



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

Yaz | **Haziran** / June
Summer | **2022/102**



Türk Kültürü ve HACI BEKTAŞ VELÎ Araştırma Dergisi

**Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma
Dergisi / TKHBVD**
Turkish Culture and Hacı Bektash Veli Research
Quarterly / TKHBVD

Yıl/Year: 29 **Sayı/Issue:** 102
Yaz (Haziran)/June 2022

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

Cem Hayat
Ankara Hacı Bayram Veli Ü. Lisansüstü Eğitim
Enstitüsü, hayat.cem@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.
k.kalkan@gazi.edu.tr

Dr. Miyase Yavuz Altıntaş, Ankara Hacı Bayram Veli 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 Yıldız

Funda Şirinoğlu

Ali Kemal Sönmez

Hakkı Taşgin

Sekreteryası/Secretariat

Hasan Basri Gürel

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

**Basım Yeri ve Tarihi/Place and Date of
Publication**
Altındağ/ANKARA, Haziran 2022

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-hassani@sbu.ac.ir
<https://orcid.org/0000-0002-2892-2176>

Dr. Cemal Kafadar

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

Dr. Cenk Güray

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

Dr. Ferenc Péter Csirkés

Sabancı Üniversitesi, Sabancı University, TURKEY
ferenc.csirkes@sabanciuni.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, Performance &
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

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

Dr. Memiş Syuleyman Merdan

Şumen 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. Abdulmamad İloiev

University of Central Asia, Tajikistan

Dr. Abdulsattar Elhajhamed

Istanbul 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

Dr. Arif Kala

Munzur Üniversitesi, Türkiye

Dr. Aziz Altı

Munzur Üniversitesi, Türkiye

Dr. Bahriye Güray Gülyüz

Trakya Üniversitesi, Türkiye

Dr. Bakit Murzaraimov

Kırgızistan-Türkiye Manas Üniversitesi, Kyrgyzstan

Bayi Düzgün

Araştırmacı, Yazar, Türkiye

Dr. Bayram Durbilmez

Erciyes Üniversitesi, Türkiye

Dr. Berdi Sarıyev

Ankara Üniversitesi, Türkiye

Burhan Dereli

Araştırmacı, Yazar, Türkiye

Bülent Keleş

Araştırmacı, Yazar, Germany

Dr. Cemal Kurnaz

Gazi Üniversitesi, Türkiye

Dr. Cenksu Üçer

Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Türkiye

Dr. Darya Zhigulskaya

Moscow State University, Russia

Deniz Büyükaşahin

Araştırmacı, Yazar, Türkiye

Dursun Gümüsoğlu

Araştırmacı, Yazar, Türkiye

Dr. Erdal Kalaycı

University Of Teacher Education of Christian Churches, Austria

Ertürk Maral

Araştırmacı, Austria

Dr. Fahri Maden

Kastamonu Üniversitesi, Türkiye

Dr. Fatma Ahsen Turan

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Türkiye

Dr. Fevzi Rençber

Şırnak 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

Bahçeşehir Üniversitesi, Türkiye

Dr. Henryk Jankowski

Adam Mickiewicz Üniversitesi, Poland

Dr. Hulusi Yılmaz

Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, Türkiye

Hünkar Uğurlu

Araştırmacı, Yazar, Germany

Hüseyin Dedekarginoğlu

Araştırmacı, Yazar, Türkiye

Dr. Hüseyin Ongan Arslan

Çankırı Karatekin Üniversitesi

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

Azerbaycan Milli Elmler Akademiyası, Azerbaycan

Kahraman Özkök

Araştırmacı, Yazar, Türkiye

Dr. Kakajan Janbekov

Türkmenistan Bilimler Akademisi, Türkmenistan

Kaya Gökçe

Araştırmacı, Yazar, Türkiye

Kazım Büklü

Araştırmacı, Yazar, Türkiye

Dr. Kibar Taş

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, 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 Özdemir

Araştırmacı, Yazar, Türkiye

Dr. Mehmet Saffet Sarıkaya

Isparta Süleyman Demirel Üniversitesi, Türkiye

Dr. Mehmet Şeker

Düzce Üniversitesi, Türkiye

Mehmet Tütüncü

SOTA Research Centre for Turkish and Arabic

Word, Netherlands

Dr. Metin İzzeti

Kalkandelen/Tetova Üniversitesi, Kuzey Makedonya

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, Ankara

Mustafa Düzgün

Araştırmacı, Yazar, Türkiye

Dr. Nezir Bata

University of Tirana, Albania

Dr. Olsi Jazexhi

International Islamic University, 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. Sultanmurad Abjalov

Ahmet Yesevi University, Kazakhstan

Dr. Şengül Şenol

Munzur Üniversitesi, Türkiye

Dr. Talgat Zholdassuly

Korkyt Ata Kyzylorda University, Kazakhstan

Dr. Türker Eroğlu

Gazi Üniversitesi, Türkiye

Ufuk Erol

Indiana University, USA

Vatan Özgül

Araştırmacı, Yazar, Türkiye

Zafer Aydoğdu

Akademisyen, Netherlands

Dr. Zekeriya Işık

Hitit Üniversitesi, Türkiye

YURT DIŞI TEMSİLCİLİKLERİ REPRESENTATIVES ABROAD

Afganistan/Afghanistan
Mehrabuddin Sharifi
Almanya/Germany
Dr. Özgür Savaşçı
Amerika/USA
Eliton Mehmet Pashaj
Arnavutluk/Albania
Hisen Sulejmani
Avusturya/Austria
Kazim Balaban
Azerbaycan/Azerbaijan
Dr. İlham Gültekin
Belçika/Belgium
Abbas Şahbaz
Bulgaristan/Bulgaria
Veysel Bayram
Bosna Hersek/Bosnia and Herzegovina
Dr. Cezim Hacımeçilic
Cezayir/Algeria
Dr. Zaim Khenchelaoui
Dağıstan/Daghistan
Dr. Meherremov Şerafeddin Arifovic
Fransa/France
Serdar Umüt
Hollanda/Holland
Alper Kelekçi
Irak/Iraq
Seyyid Enver El-Musavi
İran/Iran
Gheis Ayaz Ebadi
İsveç/Sweden
Eraslan Örgün
İsviçre/Switzerland
Ozan Sevinç
İtalya/Italy
Tommaso Parlanti
Kanada/Canada
Dr. Lale Javanshir
Kazakistan/Kazakhstan
Dr. Zhakhangir Nurmatov
Kırgızistan/Kyrgyzstan
Dr. Roza Abdıkulova
Kırım/Crimea
Dr. Neriman Seyityahya
KKTC/TRNC
Dr. Nuran Öze
Kosova/Kosovo
Dr. Ergin Jabley
Kuzey Makedonya/North Macedonia
Abedin Tekeshanoski
Litvanya/Lithuania
Dr. Galina Miskiniene
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
Tacikistan/Tajikistan
Hakim Şakuri
Tataristan/Tatarstan
Dr. Azat Akhunov
Tunus/Tunisia
Dr. Fathi Jarray
Türkmenistan/Turkmenistan
Dr. Kakajan Bayramov
Ukrayna/Ukraine
Dr. Tudora Arnaut
Yunanistan/Greece
Necmettin Kahya

102. SAYI HAKEMLERİ REFEREES OF THE 102nd ISSUE

Dr. Abdulmamad İLOLİEV
University of Central Asia
Dr. Adem CEYHAN
Sivas Cumhuriyet Üniversitesi
Dr. Ahmet Kamil CİHAN
Erciyes Üniversitesi
Dr. Ali AVCU
Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi
Dr. Ali SERİNKÖZ
Hacettepe Üniversitesi
Dr. Bülent KELEŞ
Almanya Eğitim Bakanlığı
Dr. Aynur KOÇAK
Kocaeli Üniversitesi
Dr. Ayşe ATICI ARAYANCAN
Osmaniye Korkut Ata Üniversitesi
Dr. Aziz Altı
Munzur Üniversitesi
Dr. Cenk Güray
Hacettepe Üniversitesi
Dr. Dagikhudo DAGİEV
The Institute of Ismaili Studies
Dr. Daryoush Mohammad POOR
The Institute of Ismaili Studies
Dr. Deniz Coşan EKE
Wien University
Dr. Ednan ASLAN
Wien University
Dr. Erdal KALAYCI
University Of Teacher Education of Christian Churches
Dr. Gabrielle VAN DEN BERG
Leiden University
Dr. İlgar BA HARLU
Neveşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi
Dr. İrfan GÖRKAŞ
Kocaeli Üniversitesi
Dr. İsmail Altınöz
Kahramanmaraş Sütcü İmam Üniversitesi
Dr. İsmail YILDIRIM
Kaysere Üniversitesi
Dr. Kulpaş İLYASSOVA
L.N. Gumilyov Eurasian National University
Dr. Kymbat KARATYSHKANOVA
Akhetmet Yassawi International Kazakh-Turkish University
Dr. Mahmut ÇEVİK
İstinye Gölde Delcey Üniversitesi
Mehmet ÖZTURAN
İstanbul Medeniyet Üniversitesi
Dr. Mehmet Saffet SARIKAYA
Süleyman Demirel Üniversitesi
Dr. Mehmet SARI
Uşak Üniversitesi
Dr. Metin EKİCİ
Ege Üniversitesi
Dr. Muzaffer TAN
Ankara Üniversitesi
Dr. Murat GÜR
Neveşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi
Dr. Necdet TOSUN
Yarmara Üniversitesi
Dr. Nurullah ÇETİN
Ankara Üniversitesi
Dr. Pelin ASLAN AYAR
Kocaeli Üniversitesi
Dr. Rıza SAM
Uludağ Üniversitesi
Dr. Serkan KÖSE
Neveşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi
Dr. Ömer Faruk TEBER
Akdeniz Üniversitesi
Dr. Taleev DOKEİ
Margulan Adındaki Arkeoloji Enstitüsü
Dr. Tattigul KARTAEVA
Al-Parabi National University
Dr. Tungysh ABYLOV
Al-Parabi National University
Dr. Turan GÜLER
Muş Alparslan Üniversitesi
Dr. Turgut TOK
Pamukkale Üniversitesi
Dr. Yerally AKYMBEK
Margulan Adındaki Arkeoloji Enstitüsü
Dr. Zeki GÜREL
Gazi Üniversitesi
Dr. Zikiriya ZHANDARBEK
Akhetmet Yassawi International Kazakh-Turkish University

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

THE ISMAILIS: A MISREPRESENTED SHİ'I MUSLIM COMMUNITY

İsmaililer: Yanlış Tanıtılan Bir Şii Müslüman Topluluğu
Farhad DAFTARY..... 11

THE 'AHD OF 'ALİ IN AL-QĀDĪ AL-NU'MĀN'S *DA'Ā'IM AL-ISLĀM* UNDER MICROSCOPIC SCRUTINY: NEW DISCLOSURES

Mikroskopik İnceleme Altında al-Qādī al-Nu'mān'ın *Da'ā'im al-Islām'ında* Ali'nin Ahd'i: Yeni Açıklamalar
Ismail K. POONAWALA..... 27

ISMAILI REVIVAL IN TAJIKISTAN: FROM PERESTROIKA TO THE PRESENT

Tacikistan'da İsmaili Uyanışı: Perestroyka'dan Günümüze
Abdulmamad ILOLIEV..... 43

MUSIC IN MOURNING CEREMONIES AMONG THE ISMAILI MUSLIMS IN TAJIK BADAKHSHAN

Tacik Badakhshan'da İsmaili Müslümanları Yas Törenlerinde Müzik
Chorshanbe GOİBNAZAROV..... 61

NİZARĪ İSMĀİLİLERİNDE TAKİYYE, MEŞRUIYET VE TASAVVUF İLİŞKİSİ ÜZERİNE DEĞERLENDİRME

Discussions of Taqiyya, Legitimacy and Mysticism Relationships in Nizārī Ismā'īlīs
Ayşe ATICI ARAYANCAN..... 79

SEHER ABDAL'IN KALEMİNDEN BİR HZ. ALİ *VELĀYETNĀMESİ: DEŞT-İ ERZENE*

An Ali *Velāyet-nāme* By Seher Abdal: *Deşt-i Erzene*
Meriç HARMANCI..... 95

HAK HALİLÎ DERGÂHI'NİN BİLGİ KAYNAKLARI

Knowledge Sources of Hak Halilî Dervish Lodge
Kamil SARITAŞ..... 119

ARCHITECTURAL COMPLEX OF AHMED YASAWI DURING THE HISTORY AND CULTURE OF CENTRAL ASIA

Orta Asya Tarihi ve Kültüründe Ahmed Yesevî'nin Mimari Kompleksi
Muhtar KHOZHA-Sultanmurat ABZHALOV..... 143

KAZAK TÜRKLERİNİN KÜLTÜRÜNDE ALAŞA HAN EVLİYALİĞİ ÜZERİNE BİR İNCELEME

Some Studies on the Sainthood of Alasha Khān in Kazakh Turks Culture
Syrym YESSEN-Aibar KASSENALI..... 171

SOVYETLER'İN KÜTSAK YERLERE KARŞI POLİTİKASI: AHMET YESEVİ TÜRBESİ ÖRNEĞİ

Soviet Policy Against Sacred Places: The Example of Ahmad al-Yasawī Tomb
Talगत ZHOLDASSULY-Gulnur BAIZHANOVA..... 193

13. YÜZYIL TÜRKİYE'SİNDE DİNİ-TASAVVUFİ HAYAT ve HACI BEKTAŞ VELİ

Hacı Bektash Wali and Religious-Sufistic Life in Turkey of 13th Century
Mehmet Saffet SARIKAYA..... 211

MUSAHİPSİZ OTMAN BABALILARDA KİMLİK MÜCADELESİ

Identity Struggle in Otman *Babalıs* Without *Musāhib*
Hulusi YILMAZ-Merve ÇAVUŞ..... 235

AVUSTURYA'DA ALEVİLİK DİN EĞİTİMİ DERSLERİ VE ALEVI: *LEHRWERK FÜR ALEVITISCHEN RELIGIONSUNTERRICHT* DERS KİTABI

Alevism Religious Education Classes in Austria and *ALEVI: Lehrwerk für Alevitischen Religionsunterricht* Textbook
İbrahim YILDIZ..... 253

HALEP'TE YIKILMIŞ BİR KÜLTÜR MİRASI: BAYRAM BABA TEKKESİ

A Destroyed Cultural Heritage in Aleppo: Bayram Baba Dervish Lodge

Ömer İSHAKOĞLU 273

MEISTER-NOVIZE BEZIEHUNG IM SUFISMUS

Sufizmde Mürşid-Mürid İlişkisi

Aliye UZUNLAR 285

AŞKIN HÜNKÂRI HACI BEKTAŞ VELİ ŞAHDİZ ROMANINDA BİR İPEK YOLU ŞEHRİ: NİŞABUR

Hacı Bektaş Veli the Sultan of Love a Silk Road City in the Novel of Shahdiz: Nishapur

Esra SAZYEK 297

SEYYİD NESİMÎ DOSDOĞRU YOL ROMANINDA ZAMAN MEKÂN HÂL

Time, Space and State in the Novel of *Seyyid Nesîmî Dosdoğru Yol*

Ayşe ULUSOY TUNÇEL 313

İLHAMİ EMİN'İN YÜRÜYEN DUVAR'INDA YÖRÜKLERİN YAŞAM BİÇİMİ OLARAK MELAMİLİK VE BEKTAŞİLİK

Malâmâtism and Bektashism as Yörüks' Way of Life in The Walking Wall Written by İlhami Emin

Murat Yusuf ÖNEM 343

HÂŞİYETU MATLA' (TA'LİKÂT 'ALE'L-MUKADDEMÂT) METİN, TERCÜME VE ŞEYH BEDREDDİN METAFİZİĞİ AÇISINDAN ÖNEMİ

Hâshiyat al-Matla' (Ta'liqât 'alâ al-Muqaddimât) Text, Translation and Its Importance in Terms of Ibn Qādî Samawna Shaykh Badr Al-Dîn's Metaphysics

Yakup KALIN 361

HZ. ALİ İLE HRİSTİYANLAR ARASINDA İMZALANAN BİR ANTLAŞMA VE BU ANTLAŞMANIN SATIRARASI TÜRKÇE TERCÜMESİ

The Treaty Signed Between İmâm 'Alî' and Christians and Its Interlinear Turkish Translation

Mehdi REZAEI 391

DAĞ KÜLTÜ, EREN KÜLTÜ VE OCAK KÜLTÜNÜN GÜNÜMÜZE YANSIYAN İZLERİ: DENİZLİ BAHARLAR VE BEYAĞAÇ ÖRNEĞİ

The Traces of Mountain, Saint and Ocak Cults Reflected Today: Sample of Denizli, Baharlar and Beyağaç

Yüksel MARIM 405

YAYIN DEĞERLENDİRMELER/BOOK REVIEWS 425

Fikret Bektaş, Etimad Bektaş, Geçmişten Günümüze Nahcivan Bektaşileri: düşünce tarihi, olaylar, hatıralar, Acemi Yayıncılık ve Basım Derneği, Nahcivan, 2018.

Könül İmran EYVAZOVA 427

Alaattin Aköz-Ahmet Kerim Demireğen, Muhyî'nin Selim-nâmesi, Palet Yayınları Konya, 2020.

Doğan YÖRÜK 433

İrene Mélikoff, Hacı Bektaş Efsaneden Gerçeğe, Çeviren: Turan Alptekin. İstanbul: Cumhuriyet Kitap Kulübü, 1999.

Gizem TALATOĞLU 441

Sedat Kardaş, Ali Nihani'nin Manzum Hacı Bektaş-ı Veli Velâyetnamesi (İnceleme - Metin - Sadeleştirme- Dizin) Grafiker Yayınları, Ankara, 2018.

Fırat TAŞ 449

Mehmet Reşat Ata, Kutsal Bekâr "Mücerret", İnciay Yayınları, Mersin, 2007.

Ali Kemal SÖNMEZ 453

ÇEVİRİ/TRANSLATION 465

ABDALLAR / Anistâs Mârî el-Kermelî

Abdals

Mahmud Esad ERKAYA 467

Değerli okuyucular,

Yeni bir sayıyla huzurlarınızdayız. Bu sayının ağırlıklı konusu İsmaililik oldu. Son yıllarda Türkiye’de İsmaililik etrafında yapılan araştırma ve yayın artmaktadır. İsmaililik alanının üstadlarınca hazırlanan makaleler, bu konudaki araştırma ve yayınlara katkı sağlayacaktır. Böylece İsmaililik konusuna küçük de olsa bir katkı sağlanmış olacaktır. Bu sayı için taleplerimizi kırmayıp, yazı gönderen hocalarımıza minnettarız.

Akademik araştırmalar için literatürün önemi büyüktür ve bundan dolayı araştırma yapabilmeyen ilk şartı da yeterince literatürün varlığıdır. Literatürün eksik olduğu veya olmadığı konu başlıklarında araştırma yapmak neredeyse imkânsızdır. Yeni baştan bir literatür üretmek ise oldukça yorucu ve masraflıdır. Akademiyenin gelişmesi ve literatüre katkı sunması da yorucu ve masraflı süreci takip etmekle mümkün olmaktadır. Aksi halde akademinin bilimsel çalışma yapması ve alana katkı sunması beklenemez. Doğal olarak akademinin endüstriyel bir alana tekabül eden yüzü nedeniyle de yetersiz literatür, akademinin gelişmesi ve bilgi üretimine katkı sunmasına da mani olacaktır.

Marifet zemininde uzun bir zaman diliminde; birçok topluluk, şahıs ve eser ortaya çıkmıştır. Kişiler, topluluklar ve eserlerin ortaya çıkmasında, marifet ortak bir zemin olduğuna göre bu zeminin paydaşlarının birer parçasını da içerisinde barındırmaktadır. Bu bakımdan marifete dair ortaya çıkan eser ve etki alanına ilişkin kaynakların artırılması, bu zemini paylaşan kesimleri de doğrudan ilgilendirmektedir. Bu meyanda marifet merkezinde akademiye konunun takibiyle de ilişkili toplulukların ve istifade ettikleri kaynaklarının değerlendirilmesiyle birlikte yeni eserler ortaya konulabilecektir. Mevcut imkân ve fırsatların değerlendirilmesiyle birlikte marifetin mekânı ve kelâmı, varlığın ortak bir alanı olduğunun anlaşılmasına da katkı sağlayacaktır. Bu durum ilgili topluluklar ve kaynaklarının daha fazla araştırılmasını ve neredeyse yok denecek veya belirli kesimlerin uhdesinde tekele dönüşmesiyle oluşan darlığın yol açtığı sıkıntı ve belirsizliğin de aşılmasını kolaylaştıracaktır.

Marifet, şariat ve tarikat bilgisini kendisine dönüştüren veya eline alan veya kendi bilgisi kılan yol oğlunun menzillerinden bir tanesidir. Marifeti kendi bilgisine dönüştüren yol oğlu, son menziline ulaşmak için aزیğını hazır etmiş, nübüvvet ve velayet ile öğretilmiş yolun son menziline gitmeye hazır hale gelmiştir. Marifetin ortak bir zemin olarak Allah’ın kullarına serpiştirilmesi ve edep - erkân ile yol oğlunun yürüdüğü menzillerden bir tanesi olarak araştırılıp yayına dönüştürülmesi, tarihi ve kültürel araştırmalarda mekânın - zamanın kurgusuna erişmeyi kolaylaştıracaktır. Bu bakımdan İsmaililik etrafında hazırlanan bu sayı, İsmaililik dışında marifetin farklı başlıklarından makaleleri de ihtiva etmektedir.

Dileriz marifet menziline eren yol oğullarıyla aynı sefere çıkar ve edep - erkân ile Hakikat babına erişirsiniz!

Hızır yoldaşınız, gayb erenleri haldaşınız olsun!

MAKALELER
ARTICLES

THE ISMAILIS: A MISREPRESENTED SHI'İ MUSLIM COMMUNITY*

İsmaililer: Yanlış Tanıtılan Bir Şii Müslüman Topluluğu

Farhad DAFTARY**

Abstract

The Ismailis represent the second largest Shi'ı Muslim community, after the Twelver or Ithna'ashari Shi'ı. They have had an eventful and complex history dating back to the formative period of Islam. In the course of their long history, the Ismailis became subdivided into a number of major branches and minor groupings. However, since the end of the 5th/11th century, they have existed in terms of two main branches, the Nizaris and the Musta'li-Tayyibis, designated respectively as Khojas and Bohras in South Asia. Currently, the Ismailis are scattered as religious minorities in some thirty countries of Asia, the Middle East, Africa, Europe and North America. Numbering several millions, they also represent a diversity of ethnic groups, cultural and literary traditions, and speak a variety of languages. The Nizari Ismailis, who have had a continuous line of Imams or spiritual leaders, now acknowledge Prince Karim Aga Khan IV as their 49th Imam while the Imams of the Musta'li-Tayyibi Ismailis have remained in concealment since 524/1130, and in their absence lines of *da'is* or representatives with supreme authority have led that community.

Keywords: Ismailis, Shi'ı Muslim Community, Nizari Ismailis, Musta'li-Tayyibis.

Öz

İsmaililer, On İki İmamcı veya İsnâaşeri Şiiilerinden sonra ikinci en büyük Şii Müslüman topluluğu temsil eder. İslam'ın oluşum dönemine kadar uzanan olaylı ve karmaşık bir tarihleri vardır. Uzun tarihleri boyunca, İsmaililer bir dizi büyük kollara ve küçük gruplara ayrıldılar. Bununla birlikte, 5./11. yüzyılın sonundan beri, Güney Asya'da sırasıyla Hocalar ve Bohralar olarak adlandırılan Nizariler ve Musta'li-Tayyibiler olmak üzere iki ana kol olarak var olmuşlardır. Halihazırda İsmaililer, Asya, Orta Doğu, Afrika, Avrupa ve Kuzey Amerika'nın yaklaşık otuz ülkesine dini azınlıklar olarak dağılmış durumda. Sayıları birkaç milyon olan bu topluluklar aynı zamanda çeşitli etnik grupları, kültürel ve edebi gelenekleri temsil eder ve çeşitli dilleri konuşurlar. Sürekli bir İmamlar veya manevi liderler çizgisine sahip olan Nizari İsmaililer, şimdi Prens Kerim Ağa Han'ı 49. İmamları olarak kabul ederken, Musta'li-Tayyibi İsmaililerin İmamları 524/1130'dan beri gizli kalmış ve onların kuruluşunda dailer veya en yüksek otoriteye sahip temsilciler bu topluluğa önderlik etmiştir.

Anahtar Kelimeler: İsmaililer, Şii Müslüman Cemaati, Nizari İsmaililer, Musta'li-Tayyibiler

Introduction

Ismaili historiography as well as perceptions of the Ismailis by outsiders in pre-modern times, in both Muslim and Christian milieus, have had their own fascinating trajectories. In medieval times, the Ismailis were persistently misrepresented by a variety of myths and legends circulating about their teachings and practices. This state of affairs resulted mainly from the fact that until the middle of the twentieth century the Ismailis were almost exclusively studied and evaluated on the basis of evidence collected, or often fabricated, by their detractors. The Ismailis posed serious challenges to the religio-political order established under the Abbasids, who led the Sunni Muslim majority. This explains why the Abbasids launched a prolonged literary campaign against the Ismailis, who were maliciously misrepresented in Sunni polemical writings as the arch-enemy of Islam. The Crusaders, who remained

* Geliş Tarihi: 09.05.2022, Kabul Tarihi: 28.05.2022. DOI: 10.34189/hbv.102.001

** Prof. Dr., The Institute of Ismaili Studies, London, Co-Director and Head of the Department of Academic Research and Publications, fdaftary@iis.ac.uk, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-2140-3963>

ignorant of the religious identity of the Ismailis, made their own contributions to the misrepresentations and the legends surrounding the Ismailis. The Crusaders and their European chroniclers fabricated and disseminated, in both the Latin Orient and Europe, a number of tales rooted in their 'imaginative ignorance' about the secret practices of the Nizari Ismailis, who were made famous in Europe as the Assassins.

The medieval misrepresentations of the Ismailis did not undergo significant revisions at the hands of the orientalist of the nineteenth century. The breakthrough in the study of the Ismailis had to await the recovery and study of a large number of genuine Ismaili texts in modern times, enabling new generations of scholars to embark on the gradual process of deconstructing and dispelling the medieval and orientalist myths about the Ismailis. As a result of modern progress in Ismaili studies, we have now acquired an accurate understanding of Ismaili history and thought and Ismaili contributions to Islamic thought and culture.

1. Medieval Muslim Perceptions

As the most revolutionary wing of Shi'i Islam with a religio-political agenda that was aimed at uprooting the Abbasids and restoring the caliphate to a line of 'Alid Imams recognised by them, the Ismailis from early on aroused the hostility of the Sunni establishment of the Muslim majority. The foundation of the Fatimid caliphate in North Africa in 297/909 marked the crowning success of the early Ismailis. The religio-political *da'wa* of the Ismailis had finally led to the establishment of a state or *dawla* headed by the Ismaili Imam. The Ismaili Imam had always claimed to possess sole legitimate religious authority as the divinely appointed and infallible spiritual guide of all Muslims. By acquiring political power, and then transforming the Fatimid *dawla* into a vast and flourishing empire, the Ismaili challenge to the established order had become actualised. The Ismaili Imam now effectively presented his Shi'i challenge to Abbasid hegemony and Sunni interpretations of Islam.

It was in the immediate aftermath of the foundation of the Fatimid caliphate that the Abbasid caliphs and the Sunni *'ulama* launched what amounted to a widespread and official anti-Ismaili propaganda campaign. The overall aim of this systematic and prolonged campaign was to discredit and defame the entire Ismaili movement from its origins in the middle of the 2nd/8th century, so that the Ismailis could be readily classified and condemned as *malahida*, that is heretics or deviators from the true religious path. Muslim heresiographers, theologians, jurists and historians participated variously in this anti-Ismaili literary campaign. In particular, Sunni polemicists fabricated the necessary evidence that would lend support to the condemnation of the Ismailis on specific doctrinal grounds. They concocted detailed accounts of the alleged sinister objectives, immoral teachings and libertine practices of the Ismailis, while refuting the 'Alid genealogy of the Ismaili Fatimid Imam-caliphs. A number of polemicists also fabricated travesties in which they attributed a variety of shocking doctrines and practices to the Ismailis. These forgeries circulated widely as genuine Ismaili treatises and were, in due course, used as authentic Ismaili source materials by numerous generations of Muslim authors writing about the Ismailis.

By spreading these defamations and forged accounts, the polemicists and other

anti-Ismaili Muslim authors gradually created, in the course of the 4th/10th century coinciding with the first century of Fatimid rule, a 'black legend' (Ivanow, 1946). Accordingly, Ismailism was depicted as the arch-heresy of Islam, cleverly designed by a certain 'Abd Allah b. Maymun al-Qaddah (Daftary, 2008, 167-169), or some other non-'Alid imposter, or possibly even a Jewish magician disguised as a Muslim, aiming at destroying Islam from within. By the 5th/11th century, this anti-Ismaili fiction, with its elaborate details and stages of initiation culminating in atheism, had been accepted as an accurate and reliable description of Ismaili motives, beliefs and practices, leading to further anti-Ismaili polemics and heresiographical accusations as well as intensifying the animosity of other Muslim communities towards the Ismailis. The defamatory components of this anti-Ismaili 'black legend' continued to fire the imagination of countless generations of Sunni writers throughout medieval times.

Many of the essential elements of this 'black legend', relating especially to the origins and early history of Ismailism, may be traced to a certain Sunni polemicist and jurist called Abu 'Abd Allah Muhammad b. 'Ali b. Rizam al-Kufi, better known as Ibn Rizam, who lived in Baghdad during the first half of the 4th/10th century. Around 340/951, Ibn Rizam wrote a major treatise in refutation of the Ismailis, also referred to as Batinis (Esotericists) by their detractors. Ibn Rizam's anti-Ismaili tract does not seem to have survived but it is quoted by Ibn al-Nadim in his famous catalogue of Arabic books, *al-Fihrist*, composed in 377/987 (Ibn al-Nadim, 1973). More importantly, Ibn Rizam's tract was used extensively a few decades later by another polemicist, Sharif Abu'l-Husayn Muhammad b. 'Ali, an 'Alid from Damascus better known as Akhu Muhsin. This genealogist and polemicist wrote his own anti-Ismaili tract around 372/982. This work, too, has not survived, but long fragments from Akhu Muhsin's account have been preserved by later sources, notably the Egyptian historians al-Nuwayri (d. 733/1333), Ibn al-Dawadari (d. after 736/1335) and al-Maqrizi (d. 845/1442).¹

The anti-Ismaili polemical writings provided a major source of information for Sunni heresiographers, who produced another important category of sources against the Ismailis. One of the most widely circulating of these heresiographical works was the one written in the 420s/1030s by al-Baghdadi (d. 429/1037). Al-Baghdadi, who had access to the anti-Ismaili writings of Ibn Rizam and Akhu Muhsin and like them refuted the 'Alid descent of the Fatimids, devoted a long chapter in his heresiography to the refutation of the Ismailis (Batinis) (al-Baghdadi, 1328). He opens the chapter by stating that the damage caused by the Batiniyya to Muslims is greater than those caused by the Jews, Christians and Magians (Majus); he then quotes long fragments from a certain *Kitab al-Siyasa* (Book of Methodology), describing the seven stages of initiation into Ismailism, leading finally to the state of unbelief (*al-khal' wa'l-salkh*).² One of the most popular early travesties attributed to the Ismailis themselves, the *Kitab al-Siyasa* was, in fact, mentioned for the first time in Akhu Muhsin's polemical

1. Shihab al-Din Ahmad b. 'Abd al-Wahhab al-Nuwayri, *Nihayat al-arab fi funun al-adab*, vol. 25, ed. M. J. 'A. al-Hini (Cairo, 1984), pp. 187-317; Abu Bakr 'Abd Allah b. al-Dawadari, *Kanz al-durar*, vol. 6, ed. S. al-Munajjid (Cairo, 1961), pp. 6-21, 44-156; Taqi al-Din Ahmad b. 'Ali al-Maqrizi, *Itti'az al-hunafa bi-akhbar al-a'imma al-Fatimiyyin al-khulafa*, vol. 1, ed. J. al-Shayyal (Cairo, 1967), pp. 22-29, 151-207; ed. Ayman F. Sayyid (Damascus, 2010), vol. 1, pp. 20-27, 173-237.

2. al-Baghdadi., pp. 278 ff.

treatise.³ Used by several generations of polemicists and heresiographers, the anonymous *Kitab al-Siyasa* evidently contained all the ideas needed to condemn the Ismailis as ‘heretics’ on account of their alleged libertinism (*ibaha*) and atheism. Needless to add that the Ismaili tradition knows this work, and other fictitious accounts, only through the polemics of its adversaries. Be that as it may, the polemical and heresiographical traditions, in turn, influenced Muslim historians, theologians, and jurists who wrote on the Ismailis, while systematically turning other Muslims against the Ismailis, now the ‘heretics’ *par excellence*.

The revolt of the Persian Ismailis led by Hasan-i Sabbah (d. 518/1124) against the Sunni Saljuq Turks, the new overlords of the Abbasids, called forth another prolonged and vigorous Sunni reaction against the Ismailis in general and the Persian Nizari Ismailis in particular. The new literary campaign, accompanied by incessant military expeditions against Alamut and other Nizari Ismaili strongholds in Persia, was initiated by Nizam al-Mulk (d. 485/1092), the Saljuq vizier and virtual master of Saljuq dominions for more than two decades, with full support of the Abbasid caliph and the Saljuq sultan. An outspoken enemy of the Ismailis, Nizam al-Mulk devoted a long chapter in his *Siyasat-nama* (The Book of Government) to the condemnation of the Ismailis who, according to him, aimed ‘to abolish Islam, to mislead mankind and cast them into perdition’ (Nizam al-Mulk, 1978). This work, completed shortly before Nizam al-Mulk was assassinated in 485/1092, gave counsel to the Saljuq sultan Malik Shah (r. 465-485/1073-1092), also warning the sultan of dangers threatening his realm, notably those posed by certain Iranian movements as well as the Ismailis. The hostility towards the Ismailis was a response to their rapidly growing influence in Persia. We may recall that in just two years after establishing himself in the mountain fortress of Alamut in 483/1090, Hasan-i Sabbah had successfully carved out a territorial state for the Persian Ismailis in the midst of the Saljuq sultanate. He also received much popular support from Persians of different social classes who were dissatisfied with the alien rule of the Saljuq Turks.

The earliest polemical treatise against the Persian Ismailis of the Alamut period was, however, written by no less a figure than al-Ghazali (d. 505/1111), the most eminent contemporary Sunni theologian and jurist. He was, in fact, commissioned by the Abbasid caliph al-Mustazhir (r. 487-512/1094-1118) to write a major treatise in refutation of the Batinis. This was another designation coined for the Ismailis by their adversaries who accused them of dispensing with the *zahir*, or the commandments and prohibitions of the *shari‘a*, because they claimed to have found access to the *batin*, or the inner meaning of the Islamic message as interpreted by the Ismaili Imam. In this widely circulated book, commonly known as *al-Mustazhiri*, al-Ghazali fabricated his own version of the Ismaili system of graded initiation leading to the ultimate stage of atheism (al-Ghazali, 1964 ; Mitha, 2001). Al-Ghazali completed this work shortly before leaving his teaching post at the Nizamiyya Madrasa in Baghdad in 488/1095. He aimed his anti-Ismaili polemics particularly against the Ismaili doctrine of *ta‘lim*,

3. The Arabic text of this forged treatise, together with its English translation, was partially reconstructed by S. M. Stern on the basis of fragments preserved by al-Nuwayri, al-Baghdadi and others; see S. M. Stern, ‘The Book of the Highest Initiation and other Anti-Isma‘ili Travesties’, in his *Studies in Early Isma‘ilism* (Jerusalem and Leiden, 1983), pp. 56-83.

or authoritative teaching by the Ismaili Imam, as articulated in a vigorous form by Hasan-i Sabbah. The doctrine of *ta'lim* posed a serious intellectual challenge to the Sunni establishment as it also refuted the legitimacy of the Abbasid caliph's authority as the spiritual spokesman of the Muslims. The doctrine of *ta'lim*, which was essentially a reformulation of the old Shi'İ doctrine of the imamate, served as the basis of all subsequent doctrinal positions of the early Nizari Ismailis. Al-Ghazali's anti-Ismaili defamations were adopted by other Sunni writers who, like him and Nizam al-Mulk, were also familiar with the earlier 'black legend'. At any rate, a variety of Sunni authors, including Saljuq chroniclers, actively participated in the renewed propaganda against the Nizari Ismailis, while Saljuq armies persistently failed to dislodge the Nizari Ismailis from their mountain fortresses, despite their much superior military power. In fact, by the final years of Hasan-i Sabbah's life, Nizari-Saljuq relations had entered a state of 'stalemate'.⁴ Indeed, the Ismailis continued to be misrepresented among other Muslim communities throughout the centuries until the advent of modern progress in Ismaili studies.

2. Medieval European Perceptions

In the meantime, the Ismailis had found a new enemy in the Christian Crusaders, who had arrived in the Holy Land to supposedly liberate their own co-religionists. The Crusaders seized Jerusalem, their primary target, in 492/1099 and subsequently engaged in extensive military and diplomatic encounters with the Fatimids in Egypt and the Nizari Ismailis in Syria, with lasting consequences in terms of contributing to the distorted image of the Nizaris in Europe. The Syrian Nizari Ismailis attained the peak of their power and fame under the leadership of Rashid al-Din Sinan, their chief *da'i* for some three decades until his death in 589/1193 (Daftary, 2008). It was in the time of Sinan, the original 'Old Man of the Mountain' of the Crusader sources, that occidental chroniclers of the Crusades and a number of European travellers and diplomatic emissaries began to write about the Nizari Ismailis, designated by them as the 'Assassins'. The very term Assassin, based on the variants of the Arabic word *hashishi* (plural, *hashishiyya*), that was applied to the Nizari Ismailis in the derogatory sense of 'irreligious social outcasts' by other Muslims, was picked up locally in the Levant by the Crusaders and other European observers. At the same time, the Frankish circles and their occidental chroniclers, who were not interested in collecting accurate information about Islam as a religion and its internal divisions, despite their proximity to Muslims, remained completely ignorant of Muslims in general and the Ismailis in particular. In fact, the Syrian Nizaris were the first Shi'İ Muslim community with whom the Crusaders had come into contact. However, the Crusader circles remained unaware of the religious identity of the Ismailis and had only vague and erroneous ideas regarding the Sunni- Shi'İ division in Islam.

It was under such circumstances that the Frankish circles themselves began to fabricate and put into circulation, both in the Latin Orient and in Europe, a number

4. See Carole Hillenbrand, 'The Power Struggle between the Saljuqs and the Isma'ilis of Alamut, 487-518/1094-1124: The Saljuq Perspective', in F. Daftary, ed., *Mediaeval Isma'ili History and Thought* (Cambridge, 1996), pp. 205-220; F. Daftary, 'Ismaili-Seljuq Relations: Conflict and Stalemate', in E. Herzog and S. Stewart, ed., *The Age of the Seljuqs: The Idea of Iran*, VI (London, 2015), pp. 41-57; reprinted in F. Daftary, *Ismaili History and Intellectual Traditions* (London, 2018), pp. 223-237.

of sensational tales about the secret practices of the Nizari Ismailis. It is significant to note that none of the variants of these tales are to be found in contemporary Muslim sources, including the most hostile ones written during the 6th-7th/12th-13th centuries.

The Crusaders were particularly impressed by the highly exaggerated reports and rumours of the assassinations attributed to the Nizari Ismailis, and the daring behaviour of their *fida'is*, self-sacrificing devotees who carried out such missions in public places and normally lost their own lives in the process. It may be noted that in the 6th/12th century, almost any assassination of any significance committed in the central Islamic lands was readily attributed to the daggers of the Nizari *fida'is*. This explains why these imaginative tales came to revolve around the recruitment, indoctrination and training of the would-be *fida'is* – because they were meant to provide satisfactory explanations for behaviour that would otherwise seem irrational or puzzling to the medieval European mind. These so-called Assassin legends consisted of a number of separate but interconnected tales, including the ‘*hashish* legend’, the ‘paradise legend’, and the ‘death-leap legend’. The tales developed in stages, receiving new embellishments at successive stages, and finally culminated in a synthesis popularised by Marco Polo (d. 1324).⁵ The Venetian traveller added his own original contribution to these legends in the form of a ‘secret garden of paradise’, where bodily pleasures were supposedly procured for the *fida'is* with the aid of *hashish* by their mischievous leader, the Old Man, as part of their indoctrination and training (Polo, 1929).

Marco Polo’s version of the Assassin legends, offered as a report obtained from reliable contemporary sources in Persia, was reiterated to various degrees by subsequent European writers, such as Odoric of Pordenone (d. 1331), as the standard description of the ‘Old Man of the Mountain and his Assassins’. However, it did not occur to any European that Marco Polo may have actually heard the tales in Italy after returning to Venice in 1295 from his journeys to the East—tales that were by then quite widespread in Europe and could be traced to European antecedents on the subject. We must also consider the possibility that the Assassin legends contained in Marco Polo’s travelogue may have been entirely inserted, as a digressionary note, by Rustichello of Pisa, the Italian romance writer who was responsible for committing the account of Marco Polo’s travels to writing. Be that as it may, the contemporary Persian historian ‘Ata-Malik Juwayni (d. 681/1283), an avowed enemy of the Nizaris who accompanied the Mongol conqueror Hulagu to Alamut in 654/1256 and personally inspected that fortress and its famous library before their destruction by the Mongols, does not report discovering any ‘secret garden of paradise’ there, as claimed in Marco Polo’s popular account. In this context, it should also be added that it was Marco Polo himself who transferred the scene of the legends from Syria to Persia.

From around 570/1175, European travellers, chroniclers and envoys to the Latin Orient who had something to say about the ‘Assassins’ participated in the process of

5. For a survey of these tales, see F. Daftary, *The Assassin Legends: Myths of the Isma'ilis* (London, 1994), especially pp. 88-127; Turkish trans., *Alamut Efsaneleri*, tr. Özgür Çelebi (Ankara, 2008), pp. 143-201. See also F. Daftary, ‘The Isma'ilis and the Crusaders: History and Myth’, in Z. Hunyadi and J. Laszlovszky, ed., *The Crusades and the Military Orders* (Budapest, 2001), pp. 21-41.

fabricating, transmitting and legitimising the legends. Different Assassin legends, or components of particular tales, were 'imagined' independently and at times concurrently by different European authors, such as Arnold of Lübeck (d. 1212), the German abbot and historian, and James of Vitry (d. 1240), the French bishop of Acre and a Crusader historian. The legends were, thus, embellished over time tending towards more elaborate versions, and they culminated in Marco Polo's version. By the 8th/14th century, the Assassin legends had acquired wide currency and were generally accepted as reliable and accurate descriptions of secret Nizari Ismaili practices, in much the same way as the earlier anti-Ismaili 'black legend' of the Sunni polemicists had been accepted as accurate explanation of Ismaili motives, teachings and practices. Henceforth, the Nizari Ismailis were depicted in medieval European sources as a sinister order of drugged 'assassins' bent on indiscriminate murder and mayhem.

Meanwhile, the word 'assassin', instead of signifying the name of a mysterious community in Syria, had acquired a new meaning in French, Italian and other European languages. It had become a common noun designating a professional murderer. And with the advent of this new usage, the origin of the term was soon forgotten in Europe. However, the 'oriental sect' designated earlier by that name in the Crusader sources continued to arouse interest among Europeans, mainly because of the enduring popularity of the Assassin legends, which had acquired an independent life of their own. By the 12th/18th century, a multitude of etymologies of this term had been proposed by various European philologists and lexicographers. In sum, by the beginning of the nineteenth century, Europeans still perceived the Ismailis in utterly confused and fanciful manners, without even having become aware of the Shi'İ Muslim identity of the people in question.

3. Orientalist Perspectives

A new phase in the study of Islam, and to some extent the Ismailis, was initiated in the nineteenth century with the increasing access of the orientalists to the textual sources of the Muslims, Arabic and Persian manuscripts that were acquired by major European libraries. The orientalists, led by Baron Antoine I. Silvestre de Sacy (1758–1838), now began their more scholarly study of Islam on the basis of works written mainly in Arabic and by Sunni Muslim authors. Consequently, they studied Islam according to Sunni perspectives and, borrowing classifications from their Christian contexts, treated Shi'ism as the 'heterodox' interpretation of Islam, or even as a 'heresy', in contrast to Sunnism which was taken to represent Islamic 'orthodoxy'. Indeed, Western scholarship on Islam has continued variously to be framed by its Arabo-Sunni perspectives. It was mainly on this basis, as well as the continued attraction of the seminal Assassin legends, that the orientalists launched their own study of the Ismailis.

It was de Sacy who finally also resolved the mystery of the name 'Assassin' in his famous *Memoir*.⁶ He showed that the word Assassin was connected to the Arabic

6. Silvestre de Sacy, 'Mémoire sur la dynastie des Assassins, et sur l'étymologie de leur nom', in *Mémoires de l'Institut Royal de France*, 4 (1818), pp. 1–84; reproduced in Bryan S. Turner, ed., *Orientalism: Early Sources*, vol. 1: *Readings in Orientalism* (London, 2000), pp. 118–169; English trans., 'Memoir on the Dynasty of the Assassins, and on the Etymology of their Name', in Daftary, *Assassin Legends*, pp. 129–188; Turkish trans., 'Haşâşiler Hanedanlığı ve İsimlerinin Kökeni Üzerine Bir Deneme', in Daftary, *Alamut Efsaneleri*, pp. 209–283.

hashish, referring to Indian hemp. More specifically, he argued that the main variant forms of this term, such as *Assassini* and *Assissini*, occurring in Latin documents of the Crusades and in different European languages, were derived from the Arabic word *hashishi* (plural, *hashishiyya*). He was able to cite Arabic texts, such as the history of the contemporary Syrian chronicler Abu Shama (d. 665/1267), in which the Nizari Ismailis were called *hashishi* (*hashishiyya*). Silvestre de Sacy also produced important studies on early Ismailis in connection with his lifelong interest in the Druze religion (Silvestre de Sacy, 1838). Although de Sacy and other orientalists correctly identified the Ismailis as a Shi'i Muslim community, they were still obliged to study them on the basis of the hostile Sunni sources and the fictitious occidental accounts of the Crusader circles. As a result, the orientalists, too, endorsed to various degrees, the anti-Ismaili 'black legend' of the medieval Sunni polemicists and the Assassin legends of the Crusaders.

De Sacy's distorted evaluation of the Ismailis, although unintentional, set the frame within which other orientalists of the nineteenth century studied the medieval history of the Ismailis. The orientalists' interest in the Ismailis had now been rekindled by the anti-Ismaili accounts of the newly-discovered Sunni chronicles which seemed to confirm and complement the Assassin legends found in the occidental sources familiar to them. It was under such circumstances that misrepresentation and plain fiction came to permeate the first European book devoted exclusively to the history of the Persian Nizari Ismailis of the Alamut period. The author of this book was Joseph von Hammer-Purgstall (1774–1856), an Austrian diplomat-orientalist, who endorsed Marco Polo's narrative in its entirety as well as all the medieval defamations levelled against the Ismailis by their Sunni detractors.

Originally published in German in 1818, von Hammer's book achieved great success in Europe; it was translated into French and English and continued to be treated as the standard history of the Nizari Ismailis until at least the 1930s.⁷ With a few exceptions, European scholarship made little further progress in the study of the Ismailis during the second half of the nineteenth century, while Ismaili sources still remained generally inaccessible to orientalists. Indeed, the Ismailis continued to be misrepresented to various degrees by orientalists such as de Goeje (1836–1909), who made valuable contributions to the study of the Qarmatis of Bahrayn but whose incorrect interpretation of Fatimid-Qarmati relations was generally adopted by other orientalists (de Goeje, 1886). There was a lack of significant progress in the study of the Fatimids as well; and this is clearly revealed in the fact that the first monograph on the Fatimids written in the 1920s still did not contain any references to Ismaili sources (O'Leary, 1923). Orientalism, thus, gave a new lease of life to the myths surrounding the Ismailis, a deplorable state of affairs that remained essentially unchanged until the 1930s. This should not actually be surprising, however, as very few Ismaili sources had been available to the orientalists of the nineteenth and early twentieth centuries.

7. J. von Hammer-Purgstall, *Die Geschichte der Assassinen aus Morgenländischen Quellen* (Stuttgart and Tübingen, 1818); English trans., *The History of the Assassins, derived from Oriental Sources*, tr. O. C. Wood (London, 1835, reprinted, New York, 1968); French trans., *Histoire de l'ordre des Assassins*, tr. J. J. Hellert and P. A. de la Nourais (Paris, 1833; reprinted, Paris, 1961). On this book and its author, see F. Daftary, 'The "Order of the Assassins": J. von Hammer and the Orientalist Misrepresentations of the Nizari Ismailis', *Iranian Studies*, 39 (2006), pp. 71–81, reprinted in Daftary, *Ismaili History and Intellectual Traditions*, pp. 212–222.

Meanwhile, Westerners continued to refer to the Nizari Ismailis as the Assassins, a misnomer rooted in a medieval pejorative neologism, even though the name was now serving as a common noun in European languages in reference to a murderer.

The breakthrough in modern scholarship on the Ismailis had to await the discovery of genuine Ismaili texts on a large scale, manuscript sources which had been preserved in numerous collections by the Ismailis themselves in Yemen, Syria, Persia, Afghanistan, Central Asia and India. A few Ismaili manuscripts of Syrian provenance had already appeared in Paris during the nineteenth century, and some fragments of these texts were studied and published by Stanislas Guyard (1846–1884) and other orientalis (Guyard, 1874). At the same time, the German orientalist Friedrich Dieterici (1821–1903) published many portions of the famous encyclopaedic corpus known as the *Rasa'il Ikhwan al-Safa* (The Epistles of the Brethren of Purity), with a German translation, without recognising their Ismaili connection.

Meanwhile, other types of information on the Ismailis had started to appear. While travelling in Syria in 1895, the Swiss orientalist Max van Berchem (1863–1921) read almost all of the epigraphic evidence of the Ismaili fortresses in Syria (van Berchem, 1897); and the French orientalist Paul Casanova (1861–1921), who later produced important studies on the Fatimids, became the first orientalist to produce a study on the Nizari Ismaili coins minted during the Alamut period (Casanova, 1893). Much information on the Nizari Ismaili Khojas of South Asia and the 46th Ismaili Imam, Hasan 'Ali Shah Aga Khan I (1817–1881), also became available in the course of a complicated legal case investigated by the High Court of Bombay, known as the Aga Khan Case, which culminated in the famous judgement of 1866 (Fyze, 1965 ; Purohit, 2012).

In the opening decades of the twentieth century, more Ismaili manuscripts preserved in Yemen and Central Asia began to be recovered, though still on a limited basis. In 1903, Giuseppe Caprotti (1869–1919), an Italian merchant who had spent some three decades in Yemen, brought a collection of Arabic manuscripts to Italy and sold it to the Ambrosiana Library in Milan. This collection contained several Arabic Ismaili manuscripts. Meanwhile, a number of Russian scholars and officials had become aware of the existence of Ismaili communities within the Central Asian regions of the Russian empire, and they now made attempts to establish contacts with them and study their rituals and literary heritage. These Central Asian Ismailis, who lived mainly in the mountainous region of Badakhshan, belonged exclusively to the Nizari branch of Ismailism.

The Ismailis of Badakhshan, now divided between Tajikistan and Afghanistan, have preserved the literary heritage of the Nizaris, written entirely in the Persian language, produced during the Alamut period and subsequent centuries. Count Aleksey A. Bobrinskiy (1861–1938), a Russian scholar who studied the inhabitants of Badakhshan in 1898, published the first account of the Nizari Ismailis of those regions (Bobrinskiy, 1902). Subsequently, in 1914, Ivan I. Zarubin (1887–1964), the eminent Russian ethnologist and specialist in Tajik dialects, acquired a small collection of Persian Ismaili manuscripts from the western Pamir districts of Shughnan and Rushan, in Badakhshan, and presented this collection to the Asiatic Museum of the Imperial Russian Academy of Sciences in St Petersburg. The Zarubin Collection was later cat-

alogued by Wladimir Ivanow (1886–1970), the foremost pioneer of modern Ismaili studies who was then assistant keeper of oriental manuscripts at the Asiatic Museum.⁸ In 1918, the Asiatic Museum acquired a second collection of Persian Ismaili manuscripts. These texts had been obtained a few years earlier from Central Asia by Aleksandr A. Semenov (1873–1958), a Russian pioneer in Ismaili studies from Tashkent.⁹ These Ismaili manuscripts of Central Asian provenance are currently housed at the Russian Institute of Oriental Manuscripts in St Petersburg. However, these efforts were few and far between.

By the 1920s, the knowledge of orientalist on Ismaili works was still very limited, as reflected in the first Western bibliography of Ismaili literature compiled by Louis Massignon (1883–1962), the leading French pioneer in Shi'i studies.¹⁰ Little further progress was made in the study of the Ismailis during the 1920s, aside from the publication of some of the works of the Persian Ismaili *da'i*, poet and philosopher Nasir-i Khusraw (d. after 462/1070). Indeed, by 1927 when the article 'Isma'iliya' by Clément Huart (1854–1926) appeared in the second volume of the *Encyclopaedia of Islam*, European orientalist studies on the Ismailis still essentially displayed the misrepresentations of the Crusaders and the defamations of the medieval Sunni polemicists. However, the ground had been broadly prepared for the initiation of an entirely new phase in the study of the Ismailis – the modern phase based increasingly on access to Ismaili textual materials.

4. Modern Progress in Ismaili Studies

Modern scholarship in Ismaili studies, founded on the recovery and study of numerous genuine Ismaili works, was initiated in the 1930s in Bombay, where significant collections of Ismaili manuscripts have been preserved. This breakthrough resulted mainly from the efforts of Wladimir Ivanow (1886–1970),¹¹ and a few Ismaili Bohra scholars, notably Asaf A. A. Fyzee (1899–1981), Husayn F. al-Hamdani (1901–1962) and Zahid 'Ali (1888–1958), who produced their own studies using their personal collections of Ismaili manuscripts. Subsequently, most of these collections were donated to various academic institutions, including especially The Institute of Ismaili Studies in London (de Blois, 2011 ; Cortese, 2003), and thus were made available to scholars worldwide.

After the revolution of 1917 in his native Russia, Ivanow eventually settled in Bombay, where he had established relations with some Ismaili Khojas who introduced

8. V. A. Ivanov, 'Ismailitskie rukopisi Aziatskago Muzeya. Sobranie I. Zarubina, 1916 g.' [Ismaili Manuscripts of the Asiatic Museum. I. Zarubin's Collection, 1916], *Bulletin de l'Académie Impériale des Sciences de Russie*, 6 series, 11 (1917), pp. 359–386; see also W. Ivanow, *Fifty Years in the East: The Memoirs of Wladimir Ivanow*, ed. F. Daftary (London, 2015), pp. 47–54.

9. A. A. Semenov, 'Opisanie ismailitskikh rukopisey, sobrannikh A.A. Semyonovim' [Description of Ismaili Manuscripts, A. A. Semenov's Collection], *Bulletin de l'Académie des Sciences de Russie*, 6 series, 12 (1918), pp. 2171–2202.

10. L. Massignon, 'Esquisse d'une bibliographie Qarmate', in R. A. Nicholson and T. W. Arnold, ed., *A Volume of Oriental Studies Presented to Edward G. Browne on his 60th Birthday* (Cambridge, 1922), pp. 329–338; reprinted in L. Massignon, *Opera Minora*, ed. Y. Moubarac (Paris, 1969), vol. 1, pp. 627–639.

11. See F. Daftary, 'Modern Ismaili Studies and W. Ivanow's Contributions', in Ivanow, *Fifty Years*, pp. 9–36; see also F. Daftary, 'Ivanow, Vladimir', in E. Yarshater, ed., *Encyclopaedia Iranica* (New York, 2008), vol. 14, pp. 298–300. See also Mustafa Öz, 'Ivanow, Wladimir', in *Türkiye Dianet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Istanbul, 2001), vol. 23, pp. 487–488.

him to Sultan Muhammad Shah Aga Khan III (1877–1957), the 48th Imam of the Nizari Ismailis. In 1931, the Ismaili Imam formally commissioned Ivanow to conduct research into the literature, history and teachings of the Ismailis. Henceforth, Ivanow also found ready access to the private collections of Persian Ismaili manuscripts held by the Nizari Ismailis of India, Afghanistan, Persia and Central Asia. It was, indeed, in Bombay of the early 1930s that Ivanow and his small group of Bohra colleagues brought about the breakthrough in modern Ismaili studies. In 1933, Ivanow produced the first detailed catalogue of Ismaili works (Ivanow, 1933), citing some 700 titles written by a multitude of Ismaili authors, such as Abu Hatim al-Razi (d. 322/934), Ja'far b. Mansur al-Yaman (d. ca. 346/957), al-Qadi al-Nu'man (d. 363/974), Abu Ya'qub al-Sijistani (d. after 361/971), Hamid al-Din al-Kirmanî (d. after 411/1020), al-Mu'ayyad fi'l-Din al-Shirazi (d. 470/1078), Nasir-i Khusraw (d. after 462/1070), and many later *da'i*-authors who lived in Yemen, Syria, Persia and other regions. This catalogue pointed to the hitherto unknown richness and diversity of Ismaili literary and intellectual traditions. The initiation of modern scholarship in Ismaili studies may, in fact, be traced to this very publication, which provided for the first time a scientific framework for research in this new branch of Islamic studies. By the time Ivanow's article 'Isma'iliya' was published in 1938 in the supplementary volume to the first edition of *The Encyclopaedia of Islam*, the Ismailis were already treated with much greater accuracy by contemporary scholars—the modern scholarship in Ismaili studies had now clearly commenced.

Ismaili scholarship received a major boost through the establishment in 1946 of the Ismaili Society in Bombay under the patronage of Aga Khan III, providing the much-needed institutional impetus to this field. Ivanow played a key role also in the foundation of the Ismaili Society with its library of manuscripts and various series of publications, which were devoted mainly to Ivanow's own monographs as well as editions and translations of mostly Persian Nizari Ismaili texts. In addition to publishing the Ismaili works of Nasir al-Din al-Tusi (d. 672/1274), dating to the late Alamut period, Ivanow recovered and published several significant texts of the so-called Anjudan period in later Nizari Ismaili history. It was also Ivanow who, for the first time, classified Ismaili history in terms of several main phases in a brief historical survey, representing the first scholarly work of its kind (Ivanow, 1952). Meanwhile, Ivanow acquired a large number of Arabic and Persian Ismaili manuscripts for the Ismaili Society's library. Subsequently, these manuscript resources were transferred to The Institute of Ismaili Studies in London. At the same time, numerous Ismaili texts had begun to be critically edited and studied, preparing the ground for further progress in the field. Ivanow readily shared his knowledge as well as the manuscripts of the Ismaili Society with other scholars, including especially Henry Corbin (1903–1978), the French Islamicist who launched his own 'Bibliothèque Iranienne' series of publications in which several Arabic and Persian Ismaili works appeared (de Smet, 2005). Corbin represented a new generation of scholars interested in Ismaili studies. It was due to Ivanow's foundational work on the Nizari Ismailis that the renowned American scholar Marshall Hodgson (1922–1968) was enabled to write the first scholarly history of the Nizari Ismailis of the Alamut period (Hodgson, 1955), a work that finally replaced von Hammer's legendary account published in 1818.

Meanwhile, Ivanow indefatigably recovered and published a good portion of the extant Persian literature of the Nizari Ismailis. By 1963, when he published an expanded edition of his Ismaili catalogue, Ivanow had identified a few hundred more Ismaili titles, (Ivanow¹⁹⁶³) while the field of Ismaili studies had experienced immense progress. Meanwhile, other scholars, representing yet another generation, such as Bernard Lewis (1916–2018), Samuel M. Stern (1920–1969), Abbas Hamdani (1926–2019) and Wilferd Madelung, were entering the field with their own contributions, especially on the early Ismailis and their relations with the dissident Qarmatis. At the same time, a number of Russian scholars, such as Lyudmila V. Stroeva (1910–1993) and Andrey E. Bertel's (1926–1995), had maintained the earlier interests of their compatriots in Ismaili studies, though often intellectually restricted by their Marxist class-struggle framework. Stroeva produced what remains the only modern Russian account of the history of the Nizari Ismaili state in Persia (Stroeva, 1978). Some of these Russian scholars were also involved in acquiring large collections of Persian manuscripts from the Badakhshan region of Central Asia.¹²

In Syria, two scholars, namely 'Arif Tamir (1921–1998) and Mustafa Ghalib (1923–1981), belonging to different Nizari Ismaili branches, now made Ismaili texts of Syrian provenance available, albeit in defective editions. Also, several Egyptian scholars with interests in the medieval history of their country, notably Hasan Ibrahim Hasan (1892–1968), Jamal al-Din al-Shayyal (1911–1967), Muhammad J. Surur (1911–1992), 'Abd al-Mun'im Majid (1920–1999), and Ayman F. Sayyid made contributions to Fatimid studies, complementing Ismaili studies in general. Another Egyptian scholar, Muhammad Kamil Husayn (1901–1961), published several Fatimid Ismaili texts in his 'Silsilat makhtutat al-Fatimiyyin' series in Cairo. The state of our newly emerging knowledge on Ismaili history and thought was summed up by W. Madelung in his seminal article 'Isma'iliyya', published in 1973 in the new (second) edition of *The Encyclopaedia of Islam*. The progress in the recovery of Ismaili texts during 1933–1977, which had made possible the astonishing breakthrough in Ismaili studies, is well documented in Professor Ismail K. Poonawala's monumental catalogue, which identifies more than 1300 titles written by some 200 authors (Poonawala, 1977).

Progress in Ismaili studies has proceeded at an unprecedented pace during the last four decades, as more Ismaili sources are recovered from Central Asia and other regions, and many of these texts are systematically edited and studied by a growing number of established scholars, such as W. Madelung, I. K. Poonawala, Heinz Halm, Paul E. Walker, Carmela Baffioni and Daniel de Smet, as well as newcomers to the field. It was in this context that, drawing on the cumulative results of modern Ismaili studies, the present writer was able to produce the first comprehensive history of the Ismailis, covering all branches of the community and all regions where the Ismailis live.¹³ Subsequently, this author also produced a shorter version of this survey.¹⁴

12. See, for instance, A. E. Bertel's and M. Bakoev, *Alphabetic Catalogue of Manuscripts found by 1959-1963 Expedition in Gorno-Badakhshan Autonomous Region*, ed. B. G. Gafurov and A. M. Mirzoev (Moscow, 1967).

13. F. Daftary, *The Isma'ilis: Their History and Doctrines* (Cambridge, 1990, 2nd ed. Cambridge, 2007). For the Turkish translations of this book's first and second editions see, respectively, *Muhaliif Islamın 1400 yılı: İsmaililer Tarih ve Kuram*, tr. E. Özkaya (Ankara, 2001); *İsmaililer: Tarih ve Öğretileri*, tr. E. Toprak (Ankara, 2005); *İsmaililer: Tarihleri ve Öğretileri*, tr. A. Fethi (2nd ed., Istanbul, 2014)

14. F. Daftary, *A Short History of the Ismailis* (Edinburgh, 1998). This book has been translated into Arabic,

A key role in modern Ismaili scholarship is currently played by The Institute of Ismaili Studies, founded in 1977 in London by the present Ismaili Imam, H. H. Prince Karim Aga Khan IV (Walker, 2002). This academic institution also holds more than 3000 Ismaili manuscripts in Arabic, Persian and a variety of Indic languages, representing the largest collection of its kind, at least in the West. The Institute makes these and other primary resources readily available to scholars worldwide. The Institute is, indeed, now serving as the main point of reference for Ismaili scholarship, while also making its contributions through various programmes of research and publications. Amongst these, special mention should be made of the 'Ismaili Texts and Translations Series', in which critical editions of Arabic and Persian Ismaili texts are published together with English translations and contextualising introductions. Numerous scholars participate in the Institute's programmes, as well as in a special series devoted to a complete critical edition and annotated English translation of the *Rasa'il Ikhwan al-Safa* (Epistles of the Brethren of Purity), launched in 2008. As is well known, the date of composition and authorship of this encyclopaedic work is still debated by scholars. Professor Carmela Baffioni, who has been very erudite in her work on the *Rasa'il*, is a key member of the Institute's team of scholars currently engaged in this project. Among the various regional Ismaili traditions that have received scholarly attention in recent decades, particular mention must be made of the Satpanth tradition of the Ismaili Khojas of South Asian origin, as reflected in their devotional literature known as *ginans*. In this area, Professors Azim Nanji and Ali Asani have made significant contributions.

Conclusion

In sum, the progress in modern Ismaili studies has, indeed, amounted to nothing less than a revolution in this field. Many Ismaili texts have now been recovered and published in critical editions, while an increasing number of secondary studies on various aspects of Ismaili history and thought have been produced by more than three successive generations of scholars, as documented in this author's bibliography (Daftary, 2004). With these developments, based on the increasing accessibility of Ismaili textual materials to a growing number of scholars, the sustained scholarly study of the Ismailis, which by the closing decades of the twentieth century had already greatly deconstructed the seminal anti-Ismaili tales of medieval times, promises to dissipate the remaining misrepresentations of the Ismailis rooted in either the 'hostility' or the 'imaginative ignorance' of earlier generations.

References

- al-Baghdadi, Abu Mansur 'Abd al-Qahir b. Tahir. *al-Farq bayn al-firaq*, ed. M. Badr, Cairo: 1328/1910, pp. 265-299.
- Bobrinskiy, Aleksey A. 'Sekta Ismailiyya v Russkikh i Bukharskikh predelakh Sredney Azii' [The Ismaili Sect in Russian and Bukharan Central Asia], *Étnograficheskoe Obozrenie*, 2 (1902), pp. 1–20.
- Casanova, Paul. 'Monnaie des Assassins de Perse', *Revue Numismatique*, 11 (1893), pp. 343–352.

Persian, Urdu, Gujarati, Chinese, Tajik and numerous European languages.

- Cortese, D. *Arabic Ismaili Manuscripts: The Zahid 'Ali Collection in the Library of The Institute of Ismaili Studies*. London: 2003.
- Daftary, Farhad. ‘‘Abd Allah b. Maymun al-Qaddah’’, in W. Madelung and F. Daftary, ed., *Encyclopaedia Islamica*. Leiden: 2008, vol. 1, pp. 167-169.
- Daftary, Farhad. ‘‘Sinan and the Nizari Ismailis of Syria’’, in Daniela Bredi et al., ed., *Scritti in onore di Biancamaria Scarcia Amoretti*. reprinted in Daftary, *Ismaili History and Intellectual Traditions*, pp. 238-247. Rome: 2008, vol. 2, pp. 489-500.
- Daftary, Farhad. *Ismaili Literature: A Bibliography of Sources and Studies*. London: 2004.
- de Blois, F. *Arabic, Persian and Gujarati Manuscripts: The Hamdani Collection in the Library of The Institute of Ismaili Studies*. London: 2011.
- de Goeje, Michael J. *Mémoire sur les Carmathes du Bahraïn et les Fatimides*. Leiden: 1862; 2nd. ed., Leiden: 1886.
- de Smet, Daniel. ‘Henry Corbin et études Ismaéliennes’, in M. A. Amir-Moezzi et al., ed., *Henry Corbin, Philosophe et sagesses des religions du livre*. Turnhout: 2005, pp. 105–118.
- Fyzee, Asaf A. A. *Cases in the Muhammadan Law of India and Pakistan*. Oxford: 1965, pp. 504–549.
- al-Ghazali, Abu Hamid Muhammad. *Fada`ih al-Batiniyya wa-fada`il al-Mustazhiriyya*, ed. ‘Abd al-Rahman Badawi. Cairo: 1964, pp. 21-36.
- Guyard, Stanislas. ed. and tr., *Fragments relatifs à la doctrine des Ismaélis*. Paris: 1874.
- Hodgson, Marshall G. S. *The Order of Assassins: The Struggle of the Early Nizari Isma`ilis against the Islamic World*. The Hague: 1955; reprinted, New York: 1980; reprinted, Philadelphia: 2005.
- Ibn al-Nadim, *Kitab al-Fihrist*, ed. G. Flügel. Leipzig: 1871-1872, vol. 1, pp. 186-187; ed. M. R. Tajaddud, 2nd ed., Tehran: 1973, pp. 238-239.
- Ivanow, Wladimir. *Brief Survey of the Evolution of Ismailism*. Leiden: 1952.
- Ivanow, Wladimir. *Ismaili Literature: A Bibliographical Survey*. Tehran: 1963.
- Ivanow, Wladimir. *A Guide to Ismaili Literature*. London: 1933.
- Ivanow, Wladimir. *The Alleged Founder of Ismailism*. Bombay: 1946.
- Mitha, Farouk. *Al-Ghazali and the Ismailis: A Debate on Reason and Authority in Medieval Islam*. London: 2001.
- Nizām al-Mulk. *The Book of Government or Rules for Kings: The Siyar al-muluk or Siyasat-nama of Nizam al-Mulk*. Tr. H. Darke. 2d ed., London; Boston: 1978, p. 231.
- O’Leary, De Lacy Evans. *A Short History of the Fatimid Khalifate*. London: 1923.

- Polo, Marco. *The Book of Ser Marco Polo, the Venetian, Concerning the Kingdoms and Marvels of the East*, ed. and tr. H. Yule, 3rd revised ed. by H. Cordier. London: 1929, vol. 1, pp. 139-146.
- Poonawala, Ismail K. *Biobibliography of Isma'ili Literature*. Malibu, CA: 1977.
- Purohit, T. *The Aga Khan Case: Religion and Identity in Colonial India*. Cambridge: MA, 2012.
- Silvestre de Sacy, A.I. *Exposé de la religion des Druzes*. Paris: 1838, vol. 1, pp. 1-246.
- Stroeve, L. V. *Gosudarstvo ismailitov v Irane v XI-XIII vv* [The Ismaili State in Iran in the 11-13th Centuries]. Moscow: 1978.
- van Berchem, Max. 'Épigraphie des Assassins de Syrie', *Journal Asiatique*, 9 series, 9 (1897), pp. 453-501; reprinted in his *Opera Minora*. Geneva: 1978, pp. 453-501; also reprinted in Turner, *Orientalism*, vol. I, pp. 279-309.
- Walker, Paul E. 'Institute of Ismaili Studies', *Encyclopaedia Iranica*, (2002) vol. 12, pp. 164-166.

THE 'AHD OF 'ALĪ IN AL-QĀDĪ AL-NU'MĀN'S *DA'Ā'IM AL-ISLĀM* UNDER MICROSCOPIC SCRUTINY: NEW DISCLOSURES*

Mikroskopik İnceleme Altında al-Qāḍī al-Nu'mān'ın *Da'ā'im al-Islām*'ında Ali'nin
Ahd'i: Yeni Açıklamalar

Ismail K. POONAWALA**

Abstract

In his celebrated book on Ismā'īlī law entitled *Dā'ā'im al-Islām* (The Pillars of Islam), al-Qāḍī al-Nu'mān has incorporated the full version of a document called the 'ahd of 'Alī. It is a long document placed around the middle of the last chapter titled *kitāb al-jihād* (the book on *jihād*) in the first volume of the *Da'ā'im* which deals with the primary section of Islamic law, viz., *'ibādāt*, (Acts of Devotion and Religious Observances). The following study aims at reviewing the progress made in its thorough scrutiny by Gerald Salinger, Wadād al-Qāḍī and Heinz Halm. Their investigations have led them to arrive at new disclosures that the proto-type of the 'ahd ascribed to 'Alī, both in the *Da'ā'im* and *Nahj al-balāgha*, originated in Khurāsān.

Keywords: Ismā'īlī, *Dā'ā'im al-Islām*, al-Qāḍī al-Nu'mān, *The Pillars of Islam*.

Öz

İsmaili hukuku üzerine ünlü *Dā'ā'im al-Islām* (İslam'ın Sütunları) adlı kitabında el-Qāḍī al-Nu'mān, 'Alī'nin Ahd'i adlı bir belgenin tam versiyonunu dahil etmiştir. Bu, *Da'ā'im*'in ilk cildinde, yani İslam hukukunun birincil bölümünü, yani 'ibadet'i (İbādāt) ele alan kitābū'l-cihād (cihad kitabı) başlıklı son bölümün ortasına yerleştirilmiş uzun bir belgedir. Bu çalışma, Gerald Salinger, Wadād al-Qāḍī ve Heinz Halm'ın kapsamlı incelemesinde kaydedilen ilerlemeyi gözden geçirmeyi amaçlamaktadır. Araştırmaları onları, hem *Da'ā'im*'de hem de Nehc'ül-Belaga'da Ali'ye atfedilen 'ahd'in ilk tipinin Horasan'dan geldiğine dair yeni açıklamalara ulaşmalarına yol açmıştır.

Anahtar Kelimeler: İsmaili, *Dā'ā'im al-Islām*, al-Qāḍī al-Nu'mān, *The Pillars of Islam*.

Introduction

In his celebrated book on Ismā'īlī law entitled *Dā'ā'im al-Islām* (The Pillars of Islam), al-Qāḍī al-Nu'mān has incorporated the full version of a document called the 'ahd of 'Alī. It is a long document placed around the middle of the last chapter titled *kitāb al-jihād* (the book on *jihād*) in the first volume of the *Da'ā'im* which deals with the primary section of Islamic law, viz., *'ibādāt*, (Acts of Devotion and Religious Observances). Although it is an important early Muslim political document which expresses Islamic concepts of rulership, it is not easily accessible to ordinary readers even in its English translation since it is not published separately. The following study aims at reviewing the progress made in its thorough scrutiny by Gerald Salinger, Wadād al-Qāḍī and Heinz Halm. Their investigations have led them to arrive at new disclosures that the proto-type of the 'ahd ascribed to 'Alī, both in the *Da'ā'im* and *Nahj al-balāgha*, originated in Khurāsān. Its two versions of transmission, the North African (in the *Da'ā'im*) and the Irāqī (in the *Nahj*) represent revised recensions of the

* Geliş Tarihi: 15.05.2022, Kabul Tarihi: 28.05.2022. DOI: 10.34189/hbv.102.027

I would like to express my thanks to Dr. Kumail Rajani, Research Fellow at the Institute of Arab and Islamic Studies, University of Exeter, for his careful review of the final draft of a longer version of this paper, from which this article is extracted, and for his valuable comments and suggestions. Whatever shortcomings remain I take full responsibility.

** Prof. Dr., University of California, Los Angeles, Arabic & Islamic Studies, ismailp@gmail.com, poonawal@humnet.ucla.edu, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-5546-7076>

proto-type. In fact, the *Da 'ā'im*'s reproduction betrays the power struggle between the Fāṭimid caliph-imam Maḥdī and his chief *dā'ī* and the commander Abū 'Abdallāh al-Shī'ī. The investigations of the above scholars were published in different journals in English and German at intermittent intervals of time. The following pages are therefore devoted to gather together all piecemeal information in one concise article so that the interested scholars and ordinary readers will be able to access and evaluate steady progress in Ismā'īlī studies during the last half a century.

1. The 'Ahd of 'Alī in the *Da 'ā'im*

Before we discuss the importance of the 'ahd of 'Alī and its contents it is necessary to step back a little and sketch the history of scholarly progress since the critical edition of the first volume of the *Dā'ā'im al-Islām* (wherein the 'ahd of 'Alī is incorporated) by Asaf A. A. Fyzee in 1951.¹ Two years later in 1953, Gerald Salinger translated "The *Kitāb al-Jihād* from the *Da 'ā'im*," with an introduction and notes as his Ph.D. dissertation and submitted it to Columbia University, in New York. Three years later, in 1956, he published an article entitled "A Muslim Mirror for Princes," with full translation of the 'ahd of 'Alī, except its fifth section entitled: "What is proper for the governor to observe concerning the affairs of his army?" (Salinger, 1956, 24-39)² In the introduction to his above article, Salinger observes that the 'ahd document ascribed to 'Alī is quite long about eighteen pages of Arabic text divided into twelve sections with appropriate headings. He also states that it represents a tenth century expression of a political desiderata of early Islam. He further adds a significant note that a different version of the above 'ahd can also be found in *Nahj al-balāgha*, the well-known compilation of al-Sharīf al-Raḍī,³ and edited by Muḥammad 'Abduh.⁴

1. Al-Qāḍī al-Nu'mān, *Da 'ā'im al-Islām*, ed. Asaf A. A. Fyzee (Cairo: Dār al-ma'ārif, 1951); The *kitāb al-jihād* pp. 339-98; English tr. Asaf A. A. Fyzee, completely revised and annotated by Ismail K. Poonawala, *The Pillars of Islam: 'Ibādāt: Acts of Devotion and Religious Observances* (New Delhi: Oxford University Press, 2002). The book of *jihād* pp. 422-94, in its English translation. For the author and his works see Ismail K. Poonawala, "The chronology of al-Qāḍī al-Nu'mān's Works," in *The Sound Traditions: Studies in Ismaili Texts and Thought*, ed. Kumail Rajani (Leiden: Brill, 2021), pp. 360-432.

2. The Arabic text of section five reads:

وفيه ذكر ما ينبغي للوالي أن ينظر فيه من أمر جنوده.

3. *Nahj al-balāgha* is an anthology of about 239 *Khuṭab* (public addresses or sermons), 79 *kutub wa-rasā'il* (letters) and 480 (or 489) *ḥikam wa-mawā'iz* (wise aphorisms) traditionally ascribed to 'Alī b. Abī Ṭālib (d. 40-661). Al-Sharīf al-Raḍī (d. 406/1016), a celebrated poet and, a writer and scholar in various disciplines, compiled it in 400/1010, six years before his death, from a wide variety of extant sources accessible to him. It is held in high esteem by the Shī'a community and considered a masterpiece in Arabic literature. See the following articles for details: M. Djebli, "Nahj al-Balāgha," *EP*, 7:903-4; idem "Al-Sharīf al-Raḍī," *EP*, 9:340-43. Ibn Abī'l-Ḥadīd, *Sharḥ Nahj al-balāgha*, ed. Muḥammad Abu 'l-Faḍl Ibrāhīm, 2nd edn. (Cairo: 'Īsā al-Bābī al-Ḥalabī, 1965), See the introduction by the editor in 1:3-24.

4. Salinger refers to Muḥammad 'Abduh's edition because the most celebrated commentary of the *Nahj* by Ibn Abī'l-Ḥadīd was not yet edited; its first edition appeared in 1958. *Kūṭab Nahj al-balāgha wa-hurwa mā jama'ahu al-Sayyid al-Sharīf al-Raḍī min kalām Sayyidnā Amīr al-Mu'minīn 'Alī b. Abī Ṭālib karrama Allāhu wajhahu*, with linguistic explanations in the footnotes by al-Shaykh Muḥammad 'Abduh (Beirut: al-Maṭba'a al-adabiyya, 1307/1889-1890. In this edition the 'ahd of 'Alī consists of pages 45 to 60, in the second vol. and is titled:

من كتاب له [علي] عليه السلام، كتبه للأشتر النخعي لما ولأه على مصر وأعمالها حين اضطرب محمد بن أبي بكر، وهو أطول عهد وأجمع كتبه للمحاسن. Its 2nd edn. (Beirut: Dār al-Hudā al-waṭaniyya li'l-ṭibā'a wa'l-nashr, n.d.), 4 parts bound in one vol. The publisher has transgressed his limits by making various arbitrary changes in the original first edition. See also the 'ahd of 'Alī in *Sharḥ Nahj al-balāgha*, 17:30-130; its heading reads:

من كتاب له، عليه السلام، كتبه للأشتر النخعي، رحمه الله، لما ولأه على مصر وأعمالها حين اضطرب أمر أميرها محمد بن أبي بكر. وهو أطول عهد كتبه وأجمع للمحاسن.

English tr. "From ['Alī's] written letter, which he wrote for [Mālik] al-Ashtar al-Nakha'ī, may God have mercy

Salinger further asserts that a comparison of the two versions. i.e., the *Da'ā'im* and the *Nahj*, offers certain sidelights of some political significance, but space does not allow him of their discussion here [i.e., in the abovementioned article]. It was an important suggestion for the future line of research, which we will see below, was taken up by Wadād al-Qāḏī. What is noteworthy for our purpose is his critical remark about the 'ahd which states that considering its contents it is very doubtful that it could have been written by 'Alī whose reign was very short and full of internal bloody conflicts.

Now, let us return to al-Nu'mān. According to him the 'ahd has come down from 'Alī and that the latter traced it back to the Prophet. The text of the preamble reads:

A written document is transmitted on the authority of 'Alī. The man who related this to us said, "I assume [the 'ahd itself] to be in the words of 'Alī;" however, we [Nū'mān] have reproduced it as having come down from ['Alī], and he traced it back to [yet an earlier authority] and said, "The Messenger of God ordered a command document [to be written] wherein, among other things, he said [as follows]".⁵

It is followed by two preliminary sections, not found in the *Nahj*, with emotional exhortation of the addressee. The first paragraph of the first section reads:

O King [of men, but slave [of God]! Recollect your former status, and consider what you have come to. Build your faith on that which last. Take heed for the future by [considering] what has happened in the past. Begin by giving good counsel to your conscience. Consider the matters pertaining to your own self, and understand your duties and your rights. His own actions are the best vindication for a man concerning his due in the presence of God; and his own works are the best vindication for him concerning his due with mankind. Fear God in respect of your personal duties and in matters pertaining to your soul. Be watchful of the burden imposed upon you by God and abase yourself in humility because it is He Who has elevated you [to your high office]. Verily, humility is the essence of servitude, and pride is one of the [spiritual] states (*hāl*) of sovereignty (Al-Qāḏī al-Nu'mān, 1951, 350-351).⁶

The first paragraph of the second section reads:

Consider O you who have been made sovereign [over man] and are yet a slave [of God]! Where, O where, are your forefathers? And where are kings and the sons of kings—enemies of yours—who have been devouring the world since its beginning? You enjoy only their leavings and govern as they governed. Where are the treasures they gathered and the bodies they gratified, and their sons whom they honoured? Do you see anyone so bereft of offspring or so deprived

on him, when the latter was appointed as a governor of Egypt and the surrounding areas when the position of its governor Muḥammad b. Abī Bakr became precarious. It is the longest document written by 'Alī and contains the greatest number excellent pieces of advice."

5. The Arabic text reads:

وعن عليّ (صلى) أنه ذكر عهداً. فقال الذي حدثنا: أحسبه من كلام عليّ (ص) إلا أننا روينا عنه أنه رفعه، فقال: عهد رسول الله (صلى) عهداً كان فيه بعد كلام ذكره، قال صلى الله عليه وعلى آله.

6. *The Pillars of Islam*, pp. 436-37. Arabic title of this section reads:

فيما يجب على الأمير من محاسبة نفسه.

of remembrance? When God favours you with His bounties, recollect what you used to hope for. Let not your passion overpower you by your fortune; and let not your indulgence of your children lead you to garner for them more than what is allotted to them by God and what He has intended them to obtain, lest it lead to your own perdition for the benefit of someone else, and [lest it] cause you to fall from the grace of God for the happiness and sensual delights of one [your superior] who neither stands by you nor shares your sorrow (Al-Qāḍī al-Nu‘mān, 1951, 351-352).⁷

As stated above the full text of the *‘ahd* (with some variations in its wording), except the preamble and the first two sections, is also preserved by al-Sharīf al-Raḍī in his recension of the *Nahj* with the heading “From [‘Alī’s] written letter, which he wrote for [Mālik] al-Ashtar al-Nakha‘ī (may God have mercy on him!), when the latter was appointed as a governor of Egypt and the surrounding areas when the position of Muḥammad b. Abī Bakr [the previous governor of Egypt] became precarious; it is the longest document written by ‘Alī and contains the greatest number of good qualities.”⁸ The *‘ahd*’s recension in the *Nahj* therefore presents striking differences as well close similarities to the text of the *Da‘ā‘im*. It should be noted that the *Da‘ā‘im*’s version does not disclose the occasion of writing, while the *Nahj* clearly states that it was written by ‘Alī when he appointed Mālik al-Ashtar as the governor of Egypt.

Before we proceed further it is appropriate to summarize the contents of the *‘ahd* document of ‘Alī as presented by al-Nu‘mān. It comprises of twelve sections, each introduced by an appropriate heading, and could also be divided into three broad categories: i) an introductory emotional exhortation to the addressee, the ruler, to look carefully at his present status and compare it with his previous humble standing (sections 1-2 as listed below); ii) the main body of the *‘ahd*, giving advice to the ruler (sections 3-11); iii) the concluding part, with the heading “Manners and virtuous conduct which the governor should adopt” (section 12).

The twelve sections are as follows:

1. How the commander (*amīr*) should reckon with his conscience;
2. Advice to the commander of an army to take example from his predecessors;
3. On the justice to be observed by the *umarā‘* in respect of their subjects and of themselves;
4. Knowledge of the different classes of people;
5. What is proper for the governor to observe concerning the affairs of his army?
6. What is necessary for the governor to observe concerning the administration of justice among the people?
7. What the governor should consider in matters concerning his administrative officers (*‘ummāl*)?

7. *The Pillars of Islam*, pp. 437-38. Arabic title of this section reads:

وفيه في موعظة أمير المؤمنين بمن كان قبله في مثل حاله.

8. See n. 5 above.

8. How the governor should look after the affairs of the taxpayers (*ahl al-kharāj*)?
9. What is incumbent on the governor to observe with regard to his secretaries?
10. The duties of the governor regarding the classes of merchants and artisans;
11. What is proper for the governor to do as regards the poor and the needy?
12. Manners and virtuous conduct which the governor should adopt (Al-Qāḍī al-Nu'mān, 1951, 350-368).⁹

Twenty-two years later Wadād al-Qāḍī followed the clues indicated by Salinger and pursued very close comparison between the two versions of 'Alī's *'ahd*: one recorded by al-Nu'mān in the *Da'ā'im*, and the other documented by al-Sharīf al-Raḍī in his *Nahj*. Let me summarize the important points in her findings as follows:

a. The *'ahd* of 'Alī, a political testament of 'Alī, is inserted towards the middle of the chapter on *jihād*, which has absolutely no relation with the topic. Hence, she will examine it thoroughly, and relocate it within the correct context of its composition in the critical years the Fāṭimid spent in North Africa before they established themselves in Egypt (Al-Qāḍī, 1978, 72).

b. Next, her search for the author of the *'ahd* after the scrutiny of its text leads her to state that the authorship of the *'ahd* in the *Da'ā'im* is not at all certain. On the other hand, in the *Nahj* (which represents another recension of the *'ahd*) it is attributed to 'Alī when he appointed Mālik b. al-Ḥārith al-Ashtar al-Nakha'ī as the governor of Egypt.¹⁰

c. Following her discussion of the latter issue she discovers that there were two main textual lines of the *'ahd*'s transmission which differ widely: the first is a Maghribī one which appears in the *Da'ā'im* (almost fifty years before the *Nahj*); and the second, an Irāqī one, which emerges in the *Nahj*. This leads her to disclose that the two versions of the transmitted text of the *'ahd*, particularly the *Da'ā'im*'s text, bears a very strong affinity to the testament of Tāhir b. al-Ḥusayn (d. 207/822), Abbasid governor of Khurāsān, to his son 'Abd Allāh written around 206/821. Hence, she considers that the latter was the original proto-type of the *Da'ā'im* [as well as of the *Nahj*]¹¹

d. Now, she turns to the question: Who is the original author of the *'ahd* from whom al-Nu'mān took that document? She presumes that the clue to that answer lies in the emotional preamble to the *'ahd*, which includes some biographical information about the addressee. She summarizes that factual evidence as follows:

He was a man of humble origin, who was raised into the position of ruler by the grace of God; when he was still in that modest position, he used to hope that God would be charitable to him, and he used to blame the 'kings' of the district in which he resided because they were 'extravagant in their expenditure, harsh in their rule, haughty towards their subjects, etc.'

9. *The Pillars of Islam*, pp. 436-56.

10. *Ibid.*, pp. 74-79.

11. *Ibid.*, pp. 80-94; He is Tāhir I b. al-Ḥusayn b. Muṣ'ab b. Ruzayq al-Khūzā'ī from 205/820 to 207/822. C. E. Bosworth, *The New Islamic Dynasties: A chronological and genealogical manual* (New York: Columbia University Press, 1996), pp. 168-69.

Since the addressee had his hopes fulfilled, he has changed and adopted the position of those very kings he used to admonish. Therefore, he is harshly counseled not to be extravagant and cannot ignore his duties to God and to his subjects.¹²

e. At this stage of her investigation she tries to relocate the *'ahd* [what she claimed earlier] within the context of the power struggle between the first Fāṭimid caliph-imām al-Mahdī and his chief *dā'ī* and commander Abū 'Abdallāh al-Shī'ī, particularly the crisis created by the assassination of the *dā'ī*. Hence, she presumes that the addressee of the document was the *dā'ī* Abū 'Abdallāh al-Shī'ī. She further ventures to suggest that the *'ahd* document was written by al-Qāḍī Aflah b. Hārūn al-Malūsī, the first *qāḍī al-quḍāt* (chief judge) of the Fāṭimid state appointed by al-Mahdī, after the assassination of the *dā'ī* [and his elder brother Abu'l-'Abbās] to justify al-Mahdī's action towards Abū 'Abdallāh al-Shī'ī, and to appeal to the common people for support and to indicate clearly that he intends to be the sole ruler of the state.¹³

f. Additionally, she states that the *'ahd* represents the first political constitution of the Fāṭimid state after its final establishment as a *Dawla* (State). It is for this very reason that al-Nu'mān had to record it, perhaps under the influence of al-Mu'izz li-Dīn Allāh, in his *Da'ā'im*, the book which contained the final statement of the Ismā'īlīs/Fāṭimids on matters pertaining to law. With the *'ahd*'s incorporation in the *Da'ā'im*, it came to represent not only the paramount *divine constitution* of the Fāṭimid State but also the civil constitution of the state."¹⁴

In my view despite her excellent comparison of the two versions of the *'ahd* and analysis of the *Da'ā'im*'s text with valuable remarks, she was unable to see the wood for the trees. She incorrectly presumes that the addressee of the document was the *dā'ī* Abū 'Abdallāh al-Shī'ī and that it was probably written by the Mahdī's judge (under the latter's instruction) after the assassination of the *dā'ī*. In his brief article "Zwei fatimidische Quellen aus der Zeit des Kalifen al-Mahdī" published in 1988, Heinz Halm rejected al-Qāḍī's suggestion that al-Mahdī was the author or sender of the document, and the *dā'ī* was the addressee of the Mirror for Princes. He states that this relationship should be reversed. He correctly argues that it is in the nature of the genre that the mirror is held before *the prince*; a prince is being addressed here too, and it is not at all necessary to preach humility and asceticism to the *dā'ī*. I fully concur with the views of Heinz Halm. However, before discussing the rift that had occurred between the two adversaries shortly after al-Mahdī had assumed power as described by Heinz Halm in his latest book, I would digress a little to include Yaacov Lev's pertinent remarks about al-Qāḍī's article in his book *State and Society in Fatimid Egypt* (Yaacov, 1991).

First, Lev applauds al-Qāḍī's efforts for thoroughly analyzing the text of the *'ahd*, dealing with the political organization of the state, and affirms that it is an important contribution to the discussion of the Ismā'īlī character of the Fāṭimid state. He further compliments her for concluding her research that although the document belongs to "Mirror of Prince" genre, it betrays Fāṭimid political thinking and contains

12. Al-Qāḍī, "An Early Fāṭimid Political Document," pp. 95-100.

13. Ibid., pp. 105-7.

14. Ibid., p. 104.

original ideas. The political order envisaged there is highly centralized and consists of three entities: God, the ruler and the rest of the people. The ruler is advised to be attentive to his subjects and treat them humanely. Al-Qāḍī sees in this attitude a highly original approach and speculates on the historical context in which the document originated and its possible authorship.¹⁵

However, he adds that her claims regarding the originality of the ideas contained in the 'ahd are not warranted because it deals with a common theme in "Mirror of Prince" literature and Islamic political writings, namely; justice vis-à-vis oppression. The ruler should conduct himself in a just manner and look after his subjects like a shepherd looking after a flock. The centrality of the ruler in the political system set forth in the 'ahd is a reflection of the pivotal place of the *imām* in Shī'ī-Ismā'īlī Islam.¹⁶

Returning to Heinz Halm, let me add that he is a leading scholar in the field of pre-Fāṭimid Ismā'īlī movement and the early period of Fāṭimid history in North Africa and Egypt. His publications are numerous and original that contributed substantially in the progress of Ismā'īlī studies and shedding new light on some opaque areas, such as the early Ismā'īlī Cosmology and other articles. His latest book *Das Reich des Mahdī, Der Aufstieg der Fatimiden* (The Empire of the Mahdī: The Rise of the Fatimids) elaborates on the question of the rift that had occurred very early between the two antagonists soon after the *dā'ī* had rescued al-Mahdī from prison in Sijilmāsa.¹⁷ In the third chapter devoted to discuss the events after the Mahdī's arrival in Raqqāda, Halm has devoted a section of about ten pages with the heading "The Conspiracy of the *Dā'īs*" that discusses the widening disagreements between the caliph-*imām* and his chief *dā'ī* and commander Abū 'Abdallāh al-Shī'ī.¹⁸ In this section he has gathered the scattered information from the Ismā'īlī and non-Ismā'īlī sources, mainly from the three works: i), al-Qāḍī al-Nu'mān's *Iftitāh al-da'wa* (composed in 346/957);¹⁹ ii), Ibn al-'Idhārī's *al-Bayān al-mughrib fī akhbār mulūk al-Andalus wa'l-Maghrib* (compiled around 712/1312)²⁰ and iii), al-Qāḍī 'Abd al-Jabbār's (d. 415/1025) *Tathbūt dalā'il*

15. Ibid., p. 2.

16. Ibid., pp. 2-3.

17. Heinz Halm, *Das Reich des Mahdī, Der Aufstieg der Fatimiden* (München: C.H. Beck, 1991); English tr. by Michael Bonner, *The Empire of the Mahdī: The Rise of the Fatimids* (Leiden: E.J.Brill, 1996). All references below are to the latter English tr.

18. It should be noted that in the *Iftitāh al-da'wa* there is a section with the heading: "Events relating to the hypocrites against al-Mahdī and the outcome of their affair," which provides detailed information. See al-Qāḍī al-Nu'mān, *Les Commencements du Califat Fāṭimide au Maghreb*, edition critique et analyse du *Kitāb Iftitāh al-da'wa*, par Farhat Dachraoui (Tunis: STD, 1975), pp. 306-19 (paras 278-288). All the references in the notes below are to this edition. It is to be noted that the latter book was first edited by Wadād al-Qāḍī with an incorrect title, *Risālat iftitāh al-da'wa (Risāla fī zuhūr al-da'wa al-'Ubaydiyya al-Fāṭimiyya* (Beirut: Dār al-thaqāfa, 1970). Leaving aside the distorted title, it suffers from a total lack of diacritical marks for many tribal or clannish names, such as Malūsa. In her abovementioned article she always uses Mallūsa, with a *shadda* on the letter *lām*, which is incorrect. In my opinion Dachraoui's edition is superior. See also the following note.

19. The fourth Fāṭimid caliph-*imām* al-Mu'izz had commissioned al-Nu'mān to collect the material for this official history of the beginning of the *da'wa* (the Ismā'īlī mission) and the establishment of the Fāṭimid state. For details see Ismail K. Poonawala, "Chronology of al-Qāḍī al-Nu'mān's Works," in *The Sound Traditions: Studies in Ismaili Texts and Thought*, ed. Kumail Rajani (Leiden: Brill, 2021), pp. 402-5. It is the earliest extant source written from the Fāṭimid perspective. Al-Nu'mān's narration of the events seem to be quite accurate except that the whole blame is put on Abu'l-'Abbās for his corruptive influence on his younger brother Abū 'Abdallāh and other conspirators. Of course, al-Mahdī is not to be blamed since he is the *imām*-caliph and should be obeyed in his orders.

20. J. Bosch-Vila, "Ibn 'Idhārī," in *EF*, 3:805-6. The importance of his work lies in the fact that many of the earlier sources used by him are no longer extant.

al-nubuwwa, with long sections on the Qarāmiṭa and the Fāṭimids.²¹ Here Halm gives much more detailed and nuanced account of the conspiracy of the *dā'īs*. The point is that the tension between the Mahdī and Abū 'Abdallāh continued for some time until it came to the surface and actual confrontation just before the latter's assassination.

The period of the discord and conflict was a short one, barely lasting one year; beginning with the Mahdī's entry into Raqqāda where he was proclaimed as the Mahdī on Friday 21 Rabī' II 297/7 January 910 until day of the *dā'īs* assassination on Monday 15 Jumādā II 298/ 18 Februar 911. Halm begins his discussion with the expectations which the *dā'ī* and his army of Kutāma warriors had from al-Mahdī, such as his supernatural powers and to perform miracles. What they had seen from the very beginning that al-Mahdī tried to divert those expectations which he himself could not fulfill toward his son, whom he had given the name of the Prophet (i.e., Abu'l-Qāsim Muḥammad), and thereby also the name of the real Mahdī. Already in Sijilmāsa, several of the Friends of God (*Awliyā' Allāh*) are said to have shown irritation over the Mahdī's appearance and demeanor. Quoting from the Qāḍī 'Abd al-Jabbār Halm states:

[When al-Mahdī intended to depart from Sijilmāsa (where he had spent five years) to Qayrawān ... the North Africans and the companions of Abū 'Abdallāh entered the (the residence of al-Mahdī) to take his men out],²² they found [around Mahdī] silk and brocade clothing, gold and silver vessels, Greek eunuchs, and indications of the use of alcohol. In their Berber simplicity, they disapproved of all this, and they asked the *dā'ī* Abū 'Abdallāh about it. For he had spent many years among the Kutāma while recruiting among them for the Mahdī, the Guarantor (*hujja*) of God, claiming to be his man. But Abū 'Abdallāh lived an ascetic life, clothed himself in coarse garments, and took his sustenance from wood, and he prophesied the same sort of thing to them concerning the Mahdī. [Because of that they disapproved (what they saw) and asked the *dā'ī*. And Abū 'Abdallāh said: "These are the traces of his companions and followers, and he had many followers."]²³

Halm adds that even the *dā'ī* himself, who had greeted the Mahdī in Sijilmāsa with all the signs of deep religious emotion, showed signs of becoming increasingly disturbed by the Mahdī's entirely this-worldly search for pomp and pleasure, which before long rubbed off onto the Friends of God. He openly reproached him for the corrupting effect which his conduct was having on the good old customs of the Kutāma. Then Halm cites a paragraph from al-Nu'mān's *Ifṭitāh al-da'wa* which states:

O our lord! The Kutāma are a people whom I set aright, organized and instructed in a particular way. Having done this, I was able to achieve with them what I

21. Al-Qāḍī 'Abd al-Jabbār, *Tathbūt dalā'il al-nubuwwa*, ed. 'Abd al-Karīm 'Uthmān (Beirut: Dār al-'Arabiyya, 1966); S. M. Stern, "'Abd al-Djabbār b. Aḥmad," *EP*. 1:59-60. He composed this book in 385/005, that is about four decades later than al-Nu'mān's *Ifṭitāh*. He was a noted Mu'tazilī theologian and *qāḍī l-quḍāt* of Rayy. Although he composed his work in Rayy, he was well informed about the Fāṭimids in North Africa and the Qarāmiṭa in the east as he maintained close relations with anti-Fāṭimid Qarmaṭī circles of this community in Rayy. Since his reports originated from the latter circle he does not cite the sources.

22. I have added what is enclosed within the square brackets to give context to what follows from al-Qāḍī 'Abd al-Jabbār's *Tathbūt dalā'il al-nubuwwa*, 2:598.

23. Halm, *The Empire of the Mahdī*, p. 161; al-Qāḍī 'Abd al-Jabbār's *Tathbūt dalā'il al-nubuwwa*, 2:598.

aspired to do with them, and attained what I had aimed to do with them. But that which you have done with them, by giving them money and appointing them over provinces, and commanding them to wear [fine] clothing and ornaments, is spoiling them, because it turns them away from that to which they are accustomed. Leave them as they were before, so that I might, in your place, assume the task of commanding them and prohibiting them, directing them as they are accustomed to being directed by me, of treating them in the manner in which I did up until now, and of carrying on your wars and conducting the affairs in your place, with them and with others. Then you might stay in peace in your palace, without being disturbed by any of them or by anyone else. If you do so, it will create much more respect for you, reinforce your authority, and bring about complete success and order which you wish.

When al-Mahdī heard this from him, he knew for certain what was on his mind and where it came from. He gave a courteous reply about the matter, without showing him that he knew of his situation, and caused him to despair of what his self had enticed him to do.²⁴

Halm states that we do not know precisely when the first confrontation with the Mahdī took place, but there were several leading *dā'īs* included in the plot against the Mahdī. Besides Abū 'Abdallāh al-Shī'ī and his brother Abu'l-'Abbās, they were: the "supreme shaykh" (*shaykh al-mashāyikh*) of the Kutāma, Hārūn b. Yūnus of the tribe of the Masālta, who had been one of the first to join the *da'wa*; then Abū 'Abdallāh's closest confidant, the young Abū Zākī Tammām of the tribe of the Ijjāna, who was also one of the very first Friends of God; and who had taken Abū 'Abdallāh's place during his journey to Sijilmāsa, and whose house served as a meeting place for the conspirators; finally, the tried and trusted military commander Ghazwiyya b. Yūsuf, of the tribe of the Malūsa.²⁵

Halm states that there are two versions of the decisive scene before the throne of al-Mahdī, the official version of Fāṭimid historiography (which is al-Nu'mān's *Iftitāh al-da'wa*), and an anti-Fāṭimid version (which is al-Qādī 'Abd al-Jabbār's in his *Tath-bīt dalā'il al-nubuwwa*). According to the former:

He [Abu'l-'Abbās] deluded Hārūn b. Yūnus al-Azāyī, who was called "chief of the elders" (*shaykh al-mashāyikh*), so that he confronted al-Mahdī with speech which (Abu'l-'Abbās) embellished for him, and through which he sought to corrupt him. He told al-Mahdī to his face, "We have doubts about you, so bring forth a miraculous sign if you are the Mahdī as you have asserted."²⁶

24. *Iftitāh al-da'wa*, para, 279. Instead of English tr. (from German) by Bonner in *The Empire of the Mahdi*, p. 161, I have preferred English tr. by Hamid Haji directly from Arabic, see his book *Founding the Fatimid State*, pp. 214-15. It should be stated that in his *Iftitāh al-Nu'mān* has also given more details under the heading: "Events relating to the hypocrites against al-Mahdī and the outcome of their affairs." *Iftitāh* being an official Fāṭimid version, it records Abū 'Abdallāh's initial advice to the Mahdī, then Hārūn b. Yūnus's confrontation with the Mahdī. According to the *Iftitāh*'s account Abu'l-'Abbās was the villain who instigated his younger brother Abū 'Abdallāh and others against the Mahdī. After their assassination al-Mahdī asked forgiveness for the *dā'ī* in the Hereafter because of his previous pious deeds and good intention, but God's curse for Abu'l-'Abbās. *Iftitāh*, para 288.

25. All those names appear in the *Iftitāh*, para 282 and 283.

26. *Iftitāh*, para 282; tr. by Hamid Haji, p. 216; Halm, *The Empire of the Mahdi*, p. 165.

Al-Mahdī found what he said impertinent. He let him know of the viciousness of his speech on the basis of the Book of God, may his mention be exalted, which rebukes people who asked their prophets to produce miraculous signs. It would be too long to relate what he said to him on this matter. There are indeed proofs concerning al-Mahdī for this scoundrel and for those whom he incited, such that if they considered carefully, they would be satisfied with them. Because God, the Mighty, the Glorious, says in His book to those like him who asked His Prophet, may God bless him and grant salvation: *And they say, 'Why does he not bring us a sign from his Lord?' Has not a clear proof of what is in the former scriptures come to them?*²⁷ And He, exalted be His praise, replies: *"It is not sufficient for them that We have sent down to you the Scripture to be recited to them."*²⁸

He instituted His revelation as the miracle of His Prophet, and its esoteric interpretation as the miracle of the imams from his posterity, and He instructed in His Book and through the tongue of His Prophet, bestowing guidance on this matter whose significance is beyond the scope of this book, and which is not our intention to investigate.²⁹

Halm continues and states that the other version from al-Qāḍī ‘Abd al-Jabbār is much sharper. Although it may have been condensed for the sake of achieving a heightened dramatic effect, it probably gives a correct account of the conspirators’ mood. Here too for the first time we find the Kutāma chieftains inclined to put the *dā ī* Abū ‘Abdallāh al-Shī‘ī in the imposter’s place and consider him as the true Mahdī. However, Abū ‘Abdallāh will have nothing to do with this. What follows is that report: (it is to be noted that here al-Mahdī is referred to by his original name ‘Sa‘īd.’)

The supreme shaykh Abū Mūsā Hārūn, the shaykh of the Shī‘ites, told Sa‘īd to his face: “Woe to you! You are the one who leads astray, and not to the one who is rightly guided! You practice whoremongering and sodomy, you drink wine, you lie and play false, and you shed blood! What are you after all, and whose son are you? [And turning toward the Kutāma:] But the *dā ī* Abū ‘Abdallāh [al-Ḥusayn b. ‘Aḥmad b. Muḥammad b. Zakariyyā’ al-Kūfī] has told you that he is the Mahdī.”

Then they had Abū ‘Abdallāh brought there, and they called out: “This one here is the Mahdī!” Abū ‘Abdallāh, however, refused and denied this. Then Sa‘īd said to Abū ‘Abdallāh: “Did you not yourself say to the men of the army in Sijilmāsa that I am the Mahdī, for whom you had recruited?” Then Abū ‘Abdallāh turned to Abū Mūsā [Hārūn] and the others, and said: “You people, I have erred, as any man may err at some time. I am a Shī‘ite from Kufa. At first we believed in the imamate of [the seventh Imam] Mūsā b. Ja‘far and his descendants. But when [the eleventh Imam] al-Ḥasan al-‘Askarī died [childless], Ibn Ḥawshab abandoned this belief, and so did we. Then someone came to us, recruiting for the imamate of Muḥammad b. Ismā‘īl b. Ja‘far. I myself met the

27. *The Qur‘ān*, tr. into English by Alan Jones (London: Gibb Memorial Trust, 2007), p. 297 (Qur‘ān 20:133)

28. *Ibid.*, p. 367 (Qur‘ān 29:51)

29. *Ifitāh*, para 282; tr. by Hamid Haji, p. 216; Halm, *The Empire of the Mahdī*, p. 165.

Imam of Muḥammad b. Ismā'īl in Kufa; I took my leave of him, and went to Ibn Ḥawshab in the Yemen. The Imam in Kufa had two boys, and as I took my leave of him, he said to me: 'Abū 'Abd allāh these two are your Imams; if one of them calls you, then answer!'

"Thereupon I went to the Yemen, from there to Mecca, and then to you in the Maghrib. Then the news reached us that the Imam had died leaving a son. I received a series of letters with special signs which had been agreed upon between the Imam and myself. In this way it came about that I took this man here for the Mahdī! But he is not the Mahdī, but rather a rascal, a liar and evildoer, an enemy of God and his Prophet, an enemy of the Mahdī!"

Then Sa'īd accused Abū 'Abdallāh of being a liar and a traitor, and he reminded him of what he had taught the Kutāma, and they insulted each other. Then Abu'l-'Abbās, brother of Abū 'Abdallāh, who was more venerable than the latter, and more knowledgeable about Sa'īd and the *da'wa* called out to Sa'īd that he is a great liar and an enemy of the Messenger of God and his family and both of them vilified each other. Then Abū Zākī, who was an eminent Shī'ite and a confidant of Sa'īd stood up and continued to shout: "Be on you guard against this lying Easterner, for he has no religion."³⁰

After this stormy audience, al-Mahdī had the spokesman, the supreme shaykh Hārūn, done away with in secret.³¹ The other conspirators now pressed for action that al-Mahdī should be eliminated by assassination. The *dā'ī* Abū 'Abdallāh wavered indecisively, but his brother Abu'l-'Abbās said to someone who blamed him concerning that, "By God, we shall not allow anyone else to live in a building which we built with our hands, for which we toiled and where we our lives were spent, while we remain behind its doors. Rather, we shall stay in its high points or make him join its lowest [places]."³²

Someone, else told Abū Zākī similar things. And he replied, "No, by God, I will not spend days in which the son of the herdsman, meaning Ghazwiyya b. Yūsuf, precedes me and rises above me."³³

Someone else said to one of them on this matter, and (that person) replied, "We shall not leave him, meaning al-Mahdī, until he shares with us these palaces where he resides, and the gardens which are around them liberally, and we shall command and rule as we used to do. We are not satisfied to take from under his hand like slaves do. Rather, what we have taken by our swords will remain with us and under our hands just as it was, and we have merit in that which we give him from it."³⁴

30. Al-Qāḍī 'Abd al-Jabbār, *Tathbūt dalā'il al-nubuwwa*, 2:389-91. It appears to me that the text in its last part is corrupted and the following Arabic sentence comes before the speeches of Abu'l-'Abbās and Abū Zākī:

وأعمل [سعيد] الحيلة، وقتل أبا العباس و شيخ المشايخ.

It seems that Halm did realize it but did not alert the readers and continued with his citations from the *Ifitāh*, thereby causing some confusion as if he is continuing with the version of the Qāḍī 'Abd al-Jabbār.

31. Al-Qāḍī al-Nu'mān, *Ifitāh*, para 282.

32. Ibid., para 287; English tr. by Hamid Haji, *Founding the Fatimid State*, 221.

33. Ibid.

34. Ibid.

The *dā'ī* and the Kutāma chieftains repeatedly expressed their feeling of having been set aside; they bitterly recalled how al-Mahdī had taken the funds hoarded in Ikkjān for himself; the use of functionaries from the old regime made for especially bad blood.³⁵

Al-Nu'mān's report is quite detailed; he states: "The conspirators learnt what the Commander of the Faithful had said. They refrained from going to see him and feared for their lives. Ibn al-Qadīm had taken hold of them,³⁶ making wicked suggestions to them. He corrupted them and won them over by offering Ziyādat Allāh's wealth which was under his charge. He feared that the commander of the Faithful would confiscate it from him. Al-Mahdī had already appointed him director of the courier (*dīwān al-barīd*), and was charitable to him, while he paid him back by causing discord and plotting against him. (Al-Mahdī) was aware of the situation. One day while (Ibn al-Qadīm) was before him, al-Mahdī remarked that the conspirators were staying away from him. (Ibn al-Qadīm) said, "O my lord, if you wish, I can bring them before you." (Al-Mahdī) asked, "Are you able to do so?" He replied, "Yes, right away." He left and returned with them. Hence al-Mahdī knew that he was indeed with them and was one of their companions. They declared their innocence of what was being alleged about them and defended themselves from what had reached him concerning them. (Al-Mahdī) responded to them politely on this matter and dispatched some of their leaders to various provinces to disperse them; among them he dispatched Abū Zākī to Tripoli, whose governor was his paternal uncle Abū Yūsuf. When (Abū Zākī) arrived there, (al-Mahdī) wrote to (the governor) to execute him. Accordingly, Abū Yūsuf, his paternal uncle killed him in captivity and sent his head to al-Mahdī. Several conspirators were also executed in the provinces and in Raqqāda in various ways. Ibn al-Qadīm fled and went into hiding but was caught after a search and was executed.³⁷

In short, apparently the conspirators could not make up their minds to strike. Perhaps the fault for this lay in Abū 'Abdallāh's hesitation, or else they were not united among themselves regarding the identity of the future ruler. In this way al-Mahdī, who through a traitor—Ghazwiyya al-Malūsī—was receiving information on all the conspirator's moves, could prepare for a counterstroke. He removed several Kutāma chieftains from Raqqāda by conferring military commands upon them, and had them eliminated one by one by loyal followers. Notice of Abū Zākī's execution was immediately brought via messenger pigeon to Raqqāda, so that on that very same day – 18 February 911 – al-Mahdī was able to strike there as well.

35. *Ibid.*, para 280.

36. Abu'l-Qāsim 'Abdullāh b. Muḥammad, well known as Ibn al-Qadīm, was a dignitary under the reign of Ziyādat Allāh. He administered the amīr's wealth and misappropriated his funds. He returned to Ifrīqiya and obtained pardon from al-Mahdī, who entrusted to him the directorship of land tax. See Hamid Haji, *Founding the Fatimid State*, p. 188, n. 333; *Ifitāḥ*, para 286.

37. *Ibid.*, para 286; English tr. by Hamid Haji, *Founding the Fatimid State*, 221. Those who are interested in details and other sources should consult the footnotes in the Arabic text as well as in the English tr. "Assassination of the chief *dā'ī*, his brother and other chieftains," as stated by Halm, is collaborated with other Sunnī sources. Among the most recent Arabic sources is Farḥat Dashrāwī, *al-Khilāfa al-Fāṭimīyya bi'l-Maghrib: al-tārīkh al-siyāsī wa'l-mu'assasāt*, Arabic tr. by Ḥammādī al-Sāhilī (Beirut: Dār al-gharb al-Islāmī, 1994), pp. 185-91; originally it was published in French, Farhat Dachraoui, *Le Caliphate Fatimide au Maghreb (296-365 A.H./909-975 A.D.)*; *Histoire politique et Institutions* tr. by Muḥammad Suhayl Ṭaqqūsh, *Tārīkh al-Fāṭimīyyīn fī Shamālī Ifrīqiya wa-Miṣr wa-bilād al-Shām* (Beirut: Dār al-nafā'is, 2001), pp. 82-85.

Toward midday Abū 'Abdallāh and his brother Abu'l-'Abbās went, as usual, to dine with al-Mahdī in his palace. Behind the patio-palace the traitor Ghazwiyya lurked in ambush with several Kutāma warriors, and when the two *dā'īs* approached, they were attacked at the edge of the artificial lake. Abū 'Abdallāh called out to Ghazwiyya: "Don't do it, my son!" But he replied, "I kill you at the command of him who you yourself commanded [us] to obey!" Abū 'Abdallāh was struck down with several blows of the lance; his brother fell with nineteen wounds. The corpses lay where they were until after the midday prayer; then they were buried in the garden. Al-Mahdī bade farewell to the man who had brought him to the caliphal throne, with the words: "May God have mercy on you, Abū 'Abdallāh and reward you in the next world for your earlier efforts! But may he not have mercy on you, Abu'l-'Abbās, for you have brought him away from the right way, and led him into corruption!"³⁸ and he cited verses from the Qur'ān: *Whoever is blind to remembrance of the Merciful, We assign to him a tsatan who is his comrade. They will indeed turn them aside from the way, though they reckon that they are being guided aright.*³⁹

Finally, let me add that in her book *Between Revolution and State: The Path to Fatimid Statehood*, Sumaiya Hamdani opines totally out of context and without any tangible evidence that the 'ahd document would certainly be meaningful if interpreted in favor of Jawhar [al-Ṣiqillī], the famous commander of Mu'izz li-Dīn Allāh who after consolidation of the Fāṭimid rule in North Africa conquered Egypt and founded the city of Cairo.⁴⁰ Unfortunately, she misses various relevant observations made by previous scholars, particularly that the *Dā'ā'im* was composed around the year 349/960,⁴¹ while the 'ahd document existed independently for half a century earlier. Certainly, the 'ahd of 'Alī was not composed by al-Qāḍī al-Nu'mān when he compiled the *Da'ā'im* to be interpreted – like the *Ismā'īl ta'wīl* – in favor of al-Qā'id Jawhar. Certainly, it was incorporated by al-Qāḍī al-Nu'mān under the influence of his master al-Mu'izz for some ulterior purpose and placed out of context. Her interpretation is simply outlandish.

Conclusion

The power struggle between the Mahdī and the chief *dā'ī* Abū 'Abdallāh al-Shī'ī as described above is well documented both in the *Ismā'īlī* and non-*Ismā'īlī* sources. In my modest view this case of power struggle was not a simple bickering between the two powerful antagonists but was a fundamental clash between the two commanding institutions for political power and control of the central authority: the *da'wa* organization – established long before the Mahdī's birth – on one hand and the newly installed Mahdī (at the head of a newly created state) on the other hand. In reality it was the *da'wa* organization, headed by the chief *dā'ī* and his hard work for sixteen years among the Kutāma tribe that had paved the way to establish the Fāṭimid state. The *da'wa* had declared the advent of the awaited Mahdī – a messianic figure

38. See also Al-Qāḍī al-Nu'mān, *Iftitāh*, para 286.

39. *The Qur'ān*, p. 451; (Qur'an 43:36-37).

40. Sumaiya Hamdani, *Between Revolution and State: The Path to Fatimid Statehood* (London: I.B.Tauris, 2006), pp. 125-30.

41. Ismail Poonawala, *The Sound Traditions: Studies in Ismaili Texts and Thought*, ed. Kumail Rajani (Leiden: Brill, 2021), pp. 411-12.

who would usher a new era and will “fill the earth with justice, equity and righteousness.” Very soon his luxurious life style and demeanor rubbed the wrong way not only on the chief *dā'ī* but also the Kutāma chieftains. Since they had certain expectations from the Mahdī they were totally disappointed with him and openly expressed their displeasure and doubts as to whether he was the real Mahdī as promised by the chief *dā'ī* or an imposter. The disgruntled group that included the chief *dā'ī* and his prominent supporters gathered together and debated the issue and how to get rid of the imposter. But due to the chief *dā'ī*'s hesitation to act decisively, or that his supporters were not united on their plan for action, the Mahdī was able buy time and plot in a Machiavellian way to eliminate his leading opponents one by one.

Thus, the entire *da'wa* organization was decimated and the Mahdī became the sole autocratic ruler. In some aspects what happened to Abū Abdallāh resembles as to what happened to Abū Salama and Abū Muslim Khurāsānī at the hands of the 'Abbasid rulers al-Saffāh and al-Manşūr. But here the case is somewhat different. With the assassination of the chief *dā'ī*, his elder brother Abu'l-'Abbās and the entire cadre of the upper hierarchy of the *da'wa*, the ideals and the promises of the *da'wa* were never fulfilled. Since those very leaders perished one cannot speculate what measures they might have taken even to fulfil partial expectations after the advent of the Mahdī. We know that the hopes of a utopia is one thing, but its realization is all together quite different. Let me state what Douglas Crow has observed in his article on Islamic Messianism that a successful messianic movement passes through three progressive phases: i) initially, an intensive propaganda as an underground movement for a form of Islamic revival aimed at winning support among the discontented and deprived segments of the society; ii) with increasing adherents and the formation of a military organization it undertakes the propaganda of its claims and military ventures; and finally, iii) the emergence of a territorial state whose theocratic association (or one might call “messianic expectations”) gradually fade away or become obsolete.⁴²

My point is that the ensuing Fāṭimid dynasty and its rulers behaved very much like any other dynastic sovereigns. Of course, the old *da'wa* organization was reinstated but it was totally subservient to the imām-caliph and it was used as a religious tool in the hands of the royal power. It never encouraged free debate among the *du'āt*, hence the vitality was sapped. The revolutionary ideology was replaced by more and more emphasize on *ta'wīl* (hermeneutics) as an instrument to reveal the *bāṭin* (the inner, true meaning of the Qur'ān and the *sharī'a*) to obtain one's salvation.

Finally, in hindsight let me add a few words about the Mahdī's character as revealed by his earlier actions. He was born around 259 or 260/873 e 874 in Salamiyya, Syria, and his real name was Sa'īd b. al-Ḥusayn. In 286/899 he succeeded his uncle Abu'l-Shalaghlagh who died childless as the next Ismā'īlī imām during the period of *satr* (concealment). It was in the same year that he openly asserted that he is the (promised) Mahdī which caused a schism in the Ismā'īlī movement whereby the Irāqī group with its chief *dā'ī* Ḥamdān Qarmaṭ seceded and became known as the Qarāmiṭa. Once again when he was in Egypt after his flight from Salamiyya, he changed

42. See Douglas S. Crow, “Islamic Messianism,” in *The Encyclopedia of Religion*, ed. Mircea Eliade (New York: Macmillan Publishing Company, 1987), 9:477-81.

the original plan to proceed to the Yemen. Rather, he decided to head for North Africa to the disappointment his companions. Without going into the details, the chief *dā'ī* Fayrūz was so much disturbed that he decamped and set off for the Yemen on his own. Fayrūz's son-in-law, another important *dā'ī*, wanted to accompany the Mahdī but he was asked to remain in Egypt.⁴³ Al-Mahdī's behavior in Raqqāda soon after his inauguration ceremony was therefore not a surprise but was quite predictable.

References

- Al-Qāḍī al-Nu'mān. *Da'ā'im al-Islām*, ed. Asaf A. A. Fyzee. Cairo: Dār al-ma'ārif, 1951.
- Ibn Abi'l-Ḥadīd. *Sharḥ Nahj al-balāgha*, ed. Muḥammad Abu 'l-Faḍl Ibrāhīm, 2nd edn., Cairo: 'Īsā al-Bābī al-Ḥalabī, 1965.
- Poonawala, Ismail K. *The Pillars of Islam: 'Ibādāt: Acts of Devotion and Religious Observances*. New Delhi: Oxford University Press, 2002.
- Poonawala, Ismail K., "The chronology of al-Qāḍī al-Nu'mān's Works," in *The Sound Traditions: Studies in Ismaili Texts and Thought*, ed. Kumail Rajani. Leiden: Brill (2021), pp. 360-432.
- Salinger, Gerard. "A Muslim Mirror for Princes" *MW* 46: 1 (1956), pp. 24–39.
- Wadad al-Qadi. "An Early Fatimid Political Document," *Studia Islamica* 48 (1978): 71-108.
- Yaacov Lev, *State and Society in Fatimid Egypt*. Leiden: E. J. Brill, 1991.

43. I don't want to touch as to what happened in the Yemen as all the efforts of the *da'wa* was ruined. For details see Ḥusayn F. al-Hamdānī, *al-Ṣulayḥiyyūn wa'l-ḥaraka al-Fatīmiyya fi'l-Yaman* (Cairo: Maktabat Miṣr, 1955.)

ISMAILI REVIVAL IN TAJIKISTAN: FROM PERESTROIKA TO THE PRESENT*

Tacikistan'da İsmaili Uyanışı: Perestroyka'dan Günümüze

Abdulmamad ILOLIEV**

Abstract

This paper explores the changes and challenges that the Tajik Ismaili community faced during the Soviet and post-Soviet periods. Focusing primarily on the role and significance of internal and external forces of Ismaili religious revival in Tajikistan, which were inspired by Gorbachev's Perestroika in the last decade of Soviet rule, it advances a broader argument concerning modern Ismaili developments in the country in terms of transformation of religious ideas, institutions and values.

Keywords: Aga Khan, Ismaili, Tajik, Pamir, Perestroika, Soviet Union.

Öz

Bu makale, Tacik İsmaili topluluğunun Sovyet ve Sovyet sonrası dönemlerde karşılaştığı değişiklikleri ve zorlukları araştırmaktadır. Sovyet yönetiminin son on yılında Gorbaçov'un Perestroyka'sından esinlenen Tacikistan'daki İsmaili dini uyanışının iç ve dış güçlerinin rolü ve önemine odaklanarak, dini fikirlerin, kurumların ve değerlerin dönüşümü açısından ülkedeki modern İsmaili gelişmeleriyle ilgili daha geniş bir tartışmayı iletirmektedir.

Anahtar Kelimeler: Ağa Han, İsmaili, Tacik, Pamir, Perestroika, Sovyetler Birliği.

Introduction

The Ismailis constitute a minor religious group within the Shi'i Islam guided by a single authoritative leader, whom his followers call *hazar* ('present') Imam and who is believed to be from the progeny of Prophet Muhammad through his cousin and son-in-law 'Alī b. 'Abī Tālib – the first Shi'i Imam and fourth Muslim caliph – and his daughter Fāṭima. Driven from the name of the eighth century Shi'i Imam Ismā'īl b. Ja'far al-Šādiq, the term *Ismaili* was originally applied to the early supporters of Imam Ismail by their opponents, and later was used to identify the followers of the Fatimid Imam-Caliphs of Egypt, the Nizari Imams of Iran and finally the Aga-Khans. Originally coming from North Africa, Iran, Central Asia and Indian subcontinent, the followers of the Ismaili Imams were known by various names such as *Khojas* ('the pious people'), *Mu'minīs* ('the faithful ones'), *Panjtanīs* ('the fivers') and in some places simply Shi'is. Although it took some decades for a common identity to be shaped under the 'Ismaili' umbrella, the term was officially recognised as the name of a religious community by the High Court of Bombay in 1866, when the first Aga Khan successfully defended his court case against a group of wealthy *Khojas* (Purohit, 2012; Akhtar, 2014).

In the twentieth century the Aga Khans, especially Aga Khan III (d. 1957) and later his grandson Aga Khan IV had embarked on a large scale of reforms aimed at standardisation of traditional Ismaili beliefs and practices on the one hand and

* Geliş Tarihi: 22.04.2022, Kabul Tarihi: 29.05.2022. DOI: 10.34189/hbv.102.002

** Dr., University of Central Asia, Director of Aga Khan Humanities Project, abdulmamad.iloliev@ucentralasia.org, ORCID ID: 0000-0002-7593-6503

improvement of the quality of life of the Ismailis and their neighbours on the other hand. In the process several institutions were established to tackle religious, socio-economic, cultural and academic issues faced by the Ismailis (Nanji, 1974 ; Villani, 2001 ; Steinberg, 2010). Gradually a new Ismaili Muslim identity took shape based on a transformed *Khoja satpanthi* ('a true path') values (Asani, 2010). As Nanji (1974, 137) asserts, for the *Khojas* "flexibility was a historically conditioned, built-in trait ... and the concept of Imamate made it easy for them to accept the changes introduced by the Imam." Yet their coreligionists in Central Asia, especially the *Panjtanis* of Tajikistan had largely remained uninfluenced by those reforms and were practically autonomous until the last decade of the twentieth century due to their political circumstances.

Examining primarily religious changes and challenges that the *Panjtanis* experienced on the eve and after the collapse of the Soviet Union, this paper focuses on two important aspects of modern Ismaili history in Tajikistan, which are largely overlooked by the scholars of Ismaili studies, namely the role and significance of the internal and external forces in Ismaili religious revival in Tajikistan. Inspired by the Perestroika – a set of political and economic reforms introduced in the final decade of Soviet rule by Gorbachev – both forces of change shared a common agenda of restoring the role of religion in society, but with different perspectives. The internal or local movement, which emerged soon after the collapse of the USSR, strived for the revival of the indigenous *Panjtani* beliefs and practices suppressed by the Soviet policy of atheism. The external forces aimed to restore the lost link between the Tajik Ismaili community and the Ismaili Imamate on the one hand and the Ismaili communities worldwide on the other hand by establishing new religious institutions, values and standards.

This paper draws on the author's several fieldworks in Tajikistan and Afghanistan (Badakhshan Province), included archive research in Khorog and Dushanbe, personal observations and semi-structured interviews conducted with the locals on both sides of the Panj River. The regional archive of the GBAO¹ (the former archive of the Communist party in the oblast), the Institute of Humanities in Khorog, the Tajik State Archive and the library of the Academy of Science of Tajikistan in Dushanbe were invaluable in accessing original sources (minutes from meetings, manifestos, court cases, military dossiers, instructions and letters) on the subject matter. This study also deployed dozens internal Ismaili materials, local collective memories (stories, anecdotes, devotional literature) and private archive materials.

1. Literature Review

The literature on modern Ismaili developments in Tajikistan, thought very scant, is controversial in nature, especially when it comes to works composed during Soviet rule from the Marxist-Leninist and atheist points of view and in most of the cases for propaganda purposes. They include topics such as 'the harmful nature of religious dogmas', 'espionage against the Soviet government', 'religious practices as remnants of the feudal society' and other polemical topics. For instance, in 1943 a propaganda

1. Gorno-Badakhshan Autonomous Oblast

manual was prepared by ‘the Propaganda and Agitation Unit’ of the Central Committee of the Communist Party of Tajikistan entitled, *Ob Ismailizme* (‘On Ismailism’). Although the author or authors of the book are not named, one may assume that it was probably written or at least supervised by Bobojon Ghafurov (also spelt Gafurov) – the famous Tajik scholar and national hero of Tajikistan, who from 1941 to 1944 was the Unit’s Secretary of Propaganda. The manual claims that ‘Ismailism originally emerged as an anti-feudal movement, but in the nineteenth century changed into a reactionary anti-people’s movement and that its counterrevolutionary leaders wanted to restore the rule of Bukhara emirate’ (1943, 23, 34). This claim does not reflect the reality of late nineteenth century Pamir. For when the 1895 Anglo-Russian agreement gave the Ismaili populated regions of Pamir (the right bank of the Panj River) to Bukhara emirate, the Ismailis of the region revolted against the ethnic and religious harassments committed by the Sunni Bukharian authorities and begged Russia to take them under its direct control. Three years prior to the manual’s publication, Ghafurov defended his candidate of science dissertation on the topic of the *History of the Ismaili sect from the early XIXth century until the first imperialist war*. This dissertation, however, is not available and its current location and reasons for concealment also remain unknown. Years later in his famous monograph *The Tajiks: Pre-Ancient, Ancient and Modern History* (edited by the famous academician Boris Litvinsky), which was originally written in Russian (1972) and then translated into Tajik several times, Ghafurov defines the Ismaili creed as *bid’ah* (‘innovation’), which, he claims, drew its doctrine from the Greek philosophy, and stood against Islamic traditions (2008, 401, 402). The other polemical critic of Islam in general and Ismailism in particular was Lutsiyon Klimovich, a well-known Soviet orientalist, who in his article *Ismailizm i ego reaktivnaya rol* (‘Ismailism and its reactionary role’) published in *Antireligioznik* (1937), an atheist journal, claims that Ismaili movement was a reactionary form of Islam and stood against the establishment.

In addition, there were various newspapers and magazines published by the ‘Union of Militant Atheist’ (*Soyuz voinstvuyushikh bezbozhnikov*) including *Bezbozhnik* (‘Godless’), *Antireligioznik* (‘Antireligious’), *Voinstvuyushiy ateizm* (‘Militant atheism’), most of which functioned until the Nazi invasion of the Soviet Union (Metel, 2013). Tajikistan’s branch of the union was led by Ghafurov, who also served as the chief editor of *Bekhudoyoni Tojikiston* (‘Godless of Tajikistan’) magazine published in both Tajik and Russian languages (Khaydarov, 1993). The main purpose of these publications was to challenge Islam as a religion by any means available and demonize it in the eyes of the ordinary believers.

The Soviet atheist literature, however, is not overwhelmed by anti-Ismaili sentiments; it also includes some valuable information, facts and data on Ismaili history and traditions in Pamir. Among them is a report called *Ismailizm na pamire: 1902-1931* (‘Ismailism in Pamir’) prepared by a Soviet intelligence officer and researcher Andrey Stanishevskiy (his Tajik name was Aziz Niallo).² The original document is kept in his private collection in the General State Archive of Uzbekistan in Tashkent. In 1930s the GBAO branch of the Communist party of Tajikistan requested this report

2. For more information on Stanishevskiy’s works on Pamir, see Abaeva (1975)

and other documents related to late nineteenth and early twentieth century Pamir to be photocopied and brought to Khorog.³ They included reports, military dossiers, Aga Khan's decrees and government meeting minutes. This collection is kept in the Institute of Humanities of Khorog, abbreviated here as 'IHK.'

An important contribution to the study of medieval Ismaili philosophy is made by a Soviet-Tajik scholar Khayolbek Dodikhudoev, who in his major work *Filosofiya krestyanskogo bunta* ('the Philosophy of Peasants Revolt', 1987) presents a Marxist-Leninist approach to the study of Ismaili movement. However, in 2014 he publishes another book called *Filosofskiy Ismailizm* ('Philosophical Ismailism'), where he rethinks his previous approach by focusing on Ismaili theological topics such as kalam, unity, truth and mystical path.

Recent studies on Ismailis during Soviet rule focus primarily on themes such as Soviet militant atheism, the relationship between the *pīrs* and Soviet government, internal challenges and other aspects of life (Kharykov, 1985 ; Shokhumorov, 2006 ; Hojibekov, 2006 ; Iloiev, 2013 ; Mastibekov, 2014 ; Aksakolov, 2014 ; Zoolshoev, 2018 ; Dagiev, 2022).

2. A Brief Note on the Panjtanī

The *Panjtanī* typology derives from the Persian phrase *panj tan-i pāk* ('the five pure figures') – an equivalent of the Arabic *ahl al-bayt* (the household of Prophet Muhammad) – to describe a set of esoteric traditions in Central and South Asia associated with the Shi'ī and to some extent Sufi understandings of Islam based on the five key religious figures: Muhammad, 'Alī, Fāṭimah, Ḥasan, and Ḥusayn – the archetypes of religion and the symbolic expressions of the Shi'ī identity.⁴ It should, however, be noted that *Panjtanī* is not a specific branch within Islam in general or Shi'ism in particular; it is rather a set of beliefs and practices professed by certain Shi'ī and Sufi communities. Similarly, it is hard to argue that the practical application of this typology is equally observed in all Shi'ī traditions. In other words, not all Shi'īs refer to themselves as the *Panjtanīs*, except for some religious groups, such as the Ismailis of Badakhshan, in whose accounts the role and significance of those five religious personalities are strongly emphasized. The key doctrinal principle, upon which its philosophy in Badakhshan stands, is the belief in the authority of the Prophet's household and their progeny, the Shi'ī Ismaili Imams. Each of the five members of the Prophet's household had historically played a role in the classical period of Islam on which later stories and legends were composed to dwell in the

3. The original manuscript in Tashkent is numbered as P-2464. The 1930s photocopy was previously house in the archive of the Communist Part of Tajikistan in Khorog, but after the collapse of the Soviet Union was given to the Institute of Humanities of Khorog, where the author of this article had the privilege to examine it.

4. To be sure, the term *ahl bayt* is used twice in the Qur'an (9:73, 33:33), but it does not clearly indicate any members of the prophet's household. Some Sunni traditions, for instance, include here the prophet's wives, daughters, and dependents; some even apply it to the Ṭālibids and 'Abbāsids – the most powerful families within the Hāshim clan. The Shi'īs, nevertheless, strongly believe that 'the people of the house' are those who were in a close blood relationship with the Prophet; that is his daughter Fāṭimah, his cousin and son in law 'Alī ibn Abī Ṭālib, and his grandchildren Ḥasan and Ḥusayn from 'Alī ibn Abī Ṭālib. They justify this claim on the basis of the Qur'an (33:33) and the famous Shi'ī version of the prophetic ḥadīth of *thaqalayn*, where Muhammad is believed to have declared the Qur'an and his *ahl al-bayt* as the two important elements of his legacy to be followed after his death. For the ḥadīth see, Nu'mān (1951: 28).

hearts and minds of the believers. In addition to what is commonly known about the Prophet's life and prophecy, these legends also elaborate on 'Alī as 'the King of mankind' (*Shāh-i Mardān*) and the source of divine secrets and love. I have dealt with this topic elsewhere (Iholiev, 2015), but for now it suffices to mention that there is an enormous number of stories, including imaginary ones, about 'Alī, his wife Fāṭimah, and his sons Ḥasan and especially Ḥusayn – the martyr of Islam – which inspire the lovers of *ahl al-bayt* in their quest for physical and spiritual salvation. The uniqueness of the *Panjtanī* tradition in Badakhshan is reflected in the ways in which the Ismaili faith has been practiced in the region since its establishment. Its strong inclination towards esotericism and mysticism are clear in the local religious rites and rituals and in the philosophy attached to them. The key rites and rituals include *Charāgh-Rūshan* ('illuminous light') – a rite of lighting candles and offering special prayers at funeral ceremonies, 'Ashūrā or *shada* (local usage), *ziyārat-i mazār* (shrine visitation) and *madhiyah-khānī* (singing devotional songs).

3. Ismailism During Soviet Rule

During the Soviet times, the Ismailis of Tajikistan became known as the 'Pamiris' (ref. the Pamir Mountains) distinguished from the rest of the Tajiks (Persian speaking Sunnis) by their linguistic, cultural and most importantly religious affiliations as the followers of the *Panjtanī* tradition. The Pamiris share a common Eastern Iranian ancestry, but linguistically vary into the Shughnī-Rushānī, Wakhī, Ghārānī (Pārsī) and Ishkāshimī groups. Ismaili ideas may have reached Badakhshan as early as in the eleventh century, when Nāṣir-i Khusraw (d. 1088), a Persian poet and philosopher, began his teachings as the Fatimid missionary in the region, however the term *Ismaili* had been rarely used in the local oral and written materials up until the twentieth century. Instead, the locals used to call themselves *Panjtanī*, a de facto element in defining *Pamiriness* in the larger context of Tajikistan. The key distinguishing elements of the *Panjtanī* tradition – a mixture of Shi'ī, Sufi and local cultural elements – are shrine visitation, veneration of saints, cult of spirits, performance of *qaṣīda* and *madīha* ('praise songs') and the funeral ceremony of *Charāgh-Rawshan* ('luminous light'). The community was led by its local religious masters (*pīrs*) and their deputies (*khalīfas*) until the recent takeover by the ITREB Tajikistan.⁵ I have provided a detailed account of the institution of *pīrs* in Badakhshan elsewhere (Iholiev, 2013), but for now it suffices to say that this institution played a crucial role in the control and organisation of religious and social relationships between the masters (*pīrs* and *khalīfas*) and their disciples (*murīds*).

Until the late nineteenth century the Pamir principalities of Darvaz, Shughnan, Wakhan and other districts were de facto semi-independent, though time to time had to pay tribute to the kingdom of Badakhshan and other regional powers (Iskandarov, 1983). However, the situation dramatically changed with the Anglo-Russian 'Great Game', which in 1895 divided these principalities between the Bukhara Emirate (a protectorate of Tsarist Russia) and Afghanistan (Postnikov, 2000).⁶ It is argued that

5. ITREB – Ismaili Tariqa (path) and Religious Education Board – is a new institution of religious education and organisation launched in Tajikistan by the Aga Khan after the collapse of the Soviet Union.

6. In 1925 the Russian Pamir became GBAO within the USSR, and since 1991 as an administrative division within Tajikistan.

Tsarist Russia did not directly intervene in the religious affairs of its subjects, and that it showed tolerance and respect towards Muslim beliefs and practices (Bethmann, 1958, 4). As true as it may be, however, Russia was cautiously concerned about the influence of Aga Khan III, and his local representatives (*pīrs* and *khalīfas*) among the local population. The fact that the Aga Khan lived in India and had close ties with the British authorities, rose Russia's suspicion about him and his *pīrs* as British collaborators. They therefore tried to diminish the Aga Khan's influence among his Pamiri followers by any means possible, even plotting sectarian tensions between the Ismailis and the Sunnis of Afghanistan and Bukhara. For example, in February 1904 Klemm, a Russian diplomat/spy in Bombay, sent a telegram to the Governor-General of Turkestan in Tashkent suggesting such a plot. He argued that disclosing the Aga Khan's social lifestyle, or 'bad European manners', as he claimed, was not enough to discredit him. Instead, he proposed to encourage either Shi'i or Sunni propaganda to create chaos in the region and then step in as the 'rescuer' (IHK 51, 322). It was probably due to such tactics that after the 1895 demarcation of Pamir, regardless of the native's pro-Russian sentiments, the Russian authorities gave the occupied Ismaili territories to the Sunni Bukhara Emirate. The left side of the Panj River left under Afghan occupation. Both the Afghans and Bukharan authorities harassed the locals, fostered them towards opium addiction and tried to impose the Sunni *sharia* law on them. Local collective memory is still fresh about this atrocity. It was widely reported by the foreign travellers such as Putyata (1884, 26-27), Morgan (1892, 21), Grombchevskii (IHK 7, 37-38), Cherkasov (IHK, 236) and many others. The Russians, thus, tried to keep the Ismailis in a state of constant fear of future under the Sunni authorities, which could lead to further religious discriminations. This policy continued until the coming of the Bolsheviks, who took a radically different stand on religion and inter-ethnic relationships.

In 1918, a year after the October revolution in St. Petersburg, Bolshevik rule, though still fragile and weak, was established in Khorog – the administrative centre of Russian Pamir, while most of the territories of modern Tajikistan (then Easter Bukhara) were still under Bukhara Emirate. The new political regime adopted militant atheism as a state policy to diminish the role of religion in the society. However, the implementation of this policy had always differed depending on certain political cataclysms in the seventy-four years of the Soviet history, which could be divided into five periods. First, from 1917 to 1920s, when the government was fighting the 'white army' (fractions of the Tsarist army) and the Basmachi movement – an anti-Soviet resistance group in Central Asia. This period was characterised by a reluctant approach to religion aimed at gaining support from the Muslim religious leaders. Second, from 1930s until the beginning of the Great Patriotic War in June 1941; it was the peak of religious repressions, the triumph of militant atheism. Third, from June 1941 until the late 1940s, when the regime had to show compelled tolerance towards religion due to the pressures of the war. Fourth, from the early 1950s to 1986, was a time when the government tried to 'intellectualise' its anti-religious policy by providing 'scientific' arguments to disprove religion as a deceitful understanding of the world, but there was not pressure on religious practices. Fifth, from the 1986 Perestroika until the collapse of the Soviet Union, which was characterised by religious revival on the one hand and the emergence of new radical Islamist movements on the other hand.

One of the key events in the history of Pamiri Ismailis during the early years of Soviet rule was the 1923 religious mission sent by Aga Khan III from India. The mission was led by Ramzānālī Sabzālī (d. 1938), an Ismaili missionary who was later honoured with the title of *pīr* by the Imam. His group travelled through what is today Gilgit-Baltistan region of Pakistan to Afghan Wakhan and crossed the Panj River into Soviet Wakhan and from there to other districts of Soviet Badakhshan.⁷ The main goal of the mission was to establish contacts with then isolated Ismaili communities in the region (Nizarali and Virani 2008, 77). The Ismaili Imam took the risk of sending his missionary to the Soviet Union knowing that religion there was officially reduced to the ‘opium of the masses’, but the Bolsheviks regardless of their suspicions about foreign agents reluctantly welcomed them. To understand this, one needs to look for the potential outcomes that both sides anticipated from the visit. In other words, the Aga Khan aimed to keep his channel of communication open with his Soviet devotees, who now lived under different political circumstances, while the Bolsheviks expected him to guide his followers to obey the communist regime. For the latter it was a part of their general policy to seek loyalty from Muslims of Central Asia in their fight against the Basmachi movement. From the early years of their rule, the Soviets took several measures to establish working relationships with the Muslims of mainland Russia, the Caucuses and Central Asia. They publicly appealed to all Muslims to support the new regime by promising them freedom of religious expression. First such an appeal was made in December 1917 by the first Soviet leaders Vladimir Lenin and Josef Stalin (Spector, 1959). Soon after, in January 1918 the Commissariat for Muslim Affairs and local Muslim commissariats were established to deal with Muslim issues.

Hence, during his mission Sabzālī, while preaching the Aga Khan’s decrees (*farāmīn*, sing. *farmān*) to the communities, he also recommend them to follow Soviet rules and be good citizens. Yet, some local anecdotes assert that the *mashnarī* (missionary) also told them that they should tolerate the Soviet government, and that one day ‘it will melt like a snow in the sun’.⁸ Some *farāmīn* dated between February and March 1924 explicitly demonstrate how the Aga Khan was keen to emphasise the importance of implementing his instructions in Badakhshan; he orders his *pīrs* to follow the new laws that were disseminated by *mashnarī* Sabzālī.⁹ Two important points emerge from these *farāmīn*. First, they demonstrate the willingness of the Ismaili Imamate to reform the local religious practices and institutions by introducing new changes, for instance, establishing councils (*anjuman*) to deal with the community’s religious and social affairs, which concerned regulation of rites and rituals and transparency in dispatching *zakat* (religious taxation) to the Ismaili headquarters in Bombay. Second, the *farāmīn* explicitly indicate that not every *pīr* in Badakhshan was fully aware of and reluctant towards accepting the changes promoted

7. I obtained some information about Sabzālī’s visit to Wakhan from an eyewitness Jumaqul Davlatqadamov in the summer 2006. He remembered how his grandfather Korvonbek, then a khalīfā of *pīr* Shah Abdulma’ānī, took him to the village gathering with Sabzālī in the house of *pīr* Shah Safdar in Yamg. According to him the missionary was accompanied by Russian officers and Shughnī translators.

8. From an interview conducted with Jumaqul Davlatqadamov in 2006. Similar stories were recorded by other scholars in Shughnan and Rushan.

9. See Kawahara and Mamadshezodshoev (2005), Decree No. 110 (p. 25), and Decree No. 263 (p. 28).

by Sabzalī. Addressing the selected *pīrs*, the Aga Khan asks them to fully implement the new changes and guide the *murīds* ‘to rid themselves of envy and hypocrisy.’¹⁰

Sabzalī’s mission was one of the first attempts to clear the grounds for the future religious reforms in Badakhshan or as Shokhumorov argues, ‘to upgrade the Pamiri school of *Nāṣiriya* [the followers of Nāṣir-i Khusraw] to new Nizārī Ismaili standards’ (2008: 89). Having said this, however, one should bear in mind that reformist ideas came to Pamir well before Sabzalī’s mission. In the early twentieth century some local religious clerics, who had previously visited Bombay, withdrew from the *pīrs*’ constituencies, and organised a group called *panjabay* in Shughnan and Rushan. Among the prominent *panjabays* distinguished Sayyid Muñir and Haydarshāh¹¹. This group tried to introduce new religious institutions and regulations based on the Indian *Khoja* Ismaili tradition such as community houses (*jamā’ atkhāna*) and rituals associated with it. The *panjabays* adopted a constitution, which openly challenged the traditional patriarchal and autocratic authority of the *pīrs* and advocated for new councils and advisory boards to be established in the region.¹² They accused the *pīrs* and *mīrs* (rulers) of abusing their authority, a claim which has also grounds in local collective memory, especially when it came to the cruelty of the latter. In fact, there are many stories, which assert that some *pīrs* and local administrators often abused their positions and exploited the commoners.¹³ This subsequently served as a pretext for the further reforms, both religious (inspired by Bombay) and political, catalysed by two Russian revolutions in 1917 (the February Bourgeois and the October Bolshevik). The *panjabay* movement, however, was merely limited to a small circle of intelligentsia in Shughnan and Rushan and could not gain popular support. It is evident from the correspondences between Aga Khan III and the rivalry groups in Badakhshan that the *panjabays* and the *pīrs* could not agree on many issues related to religious practices, for instance, on collecting and dispatching religious taxation to Bombay. The *panjabays* decided to take over this task from the *pīrs* and their *khalīfas*. Aga Khan III, as some of his decrees indicate, favoured the *panjabay* transparency in dealing with religious taxation, however he was concerned about the power struggle between the two groups of his followers. He knew that the rivalry could jeopardise community’s cohesion and concord in Badakhshan.¹⁴ Inviting both sides to reconciliation, he nevertheless had to credit the *pīrs* and outlaw the *panjabays*, for the voice of the latter was not echoing with those of the majority of the local Ismailis. In 1928 several decrees were sent to the local leaders regarding this matter.¹⁵

The Imam’s instructions, being equally important for both opposing groups, had probably played a part in calming down the tensions, but it was the radicalisation of

10. Ibid., Decree No. 263, p. 28

11. For the biographies of these personalities, see Zoolshoev (2018).

12. On the *panjabay* constitution see, *Ismailizm na pamire* (1902-1931).

13. For instance, when after the 1917 February (or Bourgeois) Revolution a *panjabay* leader Haydarshāh became the vice chair of Shughnan Volost Committee (a Russian administrative division), a decision was made to allocate some spare land for the poor households from Rushan in Shokhdara. Pīrs Sayyid Mursal, Sayyid Mahmud and mīr Aziz Khan of Shokhdara challenged this decision by seeking support from the Bukhara Emirate. However, their letter was caught by the revolutionary committee and Aziz Khan was sentenced for treason (Stanishevskiy, doc. 21).

14. Ibid. docs. 24, 25, 26, 27, 28, 35, 37, 38

15. Stanishevskiy, doc. 27.

the Soviet policy towards religion that forcibly overshadowed the intra-sect issues and subsequently silenced religious argumentations. In the 1930s the war on religion intensified soon after the Bolshevik victory in the civil war. The three famous *pīrs* of Shughnan Yusuf ‘Alī Shāh, Mahmud Shāh and Shāh Mursal, earlier accused of conspiracy to overthrow the local government, were rearrested and sentenced to death. In 1932 Yusuf ‘Alī Shāh was poisoned and the other two were assassinated in Tashkent and Khorog prisons in 1940 (Shokhumorov, 2008, 94).¹⁶ Other *pīrs* and *khalīfas* were accused of espionage against the Soviet government. In 1928 Sayyid Abdurrahmān of Wakhan was forced to flee to the other side of the Panj River and take refuge in Afghan Wakhan after the visit of Nusratullāh Makhsum (a Bolshevik leader of Tajikistan) to Badakhshan (IHK, Doc 72, 403). In the 1930 the last remaining *pīr* of Wakhan Shāh Langar had to leave his hometown of Zung to the Afghan village of Qāzideh. The successors of these two Wakhī *pīrs* currently reside in Panja and Qāzideh.¹⁷ Other Wakhan *pīrs* too migrated to the left bank of the Panj River among who were Shah Safdar, Ihtibār Shah and Sayyid Qā‘atabah from Yamg.¹⁸

During the Great Patriotic War (1941-1945) the government for the second time had to relax its policy towards Islam by reopening mosques and freeing some religious leaders from the prisons. In 1943 the Chief Muslim Religious Administration (*muftīyāt*) was established with four independent boards in Ufa (Russia), Tashkent (Uzbekistan), Baku (Azerbaijan) and Buyansk (Dagestan) (Yaacov, 2000).¹⁹ These *muftīyāts*, which were of the Sunni Hanafi *maḍhab*, did not have religious authority over the USSR’s only Shi‘i Ismaili community. In the absence of the *pīrs*, who fled to Afghanistan, the government decided to modify the role of *khalīfas* (*pīrs*’ deputies) by making them the sole religious clerics in the constituencies previously led by the *pīrs*. The difference in constituency distribution between the *pīrs* and the *khalīfas* was that in the latter case a group of villages belonging to a local government council (*selsovet*) was led by a *khalīfa* appointed by the government regardless of their previous affiliation to a specific *pīr*. As mentioned earlier, the *pīrs*’ constituencies were non-geographic; in other words, a *pīr* could have had followers (*murīds*) in various parts of Badakhshan led by *khalīfas* appointed by him. The role of new *khalīfas*, however, was limited to conducting wedding and funeral ceremonies and other rites of passage.

From post-war period until Gorbachev’s Perestroika the Soviet policy towards religion was relatively relaxed and tolerant (Tasar, 2012). In fact, some argue that it was a period of reconstruction of Islam, when the government managed to reconstruct Islam by appropriating its values with those of the regime in order to balance the Soviet social order. In addition to the *muftīyāts* the government also created religious committees within the central and local governments in order to control and maintain religious life in the country (Saroyan, 1997).

16. In July 1922 the *pīr* of Qataghan Temurshāh came to Shughnan to marry the daughter of Shughnan’s *pīr* Yusuf Alīshāh, but his main goal was to propagate against Soviet government and instruct the local *pīrs* to call for re-union with Afghan Badakhshan (Shokhumorov 2008: 91).

17. In February 2011 while conducting a fieldwork in Afghan Badakhshan, I met with the successors of Shāh Langar and Sayyid Abdurrahmān. Shāh Langar, who bears his grandfather’s name and Shāh Ismā‘īl are still referred to as *pīrs* by their followers and greatly respected across the border. The latter, ones a MP in the Afghan Parliament, is a well-educated man.

18. From an interview with Jumaqul Davlatqadamov

19. To note, the first Muslim *muftīyāt* was established by Empress Catherin II in 1788 in Orenburg (Russia).

In Badakhshan almost all elements (except for *pīrs*) of traditional Ismaili beliefs and practices managed to survive including the institute of *khalifas*, visitation of shrines, performance of *madō* and *Charāgh-Rawshan*. However, the members of the Communist Party could not openly practice in these ceremonies due to the fear of being expelled from the party. Yet, it would be wrong to think that the antireligious propaganda completely ceased during this period. The propaganda machine changed its form and tactics by becoming less aggressive and more forbearing to advice rather dictate its arguments.

4. Perestroika and Religious Revival

Islamic resurgence in Tajikistan emerged in the later 1980s as an anti-atheist movement of the local *ulama* supported by nationalist parties for the freedom of religious expression and cultural revival. The resurgence was probably inspired by the 1979 Iranian revolution and the 1989 Afghan mujahidin's victory over the pro-communist reign of Najibullah, however, its main catalysers were undoubtedly Gorbachev's political reforms. In 1986 the first and last president of the USSR Mikhail Gorbachev launched his controversial Perestroika ('restructuring') – a political reform, which aimed at restructuring the Soviet political and economic system through the policy of Glasnost ('openness'). Although Perestroika failed to 'restructure' the USSR, it managed to give the Soviet people the freedom of speech, belief and expression alongside other elements of democracy. One of the aspects of freedom of belief was to liberate religion from the government control and provide Soviet citizens with the right to practice their religion freely. It is true that Perestroika also roused the underground political Islam in Tajikistan; the Islamic resurgence movement, which originally claimed for the restoration of religious rights of the Tajiks later turned radical to challenge the country's secular culture in a cruel civil war (1992-1997). However, for vast majority of the Ismailis of Tajikistan Perestroika became a source of inspiration to revival their ethnic, cultural and religious identities. Similarly, they saw the reforms as an opportunity to establish links with their coreligionists abroad and most importantly with their spiritual leader – the Aga Khan.

In the summer 1991 the first Ismaili envoys, in nearly seventy years after Sabzalī's mission, were sent from London to Tajikistan to establish contacts with then mostly unknown Ismaili population of the Soviet Union. The envoys included three scholars, who were theoretically familiar with the cultural context of Tajikistan and spoke Persian; I shall call them 'the troika', which included Alī Mohamed Rajput, Rafique Keshavjee and Jalal Badakhchani. There are various arguments for and against how the mission began. Some believe it was motivated by a letter sent on behalf of the Tajikistan's Ismaili community to the Aga Khan's office in Paris. Yet, a former Tajik film director Davlat Khudonazarov in his commentaries on Shokhumorov's book (2008, 119) claims that in 1991, while serving as the Chairman of the USSR's Association of Cinematographers, he visited Paris and met with some representatives of the Aga Khan and that he updated them about the Ismailis of Tajikistan. He also takes personal credit for inviting the first missionaries to the country. Yet, in their interviews with Tajik media the missionaries commented that they were commissioned by the Institute of Ismaili Studies to conduct research on and establish contacts with the

Ismailis of the Soviet Union.²⁰ The core objective of the troika was to gather first-hand intelligence about the locals, their religious traditions, institutions, social structure and most importantly to build foundations for the future Aga Khan institutions in Tajikistan. During the nine-day trip (from 27th of June to 6th of July 1991), the group conducted numerous sermons in Dushanbe, Khorog, Rushan, Shughnan, Ishkashim and Darvaz. The topics of those sermons varied from religious propaganda to political debates, in which they not only preached about the Ismaili Imam, but also praised the Soviet government, especially its president Mikhail Gorbachev by calling him ‘the angel of democracy’.²¹ Similarly, the missionaries extended their gratitude to the people of Tajikistan for their hospitality and complemented the local women for their beauty and freedom of expression.²² The troika was well received by the people of Badakhshan and its government officials. In fact, they were treated as the special envois (*namāyanda-yi makhsus*) of Aga Khan IV, and accordingly enjoyed the kind of hospitality and respect that the Imam himself would have received. Their trips were covered daily by the country’s media, mainly by the GBAO’s regional newspaper *Badakhshon-i Soveti* (‘the Soviet Badakhshan’) in Khorog and the central government’s newspaper *Tojikiston-i Shuravi* (‘the Soviet Tajikistan’) in Dushanbe.

The time of the troika’s mission coincided with the great upheavals in Tajikistan’s history followed by Perestroika; the country was drawn into series of demonstrations and riots against the last communist government.²³ The freely given but reluctantly received independence of Tajikistan was followed by a civil war (1992-1997) and the full package of socio-economic and political destructions. Worse than this, the war severely damaged the education system of the country, which used to be one of the best in the world and created an ideological vacuum. In 1994 the Aga Khan outlined his vision for the future of Tajikistan, which he thought was crucially dependent on taking on board the cultural strengths of the ex-communist, the Western and the Muslim worlds to make the transition humane.²⁴ Following this wisdom, the Aga Khan agencies entered Tajikistan by presenting themselves as the best of both worlds – ‘the civilized’ Western and ‘the moderate’ Muslim – in order to preserve, as they believed, the balance between the religious (*dīn*) and worldly (*dunyā*) matters. In the early stages of the civil war, the agencies seemed to restrict their activities largely to humanitarian assistance, which in turn allowed the internal process of religious revival to flourish in

20. See, for example, the local government newspaper *Badakhshon-i Soveti*, 10.07.91.

21. *Badakhshon-i Soveti*, 04/07/91’ 07/07/91; 10/07/91. *Tojikiston-i Shuravi* 17.07/91.

22. *Badakhshon-i Soveti*, 07.07 and 10.07.1991.

23. Like many people in the USSR, the inhabitants of the GBAO regard the collapse of the Soviet Union as a tragic event in their history, for they entirely depended on the central government for food, clothes, hospitals, schools and security. This remote mountainous region was geopolitically significant for the USSR because it shared thousands of miles of border with China and Afghanistan and closely located to the borders of Pakistan. The Soviet government, therefore, constantly supplied the region with readymade products, often directly from Moscow, which was popularly known as ‘Moscow supply’ (*moskovskoe obespechenie*). However, in terms of the local economy, the GBAO did not substantially benefit from the Soviet economy except for a small number of hydropower stations, roads, schools and hospitals. The *kolkhozes* were the only farms in the agriculturally focused economy of the oblast, but their products, as the first years of independence showed, could only be sufficient for few months of survival.

24. Collection of the speeches by His Highness the Aga Khan from 24 November 1963 to 9 June 2009: ‘Commencement Speech by His Highness the Aga Khan at the Massachusetts Institute of Technology (Cambridge, Massachusetts, USA, 27/05/1994). Source: www.iis.ac.uk (accessed date: 10.05.2011).

Badakhshan.²⁵ This process aimed at cultural restoration and revival of the indigenous religious rites and rituals. The resurgence specifically concerned the *Panjtani* beliefs and practices associated with shrine culture (shrine visitation and saint veneration), devotional songs and other important aspects of faith and practice. As a result, many shrines were restored and congruently transformed into cultural museums. I explained this matter elsewhere (Iloiev, 2008b), but here suffices to say that the internal process of religious revival was overtaken by the Aga Khan agencies, which introduced new ideas and institutions to standardise the local beliefs and practices with those of the Ismaili worldwide. Launched in 1993 in London ‘Project Tajikistan’ was the first agency to coordinate the implementation of Ismaili reforms in Tajikistan. It was instrumental in overseeing the activities of the Ismaili Tariqa and Religious Education Committee (now ITREB, i.e., ‘board’) of Tajikistan. In 1995 in coordination with other Aga Khan agencies, ‘Project Tajikistan’ contributed towards organising His Highness Aga Khan’s first historical visit to Tajikistan, where the Ismaili community for centuries had been longing for the congregation (*didār*) with its spiritual leader.

5. Updating the Rite of Charāgh-Rawshan

The ceremony of *Charāgh-Rawshan* (lit. ‘luminous lamp’) is traditionally believed to be introduced by Nāṣir-i Khusraw as a means of inviting (*da’wa*) people to his sessions. Although the text of *Charāgh-Rawshan* has little to do with the deceased individual, it is usually performed on the second night of a funeral ceremony and is an important element of the rites of passage in the region. It is believed that during this ceremony the soul of the deceased is assisted to ascend from this world to the next and its path is lightened towards eternity; the soul will not rest until its candle is lit. *Charāgh-Rawshan* includes certain rituals based on a fixed text called *Qandīl-Nāma* or *Charāgh-Nāma* (‘the Book of Candle’), consisting of certain Qur’anic verses and several religious lyrics (in Persian), which are attributed to Nāṣir-i Khusraw (Hunzai, 1994 ; Najib, 1976 ; Mirhasan, 2003 ; Khan, 2013). In 2010 recognising the significance of *Charāgh-Rawshan* for the followers of Nāṣir-i Khusraw’s tradition, the Aga Khan issued a special decree in which he emphasised that the ceremony should be observed all over the world where the followers of this tradition reside. The decree was publicly recited in the *jamā’ atkhānas* across the globe. Ismaili scholars and religious clerics took several steps to implement this decree in practice. In fact, preliminary discussions about changes to the ceremony took place well before the decree was issued. The first step in this direction was to edit the texts of the *Qandīl-Nāma* so that it could theoretically accommodate the new perspectives on faith and practice. The editors concluded that the original texts, which slightly varied from one region to another, included some ‘non-Ismaili’ elements borrowed from other interpretations of Islam under different historical circumstances.²⁶ In 2010 the revised text alongside supplementary notes were sent to the *khalīfas* in Tajikistan. The latter became a topic of hot discussions among the *khalīfas* and ordinary devotees. One

25. According to Plekhanov (2005) during the war the Aga Khan Development Network (AKDN) sponsored by the governments of the USA, Canada, Germany and other countries transported (from America and Europe to the Kirgiz city of Osh) and distributed 10 million tons of aids annually to each and every village in GBAO.

26. The text, for instance, contained the names of the Twelver Shi’i Imams. See, *Chirāgh-Nāma*, MS 31. ISCU (IIS). See also for texts of *Qandīl-Nāma* in Ivanow 1959, Najib 1976, Hunzai 1994, Mirhasan 2003.

of the discussions was about the issue of abandoning the sheep slaughter (*zabh-i gusfand*), a traditional ritual when a specially designated lamb is sacrificed on the afternoon before the ceremony. This had both symbolic and practical applications in the context of Badakhshan. Slaughtering an animal either for religious ceremonies or other occasions is strictly a dignified occasion in the region. In the case of the *Charāgh-Rawshan*, some elderly people seldomly select and care for a sheep during their lifetime to be slaughtered in their funeral. On the day of *zabh* the sheep is given symbolic wash (*tahārat*) and food (wheat) blessed by the *khalīfa*. Before the slaughter, which is done with a special technique that reduces suffering, the *khalīfa* recites a verse from the Qur'an. The lamb's fat is used in making candles; one of the candles, which is called the 'proof candle' (*dalīlak*), is lit prior to the ceremony, which is followed by lighting the main candle (*pilta*) during the *Charāgh-Rawshan* process. The intestines of the sheep are later used as strings in the Pamiri *rubāb*, a musical instrument, which is played during the ceremony. The head and skin are given to the *khalīfa* for his services. The rest of the meat is mixed with water and wheat to prepare a special meal (*gandum-āb/bāch*) for the funeral attendants and the guests. It should be noted that all services are based on the traditional voluntary principles, which include washing the body, digging the grave, carry the body to the graveyard, and comforting the bereaved family. Additionally, each household donates some amount of money (material products in the past) to the bereaved family's extra expenses. The *khalīfa* then blesses the meal and recites the final prayer to mark the end of the grievance.

6. The Ismaili Centre in Dushanbe

Muslim places of worship and gathering vary from mosques (*masjid*) to the Sufi *khānaqāh* (Persian), *tekke* (Turkish), *zawiya* (Arabic), *imambara* (Indian), shrines and others. The Ismailis call their site *jamā' atkhāna* or simply *jamatkhana* (driven from Arabic *jamā'at* – 'community' and Persian *khāna* – 'house'), which emerged during the Imamate of Aga Khan I (1804-1881) in the Indian subcontinent. In brief, 'the *jamatkhana* is the centre of the religious, cultural and to an extent the social life of the Ismailis. The most important part of their building is the prayer room' (Clarke, 1975, 33). However, *jamatkhana* and the rituals associated with it are new phenomena in Tajikistan. In fact, the Pamiri Ismailis did not have any specifically designated prayer houses in the past, instead they prayed at their homes and shrines. The traditional Pamiri house (called differently in different Pamiri languages: *khun*, *khāna*, *chid*, *chad*) itself is a symbolic expression of religious ideas and devotion, in which every architectural entity conveys certain meanings, for instance, the five pillars represent the five members (*panj-tan*) of the Prophet's family (*ahl al-bayt*).

It should be noted that in the late nineteenth and early twenties century the Afghan and Bukhara authorities tried to impose mosques across the Ismaili populated regions of Badakhshan (Stanishevskiy, IHK, Doc 8).²⁷ The number of such mosques (none exist currently) is not known, but according to the local sources many of these mosques did not even fully function during the occupation period. Some elderly people (my interviewees) asserted that their grandfathers visited mosques only when

27. From the Field Report of the Russian Political Agent in Bukhara A. Cherkasov (12 February 1905).

the Afghan or Bukhara military administrators were present at the sites.²⁸ Most of the mosques were in the villages, where either the local clerics lived or the colonial posts were located.²⁹ With the Russian full takeover of the Pamir regions in the early twentieth century, the mosques disappeared for good.

In October 2009, the Aga Khan and Tajik president Rahmon inaugurated the Ismaili Centre in Dushanbe (ICD) designed by a Canadian firm. Due to its architectural and religious significances, the ICD is a unique building not only in Tajikistan but Central Asia as a whole.

It is the sixth in the series of Ismaili centers around the world after London (1984), Burnaby (1985), Lisbon (1998) and Dubai (2008).³⁰ Recognizing the cultural diversity of Tajikistan in general and its Ismaili community in particular, the Aga Khan explained the role and significance of the centre in connecting the past and the present and offered his visions for the future:

The community holds a recognised and admired position in the history of human endeavour here, contributing some of the greatest names in the fields of theology, philosophy, poetry and the sciences. This new Centre will be a place for looking back on that rich and powerful history in grateful and solemn remembrance...

... Human diversity itself is seen as a gift of Allah, cultural differences are embraced as a blessing, and different interpretations of faith are seen as a mercy, one that nourishes the *Ummah*'s vast identity and its constructive interface with society at large.³¹

Until 2012 the centre did not function as a space of worship and was open only to some members of the community involved in the activities of the Aga Khan agencies in Tajikistan. In 2012 the ICD began functioning as a community centre as well as a space of worship based on the Khoja *jamatkhana* system with all its activities synchronised in Tajik. From the local tradition, it includes performance *madô* or more correctly its standardised version, which means reciting devotional songs instead of singing them with musical instrument, and recitation of a strictly selected texts. *Jamatkhana* is now officially recognised as a space of worship in 'the Conscience and religious associations' law of Tajikistan.³² Until very recent the ICD was the only functioning *jamatkhana* in the country approved by the Aga Khan. In 2018 the second *jamatkhana* was opened in the GBAO's capital city of Khorog, where similar activities take place as in the ICD.

In the eyes of the majority Sunni population of Dushanbe, the ICD is a mosque

28. This information is based on my interviews with some local elderly and religious leaders (*pīrs* and *khalīfas*) in Badakhshan (both Tajikistan and Afghanistan) in February 2011.

29. An old room believed to have served as a mosque during the occupation of Badakhshan is still intact in the village of Yamg next to the house of a regional judge (*qazī*) called Ghulāmnabī.

30. For more information about Ismaili Centres, including ICD see <https://the.ismaili/microsite/homepage>

31. An extract from the Aga Khan's speech at the inauguration ceremony of the Ismaili Centre in Dushanbe, 12, October 2009 at <http://www.theismaili.org/cms/874/Speech-at-the-Opening-Ceremony-of-the-Ismaili-Centre-Dushanbe> accessed 27.10.12.

32. See law of the Republic of Tajikistan on 'Conscience and religious associations' adopted on 26 June 2011. Article 10/8.

or as they informally call it ‘the Pamiri mosque’ (*Masjid-i Pāmīrīhā*). At the start this popular definition somehow served to overshadow the past prejudices about the Muslim identity of the Pamiris. In the history of Dushanbe, Tajikistan and Central Asia the ICD is the first non-Sunni ‘mosque’ to emerge in the city’s horizons with all its architectural and cultural differences. Originally the ICD was mainly focusing on socio-cultural events. The range of celebrations, accompanied by music and dance, vary from modern Ismaili (Imamate Day in June, the Aga Khan’s birthday in December, the Day of Light - *Nūr* in May etc.) to more classic (e.g., Navrūz) holidays. In October 2011 for the first time, it hosted a civil society gathering addressed by then USA Secretary of State Hillary Clinton. Since then, many government and non-governmental organisations conduct their seminars and workshops at the ICD.

The ITREB Tajikistan currently has four main offices in Khorog, Dushanbe, Khujand and Moscow. One of the essential tasks of the ITREB is to provide religious education for the adults and children based on centralized curriculums developed in London. Likewise, there are several other programmes and projects, which are locally managed by the ITREB. Preachers and teachers are mainly trained in the United Kingdom and North America in courses such as the Professional Teacher Educators Programme (PTEP), the International Waezeen (preachers) Training Programme (IWTP), the International Adult Education Programme (IAEP), the Secondary Teacher Education Programme (STEP) and numerous professional development programmes.³³ The ITREB, thus, is becoming an official and exclusive institution of religious education and management in Tajikistan and other Ismaili populated countries of the former Soviet Union by gradually replacing the traditional institute of *khalīfas*.

Conclusion

During the Soviet regime, the *Panjtanī* tradition, though strongly challenged by the state-imposed atheism, still managed to preserve its core elements (*Charāgh-Rawshan*, *madō*, *shada*, shrine visitation and veneration of saints), due to the changing nature of the Soviet policy towards religion. Disconnected from their direct source of spiritual guidance for almost a century, the local Ismailis had to develop their own mechanisms of religious organisation and education represented by the *khalīfas*, *madīha-khāns*, *mullās* and religious clans.

After the collapse of the Soviet Union, Tajikistan became vulnerable to new globalizing forces of socio-economic, political and religious significances, which began addressing its immediate humanitarian needs, shortage of food, clothing and medicaments. The Aga Khan institutions were the first and the most active agencies, which came to the aid of the people of Tajikistan regardless of their religious and sectarian backgrounds. They also pursued religious objectives as far as the local Ismailis were concerned. The religious education agencies began to teach new approaches to the faith by aiming to reform the norms and forms of traditional beliefs and practices by bringing them closer to the Ismaili institutional standards and introducing new religious institutions and management system.

33. For the IIS educational programmes see <https://iis.ac.uk/graduate-studies>

References

- Abaeva, Tamara. "Issledovaniya A. V. Stanishevskogo (Aziza Niallo) o Pamire". *Strani i narodi vostoka, Pamir* 16 (1975), 262-291.
- Asani, Ali. "From Satpanthi to Ismaili Muslim: The Articulation of the Khoja Identity in South Asia". F. Daftary (ed.) *A Modern History of the Ismailis: Continuity and Change in a Muslim Community*. ed. Farhad Daftary. 95-128. London: I.B. Tauris, 2010.
- Aksakolov, Sul-tonbek. *Islam in Soviet Tajikistan: state policy, religious figures and the practice of religion (1950-1985): School of Oriental and African Studies, Ph.D. Dissertation*, 2014.
- Bobrinskoy, Aleksey. "Sekta ismailiya v russkikh i bukharskikh predelakh sredney azii: Geograficheskie rasprostranenie i organizatsiya". *Etnograficheskie obozrenie*, vip. 1. Moscow, 1902.
- Akhtar, Iqbal. "Regional Citizenship: the Case of the Globalised Khoja". *Journal of the Indian Ocean Religion* 10/2 (2014), 219-236.
- Bethmann, Erich. *The Fate of Muslims under Soviet Rule*. New York: American Friends of Middle East, Inc, 1958.
- Castles, Stephen. "Studying Social Transformation". *International Political Science Review / Revue internationale de science politique* 22/1 (2001), 13-32.
- Clarke, Peter. *The Ismaili Khojas: A Sociological Study of an Islamic Sect in London*. London: University of London, 1975.
- Daftary, Farhad. *The Ismailis, Their History and Doctrines*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.
- Dagiev, Dagi. *Central Asian Ismailis: An Annotated Bibliography of Russian, Tajik and Other Sources*. London: I.B. Tauris, 2022.
- Devji, Faisal. "The Idea of Ismailism". *Critical Muslim* 10 (2014), 50-62.
- Dodikhudoev, Khayol. *Filosofskiy ismailizm [Philosophical Ismailism]*. Dushanbe: Er-graf, 2014 (in Russian).
- Dodikhudoev, Khayol. *Filosofiya krestyanskogo bunta (o roli srednevekovogo ismailizma v razvitii svobodomyслиya na musul'manskom Vostoke) [The Philosophy of the Peasant Revolt (the role of the medieval Ismailis in the development of thought in the Muslim East)]*. Dushanbe: Irfon, 1987 (in Russian).
- Ghafurov, Bobojon. *Tajikan: Ta'rikhi qadim, qadimtarin va asrhayi miyana [Tajiks: Pre-Ancient, Ancient and Medieval History]*. 2 Volumes. Dushanbe, 2020. (in Tajik).
- Gafurov, Bobobjon. *Tadzhiki: Drevneishaya, drevnaya i srednevekovay istoriya*, ed. B. Litvinskiy. 2 Volumes. Moscow: Nauka, 1972. (in Russian).
- Grondelle Van Marc. *The Ismailis in the Colonial Era. Modernity, Empire and Islam*. London: Hurst and Company, 2009.

- Emadi, Hafuzullah. "Politics of Transformation and Ismailis in Gorno-Badakhshan, Tajikistan". *Internationales Asienforum* 29 (1998), 5-22
- Emadi, Hafuzuallah. "Nahzate Navin: Modernization of the Badakhshani Ismaili Communities of Afghanistan". *Central Asian Survey* 24/ 2 (2005), 165-189.
- Hojibekov, Elbon. "Repressii 30-ikh godov xx veka i ismailiti Badakhshana". *Pamirskaya ekspeditsiya (statii i materialy polevikh issledovaniy)*. Moscow: The Institute of Oriental Studies, RAS, (2006), 101-110.
- Hunzai, Nasir. *Chirāgh Rawshan*. Karachi, 1994.
- Iloiev, Abdulmamad. "Pirship in Badakhshan: The Role and Significance of the Institute of the Religious Masters (Pirs) in Nineteenth and Twentieth Century Wakhan and Shughnan". *Journal of Shi'a Islamic Studies* 6/2 (2013), 155-176.
- Iloiev, Abdulmamad. *The Ismaili-Sufi Sage of Pamir: Mubarak-i Wakhani and the Esoteric Tradition of the Pamiri Muslims*. New York: Cambria Press, 2008a.
- Iloiev, Abdulmamad. "Popular Culture and Religious Metaphor: saint and shrines in Wakhan region of Tajikistan". *Central Asian Survey*, 27/1 (2008), 59-73.
- Ivanow, Wladimir. "Sufism and Ismailism: Chiragh-Nama". *Revue Iranique d' Anthropologie* 3 (1959), 13-70.
- Kawahara, Yayoi – Mamadshezodshoev, Umed. *Documents from Private Archives in Right-Bank Badakhshan (Introduction)*. Tokyo: NIHU Program Islamic Area Studies, 2015.
- Khan, Mirbaiz "Chirāgh-i Roshan: Prophetic Light in the Ismā'īlī Tradition". *Islamic Studies* 52/3, 4 (2013), 327-356.
- Kharyukov, Leyonid. *Anglo-russkoe sopernichestvo v tsentralnoy azii i ismailiizm*. Moscow: Izdatelstvo Moskovskogo universiteta, 1995.
- Khaydarov, Sadulla. *Bobodzhon Ghafurov – publitsist*. Dushanbe: Tajik National University, Ph.D. Dissertation, 1993.
- Klimovich, Lusian. "Ismailizm i ego reaktsionaya rol". *Antireligioznik* 8 (1937), 38-40.
- Mamadshezodshoev, Umed. *Manobe'i sunnatii Charoghrawshan*. Dushanbe: Merosi ajam, 2009.
- Mastibekov, Otambek *Leadership and Authority in Central Asia: The Ismaili Community in Tajikistan*, Routledge, 2014.
- Metel, Aleksey. "Stanovlenie antireligioznoe periodicheskoy pechati v SSSR (1919-1941)". *Vestnik Omskogo Universiteta* 1 (2013), 43-47.
- Mirhasan, Gulhasan. "Charagh-Rushan hamchun Sunnat-i Ismaili". *Mas'alaho-yi Pomirshinosi* 5 (2003), 163-178.
- Najibh, Azizulla. *Nazare ba Ta'rih-i Charagh-Rushan dar Asiya-yi Markazi*. Karachi: Ma'rifat-i Islami, 1976.

- Nanji, Azim. "Modernisation and Challenge in the Nizari-Isma'ili Community in East Africa – A Perspective". *Journal of Religion in Africa* 6 (1974), 123-139.
- Nizarali, Virani. "Episodes from A Journey to Central Asia by Pir Sabzalī Ramzānālī" eds., *An Anthology of Isma'ili Literature*. eds. Hermann Landolt et al. 77-81. London: IB Tauris (2008).
- Ob Ismailizme, Gosizdat Tadjikistana: Stalinabad, 1943.
- Plekhanov, Sergey. *Raskritaya ladon: Aga Khan i ego muridi*. Moscow: Mezhdunarodnie otnosheniya, 2005.
- Postnikov, Aleksey. "Istoricheskie pravda sosebnikh gosudarstv i geografiya pamira kak argument v 'Bolshoy Igre' britanii i rossii (1869-1896)". *Acta Slavica Iaponica* 17 (2000), 33-99.
- Purohit, Teena. *The Aga Khan Case: Regional Identity in Colonial India*. Harvard University Press, 2012.
- Saidula, Amir. "The Nizari Ismailis of China in Modern Times", *A Modern History of the Ismailis: Continuity and Change in a Muslim Community*. ed. Farhad Daftary. 77-92. London: I.B. Tauris, 2011.
- Tasar, Eren. "Soviet Policies toward Islam: domestic and international considerations". *Religion and the Cold War: A Global Perspective*. ed. Phillip Muehlenbeck. Vanderbilt University Press, 2012.
- Saroyan, Mark. 1997. "The Reinterpretation and Adaptation of Soviet Islam". *Reshaping Community in the Former Soviet Union*. ed. E. Walker, 57-87. University of California, GAIA Research Series, 57-87.
- Shokhumorov, Abusaid. *Razdelenie badakhshana i sudbi ismailizma*. Moscow: The Institute of Oriental Studies, RAS, 2006.
- Spector, Ivar. *The Soviet Union and the Muslim World 1917-1958*. University of Washington Press, 1959.
- Steinberg, Jonah. *Isma'ili Modern: Globalization and Identity in a Muslim Community*. The University of North Carolina Press, 2010.
- Stanishevskiy, Andrey. (ed.). *Sbornik arkhivnykh dokumentov po istorii Pamira i Ismailizmu*. Moscow-Leningrad, 1933.
- Yaacov, Roi. *Islam in the Soviet Union: From World War II to Gorbachev*. New York: Columbia University Press, 2000.
- Zoolshoev, Muzaffar. "Forgotten figures of Badakhshan – Sayyid Munir al-Din Badakhshani and Sayyid Haydar Shah Mubarakshazada". *Identity, History and Trans-Nationality in Central Asia: Mountain Communities of Pamir*. eds. Carole Faucher and Dagi Dagiev, 113-172. London: Routledge, 2018.

MUSIC IN MOURNING CEREMONIES AMONG THE ISMAILI MUSLIMS IN TAJIK BADAKHSHAN*

Tacik Badakhshan'da İsmaili Müslümanları Yas Törenlerinde Müzik

Chorshanbe GOIBNAZAROV**

Abstract

The paper discusses musical performances used at mourning ceremonies by the Ismaili Muslims in the mountainous Gorno-Badakhshan province of Tajikistan (hereafter GBAO). The Shi'a Ismailis make up most of the population in this province, compared to a majority Sunni Muslim population in the rest of Tajikistan. These Ismailis have lived in this remote mountainous province for centuries and therefore have evolved their own unique culture that is different from the rest of Tajikistan.

The objective of the article is to contextualize the mediatory role of unique forms of local musical performances and their integration in the mourning ceremonies in GBAO.

The data for the research presented here was obtained partly through a field study, involving tours of certain major areas in Wakhan and other regions of the GBAO to carry out qualitative research interviews, either in private with individuals, or at social or religious events. The interviews were not in a standardized format with one set of questions but were open-ended interviews where the interviewees could recount their knowledge on the subject of death, their own experiences of attending funerals, and provide personal anecdotes. Among the interviewees were local religious leaders (*khalīfas*), musical performers, lamenters and elders of the community who render important services at mourning ceremonies, and members of the community who had personal experiences of family bereavements to narrate. The data garnered from these extensive interviews, and other published sources were used to compile and contextualize the musical performances at mourning ceremonies in this region of Tajikistan.

Keywords: Mourning Ceremonies, Badakhshan Tajikistan, Ismaili, Music, Lament, Wakhan.

Öz

Makale, Tacikistan'ın dağlık Gorno-Badakhshan eyaletinde (bundan böyle GBAO olarak anılacaktır) İsmaili Müslümanlar tarafından yas törenlerinde kullanılan müzik performanslarını tartışmaktadır. Şii İsmaililer, Tacikistan'ın geri kalanındaki çoğunluk Sünni Müslüman nüfusa kıyasla, bu eyaletteki nüfusun çoğunu oluşturuyor. Bu İsmaililer yüzyıllardır bu uzak dağlık eyalette yaşamışlardır ve bu nedenle Tacikistan'ın geri kalanından farklı olan kendi benzersiz kültürlerini geliştirmişlerdir.

Makalenin amacı, yerel müzik performanslarının benzersiz biçimlerinin aracı rolünü ve bunların GBAO'daki yas törenlerine entegrasyonunu bağlamsallaştırmaktır.

Burada sunulan araştırmanın verileri kısmen, bireylerle özel olarak veya sosyal veya dini etkinliklerde nitel araştırma görüşmeler yapmak için Wakhan'daki ve GBAO'nun diğer bölgelerindeki belirli ana bölgelere yapılan turları içeren bir saha çalışması yoluyla elde edilmiştir. Mülakatlar, bir dizi sorudan oluşan standart bir formatta değildi, ancak görüşülen kişilerin ölüm konusundaki bilgilerini, cenazelere katılma deneyimlerini anlatabilecekleri ve kişisel anekdotlar sunabilecekleri açık uçlu görüşmelerdi. Görüşülen kişiler arasında yerel dini liderler (halifeler), müzik icracıları, yas törenlerinde önemli hizmetler yapan cemaatin ağıtları ve yaşlıları ve aile yaslarını kişisel olarak deneyimlemiş topluluk üyeleri vardı. Bu kapsamlı röportajlardan ve diğer yayınlanmış kaynaklardan elde edilen veriler, Tacikistan'ın bu bölgesindeki yas törenlerindeki müzik performanslarını derlemek ve bağlamsallaştırmak için kullanıldı.

Anahtar Kelimeler: Yas Törenleri, Badakhshan Tacikistan, İsmaili, Müzik, Ağıt, Vakhan.

* Geliş Tarihi: 22.04.2022, Kabul Tarihi: 30.05.2022. DOI: 10.34189/hbv.102.003

** Assistant Professor, University of Central Asia, Cultural Studies, chorshanbe.ghoibnazarov@ucentralasia.org, ORCID ID: 0000-0001-6520-2509

Introduction

The GBAO is a mountainous province situated in the eastern part of Tajikistan, borders Afghanistan, Kyrgyzstan, and China, with a population of more than 200,000 people (Hasanzoda, *et al.*, 2015). The region received its official name and autonomy in 1925 during the Soviet Union. The vast majority of the population in GBAO are Shī'a Ismaili Muslims, followers of the present Nizari Ismaili Imam, the Aga Khan IV, residing in seven districts in the region, speaking various languages.



Figure 1: Map of the GBAO region of Tajikistan. Source: <http://www.pamirs.org/maps.htm> Accessed. 30 January 2017.

The GBAO is a place of plurality, people speak several languages, and have various cultural practices. Many cultural practices of the Ismaili Muslims in the GBAO are closely connected with their religion. This connection is reflected through expressive culture such as musical performances. In this paper, I will discuss the musical performances in the mourning ceremonies, that have a strong connection to the Ismaili Muslims’ belief system.

1. Islam and Ismailism

To better appreciate the uniqueness of the culture and traditions of the Pamiri Ismaili Muslim community, it is important to present a brief account of Ismailism and how the Pamiri Ismailis fit into the larger Muslim community. Following the death of the Prophet Mohammad (peace be upon him) in 632 C.E, the Muslim community divided into two main branches of Islam, the Shī'a and the Sunni. Both these branches adhere to the Prophet Muhammad’s divinely-ordained teachings but the followers of the Shī'a Islam recognized ‘Alī ibn Abī Tālib and the Prophet’s cousin and son-in-

law, as their first religious leader, or Imam. Recognized as the second-largest branch of Islam, the Shī'a Islam split into two main branches, and the Shī'a Ismailis went on to found the Fatimid Caliphate (descendants of Fātima, the daughter of Prophet Muhammad) in the 10th century which controlled almost the whole of North Africa, including Egypt which became the center of the Caliphate (Daftary, 1990). This Ismaili dynasty lasted for about two and a half centuries. Although Ismailism has Arab origins, today the majority of the worldwide population of Ismailis is of non-Arab origin. Ismailism spread to other countries by visiting missionaries sent from the Fatimid Empire and soon found footholds in some parts of Central, Middle, and East Asia, and the Indian subcontinent. The Shī'a Ismaili Muslims are today dispersed around the world and make a united community of ethnically and culturally diverse peoples, who adhere to their allegiance to His Highness Prince Karim Aga Khan, the 49th hereditary Imam, commonly referred to as Mawlana Hazar Imam by the followers.

The Shī'a Ismaili Muslims living in the GBAO, until recently in the former Soviet Union, were cut off from contact with their Imam and the Ismaili community in the rest of the world (Niyozov, 2002 ; Zimmermann, 2008). It is remarkable that Ismailis in these regions managed to preserve their beliefs after suffering severe religious repression, initially by local Sunni rulers in the 19th century, and later in the 20th century under the rule of the Soviets over so many decades. In fact, not only did they stay true to their beliefs, but they also managed to transmit these beliefs from generation to generation (Iloiev, 2008 ; Beben, 2018 ; Karmali, 2011).

One of the significant ways that helped the Ismailis in GBAO to maintain their faith, social and cultural cohesion was the sonic and musical performances, which served as a protective cultural sphere.

2. Musical Performances

Musical performances are integral to social gatherings in the GBAO with their various distinct genres and styles compared to other regions of Tajikistan. The most popular are laments and devotional singing performed at various life cycle events such as welcoming a visitor, blessing a house, birthdays, marriages, funeral ceremonies, and celebrating religious holidays, as well as on an occasion when a member of the community passes away. Through these events, characteristic features such as patterns of communal activities and sociability of the Ismailis in the Pamirs are on display. These performances generate an important social milieu, allowing people to meet and share great happiness and festivities, and also wretchedness and grievance in the event of a death in the community.

One of the musical performances that is part of mourning ceremonies in the GBAO is called *qasoidkhonī* or *madokhonī*. This musical performance has distinct names in particular regions of GBAO. Referred to as *qasoidkhonī* in the Wakhan valley and known as *madokhonī* in the Shughnan and Rushan districts of GBAO. The music performance incorporates various genres of classical Persian poetry, which has a connection to pre-Islamic Arabia and is sung to local music. The poetic form was initially developed in pre-Islamic Arabia, where the *qaṣīdas* were transmitted orally

for 200 to 300 years before the appearance of written records in the early Islamic period. It was at this stage that *qaşidas* were integrated into the rituals of the new and developing religion of Islam in Arabia (Sells, 1989 ; Abdeljelil, 2009). As Islam spread to other regions, *qaşidas* were transmitted to Central Asia, and then east to the Indian subcontinent *via* Persian poets and Sufis, new forms evolved, and this poetic form underwent a further transformation when adopted into the culture and traditions of the newly converted local populations.

An interesting point made by Rasmussen (2010) in the preface of her book requires quoting in full since it very clearly summarizes how the culture and traditions of the new converts in other countries lead to slightly altered forms of the practice of any new religion, compared to that in the originator country. This has happened with all major religions in the world. Perhaps this accounts for the evolution of the *qaşidas* after their transmission to other countries from Arabia, although in her book Rasmussen is only referring to Indonesia:

Part of the reasons for the many and continuously evolving localized cultural expressions of Islam is that the Muslim traders who first introduced Islamic ideas were themselves a multicultural collective who brought an Islam that “varied” due to its “multi origins”. (Rasmussen, 2010, XVI)

As a genre of Arabic poetry, the *qaşida* retains a single meter and rhyme through the whole of the poem. The main theme of the *qaşida* poetry is often dedicated to the praise of nature, Kings, the Prophets, and religious leaders. This poetic genre with the incorporation of local music has been recognized as a musical genre now among the Ismailis in the GBAO with its distinct styles and names in various districts of the region. For instance, as was mentioned earlier they are made known as *mado* or *madokhonī* in the Shughnan and Rushan districts and referred to as *qsoidkhonī* and *madokhonī* in the Wakhan valley (Goibnazarov, 2016, 485), and *qasoidkhonī* amongst the people in Ishkashim and the Gharan Valley, who speak Tajik/Dari. We can also observe other local names for this genre in the GBAO. For example, among the Ismailis in the Darwaz district, it is known as *haidarī* and in the local scholarly literature, it is called *madhiya* (Tavakkalov, 2016).

The *qaşida* as a classical genre of Islamic Arabic poetry, rooted in pre-Islamic Arabia, spread to Persia and from the 10th century onward, developed in Central Asia by extending its influence on other languages of the Muslim world (Sperl and Shackle, 1996). For example, the poets in Persia evolved new forms of the *qaşida*, such as *bahāriya*, the praise of spring, *khamriya*, the praise of wine, *khazāniya*, the praise of autumn, *tardiya* dedicated to hunting and *madhiya*, the eulogy poetry. In Central Asia, it was popularized with new compositions and styles with local characteristic features. For instance, the panegyric *madh*, which has an etymological root of *maddāh* (eulogist), was brought to Central Asia as part of the Sufi and Ismaili spiritual traditions and missions (Abibov, 1974) developed as *maddo* and *qasoid* in the GBAO.

In their performance nature, these musical practices have some tenuous links to *Sufism*, known as *tasawwuf* in Arabic, a form of Islamic mysticism that emphasizes internalization and closeness to God. One practice of the Sufi called *Mevlevi Sama*

Ceremony in Turkey involves musical performances and dance as a means of altering the state of consciousness, achieving a state of ecstasy, and thereby achieving closeness to God (Lewisohn, 1997). The *qaşidas* as part of the local musical performance *qasoidkhoni* or *madokhoni* are not recited in the GBAO, but they are usually sung and their performance oftentimes involves more than the singing of *qaşidas*: it is generally a performative event, where primarily men sing various genres of poetry adjusted to various tunes and accompanied by local musical instruments. This performative event rooted in an old tradition among the Pamiri Ismaili Muslims represents an indigenous local and unique form of religious and music practice now has a great significance in the mourning ceremonies in GBAO.

3. Mourning Ceremonies

Humans in different cultures worldwide developed their own beliefs in life and death and ways of disposal of the dead. Most cultures began to believe in the continued existence of the soul after death and therefore carried out proper interments to ease the passage of the dead into a peaceful ‘afterlife’. The most common method of dealing with the dead is a ground burial (sometimes sea burials), but cremation has been an ancient practice in many parts of Central and East Asian countries. (Crubezy *et al.*, 2006). These cultures believe that disposing of the body by burning results in ‘cleansing or purification of the soul of the deceased, thereby smoothing its way into the afterlife. Some ancient cultures exposed their dead, either on the ground or trees or in tall purpose-built towers (Towers of Silence) so that the body is disposed of by feeding animals or birds (vultures) (Boyce, 1996).

The actual funeral ceremonies depend on cultures, traditions, and any religious beliefs of the deceased. Universally, in all major religions, interments involve some sort of preparation of the body (cleansing, embalming, etc.), wrapping or dressing of the body, placement in a coffin, transportation of the body to a sanctified cemetery, and burial or cremation, all steps usually accompanied by recitation of prayers (and sometimes chanting, singing devotional songs, etc.). All Islamic burials essentially follow the same procedures, but the details vary between Muslims, depending on geographical location and local customs and traditions of any particular country. There are also some variations between other denominations within the Sunni and the Shī’a communities. For instance, *Moharram* ceremonies among the Shī’a Muslims, although common in Sunni tradition to a lesser extent, are accompanied by extreme expressions of grief, wearing of mourning apparel, abstinence, and the tolerating of other hardships. (Calmard, 2004). The Shī’a Ismaili Muslims’ mourning ceremonies in the GBAO in Tajikistan, and to a certain extent in the northeastern region of Badakhshan in Afghanistan, are unique, both in the use of certain religious rituals and in the use of music.

Mourning ceremonies vary in terms of customs, rites, and names in different sub-regions in the GBAO, and are marked by the convergence of people from different parts of the region, including close family and friends of the deceased. A mourning ceremony in Shughnan region is usually referred to as *dawat* [invitation], whereas in Wakhan and some other sub-regions of the Ishkashim district it is known as *marka* or *maraka* [gathering]. The use of these different names and variety of

practices concerning mourning ceremonies in the GBAO is most likely connected to the varying languages or dialects spoken in its seven districts or may be connected to previous religious practices and traditions from Zoroastrian days, or ancient local customs at the time pre-dating the arrival of Ismailism in the 11th century.

It is commonly assumed that in the early days of the arrival of Ismailism, mourning events were used at an opportune time and place to preach Ismaili doctrine. The spread of Ismailism in the GBAO was the outcome of the activeness of the Ismaili institution – the *da'wa* (mission), an organized and effective system for the propagation of the Ismaili understanding of Islam. These activities are strongly connected with the name of Nāṣir-i Khusraw (d.1080), a Persian poet, philosopher, theologian, and who was imbued with the Shī'a Ismaili doctrines practiced in the Fatimid Empire during his long stay in Egypt. He is believed to be the founder of Ismailism in Badakhshan (Iliiev, 2008a ; Beben, 2018). He is respected by the Ismaili Muslims in the Pamirs as *pir* (a religious guide, or a missionary). The Ismaili Muslims in the GBAO refer to Nāṣir-i Khusraw's mission as the *da'wat-i Nosir* [mission of Nosir], or *sunnat-i Nosir* [tradition of Nosir]. As a consequence, the term *dawat* is employed by the Ismailis in Shughnan, whereas Ismailis in Wakhan refer to mourning ceremonies as *marka* or *maraka*. Most of the traditional elements and activities related to the mourning ceremonies in the GBAO are connected with Nāṣir-i Khusraw's influence. These activities include the musical performance of the *qasoidkhonī* or *madokhonī*, and the ritual of Chiragh-i-Rawshan (or *Charogh-Rawshan*) [luminous lamp], offered on the second day of the mourning ceremonies (Elnazarov, 2015).

Almost all the people in the community render important services at the mourning ceremonies and share a moment of sorrow with the family of the deceased. The community members are engaged in various tasks, with the duties divided jointly by members. During the mourning ceremonies, those present include the relatives of the deceased, neighbors, the *khalīfa*, the local religious leader who monitors the entire mourning ceremony, and the *qasoidkhons* or *madokhons*, musicians, and singers of the *qasoidkhonī* or *madokhonī*. In villages of the Wakhan, the community members divide tasks among themselves, some cook and provide food, and others are responsible for serving those present at the home of the bereaved. All members of the community offer their support according to the degree of their capacity, and the *qasoidkhons* or *madokhons* extend their respects by contributing their talents to the singing and performance of their unique musical repertoire.

In contrast to other performance events, attending mourning ceremonies is restricted. Not all members of the community are allowed to be present in the mourning ceremonies and observe *qasoidkhonī* or *madokhonī* during the event. For example, only adults are allowed to attend, with young, unmarried people not expected to attend. In an interview in October 2011, Muborakqadamov, a leading singer of *qasoidkhonī* or *madokhonī* in mourning ceremonies in Wakhan asserted that

This kind of music is not for entertaining. It is music for reflection. Therefore, young members of the community still are not mature enough to comprehend this. (Goibnazarov, 2011)

However, the restriction imposed on the young unmarried members of the community does not affect the musical performances during the mourning ceremonies. They are usually attended by a huge number of people. On many occasions in this situation, the social status of the deceased also plays a significant role. If the deceased was a prominent individual in the community, people from all places of the region will come and offer their respect. In this case, several *qasoidkhons* or *madokhons* attend the mourning ceremonies and take turns to play music and sing, or on the occasion perform in groups the whole night. Throughout the *qasoidkhonī* or *madokhonī* performance, normally, five to six musicians sit side by side with crossed legs, facing one another or in a row. The musicians as a sign of respect cover their heads and wear ordinary clothes and remain sitting in a place specifically specified for their performance. The number of performers depends on how many *qasoidkhons* or *madokhons* are present during the funeral. After finishing their performance, the participants say loudly “*Yo ‘Alī Haq, [Oh Ali, The Truth] Guyo Boshed,*” [be always sound] and “*salomat boshed*” [be healthy] to appreciate the musicians’ work.

In the GBAO, *qasoidkhonī* or *madokhonī* is performed, starting from the day of the death, and then throughout the ceremony. In some parts of the GBAO, in Bartang, for instance, the close relatives of the deceased, including men and women play music and dance before the coffin, when taking the body to the grave. In case there is not a *qasoidkhon* or *madokhon* in the village, a person from the village will be asked to invite a *qasoidkhon* or *madokhon* from elsewhere and perform during the mourning ceremonies. The musicians, who attend and perform at the mourning ceremonies, usually, carry on their work voluntarily. These musicians consider their work as a form of respect for the bereaved family and the deceased person.

After the burial, the people return to the house of the bereaved family and participate in the Qur’an recitation ceremony, mainly conducted by the *khalīfa* with all the visitors and family members participating. The recitation process continues until the evening as people from other villages and regions come to offer their condolences. In the evening the *qasoidkhonī* or *madokhonī* performance restarts and extends the whole night up till the next day. People are expected to stay awake the whole night, and in the Wakhan that night is referred to as the *shab-i nakhusp* meaning a ‘sleepless night’. The people who are attending in the house are not supposed to sleep. Karimov, another leading *qasoidkhon* from Wakhan explained that

When a person passes away, his soul stays in the house for a day. Therefore, we perform *qasoidkhonī* or *madokhonī* and *charogh-rawshan*. They help the soul to leave the house peacefully. (Goibnazarov, 2011)

The ritual of *charogh-rawshan* is usually performed on the second day after death and is recognized as a compulsory rite for the Ismaili Muslims in the GBAO. The rites begin with a liturgy in the Tajik/Persian language known as the *charoghnoma* by the community. The liturgy is comprised of Qur’anic verses, narrations about the prophets and Imams, supplications, which are also connected to Nāṣir-i Khusraw (Shohkhumorov, 2003 ; Bertels, 1959 ; Shohzodamhammad, 2005 ; Shahzade-Mohammad, 2006 ; Mamadshierzodshoev, 2009). As the recitation begins, the *khalīfa* makes the cotton wool lamp wick known as *pilta*. The wick is soaked in oil and lit, and

members of the bereaved family place their hands over the flame and their faces. They do this three times and pray for the departed soul. Karimov interpreted the significance of this custom and its relation to the *qasoidkhonī* or *madokhonī* performance along these lines:

We, in the Wakhan believe that when a person passes away, his or her soul remains for a day in the air in the house. This is because the soul is still not clean. We all make mistakes and have sinned. Therefore, we perform *qasoidkhonī* or *madokhonī* to purify the soul, and *charoghrawshan* rite is performed so the light can help to clean the way ahead for the departed soul. (Goibnazarov, 2011)

In this context, *qasoidkhonī* or *madokhonī* and *charoghrawshan* are conventional and dignified ways to bring peace and harmony to the soul. The practitioners of these rituals believe that the soul of humans comes to this world ‘clean’ but becomes ‘unclean’ because of certain deeds in their lifetime. Upon death, the soul must be purified before it connects with its origin. The Pamiris, like almost all other cultures in the world, also believe in the veneration of the souls (*arwoparastī*) of the deceased relatives (Iloiev, 2008b, 64). All of these activities are conducted so that individuals are capable to fulfill their responsibility to the dead with dignity and allow the departure of the soul from this world to the next in peace, and not stay behind to bother the living relatives. The entire family and the community assure themselves that they have followed all the customs and rites related to mourning ceremonies faithfully with an anticipation that they will not encounter any troubles. It is commonly believed that if the mourning ceremonies procedures are not followed, some harm may come to those who actively participated in and contributed to the mourning ceremonies. These harms usually occur through sickness and calamities (see, e.g., Kalandarov & Shoinbekov, 2008, 67-81). After the performance of *charoghrawshan*, participants are served food before the resumption of performances of *qasoidkhonī* or *madokhonī*, which again continue throughout the night. There is an interlude during the night to allow the men to rest, during which the women begin singing elegy, known as *beparvo falak* in Shughnan, and *sifat* and *nawagarī* in Wakhan. These songs of lament are mostly improvised by female members of the community combining Persian and local languages and singing the praise, the good deeds, dignity, and noble character of the deceased. The singers of these laments are usually the close relatives of the deceased, who express their state of mind. Apart from expressing their grief, this mourning singing rite is also communal respect for the soul of the deceased and the perpetuation of social relations.

4. The Musical Performance Of *Qasoidkhonī* or *Madokhonī*

The musical performance of the *qasoidkhonī* or *madokhonī* in mourning ceremonies has its specific features. One of the distinguishing characteristics of the performance is the texts chosen for singing. The musicians and singers choose various poetic genres to perform during the ceremony, these include some narratives and prayers as well. (See, e.g., Berg, [2004] for more details of the poetic songs that are sung in Badakhshan). They are often lengthy, with heavy religious content, most focusing on the wondrous deeds of Imam ‘Alī and his kindness. A good example of this is the *Panj Kishtī* (Five Ships) story that describes the miraculous actions of ‘Alī. *Panj Kishtī* (Five Ships) is part of Muborakqadamov’s repertoire that he sings only at

mourning ceremonies. Such stories are important during mourning ceremonies, both from a doctrinal point of view for the Ismailis in the Pamirs as well as to support the family of the deceased. Muborakqadamov emphasized that

Story as such is sung in the house of the bereaved family, to express sympathy to the grieving family as well as the community being present in the house. The story tells us that we should not feel upset or uneasy since our Imam is there, who is ever-present to save us. The *Panj Kishī* story inspires us to be hopeful and boosts our encouragement to endure our extreme unhappiness, as Imam ‘Alī is there, who will save us from any calamity. As the story continues, the five ships and the people survived since Imam ‘Alī saved them. He will take care of us as well and protects us from any unfortunate circumstances. If our *imon* [faith] is strong we can bear any difficulties. (Goibnazarov, 2011)

These allegorical stories, therefore, appear to uphold consciously and unconsciously the religious worldview of the Pamirī Ismailis. The hidden (*botinī*) implication of the texts and customs grants the listeners a valuable understanding of mourning ceremonies, and especially the deeper meaning of the *qasoidkhonī* or *madokhonī*. As reported by Muborakqadamov:

It is not appropriate to sing these *qasoids*¹ on stage. They must be sung in mourning ceremonies or religious events because they have unique meaning and importance at the time of mourning ceremonies. When performed on stage, people might misunderstand their meanings. (Goibnazarov, 2011)

Deriving out of the interviews with Muborakqadamov and Karimov, two leading performers of the *qasoidkhonī* or *madokhonī*, one understands that the texts of songs are carefully selected, bearing in mind the context of mourning ceremonies, where they are performed. These songs illustrate how people perceive their religion and religious practices and utilize these songs as a means to control sorrow and grief. For this reason, the musicians recognize these sung poetries as *matnho-yi makhsūs* (special texts) that should not be sung anywhere else, except in mourning ceremonies and other events that have religious significance. Karimov noted that

if a singer performs these ‘special texts’ in a concert hall, it seems that he has misunderstood, and that is unforgivable. They are not songs for enjoyment. These texts are intended to understand religion. (Goibnazarov, 2011)

Alowatov, a singer of *qasoidkhonī* or *madokhonī*, who largely performs in big stage concerts, has an identical understanding of the texts performed in mourning ceremonies. He pointed out:

There are many texts such as the Five Brothers (*Panj Ikhvon*), the Rotted Skull (*Kala-yi Pusida*), Five Ships, and others that are approved by the community as “special texts”. These song texts should not be sung anywhere else, except at mourning ceremonies and events with religious significance. Since they are long

1. Any poem sung during *qasoid-khonī* is called *qasoid* or *mado* regardless of the specific genre of poetry to which it corresponds. The same poems that are sung during *qasoid-khonī* may be sung outside of that context, for instance at wedding ceremonies; in this latter case, the poems are called *bayd* or *soz*, and not *qasoid* or *mado*.

in terms of duration and have religious content, to sing them in concerts makes no sense. (Goibnazarov, 2011)

The distinction that *qasoidkhons* or *madokhons* put on the texts of songs concerning the location of the performance is evident from the deep recognition of their faith and the rites associated with it. These song texts help to enunciate, as pointed out by Spinetti

regional internalized icons encode associations with the places, the experience of communal social life, and the belief systems that could be perceived as cultural authenticities. (Spinetti, 2014, 202)

The lyrics of the *qasoidkhoni* or *madokhoni* vocalize the “internal icons” and the locations where these devotional texts are sung and performed. The significance of the texts is related to the context and place, where they are sung. The song texts used for the performances consist of an assorted category of poetry put together from interrelated classical Persian literature. They are available as a written set in the possession of *qasoidkhons* or *madokhons*, and defined as *bayoz*. Thus, the *qasoidkhons* or *madokhons* assert that they perform the songs in conformity with the *bayoz* (*az rūyi bayoz*).

5. The Bayoz

The term *bayoz*, in academic writings, is characterized variously in response to its utilization in a different context. In the context of Urdu literature, for instance, Pritchett views *bayoz* as

the ubiquitous little notebook that lovers of poetry carried around with them for recording verses that caught their fancy. (Pritchett, 1994, 66)

Even supposing *bayoz* stands for a notebook maintained by minstrels, poets, writers, and calligraphers for recording notes in various contexts (Becka, 2011), in Central Asia, the *bayoz* most recurrently denotes a collection that consists of poetry with religious or semi-religious meanings, which usually are sung or chanted. Also, it oftentimes comprises verses from the Qur’an, and mystical poems (Sultanova, 2011, 138). Similarly, Van den Berg (2004, 33) indicates that the *bayoz* in the context of minstrels’ tradition in Tajikistan, is a collection, which contains poems written in the Persian-Arabic and/or the modern Tajik script, i.e. Cyrillic of various poets. Within the context of the *qasoidkhoni* or *madokhoni* tradition, *bayoz* refers to the collection of song texts with religious content the *qasoidkhons* or *madokhons* possess and perform during mourning ceremonies and other religious events. However, the singers and musicians who serve in happy occasions such as wedding ceremonies or concerts do not regard their collection of songs as *bayoz*. The term *bayoz*, among the Pamiri Ismailis, is, therefore, exclusively meant to be the collection of songs performed at *qasoidkhoni* or *madokhoni* performances.

Being preserved in the form of handwritten collections, the song text exists in either the Persian or Cyrillic script, generally including various genres of Persian poetry. They present multiple topics and subjects, and the prominent themes of the song texts are theological, educational, didactical, and mystical. The collection of

the texts is usually handwritten and has been copied and recopied by the singers from books or their predecessors' collections. Some handwritten collections in the possession of the musicians have been transcribed from audiocassette recordings. These days we can find collections of the songs disseminated on audiotapes, CDs, and DVDs, which the musicians also call *bayoz*, and one may simply refer to them as “digital *bayoz*”. Some of the handwritten *bayoz* are beautifully decorated, with the possessor or collector decorating them with Persian paintings, pen crafts, or other decorative elements. As of today, the performers handle their *bayoz* with the utmost respect and considerable attention, valuing the collections as “divine remnant.” For this reason, the musicians keep them in an inaccessible place where only the possessor is allowed to access.

6. Duration and Quality of *Qasoidkhonī* and *Madokhonī* at Mourning Ceremonies

Another unique characteristic of *qasoidkhonī* or *madokhonī* performances at the house of the bereaved is the time of continuation of the performance. Commonly, a *qasoidkhonī* or *madokhonī* performance is lengthened, starting on the day of death, and lasting the whole night, with a short intermission for women to sing laments. Since *qasoidkhonī* or *madokhonī* performance is performed at regular intervals, the shortest performance at the funeral ceremony lasts for 25 to 30 minutes per round. Many rounds of singing happen during the whole night and the singers take turns to sing in every round either individually or together. The continuity of the performance manifests the significance of the *qasoidkhonī* or *madokhonī* at the time of mourning ceremonies. The lengthy performance is highly appreciated and acknowledged by the participants. In case the performance does not continue for long, it is usually considered a failure on the side of the *qasoidkhons* or *madokhons* and perceived as impudent to the performers and disrespectful to the soul of the deceased and the bereaved family. The *qasoidkhons* or *madokhons* themselves agree that they should always guarantee their preparedness when serving at the mourning ceremonies. A mourning ceremony is a social event and the community expects the performers to be uniquely competent so to engage the gathering. Additionally, they must behave in a socially acceptable manner. This involves not dressing fashionably, avoiding smoking and drinking alcohol, and much other unacceptable behavior. Another important characteristic related to the action of the *qasoidkhons* or *madokhons* is that they should memorize many poems to be able to respond to the expectations of the community. Kholmamadov, a *qasoidkhon* or *madokhon* from Shughnan, reaffirmed this aspect in our interview:

Whenever we [*qasoidkhons* or *madokhons*] visit to serve at a mourning ceremony we must be prepared. We need to understand that we have to play music and sing for a long night. Therefore, we must memorize so many poems as to respond to the expectation of the community. (Goibnazarov, 2012)

Thus, the performers must be fully ready if they are invited to mourning ceremonies. It is anticipated that they should acquire excellent memory, musical skills and knowledge of the history and culture before to perform in mourning ceremonies.

7. Musical Instruments During *Qasoidkhonī* or *Madokhonī* at Mourning Ceremonies

The additional distinctive characteristic of the *qasoidkhonī* or *madokhonī* performance at a funeral is the use of musical instruments. Although different musical instruments are used, the preference for instruments is limited. The musicians employ specifically the *rubob*, *tanbur*, *balandzikom*, stringed instruments, and the frame drum, known in the GBAO as *daf*. All these instruments have different animal parts in their construction. For instance, the skin from sheep and calf is used to make the percussion instruments, and the guts are prepared to make strings for the lutes. In large parts of the GBAO, the sheep is generally considered an animal that possesses “sacred” attributes and therefore is slaughtered on numerous occasions related to religious holidays such as Qurbon (*‘Īd al-Adḥā*) as well as during the construction of a new Pamirī house, in particular when the primary pillars are installed in. In addition, the sheep are sacrificed, when a bride arrives and enters her new home for the first time. Concerning the mourning ceremonies, the sheep is sacrificed at the ritual of *charoghrawshan*.

The musical instruments that have strings made from the sheep gut are viewed as “instruments of heaven” (*bihishtī*), and the musical instruments that are with metal strings are classified as “instruments of hell” (*duzakhī*) (Nurjanov and Karomatov, 1978, 11-12). For this reason, metal-stringed instruments are normally not played during mourning ceremonies and are viewed as inappropriate for the context. Nurjanov and Karomatov’s fieldwork in the 1970s, reports that

The Ismaili Muslims in the Pamirs believe that the sound of musical instruments with metal string is the groaning of sinful people in hell, correspondingly these musical instruments expected to be played less (Nurjanov and Karomatov, 1978, 12).

This belief is widespread in the elderly community of the *qasoidkhons* or *madokhons*, those performers who lived and were born in the late 1920s and 1950s. However, the younger generation of performers being raised and matured at the time of electronic music and modern musical instruments have generated distinct values that incorporated equally traditional indigenous and varied modern, globally recognized musical instruments. On this account, the current generation of musicians is not completely informed about such descriptions and is not fully concerned about such implications.

Except for the *rubob* and *daf*, the *qasoidkhonī* or *madokhonī* performance at the grieving ceremonies, excludes any dancing, clapping, shouting, or the use of microphones. By comparison with *qasoidkhonī* or *madokhonī* performances at mourning ceremonies, this music performed at joyous occasions including Ismaili religious events involves musical ensembles synthesizing traditional musical instruments such as the *pamirī rubob*, *ghizhak*, *balandzikom*, and *daf* with electric guitars, keyboards, and synthesizers. Young musicians’ involvement in combining different musical instruments and blending various genres in their performance during other joyous religious ceremonies is acceptable, but such blending is viewed as incompetent for the mourning contexts by traditionalists.

8. Community Reception of the Music

Many observers of the performance of *qasoidkhonī* or *madokhonī* at mourning ceremonies accept that these performances function as a means for them to control their emotions, overcome their bitter feelings, and conserve their physical energy. Mamadsafoeva, a young woman, who unluckily lost her young brother, shared her feelings

During the mourning ceremonies, the one thing that alleviated my pain and elevated my mood was the sound of the *rubob* and the singing of the *qasoidkhons* or *madokhons*. It somehow penetrated my soul and made me feel consoled (*orom*). (Goibnazarov, 2012)

The music and singing practice are effective psychological means for comforting the mourning family members and easing their pain as well as reiterating their social connections. The music performed at mourning ceremonies has its peculiarities and traditions that must be maintained to accommodate the demands of the community. The *qasoidkhons* or *madokhons* are expected to create an atmosphere that not just provides support for the bereaved family but also rejuvenates, enlightens, and strengthens the religious faith of the community present in the house. During the extended duration of *qasoidkhonī* or *madokhonī* performance, the musicians maintain the various category of people simultaneously: mournful people who are there for consolation and emotional help, people looking for a diversion, and foremost to pray for the soul of the dead. The musicians with their music and singing extend their ultimate respects to the spirit of the deceased. Through their musical performance, they likewise help to channel sensations of grief and sorrow and prevent their emotions from turning physically uncontrollable. Funerals in the GBAO oftentimes turn into an overpowering experience for participants, and many people hurt themselves physically. They scream, scratch their faces, pull their hair, or some people even beat their heads against walls. This uncontrolled physical mourning and weeping harm may develop into a form of self-abuse. In this context, the musical performance enables the bereaved family to peacefully release their grief and its connected emotions.

The further objective of these musical performances is to underline connections to a shared past as a way of circulating and enlightening the community about their faith and religion. The death of a community member becomes a platform of opportunity for a collective congregation, and the mourning ceremony offers a space for ordinary people to examine their religious practices and the roots of their faith through sonic and musical performances. For some ordinary members of the community, the musical performances make it simple to understand their faith and religion. For instance, Gharibmamadov one of the regular participants of funeral ceremonies emphasized

For me, it is difficult to understand the books, which I read about religion. They are hard to grasp. But I can learn so many good things about religion and my faith when I take part in a *qasoidkhonī* or *madokhonī* performance at mourning ceremonies. There, the musicians or the khalifa explain what the performers sing. (Goibnazarov, 2012)

Qasoidkhonī or *madokhonī* performances allow the participants to internalize their faith and religion in an aesthetic way, which makes its understanding simpler for members of the community like Gharibmamadov. It is also a time for believers to devote some time to experience the spirituality of having a virtual *didor* [vision]. In the GBAO, the Ismaili Muslims consider it, *didor-i botinī* [a spiritual vision]. *Didor* is a fundamental concept in the Ismaili spiritual tradition. It is substantiated at a time when Ismailis find their way in the presence of the living Imam and embrace his blessings. There exist two prospective means of achieving *didor*: physical (*zohirī didor*) and spiritual (*botinī didor*). One includes a live experience of meeting and seeing the Imam, and another is reaching the point of enlightenment and spiritual blessing through religious and devotional musical practices.

Mamadbekov, one of the *khalifas* provided an interesting explanation of how the Ismailis survived under the Soviet rule:

Despite not being in contact with the Imam and Ismailis in the rest of the world for seventy years during the Soviet suppression, it was through the *qasoidkhonī* or *madokhonī* that we kept our faith in our religion and our Imam being life. (Goibnazarov, 2012)

The participants during the funeral ceremonies listen to the songs, which are about the Imams, their generosity, support, and spirituality. Thus, witnessing these performances offers a means of achieving spiritual *didor*. Through the act of listening to the lyrics of the songs that are sung, members of the community present in the mourning ceremonies seek to understand God's existence and creation as well as approach their living spiritual leader. Through these practices, they potentially achieve an understanding of spiritual truths (*haqiqat*). For some in the audience, these performances can be a significant life-changing event, especially the achievement of spiritual *didor* if they have previously taken little interest in their religion. As Karimov reported to me in an interview,

At the time of *qasoidkhonī* or *madokhonī* performance one is granted a spiritual profit (*baraka*). This is a signal of continuous contact with the Imam. (Goibnazarov, 2011)

Utilizing the poetic texts and the music, which convey an effective religious message, the participants experience emotions that endorse them to transcend the physical world and induce in them a feeling of being closer to the world of spiritual realities. The music and the songs strengthen the participants' yearning for *didor*. While listening to the songs and the music, attendees shed tears, and sway their heads, experiencing a condition resembling ecstasy. The *qasoidkhonī* or *madokhonī* performance can be described as a powerful and significant means for the Ismaili Muslims in the GBAO to attain spiritual enlightenment and legitimizes social relations. Further, it represents an interaction of music and communal rites in a context in which members of the community from all social ranks are involved directly or indirectly.

Conclusions

The Ismaili Muslims in the GBAO integrate music performances into their

mourning rites and consider them a fundamentally important aspect. As discussed above the mourning rites start in the home of the deceased, where the community collectively supports the family in their time of grief. The singing of devotional texts thus helps to celebrate and strengthen the intimate communal bonds and the understanding of accountability and responsibility among neighbors and community members. The ceremony, in particular, provides purification of the soul for the dead through the performance of *qasoidkhoni* or *madokhoni* and serves their community members who are in mourning. In this context, the music and singing function as a medium between the Creator and human beings, linking the Prophet, the Imam, and their followers. Likewise, it moves the listeners, participants, and the heavy-hearted families who lost their beloved members emotionally and spiritually. It is in the “shared understanding of intention and content” (Alexander, 2011, 30) that *qasoidkhoni* or *madokhoni* has an influence on the Ismaili Muslims in GBAO and in which a social union, relationship, and identity are created.

The practitioners and observers of the musical performances consider it to be a “powerful manifestation that reflects the values and beliefs of individuals and communities” (Dawe, 2003, 278) in contexts of village life, for the family of the deceased in mourning ceremonies and at religious occasions. It is not considered a performance *per se*, but instead, as a natural and necessary dimension of everyday social and religious life, to console and alleviate the bereaved and stress the importance of life regardless of the unavoidability of dying, to assert hopefulness through the medium of music and singing, to facilitate the soul of the deceased’s transition to its everlasting place, and to profess infinite realities advocated by the community.

The significance of the musical performances discussed lies in the communicative nature of the song texts that are chosen, the accompanying music, and the actual performance, a combination of which represents life & death and equally expresses joy and sadness. These performances articulate the transition of life and the ascent of the soul of the deceased to the afterlife. These artistic musical expressions are not intended to entertain, but rather to express sadness and to function as social and cultural patterns in the context of the death ritual. These performances are considered obligatory custom that serves to bring peace to the soul of the deceased and their family and friends. As an important ceremonial goal, these musical mourning rites maintain the well-being of the living and bring the community together through their friendship and shared faith and create a complex network of meanings related to the people’s worldview concerning life and death.

Acknowledgment

I am indebted to all the individuals, musicians, performers and my interlocutors in the villages and valleys of GBAO, for their time and knowledge with me. This article would have not come to existence without their views and knowledge.

I would like to thank my colleague and my friend Sameer Dossa and Usman Shah for reading many drafts of this paper and providing their feedback.

My special thanks to Professor L. A. Damani, formerly of the Universities of Manchester, London (King’s College) in the U.K., and the Chinese University of

Hong Kong, in Hong Kong, China, for his critical assessment of the manuscript, advice and extremely useful suggestions on the presentation of this article. I also extend my special thanks to the editor and anonymous reviewers for their careful reading my article and their insightful comments and suggestions for improvement.

References

- Abdeljelil, J. B. "Ways of the Intellect: Forms of Discourse and Rationalisation Processes in the Arabic-Islamic Context". *Worldviews and Cultures: Philosophical Reflections from an Intercultural Perspective*. eds. Nicole Note, R. Fornet-Betancourt, Estermann J., Aerts D., 11-29. Netherlands: Springer, 2009.
- Akiner, Shirin, "Islam: Islam in Central Asia." *Encyclopedia of Religion*. 2005. Retrieved 25 April 2019. <https://www.encyclopedia.com/environment/encyclopedias-almanacs-transcripts-and-maps/islam-islam-central-asia>
- Alexander, J. C. *Performance and Power*. Cambridge: Polity Press, 2011.
- Andreev, M.S. *Tadjiki dolini Khuf. Vip. 1 [Tajiks of the Khuf Valley, Vol.1]*. Stalinabad: Izdatelstvo Akademii nauk Tadjikskoy SSR, 1953.
- Beben, D. "The Ismaili in of Central Asia". *The Oxford Research Encyclopedia of Asian History*. Retrieved 30 Apr. 2019. <http://oxfordre.com/asianhistory/view/10.1093/acrefore/9780190277727.001.0001/acrefore-9780190277727-e-316>.
- Becka, J. "Tajik Literature from the 16th Century to the Present". *History of Iranian Literature*, eds. Jan Rypka and Karl Jahn, 483-605. Dordrecht – Holland: Springer Netherlands, 2011.
- Bertels, A.E. *Nasir-i Khosrov i Ismailism [Nasir Khisraw and Ismailism]*. Moscow: Izdatelstvo vostochnoi literature, 1959.
- Boyce, Mary,. "The Zoroastrian Funeral Rites," *A History of Zoroastrianism: Early Period*. ed. Mary Boyce. 325-330. Leiden; New York: E.J. Brill, 1996.
- Calmard, Jean, "Ḥosayn B. ‘Ali II. In Popular Shi‘ism". *Encyclopædia Iranica*, online edition. Retrieved 28 March 2022. <https://iranicaonline.org/articles/hosayn-b-ali-ii>
- Crubézy, E.,et al. "Inhumation and cremation in medieval Mongolia: Analysis and analogy". *Antiquity*, 80/310 (2006), 894-905. doi:10.1017/S0003598X00094497
- Daftary, Farhad. *The Ismā‘īlīs: their history and doctrines*. Cambridge [England]; New York: Cambridge University Press, 1990.
- Dawe, K. "The Cultural Study of Musical Instruments". *The Cultural Study of Music: A Critical Introduction*. eds. Martin Clayton, Trevor Herbert, and Richard Middleton, 274-283. New York: Routledge, 2003.
- Elnazarov, H. "Chiragh-i Rawshan". *Encyclopaedia Islamica*, eds. Wilferd Madelung and Farhad Daftary. Brill Online. Retrieved 17 September 2015. <http://>

referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopedia-islamica/chiragh-i-rawshan-COM_05000087.

- Goibnazarov, Ch. "Qasoid-khonī in the Wakhan Valley of Badakhshan". Music of Central Asia: An Introduction, eds. Theodore Levin, Elmira Kuchumkulo-va, and Saida Daukayeva. 485-503. Bloomington: Indiana University Press, 2016.
- Hasanzoda, G.K., Sh., Shokirzoda and A.P., Asoev. Shumora-yi aholi-yi Jumhuri-yi Tojikiston to 1 Janvar-i sol-i 2015 [Counting of Population of the Republic of Tajikistan until 1st January, 2015], Agenti-yi Omor-i Nazd-i Prezident-i Jumhuri-yi Tojikiston, [Statistic Agency under the President of Republic of Tajikistan]: Dushanbe, 2015.
- Iloliev, A. The Ismaili –Sufi Sage of Pamir, Amherst, NY: Cambria Press, 2008.
- Iloliev, A. "Popular culture and religious metaphor: saints and shrines in Wakhan region of Tajikistan." Central Asian Survey, 27/1 (2008), 59-73. DOI:10.1080/02634930802213924.
- Kalandarov, T. S. and A. A. Shoinkbekov. "Some Historical aspects of Funeral Rites among People of Western Pamir," Anthropology of Middle East, 3/1 (2008), 67-81. doi: 10.3167/ame.2008.03.01.07.
- Kalandarov, T. S. Shugnanci: Istoriko-etnograficheskoe issledovanie [Shugnanies: Historical and Ethnographic Research]. Moscow: Stariy Sad. 2004.
- Karmali, A. "Transmission: A portrait of an Ismaili Muslim family in Tajik Badakhshan: The Introduction to a documentary film" The Institute of Ismaili Studies. Retrieved 23 April 2019. <https://iis.academia.edu/AleemKarmali>
- Mamadsherozdshoev, U. Manobei sunnati Charoghrawshan [The Basis of Lighting the Lamp Tradition]. Dushanbe: Merosi, 2009.
- Mastibekov, O. Leadership and Authority in Central Asia: The Ismaili Community in Tajikistan. London: Routledge, 2014.
- Niyozov, S. "Evolution of the Shi'a Ismaili Tradition in Central Asia". The Institute of Ismaili Studies. Retrieved on 19 April 2019. <https://iis.ac.uk/evolution-shi-ismaili-tradition-central-asia>
- Nurjanov, N., and F. Karomatov. [1978], (2010). Muzikal'noye Iskusstvo Pamira [Musical Arts of the Pamirs]. Moscow: Sovetskiy Kompozitor.
- Poy-i Amal [Dance of Death], DVD. Directed by Aga Khan Humanities Project for Central Asia. Dushanbe: Kinostudio, 2004.
- Pritchett, F. W. Nets of Awareness: Urdu Poetry and Its Critics. Berkeley: University of California Press, 1994.
- Rasmussen, A. Women, the Recited Qur'an, and Islamic Music in Indonesia. Oakland: University of California Press, 2010.
- Rotar, I. "China: Xinjiang's Ismailis cut off from the international Ismaili community." Forum 18 News Service. Retrieved 19 April 2019. <http://www.forum18.org>

org/archive.php?article_id=141&pdf=Y

- Saidula, A. "The Nizari Ismailis of China in Modern Times." A Modern History of the Ismailis: Continuity and Change in a Muslim Community. ed. Daftary, F. 77-94. US: I. B. Tauris/Bloomsbury Publishers, Bloomsbury, 2001.
- Sells, M. A. Desert Tracings: Six Classic Arabian Odes by 'Alqama, Shánfara, Labíd, 'Antara, Al-A'sha, and Dhu Al-Rúmma. Translated and introduced by Michael A Sells. Middletown, CT, US: Wesleyan University Press, 1989.
- Shahzade-Mohammad, Omed. "Sunnat-i 'charogh-rawshan-kuni"-yi Ismoiliyon-i Osiyo-yi Markazi [The Custom of Lighting the Lamp of the Ismailis of Central Eurasia], Rudaki, 7/10 (2006), 43-52.
- Shakarmamadov, N. "Falak- az surudhoy-i mardumi" [Falak is people's song], Payam-i Donishgoh-i Khorugh 2/4 (2002), 75-85.
- Shohkhumorov, Abusaid. "Svyashenaya Lampada." [The Sacred Lamp]" Nāsir-i Khusraw: dīrūz, imrūz, fardo, [Nasir-i Khusraw: Yesterday, Today, Tomorrow] edited by. S. Niyozov and R. Nazariyev, 656-670. Khujand: Noshir, 2005.
- Shohkhumorov, Abusaid. "Charoghrawshan – sunnat-i oriyoyī va Ismoilī-i mardum-i Badakhshān". [Luminous lamp is the tradition of the Ariyans and the Ismaili people of Badakhshan] Mas'alahā-yi Pāmīrshināsī, 5/1 (2003).: 141-162.
- Spinetti, Federico. "Open Borders, Tradition and Tajik Popular Music: Questions of Aesthetics, Identity and Political Economy". Ethnomusicology Forum 14/2 (2005), 185-211. DOI: 10.1080/17411910500329971
- Sultanova, R. From Shamanism to Sufism: Women, Islam and Culture in Central Asia. London/New York: I.B. Tauris, 2001.
- Van den Berg, Gabrielle Rachel. Minstrel Poetry from the Pamir Mountains. Wiesbaden: Reichert Verlag, 2004.
- Zimmermann, B. A Society in Transition: Ismailis in the Tajik Pamirs. University of Bern, Switzerland. Diploma Thesis. 2008.

NİZARÎ İSMÂİLÎLERİNDE TAKİYYE, MEŞRUIYET VE TASAVVUF İLİŞKİSİ ÜZERİNE DEĞERLENDİRME*

Discussions of Taqiyya, Legitimacy and Mysticism Relationships in Nizârî Ismâ'îlîs

Ayşe ATICI ARAYANCAN**

Öz

1090-1257 yılları arasında Rûdbar, Kûhistan, Deylem ve Suriye coğrafyasında yapılarak Alamut merkezli otonom bir yapı kuran Nizârî İsmâîlîleri, takiyye yöntemini çok sıkı bir şekilde uygulayan hareketlerden biri oldu. Sünnî ya da Sünnî dışı tüm otoritelere karşı uyguladıkları bu yöntem, gerek kendi içlerinde gerekse dışarıya karşı can, mal, doktrin ve geleneklerini korunma yöntemi olarak kullanıldı. Aynı zamanda siyasi açıdan meşruiyetlerini sağlama, örgütlenme ve güçlenmeleri için ise uygun bir yol olarak görüldü. Nizârî İsmâîlîleri tarihlerinde ilk takiyyeyi Fâtımî Halifesi Müstansır-Billâh'ın ölümünün (1036-1096) ardından, imamet anlaşmazlığıyla başlayan kopuşla birlikte halifenin oğlu Nizar'ın soyundan gelecek olan imamın gizlenmesi ile başladı. Beklenen imam gelinceye kadar İmam'ın *hüccetliğini* üstlenen Hasan Sabbah, *Ta'lim* doktrini ile Nizar adına davette bulunulurken kendi meşruiyetini onaylatmaya çalıştı. Hasan Sabbah ve ilk iki halefi boyunca imamın gizlenmesi siyasi ve teolojik açıdan Alamut yönetimini çıkmaza sokunca 1162 yılında II. Hasan zamanında kıyamet ilan edildi. *Hüccetlikten* imamlık soyuna bağlanan velayet-mürşidlik ekseninde Nizârî İsmâîlî toplumu örgütlenmesine devam etti. Aynı zamanda imamın gelmesi ile meşruiyet yeniden pekiştirilirken Sünnî otoritelere karşı savunma gerçekleştirildi. İslam dünyası tarafından itirazlara ve baskılara neden olan kıyamet ilanı, Nizârî toplumuna yeni bir baskı yaratırken siyasi ve doktrinsel olarak dış dünyaya kapanmalarına neden oldu. Genel kabul görmeyen bu uygulamayı değiştirmek için bu kez dışa dönük, uzlaşmacı bir politika seçildi ve Setr dönemine girildi, yani Sünnileşme politikası ile yeni bir takiyye süreci başlatıldı. Uzlaşmacı politika devam ettirilirken 1221-1258 yılları arasında Sünnî uygulamalar giderek bırakılmaya başlandı ve kendi kimliklerine dönüldü. Yeniden doktrinsel bir toparlanış yaşayan Nizârî İsmâîlîleri bu kez kendi ellerinde olmayan sebeplerden, yani İlhanlıların *Dârü'l-Hicre*lerinin tamamını ele geçirmesi ile zorunlu bir takiyye sürecine girdiler. Nizârî İmamları yeniden gizlendi ve 19. yüzyıla gelinceye kadar Nizârîler imamları ile siyasi, doktrinsel ve meşruiyet açısından buluşamadı.

Bu makalede, 12-16. yüzyıl arasında Nizârî İsmâîlîlerinin takiyye yöntemlerini, *Ta'lim* doktrini, kıyamet ilanı, *Setr* dönemi ve sufi çevreler içerisinde gizlenme süreçlerini siyasi, doktrinsel ve mezhepsel açılardan sebep ve sonuçları ile değerlendirilmeye çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Nizârî İsmâîlîleri, Takiyye, *Ta'lim* Doktrini, Tasavvuf, İmam, *Hüccet*.

Abstract

Nizârî Ismâ'îlîs, who established an autonomous structure centered in Alamut by organizing in the geographies of Rudbar, Quhistan, Daylam, and Syria between 1090 and 1257, have been one of the movements practicing the method of *taqiyya* most strictly. This method they practiced against all Sunni or non-Sunni authorities was utilized as a way of protecting their lives, property, doctrine, and traditions both within themselves and against the outside. It was also seen as a suitable way for their achievement of political legitimacy, association, and gaining power. *Taqiyya* in the history of *Nizârî* Ismâ'îlîs started first in the form of hiding the imam who would come from the lineage of Nizâr, the son of the Fâtimid Caliph al-Mustansir Billâh, with the separation that started through conflicts about the Imâmate following the death of the Caliph (1036-1096). Hasan-i Şabbâh, who took on the authority of the imam until the expected imam arrived, aimed to get his legitimacy recognized when he made invitations in the name of Nizâr with the doctrine of *Ta'lim* (teaching). When the hiding of the imam during the periods of Ḥasan-i Şabbâh and his first two successors put the Alamut

* Geliş Tarihi: 23.03.2022, Kabul Tarihi: 15.04.2022. DOI: 10.34189/hbv.102.004

** Osmaniye Korkut Ata Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü ayseaticarayancan@gmail.com
ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-4232-2564>

government in a bind in the political and theological sense, in the period of Hasan II in 1162, *Qiyāmāt* was proclaimed. In the context of custody-mentorship linked from *Hujjat* (proof) to the lineage of the *Imāmate*, the *Nizārī* Ismā'īlī community continued their association. At the same time, with the arrival of the imam, legitimacy was reinforced, and defence was launched against Sunni authorities. The proclamation of *Qiyāmāt* that attracted objections and pressure from the world of Islam created a new source of oppression on the *Nizārī* community, while it also led them to shut themselves from the outer world politically and doctrinally. To change this practice that had not gained general acceptance, this time, an outward and reconciliatory policy was chosen, and the *Satr* period started, that is, a new *taqiyya* process started with a Sunnification policy. While the reconciliatory policy was being maintained, between 1221 and 1258, Sunni practices started to be gradually abandoned, and a return to the community's fundamental identity took place. *Nizārī* Ismā'īlīs, who experienced another doctrinal recuperation, entered a new, imperative *taqiyya* process with the capture of the entirety of their *dār al-hijra* by the İlhānate, now due to reasons that were not in their control. *Nizārī* imams were hidden again, and until the 19th century, *Nizārīs* were not able to convene with their imams in terms of politics, doctrine, and legitimacy.

In this article, it is aimed to discuss the *taqiyya* methods of *Nizārī* Ismā'īlīs in the period between the 12th and 16th centuries, the *Ta'lim* doctrine, the proclamation of *Qiyāmāt*, the *Satr* period, and periods of hiding inside *şūfī* circles with causes and outcomes in political, doctrinal and sectarian contexts.

Keywords: *Nizārī* Ismā'īlīs, *Taqiyya*, *Ta'lim* Doctrine, Mysticism, Imām, *Hujjat*.

Giriş

Arapça vikaye kökünden gelen takiyyenin anlamı açık ya da olabilecek tehlikelerden korunmak maksadıyla benimsenen inancın gizlenmesi ya da düşmanıya aynı fikirdeymiş gibi görünmesidir (İlhan, 1993, 427-428; Hakyemez, 2016, 227). Takiyye, Şia'nın siyasi baskılardan korunmak ve masum kabul ettikleri imamlarının kendi iddialarına uymayan söz ve fillerine inandırıcı bir açıklama getirmek için kullandıkları bir yöntemdir (Hakyemez, 2016, 227). Bu yöntemi kullanan Şia'nın İsmâîliye kolundan Nizârî İsmâîlileri için takiyye, tam da bu anlamda zamansal ve mekânsal varlıklarını korumak, siyasi baskılardan kurtulmak için birden fazla dönemlerde uyguladıkları bir yöntem oldu.

Bilindiği gibi Nizârî İsmâîlileri, 1090-1257 yılları arasında önce Fâtımiler sonrasında Selçuklu ve Abbasi otoritelerine doktrinsel ve siyasi açıdan karşı gelerek Hasan Sabbah öncülüğünde tarihsel İran, Irak ve Suriye coğrafyalarındaki örgütsel faaliyetleri ile başladı. Hasan Sabbah'ın eski öğretisini yeniden formüle ederek fikirsel olarak geliştirdiği *Ta'lim* doktrinine *Davet'ül Cedide* adını verdikleri propaganda yöntemlerini ekleyip yeni bir hareket başlattı. Bu hareket, siyasi ve doktrin olarak Fâtımî Halifeliğinden kopuşun ardından yapılanmaya çalıştığı Deylem, Rudbar ve Kûhistan coğrafyasının hâkimi Sünni Selçuklu ve onların hamisi Abbasilere karşı gelme, kendilerine bölgesel alan yaratma, dünyayı meşru olmayan yöneticilerden kurtarma düşüncesiyle iktidarı ele geçirip, Nizar adına yeni bir devlet kurmaktı. Mürit toplama usulleri, siyasi eylemleri, suikastlar, savunma ve direnişleri, dağlık bölgelerde yapılanarak yürüttükleri propaganda sayesinde söylemlerini ve amaçlarını hem iktidara hem de halka nakledildi. Nitekim Rûdbar, Kûhistan, Deylem gibi bölgelerde çok sayıda kaleler ele geçirildi. Mansura, Meymundiz, Sa'adatkuh ve diğer bölgelerde yeni güvenli kaleler inşa edildi. 1090-1257 yılları arasında yapılandıkları bölgelerde değişen otoritelere karşı (Selçuklu, Harizmşahlar ve İlhanlılar) farklı doktrinsel ve siyasi hamlelerde bulunuldu. Dış dünya üzerinde otorite sağlama çabası sürerken

bir yandan da kendi iç dinamiklerini ve Hasan Sabbah sonrasında değişen Alamut efendilerinin otoriterini, Nizârî İsmâilî toplumu üzerinde korunma çabası içerisine girildi. Bu korunma sürecinde çok sıkı takiyeye uygulandı. Nizârî İsmâilîlerin tarihsel takiyeye süreçlerine baktığımızda, dört aşamada incelemek gerekmektedir: *Tal'im* doktrini (Gizlenen imam yerine Hasan Sabbah ve ilk iki halefinin *hüccetlik* dönemi), kıyamet ilanı (*İmâmü'z Zaman*'ın ortaya çıkması), *Setr* dönemi (Sünnileşme ve uzlaşmacı politika) ve en sonuncusu sufi çevrelerde gizlenmedir.¹ Bu süreci özetlemek gerekirse, Nizârî İsmâilîleri, Fâtımî Halifelikinden siyasi ve doktrinsel kopuş ile birlikte *Nizar*'ın gelmesini ya da onun soyundan bir imam etrafında toplanmayı umut etmekte ve beklemektedirler. Fakat o gelinceye kadar Hasan Sabbah'ın etrafında örgütlenip, bekleyiş sürecine geçildi. Hatta Hasan Sabbah'a “Nizâr'ın geleceğine dair bize gösterebileceğin bir delilin olmalı diye konuştukları söylenir. Hasan da bu husustaki işaret ayın doğacağı zamanda vakitsiz görünmesidir.” der (İbn Abdüzzâhir, 2021, 266). İbn Abdüzzâhir'in eserinde geçen bu rivayetten de anlaşılacağı üzere, Nizârî toplumu *İmâmü'z Zaman* ve *Mehdi-yi Âvân* yani imamın gelmesini beklemektedir (Cüzcânî, 2016, 143). Bu süreç Hasan Sabbah ve ilk iki halefi zamanında *hüccetlik* makamı ile devam ettirildi, her dönemde imamın olması gerekliliği vacipti ve bu süreçte imam gizliydi (Hodgson, 1955, 30). Ali Avcu'dan aktarma, “Sicistani'ye göre her devirde ve zamanda bir imamın olması gerektiği söz konusuydu ve Kur'an ayetlerine göre bu görüş desteklenmektedir. Yeryüzünde her zaman ve dönemde bir imamın olması vaciptir. Bu imam zahir ve gizli olabilir. Bunlar ile nefisler cehalet karanlığından aydınlanırlar. Zira insanlığın kurtuluşu imamsız olmaz.” şeklindedir (Avcu, 2014, 281). Dolayısıyla Nizârî İsmâilî toplumu kendi başına kurtuluşa ermeleri mümkün olmadığından dolayı onları kurtaracak olan Allah'ın elçilerinden de mahrum olmamaları gerekliydi (Avcu, 2014, 281). Bu doğrultudan bakıldığında dönemin siyasal ve itikadî baskılarından yorulan Nizârî toplumu artık imamı beklemekten yorulmuş, toplum olarak *İmâmü'z Zaman*'ın ortaya çıkması gerekliliği doğmuştu; aksi takdirde kendi içlerinde de çözümler oluşmaktaydı. Çünkü Selçuklu yönetimin değişen dönemlerindeki kale kuşatmaları, itikadî baskıları, İsmâilî halkının kalelerdeki direnişten yorulması gibi sebeplerden toplumsal ve inançsal yıpranma başlamıştı. Nitekim çözüm olarak *Ta'lim* doktrinin hemen ardında ortaya atılan kıyamet ilanı ile beklenen imamın geldiği duyuruldu, toplumsal ve doktrinsel sıkışmışlığa çözüm arandı. Fakat kıyamet ilanı ile imamın ortaya çıkması ve söylemleri başta Sünni çevreler olmak üzere birçok kesim tarafından eleştirilere maruz kaldı hatta İsmâilîler bazı bölgelerde öldürüldü, işkence gördü (Müstevfi, 2018, 419). Çok sert tepkilere ve eleştirilere maruz kaldıklarından dolayı bu kez yeniden takiyeye yapılarak, *Setr* dönemi ile Sünnileşme politikasına gidildi hatta kendilerinin samimi Sünni olduklarını kanıtlama gayreti, zaman içerisinde başta Abbasi Halifesi olmak üzere siyasi otoritelerce kabul görmeye başladı. Böylece rahatlama yaşayan Nizârîlerin takiyeye süreci sona erdi ve üzerlerindeki baskıların azalmasıyla birlikte, Sünni uygulamaları bırakıp eski kimliklerine geri dönmeye başlandı hatta kıyamet doktrinleri yeniden canlandırılmaya çalışıldı. Bu arada Nizârî İsmâilî merkez kalesi Alamut'ta yönetsel ve otorite açısından sorunlar baş göstermeye başladı. Çocuk yaşta Alamut efendisi

1. Marshall Hodgson bu süreci şu şekilde aktarmaktadır: 1090-1256 Alamut'un sekiz efendisi (lordu). Bu süreçteki ilk üç lider bağımsız güçlenme dönemi, ikinci dönem 1090-1162 Nizârî hareketleri ve eylemleri, 1162-1210 yeni imamın bulunması ve kıyamet ilanlarıdır. Son dönem ise 1210-1256 Sünni dönem (Hodgson, 1955, 41).

III. Muhammed Alâeddin'in imam kabul edilmesi, İsmâillilerin "İmam çocuk olsun, yaşlı olsun, genç olsun hepsinin anlamı birdir, o her ne derse ve yaparsa, her durumda doğru ve iyilik olur." düşüncesi (Reşidüddin, 2013, 179; Kaşanî, 1344, 218; Cüveynî, 2013, 562), Alamut Kalesi'nin yönetiminde siyasi olarak aciz ve yetersiz kalmalarına ve otoriteyi sağlamakta zorlanmalarına neden oldu. Nitekim Rükneddin Hürşah döneminde, İlhanlıların Nizârî kalelerini ele geçirmeleriyle birlikte siyasi ve doktrinsel güçleri beklenmedik bir şekilde kırıldı (Cuveynî, 2013, 502-523). Dolayısıyla *Ta'lim* doktrini ile başlayan süreçleri kıyamet ilanı ile diriliş sürecine girdi (Hodgson, 1955, 155). Ardından Setr dönemi ile Sünnileşme ve tekrar eski kimliklerine geçmeye hazırlandıkları dönemde, beklenmedik bir şekilde Alamut Kalesi düşünce yeniden zorunlu takiyye sürecine girildi. Kaynaklar bu son takiyye süreci (13-16. yüzyıl) ile ilgili bizi tam bilgilendirmese de daha çok sufi çevreler ile irtibat kurulduğu üzerine ipuçları vermektedir. Bu nedenle Nizârîleri İsmâililerin Horasan ve Azerbaycan'da sufi çevreler ile kurdukları irtibatlar üzerinden tasavvuf ve İsmâiliye arasındaki ilişkinin doktrinsel, siyasi ve sosyolojik sonuçlarına bakılacaktır. Fakat öncelikle Nizârî İsmâilîlerin en baştan beri benimsedikleri doktrinlere ve aşamalara (*Ta'lim*, Kıyamet ve *Setr*) takiyye-meşruiyet üzerinden değerlendirme yapılmasında fayda görülmektedir.

1. *Ta'lim* Doktrini ve Kıyamet (Diriliş) İlanı

İsmâilî inancında Kur'an ve Sünnet'in açıklanması gerektiğini, dinî nasların zahir ve batın olmak üzere iki anlamının bulunduğunu, insanların açık olanı anladığını fakat batını olanı sadece imamların anlayabildiğini, imamlar olmaz ise *adl* olan bu mananın unutulup gideceğini, bu açıdan imamın bulunmasının zorunlu olduğunu ileri sürerler (İlhan, 1993, 382). Ayrıca imamet meselesini dinin temel unsuru sayıp ve peygamberlerin günahlardan masum olan bir imam tayin etmesi gerektiğine inanırlardı (Tan, 2006, 30). Doktrinlerin merkezinde bulunan imam tayini konusunda çıkan anlaşmazlık Fâtımî İsmâilîlerinin iki kola ayrılmasına neden oldu. Fâtımî halifesi Müstansır-Billâh'ın ölümünün (1036-1094) ardından imamet tartışmaları Nizar İsmâilîlerinin tarihsel sürecini başlattı. Hasan Sabah ve taraftarları, imamet Nizar'ın hakkı iken kardeşi Müste'li -Billâh'ın ordu kumandanı aynı zamanda kayınbiraderi Efdal b. Bedr el-Cemâlî'nin desteğiyle imametinin ilan etmesine itiraz etti. Bu itirazlar sırasında Nizar'ın yakalanıp, İskenderiye hapisanesinde (1095) öldürülmesinin ardından, Hasan Sabbah öncülüğündeki İsmâilîler, Nizar'ın ve onun soyundan gelenin İslam âleminin tek hâkimi kabul ederek Fâtımî Halifeliği'nden ayrıldı (Cuveynî, 2013, 531-532; Müstevfî, 2018, 414). Başka bir rivayete göre Fâtımî meclisinden kaçan Nizar bir yaşındaki oğlu ile birlikte Kûhistan bölgesinde bulunan Hasan Sabbâh'ın yanına giderek orada bir yıl kalıp gizlendiği üzerine görüşler de bulunmaktadır. Böylece Nizârî İsmâilîleri, Hasan Sabbah öncülüğünde Fâtımîlerden bağımsız bir şekilde tarihi Deylem bölgesinde faaliyetlerine başladı. Zaman içinde hem doktrin hem de siyasî anlayış açısından tamamıyla Fâtımîlerden ayrılarak, Büyük Selçuklu Devleti sınırları içinde yeni özerk bir harekete dönüştü (Arayancan, 2018, 24). Fâtımî Halifeliğinde yaşanan imamet krizi sonucunda, Nizar ve onun soyundan gelen imamlar (1090-1162) yılları arasında tam 72 yıl gizlenerek takiyye uygulandı. Bu süreçte Hasan Sabbah, Nizârî toplumu örgütlemek, teşkilatlandırma ve doktrinsel açıdan birleştirmek için *Ta'lim* doktrinini geliştirdi. *Ta'lim* doktrini aşama aşama

öğrenmeye dayanmaktaydı. Ona göre kâinat bütün sıfatlarından münezzeh ve başka bir nura benzemeyen bir nur ve zulmet halindeki tecellisinden oluşmaktaydı. Cuveynî, bu konuyu (muhtemelen Hasan Sabbah'ın bu konudaki görüşlerini bildirdiği *El-Fusûlü'l-erba'a* (Dört Fasıllı) adlı risalesinden aktardığı) *Ta'lim* doktrinini şu şekilde açıklar: “İlk bölümde Tanrı hakkındaki bilgiler yalnız akıl ve düşünme ile yahut bir öğretmenin öğretmesi (*Ta'lim*) ile elde edilebilir (Cuveynî, 2013, 550). Birinci şıkkı kabul eden kimsenin ayrı fikirlerde olan kimselere itiraz etmemesi lazımdır. Hâlbuki hal böyle değildir. O halde Tanrı hakkındaki bilgi ancak bir öğretmenin öğretmesi ile mümkündür. Yani aklıdan ve alışılmış düşüncelerden bağımsız olarak gerçek bir öğretmen İmam Sâdık'ın eğitiminin son derece gerekli olduğu savunulmaktadır.” (Cuveynî, 2013, 550; Arayancan, 2011, 142). İkinci bölümde talime ihtiyaç duyulduktan sonra bu konuda her muallimin *'ale't-ıtlak talime* yetkisi olduğunun veya yalnız *muallim-i sâdıkın* yetkisinin kabul edilmesi söz konusudur (Yalıtıkaya, 1928, 23). Üçüncü bölümde Hasan Sabbah, ilk kez bir mürşidin gerekliliğini ortaya koyar, kendisinden hemen eğitim almak için ilk fırsatta onu bulmaları ve onu üstat olarak tanımlarını söyler. “Yoksa gerçek kimliği bilinmeyen ve doğruluğu iyi anlaşılmayan bir adamın yanında eğitilmek mümkün olur mu?” diye sormaktadır. Ayrıca her belirli dönemin tek bir yetkili öğretmeni olduğuna göre bu öğretmenin kendi yetkisini göstermesi gerekir, bu da ancak kendisi de kendi yetkisi için böyle bir dayanağa ihtiyacı olan başka otoritenin varlığı ile mümkün olur ve bu sonsuza dek bu şekilde devam eder.” (Şehrîstânî, 2008, 176; Daftary, 2001, 406; Arayancan, 2011, 143). Dördüncü fasılda ise insanları ikiye ayırır ve Yüce Yaratıcı'dan almak istedikleri bilgi için gerçek mürşitten geçmeyi bilecekleri, eğitimine öncelik vermeleri gerektiğini, Allah'ı bilmek için sadece aklın kâfi olmadığını ve eğer akıl yeterli olsaydı akıllar arasında muhalefet olması gerektiğini söyleyerek bir muallime ihtiyaç olduğunu ifade eder.” (Cuveynî, 2013, 550; Yalıtıkaya, 1928, 23-24; Hodgson, 1955, 53; Arayancan, 2011, 143). Hasan Sabbah, *Ta'lim* doktrini ile müritlerini beklenen imam gelinceye kadar kendi taliminden, yani gerçek mürşittin eğitiminden geçmeleri gerektiğini önermektedir. Böylece Nizârî İsmâilî müritlerini imamın *hücceti* olarak gördüğü kendisinin otoritesi altında tutarak meşruiyetini sağlamaya çalışmaktadır. Bunu dayandırdığı fikir ise her imamın kendi zamanında özerk öğretici yetkisine sahip olduğuydu. İmamın bulunmadığı süreçte ise Nizârî İsmâilî toplumu üzerindeki mutlak yetki imamın *hüccetine* aitti, yani Hasan Sabah'ındı (Daftary, 2001, 407; Hodgson, 1955, 51-53). Fakat bu süreç 1162 yılında II. Hasan'ın (Hasan bin Muhammed Buzurg Ümid) kıyamet ilanı² ile bozuldu ve imam gizli imamdan mesaj olarak *İmâmü'z Zaman* olarak ortaya çıktı, böylece manevi diriliş gerçekleşti. Bu zaman diliminde

2. Kıyamet ilanı, Hasan Sabbâh'ın başlatmış olduğu Ta'lim doktrini, Alamut yöneticisi II. Hasan (1162-1166) zamanında değişikliğe uğrayarak yeni bir sürece girer ve II. Hasan kendisinin imam olduğunu ilan eder. Kıyamet ilanında okunan hutbede, Âlemlerin sakinleri olan cinlere, insanlara ve melekelerle seslenerek, kendisine yeni talimatlar veren gizli imamdan bir mesaj aldığını ilan ettikten sonra, “Zamanın imamı size hayır duasını ve marifetini göndermektedir ve sizi kulları olarak nitelendirmiştir. Sizi şeriatın müelliflerinden azat etmiş ve kıyamete erdirmiştir. Ayrıca İmam Buzurg Ümid'in oğlu Muhammed'in oğlu Hasan'ı dâisi ve hücceti olarak tayin etmiştir. Biz cemaat ona uymalı ve dünya işlerinde olduğu gibi dinî işlerde de ona itaat etmeli, onun emirlerini geri alınamaz olarak görmeli ve onun sözünün bizim sözümüz olduğunu bilmeliyiz. Ey Cemaat, malunuz olsun ki ben imamım ve zamanın imamıyım. Dünyada teklif-i emr ve neyhi kaldırdım ve ahkâm-ı şer'iyyeyi tümünden ilga ettim. Şimdi kıyamet zamanıdır. Halka lazım olan odur ki hemen batinen Allah ile olsunlar da zâhiren her ne suretle ihtiyar ederler ise de eyyam-ı zinde ganilerini öylece merar eylesinler.” Bu konuda bk. Cuveynî, 2013, 552; Kaşanî, 1344, 201; Reşidüddin, 1338, 164-165; Müstevfi, 1339, 523; Mirhvand, 1385, 3094; Lewis, 1995, 61.

kiyamet örtüsünden çıkan gerçeğin Nizârî imamının kişiliğinde kendisini ortaya koyması olarak yorumlandı. Ayrıca imam meşru liderliğin ve maneviyatın sınırlı sahibi olarak görüldü (Jamal, 2018, 8). Nizârîler, *Kâim el-Kıyam* (Diriliş Efendisi) *hücceti* olarak gördükleri Hasan Sabbah'ın kıyameti hazırlayan ilk boruyu çaldığına, II. Hasan'ın da kıyamet ilanı için ikinci boruyu çaldığı inancı hâkim oldu (Daftary, 2001, 423-425). Nizârîler için kıyamet gizli gerçeğin Nizârî imamın şahsında tezahürü anlamındaydı. Zamanın sonsuz ve tekrardan dirilmenin manevi olduğunu savunuldu. Cennet ve cehennemi yeniden yorumlayıp, manevi bir rol verildi (Cuveynî, 2013, 570). II. Hasan, Nizar'ın soyundan gelen imam olduğunu, Şii fikhın geçerliliğini sonlandırdığını, mensuplarını oruç, namaz ve diğer *şer'i* ibadetleri yasakladı (Öz, 2007, 200). Kıyamet ilanı sayesinde insanların bütün varlıkları ile Tanrı'ya döneceklerini, bu yüzden olağan ibadet biçimlerinin de terk edilmesi gerektiği dikte edildi ve *Tev'il* yoluyla *şer'i* kurallar geçersiz kılındı (Cuveynî, 2013, 557; Müstevfi, 2018, 419; Daftary, 2001, 420). Bu nedenle Fâtımî halifesi Müstansır-Billâh'ın soyundan Nizar'ın torunu olarak görülen II. Hasan, imam ve *ka'im* kabul edildi. Bu doktrin II. Hasan ve Nureddin Muhammed zamanında sistematik hale getirilmeye çalışılırken, imam kıyamet öğretisinin merkezine alındı (Daftary, 2016, 2; Hodgson, 2005, 160, 217). Böylece Alamut efendileri; meşruyetlerini pekiştirmek, mürit kitlesini etraflarında tutabilmek ve otoriteyi sağlamak adına *huccetlik*ten imamın soyuna bağlanmayı kabul ettirilmeye çalışan bir siyaset uygularken aslında imamet makamını Mısır'dan Deylem'e nakledilmesi gerçekleşti. Ayrıca Hasan Sabbah ve ilk iki halefi dönemindeki *huccetlik* sona erdirilerek, gizli olan imamların kendileri ortaya çıkıp sorumluluğu üstlendi (Daftary, 2005, 84). Fakat yaklaşık yarım asır süren bu süreç, Nizârî toplumu tarafından özellikle kıyamet öğretilerinin sert uygulanması sebebiyle çok fazla kabul görmedi. Hatta ilk dönemlerde II. Hasan ve babası Muhammed b. Bozorg arasında sırf bu konu üzerinde anlaşmazlıklar çıktı. II. Hasan'ın daha Alamut'a geçmeden önce halkı kıyamet öğretileri ile etkilediğini duydu çünkü Muhammed Hasan Sabbah'ın koyduğu *şer'i* kurallara çok sıkı bağlıydı, imama ve mezhebin ilkelerine uyulması konusunda aşırı hassastı. Hatta oğlunun söylemlerine karşı çıkarak "Hasan benim oğlumdur.³ Ben ise bildiğiniz gibi imam değilim. Aksine imamın da'ilerinden bir da'iyim Kim onun sözlerine kulak verir ve ona inanırsa kâfir ve dinsiz olur." şeklinde açıklama yaptı (Cuveynî, 2013, 564) hatta II. Hasan'a inanan ve onun görüşlerini kabul eden bir gruba işkence yaptırdı, hatta bir defa da 250 kişi öldürttü (Cuveynî, 2013, 564; Müstevfi, 2018, 420). Böylece daha kıyamet ilanı

3. Bu görüş ile ilgili Cuveynî, "İsmâîliler II. Hasan'ın nesebini Nizâr'a dayandırdılar." Cuveynî bu konuyu şu şekilde açıklamaktadır: "Onun soyu hakkında iki uydurma rivayet vardır: Onun veled-i zina olduğu üzerinde durmayıp dediler ki: Kadı Ebu'l Hasan Saidi dedikleri biri Mustansır'ın yakınlarından ve sırdaşlarındandı. 1095 yılında yani Mustansır'ın ölümünden bir yıl sonra Alamut'a Hasan Sabbah'ın yanına geldi ve 6 ay orada kaldıktan sonra yani yılın Receb ayında (Temmuz-Ağustos 1095) Mısır'a geri döndü. Alamut'ta bulunduğu sırada Hasan Sabbah ona hürmette kusur etmedi. Kadı Ebu'l Hasan imamlardan olan Nizâr'ın oğlundan torunu olduğunu Hasan Sabbah'tan başka kimseye söylemedi. Sonra çocuğu Alamut'un yakınındaki bir köye yerleştirildi, diğer bir görüş ise Mısır'dan gelen adanın Muhammed b. Bozorg'un karısı ile zina yaptığıydı." şeklindeydi (Cuveynî, 2013, 567; Kaşanî, 1344, 202). Müstevfi de Cuveynî'ye yakın bir açıklama yapar: "Hasan Sabbah, Nizâr b. Mustansır-i Mısır'ın İsmâilî adlı oğlunu bu ülkeye getirmişti. O çocuk, buluş çağda gelince onun bir oğlu oldu. Nizâr b. Mustansır'ın torunu olan bu çocuk, onun Muhammed b. Bozorg Ümid'in karısıyla ilişki içine girmesiyle Hasan doğdu. İsmâililerin inancına göre imam şeriata uygun olmayan şeyler yapsa da o ona mubahur ve helaldir. Bilerek kusur işlese bile o iş onu bağlamaz. Başka bir rivayete göre Muhammed-i Bozorg Ümid'in evine götürdü. Padişahlık imam zadeye geçiş diye onu, onun oğluyla değiştirdi. Her iki rivayette zayıftır." şeklinde aktarmaktadır (Müstevfi, 2018, 418).

planlarının yapıldığı ilk zamanlarda bile Nizârîler kendi aralarında anlaşmazlığa düştü. Hatta bu anlaşmazlık sonucunda II. Hasan, kıyamet doktrini kabul etmeyen Hasan b. Namaver tarafından 1116 yılında bıçaklayarak öldürdü. Daha sonra Alamut'ta idareyi ele alan oğlu II. Muhammed de 46 yıl boyunca kıyamet öğretisine sıkı sıkıya bağlı kaldı ve kabul etmeyenleri ya cezalandırdı ya da öldürdü, kendi sonu da tıpkı babası gibi bu doktrine karşı gelenler tarafından zehirlenerek öldürülmesiyle gerçekleşti (1210) (Cuveynî, 2013, 572; Müstevfî, 2018, 419; Kaşanî, 1344, 202). Belli ki Nizârî toplumu için kıyamet öğretilerini kabul etme süreci sancılı gerçekleşmiş ve Nizârîlerin genelinde kabul görmezken iken aralarında dünyevi ve siyasi anlaşmazlıklar baş göstermişti. Cuveynî kıyamet ilanını birçok İsmâilî tarafında kabul görmediğini şu şekilde aktarır: “Bu şekilde şeriata aykırı yenilikleri ve sapkınlıkları açıktan açığa söylemeye başladıkları zaman akıldan nasipleri olanlar ve henüz kalplerindeki basiret nuru kaybetmemiş olanlar o diyar halkından bir grup ‘Başını kurtaran kazançlı çıkar’ sözünü söyleyerek o yolunu kaybetmişlerinde arasındaki ikametlerini terk edip gizli ve açık olarak kendilerini Müslümanların arasına attılar. Özellikle çok sayıda insan Kuhistan’dan Horasan’a yerleşti. Evlerinde barklarında oturma talihsizliğinde bulunanlar kendilerine *mülhid* sıfatın verilmesine razı oldular.” (Cuveynî, 2013, 571). Ayrıca bölgedeki otorite değişikliklerinin sonucunda kurulan siyasi ve itikadî baskı politikası yanında *mülhid*, zındık, sapık gibi adlandırmalar ve hakaretlere maruz kalmaları sonucunda yeni bir dönem, yani *Setr* dönemi başlatıldı. Kıyamet ilanı ile İslam dünyasında çok sert bir yankı ve etki bırakan bu dönemde dış dünya ile daha uyumlu olma ve kabul görme gayesi ile Sünnileşme politikası üzerinden yeni bir takiiye gündeme geldi.

2. Setr Dönemi (Sünnileşme)

Kırk altı yıl süren kıyamet ilanı sürecine *Nev Müselman* olarak kaynaklara geçen Celâleddin III. Hasan tarafından son verildi (1166-1210) (Reşidüddin, 2013, 27; Cuveynî, 2013, 573; Cüzcanî, 2016, 148; Madelung, 2006, 285). Kıyamet ilanı ile soylarını imama bağlayan İsmaili yöneticileri zamanın imamının eğer gerekli görürse dış dünya ile uyum için görünüşte doktrinsel değişim gösterebilir fikri ile *Setr* dönemine girerek yeni takiiye sürecini başlattı (Cuveynî, 2013, 221; Daftary, 434). Zaten öncesinde Alamut’un *naasımı* alan Celâleddin III. Hasan ile kıyamet öğretisini babası gibi devam ettiren II. Muhammed arasında kıyamet ilanının uygulanışı konusunda anlaşmazlıklar çıkmıştı. Nitekim Celâleddin III. Hasan, Alamut idaresine geçer geçmez kıyamet öğretisini reddedip, Sünni *şer’i* kurallara uyulmasını dikte ettikten sonra Abbâsî Halifesi Nâsır li-Dinillâh’a ve Sünni yöneticilere elçiler gönderdi, karşılığında fetvalar verilip fermanlar yayımlandı (Cuveynî, 2013, 573). Hatta Celâleddin III. Hasan’ın, Abbâsî halifesinin onayının almak için gönderdiği 200 fedai ve üzerinde *Kelime-i Şehadet* yazan bir bayraklı grup Bağdat sokaklarında dolaştırıldı (Güzel, 2016, 1689), Özbekler başta olmak üzere Sünni yöneticiler ile irtibat kuruldu, halifenin isteği üzerine seferlere çıkıldı (Daftary, 2001, 401). Celâleddin III. Hasan, halifenin önemli müttefiklerinden Erran ve Azerbaycan emiri Muzaffereddin Özbek arasında samimi ilişkiler kurdu hatta Özbek’in *Irak-ı Acem*’de bağımsızlık iddiasına kalkışan Mengli’nin üzerine gidilmesi için yardımcı kuvvet gönderdi (Cuveynî, 2013, 575; Cüzcanî, 2016, 147-148; Müstevfî, 2018, 421; Mirhvand, 1385, 3102). Böylece İslam dünyasındaki konumlanmalarını Sünni çevrelere yaklaşıyor, mekânsal ve siyasi

süreçte varlıklarını sağlamlaştırıp, ılımlı ve barışçıl bir politika ile takiyye uygulandı. Fakat Celâleddin III. Hasan'ın ölümünün ardından, bu *Setr* döneminde 1221-1258 yılları arasında Alamut efendisi olarak geçen çocuk yaştaki imam Alâeddin'in halefi Rükneddin'in zamanında İsmâîliler, yeniden Sünni şeriatın ağır ağır eski inançlarına dönmeye başlarken Horasan ve Azerbaycan'da kontrolü sağlamaya çalışan Abbasi Halifesi, Harizmşah ve İlhanlı yöneticileri arasında siyasi olarak gidip gelmeler, uzlaşma politikası yapmaya çalıştılar. Özellikle Celâleddin III. Hasan'ın Sünni karşıtı İsmâîliler tarafından 1221 yılında zehirlenerek öldürmeleri sonucunda çocuk yaştaki Alâeddin'i imam olarak kabul edip, yavaştan kıyamet öğretilerine ve eski kimliklerine dönmeye başladılar. Alâeddin'in çocuk yaşta imam olması ve psikolojik sorunlar yaşaması sonucunda ortaya attığı garip düşünceleri kabul edip, *Levh-i Mahfuz*'dan, yani *ilm-i ilahi* sayıp inanmaya devam ettiler. İmamın otoritesinin sarsıldığı bu süreçte, içeride dışarda meşruiyet sağlamakta zorlanan İsmâîliler, Alâeddin ve oğlu Rükneddin Hürşah arasında saltanat savaşına girdiler. 1255 yılında Alâeddin'in boynunun kesilerek öldürülmesi sonucunda Alamut efendisi ve yeni imamet payesi Rükneddin Hürşah'a verildi (Cuveynî, 2013, 580; Reşüddin, 2013, 27; Müstevfi, 2018, 421). Fakat son Alamut efendisi ve imamı Rükneddin Hürşah zamanında 1258 yılında İlhanlıların tüm Horasan ve Azerbaycan'ı ele geçirmesi esnasında Abbasi Halifesi el-Musa'sim Bi'llah'ı öldürmesi ve Bağdat halifeliğinin çökmesi (Cuvenî, 2013, 591-601; Reşidüddin, 2013, 38-48) ardından Alamut Kalesi'nin ve diğer tüm kalelerin düşmesi, İsmâîliler için siyasi anlamda meşruiyetlerini kaybettikleri dönüm noktası oldu (Cuveynî, 2013, 502-523; Müstevfi, 2018, 423; Bausani, 2002, 224). İlhanlıların bölgedeki faaliyetleri sonucunda İslam dünyasında özellikle Horasan ve Azerbaycan coğrafyasında mezhepsel açıdan hızlı bir değişime neden olurken (Gölpınarlı, 2003, 167), Sünni ve Nizârî İsmâîli otoritesinin etkisi kırıldı. Özellikle Bağdat ve Alamut'un düşmesinin sonuçları Horasan ve Azerbaycan'da tasavvufi anlayışın doğmasına, tarikat ve mezhepleri ciddi anlamda değişim ve dönüşüme götürdü. Nizârî İsmâîliler, bu süreçte neredeyse iki yüz yıl boyunca çeşitli aşamalardan geçerek oluşturdukları meşruiyetlerini kaybederlerken ellerinde bulunan tüm kalelerin yani *Dârü'l-Hicre*lerinin İlhanlıların eline geçmesiyle birlikte, bölgesel hâkimiyetleri ve mekânlarını kaybedip, civar bölgelere dağılarak yeni ve uzun bir takiyye sürecine girdiler.

3. Sufi Çevrelerde Takiyye ile Yapılanma

İlhanlıların Orta Anadolu'nun büyük bir kısmını, Bağdat, Horasan ve Azerbaycan'ı yakıp yıkması, aslında sadece mezhepsel açıdan değil yüzyıla damgasını vuran siyasi, iktisadi, demografik ve sosyolojik sonuçlar doğuran büyük ve beklenmedik bir olaydı. Moğol akınları büyük insani acılar ve ıstıraplar ile doluydu ve korkudan kaçan masum halkın yer değiştirmesi sonucunda siyasi, demografik ve sosyal değişimler yaşandı. Birçok şehrin yıkımı, milyonlarca insanın katledilmesi, yerinden edilmesi, köleleştirilmesi, çok sayıda insanın savaşta ölmesi, kıtlık ve hastalıklar nüfusun belirli bir bölümün azalmasına neden oldu. Bu olaylar silsilesi içerisinde Türkmenler, Harizmler, Araplar ve Farslar çok ciddi yara aldı. Hatta Selçuklu yönetimine ve diğer otoriter güçlere karşı sıra dışı propaganda, eylemler ve direniş gösteren Nizârî İsmâîlileri için bile bu olay tarihte yaşadıkları en feci olaylardan biri oldu (Eboo, 2002, 2). Bu nedenle de Rükneddin Hürşah'ın çocukları üzerinden devam

eden Nizârî İsmâilî imamları saklanmak zorunda kaldı, bir süre ortadan kayboldular ve takiyye yaparak farklı yerel gruplar içerisinde dâhil oldular (Daftary, 2021, 250). Rudbar ve Kuhistan bölgesindekilerin büyük bir kısmı İlhanlı saldırılarından kaçmayı başardı ve gizlendi (Cûzcânî, 2016, 148-149). Cûzcânî'nin "İlhanlıların Horasan ve Irak arasında bulunan Girdkuh Kalesi dışındaki 104 kalenin tamamını kısa sürede ele geçirip yıktılar. Girdkuh Kalesi 1260 yılına gelindiğinde on yıldır kuşatma altında olduğunu, yüz ya da iki yüz kadar adamın oraya sığındılar." (Cûzcânî, 2016, 149) şeklindeki aktarımından çok az bir İsmâilî'nin direnebildiği görülmektedir. Bu süreçte direnenler öldürüldü, kaleler İlhanlılar tarafından boşaltılmaya başlandı. Alamut Efendisi Rükneddin Hürşah, İlhanlılar ile anlaşma yaparken oğlu ve *nass* sahibi ardılı Şemseddin Muhammed'i kaçıırıp, saklamayı başardıysa da geri de kalan İsmâilî toplumunun Alamut'un ele geçirildikten sonraki iki yüz yıl boyunca takiyye uygulayarak yaşayan imamları ile buluşmaları gerçekleşmedi. Rükneddin Hürşah'tan sonra Nizârî İsmâilîlerin 28. İmamı Zardûz takma adlı Şemseddin Muhammed Azerbaycan'ın farklı sahalarında gizlenerek yaşadı (Daftary, 2016, 107). Daniel Beben ve Nadia Eboo Jamal'a göre "Şemseddin Muhammed'in adına *Zardûz* ya da terzi sıfatının eklenmesi kimliğini saklama çabası içerisinde verilen meslek adı gibi görülsede takiyye yapılarak gizlendiğine kanıt olarak gösterilmektedir." (Jamal, 2002, 133-134; Beben, 2021, 4). Şemseddin Muhammed'in takiyye sürecinde Nizârîler bir dizi menkıbe geleneğini sürdürdüler, bazen efsaneler ile ilişkilendirilen Şemseddin'in yaygın bir bölgede yaptığı seyahatlerden bahsedildi (Jamal, 2002, 133-134; Beben, 2021, 4). 1257 yılında Şemseddin Muhammed Kuzeybatı İran'daki Azerbaycan'a Tebriz'e götürüldü ve gizlice orada yaşadığına dair rivayetler yer aldı. 1310 yılında Şemseddin Muhammed'in ölümünün ardından Nizârîlerin soyu ve müritleri, Kasımşahi ve Muhammedşahi (Mümini) kollarına bölündü (Daftary, 2005, 85).

Nizârîler, İlhanlı sonrası Karakoyunlu, Akkoyunlu hatta Timurlu hanedanlar tarafından yapılacak olan yeni karışık siyasal süreçten korunmak amacıyla son derece dağılmış bir şekilde çok sıkı takiyye uygulamak zorunda kaldılar (Arayancan, 2018, 137). Bu dönemde Deylem ve Lahican'ın güneyindeki Lahican ve Sefirud'un doğusunda Muhammed Şah b. Mümin Şah (Hüdavend Muhammed) liderliğinde toplanmaya çalıştılsa da Zeydiler ile girilen mücadele sonucunda Hüdavend Muhammed Deyleman bölgesini elinde tutamadı. Hatta mevcut otorite Zeydilerin baskısı sonucu yapılan anlaşma gereği Zeydi inancını kabul etmek zorunda kaldı. Bir süre takiyye yaptıktan sonra yeniden Alamut Kalesi'ni kısa bir süreliğine ele geçirdi. Fakat Zeydiler ile devam eden zorlu mücadele Hüdavend Muhammed'in Timur'un yanına sığınmaya itti. 1501 Safeviler dönemine kadar Nizârî İsmâilîlerinin Deylem bölgesindeki etkinlikleri sınırlı olarak devam etti (Daftary, 2001, 490).

Bu süreçte Horasan ve Azerbaycan'ın İlhanlı sonrası siyasal parçalanması ve iktidar mücadeleleri büyük bir çoğunluğu Şii olan ya da Şii düşüncelerden etkilenen çeşitli siyasal ve dinsel hareketlerin ortaya çıkmasına uygun zemin hazırladı. Tarikatlar aracılığıyla yayılan bu yeni akım, Hz. Ali soyuna bağlılığın ve Şii eğilimlerin güçlenmesine neden oldu. Bu yeni akımın ortaya çıkmasında Nizârîlerin tasavvufi hareketler içerisinde batını yorumu ile yer alması ve gizlenmeleri de etkili oldu (Daftary, 2016, 105-107; Köprülü-Babinger, 1996, 59). Ortak öğretisel zeminleri paylaşan iki bağımsız batını gelenek arasında tasavvufu ile Nizârî İsmâilîliği arasında

bir çeşit kaynaşma yaşandı. Takiyye yapan Nizâriler zamanla çok geçmeden tasavvufi tarikatların ve yaşam tarzının daha görünür ve şekilci tarafını benimsedi, bu yüzden de imamlar tarikat piri, taraftarlar mürit gibi görünmeye başladı (Daftary, 2016, 177). Özellikle Şemseddin Muhammed ve Kasım Şahlılar kolundan gelen ilk ardıllar tıpkı sufiler gibi davranmaya, kendi refiklerini mürit ya da talip olarak adlandırarak, takiyyeye girip uzunca bir süre Safeviler dönemine kadar ortaya çıkmadılar (Baben, 2021, 5).

Takiyye sürecinde İsmâililerin tasavvufi çevreler arasında kolaylıkla yer edinmelerinin en önemli sebebi, batını tevil ekseninde küçük farklılıklar ile birleşmeleri idi. Zaten İsmâililer baştan beri zahir ve batın boyutları arasındaki temel ayrımı dayalı olarak kendi batını geleneklerini geliştirmişlerdi. Kur'an ve şeriat üzerine yaptıkları batın ve zahir yorumlara gerçek anlamlar yüklemekteydiler. Onlar için zahir bir taraftan kendisinden batını hakikatleri elde edilmesini sağlarken, öbür yandan dünyevi işlerin düzene koyulmasını sağlayan birtakım kurallar içermekteydi. Batın ise nefsin kurtuluşunu sağlamaya yarayan ilahi hikmet ve sır olarak görülmekteydi (Avcu, 2014, 284). Daftary'nin de dikkat çektiği üzere İsmâililer Müslüman toplumlar arasında batını yorumu en iyi açıklayan ve benimseyen Şii mezhepler arasında oldu (Daftary, 2001, 420). Ona göre II. Hasan tarafından ilan edilen kıyamet ilanı, batını yorumunda sufi çevreler ile İsmâilîği yakınlaştırma zemini hazırladı. Çünkü Nizârî İsmâililerin toplu olarak kabul ettiği manevi cennetinde imamın gerçek manevi gerçeklinin içinde görülmesini ifade eden bu inanişta, insanların bütün varlıkları ile Tanrı'ya yönelmeleri ve bu yüzden alışılmış ibadet biçimlerinin de terk edilmesi gerektiği öğretilmekteydi. Mesela şeriatın istediği beş vakit namaz gereksizdi, kıyamet döneminde insanlar kalplerinde daima Allah ile birlikte olacaklardı ve olması gereken gerçek namaz da buydu. Diğer İslamî uygulamalar da *te'vil* yolu ile geçersiz kılındı (Cuveynî, 2013, 557; Daftary, 2001, 420). Yani kişiler tamamen manevi bir hayat sürdürebilir ve sadece zamanın tek meşru imamının manevi rehberliğini kabul eden Nizârî İsmâililerin erişebildiği cennetsel bir varoluşa sahip olabilirlerdi (Daftary, 2005, 85). Ayrıca imamın gelmesi ile devirlerin sona ermesi ve her şeyin basit tabiatlarına sonucu doğacaktı. Cüzî nefisler imamın kendisine verilen kuvvetler ile nefislerin kurtuluşu için gerekli olan tüm şeriatların içindeki gizli hakikatleri açıklamaları ile kurtuluşa erilecekti (Avcu, 2014, 298). Böylece Nizârî İsmâililer, sufilerde olduğu gibi zahirden manevi bir varoluş düzeyine yükselecekti. Batından zahire, zahire ve şeriatın hakikate yorumundan manevi özünü ve dinin edebi gerçeklerini anlamaya yöneleceklerdi (Daftary, 2021, 248), şeklinde zahirden manevi gerçeklikte buluşacaklardı. Zaten Cuveynî de II. Hasan'ın bu açıdan şu şekilde eleştirir: "Sabbahilerin yaptıkları gibi davet usulünü ve onun gereklerini iyi öğrendi. Yeni fikirler üretme ve inançları yorumlama gereklerini iyi öğrendi. İsmâillî mezhebinin ilkelerini, sufilerin vaazları ve sözleriyle karıştırıp onlara kendi yorumlarını katarak yeni yeni görüşler ileri sundu." (Cuveynî, 2013, 563). Hasan Sabbah ve ilk iki halefini Sabbahiler olarak ayıran Cuveynî, II. Hasan'ın kıyamet görüşlerinde sufilerden etkilendiğini fakat yalan yanlış aktardığını ifade ederek eleştirmektedir.

Nizârîler soylarını II. Hasan ile birlikte Nizar İbn el-Müstansır-Billâh'a bağlayarak meşruiyet kazanıp, imamları ile doğrudan bağlantı kurmaya başladıkları görülürken (Hodgson, 1955, 210-217), İlhanlılar saldırıları sonrasında takiyye yapan

imamlar ile 13-19. yüzyıl aralığında buluşma sağlanamadı. Bunun en önemli sebebi mevcut otoritelerin siyasi hamleleri, yönetim biçimleri, demografik göçler gibi başka birçok etken imamların ortaya çıkmasına engel olurken imamlar daha çok yerel temsilcileri pir ya da halife olarak adlandırıldı (Beben, 2017, 197).

Diğer taraftan takiyye yapılırken teolojik olarak değişim ve dönüşümleri önce kıyamet ilanı fikirleri ardından Sünnileşme fikirleri ile sufi fikirlere yakınlaşmaya başladı. Özellikle tasavvuf akımlarının kendilerini Hz. Ali'ye ve ehlibeyte adanmaları, manevi rehberlik dâhil olmak üzere silsileler ya da manevi zincirler aracılığıyla Hz. Ali'yi kabul etmeye başlamaları, Sünni merkezli Sufizm ile Hz. Ali'nin eşsiz bir sentezine yol açarken bunda İsmâîlîlerin sufi çevrelere girmesi etkili oldu (Daftary, 2005, 85). Nitekim Alamut sonrası, yani 13-16 yüzyıllar aralığında Nizârî İsmâîlîler çok sıkı takiyye uygulamaları ve direkt yazınsal bir kaynak ortaya koymamalarından ötürü, nasıl ve ne şekilde sufi çevreleri dönüştürdüğü tam olarak ortaya konulamamaktadır. Bu konuda araştırmacılar daha çok edebi metinler üzerinden sufizm ve İsmâîlîlik ilişkisi üzerinden ortak görüş bildirmektedirler. Daftary'e göre Nizârî İsmâîlîler Sufizm örtüsü altında takiyye yaparlarken Nizârî İsmâîlîlerin açıkça edebi eserler ve faaliyetlerde bulunmadıklarını belirtmektedir. Ona göre ilk olarak Safeviler döneminden itibaren kimliklerini daha açık bir şekilde ortaya koyarlarken, edebi eserler verilmeye başlandı. Fakat bu eserler yeni bir tür Nizârî edebiyatı olarak yorumlanmaktadır. Bu şekilde gelişmenin en önemli müsebbihi olarak da Moğolların Nizârîlerin siyasi gücü ve geleneklerini geri dönülmez bir şekilde yıpratmış olması olarak ifade etmektedir (Daftary, 2005, 20). Siyasi olarak karışık koşullar altında şiirsel ve sufi ifade biçimleri ile Farsçayı kullanarak görünür olmaya başladıklarında Nizârî İsmâîlîlerin gerçekten sufi mi, İsmâîlî mi oldukları ayırt edilemedi. Daftary'nin Nizârî-sufi birleşmesi üzerine yazılan eserler üzerine, "Ne olursa olsun, İran Nizârîliği ile tasavvuf arasındaki ilişki o kadar sıkıdır ki Alamut sonrası döneme ait Fars eserin tasavvuftan etkilenmiş bir Nizârî yazara mı yoksa tersine düşüncelerinin kök saldığı bir sufi çevresinde mi üretildiğini belirlemek çoğu zaman kolay olmamaktadır." (Daftary, 2001, 493) şeklindeki değerlendirmeleri dikkat çekicidir. Nizârî İsmâîlî-sufi ilişkisi ile yazılan ilk edebi esere örnek olarak Nizârî Kuhistanî'nin yazdığı şiirler üzerinden değerlendirmeler yapıldı. Nizârî Kuhistanî, İsmâîlî doktrinlerini şiir kalıpları ve tasavvuf ifadeleri altında saklayarak anlatma şeklini başlatan ilk kişi olarak görüldü (Daftary, 2001, 483; Brujin, 1995, 84). Zamanın imamını övdüğü şiirlerinde, tasavvuf ifadeleri altında manevi kıyamet gibi İsmâîlîliğin kıyamet doktrinine değindi (Daftary, 2001, 489). Nizârî Kuhistanî'nin divanını bu açıdan inceleyen Lewisohn, divanın İsmâîlî terminolojisine çok yakın olduğunu ve Daftary'nin görüşlerini destekleyip, "Divanda sanki iki doktrin birbirine karışmış gibidir ve onun bir İsmâîlî mi yoksa bir sufi mi olduğunu anlamanın güç olduğunu, sanki bir cübbe giyiyor." gibi yorumuyla katkı sağlanmaktadır. Ayrıca Nizârî Kuhistanî'nin hem İsmâîlî dâisi hem de sufi özellikler taşıdığını belirtmektedir (Lewisohn, 2003, 237). Orhan Bilgili Nizârî Kuhistanî'nin tüm şiirlerinde Nizârî mahlasını kullanması, İsmâîlîlerin dillerine vird ettikleri *kaim*, *batini*, *merdân-ı Hakk*, *ihvân-ı safâ*, *daî*, *kaim* gibi tabirleri kullanması, cennet cehennem inancı, Kur'an'ın ahirete müteallik ayetlerinin tevil edilmesi gibi sebeplerden ötürü İsmâîlî olduğunu kanıtlamaya yeterlidir (Bilgili, 1972, 57) şeklinde yorumlanmaktadır. Fakat bu konuda Virani, Nizârî-sufi ilişkisinin çok erken başladığı

görüşünü sunar ve örnek olarak Hoca Kasım Tusteri’i tarafından yazıldığını iddia ettiği *Marifet’ül Khodayı Ta’ala* adlı eseri üzerine değerlendirmeler yapmaktadır. Bu konuda yazmış olduğu makalesinde çeşitli kaynaklar ve argümanlar üzerinden, kesin olmamakla birlikte, İsmâîlik ile Sufizm arasındaki ilişkinin daha eski zamanlara dayandırmakta olduğu üzerine örnek sunmaktadır (Virani, 2019, 17-49). Diğer bir araştırmacı Baden’e göre, tasavvuf ile İsmâîlîlik arasındaki edebi alışverişin, geniş anlamda Şii’lik üzerine yapılan çalışmaların büyük kısmın etkisinin olduğunu, İsmâîlî metinleri gibi Şii bir çevrede anlam sağlayabilecek tasavvuf yazarlarından fikirleri benimseme veya onlardan “ödünc alma” tarzına odaklanmış olduğunu ve Hz. Ali’nin önceliğine tanıklık etmek ve Kur’an’ın batını yorumunu üzerinden konuyu ele alırken (Beben, 2020, 649) İsmâîlî ve sufi geleneklerin temel noktada benzerlikler kurmaktadır. Bu çerçevede değerlendirdiğinde ise bir sufi ile bir İsmâîlî’nin arasındaki ilişkiyi İsmâîlî imam ve zamanın imamı arasındaki ilişkiyi karşılaştırmaktadır. İsmâîlî imam ile sufi şeyhi arasındaki ilişkiye bakarak, İmam İsmâîlîlerin manevi ve örgütsel hiyerarşisinin en yukarısında yer alırken, onun cemaat içerisindeki rolü ve varlığı sembolik ve soyut olduğunu, bir imamla doğrudan teması olan İsmâîlîlerin sayısının ise ilk dönemlerde dahi oldukça az olduğunu vurgulamaktadır. Öte yandan İsmâîlî imamlara göre sufi şeyhlerin rolünün toplumsal işlevsel liderlik ve sorumluluk taşıdığını belirtmektedir. Fakat zamanla tasavvufi çevrelere giren İsmâîlî pîrlerin takiyye sürecinde değişip dönüşerek toplumsal roller üstlendiklerini belirterek, ortak noktada ilişki kurmaktadır (Beben, 2020, 669). Kur’an’ın batını *tevil* yorumunu destekleyen Daftary özellikle 15. yüzyıla gelindiğinde, İsmâîlî imamlar sufi pîrlere olarak ortaya çıkarken, müritleri ise sufi müritleri kılıfına girdiğini kabul ederek, sufi bir dış görünüşü benimsediklerini, Nizârî İsmâîlîlerinin takiyye yaparak sufiliğe sığınma arayışlarındaki başarıya vurgu yapmaktadır. Bu başarıyı ise İslam’ın ezoterik gelenekleri üzerinden yorumlayarak, iki tarafında İslam’ın batını geleneklerinin ortak entelektüel ve manevi zeminleri paylaşmadığını söyler ve İsmâîlîlerin en başından beri zahir ve batın boyutları arasındaki temel bir ayrıma dayalı olarak kendi batını geleneklerini geliştirdiklerini savunur. Bunun içinde gerçek anlam ve en iç manada kutsal yazılar, dini emirler ve yasaklardır. Kur’an’ın veya şeriatın zahir gerçek anlamının olduğunu, batın yani manevi gerçeklikten ayırt edilmesi gerektiği üzerinde durmaktadır. Ona göre Nizârî İsmâîlî imamı salt bir sufi şeyhinden daha fazlasıdır. İmam varlığın tüm gerçekliğini (*vücûd*) kendi kişiliğini özetleyen tek bir kozmik bireydi; daha küçük bir rehber ya da bir sufi olamayacağı mükemmel bir mikrokozmoz ikame edilmişti. Ayrıca *el-insan el-kâmil* ile sufiler arasındaki benzerlikte Nizârî İsmâîlî’nin tam eş değerini sunmadığı görüşüyle sufi-imam ilişkisini değerlendirmektedir (Daftary, 2005, 86-87).

15. yüzyıl sufi-Nizârî İsmâîlî etkileşimi çerçevesinden İsmâîlî doktrinleri şiir ve tasavvuf ifadeleri ile gizleyen yazarlara Ebu İshak Kuhistanî, daha sonraki dönem için daî olarak görülen Heyrvan-i Harati, Kuli Haki Horasani ve Ali Kuki Rekkami Horasani (Dizbadi) örnek olarak verilmektedir. Öte yandan sufi çevrelerin kendilerinin de İsmâîlîlerden etkilendiği hatta tevil batını metodolojisini ya da ezoterik tefsiri kullandıkları, İsmâîlîlere daha yaygın olarak görülen belirli fikirleri benimsedikleri görüşü sunulmaktadır. Bu görüşü desteklemek için ise *Gülşen-i Raz* eseri örnek olarak verilmektedir (Daftary, 2021, 86). Hodgson göre şeriat bakımında tasavvufun meşrulaştırılması diyalektik ve katı kuralla değil, samimi iş bölümüne

bağlıydı. İsmâilî doktrinlerinde biraz ödünç alındığını belirtmektedir (Hodgson, 2017, 239).

Sonuç

Sonuç olarak Nizârî İsmâîlîleri, takiyyeyi tarihsel süreçlerinde çoğu zaman meşruiyetlerini korumak için birden fazla uyguladıkları görülmektedir. Bunlardan ilki, kendilerini mevcut değişen otoritelerden ve siyasi baskılardan korumak amacıyla uyguladıkları bir yöntemdi. İkinci olarak, Fâtımî İsmâîlî hilafetinde yaşanan anlaşmazlık sonucu imamet sorununu çözmek için ortaya atılan *Ta'lim* doktrini ile imamların takiyye uygulaması ve *hüccetlerin* Nizârî toplumu üzerinde meşruiyet sağlama çabası idi. Diğer unsur ise kıyamet ilanı ile imamet makamını Mısır'dan Alamut'a taşınması sonucu, kendi içlerinde ve İslam Dünyası'ndaki tepkilerinden korunmak ve imamlarının kendi iddialarına uymayan söz ve fiillerine inandırıcı bir açıklama getirmek için uyguladıkları bir yöntem ile takiyye sürecine girildi ve dış dünya ile bağları koptu. Ardından Sünnileşme politikası ile zamanın imamı gerektiğinde dış dünya ile uzlaşabilir fikri ile yeni bir takiyye sürecine girildi. En son olarak, bu kez kendi istekleri ile değil, İlhanlı saldırıları sonucu maruz kaldıkları siyasi baskı sonucunda meşruiyetlerini ve hâkim oldukları kaleleri kaybetmeleri ile korunmak ve can güvenliğini sağlamak için sufi çevreler içerisine girilerek takiyye uygulandı. Dolayısıyla tüm bu takiyye süreçlerinin özünde siyasi ve doktrinsel devamlılıklarını sürdürme ve bölgesel hamiyet alanlarını yani *Dârü'l-Hicrelerini* koruma çabası yer almaktaydı. Ayrıca Şiiliğin temelinde yer alan takiyye siyasal baskılardan korunmak ve masum imamlarının kendi iddialarına uymayan söz ve fiillerine inandırıcı bir açıklama getirme için kullandıkları bir yöntemdi, Nizârî İsmâîlîleri herhalde kıyamet ilanı sürecinde bunu en iyi uygulayan topluluk olarak tarihte yerini aldı.

Kaynaklar

- Arayancan, Ayşe Atıcı. Dağın Efendisi Hasan Sabbah ve Alamut, İstanbul: Yeditepe Yayınları, 2011.
- Avcu, Ali. Horasan ve Maverâünnehir'de İsmaililik, Ankara: Asitan Kitap, 2014.
- Bausani, Alessandro. "İlhanlı Hâkimiyeti Zamanında İnan'da Din". Tarih Araştırmaları Dergisi, çev. Mustafa Uyar, C. 32, (2002), 223-231.
- Beben, Daniel. "The Ismaili Tradition in Iran: 13th Century to the Present". Oxford Research Encyclopedias, Asian History, Pupish Online, 2021.
- Beben, Daniel. "Ahmad Yasavî and the İsmâ'ilis of Badakhshân: Towards a New Social History of Sufi – Shi-î Relations in Central Asia". Journal of the Economic and Social History of the Orient, 63, Brill, Leiden: Brill, (2020), 643-681.
- Beben, Daniel. "The Fatimid Legacy and the Foundation of the Modern Nizârî Ismaili Imamate". The Fatimid Caliphate Diversity of Traditions, Edited by Farhad Daftary and Shainool Jiwa, London: I.B. The Tauris and the İnstitu of İsmaili Studies, 2017.
- Bilgili, Orhan. Nizârî Hayatı ve Eserleri, Şarkiyat Mecmuası, 7, (1972), 49-51.

- Burujin, J.T. de. "Nizârî Kuhistani". The Encyclopaedia Of Islam, VIII, Brill: Leiden, (1995), 83-85.
- Cuveynî. Tarih-i Cihan Güşa, çev. Mürsel Öztürk, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2013.
- el-Cûzcânî. Minhâc-ı Sirâc. Tabakât-ı Nâsırî (Moğol İstilasına Dair Kayıtlar), çev. Mustafa Uyar, İstanbul: Ötüken Yayınları, 2016.
- Daftary, Farhad. "The Ismâ'îlîs and Their Traditions Handbook of Islamic Sects and Movements". Editors Terhi Utriainen, Benjamin E. Zeller, 21, Boston: Brill, 2021.
- Daftary, Farhad. Muhalif İslam'ın 1400 Yılı İsmâîlîler: Tarih ve Kuram, çev. Ercüment Özkaya, Ankara: Rastlantı Yayınları, 2001.
- Daftary, Farhad. İsmails in Medievial Müslim Societies, London/ New York: I. B. Tauris Puplichers, 2005.
- Daftary, Farhad. Şii İslam Tarihi, İstanbul: Alfa Tarih, 2016.
- Gölpınarlı, Abdülbaki. Tarih Boyunca İslâm Mezhepleri ve Şiilik, İstanbul: Der Yayınları, 2003.
- Güzel, Fatih. "Alamut'ta Sünnî Bir Şeyh: Hasan Nev Müselman". İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırma Dergisi, 5/6, (2016), 1689-1697
- Hakyemez, Cemil. Şia'da Gaybet İnancı ve Gaip on iki imam el-Mehdî, Ankara: İSAM Yayınları, 2016.
- Hodgson, Marshall G.S. The Secret Order of Assassins: The Struggle of the Early Nizârî Ismâ'îlîs against the Islamic World, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2005.
- Hodgson, Marshall G.S. İslam'ın Serüveni Barut İmparatorlukları ve Modern Zamanlar, 3.Cilt, çev. Berkay Ersöz, Ankara: Poenix, 2017.
- Hodgson, Marshall G.S. The Order Of Assasins: The Struggle of the Early Nizârî Ismâ'îlîs against the Islamic World, S. Gravenhage: Mount&Co, 1955.
- İbn Abdüzzâhir. Kâtibin Gözünden Sultan Baybars, çev. Aydın Usta, İstanbul: Yeditepe, 2021.
- İlhan, Avni. "Şia'da Usûl'ü'd-Din". Milletlerarası Tarihte ve Günümüzde Şiilik Sempozyumu, İstanbul: İslami İlimler Araştırma Vakfı, 427-428, 1993.
- Jamal, Arif A. "Authority and Plurality in Muslim Legal Traditions: The Case of Ismaili Law". NUS Centre for Asian Legal Studies Working Paper, NUS Law Working Paper (2018),1-21.
- Jamal, Nadia Eboo. Surviving The Mongols, Nizârî Quhistani and Continuity of İsmâîlî Tradition in Persia, London-Newyork: I.B.Taurish Puplichers, 2002.
- Kaşanî, Cemaleddin Ebü'l Kasım Abdullah b. Ali b. Muhammed. Zübdetü't-Tevârîh, Tahran: Hurufçimi-yi Samedî, 1344.

- Köprülü, Fuat-Babinger, Franz. Anadolu'da İslamiyet, çev. Ragıp Hulusi, Hazırlayan Mehmet Kanar, İstanbul: İnsan Yayınları, 1996.
- Lewisohn, Leonard. Sufism and İsmâ'îlî Doctrine in the Persian Poetry of Nizārī Qūhistānī (645-721/1247-1321), *Journal of the British Institute of Persian Studies*, 41, (2003), 229-251.
- Lewis, Bernard. Haşîşiler (Ortaçağ İslam Dünyasında Terörizm ve Siyaset), çev. Ali Aktan, İstanbul: Sebil Yayınevi, 1995.
- Madelung, Wilferd. "İsmaililik: Eski ve Yeni Davet". *Dini Araştırmalar Dergisi*, çev. Muzaffer Şen, 25, (2006), 281-294.
- Mirhvand. Tarih-i Ravzatü's-Sefa Fi Sîreti'l-Enbiyâ ve'l-Mülük ve'l-Hulefâ, Tashih. Cemşid Kiyânfer, C.6, Tahran: İntişarat-ı Esatir, 1385.
- Müstevfi-i Kazvîni, Hamdullah. Tarih-i Güzîde, neş. Abdülhüseyn Nevaî, Tahran: Çaphane-i Firdevsi, 1339.
- Müstevfi-i Kazvîni, Hamdullah. Târih-i Güzide, çev. Mürsel Öztürk, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2018.
- Öz, Mustafa. "Nizâriyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 33, (2007), 200-201.
- Reşîdüddin Fazlullah, Hemedanî. Câmîü't-Tevârih, neş. Muhammed Müderrisi Zencani, Tahran, 1338.
- Reşîdüddin Fazlullah. Câmîü't-Tevârih (İlhanlılar Kısmı), çev. İsmail Aka, Mehmet Ersan, Ahmad Hesamipour Khelejni, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2013.
- Şehristani. Milel ve Nihal Dinler, Mezhepler ve Felsefi Sistemler Tarihi, Çeviren: Mustafa Öz, Hazırlayan: Mehmet Dalkılıç, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008.
- Tan, Muzaffer. İsmailiyye'nin Teşekkül Süreci, Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2006.
- Virani, Shafique N. "Persian Poetry, Sufism and Ismailism: The Testimony of Khwâjah Qâsim Tushtarî's Recognizing God". *Journal of the Royal Asiatic Society*, 3/29/1: (2019), 17-49.
- Yalrkaya, Şerafettin. "Batnilik Tarihi". *Darülfünûn İlahiyat Fakültesi Mecmuası*, VIII, İstanbul, (1928), 1-27.

SEHER ABDAL'IN KALEMİNDEN BİR HZ. ALİ VELÂYETNÂMESİ: DEŞT-İ ERZENE*

An Ali *Velâyet-nâme* By Seher Abdal: *Deşt-i Erzene*

Meriç HARMANCI**

Öz

Karbela trajedisi başta olmak üzere, yaşanan uzun siyasi çatışmalar, yeni coğrafyalarda tutunmaya çalışan anlatıya yatkın inanç düzeni, İslam coğrafyasında yeni bir kültür havzası oluşturmuştur. Tasavvuf, mezhepler ve itikadi konularda kurumsallaşan İslam perspektifinin görece uzağına düşen daha çok İmamiye kültü etkisinde olmak üzere sosyal farklılıkların da neden olduğu heterodoks yaşam biçimleri, zaman zaman mitosa dönüşen “Ali kültünü” ortaya çıkarmıştır. Cenk, miraç ve matem üçlemesinde daha can alıcı anlatıyı oluşturan çerçeve hikâyelerin tarihsel gelişimi, sosyolojik etkileşimi ve dönüştüğü formlar zamanla önemli bir literatür meydana getirmiştir. Bu literatürü oluşturan anlatı evreninde, teolojik kimliği kadar mitik kimliği ile de yer alan Hz. Ali çevresinde velayetname/menakıpname, gazavatname, cenkname, fütüvvetname gibi edebi türler oluşmuştur. Çalışmaya konu olan *Velâyetnâme-i Ali Kerrema'llâhu Vechehû Deşt-i Erzene*, Şii sözlü ve yazılı kültüründe ve *Buyruk*'ta da görülen benzer konu ve motiflerin Anadolu coğrafyasında nasıl yankı bulduğunun bir göstergesi olarak Hz. Ali etrafında oluşan literatüre katkı yapacak muhtevayı barındırmaktadır. Eser, Hz. Ali'nin kerametli öyküsünü anlatı evreninde ortaya koyarken onunla birlikte sahneye önce Selman-ı Farisi'yi daha sonra Hz. Muhammed'i çıkarır. Seher Abdal, Selman-ı Farisi'nin dilinden Hz. Ali'nin Selman-ı Farisi'yi düştüğü zor durumdan kurtuluşunu anlatır. Anlatının devamında Hz. Muhammed'in dilinden miraç hadisesi aktarılır. *Velâyetnâme*, 15. yüzyılın ikinci yarısı ile 16. yüzyılın başlarında yaşamış olan Seher Abdal tarafından kaleme alınmıştır. Seher Abdal, İsmaililik geleneğinin önemli isimlerinden olan Nasır-ı Hüsrev'e duyduğu gönül bağı ile onun makamının bulunduğu Afganistan sınırlarında olan Yumgan'a gitmiş ve oradan aldığı ilhamla Nasır-ı Hüsrev'in *Sa'âdetnâme* isimli eserini Türkçeye aktarmıştır. Bu çalışmada, Nasır-ı Hüsrev ile Seher Abdal arasındaki ilişkisi ortaya konulmuş ve onları ortak paydada buluşturan derin Hz. Ali sevgisi ekseninde şekillenen, Hz. Ali'nin kerametlerinin aktarıldığı bir eser olan *Velâyetnâme-i Ali Kerrema'llâhu Vechehû Deşt-i Erzene* içerik bakımından incelenmiştir. Çalışmanın ikinci bölümünde İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi Türkçe Yazmalar Bölümünde 03695 numarada kayıtlı yazmanın 23b-28b yaprakları arasında bulunan 123 beyitlik *Velâyetnâme* metni Latin harflerine aktarılarak bilim dünyasına sunulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Velayetnâme, Seher Abdal, Hz. Ali, Hz. Muhammed, Selman-ı Farisi, İsmaililik.

Abstract

Long political conflicts, especially the Karbala tragedy, and the narrative-oriented belief system trying to hold on to new geographies have created a new cultural basin in the Islamic geography and heterodox lifestyles caused by social differences, mostly under the influence of the *İmâniyya* cult, which fell relatively far from the institutionalized Islamic perspective on Şüfism, sects and creeds, revealed the “Ali cult”, which turned into a myth from time to time. The historical development, sociological interaction and the forms they transform of the frame stories that make up the more painful narrative in the *cenk*, *mi'râj* and grief trilogy have revealed an important literature. In the narrative universe that constitutes this literature, literary genres such as *velâyet-nâme/menâkıb-nâme*, *gazavat-nâme*, *cenk-nâme*, *fütüvvet-nâme* were formed around Ali. *Velâyet-nâme-i Ali Kerrema'llâhu Vechehû Deşt-i Erzene*, which is the subject of the study and written by Seher Abdal, is an important indicator of how similar subjects and motifs seen in Shiite oral and written culture and *Buyruk* have repercussions in the Anatolian geography. It contains content that will contribute to the literature around Ali. While the work reveals the miraculous story of Ali in the narrative universe, it first

* Geliş Tarihi: 02.04.2022, Kabul Tarihi: 17.04.2022. DOI: 10.34189/hbv.102.005

** Doç. Dr., Yıldız Teknik Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, harmanci@yildiz.edu.tr, ORCID ID: 0000-0003-1062-7926

brings Salmān al-Fārisī and then the Prophet Muhammad to the stage with him. Seher Abdal tells the story of how Ali rescued Salmān al-Fārisī from a difficult situation in the language of Salmān al-Fārisī. In the continuation of the narrative, the *mi'rāj* event is conveyed from the language of the Prophet Muhammad. *Velāyet-nāme* was written by Seher Abdal, who lived in the second half of the 15th century and the beginning of the 16th century. Seher Abdal went to Yumgan, which is in the borders of Afghanistan, where his office is located, with the love he felt for Nāṣir-i Khusraw, one of the important names of the Ismā'īlī tradition, and with the inspiration he received from there, he translated the work of Nāṣir-i Khusraw named *Sa'ādet-nāme* into Turkish. In this study, the relationship between Nāṣir-i Khusraw and Seher Abdal has been revealed and the narrative of *Velāyet-nāme-i Ali Kerrema 'llāhu Vechehū Dešt-i Erzene*, which is a work in which Ali's miracles are brought to the narrative stage, shaped on the axis of deep love for Ali that brings them together on a common ground. In the second part of the study, the 123 couplet *Velāyet-nāme*, which is between leaves 23b-28b of the manuscript registered at 03695 in the Turkish Manuscripts Department of the Rare Books Library of İstanbul University, was used for the first time in Latin letters presented to the world.

Anahtar Kelimeler: *Velāyet-nāme*, Seher Abdal, Ali, Prophet Muhammad, Salmān al-Fārisī, *Ismā'īlism*.

Giriş

İnsanlık tarihi kadar eski olan anlatı geleneği, sözlü kültür ortamlarında başlayan ve gelişerek devam eden saltanatını, yazılı kültür ortamında da devam ettirmiş; bu anlatılar toplumsal belleğin bir yansıması olarak sözlü ve yazılı ortamlarda eş zamanlı olarak devam etmiştir. Anlatı geleneği içinde kulluk nefisini yenmiş, gücünü Allah'tan alan velayet sahibi sufilerin (Pakalın, 1971, 588) hayat hikâyesi etrafında şekillenen velayetnameler (Ocak, 2010, 153), kimliği yüceltilmiş kişilerin bir nevi kutlu/kutsal hâl tercümeleridir. Velilerin, erenlerin, din büyüklerinin kerametli öyküleri olan velayetnameler (Ocak, 2010a, 52; Şahin 2004, 112-113), konu olarak işledikleri dönem, olaylar ve kişiler hakkında bilgi verdiği gibi üretildiği ve yaşatıldığı toplumsal belleğin izdüşümlerini bünyesinde barındırır. Bu metinler, merkezine aldığı kahramanın toplumsal bellekteki konumuna da işaret eder. Kaplan'ın belirttiği gibi hemen her menkıbevi eser, teşekkül ettiği dönemin dünya görüşüne bağlı olarak yaşayan tipleri (Kaplan, 1985, 131) anlatı sahnesine taşır ve onlar bu sahnenin yıldızlarıdır.

İslam tarihinin kült isimlerinden biri olan Hz. Ali, sözlü ve yazılı gelenekteki kahraman merkezli manzum ya da mensur birçok anlatının merkezinde yer alan bir kahramandır. Campbell, kahramanı, “hayatını kendinden daha büyük bir şeyler uğruna feda eden kişi” (2010, 163) olarak tanımlar. Hz. Ali'nin dini ve mitik kimliği çevresinde velayetname/menakıpname, gazavatname, cenkname, fütüvvetname¹ gibi çok çeşitli anlatıların her birinde Hz. Ali ideal bir kahraman portresi çizer. Toplumların yarattığı tipler, toplumsal kimliğinin pekişmesinde de önemli rol üstlenir. Gazi ve veli tipinin özelliklerini bünyesinde toplayan Hz. Ali, Kaplan'ın gazi ve velilerin çoğu kez beraber oldukları ifadesini doğrular niteliktedir. Fetihlerde ön planda olan gazilere, orduların ve halkın manevî gücünü yükselten, onlara hayat felsefesini veren veliler eşlik etmiştir (Kaplan, 1985, 120).

1. Ünlüsoy, Anadolu'da Hz. Ali Tasavvurları (XIII.-XVI. Yüzyıllar) isimli eserinin “Giriş” bölümünde bu eserlere örnekler verilmiştir. Bu konuda bk. Kamile Ünlüsoy, Anadolu'da Hz. Ali Tasavvurları (XIII.-XVI. Yüzyıllar) (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2020), 8-20.

1. İsmaililik, Nasır-ı Hüsrev, Seher Abdal

Hız. Ali'nin gazi ve veli kimliği tüm İslam toplumlarınca kabul edilirken İslam dini içindeki yeri ve konumu hakkında, zaman zaman kanlı çatışmalara dönüşen görüş ayrılıkları yaşanmıştır.² Hız. Muhammed'in vefatının hemen sonrasında başlayan imamet³ meselesinde Hız. Ali taraftarları, Peygamber'in yaşamının son yıllarında halifelik makamı için Hız. Ali'nin belirlendiğine ve bu nedenle onun tek meşru halef olduğuna inanırlar (Aydın, 2000, 205; Schimmel, 2008, 25). Müslümanlar arasında derin bir yarılmaya neden olan bu durum, temelde ikiye bölünmeye neden olmuştur.⁴ Ocak, birinci grubun Hız. Ali'yi "İlk İslam büyüklerinin en önde gelenlerinden biri ve "Râşid Halifeler" in dördüncüsü" olarak konumlandırırken diğer grubun "onu inançlarının merkezine oturttu"ğunu belirtir (Ocak, 2014, XVI) ve konuya şöyle bir açıklama getirir:

"İslam'ın temel inancının... Allah'tan başka tanrı yoktur ve Hız. Muhammed O'nun elçisidir şeklindeki kısa ve veciz formülünün değişmez iki ögesinin yanına bir üçüncüsünü ekledi: Hız. Muhammed'in amca oğlu ve damadı, 'Müslümanların tek gerçek imamı ve halifesi Hız. Ali'nin Allah'ın velîsi ve Peygamber'inin vasîsi olduğu'. Yani 'Kelime-i Tevhid' Müslümanların önemli bir kesimi için artık... Allah'tan başka ilah yoktur; Muhammed O'nun elçisidir; Ali O'nun velîsidir şeklini aldı. Böylece Hız. Ali, Müslümanların o kesimi için Hız. Muhammed'le hemen hemen eşit mertebeye yükseltilmiş oluyordu." (Ocak, 2014, XVI).

İslam dünyasında, sosyo-kültürel değişimler sonucu ortaya çıkan farklılıklar ve ayrışmalar bir süre sonra mezhepler ve yorumlarla sınırlı kalmamıştır. Bu çalışmada, konunun Hız. Ali'nin imameti odağında şekillenen boyutları ile sınırlı kalınacak olursa daha çok on iki imam etrafında ortaya çıkan Ali kutuplu tevelin İsmaililikle ete kemiğe

2. Bu konuda bk. Saffet Sarıkaya, "Bektaşî ve Alevilerde Hız. Ali'nin Tanrılaştırılması iddialarına Dair Bir Değerlendirme", Hız. Ali Sempozyumu (Deü. İlahiyat Fakültesi, İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı ve Diyanet İşleri Başkanlığı İzmir İl Müftülüğü, 2009) 55-73. (125021.pdf (isamveri.org) (Erişim 12 Kasım 2021); E. Ruhi Fırlalı, "Ali", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Vakfı Yayınları, 1989), 2/375-378.

3. Aydın "imâmet" konusunda şu bilgileri verir: "İmâmet konusundaki en temel tartışma, İslâm devletinin başına geçecek olan kişinin kimliği etrafında olmuştur. Hız. Peygamber'in ölümüyle birlikte nübüvvet görevinin sona erdiğini ve bu sebeple onun yerine geçecek devlet başkanında peygamberlere has dinî yetki ve nitelikler bulunmadığını kabul eden Ehl-i sünnet'in hilâfet tarifi de bu anlayışa uygundur. Onlara göre hilâfet dinî değerleri koruma, İslâm toplumunu yönetme açısından Resûl-i Ekrem'e halef olmadır... Şîa'ya göre ise devlet başkanı sadece İslâm toplumunu yöneten kişi değil, günahsız olmak ve gizli bilgilere sahip bulunmak gibi üstün nitelikleri ve şeriatın bâtinî anlamını açıklamak gibi özel görevleri olan bir kimse, siyasî ve dinî bir liderdir. Aynı zamanda hem nebî hem velî olan peygamber vahyin zâhîrî ve bâtinî anlamına sahipti. Resûl-i Ekrem'in ölümüyle nübüvvet sona ermiş, ancak velâyet imamlarda yaşamaya devam etmiştir. Böylece peygamberliğin sona ermesinin doğrudan boşluğu dolduran imamların İslâm toplumunu yönetmek, dinî ilimleri ve fıkhî izah etmek, eşyanın bâtinî anlamını kavrayabilmeleri için insanlara rehberlik etmek gibi üç temel fonksiyonu vardır... İmâmet kurumu etrafındaki teorik tartışmalar, İslâm tarihinin en önemli muhalefet hareketi olan Şîa tarafından başlatılmış, daha sonra diğer gruplar da bu tartışmaya katılmıştır... Şîa, Hız. Ali-Fâtıma soyundan gelenlerin, Ehl-i sünnet ise özellikle belli bir dönemden sonra iktidarı fiilen elinde bulunduran Emevî ve Abbâsî halifelerinin meşrû devlet başkanı olmalarını sağlayan teorik esasları ortaya koymaya çalışmıştır." (M. Âkif Aydın, "İmâmet", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Vakfı Yayınları, 2000), 22/204).

4. Bu konuda bk. A. Yaşar Ocak, "Sunuş", Tarihten Teolojiye Hız. Ali, haz. A. Yaşar Ocak (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2014), XIV-XVII.; Ahmet Taşğın, "Mit ve Gerçeklik Arasında Alevilikte Ehl-i Beyt", Marife 3 (2004), 275-279, M. Âkif Aydın, "İmâmet", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Vakfı Yayınları, 2000), 22/203-207), Mustafa Öz – Avni İlhan, "İmâmet", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, (İstanbul: TDV Vakfı Yayınları, 2000), 22/172-173.

büründüğü görülmektedir. “İsmâiliyye'nin bütün gruplarına göre Ali'nin imâmeti Kur'ân-ı Kerîm'de açık biçimde veya sembolik tarzda Hz. Peygamber'den sonra insanları aydınlatacak olan gerçek bilginin kaynağı imamlardır. Ali'den sonra bu ilâhî görev onun neslinden gelen kişilere intikal eder.” (Öz-İlhan, 2000, 202). İsmaililiğin birinci evresindeki esrarlı “dâilîk” misyonu ile ortaya çıkan doktrinin Fatimilerle yüz seksen yıl süren devletli evresi, özellikle inanç ve yorumların da kurumsallaşmasına, Hindistan, Yemen, İran ve özellikle Kuzey Afrika'da kalıcı bir İsmaili inanç sisteminin oluşmasına zemin hazırlamıştır (Öz - Eş-şel'a, 2001, 128-130).⁵ Ali'nin teslim edilmeyen imameti ve masum imamların şehadetini de aşan bir davanın Ali'nin vâsîliği, delillîği ve velayetine yani onun bâtinî ve hakikat bilgisinin yegâne yetkilisi, din geçişinin özü ve ilahi emirlerin eşsiz temsilcisi olduğuna yönelik bir literatürü de ortaya çıkarmıştır.

Cafer-i Sâdık'ın 765'te ölümünden sonra imamcı Şiiilerden ayrılan İsmaili gruplar (Öz, 1993, 1), ehlibeytin hakkını Emevi ve Abbasilerden alıp İsmaili imamlara teslim etmek üzere bir dava için yola çıkmışken artık İslam coğrafyalarının hemen hepsinde derin bir Ali efsanesine de sebep olmuşlardır. Özellikle İran ve Türkistan gibi kadim yerleşikler coğrafyasında, Muhammed bin Ahmed el-Nesefî (ö. 332/943) ve Eba Hatm el-Râzî (ö. 322/934) gibi dâiler dönemlerinde yaygın olan Neoplotanizm ile İsmaililik kelamını harmanlayarak “akıl ve vahiy”, “felsefe ve teoloji” geleneğinin ortaya çıkmasına ve böylece nas referanslı vâsîliğin ve “ulu'l-azm” yetkisinin Hz. Ali'ye ve halifeleri olan İsmaililere ait olduğu felsefesini ispat etmeye çalışmışlardır (Daftary, 2014, 64-65).

İsmaililik, İslam tarihinde kelamdan felsefeye, hadisten teville, siyasetten sanata pek çok sosyal disiplinin konusu olmakla kalmamış, merkezden taşraya, kurumsaldan kırsala pek çok Hz. Ali taraftarı zümreler için de belirleyici olmuştur. Bugünden bakıldığında da Şii öğretisi içerisinde değerlendirilmesi gereken yorumların hemen hepsinde ilahi bir idrak düzeyi olarak “imamlık öğretisinden” söz edilir hale gelmiştir (Daftary, 2014, 66). İsmaililiğin birinci evresinde oluşan imamet ve vilayet merkezli inanç düşüncesi, Nizârî İsmaililikte “kıyamet davasını” ya da “kıyamet görevini” üstlenecek bir imam misyonunu ortaya çıkarmıştır. “Hızır” kültünün belirleyici olduğu bu kıyamet öğretilerinde “zamanın imamı ya da imam-kaimi” İslami mesajın ruhani olduğunu dile getirmiş olan Hz. Ali'dir. Tıpkı ölümsüz “Hızır” inancında olduğu gibi Hz. Ali de sonsuza kadar varlığını sürdüreceği imam olarak kabul edilmiştir. Bu inanç düzeninde “Hz. Muhammed'in sadık sahabesi ve Hz. Ali'nin ilk takipçilerinden olan Selman el-Farisi'nin de bu yaşamsal kült çerçevesinde ebedi imam olan Hz. Ali ile özdeşleştirilmiş olması anlaşılır bir durum olmuştur. Çünkü bu yeni ve daimî imam-kaim figürü “her imamın aslında Hz. Ali olduğu” felsefesine dayanmaktadır (Daftary, 2014, 71).

Nizârî öğretinin ortaya koyduğu literatür, İran ve çevresindeki İsmaili zümreler arasında etkili olmuştur. Nizârî İsmaililiğin etkinlik havzasında yaşam süren ve uzun seyahatleri sonucu Fatimi İsmaililikle de tanışan Nasır-ı Hüsrev, hayat hikâyesi ve eserleri ile İsmaili inanç düşüncesi açısından önemli bir sentezi, tarihe miras olarak

5. Bu konuda bk. Mustafa Öz - Mustafa Muhammed Eş-şel'a, “İsmailiyye”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/128-133.

birakmıştır. Bilgi ve birikimi ile Selçuklu saraylarında geçen imtiyazlı hayatı, İsmaili çizgiye evrilmiş olmasıyla değişmiş ve kimi farklı görüşler olsa da hayatının geri kalanını bir İsmaili dâisi olarak sürdürmüştür (Azamat,2006,395-397;Ay 2014,76-84).

Zahide Ay, “Bedahşan İsmailileri ile ilgili yaptığı çalışmada, Ahmed Yesevi'nin etkisinin bir şekilde Bedahşan'a kadar ulaştığını ve İsmaililer arasında da onun büyük bir pir olarak kabul edildiğini ifade eder ve İsmaililerin de Yesevi sahasına kadar ulaştıklarını, “Ahmed-i Yesevi kültürünü de özümsemek suretiyle bir sempati yaratarak buralarda rahatça propaganda faaliyetlerini yapma imkânına sahip olduklarını düşünebil(eceğimizi)” belirtir (2014, 74). Ay, İsmi Bedahşan'da çok değer verilen bir dualar metni olan *Çerağname*'de geçen Ahmed-i Yesevi'yi *Hacı Bektaş Veli Vilayetnamesi*'nde geçen Bedahşan'da kâfirilere karşı savaşan Ahmed-i Yesevi'nin nefes oğlu Kutbeddin Haydar'ı ve Hacı Bektaş'ı; Osmanlı topraklarından kalkıp ta Yumgan'a Nasır-ı Hüsrev dergâhını ziyarete giden bir Kalenderi dervişini Seher Abdalı sayarak “Bedahşan'daki İsmaililerle Anadolu'daki Kızılbaşlar arasında, geçmişte bizim hiç bilmediğimiz bir ilişki, bir bağlantı olduğu anlamına mı gelmektedir?” sorusunu yöneltir (2014, 74).⁶

Bu sorunun Seher Abdal ile ilgili olan kısmı irdelendiğinde, Seher Abdal'ın “Fâtîmî-İsmâîlî hiyerarşisinde en yüksek makamı temsil eden imamdan sonra gelen hüccet makamında ol(duğu)” (Azamat, 2006, 396) kabul edilen Nasır-ı Hüsrev'in Farsça olan *Sa'âdetnâme* isimli eserini aynı adla Türkçeye çevirmesi ve eserinin başına eklediği beyitlerde Nasır-ı Hüsrev'e olan muhabbetini dile getirmesi, Nasır-ı Hüsrev'in makamını ziyaret etmek maksadıyla mezarın bulunduğu Yumgan/Yemgan'a gidişi Seher Abdal'ın Nasır-ı Hüsrev'e olan gönül bağının göstergeleri olarak sayılabilir. Seher Abdal'ın Nasır-ı Hüsrev'den çevirdiği *Sa'âdetnâme*⁷, ona ait olan yazma külliyyatın ilk eseridir ve beş yüz bir beyitten oluşur. Seher Abdal'ın Nasır-ı Hüsrev'in üç yüz beyitlik eserinin başına ve sonuna yaptığı eklemeler onun Nasır-ı Hüsrev'le olan ilişkisini görünür kılar. Eserin başında Nasır-ı Hüsrev'in makamına olan yolculuğunu, yol güzergahlarını da anlatır (Özağaç, 2009, 13-14; Harmancı 2021, 381). Nasır-ı Hüsrev'in makamına ulaşınca yaşadığı duyguları ihtiva eden beyitler, Seher Abdal'ın Nasır-ı Hüsrev'e kavuşmaktan duyduğu mutluluk ve hazzı göz önüne sermektedir. Bu beyitlerde, *Emîr ü server ü püşt ü penâhum / Ki sensin dü cihânda kıblegâhum* (40. beyit) dediği Nasır-ı Hüsrev'in makamına âşık olduğunu, onun ravzasında olmaktan duyduğu bahtiyarlığı dile getirerek secdeye kapanıp zikre daldığını ifade eder⁸ (29-30-31-32-33. beyitler). Seher Abdal, *Sa'âdetnâme*'nin kendisine ait olan beyitlerine, Nasır-ı Hüsrev dergâhında bir rüya gördüğünü ve rüyada, Nasır-ı Hüsrev'in kendisine Ali'nin yolundan çıkmamasını, Hz. Muhammed ve Hz. Ali'yi övmesini, gönül evini bu şekilde yaparsa hakikat ilmini öğrenebileceği

6. Bu konuda bk. Ahmet Yaşar Ocak, *Babaîler İsyanı* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2011), 47-48, 70-71, 105-106.

7. Bu eser, Mustafa Özağaç tarafından yüksek lisans tezi olarak hazırlanmıştır. Bu konuda bk. Mustafa Özağaç, *Seher Abdal'ın "Saadet-nâme" İsmi Mesnevisi* (Metin-Muhteva-Tahlil) (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009); bu eser, İstanbul Üniversitesi Türkçe Yazmalar Bölümünde Derviş Seher adına kayıtlı yazmanın 1b-22a arasında bulunmaktadır.

8. *Ṭavâfin itmek için ol imâmuñ / Be-gâyet 'âşıkıydum ol maqâmuñ* (29. beyit)

İrîşdüm ravzasına gördüm iy yâr / Revân olup aqar biñ dürlü enhâr (30. beyit)

Maqâmi nûr-ile olmuş sirişte / Mübarek ravzası beñzer bihişte (31. beyit)

Hemân-dem secde kıldım âsitâne / Bu ğurbet ateşi dutuşdı câna (32. beyit)

O ğün tâ şâm olunca ânda kıaldım / Yüzüm der-gâha sürdüm zikre kıaldım (33. beyit)

yönünde nasihatte da bulunduğunu ifade eder⁹ (47-49. beyitler). Nasır-ı Hüsrev'in 11. yüzyılda yaşadığı düşünülürse aradan dört yüz yıl gibi bir süre geçmesine rağmen coşkulu hayat hikâyesi ve etkileyici İsmaili davasının Seher Abdal'da da peşine düşürmüş olduğu düşünülebilir.

Doğum ve ölüm tarihleri kesin olarak bilinmeyen Seher Abdal'ın eserlerinden *Sa'âdetnâme*'ye düştüğü 901/1495-6 tarih kaydı¹⁰ onun bu tarihte hayatta olduğunu gösterir. 1929'a kadar olan tarihi kaynaklarda ve tezkirelerde hakkında bir kayda rastlanmaması şairin hayatı hakkında söylenebilecekleri kısıtlı tutsa da¹¹ adına kayıtlı eserler ve İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi Türkçe Yazmalar Bölümünde yer alan yazma külliyyatın başında yer alan not¹² şairle ilgili bazı bilgileri ihtiva etmektedir. Şair, 15. yüzyılın ikinci yarısı ile 16. yüzyılın ilk yarısında yaşamış, hayatının bir döneminde seyahatlerde bulunmuştur. Eserlerinde Seher, Seher Abdal, Derviş Seher mahlaslarını kullanan şairin eserlerinin içeriği ehlibeyte hürmet ve sevgi beslediğini gösterir. Nasır-ı Hüsrev'in eserini Farsçadan çevirmesi, eserlerinde kullandığı Arapça ve Farsça kelime ve terkipler bu dillere ve tasavvuf kültürüne aşinalığını göstergesidir (Harmancı, 2011, 379/390).

2. Velâyetnâme-i Ali Kerrema'llâhu Vechehu Deşt-i Erzene

2.1. Özet

Selman-ı Farisi rivayetine göre Ali on yaşında iken bir gün Hz. Muhammed'in sırtına basıp Lat'ı Kâbe'den uzaklaştırdıktan sonra Bilal'den Kâbe damına çıkıp sala okumasını ister. Müşrikler bu salayı duyunca kılıçlarını çekip toplasınca Ali, Zülfikar ile hepsini kılıçtan geçirir ve putlarını parçalar. Bundan sonra artık Hz. Muhammed'in şeriatı açıktan konuşulmaya başlanır. Bir gün Selman hırkasını teyellerken Ali yediği hurma çekirdeğini ona atınca Selman üç yüz otuz yaşında bir ihtiyara bir çocuğun yaptığına öfkelenir. Ali de çocuk yerine konulmasına kızar ve Selman'a Erzene'de aslandan kendisinin onu kurtardığını hatırlatır, yiğitlikte üstünlüğün kendisinde olduğunu söyler. Selman o günkü yaşananı Ali'den hatırlatmasını isteyince o da kanıtlamak istercesine Selman'ın bu olaydan sonra kendisine verdiği çiçekleri çıkarır, gösterir. Bu sözleri işiten ve çiçekleri gören Selman durumu anlar, şaşkınlık içinde özür diler. O sırada gaip ten bir ses, Selman'dan bu olayı Hz. Muhammed'e anlatmasını ister. Selman, Hz. Muhammed'in yanına gelir ve hadiseyi anlatır. Ailesi Yahudi olan Selman, Hristiyan olunca babası onun ölmesini ister ve Fars diyarında Deşt-i Erzene

9. *Ümîdüñ var ise dîn-i nebiden / Yüzüñ döndürmeğil kavî-i 'Alî'den (47. beyit)*

Yürî var söyle na'tın Muştâfâ'nuñ / Sitâyîş eyle âlin Murtażâ'nuñ (48. beyit)

Göñül ivinde kıl bünyâd-ı taşdîk / Saña keş'ola Hakk'dan 'ilm-i tahkîk (49. beyit)

10. *Resûlüh hicretinden sonra sâ'at / Toğuz yüz bir yıl olmışdı tamâmet (54. beyit)*

11. Bu konuda bk. Meriç Harmancı, "Seher Abdal'ın Manzum Bir Velâyetnâmesi: Velâyet-nâme-i Ali Kerrema'llâhu Vechehu Pür-Sühten-i Cebrâil Aleyhi's-selâm", Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi 100 (2021), 376/379.

12. "Bunların cümlesi mütevâlî-i mezheb-i Sultân Ca'fer-i Battâl Dervîşi Dervîş Seher nâmıyla bir zâtuh eser-i nazımdır. Kendisi 901 târihinde bunları nazm eylemişdir. Bilâd-ı Rûm, Şâm, Mısr, Bağdâd, İrâk, İsfahân, Yezd, Şîrâz, Horasân, Belh, Bedahşân nihâyet Yemgân şehrine varıp seyhâhat eylemiş, Yemgân'da Nâsır-ı Hüsrev-i Alevî makâmında nasîb almış bir dâ'iyye-i teşeyyü'dür. Bu eserlerinde mahzâ Âl-i Beyt'e muhabbete teşvîk eder ve başkalarını medh ü sitâyîşe ehl bulmadığını gâh zimnen ve gâh sarâhâten ifâde eylese de hiç birinin ismini ne hayr ile ve ne de şer ile yâd eylet." (ÜTY 03695: 1a). Bu konuda bk. Harmancı, "Seher Abdal'ın Manzum Bir Velâyetnâmesi", 379.

adıyla anılan yere gönderir. Orada bir aslan yaşamaktadır ve oraya kim giderse onları parçalayıp öldürmektedir. Orada Selman'a bir uyku basar ve Selman uyuyakalır, uykusunda ihtilam olur. Kalkınca gusledip namaz kılmak için orada bulunan bir çeşmeye gider ve giysilerini çıkararak suya girer. O sırada ormandan bir aslan çıkagelir, Selman çıplak bir vaziyette suyun içinde kalır. Selman'ın giysilerinin üzerine oturan aslan Selman'ın sudan çıkmasını beklemeye başlar. Suyun içinde çıplak bir vaziyette Allah'tan yardım ister. Bu sırada, başında bir sarık, sırtında kırmızı kaftan olan bir atlı gelir. Elindeki heybetli kılıçla aslanı ikiye böler. Aslandan kurtulan Selman, göl kıyısından bir deste yaban gülü toplayarak atlıya sunar ve "Ey şah, senin kölen olayım, ömrüm sana feda olsun" diyerek ayağına kapanır. Atlı bir anda ortadan kaybolur ve bir daha da onu görmez. Selman, Hz. Muhammed'e bu olayın 330 yıl önce olduğunu ve bunu daha önce kimseye anlatmadığını ifade eder. Yıllar sonraki bir karşılaşmada başka bir olaydan dolayı Hz. Ali bu nergisi Selman'a geri verince Selman kurtarıcısının kim olduğunu öğrenmiş olur. Selman, Hz. Ali'nin mucizevi kimliği ile ilgili bu olayı Hz. Muhammed'e anlatınca Hz. Muhammed ona en büyük sırrı anlatır: Cebrail ve Hz. Muhammed birlikte miraç yolculuğuna başlarlar. Arş-ı alaya çıkınca Cebrail, Hz. Muhammed'e yolculuğun buradan sonrasını tek başına gideceğini, kendisinin izninin buraya kadar olduğunu söyler. Hz. Muhammed, miraçta, Hakk'ın huzurunda baş başa iken orada Hz. Ali'nin olduğunu fark eder. Hz. Ali hiç konuşmadan orada durmakta ve ne konuşuluyor ise hepsini duymaktadır. Hz. Muhammed miraçtan döner. Sabah namazından sonra Hz. Ali, Hz. Muhammed'in yanına gelerek miracı tebrik eder ve Hz. Muhammed'in Hak ile arsında geçen ne varsa bir bir söyler.

2.2. İnceleme

Velâyetnâme, Hz. Ali'nin merkezi kahraman konumunda yer aldığı manzum bir anlatıdır. Eser, İslami dönem klasik eserlerinde görülen besmele, Allah'a hamt ve Resul'üne salavat ile başlayarak genel kabul gören kutsallar hiyerarşisine uyum sağlamış olur. Eserin, maddi boyutu da uzun uzadıya bu kutun tavsifine izin vermediği için üç beyitlik bu başlangıç formelinden sonra yedi beyitlik Ali övgüsü ile eserin giriş kısmı ve kut zemini tamamlanmış olur. Esere yansıyan inanç dünyasına ilişkin ifadeler, ibareler ve göstergeler, Seher Abdal'ın içinde bulunduğu kültürel çevre hakkında da fikir verecek düzeydedir.

İslam coğrafyasının bir kısmında çatışmalara kadar varan meşrep ve mezhep taassubu İsmaili türevi yorumlar için de söz konusu edilmiştir. İnanç esaslarına varan farklılıklar toplumları dini kimliklere ayıracak boyuta ulaşmıştır. On iki imam ya da İsmaili zümrelerden zamanla ayrışan ve İslam inanç düzeninin vazgeçilmez ilkelerine bile ters düşen yorumlar ortaya çıkmıştır. Yüzlerce yıl merkezden taşraya, yerleşikten heterodoks alana, kurumsaldan kırsala bu inanç düzenini, birbirlerine karşı iki yönlü denetleyen, yargılayan, savunan ve zaman zaman savaştan zümreler ortaya çıkmıştır. Mühlhidlik, zındıklık, rafizilik, ibahilik gibi daha başka adlandırmalara neden olan bu kimlik ayrışmasını tanımlamak üzere İslam inanç esaslarına uyum ve yasaklara karşı alınan tavırlar belirleyici olmuştur. Yüzlerce yıl, ithamlara ve daha çok iddialara kanıt olarak ileri sürülenler göz önünde bulundurulduğunda Seher Abdal anlatısının tarihten beri denetleyen ve tanımlayan Sünni inanç düzenine aykırı sayılabilecek yorumlar içermediği görülmektedir.

Esere, Allah'ı *Hâlık-ı yektâ vü zü'l-'alâ* gören, Hz. Muhammed'i *seyyid-i şefî'-i cihân fahr-ı mü'minân* sayan ve Hz. Ali'yi de “veli, vasi, mukteda imam, masum, imameyn kapısı” olarak kabul eden bir düşünce yapısı hakimdir (1-6., 35. beyit). *Velâyetnâme*'de yukarıda belirtmeye çalışılan “ithamlı ve iddialı” yaklaşımçıların dikkatini celbedecek ibareler, Hz. Ali kutsallığına hizmet eden sıfatlar ve hallerin tasvirinde karşımıza çıkmaktadır. Övgü kastıyla Hz. Ali'nin söz konusu edildiği beyitlerdeki haya, ilim, cömertlik ve yiğitliği yanında “mucizevi” halleri (7. beyit) övgüden anlatıya geçişi sağlayan *Şükr ol Hudâ'ya 'âlem-i lâhût-ı 'ulvîden / Şubh-ı ezelde irdi çü cân semî'ne nidâ* (8. beyit) beyti İsmaililik ontolojisindeki öncül Ali yaratımını işaret etse de Seher Abdal, şairliğin avantajı ile “ilahi alemde ezelde can verilen” şeydeki kastını yoruma açık bırakmış, Ali'yi ya da Selman rivayetini işaret edebileceği tezini canlı tutmak istemiştir.

Anlatının bütününe yansıyan, misyona dönüşmeyen dâilîğin ve taassuba düşmeyen inanın izlerini sürmek mümkündür. Seher Abdal, mezhep ve meşrep taassubu ile katılaştıran bir sosyo-politik ortamda ihtiyatlı ve itidalli çizgide kalmaya çalışmış olmalıdır. İslam dininin yerleşik ve kurumsal yapısının kazandığı egemenlik alanları, tekkeli ya da taşralı heterodoks yorumların içe kapanmasına ve örtülü bir yaşam sürmelerine zemin hazırlamıştır. Bu bakımdan, daha İsmailiyenin aşırı yorumlarında görülen keskinliklerden söz edilmediği gibi Sünni çevrelerin diline de yabancı olmayan bir kurgu da gözden kaçmaz. Hz. Muhammed'in ahlâkı, Hz. Ali'nin ilmi ile birlikte ululanırken (10. beyit) Kabe'de sembolleşen putları kırıp Kureyşli müşrikleri kovmakla Muhammedî şeriata Hz. Ali'nin sahip çıkıyor oluşu (16., 21. beyit) Seher Abdal'ın Hz. Muhammed'le gelen peygamber seçereli şeriata Hz. Ali'nin de uyumunu işaret etmektedir. Selman ile Hz. Ali arasında geçen aslanlı epizotta ve Hz. Muhammed ile olan miraçlı epizotta Seher Abdal velayetine, imametine ve vesayetine dair ipuçları verse de Hz. Ali ile Hz. Muhammed arasındaki peygamberlik hukukunu göz ardı etmez (50-55. beyit). Kerametli miraç anlatısında¹³ Allah ile peygamberinin özel yakınlaşması tarif edilse de yine bu hukukun korunduğu, yüce yaratıcıya Hz. Muhammed şefaateçi kılınarak dua edildiği görülmektedir (70-73, 99,100. beyit).

Velâyetnâme'nin sonunda farklılıklar görülmekle birlikte İsmaili teolojinin yaratılış mitine¹⁴ uygun olarak kâinat yaratılmadan önce iki nurun yaratılışından söz edilir. İlk kısmı, gökleri yarattığı Ahmedî nur, ikinci kısmı da yerleri yarattığı Murtazavî nurdur (103-109. beyit). Bu ikili ontolojide “resul” ve “veli” dengesi, kazandığı kutsiyet kültürlenmesine göre korunmaya çalışılır (110. beyit). Nitekim bu inanış ya da bu yorum, yüzlerce yıl da olduğu gibi Seher Abdal anlatısında da bir sırdır ve bu esrara hürmet edilmelidir. Hatta Hz. Muhammed'in ağzından, şefaate isteyenlerin de Ali'ye tabi olması salık verilir (12, 113. beyit). Ali'ye kin besleyenlere, buğzedenlere karşı ağır, galiz ve hakaretamiz sıfatlar ileri sürülür (114. beyit). Selman'ı da bu dengeye dâhil ettikten sonra anlatının asıl amacının bu hukuk, bu denge ve Ali'yi önceleyen bu hürmet olduğu *'Alî'yi bil ki odur cân-ı Muştâfâ* ifadesinde olduğu gibi telkin edilir (118-121. beyit).

13. Miraç olayı ve miracın konu edindiği edebi ürünlerden örnekler için bk. Annemarie Schimmel, ve Hz. Muhammed (S.A.V) O'nun Peygamberi'dir, çev. Okşan Aytolu, (İstanbul: Profil Yayıncılık, 2008), 159-177.

14. Bu konuda bk. Ay, Nasır-ı Hüsrev ve Sonrasında Bedahşan İsmailileri, 129-130.

Anlatı, İslam tarihinin kült isimlerden birisi olan Selman-ı Fârisî¹⁵ ile Hz. Muhammed tanıklığında Hz. Ali'ye velayet yükleyen iki ayrı menkıbeden oluşur. *Velâyetnâme*, Hz. Muhammed'in hayatında özel bir yere sahip olan Selman, çocuk yaşlarda olan Hz. Ali'yi aynı sahnede buluşturarak başlar. Bu meşrep üzere ortaya çıkan literatürde sıklıkla dile getirilen ehlibeyit vurgusuna Selman da dâhil edilir. Çünkü Selman-ı Fârisî, bizzat Hz. Muhammed tarafından ehlibeyitten sayılmıştır.¹⁶ Seher Abdal'a göre bu anlatı Selman'dan rivayet edilmiştir. (12. beyit) Anlatı Selman ile açılır ve Selman'la da kapatılır. Böylece, anlatıyı kapsayan zaman aralığına şahit olabilmesi, imamet davasının hüküm sürdüğü geniş coğrafyalarda külte dönüşmüş olması gibi nedenlerin de etkisiyle Selman “üç yüz otuz yıl” yaşında bir bilge, bir “pir” olarak anlatının başat kahramanına yardıma çağrılmış olur. Selman, anlatının yaygın kabulünü, kadim tanıklığını ve anlatı coğrafyasının sempatisini ifade etmektedir. Aile dışından birinin, Hz. Muhammed'e peygamber olmadan önce, çocuk yaşta inanan ve en yakınında olan bir sahabe'nin varlığı, imamet davasının ehlibeytin kendi meselesi olmadığını göstermesi açısından da önemlidir.

Velâyetnâme'de adı geçen Deşt-i Erzene / Deşt-i Erzen başka anlatı ve şiirlerde geçen bir mekândır. 17. yüzyılın ikinci yarısında yaşayan Karamanlı Aynî bu yeri, Selman'ı korku içinde iken Ali'nin kurtardığı çetin yer olarak tarif eder.¹⁷ 17. yüzyıl şairlerinden Kul Hasan'ın nefesinde, Seher Abdal'ın Hz. Ali ile ilgili anlattığı kerametın bir başka şekli anlatılır.¹⁸ Alevî-Bektaşî literatüründe rastlanan Erzen / Erzene anlatılarının ortaya çıkışı konusunda yeni çalışmalara ihtiyaç duyulmaktadır. Erzurum ve Bitlis sınırlarında görünen yer isimleri dışında bir muhitten söz edilmemesi halinde bu anlatının Anadolu'da üretilmiş olduğu sonucuna varılacaktır.

Anlatıda Hz. Muhammed'in Selman-ı Fârisî'ye anlattığı diğer menkıbe, miraç olayı ile ilgilidir. Anlatılan miraç hadisesinde, Hz. Muhammed Hakk'ın huzuruna vardığında orada Hz. Ali'nin de bulunuyor olması ve konuşmaları duyması, miraç dönüşü Hz. Muhammed'e Hak ile aralarında geçen konuşmayı aktarması Buyruklarda¹⁹, bazı menakıpnameelerde²⁰ ve şiirlerde²¹ benzer şekilde işlenir. Seher

15. “İran asıllı Selmân-ı Fârisî de hak dini aramak üzere İran'dan yola çıkmış, önceleri Hıristiyanlığa yakınlık duymuş, pek çok kitap okumuş ve başına gelen pek çok sıkıntıdan sonra Medine'ye gelmişti. Allah Resûlü (sav) onun hak dini arama konusundaki gayretini takdir etmiş” tir. Bakınız Mehmet Emin Özafşar vd. (ed.), *Hadislerle İslâm* (PDF: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2020), 7/242; bu konuda bk. İbrahim Hatipoğlu, “Selmân-ı Fârisî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36/441-443.

16. “Selman bizdendir, Ehl-i Beyt'tendir.” (İnb Sa'd, IV, 83 akt. Hatipoğlu, 2009, 442.)

17. *'Alîdir kurtaran şeksiz cihân halkını havfından / Bilirsin deşt-i Erzen'de 'Alî kurtardı Selmân'ı* (Karamanlı Aynî, 57-119)

18. *Aslan olup yol üstünde oturan / Selman idi ana nergis getiren / Kendi cenazesin kendin götüren / Hünkâr Hacı Bektaş, Ali kendidir* (Öztelli, 1973, 106-107.)

19. Buyruklarda anlatılan miraç olayı için bk. İlyas Üzüm, “Yeşil Kubbe'de Aslı Kandil: Nur-ı Muhammed! Kültürel Kaynaklarına Göre Alevilik'te Hz. Muhammed Tasavvuru”. *Dini Araştırmalar* 33 (2009), 215-216.

20. Ünlüsoy, “Hz. Peygamber'in Miraç'ıyla ilgili menkıbelerde kimi zaman Hz. Ali'nin de dahil edildiği çeşitli anlatımlar mevcuttur.” (2020, 289) diyerek bu anlatımlara örnekler verir. Bu konuda bk. Ünlüsoy, *Anadolu'da Hz. Ali Tasavvurları*, 289-293.

21. Kul Himmet şiirinde miracı şöyle anlatır:

Ol gece Muhammed mi'râca erdi / Erdi de tabibin yarasın sardı/ Hakk'ın kudretinden konukluk gördü / İzzet etti dosta döktü ta'âmı

.....

Ol demde sohbetin hali bilindi / Bütün gönüllerin pası silindi/ Allah bir Muhammed 'Ali bulundu / Anda seyrettiler levh ü kalemi (Özmen 1998, 326-327)

Abdal, kendisine ulaşan Nasır Hüsrev kültürünün etkisinde kalmış olmakla sınırla olmayan duyarlılığını Ali kültürüne yaslanan eserleri ile ortaya koymuştur.

3. Metin

Velâyetnâme-i Ali Kerrema'llâhu Vechehu Deşt-i Erzene, Derviş Seher adına İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi Türkçe Yazmalar Bölümü 03695 numarada kayıtlı 63 yapraklık yazmanın 23b-28b yaprakları arasında bulunur.²² 13 satır ve iki sütunlu metin, kırmızı düz çizgi ile cetvelenmiştir. Harekeli nesih ile yazılmış olan metnin başlığının ve şairin adının geçtiği yerlerde kırmızı mürekkep kullanılmıştır. 123 beyitten oluşan eser, *Mef'ûlü Fâ'ilâtü Mafâ'ilü Fâ'ilün* kalıbı ile yazılmıştır. Metin, eldeki tek nüshada yer alan bazı yazım hataları, vezin ve anlam düzenlemeleri ile tenkit edilerek hazırlanmıştır.

Velâyet-nâme-i 'Alî Kerrema'llâhü Vechehü Deşt-i Erzene

Mef'ûlü Fâ'ilâtü Mafâ'ilü Fâ'ilün

Evvel be-nâm-ı Hâlık-ı yektâ vü zü'l-'alâ

Vâcib her işde nâm-ı Hâk'ı kılmağ ibtidâ

Ol zât-ı lâ-şerîk ü ezel hem kerîm ü Hâk

Furşat virürse söyleyeyin na't-ı Muştâfâ

24b

Ol seyyid-i şeft'-i cihân fâhr-ı mü'minân

Oldur cemî'-i halka be-yek rahmet-i Hüdâ

Ba'de'r-rüsül-i şâh-ı serâ-perde-i kadîm

Ya'nî 'Alî-yi vâlî vü ol Şâh Murtażâ

5

Bâb-ı der-i 'ulûm-ı nebî mîr-i Hâşimî

Hâdî-i muhtedâ-yı cihân mecma'-ı velâ

Zevc-i Betül bâb-ı imâmeyn-i şâh-ı dîn

İbn-i 'ammî vaşîyy-i velî cân-ı Muştâfâ

Müşkil-küşâ vü menba'-ı cüd ü sehâ vü hîlm

Mu'ciz-nümâ vü server-i sulţân-ı evliyâ

22. Yazma hakkında detaylı bilgi için bk. HarmanCI, "Seher Abdal'in Manzum Bir Velayetnamesi", 376-379.

Şükr ol Hudā'ya 'ālem-i lāhūt-ı 'ulvīden
Şubh-ı ezelde irdi çü cān semī'ne nidā

Aç çeşm-i cānı mü'min-iseñ diñle bir nefes
Şerh eylesem vilāyet-i maḥbūb-ı cān-fezā

10 Elīāf-ı ḥilm-i Muştafāvī remz-i yā vü sīn
Esrār-ı 'ilm-i Murtaẓāvī genc-i he'l-etā

İş bu ḥadīs sāķī-i kevşerden iy 'azīz
Nüş eyleñüz tā ki bula rūḥunuz ğidā

Eydem 'aceb rivāyet-i Selmān-ı Fārsī'den
Kavl-i şaḥīḥ ü ḥüb ü faşīḥ zihn-i dil-güşā

Bir gün meger 'Alī-yi velī şāh-ı bu'l-kirām
Olurdu Ka'be'de bu sözi diñle iy berā

Tā on yaşına girmiş idi zāhirā 'Alī
Nūr-ı ruḥından alur idi mihr ü meh ziyā

15 Ḥayrū'l-beşer didi aña ke'ş-şemsü ve'l-kamer
Ya'nī 'Alī durur bilüñüz nūr-ı innemā

25a Başup mübārek arkasına Seyyid'üñ kadem
Lāt-ı Kureysi kılmış idi Ka'be'den cüdā

Emr eyleyüp Bilāl'e 'Alī didi ṭur öri
Ṭamında Ka'be'nüñ çıkuban eylegil nidā

Ṭurdı Bilāl Ka'be'nüñ üstine çıkdı tīz
Virdi şalā vü okıdı hem medḥ-i Muştafā

Çün kim şalāyı işidicek ḳavm-i müşrikīn

Kıldı hürüş eylediler yir yirin şadā

20 *Koydı fiğān ü nāleyi şehrinde Ka'be'nün
Ser-cümle tīg çekdiler ol kavm-i bī-ḥayā*

*Kırdı o kavmi şīr-i Hudā Zū'l-fikār ile
Küfri götürdi kıldı o dem bütleri hebā*

*Gūlbang-ı dīn-i Aḥmed²³ olup āşikāre hem
Düşdi cihāna gulğule-i nām-ı Muştafā*

*İslām-ı dīn ü şer'-i nebī āşikār olup
Bu nev'e kıldı bir nice gün geçdi iy berā*

*Bir dem açımadı cān gözin iy mü'min taḳī
Gör kim ne tuḥfe şāh-ı velī gösredi velā*

25 *Bir gün evinde manzaradan seyr iderdi şāh
Öñinde tāze ḥurmāyı nüş eyler-idi tā*

*Selmān-ı Fārsī manzaraya karşı iy 'azīz
Baḥye çekerdı ḥırkasına oturup berā*

*'Üryān vücūdı baḥyeye meşğūl iken o pīr
Söyler dilinde zıkr-i Ḥaḳ'ı medḥ-i Muştafā*

*Selmān'ı çünki gördi 'Alī karşıusunda tīz
Ḥurmā çekirdegin alup eline iy berā*

25b *Ṭutdı nişān itdi Selmān-ı ḥāceyi ol emīr
Ṭoḳındı dāne arḳasına kılmadı ḥatā*

30 *Selmān çü gördi dāne-yi ḥurmāyı ol zamān
Kıldurđı başı kıldı ḡazab dīr ki ne revā*

23. Ahmed: Metinde "Muhammed" okunacak şekilde yazılmıştır. Vezin gereği tasarrufta bulunulmuştur.

Ben pîr-i köhne üç yüz otuz yaşa girmişem

Sen bir tıfilsın eyleme bizümle mâcerâ

Ceddüñ Halîl pâk-aşılsın 'ale'l-ħuşûş

İbn'' ammi-i Muhammed ü ma'sûm-ı muķtedâ

Lâyık degül ki pîr olanı tıfl incidüp

Bilmezlük ile kendübine ala bed-du'â

Selmân bu nuķkı söyleyicek diñle iy 'azîz

Ŧurdi yirinden ol 'Alî-yi şâh Murtażâ

35 *Fi'l-ħâl indi aşâğa²⁴ manzaradan ol emîr*

Selmân'a geldi dir ki eyâ pîr-i pârsâ

Vâķıf degülsin ola meger iy fakîr pîr

Olmışdı deş-t-i Erzene'de saña vâķı'â

Ben ol kişiyem Erzene'de seni şîrden

Ŧıldum ħalâş 'aķluñı başuña dir berâ

Sen şu içinde dîde-i giryân ü ħâr zâr

Ben şîri taşra tîğ ile ķılmıř idüm cüdâ

Ol şeh-süvâr-ı sürħ kabâ-püş tende kim²⁵

Görmüş idüñ o demde benem toğrı baķ baña

40 *İy bî-ħaber ne 'aķl ile dirsın ki bu sözi*

Kendüñi pîr Ŧutuban²⁶ oğlân didüñ baña

Ŧoğruca söyle ben miyem oğlân yoħ-ısa sen

24. indi aşâğa: "aşâğa indi" Yazma. Vezin gereğ-i yer değiştirilmiştir.

25. Kim: "cümle kim" Yazma. Vezin ve anlam gereğ-i çıkarılmıştır.

26. Tutuban: "Ŧutup" Yazma. Vezin gereğ-i tasarrufta bulunulmuştur.

Pîrlik nişānı saña mı lâyıķ di ya baña

26a

*İy derd-mend-i müflis-i bî-'aķl ü bî-fikir
Dīvşür özüñi kendüñe gel söyleme ĥaťā*

*Selmān bu nuťķı işidicek didi yā emîr
Ol kışşadan nişāne nedür söyle sen baña*

*Tā o nişānı görüben iy şāh-bāz-ı dîn²⁷
Göñlüm tesellî bulıbanı sâkin ola tā*

45

*Ol dem(de kim) 'Alî-yi velî şāh-ı mü'minān
Çekdi yeñine kudret elin diñle iy berā*

*Bir deste gül laťif ü ter ü tāze iy 'azîz
Nergis benefşe sünbül ü nesrîn-i pür-şafā*

*Şundi eline ĥāce-yi Selmān 'uñ ol emîr
Eydür nişān ki virmiş-idüñ uş idi baña²⁸*

*Selmān bu ĥāli göricegiz 'aķlı maĥv olup
Topraĥa urdı yüzini eydür ki iy şehā*

*Ķıldum ĥaťā vü cürmümi 'af eyle yā emîr
Sensin muĥî-i 'ilm-i ledün sırr-ı kibriyā*

50

*Ķıldı hezār 'özr ile şāhuñ öñinde pîr
Ĥayrān ü vālih 'aķlı gidüp oldu pes melā*

*Nāĥāh irdi ĥāťif-i ĥazretten iy 'azîz
Ol pîr-i pārsā-şıfatuñ sem'ine nidā*

İy pîr-i pārsā yüri faĥr-i cihāna var

27. şāh-bāz: “şeh-bāz” Yazma. Vezin gereĥi düzeltilmiştir.

28. uş idi: “işte” Yazma.

'Arz eyle bu velāyeti işide Muştafā

Selmān bu vahyi 'ālem-i ğaybīden işidüp²⁹

Geldi Resūl'e okudu çok midhat ü senā

Eydür ki iy habīb-i Hudā seyyidü'l-beşer

Vasf-ı şifāt-ı zātunı İncil içinde tā

26b

Gördüm saña vü dīnūne ikrār eyledüm

Pinhān bu dīni tutubanı kıldum ilticā³⁰

Bir nice dem bu hāl ile kıldum o yirde ben

Babam bu hāle vākıf olup bildi iy şehā

Kaşd itdi beni eyleye katl iy Resūl-i Haķ³¹

Anam bu hāli bildi beni şakladı şehā

Anam severdi cān ile eydüirdi iy oğul

Niçtün bu sırrı eylesin fāş ya baña

Her kanda bir haţarlu maķām olsa yā Resūl

Babam o yire şalur-idi beni bī-riyā

60

Vardur diyār-ı Fāris'de bir menzil-i laţıf

Dirlerdi deşt-i Erzene ol yire iy şafā

Ol deşt içinde var-idi bir şır merd-i Hudā

Her kim varursa pāreleyüp idünür ğidā

Ol yire şaldı beni babam bir gün iy 'azīz

Vardum o deşte eyler-iken seyr iy şehā

29. Ğaybīden: "ğaybden" Yazma. Vezin gereĝi düzeltilmiştir.

30. tutubanı: "tutuban vü" Vezin gereĝi düzeltilmiştir.

31. katl: "kaḫl" Yazma

Ġaflet irişdi bir yire yatdum ki ħvāb idem
Tenhā-vücūd dāde-i giryān ü mübtelā

Bir demde vaĥdet eyler-iken iy 'azīz-i men
Çün ih̄tilām vāki' olup eyledüm ħaḩā

65 Kalkıp yirümden ilerü bir çeşmeye varup
Ġusl eyleyüp namāz-ı Ĥaĥĥ'ı eyleyem edā

Fi'l-ĥāl cāmemi çıkarup şu içine tīz
Gördüm ki ġusl eyler iken nāgehān řehā

Bir řīr çıĥdı anırayubaı mīřden o dem
Geldi libāsum üstine ĥařd eyledi baıa

27a Ben şu içinde şöyle (ki) 'üryān ü ĥār zār
Ol şaşra ĥaftan üstine yatmışdı iy řehā

Gördüm bu ĥālī āh idüben nā-ümīd olup
'Aĥlum taġıldı vehm düşüp didüm iy Ĥudā

70 Ĥıtdum yüzümi Ĥazret'e didüm ki yā Kerīm
Senden olur 'ināyet eyā Rabbena'l'ulā

Sensin penāh-ı cümle vücūdāt-ı ins ü cin
Sensin bu cümle derdlülerüı derdüne devā

Yā Rab be-ĥaĥĥ-ı nām-ı Muĥammed şeft'-i ĥaĥĥ
Yā Rab be-ĥaĥĥ-ı ol 'Alī-yi řāh-ı evliyā

Ben bende-i řa 'īf ü ġüneĥkārı yā Kerīm
Ĥurtar bu řīre ĥıřm ĥılıp eyle ber-belā

Ben bu niyāzı eyler-iken iy ĥabīb-i Ĥaĥ
Bir na'ra oldı zāhir eyā řāh-ı enbiyā

- 75 *Şahrâdan irdi bir velî (kim) mîr-i şeh-süvâr
Geymiş 'imâme başına egnine sürh kabâ
Almış eline heybet-ile tîğ-i âbdâr
İrdi o şîri kıldı o dem ortadan cüdâ
Fasl-ı bahâr mevsim-i gül lâl-e-zâr idi
Bir deste divşürüp gül-i nesrîn-i pür-şafâ
Şundum eline desteyi öpdüm rikâbını
Kıldum sücûd ayağına didüm iy şehâ
Cân ile bendeñ olayum iy şâh-ı bû'l-kerem
Tâ olduñca 'ömr ü seri yoluña fedâ*
- 80 *Bu sözde iken oldı hemân gâ'ib ol emîr
Bir dañı görebilmedüm ol şeh-süvârı tâ*
- 27b *Bu remz olalı bu deme dek iy Resûl-i Hağ
Üç yüz otuz yıl oldı eyâ şâh-ı enbiyâ
Bu sırrı gayrı kimseye yâd itmedüm yakîn
(Bir) Allâh-ile ben bilürem didüm uş saña
Bu kışsanuñ nişânını ol şâh-bâz-ı dîn
Gösterdi bu zamân baña bî-reyb ü bî-riyâ
Gördüm bu remzi ol velîden 'ağl mañv olup
Kaldum hayâl-i hayret-ile deng pür-melâ*
- 85 *Selmân bu sırrı Seyyid'e çün eyledi beyân
Tâ evvelinden ahîre dek bî-kuşûr edâ
Açdı mübârek ağızın o dem Seyyidü'l-beşer
Eydür ki tut kulağıñı iy pîr-i pârsâ*

Ben bir hikāyet eyleyeyim diñle bir nefes
Bundan dağı 'acāyib ola sırr-ı müntehā

Cebrā'ıl-ile bir gice mi'rāca 'azm idüp
Şol yire deñlü varmış-idüm diñle iy berā

'Arşü'l-a'lāya irişecek Cebra'ıl-i Hağ
Turdı ilerü varmamağuş remzine baña

90 Eydür ilerü varamazam iy Resül-ı Hağ
Yanar kanadum emri Hağ'uş böyledür şehā

Geçdüm ilerü perdeye varıncağ iy 'aziz
Kıldı Hudā-yı 'azze ve cel sem'üme nidā

Hoş geldüñ iy habīb-i men ü merhabā saña
Çeşm-i çerāğ-ı cümle nebī şāfi'-i cezā

Biz hazret-i Hudā ile sırr-ı hafide iken
Diñle bu nuğkı cān gözün aç eydeyem saña

28a Bir şahş şöyle tırmış-ıdı karşımuzda hiç
Söylemez-idi hayr ne şer ağ u ne kara

95 Bağdum yüzine diğkat-ile ol dilāverüñ
Gördüm 'Alī'dür ol duruban tınmayan baña

Şöyle yakīn (o)tırmış-ıdı ol velī-yi Hağ
İşidür idi her ne ki Hağ dir-ise baña

Mi'rācı çünki eyleyüben hatm ol zamān
Geldüm mağām-ı menzil-i me'vāma iy berā

Tā şubh olunca vird-i tilāvet niyāz idüp
Turdum namāz-ı şubhı dağı eyledüm edā

*Nāgāh girdi kapudan ol Murtezā 'Alī
Virdi selām didi ki iy şāh-ı enbiyā*

100 *Mi'rācuñuz mübārek eyā seyyidü'l-beşer
Eltāf-ı mülk-i hil'at ü teşrîf-i pür-'atā*

*Her nice sır ki geçmiş-idi Hakk-ıla bizüm
Bir bir öñümde söyledi ol şāh-ı evliyā*

*Divşür özünge 'akluñı iy pür-i muttakī
Oldur muhîṭ-i 'ilm-i ledün mazhar-ı Hudā*

*Olmamış-ıdı yir-ile gök 'arş u kâf u nün
Evvel Hudā nürümüzü (halk) kıldı ibtidā*

*Dutdı o nür-ile (iki) şak ol kerīm-i Hakk
Evvelki nürüñ ismine dir Ahmed iy berā*

105 *Ol nürdan yaratdı Hudā yidi kat gögi
'Arş-ıla kürsī levh ü kalem sidre-i 'alā*

*Şems ü kamer kevākib ü nüh-ıāk-ı nîlgün
Nürumdan oldı seb'a semavāt-ı pür-ziyā*

28b *İkinci nūra didi budur Murtażā 'Alī
İsmi cihānda olsa gerek şāh-ı evliyā*

*Nür-ı 'Alī'den eyledi Hakk yidi kat yiri
Vuhş-ile tayr ü ins-ile cinn Âdem ü Havvā*

*Ol ma'nîdendür ismine dirler ki bû-türāb
Zirā ki cümle şey'e ol (evvel) durur ayā*

110 *Kıldı Hudā-yı 'azze ve cel beni Hakk Resül*

Hem luḡfi birle didi aḡa ṣāh-ı evliyā

*Ādem vüçüda gelediden ṣad hezār bār
Göstermiş ola buncılayın mu 'ciz-i velā*

*Sırr-ı 'Alī'yi kim ne bilür iy fakīr pīr
Ġayr-ı Hudā-yı 'azze ve cel Hālık-ı 'alā*

*Her kim ṣefā'at umar ise benden iy 'azīz
Kılsun 'Alī'nün (āline) cān-ile iktidā*

*Kim buġz iderse kīn ile ol ṣāh-ı bu'l-yakīn
Kāfir pelīd ü ṣūm u ṣaḡī nāḡıṣ-ı du'ā*

115 *Selmān bu nuḡkı işidicek didi yā Resūl
Benven gulām-ı Hāzret-i Sulṡān-ı evliyā*

*Şükr ol Hudā-yı 'āleme kim ben za'ıfıne
Virdi Rasūl sencileyin ṣāh-ı pīṣvā*

*Sensin Resūl-i Hāzret-i Haḡ seyyidü'l-beşer
Oldur velī-yi maḡhar-ı dīn ḡikmet-i Hudā*

*Gel mü'min iseḡ aḡla bu nuḡkuḡ rumūzını
Ya'nī 'Alī'yi bil ki odur cān-ı Muṣṡafā*

*Her kim Resūl'e ümmet-ise iy 'azīz-i men
Cānın 'Alī vü ālī için eyleye fedā*

29a 120 *Şāhuḡ yolında iy Seher Abdāl-ı derd-mend
Levh-i dil³² üzre sikke-i ihlāṣı kıl binā*

*Cehd ide gör ki söyler-iken tende murġ-ı cān
Dā'im Resūl ü Şāh'a oḡı midḡat ü ṣenā*

32. Dil: "delil" Yazma.

*Şallū 'aleyh ü 'āline diñ şad hezār bār
Sizlerden ayru eylemeye rahmeti Hūdā*

*Kāmilliğ-ile lutf idüñ iy mevāliyān-ı Hāk
Eksüklüg-ile el götürüp umaruz du 'ā*

Sonuç

Bir Hz. Ali velayetnamesi olan eserde anlatının idealize ettiği karakter Hz. Ali olduğu için bu meşrep üzere yaşayan toplumların kült hiyerarşisi de bu kahramana hizmetkâr kılınmıştır. Selman ve Hz. Muhammed, Ali kültünün kutsiyetine ve kahramana katkı sunmak üzere anlatıya dahil edilirler. Kategorik olarak bakıldığında, Allah'ın peygamberinin ve onun en yakın arkadaşı Selman'ın şahit olduğu Hak katında kutlu itibar, Hz. Ali kültü için bütün imkânların seferber edildiği bir anlatı geleneğini işaret etmektedir. Esasen külte dönüşen Hz. Ali kadar Ali anlatısının külte dönüşen literatüründen bile bahsedilebilir.

Bu *Velâyetnâme* ile sözlü gelenekte aktarılan menkıbe, inanış ve yorumların yanında kültlerini de bir araya getirmeye çalışan, onları yazılı kültür ortamına aktaran yazılı eserlere geçişe de tanıklık etmekteyiz. Eserde doktrin, tipoloji ve icra bağlamında Anadolu İsmaililiğine kadar uzanan bir yorum ve yaşayış silsilesinin geçiş dönemi sergilenmektedir. Yukarıda inanç bakımından söz konusu edildiği gibi mekânlar ve coğrafyalar bakımdan da senkretik bir itkinin varlığından söz edilmektedir. Zamanla yerini bulmaya çalışan kutsallar hiyerarşisinin denetimli dünyasında ortaya çıkan bu eser, tür, anlatı ve tarihsel açıdan bir düşünce ve inanış formunun da işaret taşı niteliğini taşımaktadır. Bu anlatı ve Seher Abdal kimliği, dayandığı yazı formu, retorik kaygısı ve kitabi söylemi ile merkezde, ortodoks alanda görünmekle birlikte marjinal ve heterodoks alanın, adlandırmayı, kimliği geride bırakmış olan bir meşrebin, belki adına artık İsmailiye demenin de doğru olmadığı Anadolu Aleviliğinin bir vesikası olarak anılabilir.

Kaynaklar

- Ay, Zahide. Moğol İstilası Öncesi ve Sonrasında Orta Asya'da Ezoterist Bir İslam Toplumu: 10-15. Yüzyıllarda Bedaşan İsmailileri. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013.
- Ay, Zahide. Nasır-ı Hüseyin ve Sonrasında Bedaşan İsmailileri. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2014.
- Aydın, Mehmet Âkif. "İmâmet". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi 22/203-207. İstanbul: TDV Vakfı Yayınları, 2000.
- Azamat, Nihat. "Nâsır-ı Hüseyin". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi 32/395-397. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Buyruk. der: Sefer AYTEKİN. Ankara: Emek Basım-Yayımevi, 1958.
- Buyruk. haz: Fuat Bozkurt. İstanbul: Anadolu Matbaası, 1982.

- Campbell, Joseph - Moyers, Bill. Mitolojinin Gücü. çev. Zeynep Yaman. İstanbul: MediaCat Kitapları, 2010.
- Çoruhlu, Yaşar. Türk Mitolojisinin ABC'si. İstanbul: Kabalıcı Yayınevi, 1999.
- Daftary, Farhad. "Klasik İsmailî İnancında Hz. Ali'nin Yeri". Tarihten Teolojiye Hz. Ali. haz. A. Yaşar Ocak. 53-75. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2014.
- Fiğlalı, E. Ruhi. "Ali". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi 2/375-378. İstanbul: TDV Vakfı Yayınları, 1989.
- Gölpınarlı, Abdülbaki. 100 Soruda Türkiye'de Mezhepler ve Tarikatlar. İstanbul: Gerçek Yayınevi, 1969.
- Harmancı, Meriç. "Seher Abdal'ın Manzum Bir Velayetnamesi: Velâyet-nâme-i Alî Kerrema'llâhu Vechehû Pür-Sûhten-i Cebrâil Aleyhi's-selâm". Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi 100 (2021), 375-396.
- Hatiboğlu, İbrahim. "Selmân-ı Fârisî". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi 36/441-443. İstanbul: TDV Vakfı Yayınları, 2009.
- Kaplan, Mehmet. Türk Edebiyatı Üzerine Araştırmalar 3 Tip Tahlilleri. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1985.
- Karamanlı Aynî Divanı. haz. Ahmet Mermer. Ankara: Akçağ Yayınları, 1997.
- Kutlar, Fatma Sabiha. "Seher Abdal'ın Helvâ vü Nân'ı". Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi 56 (2010), 269-298.
- Ocak, Ahmet Yaşar. Osmanlı Sufiliğine Bakışlar. İstanbul: Timaş Yayınları, 2010.
- Ocak, Ahmet Yaşar. Kültür Tarihi Kaynağı Olarak Menâkıbnâmeler (Metodolojik Bir Yaklaşım). Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2010a.
- Ocak, Ahmet Yaşar. Babaîler İsyanı. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2011.
- Ocak, Ahmet Yaşar. "Sunuş". Tarihten Teolojiye İslam İnançlarında Hz. Ali. haz. A. Yaşar Ocak. XIV-XVII. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2014.
- Ocak, Ahmet Yaşar (ed.). Tarihten Teolojiye İslam İnançlarında Hz. Ali. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2014a.
- Öz, Mustafa. "Ca'fer es-Sâdık". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi 7/1-3. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Öz, Mustafa - Mustafa Muhammed Eş-şel'a. "İsmailiyye". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi 23/128-133. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Öz, Mustafa - İlhan, Avni. "İmâmet". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi 22/172-173. İstanbul: TDV Vakfı Yayınları, 2000.
- Özağaç Mustafa. Seher Abdal'ın "Saadet-nâme" İsimli Mesnevîsi (Metin-Muhteva-Tahlili. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009.
- Özağaç, Mehmet Emin vd. (ed.). Hadislerle İslâm. 7. Cilt. Ankara: Diyanet İşleri

Başkanlığı, 2020. Erişim 22 Mart 2022.

<https://hadislerleislam.diyanet.gov.tr/sayfa.php?CILT=7&SAYFA=242&SRC=-selm>

Özmen, İsmail. Alevi-Bektaşî Şiirleri Antolojisi. II. Cilt: (16. Yüzyıl). Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1998.

Öztelli, Cahit. Bektâşî Gülleri. İstanbul: Millet Yayınları, 1973.

Pakalın, Mehmet Zeki. Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü. Cilt: III. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1971.

Sarıkaya, Saffet. “Bektaşî ve Alevilerde Hz. Ali'nin Tanrılaştırılması iddialarına Dair Bir Değerlendirme”. Hz. Ali Sempozyumu. Deü. İlahiyat Fakültesi, İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı ve Diyanet İşleri Başkanlığı İzmir İl Müftülüğü, 55-73, 2009. Erişim 12 Kasım 2021.

http://isamveri.org/pdfdr/D125021/2007/2007_SARIKAYAMS.pdf

Schimmel, Annemarie. Ve Hz. Muhammed (S.A.V) O'nun Peygamberi'dir. çev. Okşan Aytolu. İstanbul: Profil Yayıncılık, 2008.

Şahin, Haşim. “Menâkıbname”. Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi 29/112-114. İstanbul: TDV Yayınları, 2004.

Taşğın, Ahmet. “Bisatî, Menakıbu'l-Esrar Behcetü'l Ahrar”. İslamiyat 3 (2003), 183-185.

Taşğın, Ahmet. “Mit ve Gerçeklik Arasında Alevîlikte Ehl-i Beyt”. Marife 3 (2004), 273-281.

Ünlüsoy, Kamile. Anadolu'da Hz. Ali Tasavvurları (XIII.-XVI. Yüzyıllar). Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2020.

Üzüm, İlyas. “Yeşil Kubbe'de Asılı Kandil: Nur-ı Muhammedî Kültürel Kaynaklarına Göre Alevilik'te Hz. Muhammed Tasavvuru”. Dini Araştırmalar 33 (2009), 205-233.

HAK HALİLÎ DERGÂHI'NİN BİLGİ KAYNAKLARI*

Knowledge Sources of Hak Halilî Dervish Lodge

Kamil SARITAŞ**

Öz

Hak Halilî Dergâhı, Şeyh Hacı Halil Efendi tarafından Afyonkarahisar ilinin Emirdağ ilçesinin Karacalar köyünde kurulmuştur. Hacı Halil Efendi, Şam'da Nakşî şeyhliği, İstanbul, Ankara (Sivrihisar) ve Afyonkarahisar'da Mesnevihanlık, Emirdağ'da Kadiri tarikatı şeyhliği yapmıştır. Ehl-i beyt'e bağlılığı, tevellâ ve teberâ düşüncesini ve varlığa hizmet etmeyi ilke olarak kabul eden Hak Halilî Dergâhı, kendisini Müslüman, Alevî, Kızılbaş ve Kadiri olarak tanımlamaktadır. Her ilmin, düşüncenin veya yapının kendini ortaya koyarken dayandığı bilgi kaynakları vardır. Hak Halilî Dergâhı bilgi kaynağı olarak akla önem vermekte, Kur'an-ı Kerim, hadisler, Ehlibeit, On İki İmam, Kadiri pirleri ve kadim irfânî geleneği dikkate almaktadır. Sohbet meclislerinde rüyalar paylaşmakla birlikte, hakikat yolunda duygusal bir katkı olarak değerlendirilmektedir. İlham tarzı bilgi kaynağına ilke bazında önem verilmekte ancak öğretici içerisinde ön plana çıkarılmamaktadır. Bilgi kaynakları vasıtasıyla elde edilen bilgilerin inancı kuvvetlendirmesi ve kişiyi erdemli hale dönüştürmesi beklenmektedir. Üstelik dergâhta üretilen bilgiyle dönüştürülmesi umulan kişiliğin, bilgi kaynaklarıyla iç içe olması gerektiği vurgulanmaktadır. Bu anlamda bilginin doğru, güvenilir, eyleme ve erdeme dönük olması istenmektedir. Şimdiye kadar Hak Halilî Dergâhı'yla ilgili birçok çalışma yapılmıştır. Bu çalışma Hak Halilî Dergâhı'nda üretilen ve kullanılan bilginin kaynağına dair bu alanda yapılan ilk araştırmadır. İçerikte sırasıyla bilgi kaynaklarına, bilgi kaynaklarının özellikle postnişinler indinde önemine ve değerine, sonra da bilgi kaynaklarının Dergâh külliyesindeki yapılarla nasıl yansıdığına dair bilgiler verilecektir. Bu çalışmada Dergâha dair şu ana kadar yapılan araştırmalar, Hak Halilî'nin oğluna yazdığı mektubu, Abdilkadir Şahbaz'ın dervişlere yaptığı sohbetlerden derlenen ses kayıtları, kişisel görüşmeler ve tarafımızdan yapılan gözlemler dikkate alınarak veriler değerlendirilecektir.

Anahtar Kelimeler: Ehl-i beyt, Alevilik, Kadiri, Dergâh, Hak Halilî, Bilgi kaynakları.

Abstract

Hak Halilî (Haq Halilî) Lodge was founded by Sheikh Hacı Halil Efendi in Karacalar village of Emirdağ district in Afyonkarahisar, Turkey. Hacı Halil Efendi served as a Naqshi sheikh in Damascus, Mesnevihan in İstanbul, Ankara (Sivrihisar) and Afyonkarahisar, and the sheikh of Qādiriyya order in Emirdağ. With its loyalty to the *Ahl al-bayt*, accepting the idea of *tawalla* and *tabarra* and serving to the humanity as a principle, the Hak Halilî Dervish Lodge defines itself as the Muslim Alawi Qizilbaş Qādiri. Every science, thought or structure has various knowledge sources that it benefits from while presenting itself. Hak Halilî Dervish Lodge attaches importance to the mind as a knowledge source, and also considers the Qur'an, hadiths, *Ahl al-Bayt*, Twelve Imams, Qādiri sages and ancient wisdom tradition. Besides being shared in dervish lodge assemblies, dreams are considered as an emotional contribution to the path of truth. The source of inspirational information is important on the basis of principle, but it is not emphasized in the creed. It is expected that the information obtained through knowledge sources will strengthen the belief and transform the person into a virtuous one. Moreover, it is emphasized that the personality that is expected to be transformed with the knowledge produced in the dervish lodge should be intertwined with the knowledge sources. In this sense, information is required to be accurate, reliable, action-oriented and virtue-oriented. So far, many studies have been carried out on the Hak Halilî Lodge. This study is the first in its field on the knowledge sources produced and used in Hak Halilî Lodge. In the content of the present study, first, some information will be given on the knowledge sources, the importance and value of knowledge sources, especially in the eyes of the *postnişins*, and then how the information sources are reflected in the structures in

* Geliş Tarihi: 18.11.2021, Kabul Tarihi: 16.03.2022. DOI: 10.34189/hbv.102.006

** Doç. Dr., Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, ksaritas@ogu.edu.tr, orcid.org/ 0000-0003-4420-3881

the Dervish complex will be examined. In this study, the data will be evaluated by taking into account the researches made so far about the lodge, the letter of Hak Halilî to his son, the audio recordings compiled from the conversations of Abdulkadir Şahbaz with the dervishes, personal interviews and observations made by us.

Keywords: *Ahl al-bayt*, Alawism, Qādiriyya, Dervish Lodge, Hak Halilî, Knowledge Sources.

Giriş

Hak Halilî Dergâhı, Afyonkarahisar ilinin Emirdağ ilçesinin Karacalar Köyü'nde Hak Halilî (Görkaş, 2003) namıyla maruf meşâyih ve müderris Hacı Halil Karahisârî Efendi'nin (H.1243-1324)¹ öğretileri üzerine kurulmuştur (Sarı, 2010, 1/54). Hacı Halil Efendi, halk arasında Hak Halilî olarak meşhur olduğundan (Sayın, 1983, 17-35) bu çalışmada zikredilen ifade tercih edilmiştir. İstanbul İl Müftülüğünden elde edilen Sicill-i Ahval varakasına göre Peygamber neseptir.² *Aşçı İbrahim Dede'nin Hatıraları*'nda Hak Halilî'nin mektubunu 'Muhlisiniz es-Seyyid Halil' diye bitirdiği görülmektedir (2006, 3/1091) ki sey-yid kelimesi efendi anlamına gelse de burada Hz. Peygamber'in soyundan gelenleri ifade eden bir terim olarak kullanılmaktadır (Küçükbaşçı, 2009, 40). Sözlü gelenekte de Peygamber nese-p (seyyid) olduğu ifade edilmektedir (K1). Elde edilen mevcut bilgiler çerçevesinde Peygamberimizin neslinden geldiğini ifade etmek mümkündür.

Hak Halilî sırasıyla Bolvadin, Konya ve İstanbul'da medrese eğitimi görmüş, İstanbul'daki eğitimini tamamladıktan sonra dönemin meşhur medreselerinden Kahire el-Ezher Medresesi'nde okumuş, aynı zamanda zikredilen medresede müderrislik yapmıştır (K2). İlerleyen dönemlerde hakikat arayışı açısından medrese eğitimi-de öğrendiği bilgileri yeterli görmemiş, tasavvufa ve tarikata yönelmiştir. İlk önce Mekke'de Kadirî ve Nakşî şeyhi Abdullah Mekki ile tanışmış, onun yönlendirmesiyle Mekke'de ikamet eden Şeyh Halil Hamdi Dağistânî'ye intisap etmiştir (Şimşek, 2015, 65). Abdilkadir Şahbaz'ın ifadesine göre Şeyh Halil Hamdi Dergâhı'nda seyr u sülûkunu tamamladıktan sonra 12 tarikatın icazetini almıştır (Şahbaz, 70a)³. Ancak cari olarak Şam'da Nakşî şeyhliği, Ankara (Sivrihisar)'da hem Nakşî şeyhliği hem Mesnevîhanlık (Aşçı Dede, 2006, 2/912), İstanbul⁴ ve Afyonkarahisar Sultan Divânî Mevlevîhanesi'nde Mesnevîhanlık, Emirdağ'da Kadirî tarikatının şeyhliğini ifa etmiştir (K2). Şam'daki oğlu Muhammed Celâleddin Nakşibendi'ye yazdığı mektubunda Mevleviyye tarikatının şeyhi ve mesnevîhanı olduğunu, İstanbul'da padişahın sarayında Mesnevi şerif hocalığı yaptığını belirtmiştir (HHM)⁵. İstanbul'da Galata Kulekapısı ve Bahariye Mevlevîhanesi'nde de bulunmuş Şam'ın ileri gelen bir şeyhidir (Aşçı Dede, 2006, 2/752). 1896 yılında Mekke'de vefat eden Şeyhi Halil

1. Emirdağ Nüfus İdaresi tarafından verilen 05.08.2014 tarihli nüfus kayıt örneği.

2. İstanbul İl Müftülüğü Kütüphanesi, 2239 Nolu 12 Temmuz 1326 tarihli Süveyda Mahkemesi Sicill-i Ahval Varakası.

3. Bk. Abdilkadir Şahbaz, Kaset Ses Kaydı, Ali Nurettin Şahbaz Özel Arşivi, Emirdağ/Afyonkarahisar, ts. Toplamda 78 kaset ses kaydı mevcut olup Ahmet Şahbaz ve beraberindeki ekip tarafından 2017 yılında çözümlenmiş, 2020 yılında tekrar gözden geçirilmiştir. Çalışmada kaset çözümlenmelerinden (07 Ocak 2020) yararlanılmış olup a harfi sohbetin ilk kısmını, b harfi ise ikinci kısmını ifade etmektedir. Katkılarından dolayı Ali Nurettin Şahbaz Beye ve Ahmet Şahbaz Beye teşekkür ederim.

4. 2239 Nolu Sicill-i Ahval Varakası.

5. Hak Halilî. Şam'daki oğlu Celâleddin Nakşibendi'ye yazdığı 10 Ramazan 1323 tarihli mektup. Ahmet Şahbaz Özel Arşivi (06 Mayıs 2020).

Hamdi Dağstâni'nin yerine postnişin olarak atanmıştır (Aşçı Dede, 2006, 2/912-913). Aynı zamanda Emirdağ'da ikameti başladıktan sonra Kadiri tarikatının öğretilerini anlatmıştır ki, halen Karacalar'da Kadiri tarikatının öğretileri sürdürülmektedir (K2). Buna göre Hak Halili'nin insanların karakterlerini, psikolojik ve sosyolojik durumlarını dikkate alarak Nakşi, Kadiri ve Mevlevi şeyhliği yaptığı söylenebilir.

Hak Halili, Emirdağ'da Kadiri tarikatının ilkelerini anlatırken kısa zamanda Karacalar, Balçam, Dereköy, Çatalı, Tez, Güneysaray, Başkonak gibi köylerden başlayarak Bolvadin, Emirdağ ve Afyonkarahisar'da kabul görmüştür. Hak Halili'den sonraki yıllarda ise İstanbul, Ankara, Eskişehir, Zonguldak, Bartın; 1968 yılından sonra ise yurt dışı işçi transferiyle birlikte Belçika, Hollanda, Fransa ve Almanya'ya giden mensupları aracılığıyla Hak Halili Dergâhi'nin öğretileri zikredilen yerlere ulaşmıştır (K1).

Hak Halili'nin nüfus kayıt örneğinde sıfat, sanat ve hizmetinin 'Meşâyih' ve 'Müderriş' olduğu ifade edilmiştir. Nitekim meşâyih tasavvufta, müderriş medresede uzman kişiye verilen isimdir. Hak Halili bir taraftan Kadiri tarikatının şeyhliğini yaparken diğer taraftan Karacalar'daki Demirçili Medresesi'nde 1899 yılında 45, 1900 yılında 20 ve 1903 yılında 48 öğrenciye ders vermiştir.⁶ Hak Halili'nin Karacalar Köyü'nde her yıl yaklaşık 600-700 öğrenciye ders verdiği ileri sürülmüştür (Eryıldırım, 2001, 18). Bu ifadeyi Emirdağ'da toplamda 700 civarında öğrenciye ders verdiği şeklinde okumak daha anlamlı gelmektedir. Hak Halili'nin, Hacı Bayram-ı Veli (ö.1430) tarzı hem medrese hem tasavvuf kökenli bir şeyh olması yanında, hayatının son dönemlerine kadar medresede ders vermeye ve tekkede tarikat öğretisini anlatmaya devam etmesi itibarıyla Gazâlî (ö.1111) tarzı bir eğitimci olduğu görülmektedir. Medrese müderrişliği ve tekke şeyhliğini birlikte yürütmesi şeriat ve tarikat dengesine önem verdiğini göstermektedir.

Hak Halili'nin "Allahümme ya Hu ya Hu ya Hu, Peygamberimizin hikmet ve bereketi ile, Ehl-i beyt'i kiram ve Ehl-i Aba ve Cah Şah Nakşibend, Mevlânâ Celâleddin Rûmî, Mevlânâ Abdulkadir Geylânî ve bütün erenler ve dedeler bereketiyle, sizleri cümlelerinizi Allah hıfz eyleye" (HHM) ifadelerinden mensup olduğu tarikatların kurucu şeyhlerini zikrettiği, ayrıca Ehl-i beyt'e özel atf yaptığı görülmektedir. Nitekim Hak Halili'nin tarikatlar konusundaki görüşlerinin mahiyeti incelendiğinde, Hak Halili'nin mektubuna karşılık dostu ve dervîşi Hüsameddin'in mektubunda "vird-i zebanım" dediği beyiti dikkat çekmektedir:

Nakşiyim hem Kadiryim Mevleviyim Alevî

Kılmışım lakin vakf bir mezhebe mülk-i dili (Aşçı Dede, 2006, 3/1092).

Bu beyitte Nakşilik, Kadirilik ve Mevlevilik tarikatlarını Alevî düşüncede benimsediği görülmektedir. Nitekim bugünkü uygulamalara bakıldığı zaman Ehl-i beyt ve Alevî meşrep inanç ve düşüncenin ön planda olduğu anlaşılmaktadır. Öyle ki sözlü gelenekteki bütün anlatım ve uygulama Hak Halili'nin mezhep ve tarikatlarla ilişkisini Ehl-i beyt, tevellâ ve teberâ⁷ ilkesi çerçevesinde şekillendirdiğine işaret

6. Hurufat Defteri Vakıflar Genel Müdürlüğü Ankara (Salname-i Maarifi Hüdavendigâr Vilayeti H. 1317).

7. Tevellâ, Alevî-Bektaşî inancında Hz. Muhammed'i, On İki İmam'ı, Ehl-i beyt'i, On Dört Masum-u Pak'ı, On Yedi Kemer-besti sevmek, onları sevenleri de sevmektir. Teberâ, Hz. Muhammed'e, On İki İmam'a, Ehl-i beyt'e, On Dört Masum-u Pak'a, On Yedi Kemer-best'e düşman olanlara düşman olmaktır (Sarı, 2010, 1/111). Abdikadir

etmektedir. Bu durumu Hak Halîlî'nin kardeşi Hasan Hoca ile yaptığı “Muaviye” tartışmasından da anlamak mümkündür. Hasan Hoca, Hak Halîlî'ye Muaviye'nin muteber bir sahabî olduğunu iddia etmiş, Hak Halîlî de Muaviye'nin Ehl-i beyt'e zulmeden, dini ifsat eden bir kişi olduğunu ileri sürermiş (K1). Birçok defa cereyan eden bu tartışmadan hareketle tevellâ ve teberrâ ilkesinin Hak Halîlî'den günümüze kadar devam ettiğini söylemek mümkündür. Ayrıca bu durum dergâhın ozanı ve dervişi Şemseddin Kubat'ın şiirlerinde de görülmektedir:

'Lülü mercan'dan gevher almadın,

'Men araf'sırrına âgâh olmadın,

Teberrâ'yı 'tevellâ'yı bilmedin,

Hakikat sırrına eremedin sen (Sarı, 2010, 1/112)

Hak Halîlî, Mevlânâ Celâleddîn Rûmî'nin eserine benzer Fihî mâ fih adında müsvedde suretinde Türkçe, Arapça ve Farsça bir eser kaleme aldığını, basılmak üzere Bursa Mevlevîhanesi'ne gönderdiğini ifade etmiştir. Ancak eserin basılıp basılmadığını öğrenemediğini de belirtmiştir (HHM). Yapılan araştırmalara rağmen şimdiye kadar eserle ilgili herhangi bir bilgiye ulaşılamamıştır. Ancak Hak Halîlî'nin Yasin-i Şerif vefki⁸, bir adet mektubu ve İlmin Medîne'si adlı ilahisi günümüze kadar gelmiştir. İlmin Medîne'si zikirlerde deyiş şeklinde söylenir. Bu ilahide sırasıyla Peygamberimiz, Hz. Ali, Hz. Hasan, Hz. Hüseyin, Hz. Cafer-i Sadık ve Kadirî tarikatının büyükleri zikredilir. Son kısmında dua için eller açıldığında özellikle

'İlahi Zehra'ya bağışla suçum,

Anın evladyıla çekeyim göçüm,

Âl-i Aba aşkıyla sen doldur içim

Zatın'la sıfatın bunlar irfanı” (Eryıldırım, 2001, 27-29) ile Hz. Fatıma'ya, Ehl-i beyt'e bağlılık ifade edilmektedir. Yine kaside çekilirken ‘Ali ve evlatları hakkı için razı ol’ ifadesi Busîrî'nin *Kaside-i Muzariyye'sinde*⁹ olmamasına rağmen ilave edilmiş bir ifadedir ve duaların kabulü için Ehl-i beyt'in vesile kılındığı görülmektedir. Zikrin sonlarına doğru On İki İmam'a salavat getirilir. Elbette Ehl-i beyt, On İki İmam ve

Şahbaz Müslümanlık ve Aleviliği tevellâ ve teberrâ ilkesine göre açıklamıştır: “Aleviliğin şanı budur: Hz. Peygamber Efendimizi sevmek, O'nun yolundan yürümek. Müslümanlık da bu, Alevilik de bu, hepsi bu! O'nun sevdiğini sevmek, dostuna dost, düşmanına düşman olmak. Fahr-i Âlem Efendimizi seviyor isek ahlakımızın O'na benzemesi gerekir. Bizim ahlakımız, hareketlerimiz O'na benzemeyince Hz. Fahr-i Âlem Efendimizi seviyoruz. Ehl-i beyt'i seviyoruz deme hakkımız olamaz” (Şahbaz, 50a). Temel Dini Bilgiler'de tevellâ “Cenab-ı Allah, Peygamberimiz ve Ehl-i beyt'in dostunu dost kabul etmek ve izinden gitmek,” teberrâ ise “Cenab-ı Allah, Peygamberimiz ve Ehl-i beyt'in düşmanını düşman bellemek ve ondan uzak durmak” (Şahbaz, 2020, 74) olarak açıklanmıştır.

8. Vefk, harflerin tek olarak veya terkip halinde özelliklerini (havas) konu edinen hurûf ilminin bir koludur ve harf ile rakamların birtakım sihri anlamlar taşıdığı düşüncesine dayanır; bir tabloda yer alan kare veya dikdörtgen kutucuklar içine belirli zaman ve şartlarda belli kurallarla sayılar, sayı değerindeki harfler, kelimeler ya da hepsinin beraber yazılmasıyla elde edilir (Çelebi, 2012, 605).

9. Kaside-i Muzariyye İmam Büsîrî'nin (ö.695/1296?) eseridir. Ebü'l-Hasan eş-Şazeli'nin kurucusu olduğu Şazeli tarikatına mensuptur. Eserlerinin tamamına yakını manzum şeklindedir. Zikredilen kaside otuz dokuz beyitten ibaret olup hemen hemen bütün evrad kitaplarında geçmektedir (Kaya, 1992, 468-470; Haseni, 2012). Bu kaside bazı Nakşî tarikatı mensuplarınca da sesli zikir olarak okunmaktadır. Hak Halîlî Dergâhındaki zikirlerde 34, 35, 36 ve 38. beyitler okunmaz. Her bir beyit sesli bir şekilde söylendikten sonra salavat kısmı (ilk dizeler) nakarat olarak tekrarlanır (K2).

Kerbelâ Sünnî tarikatlarında da mevcuttur (Hânî, 1997, 107-116; Aşçı Dede, 2006, 2/707-708) ancak Hak Halîli Dergâhı'nda Bektaşilik'te olduğu gibi tevellâ ve teberrâ ilkesi çerçevesinde yer almıştır.

Tevellâ ve teberrâ ilkesi çerçevesinde Kadirî tarikatının öğretilerini Hak Halîli'den sonra kızı Bacı Sultan (1893-1965), onun oğlu Abdilkadir Şahbaz (1922-1997) devam ettirmiştir (K3). Hak Halîli'nin Peygamberimize kadar giden tarikat silsilesi Eryıldırım'ın (2001, 24-24) ve Şimşek'in (2015, 43) eserlerinde geçmekle birlikte derinlikli ve ayrıntılı olarak incelenmesi, tevellâ ve teberrâ noktasında Bektaşî çizgi ile benzerliği veya farklılığı gibi konular başka bir çalışmanın konusu edileceğinden burada üzerinde durulmayacaktır.

Hak Halîli Dergâhı kendine özgü ilkeleri olan; erdemli olmayı, varlık ve kişi ayırt etmeden sevmeyi, insana hizmet etmeyi ve Ehl-i beyt'e bağlılığı ön plana alan bir dergâhtır (Köksal, 2017; Akkaya-Koçak, 2021). Postnişin Abdilkadir Şahbaz Dergah'ı Müslüman, Alevî (Şahbaz, 50a), Kızıلبaş (Şahbaz, 72a, 54a) ve Kadirî (Şahbaz, 67b) olarak tanımlamaktadır. Dergâhın ozanı Yoksul Derviş de benzer ifadeler kullanmaktadır (Sarı, 2010, 1/48-136).

Bu çalışmada Hak Halîli Dergâhı'nın bilgi kaynakları, bu bilgi kaynaklarının nasıl değerlendirildiği, toplumsal hayatta görünür olması itibariyle türbe ve camii yapısına bilgi kaynaklarının yansıma şekli değerlendirilecektir. Değerlendirmeler Hak Halîli Dergâhı hakkında yazılan eserler, Hak Halîli'nin mektubu, Abdilkadir Şahbaz'ın ses kayıtları, kişisel görüşmeler ve gözlemlerden hareket ederek ortaya konulacaktır.

1. Hak Halîli Dergâhı'nın Bilgi Kaynakları

Bilgi kaynakları ile bir din, mezhep, ilim alanı veya düşünce ekolünün hangi bilgi kaynaklarına dayandığı ve referanslarının ne olduğu üzerinde durulur. İslam düşüncesi denildiği zaman öncelikle İslam felsefesi, kelim ve tasavvuf ilimleri anlaşılır. Zikredilen düşünce alanlarının bilgi kaynaklarında benzerlik olmakla birlikte farklılık da mevcuttur. İslam Felsefesinde bilginin kaynağı olarak duyular, akıl, vahiy (Bekiryazıcı, 2012, 86) ve sezgi kabul edilirken, İslam felsefesinin ortaya çıkması, gelişmesi ve sistemleşmesinde istifade ettiği kaynaklar ve düşünceler dâhili kaynaklar olarak Kur'an-ı Kerim ve Sünnet, harici kaynaklar olarak Antik-Yunan, İran, Hint, Arap ve Türk düşüncesi gibi düşünceler kabul edilmektedir (Özden, 2018, 23-35). İlk İslam filozofu Kindî İslam düşüncesi, Antik-Yunan, İran, Hint ve Arap düşüncesinden yararlanırken duyu, akıl, vahiy ve sezgiyi de bilgi kaynağı saymıştır (Kaya, 2015, 38-43). Kelam ilminde duyular, haber-i sadık ve akıl bilgi kaynağı kabul edilmiştir (Gölcük-Toprak, 1998, 88-96; Bozkurt, 2018). Örneğin Matürîdî'de bilgi kaynakları duyular, haber ve akıldır, taklit, rüya ve ilham ise bilgi kaynağı kabul edilmez (Ünverdi, 2018). Ancak Kelam ilminin ortaya çıkması ve gelişmesinde Kur'an-ı Kerim ayetlerinin, hadislerin, sahabe kavillerinin ve felsefi tartışmaların büyük rol oynadığı bilinmektedir.

Tasavvuf ilminde ise bilgi kaynakları olarak Kur'an-ı Kerim (İşari tefsirler), hadisler (özellikle Hz. Peygamberin ruhani hayatı) ve insani özellikler kabul edilir. Kur'an-ı Kerim ve Hadis ana kaynak, diğeri ikincil kaynaktır (Kara, 1999, 49-97). Muhasibi duyular, akıl, kalp ve haberi bilgi kaynağı kabul ederken (Bolat, 2001),

Yunus Emre'nin bilgi kaynakları arasında Kur'an-ı Kerim, hadisler, peygamberler tarihi, imamlar, mutasavvıflar, evliyalar, din uluları, menakıbnameler, halk gelenek ve göreneklerini saymak mümkündür (Yakıcı, 1995). Bireysel bilgi üretme kaynağı olarak duyu ve akıl vazgeçilmez olsalar da vahiy, ilham ve rüya farklı bilim alanlarında farklı şekillerde bilgi kaynağı kabul edilmektedir. Bununla birlikte her ilim dalının geçmişinde üretilen verilerin de önemi büyüktür. Bu minvalde insanların bilgiye ulaşmasında Yunus Emre'nin düşünce kaynaklarında olduğu gibi haber ve doğruluk niteliği taşıyan referansların ve otoritelerin kayda değer olduğunu zikretmek gerekir.

Hak Halîfi Dergâhı'nın bilgi ve düşünce kaynaklarının ne olduğu öncelikle postnişinlerin görüşleri çerçevesinde incelenecektir. Karacalar'da tasavvuf ve tarikat eğitimi sırasıyla Hak Halîfi'den Bacı Sultan'a, ondan da Abdülkadir Şahbaz'a intikal etmiştir. Diğer tarikatlarda olduğu gibi dergâhtaki görüşlerin postnişinlerin fikirlerine dayandığı ifade edilmelidir. Mürşid konumundaki postnişinler genel olarak hem dini hem de dünyevi rehber ve lider olarak kabul edilirler. Geleneksel toplumda meydana gelen dini, sosyal ve ahlaki sorunların çözümü ilk etapta onlara bağlıdır. Bu nedenle dini ve sosyo-kültürel yaşamın merkezinde bulunurlar (Arı, 2020, 3). Mürşid-i kâmil olarak nitelendirilen Hak Halîfi (Aşçı Dede, 2006, 2/752) tasavvufi anlayışı benimseyen tarikat mensubu bir mutasavvıf olması hasebiyle, bilgi ve düşünce kaynakları da tasavvuf ve tarikat anlayışı çerçevesinde şekillenmiştir. Mektubu incelendiği zaman sözlerini büyük oranda ayetlere ve hadislere dayandırdığı, Bacı Sultan'ın da büyük tarikat pîrlerinin isimlerini hürmetle andığı görülmektedir. Bu konuda en fazla verinin elde edildiği Abdülkadir Şahbaz'ın ise sohbetlerinde bir konuyu anlatırken, açıklarken veya delillendirirken neye, kime dayandığını bilmek dergâhın referanslarını ortaya koymak açısından oldukça önemlidir. Şahbaz'ın kasetlerdeki çözümlemelerden doğruluk değeri attığı inancını, sözlerini ve davranışlarını aktarmaya (Şahbaz, 67a), ayet-i kerimeye (Şahbaz, 44a), hadis-i şerife (Şahbaz, 14b), Ehl-i beyt (Şahbaz, 07b) ve On İki İmam'ın sözlerine (Şahbaz, 54b), Kadîrî tarikatının erenlerine (Şahbaz, 57b) ve kadim irfânî değerlere (KK-1) dayandırdığı görülmektedir. Bununla birlikte Şahbaz, sohbetlerinde çok kısa da olsa ilham ve rüyadan da söz etmektedir.

Duyuları bilgi kaynağı olarak ele almakta ancak yeterli görmemektedir. Örneğin gözden bahsederken “Bu kör gözlerin yerine güzel bir göz, o görücü aletlerin, içten gören gözlerden versin, iç kulaklarından kulak versin, iç dillerinden dil versin!” (Şahbaz, 02b) diye dua etmektedir. Bu tarz bakış açısı genel anlamda Tasavvufta kabul görmektedir (Gazali, 2010, 33). İlhamla dair en açıklayıcı ifadesi şu şekildedir: “Aşk ve muhabbet kaza olmaz. Muhabbet bugün dursun da yarın edelim dersek, yarın bu muhabbeti yapamayız. İlham olmazsa konuşamazsın, dünyanın bilgini olsan, küre-i arzda en büyük âlim olsan tek kelime konuşamazsın” (Şahbaz, 06b). İlham olmadığı zaman kişinin hak muhabbeti yapamaması, muhabbet yapıyorsa da ilham kesildiği anda yarıda kalması; ‘her iyilik Allah'tandır’ (en-Nisa 4/79) ayeti, ilhamın Allah'ın inayet ve lütfuyla ilişkili olması ve tasavvufi anlayış çerçevesinde Allah'ın kelamının her an tecelli etmesiyle ilgilidir. Ayrıca Şahbaz sohbetlerinde kendisi başta olmak üzere Hz. Peygamber (sav), Abdülkadir Geylanî, Hak Halîfi, Bacı Sultan ve bazı dervişlerin rüyalarını anlatmakta, anlatırken rüyaları hayatın bir parçası gibi dinleyiciye sunmaktadır. Anlatım tarzından ilk bakışta rüyaları gerçeğin bir yönü kabul ettiğini anlamak mümkündür. Ancak “Hakk'ın yolunda yürüyen insan

dosdoğru asfalttan gider. Yani rüya ve keramete ihtiyacı yoktur. Bunlarla hakikat yolunda kesinlikle yol alınmaz” (Şahbaz, 1995)¹⁰ tespiti, her ne kadar rüyaları hayatın bir parçası olarak anlatsa da Hakk’ın yolundan giden insanın bu tarz bilgi kaynağına ihtiyacı olmadığı anlamına da gelmektedir. İlham ve rüyadan kısaca söz edildiğinden çalışmada diğer bilgi ve düşünce kaynakları üzerinde durulacaktır. Bunu yaparken referans ve otoritelerin tikel örnekler üzerinde nasıl etkili olduğundan ziyade zihni ve hayatı bütüncül olarak inşa etmesi noktasında nasıl algılandıkları değerlendirilecektir.

1.1. Akıl

Akıl bilme, idrak etme, anlama, fark etme, içselleştirme, analiz etme, sentez yapma, değerlendirme ve yorumlama özelliklerini haiz önemli bir bilgi kaynağıdır. Fârâbî, bu bilgi kaynağının ilim alanlarına göre farklı anlam ve içeriğe sahip olduğunu ileri sürmüştür. Ona göre akıl kelimesi birçok anlama gelir. İlki, halkın bir insan hakkında ‘o akıllıdır’ dediği şeydir. Faziletli ve iyi olanı tercih eden anlamına gelir. İkincisi kelimcilerin ‘bu aklın gerektirdiği veya reddettiği şeydir’ diyerek sıkça tekrarladıkları, kamunun veya çoğunluğun ortak görüşüne akıl adını verirler. Üçüncüsü Aristoteles’in *Kitabu'l-Burhan (II. Analitikler)*’da sözünü ettiği akıldır. Hiçbir şekilde kıyasa başvurmadan, sadece doğuştan ve yaratılıştan veya çocukluktan gelen ya da nereden ve nasıl geldiği bilinmeyen, doğru, zorunlu ve küllî önermelerin insana sağladığı kesin bilgiye akıl denir. Dördüncüsü onun *Kitabu'l-Ahlak (Nikomakhos Ahlakı)*’ın altıncı bölümünde anlattığı akıldır. Akıl, herhangi bir işle ilgili bir şeyi sürekli olarak tekrarlayıp uzun zaman tecrübe etmek suretiyle kesin bilgi ortaya çıkaran nefsin cüzüne denir. Beşincisi *Kitabu'n-Nefs (De Anima)*’te sözünü ettiği akıldır. Bilkuvve, bilfiil, müstefad ve faal akıl olmak üzere dört kısımda incelenir. İlk üçü insandaki aklın gelişim evresine, sonuncusu ise din dilinde Cebrail’e işaret eder. Altıncısı *Aristoteles'in Kitabu ma ba'de'l-Tabî'a (Metafizika)*’da anlattığı akıldır. Burada akıl kendi varlığını akleden, varlığın ilkesini akleden, her bakımdan zorunlu olan varlıktır. Ay-üstü âlemde diğer ilkeler O’na nispetle akıl sayılırlar (Fârâbî, 2003, 127-137). Görüldüğü üzere akıl, ilim dallarının çoğunda farklı mahiyet ve bağlamlarda bilgi kaynağı olarak kullanılmaktadır.

Akıl açısından tasavvuf; felsefe, mantık ve kelimada olduğu gibi akla dayalı bir ilim olmasa da tamamen akli dışlayan bir ilim de değildir. Aşçı Dede, Hak Halîlî’nin *‘Sûret-i Emirname-i Reşadet-penâhi’* sini yorumlarken,

“Sefine-i Nuh gibi derya-yı aşk u muhabbet-i ilahiyyesinde geşt ü güzâr ile kuy-ı cânâna vasıl olmak ve kavm-i zalimin olan nefs ü şeytanın vesvesesinden necat bulmak ve sefine-i vücuda kumanda etmek üzere akıl kaptanını ihсан u inayet etmiş ve kıs alâ zâlik” (Aşçı Dede, 2006, 3/1092)

sözleriyle akli sevgiliye ulaşmada, nefis ve şeytanın vesveselerinden kurtulmada ve beden yönetilmesinde yönetici kabul ettiğini açıklamıştır. Aklın kaptan, Allah’ın ihсан ve inayeti kabul edilmesi, akletme halindeki kişinin ihсан ve inayete nail olduğu, ilke bazında aklın zorunlu, olumlu ve değerli olduğu anlamına gelmektedir.

10. Bk. Abdilkadir Şahbaz, Video Ses Kaydı, Ali Nurettin Şahbaz Özel Arşivi, 1995. Görüntülü ses kaydı Ahmet Şahbaz ve beraberindeki ekip tarafından 2017 yılında çözümlenmiş, 2020 yılında tekrar gözden geçirilmiştir. Çalışmada görüntülü ses kaydının çözümünden (07 Ocak 2020) yararlanılmıştır.

Şahbaz bir sohbetinde “Biz ne zaman akıllanacağız?” (Şahbaz, 67a) ifadesini kullanmakta, gönlünden geldiği gibi dua etme konusuna değinirken “Çoluğuma çocuğuma akıl ver” (Şahbaz, 04a) duasını tavsiye etmekte, kendisi de “Çocuklarınıza Allah akıl, fikir, merhamet versin” (Şahbaz, 17a) diye dua etmektedir. Akılla ilgili soru tarzı, dua olarak aklın talep edilmesi, fikir ve merhametle birlikte kullanılması aklın erdemli olma, lehine ve aleyhine olan şeyleri bilme, bir şeyin sonucunu düşünme anlamına geldiğini göstermektedir. Duada özellikle aklın talep edilmesi başlı başına hayatın anlamını kavramada ve hakikat arayışında vazgeçilmez olduğunu göstermektedir.

Şahbaz’ın ifadelerindeki akıl kelimesi “tutmak, hapsetmek, alıkoymak, engellemek, yasaklamak, korumak” (Cihan, 2013, 59) anlamında sözlük anlamıyla yakın ilgiye sahiptir. Olumsuzluktan, kötülükten, zulüm ve haksızlıktan insanı uzaklaştıran yeti anlamındadır. Öte yandan Fârâbî’nin akıl çeşitlerinden halka göre akıl çeşidine uygun gelmektedir. Ona göre

“Halk bir insan hakkında ‘o akıllıdır’ derken ‘düşünme ve akletmeyi’ kasteder. Şöyle ki bazen onlar Muaviye gibisine ‘o akıllıydı’ derler; bazen de akıllı olanın dine ihtiyacı bulunduğunu ileri sürerek [Muaviye’ye] akıllı demekten çekinirler. Çünkü halk dini fazilet saydığı için akıllı derken bununla ancak faziletli olanı ve iyinin tercih edilmesi veya kötüden sakınılması gerektiği hususunda iyi düşünen kimseyi kasteder. ... Gerçekte iyi olanı yapmak ve kötü olandan sakınılması gerektiğini ortaya koymak üzere iyi düşünmek, akletmek demektir” (Fârâbî, 2003, 127-128).

Şahbaz’ın akılla ilgili değerlendirmeleri büyük Türk düşünürü Fârâbî’nin halka göre akla ilişkin açıklamalarıyla örtüşmektedir. Şahbaz’ın âlim ve cahil karşılaştırması da bu hususa işaret etmektedir. Ona göre

“Eğer Fahr-i Âlem Efendimiz’in yolundan gitmek istiyorsak, insanı sevmeliyiz, insana kötü gözle bakmamalıyız. İnsana kötülük yaparsak bu kapıya bizi koyarlar mı koymazlar mı? Takdir sizin. İcinizde hiç cahil yok. Ben kimseyi cahil kabul etmem. İşimize gelirse hepimiz âlimiz, işimize gelmezse cahiliz, hepimiz yalan söylüyoruz. Hangimiz cahil? Ver bakalım bana on frank, verir misin? Yürüyerek uzak yola değil, Gent’e git, gider misin? (Brüksel ile Gent arası 55 km.) Vasıta varken yürüyerek gider misin? Gitmezsın! Hani cahildin?” (Şahbaz, 14b).

Âlim ile İslam düşüncesinin herhangi bir alanında ihtisas sahibi uzman kişiyi değil de erdem ve kötülüğün niteliğinden haberdar olan, kötülük yapmayan ve bir şeyin sonucunu düşünebilen kişiyi kastetmektedir. Hatta bu düşüncenin benzeri ve açıklaması mahiyetinde “Hiç kimseyi cahil olarak görmüyorum. Maddi menfaatini bilen bir insan manevi menfaatini de bilir. Dünyanın en büyük âliminin bildiğini en cahil kişi de bilir. Allah’tan büyük âlim mi var? Onu dinlemek yeterlidir” (Şahbaz, 67a) tespitinde bulunmaktadır. Bilgin olmada odak nokta Allah’ın ayetlerini dinlemek, bilmek ve anlamak, Peygamberimizin yolundan gitmek, insanı sevmek, kötülük yapmamak ve bir şeyin neticesini düşünebilmektir.

Bazı ilim alanlarında özellikle irfânî alanda müşahede edilenler doğrudan hakikat olarak değil de simge olarak açıklanır. İbn Tufeyl’e göre müşahede alanında meydan dar, dillendirilmesi mümkün olmayan hususları kelimeler aracılığıyla

sınırlandırmaya/ifade etmeye çalışmak tehlikeli bir iştir (1990, 142). Tasavvuf bazı yönleriyle akla uygun olsa da bazı yönleriyle akıl ötesi bir ilim olarak görülmektedir. Hak Halîlî “Sizin bazı halleriniz var ki lisan u kalem ile beyan mümkün değildir. ... (Mâ) lâ yudraku küllühû lâ-yutraku küllüh” (Aşçı Dede, 2006, 2/1091) cümleleriyle her ne kadar bazı şeyleri açıklamak mümkün olmasa da “tamamı idrak edilemeyen şeyden tamamen vazgeçilmez” ilkesince insan tamamını anlamasa da gücü ölçüsünde halleri anlamaya ve bilmeye çalışmalı, düşüncesindedir. Şahbaz’a göre ise “Evliyaların işine akıl ermez” (Şahbaz, 05a). Bu bağlamda evliyaların bazı sözleri ve yaptıkları salt rasyonel akılla değerlendirilmemelidir (Uludağ, 2001, 34). Şahbaz cennetteki ferah ırmağını anlatırken cennette akıl ve mantık dışı haller yaşanacağını ifade etmektedir (Şahbaz, 4b). Zira mutasavvıflar ilahi, ezeli ve ebedi gerçeklerin akıl yoluyla kavranamayacağını belirtmişler (Uludağ, 2001, 34) ve bu minvalde aklın sınırlı olduğunu ileri sürmüşlerdir.

İnsanın aklıyla çözemediği nice ilâhî sırlar ve hikmetler vardır. Bu yüzden sûfiler, aklın kavrayamayacağı konulardan herkese bahsetmemişler; bahsetmek gerektiğinde ise bunları işaret ve sembollerle ifade etmeye çalışmışlardır. Çünkü dilin sınırları, yüce hakikatleri ifade etmeye kâfi değildir (Köle, 2013, 93-94). Lisanın ve kudretin sınırlı olması metafiziksel alanda kelime ve kavramların benzetme, sembolik, istiare vb. yollarla kullanılması anlamına gelecektir. Bu nedenle âlemin kıdemi veya hudusu (İbn Tufeyl, 1990, 119-121) gibi ezeli-ebedi alanda hakikati anlamak ve anlatmak bilgi felsefesi açısından bir hayli zor demektir. Nitekim “Akl-ı ma’âş hikmetleri derk edip aslını bilmez ve hadd u payanı olmayan kesrette vahdet-i külliyyi bulmaz. Ve akl-ı ma’âş kuvvetiyle kalb-i selime kut ve teselliye talip değildir. Bilmez ve kendine gayet vahdet-i külli muhal görünür” (Aşçı Dede, 2006, 2/643). Tasavvufta aklın yetersizliği, gündelik alan değil daha çok metafizik alanla ilgilidir. Zira bu alana akılla değil, keşf, ilham, firâset, kalp türü idrak vasıtalarıyla ulaşılabileceğine inanırlar. Nitekim Bacı Sultan’a göre “Firâset keramete kış attırır” (K1). Bacı Sultan’ın çağdaşı Nurettin Topçu’ya göre akıl bir merdivendir; akılsızlıkla Allah’a varılmaz. Ancak akıl merdiveninin bütün basamakları aşıldıktan sonra onu bırakıp kalp ve ilham kanadının açılmasına ihtiyaç vardır (2015, 173). Buna göre insanın aklı aşan bazı şeyleri bilebilmesi için aklın zirvesinde ve ötesindeki firâsete yol aralamak gerekir. Ayrıca yakînî bilgiyi ortaya koyan haber tarzı bilgilere de ihtiyaç vardır ki bu konuda en başta gelen bilgi kaynağı Allah’ın kitabı Kur’an-ı Kerim’dir.

1.2. Kur’an-ı Kerim

İnsanın anlam ve hakikat arayışında ilahi hitaba muhatap olması akıl yetisi ve onun işlevsel olması vasıtasıyla gerçekleşir. Vâcibu’l-vücûd’un hitabı akılla anlaşılır. Bu noktada birbirinden ayrılmayan hitap, muhatap ve anlama-arama sürecinde akıl yetisi çok önemlidir. Kıyamete kadar müminler için geçerli ve en güvenilir hitap ise Kur’an-ı Kerim’dir.

Hak Halîlî Dergâhi’nin öncelikli bilgi kaynağı Kur’an-ı Kerim’dir. Dergâha ait *Temel Dini Bilgiler*’de “Kur’an-ı Kerim Rabbimizin Peygamber Efendimize indirdiği kitaptır. Efendimiz aracılığı ile biz müminlere okuyup anlamamız ve emirleri yaşamamız için gönderilmiştir. İnsanları karanlıktan aydınlığa çıkararak bir öğüttür. Hakkı batıldan, doğruyu yanlıştan, helali haramdan ayıran yegâne dayanaktır”

(Şahbaz, 2020, 11) şeklinde tanımlanmış, Kur'an-ı Kerim'in dergâh açısından teolojik, epistemolojik ve ahlaki bir referans olduğu ortaya konulmuştur.

Kırk yaşında hıfzını tamamlayan Hak Halîli'ye (Şahbaz, 70b) göre;

“Kur'an-ı Kerim Cenâb-ı Allah hazretlerinin kitabı ve sözcüğüdür. Hiç değişmedi, değişmez ve değiştirilmez. Çünkü Cenâb-ı Allah hazretleri Kur'an-ı Kerim'de dedi ki 'Bu Zikr-i Şerîf'i biz indirdik ve biz de muhafaza ederiz' (el-Hicr 15/9). Öylece bu Kur'an-ı Kerim'in kelimeleri hiç değiştirilmez” (HEM).

Bacı Sultan, babasının yolundan hareket ederek Kur'anî ilkeleri hayatın vazgeçilmezi kabul etmiştir. Bu sadette sadece yüzünden kıraat etmekten ziyade ayetlerin anlamına dikkat çekmiştir. Devamlı okuduğu kitap İzmirli İsmail Hakkı'nın *Ma'ani-i Kur'an (Türkçe Kur'an Meali)* adlı eseridir (Saritaş, 2018, 121).

Bacı Sultan'ın inanç, ibadet ve ahlak konusunda temel referansının Kur'an-ı Kerim olduğu Seyyid Seyfullah'tan devamlı aktardığı “*Delilim Sırrı Kur'an'dır / Bunu bilen naçar olmaz*” (Saritaş, 2018, 121) dizelerinden anlaşılmaktadır. Kur'an-ı Kerim'e hürmeti bağlamında, torunu Hüseyin Şahbaz ile birlikte, Kadir Özokçu ve Hasan Bağseven'in hafızlığını tamamlamasına yardımcı olmak için Emirdağ'daki evinde ikamet ettiğini, onların iâşesini sağladığını, yemeklerini ve temizliğini bizzat kendisinin yaptığını da belirtmek gerekir (K2).

Abdilkadir Şahbaz, “Çocuklarımıza Kur'an okutmayı düşünün. Okutursanız çok iyi olur. Kur'an'ı öğrenin” (Şahbaz, 5a) diyerek Kur'an öğrenmeyi önemsemiş ve çocuklarına da kendisi öğretmiştir (K1). Şahbaz'ın Kur'an ile günlük ilgisine şu örnek de verilebilir. Her gün sabah namazı vakti kalkar, zikrini çeker (yaklaşık bir saat sürer), sabah namazını kılar, sonra da Yasin-i Şerif'i okurdu (Saritaş, 2020, 368). Ayrıca ilk oğlu Hüseyin Şahbaz'a hafızlık yaptırması, torunu Abbas Şahbaz'ı ilahiyat fakültesinde okutması, Kur'an'a ve Kur'anî ilimlere olan ilgisine işaret etmektedir.

Abdilkadir Şahbaz'a göre “Kur'an-ı Kerim ayetlerini herkes farklı yorumlar. Herkesin bir yorumu vardır. En önemlisi Allah'ın gönlümüzdekilerle ayetleri tefsir ettirmesidir. İnşallah Cenâb-ı Hak, Bacı Sultan'ın çocuklarına bu kudreti nasip eder” (Şahbaz, 43b). Her insan gücü ölçüsünde ayetleri okur, anlamaya ve yorumlamaya çalışır. Böylece ilahi hitaba gücü ölçüsünde doğrudan muhatap olur. Ancak ayetleri anlarken yorumlayacak olanın gönlünü temizlemesi ve Allah'ın yardımını beklemesi gerekir. İnsan bir taraftan kesbî olarak irade ve tercihini kullanıp gönlünü temizleyecek, diğer taraftan da ilmin oluşabilmesi için Allah'ın inayeti ve lütfunu bekleyecektir. Bu durum İslam felsefesinde nefsin bilgiyle aydınlatılıp temizlenmesi (İbn Sinâ, 2013, 49-54; Kaya, 2015, 43), tasavvufta ise riyazet, zühd vb. yollarla ruh ve kalbi temizlemek (Uludağ, 2002, 340) anlayışıyla ilgilidir.

Ayetler okunmaya başladığı zaman “Kur'an-ı Azimüşşân'ın her harekesinin ve her harfinin Ehl-i beyt'i Âl-i Aba hakkında nazil olduğu” (Şahbaz, 44a) görülür. Dergâhtaki Kur'an ve Ehl-i beyt'i birlikte değerlendirme anlayışı burada da net bir şekilde vurgulanır. Ayrıca düğün, taziye vb. yerlerde kıraat olunan ayet-i kerimelerde de bu duruma şahit olunur. Dergâh camiinde yıllarca imam-hatiplik yapan Yoksul Derviş'in sıklıkla aşır olarak Al-i İmran 3/18-19, el-Hud 11/73, en-Nur 24/35, el-Ahzab 33/33, eş-Şûrâ 42/23, el-Fetih 48/29 ayet-i kerimlerini, el-Yasin, el-Fetih, el-

Vakıa, en-Necm, el-Mülk, el-İnsan (ed-Dehr), el-Fecr ve ed-Duha surelerini okuduğu görülmektedir (K2).

“Kur’an-ı Azimüşşân varsa, biz buna inandıysak, elbette bundan bir gıdım ayrılmayız. Gerektiği zaman bizi öldürebilirler, gerektiği zaman bizi mahvedebilirler” (Şahbaz, 5a) diyen Şahbaz, başka bir konuşmasında “Allah’ın yapma dediğini yapma, yap dediğini yap” demiştir (Şahbaz, 55a). Bu tutum “Allah ve Resûlü herhangi bir konuda hüküm verdiklerinde artık mümin bir erkek ve kadın için işlerinde tercih hakları yoktur. Allah’ın ve Resûlü’nün emrine itaat etmeyenler doğru yoldan açıkça sapmışlardır” (el-Ahzab 33/36) ayetine işaret etmektedir (K3). Kur’an-ı Kerim’e inanmak, inancın gereğini yerine getirmek, onun uğrunda mücadele etmek ve gerekirse ölmek Kur’an’ın ontik önemini, inanıp ayrılmayız anlayışı da epistemolojik ve değer açısından önemini ortaya koymaktadır. Kur’an-ı Kerim’i çoğu zaman “Kur’an-ı Azimüşşân” yani şan ve şerefi yüce olan Kur’an (Şahbaz, 5a) diye adlandırması da Kur’an’a hürmeti gösteren bir ifade tarzıdır.

Kur’an-ı Kerim, bilgi kaynağı kabul edip onunla hemhal olan postnişinlerin sözlerine ve uygulamalarına yansıdığı gibi dergâh yapılarına da yansımıştır. Dergâh külliyesindeki caminin dış giriş kapısının üstünde “Tebliğime ücret istemem sizden Ehl-i beyt’ime sevgi beklerim hepinizden” (eş-Şûrâ 42/23) ayeti; caminin kubbelerinden birinin iç kısmında “Ey Ehl-i beyt! Allah sizden kirliliği gidermek ve sizi tertemiz kılmak ister” (el-Ahzab 33/33) ayeti; türbeden camiye geçişin üst kısmında “o gün bütün insanları imamlarıyla birlikte çağıracağız” (el-İsra 17/71) ayeti; türbenin dış giriş kapısının üstünde “Bilesiniz ki Allah dostlarına asla korku yoktur; onlar üzüntü de çekmeyecekler” (el-Yunus 10/62) ayeti yazılıdır. Türbenin sağ taraf duvarında orijinali türbe müzesinde bulunan Hak Halîlî’nin Yasin-i Şerif vefkinin kopyası bulunmaktadır. Türbenin kubbesinde tevhidi ve birliği niteleyen İhlas suresi yazılıdır. Cami ve türbe içerisinde nakşedilmiş ayet-i kerimlerin her birisi Dergâhın inanç şekli yansıtmakta, Kur’an-ı Kerim-Ehl-i beyt düşüncesinin iç içe olduğunu ve en önemlisi İslam’a mensubiyet tarzının Kur’an’a dayandığını göstermektedir.

1.3. Sünnet-i Şerife

Dergâh sohbetlerinde peygamberlerden sıklıkla söz edilir, özellikle Hz. Âdem’in tövbesi, Hz. Nuh’un tufandan kurtuluşu, Hz. İbrahim’in mancınığa atılması, Hz. Musa’nın Allah’la konuşması, Hz. İsa’nın sevgi ve sabrı üzerinde durulur. Ancak sohbetlerin yoğunluğu Hz. Muhammed (sav) üzerine yoğunlaşır.

Hak Halîlî Dergâhı adeta Hz. Peygambere sevgi ve saygı ilkesi üzerine kurulmuştur. Peygamberimiz adaletin ve rahmetin temsilcisi olarak görülür. ‘Gönüller Sultanı’ diye tesmiye olunur (Şahbaz, 2020, 63).

Hak Halîlî’ye göre “Doğru yolda yürümek ve Peygamberimiz Muhammed aleyhi’s-selamı sevmek ve sünnetine ittibâ etmek suretiyle, ahirete rahat varıp nihayetimiz hayırlı olur ve Cenâb-ı Allah’ın rahmetine ve rızasına nail oluruz” (HEM). “İslam dininin itikadında sabit ve farzların edasında Peygamberimizin yürüdüğü ve emrettiği gibi yürüyesin ki nihayetinin hayırlı ola. ... Cenâb-ı Allah hazretleri bütün hayırlı işleri bir yerde koydu, bu yerin anahtarı Peygamberimizin yürüdüğü yolda yürümektir” (HEM). Görüldüğü üzere insanın bu dünyada ve ahirette hayırlı olması

Hak Halîli açısından Peygamberimizi sevmesine, O'nun emir ve yasaklarını dikkate alarak O'nun yolunda yürütmesine bağlıdır.

Bacı Sultan'dan günümüze kendi sesinden bir sohbeti ve birkaç ilahisi gelmiştir. Sohbetinde Peygamberimizden ve salavat konusundan söz etmektedir. Nitekim Nutku İlahisi de Peygamber sevgisini ortaya koymaktadır:

*“İsmine kurbanım ismin Muhammed
Her iki cihanda sende müriüvvet
Bakide şefaata dünyada himmet
Efendim sultanım sığındım sana
Hanedan aşkına geldim kapına”* (Eryıldırım, 2001, 90)

Şahbaz'ın Peygamberimizle ilgili tespitleri ise şu şekildedir:

“Efendimizi ve Efendimizin sevdiğini severek onun yolunda yürüdüğümüz zaman her şey tamamdır. Allah'a yaklaşacak tek yol Fahri Kâinat Efendimizi sevmektir. Allah'a yaklaşacak O'ndan başka, üstün bir yol yoktur. İnsanlığın tek tedavisi Hz. Peygamber Efendimizi sevmektir. Fahri Âlem Efendimizi sevmek, O'nun sevdiğini sevmek, gücümüzün yettiği kadar O'nun yolunda yürümek meseleyi halleder” (Şahbaz, 14b).

“Diri diye kime derler biliyor musun? Aşk-ı Resûlullâh'ı gönlünde taşıyana diri derler. Gücümüzün yettiği kadar doğru yoldan yürümek, O'nun emirlerini harfiyen yapmak gerekir. Fahri Âlem Efendimizin söylediğini dinlemedikten sonra, sana ilmin, kitabın ne faydası var? İşine ve nefesine gelenleri yapar, her şeyin nefis arzusuyla giderse bu gemi kalkmaz. Fahri Kâinat Efendimizin izinde, yolunda gitmek; sabretmek, alçakgönüllü olmak, herkesi sevmek, herkesi kendinden güzel görmek, kendini herkesin ayağının altında görmekle olur. Allah'ım bize bu ahlakı lütfetsin. Ruhumuza, cismimize nasip eylesin. Küre-i arzda mezhep, din, ırk gözetmeden, millet ayırmadan insanoğlunun hepsine Hak gözüyle bakarsak işte o zaman Fahri Kâinat Efendimiz bizden razı olur. Bu razı oluş da bizi Cenâb-ı Hakk'ın cemalini görmeye götürür” (Şahbaz, Ses Kaydı, 14b).

Bu tespitlerden ırk, millet, insan ve mezhep ayırmamak düşüncesi Yunus Emre'nin “Yetmiş iki millete birlik ile bakmayan, şer ile evliya ise hakikatte asidir” (Tatçı, 1991, 29/4) açıklamasını hatırlatmaktadır.

Alevilik tarihi incelendiği zaman bazı kişi veya grupların Peygamberimizi dışlayarak Aleviliği felsefi, kültürel, siyasi ve törel olarak sadece insan ve doğa sevgisi üzerine kurgulamaya çalıştıkları görülmektedir (Arı, 2020, 19). Hatta garip bir şekilde “Alisiz Alevilik” düşünceleri bile ortaya atılmaktadır (Bulut, 2015). Şahbaz'a göre ise

“Aleviliğin şanı budur: Hz. Peygamber Efendimizi sevmek, O'nun yolundan yürümek. Müslümanlık da bu, Alevilik de bu, hepsi bu! O'nun sevdiğini sevmek, dostuna dost, düşmanına düşman olmak. Fahri Âlem Efendimizi seviyor isek ahlakımızın O'na benzemesi gerekir. Bizim ahlakımız, hareketlerimiz O'na benzemeyince Hz. Fahri Âlem Efendimizi seviyoruz, Ehl-i beyt'i seviyoruz deme hakkımız olamaz” (Şahbaz, Ses Kaydı, 50a).

Buna göre Alevilik Peygamberimizi sevmenin yoludur, O'nun yolundan gitmeye ve ahlakî açıdan O'na benzemeye çalışmaktır. Öyle ki tevellâ ve teberrâ da Ehl-i beyt'in dostunu dost, düşmanını düşman kabul etmekle, bir ileri noktaya taşınmakta sadece düşmanı düşman olarak kabul etme Alevî olmak anlamına gelmemekte, ahlakî açıdan dosta benzemenin gerekliliği de vurgulanmaktadır.

Şahbaz'a göre "Cennet Resûlullâh'tır, Ehl-i beyt'i sevmektir, cehennem O'nun sevgisinden mahrum kalmaktır. Fahri Âlem Efendimiz sana kızmış ve kırılmış ise vallahi yedi cehennem seni bekler. Asıl cehennem Fahri Âlem Efendimizden ayrılmaktır. Fahri Âlem Efendimizden ayrılan kişi cehenneme girmiş demektir" (Şahbaz, 23b; Sarıtaş, 2020, 369). Görüldüğü üzere Peygamberimiz ve Ehl-i beyt'in yolundan gitmek ahiretteki mükâfata, onların yolundan ayrılmak ahiretteki cezaya denk tutulmaktadır. Bu düşünce Peygamberimiz ve Ehl-i beyt ile, ahiret hayatı ve sonsuzla daima bir ilgi kurulduğunun göstergesidir.

"Resûlullâh Efendimiz aşk. O'nu sevmek, O'nun şefaatinin beklemek dünyanın, ahiretin en güzel cennetidir" (Şahbaz, 65b). "*Bana seni gerek seni*" diyor Yunus Emrem! Yunus Emrem her şartta söylemiş de bu zındıklar anlamazlar" (Şahbaz, 15a). Cennetle ilgili tespitler Yunus Emre'nin

"Cennet Cennet dedikleri

Bir ev ile birkaç huri,

İsteyene ver sen onu,

Bana seni gerek seni" (Tatçı, 1991, 381) dizelerinde geçmektedir.

"Fahr-i Âlem Efendimizin yolu, kendi nefesine razı olmadığını başkasına yapma diyor. Kendi nefsinin razı olduğunu herkese yap! Madem Fahr-i Kâinat Efendimiz bunu istiyor bizden, gücümüzün yettiği nispette yapmaya çalışalım (Şahbaz, 14b). Şahbaz'ın peygamberimizin yolu dediği bu tespit ahlak alanında altın ilke ve kendini ölçü alma ilkesi denilen "kendin için sevdiğini ve istediğini başkası için istemek, kendin için sevmediğin ve istemediğin şeyi başkası için de istememek" olarak açıklanmaktadır. Bu ilkeden ve müftüler nasıl fetva verirlerse versinler nefesine danışmayı tavsiye eden hadisten yola çıkarak uzman vicdan ilkesine ulaşılır (Cihan, 2013, 66). Bu ilkenin Peygamberimizden hareketle dergâhın temel kabullerinden biri olduğunu ifade etmek mümkündür (K3).

Şahbaz'ın sözlerinden Hak Halilî Dergâhı'nın Peygamberimizi algılama şeklinin; peygambere iman, imanın sevgi boyutuna dönüşmesi, sevginin de ahlakî erdeme evrilmesi gerektiği yönünde olduğu anlaşılmaktadır.

Dergâhta herhangi bir işe başlanırken "Efendimizin niyetiyle" (Şahbaz, 2020, 23) diye başlanır. Vakit namazlarının farzlarından sonra sesli ve topluca beş defa salavat getirilir. Zikrin önemli kısmı Peygamberimize yapılan salat ve selâmı içeren *Kaside-i Muzariyye*'dir. Zikrin son kısımlarında ise On İki İmam'a salavat getirilir (Eryıldırım, 2001, 30-36). Bacı Sultan'a göre "Salavat bütün ibadetlerin miftahıdır" (K1). Günlük yaşam uygulamalarında her türlü dua (sofra, namaz, kişiye özel dualar) salavatla bitirilir. Fatiha dendikten sonra da İslami geleneğe uygun olarak üç salavat-ı şerife ve bir fatiha okunur. Salavata verilen değer Peygamberimize karşı beslenen

sevgiyle doğrudan ilgilidir ve O'na olan ihtiramı gösterir. Bu örnekler indinde salavatın Hak Halîlî Dergâhı'nda önemli bir yer tuttuğu söylenebilir.

Peygamberimizi bilgi kaynağı kabul etme dergâhın yapılarına da yansımıştır. Caminin içinden türbeye geçiş kapısının üstünde “Ben ilmin şehriyim ve Ali onun kapısıdır. O zaman kim ilim irade ederse kapısından girsin” (Tirmizî, Menâkıb, 20) hadisi yazılıdır. İlimin ve bilginin Peygamberimiz ve Hz. Ali'den alınacağı vurgulanır. Caminin kubbelerinin iç kısımlarında “Size iki emanet bırakıyorum biri Kur'an-ı Kerim diğeri Ehl-i beyt'imdir” (Tirmizî, “Menâkıb”, 31; Ahmed b. Hanbel, “Müsned”, 17/170), “Ehl-i beyt'im Nuh'un gemisine benzer, binen kurtulur, binmeyen helak olur” (Bezzâr, 1988, 11/329) hadisleri yer alır. Cami ve türbede yazılı olan ayetler ve hadisler, Ehl-i beyt düşüncesinin Kur'an'dan ve hadislerden hareket edilerek ortaya konulduğunu gösterdiği gibi, daha da önemlisi ayet ve hadislerin bilgi, erdem ve anlamın kaynağı olarak vazgeçilmez referanslar olduğunu göstermektedir. Akıl, Kur'an-ı Kerim ve Sünnet dışında Hak Halîlî Dergâhı açısından vazgeçilmez dini, dünyevi ve ahlakî otoriteler vardır. Onlar da Ehl-i beyt, On İki İmam, Kadîrî pirleri ve İrfânî geleneğin seçkin temsilcileridir.

1.4. Ehlîbeyt'in ve On İki İmam'ın Sözlere

Hak Halîlî Dergâhı'nda Ehl-i beyt sevgisi ön plandadır. Öyle ki Al-i İmran Suresi 61. ayetin nüzûl sebebi Ehl-i beyt'i Al-i Aba'nın beş kişi (Peygamberimiz, Hz. Ali, Hz. Fatıma, Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin) olduğu yönünde tefsir edilir (Sarı, 2021,182). Yine Ehl-i beyt hakkında nazil olan (Tirmizî, Menâkıb, 32) Ahzab Suresi 33. Ayet-i kerimeye istinaden Ehl-i beyt'in masum olduğuna inanılır (K3). Peygamberimizin soyundan gelen on iki kişi ise On İki İmam olarak algılanır. On İki İmam, Peygamberimizin neslinden olup ilmen, ahlaken ve soy bakımından yaşadıkları dönemdeki insanların en faziletlisi kabul edilir. Ehl-i beyt'ten Hz. Ali, Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin, sonra da sırasıyla Zeynelabidin, Muhammed Bakır, Cafer es-Sadık, Musa Kazım, Ali Rıza, Muhammed Tâki, Ali Nâki, Hasan Askerî, Muhammed Mehdi (Şahbaz, 2020, 70) On İki İmam içerisinde sayılır. Ehl-i beyt ve On İki İmam dini otorite oldukları gibi bilgi kaynağı noktasında da otorite kabul edilirler. Ancak On İki İmam Ehl-i beyt ile birlikte değerlendirildiğinden sohbet ve gündelik yaşamda daha ziyade Ehl-i beyt üzerinde durulmuştur.

Dergâhla ilgili *Temel Dini Bilgiler*'in ‘İnanç Tarihi İle İlgili Bilgiler’ kısmında sırasıyla peygamberler, Peygamberimiz, Ehl-i beyt, On İki İmam, On Dört Masumu Pak ve On Yedi Kemer-bestten söz edilmektedir (Şahbaz, 2020, 62-73). Dergâhtaki sohbetlerde “Size iki emanet bırakıyorum onlara sımsıkı sarıldığımız müddetçe yolunuzu şaşırılmazsınız: Allah'ın kitabı Kur'an ve Ehl-i beyt'im” (Tirmizî, Menâkıb, 31; Ahmed b. Hanbel, Müsned, 17/170). “Ehl-i beyt'im Nuh'un gemisine benzer. Binen kurtulur; binmeyen boğulur gider” (Bezzâr, 1988, 11/329) hadislerinin çok sık tekrarlandığı görülür. Ayet ve hadislerden hareket ederek Ehl-i beyt ve On İki İmam'ın sözlerinin referans olarak kabul edildiği sohbetlerden açıkça anlaşılmaktadır (Şahbaz, 55b, 76a). Bu durum Bacı Sultan'ın ve mensuplarının ilahi ve deyişlerine de yansımıştır (Sarı, 2010; Yıldırım, 2007).

Aliyyü'l-a'lâsın bir ulu hansın
Allah'ın aslanı seyfullah sensin
Hakikat ilminin miftahı sensin
Efendim sultanım sığındım sana
Hanedan aşkına geldim kapına
 ...
Analar anası ah benim anam
Benden selam söyle Ali yârine
Bu canı yoluna kurban eylesin
Efendim sultanım sığındım sana
Hanedan aşkına geldim kapına (Eryıldırım, 2001, 91).

Allah bir Muhammed Ali diyelim
Hasan'la Hüseyin'i candan sevelim
Zeyne'l-Âbidin'i yad eyleyelim
Allah ayırmasın On'ki İmam'dan.

İmam Bakır, İmam Cafer Şah ile,
İmam Kazım, İmam Rıza dem ile,
İmam Tağı, İmam Nagi cem ile,
Allah ayırmasın On'ki İmam'dan.

İmamı Hasanü'l-Askeri ile,
Şahı Mehdi sahip serveri ile,
Yoksul Derviş der ki didarı ile,
Allah ayırmasın On'ki İmam'dan (Sarı, 2010, 2/186).

Bu bağlamda dergâh postnişinlerinin Ehl-i beyt konusunda çok sık sohbet ettiği (K3), ses kayıtlarının çoğunun Ehl-i beyt hakkında olduğu görülmektedir. Bacı Sultan'ın kendisini “Bende-i Al-i Aba'nın azat kabul etmez kapı köpeğiyim” (K1) diye nitelenmesi Ehl-i beyt'e sevginin ve saygının bariz ifadesi olmakla birlikte, kapı köpeği ifadesi ile bağlılık, sıdk ve vefa kastedilmektedir.

Ehl-i beyt bilgi kaynağı ve erdem temsilcisi olarak kabul edildiği gibi, Ehl-i beyt düşmanları da yanlış bilginin ve kötülüğün temsilcisi olarak görülürler. Abdilkadir Şahbaz biraz daha ileri giderek şatafatlı, gösterişli yemeklerin sunulduğu

sofrayı “Yezid Sofrası” olarak adlandırmıştır (K2). Şahbaz muharrem ayında matem duygusunda olmak gerektiğini söylemiş ve “Her yer Kerbelâ, her gün on muharrem, İmam Hüseyin her gün attan düşüyor” (K1) sözüyle dergâhın tarih şuurunu ortaya koymuştur. Öyle ki Ehl-i beyt düşüncesi dergâhın günlük hayatına, törenlerine ve kutlamalarına da yansımıştır. Tarikat adabının gereği olarak her gün bireysel, haftada bir toplu olarak yapılan zikirlerden önce veya sonra saz ve bendir eşliğinde Allah, Peygamberimiz, Ehl-i beyt ve On İki İmam’a sevgi ve saygıyı anlatan deyişler söylenir. “Hay” ve “Hu” esmalarıyla semah dönülür. Her sohbet Ehl-i beyt’in ismen zikredildiği dua ile bitirilir (K2).

Dergâhta her yıl Nevruz Hz. Ali’nin doğum günü olarak kutlanır. Ehl-i beyt dostları her yıl 21 Mart günü bir araya gelir. Kurban kesilir, ikindi namazına müteakip zikir çekilir. Zikirden sonra yemek yenilir ve türbe camiinde ilâhî okunur, deyiş söylenir, semah dönülür ve Hz. Ali ve Ehl-i beyt’i konu edinen muhabbet edilir (K3).

Hicri olarak zilhicce ayının son iki günü ve muharrem ayının ilk on günü matem günleri, miladi olarak da eylül ayının son iki günü ve ekimin ilk on günü matem günleri sayılır. Matem günlerinin gündüzlerinde Kerbelâ şehitlerinin İslam uğruna yaşadıklarını hissetmek ve duygudaşlık adına oruç tutulur. Muharrem ayı matem ayı, bu günlerde tutulan oruç da matem orucu olarak kabul edilir. Aşure günü sabah namazından önce ve ikindi namazından sonra toplu olarak kaside okunur ve zikir çekilir. Aşure yemeği gönüllük esasına binaen elbirliği ile yapılır. Aşurenin ateşi sabah zikrinden sonra salavat ve On İki İmam’ın adı ile tutuşturulur. Pişinceye kadar da zikirler söylenir, salavatlar çekilir. Abdilkadir Şahbaz’a “Hangi takvime göre matem yapalım” diye sorulduğunda, “Yılda iki defa İmam Hüseyin’i ansanız yine az değil mi?” diyerek iki defa anmayı ilke haline getirmiştir (Şahbaz, Ses Kaydı:74a). Ona göre “Muharrem orucu emir değildir, aşktır” (K1). Oruçlu günlerde et, süt, yumurta gibi hayvansal gıdalar yenmez, eğlence yapılmaz. Hatta İmam Hüseyin ve Kerbelâ yiğitleri, kadınları ve çocukları yani Ehl-i beyt ailesi müthiş bir susuzluk yaşadığı için mümkünse su içilmez (K3). Ayrıca dergâhta birçok yerde (örneğin sofrada, sohbet bitiminde sohbet duası olarak) Nadi Ali¹¹ ve Lî-hamsetün¹² metinleri dua olarak okunmaktadır (Şahbaz, 2020, 44-47). Nadi Ali Hz. Ali, Lî-hamsetün ise Ehl-i beyt ile ilgilidir.

11. Nâd-i Aliyyen duası, Ehl-i beyt’i sevenler tarafından olay ve zamana bağlı kalmaksızın okunmakla birlikte dergâhta daha ziyade sofrada, zikir, hasta ve yatmadan önce dua olarak okunur. *Eüzü billâhi mine ‘ş-şeytâni ‘r-racîm, Bimillâhîr-Rahmâni ‘r-Rahîm. “Nâd-i Aliyyen Mazharal acâib. Tecidhü avnen leke fi ‘n-nevâib. Küllü hemmin ve gammin seyenceli.”* (Duanın buraya kadar olan kısmını Efendimiz (sav) Uhud Savaşı’nda etmiştir.) *Bi azameteke ya Allah, bi nübüvvetike ya Muhammed, bi velâyetike ya Ali ya Ehl-i Beyt’i Ali Aba ya Şâh-ı şehidi Deşti Kerbela. Ya Gavsu Azam, Hak Halili, Bacı Sultan, Pir Efendim, Destur... Hü, Velhamdü lillâhi Rabbi ‘l-Alemine ‘l-Fatihate maa ‘s-salevât* (Bütün gizliliklere, sırlara sahip Ali’yi çağır. Allah’a yönelerek (Ali’yi çağırırsan) yardıma kavuşursun. Bütün üzüntü ve keder verici şeyler o zaman kolaylaşır.” Allah’ın büyüklüğü hürmetine, Muhammed Mustafa Efendimizin peygamberliği hürmetine, İmam Ali, Ehl-i beyt ve Kerbela Şehidi İmam Hüseyin’in velayeti hürmetine (dualarımızı kabul eyle). İzninizle Erenler, Hü, Âlemlerin Rabbi Allah’a hamd olsun, salavatla birlikte Fatıha buyrun). Salavat, fatiha ve tekrar salavat okunur (Şahbaz, 2020, 44-45).

12. Lî Hamsetün, Nad-i Ali gibi dergâhta dua olarak okunur, Olay veya zamana bağlı kalmaksızın her zaman okunacağına inanılır. Şu şekildedir: Lî Hamsetün utfi bihâ harra ‘l-vebâ-il hâtume El-mustafa ve ‘l-murtaza ve ‘bnâhümâ ve ‘l-fâtuma. (Benim için beş kişi vardır ki onlarla kalpleri (cehennemi) tutuşturan yakıcı ateşi söndürürüm: Mustafa, Murtaza, iki oğlu (Hasan ve Hüseyin) ve Fatuma). Abdilkadir Şahbaz bu konuda şöyle demiştir: “Hz. Fahri Âlem Efendimizin ismi anılıp Hamse-i Ali Aba okunduğu zaman aşılmayacak bir duvar, varılmayacak bir mertebe yoktur. Fakat benim ağzımla, sizin ağzınızla değil, gerçek ağzılar bunu kabul etmiş okumuş olursa, her şeyde ihya olur. Erenler inşallah bir gün gelir de bizim gönlümüzü o sevdalıya doğru çevirir.” (Şahbaz, 2020, 46-47).

Ehl-i beyt ve On İki İmam'ı bilgi kaynağı kabul etme Kur'an-ı Kerim ve hadislerde olduğu gibi dergâhın yapılarına da yansımıştır (Yılmaz, 2012). Türbe kubbe kasnağında tek tek Ehl-i beyt ve On İki İmam'ın isimleri yazılıdır. Kubbe duvarının hemen üzerinde on iki pencere vardır. Her biri beş küçük daireden ve renkli camlardan oluşur. İmamlar için on iki adet pencere grubu vardır. Bu camlardan ikisi yeşil, ikisi kırmızı, biri sarıdır. Yeşil renk Hz. Muhammed ve Hz. Fatıma'ya, kırmızı Hz. Ali ve Hz. Hüseyin'e, sarı Hz. Hasan'a işarettir. Türbe ortasında kırk lambalı yeşil renkli büyük bir avize asılıdır. Avize üzerindeki yeşil lambalar kırklar meclisini temsil eder. Türbenin giriş kapısının tam karşısındaki duvarda Peygamberimizi temsil eden gül motifinin üzerinde Kerbelâ'daki yetmiş iki şühedayı temsil eden yetmiş iki lamba sürekli yanar. Bu, 'her yer Kerbelâ, her gün aşure' ilkesinin sembolik vurgusudur (K1).

Türbe içinde Bacı Sultan'ın baş kısmında siyah çeki (eşarp) vardır ve bu siyah çeki dervişler indinde Kerbelâ yasının tutulmaya devam ettiği anlamına gelir. Türbenin bütün unsurları bir, üç, beş, on iki, on dört, yirmi dört ve yetmiş iki sayısı üzere düzenlenmiştir.

Görüldüğü üzere Ehl-i beyt bilgi ve değer kaynağı olduğu gibi, hayatı algılama tasavvurunu, sosyokültürel bakış açısını, mimari yapıyı, hatta sonsuz hayat algısını da şekillendirmiştir.

1.5. Kadirî Pirleri ve İrfânî Gelenek

Tarikat pirleri karizmatik liderlerdir. Kendisine sevgi ve saygı duyulan, itaat edilen, yüksek performans gösteren, mevcut durumu kurtarmaktan ziyade insanın kendisine ve özüne dönmesini talep eden yüksek ruhlu insanlardır. İlim, hikmet, firâset ve tecrübe ile donanmış kişilerdir. Hakikat bilgisine haiz kişi olarak düşünüldükleri için talimler tarafından rehber kabul edilirler (Arı, 2020, 87-92). Pirlerin görevi ilim ve irfan sahibi olarak insanları irşat ederek aydınlatmaktır. Nitekim Hak Halîli Dergâhı'nın pirleri dervişlerini bilgi, görgü ve erdemli kılma mücadelesi vermişler, psiko-sosyal ve kültürel anlamda dervişlerin hakikati aramasına yardımcı olmuşlardır. Aynı şekilde özellikle Kadirî pirleri ve irfânî gelenekte muteber erenlerin de ilim, bilgi ve düşünce kaynağı olarak insanları anlam arayışına ve özüne çağırdıkları kabul edilir.

Hak Halîli Dergâhı'nda devamlı olarak okunan zikrin başlangıç duasında Peygamberimiz başta olmak üzere, Abdülkadir Geylanî, Kadirî, Nakşî ve bütün tarikat ehlinin ruhlarına dualar gönderilerek (Eryıldırım, 2001, 26-27) ilke bazında tevellâ ve teberâ çizgisinde hak tarikat olarak görüldükleri ve olumlu anlamda değerlendirildikleri anlamına gelir. Şahbaz'ın diğer tarikatlara bakışı şu şekildedir:

“On iki tarikat vardır, hepsinin piri birdir. Hepsinin hedefi sevdalıya gitmektir. Bektaşiler muhabbetle, Kadiriler hem muhabbet hem ibadetle, Nakşiler ibadetle Hakk'a gitmeyi isterler. On iki tarikatın hepsi de 'Nefsinden başkasını kötü, fena görme,' 'Herkes güzeldir' der. Allah'ım hepimizin gözlerini herkesi güzel gören gözlersen yapsın', der” (Şahbaz, 3a).

Hak Halîli'nin Afyonkarahisar Emirdağ Karacalar Köyü'nde Alevî-Kızılbaş meşrep Kadirî Tarikatı'nın öğretisini açıkladığı ifade edilmişti. Bacı Sultan ve

Abdilkadir Şahbaz da aynı minval ve mahiyet üzere Kadiri öğretiyi devam ettirmişlerdir. Mevcut durumda da aynı ilkeler sürdürülmektedir. Hak Halilî'nin günlük zikirde de söylenen İlmî Medîne'si ilahisinde sırasıyla Peygamberimiz, Hz. Ali, Hz. Hasan, Hz. Hüseyin, Cafer es-Sadık, sonra da Kadiri tarikatının büyükleri olarak Hasan Basrî, Habîb-i Acemî, Davud-u Tâî, Maruf-u Kerhî, Seriyü's-Sakatî, Cüneydi Bağdâdî, Şiblî, Abdulvahid, Ebu'l-Feraci Kuddûsî, Aliyyü'l-Hünkârî, Mübârek Mahzûmî ve Abdülkadir Geylanî'nin adları zikredilir (Eryıldırım, 2001, 27-29).

Bacı Sultan'ın okuduğu ve tavsiye ettiği bazı müellif ve eserleri şunlardır: Feridüddîn Attar (*Mantıku'l-Tayr*), Mevlânâ (*Mesnevî*), Eşrefoğlu Rûmî (*Müzekki'n-Nüfus*), Yazıcıoğlu Mehmed Efendi (*Muhammediyye*), Süleyman Çelebi (*Mevlid-i Şerif*), Fuzûlî (*Hadikatü's-Su'adâ*), İmam Bûsîrî (*Kaside-i Bürîde*, *Kaside-i Muzariyye*), Süleyman Cezûlî (*Delâilu'l-Hayrât*), Niyâzi Mısrî (*Divan*) ve Yunus Emre (*Divan*) (K2). Bu kişilerin dışında Hacı Bayram Veli, Seyyid Seyfullah, Ümmî Sinan, Pir Sultan Abdal, Kul Himmet, Viranî Baba, Nesîmî, İbn Arabî, Ahmed Yesevî, Ahmed Rifâî, gibi şahsiyetlerden (K2) sözler ve şiirler aktarmıştır. Bacı Sultan özellikle “Kur'an'ı anlamak isteyen Yunus Emre'nin şiirlerini okusun. Bizim felsefemiz Yunus'un felsefesidir” demiştir (K1). Dergâhta akşamları dervişler arasında veya dervişlerin evlerinde genel olarak Hz. Ali, Ebâ Müslim Horasânî ve Seyyid Battal Gazi cenkleri okunmuştur (K2).

Abdilkadir Şahbaz'ın sohbetlerinde ise Allah, Peygamberimiz, Ehl-i beyt ve Kerbelâ konusundan sonra Abdülkadir Geylanî, Mevlânâ, Şemsi Tebrizî, Hallac-ı Mansur, Hacı Bektaş Veli ve Yunus Emre söz konusu edilmektedir. Ayrıca Yoksul Derviş'in şiirlerinde irfânî geleneğin temsilcileri olarak başta Hak Halilî, Bacı Sultan ve Abdülkadir Şahbaz olmak üzere Abdülkadir Geylanî, Hallac-ı Mansur, Ahmed Yesevî, Şemsi Tebrizî, Mevlânâ, Hacı Bektaş Veli, Yunus Emre, Pir Sultan, Karacaoğlan, Battal Gazi, Edebali, Ahî Evren, Sultan Divânî, Âşık Veysel, Âşık Mahsûnî (Sarı, 2010, 1/182; 2/267-317; 2021, 173-185) zikredilmektedir.

Hak Halilî Dergâh'ı genel anlamda Kur'an-ı Kerim, Sünnet, Ehl-i beyt, On İki İmam temel olmak üzere tasavvufta öncü birçok yazar ve düşünürün yolunu ve öğretisini benimsemiştir. Dergâhta yapılan sohbetlerde irfânî geleneğe sahip ariflerin hayatları, görüşleri ve menkıbeleri ile ilgili bilgiler verilmektedir. Bununla birlikte bilgi, inanç ve duygu boyutları sistematiklikten ziyade doğallık içerisinde sürdürülmektedir.

2. Bilginin İnanç, İbadet ve Ahlakla İlişkisi

Elde edilmek istenen bilgi ile inanç, ibadet ve ahlak arasında sıkı bir ilişki vardır. İman; akıl, bilgi ve düşünce temelinden yoksun olarak salt Allah'ın hidayetiyle gerçekleşen bir durum değildir. İnsanın iman esaslarına karşı takındığı tutumun (inanma ya da inkâr etme) işitme ve görme yetileriyle beslenen düşünme, anlama ve akıl yürütme süreçleri sonucunda ortaya çıktığı kabul edilir. Kur'an'ın kendini tanımlamak için seçtiği kelimenin bile bilgi temelli olması, onun dinin bilgi boyutuna verdiği önemi göstermektedir (Akyüz-Çapçioğlu, 2012, 50).

Şahbaz'a göre “Ehl-i beyt'i sevince, hiç olmazsa onların uğrunda uykusuz kalmak, ibadet etmek, orucuna ve namazına devam etmek gerekir. Bunlar insanlığın

ve sevginin meyvesidir. Meyvesiz ağaç, bir gün sökülmeğe mahkûmdur. O halde sevgiye su verilmezse kurur gider” (Şahbaz, 07b).

“Hz. Hüseyin’i sevmek bizim gibi dilden değil hem ahlaki hem de insanî noktada olmalıdır. Lalettayin dediğimizi yapmakla, nefse uymakla bu sevda olmaz. Allah’ın kulundan istediği Hz. Hüseyin’i sevmektir. Fakat bunun meyvesi ve ispatı şudur: doğru olmak, kişilere karşı saygın olmak, cömert olmak, insafılı, merhametli olmak, hileden uzak durmak. Bunlar, İmam Hüseyin sevgisinin meyvesidir” (Şahbaz, 01a).

Ehl-i beyt ve Hz. Hüseyin’e dair sözlerden Şahbaz’ın bilgi anlamında Ehl-i beyt’i ve özellikle Hz. Hüseyin’i dikkate aldığı, ancak bu bilginin ilgi, sevgi, ibadet ve ahlaki görünürlük olarak psikolojik ve sosyolojik anlamda hayatımıza yansımaları gerektiği anlaşılmaktadır.

Bilgi, inanç ve ahlak ilişkisi bağlamında dergâhın tutumunu yansıtan ifadeler gelince,

“Ehl-i beyt yoluna bilgi ile girilir. Düşünmek ve tefekkür etmek ibadettir. İnanç, bilgi ile sağlanırlır, ibadetle kuvvetlendirilir. Ancak ahlaklı olunmadığı zaman hayatın hiçbir anlamı olmaz. Bu nedenle inanan insan bilgi sahibi olmalı, bildiğini uygulamalı ve ahlaklı olmalıdır. En önemlisi aşk, iman ve umutla Allah yolunda hizmet etmelidir” (Şahbaz, 2020, 2).

Bu paragraftaki bilgiler Hak Halîli Dergâhı’nın bilgi, inanç, ibadet ve ahlak arasındaki tavrını yansıtmaktadır. Ehl-i beyt yoluna bilgi ile gireceğinin ifade edilmesi bu yolda bilginin zaruri olduğu, katı imancı tavrın (fideizm) ise olmadığı anlamına gelir. Bilginin her şeyden öncelikli olarak görülmesi Kur’anî ve nebevî tavra uygun bir yaklaşımdır. Zira bilgi temelli bakış açısının önemsenmesi doğrudan Kur’an’ın ve hadislerin düşünmeye, ilme, okumaya, tefekküre verdiği önemle ilgilidir. Hatta bunun hayattaki yansımaları olarak Hak Halîli’nin Bolvadin, Konya, İstanbul ve Kahire medreselerinde yıllarca öğrenim görmesi, kırk yaşında hafız olması, Bacı Sultan’ın Emirdağ İlçesi çevresinde kız çocuğunu ilk kez Cumhuriyet okullarına gönderen kişi olması, Abdilkadir Şahbaz’ın her akşam kitap okuması, eğer hasta ise ziyaretine gelen kişiye kitap okuması (K3) dergâhın ilme verdiği önemin canlı örnekleridir.

Mahiyetleri farklı olsa da bilgi ve imanın ortak alan ve özellikleri vardır. Birbirlerinden etkilendikleri için çoğu kez ayrılmaz bir birlikteliğe sahiptirler. Bu bakımdan birer insan eylemi olan bilgi ve iman birbirini besleyen iki kaynak konumundadır. Zira çoğu kere insan inanmak için bilgiye, bilgiye ulaşmak için de inanca ihtiyaç duyar. Çünkü hakkında hiçbir bilgiye sahip olmadığımız bir şeye inanmamız söz konusu olmadığı gibi, henüz bir ön kabul aşamasına gelmemiş bir problemi araştırıp bilgilenme ihtiyacı içinde olmak da söz konusu değildir. Öte yandan iman gerçeği olmaktan çıkmış ve bilgisel gerçekler haline gelmiş bilgilerimizi genel imana dayalı bilgi üstü prensiplere bağlamamız da yine inanç prensiplerinin önemli bir rol oynadığını görmekteyiz (Sönmez, 2005, 229). Bu noktada ‘İnanç, bilgi ile sağlanırlır’ ilkesi bilgi ve inanç arasında olumlu bir ilişki kurulduğunu göstermektedir. Üstelik bilgi inançla sağlanırlılacaksa, kelim ilminin önemli problemlerinden olan imanın kuvvetlenmesi ve zayıflaması konusunda inancın

bilgi ile kuvvetleneceği veya bilgisizlikle zayıflayacağı düşüncesini kabul ettikleri anlamına gelir.

Düşünmenin ve tefekkür etmenin ibadet olarak görülmesi İslam düşüncesindeki “Bir saat tefekkür, geceyi namazla geçirmekten daha hayırlıdır” (Beyhakî, 2003, 1/261), “Bir saatlik tefekkür bir yıllık ibadetten hayırlıdır” (Aclûnî, 1997, 278) tarzı hadislerle atıftır. Taklidi değil tahkiki ve yakînî bilginin önemsendiğini göstermektedir. Bugün Müslümanların birçok alanda geri kalmasının nedeni ne yazık ki tefekkürün ve bilginin ibadet olarak görülmemesidir. Ayrıca 19. ve 20. Yüzyılda Batı’da ‘bilgi güçtür’ mottosu geçerli olup, çoğu zaman edinilen bilgi insanlığın zararına kullanılırken, tefekkür ve bilgi ediniminin ibadet olarak düşünülmesi Batı’nın ötekini yok etmek üzere kurguladığı dünyanın içine Müslüman bireyin düşmeyeceğini de göstermektedir.

“İnanç, bilgi ile sağlamlaştırılır, ibadetle kuvvetlendirilir. Ancak ahlaklı olunmadığı zaman hayatın hiçbir anlamı olmaz”. Bu tespitite inanç, bilgi, ibadet ve ahlak ilişkisi kurulmuş ve dördünün de birbiriyle ilişkisi kısa cümlelerle belirtilmiştir. Daha sonra “İnanan insan bilgi sahibi olmalı, bildiğini uygulamalı ve ahlaklı olmalıdır” cümlesi de indirgemeci anlayıştan ziyade bilgi, eylem ve ahlak arasında teorik-pratik bütünlüğün sağlanması gerektiğini vurgulamaktadır. Bir önceki tespitite benzer olsa da, teorik olarak bildiğini pratik olarak yerine getirmek gerektirdiğine dair vurgu Fârâbî’nin filozof tanımına benzemektedir. Nitekim Fârâbî, kabiliyetlerinin ölçüsünde nazari ilimleri öğrenen, din tarafından kabul edilen fiilleri yapma alışkanlığı kazanmayan kişileri sözde, boş ve sahte filozof olarak tanımlamaktadır (Fârâbî, 2013, 97-98). Fârâbî’nin düşünce sisteminde olduğu gibi dergâhta da nazari bilgilerin ve düşüncelerin erdeme dönüşmesi önemlidir.

Görüldüğü üzere bilginin inanç, ibadet ve ahlakî ilkelerle bütünleşmesi, zikredilen konularda dengenin kurulması, bilginin eyleme, erdeme ve ahirete yönelik olması gerekir.

Sonuç

Hak Halîlî Dergâhı kendisini Müslüman, Alevî, Kızılbâş ve Kadirî olarak nitelemektedir. Bilgi kaynağı olarak duyu, akıl, rüya ve ilhamdan söz edilmekte, ancak duyu, ilham ve rüyanın bilgi değeri üzerinde çok az durulmakta; duyuların yetersizliğine işaret edilmekte, ilhamın inayet anlamında gerekli olduğu, rüyanın ise hissi açıdan önemi olsa da aslında keramet gibi hakikat yolunda çok fazla üzerinde durulmaması gerektiği vurgulanmaktadır. Hak Halîlî Dergâhı’nda Kur’an ve sünnetin bilgi, ahlak ve değer açısından vazgeçilmezliği ifade edilmekte, bazı ayet ve hadisler sanatsal ve kültürel anlamda türbe ve caminin duvarlarına nakşedilmektedir. Zikredilen bilgi kaynakları dışında dini, dünyevi ve ahlakî otorite olarak Ehl-i beyt, On İki İmam, Kadirî pîrleri ve irfanî gelenek dikkate alınmaktadır. Bunlarla birlikte dergâhın postnişinleri Hak Halîlî, Bacı Sultan ve Abdilkadir Şahbaz da karizmatik lider ve mürşit olarak hem bilgi kaynağı hem de dini ve dünyevi otorite olarak kabul edilmektedir.

Hak Halîlî Dergâhı’nın dini ve tarihi algılama şeklinde Peygamberimiz, Ehl-i beyt, On İki İmam, Kadirî erenleri ve irfanî gelenek tarafından ortaya konulan bilgiler

ön plandadır. Ehl-i beyt ile ilgili olarak tevellâ ve teberrâ ilkesini benimsemişlerdir. Salt bilgidен ve sözden ziyade inancın uygulanabilirliği, ibadete ve amele dönüştürmesi, inanç ve ibadetin ahlaki erdemlere evrilmesi, bilgilerin insanlığın faydasına, yararına, değerine ve hizmetine sunulması ön planda tutulmuştur. Hak Halîli Dergâhi Abdülkadir Geylanî, Hallac-ı Mansur, Mevlânâ, Yunus Emre ve Hacı Bektaş Veli gibi mutasavvıfların bilgi ve hayat tasavvurunu sürdürmüşlerdir.

Kaynaklar

1. Sözlü Kaynaklar

- K1, Ali Nurettin Şahbaz. Doğum Tarihi: 1948. Doğum yeri: Emirdağ/Afyonkarahisar. Eğitim Durumu: İlkokul Mezunu. Mesleği: Çiççi. Kanaat Önderi. 07 Ocak 2020 tarihli görüşme.
- K2, Şemsettin Kubat (Yoksul Derviş). Doğum Tarihi: 1943. Doğum yeri: Emirdağ/Afyonkarahisar. Eğitim Durumu: İlkokul Mezunu, Hafız. Mesleği: Çiççi. Ozan. 30 Nisan 2020 tarihli görüşme.
- K3, Ahmet Şahbaz. Doğum Tarihi: 1965. Doğum yeri: Emirdağ/Afyonkarahisar. Eğitim Durumu: Üniversite Mezunu. Mesleği: Avukat. 06 Mayıs 2020 tarihli görüşme.

2. Yazılı Kaynaklar

- Aclûnî, İsmail b. Muhammed. Keşfu'l-hafâ ve muzîlu'l-ilbâs. 1-2 Cilt. Beyrut: Daru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1997.
- Ahmed b. Hanbel. Müsned. thk. Şu'ayb el-Arnaût ve Âdil Mürşid. 17 Cilt. Beyrut: Müessesetu'r-risâle, ts.
- Akkaya, Cevdet- Koçak, Hüseyin. "Alevilik Sünnilik Bağlamında Sosyal Bütünleşme ve Din: Emirdağ Karacalar Köyü Örneği". Kocatepe İslami İlimler Dergisi, 4/1 (2021), 138-153.
- Akyüz, Niyazi-Çapcıoğlu, İhsan. "Dini Tecrübenin İfade Şekilleri". ed. Niyazi Akyüz, İhsan Çapcıoğlu. Din Sosyolojisi. Ankara: Grafiker Yayınevi, 2012.
- Arı, Yılmaz. Değişim Sürecinde Alevilikte Dini Otorite –Adıyaman Dedeleri Örneği-. Ankara: Berikan Yayınevi, 2020.
- Aşçı İbrahim Dede. Aşçı Dede'nin Hatıraları (Risale-i Tercüme-i Ahval-i Aşçı Dede-i Nakşî Mevlevî). haz. Mustafa Koç, Eyyüp Tanrıverdi. 1-4 Cilt. İstanbul: Kitabevi, 2006.
- Bekiryazıcı, Eyüp. İslam Düşüncesinde Felsefi Ekoller. ed. Bayram Ali Çetinkaya. İslam Felsefesi Tarihi. 1 Cilt. Ankara: Grafiker Yayınevi, 2012.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyin b. Alî. Şu'abü'l-îmân. thk. Abdül'alî Abdülhamîd. 1 Cilt. Hind: Mektebetü'r-rüşd, 2003.
- Bezzâr, Ebû Bekr Ahmed b. Amr b. Abdilhâlik. Müsnedü'l-Bezzâr. thk. Mahfuzurrahman Zeynullah. 11 Cilt. Beyrut: Muessetu'l-'ulûmî'l-Kur'an, 1988.
- Bolat, Ali. "Muhasibi'nin Bilgi Kaynaklarına Bakışı". Ondokuz Mayıs Üniversitesi

- İlahiyat Fakültesi Dergisi. Samsun, 12-13 (2001), 363-389.
- Bozkurt, Mustafa. "Arapkirlili Hüseyin Avni'de Bilgi, Bilginin Kaynakları ve Değeri." Kader Dergisi. 16/1 (2018), 89-112.
- Bulut, Faik. Ali'siz Alevilik. İstanbul: Berfin Yayınları, 2015.
- Cihan, Ahmet Kamil. "İslam Ahlakının Temel İlke ve Değerleri." ed. Müfit Selim Saruhan. İslam Ahlak Esasları ve Felsefesi. Ankara: Grafiker Yayınları, 2013.
- Çelebi, İlyas. "Vefk". Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/605-607.
- Eryıldırım, İsmail. Hak Halili ve Yol Erkânı. Ankara: Cantekin Matbaası, 2001.
- Fârâbî, Ebu Nasr. "Aklın Anlamları". çev. Mahmut Kaya. İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri. İstanbul: Klasik Yayınları, 2003.
- Fârâbî, Ebu Nasr. Mutluluğun Kazanılması (Tahsilü's-Sa'âde). çev. Ahmet Arslan. Ankara: Divan Kitap, 2013.
- Gazali, Muhammed. el-Munkız mine'd-Dalâl. tahk. Mahmut Bîcû. Dimişk: Daru't-Takva, 2010.
- Gölcük, Şerafeddin-Toprak, Süleyman. Kelam. Konya: Tekin Kitabevi Yayınları, 1998.
- Görkaş, İrfan. "Bir Düzeltme ve Ehl-i Beyt Sevdalısı Hak Halilî (1823-1907)". Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi. 26 (2002), 279-283.
- Hânî, Abdülmecîd. el-Kevakibü'd-Dürriyye ale'l-Hadâiki'l-verdiyye. Dimişk: Daru'l-Beyrût, 1997.
- Haseni, Mahmut. el-Kasidetü'l-Muzariyye ve Şerhi. İstanbul: Kayhan Matbaacılık, 2012.
- İbn Sînâ, Hüseyin b. Ali. Arifler ve Olağanüstü Hadiselerin Sırları. şerh. Fahreddin Razi. çev. Ömer Türker. İstanbul: Hayykitap, 2013.
- İbn Tufeyl. Hayy b. Yakzan. haz. Abdulhalim Mahmud, Felsefetu İbn Tufeyl. 7 Cilt. Kahire: Daru'l-Kutubi'l-Mısri, 1990.
- Kara, Mustafa. Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1999.
- Kaya, Mahmut. "Muhammed b. Said Bûsîrî". Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6/468-470.
- Kaya, Mahmut. Felsefi Risaleler (Kindî). İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015.
- Köksal, Osman. "Mütevazı Mütevekkil Bir Anadolu Köylüsünün Cumhuriyetle Yaşas Nukûd-Çeşme Vakfı ve Vakfiyesi". History Studies International Journal of History. A Tribute To Prof. Dr. Ali Birinci June, 9/2 (2017), 157-169.
- Köle, Bekir. "Tasavvufa Göre İlâhî Hakikatlerin İdrâkinde Aklın Konumu". İğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, 3 (2013), 81-96.
- Küçükbaşçı, Mustafa Sabri. "Seyyid". Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (İs-

- tanbul: TDV Yayınları, 2009), 37/40-43.
- Özden, Hacı Ömer. İslam Felsefesi Tarihi. İstanbul: Bilge-Kültür-Sanat Yayınları, 2018.
- Sarı, Mehmet. “Yoksul Derviş’in Şiirlerinde Hacı Bektaş Veli Sevgisi”. Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, 99 (2021), 173-202.
- Sarı, Mehmet. Hak Aşığı ve Halk Ozanı Âşık Yoksul Derviş. 1-2 Cilt. Ankara: Afyonkarahisar Valiliği Yayınları, 2010.
- Sartaş, Kamil. “Bacı Sultan’da (Zehra Şahbaz) Öze Dönüş”. Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 5/9 (2018), 109-134.
- Sartaş, Kamil. “Ehl-i Beyt Yolu: Hak Halilî Dergâhı”. haz. A. Yılmaz Soyger. Uluslararası Hacı Bektaş Veli ve Takipçileri Sempozyumu Bildiri Kitabı. 355-380. İstanbul: Türk Ocağı Yayınları, 2020.
- Sayın, Emine Gülay. Hak Halilî ve Zehra Bacı Dervişleri. Ankara: Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Lisans Tezi, 1983.
- Sönmez, Vecihi. “İslam Düşüncesinde Bilgi-İman İlişkisi”. Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi. V/1 (2005), 229-247.
- Şahbaz, Ali Nurettin. Temel Dini Bilgiler. Afyonkarahisar: Hazer Ofset Matbaası, 2020.
- Şimşek, Halil İbrahim. Halil Hamdi Dağıstânî Hazretleri. Ankara: Nasihat Yayınları, 2015.
- Taberânî, Ebü'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed. el-Mu’cemü'l-Kebîr. thk. Hamdi Abdülmeccid es-Selefi. 3 Cilt. Beyrut: Mektebetü İbni Teymiyye, ts.
- Tatçı, Mustafa. Yunus Emre Divanı. Ankara: Akçağ Yayınları, 1991.
- Tirmizî, Ebü İsâ Muhammed b. İsâ. Sünenü't-Tirmizî. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. Mısır: Mektebetü Haleb, 1975.
- Topçu, Nurettin. Türkiye'nin Maarif Davası. haz. Ezel Erverdi-İsmail Kara. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2015.
- Uludağ, Süleyman. Tasavvuf Terimleri Sözlüğü. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2002.
- Ünverdi, Mustafa. “Matürîdî’de Bilgi Kaynakları ve Taklidin Değeri”. ed. M. Raşit Akpınar ve diğ. Matürîdî Düşünce ve Matürîdilik Literatürü. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2018.
- Yakıcı, Ali. “Yunus Emre’de Bilgi Kaynakları ve Sosyal Konular”. 1.Ulusal Yunus Emre Sempozyumu (20-24 Nisan 1994 Manisa). haz. Turizm Geliştirme Vakfı. Ankara: Turizm Geliştirme Vakfı Yayınları, 1995.
- Yılmaz, Ayşe. “Hak Halili/Zehra Bacı Dergahı’nın Öğretisi ve Dergahla Türbenin İç-Dış Özellikleri”. Milli Folklor, 24/96 (2012), 247-259.

ARCHITECTURAL COMPLEX OF AHMED YASAWI DURING THE HISTORY AND CULTURE OF CENTRAL ASIA*

Orta Asya Tarihi ve Kültüründe Ahmed Yesevi'nin Mimari Kompleksi

Muhtar KHOZHA**

Sultanmurat ABZHALOV***

Abstract

The article, using information contained in both eastern and western written sources, in local folklore, research data of restorers, orientalists, archaeologists about the mausoleum of Khoja Ahmed Yasawi and the city of Turkestan, examines the history and architecture of the mausoleum against the background of the general history of Kazakhstan and Central Asia. The work uses new findings about early buildings near and at the site of the mausoleum of Khoja Ahmed Yasawi. Fragments of carved terracotta - examples of architectural decor, revealed by archaeologists and restorers testify to the addition of a complex of tombstones around the early mausoleum of Khoja Ahmed Yasawi, dating from the XII-XIV centuries. Based on the data obtained by one of the authors of the article when examining the interdome space of the mausoleum, it is concluded that in the Karakhanid period there was a memorial mosque near the mausoleum of Khoja Ahmed Yasawi. To clarify the details of the interior and exterior of the newly built mausoleum of Khoja Ahmed Yasawi, at the end of the 14th - beginning of the 15th century, descriptions, fixations of scientists of the specified time, various materials stored in the archives of the Institute "Kazrestavratsia" are involved. To recreate the now lost real relics of the mausoleum, the records of those who visited the object in the late 19th - early 20th centuries, researchers, photographic materials of the "Turkestan Album" are involved. The history of the mausoleum in development is shown. Changes and losses during the late Middle Ages, the deplorable state of the monument after the capture of the city by the Russians, repair work during the period of the Russian Empire, the USSR and restoration during the period of independence of the Republic of Kazakhstan are considered separately.

Keywords: Architecture, Archeology, History, Islam, Central Asia, Kazakhstan, Mausoleum of Khoja Ahmed Yasawi, Turkestan.

Öz

Makalede gerek doğu gerekse batı yazılı kaynaklarında yer alan bilgilerden, yerel folklorlarda, restoratörlerin, oryantalistlerin, arkeologların Hoca Ahmed Yesevi türbesi ve Türkistan şehri hakkındaki araştırma verilerinden yararlanılarak türbenin tarihi ve mimarisi Kazakistan ve Orta Asya'nın genel tarihinin arka planında incelenmektedir. Eserde, Hoca Ahmed Yesevi türbesinin yakınında ve bulunduğu yerdeki erken dönem yapılarla ilgili yeni bulgular kullanılmıştır. Arkeologlar ve restoratörler tarafından ortaya çıkarılan oyulmuş pişmiş toprak parçaları - mimari dekor örnekleri, XII-XIV yüzyıllardan kalma Hoca Ahmed Yasawi'nin ilk türbesinin etrafına bir mezar taşı kompleksinin eklenmesine tanıklık ediyor. Türbenin evler arası alanını incelerken makalenin yazarlarından birinin elde ettiği verilere dayanarak, Karahanlı döneminde Hoca Ahmed Yesevi'nin türbesinin yakınında bir anıt cami olduğu sonucuna varılmıştır. Yeni inşa edilen Hoca Ahmed Yesevi türbesinin iç ve dış detaylarını açıklığa kavuşturmak için, 14. yüzyılın sonunda - 15. yüzyılın başında, belirtilen zamanın bilim adamlarının açıklamaları, tespitleri, "Kazrestavratsia" Enstitüsünün arşivlerinde saklanan çeşitli materyaller yer almaktadır. Türbenin şimdi kaybedilen

* Geliş Tarihi: 30.01.2022, Kabul Tarihi: 10.03.2022. DOI: 10.34189/hbv.102.007

** Professor, Doctor of Historical Sciences. Khoja Akhmet Yassawi International Kazakh-Turkish University, Faculty of Social Sciences and Humanities, Department of History/ e-posta: mukhtar_kozha@mail.ru/ ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-9619-7968>

*** Associate Professor, Candidate of Philosophical Sciences. Khoja Akhmet Yassawi International Kazakh-Turkish University, Faculty of Theology, Department of Theology/ e-posta: sultanmurat.abzhalov@ayu.edu.kz, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-6238-9512>

gerçek kalıntılarını yeniden yaratmak için, 19. yüzyılın sonlarında - 20. yüzyılın başlarında nesneyi ziyaret edenlerin kayıtları, araştırmacılar, “Türkistan Albümünün” fotoğraf malzemeleri yer alıyor. Türbenin gelişim tarihi gösterilmektedir. Geç Orta çağ'daki değişim ve kayıplar, kentlin Ruslar tarafından ele geçirilmesinden sonra anıtın içler acısı durumu, Rusya İmparatorluğu döneminde onarım çalışmaları, SSCB ve Kazakistan Cumhuriyeti'nin bağımsızlığı döneminde restorasyon ayrı ayrı ele alınmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Mimarlık, Arkeoloji, Tarih, İslam, Orta Asya, Kazakistan, Hoca Ahmet Yesevi Türbesi, Türkistan.

Introduction

The grandiose building of the complex was erected over the grave of the famous Sufi preacher, founder of the Sufi brotherhood and, poet Khoja Ahmed Yasawi in the city of Turkestan, which is located in the south of Kazakhstan. This is the only one of the four large buildings of Timur that has survived to this day in its entirety. Other grandiose structures of the formidable emir were erected in the capital Samarkand and in the city of Shakhrisabz, where the ancestral cemetery of the Barlas nobility, Timur's ancestors, was located. However, they have not survived and have survived to this day in ruins. The majestic silhouette of the mausoleum of Khoja Ahmed Yasawi is visible tens of kilometers from the city. The grandeur and splendor of the main Turkestan mausoleum amazed the pilgrims. In the Kazakh epic *Alpamyş batyr* there is a line conveying the enormous dimensions of the structure: “The roof of the cemetery could be seen in a bloody place” (Batyrlar zhyry, 1963, 228) - “The dome of Khazrat is visible at a distance of a day's walk.”

“One of the most remarkable buildings built in the world and amazing creations of the sons of men,” a well-known historian of the first half of the 16th century wrote about him. Fazlallah ibn Ruzbihan Isfahani (Abuseitova, 2007, 208). One of the first descriptions of the famous mausoleum in European literature is given in the book *Northern and Eastern Tartary* (published at the turn of the 17th-17th centuries) by the Amsterdam scientist Nikolaas Witsen: “There is a building in this city, and this structure is called “Astana”, twenty-seven long and twenty-five fathoms wide, the walls are painted with different colors, some places are gilded, at the top there are two turrets. There are more than a hundred rooms inside this Astana. In one of the rooms there is a cauldron the height of a man's height ... In Astana, there is the grave of the holy man Azret-kozha” (Vitsen, 2006, 67-68).

Having visited the city of Turkestan shortly after the inclusion of South Kazakhstan in the Russian Empire, Mir-Salikh Bekchurin gave the following assessment of the monument: “This marvelous creation of human hands, testifying to the talent of the masters of that time, could undoubtedly serve as a model for such works of art. ...” (Bekchurin, 1872, 52). In the same publication, the first image of the khanaka of Khoja Ahmed Yasawi is given (Fig. 1).

It is not only the architecture of the mausoleum that is unique. A whole complex of highly artistic products of the 14th-15th centuries have been preserved here: a huge bronze cauldron, bronze lamps, a banner with a bronze figured pommel, carved doors, unique manuscripts (Dobrosmyslov, 1912, 138; Masson, 1930, 19; Ivanov, 1981, 68-84; Basenov, 1982, 39). The history of Turkestan is also noteworthy, on this territo-

ry, there are several monuments of archeology and medieval architecture in addition to the mausoleum of Ahmed Yasawi. During the Middle Ages, the city of Turkestan was known as Yassy. In memory of the old-timers of the city of Turkestan at the beginning of the twentieth century, the location of the ancient city of Yassy was still preserved. In 1928, representatives of the clergy pointed out that the city of Yassy corresponds to the Kultobe hill (Aymaulytov, 2013, 303). Archaeological studies of the specified hill, located 300 m south of the mausoleum of Khoja Ahmed Yasawi, confirmed the reliability of the Turkestanians' ideas about the localization of ancient Turkestan - Yassy on the site of the settlement of Kultobe. Excavations of the citadel of the Kultobe settlement showed that the lowest layers of the settlement date back to the first centuries (BC). The remains of a two-story castle and fortress walls that surrounded the ancient city citadel - the buildings of the initial stage of the emergence and development of ancient Turkestan - have been revealed (Smagulov, vd., 1999, 89-91; Smagulov, 2017, 67-153). Among the finds, a clay vessel with a Turkic runic inscription, found in the layer of the 9th century, should be especially noted. (Smagulov, 2017, 139-142). In the immediate vicinity, the sites of ancient settlements Sidak, Shoytobe, Tortkul 1, Tortkul 2 and other monuments were also identified (Ageeva, Patsevich, 1958, 94; Akishev, vd., 1972, 172-176). In the VI-VIII centuries, The Turkestan oasis was part of the Turkic kaganates. In the VIII century, the south of Kazakhstan was included in the Arab Caliphate (632-1258). In the 9th-10th centuries, the region in question was under the control of the Karluks, Oghuz and Samanids (874-999). At the end of the X-XI centuries, the region of Shavgar-Karachuk with its main city was ruled by the Turkic dynasty of the Karakhanids (840-1212). From the written sources of the VIII-XI centuries, it is seen that the main city in the district of modern Turkestan was Shavgar, which was located at 8 km north of the city and at the site of the fortified settlement Tortkul 1 (Kozhaev, 1998, 86). According to the description of the Arab geographer of the 10th century, al-Maqdisi / Mukaddasi, "Shavgar is a large (city) with a vast rustak, it has a citadel (hisn). Cathedral Mosque at the edge of the market. It is far (isolated) from the main road." (Goeje, 1872, 274). The etymology of the name Shavgar in the meaning of *Montenegrinis* based on the Sogdian language (Smagulov, vd., 1999, 15) finds some correspondence in the ancient Turkic *Karachuk*. Shavgar called *Karadzhuk* is first encountered by Mahmud Kashgari: "Karadzhuk is the name of Farab, this is one of the Oguz cities" (Mahmud al-Kashgari, 2005, 450). Since the XII century, on the pages of medieval historical-geographical literature, the name *Shavgar* disappears and its Turkic equivalent *Karashik* is approved. In Kazakh legends, the latter was known as a city with many gates: "Karashik with forty gates" (Kopeyulu, 2008, 82). In the XII century in the village of Yassy, which was located not far from the center of the Karachuk district, the future saint, Shaikh Khoja Ahmed Yasawi settled. Archaeological studies of the cell (khilvat) of Khoja Ahmed Yasawi showed that it was erected in the XII century (Tuyakbaev, 2000, 41-51). Since that time, a new period in the history of Yassy-Turkestan begins. In the VIII-XII centuries, the center of the district was Shavgar-Karachuk, later the capital status was transferred to Yassy.

1. The First Mausoleum of Ahmed Yasawi

Masson, who carried out research on the monument in 1928, suggested the presence of the first mausoleum of Khoja Ahmed Yasawi: "... a small mausoleum was

erected over his grave ... It is very possible that it is this small building that owns five carved unglazed bricks from the facing of the main facade found in 1923 during the renovation of the roofs of a modern mausoleum” (Masson, 1929, 40). During the restoration work of 1939-1941. When clearing the roof, 22 fragments of architectural decor were found in the garbage, which most likely belonged to both the mausoleum of Khoja Ahmed Yasawi and other buildings surrounding it (Patsevich, 1950, 99-100).

Several facing fragments (Fig. 2) were discovered in the 50s of the twentieth century (Mankovskaya, 1960, 63-65). In October 1957, during the repair of the base-ment of the western side edge of the northern portal, the most significant (about 1 sq. M.) fragment of the cladding of the 12th century was discovered inside the western pylon. A fragment of a wall (Fig. 3) was discovered, which is an imitation of masonry with paired bricks with vertical “bows” inserted between them in a checkerboard pattern (Mankovskaya, 1960, 65). The remains of this building - walls 2-3 m high were uncovered during the restoration work in 1975 and from the side of the ziyarat-khan (Tuyakbaeva, Proskurin, 1985, 64). The technical features of the masonry and facing of the remains of the early shaikh mausoleum allowed the art critic L.Yu. Mankovskaya date the construction of the first mausoleum of Khoja Ahmed Yasawi to the second half of the XII century (Mankovskaya, 1963, 9).

During the restoration work on the roof of the architectural complex of Khoja Ahmed Yasawi in 1994, about sixty different-sized fragments of carved terracotta were collected, among which there are fragments of the corner and flat slabs with two-level carvings. Some of its facing slabs have construction inscriptions on the inside of the terracotta tiles (Kozha, 2000, 23).

In 2012, when examining the interdome space of the Kazandyk khanaka Khoja Ahmed Yasawi (Fig. 4), wooden beams with carved ornaments and paintings were identified (Fig. 5). Judging by the fact that they were used a second time as reinforcement in the dome of the khanaka, they date back to the pre-Timur time (Kozha, 2016, 112-123). The decorated beams from the interdome space most likely were elements of the ceiling of the mosque building, located near the grave of Khoja Ahmed Yasawi. The accumulated data suggest that the early mausoleum was on the site of the current Gurkhana khanaka Khoja Ahmed Yasawi and most likely was surrounded by various religious buildings: a mosque and other mausoleums of the XII-XIV centuries.

At the beginning of the XIII century, the city of Yassy was included in the state of the Khorezmshahs-Anushteginids (1077-1231). There are known silver coins broken in the mint of Yasa on behalf of the Khorezmshah-Anushteginid Muhammad ibn Tekesh (1200-1220). It is assumed that this was a purely political action of the new rulers (Nastich, 1983, 144-145), which took into account the presence of the grave of Khoja Ahmed Yasawi in the city of Yassy and was of a religious and ideological nature rather than an economic one.

2. Construction of a New Building at the End of the 14th - Beginning of the 15th Centuries

In the sources of the XV-XVII centuries, the basin of the middle reaches of the Syr Darya, namely, a narrow strip stretching along its left bank, and a wider one along

the right, bounded by the Karatau mountain range in the northeast and the watershed of the Chirchik and Badam valleys, south of Sairam, in the southeast, was named as Turkestan (Pishchulina, 1969, 11). Politically, in the second half of the fourteenth century, the basin of the Middle Syr Darya with the historical region of Turkestan belonged to Ak Orda (1226-1502). According to the information of “Chingiz-name” Utemish-khadzhi, the ruler of the Ak Orda Urus-khan (ancestor of the Kazakh khans; 1361-1375) “became a great sovereign, ruled the cities of all Turkestan” (Utemish-khadzhi, 1992, 113).

The rulers of the Ak Orda were usually located in Sygnak, less often in Sauran. Yassy remained as a small town in the same 14th century. The spread of Islam in the vastness of Dasht-i Kipchak, the adoption of Islam by the Chingizids contributed to the growth of the status of the settlement of Yassy, where the holy place was located - the grave of Khoja Ahmed Yasawi. Khoja Iskhak ibn Isma'il-ata al-Kadikurti at-Turkistani, who wrote in the last quarter of the 14th century, speaks of Khoja Ahmed Yasawi as a recognized authority (Islamization and Sacred Genealogies, 2013, 195).

New monumental structures have grown around the early mausoleum of Khoja Ahmed Yasawi, as evidenced by the finds characteristic of the 12/14. centuries fragments of carved, glazed and unfinished terracotta. Mosques and other places of worship were built in the city. A magnificent carved wooden column originates from the city of Turkestan, which belonged to one of the city's mosques. The inscription on the column contains the date April 7, 1352 (Pugachenkova, 1948, 48)

In the last quarter of the 14th century, Timur established his control over the Syr Darya lands. His governors were in Otrar. The city of Yassy was first mentioned in Timurid historiography in connection with the war that took place between Timur and Tokhtamysh Khan (1376-1395). Both sides fought a long war for the possession of the cities located in the basin of the Middle Syr Darya. In 1388 Tokhtamysh Khan, after failing to capture Sauran, approached Yassy and devastated it. According to local legend, the Khan of the Golden Horde, Tokhtamysh Khan, during one of his raids robbed the grave of Khoja Ahmed Yasawi and the shaikhs who lived with him. Amir Timur appeared as an avenger for the desecrated shrine and defeated the Khan's troops and took the loot from him. Due to the large military production, the construction of a new mausoleum over the grave of Khoja Ahmed Yasawi was started.

Timur had deep respect for the shrine of Turkestan (Gordlevsky, 1962, 362). In a later work known as “Autobiography of Tamerlane” (Malfuzat-i Timuri), it is said that before the campaign against Sultan Bayazid I Yildirim (1389-1402), Timur wished to know in advance whether his intention to defeat the enemy was destined to come true. To do this, he went to the grave of Shaikh Khoja Ahmed Yasawi and asked the fortune teller by the maqam, that is by Hikmat of Khoja Ahmed Yasawi. “Through fortune-telling, I learned that if during the war I find myself in a difficult situation, then I just have to read the following quatrain of Khoja Ahmed Yasawi and the success of the case will be beyond doubt. ... I firmly remembered these verses, and during the battle with Kaisar I read them to myself 70 times and won” (Tamerlan, 1992, 51).

Timur himself determined the basic dimensions and composition of the prem-

ises of the building: "... Hazrat Sahyb Kyran in the village of Yassy deigned to go to Sheikh Khoja Ahmed Yasawi for visit and to rebuild the grave marked with high blessings. A solid building was laid, it is subdivided into a vast and spacious vault with two minarets in front of a large dome, adjacent to it. And another dome with four *sufis* with the improvement of the previously existing one - to indicate the burial place of the illumined, blessed Khoja Ahmed Yasawi. And on both sides of the dome there are two other four *sufis*, each 13.5 by 16.5 from the side of the *jamaatkhan* and other *hujras* with all the additions and attachments" (Mankovskaya, 1962, 120). The walls and dome of the building should be decorated with tiles, and the tombstone itself is made of cut stone covered with carved ornaments. The building was entrusted to Maulan 'Ubaidallah Sadr.

The building is often called an architectural complex-mausoleum. Curator of the general restoration of the Ahmed Yasawi mausoleum in 1955-1959. Mankovskaya figuratively called it a "city" of monuments (Mankovskaya, 1962, 111; 1985, 109-127). The architects managed to combine 35 different-volume rooms into one whole, into one complex. The total height of the building reaches 39 m, which corresponds to the height of a modern ten-story building.

According to Masson, while Timur was guided by a subtle political calculation: "To flatter the feelings of the nomads with attention to their national shrine and to emphasize the spiritual unity of peoples professing Islam and to influence the impressionable nomad with the grandiosity of the plan, and by its execution to give an idea of the power of the empire - these are the practical goals that were meant when the first-class monument of Central Asian architecture was erected on the outskirts of the state at the end of the 14th century" (Masson, 1930, 4-5).

However, 1397 cannot be considered the initial date for the construction of the new mausoleum of Khoja Ahmed Yasawi. It is known that Sharaf ad-din 'Ali Yazdi was not an eyewitness to the events described and began compiling his work in 1425, 20 years after the death of Timur. Researches of restorers have shown that the beginning of the construction of the complex dates back to the beginning of the 90s XIV century. Due to the death of Timur in 1405, the main portal of the mausoleum remained unfinished. Thus, the construction of the mausoleum that has survived to this day took about 15 years. According to legend, the bricks and tiles for the tomb were made in the neighboring town of Sauran, the ruins are located 40 km northwest of Turkestan. The bricks were transferred by hand through a line of standing people from Sauran to Yassy to the construction site. The restorers have traced two stages of the construction of the second mausoleum, the khanaka of Khoja Akhmed Yasawi (Mankovskaya, 1963, 8-11).

The construction of the mausoleum-complex was preceded by the destruction of the buildings of the XII-XIV centuries, which existed earlier on its territory. The first stage of construction began in 1389-1391 and ended in the mid-90s XIV century. The height of the building reached 14.63 m at the main portal, 12.8 m in Kazandyk, 11.8 m in the gur-khan from the surface of the 14th century. At the first stage of the construction of the mausoleum, Central Asian and local architects, who were well acquainted with regional traditions and the theory of architecture, were hired to work.

At the second stage of construction, which apparently began in 1397, the smooth high-rise parts of the main portal, the dome of the Kazandyk and the gur-khan were built, the room in the north-western corner of the building was transformed into a mosque. The decorative moment was strengthened: the domes of the main halls were covered from the inside with ganch stalactites, the side rooms - with plaster. Iranian craftsmen also took part in the second stage of construction and finishing works. Architects Khoja Khasan and Shams 'Abd al-Wahhab from Shiraz left their autographs on the facing of the monument (Mankovskaya, 1960, 68-69).

3. Architecture, Structures and Relics of the Mausoleum

The mausoleum of Khoja Ahmed Yasawi is a large structure in which the architects managed to combine the functions of a mausoleum, a mosque, a khanaka, and a madrasah, which are isolated buildings in ordinary cult complexes. On the central axis from south to north there is a huge portal, the central hall - Kazandyk and the tomb of the saint. Only on the first floor, according to the plan of 1884, there were 21 rooms (Fig. 6).

Side rooms adjoin the central hall and the tomb from the east and west. Eight two-storey corridors extend from the corners of the central hall, dividing the entire complex into eight compartments. In the plan, the building has dimensions of 65.5 x 46.5 m. The creation of a monumental public building, which replaced the entire complex of structures, was for a new step in the development of architecture (Mankovskaya, 1963, 6).

The main (southern) entrance to the architectural complex-mausoleum is decorated with a majestic portal, towering more than 20 m above the roof and flanked at the edges by minaret towers. The niche span of the main portal is 18.2 m. Pestak dominates the main volume of the building and emphasizes the monumentality of the entire structure. According to Masson, in the past, the two side entrances leading to the inside of the building through small rooms were usually closed, and the visitor was passed through the main central entrance with hinged doors of beautiful three-planar carvings with traces of bone inlay, with attached openwork bronze hinges (chalk) with a counter stamp of silver and gold (Masson, 1930, 15).

Crossing the threshold of the central entrance door, the visitor immediately enters the central hall - Kazandyk, which is a huge square room with sides of 18.5 m. In the center of the room, there is a huge cauldron - a masterpiece of medieval bronze casting, the work of 'Abd al-'Aziz ibn ustad Sharafad-din Tabrizi. The height of the cauldron is 158.3 cm, and the largest diameter along the rim edge is 243.4 cm (Ivanov, 1971, 308). The cauldron's weight is about two tons; it could hold 3000 liters of water. The cauldron was specially made for the mausoleum of Khoja Ahmed Yasawi by order of Timur on June 25, 1399., Sweetened water was poured into the cauldron, which was distributed at the end of Friday prayers. Kazan gave the name to the central hall of the mausoleum - Kazandyk. On the east and west sides of the Kazandyk are adjacent small *hujras* - cells, living rooms on two floors.

Kazandyk is covered with the largest dome in Central Asia and Kazakhstan, faced from the outside with blue tiles. The upper point of the dome of the Kazandyk

is 39 m. On the inside, it is covered with stucco molding - relief stalactites, on which at the beginning of the 20th century, traces of the former ornamental painting could be observed. Only fragments in the northern niche of the Kazandyk have survived from the ancient mosaic panel that adorned the central hall. Round medallions with crowning trefoils have been preserved on the wall on either side of the door leading to the tomb, and large eight-petalled medallions (kashin set) on the edges of the northern niche. The background of the panel is blue, typed with a mosaic of hexagonal tiles, outlined with a mosaic border. According to Mankovskaya, “due to the sophistication of the composition, there are no such panels in the Samarkand monuments of this time” (Mankovskaya, 1962, 102). In the lower part of the walls, there is a belt of carved sandstone with floral ornaments.

At present, in the northern niche of the Kazandyk, in front of the door, there is an oblique flag pole about 8 m long with an openwork bronze tip. Judging by the notes of Veselovsky, who visited the mausoleum in 1885: “In the right corner of the pulpit there are several horsetails, and above the door itself at an angle stands a green banner, four fathoms long, if not more. According to the testimony of some, it belonged to the saint, according to others, to Timur. At the very top end of the banner, in a medallion, like a flat lance, it is written in through letters: “God”, then in the second medallion there is also an inscription, it could be read, but this was not done due to its enormous weight. Six people who were present at the inspection of the mosque could not lower the banner to the ground” (Kozha, vd., 2021, 902)(Fig. 7).

Carved door of the 14th century with a thin bone inlay in the center of the northern niche separates the Kazandyk from the tomb of the saint. The jamb of the door is lined with sheet metal with the remains of gold-plated texts from the Koran in elongated cartouches. Above the doorway, there is a whitewashed stone slab with an inscription containing Timur’s genealogy and good wishes in his honor (Muminov, vd., 2013, 137).

The tomb of Khoja Akhmed Yasawi - *gur-khana*, also square in plan with sides of 7.15 m, bears the same shallow niches along with the centers of the sides, decorated, as in Kazandyk, with openwork stalactites. During the restoration work in the tomb, small fragments of wall paintings and, in particular, an epigraphic fragment on the domed frieze of the tomb were revealed (Tuyakbaeva, 1989, 35).

The lower part of the walls is decorated with a mosaic panel of hexagonal tiles covered with green glaze. It is noteworthy that the ancient kashin tiles of the burial vault have a special pattern: framing stripes along the contour, indented from the edges, and in the center is a medallion with a floral ornament, which becomes visible only from a certain viewing angle. The panels are framed by a mosaic border, and the raised corners are framed by sleek dark blue columns. In the lower part of the walls of the room there is a belt of carved sandstone with floral ornaments.

On the floor of the *gur-khana* there is a rectangular elevation measuring 4.7 x 3.8 m, 46-50 cm high, made of baked bricks. In the center of the burial vault, in the eastern part of the elevation, the tombstone of Khoja Akhmed Yasawi was erected - a ledge burial ground with an arch-shaped pommel (Fig. 8). It is faced with polished

pale greenserpentine slabs with white, yellow, and black veins. The base of the gravestone along the perimeter of 1.05 x 2.94 m is reinforced with protruding wooden beams 14 cm high, 1.2 m long at the end part, and 3.1 m at the side, with curly iron brackets at the corners. The total height of the tombstone is 1.85 m. Some parts of the tombstone are decorated with fine carvings. The cornice is decorated with stalactites, two corners of the northern part of the second step of the tombstone are decorated with three-quarter twisted, and two corners of the southern part - cylindrical columns. In the past, the tombstone was covered with patterned bedspreads, one of them, judging by the patterns, belongs to the 15th century, has embroidered inscriptions. Bronze lamps were placed around the tombstone, some of which are a gift from Timur to the mausoleum. In the southwestern part of the rectangular elevation are the graves of the wife of Khoja Ahmed Yasawi and his son Ibrahim Shah (Masson, 1930, 19).

Gurkhana is covered with a double dome. The ganch decor hides the lower constructive dome. From the outside, the *gurkhana* is distinguished by a skillfully decorated ribbed dome (which has 52 ribs) raised on a high drum. The outer diameter of the dome of the tomb of Khoja Ahmed Yasawi is 10 m. From the north, the *gurkhana* has a colorful entrance portal, called the portal of Muhammad-i Hanafiyya, through which noble persons passed to worship the tomb in the old days. In the north-western section of the building, there is a cruciform hall - a mosque. It is covered with a double dome. For the formation of a square base of the dome here, for the first time in the architecture of Central Asia, structures with intersecting arches were used (Mankovskaya, 1962, 103). Through the openings of sixteen windows, arranged in a dome covered with stalactites, light falls on the molded decorations of niches and sails. The main entrance to the mosque in the corridor of *Dzhulbarskhan Khan* is highlighted by an arched niche, decorated in the upper part with ganch stalactites.

In the center of the western wall of the mosque there is a unique mihrab made using the technique of a set of carved mosaics (Fig. 9). In the U-shaped frame, on the cartouche, and in four cells of the *mihrab* stalactites, there are inscriptions. The mosaic border of the tiled panel of the walls of the mosque has preserved in some places the old gilding. According to the description of Masson, in the mosque, after the end of the Friday prayer (namaz), the dervishes performed a special kind of zeal - "*dhikr-i arra*", during which they sang the poems of Khoja Ahmed Yasawi. According to eyewitnesses from Russian and European travelers, huge masses of the population watched its performance (Babadzhanov, 2008, 114).

The premises of the mosque through the corridor - "*dzhulbarskhan-khana*" (Fig. 10) has exits to the *kitapkhana* (library) and the central hall of the building - *kazandyk*.

Between the tomb and the mosque, there is the premises of the *ziyaratkhana*, where most of those who make the pilgrimage (ziyarat) can come closest to the burial place of the saint. The doorway separates the *ziyaratkhana* from the room with the saint's grave only with a lattice. A similar room is located to the east of the tomb. Both rooms have a cross vault - extremely very used in medieval monuments of Central Asia. According to Mankovskaya, "in terms of originality and ingenuity, these vaults can be considered as one of the best finds of the architect" (Mankovskaya, 1962, 107).

In the northeastern section of the building, there are Big Ak-Saray and the Small Ak-Saray, which lie opposite. The name of the premises is connected not with their color (“Ak-Saray” means in literal translation “White chamber, palace”), but with their use as palace premises in the XVI-XVIII centuries, when the residence of the Kazakh khans of the Elder and Middle hords (Basenov, 1982, 44). Big and Small Ak-Saray have walk-through galleries on the second tier. In the southwestern section of the building, there was a *halim-khana* (as-khana), which served as a kitchen for preparing the ritual dish *halim* or *ata-ala-kozhe* (Gordlevsky, 1962, 364). There is a large oven with two boilers in the room. Until now, ancient wooden troughs on a stretcher - “ball” are kept here, on which the jelly-like porridge was carried to Kazandyk, in where this special food was distributed to the poor and wanderers. In the southeastern part of the building, there is a large domed room with a well in the center - *kuduk khana*.

The main facade remained unfinished. The black masonry of the lower half of the peshtak and minarets have crepes for inserting mosaic panels. Remains of ancient scaffolding have been preserved in the peshtak niche. Only three facades of the building are faced - east, west, and north. The latter is saturated with geometric and floral ornamentation with extensive use of epigraphy. The northern portal is the most saturated with majolica and mosaic details. In combination with the ribbed dome towering over the portal, this is the most colorful and ornate place in the mausoleum’s appearance.

4. Mausoleum and City in the 15th-16th Centuries

From the second half of the XVI century on, in written sources, along with the name Yassy, Turkestan is used (Ageeva, Patsevich, 1958, 96). The change of the city’s name can be explained only in the context of the political and economic history of the Syr Darya region in the XIV-XV centuries. The city of Otrar after a citywide fire in the middle of the 15th century, stopped minting coins and playing the role of an administrative center in the Turkestan region. At the same time, extraordinary events take place in Yassy: the walls of the citadel were erected, the mint had begun to function. According to written sources, the residence of the Timurid governor from the middle of the 15th century was located in the city of Yassy (Kozha, 2000, 24-26).

Already at the beginning of the XVI century, Fazlallah ibn Ruzbihan Isfahani noted the new role of Yassy: “The city of Yassy, which was the tomb of His Holiness Khoja, is a vast and fertile possession, the capital of the regions of Turkestan” (Fazlallah ibn Ruzbihan, 1976, 114). The capital position of Yassy contributed to its transformation into the center of the economic and commercial life of the region. According to Fazlallah ibn Ruzbihan Isfahani: “Goods and precious products are brought to the city of Yassy, and there is bargaining, and it is a place where merchants’ cargo is untied, and a place for travelers to travel to countries” (Fazlallah ibn Ruzbihan, 1976, 114). Three richly decorated carved columns from the old mosques of Turkestan belong to the Timurid era. Judging by the inscription on one of them, the columns come from a mosque built in 875 / 1470-71 by order of the Emir Muhammad ibn Buk ibn Amir-Dadh; master carver – Isa (Pugachenkova, 1948, 48).

Against the background of what began in the 15th century was the decline of the cities of the middle Syrdarya, the importance of Yassy as a regional center grew. Now the claim to the city of Yassy meant the claim to the entire region of Turkestan. The name Turkestan became associated with the name of the capital, the main city of the region, which led initially to the parallel coexistence of the two names of the city, and then to the replacement of Yassy by Turkestan (Kozha, 2000, 26).

The new mausoleum of Khoja Ahmed Yasawi and the adjacent territory were turning into a burial place for representatives of the ruling houses and elites. 60 m from the main portal of the mausoleum of Khoja Ahmed Yasawi, a beautiful mausoleum was built for the wife of Khan Abu-l-Khair (1429-1468) - Rabi'a Sultan Begim, who died in 1485 (Masson, 1930, 8). Inside the mausoleum of Khoja Ahmed Yasawi, in Kazandyk, there was a tombstone of Aman Bike (currently located in the Small Ak-Saray room), on which the following inscription is carved: "This is the tomb of the forgiven, pardoned (by God), pious, chaste Aman Bike Khanym, daughter of Janibek Khan, son of Barak Khan. (She died) on the date of the month of Rajab 925 / June-July 1519 (Akhmerov, 1896, 545). It means that the daughter of one of the founders of the Kazakh Khanate, Janibek (1469-1474), was buried here.

According to Kadir-'Ali-bi, the son of the Kazakh khan Shigaya (1580-1582) was buried in the Turkestan pantheon: "Ondan of the Sultan's actions in different places ... he was an extremely great hero - a shooter ... At the time of Shigai-khan (he) was the chief troops were. His deeds are known and obvious ... at the age of 30 he found death. His tomb is under the shelter of Khoja Ahmed Yasawi, ... (there) he was buried" (Abuseitova, 2006, 169).

In 1582, the Bukhara khan 'Abdallah II (1583-1598), after suppressing the fierce resistance of the inhabitants of the city, captured the city of Yassy. Studies of the mausoleum of Khoja Ahmed Yasawi showed that by the time of 'Abdallah Khan, more precisely in 1591-1592, the following works were carried out: bringing down the peshtak arch, building it into the gable wall of the peshtak in place of the destroyed arch of the 14th century. "'Abdallah-khan "niches, as well as grouting the loss of facades with a solution (Mankovskaya, 1963, 11).

5. Turkestan - the Capital of the Kazakh Khanate

Turkestan - the region of the Middle Syr Darya was finally included in the Kazakh Khanate (1470-1847) in the 16th century. It should be noted that this region traditionally belonged to those Turkic states that dominated the great steppe (Bartold, 1968, 183). At present, the personal archive of the orientalist Kun (St. Petersburg), a copy of the letter of the Kazakh khan Tavakkul-khan on the appointment of the shaiikh and guardian of the *mazar* Khoja Ahmed Yasawi, dated 1006 / 1597-1598, is kept. One of the Kazakh khans whose power extended to the city of Turkestan was and Tursun-Muhammad-khan (1613-1627), who also issued a decree appointing to the posts of shaiikh al-Islam and trustee (mutawalli) of the mazar of Khoja Ahmed Yasawi Kamal ad-din Asad-Shaiikh and Mu'min-Shaiikh (Muminov-Kumekov, 2017, 41; Lerikh, 1870, 21). Judging by these documents, the town of Yassy at the end of the XVI century, already belonged to the Kazakh khans.

In the city of Turkestan, Kazakh khans received foreign ambassadors. Russian sources preserved a description of the reception of Russian ambassadors on July 22, 1694 by Tauke Khan (1652-1717) (Isin, 2005, 413).

From 1719 to 1724, with short interruptions, the residence of the senior khan of the Kazakhs Abu-l-Khair (1718-1748) was the city of Turkestan. In 1724 Abu-l-Khair liberated the city of Turkestan from the Dzungars. For about a year he held the city and surrounding villages under his control, but at the beginning of 1725, under the pressure of much superior enemy forces, he was forced to leave South Kazakhstan (Erofeeva, 1997, 105).

At the mausoleum of Khoja Ahmed Yasawi, solemn ceremonies of enthronement of Kazakh khans took place. Noteworthy is the message about the solemn election of the senior Kazakh khan Abylai: "... in 1771 all our noble and eminent people, the khans of the Kazakh yurt Uch-alash, cities and steppe outskirts, as well as noble people of the Turkestan yurt agreed that to put me in charge of all the khans. According to our custom and according to the rules of the previous khans, in the city of Turkestan, where our holy Khazret Khoja Ahmed Yasawi died, Fatiha was read over his grave, and I was raised by the khan ... "(Masanov, 2007, 208). Thus, the mausoleum of Khoja Ahmed Yasawi served as the place of coronation of the supreme ruler of the Kazakhs in the late Middle Ages.

Kazakh khans, arriving in the city of Turkestan, always visited the mausoleum of Khoja Ahmed Yasawi. According to a source on June 24, 1744: "As Abulmamet Khan began to drive up to the city, such a meeting was arranged for him that almost not a single person remained in the city. According to their manner, which are longer than a fathom and by beating clay tambourines, like pots with leather tires. And besides that, three cows were brought to him to bow, which, in their manner, wrapped the circle of the khan three times as a sign of his very joyful reception and the khan went to the city in a special way. And as he entered, firstly, he drove into their main mosque, where they say the saint lies ..." (Vyatkin, 1948, 96).

In the city of Turkestan, meetings of the highest Kazakh nobility were held. The source records the arrival in the city of Turkestan of the famous Kazakh horde leader Tole 'Alibek-uly in July 1744: "... the most notable horde leader Tole biy came to Turkestant from the Big Horde, who in Tashkent is more revered, to meet with Abulmamet Khan" (Vyatkin, 1948, 97).

In the 60s XVIII century, there was a real threat of a Chinese invasion of Kazakhstan and Central Asia. In 1762, Chinese ambassadors came to Khan Abulmambet (1734-1771) and Abylai Sultan, who informed about the intention of the Bogdykhan to send an army to make a sacrifice, according to Chinese custom, at the tomb of Khoja Ahmed Yasawi in Turkestan. In 1763, in connection with the threat of war in Turkestan, a meeting took place, where, according to some sources, 6 thousand influential persons of Kazakhstan participated. At the kurultai, it was decided that the Kazakhs would support the anti-Qing coalition of the Muslim peoples of Central Asia, headed by the Afghan shah Ahmad Shah Durrani (1747-1773). The unification of the Muslim rulers of Central Asia had a sobering effect on the policy of the Chinese

government (Suleimenov-Moiseyev, 1991, 120). Some letters of the Kazakh Khan Kaip were signed by the servant of the mausoleum Khoja Ahmed Yasawi (1961: 24).

In the XVIII century, the mausoleum of Khoja Ahmed Yasawi remained the burial place of representatives of the highest Kazakh nobility. Buried in this pantheon are Zhahangir Khan (Jangir) (1644-1652), Taukkal Muhammad Bahadur Khan (Tauke) (1672-1715), Shah Muhammad Bahadur Khan (Semeke) (1741-1745) and other Kazakh khans (Kozha-Zhandarbek, 2016, 150-154).

From the khan's graves, the burial place of the Kazakh khan Abylai (1771-1781) was investigated comprehensively. Abylai Khan, who died at the age of seventy, was buried in the corridor in front of the threshold of the eastern opening of the tomb of Khoja Ahmed. This corridor was called "Abylai-khana" after the name of the khan buried here. According to several independent sources, a tombstone was known as "aina tas" - "mirror-stone" was placed on Abylai's grave. Archaeological excavation of the grave and anthropological study of the skeleton yielded results that made it possible to identify him with Abylai Khan (Smagululy, vd., 1999, 176). During the late Middle Ages, the mausoleum of Khoja Ahmed Yasawi remained one of the most revered shrines for all the peoples of Central Asia.

6. Years of the Weakening of the Kazakh Khanate

At the end of the 18th and the beginning of the 19th centuries, the city of Turkestan was subordinated to either Bukhara (1753-1920) for a short period, then the Tashkent ruler Yunus-Khodja, a *murshid* of the local Kazakh tribes *Kangly* and *Shanyshkyly* (1794-1805). In 1819, after an attack and plunder, the city of Turkestan was annexed to the Kokand Khanate (1798-1876). At the beginning of the reign of Khudayar Khan (1845-1858; 1862-1863; 1865-1875), the direct heir of Khoja Ahmed Yasawi's brother, Sadr Shaikh, was removed from the management of the mausoleum. According to Masson, none of the Kokand rulers showed special concern for the monument itself, which then became part of the fortifications of the Kokand citadel, erected next to it. At the top of the portal of the mausoleum rough battlements were built. Some of the premises of the mausoleum were used as warehouses. The soldiers of the guard, who stood at the entrance to the mausoleum, constantly lit fire, which is why the walls and the carved entrance door of the complex were heavily smoked with smoke. During the period of insubordination of the ruler of Turkestan to the central authorities in 1846, the besieging Kokand people flooded the area adjacent to the fortress, so that the mausoleum of Khoja Ahmed Yasawi was flooded with water for a long time (Masson, 1930, 9), which negatively affected the state of the monument.

7. As Part of the Russian Empire

The mausoleum of Khoja Ahmed Yasawi again found itself in the center of hostilities in 1864, during the siege of the city by Russian troops. 12 artillery shells were fired at the defenders hiding in the mausoleum, of which 11 hit the building and left holes in the walls, destroyed the vaults in the well, in the kitchen. One of the mausoleum servants saved the building from further destruction, who risked his life under fire climbed the minaret and threw out a white flag (Bekchurin, 1872, 63). The state of the monument was deplorable (Mankovskaya, 1974, 97), during the conquest of

Turkestan by the Russians, a handwritten collection of *khikmats* disappeared - a huge tome (a meter long and about a meter thick), written on the skin of a gazelle (Gordlevsky, 1962, 364).

With the inclusion of South Kazakhstan in the Russian Empire, the monument became available to European researchers. The rave reviews of the mausoleum and concern about its emergency state were reflected in the work of the Frenchwoman Maride Uzhfalvi-Bourdon (Uyfalvi-Bourdon): “The miracle of Turkestan is the *Khazret* mosque ... The architecture of the vault, allowing narrow beams of light to enter the building, amazes with the harmony of lines. The architect who created this creation was both a brilliant professional and a man of fine taste. The large parts surprise with the boldness and originality of the lines, and the details are made with great care ... Today, millions of dollars would be required to restore this beautiful monument; the moment is not far off when it will only turn into a heap of shapeless ruins” (Yerofeeva, 2006, 245-246).

In 1872, the first renovation was carried out, which was expressed in the cleaning of the building from the debris accumulated in it for many years. In 1884, the plinth was lined, four buttresses were built at the north-western corner of the mosque, the roof of the mausoleum was cleaned and leveled, and drainage basins were arranged. At the same time, the remains of ancient paintings were whitewashed inside the room, the remains of ancient panels that adorned the central hall were knocked down, European-style bricks were used on the outer cladding, which to a certain extent disfigured the monument. The arches destroyed by shelling were not repaired (Mankovskaya, 1974, 100).

There were attempts to plunder the surviving relics of the mausoleum of Khoja Ahmed Yasawi. In 1906, on the night of February 11, thieves stole the upper part of the lamp from the tomb of the saint, which caused a great resonance in the regional press (Turkestanskiye Vedomosti, 1906, 2).

In 1910, the servants of the mausoleum, using donations collected on their own initiative and under the supervision of the marine technician Kozlovsky, dismantled the shot through vaults and walls of the kitchen, then carefully restored them (Fig. 11) with rectangular brick all structures (Mankovskaya, 1974, 100).

In subsequent years, the ministers of the holy place voluntarily closed the entrance to the premises for pilgrims, which were recognized as dangerous for staying in them. In 1913, an article by Dulatov was published, which considered the state of the building, the history of the mausoleum, the collection of donations by the Kazakhs for the repair of the building and their squandering, the need to trust the restoration of the monument only to scientific societies (Dulatov, 1998, 40-43).

8. During the Soviet Union

In 1920-1930, historical and archaeological work was carried out to study the complex (Semenov, Masson, and Bachinsky). The preservation of the monument was very negatively influenced by the militant atheism prevailing at that time. For example, in 1926 the Central Asian Committee for Museum Affairs and Protection of

Antiquities and Nature Monuments made an attempt to organize a permanent commission for the protection of the mausoleum in the city of Turkestan. However, according to the director of the Syrdarya provincial museum (Shymkent), the authorities in Turkestan itself regarded this case as an action aimed at maintaining religion, and a member of the commission Sadyk Utegenov was detained by the police (Yolgin, 1997, 49). At the same time, during these years, small repairs were carried out, which were constantly interrupted due to a lack of funds. In 1938, by decree of the Council of People's Commissars of the Kazakh SSR, the Republican Administration of Reserves and Protection of Antiquity Monuments created a special work for the repair and restoration of the Turkestan monument, headed by Polyakov and Zasytkin, who has experience in restoration work in Central Asia. In the course of these works, the dome of the Kazandyk and the roof of the entire building were faced with small slab bricks, the restoration of the lost decor fragments was carried out partially and selectively, the gutters were equipped, the foundations were strengthened (Patsevich, 1950, 96-97; Yolgin-Alibaeva, 2000, 32-36).

In 1951-1959 by the order of the department of protection of monuments of the Gosstroy of the Kazakh SSR, a large restoration work was carried out, which was conducted by the scientific restoration production workshop of the Gosstroy of the Uzbek SSR. Over the years, foundations were laid for foundationless walls, facades and domes were restored, an ancient stone panel and openings were reconstructed along the entire perimeter, the ground level within the security zone was lowered to two meters, etc. (Fig. 12). Between 1955-1959 the leading architect, the curator of the restoration work was Mankovskaya, who thoroughly studied the architecture of the monument and, in 1963, defended her Ph.D. thesis on the restoration and research of the mausoleum of Khoja Ahmed Yasawi (Mankovskaya, 1963, 8-11).

In 1966, a scientific restoration workshop was created under the Ministry of Culture of the Kazakh SSR. The *Kazproektrestavratsiya* design institute for the Conservation and Restoration of Cultural Monuments created in 1980, the first director of which was Tuyakbayev, made a great contribution to the study and preservation of the mausoleum of Khoja Ahmed Yasawi. For example, the territory adjacent to the mausoleum was landscaped by him. Since 1978 the mausoleum began to function as a museum (Nurmukhammedov, 1980, 24). In 1989 the museum was reorganized into the State Historical and Cultural Museum-Reserve *Azret Sultan*. The restoration work carried out during the Soviet period of history brought the monument out of the emergency state. Special architectural, archaeological, and engineering studies were carried out, the scientifically grounded original decorative appearance of the mausoleum was restored, and the staff of its restorers was formed. However, with the improvement of the security zone in 1960-1963, the entire above-ground part of the archaeological sites was dismantled. In the interiors, the ancient stucco of the second phase of construction was removed and replaced with a new one. Once again, the paintings of the *Kazandyk* and the *gur-khana* were whitewashed. The ganch cells of decorative stalactites were repaired without changing their wooden fasteners (Mankovskaya, 1974, 108; Nurmukhammedov, 1980, 24). After the commissioning of the Arys-Turkestan canal near the mausoleum, a sharp rise in the level of groundwater was noted. In the Soviet period, the mausoleum was considered in most cases only as

a monument of medieval architecture, and not as a pantheon where many outstanding representatives of the Kazakh people were buried, not as a historical monument, at which events that were fateful for the history of the Steppe took place. Most of the gravestones from their places were not studied and the burials located under them and around them were destroyed. During this period, unique manuscripts stored in the library of the mausoleum disappeared, and in 1959 two hammers disappeared from the entrance doors of the mausoleum's tomb (Ivanov, 1995, 106), which are unique creations of medieval masters.

Since gaining independence, Kazakhstan has been doing a lot of work to preserve its national cultural heritage. The Republic of Kazakhstan, as a sovereign state, joined the Convention on the Protection of the World Cultural and Natural Heritage in 1994. According to the agreements between Kazakhstan and Turkey in 1993-1995, Turkish specialists have done work to strengthen the foundations of the mausoleum of Khoja Ahmed Yasawi. However, for a number of reasons, horizontal waterproofing of the walls was not performed in the production of pile foundations. In 1995-2000, a great deal of work was done by the Turkish firm "Vakif Inshaat" to restore the mausoleum of Khoja Ahmed Yasawi (Parlak, 2000). The mausoleum of Khoja Ahmed Yasawi became the first monument that was included by Kazakhstan in the "Tentative List of World Heritage Monuments" from the Republic. The World Heritage Committee at the 27th session of the UNESCO General Conference held from June 30 to July 5, 2003, in Paris, unanimously decided to include the mausoleum of Khoja Ahmed Yasawi in the UNESCO World Heritage List. Restorers of Kazakhstan continue to study the state of the monument, describe the problems that arose because of the last restoration of the structure, develop recommendations for normalizing the temperature and humidity regime of the mausoleum (Dubrovskaya-Kuzemtseva, 2004, 72-174; Dubrovskaya, 2005, 172-176; Dubrovskaya, 2020, 86-136).

Conclusion

The city of Yassy (settlement Kultobe), where Sheikh Khoja Ahmed Yasawi settled in the XII century, was founded in the first centuries of our era. Several identified archaeological artifacts testify to the residence of the ancient Turkic population in this early medieval settlement. Finding in a layer of the 9th century, vessels with a Turkic inscription testify to the spread of ancient Turkic runic literacy in the city of Yassy. It is noteworthy that this letter continued to exist in the Muslim environment and was owned by a city dweller-potter. The cell (khilvat) of the saint and the ritual structure, now known as Kumshyk-ata, which witnessed the transformation of the city of Yassy into the spiritual center of Turkic Muslim Sufism, belong to the period of residence of Khoja Ahmed Yasawi. In the second half of the XII century, over the grave of Khoja Ahmed Yasawi, a monumental tomb was erected according to the characteristic of the Karakhanid period. Towards the end of XII century, a mosque and several monumental tombstones appear next to the saint's mausoleum. The adoption of Islam by the rulers of the Golden Horde and the Chagataid ulus contributed to the growth of the status of the settlement where the grave of Khoja Ahmed Yasawi was located and the appearance around the mausoleum of the XII century saint new tombs with a characteristic of the XIV century architectural decor. By the end of the 14th

century, the construction of a new grandiose cult complex - a khanaka on the site of an early mausoleum, which consolidated a new level of the spiritual and sacral center of the Turkic world influenced the status of the city of Yassy. Khanaka Khoja Ahmed Yasawi turns into a burial place for representatives of the ruling houses and elites of Deshti-Kipchak. By the middle of the fifteenth century, the city became the administrative and economic center of the historical region of Turkestan. The name Turkestan became associated with the name of the capital, the main city of the region, which led to the parallel coexistence of the two names of the city, and then to the replacement of Yassy by Turkestan. At the end of the XVI century, the city was finally included in the Kazakh Khanate. In the XVII - XVIII centuries, it becomes a capital center, where the coronation of the supreme ruler is held and national issues are discussed, representatives of the highest Kazakh elite are buried. The inclusion of the city of Turkestan in Kokand and the Russian Empire negatively affected the state of the khanaka of Khoja Ahmed Yasawi. The shelling during the siege by the Russians of the city led to the deplorable state of the monument, to the loss of the sacredness of the object. During the period of the USSR, the khanaka loses some of its priceless relics, repair work and restoration partially distort the original appearance of the structure. During the period of Kazakhstan's independence, works to return the relics and preserve the monument began and the khanaka Khoja Ahmed Yasawi became a UNESCO World Heritage Site, a place of pilgrimage for the Muslims of Central Asia.

References

- Ageeva, Evgeniya – Patsevich Geronim. *Îz istorii osedlyh poselenii i gorodov Yuzhnogo Kazahstana*. T. V. Alma-Ata: Trudi Institutu istorii, arheologii i etnografii Akademii nauk Kazahskoi SSR, 1958.
- Akhmerov, Pavel. “*Nadpisi mecheti Ahmeda Yasavi*”. *Îzvestiya Obshestva arheologii, istorii i etnografiipri Imperatorskom Kazanskom universitete*. 13/6 (1896), 538-551.
- Akishev, Kemel. *Drevnii Otrar*. Alma-Ata: Izdatelstvo Nauka Kazahskoi SSR, 1972.
- Aymaulytov, Zhusipbek. *Shygarmalary*. Tom 6. Almaty, 2013.
- Babadzhanov, Bahtiyar. “*O vidah zikra djahr u bratstv Tsentralnoy Azii*”. *Sobraniye fetv po obosnavaniu zikra djahr i sama*. otv. red. A.Muminov. 223-244. Almaty, 2008.
- Bartold, Vasilii. *Dvenadtsad lektsii po istorii turetskih narodov Srednei Azii*. T. V. Moskva: Nauka, 1968.
- Basenov, Tuleu. *Kompleks mavzoleya Ahmeda Yasavi*. Almaty: Oner, 1982.
- Gumarova, Mayra vd. *Batylar zhyry*. Almaty, 1963.
- Bekchurin, Mirsalih. *Turkestanskaya oblast*. Kazan: Zametki statskogo sovetnika Bekchurina, 1872.
- De Goeje, M.J. “*Descriptio Imperii Moslemici auctore Shams ad-din Abu Abdallah Mohammed ibn Ahmed ibn abi Bekral-Bannaal-Bassharial-Moqaddasi*”. 274.

- Lugduni Batavorum: apud E.J. Brill, 1872.
- Dobromyslov, Aleksandr. *Goroda Syr-Darinskoy oblasti. Kazalinsk, Perovsk, Turkestan, Auliye-Ata i Chimkent*. Tashkent: Tipo-litografiya, 1912.
- Dubrovskaya, Lyudmila. “*İssledovaniya temperaturno-vlazhnostnogo rejima pamiyatnikov istorii i kultury*”. Sohraneniye i razvitiye istoriko-kulturnoy sredy v prirodnyh i gorodskih usloviyah sovremennoi Tsentralnoy Azii. 172-174. Almaty, 2004.
- Dubrovskaya, Lyudmila. *Opyt nauchnoy restavratsii i konservatsii pamiyatnikov istorii i kultury v Tsentralnoy Azii*. Almaty, 2020.
- Dubrovskaya, Lyudmila. *Primeneniye gipsa i angidrita v restavratsii pamiyatnikov arhitektury Kazakhstana. Sohraneniye i ispolzovaniye obektov kulturnogo i smeshannogo naslediya sovremennoy Tsentralnoy Azii*. Almaty, 2005.
- Dulatov, Myrzhakyp. *Hazret Sultan*. Almaty: “Kazak gazetı”, 1998.
- Erofeeva, İrina. *Kazahskiye hany i hanskiye dinastii v XVIII-XIX vv*. Kultura i istoriya Tsentralnoy Azii i Kazakhstana: problemy i perspektivy issledovaniya. Almaty, 1997.
- Gordlevsky, Vladimir. *İzbranniye sochineniya*. Tom 3. Moskva, 1962.
- Abuseitova, Meruert. *Istoriya Kazakhstana v persidskikh istochnikakh*. Tom 5. Almaty, 2007.
- Isin, Amantay. *Istoriya Kazakhstana v russkikh istochnikakh. Posol’skiye materialy russkogo gosudarstva (XV-XVII vv.)*. Tom 1. Almaty, 2005.
- Yerofeeva, İrina. *Istoriya Kazakhstana v zapadnykh istochnikakh. Frantsuzskiy issledovately v Kazakhstane*. Tom 7. Almaty, 2006.
- Ivanov, Anatoliy. *K chteniyu nadpisi na kotle мастера Abd Al’-Aziza*. Tom 1. Sovetskaya arkheologiya, 1971.
- Ivanov, Anatoliy. *O bronzovykh izdeliyakh kontsa XIV v. Iz mavzoleya Khodzha Akhmeda Yasevi. Srednyaya Aziya i yeye sosedi v drevnosti i srednevekov’ye (istoriya i kul’tura)*. Moskva, 1981.
- Ivanov, Anatoliy. *O molotkakh na dveryakh usypal’nitsy mavzoleya Khodzha Akhmeda Yasevi*. Sankt-Peterburg, 1995.
- Shahmatov, Viktor. *Kazakhsko-russkiye otnosheniya v XVI-XVIII vekakh (sbornik dokumentov i materialov)*. Alma-Ata: Izdatel’stvo Akademii nauk Kazakhskoy SSR, 1961.
- Abuseitova, Meruert. *Kazakstan tarihy turaly turki derektemeleri*. Tom 5. Almaty: Dayk Press, 2006.
- Kopeyulı, Mashhur. *Koptomdik shygarmalar zhinagy*. 8 tom. Almaty: Alash, 2008.
- Kozha, Mukhtar – Zhandarbek, Zikiriyı. “Navershiye znamenı i rukopis’ khana Aliakbar”. *Kazakhi Yevrazii: istoriya i kul’tura* 1/1 (2016), 147-151.

- Kozha, Mukhtar. *Istoriya Yasy-Turkestan (S drevneyshikh vremen do kontsa XVIII veka)*. Almaty, 2000.
- Kozha, Mukhtar. "Obraztsy derevyannoy arkhitektury iz g.Turkestan (XII -XVIIIvv.)". *Ot Tyurkskogo elya do Kazakhskogo khanstva*. 1/1 (2016), 112-123.
- Mukhtar B. Kozha vd. "The Contribution of Researchers of the Russian Empire to the Study of Antiquities in Kazakhstan: the Case of N.I. Veselovsky". *Bylye Gody* 16/2. (2021). 898-907. <https://doi.org/10.13187/bg.2021.2.898>
- Kozhaev, Mukhtar. "Otrarmen Türkistan qalalarının tarixi joninde". Ahmet Yasawi universitetinin habarshysi. Gumanitarlyk gylımdar seriyasy. 1/1. (1998). 86-89.
- Lerxh, Pavel. *Arkheologicheskaya poyezdka v Turkestanskiy kray v 1867*. Sankt-Peterburg, 1870.
- Mahmud al-Kashgari. *Divan lugatat-turk / Perevod, predisloviye i kommentarii Z.-A.M. Auezovoy*. Indeksy sostavleny R. Ermersom. Almaty, 2005.
- Mankovskaia, Lya. *Towards the study of forms in Central Asian architecture at the fourteenth century: The mausoleum of Khvaja Ahmad Yasavi*. Published by The British institute of Persian studies, 1985.
- Mankovskaia, Lya. *Issledovaniye arkhitekturnogo kompleksa-mavzoleya Akhmada Yassavi v gorode Turkestane i voprosy yego restavratsii*. Tashkent, 1963.
- Mankovskaia, Lya. *K izucheniyu priyemov sredneaziatskogo zodchestva kontsa XIVv. Iskusstvo zodchih Uzbekistana*. T.I. Tashkent: Izdatel'stvo Akademiy nauk Uzbekskoy SSR, 1962.
- Mankovskaia, Lya. "Nekotoryye arkhitekturno-arkheologicheskiye nablyudeniya po restavratsii kompleksa Khodzha Akhmada Yasevi v g. Turkestane". *Izvestiya Akademii nauk Kazakhskoy SSR: Seriya istorii, arkheologii i etnografii*. 3/14 (1960), 52-69.
- Mankovskaia, Lya. *Remonty i restavratsii mavzoleya Khodzha Akhmada Yasavi v gorode Turkestane*. Moskva, 1974.
- Masanov, Nurbulat vd. *Nauchnoye znaniye i mifotvorchestvo v sovremennoy istoriografii Kazakhstana*. Almaty: Dayk Press, 2007.
- Masson, Mikhail. *Mavzoley Khodzha Akhmada Yasevi*. Tashkent, 1930.
- Masson, Mikhail. *O postroyke mavzoleya Khodzha Akhmada v gorode Turkestane*. T. XIX. Tashkent: Izvestiya Sredneaziatskogo geograficheskogo obshchestva, 1929.
- Vyatkin, Mikhail. *Materialy po istorii Kazakhskoy SSR. T.2, chast 2, 1741-1751gg*. Alma-Ata, 1948.
- Muminov, Ashirbek. *Islam in the Syr Darya region from the twelfth to Fourteenth Century*. Kazakhstan: Religions and Society in the History of Central Eurasia. Ed-

ited by Gian Luca Bonora, Niccolo Pianciola and Paolo Sartori. p.116-117, p.316-318. Turin-London-Venice-New York, 2009.

Muminov, Ashirbek vd. *Istoricheskiye dokumenty mavzoleya Khodzha Akhmada Yasavi*. Astana: Master PO, 2017.

Muminov, Ashirbek vd. *Koja Ahmet Yasawi kesenesi. Mavzoley Hodja Ahmada Yasavi. Mausoleum of Khoja Ahmed Yasavi*. Almaty: Effekt, 2013.

Nastich, Vladimir. *Novyye fakty iz istorii monetnogo proizvodstva i denezhnogo obrashcheniya v Yuzhnom Kazakhstane. Srednevekovaya gorodskaya kul'tura Kazakhstana i Sredney Azii*. Alma-Ata, 1983.

Nurmukhammedov, Nagymbek. *Koja Ahmed Yasawi mavzoleyi*. Almaty: Oner, 1980.

Patsevich, Geronim. "Remont i restavratsiya mavzoleya-mecheti Khodzha Akhmada Yasavi v 1939-1941 gg.". *Izvestiya Akademii nauk Kazakhskoy SSR. Seriya arkhitekturnaya*. 2/2 (1950), 95-100.

Pishchulina, Klavdiya. *Prisyrdarinskiye goroda i ikh znachenije v istorii kazakhskikh khanstv v XV-XVII vekakh. Kazakhstan v XV-XVIII vekakh*. Alma-Ata: Nauka, 1969.

Turkestanskiye vedomosti. *Pokrazha chasti podsvechnika iz mecheti Khazreta Khodzhi Akhmada Yasavi v g. Turkestane*. №26, 1906, 2.

Pugachenkova, Galina. "O reznykh derevyannykh kolonnakh XIV-XVvv. v g. Turkestane". *Izvestiya Akademii nauk Kazakhskoy SSR. Seriya arkhitekturnaya*. 1/1 (1948), 40-53.

Smagulov, Erbolat vd. *Ocherki po istorii i arkheologii srednevekovogo Turkestana*. Almaty: Gilim, 1999.

Smagulov, Erbulat. *DrevniyTurkestan: shtrihi k istoricheskomu portretu*. Almaty, 2017.

Smagululy, Orazak vd. *Abylayhan. Tarihi-antropologiyalyk zertteu*. Almaty, 1999.

Suleymenov, Ramazan – Moiseyev, Vladimir. *Iz istorii Kazakhstana XVIII veka*. Alma-Ata, 1991.

Rahmanaliyev, Rustan. *Tamerlan: Epoha, lichnost, Deyaniya*. Moskva: GURASH, 1992.

Parlak, Nükrettin. *Turkistanın piri Hoca Ahmed Yesevi ve kulliyesi*. Ankara: TİKA Yayınları, 2000.

Tuyakbayev, Marat. *Turkistan syrlary*. Almaty, 2000.

Tuyakbayeva, Bayan – Proskurin, Aleksandr. *K istorii stroitel'stva khanaki Khodzhi Akhmada Yasavi*. *Izvestiya Akademii nauk Kazakhskoy SSR. Seriya obshchestvennykh nauk*. 4/4 (1985), 63-69.

Tuyakbayeva, Bayan. *Epigraficheskiy dekor arkhitekturnogo kompleksa Akhmada*

Yasavi. Alma-Ata, 1989.

Utemish-khadzhi. *Chingiz-name. Faksimile, perevod, transkriptsiya, tekstologicheskkiye primechaniya, issledovaniye V.P. Yudina*. Alma-Ata, 1992.

Vitsen, Nikolas. *Severnaya i Vostochnaya Tatarsiya. İstoriya Kazahstana v zapadnyh istochnikah XII-XX vv.* T. 6. Almaty, 2006.

Yolgin, Yuriy – Alibayeva, Sara. “Boris Nikolayevich Zasyupkin i yego vklad v izucheniye i restavratsiyu mavzoleya Khodzhi Akhmeda Yasavi”. *Izvestiya MON RK, Natsional’noy akademii nauk Respubliki Kazakhstan. Seriya obshchestvennykh nauk.* 1/1 (2000), 28-39.

Yolgin, Yuriy. “Mavzoley Hodji Ahmeda Yasavi v 1920-iye gody: İzucheniye. Remont. Restavratsiya”. *Izvestiya MON RK, Natsional’noy akademii nauk Respubliki Kazakhstan. Seriya obshchestvennykh nauk.* 1/1 (1997), 44-53.

Additional

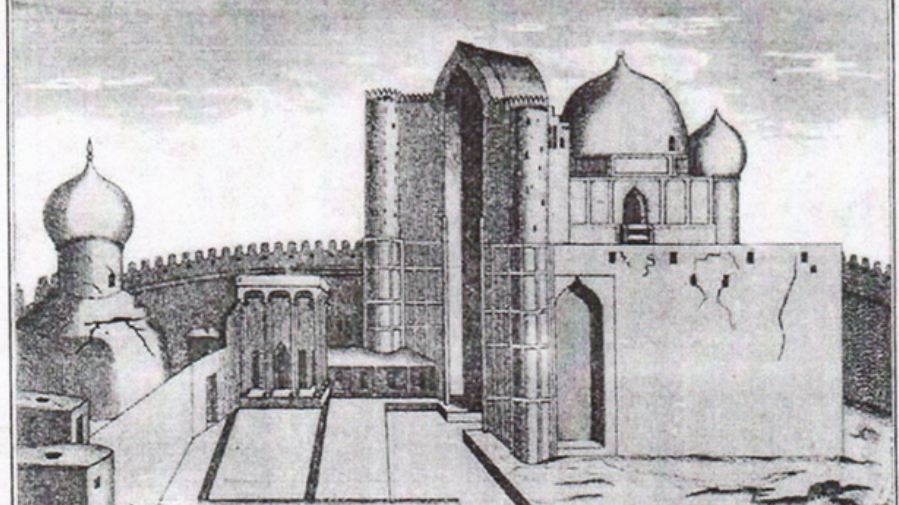


Figure 1: The first image of the mausoleum of Ahmed Yasawi. Published in the article by M.S. Bekchurin 1866 "Description of the Azret Mosque, located inTurkestan"

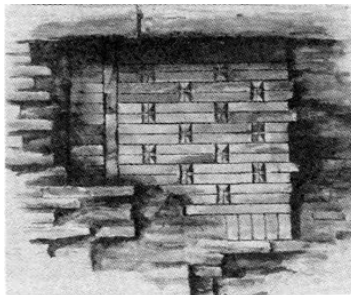


Figure 3: Fragments of the 12th century veneers discovered during the restoration.

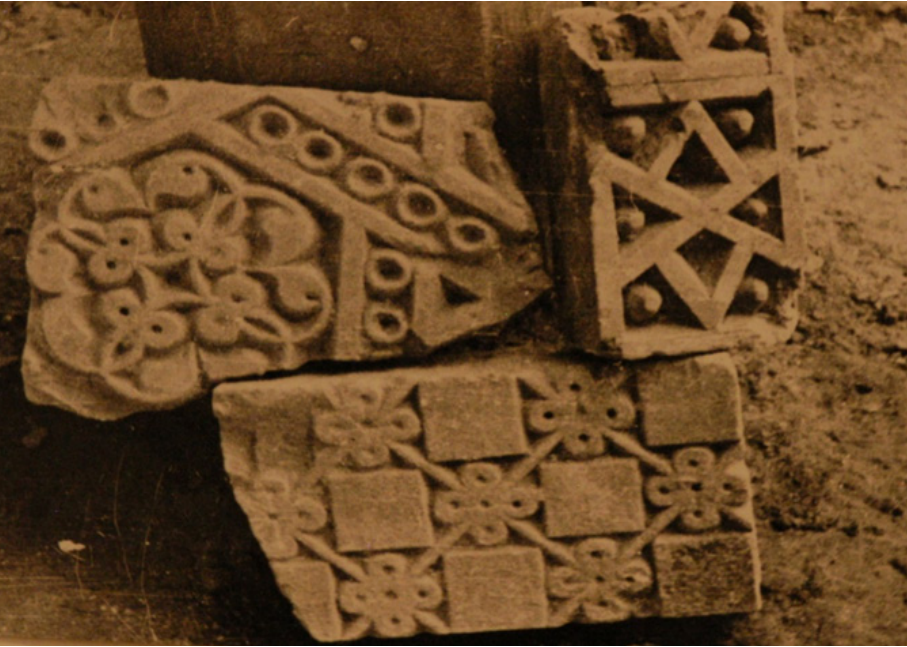


Figure 2: Fragments of the facing of the first mausoleum of Khoja Ahmed Yasawi. Drawing by Mankovskaya.

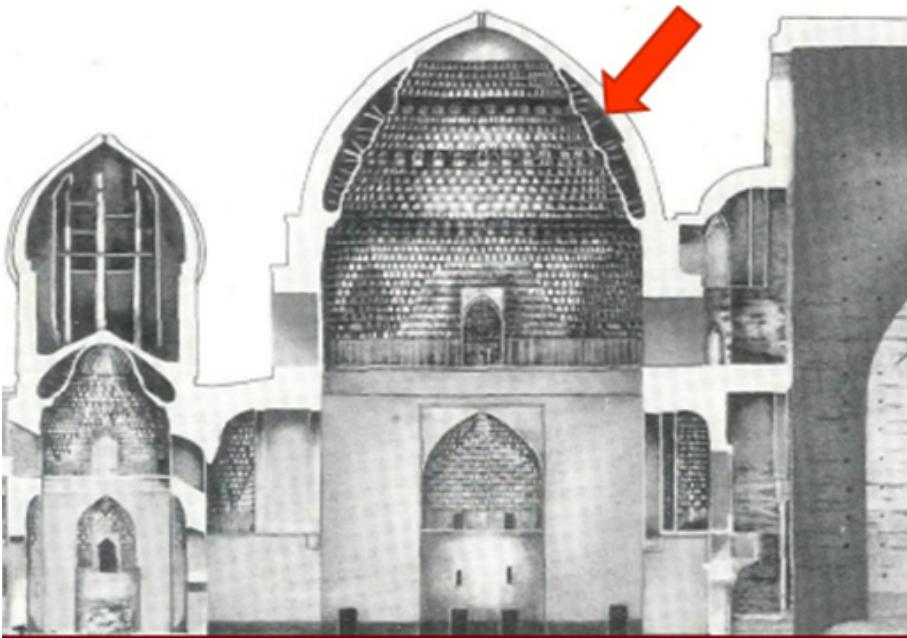


Figure 4: Place where wooden beams with carved ornaments and paintings were found.



Figure 5: Wooden beams with carved ornaments.

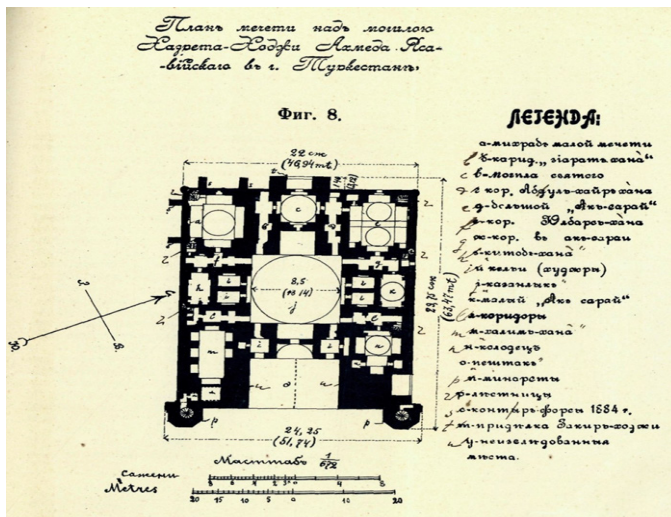


Figure 6: Plan of the mausoleum of Khoja Ahmed Yasawi, photo in 1884 by A.V. Pechenkin.



Figure 7: The niche of the Kazandyk. Photo of 1871 from the “Turkestan Album”.



Figure 8: Tombstone of Khoja Ahmed Yasawi. Photo of the 70s of the XX century from the personal archive of Aldabergenov.

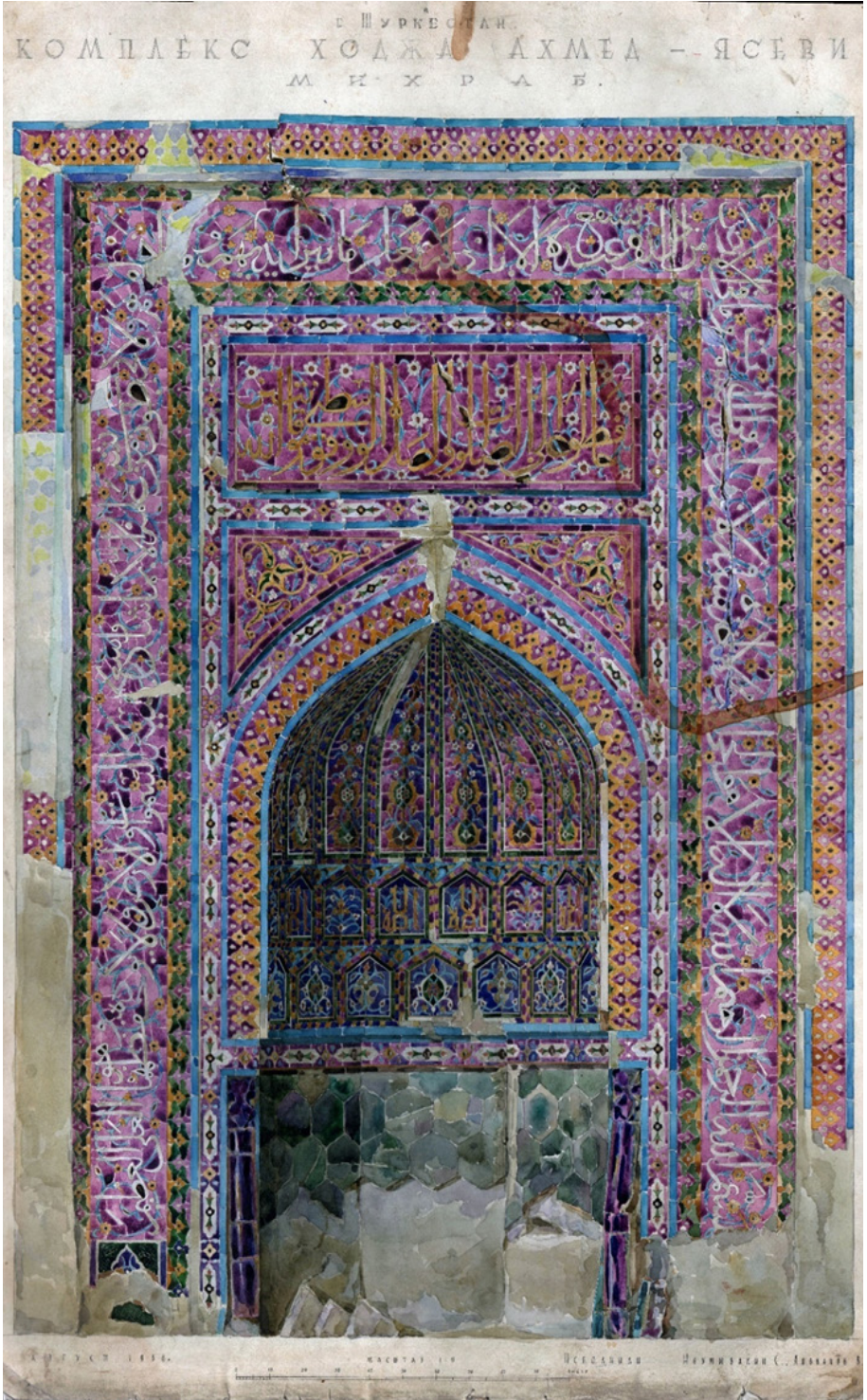




Figure 9, 10: Tombstone of Zholbarys Khan. Photo from the funds of the museum-reserve “Azret Sultan”



Figure 11: West facade. Photo of 1910. Postcard.



Figure 12: East facade. Photo of 1951 Mankovskaya L. Photo album to the report on the architectural and archaeological study of the mausoleum of Khoja Ahmed Yasawi during the restoration of 1951-1959. Code number 16,1971.

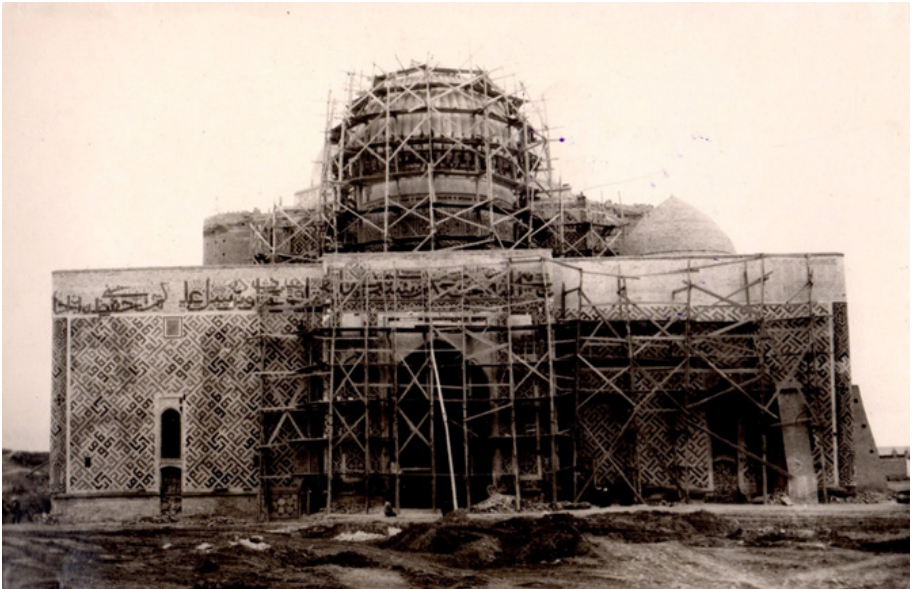


Figure 13: Restoration of the northern facade 1956. Mankovskaya L. Photo album for the report on the architectural and archaeological study of the mausoleum of Khoja Ahmed Yasawi during the restoration of 1951-1959. Code number 16, 1971.

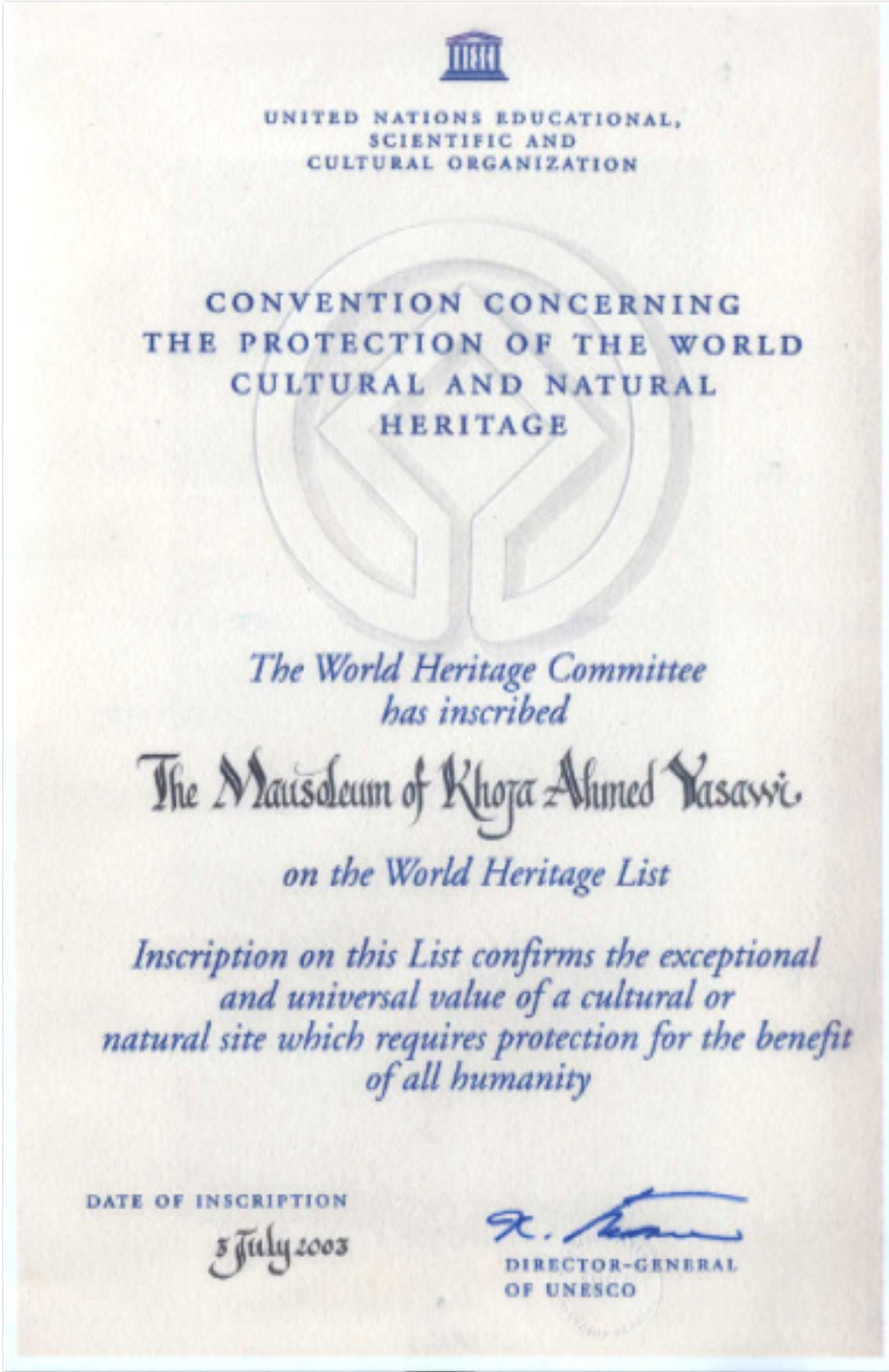


Figure 14: Decision of the UNESCO World Heritage Committee.

KAZAK TÜRKLERİNİN KÜLTÜRÜNDE ALAŞA HAN EVLİYALİĞİ ÜZERİNE BİR İNCELEME*

Some Studies on the Sainthood of Alasha Khān in Kazakh Turks Culture

Syrym YESSEN**

Aibar KASSENALI***

Öz

Kazak Türklerinin kültüründe Alaşa Han, Kazak bozkırında yaşayan göçebe boyları bütünleştirmeye çalışan ve aynı zamanda hanlık kuran efsanevi bir evliya olarak bilinir. Eski döneme ait folklor kaynaklarında Alaşa Han'ın cüzzamlı bir çocuk olarak dünyaya geldiği ve toplumdaki ayrı olarak yaşadığı ve üç yüz askeri ile devlet kurduğu anlatılır. Çarlık döneminde bölgeyi işgal etmek amacıyla gelen şarkiyat uzmanlarının derlediği folklorik verilerde, Alaşa Han'ın ismi Kazak Hanlığı'nın kuruluşu ile ilişkilendirilmiştir. Kazak araştırmacısı Çokan Velihanov'un incelediği folklor kaynaklarında Alaşa Han Türbesi efsanevi bir evliyanın türbesi olarak değerlendirilmekte ve Alaşa Han, Kazak Türklerini bir araya getiren efsanevi bir kahraman olarak tanıtılmaktadır. Diğer araştırmalarda Alaşa Han figürü, Kazak halkının ortaya çıkışı ile ilgili ve Kazak Cüzlerini (Kazak kabilelerinin birlikleri) birleştiren bir şahıs olarak anlatılmaktadır. Tarafımızca Alaşa Han'la ilgili 34 folklor kaynağın tablosu yapılarak, bu kaynaklar karşılaştırmalı yöntemle tasnif edilmiştir. Alaşa Han'la ilgili halk arasındaki ve bilimsel çalışmalarda rastlanan efsanelerin rivayete dayalı birkaç versiyonu incelendi. Alaşa Han, folklor kaynaklarında Kazak, Başkurt, Nogay, Karakalpak, Kırgız ve Tatar gibi boyları, yani "Altı Alaş"ı birleştirmeye çaba gösteren evliya olarak da bilinir. Çalışmada, Kazak Alaşa Han'la ilgili folklor kaynaklarla ve arkeolojik kazı sonuçlarının karşılaştırılması amaç edilmiştir. Çalışma bu doğrultuda folklor kaynakları ile arkeolojik veriler kıyaslanarak disiplinlerarası yöntemle sunulmuştur. 14-20. yüzyıl arasındaki araştırmacıların Alaşa Han karakteri ile ilgili derledikleri efsane versiyonları ve yorumları esas alınarak tarihi yorumlar yapılmıştır. Efsanelere ve tarihi araştırmalara dayanılarak Alaşa Han'ın evliyalığı ile ilgili kültürel katmanları, kült olarak anlam ve önemini açıklamaya gayret gösterilmiştir. Araştırmada sözlü verilere göre, Kazak halkının ortaya çıkışı ile devlet kurma süreci konuları gözden geçirilmiştir. Alaşa Han'ın evliyalığı ile onun anıt mezarı arasındaki münasebet, anıt mezarın mimari özellikleri, yapılış tarihi ve anlamıyla ilgili yeni görüşler ortaya koyulmuştur. 1998 yılındaki türbenin restorasyonu sırasında mezarda kazı yapılmış ve bir erkeğe ait kemikler tespit edilmiştir. Mevcut bulgulara yönelik antropolojik araştırmalar sonucunda türbeye gömülen adamın 45-60 yaşında olduğu ve *Turanid* Irk belirtirleri olan Asyalı bir adam olduğu belirlenmiştir. 2018'den itibaren *Ultau* bölgesindeki yürütülen arkeolojik kazılar sırasında, Alaşa Han'ın Türbesine gömülen cesedin tam yaşını ve genetik kökenini belirlemek için tarafımızca araştırmalar yapılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Folklor, Efsane, Evliyalık, Türbe.

Abstract

In the culture of Kazakh Turks, Alasha (Alaşa) Khān is known as a legendary saint who tried to integrate the nomadic tribes living in the steppes of Kazakhstan and also founded a khānate. In the folklore sources of the ancient period, it is said that Alasha Khān was born a child with leprosy, lived separately from society and founded a state with three hundred soldiers. In the folklore data collected by orientalist who arrived in the region during the tsarist period, the name of Alasha

* Geliş Tarihi: 11.10.2021, Kabul Tarihi: 16.12.2021. DOI: 10.34189/hbv.102.008

Makale, Kazakistan Cumhuriyeti Eğitim ve Bilim Bakanlığı Bilim Komitesi tarafından finanse edilen araştırma projesi üzerinde hazırlanmıştır (Hibe No. AP09562202).

** Doktora Öğrencisi, L.N. Gumilev Avrasya Milli Üniversitesi, Tarih Fakültesi, Arkeoloji ve etnoloji Bölümü, Nur-Sultan / Kazakistan, syrymesenov@gmail.com, ORCID ID: 0000-0002-2773-3920

*** Kazakistan Milli Müzesi, Nur-Sultan / Kazakistan, aibar.kassenalin@gmail.com, ORCID ID: 0000-0001-8392-9007

Khān was associated with the founding of the Kazakh Khānate. In the folklore sources evaluated by Kazakh researcher Chokan Velikhanov, the examination of Alasha Khān Tomb is known as a legendary saint, Alasha Khān is described as the hero who brought Kazakh Turks together. As a result of other evaluations, it shows that the name Alasha Khān is connected with the emergence of the Kazakh people and the person who united the three Kazakh tribes (*Juz*). We made a table of 34 folklore sources about Alasha Khān and these sources were classified by using comparative method. Several versions of the legendary narratives about Alasha Khān, which are preserved among the people and found in scientific studies, were examined. Alasha Khān is also known in folklore sources as a saintly person who tried to unite Kazakh, Bashkir, Nogai, Karakalpak, Kyrgyz and Tatar tribes under his "Six Alaş" (Alash). In this study, it was aimed to compare the folklore sources about Alasha Khān, which circulated in the Kazakh dialect literature, and the results of archaeological excavations. Thus, folklore sources and archaeological data were compared and presented with an interdisciplinary method. Historical interpretations were made on the basis of the copies of the legends and the ideas compiled by the researchers from the oral narratives about the Alasha Khān character between the 14th to 20th centuries. Based on the legends and historical researches, efforts were made to explain the cultural layers of Alasha Khān sainthood and its meaning as well as its importance as a cult. The emergence of the Kazakh people in the legends and the state formation process were reviewed. New views on the relationship between Alasha Khān sainthood and the mausoleum, its architectural features, construction date and meaning were presented. In 1998 during the restoration of the mausoleum, a skeleton of a man was found in the burial site. An anthropological study was conducted based on this skeleton. As a result, it was found that the man buried in the tomb was an Asian man aged 45-60 years, above average height, muscular, without pathological features, and with turanoid characteristics. Since 2018, we have been carrying out archaeological excavations in the cemetery areas belonging to the Medieval period in the Ulitau region, to determine the exact age and genetic origin of the sceloton in Alasha Khān's tomb.

Keywords: Folklore, Legend, Sainthood, Tomb.

Giriş

Kazakistan topraklarının merkezini kaplayan uzun tepeler, kırsal alanlar tarihte Sariarka adıyla bilinir. Sariarka'nın merkezinde yer alan, kayaçlardan oluşan dağ yamaçları ise Ulitau (Uludağ) olarak adlandırılır. Bu bölgeler Kazak halkı için kutsal sayılır. Bölgede çok eski dönemlere ait türbeler de bulunur. Folklorik kaynaklara göre bu türbelerin arasında Kazak Türklerini bütünleştiren Alaşa Han Türbesi de yer almaktadır. Efsanelerde bu Türbe Ulitau'ı yöneten "Alaşa" adındaki bir evliyaya ait olduğu söylenir.

Buhara hanlarından biri Kızıları, Kızılbaş ülkesine saldırır ve bu ülkedeki hanın kızını esir alır ve sonra bu kız bir cüzzamlı erkek çocuk doğar. Bebeğin dünyaya gelişini kötü olarak yorumlayan han, bebeğin kırk yiğitle beraber kendisinin hükmetmediği uzak diyarlara götürülmesini emretmiş. Buna karşı kırk yiğit, Sır Derya Nehri'ni geçip, Aladağ ile Karadağ'ın ortasında yaşayan halkın arasına sığınarak çocuğu büyütmüşler. Cüzzamlı çocuk on iki yaşına geldiğinde, Maykı Biy'in¹ Üysin adlı çocuğuna rastlamış. Bunu gören Maykı Biy çocuğu köyüne getirmiş ve alacalı kırsağı kurban keserek etini halka dağıtmış (Köpeyuli, 2007, 319).

Maykı Biy çocuğun yanına oğlu Üysini de katmış ve onlarla beraber daha yüz yiğidi göndererek: *"Karadağ'ı aşarsanız, Ulitau, Kişitau adlı dağlar vardır; Karaken-gir, Jezdikengir ve Sarikengir adlı topraklara ulaşip oralarda kendi devletinizi kurma-*

1. Maykı Biy Tobeyuli, 1105-1225 yılları arasında yaşayan ve Kazak bozkırlarında adaleti sağlayan kişi olarak bilinmektedir. Hanlığı yönetme sisteminde önemli yere sahip olan Biy, askeri, idari, yargıç ve bozkır aristokrasininin temsilcisi olmuştur.

ya *çaba gösterin*” demiş (Köpeyuli, 2007, 320). Sonra arkasından Akjol idaresindeki yüz yiğidi ve onun ardından daha yüz yiğidin başkanı olarak “Alşın” isimli bir önderi daha göndermiş. Bunlar *Uhtau*’a gelip köklü bir devlet kurmuşlar. Herkes toplanarak bu cüzzamlı çocuğu kendilerine han olarak seçmiş ve ona “Alaşa Han” adını vermişler. Böylelikle Üysin’in önderliğindeki yüz yiğit Büyük Cüz’ü, Akjol idaresindeki yiğitler Orta Cüz’ü, Alşın idaresindeki yüz yiğit ise Küçük Cüz’ü oluşturmuş. Onlar *Tanbalı Nura* adlı bir yerde birleşerek Kazak adını almışlar. “Alaş” sözünü ise düşmana karşı kutsal bir slogan olarak kullanmışlar (Köpeyuli, 2007, 321-323).

Alaşa Han hakkında halk arasında dolaşan, içerik olarak bir birine benzeyen ve bilimsel çalışmalara neden olan birtakım folklor kaynakları bulunuyor. Bu çalışmada Alaşa Han ile ilgili ve günümüze kadar ulaşan folklor kaynaklarının tasnifi yapılmıştır. Konu ile ilişkin 2018’de gerçekleştirilen arkeolojik kazıların sonuçları incelenmiştir. Disiplinerarası yöntem kullanılarak Alaşa Han’ın Kazak Türklerini bir araya getiren bir evliya ve mitolojik bir karakter olarak araştırılmıştır.

1. Alaşa Han Evliyalığı Hakkında Kaleme Alınan Folklor Kaynaklarının Tasnifi

Alaşa Han hakkında birçok farklı folklor kaynakları Orta Çağ döneminden başlayarak, 18-19. yüzyıl. *Uhtau* bölgesinde araştırma yapan Rus bilim adamları ile seyahatçiler tarafından kaleme alınmıştır. İlk yazılı efsanevi bilgilere Reşidü’ddin’in 14. yüzyıla ait *Câmiü t-Tevârih* adlı eserinde rastlanır. Reşidü’ddin’in kayıtları Kazak şecere verilerine çok benzer. Bazı bilim adamları, bu eserdeki *Abulja* adını “Alaş” olarak kabul etmektedir (Kurbanğali, 1992, 57, Artıkbayev, 2015, 87). Yazar, Alaş Han’ın soyunu Nuh Peygamber’e dayandırmaktadır. Onun üçüncü oğlu Yafes, Türkler tarafından Abulja Han olarak adlandırılmıştır. Ancak, Abulja Han’ın Nuh’un oğlu veya torunu olduğundan emin değiller. Moğollar ile Türk kabilelerinin ve tüm bozkır sakinlerinin Abulja hanedanına ait olduğunu söylerler. Ayrıntıları şu şekilde anlatılmaktadır: “Abulja han göçebedir. Yazlık mekanı Urtak ve Kurtak adlı güzel dağlık bölgedeydi. Kışlık yerleşimi de o civardaydı. Buraya en yakın şehirler Talas ve Karı-Sayramdır” (Howorth H. Henry, 1908, 12-17). Abulja Han’ın “Dib-Jukay” adında bir oğlu varmış. *Dib* kelimesi padişahlık, taht anlamına gelirken, *Jukay* kelimesi tüm boyların hükümdarı anlamını taşır (Reşidü’ddin 1952a, 80-81). Eserde bahsedilen Urtak ve Kurtak Dğları Sariarka’nın merkezinde yer alan Ortau, Kerteu veya Kızıltau olarak bilinir. Aynı zamanda Bursun, Karakum ovaları ile Talas ve Sayram Antik Kentleri ise bugünkü Güney Kazakistan, Jambıl ve Kızılorda bölgelerinde bulunmaktadır.

Babürnâme’de, Alaş Han’ın ismi Cengiz Han’ın ikinci oğlu Çağatay’ın soyundan gelen Yunus Han’ın oğlu Ahmet Han ile ilişkilendirilir. Ahmet Han halk arasında Alaş adıyla da anılmıştır. Çünkü Kalmuklar ile Moğollar kendi askerlerini öldüren kişiye “Alaş” adını vermişler (Babür, 1993, 32). Bununla ilgili Muhammed Haydar Dulatı, Moğollar Sultan Ahmet Han’dan korktuklarından ona “Alaş Han” dediklerini belirtir (Muhammed Haydar Dulatı, 2017, 54).

Abay Kunanbayulı da Babür’ün eserine atıfta bulunmadan Alaş Han’ın adını Ahmet Han ile ilişkilendirir. Şair, Kazak’ların kökeni ile ilgili çalışmasında “Kazaklar düşmana saldırdıklarında “Alaş-Alaş” diye bağırırlar ve bundan Kalmuklar çok

korkmuşlar. Böylelikle Kalmuklara karşı gelen Ahmet Han'ı "Alaşa Han" olarak adlandırmışlar" demiştir (Abay, 1954, 252). Kalmuklar ile Kazak Türkleri arasındaki savaş Şakarım Kudayberdiuli da kendi eserinde aynı şekilde açıklamaktadır (Kudayberdiuli, 1991, 23). Böylelikle Kazak kültüründe Kalmuk ve Moğollara karşı savaşçı kazanan kişiyi evliya statüsüne yükseltmişler.

Ebulgazi Bahadur Han'ın eserinde yukarıdaki bilgileri tamamlar niteliktedir. Yazar, Türk boylarının şeceresini Tevrat'taki efsanelerle başlatır ve ona Türk boyları arasında sözlü olarak dolaşan tarihi efsaneleri ilave eder. Ona göre, "Alınşa Han", Yafes'in çağdaşı değil, onun altıncı kuşağından biridir. Ebulgazi Han, Alaşa Han'ın iktidar dönemini şu şekilde anlatır: "Alınşa Han yıllarca hükümdarlık yaptı. Nuh Peygamber zamanından Alınşa Han'a kadar bütün Yafes hanedanı Müslümandı. Alaşa Han iktidarı sırasında insanlar zenginleşti ve onların kendi devleti olmuştur. Alınşa Han'ın ikiz oğlu vardı. Biri Tatar, diğeri Moğol. Han yaşlandığında ülkesini iki oğlu arasında paylaştırdı. Birbirlerine zarar vermeden huzur ve mutluluk içinde yaşadılar" (Ebulgazi, 1991, 13).

Konuya ilişkin Kurbangali Halid folklorik kaynaklara dayanarak, Alaşa Han'ın evliliği ile ilgili üç farklı fikirden bahseder. İlk olarak, "Alaş" ve "Alınşa" eşanlamlı kelimeler ve Alınşa Han'ın Moğol ile Tatarların ortak atası olduğunu söyler. Yazar, Alınşa Han dönemindeki Türkler ve Moğolların beraber yaşadığını ve daha sonra bir birinden ayrıldığını şu satırlarla anlatır:

*Alaş, Alaş bolğanda
Alınşa Han bolğanda
Qazaq, Qalmaq, Noğaylar
Bäri sonda bir bolğan
Intumağı jarasıp
Jayqun köldey bay bolğan
Edil, Jayıq, Oralğa
Ortan köldey jayılğan.
Özbek han, Janibek ölgen son
Toktamıs, Temir bolğan son
El işinde jik tüsip
Üş bölek bolıp ayrılğan
Qazaq, Noğay qıblada
Musılmanğa jan tartıp
Din üşin qattu qayğırğan
Qalmaq, Mangül bölünip
Kapırlığı bilinip
Kün şığıska kayırılğan
İşin budı sonda kep
Altaydı meken jay kılğan*

*Alaş, Alaş olduğunda,
Alınşa, Han olduğunda.
Kazak, Kalmuk, Nogaylar,
Hepsi birlikte olmuştur.
Birliği yakışan,
Ceyhun gölü gibi zengindi,
İdil, Yayık, Ural'a,
Ortan göl gibi yayıldı.
Özbek Han, Janibek ölünce,
Toktamıs, Temir olunca.
Halk arasında nifak girdi,
Üç parçaya bölünmüş,
Kazak, Nogay kiblede.
Müslümana can verip,
Din için kaygıran,
Kalmuk, Moğol bölünüp,
Kafirliği bilinip,
Doğuya doğru kaydılar,
İçlerini boğdu gelip sonra,
Altay'ı meken edinmiş.*

Yazarın ikinci fıkrine göre, halk arasında dolaşan “Alaş” kelimesinin “Anas” kelimesiyle bağlantısı olmamıştır. Üçüncü görüşü ise Kazak halkı arasında yaygın olan Alaşa Han efsanelerinin bir versiyonudur. Bir hanın cüzzamlı doğan oğlu halk arasından kovulunca bozkırlara sığınıp etrafına insanları topladığına, hanlık kurarak ardından gelen halkı “Kazak” diye adlandırdığına dair efsaneleri irdeler ve “Alaş” ile “Altı Alaş” kelimelerinin kökeninin antik çağlara dayandığını dile getirir (Halid, 1992, 55-56).

Çokan Valihanov, Alaşa Han hakkında birçok folklor kaynaklarını halk arasındaki rivayetleri derleyerek kaleme almıştır. Onun derlemelerinde Alaşa Han efsanesinin birkaç özelliğe sahip olduğu vurgulanmaktadır. Velihanov’un kayıtlarında, Kadim zamanlarda Turan bölgesinde Abdullah adında bir kral yaşamış, sakinler ise ona Abdul Aziz adını vermişler. Bu hanın cüzzamlı çocuğu olmuş ve ona Alaşa ismi verilmiş. Han eski geleneklere göre, cüzzamlı oğlunu yanından kovmuş. Abdullah Han’ın zulmüne karşı olan halk Sır Derya’nın kuzey kısmına, Karakum ve Borsık kumlarına kaçmış. Alaşa Han, bu bölgede güç toplayarak adamlarının sayısını üç yüze çıkarmış. Ancak komşu ülkelerin saldırısı ile kıtlığın başlamasıyla üç yüz kişi dağılmış. Bu zor zamanlarda Alaş adlı önder bir yaşlı kişi ile karşılaşmış. Bozkırlarda dolaşan gençler bir araya gelerek Alaş’ı boy başı yapmışlar ve sonra han olarak seçmişler (Valihanov, 1985, 158-159).

Alaşa Han ile ilgili çalışmalar, Çarlık dönemi işgal sürecinde Rus askerî komutanlarından Nikolay Krasovski tarafından sürdürüldü (Krasovsky, 1868a, 331). Bunun yanı sıra Saint Petersburg Bilimler Akademisi üyesi, Sibirya araştırmaları ekibine katılan Gerhard Miller’in yazıya geçirdiği bir efsaneye göre, Alaşa Han devleti zengin bir devlet olarak tanımlanır. Miller, ayrıca Alaşa’nın devleti yönetmeye aktif olarak katıldığını ve onun adının 1489-1508 yılları arasında diplomatik kayıtlarda da yer aldığını belirtir (Miller, 1750, 163-250). Diğer bir Rus araştırmacı Pyotr Şangin, kayıtlarında Alaşa Han’ın komşu Buhara halkıyla yakın temas halinde olduğu anlatılmıştır. Yazara göre Alaşa kendi zamanında büyük bir güç kazanmış ve han olarak tanınmıştır. Onun yönetimindeki bozkır halkı, katı disipline boyun eğmeyen özgür halk olmuştur. Bu nedenle Alaşa Han, yiğitlerini toplayarak Buhara sakinlerine küçük gruplar halinde saldırmış. Sonra yakalanıp, günümüzdeki Türkmenistan’da Azeret denilen bir yerde vefat etmiş, yerli halk ise onu evliya seviyesine yükseltmişler (Şangin, 2003, 67-70).

İmparatorluk Rus Coğrafya Cemiyeti’nin Kazakistan topraklarını incelemek amaçlı düzenlediği araştırma heyetlerine katılan Aleksey Levşin’in Kazak Türkleri arasından derlediği efsanelere göre “Kazaklar kendilerini Altay halkı ve Sibirya Tatarları ile aynı kökenden geldiklerine inanırlar. Daha sonra bölünmüşler. Alaşa, ülkeyi yöneten öfkeli bir handı. Tahta geçtikten kısa bir süre içinde Üç Cüz’le güç kazandı ve Buhara’ya saldırdı. O saldırıda yakalandı ve Türkistan’a sürdürülerek vefat etti” diye anlatılır (Levshin, 1832, 27-29).

Kazak bozkırlarına sürgün edilen Polonyalı Bilim Adamı Adolf Januszkiewicz’in topladığı folklor kaynaklarında Türkiye’de de cüzzamlıları toplum dışı etme geleneği var olduğunu söylenir. Yazarın verilerine göre: “Bir gün bir hanlığa cüzzamlı bir adam gelir. Padişah onun sınır dışı edilmesini emreder. Beklenmedik bir şekilde padişahın

oğlu hastalanır ve ölü. Ülkenin her yerinden şıfacılar onu diriltmek için toplanır. Ama kimse onu iyileştiremez. Bu durumu duyan Alaş, Padişahın oğlunu iyileştirir ve ona can verir. Memnun kalan padişah ona Tarhanlık makamını sunar. Ancak Alaş bu ülkede kalmaz, halkı ile birlikte bozkıra göçer. İran üzerinden Hive topraklarından geçerken ölü. Çocukları ve yanındaki üç yüz kişilik ordusu, cesareti ve zekası için “Kazak” olarak adlandırılır ve sonra devlete dönüşür” (Januszkiewicz, 1979, 179-180).

Konuya ilişkin 1867’de İvan Kazantsev, Kazak halkının folklor kaynaklarında Alaş Han’ın beylik yaptığını dile getirmiştir. Yazarın sunduğu folklor kaynaklarına göre, Orta Asya’da Buhara Hanlığı döneminde cüzzamlı çocukların sayısı artmıştır. Alaş Han, bu çocukları doğuran kadınların katledilmesini emreder. Bir gün Han’ın eşi de vücudunda cüzzam olan bir erkek çocuk doğmuş. Han eşine kıyamamış ve yanına kırk kız vererek onu oradan uzaklaştırmış. Böylelikle Kırgız ve Kazakların bu kırk kızdan geldiği söylenir (Kazantsev, 1876, 1-4).

Halk bilimcisi Grigoriy Potanin Kazakistan’ın çeşitli bölgelerinden folklorik kaynakları derlemiştir. Onun yaptığı tasnifi ile sunduğu örnekler farklıdır. Mesela, Alaş’ın boyu kısa olduğundan onu Kazaklar koyun yününden hazırlanan özel halıya oturtup han ilan etmiş ve bu sebeple onu halk “Alaş Han” olarak adlandırmışlar diyor (Potanin, 1881, 148-149). İkinci versiyonda Han’ın evladı cüzzamlı olduğu için ülkesinden uzaklaştırılır (Potanin, 1883, 368). Üçüncüsünde, Türkistan Hanı’nın eşinin bir cüzzamlı çocuk doğması kadınlar arasında kıskanç duygusunu uyandırır, bu kötülüğe yorumlanır ve çocuk suya salınır. Sonunda çocuk cengaver delikanlıya dönüşür ve ona Üç Cüz’ün çocukları katılır (Potanin, 1972, 67-68). Bu efsaneleri Kazak bozkırlarına işgal sırasında gelen Rus askeri komutanlarından biri anlatır. Aradaki fark, Üç Cüz’ü oluşturanlar Kotan’ın değil, Alaş’ın çocukları olmasıdır (Krasovsky, 1868, 331). Aynı şekilde Sır Derya bölgesinde dolaşan efsanelere göre Alaş, göçebelilerin ilk hükümdarıdır. Emrindeki Özbek boylarının her birinden 300 atlı askeri devlet sınırlarını korumaya gönderir. Üç yüz bahadır, hanın üç oğlu tarafından yönetilen üç başkentli bir devlete dönüşür. Büyük oğlu Bayşora Büyük Orda, ikincisi Janşora Orta Orda ve küçük oğlu Karabura Küçük Orda’yı yönettiği şeklindeki folklor materyallerini Rus araştırmacısı Nikolay Gradekov, 1887-1889’da halk arasından toplamıştır (Gradekov, 1889, 2).

1888-1902 yılında Ombı şehrinde yayınlanan “Dala Vilayeti” Gazetesi sayfalarında Alaş Han ile ilgili makaleler yayımlanmıştır. Kazak halkına ait folklor çalışmalarını yürüten Anuar Abdurahmanov’un makalesi bu gazetede yer alır. Makalede, Alaş yaklaşık 16. yüzyılın ilk yarısında Kazan Hanlığı döneminde dünyaya gelmiştir. Bu yazıda Alaş, Nogay’ların değil Kazan Han’ının oğlu olarak gösterilmektedir. Alaş yetişkin yaşına geldiğinde kendine verilen “çirkin lakap adı” sebebiyle ülkesinden uzaklaştırılır ve etrafına yüzlerce Kazak yiğitlerini toplayarak bozkırlara göç eder. Zaman geçtikçe onların sayısı üç yüze ulaşır ve Alaş onların hanı seçilir (Abdurahmanov, 1990, 33).

20. yüzyılın başında “Alaş Orda” hükümetinin kuruluşunda yer alan Otınşı Aljanov “Dala Velayeti” Gazetesinde yer alan makalede üç farklı derleme versiyonunu yayınlamıştır. İlk versiyonda, Buhara Hanının küçük oğlu babasından dua alarak, Kazakları zekiliği ile cezbediği ve böylelikle onların Hanı olduğu yazılmıştır. İkinci

ci versiyonda cüzzamlı olduğundan dolayı gizlice oradan kaçarak 32 yoldaşıyla Kazak topraklarına sığındığını, Üç Cüz'ü oluşturarak 32 Nogaylı Özbek'le yakınlaştığı yazılmıştır. Üçüncü versiyon, Alaşa Han'ın tek oğlu Cuci hakkındadır. Cüçi Han'ın av avlarken yarı eşekler tarafından saldırıya uğrayıp öldürülmesi üzerindedir. Han'a çocuğunun ölümünü Ketbuğa,² küy (beste) üzerinden duyurması ve Alaşa Han'ın sevdiği Dombavul adlı kahramanın Cuci Han'ın³ ölümünden sonra tüm yarı eşekleri öldürüp intikam alması gibi konular yazılmıştır (Subhanberdina, 1989, 395-400). Aynı gazetenin sayılarında Muhammed-Maksut Bekmetov'un (Subhanberdina, 1989, 540-543) ve Orenburg'da basılan "Orenburgski Listok" Gazetesinde haber olarak yayınlanan Konstantin Alekseev'in (Alekseev, 1894: 8) makalelerinde Alaşa Han efsanesinin versiyonları yayımlanmıştır. Bu iki yazarın varyantları Adolf Januszkiewicz, Maşhur Jusup Köypeyuli tarafından anlatılan efsaneleri tekrarlar. Folklorcu Abubakır Divayev de kendi çalışmasında Alaşa'nın bir devleti yönettiğini ve Han olduğunu anlatır (Divayev, 1902, 91-93). Ayrıca bu eserde Alaşa Han'ın hükümdarlığı döneminde Aldar Köse'nin⁴ bir torba altın aldığı ve hilekarlığı sayesinde hanın kızı ile evlendiği bir masal olarak anlatılır. Diğer bir Rus yazarı Aleksey Nesterov'un kayıtlarında Kazakların ortaya çıkışı ve Alaş'ın Han olması Sırdarya kıyılarına Nogay'ların gelmesiyle denk gelir (Nesterov, 1900, 103). Konstantin Fedorov'un sunduğu efsaneye göre ise, Alaşa Han'ın oğlu cüzzamlı olarak doğar. Bu çocuk sürgün edilir ve sonra ona eşlik etmesi için kırk kız gönderilir. Kırgızlar bu kırk kızdan çoğalır. Onların arasında Kalşa isimli bir genç yolda yıpranır ve bozkırlarda kalır. Çölde ölmek üzereyken, gökyüzünden beyaz bir kaz ağzına su damlatır. Kalşa bu ak kaz suretindeki kızla evlenir ve onun soyundan tarayanlara "Kazak" adı verilir (Fedorov, 1901, 54-57).

Şair Nurjan Navşabayev'in kitabında tüm bozkır boylarının kök atası "Ak Çolpan" olduğu, ondan Alaman, Alaman'dan Alaşa Han, Alaşa Han'dan Seyil Han, Seyil Han'dan sekiz boylu Türkmenlerin oluştuğu ve bunlardan Kazakların bölünüp çıktığı kayıt edilmiştir (Navşabayev, 1903, 27).

Kazak halk bilimi verilerinin toplanmasına katkıda bulunan Akseyile Seydimbek'in Doğu Türkistan ve Kostanay çevresinden derlediği efsaneler, Sır Derya Nehri boyundan Sıriarka'ya gelen cüzzamlı çocuğun kaderiyle ilgili yukarıda anlatılan efsanelerin örgüsüyle aynıdır. Sır boyundaki otuz iki boyu yöneten Kızılarlan'ın kızı, cüzzamlı bir çocuk doğurur ve onu Betpak Çölü'ne bırakır. Üysin, Akjol ve Alşın yanlarına yüzer tane yiğit katarak Alaşa Han'ı aramaya çıkışı ile Kazakların etnik yapısında Üç Cüz'ün inşası anlatılır (Seyimbek, 2007, 215). Buna nazaran Jambıl Artıkbayev'in Karaganda bölgesinde topladığı efsanenin içeriği farklıdır. Yazara göre Alaşa'nın oğulları Akaris, Janaris ve Bekaris'tan bütün Kazaklar türemiştir. Alaş elindeki servetini oğulları arasında paylaşmış, birine fazlasını bırakmış, bunu ise "Kazakların bölünmez mirası" olarak emanet şeklinde bıraktığı belirtilir (Artıkbayev, 1995, 144). Böylece, Alaşa Han adıyla ilgisi olduğu tespit edilen ve efsaneler

2. Ketbuğa, 13 yüzyılda yaşamış olan yarı ve küycü olarak tanınan ve tarihi efsanelerde geçen bir şahsiyettir. Ketbuğa'nın hayatı ve eserlerine dair "Şecere-i Türk" ve halk rivayetlerinde fazlaca bilgiler bulunur.

3. Cuci, Cengiz Han'ın en büyük oğludur. Kazak halk rivayetlerinde saklanan bazı nüshalarda Alaşa'yı Cengiz Han ile bağdaştırılır. Bu doğrultuda Cuci' de, Alaşa Han'ın oğlu olarak gösterilmektedir.

4. Aldar Köse, Kazak sözlü edebiyatının bir siması, bilgin ve alp bir şahsiyettir. Aldarköse, derin bilgisıyla toplumdaki cimri zenginleri yermekte ve adaletsizliği ortaya çıkaran bir halk ozanıdır.

şeklinde kaydedilen ana bilgilerin varyantlarını kronolojik olarak özetledik. Şimdi, bu bilgilerin rehberliğinde, Alaşa ile ilgili tarihî değerlendirme ve sonuçlara bakalım.

2. Alaşa Han'ın Tarihi ile İlgili Bilimsel Görüşler ve Tartışmalar

Çalışmalarda Alaşa'nın gerçek tarihî imajı konusunda farklı bilgiler vardır. 20. yüzyıl başında Kazak tarihi üzerine araştırmalar yapan tarihçi A. Çuloşnikov, Kazak halkının tarihi efsanelerini inceleyip üç farklı şekile düşünülebileceği sonucuna varır. Birincisi "Kazak" isminin kökenine dair efsaneler ve eski sözler, ikincisi Kazak-Kırgız kabileleri arasında İslamiyetin yayılması hususundaki erken devir sahabe efsane ve hikayeleri, üçüncüsü ise kendi halkının kökenini anlatan kadim efsane ve hikayelerdir. Yazar, Alaşa'yı efsanevi rivayet şeklinde değerlendirip, onun uzak tarihi hakkında açıklama veren bir halk geleneği şeklinde yerleştiğini söyler (Chuloshnikov 1924, 218).

Bu görüşü etnograf J. Artıkbayev de savunmaktadır. Alaşa Han'ın Kazak efsanesi, Avrasya bozkırlarında yeni kurulan devletin sembollerini tanıtmayı amaçlamaktadır. Görünüşe göre, efsaneye dayanan dönem Hint-Avrupa, Ural-Altay boylarının engin bozkırda birlikte yaşadığı dönemdir (MÖ 4000-3000 yıllar). Erken hayvan yetiştiriciliği, at evcilleştiriciliği ve ilk baskınlar gibi uygulamalar, bu zamanın işaretleri olarak yorumlanmaktadır (Artykbayev 2015, 93).

Bu iki yazarın da anlattığı Alaşa Han efsanesinin tarihin en eski dönemleriyle ilgili tasvir edilmiş olay örgüsü içerdiği inkar edilemez. A. Çuloşnikov'un Kazak efsanelerini tasnif yöntemi doğrudur, ancak onun Alaşa Han'ı yalnızca bir efsane olarak tanımlayarak ve uzak tarihin bir siması olarak görmesinin tutarsız olduğunu düşünmekteyiz. Nitekim Çuloşnikov, Alaş Han efsanesinin diğer nüshalarını görmemiş olması sebebiyle bizlere daha derin bir tarihsel karşılaştırmalı analize sunmamaktadır.

Kazak tarihinde Alaşa Han'ın bulunduğu yeri ortaya koymaya çalışan Joo-Yup Lee, *Qazaqlıq* adlı eserinde, Alaşa Han figürünün, Kazakların oluşum tarihinin bir öyküsü olarak değerlendirilmesi gerektiğini belirtir. Yazar, belgelere dayanarak, Alaşa Han efsanesinde adı geçen 300 Kazağın, 15. yüzyılın ikinci yarısında hüküm süren Janibek Han'ın oğulları olduğu ve bunun da Kazakların oluşum dönemine tekabül ettiği sonucuna varır. Aynı zamanda Lee, Alaşa Han efsanedeki Kazak olgusunun sosyopolitik yapısını kabul etmekte ve bunu araştırmacıların diğer görüşleri ifade etmesine olanak sağlayan en önemli unsurlardan birisi olarak görmektedir (Joo-Yup Lee, 2016, 154-161). Böylelikle, sadece Janibek Han'ın çocuklarından oluşan üç yüz kişilik Kazak halkının etnik yapısının oluşumunu tarihsel gerçeklikten bir sapma olduğu ortaya çıkmaktadır. Çünkü Kazakların boy kuruluşunun tarihi daha eski dönemlere dayandığı bilinmektedir (Yudin, 1983, 147-147).

Türkistan Özerk Cumhuriyeti'nin kuruluşunda önemli yer alan Muhammedjan Tınışbayev, Alaş Han ile 1538-1580'de iktidarda bulunan Kazak Hanı Haknazar'ın aynı kişi olduğu görüşündedir. Yazar, bu görüşünü kanıtlamak için Çokan Valihanov ile Aleksey Levşin'in versiyonlarındaki efsaneleri referans olarak gösterir. Tınışbayev ayrıca Alaşa Han ve Alaş terimlerinin ayrı kavramlar olduğunu belirtmektedir. Çokan Valihanov'a göre Alaş Han, Timur'un çağdaşı idi ve bu adlandırma daha öncelerde de kullanılmaktaydı (Tınışbayev, 1925, 55-56). Kanış Satbayev ise Tınışbayev ile aynı

görüşü paylaşarak *Ultau* bölgesindeki Alaşa'nın 1569'da Taşkent'te yapılan savaşta kahramanlığı ile tanınan Kazak hanı Aknazar Han olduğunu savunmaktadır (Satbayev, 1937, 6).

Kazak Hanlığının siyasi tarihini kaleme alan İrina Yeroveeva kendi çalışmalarında 22 folklor kaynağına dayanarak Alaşa Han'ın kişiliği, tarihi, yer isimleri ve etnonimlerini ile karşılaştırmış, Buhara ile Nogay motiflerini ayırmıştır. Ona göre Alaşa ismi *ala çapan* anlamını verir ve Kazak Hanı Haknazar Alaşa Han ünvanını 1570'te sahiplenmiş olmalıdır (Yeroveeva, 2016, 281). Buna karşı Bereket Karibayev, "Alaş" adının 14. yüzyılın ikinci yarısı ve 15. yüzyıl başında Deşt-i Kıpçak'ta yaşayan Alaş Bahadır'dan gelmiş olabileceğini belirtir. Karibayev, Mes'ud ibn Osman el-Kuhistani'nin *Tarih-i Ebulhayrhan* adlı eserine dayanarak, Abulhayır Han, Mangıtların esaretinden kaçarak Deşt-i Kıpçak Hükümdarı Alaş Bahadır'a sığındığını zikretmektedir (Karibayev, 2016, 20).

19. yüzyılın sonlarında ve 20. yüzyılın başlarında yaşamış olan Abay Kunanbay, Şakerim Kudayberdi, H. Dosmuhambetov, M. Duvlatov gibi Kazak aydınları, yukarıda adı geçen *Babürname* ve *Tarih-i Reşidi* adlı eserlerden yola çıkarak, "Alaş" adının kökeninin Ahmet Sultan adlı bir sumtan'ın Alaşa Han adıyla ilişkili olduğu sonucuna varırlar.

Kazak aydınları, bazı müelliflerin "Alaş" isminin Sultan Ahmet'e bağlanması-na karşı kendi görüşlerini dile getirdiler. Onlar Ahmet Sultan'a Kalmuklar'ın "Alaş Han" denildiğini, bu nedenle Kazak halkının "Alaş" adını slogan olarak almasının düşünülemediğini ifade ettiler (Kazakistan Tarihi 2008, 33). Ayrıca Ahmet Sultan'ın Kazakların değil, Moğolistan'ın hükümdarı olduğu da bilinmektedir. M. H. Duvlati'ye göre Kazaklar defalarca acımasız saldırılara uğradılar. O, ömrünün geri kalanını Doğu Türkistan'da geçirip Aksu'da öldü (Muhammed Haydar Duvlati 2017, 155). Ahmet Sultan, Kazakların değil, Kırgızların, Moğolların hanıydı ve Kazak hanlarıyla doğrudan genetik bir ilişkisi yoktu. Bu nedenle Kazak halkının Ahmet Sultan'ı onurlandırması, ona "Alaş Han" demesi ve efsaneler yayması pek mantıklı değildir.

Toplanan verilerdeki bir dizi efsane, Alaşa Han'ı Cengiz Han'ın kendisi veya soyundan gelenlerle ilişkilendirir.

O. Aljanov efsanesinde Cuci'nin ölümü, Alaşa'nın elemli haberi duymak istemeyip öfkelenmesi üzerine büyük şair Ketbuğa'nın ona yır ile bildirmesi, Cengiz Han için anlatılan efsanevi "Aksak Kulan" hikayesini hatırlatıyor.

Babür, Muhammed Haydar Duğlati, Ebu'l-gazi, Abay, Şakerim, M. Köpeyli efsanelerinde, Alaşa Han'ın, Cengiz Han'ın soyundan veya hanedanına yakın bir kişi olduğu söylenir.

Moğol hanedanının Alaşa Han'dan yayıldığıyla ilgili efsaneleri kabul ediyoruz, ancak bu mitik olaylar manzumesinde, Cengiz Han zamanından iki üç yüzyıl önceki tarihî devirlere ait olayları anlatır. "Alan-Kava" kelimesinin Alaşa Han'ın adından geldiğini kabul etmek zordur. Çünkü bugüne kadar tarihte "Alşın", "Aşına" adlarını "Alaş" terimiyle birleştiren güvenilir kaynaklara rastlanmamaktadır.

Genel olarak, Alaşa Han efsanesindeki yer isimleri ve olaylar dizisi, Cengiz Han'ın tarihi ile uyumlu değildir. Nitekim Cengiz Han'ın Merkezi Kazakistan'daki

Sarıarka bölgesinde değil, Moğolistan'da öldüğü bilinmektedir (Reşidü'd-din 1952b, 233). Bu nedenle, Cengiz Han'ı Alaşa Han ile ilişkilendirmenin bir anlamı yoktur.

Alaşa Han'ın tarihi kimliği ve hayatına dair birçok müellifin görüşü ve çalışması bulunmaktadır. Bu çalışmada konuya dair temel görüşleri bulunan araştırmacıların çıkarımları değerlendirilmiştir. Tarihi kaynaklarda Alaşa Han'ın yaşadığı döneme dair farklı veriler bulunmaktadır. Bu durum Alaşa'nın hangi devirde yaşamış olduğuna dair net bir sonuca ulaşılmasına neden olmaktadır. Biz araştırmada "Alaş" kavramının etimolojisine değil, onun tarihi süreçteki kimliğine odaklandık. Alaşa Han'a dair rivayet ve efsanelerdeki bilgilere göre onun yaşadığı devir hakkında bazı çıkarımlar yapılabilir.

Alaşa Han'a dair rivayet ve efsanelerdeki bilgilere göre onun yaşadığı devri, başlıca aşağıdaki temel dönemlerde değerlendirilmeye tabi tutulmalıdır

Birincisi, 9.-12. yüzyıllar: Bu devirde, Orta Asya'da Oğuz, Kıpçak, Kimek ve Karahanlılar olarak yeniden adlandırılan kökü bir akraba etnik grupların birliği ve devlet kurumları yansıtan bir dönemdir. Reşidü'd-din'e göre, Alaş Han'ın oğlu Dib-Jakay, onun oğlu Kara Han, Kara Han'ın oğlu Oğuz ve Ebulgazi'nin varyantında Alaşhan'ın oğlu Moğol, onun oğlu Kara Han, Kara Han'ın oğlu Oğuz şeklindeki bir sıralama, bu dönemin tarihi olaylarıyla bağlantılıdır.

K. Halid, H. Nauşabayev, M. Köpeyulı, A. Seydimbek efsanelerinde anılan "Altı Alaş" adının "Bozok" ve "Üçok"tan yayıldığını ve "Alaş" adının Oğuz Kağan ile ilişkilendirildiğini, yani bu terimin Türk halkında olduğu ve onlarla ortak tarihî dönemlerde bulunduğunu göstermektedir (Marğulan 1985, 202).

İkincisi, 13-15 yüzyıllar: Avrasya'da Cengiz Han'ın soyundan gelenlerin hüküm sürdüğü döneme karşılık gelir. Bu dönemin Alaşa Han efsanelerinde adı geçen topraklardaki boylar, doğrudan Türk kökenli etnik gruplardan oluşuyordu. Örneğin, K. Halid efsanesine göre:

"Alaş, Alaş olduğunda,

Alınşa Han olduğunda.

Kazak, Kalmuk, Nogaylar,

Hepsi Birlikte Olmuştur" şeklindeki şiir mısralarının anlamına bakıldığında Alaşa Han zamanında Nogay, Kazak, Kalmuk bu adlandırmalardan ayrılmadan hepsi aynı hanlık sistemine tabi idi. Toktamış Han ve Aksak Timur devrine kadar tek hanlık şeklinde yaşadılar ve şimdi dağılmalarının başlangıcı olan tarihî süreci tasvir ediyor.

Ş. Valihanov, H. Krasovski, A. Seydimbek'in derlediği Kazak efsanelerine göre Maykı adlandırması, 13. yüzyılda yaşayan Kazak kabileleri arasında beyler yargıç zümresini oluşturanlardı. Örneğin Kotan Arğın boyunun lideri olarak tanınan, 15. yüzyıldaki tarihî şahsiyetlerde Maykı adlandırması görülür. (Mağavin, 1992, 18).

A. Januszkiewicz, I. Kazantsev, K. Alekseyev, M. Bekmetov, O. Aljanov ve Ş. Kudayberdiulı, M. Köpeyulı'nın varyantlarında Alaşa Han, üç cüzü birleştiren kişi olarak tanıtılmaktadır. Bu, Kazak halkının etnik yapısını belirler ve toprak olarak üç cüzlük bölgesel hiyerarşinin oluşum aşamasını gösterir.

Bu eğilim, 14. yüzyılın ikinci yarısına kadar uzanır. Çünkü Kazak halkının cüzleriyle ilgili en eski veriler 14. yüzyılın 70'li ve 80'li yıllarına kadar uzanmaktadır (Yudin, 1983, 147-147, İsin, 2004, 106). Ancak tam o devri anlatan tarihî belgelerde Alaşa adlı han veya padişahların adları geçmemektedir (Atıgayev, 2007, 51). Bu bakımdan Alaşa adı muhtemelen Kazak halkının farklı tarihî dönemlerde millet olarak oluşumuna hizmet eden simgesel bir şahsiyetti.

Üçüncü, 15. ve 16. yüzyıllar, Altın Orda'nın dağıldığı, Orda'ların küçük alt bölümlere ayrıldığı ve Avrasya'daki büyük jeopolitik değişimlerin yaşandığı bir dönemdi. Bu süreçte Cuci'nin bir evladı Şeybani neslinden çoğalan Ebulhayr Han'ın yönetiminden Kerey ile Janibek sultanlar önderliğindeki Kazak boylarından bir kısmı bölünerek bir hanlık kurdu (Duvlatı 2017, 357). Efsanelerde sıklıkla tekrarlanan "Kazak" kelimesinin kökeni, doğrudan hanlık oluşumuyla ilgilidir.

Ayrıca bu tarihî dönem, Alaşa Han efsanelerinde, daha önce tek ülke olan Kazak-Nogayların bölünmesine ilişkin veriler ve "Kazak" adının kökeni ile bağlantılı olarak anlatılmaktadır. Buna yukarıdaki A. Nesterov'un derlediği efsane açık bir örnek teşkil eder.

Alaşa Han'ın Buhara, Kazan ve Nogay illeri ile ilişkileri hakkındaki konular İ.Şangın, A. Levşin, N. Krasovski, N. Grodekov, O. Aljanov, A. Nesterov, M. Köpeyli'nin aktardığı efsanelere de yansır ve 15. yüzyılın tarihî olaylarıyla ilişkilendirilir. Kayıt ayrıca Alaşa Han ile birlikte yaşayan kişilerin adlarını ve yer adlarını da içermektedir.

15. ve 16. yüzyıllarda, Volga Nehri'nin Kazakistan'ın orta kesimine kadar olan alt kesimlerinde yaşayan göçer insanlara "Nogay Ordası" adı verilmekteydi. 16. yüzyılın ikinci yarısında, "Nogay Ordası" dağılmaya başladı. Doğusundaki göçerler Kazaklar'a katıldı (Trepavlov 2016, 55). Bu tarihî olaylar, tam bu şekliyle Levşin efsanesine de yansır. Kaynaklara göre Kazak cüzlerinin atası Akniyaz, Emir Timur'dan sonra yaşayan Ölenti adlı Nogay Han'ının komutanı idi. Zamanla, Akniyaz Ölenti'ye itaatsizlik etti ve ayrı bir hükümdarlık kurdu. Nogay Han'ın soyundan gelenlerin topraklarını ele geçirdi ve birkaç Türkçe konuşan halka ve Moğolların Oyrat boylarının bir kısmına boyun eğdirdi.

Böylelikle Alaşa Han efsanesindeki olaylar zincirinin zaman içinde sosyal ve politik değişikliklere bağlı olarak farklılaştığını görüyoruz. Yani sosyal ideolojinin kuruluşu ve oluşum dinamikleri, millî bütünlük ve genetik köklerin yenilenmesinin bir göstergesi olarak değerlendirilebilir.

3. Arkeolojik Kazılar ve Alaşa Han Türbesi

Alaşa Han Türbesi, bugünkü Karagandı bölgesine bağlı Jezkazgan şehrinden 90 km uzaklıkta *Ultau* ilçesindeki Karakengir nehrinin sağ kıyısında tepenin üstünde yer almaktadır. Türbenin çevresinde eski bir mezarlık vardır. Alaşa Han türbesi, yanmış kırmızı tuğladan inşa edilmiştir. Anıtın toplam alanı 9,73 × 11,9 metre, yüksekliği ise 10 metredir. Giriş oldukça gösterişli olup bir keçe yurdun boyunduruklu kapısı gibidir. Girişin iki kapısı ile levhası üzerinde iki şerit vardır. Bu şerit, mozolenin daha kompakt ve çekici görünmesini sağlayan tuğlalarla örülmüştür. Dış duvarlar, tuğlanın katlarını karşılayan tuğla benzeri alacalı bir desenle kaplanmıştır.

Türbenin dış görünüşü “Alaşa” adını, yani “ala çapan” örneğini, dokunmuş bir “keçi halısını” yansıtmaktadır. Alaşa Han Türbesinin güzelliği ve dayanıklılığı, onun abidevi tasarımı ve mimari yapısıyla ilgilidir. Örneğin, taban temelinden dört kare ayak yükselir ve kusursuz bir uyumla sekizköşeyi birleştirir. O, sekiz köşeli birleşmeye benzer bir uyumla çatıdaki on altı kenarlı tambura da bağlanır. Bu, bir keçe yurdun dirsek bağlantılarını veya tepesini andırır. O, on altı kenarlı kasnağın üzerinde bir kubbe yükselir. Türbenin girişinde kalın bir duvarın etrafında yükselen basamaklı bir boşluk vardır. Bu, içi boş türbenin çatısına götürür. Çatıya çıktıktan sonra, bir teras gibi kemerli kalkanın içindeki yeni on altı kenarlı tamburu mevcuttur.

Türbenin dış duvarındaki tuğlalar, köşegen, eşkenar dörtgen, üçgen ve yıldız gibi desenlerle birleştirilmiştir (Resim 1). Bazı tuğlaların yüzeyinde ve yanlarında boy damgaları ve süslemeler vardır, ancak son yenileme çalışmaları sırasında bu tuğlalar kaldırılmış veya değiştirilmiş gibi görünmektedir. Türbenin içine, çatıdaki altı küçük pencereden ışık geliyor. Bu türbe Hoca Ahmet Yesevi Türbesine benzer, genel yapısı küçük olmasına rağmen etarındaki duvar resimleri ve tepesindeki kubbesi Ahmet Yesevi türbesini andırır (Türkan, 2021, 203; Zholdassuly, 2020, 550).



Görsel 1: 2018 y. Alaşa Han Türbesi. Srym Yessen arşivinden.

Türbenin mimari özellikleri hakkında bir mektup yazan ilk kişi Çokan Valihanov'dur (Valihanov, 1984, 195). Bir sonraki kaynak, Kenesarı Han⁵ tarafından esir tutulan ve üç veya dört ay boyunca birlikte hareket eden Kafkasya halklarının tarihini ve etnografyasını ele alan subay Pyotr Uslar'ın yazıya geçirdikleridir (Uslar, 1848, 170). 1868'de Alaşa Han'ın mezarını gören yarbay Nikolay Krasovski, türbenin hala sağlam ve bütünüyle düzgün olduğunu ve kubbesinin mavi sıvasının soyulmaya başladığını yazmıştır (Krasovski, 1868b, 259).

XVII. yüzyılda Kazak bozkırlarını inceleyen ve Alaşa Han'ın Türbesini gören Jeodezist Yuriy Schmidt şöyle anlatmıştır: “Kapı yerine küçük bir girişi olan bu geniş ve yüksek türbenin ortasında bir toprak höyük bulunur. Cesedin gömüldüğü bu höyüğün tepesinde at kafatasları, renkli kumaş artıkları ve at kuyruğuna bağlı mızrak gibi sııklar yer almaktadır”. Ayrıca türbenin kubbesinin parlak mavi sıva ile kaplı

5. Kenesarı Han, 1802-1947 yıllarında yaşamış, devlet adamı, askeri kumandan, Kazak halkının bağımsızlık hareketinin önderi ve Kazak Hanlığı'nın son hanıdır.

olduğunu ve kubbenin duvarlarının içinde dar bir oyuk ve ona çıkan taş bir merdiven olduğunu yazmıştır (Schmidt, 1894, 12).

1954 yılında Kazak Sovyet Sosyalist Cumhuriyeti, Bakanlar Kurulu Mimarlık Birimi uzmanı Mihail Levinson liderliğinde özel bir keşif seferi düzenlendi. Bu keşif gezisinin çalışmaları genel bilgileri içeriyordu. Ayrıca türbenin tuğla, sıva ve mimari yapısı hakkında bilgiler sunuldu. Daha sonra Alaşa Han Türbesini Alkey Margulan başkanlığında düzenlenen Merkezi Kazakistan Arkeoloji Seferi inceledi. Margulan'a göre Alaşa Han'ın mezarı, yapımı ve süslemeleri açısından birçok yönden Karahanlıların ilk dönemine ait olmalıydı (Margulan, 1947, 65). 1947'de türbenin içindeki mozolenin kazısı sırasında sanduka içerisinde bir erkek cesedi ile yaklaşık 5 kilogram turkuaz cam bulundu (Margulan, 1973, 39).

Ancak daha sonra yapılan araştırmalar Alkey Margulan'ın fikirlerini çürüttü. Anıtın tahminen XIII. ve XIV. yüzyıllarda inşa edildiği öne sürülmüştür (Mendikulov, 1950, 11; Gerasimov, 1957, 22; Glavdinov, 2005, 159; Horoş, 2010, 362). 1990'da Mimar Elena Horoş'un mimari özelliklerini dikkate alarak yaptığı araştırmalarında türbenin 16. yüzyılın ikinci yarısında yapıldığı sonucuna varılmıştır (Horoş 2010, 375). Ayrıca, anıtın yapım zamanı ile ilgili arkeologlar türbeden 35 km uzaklıkta bulunan Alaşa Han kasabasının ortaya çıkmasıyla yapılış zamanının 16-17. yüzyıl olmasının da mümkün olduğunu savunmaktadırlar (Smailov, 1997, 23-28).

2018'den itibaren Ulıtau bölgesindeki Orta Çağ mezarlarında yaptığımız araştırmalar sırasında, Alaşa Han Türbesine defnedilen cesedin kesin olarak yaşını ve genetik kökenini belirlemek için tarafımızca tetkikler yürütülmektedir (Resim 2, 3).



Görsel 2: 2018'de Alaşa Han Türbesi Arkeoloji Kazı Çalışmaları. Syrym Yessen arşivinden.



Görsel 3: 2018'de Alaşa Han Türbesi Sandukasının Açılışı. Syrym Yessen arşivinden.

Bu araştırmalara göre çıkarılan kemiklerin 55-60 yaş üstündeki bir erkek olduğu ve onun türbenin orta kısmına defnedildiği ortaya çıkmıştır. Laboratuvar sonuçları gmlen kişinin 1805'ten 1935'e kadar yaşamış olduğunu göstermektedir (Resim 4, 5).



Görsel 4: Alaşa Han Türbesinden kazılan naaşın görünümü. Syrym Yessen arşivinden

Mevcut veriler, burada meskun olan erkeğin türbenin inşasından sonra gömüldüğünü göstermektedir. Türbe içinde ana sandukaya ek olarak iki kk mezar yeri daha bulunmaktadır. Merkez sandukada tespit edilen kemiklere ait verilerin Alaşa Han'a ait olamayacağı görüşüyle, muhtemelen onun gm alanının aynı türbe içerisinde bulunan ve henüz kazı işlemi gerçekleşmemiş diğer mezarlardan birisi olabileceğini ortaya çıkarmaktadır. Alaşa Han'ın mezarının hangisi olabileceğinin net bir tespiti için gelecekte diğer iki mezar alanında da kapsamlı araştırmalar yapılması zaruridir.



Görsel 5: Türbe içindeki merkez sandukanın tetkiki. Syrym Yessen arşivinden.

Türbe yapısı Karahanlı dönemine ait mimari özelliklere sahip olmasına rağmen, dış cephenin geleneksel Kazak milli nakışlarıyla süslenmiş olması, anıtın sonraki

zamanlarda yapıldığı anlamına gelmektedir. Türbenin yakınında daha eski mezar alanlarının bulunmaması, onun özgün olarak ve en başından tek olarak buraya yapıldığı ve ruhani bir merkez olarak kullanıldığı anlaşılmaktadır. Ayrıca türbenin çatısına çıkan merdivenlerin olması, üstündeki alanın Han kaidesi, Hanın tahta oturtulduğu yükseltti, kararnamelemlerin teslimi gibi resmi toplantılar ve etkinliklerin yerine getirileceği bir alan olduğu düşünülebilir. Göçebe Türk halklarında mezarların üstünden atlanıp geçilmemesi, tırmanılmasına izin verilmemesi gibi katı kurallar göz önüne alındığında, türbenin bir mezar yeri değil sembolik bir anıt olduğu da açıktır.

Alaşa Han Türbesinin sanatsal niteliğini tanımlayan temel özelliklerden biri, tuğlaların kabartma yapılmadan aynı tuğlalarla bir kalıpta döşenerek oluşturulmuş olmasıdır. Bu üslup, Kazak dokuma örneklerine çok benzer. Türbenin duvarlarına kerpiçlerden inşa edilen ustalık dolu kuruluş, Kazakistan mimarisindeki eşsiz bir gelenektir.

Sonuç

Çalışmada, Kazak boyları arasında yayılan Alaşa Han efsanesine dair folklorik veriler ve bilimsel araştırmalar gözden geçirilmiştir. Sözlü veriler ve bilimsel tetkiklerin karşılaştırılması sonucunda Alaşa Han'ın net bir şekilde hangi dönemde yaşadığı tespit edilememektedir. Çalışmada, Alaşa Han'a dair efsanelerden 34 varyant gruplandırılarak bunların tasnifi gerçekleştirilmiştir. Bu doğrultuda araştırmacıların tespit ettiği Alaşa Han'la ilgili yaklaşık 700 yıllık bir süreci kapsayan rivayetlere dair farklı görüşler ve ilmî fikirler değerlendirilmiştir. Mevcut sözlü verilerin kronolojisi oluşturularak konuya dair bilimsel çalışmalardaki görüşler değerlendirilmiş ve sonuç olarak tarihi kaynaklarda Alaşa Han'ın hangi dönemde yaşadığına dair farklı veriler bulunmuştur. Bu durum Alaşa'nın hangi devirde yaşamış olduğuna dair net bir sonuca ulaşılamamasına neden olmaktadır. Araştırmada "Alaş" kavramının Kazak sosyal yaşamındaki varlığına odaklanıldı.

Sözlü verilere göre, Kazak toplumu arasında geleneksel düşünce sistemi, eski yaşam şartlarında kalıplaşan soy bilimi kavramları tarihi şahsiyetler vasıtasıyla devam etmektedir. Bu olguyu Kazak şecerelerinde, boy sistemindeki geleneksel sosyopolitik, kültürel ve kadim inanışlarında da görmekteyiz. Kazak kabile yapısındaki nizam itibarıyla Cüz sosyal yapısı, Kazak boylarının bir federasyon yapısına dönüşmelerini sağlamıştır. Efsanevi Alaşa Han evlyalılığının kendisi, bozkır kültürü, düşünceleri, fikirleri, değerleri ve yaşam ritüellerinden oluşturulmaktadır. Bu ilkelerden yola çıkarak, geleneksel göçebe toplumdaki ilişkiler ile Kazak Türklerini bir bütün haline getirmeye çalışan Alaşa Han'ın efsanevi karakteri incelenmiştir.

Orta Asya topraklarında Oğuz, Kıpçak, Kimek, Karahanlılar gibi adları değişen etnik birlikler ve devlet yapılarının döneminden bilgiler veren, ondan sonra Altın Orda'nın çöküşü ve Kazak Hanlığı'nın oluşumu sırasında ortaya çıkan Alaş ve Alaşa Han tipi, farklı boyların etnogenetik hafızasını canlandırıp, köken birliğini, kardeşlik duygularını uyandıran slogan ve sembol olarak kullanılmasının yanı sıra onun varlığı Kazak kabilelerinde, İslami itikada uygun olarak evlyalık mertebesine yükseltilmiştir. Genel olarak Alaşa Han ismi ve onun adına inşa edilen türbenin 14. yüzyılda ömür sürmüş olan tarihi bir şahsiyet ile iltisakının varlığı düşünülebilir.

Arkeolojik tetkikler sonucunda türbenin merkezinde bulunan mezar yapısında

tespit edilen erkek kemiklerinin daha geç bir dönem olan 19. yüzyıla ait olduğu tespit edilmiştir. Yine türbe içerisinde kazılmayı beklenen ayrıca iki mezar alanı daha bulunmaktadır. Muhtemelen bu mezar alanları Alaşa Han'ın mezarı ile ilişkilendirilebilir.

Alaşa Han'ın tarihi efsane olarak günümüze ulaşması, bu rivayetlerin altında ise tarihi bir gerçekliği bulunmaktadır. Alaşa Han olgusunun ortaya çıkışı ve ona ait türbenin inşası, Kazak halkının tarih sahnesine çıkışı ve soy kütüğü sisteminin oluşması ile aynı döneme denk gelmektedir. Bu görüş, yukarıda zikredilen tarihi kaynaklar ve şecerelerdeki veriler ışığında ispat edilmiştir.

Kaynaklar

- Alekseev, Kiril. "Predanie o Proishojdenii Kirgiz-Kaysakov". Orenburgskiy listok, 8, 2015.
- Artıkbayev, Jambyl. Kazak Şejiresi: Ulı Dala Tarihının Kaynar Közderi Jane Tujırdaması. Astana: Foliant, 2015.
- Atıgaev, Nurlan. Hronologiya pravleniya kazahskih hanov (15 - seredina 16 v.). Moskva: Tyurkologičeskiy sbornik, 2007.
- Babür, Zahir ud-din Muhammad. Babürnâme. Almatı: Atatek, 1993.
- Çuloshnikov, Alexander. Oçerki İstorii Kazak-Kirgizskogo Naroda. Çast 1, Orenburg, 1924.
- Divayev, Abubakir. "Alaşa-Han (Kirgizskaya Skazka)". Turkestanskije vedomosti 9 (1902), 91-93.
- Ebulgazi, Bahadır. "Türık Şejiresi". Almatı: Ana Tili, 1991.
- Fedorov, Konstantin. Zakaspiyskaya Oblast. Ashkhabad: Parovaya Tipografiya K.M. Fedorova, 1901.
- Glaudinov, Bekrinjan. Mavzoley Alaşa-Hana - Etapnoe Proizvedenie Zodçestva Kazahstana, Almatı: Sohranenie i İspolzovanie Obyektov Kulturnogo i Smeşanogo Naslediya v Sovremennoy Tsentralnoy Azii. Trudı II Mejdunarodnoy Nauçno-Praktičeskoj Konferencii, 2005.
- Grodekov, Nikolay. Kirgizy i Karakirgizy Syr-Darinskoy Oblasti. Tashkent: Tipografiya S.I. Lakhtina, 1889.
- Horoş, Elena. Mavzoley Alaşa-han". Rol Nomadov v Formirovanii Kulturnogo Naslediya Kazahstana. Nauçniye Çteniya Pamyati N.E. Masanova. Almaty: Sbornik Materialov Mezhdunarodnoi Nauçnoi Konferentsii, 2010.
- Howorth, Henry. The Factitious Geneologies of the Mongol Rulers, Journal of the Royal Asiatic Sosisyety, July, 1908.
- Isin Amantay. Kazahskoe hanstvo i Nogayskaya Orda vo vtoroy polovine 15-16 v. Almaty: Izdaniya 2, 2004.
- Januszkiewicz, Adolf. Kundelikter Men Hattar Nemese Kazak Dalasına Jasalğan Sayahat Turalı Jazbalar. Almaty, 1979.

- Joo-Yup, Lee. *Kazaklık, or Ambitious Brigandage, and the Formation of the Kazaks. State and Identity in Post-Mongol Central Eurasia*. Leiden: Boston, Brill, 2016.
- Karibayev, Bereket. *Kazak Handığının Küşeyui (15 ğ. Sonı - 16 ğ. Alğaşqı Şiregi*, Almatı: Sardar Baspa Üyi, 2016.
- Kazantsev, Ilya. *Opisanie Kirgiz-Kaysak*. Sankt-Peterburg: Tipografiya Tovarişestva Obşestvennaya Polza, 1867.
- Köpeyuli, Maşhur-Jusup. *Şığarmaları. Kazak Şejiresi*. Almatı: EKO, 2007.
- Krasovski, Nikolai. *Materialı Dlya Geografii i Statistiki Rossii, Sobranie Ofitserami Generalnogo Ştaba. Oblast Sibirskih Kirgizov*. Sankt-Peterburg: Çast 1, 1868a.
- . *Materialı Dlya Geografii i Statistiki Rossii, Sobranie Ofitserami Generalnogo Ştaba. Oblast Sibirskih Kirgizov*. Sankt-Peterburg, Çast 3, 1868b.
- Kudayberdiuli, Şakarim. *Türük, Kırğız-Kazak Ham Handar Şejiresi*. Almatı: Kazakistan, 1991.
- Kurbangali, Halid. *Tauarih Hamsa: (Bes Tarih)*. Almatı: Kazakistan, 1992.
- Kunanbayuli, Abay. *Şığarmalarının Tolık Jinağı*. Almatı: KazakSSR Ğılım Akademiyasının Baspası, Tom 2, 1954.
- Levşin, Alexey. *Opisanie Kirgiz-Kazaçih, ili Kirgiz-Kaisatskih Ord i Stepey*. Sankt-Peterburg: Tipografiya Karla Kraia, Çast 1, 1832.
- Mağauin, Mühtar. *Kazak handığı dauirindegi adebiet*. Almatı: Ana tili, 1992.
- Margulan, Alkey. “Arhitekturnie Pamyatniki v Doline Reki Kengir”. *Vestnik Akademii Nauk Kazahskoy SSR*. 11 (1947), 62-71.
- . *Djezkazgan-Drevniy Metallurgiçeskiy Tsentr. Alma-Ata: Arheologiçeskie İssledovaniya v Kazahstane*. 1973.
- . *Ejelgi jir anızdar: Ğılımı zertteu makalaları*. Almatı: Jazuşı, 1985.
- Miller, Gerard. *Opisanie Sibirskogo Tsarstva i Vseh Proizoşedşih v Nem Del ot Naçala a Osoblivo ot Pokoreniya Ego Rossiyskoi Derjave po Sii Vremena*. Sankt-Peterburg: Pri Imperatorskoy Akademii Nauk, Kniga 1, 1750.
- Mendikulov, Malbagar. “Nekotorie Dannie ob İstoriçeskoj Arhitekture Kazahstana”. *Izvestiya AN KazSSR, Seriya Arhitekturnaya*, 80 (1950), 3-36.
- Muhammed, Haydar Duvlatî. *Tarih-i Raşidi*. Almatı: KAZakparat, 2017.
- Nauşabay, Nurjan. *Manzumat Kazakiya*. Kazan: Karimovtar, 1903.
- Nesterov, Andrey. “Proşloe Priaralskih Stepey v Predaniyah Kirgizov Kazalinskogo Uezda”. *Zapiski Vostoçnogo Otdeleniya Imperatorskogo Russkogo Arheologiçeskogo Obşçestva*. Sankt-Peterburg: Tipografiya Imperatorskoy Akademii Nauk, Tom 12, 1900.

- Potantin, Grigoriy. “Kazak-Kirgizskie i Altayskie Predaniya, Legendı i Skazki”. Jiva-ya Starina. Petrograd: Tipografiya V.D. Smirnova, 1916.
- . Oçerki Severo-Zapadnoy Mongolii: 1876–1877. Sankt- Peterburg: Tipografiya V. Kirşbauma, 1881.
- . Oçerki Severo-Zapadnoy Mongolii: 1879. Sankt- Peterburg: Tipografiya V. Kirşbauma, 1883.
- Reşidü’-d-din, Camiu’t Tevarih: Sbornik Letopisey. Moskva. Tom 1, Kniga 1, 1952a.
- . Camiu’t Tevarih: Sbornik Letopisey. Moskva, Tom 1, Kniga: 2, 1952b.
- Satbayev, Kanış. “Nekotoriye Arkheologicheskiye Dannıye v Predelah Djezkazganskogo Raiona”, A.H. Marğulan Atındağy Arkheologiya İnstitutynın Arhivi. Tizim: 1, Kujat №20a, 1937.
- Seybimbek, Akseleu. Kazaktın Auızşa Tarihi: Zertteu. Astana: Folyant, 2017.
- Shmidt, Yuly. Zapiski Zapadno-Sibirskogo Otdela Russkogo Geografiçeskogo Obşestva. Omsk: Tipografiya Okrujnogo Ştaba, 1894.
- Smailov, Juman. Pamyatniki Arkheologii Zapadnoi Sarı-Arki (Srednevekovıye Gorodişa i Poseleniya). Balkaş, 1997.
- Subhanberdina, Uşkoltai. Dala ualayatnın gazetı. Adebı nuskalar (1888-1894). Almatı: Ğılım, 1989.
- Şangın, Petr. Dnevniye Zapiski v Kantselyariyu Kolyvano-Voskresenskogo Gornogo Naçalstva o Puteshestvii po Kirgiz-Kaisatskoi Stepi. Barnaul: Az Buka, 2003.
- Türkan, Acar. “(Uşak) Karaca Ahmet Sultan Türbesi’ndeki Tavus Kuşu Motifi ve Türbede Gerçekleştirilen Halk İnanişlari”. Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, 99 (2021), 203-243.
- Tınışbayev, Muhametjan. Materialy po İstorii Kirgiz-Kazakskogo Naroda. Tashkent: Vostochnoye Otdeleniye Kirgizskogo Gosudarstvennogo Izdatelstvo, 1925.
- Trepavlov, Vadim. Istoriya Nogayskoi ordı. Kazan: Izdatelskiy dom Kazanskaya nedvizhimost, 2016.
- Uslar, Peotr. “Çetire Mesyatsa v Plenu v Kirgizskoi Stepi”. Oteçestvennyye Zapiski, 10 (1848), 141-224.
- Valihanov, Çokan. Sbranie Soçineniy v Pyati Tomah. Alma-Ata: Glavnaya Redakciya Kazahskoy Sovetskoj Enciklopedii, Tom 1, 1984.
- . Sbornie Soçneniy v Pyati Tomah. Alma-Ata: Glavnaya Redakciya Kazahskoy Sovetskoj Enciklopedii, Tom 2, 1985.
- . Pamyatniki Arhitekturu Dolını Reki Kara-Kengir v Tsentralnom Kazahstane. Alma-Ata: Izdatelstvo Akademii Nauk KazSSR, 1957.

Yudin, Veniamin. Ordı: Belaya, Sinyaya, Seraya, Zolotaya. Kazakistan, Srednyaya i Sentralnaya Aziya v 17-18 vv. Alma-Ata, 1983.

Yerofeeva, Irina. Znakoviy Personaj Kazahskih Predaniy Alaşa-Han: İstoriçeskaya Liçnost i Mif. Tyurkologičeski Sbornik. Pamyati S.G. Klyaçtornogo. Moskva: Nauka, Vostoçnaya Literatura, 2014.

Zholdassuly, Talgat.. “Sovyet Kazakistan’da İslama Yönelik Bir Uygulama: Militan Tanırsızlar Birliği”. Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, 96 (2020), 531-556.

Ekler

EK 1: Efsaneler Tablosu

| No | Efsanenin kaydedicileri | Tarihi | Kayıt yeri ve veri sağlayıcıları | Kaynak |
|----|--|-----------------|--|-------------------------------------|
| 1 | Reşidü’ d-din’in | 1316 | Oğuz ve yirmi dört aşiret soyundan gelenler ve akrabaları Uygur, Kıpçak, Kanglı, Karluk, Kalaş aşiretlerinin efsanelerine dayalı | Reşidü’ d-din, 1952, 80-81. |
| 2 | Zahîrüddin Muhammed Bâbür | 1526 | Orta Asya’nın şecere-i verilerinden | Babür, 1993, 32. |
| 3 | Muhammed Haydar Duvlatı | 1546 | Tarihsel veri | Muhammed Haydar Duvlatı, 2017, 154. |
| 4 | Ebulgazi Bahadır Han | 1665 | İnsanlığın tarihi ve şecereleri hakkındaki halk efsaneleri ve hikayelere dayalı | Ebulgazi, 1991, 13. |
| 5 | Gerard Friedrich Miller | 1750’ye kadar | Kuzey Kazakistan bölgesi, İrtiş Nehri vadisi. Halk Efsanesi | Miller, 1750, 163. |
| 6 | Pyotr Ivanoviç Şangin | 1816 Mayıs | Kuzey Kazakistan bölgesi (Zerendi nehri vadisinde), sınır tercümanı Kraikin tarafından Arğın boyu kişileri ağzından yazılmıştır | Shangin, 2003, 67-70. |
| 7 | Alexey Iraklieviç Levşin | 1822 | Batı Kazakistan bölgesi, Jayık nehri vadisinde Jetiru ve Bayulu boyu kişileri ağzından yazılmıştır | Levshin, 1832, 27-29. |
| 8 | Adolf (Michał Walerian Julian) Januszkiewicz | 10 Ağustos 1846 | Doğu Kazakistan, Cengiztau bölgesi. Arğın-Tobıktı boyunun hükümdarı Kunanbay Oskenbayulu’nun sözlerinden yazılmış | Januszkiewicz, 1979, 179-180. |
| 9 | Ilya Mihaylovich Kazantsev | 1850 | Batı Kazakistan bölgesi, Bokei Ordası. M.N. Jitnikov’un yolcu günlüğünden alınmıştır | Kazantsev, 1867, 1-4. |

| | | | | |
|----|----------------------------------|-------------|---|-------------------------------|
| 10 | Çokan Şingisuli Velikhanov | 1856 - 1857 | Kazakistan'ın farklı bölgelerdeki Kazaklar arasında yaygın, ortak Efsane | Velihanov, 1985, 158-159. |
| 11 | Nikolai Ivanoviç Krasovskı | 1860 | Kuzey ve Orta Kazakistan bölgesinin Atbasar, Akmola, Kokşetau ilçelerinde Nayman-Bağanalı, Tama, Jetiru boyu kişileri ağzından yazılmıştır | Krasovskı, 1868, 331. |
| 12 | Alekseev K. | 1871 | Batı Kazakistan bölgesi, Jağalbaylı boyunun Bırşimbay isimli bir temsilci tarafından yazılmış | Alekseev, 1894, 8. |
| 13 | Grigory Nikolayevich Potanin | 1876 - 1877 | Doğu Kazakistan, Tarbağatay bölgesi Kerey- Şubarayğır boyunun bir temsilci tarafından yazılmış | Potanin, 1881, 148-149. |
| 14 | Grigory Nikolayevich Potanin | 1880 | Kuzey Kazakistan, Bayanaul bölgesindeki Kazaklardan kaydedilmiştir. | Potanin, 1883, 368. |
| 15 | Nikolai Ivaanovich Grodekov | 1886 | Güney Kazakistan, Sırdarya bölgesi, Çimkent ilçesinde Ulu Jüz'ün hükümdarı Sultan Kanav'ın sözlerinden kaydedilmiştir. | Grodekov, 2011, 16. |
| 16 | Abdurahmanov A. | 1894 | Veri sağlayıcısı belirtilmemiş | Subhanberdina, 1990, 33. |
| 17 | Bekmetov M. | 1894 | Veri sağlayıcısı belirtilmemiş | Subhanberdina, 1989, 540-543. |
| 18 | Abubakır Akhmetzhanovich Divayev | 1894 | Güney Kazakistan, Çimkent bölgesi, Arıs İlçesinin Badam nehri vadisinde halk şairi Maylıkoja Sultankojaulı tarafından yazılmıştır | Divayev, 1902, 91-93. |
| 19 | Otuñşı Aljanov | 1897 | Doğu Kazakistan, Nayman-Bağanalı boyu kişileri ağzından yazılmıştır | Subhanberdina, 1990, 395. |
| 20 | Otuñşı Aljanov | 1897 | Doğu Kazakistan, Nayman-Bağanalı boyu kişileri ağzından yazılmıştır | Subhanberdina, 1990, 395-396. |
| 21 | Otuñşı Aljanov | 1897 | Doğu Kazakistan, Nayman-Bağanalı boyu kişileri ağzından yazılmıştır | Subhanberdina, 1990, 396-400. |
| 22 | Abay Kunanbayuly | 1898 | Tarihsel veriler ve halk Efsanelerine göre | Abay, 1954, 252. |
| 23 | Andrey Dmitrievich Nesterov | 1898 | Aral Denizi bölgesi, Sırderya vadisi, Kazalı ilçesi, Makbal İlçesinin sakini 78 yaşındaki Tanirbergen Jailaubayulının sözlerinden yazılmıştır | Nesterov, 2007, 119. |

| | | | | |
|----|-------------------------------|------|--|--------------------------|
| 24 | Grigory Nikolayevich Potanin | 1900 | Kuzey Kazakistan, Akmola bölgesi, Nura bolısının hükümdarı Oteu Bojinin sözlerinden yazılmıştır | Potanin, 1972, 67-68. |
| 25 | Grigory Nikolayevich Potanin | 1900 | Orta Kazakistan bölgesinde Tokyrau Nehri kıyısındaki Orta Jüz'ün sultanı Sultankazı Kazin'in sözlerinden yazılmıştır | Potanin, 1916, 52-53. |
| 26 | Grigory Nikolayevich Potanin | 1900 | Kuzey Kazakistan bölgesi, Orta Jüz Kazakları tarafından yazılmıştır | Potanin, 1916, 54-69. |
| 27 | Grigory Nikolayevich Potanin | 1900 | Orta Kazakistan bölgesi, Orta Jüz Kazakları tarafından yazılmıştır | Potanin, 1916, 59-69. |
| 28 | Konstantin Mihayloviç Fedorov | 1900 | Güney Kazakistan Kazakları tarafından yazılmıştır | Fedorov, 1901, 54-57. |
| 29 | Meşhur Yusuf Köpeyuli | 1900 | Halık Efsanelerine göre | Köpeyuli, 2007, 83-92. |
| 30 | Kurbanğali Halid | 1910 | Halık Efsanelerine göre | Kurbanğali, 1992, 55-56. |
| 31 | Şakarım Kudayberdiuli | 1911 | Halık Efsanelerine göre | Kudayberdiuli, 1991, 8. |
| 32 | Akseleu Seybimbek | 1970 | Kuzey Kazakistan, Kostanay bölgesi, Jangeldin ilçesinde, halık şairi Ahmethan Abıkayuli tarafından yazılmıştır | Seybimbek, 2007, 215. |
| 33 | Akseleu Seidimbek | 1970 | Doğu Türkistan, Sincan bölgesinin Şingil köyünde yaşayan Saipil Aştaruli tarafından yazılmıştır. | Seidimbek, 2007, 216. |
| 34 | Jambyl Omarouli Artıkbayev | 1980 | Ortalık Kazakistan, Karağandı bölgesi, Karkaralı ilçesinin sakini Ahmet Abdikulı tarafından yazılmıştır. | Artykbayev, 2015, 90. |

SOVYETLER'İN KUTSAL YERLERE KARŞI POLİTİKASI: AHMET YESEVİ TÜRBESİ ÖRNEĞİ*

Soviet Policy Against Sacred Places: The Example of Aḥmad al-Yasawī Tomb

Talgat ZHOLDASSULY**

Gulnur BAIZHANOVA***

Öz

Çalışmada Sovyet dönemindeki devletin kutsal yerlere yönelik tavır ve eylemleri Hoca Ahmet Yesevi Türbesi örneğinde anlatılmaktadır. Ana ideolojilerinden biri ateizm olan Sovyetler, yeni bir Sovyet toplumunu inşa etmek istiyorlardı. Bu yolda onların önündeki en büyük engellerden biri Sovyet Orta Asya'sındaki yerel halkın dini ve gelenekleriydi. Türkistan coğrafyasında eskiden beri evliyalardan türbelerini kutsal sayma ve ziyaret etme geleneği vardır. Türkistan bölgesindeki bu tür en büyük kutsal yerlerden biri de Hoca Ahmet Yesevi Türbesi idi. Yesevi Türbesi, Orta Asya ve Kazakistan halkları için çok kutsal sayılır ve Sovyetler Birliği'nin her yerinden Müslümanlar tarafından ziyaret edilmiştir. Bu dini gelenek ve bu kutsal mekân, dini yok etmek isteyen Bolşevikler için büyük bir engel olmuştur. Bu şekilde Sovyetler, yerel Müslümanların kutsal yerlerine ve kutsal yerleri ziyaret etme geleneğine karşı savaştılar. Kutsal mekânlara karşı fiili saldırı da propaganda da yapılmıştır. Bolşevikler kutsal yerlerin hiç de kutsal olmadığını kanıtlamaya çalıştılar. Propaganda sadece Ahmet Yesevi Türbesi'ne karşı değil, onun kendi ismine karşı da yapılmıştır. Hatta Komünist Partinin kutsal mekânlara karşı aldığı kararlar birlikte yerel Sovyet İslami Dini İdaresinin fetvası da yayımlanmıştır. Çalışmada bu konu Kazakistan arşiv kaynaklarına dayanılarak anlatılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Sovyetler Birliği, Orta Asya, Kazakistan, Hoca Ahmet Yesevi Türbesi, Kutsal Yerler.

Abstract

This article briefly explains the attitude and actions of the Soviet state towards the holy places in the example of Khoja Aḥmad al-Yasawī Tomb. Adhering to the ideology of atheism, the Soviets encountered the biggest obstacles in building a new Soviet society. It was the religion and customs of the local people in the Soviet Central Asia. For a long time, people in Turkestan had a tradition of considering and visiting the tombs of the saints as holy. One of the largest holy places in the Turkestan region was the Khoja Aḥmad al-Yasawī Tomb. The Yasawī Tomb is sacred to the peoples of Central Asia and Kazakhstan. Muslims from all over the Soviet Union visited it. This religious tradition and holy place became a great obstacle for the Bolsheviks who wanted to destroy the religion. In this wise, the Soviets fought against the local Muslims' holy places and the tradition of visiting holy places. Both actual attacks and propaganda were made against the holy places. The Bolsheviks tried to prove that the holy places were not holy at all. Propaganda was not made only against Yasawī 's Tomb, but also against his own name. The local Soviet Islamic Religious Administration published a *fatwā* (legal opinion) against the holy places with the decision of the Communist Party. In this study the research was conducted based on Kazakhstan archival sources.

Keywords: The Soviet Union, Central Asia, Kazakhstan, Khoja Aḥmad al-Yasawī Tomb, Sacred Places.

Giriş

Sovyetler Birliği tarihindeki ana ideolojilerden birinin ateizm olduğu bellidir.

* Geliş Tarihi: 17.11.2021, Kabul Tarihi: 10.03.2022. DOI: 10.34189/hbv.102.009

** Korkut Ata Kızıldorda Üniversitesi, Tarih Bölümü, zholdassuly2018@gmail.com, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-0976-6075>

*** Korkut Ata Kızıldorda Üniversitesi, Yabancı Diller ve Tercüme Bölümü, nurymbekkyzygulnur@gmail.com, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-9223-8048>

Sovyetler için din, dini anlayış ve dini gelenekler eskiliğin kalıntısıydı ve din adamları ise sömürücü sınıf olarak kabul ediliyordu. Bu nedenle yeni bir Sovyet toplumunu yaratmak için din, dini gelenek ve nosyonların ortadan kaldırılması gerekiyordu. Fakat Sovyetler iktidara gelir gelmez İslam'a karşı hemen saldırı yapmadılar. Bazı siyasi koşullar nedeniyle 1917 Ekim Devrimi'nden sonraki on yıl boyunca Müslümanların dinine yönelik hiçbir fiili saldırı yapılmamıştır. Çünkü o zamanlar Sovyetlerin Müslüman halkların, Müslüman din adamlarının desteğine ihtiyacı vardı. Ancak o dönemde Sovyetler çok dikkatli bir şekilde hareket ederek yavaş yavaş din karşıtı propagandanın temellerini atmaya başladılar. Daha sonra, dine doğrudan saldırılar gerçekleşmiş ve kitlesel din karşıtı propaganda yoğunlaşmıştır.

Müslüman din adamları siyasi baskı altına alınmış, din eğitimi yasaklanarak dini okullar ve medreseler kapatılmıştır. Camiler de toplu olarak kapatılıyordu, bu da Müslümanların ibadet etmelerini, dini törenleri gerçekleştirmelerini ve dini geleneklerini yerine getirmesini tehlikeli bir durum haline getirmiştir. Türkistan coğrafyasında tasavvufa ve yerli tasavvuf geleneklerine karşı büyük bir propaganda yapılarak bunların ortadan kaldırılması planlanmıştır. Orta Asya halklarının ortadan kaldırılması gereken büyük geleneklerin biri de evliyaların türbesini ve kutsal yerleri ziyaret etme geleneğiydi. Orta Asya'da pek çok kutsal yer bulunuyordu ve bunların en büyüğü dünyaca ünlü Hoca Ahmet Yesevi'nin türbesiydi. Sovyetler, Kazaklar için "İkinci Mekke" olarak sayılan Ahmet Yesevi Türbesine her yıl çok sayıda ziyaretçinin gelmesinden endişe duyuyordu. Dolayısıyla Komünist Parti ve devlet tarafından kurulan Orta Asya ve Kazakistan Müslümanları Diniye Nezareti'nin fetvası ile hem Ahmet Yesevi'ye hem de onun Türbesinin ziyaret edilmesine karşı propaganda yürütülmüştür.

Ahmet Yesevi Türbesinin Sovyet dönemindeki tarihi ve durumu, adı geçen türbe ile ilgili devlet ve parti kararları ve Türbeyi din karşıtı bir müze, merkeze dönüştürme girişimleri Kazakistan Cumhuriyeti Merkez Devlet Arşivi'ni, Kazakistan Cumhuriyeti Cumhurbaşkanlığı Arşivi ve Kazakistan Cumhuriyeti Kızılorda İli Devlet Arşiv'i belgeleri anlatılacaktır.

1. Sovyetler'in Tasavvufa ve Kutsal Yerlere Karşı Tutumu

1918-1928 yıllarında Sovyetler İslam'a karşı hoşgörülü davrandılar çünkü onların Müslümanların desteğine ihtiyacı vardı. Bolşevikler İslam dünyasının desteğini kazanmak için Sovyetler Birliğindeki Müslümanları iyice kullandılar. Nispeten o yıllarda İslam'ın durumu Rus Ortodoks Kilisesininkinden daha iyi olmuştur. Aynı zamanda o dönemde yavaş yavaş Sovyet din karşıtı propaganda örgütleri ve basını da oluşturulmuştur (Zholdassuly, 2019, 53-56). 1929-1941'de ise Sovyetler Birliğinde İslam'a karşı doğrudan saldırılar ve kitlesel propaganda yürütülmüştür. Camiler topluca kapanmaya başlamıştır. 1920'lerin sonu ve 1930'ların başında, devlet Müslümanların büyük mimari anıtlarına el koymuş ve onların dini amaçlar için kullanılmasını yasaklamıştır (Keller, 2001, 178-180). Tasavvuf şeyhlerinin bölgede etkisi de büyüktü. Komünist Partinin kararıyla, tüm din adamlarıyla beraber Tasavvufçulara, işanlara (Türkistan'da sufi şeyhleri) karşı propaganda yapılmaya başlamış ve onların dini faaliyetlerinin durdurulmasına karar verilmiştir. Orta Asyanın bazı bölgelerinde Tasavvufçuların zikir ibadeti de yasaklanmıştır. İşanizmi/işanları itibarsızlaştırmak planlanmıştır. Böylece işanlar ve dervişler aldatıcı ve yalancı olarak adlandırılmıştır.

Komünist propagandacılar kendi derslerinde Tasavvufçular ve evliyalardan bahsederek müridi olan işanları parazit olarak adlandırmışlardır (Keller, 2001, 122, 128, 159).

Dindar insanların ayrımcılığa uğraması, alkol içmeye ve sigara içmeye zorlanmaları da alışılmadık bir durum değildi. Bazı evliyaların mezarları yıkılmış ve değerli eşyaları oradan atılmıştır (Nurtazina, 2008, 14). 1929-1941'de dine saldırı yıllarında cami ve medreselerle birlikte tarihi eser olan türbeler, evliyaların mezarları ve bazı kutsal yerler de büyük hasar görmüştür (Salmonov, 2008, 76). 1930'lu yılların kapsamlı din karşıtı propagandasının üç ana teması vardı, ona göre; 1. Mollalar, işanlar ve diğer din adamları, işçi ve köylü sınıfın düşmanı olarak gösterildi. 2. Bilimsel eğitimin önemi anlatıldı. 3. İslam, kadını ezen ve sömüren bir din olarak yorumlandı. Din adamları alay konusu olarak zenginlerle birlikte işanların da karikatürleri çizilmiştir. Din karşıtı Bezbojnik Dergisinde Ekim 1928'de yayınlanan "İşanlar ve Müritler" başlıklı bir makalede Tasavvufçular dolandırıcı olarak nitelendirilmiştir. Büyük siyasi baskı altına alınan işanların çoğu 1937-1938'deki Büyük Temizlik (veya Büyük Terör) yıllarında yok edilmiştir. Birçoğu ise ortadan kaybolmuş, bazıları dilenci olmuş ve kaçarak komünizme karşı propaganda yapmıştır (Keller, 2001, 162-165, 226). Görüldüğü gibi, Sovyetlerin ana ateist propagandalarından biri, işçi sınıfının düşmanı ve sömürücü sınıf olarak propagandası yapılan tasavvufçulara karşı yapılmıştır. Böylece tasavvufçular ağır bir baskı altına girmiş ve ritüelleri tehlikeli kabul edilmiştir.

İkinci Dünya Savaşının siyasi koşulları nedeniyle Sovyetlerin din politikası değişerek inananlara görece özgürlük tanınmıştır. Böylece savaşın zor koşullarında Müslüman halkları Nazi Almanya'sına karşı savaşta harekete geçirmek için Müslümanlara din özgürlüğü verilmiştir. Sovyetler Birliğinin Müslüman din adamları da Almanya'ya karşı cihat ilan ederek Müslümanlara çağrıda bulunmuştur. Böylelikle Sovyetler siyasi amaçlar için dini kullanmaktan çekinmediler. İkinci Dünya Savaşı sırasında Sovyet Müslümanlarının yeniden üç dini idaresi kurulmuştur. Onlar; Orta Asya ve Kazakistan Müslümanları Diniye Nezareti (SADUM), Kuzey Kafkasya Müslümanlarının Dinî İdaresi ve Transkafkasya Müslümanlarının Dinî İdaresi idi. 1930'lu yıllarda işi dondurulan ve merkezi Ufa'da bulunan Rusya Müslümanların Merkez Dinî İdaresi'nin de savaş yıllarında faaliyetleri canlandırılarak 1948'de SSCB ve Sibirya'nın Avrupa kısmındaki Müslümanların Dinî İdaresi olarak yeniden oluşturulmuştur. Bu dini idareler Sovyet hükümetinin desteğiyle kurulmuş ve liderleri devlet tarafından atanmıştır. Dini idarelerin başkanları Sovyetlere sadık olmuştur (Zholdasuly, 2021, 79-88). Çok geçmeden Sovyetler Orta Asya ve Kazakistan Müslümanları Diniye Nezareti'ni kendi amaçları için, tasavvuf ve kutsal yerlere karşı savaşmak için kullanmışlardır. İkinci Dünya Savaşı sırasında, halkın başına gelen zorlu imtihanların etkisiyle, halk arasında gözle görülür biçimde yeniden dini canlanma olmuştur. Bazı eski dini gelenekler de yeniden canlanmıştır, onların arasında kutsal yerleri ziyaret etme geleneği de vardı. Bu sadece İslam için değil, Sovyetler Birliği'ndeki tüm dinler için de geçerliydi (Demidov, 1988, 18).

Devlet, savaş sırasında görelî din özgürlüğünü vermiş olsa da tasavvufa karşı olumsuz tavrı hiç değişmemiştir. Sovyetler devlete bağlı dini idarelere üye veya ona kayıtlı olan din adamlarını İslam'ın "resmî" temsilcileri olarak adlandırırken, dini idareye kayıtsız din adamlarını ve sufileri "gayri resmî" İslam olarak adlandırmıştır.

“Resmî” İslam’ı çalışan dört dini idare temsil etmiştir. Tasavvuf “gayri resmî” İslam olarak sınıflandırılmıştır. Sovyetler, tasavvuf ritüellerini “İslam dışı”, “İslam öncesi” olarak adlandırmışlardır. Kutsal yerleri ziyaret etmeyi ise Sufi ritüeli olarak kabul etmişlerdir. Sovyetler ayrıca Sufilere “fanatik”, “şarlatan” ve “parazit” gibi çeşitli isimler de takmışlardır (Eden, 2016, 241-242).

İkinci Dünya Savaşı sırasında nispeten verilen din özgürlüğü nedeniyle 1950’li yıllarda kutsal yerlere yapılan ziyaretler de artmaya başlamıştır. Müslümanların bu tür eylemleri ise komünistleri telaşlandırmıştır. Komünist Partinin 7 Temmuz 1954 tarihli “Bilimsel ve Ateist Propagandadaki Büyük Eksiklikler ve Bunu Geliştirmek İçin Alınan Önlemler Hakkında” isimli kararında, dini ibadetlerin yapılmasının ve kutsal yerleri ziyaret etmenin daha aktif hale geldiği bildirilmiştir. Özellikle Orta Asya’daki kutsal yerleri ziyaret edenlerin daha çok olduğu ve böyle bir “dini önyargılar” ile “hurafelerin” Sovyet halkının bir kısmının bilincini zehirleyeceği ve onların komünizmin inşasına bilinçli ve aktif bir şekilde katılımlarını engelleyeceği ifade edilmiştir (Krivoşeev ve diğerleri, 1987, 51). Böylece Sovyetler kutsal yerlere yeni bir saldırı hazırlıyordu.

Adı geçen karardan iki yıl önce, 25 Mart 1952’de Orta Asya ve Kazakistan Müslümanları Diniye Nezareti, işanizm ve müridizme, yani tasavvufa karşı “Sahte İşanizm ve Müridizmin, Büyücülük ve Şarlatanlığın Şeriata Aykırılığı Hakkında” adlı özel bir fetvası yayımlanmıştı. 23 Ocak 1959’da ise Orta Asya ve Kazakistan Müslümanları Diniye Nezareti tarafından “Kutsal Yerler Hakkında” adlı bir fetva kabul edilerek türbelerine inanmanın ve onlara ibadet etmenin Kur’an’a, Peygamber’in hadislerine, şeriata ve tüm müctehidlerin yorumlarına tamamen aykırı olduğu söylenmiştir. Orta Asya ve Kazakistan Müslümanları Diniye Nezareti kendi tarihinde kutsal yerleri ve evliyaların türbelerini ziyaret etmeye karşı birkaç fetva yayımlamıştır. Orta Asya ve Kazakistan Müslümanları Diniye Nezareti’nin tasavvuf karşıtı mücadelesi devlet emriyle yapılsa da, Diniye Nezareti’nin vehhabilik görüşteki başkanı/müftüsü Ziyauddin Babahanov için bu İslam’ı “bidatlarından temizleme” yolunda kendisinin zaten istediği kutsal bir işti. Ziyauddin Babahanov ve onun Orta Asya ve Kazakistan Müslümanları Diniye Nezareti’ndeki seçilmiş ekibi Çarlık Rusya’sındaki gibi Sovyetler tarafından da istenilmeyen bir şey olduğu için, tasavvuf ve onun kutsal yerleri ziyaret etme ile evliyaları kutsama gibi gelenekleriyle mücadele etmişlerdir (Zholdassuly, 2021, 149-160). Bu kadar çok Müslümanın kutsal yerleri ziyaret etmesi Sovyetleri çileden çıkardı. Çünkü dine karşı yıllarca verdikleri mücadelenin sonuçları beklentilerini karşılamıyordu. Kutsal yerlere yapılan ziyaret sırasında başka birçok ritüel de gerçekleştiriliyordu. Sovyetler, cami dışında yapılan bu kadar büyük dini gelenek ve ritüelleri kontrol edemedi ve bu dini gelenek gençlerin zihnini de etkiledi. Ateist bir toplum inşa etmek isteyen Sovyetler için bu tür dini gelenekler büyük bir tehlike ve engeldi.

Cami dışı İslam olarak kabul edilen tasavvuf, Sovyetler için de tehlikeli kabul ediliyordu. Çünkü mutasavvıflar, Türkistan coğrafyasında bir yandan kendi yorumları ve yaşama biçimleriyle halkı İslam’a davet ederken, diğer yandan Çarlık ve Sovyet döneminde Ruslara karşı başlatılan çoğu direniş hareketlerini desteklemişler, hatta bazılarına öncülük etmişlerdir. Bu nedenle, Diniye Nezareti devlet tarafından mutasavvıflara karşı tavrı almaya ve kutsal yerlerle mücadele etmeye çağrılmıştır. Halkı

bir araya getirdiği ve dini bir ortam oluşturduğu için tasavvufun önemli unsurlarından olan zikir de yasaklanmıştır. Bu konuda da Diniye Nezareti bir fetva çıkarmıştır. Fetvada, en iyi zikrin, selef ulemasının işaret ettiği gibi Kuran okumak ve onun emirlerini yerine getirmek olduğu söylenmiştir (Erşahin, 2007, 293-294). Mutasavvıflar ilk Sovyet döneminde Ruslara karşı başlatılan çoğu direniş hareketlerini desteklemişlerken, bazı kutsal yerler ise direniş hareketlerinin kalesi olmuştur. Örneğin, Rus İç Savaşı sırasında, Fergana'daki (Özbekistan) isyancılar, Ali adıyla ilişkilendirilen yerel Şahimardan adlı Türbeyi Basmacı Hareketinin bir kalesi haline getirmişler ve Hz. Ali onların hamisi, koruyucusu olarak kabul edilmiştir. Aziz Şahimardan Türbesinin bakıcı şeyhleri, Basmacılar için düşmandan kurtaracak özel muskalar (*tumar*) yazmışlardır (Klimoviç, 1965, 276). Dolayısıyla bu, Sovyetlerin tasavvuf ve kutsal yerlere karşı verdiği mücadelenin temel nedenlerinden biriydi.

Devletin yasaklamak istediği dini uygulamalardan biri de evliyaların türbelerini ziyaret etmektir. Kutsal yerlere karşı mücadelenin zirvesi 1959-1964 yılları arasında, Kruşçev'in din karşıtı saldırıları döneminde gerçekleşmiştir. Ziyauddin Babahanov'un liderliğindeki Diniye Nezareti'nin ikinci nesli, tasavvufa radikal bir yaklaşım benimsediler. 1960 ve 1970'lerde onun İsmail Mahmud Sattiyev, Abdullojon Kalonov gibi seçilmiş ekibi için en önemli olan şey, halkı evliya kültüründen, tasavvuf geleneğinden uzaklaştırmaktı. Ancak Orta Asya'nın bazı bölgelerinde mutasavvıfların saygınlığı Diniye Nezareti temsilcilerinden daha yüksekti. Diniye Nezareti'nin evliya kültürünü enerjik bir şekilde reddetmesi ve türbe ziyaretine karşı savaşması, halkın Ziyauddin Babahanov ve yardımcılarının Hanefiliği terk ettiğinden şüphelenmesine yol açmıştır (Tasar, 2017, 125-126, 155-156). Sovyetlerin tasavvufa ve kutsal yerlerin ziyaret edilmesine karşı olumsuz tutumu Sovyetler Birliğinin çöküşüne kadar devam etmiştir. Ancak halkın kutsal yerleri ziyaret etmeyi bırakmadığı açıktır.

2. Ahmet Yesevi Türbesine Yönelik Ateist Propaganda

Kazakistan'daki en büyük türbe ve buna bağlı olarak en çok ziyaret edilen kutsal yer Hoca Ahmet Yesevi Mozolesiydi. Ahmet Yesevi Türbesi yapılışından itibaren Türkistan coğrafyasındaki en ünlü ve Müslümanlar tarafından en çok ziyaret edilen kutsal yerlerden biriydi. Hatta Aziz Hoca Ahmet Yesevi'nin Türkistan kentindeki türbesine üç kez ziyaretin Mekke'ye bir hacca denk olduğu konusunda Kazaklar arasında bir görüş vardı. Bu da Yesevi Mozolesinin kutsal yer olarak halk tarafından büyük saygı gördüğünü gösteriyor. Ayrıca Hoca Ahmet Yesevi Türbesine yapılan ziyaret, halk arasında "küçük" bir hac olarak adlandırılmış ve Türkistan'a "İkinci Mekke" denilmiştir (Hazbulatov ve diğerleri, 2020, 116).

1920-1930'da Sovyet döneminin başında, Ahmet Yesevi Türbesinin bulunduğu türbe kompleksini incelemek için A.A. Semenov, M.E. Masson ve N.M. Baçinskiy gibi araştırmacılar tarafından tarihi ve arkeolojik çalışmalar yapılmıştır. 1920'lerde, Hoca Ahmet Yesevi Türbesinin incelenmesinde devrim öncesi aşamaya kıyasla ileriye doğru büyük bir adım atılmıştır. Kazakistan mimarlık tarihinin Türkistan'da Hoca Ahmet Yesevi Türbesinin incelenmesiyle başladığını söylemek büyük bir abartı olmaz. Hatta insanlar Yesevi Türbesinin onarımı için para toplamışlar. 1930'da Yesevi Türbesindeki araştırma çalışmaları geçici olarak kesintiye uğramıştır (Yolgin, 2013, 109-127). Bu, 1929'da başlayan dine yönelik kitlesel saldırılar dönemine denk geliyor.

Yesevi Türbesinin tarihi bir anıt olarak inceleyen ve restore eden Sovyetler, dini bir merkez olarak ziyaret edilmesini istemediler. Anıtın korunması, o dönemde hüküm süren militan ateizmden çok olumsuz etkilenmiştir. Örneğin, 1926'da Orta Asya Müzeler ve Eski Eserleri ve Tabiat Anıtlarını Koruma Komitesi, Türkistan kentindeki türbenin korunması için daimi bir komisyon kurma girişiminde bulunmuştur. Ancak, Çimkent şehrinde bulunan Sırderya İl Müzesi müdürüne göre, Türkistan'daki yerel yetkililer bu işi dini korumaya yönelik bir eylem olarak görmüşler ve komisyon üyesi Sadyk Utegenov polis tarafından tutuklanmıştır (Muminov ve diğerleri, 2017, 76-77).

Sovyet döneminde, Ahmet Yesevi Türbesi devlet tarafından Kazak halkının birçok seçkin temsilcisinin ve önemli isimlerinin gömüldüğü bir türbe olarak veya Bozkır tarihi için önemli olayların gerçekleştiği tarihi bir anıt olarak değil, sadece Ortaçağ mimarisinin bir anıtı olarak kabul edilmiştir. Belgelerin fonları, Kur'an'ın el yazmaları ve diğer değerli sergiler kimsenin umurunda değildi. Böyle kontrolsüz bir durumda mezar taşlarının çoğu yerlerinden taşınmış, üzerinde çalışılmamış ve altlarında ve çevresinde bulunan mezarlar barbarca tahrip edilmiştir. Bu dönemde, Yesevi Türbesinin kütüphanesinde saklanan eski el yazmaları da ortadan kaybolmuş ve daha sonra bunların sadece bazıları bulunmuştur. İstanbul'da yaşayan Türkistan Hocalarının (Hoca – boy ismidir) soyundan olan İsmetulla Yesevi'ye göre, 1928 yılında Ahmet Yesevi'nin Türkistan şehrinde bulunan torunlarının mal ve mülküne el koyulmuş ve haklarından mahrum bırakılmıştır. Ardından birçoğu eski Sovyetler Birliğinden ayrılmış ya da daha sonra baskı altına alınmıştır (Muminov ve diğerleri, 2017, 80, 83).

1920'lerde Ahmet Yesevi Türbesi hakkında kapsamlı araştırmalar yapan ünlü Sovyet Arkeologu ve oryantalisti M.E. Masson'un, 1930'da yazdığı *Mavzoley Hodja Ahmeda Yasevi* (Hoca Ahmet Yesevi Türbesi) adlı eserinde, "Yesevi Türbesi'ne ibadet etmek için akın eden ziyaretçilerin sayısı yıldan yıla azalmaktadır" diye yazılmıştır. Ziyaret sırasında koyunların da çok daha az sıklıkla kesilmekte olduğu ve bir zamanlar ziyaretçilerin çok değer verdiği muskalara olan talebin de azaldığı ifade edilmiştir. Ayrıca Masson, Ahmet Yesevi Türbesini Orta Asya'nın Ayasofyası olarak da değerlendirmiştir (Masson, 1930, 12, 19-20).

1930'larda Ahmet Yesevi Türbesinin de din karşıtı saldırılar ve kitlesel propagandalardan zarar görmüştür. Hoca Ahmet Yesevi Türbesi'nin sembolü olan *Taykazan*, 1936'da Ermitaj Müzesine gönderilmiştir. 2.4 metre genişliğinde, 1.7 metre yüksekliğinde ve yaklaşık 2 ton ağırlığında olan bu dev kazan Emir Timur tarafından yaptırılmıştı (Dastanov, 1967, 18). Yesevi Türbesi ile ilgili el yazmaları ve çeşitli belgeler Sovyet döneminde yok edilmiş, onları koruyanlar baskı altına alınmıştır. Mesela, 1937-1938 yıllındaki siyasi baskı döneminde Türkistan şehrinde ve yakın yerleşim yerlerinde yaşayanlar, Arap harfleriyle yazılmış özel belgeleri, Ahmet Yesevi Türbesinin odalarında veya Atabay köyünün mezarlığında saklayarak kurtarmışlar. İnsanlar kutsal nitelikleri nedeniyle bu belgelerin yok edilmesinden korkmuşlardır. Sonra bu belgeler 1974-1975 yılındaki araştırma seferin katılımcıları tarafından bulunmuş ve Almatıya götürülmüştür (Muminov ve diğerleri, 2017, 3, 67).

1930'lu yıllarda en büyükleri Moskova ve Leningrad'ta bulunan bağımsız din karşıtı müzeler de çalışmıştır. Böyle ateizm müzeleri Orta Asya'nın Taşkent, Almatı gibi şehirlerinde de açılmıştır. 1939 yılında ise Türkistan'daki Hoca Ahmet Ye-

sevi Türbesi binasında da Din Karşıtı Müzesinin şubasını açma planı yapılmıştır. 1939'daki bu projeye göre, Türkistan'da düzenlenecek olan Din Karşıtı Müze için her şey planlanarak personel sayısı belirtilmiştir. Sovyetler tarafından Türkistan kentinin, Orta Asya'daki her türlü dini gericilik yatağı olduğu varsayıldığı göz önüne alındığında, eski Hoca Ahmet Yesevi'nin oturduğu yer olarak Türkistan kentinde bir Din Karşıtı Müze düzenlemenin gerekli olduğu söylenmiştir (Zholdassuly, 2020, 548-550). Sovyetler bu kutsal yeri boşuna seçmedi, bu mekânın Türk halklarının manevi başkenti ve büyük bir dini merkezi ve büyük bir kutsal yeri olduğu için saldırı yapmak istemişler. 1982'den itibaren Hoca Ahmet Yesevi Türbesi Müzesinde çalışmakta olan tarihçi ve arkeolog Marat Tuyakbayev'e göre, Yesevi Mozolesindeki Din Karşıtı Müze 1939'dan 1941'e kadar faaliyet göstermiştir. Tuyakbayev yaşlılardan, 1941-1945'teki Sovyet-Alman savaşı sırasında, Yesevi Mozolesinin, içinde askerlerin bulunduğu bölgesel bir askeri kışla olduğunu duyduğunu da anlatmıştı (KK1). Yesevi Mozolesindeki Din Karşıtı Müzenin İkinci Dünya Savaşı sırasında kapatılmasının savaşın siyasi koşullarından kaynaklandığı düşünüyoruz.

İkinci Dünya Savaşı sırasında ve sonrasında kutsal yerlere yapılan ziyaretlerin arttığını daha önce belirtmiştik. İkinci Dünya Savaşından sonra Türkistan coğrafyasında, Oş'taki (Kırgızistan) Süleyman'ın Tahtı Dağı, Margilan'ın güneyindeki (Özbekistan) Şahimardan Türbesi, ünlü Sufi Bahaeddin Nakşibendi'nin Buhara (Özbekistan) yanındaki Türbesi ve Semerkant'taki (Özbekistan) Şahi Zinda anıt kompleksi gibi çok ziyaret edilen en ünlü kutsal yerlerden biri de Ahmet Yesevi Türbesiydi (Yazarı yok, 2013, 309-310). Kazakistan'da da Hoca Ahmet Yesevi Türbesinden başka inananlar tarafından çok ziyaret edilen Arıstan Bab, Abdul-Aziz Bab, Iskak Bab, İbrahim Ata, Aysa Bibi, Babaja Hatun ve Kara Han gibi birçok türbeler mevcuttu. Bunların çoğu Kazakistan'ın güney bölgelerinde bulunuyordu. Bu sayılan tarihi anıtların korunması, 23 Eylül 1947 tarihli Kazak SSC Bakanlar Konseyi kararı ile Kazak SSC Bakanlar Konseyi altındaki Mimarlık Yönetimi'ne devredilmiştir. Ondandı sonra Mimarlık Yönetimi tüm bu anıtlara koruma ve restorasyon çalışmalarını yürütmeye başlamıştır. Arşiv belgesine göre, bu kutsal yerleri ziyaret etmeye gelen inananlar ayaklarını altlarına sıkıştırarak yere oturlarmış ve Kuran ayetlerini okurlarmış ve varsa sadakaları bakıcı bekçiye, yoksa o zaman türbelerin yanında bulunan bir kutuya bırakırlarmış (KROMA, 1711-fon, 2-liste, 24-dosya, s. 62-64). Böylece devlet, inananların ziyaretini durdurmak ve orayı kontrol etmek için resmi olarak Yesevi Mozolesini Mimarlık Yönetimine devretmiştir.

1940'larda bu tarihi anıtın bakımı için önemli bir şey yapılmamıştır. Savaşın başında, türbe üzerindeki çalışmalar durdurulmuştur. Ancak Mimarlık Yönetimine teslim edilmeden önce, Kazak Sovyet Sosyalist Cumhuriyeti Mimarlık İşleri Yönetiminin 7 Ağustos 1945 tarihli, Ahmet Yesevi Mozolesi içindeki cami ile ilgili belgesinde; zengin süslemeye sahip olan mozolenin bakıma muhtaç hale geldiği, onun için restore edilmesi gerektiği, ancak restorasyonun, büyük tadilatın tamamlanmasından sonra yapılması gereken bir iş olduğu yazılmıştır. Ayrıca türbenin tüm odalarından cami odasının en harap olduğu, ancak onarımlar yapılırsa restore edilebileceği ifade edilmiştir (KROMA, 1711/1/5/43-44). Mimarlık Yönetiminin bu tür önerileri sonucunda Ahmet Yesevi Mozolesi bu yönetime devredilmiş ve onarım çalışmalarına başlanmış olabilir.

1949'dan itibaren yavaş yavaş türbe üzerindeki araştırmalar başlamıştır. Kapsamlı mimari, arkeolojik ve mühendislik araştırmalara duyulan ihtiyaç olgunlaşarak, 1951-1959'da Yesevi Mozolesinde kapsamlı araştırma ve restorasyon çalışmaları yapılmıştır. Bu çalışmalar, birkaç bilim adamının bilimsel gözetimi altında Kazak Sovyet Sosyalist Cumhuriyeti İnşaat Komitesi (*Gosstroy*) Anıtların Korunması Bölümünün emriyle, Özbek Sovyet Sosyalist Cumhuriyeti İnşaat Komitesinin uzmanlaşmış bilimsel restorasyon üretim atölyesi tarafından gerçekleştirilmiştir (Yolgin, 2013, 141-143). Sovyet döneminde Ahmet Yesevi Türbesi ile ilgili böyle en derinlemesine çalışmalar 1952-1958'de (B.N. Zasytkin, T.Ş. Karumidze, L.Yu. Mankovskaya, K.A. Şahurin) ve 1970-1980'lerde (B.T. Tuyakbaeva, A.N. Proskurin) yapılmıştır (Yazarı yok, 1994, 276). Yani, Ahmet Yesevi Mozolesindeki restorasyon çalışmaları 1950'lerden 1980'lere kadar devam etmiştir. Mozoleye manevi bir merkez olarak değer vermeyen Bolşevikler, onu sadece tarihi bir anıt olarak görmüşlerdir. Sovyetler tarafından sadece Müslümanların türbeyi ziyaret etmesi engellenmekle kalmamış, aynı zamanda türbede bir ateist müzesi açılmaya çalışılmıştır.

1950'lerde Ahmet Yesevi Türbesini ziyaret eden müminlerin sayısı artmıştır. Arşiv belgelerinde, o yıllarda Ahmet Yesevi Türbesinin, sadece Kazakistan'da değil, tüm Orta Asya cumhuriyetlerinde, Tatar ve Başkurt Özerk Sovyet Sosyalist Cumhuriyetlerinde de inananlar tarafından saygı gördüğü ve ziyaret edildiği yazılmıştır. 26 Kasım 1958'de yerel yetkililer tarafından, Yesevi Mozolesine 100 ila 150 metre mesafede bulunan kayıtlı Hilivat Camisini başka bir uzak yere taşımaya karar verilmiştir. Bu caminin Yesevi Mozolesi topraklarında bulunduğu için başka bir yere taşımak istendiği söylenmiştir. Bununla beraber, Ahmet Yesevi Türbesindeki restorasyon çalışmalarının tamamlanmasıyla birlikte, türbenin inananlar tarafından ziyaret edilmesinin nihai olarak sona ermesine izin verecek olan yerel irfan müzesine dönüştürüleceği ifade edilmiştir (KROMA, 1711/2/90/42-43). Görüldüğü gibi, camiye gelen inananların Ahmet Yesevi Türbesine gelmesini engellemek için türbe yanında bulunan kayıtlı camiye türbenin yanından uzak bir yere taşımışlardır. Ayrıca türbenin ziyaret edilmesini engellemek için orayı bir müzeye dönüştürmek istemişlerdir.

Böylece, 1950'lerde, kutsal yerleri ziyaret eden inananların sayısının çoğalması bolşevikler endişelendirmiş ve onlar bu dini geleneğe karşı mücadeleli yoğunlaştırmıştır. Komünistler, Yesevi Mozolesini sadece sıradan bir müze değil, ateist bir müzeye dönüştürmeyi planlamıştır. Sovyetler Birliği Komünist Partisi Merkez Komitesinin 28 Kasım 1958 tarihli "Kutsal Yerlerin Ziyaret Edilmesini Sona Erdirmek İçin Alınacak Önlemler Hakkında" adlı Kararının uygulanmasının ilerleyişi ile ilgili partinin 29 Haziran 1959 tarihli raporunda şöyle denilmiştir:

"... Bütün bu mezarlar, eski kültür anıtları olarak Kazak SSC Bakanlar Konseyi Mimarlık İşleri Yönetimine kayıtlıdır. Bunların korunması yerel Sovyet yetkililerin sorumluluğundadır. Bu antik yapılar arasında, Güney Kazakistan bölgesinin Türkistan şehrinde bulunan ve gerek hacmi, gerekse yapım tekniği ve mimari süslemesi bakımından dünyanın eski yapılarından biri ve Orta Çağ'ın değerli anıtı olan Hoca Ahmet Yesevi Türbesinin özel bir yeri vardır. Ancak bu sadece Kazakistan için değil, aynı zamanda Orta Asya cumhuriyetleri için de önemli bir ziyaret merkezidir. Kazakistan Komünist Partisi Merkez Komitesi, bu türbede cumhuriyet din tarihi müzesini

oluşturmaya karar verdi. Bunun için gerekli sergiler ve literatür seçiliyor ve personeli belirleniyor. Bu müzenin organizasyonu, parti ve Sovyet organlarına Müslüman nüfus arasında doğa-bilimsel ve din karşıtı propagandayı güçlendirmede yardımcı olacaktır” (KRPA, 708/34/1651/175). Böylelikle Sovyetler, Kruşçev’in din karşıtı saldırısı döneminde, din ile mücadele etmek için böyle bir büyük kutsal yerde bile ateist müzesini kurmayı planlamıştır.

Kazak SSC Bakanlar Konseyi bünyesindeki Yetkili Dini Kültür İşleri Konseyi Başkanı Jumaşev’in 5 Haziran 1959 tarihli Raporunda ise:

“Ekim Sosyalist Devriminden önce, Kazakistan’ın tüm bölgelerinden gelen Müslüman inananlar tarafından Kazakistan’da ziyaret edilen tek yer, XIV. yüzyılın sonu ve XV. yüzyılın başlarında Türkistanda inşa edilen Hoca Ahmet Yesevi Türbesiydi.

Eski dönemin değerli bir mimari anıtı olan bu türbe, 23 Eylül 1947 tarihli Kazak SSC Bakanlar Konseyi kararı ile Mimarlık İşleri Yönetimine devredilmiş ve o tarihten itibaren ziyaretçilerin türbenin içine girmesi engellenmiştir. Aynı zamanda, bu devasa yapının mimari bir anıt olarak daha fazla korunması için restorasyon ve onarım çalışmalarına başlamıştır.

Ancak belirtilen tarihten itibaren ziyaretçilerin türbeye girmesine izin verilmesine rağmen, ziyaretçilerin Türkistan şehrine akını, sayısı keskin bir şekilde azalmasına rağmen bu güne kadar devam ediyor. Kazakistanın farklı bölgelerinden ve Orta Asya cumhuriyetlerinden büyük bir ziyaretçi akını, özellikle Müslümanların dini bayramlarında ve Ramazan ayında gerçekleşir.

Türbenin restorasyonu ve tadilatı ile ilgili çalışmalar uzun yıllardır devam ediyor. Bu iş için zaten üç milyondan fazla ruble harcanmıştır. Kazak SSC karar alma organlarının kararı ile bu çalışmaların 1959 yılında tamamlanması gerekmektedir. Restorasyon ve onarım çalışması planına göre, Hoca Ahmet Yesevi türbesi zengin bir parkla çevrili olacak ve orada sineması, konferans salonu ve kütüphanesi olan bir kulüp yapılacaktır. Türbe binasının kendisi bir ateist müzesi olarak açılacaktır.

Kazakistanda Hoca Ahmet Yesevi türbesine ek olarak, bugüne kadar ayakta kalan ve inananlar tarafından “kutsal yerler” olarak kabul edilen 20 türbe bulunmaktadır. ... 1959 yılına kadar, Mimarlık Yönetiminin bölge müdürlükleri, tam zamanlı çalışan bekçileri olmadığı için, bu türbelerin anahtarlarını, türbelerin yakınında yaşayan, “hocalar” olarak adlandırılan ve bu türbelere defnedilen “aziz”lerin soyundan gelenler gibi davrananların ellerine teslim ettiler ve bu kişiler, anahtarları ellerinde olduğu gerçeğini kullanarak ziyaretçileri ücret karşılığında türbenin içine soktular. 1957’de, böyle bir olay Hoca Ahmet Yesevi türbesinde de olmuştur. Hoca Ahmed Yesevi türbesinde geceleri tam zamanlı çalışan bekçiler ücret karşılığında ziyaretçilerin “kutsal” türbeye gitmesine izin vermişler ve sonra bu 4 bekçi değiştirilmiştir. Şimdi, türbelerinin tümünde, kapıların anahtarları “azizlerin torunları”nın elinden alınarak, ilgili yerel Sovyetlerin başkanlarına teslim edildi, böylece artık kimse bu türbelere dua etmek için giremez” denilmiştir (KROMA, 1711/2/87/60-61). Bu belge, Sovyetlerin Yesevi Mozolesi ile ilgili niyetlerini ve planlarını açıkça ortaya koymaktadır. Böylece komünistler Yesevi Mozolesine gelen ziyaretçileri sadece durdurmakla kalmadılar,

aynı zamanda mozolenin anahtarını da ellerinde tutarak içine kimsenin girmesine izin vermediler ve sert bir şekilde kontrol altına aldılar.

Ayrıca dikkat edilmesi gereken bir şey, bu raporda yazıldığı gibi o zaman Kazakistan'da kutsal yerler olarak kabul edilen ve ayakta kalan türbe sayısı sadece 20 tane değildi. Ondan birkaç kat fazlaydı. Sovyetler ziyaret edilecek kutsal yerlerin sayısını en aza indirmeye çalıştığı görünüyor. Çünkü 1960 yılında sadece Güney Kazakistan bölgesinde önceden var olan ve Sovyetlerin “şarlatan” olarak adlandırdığı kayıtsız din adamlarının kutsal bir yer olarak kullanarak para kazanabileceği yer haline gelen 14 türbenin tespit edildiği ve kapatıldığı kaydedilmiştir. Görüldüğü gibi sadece Güney Kazakistan bölgesinde birçok kutsal yer bulunuyordu. 1960'ta onların hepsi kapatılarak onları inananların toplu bir şekilde ziyaret etmesi durdurulduğu yazılmıştır. Bunların arasında Arıstan Bab ve Hoca Ahmet Yesevi Türbeleri de vardı (KROMA, 1711/1/82/308-309). Böylece kutsal yerlere karşı mücadele yoğunlaştırılmıştır.

Kazakistan Komünist Partisi Merkez Komitesi Bürosunun 19 Nisan 1961 tarihli D.A.Kunaev'in başkanlığındaki toplantı tutanağında:

“... Kazak SSC Bakanlar Konseyi'ne bağlı Gosstroy'a, temelinde islam ve ateizm tarihinin cumhuriyet ateist müzesi oluşturulacak olan “Hoca Ahmet Yesevi” türbesinin onarımını ve restorasyonunu tamamlamak için ek önlemler alma talimatı verilsin.

Kazak SSC Kültür Bakanlığı ve Siyasal ve Bilimsel Bilginin Yayılması Derneği'ne müzenin organizasyonu ile ilgili tüm gerekli ekipmanı, sergileri ve diğer materyalleri hazırlama talimatı verilsin...” denilmiştir (KRPA, 708/34/123/65). Bu arşiv belgelerinden, Kruşçev dönemindeki kutsal yerlere karşı verilen mücadelede, Ahmet Yesevi Mozolesinde ateist müzesi yapılmaya çalışıldığını görmekteyiz.

Halk, devletin kutsal yerlerle mücadelesine karşıydı. Örneğin, 1959'da, Türkistan şehrinde inananlar Cuma namazı sırasında, Ahmet Yesevi Türbesinin son kapatılmasıyla ilgili oradaki SADUM'un kayıtlı imamını sorgulamışlar. İmam, Emir Timur'un bu türbeyi sadece kendi haysiyetini yükseltmek için inşa ettiğini ve Timur'un Müslümanlara karşı “zulm” ve “kana susamışlığı” ile ünlü olduğunu propaganda etmiştir (Tasar, 2017, 222). Böylece devlet ve devletin imamları, Yesevi Türbesi ve onu inşa eden Emir Temir aleyhine propaganda yapmışlardır. Ahmet Yesevi Mozolesinin Kruşçev döneminde ateist müzesi olarak kullanılması planlanmasına rağmen restorasyon çalışmaları tamamlanmamış ve o dönemde böyle bir müze açılmamıştır. Ancak daha sonraki yıllarda da türbe için böyle bir plan izlenmeye devam etmiştir.

1966'da, Ramazan Bayramı günleri, Çimkent'ten ve Kazakistan'ın diğer illerinden gelen inananlar Hoca Ahmet Yesevi Türbesini ziyaret etmişlerdir. Ramazan ve Kurban Bayramı günlerinde bayram namazlarının ardından ziyaretçiler küçük gruplar halinde Yesevi Türbesine giderek dua ediyorlardı. Ziyaretçiler türbenin içine giremezlerdi. Bazı dine inanmayanlar ise türbeyi tarihi eser olarak ziyaret ediyorlardı. 1966'da türbede bir kütüphane bulunmuş ve birçok oda ise boş olmuştur. Bolşevikler tarafından bilimsel ve ateist propagandanın merkezi haline gelmesi gereken bir ateizm müzesi düzenlemek için Ahmet Yesevi Türbesinin boş odaları ile büyük salonunun kullanılması tavsiye edilmiştir (KROMA, 2079/1/2/16). Ancak Sovyetlerin tüm

engellemelerine ve saldırılarına rağmen, uzaklardan gelen inananlar Ahmet Yesevi Mozolesini ziyaret etmeye devam etmişler. Örneğin, 1966'daki dini bayramda Ahmed Yesevi Türbesini ziyaret etmeye gelen inananlar arasında Kızılordalılar da olmuştur. 30 Mart - 2 Nisan 1966 tarihleri arasındaki Kurban Bayramı'nda, Kızılorda şehriden 40 mümin Ahmet Yesevi Türbesinde yapılan ibadetlere katılmak için Türkistanı ziyaret etmişlerdir (KOMA, R-808/1/7/48). Aynı şey 1968'deki Kurban Bayramında da tekrarlanmıştır, yani Kızılordalı yaklaşık 30 inanan Yesevi Türbesini ziyaret etmiştir (KOMA, R-808/1/9/67). Fark edildiği gibi, Kazakistan'ın her yerinden özel devlet kurumları, Ahmet Yesevi Mozolesine giden/gelen ziyaretçileri kontrol etmiş ve onu yetkililere bildirmiştir.

İnananlar kutsal yerleri özellikle yaz aylarında ziyaret ediyorlardı. Türkistan'daki Hoca Ahmet Yesevi Türbesi halk tarafından düzenli olarak ziyaret edilmeye devam etmiştir. 1970'te de türbeyi ziyaret eden inananlar içeri girememiş ve dualarını çitin dışında yapmışlardır. Ahmet Yesevi Türbesin'de ateizm müzesi açılmasa bile, 1970 yılında türbede ateist kitaplarla donatılmış özel bir ateizm köşesi (ugolok) bulunmuştur (KROMA, 2079/1/58/39). Ahmet Yesevi Mozolesinde planlanan ateist müzesi açılmasa da içinde bir ateist köşesi bulunduğunu görebiliyoruz.

Sovyetler, dini ziyaret yeri olarak Ahmet Yesevi Türbesinin kutsallığını yok etmeye çalışsalar da başarılı olamamışlardır. Arşiv belgeleri, insanların burayı ziyaret etmeyi bırakmadığını gösteriyor. 1973'te Kurban Bayramı günlerinde Aktöbe, Kızılorda ve Çimkent illerinden gelen bazı inananlar, Hoca Ahmet Yesevi Türbesini kutsal bir yer olarak ziyaret etmişlerdir. Ancak, türbeye girmelerine izin verilmemiş, bu inananlar şehirdeki kayıtlı camide bayram namazına katılmış, bayram namazından sonra Hoca Ahmet Yesevi Türbesi çitinin arkasında Kuran okumuş ve dua etmişlerdir (KROMA, 2079/1/127/57). 3-5 Eylül 1978'deki Ramazan Bayramı sırasında Kızılorda ilinin Janakorgan ve Şieli ilçelerinden onlarca mümin Ahmet Yesevi Türbesini ziyaret etmiştir (KOMA, R-808/1/33/111). Ahmet Yesevi Türbesi, kutsal bir yer olarak Kazakistana gelen yabancı konuklar tarafından da ziyaret edilmiştir. Mesela, Eylül 1979'da, Türkiye'de yaşayan Ospan Altay isimli bir Kazak, Kazakistanın Almatı ve Türkistan şehirlerini ziyaret etmiştir. Yesevi Türbesini ziyaret eden Ospan Altay ondan çok etkilendiğini söylemiştir. Ayrıca Türkiye'de yaşayan Kazaklarda, Yesevi Türbesini üç kez ziyaret etmek Mekkeye hacca gitmekle aynı şey diye bir anlayışın olduğunu da ifade etmiştir (KROMA, 2079/1/198/22-23). Böylelikle Sovyetler ne kadar uğraşırsa uğraşsınlar, Ahmet Yesevi Türbesinin kutsallığını Türk halklarının kalbinden çıkaramadılar. Sovyet döneminde kutsal bir yer olarak ziyaret edilmesi de durmamıştır.

1981-1984 yıllarında Hoca Ahmet Yesevi Türbesinin restorasyon işlerine katkıda bulunan uzman Jantemir Alimov, devletin Yesevi Türbesini müzeye çevirmekteki amacı, Hazret Sultan Türbesi, yani evliya, mukaddes, kutsallık gibi anlayışları insanların zihninden silerek türbeyi sadece tarih ve kültür müzesine dönüştürmek olduğunu anlatmıştır. Türbenin müze haline getirilmesi için yapılan çalışmalardan dolayı büyük hasar gördüğünü ifade etmiştir. Müzeye dönüştürülecek plana göre, türbenin kapı ve pencereleri kapatılarak tüm havalandırma kanallarının elle kapatıldığını detaylı bir şekilde anlatmıştır. Bu gizli bir şekilde yapılan kasıtlı düşmanlık olduğunu söylemiştir.

Alimov kendi anısında, bu konuları Kültür Bakanlığına ve yetkililerine (J. Erkinbekov - Bakan, Ö. Janibekov - Bakan Yardımcısı, D. Jalilov - Mozole Koruma Başkanı) özel mektuplarla bildirdiğini de anlatmıştır (Alimov, 2019, 15-16, 29-31). Jantemir Alimov Aksakal Özbekali Janibekov'un (Komünist Parti üyesi olsa bile) Yesevi Türbesine çok sempati gösterdiğini ifade etmişti. Ayrıca Alimov Aksakal, havalandırma sisteminin bozulduğu türbenin ortasına bir gecede çatıdan yaklaşık 3 bin kilo alçı düşüğünü, Janibekov'e tüm bunların havalandırmanın zarar görmesinden, yani türbenin içinin ıslak olduğundan kaynaklandığını açıkladığını ve bu projedeki hatalardan dolayı dava açacağını bildirdiğini ifade etmişti. Ancak Alimov'a göre, devlet sadece harcanan paranın iade edilmesine karar vermiştir. Karara göre, A.N. Proskurin'in sadece maaşı düşürülmüş, B.T. Tuyakbayeva ise sadece kınanmıştır. Türbeye bu verilen zarardan dolayı kimse cezalandırılmamıştır (KK2).

Ahmet Yesevi Türbesinin müzeye dönüştürülmesinin türbe için tehlikeli olacağını Sovyet bilim adamı L.Yu. Mankovskaya da şöyle dile getirmiştir: "Anıtın müze olarak kullanılması, havalandırma rejimini bozacak ve tonozları tehlikeye atacak şekilde açıklıkların istenmeyen şekilde ısıtılmasına ve kapatılmasına neden olacaktır". L.Yu. Mankovskaya'nın görüşü, sonraki restorasyonun liderleri tarafından tamamen göz ardı edilmiştir (Alimov, 2019, 116).

Nihayet 1978-1979 yıllarından itibaren türbe müze olarak işlev görmeye başlamıştır (Muminov ve diğerleri, 2017, 79). 28 Ağustos 1989'da bu müze "Azret-Sultan" Devlet Tarih-Kültürel Rezerv Müzesi olarak yeniden düzenlenmiştir (Yazarı yok, 1994, 357-359). Bu müzenin ana faaliyetlerinden biri ateist propaganda olmuştur. 1986-1993 yıllarında "Azret-Sultan" Müzesinde çalışan Zikiriya Jandarbek hoca ile yapılan mülakatta, Zikiriya Hoca müzeye ateist sergiler koymaya çalıştıklarını ve orada zaten ateist köşesinin olduğunu anlatmıştı. Ahmet Yesevi Mozolesi'nde Orınbay Dastanov tarafından yönetilen gezici ateist araba kulübü denilen şey olmuştur. Zikiriya Jandarbek hoca, müze araştırmacıları olarak hepimiz şehrin okullarını, eğitim kurumlarını, fabrikalarını ziyaret ederek yılda 2-3 kez ateist dersler veriyorduk ve bu, müze personelinin ana görevlerinden biriydi diyor (KK3). Tüm bu veriler, Yassau mozolesinin ve Yassau mirasının ne ölçüde saldırıya uğradığını ve zarar gördüğünü gösteriyor.

Sonuç

Sovyet döneminde ne kadar ateist saldırı olursa olsun, Hoca Ahmet Yesevi Türbesini ziyaret edenler hiç durmamıştır. Ancak Yesevi Türbesi, yeni bir komünist, ateist toplum inşa etmeye çalışan Sovyetler için en başından büyük bir engel olmuştur. Çünkü Yesevi Türbesi Türkistan coğrafyasının en büyük kutsal yerlerinden biriydi. Sovyetler dine, yerel halkın dini geleneklerine karşı savaştı. Sovyetler tarafından büyük bir düşmanlıkla karşılanan yerel halkın dini geleneklerinden biri de kutsal yerleri kutsal sayma ve ziyaret etme geleneğiydi. Sovyetler, kutsal yerlerin yanı sıra evliyalık anlayışına ve tasavvufa da düşmandı. Çünkü bunlar komünizm ideolojisine tamamen aykırı şeylerdi. Sovyetlere göre, tasavvuf şeyhleri sömürücü sınıf olarak kabul edilirken, kutsal yerleri kutsal sayma ve ziyaret etme eski dönemlerden kalma bir kalıntı olarak kabul edilmiştir. Böylece Sovyetler, Müslüman halkların zihinlerini bu tür geleneklerden ve anlayışlardan temizlemek istediler. Ancak bu hareket Sovyetler için hiç kolay olmamıştır.

Bolşeviklerin neredeyse tüm Sovyet döneminde, inananların Yesevi Türbesini ziyaret etmesini engellemek için girişimlerde bulunmasına rağmen, türbeye yönelik en şiddetli ateist saldırılar 1930-1940 ve 1959-1964 yıllarında gerçekleşmiştir. Bu yıllarda Sovyetler, Yesevi Türbesini ziyaret eden inananları durdurmakla kalmamış, aynı zamanda ateist propagandanın merkezi olacak olan din karşıtı bir müzeye dönüştürmek için somut planlar yapmıştır. Sovyetler, Yesevi Mozolesi'ni sadece bir Ortaçağ tarihi anıtı olarak göyerek mozoleyi devlet koruması altına almış ve uzun süreli onarımlar gerçekleştirmiştir. 1950-1960'lı yıllardaki devletin türbeyi ateist müzeye dönüştürme planı gerçekleşmese de mozolenin ateist bir köşesi olmuştur. Bütün ateist propagandalara ve müminlerin türbeye girme yasağına rağmen inananlar türbeyi ziyaret etmekten vazgeçmemişlerdir. Sadece Orta Asya'dan değil, aynı zamanda Tatar ve Başkurt Özerk Cumhuriyetlerinden de inananlar Yesevi Türbesine ziyarete geliyorlardı. Hatta yurtdışından Orta Asya'ya gelen Türk halkları bile türbeyi ziyaret etmiştir.

Tarihi eser olarak yapılan onarım ve restorasyon çalışmaları sonucunda Yesevi Türbesinde ateist müze değil, ateist köşe bulunan tarihi müze açılmıştır. Restorasyon ve onarım çalışmaları türbeye fayda sağladığı gibi zarar da vermiştir. Ateist ideoloji hakim olduğunda bile, mozoleye sempati duyan az sayıda komünist ve bilim adamının olduğunu da belirtmek gerekir. Fakat türbeni müzeye dönüştürmenin türbeye zarar vereceğini söyleyen bilim adamının sesi duyulmamıştır. Ancak bazı yerli Müslüman komünistlerin siyasi sisteme açıktan karşı çıkamaları da Ahmet Yesevi Mozolesi'ne duyduğu sempatiden dolayı onarım ve restorasyon çalışmaları uzun sürdürerek mozolede ateist müzesini açmamış olabilir. Sovyet döneminde türbeye ziyarete gelen müminler hiç durmasa da, dine yönelik acımasız saldırıların olduğu yıllarda onların sayısı azalmıştır. Fakat Sovyetlerin Ahmet Yesevi Mozolesi'ne yönelik eylemleri beklenen sonuçları vermemiştir.

Kaynaklar

Arşiv Kaynakları

Kazakistan Cumhuriyeti Ortalık Memleketlik Arhivi (KROMA), (Kazakistan Cumhuriyeti Merkez Devlet Arşivi)

Fon 1711 - *Upolnomoçenni Sovet Po Delam Religioznıh Kultov Pri Sovete Ministrov V SSSR Po Kazahskoy SSR, 1944-1965* (Sovyet Sosyalist Cumhuriyetşer Birliği Bakanlar Konseyi'ne bağlı Kazak Sovyet Sosyalist Cumhuriyeti'nin Dini Kültler İşleri Yetkili Konseyi, 1944-1965).

Fon 2079 - *Upolnomoçenni Sovet Po Delam Religii Pri Sovete Ministrov SSSR Po Kazahskoy SSR, 1966-1974* (Sovyet Sosyalist Cumhuriyetşer Birliği Bakanlar Konseyi'ne bağlı Kazak Sovyet Sosyalist Cumhuriyeti Din İşleri Yetkili Konseyi, 1966-1974).

Kazakistan Cumhuriyeti Prezidentinin Arhivi (KRPA), (Kazakistan Cumhuriyeti Cumhurbaşkanlığı Arşivi)

Fon 708 - *TsK KP Kazahstana, 1937-1991* (Kazakistan Komünist Partisi Merkez Komitesi, 1937-1991).

Kızılorda Oblası Memlekettik Muragatı (KOMA), (Kızılorda İli Devlet Arşivi)

Fon R-808 – *Upolnomoçenni Sovet Po Delam Religii Pri Sovete Ministrov SSSR Po Kızıldinskoy Oblasti* (Sovyet Sosyalist Cumhuriyetşer Birliğı Bakanlar Konseyi’ne bağılı Kızılorda İli Din İşleri Yetkili Konseyi).

Sözlü Kaynaklar

KK1: Marat Tuyakbayev ile yapılan mülakatın kaydı, 23.08.2021.

KK2: Jantemir Alimov ile yapılan mülakatın sesli kaydı, 23.08.2021.

KK3: Zikiriya Jandarbek ile yapılan mülakatın sesli kaydı, 23.08.2021.

Yazılı Kaynaklar

Alimov, Jantemir. *Kesene Üşin Küres: Estelikter Men Makalalar*. Almatı: Orhon Yayınları, 2019.

Dastanov, Orınbay. *“Aulieli” Jerler Turalı Şındıq*. Almatı: Kazakistan Yayınları, 1967.

Demidov, S. M. *Legendy i Pravda o “Svyatyh” Mestah*. Aşkabat: Ilım Yayınları, 1988.

Eden, Jeff. “A Soviet Jihad Against Hitler: Ishan Babakhan Calls Central Asian Muslims to War”. *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 59 (2016), 237-264.

Erşahin, Seyfettin. *Türkistan’da İslam ve Müslümanlar*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2007.

Hazbulatov, A. R. – Şaygozova, J. N. “Jıvaya Traditsiya v Usloviyah Peremen: İnstitut Palomniçestva k Sakralnym Obyektam Turkestanskogo Oazisa (Na Primere Mavzoleya Hodja Ahmeda Yasavi)”. *Materialy İssledovaniy Gorodişça Kultobe: İtogi i Perspektivy, Sbornik Nauçnyh Trudov*. Almatı: KazNIİK Yayınları, 2020.

Keller, Shoshana. *To Moscow, Not Mecca: The Soviet Campaign Against Islam in Central Asia, 1917-1941*. London: Praeger Publishers Yayınları, 2001.

Klimoviç, L. İ. *İslam*. Moskova: Nauka Yayınları, 1965.

Krivoşeev, P. S. vd. *Zakon, Religia, Tserkov*. Taşkent: Uzbekistan Yayınları, 1987.

Masson, M.E. *Mavzoley Hodja Ahmeda Yasevi*. Taşkent: Tipo-Lit Yayınları, 1930.

Muminov, A.K. vd. *İstoriçeskiye Dokumenty Mavzoleya Hodja Ahmada Yasavi*. Astana: Master PO JŞS Yayınları, 2017.

Nurtazina, N. *İslamga Karsı Şabuul*. Almatı: Kazak Universiteti Yayınları, 2008.

Rossiya – Srednyaya Aziya Politika i İslam v Kontse XVIII – Naçale XXI Veka. Moskova: İzdatelstva Moskovskogo Universiteta Yayınları, 2013.

Salmonov, A. M. *Uzbekistanda Musulmon Dinii Muassasa va Taşkilotlar Faoliyati*

Tarihi (1917-1950 yıllar). Fergana: Fergana Devlet Üniversitesi, Doktora Tezi, 2008.

Svod Pamyatnikov İstorii i Kultury Kazahstana, Yujno-Kazahstanskaya Oblast. Almatı: Kazak Ensiklopediyası Yayınları, 1994.

Tasar, E. *The Institutionalization of Islam in Central Asia, 1943-1991*. New York Oxford University Press Yayınları, 2017.

Yolgin, Yu. A. *Arheologičeskiye i İstoriko-Arhitekturnyye İssledovaniya Mavzoleya Hodji Ahmeda Yasavi: Vtoraya Polovina XIX veka – Seredina 1950-h Godov: (Oçerki i Materialy)*. Almatı: Gılimi Qazına Yayınları, 2013.

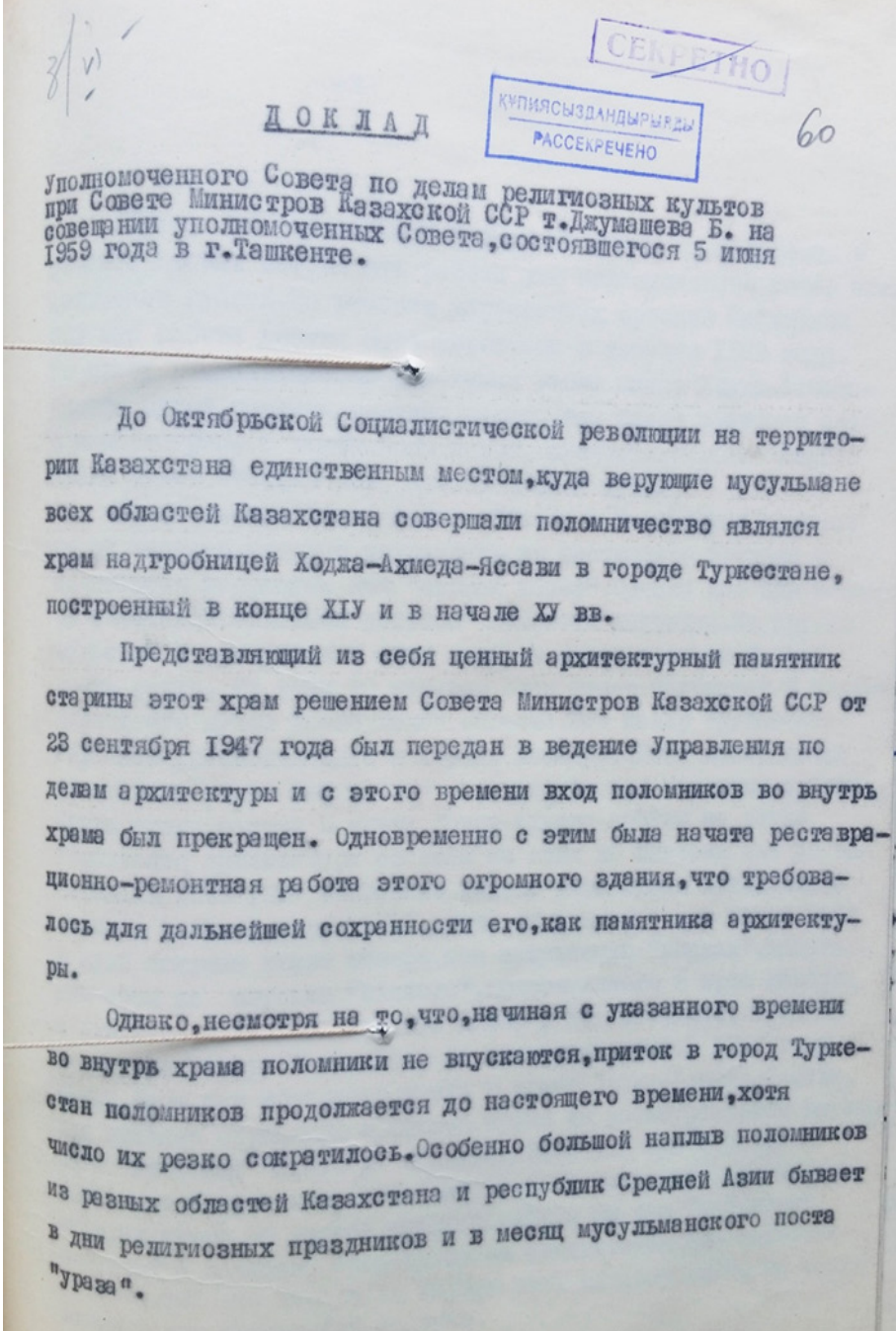
Zholdassuly, Talgat. “Sovet Biyliğinin İslamga Katıstı Sayasatı (1922-1930 jj.)”. *Kazak Tarihi* 8 (2019), 53-56.

Zholdassuly, Talgat. “Sovyet Kazakistan’ında İslama Yönelik Bir Uygulama: Militan Tanrısızlar Birliği”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 96 (2020), 531-556.

Zholdassuly, Talgat. *Orta Asya ve Kazakistan Müslümanları Diniye Nezareti (1943-1990)*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021.

Ekler

Ek 1: Devletin Hoca Ahmet Yesevi Türbesi'nde Ateist Müzesi Açma Planına İlişkin Belge



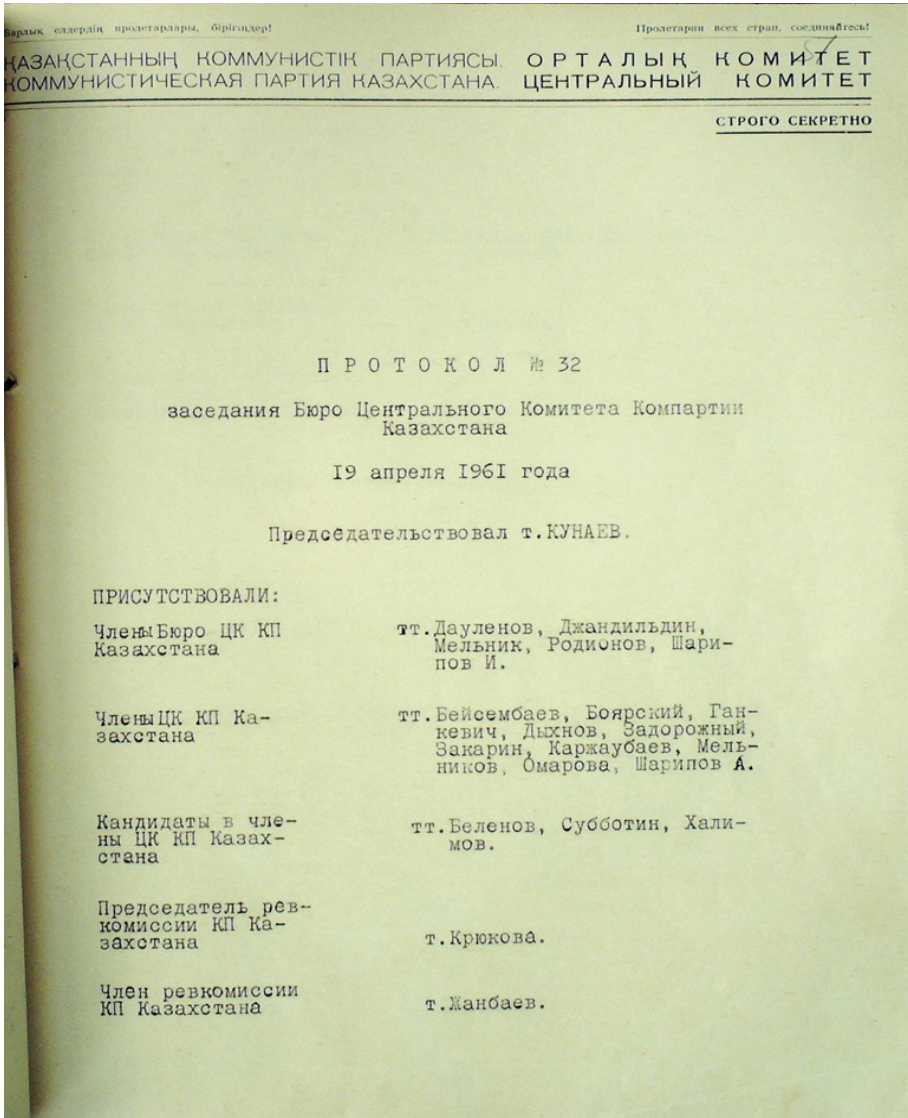
-2-

61

Работа по реставрации и ремонту храма продолжается в течение многих лет. На эти работы уже израсходовано более трех миллионов рублей. По решению директивных органов Казахской ССР эти работы должны быть закончены в текущем 1959 году. По плану реставрационно-ремонтных работ мазар Ходжа-Ахмеда-Яссави будет окружен богатым парком, где будет построен клуб с кинотеатром, с лекционным залом, библиотекой. Само здание храма будет открыто как атеистический музей.

Кроме мазара Ходжа-Ахмеда-Яссави в Казахстане имеется еще 20 мазаров, которые сохранились до настоящего времени и почитаются верующими как "святые места". Однако все эти мазары считаются "святыми местами" местного значения. Из других областей и республик к этим мазарам пономничество бывает очень редко. Из этих 20 мазаров один мазар находится в ведении областного музея Джамбулской области. Это мазар "Эулие-Ата-Кара-хан", расположенный в городе Джамбуле. Этот мазар также состоит на учете Управления архитектуры как памятник старины. Кроме этого мазара и храма Ходжа-Ахмеда-Яссави на учете Управления архитектуры состоят из этих 20 мазаров еще 10 мазаров. До 1959 года областные отделы управления архитектуры, не имея штатных охранников, ключи от этих мазаров передавали в руки живущим возле мазара, так называемым "ходжам", выдающим себя за потомка "святого", похороненного в этом мазаре, и эти ~~люди получали~~ что ключи у них на руках, впускали во внутрь мазара пономников за вознаграждение. В 1957 году такой факт был обнаружен также в храме Ходжа-Ахмеда-Яссави, где штатные охранники в ночное время за вознаграждение впускали к гробнице "святого" пономников, за что все 4 штатных охранника были заменены. Сейчас во всех вышеуказанных десяти мазарах ключи от дверей мазаров изъяты из рук "потомков" "святого" и переданы председателям соответствующих сельских советов, так что теперь во внутрь этих мазаров никто не может входить для свершения моления.

Ek 2: Komünist Parti'nin Hoca Ahmet Yesevi Türbesi'nde Ateist Müzesi Açma Planına İlişkin Bir Belge



10. Поручить Госстрою при Совете Министров Казах-
ской ССР принять дополнительные меры для завершения
ремонта и реставрации памятника "Ходжа Ахмета-Яссави",
на базе которого будет создан республиканский атеисти-
ческий музей истории ислама и атеизма.

Министерству культуры КазССР и Обществу по распро-
странению политических и научных знаний подготовить
все необходимое оборудование, экспонаты и другие мате-
риалы, связанные с организацией музея.

13. YÜZYIL TÜRKİYE'SİNDE DİNİ-TASAVVUFİ HAYAT VE HACI BEKTAŞ VELİ*

Haji Bektash Wali and Religious-Sufistic Life in Turkey of 13th Century

Mehmet Saffet SARIKAYA**

Öz

Türklerin İslamlaşması yerleşik ve yarı göçebe grupları arasında farklı boyutlarda gelişti. Şehir, kasaba vb. yerleşim birimlerinde devletin himayesinde ve eğitim geleneğine bağlı olarak kitabi din anlayışına uygun bir İslamlaşma yaşandı. Yarı göçebe zümreler arasında ise kitabi dinden farklı “popüler İslam/halk İslam’i” şeklinde ifade edilebilecek bir Müslümanlık hâkim oldu. Halk İslam’ının gelişmesinde aktif rol, büyük ölçüde kendilerini dine hizmete adanmış gezgin dervişlerindi. Daha sonra *Abdalân-ı Rûm* diye adlandırılan bu gezgin dervişlerin bir kısmı tekke ve zaviye kurarak, Barkan’ın *kolanizatör/yerleşimci* diye nitelenmesini hak edecek şekilde yarı göçebe halkın yerleşik hayata geçerek zirai kültüre alışmalarına zemin hazırladılar. Diğer taraftan tekke ve zaviye çevresinde tarikat erkânı ve tasavvufî düşünceyle bütünleşen dini bir hayat söz konusuydu. Bununla birlikte şehirlisi ve göçebesiyle Türkler, temelde Orta Asya’dan getirdikleri aynı inanç formlarına ve inanç motiflerine sahiptiler. Nitekim bu inanç yapısının oluşturduğu gaza ruhuyla halk şehirlisiyle, köylüsüyle ve göçebesiyle, dinin ve devletin bekası için birlikte mücadele etmekten geri durmadılar. Bu makalede 13. yüzyılda gelişen bu sürecin Hacı Bektaş Veli’nin şahsında Bektaşiliğe evrilen boyutu irdelenmeye çalışılacaktır. Bu yapılırken öncelikle Orta Asya’dan Anadolu’ya uzanan Melâmîyye, Yeseviyye, Kübreviyye, Sühreverdîyye gibi dönemin tarikat çevresi irdelenecektir. Anadolu’da Vefâiyye bağlamında Babaîliğin yansımaları ele alınacak ve Hacı Bektaş-Ahi Evran ilişkisi dikkate alınarak Ahiliğin dönemin dini hayatına etkilerine işaret edilecektir. Nihayet Hacı Bektaş Veli’nin eserleri bağlamında onun dini-tasavvufî anlayışının temel esasları ortaya konulacaktır.

Anahtar Kelimeler: Hacı Bektaş Veli, Yeseviyye, Vefâiyye, Babailik, Ahilik

Abstract

The Islamisation of the Turks developed in varying degrees between settled and semi-nomadic groups. There was an Islamisation in accordance with the religious understanding of the Book, under the auspices of the state and depending on the educational tradition in settlements such as cities and towns. A different Islam from the *Kitabi religion*, which can be expressed as “popular Islam/folk Islam” became dominant among the semi-nomadic groups. The active role in the development of popular Islam was largely the wandering dervishes who devoted themselves to serving the religion. Some of these wandering dervishes, who were later called *Abdalân-ı Rûm/Abdals of Rum*, by establishing lodges (Islamic monastery) and zawiya prepared the ground for the semi-nomadic people to get used to the agricultural culture by sedentary life, deserving of Barkan’s characterization as *colonizers/settlers*. On the other hand, there was a religious life integrating with the member/senior officers of the cult/sect and mystical thought around the lodge and zawiya. After all, the Turks, with their urban and nomads, basically had the same belief forms and motifs that they brought from Central Asia. As a matter of fact, with the spirit of gaza created by this belief structure, all the people with their urbans, peasants and nomads, did not hesitate to fight for the survival of religion and the state. In this article, the dimension of this process that developed in the 13th century, which evolved into Bektashiyya in the person of Haji Bektash Wali, will be tried to be examined. While doing this, first of all, the sects of the period such as Malamiyya, Yasawiyya, Qubrawiyya, Suhrawardiyya, which extended from Central Asia to Anatolia, will be examined. The reflections of Babaiyya will be discussed in the context of Wafa’iyya in Anatolia and the effects of Akhlik on the religious life of the

* Geliş Tarihi: 23.02.2022, Kabul Tarihi: 10.03.2022. DOI: 10.34189/hbv.102.010

** Prof. Dr. Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı Öğretim Üyesi, Isparta, Türkiye / e-posta, mehmetarikaya@sdu.edu.tr / ORCID ID, 0000-0002-0931/6090

period will be pointed out taking into account the relationship between Haji Bektash and Akhi Evran. Finally, the basic principles of his religious-mystical understanding will be revealed in the context of Haji Bektash Wali's works.

Keywords: Haji Bektash Wali, Yasawiyya, Wafa'iyya, Babaiyya, Akhilik

Giriş

11. yüzyılın son çeyreğinden itibaren büyük ölçüde Oğuz boylarının göçleriyle Anadolu'nun nüfus yapısı değişir. Bizanslılar ve Haçlılarla yapılan var olma mücadelesinde 1176 Miryokefalon Savaşı kırılma noktasıdır. Bu savaştan sonra Türklerin Anadolu'dan atılamayacağı anlaşılır ve Batılılar, bu coğrafyayı *Türkiye* diye adlandırırlar. 13. yüzyılın ilk çeyreğinde siyasi hâkimiyetle birlikte sosyal ve kültürel hâkimiyet pekiştirilirken Anadolu, Moğolların önünden kaçanların oluşturduğu yeni göçlerle karşılaşır. İslamlaşma bu sürecin önemli bir boyutunu oluşturur.

Türklerin İslamlaşması sosyolojik bir gerçeklikle yerleşik ve yarı göçebe grupları arasında farklı boyutlarda gelişir. Şehir, kasaba vb. yerleşim birimlerinde devletin himayesinde ve eğitim geleneğine bağlı olarak kitabi din anlayışına uygun bir İslamlaşma yaşanırken yarı-göçebe zümreleri arasında ise kitabi dinden farklı "*popüler İslam/halk İslam'ı*" şeklinde ifade edilebilecek bir Müslümanlık hâkim olur. Halk İslam'ının gelişmesinde aktif rol büyük ölçüde kendilerini dine hizmete adanmış gezgin dervişlerindir. Daha sonra *Abdalân-ı Rûm* diye adlandırılan bu gezgin dervişlerin bir kısmı tekke ve zaviye kurarak Barkan'ın *kolanizatör/yerleşimci* diye nitelemesini hak edecek şekilde yarı göçebe halkın yerleşik hayata geçerek ziraî kültüre alışmalarına zemin hazırladılar. Diğer taraftan tekke ve zaviye çevresinde faaliyet gösteren dervişler, tarikat erkânı ve tasavvufi düşünceyle bütünleşen dini bir hayat oluşturdular. Bununla birlikte şehirlisi ve göçebesiyle Türkler, temelde Orta Asya'dan getirdikleri aynı inanç formlarına ve inanç motiflerine sahiptiler. Nitekim bu inanç yapısının oluşturduğu gaza ruhuyla halk, dinin ve devletin bekası için birlikte mücadele etmeden geri durmamıştır.

Bu çalışmada 13. yüzyılda gelişen bu sürecin Hacı Bektaş Veli'nin şahsında Bektaşiliğe evrilen boyutu irdelenmeye çalışılacaktır. Türklerin Anadolu'da verdikleri var olma mücadelesi içerisinde yazılı edebiyatın nispeten gecikmesi, özellikle 11-13. yüzyıl dini tarihiyle ilgili meseleleri tartışmalı kılar. Çok az sayıdaki yerli ve batılı kaynaklarda verilen bilgi kırıntıları ve Türkiye Selçuklularının resmi tarihçilerinin yazdıkları kritik edilerek kullanılmalıdır. Öte taraftan göçebe ve yarı göçebe kültür içinde üretilen sözel malzemenin yazılı hale dönüşmesi ise bu tarihlerden çok sonralara rastlar. Bu nedenle dönemi ele alan sosyal ve dini tarih içerikli çalışmalarda farklı çıkarım ve yorumlara rastlanmaktadır. Bütün bunlara rağmen gerek yeni neşredilen metinleri, gerekse farklı bilim dallarına mensup akademisyenler tarafından yapılan çalışmaları görmek sevindiricidir.

1. 13. Yüzyılda Anadolu'nun Siyasi Yapısı

12. yüzyılda Anadolu'da Selçuklulardan başka, Orta Anadolu'da Danişmendliler, Doğu Anadolu'da Mengüçüklüler, Saltuklular, Ahlat Şahlar, Dimlaçlılar, Güney Doğu Anadolu'da ise Artuklular ve Yıvalıllar bulunmaktadır. Haçlı seferleri esnasında Danişmendliler ile birlikte hareket eden Anadolu Selçukluları, daha

sonraları Anadolu'nun siyasi birliğini sağlamak için, gerek Danişmendliler gerekse diğer beylikler ile zaman zaman hasmâne ilişkiler içinde olmuşlardır (Turan, 1973; Sümer, 1990). Anadolu Selçuklularında Sultan 2. Kılıç Arslan'ın uzun süren saltanatı devrinde (1155-1192) dikkate değer gelişmeler olur. Haçlılara karşı verilen başarılı mücadelelerin yanında, Bizanslılara karşı elde edilen Miryokefalon Zaferi'yle (1176) Anadolu Türk yurdu olur ve Bizanslıların son ümitleri de tükenir (Togan, 1971, 203; Turan, 1993, 210). Bu tarih aynı zamanda Anadolu Selçuklularının inkişaf döneminin başlangıcı sayılır. Bu dönemde imar-iskân faaliyetleri artar, siyasi ve medeni hamleler yapılır.

1180'li yıllarda Anadolu'da birlik ve hâkimiyeti sağlayan 2. Kılıç Arslan, Selçuklu devlet geleneğine ve göçebe ülüş sitemine göre ülkeyi on bir şehzadesi arasında bölüştürüp, 1192'de vefat edince şehzadeler arasında saltanat mücadelesi başlar (İbnü'l-Esîr, 1987, 12/82-84; İbn Bîbî, 1996, 1/30-31). Bu mücadele Sultan 1. Gıyaseddin Keyhusrev'in ikinci defa tahta çıkışıyla (1205-1211) sona erer ve ülkeye yeniden huzur ve sükûn gelir. Onun iki oğlu Sultan 1. İzzeddin Keykâvus (1211-1219) ve Sultan 1. Alâaddin Keykûbad (1219-1236) dönemleri ise Türkiye Selçuklu Devleti'nin en parlak dönemini teşkil eder (Turan, 1993, 319 vd.). Anadolu'nun siyasi birliğinin sağlandığı bu dönemde 1207'de Antalya'nın, 1214'de Sinop'un fethiyle, limanlar vasıtasıyla deniz ötesi ticaret başlar, hükümetler, komşularıyla ticareti teşvik edici ve dostane münasebetleri geliştirici bir siyaset takip ederler (İbn Bîbî, 1996, 1/162-175; Köprülü, 1991, 28-29). Madencilik teşvik edilir, zaviyeler, hangâhlar, ker-vansaraylar inşa edilerek ticaret yollarının güvenliği sağlanıp tüccarlara bazı garantiler verilerek Türkiye mamur ve müreffeh bir ülke haline getirilir (Turan, 1993, 391 vd).

Sultan 1. Alâaddin Keykubâd yaklaşan Moğol tehlikesine karşı doğu sınırlarını tahkim ederken Harezmi Sultanı Celaleddin Mengüberti, Ahlat'a saldırınca ordusuyla onun üzerine yürür ve Yassıçemen'de (1230) kesin bir zafer kazanır. O, savaşın mağlubu Harezmlere iyi davranarak, beylerine çeşitli iktalar verip ülkenin doğusuna iskân eder (İbn Bîbî 1996, 1/406); Turan, 1993, 369-374). Ancak saray erkânındaki bazı Selçuklu emirleri bu durumdan pek hoşlanmazlar. Böylece Selçuklu devlet adamları arasında var olan haset ve çekişmelere Harezmi emirleriyle ilgili çekişmeler de eklenir. Esasen Selçuklu beyleri ve emirleri arasındaki rekabet zaman zaman pek çok insanın ölümüne yol açan kanlı eylemlere dönüşmüştür. Bu mücadelede taraflar ince entrikalar çevirip, karışık fesatlar tertipleyerek acımasızca birbirlerini tuzağa düşürüp etkisizleştirmeye çalıştılar. Bunun için bir ziyafet sofrası, bir içki meclisi, bir ziyaret, resmî bir tören gibi her türlü fırsat kullanılmıştır. Bu gibi entrikalarla gerçekleştirilen katil hadiselerini bastırmak üzere resmî saray muhafızlarından fityân zümresine ve rünûd gruplarına kadar her çeşit kuvvetten istifade edildiği görülmektedir (Kaymaz, 2011, 22). Bu mücadele ortamında rakiplerini bertaraf edip kendini güçlü gören Sadeddin Köpek, Şemseddin İsfehanî, Muînüddin Pervane gibi devlet adamlarının sultanlarla rekabet edecek kadar pervasız davrandıkları bilinmektedir.

Alâaddin Keykubât'ın meçhul zehirlenmesinden sonra on altı yaşında tahta geçen Sultan 2. Keyhusrev (1236-1246) ile birlikte ülke adeta beyler ve emirlere teslim edilir. Kısa zamanda ülkede siyasi düzen bozulur, sosyal karmaşa başlar (İbn Bîbî, 1996, 2/23 vd.). Nitekim siyasi, sosyal ve iktisadî sebeplerin yanı sıra dini açıdan bir

mehdilik hareketi olarak gelişen Babaî İsyanı (İbn Bîbî, 1996, 2/49-53; Ocak, 1996, 141-144) 1240'da güçlükle bastırılır. Müteakiben 1243 Köseadağı Savaşının kaybedilmesi ise, ülkenin Moğol hâkimiyetine girmesine yol açar (İbn Bîbî, 1996, 2/65-72). 2. Keyhusrev'in ölümüyle büyük oğul, on bir yaşındaki 2. İzzeddin Keykavus emirler tarafından Sultan ilan edilir (1246-1249). Ancak bir müddet sonra Moğollara gönderilen dokuz yaşındaki küçük kardeşi Rükneddin Kılıç Arslan da Moğollardan aldığı yarlıg ile Sultanlığını ilan eder. Atabeg Celâleddin Karatay tarafları ikna ederek üçüncü kardeş 2. Alâeddin Keykubad ile birlikte ülkeyi üç kardeş arasında pay eder (1249-1254). Ancak 2. Alâeddin'in Moğol karargâhına giderken Erzurum'da ani ölümüyle birlikte iki kardeş arasında mücadele tekrar başlar. (İbn Bîbî 1996, 2/12-13; Aksarayî 2000, 27-50) Rükneddin büyük ölçüde Moğolların desteğine dayanmaktadır. 2. Keykavus ise dayıları vasıtasıyla Bizans'ın ve Moğolların vergilerinden bunalan Türkmenlerin desteğini alır. Uzun süren mücadeleyi Rükneddin kazanınca 2. Keykavus Bizans'ın himayesinde Rumeli'ye geçer. Rükneddin, eman verilerek teslim olan Türkmen Beyi Mehmed Bey'i öldürtür ve kendisine itaat etmeyen Türkmenlerin isyanlarını Moğolların desteğiyle bastırır. Buna rağmen gölge idareci konumundaki Selçuklu hanedanı mensuplarının aciziyeti, halkı kendi başlarının çaresine bakmaya yöneltir; özellikle uc bölgelerinde yerleşen Türkmenler, kendilerini Moğollara karşı ısrarla müdafaa ederler (İbn Bîbî, 2/202 vd.; Aksarayî, 2000, 96-97). Bu durum zamanla daha sonra *beylik* olarak adlandırılacak, nispeten özerk yerel yönetimlerin oluşmasını yol açar.

2. 13. Yüzyılda Anadolu'nun Sosyal Yapısı

Türkler 11. yüzyılın başlarından itibaren düzenledikleri seferlerle Anadolu'yu kontrolleri altına almak için yaklaşık bir buçuk asır hâkimiyet mücadelesi verdiler. Bu mücadeleyi kazandıktan sonra süratle Anadolu'nun imar ve iskânına girişerek güçlü bir sosyal-kültürel çevre oluşturdular. Anadolu'ya yapılan en önemli Türk göçü, Orta Asya'daki nüfus kesafeti, otlakların kifayetsizliği ve hayvan sayısının artması gibi nedenlerle Selçukluların kontrolünde yapılan göçlerdir (Reşidüddin 1960, 5, 11; Turan, 1980, 117). Orta Asya üzerinden Horasan'a inen Türkler buradaki nüfus kesafeti de dikkate alınarak gaza saikiyle Anadolu'ya sevk edildiler. Böylece hükümet, bu bölgelerdeki asayiş ve düzeni sağlamakla kalmayıp, aynı zamanda ülke sınırlarını korumuş, gelenlere yeni yurtluk temin etmiş ve Bizans ile yapılacak savaşlar için lojistik destek hazırlamış oluyordu. Bu Türkmen ulusları tamamen Selçukluların hâkimiyetinde olmayıp, yarı bağımsız bir idari yapıya sahiplerdir (Togan, 1971, 193, 217). Bu nedenle ileride kabile asabiyetleri etrafında toplanarak ayrı zümreler ve devletçikler vücuda getirmemeleri için, ulusları teşkil eden boyların ve oymakların her biri farklı bölgelere gönderilerek sistematik olarak yerleştirilmelerine özen gösterilir (Barkan, 1942, 280-281; Sümer, 1992, 305-327, 345-375).

Haçlı seferlerini müteakip Anadolu'da Türklerin yerleşim bölgeleri kısmen değişmekle birlikte, 12. yüzyıl boyunca göçler devam eder. İbn Said'in bildirdiğine göre Anadolu ucu kabul edilen Denizli-Menderes havzasına 200.000 çadır, Kütahya civarına 30.000 çadır Türkmen yerleştirilir (Togan, 1971, 196-197). 13. yüzyılda ise hem Moğol istilasının önünden kaçanlar hem de Moğollarla beraber gelenlerle Anadolu'nun demografik, siyasi, sosyal yapısı önemli ölçüde değişir. Bu sırada ge-

lenler arasında Oğuzların yanında, Harezmi bakiyeleri, Kıpçaklar; Moğollar ve onlarla gelen Uygurlar, İranlılar ve bazı Kürt aşiretleri zikredilebilir. Harezmi bakiyeleri, Sultan I. Alâaddin tarafından Moğollara karşı savunma maksatlı olarak Doğu Anadolu'da Erzurum-Ahlat-Erzincan-Malatya dörtgenine yerleştirilir. Bunların içinde Germiyanlılar Malatya civarında iken, Babâi İsyanı sırasında devletin yanında yer almışlar; bu yüzyılın son çeyreğinde batıya giderek Kütahya-Isparta civarına yerleşmişlerdir. "Kara Tatar" denilen Moğol zümreleri ve onlarla gelen Uygur Türkleri umumiyetle Orta Anadolu'da yerleşir (Sümer, 1969, 115 vd.). Daha önce Anadolu'ya genellikle yarı göçebe topluluklar gelirken bu yüzyılda yerleşik topluluklar, âlimler, edipler, şairler, sanatkarlar ve tüccarlar da gelmiştir (Barkan 1942, 283-285; Sümer, 1960, 593-594).

Oğuzların Selçuk Bey'le başlayan ve yaklaşık bir asır süren Mâverâünnehr ve Horasan serüveni, onların Anadolu'da yerleşik hayat şartlarına uyum sağlamalarını kolaylaştırır. Kaldı ki biz, Oğuzların daha Orta Asya'da iken şehir kurma geleneğine de sahip olduklarını biliyoruz. (Baykara 1990, 33-35) Özellikle boylar arasında birliğin sağlanıp, devletin kurulduğu zamanlarda başkentler ve buna bağlı şehirler oluşturulup, buralar şenlendirilmiştir. Oğuzlar Anadolu'ya geldikleri andan itibaren, ya terk edilmiş eski yerleşim birimlerini canlandırdılar, ya bunların yanında yeni yerleşim birimleri kurdular veya tamamen ıssız bölgelerde yeni yerleşim birimleri oluşturdular (Togan, 1971, 217-218). E. Esin'in (1978, 158-159) ilk Müslüman olan göçebe Türkmen kitlelerinin nasıl şehir hayatına adapte olduklarıyla ilgili verdiği bilgi, T. Baykara'nın (1990, 37-38) Anadolu'daki kasaba ve şehir yapılanmasıyla ilgili tespitleri, pazar kurulması ve Cuma namazı olgusuyla örtüşür. Gerçekten, bu iki olgunun şehirlerin kurulmasındaki rolü sosyologlar tarafından da teslim edilmiştir. Ancak bunların yanında idarî ve bürokratik zümreler, askerî kışlalar, esnaf ve zanaatkar çarşıları ve çeşitli eğitim kuruluşları da şehir hayatının bütünlüğünü sağlayan unsurlardır. Nitekim Mevlânâ'nın bir sözünde, Konya'daki sosyal zümreler şöyle sıralanmaktadır, 1- Sultan ve Melikler, 2- Emirler, 3- Tüccarlar ve İğdişler, 4- Zanaat erbabı ve tabii halk (Akdağ, 1995, 1/16-17). Ayrıca şehirler, çoğu kere gayri Müslim olan eski sakinlerini de barındırıyordu. Kısaca Selçuklu şehirleri, idarî, meslekî, dini ve etnik yapısına göre bölümlere ayrılmış oluşumlardır (Gordlevski, 1988, 228).

Mevcut sosyal şartlar içinde, Selçuklular dönemi Anadolu'sunun ilim, kültür ve medeniyet hayatının oluşmasında taşradan fazla şehir çevreleri etkin bir rol oynamıştır. Günümüze kadar gelen bazı cami, medrese, imarethâne, şifâhâne, kervansaray gibi yapıların kitâbe tarihlerinden, özellikle 12. yüzyılın son çeyreğinden itibaren kültür ve medeniyetin siyasi istikrara paralel olarak inkişaf ettiği gözlemlenmektedir. Başta sultanlar olmak üzere, hanedan mensupları ile devletin emirleri ve beyleri çeşitli sosyal güvenlik müesseseleri inşa ettirip bunlara bazı vakıf gelirleri irat ederek idamelerini sağlamışlardır. Bilhassa stratejik önemi haiz yerlere yaptırılan tekke ve zaviyeler, kervansaray ve derbentlerle hem yeni göç edenler iskân edilir ve bölge İslam'a açılır, hem siyasi hâkimiyet tesis edilir, hem de iktisadi menfaatler sağlanır (Barkan, 1942, 297-304). Sultanlar, emirler ve beyler, âlimlerin, şairlerin, edip ve sanatkarların Anadolu'ya yerleşmelerini teşvik etmişler ve onları daima el üstünde tutmuşlardır.

Selçuklu devri Anadolu'sunda devlet bürokrasisine ve yeni kurulan cami, me-

drese ve mahkemelere tayin edilen görevliler Arap ve Acem kaynaklıydılar. Özellikle 13. yüzyılda Moğollarla birlikte gelenlerin hemen tamamı İranlıdır. Nitekim Aksarayî, (2000, 48) vezir Fahreddin Ali'nin iktidarına kadar (658/1260) Arapça tutulan vergi defterlerinin, bu vezirin isteğiyle Farsça tutulmaya başlandığını haber verir ki, bu devlet dairelerinde Farsçanın hâkim olmaya başladığını göstermektedir (Cahen, 1984, 336). Zaten ilmi ve edebî dil olarak Arapça ve Farsça mutad olarak kullanılmaktadır. Bununla beraber Moğol istilası, farklı lehçelere sahip Türkçe'nin Anadolu'da ortak bir lisan haline gelerek nihayet resmî dil olmasına sebep olur. Bunda bir nevî millî mücadele hareketi başlatan Türkmenlerin rolünü unutmamak gerekir. Türkmenlere ait şifahî edebiyat ilk yazılı örneklerini 13. yüzyılda vermiş ve giderek inkişaf etmiştir (Köprülü, 1981b, 210-213, 250-253).

3. 13. Yüzyılda Türkiye'de Dini ve Tasavvufî Hayat

Kültürlerin pek çoğu bir inanç sistemi etrafında şekillenen hayat tarzıyla oluşur. Bu dönem toplumun dini hayatı sosyal yapıya bağlı olarak merkez-çevre birlik-teliğinde yapılır. Merkezde resmî otoritenin himayesinde toplumda düzeni sağlamaya yönelik, asgari kuralları belirlenmiş din anlayışı, çevreye doğru giderek esnekleşen bir yapıya dönüşür. Halkın dini duygu ve tecrübeleri medrese ve tekke çevreleriyle doğrudan ilişkilidir. Şehir merkezlerinde mevcut medreselerde, kitabi din anlayışı tekke geleneğiyle sentez edilerek tedris edilirken, taşrada büyük ölçüde tekke geleneği hâkimdir. Bunun en tipik örnekleri, Konya'da oluşan Mevlevîlikte ve Orta Anadolu'da oluşan Babaî hareketinde görülmektedir. 12-13. yüzyıl, siyasi ve sosyal şartların etkisiyle tasavvufî düşüncenin inkişaf ettiği, dini tecrübe ve pratiklerin kurumsallaşmış tarikatlara dönüşerek Anadolu'da yaşayanları cezbediği bir dönemdir. Tarikatlara bağlı dervişler, gerek şehirlerde, gerek taşrada olsun Anadolu'nun İslamlaşmasında ve Türkleşmesinde mühim bir rol üstlendiler (Barkan, 1942, 283-285; Köprülü, 1991, 96-101). Büyük ölçüde Sünnî-Hanefî gelenekle barışık oluşan bu tasavvufî yapıda, kökleri Orta Asya ve Horasan'a uzanan Yeseviyye, Kübreviyye, Sühreverdiyye, Kalenderiyye gibi tarikatların yanında Irak kökenli Vefâiyye, Rifâiyye gibi tarikatlar ve Anadolu'da ortaya çıkan Mevlevîler, Babaîler, Ahiler, Rum Abdalları gibi zümreler zikredilmelidir.

3.1. Sünnî-Hanefî Gelenek

Müslüman Türkler, kurdukları devletlerin tamamında Sünnî geleneği benimsemişlerdir. Bu kabul Türklerin yoğun olduğu bölgelerde Hanefî-Mâturîdiyye, diğer bazı hâkimiyet alanlarında ise Şafî-Eş'âriyye şeklinde tezahür eder. Bazı münferit olaylardan hareketle Anadolu Selçuklularının Şiiliğiyle ilgili iddialar ortaya atılmakla birlikte genellikle onların Sünniliği kabul edilir (Babinger, 1922; Köprülü, 1922; Sarıkaya, 2003, 130 vd.). Selçukluların Bâtını-İsmailîlerle mücadelesi ekseninde Nizamülmülk'ün girişimleriyle ve Gazzâlî'nin öncülüğünde Bağdat, Nişabur ve Rey'deki medreselerde Eş'âri merkezli bir eğitim veriliyordu. Eş'âri geleneğin Anadolu'daki en güçlü yansıması ise Fahreddin Razi'yle (606/1212) olmuştur. Bu dönemde Sirâcüddin Urmevî ve öğrencisi Safiyyüddin el-Hindî, Razi geleneğini sürdüren önemli âlimlerdir (Kalaycı, 2015, 32-43, 88). Öte yandan Necmeddin Kübrâ, Şehabeddin Sühreverdî gibi Şafî mezhebindeki sufi zatlar ve onların Anadolu'da faaliyet gösteren müritleri söz konusu olsa da bu faaliyetler mezhebi gayretten öte sufilikle ilgilidir.

Bununla birlikte özellikle Türkistan kökenli Hanefî fakihlerin Batı'ya yolculukları devam eder. Anadolu, Irak ve Suriye'deki bazı medreselerde sadece Hanefî fikhının tedris edildiği bilinmektedir. Ebu'l-Hasan 'Ali b. el-Hasan el-Belhî (öl. 1153), Ebû 'Abdillah Muhammed b. Muhammed el-Hotenî (öl. 1180), 'Alâ'uddin Ebû Bekr b. Mes'ûd el-Kâsânî (öl. 1191), Cemâlüddin Ahmed b. Muhammed el-Gaznevî (öl. 1196), Cemâlüddin Mahmûd b. Ahmed el-Hâsirî (öl. 1238), Sadruddin Konevî (öl. 1274), Zeynüddin Razî (öl. 1268'den sonra) Hüsâmüddin Hüseyin b. 'Ali es-Sıgnâkî (öl. 1314), Sirâcüddin 'Ömer b. Muhammed el-Habbâzî (öl. 1317) buralarda ders veren önemli Hanefî fakihlerindendir (Kalaycı, 2105, 18-22, 85-87). Anadolu'da yaşayan Müslüman halkın Hanefî mezhebine mensubiyetini açıkça dile getiren İbn Batûta (1987, 290-291) da gezdiği şehir ve kasabalarda beylerin yanında itibar gören fakihlerden hayranlıkla bahseder.

Anadolu'daki Hanefî fakihlerin konumuz bakımından bizi ilgilendiren en önemli özellikleri zühd sahibi oluşlarıdır. Ebû Hanîfe'nin (öl. 770) şahsında örnekliğini bulan bu "ahlak temelli din anlayışı" erken dönemden itibaren Hanefî fakihlerinin mümeyyiz vasıflarındandır. Buna göre zühdden anlaşılan dünyayı terk edip ahirete yönelmek değil, bilakis çalışıp elinin emeğini yemek, kimseye minnet etmemek, cömertlik, kazancımı infak edebilmek ve siyasi otoriteye mesafeli durmaktır. Yine Ebû Mansur Muhammed b. Muhammed b. Mansur el-Mâtürîdî (öl. 944) ve takipçilerinin keşf ve ilhamı objektif bilgi kaynağı olarak kabul etmeyişi de bu tavrın farklı bir boyutunu teşkil eder (Kalaycı, 2015, 90-92). Bu tutum, Hanefî çevrelerde gelişen bilgi temelli sufiliğin sema, raks, kudüm, rebab gibi zikirle ilgili bazı unsurlara ve tarikatlardaki aşırılıklara yönelik eleştirilerine yol açar. Bununla birlikte göçebe Türkmenler arasında muhtemelen sözlü kültürün bir yansıması olarak karizmatik lidere bağlı sufi oluşumlar güçlü bir temsil imkânı bulur. Hanefî geleneğe bağlı kalmakla birlikte bu zümrelerde tasavvuf dinin mütemmim bir parçasını oluşturur.

3.2. Türk Tasavvuf Geleneği

13. yüzyıl Anadolu'su siyasi ve sosyal yapının gereği sufi hareketler açısından oldukça hareketli bir dönem olarak kabul edilir. Buna rağmen dönemle ilgili yeterli yazılı kaynağın bulunmayışı, mevcut literatürün oldukça geç tarihli oluşu, merkezden uzak yapılanmalar hakkında farklı rivayetlerin bulunması, araştırmacıların meseleleri ele alışındaki yöntem farklılıkları gibi hususlar bu sufi hareketler etrafında tartışmaların devam etmesine yol açmıştır. Üstelik tarikat nitelemeleri yapılmasına rağmen, büyük ölçüde 12. yüzyılın ikinci yarısından itibaren kurulmaya başlayan tarikatların kurumsallaşmalarını tamamlamadığı da bir gerçektir. Bu durum kimi sufi şeyhlerinin farklı tarikatlara nispetine imkân verecek ilişkilere sahip olmasıyla daha karmaşık bir görünüm arz eder. Bu dönemde ortaya çıkan hareketleri doğrudan tarikat adıyla nitelemek yerine zaviye sahibi zatların adıyla tasvir etmek daha doğru olacaktır. (Karamustafa, 2014, 92).

Bu sufi hareketlerin göçebe ve yarı göçebe Türkmenler arasındaki tezahürleri büyük ölçüde sözel kültürle sonraki nesillere taşınır. Sözlü kültür, *Velâyetnâme*'yi dikkate aldığımızda, en erken 15. yüzyılın ikinci yarısında kaleme alınmış görünmektedir. Dolayısıyla yazılı metinlere yaklaşık iki yüzyıllık millî kültürel hafızanın yansıması kaçınılmazdır. Aynı durum Hoca Ahmed Yesevî'ye nispet edilen *Divân-ı*

Hikmet ve Fakrname gibi eserler için de geçerlidir. Öte yandan *Makâlât*'ın dışındaki, *Fevâid*, *Besmele Tefsiri*, *Fatiha Tefsiri*, *Makâlât-ı Gaybiyye ve Kelimât-ı Ayniyye* gibi eserlerin Hacı Bektaş'a nispeti şüphelidir. Bu eserlerin Bektaşiliğin oluşum sürecini tamamladıktan sonra, tarikat mensuplarınca Hacı Bektaş'a nispetle kaleme alındığını veya menkıbeler gibi sözel kültürle nesilden nesile nakledilip metne dönüştürdüklerini söylemek şimdilik en isabetli yol gibi görünmektedir. Ancak bu durumun bizim bu eserlerden yararlanmamıza mani olmadığı kanaatinde olduğumuzu belirtelim. Zira ister sözlü kültürle aktarılınsın, isterse Hacı Bektaş'a nispetle kaleme alınsınlar bu eserler, Bektaşî çevrelerinde benimsenen, istinsah edilen ve taliplerin seyru sülukunda, ahlaki eğitimlerinde kullanılan metinlerdir ve bizim geriye dönük olarak bazı konuları anlamamıza katkı sağlar niteliktedirler. Menkıbevi metinlerin ise gerek içerdikleri ahlaki çıkarımlar, gerekse anlatılardaki kahramanların tabii bir refleksle ma'şerî vicdan/toplumsal hafıza tarafından koruma altına alma güdüsünü dikkate alarak tarihi veri niteliğine sahip olduklarını göz ardı etmemek gerekir. Konumuzu ilgilendiren iki eser ise çok daha erken tarihlidir. Bunlardan birisi Baba İlyas'ın torunu Elvan Çelebi'nin 1358'de tamamladığı *Menâkıbu'l-Kudsiyye fî Menâsibi'l-Ünsiyye*'si, diğeri Muhammed b. Ali es-Serrâc'ın 1315'te yazdığı *Tuffâhu'l-Ervâh ve Miftâhu'l-İrbâh*'dir. Bu eserlerden ilki Dede Karkın, Baba İlyas ve Babâilik hakkında, diğeri Sarı Saltuk hakkında ilk elden bilgiler vermektedir.

3.2.1. Yeseviyye

Konuyla ilgili bu ön bilgilerden sonra 13. yüzyıl Anadolu'sunda bizi ilgilendiren sufi hareketlere bakıldığında karşımıza ilk çıkan tarikat Yeseviyyedir. Türkistanlı Hoca Ahmed Yesevi'ye nispet edilen tarikat, tamamen Türklere özgüdür. Hakkında son yapılan araştırmalar ve bulunan metinler, Hoca Ahmed'in 13. yüzyılın başlarında sağ olma ihtimalini taşımaktadır (Tosun 1998, 78-79; Karamustafa, 2014, 76-77). Onun Yusuf Hemedânî'ye (öl. 1140) nispeti şüphesizle karşılaşmakla birlikte 14. yüzyıla ait bir Rifâî metninin (el-Vâsitî, 1305, 48) Hoca Ahmed'i Yusuf Hemedânî'nin halifesi, Seyyid Bektaş'ı da Hoca Ahmed'in halifesi olarak göstermesi erken dönemde Türk sufileri arasındaki bağın şöhret bulduğunun bir nişanesidir.¹ Nitekim sözlü kültüre göre Anadolu'ya gelen Yesevî dervişleri arasında sadece Hacı Bektaş Veli değil, Baba Mansur, Haydar Baba, Hubyar Sultan, Şeyh Hasan Onar, Teslim Abdal gibi daha sonra Alevi ocaklar arasında yer alan Yesevi dervişleri (Yaman, 2005, 150-156) de bulunmaktadır. Hoca Ahmed'in neseben Hz. Ali'nin oğlu Muhammed ibnü'l-Hanefiyye'ye dayandırılması, (Hâzinî, 1995, 32; Köprülü, 1981a, 61-63; Atalan, 2007, 97-101) İbnü'l-Hanefiyye ve Ebû Müslim adına derlenen ve anlatılagelen menkıbeleri de anlamlı kılmaktadır. Bu bağlam, Anadolu tasavvuf kültüründeki Abbâsîlik izlerinin bir boyutunu teşkil eder.

Hoca Ahmed - Hacı Bektaş Veli ilişkisinin en somut verileri tasavvufî öğretinin devamlılığında görülmektedir. Hoca Ahmed'in didaktik bir yöntemle dört kapı

1. Vâsitî'nin eserinin Süleymaniye Kütüphanesi Bağdatlı Vehbi 1319'da kayıtlı nüsha dikkate alınarak yayımlandığı anlaşılmaktadır. Hâlbuki aynı adlı eserin Paris Bibliotheque Nationale Nu, 5291 kayıtlı mecmuada yer alan nüshası ve Harvard University Houghton Library ms-arab-362 nüshasında bu bilgi yer almaz. Eserin Süleymaniye nüshasına daha sonra tashih ve ilavelerin yapılması muhtemeldir. Bununla birlikte el-Fârûsî'nin (öl. 1294) de Ahmed Yesevi el-Hotânî'yi teberrüken Rifâî hırkası giyenler arasında zikretmesi Rifâîlerin Yesevi ve Bektaşîlerle ilişkisini göstermesi bakımından dikkate değerdir.

kırk makam anlayışına göre müridlerine telkin ettiği *Hikmetler*'de sıkça vurgulanan dini-ahlaki esaslar, *Fakr-nâme*'de (2016) detaylandırılarak sıralanır. Bu onlu tasnif neredeyse aynı denilecek şekilde Hacı Bektaş Veli'nin *Makâlât*'ında tekrarlanır (Güzel, 1995). Hacı Bektaş'a nispet edilen *Makâmât-ı Gaybiyye*'de (2010, 409-415) nefis mertebelerinin dört unsura istinaden onlu tasnifle açıklanması bu geleneğin bir devamı gibi görülebilir. Bu eserdeki diğer bir vurgu da *Fakr-nâme*'deki gibi "fakr"adır. Yine Hoca Ahmed'e nispet edilen *Risâle-i der Âdâb-ı Tarikat*'daki (2016) tarikatın ahkâmı, erkânı, edebi, farzları, sünnetleri gibi sıralanan tasavvufi esaslar da benzer şekilde Bektaşilikle ilgili metinlerde yer alır.

Menkıbelere gelince; Hoca Ahmed ilk terbiyesini babası İbrahim Şeyh'ten ve Arslan Bâb'dan almıştır. Daha sonra Buhara'da Yusuf Hemdânî'ye mürid olur. Bazı kaynaklara göre Şihabeddin Sühreverdî (öl. 1234) veya Ebu'n-Necib Sühreverdî'den (öl. 1168) de icazet aldığı ifade edilir (Tosun, 1997). Bu son ihtimal dikkate alındığında onun 13. yüzyılın ilk çeyreğine kadar yaşamış olması, *Velayetnâme*'de dile getirilen doğrudan veya Lokman Pârende üzerinden Hacı Bektaş'la ilişkisini daha anlamlı kılar. Yine 1220'de vefat eden Hoca Ahmed'in "evladım" dediği Kutbuddin Haydar'la ilişkisi de mümkün görünmektedir.

3.2.2. Kalenderiler ve Abdallar

Bu bağlam, Kutbuddin Haydar'a nispet edilen Haydârilik ve Kalenderiliğin Anadolu'daki tezahürlerinden söz etmemize fırsat verir. Hacı Mübarek Hayderî, Ebubekr-i Niksarî, Fahrüddin Irâkî gibi şehirde yaşayan sufilerin temsil ettiği yüksek zümre Kalenderiliği yanında, Ocak'ın (1992, 62-74) 'popüler Kalenderilik' dediği, göçebe ve yarı-göçebe gruplar arasında yer alan dervişler Abdalân-ı Rûm diye de adlandırılırlar. Abdal terimi ile kastedilen ise bazı kaynaklarda ifade edilen "müvelleh" dervişlerdir. Sözlükte, aşırı sevgiden veya korkudan aklını yitiren, aşırı vecd halinde kendini kaybeden, cezbeli ve mecnun olan anlamındaki müvelleh, terim olarak, cemâlullahı seyrederken benliğinden sıyrılan, aşk ve üzüntüden aklını yitirip mecnun olan kişiye denir (Gürkan vd., 2015, 49). Melâmi tavırları sebebiyle velilik ve delilik arasındaki geçişleri yansıtan bir anlama sahip olan müvelleh halinin geniş bir coğrafyada Kalenderî, Haydarî, Vefâî ve Rifâî gibi farklı tarikat zümreleri arasında bilindiği anlaşılmaktadır (Öztürk, 2011, 38, 224). Anadolu'da Sarı Saltuk, Barak Baba, Abdal Musa, Abdal Murad, Kumral Abdal gibi müvelleh zatlar daha sonra Bektaşilikle birlikte anılacaklardır. Bu derviş gruplarının kıyafetleri, yaşama biçimleri, dini ibadetlere karşı lakayt tavırları, vecd ve istiğrak için uyusturucu ot kullanmaları ve ilerleyen dönemlerde Seyyid Gazi gibi zaviyelerde toplu erkân yürüttükleri bilinmektedir (Karamustafa, 2020, 88-92).²

3.2.3. Vefâiyye

Vefâiyye de Hacı Bektaş Veli'yle ilişkili olarak ele alınması gereken tarikatlardan birisidir. Tarikat Ebu'l-Vefâ Tâcu'l-Ârifin Seyyid Muhammed b. Muhammed b.

2. Karamustafa 16.yüzyıl müellifi Vahidî'ye istinaden Kalenderi, Haydari, Cami ve Rum Abdallarını ayrı topluluklar olarak zikretse de benzer tezahürlere sahip zümrelerin 13. yüzyıl bu şekilde tarikat temelli tasnifinin güç olduğu kanaatindeyiz. 13-14. yüzyılda Rum Abdalları'nı Babailer ve Bektaşilerle birlikte değerlendiren bir yorum için bk. (Ocak, 1996, 211-212).

Arız el-Bağdâdî'ye nispet edilir. O, Menâkıpnamesine göre Nercis Kürtlerine sığınan İmam Zeyne'l-'Abidin neslinden seyyid soylu bir ailedendir. Ebu'l-Vefâ tahsil için Bağdat ve Buhara'da bulunur (Şahin, 2012, 42/599). Batiha'da Ebû Muhammed eş-Şenbekî'ye intisab ile sufi yoluna girer. Şeyh Şenbekî'nin diğer halifesi Mansur el-Batâihî'nin, Seyyid Ahmed er-Rifâî'nin dayısı olduğu ve onun yetişmesinde emeği dikkate alındığında Rifâiyye'nin de aynı kültür çevresinde oluştuğu anlaşılmaktadır. Ebu'l-Vefâ cezbeli bir sufi olarak sağlığında şöhret bulur, hilafet makamı tarafından teftiş edilir. 1107'de vefat eder. Cenaze namazını Şeyh 'Adî b. Müsafır'ın kıldırıldığı nakledilir. Halifeleri arasında Kürt ve Türkmen nispetli zatların bulunması onun göçebe aşiretler arasındaki şöhretini göstermektedir.

Ebu'l-Vefâ'nın Anadolu'daki şöhreti ise tarikata bağlı Dede Garkın Ocağı bağlamındadır. Sözlü kültürde Vefâiyye'den olduğunu söyleyen, bir aşiret reisi olması muhtemel Dede Garkın'a 1. Alaaddin Keykûbad zamanında vakıfların bağlanması (Elvan Çelebi, 1995, 8-9) itibar gören bir sufi olduğunu göstermektedir. O, torunu Baba İlyas'ı önemli halifelerine emanet eder. Amasya Çat köyünde zaviye sahibi olan Baba İlyas değişen sosyal şartlara binaen Anadolu'daki Türkmenlerle birlikte fiili isyan kalkışır. Babaî Hareketi olarak bilinen bu isyan devlet tarafından güçlükle bastırılır (Ocak, 1996). İsyani bakiyeleri resmi kontrolden kurtulmak için uçlara giderler. Dede Garkın ocağı ve Babaî Hareketi hakkındaki somut bilgilere Baba İlyas'ın torunlarından Elvan Çelebi'nin *Menâkıb-ı Kudsiye*'sinde rastlanmaktadır. Yine Geyikli Baba ve çevresinin Osmanlı Devleti'nin kuruluşuna katkısı bilinmektedir. Zeyniyye tarikatına mensubiyeti bilinen Elvan Çelebi'nin oğlu Muhlis Paşa'nın torunu Aşık Paşazâde'nin damadı Seyyid Velâyet'in Ebu'l-Vefâ'nın Menâkıbının derlenmesiyle ilgili çabası dikkate değerdir (Şahin, 2012, 42/599). Bu bağlamda yine bir Zeyniyye mensubu olan *Hızırname* yazarı Mehmet Çelebi'nin Hacı Bektaş ve Rum Abdallarını öven şiirlerini zikretmek yerinde olur (Sarıkaya, 2007).

Öte yandan Hacı Bektaş Veli'nin Babâî hareketiyle ilişkisi hâlâ tartışmalıdır ve onun Babâîliğe nispeti ihtiyatla karşılanmalıdır.³ Nitekim Aşıkpaşazâde (1332, 205), Babâî isyanına katılmadığı anlaşılan Hacı Bektaş'ı muhtemelen atasını desteklemediği için "bir meczup budala aziz" olarak niteler. Tartışmalar bir tarafa, her iki tarikatın da benzer sosyal zemine dayandığını ve aynı kültürel kodlara sahip olduklarını rahatlıkla söyleyebiliriz. Nitekim, *Velâyetnâme*'de (2010, 229-231) Dede Garkın ocağıyla ilgili bir anlatıda ilginç bir şekilde onların hakkı teslim edilir. Rume- li'deki Babâî ocakları sonraki yüzyıllarda Bektaşîliğin tarikatlaşma sürecine doğrudan katkı sağlamışlardır (Ocak 1996, 211-214).

3.2.4. Rifâiyye

13. yüzyıl Anadolu'sunda izlerine rastlanan tarikatlardan birisi de Seyyid Ahmed b. Alî el-Mekkî b. Yahyâ er-Rifâî'ye (öl. 1182) nispet edilen Rifâiyye'dir. Çocuk yaşta kaybettiği babası nakîb olan Ahmed er-Rifâî, dayısı Mansur el-Bataihî'nin himayesinde zahir ve bâtin ilimlerini tamamlar ve Ümmü Abîde'deki tekkenin başına geçer. Kitap ve sünnet temelli bir tasavvuf anlayışını benimsemesine rağmen kendis-

3. Elvan Çelebi ve Eflâkî'deki ifadelerden hareketle dile getirilen bu ilişkiye dair değerlendirmelerimizi yıllar önce yaptığımız bir çalışmada ele aldığımız için burada detaya girilmedi (bk. Sarıkaya 2003, 177-178). Biz Hacı Bektaş'ın Yesevi geleneğinin Anadolu'daki temsilcisi olduğunu kabul ediyoruz.

ine pek çok keramet nispet edilir ve müritleri özellikle zehir içme, ateşte yürüme gibi harikuladeliyle anılır. Seyyid Ahmed er-Rifâî'nin tekkedeki faaliyetleri esnasında bazı ciddi eleştirilere maruz kalması ve halifelğe kadın-erkek birlikte zikir meclisleri düzenlediğine dair şikâyetlerin yapılması dikkat çekicidir (Tahralı, 1989, 2/127).

İbn Batûta'nın (1987, 311) Bergama civarında Rifâî zaviyelerine ve müvellehdervişlere rastlaması ve Seyyid Tacuddîn er-Rifâî (öl. 1343-1344) ve oğlu Ahmed-i Kûçek er-Rifâî'nin (öl. 1358) faaliyetleri, 13. yüzyılın son çeyreğinde Rifâîyye'nin başta istilacılar olmak üzere Anadolu'nun pek çok yerinde etkin olduğunu göstermektedir (İbn es-Serrâc 2015, 339-353). Öte yandan İbnü's-Serrâc, Mahmud Hayrânî'nin Ümmü Abideye gelip Ahmed er-Rifâî'nin türbesinde halvete girdiğini ve Şeyh Musta'cil'den el aldığı, Sarı Saltuk'un da Mahmud Hayrânî'den el aldığı haber verir. Aynı bilgi *Saltuk-name*'de (2013, 276-277) biraz daha mknkbevi bir üslupla anlatılır. Mahmud Hayrânî'nin tekkesindeki mezar kitabelerinden tekkede Rifâî tarikat geleneğinin sürdürüldüğü (Kozan, 2012, 51) tahmin edilebilir. Konumuz açısından Rifâîlikle ilgili en ilginç bilgi ise Yunus'un

“Yûnus'a Tapdug u Saltug u Barak'tandur nasib

Çün gönülden cûş kıldı ben nice pinhân olam” (Yunus Emre Divanı, 1986, 100)

ifadesiyle Taptuk, Sarı Saltuk ve Barak Baba'dan nasip alan Yunus Emre'nin de Rifâîlikle ilişkilendirilmesidir. Öte yandan Yunus menakıba göre, buğday için gittiği Hacı Bektaş dergâhında kendisine teklif edilen nefesi kabul etmediği için pişman olup geri döndüğünde Taptuk Emre'ye yönlendirilir (*Velayetname* 2010, 448-452). Bu bağlamda Anadolu'daki bazı Rifâî dervişlerinin Hacı Bektaş ile iyi ilişkiler içinde oldukları ifade edilebilir. Öte yandan Hoca Ahmed Yesevî'nin Ümmü Abide'de Ahmed er-Rifâî ile görüşüp teberrüken Rifâî hırkası giymesini (el-Vâsitî, 1305, 47; el-Fârûsî, 1308, 129) müelliflerin tarikat gayretkeşliği olarak değerlendirmesek Rifâîyye-Yeseviyye-Bektaşîyye ilişkisinin çok daha geriye gittiğini söyleyebiliriz.

3.2.5. Kübreviyye

Necmeddin Kübrâ'ya (öl. 1221) nispet edilir. Harezmlî olan N. Kübrâ kelim ve hadis alanında temeyyüz etmiş bir âlim iken Huzistan yolculuğu esnasında hastalığı dolayısıyla bir müddet İsmail Kasrî'nin (öl. 1193) zaviyesinde kalır. Buradaki tecrübeleriyle tasavvufa ilgi duyar ve Kasrî'nin tavsiyesiyle Ammar b. Yâsir'den (öl. 1186) el alır. Onun yönlendirmesiyle Mısır'da Ruzbihan Mısırî'nin (öl. 1188) yanında kalır. (Gökbulut, 2009, 75-88) Medrese birikimini tasavvufî düşünceyle sentezleyen N. Kübrâ'nın meşhur “usulü'l-aşere”si şunlardır, Tövbe, zühhd, tevekkül, kanaat, uzlet, zikir, Allah'a teveccüh, sabır, murâkabe, rıza. Moğol istilası sırasında Harezmd'e isteyen müritlerinin Anadolu'ya gitmesini teşvik etmesine rağmen kendisi bazı müritleriyle zaviyesinde kalarak şehrin savunmasına katılıp şehit olur. Kübrevilik, Anadolu'da Mecdüddîn İshakî (öl. 1221), Bahaüddin Veled (öl. 1231), Evhadüddin Kirmanî (öl. 1238), Necmeddin Dâye (öl. 1256) gibi sûfiler tarafından temsil edilir. Bunlardan Evhadüddin'in daha sonra kendi adına nispet edilen tarikatla Anadolu'da 15. yüzyıla kadar temsil edildiği bilinmektedir (Ürkmez, 2018, 40-55). Mecdüddin'in siyasi rolü ve Bağdat elçiliği dikkate alındığında Kübreviyyenin fütüvvet/ahilik ve

Horasan kökenli Alauddevle es-Simnâni (öl. 1336), Abdurrezzak el-Kaşani (öl. 1335), Seyyid Ali Hemedâni (öl. 1385) (Molé, 1961; Sarıkaya, 2003; Gökbülüt, 2008) gibi sufilerle Anadolu'da etkilerinin devam ettiği anlaşılmaktadır. Aynı dönemde Kübrevî ve Sühreverdî gelenekle ilişkisi olan İbrahim Zahid Gılâni'nin (öl. 1301) şahsında (Musalı, 2019) Ahi Yusuf Halvetî (öl. 1308-9), Şeyh Safiyyüddin Erdebilî (öl. 1334), Pîr Ömer Halvetî (öl. 1397-98) gibi zevat ve onlara nispet edilen tarikatların Türkiye coğrafyasındaki faaliyetleri de göz ardı edilmemelidir.

Mecdüddin İshakî, oğlu Sadeddin'in İbnü'l-Arabî'nin (öl. 1240) yanına verir. O, İbnü'l-Arabî'den öğrendiği vahdet-i vücüt anlayışını açıkça dile getirerek bu doktrin in en önemli temsilcilerinden birisi olur. Öte yandan babası ve Burhaneddin Muhakkik-i Tirmizî (öl. 1241) vasıtasıyla Kübrevî çevreye aşına olan Mevlana Celaleddin Rûmî (öl. 1273) Şems-i Tebrizî ile ilişkilerine bağlı olarak aşk ve cezbenin daha öne çıktığı bir sufiliği benimser. İbnü'l-Arabî'ye nispet edilen vahdet-i vücüt öğretisi, daha sonraki dönemde Anadolu'da Osmanlı dini düşüncesi ve dini hayatında hem medrese çevrelerinde hem de tarikat çevrelerinde güçlü bir şekilde temsil edilir.

3.2.6. Sühreverdîyye

Sühreverdîyye, Necmeddin Kübrâ gibi medrese geleneğinden gelen *Avârif* sahibi Ebû Hafs Ömer Şihabeddin es-Sühreverdî'ye (öl. 1234) nispet edilir. O, Bağdat'ta dini ilimleri tahsil ettikten sonra amcası Ebu'n-Necib Abdulkâhir Ziyâeddin es-Sühreverdî'den (öl. 1168) sufilik eğitimini alır. Vaazlarıyla şöhret bulan Sühreverdî, halife ve devlet ricaliyle kurduğu iyi ilişkilere bağlı olarak pek çok ülkeye elçi olarak gider. (Öngören 2010, 38/42-43) Görüşlerini topladığı *Avârifü'l-Meârif*'inde tasavvufun amelî boyutuna vurgu yapar. Nitekim halife Nâsır'ın fütüvvetle ilgili faaliyetlerinde aktif rol alır ve *Fütüvvetname* yazar. Sultan 1. Alaaddin Keykübâd'a hükümdarlık hilatlerini getirdiği Anadolu'ya yolculuğunda muhtemelen fütüvvetle ilgili faaliyetlerde bulunduğu, Sultanönü/Eskişehir'de adına nispet edilen bir zaviyeden anlaşılmaktadır (Doğru, 1991, 40).

3.2.7. Ahilik

Kübrevîyye'nin ve Sühreverdîyye'nin Mecdüddin İshakî ve Ş. Sühreverdî'nin şahsında Türkler arasında ve Türkiye'de var olan ahileri fütüvvetle birleştirip Ahilik şeklinde kendine özgü teşkilatlanmanın tasavvufi zeminini oluşturdukları söylenebilir. Bununla birlikte Ahilik Hanefî zühd anlayışının elinin emeğini yemek, kimseye muhtaç olmamak, helalinden kazanmak, haramdan kaçınmak ve cömertlik gibi ahlaki ve iktisadi prensiplerine bağlıdır. Ahilik, esnaf ve sanatkâr zümrelerine ağırlık veren bir yapıyla öncelikle Türk esnafının, yerli esnafla rekabet edebilmesi için iş hayatıyla ilgili düzenlemeler yapar. Teşkilat mensupları, ahlaki olgunluk, iş ahlakı, meslek talibi gençlerin yetiştirilmesi gibi konularda uygulamalı ve yaygın eğitimin gereklerini yerine getirerek erdemli toplumun oluşturulmasının, sosyal dayanışma ve yardımlaşmanın en güzel örneklerini verirler. Ahiliği fütüvvetle birlikte yeniden yapılandıran Ahi Evran, şimdilik menkıbelerle örülü tarihi bir şahsiyettir. Ancak onun yaşamışlığı, Ahiliğin kurucusu unvanına sahip olduğu ve şahsına gösterilen saygıya binaen Osmanlılarda Kırşehir'deki zaviyenin ve debbağ Ahi Babasının bütün ülkedeki meslek gruplarının en üst mercii olarak kabul edildiği bir hakikattir. Kanaatimize göre, Hal-

ife en-Nâsir li-dinillah'ın Sultan 1. İzzeddin Keykavus'a gönderdiği fütüvvet libası ve fütüvvet alametleriyle birlikte Anadolu'da resmi olarak tezahür eden fütüvvet teşkilatının faaliyetleri, halk muhayyilesinde fütüvvet öncüsü Ahi Evran'ın Hz. Abbas'ın oğlu olarak kabul edilmesine yol açmıştır (Taeschner, 1941, 68-71; Sarıkaya, 2021). Bu tarihi hakikat, Ahi Evran'ın en-Nâsir'in elçilik heyetiyle birlikte Anadolu'ya geldiği veya onun, Ebû Hafs es-Sühreverdî'den el alıp şedd/kuşak kuşanarak fütüvvet geleneğine uygun olarak faaliyetlerini sürdürdüğü ihtimalini güçlendirmektedir.

Velayetnâme'deki anlatılarda Ahi Evran'ın Hacı Bektaş ile dostluğu aşikârdır (Yıldız, 2005). Nitekim Ahi Evran'ın, "her kim bizi Şeyh edinirse onun şeyhi Hacı Bektaş Hünkâr'dır" (*Velayetnâme*, 2010, 469) dediği nakledilerek iki ermiş arasındaki dostluk ve denklik vurgulanır. Bu birliktelik ortamında ahilik kurumsal ilişkiler yanında inanç motifleri, erkân ve âdâb açısından daha sonra Bektaşîliği ve Aleviliği teşkil edecek zümreleri kesin olarak etkilemiş, onların prototipi/ilk örneği olmuştur. Bunda ahiliğin lonca yapılanmasına dönüşmesiyle birlikte taşrada en azından bazı zaviyelerin etrafında oluşan ocak yapılanmalarının varlığını göz ardı etmemek gerekir. Ahilerin teşkilât mensuplarını korumak ve sosyalleştirmek üzere uyguladıkları erkân daha sonra Alevî ve Bektaşî zümreler tarafından neredeyse aynı denilecek şekilde benimsenir ve takip edilir. Bu durum ikrar verme, yol atası ve yol kardeşi edinme törenlerinde açıkça tezahür eder. Bu bağlamda erkân esnasında kullanılan şedd/kuşak, hırka, tac, vb. kıyafetler ve diğer şeyler iki zümrenin müşterek sembol ve yorumlarla benimsedikleri motiflerdir. Bunların yanında ahiliğin iç düzeniyle ilgili, yola dair soru ve cevaplar, talibe verilen nasihatler, çeşitli vesilelerle okunan dualar, tercümanlar ve gülbânglar çoğu kere sözleri bile değişmeden Aleviler ve Bektaşîler tarafından aynen terennüm edilir (Sarıkaya, 2003).

3.3. Hacı Bektaş Veli ve Bektaşîyye

İşte bu tasavvuf ikliminde Hacı Bektaş Veli, ailesinden başlayarak iyi bir eğitim alıp tasavvufi seyru sülukunu tamamladıktan sonra Nişabur'dan yola çıkan, hac yolculuğunu yapıp Anadolu'ya gelen bir Yesevi dervişi, Horasan erenidir. Menkıbesindeki seyyidlik nisbesi, yukarıda naklettiğimiz el-Vâsıtî'nin verdiği silsiledeki "Seyyid Bektaş" ifadesiyle güçlenmektedir.⁴ Onun, bazı araştırmacıların iddia ettiği gibi bir aşiret velisi olarak mensubu bulunduğu aşiretin adıyla adlandırılması da muhtemeldir.

Velayetname'de (2010, 49-51) Hacı Bektaş Veli kendi ağzından şöyle tanıtılıyor,

"Horasan erenlerindenim. Aslım Muhammed soyundan; Türkistan'dan geliyorum; İbrahîm al-Sânî, diye tanınan Seyyid Muhammedin oğluyum. Seyyid Muhammed, Mûsâ el-Sânî'nin, o, İbrahim Mucâb oğludur, onun babası da İmam Musa el-Kazım'dır. Mürşidim doksan dokuz bin Türkistan Pirlерinin ulusu Sultan Hâce Ahmed-i Yesevi'dir. Meşrebim, Muhammed Ali'dendir, nasibim Tanrı'dan."

Bektaşî geleneği onun;

4. *Makalât* üzerine ilk çalışanlardan M. Esad Coşan Hacı Bektaş'ın Hz. Ali soyundan olma iddiasını kabul edilebilir bulur (Coşan, ts, XXI-XXII).

Hazret-i Pîr Vilâdeti, Mürüvvet (646/1248, doğumu)
Horasandan Rûm'a teşrif eder, Reft (680/1281, Anadolu'ya gelişi)
Müddet-i ömr, Muhammed'dir, Cemâlî (92, ömrü, yaşı)
Bektâşiyye tarih, Asvâb-ı rihlet (738/1337, vefatı) (Köksal, 2020, 24)

kıtasına istinaden 92 yıl ömür sürdüğü ve 738/1337'de vefat ettiğini kabul eder. Bu kabul muhtemelen Hacı Bektaş'ı Osman oğulları ve Yeniçerilikle doğrudan ilişkilendirme gayretlerinden kaynaklanmaktadır. Bazı araştırmalarda 669/1270'de vefat ettiği kabul edilmesine rağmen vefat tarihinin kesin olmadığı anlaşılmaktadır (Köksal, 2020, 28-30).

Asıl adı muhtemelen Muhammed b. İbrahim'dir, *Bektaş* adı mensubu bulunduğu boya nispetle kendisine verilir. Hacı Bektaş, Nişabur'ludur, eğitimi bu şehirde ilmini tamamlar. Ancak *Velayetname*'de (2010, 77-79) onun bilgisinin ilk kaynakları Hz. Muhammed ve Hz. Ali olarak gösterilir.

Moğol istilasının başladığı yıllarda Hacı Bektaş, çağdaşları gibi memleketinden ayrılarak Necef üzerinden Mekke ve Medine'ye gider, dönüşünde Kudüs, Halep üzerinden Mardin'e gelir, Bekdeşli obasıyla birlikte Yeni-il'e, Elbistan'a geçerler daha sonra Sulucakarahöyük'e yerleşirler (*Velayetname*, 2010, 191 vd.). O, kardeşi Mentеш ile birlikte Kayseri, Sivas ve Amasya şehirlerini gezip muhtemelen Baba İlyas ile görüşür. Dolayısıyla Hacı Bektaş'ın 1240'dan biraz önce Anadolu'ya geldiği anlaşılmaktadır.

Yine menkıbesine göre barışçıl kişiliği Anadolu'nun siyasi istikrarsızlık döneminde fitneye alet olup siyasi mücadelelere katılmak yerine, onun daha sessiz bir köye yerleştiğini göstermekte ve bu, Barkan'ın ifade ettiği kolanizatör/yerleşik derviş tiplemesine uymaktadır. Bu durum söz konusu dönemde Anadolu'da bir millet inşa edilmesine Hacı Bektaş'ın katkısını da ortaya koymaktadır. Ahi Evran'ın esnafı örgütlediği bir ortamda Hacı Bektaş köylüleri yerleşik hayata yönlendirerek ziraate, toprakları işlemeye ve ürün almaya, kısaca onların yerleşik hayata geçmelerine katkı sağlar. Nitekim o, yerleştiği Sulucakarahöyük'te zaviyesini kurar ve hayatı boyunca sulh içinde yaşar ve siyasetten uzak durup Selçuklu şehzadeleri arasındaki mücadelelerde taraf olmaz. Çeşitli olaylarla ilgili resmi takibe uğramasına rağmen, öyle anlaşılıyor ki suç unsuru bulunmadığı için kendisine farklı şeyler nispet edilmekle birlikte herhangi bir cezaı yaptırım uygulanmaz.

Hacı Bektaş Sulucakarahöyük'de Kadıncık Ana'yla karşılaşır. Bektaşî geleneği bu karşılaşma ile ilgili iki farklı görüşe ve buna bağlı olarak da iki ana kola sahiptir. İlki Kadıncık Ana'nın İdris Hocanın kızı olduğunu ve Hacı Bektaş'la evlenerek onun neslinin devam ettiğini ve kendilerinin bu nesilden olduklarını kabul eden "Çelebiler/Dedegan" kolu; ikincisi Kadıncık Ana'nın İdris Hoca'nın eşi olduğunu, Hacı Bektaş'ın hiç evlenmediğini kendilerinin onun yol evladı olduklarını kabul eden "Babagan" koludur. Bu bölünmede kim haklı olursa olsun Hacı Bektaş'ın tarikati Aşıkpaşazade'nin de belirttiği gibi Kadıncık Ana eliyle Abdal Musa tarafından devam ettirilir (Fığlalı, 1990, 189-196; Soyzer, 2019, 74, 132-133). Çeşitli verilerden Hacı Bektaş'ın yerleştiği yerin adını kendi adıyla değiştirecek kadar şöhret sahibi olduğunu anlaşılmaktadır. Bu şöhret muhtemelen onların Ahilikle ilişkileriyle birleşer-

ek Yeniçeri ocağının kuruluşunda, ocağın manevî önderliğinin Bektaşiliğe nispetiyle sonuçlanmıştır. Her ne kadar Hacı Bektaş, Osman oğullarına yetişememişse bile onun takipçileri hem Osmanlının kuruluşunda hem de teşkilatlanmasında aktif katkı sağladılar. Dolayısıyla elimizdeki az sayıdaki bilgi kısıntılarından hareketle Bektaşiliğin, Hacı Bektaş'tan sonra Rum Abdalları arasında varlığını devam ettirerek Osmanlıların ilk dönemlerinde Anadolu ve Rumeli'de bilinen bir tarikat olduğunu söyleyebiliriz.

Velayetname'de (2010, 771 vd.) Hacı Bektaş'ın üç yüz altmış halifesi olduğu zikredilerek bunlar arasında Cemal Seyyid (Altıntaş), Saru İsmail (Denizli), Kolu Açık Hacım Sultan (Uşak), Rasul Baba (Altıntaş), Güvenç Abdal (Hacı Bektaş) gibi önemlileri sayılmıştır. Bunların yerleşim yerleri dikkate alınca o dönemde uç bölgeleri diyebileceğimiz coğrafyada, gittikleri yerleri şenlendirip vazife yaptıkları anlaşılmaktadır.

3.3.1. Hacı Bektaş Veli'nin Din ve Mezhep Anlayışı

Bir sufi olmasına rağmen Hacı Bektaş'ın ve tarikat çevresinin din ve mezhep anlayışı hakkında farklı tespitler söz konusudur. Babinger'in Anadolu'daki Şii'lik tezahürleriyle ilgili iddiaları, Köprülü tarafından reddedilmekle birlikte, taşradaki din anlayışı ve dini hayatın farklılığı kabul edilir. Bu farklılık Gölpınarlı tarafından Şii-Batını, Melikoff vb. bazı batılı araştırmacılar tarafından heteredoksi olarak ifade edilir. A.Y. Ocak heterodoksi terimini kullanmakla birlikte bununla gayr-i sünni yapıları kastettiğini belirtir. Bazı araştırmacılar tarafından, gerek Ahmed Yesevi gerekse Hacı Bektaş Veli'ye nispet edilen eserlere ve devletin resmî kabulüne istinaden Sünni inanç yapısına vurgu yapılır (tartışmalar hakkında bk. Sarıkaya, 2003, 21-36).

Olguya, Türk tasavvuf geleneği açısından baktığımızda, her şeyden önce buradaki zatların ve grupların sufi ve tasavvuf temelli yapılanmalar olduğunu dikkate almak gerekmektedir. Tasavvufi gelenekte bu grupları belli mezhebi yapılara ait göstermek zorlama yorumlardan öte görünmemektedir. Zira yapılanmaları gereği bu grupların hemen çoğunda mezhepler üstü bir tutumun varlığı gözlenmektedir. Hacı Bektaş Veli de bu mezhepler üstü tutuma sahiptir (Bağlıoğlu, 2021). Üstelik Türk kültürü bağlamında İslam öncesinden taşınan bazı kabullerin, bunu daha belirgin hale getirdiği söylenebilir. Türklerin Geleneksel Dini'nden kaynaklanan Evrensel Tanrı anlayışı ve bu anlayıştan hareketle kâinattaki bütün varlıkların Tanrı'nın yaratmasından dolayı saygıyı hak ettiklerine dair kabul ve tezahürler bunun açık göstergesidir. Nitekim Hacı Bektaş Veli'nin hakikat makamları arasında saydığı “yetmiş iki millete bir gözle bakma” (*Makalât*, 2010, 551), Yunus'un “Yaratılanı Yaratan'dan ötürü sevme” ifadesi Türk sufiliğinin insana verdiği değer en güzel örneklerindedir. Bu bakış açısı onlara tasavvuf yolunda kadına da erkek kadar değer vermelerine, kadın-erkek birlikte zikir meclislerini düzenlemelerine imkân sağlar.

Dönemin tasavvufi metinlerinde sufilerin yolu çoğu kere “Peygamber ve ashabının yolu” olarak tanımlanır.⁵ Bu tanımlama yapısal ifadesini ahi erkânında bulur. Meslek sahibi ahiler, mesleklerini önce bir peygambere, sonra Rasülullah'ın ashabından bazısına isnad ederek (Torun, 1998, 263 vd.) adeta mesleklerini kutsayıp ibadet suuruyla işlerini yaparlar. Tarihi süreçte pek çok kuralın, fütüvvetnamelerde mesleğin

5. Konunun Bektaşî erkânındaki yeri hakkında bk. Teber, 2008, 65-68.

farzları, vacipleri, sünnetleri, mekruhları, haramları gibi dini/fıkhi terimlerle ifade edilmesi bu durumun somut göstergesidir. Öte yandan ahilerin ikrar verme, çıraklık, kalfalık ve ustalıkla ilgili erkânları da Hz. Peygamber'e dayandırılır. Bu konudaki anlatılarda Allah Teâlâ'nın emriyle Cebrail'in Hz. Peygamberin, Hz. Peygamberin Hz. Ali'nin, Hz. Ali'nin de ashabin belini bağladığı, on yedi kemerbeste haber verilir. Ahiliği teşkilatlandıran Ahi Evran'ın Hz. Abbas'ın oğlu olarak, Hz. Peygamber tarafından beli bağlanıp Hz. Ali'nin kızıyla evlendirildiği kabul edilir (Hoca Cân, 205-209; *Sualname-i Fütüvvet*, 73 a-b). Bu erkân farklı bir yorumla 'Kırklar cemi' adı altında büyük ölçüde Bektaşî ve Alevî erkânında devam ettirilmiştir.

Buradaki erkânın başrolü ise Hz. Peygamber kadar, velayet önderi olarak kabul edilen Hz. Ali'ye ve onun şahsında ehl-i beyt mensuplarına aittir. Türklerin İslamlıkla ilk karşılaştıkları dönemdeki Zeyd b. Ali, oğlu Yahya ve Hz. Hüseyin'in Emevîler tarafından zalimce öldürülmeleri bağlamındaki Hz. Ali ve ehl-i beyt taraftarlığı, sadece İbnü'l-Hanefiyye soyundan geldiği kabul edilen Ahmet Yesevi'nin şahsına değil seyyid olarak kabul edilenlerin hemen tamamına toplum tarafından teveccüh gösterilerek yaşatılır. Bu teveccüh bir taraftan Şiilikten farklı, Türklere özgü Hz. Ali ve ehl-i beyt ile ilgili kabulleri oluştururken (Ünlüsoy, 2015, 136-226; Gülten, 2020; 95 vd.) diğer taraftan 13. yüzyılda muhtemelen nakiplik sistemindeki sıkıntılara ve şimdilik tespit edilemeyen başka sebeplere istinaden seyyidler etrafında Türklere has ocakların ve ocak sisteminin oluşmasına yol açar. Nitekim Alevî ocakları arasında nesebi Ali Zeynel Abidin'e ulaştığı varsayılan Seyyid Gazi, Dede Garkın, İmam Zeynel Abidin/Mineyik gibi ocakların erken dönemde kurulduğu kabul edilmektedir. Öyle anlaşılıyor ki, nesebi Musa Kazım'a dayandığı belirtilen Hacı Bektaş Veli'nin etrafında kurulan ocak da bu dönemde oluşan ocaklardan birisidir.⁶ Tarihi süreçte bu ocaklar kendi içinde mürşid ocağı, pir ocağı, rehber ocağı şeklinde hiyerarşik olarak yapılanmıştır.

Konunun menkıbevi boyutu bir tarafa Türk tasavvuf kültüründe Hz. Ali'yle ilgili kabulleri Şiilikten farklı kılan husus, tevella olgusudur. Anadolu'ya tevellâyî ilk getiren Hacı Bektaş-ı Veli'dir (*Velayetname*, 2010, 217-219). Hacı Bektaş'ın kendisine mürit olanlara tevellâ telkininde bulunması, onun *Makâlât*'ındaki Hz. Ali'yle ilgili kısa pasajları da anlamlı kılmaktadır. Buna göre tevellâ kabulünde, Hz. Ali sahabenin en faziletlisidir, Hz. Ali ve evladına dost olunur, onlar sevilir sayılır. Ancak diğer sahabeden teberri edilmez. Nitekim Ahmet Yesevi ve Yunus Emre'nin deyişleri arasında da aynı anlayışı açıkça görmek mümkündür. Hz. Ali'ye tevellâ ve onun yüceltilmesiyle ilgili malumatı fütüvvetnameler ve bazı Kübrevî metinler üzerinden takip etmek mümkündür. (Molé, 1961; Sarıkaya, 2003) Sahabeden teberri ise en erken 15. yüzyılın ortalarından itibaren Safevî Şiiliği, Kızılbaşlık-la birlikte Türk kültürüne girer. Bu gelişim ve değişimi doğru okumadan, örneğin Hacı Bektaş Veli'nin *Makâlât*'ında yer alan dört halifeyle ilgili kabulleri görmezlikten gelmek veya sonraki dönemde Sünnilerin zorla metinlere dâhil ettiklerini ileri sürmek beyhude bir çabadan öte bir anlam ifade etmez. Anadolu'da yazılan *Hz. Ali Cenknemeleri ve Muhammed ibnü'l-Hanefiyye Cenknemeleri*'ni ilk kaleme alanlar arasında Dursun Fakı, Nureddin Hoca gibi âlimlerin yer alması Hz. Ali ve

6. *Velayetname*'de (2010, 188-189) Ahmet Yesevi'nin ocağından alınıp Rûm-iline atılan egsi (bir ucu yanık odun) ocak kültürünü sembolize eder.

ehl-i beyt ile ilgili kabullerin medrese çevrelerinde, Hanefi fakihler arasında benzer inanç motifleriyle örülü olduğunu göstermektedir (Atalan 2007, 42-48). Bu tablo, Türk tasavvuf geleneğindeki Hz. Ali ve ehl-i beytle ilgili kabullerin kendisine özgü olduğunu ve İmamiyye Şiiliği'nden farklılığını göstermektedir.

3.3.2. Hacı Bektaş Veli'nin Tasavvuf Anlayışı

Hacı Bektaş'ın tasavvuf anlayışı, akli önceleyen, insan merkezli ve ahlaklı insan yetiştirmeye yöneliktir. O, “Kim imanı ten üzere veya can üzere derse hatadır, şüphe-siz iman akıl üzeredir” diyerek öncelikle akıl-iman münasebetine açıklık kazandırır ve bunu ayetlerle açıklar (*Makâlât*, 2010, 521-523). Bu açıklamalarından hareketle Onat (1997, 39), Hacı Bektaş'ın “iman-akıl bağlantısını sağlam bir şekilde kurarak ve Kur'an'ı ön planda tutarak iman noktasında evrenseli yakaladığını” ifade eder. Yine o, Allah'ın “Rahman” ve “Rahim” isimlerini açıklarken Allah'ın rahmetini, tövbeleri kabul ediciliğini, bağışlayıcılığını öne çıkaran ve Allah'ı sevip sayıp O'na itaatle kurtuluşa ulaşılacağını ifade eden açıklamalar yapar. Burada “Allah kendisine ortak koşulmasını asla bağışlamaz; bundan başkasını dilediği kimse hakkında bağışlar” (*Kur'an Yolu Meâlî*, 2014, en-Nisa 4/48) ayetine istinaden hata ve kusur işleyen ve günaha gark olan insanları, Allah'ın Rahîm adına istinaden tövbeye teşvik edip Allah'ın onları affedeceğini müjdeliler (*Besmele Tefsiri*, 2010, 250-251). Hacı Bektaş'ın bu ve benzeri açıklamaları insanları Tanrının gazabı ve ateşi ile korkutmak yerine, Tanrıya sevgiyi öncelemekte, rahmetine ve şefkatine sığınılması gerektiğini dile getirmektedir.

Hacı Bektaş Veli, tasavvuf öğretisini Türk tasavvuf geleneği içinde benimsenen dörtlü ve onlu tasnife uygun olarak didaktik bir yöntemle açıklar. *Makâlât*'ında uzun uzun açıkladığı dört kapı kırk makamın yanında nefis mücadelesinde nefsin arınması ve sahip olması gereken iyi-kötü vasıfları aynı tasnif yöntemiyle şöyle açıklar,

Allah insan kalıbını ateş, rüzgâr, (su) 7 ve topraktan yarattı ve onlara kırk makam verdi.

Nefis ateştir. Nefs-i emmâre'den hâsıl olan on makam şunlardır, Cehalet, öfke, cimrilik, düşmanlık, küsmek, kin beslemek, kibir, haset, küfür ve nifak.

Nefs-i Levvâme rüzgâra aittir. Nefs-i Levvâme'den hâsıl olan on makam şunlardır, Zühd, takva ve vera, tevazu, kulluk, zekât, oruç, hac, umre, humus ve cihad.

Nefs-i mülhime sudandır. Nefs-i mülhime'den hâsıl olan on makam şunlardır, Akıl, hikmet, [...], vahiy, ilham, hayr u hal ve gayr u kâl, fazilet, cömertlik, iyilik ve ihsan.

Nefs-i mutmainne topraktandır. Nefs-i mutmainne'den hâsıl olan on makam şunlardır, Fakr, sabr, adalet, insaf, ilim, rıza, tahkik, ilme'l-yakîn, ahd ve vefa.

Toprağın babası Hz. Ali'dir onun bir adı Ebû Tûrab'dır. Bu üstün makamlara eren salik velayete erer. Velayet ve nübüvvet hakikat âleminde birdir (*Makâlât-ı Gaybiyye*, 2010, 409-414).

Hacı Bektaş Veli, benimsediği tasavvuf yolunda, Ahmet Yesevi'nin Kur'an'dan aldığı feyiz ateşini, Türk insanın gönül dünyasının aydınlığını da beraberinde taşıyan

7. Metinde muhtemelen müstensih hatası olarak “su” atlanmıştır. Ancak takip eden açıklamalarda “su” yer alır.

ilim, ahlak ve mana meşalesiyle Anadolu'da tutuşturup asırlara uzanan ve parlaklığından hiçbir şey kaybetmeyen bir ışık kaynağı olmaya devam etmiştir.

Sonuç

13. yüzyıl siyasi ve ekonomik bakımdan Türkiye Selçuklularının zirveyi ve çöküşü gördükleri, Sultan 1. Alaaddin'den sonra, Moğol istilasıyla birlikte önemli siyasi istikrarsızlık ve kırılmaların yaşandığı bir dönemdir.

Türk tasavvuf geleneği, Türklerin yaşadıkları Orta Asya/Mâverâünnehir'de Müslümanlıklarıyla birlikte şekillenir, onların göç yollarını takip ederek Anadolu'da mayalanır. Bu göç yollarında Horasan ve Irak sûfliğinden etkilenecek Anadolu'da kendisine özgü bir yapıya dönüşmüştür. Bu yapıyı, tasavvufi zümreler arasında mezhepler üstü bir tavra sahip, ehl-i beyt sevgisi temelli, akla vurgu yaparak iman ve irade hürriyeti konusunda kişinin bireysel sorumluluklarını kabul eden, bireysel ibadetlerde ruh-mana bütünlüğünü yakalayan, göçebe kültürleri gereği dayanışmacı ve sosyal paylaşımcı bir tavır olarak betimleyebiliriz.

Türk tasavvuf düşüncesinin 13. yüzyılda henüz oluşum sürecinde olduğunu dikkate alarak, çeşitli zümrelerin ve kurucu şahsiyetlerin birbirleriyle ilişkili olduklarını, onları kesin çizgilerle birbirinden farklılaştıran unsurların henüz oluşmadığını söyleyebiliriz. Öte yandan tarikatlaşma sürecinde bu zümreler arasında karşımıza çıkan kadın-erkek zikir meclisleri, vecd ve istiğrak için kullanılan unsurlar, zikir esnasında kullanılan enstrümanlar, zikir-i erre vb. cehri zikir formları medrese çevrelerinde sorgulanıp eleştirilmiştir. Bununla birlikte medrese ve tekke çevreleri Moğol işgaline karşı ülkenin korunması, birliğinin sağlanması ve yeni çıkış yollarının aranmasında birlikte hareket etmekten omuz omuza mücadele vermekten geri durmazlar.

Son dönemde yapılan araştırmalar Ahmed Yesevî'nin vefat tarihinin 13. yüzyılın başlarına kadar ötelenebileceğini göstermekte ve buna göre Ahmed Yesevî-Hacı Bektaş Veli ilişkisini mümkün kılmaktadır. Öte yandan Vefâiyye'nin de Irak'ta göçebe Kürtler ve Türkmenler arasında yayılması ve Dede Garkın vasıtasıyla Anadolu'daki faaliyetleriyle Türkmenler arasında şöret bulduğunu göstermektedir. Vefâiyye ve Yeseviyye ile ilişkileri olduğu anlaşılan Rifâiyye mensupları da Anadolu'da 13. yüzyıldan itibaren görünürler. Gezgin ve mücerret dervişler olarak bilinen Kalenderi ve Haydari dervişleri bu kültür çevresinin farklı bir görünümünü temsil ederler. Ahi-fütüvvet teşkilatı ise tarikat yapılanmasından öte, asker ve müderrisler başta olmak üzere geniş bir çevreyi bünyesinde toplayarak yerleşik ve göçebe kültür çevreleri arasında köprü olmayı başarır. Bu sufi çevrelerde, Hz. Ali soylu seyyidler etrafında Türkmenlere özgü ocak kültürü ve ocak sistemi oluşur. Bu sistem yüzyıllarca Türkmenler arasında yaşayıp onların ahlaklı bireyler olarak dini hayatlarının devamına katkı sağlar.

Bu geleneğin önemli yapı taşlarından birisi olan Hacı Bektaş Veli çağdaşı diğer yerleşimci/kolonizatör dervişler gibi Türklerin Anadolu'yu yurt edinmelerine ve milletleşme sürecine önemli katkıları olan bir Türk sufisidir. Vefâiyye ile ilişkisi iddia edilmekle birlikte mevcut verilerden onun Yesevî geleneğini Anadolu'da temsil eden sufilerden birisi olması ihtimali daha kabul edilebilir görünmektedir. O, Sultan 1. Alaaddin'den sonra bozulan siyasi yapı içerisinde taraf olmayıp barışçıl bir tavırla Türkmenler arasında faaliyette bulunur. Hacı Bektaş'ın kurduğu yapı, yetiştirdiği

müritleri ve öğretileriyle asırlardır Türk insanını aydınlatmış ve aydınlatmaya devam etmektedir.

Kaynaklar

- Akdağ, Mustafa. *Türkiye'nin İktisadî ve İçtimaî Tarihi*. 2 Cilt. İstanbul: Cem Yayınları, 1995.
- Aksarâyî, Kerîmüddîn Mahmud. *Müsâmeretü'l-ahbâr*. çev. Mürsel Öztürk. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2000.
- Aşıkpaşazâde Tarihi*. nşr. Âli Bey. İstanbul: Matba-i 'Âmire, 1332.
- Atalan, Mehmet. *Muhammed b. El-Hanefîyye ve Anadolu'daki Tezahürleri*. Ankara: İlahiyat Yayınları, 2007.
- Babinger, Franz. "Anadolu'da İslâmiyet, İslam Tedkikâtının Yeni Yolları". çev. Ragıp Hulusi. *Dârülfünûn Edebiyat Fakültesi Mecmuası* 2/3 (1922), 188-223.
- Bağlıoğlu, Ahmet. "Hacı Bektaş Veli'nin Din Anlayışında Mezhepler Üstü Yaklaşım". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Türk Kültürünü Mayalayanlar, Yunus Emre, Hacı Bektaş Veli, Ahî Evran Özel Sayısı*. (2021) 389-413.
- Barkan, Ömer Lütfi. "Osmanlı İmparatorluğunda Bir İskân ve Kolonizasyon Metodu Olarak Vakıflar ve Temlikler, I. İstila Devirlerinin Kolonizatör Türk Dervişleri ve Zâviyeler". *Vakıflar Dergisi* 2/2 (1942), 279-387.
- Baykara, Tuncer. *Anadolu'nun Selçuklular Devrindeki Sosyal ve İktisadi Tarihi Üzerine Araştırmalar*. İzmir: Ege Üniversitesi Yayınları, 1990.
- Cahen, Claude. *Osmanlı'dan Önce Anadolu'da Türkler*. çev. Yıldız Moran. İstanbul: E Yayınları, 2. Baskı, 1984.
- Coşan, M.Esad. "İncelemeler". *Makâlât*. mlf. Hacı Bektaş Veli. İstanbul: Seha Yayınları, ts.
- Doğru, Halime. *XVI. y.y.'da Sultanönü Sancağında Ahiler ve Ahi Zaviyeleri*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1991.
- Ebu'l-Hayr er-Rûmî. *Saltık-nâme*. haz. Necati Demir-M.Dursun Erdem. İstanbul: Uluslararası Kalkınma ve İşbirliği Derneği, Alioğlu Yayınları 2. Baskı, 2013.
- Elvan Çelebi. *Menâkıbu'l-kuşsiyye fî menâşibi'l-ünsiyye (Baba İlyâs-ı Horasanî ve Sülâlesinin Menkabevi Tarihi)*. haz. İsmail E. Erünsal-A. Yaşar Ocak. İstanbul, İÜ Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1984.
- Esin, Emel. *İslâmiyetten Önceki Türk Kültür Tarihi ve İslâm'a Giriş*. İstanbul: İÜ Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1978.
- el-Fârûsî, İzzeddin Ahmed b. İbrahim. *İrşâdu'l-müslimîn li tarîkati şeyhi'l-müttaķîn*, İstanbul, Matba-i Âmire-Matba-i Muhammed Efendi Mustafa, 1307.

- Fığlalı, E. Ruhi. *Türkiye’de Alevilik ve Bektâşilik*. Ankara: Selçuk Yayınları, 1990.
- Fığlalı, E. Ruhi. “Hünkâr Hacı Bektaş Velî (Hayatı ve Eserleri)”. *Erdem* 8/23, (1996), 317-336.
- Gordlevski, W. *Anadolu Selçuklu Devleti*. çev. A. Yaran. Ankara: Onur Yayınları, 1988.
- Gökbulut, Süleyman. *Necmettin Kübra ve Kübrevilik*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora tezi, 2009.
- Gülten, Sadullah. *Türklerin Ali’si Destanlar, Efsanler, Menkıbeler*. İstanbul: Yeditepe Yayınları, 2020.
- Hacı Bektaş Velî Külliyyatı, Fevâid, Fatıha Suresi Tefsiri, Besmele Tefsiri, Mağâlât-ı ğaybiyye ve kelimât-ı ‘ayniyye, Makâlât*. haz. G. Aytaş vd. Ankara: Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Merkezi Yayınları, 2010.
- Hazîni, Ahmed b. Mahmud Hacı Şah. *Cevâhiru’l-ibrâr min emvâci’l-bihâr, Yesevî Menâkıbnâmesi*. haz. Cihan Okuyucu. Kayseri: Erciyes Üniversitesi Yayınları, 1995.
- İki Fütüvvetnâme Sabuncuoğlu Şerafeddin Fütüvvetnâmesi Bursalı Hoca Can Fütüvvetnâmesi*. haz. M. Fatih Köksal-Bünyamin Ayçiçeği. Ankara: Esnaf ve Sanatkarlar ve Kooperatifçilik Genel Müdürlüğü Yayınları, 2020.
- Hünkâr Hacı Bektaş Velî Velayetnâmesi*. haz. Hamiye Duran-Dursun Gümüšođlu, Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Merkezi Yayınları, 2010.
- İbn Bađđûta. *Rihletü İbn Bađđûta*. tah. Muhammed Abdulmun’im el-Uryan. Beyrut: Dâru İhyâi’l-‘Ulûm, 1987.
- İbn Bîbî. *el-Evâmirü’l-Alâ’iyye fi’l-umûri’l-Alâiyye*. çev. Mürsel Öztürk. 2 Cilt. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1996.
- İbnü’l-Esir. *İslam Tarihi el-Kâmil fi’l-târîh Tercümesi*. çev. Ahmet Ağırakça-Abdülkerim Özaydın. red. Mertol Tulum. 12 cilt. İstanbul: Bahar Yayınları, 1987.
- İbnü’s-Serrac, Muhammed b. Ali. *Tıffâhu’l-ervâh ve miftâhu’l-irbâh, Ruhların Meyvesi ve Kazancın Anahtarı*. çev. N. Gürkan-N. Bardakçı-S. Sarıkaya. İstanbul: Kitap Yayınları, 2015.
- Kalaycı, Mehmet. *Osmanlı Sünniliği Tarihsel Sosyolojik Bir Tahlil Denemesi*. Ankara: Otorite Yayınları, 2015.
- Karamustafa, Ahmet T. “Yesevîlik, Melametîlik, Kalenderîlik, Vefâîlik ve Anadolu Tasavvufunun Kökenleri Sorunu”. *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf ve Süfler*. ed. A. Yaşar Ocak. 67-96. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2. Baskı, 2014.
- Karamustafa, Ahmet T. *Tanrının Kuraltanımaz Kulları İslam Dünyasından Derviş Toplulukları (1200-1550)*. çev. Ruşen Sezer. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 10. Baskı, 2020.

- Kaymaz, Nejat. *Anadolu Selçuklu Devleti'nin İnhitatında İdare Mekanizmasının Rolü*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2011.
- Kozan, Ali. "Türkiye Selçukluları Döneminde Akşehir'de Bir Sûfi, Seyyid Mahmud Hayrânî ve Zaviyesi". *Vakıflar Dergisi* 38 (2012), 43-64.
- Köprülü, M. Fuad. "Anadolu'da İslâmiyet, Türk İstilâsından Sonra Anadolu Tarihi Diniyyesine Bir Nazar". *Dârülfünûn Edebiyat Fakültesi Mecmuası*. 2/5 (1922), 385-420; 2/6 (1922), 457-486.
- Köprülü, M. Fuad. *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*. Ankara: DİB Yayınları, 4. Baskı, 1981a.
- Köprülü, M. Fuad. *Türk Edebiyatı Tarihi*, nşr. O. Köprülü-N. Pekin. İstanbul: Ötüken Yayınları, 3. Baskı, 1981b.
- Köprülü, M. Fuad. *Osmanlı Devletinin Kuruluşu*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 4. Baskı, 1991.
- Kuran Yolu Meâli*, çev. Hayrettin Karaman vd. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2014.
- Molé, Marijan. "Les Kubrawiyya Entre Sunnisme et Shiisme aux Huitième Siècles de L'Hégire". *Revue des Etudes Islamiques*. 29 (1961), 61-142.
- Musalı, Namiq. *Şeyh Zâhid Geylânî ve Menâkıbı*. Kastamonu: Hz. Pir Şeyh Şaban-ı Veli Kültür Vakfı Yayınları, 2017.
- Ocak, Ahmet Yaşar. *Kalenderiler (XIV-XVII. Yüzyıllar)*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1992.
- Ocak, Ahmet Yaşar. *Babailer İsyanı Aleviliğın Tarihsel Altyapısı*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2. Baskı, 1996.
- Öngören, Reşat. "Sühreverdiyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 38/42-45. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Özcan Koray. "Anadolu'da Selçuklu Dönemi Yerleşme Tipolojileri—I Pazar ya da Panayır Yerleşmeleri". *Anadolu Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 6/1 (2006), 205-224.
- Öztürk, Eyüp. *İbnü's-Serrâc ve Müvelleh Dervişler (Teşvîku'l-ervâh ve'l-kulûb ilâ zikri allâmi'l-guyûb İsimli Eseri Bağlamında)*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Doktora Tezi. 2011.
- Reşidüddîn, Fazlullah. *Câmi'üt-tevârîh*. nşr. Ahmet Ateş. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1960.
- Sarıkaya, M. Saffet. *Aleviliğın Tarihi Arka Planı*. İstanbul: Ötüken Yayınları, 2003.
- Sarıkaya, M. Saffet. "Hızırname'nin Bektaşiliğeye Dair Malumatı ve Hızırname Çerçevesinde Bektaşî Kültüründe Hızır İnanç". 2. *Uluslararası Türk Kültüründe Alevilik ve Bektaşilik Bilgi Şöleni Bildiri Kitabı*. ed. F.Kılıç-T. Bül-bül. 1463-1480. Ankara: Gazi Üniversitesi Yayınları, 2007.

- Soyyer, A. Yılmaz. *Hünkâr Ansiklopedik Bektaşîlik Sözlüğü*, İstanbul: Post Yayınları, 2019.
- Suâlnâme-i Fütüvvet*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Türkçe Yazmalar, 3556, 71b-76a.
- Sümer, Faruk. “Anadolu’ya Yalnız Göçebe Türkler mi Geldi?”. *Belleten* 24/96 (1960), 567-594.
- Sümer, Faruk. *Selçuklular Devrinde Doğu Anadolu’da Türk Beylikleri*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1990.
- Sümer, Faruk. *Oğuzlar*. İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı Yayınları, 1993.
- Şahin, Haşim. “Vefâiyye”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 42/599- 602. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Taeschner, Franz. “Legendenbildung um Achi Evran den Heiligen von Kırsehir”. *Die Welt des İslams* (1941), 68-71.
- Tahrallı, Mustafa. “Ahmed er-Rifâi”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 2/127-130. Ankara: TDV Yayınları, 1989.
- Teber, Ö. Faruk. *Bektâşî Erkânâmlerinde Mezhebî Unsurlar*. Ankara: Aktif Yayınları, 2008.
- Togan, Zeki Velidi. *Umumî Türk Tarihine Giriş*. İstanbul: Enderun Yayınları, 3. Baskı, 1971.
- Tosun, Necdet. “Yesevîliğin İlk Dönemine Dair Bir Risâle, *Mir’âtü’l-Kulûb*”. *İLAM Araştırma Dergisi* 2/2 (1997), 41-86.
- Tosun, Necdet. “Ahmed Yesevî’nin Menâkıbı”. *İLAM Araştırma Dergisi* 3/1 (1998), 75-81.
- Turan, Osman. *Doğu Anadolu Türk Devletleri Tarihi*. İstanbul: Turan Neşriyat Yurdu Yayınları, 1973.
- Turan, Osman. *Selçuklular Zamanında Türkiye*. İstanbul: Boğaziçi Yayınları, 3. Baskı, 1993.
- Ünlüsoy, Kamile. *Anadolu’da Hz. Ali Tasavvurları (XIII.-XVI. Yüzyıllar)*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2015.
- Ürkmez, Rauf Kahraman. *Menâkıbnâmelere Göre XIII. Yüzyıl Selçuklu Anadolu’sunda Tasavvufî Zümreler*. Konya: Selçuklu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora tezi, 2018.
- el-Vâsıtî, Takiyyüddîn Abdurrahman Ebû’l-Ferec ibn Abdi’l-Muhsin. *Tiryâku’l-Muhibbîn fî Ṭabaqâti Hirrâti’l-Meşâyihî’l-’Arifîn*. Kahire: Matbaatü’l-Behiyye, 1305h.
- Yaman, Ali. “Hoca Ahmed Yesevî İle Bağlantılı ve Literatürde Az Bilinen Alevi-Bektaşî Erenleri”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 35 (2005) 145-158.

- Yesevî'nin Fakr-nâmesi ve İki Farsça Risalesi.* haz. Kemal Eraslan-Necdet Tosun. Ankara: Ahmet Yesevi Üniversitesi Yayınları, 2016.
- Yıldız, Harun. "Hacı Bektaş Vilâyetnâmesi'nde Ahi Evran", *G.Ü. I. Ahi Evran-ı Veli ve Ahilik Araştırmaları Sempozyumu (12-13 Ekim 2004, Kırşehir)*. haz. M. Fatih Köksal, 2/1023-1042. Ankara: Ahilik Kültürünü Araştırma Merkezi Yayınları, 2005.
- Yûnus Emre Divanı.* haz. F. Kadri Timurtaş. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 3. Baskı, 1986.

MUSAHİPSİZ OTMAN BABALILARDA KİMLİK MÜCADELESİ*

Identity Struggle in Otman *Babalıs* Without *Musāhib*

Hulusi YILMAZ**

Merve ÇAVUŞ***

Öz

15. yüzyılın önemli dinî simalarından olan Otman Baba, karizmasıyla Rum Abdallarının gönlünü kazanmış ve bölgede ün salmıştır. Yedi sembolizmi ile karakterize olan Otman Baba erkânı, Otman Baba tarafından inşa edilmiştir. Kendinden sonra gelen bağlıları bu erkânı sürdürmeye devam etmişlerdir. 16. yüzyılda Bektaşî tarikatının Balkanlardaki yayılmasına müteakip Babalılar, Bektaşîlik içinde erimeye başlamışlardır. Kuzey Bulgaristan'da yoğun olarak yaşayan Musahipsiz Babalılar Şeyh Şücaeddin Veli Ocağının etkisiyle Bektaşî kimliği içinde erimişlerdir. Güney Bulgaristan'da yaşayan Musahipsiz Babalılar ise kendilerini Babalı olarak adlandırmakta ve özgün kimliklerini korumaya devam etmektedirler. Bektaşî kimliğine tepki ile yaklaşmaktadırlar. Babalılar sınırlı bir süre Şücaeddin Veli Ocağına bağlı kalmışlardır. Kolektif belleklerine bakılırsa bu bağlılık Şücaeddin Veli Ocağının 1911 yılından itibaren Bulgaristan'da yapmış olduğu irşat faaliyetleri ile başlamıştır. Şücaeddin Veli Ocağının kendisine bağladığı Otman Babalılar içinde muhalif Baba ve talipler Şücaeddin Veli Ocağına bağlılığı reddetmektedirler. Bunların oluşturduğu grubun musahipsiz Otman Babalılar olduğunu düşünmekteyiz. Babalılar ile Şücaeddin Veli Ocağı arasındaki hiyerarşik ilişki zorunluluk ilişkisi değildir. Babalılar özgün kimliklerini korumak için kendi başlarını okuma stratejisi geliştirerek bağımsızlıklarını koruma çabasındadırlar. Yedi sembolizmi Babalıların özgün erkânlarıdır. Bu erkân kuvvetle muhtemel Otman Baba tarafından Bektaşî tarikatının yayılcılığına karşı geliştirilmiştir. Çalışmamız kısmen tarihsel verilere kısmen de Edirne/Köşan Çiftliği, Babaeski, Çorlu, Çorlu/Türkücü köyünde Babalar, Ana-Bacılar, hizmet sahipleri ile yaptığımız mülakat ve katılımcı gözlem verilerine dayanmaktadır. Yedi hizmetli erkânın varlığı ve kimliğin bir parçası olarak kullanımı ile ilgili olarak Otman Baba'nın yaşadığı dönemde Balkanlar'da ve Trakya bölgesinde yaşanan dinî-politik olaylar gözden geçirilmiştir. Daha sonra dönemin kaynaklarına; Otman Baba ve Demir Baba Velâyetnamesine bakarak erkânın özgünlüğüne dair işaretler aranmıştır. Son olarak günümüzde yedi erkânlı Babalıların varoluşlarını nasıl inşa ettikleri ve kimlik mücadeleleri yansıtılmaya çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Otman Baba, Babalılar, Yedi Sembolizmi, Kimlik, Musahipsiz

Abstract

Otman Baba, one of the important religious figures of the 15th century, won the hearts of the Rum Abdals with his charisma and became famous in the region. The Otman Baba order, which is characterized by its seven symbolism, was built by Otman Baba. His followers, who came after him, continued to follow this tradition. Following the spread of the Bektashi sect in the Balkans in the 16th century, the *Babalı* people without *musāhib* living extensively in Northern Bulgaria, melted in to the Bektashi identity under the influence of Sheikh Şücaeddin Veli *ocak* (hearth). On the other hand, the *Babalı* people without *musāhib* living in Southern Bulgaria call themselves *Babalı* and continue to preserve their original identity. They approach the Bektashi identity with revulsion. The *Babalı* people were attached to the Şücaeddin Veli Dervish Lodge for a limited time. From looking at their collective memories, this attachment has started in the Bulgaria, with the guidance activities from 1911. Among the Otman *Babalıs*, whom Şücaeddin Veli Lodge attached to themselves, the dissident Baba and aspirants reject the attachment of Şücaeddin Veli Lodge. We think that the group, formed by them is the Otman *Babalıs* without *musāhib*. The hierarchical relationship between *Babalıs* and Şücaeddin

* Geliş Tarihi: 13.04.2022, Kabul Tarihi: 21.04.2022. DOI: 10.34189/hbv.102.011

** Dr.Öğrt. Üyesi, Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü, Nevşehir/Türkiye, h.yilmaz@nevsehir.edu.tr, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-9170-7604>

*** Bilim Uzmanı, mervecavus00@hotmail.com, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-4658-2723>

Veli is not a relationship of necessity. The former group try to protect their independence by developing a self-readings strategy to protect their original identity. The symbolism of the seven are the original figures of the *Babalıs*. This order was most likely developed by Otman Baba against the expansionism of the Bektashi sect. Our study is based partly on historical data, partly on interviews with *Babas*, *Ana-Bacıs*, service owners and participant observation data in Edirne/Köşan Çiftliği, Babaeski, Çorlu, Çorlu/Türkgücü villages. Regarding the existence of seven rituals and their use as a part of identity, the religious-political events in the Balkans and Thrace region during Otman Baba's lifetime, are reviewed. Then, for the sources of the period, by looking at the *Velâyet-nâme* of Otman Baba and Demir Baba, signs of the originality of the line were sought. Finally, it has been reflected on how the *Babalıs* who have seven rituals built their existence and their identity struggle today.

Keywords: Otman Baba, *Babalıs*, Symbolism of Seven, Identity, Without Musâhib

Giriş

Rum abdallarının devamı olarak düşündüğümüz Otman Babalılar günümüzde çeşitli isimlerle anılmaktadır. Kimi zaman Babai olarak adlandırılmasına rağmen kendilerini Otman Babalı veya Babalı olarak tanımlamaktadırlar. Erkânlarını yerine getirdikleri hizmet sayılarına göre Yedili veya On İkili, yine erkânlarına göre musahipli veya musahipsiz adını almaktadırlar. Ayrıca ibadetlerini gerçekleştirdikleri güne göre de Pazartesili denilmektedir. Balkanlarda yoğun olarak Romanya ve Bulgaristan'da yaşamışlardır. 1878 Osmanlı-Rus savaşından sonra bölgeden özellikle Romanya'dan Bulgaristan'a ve Türkiye'ye göç etmişlerdir.

Ahmet Taşğın, Dobruca'da yaşayan Alevilerin yerleşim yerleri, demografik verileri ve ibadet biçimlerine ilişkin bir yazma mecmuada yer alan risaleleri yayınladığı eser, Otman Babalılar ve Bektaşilerin inanç ve ibadetleri hakkında değerli bilgiler vermektedir. Taşğın, risalelere ilişkin değerlendirmesinde siyasi ve kültürel sınırlar ile göç hakkında bilgiler de vermiştir. Buna göre, 1878 Osmanlı-Rus savaşından önce bölgenin adı Dobruca olarak geçmektedir. Savaştan sonra Osmanlı'nın geri çekilmesi ile birlikte Romanya ve Bulgaristan devletleri arasında Dobruca bölgesi paylaşılmıştır. Dobruca bölgesinin Kızılbaş, Babalı ve Bektaşi nüfusu II. Dünya savaşına kadar önemli ölçüde Türkiye'ye göç etmiştir (2018, 15-48). Kemal H. Karpat'a göre (1994, 484-485) Dobruca bölgesindeki Türk ve Tatar nüfusun %50'si 1883 ile 1910 tarihleri arasında Bulgaristan ve Türkiye'ye göç etmiştir. 1933-1938 yılları arasında ise Kuzey Dobruca'da yani Romanya'da kalan Bektaşilerin tamamı Türkiye'ye göç etmiştir (Taşğın, 2018, 52).

Bulgaristan'dan Türkiye'ye göç eden Otman Babalılar karakteristik özelliklerine göre iki grupta kategorize edilebilir. Kuzey Bulgaristan'dan göç eden Otman Babalılar çift menzilli olarak adlandırılır, musahiplidirler. Musahip olan iki çift talip için tek kurban kesilir. Cemlerini pazarı pazartesiyeye bağlayan gece yaptıkları için Pazartesili olarak adlandırılırlar. Cemlerini on iki erkân üzerinden yürütmektedirler ve on iki dilimli taç takarlar (Ersal, 2012, 223).

Musahipli erkâna sahip olan Babalılar Eskişehir'deki Sultan Şücaeddin Veli postnişinliğine bağlıdırlar, Cemleri demlidir.

Türkiye'deki iskân yerleri:

Tekirdağ; Hüsnü, Koca İlyas, Gündüzlü-Hayrabolu Doğcalı, Susuz Müsellim, Küçükkakarlı, M. Ereğlisi Çeşmeli, Çorlu Yenice, Türkmeneli, İğneler, Çanta.

Kırklareli; Kavaklı, Kızılcık Dere, Ahmet Bey, Turgut Bey.

Edirne; Kara Yusuf.

Eskişehir; Kaymaz Yaylası.

İzmir; Torbalı Pancar- Şehitler.

İstanbul; Zeytinburnu Avcılar, Çatalca, Çanakça, Sefaköy (Ersal, 2012, 223).

Yalova; Subaşı Köyü, Altınova Köyü.

Kocaeli; Karamürsel-Tokmak Köyü olarak bilinmektedir (Aydın, 2008, 269).

Güney Bulgaristan'dan göç eden, Otman Babalılar tek menzilli olarak adlandırılırlar, musahipsizdirler. Nasip alırken erkek ve kadın ayrı ayrı nasip alırlar, her biri için ayrı kurban kesilir. Nasip alacak kişiler ikrarı olan, saydığı sevdiği bir aileyi kendisine rehberlik etmesi için yol ana-babası seçer buna “ana-baba” tutma denilmektedir (Engin, 2010, 381).

Güney Bulgaristan'da Haskova, Kırcalı ve Harmanlı illerine bağlı köy/kasabalarda varlıklarını ve erkânlarını halen sürdürmektedirler (Dağlıoğlu, 2021, 40). Bu bölgeden Türkiye'ye göç eden musahipsiz Otman Babalılar'ın Türkiye'deki iskân yerleri:

Tekirdağ; Çorlu ilçesi, Sağlık Mahallesi, Türkgücü köyü,

Kırklareli; Babaeski ilçesi ve Alpullu mahallesi,

Edirne; Köşan Çiftliği köyü,

İstanbul; Zeytinburnu ve Sefaköy' de yaşamlarını sürdürdükleri bilinmektedir (Saygı, 2013, 191).

İki farklı süreğe sahip olan Babalıların özgün bir kimliğe sahip olup olmadıkları tartışma konusudur. Otman Babalılar hakkında ilk yorum yapanlardan biri İrene Melikoff'tur. Bulgaristan'ın Deliorman bölgesindeki gözlemlerine dayanarak burada yaşayan Türklerin Anadolu'daki Alevilere çok benzediğini ancak Hacı Bektaş'a ikinci derecede saygı gösterdiklerini ve Babalı olduklarını belirtir (Melikoff, 1999,10). Melikoff, muhtemelen musahipli Otman Babalıları gözlemleyerek bu kanaate varmıştır. Ahmet Taşgın, aynı bölgedeki Deliorman ve Dobruca'da bulunan Bektaşileri Babai veya Babalı ve Çelebi olarak tasnif ettikten sonra “yani Bektaşî” diyerek tek kimlik altında birleştirmiştir (Taşgın, 2018, 46). Fakat Taşgın (2018b, 97), Babalıların 1911 yılından itibaren Şücaeddin Veli Ocağı eliyle Bektaşî kimliğine geçmeye zorlandığına dair bir girişimin farkındadır ve bunun grup içinde yarattığı rahatsızlığa işaret ederek bir kısım Babalı baba ve taliplerin bu kimlik değişimine karşı çıktığını belirtir.

Otman Babalılar içinde iki ayrı süreğin varlığını fark eden diğer araştırmacılar ise bu farklılığı görmezden gelmeyi yeğlemişlerdir. Mehmet Ersal (2012) bölgede yapmış olduğu araştırmalar neticesinde tek ve çift menzilli Babalıların on ikili erkâna tabi olduğunu belirterek özgün bir yedili erkânın olmadığını iddia etmiştir. Refik Engin (2014, 44) ise Deliorman bölgesine yerleşen Türklerin Alevi olmayıp Bektaşî süreklilerinden olduklarını ve Deliorman bölgesi Bektaşî süreklileri erkân farkı olsa da Musahipli Sürek Bektaşîliğini sürdürdüğünü belirtir tek menzil ve çift menzil

Babalıları Bektaşî kimliği altında toplayarak musahipsiz Babalıların özgün kimliklerini gölgeleyen bir kategorileştirme yapmıştır (Engin, 2010, 381).

Taşğın'ın bahsettiği iki topluluk Babagan Bektaşîleri ile Bektaşîleştirilmiş Otman Babalıları arasında her ne kadar Babalı-Çelebi, Pazartesili-Çarşambalı, musahipli-musahipsiz ayırmaları olsa da on iki erkân üzere ibadetlerini gerçekleştirdikleri ve pir olarak Hacı Bektaş Veli'yi tanıdıkları için bu gruplar arasında bütünleşmeye dönük süreç yaşandığı bir gerçektir. Fakat Taşğın'ın (2018b, 97) da belirttiği gibi Şücâeddin Veli Ocağının Deliorman bölgesinde kendine bağladığını düşündüğü köylerdeki Baba ve taliplerden bir kısmı bu kimliği hiç kabullenmemiştir veya kabullenip geri dönmüştür.

Bizim gözlemlediğimiz sahadaki musahipsiz Otman Babalıları bu kimlik değişimini kabul etmeyen muhalif Otman Babalılarıdır. Bu çalışmamızda cemlerini yedi erkân üzerinden yürüten Otman Babalıların erkânlarının otantik olduğunu ve özellikle Şücâeddin Veli Ocağına karşı bir kimlik mücadelesi içinde olduklarını göstermeye çalışacağız. Çalışmamız kısmen tarihsel verilere kısmen de Edirne/Köşan Çiftliği, Babaeski, Çorlu, Çorlu/Türkgücü köyünde yaptığımız saha verilerine dayanmaktadır.

Yedi hizmetli erkânın varlığı ve kimliğin bir parçası olarak kullanımı ile ilgili olarak Otman Baba'nın yaşadığı dönemde Balkanlarda ve Trakya bölgesinde yaşanan dinî-politik olayları gözden geçireceğiz. Daha sonra dönemin kaynaklarına; Otman Baba ve Demir Baba Velâyetnamesine bakarak erkânın özgünlüğüne dair işaretler arayacağız. Son olarak günümüzde yedi erkânlı Babalıların varoluşlarını nasıl inşa ettiklerini ve kimlik mücadelelerini yansıtmaya çalışacağız.

1. Otman Baba Kimdir?

H.780 (M.1378-79) yılında dünyaya geldiği bilinen Otman Baba'nın (Ocak, 1999, 97) hayatına dair en kapsamlı bilgileri Otman Baba Hakk'a yürüdüktan beş buçuk yıl sonra halifesi Küçük Abdal'ın kaleme aldığı *Velâyetname-i Otman Baba*'dan öğrenmekteyiz (Saygı, 2013, 173). Velâyetnamede Otman Baba'nın kimliği, kişiliği, kerametleri, çağdaşları ile olan münasebetleri ve yaşamına dair kapsamlı bilgilere yer verilir.

Otman Baba Velâyetnamesi'ne göre o, yapı olarak uzun boylu, geniş omuzlu, kızıl yüzlü, oldukça iri yapılı yakışıklı bunların yanı sıra güçlü kuvvetli, cesur biri olarak tasvir edilmiş ve Oğuz lisanıyla konuştuğuna yer verilmiştir (Saygı, 1996, 5). Bir rivayete göre Otman Baba, Timur ile birlikte Anadolu'ya gelmiştir ve kendisi "Timur ile birlikte Anadolu'ya gelen o yetişkin yiğit ve şerefli koca bendim" demiştir (Saygı, 1996, 76).

Otman Baba'nın adı kaynaklarda farklı geçse de onun asıl adı Hüsam'dır, zaman içerisinde Şah ve Gani isimleri eklenmiştir (Noyan, 1995, 601). Otman ismi ise Otman Baba'nın dünyalık ismi olarak görülmektedir, onun ahiretlik adı Hüsam Şah Gani'dir. Şah Hüseyin senesinde "Osman Baba" olarak geçmektedir (Saygı, 1996, 17).

Velâyetname-i Hacım Sultan'da söz edilen Osman Baba'nın Otman Baba olması da muhtemeldir (Ocak, 1999, 97). Osman ve Otman Baba isimlerinin birbirlerinin yerine kullanıldığı görüşüne Ayşe ve Levent Kayapınar da katılır. 15. ve 16. yüzyıl-

larda yaşamış iki ayrı tekke sahibi Osman Baba ve Otman Baba hakkındaki tarihi verilerden hareketle tespit edilmiştir. Buna göre, Osman Baba ve Otman Baba iki ayrı zaman diliminde yaşamıştır, birbirlerini tanıyor olmaları da mümkün görünmemektedir. Bugün Bulgaristan'ın Hasköy iline bağlı İlyasça köyünün bir mahallesi olan Tekkeköy'de türbesi ve tekkesi bulunan kişi Osman Baba'dır. Yaşadığı zaman dilimi ve tekkenin inşası Fatih Sultan Mehmet'ten önceki bir döneme rastlamaktadır. 1508 tarihli kitabesinde Osman Baba'nın ismi Atman şeklinde yazılmakla beraber bu tarihten sonra Osmanlı kayıtlarında Osman olarak zikredilmiştir. Araştırmacılarımıza göre, ikinci tarihi şahsiyet olan Otman Baba ise Osman Baba ile karıştırılmakta olup daha geç dönemde yaşamış birisidir. Bu kişi aynı zamanda Velâyetnamesi olan Otman Baba'dır. Tahminen 1453-1478 tarihleri arasında Otman Baba bizzat kendi sağlığında zaviyesini inşa etmiştir. II. Beyazıt zamanında da bu zaviyeye bazı muafiyetler tanınmıştır. Zaviyenin yeri bugün tam olarak bilinmemekle birlikte Hasköy ilçesinde kurulduğu bilinmektedir (Kayapınar - Kayapınar, 2010, 112-114). Kayapınarlara göre bugün Otman Baba olarak bilinen kişi aslında Osman Baba'dır ve onun adına bir velâyetname yoktur. Bu konuya başka bir araştırmacı Huriye Emen yine arşiv kayıtlarındaki medeni durumdan hareketle açıklık getirmeye çalışmıştır. Emen'e göre (2020, 274), bekâr ve çocuksuz olan Osman Baba'dır bu nedenle velâyetnamede geçen Otman Baba ile Osman Baba aynı kişidir. Diğer taraftan Hasköy ilçesinde Otman Baba olarak anılan diğer tekke sahibinin ise evli ve çocuklarının olduğu anlaşılmaktadır. Bu nedenle bugün Balkanlarda Babalılar tarafından Otman Baba olarak anılan ve Tekkeköy'de türbesi ve velâyetnamesi olan şahsiyet Osman Baba'dır.

Bir başka görüşe göre Allah'ın Celal ve Cemal sıfatları gibi Otman Baba da Cemal sıfatının yanında Celal sıfatına sahiptir ve Od'man ismi "ateş adam" anlamına gelmektedir (Saygı, 2013, 173). Velâyetnamede onun başka adlarının da olduğundan bahsedilmektedir. Bahsedilen adlar: "Kerbal'â Şahı" "Saadet Seyyit" ve "Fukara Mecnun"dur (Saygı, 1996, 17). Otman Baba'ya ait pek çok ismin bulunmasını farklı topluluklar tarafından farklı isimlerle anılmasıyla mümkün olabileceğini söyleyebiliriz.

Otman Baba'nın kimliği ile ilgili *Demir Baba Sultan Velâyetnamesi*'nde şöyle bir soy zinciri karşımıza çıkmaktadır: El Hüsâmeddîn bin İbrâhîm bin İmâm Mûsâ Kâzım bin İmâm Ca'fer Sadık bin İmâm Muhammed Bakır bin İmâm Zeyn-el-Âbidîn bin İmâm Hüseyin bin İmâm Alî (Noyan, 1976, 15).

Yaz aylarında Ahmet Paşa (Vize), Mümin Derviş (Zağra), Bayezid Baba (Vardar), Mecnun Derviş (Serez) ve Nasuh Baba (Karasu Yenicesi) gibi Rum Abdalları zümrelerini dolaşmış kişilerin de kimi zaman Edirne'de kimi zaman Varna'da halifesi Akyazılı Sultan'ın zaviyesinde geçirmiştir (Ocak, 1999, 98). Ocak'a göre bölgede bulunan bu zümreler Kalenderi tabiata sahiptir. Onlar gibi derin bir cezbe içerisinde olduğunu gösteren tavırlara ve sözlere velâyetnamesinde de rastlanmaktadır. Yöneticilerle yaşanan sorunlar da bu duruma bağlı olarak gelişmiştir (Ocak, 1999, 97).

H.883/M.1478 yılında vefat ettiği bilinen Otman Baba'nın zaviye ve türbesi Haskova (Hasköy) yakınlarında Tekkeköy'de bulunmaktadır. Mimari projenin tasarım ve planlama zorluğundan olsa gerek türbesi Otman Baba'nın ölümünden 29 yıl sonra H.912/M.1506-1507 yıllarında yapılabildiği (Gülyüz, 2020, 87).

2. Tarihsel Süreçte Otman Baba ve Otman Babalılar

Rıza Yıldırım (2019, 256), II. Bayezid dönemi 1500-1501 yılı Tahrir Defterine ve 1505 yılı tasadduk kayıtlarına dayanarak, 16. yüzyıldan önce çeşitli Abdal zümreleri tarafından kurulan tekkelerin Bektaşî erkânına eklemleendiğini belirtir. Fakat 16. ve 17. yüzyılda Bektaşîliğin çatı tarikat karakteri daha belirgin hale gelmiştir. Bu süreçle birlikte, Otman Baba derviş grupları da Bektaşî şemsiyesi altında erimeye başlamışlardır. Yıldırım'a göre (2019, 191-192) Rumeli'nde derviş dindarlığı Otman Baba ve Hacı Bektaş Veli olmak üzere iki ana ekol içinde şekillenmiştir. Bunlardan Otman Baba ekolü daha sonra Hacı Bektaş ekolü içinde erise de bazı hususi özelliklerini hiçbir zaman yitirmemiştir. Balkanlar'da Babalılar olarak anılan dinî grupların halen Bektaşîliğe mesafeli durması Otman Baba ekolünün günümüze uzanan tesiri ile ilgilidir. Babalı dinî zümresi içinde Otman Baba, Akyazılı Sultan ve Demir Baba gibi isimlerin büyük veliler olarak kabul edilmesi, mimari, mitolojik ve ayinsel sembollerin 12 yerine 7 üzerinden şekillenmesi Otman Baba ekolünün etkisiyle gelişen kültürel unsurlar olarak düşünmek gerekir.

Yemini'nin 1519 yılında yazdığı *Faziletname*'sinde Hacı Bektaş Veli'den ve çağdaşı Balım Sultan'dan hiç bahsetmemesi henüz bu derviş grupları arasında bir kaynaşmanın başlamadığını gösterir. Nitekim bu derviş gruplarından Bektaşîlerin Hacı Bektaş Veli Tekkesini, Rum Abdallarının ise Seyyit Gazi Tekkesini yıllık ziyaret etmeleri ve ayinlerini burada gerçekleştirmeleri aidiyetlerine dair önemli bir işarettir. Rum Abdallarının, Otman Baba'nın yanı sıra Şücâeddin Veli, Hayran Baba, Kurban Baba ve Üryan Baba gibi erenleri pir olarak kabul etmesi (Yıldırım, 2019, 189) aidiyete ilişkin önemli göstergedir.

Yıldırım'ın yukarıdaki bakış açısına göre Otman Babalılar ile Bektaşîler arasındaki etkileşim 16. yüzyıldan sonra başlamıştır. Etkileşim neticesinde Otman Babalılar aidiyet mekânları ve erkânlarında yavaş yavaş kimliklerini kaybetmeye başlamışlardır. Fakat erkânın sembolik özellikleri, mekâna yansımış halleri ve taliplerin hemen yanı başında bulunan velilerine bağlılıkları kimliklerinin tamamen erimesine engel olmuştur (Yıldırım, 2019, 189).

Otman Baba Velâyetnamesi'nden ve sözlü kültürden hareket eden Ersal, Otman Babalılarla Bektaşîler (Şeyh Şücâ Ocağı) arasındaki ilişkinin Otman Baba zamanından beri var olduğuna dair bir bağ kurar (Ersal, 2012, 215).

Otman Baba Velâyetnamesi'nde Şücâeddin Veli, “Şefkülü Bey” olarak anılır ve Otman Baba'nın “koçu, yol büyüğü, dinî imanı” olarak tanıtılır (Kılıç vd. 2007, 244)¹. Ersal'a göre, Şeyh Şücâ ile Otman Baba arasında inançsal hiyerarşi vardır. Sözlü kültüre göre, Otman Baba mücerret olduğundan kendine bağlı olan talipleri Şeyh Şücâ'ya yönlendirmiştir. Otman Babalıları Şeyh Şücâ'ya yönlendiren bir başka rivayet de Otman Baba ile Şeyh Şücâ'nın musahip kardeş olmalarıdır (Ersal, 2012, 215).

1. Ana baba adı Seyyit Ali Sultan olan Koyun Baba Velâyetnamesinde Vidin'e gönderdiği halifesi Ali Koç'tan bahsedilmektedir (Taşğın, 2017: 141-145). Otman Baba Velâyetnamesinde de Koyun Baba'dan Otman Baba'yı sırtında taşıyıp su üzerinden taşıyan olarak bahsedilmektedir (Filiz vd., 2007: 22). Şücâeddin Veli'yi Koç olarak adlandırmasına bir başka açıdan bakılmasına Ali Koç, Otman Baba ortak kişisi olarak Koyun Baba yani Seyyit Ali Sultan bağlantısıyla yeniden bakılmalıdır.

Yazılı ve sözlü tarihten gelen bu bağlamlar Şeyh Şücâ Ocağı ile Otman Babalılar arasında aidiyet tartışmasına neden olmaktadır. Şeyh Şücâ Ocağına göre bütün Otman Babalılar kendisine bağlıdır bu yüzden babaların yıllık görümlerinin Şeyh Şücâ Ocağı tarafından yapılması gerekir. Fakat Otman Babalılar yedi sembolizmi ile karakterize olduklarını bu yüzden Şeyh Şücâlılara bağlı olamayacaklarını iddia ederler. Ayrıca, musahip tutmadıkları için erkân olarak Şeyh Şücâlılardan farklı olduklarını da söylerler. Ersal ise, Babalı olarak adlandırılan Otman Babalılarının Güney ve Kuzey Bulgaristan'daki "Tek ve Çift Menzilli" gruplarını araştırdığını ve erkân farklılığı görmediğini belirtir. Ona göre, yedi erkânlı Babalı toplulukları yoktur, bütün Babalı grupları on iki erkân üzerine cemlerini yürütmektedirler (Ersal, 2012, 218). Bizim çalışma sahamız Türkiye'de Trakya bölgesi olmasına rağmen Bulgaristan'da cem yapan musahipsiz Babalardan aldığımız bilgiye göre Bulgaristan'da Haskova, Kırçali ve Harmanlı illerine bağlı köy/kasabalarda varlıklarını ve erkânlarını halen sürdürmekte olan musahipsiz yedi erkânlı talip toplulukları bulunmaktadır. Türkiye'de üzerinde çalıştığımız dinî grup da bu talip topluluklarının devamıdır.

Ersal'ın Otman Babalılar hakkındaki kesin yargısını anlayabilmek için durum analizi yapmak gerekir. Öncelikle Babalıların ve özellikle musahipsiz Babalıların statüsünü anlayabilmek için bazı sorulara cevap bulmamız gerekir. Geçmişten günümüze kadar Otman Babalılar ile Şücâeddin Veli Ocağı arasındaki ilişki zorunlu inançsal hiyerarşik bir bağa mı sahiptir? Yani Otman Baba halifeleri zorunlu olarak Şücâeddin Veli halifelerine baş okutma mıdır? Yoksa başka bir ocağa baş okutmaları da mümkün müdür?

Demir Baba Velâyetnamesi bu konuda bize fikir vermektedir. Demir Baba'nın baş okutmak için Şücâeddin Veli Ocağı yerine Kızıldeli Sultan Ocağına gittiğini ve bu ziyaretin iki kez tekrarlandığını görüyoruz. Burası bir Bektaşî tekkesi olmasına rağmen ayırıcı bir özelliği vardır. Yıldırım, Kızıldeli dergâhının bölünmesini her bir meydan evinin kimler tarafından temsil edildiğini ve birbirlerine bakışlarını ikna edici bir analizle anlatır. Tekke, 16. yüzyılda yukarı ve aşağı meydan olmak üzere ikiye ayrılmıştır. Yukarı meydana Bektaşî dervişleri bulunurken, aşağı meydana Kızıl Deli Sultan'ın soyundan gelen Erzadeler bulunmaktadır. Demir Baba 16. yüzyılın ortalarında Erzadelere görülmektedir (Yıldırım, 2019, 234). *Demir Baba Velâyetnamesi*'nde Demir Baba'nın Kızıldeli dergâhını ziyareti ve hilafetnamesinin onaylanması ayrıntılı bir şekilde anlatılır:

Ol eknâfda eğer erzâde sayılanlar eğer muhib sayılanlar eğer lokma muhabbeti olanlar lokma pâdişahın yiyelim deyenlerde'veteicâd eylemeyüb geldiler. Demir Baba Sultânın lokmasının yiyüb aşînalık eylediler. Andan sonra hâlli hâl-line irsâldıldılar. Ve Kızıl Deli Sultânın erzadesi Demir Baba'nın Hilafetnamesine imza urub Demir Baba Sultânın önünde kodu. Demir Baba aldı kabul idüb erzâdeye hizmet eyledi (Noyan, 1976, 110-111).

Velâyetnameye yansıdığı haliyle yukarı meydanın dervişleri ile aşağı meydanın dervişlerinin birbirlerine hitapları Bektaşî kimliğinin her iki derviş grubunda aynı şekilde benimsenmediği fikrini uyandırmaktadır. Yukarı meydan evinin mensupları kendilerini Bektaşî olarak kabul ederken, aşağı meydan evinde bulunanların Müslümanlığını sorgulayan ithamlarda bulunur:

Meşhed-i hâli bekleyen Meydânın tekyenişini olan baş torlağı Kızıl Deli meşhedin bekleyen ser-dervîşan'a noktalı (nükteli) cevâblar irsâl ider. Meselâ tahâretsiz Türk, îmânsız Türk, cenâbet Türk, bi-namaz Türk deyüb sıfatına lâyük kelimât eyler. Bu dahî bu cânibde Keleş Çıfıt mülcem Çıfıt neccâr deyüb kelimât eyler (Noyan, 1976, 112).

Velâyetnamede aşağı meydan mensupları Erzadeler olarak anılır, tekke-nişin'i olan erzadeye "dede" denilmektedir, bu meydanın dervişleri "iyi dervişler" olarak anlatılmaktadır. Bektaşî kimlikleri anlaşılmaz, ancak yorum ile ortaya çıkarılabilir.

Yukarı meydan mensupları "torlak" ve "Bektaşî" olarak anılır, ayrıca "*Keleş Çıfıt, mülcem Çıfıt, neccâr*" denilerek "kötü dervişler" olarak nitelenirler (Yıldırım, 2019, 236-237). Bize göre, Velâyetnamede Demir Baba, Erzadelere Kızıldeli soyundan geldiği için itibar etmektedir, onları Bektaşî olarak anmayarak bu kimliğe mesafesini göstermektedir. Bektaşî olarak bilinse dahi Erzadelerin statüsü kutlu(kurtarıcı) soydan geldikleri için yukarı meydana bulunan postnişinden her zaman üstündür.

Kızıldeli dergâhı var olduğundan beri ruhani liderlik ve mütevellilik, Kızıldeli evlatlarının yani Erzadelerin elindedir (Yıldırım, 2019, 237).

Bu ikili yapıya benzer bir durum Hacı Bektaş Veli tekkesinde bulunmaktadır. Bu tekkede de seyr-ü süluk yoluyla makama gelen dervişler vardır ki bunlara Babagan Bektaşîleri denir, tarikata intisap yoluyla girerler. Bir de Çelebiler vardır ki bunlar tıpkı Erzadeler gibi dergâhın kurucusunun soyundan gelirler, yani Hacı Bektaş Veli'nin soyundan. Çelebiler de dergâhın kuruluşundan beri ruhani liderlik ve mütevellilik statüsünü ellerinde bulundurmıştır (Yıldırım, 2019, 311).

Sözün özü, Demir Baba baş okuturken yukarı meydan postnişine gitmemiştir. Onun için önemli olan kutlu (kurtarıcı) soyun temsilcisidir. Kutlu(kurtarıcı) soy, Şit ve ondan sonra gelen bütün peygamberlere, Ehl-i Beyt'e ve onların soyundan gelen İmamlara ve nihayet soyu İmamlara dayanan evliyalara kadar gelen tanrısal nuru kasteder. Kutlu soya mensubiyet önemli bir statüdür. Demir Bababu yüzden baş okutmasını Seyyit Ali Sultan'ın soyundan gelen Erzadelere yaptırmıştır. Bunun önemi iki şekilde ortaya çıkar. Birincisi, Demir Baba baş okutmasını sadece kutlu soydan gelen birine yaptırmış olmakla kutlu soy temsilcilerinin statü olarak Rum Abdallarının gözünde daha değerli olduğunu anlatmaktadır. İkincisi, Şeyh Şücâ'ya baş okutma zorunluluğu hissetmemiştir, kutlu soydan herhangi biri bu görevi yapabilir demektedir. Bugün Otman Babalıların da bu zorunluluk ilişkisine tepki gösterdiklerini görüyoruz.

Tarihin akışına dikkat edecek olursak. Otantiklik açısından Otman Baba yedili süreğinin Otman Baba erkânına en yakın erkân olması daha akla yatkındır. Şücâeddin Veli Ocağı aslen Seyyit Gazi tekkesine aidiyet hissetmekteyken, sonradan Hacı Bektaş Veli tarikatının şemsiyesi altına girip, Bektaşî erkânı ile ibadet ettiği aşikârdır. Buna rağmen on iki erkânlı Şücâeddin Veli süreğinin otantik olup, yedili Otman Baba süreğinin hakiki olmadığını iddia etmek sürecin doğal akışına uygun değildir. Çünkü Şücâeddin Veli süreğinin orijinalinin ne olduğunu bilmiyoruz. Ama sahada yedili olduğunu iddia eden ve bu erkânın Otman Baba'dan kaldığını ısrarla söyleyen bir dinî grup vardır.

On iki erkân üzerinden cem yapan Babalıları, otantik erkânlarını koruyamayan, Şeyh Şücâ Ocağına ve dolayısıyla Bektaşî tarikatına boyun eğen derviş zümreleri olarak görmek gerekir. Bektaşî tarikatının yayılmacı karakteri Şeyh Şücâ rolünde ortaya çıkmıştır. Aslında ilk dönüştürülen Şeyh Şücâ Ocağı olmuştur. Gözlemlerimiz, Şeyh Şücâ Ocağının halen Babalıların tamamını on ikili erkâna dönüştürme misyonundan vazgeçmediğini göstermektedir.

Şücâeddin Veli Ocağının yakın zamanda geçirmiş olduğu kimlik değişimini ve Balkanlarda oynadığı rolü “Mürşit ve Pir Ocağı İlişkisi: Şücâeddin Veli Ocağının Yeni Mürşit Ocağı Olarak Ortaya Çıkışı” adlı makalesinde ortaya koyan Taşğın (2018), Otman Babalıların kimlik değişimine ilişkin bakış açımızı daha da netleştirmektedir. Bu çalışmanın ortaya çıkardığı sonuca göre Şücâeddin Veli Ocağının Balkanlardaki etkisi 1911 yılında başlamaktadır. Ne Rıza Yıldırım’ın tasavvur ettiği gibi 16. Yüzyıldan sonra Otman Babalıların kimliğinde on iki erkâna doğru yavaş yavaş bir dönüşme olmuştur. Ne de Mehmet Ersal’ın iddia ettiği gibi 15. yüzyıldan beri Otman Babalıları Şeyh Şücâ Ocağının talibidirler. Aslında Şeyh Şücâ Ocağı 1911 yılında Balkanlarda talip devşirme siyaseti ile başlatmış olduğu bir girişimin oluşturduğu karışıklık yaşanmaktadır. 1911 yılına kadar yedi erkân üzere ibadet eden tüm Otman Babalıları bu tarihten itibaren Şeyh Şücâ Ocağının etkisi ile erkânlarında yeni bir düzenlemeye gitmişlerdir. Fakat bu girişim bazı Otman Baba grupları tarafından tepkiyle karşılanmış ve yedili erkânlarını sürdürme kararı ile tepkilerini göstermişlerdir.

Tarihsel olarak Şücâeddin Veli Ocağının ilk mürşidi Seyyit Gazi tekkesidir. Hacı Bektaş tarikatının özellikle 16. yüzyıldan sonra çatı örgüt olarak tarikat erkânını diğer tekkelere dayattıkları dönemde Kanuni Sultan Süleyman zamanında Seyyit Gazi Tekkesi Bektaşî tarikatına eklenen derviş zümrelerinden biri olmuştur (Taşğın, 2018b, 88). Şücâeddin Veli Ocağının mürşidi olan Seyyit Gazi Tekkesi dolaylı olarak Şücâeddin Veli Ocağını da Bektaşî tarikatına bağlamış olmaktadır. Fakat Şücâeddin Veli Ocağının Balkanlarda irşat için talip topluluklarını gezmesi 20. yüzyılı bulur. 1911 yılındaki ilk seyahatlerinde mürşit Ocağı olarak bağlı olduğu Seyyit Gazi Tekkesi babaları ile yolculuk yapmış, kendileri pir Ocağı olarak gitmiştir. Daha sonraki Balkan seyahatlerinde Şücâeddin Veli Ocağı, Hacı Bektaş Veli dergâhından olağan dışı (usulsüz) bir şekilde mürşitlik payesi alarak talip görmeye gitmiştir (Taşğın: 2018b, 94).

Seyyit Battal Gazi ve Şücâeddin Veli dergâh şeyhlerinin daha önce hiç gitmedikleri ve talipleri de olmayan bu bölgeyi irşat etme fikri, Bulgaristan’dan göçen Ali Koç’lu taliplerin 1893 tarihinde Eskişehir’de iki köye yerleşmesinden sonra ortaya çıkması ile yakından alakalı görünmektedir (Taşğın, 2018b, 95). Seyyit Battal Gazi dergâhı bu ziyaretten sonra bir daha Bulgaristan’a gitmemiş, fakat Şeyh Şücâ Ocağı bu ziyaretlere devam ederek kendisine hatırı sayılır bir talip topluluğu oluşturmuştur. Şeyh Şücâ Ocağının mürşit vasfı olmamasına rağmen Hacı Bektaş Veli dergâhından onay aldıktan sonra Hacı Bektaş Veli dergâhı adına irşada başlamış olması Otman Babalıların geleneksel kimlikleri için ciddi bir tehdit oluşturmaya başlamıştır.

Seyyit Battal Gazi ve Şeyh Şücâeddin Veli dergâhlarının şeyh ve türbedarlarının 1912 yılında yapmış olduğu seyahat ve daha sonra 1924 yılında yalnız Şücâeddin Veli dergâhının şeyhleri tarafından yapılan ziyaret kayıtlarının tutulduğu defterlerde

kendilerine bağlı babalar ve talipler ile bilgiler yer almaktadır. Bu kayıtlar daha sonra 1955, 1962 ve 1973 yıllarında da güncellenmiştir (Taşğın, 2018b, 95).

Bu ziyaretler bize birçok konuda fikir üretmemize yardım etmektedir. Öncelikle, Şeyh Şücâ Ocağının Otman Babalılarla mürşit-talip ilişkisi 1911 gibi çok yakın bir zamanda başladığını göstermektedir. Bu başlangıç Ersal'ın iddia ettiği gibi hep var olan bir mürşit-talip ilişkisi olmadığını gösterir. Taşğın'ın (2018) yayınladığı yazarı kesin olmayan ama muhtemelen Silistre Müftüsü Hacı Sadık'ın yazmış olabileceği Dobruca'nın demografik durumunu, inanç ve ibadet yapısını yansıtan risaleler içinde Otman Babalıların yedi hizmeti hakkında değerli bir bilgi verilmektedir. -Hacı Sadık'ın Romanya'daki Müslümanları temsilen Türkiye'ye 1923 yılında yapmış olduğu seyahati (Omer, 2018, 271) dikkate alırsak bu raporun yazıldığı yıllar hakkında bir fikir oluşturabiliriz. Ersal'ın, yok farz ettiği yedi erkânlı hizmetler adları ile birlikte verilmiştir. Bugün sahada gözlediğimiz yedi erkânlı Otman Babalıların hizmetleri ile karşılaştığımızda birkaç hizmette farklılık olmasına rağmen yedi sayısının korunmasına dikkat edildiğini görmekteyiz. Otman Babalıların Dobruca ve Deliorman bölgesinde tahminen 1923 yılından önce uygulaya geldikleri yedi erkânın hizmetleri (Taşğın, 2018, 158) ile günümüzdeki hizmetlerin adları şu şekildedir:

| Kızılbaşlarda İsim Sahipleri | Günümüzde <u>Musahipsiz</u> Otman Babalılarda Hizmet Sahipleri |
|---------------------------------|--|
| Zakir: Saz çalar | Zakir |
| Gözcü: Cemiyetin idare memuru | Kapıcı |
| Hadim: Aşçı | Aşçı |
| <u>Ferraş</u> : Süpürgeci | Süpürgeci |
| Ateşçi: Ateş yakıp odun getiren | Pervane |
| <u>Tarıkçi</u> : Tövbe memuru | <u>Leğender</u> |
| Saki: Su ve dem verici | Saki |

Tablo 1: Otman Babalılarda Eski ve Yeni Hizmet Sahipleri Adlandırması

Eserde hizmetler “Kızılbaşlarda İsim Sahipleri” başlığı altında verilmektedir. Kızılbaş isimlendirmesi raporu hazırlayan şahsın Babailere ve Çelebilere vermiş olduğu ortak bir ad gibi görünmektedir (Taşğın, 2018, 118). Fakat eserin bir başka yerinde “Romanya’da Bektaşilere ‘derviş’ Babai’lere ise ‘Kızılbaş’ tesmiye ederler” (Taşğın, 2018, 86) tespitinde bulunmuştur. Buradan hareketle Kızılbaşlardan kastedilenin Otman Babalıları olduğuna hükmedebiliriz. Bektaşilerin on iki erkân üzerinden yürütülen tarikat erkânlarının 16. yüzyıldan itibaren yerleşmiş olması da bu kanaatimizi desteklemektedir.

Eski hizmet sahipleri ile yenileri arasında iki hizmetin farklılaştığını görüyoruz. Ateşçi (Çerağcı) ve Tarıkçi hizmetlerinin yerine Pervane ve Leğender hizmetleri geçmiştir. Çerağ hizmetinin günümüzde kalkmış olması çerağ uyandırma ritüelinin uygulanmadığı anlamına gelmemelidir. Katıldığımız Cem ibadetinde Cem başlama-dan Çerağcı, Babalar ile birlikte çerağı uyandırmıştır fakat diğer hizmetler gibi hizmet duası almamıştır.

3. Velâyetnamelerde Otman Baba Erkânı

15. yüzyılda dergâhlar arasında ayin ve erkân birliği henüz oluşmadığı için tarikatlaşmanın tamamlandığını söylemek mümkün değildir. Eldeki yazılı kaynakların tarikatlaşma öncesi ayin-erkân hakkında sessiz kaldığı için bu dönemle ilgili sembolizm hakkında net bilgiler vermek zordur.

Yıldırım, *Otman Baba Velâyetnamesi*, *Sadık Abdal Divanı* ve *Saltukname*'nin tahlili neticesinde 15. yüzyıl Bektaşiliğinin henüz kurumsal tarikat yapılanmasına erişemediğini şu sözlerle ifade eder:

Otman Baba Velâyetnamesi ve Sadık Abdal Divanı Trakya bölgesi ağırlıklı olmak üzere Rumeli'nde bazı derviş gruplarının Hacı Bektaş kültü etrafında organize olmaya başladıklarına dair dikkate değer veriler sunsa da henüz oldukça gevşek yapılı bir örgütlenme olan bu oluşuma 'tarikât' demek imkânsızdır. Hem ritüel ve manevi mertebeler bakımından hem de tekkeler arası ilişki bakımından hiyerarşik bir yapılanma ve kurumsallaşmanın izleri bu kaynaklarda yer almaz. Özellikle *Saltukname*'nin tanıklığı, böylesi bir merkezi hiyerarşik bir yapının henüz teşekkül etmediğine ikna edici bir kanıt teşkil etmektedir (Yıldırım, 2019,187).

Bu dönemde dinî grupların ayin ve erkânları muhtemelen dergâh şeyhlerinin keyfiyetine göre şekillenmekteydi. 15. yüzyılda Bektaşilerin erkânlarını on iki sembolizmi üzerinden, Otman Babalılarının da yedi sembolizmi üzerinden yürüttüklerine dair bir iz yoktur. Ama yine de Otman Baba velâyetnamesinde Otman Baba, Mümin Baba ve dervişleri arasında geçen diyalog erkân farklılığı üzerine odaklanmaktadır. Abdallarıyla birlikte Tanrı Dağı'ndan dönüşte Zağra'ya uğrayan Otman Baba'nın Mümin Baba ve dervişleri ile olan diyalogu şöyledir:

- Otman Baba, uzun bir müddet Mümin Baba'nın tekkesinde kaldı ve Mümin Baba'nın abdallarına kendi "Tarikat"ını talim ettirdi ve onları irşad ederek doğru yol sürmelerini istedi.

Bunu gören Mümin baba, dervişlerine çok kızdı:

- Siz benim tarikatım ve erkânımdan başka bir erkân yürütüyorsunuz. Bugüne kadar hiçbir şeyh böyle bir şey yapmış değildir ve böyle bir şey görülmemiştir!

O Zaman Abdallardan Deli Omur ile Kemabil Mümin Baba'ya dönerek:

- Sen bilmiş ve anlamış ol ki, bu "tarikat"ı biz kutuplar kutbu, iki cihanın serveri ve Tanrı'nın Halifesi Otman Baba'dan görüp öğrendik.

O zaman Mümin derviş, abdallara:

- Siz bunları nasıl söylersiniz, sizin Otman Baba için söylediğiniz bütün bu vasıflar rahmetli Bayezid Baba'ya aittir. Biz ondan böyle bir tarik görmüş değiliz.

Bunları işiten abdallar, Mümin Baba'ya çok öfkelenдилer ve:

- Sen Otman Baba için bunları nasıl söylersin? Nice evliyalar ve şeyhler; Otman Baba'nın önünde aciz kaldılar ve el bağlayıp, onun önünde saygıyla eğildiler... (Saygı,1996,36).

Velâyetname, Otman Baba'nın kerametini Mümin Baba'ya bildirmek üzere gelişen anlatısıyla devam etmektedir. Sonunda Mümin Baba onun üstünlüğünü kabul etmektedir. Burada bizim için önemli olan iki farklı erkânın rekabet halinde olmasıdır. Mümin Baba ve selefi olan Bayezid Baba'nın Bektaşî kimliği belirgindir. Karşısında ise "kutuplar kutbu, iki cihanın serveri ve Tanrı'nın Halifesi" Otman Baba kimliği bulunmaktadır. Velâyetnamede Otman Baba'nın erkânının Bektaşî erkânına göre üstün kabul edilmesi ana temadır ki bu kabul Bektaşî dervişleri üzerinden yapılmaktadır. Dolayısıyla derviş zümrelerinin erkân üzerinden kimlik inşa ettiklerini rahatlıkla ifade edebiliriz.

Bu erkânın yedi sembolizmi üzerinden yapıldığına dair bir işaret yoktur. Fakat bugünkü Babalıların ibadetlerine baktığımızda yedi sembolizmi çok belirgindir. Yedi sembolizmi sonradan Babalılar tarafından inşa edilmiş olabilir. O zaman Otman Baba'nın erkânı nasıldı? Ve niçin değiştirildi? Sorularını cevaplamamız gerekir. Bugün için Otman Baba'nın yedi sembolizmine dayalı erkânı inşa ettiğini söylemek daha doğru gelmektedir. Muhtemelen 7. İmam Musa Kazım'a dayalı kutlu soy kütüğünü ön plana çıkaran bir sembolizmdir. Otman Baba öldükten 29 yıl sonra türbesi yedigen yapılmıştır. Türk sanat tarihinde ilk kez ortaya çıkan yedigen mimari yapının inşası için ciddi bir hazırlık dönemi gerekir (Gülyüz, 2020, 87). Babalıların Otman Baba öldükten sonra yedi sembolizmini geliştirip, sonra da buna uygun mimari arayışlara girdiğini söylemek fazla iyimserlik olur.

4. Günümüzde Otman Babalılar ve Kimlik İnşaları

Toplumsal kimlik olarak adlandırdığımız sosyal aidiyet bilinci, ortak bir dilin konuşulması ya da genel bir ifade ile ortak bir simgesel sistemin kullanımı ile ulaşılan ortak bilgi ve belleğe katılıma dayanır. Burada önemli olan kelimeler, cümleler ve metinler değil, gelenekler, danslar, yeme-içme, anıtlar, resimler, coğrafyalar, yol ve sınır işaretleridir. Burada önemli olan simgelerin işlevselliği ve gösterge yapısıdır (Assmann, 2018, 148).

Ortak kimliğin yeniden üretilmesi için yapılan ritüeller, geleneklerin - göreneklerin hatırlanmasını ve sürdürülmesini sağlar. Burada hatırlanan geçmiş ritüellerle yaşatılır. Kutsal kişiler, onların yaşamları, olaylar, zamanlar anılır ve o güne taşınır.

Bayramlar ve ritüeller, düzenli tekrarlanmasıyla ve kimliği koruyan bilgiyi iletilmesiyle kültürel kimliğin yeniden üretimini üstlenirler. Ritüel tekrar, grubun zaman ve mekânsal birlikteliğini garanti eder. Kültürel belleğin ilk örgütlenme biçimi olan bayram, yazı kültürüne sahip olmayan toplumlarda, zamanın bir biçimi olarak gündelik ve ritüel zamana dahil olur. Onları korumak ve gelecek kuşaklara aktarmak grubun kimliğini korur (Assmann, 2018, 65).

Bulgaristan'dan göç ile Türkiye'ye gelmiş olan musahipsiz Babalı grubun Şücaeddin Veli Ocağı ile bağları olmadığı için inançsal aidiyetlerinin olmadığını (Ersal, 2012) söylemek mümkün değildir. Geleneğin temsilcilerinden Erbey Kılıç Baba ile Edirne / Köşan Çiftliğinde yapmış olduğumuz mülakatta Bulgaristan'da ve Türkiye'de inançsal aidiyetlerine ilişkin süreci şöyle anlatmaktadır:

Çorlu'daki Cafer amcam anlatırdı Nevzat Baba belirli süre zarfında taçlarını görürmüş. Cafer amca rahmetli olup halife babalığı düşünce Nevzat Demirtaş baba geldi, Hayrullah Baba'yı halife oturttu ben onu da gördüm sizlere gözümle gördüklerimi anlatıyorum. Ama öncesinde sistem kendi arasında olurmuş, Bulgaristan'dan göçüp gelince gidip gelmeler durmuş Bulgaristan'a gidememişler burada bir üst kurula bağlanma ihtiyacı duymuşlar. Ama Bulgaristan'da kendi aralarında olurmuş görgü, halife baba kendisini görmek suretiyle görgüleri yaparmış. Bulgaristan'da irtibat kesilince Şücaeddin Veli'ye gayri ihtiyari bağlanılmış. Ama biz onlardan erkân almamışız, musahipsizlik değişmemiş. Onlar musahipli erkân buna rağmen başvurmuşuz ama şimdi kendi erkânımızı yapıyoruz.

Ersal'a (2012) göre Kuzey ve Güney Bulgaristan'daki tüm Babalılar Şücaeddin Veli Ocağına bağlıdır. Güney Bulgaristan'daki talipler dağınık bir haldedir, halife babaları da yoktur. Bu tespitler Bulgaristan'da Şücaeddin Veli Ocağına ait talip topluluklarını belirten 1925 tarihli bir deftere dayanmaktadır. Defterden makaleye yansıttığı veriler arasında Güney Bulgaristan talip topluluklarına ilişkin fikir oluşturacak ait hiçbir bilgi paylaşılmamıştır. Makaledeki verilerden yola çıkarak musahipsiz Babalıların Şücaeddin Veli Ocağına bağlı olduğunu söylemek mümkün değildir. Yukarıda Erbey Baba'nın aktarmış olduğu bilgilerden musahipsiz Otman Babalılarının Bulgaristan'da halife babalarının olduğu ve Otman Baba türbesinde kendi başını kendi gördüğünü anlıyoruz. Göç ile bu irtibat kesilince baş gördürmek için mecburiyetten Şücaeddin Veli Ocağına başvurmuşlar. Günümüzde Bulgaristan'a gidip gelmek sorun olmadığı için yeniden kendi başlarını kendileri görmeye başlamışlardır.

Kolektif bellekte Şücaeddin Veli Ocağı ile bir bağ görülmektedir fakat bu bağ devamlı değildir. Ersal'ın (2012) belirttiği gibi bu durum Şeyh Şücaeddin Ocağının Güney Bulgaristan'daki etkisini kaybetmesinden kaynaklanabilir ya da Taşğın'ın belirttiği gibi Şücaeddin Veli Ocağının 1911 yılından itibaren talip toplamak için Balkanlarda faaliyette bulunduğu sıralarda kendi erkânına bağladığı Otman Babalılardan bir kısım baba ve talibin bu ilişkiye karşı çıkması ile eski erkânını uygulamak isteyen musahipsiz Otman Babalılarının mevcudiyetidir. Kolektif bellekteki hatıralar da bunu doğrular niteliktedir. Bugün Otman Babalılar yıllık görgülerini kendileri yapmakta, yedi dilimli olan taçlarını kendileri okumaktadır. Yaptığımız çalışmada Halife Baba Hüseyin Gazi, tacın okunması konusunda şunları söylemiştir:

Biz kendi görgümüzü kendimiz yaparız. Her yıl muharrem ayında taçlarımız yıkanır, ben baş baba olarak bana yakın olan yatra giderim (Garip Dede, kendisine yakın olduğu için son yıllarda tacını orada okuduğunu ayrıca imkân olduğu zaman Otman Baba Türbesinde tacını okuyacağını belirtmiştir.) orada niyazımı eder tacımı dualar kendi görgümü yaparım. Sonra babaların taçlarını okur, yıllık görgülülerini yaparım, onlarda dağılır, kendi göllerinde canlarının taçlarını okur, görgüsünü yapar.

Otman Babalılarının kendi başlarını görmesi, halife babanın kendi tacını kendisinin okuması, bir üst kurum olarak düşünülen ocaklara bağlanmadan bu ibadeti bağımsız yapmaları şüphesiz kimliklerini korumak için alınmış en sert tedbirlerden biridir. Ne Şeyh Şücaeddin Ocağına ne de başka bir ocağa bağlanmadan hiyerarşik

üstünlüğü ortadan kaldıran, bir çözüm geliştirilmesi önemlidir. Sözlü kültüre göre bu durum zaten Bulgaristan'dan göçmeden önce mevcut olan taç okuma şekliydi. Bunu tam olarak bilemiyoruz, belki de Şeyh Şücaeddin Ocağınan ayrılmak için kolektif belleğe eklenen bir kimlik müteşebbisliğidir. Fakat görünen o ki tek menzilli babalılar sembolleri, erkânları, ibadetleri ve dayandıkları tarihsel şahsiyetleriyle tarihteki Otman Baba'nın Rum Abdalları zümresine en yakın dinî grubu temsil etmektedirler.

Halife Baba Hüseyin Gazi'nin taç tekbirleme duası şöyledir:

Allah Allah Seb'ü'l-mesânî ümmü'l-Kur'an evvel Allah ahir Allah
Muhammed'in gül cemaline salavat,

Dem hü pirimiz Hüssem Şah Gani

Allahüekber Allahüekber Allahüekber bismillahi Allahüekber la ilahe illallah
Allahüekber Allahüekber Velhamdülillahi rabbi'l-âlemin!

Esselatü vesselamü aleyke ya Resulullah

Esselatü vesselamü aleyke ya veliyullah

Esselatü vesselamü aleyke ya seyde'l-evvelin ahirin batının zahirin

Vağfuanna ya kerim!

Vağfurlena zünübena ya Rahim!

Velhamdülillahi, velhamdülillahi Rabbi'l-Âlemin tamamü'l-ahkâmuhü!

Halife Baba tacını tekbridikten sonra kendisine bağlı babaların taclarını okur, böylece yıllık cem ibadetleri için hazır hale gelirler. Otman Baba Süreğinde 10 Ekim tarihinden hemen sonra cemler başlamaktadır. Görgü cemi ile başlayan cemler, birlik cemi (tohum cemi), Otman Baba'yı Anma Cemi, Muharrem cemi, Çiğ cemi ve Nevruz cemiyle devam eder. Bir sonraki görgüye kadar olan süreç içerisinde vefat edenin on ikisi, Kırk dar'ı, seneyi devriyesi için cemler yapılmaktadır. Ayrıca babalar eşleriyle birlikte ve çevresinde olan kişilerle perşembe akşamları çerağlarını uyarmaktadırlar.

Araştırma sürecinde katıldığımız cemlerde musahipsiz süreğin cemleri yedi hizmet üzerinden yürütülmüştür. Yedi hizmet sahipleri saki, zakir, leğender, aşçı, kapıcı, pervane, süpürgeci olmak üzere katıldığımız cemlerde kayıt altına alınmıştır. Bazı durumlarda hizmet sahibi değilse bile yedi hizmetin korunduğu tespit edilmiştir.²

Otman Baba'nın soyunun yedinci İmam Musa Kazım'a yedinci göbekten dayanması sebebiyle cemlerini yedi post sahibi ile yürüttüklerini belirten Otman Babalılar otantik olarak bunu korumakta ve ayırt edici bir isimle kendilerini "Yedili" olarak adlandırmaktadırlar.

Bunu sembol olarak Otman Baba'nın türbesinde ve onun ardılları olan Akyazılı Sultan, Demir Baba ve Kademli Baba türbelerinin yedigen mimarisi başta olmak üzere, yedi terekli örülen taçlarda, yedi hizmette, cemde okunan yedi nefeste, cem gecesi yakınlarda bulunan yatırlarda dâhil olmak üzere yedi mum yakılmasında, babanın oturduğu sofraya yedi kişi oturmasında, sofrada yedi çeşit yemeğin bulun-

2. Hizmet sahipleri ve alınan dualar ile nefesler hakkında daha geniş bilgi için "Türkiye'de Musahipsiz Otman Babalılarda Ritüeller" isimli yüksek lisans tezine bakılabilir (Çavuş, 2022).

masında yine Otman Baba'ya ait olduğu düşünülen yedi köşeli mühürde ve pek çok nesnede görmekteyiz.

Çalışmamıza konu olan musahipsiz Otman Babalıların kimliklerini korumak ve geleceğe aktarmak üzere mücadele ettiklerini görmekteyiz. Bugüne kadar yazılı bir erkâna sahip olmayan Otman Babalıları için mücadelenin bir parçası olarak süreğın inanç önderlerinden olan Hayati Dağlıoğlu (Baba) tarafından bir erkânname yazılmıştır. “*Kutb-ul Alem Hüssem Şah Gani Otman Baba ve Erkânı*” (2021) adlı eserigrup kimliğinin korunması ve gelecek nesillere aktarılması bakımından önemli bir adım olarak görmek mümkündür. Erkânın yazılması kimliği korumaya yönelik bir davranıştır ancak erkânamedeki bazı yorumlar hem Sünni gelenek ile hem de On iki İmam erkânı ile uyumlu davranışlar geliştirme yoluna gidildiğini göstermektedir. “Zıtlığımız yok, o da olur, bu da olur” şeklinde uyumcu yaklaşımlar kimliğin korunmasına karşı bir tehdit oluşturmakta ve özgünlüğü etkileyecek bir durum meydana getirmektedir. Erkânnamenin aslına en uygun şekilde yazılması uzun ve titiz bir çaba gerektirir. Hayati Dağlıoğlu'nun uzun süredir titiz bir çalışmanın içerisinde olduğu tarafımızdan bilinmektedir. Fakat modern hayata dâhil olmuş her birey gibi o da sekülerleşmenin ve gelenekten uzaklaşmanın olumsuzluklarını yaşamaktadır. *Erkânname*'ye girmiş olan birçok konu geleneği aktarmaktan ziyade araştırmacının entelektüel kaygılarını dile getirmektedir. Feminizm, laiklik, Atatürkçülük, Sünni Müslümanlık- Alevi Müslümanlık karşılaştırılması bunun örneklerinden sayılabilir. Otman Babalıları kendilerini “Babalı”, “Yedili”, “Musahipsiz” ve “Otman Babalıyız” şeklinde ifade etmektedirler. Fakat *Erkânname* yazarının Babalı kimliğini “Alevi” olarak algılamış olduğu gözlenmektedir. Erkânamede daha çok Aleviliğin anlatımına dikkat edilmiştir. Sahada kendisini “Aleviyiz” diye tanımlayan olmamıştır. Ayrıca Bektaşî olarak adlandırılmayı da kabul etmemektedirler. Varlık mücadelesinde olan Musahipsiz Otman Babalıları bu eksikliklere rağmen dinî yaşam kurallarını bir *Erkânname*'ye yansıtmaya çalışmaları grup kimliğinin saygınlığını artırması açısından olumlu bir gelişmedir.

Sonuç

Yedi sembolizmini ibadetlerinde zengin bir şekilde yaşayan Babalıları, tarihi süreçte kayıplar vermiş olsa da geçmişe nazaran küçük bir grup olarak özgün kimliklerini günümüze kadar korumayı başarmışlardır. Kimlikleri aidiyet ve özgünlük olmak üzere iki farklı cepheden saldırıya uğramaktadır. Otman Babalıları, “Şeyh Şücâ Ocağına bağlıdır” denilerek bir alt dinî grup haline getirilmeye çalışılmakta ve Şücâeddin Veli Ocağı hamiliğinde Bektaşî şemsiyesi altına alınmaya çalışılmaktadır. Bektaşî tarikatı Osmanlı Devleti'nde üstlenmiş olduğu çatı tarikatı görevini layıkıyla yerine getirmiştir. Bu tarihi görev miadını doldurmuş olmasına rağmen eskinin kalıntısı ilişkiler üzerinden Şeyh Şücâ Ocağı halen rolünü oynamaya çalışmaktadır. Şeyh Şücâ Ocağı bu misyonu devam ettirme gayretinde olduğu için Babalıları üzerindeki baskı halen devam etmektedir. Musahipsiz Otman Babalıları bu baskıya rağmen otantik görünümlerini devam ettirme azmindedirler. Halife Baba baş okutması için geleneğin devamlılığınan ya da özgün bir yorum getirerek Şeyh Şücâ Ocağının baskısından kurtulmuş görünmektedir.

Ersal'ın musahipsiz Otman Babalıları için işaret ettiği Şücâeddin Veli Ocağına

aidiyet bağı kolektif bellekte biliniyor olmasına rağmen bunun geçici bir ilişki olduğu düşünülmekte ve erkânın özünde herhangi bir kayıp yaşanmadığına vurguda bulunmaktadır. Zorunluluk ilişkisi üzerinden ocaklar arasında bir ilişki kurulamayacağı da tarihi örneklerden yola çıkılarak tarafımızdan belirtilmiştir.

Refik Engin'in musahipli ve musahipsiz Otman Babalıları Bektaşî kimliği altında toplaması da sahadaki verilere uygun düşmemektedir. Musahipsiz Otman Babalıları Bektaşî kimliğini kesinlikle kullanmamaktadırlar, hatta cemlerinde araştırmacıların sehven sarf ettikleri Bektaşî adlandırmasına dahi aşırı tepki göstermektedirler. Grubun içeriden kendini Otman Babalı olarak tanımlamasına saygı duymak gerekir.

Taşğın'ın ifade ettiği gibi Şücaeddin Veli Ocağının irşat için yoğun çaba sarf ettiği Otman Babalıları arasında Baba ve taliplerden oluşan muhalif bir grup bulunmaktadır. Bu grup bizim incelediğimiz musahipsiz Otman Babalılarıdır. Taşğın'ın yayınladığı risaleler Otman Babalıların Cumhuriyetten önceki inanç ve ibadetlerini bugünkü erkân ile karşılaştırmamıza imkân vermektedir. Otman Baba süregini devam ettirme arzusunda olan bu grubun kültürel kopuş yaşanmadan bunu gerçekleştirdiğini düşünüyoruz.

Musahipsiz Babalıların erkânları özgündür. Otman Baba'nın himayesinde geliştirildiği fikri olgunun gelişimine uygun düşmektedir. Yedi sembolizmi ibadetlerin tamamına yansımıştır. Bektaşî yayıncılığına karşı, ayırıcı bir unsur olarak yedi sembolizminin Otman Baba tarafından inşa edildiğini net söylemek mümkün olmasa bile on iki erkândan farklı bir erkân uyguladığını söylemek mümkündür. Muhtemelen yedi sembolizmi 7. İmam Musa Kazım'a 7. göbekten bağlı Otman Baba üzerinden gönderme yapılarak inşa edilmiştir. Bugün Babalıların "biz" kimliğini oluşturan en önemli sembollerinden biridir.

Kaynaklar

- Assmann, J. Kültürel Bellek, İstanbul: Ayrıntı Yayınları,2018.
- Aydın, Ayhan. Trakya ve Anadolu'da Erenler Bahçesi, İstanbul: Can Yayınları, 2008.
- Çavuş, Merve. Türkiye'de Musahipsiz Otman Babalıları Ritüeller. Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, Hacı Bektaş Veli Araştırma ve Uygulama Enstitüsü, Alevi-Bektaşî Kültürü Anabilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi.2022.
- Dağlıoğlu, Hayati. Otman Baba, Edirne: Ceren Yayınları, 2021.
- Emen, Huriye. "Velâyetnamesi Olan Şeyh, Otman Baba mı Osman Baba mı?", Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, Sayı 93,(2020), ss. 267-276.
- Engin, Refik. "Geçmişten Günümüze Trakya ve Balkanlarda Bektaşî ve Bektaşî Sürekleri". Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırmaları Dergisi,S.55,(2010), ss. 371-404.
- Engin, Refik. Trakya ve Balkanlarda Bektaşîlik ve Bektaşî Sürekleri, Malberg-Almanya: Alevi Bektaşî Kültür Enstitüsü Yayınları,2014.
- Ersal, Mehmet. "Şücaeddin Veli Ocağı Balkan Aleviliğindeki Yeri, Rolü ve Önemi".

- Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırmaları Dergisi,S.63, (2012), ss.207-230.
- Gülyüz, Bahriye Güray. “Balkanlarda Görülen Yedigün Planlı Türbe Şemasının Kaynakları Üzerine Bir Değerlendirme”. Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, Sayı 93,(2020), ss. 71-110.
- Karpat, Kemal H. “Dobruca”, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, Cilt 9, (1994), ss. 484-485.
- Kayapınar, Ayşe- KAYAPINAR, Levent. “Balkanlar’da Karıştırılan İki Bektaşî Zaviyesi: XV-XVI. Yüzyılda Osman Baba ve Otman Baba Tekkeleri”, Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, Sayı 55,(2010), ss. 97-128.
- Kılıç, Filiz, vd.Otman Baba Velâyetnamesi (Tenkitli Metin), Ankara, 2007.
- Kökel, Coşkun.“Bulgaristan’da Yaşayan Alevilik ve Bektaşilik Üzerine”, Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırmaları Dergisi. S.43, (2007), ss. 9-27.
- Melikoff, İrene. “Le probleme Bektaşî-Alevi: Quelques Dernieres Considerations”, Turcica, 31,(1999),pp.7-34.
- Noyan, Bedri.Demir Baba Velâyetnamesi,Can Yayınları, 1976.
- Ocak, Ahmet Yaşar. Osmanlı İmparatorluğu’nda Marjinal Süfilik: Kalenderîler (XIV-XVII. Yüzyıllar). Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1999.
- Omer, Metin. Romanya’daki Türk-Tatar Toplumunu ve Türkiye’ye Göçleri (1918-1941). Doktora Tezi. Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Tarih Anabilim Dalı, 2018.
- Saygı, Hakkı. Otman Baba ve Velâyetnamesi, İstanbul: Saygı Yayınları, 1996.
- Saygı, Hakkı. Türklerin Balkanlara Geçışı ve Alevi-Bektaşî Zümreler, İstanbul: Cem Vakfı Yayınları, 2013.
- Şahin, Haşim.“Otman Baba”. Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi,Cilt 34,(2007)ss. 6-8.
- Taşğın, Ahmet.Romanya Müslümanları Kızılbaşlar, Babalılar, Bektaşiler İsimli Risale Üzerine, Konya: Çizgi Kitabevi, 2018.
- Taşğın, Ahmet.“Mürşit ve Pir Ocağı İlişkisi: Şücâeddin Veli Ocağının Yeni Mürşit Ocağı Olarak Ortaya Çıkışı” Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi, Yıl: 16, Sayı: 31, Bahar (2018/1).
- Taşğın, Ahmet. Horasandan Balkanlara Ulaşan Eren Koyun Baba ve Menakıbı, Konya: Çizgi Kitabevi Yayınları, 2017.

AVUSTURYA'DA ALEVİLİK DİN EĞİTİMİ DERSLERİ VE *ALEVI: LEHRWERK FÜR ALEVITISCHEN RELIGIONSUNTERRICHT* DERS KİTABI*

Alevism Religious Education Classes in Austria and *ALEVI: Lehrwerk für Alevitischen Religionsunterricht* Textbook

İbrahim YILDIZ**

Öz

Avusturya, okullarda öğrencilerin seçmeli ders olarak Alevilik eğitimi dersleri alabileceği ve Aleviliğin yasal olarak resmen tanındığı ve bir inanç olarak kabul edildiği ülkelerden bir tanesidir. Alevi öğrencilerin okullarda Alevilik derslerini seçebilmesi, Alevi bayramlarında -kimliklerinde yazması şartıyla- Alevilerin izinli sayılması, Alevi bireylerin cenaze işlemlerinin Alevilik geleneğine göre yürütülmesi, Aleviliğin resmi olarak inanç kabul edilmesi gibi haklar Avusturya'yı diğer ülkeler arasında Alevilik açısından daha ön plana çıkarmaktadır. Müslüman topluluğun Avrupa'da en erken hak kazanımları elde ettiği ülkelerden birisi olan Avusturya, Aleviliğin de inanç olarak tanınma sürecinde ilklere imza atarak Alevileri dinî topluluk olarak kabul etmiştir. Ayrıca Aleviliği de dinî inanç olarak tanımış ve bu konuda yasal düzenlemelerle Alevilerin haklarını güvence altına almıştır. Bu haklardan bir tanesi ve en önemlisi hiç şüphesiz okullardaki Alevi din eğitimi dersleridir. Alevilik din eğitimi dersleri özellikle Türkiye açısından son derece önem arz etmektedir. Bu durum Alevilerin ülkemizde zorunlu din derslerinin seçmeli olarak verilmesi veya Aleviliğin de seçmeli ders olarak okutulması talebini gündeme getirmektedir. Alevilik din eğitimi derslerinin Avusturya'da okullarda verilmesi ve bu dersleri verebilecek öğretmenlerin yetiştirilmesi, Avusturya yasaları ve Alevi toplumunun ilgili kurumlarla yaptığı protokoller/anlaşmalar doğrultusunda yürütülmektedir. Her ne kadar okullardaki Alevilik din eğitimi derslerinin seçimi ve kriterleri, dersi okutacak olan öğretmenlerin nitelikleri, dersin öğretim materyali/materyalleri gibi hususlar belirlenmiş ve yönergelerle kesinleştirilmiş olsa da ülke içerisinde Aleviliğin tanınma sürecinin çok yakın geçmişte gerçekleşmesinden dolayı Alevilik din eğitimi dersleri tam olarak rayına oturmamıştır.

Özellikle ders öğretim materyali olarak her kademede aynı kitabın kullanılmasının pedagojik açıdan değerlendirilmesi sorun teşkil etmekte ve bu konuda gerekli çalışmalar yapılıyor olsa da henüz istenilen sonuçlar elde edilebilmiş değildir. Bu çalışmada şu sorulara cevap aranmaktadır:

- ALEVI: Lehrwerk für den Alevitischen Religionsunterricht ders kitabı öğrencilerin seviyesine uygun mu?
- Ders kitabı öğretim materyali olarak dersin amacına uygun mu?
- Ders kitabında yer alan kazanımlar ile hedeflenen davranışlar örtüşüyor mu?
- Ders Kitabı, din eğitimi materyali olarak incelendiğinde gerekli kriterleri sağlıyor mu?

Bu çalışma ile Avusturya'da okullarda sunulan Alevilik din eğitimi derslerinin içeriğinin verilmesi, ders kitabının incelenmesi ve Alevilerin kamusal alanda tanınma sürecinin aktarılması hedeflenmektedir. Alevilik eğitimi ders kitabının sınırlılıkları ve ders materyali olarak kullanımının uygunluğu, öğretim materyali olarak ders kitaplarının incelenmesi kriterlerine uygun olarak incelenecektir.

Anahtar Kelimeler: Avusturya'da Alevilik, Avusturya Alevilik Dersleri, Avusturya'da Alevilik Din Eğitimi, Avusturya Alevilik Din Eğitimi Ders Kitabı.

Abstract

Austria is one of the countries where students can take Alevism education classes as an elective

* Geliş Tarihi: 04.12.2021, Kabul Tarihi: 27.04.2022. DOI: 10.34189/hbv.102.012

** Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Alevi Bektaşî Kültürü Ana Bilim Dalı, Doktora Öğrencisi, i.yildiz@hbv.edu.tr, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-5903-4550>.

course in schools and where Alevism is legally recognized and accepted as a faith. Rights such as the ability of Alevi students to choose Alevism classes in schools, considering Alevism on leave during Alevi holidays, provided that it is written on their ID cards, the execution of funerals of Alevi individuals according to the Alevism tradition, the official acceptance of Alevism as a belief make Austria more prominent in terms of Alevism among other countries. Austria, which is one of the countries where the Muslim community gained the earliest rights in Europe, has broke the grounds in the process of recognizing Alevism as a faith, and has accepted Alevism as a religious community. It also recognized Alevism as a religious belief and secured the rights of Alevism with legal regulations in this regard. One of these rights and the most important one is undoubtedly Alevism religious education courses in schools. Alevism religious education courses are extremely important especially for Turkey. This situation brings up the demand of Alevism to give compulsory religion courses as an elective in our country or to teach Alevism as an elective course. The teaching of Alevism religious education courses in schools in Austria and the training of teachers who can teach these courses are carried out in accordance with Austrian laws and the protocols/agreements made by the Alevi community with relevant institutions. Although the selection and criteria of Alevism religious education classes in schools, the qualifications of the teachers who will teach the course, the teaching materials of the course have been determined and finalized with the directives, the Alevism religious education classes have not been fully on track due to the fact that the recognition process of Alevism in the country has taken place in the very recent past.

In particular, the pedagogical evaluation of using the same book at every level as a course teaching material poses a problem and although necessary studies are being carried out on this subject, the desired results have not been achieved yet. This study seeks answers to the following questions: Is the *ALEVI: Lehrwerk für den Alevitischen Religionsunterricht* textbook suitable for the students' level? Is the textbook suitable for the purpose of the lesson as a teaching material? Do the achievements in the textbook and the targeted behaviours overlap? When the textbook is examined as a religious education material, does it meet the necessary criteria? With this study, it is aimed to give the content of Alevism religious education courses offered in schools in Austria, to examine the textbook and to convey the process of public recognition of Alevism. The limitations of the Alevism religious education textbook and the suitability of its use as a course material will be examined in accordance with the criteria of examining the textbooks as teaching material.

Keywords: Alevism in Austria, Alevism Classes in Austria, Alevism Religious Education in Austria, Austrian Alevism Religious Education Textbook.

Giriş

Aleviliğin tarihsel süreçte Avusturya'ya kadar uzanması ve Alevi nüfusunun Avrupa ile birlikte Avusturya'da giderek artması 1961 yılında başlayan ve başta Almanya olmak üzere çeşitli Avrupa ülkelerine gerçekleşen işçi göçleri ile gerçekleşmiştir. Avusturya'ya göç eden Türk nüfusun içerisinde Alevi nüfusu da yer almaktaydı ve göçlerle birlikte giderek artan Türk nüfusu içerisinde Alevi nüfusu da sürekli artmaktaydı. Geçici olarak işçi statüsünde bu ülkeye yerleşen Türk topluluğu zaman içerisinde kalıcı olmaya başlamış ve göçle birlikte giden insanların birçoğu geri dönüş yapmayarak Almanya, Avusturya, Belçika, Fransa gibi ülkelerde yaşamaya başlamışlardır. 60 yıllık süreçte kalıcı hale gelen Türk nüfusu da hızla artmış ve bu ülkelerde yaşayan insanların çoğunluğu vatandaşlık statüsü elde etmişlerdir. Göçle başlayan ve vatandaşlık kazanmakla sonuçlanan bu süreç içerisinde kendilerini artık o ülkenin bir vatandaşı olarak gören insanlar yavaş yavaş eşit haklar istemeye başlamış ve bu hakları elde etmek için de kurumsallaşma yoluna gitmişlerdir. Kurumsallaşmaya kadar Alevilerin geçirdiği tarihi süreç ele alındığında 1960 sonrası dönem Aleviler açısından hızla değişen ve gelişen tarihi olaylara şahitlik etmektedir. Rıza Yıldırım (2012, 137) da Aleviliği süreç içerisinde değerlendirirken Aleviliğin geçirdiği evreleri

üç tarihî döneme ayırmaktadır: Oluşum, Safevi/Kızılbaş, Modern Alevilik Dönemi. Aleviliğin oluşum sürecini 11. ve 15. yüzyıllar, Kızılbaş Dönemi'ni 16. ve 19. yüzyıl, son olarak ise Modern Alevilik Dönemi'ni 20. yüzyıldan itibaren hala içinde bulunduğumuz süreç olarak tanımlamaktadır.

Yıldırım (2012, 138), 1960'lardan itibaren büyük kırılmalar yaşandığını -ki bu kırılmaları en büyük ikinci kırılma noktası olarak görmektedir- ve Aleviliğin günümüzdeki boyuta ulaşırken bu kırılmalar içerisinde meydana gelen olaylara odaklanılması kanaatindedir. Bu kırılmalardan ve 1960'lardan itibaren Aleviliğin geçirdiği süreçlerden bahsederken geleneksel Alevilikten modern Aleviliğe geçişin gerçekleştiğini ve yavaş yavaş modern Aleviliğin her alanda geleneksel Aleviliğin önüne geçtiğini ifade etmektedir. Ahmet Taşğın (2004, 142) da 1960'lardan itibaren Alevilerin göç kaynaklı olarak kentlerde ve eğitim kurumlarında yer almaya ve Alevilerin şehirlerde söz sahibi olmaya başladığını vurgulamaktadır. Devamında ise şöyle devam etmektedir:

“Son olarak modernleşme sürecinin tartışmaya açıldığı ve yeni sosyal grupların boy gösterdiği 1980 sonrası Aleviler, kültürel bir topluluk olarak farklılıkların kabul edilmesini ve aynı zamanda kültürel haklarının verilmesini dillendirmeye başladılar. Bu dönemde dernek, vakıf ve cemevi kurarak, dergi, gazete ve kitap yayımlayarak kamusal alanda boy göstermeye başladılar” (Taşğın, 2004, 142).

Geleneksel Aleviliğin modern Aleviliğe doğru evrilmesi, göçleri de merkeze alan hareketliliğe karşılık gelmektedir ve yavaş yavaş örgütlenmeye başlayan Aleviliğin 1960'lı yıllardan itibaren daha fazla siyasete dahil olduğu tarihlere tekabül etmektedir. Bu yıllardan sonra Alevilik artık kırsalda hareket eden bir kültürden kent merkezlerine yerleşmiş ve ülke dışına çıkmış bir kültürel akıma dönüşmüştür. Taşğın (2013, 13), kentlere gerçekleşen göçü Alevilerin modern yaşam koşulları için bir fırsat olarak gördüğünü, göçlerle birlikte kentlerin Aleviler için daha da cazip hale geldiğini ve bunun sonucunda aydın ve eğitilmiş Alevilerin Aleviliği şehir merkezlerinde temsil ettiğini (2013, 16), bu gelişmelerin sonucunda da basılı yayın organları ve sivil toplum kuruluşları ile Alevilerin yeni bir süreç başlattığını (2013, 42) ifade etmektedir. Ancak bütün bu gelişmelere rağmen Alevilerin kentlere göç etmesiyle birtakım sorunlar da yaşadığına değinen Taşğın, görüşlerini şu şekilde devam ettirmektedir:

“Aleviler kentlerde sadece kentin fırsatlarından yararlanmadılar aynı zamanda göçün getirdiği yeni sorunları da üstlendiler. Köylerde yaşayan Alevi Bektaşiler, nüfusun niteliği yönüyle birbirlerine yakın alanlarda yaşarlarken, kentte yeni komşuluklar kurdular. Böylece iş, eğitim, sağlık ve siyaset alanlarında yeni bir Alevi Bektaşilik oluştu ve bu yeni oluş Alevi kimliğinin gelenekten kopma kaygısı yaşamasına neden oldu (2013, 45).

Kentleşme ile birlikte modern dünyayı benimseyen ve kentlerde oluşum içerisine girerek Aleviliği temsil etmeye başlayan topluluklar ile birlikte Aleviliğin özünü oluşturan bazı uygulamalar da yavaş yavaş değişikliğe uğramıştır veya farklılaşarak günümüzde farklı uygulamaların yapılaşımın temelini oluşturmuştur. Göç dalgasına kadar Aleviliğin özünü muhafaza ettiğini ve göçlerle birlikte modernite kavramından Aleviliğin de nasibini alarak değişime uğramaya başladığını ve geleneksel Aleviliğin

yavaş yavaş bozulmalara uğradığını söylemek yanlış olmayacaktır. Bu hususa dikkat çeken İbrahim Gül (2017, 213) de geleneksel Aleviliği tanımlarken şu ifadeleri kullanmıştır:

“Geleneksel Alevilik, yazılı kaynaklara dayalı ve şehirleşmeyle değişmeyen ve temel ilkeleri bozulmamış, bütün kurumlarıyla işleyen (düşkünlük, rızalık, musahiplik, görgü-sorgulama, pir-mürşit-talip ilişkileri) bir Alevilik anlayışıdır. Kırsal kesimin günlük ihtiyaçlarına cevap veren bu Alevilikte, müstakil bir cem evine ihtiyaç duyulmamıştır. [...] Geleneksel Alevilik, zorluklara rağmen 1970’li yıllara kadar bu geleneksel yapısını bozulmadan devam ettirebilmiştir.”

Gül, 1970’lerden itibaren Aleviliğin geleneksel kalıplarından dışarı çıkmaya başladığını ve geleneksel kalıplarında 1970’lere kadar bozulma olmadığına dikkat çekerken, modern Aleviliği ise kentleşmenin bir ürünü olarak görmektedir. Ayrıca kentleşme ve modernite ile Alevilerin bocalama evresine girerek Alevilik değerlerinden uzaklaştığına dikkat çekmektedir. Ebeveynlerin veya aile büyüklerinin, küçüklere/çocuklara Alevilik inançlarını öğretememeye başlaması da bu uzaklaşma dönemine denk gelmektedir. Bunun sonucunda ise Aleviler bir uyanma/toplanma süreci geçirerek kentlerde örgütlenme yoluna gitmişlerdir (Gül, 2017, 213). Bu örgütlenme biçimi ise gerek Türkiye içerisinde gerekse Türkiye dışında farklı ülkelerde siyasi oluşumlar ve sosyal örgütlenme kurumları şeklinde gerçekleşmiştir. Göçlerle farklı ülkelere yerleşen Alevilerin diaspora olarak varlığını sürdürmesi ve bu varlığın sonucu olarak hak ettikleri yaşam şartlarını elde etme gayesi Alevilerin kurumlar aracılığıyla adımlar atmasına sebep olmuştur.

Günümüz Avrupa’ında başta Türk kökenli topluluklar olmak üzere farklı ülkelere birçok grup azınlık statüsünde yaşamlarını sürdürmekte ve bu grupların sayısı hiç de küçümsenemeyecek kadar fazladır. Örneğin Almanya’da, Alman olmayan nüfus 1961 yılında 686.200 iken bu sayının içerisinde Türk nüfusu 6700’dür. 2003 yılına gelindiğinde ise Alman olmayan nüfus Almanya’da 7.334.765’e yükselirken Türk vatandaşların sayısı ise 1.877.661 olarak ölçülmüştür. 1961 yılında Türklerin sayısı diğer azınlıkların yüzde 1’ini oluştururken 2003 yılında bu oran yüzde 25,6’ya yükselmiştir (Kaya - Kentel, 2005, 11-12). Avusturya’da ise 1 Ocak 2021 tarihini kapsayan istatistiklere göre toplam nüfusun yüzde 24,4’ünü azınlıklar oluşturmaktadır. Türklerin azınlıklar içerisindeki sayısı ise 2011 yılında 112.461 iken 2021 yılında 117.580’e ulaşmıştır (SA, Ocak, 2021). Alevi nüfusu da Avrupa’da yaşayan Türkler arasında oldukça fazladır. Avrupa’daki Alevi kuruluşlarının açıklamalarına göre ülkelere göre Almanya’da 500 bin, İngiltere’de 250 bin, Fransa’da yaklaşık 200 bin, Avusturya’da yaklaşık 80 bin, İsviçre’de yaklaşık 30 bin, Danimarka’da ise yaklaşık 10 bin Alevi bulunmaktadır (Eke, 2014, 173).

Her ne kadar göçün ilk dönemlerinde Türkiye’den Avrupa’ya göç eden insanlar ve bu insanlar içerisinde de Aleviler Avrupa’da bazı endişelerle ve sorunlarla karşı karşıya kalsa da bu durum zaman içerisinde bambaşka bir boyuta evrilerek Alevilerin Avrupa’da siyasi ve toplumsal alanda güç kazanmasıyla sonuçlanmıştır. Yeler (2019, 74)’e göre Alevilerin ilk başlarda en önemli problem olarak gördükleri durum Alevi ailelerin çocuklarını geleneksel halka içerisinde tutamama ve gelecek nesillerin moderniteye karşı açık ve savunmasız hâle gelerek asimilasyona uğrayacakları endişe-

sidir. Türkiye içerisindeki göçlerde dahi geleneksel değerlerinden uzaklaşan Alevi topluluğu, Avrupa'da da geleneksel çizgiden önemli ölçüde uzaklaşmış ancak bunun karşısında Avrupa'da politik zeminde giderek güç kazanmışlardır. Başta Almanya ve Avusturya olmak üzere Avrupa'nın çeşitli ülkelerinde Alevi toplumuna ait gelişmeler Türkiye'den de dikkatle izlenmektedir. Almanya ve Avusturya Alevilerin elde ettiği kazanımlar noktasında daha fazla göze çarpmaktadır. Özellikle Almanya'da 9 eyalette ve Avusturya'da Aleviliğin resmî olarak tanınması ve dinî inanç olarak kabul edilmesi, Alevilik açısından son yılların en çok dikkat çeken gelişmelerinden bir tanesidir. Tüm bu hususlar dikkate alındığında Avusturya, yoğun Alevî nüfusunun yaşadığı önemli Avrupa ülkelerinden bir tanesidir ve kamusal alanda Aleviliği dinî inanç topluluğu olarak tanıyan ilk ülke konumundadır. Almanya ile mukayese edildiğinde Almanya'da Aleviliğin tanınma süreci eyalet sisteminden kaynaklı olarak eyaletlerle sınırlı kalmakta iken Avusturya'da durum biraz daha farklıdır ve Aleviler Avusturya'da dinî topluluk olarak görülmekte ve kabul etmektedir.

Bu çalışma Avusturya'da gerçekleşen bu gelişmeler ışığında Alevilik eğitimi derslerine ve Aleviliğin süreç içerisinde elde ettiği kazanımlara odaklanmaktadır. Alevilik derslerinin uygulanış biçimleri, Alevilik derslerinin okullarda verilmesine kadarki süreç, Alevilik derslerinde hedeflenen kazanımlar gibi konulara odaklanarak Avusturya'daki Alevilik eğitimini ele almayı amaçlayan çalışma ile Avusturya'daki Alevilik eğitiminin kurumsallaşma sürecinin verilmesi hedeflenmektedir. Çalışma, "Yükseköğretimde Alevilik Programları: Türkiye, Almanya ve Avusturya Örneği" başlığıyla daha önce yayınlanan yüksek lisans tezi içerisinde değinilen ancak detayları verilmeyen *Lehrwerk für den Alevitischen Religionsunterricht* öğretim materyaline odaklanmaktadır. Çalışmada ders kitabının tek kitap olarak hazırlanması sorunsalına değinilecek ve kitabın içeriğine dair bilgiler paylaşılacaktır. Ders kitabı incelenirken uygulanan öğretim programı hedeflerine, konu ve içerik alanlarına, hedeflenen becerilere odaklanılacaktır.

1. Avusturya'da Aleviliğin Statü Kazanma Süreci

Avusturya, Aleviler açısından ilklerin yaşandığı ülke konumundadır ve dünyada ilk resmî Alevi derneği de yine bu ülkede açılmıştır. St. Pölten Alevi Kültür Derneği¹, 1989 yılında kuruluş başvurularının onaylanmasıyla yasal olarak kurulmuş ilk Alevi derneği olarak karşımıza çıkmaktadır (Şimşek, 2016, 158). Bu tarihin daha öncesinde ise Avusturya'da "Avusturya İslam İnanç Topluluğu" dinî grup olarak tanınmaktaydı ve Aleviler de bu grup içerisinde yer almaktaydı. 1912² yılında Hanefî mezhebi özelinde tanınan İslami topluluk, bütün İslam gruplarını temsil etmekte ve içerisinde barındırmaktaydı. Ancak mezhepsel farklılıklar ve diğer topluluklar bu durumu kab-

1. İlk olarak ismi "Alevi Bektaşî Anadolu Kültür Derneği" olarak düşünülen derneğin kuruluş çalışmaları 1988 yılında başlamış ve 1989 yılı temmuz ayında da kuruluşu yasal olarak tescillenmiştir. Derneğin kurucuları arasında yer alan ve derneğin tüzük çalışmalarını yürüten kişiler olarak Hüseyin Şimşek şu isimleri vermektedir: İsmail Tanyeli, Ali Çiçek, Hasan Caner, Hasan Bulgurcu, Hasan Köseoğlu ve Hıdır Demir. Derneğin kuruluş süreci ve o dönemde yaşanan tüm gelişmeleri Hüseyin Şimşek'in *Avusturya Alevileri* kitabında bulmak mümkündür.

2. 1912 yılında çıkarılan "İslam Hanefî Mezhebine İnanan Müslümanları Tanıma Kanunu" ile "İslam Yasası" çıkarılmış ve İslam devlet tarafından resmi olarak tanınmıştır ancak genelindeki Müslümanların tamamı Hanefî mezhebi altında kabul görmüş ve bu durum farklı görüşlere rağmen uzun yıllar devam etmiştir. 1979 yılında "İslam İnanç Örgütü" kurulmuş ve daha sonra kısa ve resmî adı ALEVİ olan "Avusturya Alevi İnanç Toplumu" ile Aleviler devlet nezdinde resmîyet hakkı kazanmışlardır.

ullenmediler. Thomas Schmidinger (2007, 242) Avusturyalı Müslümanların çoğunluğunun, dünyadaki Müslümanların çoğunluğu gibi, Sünni İslam'a mensup olduğunu ancak Avusturya'da Müslüman toplum içinde yüzde 5 ile 15 Şii ve yüzde 20 ile 30 oranında Alevi olduğunu vurgulamaktadır. Hüseyin Şimşek (2014, 111) de *Türkiye'den Avusturya'ya Göçün 50 Yılı* adlı eserinde Avusturya'daki Alevilerin kurumsallaşma ve devlet tarafından tanınma sürecine değinmekte ve kısaca bu süreci şu şekilde özetlemektedir:

“Avusturya'da İslami kurumlaşmanın tarihi, İslam'ın 1912'de resmen tanınmasına kadar uzanır. Başlangıçta söz konusu olan resmi bir kurumlaşma (müftülük) idi. Savaşın sonra imparatorluk dağılıp, Bosna-Hersek (yani Müslüman nüfus) kaybedilince, yasal tanınma da kurumlaşma da gündemden kalktı. Daha sonra, 1920'den 1979'a kadar gündeme gelecek olan İslami kurumlaşmaların tamamı, dernek statüsünde gerçekleşti. Ki bunların çoğu uzun ömürlü olmadı. Bir tanesi hariç: 1962'de Bosnalı Müslümanlar tarafından kurulan “Müslümanlar için Sosyal Hizmetler” adlı dernek. Kelimenin gerçek anlamında resmi kurumlaşmanın yeni dönemi ise 1979'da IGGiÖ ile başladı.”

1912 İslam Yasası ile başlayan ve 1979 yılında IGGiÖ (Avusturya İslami İnanç Topluluğu) ile daha da pekişen süreç 2013 yılında günümüzdeki şeklini almıştır. Zeynep Arslan (2017, 173-174) da IGGiÖ ile başlayan süreci şu şekilde aktarmaktadır:

“Türkiye'de ve Avrupa'nın diğer ülkelerinde yaşayan Alevilerin Avusturya'da tanınma süreci “Aleviliğin İslam ile bağı” konusundan oldukça etkilenmiştir. Bugüne dek akademik araştırma ve çalışmaların dışında sürdürülen bu tartışma toplum içinde herhangi bir netliğe kavuşturulamamıştır. Sonuç itibariyle 22 Mayıs 2013 tarihinde İslamcı-Aleviler Avusturya yasalarınca resmi din olarak tanınmıştır.”

Tüm bu gelişmeler doğrultusunda İslam Alevi İnanç Topluluğu mensuplarının “Avusturya İslami Alevi İnanç Topluluğu” adı altında dinî bir toplum olarak tanınması ilgili yasal metinde ifade edilmiştir (Bundesgesetzblatt für die Republik Österreich, 2013, 133. Verordnung). 2013 yılında yürürlüğe giren İslam Yasası daha sonra (2015 yılında) güncellenmiştir ve akabinde Yeni İslam Yasası devreye girmiştir. Bu yasa ile de kısa adı ALEVI (Avusturya Alevi İnanç Topluluğu) olan kuruluş Avusturya'daki tüm Alevilerin yasal temsilcisi konumuna gelmiştir. Almanya'da kurulan ve çatı örgüt olan AABF (Almanya Alevi Birlikleri Federasyonu) ile ALEVI Avusturya'daki Alevilerin yasal temsilciliği konusunda mahkemelik olmuşlar ve davayı kazanan ALEVI olmuştur (Arslan 2017, 174). Mahkemeye kadar uzanan sürecin çıkış noktası ise “Alevi İslam” kavramıdır. AABF Aleviliği İslam'dan bağımsız bir inanç olarak görmekte ve Aleviliği İslam'ın altında değil İslam'ın özü olarak görmektedir. Bu nedenle de “Avusturya Alevi İslam İnanç Topluluğu” (ALEVI'nin açılımı Avusturya Alevi İnanç Topluluğu olarak değiştirilmeden önce bu şekilde idi) Avusturya'da Alevileri temsil hakkını elinde bulunduramaz görüşüne sahiptir. ALEVI (Avusturya Alevi İnanç Topluluğu) ise Avusturya Eğitim Bakanlığına Aleviler ile ilgili ilk başvuruyu yapan kurumdur ve AABF Avusturya'daki Alevileri temsil başvurusunu daha sonra yaptığından başvurusu Avusturya makamlarınca kabul edilmemiştir (Eke, 2014, 178).

Ayrıca Arslan (2017, 174), Avusturya'daki Alevi İnanç Topluluğu'nun resmî olarak devlet tarafından tanınmasından sonra AABF ile ALEVI arasındaki sürece değinirken AABF'nin İslam altında Aleviliği kabul etmediğine ve Aleviliğin İslam'dan bağımsız olarak tanınmasının yollarını aramasına dikkat çekmektedir. Buradan AABF'nin gerek Almanya gerekse Avusturya'da Aleviliği İslamiyet'in dışında tutarak yeni bir zemin hazırlama yolunda olduğu sonucuna ulaşılabilmektedir. Almanya'da Alevilerin 1999 sonlarına doğru ve bu tarih itibarıyla İslam'dan farklı din eğitimi dersi gayretinde olması (Tosun, 2009, 101), AABF'nin yürüttüğü politikanın bir nevi özetidir.

Aleviliğin dinî inanç olarak tanınmasıyla birlikte Avusturya'da Alevilerin kazanımları giderek artmış ve başta okullar olmak üzere birçok alanda Alevi hakları uygulamaya koyulmuştur. Alevilik eğitimi derslerinin öğrencilere sunulması, Alevi bayramlarında ve önemli günlerinde Alevilerin resmî tatil hakkı elde etmesi, Alevi mezarlıklarının oluşturulması ve cenaze uygulamalarının Aleviliğe uygun olarak yürütülmesi, Alevi inanç önderlerinin Avusturya devleti tarafından resmî olarak tanınması ve cemevlerinin ibadethane statüsü kazanması gibi birçok konu Alevilerin Avusturya'da elde ettiği kazanımlardan bazılarıdır. Okullarda Alevilik din dersleri eğitimi, Alevilerin yıllarca eşit hak arayışı içerisinde olduğu en temel konulardan ve gerek Almanya, Avusturya gibi ülkelerde gerekse yaşadıkları diğer ülkelerde sürekli gündeme getirdikleri konuların en önemlilerinden bir tanesidir. Alevilik derslerinin okullarda seçmeli olarak verilmesi veya Alevilik eğitimi derslerinin okullara girmesi belki de Aleviliği resmî olarak tanımının ilk aşaması olarak görülmektedir. Bu durum Almanya ve Avusturya gibi ülkelerin yanı sıra Türkiye'de de aynı şekilde sürmekte ve okullarda verilen zorunlu din derslerine bu sebeple karşı çıkılmakta, Aleviliğin de seçmeli ders statüsü kazanarak öğrencilere verilmesi hususu sürekli gündeme getirilmektedir. Avrupa Birliği (AB)'nin dayatmaları ve Türkiye'nin de bu konuda çalıştaylar düzenlemesi (Yaman, 2013, 375) de bu sebepten ötürü gerçekleşmiştir. Bu gelişmelere paralel olarak AB ülkesi olan Avusturya, din eğitimi dersleri ve Aleviliğin din olarak kabul görmesi noktasında ciddi adımlar atmış ve önemli kararlar alarak bu kararları yasalaştırmıştır. Avusturya'da Aleviliğin resmî olarak din statüsü kazanması, okullarda Aleviliğin öğretilmesine imkân sağlamış (Zengin Arslan, 2015, 153) ve Aleviliğin resmî statü kazanarak diğer alanlarda da hak kazanımları elde etmesine aracı olmuştur.

2. Yeni İslam Yasası ve Alevi Kazanımları

2015 yılında yürürlüğe giren Yeni İslam Yasası ile Alevilerin elde ettiği kazanımlar güvence altına alınmış ve Alevilerin elde ettiği haklar anayasa metni içerisinde açıkça belirtilmiştir. 2015 yılında yayınlanan yasanın 4. bölümü Alevi topluluğuna ayrılmış ve metin içerisinde hak ve ödevler madde madde sıralanmıştır. 4. bölüm *Rechte und Pflichten der Islamischen Alevitischen Glaubensgemeinschaft in Österreich* (Avusturya Alevi İnanç Topluluğunun Hak ve Görevleri) başlığıyla verilmiştir ve alt başlıklarıyla da bu hak ve görevler detaylandırılmıştır. İlgili yasanın 4. Bölümündeki 16 numaralı madde *Namensrecht und Schutz der religiösen Bezeichnungen* başlığıyla verilmiştir ve bu başlık altındaki maddeler şu şekildedir:

- Dinî toplum, Bölüm 6, Paragraf 1, Madde 1'de belirtilen sınırlar içinde bir isim seçme hakkına sahiptir (16.1).

- Dinî cemiyet ve dinî cemaatlerin isimleri ve bunlardan türetilen tüm terimler ancak dinî cemiyetin veya dinî cemaatin muvafakati ile kullanılabilir (16.2).

- Avusturya dışındaki dinî bir toplumun, dinî bir kuruluşun veya benzer kurumların münferit kurumlarıyla yasal yollarla kullanımını uygun olan isimler, yalnızca dinî toplumun rızasıyla kullanılabilir (16.3).

- Bu hükümlerin ihlali durumunda, dinî toplum ve etkilenen herhangi bir dinî topluluk, ceza kanunu hükümleri geçerli olmadıkça, yasa dışı durumu sona erdirmek için başbakana başvurma hakkına sahiptir. Başvuruyla ilgili karar dört hafta içinde verilmelidir³ (16.4).

17. madde ise değerlendirme hakkı olarak yasada verilmiştir. Buna göre; Dinî topluluk, yasal olarak tanınan kiliseleri ve dinî toplulukları etkileyen konularda ilgili kuruluş her düzeyde yasama ve idari organlara uzman görüşleri, beyanları, raporları ve önerileri sunma hakkına sahiptir (17.1). Dinî topluluğunun dış hukuki ilişkilerini etkileyen yasal tedbirler, görüş için makul bir süre tanınarak, (karar alınmadan önce ve kararnameler yasalasmadan önce) dinî topluluğa sunulur⁴. 18. madde ile kurum ve kuruluşlarda görev yapan veya yapacak olan kişilerin dinî rehberlik alma hakları güvence altına alınmıştır⁵. 19. madde gıda düzenlemesi hakkındadır ve ilgili mad-

3. İlgili maddenin orijinal hali şu şekildedir:

Namensrecht und Schutz der religiösen Bezeichnungen

§ 16. (1) Die Religionsgesellschaft hat das Recht, einen Namen im Rahmen der in § 6 Abs. 1 Z 1 genannten Grenzen zu wählen. 16. (2) Die Namen der Religionsgesellschaft und der Kultusgemeinden sowie alle daraus abgeleiteten Begriffe dürfen nur mit Zustimmung der Religionsgesellschaft oder Kultusgemeinde verwendet werden. 16. (3) Bezeichnungen, die geeignet sind gegenüber außenstehenden Dritten den Eindruck einer rechtlichen Verbindung zu einzelnen Einrichtungen einer Religionsgesellschaft, einer Kultusgemeinde oder ähnlicher Institutionen außerhalb Österreichs herzustellen, dürfen nur mit Zustimmung der Religionsgesellschaft verwendet werden. 16. (4) Bei Verstößen gegen diese Bestimmungen haben die Religionsgesellschaft und jede betroffene Kultusgemeinde das Recht, einen Antrag auf Einleitung eines Verfahrens zur Beendigung des rechtswidrigen Zustandes an den Bundeskanzler zu stellen, wenn nicht strafgesetzliche Bestimmungen anzuwenden sind. Über den Antrag ist binnen vier Wochen zu entscheiden.

4. İlgili maddenin orijinal hali şu şekildedir:

Begutachtungsrecht

§ 17. (1) Die Religionsgesellschaft ist berechtigt, den Organen der Gesetzgebung und Verwaltung auf allen Ebenen Gutachten, Stellungnahmen, Berichte und Vorschläge über Angelegenheiten, die gesetzlich anerkannte Kirchen und Religionsgesellschaften betreffen, zu übermitteln.

17. (2) Rechtsetzende Maßnahmen, die die äußeren Rechtsverhältnisse der Religionsgesellschaft betreffen, sind vor ihrer Vorlage, Verordnungen vor ihrer Erlassung, der Religionsgesellschaft unter Gewährung einer angemessenen Frist zur Stellungnahme zu übermitteln.

5. İlgili maddenin orijinal hali şu şekildedir:

Recht auf religiöse Betreuung in besonderen Einrichtungen und Jugendziehung

§ 18. (1) Die Religionsgesellschaft hat das Recht, ihre Mitglieder, die

1. Angehörige des Bundesheeres sind oder
2. sich in gerichtlicher oder verwaltungsbehördlicher Haft befinden oder
3. in öffentlichen Krankenanstalten, Versorgungs-, Pflege- oder ähnlichen Anstalten untergebracht sind, in religiöser Hinsicht zu betreuen.

18. (2) Zur Besorgung der Angelegenheiten des Abs. 1 kommen nur Personen, insbesondere Dedes, Babas und Anas, in Betracht, die aufgrund ihrer Ausbildung und ihres Lebensmittelpunktes in Österreich fachlich und persönlich dafür geeignet sind. Sie unterstehen in allen konfessionellen Belangen der Religionsgesellschaft, in allen anderen Angelegenheiten der jeweils zuständigen Leitung für die Einrichtung. Die fachliche Eignung liegt nur dann vor, wenn ein Abschluss eines Studiums gemäß § 24 oder eine gleichwertige Qualifikation vorliegt. Die persönliche Eignung erfordert mindestens 3 Jahre einschlägige Berufserfahrung und Deutschkenntnisse auf dem Niveau der Reifeprüfung. Weiters ist eine Ermächtigung durch die Religionsgesellschaft erforderlich.

18. (3) Der für die Besorgung der Angelegenheiten nach Abs.1 Z1 erforderliche Sach- und Personalaufwand ist vom Bund zu tragen.

de ile inanç toplumu olarak Aleviler, kendilerine özgü şekilde yemekler yapabilmek, tüketebilmek, tüketim için kendi belirledikleri şartlara uygun olarak gıdaların üretilmesi hakkına sahiptir. Bu yasanın en dikkat çekici ve en önemli maddeleri olarak ise bayramlar, din görevlilerinin görev fesih şartları ve mezarlıklar karşımıza çıkmaktadır. Bu maddelerle:

- Bayramların ne zaman başlayıp bittiği, bayramların hangi günler olduğu ve bu bayramlarda Alevilerin resmî tatil hakkına sahip olduğu,

- Din görevlisi olarak hizmet veren kişilerin, işlediği suçta göre yargılanması ve ne kadar süre ceza alması durumunda görevlerinin feshedileceği hususu,

- Mezarlıkların konumu ve cenaze defin işlemlerinin nasıl olacağı konusu açıkça yasal metinde belirtilmiştir ve sınırlılıkları çizilerek Alevilerin hakları yasalarda belirtilmiştir (Islamgesetz, 2015, 4. Abschnitt).

Bu maddelerle; Hızır Orucu'nun üç günlük bir bayram, Hazreti Ali'nin doğum günü ve Nevruz'un bir günlük, Hazreti Peygamberden sonra Hazreti Ali'nin halife olarak tayin edildiği günün bir günlük, Kurban Bayramının dört günlük ve son olarak da Aşure gününün bir günlük bir bayram olduğu ve bu günlerin Aleviler için resmî tatil olduğu açıkça belirtilmiştir. Ayrıca din görevlisi olan kişinin/kişilerin işlediği suçlara bağlı olarak en az bir yıllık kesinleşmiş ceza alması durumunda iş akdinin feshedileceği, mezarlıklar ve cenaze/cenaze törenleri ile ilgili konularda da yetkili kuruluş olarak ALEVI'nin karar mercii olduğu ilgili maddelerle yasalaştırılmıştır⁶.

18. (4) Die Religionsgesellschaft und ihre Mitglieder sind berechtigt, Kinder und Jugendliche durch alle traditionellen Bräuche zu führen und entsprechend den religiösen Geboten zu erziehen.

6. İlgili maddelerin orijinal hali şu şekildedir:

Speisevorschriften

§ 19. (1) Die Religionsgesellschaft hat das Recht, in Österreich die Herstellung von Fleischprodukten und anderen Nahrungsmitteln gemäß ihren innerreligionsgesellschaftlichen Vorschriften zu organisieren.

19. (2) Bei der Verpflegung von Mitgliedern der Religionsgesellschaft beim Bundesheer, in Haftanstalten, öffentlichen Krankenanstalten, Versorgung-, Pflege- oder ähnlichen Anstalten sowie öffentlichen Schulen ist auf die innerreligionsgesellschaftlichen Speisegebote Rücksicht zu nehmen.

Feiertage

§ 20. (1) Feiertagen und den Gottesdiensten (donnerstäglicher Cem-Gottesdienst, Lokma-Tage) wird der Schutz des Staates gewährleistet. Die Termine der Feiertage richten sich nach dem islamischen Kalender. Die Tage beginnen mit Sonnenuntergang und dauern bis Sonnenuntergang des folgenden Tages.

20. (2) Feiertage sind

- a) Fasten- und Feiertage in Gedenken des Heiligen Hızır (3 Tage) b) Geburt des Heiligen Ali (1 Tag)
- c) Ausrufung Alis als Nachfolger Mohammeds (1 Tag)
- d) Opferfest (4 Tage)
- e) Aşure (1 Tag).

20. (3) An den in Abs. 2 bezeichneten Tagen bzw. während der Gottesdienste sind in der Nähe von Kultstätten und sonstigen Kultusgemeinden zu gottesdienstlichen Zwecken dienenden Räumen und Gebäuden alle vermeidbaren, Lärm erregenden Handlungen, die eine Beeinträchtigung der Feier zur Folge haben könnten, sowie öffentliche Versammlungen, Auf- und Umzüge, untersagt.

Abberufung von Funktionsträgern und -trägerinnen

§ 21. Eine Religionsgesellschaft und die Kultusgemeinden haben Funktionsträger und -trägerinnen, einschließlich religiöser Funktionsträger und -trägerinnen, die durch ein inländisches Gericht wegen einer oder mehrerer mit Vorsatz begangener strafbarer Handlungen zu einer mehr als einjährigen Freiheitsstrafe rechtskräftig verurteilt worden sind oder durch ihr Verhalten die öffentliche Sicherheit, Ordnung, Gesundheit und Moral oder die Rechte und Freiheiten anderer nachhaltig gefährden, ihrer Funktionen zu entheben.

Friedhöfe

§ 22. (1) Friedhöfe bzw. Friedhofsabteilungen sind auf Dauer angelegt. Ihre Auflösung oder Schließung sowie Enterdigungen einzelner Grabstellen sind unzulässig. Ausnahmen bedürfen der Zustimmung der

3. Avusturya’da Alevilik Dersleri

Avusturya’da okullarda yürütülen Alevilik eğitimi programının müfredatı ve içeriği eğitim yasaları çerçevesinde ve ALEVI’nin yetkisi doğrultusunda yürütülmektedir. Okullarda öğrencilere sunulan Alevilik dersleri ile öğrencilerin Aleviliğe dair temel kavramları ve becerileri kazanması hedeflenmektedir. Öğrencilerin; Aleviliğin tarihî süreci, bayramları ve önemli günleri, Alevilikteki konumu itibarıyla Hz. Ali, Hünkâr Hacı Bektaş Veli, Pir Sultan Abdal, On iki imam, Hz. Hasan ve Hüseyin gibi önemli şahsiyetler gibi konulara hâkim olması beklenmektedir. Bunun yanı sıra diğer dinleri de Alevilikle karşılaştırarak öğrencilerin farklı inançlara ve uygulamalara saygı duymaları ve bu inançlara sahip kişilerle bir arada sorunsuz şekilde yaşamalarının önemi hedeflenen diğer beceri ve kazanımlardandır. Alevilik eğitimi içerisinde okul dışında bireylere kazandırılması hedeflenen değerler ve bireylerin bu değerleri içselleştirerek yaşamlarına entegre etmeleri (Aktürk ve Tuğrul, 2014, 223), Alevilikteki en temel eğitim düşüncesidir. Okul olmadan da günlük yaşamda Alevi bireylerin Aleviliğe dair inanç değerlerini kazanması ve bu değerleri günlük yaşamlarında uygulaması beklenmektedir. Avusturya’da okullarda verilen Alevilik dersleri de bu değerleri ve inanç uygulamalarını eğitim sisteminin içine katmaktadır.

Avusturya, eğitim kurumlarında Alevi inancına sahip öğrencilerin Alevilik dersleri alabileceği ve talep etmeleri halinde (gerekli şartları sağlamak koşuluyla) öğretim süreçlerini tamamlayarak okullarda Alevilik dersleri öğretmeni olabilecekleri ülke konumundadır. Alevi öğrencilerin okullarda Alevilik derslerini alabilmesi için veli talebiyle okul idaresine başvuruda bulunması gerekmektedir. En az üç öğrencinin Alevilik dersini seçmesi durumunda ise öğrenciler din dersleri kapsamında Alevilik eğitimi görmektedir. Dersi seçen öğrenci sayısının üçün altında olması halinde ise öğrencilerin talepleri doğrultusunda kendilerine en yakın okulda bu dersi (ders açılmışsa) alabilme hakkına sahiptir.

Avusturya’da okullarda sunulan Alevilik derslerinde her kademede üniteler aynı kalırken konular ve öğrencilerin beceri hedefleri değişmektedir. Ünite isimleri; “İnsanlar ve Yaşam Yönelimleri”, “Öğretilen (bilimsel) ve uygulanan (yaşanan) Din”, “Toplumda ve Kültürde Din”, “Dinî ve İdeolojik Çeşitlilik” adıyla müfredatta ve hazırlanan içerikte yer almaktadır. Öğrencilerin bu ünitelerle; Tanrı ve insan arasındaki ilişkiye, Alevilikte cem, cemevleri, çerağ, Hızır, Zülfikar, Hz. Ali, Hacı Bektaş Veli, On iki imam, Hallacı Mansur, Buyruk, Telli Kur’an, musahiplik, hayvanlar ve çevreye duyarlılık, insanlara ve diğer dinlere saygı, adalet ve barış vs. konulara odaklanması beklenmektedir (Yıldız, 2021, 95-103). Öğrencilerin Alevilik inanç esaslarını öğrenmesi ve pekiştirmesi beklenirken günlük yaşamlarında da Aleviliği hayatlarına yansıtması ve Alevilik değerlerinin farkına vararak günlük yaşamını sürdürmesi hedeflenmektedir.

Avusturya’da öğrencilerin Alevilik derslerini okullarda alabilmesi sadece ilköğretim ve ortaöğretim düzeyinde değil aynı zamanda yükseköğretim kurumlarında da bu hakka sahip olduğu görülmektedir. Viyana Üniversitesi ve Viyana/Krems İn-

religionsgesellschaftlichen Oberbehörde.

22. (2) Bestattungen auf Friedhöfen bzw. Friedhofsabteilungen dürfen nur mit Zustimmung der religionsgesellschaftlichen Oberbehörde vorgenommen werden.

ançlar Pedagojisi Yüksekokulu Alevilik lisans ve lisansüstü programlarının yer aldığı Avusturya yükseköğretim kurumlarıdır. Viyana Üniversitesi bünyesindeki anabilim dalı ve İnançlar Pedagojisi Yüksekokulu'ndaki eğitimlerle okullardaki Alevilik derslerinin öğretmen ihtiyacı karşılanmaktadır (Yıldız, 2021: 103-109). Viyana Üniversitesi'nde Alevi Teolojisi anabilim dalı bulunmaktadır ve farklı disiplin alanlarıyla Aleviliğin sözlü ve yazılı kültürüne odaklanmakta, tarihi süreçte Alevilikte değişimleri ele almakta, Aleviliğin özü ve konumu itibarıyla uygulanış biçimlerini öğrencilere sunmaktadır. Alevi Teolojisi ile İslam ilahiyatı dersleri zorunlu dersler kısmında birlikte verilirken seçmeli dersler kısmında ise Alevi inancı sunulmaktadır. Öğrenciler, mezuniyet istedikleri alana yönelik olarak seçmeli dersler kısmında ayrışmakta ve İslam veya Alevi Teolojisi diplomasını alabilmektedir. Viyana/Krems İnançlar Pedagojisi Yüksekokulu ise Avusturya'da herhangi bir dinî topluluğun devlet tarafından resmî olarak tanınması sonucu kendi din derslerini okullarda verebilen öğretmenler yetiştirmektedir. Alevilik de resmen tanınan bir dinî inanış olduğu için kurumda Alevilik dersleri için öğretmenler yetiştirilmekte ve bu öğretmenler 60 veya 90 AKTS'lik bir eğitime katılmaktadırlar. Bu dersleri başarıyla veren öğrenciler Alevilik dersi öğretmeni olarak okullarda görev alabilmektedir.

4. Alevilik Dersi Öğretim Materyali

Avusturya'da okullarda Alevilik derslerinin verilmeye başlamasıyla ALEVI önderliğinde müfredat ve içerik hazırlanmaya başlanmıştır. İçerik ve müfredat öğrencilerin yaş grubu ve seviyelerine göre belirlenmiş, öğrencilerin hangi seviyede hangi beceriyi kazanması gerektiği müfredatta yer almıştır. Bu doğrultuda gerekli çalışmalar yapılmış ve ders kitabı hazırlanmıştır. Hazırlanan ders kitabı ALEVI önderliğinde kurulan komisyon tarafından hazırlanmış olmasına rağmen her kademeye uygun ders kitabı hazırlanamamıştır. Tek kitap olarak hazırlanan Alevilik ders materyali⁷, 2015 yılında çoğunluğu Dede olan oldukça geniş bir ekibin katkılarıyla Nurten KALAYCI tarafından Sedat KORKMAZ Dede ile birlikte hazırlanmıştır. Dersin henüz yeni oluşundan ve daha önce bu derse ait materyal hazırlığı olmamasından kaynaklanmaktadır. Kitap toplamda 88 sayfadır ve *Lehrwerk für den Alevitischen Religionsunterricht in Österreich* (Avusturya'da Alevilik Eğitimi Ders kitabı) ismiyle ALEVI tarafından ders materyali olarak sunulmaktadır.

Kitap, yaşça küçük ilkokul öğrencilerine hitap edecek şekilde hazırlanmıştır ve kitap içinde metinlerin görsellerle açıklanmıştır/desteklenmiştir. Alevilikte önemli yer tutan değer ve esaslar kitapta mümkün olduğunca verilmeye çalışılmış ve uzun metinlerden ziyade anlaşılır ve kısa/öz cümleler tercih edilmiştir. Kitap kapağında sonraki ilk sayfada “Ya Allah Ya Muhammed Ya Ali” yazısı yer almaktadır ve her bir kalıp yanan üç mumun üzerine konumlandırılmıştır. “Hak Muhammed Ali” şeklinde tasavvur edilen Alevilik öğretisi açısından önemli kabul edilen kavrama burada vurgu yapılmaktadır. Aynı zamanda tarihî ve kültürel zaman içinde İslam'ın, Allah katında Hazreti Muhammed ile ortaya çıkmış yegâne din olarak kabul edilmesi (Taşğın

7. Nurten KALAYCI önderliğinde hazırlanan bu kitap hakkında yüksek lisans tez çalışmaları esnasında Dr. Erdal KALAYCI ile görüşülmüş ve Avusturya'da Alevilik dersleri ve bu dersin uygulanışı hakkında bilgi alınmıştır. Erdal KALAYCI henüz bu ders için hazırlanan kitabın tek olduğundan ve ilerleyen süreçte bu kitabın her kademe ve seviyeye uygun olarak yeniden düzenlenmesinin gerekliliğinden ve bunun gerçekleşeceğinden bahsetmiştir.

ve Atay, 2019: 88) düşünüldüğünde, Alevilik din eğitiminde Hz. Muhammed ve ehlibeyt sevgisine vurgu yapılmaktadır. Kitap, delil gülbankı⁸ (duası) ile başlar ve son iç kapaktaki “Lailahe illallah, Muhammedün Resulullah, Aliyyün Veliyyullah, Vasiyi Resulallah” yazısı ile biter. Alevi kültürünün çok güçlü olması ve bu kültüre ait cemlerde, semahlarda veya cenazelerde “dua”, “gülbank” veya “deyiş” olarak icra edilen değerlerin (Demircioğlu, 2020, 13) bir örneği olarak çerağ gülbankı kitapta karşımıza çıkmaktadır. Kitabın arka dış kapağında ise Pir Sultan Abdal resmi yer almaktadır ve resmin altında Pir Sultan’a ait; “Ne kadar bilsen de bilire danış, Danışan dağları aşar mı aşar, Danışmadan yola gitse bir kişi, Yorulup yollardan şaşar mı şaşar” dörtlüğü yer almaktadır. Pedagojik açıdan değerlendirildiğinde ise ders kitabının tek olması büyük sorun teşkil etmektedir. Ancak gerekli hazırlıkların devam ettiği ve her kademeye göre kitapların hazırlanması için çalışmaların sürdüğü söylenmektedir.

Avusturya’da şu an okullarda ders kitabı olarak sunulan öğretim materyalinde yer alan Alevilik konuları şu şekildedir:

1. Hak çerağ verdi
2. Bir toplulukta yaşıyoruz
3. Rıza Şehri
4. Kurban
 - a. Lokma-Dua
 - b. Sofra duası
5. Harika bir dünya
6. Allah bizimle (iletişimde)
7. Ehlibeyt
 - a. Peygamber Muhammed, Fatma anamızı çok severdi
 - b. Peygamber Muhammed, Ali’yi çok severdi
 - c. Peygamber Muhammed, torunları Hasan ve Hüseyin’i çok severdi
8. 12 İmam
9. Muharrem yası ve orucu

8. Kitabın bir nevi açılışının yer aldığı ve çerağ uyandırma konusunda verilen gülbank şu şekildedir:

“Bismi-Şah, Allah Allah!

Allah’tan bize ulaşan çerağımız sonsuza dek kılavuzumuz olsun!

Çerağımız yansın yakılsın, Allah’ın nuru aşkına!

Çerağımız yansın yakılsın, Peygamberliğin nuru aşkına!

Çerağımız yansın yakılsın, velâyetin nuru aşkına!

Çerağımız yansın yakılsın, Ehlibeyt’in nuru aşkına!

Çerağımız yansın yakılsın, Pir Hünkâr Hacı Bektaş Veli Aşkına!

Çerağımız yansın yakılsın, yolumuz, birliğimiz, dirliğimizin aşkına!

Sonsuza dek bu çerağ yolumuzun ve yaşantımızın ışığı ola.

Gerçeğe Hü.”

- a. Muharrem yası ve orucundaki davranışlarımız
10. Aşure
11. Diğer dinlerin nuru
12. Cem – birlikte ibadetimiz (duamız)
 - a. Zehra ve ailesi ceme katılır
 - b. Cem'den/Allaha hizmetten daha fazlası
13. Sana dua ediyorum
14. Hazreti Hızır
 - a. Hz. Ali ve Hz. Fatma çocukları için oruç tutuyor
15. Tanrıya yaratılışımdan dolayı sorumluyum
16. Tanrının nurunu taşıyorum
 - a. Mademki ben bir insanım
17. Nevruz-Hz. Ali'nin doğumu
 - a. Ali'nin birçok adı (lakabı), onun asil karakterinin kanıtıdır
 - b. Ali seçkin mümini tanımlıyor
18. Hıdırellez
19. Hacı Bektaş Veli
 - a. 4 kapı 40 makam
20. 7 Ulu Ozanlar
21. Alevilik sembolleri
22. Hikâye: Elma gövdeden uzağa düşmez
23. Sayıları birleştirme (bulmaca)

Üniteler içerisinde yer alan konulara göre hemen her konu ilgili dualara kitap içerisinde sıklıkla yer verilmiştir. Kurban duası, sofraya duası, çerağ duasının yanı sıra Peygamberimizin soy ağacı ve ehlibeyte olan sevgisi de kitapta üzerinde durulan önemli konulardır. Ehlibeyt denildiğinde; Hazreti. Ali, Hazreti Fatma, Hazreti Hasan ve Hazreti Hüseyin ve aynı soydan gelen On iki imam (Özkan, 2018, 85) akla gelmektedir ve Hz. Peygamberin ehlibeyte olan sevgisi hemen her eserde olduğu gibi bu ders kitabında da anlatılmaktadır. Hazreti Peygamberin bu sevgisi anlatılırken hadislerle de yer verilmekte ve bu sevgi hikayelerle de desteklenmektedir. Ayrıca Alevilikte 12 hizmet, Aşure, Nevruz, Semah, Hıdırellez gibi önemli konulara ek olarak Fuzuli, Kul Himmet, Hatayi, Hacı Bektaş Veli gibi önemli zatlara ve onların sözlerine yer verilmektedir. Kitapta Nevruz konusu ayrıca öneme sahiptir çünkü Aleviler için Nevruz, Hz. Ali'nin doğum gününü sembolize eder ve özel bir gün olarak (Aksoy, 2018, 165) her yıl kutlanmaktadır. Diğer inançlar ve bu inançlara mensup kişilere saygı da kitabın

önemli konularından bir diğeridir. Kitaptaki konuların tamamı öğrencilerin Aleviliği kavraması ve Aleviliğe dair kavram ve değerleri öğrenerek içselleştirmesi üzerinedir. Bu noktada ise kitap, içeriğindeki konular ve kavramlarla Alevilik derslerini tamamlayacak ve dolduracak kadar kapsamlıdır.

Kitabın ilk sayfalarında Hz. Muhammed'in Hz. Fatma'yı nasıl sevdiğine ve Peygamberin Hz. Ali'yi, Hz. Hasan'ı ve Hz. Hüseyin'i ne kadar çok sevdiğine odaklanılmaktadır. Hz. Fatma'nın Peygamberin en küçük kızı olması, peygamber çocuğu olmasına rağmen mütevazı yaşam sürmesi ve yokluklarla dolu bir hayat yaşamasından bahsedilmektedir. Peygamberin kendisini çok sevmesine ve sevgi dolu bir peygamberin kızı olduğu için Hz. Fatma'nın da kendisini şanslı görmesine kitapta vurgu yapılmaktadır. Hz. Ali, Peygamberin kuzeni olmasının yanında onun en yakınındaki ve en sevdiği yol arkadaşlarından birisi olarak kitapta anlatılmaktadır. Hz. Peygamberin "Ali'yi sevmek beni sevmektir, Ali'ye saygı duymak bana saygı duymaktır" sözüne kitapta atıfta bulunulmakta ve Aleviler için Hz. Ali'nin Peygamberin halifesi olduğu ve hayat öğretisi içerisinde kendilerine örnek teşkil ettiği vurgulanmaktadır. Hz. Hasan ve Hüseyin için ise Peygamberin sık sık "Bana torunlarımı getirin, onlara sarılmak istiyorum. Bana güllerimi getirin" dediğinden bahsedilmekte ve Peygamberin onlarla olan hikayeleri anlatılmaktadır (Lehrwerk für den Alevitischen Religionsunterricht: 2015, 24-25).

Kitabın ilerleyen bölümlerinde On iki İmam hakkında bilgilere ve Hz. Ali'den itibaren tüm İmamların tek tek künyesine yer verilmektedir. Her İmamın doğum yeri ve tarihi, anne ve baba adı, aile adları (soyadı) ve kaç yıl yaşadığı verilirken İmamların yaşamları ve söyledikleri önemli sözler üzerinde durulmaktadır (Lehrwerk für den Alevitischen Religionsunterricht: 2015, 26-37). Muharrem orucu, Aşure ile 12 hizmete değinilirken bu günlerin önemine ve nasıl uygulandığına da detaylı olarak yer verilmektedir (Lehrwerk für den Alevitischen Religionsunterricht: 2015, 38-51). Hacı Bektaş Veli, 4 kapı ve 40 makam, Nevruz, Hıdırellez Hızır, Seyyid Nesimi, Virani, Yemini, Fuzuli, Şah Hatayi, Pir Sultan Abdal, Kul Himmet gibi önemli konu ve kişilere de detaylı şekilde kitapta yer verilmektedir. Alevilikteki semboller ve hikayelerle kitap tamamlanmakta ve bulmacalarla ders kitabının çocuklar için ilgi çekici hâle ve öğretimin kalıcı hale getirilmesi amaçlanarak kitap bitirilmektedir (Lehrwerk für den Alevitischen Religionsunterricht: 2015, 58-85).

Öğrenciler açısından ele alındığında kitabın dili basit ve anlaşılır, içeriğindeki konular ilgi çekicidir ve görsellerle desteklenmiştir. Ders kitabı incelenirken şu kriterler baz alınmıştır:

- Kitapta kullanılan dil
- Kitapta yer alan metinlerin konu ve öğrenciye uygunluğu
- Tanım ve açıklamaların netliği ve konu ile örtüşmesi
- Metinde yer alan ana fikirlerin konu ile uyumu
- Görsel desteklemelerin ilgi çekiciliği.
- İçeriğin öğrencinin ihtiyacına yönelik oluşu

- Evrensel ahlak değerlerine kitapta yer verilmesi.

Öğretim materyalinin:

- Farklı öğrenme yollarını mümkün kılacak şekilde yapılandırılması, içeriğin farklı öğrenmeleri mümkün hale getirecek şekilde düzenlenmesi (Nodari, 1999);

- Öğrencilere dinler ve diğer dünya görüşlerine yönelik bazı temel farklılıklara saygı duyarak kişisel inançlarını, fikirlerini, değerlerini ve deneyimlerini açık ve tutarlı bir şekilde ifade edebilmesine olanak sağlaması (Wintersgill, 2015);

- Öğrencilerin inancını kullanarak bir dua hizmetine katılmasına veya gözlemlemesine imkân vermesi (NCCA, 2000) gibi kriterlere sahip olması gerektiği düşünüldüğünde Alevilik Eğitimi Ders Kitabı yeterli ölçütleri sağlayabilme özelliğine sahiptir. İyi bir ders kitabı, bazı kriterleri taşımak zorundadır ve öğrencilere kendi yaşamlarından tecrübe edebilecekleri veya ettikleri örnekleri içerisinde barındırmalıdır. Ayrıca ırkçılık veya diğer toplumlara aşağılayacak ifadeler barındırmamalıdır (Kurt, 2017, 14) ve ders kitabının kendi öğrenme gruplarına ve amaçlarına uygun olup olmaması (Akhvlediani, 2018, 25) oldukça önemlidir. Bu hususlar doğrultusunda kitabın dili, görselleri ve örnekleri öğrenciler için açıklayıcı olabilecek durumdadır.

Din Eğitimi müfredatının, öğrencilerin her düzeyde temel öğrenmelerini başarmalarını desteklemek için sıklıkla ve sıklıkla gözden geçirilmesi (Ilechukwu, 2014, 42) kriteri düşünüldüğünde ise ders kitabı farklı seviyeleri göz ardı etmektedir. Ders kitabı farklı seviyelerdeki öğrencilerden ziyade geneli kapsayan kitap konumundadır ve kitabın kapağında da herhangi bir sınıf seviyesi yazmamaktadır. İçeriğiyle öğrencilerin ilgi ve gereksinimlerini dikkate alan bir bakış açısıyla hazırlanmış olan kitapta diğer dinler ve görüşlere saygı ön planda tutulmaktadır. Ayrıca her bir konu içerisinde öğrencilere günlük yaşamda kullanabilecekleri ve deneyimleyebilecekleri dinî uygulama biçimlerine yer verilmektedir. Öğrencilerin içerikteki tanım veya hikayeleri tartışmasız kavrayabilecekleri görülmektedir ancak bu durumda sınıfların seviyeleri büyük önem arz etmekte ve öğrencilerin bireysel ve seviye farklılıkları sorun olabilecek durumdadır. Kitap hazırlanırken birçok hususa dikkat edilmeye çalışılmış ancak sınıf farklılıkları için çözüm bulunamamıştır.

Sonuç

Avusturya, Alevilik derslerinin okullarda öğretilmesi ve Alevilerin devlet tarafından dinî inanç toplumu olarak tanınması noktasında önemli bir konumda durmaktadır. Ülke genelinde sayıları az olmayan Müslüman nüfusun (yaklaşık 700.000⁹ ve bunun yaklaşık 80.000'i Alevidir) 1912 yılında başlayan yasal dinî hakları, 2015 yılındaki en son ve güncel İslam Yasası ile son halini almıştır. 2015 yılındaki son yasa ile Aleviler de önemli kazanımlar elde etmiş ve Avusturya'da Alevilik kamusal alana inerek günlük yaşamın bir parçası haline gelmiştir. Alevilerin elde ettiği kazanımlar ele alındığında okullardaki Alevilik dersleri, bayramlar ve bayram tatilleri, cenaze defin işlemleri ve mezarlıklar, üniversitelerde Alevilik programları gibi hususlar göze çarpmaktadır ve Alevilerin bu kazanımları diğer ülkelerdeki Alevilere örnek olmak-

9. Bundeskanzleramt, (Avusturya Başbakanlığı), tarafından 2020 yılında yayınlanan *Religionen in Österreich* (Avusturya'da Dinler) adlı çalışmadaki verilere dayanmaktadır

tadır. Avusturya'nın yasal zeminde dinlere ve dinî topluluklara yaklaşımı oldukça nettir (GBR-Grundrechte in Bezug auf Religionsausübung, 2022) ve Aleviler gibi ülke genelinde dinî topluluk olarak tanınma şartlarını yerine getiren tüm gruplar bu haklara sahip olabilmektedir ve olmuşlardır. Tüm bu gelişmeler de ülkedeki topluluklara dinî inançlarını yerine getirme noktasında ve dinî değerlerin öğretilmesi hususunda hem rahatlık hem de kolaylık sağlamaktadır. Tüm bu kazanımlar her grup için yasal çerçevede yapılmakta ve kanunlara göre düzenlenmektedir. Gruplar da faaliyetlerini bu doğrultuda düzenlemekte ve yasaların dışına çıkamamaktadır.

Avusturya'da Alevilik derslerinin müfredatta yer alması ile birlikte ilk başta okullarda bu dersi verebilecek öğretmen sorunu ortaya çıkmış olsa da açılan sertifika programları ile sorun hemen çözüme kavuşturulmuş; daha sonra ise üniversitelerdeki Alevilik programları ile öğretmen yetiştirme sorunu çabucak ortadan kalkmıştır. Şu an okullarda öğrenciler, en az 3 kişinin bu dersi seçmesi halinde Alevilik derslerini alabilmekte ve isterlerse üst öğrenim olarak Alevilik eğitimlerine yükseköğretimde devam edebilmektedirler. Okullarda öğrencilere sunulan dersin öğretim materyali olarak ise ALEVI önderliğinde 2015 yılında hazırlanan kitap karşımıza çıkmaktadır. Kitap, içeriği ve kapsamı bakımından ele alındığında kabul edilebilir düzeyde iken, her kademedeki okutulması açısından değerlendirildiğinde öğrencilerin seviyelerinin ve yaş farkının göz ardı edilmesinden dolayı eksiklikleri barındırmaktadır. Çalışmaların devam ettiği düşünüldüğünde ve bu ayrımlara dikkat edilerek farklı kitapların hazırlanacak oluşu, sorunu çözmeye yolunda önemli bir adım olarak değerlendirilebilmektedir. Henüz yeni bir ders olarak kabul görse de Alevilik dersleri için yaklaşık on yıldır tek kitap dışında öğretim materyallerinin hazırlanamamış olması eleştirilebilecek bir durumdur ve ders kitabı dışında farklı materyaller hazırlanabileceği düşünülmektedir. ALEVI önderliğinde geniş çaplı haklar elde eden Avusturya Alevilerinin derslerle ilgili bu sorunları da kısa sürede aşması beklenmektedir. Ders kitabının her kademe ve seviye için farklı olarak hazırlanmasıyla sorun aşılabilecek ve yaş grupları arasındaki farklılıklardan kaynaklı sorun bu sayede çözülebilecektir.

Kaynaklar

- Akhvlediani, Neli. Analyse und Beurteilung von Lehrwerken für Deutsch als Fremdsprache im Sprachenzentrum der Staatlichen Schota Rustaveli Universität Batumi. *Journal of Foreign Languages, Cultures and Civilizations* Vol. 6, No.1 (2018), 25-32.
- Aksoy, Erdal Balkanlar'da Merkezi Bir Tekke: Harabati Baba Bektaşî Tekkesi. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 86 (2018), 153-168.
- Aktürk, Hamit ve Talip Tuğrul. Alevi Bektaşî Kaynaklarında İnsan Yetiştirme Modeli. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 66 (2014), 169-188.
- Arslan, Zeynep (2017). Alevi Diasporası ve 'resmî din' olarak Alevilikte çoklu kimlik. *Göç Dergisi* c. 4, s. 2, 153-184.
- Bundesgesetz über die äußeren Rechtsverhältnisse islamischer Religionsgesellschaften—Islamgesetz (2015). (Gesamte Rechtsvorschrift für Islamgesetz 2015) 4. Abschnitt, Rechte und Pflichten der "Islamischen Alevitischen Glaubensgemeinschaft in Ös-

terreich". <https://www.ris.bka.gv.at/GeltendeFassung/Bundesnormen/20009124/Islamgesetz%C2%A02015%2c%20Fassung%20vom%2003.10.2021.pdf> Erişim tarihi: 27.09.2021.

Bundesgesetzblatt für die Republik Österreich (2013). 133. Verordnung der Bundesministerin für Unterricht, Kunst und Kultur betreffend die Anerkennung der Anhänger der Islamischen Alevitischen Glaubensgemeinschaft als Religionsgesellschaft. https://rdb.manz.at/document/ris.c.BGBL_II_Nr_133_2013/formats/ris.c.BGBL_II_Nr_133_2013.pdf Erişim 27 Eylül 2021.

Demircioğlu, Aytekin. Alevi ve Bektaşî Sözlü Kültüründeki Değer Kavramları. Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi 94 (2020), 11-35.

Eke, Deniz Coşan. "Transnational Communities: Alevi Immigrants in Europe". Alevilik-Bektaşîlik Araştırmaları Dergisi 10 (2014), 167-194.

Gül, İbrahim. Türkiye'de ve Almanya'da Alevilik Yapılanmaları Üzerine Bir Tartışma. Alevilik Araştırmaları Dergisi 13 (2017), 205-230.

GBR, Grundrechte in Bezug auf Religionsausübung. https://www.oesterreich.gv.at/themen/leben_in_oesterreich/kirchenein_austritt_und_religionen/Seite.820011.html Erişim 12 Mart 2021.

Ilechukwu, Leonard Chidi. "Assessment for the Improvement of Teaching and Learning of Christian Religious Knowledge in Secondary Schools in Awgu Education Zone, Enugu State, Nigeria". Journal of Education and Practice Vol.5, No.32, 2014.

Kalaycı, Nurten ve Sedat Korkmaz. Lehrwerk für den Alevitischen Religionsunterricht. Wien: ALEVI, 2015.

Kaya, Ayhan - Kentel, Ferhat. Euro-Türkler: Türkiye ile Avrupa Birliği arasında Köprü mü Engel mi?. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Göç Araştırmaları ve Uygulamaları Merkezi, 2005.

Kurt, Güler Aytülü. 6. Sınıf Sosyal Bilgiler Ders Kitabına Yönelik Sosyal Bilgiler Öğretmenlerinin Algı ve Tutumlarının Belirlenmesi. Necmettin Erbakan Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.

NCCA, National Council for Curriculum and Assessment. Religious Education. Dublin: Government Publications, 2000.

Nodari, Claudio. Kriterien zur Gestaltung autonomiefördernder Lehrwerke. In: Theorie und Praxis. Österreichische Beiträge zu Deutsch als Fremdsprache, 3 (1999), 200-213.

Özkan, Ahmet. Sünnî Mutasavvıflarda Hz. Ali ve Ehl-i Beyt Algısı: Eşrefoğlu Rûmî Örneği. Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi 86 (2018), 83-93.

Bundeskanzleramt. Religionen in Österreich: Übersicht der in Österreich anerkannten Glaubensgemeinschaften. Wien, 2020.

Schimidinger, Thomas. Islam in Österreich - zwischen Repräsentation und Integration s.

235–254. In: Khol / Ofner / Karner / Halper (Hrsg.:.) Österreichisches Jahrbuch für Politik. Wien: Böhlau Verlag, 2008.

SA, Statistik Austria. STATISTISCHES JAHRBUCH: Migration & Integration. Wien: 2021.

Şimşek, Hüseyin. Avrupa’da Alevi Hareketi ve Özgün Bir Halka: Avusturya Alevileri. İstanbul: Blege Yayınları, 2016.

Talim Terbiye Kurulu Başkanlığı. Taslak Ders Kitabı ve Eğitim Araçları ile Bunlara Ait e-içeriklerin İncelenmesinde Değerlendirmeye Esas Olacak Kriterler ve Açıklamaları. Ankara, 2019.

Taşgın, Ahmet. 1980 Sonrası Alevilerin Farklı Bir Görüntüsü Alevi Caferiler ve Aşura Dergisi. Dinî Araştırmalar cilt 6, sayı 18 (2004), 141-148.

Taşgın, Ahmet. Dile Gelen Alevilik. Konya: Çizgi Kitabevi, 2013.

Taşgın, Ahmet ve Öner Atay. 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 (2019), 83-100.

Tosun, Cemal. Almanya’da Alevi Din Derslerinin Tarihsel Gelişimi ve Türkiye’ye Muhtemel Yansımaları. Dinî Araştırmalar, Cilt: 12, s. 33 (2009), 99-106.

Wintersgill, Barbara (ed.). Big Ideas for Religious Education. Exeter: University of Exeter, 2015.

Yaman, Ali. Zorunlu Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersleri Komisyonu ve Kitaplarda Gerçekleştirilen Değişiklikler Ekseninde Alevi Çalıştayları’nın Sonuçlarına Dair. Geçmişten Günümüze Alevilik 1. Uluslararası Sempozyumu, Bingöl, 2013.

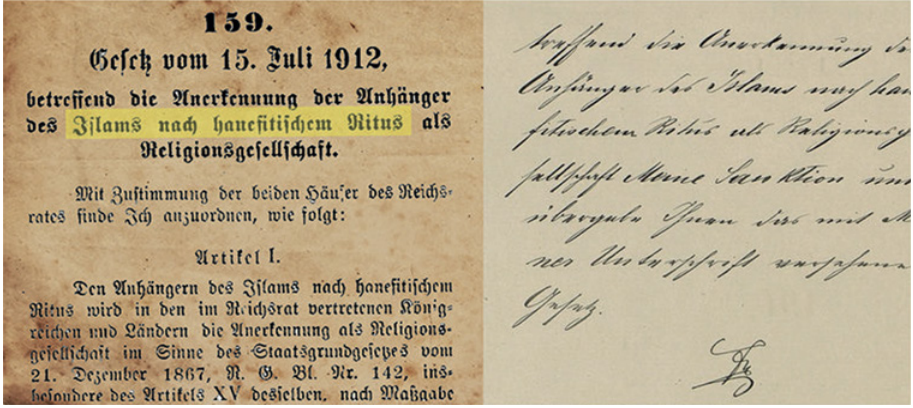
Yeler, Abdulkadir. Sivil Toplumdan Siyasi Partilere Alevi Kurumsallaşması. Konya: Çizgi Kitabevi, 2019.

Yıldırım, Rıza. Geleneksel Alevilikten Modern Aleviliğe: Tarihsel Bir Dönüşümün Ana Eksenleri. Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi 62 (2012), 135-162.

Yıldız, İbrahim. Yükseköğretimde Alevilik Programları: Türkiye, Almanya ve Avusturya Örneği. Ankara Hacı Bayram Velî Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Alevi Bektaşî Kültürü Anabilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 2021.

Zengin Arslan, Berna. Aleviliği Tanımlamak: Türkiye’de Dinîn Yönetimi, Sekülerlik ve Diyanet. Mülkiye Dergisi 39 (2015), 135-158.

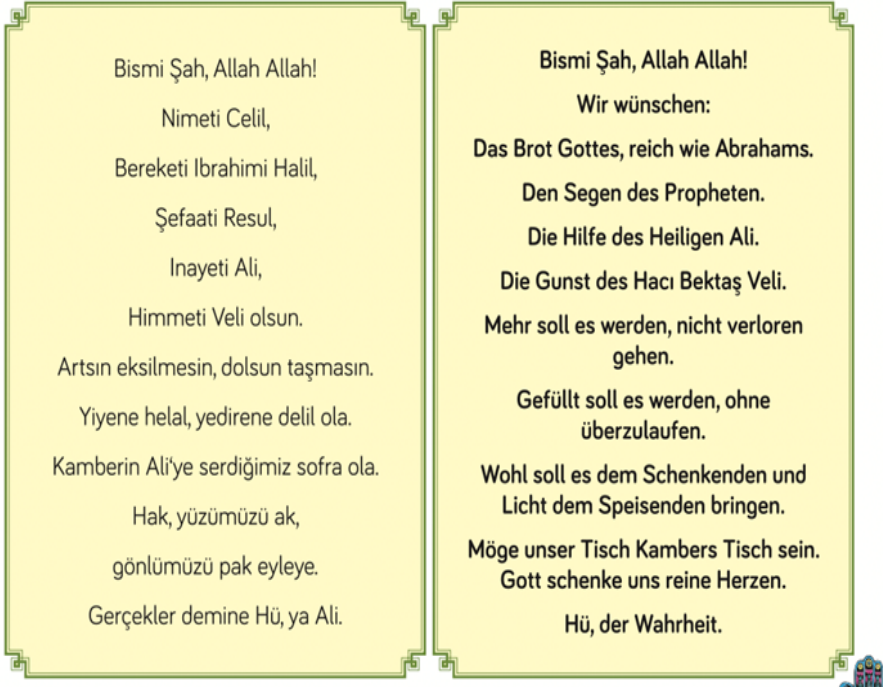
Ekler



Şekil 1: 1912 İslam Hanefi Mezhebine İnanan Müslümanları Tanıma Kanunu

Auf dem Bild siehst du, wie der Dede das Tischgebet vor dem Essen spricht und die Menschen, wie er, den Tisch mit Daumen und Zeigefinger festhalten. Der Tisch verbindet auf diese Weise alle Anwesenden. So erhalten die Gaben auf dem Tisch und die Menschen den Segen des Dede.

Nach dem Essen sprechen wir als Dank folgendes Gebet:



Şekil 2: Ders Kitabında Yer Alan Yemek Duası



Bismi Şah, Allah Allah!

Kurbanı Halil,

Fermanı Celil,

Itaatı İsmail,

Delili Cebrail,

Ya Hak, bugün İsmail peygambere Kurban gönderdiğin gündür.

Bu günün hürmetine dualarımızı kabul eyle,

eksiklerimizi tamamlamamıza yardım et.

Bize vermiş olduğun sağlık ve nimetler için sana şükürler olsun.

Olmayanlara da nasip eyle.

Kurbanlarımız kabul makbul ola.

Gerçeğe Hü, mümine Ya Ali.

Şekil 3: Ders Kitabında Kurban Duası

HALEP'TE YIKILMIŞ BİR KÜLTÜR MİRASI: BAYRAM BABA TEKKESİ*

A Destroyed Cultural Heritage in Aleppo: Bayram Baba Dervish Lodge

Ömer İSHAKOĞLU**

Öz

Halep, tarih boyunca önemli ticaret kervanlarının ziyaretgâhı, hac yolu üzerinde bulunan ve üç semavi dine mensup insanların yaşadığı bir kültür şehri olmuştur. Bu sebeple de değişik din ve inançlara sahip topluluklar, kendi kültürlerini yaşadıkları müesseseleri oluşturmuşlardır. Halep'te inşa edilen mimari eserlerin varlığı, bu şehrin ne kadar önemli olduğunu gözler önüne sermektedir. Külliyeler, camiler, tekke ve zaviyeler, hanlar, hamamlar, medreseler, hastaneler, mülki ve askeri binalar, çeşmeler, saat kuleleri, türbeler, tren istasyonları ve binlerce konut mimarisi bunlardan bazılarıdır. Aradan geçen zaman içerisinde bu eserlerin bir kısmı ihmal edilmiş ve bir kısmı da yok olmuştur. Bütün bunlara rağmen Halep, günümüze kadar bir kültür şehri olma hüviyetini korumayı başarmıştır. Halep'in tarihinde önemli bir kültür mirası olan bu eserler arasında yer alan ve takriben 500 yıllık bir geçmişe sahip Bayram Baba Tekkesi ise, maalesef ihmalkârlığın kurbanı olmuş ve 1982 yılında yol genişletme çalışmaları sırasında yıkılmıştır. Bu makalede, Bayram Baba Tekkesi ile buraya adını veren Bayram Baba hakkında çeşitli kaynaklardan elde edilen bilgiler değerlendirilmiştir. Bayram Baba Tekkesi'nin sahip olduğu mimari özellikler ile mezkûr tekkede yürütülen faaliyetler amaca uygun olarak belgelerin verdiği bilgiler doğrultusunda ele alınmıştır. Diğer yandan Bayram Baba'nın Ahmet Yesevi'ye bağlı bir mürit olduğu, münzevi bir hayat idame ettirdiği, yaptığı hayırlar sebebiyle insanların gönlünde yer edindiği ve vefatından sonra ise Uzun Hasan'ın emriyle defnedildiği yere bir tekke inşa edildiği tespit edilmiştir. Bu tekke, zaman içerisinde günümüzdeki kültür merkezlerine benzer faaliyetler yürütmüş, aynı zamanda ekonomik hayatın içinde de teşkilatlı bir şekilde yer almış, kervansaray vazifesi görmüş ve muhtelif zirai alanların iskan edilmesinde de rol oynamıştır. Ayrıca bu makalede, tekkede şeyhlik makamında bulunup haklarında malumat bulunabilen mühim şahsiyetler ele alınarak te'liflerinden örnekler verilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Halep, Tekke, Ahmed Yesevi, Hacı Bektaş Veli, Bayram Baba.

Abstract

Throughout history, Aleppo has been the visiting place of important trade caravans, a cultural city on the pilgrimage route and where people from three monotheistic religions live. For this reason, communities with different religions and beliefs have created institutions where they live their own cultures. The presence of architectural works built in Aleppo reveals how important this city is. *Külliyes* (complex of buildings), mosques, *şüft* complexes (*tekke*) and lodges (*zâwiya*), inns, baths, *madrasas* (religious colleges), hospitals, civil and military buildings, fountains, clock towers, tombs, train stations and thousands of residential architecture are some of them. In the intervening time, some of these works have been neglected and some have disappeared. Despite all this, Aleppo has managed to preserve its identity as a cultural city until today. Bayram Baba Dervish Lodge, which is one of these works that is an important cultural heritage in the history of Aleppo and has a history of approximately 500 years, unfortunately became a victim of negligence and was demolished in 1982 during road widening works. In this article, the information obtained from various sources about the Bayram Baba Dervish Lodge and Bayram Baba whose name was given to the lodge are evaluated. The architectural features of Bayram Baba lodge and the activities carried out in it have been handled in accordance with the information given by the documents. On the other hand, it has been determined that Bayram Baba was a mentor to Ahmad al-Yasawī, led a reclusive life, gained a place in the hearts of people due to his good deeds, and after his death, a lodge was built on the place where he was buried by the order of Uzun Hasan. This lodge carried out its activities similar to today's

* Geliş Tarihi: 17.01.2022, Kabul Tarihi: 05.04.2022. DOI: 10.34189/hbv.102.013

** Doç. Dr., İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Doğu Dilleri ve Edebiyatları Bölümü, Arap Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, omer.ishakoglu@istanbul.edu.tr ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-3304-3897>

cultural centres, at the same time took an organized place in economic life, served as a caravanserai and played a role in the settlement of various agricultural areas. In addition, important figures who hold the office of sheikh in the lodge and about whom information can be found will be discussed and examples of their works will be given.

Keywords: Aleppo, Dervish Lodge, Aḥmad al-Yasawī, *Hacı Bektaş Veli*, *Bayram Baba*.

Giriş

Yeryüzündeki ilk yerleşim yerlerinden biri olan Halep şehrinin tarihçesi, M.Ö. 20. yüzyıla kadar uzanmaktadır. Tarihte ilk defa M.Ö. 19. asırda Hititlerin hâkimiyeti altına giren şehir, daha sonra Asur, Babil, Pers, Selevkos, Roma ve Bizans'ın eline geçmiştir. Hz. Ömer devrinde 636 yılında Müslümanlar tarafından fethedilen kent, sırasıyla Emevi, Abbasi, Hamdani ve Mirdasi hanedanları tarafından idare edilmiştir. 11. yüzyılın sonlarına doğru ise Türk hâkimiyetine giren Halep, Selçuklular, Eyyubiler, Memlükler ve Osmanlılar tarafından yönetilmiştir (Sauvaget, 117-121).

Suriye'nin kuzeyindeki en önemli şehirlerden biri olan Halep, Anadolu ile Mezopotamya ve Akdeniz ile İran arasındaki yolların kavşak noktasında yer almasından dolayı, ticaret kervanlarının uğrak noktası haline gelmiştir (Yâzîcî, 240). Bu özelliğinden dolayı da kent üzerinde önemli çalışmalar yapan Bruce Masters tarafından "Osmanlı İmparatorluğu'nun Kervan Kenti" olarak nitelendirilmiştir (Yâzîcî, 240).

1914-1918 yılları arasındaki Birinci Dünya Savaşı'nın sonunda Osmanlı Devleti'nin elinden çıkan Halep, 400 yıldan fazla kaldığı Osmanlı hâkimiyetinde idari ehemmiyetini her zaman muhafaza etmiştir. Bu süre zarfında yüzlerce hayır eserleri inşa edildiği gibi bir o kadar da önceki medeniyetlere ait kıymetli eserler restore edilerek insanlığın hizmetine sunulmuştur. Osmanlı zamanında inşa edilen sivil ve askeri mimari eserlerin varlığı, Halep'in ne kadar önemli bir şehir olduğunu gözler önüne sermektedir. Külliyeler, cami ve mescitler, tekke ve zaviyeler, han ve hamamlar, mektep ve medreseler, park ve bahçeler, hastaneler, mülkî ve askeri binalar, çeşme ve sebiller, muvakkithane ve saat kuleleri, türbeler, tren istasyonları ve binlerce konut mimarisi bunlardan bazılarıdır (Tekin, 2014, 13). Aradan geçen zaman içerisinde bu eserlerin bir kısmı ihmal edilmiş veyahut yok olmuştur. Bilhassa 2011 yılında başlayan ve günümüze kadar devam eden savaş neticesinde, Halep şehri oldukça tahrip edilmiş ve tarihi eserler de bundan nasibini almıştır¹.

Halep'te bulunan tarihi eserlerin içerisinde tekke (dergâh) ve zaviyelerin ayrı bir yeri vardır. Zaviye, herhangi bir tarikat mensup dervişlerin, bir şeyhin idaresinde yaşadıkları ve gelip geçen yolculara bedava yiyecek, içecek ve yatacak yer sağlanan, yerleşme merkezlerinde veya yol üzerindeki bina ya da bina topluluğunu ifade etmektedir. Tarikatların merkez zaviyesine hangâh, hangâhtan biraz küçük zaviyelere ise tekke denilmektedir (Ocak, 1978, 248-249). Çeşitli dinî akımların temsil edildiği bu yerlerde, şeyh, mürit ve taraftarlar hep beraber faaliyetlerini sürdürmekte idiler. Bu

1. Muharebeden önce 2010 yılında Gaziantep Üniversitesi'nde görevli H. İbrahim Yakar ve Ahmet Özpay'ın yürütücülüğünde ve Halep Üniversitesi ile Halep'te bulunan diğer ilgili kurumların da desteğiyle "*Halep'te Osmanlı Döneminde İnşa ve Tadil Edilen Mimari Eserlerin Envanteri*" isimli bir proje başlatılmış ve bu proje kapsamında tarihi eserlerin varlığı tespit edilerek envanteri çıkarılmıştır. Ayrıca bu projenin çıktılarında resimli ve CD hâlinde *Halep'te Osmanlı Döneminde İnşa ve Tadil Edilen Mimari Eserlerin Envanteri: Halep'te Adım Adım Osmanlı'nın İzinde* adlı Türkçe ve Arapça iki dilli önemli bir çalışma hazırlanmıştır. Bu projede incelenen tarihi eserlerin çoğu 2011 yılında başlayan savaştan etkilenmiş ve bazısının bir kısmı, bazısının da tamamı yıkılmıştır. Bu yüzden adı geçen eser, günümüzde oldukça önemli bir hale gelmiş ve tarihi kayıpları az da olsa telafi etmiştir.

mekânlar, mensubu oldukları akımın icabı ve dinî faaliyetleri yanında, iktisadi hayatın içine de teşkilatlı bir şekilde girerek, dahil oldukları meslek ve zanaatları kontrolleri altına almışlardı. Diğer taraftan, şehir dışındaki boş arazilerde tesis edilen tekke ve zaviyeler ise, yeni tarım sahalarının iskân edilmesine öncülük ettikleri gibi, ıssız yol güzergâhlarında kurulanları da gelip geçen yolculara dinî bir vecibe kabilinden hizmet etmekte idiler (Barkan, 2005, 190-192).

Bu önemi haiz tekke (dergâh) ve zaviyelerin Halep'teki sayısı hakkında, geçmişten günümüze kadar farklı rakamlar karşımıza çıkmaktadır. Evliya Çelebi Seyahatnâmesi'ne göre 17. yüzyılda Halep'te 176 tekke bulunmaktaydı. Bunlar arasında: Mevlevihane, Öküz Mehmed Paşa'nın yaptırdığı Şeyh Bedri Tekkesi, Kale içinde Tabanı Yassı Mehmed Paşa'nın yaptırdığı İhlâs Dede Zaviyesi, Antep yolu üzerinde Bektâşi Hacı Bayram Zaviyesi, İç Kale Hendeği kenarında Kırklar Tekkesi ile Nesîmî Tekkesi, Paşa Sarayı yakınlarında Gülşenî Tekkesi, Kırklar Sokağı'ndan sonra Şeyh Cemâleddin-i Şîrvânî Tekkesi yer almaktaydı (Evliya Çelebi, 2005, 190-192).

Halep Salnamelerine göre; 19. asırda tekke ve zaviye sayısı 19'dur. Salname-lerde tekkelerin isimleri muğlaktır. Ancak Halep eşrafı kaydedilirken Nakîbüleşraf kaymakamı Sayyâdî-zâde Ebu'l-hüdâ Efendi, Keyyâlî-zâde Şeyh İsmail Efendi, Rifâî-zâde Seyyid Saffet Efendi, Şeyh Ebû Bekir Vefâî ve Şeyh Salih Efendi el-Kâdirî'nin isimleri yer almaktadır (Eroğlu, 2012, 599-600). 2010 senesinde Gaziantep Üniversitesi tarafından yürütülen “*Halep'te Osmanlı Döneminde İnşa ve Tadil Edilen Mimari Eserlerin Envanteri*” isimli projenin çıktısı olarak yayınlanan çalışmada ise, tekke ve zaviyelerin sayısı 31 olarak belirtilmiştir (Yakar-Özpay, 2010).

Halep tarihinde önemli bir kültür mirası olan bu tekkeler arasında yer alan ve yaklaşık olarak 500 yıllık bir geçmişe sahip Bayram Baba tekkesi ise, maalesef zamanla ihmal edilmiş ve 1982'de gerçekleştirilen yol genişletme çalışmaları sırasında yıkılmıştır (el-Esedî, 1984, 86).



Şekil 1: 1954 yılında gökyüzünden çekilen resimde, kare içerisinde işaretlenmiş alanda Bayram Baba Tekkesi'nin mevcut olduğu, ancak 2010 senesinde çekilen resimde ise, yıkıldığı ve yolun genişletildiği görülmektedir (Suriye Kültürel Mirası Projesi Arşivi).

Bu makalede, tarih sahnesinden silinen Bayram Baba Tekkesi ile buraya adını veren Bayram Baba hakkında çeşitli kaynaklardan elde edilen bilgiler yanında, tekkede şeyhlik makamında bulunup, haklarında malumata ulaşılan önemli şahsiyetler ele alınacak ve eserlerinden örnekler verilecektir.

1. Bayram Baba (ö. 764/1362) ve Tekkesi

14. yüzyılda yaşamış bir Bektaşî dervişi olan Bayram Baba'nın hayatı, şahsiyeti ve adını verdiği tekkesi hakkında kaynaklarda çeşitli bilgiler bulunmaktadır. Evliya Çelebi'nin *Seyahatnâme*'sinde; Halep'teki Hacı Bayram Dede tekkesinin gayet mürur olup burada bulunan alem, çerağ ve kandillerin çok değerli olduğu, tekkenin vakıf malının azlığı, ancak Bayram Dede'nin bölgede hürmet edilen bir kişi olması dolayısıyla buraya sınırsız yardım geldiği ve tekkede çok sayıda ehl-i sünnet ve'l-cemaat dervişin ikamet ettiği belirtilmektedir (Evliya Çelebi, 191). Kaygusuz Abdal'ın *Menâkıbnâme*'sinde ise, hac ibadetini eda etmek maksadıyla çıktığı yolcuğunda dervişleri ile beraber Halep'e ulaştığı, Ulu Cami'yi ziyaret ettiği, şehrin Mankusâ kapısından çıkarak Akyol mahallesine geldiği ve burada bulunan Sultan Baba Bayram hazretlerini ziyaret ederek birkaç gün konakladığı ifade edilmektedir (Güzel, 1999, 127).

Vesâik-i Bektaşîyan'da bulunan 1150 (1737) tarihli bir arza göre Bayram Baba Tekkesi'nin "muazzam bir hankah ve derûnunda sâkin ve mutevattın fukarâ ve dervişânı kesîr ve sikke ve çillehâne"ye sahip bir tekke olduğu zikredilmektedir. Bu tekke, Bektaşîlerce çok önemli bir merkez durumunda idi. Bunun için buraya zaviyedar atanırken Bektaşî Tarikatı'nda, "terbiye ve irşâda kâdir ve icrâ-yı tarikata isti'dâdî" olması şartı aranırdı. Derviş Ramazan adlı biri bu vasıflara sahip olduğu için zaviyedar olarak atanmış; onun ölümünden sonra Bektaşîlikle ilişkisi olmayan İsmail isimli birisi, Halep kadısının arzı üzerine 18 Safer 1150 (17 Haziran 1737)'de tekkenin olarak beratla atanmıştır. Ancak bu kişi göreve gelince, işlerini usule uygun olarak yapmamış; hankahta sâkin iken dışarı attığı ihtiyar dervişler ve diğer müritler han köşelerinde oturmak zorunda kalmışlardır. Bektaşî geleneğine aykırı olarak ataması yapılan bu kişinin görevden alınması, onun yerine Hacı Bektaş Veli Asitanesi'nin ekmeççi başısı Derviş İbrahim'in zaviyedarlığa atanması hususu bir arzla merkezden talep edilmiştir (Küçükdağ vd., 2015, 27).

Bayram Baba Tekkesi ile ilgili Başkanlık Osmanlı Arşivindeki belgelerde genellikle vakfedilen arazilerin gelirleri, şeyhlik makamının şahıslara tevcihi ile tekkede bulunan bazı abdalların yaşadıkları sorunlara dair vesikalar bulmak mümkündür. Bu dokümanlar arasında belki de en ilginç, Memlûk sultanı Kansu Gavri'nin (ö. 1516) mezarının tekkenin yakınında bulunması ile ilgili olanıdır. 1516'daki Mercidabık savaşında Yavuz Sultan Selim'e yenilen Memlûk Sultanı, kaçmaya çalışırken bir rivayete göre atından düşerek ölmüş ve cesedi bulunamamıştır. Ancak 1874 yılında teke yakınındaki kuyuda bir mezar bulunmuş ve bu mezarın Kansu Gavri'ye ait olduğu Müze-i Osmani Müdürlüğü tarafından tespit edilmiştir. Bunun üzerine mezarın ya İstanbul'a getirilmesi ya da uygun bir yerde muhafaza edilmesi için talepte bulunulmuştur (Koltuk vd., 2018, 57- 98).

Başkanlık Osmanlı Arşivlerindeki çeşitli belgeleri, Evliya Çelebi'nin *Seyahat-nâme*'sindeki bilgilerle karşılaştıran Fahri Maden ise; şu bilgileri vermektedir:

“1616 senesinde Rafizi oldukları bildirilerek bu tekkedeki Bektaşiler çıkartılmış, yerlerine Hacı Hüseyin'in idaresinde Halveti dervişleri yerleştirilmiştir. Evliya'nın verdiği bilgiler ise, Bektaşî dervişlerinin bu tekkenin yönetimini yeniden ellerine aldıklarını göstermektedir. Keza Evliya'nın ziyaretinden sonra, 1699 yılında bu tekkenin Bektaşî Şeyh Abdurrahman tarafından idare edildiği ve daha sonraki dönemlerde de Bektaşî yönetiminin sürdüğü anlaşılmaktadır” (Maden, 2013, 122).

Arşiv belgelerinde Halep Tekkeleri ile ilgili çeşitli vesikaları inceleyen Cemal Öztürk, Bayram Baba Tekkesi ile ilgili bir dokümanı nakletmiştir. 1306 (1893) yılına ait bu belge, Bayram Baba Tekkesinin vakfına ait mezranın gelirinin, evkaf-ı gayr-i sahih zannedilerek el konulması ve bu durumun düzeltilmesi için verilen bir dilekçedir. Dilekçede şu malumat bulunmaktadır:

“Müşir Derviş Paşa'ya, Halep, Bayram Baba Tekkesi dervişlerinin taamı için vakfedilmiş bulunan Cebel-i Sem'an'daki mezra, öşür gelirinden başka geliri olmadığı halde birkaç sene önce, gayr-ı sahih vakıf diye devlet tarafından el konulmuştur. Vasıf'ın dedesi Şeyh Hamid Dede Efendi, bu vakfiyenin sahih olduğunu ispat ederek iadesini sağlamıştır. Daha sonra bazı garazkâr kişiler yüzünden [buraya] yine devlet tarafından el konulmuştur. Bu sefer Vasıf'ın müracaatı ile Vilayet Meclisi durumu incelemiş ve tekkenin gelirinin sahih vakıftan başka bir şey bulunmadığını tespit etmiştir. Vakfın gelirinin tekrar iadesi istenmektedir” (Öztürk, 2014, 65-66).

Halep tarihine dair yazılmış Arapça kaynaklarda ise, adını taşıyan tekkeden bahsedilirken Bayram Baba hakkında bazı bilgiler verilmiştir. Bu kaynaklar arasında bulunan *İ'lâmu'n-Nubelâ bi-Tarih Halebi's-Şehbâ* adlı eserin yazarı Muhammed Râgıb et-Tabbâh (ö. 1951), tekkenin o vakitler şeyhi olan Yusuf b. el-Hâc İsmail el-Cemâlî'nin kendisine verdiği yazılı bilgide; Hacı Bektaş Veli'nin mürcüdi Ahmed Yesevi'ye bağlı bir zat olan Bayram Baba'nın Horasan'dan Halep'e geldiğini, burada bir mağaraya sığındığını ve vaktini ibadetle geçirdiğini ifade eder. Bir süre sonra Bayram Baba'nın etrafında fakirler toplanmış, çeşitli kerametler göstermesi üzerine de insanlar kendisine bağlanmışlardır. Bu hal üzere hayatını devam ettiren Bayram Baba, 764 (1362) yılında vefat etmiş ve yaşadığı mağaranın yanına defnedilmiştir. Daha sonra hayırseverler tarafından mezarının üzerine kubbeli bir türbe inşa edilmiş ve bu türbe Akkoyunlu hükümdarı Uzun Hasan'ın (ö. 1478) emriyle tekke inşa edilene kadar bu halde kalmıştır. Rivayetlere göre 875 (1470) senesinde Halep'e gelen Uzun Hasan, Bayram Baba'nın türbesini ziyaret ederek Kur'ân okumuş ve daha sonra buraya bir tekkenin yapılmasını emretmiştir. Ayrıca tekkenin giderlerini karşılayabilmesi için Sem'an dağında bulunan Anadan köyüne komşu bir bölgede İbrin adıyla bilinen bir çiftlik satın almış, burayı tekkeye vakfetmiş, bunu yaparken de çiftliğin şeyhin sorumluluğunda olmasını ve öşür vb. vergilerden muaf tutulmasını şart koşmuştur (Râgıb et-Tabbâh, 1988, 388).

Nehru'z-Zeheb fi Tarih Haleb isimli eserin sahibi Kâmil el-Gazzî (ö. 1933) ise,

tekkeyi ziyaretinde Uzun Hasan tarafından tekkenin şeyhine hitaben yazılmış olan 877 (1472) tarihli bir fermanı gördüğünü ifade eder ve Farsça kaleme alınan bu fermanın Arapça tercümesine eserinde yer verir. Bu fermana şunlar yazılıdır:

“Biz Muhammed isimli dervişi fakirlere yemek dağıtması için tekrar görevlendirdik ve İsa isimli dervişi de kendisine yardımcı tayin ettik. Böylece her ikisi de el ele verip işlerini layıkıyla yerine getirsın, hankah eskiden olduğu gibi mamur olmaya devam etsin, fakir ve dervişler kendilerini güvende hissetsin, her ikisi de kardeşçe tekkeye hizmet etsin. Sizler de bizim rızamızı gözetin, koyduğumuz sınırların dışına çıkmayın ve 877 senesinin Muharrem ayında [Hazar-iran-Temmuz 1472] yazılmış olan bu fermanın buyruklarına itaat edin” (Kâmil el-Gazzî, 1923, 408-409).

Bayram Baba'dan bahseden diğer bir eser ise, sufi ve şair Ebü'l-Vefâ Muhammed er-Rifâî (ö. 1848)'nin kaleme aldığı *Risâle fî Esmâ'î'l-Evliyâ'î'l-Medfûnîn fî Haleb* adlı Halep'te kabri bulunan nebi, şehid, âlim ve velileri anlatan 756 beyit ve altı mensur satırdan oluşan manzum eserdir. Bu manzumenin 276. beyitinde, Bayram Baba'nın kâmil ve meşhur bir zat olup kendi makamında defnedildiği; 277. beyitinde ise, onun soyundan gelenler ile haleflerinin mezarlarının yine yakınında olduğu ve hepsinin toprağa avdet ettikleri dile getirilir. Bu eseri neşreden Ferdinân Tütel el-Yesû'î 276. beyite düştüğü dipnotta, tekkeyi ziyaret ettiğini ve dervişlerden birinin kendisine Bayram Baba hakkında bilgi verdiğini ifade eder. Bu bilgiye göre; Bayram Baba Fars asıllıdır, bir mağarada yaşamış ve insanlara bayramlarda helva dağıtmıştır. Lokma ve helva yemek için gelen sayısız insana rağmen onun önündeki helva eksilmemiş ve herkese yetmiştir (Tütel el-Yesû'î, 1941, 51).

Abdülbaki Gölpınarlı, Bayram Babanın 16. yüzyılda Divane Mehmed Çelebi'yle Horasan'a gittiğini ve dönüşte Halep'te kaldığını ifade etmektedir (Gölpınarlı, 1958, 31). Hatta Mehmed Çelebi'nin, Halep'te Tâculârîfîn Ebu'l-Vefâ (ö. 1107) soyundan gelen ve Vefâiyye tarikatından olan Ebu Bekir el-Vefâî'nin (ö. 1583) dergâhına indiğini, onu Kalenderiler gibi tıraş ettirip halife yaptığını, semadan başka bütün tarikat törenlerini yapmaya izin verdiğini ve Bektaşî canlarından olan Bayram Baba'nın orada kaldığını yine başka bir kaynakta zikreder (Gölpınarlı, 1953, 110). Ancak Gölpınarlı'nın bahsettiği Bayram Baba'nın başka bir zat olduğu anlaşılmaktadır, çünkü makalemize konu edindiğimiz Bayram Baba daha erken bir dönemde yaşamıştır.

Bayram Baba ve Tekkesi ile ilgili bilgiler veren ve yukarıda adı geçen kaynaklarda, tekkenin mimari özellikleri hakkında da bilgilere rastlamak mümkündür.

2. Bayram Baba Tekkesi'nin Mimari Özellikleri

Bu tekke, Halep'in dış mahallerinden biri olan Akyol mahallesinin kuzeyinde ve mezarlık yolu üzerinde bulunmaktaydı. Yaklaşık 50 arşın genişliğinde bir avluya sahip tekkede zikir için ayrılmış bir meydan mevcuttu ve kapısında 1046 (1636) yılında Hasan Dede tarafından termim edildiği yazılıydı. Bu zikir alanı dörtgen yapıda olup 10 arşın büyüklüğünde bir kubbeye sahipti (el-Gazzî, .408; et-Tabbâh, 388; Çakar, 2003, 30).



Şekil 2: 1980 yılında Fransız Arkeolog Jean Claude David tarafından çekilen bir fotoğrafta, tekkenin harap haldeki görüntüsü yer almaktadır. Mevcut kitabede okunabildiği kadarıyla Hasan Dede, Bayram Baba ve Hacı Bektaş Veli'nin isimleri yazılıdır. Muhtemelen burası, 1046'da (1636) restore edilen zikir alanıdır (Suriye Kültürel Mirası Projesi Arşivi).

Tekkenin batı tarafında dervişlere tahsis edilmiş iki oda, doğusunda şeyhe ayrılmış meşruta ve kuzeyinde ise, tekke görev yapmış dedelere ait mezarlar vardı. Genişçe bir alana sahip Bayram Baba'nın türbesi de tekkenin kuzeyinde bulunmaktaydı ve kapısında "Kutbu'l-arifin Bayram Baba b. Ahmed Yesevî b. Yusuf el-Hemedânî'nin türbesidir ve 764 (1362) yılında edebi âleme intikal etmiştir" şeklinde bir kitabe vardı. Türbenin içerisinde daha önce bahsi geçen Uzun Hasan'ın fermanı ile bakırdan yapılmış ve üzerinde "Allah'ım! Ulu sultan ve adaletli hakan Ebu'n-Nasr Sultan Bahadır'ın devletini ebedi ve kalıcı kıl" ibaresi yazılı bir şamdan mevcuttu (el-Gazzî, 409; et-Tabbâh, 389). Bu şamdan daha sonra Yusuf Dede tarafından gerekli izinler alındıktan sonra 60 liralık altın karşılığında satılmış ve vakıf gelirlerinden biriken paraların da eklenmesiyle tekkenin kuzey tarafına düşen bitişik bir ev satın alınarak tekkenin vakfına eklenmiştir. Bu evin hemen bitişiginde Kansu Gavri'nin eşine ait bir mezar bulunmaktadır.²

2. et-Tabbâh, *l'Îlâmu'n-Nubelâ*, VII, s.388. Bu kaynakta Kansu Gavri'nin eşine ait olduğu söylenen bu mezar, muhtemelen Memlûk Sultanı'nın kendisine aittir. Çünkü 1874 yılında tekke yakınındaki kuyuda bulunan bu mezarın Sultan Kansu Gavri'ye ait olduğu Müze-i Osmani Müdürlüğü tarafından tespit edilmişti. Bu konuda bk. Koltuk vd, *Osmanlı Belgelerinde Halep*, s.57, 98. Ayrıca, Halep Vilayet Salnamelerinde zikredilen kutsal makam ve türbeler arasında '*Çerkez Meliklerinden Sultan Gavri (Halep'te Baba Bayram Tekkesi Önünde)*' ibaresi yer almaktadır. Bu konuda bk. Eroğlu vd, *Osmanlı Vilayet Salnamelerinde Halep*, s.610.



Şekil 3: Halep haricinde kâin Bayram Baba dergâh-ı şerifinin resmidir (Sultan II. Abdülhamid Han'ın Yıldız Fotoğraf Koleksiyonu, 90454/49)

Tekkenin batı tarafına düşen arsada ise, ağaçlık alan ile tekkenin su ihtiyacını karşılayan bir değirmen mevcuttu. Bu değirmenin suyu, Halep su kanalından gelen bir tünelle buraya ulaşmaktaydı. Tekkenin vakıf gelirleri arasında Halep'te bulunan bazı taşınmazlar da vardı ve bunların varidatı yaklaşık olarak 15.000 kuruştı (el-Gazzî, 409). Tekkenin kuzey tarafında Abdülhamid Dede (ö.1304/1886) tarafından bir sebil yaptırılmıştı ve vakıf kayıtlarında bu sebilin giderleri için 150 kuruş harcanması şart koşulmuştu (et-Tabbâh, 389).

1982 yılına kadar ayakta kalabilen bu tekkede çok önemli şahsiyetler şeyhlik makamında bulunmuş ve irşâd görevini sürdürmüştür. Bu şahsiyetler arasında tabii ilimler ile ilgilenen ve daha önce adı geçen Abdülhamid Dede'nin yanı sıra şair kimliğiyle ön plana çıkan kardeşi Yusuf Dede hakkında biyografi kitaplarında bilgi bulmak mümkündür. Ancak, adı geçtiği halde haklarında bilgi bulunmayan birçok zat da mevcuttur. Ele alınan konu ile ilgili olduğu düşünüldüğünden haklarında bilgi bulunan bu zatlara daha yakından tanımak yerinde olacaktır.

3. Abdülhamid Dede (ö. 1304/1886)

Abdülhamid b. Hasan Dede b. Ömer Dede el-Bayramî³, Bayram Baba Tekke-

3. Ömer Dede'nin zahit ve cömert bir kişiliğe sahip olduğu, kendisine her ne zaman fakir bir mürit gelse hemen üzerindeki elbiseleri çıkarıp ona verdiği ve bu yüzden aile halkının sürekli kendisine yeni elbise diktığı anlatılır.

si'nin şeyhlerinden olup, aynı zamanda astronomi ile de ilgilenmiş bir gök bilimcidir. 1228 (1813) yılında Halep'te dünyaya gelen Abdülhamid Dede, dönemin önemli âlimlerinden sayılan Ahmet et-Turmânî'den nahiv ve fıkıh ilimlerini tahsil etti. Daha sonra dört kez Mısır'a giderek her bir seferinde iki yıldan fazla bir süre boyunca Ezher'de eğitim aldı. Oradan da Mekke'ye giderek dört yıl kaldı. Ayrıca İstanbul'a da birçok kez seyahatlerde bulundu. Bütün bu yolculukları boyunca ilmi tahsilini artırdı. Özellikle astronomi ilmine merak salan Abdülhamid Dede, bu alanda yetkin bir şahsiyet haline geldi. Bu konuda kitaplar te'lif etmesine rağmen bunlar günümüze ulaşmadı, ancak taş üzerine nakşettiği güneş saati 1297'de (1879) Halep Ulu Camii'nin avlusuna yerleştirildi. Bu saatin bir benzerini 1300 (1882) senesinde Sultan II. Abdülhamid için yaptı ve bu saat Yıldız Sarayı'nın bir parçası oldu. Bunun karşılığında Sultan da kendisine ihsanlarda bulundu (et-Tabbâh, 387-388).

Abdülhamid Dede astronominin yanı sıra, hesap, mühendislik ve cebir gibi ilim dallarında da söz sahibiydi. Ayrıca Arapçanın yanı sıra Farsça ve Türkçe de bilmekteydi. Her üç dilde de şiirler kaleme aldı. Arapça *el-Hâmîdiyye fî Kıssati Hayri'l-Berîyye* ile *Farsça el-İbâhâlât fî Kıssati Sâhibi'l-Mu'cizât* adıyla mevlitler nazmetti. Abdülhamid Dede, bütün bu ilmi mesaisinin yanı sıra Bayram Baba Tekkesi'nin şeyhliğini de yürüttü. 1244 (1828) yılında amcası Hüseyin Dede'nin vefat etmesi üzerine bu makama geçti ve 1295 (1878) senesinde şeyhliği kardeşi Yusuf Dede'ye bıraktı. Abdülhamid Dede, geriye kalan ömrünü ilim ve ibadetle geçirerek 1304'te (1886) Halep şehrinde vefat etti (Mücahid, 1950, 121).



Şekil 4: Abdülhamid Dede'nin yaptığı Halep Ulu Camii'nde bulunan güneş saati⁴

4. Yusuf Dede (ö. 1316/1898)

Ağabeyi Abdülhamid Dede'den sonra Bayram Baba Tekkesi'nin şeyhliğini yapan Yusuf b. Hasan Dede b. Ömer Dede el-Bayramî, 1242 (1826) yılında Halep'te dünyaya geldi. Dönemin önemli âlimlerinden sayılan Ahmet et-Turmânî'den edebî ve dinî ilimleri tahsil etti. Daha sonra Mısır ve Şam'a giderek bir süre buralarda kaldı ve önemli zatlarla bir araya geldi. Diğer taraftan şiirler de kaleme almaya başlayan Yusuf

1215'te (1800) vefat eden Ömer Dede, Bayram Baba tekkesine ait araziye defnedilmiştir. Kendisinden sonra tekkenin postnişinliğine geçen oğlu Hasan Dede, veba hastalığına yakalanarak 1242 (1826) yılında vefat etmiştir. Hasan Dede'nin hiçbir zaman tekkeye ait yemekten yemediği ve bu yemeğin fakirlerin hakkı olduğunu söylediği ifade edilir. Hasan Dede arkasında Abdülhamid ve Yusuf isminde daha sonra tekkenin şeyhliğini yapacak değerli iki evlat ve ilim adamı bırakmıştır. Bu konuda bk. Tabbâh, *I'lâmu'n-Nubelâ*, VII, s.150.

4. Muhammed Adnan Kâtibî, "Abdülhamid Dede" İslamsyria (Erişim 11 Kasım 2021).

Dede, bu alanda kendisini geliştirdi ve dönemin önde gelen şairleri arasında yerini aldı⁵. Daha sonra bu şiirleri bir divanda toplandı. Divanın iki nüshasını gören Tabbâh, bunlardan birinin Bayram Baba Tekkesi'nin o dönem şeyhliğini üstlenen Yusuf el-Cemâlî'de, diğersinin ise Kethüda Salih Ağa Kütüphanesi'nde olduğunu belirtir⁶.

Divanında yer alan şiirler arasında; nahve dair meşhur el-Âcurûmiyye adlı eseri nazmettiği 160 beyitlik kaside, akideye dair es-Senûsiyye adlı eseri nazmettiği 20 beyitlik kaside, Kâdiri Tarikatı'nın usul ve erkânından bahsettiği 150 beyitlik kaside, Kaside-i Bürde'ye yazdığı tahmis, şair el-Mütenebbî'nin bir kasidesine yazdığı ta'rîz ve çeşitli vesilelerle yazılmış birçok beyit yer almaktadır. Bu şiirlerine örnek olarak aşağıdaki beyitler verilebilir⁷:

| | |
|---------------------------------|--------------------------------|
| من أن ينال مناصباً ومراتباً | أدب الفتى خيرٌ وجودةٌ رأيه |
| لو أن شريتُ مشارقاً ومغارباً | قي بئع ماء الوجه غن فاجش |
| تتجو وتنجي في النُحور الراكبا | والصدق في كلِّ الأمور سفينة |
| إن الإله يحبُّ عبداً تائباً | وأنبأ إلى المولى وثبُّ متندماً |
| بالمصطفى المختار كُنْتَ الغاليا | وإذا الزمان عدا عليك وجنته |

| | |
|---|---|
| <i>Hayırlıdır kişinin edebi ve akliselimi</i> | <i>Elde etmesindense makam ve mertebeleri</i> |
| <i>Aldanır; satarsa eğer izzet-i nefsinin</i> | <i>Satın alsın da doğudaki ve batdakini</i> |
| <i>Her işte doğruluk, tıpkı bir gemi gibi</i> | <i>Kurtarır denizde kendini ve içindekini</i> |
| <i>Mevla'ya yönel, pişmanlıkla et tövbeni</i> | <i>Allah sever şüphesiz tövbe-kâr bendelerini</i> |
| <i>Aşarsın zamanın kin ve nefretini</i> | <i>Tutarsan seçilmiş Peygamberin izini</i> |

Şiirleri incelendiğinde, edebi kaygıdan uzak, dokunaklı ve anlaşılır bir dil kullandığı görülen Yusuf Dede'nin daha çok vaaz ve nasihat vermeyi amaçladığı görülür. Bu minval üzere bir yaşam sürdüren Yusuf Dede, 1316'da (1898) İdlip şehrine bağlı Ermanaz beldesinde vefat etti (et-Tabbâh, 447).

Sonuç

Birçok güzergâhın kavşak noktasında yer almasından mütevellit uğrak noktası haline gelmiş olan Halep şehrinde bulunan tarihi mekânların içerisinde Bayram Baba Tekkesi de önemli bir yere sahiptir. İran'ın doğusundaki Horasan bölgesinden Halep'e geldiği varsayılan Bayram Baba'nın Hacı Bektaş Veli'nin müridi Ahmed Yesevi'ye bağlı bir zat olduğu, burada bir mağarada yaşadığı ve vaktini ibadetle geçirdiği rivayet edilmiştir. Diğer taraftan kendisinin irşad görevini devam ettirdiği, 764 (1362) senesinde vefat etmesi üzerine ikamet ettiği mağaranın yanına defnedildiği, daha sonra hayırseverler tarafından mezarının üzerine kubbeli bir türbe inşa edildiği ve bu türbenin Akkoyunlu hükümdarı Uzun Hasan'ın emriyle tekke inşa edilene kadar bu halde kaldığı kaynaklarda zikredilmiştir.

5. Edhem el-Cundî, *A'lâmu'l-Edeb ve'l-Fen*, Dimaşk: Matba'atu'l-İttihâd, 1958, II, s.19; Mücahid, *el-A'lâmu's-Şarkîyye*, IV, s.159.

6. et-Tabbâh, *İ'lâmu'n-Nubelâ*, VII, s.442.

7. et-Tabbâh, *İ'lâmu'n-Nubelâ*, VII, ss.444-446.

Zamanla çeşitli dinî vecibelerin yerine getirildiği bir mekân haline dönüşen Bayram Baba Tekkesi, şeyh, mürit ve taraftarlarının hep beraber faaliyetlerini sürdürdükleri bir kültür merkezi işlevini yürütmüştür. Diğer taraftan, iktisadî hayatın içine de teşkilatlı bir şekilde girerek kendisine tahsis edilen yeni tarım sahalarının iskân edilmesine öncülük etmiş ve yol güzergâhından gelip geçen yolculara önemli hizmetler sunmuştur. Yaklaşık olarak beş asır boyunca bütün bu işlevlerini sürdürerek, Halep tarihinde önemli bir yer işgal etmiş ve önde gelen kurumlar arasına girmiştir. Ancak yakın döneme kadar ayakta kalabilen bu tekke, maalesef ihmal edilmiş ve 1982'de yıkılmıştır.

Mezkûr tekkede mühim şahsiyetler şeyhlik makamında hizmetlerde bulunmuş ve irşâd görevini devam ettirmişlerdir. Kaynakların verdiği bilgiler ışığında bu şahsiyetler arasında; Ömer Dede, oğlu Hasan Dede ve torunlarından tabii ilimler ile alakadar olan Abdülhamid Dede'nin yanı sıra şair kimliğiyle bilinen kardeşi Yusuf Dede ön plana çıkmaktadır.

Kaynaklar

- Barkan, Ömer Lütfi; "Osmanlı İmparatorluğu'nda Kolonizatör Türk Dervişleri" *Vakıflar Dergisi*, Sayı: 2 (1942), ss.279-353.
- Çakar, Enver; *XVI. yüzyılda Halep Sancağı (1516-1566)*, Elazığ: Fırat Üniversitesi Orta Doğu Araştırmaları Merkezi, 2003.
- Edhem el-Cundî; *A'lâmu'l-Edeb ve'l-Fen*, II, Dimaşk: Matba'atu'l-İttihâd, 1958.
- Evliya Çelebi; *Günümüz Türkçesiyle Evliya Çelebi Seyahatnamesi*, II, Hzr. Seyit Ali Kahraman-Yücel Dağlı, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2005.
- Ferdinân Tütel el-Yesûî; *Evliyâ' Haleb fî Manzûmeti's-Şeyh Vefâ'*, Beyrut: el-Matba'atu'l-Kâtûlikiyye, 1941.
- Gölpınarlı, Abdülbaki; *Mevlana'dan Sonra Mevlevilik*, İstanbul: İnkılap Kitabevi, 1953.
- Güzel, Abdurrahman; *Kaygusuz Abdal (Alâeddin Gaybi) Menâkıbnâmesi*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1999.
- Halep'te Osmanlı Döneminde İnşa ve Tadil Edilen Mimari Eserlerin Envanteri: Halep'te Adım Adım Osmanlı'nın İzinde*, Ed. Halil İbrahim Yakar-Ahmet Özpay, Gaziantep: Gaziantep Üniversitesi Yay., 2010.
- Hayreddin el-Esedî; *Ehyâ' Haleb ve Esvâkuha*, thk. Abdülfettâh Ravvâs Kal'acî, Dimaşk: Menşûrât Vizâreti's-Sekâfe ve'l-İrşâdi'l-Kavmî, 1984.
- Kâmil el-Gazzî; *Nehru'z-Zeheb fî Târih Haleb*, III, Halep: el-Matba'atu'l-Mârûniyye, 1923.
- Maden, Fahri; "Evliya Çelebi'nin Seyahatnâmesinde Bektaşî Tekke ve Türbeleri" *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi*, Sayı: 68 (Ankara 2013), ss.89-128.
- Manakıb-ı Hacı Bektaş-ı Velî: Vilayetname*, Yay. Abdülbaki Gölpınarlı, İstanbul: İnkılap Kitabevi, 1958.

- Masters, Bruce; “Halep: Osmanlı İmparatorluğu’nun Kervan Kenti”, *Doğu ile Batı Arasında Osmanlı Kenti*, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2000.
- Muhammed Adnan Kâtîbî; “Abdülhamid Dede” *İslamsyria*, https://islamsyria.com/site/show_cvs/1118, (Erişim Tarihi: 11 Kasım 2021).
- Muhammed Râgıb et-Tabbâh; *Î’lâmu’n-Nubelâ’ bi-Târîh Halebi’s-Şehbâ’*, 7 Cilt. nşr. Muhammed Kemâl, Halep: Dâru’l-Kalemi’l-‘Arabî, 1988.
- Koltuk, Nuran vd., *Osmanlı Belgelerinde Halep*, İstanbul: Türk Dünyası Belediyeler Birliği (TDBB) Yayınları, 2018.
- Küçükdağ, Yusuf vd.; *Vesâik-i Bektaşîyan’a göre Osmanlı Devleti’nde Bektaşî Tekkeleri*, Konya: Çizgi Kitabevi, 2015.
- Ocak, Ahmet Yaşar; “Zaviyeler” *Vakıflar Dergisi*, 12(1978), s. 247-269.
- Osmanlı Vilayet Salnamelerinde Halep*, ed. Cengiz Eroğlu vd. Ankara: ORSAM, 2012.
- Öztürk, M. Cemal; “Arşiv Belgelerinde Halep Tekkeleri”, *Uluslararası Antep-Halep Vakıfları Sempozyum Bildirileri*, II, Sempozyum Koordinatörü: Yrd. Doç. Dr. İsmail Altınöz, İstanbul: Mavi Ofset Mavi Ofset Basımevi, 2014, II, ss.63-86.
- Sauvaget, J.; “Haleb”, *İA*, V/1, 117-121.
- Tekin, Kemal Hakan; *Halep’te Osmanlı İzleri (1516-1918):402 Yıllık Osmanlı Hâkimiyetinde Halep’te Cami, Tekke, Zaviye ve Türbeler*, Genel Yayın Yönetmeni: Ömer Faruk Yılmaz, İstanbul: Çamlıca Basım Yayın, 2014.
- Yâzîcî, Tâlib; “Halep”, *DİA*, XV, 239-244.
- Zeki Muhammed Mücahid; *el-A’lâmu’s-Şarkîyye fi’l-Mi’eti’r-Râbi’a ‘Aşerati’l-Hicriyye*, 4 Cilt. Kahire: Dâru’t-Tibâ’ati’l-Mısriyyeti’l-Hadîse, 1949-1963.

MEISTER-NOVIZE BEZIEHUNG IM SUFISMUS*

Sufizmde Mürşid-Mürid İlişkisi

Aliye UZUNLAR**

Öz

Üstâd (*Meister*) ve şakirt (*Novize*), farklı kültür ve inanışlar bağlamında muhtelif anlamlara sahip iki kavramdır. Bu kavramlar, Sufizmin kendine has istilâhında ise mürşid ve mürid kelimeleri ile karşılanmaktadır. Sûfilerin nazarında, Tanrı'nın yarattıkları arasında eşref-i mahlûkat olan insandır. İnsan, kişilik gelişimi esnasında bir ben/benlik (ego) inşa eder. Ancak bu "ben/benlik" bir süre sonra, insanın ruhunun yegâne merkeziymiş gibi davranmaya başlar. Sûfiler bu bağlamda, insanın gelişmesinin ve olgunlaşmasının vukû bulduğu bir başka seviyenin veya zeminin mevcudiyetine inanırlar. Bu da, kişinin, daha büyük bir "Benin/Benliğin" parçası olduğunun idraki ile gelişmesi ve olgunlaşmasıdır. Ancak yüce ve hakîkî "Ben" ile birliğin gerçekleştirilmesi için insanın şahsî varlığından, benliğinden arınması gerekir. Bu ise, manevî basamaklar olarak nitelendirilebilecek aşamaları, her birinde kemâl seviyesine ulaşmak sûretiyle geçmesi ve yükselmesi ile gerçekleşir. Ancak söz konusu yükselme, insanın tek başına yapabileceği bir şey değildir. Dolayısıyla bütün bu zorlukları bilen birine ihtiyacı vardır. Mürşid, insân-ı kâmil olması hasebiyle, insan için böyle bir dönüşümün gerçekleşebileceğinin bizatihi kanıtıdır. Bu bağlamda sûfî öğretisinin vücut bulmuş hâlidir. Makalede, sûfizme bir mürşide bağlanmanın zorunluluğu, bu bağlamdaki istilâhlar da izah edilerek ele alınmıştır. Mevzuuya dair daha geniş bir perspektif sunmak adına bir mürşid ile yapılan röportaj notları da çalışmaya eklenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Sufizm, Mürşid, Mürid, Seyrüsülûk, Râbita, Zikir, Rifâ'iyye, Bektâşiyye.

Abstract

Meister (*murşid*) und Novize (*murîd*) sind die Elemente, also Konzepte, die in einem konkreten kulturellen Rahmen eine Bestimmte Bedeutung haben. Nach den Lehren des Sufismus ist der Mensch das höchste und verehrungswürdigste Geschöpf, das Gott jemals schuf. Im Laufe der persönlichen Entwicklung des Menschen baut dieser ein „Ich“ (Ego) auf. Und das Ego tut so, als wäre es das Zentrum der ganzen Psyche. Mystiker allerdings erkennen noch eine andere Ebene. In dieser Ebene spielt sich dieses Wachsen und Reifwerden in einem größeren Verhältnis ab, in dem einem erkennbar wird, dass er sich nur ein Teil des größeren *Selbst* herausstellt. Um die Vereinigung mit dem größeren Selbst zu gewinnen, sollte die individuelle Existenz entkleidet werden. Deshalb muss der Novize verschiedene seelische Stadien durchschreiten und sich in jeder vervollkommen, bevor er sich mit Gott vereinen kann. Das alles kann er nicht allein. Er braucht einen Meister, der die Schwierigkeiten kennt. Als vollkommener Mensch (al-insân al-kâmil) hat der Meister, eine starke Modellfunktion und repräsentiert selbst als Beispiel, das die Transformation möglich ist. Er verkörpert die Lehre. In diesem Artikel wird die Notwendigkeit eines Meisters im Sufismus, durch die Vermittlung sufischer Konzepte, dargestellt. Um die Betrachtungsperspektive dieser Thematik zu erweitern, wurde ein Interview mit einem Meister hinzugefügt.

Schlüsselwörter: Sufismus, Meister, Novize, Sufi Pfad, Herzensbindung, Gottgedenken, Rifâ'iyya, Baktâshîyya

Einleitung

Im Laufe der persönlichen Entwicklung des Menschen baut dieser ein „Ich“ (Ego) und eine Persönlichkeitsstruktur auf. Das ist eine Ebene, wo das normale Wachsen und Reifwerden des Egos stattfindet. Und das Ego tut so, als wäre es das

* Geliş Tarihi: 01.12.2021, Kabul Tarihi: 08.12.2021. DOI: 10.34189/hbv.102.014

** Dr. Aliye Uzunlar, Istanbul, aliyeuzunlar@hotmail.com, ORCID ID: 0000-0001-9002-5655.

Zentrum der ganzen Psyche.¹ Mystiker allerdings erkennen noch eine andere Ebene. In dieser Ebene geschieht dieses Wachsen und Reifwerden in einem größeren Zusammenhang, in dem einem Bewusst wird, dass er nur ein Teil des größeren *Selbst* zu sein scheint.

Die Suche nach dem größeren *Selbst* ist eine Transformation zu einem höheren Bewusstseinszustand, der in der Mystik durch Selbsterkenntnis erreicht werden kann. Das bedeutet im Sufismus, die Manifestation Gottes Ebene für Ebene durchzuschreiten und die Schleier der Unwissenheit zu heben (Schimmel, 2000, 8). Es ist ein schmerzhafter Prozess, die Entwicklung der Persönlichkeit idealerweise zu transzendieren und das Ziel, „die essentielle Einheit mit Gott, zu erreichen. Kann der Mystiker das alles alleine tun?

In diesem Artikel wird die Notwendigkeit eines Meisters im Sufismus, durch die Vermittlung sufischer Konzepte, dargestellt. Um die Betrachtungsperspektive dieser Thematik zu erweitern, wurde ein Interview mit einem Meister hinzugefügt.

1. Die Einstellung des Menschen im Sufismus

Nach den Lehren des Sufismus schuf Gott das Universum, um sich zu offenbaren. „Ich war ein verborgener Schatz und wollte erkannt werden; darum schuf Ich die Welt“ (al-Ālūsī, 1994, 14/22). Gott liebt es, erkannt zu werden. Die Gelegenheit der Erkenntnis ist besonders auf den Menschen gerichtet, den potenziellen Ort für die vollste Manifestation der Liebe.

Der Mensch ist das höchste und verehrungswürdigste Geschöpf, das Gott jemals schuf. Gäbe es nicht den Menschen, wäre die Schöpfung zwecklos gewesen, denn Gott wäre nicht erkannt worden. Unter allen Geschöpfen ist nur der Mensch gerufen, das göttliche Wesen zu erkennen und zu manifestieren. Tatsächlich ist er es, durch den Gott sich selbst kennt, denn er ist das manifestierte Bewusstsein Gottes.

Der Mensch vereinigt gleichzeitig in sich die Form Gottes und die Form des Weltalls. Er allein offenbart die göttliche Wesenheit mit all ihren Namen und Attributen. Er ist der Spiegel, durch den Gott sich selbst reflektiert und wird deshalb als letzte Ursache der Schöpfung angesehen. Über die Schöpfung des Menschen sagt Muhyi'ddīn Ibn al-'Arabī (gest. 1240): „Wir selbst sind die Attribute, mittels deren wir Gott schildern, unser Dasein ist nur eine Vergegenständlichung des göttlichen Daseins. Ebenso wie wir Gottes für unser eignes Dasein bedürfen, bedarf Gott unser, damit ihm selbst seine Wesenheit offenbar werde“ (Chittick, 1998, 15,20).

Der Mensch ist ein Bild des ganzen Universums. Adam repräsentiert den wahren Menschen, den Prototypen des vollkommenen Menschen, der alle Namen Gottes kennt. Er enthält und manifestiert alle existierenden positiven Qualitäten und erkennt jede Rangstufe der Existenz als eine Erscheinungsform und ein Zusammenspiel der Gottesnamen selbst.

„Gott schuf Adam nach Seinem Bilde“ (al-'Asqalānī, 1986, 10/628). Das bezeichnet die Qualität des Menschen. Er ist die Totalität des Kosmos im Sinne seiner

1. Siehe dazu auch, C. G. Jung, „Concerning mandala symbolism“, In: *Collected Works of C.G. Jung*, 2nd ed. (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1968), 9(1)/355-384.

Realitäten, denn er ist eine ganze Welt für sich, während alles andere nur ein Teil des Kosmos ist (Chittick, 1998, xxi).

„Der Mensch, der Adam ist, besteht aus einem Individuum, in dem der Kosmos sich zusammenfasst, denn er ist der kleine Mensch, ein Auszug des *großen Menschen* (des Kosmos oder Makrokosmos). Der Mensch kann den ganzen Kosmos wegen seiner Größe und ungeheuren Ausmaße nicht erfassen. Im Gegensatz dazu ist er klein von Gestalt, und die Wahrnehmung umfasst ihn im Hinblick auf seine Form und Anatomie und die geistigen Fähigkeiten, die er in sich trägt. Gott hat in ihm alles angelegt, was außerhalb von ihm anders als Gott ist. Daher ist die Realität des Gottesnamens, die sein Erscheinen und sein Werden verursacht, mit jedem seiner Teile verbunden. Alle göttlichen Namen beziehen sich auf ihn, kein einziger entgeht ihm. So erschien Adam entsprechend dem Bild des Namens Gottes[...]“ (Chittick, 1989, 276).

In der anfangslosen Ewigkeit lebte der Gott als „der verborgene Schatz“. Um bekannt zu werden, ließ die Gottheit ihre Eigenschaften als Strahlen über das Nicht-Sein ausströmen. Dadurch entstand die Welt. Die äußeren Scheinformen schließen die göttlichen Ausstrahlungen in sich ein. Die Geschöpfe sehnen sich zurück zu ihrem Ursprung, zu Gott. Um die Vereinigung mit Gott wieder zu gewinnen, sollte die individuelle Existenz entkleidet werden. Die Welt ist ein Schleier, der Gott vor dem Mystiker verdeckt. Die Entfernung dieses Schleiers geschieht dadurch, dass der Sufi sich in Kontemplation über sein eigenes Ich versenkt.

Nach den Sufis gibt es nichts Existierendes außer Gott. Er allein besitzt das wahre Sein; alles andere ist nur ein Schatten, eine Spiegelexistenz. Alles Geschaffene ist unreal, aber jedes Wesen hat einen gewissen Anteil an der Existenz des unerreichbaren Urgrundes.

Sufis erkennen drei verschiedene Elemente im Menschen: Körper, Seele und Geist. Der Körper wird als eine materielle Form, die vergänglich und veränderlich ist, definiert. Die Seele andererseits ist ein vitales Prinzip, sozusagen das „Tierleben“ im menschlichen Organismus. Und der Geist schließlich wird als eine Substanz, die zur göttlichen Herrschaft gehört, definiert. Sein Zweck ist es, wahres Wissen zu suchen. Geist und Seele sind also die zwei Mächte im Menschen, die einander bekämpfen. Der Geist ist es, durch den der Mensch mit der Gottheit in Verbindung tritt.

Die Verbindung zur geistigen Welt liegt im Menschen selbst, wenn auch zunächst noch verborgen hinter der Bewegtheit seines irdisch-materiellen Lebens. Deshalb ist das Beschreiten eines Erkenntnisweges für ihn eine unabwiesbare Notwendigkeit. Dieser führt ihn entweder dazu, allein auf die Errungenschaften der Wissenschaften zu vertrauen oder, wenn er jedoch ein gläubiger Mensch ist, die Verbundenheit mit Gott im Wirken eines Weisen Meisters (*al-insān al-kāmil*) zu sehen, den er verehrt.

Der vollkommene Mensch (*al-insān al-kāmil*) wird von den Sufis das höchste Musterbild der Menschheit, der seine essentielle Einheit mit Gott verwirklicht hat, bezeichnet. Alle Propheten, Heiligen und die Gnostiker werden diesem Begriff untergeordnet.

Das absolute Sein (Gott) ist die einfache Wesenheit ohne Manifestation von

Namen, Attributen und Beziehungen. Der Prozess der Manifestation hat drei Stufen. Hierbei erscheinen die Namen und Attribute, wodurch die Wesenheit Gottes erkannt wird. Sie werden mitgeteilt mittels mystischer Erleuchtung. Der vollkommene Mensch, der die Emanation des Absoluten Seins (Gott) aus sich selbst und dessen Rückkehr zu sich selbst darstellt, steigt sich aufwärts durch eine Reihe von Erleuchtungen, bis er schließlich in der Wesenheit aufgeht.

Auf der ersten Stufe, die als Erleuchtung der Namen bezeichnet wird, wird der vollkommene Mensch vernichtet unter der Ausstrahlung des Namens, durch den Gott sich offenbart, so dass, wenn wir Gott mit jenem Namen rufen, antwortet uns der Mensch, weil der Name von ihm Besitz ergriffen hat. Die zweite Stufe heißt die Erleuchtung der Attribute. Diese werden von Sufis nach dem Grade einer Fassungskraft, der Fülle seiner Erkenntnis und der Festigkeit seines Entschlusses aufgenommen. Einigen Menschen offenbart sich Gott durch das Attribut des Wissens, anderen durch das Attribut der Macht usw. Die letzte Stufe, welche die Erleuchtung der Wesenheit bildet, drückt das Siegel der Vergöttlichung auf den vollkommenen Menschen. In dieser Stufe hat er seine wesentliche Einheit mit Gott verwirklicht. Indem er so gleichzeitig eine göttliche und eine menschliche Natur besitzt, bildet er ein Bindeglied zwischen Gott und den erschaffenen Dingen. Sein universeller Charakter gibt ihm eine einzigartige und überragende Stellung in der Ordnung des Daseins (al-Jīlī, 1997, 212-213). „Er ist für Gott das, was die Pupille für das (physische) Auge ist [...], und durch ihn erblickt Gott seine Geschöpfe [...]“ (Ibn al-ʿArabī, 2005, 29).

Der Gedanke einer Inkarnation wird aber im Sufismus strengstens abgelehnt. Der höchste Rang, den der Menschen bei der Selbstoffenbarung erreicht, ist der, dass er erkennt, dass der Sklave ein Sklave und Gott ein Herr ist und dass weder der Sklave ein Herr noch Gott ein Sklave werden kann.

2. In-sich-gehen: Die Verwirklichung der Menschlichen Totalität

„Wer sich erkennt, der erkennt seinen Gott.“ Dieser Ausspruch von Mohammad ist unter den Sufis sehr beliebt.² Der Weg zu Gott ist der Weg in unser Inneres. Ein Derwisch fragt: „Wie ist der Weg zu Dir? Und Gott antwortet: Lass dein Selbst und komm!“ Die unmittelbare Gotteserfahrung, Gottesschau, wird nur durch die Entwerdung (*fanā*) verwirklicht. Das Schwinden des Ichbewusstseins, Aufgehen eines Partikularwesens in einer universalen Substanz, ist die Voraussetzung der Vereinigung mit Gott (Ritter, 1995, 591).

Wie kann es aber für einen Mystiker möglich sein, für sich selbst zu „sterben“ und sich gleichzeitig Gottes Wirklichkeit bewusst zu sein? Bewusstsein bedeutet *Weit-erbestehen* (*baqa*) des „Selbst“. Nach Ibn ʿArabī ist Entwerden ein gradueller Prozess mit verschiedenen Stadien. Jedem Stadium vom Entwerden entspricht ein Stadium vom „Übrigbleiben“. In jedem Stadium wird der Schleier, einer der Charakteristiken der so genannten phänomenalen Welt, entfernt. Was erlischt ist das Erscheinende und was bleibt ist das Wirkliche. So wird der Mystiker einen Schritt näher zur Wahrheit gebracht (Chittick, 1998, 84-85). Wenn alle Schleier gelüftet sind, ist die absolute

2. Siehe dazu, al-Isbahānī, Abū Nuʿaim Ahmad b. Abdullāh, *Ḥilya al-awliya wa ṭabaqāt al-asfiyā* (Kairo: Matbaʿat al-Saʿāda, 1974), 10/208.

Freiheit der Seele erreicht.³ Durch mystische Intuition zur Erkenntnis seiner essentiellen Einheit mit Gott zu erlangen, ist das letzte Ziel des Mystikers.⁴ Ein solche „Ganzwerdung“ ist nur für wenige erreichbar.

Der Weg/ Sufi Pfad (sayr al-sulūk)

Der „Weg“ ist natürlich eine Metapher, und das gilt auch für das „Beschreiten“ dieses Weges. Die Verwandlung, die dieser Weg und sein Beschreiten erzeugen, erhofft man sich, durch eine umsichtige Introspektion mit einer schrittweisen Umgestaltung der Seele zu erreichen. Die Triebe werden gezähmt, die weltlichen Bestrebungen gebändigt, das verborgene und offene Böse bekämpft, sogenannte lobenswerte Eigenschaften angesät und innere Wahrnehmungsorgane ausgebildet. Das alles kann ein Mystiker nicht allein. Er braucht einen Meister, der die Schwierigkeiten kennt, der sie selbst überwunden hat und der in der Lage ist, seinen Novizen anzuleiten und zu steuern.

Der Weg hat keinen linearen Verlauf, sondern stellt eine kreisförmige Reise dar. Die Reise ist ein unendliches Fortschreiten. Ibn al-Arabī beschreibt die Reise der Transformation der Wahrnehmung als eine horizontale Bewegung durch die Zeit, und gleichzeitig als eine vertikale Bewegung von außerhalb der Zeit, die in jedem Augenblick stattfindet. Da Gott „jeden Tag ein Geschäft vornimmt“ (*Koran* 55:29), sind die Bewegungen lediglich Reflexionen der ständigen Schöpfertätigkeit Gottes. Im Kern unserer wechselnden Wahrnehmungen in unserem vergänglichen Leben liegt die Erneuerung der Schöpfung in jedem Augenblick.

3. Meister-Novize Beziehung

Die Meister-Novize Beziehung ist ein entscheidendes Merkmal des Sufismus. Der Meister (Murshid/Scheich) verfügt über ein Wissen von der Essenz der Religion, von der Unterscheidung zwischen sichtbarer und unsichtbarer Welt. Dieses muss er behutsam seinem Novizen vermitteln (manchmal ohne Worte, ohne Tun), der an seinen geistigen Qualitäten arbeitet. Das Herz soll durch diese Beziehung poliert werden wie ein Metallspiegel, damit es nur noch den Glanz Gottes widerspiegelt (Schimmel, 2000, 19).

In Sufis Erzählungen sind die Begegnungen mit dem Meister immer symbolische Hinweise auf innere Erlebnisse, die aus einer seelischen Schau heraus geschehen. Der Meister besitzt eine in Ihm wohnende geistige Macht und er wirkt durch seine Strahlung. Als Vervollkommener ist er ein Sprachrohr für Gottes „Befehlswillen“. Er ist die Spitze der Autonomie, da sein Wille mit dem Willen Gottes identisch ist.

„Wie der Tote in der Hand des Leichenwäschers zu sein“ (Kadavergehorsam) das erklärt das Verhältnis des Novizen gegenüber seinem Meister. Der Novize muss

3. Vgl. Erich Fromm, zitieren: „Im Zustand voller Produktivität gibt es keine Schleier, die das Ich vom Nicht-Ich trennen. Das Objekt ist kein Objekt mehr; es steht nicht mehr mir gegenüber, sondern ist bei mir.“ Daisetz Teitaro Suzuki, Erich Fromm, *Zen-Buddhismus und Psychoanalyse*, (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1980), 149-150.

4. Mit der Frage, ob es sich bei dem Sufismus um ein Geschehen in der Vorstellung handelt, war Henry Corbin beschäftigt. Henry Corbin, *Alone with the alone: creative imagination in the Sufism of Ibn 'Arabī* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1969). Vgl. Auch C.G. Jungs Erklärungen zur alchemistischen Imaginatio in: *Psychologie und Alchemie* (Zürich: Rascher, 1952).

das erste „Entwerden“ (*fanā*), „Entwerden“ im Meister, überlebt haben, um ins „Entwerden“ in Gott zu erlangen.

Das geistige Wachstum des Novizen wird vom Meister überwacht. Er prüft die Tauglichkeit seines Novizen, deutet seine Träume und Visionen, setzt ihn in Klausuren, verhilft ihm zu seinem geistigen Aufstieg durch alle Stufen⁵ der Existenz bis zur göttlichen Gegenwart, um die Entschleierung zu ertragen.

Aufgrund ihrer zentralen Bedeutung für die Meister-Novize Beziehung sollen die Praktiken Herzensbindung, Gottesgedenken und Klausur im Folgenden näher erläutert werden.

Herzensbindung (rābita)

Das Herz in Liebe an den Meister zu binden, ist eine Aufforderung. Die Aufgabe des Novizen besteht darin, sich möglichst oft das Gesicht seines Meisters zu vergegenwärtigen, auch wenn er nicht in Fleisch und Blut vor ihm steht. Er muss den Blick zwischen die Brauen des Meisters richten. Im Ergebnis soll der Novize in der Lage sein, das Bild seines Meisters jederzeit heraufzubeschwören. Das Ziel ist die Erhaltung und Stärkung der Liebe zum Meister.

Die Herzensbindung ermöglicht einerseits dem Meister durch die Weitergabe seiner geistigen Begabungen zu seinem Novizen hinabzusteigen, und andererseits dem Novizen zu seinem Meister emporsteigen zu können.

Das Gottgedenken (dhikr)

Die tausendfache Wiederholung von einem oder mehreren Namen Gottes im *dhikr* ist einer der zentralen Pflichten des Sufis. Es ist eine Kombination von Klang, Konzentration, Atmung und Bewegung. Ein solcher Klang wird als eine schöpferische Kraft angesehen. Um das heilige Wort in voller Macht zu zeigen, sind die richtige Ton-Muster und die richtige Rezitation wichtig.

Die ständige Wiederholung dieser heiligen Formeln können einzeln (mit Herzensbindung an den Meister) und in Gruppen, laut oder verinnerlicht, im Sitzen, Stehen oder Drehen ausgeführt werden. Diese Handhabungen variieren von Orden zu Orden.

Die Eigenschaften der Gottesnamen und ihre besonderen Kräfte werden in der sufischen Werken erklärt.⁶ Da die göttliche Aktivität durch die göttlichen Namen kanalisiert wird, sind die Regeln für den Gebrauch dieser göttlichen Namen sehr sorgfältig ausgearbeitet worden. Der Meister findet einen passenden Namen, den der Novize wiederholen muss. Die Wahl des Gottesnamens hängt von dem Standort ab, an

5. Die klassische Zahl der Stufen wird mit sieben angegeben, jedoch ändert sich ihre Anzahl von Meister zu Meister.

6. Die sufische Tradition spricht aufgrund einer Propetentüberlieferung von den 99 Schönsten Namen Gottes. Die Namen Gottes wie „*Allwissender*“, „*Lebensspender*“, „*Gerechter*“, drücken Beziehungen aus zwischen Gott in Seiner Eigenschaft als Schöpfer, Lebensspender, Gerechter usw. und der Schöpfung. So kann das Göttliche in der Welt manifestiert werden. Die Sufis entwickelten psychologische Systeme, um zu verstehen, wie jeder der 99 Namen wirkt. Annemarie Schimmel, *Die Zeichen Gottes: die religiöse Welt des Islam* (München: C.H. Beck, 1995), 193.

dem der Novize sich befindet. Weil der Meister den Novizen anzuleiten und sorgfältig zu überwachen hat, weiß er, welche Namen für den einen heilsam, für den anderen aber gefährlich sein können.⁷ Eine falsche Anwendung kann schwere Konsequenzen für den Novizen haben, die sich sogar in körperlichen Symptomen äußern können.

Klausur

Die geistige Übung der Zurückgezogenheit ist eine fortgeschrittene und gefährliche Sufi-Übung zur Erlangung der Gegenwart Gottes und bedarf der Erlaubnis und der besonderen Anleitung des Meisters. Wenn der Meister es für ihn richtig und erforderlich hält, soll der Novize vierzig Tage allein, in einem kleinen Raum, nur mit der Rezitation des Korans und der Meditation bestimmter Litaneien oder Gottesnamen beschäftigt sein, verbringen. Das Gottgedenken (*dhkir*) verselbständigt sich geradezu, indem die aufeinanderfolgende Wahrnehmung verschieden gefärbter Lichtscheine nach und nach die Klarheit (der rezitierten Litanei) von der äußeren Schale der Worte entblößt und den Novizen damit durchglüht.

Der Meister besucht den Novizen, um seinen Fortschritt zu überwachen. Wenn er zu schwach ist, die Exerzitien durchzuführen, holt der Meister ihn wieder in die Welt. Wegen der Selbsttäuschung der Vorstellungskraft darf eine Klausur nur auf Anweisung eines Meisters geübt werden.⁸

4. Ein Interview Mit Einem Meister

Wem könnte man die brennende Frage nach der Notwendigkeit eines Meisters besserstellen, als konkret einem Meister. Folgendes Interview, das hier in Auszügen dargestellt ist, habe ich mit *Scheich Kahraman al-Rifā'ī al-Qādirī al-Baktāshī* (Özkök, persönliches Interview, 2020)⁹ geführt.

Die Niederschrift des ganzen Interviews würde, aufgrund seiner Länge dessen, den Rahmen dieser Arbeit sprengen. Daher ist dieses Interview nur in Auszügen dargestellt.

Woher kommt die Notwendigkeit eines Meisters?

Zunächst müsste man die Frage der Schöpfung erläutern. Gott erschuf die Menschen zu seiner Dienerschaft (*Koran* 51:56). Die Sufimeister legten "die Dienerschaft" wie folgt aus: Dienen im Sinne von "mich erkennen".

Die Dienerschaft ohne die Erkenntnis ist nämlich der Dienerschaft der unbelebten Dinge gleich. Die unbelebten Dinge und Tiere sind auch Diener Gottes. Nach der göttlichen Aussage gibt es Nichts was nicht Gott preist. Ihre Dienerschaft erfolgt nicht durch die Erkenntnis sondern durch die ihnen gegebenen Instinkte.

7. Der Name *al-Fāiq*, der *Überwältigende*, sollte niemals von einem Anfänger benutzt werden, sondern nur von einem Mystiker hohen Ranges.

8. „Das ist eine der Funktionen des Zen-Meisters, wachsam zu sein, dass der Schüler wirkliche und eingebildete Erleuchtung nicht verwechselt.“ Fromm, *Zen-Buddhismus und Psychoanalyse*, 149.

9. Kahraman Özkök ist Mitglied einer tief verwurzelten Baktāshī-Familie. Seine erste Zugehörigkeit und khilāfa stammte von der Baktāshīyya, und später wurde er khalīfa von Rifā'iyya und Qādirīyya. Er besitzt viele Werke über Sufi-Themen.

Sie haben keinen *Nafs*, Seele. Die Seele wurde nur dem Menschen gegeben. In der prophetischen Überlieferung wird das Ziel der Schöpfung wie folgt formuliert: Ich war ein verborgener Schatz und wollte erkannt werden; darum schuf Ich die Welt.

Das Geschaffene ist aus meinem „Selbst“, von meinem „Sein“. Ich verliebte mich in mein „Sein“. Aus dieser Liebe heraus wollte ich den Genuss der Erkenntnis. Und aus dem Genuss der Erkenntnis habe ich die Menschen und die Welten erschaffen. Somit trat der Mensch nach allen Geschöpfen als Krönung hervor. Es gibt kein Geschöpf, das vollkommener ist als der Mensch.

Der Grund der Schöpfung ist die Erkenntnis Gottes. Damit der Mensch zu dieser Erkenntnis kommen kann, benötigt er eine Seele, ein „Ich“, eine Persönlichkeit. Das Wort *Nafs* (*Seele*) ist auch ein Name von der Substanz Gottes. Es gibt nichts Existierendes außer Ihm. Alles Sichtbare ist Schatten, bzw. ein Schattenspiel. Das Begreifen ist nur dem Menschen zugeschrieben.

Außer der Seele hat der Mensch einen „zugeschriebenen Geist“. Der Geist des Menschen ist eine tiefstehende Kraft. Er ist von der Substanz Gottes und gehört Gott. Das Zusammenspiel der Seele und des Geistes führt den Menschen zu der Bildung eines Subjekts.

Bei diesem Zusammenspiel zwischen Geist und Seele kommt ein Bruch zustande. Dieser Zustand ist in der Wurzel des Wortes Mensch (*insān*) verborgen. Das Wort Mensch, *insān*, wird im Arabischen aus zwei Wurzeln gebildet: die Intimität und das Vergessen. Der Mensch hat eine Bindung zu Gott. Wegen seiner Vergesslichkeit jedoch entfernt er sich von seinem Schöpfer. Das führt den Menschen zu der Annahme, sich selbst als etwas Eigenständiges zu sehen. Er befindet sich in dem Zustand der Intimität und des Vergessens. Die menschliche Aufgabe liegt darin, sein Potenziell zu erkennen und die Beziehung zu Gott wieder herzustellen. Die Beziehung zu Gott kann der Mensch nur durch seine Fähigkeit zu „begreifen“ (die Begriffsbildung) erlangen. Hierin liegt seine Verantwortung zwischen beiden Zuständen die Entscheidung zu treffen. Im Koran wird erwähnt, dass Gott aus seinem Geist dem Menschen eingehaucht¹⁰ hat. Somit hat der Mensch die göttliche Substanz in sich. Diese göttliche Substanz wirkt als eine virtuelle Kraft. Während der Geist zur göttlichen Substanz gehört, ist die Seele verantwortlich für die Erkenntnis Gottes und bewirkt auch alle menschlichen Taten. Die Seele und der Geist sind zwei Komponenten zu der eine dritte dazukommt: der Verstand. Der Verstand weist die Richtung, um die menschliche Fähigkeit zu begreifen.

Nach der koranischen Aussage ist der Mensch der „Stellvertreter (*khalīfa*)“ Gottes¹¹. Dem ersten Menschen Adam lehrte Gott alle Namen. Wie könnte man das verstehen? Gott hat alles erschaffen und den Dingen Namen gegeben. Zur Krönung schuf er den Menschen Adam. Er lehrte ihm die Namen aller Dinge und hat ihn als seinen „Stellvertreter“ benannt. Daher wird der Name Gottes als der Erbende im Menschen manifestiert. Der „adamische Mensch“ vereint zwei Aspekte in sich: Er ist der Stel-

10. „Wenn ich ihn (Menschen) dann geformt und ihm Geist von mir eingeblasen habe [...]“ *Koran* 15:29.

11. „Als dein Herr zu den Engeln sprach: Ich will auf Erden einen Stellvertreter [*khalīfa*] einsetzen [...]“ *Koran* 2:30.

lvertreter Gottes und Erbe seines Wissens. Diese Auszeichnung ermöglicht ihm (als Propheten oder als Meister) die Menschen rechtzuleiten.

Gott möchte, dass der Mensch ihn erkennt. Diese Erkenntnis wird durch Prophetie und Heiligkeit vermittelt. Adam als der erste Mensch und erster Prophet erfüllt auch seine Aufgabe als Heiliger (Meister).

Somit war er für seine Nachkommen ein Prophet und ein Meister. In der Auseinandersetzung Adams mit seinen Söhnen Abel und Kain werden die Aspekte deutlich: Kain vertritt die Stellung des Vergessens; Abel übernimmt die Verantwortung und Hingabe.

Der Sufismus beginnt mit Adam und leitet sich nicht wie angenommen von dem griechischem Wort Sophos ab, sondern von der arabischen Wurzel "die Reinheit", "sāf" ab. Die Seele Adams war keinen bösen Trieben ausgesetzt. Die Menschen, die dem adamischen Pfad folgen sind die Sufis. Folgedessen ist *tariqa* der Weg Adams und der Pfad der Sufis zur Erkenntnis Gottes. *Tariqa (Pfad der Sufis)* wird von den Sufimeistern als das Selbst des vollkommenen Menschen bezeichnet. *Der Weg ist der vollkommene Mensch als Weg.*

Beim Sufipfad wird sich nach keiner Methodenlehre gerichtet. Der Pfad selbst als Ganzes ist der vollkommene Mensch. Die Meister-Novize-Beziehung ist nicht der Lehrer-Schüler-Beziehung gleichzusetzen. Der Charakter der Beziehung ist ein anderes, auch wenn die äußere Erscheinung dem naheliegt. Der Meister lehrt seine *substanzielle Ipseität (huwiya)* dem Novizen, indem er vom Weg spricht.

Was ist die Bedingung des vollkommenen Menschen?

Der vollkommene Mensch ist derjenige, der die Namen Gottes "der beschützende Freund" (*al-walī*), der Inhaber der Souveränität (*al-malik al-mulk*) und der Herr (*ar-rab*), in sich manifestiert hat. Als der Inhaber der Souveränität über seine Novizen lässt der Meister die Novizen auf ihrem Pfad laufen. Mit der Manifestation des Namen des Herrn erzieht er seine Novizen. Das Wort *Murshid*¹² (Scheich, Meister) ist abgeleitet von dem Namen Gottes *ar-Rashīd*. *Ar-Rashīd* ist derjenige, der zum richtigen Weg einschlagen lässt.

Ziel der Schöpfung ist die Erkenntnis Gottes. Das Erreichen dieses Zieles verschafft Gott großen Genuss. Der Mensch schlägt, um der eigenen Fremdheit zu entgehen einen konkreten Weg ein. Diesen Weg nennt man "*tarīq*". Am Ende des Weges erreicht er den Herren des Weges. Diesen Weg kann der Betroffene nicht allein durchschreiten. Er bedarf des Weges Herrn. Diesem ergibt er sich bedingungslos. Seinen Willen unterwirft er vollständig dem Herrn dieses beschwerlichen Weges. Diesem entbietet er in vollständigerweise sein tiefestes inneres und ganzes Ich. Durch diese vollkommene Hingabe des eigenen Ichs wird der Novize erst vom Meister in die Lehre genommen.

Die Methoden unterscheiden sich je nach Orden und Meister. Einige Meister verzichten auf lehrhafte Gespräche oder Litaneien. Um des Weges Ende zu erreichen,

12. Das Wort *murshid (Meister)* wird im *Koran* 18:17 erwähnt.

ist einziger Blick des Meisters auf seinen Novizen ausreichend. Spezielle Methoden sind also nicht von tragender Bedeutung oder notwendig. Dieser Weg ist keine Erziehungs- oder Bildungsanstalt, mögen dieses auch Außenstehende glauben. Hat der Novize seinen ewigen Herrn gefunden, dann ist das Ziel erreicht. Nicht geringer als der vollkommene Menschen ist das Bestreben des Sufismus.

Die Beziehung Gott-Kosmos ist mit dem Meister-Novizen gleichgestellt. Alles hat eine Erscheinung, welche in sich noch ein Wesen, ein Sein, verbirgt. Der Meister ist derjenige, der durch die Erscheinung hindurch den Kern, das innerste Wesen des Novizen erkennt. Die Lehre, die Erziehung ist auf diesen Kern abgestimmt. Das ist die eigentliche Methode. Da für die Allgemeinheit, Außenstehende nur die äußere Erscheinung sichtbar ist, bleibt der Sufismus für diese unverständlich.

Fazit

Die Vorstellung vom Menschen als Gottes Abbild beherrscht die gnostische Lehre der Sufis. Wegen der Untrennbarkeit des Seelenkerns vom göttlichen Ursprung sehnen sich die Geschöpfe nach dem absoluten Sein, Gott. Um die Vereinigung mit dem Gott wieder zu gewinnen, sollte die individuelle Existenz entkleidet werden. Deshalb ist der geistige Aufstieg durch alle Stufen der Existenz, bis hin zur göttlichen Gegenwart, für den Novizen eine unabweisbare Notwendigkeit.

Der geistige Aufstieg, der Weg, schließt ein Suchen mit ein, das bedachtsam unternommen und fortgesetzt wird. Und der Novize muss verschiedene seelische Stadien durchschreiten und sich in jeder vervollkommen, bevor er sich mit Gott vereinigen kann. Das alles kann er nicht allein. Er braucht einen Meister, der die Schwierigkeiten kennt, selber überwunden hat und den Novizen anzuleiten und zu steuern in der Lage ist.

Der Meister als vollkommener Mensch, der seine essentielle Einheit mit Gott verwirklicht hat, verkörpert die Lehre. Er ist für den Novizen die einzige und unbedingte Autorität. Das geistige Wachstum des Novizen wird von ihm sorgfältig überwacht. Da die falsche Anwendung der Sufi-Praktiken schwere Konsequenzen für den Novizen, der an der Mauer der Transzendenz zerschellt, haben kann, ist die Hilfe und Begleitung eines Meisters erforderlich.

Der Meister hat eine starke Modellfunktion und repräsentiert selbst als Beispiel, das die Transformation möglich ist. Nach dem Sufismus ist der Meister nicht nur ein Vermittler, der Päckchen von Informationen aushändigt, sondern er ist da, um ein wirkliches Verständnis zu ermöglichen und zu bekräftigen. Der Meister lebt seinem Novizen einfach durch sein Dasein und Sosein die Lehren des Sufismus vor. Wie auch Meister Eckhart betont, dass der Meister kein Schulmeister, kein Lesemeister sondern der Lebemeister ist (Dürckheim, 2001, 45).

Literatur

al-Ālūsī, Shihāb al-Dīn. *Rūḥ al-ma‘ānī fī tafsīr al-qur‘ān al-‘aẓīm wa al-sab‘ al-masānī*. 16 Bde. Beirut: Dār al-Kutub ‘Ilmiyya, 1994.

al-‘Asqalānī, Ibn Hajar. *Fath al-bārī sharḥ ṣaḥīḥ al-Bukharī*. 13 Bde. Kairo: Dār al-Raiān li’-turās, 1986.

- Chittick, William C.. *The Self-Disclosure of God: Principles of Ibn al-‘Arabī’s Cosmology*. Albany: State University of New York Press, 1998.
- Chittick, William C.. *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-‘Arabī’s Metaphysics of Imagination*. Albany: State University of New York Press, 1989.
- Corbin, Henry. *Alone with the alone: creative imagination in the Sufism of Ibn ‘Arabī*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1969.
- Dürckheim, Graf K.. *Der Ruf nach dem Meister*. München: O.W.B Paperback, 2001.
- Fromm, Erich; Suzuki, Deisetz Teitaro Suzuki. *Zen-Buddhismus und Psychoanalyse*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1980.
- Ibn al-‘Arabī. *Die Weisheit der Propheten*. Zürich: Chalice Verlag, 2005.
- al-Isbahānī, Abū Nu‘aim Ahmad b. Abdullāh. *Ḥilya al-awliya wa ṭabaqāt al-asfiyā*. 10 Bde. in: 5. Kairo: Matba‘at al-Sa‘āda, 1974. 10/208.
- Al-Jīlī, ‘Abd al-Karīm. *al-Insān al-kāmil fī ma‘rifat al-awakhir*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1997.
- Jung, C.G., “Concerning mandala symbolism”. In: *Collected Works of C.G. Jung*. 9(1), 2nd ed. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1968.
- Jung, C.G.. *Psychologie und Alchemie*. Zürich: Rascher, 1952.
- Özkök, Kahraman, persönliches Interview. Istanbul, 09.06. 2020.
- Ritter, Hellmut. *Das Meer der Seele*. Leiden: Brill, 1995.
- Schimmel, Annemarie. *Sufismus: eine Einführung in die islamische Mystik*. München: C.H. Beck, 2000.
- Schimmel, Annemarie. *Die Zeichen Gottes: die religiöse Welt des Islam*. München: C.H. Beck, 1995.

AŞKIN HÜNKÂRİ HACI BEKTAŞ VELİ ŞAHDİZ ROMANINDA BİR İPEK YOLU ŞEHRİ: NİŞABUR*

Hacı Bektaş Veli the Sultan of Love a Silk Road City in the Novel of Şahdiz:
Nishapur

Esra SAZYEK**

Öz

Horasan'ın "parlayan biricik yıldızı" Nişapur, İpek Yolu'nun üzerinde bulunması sebebiyle hemen her dönemde önemini koruyan bir şehir olmuştur. Sırtını dayadığı Binalud Dağı'nın düşman saldırılarına karşı korunma üstünlüğü sağlaması, eteklerinin tarıma elverişli oluşu ve gerekli suya kolaylıkla ulaşılması gibi hayati öneme sahip koşullar da bu önemi perçinlemiştir. Sahip olduğu jeopolitik konum sebebiyle pek çok devletin egemenlik arzularını kabartan şehir, tarihin derinliklerinden günümüze doğru bir akışla, Sasaniler, Tahiriler, Saffariler, Sâmâniler, Gazneliler, Selçuklular ve Harzemşahlar gibi birbiri ardına şehre hükümlen olan farklı devletlerin egemenliği altına girmiştir. Gaznelilerden itibaren kültürel bir dönüşüm yaşayarak Türkleşme sürecine giren şehir, Selçuklular döneminde özellikle eğitim alanında yaşanan gelişmeler sonucunda medreselerin merkezi haline gelmiş; çok sayıda âlim, mutasavvıf ve şairin yetiştiği bir ilim yuvasına dönüşmüştür. Türk-İslâm tasavvuf anlayışının köklü isimlerinden olan Hacı Bektaş Veli de Nişapur'da doğmuş; ilk bilgilerinin burada "Pir-i Türkistan" namıyla bilinen Hoca Ahmet Yesevi'nin halifelerinden Lokman Perende'den almıştır.

Bu makalede, Kemal Derin'in Hacı Bektaş Veli'nin yaşamını konu edindiği *Aşkın Hünkârî Hacı Bektaş Veli Şahdiz* adlı romanında Nişapur'un coğrafi konumu, ekonomik ve demografik yapısı, siyasi ve kültürel özellikleri irdelenmiş ve şehrin kurmaca ortama nasıl yansıtıldığı tespit edilmiştir. Çalışma neticesinde, tarihî gerçekliği menkıbevî olanlar harmanlayan romanda Nişapur'un, Hacı Bektaş Veli'nin ilk bilgilerinin edindiği, kimlik ve kişiliğinin temellerinin atıldığı, tıpkı bedeni gibi ruhunun da şekillendiği önemli şehirlerden biri olarak bir coğrafya parçası olmanın ötesinde, âdeta bir figür gibi işlendiği ortaya konmuştur.

Anahtar Kelimeler: Hacı Bektaş Veli, Lokman Perende, Nişapur, Horasan, İpek Yolu.

Abstract

Nishapur, the one and only shining star of Khorasan, has been a city that has maintained its importance in almost every period due to its location on the Silk Road. Vital conditions such as the fact that Mount Binalūd, on which it rests, provides superiority in protection against enemy attacks, that its slopes are suitable for agriculture, and that the necessary water is easily accessible, clinched this importance. Due to its geopolitical position, the city, which has increased the desire for sovereignty of many states, has come under the domination of different states, such as Sāsānids, Tāhirīds, Saffarīds, Sāmānīds, Ghaznavīds, Seljūqs and Harzemshahs, which have dominated the city one after another, with a flow from the depths of history to the present. From the Ghaznavīds, the city, which entered the process of Turkization by experiencing a cultural transformation, became the centre of madrasas during the Seljuk period, especially as a result of the developments in the field of education; it has turned into a home of knowledge where many scholars, şūfīs and poets are educated. Hacı Bektaş Veli, one of the well-established figures of the Turkish-Islamic understanding of şūfīsm, was also born in Nishapur; he received his first knowledge here from Luqman Perende, one of the caliphs of Hodja Ahmad al-Yasawī, known as "Pir-i Turkistan".

In this article, the geographical location, economic and demographic structure, political and cultural characteristics of Nishapur were discussed based on Kemal Derin's novel *Aşkın Hünkârî Hacı Bektaş Veli Şahdiz* (Hacı Bektash Veli the Sultan of Love), in which the life of Hacı Bektaş Veli was the subject, and how the city was reflected in the fictional environment was determined. As a result of

* Geliş Tarihi: 09.11.2021, Kabul Tarihi: 18.01.2022. DOI: 10.34189/hbv.102.015

** Doç. Dr., Kocaeli Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü (Kocaeli, Türkiye), esazyek@hotmail.com, ORCID ID: 0000-0002-5750-7158

the study, it was revealed that in the novel, which blends historical reality with the epic, Nishapur is one of the important cities where Hacı Bektaş Veli's first information was acquired, the foundations of his identity and personality were laid, and his soul was shaped just like his body, beyond being a piece of geography, it was treated like a figure.

Keywords: *Hacı Bektaş Veli*, Luqman Perende, Nishapur, Khorasan, Silk Road.

Giriş

Olay örgüsü, figüratif kadro ve zamanın yanında, roman türünün en gerekli öğelerinden biri de mekândır. Mekân, en basit tanımıyla romandaki olayların geçtiği yerdir. Ancak “gerçek” ya da “muhayyel”, mutlaka bir mekâna gereksinim duyan olaylar (Tekin, 2001, 129) gibi figürler de içinde büyüyüp gelişecekleri, eylemde bulunacakları ve kendilerini gerçekleştirecekleri bir yere muhtaçtır (Korkmaz, 2007, 414). Zira mekân ögesi, hem olay örgüsü hem de bu örgünün içine konumlanan figürler için temel belirleyenlerin başında gelir. Olay örgüsünü oluşturan her bir halkanın niteliği ya da ona eşlik eden figürlerin içinde bulunduğu koşullar ise mekânın şekillenmesinde oldukça etkilidir (Aktaş, 1984, 125-126). İki yönlü olan bu etkileşimde figür, içinde bulunduğu mekânı duygu ve düşünceleriyle şekillendirirken, mekân da etkin ve kurucu bir değer olarak içine aldığı figürü etkiler (Korkmaz, 2007, 400). Romanın hangi türde yazıldığı ya da hangi zaman aralığını kapsadığı da bu noktada önemlidir. Söz gelimi konusunu modern zamandan seçen ve daha çok insanı ve onun psikolojisini anlatan romanlar ile tarihî romanların mekânı ele alış şekli aynı değildir (Karaca, 2006, 73/76). İlkinde mekân, romantizmin de etkisiyle, figürün iç dünyasını, duygu ve heyecanını yansıtan işlevsel bir araca dönüşür; figürle özdeşleşip âdeta şahsileşir (Aktaş, 1984, 129). “Kişi” ve “yer” arasındaki bu özdeşlik, roman figürünün içinde yaşadığı çevreden bağımsız olmadığını, evi ve şehri ile tamamlandığını ifade eder (Yetkin, 1972, 135). Tarihî romanlarda ise mekân, olaylara gerçeklik algısı kazandıran fizikî bir çevreden ibarettir. Bu tarz mekânların, figürlerin iç dünyasını yansıtmak ya da ruhsal durumları hakkında bilgi vermek gibi bir kaygıları yoktur. Hacı Bektaş Veli'nin yaşamını anlatan *Aşkın Hünkârı Hacı Bektaş Veli Şahdiz* (2012) adlı tarihî romana bu perspektiften bakıldığında, mekânın iki yönlü ele alındığını söylemek mümkündür. Zira mekân, kimi zaman sadece tablo niteliği taşıyan bir coğrafya parçasıyken, kimi zaman da figürlerin algılama biçimine göre anlamlar yüklenen sembolik işleviyle öne çıkar. Çünkü yazar, romanını kaleme alırken olayların geçtiği mekâna dair tarihî malzemeyle yetinmemiş, Hacı Bektaş Veli'nin Horasan'da başlayıp Suluca Karahöyük'te biten yaşam yolculuğunun önemli duraklarını da tek tek ziyaret etmiştir. Üzerinden çok zaman geçse de yapılan bu ziyaretler, “Elinizde tuttuğunuz bu roman, o isimsiz geminin güvertesinde, uğradığı her limanda, köpüklü dalgalarının serinliğinde, başucumdan hiç ayrılmayan martıların koruyucu kanatlarının altında biriktirilen sözcüklerin bir araya getirilmesi sonrasında yazıldı.” (Derin, 2012, 11-12) sözlerinden de anlaşılacağı gibi yazarın mekâna dair duygusal bir bakış geliştirmesine, dolayısıyla mekânın âdeta bir roman figürüne dönüşmesine sebep olmuştur. Bu romantik tavrın yansıdığı ilk şehir ise Hacı Bektaş Veli'nin doğduğu yer olması sebebiyle Nişabur'dur.

Bu çalışmada Kemal Derin'in Hacı Bektaş Veli'nin yaşamını konu edindiği *Aşkın Hünkârı Hacı Bektaş Veli Şahdiz* adlı romanında Nişabur'un coğrafi konumu, ekonomik ve demografik yapısı, siyasî ve kültürel özellikleri irdelenecek ve şehrin

kurmaca ortama nasıl yansıdığı tespit edilmeye çalışılacaktır. Tarihi gerçekliği menkıbevi olanla harmanlayan romanda, Ömer Hayyam ve Feridüttin Attar gibi daha pek çok şair ve mutasavvıfın yetiştiği Nişabur'un, Hacı Bektaş Veli'nin de ilk bilgilerini edindiği, kimlik ve kişiliğinin temellerinin atıldığı, tıpkı bedeni gibi ruhunun da şekillendiği önemli şehirlerden biri olduğu belirginleştirilecektir. Dolayısıyla Nişabur'un, romanda bir coğrafya parçası olmanın ötesinde, âdeta bir figür gibi işlendiği ortaya konacaktır.

1. Şehrin Coğrafi Konumu

Günümüzde İran'ın Kuzeydoğusunda bulunan, yaklaşık yetmiş bin nüfuslu bir şehir olan Nişabur; Belh, Herat ve Merv'le birlikte Horasan'ın dört önemli şehridir (Öztürk, 1999, 285). Binalud Dağı'nın güneybatısında bulunan şehir, Orta Asya ve Hindistan'ı İran üzerinden Batı'ya, İran Körfezi'ni ise Volga boylarına bağlayan tarihi ticaret yollarının üzerinde bulunur. Çok sayıda medeniyetin birleştiği bu yolların en önemlisi ise İpek Yolu'dur (Pırlanta, 2010, 311). Nişabur, İpek Yolu'nun ana güzergâhlarından biri olması sebebiyle sadece Orta Çağ'da değil, hemen her dönemde önemini koruyan bir şehir olmuştur. Coğrafi bakımdan stratejik avantajlara sahip şehrin bu önemli konumu, tarihi gerçekliğin menkıbevi olanla harmanlandığı *Aşkın Hünkârı Hacı Bektaş Veli* romanında, hemen her fırsatta hissettirilir. Bunun en somut karşılığı, aşağıdaki satırlarda belirir:

“Nişabur, Binalud Dağının eteğinden aşağı ovaya yayılıyordu. Kırk yedi bölgeye ayrılmıştı. Yüksek söveli on dört giriş kapısı her daim şehre girip çıkanlarla dolup taşıyordu. Kentin bedenleri yedi adam boyundaydı; oldukça heybetliydi. Görenlere fevkalâde güven hissi veriyordu. Ovanın yaklaşık üçte birini sarıp sarmalıyordu. Binalud, kuzeyden doğuya yekpare uzanıyordu, hemen bitişiğinde Bagheshan, Mirabad ve Bojand dağları yükseliyordu. Tam karşısında, güneydeyse, yağmur sularından sürülmüş tarlaya dönen puslu Katkan Sıradağları, Nişabur Ovasının büyüklüğü karşısında zar zor seçiliyordu.” (Derin, 2012, 48)¹

Kasım 1208'de Horasan'da başlayan, Mart 1270'te Anadolu'da son bulan romandaki olaylar, az sayıdaki geriye dönüşlerin dışında, kronolojik bakımdan düzenli şekilde ilerler. Roman, Bektaş'ın annesi Hatem ile babası Sultan İbrahim'in uzak diyarlardan gelen tüccarların da uğrak noktası olan Nişabur'un en büyük pazarını dolaşmalarıyla başlar (Derin, 2012, 18). Üzeri kemerli sokakların arasındaki daracık dükkânları gezip alışveriş yaptıktan sonra meydana yönelen çift, ayrıntılı biçimde tasvir edilen şehrin meydanında, Nişabur'u ele geçirmek için hızla ilerleyen Moğol ordusunun Semerkand'a dayanmış olduğunu duyuran davulcunun sesiyle irkilir. Meydanı geride bırakıp yürümeye devam ettiklerinde ise bu kez sokağın başında Deli Derviş'le karşılaşılır (Derin, 2012, 20-23). Tozun, toprağın içinde yatan; saç, kaş, kirpikleri kazılı kırk yaşlardaki keşiş kılıklı bu adam, öfkeyle seslendiği Sultan İbrahim'e yirmi dört yıl aradan sonra bir oğlu olacağını ve adını Bektaş koymasını söyler. Sultan İbrahim bunun üzerine Nişabur'un tanınmış sufilerini bir araya getirip

1. Bu makalede, romandan yapılan tüm alıntılarda Kemal Derin'in, *Aşkın Hünkârı Hacı Bektaş Veli Şahdiz* adlı romanının Destek yayınlarından çıkan 2. baskısından yararlanılmıştır.

bir meclis kurar. Bu dost meclisinde, yedi gün boyunca okunan gülbanklerin ardından hamile kalan Hatem, 21 Mart 1209'da bir oğlan çocuk dünyaya getirir. Sultan İbrahim Deli Derviş'in öğüdünü dinler ve sol avucunda beni andıran yeşilimsi bir lekeyle dünyaya gelen oğluna Bektaş adını verir. Romana göre 21 Mart 1209'da Nişabur'da dünyaya gelen Bektaş'ın (Derin, 2012, 36) avucunun ortasındaki yeşil ben ise *Velâyetname*'de de vurgulandığı gibi Hz. Ali'nin neslinden geldiğine dair en büyük nişanedir (Gölpınarlı, 1958, 6).

Romanın olgu kuruluşu bakımından en dikkat çeken yönü, iki ana bölüm şeklinde kurgulanışıdır. Hacı Bektaş Veli'nin doğumundan Anadolu'ya gelene kadarki sürecin anlatıldığı 1. Kitap "Güneş Diyarı" başlığını taşıırken, Anadolu'ya geldikten sonraki sürecin anlatıldığı 2. Kitap "Işık Diyarı" başlığını taşır. Bu bölümlenmiş şekli coğrafi açıdan "Horasan" ve "Anadolu" şeklindeki ayrıma işaret ederken; metaforik açıdan da Hacı Bektaş Veli'nin, güneş diyarı Horasan'dan getirdiği ilmin nuruyla Anadolu'yu ışık diyarına dönüştürmesini anlatır. Zira eski Farsçada *hur* (güneş) ile *âsân* (gelen, doğan) sözcüklerinin birleşiminden oluşan Horasan, "güneşin yükseldiği yer" ya da "güneş ülkesi" anlamına gelir (Çetin, 1998, 234). Söz konusu anlamın doğrudan karşılık bulduğu romanda Horasan "güneş diyarı", Nişabur ise "güneş diyarının en parlak yıldızı"dır. Şehir ve yıldız arasında kurulan anolojik ilişki oldukça dikkat çekicidir. Zira yıldızın parlaklığı Nişabur'un bölgedeki önemini imlerken, göksel bir varlık oluşu ise yüksekliğine vurgu yapar. Gerçekten de Nişabur, Horasan bölgesinin denizden en yüksek yeridir ve bu özelliğinden dolayı İslâm'ın ilk dönemlerinde "bulut şehri" anlamına gelen *Ebreşehr* adıyla anılmıştır (Pırlanta, 2010, 47/53). Şehir o kadar yüksektir ki yıldızlara dokunmak içten bile değildir:

"Uzatsan elini tutabileceğin kadar yakın, Nişabur'un yıldızları, her biri yanıp sönen mücevher. O mücevher ki içlerine işliyordu görenlerin, gözleyenlerin. Gece çöktüğünde toprak damlara çıkıp yıldızları seyretmek, en gözde eğlencesiydi çocukların. Nişabur'un kendisi parlak mı parlaktı. En az yıldızları kadar hem de [...]" (Derin, 2012, 26)

Görüldüğü gibi romanda sık sık, "güneş diyarının parlayan yıldızı" (Derin, 2012, 20/49) olarak nitelendirilen Nişabur, Horasan bölgesinin en önemli şehri olarak anılır. Bu durum, o dönemde Nişabur'a gelen seyyahların gözlemleriyle de örtüşür. Hemen bütün Ortaçağ seyyahları, Nişabur'dan övgüyle söz ederler. Söz gelimi 1216 yılında buraya gelen Yakut El-Hamevi, "Mucemü'l Büldan" adlı ansiklopedik eserinde, pek çok şehir gezdiğini; ancak Nişabur'un bir benzerini görmediğini belirtir. Onun, "faziletli ve âlim insanların menbarı" (Özgüdenli, 2007, 150) olarak tanımladığı şehir, Hacı Bektaş Veli'nin çağdaşı Alaaddin Ata Melik Cüveyni tarafından da diğer şehirlerle mukayese edilerek yüceltilir. "Yeryüzünü gökyüzüyle karşılaştırıp, şehirleri yıldızların yerine koyarsak, Nişabur yıldızların arasında parlak Zühre yıldızının yerini tutar." (Öztürk, 2001, 141) sözleri, Yakut El-Hamevi'nin izlenimlerini âdeta tekrarlayan bir öz taşıır. İbn Batuta ise bağları, bahçeleri ve sularının bolluğu sebebiyle Nişabur'u küçük Dimaşk'a benzeter (Şahin - Arifoğlu, 2014, 378). Şehre yönelik bu tasvirler, *Aşkın Hünkârı Hacı Bektaş Veli* romanına da yansır. Buna göre Nişabur'un havası güzel, suyu boldur; sokakları geniş ve meydanları oldukça canlıdır. Pazarları çeşit çeşit ürünlerle dolup taşan şehir; büyüleyici güzellikte kütüphanelere, camilere

ve saraylara sahiptir. İşte Hacı Bektaş Veli, kültürel, ekonomik, sosyal ve tarihi açıdan böylesine zengin bir şehirde dünyaya gelir. Yazar, Hacı Bektaş Veli'nin doğumunu, içinde yaşanılan coğrafyanın iklimsel durumuyla özdeşleştirerek anlatır.

2. Şehrin İklimi

Nişabur, iklim koşulları bakımından Horasan bölgesinin yaşamaya en elverişli yeridir. Tâhîrî hükümdarı Abdullah b. Tâhir bu nedenle hükümet merkezini Merv'den Nişabur'a taşımıştır (Pırlanta, 2014, 989). Zira karasal iklimin hüküm sürdüğü şehri çevreleyen bol miktardaki sular, bir yandan havayı yumuşatırken diğer yandan tarım faaliyetlerine imkân sunar. Romanda bu reel duruma sadık kalındığı ve Nişabur'un; kavak, çam, akasya ve kayın ağaçlarıyla çepeçevre sarılan; bağlık, bahçelik bir şehir olarak tasvir edildiği görülür (Derin, 2012, 41). Bu betimsel çerçeve içinde "hazan", altın yapraklarını uğurlayan ağaçların kışa hazırlanırken kolları kırıkmiş gibi yarım ve eğri durduğu; "kış" ise keskin soğğun ardından savrula savrula yağın karların evlerin kapısını, bacasını tıkadığı; çocuklarsa karı pekmezle karıştırıp kâse kâse kaşıklayarak yedikleri ve bağıra çağıra oynadıkları bir mevsim olarak anlatılır (Derin, 2012, 25-26). Romanda anılan bir diğer mevsim, "ilkbahar"dır; ancak yazar, sonbahar ve kış dekoratif bir anlayışla işlerken, ilkbahara özel bir anlam atfetmeyi seçer. Çünkü romana göre Bektaş, 21 Mart 1209'da dünyaya gelir. İran takvimine göre 21 Mart'a denk gelen ve yılın ilk ayı olan Ferverdin, Ömer Hayyam'ın *Nevrûz Nâme*'sinde de belirttiği gibi tabiatın canlandığı, baharın başladığı aydır (Öztürk, 2017, 152). Dolayısıyla ilkbahar romanda salt bir hava ılıması barındıran yönüyle değil, Bektaş'ın doğumunu müjdeleyen sembolik anlamıyla da karşımıza çıkar. Baharın ilk belirtisi olan cemrenin düşmesiyle birlikte usul usul yumuşayıp "safran sarısı" giysisinden soyunan bozkır, unuttuğu canı diriltip yeni bir doğuma hazırlanırken, Hatem de Bektaş'ı dünyaya getirmeye hazırlanır (Derin, 2012, 31). Toprak ile kadın bedeni arasında kurulan bu eşzamanlı ikonografik ilişki, coğrafyanın bir amaca hizmet ettiğini ve figürlerin duygularını yansıtan ya da yaşanacakları önceden sezdirenen işlevsel yönüyle kullanıldığını gösterir. Olayların yaşandığı coğrafya ile içinde yaşayanlar arasındaki bu karşılıklı ilişki, romanda açıkça görülür. Nişabur'un sarı renkli bozkırı nasıl ki kısa sürede yeşerip renk renk çiçeklerle donandıysa, Bektaş'ın doğumuyla birlikte hava da birdenbire "leylak" kokmaya başlar. Bu iklimsel değişim, en belirgin ifadesini Binalud Dağı'nda bulur:

"Binalud, heybetli bir dağdı; ama bugün bir başkaydı. Gövdesini pus sarmış olsa da, tepesi açık, saçları yolunmuştu. Yüklü bulutlar yanı başında, eteğinde salınarak cirit atıyordu. Hemen dibinde, ince uzun bacaklarından sıyrılarak serpilip uçsuz bucaksız Nişabur'un dümdüz ovasını örten bozkırın atlası, safran sarısı toprağa cemre düşmüş, ova ağzına kadar rengârenk çiçeklerle süslenip taşıyordu. Kış, yeniden uyanmak üzere uykuya yatıyor, bahar uyanışın tadını çıkarıyordu. Gece ile gündüz, karanlık ile aydınlık eşitleniyordu. Aynı terazinin kefesinde birbirini dengelemeye koşuyordu. Orta yerinde güvenle sırtını Binalud'a dayayan kadim Nişabur, Ferverdin'in ilk gününe, yeni yılın doğumuna hazırды tarihe meydan okurcasına [...]'" (Derin, 2012, 31)

Yukarıdaki pasajda vurgulandığı gibi Nişabur, Binalud Dağı'nın eteklerine kurulan bir şehirdir. Tarihi çok eskilere dayanan bütün yerleşim yerleri gibi çevreye

hâkim bir tepe üzerine konumlanan şehrin sırtını dayadığı bu dağ, romanda Hacı Bektaş'ın doğduğu evin penceresinden rahatlıkla görünür. Söz gelimi Sultan İbrahim, evinin penceresinden tüm azametiyle yükselen Binalud Dağı'na hayranlıkla bakıp iki kolunu havaya kaldırarak dua eder:

“Ah Binalud! Sen olmasan Nişabur rahat uyuyabilir miydi acaba? Sırtını kime dayayacaktı gözü arkada kalmadan? Gelip geçenlere sırlarını kim anlatacaktı, çocukların olmasa kim yol gösterecekti güneşinde tutuşmak isteyenlere? Nice savaşlar görmüştün; bir gün olsun yalnız bırakmamıştın Nişabur'u yüzüstü. Koriyup kollamıştın. Uzaklardan bir tufan kabarmakta, her gün biraz daha yaklaşmakta [...] Yine aynısını yapar mısın? Temuçinin karşısına geçip kaşlarını çatar mısın?” (Derin, 2012, 27)

Moğol askerlerinin ayak seslerinin işitilmeye başladığı bu kritik süreçte Sultan İbrahim'in korumacılık dilendiği Binalud dağı, âdeta şehrin muhafızı, onu düşmanlardan koruyan oldukça önemli bir kalkan görevi görür. Bu bağlamda en dikkat çeken şey, Binalud Dağı'nın romandaki olayların niteliğine ve figürün bakış açısına göre farklı anlamlarla yeniden şekillenip üretilmesidir. Zira ilkinde Hacı Bektaş'ın doğumuyla genişleyip aydınlanan mekân, Moğol tehdidi sebebiyle âdeta daralıp labirentleşir.

3. Şehrin Ekonomisi

3.1. Tarım ve Hayvancılık

Romanda nüfusu dış tehditlerden koruma işleviyle öne çıkan Binalud Dağı, Nişabur'un bulunduğu coğrafi konumu belirginleştirmenin yanında, şehir halkının ticarî faaliyetlerine de yön verir. Söz gelimi sosyo-ekonomisini tarım ve hayvancılığın belirlediği Nişabur'un dağlarında yoğun biçimde ziraat yapılır. Şehirde buğday pirinç, arpa gibi tahılların yanında, pamuk ve ipek üretimi de önemli yer tutar. Özellikle Sasaniler döneminde Çin'den alınıp 6. yüzyıldan itibaren Nişabur'da sistemli biçimde yetiştirilmeye başlanan ipek böceği, bu üretimdeki payın büyük bir bölümünü oluşturur. Nişaburlu kadınların dokuduğu ve oldukça rağbet gören ipekli kumaşlar, kervanlarla dünyanın bir ucundan diğer ucuna taşınır (Şahin - Arifoğlu, 2014, 370) Söz konusu gerçeklik romandaki en somut karşılığını, “Nişaburlu kadınların dokuduğu ipek, saburi kumaş, işlediği firuze, akik taşı kervanlarla dünyanın beri ucundaki Soğuk Denize, oradan da öteki ucundaki Yağmur Denizine değin taşındı.” (Derin, 2012, 49) şeklindeki sözlerde bulur. Zira bu cümle hem ticarî faaliyetlerin yoğunluğunu hem de bu yoğunluğun sebebi olan şehrin önemli konumunu fazlasıyla yansıtır.

Nehirler boyunca sulanan verimli arazisi, “güzel toprağı ve çok merhametli Tanrı'nın ona her şeyi bol olarak bağışlaması ile tüm dünyada emsalsiz” (Pırlanta, 2014, 986) bir yer olan Nişabur; ipek başta olmak üzere, pamuk, keten, yün gibi kumaşların üretildiği; büyüleyici güzellikte kilimlerin, halıların, seccadelerin dokunduğu, ticarî ve ekonomik faaliyetler bakımından da oldukça önemli bir merkezdir. Romanda, Hatem'in Büyük Pazar'dan beğenip aldığı elbiselik kumaş; Lokman Perende'nin “deve yününden dokunmuş ve Mevlevilikte sarığa karşılık gelen destarı” (Derin, 2012, 41); Hacı Bektaş'ın doğduğu evin zeminini süsleyen “Nişabur halıları” (Derin, 2012, 38) şehrin dokumacılık alanındaki ayrıcalıklı konumunu imleyen örneklerden sadece birkaçıdır.

3.2. Çarşı ve Pazar Yerleri

Nişabur, ticarî faaliyetler bakımından oldukça canlı bir şehirdir. Bu canlılık, şehrin zengin kültürünün yansıdığı çarşı ve pazar yerlerinden de anlaşılır. Mimarisi, kendine özgü ürünleri ve barındırdığı her kesimden insanıyla şehrin kimliği olan bu alanlar, ticarî yaşamın en etkin sahnesi olmanın yanında, birer sosyalleşme mekânıdır. Zira ürünlerin takasına dayanan bu sistemli aktarıma; duygular, düşünceler, bilgiler, öğretiler, kısaca koca bir kültür de içkindir. Bu açıdan bakıldığında *Aşkın Hünkârı Hacı Bektaş Veli* romanının, beş aylık hamile olan Hatem ile kocası Sultan İbrahim'in şehrin kuzeyindeki Büyük Pazar'ı dolaşmalarıyla başlaması hiç tesadüf değildir. Zira çiftin alışveriş yaptığı bu sahne, hem şehirdeki ticarî faaliyetlerin merkezi olan Büyük Pazar'a hem de şehrin kültürü ve demografik yapısına ilişkin oldukça ayrıntılı bilgiler barındırır. Buna göre Büyük Pazar, devasa genişlikteki bir meydanın dört bir tarafını çevreleyen birbirine bitişik küçük dükkânlardan oluşur. Tavanından saçaklar sarkan, şirin ve iç ferahlatıcı dükkânların büyüleyici güzelliği, üzerini süsleyen kenarları işlemeli, yöreye has rengârenk çadırlardan kaynaklanır. Bu çadırlar, pazarda alışveriş yapanlar için kavurucu yaz güneşinde gölgelik görevi görürken; kışın karlı ve yağmurlu günlerinde ise ıslanmalarını önleyen geniş bir şemsiyeye dönüşür (Derin, 2012, 19). Yüzleri meydana, sırtları kapalı çarşıya bakan Büyük Pazar'daki sıralı dükkânlar, ihtişamla yükselen dört büyük giriş kapısıyla birbirinden ayrılır. Kapıların ikisi güneyden kuzeye, diğer ikisi de doğudan batıya konumlanışlarıyla, Nişabur'un üzerinde bulunduğu doğu-batı, güney kuzey aksında uzanan önemli ticaret yollarını simgeler. Ticarî mallarının deposu konumundaki şehrin pazarları bu sayede, uzak diyarlardan gelen tüccarların da uğrak noktası olur. Nişabur'a uğramadan edemeyen tüccarlar, meydanın farklı köşelerinde bulunan direklerle atlarını, develerini bağlarken; bu direklerin kenarında bulunan, üzeri el dokuması çullarla kaplı divanları gündüz, getirdikleri malları sergilemek için "tezgâh", gece ise konaklamak için "istirahatgâh" (Derin, 2012, 18) olarak kullanır.

Farklı iş kollarından tüccarlar için Nişabur pazarlarını cazip kılan bir başka etken de ürünlerini saklayabilecekleri şekilde tasarlanmış özel konaklama mekânlarının şehirdeki varlığıdır. Çok sayıda tüccarı misafir edebilecek kapasiteye sahip bu tarz mekânlar, şehir merkezinin yanı sıra Nişabur'a bağlı birçok küçük yerleşim yerlerinde de varlık gösterir (Pirlanta, 2014, 998). Üstelik kervansaray, han, otel gibi bu tarz yerler, ürünlerin saklandığı depolar ya da tüccarların konakladıkları mekânlar olmanın ötesinde, mimarî açıdan da şehre bir düzen ve zenginlik kazandırmıştır.

3.3. Madenler

3.3.1. Firuze

Binalud Dağı, Nişabur'un ekonomisine sadece tarım ve hayvancılık alanında katkı sunmaz. Söz gelimi, rengi oldukça koyu olan bu dağın toprağından, mürekkep ihtiyacının bir kısmı karşılanır (Şahin - Arifoğlu, 2014, 367). Ayrıca, yeraltı ve yerüstü madenleri bakımından oldukça zengin olan şehrin çevresinde çok sayıda firuze ocakları bulunur. Nişabur'dan çıkarılan firuze taşı, işlendikten sonra İpek Yolu üzerinden diğer şehirlere ihraç edilir. Yumuşak ve oldukça hassas bir yapısı olduğu için "yağdan, hamamdan ve keskin kokulu nesnelere" korumak gerektiği söylenen

firuze taşının (Mustafa b. Seydî, 2019, 47-48) süt beyazı, yeşil, mavi gibi çeşitli renkleri vardır. Ancak bunların en kıymetlisi “gök mavisi” renginde olanıdır; bu renk ise sadece Nişabur’dan çıkarılır (Arifoğlu, 2013, 10). Bu nedenle şehir, “şehir-i firuze” olarak da anılmıştır. Divan şirinde mavi gözden ya da gökyüzünden bahseden beyitlerde anolojik bir unsur olarak kullanılan “firuze” sözcüğünün (Çorak, 2019, 860) “Nişabur” sözcüğüyle bir arada yer alışı da bunu destekler.² Dolayısıyla firuze, Nişabur’un hem doğal hem de kültürel mirası olarak, şehirle âdeta özdeşleşir. Bu özdeşlik, romanesk ortama da etkileyici biçimde yansır:

“Firuze taşını bilenler bilir [...] Nişabur’u görmeyen firuzeyi bilir mi? Bir taşın içini, içinin derinliğini, insanı kendi derinliğine çeken girdapları bilebilir mi? Taş bu! Taş insanı kendine çeker mi? Hem de Nişabur’un insanları kendine çektiği, kendine bağladığı gibi [...] Taş, taş taşımış. Ya insanı? Taş taşı, insan da insanı taşırdı. Bu böyle bilinirdi Nişabur’da.” (Derin, 2012, 26)

Uğur ve iyi talih gibi anlamlara gelen firuze, Farsçada *pîrûz* ya da *pîroz* şeklinde telaffuz edilir (Pırlanta, 2010, 336). Avrupa’ya Türkler tarafından götürülüp tanıtıldığı için Batılı dillerdeki karşılığı ise “Turkey stone”, yani Türk taşıdır. Nişabur’un zengin ocaklarından çıkarıldıktan sonra atölyelerde işlenerek ziynet eşyasına dönüştürülen firuze, seçkin kimseleri kendine âdeta hayran bırakır:

“Firuze, şehrin adıyla anılırdı. Nişabur’da çıkan firuze taşının üstüne daha taş tanıyan olmamış bu cihanda. Bunu Sultan İbrahim de bilir. Aile geleneğini işine de taşır, sürdürür. Bir yandan firuze taşını gümüşle buluşturur. [...] Firuze bu! Nerelere, hangi sultan eşlerinin parmaklarında nakış olmakta kim bilir? Hangi beylerin elbiselerinin dokumasında buluşmakta?” (Derin, 2012, 26)

Görüldüğü gibi firuze, sultan eşlerinin parmaklarını, beylerin elbiselerini süsleyen oldukça kıymetli bir taş olarak anılır. Romanda, Bektaş’ın babası Sultan İbrahim’in gümüşle buluşturup ziynet eşyasına dönüştürdüğü bu taş, sadece sultan ve eşlerini değil, mimarî yapıların zeminini de süsler. Zira, “Bir iki adım daha saldı ayaklarını firuze taşlı zeminde.” (Derin, 2012, 53) cümlesinden anlaşılacağı gibi, Bektaş’ın henüz altı yaşındayken ilk dinî bilgilerini edindiği Lokman Perende’nin ders verdiği medresenin zemini de firuze taşıyla kaplıdır.

3.3.2. Demir

Şehirdeki ticarî faaliyetler içerisinde bakır, gümüş, demir gibi yeraltı ve yerüstü madenleri önemli yer tutar. Nişabur ve çevresinden çıkarılan bu madenler içerisinde demirin daha yoğun bir iş kolu olduğu görülür. Bu maden sayesinde şehirde demircilik mesleği gelişmiş ve söz konusu iş kolu, tasavvuf erbabı kimseler de dahil olmak üzere, pek çok kişinin geçimini sağladığı bir mesleğe dönüşmüştür (Pırlanta, 2010, 335). Bu durumun somut olarak yansıdığı en önemli mekân, şehirdeki Demirciler Çarşısı’dır:

“Nişabur, kadim bir şehirdir. Giden demde Selçûkîyan soyu buraya yerleştiydi. Şehri payitahtı yaptı. Şehir, Selçûkîyan payitahtıyken ordugâh vazifesi gördü.

2. Söz gelimi Şeyh Galip’in, “Boyandı gök dere firuze dökdi derdinden/Hirâs saldı Nişâbüra leşker-i nigeñün” beytinde geçen bu iki sözcük, Muhammet Nur Doğan’ın da belirttiği gibi bu müşterek anlama karşılık gelir (Akt. Levent, 2019, 3351).

O demde çok sayıda demirci atölyesi vardı. İmdi neyse öyleydi. Atölyelerde, işlenen silahlar, kalkanlar, zırhlar, çakılar, kılıçlar leşkerinin elinde parladı, şimşek gibi.” (Derin, 2012, 49)

Görüldüğü gibi romanda, Selçuklular zamanına ait olduğu belirtilen Demirciler Çarşısı'nın silah yapımı sebebiyle yoğun bir faaliyet içinde olduğu anlatılır. Bu atölyelerde işlenen silahlar, kalkanlar, zırhlar, çakılar, kılıçlar geçmişte Selçuklu askerlerinin ellerinde şimşek gibi parlarken, Sultan İbrahim'in her geçen gün biraz daha yaklaşan Moğol tehlikesi karşısında söylediği; “Peki, kırk yedi bölgenle sen karşı koyabilir misin Nişabur? Yüksek söveli on dört giriş kapını kapayabilir misin, her gün çalanlara? Dört bir yandan koşup sana gelenlere [...] Meydan okuyabilir misin, tek silahın olan ilminle, Temuçinin keskin, yassı kılıcına? Yoksa kaderine razı mı olacaksın? Diğerleri gibi boynunu büküp, talana göz mü yumacaksın?” (Derin, 2012, 27) şeklindeki sözler, 13.yüzyılın başında Nişabur'un elindeki tek silahın artık sadece “ilim” olduğunu vurgular.

4. Siyasi ve Kültürel Yapı

4.1. Şehrin Tarihi

Romanda şehrin tarihine yönelik önemli bilgiler, Keşiş Zemci'nin henüz altı yaşındaki Bektaş'a anlattıkları aracılığıyla aktarılır. Zemci'nin “Bu şehir ismini nerden aldı, bilir misin Bektaş?” (Derin, 2012, 47) sorusuyla başlayan sohbet, şehrin kuruluşundan demografik yapısına, eğitim ve kültür yaşamından burada yetişen önemli şahsiyetlere kadar, siyasî ve kültürel yapısına ilişkin bilgileri bütüncül biçimde okura sunmuş olur. Tarihi gerçekliğin diyalog yöntemiyle romana eklenmesi ise küçük bir çocuk olan Bektaş'ın meraklı soruları sayesinde bir konudan diğerine geçişi kolaylaştırır. Buna göre Farsçada *Nev-Şapur* yani “yeni ve güzel şapur” (Özgüdenli, 2007, 149) anlamına gelen Nişabur, 224 yılında Sasani Devleti'ni kuran Fars Kralı I. Ardeşir'in oğlu I.Şapur tarafından inşa edilmiştir. İdaresi altında yaşayan halka iyi davranan Kral Şapur, her inançtan insanı topraklarına kabul etmiş ve ülkesinin dört bir yanını inanç bahçesine çevirmiştir:

“Vaktiyle büyük bir kral vardı. O kral, memleketi, İranşehr toprağını yarattı. Bir de bir devlet kurdu. Herkes o devlete, Sasani dedi. O büyük kral, rahiplerin soyundan geliyordu. Cümle âlem ona, ‘Ardeşir’ dedi. İlk çocuğunu ‘Şapur’ diye çağırırdı. Bizim ahali, konuştuğu Fars dilinde ona, ‘Şapur’ dedi. Amma velâkin Arami dilinde ona ‘Şabur’ dediler. El âlem, atamız, genç kralı ‘Şabur’ diye çağırırdı. Kral Şapur, babası Ardeşir gibi güçlü kuvvetliydi. Kral olunca nice şehir kurdu. Kurduğu şehirlere kendi ismini verdi. Bişapur ile Nişabur bu şehirlere sadece ikisiydi. Roma zulmünden kaçan, toprağını bırakıp bu iki şehri yurt edindi.’

‘Biz de mi oradan geldik?’ diye sordu Bektaş.

‘O kadarını bilmem. Koskoca şehirde her yerden gelen var. Sen onu babana sor en iyisi.’ (Derin, 2012, 47-48)

Görüldüğü gibi, Roma zulmünden kaçanlar başta olmak üzere “her renge, her çiçeğe ardına kadar kollarını açıp” kucaklayan Nişabur, oldukça yakınında bulunan

ateşgede sebebiyle de Sasaniler döneminin en önemli inanç merkezlerinden biri olur. Ancak 651 yılında III. Yezdicerd, ilk İslâm Devleti ile girdiği mücadeleyi kaybedince Basra Valisi Abdullah Âmir'in yönetimi altına giren şehirdeki ateşgede yıkılır; yerine cami inşa ettirilir. İslâmiyet'in etkisiyle tasavvufun merkezi haline gelen Nişabur ilk kez Gazneliler zamanında Türklerin egemenliği altına girer (Özgüdenli, 2007, 149-150). Bölgede başlayan Türkleşme sürecinin oldukça silik yansıdığı romanda, Gazneliler ile Selçuklular arasındaki mücadeleye de yer verilir (Derin, 2012, 49). Dandanakan Savaşı'yla Selçukluların himayesi altına giren ve hemen her açıdan gelişen şehir, bu süreçte âdeta altın çağını yaşar. Selçukluların Nişabur ve çevresine kazandırdığı en büyük yenilik ise eğitim alanında olur. "Nizamiye Medresesi" adıyla kurdukları bu ilim evleri, o dönemde sadece bölgenin değil, aynı zamanda dünyanın da en modern eğitim kurumu haline gelir. Horasan'ın en ünlü âlimlerinin ders verdiği, İslâm dünyasının dört bir tarafından ilim öğrenmek isteyenlerin âdeta akın ettiği medreselerin (Pirlanta, 2012, 691) bu denli ün kazanmasında, Vezir Nizâmülmülk tarafından Nişabur Nizamiye Medresesi'ne mütevellî ve müderris tayin edilen Hoca Muhyiddin Muhammed b. Yahya'nın da büyük rolü vardır (Biçer, 2013, 280). Görüldüğü gibi eğitim merkezi olma yolunda büyük gelişmeler kat eden şehir, ilim ve edebiyatta ulaştığı yüksek seviye sebebiyle "dârü'l-ilm" olarak anılır (Öztürk, 2008, 146). Romanda Keşiş Zemci'nin Bektaş'la sohbet ettiği iç bölümün "İlim Kapısı" (Derin, 2012, 46) başlığını taşıyor oluşu da bu açıdan önemlidir.

4.2. Demografik Yapı

Nişabur; sosyal, siyasî, kültürel ve dinî özellikler bakımından birbirinden farklı medeniyetlerin karşılaşma alanıdır. Binalud Dağı'nın düşman saldırılarına karşı korunma üstünlüğü sağlaması, eteklerinin tarıma elverişli oluşu ve gerekli suya kolaylıkla ulaşılması gibi hayati öneme sahip koşulları barındırıyor oluşundan ötürü pek çok devletin egemenlik arzularını kabartan şehrin farklılıklardan beslenen çoğulcu yapısı, en açık haliyle din ekseninde şekillenen demografik yapıya yansımıştır. Nişabur'un Budizm, Maniheizm, Şamanizm ve Zerdüştlük gibi farklı inançların bir arada bulunduğu karma nitelikli demografik yapısı ise romanda âdeta bir karnaval ortamı şeklinde tasvir edilir:

"İslam'ın kılıç tutan kolu Harezmsah Devleti sınırları içinde bulunan Nişabur'da Şaman gelenekler toplum yaşamında öncelikli sırayı alıyordu. Her inanç mensubuna ait medrese, mektep, dergâh bulmak olasıydı. Şehrin bir ucunda Buda inancının öğretisi günlük yaşamı belirlerken, diğer ucunda Mani belirleyiciydi. Nüfusu milyonu aşan şehirde dolaşırken, çarşı pazar gezerken, her an her yerde bir Zerdüş'tle ya da bir Şamanla karşılaşılırdı." (Derin, 2012, 48)

13. yüzyıl başına ait bu betimsel çerçeve içinde kıyafeti bozuk gezgin dervişlerden, dünyadan el etek çekmiş rahiplere; kılık değiştirmiş Tanrı âşıklarından, fani dünyada gözü olmayan kalenderilere; tok gözlü abdallardan, kılı kırk yaran keşişlere kadar hemen her kesimden insan bulunur. Bu insanların hemen hepsi inancını, giydiği kıyafetle yansıtır. Söz gelimi "Buda rahipleri"; fikrî arınmaya ulaşmayı, nefislerini terbiye etmeyi seyyah olup yollara düşmede, yolu yordamı öğrenip ateşin korunda tutuşmada, gezgin olup aramada bulur. Bunu yaparken simgeleri olan yeşim taşından tespихlerini asla ellerinden düşürmezler. "Büyücüler" ise dur durak bilmeden dört bir

tarafından kol gezip şifa dağıttıklarını söyler; hastaların başında ardıçtan tütsü yakar; günlerce, haftalarca hatta aylarca hastanın başucunda bekler, ihtiyaç duydukları konaklama ve sıcak yemeği de bu yolla sağlamayı başarır (Derin, 2012, 48).

Halkın büyük çoğunluğunun tüccar ya da zanaatkârlardan oluştuğu Nişabur'un demografik yapısını şekillendiren gruplardan biri de Ahiler'dir. Türkçede (kardeş) anlamına gelen ve her türlü nefsi davranışı terk edip ötekini kendinden çok düşünmeyi ilke edinen Ahilik, şehirdeki farklı zümreleri bir arada tutan ve onlar arasında güçlü bağların oluşmasını sağlayan bir "harç" (Derin, 2012, 52) konumundadır âdeta. Dayanışma ve samimiyete dayalı bu örgütlenme, aynı zamanda bir eğitim ve öğretim ocağı olarak da işlev görmektedir.

4.3. İlim ve Âlim Yuvası Nişabur

Medreseleri, manastırları ve kütüphaneleriyle olduğu kadar, sufilerin eğitim gördüğü hankahlarıyla da ünlü olan Nişabur, gerçekten de bir ilim ve âlim yuvasıdır. Özellikle çocukların küçük yaşta yatılı olarak verildiği hankahlar, yeteneğine göre eğitime tabi tutulan öğrencilerin nefsinin yenmeyi, ruhun derinliğine ulaşmayı öğrendikleri yer olması bakımından oldukça önemlidir. Şehrin bu özelliği, Keşiş Zemci'nin Bektaş'a söylediği "O demden bu deme gelenden beri Nişabur şehri kimine göre 'İlim Kapısı' kimine göre 'Güneş Diyarı' idi. Kütüphanelerinin namı Buz Denizini bile aştı. Şimdi ilmin doruğunda, ışığıyla etrafını aydınlatır." (Derin, 2012, 50) şeklindeki sözlerine de yansır. Zemci'nin anlattıklarını can kulağıyla dinleyen Bektaş da ilk bilgilerini Nişabur'da alır. Henüz beş yaşındayken medreseye kaydolan Bektaş'ın "deryasını arayan damla misali" (Derin, 2012, 43) çıktığı tasavvuf yolculuğundaki ilk rehberi, Lokman Perende'dir. Bektaş'ı, "ilim yuvamıza, tekkemize hoş geldin." (Derin, 2012, 42) sözleriyle karşılayan Lokman Perende, "Pir-i Türkistan" namıyla bilinen Hoca Ahmet Yesevi'nin halifelerinden biridir. Bu nedenledir ki Perende'nin öğretilerini gerçekleştirdiği Yol Evi, Ahmet Yesevi'nin *Divan-ı Hikmet*'teki şiirleriyle donatılmıştır. Tarihî roman yazarı, tarihî belgeleri rehber edinmek yerine tarihçinin malzemesini alıp bunları kendi zihninde eritir ve yeni bileşenler eşliğinde bilinmeyenler üzerine bambaşka bir kurgu oluştur (Çelik, 2002, 53). Dolayısıyla, bu romana dair tek çalışmayı yapan Gür'ün de vurguladığı gibi (2021, 162/164) Kemal Derin, Hacı Bektaş Veli'yi tarihî bir şahsiyet olarak işlemek yerine ideolojik bir bakış açısıyla yeniden kurgulamış ve onun Yesevi dervişi değil de İsmaili daisi olduğunu iddia etmiştir. Ancak romanda, Hacı Bektaş Veli ile Ahmet Yesevi arasındaki "organik bağın" silikleştirilmeye birlikte tümüyle koparılmadığı; aksine Bektaş'ın, hakikat yolculuğundaki dört kapının ilki olan şeriatı, onun öğretileri ışığında araladığı görülür. Romanda tüm ayrıntılarıyla tasvir edilen Yol Evi'nin kapısının üzerinde damarlı mermere siyah harflerle yazılan "İşbu yola ey kardeş Pirsiz girme!" (Derin, 2012, 54) şeklindeki sözün Ahmet Yesevi'ye ait oluşu da buna vurgu yapar. Hakikat yolculuğuna rehbersiz çıkmamak gerektiğini öğütleyen bu söz, bir üstada bağlanmadan deryaya dalan kişinin boğulacağını anlatması bakımından oldukça önemlidir. Bektaş da hocası Lokman Perende'ye bel bağlayarak girer bu yola:

"Avludaki topluluk, daha küçük olan, engince kapısının üzerindeki damarlı mermere siyah harflerle, 'İşbu yola ey kardeş Pirsiz girme!' yazılı odaya alındı. Bektaş ile hocası da içeriye alınanlardandı. Oda, uyandırılan چراغlarla

aydınlattığıydı: Dört duvara çakılan dört çirahman üstüne konulan kandillerle... Tavan oldukça yüksek, yerler pırıl pırıldı. Etraf ise apak... Odanın pencereden artakalan duvarları hikmetlerle süslüydü. Duvarın birinde asılı levhada,

‘Mey içerek, sema eyleyerek yürür olmalı,

Canı bedenden ayrı eyleyip yürür olmalı...’ hikmeti yazılıken, bir başka duvarda:

‘Pir-i Kâmil hizmetine belini bağla,

Sır şarabını içen âşık sırı örter...’ yazılıydı.

Levhalara kazılı sözler, Pir-i Türkistan’ın sözleriydi. Müritleri hikmetlerini, nefeslerini ezbere bilip ezbere okurdu.” (Derin, 2012, 54)

Görüldüğü gibi Lokman Perende’den dinin zahirî yönüne ilişkin kural ve kaideleri öğrenen Bektaş, gönlünde âdeta taht kuran Keşiş Zemci’den dinledikleriyle de dinin batınî tarafına vakıf olur. Zemci’nin Bektaş’a söylediği, “Bak benim anlatacağım Perende Hâceninkine hiç benzemez! O din ile yorumlar. Bense, dünü bugünü, yaşadığımı, gördüğümü söylerim.” (Derin, 2012, 47) şeklindeki sözler, bu anlamda önem arz eder. Dolayısıyla Bektaş’ın Nişabur’daki “mektepli hâcesi” Perende, “alaylı hâcesi” Zemci’dir.

Yol Evi, sembolik olarak Bektaş’ın hakikat yolunda aşması gereken dört kapının ilki olan “şeriat”ı temsil eder. Zira şeriatın kelime anlamı “yol”dur. Manevî yolculuğun ilk durağı olan şeriat kapısını, Hoca Ahmet Yesevi’nin hikmetli sözünde vurguladığı gibi bir mürşide bel bağlayarak aralayan Bektaş, her şeyin başının “ilim” olduğunu, Hakk’a “öz”le bağlanmak gerektiğini burada öğrenir. Gösterdiği bazı kerametler sebebiyle Bektaş’ı, konuşan Kur’an anlamına gelen “kitab-ı nâtik” (Derin, 2012: 59) olarak nitelendiren Lokman Perende, “Yuvadan uçmanın vakti geldi. Benim testine dolduracağım su, bu kadar. Yeni pınarlar, yeni çeşmeler bulmalısın.” (Derin, 2012: 68) diyerek uğurlar. Yol Evi’nde öğreneceği bir şey kalmayan Bektaş, Nişabur’dan ayrılıp Anadolu’ya varana kadarki yol(culuğ)unda üç ayrı mekânda soluklanır. Bunlardan ilki olan Yokluk Evi, adından da anlaşılacağı gibi yokluğun sırrına erildiği, nefsin yenildiği, benliğin kırıldığı “tarikat” kapısını (Derin, 2012, 128-129); Bilgelik Evi, görünenin ardındaki görünmeyeni keşfedip insanın kendi özündeki Hakk’ı bulduğu “marifet” kapısını (Derin, 2012, 204-205); Gül Evi ise tüm insanları bir görmeyi, hiçbir insanı ve milleti ayıplamamayı, yetmiş iki millete bir nazarla bakmayı öğreten “hakikat” kapısını (Derin, 2012, 343/528) temsil eder. Hacı Bektaş, Yol Evi’yle başlayan hakikat yolculuğunda dört kapıyı da başarıyla geçtikten sonra Suluca Karahöyük’e gelir ve burada Meydan Evi adını verdiği kendi ocağını kurar (Derin, 2012, 480-481). Dolayısıyla ilk damlasını Nişabur’dan getirdiği ilmin nuru, Meydan Evi’nden yayılan bu ışıqla Anadolu’yu aydınlatır.

Nişabur, Hacı Bektaş Veli’nin yanı sıra İran edebiyatının önemli şair ve mutasavvıflarının yetiştiği bir yerdir. Zamanın tanınmış âlim ve edebiyatçıları kendisine çekerek önemli bir kültür merkezi haline gelen şehir, Gazneliler devrinden Moğol saldırısına kadar İmam Muvaffak-i Nişaburî, Hakîm Ömer Hayyam, Hasan-ı Sabbah, İmamü’l-Haremeyn Cüveynî, İmam Muhammed-i Gazzalî, İmam

Muhammed-i Yahya-yı Nişaburî, Şeyh Attar gibi tanınmış birçok şahsiyet yetiştirmiştir (Öztürk, 2008, 147). Bu isimlerden Ömer Hayyam'ın, *Aşkın Hünkârı Hacı Bektaş Veli Şahdiz* romanında figür olarak yer aldığı görülür. Şehrin tarihini Bektaş'a anlatan Keşiş Zemci, Nişabur'un yetiştirdiği âlimlerden Ömer Hayyam'ı, astronomi alanında yaptıkları ve hemen herkesin hayranlıkla bahsettiği mezarıyla anar. Zemci'nin bu bağlamda söylediği “Bilir misin, yıldızlar bilgisinde zamanın yegâne âlimi: Çadırıcının oğlu Hayyam, yaklaşık bir asır evvel bu şehirde yaşıyordu. Hatta gündüz saklanan, gece dolaşan yıldızları ilk o gözlediydi. Rasathane bile kurduyu vaktiyle. Öylece günlerce mavi göğü seyre daldıydı.” (Derin, 2012, 49) şeklindeki sözler Hayyam'ın astronomi alanındaki önemini vurgularken; “Gömüldüğü yer silme ağaç, bağlık, bahçelik... Dolup taşmış gonca güller, çiçekler açıp etrafını şenlendirivermiş.” (Derin, 2012, 50) şeklindeki satırlar ise çiçek tarhları ve su cetvellerinin süslediği dillere destan mezarına yönelik önemli nitelemeler olarak dikkati çeker.

Romanda figür olarak yer alan isimlerden biri de Feridüttin Attar'dır. Bektaş'ın babası Sultan İbrahim, içinde Feridüttin Attar'ın da bulunduğu dost meclislerine ya da medrese sohbetlerine katılır (Derin, 2012, 37). “Sırr-ı Hakk” başlıklı bölümde ise şehrin Moğol askerleri tarafından yerle bir edilişi sırasında Feridüttin Attar'ın Nişabur meydanında, bir Moğol askeri tarafından acımasızca öldürülüşüne değinilir:

“Üçağızlı Çeşme Meydanının tam ortasında, çekik gözlü, kirpi saçlı, sarkık ince bıyıklı, seyrek sakallı tombul Moğol'un elinde, gür dalgalı sakallarıyla yaşlı biri can çekişiyordu. Seksen, doksan yaşlarındaydı. Açık, geniş, yassı alınlıydı. Ölümüne direniyordu. Leşker, bedenini yerlerde sürüyordu.”

Olanları gören ahali yerde toza toprağa belenen yaşlıya yaklaştı. İçlerinden azman olanı gırtlaktan,

‘Yo, yok! O değil!’ diye mırıldandı.

Bir başkası şiddetle karşı çıktı:

‘Olur mu, olur mu? Ta kendisi!’

Ahali, cesaretini topladı, yaklaştı öbür dünya yolcusuna. ‘Evet, o...’ dedi içlerinden biri. ‘Ta kendisi!’ (Derin, 2012, 70)

Yukarıdaki pasajdan anlaşılacağı gibi şehir, 1221'de Moğol istilâsına maruz kalır. Romanda; çığlıkların göğü deldiği, bebeklerin uğultusunun dağları, taşları erittiği Nişabur'da, Feridüttin Attar da dahil olmak üzere, birçok cana kıyılır. Evlerin yıkılıp ateşe verildiği, âdeta bir enkaz yığına dönüşen şehirde üst üste istiflenen cesetler, saçaklara değin yükselir. Üçağızlı Çeşme Meydanı'nda kesik başlardan üç ayrı tepe yapılır. Tepelerden biri erkek, diğeri kadın ve çocuk, bir diğeryse kedi ve köpek başlarına aittir. Gece, yerini gün ışığına bıraktığında Nişabur'un dereleri, hendekleri, çayırları insan bedenleriyle dolup taşar. Cesetler toprağı örtmüş, kanlar yer altında sessizce akan pınarlara karışmıştır (Derin, 2012, 74). İstilâdan hemen önce ailesiyle birlikte şehri terk eden Hacı Bektaş ise romandaki nitelemesiyle “Güneş Diyarı, ışıklar seyrangâhı Nişabur”u (Derin, 2012, 79) ardında bırakıp, Anadolu'da sonlanacak yolculuğunu başlatır. Dolayısıyla, Horasan'ın biricik yıldızı Nişabur, maruz kaldığı sayısız istilâlara, zelzelere rağmen ışığından hiçbir şey kaybetmeden

parlamayı sürdürür. Hacı Bektaş Veli gibi yetiştirdiği çok sayıda âlim, bilgin ve din adamı sayesinde ışığını sınırlar ötesine taşımayı başarır.

Sonuç

Kemal Derin'in *Aşkın Hünkârı Hacı Bektaş Veli Şahdiz* adlı eseri, Hacı Bektaş hakkında yazılan romanlardan sadece biridir. Ancak onu ayrıcalıklı kılan en önemli özelliği, Hacı Bektaş'ı Anadolu'ya gelmeden önceki yaşamıyla da ele alışıdır. Tarihî gerçekliğin menkıbevî olanla harmanlandığı roman bu yönüyle, Hacı Bektaş hakkındaki bilinmeyenlere kurmaca düzlemde de olsa, ışık tutma iddiası taşır.

Kasım 1208'de Horasan'da başlayan, Mart 1270'te Anadolu'da son bulan romandaki olaylar, az sayıdaki geriye dönüşlerin dışında kronolojik bakımdan düzenli şekilde ilerler. Zamanın çizgisel olarak ilerleyişi, içerik açısından hem Hacı Bektaş'ın yaşam yolculuğunu hem de bu yolculukta üzerinde ilerlediği hakikat yolunu temsil eder. Tarihî gerçekliği yeniden yorumlayıp aktaran yazar da okurdaki gerçeklik algısını pekiştirmek için romanını bu yol üzerinde adım adım ilerleyerek kaleme alır. Nişabur, Yezd, İsfahan, Şahdiz, Şiraz, Kazvin, Alamut, Laleş, Şam, Masyaf, Adana, Afşin, Amasya, Haraşna ve Suluca Karahöyük hattı üzerinde iz sürerek ilerleyen Derin'in bu yolculuğu, tarihî romanlarda fizikî bir çevreden ibaret olan mekânı, âdeta bir roman figürüne dönüştürür.

Mekânsal çeşitliliğiyle dikkat çeken romanda yazarın odaklandığı ilk yer, Nişabur'dur. Sahip olduğu jeopolitik konum sebebiyle pek çok devletin egemenlik arzularını kabartan bu şehri; coğrafî konumu, ekonomisi, siyasî ve kültürel özellikleriyle bütüncül olarak ele alan yazar, Bektaş'ın küçük bir çocuk olarak konumlandığı şehre yönelik tasvir ve canlandırmaları, yetişkinlerin bakış açısından sunmayı tercih eder. Bu anlamda Keşiş Zemci'nin şehre yönelik aktarımlarında, tarihî romanlara özgü biçimde, mekânın bir coğrafya parçası olarak ele alındığı görülürken; Sultan İbrahim'in bilincinden aktarılanlarda ise Nişabur, ete kemiğe bürünmüş psikolojik bir varlık olarak dikkati çeker. Bu noktada mekânın insanla olan sıkı ilişkisi devreye girer. Sultan İbrahim'in ruhsal açıdan yaşadığı değişimler, içinde bulunduğu coğrafyaya yansıyanlar aracılığıyla aktarılır. Ancak figür için âdeta sığınak olan mekân güvensiz hale geldiğinde, onları dışına çıkmaya zorlar. Dolayısıyla Bektaş, ilkinde bireysel olarak doğduğu Nişabur'u Moğol istilası sebebiyle terk ederken, toplumsal nitelikli ikinci bir doğum yaşar. Bu doğumun öncesindeki sancılı süreç, dayanılması mümkün olmayan acıların tohumlarını sınırlar ötesinde ekip büyüteceği, bilgi ve öğretilerin ışığıyla gittiği her yeri aydınlatacağı bir büyüme sağlar. Nişabur ise ilk bilgilerini edindiği, kimlik ve kişiliğinin temellerinin atıldığı önemli bir şehir olarak bu büyümede etkin rol oynar.

Kaynakça

- Aktaş, Şerif. Roman Sanatı ve Roman İncelemesine Giriş. Ankara: Birlik Yayınları, 1984.
- Arifoğlu, Yunus. VIII. Yüzyıl ile XI. Yüzyıllar Arasında Horasan'ın Dini ve Sosyal Yapısı. Yüksek Lisans Tezi, Sakarya Üniversitesi, 2013.
- Biçer, Bekir. "Kuruluş Devrinde Nizâmiye Medreselerinin Müderrisleri". Tarih Okulu

- Dergisi. 6/16 (Aralık 2013): 263-287. <https://doi.org/10.14225/Joh330>
- Çelik, Yakup. “Tarih ve Tarihi Roman Arasındaki İlişki-Tarihi Romanda Kişiler”. Bilig. 22 (Haziran 2002): 49-68.
- Çetin, Osman. “Horasan”. Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 18/234-241. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Çorak, Reyhan. “Klasik Türk Şiirinde Mavi Göz”. Eski Türk Edebiyatı Araştırmaları Dergisi. 2/2 (Ağustos 2019): 845-868.
- Derin, Kemal. Aşkın Hünkârı Hacı Bektaş Veli Şahdiz. 2. Baskı, İstanbul: Destek Yayınevi, 2012.
- Gölpınarlı, Abdülbaki (Haz.). Manakıb-ı Hacı Bektâş-ı Velî “Vilâyet-nâme”. İstanbul: İnkılâpKitabevi, 1958.
- Gür, Murat. “Tarih ve Menkıbenin Ötesinde Bir Hacı Bektaş Veli Romanı: Şahdiz”. Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi. 11/ Hacı Bektaş Veli Özel Sayısı (Aralık 2021): 162-178.
- Karaca, İsmail. “Tarihi Romanlarda Mekân-Coğrafya”. İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi. 34/34 (2006): 71-90.
- Korkmaz, Ramazan. “Romanda Mekânın Poetiği”. Edebiyat ve Dil Yazıları Mustafa İsen’e Armağan. ed. Ayşenur Külahlıoğlu İslam - Süer Eker (Ankara, 2007), 399-415.
- Levent, Sema. “Klasik Şerh Geleneğinden Modern Şerh Metoduna Yolculukta Sistemli, Çağdaş Bir Şârih Muhammet Nur Doğan”. Turkish Studies. 14/6 (2019):3341-3359.<http://dx.doi.org/10.29228/TurkishStudies.36897>
- Mustafâ b. Seydî. Cevher-Nâme-i Sultân Murâdî. haz. Sibel Murad. İstanbul: Dün Bugün Yarın Yayınları, 2019.
- Özgüdenli, Osman Gazi. “Nişabur”. Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 33/149-151. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Öztürk, Mürsel. “Hacı Bektaş Veli’nin Yaşadığı Devirdeki Nişabur”. I. Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Sempozyumu Bildirileri. Ed. Alemdar Yalçın, vd. 285-288. Ankara: Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi, 1999.
- . Anadolu Erenlerinin Kaynağı Horasan. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2001.
- . “Hacı Bektaş Zamanında Nişabur’daki Kültürel Hayat”. Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi. 0/45 (Mart 2008): 145-153.
- . “Nevruz Nâme”. Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Tarih Araştırmaları Dergisi. 36/61 (Mart 2017): 149-182.https://doi.org/10.1501/Tarar_0000000661
- Pırlanta, İsmail. Fethinden Sâ mânîler Dönemi Sonuna Kadar Nişabur. Doktora Tezi,

Ankara Üniversitesi, 2010.

—. “Büyük Selçukluların Horasan’da Dini ve Sosyal Yaşam Üzerindeki Bazı Uygulamaları ve Bunların Halka Yansımaları”. Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi. 16/2 (Aralık 2012): 689-719.

—. “Büyük Selçuklular Döneminde Horasan’da Tarım ve Hayvancılık”. Turkish Studies.9/4 (Bahar 2014): 985-1004.<http://dx.doi.org/10.7827/Turkish-Studies.7014>

Şahin, Haşim - Arifoğlu, Yunus. “Selçuklu Öncesi Dönemde Horasan: Coğrafi Konum, İktisadi Yapı ve Şehirler”. Akademik İncelemeler Dergisi. 8/3 (Temmuz 2014): 361-387.

Tekin, Mehmet. Roman Sanatı. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2001.

Yetkin, Suut Kemal. Denemeler. İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, 1972.

SEYYİD NESİMÎ DOSDOĞRU YOL ROMANINDA ZAMAN MEKÂN HÂL*

Time, Space and State in the Novel of *Seyyid Nesîmî Dosdoğru Yol*

Ayşe ULUSOY TUNÇEL**

Öz

Seyyid Nesîmî Dosdoğru Yol romanı, Türk mutasavvıflarından Seyyid Nesîmî'nin (ö.1404) hayatını konu alan bir eserdir. Seyyid Ömer İmâdüddin Nesîmî, İslâm dünyasında Hurufîliği bir sistem haline getiren Fazlullah-ı Hurûfî'nin en sadık müritlerinden biridir. Fazlullah-ı Hurûfî'nin Timur tarafından idam edilmesinin ardından Azerbaycan'dan ayrılan Nesîmî, Hurufîlik düşüncesini yaymak için İran, Irak ve Suriye'de bulunmuş, Ankara ve Bursa gibi şehirler başta olmak üzere güney, batı ve doğu Anadolu'yu dolaşmıştır. Anadolu'da devrindeki mutasavvıflarla yoğun ilişkiler kuran ve birçok mürit yetiştiren Nesîmî, Hurufîlik düşüncelerinden dolayı imansızlıkla suçlanarak Halep'te öldürülmüştür. Zamanının en güçlü devlet adamlarıyla mücadele ederek, inancı uğruna korkusuzca ölüme giden Seyyid Nesîmî'nin hayat hikâyesi, Türk Dünyası Edebiyatında İsa Hüseyinov'un *Mahşer* (1982, Bakü) adlı romanında işlenmiştir. Çınar Ata'nın *Seyyid Nesîmî Dosdoğru Yol* (İstanbul, 2020) romanı, Nesîmî'nin hayatını bir roman kurgusu içinde ele alan ikinci eser olarak karşımıza çıkar. Eserde Nesîmî'nin maddî ve manevî âlemdeki yol güzergâhı Nahçıvan, Tebriz, Erzincan, Ankara, Bursa ve Halep olarak belirlenmiştir. Bu coğrafya o devirde Türklerin ve Türkçenin egemen olduğu bir coğrafyadır. Roman, bu bölgelerde yer alan belli başlı tarihî mekânları ve tabiat unsurlarını tasvirdeki başarısı ile dikkat çeker. Önemli bir bölümü Fetret Devri'nde geçen romanda siyasi ve sosyal arka plan da ihmal edilmemiştir. Nesîmî'nin her gittiği bölgede Emir Timur'un hâkimiyetinin ve bunun yarattığı kaygının sürekli vurgulanması, Timur'u eserde âdeta bir roman kişisi haline getirmiştir. Roman, konusu Nesîmî olmasına rağmen, o dönemin diğer tasavvuf büyüklerinin de kendilerine özgün kişilikleriyle yer aldığı bir eserdir. Romanın bir diğer özelliği, Nesîmî'nin, başta "ene'l Hak" ve "'vahdet-i vücüt" olmak üzere Hurufîlik kapsamındaki görüşlerine, "okur"un anlayıp yorumlayabileceği bir sadelikte yer vermiş olmasıdır.

Anahtar Kelimeler: Seyyid Nesîmî, Hurufîlik, Ene'l-Hak, Tasavvufî Roman, Biyografik Roman.

Abstract

Seyyid Nesîmî Dosdoğru Yol is a novel about the life of a Turkish *şūfî*, Seyyid Nesîmî (d.1404). Seyyid Ömer İmâdüddin Nesîmî was one of the most loyal followers of Faḍlallāh Hurūfî, who systematized *Hurūfism* in Islamic world. After Faḍlallāh Hurūfî had been executed by Amîr Tîmūr, Nesîmî left Azerbaijan and went to Iran, Iraq and Syria; and travelled South, West and East Anatolia, especially Ankara and Bursa to spread *Hurūfism* idea. Nesîmî contacted with many of *şūfîs* of that time and guided many followers in Anatolia. He was accused of infidelity because of his *Hurūfism* ideas and killed in Halep. In Turkish World literature, the life story of Seyyid Nesîmî, who died fearlessly for the sake of his beliefs by struggling with the most powerful statesmen of his time, was handled in the novel of *Mahşer* (The Last Judgment) (1982, Baku) by İsa Hüseyinov. *Seyyid Nesîmî Dosdoğru Yol* (İstanbul, 2020) by Çınar Ata is the second novel that handles life of Seyyid Nesîmî via novel fiction. The material and spiritual path route of Nesîmî was set as Nakhichevan, Tabriz, Erzincan, Ankara, Bursa and Halep in the novel. These regions were under the control of Turkish people and Turkish language at the time. The novel attracts attention with its effort and success in describing certain natural factors and historical places that were located in these regions. A major part of the novel takes place in Ottoman Interregnum period, and thus, political and social background of the period was not overlooked. Besides, the novel emphasizes the authority of Amîr Tîmūr, and fear of it constantly, wherever Nesîmî goes, and this makes Tîmūr a novel character so to speak. The main subject of the novel is Nesîmî, but it also mentions the other *şūfîs* of the time with their distinctive personalities. Another feature of this novel is that it includes the ideas of Nesîmî within *Hurūfism*, especially

* Geliş Tarihi: 29.12.2021, Kabul Tarihi: 13.03.2022. DOI: 10.34189/hbv.102.016

** Doç. Dr., Afyon Kocatepe Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, ayseulusoytuncel@gmail.com, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-8930-4515>

Ana-l-Haqq (I am the truth – Haqq means both the truth and the God) and *wahdat al-wujūd* (Unity of existence). These ideas are handled with a simplicity that ‘the reader’ can understand and interpret.

Keywords: Seyyid Nesîmî, *Hurûfism*, *Ana-l-Haqq*, *Sûfi* Novel, Biographical Novel.

Giriş

İslâmî Türk Edebiyatının en önemli şairlerinden biri olan Seyyid İmâdüddîn Nesîmî, İslâm dünyasında Hurufilik akımının kurucusu Fazlullah-ı Hurûfî'nin (Fazlullah bin Seyyid Bahaüddin el-Esterabâdî) halifelerinden birisidir. Nesîmî'nin hayatına dair kaynaklarda yeterli ve kesin bilgiler yoktur. Şairin doğum yeri, gezdiği coğrafya hatta ölüm tarihi bile belirsizliğini korumaktadır. Hayatının dönüm noktalarını teşkil eden Fazlullah ile buluşmaları, Anadolu'ya gelişi ve oradan Halep'e yönelişi tarihî bakımdan adım adım takip edilememektedir (Ayan, 2014, 1). M. Kulu-zade, *Azerbaycan Edebiyatı Tarihi*'nde Nesîmî'nin, tahminen 1369/70 yıllarında Şamahı'da doğmuş olduğunu ileri sürer. Latifi ise Bağdat civarında Nesîmî'nin doğduğu için bu mahlası seçtiğini söylemektedir. Âşık Çelebi'nin *Meşâirü 'ş-şu'arâ*'sına göre Türkmen asıllıdır (Ayan, 2014, 16). Nesîmî'nin Arap olduğunu söyleyenler bulunsa da Türkleşmiş bir soydan geldiği ve ana dilinin Türkçe olduğu anlaşılmaktadır (Bilgin, 2007, 3). Nesîmî'nin ölüm tarihi konusunda da kaynaklarda çelişkili bilgiler vardır.¹ Şairin, Kulu-zade'nin ileri sürdüğü gibi 1369/1370 yıllarında doğup 1404 yılında öldüğünü kabul edersek yaklaşık kırk yaşlarında vefat ettiğini söyleyebiliriz (Ayan, 2014, 17).

İyi bir eğitim gören Nesîmî, önce Bedreddin eş-Şibli'ye bağlanmışsa da asıl şöhretini Fazlullah-ı Hurûfî'ye intisap ederek onun halifesi olduktan ve onun Timur tarafından idam edilmesinden sonra kazanmıştır. Fazlullah'ın öldürülmesi üzerine Azerbaycan'dan ayrılarak Anadolu'ya geçer. I. Murad devrinde geldiği Bursa'da iyi karşılanmayan Nesîmî, Hacı Bayram Veli ile görüşmek için gittiği Ankara'da da Hurufilikle ilgili düşüncelerinden dolayı huzura kabul edilmemiştir. Anadolu'da istediği ortamı bulamayan Nesîmî, Hurufilerin Suriye'deki en önemli merkezi olan Halep'e gitmiştir. O dönemde Çerkes Memlûkleri'nin idaresinde bulunan Halep'te, ulemanın, İslâm'a aykırı görülen düşünceleri yüzünden verdiği fetva gereğince idam edilmiştir (Bilgin, 2007, 3-5).

Türkçe ve Farsça Divan'ı bulunan Nesîmî'nin diğer bir eseri de Fazlullah-ı Hurûfî'nin *Câvidânnâme*'sini esas alarak yazdığı *Mukaddimetü'l-hakâyık*'tır. Şiirlerinde Hurufilik inançlarına geniş yer veren Nesîmî, bu Türkçe mensur eserinde de Kur'an'ı, hadisleri, İslâmî teklifleri (namaz, oruç, zekât, hac gibi) Hurufiliğe göre yorumlamayı amaç edinmiştir (Ayan, 2014, 138). Nesîmî, vahdet-i vücud düşüncesinin etkisi altında kalmıştır. Ene'l-Hak (Ben Hakkım) motifi, onun şiirlerinde oldukça fazla yer almış, *Türkçe Divan*'ında bu sözü en az yüz yerde kullanmıştır (Ayan, 2014, 17).

Hurufilik, harflerle sayıların kutsallığını kabul ederek onlara sembolik bazı an-

1. Bunlar içinde en doğru tarihi, Refîî'nin *Beşâret-nâme*'sindeki beyitler vasıtasıyla bulabiliyoruz. *Beşâret-nâme* 1408 yılında tamamlanmıştır. Hatta Refîî, bu eseri, Nesîmî'nin feci suretteki ölümünden duyduğu üzüntüyle yazmış olduğuna göre şairin ölüm tarihi 1408'ten önce olmalıdır. Fuad Köprülü ise Mecâlisü'l-uşşâk'ın bazı yazma nüshalarında Nesîmî'nin ölüm yılının 1404 olarak kaydedildiğini söyler (Köprülü-zade Mehmed Fuad, Hayat Mecmuası, "Nesîmî'ye Dair", c.1, No:20, 14 Nisan). Dolayısıyla Nesîmî'nin ölümü ile ilgili olarak en makul tarih 1404 yılı olarak görülmektedir (Ayan, 2014, 18-19).

lamlar yükleyen düşüncenin adıdır. Hurufî anlayış ve yorumlar bazı mutasavvıflar ve İslâmî gruplar arasında ilgi görmüş, İbnü'l-Arabî'nin katkılarıyla bu ilgi genişlemiştir. Bununla birlikte Hurufilik sistemini kuran ve akidesini yaymaya çalışan isim Fazlullah-ı Hurûfî olmuştur. Fazlullah, rüya yoluyla bazı sırların kendisine bildirildiğini ileri sürerek Arapçadaki yirmi sekiz harf ve buna ilave olarak Farsçadaki dört harf ile sayılar arasında çeşitli ilişkiler kurmuştur. Hurufilik sisteminde bütün dinî hükümler yirmi sekiz ve otuz iki sayısına uygulanarak bu hükümlerin insanın yüzünde temsil edildiği ileri sürülür. Fazlullah ve diğer Hurufiler, ayet ve hadisleri de Hurufilik sistemi çerçevesinde bâtınî yorumlara tabi tutmuşlardır. Fazlullah'ı Allah'ın zuhuru şeklinde gören Hurufiler, Fazlullah'ın *Câvidânnâme* adlı eserini Hurufiliğin ana kaynağı olarak kabul ederler. Fazlullah'ın idam edilmesinden sonra başta baş halifesi Ali el-A'lâ olmak üzere çok sayıda mürit ve halifesi Horasan, İsfahan, Suriye, Azerbaycan ve Anadolu gibi yerlerde Hurufiliği yaymaya çalışmışlardır. Bazı âlimlere, şairlere ve devlet adamlarına bu görüşlerini benimsetmişler; yetiştirdikleri şairlerle halk arasındaki konumlarını güçlendirmişlerdir. Bazı görüşleri yüzünden ulema tarafından ibâhiyyeci ve zındık oldukları gerekçesiyle zaman zaman devlet adamlarına şikâyet edilen Hurufiler, çeşitli baskılara ve bazen de katliamlara maruz kalmışlardır (Bilgin, 2007, 3-5).

Bazı kaynaklara göre Hurufilik Anadolu'ya, Ali el-A'lâ'nın buradaki faaliyetleri ile girmiştir. Anadolu'nun çeşitli yerlerinde Hurufiliği yaymaya çalışan Ali el-A'lâ, Nevşehir'e giderek Hacı Bektaş Veli tekkesinde kalmıştır. Burada kimliğini gizleyerek Bektaşî gibi görünen Ali el-A'lâ buradaki dervişlere *Câvidânnâme*'yi Hacı Bektaş Veli'nin düşünceleri gibi sunmuştur. Abdülbaki Gölpınarlı ise, Bektaşîlerin Nesîmî'yi kendilerinden saymalarını ve Alevilerin onu yedi büyük ilahî şairden biri kabul etmelerini delil göstererek Hurufiliğin Anadolu'da yayılmasında Nesîmî'nin Mîr Şerîf ile birlikte rol oynamış olabileceğini ileri sürmektedir. On beşinci yüzyıldan başlayarak Anadolu ve Balkanlar'da Hurufiliği yaymaya çalışan Hurufî halifelerin faaliyetleri, on altıncı ve on yedinci yüzyılda da Osmanlı toplumunu etkilemeye devam etmiş, Hurufilik Bektaşîliğin temel inançları arasına girmiştir. Anadolu ve Balkanlar'da Hurufiliğin yayılmasında Abdülmecid Firişteoğlu ve Nesîmî gibi şairlerin büyük etkisi olmuştur. Azerî Türkçesinin Fuzûlî'den önceki en büyük şairi sayılan Nesîmî, pek çok Bektaşî ve Alevî şaire tesir etmiştir (Bilgin, 2007:3-5).

Türk Dünyası Edebiyatında Çınar Ata'nın ve İsa Hüseyinov'un zikrettiğimiz eserleri dışında Nesîmî'yi bir roman kişisi olarak ele alan başka bir eser yoktur. Ancak Hurufilik kapsamı içinde bazı romanlarda Fazlullah'tan ve halifesi Nesîmî'den bahsedilmiştir. Orhan Pamuk'un *Kara Kitap* (1990) romanında insan yüzleri ile alakalı birçok Hurufî söylem yer almaktadır. Romanda bununla ilgili, "Yüzlerdeki Bilmeçeler" ve "Harflerin Esrarı ve Esrarın Kaybı" başlıklı hususi bölümler de bulunmaktadır. Bunun yanı sıra Emre Kongar'ın *Hocaefendi'nin Sandukası* (1989) adlı romanı da Hurufî Oruç karakteri vasıtasıyla Hurufiliğe geniş yer vermiştir. Reha Çamuroğlu'nun *İsmail* (1999) romanında ise Hurufiliğin tarihî süreci hakkında genel bilgiler verilir. Pamuk ve Kongar'ın eserlerinde Hurufilik daha ziyade harflerin gizemi düşüncesine dayanarak işlenmiştir (Güler, 2016, 458-462). *Dosdoğru Yol Nesîmî* (2020), doğrudan doğruya Nesîmî'yi konu alan; onun hikmetlerini, Hurufiliğin sayı gizemciliğinin sınırları içine hapsedmeyerek, evrensel boyutları ile tanıtmaya çalışan ilk romandır.

1. Olay Örgüsü

*Seyyid Nesîmî Dosdoğru Yol*² romanı, klasik bir kurgulama tekniğine sahiptir; eserdeki olaylar zaman sırasına göre art arda aktarılır. Eser, Nahçıvan’da, 1394 yılında Emir Timur’un Hurufiler üzerine yaptığı baskın sonrası bir sahne ile başlar. Timurular, fikirlerini şeriata aykırı gördükleri Hurufi dergâhının müritlerini yakalayarak Elince Kalesi’ne hapsedmişler ardından da bir baskın düzenleyerek çok sayıda Hurufiyi öldürmüşlerdir. Bu baskında dergâhın müritlerinden Nesîmî, karısı Fatima’yı ve oğlu Fazl’ı kaybetmiş, kendisi de yaralanmıştır. Nesîmî bu olaylara inanamamakta, kendisini mehdi olarak tanıtan şeyhi Fazlullah’ın bu baskının intikamını alacağını düşünmektedir. Oysa Elince Kalesi’ne kapatılan Fazlullah da öldürülenler arasındadır. Fazlullah’ın başhalifelerinden Ali el-A’lâ ve Seyyid Musa gizlice baskın bölgesine gelerek Nesîmî’yi beraberlerinde götürmek isterlerse de karısını ve çocuğunu bırakmak istemeyen Nesîmî’yi ikna edemezler. Bunun üzerine Seyyid Musa, birkaç gün sonra, Nesîmî’yi oradan uzaklaştırmak için, Nuh kabri civarında keşiş kılığında bir dervişin kendisini beklediğini haber verir. Ardından da Nesîmî’ye, Fazlullah’ın “seyahat edecek olursa Halep’e gitmemesi, giderse de çok dikkat etmesi” şeklindeki vasiyetini bildirir. Nesîmî, ne yapacağını bilmez halde gezerken sürüsünü otlatan ihtiyar bir çobanla karşılaşır. Hıristiyan şivesiyle konuşan, beyaz saçlı ve beyaz sakallı çoban Timoteus, Nesîmî’yi başpapazı olduğu kiliseye alarak tedavi eder. Nesîmî, arkadaşlarının tembihlediği gibi Nuh’un kabrine gitmiş, orada kendisine bahsedilen keşiş kılığındaki adamı gördüğü halde, artık Hurufilerle yaşamak istemediği için onunla konuşmamıştır. Ayrılma vakti geldiğinde Timoteus, Rum eline gitmek isteyen Nesîmî’ye Timurlulardan korunmak için onların çok sayıda bulunduğu Tebriz’e gitmesini tavsiye eder. Timoteus, geniş bilgisi, yardımseverliği ve fiziksel özellikleri ile Hz. Hızır’ı andırmaktadır.

Tebriz’e ulaşmak için bozkırın ortasında günlerce yol alan Nesîmî, birden kendini bir ormanın içinde ve Kür Nehri’nin kıyısında bulur. Nehre yıkanmak için giren Nesîmî bir daha su yüzüne çıkmayı başaramaz. Nesîmî bu andan itibaren başka bir âlemedir. Anasır-erbaa’nın önce “su” kapısından geçer. Aralarında ilk hocası Yesevî şeyhi Şiblî ve Papaz Timoteus’un da olduğu Ulularla buluşur. Ulular, Nesîmî’yi, Hz. Ali’nin huzuruna çıkarmaya hazırlanmaktadırlar. O anda çıkan bir kum fırtınasıyla Hızır ve beraberindeki ervah gözden kaybolur. Bu esnada kumdan bir yağmur başlar, sahranın ortasında kumdan bir kapı belirir. Nesîmî o kapıyı besmeleyle çalar. Biraz önce “su” kapısından geçen Nesîmî, şimdi “toprak” kapısına düşmüştür. Bu kapıdan da geçen Nesîmî’ye dervişlik hırkası giydirilir. Hz. Ali’nin makamına çıkarılan ve onun buyurdıklarını hıfzeden genç Nesîmî, kutlu bir yolculuğun başlangıcındadır.

Yolculuğunun ilk gününde “âlem-i ervah”ta gezdirilen Nesîmî, uyanır uyanmaz Hızır Ata’nın dediği gibi atını Şirvan’dan Tebriz’e doğru sürer. Tebriz’de Şenbigâzân Külliyesi’nde tanıştığı başmüderis Bedrettin, Nesîmî’ye medresede yatacak yer ve iş verir. Nesîmî, öğrencilere sarf ve nahiv öğretecektir. Hızır Ata, bu medresede gizemli bir yaşlı kılığında Nesîmî’nin karşısına çıkar. Nesîmî, bir sabah vakti şehirde gezerken kimsesiz çocukları terk edilmiş harabe bir evde donarak ölmüş halde bulur. Karın altından çıkarılan çocuklar defnedilirken Tebriz’de bir hafta sürecek bir

2. Çınar Ata (Alper Kağan Üçer) (2020). *Seyyid Nesîmî Dosdoğru Yol*, İstanbul: Ötügen Yayınları.

zelzele başlar. Herkes mezarları terk ederek kendi derdine düştüğü için çocukların mezarları açık kalır. Yıllarca kaldığı Tebriz'den ayrılarak Anadolu'ya geçme kararı alan Nesîmî, o geceyi mezarlıkta geçirir. Rüyasında açlıktan ve soğuktan ölen bu sahipsiz çocukların bir ateş yakıp etrafında şarkı söylediklerini görür. Nesîmî'nin karısı Fatıma ve oğlu Fazl da bu çocukların arasına karışmıştır. Çocuklar yedikleri yoğurda bulanmış somunu Nesîmî'ye ikram ederler. Nesîmî, karısının ve oğlunun da yediği somunu başının üzerine koyar. Kuşlar toplanarak başının üzerinde duran ekmeği yemeğe başlarlar. Nesîmî'nin önünde “su” ve “toprak” kapısından sonra bu kez de anâsır-ı erbaa'nın “hava” kapısı belirir. Bu üçüncü kapı, onu fırtınaya katıp fırlatır. Nesîmî korkuyla feryat edince başındaki kuşlar da kaçırlar. Yattığı iki mezar arasından kalkan Nesîmî, bu yaşadıklarının rüya mı, gerçek mi olduğunu anlayamaz. Anadolu'ya yönelen yolculuğuna devam eden Nesîmî, atı ile birlikte kayalıklardan yuvarlanarak düşerler. Nesîmî'yi, Karamurt adındaki bir kadın bulur. Otacı ve büyücü olan Karamurt felç olan Nesîmî'yi yaptığı ilaçlarla iyileştirmeye çalışır. Bu kadın şaman, mesken tuttuğu türbeye gelen bütün hastaları, yalan yanlış okuduğu ayetlerle tedavi etmektedir. Nesîmî, ayaklanacak kadar iyileşince buradan ayrılmaya karar verir. Nesîmî, uçurumdan düştüğü zaman Karamurt'u uyandırıp Nesîmî'ye yardıma götüren Hızır Ata'dır. Hastayken her gün gelip Nesîmî'yi yoklayan Hızır Ata'nın olağanüstü özellikleri -sürgülü kapılardan geçebilmesi, derenin üstünde yürüebilmesi- Karamurt'u tedirgin etmiştir.

Nesîmî'nin, Anadolu'daki ilk durağı Ezirgân (Erzincan)'dır. Ezirgân'da Emir Şeyh Ali Bey, İspanya kralının gönderdiği Şark ülkelerini tetkik heyetini ağırlamaya hazırlanmaktadır. Seyyid Nesîmî de yabancıardan oluşan bu kervana katılarak şehre girer. Nesîmî'nin dinlenmek için girdiği mescitte tanıştığı bir derviş olan Cenap Ata, onun kısa sürede ünlenmesini sağlar. Emir Şeyh Ali Bey, dergâhlarda ağırlanan âlimleri, dervişleri ve tüccarları kırdı vereceği bir ziyafete davet eder. Refî isimli yolunu kaybetmiş sarhoş bir genç de, bu davetli gruba katılmak istemiş ancak muhafızlar tarafından uzaklaştırılmıştır. Nesîmî, davet sofrasında Refî'yi yanına oturtturarak ona sahip çıkar. Nesîmî'nin eşitlik ve adaletle ilgili sohbetleri Emir ve adamları arasında kendisi ile ilgili kuşku arttırmıştır. Bu sebeple Ezirgân'dan bir an önce uzaklaşmak isteyen Nesîmî, Emir'e “vahdet-i vücut” meselesine dair görüşlerini açıklayan bir mektup bırakarak oradan ayrılır. Yanında Refî de vardır.

Ezirgân'dan ayrılan Nesîmî, Engürü (Ankara)'ye gelir. Engürü'de Kara Medrese'nin baş müderrisi Hacı Bayram Veli ve müridi Akşemseddin, Nesîmî'nin geleceğini haber almış, kararsız bir bekleyiş içine girmişlerdir. Hacı Bayram Veli, Nesîmî'nin “vahdet-i vücut” konusundaki fikirlerinin halk arasında fitneye sebep olmasından, halkın bu inanca sığınarak orucu, namazı savsaklamasından endişelidir. Hacı Bayram Veli, Nesîmî'nin fikirlerinin halka zarar vermesinden korkarak onu makamına kabul etmez. Bununla birlikte Hacı Bayram Veli, Nesîmî'ye nezaketle muamele edilmesini ister. Nesîmî, iki kişi geldikleri Engürü'den yanında iki yüz müritle birlikte ayrılır. Yanındaki müritlerle birlikte Kuzviran beldesine (Çamlıdere) ulaşan Nesîmî, burada onlara ayrılma kararını, kendisini yalnız bırakmalarını söyler. Nesîmî'nin aklında bu beldede ikamet eden Ali Semerkandî Hazretleri'ni ziyaret etmek vardır. Ali Semerkandî Hazretleri, sofrasına koyduğu üç tabakla sanki misafirlerini bekliyor gibidir. Sofradaki üçüncü tabağın hikmeti az sonra anlaşılır. Aslanhane

Camisi'nde, Nesîmî'nin hırkasının içinde kaybolan Refî de gelerek onlara katılmıştır. Kuzviran'dan ayrılan Nesîmî, Bursa'ya doğru ilerler.

Dervişleriyle birlikte yoluna devam eden Nesîmî, Seyitgazi civarında Şücâüddin Veli Hazretleri tarafından karşılanır. Buradan iki refakatçi ile birlikte Seyit Gazi Türbesi'ne doğru uğurlanırlar. Türbeye bir kaç adım kala kendini halsiz hissedilen Nesîmî fenalaşır ve bayılır. Bu arada mekânın ve iklimin değiştiğini, türbenin çevresinin cennet bahçesine dönüştüğünü görür. Türbeden heybetli, ak yüzlü, yetmiş yaşlarında bir koca çıkarak yaşından beklenmedik bir hızla atına biner. Nesîmî'yi de atının terkisine alır. Bu koca ile birlikte Nesîmî, kırk gün kırk gece zamanın içinde yolculuk yaparak Irak'ın Ninova bölgesi yakınında bir çöle gelir. Nesîmî kendisini buralara getiren ulu kocanın Seyyid Battal Gazi olduğunu öğrenir. Çölde bir tepenin yamacına doğru ilerlerler. Tepenin ardına çıktıklarında tarih 10 Muharrem 61'i göstermektedir. Hz. Hüseyin Küfeliler tarafından şehit edilmek üzeredir. Nesîmî, buna engel olmak için ehlibeytin arasına karışmak istese de Seyyid Battal Gazi, gökte binlerce meleğin de bunun için can attığını ancak Allah'ın takdirinin böyle olduğunu söyleyerek Nesîmî'yi tutar. Hz Hüseyin ve yanındaki yetmiş iki kişi, Kerbelâ'da Küfeliler tarafından şehit edilir. Nesîmî Seyyid Gazi ile birlikte bu olaya ağılayarak şahit olur. Nesîmî, Seyyid Gazi'ye, yaşadığı süreçte Yezitlere boyun eğmeyeceğine dair söz verir. Nesîmî, bu zaman yolculuğundan uyandığında Seyyid Battal Gazi'nin türbesinde Şücâüddin Veli'nin göğsünde yatmaktadır. Hastalık hali geçtiğinde, Engürü'de bir türlü görüşemediği Hacı Bayram Veli'nin de Seyyid Battal Gazi Türbesi'ne gelmiş olduğunu görür. Kaygusuz Abdal ve Ümmi Kemal de burada bir araya gelmiş, sohbet etmektedirler.

Seyyid Battal Gazi Türbesi'nden ayrılan Nesîmî Bursa'ya gelir. Ankara'da peşine takılan dervişlerle beraber, Nesîmî'nin Bursa'ya geleceğini duyan çevre vilayetlerin erenleri de Ulu Cami önünde büyük bir kalabalık oluşturmuştur. Bu kalabalığın bir isyana yol açabileceğini düşünen yetkililer, tedbiri elden bırakmayarak Nesîmî hakkında tutuklama kararı çıkarırlar. Nesîmî çok geçmeden tutuklanır. Mahkeme edilmeden, dağın eteklerinde yer alan eski bir konağa kapatılır. Nihayet Nesîmî'nin bir gün içinde şehri terk etmesi kararlaştırılır. Bir yaz gecesi gizlice zindandan çıkarılan Nesîmî, kimselere görünmeden Uludağ'da bir mağaraya sığınır. Akşam olunca tanınmamak için bir keşiş kıyafeti giyerek Emir Sultan Dergâhına gider. Nesîmî, kendisini gizlemek istese de çevresindekiler keşiş kılığındaki bu adama saygı göstererek onu kürsünün yakınına oturturlar. Kürsünün çevresinde Molla Fenârî, Molla Yegân, Alî-i Rûmî ve Emir Sultan oturmuş, derse başlamak için ahalinin toplanmasını beklemektedir. Bu heyetin içinde Hızır Ata da vardır. Emir Sultan, kendisini dinlemek için gelen topluluğa vahdet-i vücud nazariyesinden söz etmektedir. Büyük bir vect içinde dersi dinleyen Nesîmî birden heyecana gelir ve “ene'l-Hak” diyerek bağırır. Nesîmî'nin bu çıkışı topluluk içinde büyük bir galeyana sebep olur. Hızır Ata, hemen koluna girerek Nesîmî'yi o heyecanlı kalabalığın arasından külliye'nin dışına taşır.

Bursa'dan ayrılmak zorunda kalan Nesîmî'nin son durağı Hurufilerin karargâhı Halep olur. Şeyhleri Fazlullah'ın öldürülmesinden sonra dağılan Hurufiler, inançlarını tekrar yaşamaya ve anlatmaya başlamışlardır. Halep'e ulaşan Nesîmî, hasta ve yorgundur. Geldiği her yerde olduğu gibi burada da daha o gelmeden binlerce

müridi onu karşılamak için bir araya gelir. Nesîmî'nin Şenbigâzân Medresesindeki dostu Şeyh Bedrettin de buradadır. Öte yandan Mısır Memlûk Hükümdarı Sultan Şeyh el-Mahmûdî'nin Halep'teki yardımcısı Emir Yeşbek, idaresindeki şehri gece gündüz gözetlemekte, çıkabilecek her isyana karşı sert tedbirler almaktadır. Nesîmî de Emir'in adamları tarafından yakından takip edilmektedir. Emir Yeşbek, bir akşam, maiyetindeki âlimler ve kadırla birlikte Nesîmî'yi kaldığı medresede ziyaret ederek onun savunduğu fikirleri ve Halep'e ne maksatla geldiğini öğrenmek ister. Nesîmî'nin *Mukaddimetü'l Hakâyık* adlı eserinden okuduğu parçaları dinleyen Emir, Nesîmî'yi Allah'ın dinine fitne sokmaması konusunda uyarır. Çok geçmeden Nesîmî, düşman devletlerle iş birliği yaparak halkı ayaklandırmaya çalıştığı suçlamasıyla tutuklanır. Atıldığı zindanda zor günler geçiren Nesîmî, Emir Yeşbek'in emriyle derisi yüzülerek öldürülür. Roman, Nesîmî'nin yolculuğunu konu alan tek bir olay zincirinden oluşur. Eserdeki çatışma unsurlarını ise, Nesîmî'nin, onu bir tehdit olarak algılayan idarecilerle, dinî ve ahlâkî prensipleri kendi menfaatlerine göre yorumlayan zihniyetlerle ve kendi nefsiyle olan mücadelesi oluşturur.

2. Zaman

Roman klasik yapıda bir eser olduğu için, eserdeki olaylar kronolojik bir düzende sunulmaktadır. Dolayısıyla eserde “zaman”, bir kurgu sorunu olarak değil, Nesîmî'nin yaşadığı dönemin siyasi görünümünün, onun hayatını yönlendirici özelliği bakımından ele alınmıştır. Fazlullah'ın öldürülmesi (1394) ile başlayan eser, Nesîmî'nin Halep'teki idamı (1404) ile sona erer. Bununla birlikte roman büyük ölçüde, Emir Timur'un Yıldırım Bayezid'i mağlup ettiği Ankara Savaşı (1402) ve ardından başlayan Fetret Devri'nin (1402-1413) siyasi ve sosyal etkileri altındaki bir dönem anlatır. Nesîmî'nin Nahçıvan'dan Halep'e uzanan yolculuğunun güzergâhını belirleyen de aslında bu siyasi hadiselerdir. Yazar, Nesîmî'nin kaderini Timur'un estirdiği rüzgâra bağlamış gibidir. Romanda biri hükümdar diğeri mutasavvıf olan bu iki karakter arasındaki bağ özellikle belirtilir: “Nesimi'nin doğduğu yıl tahta oturan Timur, ömrü boyunca Nesîmî'nin bastığı her yerde, bir şekilde karşısına çıktı. Uğradığı her coğrafya, ya az evvel yakılmış ya da az sonra yakılacaktı” (s.95). Anadolu'dan Hindistan'a kadar uzanan bir İmparatorluk kurmuş olan Timur, romanda bir roman kişisi olarak yer almasa da etkileri bakımından Nesîmî ile birlikte eserin baş aktörlerinden biridir. Eserde Timur, komutanlığı ve din adamlarını himaye eden kişiliği öne çıkarılarak etkili bir şekilde tasvir edilir

Romanda anlatılan zaman dilimi, Türk devletlerinin mücadeleleri ile siyasi tarihe yön verdikleri bir dönemdir. Nesîmî bir mutasavvıf olarak ne kadar kendine özgü ise, içinde yaşadığı dönem de Türk tarihi ve Osmanlı Devleti açısından o kadar önemli ve hareketli bir süreçtir. Yazar, Türk Devletlerinin hâkimiyet mücadelesi verdiği bu dönemin siyasi görünümü şu cümlelerle dile getirir:

“Dünya üzerinde tek bir ulusun hâkim olduğu ulu zamanlardı. Şimal yıldızının altında seyyarelerin parıltısını söndüren Altınorda. Garb bataklığına kafasını sokmuş, Ehl-i sâlib'in yenilmez hasmı, Osmanoğulları. Cenubu tutmuş, el yurdunda yalnız kalmış, köle efendiler, Memlûkler. Şarkın, kadim bozkırın sultanları, Timurlular” (s.93).

Bu devletler arasından öne çıkan Timur İmparatorluğu'nun hükümdarı Timur,

iktidar ve fetih hırsını dizginleyememiş ve Türk-İslâm devletleri üzerine de seferler düzenlemiştir. Emir Timur'un savaşçı tabiatı ve iktidar hırsı bu döneme damgasını vurmuştur.

Nesîmî'nin macerasını anlatırken onun yaşadığı coğrafyaların toplumsal hayatını da dikkate alan yazar, tarih kitaplarının yeterince üzerinde durmadığı, savaşların insanlar ve çocuklar üzerindeki olumsuz etkilerini romanda yansıtmak istemiştir. Özellikle savaş gibi büyük travmalar yaratan toplumsal olaylar, romancıların kalemine tarihçilerden farklı bir şekilde yansır. Savaşların çocuklar üzerindeki tesirlerini anlatma noktasında duyarlı bir yazar olan Çınar Ata, romanın özellikle Tebriz'de geçen bölümünde, yıllarca süren bir savaş ortamında yetim ve öksüz kalan çocukları tasvir ederken günümüzde yaşanan benzer acılara dikkat çekmek ister gibidir. Nesîmî, kimsesiz çocukları yiyecek bulduğunda toplanan ve sonra birden dağılan kuş sürülerine benzetir:

“Gün ağarmaya başlamıştı. Güzel Tebriz, fırınların önüne asılan meşaleler olmasa ölü bir şehirdi. Her sabah bu saatlerde rastladığı yetim çocuklar ortada yoktu. Onlar hep erken kalkardı. Şefkat gösterilen çocuklar evin en son kalkanıysa, yetim çocuklar da bu şehirde, yemek bulmak için şehirle ilk kucaklaşanlardı (...) Tebriz'de uzun süren savaşlar sonrasında, her milletten yetim kalmış çocuklar, toplu hâlde dolaşırlardı. Onların arasında din, soy, sop, mezhep farkı yoktu. Sadece yaşamak için birbirlerine sığınmışlardı. Yere düşen bir yemeği, kendilerine verilen bir elbiseyi kapışmak için aynen Bakü'deki kuş sürüleri gibi toplanıp birden dağılırlardı” (s.127-128).

Tarihî romanların işlevlerinden biri de geçmişteki olayları günümüzdeki benzer olaylarla paralellikler kurarak yorumlamaktır. Kısaca yazarlar, geçmişi düzenlemek yoluyla geleceği biçimlendirmeye çalışırlar. Tarihî roman yazarları bugünden geçmişe geçmişten bugüne gidip gelen bir olaylar örüntüsü üzerinde yoğunlaşırlar. “Bugünü dolayımına almayan tarih, kurmaca bir hikâye gibi durur; bugüne ışık tutmayan nostalji de yosunlu düşünce iğretiliğinde kalır” (Gümüş, 2014, 72). *Seyyid Nesîmî Dosdoğru Yol* romanında yazar bazı meseleleri, günümüzle bağlantı kurarak ve daha çok romanın yazıldığı dönemin sorunlarını öne çıkarmak amacıyla ele almıştır. Eserde altı yüz yıl önce Türk İslâm toplumunun ilerlemesine engel olan zaafı hatırlatılır. Bunların bir kısmı bugün de varlığını sürdürmektedir. Nesîmî ve Şeyh Bedrettin Halep'te bir gece gezintisi sırasında bir çobana rastlarlar. Kaval çalan bu yaşlı çoban, aslında feraset sahibi bir Zerdüş'tür. Çoban Müslüman olmamasına rağmen Müslümanların yapmadığı sosyal eleştiriler yapmakta, ilim, maneviyat, adalet, ahlâk ve kardeşliğin öneminden söz etmektedir. Doğru bildiğini söylemekten çekinen Müslümanlar, bunları Müslüman olmayanların ağzından duymaya mahkûmdurlar. Zerdüş'tü dinledikten sonra Şeyh Bedrettin Nesîmî'ye yönelerek Müslümanlar adına bir özeleştiriyi yapma gereği duyar:

“-En ufak tereddüt etmeden hak bildiğini söylemek kime farz? Cevap ver derviş?

Bak âlemi yaratan yüce Allah, yarattığı kulunun gönlüne nasıl giriyor, söyle bana o günde beş vakit vardığın huzurun sahibi senin mi onların mı? Hıristiyan, Yahudi, Zerdüş'ti, putperest. Allah kimin, derviş?

İkimiz de 'yok, halkı kırarlar, yok sabî sübyan zelil olur' diye dilimiz dişimiz

arasında konuşuruz. Sen ben sinip susunca, bak Allah kimin ağzından konuşur? Duyuyor musun Şamahılı, duyuyor musun?” (s.337).

Hayatı büyük ölçüde rivayetlere dayanan Nesîmî'nin ölüm tarihi bile netleşmiş değildir. Fazlullah'ın öldürüldüğü 1394 yılını başlangıç kabul edersek romanın vak'a zamanı on yıllık bir dönemi kapsar. Bazı kaynaklarda ileri sürüldüğü gibi Nesîmî'nin ölüm yılını 1417 olarak dikkate aldığımız takdirde vak'a zamanı yirmi üç yıla çıkmaktadır. Bununla birlikte yazar, bu karanlık hayat parçasını, mümkün olduğu kadar akademik çabasının ve hayal gücünün yardımıyla tamamlamaya çalışmıştır. Nesîmî'nin Halep'te sonlanan yolculuğunda uğradığı şehirler bile tam olarak bilinmezken, bu şehirlerde ne kadar kaldığını kestirebilmek güçtür. Bu yüzden Nesîmî'nin Tebriz'de yıllarca kaldığından, Bursa'da mahkeme edilmeyi beklerken mevsimlerin geçtiğinden bahsedilerek eserde geçen zaman, başı ve sonu olmayan, “ay”lar, “gün”ler ve “yıl”larla ifade edilir. “Romancı olayları, normal seyriyle, geriye dönüşlerle, takdim tehirlere, özetlemelerle, hatta olaydan olaya atlama yöntemiyle sunar” (Tekin, 2003, 119). Düz bir çizgide ilerleyen romanda az da olsa geriye dönüş tekniği ile Nesîmî'nin çocukluğuna, babası ile olan hatıralarına yer verilmiştir. Ayrıca Nesîmî'nin Bursa'dan Halep'e gelişi güzergâhında yer alan Konya, Niğde ve Antep şehirlerine eserde yer verilmemiş; bu bölgelere uğradığı, Urfa ve Antep civarında yediği bir börekten bahsedilerek özetleme tekniği ile sezdirilmiştir. Eserde Nesîmî ile birlikte anılan ve romanın kişiler kadrosunun önemli bir kısmını oluşturan o dönemin büyük mutasavvıfları da tarihte yaşadıkları zaman dilimine paralel bir şekilde romanda yer alırlar. Dolayısıyla bu ulu kişilerin yaşadıkları zaman ve zemine göre şekillenen kişilikleri, okura doğru ve etkili bir biçimde aktarılmış olur. Söz konusu romanda “zaman” kavramının da büyük ölçüde “mekân”a tutunduğunu, onunla bir değer kazandığını söyleyebiliriz.

3. Mekân

Romanda “mekân”lar, doğal olarak, romanın konu aldığı tarihî zaman diliminin siyasi, sosyal ve kültürel izlerini aks ettirler. Sadece Nesîmî'nin misafir olduğu ve ders verdiği dergâhlar, camiler; ziyaret ettiği türbeler gibi kültürel mekânlar değil, Nesîmî'nin bir şehirden diğerine geçişini sağlayan eylem mekânları bile bu tarihî devrin özelliklerini yansıtmaya kaygısı taşır. Nesîmî'nin yolculuğu, savaş, açlık ve salgın hastalıkların kol gezdiği; sert tabiatın ve iklim şartlarının hâkim olduğu; peşine takılan dervişlerin de kendisini zora soktuğu çetin bir yolculuktur.

Roman ismine kadar uzanan “yol” kavramı, eserde hem somut hem de sembolik bir açılıma sahiptir. ‘Yol’ belli bir amaca uygun olarak kat edilen mesafeyi gösterdiği gibi, bu mesafeye bağlı olarak şekillenen Nesîmî'nin ‘kâmil insan’ olma sürecini temsil eder. Bazı romanlarda “Kurmaca dünyanın mekânsal düzeni, diğer mekânsal olmayan unsurları etkileyen veya düzenleyen bir unsurdur. Bu anlamda mekân yapısı metnin diğer mekânsal olmayan ilişkilerini de ifade eden bir dildir” (Martinez ve Scheffel, 2005: 141; Tepebaşılı, 2012, 70). *Nesîmî Dosdoğru Yol* romanında olay örgüsü “mekân”a göre geliştirilir; Nesîmî'nin kaderini bulunduğu şehirler belirler; romanın fantastik figürü Hızır Ata ve Seyyid Battal Gazi dışında diğer roman kişileri de yaşadıkları mekânın fikir dünyasının sembolleridir. “Mekânın niteliği ve farklılığının anlam taşıyıcı konuma geldiği roman türünü mekân romanı” (Kayser, 1963, 352-356; Tepebaşılı, 2012, 110) olarak adlandırabiliriz. Çınar Ata'nın, anlamın

“mekân” a yaslandığı bu romanı da söz konusu sınıflandırmaya girebilecek bir eserdir. Hurufilik düşüncelerini bireysel bir düzlemde dile getirmek isteyen Nesîmî, her gittiği şehirde, görüşleri ve etrafında toplanan dervişler yüzünden dinî ve siyasi bir tehdit olarak algılanmıştır. Her ne kadar gittiği şehirlerin çoğundan gönlü kırık ayrılmak zorunda kalsa da bu tecrübeler manevî anlamda onu olgunlaştırır. Bu sürece fantastik mekânlar da yardım eder. “Sıcak bir yurt, dinleneceği, saklanacağı bir ana kucağı bulmak” (s.300) için gittiği Halep, onun trajik sonunu hazırlayacaktır. Şeyh Bedrettin, onu, tehlike arz eden bu bölgeden uzaklaştırmak ister: “Gidelim diyorum buradan, Rumeli’yi istemezsen, Aydın tarafından Kütahya’dan çok davet var iklimi de sana iyi gelecek” (s.315). Ancak Nesîmî Halep’te kalmaya kararlıdır.

Romanda Nesîmî’nin bulunduğu şehirler üzerinde durulurken mekânların kültürel özelliklerinin öne çıkarıldığını görürüz. Eserde kahramanın Halep’e giderken Urfa ve Antep’e de uğradığını burada yediği söylenen ‘semsek böreği’ ele vermektedir. Bu arada Nesîmî’nin gezdiği coğrafyanın öne çıkan nehir, dağ gibi tabii unsurlarının da eserde yer almasına özen gösterilmiş, bu doğal varlıklar Nesîmî’nin ruh halinin bir işareti olmuşlardır.

3.1. Gerçek Mekânlar

Romandaki mekânlar, Nesîmî’nin savunduğu Hurufilik fikirlerinden etkilenen kültürel coğrafyada yer alan özel şehirlerdir. Bu şehirlerdeki yollar, tarlalar ve yapılar, siyasi iktidarın gücünü yansıtırken, dağlar, ormanlar, nehirler gibi tabiat varlıkları Nesîmî’nin çektiği acıların tanıkları olarak karşımıza çıkarlar. Eserde Nesîmî’nin Nahçıvan’ın ardından İran, Anadolu ve Suriye coğrafyasında geçen hayatı üzerinde durulur. On dördüncü yüzyılın sonu ve on beşinci yüzyılın başında Anadolu şehirlerinden Erzincan, Ankara ve Bursa, Hurufilik düşüncesinin yaymaya çalışan Nesîmî’nin faaliyet gösterdiği bölgeler olarak romana girerler.

3.1.1. Nahçıvan

Nahçıvan, Nesîmî’nin piri Fazlullah’ın Emir Timur’un oğlu Miranşah tarafından öldürüldüğü şehirdir. Burayı zapt eden Timurlular her yeri yakıp yıkmıştır. “Camiler, kiliseler, havralar, ateşgahlar ve yaşayan tüm canlıların gönülleri” bu tahribattan etkilenmiştir. Öyle ki sadece Haça Dağı dimdik ayakta kalmıştır. Elince Çayı bile eski neşesini kaybetmiştir. Şehirdeki Timur istilasının izleri romanda şöyle dile getirilir:

“Şarkın ve garbın tüm kervanlarının geçtiği bu yurda, artık kimse uğramaz olmuştu. Hayatta kalmak için ne lazımsa, gidip çok uzaklardan almak zorundaydılar. Şehrin mahir esnafı; nakkaşlar, bakırcılar, kümçüler, kalpakçılar, başmakçılar çoktan taşı tarağı toplayıp ortadan kaybolmuştu. Elince Çayı bile akarken o eski neşeli türkülerini söylemeden sessizce akıyordu” (s.51).

Fazlullah’ın öldürülmesinden sonra, müritlerinin çoğu Anadolu’ya geçse de Papaz Tımoteus’un tavsiyesiyle Nesîmî Tebriz’e gitmeye karar verir. Elince Kalesi, Haça Dağı, Nuh Kabri bu bölgenin doğal ve kültürel varlıkları olarak dikkatimizi çeker.

3.1.2. Elince Kalesi

Romanda bahsedilen Elince Kalesi, Nahçıvan'ın önemli tarihî yapılarından biridir. Azerbaycan Türklerinin bağımsızlık mücadelesinde önemli bir yeri olan kale, Elince Nehri'nin orta kısmında, yalçın kayalı Elince Dağı'nın üzerine kurulmuştur. Elince Kalesi, orta çağlarda askeri ve stratejik bakımdan çok özel bir yere sahiptir. Nahçıvan'a hücum eden Timur da, bu muhkem kaleyi on iki yıllık bir mücadeleden sonra işgal edebilmiştir (Hacıyev, 2003, 104). Elince Kalesi Timur'un oğlu Miranşah tarafından yakalanan Fazlullah'un önce hapsedildiği sonra da boynu vurdurularak öldürüldüğü yerdir. Bu yapı, Fazlullah'ın idam edildiği kale olması sebebiyle Hurufilerce 'Maktelgâh' diye anılmış ve Hurufilerin Kâbesi olarak kabul edilmiştir (Aksu, 1995, 278). Romanda Elince Kalesi, Fazlullah'ın öldürülmesinin (1394) ardından, Nesimî'nin çaresizliğini ve isyanını yansıtan bir bakışla değerlendirilir: "Uzun süredir Timurlulara kendisini teslim etmeyen Elince Kalesi, Haça Dağı üzerine kurulmuştu. Yıllardır nice hükümdarın önünde dik başını gökyüzüne uzatan, acıları bağrına gömen kadim kale, bugün ayrı bir mahzunluk yaşıyordu" (s.27).

3.1.3. Nuh Kabri

Nahçıvan'da bulunan Nuh Kabri de romanda yer verilen tarihî yapılardan biridir. Şeyhleri Fazlullah'ın ölümünün ardından Seyyid Musa, bu bölgeden ayrılmakta direnen Nesimî'ye Nuh'un kabrine gitmesini, orada kendisini bekleyecek keşiş kılığındaki dervişle görüşmesini tembihler. Nuh'un kabrine giden Nesimî, bu kutsal yapının da kutsal değer ifade eden her yapı gibi Timur istilasından etkilendiğini görür. Kabrin 1394 yılındaki perişan hali eserde yansıtılırken, yarılarak Nuh'un gemisine yol verdiği rivayet edilen Haça Dağı'nın görkemine de dikkat çekilir:

"Kabrin etrafını çeviren kesme taşlardan örülü duvarların çoğu yıkılmıştı. Duvarları yıkanlar mezara da zarar vermişlerdi. Daha sonra gelip onu imar edenler herhâlde aynı taşlardan bulamamıştı. Alaca harabe bir mezar vardı orta yerde. Kim bilir kaç kere yıkılmış, tekrar inşa edilmişti (...) Gezdiği birçok yerde Nuh kabirleri görmüştü. Bu da onlardan biriydi. Sadece şu karşısında duran Haça Dağı dışında bu topraklarda her şey yıkılmıştı" (s.51).

Ayrıca bu tarihî yapının, inancı ne olursa olsun o zamana kadar herkes tarafından ilgi gördüğü de belirtilir: "Kabrin üzeri kurumuş otlarla kaplanmıştı. Neden kimse gelip burayı temizlememişti. Burada yaşayan ahali, hangi dine mensup olursa olsun, büyük saygı duyar, gelir kendi inancına göre Nuh'un başında merasimler yaparlardı" (s.51). Oysa şimdi kabrin görünümü, buraya uzun zamandır kimsenin uğramadığını göstermektedir. Kabrin çevresindeki bu ıssızlık, yaşanan istilanın ardından, insanların Tanrı'dan ve O'nun elçilerinden de ümidini kesmiş olduklarının bir göstergesi olarak yorumlanır.

3.1.4. Tebriz

Nahçıvan'dan ayrılan Nesimî, Timurlulardan kaçmak için onların çok sayıda bulunduğu Tebriz'e gider. Nesimî, Timurluların hâkimiyeti altındaki Tebriz'e uzun bir süre bekledikten ve sıkı bir kontrolden geçtikten sonra, şehrin altı kapısından biri olan Şirvan Kapısı'ndan girer. Bu dönemde Tebriz, önemli ticaret yollarının merkezinde

olan bakımlı ve müreffeh bir şehirdir. Nesîmî, “Gözlerine esrarlı sürmeler çeken nazlı Tebriz”in sokaklarının üzerine dizilmiş konakları, hanları, çarşıları; bin bir çeşit dükânı hayranlıkla seyreder. Tebriz’in Kayseriye Çarşısı’nın ihtişamı Nesîmî’yi büyüler. Şehrin içinde bir yılan gibi kıvrılarak gezen dokuz büyük kanal vardır. Su ihtiyacı bu kanallardan ve sayıları bini geçen kuyulardan tedarik edilmektedir (s.110). Eserde Tebriz’in Doğu ve Batı arasındaki en büyük pazar niteliğinde olduğu vurgulanır. Tebriz’e gelen kıymetli mallar, özellikle on dördüncü yüzyılda ön plana çıkan Tebriz-Anadolu- Avrupa hattı üzerinden İslâm ülkelerine ihraç edilmektedir. Tebriz’in Saâdetâbâd meydanında kırk ayrı meslekten esnaf bulunmaktadır. Dokumacılık, dericilik, nakkaşlık ve kuyumculuk gibi meslekler şehirde bir hayli ilerlemiştir. Romanda Tebriz’deki sosyal yapı anlatılırken şehrin bir tabiat harikası olan renkli dağlarına dikkat çekilir:

“...Kendini bu keşmekeşten dışarı atar atmaz iki katlı, kırmızı tuğladan yapılmış taraçalı evleri seyre koyuldu. Tebriz’in çevresini saran dağlardaki mis madeni gibi Türk evleri ateş kırmızısıydı. Buna karşın şehirde yaşayan diğer milletlerden azınlık halkın evleri daha farklı renklerdeydi. İçinden geçtiği Surhâb, Yahudilerin yaşadığı bir mahalle olduğu hâlde, ramazan ayında gecenin bu saatinde ahalinin tamamı ayaktaydı. Vakit onların vaktiydi. Hıristiyanlar, Miyâr ve Serd mahallelerinde Müslümanlarla karışık yaşıyorlardı” (s.112).

Nesîmî’nin Tebriz’deki günlerini anlatan bu bölümde İran’ın en yüksek dağlarından biri olan Sehend Dağı ile Tebriz’in kuzeyinde yer alan ve kırmızı renkte bir toprağa sahip olan Eynali Dağı’ı da bu coğrafyaya heybet veren unsurlardan biri olarak romanda yer almaktadır. Tebriz’in kapısından girmek için sırasını bekleyen Nesîmî’nin gözü, yol aldığı ovanın karşısında dimdik duran Sehend Dağı’na takılır. Nesîmî, yarı beline kadar bulutlarla kaplı olan bu dağdan daha görkemli bir dağ görmemiştir. Eynali Dağı da, mezarlar arasında uyuyakaldığı sırada rüya âlemine dalan Nesîmî’ye, rüyadan uyandığını haber veren reel dünyaya ait bir öğe olarak karşımıza çıkar: “Az evvel yaşadıkları rüya mıydı? Karşısında ovanın üzerinde sırtına beyaz bir kürk saran Eynali Dağ ne kadar gerçekti?” (s.136). Tebriz’in en önemli dinî yapılarından Şenbigâzân Medresesi Nesîmî’nin ve Bedrettin Simâvî’nin ders verdiği şehrin bir kültür varlığı olarak romanda yer alır.

3.1.5. Şenbigâzân Külliyesi

Nahçıvan’dan Tebriz’e gelen Nesîmî Şenbigâzân medresesine misafir olur. Timur’un divanında İranlı âlimlerle yaptığı tartışmalardaki başarısıyla Timur’un takdirini kazanan Bedrettin Simâvî de burada baş müderristir. Tebriz en ihtişamlı günlerini İlhanlı hükümdarı Gâzân Han devrinde (1295-1304) yaşamıştır. Gâzân Han’ın 1303 yılında inşa ettirdiği Şenbigâzân Külliyesi de Tebriz’in en önemli eserlerinden biridir. Külliyein oldukça geniş olan müstemilatında rasathane, hastane, kütüphane, devlet arşivi, mütevellinin kaldığı yer, şadırvan, hamam, hekim ve felsefecilerin tedrisi ve ikametine tahsis edilen bölümler de yer almıştır.

“Şenbigâzân’ın İlhanlı devleti için sağlık, eğitim, dinî, bilimsel ve kültürel alanlarda çalışmalar yapan ve içerisinde devlet arşivi ve kütüphanenin de bulunduğu büyük bir merkez olduğu görülmektedir. Buradan hareketle Gâzân Han’ın asıl niyeti-

nin burada büyük bir ilmî, sosyal, kültürel ve dinî merkez kurmak olduğu söylenebilir. Esasen buraya vakfedilen akarın büyüklüğü de bunu göstermektedir” (Şahin, 2015, 223-224).

Romanda Nesîmî, Şenbigâzân Medresesi’nde sarf ve nahiv öğretmekle görevlidir. Yazar, Miranşah yönetimindeki Tebriz’de medresenin bakımlı hâlini, Nesîmî aracılığıyla vurgulamak ister gibidir.

“Dışarı çıkmadan hücrenin penceresinden etrafı seyretti. Oda o kadar özenle döşenmişti ki hayretler içinde kaldı. Kendi tekkesindeki tevazudan burada eser yoktu. ‘Ondan çal, buna ver; bundan çal, ona ver. Miranşah oldukça iyi bakıyor bunlara’ dedi. Sonra yine kendi kendine kahrlandı. Hep birilerini birileriyle mukayese etmekte bıkmıştı. Karısının ve oğlunun ölümü onu çok değiştirmişti. Başına gelenler, içine biriken zehir, öfke nefsinin kudurtuyordu. Tam dışarı çıkmaya hazırlanırken birden gidip sedire oturdu. İki eliyle sedirin üzerine serilen postları sevdi. Ne kadar güzel temizlenip boyanmışlardı. Hanımının yaptığı renkli postlar aklına geldi, Hüzünlenmeye başlayacaktı ki tekrar ayağa fırlayıp dışarıya çıktı” (s.116).

Eserde Şebingâzân Medresesi’nin ileri düzeydeki donanımı, Nesîmî’nin geçmişte yaşadığı acılarla ve yaşadığı mütevazı çevreyle bir zıtlık oluşturularak öne çıkarılmak istenmiştir.

3.1.6. Ezirgân / Erzincan

Tebriz’de iken Hızır Ata’ya Anadolu’ya gitmek istediğini söyleyen Nesîmî’nin bu bölgedeki ilk uğradığı yer, romanda ‘Ezirgân’ adı ile yer alan Erzincan’dır. Rumele’ye gitmek isteyen Nesîmî’ye Hızır Ata, ‘Emir öyle bir il bırakmadı haberin var mı?’ cevabını verecek, Timur’un Anadolu’ya da uğramış olduğunu hatırlatacaktır. Timurular burada da kiliseleri, hanları, köprüleri, kaleleri yıkmışlardır (s.161).

Erzincan şehrinde korku içinde yaşayan halk, bağını bostanını terk etmiştir. Erzincan’ı 1401 yılında alarak Mutahharten Beyliğine bırakan Yıldırım Bayezid, Ankara Savaşı’nda yenilince, ortaya çıkan iktidar boşluğundan bu topraklar da nasibini almıştır. Savaş sonrası Timur, Bayezid’in ele geçirdiği topraklarını Anadolu beylerine iade etmiş ve Anadolu’da siyasi birlik bozulmuştur. Romanda bu siyasi gelişmeler kısaca özetlenir:

“En karanlık çağlarını yaşayan garp yurtlarındaki derebeylikler gibi bu topraklar da küçük küçük kalelerin oluşturduğu sığınma alanlarıydı. Selçukluların dağılması sonrasında yeni yeni toparlanan Osmanlılar Çubuk önlerinde yaşadıkları bozgunla buralardan çekilmişti. Devlet ölünce adalet de Kafdağı’nın ardına kaçmıştı. Kim bilir? Belki de her kale ayrı bir ana kucağı olmuştu sahipsizlere.” (s.161).

Erzincan Emirliğinin bu yıllarda Karakoyunlular ile Akkoyunlular arasında el değiştirmesi, 1400 yılındaki sefer sırasında Erzincan’a gelen Timur’un Yıldırım Bayezid’le mücadelesi Erzincan’ın bu tarihlerdeki önemini aydınlatır. Siyasi ve iktisadî bakımdan önemli bir Anadolu şehri olan Erzincan üzerindeki hâkimiyet mücadelelerine en önemli kanıt, şehrin defalarca yıkılıp yeniden onarılan surlarıdır.

Romanda Erzincan şehrine yaklaşan Nesîmî, bakımlı üzüm bağları arasında yol almaktadır. Romanda üzümün, Ad kavminin cenneti taklit ederek yaptırdığı İrem

bağlarının simgelerinden biri olduğuna dikkat çekilerek, Timur'un bu coğrafyada yaptığı tahribat, İrem yurdunun uğradığı ilâhi gazaba benzetilir:

“Günlerdir bu masal yurdunda, Rum ilinde ilerliyordu. Şimdi içinden geçtiği, yalçın dağların arasına saklanmış ovaların her karışı, üzüm bağlarıyla işlenmişti. Baştan aşağı yıkılmış bir ülkenin harabeleri ve sonsuz üzüm bağları. Burası ilâhi gazaba uğrayan İrem yurdu olabilir miydi? Bunca hengâmenin ortasında, bunca dertle uğraşırken zaman içinde yuvarlanıp Şeddâd'ın yurduna mı düşmüştü?” (s.160-161).

Eserde ayrıca Erzincan'ın doğal ve kültürel varlıklarına da temas edilir:

“Şehrin etrafındaki yalçın dağlardan çıkarılan bakır madenleri sebebiyle bakıra dair dünyada ne varsa burada ona dair bir zanaatkâr vardı. Karahisar civarından çıkarılan şap beldenin göz bebeği olsa da tek yıldız o değildi. Doğu ve Batı yurtlarının kıymetlisi Buharin kumaşıyla, Kemah'ın ince çadır bezi at başı birbirini kovalıyordu” (s.162).

Yazar, Erzincan şehrinin genel görünümünü vermeye çalışırken, Timur devrinde İspanya'dan Semerkand'a seyahat eden İspanyol seyyah Clavijo'nun seyahatnamesinden de faydalanmıştır. Eserde Ezirgân Emiri Şeyh Ali Bey, İspanya kralının Şark ülkelerini tanımak için gönderdiği bir heyeti ağırlamaktadır. Heyet, bu coğrafyada aralıksız süren savaşlar yüzünden her taraf sefalet içindeyken Ezirgân'ın nasıl bu kadar şatafatlı olabildiğine şaşırmıştır. “Ezirgân sonsuz çöller üzerindeki şirin bir vahayı andırmaktadır” (s.176).

Nesimi bu şehirde de büyük bir izzetle, iltifatla karşılanmış, bir kaç ayrı tekkede ağırılanmak istenmiştir. Ayrıca Ezirgân Emiri Şeyh Ali Bey'in yabancı konuklarına ve dergâhlarda ağırılanan dervişlere, tüccarlara, âlimlere verdiği davete katılmıştır. Yönetimin kendisini ve fikirlerini soruşturmasından endişe ederek şehirden ayrılmıştır.

Nesimî'nin Erzincan'a uğrayıp uğramadığı bilinmemektedir. Buna rağmen yazar, Erzincan'ın Timur devrindeki siyasi ve sosyal yapısını ortaya koyarak Erzincan'ı Nesimî'nin Anadolu yolculuğundaki duraklardan biri haline getirmiştir. Nesimî'nin fikirlerini, bu sosyal yapıyla uyumlu bir şekilde yansıtabilmiştir.

3.1.7. Engürü / Ankara

Eserde Ankara şehrinden, şehrin İslâmî devirdeki adı olan Engürü şeklinde söz edilir. Nesimî'nin Hacı Bayram Veli ile görüşmek üzere Ankara'ya geldiği ancak Hurufilik ile ilgili görüşlerinden dolayı huzura kabul edilmediği rivayet edilmektedir. Doğruluğu tartışmalı olan “huzura kabul edilmeme” meselesi, romanda Nesimî'nin ve Hacı Bayram Veli'nin kişiliklerine ışık tutacak bir yorumla işlenmiştir.

Yazar, Hacı Bayram Veli'nin Nesimî'ye mesafeli tavrını ortaya koymadan, bu tavrın sebeplerinden biri olan devrin siyasi yapısı hakkında bilgi verir; Ankara Savaşı'nda Osmanlı'yı mağlup eden Timur'un, savaşın ardından düzenlediği baskınlardan etkilenen şehirlerden biri de Ankara'dır. Yıldırım Bayezid'in ölümüyle devlet sahipsiz kalmıştır. Osmanoğullarının taht mücadelesi de düşmanların işini kolaylaştırmaktadır. Dolayısıyla romanın zamanına göre Nesimî'nin Ankara'ya gelişi, Yıldırım Bayezid'in vefat ettiği 1403 tarihinden sonraya denk düşmektedir.

Hacı Bayram Veli'nin Nesîmî'yi huzuruna kabul etmemesinin sebebini yazar, romanın içinde tutarlı ve tarihî gerçeklere uygun bir şekilde kurgular. Hacı Bayram Veli, bu kadar karışık bir siyasi dönemde “ene'l- Hak” diyen Nesîmî'yi kabul ettiği takdirde Müslümanların, Nesîmî'yi yanlış yorumlayarak dinî sorumluluklarını bırakacaklarından endişe eder. Bu kaygısını Akşemseddin'e aktarır: “...Bir şey yapmak lazım gelir. Amentü'den haberi olmayan garibanlar Vahdet-i vücud makamına ermiş. Fitne o kadar yayılmış ki bazıları ‘Üzerimizden şeriat kalktı, namaz oruç avamın işidir biz sorumlu değiliz’ derlermiş” (s. 213).

Uzun ve sıkıntılı bir istişare sürecinin sonunda Hacı Bayram Veli, Nesîmî'nin Ankara'dan bir an önce ayrılmasını uygun görür. Hacı Bayram Veli, bu kararından dolayı üzüntü yaşasa da bunu halkın maslahatı için yapmıştır:

“Bizle görüşmeden başka bir ile geçsin!

Bizi de affetsin.

Hüküm ağırdır, bilirim.

Biz bu ateşi söndürmez isek bir tek canlı burada, kalmaz, gelip cümlemizi kırarlar.

Ehl-i şeriata, devletlilere bu durumu anlatamayız.

Zaten şu an kimsenin bu işleri göreceği hali de yoktur.

Gelir taş üstünde taş koymazlar.

Varın kendisine selamlarımı iletin tüm müşkülâtını görün.

Edepte en ufak bir kusur işlemeyin.

Dualarını bizden eksik etmesin” (s.217).

Hacı Bayram Veli, âlimlerden bir heyet teşkil ederek, kendi şerefini yere düşürmeden ve Nesîmî'yi gücendirmeden kararın bildirilmesini sağlar.

Romanın Ankara bölümünde olaylar çoğunlukla bu şehrinin önemli dinî yapılarından, Aslanhane Camisi'nde ve Kara Medrese'de geçmektedir. Bu yapılarla birlikte Hacı Bayram Veli'nin bağ evi de Ankara'nın en eski yerleşim yeri olan kale ve çevresinde yer almaktadır. Nesîmî ve dervişleri, kalenin içinden Hatip Çayı'nın kenarına inen gizli bir tünelden geçerek Ankara'yı terk ederler.

3.1.8. Kara Medrese-Aslanhane Cami (Ahî Şerafeddin Cami)

Eserde yer verilen dinî mekânlardan biri de Kara Medrese'dir. Ankara'daki ilk Osmanlı yapılarından biri olan Kara Medrese, on dördüncü yüzyılın sonlarında veya on beşinci yüzyılın ilk başlarında, Selçuklu prenseslerinden Melike Hatun tarafından yaptırılmıştır. Bugün kalıntıları mevcut olmayan medresenin yerinin günümüzde Denizciler caddesinin güney tarafında yer aldığı tahmin edilmektedir (Ergenç, 1980, 99-100). Hacı Bayram Veli Hazretleri'nin bu medresede müderrislik yaptığı kaynaklarda zikredilmektedir. Abdurrahman el-Askerî, *Mir'âtü'l- ışk* adlı eserinde Hacı Bayram'ın asıl adının Nûman olduğunu belirtir. Kurduğu Bayramilik tarikatıyla Anadolu'nun manevi yapısının şekillenmesinde büyük katkıları olan Hacı Bayram Veli, daha hayatta iken çok büyük manevi nüfuza sahiptir (Azamat, 1996, 444).

Romanda Nesîmî ile Hacı Bayram Veli'nin yollarının kesiştiği bir zaman dilimi işlenmiştir. Yazar, kesin bilgilerin çok az olduğu, daha çok rivayetlere dayanan bu tarihî dönemi, dönemin atmosferini yansıtacak şekilde somutlaştırmaya çalışır. Romanda Nûman adıyla da yer verilen Hacı Bayram Veli, müridi Akşemseddin ile birlikte Kara Medrese'de yüz kadar yetim ve öksüz çocuğu barındırmakta, onlara ders vermektedir. Kış mevsiminin etkisindeki Ankara'da her yer beyaza bürünmüştür. Nesîmî'nin geleceğini haber alan Hacı Bayram Veli'nin kafasının karışıklığı medresedeki odaya yansır:

“Elindeki demir kargının ucu kor olmuştu. Ocağın içerisinde sanki bir şey arıyormuş gibi ara ara bir ileri bir geri karıştırıyordu. Odaya girdiği zaman henüz hava kararmamıştı. Zaman ilerledikçe karanlık koyulaşıp odanın içine dolmuştu. O kadar düşünceli bir hali vardı ki kalkıp kandilleri yakmayı dahi unutmuştu. Belki de odayı aydınlatan ocağın ateşine bakmaktan gece olduğunu bile fark etmemişti (...) Dışarıdaki çocuk sesleri, bağrıışmaya dönünce birden kendine geldi. Etrafına bakındı, karanlık odada yerde dolaşan gölgesinden korktu. Hızlı adımlarla camın önüne geçip dışarıya göz attı. ‘Nasıl fark etmedim bunca zaman, gece olmuş, eyvâh!’ dedi” (s.207).

Öte yandan Ankara içinden ve çevresinden gelen halk, uzun süredir bekledikleri Nesîmî'nin sohbetini dinlemek için Aslanhane Camisi'nde toplanmıştır. Eserde Nesîmî'nin etrafında toplanan kalabalığı göstermek için on üçüncü yüzyıl yapısı olan Aslanhane Camisi seçilmiştir. Hacı Bayram Veli'nin kararını Nesîmî'ye bildirmekle görevli âlimlerden oluşan grup Kara Medrese'den ona yakın bir bölgede yer alan Aslanhane'ye gelirler. Aslanhane ayrıca sarhoş olan ve kusma ihtiyacı hisseden Refî'nin, hınca hınç dolu camideki insanları rahatsız etmemek için, Nesîmî'nin hırkasının içinden Kuzviran / Çamlıdere beldesine düştüğü fantastik bir mekândır:

“(Nesîmî) omuzlarından ayaklarına kadar sarkan yün hırkasını sağ eteğini birden havaya kaldırıp ‘geç içeri, bizi bulacağın vadiye doğru buradan in!’ diye kükredi. Refî ilk anda hırkanın içinden vadiye doğru inen patikayı görünce birden büyük bir nara attı. Daha henüz ayılamadığı için hayal görüyorum sanıp düşmemek için kendini geri çekti. Hazreti Pîr omzundan tutup onu içeri almasa mümkün değil içeri girmeyecekti. Açılan dehlizden içeri girer girmez Pîr de hırkasını topladı, olduğu yere oturup bağdaş kurdu” (s.226).

3.1.9. Hacı Bayram Veli'nin Bağ Evi

Hacı Bayram Veli'nin ara sıra inzivaya çekildiği bağ evi Çubuk Çayı'nın kenarında, elmalık ve üzüm bağlarının içinde yer alan taştan yapılmış mütevazı bir evdir. Burada bazen tek başına bazen Akşemseddin'le kalan Hacı Bayram Veli'ye, bağın havası ve derenin sesi iyi gelir. Evin girişlerinde yemek için kurutulmuş etler asılıdır. Kışın yanan ocağında ıhlamur, nane ve bal şerbeti kaynar.

3.1.10. Ali Semerkandî'nin Evi / Kuzviran (Çamlıdere)

Romanda Timur'un yarattığı korku yüzünden, Anadolu abdallarının dergâhlarını dağlara, tepelere, iskân görmemiş izbe yerlere yaptıkları belirtilir (s.270). “Kâbe imamı Resul türbedarı” Ali Semerkandî'nin Kuzviran beldesindeki evi de böyle bir yerde bulunmaktadır. Bu ev, ceylanları ve rengârenk kuşları barındıran çam orman-

larının içinde, bir ırmağının kıyısındadır. Bu tek odadan oluşan mütevazı evin bacasından etrafa odun ve tezek dumanı yayılmaktadır. Bu evin dışı gibi içi de huzur doludur. Ali Semerkandî'nin misafirlerden haberi olmamasına rağmen sofraya üç tabak koyması, onun kerametini göstermektedir. Nesîmî'den sonra Engürü'deki mescitte Nesîmî'nin hırkası içinde kaybolup Kuzviran'a yuvarlanan Refî de Semerkandî'nin evine tesadüfen çıkagelir. Ali Semerkandî, misafirleriyle henüz tanışmadan ikrama başlamıştır. Tarhana çorbasının ardından içilen nane çayı herkese keyif verir.

3.1.11. Bursa

Nesîmî'nin Bursa'ya geldiği ancak görüşlerinden dolayı burada iyi karşılanmadığı rivayet edilmektedir. Romanda da bir süre kaldığı Bursa'da, çoğu zamanını, hapsedildiği mekânda mahkemeye çıkarılmak için bekleyen Nesîmî, idarecilerin emriyle Bursa'yı terk etmek zorunda kalır. Buna rağmen Bursa, eserde güzel tabiatı ve değerli mimarî eserleri ile Nesîmî'nin ayrılmak istemediği bir şehir olarak karşımıza çıkar.

Yazar, eserin Bursa'da geçen bölümüne, milâttan önce II. yüzyıl sonlarında Bursa'nın kurucusu olarak kabul edilen Kartacalı Hannibal'den başlamak üzere Bursa'nın geçmiş günlerine ve güzelliklerine ışık tutan bir epigraf ile giriş yapar:

“Kartacalı Annibal'ın diktiği küçük fidan,

Uzun yıllar sonra Roma'nın kadim ulu çınarı oldu.

İnsan ölmekle bitmedi,

Doğmakla usanmadı.

Uçsuz ormanlar her geleni kandırdı.

Her birine eski büyüdü bir masal anlattı.

Onu her gören, kendinin sandı.

Göge nispet eder gibi nice kubbeler ördü.

Üzerinde dolaştığı zümrüt çayırın altında nice hatıra yatıyordu” (s.269).

Yazar Bursa şehrini, şehrin fethedildiği yıllardaki adı olan Hüdavendigâr ismi ile anmaktadır. Orhan Bey, Osmanlı idaresine geçen Bursa'yı oğlu I. Murad'a vermiş, böylece yeni oluşan bölgenin adına “Bey sancağı” denmiştir. Bursa Sancağı'nın adı, I. Murad'ın lakabı olan “Hüdâvendigâr sancağı” olarak uzun yıllar anılmıştır. Şehrin Hüdavendigâr adıyla anılması Cumhuriyet'in ilk yıllarına kadar sürmüştür (Emecen, 1998, 285).

Bursa'nın Süleyman Şah'ın bu şehri fethettiği 1080 yılından başlayarak Osmanlıların eline geçtiği 1326 tarihine kadar, Türklerle Bizanslılar arasında sürekli el değiştirmesi ve sonunda Osmanlı beyliğinin merkezi haline gelme süreci üzerinde eserde özellikle durulur. Fetret Devri'nde devletin merkezi Edirne'ye taşındığı için Hüdavendigâr'da intizam kalmamıştır. Romanda Ankara Savaşı'ndan (1402) sonra Timur'un istilasına uğrayan şehrin perişan hâli vurgulanır. Bu iç savaş devresinde şehzadeler de birbirleriyle mücadele içine girmişler, Bursa'yı kontrollerine almak için çaba sarf etmişlerdir.

Eserde o dönemde Bursa'da olduğu kabul edilen Emir Sultan'la Nesîmî bir araya getirilmiştir. Bursa'da Molla Fenârî, Molla Yegân, Alî-i Rûmî, Emir Sultan gibi âlimler tarafından tutuklu kaldığı süre boyunca gözetilen, bu âlimlerle sohbet etme imkânı bulan Nesîmî'ye Bursa'yı terk etmek üzüntü verir: "Hüdavendigâr'dan ayrılırken içlerinden geçtikleri aziz şehri terk etmek, Pîr'i hüznlendirdi. Her sokağı, her çarşmayı bir daha görmeyeceğini bilerek uzun uzun seyretti. Allah için gönlü bu cennet bahçesinde kalmayı çok istemişti" (s.298). Romanda Bursa, Ulu Cami gibi şaheserleriyle, Emir Sultan, Somuncu Baba gibi mutasavvıflarıyla, Osman Gazi ve Orhan Gazi, I. Murad ve Yıldırım Bayezid gibi padişahların kabirlerini barındırması ve tabiat güzellikleri sebebiyle özel bir şehirdir.

3.1.12. Bursa Ulu Cami

Osmanlı sultanlarından Yıldırım Bayezid tarafından yaptırılmış ve 1400 yılında tamamlanmış Ulu Cami de romanda, bu yıllarda Anadolu coğrafyasında seyahat eden Nesîmî'nin uğradığı bir mekân olarak yer almaktadır. Bursa'daki Ulu Cami'nin şanını duyan Nesîmî'nin bu şehirde görmek istediği ilk yer, bu mimarî harikası eser olur. Nesîmî'nin Bursa'ya geleceğini duyan insanlar, onun sohbetinden nasiplenebilmek için Ulu Cami'nin kapılarına yığılmışlardır. Hükûmet, Nesîmî'den dolayı oluşan kalabalığın bir olaya sebebiyet vermemesi için, camiye silahlı muhafızlar göndererek önlem alma yoluna gitmiştir. Kalabalığın kendisi için toplandığını bilmeyen Nesîmî de camiye girmeye çalışmaktadır. Ne olup bittiğini kavramaya çalışan Nesîmî, caminin güzelliği karşısında kayıtsız kalmaz:

"Halkın arasına karışıp içeri girmek istemedi. Önünün açılması için beklerken askerbaşının gayriihtiyari yanına geldiğini fark edip hanlar tarafındaki kapıya yöneldi. Oradaki kalabalık bitecek gibi değildi. Tekrar etrafı dolanıyor, bu arada minarenin, kubbelerin ihtişamını seyrediyordu. Ezan okunalı epey olmuş ama cemaat içeri geçememişti. Kendisi gibi dışardan gelen birisi hayret ve şaşkınlıkla camiye izliyor, bir yandan methiyeler düzüyordu" (s.273-274).

Yazar, Nesîmî'yi Bursa'da yönlendireceği dinî mekân olarak Nesîmî'nin yaşadığı dönemde inşa edilen Ulu Cami'yi seçmiş, bu yapının ihtişamını dile getirme gereği duymuş, bu hayranlığını da Nesîmî kanalıyla ifade etmiştir.

3.1.13. Emir Sultan Külliyesi

Bursa'da tutuklanarak, uzun süre bir zindanda yargılanmayı bekleyen Nesîmî, sonunda şehri bir gün içinde terk etmesi şartı koşularak serbest bırakılır. İzdihama yol açmamak için bir gece vakti gizlice zindandan çıkan Nesîmî, önce Uludağ'da bir mağaraya sığınır. Gün batımına yakın ise tanınmamak için bir keşiş kıyafeti giyerek Emir Sultan Külliyesi'ne doğru yol alır. Nesîmî'nin amacı, ikinci namazından sonra oraya toplanan halk ile birlikte, açık bir pencerenin önüne oturarak ders dinlemektir. Fakat ön saflara buyur edile edile kürsüye kadar getirilir. Kürsüde ders vermek için toplanan Molla Fenârî, Molla Yegân, Alî-i Rûmî ve Emir Sultan Nesîmî'yi hemen tanırlar ve ona saygıyla selâm verirler. Hızır Ata da oradadır. Emir Sultan Hazretleri derse başlar. Sohbetin bir yerinde Nesîmî kendisini tutamaz ve "ene'l-Hak" diyerek haykırmaya başlar. Onun sözlerini duyan topluluk galeyana gelir. Hızır Ata, Nesîmî'yi zarar görmemesi için derhal dışarı çıkarır. Bu olaydan sonra Hızır Ata ile birlikte Bursa'dan ayrılırlar.

3.1.14. Halep

Nesîmî'nin yaşadığı dönemde Hurufiliğin merkezi olan Halep, Nesîmî'nin trajik sonunu hazırlayan bir şehirdir. Bursa'dan ayrılmak zorunda kalan Nesîmî, birçok yoldaşının da mesken tuttuğu Halep şehrine gelir. Yaşı ilerlemiş, hastalıkları artmıştır. Artık sığınacak bir yer aramaktadır. Eski dostu Şeyh Bedrettin'in de Halep'e geleceği haberi Nesîmî'yi heyecanlandırmaktadır. Halep'te Ferafire Mahallesi'nde bir medresede kalan Nesîmî, yakınlarından gördüğü sevgi ile ilk kez kendisini bu kadar güvende hissediyor. Ahbablarının, dostlarının, akrabalarının ve binlerce müridinin yakın ilgisi, Nesîmî'ye geçmişte yaşadığı kötü anılarını hatta hastalığını bile unutturacak kadar iyi gelir. Şeyhi Fazlullah'ın, "Seyahat edecek olursa sakın Halep'e gitmesin! Eğer ki gidecek olursa orada çok dikkat etsin!" yolundaki öğüdünü unutan Nesîmî, eski Yunan tragediyalarındaki kahramanlar gibi bile kendisini hazırlayan sona doğru sürüklenir.

Çınar Ata, Nesîmî'nin Halep'le ilişkisini anlatırken, Halep şehrinin Memlûkler idaresindeki durumunu, siyasi ve sosyal yapısını tasvir ederek söze başlıyor. Nesîmî'nin Halep'te bulunduğu dönemde şehrin maruz kaldığı en önemli olay, her yerde izleri görülen Timur istilasıdır. Timurular bu diyara uğradıklarında şehrin tamamına yakını yıkmış, şehri baştanbaşa tahrip etmiş ve yirmi bin kişiyi öldürmüşlerdir. Daha önceki dönemlerde de şehir, Haçlıların ve Moğolların istilasına maruz kalmış, bu olaylardan Halep'teki ilim ve sanat faaliyetleri de etkilenmiş, seçkin ilim, fikir ve sanat adamları Mısır'a kaçmak zorunda kalmıştır. Bu olayların bir sonucu olarak ilim ve sanat faaliyetlerinde büyük bir düşüş görülmüştür. Edip ve şairlerin eserlerinde halkı Haçlılara ve Moğollara karşı cihada teşvik etme düşüncesi önemli yer tutmaktadır. Halep hakkında, söz konusu felaketin tasvirini yapan, şikâyet ve nasihat içeren birçok mersiye yazılmıştır. Bu ruh dünyası içindeki Halep, "Nesîmî'nin tevhid pınarından beslenen şanlı isyanını duymayı beklemektedir" (s.300).

Yazar, Memlûk Sultanı Şeyh el-Mahmûdî 'nin, Halep'e hâkim olduğu yıllarda (1412-1421) takip ettiği şiddete dayalı politikayı değerlendirirken, hicretten binlerce yıl önce Halep halkının taptığı - iklim olaylarından sorumlu olduğu düşünülen- Adad adlı tanrıdan söz eder. Deniz tanrısı Poseidon'un simgesi olan ve görevi depremler, tsunamiler ve deniz fırtınaları oluşturmak olan Trident mızrağı artık sultanların elindedir. Adad'dan Poseidon'a ondan da İblis'in eline kadar ulaşan bu mızrak şimdi de Halep hâkimi El Müeyyed Şeyh Seyfeddin'in adalet mızrağıdır:

"Yine Adad'dan miras kalan bir başka inançları; 'yaşatmak, yeşertmek ve öldürmek kurutmak' vasfını da Memlûk hükümler kendilerine şiar edinmişti. Kim yanlarındaysa dünyanın tüm imkânlarını önüne seriyor, kim hanedanlıklarına kem söz ederse onu ortadan kaldırmak için kadınlar ve pek şöhretli içtihatları-fetvaları emir bekliyordu" (s.297).

Halep Sultanı Şeyh el-Mahmûdî ülkesindeki karışıklıklarla uğraşmaktadır. Vergileri toplayamayan Memlûk Devleti idareyi yürütemez olmuş; köy, kasaba ve hatta büyük şehirlerde eşkıya dağdan şehre inmiştir. Sultan Şeyh el-Mahmûdî'nin Halep'teki naibi Emir Yeşbek, yıllardır savaş ve veba salgınından nefesi kesilen halkın ayaklanmaması için her türlü önlemi almakta, çıkacak herhangi bir sorunu en kanlı şekilde

bastırmaktadır (s.316). Emir Yeşbek Nesîmî'nin Hurufî görüşlerini devletin birliği ve İslâm dini için bir tehlike olarak görür. Nesîmî'yi önce zindana kapatır, sonra da idam ettirir.

3.2. Fantastik mekânlar

Seyyid Nesîmî Dosdoğru Yol romanı gibi bir sufînin geçirdiği manevi merhaleleri anlatan mistik eserlerde fantastik dünyalar, “varoluşun daha iyi kavranması için alternatif bir teknik” (Ayar, 2015, 47) olarak karşımıza çıkar. Romanda Nesîmî'nin rüya veya baygınlık yoluyla fantastik mekânlara yolculuk yaptığına şahit oluruz. Edebî eserde fantastik etkiyi oluşturan unsur, hem okurda, hem anlatıcıda hem de kahramanda görülen “şaşıрма” ve kararsızlık duygusudur. Todorov, bu durumu şöyle ifade eder: “Neredeyse inandım: İşte fantastiğin ruhunu özetleyen formül. Tamamen saflık türünden mutlak bir inanış bizi fantastiğin dışına çıkarırdı, oysa fantastiğe can veren kararsızlık duygusudur” (2012, 37). Romanın kahramanı, bir sufi olduğu için, okur, Nesîmî'nin rüya yoluyla bazı manevi haller yaşayacağına önceden hazırlıklıdır ve okurun fantastik olaylara duygusal katılımı için gerekli şartlar hazırdır. Fakat fantastik metinler, “okurun duygusal katılımından önce okurun zihinsel katılımını talep eder” (Ayar, 2015, 28). Şu halde şaşırtma ve okurun olanları anlamak için zihinsel bir çaba sarf etmesi fantastik anlatımın önde gelen özellikleridir. Nesîmî'yi fantastik mekânlarda gezdiren yazar, mekân değişiminin rüya yoluyla gerçekleştiğini fantastik yolculuğun sonunda açıklar. Dolayısıyla okur, olayları zihnini devreye sokarak takip eder. Fantastik olayların yer aldığı bölümlerde mekân ve iklim değişir; zaman ise ya donar ya da yüzyıllar öncesine gider. Romanda mekân odaklı fantastik geçişler, Kür Nehri'nden Hz. Ali'nin Sarayı'na ve Seyit Gazi Türbesi'nden Kerbelâ'ya yapılan yolculuklarla gerçekleştirilir.

“Başarılı bir fantazide fantazi yaratıcısının sınırsız hayal gücü metnin ait olduğu kültürel ortamla bağlantı kurulamayacak derecede yabancı olmaz; ait olduğu kültürel ve sosyal ortamın kodlarını değiştirip dönüştürür; anlatıda okurlar ‘uçurur’ fakat bu uçuş kontrollü olur. Anlatılanlar sayıklama, tamamen gerçek dışı ya da tamamen rüya izlenimi vermez; hayal-gerçek iç içeliğini sürekli muhafaza eder” (Ayar, 2015, 61).

Romanda da bu kuralın gözetildiğini; fantastik mekânların oluşturulan atmosfer bakımından gerçek mekânların bir uzantısı olduğunu; sadece içerdiği olağanüstü durumlar bakımından gerçek mekânlardan ayrıldığını söyleyebiliriz.

3.2.1. Kür Nehri'nden Hz. Ali'nin Sarayına

Günlerdir kavurucu güneş altında Nahçıvan'dan Tebriz'e doğru at süren Nesîmî'nin yol aldığı bozkır birden bıçak gibi kesilir. Nesîmî kendini yağmurun, ormanın ve nehrin içinde bulur. Nehir ve orman, Nesîmî'nin birazdan yaşayacağı olağanüstü olaylara hazırlanır gibi sessizdir:

“Kimsecikler yoktu. Öyle gözden uzak bir yerdî ki yüzyıllardır ormanın bu kısmına kimse uğramamıştı adeta. Yıkılan yaşlı dev ağaçların yerine taze fidanlar büyümüş, yürüyecek bir adım yer kalmamıştı. Nehir öyle atlayıp birkaç ulaç atıp geçilecek kadar küçük değildi. Devasa ağaçların koyu gölgesi altında saklanmış, ses çıkarmadan akıyordu (...) Nehrin içindeki balıklar yaşadıkları sürece burada hiç insan görmediklerinden aptallaşmıştı. Ali'yi (Nesîmî) görüyor fakat kaçmıyorlardı” (s.70-71).

Nehrin soğuk sularına dalan Nesîmî, burada ne kadar zaman geçirdiğini kestiremez. Suyun altındaki ‘su’ kapısından geçtikten sonra girdiği kıyıya değil başka bir yöne çıktığını fark eder. Suyun üstünde batmamaya çalışarak etrafı dinler. Yağmur dinmiş, etrafa yoğun bir sis çökmüştür. Zaman donmuştur:

“Saatlerdir burada ağaçların altında beklemiş, hava ne kararmış, ne açılmıştı. Gece gelmiş olsa hava açacak, gündüz gelse etraf karacaktı. Birileri sanki ormanın üstüne birkaç sisli kandil yakıp gitmişti. Ne ses vardı ne de yeni bir ışık, devasa ve gizli bir mahzenin içinde bekliyordu. Tüm bunları düşünürken gaipten gelen ses sürekli kendini çağırıyordu” (s.72).

Sese doğru yüzen Nesîmî’nin çıktığı kıyı artık başka bir âlemdir. Bu âlemden Nesîmî, kendisine Ali diye seslenen ilk hocası Yesevî şeyhi Şibli’yi ve onun arkasındaki kırka yakın ervahı görür. Bu veliler zümresi, Nesîmî’yi Hz. Ali’nin huzuruna çıkarmak için toplanmışlardır. Daha sonra karşısına çıkan kırk kuyu ile temsil edilen kırk derdi ile helalleşen Nesîmî’nin bu görevi günlerce sürer. Nesîmî burada bin yıllık bir günün ortasında beklemektedir. Toprak kapısından geçen Nesîmî, Hz. Ali’nin sarayına ulaşır. Hz. Ali’nin sarayı, tevazuun da simgesidir. “Tüm saraylarda yüksek merdivenler ve başı göğe değen kuleler vardır. O kuleler, sahiplerinin, nefis mintanlarıdır. Ali (k.v)’nin sarayında her merdiven toprağın bağrına iniyor, yüzünü yere sürüyordu” (s.85). Nesîmî’yi kutlu yolculuğuna hazırlayan bütün bu olağanüstü haller, Nesîmî’nin yüksek bir tepe üzerinde uykuya daldığı esnada gerçekleşmiştir.

3.2.2. Seyit Gazi Türbesi’nden Kerbelâ’ya

Dervişleriyle Bursa’ya doğru ilerleyen Nesîmî, Eskişehir’deki Seyit Gazi Türbesi’ne ulaşır. Dervişleri tekkede yemek yerken Nesîmî, doğrudan türbeye yönelir. Yanında Muhyiddin Çelebi ve Vâhidî ile birlikte Seyit Gazi Türbesi’ne uğurlanan Nesîmî’yi refakatçileri, “halvetin ortağı olmayı edebe ziyan saydıkları için” türbeye kırk arşın kala yalnız bırakırlar. Hasta ve yorgun olan Nesîmî’nin birkaç adım daha atacak hali kalmamıştır. Bu esnada türbe olduğu gibi kalırken mekân değişir:

“Değil mekân, iklim bile değişti. Etrafı güllük gülistanlıktı, cennet gibi bir bahçenin orta yerinde duruyordu. Bir tek karşısında duran türbe yerindeydi. Tek bir adım atmadı, olduğu yere yığıldı. Aklı hâlâ başındaydı. Gözleri açık etrafı seyrederken ilerdeki türbenin kapısı açıldı. Elinde koca bir haydari kılıçla dev gibi ak yüzlü koca çıkageldi. Tüm bedeni zırhlarla kaplanmış, alını ve yüzü kan ter içindeydi. Az evvel kafasını eğmeden önce orada olmayan muhteşem bir ala kısrak tırnaklarını toprağa vuruyor, sağa sola oyunlar yapıyordu” (s.256).

Yetmiş yaşın üstündeki Seyit Gazi, yaşından beklenmeyen bir çeviklikle atına biner. Nesîmî’yi de atının tergisine alarak rüzgâr gibi doludizgin ilerler. Kırk gün süren yolculuktan sonra Kerbelâ’ya ulaşırlar:

“Yine mekânlar ve iklimler değişti. Zamanın içinde yuvarlandılar. Artık etraflarında ne ağaç ne dere ne dağ kalmıştı. Sonu gelmez ordular içinden akmaya başladılar. Zaman içinde var olmuş nice devletlerden nice hakanların haşmetli orduları, onlar geçerken ayakta yüceleri selamlıyorlardı. Kırk gün kırk gece süren zorlu yolculuk nihayet bulduğunda, etrafta tek bir asker, tek bir canlı kalmamıştı. Attan

indikleri vakit nereye niçin getirildiğinin farkında değildi. Ayakları kızgın kumlarda yanarken lanetli bir çöle atıldıklarını anladı. Bağrına düştükleri çöl, Irak Ninova bölgesinde, kervan geçmez kuş uçmaz bir yerdi” (s.257).

Hazreti Hüseyin’in ve yetmiş iki kişinin Kerbelâ’da şehit edilmesini çaresizlikle izleyen Nesîmî’yi Seyit Gazi, bu yolculuğun amacı konusunda uyarmaktadır:

“- Ey oğul nereye gitmektesin? Başına gelen bunca işten sonra nereye koşarsın? Nereye yetişmektir gayretin? Seni buraya neden getirdim merak etmiyor musun? Tüm bunları neden seyretmiş olarsın?

(...)

- Burada bu acı ve intikam duygusundan başka ne var?

- Burası ezel ve ebed işlerin görüldüğü yer. Âdem atamızdan kıyamete kadar insanlığın muhasebe yaptıkları, her işin mahkemesinin görüldüğü yer. Burası Kerbelâ. Burası karar yeri. İkimizin de aziz atası Hazreti Hüseyin’in hepimize önder olduğu kutlu mekân. Kıyamete kadar elimize tutuşturulan fermanın önünde duruyorsun.

- Benim karar vermem gereken ne? Verecek neyim kaldı? Karım, çocuğum, tüm sevdiklerim... Bana ait her şeyi verdim (...)

- Karar vereceğin şey, tüm insanlık için canını ortaya koymandır.

- Ferman mıdır canımı alacak olan?

- Evet, bu ferman; gelmiş geçmiş tüm Yezitlere boyun eğmemen için sana, bana, tüm insanlara emredildi. Hazır mısın bu işe? (...)

- Değil onlarla anlaşmak, bir an anlaşmayı aklımdan geçirirsem Yaratan beni kahretsin.

- Mübarek olsun evlâdım. Elhamdülillah” (s.263).

Nesîmî uyandığında Şücâüddin Veli’nin göğsünde yatmaktadır. Okur, Nesîmî’nin Seyit Gazi Türbesi’nin önünde bir baygınlık geçirdiğini ve bu süre zarfında Kerbelâ’ya gidip geldiğini ancak bu yolculuğun sonunda öğrenir.

Şücâüddin Veli, Eskişehir Seyitgazi’de yaşamış ve dervişleriyle Bursa, Kütahya, Manisa ve Ankara civarını dolaşmış gezici derviş tipinin en önemli örneklerinden biridir. Seyyid Battal Gazi’ye son derece saygı besleyen ve zaman zaman türbesini ziyaret eden Şücâüddin Veli’nin dönemin devlet ricâli ve meşâyihleriyle görüştüğü ve Anadolu’da tanınmış bir şahsiyet olduğu ileri sürülmüştür. Vilâyetnâmelerde Şücâüddin Veli’nin Abdal Mehmed, Kaygusuz Abdal, Ümmî Kemal, Seyyid Nesîmî, Hacı Bayram Veli gibi devrin diğer sufileriyle yakın ilişkiler kurduğu anlatılır. Hacı Bayram Veli de Şücâüddin Veli’nin yakın dostları arasında gösterilir. Hacı Bayram Veli, şeyhi ziyaret etmek için Ankara’dan Eskişehir’e gelmiş, bir süre onunla kalıp sohbet etmiştir (Şahin, 2010, 247).

Romanda Seyyid Battal Gazi Türbesi, Şücâüddin Veli’nin sufilere bulunduğu bir mekândır. Burada Hacı Bayram Veli, Kaygusuz Abdal, Ümmî Kemal buluşmuş sohbet etmekte, Kerbelâ’da Yezitlere boyun eğmeyeceğine söz veren Nesîmî’yi Bur-

sa'ya uğurlamaya hazırlamaktadırlar. Türbe ve etrafındaki binaların mütevazılığına dikkat çekilir;

“Hind’den Rum eli kadar uzanan sonsuz bir coğrafyada Kalender-î ve Abdalân-ı Rum’dan nice derviş ziyaret için akın akın Pırlerini, Şücâüddin Veli’yi görmek için gelmiş, kabul bekliyorlardı (...) Türbe ve etrafındaki derme çatma binalar dikkat çekecek kadar mütevazıydı. Dışarıda bekleyen Kalenderî, Melamî dervişler uzaklaştırılmış, kendilerine oyalanacak işler uydurulmuştu. İçeriye sadece ev sahibinin iki yakın dervişi girip çıkabiliyordu. Muhyiddin Çelebi ve Vâhidî konuklara pekmezle tatlandırılmış koruk suyu ikram etti. Az sonra yenecek yemek için hazırlıklar devam ediyordu” (s.264).

Hacı Bayram Veli,” Nesîmî Sultan’ın memleketimizi ziyareti sırasında kendilerine karşı ev sahipliği yapacak olsaydık Allah muhafaza, devletlilerin idraksizliği canlarına mal olacaktı” (s.265) sözleriyle Nesîmî’yi Ankara’da niçin misafir edemediğini açıklar. Nesîmî’nin hayatı ve fikirleri ile ilgili kaynaklar, onun eserleri ve rivayetlerle sınırlıdır. Hayatı belirsizliklerle dolu bir kişiliği konu alan biyografik roman yazarı, bu kişiliğe uygun bir atmosfer yaratarak eserini zenginleştirmeye çalışır. Bu atmosferi de daha küçük ölçekteki biyografik kişilikleri işleyerek, dönemin siyasi ve sosyal yapısını çizerek ve mekân tasvirleri yaparak oluşturma yoluna gider. Ele aldığımız romanda ise mekân tasvirleri, romanın bu ihtiyacına cevap vermekten öte bir anlam taşır. Eserde Türk İslâm kültürünün anıtsal değeri olan bu yapıların özellikle bir araya getirilip öne çıkarılma çabası dikkat çeker.

4. Hâl

Hâl, sufilerin yaşadığı mistik tecrübeyi ifade eden tasavvufî bir terimdir. Roman-daki “dosdoğru yol” kavramı, Nesîmî’nin iç yolculuğunu da simgelemektedir. Eserde, şeyhi Fazlullah’ın öldürüldüğü baskında eşini ve oğlunu da kaybeden Nesîmî, bir süre yaşadığı hayal kırıklığının tesiriyle Hurufilerden uzaklaşmak istese de Hızır Ata’nın yardımı, uluların nasihatleri, kaderin karşısına çıkardığı insanlarla beslenerek gittiği coğrafyalarda doğru bildiği hikmetleri yaymaya devam eder. Nesîmî, Refî’ye “Yolculuk yapmak, az sonra düşeceğimiz yollar gibi sadece bulunduğumuz bir yerden başka bir yere gitmek midir? (s.201) derken bu yolculuğun aynı zamanda insanın kendi ruhunu olgunlaştırma sürecine işaret ettiğini söylemek ister. Nesîmî hem kendini hem de Allah’ı aramaktadır. Fakat somut dünyanın gerçekleri, roman kişisi Nesîmî’nin bu yolculuğu tamamlamasında yetersiz kalır. Nesîmî, Bektaşî inanışına göre dört makama karşılık gelen “anasır-ı erbaa”nın su, toprak ve hava kapısından geçer. Rüya yoluyla ruhlar “âlem”inde ulularla buluşarak Hz. Ali’nin huzuruna çıkarılır. Kırık kuyuda kendisi ile helalleşerek rıza makamına ulaşır ve dervişlik hırkasını giyer. Seyit Gazi ile birlikte Kerbelâ’ya giderek Hz. Hüseyin’in şehit edilmesine şahit olur. Gelmiş geçmiş tüm Yezitlere boyun eğmeyeceğine dair burada söz verir. Bunlar, Nesîmî’yi, “kâmil insan” olgunluğuna eristirecek çeşitli merhalelerdir.

Romanda Nesîmî’nin görüşleri ikili sohbetlerinde, bulunduğu şehirlerin dinî ve idarî otoritelerinin huzura kabul edilmediği için yazılı olarak bıraktığı mektuplarda, Refî’ye nasihatlerinde ve Halep’te kendisini yargılayanlara karşı yaptığı savunmada ortaya konur.

Bu prensipler arasında Nesîmî'nin katline de sebep olan “ene'l-Hak” düşüncesi, temsil edici yönüyle diğerlerinden öne çıkar. Reha Çamuroğlu, şiirleri bile belli bir kültür seviyesi ile anlaşılabilen Nesîmî'yi bu kadar tanınır kılan unsurun “ene'l-Hak” düşüncesi olduğunu ileri sürmektedir: “Bizce onu bu ölçüde canlı kılan özellik, aynı Hallac-ı Mansûr'da olduğu gibi tek bir sözcükte ve o sözcüğün yarattığı etkide, algılanış tarzında ve belirli bir tarihsel dönemde, belirli bir toplumda oynadığı rolde aranmalıdır. Bu ‘Ene'l-Hak’ sözcüğüdür” (Çamuroğlu, 1999, 54).

Ene'l-Hak ifadesi tasavvufi anlamıyla “insan-ı kâmil”in kendisini Allah olarak görmesi değil, Allah'ta var olan bir varlık olarak görmesidir. Varlığın ‘tek’liğini savunan, onun da ‘Mutlak Yaratıcı’ olduğunu ileri süren vahdet-i vücud bu anlayışa dayanır. “Nesîmî'ye göre Allah, gizli hazine halindeyken mutlak ve sonsuz olan güzelliğini görünür hale getirmiştir. Bu ortaya çıkışı en güzel şekilde insanda görmek mümkündür. Bu âlem içinde insan Allah'ın varlığına girebilme yeteneğine sahip olmuş ve Allah'ın güzelliğini yansıtır hale gelmiştir” (Ballı, 2013, 199).

Romanda vahdet-i vücud bahsi Nesîmî'nin yorumuyla şu şekilde açıklanır: “O büyüklerin ‘Her şey O’dur’ demeleri, hiçbir şey yoktur. Yalnız O vardır demektir. Meselâ, Hallâc-ı Mansûr Ene'-Hak (Ben Hakk'ım) dedi. Böylece, ben Hakk'ım, Hak Teâlâ ile birleştim, demek istemedi. Böyle diyen kâfir olur ve öldürülmesi lâzım olur. Onun sözünün mânâsı ‘Ben yokum, Hakk Teâlâ vardır, demektir’” (s.197). Eserde, “vahdet-i vücud” düşüncesi, Emir Sultan tarafından Külliye’de toplanan halka Muhyiddin İbnü'l- Arabî'nin *Fususü'l-Hikem* adlı eserinden hareketle ders verirken de dile getirilmiştir:

“...Hakk, kendisiyle ilgili bilgi edinebilmemiz için bizi, yine yaratmış olduğu varlıklara yöneltip, onlara bakıp düşünmemizi istedi ve ayetlerini Kendi gerçeklerini bize, yine bizimle gösterdi. Bu sebeple biz, Zâtı ile ilgili bilgi dışında, O'nun varlığını, kendimiz vasıtasıyla biliriz ve dolayısıyla biz Hakk'ı, hangi niteliklerle tanımlıyorsak, aslında kendimizi tanımlıyoruz demektir. Böylece biz, O'nu kendimizle ya da kendimize bakıp tanırız” (s.290).

Dinleyiciler arasında bulunan Nesîmî, burada kendini tutamayarak haykırır. Bu esnada Hurufilerin, Allah'ın subûtî sıfatları gibi zâtî sıfatlarının da insanda tecelli ettiğini savunan görüşünden de bahseder.

“Ey büyük sultan, ey âlemlerin sırlarını kucaklayan, neden dilini tutarsın?

Korkunun sebebi nedir?

Şanlı ceddin on iki imamlar gibi neden haykırmazsın?

Neden bu bekleşip duran kuzularına zâtî sıfatları da subûtî sıfatları da bendedir demezsin?

Devir artık şu tepsiyi, görelim içinde ne varsa!

Haydi, haykırın hep birden ‘ene'l-Hak’ diyelim canlar!” (s.290-291).

Romanda yardımsever ve cömert tabiatı ile öne çıkan Nesîmî'nin, “insan”a verdiği değer sürekli vurgulanmaktadır. Allah en güzel şekilde insanda tecelli ettiği için Nesîmî namazda secde edilenin de insan olduğu görüşündedir. Kişi Kâbe'ye

yöneldiğinde insana yönelmiş olur (Ballı, 2013, 199). Nesîmî, bir şiirinde bu görüşü, “Mescûd ile sâcid oldu vâhid / Mescûd-i hakiki oldu sâcid.” dizeleriyle dile getirmiştir. Romanda, mezardaki ölüye Türkçe telkin verdiği için cenaze sahibi, Arap imam tarafından azarlanınca Nesîmî, imama hangi dilde dua edildiğinin Allah katında bir önemi olmadığını açıklayarak asıl günahın bir insanın kalbini kırmak olduğunu söyler:

“- Günah olan nedir biliyor musun muhterem?

Bir kalbi kırmak, senelerce ibadet ve zikir sevabının hepsini alıp götürür. İslamiyet öyle bir dindir ki kâfirin dahi kalbini kırmayı yasaklamıştır. Nerede kaldı ki Allahü Te’âlâ’ya ve O’nun Peygamberine inanan, Allah diyen bir Müslüman’ın kalbi kırılınsın. Zira bir müminin kalbini kırmak çok büyük günahdır, haramdır.

Peygamber efendimiz; mübarek elleri ile Kâbe’yi göstererek;

‘Kuşkusuz Allah seni çok şerefli, çok mükerrem, hürmetli, çok azametli kılmıştır; fakat mümin senden daha hürmetli, daha saygı değerdir’ Buyurmadı mı?

Yol’un büyüklerinden, Pîrimiz, Pîr-i Türkistan Ahmed Yesevî’nin buyurduğu gibi: ‘Kâfir bile olsa, hiç kimsenin kalbini kırma! Kalp kırmak Allahü Te’âlâ’yı incitmek demektir’” (s.304).

Romanda sürekli iyilik telkin eden Hızır Ata’nın karşıtı bir simge olarak Nesîmî’nin karşısına çıkan İblis, Nesîmî’ye başından geçen kötü olayları hatırlatarak insanlara yardımdan vazgeçirmeye çalışır:

“- İnsanları iyileştirmek için uğraşma. Söyle geç. Üzerinde durma. Allah elçisini nasıl uyarıyor hatırlamıyor musun? ‘İnanmıyorlar diye neredeyse kendini mahvedeceksin.’ (Şu’arâ Suresi, 3. Ayet). Peygamberin yapmadığını sen mi yapacaksın? Her koyun kendi bacağından asılır (s.185).

Bu durumda da Nesîmî, İblis’in kendisini kandırmasına müsaade etmeyerek, inandığı ‘iyilik’ yolundan vazgeçmeyecektir:

“- Başıma ne gelirse gelsin, insanlar bana ne yaparsa yapsın ölene kadar sadece insanlara değil her canlıya iyilik yaptığım sürece kazanan ben olacağım.

Anladım ki iyilik, iyilik bulmak için yapılmaz. İyilik sadece iyilerin ebedi yoludur. İyilik iyilerin nefes alışıdır. İyilik benim kaderimdir. Tanrı’nın rızası sadece insanların rızasından geçiyor. Son nefesime kadar iyilik. İyilere de kötülere de Müslüman’a da kâfire de iyilik, ama sonsuza kadar iyilik! Her ne yaşarsam iyilik!” (s.186).

Bektaşî düşüncesi, insanın “ibn-ül vakit”, yani “zamanın oğlu” olduğu anlayışına dayanır. Zaman sadece şimdiki zaman’dır. Geçmiş ve gelecek şimdiki zamanın içindedir. “Bu anlayış, Bektaşîlerin servet düşkünü olmamak, katı geçmiş kayıtları ve ‘rasyonel’ gelecek planlarıyla kısıtlanmamak gibi pratik bazı yaklaşımlarına ilişkin ipuçları verdiği gibi, bugünü geçmiş ya da geleceğe feda etmemek yolundaki ahlâki yaklaşımlarına da yansır” (Çamuroğlu, 1999, 18).

Romanda yazarın bir kaç yerde bu düşünceyi de örnekleyerek işlediğini görürüz. Nesîmî’nin Ezirgân’daki sohbeti, kendisini dinleyenleri şaşırtır. Onun anlattığı Allah,

bütün kulları eşit gören, kulun geçmişteki veya gelecekteki değil, o anki samimiyetine hitap eden bir Allah'tır.

Romanın ilerleyen bölümlerinde bu düşünce bir daha karşımıza çıkar. En-gürü'den dervişleriyle birlikte ayrılan Nesîmî Kuzviran'a doğru giderken yol üzerinde yosun tutmuş bir kayaya oturur. Hep birlikte ufukta yükselen güneşin güzelliğini seyrederek. Sanki o kadar yolu bu ana şahitlik etmek için gelmişlerdir. Nesîmî, dervişlerin yüzüne bakmadan söylediği sözlerle yaşanan "an"ın önemini vurgular: "Yarına dair hiçbir şey yok, dün de bizden çıktı. Sadece şu an var, anın kıymetini bilin. Aslını Allah bilir belki de sırf bu anı yaşamak, bu güzelliği seyretmek için yaratıldık "(s.230).

Eserde Nesîmî'nin 'kâmil insan' olma süreci, 'varoluş kaygısını' aşmış olarak ölümü korkmadan kabullenışı ile zirveye ulaşır. Eserin Nesîmî'nin Halep'te Emir Yeşbek tarafından sorgulandığı bölümünde yazar, "İşi sahibine, kılıcı Hz. Ali'ye vermek haklıdır" diyerek aradan çekilmiş, sözü Nesîmî'ye bırakmıştır. Yazar, Nesîmî'nin hayatına dair kesin bilgilerin bulunmadığını, hakkındaki malumatın daha çok rivayetlere dayandığını "Duyduklarımız, anlattıklarımız; masaldan, tevatürlerden öte değil" (s.311). sözleriyle dile getirir. Buna rağmen yazarın, en sağlam kabul edilen kaynaklardaki bilgi kısıntılarını birleştirerek doyurucu bir sorgulama ve müdafaa sahnesi yazmayı başardığı söylenebilir.

Bu sorgulama sahnesinde Nesîmî, Emir Yeşbek'in sorularına cevap verirken, ölümü bile alt etmiş bir derviş olarak, kendi canını kurtarmak derdinde değildir. Onun çabası, "müminin izzetini yere düşürmemek ve yol'un hükmüne zeval vermemek"tir. Nesîmî, bir toplumsal muhalefet lideri olmamasına rağmen, Karakoyunlu hükümdarı Cihan Şah'ın talimatıyla halkı ayaklandırmak için hazırlık yaptığı gerekçesiyle tutulur. Nesîmî atıldığı zindanda mahkeme edilmeden önce, kendisine savunmasını yazması için kâğıt, hokka ve divit bırakan muhafızları beklerken rüya âlemine geçer. Rüyasında, muhafızların yerine, Hallac-ı Mansur, Şems-i Tebrizî, İmam-ı Azam ve Ahmed Yesevî'den oluşan nur yüzlü ihtiyarlar heyeti gelerek Nesîmî'den "Dosdoğru Yol"u, gönlünden ve korkmadan, yazmasını isterler. Nesîmî'nin rüyasında yazdığı Dosdoğru Yol'un ilkelerini açıklayan savunma Emir Yeşbek'e iletilir. Kadılar, Nesîmî'yi suçlu kılacak delilleri bulamazlar. Hepsinin "Müslümanlığına değilse bile müminliğine şahittir" (s.357). Emir, Nesîmî'den yalvarmasını, af dilemesini ister. Fakat korkudan kurtulmuş olan Nesîmî için artık kaçmanın, görüşlerinden vazgeçmenin bir nedeni kalmamıştır. Nesîmî, derisi yüzülerek öldürülür. Her dakika işkence yolu ile ölüme giden Nesîmî bu anda Şeyhi Fazlullah'ı, karısı Fatıma'yı, oğlu Fazl'ı, koruyup kolladığı derviş Refî'i yanında görür. Hızır Ata'nın da geldiğini kendi kanına akseden silüetinden tanır. Nesîmî ölümüyle ölümü öldürmüş, şehadet makamına ve ebedî yaşama erişmiştir. Abdülbakî Gölpinarlı, *Nesîmî, Usulî, Ruhî* adlı eserinde Nesîmî'nin ölümü etrafında teşekkül eden bir hikâyeye yer verir:

"Nesîmî'nin derisi yüzülünce bir de bakmışlar ki eğilip derisini almış ve bir post gibi sırtına vurup yürümüş. Kimse peşine düşmeye cesaret edememiş. Haleb'in on iki kapısında bulunan kapıcılar ve halk, görmüşler ki Nesîmî, derisi sırtında, kapıdan çıkmış ve sır olmuş. Kapıcılar ve halk bir araya gelince herkes, falan kapıdan çıktı diye iddiaya girişmiş ve anlaşılmış ki, o, on iki kapıdan da çıkmıştır" (Gölpinarlı, 1953; Ayan, 2014, 13).

Bu hikâye Nesîmî'nin ölümünün, şairin etrafında ona karşı nasıl bir acıma ve sevgi duygusu oluşturduğunu gösteren güzel bir örnektir. Romanın sonunda Hızır Ata'nın sözleriyle bu ölümün anlamı ve yüceliği ifade edilirken söz konusu hikâyeden de faydalanılmıştır:

“Artık sen ben oldun ben de sen!

‘Yoksa siz, sizden önce gelip geçenlerin başına gelenler size de gelmeden cennete gireceğinizi mi sandınız?’

Haniflerin sünnetini yaşama vaktidir oğul.

Bu Yol'un azizi, ölümü öldüren yüce, şehadetin Mübarek olsun! Şehadet şahitliktir. Resulün miraçtaki şahitliği gibi. Şehit olunca insan gömleğinden kurtuldun. Şimdi senin çıkardığın kul gömleğini soymaya çalışıyorlar!

Hadi evlat oyalanma.

Al yere düşen o şanlı başını, topla yüzdükleri derini omuzun üstüne.

Hangi zalime neyimizi bıraktık ki başımızı, derimizi bırakalım. Çıkıp gidelim bu Yezitler yurdundan!” (s.372).

Sonuç

Seyyid Nesîmî, Hurufilik düşüncesinin kurucusu Fazlullah-ı Hurûfî'nin, bu düşüncesinin on dördüncü yüzyılda Anadolu'da yayılmasını sağlayan başhalifelerinden biri olduğu gibi, Klasik Türk edebiyatında şiiirleriyle çok sevilmiş bir Türk şairidir. Hurufilik düşüncesi Fazlullah'ın diğer halifesi Ali el-A'lâ aracılığıyla Anadolu'da Bektaşî düşüncesinin de içine sızmış ve Hurufiliğin bazı ilkeleri Alevi- Bektaşî inancı içinde benimsenerek günümüze kadar gelmiştir. Nesîmî'nin dilinin ve kalemının gücü, Hurufilik düşüncesinin yayılmasında oldukça etkili olmuştur. Öte yandan Nesîmî'nin, hem şiiirleri hem de Hallac-ı Mansur'un “ene'l-Hak” iddiasının manevi bir varisi olarak inancı uğruna ölümü göze alması, Alevi-Bektaşî çevrelerince çok sevilmesine ve yedi ulu ozan mertebesine yükseltilmesine yol açmıştır. *Seyyid Nesîmî Dosdoğru Yol* romanı, efsanevi hayatı ve düşünceleri fazla tanınmayan bu büyük Türk mutasavvıfını, bir roman kişisi olarak kurgulayarak, kısacası ete kemiğe büründürerek, takdim etme gayreti ile yazılmış bir eserdir. Romanda Nesîmî'nin çoğu karanlıkta kalmış bu hayatı, mümkün olduğu kadar güvenilir kaynakların ışığıyla aydınlatılmaya çalışılmış, boşluklar ise bu verilere zarar vermeyecek şekilde tamamlanmıştır. Romanın öne çıkan bir özelliği de dinî, kültürel ve doğal mekânları tasvire verdiği önemdir. Öyle ki Nesîmî'nin uğradığı şehirler bu mekânlarla bir anlam kazanırlar. Roman bir “yol” metaforu üzerine kurulmuştur. Bu yol, Nesîmî'nin düşüncelerini yayacağı ve göze batmadan yaşayabileceği bir coğrafi güzergâh arayışı olduğu gibi, Nesîmî'nin bağlandığı ve sonuna kadar savunduğu ahlaki sistem anlamına da gelmektedir. Nesîmî'nin yolu, önce kendini sonra Allah'ı aramak üzere birbirine bağlı iki kola ayrılmıştır. Hurufilik harflerden İslami anlamlar çıkarmaya bir düşünce sistemi olmasına rağmen romanda Hurufiliğin harflere yükledikleri anlamlar üzerinde fazla durulmaz; Nesîmî'nin “ene'l-Hak” ve “vahdet-i vücut” konusundaki görüşleri aktarıldıktan sonra, Allah'ın bir yansıması olan ‘insan’a saygı ilkesi öne çıkarılır. Romanda mümkün olduğu kadar, “Ali” gibi, “hafız” gibi, Nesîmî'nin kullandığı isimlerine ve sıfatlarına yer verilerek bu büyük mutasavvıf bütün cepheleriyle tanıtılmaya

çalışılmıştır. Öte yandan, Nesîmî'nin hayatı üzerinde etkisi olan, iktidar ve tarikat ilişkilerinin sergilendiği sosyolojik boyut ve Timur'un gölgesinde yürüyen siyasi arka plan da sürekli vurgulanmıştır. Çınar Ata, romanında, Kur'an'a hâkim olan ve şiirlerinde Kur'an'dan iktibaslar yapan Nesîmî'nin yolunu benimsemiş, romanın anlam dünyasını Kur'an'dan ayetlerle genişletmeye çalışmıştır. Nesîmî'nin şiirleri, fotoğraflar ve haritalarla desteklenen eser, Hocalı şehitlerine ithaf edilmiştir. Bu yol aynı zamanda *Hangâh-Öncekilerin Masalları* (2015), *Sarı Saltuk Baba-Sur'a Üflenene Kadar* (2016), *Hoca Ahmed Yesevî-Sarp Yokuş* (2017), *Sümeyye (r.anha)-Asla Boyun Eğme* (2019), *Seyyid Nesîmî Dosdoğru Yol* (2020), *Ubeydullah Ahrar* (2021) romanlarıyla Türk İslâm ulularını aydınlığa çıkarmaya kalemını adanmış Çınar Ata'nın da yazarlık kariyerinin “dosdoğru yol”udur.

Kaynaklar

- Aksu, Hüsamettin. “Fazlullah-ı Hurûfî”. İslam Ansiklopedisi, 12/277-279, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1995.
- Aksu, Hüsamettin. “Hurûflük”. İslam Ansiklopedisi, 18/408-412, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1998.
- Ayan, Hüseyin. (2014). Nesîmî, Hayatı, Edebî Kişiliği, Eserleri ve Türkçe Divanın Tenkitli Metni. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Ayar, Pelin Aslan. (2015). Türkçe Edebiyatta Varla Yok Arası Bir Tür Fantastik Roman (1876-1960). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Azamat, Nihat. “Hacı Bayrâm-ı Velî”. İslam Ansiklopedisi, 14/442-447, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1996.
- Ballı, Hasan Hüseyin. (2013). Hurûfliğin Doğuşu ve Fazlullah Hurûfî. İstanbul: Hikmetevi Yayınları.
- Bilgin, Azmi A. “Nesîmî”. İslam Ansiklopedisi, 33/3-5, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2007.
- Çamuroğlu, Reha. (1999). “Enel-Hakk Demişti Nesimi.” Sabah Rüzgârı.
- Çınar Ata (Alper Kağan Üçer). (2020). Seyyid Nesîmî Dosdoğru Yol. İstanbul: Ötüken Yayınları.
- Emecen, Feridun. “Hudâvendigâr”. İslam Ansiklopedisi, 18/285-286, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1998.
- Ergenç, Özer. (1980). “XVII. Yüzyılın Başlarında Ankara'nın Yerleşim Durumu Üzerine Bazı Bilgiler”. Osmanlı Araştırmaları 1, İstanbul, 85-108.
- Gölpınarlı, Abdülbakî. (1953). Nesîmî, Usulî, Ruhî. İstanbul: Yeni Matbaa (Varlık Yayınları).
- Güler, Turan. (2016). Türk Romanında Tasavvuf. İstanbul: Kitabevi Yayınları.
- Gümüş, Semih. (2014). “İhsan Oktay Anar Romanının Özellikleri”, Romanın Şimdiki Zamanı. İstanbul: Can Yayınları, s.70-74.

Hacıyev, İsmail. “Nahçıvan Tarihi ve Kalelerimiz”, (Aktaran: Nazım Muradov) Sanat Tarihi Dergisi, C.12, Sayı: 12, 2003, 99-106

Kayser, Wolfgang. (1963). Das Sprachliche Kunstwerk. Bern München: Franke; Tepebaşı, Fatih. (2012). Roman İncelemesine Giriş. Konya: Çizgi Kitabevi Yayınları.

Martinez Matis, Scheffel Michael. (2005). Einführung in die Erzähltheorie. München: C.H.Beck; Tepebaşı, Fatih. (2012). Roman İncelemesine Giriş. Konya: Çizgi Kitabevi Yayınları.

Şahin, Hanifi. (2015). “Câmiu't-Tevârih'e Göre Gâzân Hân'ın Müslümanlığı ve Bunun İlhanlı Toplumuna Yansımaları”. Bilig, Sayı:73, 2015, 207-230.

Şahin, Haşim. “Şücâüddin Veli”. İslâm Ansiklopedisi, 39/247-248, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010.

Tekin, Mehmet. (2003). Roman Sanatı. İstanbul: Ötüken Yayınları.

Todorov, Tzvetan. (2012). Fantastik. İstanbul: Metis Yayınları.

Ek 1: Harita



Harita: Seyyid Nesimî'nin Anadolu'daki güzergâhı.

İLHAMİ EMİN'İN YÜRÜYEN DUVAR'INDA YÖRÜKLERİN YAŞAM BİÇİMİ OLARAK MELAMİLİK VE BEKTAŞİLİK*

Malāmātism and Bektashism as Yörüks' Way of Life in The Walking Wall Written by İlhami Emin

Murat Yusuf ÖNEM**

Öz

Tanzimat Dönemi ile görülmeye başlanan modern anlatı türleri, Kuzey Makedonyalı Türklerin ürettiği edebiyat içinde II. Dünya Savaşı'ndan sonra esaslı olarak kendini gösterir. Bunda siyasi gelişmeler etkilidir. Bölgedeki edebiyat şiir ve öykü üzerine kuruludur. Roman ise çok geri planda kalmıştır. Yürüyen Duvar, “Balkanlar’da Türkçe yazılıp yayımlanan ilk Yörük Türk romanı” olma iddiasıyla 2008’de yayımlanır. İslam’da tasavvufi anlayışların görülmesi Hz. Muhammed’in ölümünden yaklaşık bir asır sonraya tekabül etmektedir. Melamilik’in izlerine 9. yüzyıldan itibaren rastlamak mümkündür. Türklerin İslamlaşmasının da aynı dönemlere denk gelmesi Türk tasavvuf anlayışının Melamilik üzerine şekillenmesinde etkili olmuştur. Türklerin Müslümanlığı algılayışı büyük ölçüde bu şekilde kodlanmış ve kültürel içselleştirme gerçekleşmiştir. Vahdetivücutu esas alarak “kâmil insan”a ulaşmaya çalışan Orta Asya kaynaklı tasavvufi anlayışların başında Bektaşilik gelmektedir. Melamilik ve Bektaşilik özellikle halk düzeyindeki İslami yaşamın yönlendiricisi olmuştur. Tasavvufun ya da onunla ilgili şahsiyetlerin postmodernizmin tesiriyle de Türk romanının kurgusunda yer aldığı görülebilmektedir. Özellikle Mevlevilik ve onun önemli karakterleri örnek olarak hatırlanabilir. Melamilik ve Bektaşiliğin *Yürüyen Duvar*’da roman unsurlarını şekillendirmesi bu bağlamda düşünülebilir. Araştırmanın amacı, bir yaşam biçimi olan Melamilik ve Bektaşiliğin romana nasıl yansıdığını ortaya çıkarmaktır. Bu amaç doğrultusunda nitel araştırma yöntemlerinden içerik analizi tekniği kullanılmıştır. Romanın ismi, kapağı, on iki bölümden oluşması ve imla kurallarına uyulmaması Bektaşilik ve Melamilik’in romanın dış yapısına yansımaları olarak görülür. Bu durum içerikte iki şekilde kendini gösterir. Birincisi, tarih anlatımı ve bununla paralel olan biyografik anlatıdır. Söz konusu dini anlayışların önde gelen isimleri ve yazarın dolaylı olarak bu anlayışlarla ilişkilendirdiği diğer isimler (Hacı Bektaş Veli, Muhamed Nürü’l Arabî, Kaygusuz Abdal, Pir Sultan Abdal, Abdal Musa, Yunus Emre, Mevlâna) anlatı içinde önemli bir yere sahiptir. Bu şahsiyetlerin dinî yönlerinin yanı sıra edebî yönlerinin de olması romanda metinler arasındaki çoğaltılmaktadır. Onların edebiyatı kullanmaları mesajlarının modern dönemde de etkili olmasını sağlamıştır. Böylece hem yaşamları hem de eserleriyle *Yürüyen Duvar*’da yer alırlar. İkincisi ise özellikle roman başkışısının tipolojisine yansıyan Bektaşilik ve Melamilik değerleridir. Bektaşilik ve Melamilik romanın başkahramanı Yörük Osman’a ailesinden aktarılmıştır. Yörük Osman gençliğinin ilk yıllarında bu dinî anlayışları tanıyarak kendini tanımlayabileceğini düşünür. Balkanlı bir Yörük’ün inancında önemli bir yeri olan bu İslami anlayışlara ve onların temsilcilerine roman kurgusunda yer verilir. Bundan dolayı romanda azımsanmayacak bir tarih anlatıcılığıyla karşılaşılır. Balkanlar’da “Evlad-ı Fatihan” bir Yörük olmanın övüncünü hisseden İlhami Emin, bu duygusunu eserde bir tez olarak (roman kurgusunda zayıflıklara yol açmasına rağmen) savunmaktan çekinmemektedir. Yaylalarda hayvancılıkla geçinen Yörükler, özellikle II. Dünya Savaşı’ndan sonra tüm zorluklara rağmen bu topraklarda var olma mücadelesini sürdürmüşlerdir. İlhami Emin’in genç yaşlarından itibaren kültürel alanda yaptığı çalışmalarını da Türklerin bu topraklarda varoluş mücadelesi olarak değerlendirmek mümkündür. İlhami Emin, *Yürüyen Duvar*’la Balkanlar’daki Türk varlığını kültürel değerler çerçevesinde kayıt altına almaya çalışırken ona tarihsel bir enstrüman görevi de yükler.

Anahtar Kelimeler: İlhami Emin, Yürüyen Duvar, Yörükler, Melamilik, Bektaşilik, Balkanlar.

Abstract

The modern narrative genres, which began to be seen with the Tanzimat Period, are manifested in

* Geliş Tarihi: 26.01.2022, Kabul Tarihi: 13.03.2022. DOI: 10.34189/hbv.102.017

** Dr. Öğr. Üyesi. Uluslararası Balkan Üniversitesi, Eğitim Fakültesi, Türkçe Öğretmenliği Bölümü, Üsküp/Kuzey Makedonya, m.onem@ibu.edu.mk ORCID: 0000-0003-4279-4059

literature produced by Macedonian Turks after World War II. Political developments in the region have been instrumental in this. Afterwards, it can be said that literature in the region is based on poetry and story. The novel, on the other hand, is very backward. *The Walking Wall* was published in 2008 with the claim of “the first Yörük [nomad] Turkish novel written and published in Turkish in the Balkans”. The appearance of mystical understandings in Islam corresponds to about a century after the death of the Prophet Muhammad. Traces of *Malāmātism* have been possible since the 9th century. The fact that the Islamization of Turks coincided with the same periods was instrumental in shaping the Turkish conception of *şūfīs* on *Malāmātism*. The perception of Turkish Muslims was largely encoded in this way and cultural internalization took place. *Bektashism* is one of the most mystical understandings originating from Central Asia, which is trying to reach the “perfect person” based on *waḥdat al-wujūd*, *Malāmātism* and *Bektashism* have a significant impact on the Islamic life of the people. It is seen that *şūfīs* or related figures are also involved in the fiction of the Turkish novel under the influence of postmodernism. In particular, *Mawlawism* and his important characters can be remembered as examples. It is also noteworthy that *Malāmātism* and *Bektashism* shape the elements of novels in *The Walking Wall*. The aim of the research is to reveal how these structures, a way of life, are reflected in the novel. For this purpose, content analysis technique was used from qualitative research methods. The name of the novel, the cover, its consistence from twelve chapters and violation of spelling rules can be seen as a reflection of *Bektashism* and *Malāmātism* on the external structure of the novel. This situation occurs in two ways in the content. The first is the historical narrative and the biographical narrative that parallels it. The leading names of these religious understandings and other names that the author indirectly associates with these understandings (Hacı Bektaş Veli, Muhammad Nūru’l Arabī, Kaygusuz Abdal, Pir Sultan Abdal, Yunus Emre, Mevlana) have an important place in the narrative. The fact that these personalities have religious aspects as well as literary aspects increases inter-texting in the novel. Their use of literature has ensured that their message is effective in the modern era. Thus, they are located in *The Walking Wall* with both their lives and their works. The second is the values of *Bektashism* and *Malāmātism*, which are especially reflected in the typology of the novel’s main character. *Bektashism* and *Malāmātism* were transferred to Yörük Osman, the protagonist of the novel, from his family. Yörük Osman thinks that he can define himself by recognizing these religious understandings in the early years of his youth. These Islamic understandings and their representatives, which have an important place in the belief of a Balkan *Yörük*, are included in the fiction of the novel. For this reason, a substantial history telling is also encountered in the novel. Feeling the pride of being a “Son of Fatih the Conqueror” *Yörük* in the Balkans, İlhami Emin does not hesitate to defend this feeling as a thesis in the work (although the fiction of the novel leads to weaknesses). The *Yörüks* continued their struggle to exist in these lands despite all the difficulties, especially after the Second World War. It is possible to evaluate the works of İlhami Emin in the cultural field from his young age as the struggle of the Turks to exist in these lands. With *the Walking Wall*, İlhami Emin tries to record the Turkish presence in the Balkans within the framework of cultural values and assigns it a historical instrument.

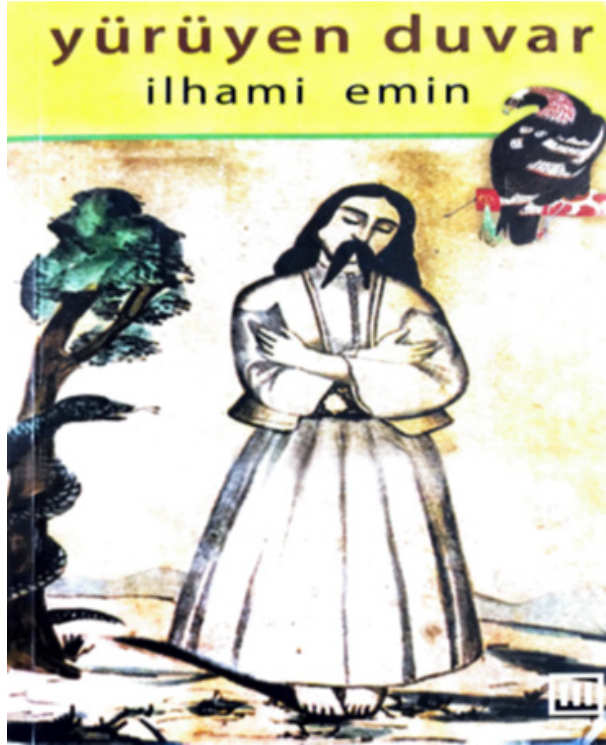
Keywords: İlhami Emin, *The Walking Wall*, *Yörüks*, *Mālāmātism*, *Bektashism*, Balkans.

Giriş

İlhami Emin (1931-2020) Kuzey Makedonya’da Türk dili ve edebiyatının önemli temsilcilerinden biridir. Edebî alandaki çalışmalarıyla bölgede Türk ve Türkçe varlığının sürdürülmesine büyük katkıda bulunmuştur. II. Dünya Savaşı’ndan sonra bölgedeki idari sisteme entegre olma başarısı bunda etkilidir. Bir dönem Yugoslavya Devlet Başkanı Tito’nun Türkçe tercümanlığını da yapan İlhami Emin (Gürel – Gürel, 2016) Makedoncaya hâkimdir. Eserlerini Makedoncaya da çeviren yazarın Makedon edebiyatına da katkısından söz edilebilir (Koteva – Mahmut, 2018). Edebî hayatı şiirle başlayan Emin tiyatro üzerine de çalışmalar yapar. Ahmet Yesevi, Yunus, Mevlâna, Evliya Çelebi, Nazım Hikmet, Yaşar Kemal ve Orhan Pamuk’tan Makedoncaya çeviriler yaparak Türk edebiyatının bölgede tanınmasını sağlar. Emin; gazete, dergi ve radyo faaliyetlerinde de bulunur. İlk sayısı 1965’te çıkan *Sesler* dergisinin

ilk sorumlu yazardır. Yaklaşık yarım asır yayımlanan dergi Kuzey Makedonya'daki Türkler için büyük öneme sahiptir. İlhami Emin'in edebî değeri Türk dünyasında ve Kuzey Makedonya'da aldığı çeşitli ödüllerle tescillenmiştir. "Büyük Bayrak" ödülü (1994, Üçüncü Uluslararası Türk Şiir Şöleni, Aşkabat), KIBATEK Edebiyat Ödülü (2000, KKTC), "Büyük Asa" ödülü (2007, Kuzey Makedonya Yazarlar Birliği) bunlardan bazılarıdır. Bu makalenin konusu olan *Yürüyen Duvar* Makedoncaya çevrildikten sonra ülkede 2012 yılının en iyi romanı olarak "Ratsin" ödülüne layık görülmüştür.

2008 yılında Üsküp'te ilk baskısını yapan *Yürüyen Duvar* 2014'te İstanbul'da yayımlanır. Eser, "Balkanlar'da Türkçe yazılıp yayımlanan ilk Yörük Türk romanı" olarak değerlendirilmektedir (Emin, 2008). Kuzey Makedonya Türk edebiyatının şiir ve hikâye üzerine kurulu olduğu düşünüldüğünde¹ bir roman olarak *Yürüyen Duvar*'ın Türkiye dışındaki Türk edebiyatı açısından da değeri artmaktadır. II. Dünya Savaşı'ndan sonra da Balkan Yörüklerinin hayatını şekillendirmeye devam eden Bektaşilik ve Melamiliğin eskiden olduğu gibi bir değer ve kılavuz olarak karşılık bulmaması toplumsal bir kayıptır. Gerek eser gerekse üzerinde yapılan bu çalışma söz konusu değerlerin tekrar gündeme gelmesi ve kayıt altına alınması açısından önemlidir. Nitel araştırma yönteminin kullanıldığı çalışmada içerik analizi yapılmıştır.



Şekil 1: 2008 Üsküp Basımı

1. Bu türlerde çocuk edebiyatı önemli yer tutmaktadır. II. Dünya Savaşı'ndan sonra Balkanlar'da tutunamayan Türklerin anavatanına göç etmek durumunda kalmaları Türk varlığının bölgede azalmasına sebep olurken bir var olma mücadelesini de gerektirmiştir. Böylece çocuk edebiyatı üzerine yoğunlaşma siyasi alanın dışında kalmak noktasında da bir zorunluluk olarak belirmiştir.

Üsküp baskısında eserin kapağında Kaygusuz Abdal bulunurken İstanbul baskısında Hacı Bektaş Veli'nin duvarı yürütmesiyle ilgili efsane resmedilir. Eserin ismi ve kapağı Bektaşî kültürüne dair ilk işaretleri oluşturmaktadır. Evliyadan Karaca Ahmed Acem diyarındaki erenleri merak eder. Kendini bir güvercine dönüştürerek yolculuğa çıkar. Bu durum Hacı Bektaş'a malum olunca o da bir şahine dönüşerek güvercinin peşine düşer. Hacı Bektaş Veli insan suretine dönerek Kurum şehrine yerleşir. Etrafına insanları toplar ve kerametleriyle ünü yayılır. Karaca Ahmed bu durumu öğrendiğinde bir yılını kırbaç yaparak aslana biner. Yanına da müritlerini alıp Hacı Bektaş'ı ziyarete gider. Onun canlılara binerek geldiğini öğrenen Hacı Bektaş Veli cansız bir varlığı bineğe dönüştürüp karşılamaya çıkar. Yıkık bir duvara secadesini serip onu yürütür. Karaca Ahmed'le karşılaştığında duvar yana eğilir ve Hacı Bektaş Veli iner. Bu durumu gören Karaca Ahmed hayranlığını gizleyemez (Taşğın, 2008). Bektaşî kültüründe Hacı Bektaş Veli'nin yanı sıra diğer velilerin de dağı ve kayaları yürütmesi ile ilgili farklı varyasyonlar vardır (Melikoff, 1998; Taşğın, 2020). Gelenekte önemli bir yere sahip olan menkıbeye şiirlerde de rastlamak mümkündür. Yeniçeri gülbanklarında menkıbeye telmihte bulunulur.

“Hacı Bektaşî Veli'nin bindiği cansız duvar

Mazharı nuri Ali'dendir ona ol yadigâr

Nâre-i düldül ederdî arşı âlâda karar

Sadhazâre bin kâfirin bir narada etti şikâr

Dedi arslanım Ali'dir kudretine girdikâr

Lâ feta illâ Ali lâ seyfe illâ Zülfükâr” (Zeybek, 2009, 172).

“Biri yürütmüştür cansız duvarı

Biri uğlamıştır cümle küffarı

Biri âşıkların dili güftârı

Hünkâr Hacı Bektaş, Şah Seyyid Ali” Derviş Tevfik (Ulusoy, 1986, 69).

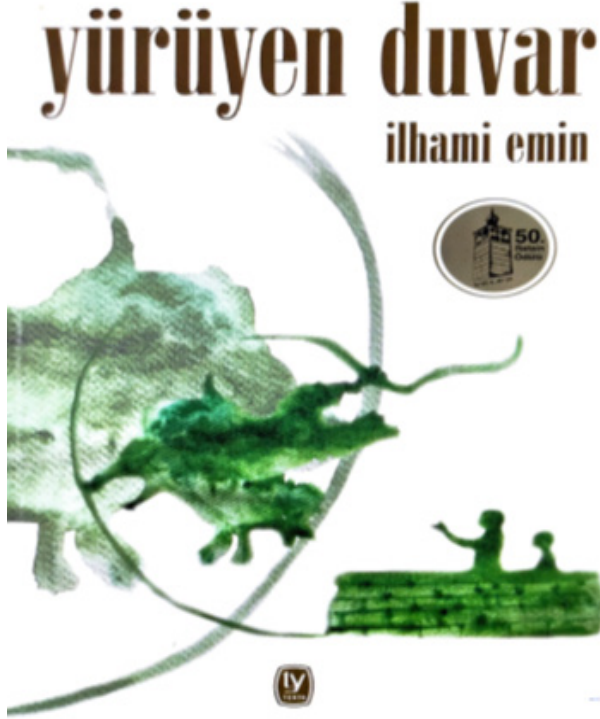
“Balım Sultan gerçek sırr-ı Ali'sin

Mü'minlerin kanadısın kolusun

Pirim Hünkâr Hacı Bektaş Veli'sin

Cansız duvarları yürüten meded” (Gölpınarlı, 1963, 56).

,



Şekil 2: 2014 İstanbul Basımı

Yürüyen Duvar, başkışısı Yörük Osman'ın çocukluğundan itibaren kendini anlamlandırmaya ve tanımlamaya yönelik içsel yolculuğunu konu alır. Bu içsel yolculuk ona fiziksel bir yolcuğu da zorunlu kılar. Ailesinden tevarüs eden Bektaşilik ve Melamilik, Yörük Osman'ın kendini arayışının ana motivasyonunu oluşturur. Balkanlı bir Yörük'ün inancında önemli bir yeri olan bu İslami anlayışlar ve onların temsilcileri roman kurgusuna yerleştirilirken bu çerçevede azımsanmayacak bir tarih anlatıcılığıyla da karşılaşılır. İlhami Emin, bir Yörük olduğunun şuuruyla yazmaktadır. Bu yüzden “yürümek” eylemi değişik yönleriyle romanda fark edilir. Ahmet Taşğın'ın Türkmen ve Yörükleri tarif ederken kullandığı ifadeler Emin tarafından derinden hissedilir. Emin'in *Yürüyen Duvar*'la eyleme geçtiğini “yürüdüğünü” söylemek mümkündür.

“Türkmen ve Yörük, Türkistan, Horasan, Azerbaycan, Anadolu ve Balkan marifetini yerine getiren, uygulayan temsilcileri olarak durmayı yürüyen ve yürümeye devam eden yol oğullarıdır. Kendileri de aldıkları ismin anlam ve gerekçesini kaybetmiş ve unutmuş olsalar da ismin taşıyıcı ve koruyucuları olarak Türkistan ve Horasan marifetinin mesaj ve mekânını hatırlatan ve yeniden güncellenmesine de yardımcı olacak son temsilcilerdir.” (Taşğın, 2020, 97).

Yürüyen Duvar'da şekil açısından dikkat çeken en önemli husus roman boyunca hiçbir imla ve noktalama kuralına riayet edilmemiş olmasıdır. Bu romanın kolaylıkla anlaşılmasını engellerken okuyucuyu daha dikkatli olmaya zorlar. Modern dünya ve

Türk edebiyatında buna benzer uygulamalarla karşılaşılabilir.² Ancak bu eserlerde özel isimlerin büyük harfle başlatılması gibi bazı imla kurallarına uyulurken *Yürüyen Duvar*'da sadece Allah, Muhammet ve Atatürk özel isimlerinin büyük harfle başlatıldığı görülür. Bunun dışında herhangi bir noktalama ve imla kaidesi yer almaz. Bu özel isimlerin büyük harfle başlatılmasındaki sebebin İlhami Emin'in inancından ve dünya görüşünden kaynaklanan derin saygı ve sevgi olduğu açıktır. Eserde Türk ve İslam tarihinin önemli isimleri sıklıkla geçmektedir ancak bunlara özel isim muamelesi yapılmaz. Yazar, böylece kendi dünyasında gerçekten özel olmaya uygun gördüklerinin altını çizmiş olur. İlhami Emin'in noktalama ve imla kullanmamış olması Dadaizm, sembolizm ve postmodernizm gibi edebî anlayışlarla ilişkilendirilebilir ancak böyle bir ilişkinin Melamilik, Bektaşilik ve hatta Kalenderiliğin bir yansıması olarak eserde belirdiğini söylemek daha doğru olacaktır. Noktalama ve imla uygulamasının yapılmamasına dair tercihte ana saik yazarın inancının gereği olan bir tavır olarak karşımıza çıkmaktadır. Bahsi geçen edebî akımlar ve dinî anlayışlardaki heterodoksinin ortak paydalar oluşturduğu da söylenebilir.

Eserin adı, kapağı ve imla kurallarına uyulmaması Bektaşilik ve Melamilik romanın dış yapısına yansıması olarak görülür. Eserin on iki bölümden oluşması da Bektaşilikteki On İki İmam anlayışının göstergesi olarak kabul edilebilir. Bu yansıma içerikte iki şekilde karşımıza çıkmaktadır. Birincisi, bir tarih anlatımı ve bununla paralel olan biyografik bir anlatıdır. İkincisi ise özellikle roman başkışısının tipolojisine yansıyan Bektaşilik ve Melamilik değerleridir. Melamilik kendisine ailesinden tevarüs ettiğini söyleyen İlhami Emin onu Bektaşiliği de kapsayan daha büyük bir çerçeve olarak görür. Siyasi olaylardan dolayı Melamilik Balkanlar'a çekilmek zorunda kaldığını hatırlatarak özelliklerini şu şekilde özetler:

"...alçak gönüllülük, büyük küçük ayırt etmeden herkese insanca davranmak, kendilerini başkalarından üstün görmemek bilakis küçük görmek; yalana, iftiraya karşı nefret duymak... İbadetleri gizliydi... Bazı işaretlerle anlaşarak, sırlarını ailelerinden dahi gizlerlerdi. Harama bulaşmamak için her Melami bir zanaat sahibi olmak zorundaydı." (Emin, 2014, 198).

VIII. yüzyıldan (Hicri II. yy) sonra (sahabeleri görenlerle sohbet edebilen nesilden sonra) Müslümanların dini istikametlerini muhafaza etmek ve Allah'a yaklaşmak amacıyla gösterdikleri hassasiyetler tasavvuf olarak adlandırılmıştır (Öngören, 2011). Tasavvuf geleneksel İslam'ın aktarımında olduğu gibi Türklerin İslam anlayışlarının oluşmasında büyük etkiye sahiptir. Böylece romana yansıması bağlamında Melamilik ve Bektaşilik kültürünü genel itibarıyla tanımak anlamlıdır.

1. Melamilik

Tasavvufun peygamberin vefatından yüz yılı aşkın bir süre içinde müesse-

2. İmla ve noktalama ile ilgili standart dışı uygulamalar için şu eserlere bakılabilir: James Joyce, *Ulysses*. çev. Nevzat Erkmen (İstanbul: YKB Yayınları, 1997), s. 796-841 (Eserin son bölümünde cümle sonunu belirten sadece iki adet nokta işareti vardır.); Jose Saramago, *Körlük* (İstanbul: Can Yayınları, 2014) (Eserde nokta ve virgül dışında noktalama işareti kullanılmamıştır.); Oğuz Atay, *Tutunamayanlar* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2002), 460-537 (Eserin 15. bölümünde özel isimlerden sonra gelen ekleri ayırmak için kullanılan apostrof ve bazı yabancı ifadeleri belirtmek için kullanılan tırnak işareti dışında noktalama yapılmamıştır.). Rasim Özdenören, *Çarpılmışlar*. (İstanbul: İz Yayıncılık, 2014) (Eserde apostrofun dışında noktalama işareti kullanılmamıştır.).

seleşme eğilimi göstermesi ona karşı birtakım ilkesel itirazları da beraberinde getirmiştir (Azamat, 2004). Melamilik IX. yüzyılda varlığını hissettirmeye başlar. Bunun Türklerin İslamlaşmasının hızlandığı bir dönemle kesişmesi Türk tasavvuf anlayışının Melamilik üzerine şekillenmesini mümkün kılmıştır. Horasan sufiliği olarak da ifade edilen bu duruşla Müslümanlığın Türkler tarafından algılanışı kodlanmış ve kültürel içselleştirilmesi gerçekleşmiştir (Gölpınarlı, 1931).

“Kınama, azarlama, çıkışma” (Güncel Türkçe Sözlük, 28 Şubat 2022) anlamlarını karşılayan melamet, Melamilik olarak tasavvufi bir anlayışın ismine dönüştüğünde “her türlü gösteriştin ve dünya kaygılarından uzak kalmayı” (Güncel Türkçe Sözlük, 28 Şubat 2022) merkeze alarak öğretisini oluşturur.

“Melameti, ululuktan, davadan, kendini göstermekten, halkın sevgi ve saygısını kazanmak kaydından geçen; kerameti insana benlik verdiği için erkeklerin hayız görmesi sayan; kendini herkesten aşağı, herkesi kendinden üstün gören; giyim-kuşam özelliğiyle, tekkeyle, vakıftan hazır yemekle, zikirle, vecde gelip bağırıp çağırma ile kendisini göstermeye çalışmayan; halktan hiçbir suretle ayrılmayan; kazancıyla geçinen; iç yüzden Hak’la, dış yüzden halkla beraber olan hatta halkın saygısını, sevgisini bir kayıt bildiğinden nafle ibadetlerini bile gizleyen; buna karşılık, onların kınamasından ürkmeyen, hatta bu yüzden de halka kendisini kötü gösteren kişidir.” (Gölpınarlı, 1969, 248).

Melamilik tasavvuf içinde protest bir duruşun da ifadesidir. Bir gruba ait olmak davranışsal ve fiziksel olarak halktan ayrılmayı beraberinde getirebilmektedir. Böylece insanın kendinde bir varlık görerek Allah’tan uzaklaşmasına zemin hazırlanacağı düşüncesi ve tecrübesi Melamilikte ana saiki oluşturur. Melamililiğin bu anlayış üzerine oluşturduğu yaşam biçimini Kur’an’da iki ayete dayandırdığı genel olarak kabul edilir (Bolat, 2004). Bu ayetler: 1-“Ey iman edenler! Sizden kim dininden dönerse bilsin ki Allah öyle bir kavim getirecektir ki Allah onları sever, onlar da Allah’ı severler; müminlere karşı alçak gönüllü, kâfirlere karşı vakarlıdırlar; Allah yolunda cihat ederler ve hiç kimsenin kınamasından korkmazlar. İşte bu Allah’ın dilediğine verdiği bir lütfudur. Allah’ın lütfü geniştir; O, her şeyi bilir.” (Kur’an Yolu, 01.12.2021, Maide 5/54). 2- “Öyle değil, kendini kınayan nefse yemin ederim!” (Kur’an Yolu, 01.12.2021, Kıyamet 5/54).

Melamilik müstakil bir tarikat olarak görülmemektedir. Ancak tarikatların özünü teşkil eden tasavvufi bir anayasa gibi varlığını hissettirmektedir. Hamdün Kassâr, Melamilikle ilgili neşir faaliyetlerinde bulunduğu için kurucu olarak kabul edilir. Abdülbaki Gölpınarlı, Melamililiğin Kassâr’dan önce de var olduğunu söyleyerek kuruculuk konusunda itirazda bulunur. Gölpınarlı’nın bu konudaki tavrının Melamililiği tarikatlar üstü bir yerde görmek istemesinden kaynaklandığı söylenebilir. Bir şahsın öne çıkarılmasını Melamilikle bağdaştırmaz. Hacı Bayram Veli’den sonra XVI. yüzyılda bölünen tarikatın bir kolunu ve Melamililiğin ikinci evresini oluşturan Bayramî-Melamiler, ehlibeyit sevgisini esas alan şifahi Melami yaklaşımlarını sürdürerek müstakil bir tarikat görünümü almaya başlarlar (Bayramoğlu - Nihat Azamat, 1992). *Yürüyen Duvar*’da konu edilen Muhamed Nürü’l Arabî, Melamililiğin üçüncü ve son devresini temsil etmektedir. Aslında Nakşibendi şeyhi olan Muhammed Nur, Balkanlar’da Melami bir tavrı sürdürür. Arap olduğu hâlde bir Türk gibi yaşa-

arak halk tarafından sevilir. Başlangıçta müstakil bir yapıdan uzak olan Melamilik son dönemlerinde siyasi etkilerin de sonucu olarak müstakilleşme eğilimi gösterir. Buna rağmen tasavvuf notasındaki ilkesel duruşu onun tüm tarikatlar içinde esaslı bir temsilini zorunlu kılmıştır.

“...Anadolu tasavvuf kültürü açısından oldukça önemli bir yer işgal eden Mevlevilik ve Nakşibendiliğin hissedilir derecede melâmet eğilimini haiz olduğu görülmektedir... Mevlevilik içerisinde bizzat Celâlettin Rûmî'nin şahsında melâmet düşüncesinin önemli ölçüde terennüm edildiğini görmekteyiz. Mevlâna'dan sonra kalenderî bir hüviyete bürünen bu eğilim Nakşibendilikte daha farklı bir çerçevede takdim ve temsil edilmiştir. Genel eğilimi itibarıyla Sünni bir yapı arz eden Nakşibendilik içerisinde melâmet düşüncesinin net bir biçimde dile getirilmesi ve bazı Nakşibendiye şeyhlerinin, tasavvuf anlayışlarının melâmet ile özdeşleştirilmeye çalışılmaları bu düşüncenin seyri açısından önemli bir gelişmedir.” (Bolat, 2004, 113-114).

Vahdetivücut düşüncesinin en önemli savunucusu olan Muhyiddin İbnü'l-Arabî (1165-1240), Melamilîği Hz. Peygamberin ve Hz. Ebubekir'in makamı olarak görür. Melamilerin Allah'ın yaratıklarından farklılaşmayarak halk arasında “insanlardan bir insan” hâlinde yaşadıklarını ifade eder (Muhyiddin İbn Arabî, 2014). Arabî, özellikle kerametleri gizleme noktasında Melamileri “üstün tabaka ve misal yolun efendileri, dünya ve ahiret hayatında değerli mertebenin sahipleri” diye niteler (Muhyiddin İbn Arabî, 2014, 40). *Yürüyen Duvar*'da bahsi geçen Melamilîğin son temsilcisi Muhamed Nürü'l Arabî, Muhyiddin İbnü'l-Arabî ekolü doğrultusunda vahdetivücut düşüncesinin takipçisidir. Melamilîğin ne olduğu ve Melamilerin nasıl bir davranış biçimi içinde olduğuna dair malumat artırılabilir. Yukarıda bildirilenlere ek olarak Cavit Sunar'ın tanımını da bir öz olarak aktarmak anlamlıdır. “Kısaca, Melamilik şu üç temele dayanır: 1 - Tanrı buyruğunu, yani farzları ve Peygamber emrini, yani sünnetleri yerine getirmek. 2 - Kalp kırmamak. 3 - Ekmeğini alın teri ile helalından kazanıp kimseye muhtaç olmamak.” (Sunar, 1975, 18).

2. Bektaşilik

Vahdetivücut, İslami tarikatların ekseriyetini şekillendiren bir anlayıştır ancak İbni Arabî ve birkaç âlim dışında Araplar arasında yaygın değildir. Orta Asya kaynaklı tasavvufi oluşumlar vahdetivücutu esas alarak “kâmil insan” olmayı amaç edinirler. Bu oluşumların en başında Bektaşilik ve Turan kaynaklı olmasa da Türklerin içselleştirdiği bir tasavvufi anlayış olarak Melamilik gelir (Sunar, 2014).

“Türk göçerleri asıl vatanları Türkistan'dan batıya ve güneybatıya göçerek İslam kültür çevresine girdiklerinde, şu veya bu şekilde İslamiyet'i seçmeleri uzun sürmedi. Ancak onların benimsediği İslamiyet katı, cansız ortodoksluk değildi. Onların benimsediği İslamiyet tam tersine Arkaik-Şamanist unsurları içinde barındıran ve geliştiren, fantezi olarak zengin, canlı ve elastik bir dervişlikti. Gerçekten de Türklerin benimsediği İslamiyet yorumu dervişlikle hemen özdeşleşmiştir. Fakat biri dışında hiçbir derviş tarikatı ne şeriatı ne de ortodoksluğun mekruh (dinen yasak olmasa da kaçınılması gereken şey) saydığı unsurları terk edecek kadar ileri gidebilirdi. Bunlar; Alevî, Bektaşî derviş tarikatlarıydı.” (Dierl, 1991, 32-33).

Bektaşilik, Ahmet Yesevi'ye ithaf edilen ve Horasan bölgesinde yaygınlaşan Dört Kapı Kırk Makam “Şeriat, Tarikat, Marifet, Sırrı Hakikat” ve “Eline, diline, beline hâkim olma” anlayışlarının terkiibinden oluşur. Bektaşiliğin bir tarikat olarak varlık bulmasında Hacı Bektaş Veli'nin önderliği belirleyicidir. Sonrasında Bektaşilik “Bâtınilik, Hurufilik, Ahilik, Kalenderilik, Haydarilik, Melamilik gibi akımlardan etkilenmiş, hatta bazılarını kendi içinde harmanlayarak şekillenmiştir.” (Saygı, 2013, 84). Balkanlar'da yaygın olan Bektaşiliğin bölgedeki varlığı Köseadağ Savaşı'ndan (1243) sonra belirginleşir. Anadolu Selçuklu Devleti ve Moğollar arasındaki savaş Moğolların Anadolu'ya hâkimiyetiyle sonuçlanır. Moğol baskısı kitleler hâlinde Anadolu'dan göçlere sebep olur. Rumeli ve Balkanlar bu göçlerin ana hedeflerini oluşturmaktadır. Bektaşiliğin Balkanlar'daki kurumsal temsiliyeti 1264'te Sarı Saltuk'la başlar. “Sarı Saltuk, Konya civarından ... gidip tekke ve zaviyeler kurmuştur. Ardından Kırk Erenle Rumeli ve Balkanlara ulaşan Seyit Ali Sultan'dır. Üçüncü olarak ... faaliyet yürüten Otman Baba'dır. Her üçü de Horasan menşelidir ve mezarları da Rumeli ve Balkanlardadır.” (Taşgün, 2017, 157). Osmanlı Devleti'nin kuruluşu ve akabinde Rumeli'ye geçme faaliyetleri Balkanlar'daki Bektaşî varlığını artırmıştır. Güney Bulgaristan, Yunanistan, Arnavutluk, Kuzey Makedonya, Kosova ve Macaristan bölgelerinde Bektaşilerin yerleşik olduğu görülür. Günümüzde de azalmış olmalarına rağmen varlıkları izlenebilmektedir (Saygı, 2014).

“Dört Kapı Kırk Makam” ile “Eline, diline, beline hâkim ol” kaideleri üzerine kendini tanımlayan Bektaşilik ve halktan kendini soyutlamaksızın tarikatlar üstü bir tavrı içselleştiren Melamilik'in *Yürüyen Duvar*'da bir ilham nesnesi olarak roman kişilerini ve olayları şekillendirmesi dikkat çekicidir. Türklüğe ait bu değerlerin romandaki yansımaları, geleneğin postmodernizmle birlikte kendine bir alan açması olarak yorumlanabilir.

3. Melamilik, Bektaşilik ve *Yürüyen Duvar*

Melamilik'in kurumsallaşmış tasavvufi bir kimlik olarak belirginleşmesi, kendisini inkâr etmesiyle eş değerdir. Tarih içinde diğer tarikatların Melamilikle kendilerine değer katma çabaları görülür. Melamilik daha önce de bahsi geçtiği gibi tasavvufi bir anayasa olarak tarikatların istikametlerini kaybetmemeleri için vardır. Bundan dolayı *Yürüyen Duvar*'da Melamilik ve Bektaşiliği kesin çizgilerle ayırmak her zaman mümkün olmamaktadır. Menşeleri açısından da ortaklıklar içeren bu tasavvufi oluşumlar çoğu zaman iç içedir.

Yürüyen Duvar'ın ilk bölümünde kahramanların iç dünyasını şekillendiren bir özellik olarak Melamilik ve Bektaşilik ile karşılaşılır. Romanın başkışisi Yörük Osman çocukluk döneminde dedesi Sufi Mehmet Ağa ve babası Derviş Mümin tarafından bu anlayışlar doğrultusunda işlenir. Bölüm isminin *Kendini Arayan Yörük Osman* oluşu ve Yörük Osman'ın arayışında bu tasavvuf yollarının belirgin olarak görülmesi eserin istikametine işaret etmektedir. Kendini arayışın çıkış noktası olarak bu bölümde günah konusu işlenmektedir. Sufi Mehmet Ağa'nın piri Hacı Bektaş Veli'dir. Ona göre günahsız insan yoktur ve günahlar ağaçlardaki yapraklar kadar çoktur. Onlardan kurtulmak ise sadece Allah'ın affetmesiyle mümkündür. Yeni günahlar da insanın peşini bırakmaz. Böylece insanın sürekli bağışlanma çabası içinde olması salık verilir. Hacı Bektaş Veli'nin Kur'an ve hadislerden hareketle oluşturduğu “Dört Kapı Kırk

Makam” olarak formüle edilen öğretisinde Tarikat Kapısı'nın ilk makamı günahlardan tövbe etmektir (Hacı Bektaş Veli, 1990). Çocukluk döneminde henüz günahlar açısından masum sayılan Yörük Osman'ın kendini arayışının romanda tövbe makamıyla başlatılması anlamlıdır. Kendini bilmek ise Marifet Kapısı'nın onuncu makamıdır. Hacı Bektaş Veli'de ve diğer mutasavvıflarda da yoğun olarak görüldüğü gibi insanın kendini tanıyarak yaratıcısını bileceğine inanılmaktadır (Hacı Bektaş Veli, 1990).

Sufi Mehmet Ağa, hayvanların insanlardan kaçmamasını günahların affedilmiş olduğunun göstergesi kabul etmektedir. İnsanların hayvanlarla iletişimde günahların etkili olması Bektaşilikle ilişkilendirilir. Türklerin eski inançlarının tersleriyle şekillendiği söylenebilecek (Karayel – Albayrak, 2020) bu durum insanların günahlarından arındıkça evrendeki varlıklarla aynı frekansı paylaşabileceği bir olağanüstülüğü tanımlamaktadır. Çelepi, Türk sufiliğinde hayvanın simgeleşmesini; “hayvanların nitel özelliklerine bürünme, hayvan sevgisini yayma ve koruyucu ruhtan pire dönüşüm” olmak üzere üç başlık altında toplar (Çelepi, 2018). Türk inancında evrenle bütünleşmenin birikimli ve çok yönlü olarak tasavvufta devam ettiği söylenbilir. Günahlar evrenle bütünleşmenin ve Tanrı'ya yaklaşmanın önündeki en büyük engeldir. Günahların bağışlanmasıyla velilik (Allah'a dost olma) kapısı da aralanır ve insan varlıkla iletişimde geniş bir frekans aralığına sahip olur. Onun bu hâli diğer varlıklar tarafından kolayca algılanır. *Velâyetname*'deki *Hazret-i Hümkâr Velâyet Kohusı Gösterüp İbrâhîm Hâciya Nazar İtdüğüdür* menkıbesinde (Duran, 2007). Anadolu'ya giren Hacı Bektaş Veli Kayseri'ye geldiğinde karşılaştığı bir çobanın sürüsündeki koyunların ondaki ermişlik kokusunu aldıklarından peşinden ayrılmadığı anlatılır. Hacı Bektaş Veli müsaade edene kadar çoban sürüsünü yönlendiremez. Romanda bu konuya işaret eden ifadeler rastlanır. “günahlarını yalnız Yaradan affeder affederse senden ne kuşlar kaçar ne hayvanlar aksine sen farkına varmadan onlar rüyalarına bile dalarlar... kuşlar hayvanlar kaçıyorlarsa... yeniden af dile ve kuşlar seni sarıncaya kadar af dilemeye devam et” (Emin, 2014, 11).

Yürüyen Duvar'ın birinci bölümünde korkusuzluk, Melamilikle doğrudan ilişkilendirilir ve roman kişilerinin karakterinde belirleyici bir özellik olarak sunulur. Hava karardıktan sonra köyden kasabaya yürümek zorunda kalan Yörük Osman çoban köpeklerinden çok korkmuştur. Eve vardığında babası Derviş Mümin onun korkusunun anlamsız olduğunu, Melami çocuklarının hiçbir şeyden korkmaması gerektiğini söyler. Bunu da bebekken uygulanan bir Melami ritüeline dayandırır. “bilmeliydin biz melami çocuklarını bebekken bir gece tekkede yatırlarda tek başına bırakır ve bundan sonra onlardan bütün korku şeytanları kaçıtır” (Emin, 2014, 23).

Usturumcalı Gül Baba isimli ikinci bölümde Yörük Osman babadan dedesi olan Yörük Ahmet'i tanıırken Melamilikle olan bağlar da ortaya çıkar. Yörük Ahmet başına buyruk, gözünü budaktan sakınmayan bir tiptir. Bundan dolayı da bir model oluşturmaması için ailesi tarafından Osman'dan gizlenir. Osman'ın dedesine benzer davranışlar göstermesi özellikle annesini korkutmaktadır. Bu gizemli durum Osman'ın merakını gittikçe artırır. Yakınlarından tatmin edici bir cevap alamayınca köyün en yaşlı Hristiyan'ına başvurur. Yörük Ahmet, bölgedeki derebeyinin bir dilenciye kötü davranmasına gönlü razı olmayınca beyi atından indirmiş ve aralarında düşmanlık çıkmıştır. Boyun eğmeyen Yörük Ahmet beyin kızına da talip olur. Aksi takdirde be-

yin evini yakacağı tehdidinde bulunur. Sonunda bey, daha önce görülmemiş bir şey yaparak bu deli Yörük'e kızını vermek zorunda kalır. Osman dedesinin ninesini zorla almasını büyük bir günah olarak görür ve kaderinde iki dedesinin günahlarını taşımak olduğuna kanaat getirir. Bir Melami dervişi olan babasının Melamilerin tüm dünyanın günahına talip olduklarını söylemesi bu kanaatte etkili olmuştur (Emin, 2014).

Yörük Ahmet, olumsuz davranışlarından dolayı *dervişlikten azledilmiş ve Melamiliğin ayıbı* olarak nitelenmiştir. Bundan dolayı da aile içinde kimse onun adını anmamaktadır. Bu şekilde dedesiyle tanışan Yörük Osman'da, Melamiliğin son devrinin temsilcisi olan Seyyid Muhamed Nürü'l Arabî'yle ilgili merak oluşur. Onuna ilgili temel sorusu romanda şu şekilde ifade edilir: “acaba nasıl ve neden ünlü bir pir osmanlının en ücra kasabası olan usturumcaya yerleşmeyi kendine layık görmüştü” (Emin, 2014, 34).

İkinci bölümün ismini de oluşturan “Gül Baba” lakabı, Muhamed Nürü'l Arabî'ye Usturumca halkı tarafından verilmiştir. Bu bölüm romanın kurgusunu zayıflatan bir biyografi özelliği göstermektedir. İlhami Emin'in böyle bir anlatımı metne dahil etmesinde tarihe not düşme ve gelecek nesillere Muhamed Nürü'l Arabî'yi anlatma isteği olduğu fark edilmektedir. İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra İlhami Emin'in de aktif olarak yer aldığı Kuzey Makedonya'daki Türk edebiyatı bir refleks olarak gelecek nesillere tüm değerlerini aktarma çabasıdır. Bölgede Türk varlığının nicel ve nitel olarak azalmasıyla bir zamanlar hâkim olarak yaşanan Türk kültürü zayıflamıştır. Buna engel olmak isteği Emin'in kuşağında bir ülkü hâlini almıştır. Muhamed Nürü'l Arabî hakkındaki malumatı da son büyük Melami şeyhi olarak gördüğü İstipli Abdürrahim Bey'den bizzat dinlediği için *Yürüyen Duvar*'da bunu kayıt altına aldığı görülmektedir (Emin, 2014).

Romanın sonundaki *Melamilik Hakkında* isimli bölüm, Emin'in roman yazmaktan başka saiklerle hareket ettiğinin göstergesidir. Çoğunluğunda Muhamed Nürü'l Arabî'den ve onun yüceliğinden bahsedilen bu bölümde Melamilik hakkında birçok bilgi verilmektedir. Onun neden Usturumca'ya yerleştiği hakkında da iki çıkarımda bulunulur. Bunlardan birinde Usturumca'daki Yörüklerin saflığı ve güler yüzlülüğü sebep olarak gösterilirken (Emin, 2014) diğesinde gizemli kerametli bir gerekçe ileri sürülür.

“...tito rejimi yıllarında belgradın haftalık nin dergisinin manşetinde radoviş uranyum üzerinde yatıyor diye yazılanları okudu... yörük osman koçana ile Usturumca arasında bulunan buçimi nedense iki yüz yıl önce nur ile bağladı istanbul selanik veya üskübe yerleşecek yerde bu beldeyi seçmesini de gaipden haber alan nur acaba altın ile uranyumdan haber almamış mıydı” (Emin, 2014, 47).

Bu bölümde dikkat çeken bir husus da Melamilik ve Atatürk arasında kurulan bağıdır. Muhamed Nürü'l Arabî 1852'de Prizren'den ayrılarak Manastır'a gider. Manastır Askeri İdadisi'nde öğrencilere ders verir. Okulun öğretmenlerine de Melamiliği telkin eden Muhamed Nürü'l Arabî onları müridi yapar. Romana göre bu öğretmenler Melamiliği öğrencilere aktarmak suretiyle bir okul kültürü oluşturmuştur. Bu kültür üzerine yetişmiş olduğundan Mustafa Kemal'in de cumhuriyetin ilanından önce ve sonra yaptığı birtakım uygulamaların Melamilikten ilham aldığı savunulur.

“...genç mustafa kemal ile arkadaşları da bu havada yetişmişler demek asla yanlış sayılamaz sonradan Atatürkün şeyh köle ve benzer unvanları yasaklaması tekkeleri ortadan kaldırma girişimleri göz önünde tutulursa bunu en çok bir melaminin veya bu düşüncüyü benimsemiş olan birinin yapabileceği anlaşılır” (Emin 2014: 49). Muhamed Nûrî’l Arabî’nin Manastır’da üç ay kaldığına dair bilgi Bursalı Mehmed Tahir Bey’in onun hakkında yazdığı eserde de geçmektedir (Bursalı Mehmed Tahir Bey, 2014).

Yörük Osman kendini bulma yolculuğuna Muhamed Nûrî’l Arabî ile başladık-tan sonra Anadolu’da Türk tasavvufunun izini sürmeye başlar. İlk durağı Konya’dır. Yürüyen Duvar’ın beşinci bölümünde Mevlâna’yı anlamaya çalışır. Onun Şemsi Tebrizi ile olan ilişkisini insanlardan kaçmak için kendi özünden yarattığı hayali biri olarak tanımlar (Emin, 2014) Bu bölümde Nevşehir ve Kapadokya bölgesi de konu olmasına rağmen Bektaşilik açısından derin bir anlatım görülmez. Konya seyahati başlamadan Kalkandelen’de bir Bektaşi Tekkesi olan Harabati Baba’yı ziyaret eden Yörük Osman burada Beyaz Yakalı olarak isimlendirdiği bir kadınla tanışır. Beyaz Yakalı Hristiyan’dır bu yönüyle romanda Batı’yı ve günahı temsil eden bir metafor olarak kullanılır. Yörük Osman için “ağaçlardaki yapraklar kadar” çok olan günahlarını daha da artıracak tinsel bir imtihana dönüşür. Günah işlemek için dedesi Sufi Mehmet Ağa’yı yardıma çağırır. İçinde bulunduğu tekkeden manevi bir destek hisseder. “... dedesi sufi mehmet ağa karşısındaydı bu kez hacı beктаş veli abdal musa ile kaygusuz abdalın söz edince kalkandelenin Bektaşi tekkesi cemaati yörük osmanın her sözünü yuta gibi oldu yörük osman tekke babasının bizim dergâh sizin için daima açıktır sözlerini duydu” (Emin, 2014, 70).

Bu manevi desteğe rağmen Yörük Osman imtihanda başarısız olur. Hz. Yusuf kıssasındaki benzer bir şekilde arkasını dönüp gitmek ister ama Beyaz Yakalı’nın onu elde etmekteki kararlılığının karşısında teslim olur. Romanda bu durum, Doğu’nun sahip olduğu yüksek değerlere rağmen Batı’nın dünyevi cazibesinin bir şeytan gibi onu takip ettiği düşüncesini yansıtmaktadır. Bu tensel tecrübeyi tekrar eden Yörük Osman aynı zamanda övmektedir (Emin, 2014).

Türbedarın Cevabı isimli altıncı bölümde Yörüklük ve Bektaşilik yoğun şekilde işlenirken aynı zamanda birbiriyle özdeşleştirilir. Kaygusuz Abdal’ın izini süren Yörük Osman Toroslara gelir. Buradaki seyahatinde ona iki Yörük eşlik etmektedir. Bunlardan biri “ailesi hâlâ her yıl Torosların Söbüce yaylasında çadır kuran Osmanlı Aşiretinden Osman Köken”dir. Diğeri ise Bektaşiliğin önderlerinden Abdal Musa hakkında kitap yazmış Yörük Musa Seyirci’dir. Bundan dolayı da Yörük Osman, Abdal Musa’nın manevi olarak yolculuklarına refakat ettiğini düşünür. Honnam Yörüklerinden Elmalılı bir avukat da sonradan aralarına katılır.

Bölgedeki turistik yerlerle ilgilenmeyen Yörük Osman sadece atalarına ait değerleri takip etmek istemektedir. Yol arkadaşlarıyla Tekke köyünde izledikleri kadınlı erkekli Bektaşi semah ayini onu çok etkiler. Günlük kıyafetleriyle Allah’a yakarıştaki bulunan Yörükler son derece doğal ve samimi bir şekilde ibadetlerini yerine getirmektedirler. Yörük Osman onların bu durumunu tabiatla iç içe yaşamının getirdiği özgürlük duygusuna yorar. Yörük Yunus Emre’nin kırk gün çile çıkarmadan Konya Mevlevihanesi’nden ayrılmasını da buna bağlar. Alanya Beyi’nin oğluyken her

şeyi terk ederek Abdal Musa'yı pir olarak kabul eden Kaygusuz Abdal özgürleşmenin etkisi altındadır. Böylece “yürüyen duvar” metaforuyla takdim edilen alemin sırrına ermek mümkün olmuştur. “alanya beyinin oğlu artık beylik meylikten vazgeçip kaygusuz sıfatıyla el âlemin kanını emecek yerde erik ağacından dahi elma toplayabiliyordu üstelik piri abdal musadan yalnız bir tek duvarın değil tüm bir dağın nasıl yürütüldüğünü öğrenecekti” (Emin, 2014, 89).

Bölüm doğrusal bir ilerleme içinde yazılmamıştır. Bunu bilinç akışı tekniğinin farklı bir uygulaması olarak nitelemek mümkündür. Ana çağrışım kaynağı Yörüklüktür. Anlatıcının zihninde Yörüklükle ve dolayısıyla Bektaşilikle ilgili her şey bir anda aktarılır. Bunda, yazarın kendisini anlatı içinde tarihsel ya da biyografik bilgi aktarma zorunda hissetmesi etkilidir. Atatürk'ün babasının bir Yörük olarak vurgulanması³ buradan Elmalılı Hamdi Yazır'ın Yörüklüğüne göndermede bulunularak *Hak Dini Kur'an Dili*'nin yazım sürecinin aktarımı ile karşılaşılar. Tarihsel bilginin kurgudan koparılacak doğrudan verilmesi roman tekniği açısından bir zayıflığın göstergesidir. Yörük Osman bu bölümde bir derviş kimliğine bürünür. Bektaşilik ve Melamilikle şekillenen davranış biçimleri sergiler. Elmalılı Avukat'ın onu taciz eden sözlerini gönül koymadan tam bir olgunlukla karşılar. “*Derviş gönülsüz gerektir, sövene dilsiz gerektir, döğene elsiz gerektir...*” (Yağmur, 2012, 145) diyen Yunus Emre'nin ete kemiğe bürünmüş hâlidir. Mevlâna'dan da referanslar getirerek modellemeler yapan Yörük Osman tüm Türk tasavvufunu Yörüklük üzerinde birleştirir. “...Allahtan gayrı kimseyi kendinden ne küçük gördü ne üstün mevlâna için küçük zengin yoksul farkı yoktu ister insan olsun ister hayvan...” (Emin, 2014, 95). Toroslarda Yörük köylerini gezerken dedelerini ve babasını kendini tanımlamak için kullanmaktadır. Özellikle Bektaşî olan anneden dedesi Sufi Mehmet manevi olarak ona eşlik etmektedir. Onun aslını sorgulayan Elmalılı Avukat'a kendisini şöyle tarif eder: “sufi mehmet dedem bektaşî yörük ahmet dedem melamiydi benden gayri herkes iyidir derdi aynı zamanda hem hoca hem derviş hem kunduracıydı babam” (Emin, 2014, 96). Babasının kunduracı olarak özellikle belirtilmesi Melamilikte bir meslek sahibi olmanın ehemmiyetine vurgu yapmak içindir.

Yürüyen Duvar'da Melamilik ve Bektaşîliğe dair değerlerin romandaki unsurları şekillendirmesi ve anlatıyı oluşturması Yörük Osman'ın babası Derviş Mümin'den yaptığı aktarımlarla da sağlanır. *Derviş Mümin'in Mezarı* isimli metafizik bir içeriğe sahip olan bölümde Derviş Mümin'in hayatına yön veren öğretisi, özellikle Yörük Osman'ın iç dünyasını oluşturması açısından önemlidir. Kaygusuz Abdal'ın *Budalaname*'si Derviş Mümin'in esinlenme kaynağını oluşturmaktadır. “kaygusuz abdal dedikleri biri varmış beni kırık gönüllerde arayın demiş ben bu budalaya inandım kaldım sen de inan onu ara bul behemmal bul asla öbür dünyada değildir bul ve onun şu budalaname eserindeki sözlerine kulak ver” (Emin, 2014, 128). Derviş Mümin'in Bektaşîlik ve Melamilikten ilham alınarak özdeyiş hâline gelen sözleri Yörük Osman için bir zikirdir. Haramdan uzak durma, büyüğe ve küçüğe saygılı davranma, mütevazı olma ve kendini kimseden üstün görmeme, şöhrete itibar etmeme ve geri planda kalma, cahillere ve cahilliğe mesafeli olma, sürekli ölümden ibret alma hâli

3. “Sultan Murat döneminde, Karaman ve çevresinden Kuzey Makedonya'ya yerleşen Yörük Türkmenleri arasında Mustafa Kemal Atatürk'ün ataları da bulunuyor. Kuzey Makedonya'nın Manastır şehrinin Kocacık beldesinde 1830 yılına kadar yaşayan Atatürk'ün baba soyu, daha sonra buradan Selanik'e göç etti.” (Saygı, 2013, 310-311).

bunlar arasında sayılabilir. Babasının hayatı boyunca hiç yalan söylemediğini öğrenen Yörük Osman bir yalanından ötürü büyük vicdan azabı çeker. “Sözünde sadık olmak, yalan söylememek, inkâr etmemektir. Çünkü, her şey ki doğru söyler aynı Hak’tır, azdadı yoktur, hilafı yoktur.” (Sunar, 1975, 153) kaidesi Bektaşilikte de önemlidir. Yörük Osman, çocukluğunda Melamilerin neden Mevleviler gibi dönmediği merak ettiğinde babası ona bir beyitle karşılık vermiştir: “*mevleviler dünya ile döne kala/melâmi der beni anam toprak ala*”. Bu Melamilik özüne dair bir fikir vermektedir. Melamilikte ibadetlerin gizli olması makbuldür. Ayrıca kendilerini halktan ayıracak özel bir kıyafet giyinmemeyi prensip edinmişlerdir. “Ölmeden önce ölmek” böylece kendinde hiçbir varlık görmemek düşüncesi ve hâli beyitte tekrar edilmektedir.

Şehzade Musa Okçabol’da Ağladı isimli bölümde İlhami Emin, Yörük Osman vasıtasıyla tam anlamıyla bir tarih anlatıcısına dönüşür. Timur’a yenilen Yıldırım Beyazıt’ın oğulları arasındaki taht kavgası (Fetret Devri 1402-1413) eserde açıkça belirtilerek *Solakzade Tarihi* üzerinden aktarılır. Fetret Devri’nin bir bölüm ayrılarak uzunca anlatılması sebebi; Şehzade Musa Çelebi’nin taht kavgaları esnasında Balkanlar’ı üs olarak kullanması ve Yörüklerin Musa Çelebi tarafından yer almalarıdır. Uzun tarih anlatımına rağmen dönemin Melamilik açısından değerlendirilmesi Yörük Osman’ın bakış açısının bu doğrultuda olduğunun göstergesidir. Bütün kusurları ve günahları kendinde bilmek Melamilikte bir düsturdur. Sonunda ölüm yokmuş gibi dünyaya meyletmek de Melami bir tavırla bağdaşmaz. Fetret devrini Melamilik açısından sorgulayan Yörük Osman hiçbir anlam verememektedir.

“...yörük osman fetret devri savaşlarını ankara meydan savaşından da çok kınadı bu savaşlara katılıp kardeş kanı dökmeye bizzat suçlu olduğu gibi bir hisle başını duvara vura vura az kalsın yaracaktı çünkü yörük osmanın babasından aldığı Melami fikrine göre beyazıt veya timurun herhangi biri savaştan önce kendini suçlu bulsaydı ankara meydan savaşı da gerçekleşmeyip türk tarihi kim bilir ne gibi yükseltilere ulaşmış olurdu musa isa mehmed süleyman kardeşlerin biri olsun tahtan vazgeçmiş olsaydı belki kardeş kardeşi kılıçtan geçirmeyi şanlı tarihimizde yaşamaz olur ve ondan ilelebet utanmazdık” (Emin, 2014, 159).

Manastır’da Değirmen Tekke isimli on birinci bölümde Bektaşilikle ilgili olarak Kaygusuz Abdal’ın menkıbevi ve tarihi hayatıyla karşılaşılır. Burada Yörük Osman’ın asıl üzerinde durduğu nokta Kaygusuz Abdal’ın mezarının nerede olduğudur. Osman, bir Yörük olarak benimsediği Kaygusuz’un Manastır’da öldüğü ve kabrinin de burada olduğu inancındadır. Prof. Dr. Abdurrahman Güzel’e göre Kaygusuz Abdal 1424-1430 yılları arasında Rumeli’ye geçmiş Edirne, Yanbolu, Filibe ve Manastır’da bulunmuştur (Güzel, 2004). Şiirlerinde bu bölgeye dair bilgiler vermesi onun bir dönem Rumeli’de seyahat ettiğinin en büyük delili olarak sunulur. Ancak sonrasında Anadolu’ya ya da (ihtimalen) Mısır’a dönerek 1444 yılında vefat ettiği üzerinde mutabakat vardır. Yörük Osman ise bunları ihtimal dahilinde görmeyerek bir romantizm içinde onun mezarının Manastır’da olduğunu kabul etmektedir. “...kaygusuzun balkanlardaki yolu manastırda son buluyor çünkü manastırdan geri dönüşü hiçbir yerde kaydedilmemiştir” (Emin, 2014, 179) diyerek konuyu delillendirir.

On ikinci ve son bölümde Yörük Osman gördüğü bir rüyayı anlatmaktadır. Rüyasında Tito ile konuşan Yörük Osman, “Makedonyalı büyük İskender, Makedon-

yalı büyük Atatürk ve Makedonya ismini kendi öz külünden yeniden diriltir” (Emin, 2014, 195) Tito'nun unutulmamasını salık vererek romanını bitirir.

Sonuç

Yürüyen Duvar Kuzey Makedonya Türk edebiyatında roman türünün ilk örneğini oluşturması açısından önemlidir. Tanzimat Dönemi romanları üzerine yapılan incelemelerin yoğunluğu düşünüldüğünde *Yürüyen Duvar* ile ilgili incelemeler bölgede bu edebî türün gelişmesine katkı sağlayacaktır. *Yürüyen Duvar*'ın kendisinden önce yaklaşık iki yüz yıllık Türk roman tecrübesinden yararlanması onun üzerinde farklı araştırmalar yapılmasına da imkân verecektir. Kuzey Makedonya'daki Türk edebiyatının şiir ve öykü üzerine kurulu olması roman türünün gelişimini olumsuz etkilemiştir. Öyküden romana geçiş avantaj oluşturabilecekken öykülerin genelde çocuklar için yazılmış olmasının (ki bunda bir varoluş endişesi hâkimdir) ayrıca bir engel teşkil ettiği söylenebilir. Böylece *Yürüyen Duvar*'da roman tekniği açısından birtakım zayıflıklardan söz edilebilir. Bu eksikliklerin kaynağında anlatılanın ne olduğu ve nasıl bir anlatımın kullanıldığı vardır. Romanın başlangıcında başarılı bir anlatımdan bahsedilebilirken ilerleyen bölümlerde İlhami Emin'in bölgede kaybolan bazı değerlere (Bektaşilik, Melamilik, Yörüklük, Vatan sevgisi ve bu bölgeyle ilişkisi olan önemli insanlar) dikkat çekmek istemesi anlatımda karışıklığa sebep olmuştur. Bu değerleri kaydetme isteği bir roman dilinin oluşturulmasına mâni olmaktadır. Çoğu yerde üslubun tarih anlatıcılığına dönüştüğü ve bazı kaynaklardan pasajların doğrudan aktarıldığı görülür. Teknik açıdan sözü edilebilecek bazı aksaklıklara rağmen *Yürüyen Duvar* geleneksel yaşantının (Bektaşilik, Melamilik ve Yörüklük) şekil verdiği insanın çok kültürlü mekân ve zamanda varoluşunu sorgular. İlhami Emin, içinde yetiştiği sosyalist yapının edebî anlayışı doğrultusunda eserlerinde toplumsal bir faydayı incelemektedir. Bektaşilik ve Melamilik böyle bir faydanın elde edilmesi için geniş imkânları sunmaktadır.

Kaynaklar

- Atay, Oğuz. Tutunamayanlar. İstanbul: İletişim Yayınları, 24-28. Basım, 2002.
- Azamat, Nihat. “Melâmet”. İslam Ansiklopedisi. 29/24-25. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2004.
- Bayramoğlu, Fuat - Azamat Nihat. “Bayramiyye”. İslam Ansiklopedisi. 5/269-273. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1992.
- Bolat, Ali. Melâmetilik. İstanbul: İnsan Yayınları. 1. Basım, 2004.
- Bursalı Mehmed Tahir Bey. Muhammed Nürul-Arabi. haz. Mustafa Tatcı, Burak Anılır. İstanbul: Enes Basın Yayın ve Matbaacılık, 1. Basım, 2014.
- Çelepi, M. Surur. “Türk Tasavvufunda Hayvan Ruhu ve Koruyucu Pirlere Sembolizm”. IV. Uluslararası Alevilik ve Bektaşilik Sempozyumu Bildiriler Kitabı. 261-285. Ankara: HBVÜ Yayınları, 2018.
- Dierl, A. Josef. Anadolu Aleviliği. çev. Fahrettin Yiğit. İstanbul: Ant Yayınları, 1991.
- Duran, Hamiye. Velâyetnâme Hacı Bektâş-ı Veli. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı

- Yayınları, 1. Baskı, 2007.
- Emin, İlhami. Yürüten Duvar. Üsküp: TRİ Yayın Merkezi, 1. Basım, 2008.
- Emin, İlhami. Yürüten Duvar. İstanbul: Tekin Yayınevi, 1. Basım, 2014.
- Gölpınarlı, Abdülbâki. Melâmîlik ve Melâmîler. İstanbul: Devlet Matbası, 1. Basım, 1931.
- Gölpınarlı, Abdülbâki. Alevi-Bektaşî Nefesleri, Remzi Kitapevi. İstanbul, 1. Basım, 1963.
- Gölpınarlı, Abdülbâki. 100 Soruda Türkiye’de Mezhepler ve Tarikatlar. İstanbul: Gerçek Yayınevi, 1. Basım, 1969.
- Güncel Türkçe Sözlük. Erişim 28 Şubat 2022. <https://sozluk.gov.tr>
- Gürel, N. Rânâ – Gürel, Zeki. Gülkaya İlhami Emin Hayatı Sanatı Eserleri. Üsküp: Yeni Balkan Yayınları, 1. Basım, 2016.
- Güzel, Abdurrahman. Kaygusuz Abdal, Ankara: Akçağ Yayınları, 2. Basım, 2004.
- Hacı Bektaş Veli. Makâlât. haz. Mahmud Esad Coşan. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2. Basım, 1990.
- Joyce, James. Ulysses. Çev. Nevzat Erkmen. YKB Yayınları, 2. Basım, 1997.
- Karayel, Salih Emre - Albayrak, Ali. “Alevî-Bektâşî İnanç Sisteminde Hayvanlarla İlgili Mitolojik Unsurlar”. Turkish Academic Research Review 5/3 (2020), 438-455. <https://doi.org/10.30622/tarr.777986>
- Koteva, Ivana. & Çelik, Mahmut. “The Doyen Of Turkish Literature In Republic Of Macedonia-İlhami Emin”. Knowledge International Journal 28/7 (2018), 2295-2299.
- Kur’ân Yolu, 01.12.2021. <https://kuran.diyamet.gov.tr/tefsir/Kıyâmet-suresi/5552/1-2-ayet-tefsiri>
- Kur’ân Yolu, 01.12.2021. <https://kuran.diyamet.gov.tr/tefsir/Mâide-suresi/723/54-ayet-tefsiri>
- Melikoff, İrene. Hacı Bektaş Efsaneden Gerçeğe. çev. Turan Alptekin. İstanbul: Cumhuriyet Kitap Kulübü, 1998.
- Muhyiddin İbn Arabî. Fütühat-ı Mekkiyye 11. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2014.
- Öngören, Reşat. “Tasavvuf”. İslam Ansiklopedisi 40/119-226. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011.
- Özdenören, Rasim. Çarpılmışlar. İstanbul: İz Yayıncılık, 6. Basım, 2014.
- Saramago, Jose. Körlük. İstanbul: Can Yayınları, 27. Basım, 2014.
- Saygı, Hakkı. Türklerin Balkanlara Geçiş ve Alevi-Bektaşî Zümreler. İstanbul: Cem Vakfı Yayınları, 2. Basım, 2013.

- Sunar, Cavit. Melamilik ve Bektaşılık, Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1975.
- Taşğın, Ahmet. “Hacı Bektaş’ın Rum’a Gelişi ve Karaca Ahmed ile Karşılaşması”. Uluslararası Hacı Bektaş Veli Sempozyumu Bildirileri. ed. Pınar Ecevitoglu, Ali Murat İrat, Ayhan Yalçınkaya. 56-67. Ankara: Dipnot Yayınları, 2009.
- Taşğın, Ahmet. “Balkanlarda Konyalı ve Karamanlılar: Belgelenemeyen Bir Aidiyetin Hikâyesi”. Konya Araştırmaları Göç ve İskân. ed. Alaattin Aköz, Doğan Yörük. 145-160. Konya: Palet Yayınları, 2017.
- Taşğın, Ahmet. “Cansız Duvarı Yürüten Şeyhin Hakikati: Elvan Çelebi’nin Aktardığı Ahmed-i Kebir ile Dede Garkın Karşılaşması”. Tarikat, Toplum ve Siyaset. ed. Zekeriya Işık. 147-172. Konya: Çizgi Kitabevi, 2020.
- Taşğın, Ahmet. “Yürümekle Seferde Kalmak, Sofrayla Yörük Olmak: Türkistan Horasan Azerbaycan Anadolu ve Balkan İrfanı ve Yörükler”. Yörük Araştırmaları-2. ed. Fatih Uslu, Canan Kökus. 85-98. Konya: Palet Yayınları, 2020.
- Ulusoy, A. Celalettin. Hünkâr Hacı Bektaş Veli ve Alevi-Bektaşî Yolu. Hacıbektaş Yayınları, 2. Basım, 1986.
- Yağmur, Selim. Yunus Emre Divanı. İstanbul: Dergâh Yayınları, 6. Basım, 2012.
- Zeybek, Namık Kemal. “Türkiye Aleviliğinin Kökenleri”. Tarihten Bugüne Alevilik Sempozyum Bildirileri. ed. Ahmet Taşğın, Ali Yaman, Aykan Erdemir. 169-174. Ankara: Cem Vakfı Ankara Şubesi Yayınları, 2009.

HÂŞİYETU MATLA' (TA'LİKÂT 'ALE'L-MUKADDEMÂT) METİN, TERCÜME VE ŞEYH BEDREDDİN METAFİZİĞİ AÇISINDAN ÖNEMİ*

Hâshiyat al-Matla' (Ta'liqât 'alâ al-Muqaddimât) Text, Translation and Its
Importance in Terms of Ibn Qādî Samawna Shaykh Badr Al-Dîn's Metaphysics

Yakup KALIN**

Öz

Vâridât, Şeyh Bedreddin düşüncesinin metafiziksel boyutlarına ilişkin önemli verileri barındırır da doğası itibarı ile bu konuda net ve tam teşekküllü bir resmin çizilmesi için yetersiz bir eserdir. Ayrıca eserin biçim ve içeriği, araştırmacılar arasında kesintisiz bir tartışmayı kaçınılmaz kılmaktadır. Şeyh Bedreddin imgelerinin, naif bir panteizm olarak da alınabilecek, vahdet-i mevcut ile vahdet-i vücud anlayışları arasında salınmasına mukabil Şeyh Bedreddin'in bizzat kendisi tasavvuf sistematığı açısından klasikleşmiş bir eser olan Dâvûd el-Kayserî'nin *Mukaddemât*'ına en az kırk bir talik düşmüştür. Literatürde *Hâşiyetu matla' i husûsi' l-kilem fi me'ânî fusûsi' l-hikem* ismiyle bilinen bu talikler, *Vâridât*'ta sistematik bir tarzda sunulmayan metafiziksel hatlarını netleştirilmesi, böylelikle süregiden tartışmaya verimli bir katkıda bulunma imkânlarını barındırması açısından oldukça önemlidir. Söz gelimi *Vâridât*'ta zikredilmeyen *'amâ, hazerât-ı hamse, feyz-i akdes ve feyz-i mukaddes, a'yân-ı sâbite, teşkik* gibi kavramlara sözü edilen taliklerde yer verilmesi ya da Abdurrezzâk el-Kâşânî ve hatta *Mukaddemât* dolayısıyla Dâvûd el-Kayserî'ye referansta bulunulması Şeyh Bedreddin'in düşünce dünyası hakkında daha iyi kavrayış geliştirmek için değerlendirilebilir. İşte bu zeminde, çalışmada varlığın kökeni (*mebde*), sonu (*me'âd*) ve fark düzlemindeki süreçleri üzerine araştırma anlamına gelen metafizik çerçeve esas alındı. Bu çerçeveye bağlı olarak öncelikle Şeyh Bedreddin düşüncesinde varlık mertebeleri, hazerât-ı hamse ve ayan-ı sabite kavramları da dikkate alınarak yeniden incelendi. *Vâridât*'ın en tartışmalı konularından ikisi olan ahiret hâllerinin cismaniliği ve âlemin kıdem meselelerinin bu çerçeve ile ilişkisi sorgulandı. *Hâşiyetu matla' i husûsi' l-kilem fi me'ânî fusûsi' l-hikem* ismiyle bilinen eserin, "Ta'likât 'ale'l-mukaddemât" (*TM*) ismiyle yeniden adlandırılması teklif edilerek bunun gerekçeleri sunuldu. Buna ilaveten ek bölümde, sözü edilen eserdeki Şeyh Bedreddin imzalı tüm talikler ile bunların tercümelere sunulması literatüre kazandırıldı.

Anahtar Kelimeler: Şeyh Bedreddin, Hâşiyetu matla, Vâridât, Mukaddemât, Vahdet-i Vücud, Hazerât-ı Hamse.

Abstract

Wâridât includes important data related to metaphysical aspects of Shaykh Badr al-Dîn's thought. However, the work itself is inadequate to draw a clear and complete picture. Moreover, its stylistic and content-related structure makes continuous debates between researchers inevitable. Shaykh Badr al-Dîn's ideas oscillate between *waḥdat al-mawjûd*, which can also be considered as a naïve pantheism, and *waḥdat al-wujûd*. On the other hand, Shaykh Badr al-Dîn himself annotated at least forty-one *ta'liqs* to Dâvûd al-Qaysarî's *Muqaddimât*, a classic work in terms of systematics of mysticism. Known as *Hâshiyat al-Matla' i Khusûs al-Kilam Fî Ma'ânî Fusûs al-Hikam* in literature, these *ta'liqs* are important to clarify metaphysical lines which are not systematically presented in *Wâridât*. Hence, they provide an opportunity to contribute to the on-going debates. For example,

* Geliş Tarihi: 23.03.2022, Kabul Tarihi: 21.04.2022. DOI: 10.34189/hbv.102.018

Bu çalışma, Yakup Kalın tarafından Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe Anabilim Dalı'nda sunulan "Şeyh Bedreddin ve Spinoza'da Tanrı veya Varlık -Fark ve Özdeşliğin Paradoksal Uzlaşımı-" (2021) başlıklı tez çalışmasında ileri sürülen fikirlerden hareketle oluşturulmuştur. Bahsi geçen tez çalışmasında, *Ta'likât 'ale'l-mukaddemât'tan (TM)* bazı taliklerin kısmi çevirilerine, tez konusuyla ilişkileri ölçüsünde yer verilmiştir. TM'nin tam teşekküllü neşri ve tercümesi ise ilk defa bu çalışmada arz edilmiştir. *TM* metninin okunmasında ve tercümesinde büyük emeği ve katkısı bulunan, kısıtlı vaktine rağmen mesaimize iştirak etme cömertliğini bizden esirgemeyen Ahmet KAYLI'ya şükranlarımızı sunarız.

** Dr., Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal ve Beşeri Bilimler Fakültesi, Felsefe Bölümü, Konya, Türkiye/
yakubkalin@gmail.com / ORCID ID: 0000-0001-6374-0178.

concepts not mentioned in *Wâridât* such as *al-'amâ*, five divine presences (*al-ḥaḍarât al-ilâhiyya al-khams*), the holiest emanation (*al-fayḍ al-aqdas*), the holy emanation (*al-fayḍ al-muqaddas*), permanent archetypes (*al-a'yân al-thâbita*), and in gradation (*al-tashkîk*) or some references to 'Abd al-Razzâq al-Qâshânî, and even to Dâwûd al-Qaysarî can be found in the *ta'liqs*. These findings can be used to develop a better understanding of Shaykh Badr al-Dîn's thought. On this ground, this study was based on a metaphysical framework which means a study on the origin and the end of existence, and their processes on difference plane. Following this framework, ranks of existence in Shaykh Badr al-Dîn's thought were re-examined considering the concepts *hadarât al-khamsah* and permanent archetypes. The relation between this framework and two of the most controversial issues in *Wâridât*, incorporeality of the afterlife and the eternity of the universe, was questioned. We proposed and provided justifications about renaming the work *Hâshiyat al-Matla'î Khusûs al-Kilam Fî Ma'ânî Fusûs al-Hikam* as "Ta'liqât 'alâ al-Muqaddimât" (*TM*). Moreover, in the additional section, we contributed to the literature by transcribing and translating the *ta'liqs*, which signed by Shaykh Badr al-Dîn.

Anahtar Kelimeler: Shaykh Badr al-Dîn, *Hâshiyat al-Matla'*, *Wâridât*, *Muqaddimât*, five divine presences, *Waḥdat al-Wujûd*.

Giriş

Şeyh Bedreddin'in, Fetret Devri'nin gergin atmosferinin yarattığı politik denkleme dâhil olması ve nihayetinde idam edilmesi, kişiliği hakkında sonuçlanmayan tartışmalara neden olmuştur. İçeriği nedeniyle *Vâridât* da şarihleri ve eleştirmenleri arasındaki hesaplaşmalardan Nâzım Hikmet ve sonrasına kadar, geniş yelpazeli bir tarihsel dilimde verimli tartışmaları doğurmuştur. Osmanlı döneminde *Vâridât* dolayısıyla Şeyh Bedreddin'e yüklenen asilik, zındıklık veya filozofluk töhmeti, Nâzım Hikmet ile beraber materyalizme ve sosyalizme dönüşen yeni bir boyut kazanır. Bunun etrafında Şeyh Bedreddin'in, çoğunlukla materyalizm ile eş anlamlı kabul edilen vahdet-i mevcut anlayışının savunucusu olarak alınılmasını teklif eden hatırı sayılır bir literatür oluşmuştur. *Vâridât*'ta vahdet-i vücüt anlayışının kimi temel kavramlarının gözlemlenmesine mukabil kimi kavramlarına yer verilmemesi bu durumun nedenlerinden biridir. Eserin biçimsel yapısı, doğası, iddiası, kaygısı ve otantisitesi gibi parametreler dikkate alındığında *Vâridât*'tan sistematik bir sunum beklemek yersizdir. Fakat eserin tam da bu tür nedenlerden kaynaklanan eksiklikleri, sözü edilen tartışmaların besleyici faktörleri olarak okunabilir.

Esasında *Vâridât*'ta varlık: 'Sırf', 'mutlak' ve 'mukayyet' gibi niteleyicilerle ya da 'ehadiyet', 'vahidiyet', 'insanlık' gibi mertebelerle birlikte tasnif edilmektedir. Âlemin ise melekût-mülk, gayb, şehadet, misal, ruhlar (*ervâh*) gibi tamlayanlarla birlikte *Vâridât*'ta kullanılması onun, vahdet-i vücüt öğretisine ait izleri bünyesinde barındırdığını göstermektedir (Şeyh Bedreddin, 2014, 26; 33; 40; 49; 51-52; 54; 70 vd). Fakat eserde bu mertebelerin sistematik bir sıra düzen içerisinde sunulmamış olması; 'amâ, ayan-ı sabite (*a'yân-ı sâbite*) vb. kavramların kullanılmaması gibi nedenler veya "âlemin Allah olduğu" türünden keskin ifadeler Şeyh Bedreddin'in vahdet-i mevcut yanlısı bir düşünür olarak alınmasına zemin hazırlamaktadır. Dolayısıyla verili metinden sistematik ve bütünlüklü bir metafizik kavrayışın çıkarılması daha çok yorumcuların sırtına yüklenmiş bir sorumluluktur.

Bu doğrultuda *Vâridât*'ın *Miftâhu'l-gayb* (Sadreddîn el-Konevî), *Mukaddemât* (Dâvûd el-Kayserî) gibi sistematik yapıdaki veya *Istîlâhâtü's-sûfiyye* (Abdurrezzâk el-Kâşânî) gibi sözlük türündeki eserlerle birlikte okunması kolaylaştırıcı bir fonksiyon

üstlenebilir. Fakat Şeyh Bedreddin ve *Vâridât* hususundaki tartışmalar dikkate alınırsa bu yöneme ilişkin meşruiyet probleminin doğması muhtemeldir. Öte taraftan Şerafeddin Yaltkaya, Şeyh Bedreddin'in eserlerini sıralarken basılmamış eserleri arasında Dâvûd el-Kayserî'nin *Matla' u husûsi'l-kilem fî me'ânî füsûsi'l-hikem*'ine düşülen haşiyeleri göstermektedir (Muhammed Şerâfeddîn, 1341/1925, 69). Şeyh Bedreddin'in torunu Hâfız Halîl, *Menâkıbnâme*'sinde böyle bir eserden bahsetmese de Şeyh'e ait eserlerin tamamının ismini vermemiştir. Onun ismini belirtmediği eserler arasında bu eserin bulunması ihtimal dâhilindedir. Gerçekten de İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi (İÜNEK), AY2982 demirbaş numarasıyla kayıtlı eserde, şerhin kenarlarında Şeyh Bedreddin imzalı talikler bulunmaktadır. Müstensihî ve tarihi belirsiz olan, 36 varaklık bu yazma, Kayserî'nin *Fusûs Şerhi*'nin tamamını değil de bu şerhin sadece -bağımsız bir eser olarak da alınan- giriş kısmını ihtiva etmektedir. Dolayısıyla hâlihazırda Şeyh Bedreddin'in tüm şerhe düştüğü "kenar notları"ndan değil, *Mukaddemât*'a düştüğü taliklerden bahsedebiliriz. Nüshada iki yüzden fazla talik bulunsada bunların tamamı Şeyh Bedreddin'e ait değildir. Molla Fenârî gibi isimlerin eserlerinden doğrudan aktarımları, "Taha" imzalı talikleri, imzasız talikleri ve Şeyh Bedreddin'in taliklerine karşı yazılmış talikleri de içerir.

Yazmanın zahriye sayfasında (1a), eserin adı *Mukaddime-i Şerh-i Fusûs li-Dâvûd el-Kayserî* olarak kaydedilmiştir. Aynı sayfadaki temellük kayıtları (h. 1155; h. 1193) elimizdeki yazmanın en geç on yedinci yüzyıl sonlarına tarihlenebileceğini göstermektedir. Nüshanın daha erken tarihli olması da muhtemeldir. Ayrıca nüshanın başındaki vikaye yaprağında yer alan bir notta, Kayserî'nin *Fusûs Şerhi* hakkında *Keşfü'z-zünûn*'dan bir alıntı yapıldıktan sonra, idam edilmiş Simavna Kadısıoğlu Şeyh Bedreddin'in *Şerh-i Fusûs Mukaddimesi*'ne birtakım talikler düştüğü ve bu nüshada söz konusu taliklerin görülebileceği belirtilmiştir. Bundan da eserin, en azından taliklerin, başka bir nüshadan kopyalandığı anlaşılmaktadır. Bu tespiti destekleyen başka bir gösterge de eserin "5b" sayfasında bulunan bir talikte eserin ikinci sayfasında geçtiği belirtilen bir hususa işaret edilmiş olmasıdır. Sözü edilen husus ise elimizdeki nüshada ikinci sayfada değil yine "5b" sayfasında yer alır. Dolayısıyla ne yazık ki şimdilik eserin orijinal nüshasına erişilemediğinden Şeyh Bedreddin'in tüm şerhe ilişkin kayıtlar düşüp düşmediğini tespit etmek mümkün gözükmemektedir. Buna rağmen *Hâşiyetu matla'* şeklindeki isimlendirme onun, şerhin tamamına ilişkin notlar tuttuğu beklentisini yaratır. Bu düzlemde eserin bu isimle değil de yazmanın vikaye sayfasındaki belirleme uyarınca *Ta'likât 'ale'l-mukaddemât (TM)* şeklinde isimlendirilmesi daha isabetlidir.

Şeyh Bedreddin düşüncesinin -özellikle *Vâridât*'ın- nazari tasavvufun klasikleriyle birlikte okunması, yukarıda belirttiğimiz gibi, metodolojik açıdan bir itirazla karşılaşılabılır. Fakat Şeyh Bedreddin'in *Mukaddemât*'ı okuduğunu tarihsel düzlemde kanıtlamak bile yine metodolojik açıdan değerlidir. Bunun da ötesinde eserde bulunan iki yüzden fazla talik arasında yer alan kırk bir talik, Şeyh Bedreddin imzalıdır. Bu talikler, Şeyh Bedreddin metafiziğinin ortaya konmasına ilişkin zorlu görevi önemli ölçüde kolaylaştırma imkânlarını taşır. Şeyh Bedreddin'in topyekûn metafizik kavrayışını bir makalenin sınırları dâhilinde ortaya koymak elbette mümkün değildir. Bu nedenle *TM*'nin, *Vâridât*'ta karşılaşılan boşlukların kapatılması noktasında ne kadar işlevsel bir metin olduğunu göstermek için çalışmayı, köken (*mebde*), zuhur süreci ve sona (dönüş) (*me'âd*) ilişkin birkaç örnek konuyla sınırlandıracağız. Ek bölümde ise,

TM metnini ve tercümesini sunacağız. Çalışmada, Şeyh Bedreddin'e ait olduğundan emin olmadığımız yüz yetmiş civarındaki taliğe yer vermeyeceğiz. Fakat taliklerin numaralandırılmasında bu taliklerin sayfadaki konumlanmasını dikkate alacağız. Yani talikleri sayfanın üst kısmından başlamak üzere artan bir sıra ile numaralandıracağız. Örneğin 5a sayfasında üstten aşağıya doğru ilk iki talik, Şeyh Bedreddin imzalı değilken üçüncü talik Şeyh Bedreddin imzalıdır. Bu nedenle “T5a1” ve “T5a2” taliklerini atlayarak “T5a3”e geçeceğiz.

1. *Mebde*: Ulûhiyet, Varlığın Sınıfları ve Hiyerarşisi

Vâridât'ta varlığın sırf, mutlak ve mukayyet sıfatlarıyla nitelendirilmesi ya da ehadiyet, vahidiyet gibi mertebelerinden bahsedilmesi vahdet-i vücud öğretisinin sistematik varyasyonlarına aşına olan okur için önemli bir anlam dünyasına bağlanır. Zira vahdet-i vücud öğretisinin sistematik ifadelerinde ehadiyet mertebesi Tanrı'nın zatına işaret etmek, vahidiyet mertebesi ise ehadiyet mertebesinde henüz zahir olmamış isimlerin veya sıfatların taayyününü ve zuhurunu ifade etmek için kullanılmaktadır. Aynı şekilde varlık, ehadiyet mertebesinde “sırf varlık”, vahidiyet mertebesinde ise “mutlak varlık” şeklinde isimlendirilir (Şeyh Bedreddin, 2014, 51-52). Dolayısıyla en başından ikisi arasındaki ayrım ortaya koyulur. Her iki mertebeye de Tanrı'ya işaret etmekle birlikte aralarındaki fark, zahirlilik ve batınlık ilişkisi ile tesis edilir: Ehadiyet, vahidiyetin batını veya vahidiyet, ehadiyetin zahiridir. Başka bir ifadeyle ehadiyet veya zat mertebesinde sıfatlar ya da isimler belir(len)memişken (*taayyün*) vahidiyette ilk belir(len)im gerçekleşir. Şeyh Bedreddin *Vâridât*'ında, zat mertebesine Evvel, Âhir, Zâhir, Bâtın isimleriyle bile işaret edilemeyeceğini dile getirir (Şeyh Bedreddin, 2014, 52). *Mukaddemât*'ın ilk faslına henüz başlangıç cümlelerindeki sırf varlığın ne olmadığına ilişkin ifadeler arasında tümel, tikel, genel, özel, bir, çok, cevher, araz vs. bulunmaktadır ki, birinci talikte Şeyh Bedreddin, varlığın neden tümel olamayacağı hususunu temellendirir (Dâvûd el-Kayserî, 2015, 25; 2012, 37; İÜNEK, AY2982, 4b; Şeyh Bedreddin, İÜNEK, AY2982, T4b1). Bu nokta Şeyh Bedreddin metafiziğinin başlangıç/köken (*mebde*) ilkelerini vahdet-i vücud öğretisinden devraldığı hususlardan en önemlisidir.

Aynı doğrultuda vahidiyet mertebesi, ruhlar âleminin (*âlem-i ervâh*); ruhlar âlemi, misal âleminin; misal âlemi ise şahadet âleminin batınıdır. Tersinden ifade edecek olursak şahadet âlemi, misal âleminin; misal âlemi, ruhlar âleminin; ruhlar âlemi ise vahidiyet mertebesinin zahiridir. Zuhur sürecinin batından zahire doğru gerçekleşen kısmı genel olarak *tenezzül* (iniş) kavramıyla isimlendirilir. Her mertebenin zahir oluşu aynı zamanda, hiyerarşik anlamda kendisinden önce gelen mertebenin belir(en)imi (*taayyün*) ve gerçekleşmesidir (*tahakkuk*). *Hazerât-ı hamse* olarak da bilinen zuhurun bu beş aşamasının vahdet-i vücud sistematigindeki gibi kabulüne ilişkin *Vâridât*'ta görülen tek ipucu, ruhların bedenlerden iki bin yıl önce yaratıldığını belirten hadisin Şeyh Bedreddin tarafından yorumlanmasıdır. Ki, Şeyh Bedreddin bu hadiste ruhlar âleminin (*âlem-i ervâh*), cisimler âleminin (*âlem-i ecsâm*) iki mertebeye önce oluşunun kastedildiğini düşünmektedir (Şeyh Bedreddin, 2014, 84-85). *TM*'de ise Dâvûd el-Kayserî'nin eserinin beşinci faslına kendisine tahsis ettiği *hazerât-ı hamse* konusuna açıkça değinilmektedir.

Yukarıda belirtildiği gibi *Vâridât*'ta varlık mertebelerinin ehadiyet, vahidiyet, insanlık; âlemlerin ise ruhlar (*ervâh*), misal, cisimler (*ecsâm*) gibi niteleyicilerle

birlikte anıldığı gözlemlenebilir. Fakat bu durum vahdet-i vücud öğretisine has zuhurun sıra düzeninin kabul edilmesine ilişkin kesin bir fikir vermemektedir. Öte taraftan *Mukaddemât*'ta hazerât-ı hamse konusuna ayrılan kısımlara düşülen talikler bu belirsizliği kesin olarak giderir. Hatta Şeyh Bedreddin, Dâvûd el-Kayserî'nin belirttiğinden farklı olarak altı hazerâtın bulunduğunu öne sürer ve vahdet-i vücud öğretisinin ontolojik hiyerarşisini kabullenir. Buna göre mertebeler sırasıyla mutlak gayb, (kendi içerisinde ikiye ayrılan) izafî gayb, insanlık (*hazret-i câmi'a*) ve mutlak şahadet mertebeleridir. Dikkat edilirse burada beş değil de dört mertebeden bahsedilmektedir (Dâvûd el-Kayserî, 2015, 74; 2012, 73; İÜNEK, AY2982, 19a). Şeyh Bedreddin buradaki karışıklığın Dâvûd el-Kayserî'nin izafî gayb mertebesinin kendi içerisinde ikiye bölünmesini öngören izahından kaynaklandığını dile getirir. Zira Dâvûd el-Kayserî, mutlak gayb mertebesine ayan-ı sabite âleminin; mutlak şahadet mertebesine mülk âleminin; mutlak gayba yakın olan izafî gayb mertebesine ceberut, melekût, akıllar-mücerret nefisler ve ruhlar âleminin; mutlak şahadete yakın olan izafî gayb mertebesine ise misal âleminin denk geldiğini belirtmiştir. *Hazret-i câmi'a* ise bu dört mertebeyi kendisinde toplayan insanlık âlemidir. Dolayısıyla âlemler sırasıyla ayan-ı sabite âlemi; melekût, ceberut, akıllar-mücerred nefisler ve ruhlar âlemi; misal âlemi; mülk âlemi ve insanlık âlemidir. İşte bu noktada Şeyh Bedreddin, neden altı mertebenin bulunması gerektiğini şu şekilde açıklamaya girişir: Öncelikle izafî gayb mertebesinin iki kısma bölünmesi, ruhlar ve misal âlemlerinin karışmaması için oldukça isabetlidir. Bununla birlikte mutlak gayb mertebesinin ehadiyet mertebesi olarak alınması, vahidiyet mertebesinin konumunu problemlî hâle getirmektedir. Çünkü mutlak gayb mertebesinden kastın, ehadiyet mertebesi olduğu hem akla hem de nakle uygun olmakla birlikte kesindir. Bu düzlemde izafî gayb mertebesi Dâvûd el-Kayserî'nin sınıflandırmasından farklı olarak vahidiyet mertebesini de içermek üzere üç kısma ayrılmalıdır ve ayan-ı sabite âlemi, vahidiyet mertebesine bağlanmalıdır (Şeyh Bedreddin, İÜNEK, AY2982, T19a1). Nitekim Dâvûd el-Kayserî yukarıda kısaca verilen anlatımına rağmen, bunu ayan-ı sabite âleminin ilahi isimler ve vahidî hazretin, vahidî hazretin ise ehadî hazretin mazharı olduğunu belirtmek suretiyle doğrulamıştır. Dolayısıyla Şeyh Bedreddin açısından doğru olan, kendisinin üstünde (*fevk*) bir âlem bulunmayan ehadiyet mertebesinden (mutlak gayb) başlamak üzere, kendi içerisinde üç kısma bölünen izafî gayb, şahadet ve insanlık mertebelerinden müteşekkil altı mertebedir. Âlemler ise sırasıyla ayan-ı sabite âlemi, ruhlar (ceberut, melekût, akıllar ve nefisler) âlemi, misal âlemi, mülk âlemi ve insanlık âleminden oluşmak üzere beş tanedir. Hatta ona göre '*amâ*' bir âlem olarak kabul edilirse âlemlerin sayısı da altıya çıkar. Fakat burada Şeyh Bedreddin '*amânun*' da vahidiyet mertebesine denk geldiğini belirtir (Şeyh Bedreddin, İÜNEK, AY2982, T19a1). Bu da ayan-ı sabite âlemi ile "*amâ*"yı birleştirmeyi ima eden bir karışıklık doğurmaktadır.

Bu ifadeler, Şeyh Bedreddin'in düşünce dünyasında gezinen bir araştırmacı için oldukça kıymetlidir. Zira öngörülen ontolojik hiyerarşinin *Vâridât*'tan çıkarılması mümkündür fakat bu talikteki (T19a1) kadar sarîh olmayıp tartışmalara açıktır. Bunun da ötesinde bu taliğın, *Vâridât*'ta zikredilmeyen ayan-ı sabite ve "*amâ*" gibi iki kritik kavramı içermesi ayrıca önemlidir. Ek olarak *Mukaddemât*'ın üçüncü faslının kendisine hasredildiği ayan-ı sabite konusu hakkında müstakil talikler bulunmaktadır. Vahdet-i vücud öğretisinin öngördüğü zuhur süreci aynı zamanda belir(len)im (*taayyün*) ve tecelli kavramlarıyla da ifade edilir.

Bunlarla ilişkili olarak Ekberî geleneğin terminolojisinde yer alan *feyz-i akdes* ve *feyz-i mukaddes* kavramlarına Şeyh Bedreddin, tam da terminoloji hususunda klasik bir eser olan *Istîlâhât*'a referansla yer verir (Bkz. Abdurrezzâk el-Kâşânî, 1992, 173-174). Buna göre *feyz-i akdes*, belir(len)imin olmadığı (*lâ-taayyün*) zat (ehadiyet) mertebesine değil de ilk belir(len)imin (*taayyün-i evvel*) gerçekleştiği vahidiyet mertebesine tekabül eder. Feyz-i mukaddes ise vahidiyet mertebesinin zuhuru (*taayyün*) neticesinde zahir olan mertebelere işaret eder. Burada feyz-i akdes ikinci tecelli, feyz-i mukaddes ise şuhudi tecelli olarak isimlendirilir. Ehadiyet mertebesi için isim veya sıfatlardan bahsetmek mümkün değildir. Feyz-i akdes ile vahidiyet mertebesi zuhur eder ve bu mertebede isim veya sıfatlar zahir olmaya başlar. Şuhudi tecelli olarak da isimlendirilen feyz-i mukaddeste ise ilim sıfatından veya *el-âlim* isminden, tümel ve tikel varlıkların sabit aynları zuhur eder. Filozoflarca tümelleri, mahiyetler veya hakikatler; tikelleri ise hüviyetler şeklinde isimlendirilen bu makul suretlerin (sabit aynlar), hariçte (dışsal dünyada) gerçekleşmesi de (*tahakkuk*) şuhudi tecellidir (Şeyh Bedreddin, İÜNEK, AY2982, T12a1). Dolayısıyla varlıktaki çoğalmanın izahı, ilim sıfatından ve ayan-ı sabite kavramından geçmektedir. *Vâridât*'ta zikredilen sırf, mutlak ve mukayyet varlık düzeylerinden ilki ehadiyet, ikincisi vahidiyet, üçüncüsü ise ontolojik hiyerarşinin alt katmanlarına işaret eder (Şeyh Bedreddin, 2014, 51-52). Mutlak varlığın sıfat ve fiil isimleriyle anılması çokluk itibarıyla mümkündür. İsim ve sıfatların ilim sıfatındaki mazharları sabit aynlardır.

Vâridât'ın aksine, *TM*'de kendisine yer verilen ve en az ayan-ı sabite kavramı kadar önemli olan bir diğer kavram ise teşkiktir (*teşkit*). Yukarıda belirtildiği üzere *Vâridât*'ta varlık kavramı sırf, mutlak ve mukayyet gibi sıfatlarla birlikte alınır. Fakat bu tamlamaların ortak tamlananı olan varlık kavramının, başta İbn Sînâ olmak üzere, filozoflardaki gibi teşkik yoluyla mı kullanıldığı yeterince açık değildir. Dâvûd el-Kayserî, aynı zamanda bir yetkinlik (*kemâl*) ve “varlıktaki şiddet” hiyerarşisi olarak da alınabilecek zuhur sürecini teşkik kavramıyla izah eder. Ki, Şeyh Bedreddin'in bu hususta *Mukaddemât*'a düştüğü talikten varlık kavramını sırf, mutlak ve mukayyet kavramlarıyla birlikte kullanırken filozoflarda ve Dâvûd el-Kayserî'de gözlemlendiği gibi teşkik teorisini esas aldığı çıkarsanabilir (Dâvûd el-Kayserî, 2015, 35-36; 2012, 45; İÜNEK, AY2982, 7b; Şeyh Bedreddin, İÜNEK, AY2982, T7b1).

2. Taayyün, Sudur, Tenezzül (İniş), Nedensellik ve Âlemin Kıdemi

Teşkik teorisi, genel olarak nazari tasavvuf, özel olarak ise Şeyh Bedreddin düşüncesi ile filozoflar arasında ilişki kurulacak bariz noktalardan biridir. Fakat bu, ikisi arasında kurulacak yegâne bağ değildir. Nitekim genel olarak vahdet-i vücüt öğretisinin özel olarak ise Şeyh Bedreddin'in önerdiği tüm zuhur sistematiği, taşıdığı önemli farklılıklara rağmen felsefe ile ilişkisi düzleminde değerlendirilebilir. Söz gelimi sudur kavramı, taşıdığı felsefi arka planına sadık kalınarak *Vâridât*'ta sıklıkla kullanılır. Bilindiği gibi sudur öğretisi, İslam dünyasının ilk dönem felsefi sistemlerine Yeni Platoncu gelenek vasıtasıyla girmiştir (Bkz. Türkyılmaz, 2016). Gazzâlî gibi bir kırılma noktasına rağmen bu öğreti özellikle nazari tasavvufta farklı biçimlerde varlığını sürdürmüştür. Hatta İbn Rüşd'ün tanıklığıyla Gazzâlî düşüncesi bile *Mışkâtü'l-envâr* ekseninde aynı sisteme bağlanır (İbn Rüşd, 2014, 86-87). Şeyh Bedreddin veya Ekberî düşünürlerden herhangi birinin doğrudan Yeni Platoncu filozofları okuyup okumadıkları hususu bir tartışma konusu olsa da İbn Sînâ gibi

sudurcu filozofları okudukları kanıtlanabilir. Bu durumun Şeyh Bedreddin açısından önemli göstergelerinden biri *Vâridât*'ta onun adını zikretmiş olmasıdır. Şeyh Bedreddin burada İbn Sînâ'yı Allah ile âlemin varlığının ayrı olduğunu savunması gerekçesiyle suçlar. Fakat aynı satırlarda Tanrı'nın Kâdir-i Muhtar olduğunu ifade eden kelamcılara yüklenirken zımnen İbn Sînâ'dan destek alır. Şöyle ki, âlemin belir(len)imi (*taayyün*) Tanrı'nın zatının gerektirmesidir (Şeyh Bedreddin, 2014, 41-42). Yani âlemde işleyecek nedensellik düzeni köken itibarı ile Tanrı'nın zatına, süreç itibarı ile de iradesine bağlıdır. Bu çerçeveye yerleşen istidat (*isti'dât*) kavramı *Vâridât*'ta sıklıkla dile getirilir (Şeyh Bedreddin, 2014, 41-42 vd.). Bu kavram, Tanrısal iradenin nasıl tahakkuk edeceğine ilişkin kritik bir öneme sahiptir ve tam olarak ayan-ı sabite üzerinden zorunlu bir nedensellik sürecine bağlanır.

Şöyle ki, nihai kertede âlem-i şehadeti oluşturan zuhur sürecinin gerçekleşmesinin nedeni Tanrı'nın zatının gerektirmesidir (*iktizâ*) (Şeyh Bedreddin, 2014, 28; 43; 48). Tanrı, zâtı (doğası) itibarı ile feyzan ve sudur eder. Sudurun ilk basamağı olan vahidiyet mertebesine aynı zamanda taayyün-i evvel denir. Ki, bu kavram hem ortaya çıkmayı (belirim) hem de nedensellik düzleminde bir tür determinasyonu (belirlenim) ifade eder. Bu temanın Fârâbî veya İbn Sînâ gibi sudurcu filozofların da hareket noktası olduğu bilinen bir husustur. İlk belir(len)imde Tanrı'nın hayat, ilim, irade ve kudret gibi sıfatları ortaya çıkar. "İlim" sıfatında oluşan şeylerin ilmî suretleri, ayan-ı sabite olarak adlandırılan özlerdir. "İrade" sıfatı ise bu suretlerin hariçte varlık kazanmalarıyla ilişkilidir. Tanrı'nın yetkinliğinin gereği olarak ilmi de yetkin olacağından irade, ilim ile kayıtlıdır. Yani irade ve iradeyi tahakkuk ettirecek kudret, ilim tarafından belirlenir. Bu prensibin ihmal edilmesi Tanrı için kusurlu bir imge anlamına gelen Kâdir-i Muhtar Tanrı tasavvuruna yol açar. Başka bir ifadeyle gelişigüzel bir tarzda her şeyi dileyip her şeye güç yetirebilecek bir Tanrı tasavvuru, ilk bakışta Tanrı'ya sonsuz bir kudret atfediyormuş gibi görünebilir. Fakat bu, ilmindeki bir kararsızlık veya yetkinsizlik imasını da beraberinde taşır. Dolayısıyla Tanrı'nın dilediği her şeye güç yetirebileceği ama yalnızca sabit ayınların istidatına göre dileyeceği teslim edilmelidir (Şeyh Bedreddin, 2014, 42). Öyleyse *Vâridât*'ta irade, istidat, gerektirme (*iktizâ*), kalem gibi konuların tartışma yaratacak türden izahları, ilim sıfatının yetkinliğini koruma çabası olarak değerlendirilebilir. Takdir edileceği üzere bu da Meşşâî filozofların determinist metafiziğiyle doğrudan ilişkilidir. Burada bir parantez açarak belirtmek gerekir ki bu determinizm, Batı düşüncesinde Spinoza örneğinde gördüğümüz gibi mekanist bir determinizm değildir. Her şeyden önce teleolojik bir karaktere sahiptir. Ve keramet, mucize gibi olgular taayyüne aykırı olmayıp bu nedensellik sistemi içerisinde eritilir. *Vâridât*'ta geçen keramet mevzusuna ilişkin pasajlar, *TM*'de ise, Dâvûd el-Kaysereî'yi takiben, mucizenin *hâriku'l-âde* (âdetin delinmesi) kavramıyla izah edilmesi bu açıdan oldukça önemlidir (Dâvûd el-Kaysereî, 2015, 119; 2012, 106; İÜNEK, AY2982, 33b; Şeyh Bedreddin, İÜNEK, AY2982, T33b1; 2014, 93).

Taayyün (belir(len)im), sudur, feyzan ve sürecin âlem-i şehadete kadar olan dönüşümünü anlatan *tenezzül* (iniş) gibi kavramlar büsbütün filozofların sistemlerinin taklidiyle oluşmamıştır. *TM*'den de izleyebileceğimiz üzere, Şeyh Bedreddin'in ifadelerinin sıhhati tartışmaya açık olsa da, tasavvufî sistemle felsefî sistemler arasındaki farklar sıklıkla çizilir. Filozofların *ilim* sıfatını kabul etmedikleri iddiası ya da Tanrı'dan taşan ilk şeyin "İlk Akıl" olup olmaması gibi hususlar bu farklara örnek

olarak gösterilebilir (Şeyh Bedreddin, İÜNEK, AY2982, T11a7). Buna rağmen özellikle *Vâridât*'ın en tartışmalı hususlarından biri olan âlemin kıdeminin iddia edilmesi, Şeyh Bedreddin ile filozoflar arasında bir ilişki kurmak açısından yerinde bir tercihtir. Şeyh Bedreddin, *Vâridât*'ında âlemin bir yönden hadis, diğer bir yönden kadim olduğunu iddia eder. Âlemin ontolojik/özel düzlemde kıdeminden bahsedilemez fakat zamansal anlamda kıdemi kabul edilir (Şeyh Bedreddin, 2014, 36). Bu iddianın gerekçesi açıkça sunulmasa da bu konuda filozofların kaygılarının etkili olduğunu düşünmememiz için hiçbir neden yoktur. Bu düzlemde yukarıda ifade edildiği gibi feyzan, sudur, tenezzül (zuhurun şهادet âlemine kadar olan süreci/iniş) vs. Tanrı'nın zatının gerektirmesidir (Şeyh Bedreddin, 2014, 36). Bu gerektirme Tanrı'nın zatı (doğası/mahiyeti) gereği kadim olduğundan ilim de, irade de kudret de kadim olmak durumundadır. Tanrı'nın zatının olduğu kadar sıfatlarının yetkinlik prensipleri gereği kuvve hâlinde değil de fiil hâlinde olması gerektiğinden âlemin mevcudiyetinin kıdemi, zuhur sürecinin kıdemiyle ilişkilidir. Öte taraftan zamansal ve özel kıdem arasında yapılan ayırım sayesinde âlemin kıdeminin, kadimlerin çoğalmasına (*taaddüd-i kudemâ*) yol açması engellenir. Bu çerçevede değerlendirilebilecek ve hakkında talik de düşülen bir *Mukaddemât* ifadesinde, mümkün varlığın yok olmamasından, yok olmaktan ziyade gizlenmesinden, zahirden batına girmesinden bahsedilir (Dâvûd el- Kayserî, 2015, 34; 2012, 44; İÜNEK, AY2982, 6a; Şeyh Bedreddin, İÜNEK, AY2982, T6a4).

Bir kez daha belirtelim ki, bu türden paralelliklerine rağmen genel olarak nazari tasavvufun, özel olarak ise Şeyh Bedreddin düşüncesinin hem yöntem hem de muhteva itibariyle felsefi sistemlere indirgenmeleri güçtür. *Vâridât*'ta veya *TM*'de ehl-i nazardan veya filozoflardan (*hükemâ*) bahseden pasajlar bu güçlüğü net ifadeleri olarak değerlendirilebilir (Şeyh Bedreddin, 2014, 96-97; İÜNEK, AY2982, T11a1; T11a7). Öte taraftan Şeyh Bedreddin düşüncesinin, ondan önceki Ekberî düşünürlerin fikirlerine indirgenmesi hususunda da birtakım zorluklar bulunmaktadır. Bu güçlüklerin güzel örneklerinden biri olarak *Vâridât*'ta yer alan bir varid verilebilir. Bu pasajda bütün mertebelerin cisimler âleminde (*âlem-i ecsâm*) toplandığı, bu âlemin ortadan kalkmasının tüm mertebelerin ortadan kalkmasıyla sonuçlanacağı belirtilir (Şeyh Bedreddin, 2014, 33-34). İlgili iddia, âlemin kıdemi konusu ifade edilirken kullanılan kavramsal çerçeve içerisinde izah edilebilir. Yani zuhurun Tanrısal zatın gerektirmesi ile başlayan, vahidiyet mertebesinde ilim sıfatıyla belirlenen ve bilincine varılan *tenezzül* (iniş) sürecinin ereği, âlem-i şهادettir. Ereğin ortadan kalkması, mantıksal bir zorunlulukla süreci de ortadan kaldırır. Buna mukabil Ekberî düşünürler tüm mertebelerin cisimler âleminde toplandığını iddia etme hususunda temkinlidir. Söz gelimi Dâvûd el-Kayserî, misal âlemine nazaran şهادet âleminin durumunun çöle atılmış bir yüzük eğretilmesiyle anlaşılması gerektiğinden bahseder (Dâvûd el- Kayserî, 2015, 84; 2012, 81; İÜNEK, AY2982, 23b). Bu da misal âleminde olan her şeyin şهادet âleminde tahakkuk etmediği anlamına gelir. Bunun aksine bir tür indirgeme olarak da anlaşılacak *Vâridât* fragmanında ise ontolojik hiyerarşinin üst mertebelerinin tüm boyutlarıyla cisimler âleminde tahakkuk ettiğinin iddia edildiği çıkarılabilir. Hâlbuki *Vâridât*, mertebelerin veya âlemlerin birbirine indirgenmesini zorlaştıran pasajları da içerir. “Sırf varlık (ehadiyet mertebesi) kendi isim ve sıfatları da dâhil olmak üzere her şeyden münezzehtir” veya “Ahiret hâlleri cismani değildir” türünden örneklerde olduğu gibi (Şeyh Bedreddin, 2014, 52; 26-27 vd.).

Bu paradoksal durumun ilk bileşeni (tüm mertebelerin cisimler âlemine indirgenebilirliği), Şeyh Bedreddin'in vahdet-i mevcut öğretisini savunan materyalist bir düşünür olarak takdim eden yorumun hareket noktası olarak alınabilir. Paradoksun diğer bileşeni olan ve *Vâridât*'ta ihmal edilemeyecek bir tonda vurgulanan tenzih fikri ise bu yorumun meşruiyetini ciddi ölçüde zayıflatır. Aynı çizgide *TM*'de de varlığın doğal tümel olduğunu ifade eden bir *Mukaddemât* ifadesi, yine *Mukaddemât*'ın daha önceki ifadelerine dayanılarak eleştirilir. Zira *Mukaddemât*'ta daha evvel varlığın tümel veya tikel olamayacağı, bunlardan daha genel olması ifade edilmişken doğal tümel, tümelin bir kısmı olduğu için tümelden bile daha dar kapsamlıdır. Varlığın doğal tümel olarak kabul edilmesi mantıksal düzlemde hatalı bir vargıdır (Dâvûd el- Kayserî, 2015, 33; 2012, 43; İÜNEK, AY2982, 6b; Şeyh Bedreddin, İÜNEK, AY2982, T6b7). Paradoksun ikinci bileşeni ve bu talik doğrultusunda Şeyh Bedreddin düşüncesinin bir tür materyalizm veya vahdet-i mevcut öğretisi olarak okunması meşruiyetini yitirir. Öte taraftan ne yazık ki, hâlihazırda Şeyh Bedreddin'e ait olduğunu bildiğimiz metinler bu belirsizliği (nihai düzlemde âlem-i misaldeki her şeyin âlem-i şهادette tahakkuk edip etmemesi sorununu) giderip netliği sağlama hususunda yeterli değildir.

3. Me'âd: Nübüvvet, Velayet, Yükseliş ('*Urûc*) ve Âlemin Bekası

Vahdet-i vücut öğretisinin metafiziksel boyutları açısından en az, varlığın ehadiyet mertebesinde şهادet mertebesine tenezzülü kadar önemli olan yönü, bu inişin ardından gerçekleşmesi gereken yükseliştir ('*urûc*). Ki, bunun yolu da insanlık mertebesinde geçmektedir. İnsanlık mertebesi, yukarıda ana çerçevesi çizilen mertebelerin kimi özelliklerini kendisinde toplayan bir ontolojik düzeyi temsil eder. Varlığın, ehadiyet mertebesinde, şهادet mertebesine kadarki süreci inişi (*tenezzül*) ve zuhuru imlerken bu dönüşüm, insanlık mertebesinde bir tür *butûn* (gizlenme) ve yükseliş şeklini alır. Vahdet-i vücut öğretisine, Alman İdealizmi'nden daha önce, bir tür tarihsel anlam yükleyen bu boyut, esasında birlikten çokluğa geçiş sürecine ilişkin bir izah çabasıdır. Ki, bu süreç "gizli hazine" ve bu hazinenin "bilinmeye muhabbeti" metaforu ile temsil edilmiştir. Varlığın, şهادet mertebesinde veya mülk âleminde, insan dışındaki hiçbir varyasyonu, Tanrı'nın zatına işaret eden gizli hazineye yolculuk etme potansiyeline (imkân ve kudretine) sahip değildir (Şeyh Bedreddin, 2014, 91).

Vâridât'ta -sözü edilen imkânın, fiilî duruma dönüştürülmesi hususunda- insanın geçirmesi gereken süreç tafsilatıyla anlatılır. Tasavvuf klasiklerinde çokça işlenen ibadet, riyazet ve mücahede gibi pratikler metnin görmezden gelinemeyecek bir yekûnunu oluşturmaktadır (Şeyh Bedreddin, 2014, 65-66; 74-75; 77-78; 80 vd.). Bu türden pratikler metafizik anlayışın, ahlaki ve epistemolojik tavır alışlara bağlanma noktasını temsil eder. Fakat bunun ötesinde, iniş sürecinin yükseliş sürecine dönüşümünü temsil ettiği için metafiziksel bir boyuta sahiptir. Bu düzlemde, insanın -ve hatta varlığın insan dolayısıyla- yükseliş yolculuğu anlamında kullanılan seyr ve süluk kavramları *Vâridât*'ta zikredilirken *TM*'de aynı minvalde kullanılan "sefer" kavramına -*Istulâhât*'a referansla- yer verilir (Bkz. Abdurrezzâk el-Kâşânî, 1992, 117-118). *Mukaddemât*'ta üç seferden bahsedilmektedir. Şeyh Bedreddin ise *Istulâhât*'taki çerçeveye yaslanarak dört seferden bahseder. Bunlardan ilki, halktan Hakk'a sefer; ikincisi, Tanrı'nın sıfatlarıyla sıfatlanmak anlamına gelen Hakk'ta sefer; üçüncüsü, vahidiyet mertebesinde ehadiyet mertebesine seferdir. Üçüncü seferde salık yok olur (*fenâ*). Başka bir ifadeyle ayırım/fark belirten tüm niteliklerini kaybeder. Ki, bu

mertebe zat mertebesi olduğu için bu mertebede Tanrı'nın bile sıfat veya fiillerinden bahsetmek pek mümkün değildir. Dördüncü sefer ise Hakk'tan halka sefer olup salığın, Hakk ile bekası anlamına gelir. Şeyh Bedreddin'e göre, Dâvûd el-Kayserî'nin seferleri üçle sınırlandırmasının nedeni vahidiyetten ehadiyete yapılacak olan üçüncü seferi ehadiyet mertebesinin -kendi sıfat ve fiilleri de dâhil olmak üzere- her şeyden, dolayısıyla varidın uğramasından tenzih etmesi nedeniyle olmalıdır (Dâvûd el- Kayserî, 2015, 97; 2012, 90; İÜNEK, AY2982, 27b; Şeyh Bedreddin, İÜNEK, AY2982, T27b1).

Bu yolculukta belli bir mesafe kesbeden kişilere (*evliyâ*) velayet makamı verilir. *Vâridât*'ta sıklıkla zikredilen ve kavramsal bir öneme sahip olan velilerin (*evliyâ*) veya arınmışların (*aşfiyâ*) yolculuklarının zorunlu şartı, belirtildiği üzere ibadet, riyazet ve nefisle cihaddır (*mücahede*). Ki, bunların biçimi ve amelî muhtevası tamamıyla vahiy merkeze alınarak oluşturulur. *Vâridât*'ın, bir ibahi olarak çizilen Şeyh Bedreddin imgesini boşa çıkararak, ana temalarından biri budur (Şeyh Bedreddin, 2014, 74). Tanrı *enbiyâ* (nebler) vesilesiyle vahyini, ahlaki ve epistemolojik arınma prensiplerini insanlara iletir. Peygamberlerle ilişkili olarak Şeyh Bedreddin *TM*'de, *Fusûsü'l-hikem*'deki sıralamanın peygamberlerin üstünlük derecelerine göre tanzim edildiğini öne süren *Mukaddemât* pasajına itirazla bu düzenin İbnü'l-Arabî'nin aldığı bir emirden kaynaklandığını dile getirir. Nitekim o, *Fusûsü'l-hikem*'i rüyasında peygamberden almıştır (Dâvûd el- Kayserî, 2015, 117; 2012 105-106; İÜNEK, AY2982, 32a; Şeyh Bedreddin, İÜNEK, AY2982, T32a1; 2014, 97).

Esasında Şeyh Bedreddin rüya, keşf gibi kavramlarda olduğu gibi vahiy kavramını da muhayyileye bağlamakla kökleri felsefe geleneğine uzanan müktesebatı miras alır (Bkz. Şeyh Bedreddin, 2014: 94). Vahiy, anlayış ve kavrayış farklılıkları önemsenmeksizin tüm insanlığa hitap eder. Dolayısıyla Kur'an-ı Kerim'de özellikle ahiret mevzularına ilişkin anlatımlar, sıradan halkın kavrayış seviyesine uygundur. Bu, vahyin zahiri boyutunu temsil ederken ahlaki ve epistemolojik arınma sürecinden geçmiş kişiler batini boyutlarına ulaşma imkânına sahiptir (Şeyh Bedreddin, 2014, 26; 55-56; 61; 75; 85).

Şeyh Bedreddin'e yönelik tarihsel hücumun nedeni ve ayrıca *Vâridât*'ın en tartışmalı konuları olan ahiret, kıyamet, cesetlerin dirilmesi (*haşr-i ecsâd*) vs. hususundaki değerlendirmeleri bu düzlemde anlamlandırmak gerekir. Şeyh Bedreddin, bu türden kitabi ifadelerin sıradan halkın hayal ettiği gibi zahiri gönderimleriyle anlaşılabilmesi gerektiğini kaydeder (Şeyh Bedreddin, 2014, 26; 85-86; 94). Ne var ki, bu yaklaşım, ahiretin ve hâllerinin mutlak bir inkârı anlamına gelmez. Ahiret hâllerinin cismani boyutlarıyla gerçekleşmesi, inişten sonra yükselişe dönüşen süreci sekteye uğratar. Başka bir ifadeyle şehadet mertebesinde tamamlanmış bir tenezzül sürecinden sonra, bu mertebeye göre gayb olan bir âlemin veya mertebenin cisimselleşmesi zuhur sistematığının mantığına uygun değildir. Tam da bu konuyla ilgili olarak Dâvûd el-Kayserî küçük, orta ve büyük kıyamet türlerinden büyük kıyametın zatta yok olmak anlamına geldiğini belirtir. Hemen akabinde burada, herkesin kavrayamayacağı bir incelik bulunduğunu ekler (Dâvûd el- Kayserî, 2015, 104; 2012, 96; İÜNEK, AY2982, 29b). Şeyh Bedreddin bu konuyla ilgili düştüğü talikte ilk iki kıyamet hususunda fikir beyan eder, fakat büyük kıyamet hakkında bir şey söylemez (Şeyh Bedreddin, İÜNEK, AY2982, T29b2). Dolayısıyla büyük kıyamet hususunda onun, Dâvûd el-

Kayserî'nin fikrini benimsediği çıkarsanabilir (Şeyh Bedreddin, 2014, 69). Nitekim Ekberî gelenekçe bu bağlamda zikredilen *Vâhidü'l-Kahhâr* isminin *Vâridât*'ta yerini alması tesadüfi olmasa gerektir.

Belki de Dâvûd el-Kayserî'nin kastettiği, fakat açıklamadığı incelik, âlem-i şehadetin tamamıyla ortadan kalkacağını ön gören kıyamet anlayışıdır. Bu doğrultuda Şeyh Bedreddin'in *Vâridât*'ta zikrettiği bir varid bile bulunmaktadır. Bu varidde dünyanın yok olmayacağı ve ezelden beri varolduğu gibi ebediyen de baki olacağı vurgulanır (Şeyh Bedreddin, 2014, 65). Bu husus belki de *Vâridât*'ın anlaşılması en zor fakat en özgün pasajlarından biridir. Kanaatimizce bu durumun anlaşılması için âlemin kıdemi açıklanırken kullanılan argümantatif enstrümanlar devreye sokulmalıdır. Zira verili metinlerin hâlihazırdaki olanakları, bu konuda spekülasyondan başka çıkar bir yol bırakmıyor gibidir. Şöyle ki, âlemin kıdemi nasıl Tanrı'nın ilminin ve iradesinin kıdemi dolayısıyla bir taayyün ve nedensellik zincirine bağlanmışsa bekası da aynı zincire bağlanmalıdır. Zira zuhur sürecinde kesinti olmaz. Ve bu sürecin bilindik anlamıyla kıyamet gibi bir sonla nihayet bulması, Tanrı'nın ilmine ve iradesine atfedilecek bir atalet anlamına gelmektedir ki, bu da Tanrı açısından yetkinsizlik gibi bir çıkarımı doğurur. Yukarıda belirtildiği gibi hem filozoflarda hem de kimi nazari tasavvuf erbabınca âlemin kıdeminden bahsedildiğine rastlanması olağan bir durumdur. Fakat aynı gerekçeler âlemin bekasından da bahsetmeyi gerektirir ki, bu sıra dışı bir durumdur. Bu nedenle ilgili varid oldukça dikkat çekicidir. Hatta zuhur sürecinin kesintisizliği uyarınca insanın veya Tanrı'ya yolculuk etme potansiyeline sahip insan benzeri bir varlığın da kıdem ve bekasından söz etmek gerekir.

Sonuç

Osmanlı dönemi düşünce tarihi açısından Şeyh Bedreddin ve *Vâridât*'ı etrafında yapılan tartışmalar tarihsel süreçte olduğu gibi günümüzde de tazeliğini korumaktadır. Şeyh Bedreddin'in kişisel yaşamı ve tarihsel düzlemde cereyan eden hadiseler; *Vâridât*'ının ise biçimsel/yapısal özellikleri ve içeriği bu tartışmanın nihayete ermemesinin nedenleri olarak sıralanabilir. Fikirlerin ancak belli bir zamanda ve zeminde filizlenerek bir anlam dünyasını meydana getirebileceği gerçeği, elbette Şeyh Bedreddin için de geçerlidir. Dolayısıyla onun etki alanına girdiği düşünce ve düşünürler fikirlerinin oluşumunda rol oynamıştır. Ebherî ve Kâtibî'nin eserlerine şerh yazan hocası İbn Mübarekşâh; ders arkadaşları olan Seyyid Şerîf Cürçânî veya Mollâ Fenârî; yine hocası ve Anadolu'nun ilk *Mesnevî* şarihlerinden biri olan Hüseyin el-Ahlâtî, Şeyh Bedreddin'in fiilen temasta bulunduğu önemli simalardan sadece birkaçıdır. Üstelik Gazzâlî'nin *İhyâ'sı* ve *Kimyâ-ı Saadet*'i, *Fusûsü'l-hikem*, *Kuşeyrî Risâlesi* ve *Mirsâdü'l-'ibâd*, *Vâridât*'ta bahsi geçen eserlerden birkaçıdır. Şeyh Bedreddin düşüncesinin bağlandığı anlam dünyasına, tam anlamıyla olmasa da yakınsayacak vaziyette nüfuz etmenin yolu bu isimlerin fikirlerinin veya sıralanan eserlerin iyice analiz edilmesinden geçmektedir. Bu türden analizler müstakil çalışmalara konu olarak önerilebilir.

Sözü edilen bağlantılar içerisinde Şeyh Bedreddin'in *Mukaddemât*'ı okuduğunu, kesin olarak bilmek bile başlı başına heyecan verici bir durumdur. Dahası Şeyh Bedreddin bu eseri okumakla kalmamış, üzerine birtakım notlar almıştır. Hakkındaki tartışmaların yoğunluğunun aksine, Şeyh Bedreddin'e ait olan eserlerin çoğunluğunun ismine, içeriğine vs. ilişkin bilgimiz oldukça kısıtlıdır. Bu veri kısıtlılığı içerisinde,

Şeyh Bedreddin'in *Mukaddemât* gibi vahdet-i vücut öğretisinin sistematüğını çıkararak klasiklerden birine düştüğü tek satır notun bile ne kadar önemli olacağı, konuyla ilgilenenlerin takdir edeceği bir husustur. Çünkü *Mukaddemât Vâridât*'ta kullanılan birçok kavramın (*akl-ı küll, nefis-i küll, kalem, levh, arş* vs.) derinlemesine açıklanma imkânını taşır; eserin sistematik yapısı *Vâridât*'tan da benzer bir sistemin çıkarılmasını mümkün kılabılır. Üstelik Şeyh Bedreddin'in bu eser hakkında birtakım notlar tutmuş olması, eseri sadece okumakla kalmadığını kanıtlar. Bu da sözünü ettiğimiz türden sistematik bir yapının çıkarılmasının meşru zeminini temin eder.

Ta'likât 'ale'l-mukaddemât, abartılı bir iddia olmayacaksa, bunun için *Vâridât*'tan daha elverişlidir. Zira *Vâridât*'ta ehl-i nazarı sıklıkla töhmet altında bırakan Şeyh Bedreddin'in, nazari yöntemlere ilgisinin ne denli güçlü olduğunu bu eserde -Dâvûd el-Kayserî'ye itirazları çerçevesinde- gözlemek hiç de zor değildir. Bununla birlikte burada *Vâridât*'ta temellendirilmemiş kimi hususlar temellendirilir, hiç kullanılmamış kavramlar kullanılır. Özellikle *Mukaddemât*'ta "Cevher ve Araz" konusunun işlendiği dördüncü fasıl için düşünülen talikler, Şeyh Bedreddin'in felsefi ilgisinin boyutlarını gözler önüne serer. Eserde, *Istilâhât*'a verilen referanslar ile Fahreddin er-Râzî'nin isminin zikredilmesi yukarıda sıralanan isimlere, eserlere ve çalışılması gereken konulara yenilerini ekler. Kısa bir girizgâh sadedinde kendisiyle iktifa ettiğimiz bu yorumlama denemesinin ardından okuyucuyu "Ek"te tamamına yer verdiğimiz *TM* ve onun Türkçe tercümesiyle baş başa bırakalım.

Kaynaklar

- Abdurrezzâk el-Kâşânî. *Istilâhât*'s-sûfiyye. thk. Abdülâl Şâhîn. Kahire: Dâru'l-Menâr, 1413/1992.
- Dâvûd el-Kayserî. *Mukaddemât*. çev. Turan Koç, Mehmet Çetinkaya. İstanbul: İnsan Yayınları, 2015.
- _____. *Matla'ü husûsi'l-kilem fî me'ânî füsûsi'l-hikem*. Ed. Âssem İbrâhîm el-Kayyâlî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2012.
- _____. *Şerhu Fusûs Mukaddimesi*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi, AY2982, 1-33.
- İbn Rüşd. *Tehâfütü't-tehâfüt*. ed. Ahmed Şemseddin. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2014.
- Muhammed Şerafeddin. *Simavne Kâdisioğlu Şeyh Bedreddin*. İstanbul: Evkâf-ı İslâmiye Matbaası, 1341/1925.
- Şeyh Bedreddin. "Vâridât". thk. Süleyman Ateş. Şeyh Bedreddin Simâvî. 26-102. İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 2014.
- _____. *Ta'likât 'ale'l-mukaddemât*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Nadir Eserler Kütüphanesi, AY2982. 1-33.
- Türkyılmaz, Çetin. "Bir Anomali Olarak Varidat: Şeyh Bedreddin'in Varidat'ının Felsefi Boyutları". *Folklor/Edebiyat* 22/85 (2016). 123-140.

Ek: Ta'likât 'Ale'l-Mukaddemât ve Tercümesi¹

1. [T4b1]²

لأن الكلي إذا اعتبر بلا شرط شيء فهو لا يصير جزئيا إلا بانضمام شيء آخر يغير ذلك الكلي، كالإنسان مثلا، إذا انضم إليه مشخصات يصير جزئيا، كزيد مثلا، فإنه إنسان ذو مشخصات وتلك المشخصات مغايرة لحقيقة الإنسان؛ والوجود لا يصير جزئيا إلا بانضمام شيء يغيره، ولا شيء في الوجود يغير الوجود. ولقائل أن يقول: لا يخلو إما أن يكون نفس تصور الوجود مانعا من الشركة أو لا، فالأول جزئي والثاني كلي، ولا معنى لقوله «ليس بمانع ولا يغير مانع» إذ يلزم منه ارتفاع النقيضين. وأيضا ظهر من كلامه أنه أعم من الكلي والجزئي، والأعم يكون مشتركا بينهما، وهذا دليل الكلية. (للشيخ ابن القاضي رحمه الله).

أو نقول: لو كان كليا يكون مشتركا بين كثيرين، وما به الاشتراك غير ما به الامتياز، وإلا لا يحصل الكثرة، ولا شيء يغير الوجود، فلا يكون كليا. ولقائل أن يقول: يمتاز بوجوده الخاص، والخاص من حيث هو هو يغير الأعم. (للشيخ ابن القاضي رحمه الله)

Çünkü tümel (*küllî*), herhangi bir şey şart koşulmadan (*bilâ şartı şey'*) itibara alındığında, bu tümele aykırı (*mugâyir*) diğer bir şey eklenmedikçe tikel (*cüz'i*) olmaz. Örneğin insan gibi; zira ona *müşahhisât* (tekillik ve şahsilik katan özellikler) eklendiğinde tikel (*cüz'i*) olur, Zeyd gibi; çünkü o, müşahhisât sahibi bir insandır. Söz konusu müşahhisât, insanın hakikatine aykırıdır. Aynı şekilde varlık (*vücûd*) da, kendisine aykırı bir başka şeyin eklenmesi olmadan tikel olmaz. Oysa varlıkta, varlığa aykırı hiçbir şey yoktur. Biri şöyle diyebilir: “Varlığın tasavvurunun kendisi ortaklığa (*şirket*) ya engeldir, ya da değildir. [Bunlardan] Birincisi tikedir, ikincisi tümeldir. [Müellifin] “ne engeldir ne de engel değildir (ليس بمانع ولا غير مانع)” sözü, iki çelişğin (*nakîzeyn*) de ortadan kalkmasını gerektirdiği için anlamsızdır. Aynı şekilde onun anlattıklarından anlaşılır ki [varlık] tümel ve tikel olmaktan daha geneldir, genel olan da ikisi [tümel ve tikel] arasında ortaktır (*müşterek*), bu da tümelliğin (*külliyet*) delilidir (Kadioğlu Şeyh'e (rh.) ait).

Veya şöyle deriz: Şayet [varlık] tümel olsaydı pek çok şey (*kesîrîn*) arasında ortak olurdu; ortaklığın (*iştirak*) kendisiyle gerçekleştiği şey, ayrışmanın (*imtiyâz*) kendisiyle gerçekleştiği şeyden farklıdır, aksi takdirde çokluk/kesret gerçekleşmezdi. Varlığa aykırı bir şey de yoktur. O hâlde [varlık] tümel (*küllî*) olmaz. Biri şöyle diyebilir: Özel (*hâss*), varlığı ile ayrışır; özel olan da kendi olmaklığı bakımından daha genel olana aykırıdır (Kadioğlu Şeyh'e (rh.) ait).

2. [T5a3]³

لقائل أن يقول: هذا يخالف ما تقدم من أنه عين جميع الأشياء، فإن الممكن من جملة الأشياء، فيكون عينه على ما مر، فيلزم أن يكون واجبا، فإنه قسم منه، وهذا التقرير يابى أن يكون عينه بل جزئه، لأنه إن كان واجبا فلا يخلو إما أن يكون عين الممكن الذي هو من جملة الأشياء أو جزؤه، وكل منهما لا يصح، أما الأول فلانقلاب الواجب ممكنا، وأما الثاني فلأن الجزء الآخر لا يجوز أن يكون عدما، إذ الموجود لا يتقوم بعدم، ولا يجوز أن يكون وجودا لأنه إن كان عين الأول فلا تعدد وكان عين الممكن، وحكمه وإن كان غير الأول يلزم التكثر في حقيقة الوجود، وقد مر أنه واحد لا تكثر فيه.

1. Burada bir kez daha, metnin okumasını ve tercümesini kendisiyle yaptığımız Ahmet Kaylı'ya teşekkürlerimizi sunuyoruz.

2. Sayfanın üst kısmındaki uzun talik, metnin başlangıcındaki varlık “tümel” olamaz ifadesi hakkında (Bkz. Dâvûd el-Kayserî, 2015, 25; 2012, 37; İÜNEK, AY2982, 4b).

3. Soldaki uzun talik, sayfanın altından başlayıp üstüne doğru ilerliyor; tenbihten önceki bölümün sonu hakkında (Bkz. Dâvûd el-Kayserî, 2015, 31; 2012, 41-42; İÜNEK, AY2982, 5a).

والجواب: أن الوجود من حيث هو واجب، والإمكان اعتباري بحسب المظاهر، فليتأمل. ويشكل بالماهية الاعتبارية التي لا وجود لها إلا في العقل، فإن الوجود المطلق يتناولها فيلزم أن يكون وجودها واجبا، وليس كذلك، فإنه يلحق بالعدم بقطع الاعتبار، ولا يبقى له أثر أصلا، لا في العقل ولا في الخارج. (للشيخ ابن القاضي رح.).

Biri şöyle diyebilir: Bu söylenenler, [varlığın] tüm şeylerin (*eşyâ*) aynısı olduğu şeklindeki daha önce söylenen sözlere aykırıdır; çünkü mümkün de şeylerdendir; o hâlde -daha önce geçtiği üzere- [varlık] onun da [mümkünün de] aynı olur, dolayısıyla onun [mümkünün] da zorunlu (*vâcib*) olması gerekir, çünkü onun bir kısmıdır. Bu anlatım varlığın onun [mümkünün] aynı olmasını, hatta onun parçası/kısmı (*cüz'*) olmasını, engeller. Çünkü eğer zorunlu olursa bu durumda o, şeylerin bir bölümü olan mümkünün ya aynısıdır ya da bir parçasıdır/kısmıdır, ikisi de caiz değildir; birinci seçenek, zorunlunun mümkününe dönüşmesini gerektireceği için caiz değildir; ikinci seçeneğin [mümkünün kısmı (*cüz'*) olmasının] caiz olmaması ise şu nedenledir: Zira diğer parça/kısım (*cüz'*) [yani mümkünün diğer kısmı] yokluk (*adem*) olamaz, çünkü mevcut, yoklukla kaim olmaz; [mümkünün diğer kısmı] varlık (*vücûd*) da olamaz, çünkü bu varlık (*vücûd*) eğer ilkinin aynı olursa çoğalma (*taaddüd*) olmaz, ve [ayrıca] mümkünün aynı olmuş olur ki bunun hükmü her ne kadar ilkinden farklı olsa da [burada] varlığın hakikatinde çokluk (*tekessür*) lazım gelir; oysa daha evvel geçtiği üzere varlık tek olup çokluk barındırmaz.

[Buna şöyle] Cevap [verilebilir]: Varlık, kendi olmağı bakımından zorunludur; imkân ise mazharlar (*mezâhir*) açısından itibaridir (*i'tibâr*). Düşünüp taşın. Ancak buna sadece akılda varlığı söz konusu olan itibari özler (*mâhiyyet-i i'tibâriyye*) ile itiraz edilir. Çünkü Mutlak Varlık onu kapsar, dolayısıyla onun da varlığının zorunlu olması gerekir. Oysa durum böyle değildir, çünkü [varlığı sadece akli olduğundan] itibarın kesilmesiyle yokluğa (*adem*) katılır ve ne akılda ne de harîçte hiçbir eseri kalmaz (Kadioğlu Şeyh'e (rh.) ait.).

3. [T6b5]⁴

يمكن الجواب بوجه آخر، وهو أن الوجود يتصف به الشيء نظرا إلى الوجود الخارجي سواء كان زائدا على ذلك الشيء أو لا، فلا نسلم أن عدم الزيادة يمنع الاتصاف به. (للشيخ ابن قاضي).

Başka bir yönden de cevap vermek mümkündür: Şöyle ki bir şey varlıkla dışsal (*hâricî*) varlığa nazaran zorunlulukla [*vücûb*] nitelenir, ister o şeye eklenmiş (*zâid*) olsun ister olmasın; dolayısıyla eklenmenin olmayışının (*adem-i ziyâde*) onunla nitelenmeyi engellediğini kabul etmeyiz (Kadioğlu Şeyh'e ait).

4. [T6b7]⁵

قد تقدم أن الوجود من حيث هو هو أعم من الكلي والجزئي، فكيف يسلم هنا أن يكون أخص من الكلي، إذ الكلي الطبيعي قسم من أقسام الكلي. (للشيخ ابن القاضي رح.).

Daha önce geçtiği üzere kendi olmağı bakımından varlık, tümel ve tikel olmaktan daha geneldir [ikisini de kapsar]; o hâlde burada nasıl oluyor da varlığın

4. Sağdaki dördüncü talik, yine satır arasından gelip kenarda üç satır şeklinde devam ediyor. "Fe-in kulte"nin cevabı olan "kultü" (derim) kelimesinden (Bkz. Dâvûd el-Kayserî, 2015, 32; 2012, 42; İÜNEK, AY2982, 6b).

5. Sağdaki altıncı talik, yukarıdakinin hemen altında yer alıyor ancak onunla ilgili olmaktan ziyade metindeki "Şayet desen ki: Kendi olmağı bakımından varlık, doğal tümeldir.." pasajının devamındaki "fe-musellemun" (kabul ederiz) ifadesi hakkında (Bkz. Dâvûd el-Kayserî, 2015, 33; 2012, 43; İÜNEK, AY2982, 6b).

tümelden daha dar kapsamlı (*ehass*) olmasını kabul ediyor? Zira doğal tümel (*küllî-i tabîi*) de tümelin kısımlarından bir kısımdır (Kadioğlu Şeyh'e (rh.) ait).

5. [T6a4]⁶

إن أراد أنه ليس يقابل للعدم مطلقاً فممنوع، لم لا يجوز أن يكون قابلاً للعدم في عالم الشهادة أو في عالم المعاني ولا يلزم منه عدمه مطلقاً، بل يبقى له تحقق في نفسه كما مر قبيل هذا. وإن أراد أنه ليس يقابل للعدم في نفسه فالممكن كذلك، على ما سيقره، حيث قال في أوائل الصفحة الثانية: «وفي الحقيقة الممكن أيضاً لا ينعدم» الخ. (للشيخ ابن القاضي).

Eğer bu sözüyle onun yokluğa mutlak şekilde kabil olmadığını kastettiyse bunu men ederiz. Yokluğa şahadet âleminde veya mana âleminde kabil olması neden mümkün olmasın? Bundan [yani ademe kabil oluşundan] onun mutlak olarak yokluğu gerekmez; aksine bundan, biraz evvel geçtiği üzere, onun kendi nefsindeki gerçekleşmesi (*tahakkuk*) baki kalır. Eğer bu sözüyle onun kendi nefsinde yokluğa kabil olmadığını kastettiyse, mümkünde de durum aynıdır, ki bunun anlatımı ileride gelecektir, nitekim ikinci sayfanın başlarında şöyle demiştir: “Hakikatte mümkün de aynı şekilde yok olmaz...” vd. (Kadioğlu Şeyh'e ait).

6. [T7b1]⁷

لاستواء الكل في تحقق الوجود من حيث هو هو، فلو كان التشكيك باعتباره يلزم أن لا يكون أحد الأشياء المذكورة أولى مما ذكر من التقدم والأولية والشدة، إذ المقتضي حينئذ هو الوجود من حيث هو، وهو متحقق في الكل، فلا يترجح أحدهما، فينتفي التشكيك على تقدير فرضه فلا يكون باعتبار الوجود من حيث هو، بل باعتبار إضافته إلى الماهيات. (للشيخ القاضي).

Çünkü kendisi olmaklığı bakımından varlığın gerçekleşmesinde (*tahakkuk*) hepsi eşittirler. Şayet teşkik bu itibarla olsaydı sayılan şeylerin hiçbirinin öncelik (*tekaddum*), üstünlük (*evleviyet*) ve şiddet gibi zikredilen şeylere uygunluğu olmazdı. Çünkü bu durumda gereken kendi olmaklığı bakımından varlıktır. Bu ise hepsinde gerçekleşmiş durumdadır. Dolayısıyla ikisinden biri baskın gelmez, dolayısıyla onun varsaydığı takdire göre teşkik de ortadan kalkar, dolayısıyla o, varlık olarak varlık itibarıyla değil, aksine mahiyetlere bağlanması (*izâfet*) itibarıyla olur (Şeyh el-Kâdî'ya ait).

7. [T10b1]⁸

في كون أكثر هذه الأسماء من أسماء الذات لا من أسماء الصفات بحث، إذ أكثرها ليس بأولى بالذات من كونها أسماء الصفات. (للشيخ ابن القاضي رحمه الله).

Bu isimlerin çoğunun zat isimleri (*esmâu's-sfât*) değil de sıfat isimleri (*es-mâu'z-zât*) olmasında tartışma vardır. Çünkü bunların çoğunun sıfat isimleri olmak yerine zat isimleri olmaları daha uygun değildir (Kadioğlu Şeyh'e (rh.) ait).

8. [T10b2]⁹

6. Sol alttaki talik, metinde geçen “Hakikatte mümkün de yok olmaz” ifadesi üzerine (Bkz. Dâvud el-Kayserî, 2015, 34; 2012, 44; İÜNEK, AY2982, 6a).

7. Sağdaki ilk talik, satır arasından başlayıp geliyor ve sayfanın yukarısına doğru ilerliyor. Metindeki “... وما يقال” cümlesindeki “bu imkânsızdır” ifadesi üzerine (Bkz. Dâvud el-Kayserî: 2015, 36; 2012, 45; İÜNEK, AY2982, 7b).

8. Üst kısımdaki talik, metinde ikinci satırda yer alan “ve esmâu'z-zât” başlığından çıkıyor (remiz ile) (Bkz. Dâvud el-Kayserî, 2015, 46; 2012, 52; İÜNEK, AY2982, 10b).

9. Sağdaki ilk talik, satır arasından, “el-kahhâr, el-kâhîr” (القاهر، القاهر) isimleri üzerine (Bkz. Dâvud el-Kayserî,

وهذان الوصفان كونهما من أسماء الأفعال أولى من أن يكونا من أسماء الصفات. (للشيخ ابن القاضي رحمه الله).

Bu iki vasfın fiil isimlerinden (*esmâu'l-ef'âl*) olmaları, sıfat isimlerinden olmalarından daha yeğdir (Kadioğlu Şeyh'e (rh.) ait).

9. [T10b6]¹⁰

جعل قوله [تعالى] «عالم الغيب والشهادة» نظيرًا؟ لما يراد به الأعمُّ –ويدلّ عليه سياق الكلام– لأنه لما جعل مفاتيح الغيب أسماء لا يعلمها إلا الله فيكون ما سواها مفاتيح الشهادة فيدخل فيها الأسماء التي تتعلق بالأعيان الثابتة وعالم الجبروت والملكوت، [ق]الشهادة التي ذكرت في مقابلة الغيب الذي لا يعلمه إلا هو يكون أعمّ من المحسوس، ولكن يمكن أن يراد بالشهادة المذكورة في هذه الآية عالم الحس، وبالغيب ما ورائه، وإن لم يُرده المصنف هنا. (للشيخ ابن القاضي رحمه الله).

[Dâvûd el-Kayserî'nin] “Âlimü'l-gaybi veş-şehâde” ayetini, “şehadet” ifade-siyle [*mahsûs-ı zâhirden*] daha kapsamlı olanın kastedilmesine -ki sözüün siyakı da buna delalet eder- delil olarak getirmesinin nedeni şudur: “Mefâtihu'l-gayb”ı (gaybın anahtarlarını) Allah'tan başkasının bilemeyeceği isimler olarak alınca bunların dışındakiler, “mefâtihu'ş-şehâde” (şehâdetin anahtarları) olur ve bunların içine ayan-ı sabiteye, ceberut ve melekût âlemlerine ilişkin (*müteallik*) olan isimler de girer. Dolayısıyla Allah'tan başkasının bilemeyeceği gaybın karşılığı olarak zikredilen “şehadet”, hissedilir (*mahsûs*) olandan daha genel olur. Ancak, her ne kadar yazar burada istemese de, ayette geçen “şehadet” ile hiss âlemini, “gayb” ile de hiss âleminin ötesi-ni kastetmek de mümkündür (Kadioğlu Şeyh'e (rh.) ait).

10. [T11a1]¹¹

هذا لا يرد على الحكماء، لأنهم ليسوا بفائلين بالقدرة فضلا عن أن يكون عينه أو غيره، والكلام في مذهب الحكماء. (للشيخ).

Bu itiraz filozoflara (*hükemâ*) yöneltilemez, çünkü onlar kudretin onun aynı veya gayrı olması bir tarafa, kudreti bile kabul etmezler (Şeyh'e ait).

11. [T11a7]¹²

وللحكمة أن يجيبوا بأن العناية السابقة لا يخلو إما أن يريدوا بها الإيجاب الذاتي فذلك لا يتوقف على العلم، وإن أردتم غيره بيّنوا ما هي حتى يبحث عنها منعا وتسليما، ولا يجوز أن يراد بها العلم لأن ذلك هو الوجه السابق حيث قال «فالعلم به حاصل قبل وجوده»، أه، ويمكن يرد بأن العناية عندهم عبارة عن الإرادة التي هي نفس علمه بوجه النظام الأكمل، فيكون الأشياء كلها موقوفة على العلم الخاص الذي لا يتحقق إلا بالعلم الطلق، فيتوقف الأشياء على علمه تعالى، ومن جملتها العقل وكون العقل علمه تعالى يبطل سبق الإرادة التي هي العناية. (للشيخ بدر الدين رحمه الله)

Filozofların buna şöyle cevap vermesi mümkündür: Her şeyi önceleyen inayet (*inâyet-i sâbika*) ile *icâb-ı zâtî* (Allah'ın zati gerektirmesi) kastedilir ki bu da [gerek-

2015, 46; 2012, 52; İÜNEK, AY2982, 10b).

10. Sayfanın altındaki talik, alttan 3. Satırın başındaki “ve kad yurâdu bihâ” (وقد يراد بها) ifadesinden çıkıyor; metinde geçen “gaybın ve şehadetin bilgisine sahiptir” (عالم الغيب والشهادة) ayeti hakkında yazarın değerlendirmesi üzerine (Bkz. Dâvûd el-Kayserî, 2015, 47; 2012, 53; İÜNEK, AY2982, 10b).

11. Soldaki ilk talik, ikinci satırın sonundan, metindeki “[Akl-ı evvel'in] O'nun kudretinden değil, ilminden ibaret olması...” (فكونه عبارة عن علمه دون قدرته...) ifadesi üzerine (Bkz. Dâvûd el-Kayserî, 2015, 50; 2012, 56; İÜNEK, AY2982, 11a).

12. Solda, sayfanın en altındaki uzun talik, ana metinde 3. Satırın başındaki “Belki bunun aksi daha evladır” (بل) ifadesinden çıkmış (bu duruma remizle işaret edilmiş); ancak konu itibarıyla sonraki cümleyle (yani inayet meselesiyle) ilgili olduğu anlaşılıyor (Bkz. Dâvûd el-Kayserî, 2015, 50; 2012, 56; İÜNEK, AY2982, 11a).

tirme zata dayandığı için] ilme dayanmaz. Eğer inayet ile bunu değil başkasını kaşte-
diyorsanız onun ne olduğunu açıklayın ki kabul veya red[detmek] için araştırabilelim.
Yoksa onunla ilmin kaştedilmesi caiz değildir, çünkü bu önceki veçhin aynısı olur -ki
orada yazar şöyle demiştir: “Ona dair bilgi, varlığından önce hâsıldır...” (فالعلم به حاصل) (قبل وجوده
vd.. Bununla şu da kaştedilmiş olabilir: İnayet, filozoflara göre, onun en
mükemmel düzen üzere bilmesinin (*ilim*) aynısı olan iradeden ibarettir; böylece tüm
şeyler, ancak ilm-i mutlak ile gerçekleşebilen *ilm-i hâssa* (özel ilme) dayanmış olur.
Buna göre şeyler O'nun (cc) ilmine dayanır. Şeyler cümlesinden biri de akıldır. Aklın
O'nun (cc) ilminin aynı olması ise iradenin -ki bu inayettir- önceliğini bozar (Şeyh
Bedreddin'e (rh) ait).

12. [T11a9]¹³

هذا يستلزم أن لا يصح تعريف العلم لحصول (بحصول؟) صورة الشيء في الذهن، لأن العلم صفة العالم
والحصول صفة الحاصل على ما قاله. (للشيخ ابن القاضي).

Buna göre ilmi “şeyin suretinin zihinde hasıl olması” şeklinde tarif etmenin
de doğru olmaması gerekir, çünkü burada söylediğine tatbik edersek ilim, alimin
sıfatıdır; *husûl* ise hasıl olanın sıfatıdır. [Dolayısıyla hasılın sıfatı olan bir şeyi –husûlü-
alimin sıfatı olan ilmin tarifinde kullanamayız] (Kadioğlu Şeyh'e ait).

13. [T11a10]¹⁴

فكان متقدما على وجود العقل فضلا عن حضوره، فإذا لم يكن عبارة عن وجوده المتقدم كما تقدم فأولى أن لا يكون
عبارة عن حضوره المتأخر عن وجوده المتأخر عن علمه. (للشيخ ابن القاضي).

Böylece o (yani Allah'ın ilmi) aklın *huzûru* bir kenara, varlığını dahi öncelemiş
olur. Daha önce geçtiği üzere o [Allah'a ait ilim] eğer onun [akl-ı evvelin] önce ge-
len (*mütekaddim* olan) varlığından ibaret değilse onun sonra gelen (*müteahhir* olan)
huzûrundan ibaret olmaması daha yeğdir, çünkü aklın huzûru, varlığından sonra gelir
(*müteahhir*), varlığı da Allah'ın ilminden sonra gelir. [Dolayısıyla aklın huzûru Al-
lah'ın ilmiyle aynı olamaz; başka bir ifadeyle Allah'ın ilmi, aklın huzûrundan ibaret
olamaz] (Kadioğlu Şeyh'e ait).

14. [T12b1]¹⁵

فاستدل الإمام الرازي على بدها العلم بوجهين، أحدهما أن علم كل أحد بوجوده ضروري، وهذا علم خاص،
والعلم المطلق جزء منه، والعلم بالجزء سابق على العلم بالكل، والسابق على الضروري أولى أن يكون ضرورياً،
فالعلم المطلق ضروري. والجواب: أن الضروري حصول علم متعلق بوجوده، وهو غير تصويره وغير مستلزم،
فلا يلزم تصور العلم المطلق فضلا عن أن يكون ضرورياً. (للشيخ ابن القاضي).

İmam Râzî [Fahredden er-Râzî] ilmin apaçıklığına (*bedâhet*) iki yönden delil
getirmiştir. Birincisi şudur: “Her insan ferdinin kendi varlığına dair bilgisi zaruridir.

13. Sağ taraftaki ikinci talik, satır arasından -5. Satırdaki şu cümle üzerine: “Ve ilim, onun [akl-ı evvelin] Allah'ın yanında hazır bulunuşundan (huzûr) ibaret değildir, çünkü huzûr, hazırın (hazır bulunmanın) sıfatıdır, ki o da akıldır; Allah'ın ilmi ise O'nun (cc) sıfatıdır, dolayısıyla akl-ı evvel, ilimden farklıdır (Bkz. Dâvûd el-Kayserî, 2015, 50; 2012, 56; İÜNEK, AY2982, 11a).

14. Soldaki üçüncü talik, satır arasından çıkıp geliyor. 6 satırdan, metindeki “ve cydân huzûruhu...” (وأيضا حضوره...) ile başlayan cümlede ifade edilenin sonucu olarak yazılmış (Bkz. Dâvûd el-Kayserî, 2015, 50; 2012, 56; İÜNEK, AY2982, 11a).

15. Sağdaki talik, metindeki “ve ilmin apaçık olduğu iddiası...” (والزعم ببدهته) cümlesi hakkında (Bkz. Dâvûd el-Kayserî, 2015, 52; 2012, 57; İÜNEK, AY2982, 12b).

Bu ise özel bir bilgidir, mutlak bilgi de bunun bir parçasıdır (*cüz*). Parçanın bilgisi bütünün (*küll*) bilgisinden önce gelir. Zaruri olandan önce gelenin zaruri olması daha yeğdir. O hâlde mutlak ilim zaruridir.” Cevabı şudur: Zaruri olan, [ferdin] varlığına dair bilginin husûlüdür. Bu [husûl] ise onun [ilmin] tasavvurundan farklıdır ve [zaruriliği] gerektirmez. Dolayısıyla mutlak ilmin tasavvuru, zaruri olması bir tarafa gerekli de değildir (Kadioğlu Şeyh’e ait).

15. [T12b4]¹⁶

الوجود المطلق لا يسمى بأسماء الصفات والأفعال إلا باعتبار التكثر، فلما كان قابلاً للتجلي بجميع الكمالات سُمِّيَ باعتبار كلِّ قابليةٍ باسم صفةٍ أو فعلٍ، فلما تجلَّى بعلمه وأحاط بكلِّ كمالاته علماً حصل لها صُورٌ علمية، أي ظهور الوجود بكلِّ كمال، فتكثر الوجود بهذا الاعتبار، فسمي هذه الوجودات أعياناً ثابتةً، فكانت مظاهر علمية للأسماء، ويمكن أن يطلق الأعيان الثابتة على الوجودات المتعدد باعتبار القابلية، فحينئذ يكون مرادفةً للأسماء، ويكون الصور العلمية مظاهرً للأعيان الثابتة، ولا مُشاحَّةً في الاصطلاح. (للشيخ ابن القاضي رحمه الله).

Mutlak Varlık sıfat isimleri ve fiil isimleriyle ancak çokluk (*tekessür*) itibariyle isimlenir. (Mutlak Varlık) bütün yetkinliklere (*kemâlât*) tecelli etmeye kabil olunca, her bir kabiliyet itibariyle sıfat isimleri veya fiil isimlerinden bir isimle isimlenir. İlmîyle tecelli edip yetkinliklerinin her birini bir ilmen ihata ettiğinde onlar [o isimler] için ilmî suretler hasıl olur, yani her yetkinlik ile varlık ortaya çıkar. Ve bu itibarla varlık çoğalır (*tekessür*). Bu varlıklar (*vücûdât*) da ayan-ı sabite diye isimlendirilir ve isimlerin ilmî mazharları olurlar. Ayan-ı sabite kavramı kabiliyet itibariyle müteaddid varlıklar (*vücûdât*) için de kullanılabilir. Bu durumda isimlerle eşanlamlı olurlar, ilmî suretler de ayan-ı sabitenin mazharları olurlar. İstilahta münakaşa olmaz (Kadioğlu Şeyh’e (rh.) ait).

16. [T12a1]¹⁷

لقائل أن يقول: إن الصور المعقولة في علمه مسبوقه بالعلم، وإن التجلي الأول عبارة عن مرتبة الأحدية يعتبر مجردة عن الأسماء وجميع الصفات مقيدة بعدمها، فيكون مقيدة بعدم العلم وعدم جميع الصور، فيبين العلم والصور وبين تلك المرتبة مبانة، فكيف يفيض الصور العلمية منها؟ والأليق ما ذكر في الاصطلاحات من أن التجلي الثاني هو الذي يُظهر أعيان الممكنات الثابتة التي هي شؤون الذات، والتجلي الثاني هو التعيين الأول، ثم بالتجلي الشهودي يحصل الأعيان الثابتة ويتحقق في الخارج، فعلى هذا يكون الفيض الأقدس عبارة عن التجلي الثاني، والمقدس عبارة عن التجلي الشهودي، والله أعلم. (للشيخ ابن سامونه رحمه الله).

Biri şöyle diyebilir: Allah’ın ilmindeki akledilir (*ma’kûl*) suretler ilimden önce gelir ve ilk tecelli ehadiyet mertebesinde ibarettir, [buna] isimlerden ve sıfatlardan soyutlanmış (*mücerred*) olarak itibar edilir ve onların yokluğuyla kayıtlıdır. Dolayısıyla ilmin ve hatta bütün suretlerin yokluğuyla kayıtlı olur. O hâlde [bir yanda] ilim ve suretler ile [diğer yanda] o mertebe [ehadiyet mertebesi] arasında *mübâyenet* (farklılık/dışlama) vardır. Öyleyse ilmî suretler ondan [o mertebeden] nasıl feyezana eder? En uygun olanı, *İstilâhât*’ta zikredilen şu açıklamadır: İkinci tecelli, zatın işleri (*şu’ûn*) olan sabit ve mümkün ayların ortaya çıkışıdır (*zuhûr*) ve ikinci tecelli ilk belir(len)imdir (taayyün-i evvel). Daha sonra *tecellî-i şuhûdî* ile ayan-ı sabite meydana gelir ve hariçte tahakkuk eder. Buna göre feyz-i akdes ikinci tecelliden ibaret olur, feyz-i mukaddes ise şuhûdî tecelliden ibaret olur [(Bkz. Abdurrezâk el- Kâşânî,

16. Sayfanın altındaki talik, metindeki “el-Faslu’s-sâlis fi’l-a’yân” (الفصل الثالث في الأعيان) başlığı üzerine (Bkz. Dâvûd el-Kayserî, 2015, 53; 2012, 58; İÜNEK, AY2982, 12b).

17. Sayfanın üst kısmındaki uzun talik (Bkz. Dâvûd el-Kayserî, 2015, 53; 2012, 58; İÜNEK, AY2982, 12a).

1992, 173-174)]. [En doğrusunu] Allah bilir (Simavna [Kadısı]oğlu Şeyh'e (rh.) ait).

17. [T13b1]¹⁸

فيه نظر، إذ جعل من المركب ما له جنس وفصل، حيث قال: «المركبة من الجنس والفصل»، أه، فعلى هذا ينبغي أن يكون العناصر من المركبات، لأن الجسم جنسها فلا بد لها من فصول، فيكون العناصر من المركبات العقلية، إذ لا يتميز جنسها من فصلها إلا في العقل، اللهم إلا أن يفتر البسيط بأنه ما لم يجتمع من أجسام مختلفة الطابع، ولكن لا يلزم على هذا أن يكون المركب من الجنس والفصل مركبا، فإن العناصر كذلك، ولم يقل أحد بتركبها، والجواب أن الماهية تنقسم إلى بسيط ومركب، وكذلك الجسم، ولا نقسام كل منهما طريفاً يخالف الآخر، منه نشأ الاختلاط هنا، لأن المصنف تارة اعتبر انقسام الجسم وتارة انقسام الماهية. (للشيخ ابن القاضي).

Bunda tartışma vardır. Çünkü cins ve fasıldan oluşarı bileşik (*mürekkab*) saymıştır. [Ve] O şöyle demiştir: "...cins ve fasıldan bileşik olan..." vd. Buna göre unsurların [dört unsur, hava-su-toprak-ateş] bileşiklerden (*mürekkab*) olmaları gerekir, çünkü cisim onların "cinsi"dir; o hâlde onlara bir de "fasıl"lar gerekir. Böylece unsurlar akli bileşiklerden (*mürekkabât-ı akliyye*) olurlar, çünkü onların cinsi, fasıldan sadece akılda ayrılır. Tek çıkış yolu "basit"in "muhtelif tabiatlı cisimlerden oluşmuş olmayan" şeklinde açıklanmasıdır. Ancak bu durumda da bileşik olanın, cins ve fasıldan oluşmuş olması gerekmez. Çünkü unsurlar böyledirler ve hiç kimse onların bileşik olduğunu söylememiştir. Bunun cevabı şudur: Mahiyet basit ve bileşik olmak üzere iki kısma ayrılır. Cisim de öyle. Her ikisinin [mahiyet ve cismin] parçalara ayrılmasının, diğerinden farklı olan bir yolu vardır, buradaki karışıklık bundan meydana gelmiştir. Çünkü musannif bazen cismin bölünmesini, bazen de mahiyetin bölünmesini göz önüne almıştır (Kadioğlu Şeyh'e ait).

18. [T14a6]¹⁹

لمانع أن يمنع استحالة محلية الذات لثبوت المعلومات من حيث العلم. (للشيخ ابن القاضي).

Bir kimse "zat"ın ilim bakımından *ma'lûmâtın sübûtuna* mahal oluşunun imkânsızlığını reddedebilir (Kadioğlu Şeyh'e ait).

19. [T16b1]²⁰

قال شارح منازل السائرين في رسالة اصطلاحاته: «النفس الرحماني هو الوجود الإضافي الوجداني كحقيقته المتكثر بصور المعاني التي هي الأعيان وأحوالها في الحضرة الواحدية، سمي به تشبيهاً بنفس الإنسان المختلف بصور الحروف مع كونه هواء ساذجا في نفسه، ونظرا إلى ترويح الأسماء عن كربها وهو كون الأشياء فيها كترويح الإنسان بالنفس.» [هذا كله من اصطلاحات الكاشاني بتغيير يسير]. وهذا يوافق ما ذكره الشيخ محيي الدين في فتوحاته من «أن العماء من حيث ما هو نفس رحماني قابل لصور حروف العالم وكلماته هو حامل الأسماء كلها» إلخ. [وهذا أيضا كله من الفتوحات المكية، ج. ٤، ص. ٣٤] وفيما ذكره نظر من جهة عدم الموافقة لاصطلاح أهل الله، لعله وجد في موضع آخر، ولا مشاحة في الاصطلاح، ولكن الأنسب ما نقلناه، والله أعلم. (للشيخ ابن سمانه رحمه الله).

Menazilu's-sâ'irin şârihi [Kâşânî], *Istulâhât* risâlesinde şöyle dedi: "Nefes-i Rahmani, biricik [*vahdânî*] olan izafi varlıktır, tıpkı ayân ve onların hâllerinden ibaret

18. Sağdaki uzun talik, alttan 3. satırdaki "...ve unsurlar gibi basit cismani olan türe..." (والى بسيط جسماني، كالعناصر) ifadesi üzerine (remizle işaret edilmiş) (Bkz. Dâvûd el-Kayserî, 2015, 55; 2012, 60; İÜNEK, AY2982, 13b).

19. Alttan 2. Satır, satır arasındaki talik, metindeki " (المتكثرة المغايرة لذاته تعالى حقيقة، وهو محال. (Bkz. Dâvûd el-Kayserî, 2015, 60; 2012, 63; İÜNEK, AY2982, 14a).

20. Sağdaki uzun talik (Bkz. Dâvûd el-Kayserî, 2015, 64; 2012, 65-66; İÜNEK, AY2982, 16b).

olan manaların suretleri ile hazret-i vahidiyette çoğalan hakikati gibi. Bu isimle isimlendirilmesi insan nefesine -ki kendi nefesinde saf hava olmasına rağmen harflerin suretleri ile değişir- benzetilmesi, ayrıca insanın nefes ile rahatlatılması gibi isimlerin de *kerebinden* (ip/zincir/nefes kesen gam/keder) -ki bu da şeylerin onlarda bulunmasıdır- kurtulmaları münasebetiyledir.” [(Bkz. Abdurrezzâk el-Kâşânî, 1992, 114-115)]. Bu, Şeyh Muhyiddîn’in *Fütûhât*’ında zikrettiği şu görüşle örtüşür: “‘Amâ, âlemin harflerinin ve kelimelerinin suretlerine kabil olan nefes-i rahmanî olması bakımından, tüm isimlerin taşıyıcısıdır (*hâmil*)” vd. Bu zikrettiği, ehlullahın istilahına muvafık olmaması bakımından tartışmalıdır. Muhtemelen onu başka bir yerde gördü. İstilahta tartışma olmaz; lakin en uygun olan, bizim naklettiğimizizdir. [En doğrusunu] Allah bilir (Simavna [Kadısoğlu] Şeyh’e (rh.) ait).

20. [T16a2]²¹

أي كونه عين أفراده في الخارج، كما مر: “الجوهر عين الجواهر في الخارج“. فحينئذ تسميتها بالجواهر يكون تسمية بالعارض، كما يقال للحيوانات مواشي، وليس المطلوب في الحقيقة هذا القدر، ولكنه ذكره على طريق البحث والإلزام، وإلا فمطلوبه أن الجوهر عين الجواهر حقيقة كما أن الإنسان عين أفراده حقيقة، على ما سيصرحه في آخر هذه الصفحة الخ؟ فبين أوائل كلامه وأواخره تدافع، والأولى أن يجاب بمنع كون الجوهر عرضاً لأنه يلزم الانقلاب حينئذ، إذ الجوهر ما لا يكون في موضع والعرض في موضع، فلو كان عرضاً يلزم أن يكون في موضع وهو محال. (طه). (للشيخ ابن سمانه).

Yani [anlatılmak istenen cevherin,] hariçte fertlerinin (*efrâd*) aynı olduğudur; nitekim daha evvel de geçmişti: “Cevher, hariçte cevherlerin aynıdır”. Bu durumda onların cevherler olarak isimlendirilmesi araz ile isimlendirme (*tesmiye bil-araz*) olur, hayvanlara “yürüyen/mevaşi” denmesi gibi. Hakikatte ise anlatılmak istenen bu kadarı değildir, ancak [yazar] bunları tartışma ve ilzam yoluyla zikretti, yoksa onun kastı, cevherin [sadece hariçte değil] hakikatte [de] cevherlerin aynı olduğudur, tıpkı insanın hakikatte fertlerinin aynı olması gibi, ki bunu bu sayfanın sonunda -ve devamında- açıkça söyleyecektir. Dolayısıyla onun sözlerinin başları ile sonları arasında uyumsuzluk vardır. En doğru cevap, cevherin araz oluşunu, dönüşümü gerektireceği için men etmektir, çünkü cevher bir konuda (*mevzû*) olmayandır, araz ise bir konuda olandır. Eğer [cevher] araz olsaydı bir yerde olması gerekirdi ki bu da muhaldir (Taha) (Simavna [Kadısoğlu] Şeyh’e ait).

21. [T16a3]²²

هذه المغايرة التي في أنفسها من حيث المعروضية هي تترتب على المعروضية وإن كان العارض عين المعروض في الخارج، فينبغي أن يدفع عارضية الجوهر حتى يندفع المغايرة المحذورة، وإلا لا تندفع. (للشيخ ابن القاضي).

Burada sözü edilen, *ma’rûz* olmaklık bakımından kendi nefislerindeki bu aykırılık, *ma’rûz* olmaklığı gerektirmektedir -her ne kadar *ârız* olan, hariçte *ma’rûz* olanın aynı olsa da. O hâlde cevherin *ârız* olma durumunun (*arızıyyet*) giderilmesi gerekir ki sakıncalı olan aykırılık giderilsin. Aksi takdirde giderilmez (Kadıoğlu Şeyh’e ait).

21. Solda, 11. satırın sonundaki talik, metindeki “istenilen de budur (وهو المطلوب)” ifadesi üzerine (Bkz. Dâvûd el-Kayseri, 2015, 66; 2012, 67; İÜNEK, AY2982, 16a).

22. 13. Satırın üstünden sola doğru çıkan talik, metindeki “cevheri hakikatler, ... kendi nefislerinde ve zatlarında gayr-i cevher olurlardı”/“أنفسها وذواتها” ifadesi üzerine (Bkz. Dâvûd el-Kayseri, 2015, 66; 2012, 67; İÜNEK, AY2982, 16a).

22. [T16a6]²³

الأولى أن يؤخر الوجه الأول، وهو كون تلك الطبيعة موجودة بوجود غير وجود أفرادها آه، على الوجه الثاني، وهو عدمها في الخارج، حتى يكون قسماً للوجود متوالين. (للشيخ).

Uygun olan, birinci veçhin ikinci vecihten sonraya bırakılmasıdır. Yani, kendi fertlerinin varlığından ayrı bir varlıkla var olan bu tabiatın oluşunun, hariçteki yokluğundan sonraya bırakılmasıdır. Çünkü böyle olunca varlığın iki kısmı art arda gelmiş olur [oysa mevcut şekliyle bu kısımların arasına tabiatın yokluğu seçeneği girmişdir] (Şeyh'e ait).

23. [T17b2]²⁴

هذا الوجه الخ يدل على أن مراد الشارح أن يبين أن الجوهر عين الجواهر في حد ذاته وفي الخارج أيضاً، فأول كلامه يخالفه حيث سلم في جواب «لا يقال» الخ أن الجوهر عرض لكنه عين المعروض في الخارج، وهو المطلوب. (للشيخ ابن القاضي).

Bu yön vb. göstermektedir ki, şarihin amacı, cevherin kendisinde ve aynı şekilde hariçte de cevherin aynı olduğunu açıklamaktır; ayrıca daha evvelki sözleri, -“söylenemez” vb. [diye başlayan itiraza] cevabındaki cevherin araz olduğu şeklindeki kabulüyle çelişir. Çünkü o (cevher) hariçteki *ma'rûzun* aynıdır, ki, amaçlanan budur (Kadioğlu Şeyh'e ait).

24. [T17b4]²⁵

لقائل أن يقول: يلزم حينئذ أن يكون الحقائق الجوهرية كلها بسائط، وإلا يلزم ترکب الماهية الجوهرية من الجوهر والعرض، ويمكن أن يجاب بأن الترکب اعتباري ينشأ من اعتبار المغايرة. (للشيخ ابن القاضي رحمه الله).

Biri şöyle diyebilir: Bu durumda cevherî hakikatlerin tamamının basit olması gerekir, aksi takdirde cevherî mahiyetin cevher ve arazın birleşmesiyle oluşması gerekir. Buna şöyle cevap verilebilir: Birleşme (*terekküb*) itibaridir, farklılığın/aykırılığın (*muğâyeret*) itibar edilmesinden doğar (Kadioğlu Şeyh'e (rh.) ait).

25. [T17a2]²⁶

يرد عليه ما تقدم في أوائل التنبيه في تقرير الجواب عن السؤال حيث قال: «العرض العام إنما يغير أفراد معروضه...» إلى قوله «و...إلا لا يكون محمولاً عليها...» آه. هذا تصريح بان تغاير الماهية لا يمنع الحمل. (للشيخ)

Bu söylediğine “Tenbih”in başlarındaki soruya cevap verirken sarf ettiği şu ifadeler bir itiraz oluşturur: ‘Genel araz (*araz-ı âmm*), ârız olduğu şeyin (*ma'rûz*) fertlerinden ancak [akılda farklılaşır (*teğâyur*), hariçte değil. Harice nazaran o, fertlerin aynıdır.] Aksi takdirde onlara yüklenemezdi (*haml*)’”. Bu, mahiyetin farklılığının (*teğâyur*) yüklenmeye (*haml*) engel olmadığının açık ifadesidir (Şeyh'e ait).

23. Altın 3. Satırın başından çıkan, sağ alttaki talik, metindeki “ وإن لم تكن موجودة كانت الأفراد الجوهرية غير جواهر في) “ (الخارج...” ifadesi üzerine (Bkz. Dâvûd el-Kayserî, 2015, 66; 2012, 67; İÜNEK, AY2982, 16a).

24. 4. Satır başından çıkan talik, metindeki “Ya da [cevher, kendi kısımlarının/parçalarının] bazısına dâhil olur, bazısına olmaz (أو داخلاً في البعض دون البعض)” ifadesi üzerine (Bkz. Dâvûd el-Kayserî, 2015, 66; 2012, 67; İÜNEK, AY2982, 17b).

25. Sağdaki ikinci talik (Bkz. Dâvûd el-Kayserî, 2015, 67; 2012, 68; İÜNEK, AY2982, 17b).

26. 10. Satır hizasında solda yer alan dört satırlık talik, metinde geçen “natik”ın insan’a tam örtüşme (*muvâta’at*) ile hamledilmesi...” cümlesi üzerine (Bkz. Dâvûd el-Kayserî, 2015, 68; 2012, 68; İÜNEK, AY2982, 17a).

26. [T17a3]²⁷

مبدأ النطق لا يخلو إما أن يكون فصلا باعتبار أنه جوهر أو باعتبار نطقته، فالأول مشترك فلا يصلح للفصلية، والثاني عرض فتميز بالعرض لا بالفصل. (للشيخ ابن القاضي).

Nutkun *mebdei* (kökeni) ya cevher olmaklığı ya da *nutkıyyeti* bakımından fasıl olmaktır. Birincisi ortaktır (*müşterek*), dolayısıyla fasıl olmak için elverişli değildir. İkincisi arazdır, o hâlde ayrışma (*temeyyüz*) arazla gerçekleşir, fasıl ile değil (li'ş-Şeyh ibni'l-Kadi). s

27. [T17a4]²⁸

لأنه لا يخلو أما أن يكون هو الإنسان، أو يكون الإنسان هو النفس الناطقة، أو غيرها، فالأولان باطلان للانقلاب، إذ يلزم أن يكون المجرد جسما أو عكسه، وأما الثالث فكذلك، إذ لا يخلو أنه مساو للإنسان تبع له، أو مستقل، والأول باطل لبقائه بعد البدن، وأما الثاني فلا يصلح للفصلية، لأنه لما كان مستقلا ينبغي أن يتميز عنه أيضا، فيحتاج الإنسان إلى فصل يميزه عن أفراد النفس الناطقة التي فارقت الأبدان، لا اشتراكها للإنسان في النفس الناطقة، فلا يكون فصلا قريبا له، بل كان جنسا له، لأنه تمام المشترك بين الإنسان وبين النفوس التي فنيت أبدانها، فالجنس لا يصلح للفصلية فصلا عن القرب والبعد. (للشيخ بدر الدين ابن القاضي رحمه الله).

Çünkü o ya insan olur, ya insan nefsi-i natıkanın kendisi olur, ya da ondan [insan, nefsi-i nâtıkadan] başka olur. İlk ikisi dönüşümü (*inkılâb*) gerektirdikleri için geçersizdirler, çünkü bundan soyut nefsin [*mücerred*] cisim olması veya tam aksi gerekir. Üçüncüsü de aynı şekilde [geçersizdir]. Çünkü o, ya insana müsavi olup ona tabidir, ya da [ondan] müstakildir. Birincisi [yani insana tabi oluşu] geçersizdir, çünkü bedenden sonra bakidir [bedene tabi olsaydı onunla birlikte yok olurdu]. İkincisi [müstakil olması] ise fasıl olmaya elverişli değildir, çünkü eğer [bedenden] müstakil olursa ondan ayrışması (*temeyyüz*) da gerekir, dolayısıyla insan kendisini, bedenden ayrılmış nefsi-i natıkanın fertlerinden ayrıştırarak bir fasla ihtiyaç duyar, çünkü onlar [nefs-i natıkanın fertleri] nefsi-i natıkada insana ortaktırlar, dolayısıyla ona yakın fasıl (*fasl-ı karîb*) olamaz. Aksine onun cinsi olur. Çünkü o [nefs-i natıka] bedenleri yok olmuş nefisler ile insan arasında müşterek kısmın tamamıdır. Dolayısıyla cins, yakınlık ve uzaklık bir yana, faslıyyete [bile] elverişli değildir (Kadioğlu Şeyh Bedreddin'e (rh. ait).

28. [T19a1]²⁹

في تقرير الشارح نظرٌ، لأنه صرَّح بأنَّ الحضراتِ خمسٌ، ويحصل من تقريره ستَّ حضراتٍ، هي: [الأول] حضرة الشهادة [المطلقة]، وثانيها الحضرة الجامعة، وثالثها حضرة الغيب الأقرب من الشهادة [المطلقة]، ورابعها حضرة الغيب الأقرب من الغيب المطلق، وخامسها الحضرة الواحدية [؟؟؟]، وسادسها الحضرة الأحدية [أي الغيب المطلق؟؟]، وهذا نشأ من أنه اعتبر كل واحد من قسمي «الغيب المضاف» حضرة برأسها، فلو اعتبر هذين القسمين قسما واحدا باعتبار أنَّ الكلام في أقسام الحضرة، لا في أقسام أقسامها، لما وردَّ هذا الإشكال،

27. 11. Satırdaki "Zannetme ki nutkun *mebde*'i (kökeni) ki nefsi-i natıkadır, hayvanlar için söz konusu değildir... / ولا تظنن أن مبدأ النطق الذي هو النفس الناطقة ليس للحيوان... cümlesi üzerine sol kenarda en alta yer alan talik (Bkz. Dâvûd el-Kayseri, 2015, 68; 2012, 69; İÜNEK, AY2982, 17a).

28. 12. Satırdaki "غير صالح للفصلية" (... fasl olmaya elverişli olmamakla birlikte..) ifadesi üzerinden remizle çıkan ve sol kenarda en üstte yer alan uzun talik, metindeki şu cümle hakkında: "ولا تظنن أن مبدأ النطق الذي هو النفس الناطقة ليس للحيوان لينضم معه فيصير الحيوان به إنساناً مع أنه غير صالح للفصلية لكونه موجوداً مستقلاً في الخارج، بل هذا المبدأ مع كل شيء، حتى الجماد (Bkz. Dâvûd el-Kayseri, 2015, 68; 2012, 69; İÜNEK, AY2982, 17a).

29. Soldaki uzun talik, metindeki *hazerât* anlatımı hakkında: Müellif 7. satırdaki "صارت العوالم الكلية الجامعة لما عداها أيضا كذلك..." cümlesindeki beş ilahi hazretle ilişkili (Bkz. Dâvûd el-Kayseri, 2015, 74; 2012, 73-74; İÜNEK, AY2982, 19a).

ولكنّه لم يجعل كذلك، لأنه اعتبرهما حضرتين، وهو مضطرّ إليه، وإلا لزمه أن يعتبر عالمي الأرواح والمثال عالمًا واحدًا لاعتباره حضرة الغيب المضاف بقسميها حضرة واحدة، فيكون العوالم أربعة لا خمسة، أيضًا لو أراد بالغيب المطلق حضرة أحدى قبينه وبين عالم الأعيان الثابتة حضرة واحدة بازائها عالم الأعيان الثابتة لا بزاء الحضرة الأحدى، ولو سلم أنها عالم الأحدى فأين عالم الواحدية؟ ولو أراد به الحضرة الواحدية فهذا مخالف النقل والعقل، أما النقل فلأن أهل الحق صرحوا بأن الغيب المطلق عبارة عن الحضرة الأحدى كما هو منكور في اصطلاحاتهم، وأما العقل فلأن الغيب المطلق عبارة عما لا يكون فوجه غيب آخر، فيكون بالنسبة إليه ظاهرًا لا غيبًا، ولا شك أن الأحدى فوق الواحدية، فهي بالنسبة إلى الأحدى ظاهر لا غيب، وبالنسبة إلى الأرواح غيب لا ظاهر، فعلى هذا ينقسم «حضرة الغيب المضاف» إلى ثلاثة أقسام: أحدى الواحدية، والأخران ما ذكره الشارح، فالحق أن يعتبر الحضرات ستا والعوالم خمسًا إن لم يجعل المرتبة الواحدية عالمًا، فإن جعلت عالمًا --كما نبه عليه في تعريف العماء في الاصطلاحات-- تصير العوالم أيضًا ستة. (لشيوخ ابن القاضي).

Şarihin anlatımında tartışma/zayıflık vardır. Çünkü hazerâtın beş olduğunu açıkça belirtmesine rağmen sunduğu anlatımdan altı hazerât elde edilmektedir, ki bunlar şöyledir: [Birincisi] “hazret-i şehadet[-i mutlaka]”, ikincisi “hazret-i câmi‘a”, üçüncüsü “şehadet[-i mutlaka]’ya] daha yakın olan hazret-i gayb”, dördüncüsü “gayb-ı mutlak daha yakın olan hazret-i gayb”, beşincisi “hazret-i vahidiyet”, altıncısı “hazret-i ehadiyet [gayb-ı mutlak]”. Bu durum şarihin, “gayb-ı muzaf”ın iki kısmından her birini ayrı bir hazret saymasından kaynaklanmıştır. Şayet konumuzun hazerâtın kısımlarının kısımları değil hazerâtın kısımları olduğunu nazar-ı itibara alıp bu iki kısmı tek bir kısım olarak [gayb-ı muzaf olarak] ele alsaydı bu problem oluşmazdı. Ancak öyle yapmadı, çünkü onları iki hazret olarak itibar etti. Bunu yapmaya da mecburdu. Aksi takdirde, “hazret-i gayb-ı muzaf”ı her iki kısmıyla birlikte tek bir kısım olarak ele almış olacağından [bu iki hazrete denk gelen] ruhlar ve misal âlemlerini de tek bir âlem olarak ele alması gerekirdi; buna göre de âlemlerin beş değil, dört olması gerekirdi. Benzer şekilde, şayet “gayb-ı mutlak” ile kastettiği “hazret-i ehadiyet” olsaydı bu durumda onunla “ayan-ı sabite âlemi” arasındaki --“ayan-ı sabite âlemi”nin karşılığında “hazret-i ehadiyet”in değil, kendisinin karşılığı olduğu-- “hazret-i vahidiyet” olmuş olurdu. Eğer bunun [“ayan-ı sabite âlemi”nin] “âlem-i ehadiyet” olduğu teslim edilirse bu durumda “âlem-i vahidiyet” nerededir? Yok eğer onunla [“gayb-ı mutlak” ile] kastettiği “hazret-i vahidiyet” olursa bu hem akla hem nakle muhalif olur. Nakle aykırılığı şundandır ki ehl-i hak “gayb-ı mutlak”ın “hazret-i ehadiyet”ten ibaret olduğunu doğrulamışlardır, nitekim kendi ıstılahlarında zikretmişlerdir. Akla aykırılığına gelince, “gayb-ı mutlak”, kendisinin üstünde başka gayb bulunmayan- dan ibarettir; dolayısıyla [hazret-i ehadiyet] ona nispetle zahir olur, gayb değil; keza ehadiyetin vahidiyetin üstünde (fevk) olduğunda şüphe yoktur, o hâlde o [yani vahidiyet], ehadiyete nispetle zahir olur gayb değil; ruhlarla nispetle de gayb olur, zahir değil. Buna göre “hazret-i gayb-ı muzaf” üç kısma bölünür: Biri vahidiyet, diğer ikisi şarihin zikrettikleridir. Dolayısıyla hak olan, hazerâtın altı, âlemlerin de beş olarak itibar edilmesidir. Bu, eğer vahidiyet mertebesi âlem kabul edilmezse böyledir. Şayet vahidiyet mertebesi de -İstilahat’ta, “amâ”nın tarifinde dikkat çekildiği üzere- âlem kabul edilirse âlemler de hazerât gibi altı olur (Kadıoğlu Şeyh’e ait).

29. [T19a2]³⁰

فكان مراده بالغيب المطلق هو مرتبة الواحدية، لأنه قال أنفا أن عالم الأعيان الثابتة هي عالم الغيب المطلق [قال الشارح: وأول الحضرات الكلية حضرة الغيب المطلق، وعالمها عالم الأعيان الثابتة] الذي هو عبارة عن مرتبة

30. Sağdaki talik, aynı konuyla ilgili (Bkz. Dâvud el-Kayserî, 2015, 74; 2012, 73-74; İÜNEK, AY2982, 19a).

الواحدية على تقريره، وهذا ينافي ما ذكره في نسخة الاصطلاحات من أن الغيب المطلق هو الذات باعتبار اللاتعين، فيكون الغيب المطلق عبارة عن مرتبة الأحدية على تقرير تلك النسخة، وبينهما تناف. (للشيخ ابن القاضي).

Öyle görünüyor ki şarihin “gayb-ı mutlak”tan muradı “vahidiyet mertebesi”dir, çünkü az önce “ayan-ı sabite âlemi”nin “gayb-ı mutlak âlemi” olduğunu söylemişti, ki bu da onun anlatımına göre vahidiyet mertebesinden ibarettir. Bu, *İstulâhât* nüshasında [Kâşânî’nin] söylediği şu söze aykırıdır: “Gayb-ı mutlak, lâ-taayyün itibariyle zattır” [(Bkz. Abdurrezzâk Kâşânî, 1992, 185)]. Dolayısıyla, bu nüshanın anlatımına göre, “gayb-ı mutlak” “ehadiyet mertebesi”nden ibaret olmuş olur. İki görüş arasında uyumsuzluk vardır” (Kadioğlu Şeyh’e ait).

30. [T20a2]³¹

فكانت تلك الحقائق عين العقل بحسب الوجود. وقوله «فكل منها عين الآخرة» أه وإن كان حقاً في نفسه لكنه لا يلائم هنا، إذ الغرض بيان اتحادها مع العقل لا اتحادها بعضها مع بعض، ولكن الشارح خلط بعض المطالب ببعضها، اعتماداً على الفهم. (للشيخ ابن القاضي رحمه الله).

Böylece o hakikatler varlık bakımından aklın aynı oldular. Şarihin “ve bunlardan [yani bu hakikatlerden] her biri diğeri aynıdır...” sözü her ne kadar kendinde hak olsa da buraya uygun değildir, çünkü [burada] amaç bu hakikatlerin akıl ile ittihadının/birliğinin açıklamasıdır; her birinin diğeriyle ittihadını değil. Ne var ki şarih, anlaşılacağına güvenerek kimi konuları diğeriyle karıştırmıştır (Kadioğlu Şeyh’e (rh.) ait).

31. [T20a3]³²

لأن جوهر العقل الأول وذاته هو الذي يعتبر بجميع ما يقبله ويتجلا به، فاعتبر بكل من تجلياته وكمالاته وظهوراته في العالم حقيقة من الحقائق، فحصل الحقائق كلها متحدة بحسب حقيقة العقل الأول، ومختلفة بالاعتبارات والاعراض. (للشيخ ابن القاضي).

Çünkü akl-ı evvelin cevheri ve zâtı, (İlahî feyzden) kabul ettiği ve kendisiyle tecelli eden şeylerin tamamıyla itibar edilen bir şeydir. Bu nedenle o[na], âlemdeki tecellilerinin, yetkinliklerinin ve zuhuratının her biriyle hakikatlerden bir hakikat olarak itibar edilmiştir. Böylece hakikatlerin her biri akl-ı evvelin hakikati bakımından bir (*müttahid*) olarak fakat itibarlar ve arazlar bakımından çeşitlenerek (muhtelif olarak) ortaya çıktılar (Kadioğlu Şeyh’e ait).

32. [T20a6]³³

الحاصل أن حقيقة العقل هي الحقائق والماهيات المختلفة باعتبار المتحددة باعتبار أنها هي الحقيقة الواحدة التي للعقل، كما أن حقائق الأسماء مختلفة باعتبار الصفات متحدة باعتبار الذات، كذلك العقل الأول مع الماهيات، وكذلك الماهية مع الهويات: كلها ذات واحدة يختلف بالاعتبارات، نزل الكلام هنا على العالم والمعلوم لأن العقل الأول عالم بنفسه، وبذلك العلم يعلم الأشياء، لأنها لا تفارقه، فالتمييز بين العالم والمعلوم لا يستلزم للخلاف في

31. 6. Satırın hizasında, soldaki talik, metindeki “الوجود المطلق بحسب الحقيقة” için biz tüm hakikatlerin hakikat bakımından Mutlak Varlık’a döndüğünü beyan etmiştik” ifadesi üzerine (Bkz. Dâvûd el-Kayserî, 2015, 76; 2012, 75; İÜNEK, AY2982, 20a).

32. Soldaki ikinci talik, metinde, 7. Satır başındaki “فكل منها عين الآخرة وإن كانت متغايرة باعتبار التعينات.” Öyleyse bunlardan [bu hakikatlerden] her biri varlık bakımından diğeri aynıdır, her ne kadar taayyün bakımından farklı olsalar da” cümlesi üzerine (Bkz. Dâvûd el-Kayserî, 2015, 76; 2012, 75; İÜNEK, AY2982, 20a).

33. Altın 4. Satırın başından (remiz aracılığıyla) çıkan ve sayfanın altında yer alan uzun talik, metindeki “والتمييز “العقل بين العالم والمعلوم لا ينافي الوحدة في الوجود.” (”bilin ile bilinen arasındaki akli ayrışma varlıkta birliğe engel değildir”) ifadesi hakkında (Bkz. Dâvûd el-Kayserî, 2015, 77; 2012, 76; İÜNEK, AY2982, 20a).

الذات، إذ الشيء قد يعلم بنفسه، والباعث على هذا التنزيل هو أنه بَحَثَ في أوائل التنبيه عن الصور التي يشتملها العقل وهي معلوماته، فلما قال أنها عينه وَرَدَ السؤال بأنها لما كانت معلوماته لا تكون عينه، إذ المعلوم عينٌ [غير؟] العالم. (للشيخ).

Kısaca aklın hakikati, hakikatler ve mahiyetlerdir; ki bu hakikatler ve mahiyetler bazı itibarlarla muhtelif iken akla ait tek hakikat olmaları bakımından ise birdirler (*müttahid*). Nasıl ki isimlerin hakikatleri sıfatlar itibarıyla muhtelif iken zat itibarıyla birdir (*müttahid*); aynı şekilde akl-ı evvelin mahiyetlerle ilişkisi ve mahiyetin hüviyetlerle ilişkisi de böyledir: hepsi tek bir zat olup itibarlar bakımından farklılaşırlar. Burada sözü *âlim* (bilen) ve *ma'lûma* (bilinen) getirdi, çünkü akl-ı evvel kendi nefsinin âlimidir (kendini bilir), bu ilim sayesinde de eşyâyı bilir, çünkü ondan ayrılmazlar. Dolayısıyla âlim ile ma'lûm (bilen ile bilinen) arasındaki ayrışma (*temyiz*) zatta farklılığı gerektirmez, çünkü bir şey bazen kendi nefsini bilir [dolayısıyla âlim de ma'lûm da aynı olur]. Sözü buraya çekmesine vesile olan şudur ki şarih “Tenbih”in başlarında, aklın kapsadığı (*şâmil* olduğu) suretlerden söz etti, ki bu suretler onun ma'lûmâtıdır. Daha sonra bu suretlerin onun [yani aklın] aynı olduğunu söylediğinde şu soru ortaya çıkar: “Bu suretler onun ma'lûmâtı olunca onun aynı olmazlar, çünkü ma'lûm âlimin aynıdır” [gayrıdır??] (Şeyh'e ait).

33. [T21b1]³⁴

لا يقال: «يلزم اجتماع الأضداد بحقائقها في باطن الإنسان، كحقيقة النار والماء وغيرهما، فيلزم الانفعالات المتضادة، وإلا لم يكن الاشتغال على حقائقها بل على صورها وأمثالها كما عند الحكماء»، إذ نقول: أفعال الأشياء إنما يظهر تبعاً لها لا بحقائقها، والاشتغال عليها من حيث حقائقها لا من حيث ظهوراتها وتعيناتها، فلا إشكال. (للشيخ ابن القاضي).

Şöyle denemez: “Bu durumda insanın batınında zıtların -hakikatleriyle- toplanması (*ictimâ*) gerekir, suyun ve ateşin vb şeylerin hakikati gibi, böylece birbirine zıt etkilenimler (*infî'âller*) gerekir, aksi takdirde insanın büyük âlemdeki şeylere [yönelik] kuşatıcılığı (*iştîmâl*) hakikat bakımından değil, filozofların savunduğu gibi sadece suretleri ve misalleri bakımından olur.” Çünkü biz şöyle deriz: Şeylerin fiilleri sadece o şeylere uyarak (*teba'an lehâ*) zahir olurlar, hakikatleriyle değil; öte yandan insanın onlara [şeylere yönelik] kuşatıcılığı (*iştîmâl*) ise hakikatleri bakımındandır, zuhuratları ve taayyünleri itibarıyla değil. Bunda da sorun yoktur (Kadioğlu Şeyh'e ait).

34. [T25a1]³⁵

هذا مخالف لأصحاب أصول الفقه، لأنهم جعلوا الإلهام قِسْمًا من الوحي، لا قِسِيمًا له، عكس ما هنا. فإن أجيب ب: «أن المراد هنا هو الإلهام للأولياء لا مطلق الإلهام، ولا شك أن إلهام الأوليائي قِسِيم للوحي، والذي هو قسم من الوحي هو إلهام الأنبياء، وليس الكلام فيه» يرد بأن أواخر الكلام تدل على أن المراد غير محمول (؟) الإلهام الأولياء. (للشيخ ابن القاضي).

Bu, usûlü'l-fıkıh ashabının söylediklerine muhaliftir. Çünkü onlar ilhamı vahyin bir kısmı saydılar, onun türdeşi (*kasîm*) değil [yani usulcüler ilham ile vahyi türdeş olarak başka bir şeyin alt kısımları yapmadılar, aksine vahyi üst tür, ilhamı onun alt

34. Sağdaki talik, metinde, 2. satırın sonunda şu cümleyle başlayan pasaja dair: “والإنسان لكونه نسخة العالم الكبير مشتمل: “على ما فيه من الحقائق كلها بل هي عينه بوجه..” (Bkz. Dâvud el-Kayserî, 2015, 77; 2012, 76; İÜNEK, AY2982, 21b).

35. Altın 7. Satırdaki tenbih üzerine, kenarda yazılan uzun talik, ilham ve vahiy hakkında (Bkz. Dâvud el-Kayserî, 2015, 93; 2012, 87; İÜNEK, AY2982, 25a).

türü saydılar]. Bu ise şarihin burada yaptığının aksidir. [Zira şarih ikisini türdeş/kasım saydı]. Eğer cevap olarak “Burada ilhamdan murat, mutlak ilham değil evliyaya gelen ilhamdır ve evliyanın ilhamının vahyin türdeşi (*kasım*) olduğunda da kuşku yoktur; vahyin bir alt türü (kısmı) olan ise nebilerin (*enbiyâ*) (ilhamdır, ve konumuz bu değildir” denirse, bu şöyle reddedilir: “Şarihin sözünün sonları muradının, sadece evliyanın ilhamıyla sınırlı olmadığına delalet eder” (Kadıoğlu Şeyh’e ait).

35. [T26b4]³⁶

لقائل أن يقول: الأول هو الذي يكون سبباً للخير بحيث يكون مأمون العائلة ويحصل بعده توجه تام إلى الحق، أه، والإخبار عن قدوم زيد ونحوه --مما لا يخص بالإسلام-- لا يحصل بعده توجه تام إلى الحق، وليس هو مأمون العائلة في العاقبة لأنه قد يكون استدراجاً، فكيف يكون من القسم الأول؟

الجواب: أنه قسمان: قسم يقع للسالكين إلى الحق ويكون في حقهم سبباً للخير والترقي والتوجه التام إلى الحق، وقسم يتفق للضالين ويكون استدراجاً لهم. والأول من الأول، والثاني ملحق بالشيطاني. فيكون الجنّي قسمين: أحدهما للخير والآخر للشر. فالأولى أن يقال: «فهو ملكي أو رحماني أو جنّي»، أو يُلحق قسمًا الجنّي إلى الملكي والشيطاني، فيترك الجنّي أصلاً كما تركه في القسمة الأولى، وهذا يوافق ما ذكر من أن الجن أصل الملك والشيطان، فإن الخير منه ملك والشيطان، كما نبّه عليه في الكشف. والحاصل أن كلامه لا يخلو عن حرازة (؟). (للشيخ ابن القاضي رحمه الله).

Biri şöyle diyebilir: Birincisi [yani birinci tür vâridât/keşifler, ki yukarıda bunların melekî veya rahmanî oldukları söylendi], galesinden emin olunan ve sonrasında Hakk’a tam bir yönelmenin oluşacağı şekilde hayra sebep olandır. Oysa Zeyd’in yarın geleceğini haber verme ve benzeri -İslam’a özgü olmayan [dünyevi]- şeyler, sonrasında Hakk’a tam bir yönelmenin oluştuğu durumlar olmadığı gibi [bunların] akıbet[ler]inin güzelliğinden de emin olunamamaktadır, çünkü bunlar bazen *istidrâc* (göz bağcılık) olabilir. Öyleyse bunlar nasıl birinci kısımdan olurlar? Cevap: Bu tür şeyler iki kısımdır; bir kısmı hak yolcularında (saliklerde) olur ve onlar hakkında hayra, terakkiye ve hakka tam yönelişe sebep olur, bir kısım da sapıkların başına gelir ve onlar için göz bağcılık olur. İlki birincisindedir [yani hayırlı olandan, diğer bir ifadeyle gayr-ı şeytani olandandır], ikincisi ise şeytani olana mülhaktır. Böylece *cinnî* olan (yani dünyayla ilişkili olan) [vâridât] iki kısım olur: Biri hayır için, diğeri şer için. En iyisi [şarihin yaptığı ilk taksimde] şöyle söylenmesidir: «فهو ملكي أو رحماني أو جنّي» [Şarihin ilk taksimindeki ibaresine “cinnî” seçeneği de eklenmelidir]. Ya da [bu seçenek ilk taksime eklenmek yerine, şarihin sonraki tafsilatında] *cinnî* olanın iki kısmı [hayırlı ve şerli kısımlar] melekî ve şeytanî olanlara ilhak edilmeli, *cinnî* tümüyle terk edilmelidir, tıpkı ilk taksimde terk ettiği gibi. Bu, cinin -*Keşşâf*’ta dikkat çekildiği üzere- melek ve şeytanın aslı olduğuna dair zikredilene de uygundur. Velhasıl, şarihin sözleri sorundan arınmış değildir (Kadıoğlu Şeyh’e (rh.) ait).

36. [T27b1]³⁷

لقائل أن يقول: جُعِلَ هذا السفر الذي من الحق إلى الخلق أه سفرًا رابعًا، كما دُكر في الاصطلاحات، فجَعَلَهُ ثالثًا ينافي الاصطلاح، فإنهم قالو: الأسفار أربعة: الأول من الخلق إلى الحق، والثاني في الحق، وهو الاتصاف بصفاته تعالى، والثالث من الحضرة الواحديّة إلى الحضرة [الأحدية (؟)]، فيفتى السالك حينئذ، والرابع من الحق إلى

36. Sağdaki uzun ve devamındaki ikinci talik, metinde geçen vâridât taksimi hakkında (Bkz. Dâvud el-Kayserî, 2015, 93; 2012, 88; İÜNEK, AY2982, 26b).

37. Sağdaki uzun talik, metinde geçen 3. satırda bahsedilen üçüncü sefer hakkında (Bkz. Dâvud el-Kayserî, 2015, 97; 2012, 90; İÜNEK, AY2982, 27b).

الخلق للتكميل، وهو البقاء بالحق بعد الفناء. ويمكن أن يجاب بأن الحضرة الأحديّة لما جَلَّ جنبأها من أن ينطرق إليها الواردُ وأن ينجلى إلّا من وراء حجاب الحضرة الواحديّة، لم يتحقق السفر إلّا إلى الحضرة الواحديّة، وانتهى فيها، ولم يبق إلّا الرجوع، فصارت الأسفار ثلثة، لا أربعة، فيكون هذا الكلام مَنبِيّاً على هذا الاعتبار، ولا مُشَاخَّة في الاصطلاح. (للشيخ ابن القاضي رحمه الله).

Biri şöyle diyebilir: Hak'tan halka hak ile yapılan bu sefer, *Istılâhât*'ta zikredildiği üzere, dördüncü sefer sayılmıştır [(Bkz. Abdurrezzâk el-Kâşânî, 1992, 117-118)]. Bunu üçüncü sefer yapmak -şarihin yaptığı gibi- istılaha aykırıdır. Çünkü tasavvuf ehli şöyle demişlerdir: “Seferler dördtür. İlki halktan Hakk'a sefer; ikincisi Hakk'ta sefer ki bu, Hakk Teâlâ'nın sıfatlarıyla sıfatlanmaktadır; üçüncüsü Hazret-i vahidiyetten hazret[-i ehadiyet]e sefer, ki burada salık yok olur (*fenâ*); dördüncüsü -tamamlamak (*tekmil*) için- Hakk'tan halka sefer, ki fenadan sonra hak ile bekadır.” Şöyle cevap vermek mümkündür: Hazret-i ehadiyet, varidin/varanın kendisine uğramasından yüce ve hazret-i vahidiyet hicabının ardında olmaksızın tecelliden yüce olunca, sefer ancak hazret-i vahidiyete kadar gerçekleşir ve orada biter, geriye sadece dönmek kalır, böylece seferler üç olur, dört değil. Bu durumda bu söz bu itibara dayanır. İstılahta da tartışma olmaz (Kadıoğlu Şeyh'e (rh.) ait).

37. [T28a1]³⁸

من الالتباس، أي بل هم في خلط غفلة من خلق جديد، أو من اللئس، (سُمِعَ من الشيخ رحمه الله).

Bu kelime, “iltibâs” [karıştırma, mültebis/müştebih kılma] kökündendir, yani: “aksine onlar yeni bir yaratmadan (*halk*) gaflet karışıklığı içindedirler.” Ya da “lübs” [giyme] kökündendir” (Şeyh'ten (rh.) böyle işitildi).

38. [T29b2]³⁹

لأن الموت عبارة عن عدم الحيوية عما من شأنه الحيوية، فالموت الطبيعي يتحقق بعد الحيوية، والموت الإرادي إنما يتحقق حال الحيوية، فيكون الموت الإرادي قبل الموت الطبيعي، فلا يكون وسطاً، فإن قيل مراده من الموت الطبيعي هو الذي يكون قبل تعلق الروح به حال كونه نطفة ونحوها، يقال: لا يسمى ذلك موتاً، لأنه جماد حينئذ، والموت يعرض ذا حيوة. (للشيخ ابن القاضي).

Çünkü ölüm, hayat sahibi olmak şanından olan şeyde hayatın yokluğudur; doğal ölüm hayattan sonra gerçekleşir, iradî ölüm de hayat esasında gerçekleşir, dolayısıyla iradî ölüm, doğal ölümden evvel olur, dolayısıyla orta (*vasat*) olmaz. Eğer, “Bunu söyleyenin doğal ölümden kastı ruhun kişiyle birleşmesinden önce, onun nutfе vb. olduğu hâlde söz konusu olan durumdur”, denirse, şöyle cevap verilir: “Buna ölüm denmez, çünkü o durumda kişi cansızdır (*cemâd*), ölüm ise hayat sahibine arız olandır” (Kadıoğlu Şeyh'e ait).

39. [T29a3]⁴⁰

يمتاز وجه تسميته النفس عن وجه تسميته الروح بأن كونه مصدرَ الحيوية ومَنبَعِ فيضانها على جميع القوى النفسانية معتبرٌ في تسميته روحاً لا نفساً، وكذلك يعتبر تعلقه بالبدن في تسميته نفساً، ويعتبر في كونه روحاً رويبيئُهُ مع قطع النظر أن يكون بالتعلق أو لا، وقد يطلق الروح في مرتبة النفس كما صرح في التنبيه الثاني في

38. Altın 4. Satırdan çıkan talik, metinde geçen, Kâf 50/15 ayetindeki “lebs” kelimesinin tefsiri hakkında Şeyh'ten [Bedreddin] işitilen bir yorum kaydedilmiş (Bkz. Dâvûd el-Kayserî, 2015, 103; 2012, 95; İÜNEK, AY2982, 28a).

39. 5. Satır başından sağa çıkan talik, metinde geçen kıyamet türleri hakkında (Bkz. Dâvûd el-Kayserî, 2015, 104; 2012, 96; İÜNEK, AY2982, 29b).

40. Altın 6. Satır hizasında solda yazılan uzun talik, metindeki “nefs” kavramı ile daha yukarıda geçen “ruh” kavramını mukayese ediyor (Bkz. Dâvûd el-Kayserî, 2015, 106; 2012, 98; İÜNEK, AY2982, 29a).

الصفحة الأخرى، حيث قال: «مغاير للبدن متعلق به تعلق التدبير والتصريف»، وهذا هو الوجه المذكور في وجه تسميته بالنفس هنا. (للشيخ ابن القاضي).

[Rûh-ı a'zâmın] “Nefs” olarak isimlendirilen yönü, “ruh” olarak isimlendirilen yönünden, şöyle ayrılır: Hayatın kaynağı olması ve bu hayatın tüm nefsanî kuvvelere feyzan etmesinin kaynağı olması, ruh olarak isimlendirilmesinde göz önünde bulundurulmuştur. Benzer şekilde, bedene taalluku da “nefs” olarak isimlendirilmesinde göz önünde bulundurulmuştur. Ruh oluşunda, taallukun olup olmadığına bakılmaksızın rububiyeti göz önünde bulundurulur. [Ancak] bazen ruh [ismi], nefis [ismi] mertebesinde kullanılır. Nitekim sonraki sayfadaki ikinci “Tenbih”te bunu açıkça şöyle belirtmiştir: “[Bil ki ruh, ...] bedene mugayir olup ona tedbir ve tasarruf taalluku ile mütealliktir (bağı ile bağlıdır)”. Bu ise, “nefs” olarak isimlendirilen yönü olarak burada [yani bu taliğin karşısına kaydedildiği nefis ile ilgili maddede] [şarih tarafından] zikredilen yöndür (Kadioğlu Şeyh'e ait).

40. [T32a1]⁴¹

فيه تأمُّلٌ، لأنه ابتدأ في الكتاب بآدم وختم بنبيينا محمد عليه السلام. وختمه بنبيينا عليه السلام مشعر بأنه بدأ من الأذى إلى الأعلى. وأولو العزم عليهم السلام أشرف الأنبياء وأقدمهم مرتبة، وهم إبراهيم وموسى وعيسى ومحمد عليهم السلام. فينبغي أن يذكرهم مترتبين يلي بعضهم بعضاً، ولم يجعل كذلك. وأيضاً آدم عليه السلام لا يخلو إما أن يكون أدنى الأنبياء عليهم السلام رتبة أو أوسطهم أو أعلاهم، والأول ممنوع، ويقتضي الأخير أن لا يبدأ بآدم عليه السلام، فظهر أن ترتيب الكتاب ليس بحسب مراتبهم ولا بحسب الزمان، بل بشيء آخر، وهو أنه في هذا ليس بمستقل، بل مأمور يصدع كما أمر، فكان مأموراً بهذا الترتيب، كما هو كذلك في النسخة التي أعطاه النبي عليه السلام إياه، فعليه الامتثال بما أمر، وحكمة الترتيب عند الملوك والأمر. (للشيخ بدر الدين).

[Dâvûd-ı Kayserî'nin] bu söylediğinde teemmül vardır. Çünkü [İbnü'l-Arabî] kitaba Âdem (as) ile başlamış ve peygamberimiz Hz. Muhammed ile bitirmiştir. Kitabı Peygamberimiz (as) ile sonlandırması, derece olarak en düşük olandan en yüksek olana doğru ilerlediğini düşündürür. Peygamberlerin en şerefileri ve mertebe olarak en önde olanları *ulü'l-azm* olanlardır; bunlar da İbrahim, Musa, İsa ve Muhammed (a.s.)'dir. O hâlde bunları tertip içinde, art arda zikretmesi gerekir. Ancak öyle yapmamıştır. Yine, Âdem (as) peygamberler içinde derece bakımından ya en altta, ya ortalarda, ya da en üstte olanı olmalıdır. Birincisi kabul edilmez. Diğer ikisi ise Hz. Âdem ile başlamamasını gerektirir. Buradan ortaya çıkmaktadır ki kitabın tertibi peygamberlerin mertebelerine ya da zamana göre değil, başka bir şeye göredir. O da şudur: (İbnü'l-Arabî) bu yaptığına özgür değildir, aksine emrolunmuştur ve emrolunduğu şekilde anlatmaktadır, dolayısıyla o bu tertip ile emrolunmuştur, Peygamber aleyhisselam'ın ona verdiği nüshada bu şekildedir, ona düşen emrolunduğu şeye uygundur. Tertibin hikmeti ise onu ilka edip emreden katındadır (Şeyh Bedreddin'e ait).

41. [T33b1]⁴²

الأولى أن يذكر المعجزة كما ذكر الكرامة، لأن خرق العادة ينقسم إليهما ولا ينحصر في الكرامة، كأنه ترك ذكر المعجزة اكتفاء بما إشير إليها فيما تقدم من هذا الفصل حيث قال: “قترنت النبوة بإظهار المعجزة”، إلى آخره، ولكن الأولى ما قلنا، لئلا يختل التقسيم. (للشيخ ابن سمانه رحمه الله).

41. Sayfanın altındaki talik, metindeki -İbnü'l-Arabî'nin *Fusus*'ta peygamberlerin sıralama tarzına ilişkin- tespiti dair (Bkz. Dâvûd el-Kayserî, 2015, 117; 2012, 105-106; İÜNEK, AY2982, 32a).

42. Sağdaki talik, metindeki âdetin delinmesi (*harîku'l-âde*) durumları hakkında (Bkz. Dâvûd el-Kayserî, 2015, 119; 2012, 106; İÜNEK, AY2982, 33b).

Daha uygun olan, kerameti zikrettiği gibi mucizeyi de zikretmesidir, çünkü *harîku'l-âde* (âdetin delinmesi) ikisine bölünür, kerametle sınırlı değildir. Sanki yazarın mucizeyi zikretmeyi terk edişi, ona bu faslın önceki bölümlerinde “قرنت النبوة / باظهار المعجزة / Nübüvvete, mucize göstermek eşlik eder...” vd. şeklinde yaptığı işaretle yetinmesi sebebiyledir. Ancak taksimin zarar görmemesi için en doğru olan, yukarıda zikrettiğimizdir (Simavna [Kadınoğlu] Şeyh'e (rh.) ait).

HZ. ALİ İLE HRİSTİYANLAR ARASINDA İMZALANAN BİR ANTLAŞMA VE BU ANTLAŞMANIN SATIRARASI TÜRKÇE TERCÜMESİ*

The Treaty Signed Between İmām 'Alī' and Christians and Its Interlinear Turkish Translation

Mehdi REZAEI**

Öz

Orta Doğu coğrafyası tarih boyunca farklı dinlere ve mezheplere ev sahipliği yapmıştır. Kimi devirlerde birbirleriyle çatışan bu dinler ve mezhepler kimi devirlerde de barışçıl bir şekilde aynı coğrafyada varlıklarını sürdürmüşlerdir. Hiç kuşkusuz, hükümetler ve kavimler arasında imzalanan antlaşmalar söz konusu barışçıl ortamın oluşmasında önemli rol oynamıştır. İslamiyetin yayılmasıyla birlikte Müslümanlar ile gayrimüslimler arasında da birçok antlaşma imzalanmıştır. Bu antlaşmalar sonucunda gayrimüslim topluluklar cizye karşılığında kendi inanç ve kültürlerini yaşatmaya devam etmişlerdir. Yüzyıllar boyunca Yahudi, Hristiyan ve diğer dinî topluluklar Müslüman hükümetlerin tebaası oldukları için kendi dinleri ve kültürlerini korumak amacıyla Müslüman hâkimlerle antlaşma imzalamak zorunda kalmışlardır. Bu durumu İslamiyetin ilk yıllarından itibaren görmek mümkündür. İşte bu antlaşmalardan biri de 660 (Hicri 40) yılında Hz. Ali ve Hristiyan büyükleri arasında imzalanmıştır. Bu antlaşmanın İran, İtalya ve Ermenistan'da toplam olarak yedi nüshası tespit edilmiştir. Bunlar arasında Türkçe tercümesi olan yegâne nüsha, İsfahan Çehel Sütun Müzesinde bulunmaktadır. Söz konusu nüsha bilinmeyen bir tarihte Kûfi hattıyla deri üzerine istinsah edilmiş, orijinal satırların altında sözcükler nesih hattıyla tekrar yazılmış ve bu iki satırın altında ise sözcüklerin Türkçe tercümeleri kaydedilmiştir. Dil özellikleri dikkate alındığında nüshanın 16. yüzyıldan sonra Türkçeye çevrildiği anlaşılmaktadır. Tomar biçiminde olan bu nüsha 6.87 metre uzunluğa 35.5 cm ise ene sahiptir. Antlaşmada Hristiyanların çeşitli yönlerden haklarının korunması ve Müslümanların bu antlaşmaya sadık kalmaları gerektiği vurgulanmaktadır. Bu belgenin tarihi önemini yanı sıra Türkçeye tercüme edilmesi de başka bir önem taşımaktadır. Kimi araştırmacılar Hz. Ali'nin Hristiyanlarla böyle bir antlaşma yapmadığını iddia etmekte, onun sahte olduğunu öne sürmektedirler. Bu makalede antlaşmanın Çehel Sütun nüshası incelenmiş, Türkçe bölümü transkripsiyon edilmiştir. Birkaç sözcük hariç okunaklı ve temiz bir nüshadır. Türkçe bölümünde satırrası çevirilerin özelliği itibarıyla düzgün cümlelerin kurulmasından ziyade kelimelerin doğru biçimde tercüme edilmesine özen gösterilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Hz. Ali, Hristiyanlar, Antlaşma, Türkçe Tercüme, Çehel Sütun Müzesi.

Abstract

Throughout history, the geography of the Middle East has encompassed various religions and denominations, which in some periods have been in conflict with each other, and in some other periods, have continued to live peacefully in the geography. Undoubtedly, the treaties signed between governments and tribes have played an important role in creating a peaceful atmosphere. As a result of the spread of Islam, numerous treaties have been signed between Muslims and non-Muslims, through them non-Muslims, in exchange for paying *jizya* (a per capita yearly taxation), maintained their beliefs and culture. Considering that for centuries, Jews, Christians, and other religious groups were citizens of Islamic governments, they were forced to make treaties with Muslim rulers in order to preserve their religion and culture. This situation has been evident since the early years of the rise of Islam. One of these treaties is the treaty signed between İmām 'Alī' and the Christian elders in the year 660 AD (40 AH). Seven copies of this treaty have been found in Iran, Italy, and Armenia. Among these, the only one with a Turkish translation is kept in the Isfahan Chehel Sotoun Museum. This version, at an unknown time, was written on the parchment page in *Kūfic* script, below the mainline, the words

* Geliş Tarihi: 15.10.2021, Kabul Tarihi: 10.03.2022. DOI: 10.34189/hbv.102.019

** Dr. Öğr. Üyesi, Allameh Tabataba'i Üniversitesi, Fars Edebiyatı ve Yabancı Diller Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Tahrân/İran. rizai_m613@yahoo.com, ORCID ID: 0000-0001-8917-1559.

were rewritten with *Naskh*, and at the bottom of these two lines, the Turkish translation of the words is mentioned. The linguistic features of this treaty indicate that this version was translated into Turkish after the sixteenth century; it is a scroll, 6.87 cm long, and 35.5 cm wide. The treaty emphasizes the protection of the full rights of Christians, as well as the commitment of Muslims to its provisions. In addition to the historical significance of this document, its Turkish translation is also important. Some scholars believe that this treaty is fictitious and claim that İmām 'Alī' did not signed such a treaty with Christians. This article examines the Chehel Sotoun version of the treaty, and its Turkish part is transcribed. The version is clean and legible, except for a few words. In the Turkish part, due to the nature of interlinear translation, the correct translation of each word has been considered more than the correct sentence spelling.

Keywords: İmām 'Alī', Christians, Treaty, Turkish Translation, Chehel Sotoun Museum

Giriş

Savaşlar ve imzalanan barış antlaşmaları insanlık tarihinde sık sık görülmektedir. Bu savaşlar ve barışlar küçük kabileler arasında gerçekleştiği gibi büyük devletler ve imparatorluklar arasında da gerçekleşmiştir. Kimi zamanlar küçük olaylar büyük yıkımlara yol açarken kimi dönemlerde de sağduyusunu kullanan insanoğlu yaptığı barış antlaşmalarıyla büyük felaketleri engelleyebilmiştir. Tarih boyunca tekerrür eden savaşlar ve barışlar günümüz dünyasını şekillendirmiştir. Dünyadaki siyasi sınırların belirlenmesi, farklı inanç ve kültürlerin yayılması veya yok olması büyük ölçüde söz konusu savaşlar ve barışların sonucunda vuku bulmuştur.

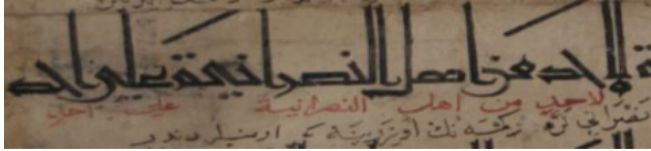
Tarih boyunca yeni dinlerin ve farklı inanç sistemlerinin ortaya çıkması ister istemez yeni gelişmeleri de beraberinde getirmiştir. Dinlerle meydana gelen yeni söylemler geniş kitleleri etkilemiş, tarihin seyrini değiştirmiştir. 7. yüzyılda Arap Yarımadası'nda İslamiyet'in ortaya çıkması da yeni bir dünya görüşü, yeni bir kültür ve yeni bir hayat tarzının doğmasına sebep olmuştur. İslamiyet'i benimseyen kesimler başta Kureyşliler, Yahudiler ve Hristiyanlar olmak üzere diğer din ve inanç mensuplarıyla karşı karşıya gelmişlerdir. Bu karşılaşmalar bazen kanlı savaşlarla sonuçlanırken bazen de imzalanan çeşitli antlaşmalar sayesinde barışçıl bir şekilde neticelenmiştir. Söz konusu antlaşmaların bazıları önemli belgeler olarak günümüze kadar ulaşmıştır. Çeşitli kütüphaneler, müzeler ve koleksiyonlarda saklanan bu belgeler farklı dönemlerde Müslümanlarla gayrimüslimlerin çok boyutlu ilişkilerini yansıtmakla birlikte gayrimüslimlerin değişik haklarının korunmasını da göstermektedir.

İslamiyet'in ilk yıllarından itibaren İslam peygamberi, Arap Yarımadası'nda yaşayan Kureyşliler, Yahudiler ve Hristiyanlarla farklı amaçlardan dolayı antlaşmalar yapmıştır. Bunlar arasında 628 yılında Kureyşlilerle yapılan Hudeybiye antlaşması, 629 yılında Hayber Yahudileriyle yapılan antlaşma ve 631 yılında Necran Hristiyanlarıyla yapılan antlaşmadan söz edilebilir. Bu gibi antlaşmalar temel olarak iki amaçla yapılmıştır: Savaşları önlemek ve Müslümanlarla gayrimüslimlerin barışçıl bir ortamda yaşamasını sağlamak. Geçmiş yüzyıllarda ve günümüzde bile İslam coğrafyasında başta Hristiyanlar ve Yahudiler olmak üzere diğer inanç gruplarının varlık göstermesi bu sağduyunun devamı niteliğindedir. Gayrimüslimlerle yapılan antlaşmalar halifeler döneminde de devam etmiştir. Bu antlaşmalardan biri ise yazımızın konusunu oluşturan Hz. Ali ve Nasrani büyükleri arasında yapılan bir antlaşmadır.

1. Antlaşmanın Genel Nitelikleri

İsfahan'ın tarihî saraylarından biri olan Çehel Sütun Sarayı günümüzde bir müze olarak oldukça değerli ve nefis tarihî eşyalara ve belgelere ev sahipliği yapmaktadır. Bu belgelerden biri de Hz. Ali ve Hristiyanlar arasında imzalanan bir antlaşmadır. 660 (Hicri 40) yılında imzalandığı belirtilen söz konusu antlaşmanın farklı kütüphaneler ve müzelerde birkaç nüshası bulunmaktadır. Bu da antlaşmanın özellikle Hristiyan topluluklar arasında oldukça önemli olduğunu göstermektedir.

Çehel Sütun müzesinde saklanan bu antlaşma Kûfî yazı¹ ile deri üzerine yazılmıştır. Kûfî yazıyla kaleme alınan satırların hemen altında aynı sözcükler bu sefer kırmızı kalemle nesih hattıyla yazılmıştır. Bu iki satırın altında ise sözcüklerin Türkçe çevirileri kaydedilmiştir. Tomar biçiminde olan söz konusu antlaşma 6.87 metre uzunluğa ve 35.5 cm ise enine sahiptir. Tomarın baş kısmında son dönemlerin farklı tarihlerinde genellikle din adamları tarafından belgenin önemine dair kısa notlar eklenmiştir. Nüshanın orijinal olup olmadığı belli olmadığı gibi ne zaman istinsah edildiği² ve hangi dönemde İsfahan'a getirildiği de belli değildir. Nüshayı inceleyen Muhammed Kazvîni nesih hattının türüne dayanarak onun Safevîler döneminden önce istinsah edildiğini belirtmektedir (Kazvîni, 1332, 177). Antlaşmanın uzun zamandan beri İsfahan'da bulunması onun geçmiş yüzyıllarda bu şehre getirildiğini göstermektedir. Söz konusu belgenin nerede ve kimin tarafından Türkçeye çevrildiği belli değildir. Türkçe çevirisinden yola çıkarak antlaşmanın 16. yüzyıldan sonra tercüme edildiği anlaşılmaktadır. Antlaşmada Hristiyan topluluklar için tanınmış pek çok ayrıcalıktan dolayı, Türkçeye tercüme işlemi Safevî veya Osmanlı topraklarında yaşayan Ermenilerin teşebbüsüyle gerçekleşmiş olabilir. Antlaşmanın Türkçe çevirisinde “her kimsenüj üzerine ki Ermenilerdendür” ibaresi bu görüşü desteklemektedir, çünkü Arapça bölümde “Ermeni” sözcüğü bulunmamaktadır.



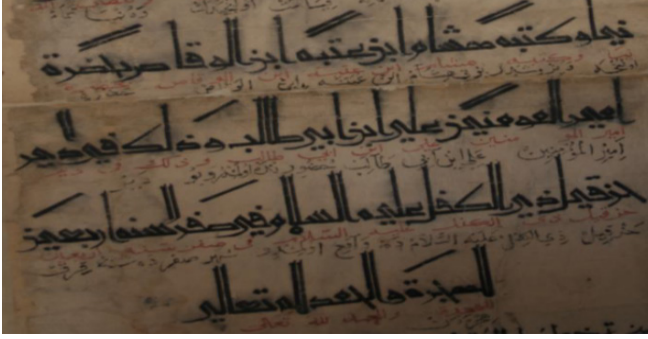
Şekil 1

Çehel Sütun Müzesi'nde saklanan antlaşma belgesine göre Hz. Ali hicri 40 yılının Safer ayında Irak'ın Hezekiel-Zülkifl bölgesinde³ yaşayan Hristiyanlarla bu anlaşmayı imzalamıştır. Hişâm ibn Utbe ibn el-Vakkâs'ın kaleme aldığı bu belgede antlaşmanın mekânı ve zamanı açıkça belirtilmiştir: “yazmışdur bunu Hişâm ibn 'Utbe ibn el-Vakkâş, Hazret-i Emirü'l-Mü'minin 'Ali ibn Ebi Tâlib huzûrunda olmuşdur ve bu Deyr-i Hâzîl Zi'l-Kifl 'aleyhi's-selâmda vâki' olmuşdur. Şehr-i Şaferde sene kırk hicretten.”

1. Adını Kûfe şehrinde alan Kûfî yazı XII. yüzyıla kadar özellikle Kur'an kitabesinde kullanılmıştır. bk. Johannes Friedrich, *Tarih-i Hathâ-yi Cihân*, çev. Firuz Rifahi (Tahran: Dünya Yayınları, 1368), 110.

2. Kimi kaynaklarda eldeki nüshanın hicri 445 yılında Tebriz'de istinsah edildiği kaydedilse de bu bilginin kaynağı belirtilmemiştir. bk. Neda Salih, “Ahdnâme-yi Hazret-i Ali bâ Mesihiyân (Hz. Ali ve Hristiyanlar Antlaşması)”. *Nedâ-yi Sâdik* 20 (1379), 61-66.

3. Necef'in dört fersahlık kuzeyi ve Hille'nin de dört fersahlık güneyinde yer alan bölge adıdır. bk. Muhammed Kazvîni, (1332). *Bist Makâle-yi Kazvîni* (Tahran: Şark Yayınları, 1332), 166.



Şekil 2

Ancak şu konuya da değinmek gerekir ki kimi araştırmacılar bu antlaşmanın sahte bir antlaşma olduğunu önu sürmüşlerdir. Konuyla ilgili en ciddi itiraz Muhammed Kazvîni tarafından ortaya atılmıştır.⁴ Kazvîni yanlış sözcüklerin kullanımı ve antlaşmanın söz dizimindeki sorunlardan hareketle antlaşmada kullanılan dil ile Hz. Ali'nin *Nehcü'l-Belâga*'da kullandığı dili birbirinden oldukça farklı bulmaktadır. Kazvîni'ye göre söz konusu antlaşmayı Arapça konuşan Iraklı papazlardan biri veya birkaçı, Müslüman bölgelerde Hristiyanların haklarının korunması amacıyla uydurmuşlardır. Kazvîni ayrıca herhangi bir tarihî eserde bu antlaşmaya rastlamadığını kaydetmektedir (Kazvîni, 1332, 169). Kazvîni “sultan” sözcüğünü de dikkate alarak antlaşmadaki bu sözcüğün günümüzdeki anlamında (padişah) kullanıldığını belirtmektedir, hâlbuki “sultan” sözcüğü o dönemlerde sadece “hükûmet” anlamında kullanılmakta imiş. Bu sözcüğün ancak hicri 4. yüzyıldan sonra “padişah” anlamında kullanıldığı görülmektedir (Kazvîni, 1332, 170). Kazvîni ayrıca tarihî kaynaklara dayanarak antlaşmanın kâtibi olan Hişâm ibn Utbe ibn el-Vakkâs'ın antlaşmanın imzalandığı tarihten (Hicri 40) üç yıl önce (Hicri 37) vefat ettiğini kaydetmektedir (Kazvîni, 1332, 173). Bunların yanı sıra Hz. Ali *Nehcü'l-Belâga*'da farklı topluluklar ve kişilerle yaptığı antlaşmalardan söz etmesine rağmen söz konusu antlaşmadan hiç bahsetmemiştir (Salih, 1379, 64). Antlaşmanın sahte olduğuna dair benzer ifadeler Muhsin Caferî Mezheb tarafından da ortaya atılmıştır.⁵

Fakat bütün bu itirazlara rağmen antlaşmanın oldukça eski olduğunu düşünerek zamanla onun metninde birtakım değişikliklerin ortaya çıkmasını doğal karşılamak gerekir. Diğer taraftan İranlı araştırmacıların antlaşmanın diğer nüshalarından habersiz olduklarını da belirtmeliyiz. Biz antlaşmanın sahte olup olmadığı konusunu ehline bırakarak onun içeriği ve Türkçe çevirisi üzerinde durmaya çalışacağız. Söz konusu antlaşmanın önemli olduğunu ve tarihî bir belge olarak değerlendirilmesi gerektiğini düşünmekteyiz.

2. Antlaşmanın İçeriği

Hicri 36'da (Miladi 657) Hz. Ali hilafet merkezini Medine'den Kûfe'ye taşımıştır. Bu coğrafyada Müslümanlarla birlikte diğer inanç gruplarının özellikle

4. Bu konuda bk. Muhammed Kazvîni, *Bist Makâle-yi Kazvîni* (Tahran: Şark Yayınları, 1332), 165-176.

5. Bu konuda bk. Muhsin Caferî Mezheb, “Ahdnâme-yi Hazret-i Ali bâ Mesihîyân (Hz. Ali ve Hristiyanlar Antlaşması)”, *Kitab-ı Mah Tarih ve Coğrafya*, 34 (1379), 3.

Hristiyanların da yaşadığı bilinmektedir. Söz konusu inanç gruplarının Müslümanlarla aynı coğrafyada barışçıl biçimde yaşayabilmesi büyük ölçüde hükûmetin uyguladığı siyasetlere bağlı idi. İşte eldeki antlaşma ve buna benzer diğer antlaşmalar temel olarak farklı etnik ve inanç grupları için uygun bir ortamı yaratmak amacıyla imzalanmıştır. Hz. Ali ve Hristiyanlar arasında imzalanan antlaşmanın içeriğini aşağıdaki maddeler halinde özetlemek mümkündür:

- Antlaşmaya göre Hristiyanların üzerinde herhangi bir baskı olmayacak, piskoposların, rahiplerin, Nasranilerin, zahitlerin ve seyyahların hakları korunacaktır: “Hiç üzerlerine cebr ve ikrâh olunmaya bu nesnenüj üzerine bundan ve ne tağyir oluna bir uskuf uskuflığından ve ne rāhib ruhbanılığında ve ne Naşrāni naşrānılığında ve ne zāhid şavma‘asından ve ne seyāhat eden seyāhatinden.”

- Bu antlaşmada muhatap alınan Hristiyanların manastırları yıkılmayacak, bu manastırlar camiye veya eve dönüştürülmeyecektir. Kiliselerin çanlarına Müslümanlar tarafından zarar verilmeyecektir: “Ne yıka bir evi bey‘atlarının evlerinden ve diyārlarından ve ne idhāl ēyleye evlerinden bir nesne mecidlerüj bināsına ve ne Müsülmānlaruñ kōnaklarında ve ne mu‘atthal ēyleye üzerlerine bir nesne nākuslarından.”

- Antlaşmaya göre her bir Nasrani cizye olarak yıllık 33.3 dirhem İslam devletine ödemek zorundadır: “Cizye véreler her bir Naşrāni üzere her yılda meblağdan otuz üç dirhem ve şūls dirhem ya‘ni otuz üç aqça ve bir aqça şūls ve bunı üzerlerine muqāta‘a ve şart ēyledüm.”

- Hristiyanlardan hiç kimse zorla İslam uğrunda savaşmaya götürülmeyecek, onlara iyilik ve şefkat gösterilecek, kötülükler ve zulümler giderilmeye çalışılacaktır: “Bir kimesne millet-i Naşrāniyeden cebr ile İslāma mücadele ēylemeye illā eyilik ile ve şefekat kōnadını ollara göstere ve üzerlerinden kemligi ve mezālimleri ref‘ ve men‘ ēyleye.”

- Hz. Ali antlaşma yaptığı Hristiyanları kendi tebaası bilerek onların haklarının korunması gerektiğini belirtmektedir. Ayrıca Hristiyanlar, Müslümanlara eziyet etmedikçe Müslümanlar da onlara eziyet etmeyecektir: “Zirā ra‘iyyetlerümdür ve ehl-i zimmetümdür ve bundan ötüri ri‘āyetleri üzerime vācib olur ve hıfz etmeleri dükeli mekrūhlardan ve āzār ērişmeye kendülere tā ki baña ērişmeyince ve yoldaşlaruma.”

- Hristiyanların hak ve hukuklarının korunmasına karşı Hz. Ali de kendisine ve Müslümanlara Hristiyanlar tarafından herhangi bir eziyetin olmamasını şart koşmaktadır: “Üzerüme āzārları olmaya ve ehl-i mezhebümden olanlara ve bunı şart ēylemek isterem.”

- Hz. Ali herkesin (ister padişah olsun ister sıradan halk) bu antlaşmaya uyması gerektiğini belirtmekte; antlaşmayı bozanları ve ona karşı çıkan bireyleri Allah’ın ahdini bozmuş, kendi dinine ihanet etmiş ve lanete layık kişiler olarak görmektedir. O, kendisinin hayatta olduğu müddetçe ve kendisinden sonraki dönemlerde ve hatta kıyamete kadar herkesin antlaşmaya sadık kalması gerektiğini vurgulamaktadır:

“Her kim ki bu yazdığım şart(ı) zāyi‘ eder ise ve hilāf eder ise gayrına ve ta‘addi eder ise emr ēyledigüme Allāhuñ ‘ahdini bozmuş olur ve mişākına (mişākını) bozmuş

olur ve dinine ihānet etmiş olur ve la‘nete müstevcib olur gerek pādişāh olsun gerek ğayrısı. Mādāmi ki hāl-i hayātdayam ve vefātımdan sonra ki Allāh te‘ālānuñ emrine gēder isem mādāmi ki din-i İslām şābit ola ve da‘vet-i imān zāhir ola lāzım olmuşdur. Müsülmānlaruñ üzerine ri‘āyeti lāzımdur ve hıfzları ve oña intihā oluna dā‘imā tā ki kıyāmet oluncaya dek ve dūnyā tamām olunca.”

- Antlaşmayı bozmak, onda herhangi bir değişiklik yapmak yasaktır, çünkü herhangi bir şeyin eklenmesi karışıklığa neden olur ve herhangi bir şeyin eksilmesi de verilen güvenceyi zedeler. Müslüman olan biri antlaşmayla ilgili Hz. Ali’ye karşı çıkarsa Allah ahdini bozmuş gibidir:

“Hiç bir kimesne bozmaya (bozmaya) ve tebdil eylemeye ve ne içinde ziyāde ēde ve ne nuşşān eyleye. Zirā içinde olan ziyādet ‘ahdümi fesād ēder ve içinden eksilmesi emānumı eksildür. Ve her kim ki kendü milletimden baña muhālefet ēder ise ‘ahd-i Allāhı bozmış gibidür.”

3. Antlaşmanın Nüşhaları

Hz. Ali ve Hristiyanlar arasında imzalanan bu antlaşmanın iki nüshası Ermenistan’ın Maşots Matenadaran Enstitüsünde saklanmaktadır. MS 357 numaralı nüsha, 28 Mayıs 1694 tarihinde Farsça istinsah edilmiş ancak silik kısımlar çok olduğu için pek okunaklı değildir. (Mkrtumyan, 2021, 9). MS 130 numaralı ikinci nüshası ise inek derisi üzerine yazılmış fakat bu nüshanın da tam metni günümüze ulaşmamıştır. Söz konusu nüsha antlaşmanın Farsça tercümesiyle neredeyse aynıdır (Mkrtumyan, 2021, 10). Ermeni araştırmacılar yukarıdaki iki nüshanın yanı sıra aynı antlaşmanın başka nüshalarından da söz etmişlerdir. Hakob Anasian’ın verdiği bilgilere göre günümüze ulaşan nüshalardan biri Venedik’in San Lazzaro adasında Ermeni Mikhitarist Manastırı’nda bulunmaktadır. Başka bir Ermeni araştırmacı, Kalust Shermazanyan ise söz konusu antlaşmanın Farsça bir yazmasının Erdebil’de bulunduğunu kaydetmektedir (Anasian, 1987, 631 - Mkrtumyan, 2021, 10). Ayrıca, içerik bakımından MS 357 numaralı nüshayla neredeyse aynı olan üç nüsha daha Levon Minasyan tarafından tanıtılmıştır (Mkrtumyan, 2021, 10). Bunlardan biri Echmiadzin’de, ikincisi Ermenilerin yoğun olarak yaşadığı İsfahan’ın Yeni Culfa Mahallesi’nde, üçüncüsü ise bu makalenin de konusunu oluşturan Çehel Sütun Müzesinde saklanmaktadır. Çehel Sütun Müzesi nüshası büyük bir ihtimalle Ermeni araştırmacıların eline ulaşmamıştır, bu nedenle nüshanın Türkçe tercümesinden bahsedilmemiştir.

4. Antlaşmanın Türkçe Çevirisi ve Dil Özellikleri

Antlaşmanın Türkçe çevirisinin ilk dört satırı silik durumdadır. Metin motamot çevrildiği için akıcı bir Türkçeden söz edilemez. Satırasası çevirilerin özelliği itibariyle düzgün cümlelerin kurulmasından ziyade sözcüklerin doğru biçimde tercüme edilmesine özen gösterilmiştir. Arapça sözcükler ve ibarelerin Türkçe karşılıkları aynı satırın altında yazılmıştır. Sınırlı dil malzemesi, çevirinin hangi dönemde yapıldığının tespitini zorlaştırırsa da aşağıdaki özelliklerden yola çıkarak nüshanın 16. yüzyıldan sonra Türkçeye çevrildiği anlaşılmaktadır. Osmanlı ve Klasik Azerbaycan Türkçesinde de görülen söz konusu özellikleri şu şekilde özetlemek mümkündür:

- Bildirme eki *-dlr/-dUr* hep yuvarlaktır: *vācibdür* “farzdır”, *gibidür* “gibidir”, *olunmuşdur* “olunmuştur”, *ri‘āyeti lāzımdur* “uygulanmalıdır.”

- Nüşhada teklik ve çokluk birinci kişi iyelik eklerinin yardımcı ünlüsü hep yuvarlaktır: *cānibümnden* “tarafımdan”, *üzerüme* “üzerime”, *‘ahdüme* “ahdime”, *kitābümüzü* “kitabımızı”, *resūllarumuza* “peygamberlerimize”.

- İlgi eki Eski Oğuz Türkçesinde olduğu gibi (Timurtaş, 2005, 50) yuvarlaktır: *Allāh te ‘ālānuñ emrine* “yüce Allah’ın emrine”, *cemi ‘-i pādīşāhlaruñ* “bütün padişahların”, *gece yıldızınuñ* “gece yıldızının”, *İslāmuñ kölgesi* “İslam’ın gölgesi”, *doştlarunuñ ulularını* “dostlarımların büyüklerini”, *anuñ üzerine* “onun üzerine”.

- Görülen geçmiş zaman eki, teklik birinci kişide yuvarlak ünlülü, üçüncü kişilerde ise düz ünlülüdür: *başladum* “başladım”, *diledüm ki* “diledim ki”, *Müsülmānlaruñ ulularını ihzār éyledüm* “Müslümanların büyüklerini çağırdım”, *müstevcib oldular* “layık oldular”.

- Öğrenilen geçmiş zaman ekinin ünlüsü düzdür: *lāzım olmuşdur* “gerekli olmuştur”, *‘ahd-i Allāhu bozmuş* “Allah ahdini bozmuş”, *‘ahdini bozmuş* “ahdini bozmuş”, *‘işyān étmiş* “isyan etmiş”, *müteħallif olmuş* “suçlu olmuş”, *şart olunmuşdur* “şart olunmuştur”.

- Nüşhada *-dlk/-dUk* sıfat-fiil ekinin hem yuvarlak hem de düz biçimi görülmektedir. Eski Oğuz Türkçesinde hep yuvarlak olan (Timurtaş, 2005, 155) söz konusu ek, nüshanın Türkçeye çevrildiği dönemde ünlü uyumuna uymak yolundadır: *mufāraķat éyledükleri* “ayrıldıkları”, *deñiz ışladığı yeri* “denizin ıslattığı yeri”, *aydınlık éyledüğü* “aydınlattığı”, *kendü vérdiğüm* “kendü verdiğim”, *bu yazdığüm* “bu yazdığım”, *emr éylediğüme* “emrettiğime”, *‘ahd éylediğüm üzere* “ahdettiğim üzere”.

- Bilindiği gibi Eski Oğuz Türkçesinde gelecek zaman eki *-IsAr* idi (Ergin, 2009, 303). *-AcAk* eki bu dönemin sonlarında ortaya çıkmış ve Osmanlı ve Azerbaycan sahalarında yaygın şekilde kullanılmaya başlamıştır. Eldeki nüshada da gelecek zaman eki *-AcAk*’tır: *zıkr édeceğümden* “zıkr edeceğimden”.

- Antlaşmanın Türkçe çevirisinde çokluk üçüncü kişi zamiri genellikle *ollar* biçiminde kullanılmıştır: *benümle ollaruñ mābeynlerinde* “benimle onların arasında”, *ollara vefā éylemek* “onlara vefalı olmak”, *şefekat kanadını ollara göstere* “şefkat kanadını onlara göstere”, *ollara vérem* “onlara vereyim”.

- *ile* edatının ekleşmesi Eski Oğuz Türkçesinden sonra başlamış ve Osmanlıca ile Türkiye Türkçesinde gittikçe ilerlemiştir (Ergin, 2008, 238). Nüşhada *ile* edatının ayrı ve ekleşmiş durumlarını görebiliriz: *Haķ te ‘ālānuñ şehādetiyle* “Allah’ın şahitliğiyle”, *anlar ile kırķ kimesne* “onlar ile kırk kişi”, *kendü rızā-i hāturum ile* “kendü isteğimle”, *benümle ollaruñ mābeynlerinde* “benimle onların arasında”.

- Nüşhada teklik birinci kişi istek eki, Eski Oğuz Türkçesinde olduğu gibidir: *Tamām éyleyem* “bitireyim”, *ollara vérem* “onlara vereyim”, *zımmetümde olalar* “bana tabi olalar”, *din-i İslām şābit ola* “İslam dini olduğu sürece”, *ne içinde ziyāde éde ve ne nuķşān éyleye* “ne ona bir şey ekleye ne de azalta”, *dāħil olalar ve hayr üzere baña yardımcı olalar* “gireler ve hayır işlerde bana yardımcı olalar”.

- Antlaşmanın Türkçe çevirisinde teklik birinci kişi zamiri *ben*'dir: *baña muhâlefet éder* "bana karşı çıkar", *benüm katumda* "benim katımda", *baña yardımcı olalar* "bana yardımcı olurlar", *benden su'âl éylediler* "bana sordular".

Yukarıdaki dil özelliklerinden yola çıkarak antlaşmanın 16. yüzyıldan sonra Türkçeye çevrildiği anlaşılmaktadır. Ancak sınırlı dil malzemesine dayanarak tercümenin yapıldığı sahayı tespit etmek pek de kolay değildir. Bilindiği gibi 16-17. yüzyıllarda Oğuz Türkçesinin yaygın olduğu coğrafyalarda (Osmanlı imparatorluğu, İran, Azerbaycan ve Irak) kaleme alınan Türkçe eserler söz varlığı ve gramatik açılarından oldukça birbirine yakındırlar. Safevî topraklarında yazılan Türkçe eserler ile Osmanlı coğrafyasında yazılan Türkçe eserler arasında pek bir fark görülmemektedir. Eldeki antlaşma da büyük ölçüde söz konusu dönemin ortak dil özelliklerini göstermektedir. Ancak sıralanan dil özellikleri arasında iki husus dikkat çekicidir. Birincisi *ben* zamirinin kullanımı, diğeri ise *ollar* zamirinin kullanımı. *Ben* zamiri Klasik Azerbaycan Türkçesinde genellikle *men* olarak karşımıza çıkar⁶, *ben* biçimi Osmanlı sahasında yaygın olarak görülür. *Ollar* zamiri ise günümüzde bazı İran Türk ağzlarında kullanılsa da klasik metinlerde pek görülmeyen bir biçimdir. Tüm bu hususlar dikkate alındığında antlaşma metninin net olarak nerede Türkçeye çevrildiği söylenemez.

5. Antlaşmanın Türkçe Çevirisinin Transkripsiyonu

(5) kişiler 'İsâ'ilerin 'ulemâlarından ve ehl-i takvâdan ve meveddetden (6) ollardan ve ollardan 'Âkib ile idi ve Seyyid ve 'Abdu'l-Yesû' (7) ve İbn-i Hâc ve İbrâhim Râhib ve 'İsâ el-Uskuf (8) ve anlar ile kırk kimesne var idi. 'İsâ'ilerin ekâbirlerinden râğbet éden (9) 'ahdimün ri'âyetine ve hakkımda olan ma'rifet ve haz üzerüme mufârat (10) éyledükleri üzere ve yardım éylemek cânibümden olan elçi resûllarumuza bendlerün etrâfında (11) ve bunun ucundan emânum verîlmesine müstevcib oldılar ve meveddet ve vefâya 'ahd éyledigüm üzere (12) ve kendü cânumdan cemi'-i ehl-i İslâma (13) maşrıktan mağribe varıncaya dek ki zimmetümde olalar mādâmi ki hâl-i hayâtdayam (14) ve vefâtumdan sonra ki Allâh te'âlânun emrine géder isem mādâmi ki din-i İslâm sâbit ola (15) ve da'vet-i imân zâhir ola lâzım olmışdur 'ahdüme (16) ve mişâkuma cemi'-i pâdişâhların vilâyetine ve gayrlara (17) Müsülmânlardan ve deñiz ısladığı yeri ve gökden inen (18) kağradan ve yerden biten nebâtdan ve gece yıldızınun aydınlık éyledüğü (19) ve yürüyenlere şabâh görüdüğü hiç bir kimesne bozmaya (bozmaya) ve tebdil éylemeye (20) ve ne içinde ziyâde éde ve ne nuşşân éyleye, zirâ içinde olan ziyâdet (21) 'ahdümi fesâd éder ve içinden eksilmesi emânumu eksildür (21) zirâ tebdili ile lâzım gelür ki 'özr vérmek kendü vérdigüm minvâli üzere (22) ve her kim ki kendü milletimden baña muhâlefet éder ise 'ahd-i Allâhı bozmuş gibidür tekaddüs (23) ismine ve mişâkından izlâl éder ise Hâk te'âlâ hücceti üzerine ğarimi ola (24) ve Hâk te'âlânun şehâdetiyle kifâyet olunur ve Seyyid ve Uskuf-ı (25) mezbûrin ve 'İsâ'ilerin ekâbirleri iltimâs éylediler kitâbumuzı (26) tâ ki 'ahdnâme ola kendüler de dükeli 'İsâ'ilere (27) İslâmun kölgesi altında tavaştun édenlere ve içinde emân ve kifâyet (28) aralarında ve Müsülmânların aralarında 'ahd

6. Bu konu Klasik Azerbaycan Türkçesiyle eser veren şairlerde görülmektedir. Örneğin Nesimi'nin oldukça ünlü olan *men de sığar iki cihân men bu cihâna sığmazam / gevher-i lâmekân menem men bu cihâna sığmazam* beytinde görülmektedir. Aynı biçimi Hatâi'nin *men senün derd ü ğamuñdan incimen éy bivefâ / her ne cür éşer meñe 'ayn-ı vefâdur bilmiş ol* ve yine Safevî dönemi şairlerinden olan Himmeti'nin *sorğu olmaz serhoş u divâneye ey Himmeti / esredübdür curasında sâki-yi kevşer meni* beytinde de görmek mümkündür.

ola ollara dâ'imâ ve benden vefâ olmak (29) 'ahd éyledigüm üzere ve kendü rızâ-i hâtırum ile vérmişim (30) ve diledüm ki bunun ile tamâm éyleyem zımmetde olan işi her kim ki (31) hâleti istikâmet üzere ola benümle ollaruñ mâbeynlerinde ve bir vechile (32) üzerüme âzârları olmaya ve ehl-i mezhebümünden olanlara ve bunu şart éylemek isterem (33) ve muşmulca 'ahd ola ve bellü emân ola qabûl ve imtişâl édel-er anı Müsülmânlar (34) ve mü'minler anuñ ile édeler ve Müsülmânlaruñ ulularını ihzâr éyledüm (35) ve dostlarumuñ ulularını ve üzerüme 'ahdı te'kid éyledüm. Ol ki (36) isteyür diledüklerini ve şart yazdum kendülere qala zürriyyetlerinde (37) ve eger kimse 'ahde hilâf éder ise Müsülmânlara izhâr (izhâr) éderler ise (38) kim ki ollardan pâdişâh olsa ve yâhud pâdişâh olmasa ve pâdişâhuñ üzerine (39) tenfiz éyleye emr éyledigimi tâ ki tamâm ola muvâfaqat vefâ ile ve tecelli éylemek (40) 'ahdüme dek ve ilcâ éyledüm zımme ile şartı kendümünden vérdigümi (41) tâ ki anuñ üzerine hüccet olunmaya. Emrümün muhâlefetine ve Müsülmanlaruñ üzerine (42) vâcibdür ki isti'zân éylemeyeler ve 'ahdlarını itmâm éyleyeler ol ki ollara etmişim (43) tâ ki vefâ qapusına dâhil olalar ve hayr üzere baña yardımcı olalar (44) ol ki anuñ ile iktifâ olunmuşdur ve her kim ki benüm qatında buña müstevcib olur ise mu'ayyen (45) ola da'vetün üzerine ve gayz ola tekzib édenlere ve şek édenlere (46) ve tâ ki hüccet olunmaya Naşrânilere her kimsenün üzerine ki Ermenilerdendir (47) ve her kim ki din-i İslâma intihâl éder ise zıkr éyledigüme hilâfen bu (48) kitâbda ve ollara vefâ éylemek benüm qatında müstevcib ve müstahâk olduklarına (49) ve bu huşuş eyiligin itmâmına da'vet étmiş olur ve ziyâde éder (50) mekârim-i ahlâk ve eyilige emr éder ve kemlige nehy éder ve içinde (51) doğruluğa tâbi' ola ve haq vérmek inşa'allâhu te'âlâ başladum (52) içinde kendümün üzerine vérem 'ahd ve mişâkları o(l) ki benden (53) su'al éylediler ve dükeli ehl-i Şi'atümden Müsülmânlardan ki ollara vérem (54) 'ahd-i Allâh ve mişâkımi ve zımmetimi ve peygamberlerün ve aşfiyanuñ zımmetlerini (55) ve evliyâlarını mü'minlerden ve Müsülmanlardan evâyilinde ve evâhirinde (56) ve 'ahdümü ve mişâkımi ve şehâdeti Haq te'âlânun aldugı mürsel peygamberlerün üzere (57) ve yâhud muqarreb feriştelere üzere tâ'at haqqından ötüri ve fariza (58) vérmek Allâh te'âlânun 'ahdine, zirâ ra'iyetlerümdür ve ehl-i zımmetimdür ve üzerlerine baştat iyâd(?) éylediler (59) ve bundan ötüri ri'âyetleri üzerime vâcib olur ve hıfz étmeleri dükeli (60) mekrûhlardan ve âzâr érişmeye kendülere tâ ki baña érişmeyince ve yoldaşlaruma (61) ki din-i İslâma nuşret vérenlere ve üzerlerinden âfâtı ayırıyorum (62) ma'îşetlerinde ol ki ehl-i 'ahd taħammül éyleyeler gâza édenlerden zıkr édeceğümden mâ'adâ (63) bu şartuñ içinde ve hiç üzerlerine cebr ve ikrâh olunmaya bu nesnenün üzerine (64) bundan ve ne tağyir oluna bir uskuñ uskuñluğundan ve ne râhib (65) ruhbânılığundan ve ne Naşrâni naşrâniliğundan ve ne zâhid şavma'asından (66) ve ne seyâhat éden seyâhatinden ve ne yıka bir evi bey'atlarınuñ evlerinden (67) ve diyârlarından ve ne idhâl éyleye evlerinden bir nesne mescidlerün binâsına (68) ve ne Müsülmânlaruñ konaqlarında ve ne mu'aṭṭal éyleye üzerlerine bir nesne nâkuslarından (69) ve dürtüştüm 'Âkıb ile ve Seyyid ile ve 'Abd İşü' ve İbn Hacd ve İbrâhimü'r-Râhib (70) ve 'Isâ el-Uskuñ ile ki cizye véreler her bir (71) Naşrâni üzere her yılda meblağdan otuz üç dirhem ve şülş dirhem ya'ni otuz üç akça ve bir akça şülş (72) ve bunu üzerlerine muqâta'a ve şart éyledüm ve 'ahd-i (73) mergüb ve sicil yayılmış ve onlara sünnet mahfûz ola ve da'vet éden (74) İslâm ile mütemessik olmuş olur ve içinde olan hayırdan müstehil (75) ve her kim ki bu yazdıgum şart(ı) zâyî' éder ise ve hilâf (75) éder ise gayırına ve ta'addi éder ise emr éyledigüme Allâhuñ 'ahdini bozmuş

olur (76) ve mişākına (mişākını) bozmuş olur ve dinine ihānet etmiş olur ve la'nete müstevcib olur (77) gerek pādīşāh olsun gerek ğayrısı, mü'minlerden ve Müsülmānlardan ve hiç muhayyer (78) éylemeye bir kimesne millet-i Naşrāniyyeden cebr ile İslāma (79) mücādele éylemeye illā eyilik ile ve şefeķat ķanadını ollara göstere (80) ve üzerlerinden kemligi ve mezālimleri ref' ve men' éyleye. Nerede bulunurlar ise ve her nerede (81) olurlar ise ve ollara eger ihtiyāc olurlar ise bey'leri mü'nelerine ve maşlahat (82) deyrlerine ve şavma'alarına veyā umūr-ı dinlerinden bir maşlahat ... (83) Müsülmānlaruñ bir yardımına ... kendülere eger reme üzere (84) yañurlar ise bir muhif ķorkulu yerde ve bu üzerlerine bu din(den) olmaya (85) nihāyet yardım ola umūr-ı maşlahatları üzere ve zimmetlerinde ola ve vefā ola (86) ollara vehbeten mevhubē ola ollara ve Allāh ve Resüldan minnet ola üzerlerine (87) ve her kim ki bu şartā muhālefet éder ise zālīm olur ve peygāmbere 'işyān etmiş olur (88) ve zimmetinden müteħallif olmuş ola ve itmām lāzımındandır ve ollara vefā éylemek (89) bu şartlar ile ki ollara şart olunmuşdur ve Emirü'l-Mü'minin (90) üzere 'Ali ibn Ebi Tālib onlara éyledüğü 'ahde vefā étmeye kendü (91) nefsi üzere ve Müsülmānlaruñ üzerine ri'āyeti lāzımdır ve hıfzları (92) ve oña intihā oluna dā'imā tā ki kıyāmet oluncaya dek ve dünyā tamām (93) olunca ve yazmışdur bunu Hişām ibn 'Utbe ibn el-Vakķāş, Hāzret-i (94) Emirü'l-Mü'minin 'Ali ibn Ebi Tālib huzūrında olmuşdur ve bu Deyr-i (95) Hāzķil Zi'l-Kifl 'aleyhi's-selāmda vāķi' olmuşdur. Şehr-i Şaferde sene kırķ (96) hicretten.

(97) Bu nüsha ya huñut-ı muhteşemlerden ve şahidlerden ve nuķabā-ı devlet-i kāhire-i manşüre (98) ki şehādetlerine delālet éder.

Sonuç

İsfahan Çehel Sütun Müzesi'nde saklanan antlaşma ve buna benzer diğerk belgelerin gün ışığına çıkarılması, çeşitli dinlerin ve mezheplerin geçmişte aynı coğrafyada barışçıl bir ortamda yaşamak istediklerini göstermektedir. Ara sıra birbirleriyle çatışan farklı din ve mezhep mensupları çok geçmeden barışı yeğleyip antlaşmalar imzalamışlardır. Bu antlaşmaların bazıları çağımız insanı için bile yol gösterici olmaktadır. Üzerinde durduğumuz antlaşma da bu tür metinlerden biridir. Antlaşmanın farklı şehirlerde çeşitli nüshahalarının bulunması, Farsça ve Türkçeye tercüme edilmesi onun geçmiş yüzyıllardaki önemini göstermektedir. Ancak kimi araştırmacıların belirttiği gibi bahsi geçen antlaşma sahte olabilir. Bu araştırmacılara göre söz konusu antlaşma veya buna benzer antlaşmalar temel olarak gayrimüslimlerin çıkarları doğrultusunda uydurulmuş olmalıdır. Fakat bu gibi antlaşmaların doğruluğu hakkında şüpheler ortaya atılsa dahi tarihî belgeler olmaları bakımından dikkate değerdir ve farklı açılardan incelenmeleri gerekmektedir. Eldeki antlaşmanın sahte olup olmadığı hakkında kesin bir görüş belirtememekle birlikte, bizim açımızdan önemli olan onun satırarası Türkçe çevirisidir.

Tarihî eserler, belgeler ve yazmalar incelenirken ketebe kaydının bulunması araştırmacı için büyük bir avantaj sağlamaktadır. Ancak müstensihî, istinsah edildiği mekân ve tarihi belli olmayan belgeler için araştırmacı farklı yöntemlere başvurmak zorundadır. Bu yöntemlerden biri de dil özelliklerinden hareket etmektir. Dil özelliklerinden yola çıkarak söz konusu eserin aşağı yukarı hangi dönemde ve hangi coğrafyada istinsah veya tercüme edildiği tespit edilebilir. Tanıtmaya çalıştığımız

yukarıdaki antlaşma belgesi de bu yöntemle incelenmiş, inceleme sonucunda antlaşmanın 16. yüzyıldan sonra Osmanlı ya da Safevî topraklarında Türkçeye tercüme edildiği saptanmıştır. Antlaşmada Hristiyan azınlıklar için pek çok ayrıcalığın tanınması, Ermeni azınlıkların hem Osmanlı hem de Safevî topraklarında yaşaması, Safevî döneminde Farsçanın yanı sıra Türkçenin de resmî konumda olması antlaşmanın Ermeniler aracılığıyla Farsça ve Türkçeye çevrildiğini olası kılmaktadır. Bu olasılığı, antlaşmanın Arapça bölümünde yer almadığı halde Türkçe çevirisinde her kimsenin üzerine ki Ermenilerdendir ibaresi destekler durumdadır.

Kaynaklar

- Anasian, Hakob. Little Works. Los Angeles: American Armenian International College, 1987.
- Caferî Mezheb, Muhsin. “Ahdnâme-yi Hazret-i Ali bâ Mesihîyân (Hz. Ali ve Hristiyanlar Antlaşması)”. Kitab-ı Mah Tarih ve Coğrafya 34 (1379), 3.
- Ercilasun, Ahmet B. Makaleler. haz. Ekrem Arıkoğlu. Ankara: Akçağ Yayınları, 2007.
- Ergin, Muharrem. Türk Dil Bilgisi. İstanbul: Bayrak Yayınları, 2009.
- Esedi, Behram. Şah İsmail Hataî Divanı. Urumiye: Yazneşr Yayınları, 1399.
- Friedrich, Johannes. Târih-i Hathâ-yi Cihân. çev.: Firuz Rifahi. Tahran: Dünya Yayınları, 1368.
- Güncel Türkçe Sözlük. Erişim 15 Ekim 2021. <https://sozluk.gov.tr>
- Kazvîni, Muhammed. Bist Makâle-yi Kazvîni (Kazvîni'nin Yirmi Makalesi). Tahran: Şark Yayınları, 1332.
- Kerimî, Muhammed Rıza. Dîvân-ı Eşâr-ı Türkî-yi Himmetî-yi Engûrânî (Himmetî-yi Engûrânî'nin Türkçe Şiirler Divanı). Tahran: Tekderah Yayınları, 1390.
- Mkrumyan, Gayane. “An Historical Evaluation of the Covenants of the Prophet Muḥammad and ‘Alî ibn Abî Ṭâlib in the Matenadaran”, Religions 12/2, (February 2021), 5-19. <https://doi.org/10.3390/rel12020138>
- Montazeri Moghaddam, Hamed. “Sulh ve Aştî der Asr-i Peyamber-i İslam (İslam Peygamberi Döneminde Sulh ve Barış)”. Neşriye-yi Marifet 40 (1380), 16-22.
- Nazîmâ, Ali - Reşad Faik. Mükemmel Osmanlı Lügati. haz. Necat Birinci vd. İstanbul: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2009.
- Nesîmî, İmâdeddîn. Dîvân-ı Nesîmî. Tahran: İran Millî Şura Meclisi Kütüphanesi, 8641, 1b-138a.
- Orucov, Əlihədər vd. Azərbaycan Dilinin İzahlı Lügəti. 4 Cilt. Bakı: Azərbaycan Elmlər Akademiyası Nəşriyyatı, 2006.
- Salih, Neda. “Ahdnâme-yi Hazret-i Ali bâ Mesihîyân (Hz. Ali ve Hristiyanlar Antlaşması)”. Nedây-ı Sâdık 20 (1379), 61-66.
- Sepenta, Abdülhüseyn. “Ahdnâme-yi Mensub bi Hazret-i Ali Aleyhisselâm der

Müze-yi Çehel Sütun-i İsfahan (İsfahan Çehel Sütun Müzesinde Hz. Ali'ye Mensup Bir Antlaşma)". Neşriye-yi Vehid 9 (1343), 21-25.

Siyaki, Muhammed Debir. Nüzhet'ül-Kulub. Tahran: Tehurî Yayınları, 1336.

Tarama Sözlüğü. Erişim 20 Kasım 2021. <https://sozluk.gov.tr>

Timurtaş, Faruk. Eski Türkiye Türkçesi. Ankara: Akçağ Yayınları, 2005.

Vajehyab. Erişim 26 Ekim 2021. <https://www.vajehyab.com>

Ekler



Ek 1: Antlaşmanın Başı



Ek 2: Antlaşmanın Metninin Bir Bölümü



Ek 3: Antlaşmanın Sonu

DAĞ KÜLTÜ, EREN KÜLTÜ VE OCAK KÜLTÜNÜN GÜNÜMÜZE YANSIYAN İZLERİ: DENİZLİ BAHARLAR VE BEYAĞAÇ ÖRNEĞİ*

The Traces of Mountain, Saint and Ocak Cults Reflected Today: Sample of Denizli,
Baharlar and Beyağaç

Yüksel MARIM**

Öz

Sosyolojik açıdan insan topluluklarının millet olma sürecinin temel dinamiği költürdür. Költür, bir milletin hamurudur. Türk költürü binlerce yıllık bir süreç içerisinde gelişerek dünya uygarlık tarihinin temel sosyal güçlerinden biri olmuştur. Türkler uzun tarihleri süresince birçok din ile tanışmıştır. Yeni dinlerle tanışma sürecinde, geçmişten gelen “tek tanrı” inancı sayesinde, Müslümanlığa kolay uyum sağlamışlardır. Ancak, Müslümanlığa geçiş sürecinde, eski dinlerinden ve din ile bağlantılı költürlerinden bazı izleri de Müslümanlığa taşımışlardır. Bu süreçte dinler ve költürlerdeki kutsal kavramların birçoğu zaman içerisinde ya tamamen yok olmuş veya ilk anlamından uzaklaşarak farklı anlamlar kazanmıştır. Türkler, Anadolu’yu yurt edinmeye başladıkları zamandan itibaren kitleler halinde Anadolu’nun şehir ve bozkırlarına yerleşerek kendi lisanlarını, dinlerini, örf ve adetlerini kısacası bütün költür birikimlerini buraya taşıyıp mevcut költürle kaynaşarak İslam din ve tarihinin aktif bir öznesi olmuşlardır. Bilhassa Denizli il sınırları içerisinde yer alan Beyağaç ilçesindeki Çiçek Baba ile Tavas ilçesine bağlı Baharlar Mahallesi’ndeki Kara Dede’de oluşan inanç ve ritüelleri bu kapsamda değerlendirmek mümkündür. Çünkü buralarda geçmişten bugüne gelen söz konusu költürel miras, kendi içerisinde yeni yaratmalarla varlığını ve canlılığını sürdürmektedir. “Kutsal yerlerin” Türk toplum yapısındaki işlevleri, inançlarımızın kaynaklarının aydınlatılması ve költür tarihimiz bakımından son derece önemlidir. Bu makalede, Denizli il sınırları içerisinde yer alan Sandras Dağı ve Dede Dağı’nda yaşadığı düşünülen Çiçek Baba ve Kara Dede hakkında anlatılan efsaneler, yöredeki Türkmenlerin gündelik yaşamlarını etkileyen inanışları, dağdaki törensel uygulamaları ilkel toplumlardan itibaren dağların kutsallığı hakkındaki inançları bağlamında dağ költü, eren költü ve ocak költü incelenme konusu yapılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Ocak Költü, Dağ Költü, Eren Költü, Çiçek Baba, Kara Dede.

Abstract

From a sociological point of view, the basic dynamic of the process of becoming a nation of human societies is called culture. Culture represents the core of a nation. Turkish culture has developed over thousands of years and become one of the basic social powers of world civilization history. In the process of acquaintance with the new religions, Turkish people adapted Islam easily with the help of monotheism, dated back the ancient times. However, during this transition process, it is inevitable to carry some traces of cultures and religions to the Islam. In this process most of the religions and the holly concepts of them disappeared either totally or partly by gaining different meanings. The Turks, as tribal communities, carried their unique culture, language and customs to the places they settled since they accepted Anatolia as their homeland. And they become the centre of Islam. It is possible to evaluate the rituals and the belief in Kara Dede in Baharlar, Tavas and Çiçek Baba in Beyağaç with this point of view, as this cultural heritage maintains its existence and vitality via the new creations in itself. The functions of the holly places in Turkish culture are crucial for clarifying the sources of beliefs and for our cultural history. This article focuses on the ritual practices and the beliefs of the primitive societies, and myths about Çiçek Baba and Kara Dede, believed to be lived in Sandras and Dede Mountains in Denizli with the view of mountain culture and the mountain life, as well as *ocak* (hearth) and Saint cults.

Keywords: *Ocak* Cult, Mountain Cult, Saint Cult, Çiçek Baba, Kara Dede.

* Geliş Tarihi: 18.11.2021, Kabul Tarihi: 22.03.2022. DOI: 10.34189/hbv.102.020

** Dr. Öğretmen, Milli Eğitim Bakanlığı Denizli İl Milli Eğitim Müdürlüğü, yukselmarim@hotmail.com, ORCID ID: 0000-0003-3691-5491.

Giriş

İnsanoğlu, kendini tanımaya başlamasından itibaren evrendeki tüm varlıkları yaratan bir gücün olduğuna ve bu gücün de her şeyi yoktan var ederek tüm doğaya hükmettiğine inanmıştır. İnsanoğlu her zaman muhtaç olduğu bu olağanüstü varlığı, sonsuzluğuna hayran olduğu gökyüzüne yerleştirmiştir (İnan, 1998).

Bu nedenle dağlar, tanrının yaşadığı var sayılan gök kubbeye yakınlığı ve üç âlemi birbirine bağladığına inanılması nedeniyle tanrı mekânı olarak kabul edilmiştir (Ögel, 1998). Tanrının dağlar aracılığı ile insanlarla bağlantı kurduğuna inanılmış hatta kutsal kitaplarda verilen bilgiler bile bu inancı desteklemiştir. İşte bu nedenlerden dolayı insanoğlu, tanrısına biraz daha yakın olmak, ona dua etmek ya da kurban sunmak istediğinde ayın yeri olarak dağları tercih etmiştir (Tanyu, 1973).

Türkler hangi mekân ve zamanda yaşarsa yaşasınlar eski dinlerine bağlı uygulamaya ve inançları daima yaşatmayı bilmişlerdir. Bu durum Türk kültürünün süreklilik arz ettiğinin en önemli delillerinden biridir. XII. yüzyılda Türkistan topraklarında Hoca Ahmed Yesevî'nin şahsında karizmatik çıkışını yapan "Türkistan Türk tasavvuf geleneği ve Müslümanlığı" dönemin sosyal, siyasi ve askerî sebepleri dolayısı ile Batı'ya yönelir. Küçük Asya olarak da anılan Anadolu coğrafyası, büyük çaplı Türkmen kitlelerin akınlarına sahne olur. 1071 Malazgirt Zaferi, Türkmenlerin Anadolu'ya yönelişlerinde temel kırılma noktası olarak kabul edilir (Kılıç vd., 2007).

Bu dönemde Horasan bölgesinden Anadolu'ya hızlı bir göçmen akını olmuştur. Bu akınlar sırasında keramet sahibi kabul edilen ve eski kamların hatıralarını İslami şekilde yaşayan Türkmen babaları da Anadolu'ya taşınmıştır. Göçebe Türkmenler de eski kültürlerinden tanıdıkları dünyevi değerlere önem vermeyen Türkmen babalarını kendilerine yakın buluyorlardı. Nitekim XIII. yüzyılda bile Anadolu'da Selçuklu sultan ve vezirleri öldüklerinde cesetleri mumyalanıp silahları ile birlikte gömülmekteydi. Dolayısıyla bu dönemde Anadolu'nun sosyal yapısını daha iyi tanımlayabilmek için halkı şehirli ve konargöçer şeklinde ikiye ayırmak gerekir. Zira şehirli halkın İslam dinine uyum sağlaması ile konargöçer halkın İslam dinine uyum sağlaması eşit şartlar altında olmamıştır. Çünkü şehirli halk dini, medreselerden öğrenirken konargöçer halk ise bu şanstın yoksun olarak dini, Türkmen babalarından öğrenmişlerdir. Böylece konargöçerler Türkmen babalarının etkisi altında eski inançlarından da kopmamışlardır. Bunun sonucunda da Anadolu'da farklı sosyokültürel yapılar bazında farklı din anlayışları ortaya çıkmıştır (Turan - Yıldız, 2008). Böylece birçok eski Türk inanış ve uygulamaları Türkmen babalarının aktarmasıyla konargöçerler arasında yaşatılmaya devam ederek günümüze ulaşmıştır (Duymaz – Şahin, 2008).

Bu bağlamda Beyağaç, Kale ve Tavas ilçelerinde yaşayan insanların, sık sık, kendilerini "Horzum ve Horasan Yörüğü" olarak ifade etmeleri bu hususun 1240 Moğol saldırısı ile ilgili olabileceği düşünülmelidir. Bölgede Türklerin Anadolu'ya göçlerinin yapıldığı önemli merkezlerden biri olan Türkistan'daki Horasan şehri ile aynı adı taşıyan yerin beylik merkezi olarak seçilmesi Oğuz yerleşiminin önemli bir göstergesidir. Beyağaç, Kale ve Tavas bölgesinde pek çok oymak, aşiret ve cemaat adının yerleşim adı olarak kullanıldığı görülmektedir. Bunların hepsi Oğuz'dur ve Oğuz'un 24 boyuna ait kollardır (Kılıç vd., 2007). Bu durumda rahatlıkla söyleyebiliriz

ki; Denizli Türk iskânının en yoğun yaşadığı yerleşim yerlerinden biridir. Türkmen boylarının adlarının köylere, ovalara, dağlara, yaylalara, derelere ve tepelere verilmesi sosyolojik realitenin bir diğer göstergesi olmaktadır.

Makalemiz nitel bir çalışma olup özellikle makalemizde dağ, eren ve ocak kültürleri inceleme konusu yapılmıştır. Araştırmanın sürdüğü iki yıl boyunca Baharlar Mahallesi'nde ve Beyağaç ilçesinde her yıl ağustos ayının son haftasında yapılan “Çiçek Baba ve Kara Dede” ziyaretlerinde görüşmeler yapılmıştır. Bu görüşmelerde sosyal antropolojik anlamda katılımlı gözlem ile birlikte yönlendirilmemiş görüşme tekniği kullanılmıştır. Bunun yanı sıra, sahadan elde edilen bilgileri daha sağlıklı değerlendirebilmek amacıyla bulgular, teorik bilgilerle de desteklenerek yorumlanmaya çalışılmıştır.

1. Kavramsal Çerçeve: Kült Nedir?

Kült kelimesi, Türk mitolojisinde üzerinde en çok tartışılan terimlerden biridir. Günümüzün modern dünyasında hemen hemen her sosyal bilimci, içinde yaşadığı kültürel yapıya göre kültürü farklı yorumlamıştır. Dolayısıyla kültürün hangi bağlamda açıklandığını ve onun kültürün hangi katmanına yerleştirildiğini bilmek oldukça önemlidir (Altın, 2019).

Bu nedenle Türk mit bilimindeki mevcut kültür tanımları alanı tümüyle temsil etme gücüne sahip değildir. Külte ilişkin dil bilimcilerin, etnologların, sosyologların, halkbilimcilerin, antropologların, tarihçilerin ve din bilimcilerin katıldığı ve üzerinde uzlaşabilecekleri yeni tanımlamalara ihtiyaç duyulmaktadır. Çünkü teolojik ve mitolojik araştırmalar bize gösteriyor ki kültür kavramı zaman, mekân ve inanç unsurları başta olmak üzere “bağlam” dikkate alınarak incelendiğinde, kültürün insanoğlunun hayatına dair maddi, manevi ve sosyal işlevlerinin olduğu ortaya çıkmaktadır.

İçli'ye göre, Türk inanç ve gelenek yapısı içinde kültürler; masalsı ve mistik deneyimler bakımından sayısının çokluğuyla birlikte, bünyesinde en eski formları taşıması ve temsil ettikleri yaşam deneyimi yönüyle büyük zenginlik arz etmektedir (İçli, 2013)

Kült, kelimesinin aslı “*Culte*” olup Fransızcadan Türkçeye girmiş bir kelimedir. Sözlük anlamı “dini tören, ibadet, ayın”dır. Kaynağını yerel özelliklerden alan dini törenler olarak tanımlansa da kültür, esas itibarıyla bu törenlerin içini dolduran inanç, uygulama veya ibadetleri hiçbir çıkar ve şart gütmeyen yüzyıllardır kesintisiz olarak ilk günün heyecanı ile devam ettiren insan topluluğuna verilen isimdir (TDK, Türkçe Sözlük, 2005).

Kült sözcüğünü, yerli ve yabancı kaynaklara göre incelediğimizde anlamının “tanrı değil de tanrının nüfuz ettiği varlıklara saygı duyma veya tapınma” olduğunu görüyoruz. Ancak bu durum Türk mitolojisinde biraz farklılık arz etmektedir. Türk mitolojisinde kültür tabir edilen bazı Tanrı dışı varlıklar tarı gibi algılanıp tapılmaz. Eski Türkler tanrı kutundan bir parça taşıdığına inandıkları bu nesnelere kutsal saymışlar ve kutsal saydıkları bu nesnelere kendilerini tanrıya ulaştıracak bir tür aracı varlıklar gibi görmüşlerdir. Bu bağlamda kutsal sayılan nesnelere etrafında gerçekleştirilen seremonilerin tek amacı vardır. O da tanrıya ulaşmaktır (Ergun, 2004).

Öte yandan kült terimini incelenirken sık sık “mit” kavramı karşımıza çıkmaktadır. Çünkü İnsanoglu, bu dünyada evrenin yaratılışına ilişkin ona rehberlik edecek imgesel, alegorik bir anlatımı olan hikâyelere ihtiyaç duymuştur. Hikâyeler dilden dile dolaşarak toplumun hayal gücünün de etkisiyle söylencelere dönüşür. Zamanla da ülküsel bir kavrama dönüşürler. Mitin hikâyelerdeki görevi hikâyede geçen varlıkların kutsallığını ortaya çıkarmaktır (Eliade, 2001). Mitlerdeki kişiler doğaüstü varlıklardır. İşte bu doğaüstü varlıklar da “kült” terimiyle tanımlanırlar (Hançerlioğlu, 1993).

Öte yandan kült, sosyoloji bilimiyle birlikte kullanım alanını genişleterek kendisine yeni misyonlar yüklemiştir. Richardson, kültürün anlam ve alanının genişliği konusundaki tespitleri şu şekildedir: Bir toplumun bireysellik ve rasyonelliğe hâkim bir değeri varsa o zaman kültle ilişkili cevaplar bireysel-mistik, kolektivist-rasyonel veya kolektivist-mistik olabilir. Bu bağlamda Richardson’dan hareketle kültürün, zamana, mekâna ve hatta toplumdaki topluma anlamının farklılaştığını/değiştğini söylemek yanlış olmayacaktır (Richardson, 1993).

İnanışların kültleşebilmesi için olmazsa olmaz üç aşama vardır. Bütün kültürler sırasıyla bu aşamalardan geçer. Kadim kültürler ve onlara bağlı mitler, önceden belirlenmiş bu aşamaları izleyerek kristalleşirler. Böylece kristalleşen inançlar kült haline gelir. Larson’a göre, bu aşamalar: “Kalıplaşma, varyantlaşma ve gelenekselleşme”dir (Larson, 1983).

Harrison da Larson gibi inanışların kalıplaşma aşamalarını bir zorunluluk olarak telakki eder. Ona göre din için kült olmazsa olmaz konumdur. Bu nedenle kalıplaşma sürecini tamamlamayan hiçbir inanışın geleneklerde sürdürülebilir olması mümkün değildir. Kutsal kişiler, kendi kültürlerine sahip olabilirler veya kült belli bir yere bağlanabilir, geniş bir alanı kaplayabilir, bir kişi veya nesne ile sınırlanabilir. Fakat hiçbir yerel kahraman, kültü olmaksızın yaşamını devam ettiremez (Harrison, 1913).

Shils, inanışların kültleşme aşamalarından olan gelenekselleşmeyi şu şekilde açıklar: Bir kuşaktan diğerine nakil yoluyla geçen gelenek parçacıkları, gerçekte birbiriyle bağlantılı daha geniş parçalar ağının bir parçası olur. Gelenekselleşme, kendi içinde doğal olarak kendi kendini yeniden üretme mekanizmaları taşır. Taşınan bu mekanizmalar, gelenekselleşen ve doğal olarak kalıplaşan bir olgunun olağan bir durumu ve sürecidir. Gelenek adayları, zamanı geldiğinde geleneklere dönüşmemişlerse kendilerini ortaya çıkaran durumla birlikte ölürler. Gelenek adayları, böyle bir durumda ya ortadan kaybolurlar ya da yeniden üretim yapıldığı takdirde gelenek olarak yaşamaya devam ederler (Shils, 2003).

Kültlerin oluşmasının bir diğer sebebi, “inançların genişletilmesi” olarak ifade edilebilir. Her yeni kültür dairesine uygun olarak yaratıcı ve ataların yeniden biçimlendirilmesi, onların varyantlaşmasını beraberinde getirir (Aleksyev, (2013).

Varyantlaşma, merkez etrafındaki çevrenin genişlemesi, farklılaşması veya değişmesidir (Sered, 1995). Shils’e göre varyantlaşma ise her toplumun, kendi kolektif kimliğinin odağı olarak işleyen kutsal bir “merkeze” sahiptir. Merkez veya merkezi bölge, değer ve inanç alanlarına aittir. Merkezi bölge toplumu yöneten değerler,

inançlar ve semboller düzeninin odağı olup kutsalın doğasını içerir. Merkez, ayrıca, eylem alanının bir fenomenidir. Burası ise kurumlar ağı içinde faaliyetler, roller ve kişilerden oluşan bir yapıdır (Shils, 1982).

Vogt'a göre kült, geçmişin ürünlerini koruyan belli bir yapıdır. Toplumun geleneğini veya gelenekselliğini sürdürme işlevini yerine getiren bu yapının oluşumundaki işlevsel süreç, kalıplaşma, varyantlaşma ve gelenekselleşme ile birlikte meydana gelir. En nihayetinde de kült olarak tanımlanan bu model/yapı/şablon, kültürün nesnesine dönüşür (Vogt, 1951).

Sonuç olarak, bir inanç bulunduğu ortamda çeşitlendikçe kapsama alanını genişletir. Kapsama alanı genişledikçe de formlarında yani görünüş gibi bazı noktalarında değişiklikler oluşur. Formlardaki bu değişimler de kalıplaşarak zamanla gelenekselleşirler. Böylece “kültlerin oluşum süreci” bağlamında sacayağı diye tabir ettiğimiz varyantlaşmalar, kalıplaşmalar ve gelenekselleşmeler onun kültür yaratmasına zemin hazırlar.

2. Çiçek Baba ve Kara Dede'de Dağ Kültü

Dağlar, tüm inanç sistemlerinde önemli bir yere sahiptir. Dağ kültü inancının hemen hemen bütün topluluk ve uygarlıklarda yaygın ve etkin olduğu görülmektedir. Eski Yunanlıların on iki büyük tanrısının ikamet yeri, Olimpos dağı idi. Olimpos, Makedonya ile Teselya arasında oldukça heybetli bir sıradağın en yüksek tepesi idi. Kutsal olan bu dağın en tepesinde ise Yunan tanrılarının başı olan Zeus oturmakta idi. Zeus, Olimpos dağının Ulu Tanrısı, dünyanın sahibi, tanrıların ve insanların babası idi. Tanrı dağı Olimpos'ta her tanrının bir sarayı, bir köşkü vardı (Can, 2011).

Öncelikle Sümerler, Mısırlılar, Hindular, Çinliler gibi eski milletlerin inanç sistemlerinde yer alan dağlarla ilgili inançlara birçok örnek verebiliriz. Orta Doğu ve Anadolu coğrafyasına ait topluluk ve uygarlıkların dağlarla ilgili inanışlarının yansımalarını, bu bölgede ortaya çıkan tek tanrılı dinlerde de görmek mümkündür (Bayat, 2006a).

Türk tarihi boyunca Türkler de yaşadıkları bütün coğrafyalarda dağlara büyük misyonlar yükleyip adeta onları kültleştirmişlerdir. Yunan mitolojisindeki Olimpos, İslam'da Hira mağarasının bulunduğu Nur Dağı, eski Türklerde Ötüken en bilindik örneklerdir. Göktürklerin merkezi konumundaki Ötüken, aynı zamanda kutlu bir dağdır. Türkler arasında göğün direği kabul edilen ve dünyanın merkezinde bulunan Demir Dağ'ın yedi kat olduğuna inanılır (Kalafat, 2010). Doğu Türklerinde Ötüken, Batı Türklerinde ise Tanrı Dağları, Türklerin kutlu ve mukaddes dağlarından. Oğuzlarda dağların ruhları olduğuna inanılmıştır. Dağlara ata, baba gibi isimler verilerek dağların kişileştirildiği örnekler çoktur. Bu kapsamda Oğuzlar, dağlarla konuşurlar, dağlara dua ve beddua ederler, dağların yaşlanıp yıkılmasından korkarlar, dağlardan esenlik dileyip geçit vermesini isterler. Yine dağlarla ilgili “şifa dileme, yemin etme, selam verme” vb. gibi pek çok uygulama görülür (Ögel, 1995).

Türklerde dağlar, evrenin merkezinde buldukları gibi kozmik bir işleve de sahiptirler. Ayrıca Türk mitolojisinde dağlar, etrafında yaşayan insanların koruyucusudur, onların vatan anlayışını şekillendiren en önemli tabiat varlıklarındandır

(Bonney, 2000). Bu nedenle bu dağlara yaklaşırken veya bu dağlarda avlanırken uyulması gereken bir takım kurallar ortaya çıkmıştır (Roux, 1994). Dağlara atfedilen bu inanışların kökeninde şüphesiz Türklerin tanrı anlayışı bulunmaktadır. Türkler, yüksekte olmayı tanrıya özgü bir nitelik olarak kabul etmişler, insanların ulaşamadığı yüksek bölgelere, tanrılara özgü aşkınlık, mutlak gerçeklik ve sonsuzluk gibi ayrıcalıklar yüklemişlerdir. Dolayısı ile bu yüksek bölgelere en çok yaklaşabilen dağlar, Türklerin düşüncesinde kutsallarla örülü bir kült halini almıştır.

Denizli, coğrafi konumu itibarıyla çukurda olduğu için etrafı yüksek dağlarla çevrilidir. Babadağ, Honaz Dağı, Çökelez Dağı, Çiçek Baba gibi büyük ve önemli dağları vardır. Bu yüzden de insanlar karşılıklı olan büyük dağları birbirlerine rakip olarak görmüşler ve onlar üzerine çok sayıda efsane üretmişlerdir. Buradaki dağlar üzerine üretilen efsanelerde, dağların uzaktan ve yakından görünüşleri de çok etkili olmuştur (Türktaş, 2012).

Vilhelm Tomsen'in okuduğu IX. yüzyıla ait el yazması fal kitabında geçen düş yorumunda şöyle bir ifade geçmektedir: Binek atı güneşli bir yerde, yorgun argın durakalmış: tanrının gücü ile dağ üzerinde yol ve su görerek, ot yemiş, su içmiş ve böylece ölmemiş (Ögel, 1995). Görülmektedir ki tanrı, dağ üzerinde, yani kendi mekânında, binek atına yardım etmektedir.

Anadolu'da kutsal sayılan dağ zirvelerinin birçoğu çoraktır. Türk inanç sistemini değerlendirdiğimizde bu olağan bir durum olarak karşımıza çıkar. Çünkü dağların zirvelerinin bitki örtüsünden yoksun olmasının nedeni Tanrı'yla ilintili bir durumdur. Bu nedenle araştırmacılar kutsal dağların kel ve çıplak olma durumu Tanrı'nın kutunun bir yansıması şeklinde telakki etmişlerdir. Çiçek Baba Tepesi'nin de "Cılbak" olması aynı duruma işaret sayılabilir. Bu tepe, Tanrıya ait nitelikler bu tepeye tezahür ettiği için "Cılbak" kalmıştır. Dünyadaki pek çok mitoloji incelendiğinde görülecektir ki dağlar, Tanrısalsın tecelli bulduğu veya kendini gösterdiği en uygun yerlerdir. Çünkü dağlar, tanrıların evidir. İnanışa göre tüm yüksek dağlarda mutlaka bir tapınma yeri mevcuttur. Dağlar, genellikle gökle birleştiği nokta olması nedeniyle dünyanın merkezindedir. Alan araştırmalarımız sırasında Sandras ve Dede Dağı'nda yöre halkı tarafından Çiçek Baba ve Kara Dede çevresinde kutsal kabul edilen ağaçlar olduğunu tespit ettik. Bazı ağaçların dipleri taşlarla çevrilmiş ve dallarına dilek dileyenler tarafından bezler bağlanmıştır.

Ergun'a göre, kutsal ağaçlar, tek ve benzersiz olurlar. Tanrının yüceliğini temsil ederler. Bu nedenle ağaçlar yalnızca kendileri için kutsallık kazanmazlar. Ağaçlar, aşkın bir gerçekliğin bir parçası olduğu için, bu aşkın gerçekliği de yeryüzünde tanrı tezahürü olarak temsil ettiği için kutsallık kazanır (Ergun, 2004).

Baharlar halkında biri, Kara Dede ziyareti dönüşü mezar yakınlarındaki ağaçlardan birkaç dal kesip evine götürmüş. Gece rüyasında aksakallı bir dede musallat olur. Aksakallı dede önce güzellikle telkinde bulunur: Kesip getirdiğin dalları geri getir, kesip getirdiğin dalları geri getir diyerek birkaç defa tekrar. Durumu pek aldırmayan köylü aksakallı dedeyi her gece rüyasında görmeye başlayınca işin ciddiyetini anlar. Uyarıların dozajının gittikçe artmasıyla korkmaya başlar. Uykuları kaçır. Bunun üzerine ağaç dallarını kestiği yere götürüp bırakmış ve böylece kurtulmuştur (K1,

Kişisel Görüşme, 18 Eylül 2020). Kaynak kişiye göre, ağaçların bir sahibi vardır. Bu ağaçlar dualı olarak algılanır. Bu ağaçlardan bir dal kesmek bile günah sayılır. Kesenlerde hikâyede olduğu gibi hiç rahat bırakılmaz. Altında evliyaların yattığına inanılan ve oralara yağmur duaları için çıkıldığından bu ağaçlar kutsal kabul edilir. Bu ağaçlar, Dede Dağı'nın sahibi olan Kara Dede tarafından korunmaktadır.

Her yüksek dağ, gölgesinde yaşayan insanlarca idolleştirilir. İnsanlar dağları yenmeden önce, dağlar insanları yenilgiye uğratmışlardır. Eski çağlarda dağlar erişilmezliğin sembolü olarak algılanır. Dağlarda ancak üstün kişiler barınabilir. Öte yandan insanlarda, her şeyi kendisi gibi görme, yakından tanıdığı ve bildiği özellikleri her nesneye kaydırma eğilimi görülür. Bu yüzden dağlar insanlar gibi kişileştirilmiştir. Dağlar hakkındaki efsanelerde, dağların birer ruh taşıdığı ve canlı birer varlık oldukları görülür (Önal 2003).

Türk mitolojisinde dağların canlı bir varlık olduğuna dair inançlar da mevcuttur. Örneğin dağlar, canlı varlıklar gibi büyürler. Hatta Hakasların inancına göre, dağlar, bir yerden başka bir yere gidebilir; Şorlara göre ise küçük dağlar büyük dağlara tabidirler, birbirleri ile savaşır (Bayat, 2006b).

Dağ adları ilginç olmaları yanında, mitolojik dönemin hatırasını da yaşatırlar. Halk arasında Çiçek Baba Dağı ismiyle bilinen Sandras Dağı ile ilgili söylene gelen birçok farklı efsane vardır. Bunlardan ilki dağların kişileştirilmesi ve dağın adının oluşumu ile ilgilidir.

Efsaneye göre, Çiçek Baba ile Babadağ iki kardeşirler. Bir gün Babadağ ile Çiçek Baba arasında tartışma çıkar. Babadağ, Çiçek Baba'ya aşağılayıcı sözler söyler. Babadağ Çiçek Baba'ya: "Ben senden daha güçlüyüm. Bir yanımda ova bir yanımda başka dağlar var. Sen bana karışma, ben seni takmıyorum der". Bunun üzerine Çiçek Baba öfkelenir, yerden aldığı güllüğü Babadağ'a fırlatır. Fırlattığı gülle Babadağ'ın sağ tarafını alıp götürür, bu yüzden Çiçek Baba Dağı tarafından bakıldığı zaman Babadağ'ın sağ tarafı sanki bir şeyle özellikle oyulmuş gibi oyuk görünür (Türktaş, 2012).

Bir başka efsaneye göre, Çal Dağı ile Çiçek Baba Dağı kardeşirler. Ama Atkuyruksallamaz (rivayet odur ki, bu yörede sinek olmadığından yöre insanı, bu dağa Atkuyruksallamaz demiş) Dağı ile Çiçek Baba Dağı pek geçinememiş, hatta bu yüzden birbirlerini topa tutmuşlar. Çiçek Baba'nın attığı top, Atkuyruksallamaz Dağı'nı yarı bele kadar yarar. Bunun üzerine Atkuyruksallamaz Dağı: "Sen dırazsın!" (yani büyüksün) der. Bundan dolayı, dağın adı "Sandıraz" olarak kalır (K2, Kişisel Görüşme, 25 Haziran 2021). Bu efsanemizde atalar kültürünün canlı bir örneği görülmektedir. Atalar kültürüne göre, atalar arasında bir akrabalık ya da arkadaşlık bağı söz konusudur.

Dağların mitolojik zamanlarda, birer bahadır olduklarına dair inanış çoğu toplumda mevcuttur. İnsanlar, bir zamanlar güçlü bir bahadır olan bu dağların bir mücadele sırasında yenilmeleri ya da bedduaya uğramaları neticesinde dağlara dönüştüklerine inanırlar. Ancak bu dönüşüme rağmen dağlar insani özelliklerini sürdürmekte, insan gibi davranabilmektedirler. Bu nedenle de insanlar, dağlara bir canlı gibi muamele etmişlerdir (Bayat, 2006b).

Dağların canlı bir varlık gibi düşünülmesinin diğer bir nedeni de dağ iyeleridir. Bilindiği gibi dağ iyeleri dağların koruyucu ruhlarıdır. Onlar da tıpkı insanlar gibi düşünülmüştür. Bu nedenle dağlarla yapılan konuşma veya onlara yöneltilen dua ve beddualar aslında dağ iyelerine yöneliktir. Eski Türk inanç sisteminde dağ önde gelen kutsal motiflerdendir. Ağaç, nehir/su motifleriyle beraber yer-suların en yaygın olanları ve hürmet görenleridir. Bu yer-su iyelerinin her biri farklı özellikler barındırmaktadır, dağ da kendine mahsus inançsal nitelikler kazanmıştır (Bayat, 2015).

Öte yandan dağ kültü içine çöğmen (yöre insanı tarafından kutsal ardıç ağacından yapılan çadır) ve oba (taş dizme) motiflerini de eklemek ve beraberinde tartışmak daha sağlıklı olacaktır. Çöğmen, eskiden Çiçek Baba'ya gelen ziyaretçilerin konaklamada kullandıkları özel ardıç ağacından yapılan bir nevi çadırıdır. Eskiden ulaşım son derece zor olduğu için insanlar çöğmenlere ihtiyaç duyuyorlardı. Geçmiş yıllarda eren ziyaretleri atlarla, eşeklerle, katırlarla birkaç günde yapılırdı. Şimdilerde motorlu araçlarla bir iki saat sürdüğü için yöre halkı çöğmen yapmayı bırakmışlardır. Türk kültürüne ve inancına hâkim olanlar bilirler ki; çöğmen aslında bir şaman yapısıdır. Sibirya şamanları, bu yapıları çum adını vermişlerdir (K3, Kişisel Görüşme, 25 Ağustos 2021). Alanda gördüğümüz bir başka uygulama da taşları üst üste yığmadır. Özellikle Çiçek Baba'da rastladığımız bu uygulamaya ziyaretçilerin verdiği isim taş yığmadır. Taşlar yığıldıktan sonra kalplerinden geçenlerin gerçekleşmesi için dilekte bulunurlar. Bayat'a göre, çocuksuz kadınların doğurma ile bağlantılı çok eski pratiklerinden biri de kutsal bilinen taşlara el sürmesi veya taştan çocuk istemesi oluşturur. Batı Anadolu'da ve Kıbrıs'ta kadınların hamile kalmasını sağlayan kutsal taşların varlığına inanılır (Bayat, 2006b). Bu nedenle taş yığma geleneği Anadolu'da pek çok dağda görülür (Kalafat, 2010). İnsanların dilek dilemek için taşları üst üste koymaları ve bu ritüelin her eren ziyaretinde tekrar edilmesi "Dede Dağı ve Sandras Dağı'nda" oba kültürünü atalar kültürüyle ilişkilendirebilecek diğer bir motif olarak karşımıza çıkmaktadır. Taş yığınları ve yığınlara yapılan hürmet oba kültürü örneklerindedir. Oba kültürüne dair bilinen en eski işaretlerin, Altaylarda olduğu ve altı bin yıllık geçmişe sahip oldukları tespit edilmiştir. Eski Türkler, Orta Asya'da obanın yanından geçerken dağın ruhu hürmetine taş koyarlardı ve kanlı-kansız (saçı) kurbanlar sunarlardı (Bayat, 2015). Kara Dede ve Çiçek Baba'daki benzeri uygulamaların bu geleneğin ürünü olduğundan şüphe yoktur. Ayrıca eren mezarlarının da bizzat oba olduklarını söyleyebiliriz, Kara Dede ve Çiçek Baba'da mezarın üzerine taş koyup duada bulunmak aslında birer oba ritüelidir. Birçok evliya mezarında aslında gerçekten ölü olmadığı, sadece o şahsın ruhu hürmetine makamlar, yani mezar türü yapıların yapıldığı bilinmektedir ki bunlar da esasında oba örneğidir. Örneğin Çiçek Baba'nın mezarı yoktur, çünkü ölmemiştir, efsaneye göre sadece sır olmuştur.

Sonuç olarak şunu söyleyebiliriz ki, dağ kültü çok eski çağlardan beri muhtelif uluslarda bulunduğu malum olan cihanşümül bir kültür (İnan, 1998). Türk kültüründe önemli bir motif olan dağ kültü, Türk inanç ve kültürünün ana kodlarını oluşturan unsurlardan birisidir. Efsanelerden dini ritüellere, mitolojiden evren tasavvurlarına kadar, Türk kültürü içerisinde dağ kültü, her zaman önemli bir yer edinmiştir. Değişen zaman ve coğrafyaya rağmen yansımalarını hâlâ sürdüren bu kadim kült, binlerce yıldır yaşamaktadır. Dede Dağı ve Sandras Dağı'ndaki tüm inançsal ritüeller ve inanışlar gösteriyor ki burada, bir dağ kültüründen fazlası vardır. Çünkü dağlar, üzerinde

kutsalları barındırır; dağın üzerinde yaşayan canlılar kutsaldır. Bunun en belirgin örneği, Dede Dağı'nda ve Sandras Dağı'nda hiçbir hayvanın avlanmaması, kaybolan hayvanların Kara Dede ve Çiçek Baba'nın yakınında bulunması ve bu bölgedeki ağaçların kesilmemesi gibi. Bir de eski Türklerde Hsuing-nu ve Tabgaç ayinleri, tepesinde “gök gölü” olan kutsal dağlarda yapılırdı. Sandras Dağı'nda da Kartal Gölü'nün olması eski Türk inanışlarında görülen kutsal dağ ve “gök gölü” anlayışıyla örtüşen bir benzerlik olarak karşımıza çıkmaktadır.

3. Sandras ve Dede Dağı'nda Evliya/Eren Kültü

Kültür bir bütündür ve dinamiktir. Toplumların inanç sistemlerinde yaşanan değişiklikler, her ne şekilde olursa olsun eski inançların bir anda yok olmasına neden olmaz. Dolayısıyla değişen inanç sistemleri az-çok birbirinden izler taşır. Bugün İslamiyet kavramı içerisine “heterodoks İslam” olarak adlandırılan Türk Müslümanlığının yerleştirilmesi kültürün bütünlüğünün ve dinamikliğinin bir sonucudur. Türk topluluklarının en eski inançları olan kültürler (tabiat ve atalar kültürü), Şamanizm/Kamizm ve daha geniş kapsamlı olan “Gök Tanrı İnancı, Budizm, Manihaizm, Hıristiyanlık, Musevilik” gibi dinler en nihayetinde bugünkü Türk Müslümanlığının kültürel miraslarıdır. Kültürün bütünlük ve dinamiklik özelliğinden hareketle düşünüldüğünde, oluşan bu kültür mirası İslamiyet içerisinde teşekkül eden bir Anadolu Müslümanlığını ortaya çıkarmıştır. Bu bağlamda düşünüldüğünde evliya kültürü olarak bilinen ve esas itibarıyla Anadolu Müslümanlığının bir zenginliği olan “veli/eren kültürü” tabiat-atalar kültüründen bağımsız değildir (Ocak, 2010).

Eski Türk inançlarındaki atalarının kabirlerine ev sahipliği yapan mukaddes dağ tasavvurları, İslamlaşma sonucu eski ve yeni harmanlanarak dağ kültürü evliya kültürüyle birleştirilmiştir. Böylece dağ kültürü evliya kültürüne dâhil olmuş, motiflerini bu kültür altında sürdürmüştür. Anadolu coğrafyasının pek çok yerinde görülen dağların “dede, baba” gibi isimlerle anılması ve her dağda bir erenin bulunması veya Toroslardaki dorukların, dede veya baba adı almaları, eski atalar kültürünün bir devamı niteliğinde olduğunu gösterir (Ögel, 1995). Bayat'a göre, dağlara dede, baba gibi isimler verilmesi mitolojik dönemin bir devamı şeklinde algılanmalıdır. (Bayat, 2006a). “Dede” adı, millî-dinî efsane kahramanlarına, evliyalık katına yükselenlere ve din büyüklerine de verilirdi. Selçuklular zamanında Anadolu'da İslamlaşmış Türkmenlerin din büyüklerine, “Baba” ve “Dede” denilirdi. Evliya Korkut Atanın kendisi de bir dededir. Onun adı Dede Korkut Kitabında, birkaç yerde “Korkut Ata” olarak diğer yerlerde ise “Dede(m) Korkut” şeklinde kullanılmıştır (Beydili, 2004). Dede adının Anadolu sahasındaki gelişiminde birden fazla faktör etkili olmuştur. Bunlardan birisi İslamiyet sonrası veli kültürünün etkisiyle dindarlık vasfı ön plana çıkmış, toplum önderlerinin adlarından esinlenmedir. Ata kültürünün etkisiyle şekillenen dede kültüründe insanların, hakkında inanmalar ürettikleri mezar ve makam sahiplerini dede adı ile anmaları mümkün olmuştur. İkinci faktör olarak Alevilik inancının etkisini söyleyebiliriz. Alevilik'teki dede müessesesi, Alevi toplumunun sosyal düzenini sağlamada son derece önemlidir. Dedeler; küsleri barıştıran, sıkıntıları çözen, ibadetleri yaptırın kişilerdir. Anadolu'da hem Sünni hem de Alevi toplumlarında dede adının benimsenmesi, dede adını taşıyan çok sayıda makam veya mezarla karşılaşılması sonucunu doğurmuştur (Peker, 2015). Baba kavramı da Türkçede kelime olarak, “ata” anlamında olup

Türkistan sahasında evliya, aziz, sultan, ata kelimeleri ile karşılanıp yaygın olarak “evliya” anlamında kullanılmaktadır (Çetin, 2007).

Halk arasındaki anlatılara göre, evliyalar tıpkı peygamberler gibi görülmekte, peygamberlere özgü hususiyetlerin birçoğu onlara da atfedilmektedir. Peygamberlerin olağanüstü işleri “mucize” terimiyle adlandırılırken; evliya ve yatırların olağanüstü işlerine “kerâmet” denmektedir (Boratav, 2003).

Çiçek Baba ile ilgili söylenegelen birçok efsaneye göre, “eren” çiçek hastalığına yakalandığı için, Çiçek Baba adını almıştır; kimilerine göre ise, “eren”in çiçekleri çok sevmesi sebebiyle kendisine bu ad verilmiştir” (K3, Kişisel Görüşme, 25 Ağustos 2021).

Ziyaretçilerin anlattıklarına göre, Çiçek Baba, Ahmed Yesevi’nin öğrencisidir. Yüzyıllar önce, Horasan’da bir medresede okuyan yetmiş iki eren ellerindeki asaları gökyüzüne fırlatırlar. Erenlerden Çiçek Baba da, Sandras’ın zirvesinde asasına kavuşur ve buraya yerleşir (K4, Kişisel Görüşme, 25 Ağustos 2021).

Mevcut sözlü bilgilerden ve Alevi Bektaşî klasik metinlerinden yola çıkarak XII. yüzyılda Ahmed Yesevi’nin çevresinde bir Türkmen derviş geleneğinin oluştuğu anlaşılmaktadır. Bu, XIII. yüzyılda Hacı Bektaş Veli merkezli olarak Anadolu’da gelişen eren hareketinin bir nevi prototipi olarak görülebilir. Hoca Ahmed Yesevi, öğretisine uygun olarak yetişen “halifeleri” aracılığı ile Anadolu’nun farklı yörelerinde mümkün olduğu kadar çok kitleye ulaşmaya çalışmıştır (Kılıç vd., 2007). Çiçek Baba’yı da bu yapılanış arasında değerlendirmek mümkündür.

Türkmen dervişlerinin Anadolu Türk tarihindeki yeri konusundaki değerlendirmelere göz attığımızda, Anadolu’da misafirler ve seyyahlar arasında dört tayfa olduğunu görüyoruz. Bunlar: Anadolu gazileri, Anadolu ahileri, Anadolu abdalları ve Anadolu bacılarıdır (Atsız, 1992). Bu erenler, bir avuç inanmış Türkmen’le binlerce düşmana karşı çıkan, uçlarda fetihlerde bulunan, yüzlerce, binlerce köye kendi isimlerini vererek ellerinin emeği ve alınlarının teriyle bayırlarda ve dağ başlarında yer açıp yerleşen, bağ ve bahçe yetiştiren, kaleler ve zaviyeler kurarak beldeler açan ve böylece İslamiyet’i yayan kolonizatör Türk dervişlerinin mümessilleri olmuşlardır. Kaldı ki Anadolu’nun Türkleşmesi ve Müslümanlaşmasında bu Türk dervişleri ordularla birlikte ve hatta ordulardan evvel fütuhata çıkmış ve karşı tarafı daha evvel manen fethetmişlerdir. Böylece Türkmen dervişleri birer toplum önderi olarak Anadolu’nun dört tarafına dağılmış Türkmen toplulukların bu yörelere iskân ve yerleşiminde, önemli bir unsur olmuşlardır. Boy, oba, aşiret ve oymak gibi sosyal üniteler şeklinde örgütlenen Türkmenlerin toplumsal hayatları kadar, inanç-düşünce evrelerini de belirleyen Türkmen erenleri bir yönü ile sosyal, bir yönü ile de dinî lider konumunda olmuşlardır (Kılıç vd., 2007).

Görüştüğümüz ziyaretçilerden duyduğumuz başka bir rivayete göre, Türkmen boyları Anadolu’ya göç ederken Çiçek Baba, Türkmenleri düşmanlara karşı savaşarak korumuş. En son, düşmanları şimdiki yatacın olduğu yere kadar sürmüş ve orada çok kanlı bir savaş olmuş. Bu savaşta Çiçek Baba ve alpleri burada şehit düşmüştür ama sonrasında rivayet odur ki Çiçek Baba, hâlâ Türkmenleri mezarından kalkarak kahramanca korumaya devam edermiş. Bu mezarlarda Çiçek Baba ile birlikte kırk

kişinin daha yatmakta olduğu bilgisi, bizde Çiçek Baba lakaplı zatın bir uç beyi ya da akıncı olma ihtimalini de akla getirmektedir.

Kara Dede ve Çiçek Baba'da olduğu gibi, dağ tepelerinde türbe ve yatır olduğu inancı, Türkler arasında yaygındır. Gökbel'e göre, Anadolu insanı, bu bölgeyi kendilerine vatan yapan insanları ebedileştirmek ve yaşadıkları hayatı onlarla paylaşmak istemiş, böylece bir yandan bölgedeki ağaç, kaya, mağara... unsurlara bir takım kutsallıklar atfederek taşı ve toprağı ile vatani kutsallaştırma yoluna giderken diğer yandan bu vatanın asıl sahipleri olarak düşünülen ve bir çoğu yüce dağ başında mekân tutmuş kişiler olarak hayal edilen bu alperenlere birer makam tahsis etmiş, bu yerleri de ziyaret ederek onlara karşı olan vefa borçlarını yerine getirmeye çalışmışlardır (Gökbel, 2002).

Ocak'a göre, dağ ve yüksek tepelerde mevcut olduğuna inanılan bir takım tabiatüstü güçler ve ruhlar, İslâmî devirde böyle kimliği meçhul veliler şeklinde düşünülmüş, bu yolla dağ kültleri yaşama imkânını bulmuştur. Türkler Anadolu'ya yerleştikten sonra da bazı dağları ve tepeleri, vaktiyle Orta Asya'da olduğu gibi takdise devam etmişlerdir (Ocak, 2003).

Öte yandan dağ başlarındaki erenler daha çok Buğday Dede, Çitlenbik Dede, Çınar Dede gibi yiyecek, madde, ağaç vb. isimlerle anılır (Önal, 2003). Denizli Beyağaç'ta görülen Çiçek Baba adı da bu anlayışa uygun bir isimlendirmedir. Kara Dede'ye çıkılma nedeni de hasat sonu yaşanan bolluk ve bereketten dolayı şükranlarını sunmak olduğu düşünülürse, yapılan etkinlikler aslında Türklerin eski dini inanışlarının bir yansımasıdır.

Anadolu'da birçok dağın doruğunda kendileriyle aynı adı taşıyan evliyalar yatar. Dağla yatırın ilişkilerini belirten adın nerden geldiğini açıklamak için efsaneler anlatılır (Boratav, 2003). Anadolu'da evliya veya ermişlerin adlarını taşıyan pek çok dağ vardır. Denizli'de de dağlar hakkında anlatılan efsaneler, zamanla dağda yattığına inanılan eren veya erenlerle aynileştirilmiştir. Dede Dağı, Çiçek Baba Dağı, vb. bir kısım dağ adları, isimlerini yaşadıkları evliyadan almışlardır. Dede Dağı ve Çiçek Baba Dağı bu bağlamda değerlendirilmelidir. Burada şunu da belirtmek gerekir ki dağ mı adını yatırdan almış yoksa yatır, dağın adı ile mi anılmıştır kestirilemez. Bu mekânların birer ziyaret merkezine dönüşmesinde, atalar ve dağ kültü etkili olmuştur. Duaların yüksekçe bir yerde, mezarların bulunduğu alanlarda yapılması; eski Türk inançlarındaki dağ kültü ve atalar ruhunun “koruyuculuk ve kurtarıcılık” vasıflarına sığınma anlamı taşımaktadır.

Sandras ve Dede Dağı'nda yaptığımız araştırmalardan hareketle “Çiçek Baba / Kara Dede” lakaplarıyla anılan, kimine göre evliya, kimine göre Hızır, kimine göre de şehit oldukları söylenen ulu zatların mezarlarının bulunduğu inanılmakta, yine onların lakapları etrafında bir “eren/evliya kültü” oluşturulduğu söylenebilir. Çiçek Baba'nın evliya olarak görülmesindeki en önemli etken, onun keramet sahibi bir eren olmasıdır. Çünkü yöre halkının inancına göre Çiçek Baba ve Kara Dede, Allah'ın sevgili kullarındandır. Onların bu mekânlarda yaptıkları dualar, dilek ve istekleri Allah huzurunda karşılık bulur.

Çiçek Baba'nın keramet sahibi olduğunu gösteren bir başka menkıbe özetle

şöyledir: Çiçek Baba hanımına evindeki yiyeceğin nasıl geldiğini kimselere söylememesini ister. Aksi halde öleceğini bildirir. Çiçek Baba'nın evine her gün sofraya hazır gelir. Bir gün hanımı, komşusu ekmek pişirirken evinin sırrını söyleyiverir. Akşam Çiçek Baba eve geldiğinde yiyecek bulamaz. Hanımı sırlarını açıkladığı için, bir rivayete göre, duvarda asılı olan ok ve yay kendiliğinden kurulur ve hanımını vurur. Diğer rivayetler, şişin veya bıçağın kendiliğinden gidip hanımının kalbine saplandığı şeklindedir. Olay üzerine zaptiyeler Çiçek Baba'yı yakalarlar. Giderlerken yol üzerindeki Ağla köyüne gelirler. Zaptiyeler: "Mademki ermişsin bize göster marifetini" derler. Önce ağacı eğmesini, sonra sofraya getirtmesini, daha sonra da su çıkarmasını isterler. Çiçek Baba sırasıyla önce ağacı eğdirip ağustos sıcağında gölgelik yapar. Daha sonra hazır sofraya gelir ve zaptiyeler karınlarını doyururlar. Eren en sonunda da su çıkarır. Köyün adı, Çiçek Baba "ağla" dediği ve su çıkardığı için "Ağla" kalır. Bütün bunlardan sonra, sırrı açığa çıkan Çiçek Baba zaptiyelere döner, benim mezarımı, asamı bulduğunuz yere yapın der ve esasını fırlatır. O an Çiçek Baba kaybolur.

Kara Dede hakkında anlatılan bir rivayet de şöyledir: Kara Dede mezarında Perşembe geceleri ve mübarek günlerde ışık parlar. Işık parladığı zaman erenin yolculuk yaptığını işaret sayılır. Kara Dede Perşembe geceleri ışık huzmesi şeklinde Dede Dağı'ndan Solmaz Dağı'na, oradan da Hırka Dağı'na iner. Işık huzmesi erenin mertebesini belirler. Bu ziyaretler bazen yıldız kayması şeklinde, bazen nur inmesi şeklinde, bazen de fener ışığı şeklinde görünür (K5, Kişisel Görüşme, 24 Ağustos 2019). Baharlar halkı bir dağdan bir ışık, bir başka dağa gittiğinde o dağdaki ereni ziyaret ettiğine inanırlar.

Yine Kara Dede'yle ilgili anlatılan bir başka rivayete göre, bir gün yeni yerleşim yeri arayan Yörükler, en iyi yeri hayvanlar bulur, düşüncesiyle hayvanlarını salarlar ve onların beğendikleri Baharlı (Bu günkü Baharlar Köyünün yerleşim öncesinde konargöçerlerin verdiği isim) bölgesine gelerek çadırlarını kurup yerleşirler. Türkler, tarihleri boyunca geçimlerini büyük oranda hayvancılıkla sağladıkları için yerleşim yerlerini belirlemede hayvanlar etkili olmuştur. Türkler yurt arayışında oldukları bir gün, sürünün başındaki çobanlar yorgunluktan ağaç dibinde uyuya kalmışlar. Uyandıklarında hava kararmak üzereymiş. Etrafa baktıklarında hayvanların hiçbiri yokmuş. Telaşa hayvanları aramaya başlamışlar. Fakat bulamamışlar. Ertesi gün hayvanların tamamını Kara Dede mezarının yakınında bulmuşlar. O günden sonra tüm kaybolan hayvanlar bu bölgede bulunur olmuş. Yöre halkı da Kara Dede'nin hayvanları koruduğuna inanmış.

Bu inanç mitolojik kökenli, hayvanları koruyan "Çoban Ata" kültüyle ilgilidir. Çoban Ata'lar, İslamiyet'in kabulünden sonra evliyalık yükünü de yüklenmişlerdir. Kısacası hayvanların veya çobanlığın koruyucusu olan atalar zamanla dedelere ve babalara dönüşmüştür (Bayat, 2015).

Sandras Dağı'nın zirvesinde bulunan Çiçek Baba'nın mezarın boyu otuz dört metre yirmi santim uzunluğundadır. Eni ise, üç metre on santim genişliğinde olup baş tarafında bulunan taşın yüksekliği seksen beş santim, ayakucu tarafındaki taşın yüksekliği altmış beş santimdir. Mezarın baş tarafı kibleye doğrudur. Mezarın kenarlarında ayrıca büyükçe taşlar yer almaktadır. Bu taşların sayısı dokuzdur.

Göğüsleri hizasından kibleye doğru yöneldikleri göz önüne alındığında dokuz mezarın olma ihtimali düşünülebilir. Aksi halde bir erenin otuz metreden daha uzun olan ve kibleye uymayan görünümü ile karşılaşılır. Çiçek Baba için yapılan ziyaretler her yıl ağustos ayının son perşembesinde gerçekleştirilir. Bu güne “Eren Günü” denir. Ziyaretçiler, birbirleriyle haberleşmeksizin gelirler. O gün, erene çıkılacağı bilinir ve ona göre hazırlıklar yapılır. 1994 yılından beri Denizli’nin Beyağaç Belediyesi “Eren Günü Şenlikleri” adı altında etkinlikler düzenlemektedir. Denizli merkez ve çevre köylerden gelen ziyaretçilerin kimi bir hafta, kimi üç gün, kimi bir gün öncesinden Sandras Dağı’na çıkarlar. Erene yaya olarak yaklaşık bir saatlik mesafede bulunan Kartal Gölü’ne gelirler. Köyceğiz tarafından gelen ziyaretçilerin bir kısmı çarşamba günü, yani şenliklerin düzenlendiği günden bir gün önce dağa çıkarlar. Gece erenin yanında geçirilir. Çarşamba akşamı diğer çadırlara ve obalara ziyaretler yapılır. Akşam eğlenilir. Perşembe günü Beyağaç tarafından gelenler ile şafak vakti Kartal Gölü’nden hep birlikte erenin bulunduğu zirveye yürürler. Bu yürüyüşe “eren yürüyüşü” denir. Gelen ziyaretçiler Çiçek Baba’nın mezarının etrafında üç veya yedi kez dönerler. Kimi ziyaretçiler kurban edilecek oğlaklarla, kimi ziyaretçiler de kucaklarındaki bebeklerle dönerler. Bu dönme esnasında mezarın ayakucunda ve başında bulunan taşlar öpülür. Mezarın baş ve ayakucunda bulunan taşlara yazma bağlanıp dilek tutulur. Erenin mezarına buğday saçılır, ekmek ve çocuk çorabı bırakılır. Erenin mezarından avuçlar dolusu toprak ve taş alınır ve tülbentlere koyularak götürülür. Erenin mezarından alınan toprak tarlalara, bahçelere serpilir, bereket getireceğine inanılır. Evin bir köşesine, ambarlara taş konulur yine bolluk ve bereket getirmesi için. Kamyoncular kamyonlarına koyar kaza olmaması için. Bazen de alınan toprak parçası, askere gidecek gençlerin boyunlarına astıkları muskalara koyulur. Bunun sebebi “toprak çeker” şeklindeki inanıştır. Askere giden gencin erenin de himmetiyle salimen geri döneceğine inanılmaktadır. Rivayete göre, buradan alınan toprak ya da taşı her kim yanında bulundurursa o kişi kötülüklerden ve kazalardan korunmuş olur. Yöre insanına göre: “Çiçek Baba’ya çıkarsan/ Eren’in toprağından al/ Tarlana at, bolluk olsun/ Eren’in taşından al/ Ambarına kat, çokluk olsun.”

Baharlar ve Beyağaç’ta edindiğimiz bilgilere göre, yaklaşık 300 yıldır Kara Dede’de ve 700 yıldır da Çiçek Baba’da şenlikler devam ettirilmektedir. Her iki ziyaret yerine de hasat sonu şükranlarını sunmak ve bazı dileklerin istenilmesi amacıyla gidilmektedir. Kara Dede ve Çiçek Baba’ya giden insanlar, herhangi bir isteklerinin yerine gelmesi amacıyla ferdi olarak çıkıp istekte buldukları gibi, kuraklık dönemlerinde toplu olarak yağmur duası için de çıkmaktadırlar. Yağmur duası için gidilmiş ise önce kurbanlar kesilir ve yemekler yenir. Daha sonra namaz kılınır, dualar edilir ve dilekler tutulur. Baharlar Muhtarlığı günümüzde her yıl ağustos ayının son haftasında gerçekleştirilen Kara Dede ziyaretlerini organize etmektedir. Şenlik havasında yapılan bu ziyaretler yöre insanı tarafından gününbirlik tatiller olarak görülmektedir. Baharlar mahallesi’nde yaptığımız saha araştırmasında, Kara Dede ziyaretlerinde bazı uygulamaların yapıldığı tespit edilmiştir. Bu uygulamalar: Kur’an okumak, dua etmek, namaz kılmak, tespih çekmek ve kurban kesmek.

Kara Dede ve Çiçek Baba ziyaretlerindeki inançsal ritüeller, sadece Kara Dede ve Çiçek Baba’nın makamına yapılmaz. Yapılan tüm inançsal ritüeller, neredeyse makamın ziyaretiyle aynı önemdedir. Kara Dede ve Çiçek Baba insan ve tabiatın,

insan ve Tanrı'nın, son olarak insan ve insanın birleştiği-buluştugu kutsal bir semboldür. İnsanın kendisinden yüce bir varlığı tanıması ve ona hürmet edip kültür dairesi içerisinde önemli bir vasıf kazandırması çok değerlidir. Böyle bir inançtan çıkış bulan atalar kültüründe, ancak belli kişiler, özellikle ünlü savaşçılar ve erenler, kurban ve duaya hak kazanmaktadır. Bu insanları ötekilerden ayıran insanüstü yetenekleri ölümlerinden sonra kaybolmamaktadır. Birtakım mistik güçlerle dolu bulunan bu gibi kimselerin gönüllerini hoş tutmak, anılarını tazelemek ve kurbanlarla onları anmak yoluyla bolluk ve bereketi sağlamak mümkündür. Alanda yaptığımız araştırmalarda kaynak kişilere göre, Çiçek Baba Dağı'nın ağaçsız, çıplak, çorak olmasının nedeni, onun ferinden, gücünden böyle yanıp kavrulduğu için çorak kalmasıdır. Buna karşın, buraya gelip adak adayanların, dilek dileyenlerin evlerine bolluk, bereket vermektedir (K3, Kişisel Görüşme, 25 Ağustos 2021).

Sonuç olarak, Kara Dede ve Çiçek Baba yöre insanı tarafından büyüklükleri ve görkemlerinden dolayı Tanrı ile ilişkilendirilmiş, Tanrı'ya ulaşma, kendilerini Tanrı'ya duyurma açısından yakın bulunmuştur. İslam öncesi inanç ve ritüellerin İslam sonrası Anadolu'ya taşındıktan sonra dağ kültü yerini, birçok yerde eren kültüne bırakmış, dağ kültü ile ilgili inanışlar eren kültü ile kaynaşarak varlığını sürdürmüştür. Bu yaklaşımla birlikte rahatlıkla söyleyebiliriz ki, Kara Dede ve Çiçek Baba bu dağlarda yaşamış ve bu dağlarda sır olmuşlardır. Adeta dağların her bir noktasında Kara Dede ve Çiçek Baba vardır. Dağlar, Kara Dede ve Çiçek Baba; Kara Dede ve Çiçek Baba da dağ olmuştur.

4. Sandras ve Dede Dağı'nda Ocak Kültü

Ocak sözcüğü "aile, soy, sülale" anlamında kullanılmaktadır. Boyların küçük birimlerini bildirmek için de ocak, ağıl, arış (arıs) terimleri kullanılmıştır. Çığatayca'da ocak, "kabile" anlamına gelmektedir. *Kamus-ı Türkî* yazarı Şemseddin Sami ise bu terimi "mecazen büyük aile" diye izah etmiştir. XV. yüzyılda tespit edilen *Ebamüslimnâme*'de geçen ocak kelimesi "sülale" anlamında kullanılır (Yaman, 2006).

Ocak, Türklerde saygı duyulan bir unsurdur, aynı zamanda ailenin devamıdır. Eski Türklerdeki "atalar kültü" ile bağlantısı olması kuvvetle muhtemel olan "aile ocağı" terimi, kaynağını ocağın yanmasının soyun devamı olarak görülmesinden almaktadır. Eski Türk inancına göre, aile ocağı ataların mukaddes yadigârıdır. Büyük atanın ve büyük ananın ruhları aile ocağında daima hazır bulunur, bu sebeple bunları takdis etmek ve bunların hürmetine ocağı söndürmemek gerekir (Yörük, 2005).

Eröz'e göre, atalar kültü, ocak kültürünü doğurmuştur. Ocağın tütmesi, ateşin devamlı olarak yanması, ataların o ocakta, o yurttan, o çadırdan devamlı olarak bulunması demektir. Ataların canları ocağın içinde tecelli eder (Eröz, 1992).

Öte yandan Türklerde ocakla ilgili inançlar ve gelenekler; birlik, bütünlük, sağlık, ebedilik ve Tanrıyla ilgilidir. Düşünce sistemimizde Türk hayatının sürekliliği de ancak Tanrı kutu ile sağlanmaktadır. İşte bu kutun üzerimizde kalması için her aile ocağının daima yanması gerekmektedir. Buna bağlı olarak ocağın sönmesi, ocağın dağılması ve ocağın batması da Tanrı'nın gazabına uğrayıp Tanrı kutunun o aileden uzaklaşması ile ilgilidir. İşte aile ocağının, Tanrı ocağı olarak görülmesi sebebiyle de onun söndürülmesi veya dağıtılması yapılabilecek en kötü fiildir (Ögel, 1995).

Altay Türk ve Moğol topluluklarında, kötülüklerden uzaklaşmak ve hastalıklardan korunmak için ateşe kurban sunulur ve saç yapılır. Dualarda ateş ruhu, otuz ayaklı bir dişi olarak tasarımlanırdı. Söz gelimi Göktürk hakanına gelen elçilerin ateş arasından geçirilmesi olası kötü ruhları kovmak içindir. Bu gelenek Moğol saraylarında da sürdürülürdü. Ölüm ve yas törenlerinde yakılan ateş, tören bitene değin söndürülmezdi. Şamanların ayinleri ateşsiz yapmamaları, ateş ruhuna hitaben okudukları ilahilerden anlaşıldığına göre aile ocağı kültü ile ateş kültü birbirinden ayırt edilemez. Şaman dualarında “atamızın yaktığı ocak” ifadesinin kullanılması bu manada dikkat çekicidir (İnan, 1986).

Türkler arasında bu kült “aile ocağı”, “asker ocağı”, “ocağına incir dikmek”, “ocağı tütme”, “ocağı bozulmak” gibi tabir ve deyimlerle devam edegelmiştir (Eröz, 1992). “Ocak”, atasözleri ve deyimlerde olduğu gibi daha çok “aile, ev, yuva, soy” anlamlarında dualarda da yaygın bir şekilde kullanılmış ve günümüze kadar varlığını devam ettirmiştir. Bu dualar daha çok günlük hayatta yapılan bir iyiliğin karşılığında ya da sevilen bir kişi için o kişinin soyunun devamını görmesi, evine ve ailesine kötülük gelmemesi, evinden bolluk ve bereketin eksik olmaması gibi niyetlerle hâlâ söylenmektedir. Bunlar arasında en çok kullanılan dualar şunlardır: Allah ocağına bağışlasın; ocağın yansın, tütsün; ocağın küllensin, bahçen güllensin; ocağın şen ola; ocak başından ırak ola, ocak körü olmayasın; ocağında ateş, bacanda duman eksik olmasın (Kumartaşlıoğlu, 2012). İnsan olan bir evde ateş söndürülmez, bacadan dumanın çıkması zorunluluğu vardır. Ocak kendiliğinden sönerse “hayra alamet” sayılmaz. Bir kimseye beddua edilecekse “ocağın sönsün” diye beddua edilir (Onarlı, 2000).

Baharlar ve Beyağaç halkının gruplar halinde her yıl yaptıkları Kara Dede ve Çiçek Baba ziyaretlerinde ocakların önemli bir yere sahip olduğunu görüyoruz. Kara Dede ve Çiçek Baba Dağı’nın zirvesinde her ailenin kendisine veya sülalesine ait yüzyıllardır yine bu ailelerin kullandıkları “aile ocakları” vardır. Yaklaşık üç dört metre genişliğindeki ocaklarda Kara Dede ve Çiçek Baba için kesilen kurbanların etleri pişirilmekte ve geniş katımlı sofralarda yenmektedir. Bu ocaklara “aile ocakları” demek uygun olacaktır ki bu ocakların her biri sadece bir aileye aittir. Her aile kendi ocağını bilmekte ve her yıl bu ocağın yanında konaklamakta ve bu ocağı kullanmaktadır. Kara Dede ve Çiçek Baba ziyaretine çıkamayan ailelerin ocakları boş kalır. Bu durum ocakların belli bir aileye veya sülaleye özgü olduğunu gösteren en iyi kanıttır. Diğer bir ifade ile çeşitli sebeplerle Kara Dede ve Çiçek Baba ziyaretine katılamayan bir ailenin ocağı, diğer ailelerce izin almadan kullanılmaz ve onların ocağına saygı gösterilir.

Dede Dağı ve Sandras Dağı’nda gördüğümüz aile ocakları, yöre halkının ölüm, mezar ve mezarlık ziyareti ile ilgili inanış ve uygulamalarının bir yansımasıdır. Bu ocaklar, sadece o aileye mensup olanlara aittir, bu nedenle ziyaret esnasında o ocağı sadece ait olduğu ailenin fertleri kullanabilirler. Ölenlerle bu dünyada kalanlar arasında bir bağlantı alanı olarak da görülen bu ocaklar, birtakım uygulamaların da merkezinde yer alırlar. Eren ziyaretlerinde ailenin hemen bütün fertlerinin katıldığı bu kutlamalarda kesilen kurbanlar, yapılan yemekler ölmüş atalarla birlikte yenir. Ocaklar adeta atalarla geri kalanların yılda bir kez sembolik olarak buluşmasını sağlamaktadır.

Dini içerikli olduğu kadar sosyal bir içeriğe de sahip olan Kara Dede ve Çiçek Baba ziyaretleri, yılda bir günde olsa yörede yaşayan Türkmenlerin bir araya geldikleri ve fikir alışverişinde buldukları etkinliklerdir.

Eski Türklerde ataya yaşamında ve ölümünden sonra çok büyük değer verilir, onlara kurbanlar kesilirdi. Türk toplumsal hayatının hiçbir safhası yoktur ki kurbanla birlikte icra edilmesin. Doğumlar, ölümler, düğünler, şölenler, bayramlar, yatır ziyaretleri, hayvancılık ve ziraat hayatı ile ilgili bereket dilekleri, Tanrı'ya yakarışlar hep kurbanla olurdu (Eröz, 1980).

Beltirlere ait kanlı kurban törenlerine ve uygulanan ritüellere dikkatlice incelediğimizde Kara Dede ve Çiçek Baba'daki kurban sunma adetleri ile benzerlik arz ettiği görülmektedir. A. İnan, Maynagaşev'den Beltirler'deki kurbanlık hayvanın öldürülmesiyle ilgili olarak şunları nakleder: Kayın ormanları ile kaplı dağın zirvesinde dört kutsal kayın ağacı vardır. Bu dört ağacın yakınlarında iki ateş izi bulunur. Tören günü Beltir adetlere göre ihtiyarlardan biri, kafileden önce gelerek aynı yerde ateşi tekrar yakar. Yakılan ateşe ve kutsal ağaçlara Beltirler dışında kimse yaklaşamaz. Beltirlerin hepsi geldikten sonra yanlarında getirdikleri koyunları kesmeye başlarlar. Sonrasında iki adam bir kayın ağacı sırımını iki ucundan tutup, iki adam da koyunun ön ve arka ayaklarından tutup sırımın üzerine yatırır. Başını, ayak, bağırsak ve ciğerlerini deriye sarıp yeşil dallar üzerine özenle koyarlar (İnan, 1986).

Dikkatimizi çeken husus, Kara Dede ve Çiçek Baba'da kurbanların kemikleri parçalanmadan uzun bir sopaya geçirilmek suretiyle bütün olarak aile ocaklarında ateşte pişirilmesidir. Her kurbanın ayrı anlamı var ama ortak noktası bütün pişirilmesidir. Hayvan kesilip yüzülür ancak parçalanmaz, yani kafası, ayakları, derisi ve içinden alınması gereken yerleri alındıktan sonra kurban sııklara geçirilir ve ocaklarda çevrilerek pişirilir.

Bazı kavimlerdeki inançlara göre ölümsüz olan ruh, kemiklerde bulunmaktadır. Bu sebeptendir ki Türkler, Moğollar, Finoğurlar ve Laponlar kemiklere, saygı duyulan bir nesne olarak telakki etmiş ve avlanan hayvanların etini yedikten sonra kemiklerini titizlikle korumuşlardır. Bu telakkinin temelinde yeniden dirilişin kemikler sayesinde meydana geleceğine dair olan inanç yatmaktadır. Şamanizm'de de iskeletin bir manada yaratılışın ilk duruma dönüş kabul edildiği görülmektedir. Bu inancın Asya dışındaki bazı yerlerde de bulunduğu tespit edilmiştir. Frazer ve Frobenius tarafından kemiklerin yeniden hayata dönüş unsuru olduğu inancına Kuzey ve Güney Amerika ve hatta bazı Afrika yerlilerinde rastlanmıştır (Ocak, 2003).

Ögel'e göre, atalar kültü, ocak kültürünü ortaya çıkarmıştır. Ocağın devamlı olarak yanması, ataların o ocakta, o yurttan devamlı olarak bulunması anlamına gelir (Ögel, 1995).

Sonuç

Kültürel belleğin yapısını oluşturan kültürel genetik kodların canlı bir şekilde yaşatılmasında onun görsel, işitsel ve duyuşsal anlamda sembolleştirilmesi belleğin işleyişini anlamak açısından önemlidir. Bunu mümkün kılan en güçlü sistemin kült ve ona bağlı ritüeller olduğu görülmüştür. Beyağaç ve Baharlar bölgesinde yaşayan

Türkmenlerin kültür ortamında bu inanış ve uygulamalar çok daha etkilidir. Özellikle yöre halkı tarafından Sandras Dağı ve Dede Dağı'nda kutsal kabul edilen Kara Dede ve Çiçek Baba etrafında gelişen inançlar ve bu inançların pratiğe dönüşmesi anlamına gelen ritüeller, dağ, eren ve ocak kültür bağlamında aktif rol oynamaktadır. Bütün bunlar, Sandras Dağı ve Dede Dağı'ndaki geleneksel kültürün, yöre insanının inanışlarını ve tutumlarını yönlendirdiği gibi Kara Dede'de 300 yıldır, Çiçek Baba'da 700 yıldır yapılan kültürel sürekliliğin varlığını da ortaya koymaktadır.

Eliade'nin de belirttiği gibi insanlık, yaşama gücünü ve enerjisini yenilemek istediğinde kutsal mekânlara dâhil olma ve bu mekânlardan mümkün olduğunca faydalanma düşüncesini hep canlı tutmuştur (Eliade, 2003). Yöre insanı kutsal olduğuna inandığı Sandras Dağı'nı ve Dede Dağı'nı ziyaret etmekte ve buraları kutsal merkezler olarak görmekte dirler. Baharlar ve Beyağaç halkı Çiçek Baba ve Kara Dede'ye ağustos ayının son haftasında gerçekleştirdikleri bu şükür ziyaretlerini kutsalla bağlantıya geçmek, kutsala sığınmak, zamanın içinde değil zamanın üstünde olmak ve yaşam güçlerini tazeleme amacıyla yaparlar.

İslamiyet sonrasında dağdan ve dağın ruhundan kopartılmaya çalışan Türk, yani Yörük, dağ kültürünü korumak için kutsal saydığı dağın zirvesine bir eren/ermiş/dede/baba ve onun mezarını yerleştirir, adının arkasına da türbe sözcüğünü ekler. “Çiçek Baba Dağı” size “Çiçek Baba Türbesi” ve “Dede Dağı” olur “Kara Dede Türbesi”. Sonuç olarak, eski Türk inançları İslam'a uygun şekilde uyarlanarak dağ kültürü özü itibarıyla olduğu gibi korunur ve devam ettirilir. Böylece Türk milletinin İslam dinini kabulünün üzerinden yüzyıllar geçmesine rağmen Dede Dağı ve Sandras Dağı'nda, eski Türk inançları günlük hayatın içinde semavi dinin asli unsuruymuş gibi varlığını sürdürmektedir.

Kaynaklar

- Alekseyev, Nikolay Aleksandrovich. Türk Dilli Sibiryaya Halklarının Şamanizmi. çev. Metin Ergun. Konya: Kömen Yayınları, 2013.
- Altın, Kübra Yıldız. “Kült ve Kültür Arasında: Yeni Bir Kült Tanımlamasına Doğru”. Motif Akademi Halkbilimi Dergisi 12/28 (2019), 1052-1068.
- Atsız, Hüseyin Nihal. Makaleler IV. İstanbul: İrfan Yayınları, 1992.
- Bayat, Fuzuli. Ana Hatlarıyla Türk Şamanlığı. İstanbul: Ötügen Yayınları, 2006a.
- Bayat, Fuzuli. “Türk Mitolojisinde Dağ Kültü”. Folklor/Edebiyat 12/46 (2006b), 47-60.
- Bayat, Fuzuli. Türk Mitolojik Sistemi 2. İstanbul: Ötügen Neşriyat, 2015.
- Beydili, Celal. Türk Mitolojisi Ansiklopedik Sözlük. Ankara: Yurt Kitap-Yayın, 2004.
- Bonnefoy, Yves. Antik Dünya ve Geleneksel Toplumlarda Dinler ve Mitolojiler Sözlüğü I-II. çev. Levent Yılmaz. Ankara: Dost Kitabevi, 2000.
- Boratav, Pertev Naili. 100 Soruda Türk Folkloru. İstanbul: K Kitaplığı, 2003.

- Can, Şefik. *Klasik Yunan Mitolojisi*. İstanbul: Ötüken Yayınları, 2011.
- Çetin, İsmet. “Türk Kültüründe Bab(Baba)/Ata Geleneği”. *Millî Folklor* 19/76 (2007), 70.
- Duymaz, Ali – Şahin, Halil İbrahim. “Kaz Dağlarında Dağ, Ağaç ve Ocak Kültü Üzerine İnanış ve Uygulamalar”. *Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 2/19 (2008) 116-126.
- Eliade, Mircea. *Mitlerin Özellikleri*. çev. Sema Rifat. İstanbul: Om Yayınları, 2001.
- Eliade, Mircea. *Dinler Tarihine Giriş*. çev. Lale Arslan. İstanbul: Kabalıcı Yayınevi, 2003.
- Eröz, Mehmet. “Türk Boylarında ‘Kansız Kurban’ Geleneği”. *Türk Kültürü* 18/211-214 (1980) 17-22.
- Eröz, Mehmet. *Eski Türk Dini (Gök Tanrı İnanıcı) ve Alevîlik-Bektaşilik*. nşr. Turhan Yörük. İstanbul: Yol Yayınları, 1992.
- Ergun, Pervin. *Türk Kültüründe Ağaç Kültü*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları, 2004.
- Gökbel, Ahmet. “Güründe Ziyaret Yerleri”. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/2 (2002) 1-15.
- Hançerlioğlu Orhan, *Dünya İnançları Sözlüğü*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 2.Basım, 1993.
- Harrison, Jane Ellen. *Ancient Art and Ritual*. London: Williams and Norgate, 1913.
- İçli, Ahmet. “Türk Kültüründe Ocak Anlayışı ve Ergani Deringöze Köyü’ndeki Bir Ocaklı Aile”. *Karadeniz Uluslararası Bilimsel Dergi* 1/18 (2013) 95 - 101.
- İnan, Abdülkadir. *Makaleler ve İncelemeler*1. Cilt. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1998.
- İnan, Abdülkadir. *Tarihte ve Bugün Şamanizm Materyaller ve Araştırmalar*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1986.
- Kalafat, Yaşar. *Doğu Anadolu’da Eski Türk İnançlarının İzleri*. Ankara: Berikan Yayınevi, 2010.
- Kılıç, Filiz vd. *Horasan’dan Anadolu’ya Alevilik-Bektaşilik ve Denizli Oğuz Yerleşimine Genel Bakış*. Ankara: Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Yayını, 2007.
- Kumartaşhoğlu, Satı. *Türk Kültüründe Ateş ve Ocak Kültü*. Balıkesir: Balıkesir Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012.
- Larson, Bob. *Larson’s Book of Cults*.. Illinois: Tyndale House Publishers of Wheaton, 1983.
- Ocak, Ahmet Yaşar. “Dağ: Eski Türkler’de Dağ Kültü”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* 8/401-402. Ankara: TDV Yayınları, 1993.

- Ocak, Ahmet Yaşar. Alevi ve Bektaşî inançlarının İslam Öncesi Temelleri (Bektaşî Menakıbnamelerinde İslam Öncesi İnanç Motifleri). İstanbul: İletişim Yayınları, 2003.
- Ocak, Ahmet Yaşar. Kültür Tarihi Kaynağı Olarak Menakıbnameler. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2010.
- Onarlı, İsmail. “Dersim’de Bazı Gelenek ve İnanç Motifleri”. Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi 15 (2000) 150 - 190.
- Ögel, Bahaeddin. Türk Mitolojisi (Kaynakları ve Açıklamaları ile Destanlar). 2. Cilt. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1995.
- Ögel, Bahaeddin. Türk Mitolojisi. 1. Cilt. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1998.
- Önal, Mehmet Naci. “Dağ kültü, Eren Kültü ve Şenliklerinin Muğla’daki Yansımaları”. Bilig Türk Dünyası Sosyal Bilimler Dergisi 25 (2003) 99-124.
- Peker, Selçuk. Mezar ve Türbelere Kült Merkezli Bir Bakış (Aksaray Örneği). Konya: Kömen Yayınları, 1. Basım, 2015.
- Richardson, James T. “Definitions of Cult: From Sociological-Technical to Popular-Negative”. Review of Religious Research 34/4 (1993) 348-356.
- Roux, Jean Paul. Türklerin ve Moğolların Eski Dini. çev. Aykut Kazancıgil. İstanbul: İşaret Yayınları, 2. Basım, 1994.
- Sarıkaya, Mehmet Saffet. Anadolu Alevîliğinin Tarihi Arka Planı (XI-XIII. Asırlar). İstanbul: Frida Yayınları, 2012.
- Sered, Susan Starr. “Rachel’s Tomb: The Development of a Cult”. Jewish Studies Quarterly 2/2 (1995) 103-148.
- Shils, Edward. The Constitution of Society. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1982.
- Shils, Edward. “Gelenek”. Doğu Batı Düşünce Dergisi 25 (2003) 101-131.
- Tanyu, Hikmet. Dinler Tarihi Araştırmaları (Türklerde Dağ ile ilgili inanışlar). Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1973.
- Turan, Ahmet – Yıldız, Harun. “Tarihten Günümüze Anadolu Aleviliği”, On Dokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 26/26-27 (Eylül 2008) 11-24.
- Türkçe Sözlük. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 10. Basım, 2005.
- Türktaş, Mevlüt Metin. Denizli Efsaneleri. Denizli: Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012.
- Vogt, Von Ogden. Cult and Culture: a Study of Religion and American Culture. New York: The Macmillan Company, 1951.
- Yaman, Ali. Kızılbaz Alevî Ocakları. Ankara: Elips Kitap, 2006.
- Yörükân, Yusuf Ziya. Müslümanlıktan Evvel Türk Dinleri Şamanizm. Ötüken Neşriyat, 2005.

Kaynak Kişiler

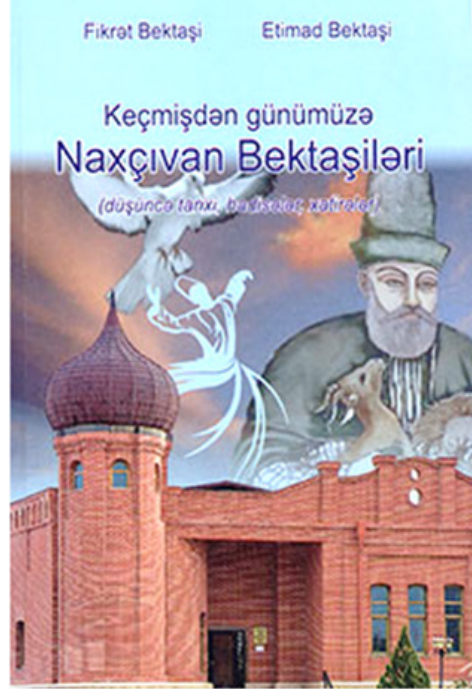
1. K1, Marım, Ali. Çiftçi, 1926 doğumlu, Erkek.
2. K2, Özyiğit, Mehmet. Öğretmen, 1969 doğumlu, Erkek.
3. K3, Akakça, Zeki. Memur, 1963 doğumlu, Erkek.
4. K4, Memiş, Ahmet. Çiftçi, 1925 doğumlu, Erkek.
5. K5, Marım, Ayşe. Çiftçi, 1936 doğumlu, Kadın.

YAYIN DEĞERLENDİRME
BOOK REVIEW

Fikret Bektaş, Etimad Bektaş, Geçmişten Günümüze Nahçıvan Bektaşileri: düşünce tarihi, olaylar, hatıralar, Acemi Yayıncılık ve Basım Derneği, Nahçıvan, 2018.*

Könül İmran EYVAZOVA**

Yüzyıllar boyunca Azerbaycan, Bektaşiliğin yaygınlık kazandığı önemli coğrafyalardan biri olmasına rağmen Azerbaycan'da Bektaşilik izlerinin araştırılması yönünde dikkate değer bir mesafenin alındığını söyleyemeyiz. Bu istikamette atılan adımlardan birisi de “Geçmişten Günümüze Nahçıvan Bektaşileri” adlı popüler nitelikli bir kitap çalışmasıdır. Belli olduğu üzere Bektaşilik İslam tarihinde, İslamiyet'in yayılmasında önemli bir rol oynamış ve dünyanın birçok yerine yayılmıştır. Besim Atalay, Bektaşilik ve Edebiyat isimli kitabında Bektaşilik hakkında şunları söylüyor: “Bu tamamen Türkler'e mahsus (özü) bir tarikatır. Kültürü, dili, duygusu, vezni, edebiyatı, Türk'tür ve Türkçe'dir (Atalay, 1991, 15). Bektaşiliğin yaygın olduğu bölgelerden biri de Azerbaycan'dır. Bektaşiliğin Azerbaycan'da yayılmasına ilişkin ilk kaynaklar 13. yüzyıla kadar uzanmaktadır. Bektaşiliğin yayılmasını doğrulayan en önemli epigrafik belgenin Azerbaycan'ın Sabirabad bölgesinin Şihlar köyünde var olduğu bilinmektedir. Nitekim tarihi literatürde Hacı Bektaş Veli'nin oğlu Baba Sami'nin bu köyde defnedildiği belirtilmektedir (Neymatova, 1968, 38).



Sovyetler döneminde Azerbaycan Bektaşiliğinin araştırılması, Meşedihanım Nemetova'nın bir makale çalışmasıyla sınırlı kalmıştır. Fakat 70 yıl boyunca dini ve milli geleneklerimizin yasaklandığı Sovyet esaretinin sona ermesinden, bağımsızlığımızı elde ettikten sonra biz Azerbaycan Türkleri olarak manevi köklerimizi, tarihi ve kültürel mirasımızı yeniden gözden geçirmeğe başladık. Bu bağlamda Bektaşilik ile ilgili de yeni çalışmalara imza atıldı ve muhtelif yayınlar yapılmış oldu. Fahreddin Seferli'nin Ayrıca Nahçıvan'daki Bektaşilik izlerine dair makalesi bu bakımdan değer

* Geliş Tarihi: 22.04.2022, Kabul Tarihi: 22.04.2022. DOI: 10.34189/hbv.102.021

** Phd (Dr. Öğr. Üyesi) Könül Eyvazova, Bakü Devlet Üniversitesi, Şarkiyat Fakültesi, Arap Filolojisi Anabilim Dalı, Bakü, Azerbaycan. e-posta: eyvazovaki@gmail.com / ORCID ID: 0000-0002-6625-2564

arz etmektedir (Səfərli, 2003, 160-169). Kısaca olarak belirtmek gerekir ki, Azerbaycan'da Bektaşilik alanı ile ilgili son yıllarda Ahmet Taşğın (Taşğın, 2021), Fuzuli Bayat (Bayat, 2002), Namiq Musalı (Musalı, 2011; 2021), Bilal Dedeyev (Dedeyev, 2021) bazı çalışmalar yapmışlardır.

Ahmet Taşğın "*Hacı Bektaş Veli'nin Rum'da Yerleşimi ve Etki Alanını Genişletmesi*" isimli makalesinde Hacı Bektaş Veli'nin Velâyetnâme'sinde bahsi geçen halifelerin hayatını ele almış, Hacı Bektaş Veli'nin Azerbaycan'a gönderdiği halifelerinden bahsetmiş, üç halifenin Azerbaycan'a gönderilirken Tebriz, Şemahi ve çevresine gidip yerleştiklerini belirtmiştir (Taşğın, 2021, 94).

Fuzuli Bayat "*Safevi -Bektaşî İlişkileri ve Azerbaycan'da Baba Samit Tekkeleri*" (Bayat, 2002) ve "*Azerbaycan'da Baba Samit Tekkesi ve Safevi-Bektaşî İlişkileri Bağlamında Diğer Bektaşîler*" (Bayat, 2022) mekalelerinde Akkoyunlu hükümdarı Uzun Hasan (1453-1478) zamanında Alevi ve Bektaşî düşüncesinin Azerbaycan'da yayılmasının Şeyh Cüneyd'in, Anadolu'dan getirdiği Kızılbaş zümreleri sayesinde vuku bulduğu ve Baba Samit dervişlerinin Aran, Karabağ ve Şirvan'da faaliyet gösterdikleri açıklanmıştır (Bayat, 2022, 95). Araştırmacı ikinci makalesinde (Bayat, 2022) Azerbaycan'da kurulan Baba Samit tekkesi ve ona bağlı olduğu bilinen Pir Halil ve Pirsaat türbelerinin, ayrıca Naxçıvan Bektaşî zaviyesi ve Bektaşî soyunun önceden var olan Safevi-Bektaşî ilişkilerinin daha da güçlenmesine, sadece Safevîlerin Anadolu'da değil, Bektaşîlerin de Azerbaycan'da etkin olduğunu ortaya çıkarmıştır. Ancak Babagan koluna bağlı Bektaşîler Osmanlı Devleti'nin yanında yer aldıkları hâlde, Çelebi koluna mensup Baba Samit dervişleri ve Nahçıvan Bektaşîleri Safevi Devleti'nin en sadık insanları olmuşlar.

Kuzey Azerbaycan'ın Muğan, Aran, Karabağ, Şirvan, Nahçıvan gibi bölgelerinde yayılan Bektaşî tekkelerinin 19. yüzyılın başlarından itibaren hız kazanmağa başlayan Rus işgalinden sonra zayıflama ve yok olma sürecine girmesi ve Sovyet ateist propagandasıyla da unutturulduğunu, geriye Bektaşîlikle alakası olan birkaç türbe, ocak ve ziyaret yeri kalması, Bektaşî tekkelerin ise tarihin tozlu yollarında yok olup gittiğini, fiziksel olarak ömrünü başa vurması, ancak bugün Saatlı ve Sabirabad'da, Karabağ'da, özellikle Cebrayıl'da ruhen yaşamakta olmasını belirtmiştir (Bayat, 2022, 111-112). Aynı zamanda Bilal Dedeyev de konu ile ilgili araştırmalar yapmıştır. Araştırmacı "*Osmanlı-Azerbaycan Sosyo-Kültürel İlişkileri Bağlamında Hurufilik ve Bektaşîlik*" isimli makalesinde Azerbaycan'da Bektaşîlik konusunu incelemiştir (Dedeyev, 2021, 219-222). Araştırmacıya göre Bektaşîlik, Azerbaycan orijinli bir tarikat olmasa da belli dönemlerde Azerbaycan'da da işlevini yapabilmıştır. Hurufilerden farklı olarak Safevîler (1501-1736) döneminde onların Azerbaycan coğrafyasında tekke ve zaviyelerinin bulunduğu kaynaklarda belirtilmektedir.

Azerbaycan'da Bektaşîlikle ilgili Namiq Musalının da çalışmaları dikkat çekmektedir. Adı geçen akademisyenin "*Azerbaycan'da Bektaşîlik*" adlı çalışmasında gerek ana kaynaklardan ve gerekse de bu alanda yapılmış olan incelemelerden yararlanılmak suretiyle dünden bugüne Azerbaycan'da Bektaşîliğin rolünü kısaca ortaya koyma ve bu coğrafyadaki Bektaşî türbe ve zaviyeleri üzerine derli toplu bir bilgi sunma teşebbüsünü ihtiva etmektedir (Musalı, 2021, 112).

Bektaşî soyundan olan Fikret ve Etimad Bektaşîler tarafından kaleme alınan “*Geçmişten Günümüze Nahçıvan Bektaşîleri*” kitabı, Azerbaycan’ın eski ve tarihi bir bölgesi olan Nahçıvan’daki Bektaşîler hakkındadır. Bu çalışma Etimad ve Fikret Bektaşî’lerin yaptıkları derlemeler, sözlü kaynaklar ve arşiv belgelerine dayanılarak yazılmış popüler türde bir kitaptır. Şunu da belirtmek isterdik ki, kadim Nahçıvan bölgesinde Bektaşîlik hakkında ilk Rus şarkiyatçı ve subay Konstantin Nikolayeviç Smirnov (Smirnov, 1999, 17- 41), daha 1934 yılında tamamlamış olduğu Nahçıvan Bölgesinin Tarih ve Etnografyasına Dair Materyaller isimli kitabında Nahçıvan Bektaşîleri hakkında kısa bilgiler vermiştir. Kitabın editörü, önsözde, kitabın yazılma amacının, kökleri yüzyıllara dayanan bir neslin milletine, halkına hizmetlerini, yaşam felsefesini ve insani değerlerini okuyuculara aktarmak olduğunu belirtiyor (Bektaşî - Bektaşî, 2018, 3). Eser önsöz, giriş, sekiz bölümden oluşmaktadır. Kitapta ana konuya geçmeden önce “Tasavvuf Nedir?”, “İslam felsefesinin gelişimi ve mutasavvıflar”, “Türk-İslam Hareketi ve Yesevilik”, “Türk Tasavvuf Edebiyatı”, “Hacı Bektaş Veli’nin hayatı”, “Hacı Bektaş Veli’nin ”Hikmet Sayfaları”, “Hacı Bektaş Veli’nin Ahlaki Görüşleri” bölümlerinden oluşmaktadır. “İslam Felsefesi ve Tasavvufunun Gelişimi”, “Hacı Bektaş Veli’nin Hayatı”, “Hacı Bektaş Veli Hikmet Sayfaları” başlıklı konulara genel olarak değinilmiştir (s. 6-52).

Birinci bölümde ilk önce insanın manevi dünyası, gönül âlemi, tasavvuf, Türklerde tasavvuf konusunda bilgi verilmekte, Hallaç Mansur tarafından kurulan bir sistemin zamanla Türk dünyasında yayılarak yeni bir şekil alması, bu harekâtın Horasan’da başlaması daha sonra Türkistan’dan Anadolu’ya gelen Ahmed Yesevi’nin kendi tarikatını kurması, bu tarikatın yayılması, Azerbaycan’a kadar uzanması ile ilgili bilgi verilmektedir. Sonraki bölümlerde “İslam felsefesinin inkişafı ve mutasavvıflar”, “Türk-İslam harekâtı ve Yesevilik” başlıkları altında Türkler arasında İslam dininin yayılması, İslam dininin Türk milli kimliğinin oluşmasına tesiri, Türk milli kimliğinin oluşması, kurulan ilk Türk-İslam tarikatı – Yesevilik konuları ele alınmıştır (s. 18). “Türk-Tasavvuf edebiyatı” bölümünde ise İslam dinin Türk edebiyatına etkisi ve yansması, yeni türlerin ve örneklerin ortaya çıkması konusu işlenmiştir. (s. 19-2).

Kitabın “Hacı Bektaş Veli” bölümünde Hacı Bektaş Veli’nin hayatı, felsefesi, eserleri ile ilgili yapılan araştırmalar özet şeklinde taktim edilmiştir. Burada Hacı Bektaş Veli’nin ve Bektaşîliğin araştırılmasında Türk Kültürü Açısından Hacı Bektaş-ı Veli Araştırmaları Uygulama ve Araştırma Merkezi’nin geniş çaplı faaliyetinden bahsedilmektedir (s. 30). Kitabın diğer bölümlerinde “Hacı Bektaş Veli’nin hikmet sayfaları”, “Hacı Bektaş Veli’nin ahlaki görüşleri” konu edilmiştir. Kitabın “Bektaşîlik tarikatı” isimli ikinci bölümünde Bektaşîlik tarikatı hakkında uzun bilgiler aktarılmıştır (s. 53-72).

Eserin üçüncü bölümü “Nahçıvan’da Bektaşîlik”tir. Kitabın yazarlarına göre Nahçıvan’da Bektaşîliğin yayılmasını günümüze kadar gelen epigrafik metinler, kitabeler de kanıtlamaktadır. Nahçıvan’da Bektaşîliğin temelini Bektaşî neslinin ulu babası, büyük bir ihtimalle XIV. yüzyılın sonu, XV. yüzyılın başlarında yaşamış, Canan Bey Bektaş koymuştur. Bunun kanıtı olarak Safeviler döneminden (1501-ci il) önce Canan Bey Bektaş tarafından inşa edilen Nahçıvan’ın kuzeydoğusunda bulunan ve bu gün de mevcut olan Canan Bey çeşmesi ve bu çeşmeden başlayan Bektaş arkıdır. Bu

ark Bektaşilere mahsus olan büyük ziraat alanlarının sulanması için kullanılmıştır. Birçok kaynakta Bektaşilerin Selçuklar döneminde (XIII-XIV. yüzyıl) Konya vilayetinde su sistemlerinin teşkili ile uğraştıkları ve bunun başında büyük şeyh Pir-Ab-Sultan'ın durduğu belirtilmektedir (Qordlevskiy, 1934, 183-202). Anadolu'da Bektaşilerin yaşadığı arazilerde yaşanan su kıtlığı ile ilgili olarak suya tapıldığı da vurgulanmaktadır. Yazarlara göre Bektaşilerin Konya'da ve Nahçıvan'da aynı dönemde su işleri ile uğraşmaları Bektaşilerin Nahçıvan'da yerleşmesi tarihine vurgu yapan amillerdendir (s. 73-75). Bektaşilerin Selçuklar döneminde Nahçıvan'da su işleri ile bağlantılı olma ihtimaline ilk kez olarak Rus oryantalist V.A. Gordlevski tarafından vurgu yapılmıştır. Sovyetlerin hâkimiyete geldiği ilk dönemlerde Nahçıvan'ın su işlerine Mirza Ali Bey Bektaşi başkanlık ediyordu. Bununla bağlantılı olarak kitapta Bektaşilerin Nahçıvan'a Konya'dan geldiği ihtimali söz konusu edilmiştir (s. 75).

“Nadi Aliyyen” (Ali’yi çağır) duası tüm Bektaşi tarikatının kollarına aittir. Nahçıvan arazisinde mevcut olan kutsal yerlerde, camilerde bu duanın yer aldığı epigrafik yazıtlar mevcuttur. Bu dua, yazılı epigrafik bir belge olarak Nahçıvan'ın birkaç ilçesinde de görülmektedir. Şöyle ki Babek ilinin Nehrem köyündeki İmamzade türbesinde mezarın bulunduğu odanın duvarında, Ordubad şehrinin merkezinde bulunan Cami'nin duvarında “Nadi Aliyyen” duası yazılmıştır. Nahçıvan Devlet Tarih Müzesi'nde muhafaza edilen bir keşkül üzerinde de nesih hattı ile bu dua yazılmıştır. “Mucizeler tezahürü Ali’yi çağır” sözleriyle başlayan bu duanın Ordubad Cami'sinde ve Nehrem İmamzade'sinin duvarlarında bulunması, Bektaşi dervişlerine mahsus keşkülün üzerindeki Bektaşi duası Bektaşiliğin orta yüzyıllarda Nahçıvan'da yayılmasını kanıtlamaktadır.

Uzun yıllar Nahçıvan arazisinde Bektaşilerin faaliyetini ve Bektaşiliğin yaygınlaşmasını kanıtlayan XVII-XVIII. yüzyıllara ait Nahçıvan Bektaşilerine mahsus eski Zaviye mahallesinde bulunan Zaviye Camisi'dir. Sovyet döneminde bu Zaviyenin binası kütüphane, “Telman kulübü”, “Pionerler evi” gibi kullanılmıştır. Son dönemlerde bu binada Nahçıvan'ın bir tarihi abidesi olarak onarım ve tamirat işleri gerçekleştirilmiş ve burada Sevil Aliyeva Kadınlar Cemiyeti faaliyet göstermektedir. Kitapta, bu Zaviyenin Nahçıvan Bektaşilerine mahsus olduğunu kanıtlayan yazıtların mevcut olması belirtilmektedir (s. 76-77). Söz konusu muhteşem binanın Nahçıvan Bektaşilerinin Zaviye Camisi olması ile ilgili XX. yüzyılda yaşamış Bektaşi neslinden olanlar bilgi vermektedirler. Bu Zaviye Camisi içerisinde Arap alfabesi ile Bektaşilikle ilgili yazıtlar bulunmaktadır. Fakat Sovyetler zamanında caminin tamiri zamanı ermeni ustaların bu yazıtları mahvettikleri bilinmektedir (s. 77).

Nahçıvan'ın Çar Rusya'sı tarafından işgalinden sonra Bektaşilerin Nahçıvan'da büyük nüfuza sahip olmaları ve hâkimiyet için büyük tehlike oluşturmaları dikkate alınarak onlara karşı baskılar başlıyor. Bu baskılar özellikle, XIX. yüzyılın sonları ve XX. yüzyılın başlarında çoğalarak represiyaya çevrilmiştir. Bununla bağlantılı olarak Nahçıvan Bektaşilerinin tarikatla ilgili faaliyeti giderek zayıflamış ve XX. yüzyılın 20'li yıllarından yok olmaya yüz tutmuştur. Söz konusu yıllarda Bektaşiler etraflarına Nahçıvan aydınlarını toplayarak faaliyet istikametlerini değiştirerek milli mücadeleye katılmışlar. Nahçıvan Bektaşilerinin sahip oldukları zengin kütüphaneler, Nahçıvan'ın ve Bektaşilerin tarihi ile ilgili belge ve elyazmaları Çar Rusya'sı ve Sovyet represiyası

zamanı yok edilmiştir. Kitabın “Nahçıvan Bektaşileri” başlıklı dördüncü bölümünde Bektaşi soyadının kökeni araştırılmıştır. Eski Türkçede “Bek”- güç, “taş”- görünüş anlamını vermektedir. Böylece Bektaşi “Güçlü görünen” anlamını taşımaktadır. Bektaşiler Nahçıvan’ın en eski nesillerinden hesap edilmektedir. Bektaşilerin Nahçıvan’a Selçuklar döneminde – XIII. yüzyılda geldikleri ihtimal edilmektedir.

Kitapta, Bektaşilik ile ilgili kısa bilgi verildikten sonra Çar Rusya’sı zamanında Bektaşilerin durumundan bahsedilmiştir. Çar Rusya’sının Azerbaycan’ı işgalinden sonra İslam dinine karşı baskıların artması sonucu Bektaşilerin tarikatla ilgili faaliyetlerine ve özellikle Bektaşi Zaviyesinin faaliyetine son verilmiştir. Bundan sonra Zaviye yemekhane, kahvehane olarak kullanılmıştır. Bu dönemde Nahçıvan’da bulunan ve Bektaşiler soyundan olan Mirza Ali Bey Mirza İsmail Beyoğlu ailesinin esas amacı Bektaşi tarikatının faaliyetini yaşatmak olmuştur. XIX. yüzyılın sonu, XX. yüzyılın 20’li yıllarına kadar yeterince eğitim almış Bektaşiler için yeni faaliyet dönemi başlıyor. Çar Rusya’sına karşı Azerbaycan’ın bütün bölgelerinde, o sıradan Nahçıvan’ın arazisinde milli mücadele boy gösteriyor. Bu dönemde Bektaşilerin etrafında Nahçıvan aydınları bir araya gelerek gizli teşkilatlar oluşturmuş ve onların başında durmuşlar. 1885-1925 yılları arasında yaşamış Bektaşilerin büyük çoğunluğu - Mirza Mehdi Bey ve onun çocukları Haydar Bey ve Ağa Bey, Eşref Bey, Mirza Cabbar Ağa, Memmed Bağır Bey ve İsmail Bey’in oğlu Esed Ağa (Mirza Ali Bey istisna edilmekle) ne Çarlık, ne de Sovyet Rusya’sına hizmet etmişler (s. 85.) XX. yüzyılın 30’lu yıllarından itibaren Nahçıvan Bektaşilerinin yeni nesli komünist ideolojisini dâhilen kabullenmeyen ve bu rejime hizmet etmek istemeyen Bektaşiler bilim ve eğitim-öğretime yönelmişler. Onlar bu alanda büyük başarılarla imza atmışlar. Kitapta eğitimci, bilim adamı olan Bektaşilerin hayatları hakkında bilgiler aktarılmıştır.

Sovyetler zamanında bu neslin soyadı Bektaşi değil, Bektaşov şeklinde resmleştirilmiştir. Kitapta Bektaşilerin kızlarının evlendikten sonra soyadlarını değişmediği belirtilmektedir. “Nahçıvan Bektaşilerinin Nümayendeleri: XX. yüzyıla kadarki şecere” serlevhalı beşinci bölümde Nahçıvan Bektaşilerinin soyağacı yer almıştır. Bu soyağacı Bektaşi neslinden olan kişilerden derleme yoluyla toplanarak oluşturulmuştur. Sovyetler döneminde bu neslin mensubu olan Mirza Cabbar Ağa’nın evi yağmalandığı zaman onun evinde bulunan soyağacı da götürülmüştür. Bazı bilgilere göre bu tür belgeler Tiflis’e götürülmüştür. “Arşiv Senetleri” başlıklı VI. bölümde Bektaşiler nesline ait arşiv belgeleri yer almıştır. (s.103-143) “XIX – XX. asrın nümayendeleri” serlevhalı VII. bölümde Bektaşilerden olan ünlü kişiler hakkında bilgi ve hatıralar okurlarla paylaşılmıştır (s.144-257). “Şekiller, bazı senetler” adlı VIII. bölümde Nahçıvan Bektaşi neslinin temsilcilerinin fotoğraflarına yer verilmiştir (s.258-270). Popüler üslupta yazılmış bu kitap Nahçıvan Bektaşileri ile ilgili kaynak kişilerden toplanmış bilgileri ihtiva etmesi açısından ve bu konuda ilk derli toplu çalışma olması açısından önem arz etmekte ve Azerbaycan Bektaşiliğinin tarihine ışık tutmaktadır.

Kaynaklar

Atalay, Besim. Bektaşilik ve Edebiyatı. çev. Vedat Atıla. İstanbul: ANT Yayınları, 1991.

Bayat, Fuzuli. “Safevî-Bektaşi İlişkileri ve Azerbaycan’da Baba Samit Tekkeleri”.

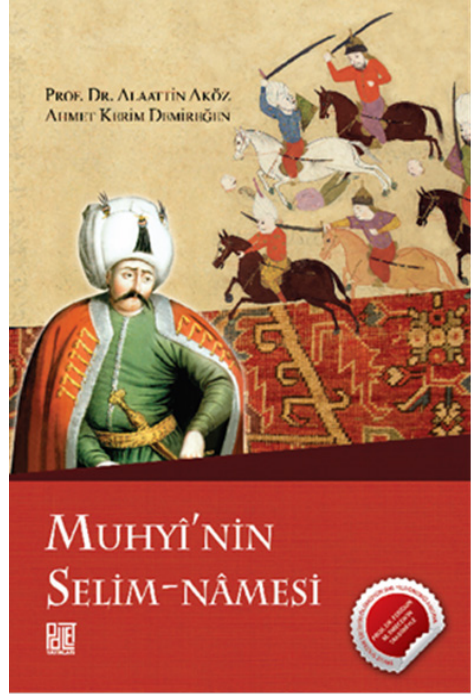
- Uluslar arası Türk Dünyası İnanç Önderleri Kongresi Bildirileri. 181- 196. Ankara: 2002.
- . “Azerbaycan’da Baba Samit Tekkesi ve Safevî-Bektaşî İlişkileri Bağlamında Diğer Bektaşîler”. Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi / 101 (2022), 95-116.
- Bektaşî, Fikrət - Bektaşî, Etimad. Keçmişdən Günümüze Naxçıvan Bektaşîləri (düşüncə tarixi, hadisələr, xatirələr). Naxçıvan: Əcəmi Nəşriyyat-Poliqrafiya Birliyi, 2018.
- Dedeyev, Bilal. “Osmanlı-Azerbaycan Sosyo-Kültürel İlişkileri Bağlamında Hurufilik ve Bektaşîlik”. Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi / 100 (2021), 211-234.
- Musalı, Namiq. “Anonim bir Safevî kaynağında Bektaşî ve Alevi Tarihine Dair Bilinmeyen Gerçekler”, Hacı Bektaş Veli: Güneşte Zerresinden, Deryada Katresinden. Uluslararası Hacı Bektaş Veli Sempozyumu Bildirileri. 373-390. Ankara: 2010.
- . “Azerbaycan’da Bektaşîlik”. Hacı Bektaş Veli. Hazırlayanlar: Ahmet Taşğın, Erdal Aksoy. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı yayımları, 2021.
- Neymatova, Maşadixanum. Epiqrafıçeskie Pamyatniki i İx Znaçenie v İzuçenii Soçialno-Ekonomiçeskoj İstorii Azerbaydjana (XIV-XIX vv). Baku: Avtoreferat dissertasii dokt. ist. Nauk, 1968.
- Qordlevskiy, Vladimir Aleksandroviç. “İz İstorii Vodopolzovaniya v Konii”. Zapiski İnstituta Vostokovedeniya AN SSSR. No. 4 (1934), 183-202.
- Səfərli, Fəxrəddin. Orta əsrlərdə Naxçıvanın sosial-siyasi həyatında dini mərkəzlərin rolu. Bakı: Elm nəşriyyatı, 2003.
- Smirnov, Konstantin Nikolayeviç. Materialı po İstorii i Etnografii Nahiçevanskogo Kraya. Baku: Ozan, 1999.
- Taşğın, Ahmet. “Hacı Bektaş Veli’nin Rum’da Yerleşimi ve Etki Alanını Genişletmesi”. Hacı Bektaş Veli. Hazırlayanlar: Ahmet Taşğın, Erdal Aksoy. Kültür ve Turizm Bakanlığı yayımları. (2021), 81- 110. Ankara.

Alaattin Aköz-Ahmet Kerim Demireğen, Muhyî'nin Selim-nâmesi, Palet Yayınları Konya, 2020.*

Doğan YÖRÜK**

Eser, Muhyî'nin 39 beyitten oluşan Kasîdesi ile başlamakta, İçindekiler başlığının ardından Feridun M. Emecen'in Takdim yazısı ve araştırmacıların Ön Söz'ü, Muhyî'nin Selim-Nâmesi, Kaynakça (s.5-65), Metin (s.67-139) ve Tıpkıbasım (s.141-219) başlıklarıyla son bulmaktadır. Muhtevası, değerlendirme, metin ve tıpkıbasım olmak üzere üç bölümden oluşmaktadır. Muhyî'nin Selim-Nâmesi adlı değerlendirme bölümü I. Giriş, II. Eser Hakkında Yapılan Çalışmalar ve Kaynak Olarak Kullanımı, III. Eserin Müellifi, IV. Eserin Fiziki Özellikleri, V. Eserin Dil ve Üslup Özellikleri, VI. Eserin Muhtevası, VII. Eserin Kaynakları, VIII. Eserin Transkripsiyonunda İzlenen Yol şeklinde sekiz ayrı başlık altında toplanmıştır.

Osmanlı padişahları içinde şahsiyeti, faaliyetleri, dönemindeki iç ve dış siyasi gelişmeler itibariyle, hakkında en çok olumlu/olumsuz düşünceler beyan edilen hükümdar şüphesiz Sultan Selim'dir. Sert mizacı, cesareti ve ataklığı sebebiyle henüz hayatta iken "Yavuz" lakabıyla tanınmış, Ramazanoğulları ve Dulkadiroğullarını ortadan kaldırmış, Safevilerle mücadele etmiş, Memlük devletine son vermiş, Şii-Sünni mezhep ayrılığı üzerinden Safevilerin Anadolu'daki destek ve takipçisi konumundaki Kızılbaş Türkmenlere karşı oldukça sert bir siyaset izlemiştir. İktidarı döneminde başta Irak, Suriye ve Mısır olmak üzere Arap coğrafyasının neredeyse tamamını egemenlik altına almış, Kuzey Afrika sahilleri, Akdeniz ve Hint denizlerine Osmanlı nüfuzunu yaymış, böylelikle Osmanlıları Sünni İslâm'ın en büyük ve en güçlü devleti konumuna getirmiştir. Mekke-Medine-Kudüs gibi İslâm'ın kutsal mekânlarının koruyuculuğunu üstlenmiş, dönemin emperyal deniz gücü Portekiz'in Basra Körfezi, Kızıldeniz ve Arabistan topraklarına doğru yayılmasını engellemiştir. Kısa süren saltanatına bu kadar büyük fetihleri sığdırması ve faaliyetlerinin bir kısmının küresel ve



* Geliş Tarihi: 17.09.2021, Kabul Tarihi: 17.09.2021. DOI: 10.34189/hbv.102.022

** Selçuk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü Öğretim Üyesi, <https://orcid.org/0000-0003-3358-384X> dyoruk@selcuk.edu.tr

yerel ölçekte hala hissediliyor olması gibi hususlar Sultan Selim'i akademik olduğu kadar güncel tartışmaların da merkezine taşımıştır.

Onun şahsiyeti, iktidarı, takip ettiği iç ve dış siyaset ile çeşitli uygulamaları pek çok araştırmaya konu olmuş, küresel tarihçilik bağlamında yakın zamanda Yale Üniversitesinden Alan Mikhail tarafından 2020'de yayımlanan *God's Shadow: Sultan Selim, His Ottoman Empire, and the Making of the Modern World (Tanrının Gölgesinde: Sultan Selim, Onun Osmanlı İmparatorluğu ve Modern Dünyanın Oluşumu)* adlı kitapla farklı bir mecraya taşınmıştır. Mikhail, dünya ve Osmanlı tarihini Selim'den öncesi ve sonrası olarak ikiye ayırmış, Selim sonrası onun gölgesinde devam ettiğini vurgulamış (Doğan, 2021, 151-161), kısa saltanatının (1512-1520) dünyayı değiştiren yıllara rastladığını, bunda da arka planda değil öncü rol oynadığını iddia etmiş (Emecen, 2020, 11) ancak görüşleri ciddi tenkitlerle karşılaşmıştır.¹ Yukarıdaki bilgiler çerçevesinde, Sultan Selim ve döneminin polemikten uzak hem şahsi dünyasını hem de hepsini zaferle sonlandırdığı büyük fetihlerinin gerçek mahiyetini birbirine karıştırmadan ele almanın daha sağlıklı bir yaklaşım olacağı belirtilirken, diğer yandan da dönemde ve sonrasında yazılan kaynakların ve belgelerin ciddi şekilde incelenmesinin büyük ehemmiyet taşıdığı (Emecen, 2020, 11-12) dile getirilmiştir.

Bu kaynakların içinde Selim-nâme denilen literatür ayrı bir yer işgal etmektedir. Osmanlı tarih yazıcılığında dönemleri ele alınan padişahların adını taşıyan eserler Yavuz Sultan Selim ile başlamış, Kanuni Sultan Süleyman ile devam etmiş, II. Selim'den sonra birkaç istisna dışında sürdürülememiştir. Kanuni dönemini anlatan tarihlere Süleyman-nâme adı verilirken, I. Selim ve II. Selim dönemini ele alan bazı eserlere Selim-nâme denilmiştir. Selim-nâmelerin çoğu Sultan Selim döneminde, bir kısmı da Kanuni ve sonraki devirlerde yazılmıştır (Uğur, 2009, 440).

Sözü edilen eserler, bizzat saray çevresinde bulunmuş, hükümdarla birlikte seferlere katılmış kişiler tarafından ya da birinci derecede kaynaklara dayanarak yazıldıkları için tarihi değerleri oldukça yüksek ve birer belge konumundadırlar. Bu yüzden, Yavuz dönemi yazılırken başvuru tarihi kaynakların başında geldiği, Selim-nâmeler sayesinde, dönemi en iyi aydınlatılan ve kolay yazılabilen Osmanlı hükümdarı olduğu ifade edilmiştir. Yine, bu kaynakların kuru birer tarih kitabı olmadığı, bir yandan vesikalı bilgiler verirken, diğer yandan devrin bütün özelliklerinin bu eserlere yansıdığı belirtilmiştir. Bunlar, devlet yönetimi, saray, Osmanlı coğrafyası, ordunun durumu, gelenekler, kültürel yapı, kullanılan silahlar, savaş taktikleri, hükümdarın ruh hali, dil, edebiyat, folklor vb. şeklinde sıralanmış, bu konularda oldukça sağlam bilgilerin yer aldığı zikredilmiştir (Argunşah, 2009, 33).

1. Cornel Fleischer vd. "How to Write Fake Global History". Cyber Review of Modern Historiography. 10 September 2020 <https://oajournals.fupress.net/index.php/cromohs/debate>, Türkçesi. "Uydurma Küresel Tarih Nasıl Yazılır", çev. Evrim Binbaş-Tunç Şen. 21 Eylül 2020. <https://t24.com.tr/k24/yazi/uydurma-kuresel-tarih-nasil-yazilir>,2860. Erişim 31.08.2021; Caroline Finkel. "Master of the Universe? Gods Shadow: The Ottoman Sultan Who Shaped the Modern World". Literary Review: September 2020 <https://literaryreview.co.uk/master-of-the-universe-3/> Erişim 31.08.2021; Efe Khayyat – Ariel Salzmann, "On the Perils of Thinking Globally while Writing Ottoman History: God's Shadow and Academia's Self-Appointed Sultans" 1 October 2020. <https://www.boundary2.org/2020/10/e-khayyat-and-ariel-salzmann-on-the-perils-of-thinking-globally-while-writing-ottoman-history-gods-shadow-and-academias-self-appointed-sultans/> Erişim 31.08.2021; "The Ottoman Sultan Who Changed America", The Washington Post. <https://www.washingtonpost.com/outlook/2020/08/20/ottoman-sultan-who-changed-america/> Erişim 31.08.2021.

Bu bilgiler çerçevesinde pek çok araştırmaya konu olan Selim-nâmelerin öncelikle yazım diline göre Türkçe, Farsça, Arapça ve İtalyanca olmak üzere dörde, yazım biçimine göre de manzum, mensur ve manzum-mensur şeklinde üçe ayrıldığını belirtmek gerekir. Yayına hazırlayanlar, öncelikle, Selim-nâmeler ve önemi hakkında kısa bir girişten sonra bu kaynak grubu üzerindeki geniş literatüre eğilmekte, şimdiye kadar tespit edilebilenleri liste halinde vermekte, ardından eserin tanıtımına geçmektedirler. Eserin Ağâh Sırrı Levend, Şehabeddin Tekindağ, Mustafa Argunşah, Abdüsselam Bilgen, Erdem Çıpa, Vesile Albayrak Sak tarafından tanıtıldığı ve kullanıldığını, Kadriye Şahinoğlu tarafından da lisans tezi olarak çalışıldığını, en muteber bilginin Şehabeddin Tekindağ'a ait olduğunu belirtmektedirler (Aköz-Demireğen, 2020, 21-22).

Eserin müellifi olan Muhyî'nin kimliği bilinmediğinden, bazı tahminler ileri sürülmüştür. Yayına hazırlayanlar, eserin dil özelliklerinden geçiş dönemi Eski Anadolu Türkçesi ile yazılmış, anlatımdan Yavuz Sultan Selim döneminde veya hemen sonrasında yaşamış olması gerektiğinden hareketle Muhyiddin Cemâlî isminin kendilerine daha makul geldiğini ifade etmişlerdir. Bu kanaatlerini Muhyiddin Cemâlî'nin yaşadığı dönem yanında, Tevârih-i Âl-i Osmân adlı eserindeki anlatımla Selim-nâme arasındaki benzerlikleri ilişkilendirmişler, ancak bunun ihtimalden öteye gitmediğini dile getirmişlerdir (Aköz-Demireğen, 2020, 23-26). Gerçekten de her iki kaynağın anlatımındaki paralellikler okuyucunun dikkatinden kaçmayacak ölçüdedir.

Konya Büyükşehir Belediyesi Ahmet Rasih İzzet Koyunoğlu Müzesi Kütüphanesi 13335 numarada kayıtlı olan eserin tek nüsha olduğu anlaşılmaktadır. Deri ciltli, 21x16 cm. ebadında, nesih hatlı ve harekeli, 77 yaprak ve her varağı 15 satırdan müteşekkildir. Baştan ve sondan eksik olan eserde ayrıca yaprak noksanlığı ve yanlış ciltlemeden dolayı sayfa kaymaları tespit edilmiş, bunların bir kısmı düzeltilmiştir (Aköz-Demireğen, 2020, 26-28).

Manzum-mensur şeklinde kaleme alınan eserin, dil bakımından Eski Anadolu Türkçesi döneminin özelliklerini yansıttığı belirtilmiş, bu hususlar 22 başlıkta okuyucuya sunulmuş, adı geçen döneme ait bazı kelimelerin anlamları, şehir isimlerinin imlaları ile Atasözü ve deyimlere yer verilmiştir. Sade bir dille kaleme alınan eserin, akıcı bir üsluba sahip olduğu ve kişi odaklı anlatım tarzını benimsediği, olayların yerine göre Sultan Selim, Şah İsmail, Tur Ali Beğ, Hasan Paşa, Sinan Paşa vb. ağzından nakledildiği ifade edilmiştir. Ayrıca, müellifin anlattığı olayların bizzat şahadetine dair bir çıkarım yapmanın mümkün olmadığı, dolayısıyla başkalarının eserlerinden veya anlatımlarından faydalanarak yazdığı dile getirilmiştir. Bu çerçevede, eserin 12 yerinde geçen "Seyyid Mehemed bin Seyyid 'Alî-i İznîkî eyle rivâyet ider kim" ifadesinden, bugün mevcut olmayan Seyyid Mehemed bin Seyyid Ali-i İznîkî'nin Selim-nâmesinden önemli ölçüde yararlandığına kanaat getirmişlerdir (Aköz-Demireğen, 2020, 28-37).

Çalışmaya konu olan eser, diğer Selim-nâmelerde olduğu gibi Yavuz'un şehzadelik dönemi yerine, kardeşi Şehzade Ahmed ile olan mücadelesiyle başlamakta, Sultan Selim'in Mısır'dan İstanbul'a dönüşü veya ölümü ile bitmesi gerekirken de Alaüddevle'nin bertaraf edilmesiyle sona ermektedir. Yayına hazırlayanlar eserin içeriğini; Sultan Selim - Şehzade Ahmed Mücadelesi, Çaldıran Savaşı, Çaldıran Savaşı sonrası

hil'at merasimi, Şah İsmail'in eşi Taclu Hanım ve onun Cafer Çelebi'yle nikâhlanması, Şah İsmail'in Tebriz'e dönmesi ve Safevi beğleri ile savaş değerlendirmesi, Tur Ali ve Hasan Paşa için mezar yapılması ve Cafer Paşa mersiyesi, Çaldıran zaferinin fetihname ile diğer devletlere bildirilmesi, Bursa'ya zaferin muştucuyla bildirilmesi, Tuna Nehri ve Engürüs sınırındaki gelişmeler, Kemah kalesinin feth edildiği haberinin gelmesi, Alaüddeve'nin öldürülmesi, Nur Ali Halife'nin Kemah'ı ele geçirme teşebbüsü, Bursa'da şenlikler yapılması, Sultan Selim'in Tebriz'e yürüyüşü, Şah İsmail'in Div Ali'yi Horasan Şah'ına göndermesi, İran'dan İstanbul'a zanaatkâr ve sanatçıların sürgün edilmesi, Mirza Çabuk'un itaat altına alınması, Savaş sonrası tevcihat (Aköz-Demireğen, 2020, 38-39) şeklinde 18 ayrı konu başlığına ayırmışlardır.

Baştan ve sondan eksikliğine rağmen konuları ayrıntılı bir şekilde ele alması ve diğerlerinde olmayan bilgileri yer vermesi bakımından, eserin önemli ve farklı olduğu zikredilmiştir. Çaldıran Savaşı esnasında Osmanlı ordusundaki bazı silahlar, özellikle çağının en etkili silahı olan top ve tüfeğin kullanımı, bu silahların karşı tarafta uyandırdığı korku, tüfekli yeniçerilerin sayısı, konumu, başarıları, Sultan Selim ve Şah İsmail'in savaş taktikleri, ellerindeki kuvvetleri nereye ve nasıl sevk ettikleri, Tur Ali bin Malkoç ile Şah İsmail ve Sinan Paşa ile Ustacaoğlu Mehmed Han'ın teke tek vuruşmaları gibi hususlara dikkat çekilmiştir (Emecen, 2020, 13-14; Aköz-Demireğen, 2020, 39-41). Ayrıca, Tur Ali Bey ve Hasan Paşa'nın savaşın gidişatı içindeki pozisyonları, ölümleri, cesetlerinin tahnitlenmesi, kendilerine türbe yapılması, mersiyeler okunması, yas tutulması, şehit cesetlerinin kurt kuş tarafından yenilmemesi için büyük mezarlar kazılıp gömülmesi, şehitler için dualar edilmesi, karşı taarruza geçilmesi, Kızılbaş ordusunun yenilgiye uğratılması ve Şah İsmail'in Tebriz'e kaçması bahisleri oldukça ayrıntılı ve canlı tasvir edilmiştir. Aslında, bütün Çaldıran Savaşı anlatısı Sultan Selim ve Şah İsmail'in yanında Hasan Paşa, Tur Ali bin Malkoç, Sinan Paşa ve Ustacaoğlu Mehmed Han dili üzerinden sunulmuştur.

Gürcistan Beyi Mirza Çabuk'un Çaldıran Savaşı esnasındaki gıda yardımları, Gürcistan elçisinin kabulü, Çaldıran zaferinden sonra Osmanlı mülkünde yapılan şenlikler Nur Ali Halife ile Karaman Beylerbeyi Zeynel Paşa, Sinan Paşa ile Alaüddeve Bey arasında yapılan savaş, Osmanlı ve Safevi ordularının dağılımı, asker miktarları, tüfekçi sayıları vs. oldukça ayrıntılı bir biçimde anlatılmıştır. (Aköz-Demireğen, 2020, 41-61). Şah İsmail'in hanımı Taçlı Hanım'ın esir düşmesi, Sultan Selim tarafından Tâcizade Cafer Çelebi'ye nikâhlanması bahsinin diğer Osmanlı kronikleriyle paralellik gösterdiği dile getirilmiştir (Aköz-Demireğen, 2020, 44-45). Yine, Malkoçoğlu Ali Bey, Rumeli Beylerbeyi Hasan Paşa, Anadolu Beylerbeyi Sinan Paşa Karaman Beylerbeyi Zeynel Paşa kahramanlık, cesaret ve yiğitlik bakımından öne çıkarılan ve övülen kişiler iken sevilmeyen ve eleştirilen kişilerin başında ise Vezir Koca Mustafa Paşa'nın geldiği zikredilmiştir (Aköz-Demireğen, 2020, 43-57). Bunların yanında, Selim-nâmelerin genellikle padişah merkezli anlatımı benimsemelerine rağmen, burada meşhur akıncı beylerinden Malkoçoğlu Ali Bey'in padişahattan sonra en fazla adı geçen ve övülen kişi olarak takdim edildiğinin altı çizilmiştir (Aköz-Demireğen, 2020, 52-54). Tur Ali Bey'in düşmanın ok yağmuruna aldırmadan savaşması, cesareti, mücadelesi ve şehit edilmesi, Şah İsmail'le çarpışması, ölümü üzerine Sultan Selim'in üzüntüsü, kabrinin üstüne yüksek bir kubbe yapılması gibi anlatılar üzerinden Ali Bey'e oldukça geniş bir yer verilmiştir.

Müellif, Malkoçoğlu Ali Bey'in dilinden, Osmanlı hanedanının neslini "... pâdişâhumuz İshak peygamber a.m. neslinden bir ulu Sultan idi adına Selim şâh-ı cihân dirler idi cihângir sâhib-kırân yiğid idi yedi iklim ana fermân idi ..." (Aköz-Demireğen, 2020, 106) ifadesiyle İshak peygambere bağlamaktadır. Aslında bu, mevcut şecerelere bakıldığında yeni bir bilgi değildir. Bilindiği üzere Osmanlı hanedan şecereleri Yazıcızâde Ali, Aşıkpaşazâde, Sarıca Kemal, Neşri gibi tarihçiler tarafından genellikle Hz. Nuh oğlu Yafes'le ilişkilendirilirken, bazı şecerelerde de Hz. İbrahim oğlu İshak'a hatta İsmail'e kadar dayandırılmaktadır. Bunların yanında Oruç Bey, İdris-i Bitlîsi, Enverî ve Ebu'l-Hayr-ı Rûmi gibi tarihçilerin de hem Yafes hem de İshak'la iltisak kurdukları görülmektedir. Bu hususu, Karadeniz, Osmanlı hanedanına çift taraflı asalet kazandırma çabalarının ürünü olarak değerlendirmiştir (2008, 141-186).

Eserin Osmanlı coğrafyasında ve Osmanlı görüşlerini yansıtmayı itibarıyla, doğal olarak Osmanlı ve Yavuz Sultan Selim'in övülmesi, öteki olan Safeviler ve Şah İsmail'in de yerilmesi beklenir. Bu beklenti çerçevesinde Sultan Selim'in isminin geçtiği yerlerde "Yedi iklim sultânı, İskender-i sanî, Şâh-ı cihân, Devrin Süleymanı, İskender-i Zülkarneyn" vs. gibi övücü ifadeler kullanıldığı, adalet ve yiğitliğinin Şah İsmail'in ağızından da aktarıldığı (Aköz-Demireğen, 2020, 48-50) ifade edilmiştir. Buna karşılık, Osmanlı kaynaklarında "Şah İsmail-i la'în", "Şah İsmail-i sürh-ser-i bed-siyer-i iblis-rehber", "fermân-dih-i diyâr-ı 'Acem şâh-ı şeytân-hadem ü haşem mazhar-ı envâ'-ı bed' ü ebâtil ve serdâr-ı eşrâr ve re'îs-i fırka-i mehâzil Dahhâk-ı hûn-hâremr olan Şâh İsmâ'il" (Musalı, 2018, 235), "müfsid-i fâsid-nihâd", mülhîd-i bed-itikât" (Emecen, 2016, 96) gibi hakaret yüklü ifade ve tamlamalarla tasvir edilen bir Şah İsmail olgusunun varlığı bilinmektedir. Bu çerçevede, Muhyî'nin Şah İsmail tiplemesinin, diğer yazar ve kaynaklardan farklı biçimde öne çıktığı "İsmail", "Şah İsmail" ve "Şeyh İsmail" isimlerinin, değişik özellikleriyle yer aldığı belirtilmiştir. Bazen mağlup ve savaş meydanından canını zor kurtaran yaralı bir sultan, bazen de cesur, yiğit, disiplinli bir komutan, düşmanı için gözyaşı döken merhamet sahibi bir şah ve en önemlisi ulu düşman (Aköz-Demireğen 2020, 48-51) olarak tasvir edildiği zikredilmiştir.

Osmanlı-Karamanoğulları mücadeleleri bağlamında erken dönem Osmanlı kaynaklarının Karaman hanedan ve askerlerine yönelik genellikle tahkir edici tasvirler yaptıkları bilinmektedir. Bu tavrın ilhak sonrası dönemde de kısmen devam ettiğini söylemek mümkündür. Bu husus Muhyî'nin eserinde iki yerde karşımıza çıkmaktadır: Bunlardan ilki, Selim ile Ahmed arasındaki taht mücadelesi esnasında Şehzade Ahmed'in oğlu Ali'nin Karaman askerleriyle Bursa kuşatması bahsinde "... Sultân 'Alî ile 'âşikâne cenk eylediler çerisin sıyup kaçurdılar Karaman'un yumlusını sokaklarda ve hammâmlar(da) it öldürür gibi öldürüp helâk eylediler" (Aköz-Demireğen, 2020, 112), diğeri ise Nur Ali Halife ile Karaman Beylerbeyi Zeynel Paşa arasında geçen savaşta "...Karaman leşkeri dahı 'ıška döyemeyüp kuskuna kuvvet kamçıya bereket diyüp ol aradan kopuzı götürüp kaçdılar...Karaman çerisi kaçup Zeynel Paşa'yı ol orada yalnız kodılar...Karaman'un sipâhîsi ve yumlusı kaçduktan sonra artuk sûrete gelmeyüp beglerbegleri yanuna gelmediler hâyınlıkların ispât eylediler..." (Aköz-Demireğen, 2020, 82-83) gibi ifadelerle Karaman askerleri zemmedilmiştir.

Osmanlı fetih yöntemleri çerçevesinde ilhak edilen topraklardaki güvenliği sağlamak amacıyla sürgünler yapıldığı (İnalçık, 1999, 127-132), bu sürgünlerin bir kısmının başkent İstanbul'a kaydırıldığı bilinen bir gerçektir. Örneğin, Fatih Sultan Mehmed Konya, Karaman ve Aksaray gibi Karaman topraklarından İstanbul'a sürgünler çıkarmış, nitelsiz kalabalıkların yanında zanaatkâr, sanatçı, bürokrat, ilim ve din adamlarını da yerinden etmiş, bunları İstanbul'a yerleşmeye zorlamıştır (Tekindağ, 1997, 1205-1207). Aynı siyasetin bir başka uzantısı Çaldıran Savaşı sonrasında Tebriz'in alınmasıyla gerçekleştiği, hocalardan, kılıççılardan, cebecilerden, okçulardan, yaycılardan ve her sanatın üstatlarından 1700 hanenin İstanbul'a sürüldüğü anlaşılmaktadır (Aköz-Demireğen, 2020, 123).

Yavuz Sultan Selim'in 500. ölüm yıldönümü anısına ithaf edilen eserin, ihtiva ettiği bilgilerin mahiyeti ve detayları bakımından Selim-nâme literatürü içinde önemli bir boşluğu dolduracağına inanmaktayız. Özellikle Çaldıran Savaşı anlatısının kıymetli olduğunu söylemek gerekir. Bu husus, Yavuz Sultan Selim üzerine çalışmalar yapan Feridun M. Emecen tarafından da belirtilmiş, tüfekli yeniçeriler ve savaş arabaları hakkındaki bilgilerin kendisine, bu savaş üzerine yeni bir tahlili çalışma yapma fikrini verdiğini dile getirmiştir (Emecen, 2020, 14). Bu ve bunun gibi eserlerin yayın hayatına kazandırılmasıyla özelde Sultan Selim, genelde tarihe mal olmuş şahsiyetlerin portrelerinin çizilmesi ve faaliyetlerinin belirlenmesi daha gerçekte bir mahiyete bürüneceği muhakkaktır.

Sonuç olarak, arşiv ve birinci el kaynaklar üzerinden yürütölen tarih araştırmalarının objektiflik, güvenilirlik ve özgünlük bakımından farklılık oluşturduğu herkesin malumudur. Akademik araştırmalar kaynak esaslı yürütöldüğünden yeni kaynakların bulunması ve yayınlanması da önemli bir uğraş olarak karşımıza çıkmaktadır. Ana kaynakların tespiti, ulaşımı ve erişimi önemli olmakla birlikte, bunların kaynak olarak taşıdıkları değerin anlaşılabilmesi için yapılacak incelemeler de şüphesiz çok kıymetlidir. Bu da eski harfli metinlerin yeni harflere transkripsiyon edilerek çevrilmesi ve başka nüshalarıyla karşılaştırılarak (edisyon-kritik) yayınlanması ameliyesini doğurmaktadır. İyi bir Arapça, Farsça ve Osmanlıca dil bilgisine vukûfiyet ve okuma becerisi gerektiren bu eylemin oldukça zor ve zahmetli bir uğraş olduğunu da belirtmek gerekir. İşte bu zor ameliyenin altına giren Aköz-Demireğen ikilisinin, literatürde bilinen ve isim olarak zikredilen ancak bütünüyle kendisinden istifade edilmeyen bir kaynağı yayınlayıp, her seviyeden okuyucu ve araştırmacıların kullanımına sunmaları takdirle karşılanmalıdır.

Kaynaklar

Argunşah, Mustafa. "Türk Edebiyatında Selimnâmeler". Turkish Studies International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic 4/8 (2009), 31-47..

Doğan, Nejla. "God's Shadow: Sultan Selim, His Ottoman Empire, and the Making of the Modern World". Tarih Kritik 7/2 (Nisan 2021), 151-161.

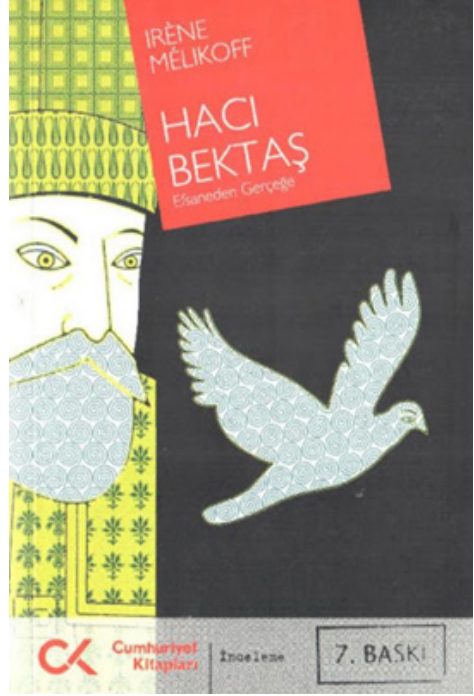
Emecen, Feridun M. "Takdim". Muhyî'nin Selim-nâmesi. haz. Alaattin Aköz-Ahmet Kerim Demireğen. 11-14. Konya: Palet Yayınları, 2020.

- Emecen, Feridun M. Yavuz Sultan Selim, İstanbul: Kapı Yayınları, 2016.
- Fleischer, Cornel vd. “How to Write Fake Global History”. *Cyber Review of Modern Historiography* <https://oajournals.fupress.net/index.php/cromohs/debate>. Erişim 31.08.2021. DOI:10.13128/cromohs-12032; Türkçesi “Uydurma Küresel Tarih Nasıl Yazılır”, çev. Evrim Binbaş-Tunç Şen <https://t24.com.tr/k24/yazi/uydurma-kuresel-tarih-nasil-yazilir,2860>. Erişim 31.08.2021.
- Finkel, Caroline. “Master of the Universe? Gods Shadow: The Ottoman Sultan Who Shaped the Modern World”. *Literary Review*: September. <https://literaryreview.co.uk/master-of-the-universe-3/>. Erişim 31.08.2021.
- İnalçık, Halil. (1999). “Osmanlı Fetih Yöntemleri”. çev. Hamdi Can Tuncer. *Cogito Osmanlılar Özel Sayısı 19* (1999), 115-135.
- Karadeniz, Hasan Basri. *Osmanlılar ile Beylikler Arasında Anadolu’da Meşruiyet Mücadelesi*, İstanbul: Yeditepe Yayınları, 2008.
- Khayyat, Efe – Ariel Salzmänn. “On the Perils of Thinking Globally while Writing Ottoman History: God’s Shadow and Academia’s Self-Appointed Sultans” <https://www.boundary2.org/2020/10/e-khayyat-and-ariel-salzmänn-on-the-perils-of-thinking-globally-while-writing-ottoman-history-gods-shadow-and-academias-self-appointed-sultans/> Erişim 31.08.2021.
- Musalı, Vüsale. “Çiçeklerin Savaşı: Osmanlı-Safevi Rekabetinin Edebiyata Yansımaları”. IV, Uluslararası Alevilik ve Bektaşilik Sempozyumu (18-20 Ekim 2018 Ankara) Bildiriler Kitabı. ed. Orhan Kurtoğlu-Ayşe Çamkara Erginer. 2/233-245. Ankara: Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi Türk Kültürü Açısından Hacı Bektaş-ı Velî Araştırmaları Uygulama ve Araştırma Merkezi Yayınları, 2018.
- Tekindağ, M. C. Şehabeddin. “İstanbul: Türk Devri”. *İslâm Ansiklopedisi*, 5-2/1199-1214. Eskişehir: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1997.
- “The Ottoman Sultan Who Changed America”, *The Washington Post*. <https://www.washingtonpost.com/outlook/2020/08/20/ottoman-sultan-who-changed-america/>. Erişim 31.08.2021.
- Uğur, Ahmet. “Selimnâme”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36/440-441. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.

**İrene Mélikoff, Hacı Bektaş Efsaneden Gerçeğe, Çeviren: Turan Alptekin.
İstanbul: Cumhuriyet Kitap Kulübü, 1999.***

Gizem TALATOĞLU**

Alevilik-Bektaşilik senelerden beri araştırmacıların ilgisini çeken çok yönlü bir çalışma alanı olmuştur. Konu farklı araştırmacılar tarafından birçok kez ele alınmış, incelenmiş olmasına rağmen hala araştırılması gereken yönleriyle şekilde karşımıza çıkmaktadır. Yabancı bir araştırmacı olan İrene Mélikoff bu konu üzerine birçok araştırma yapmış ve bu konuya katkı sağlamıştır. Bu çalışma yaptığı araştırmaların özeti niteliğinde karşımıza çıkmaktadır. İrene Mélikoff tarafından Bektaşilik bu eserde tüm yönleriyle ele alınmıştır. Bektaşiliğin tarih içindeki evrimini başlangıçtan sona kadar ele alan Mélikoff bu evrimde az ya da çok katkısı olduğuna inandığı her unsura küçük başlıklar halinde değinmiştir. Eğer ki bu unsurlar okuyucunun zihninde birleşirse konuyla alakalı genel bilgiler yerleşmiş olur. Yani konuyla ilgili araştırma yapmak isteyen araştırmacılar için derli toplu bir eser olmuştur.



Mélikoff, çalışmasını “Anlatı” ve “Anlatının Evrimi” adlarıyla iki kısımda sunuyor. “Anlatı” başlıklı ilk kısımda İslamlaşmış Şamancılık, Küçük Asya’da Türkmenler, Hünkâr Hacı Bektaş-ı Veli, Bektaşî İnanç Karışımına Doğru; Anlatının Evrimi kısmında ise İkiye Ayrılış, İnançlar ve Edimler, Bektaşî Edebiyatı, Yeniden Güncelleşme adlı bölümler ele alınmıştır. Her bölüm Bektaşiliğin başka yönünü ele almış ve araştırmacı nesnel çerçevenin dışına çıkmamaya gayret etmiştir. Farklı araştırmalardaki ifadelere yer vermiş bunları karşılaştırıp daha net bilgiler vermeyi amaçlamıştır.

“İslamlaşmış Şamancılık” alt başlığında Şamanizm’in Horosan Erenleriyle bağı ele alınmıştır. Ve bu ikisini birbirinden ayırlamayacağı şöyle ifade edilmiştir: “İslamlığın kabul edilişi, eski inançları bıraktırmadı; ata gelenekleri yeni inanışa

* Geliş Tarihi: 18.11.2021, Kabul Tarihi: 18.11.2021. DOI: 10.34189/hbv.102.023

** Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Alevi Bektaşî Kültürü Ana Bilim Dalı, Yüksek Lisans Öğrencisi, e posta: gizemtalatoglu@gmail.com, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-7770-5365>

karışarak nefes almaya devam etti. Sufilik, halk biçimleri çerçevesi içinde geliştirdi. İnançların kaynaşması için koşullar bundan daha iyi olamazdı (Mélíhoff, 2010, 35).”

Şaman gelenekleri, yok olup gidecek yerde, halk Sufiliği çerçevesi içinde yaşayagelmiştir. Bu gelenekler günümüzde de, Orta Asya'nın kimi yörelerinde hala yaşamaktadır. Bu bilinçdışı kalıntıları yeri geldiğinde inceleyeceğiz. Şimdi Türk halk tasavvufunun simgesi, ilk dervişler tarikatının kurucusu, Hoca Ahmed Yesevi'ye dönmemiz gerekiyor. (Mélíhoff, 2010, 36)

Ve böylece bir sonraki alt başlık Hoca Ahmed Yesevi ve Türk Halk Sufiliği olmuştur. Bu bölümde Hacı Bektaş Veli ile Ahmet Yesevi arasındaki tarihi bağ ele alınmıştır. Aynı yüzyılda yaşamadıkları ancak Hacı Bektaş'ın Ahmet Yesevi'nin müridi olduğu kabul edilmesi şöyle verilmiştir:

Fakat söylene dünyasında “zaman” boyutu yoktur; değil mi ki, yeniden yaşatmak için o kişiliği göz önünde canlandırmak ve çok uzak geçmişte yaşamış bir olayı tekrar oluyor varsaymak yetmektedir; bu, yeniden güncelleşmek olacaktır. “Yer” (mekan) boyutuna gelince; kuş-ruh düşüncesinin hala yaşadığı bir cemiyette göklerde uçma ve göz açıp kapayıncaya dek uzak yerlerde olma, bir çeşit “tayı-i mekan” (mekanları aşma) yetisi, Şaman olsun, Sufi olsun, halk din-ulularının olağanüstü güçleri arasındadır.¹ (Mélíhoff, 2010, 36)

Daha sonra Şaman alt başlığı altında Şamanları anlatm ve Dervişler ile arasındaki benzerlikleri incelemiştir. Şamanizm içinde olan Tengri: Gök Tanrı, Ruhlar: 99 Tengri, Kırklar, Yeniden-Bedenleşme (*Reincarnation*), Yerin (Dünya'nın) Yaratılışı, Güneş-Tanrı kavramları Bektaşilik içindeki halleriyle karşılaştırmalı olarak verilmiştir. Bu doğrultuda Şamanizm-Bektaşilik, Şaman-Derviş arasındaki benzerlikler bu çerçevelerde belirginleştirilmeye çalışılmıştır.

2. bölüm “Küçük Asya’da Türkmenler” verilmiştir. Bu bölümde Türkmenlerin Orta Asya’dan gelişinden başlanarak siyasi açıdan Türkmenleri ele almıştır. Bu başlık altında XIII. Yüzyılda Anadolu’da Şiilikten Söz Edilebilir mi?” başlığı daha ön plana çıkmaktadır. Bununla ilgili bir takım varlığa kanıt sayılabilecek şeylerden birkaç örnek verdikten sonra şöyle bir cümle kurarak konuyu tekrar sorgulamaya başlamıştır:

Şaman inanın hala canlı bulunduğu ve İslam'ın henüz derinliğine kök salmadığı bir geçiş döneminde, bize, Şiilikten hangi ölçüde söz edilebileceğini sorgulamak düşünüyor. (Mélíhoff, 2010, 90)

Ve sorgusunu şöyle cevaplamıştır:

3. bölüm “Hünkar Hacı Bektaş-ı Veli” olarak verilmiştir. Bu bölümde Hacı Bektaş birçok açıdan ele alınmıştır. Giriş kısmında Hacı Bektaş'ın yaşamamış olduğunu söyleyen araştırmacıların görüşleri aktarılmış ve bunların yanlışlığını belli deliller ile sunulmuştur. Hacı Bektaş'ın gerçek yaşamının kabul edilemeyecek kadar yüceltilmesi konusunda şöyle söylemiştir:

Hacı Bektaş'ın yaşamış olduğu, tarihsel bir olgudur. Fakat o, özellikle yarattığı

1. Metinde geçen bu kısımdan da anlaşılacağı üzere Mélíhoff, Şaman, Sufi ve halk-din ulularını bir bütünün parçaları olarak değerlendirmiştir.

söylence ile yaşamaktadır: Bir söylence, onunla gerçeğe dönüşmüştür: O bir mythos, bir söylence; fakat bu söylence ile tanınan ve ona göre yeniden yaşam bulan bir kişidir. Milyonlarca insanın kendisine inandığı ve yaşama geçmiş bir söylence. Bununla birlikte, milyonlarca inananın -Türk halkının üçte biri- himmet umduğu kişinin, Hacı Bektaş'ın tarihsel gerçekliği ile ancak pek az bir benzerliği vardır; belki de aralarında hiçbir benzerlik bulunmamaktadır. Gerçek kişiliği, çok özlü bilgilere dayanarak yeniden oluşturabilmek için, belgelerden elde edilebilecek çıkarımlara dayanmak zorundayız. Bu, bir çağrı iletme amacı bulunanların hemen hepsinin ortak yazgısıdır; şu farkla ki, Hacı Bektaş muhtemel olarak, bir çağrı iletmeye de çalışmamıştır. (Mélıkoff, 2010, 94)

Daha sonra “Tarihsel Verilere Göre Hacı Bektaş” alt başlığı altında Hacı Bektaş Veli'nin gerçekliğini ele almaya başlamıştır. Bu bölümde kaynaklara dayanarak Hacı Bektaş hakkında bilgi verilmiştir. Yani Bektaşilik dışında şahsi kişiliği, hangi zamanlarda doğduğu, nerede yaşadığı vs. kaynaklara dayanarak verilmeye çalışılmıştır.

Daha sonra “Söylenceye Göre Hacı Bektaş” alt başlığı ile gerçekten bağımsız olan söylencelerdeki Hacı Bektaş'a yer verilmiştir. Burada verilen bilgiler *Vilayetname*'den alınmış ve bu bağlamda sunulmuştur.

“Makalat-ı Hacı Bektaş” başlığı altında Hacı Bektaş'a gelenekçe mal edilmiş *Makalat*'ın çözümlemesi verilmiştir. *Makalat*'ı Türkçe'ye aktardığı söylenen Aksaraylı Molla Sa'düddin'in aktarımıyla ilgili hikâyeyi incelemiş ve burada şaman unsurları bulmuştur:

Namazda, kırk gün secdede kaldıktan sonra, Sa'düddin, kendini aşma (transe) durumunda, dizeler söylemeye başlar. Hacı Bektaş ona, başını kazıtarak, tören serpuşu olan tile giydirir ve Said adı He dervişliğe alınır. Bununla ilgili olarak, *Vilayetname* 'de, tasavvufi göndermeleri hiç de az olmayan, inanılması güç bir öykü anlatılmaktadır; Said Hacı Bektaş'ın buyruğu üzerine, ateşe konmuş bir kazan 'a girerek kırk günde eriyecek ve başka kırk günlerden sonra küçük çocuk haline dönecek, kırk gün sonra da ermiş olarak kazandan çıkacaktır. O zaman, bir kendini aşış (transe) halinde, Hacı Bektaş'ın “Makalat”ını Türkçe söylemeye başlayacaktır. Öykü simgesel düzeyde yorumlanmalıdır: Önce, Şaman oluşun simgesi bir yeniden doğuşun izleyeceği, dinsel bir oluşum tema'sı vardır. (Mélıkoff, 2010, 106)

Makalat'ın Hacı Bektaş'ın olup olmadığı üzerinde birtakım tezler sunduktan sonra bu başlığı şu zıtlıklarla sonlandırıyor:

Son olarak, *Makalat*'ı incelediğimizde, Hacı Bektaş üzerine bildiklerimizle çelişen bir nokta dikkati çekiyor: 1. *Makalat*, Tarikat'den söz ediyor; fakat biliyoruz ki Hacı Bektaş Tarikat kurmamıştır. 2. *Makalat*, Hacc'ın farz olduğunu söylüyor; oysa Hacı Bektaş hiç Hacc'a gitmemiştir: onun Hacı oluşu düş yoluydur. 3. *Makalat*, evlenmenin gerekliliğinden söz etmektedir; Hacı Bektaş ise mücerred (bekar) bir dervişdir. Bu farklılıklar da, *Makalat*'ın gerçekliğinden duyduğumuz şüphelere gelip katılmaktadır. (Mélıkoff, 2010, 113)

Vilayetname'ye Göre Hacı Bektaş'ın Yaşamı alt başlığı altında Hacı Bektaş'ın

yaşamı ile ilgili bilgilere yer verilmiştir. Bu bilgiler *Vilayetname*'ye yani doğal olarak söylencelere dayanmaktadır. Bu kısım aslında *Vilayetname*'nin çözümlenmesi olmuştur. Bu çözümlenmeler neticesinde yine Hacı Bektaş, Şaman ile özdeşleştirilmiştir:

Şaman nitelikli öğelere, *Vilayetname* 'de bolca rastlanır ve üst üste bindikleri için, bunların doğaüstü öğelerden ayrılmaları güçleşir. Şaman 'ın koruyucu ruhları iken İslam geleneğine girmiş bulunan görünmez varlıklar gibi, halk İslamlığında rastlana gelen çok sayıda Şaman nitelikli öge de *Vilayetname*'de yer almaktadır. Nitekim Şaman'ın düşte ve kendinden geçiş yolculuklarında çıktığı Kutsal Dağ teması (Hırkadağı) *Vilayetname* 'de vardır; tütsü ile kendini aşma da böyledir. Kendini-aşma, bir ateşin çevresinde dönüşlerle (sema) elde edilmekte, ateşin kutsallığı dolayısıyla, törenden sonra küller göğe savrulmaktadır. Güç elde etmede gerekli olan, ölüş teması vardır. Bu ölümü, bir kendinden-geçme durumuna girmiş görünen öznenin yeniden dirilişi izlemektedir. Mesela, günlerce kazanda pişen veliler, zaman içinde geriye dönüşle, gizlere ermiş (initie) olarak yeniden doğarlar. Bu tema'nın içinde, ayrıca, yukarıda andığımız Şaman nitelikli öğelerle birlikte, büyüyle uçma, ateşe söz geçirme, kuş ya da hayvan biçimine dönüşme ve Şaman'ın simgelerinden biri olarak, kazan motifi de yer almaktadır. (Mélíhoff, 2010, 139)

Daha sonra tarihi dönemin doğruluğu, Osmanlı ile ilişkisinin *Vilayetnamedeki* halinin gerçekliği gibi doğruluğu belli olmayan söylenceleri belirgin hale getirme amacı ile bilgiler verilmiştir.

4. Bölüm olan “Bektaşî İnanç Karışımına Doğru” adlı alt başlık altında ise şu düşünce belirtilmiştir:

Fakat halk inanışları da evrime uğrayarak zamana, mekâna ve çevreye uyarlar. XIII. ve XIV. yüzyılların Abdal ya da Kalender dervişlerin İslamlaşmış Şamancılığı ile günümüzde Bektaşî ya da Alevî adı verilenlerinki arasında alınmış uzun bir yol vardır. Başlıca, hangi evrelerin yer aldığını tanımlayarak bu yolu incelemeye çalışalım. (Mélíhoff, 2010, 158)

Bu bağlamda Bektaşîliğin Ahilik ve Hurufilikle olan etkileşimi incelenmiştir. Kızılbaş ideolojisinin evrimin son aşamasını nasıl şekillendirdiğine yer verilmiştir. Ahilerin ve Bektaşîlerin gelenek ve tören benzerlikleri uzun karşılaştırmalarla anlatılmıştır. Kızılbaş ideolojisi Bektaşîlik için çok önemli kırılma noktasıdır: “Her ne olursa olsun, Kızılbaş hareket, Bektaşî törenlerini derinden etkilemiştir. Ve bu, kesin biçimini aldığı Safevîler döneminde olmuştur. Kızılbaş coşkunun etkisi ile, anlatının gerçeğe dönüşmesi olgusu ortaya çıkar. Gerçek-dışı, cemiyetçe benimsenen bir doğru ‘ya dönüşür.’” (Mélíhoff, 2010, 203)

İkinci kısım olan Anlatı'nın Evrimi başlığı Kızılbaş hareketleriyle gerçeğe dönüşen anlatının zaman içinde nasıl değiştiğini farklı bölümler altında incelemiştir.

5. bölüm olan “İkiye Ayrılış” ilk başlık olmuştur ve bu başlık altında ikiye ayrılıştan kastın ne olduğu şu şekilde belirtilmiştir: “Bir yanda bu toplulukların giderik yerleşikleşmeleri ve kentleşme bölgelerine yeleşmeleri; öbür yanda, göçer kalan ve kargaşa dalgalarına boyun eğecek olan boylar.” (Mélíhoff, 2010, 207)

Zamanla iki ayrı zümrenin ortaya çıktığı görülür: Yerleşik ve çok ya da az kurumsallaşmış Bektaşiler ile, göçer ya da yarı göçer Kızılbaşlar. Tam olarak tanımlanmayan, sırasıyla Zındık, Râfîzî ya da mülhîd olarak nitelendirilen bu sonuncular, en son, etimoloji açısından tartışma yaratan, Alevi adı ile adlandırılacaklardır. (Mêlikoff, 2010, 208)

Daha sonra “Bektaşiler” başlığı altında çeşitli kaynaklardaki Bektaşî kavramının Osmanlı İmparatorluğu içindeki yerinden bahsedilmiştir.

Bunlar bazen derviş gaziler olarak oturdukları toprakların fethine katılmışlar, fakat daha çok, henüz oturulmayan topraklara yerleşmişlerdi. Orada çiftçilik ve hayvancılıkla uğraşüyor ve bölgede kırsal ekonomiyi denetim altında tutuyorlardı. Yerleşimler bazen hükümdarın iradesiyle idi; fakat bir işgal durumu, sonunda hep merkez gücün onayına bağlı bulunuyordu. Yerleşmeler, daha çok, istiladan kaçan Hıristiyanların arazileri üzerine olmakta ve çoğu kez, bu dervişler, dağ geçitleri ya da haberleşme yolları gibi önemli noktalara görevli olarak yerleşmekteydiler. Demek, o bölgenin korunmasından sorumlu idiler. (Mêlikoff, 2010, 208-209)

Bektaşiler başlığı altında Hacı Bektaş Veli'ye tekrar dönülmüştür ve neden başkası değil de Hacı Bektaş Veli sorusu cevaplanmaya çalışılmıştır. Burada yenîçerilerin Bektaşî tarikatına bağlanmasıyla ilgili şu görüş sunulmuştur:

Bu, belki de onun -daha sonra devşirme olacak olan- savaş tutsaklığından, yani Hıristiyan bir çevreden gelen genç askere göz kulak olmak ve yetiştirmekle görevlendirilmiş mülkleştirici bir derviş tarikatı olmasından dolayı idi. (Mêlikoff, 2010, 215)

Daha sonra “Balım Sultan” alt başlığı karşımıza çıkmaktadır. Bu kısımda Balım Sultan ile alakalı biyografik bilgiler düzenlenmeye ve verilmeye çalışılmıştır. Ve asıl büyük işi olan Bektaşî tarikatını düzenleyip kurmasından bahsedilmiştir.

“Kızılbaş Topluluklar (Aleviler)” alt başlığı altında ise günümüzde Alevi olarak bilinen ancak tarih sahnesinde Kızılbaş olarak karşımıza çıkan kesim ele alınmıştır.

Kızılbaş adlandırması, Osmanlı belgelerinde “zındık” (râfîzî, sapmış) anlamını yüklenmeye zorlandı. Zamanla, dışlayıcı anlam güçlenerek, Kızılbaş, “asi, zındık” demeye geldi; daha sonra da “Kürt” yan-anlamı (*connotation*) buna eklendi. Kızılbaş'a yüklenen bu dışlayıcı anlam, ona, yerini, günümüzde Türkiye'de cemaat-dışı zümreleri adlandırmada kullanılan Alevi deyimine bıraktırdı. Alevi sözcüğüne, bu inananları, Ali'ye inançla bağlılıkları götürmüş olmalıdır. İran'da Alevi, Ali 'nin soyundan gelenlere, seyyid'lere dendiğinden, Ali 'yi tanırsallaştırınlara Ali 'ilahi 1er denmektedir. (Mêlikoff, 2010, 227)

Yine burada Bektaşî-Alevi kavramlarının ayrı ve ortak olan özelliklerinden bahsedilmiştir. Bu iki kesimin inanç esasları aslında ortak olmuştur. “Bektaşilerde tarikata katılış, süluk, bütün gizli cemiyetlerinkinden farklı olmadığı halde; Aleviler, boy yaşamı sürdüren cemiyetlerin erginlik törenlerini yansıtır.” (Mêlikoff, 2010, 233)

6. bölüm ise “İnanç ve Edimler” başlığı altında incelenmiştir. Burada Bektaşî-Alevî inançlarının iç içe girmiş ve kaynaşmış öğelerden oluşan bir din-karışımı olduğunu söylenmiştir. Alevî-Bektaşî inanışta var olan inançlar farklı dinlerdeki benzer motiflerle karşılaştırılmıştır.

“Yaratılış Öyküsü”, “Ehl-i Hakklara Göre Dünyanın Yaratılışı”, “Alevilere Göre Dünyanın Yaratılışı” alt başlığı altında karşılaştırmalı olarak yaratılış ile ilgili inançlar verilmiştir.

“İnançların Karışımı (*Syncretisme*): Bir Kürt Etkiden Söz Edilebilir mi?” adlı ilginç bir alt başlık karşımıza çıkıyor. Konuyu uzun uzun ele aldıktan sonra şöyle sonuçlandırmıştır:

“Bu ışık altında, öyle görünüyor ki, herhangi bir etkinin öne geçişinden söz edilemeyecektir. Ancak, çeşitli kavimlerin yüzyıllarca birlikte var oldukları ve inançların dinler karışımı ve bilinç birikimi (*syncretiste ve gnostique*) bir öğretilerde eriyip kaynaştığı geniş bir kabın varlığı söz konusu olabilecektir.” (Mélîkoff, 2010, 268)

“Bazı Alan Deyimleri (*Termes Techniques*)” alt başlığı altında daha sonraki kısımda tanıtılacak olan Cemler için hazırlık yapılmış demek mümkündür. Sık sık geçecek kavramlar kısa kısa tanıtılmıştır.

“Ayin-i Cem” alt başlığı altında ise hem Alevî hem Bektaşî kültüründe önemli yeri olan Cem töreni anlatılmıştır.

7. bölüm ise “Bektaşî Edebiyatı” olmuştur. Burada Bektaşî şiir şöyle tanımlanmıştır: “Halk dindarlığının başlıca yayılma aracıdır ve inanç, onunla beslenir, onunla solur. Bektaşî-Alevî nefesleri bütün ilahiler gibi, ezgileşmiş dualardır. Zenci “spiritual “Zeri (ruhsal çağırışlar) gibi, duanın hem ezgi, hem de beden hareketlerine dönüştüğü Alevî Sema ‘ları da böyledir.” (Mélîkoff, 2010, 293)

Bu başlık altında nefeslerden, şiirlerden alıntılar yaparak Bektaşî şiirini örnekler ile tanıtmış ve bu şiirlerde geçen Bektaşî özellikleri ele alınmıştır. Daha sonra alt başlıklar halinde Bektaşî şiirinde öne çıkan Bektaşî şairleri tanıtmış, şairlerin eserlerine yer verilmiştir.

Ve kitabın son bölümü olan 8. Bölüm “Yeniden Güncelleşme” oldukça önemli bilgiler içermektedir.

Uzun ya da kısa süren bir etkin dönemden sonra, kendiliğinden sönen pek çok sosyal-dinsel hareketin tersine, Alevîlik adı verilen halk Bektaşîliği, canlı ve etkin varlığıyla, yüzyıllar boyu, ilerleyip gelişmekten bir an geri kalmadı. XIV. yüzyıl ya da XV. yüzyıl Bektaşîliğine yaşam veren değişik akımları, günümüzdeki Alevîlik içinde anlamak, bunun için zordur. Onda, sosyal ve politik koşullara bağlı evrimlerin etkileri hiç kesilmemiştir. (Mélîkoff, 2010, 339)

Bölümün ilk alt başlığı “İnanç Evrimi” olmuştur. Bu bölümde şu cümleler durumu açıkça ifade etmektedir: “Fakat, halk din ulularının etkilerinin azalmasıyla, dinsel edimlerin zayıfladığı ve Vahdet-i Vücut görüşünün materyalist bir zemine kaydığı görülür: İnsan, artık, Tanrı’nın bir tecellisi değil, bir dengi, hatta kendisidir.” (Mélîkoff, 2010, 339)

likoff, 2010, 340). “Yaradan ve Yaratılan arasındaki aynın kalkınca, insan, Evren’in merkezi olacak, böylece Vahdet-i Vücut’un yerini insan hakları ve demokrasi ilkeleri alacaktır. Modern çağın ahlak anlayışı, hoşgörü düşüncesi ve başkasının varlığının kabulü ile sınırlanmış bulunmaktadır. (Mélıkoff, 2010, 340)”

Bir diğer alt başlık ise “İdeolojinin Evrimi” olmuştur. “Camiye gitmeyişleri, Ramazan’da oruç tutmamaları, kadınların kapanmaya uymamaları, toplantılarda erkeklerle yan yana oturmaları ve alkollü içki yasağına uyulmayışı dolayısıyla, Aleviler dışlandılar.” (Mélıkoff, 2010, 342)

İşte bu dışlanma Alevileri kıskırtmıştı ve Osmanlı Döneminde birçok ayaklanmaya öncülük etmişlerdi. 1970-1980 yıllarına gelindiğinde ise durum hala aynıydı hala Alevi kesim sosyal hayatın içinde var olan kavramlarına yeni anlamlar yüklemeye başlamıştı.

“Bütünleme Olgusu” adlı alt başlıkta ise Alevi ve Bektaşî kesimin yaşadıkları toplumla olan etkileşimleri daha kolay uyum sağlayan yapıları ele alınmıştır. Bu kolay bütünleşme hareketi şöyle ele alınmıştır:

İnsanı evrenin merkezi olarak gören ve katılaştırılmış (*dogmatique*) bir İslam geleneğine bağlılığın kendilerini engellemediği Aleviler için, yaratılanlar arasında eşitlik duygusu hep var olmuştur. Yani, Avrupa’da, Alevi, kendini düşman bir çevre içinde algılamadı ve herhangi bir önyargı onun, farklı dinlerden olan insanlara yakınlaşmasını engellemedi. Yeni çevreyle bütünleşmesi de daha kolay oldu. (Mélıkoff, 2010, 347)

“Aleviler ve Kürt Problemi” adlı alt başlık altında bu problem şu köke dayandırılmıştır: “Alevileri yanlarına çekmeye çalışanlar, günümüzde, Kürt ayrılıkçılardır. Kendilerini her zaman baskıya uğrayan azınlıklar arasında sayan Aleviler, merkez-güce karşı çıkan Kürtlerde “kader yoldaşları” görme eğilimine kolayca girdiler.” (Mélıkoff, 2010, 247)

“Alevileri Kazanma Çabaları” alt başlığı altında Alevi toplumun kimler tarafından ne sebeple kazanılmaya çalışıldığına yer verilmiştir.

1. Aleviler mühim bir güç oluşturdukları için, siyasi partilerce girilen yanına alma girişimlerinde, partiler -solcu olanlar kadar, sağcı olanlar da- seçimlerde oylarını alıncaya kadar yakınlaşmaları artırırlar.
2. İktidarlar, Alevileri yönetime bağlama amacı ile küçümsenmeyecek çabalar sergilerler(...)
3. Alevileri kazanmak için solcu aydın kuruluşları da çaba harcamaktadırlar(...)
4. Şimdi ise, ine bir konuya, Kürt milliyetçilerin Alevi öğeyi yanlarına çekme çalışmaları(...)²
5. Alevileri bekleyen belki daha büyük bir başka tehlike de, üzerinde hiç durul-

2. İşte kazanmaya çalışan kesim bazen bağlayıcı, devlet gibi, bazen de devlet karşıtı olabilecek propaganda desteği olarak karşımıza çıkmaktadır. Aleviler hakları ve değerleri olarak kazanılmak istenmemiş sadece maddi yani sayısal güç olarak ele alınmış demek mümkündür.

mamış olmakla birlikte, İran yönetimince kışkırtılan ve desteklenen ve Alevilik içinde gelişmekte olan İranlılaştırma hareketidir (...) (Mélihoff, 2010, 354)

“Alevilerin Kurumlaşması ve Yapısı” alt başlığı altında 1960 ve 1970 yılları ve sonrasında kırlardan kente göç etmeye başlayan, hatta yurt dışına yerleşen Aleviler artık parti kurmaya dergi çıkarmaya başlamış, haklarını savunma kendilerini doğru bir şekilde tanıtmaya yoluna gitmeye başlamış olduğu aktarılmıştır.

“Alevilerin, Diyanet işleri (Dinle ilgili Görevler) Başkanlığı’na Tepkileri” alt başlığı ile Diyanet ve Alevi kesim arasında oluşan gerilim ve bu gerilimin hangi gruplar etrafında toplandığı anlatılmıştır. Gerilimin sebebi şu şekilde ele alınmıştır:

Diyanet, köylerde, yokluğunun fark edildiği yerde, camiler yaptırmaya çalışacaktır; “Yolunu şaşırılmış Müslümanları yeniden İslam’ a döndürmekle görevli “misyoner-imam”lar atayacaktır. Diyanet; Aleviliğin, Sünniliğin ancak bir değişik biçimi ve Hacı Bektaş’ın da gerçekte bir Sünni olduğunu kanıtlamaya yönelik tartışma açmaya çalışacaktır. Bu görüşler, belli bir sayıda Sünni yazar tarafından savunulacaktır. Bu çabalar, giderek artan sayılarla, sol savaşımçıları (*militant*) saflarında yer alan Alevilerde şiddetli tepkileri ateşlemekte gecikmez. (Mélihoff, 2010, 357)

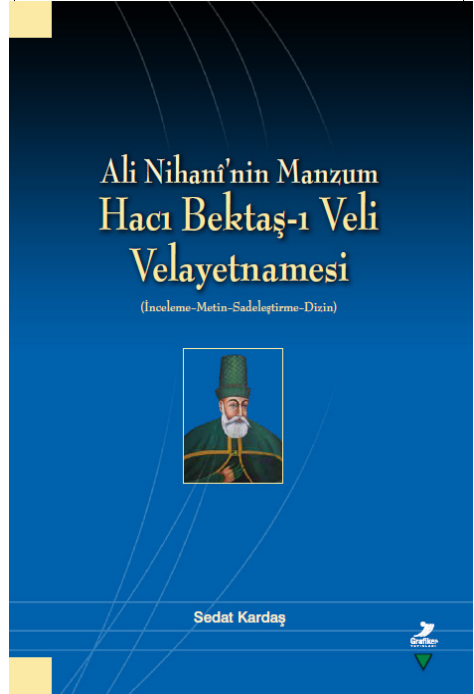
“Aleviler Bugün Ne İstiyorlar?” alt başlığı altında Alevilerin isteği şöyle açıklanmıştır: “Günümüzde Alevilerin başlıca amaçları, kabul edilmiş olmaktır. Azınlık kimliklerinin ve inanç haklarının tanınmasını istemektedirler. Sünnilerle eşit işlemler görmek istemektedirler.” (Mélihoff, 2010, 361)

“Sonuç” alt başlığı ise kitap hakkında genel değerlendirmeler içermektedir. Bu kısımda konunun tükenmek bilmeyen bir araştırma alanı olduğu ve çok detaylı çalışmalara ihtiyacı olduğu özellikle vurgulanmıştır.

Sedat Kardaş, Ali Nihani'nin Manzum Hacı Bektaş-ı Veli Velâyetnamesi (İnceleme- Metin-Sadeleştirme- Dizin) Grafiker Yayınları, Ankara, 2018.*

Fırat TAŞ**

Alevilik ve Bektaşilik çalışmaları, bu iki kavramın ifade ettiği kültürel-tarihsel birikimin nitelikleriyle ilişkili olarak iki yönlü bir gelişim göstermiştir. Aleviliğe dair çalışmaların yoğunlukla sözlü kültür ve birikimin anlaşılmasına çalışılması Alevi inancının sözlü kaynaklarla oluşması ve aktarılmasıyla ilgilidir. Bu nedenle bu tür çalışmalar daha çok yapılan alan araştırmaları eksenli, kaynak kişiler etrafında şekillenen sözlü kaynakları ön planda tutan çalışmalar olmuştur. Bu durum Alevi inancının sözlü bir gelenek olma niteliğiyle yakından ilişkilidir. Bektaşilik çalışmaları ise tarihsel özelliklerine uygun olarak daha çok yazılı eserler çerçevesinde ele alınmıştır. Bu tür çalışmalar söz konusu eserlerin günümüz Türkçesine çevrilerek yorumlanması, incelenmesi ve analiz edilmesiyle ortaya çıkmıştır. Bu yazıda ele alacağımız kitap, bu türden bir



çalışma olup yazar Sedat Kardaş'ın, doktora tezi çalışması olan *Ali Nihani'nin Hacı Bektaş-ı Veli Velâyetnamesi* adlı çalışmasının genişletilerek yeniden ele alınmasıyla ortaya çıkmıştır. Yoğun bir arşiv yazma eser araştırmasının göze çarptığı eser, hem teknik hem de içerik açısından oldukça sistematik bir bakış açısıyla ön plana çıkmaktadır.

Yukarıda sözü edilen yazılı ve sözlü kaynaklar Alevilik ve Bektaşilik gelenekleri açısından farklı kültürel birikimleri imler. Yaşayan bir inanç olarak Alevilik temel gücünü sözlü gelenekten alarak değişen ve dönüşen dinamik bir yapıyı temsil eder. Özellikle modern hayatın getirdiği yeni durumlara dönük uyum süreçleri bu değişimin izlerinin sürülebildiği alanlar olarak göze çarpar. Aleviliğe dair yazılı kaynaklar ve bir bütün yazılı gelenek, bu sözlü gelenek yapısının anlaşılması için tamamlayıcı bir işlevde değerlendirilebilir. Ancak Bektaşilik çalışmaları bu durumdan farklı

* Geliş Tarihi: 31.10.2021, Kabul Tarihi: 18.11.2021. DOI: 10.34189/hbv.102.024

** Dr. Öğr. Gör. Muş Alparslan Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü.
E-Mail: firattas11@gmail.com <https://orcid.org/0000-0002-0944-1756>

olarak yoğunlukla yazılı kaynaklara yaslanır. Bu durumun sebepleri arasında Bektaşiliğin şehirlerde kurulan tekkeler yoluyla yazılı kültüre ve geleneğe yakın olması sayılabilir. Alevilik ve Bektaşilik birbiriyle ortak konular, şahsiyetler ve yaklaşımlar etrafında şekillense de bu iki gelenek arasındaki en temel fark kültürel aktarımın ve inşa süreçlerinin farklı kültürel yaklaşımlara sahip olmalarıdır. Bektaşilik kurumsal ve kentli yapısıyla her zaman yazılı kültürün etkisi altında olmuştur. Yazılı kaynakların işlevsel olarak da Alevilikten farklı bir noktaya konumlandırıldığı göze çarpmaktadır. Tarihsel süreç içerisindeki bu kültürel nitelikler yazılı kaynakları Bektaşiliğin önemli dayanakları arasına sokmuştur. Bu yazılı kaynaklar arasında ise hiç şüphesiz Velayetnameler önemli yer tutar. Kerametler, olağanüstü olaylar ve olgular, söylenceler yapısı itibarıyla sözlü geleneğe ait unsurlardır. Hacı Bektaş Veli'nin hayatı etrafında şekillenen anlatılar, dilden aktarılarak yaygınlık kazanmıştır. Coğrafi olarak söz konusu dönemde birbirine oldukça uzak mesafelerde yer alan bölgelerde bile söz konusu anlatılar yaygınlaşmış ve Alevi inancının Bektaşiliğe yakınlaşmasında önemli bir rol oynamıştır. Söz konusu anlatıların yazıya aktarılması ise büyük oranda velayetnameler yoluyla olmuştur. Velayetnameler ve menakıpnameler, bir anlamda sözlü birikimin klasik edebiyatla buluşması olarak değerlendirilebilir. Bu açıdan bakıldığında söz konusu bu iki türün Alevilik ve Bektaşilik araştırmaları açısından önemi artmaktadır. Çünkü Alevilik ve Bektaşilik inançlarının geleneksel yapısının sözlü kültür ve gelenek çerçevesine konumlanması bu inançlara dair sözlü birikimin yazıya aktarılmasını beraberinde getirmiştir. Bu bakımdan velayetname ve menakıpname türleri Alevilik ve Bektaşilik araştırmaları açısından önemli bir işlevi yerine getirmektedir.

Yazar bu gerçeklikten hareketle eserin giriş bölümünde velayetname türünün özelliklerini açıklamış ve *menakıpname*, *Tezkiretü'l-Evliya*, *kıyasü'l-enbiya*, *siyer/sire/siret/megazi* ve *gazavatname/gazaname/vakayiname* türleriyle ilişkisine değinmiştir. Ardından Hacı Bektaş Veli'nin hayatına dair bilgiler verilmiş ve eserleri tanıtılmıştır. Söz konusu eserlerinin ele alınmasından sonra Türk Edebiyatındaki önemli velayetnameler sıralanmış ve eserler hakkında doygun bilgiler verilmiştir. Bunlar arasında: Otman Baba, Demir Baba, Abdal Musa, Kaygusuz Abdal, Veli Baba, Sultan Şucaeddin, Piri Baba, Koyun Baba, Seyyid Ali Sultan, Hacım Sultan velayetnameleri bulunmaktadır.

Kitabın birinci bölümünde Hacı Bektaş Veli velayetnamesinin müellifi Ali Nihani'nin yaşamı hakkında bilgiler verildikten sonra sanat anlayışı üzerinde durulmuş ve eserleri hakkında bilgiler verilmiştir. Dönemin farklı kaynaklarında Ali Nihani'nin yaşamı ve ölümüne dair bilgiler derlenmiştir. Bu kaynaklar arasında özellikle manzum eserler dikkati çekmektedir. Kitabı benzer çalışmalardan ayıran bir diğer özellik ise eserin müellifine dair bilgilerin Osmanlı arşivlerinden alınarak detaylı bilgiler veriliyor olmasıdır. Arşiv araştırmaları kitaba bir yandan özgün bir nitelik katarken bir yandan da okuyucunun müellif ile ilgili ayrıntılı bilgilere sahip olmasını sağlamıştır.

İkinci bölümde ise manzum Hacı Bektaş Veli velayetnamesinin incelemesi yapılmıştır. Şekil özellikleri bakımından ele alınan eserin nazım şekli ve vezin özellikleri ve vezinlerin uygulanışı tablolar yoluyla okuyucuya sunulmuştur. Ardından kafiye ve redif özellikleri ele alınmış ve metinden alınan örnek beyitler üzerinde uygulamalar yapılmıştır. Eserin dil ve üslup özellikleri değerlendirildikten sonra es-

erde bulunan vecizeler, atasözleri ve deyimler, iktibaslar üzerinde durulmuştur. Eserin muhteva özellikleri, Bektaşiliğin tarihsel akış içerisindeki arka planı gözetilerek ortaya konmuştur. Bektaşî tekkelerinin II. Mahmud döneminde yeniçeri ocaklarıyla yakın ilişkisi ve Rafizilik suçlamaları sonucu kapatılmasıyla birlikte ortaya çıkan yeni durum, eserin içerik özelliklerine bir tarihsel arka plan sunmuştur. Yazar, üzerinde durduğu söz konusu tarihsel zeminin, Bektaşiliğin bu tarihten sonraki genel yönelimi ve üretilen yazılı eserlerin niteliğine önemli bir etkide bulunduğunu vurgulamıştır. Ardından, velayetnamede yer alan konu başlıkları beyit aralıkları ve varak numaraları verilerek tablo haline getirilmiş ve anlaşılır bir şekilde okuyucuya sunulmuştur. Kitabın ikinci bölümünde ele alınan eserde yer alan ve Hacı Bektaş Veli ile bağları üzerinde durulan isimler ve bu kişilerin Hacı Bektaş Veli ile olan bağları üzerinde durulmuştur. Bu isimler; Ahmed Yesevi, Yunus Emre, Mevlana Celaleddin Rumi, Ahi Evran, Molla Sadettin (Said Emre)'den oluşmaktadır.

Kitabın üçüncü bölümü ise metin ve sadeleştirmeden müteşekkildir. Öncelikle ele alınan eserin nüsha tavsifi yapılarak mevcut nüshaların künye bilgileri detaylı olarak aktarılmıştır. Metnin elde bulunan dört nüshasından ikisi müellif nüshasıdır. Nüsha tavsifi yapıldıktan sonra metnin neşrinde takip edilen yol ve yöntemler özetlenmiştir. Daha sonra iki müellif nüshasından son tarihli nüsha metnin temeline alınarak metin transkripsiyon harfleriyle latinize edilmiştir. Metnin kuruluşunda diğer nüshalardan da istifade edilmiş, gerekli yerlerde dipnotta gösterilmiştir. Ardından metnin daha anlaşılır kılınması amacıyla eser sadeleştirilerek günümüz Türkçesine çevrilmiştir.

İçerik anlamında ise Hacı Bektaş Veli'nin hayatı kronolojik bir sistemle ele alınmıştır. Hacı Bektaş Veli'nin nesebi, doğumu, yetişme koşulları ve eğitimi ile ilgili bölümden sonra Hacı ve Veli unvanlarını alması süreçleri işlenmiştir. Hacı Bektaş Veli'nin Anadolu'ya gelişi ve Anadolu erenlerine gösterdiği kerametler ve olağanüstü anlatılara yer verilmiştir. Hacı Bektaş Veli'nin ölümü ve ölümünden sonra müritlerinin Bektaşilik kapsamında yaptığı irşat faaliyetleri de eserde üzerinde durulan konular arasındadır.

Eserin sonunda ise geniş bir kişiler ve kavramlar dizini oluşturulmuştur. Bunun yanında eserin orijinal yazma nüshalarının fotoğraflarına da kitabın sonunda ekler kısmında yer verilmiştir. Sonuç kısmında ise kitapta yapılan inceleme ve değerlendirmenin kısa bir özeti sunulmaktadır.

Yazar, eserde, Bektaşî geleneğinin önemli unsurlarından olan velâyetname türüne odaklanmış ve bu türün Türk Edebiyatındaki yerini *Ali Nihani'nin Hacı Bektaş-ı Veli Velayatnamesi* örneğinde incelemiştir. Sözlü kültürde aktarılan anlatıların yazılı edebiyatla buluştuğu bu kültürel birikimin anlaşılması bakımından çarpıcı sonuçlara ulaşılmıştır. Hacı Bektaş Veli'yi ve Bektaşilik inancını anlamak ve konumlandırmak açısından önemli veriler ve değerlendirmeler içeren eser, Alevilik ve Bektaşilik araştırmaları açısından önemli bir kaynak olma özelliği taşımaktadır.

Mehmet Reşat Ata, Kutsal Bekâr “Mücerret”, İnciay Yayınları, Mersin, 2007.*

Ali Kemal SÖNMEZ**

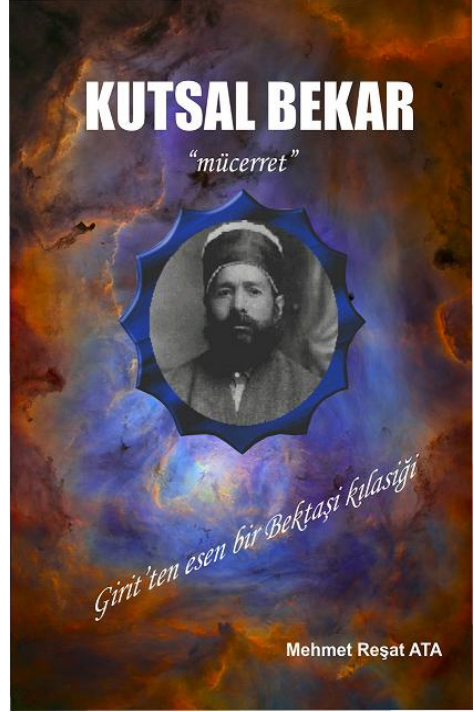
Girit'te yer alan Kandiye Dergâhı'nın son postnişini olarak bilinen Sadık Bektaş Baba'yı tanıtmak için Mehmet Reşat Ata tarafından yapılmış olan bu çalışma 2007 yılında kitap haline getirilerek okuyucuya sunulmuştur. Kitabın yazılmasındaki temel amaç Girit Adası'ndan gelen muhacirlerin ve mübadillerin düşünce ve gönül dünyasında önemli bir yer edinmiş olan Sadık Bektaş Baba'yı tanıtmaktır.

Yazar, 1962 yılında Mersin'de doğmuştur. İlk, orta ve lise öğrenimini Mersin'de tamamlamıştır. Kendisini Oğuz boyunun Köserelli Aşireti'nden olarak tanımlamaktadır. *Ala Gömlek Kara Don, Güllü Memet, Yörük Bildirgesi, Ben Türküyüm, Acar Çocuk, Sidikli, Kalpak, Mor Teke, Güneşin Dili* isimli kitaplar yazarın basılmış olan eserleridir. Aynı zamanda kimi yerel dergilerde ve gazetelerde yazıları bulunmaktadır. Ayrıca uzun ve kısa

metrajlı film çalışmalarında oyuncu seçimi görevinde bulunduğunu, bu çalışmalarda sanat danışmanı olarak kostüm ve dekorların hazırlanmasında katkı sağladığını yazar aktarmıştır. Oyuncu olarak da yer aldığı kısa filmler bulunmaktadır (Ata, 2007, 155).

1. Girit Bektaşî Dergâh ve Tekkeleri Konusunda Yapılan Bir Araştırma

Girit'te kurulmuş olan Bektaşî Dergâh ve Tekkeleri ile ilgili bilinen ilk araştırmacılarından biri Giritli Usta-zade Yunus Bey'dir. Orhan F. Köprülü'nün belirttiğine göre Fuat Köprülü'nün Bektaşîliğe yönelik yaptığı araştırmalarda elde ettiği belgeler arasında Yunus Bey'e ait bir defter bulunmaktadır. Orhan F. Köprülü, defterde yer alan bilgilerden yola çıkarak Yunus Bey'in 1860'tan sonra Girit'te doğmuş olabileceğini düşünmektedir. Köprülü tarafından aktarıldığı üzere Yunus Bey'in, Girit'te yer alan Mağaralı Köy Dergâhı'nın ilk müşitlerinden biri olan Mustafa Dede'nin manevi evladı olduğu bilgisi bu defterde yer almaktadır (Köprülü, 1975, 1).



* Geliş Tarihi: 26.01.2022, Kabul Tarihi: 31.01.2022. DOI: 10.34189/hbv.102.025

** Yüksek Lisans Öğrencisi, Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Alevi Bektaşî Kültürü Anabilim Dalı, Ankara/Türkiye, a.sonmez@hbv.edu.tr, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-2181-3700>

Girit araştırmalarının öncüsü olarak değerlendirebileceğimiz Yunus Bey'in *Girit'te Milli Taharriler* adıyla detaylı bir çalışma hazırladığı Köprülü tarafından aktarılmıştır. Yine Köprülü'nün aktardığı bilgilere göre Yunus Bey çalışmalarını yaparken yalnızca yerli kaynakları gözden geçirmekle kalmamış bunun yanında Girit'te bulunan Venedik kütüphanesinden de faydalanmıştır. *Girit'te Milli Taharriler* çalışmasından geriye yalnızca Fuat Köprülü tarafından saklanan bir küçük defter kalmıştır. (Köprülü, 1975, 2).

Köprülü tarafından özellikle dikkat çekilen noktalardan biri Yunus Bey'in Abdal Musa Tekkesi için yazdığı bilgilerdir. Usta-zade Yunus Bey tarafından aktarılanlara göre Abdal Musa Tekkesi 18. yüzyılın sonlarında çalışır vaziyettedir. Bektaşılığın önemli merkezlerinden biri olarak görülen Abdal Musa Tekkesinin işlerliği konusunda Usta-zade Yunus Bey tarafından yazılmış olan bilgilerin Köprülü'ye göre Bektaşilik tarihi açısından meçhul kalmış bir durumun gün yüzüne çıkmasını sağlamıştır (Köprülü, 1975, 2).

2. Sadık Baba'nın İsminin Geçtiği Bir Araştırma

Kandiye'de yer alan Horasanlı Ali Baba Dergâhı'nın son postnişini olan Sadık Baba hakkında bilgi sahibi olabileceğimiz önemli kaynaklardan biri Bedri Noyan Dedebara tarafından hazırlanmıştır. *Bütün Yönleriyle Bektaşilik ve Alevilik* eserinin beşinci cildinde Sadık Baba için ayrılmış bir bölüm yer almaktadır. Dedebara'nın çalışması, Sadık Baba'yı okuyucuyla buluşturması bakımından önemli bir katkı sağlamıştır. Sadık Baba'nın mücerret oluşundan, nerede yaşadığından, nasıl biri olduğundan çalışmasında bahsetmektedir. Sadık Baba'yı tanımak adına araştırmacı ve okuyucuların ulaşabileceği yazılı ilk kaynak olarak düşünülebilir.

3. Kitabın Önsözü

Sadık Bektaş Baba, Girit Kandiye'de yer alan dergâhın son postnişini olarak bilinmektedir. Mücerret yani hiç evlenmemiştir. Yazar tarafından yapılan araştırmada elde edilen bilgilere göre 1924 yılında mübadeleyle Mersin'e gelen Sadık Bektaş Baba, buraya yerleşmiştir. Sadık Bektaş Baba'nın Aşık Veysel'le ve Gülbaba'yla, Gülbaba'nın Tarsus'taki evinde buluştukları, saz çalıp muhabbet ettikleri bilgisi kitapta verilmektedir. Sadık Bektaş Baba, Girit'ten geldiği zaman yanında Horasanlı Ali Baba'nın kemiklerini de getirir. Horasanlı Ali Baba'nın kemiklerini Tarsus'a defneder (Ata, 2007, 4).

Yazar, bilgilere ulaşırken konu hakkında bilgi sahibi olan kişilere ulaşarak bilgileri aldığını önsöz bölümünde belirtmektedir. Özellikle Sadık Bektaş Baba'nın manevi torunu olan Sevim Gül'den aldığı bilgiler, Sadık Bektaş Baba ile ilgili önemli bilgiler olduğu göze çarpıyor. Sadık Bektaş Baba'yı doğrudan tanımış ve onunla hayatının belirli bir bölümünü geçirmiş olan Sevim Gül'den Sadık Bektaş Baba'yı tanıma amacıyla bilgi alan yazar, bu alanda daha az bilinen bilgilere ulaşarak önemli bir katkı sağlamıştır. Sadık Bektaş Baba'ya ve Girit Bektaşilerine yönelik yapılmış olan birçok çalışmada Mehmet Reşat Ata'nın yapmış olduğu bu çalışmadan alıntılar bulunmaktadır.

Yazar, önsöz bölümünde bilgilere ulaştığı kaynaklardan kısaca bahsetmiştir. Ay-

rica Alevilik ve Bektaşilik arasındaki ayırmadan da bahsetmektedir. Bektaşilikle ilgili yapacağı çalışma için bilgileri toplamakta zorlandığından bahseden yazar, Bektaşilerin kendilerini saklamaya çalışmalarına hak vermektedir. Onların geçmiş dönemlerde yaşadıkları zorluklar ve baskıların, Bektaşilerin kendilerini ve inançlarını korumak için gizlenmeye yönelttiğini düşünmektedir. Ancak yazar Sadık Bektaş Baba'ya yönelik yapacağı çalışmadan bahsettiği zaman, ona kapıların açıldığından bahsetmekte ve özellikle en önemli kaynaklardan biri olan Sadık Bektaş'ın manevi torunu Sevim Gül'ün önemli katkılarından bahsetmektedir (Ata, 2007, 4).

Bektaşilik, kuralları olan bir yapı olmasına rağmen bölgeden bölgeye ve çağdan çağa değişiklikler göstermesi yazar tarafından Bektaşiliğin akılcılığına ve zamanına uygun olarak kendini yenileyebilmesiyle ilişkilendirilmiştir. Önsöz bölümünde Ramazan ayı orucunun Bektaşilerdeki yerinden de bahsedilmektedir. Bu konuda yazar kendine kaynak olarak Bedri Noyan Dede Baba'nın beyanını almıştır. Sünni ve Alevi olarak yapılan ayırımın yersizliğinden bahseden yazar, bu konuda Hoca Ahmet Yesevi'den yola çıkarak okuyucuya örnek vermektedir. Yazarın yanlış olduğunu belirttiği bir düşünceye göre Ahmet Yesevi'nin Sünni inancını temsil etmektedir. Yazar, bu yanlış düşünceye karşılık olarak Yesevilik'te yer alan dört kapı kavramından bahsetmektedir. Bektaşilikte de yer alan dört kapı kırk makam ile bağlantı kuran yazar bu ilişkiye dikkat çekmektedir. Sünnilik olarak düşünülen inancın Yavuz Sultan Selim sonrasında Arap gelenek ve göreneklerinin İslam dini gibi algılanmasından dolayı olduğu düşünülmektedir (Ata, 2007, 5).

4. Sadık Baba

Bu bölümde Sadık Bektaş Baba'nın doğum tarihi ve anne-babası hakkında bilgi verilmektedir. Manevi torunu Sevim Gül'den alınan bilgiler yer almaktadır. Sadık Bektaş Baba'nın dergâha geliş öyküsünden de kısaca bahsedilmektedir. Ayrıca Bedri Noyan Dede Baba'dan da alıntıya yer verilmiştir. Sadık Baba hakkındaki genel bilgiler bu bölümde yer almıştır.

5. Sadık Baba Mücerretti

Sevim Gül ile yapılan görüşmeden yapılan alıntı ile Sadık Baba'nın Sevim Gül'ün anneannesi ile evli olmadığı bilgisi verilmektedir. Sadık Baba'nın, Sevim Gül ve ailesini himayesi altına aldığı vurgulanmaktadır. Bu bölümde mücerret kavramının açıklaması yapılmıştır. Ayrıca mücerret olmanın Bektaşî topluluğu içerisindeki önemi açıklanmaktadır.

6. Olumsuz Bakış

Bu bölümde mücerretliğe yönelik yapılan olumsuz eleştirilere değinilmektedir. Araştırmacılar tarafından mücerretlik yapısına yönelik yapılan olumsuz eleştirileri yersiz bulan yazar, mücerret kavramı ile Türklük arasında ilişki olduğunu göstermeye çalışmıştır. Türklerin yaşadıkları coğrafyalarda o coğrafyaya hâkim olan inançlardan da etkilenerek kendi inançlarıyla birleştirmeleri suretiyle karşımıza sentez kavramı çıkmaktadır. İnanış olarak eski Türk inançlarından başlayarak İslam'a kadar birçok dini tanımış Türklerin, inançlar arasında ilişkiler kurarak, inançları birbiri ile kaynaştırıp sentez bir inanış sahibi olduklarından bahsedilmektedir. Hz. İsa'nın, Buda'nın

ve benzer şekilde Balım Sultan'ın bekâr bir kadından doğumunu örnek vererek yazar, anlatımını güçlendirmeye çalışmıştır (Ata, 2007, 9).

7. Türk'ün Girit'e Gidişi-1645

7.1. Girit'i Alan Padişah Sultan İbrahim (1640-1648)

Girit fethinde önemli adımlar atmış olan Sultan İbrahim'den bahsedilmektedir. Padişahlığı döneminde yaşanan olaylara kısaca değinilmiştir.

8. Girit'te Bektaşî Dergâhları ve Dergâhının Kuruluşu

Ata, Hasluck tarafından yapılmış olan *Bektaşîliğin Coğrafi Dağılımı* adlı çalışmada Girit'te Türk unsurunun göz ardı edilmesine karşı çıkmaktadır. Hasluck tarafından yapılmış olan çalışmadan alıntı yapan yazar, Hasluck'ın Giritli olarak tanımladığı topluluğun aslında Anadolu'nun çeşitli bölgelerinden gelmiş olan Türkler olduğu belirtilmiştir. Hasluck tarafından ortaya atılmış olan Giritli diye bir boy ve ırkın var olmadığı yazar tarafından aktarılmaktadır (Ata, 2007, 11). Ayrıca bu bölümde, Girit'te yer alan Horasanlı Ali Dede tekkesinden bahsedilmektedir. Tekkenin konumu ve tarihi hakkında bilgi verilmektedir.

9. Horasani-Zade Derviş Ali Dede'nin Bektaşîliği Girit'e Getirişi

Usta-zade Giritli Yunus Bey'in Kandiya'da aldığı notların Orhan Fuat Köprülü tarafından *Bektaşîliğin Girit'e İntişarı* isimli eserde yayınlanmıştır. Yazar da bu eserden alıntı yapmaktadır.

10. Dergâhta Birinci Devre (1650-1711)

Horasani-zade Mevlâna Derviş Ali Dede'nin dergâhın başında olduğu dönemin genel özelliklerinden bahsedilmiştir.

11. Dergâhta İkinci Devre (1712-1811)

Horasani-zade Şeyh Mehmet Devresi olarak bu dönem isimlendirilmiştir.

12. Dergâhta Üçüncü Devre (1812-1928)

Horasani Derviş Ali Baba Devresi, Girit'te Bektaşîliğin gelişiminin en fazla olduğu dönem olarak tanımlanmıştır. Derviş Ali Baba hakkında bilgilere bu bölümde sahip olabiliyoruz. Derviş Ali Baba'nın iki mimari eserinden bahsedilmektedir. Bunlardan biri cami diğeri ise çeşmedir. Hasluck tarafından iddia edilen Bektaşîlikte cami geleneğinin olmadığı yönündeki sav yazar tarafından çürütülmeye çalışılmıştır. Yazar, Hasluck tarafından ortaya konulan bu görüşün doğruluğu konusunda okuyucunun şüpheye düşmesini sağlamaya çalışmaktadır. Bektaşî inancı içerisinde caminin yeri ile ilgili bilgilendirici bir anlatı yer almaktadır.

13. Dergâhın Kapısında Yazanlar

Dergâhın kapısında yazanların ve günümüz Türkçelerinin yer aldığı bölümdür.

14. Horasani Derviş Ali Baba'nın Tarsus'a Gelişi

Kitapta, dergâhın üçüncü devresi olarak belirtilen dönemde türbedarlığı görü-

len Horasani Derviş Ali Baba'dan bahsedilmektedir. Ölümünden sonra Sadık Baba tarafından, Derviş Ali Baba'nın mezarının Tarsus'a taşınmasından bahsedilmiştir. Giritliler tarafından “Horasali” olarak bilinen Horasani Derviş Ali Baba'nın türbesi hakkında da bilgi verilmektedir.

15. Sadık Baba'nın Girit'ten Gelişinin Önemi

Yazar, bu bölümü yazarken yabancı kaynaktan faydalandığını belirtmiştir. Bölümün temel konusu Hacı Bektaş Tekkesi'nin işlevidir. Hacı Bektaş Tekkesi'nin başında olan kişinin Hacı Bektaş Veli'nin manevi irşat halifesi olduğuna inanıldığı ve Hacı Bektaş Tekkesi'nin Bektaşilikte yönetici konumda olduğu ve şeyh atamalarında onay merciinin burası olduğu belirtilmiştir (Ata, 2007, 24).

16. Galip Dede

Sadık Baba'nın Girit'ten geldikten sonra bir süre yanında kaldığı, eski Giritli olarak anılan kişidir. Sadık Baba ile Galip Dede arasındaki ilişki anlatılmıştır.

17. Halifebaba Nurettin Ölmez Sadık Baba'yı Şöyle Anlatır

Yapılmış olan bir söyleşiden Sadık Baba ve Girit Bektaşılığı ile ilgili bölümler aktarılmıştır.

18. Dr. Asım Güngör “Mersin'in Önemli Şahsiyetlerinden” Sadık Baba'yı Anlattı.

Yazar, Asım Güngör ile yaptığı görüşmeler sonucunda ondan Sadık Baba'yı anlattığı bir metin almıştır. Ardından bu metne kitabın bu bölümünde yer vermektedir. Asım Güngör'ün küçük yaşlarda katıldığı cemlerde Sadık Baba'yla tanıştığı zamanlar metinde aktarılmıştır. Ayrıca metinde Adım Güngör'ün Sadık Baba ve Bektaşılığa dair başka anıları da bulunmaktadır.

19. Süleyman Baba'ya Ziyaret Güneyin Son Bektaş Babası

Güney bölgenin son babası olan Süleyman İyöz ile görüşmeye giden yazar, bu görüşmede hem Süleyman Baba hakkında bilgiye erişmiş hem de Süleyman Baba'dan Sadık Baba'yı dinleme fırsatı bulmuştur. Elde ettiği bilgileri bu bölümde okuyucuya aktarmıştır.

20. Girit Türklerinin Mersin'e Gelişi

Eski Giritli ve yeni Giritli arasındaki ayırmadan bahsedilmektedir. Eski Giritliler, Osmanlı'nın güç kaybettiği yıllarda Abdülhamit Han'ın başta olduğu dönemde kitapta belirtildiği üzere 1898 yılında Girit'ten göçen topluluktur. Adana, Mersin, Hatay gibi sahil kentlerine yerleşmişlerdir. Yeni Giritliler ise 1924 yılında, Cumhuriyet'in ilanından sonra Türkiye'ye gelenlerdir. Sadık Bektaş Baba yeni Giritliler arasında yer almaktadır (Ata, 2007, 30).

21. Sadık Baba'nın Mersin'deki İkametgâhı

Sadık Baba'nın Türkiye'ye geldiğinde yerleştiği yer konu edilmektedir. Bilgiler Sadık Baba'nın manevi torunu Sevim Gül'den alınmıştır.

22. Sadık Baba'nın İş Hayatı

Sadık Baba'nın Girit'ten gelişinden sonra ne işle uğraştığı konusunda bilgi edinebileceğimiz bölümdür.

23. Sadık Baba Üç Dil Biliyor

Sadık Baba'nın Hacı Bektaş dergâhına geldiğinde tahmini olarak 14 yaşında olduğu yazar tarafından aktarılmıştır. Yine yazarın tahminlerine göre Sadık Baba'nın dergâhta Arapçayı öğrendiği belirtilmiştir. Girit Adası'na gittiği zaman da Sadık Baba'nın Rumca ve Arnavutça öğrendiği yazar tarafından düşünülmektedir (Ata, 2007, 33).

24. Hatırda Kalan Ünlü Ziyaretçiler

Sadık Baba'nın manevi torunu Sevim Gül'le yapılan görüşmede edinilen bilgilere göre Sadık Baba'nın misafirlere olan ilgisinden bahsedilmektedir. Ayrıca Sadık Baba'yı ziyaret etmek üzere gelmiş kimi önemli şahsiyetlerin isimleri de bu bölümde yer almıştır.

25. Gül Baba ile Dostluğu

Gülbaba'nın hem Sadık Baba'yla hem de Âşık Veysel'le yakın bir dostluğunun olduğundan bahsedilmektedir. Bu dostluk aracılığıyla Âşık Veysel ile Sadık Baba'nın da bir araya geldikleri belirtilmiştir.

26. Sadık Baba Üç Kere Hacca Gider

Sadık Baba'nın torunu Sevim Gül'e anlattığı bilgilerden bu çıkarım yapılmıştır. Hacca gidiş şekilleri konusunda kısaca değinilmektedir. Sadık Baba'nın Hacca gitme nedeninin kırk makamdan biri olması nedeniyledir.

27. Atatürk'ün Mersin Ziyareti ve Sadık Baba ile Görüşmesi

Atatürk tarafından Mersin'e yapılan bir ziyarette, Atatürk'ün Sadık Baba'yı yanına çağırıldığı belirtilmektedir. Bu bölümdeki bilgiler Sevim Gül'den alınmaktadır. Atatürk ile Sadık Baba arasında ne konuşulduğu bilinmemektedir.

28. Şapka Devrimi ve Sadık Baba

Şapka giyilmesi hakkında kanunun Sadık Baba tarafından algılanış şekli ve o zaman nasıl bir tepki verdiği hakkında bilgi verilmektedir.

29. Önce Türk'üm Sonra Müslüman, Sonra Bektaşî

Sadık Baba tarafından söylenmiş olan bu söz, yazar tarafından yorumlanmıştır.

30. Hamza Rüstem Demek; İzmir Demek

Hamza Rüstem, Sadık Baba'nın Girit'ten tanıdığı bir kişidir. Fotoğrafçılık ile ilgilenmektedir. Hamza Rüstem'in hayat hikâyesinden bahsedilmektedir. Fotoğrafçılığa nasıl başladığı ve gelişimi konusunda bilgi sahibi olmaktadır.

31. Ali Naci Baykal Dedebaba'nın Hakka Yürüyüşü

1942 ile 1960 yılları arasında dedebabalık yapmış olan Ali Naci Baykal'ın Sadık Baba'yı ziyaret etmiş olması üzerine bir değerlendirmeye yer verilmiştir. Yazar tarafından yapılan yoruma göre Sadık Baba'nın mücerret oluşu Ali Naci Baykal Dedebaba ve Bedri Noyan Baba'nın onu ziyaret etmesinde etkindir (Ata, 2007, 42).

32. 13 Temmuz 26 Ağustos Arası Sadık Baba Dedebabadır.

Dedebabalık seçiminde mücerret olan adayların oylanmasına gerek olmadığı bilgisi yer almaktadır. Anlatılana göre de Ali Naci Dedebaba'nın ölümünün üzerine mücerret olan Sadık Baba, dedebabalık makamına gelmiştir. Ancak yaş olarak ilerlemiş olması ve sağlık sorunlarından sebeple bu hakkından feragat ederek hakkını Bedri Noyan Dedebaba'ya devretmiştir (Ata, 2007, 43).

33. Bedri Noyan'ın Dedebaba Seçilmesi

26 Ağustos 1960 yılında Mersin'de Bektaşî buluşması olmuştur. Aktarılanlara göre buluşmanın amacı dedebabalık seçimini sonlandırmaktır. Bu bölümde Sadık Baba'nın dedebabalıktan feragati aktarılmıştır.

34. Yanlış Tarih 16 Temmuz 1960, Doğru Tarih 26 Ağustos 1960

Bölümün seçiminde Bektaşî araştırmalarında yer almış olan bir hatanın düzeltilmeye çalışıldığını görüyoruz. Ali Naci Dedebaba'nın ölümünün ardından 13 Temmuz 1960 dedebabalık Sadık Baba'ya geçmiştir. Ancak birkaç kaynakta dedebaba listesi sunulurken Sadık Baba'dan hiç bahsedilmeden tarihlerde yapılmış olan yanlışlık yazarın dikkatinden kaçmamıştır. Bu yanlışlığı düzeltmeye yönelik bu bölüm yazılmıştır.

35. Bir İmzanın Tahlili

Bedri Noyan Dedebaba tarafından Sadık Baba'ya gönderilen imzalı bir kitapta yer alan not üzerine bir anlatı yapılmıştır. Sadık Baba'nın dedebabalıktan feragat etmesi üzerine Bedri Noyan Dedebaba tarafından gönderilmiş olan mektup bu bölümde okuyucuya aktarılmıştır. Yazar tarafından mektupta yer alan yazı, Sadık Baba'nın dedebabalıktan feragat etmesi onun saygınlığını biraz daha arttırdığı yönünde yorumlanmıştır (Ata, 2007, 46).

36. Sadık Baba'dan Alınan Eserler

Sadık Baba'nın kaynak olarak gösterildiği eserler okuyucuya aktarılmıştır.

37. Sadık Baba'nın Hakka Yürümesi

Sadık Baba'nın ölümünün ardından Hacıbektaş ilçesine gömülmesi önerilse de ailesinin talebiyle Mersin'e gömülmüştür.

38. Son Dedebaba

Kitabın bu bölümünde Ali Haydar Ercan Dedebaba'nın yapmış olduğu bir söyleşi bulunmaktadır. Cem Dergisinden alıntı yapılmıştır. Bu alıntı Ali Haydar Ercan Dedebaba'nın kendini tanıttığı bölümdür.

39. Dedebaba Listesi

40. Şecere

Mehmet Ali Hilmi Dede Baba tarafından Hacı Bektaş Veli soy kütüğü aktarılmıştır.

41. Tarikat Silsilesi

Yine Mehmet Ali Hilmi Dede Baba tarafından aktarılmıştır.

42. İkinci Tarikat Silsilesi

Bekriler ile Bektaşiler arasındaki benzerlik ve farklardan bahsedilmektedir. Yazar, bilgileri Süleyman Baba'dan aldığını ifade etmektedir.

43. Dört Halife

Yazar tarafından aktarılanlara göre Mehmet Ali Dede Baba, dört halifeden bahsederken onlardan hiçbirini küçümsemeden onları hürmetle anarmış. Yazar dört halife duyulan saygının Sadık Baba'nın Girit'ten geldiği zaman getirdiği kılıçta dört halifenin isminin de yazmasıyla ilişkilendirmiştir.

44. Hacı Bektaş Veli

Yazar, Hacı Bektaş Veli'ye yönelik duygu ve düşüncelerinden burada bahsetmektedir.

45. Doğumu ve Soy

Hacı Bektaş Veli'nin doğumu ve soyu hakkındaki bölümdür.

46. Anadolu'ya Gelişi

Hacı Bektaş Veli'nin Anadolu'ya gelişinin temel nedenleri üzerinde durulmuştur. Horasan'dan yola çıkan Hacı Bektaş Veli'nin Anadolu'ya yolculuğu sırasında uğradığı yerlere değinilmiştir. Son olarak da yerleştiği yer olan Sulucakarahöyük'te yaşadığı bazı hadiselerle yer verilmiştir.

47. Düşüncenin Temeli

Hacı Bektaş Veli'nin düşüncesinin temeline yönelik yazarın görüşleri aktarılmaktadır.

48. Eserleri

Hacı Bektaş Veli'nin eserlerinin neler olduğu konusunda bilgi verilmiştir.

49. Hakka Yürümesi

50. Bektaşilikte Makamlar

Bektaşilikte yer alan kavramlardan bahsedilmektedir. Nasip almak, muhiplik, dervişlik, babalık, halifebabalık, dedebabalık bu bölümde yer alan kavramlardır.

51. Çilehane

Bu bölümde çilehanenin nerede yer aldığı bilgisi verilmektedir. Ayrıca nasıl bir yer olduğuna dair betimleme yapılmıştır. Çilehanenin Hacı Bektaş Veli için ne anlama

geldiği hakkında bilgi verilmiştir. Delikli taşın oluşumuna dair bir alıntı karşımıza çıkmaktadır.

52. Hoca Ahmet Yesevi

Yesevilik öğretisinin lideri olan Hoca Ahmet Yesevi'nin hayatı ve Türkçeye verdiği önem bu bölümde anlatılmıştır. Anadolu'nun Türkleşmesinde Ahmet Yesevi'nin Anadolu'ya gönderdiği dervişlerin katkısı vardır. Dervişler, Anadolu'ya gelerek Anadolu'nun hem Türkleşmesini sağlamış hem de İslam'ın bu bölgede yayılmasına katkıda bulunmuştur. Yesevilik anlayışının temelleri aktarılmıştır.

53. Bektaşiliği Dede Baba Ali Haydar Ercan'dan Dinliyoruz

Cem Dergisi'nde yayınlanmış Ali Haydar Ercan'la yapılmış olan görüşme aktarılmıştır.

54. Bektaşilik

Yazar yapmış olduğu araştırma sonucunda Bektaşilik ile ilgili topladığı bilgileri okuyucuya sunmuştur.

55. Yol Erbabı

Yol erbabı olmak için gerekli olan nitelikler madde madde bu bölümde yer almıştır.

56. Bektaşî Ahlakı

Bektaşî olan kişilerin sahip olduğu niteliklerden bahsedilmiştir.

57. Temel Anlayış

Bektaşilik anlayışının temeli birkaç cümle ile ifade edilmiştir.

58. Caferî Mezhebi

Yazar tarafından Caferilik için yapılmış olan araştırmalar bu bölümde verilmiştir. Caferiliğin temel niteliklerinden bahsedilmesinin yanında Sünnilik, Hanefilik gibi inançlarla da ortak ve ayrıldığı noktalardan bahsedilmiştir.

59. Nusayriler

Bedri Noyan Dede Baba'nın Cafer Sadık Bektaş Baba'dan aktardığına göre Nusayri olarak isim verilen topluluk aslında samarra olarak bilinen şehirlere yerleştirilen Türklerdir. Bu topluluğun kılık ve kıyafetleri Anadolu Tahtacılarına benzemektedir (Ata, 2007, 69).

60. Bektaşilikte Bir Tur Atalım

“Bektaşilik nedir?” sorusuna bu kısımda cevap buluyoruz. Bektaşiliğin tanımı yapılmaktadır. Ayrıca eski Türk inanışları ile de ilişkisine değinilmektedir. Alevilik ile Bektaşilik arasındaki ayrım ve Bektaşilik inancında yer alan ritüellerden bu bölümde bahsedilmektedir.

61. Muharrem Ayı ve Mersiye Okunması

Mersiyenin tanımı bu bölümde yapılmaktadır. Mersiyelerde kullanılan dil hakkında bir eleştiri de bulunmaktadır.

62. Atatürk'ün Hacıbektaş'ı Ziyareti

Atatürk'ün Kurtuluş Savaşı ve sonrasında yaptığı bazı ziyaretlerden bahsedilmektedir. Bunların içinde Salih Niyazi Baba ve Çelebi Cemalettin Efendi'ye yapılan ziyaretler örnek olarak verilmektedir.

63. Karamanoğlu Mehmet Bey

Karamanoğulları Beyliğinin kurucusu olan Karamanoğlu Mehmet Bey, yayınlamış olduğu fermanla beylik sınırları içerisinde Türkçe konuşmayı sağlamaya çalışmıştır. Yazar, Karamanoğlu Mehmet Bey tarafından yayınlanmış olan fermanın Alevi inancı içerisinde hala uygulanmaya devam ettiğini, dini ritüellerinde dahi Türkçeyi kullandıklarını belirtmiştir (Ata, 2007, 76)

64. İbadette (Duada) Türkçe

Duaların Türkçe okunmasının getirdiği olumlu sonuçlardan bahsedilmektedir. Türkçe dua etmenin yol önderleri tarafından savunulduğunu ve buyrulduğunu belirtmiştir.

65. Türkçe ve Tercüme

Bedri Noyan Dede Baba'nın cemlerde ve diğer hizmetlerde söylenen tercümanların ve gülbankların Türkçeleştirilmesine yönelik düşüncelerine tanık oluyoruz. Düşüncesini Sadık Baba'ya açtığında Sadık Baba'nın ona nasıl bir tepki verdiğini aktarılmıştır.

66. Âşık Veysel ve Türklük

Kitapta en fazla üzerinde durulan konulardan biri bu konudur. Âşık Veysel ile Sadık Baba'nın buluşmalarından kitabın başlarında bahsedilmiştir. Âşık Veysel'den alıntılanmış olduğu dize ile oldukça ilginç bir konuya değinilmektedir; Hz. Muhammed'in Türklükle olan bağından. Ayrıca Âşık Veysel'in kurtuluş mücadelesine ve Atatürk'e hayranlığına da değinilmektedir.

67. Hacı Bektaş Veli Hazretlerinin Öğretisi

Dört kapı kırk makamdan bahsedilen bölüm burasıdır. Her kapının altına makamlar yazılarak okuyucuya sunulmuştur. Ayrıca ehli beytin tanımı yapılmıştır. On iki imamın listesi verilmiştir. Miraç kavramından ve de onunla bağlantılı olarak kırkların sohbetine değinilmiştir.

68. Kaynaklar

Elli iki tane yazılı kaynak yer almaktadır. Ayrıca görüşülen yedi sözlü kaynak da belirtilmiştir.

69. İçindekiler

70. Fotoğraflar

Bu bölümde yer alan fotoğraflar Girit’te bulunan dergâhı, Sadık Baba’yı ve birçok Bektaşî babasını içermektedir. Kitapta yayınlanmış olan fotoğraflar Girit Bektaşîliği araştırmalarına önemli katkılar sağlayabilecek çok fazla bilinmeyen fotoğraflardır. Yazar tarafından ulaşılan bu fotoğrafların kitapta paylaşılmış olması Girit Bektaşîliği çalışmalarına önemli katkıları olmuştur.

Sonuç

Horasanlı Tekkesi’nin son postnişini olan Cafer Sadık Bektaş Baba için yapılmış olan çalışma Bektaşî araştırmaları arasında önemli bir yeri vardır. Girit’te yer alan dergâhlar adına yapılmış olan çalışmalarda Sadık Baba’nın genellikle sadece ismi yer almaktadır. Hakkında pek fazla bilgi sahibi olamadığımız Sadık Baba konusunda yazılmış olduğunu düşünebileceğimiz ilk kaynak 2002 yılında Bedri Noyan Dedebara tarafından kaleme alınmıştır. Ancak bu çalışma detay içermediği için Sadık Baba konusunda yeterli bilgiye ulaşılamamıştır. Mücerret kavramının Bektaşî topluluğu içinde önemli bir kavram olmasına rağmen, mücerret olan Sadık Baba konusunda pek fazla çalışma yapılmamış olması üzücü bir durumdur. 2007 yılında Mehmet Reşat Ata tarafından yazılmış olan bu kitap Sadık Baba’nın bilinmesi ve anlaşılması adına önemli bir kaynaktır. Sadık Baba hakkında bilgilere ulaşmak için yapılan araştırmada ulaşılan kaynaklardan Sadık Baba’nın manevi torunu Sevim Gül, Sadık Baba hakkında bilgilerin toplanması açısından ayrıca bir öneme sahiptir.

Kitapta düzeltilmesinin faydalı olacağı noktalara değinecek olursak; öncelikle yazım hatalarının düzeltilmesi gerekmektedir. Ayrıca kavramların yazımında geçmiş dönemlerde kullanılan yazımlardan doğan hatalar mevcuttur. Kavramların güncel kullanımının kaynaklardan araştırılarak kullanılması karışıklığı önleyecektir. Bölümlerde kullanılan başlıklar fazla sayıdadır. Her bir başlıkta birkaç bilgi bulunması yerine başlıkların bazılarının birleştirilip bilgilerin bir başlık altında toplanması kitabı daha düzenli bir hale getirebilir. Yapılan alıntıların sayfaları ve hangi kaynaklardan alınmış olduğu açıkça belirtilmemiştir. Bunların belirtilmesi durumunda kaynaklara ulaşmak daha kolay olacaktır. İçerik bölümünde sayfa numaraları verilmemesi aranan bölüme ulaşmada zorluk ortaya çıkarmaktadır.

Mücerret Sadık Bektaş Baba’nın bizzat adına yapılmış olan bir araştırma Bektaşîlik çalışmaları arasında bulunmamaktadır. Yazar ile yapılmış olan görüşmede yazarın söylediği üzere “amatör ruhla” yapılan bu çalışma artık ulaşılmaması çok mümkün olmayan bilgilere ulaşılmaması açısından oldukça önemlidir.

Kaynaklar

Ata, Mehmet Reşat. *Kutsal Bekâr*. Mersin: İnciay Yayınları, 2007.

Köprülü, Orhan Fuat. “Usta-zade Yunus Bey’in Meçhul Kalmış Bir Makalesi, Bektaşîliğin Girit’de İntişarı”. *Güney-Doğu Avrupa Araştırmaları Dergisi* 8-9 (1980), 37-86.

ÇEVİRİ
TRANSLATION

ABDALLAR*

Abdals

Anistâs Mârî el-Kermelî (ö. 1947)¹

(“*el-Abdal*”, *el-Meşrik Dergisi* 3 (1909), 194-204)

Çeviren: Mahmud Esad ERKAYA**

Öz

Anistâs Mârî el-Kermelî, bu makalede abdal kelimesini dil ve muhtevâ yönünden tahlil etmektedir. Buna göre abdal kelimesinin kökü olan b-d-l fiili, harf değişimine uğramıştır. Onun aslı b-t-l olup kişinin Allah’a yönelmesini ifade etmektedir. Abdal da velî, âbid ve sâlih anlamlarına gelmektedir. Rivayetlerden anlaşıldığı kadarıyla abdallar Şam’da bulunur. Bunun yanında ahyâr, nücebâ, nükabâ, amed, gavs, usab gibi farklı adlarla anılan ricalullah, Mekke, Mağrib, Dimaşk gibi muhtelif şehirleri yurt edinmektedir. Rivayetlere göre sayılarında farklılık bulunan abdallar gerek İslam öncesindeki toplumlarda gerekse Müslümanlar arasında yer almaktadır. Zühd, takva ve güzel ahlâkları ile bu vasfı kazandıkları anlaşılan abdallar yeryüzü var oldukça faaliyette olacaktır. Birinin vefatının ardından yerine başka birisi getirilen abdallar peygamberleri de kendilerine rehber edinmişlerdir

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, Abdal, Ricalullah, Hz. Ali, Şam, Tebettül.

Abstract

Anistâs Mârî el-Kermelî analyzes the word abdal in terms of language and content in this article. Accordingly, the verb b-d-l, which is the root of the word abdal, has undergone a letter change. Its origin is b-t-l and it expresses one’s turning to Allah. Abdal also means walî, âbid and sâlih. As it is understood from the narrations, the abdals are found in Damascus. In addition, various cities such as ricalullah, Mecca, Magrib, Damascus, which are known by different names such as ahyâr, nücebâ, nükabâ, amed, gavs, usab, are making their home. According to narrations, the abdals, who differ in their numbers, are both in pre-Islamic societies and among Muslims. Abdals, who are understood to have acquired this qualification with their zuhd, taqwa and good morals, will be active as long as the earth exists. The abdals, who are replaced by someone else after the death of one, also took the prophets as their guide.

Keywords: Sufism, Abdal, Ricalullah, Hz. Ali, Sham, Tebettül.

Arapça kaynaklarda -özellikle hadis ve tasavvuf kitaplarında- abdal ismi çokça geçmektedir. Biz de (çalışmada) Arapların bu kavram hakkında yazdıklarını müstakil olarak eleştirel bir tarzda ele almak istedik.

* Geliş Tarihi: 16.04.2022, Kabul Tarihi: 16.04.2022. DOI: 10.34189/hbv.102.026

Bu makale, 1909 yılında Meşrik Dergisi’nde (الابدال) başlığıyla yayımlanmıştır. Bk. Anistâs Mârî Kermelî, “*el-Abdal*”, *el-Meşrik* 3 (1909), 194-204. Makaledeki dipnotlardan yazara ait olanlar parantez içerisinde belirtilmiştir. Diğer dipnotlar ise çevirene aittir. Dipnotlarda metinde geçen isimler ve eserler hakkında kısa bilgi verilip hadisler tahrir edilmiştir.

1. Iraklı dilci, edebiyatçı ve tarihçi yazar. 1866’da Bağdat’ta dünyaya geldi. Lübnan’daki Katolik Kermelî tarikatına mensubiyeti dolayısıyla nisbesi Kermelî’dir. İlk eğitimini Bağdat’ta aldıktan sonra 1886 yılında Beyrut’ta Yesûîler (Cizvit) Papaz Fakültesi’nde öğrenimini sürdüren Kermelî mezuniyetinin ardından bir müddet Arap dili ve edebiyatı alanında öğretim üyeliği yaptı. 1888 yılında Belçika’nın Chèvremont şehrindeki Kermelîler’e ait bir manastırda rahiplik yapmasının ardından 1894 yılında papaz olarak Anistâs Mârî (Anastase Marie) adını aldı. Bağdat’a döndüğünde Kermelîler’in ruhban okulunun başına geçti. Muhtelif dergi ve gazetelerde yazarlık yapan Kermelî, 7 Ocak 1947’de Bağdat’ta öldü. Binin üzerinde yayımlanmış makalesinin yanında onlarca kitabı bulunmaktadır. Detaylı bilgi için bk. Bedreddin Çetiner, “Kermelî, Anistâs Mârî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002).

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

1. Abdal'ın Tanımı

Abdal kimdir? Bu soruya verilebilecek cevapların en güzeli, tarih olarak en eski olanıdır. İbnü'l-Esîr², *en-Nihâye*'de³ şöyle demiştir: “Rivayet edildiğine göre Hz. Ali ‘Abdallar, Şam’dadır.”⁴ demiştir.⁵ Onlar velîler ve âbidlerdir.” Bu, onlar hakkında yapılan açıklamaların en güzel, en eski ve en doğru olanıdır. Ne var ki aradan çok zaman geçmeden abdal kelimesiyle ilgili farklı tarifler yapan dil ve etimoloji bilgileri, bu konudaki haberleri tuhaf tuhaf açıklayıp ürkütücü bir şekilde tevil etmişlerdir. Böylece bu salih kimseler hakkında farklı görüşler ortaya çıkmıştır. Keşke Ali b. Ebû Tâlib’in bu sözü ve Arapça ilimlerinde derinlik sahibi otorite imamların yorumlarıyla yetinselerdi. O zaman, bu konuda farklı kanaatlerin oluşması ve karşıt sözlerin söylenmesinin önüne geçilmiş olurdu.

en-Nihâye sahibi, Müslümanların Emiri Hz. Ali’nin sözüne ilaveten bazı açıklamalarda da bulunmuştur. Metni şu şekildedir: “Tekili *bidl* (بَدَل) ‘bir şeyin yerini tutabilen karşılık’ olup çoğul yapılışı *himl* ve *ahmâl* (جَمَل وَأَحْمَال) ‘yük’ ve ‘yükler’ örneklerinde olduğu gibidir. *Bedel* (بَدَل) sözcüğü ise *cemel* ve *ecmâl* (جَمَل وَأَجْمَال) ‘deve’ ve ‘develer’ şeklinde gelmektedir. Abdallar, onlardan birisi vefat ettiğinde yerine başka bir kimse geldiği için bu şekilde isimlendirilmişlerdir.”⁶

İbnü'l-Esîr’in sözlerinde abdal kelimesi iki farklı açıdan tahlil edilmektedir. Bunlardan ilki şöyledir: “Tekili *bidl* (بَدَل) ‘bir şeyin yerini tutabilen karşılık’ olup çoğul yapılışı *himl* ve *ahmâl* (جَمَل وَأَحْمَال) ‘yük’ ve ‘yükler’ örneklerinde olduğu gibidir. *Bedel* (بَدَل) sözcüğü ise *cemel* ve *ecmâl* (جَمَل وَأَجْمَال) ‘deve’ ve ‘develer’ şeklinde gelmektedir.” İbnü'l-Esîr’e göre abdal kelimesinin tekili bu iki şekil dışındaki bir kalıptan gelmemektedir. Ne var ki kelime kökünün bu şekilde sınırlandırılmasında bir eksiklik ve bir kural dışılık söz konusudur. Zira tanınmış dil bilimciler ve ahbâr sahiplerinin (peygamberler, veliler hakkındaki rivayetlerin nakilcilerinin) geneli abdal kelimesinin tekilinin, *şerîf* ve *eşrâf* (شَرِيفَ وَأَشْرَاف) “asil” ve “asiller” örneğinde olduğu gibi *bedil* (بَدِيل) şeklinde geldiği kanaatindedir. Onların abdal kelimesinin tekilinin, aynı şekilde *himl* ve *cemel* (جَمَل وَجَمَل) “yük” ve “deve” kalıplarında da geldiğini söylemeleri durumu değiştirmez. Bunun en isabetli görüş olduğunun delili, *büdelâ* (الْبُدَلَاء) kelimesinin “abdallar” mânâsında çoğul olarak gelmesidir. Bu gibi filler daima *şerîf*, *eşrâf* ve *şürefâ* (شَرِيفَ وَأَشْرَافَ وَأَشْرَافَاء) “asil”, “asiller” ve “asiller” şeklinde gelmektedir.

2. Mecdüddîn el-Mübârek b. Esîrüddîn Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî (ö. 606/1210). Hadis, tefsir ve biyografi alimidir.

3. Eserin adı, *en-Nihâye fî garîbi'l-hadîs ve'l-eser* olup hadislerdeki garip (nadir kullanılan) kelimeleri açıklamaktadır.

4. Anadolu ile Arap Yarımadası arasında kalan, Filistin bölgesini de içine alan bölgenin adıdır.

5. Bazı rivayetlerde Hz. Ali, Hz. Peygamber’in böyle buyurduğunu söylemektedir. Ahmed b. Hanbel’in *Müsned*’de naklettiği rivayete göre: “Ali b. Ebû Tâlib Irak’ta bulunduğu bir sırada huzurunda Şâmlılar zikredilerek, ‘Ey Mü’minlerin Emiri! Onları lanetle’ denildi. Ali (ra) şöyle cevap verdi: ‘Hayır. Şüphesiz ki ben Rasûlullah’ın şöyle dediğini işittim: ‘Abdallar Şâm’dadır. Onlar kırk adamdır. Onlardan birisi vefat ettiğinde, Allah onun yerine başka birini geçirir. Onların hatırına yağmur yağdırılır; onların duasıyla düşman karşısında zafer elde edilir; onlardan dolayı Şâm ehlinde azâb kaldırılır.’” Bk. Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed Ahmed b. Hanbel, *Müsnedü'l-İmâm Ahmed bin Hanbel*, thk. Şu'ayb el-Arnaût (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 2001), 2/231 (No. 896). Ayrıca rivayetin farklı versiyonları için bk. Ebû Urve Ma'mer b. Râşid, *el-Câmi (Abdurrezzak'ın Musannef'i içerisinde)*, thk. Habiburrahman el-Azami (Beirut: el-Meclisü'l-İlmî, 1403), 11/249 (No. 20455).

6. Mecdüddîn el-Mübârek b. Muhammed İbnü'l-Esîr, *en-Nihâye fî garîbi'l-hadîs*, thk. Tâhir Ahmed ez-Zâvî-Mahmûd Muhammed et-Tanâhî (Beirut: Dâru lhyâi't-Türâsi'l-'Arab-Mektebetü'l-İslâmiyye, ts.), 1/107.

Arapça divan kitaplarında bu kalıpta ve çoğul olarak kullanımlara dair sayısız örnek vardır. Hal böyleyken bu görüşü ilk defa dile getiren kimsenin İbnü'l-Esîr olduğu da düşünülemez.

Öte yandan birçok kişi onun bu görüşüne eleştirel bir yaklaşımda da bulunmuştur. Söz gelimi *Kamus*⁷, *Tâcü'l-arûs*⁸, *Lisânü'l-Arab*⁹, *Şihâh*¹⁰ gibi eserlerin sahipleriyle İbnü'd-Düreyd¹¹ ve İbnü's-Sikkât¹² gibi dilciler bu yolu izlemiştir. Diğerleri ise öncekilerin sözleri üzerine ilavelerde bulunmuşlardır. Bunlardan Tîbî¹³, *Şerhu'l-Mişkât*¹⁴'ta¹⁴: “Abdallar, Şam'dadır. Nücebâ Mısır'dadır. Asâib Irak'tadır.”¹⁵ ve “Onlar evliyâ ve âbidlerdir.”¹⁶ demiştir. Aynı şekilde İbn Şümeyl¹⁷ ve Zemahşerî¹⁸ gibi konunun uzmanı dilciler bu kelimenin nereden türediği hakkında kitaplarının b-d-l (بدل) maddesinde Ali b. Ebû Tâlib'in sözüne uygun açıklamalar dışında yorum yapmamışlardır.

İbnü'l-Esîr'in açıklamalarındaki abdal kavramıyla ilgili ikinci tahlil, yukarıda zikredilen “Bu kelimeyi böyle isimlendirmeleri, birisi vefat ettiğinde yerine başkasının gelmesinden dolayıdır.”¹⁹ ifadesidir. Ne var ki bu açıklama, abdal kelimesinin hakikatinin ötesinde zahirine yönelik bir izah olup yeterli değildir. Bunun delili, aşağıda ilgili başlık altında görüleceği gibi ahbâr sahiplerinin çoğunluğunun abdalın sayısı konusunda görüş birliğine varamamış olmalarıdır. Zira bu faziletli topluluğun böyle isimlendirilip başkalarından ayırt edilebilmesi için başka bir niteliğinin olması gerekmektedir.

7. Firuzâbâdî'nin (ö. 817/1415) *el-Kâmûsü'l-muhît* isimli Arapça sözlüğü.

8. Murtazâ ez-Zebîdî'nin (ö. 1205/1791) *el-Kâmûsü'l-muhît*'e yazdığı şerh.

9. İbn Manzûr'un (ö. 711/1311) geniş kapsamlı Arapça sözlüğü.

10. İsmâil b. Hammâd el-Cevherî'nin (ö. 400/1009'dan önce) *Şihâhu'l-luga* adlı Arapça sözlüğü.

11. Ebû Bekir Muhammed b. el-Hasen b. Düreyd (ö. 321/933). *el-Cemhere* isimli sözlüğünün yanında dil ve edebiyata dair çok sayıda eseri bulunmaktadır.

12. Ebû Yusuf Ya'kub b. İshâk es-Sikkât (ö. 244/858). Arap dili alimi olup Arapça sözlüklerinin yanında çok sayıda eseri bulunmaktadır.

13. Ebû Muhammed Şerefüddîn Hüseyin b. Abdillâh et-Tîbî (ö. 743/1343), tefsir, hadis ve Arap Dili alanında eserleri bulunan alim.

14. Eser, Tîbî'nin *Mişkâtü'l-Mesâbih*'e yazdığı şerhtir. Öğrencisi Hatîb et-Tebrîzî (ö. 741/1340) Bagavî'nin (ö. 516/1122) *Mesâbihü's-sünne* adlı hadis eserini yeniden düzenleyip eksik gördüğü hususları tamamlayarak *Mişkâtü'l-Mesâbih* adlı bir eser telif etmiştir. Tîbî de bu eser üzerine bir şerh yazmıştır. *el-Kâşif an hakâiki's-sünen* (*Şerhu/Hâşiyetü Mişkâtü'l-Mesâbih*) adlı bu şerh, *Şerhu'l-Tîbî alâ Mişkâtü'l-Mesâbih* adıyla meşhur olmuştur.

15. *Tâc*'ta İbn Şümeyl'den senediyle rivayet edildiğine göre Hz. Ali şöyle söylemiştir. “Abdallar, Şam'dadır. Nücebâ Mısır'dadır. Asâib Irak'tadır...” (Yazar)

16. Ebû Muhammed Hüseyin b. Abdillâh Tîbî, *el-Kâşif 'an hakâiki's-sünen*, thk. Abdülhamîd Hindâvî (Mekke Riyad: Mektebetü Nizâr Mustafâ el-Bâz, 1997), 11/3444 (No. 5456)

17. Ebû'l-Hasan en-Nadr b. Şümeyl (ö. 204/820). Arap dili ve hadis alimi olup *Kitâbü's-Syfât fi'l-lüga* ve *Risâle fi'l-hurûfi'l-Arabiyye* isimli sözlükleri meşhurdur.

18. *Esâsü'l-belâğa*'da “O abdalardan yani zâhidlerdendir.” demekle yetinmiştir (Yazar). [Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer Zemahşerî, *Esâsü'l-belâğa*, thk. Muhammed Bâsil Uyûnüssûd (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1998), 1/51. Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî (ö. 538/1144) tefsir ve Arap dili alanında muhtelif eserleriyle tanınan Mutezîle'ye mensup bir alimdir. *Esâsü'l-belâğa* adlı eseri ise Arapçadaki mecazları içeren bir sözlüktür.

19. Râgîb'in *Sefîne*'sinde (s. 107) ise Şeyh (Nusayrû'bnü'l-Feth) “Abdal olarak isimlendirilmeleri, dünya ehlinin isyanları sebebiyle gelecek azaplarının ortadan kaldırılması için peygamberler, siddikler ve Rasûlüllâh'ın (sas) ashabından ilk muhacirlerle ensardan olan şehidlerin yerine geçmeleri dolayısıyladır.” demiştir. Yâfîi'nin *el-Mu'tekid*'inde bu husus şöyle açıklanır: “Abdal olarak isimlendirilmeleri, ortadan kaybolduklarında rûhânî bir sûretin onların yerine geçmesi sebebiyledir.” Buna ilaveten Şeyh Müferrec ed-Demâmî hakkında anlatıldığına göre müridlerinden bazıları onu Arafê günü Arafat'ta, bazıları ise Demâmî'deki zaviyesinde görmüştür. (Yazar)

2. Abdal Kelimesinin Anlamı

Bizce en doğru görüş abdalın, *bedil* (بدیل) kelimesinin çoğulu olmasıdır. Ne var ki b-d-l (ب د ل) harflerinden oluşan bedil kelimesinin mânası, Arapçada yok olmuştur. Bununla birlikte mâna, değerli dilimize yakın başka dillerde mevcuttur. Onda (٦٦٢) kelimesinden hareketle “insanlarla ilişkiyi kesti, ayrıldı ve uzaklaştı” anlamları bulunmaktadır. Böylece *bedil* kelimesi, “(dünyadan) ayrılan (ve Allah’a ibadete yönelen)”, “(insanlarla arası) açık”, “(insanlardan) uzaklaşan” ve “(Allah’ın rızası için insanlardan) ayrılan” mânalarını taşıyacaktır. İşte o vakit *büdelâ* (البديلاء) da “velîler, âbidler, sâlihler ve nâsikler” gibi anlamlardan başkasıyla karşılanamayacaktır.

Dilimizde b-d-l (ب د ل) maddesinin mânası kaybolmuş olsa da b-t-l (ب ت ل) örneğinde olduğu gibi farklı harflerle abdal anlamı taşıyan kelimeler mevcuttur. “Kesmek” anlamına gelen *betl* (بتل) de bunlardandır. *Tebettele ila'llah* (تبتل إلى الله) ifadesi de “Allah’a yöneldi.”, “Yalnız O’na itaat etti.” ve “Taatını O’na hasretti.” anlamlarına gelmektedir. *Lisanü'l-Arab*’da “Tebettül, dünya ile alakayı kesip Allah Teâlâ’ya yönelmektir.”²⁰ denilmiştir. Âbidin, her şeyi terk etmesine de *tebtîl* (التبتيل) denilmektedir. İbadete yönelmek ise *tebettüldür*. Zira *tebettele* (تبتل) “Allah ve O’na itaat dışındaki her şeyle alakayı kesti” demektir. Ebû İshak da *tebettele ileyh* (تبتل إليه) fiiline “Kullukta O’na yöneldi.” anlamını vermektedir.²¹ *Tâc* ve diğer kaynaklarda da böyledir.²²

B-d-l (ب د ل) maddesinin ihtiva ettiği bu mânanın nasıl yok olup da abdalın mânasının bütünüyle diğer dillerdeki nakillerde olduğu gibi b-t-l (ب ت ل) fiiliyle sınırlı kaldığını bilmiyoruz. Ama Arapçada herkesçe bilindiği gibi “tâ”nın (ة) yerine “dal” (د) harfinin getirilmesi yaygındır. (Bunun örnekleri için *el-Mesrık*’ta farklı konularda yayınladığımız ilgili makalelerimize müracaat edilebilir.) Bu dönüşüm göz ardı edildiği takdirde diğer dillerdeki anlamlarına aykırı ve garip bir kullanımı olan abdal kelimesi anlaşılabilir. Belki de *betil* (بتيل) kelimesini kullanımdan kaldırıp müennese (dişil kipe) özgü kıldıklarında b-d-l maddesinin mânası kaybolmuş, tüm ayrıntılarıyla ilk anlamını korumasa da abdal kelimesi müzekkere (eril kipe) özgü olmuştur. Bunun delili, *betil* (بتيل) ile onun benzeri *betül* (بتول) ve *betîle* (بتيلة) kelimelerinin önceki fasih Arap lisanında müennes dışında kullanılmamasıdır.²³ Zira *tebettül* ile bir erkeğin saflığını ve iffetini vurgulamak istendiğinde farklı bir kelime kullanarak *hasûr* (الحصور) denilmektedir. Aynı şekilde biz Hristiyanların *Yuhanna el-Ma‘medân* (يوحنا المعمدان) “Vaftizci Yahya” olarak isimlendirdiğimiz gibi *Yuhanna el-Hasûr* (يوحنا الـحصور) “İffetli Yahya” da denilmektedir. Yahut *sarûr* (الصرور) veya başka bir kullanımla [erkek

20. Ebû'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, thk. Abdullah Ali Kebir vd. (Kahire: Dâru'l-maârif, ts.), 1/207.

21. İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 1/207.

22. Ebû'l-Feyz Muhammed b. Muhammed Zebîdî, *Tâcü'l-'arûs min cevâhiri'l-Kâmûs*, thk. Komisyon (Kuveyt: et-Türâsü'l-Arabî, 1965), I-XL/1/6863.

23. Son dönem dilcileri ve özellikle biz Hristiyanlar, onu aynen müzekker olarak kullanırız. Örneğin *Yuhanna el-Habîb* (يوحنا الحبيب) “Sevilen Yuhanna (Yahya)” derken *Yuhannâ el-Betül* (يوحنا البتول) deriz. Fakat bu Arapların kullanımına aykırıdır. Çünkü onlar her kalıp ve formu özel bir mâna ile sınırladılar ve onun dışına çıkmazlar. Şayet kıyas ona olasılık tanırsa durum değişir. Bu bağlamda şöyle demişlerdir: “Kıyas yapılacak her şey için söylenecek bir söz vardır.” Kıyası olanlar da düzenli ve semâî olmak üzere iki kısımdır. Burada bu konunun detaylarına girmemiz gerekmez. *Fail* (فعليل) ve *faül* (فعلول) vezni, semâî kıyâsî olanlardır. Örneğin *bedil* (بدیل) ve *betül* (بتول) kelimelerinde iki harfin gelmesiyle bu gerçekleşmiştir. *Tâc* müellifinin eserinin muhtelif yerlerinde açıkladığı gibi semâ (işitmek) kuralı ezberleyemeyen kimse için delildir. Mübalağa sigası, ism-i tafidil vs. kıyâsî semâî olanlardır. Bu, onların arasında meşhurdur. Nahiv alimleri bunu kitaplarında başlıklar halinde vermişlerdir. Sen onları kaynaklarından araştır. İnşallah bulursun. (Yazar)

olsa bile] müennes tâsi (ة) ile *sarûre* (صرورة) şeklinde kullanılmaktadır. Ayrıca *sehâbe* (سحابة) gibi *sarâre* (صراارة), *kârûre* (قارورة) gibi *sârûre* (صارورة) ve “tâ”sız *sârûr* (صارور) şeklinde gelmektedir. [Mânası aidiyet içermese de] nisbet yâsi ile *sarûri* (صروري) ve *sârûrî* (صاروري) şekillerinde gelebilmektedir. Yine *âşûrâ* (عاشوراء) gibi *sârûrâ* (صاروراء) şeklinde gelmektedir. Bunların hepsinden daha meşhuru ise *sarûr* (صروور) ve *sarûre* (صروورة) kullanımındır. Bir hadîste (لَا صَرُورَةَ فِي الْإِسْلَامِ) “İslâm’da *sarûret* (ruhbanlık) yoktur.”²⁴ buyurulmuştur. Ebû Ubeyd, bunu “tebettül ve evlenmek” olarak açıklamış ve “Yani Kimsenin evlenmeyeceğim dememesi gerekir. Zira evlenmemek, Müslümanların ahlâkından değildir. Ancak bu ruhban işidir.” demiştir.²⁵ Bu, Arapların sözlerinde maruf/bilinen bir kullanımındır. Nâbiğa’nın²⁶ şiiri de bunlardan biridir.

*Eğer o (kötü ahlâklı) kadın gösterilse, kesinlikle rahibin saçları ağarırdı
Allah’ın bekar ve âbid bir kulu dahi olsa.*

“*Sarûre* (صروورة) yani kadınları terk eden rahip...” *Tâc*’dan.²⁷

3. Abdal Kelimesinin Eş Anlamlıları ve Abdalların Buldukları Yerler

Celâleddin es-Süyûtî’nin²⁸ *el-Haberü’l-dâl alâ vucûdi’l-kutb ve’l-evtâd ve’n-nücebâ ve’l-abdâl* isimli kitabının (Dımaşk’ta bulunan el-Melikü’z-Zâhir Kütüphanesi’nin hazinesindeki yazmasının²⁹) 7. sayfasında şöyle geçmektedir: “Ali b. Ebû Tâlib şöyle demiştir: Abdallar Şam’dandır. Nücebâ³⁰ Mısırlılardandır. Ahyâr³¹ ise Iraklılardır.”³² Diğer taraftan 8. sayfada “Peygamber (sas) şöyle demiştir: ‘Ümmetimin direği, Yemen’in usabî³³ ve Şam’ın abdallarıdır.’”³⁴ 18. sayfada ise “*Nükabânun*³⁵ yurdu Mağrib, Nücebanın Mısır, Abdalın ise Şam’dır. Ahyâr, yeryüzünde seyahat eder. Amed³⁶, dünyanın dört bir köşesindedir. Gavsın³⁷ yurdu ise Mekke’dir.”³⁸ *Mecmûatü*

24. Ebu Davud, “Menâsik”, 3 (No. 1729).

25. İbnü’l-Esir, *en-Nihâye fî garibi’l-hadîs*, 3/22.

26. Ebû Ümâme Ziyâd b. Muâviye b. Dabâb (Dıbâb) en-Nâbiğa ez-Zübyânî (ö. 604). Cahiliye dönemi şairlerindendir.

27. Bk. Muhammed b. Ahmed Ezherî, *Tehzîbü’l-lüga*, thk. Muhammed İvaz Mur’ib (Beyrut: Dâru lhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, 2001), 12/77.

28. Ebü’l-Fazl Celâleddin Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Süyûtî (ö. 911/1505). İslâmî İlimler’in her birinde eserler vermiş olan alim.

29. Eser yayınlanmıştır. Bk. Ebü’l-Fazl Celâleddin Abdurrahmân b. Ebü Bekir Süyûtî, *el-Haberü’l-dâl alâ vucûdi’l-kutb ve’l-evtâd ve’n-nücebâ ve’l-abdâl*, thk. Abdullah Muhammed es-Siddîk el-Mağribî (Kahire: Mektebetü’l-Kahire, 2013).

30. Sözlükte asil, soylu anlamına gelen necib kelimesinin çoğuludur. Alemde tasarruf sahibi olduğu düşünülen gizli velileri ifade eden *ricâlü’l-gaybtan* bir gruptur.

31. Hayırlılar anlamına gelen *ahyâr*, *ricâlü’l-gaybtan* bir topluluktur.

32. Ali b. el-Hasen İbn Asâkir, *Târîhu medîneti Dımaşk*, thk. Muhibbüddin Ebü Sa’id Ömer b. Garâme el-‘Amravî (Beyrut: Dâru’l-Fikr, 1995), 1/297.

33. Birlik, topluluk ve cemaat gibi anlamlara gelen *usbe* kelimesinin kelimesinin çoğulu olup *ricâlü’l-gaybtan* bir topluluktur.

34. İbn Asâkir, *Târîhu Dımaşk*, 26/435.

35. Sözlükte başkan ve kabile reisi gibi anlamlara gelen *nakib* kelimesinin çoğulu olup *ricâlü’l-gaybtan* bir topluluktur.

36. Direk ve sütun gibi anlamlara gelen *amûd* kelimesinin çoğulu olup *ricâlü’l-gaybtan* bir topluluğu ifade etmektedir.

37. Kelime olarak yardım etme, imdada yetişme anlamına gelen *gavs*, kendisinden mânevî yardım istenen *ricâlü’l-gaybtan* bir adamdır.

38. İbn Asâkir, *Târîhu Dımaşk*, 1/300.

Resâili İbn Âbidîn'de³⁹ (c. 2 s. 270 Üstâne baskısı) buna yakın ifadeler bulunmaktadır. Aynı şekilde abdalın işlendiği diğer risâleler ve bizim *el-Meşrik*'taki (11/891) daha önceki tespitlerimiz de bunlara ilave edilebilir. Dileyen bu kaynaklara müracaat etsin.

4. Abdalların Sayısı

Nakilciler, muhaddisler ve diğer yazarlar abdalın sayısı hakkında görüş birliğine varamamışlardır. Süyûtî, *el-Haberü'd-dâl*'de (Zâhiriyye Kütüphanesi nüshası s. 7) senedindeki ravileri tek tek saydıktan sonra bir hadis nakletmektedir: “*Büdelâ kırk adamdır. Yirmi ikisi Şam'dadır. On sekizi Irak'tadır. Onlardan birisi vefat ederse Allah onun yerine bir başkasını getirir. Emir vaki olur da onların tamamı vefat edecek olursa kıyamet kopar.*”⁴⁰ Sonra şeriatın sahibi olan Hz. Peygamber'e ulaşıncaya kadar anane⁴¹ ile zikrettiği diğer bir hadisi nakleder (s. 8) “*Rasûlüllah (sas) şöyle buyurdu: Abdallar kırk adam ve kırk kadındır.*” Bu hadisi Deylemî⁴², *Müsnedü'l-firdavs*'te rivâyet etmiştir.⁴³ Sonra üçüncü bir hadisi nakleder (s. 8): “*Abdallar Şam'dadır. Onlar İbrahim'in yolu üzerine otuz adamdır. Biri vefat ettiğinde Allah onun yerine bir başkasını getirir. Usab [usbe kelimesinin çoğulu], Irak'ta kırk adamdır. Biri vefat ettiğinde Allah onun yerine bir başkasını getirir. Onlardan yirmisi İsa b. Meryem yolu üzeredir. Yirmisine ise Davud (as) ailesinin mezmurları⁴⁴ verilmiştir.*”⁴⁵ Bu hadisi Übâdetü'bnü Sâmit rivâyet etmiştir. Sonra (s. 10'de) dördüncü bir hadis zikretmiş ve şöyle demiştir: “*Rasûlüllah (sas) şöyle buyurdu: Ümmetim içinde kendileri sayesinde yeryüzünün ayakta durduğu, yağmurların yağdırıldığı ve yardım gördüğünüz otuz tane abdal bulunur.*”⁴⁶

(Süyûtî, aynı eserin 12. sayfasında) şöyle der: “*Rasûlüllah (sas) şöyle buyurdu: Allah'ın, (cc) halk içinde, kalpleri Adem'in (as) kalbi üzerinde olan üç yüz, kalpleri Musa'nın (as) kalbi üzerinde olan kırk, kalpleri İbrahim'in (as) kalbi üzerinde olan yedi, kalpleri Cebrâil'in (as) kalbi üzerinde olan beş, [kalpleri Mikâil'in kalbi üzerinde olan üç] kalbi İsrâfil'in kalbi üzerinde olan bir kulu vardır. Bunlardan tek olanı vefat ettiğinde Allah onun yerine üçlerden, üçlerden biri vefat ettiğinde beşlerden, beşlerden biri vefat ettiğinde yedilerden, yedilerden biri vefat ettiğinde kırklardan, kırklardan biri vefat ettiğinde üç yüzlerden, üç yüzlerden biri vefat ettiğinde de halktan birini yerleştirir. Onların vesilesiyle Allah Teâlâ diriltir, öldürür, yağmur yağdırır, bitkileri bitirir ve belaları defeder.*” Abdullah b. Mesûd'a, “Allah'ın onların vesilesiyle diriltmesi ve öldürmesi nasıl olabilir?” diye soruldu. O, şöyle cevap verdi: “Çünkü onlar ümmetlerin çoğalmasında için Allah'a dua ederler ve böylelikle ümmetler çoğaltılır.

39. İbn Âbidîn'in risâlelerinin yayımlandığı eserdir. İbn Âbidîn Muhammed Emin b. Ömer b. Abdilaziz el-Hüseynî ed-Dımaşkî (ö. 1252/1836), hanefî fıkhî alimlerindenidir.

40. Hakîm et-Tirmizî, Enes b. Mâlik'ten rivâyet etmektedir. Ebû Abdullah Hakîm et-Tirmizî, *Nevâdirü'l-usûl fi ehâdisi'r-Resûl*, thk. Abdurrahman Umeyra (Beyrut: Dâru'l-Cil, 1992), 1/261. İbn Asâkir'de ise merfû olarak nakledilir. İbn Asâkir, *Târîhu Dımaşk*, 1/291.

41. Hadis Usulünde bir hadisin “an” (عَنْ) sığısıyla rivâyet edildiğini ifade etmektedir.

42. Ebû Şücâ' Şîrûye b. Şehredâr (ö. 509/1115), muhaddis ve tarihçi.

43. Ebû Şücâ' Şîrûye b. Şehredâr b. Şîrûye Deylemî, *el-Firdevs bime'sûri'l-hitâb*, thk. Saîd b. Besyuni Zaglul (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1986, I-V), 1/119 (No. 405).

44. Hz. Davud'a indirilen Zebur'daki dua ve münâcâtlar ifade etmektedir.

45. Hakîm et-Tirmizî, Heyfe b. Yemân'ın sözü olarak nakletmektedir. Hakîm et-Tirmizî, Enes b. Mâlik'ten rivâyet etmektedir. Hakîm et-Tirmizî, *Nevâdirü'l-usûl fi ehâdisi'r-Resûl*, 1/263.

46. Ebû'l-Hasen Nürüddîn Ali b. Ebû Bekr Heysemî, *Mecma'u'z-zevâid ve menbau'l-fevâid* (Beyrut: Dâru'l-Fıkr, 1994), 10/63 (No. 16673).

Zulmedenlere beddua ederler, Allah Teâlâ da onları helak eder. Yağmur yağması için dua ederler de bu sayede yağmur yağdırılır. Dua ederler, onların duaları sayesinde yeryüzünde bitkiler bitirilir. Dua ederler ve onların duaları sebebiyle her türlü bela (yeryüzünden) kalkar.”⁴⁷ Bu hadisi, İbn Asâkir rivayet etmiştir.⁴⁸

(Süyûfî, aynı eserin 17. sayfasında) şöyle der: “Hasan-ı Basrî'nin sözü. İbn Asâkir'in rivayet ettiğine göre Hasan-ı Basrî şöyle demiştir: ‘Yeryüzünde hiçbir zaman *abdâl* olarak anılan yetmiş siddik eksik olmaz. Onlardan birisi vefat ederse yerine bir başkası geçer. Bunlardan kırkı Şam'da, otuzu ise diğer bölgelerdedir.’ Aynı sayfada şöyle der: “Katâde'nin⁴⁹ sözü. İbn Asâkir'in rivayet ettiğine göre Katâde şöyle demiştir: ‘Yeryüzünde hiçbir zaman diğer insanların onlar vasıtasıyla yağmura ulaştığı, yardım gördüğü ve rızıklandırıldıkları kırk kişi eksik olmaz. Onlardan birisi vefat ederse yerine Allah bir başkasını getirir. Vallahi ben Hasan'ın onlardan birisi olmasını arzu ederim.’”⁵⁰

Yine Süyûfî şöyle der: “Şehr b. Havşeb'in⁵¹ sözü. İbn Cerîr⁵² *Tefsir*'inde Şehr b. Havşeb'in şöyle dediğini rivayet etmiştir: ‘Hz. İbrahim'in dönemi hariç yeryüzünde hiçbir zaman Allah'ın kendileriyle insanları koruduğu ve bereketlendirdiği on dört kişi eksik olmaz. Ancak Hz. İbrahim yaşadığı dönemde tek idi.’”⁵³ Süyûfî şöyle der: “Ebû Zâhiriyye'nin⁵⁴ ve sonrakilerin sözü (s. 18). İbn Asâkir'in rivayet ettiğine göre Ebû Zâhiriyye şöyle söylemiştir: ‘Abdallar, Şam'da otuz adamdır. Onlarla geçinir, onlarla rızıklanırsınız. Onlardan biri vefat ettiğinde Allah onun yerine bir başkasını getirir.’ İbn Asâkir'in rivayet ettiğine göre Fadl b. Fudâle şöyle demiştir: ‘Abdallar Şam'dadır. Humusta yirmi beş, Dımaşk'da on üç, Beysân'da⁵⁵ iki adam bulunur.’⁵⁶ [Buna göre toplam sayı kırkı bulmaktadır.] İbn Asâkir'in rivayet ettiğine göre İbn Yahyâ el-Haşnî⁵⁷ şöyle demiştir: ‘Dımaşk'da on yedi, Beysân'da ise dört kişi vardır.’ [Toplam yirmi birdir.] İbn Ebû Hayseme⁵⁸ ve İbn Asâkir'in rivayet ettiğine göre İbn Şûzeb⁵⁹ “Abdalların sayısı yetmiştir. Altmış Şam'da, onu ise diğer bölgelerdedir.’ demiştir. Yine rivayet ettiklerine göre Osman b. Atâ'nın⁶⁰ babası⁶¹ ‘Abdallar kırk kişidir.’ demiştir. Bunun üzerine Osman, ‘Kırk adam mı?’ deyince babası da ‘Kırk adam deme, kırk kişi de. İçerisinde kadınların da olması muhtemel.’ cevabını verir. Yine İbn Asâkir'in Ahmed b. Ebû'l-Havârî⁶² kanalıyla rivayet ettiğine göre Ebû Sü-

47. Ahmed b. Abdullah b. İshak el-İsfahânî Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtu'l-asfiyâ* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1996), 1/9.

48. İbn Asâkir, *Târîhu Dımaşk*, 1/303.

49. Katâde b. Diâme el-Basrî (ö. 117/735).

50. İbn Asâkir, *Târîhu Dımaşk*, 1/298.

51. Tabîinden Şehr b. Havşeb el-Eş'arî (ö. 112/730).

52. Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî (ö. 310/923). *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân* isimli tefsiri ile tanınmaktadır.

53. Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr Taberî, *Câmiu'l-beyân an te'vîli'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Kahire: Müessesetü'r-Risâle, 2000), 17/318.

54. Tabîinden Hudayr b. Küreyb el-Hımsî (ö. 100/718).

55. Filistin bölgesinde bir yerleşim yeri.

56. İbn Asâkir, *Târîhu Dımaşk*, 1/299.

57. Etbau't-tâbiündendir. Vefatı 190/805'dan sonradır.

58. Ebû Bekr Ahmed b. Ebû Hayseme Züheyr b. Harb en-Nesâî (ö. 279/892).

59. Abdullah b. Şûzeb el-Horasânî (ö. 157/773). Etbau't-tâbiünün büyüklüklerindedir.

60. Osman b. Atâ b. Ebû Müslim el-Horasânî (ö. 154/770)

61. Ebû Müslim Abdurrahmân b. Müslim el-Horasânî (ö. 137/755).

62. Ö. 246/860.

leyman⁶³ şöyle demiştir: ‘Abdallar Şam’da, *nücebâ* Mısır’da, *usab* Yemen’de, *ahyâr* ise Irak’tadır.’ İbn Asâkir ve Hatîb’in Abdullah b. Muhammed el-Abesî kanalıyla rivayet ettiğine göre Kettânî şöyle demiştir: ‘*Nükabâ* üç yüz, *nücebâ* yetmiş, *büdelâ* kırk, *ahyâr* yedi, *amed* dört, *gavs* ise bir tanedir. Nükabânın yurdu Mağrib, nücebânın Mısır, abdalların Şam’dır. *Ahyâr* ise yeryüzünde seyahat halindedir. *Amed*, dünyanın dört bir köşesindedir. *Gavsın* yurdu ise Mekke’dir. İnsanlar ihtiyaçlarını ilettiklerinde, bunun için önce *nükabâ*, ardından *nücebâ*, sonra *abdal*, sonra *ahyar*, sonra *amed* dua eder. Yapılan dualar kabul olunursa vazife tamam olur. Aksi takdirde *gavs* dua eder ve onun duası daha bitmeden duaya icabet olunur.’⁶⁴

Bu sözlerin peşinden gidersek uzar da gider. Ancak konuyu, abdalın sayısı konusunda nakil ve tahkik ehlinin görüş birliğine varmadıklarına dair sözlerine işaret etmekle yetiniyoruz. Bu kadarı yeterlidir. Bizim burada nakilciler ve muhaddislerin çoğunluğunun naklettiği bir hadisi zikretmenin dışına çıkmamız uygun olmaz. İşte o rivayet, Süyûtî’nin mezkur eserinden (19 ve 20. sayfalarından) naklen şöyledir: “... Ebû Ömer en-Nasîbî dedi ki: Şam’da [zâhid bir kimse olan] Maskale’ye bir soru sormak için yola çıktım. Zira onun abdaldan olduğu söyleniyordu. Onunla Ürdün Vadisi’nde karşılaştım. Bana: ‘Sana bu vadide bugün gördüğüm bir şeyden bahsedeyim mi?’ dedi. ‘Tabii ki’ dedim. Dedi ki: ‘Vadiye girdiğimde birden karşıma ağaca doğru namaz kılan yaşlı bir adam çıktı. Onun İlyas (as) olduğu içime doğdu. Ona yaklaştım ve selam verdim. Selamımı aldı. Ona ‘Allah sana rahmet eylesin. Sen kimsin?’ dedim. Oda dedi ki: ‘Ben İlyas Peygamberim.’ Bunun üzerine ‘Ey Allah’ın peygamberi, bugün abdallardan herhangi biri yeryüzünde bulunuyor mu?’ dedim. ‘Evet. Onlar almış adamdır. Ellisi Arış⁶⁵ ile Fırat arasında, üçü Misis’te, biri Antakya’da, geriye kalan onu diğer Arap şehirlerindedir.’ dedi.”⁶⁶

5. Önceki Abdallar ve Müslüman Abdallar

Müslümanların nakillerinden anlaşıldığı kadarıyla abdallar iki zümreden oluşur. Bunlardan ilki İslâm’dan önce, ikincisi ise İslâm sonrası dönemdeki abdallardır. Hiçbir Müslüman alim, İslâm’dan önce abdalların bulunduğunu inkâr etmez. Bu hakikatın delillerinden bazıları şöyledir:

1. Müslüman alimler, döneminin tek abdalının Halil (Hz. İbrahim) olduğunu kabul etmektedir. Konuyla ilgili detaylı bilgi için Süyûtî’nin *el-Haberü’ d-dâl* kitabına müracaat edilebilir.⁶⁷

63. Abdurrahmân b. Ahmed b. Atıyye ed-Dârânî (ö. 215/830).

64. İbn Asâkir, *Târîhu Dimaşk*, 1/300.

65. Mısır’da Sinâ yarımadasının kuzeyinde Akdeniz sahilinde bulunan bir şehir.

66. Ebû'l-Fadl Ahmed b. Ali b. Muhammed b. Ahmed b. Hacer Askalânî, *ez-Zehriü'n-nadr fi hâli'l-Hadr*, thk. Salâhuddîn Makbûl Ahmed (Kuveyt: Mektebetü Ehli'l-Eser, 2004), 1/188.

67. İlyas, abdalların başı olarak kabul edilmekle birlikte, abdalın, İlyas kelimesiyle bir arada kullanılmasına Müslümanların kitaplarında sıkça rastlanır. Bu durum, abdal anlayışının eskiye dayandığına delalet eder. Süyûtî’nin dışında bunu pek çok mutasavvif ve bazı muhakkik tarihçi yazarlar da zikretmiştir. Örneğin onlardan biri Karamânî’dir. O, İlyas Peygamber’den bahsederken şöyle demiştir: “(Müslümanların Peygamberi’nden) rivayet edildiğine göre abdallar onunla (İlyas Peygamber’le) toplanır.” (Bk. Meşrik 11/89) Beyrut’ta el-Mektebetü’ş-Şarkıyye li'l-Âbâi’y-Yesüiyyin Kütüphanesi’nde bulunan bir yazmanın elli üçüncü varığı yirmi sekizinci bölümünde peygamberlerden söz ederken “Allah Teâlâ Kur’an’da şöyle buyurdu: ‘İsmail’i, Elyesa’yı, Zülkifl’i de an. Hepsî de (ahyâr) hayırlılardandır.’” (Sâd 38/48) âyetini açıklar ve ahyâr ile kast edilenin daha önce Süyûtî’den alıntılarımız gibi abdala karşılık geldiğini söyler. Yine Sa’lebi’nin *Arâis*’inde: “Dedim ki [Yani Sa’lebi’nin rivayet ettiği şekliyle İlyas’ı Ürdün’de gören ravi] Abdalların sayısı kaçtır? Dedi ki: Altmıştır...” Bu

2. Müslümanların Peygamberi abdalları anlatırken onlardan bazılarının Şam bölgesinde, bir kısmının Mısır'da, bir topluluğun Irak'ta ve bir zümrenin diğer Arap şehirlerinde bulduklarından bahsetmiştir. Ne var ki onun yaşadığı dönemde henüz İslâm bu bölge ve şehirlere yayılmış değildi. O halde onların, İslâm'dan önce de var olması gerekir. Bu, tartışma götürmeyen bir meseledir. İslâm'dan sonraki mevcudiyeti ise muhaddislerin kitaplarındaki nakillerden açıkça anlaşılmaktadır.

İbn Ebû'd-Dünya'nın⁶⁸ *Kitâbü's-sehâ*'sından naklen "İsmail b. İbrahim b. Bessâm, Sâlih b. Mürrî ve Hasan kanalından rivayet edildiğine göre Rasûlüllah (sas) şöyle buyurmuştur: 'Ümmetimin abdalları cennete namazlarının ve oruçlarının çokluğu sebebiyle değil aksine gönüllerinin temizliği ve cömertlikleriyle gireceklerdir.'" Bu hadis, gayrimüslim abdalların cennete namazlarının ve oruçlarının çokluğuyla girecekleri izlenimini uyandırmaktadır.⁶⁹ Onlar bu iki meziyetleriyle meşhur olmuşlardır.

Ebû Hüreyre şöyle demiştir: "Peygamber'in (sas) huzuruna girdim. Bana şöyle dedi: 'Ey Ebû Hüreyre! Şu an kapıdan, Allah'ın, kendileri vesilesiyle yeryüzü canlılarından belaları defettiği yedilerden biri giriyor.' dedi. Bir de baktım ki karşımda, başında su testisi bulunan, çolak ve kel bir Habeşli duruyor. Resûlullah (sas) 'Ey Ebû Hüreyre! İşte bahsettiğim kişi odur.' dedi. Sonra Resûlullah (sas) üç defa, 'Merhaba Yesâr!' dedi. O, mescide su saçıp süpüren bir kimseydi. Muğire b. Şu'be'nin hizmetçisi idi." *el-Haberü'd-dâl* kitabından (s. 15) harfi harfine nakledilmiştir.

Taberânî⁷⁰ *el-Mu'cemü'l-evsat*'ında şöyle der: "Enes'ten rivayet edildiğine göre Rasûlüllah (sas) şöyle buyurdu: 'Yeryüzünde hiçbir zaman Halilü'r-Rahman gibi kırk adam eksik olmaz. Onlar sayesinde yağmur yağdırılır ve yardım olunur. Ne zaman onlardan biri vefât etse, Allah onun yerine bir başkasını getirir.' Katâde dedi ki: 'Hasan'ın onlardan biri olduğu konusunda şüphe etmezdik.'"⁷¹ (Burada, "Hasan" denilerek Hasan b. Ali b. Ebû Tâlib'i kastediyor.)

"İbn Münebbih'ten⁷² rivayet edildiğine göre o şöyle söylemiştir: "Rasûlüllah'ı (sas) rüyamda gördüm. Ona dedim: 'Yâ Rasûlallah! Ümmetinin abdalları nerede?' Eliyle işaret ederek Şam yönünü gösterdi. Dedim ki: "Yâ Rasûlallah! Irak'ta onlardan birisi yok mu?' Dedi ki: "Evet, Muhammed b. Vâsi', Hassân b. Ebû Sinan ve Malik b. Dinar. Onlar kendi zamanlarında insanların içerisinde tıpkı Ebû Zer'in zâhidliği gibi dolaşanlardır."⁷³ *el-Haberü'd-dâl*'dan (s. 22) olduğu gibi aktarılmıştır.

Yâfi'nin *Kifâyetü'l-mu'tekid*'inden (s. 23) naklen, "Şeyh Abdülkadir'in (ra)

sözden bir kimsenin Peygamber'e abdallar hakkında İlyas'ın da onlarla bağlantılı olduğunun delillerini sorduğunu anlıyoruz. Buradan abdalardan bahsedildiğinde aynı şekilde İlyas ve Hızır'ın da zikrettiklerine denk gelmiştik. Bunun tersi de geçerlidir. (Yazar)

68. Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed el-Bağdâdî (ö. 281/894).

69. Yazarın bu tespiti isabetli görünmemektedir. Zira hadisteki ümmet ifadesi, tüm insanları kapsamaktadır. Gayrimüslimleri ayrı bir kategoride ele alınması söz konusu değildir.

70. Süleymân b. Ahmed b. Eyyüb et-Taberânî (ö. 360/971).

71. Ebû'l-Kasım Taberânî, *el-Mu'cemü'l-evsat*, thk. Târik b. Avdullah b. Muhammed-Abdülmuhsin b. İbrahim el-Hüseynî (Kahire: Daru'l-Harameyn, 1995), 4/247 (No. 4101).

72. Ebû Abdullâh Vehb b. Münebbih es-San'ânî (ö. 114/732).

73. Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-evliyâ*, 3/114.

müridlerinden biri anlatıyor: Şeyh Abdülkadir evinden bir gece çıktı. Bir ibrik uzattım fakat onu almadı. Medresenin kapısına yöneldi kapı onun için kendiliğinden açıldı, dışarı çıktı. Ben de onula beraber çıktım. Sonra kapı geri kapandı. Çok uzaklaşmamıştık ki kendimizi bir beldede bulduk. Orada ribata⁷⁴ benzeyen bir yere girdi. İçerisinde altı kişi vardı. Hemen ona selam verdiler. Ben direğin arkasına geçtim. Yanımdaki mekândan inleme duydum. İnilti önce azaldı sonra kesildi. İçeri bir adam girdi ve iniltiyi işittiğim yere gitti. Omuzlarına aldığı şahısla birlikte dışarı çıktı. Ardından başı açık, uzun bıyıklı birisi içeri girerek Şeyh'in önüne oturdu. Şeyh ona kelime-i şehadetî söyledikten sonra saçlarını ve bıyıklarını kısaltarak ona takke giydirdi ve 'Muhammed' adını verdi. Sonra onlara 'Vefat eden kimsenin yerine onun geçmesi bana emrolundu.' dedi. Bunun üzerine onlar 'İşittik ve itaat ettik.' dediler. Sonra şeyh çıkıp oradan ayrıldı. Arkasından çıktım. Çok geçmeden Bağdat kapısına vardık. Önceki gibi kapı yine kendiliğinden açıldı. Sonra medreseye geldik. Kapısı kendiliğinden açıldı. Şeyh evine girdi. Ertesi gün bana gördüklerimi açıklamaları için ona yemin verdim. Gittiğimiz belde Nihavend idi. Oradaki altı kişi, abdallardı. İnleyen kimse ise onların yedincisiydi. O, hastaydı. Onun yanına vardığımızda ölüm vakti gelmişti. O şahsı taşıyan kişi ise Ebû'l-Abbas Hızır (as) idi. Görevi devretmek için götürdü. Şehadet getirttiğim şahıs ise Kostantınıyye'den bir Hristiyan'dı. Onu vefat eden şahsın yerine geçirmem için emir almıştım. O da benim elimle Müslüman oldu. O, şu anda abdallardandır." Olduğu gibi aktarılmıştır. Lafızları orijinal anlamlarından uzaklaştırılıp yeni mânalar yüklenerek aktarılan buna benzer hikayeler, alimlerin kitaplarında çokça geçmektedir. Buradaki Ebû'l-Abbas'ın Hızır olduğunu kim düşünebilir ki? Bununla birlikte metin açıktır. Onun okunuşunda bir şüphe yoktur.⁷⁵

6. Müslüman Abdalların Özellikleri

Sehl b. Abdullah⁷⁶ şöyle demiştir: "Abdallar şu dört özellikte abdal olmuşlardır: Az konuşmak, az yemek, az uyumak ve insanlardan uzaklaşmak." Ebû Nuaym'ın *Hilye*'de naklettiğine göre Bîşr b. Hâris'e tevekkül hakkında sorulduğunda şöyle cevaplamıştır: "[Sükûnsuz ıstırap, ıstırapsız sükündür.] Sükûnsuz ıstırap, kişinin eziyet çekmesi fakat kalbinin Allah'a karşı sükûnet içerisinde olması ve ameline güvenmesidir. İstırapsız sükûn ise kişinin her şeyini Allah'a bırakmasıdır. Bu kimse aziz kişilerdendir. Bu da abdalların sıfatlarından." ⁷⁷ Yine (Ebû Nuaym'ın mezkur yerde rivayet ettiği göre) Ma'rûf el-Kerhî⁷⁸ şöyle söylemiştir: "Her gün on kere 'Allah'ım,

74. Ülke sınırında güvenlik amaçlı tesis edilen bir yapı.

75. Süfîler abdalı, kendilerinden önceki hafız, muhaddis ve ravilerinkinden farklı bir şekilde tarif ederler. Seyyid Cürçânî onların kitaplarından harfiyen şu şekilde aktarır: "Büdelâ (abdallar), yedi adamdır. Onlardan birisi yolculuğa çıkarsa, yerine kendi görünümünde canlı ve onun işlerini yerine getiren bir beden bırakır. Öyle ki kimse onun kaybolduğunu anlamaz. O, abaldan başkası değildir. O, bedene bürünmesi ve görünümüyle İbrahim'in (as) yolu üzerindedir." [Ebû'l-Hasan Seyyid Şerif Ali b. Muhammed b. Ali Cürçânî, *Mu'cemü'l-ta'rifât*, thk. Muhammed Sıddık el-Münşâvî (Kahire: Muhammed Sıddık el-Münşâvî Yay.), 43.] Aynı şekilde Muhyiddin İbnü'l-Arabî de buna benzer bir tarifte bulunmuştur. Abdal kelimesini bugün İran, Hindistan ve Türkistan Müslümanları bilmektedir. Ne var ki onlar, bu kelimenin tekil kipini hiçbir şekilde bilmez, çoğulda olduğu gibi tekili için de abdal kelimesini kullanırlar. İranlı süfîler abdal yerine Farsça bir isim kullanarak onları *divâne-i Hüda* (ادخ مناوي) yani "Allah'ın mecnunları" olarak adlandırır. Böylece abdallığı genelleyerek, bu ifadeyi, mâsivâdan tam bir soyutlanmayla yolunu değiştiren tüm meczupları kapsayacak şekilde kullanırlar. Türkler bunlara iki kelime daha ilave ederler. Bunlar "ata" ve "torlak"tır. (Yazar)

76. Ebû Muhammed Sehl b. Abdillâh et-Tüsterî (ö. 283/896).

77. Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-evliyâ*, 8/351.

78. Ebû'l-Mahfûz Ma'rûf b. Firûzân el-Kerhî (ö. 200/815).

ümme-i Muhammed'i islah et. Allah'ım ümme-i Muhammed'in sıkıntılarını gider. Ümme-i Muhammed'e merhamet et.' diyen kimse abdallar arasına yazılır.⁷⁹

Ebû Abdullah es-Sâcî ise "Abdallardan olmak isterseniz Allah'ın dilediği şeylere muhabbet besleyiniz. Allah'ın dilediğine muhabbet besleyen kimse, Allah'ın kendisine takdir ettiği her şeyi hoşnutlukla karşılar."⁸⁰ demiştir. *Sünenü's-süfîyye*'de⁸¹ İslâm Şeriatının Sahibi'ne ulaşan bir senedle rivayet edildiğine göre "Rasûlüllah (sas) şöyle buyurmuştur: 'Kendisinde şu üç şey bulunan kimse, dünyanın kendileriyle ayakta durduğu abdallardan olur: Kazaya rıza, Allah'ın haramlarına karşı sabır ve Allah için öfkelenme.'" Bu son iki rivayetteki abdallar sayılmayacak kadar çoktur.

İbn Ebû'd-Dünyâ şöyle demiştir: "Yeryüzünün direkleri olan peygamberler gidip peygamberlik sona erdiğinde, Allah onların yerine ümme-i Muhammed'den (sas) kırk adam getirdi. Onlara abdal denilir. Abdallardan birisi vefat ettiğinde Allah bu kimsenin yerine bir başkasını yaratır. Abdallar yeryüzünün direkleridir. Onlardan otuz tanesinin kalbi İbrahim'in samimiyetine benzer bir şekildedir. Onlar namazlarının ve oruçlarının çokluğu, huşuları yahut güzel görünüşleri sebebiyle insanları üstün tutmazlar. Bilakis onlar, sağlam verâ, güzel niyet, kalp temizliği, Allah'ın rızasını gözeterek tüm Müslümanlara samimi davranma, sabır, yumuşak huyluluk ve tevazu üstün tutarlar. Onlar kimseye lanet okumaz, kimseye eziyet etmez, altlarında olanlara dil uzatıp onları tahkir etmez, kendilerinden üst mertebede olanlara haset etmez, dünyaya itaat etmez, dünyalık için ölüp bitmez ona hayran kalmaz, dünyalık menfaati sevmezler ve dünyalık için sevilmezler. Onlar bugün korku içerisinde değillerdir yarın da gaffette olmayacaklardır."⁸²

Sözün Özü

Yukarıda geçen delillerden ve karşıt sözlerden anlaşılmaktadır ki abdallar, âlemde, salih ve zâhid kimselerden oluşan bir kavimdir. Abdalların varlığı, İslâmiyetin çok öncesine İsrâiloğulları'nın yaşadığı döneme kadar gitmektedir. İslâm döneminde de varlıklarını sürdürmüşlerdir. Abdallar, zühdlerinde ve işlerinde özellikle İlyas gibi peygamberlere uymuşlardır. Onların içerisinde Seyyid Mesih'in yolundan gidenler de vardır. Bize göre abdallar, Arapların nakillerinde ve şiirlerinde sıklıkla zikredip tam anlamıyla tarif ettikleri nâsik⁸³ ve rahiplerdir.

79. Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-evliyâ*, 8/366.

80. Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-evliyâ*, 9/310.

81. Ebû Abdırrahmân Muhammed b. el-Hüseyn es-Sülemî'nin (ö. 412/1021) eseri.

82. Ebû Bekir İbn Ebû'd-Dünyâ, *el-Evliyâ*, thk. Muhammed es-Saîd b. Bisiyûnî Zeğlûl (Beyrut: Müessesetü'l-Kütübi's-Sekâfiyye, 1992), 27.

83. Âbid ve dindar mânasında kullanılan bir terim.

الطوائف النصرانية ثم زعم بعض الجهال أنه نور سماويّ ووجد اهل المطامع في هذا الاعتقاد ريجاً فأجروا الرتبة سرّاً. وقد اثبت السيد الاسقف الارثوذكسيّ رفايل هواريّ في مجلة الكلمة (٤: ٣٨٤ و ٤٠٤ و ٤٧٨) ثلث مقالات في هذا الصدد وختم قوله بأن ليس ثمّ اعجوبة بل ذلك احتفال كنسيّ ورمز فقط يُشار به الى نور الايمان وقد اقترح (ص ٤٩٦) على الاكليروس الاورشليميّ بان يجروا بعض التغيير والتبديل في طريقة اتمام تلك الرتبة لتلاّ يُجذع بها السدج فقال ما حرفه :

ان هذا مسكن بل ضروريّ ايضاً وذلك بان يُلقى منها اسر خلع البطريرك ملبسه المبرية ودخوله وحده الى داخل القبر المقدس واقفال الباب وراءه ولا يلبس اسر اختلاطه ضمن القبر مدة غير مملومة من الزمان قد تطول في بعض السنين ثلث ساعة او اكثر. فان جميع هذه الامور مسأ يوم للناظرين كون البطريرك انما دخل الى القبر كي « يأتي بمعجزة » فيُترل « كايلا النبي » نارا من السماء على فند الشمع الذي بيده. فبدلاً اذن من هذه كلها نرى ان الأولى لدى اقه والناس ان يدخل البطريرك الى القبر بملابسه المبرية بدون تاج ولا عكاز وبدون ان تُخلق ابواب القبر وراءه وبمد ان يسجد ويصلي امام السدّ يبر فند الشمع من نور القنديل المقدس ويخرج حالاً الى امام الشعب ويمتف نحوهم قائلاً: « هلموا خذوا نوراً مقدساً من القبر المقدس » فيتقدم الاساقفة فيقبّة الاكليروس بسبب درجاتهم ويشملون شوعهم ثم هؤلاء يشملون شوع الشعب بكل ترتيب ونظام ووقار واحترام »

فنعم القول وباليته يجري قريباً بالعمل ليزول شكوك البعض في ان الاكليروس الارثوذكسيّ بعلمه يوهم الناس بان هناك معجزة حيث لا معجزة البتّة
(البقية لعدد آخر)

الأبدال

لحظة الاب انتاس الكرملي

قد تكرر اسم الأبدال في كتب العرب وعلى الأخص في كتب الحديث واهل الطريقة من الصوفيين وغيرهم فاجبتنا ان نورد لذكرهم فصلاً نجتمع فيه ما كتبه العرب في شأنهم مع تقد كلامهم

١ تعريف الأبدال

ما الأبدال ؟ احسن تعريف جواباً على هذا السؤال هو اقدمه عهداً . قال ابن الاثير في النهاية : « [ورد] في حديث علي رضي : الابدال بالشام وهم الاولياء والمبأد . هذا هو احسن واقدم واصدق ما جاء عن هؤلاء الناس . وما مضت برهة حتى جاء اللغويون واصحاب الاشتقاق والتفريع والتفريق فاخترعوا التعاريف وفسروا الاحاديث تفاسير غريبة وأرلوها تأويل جاءت كالتهاويل . فافتقرت الآراء فرقاً في هؤلاء الصلحاء . ويا ليت لو قنعوا بما جاء في الحديث وبما أوله اثبت الائمة قدماً في الوقوف على علوم العرب اعني به الامام علي بن ابي طالب لكان بذلك غنى عن تبأين الآراء وتعدد الاقوال . فلقد زاد صاحب النهاية نفسه على كلام امير المسلمين ما نصه : « الوايد يدل كجمل واحمال . وبدل كجمل وأجمال . سُئوا بذلك لانهم كلما مات واحد منهم أُبدلَ بآخر » اه

ففي هذا الكلام نظران أولاً قوله : « الوايد يدل كجمل واحمال وبدل كجمل وأجمال . ولم يذكر غير هذين المفردين . ففي هذا الاقتصار تصير نقص وإخلال . فالذي عليه اغلب مشاهير جماهير اللغويين واصحاب الحديث واخبار الانبياء والاولياء والسير النبوية ان مفرد الأبدال بديل مثل شريف وشراف . وإن ذهبوا الى انه قد يكون مفردهُ ايضاً وزان جنل وجمل فهذا لا يمنع ذلك . ومن جملة ادلتهم على قولهم هذا الذي ظهر انه الاصح مجي البدلاء . جمعاً بمعنى الأبدال فيكون ابداً من قبيل شريف وأشراف وشراف . وفي دراورين اللمة امثلة لا تحصى من هذا الوزان وجماعه هذا ولا تتصور ان ابن الاثير هو اول من ذهب الى هذا الرأي . فقد سبقه اليه غير واحد . فعلى مجراه جرى صاحب القاموس وتاج العروس ولسان العرب والصحاح وابن دريد وابن السكيت وغيرهم . اما الآخرون فلم يزيدوا شيئاً على ما جاء في كلام الاقدمين . ومن هؤلاء الطيبي في شرح المشكاة : « الأبدال بالشام . والنجباء . بصر والمصائب بالمرات (١) : وهم الاولياء والمبأد » اه وكذلك سكت عن اصل

(١) وفي التاج : روى ابن شيل بسند حديثاً عن علي كرم الله وجهه انه قال : « الأبدال بالشام . والنجباء . بصر . والمصائب بالمرات » . اه

اشتقاق هذه اللفظة من مشهور معنى مادة الـ «بدل» ابن شميل والزخشي (١) وغيرهما حاذين في ذلك حذو علي بن ابي طالب
 واما النظر الثاني في كلام ابن الاثير فهو في قوله: «سُئِلُوا بِذَلِكَ لِأَنَّهُمْ كَلَّمَاتٍ
 وَاحِدَةً مِنْهُمْ أُبْدِلَ بآخِرِ (٢)». فهذا كلام محمول على ظاهر لفظ الإبدال دون حقيقته
 فلا يشفي غيبلاً. والدليل ان جميع اصحاب الاخبار لم يتفقوا على عددهم كما سترأه
 دُونِ هَذَا وَفِي مَحَلِّهِ. فلا بُدَّ من وجود وجه آخر لتخصيص هؤلاء الاقوام الفضلاء.
 هذه التسمية وتمييزهم بها عن سواهم

٢ معنى لفظه الأبدال

أصحُّ رأيٍ عندنا ان الأبدال جمع بديل. وبديل هذه من مادة منقود معناها في
 العربية بهذه الحروف الثلاثة «ب د ل» ومرجود في سائر اخوات لغتنا هذه الشريفة.
 وهي فيهن بمعنى انقطع وبان واعتزل الناس من (بَدَل) فيكون معنى البديل: المنقطع
 (عن الدنيا الى عبادة الله) والبانن (عن الناس) والمعتزل (ايهم) والمنفرد (عنهم
 إرضاءً لوجهه الكريم) فحينئذٍ «وحيثُذِ لا غير» يكون البدلاء بمعنى الأولياء.
 والعباد والصلحاء. والنسك الى ما يضاهاه هذه المعاني
 واذا كانت مادة «ب د ل» منقودة بهذا المعنى في لغتنا فهي موجودة فيها ببعض
 ابدالٍ بصرة «ب ت ل» ومنه التَبَلُّ: التَّطَعُّع. وتَبَتَّلَ الى الله: انقطع اليه وانفرد له في
 طاعته وانفرد لها له. وفي اللسان: التَبَتَّلُ الانقطاع عن الدنيا الى الله تعالى. وكذلك

- (١) في اساس البلاغة: «وهو من الابدال اي من الزهاد». ولم يزد على التدر
 (٢) وفي سنية الراغب (ص ١٠٧): «قال الشيخ (نصير بن التتج) انما سُئِلُوا أَبْدالاً
 لِأَنَّهُمْ بَدَلُ مِنَ الْإِنبياءِ وَالصِّدِّيقِينَ وَالشَّهداءِ الَّذِينَ هُمْ أَصْحابُ رَسولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ
 السَّابِقِينَ الْأَرْبَعِينَ وَالْأَنْصَارِ فِي أَنْ يَصْرَفَ إِلَيْهِ جَمْعُ الْعَذابِ عَنْ أَمَلِ الْأَرْضِ بِصِيَابِهِمْ». انتهى
 المراد من ابراده
 وفي كتاب المتقد للياضي: «انما سُيِّبَ الإبدال ابدالاً لِأَنَّهُمْ إِذَا غَابُوا تَبَدَّلُوا فِي مَكَانِهِمْ
 صُورَةً وَرُوحَانِيَةً تَتَلَفَهُمْ». ونسب على ذلك ما حكى عن الشيخ مفرج الدمايلى انه رأى بعض اصحابه
 يوم عَرَكَتْهُ بِرَقَّةٍ وَرَأَاهُ آخِرَ فِي مَكَانِهِ مِنْ زَاوِيَتِهِ بِدَمَامِلٍ. الى آخر الحكاية

التبئيل يقال للعايد اذا ترك كل شي . واقبل على العبادة : قد تبئتل اي قطع كل شي .
الأمر الله وطاعته . وقال ابو اسحاق: وتبئتل اليه اي اقطع اليه في العبادة ، اه عن
التاج وغيره .

ولا نعلم كيف فُقد معنى مادة « ب دل » وبقي كلُّه محصوراً في « ب ت ل » ،
الآن ان يكون من آثار لغة بعضهم . وتلك اللغة كانت شائعة ذائعة عند كثيرين منهم
يبدلون فيها الدال من التاء . (راجع مقولاتنا اللغوية في المشرق في مواضع شتى منه) .
والآن لا يُفهم هذا الابدال الغريب المخالف لادضاع سائر ما جاء في اللغات الاخوات
او لعلمهم فعلوا ذلك حينما اتوا لفظة « بتيل » فخصوا تلك بالاثاث وهذه بالذكر
وان لم تكن هذه بمعنى الاول بجميع دقائق معناها . والدليل على قولنا هذا ان كلمة
« بتيل » ومثلها: « بتول » وهي الشيرى و « بتيلة » لم تجي في كلام العرب النصحاء .
الاقدمين منهم الا للسؤث (١)

واما اذا ارادوا ان يصنوا الرجل بالتبئل اتخذوا لفظة أخرى وقالوا : « الحصور »
ومنه قولهم : « يوحنا الحصور » كما نسيه نحن النصارى « يوحنا الممدان » او قالوا :
« الصرور » وفيها لغات وهي : « صرورة بالها . [وان كانت للسذكر] . وصرارة كحجابه
وصارورة كصارورة وصارور بغير هاء . وصروري وصروروي وكلاهما بيا . النسب [وان
ليس في المعنى نسبة] . وصرورا . كماشورا . والشهور من كل ذلك : صرود وصرورة .
وفي الحديث : « لا صرورة في الاسلام » ونسره ابو عبيد بانه التبئيل وترك النكاح
فجاءه اسماً للحدث يقول : « ايس ينبغي لاحد ان يقول لا اتزوج . يقول : ليس هذا من

(١) واما التأخرون ولاسيما نحن النصارى فقد استعملنا ايضاً المذكور . فقد سبنا مثلاً
يوحنا الحبيب : « يوحنا البتول » ايضاً . وهو مناف لاسمالم العرب . لانهم قد يحصرون وزناً او
صيغة بمعنى من المعاني فلا يوردون بتجاوزونه . وان كان التباس يميزه لهم ويبيحه ولهذا قالوا
في هذا الصدد : « ما كل ما يُقاس يُقال » لان القياسي قيمان : قياسي مطرد وقياسي سمعي . وليس
هنا عمل ذكرهما . ومن القياسي السماعي وزناً فيل ونقول . ومنها هذان الحرفان بتيل وبتول .
والسماع حجة على من لا يحفظ حجة كما صرح به صاحب التاج في عدة مواطن من كتابه . وفي
القياسات السماعية صيغة المبالغة واندل التنضيل وغيرهما . وهذا الامر مشهور عندهم وقد عقد له
النحاة اللغويون ابواباً مذكورة في كتبهم فاطلها في مطالعنا نُصِب ان شاء الله تعالى

أخلاق المسلمين وهذا فعل الرهبان. وهو معروف في كلام العرب ومنه قول النابغة:
لو أتعأ عرضت لاشط راب عبد الإله صرورة متعبد

يعني الراهب الذي قد ترك النساء... اه عن التاج

٣ مرادفات الابدال ومحل وجودم

جاء في « كتاب الخبر الدال . على وجود القُطْب والأوتاد والنُجْيا . والأبدال ،
جلال الدين السيوطي (ومنه نسخة خطية في خزانة كتب الملك الظاهر في دمشق
الشام) ص ٧ « ان علي بن ابي طالب قال : الابدال من الشام . والنُجْيا . من اهل
مصر . والاخيار من اهل العراق . » وقال في ص ٨ نحو الآخر : « عن النبي صاعم قال :
ان دعامة أمتي عَصْبُ اليمن . وابدال الشام . » وقال في ص ١٨ : « مسكن القبا .
المغرب . ومسكن النجيبا . مصر . ومسكن الأبدال الشام . والأخيار سيّاحون في
الارض . والمد في زوايا الارض . ومسكن العوث مكة ، اه

وفي مجموعة رسائل ابن عابدين (ج ٢ ص ٢٧٠ من طبعة الاساتنة) ما يُقارب
هذا الكلام . وكذلك في سائر الرسائل التي ورد فيها ذكر الأبدال يُضاف اليها ما
اُثبتنا في المشرق (١١ : ٨٩١) سابقاً فليُراجع

٤ عدد الأبدال

لم تتفق اقوال النقلة والمحدثين والكتبة في عدد الابدال فتد قال السيوطي في
الخبر الدال (ص ٧ من نسخة المكتبة الظاهرية) بعد ايراد اسما اصحاب الاسانيد
الواحد بعد الآخر : « البُدْلا . اربعون رجلاً . اثنان وعشرون بالشام . وثمانية عشر بالعراق .
كلّما مات منهم واحد ابدل الله مكانه آخر . فاذا جاء الامر قبضوا كلهم فعند ذلك
تقوم الساعة » . ثم نقل حديثاً آخر (ص ٨) وعَنْهُ حتى اوصله الى صاحب الشريعة
فقال : « قال رسول الله صلعم : الأبدال اربعون رجلاً واربعون امرأة . اخرجهُ الديلمي في
مسند الفردوس . ونقل حديثاً ثالثاً واورده (ص ٩) فقال : « الابدال بالشام وهم
ثلاثون رجلاً على منهاج ابرهيم كلّما مات رجل ابدل الله مكانه آخر . والعصب [جمع

الابدال

١٩٩

عُصْبَةَ [بالعراق اربعون رجلاً كلما مات رجل ابدل الله مكانه آخر. عشرون منهم على اجتهاد عيسى بن مريم وعشرون منهم قد أوتوا مزامير آل داود . حديث عبادة بن الصامت « . ثم جاء . (في ص ١٠) بحديث رابع فقال : « قال رسول الله صلعم : الابدال في أمتي ثلاثون بهم تقوم الارض وبهم تُحَطَّرُونَ وبهم تُنصرون » اه . وقال (في ص ١٢) : قال رسول الله صلعم : ان لله عز وجل في الخلق ثلاثمائة قلوبهم على قلب آدم عم . والله في الخلق اربعون قلوبهم على قلب موسى عم . والله في الخلق سبعة قلوبهم على قلب ابراهيم عم . والله في الخلق خمسة قلوبهم على قلب جبريل عم . والله في الخلق واحد قلبه على قلب اسرافيل . فاذا مات الواحد ابدل الله من الثلاثة . واذا مات من الثلاثة ابدل الله مكانه خمسة . واذا مات من الخمسة ابدل الله مكانه من السبعة . واذا مات من السبعة ابدل الله مكانه من الاربعين . واذا مات من الاربعين ابدل الله مكانه من الثلاثمائة . واذا مات من الثلاثمائة ابدل الله مكانه من الاربعمائة . وفيهم يُجِيبُ وَيُجِيبُ . وَيُطِيلُ وَيُطِيلُ . وَيُنْبِتُ وَيُدْفَعُ الْبَلَاءَ . قيل لعبد الله بن مسعود : كيف بهم يُجِيبُ وَيُجِيبُ ؟ قال : لانهم يسألون الله ! كثار الأمم فيكثرون . ويدعون على الجبابرة فيفصسون . وَيَسْتَقُونَ فَيُسْتَقُونَ . ويسألون فنبت لهم الارض . ويدعون فيرفع بهم انواع البلاء . اخرج ابن عساكر » اه

وقال (في ص ١٧) : « أثر عن الحسن : اخرج ابن عساكر عن الحسن البصري قال : لن تحار الارض من سبعين صديقاً وهم الابدال . لا يهلك منهم رجل الا اخاف مكانه مثله . اربعون بالثام . وثلاثون من سائر الارض » اه

وقال في تلك الصفحة : « أثر عن قتادة : اخرج ابن عساكر عن قتادة قال : لن تحار الارض من اربعين بهم يناب الناس وبهم يُنصرون وبهم يُرزقون . كلما مات منهم احد ابدل الله مكانه رجلاً . قال قتادة : والله اني لارجو ان يكون الحسن منهم » اه

وقال : « أثر عن شهر : اخرج ابن جرير في تفسيره عن شهر بن حوشب قال : لم تبق الا وفيها اربعة عشر يدفع الله بهم عن اهل الارض ويخرج بركتها الا زامن ابراهيم كان وحده » اه

وقال : « أثر عن ابي الزاهرية ومن بعده (ص ١٨) : اخرج ابن عساكر عن ابي

الزهرية قال: الابدال ثلاثون رجلاً بالشام. بهم تجارون. وبهم ترزقون. اذا مات منهم رجل ابدل الله مكانه. واخرج عن الفضل بن فضالة قال: الابدال بالشام: في حص خمسة وعشرون رجلاً. وفي دمشق ثلاثة عشر. وبيسان اثنان [فيكون عددهم على هذا القول اربعين] واخرج عن ابن يحيى الحشني قال: بدمشق سبعة عشر نفساً وبيسان اربعة. [= ٢١]. واخرج ابن ابي خشة وابن عساكر عن ابن شردب قال: الابدال سبعون فسئون بالشام وعشرة بسائر الارض. واخرجا من طريق عثمان بن عطاء عن ابيه قال: الابدال اربعون انساناً. قلت له: اربعون رجلاً؟ - قال: لا تقل اربعون رجلاً. ولكن قل: اربعون. ولعل فيهم نساء. واخرج ابن عساكر من طريق احمد بن ابي الحراري قال: سمعت ابا سليمان يقول: الابدال بالشام. والنجباء بمصر. والمصعب باليمن. والاخيار بالمرات. واخرج هو والحطيب من طريق عبد الله بن محمد العبسي قال: سمعت انكثاني يقول: النجباء ثلاثمائة. والنجباء سبعون. والبدايا اربعون. والاخيار سبعة. والعمد اربعة. والغوث واحد. فسكن النجباء المغرب. ومسكن النجباء مصر. ومسكن الابدال الشام. والاخيار سياحون في الارض. والعمد في زوايا الارض. ومسكن الغوث: مكة. فاذا عرضت الحاجة من امر الامامة ابتهل فيها النجباء. ثم النجباء. ثم الابدال. ثم الاخيار. ثم العمد. فان اُجيبوا والا ابتهل الغوث فلا تتم مسئلتك حتى تجاب، اه

وانذا اردنا ان نتتبع سائر الاقوال فهذا يطول بنا. وقد اجترأنا بما ذكرنا إشارة الى ان الاقوال في عدد الابدال مما لم يتفق عليه اهل النقل والتحقيق. وبذلك كفاية. على اننا لا يجوز لنا ان نجوز هذا الباب ما لم نذكر حديثاً ينقله اغلب اصحاب الطرائق والمحدثين وهو هذا نقلاً عن السيوطي في الكتاب المذكور (ص ١٦-٢٠): «... عن ابي عمر النصيبي قال: خرجت اطلب مسئلة من مصقلة بالشام [مصقلة باسم: زاهد] وكان يقال انه من الابدال. فلقبته بوادي الاردن فقال لي: ألا اخبرك بشيء رأيتك اليوم في هذا الرادي؟ فقلت: بلى. قال: دعنا! فاذا اتا بشيخ يصلي الى شجرة. فألقي في روعي انه الياس. فدنوت منه فسلمت عليه فرد علي. فقلت: من انت يرحمك الله؟ قال: انا الياس النبي. قلت: يا نبي الله هل في الارض اليوم من الابدال احد. قال:

الابدال

٢٠١

نعم هم ستون رجلاً : منهم خمسون فيما بين العريش الى الفرات . ومنهم ثلاثة بالبيضة . وواحد باظاكية . وسائر العشرة في سائر امصار العرب ، اهـ

• الابدال الاقدمون والابدال المسلمون

الابدال على ما يتبين من تعقّب المسلمين طانفتان : طانفة كانت قبل الاسلام . وطانفة بعد الاسلام . اما انه وجد ابدال قبل الاسلام فهذا مما لا ينكره احد من علماء المسلمين . ومن الادلة على هذه الحقيقة :

١ انهم يتبنون الخليل البديل الرحيد في عهد الى آخر تلك الاقوال فراجعها في كتاب الخبر الدالّ للسيوطي (١)

٢ ان نبي المسلمين ذكر الابدال ون منهم من في ديار الشام ومنهم في مصر وجماعة في العراق وطانفة في بلاد العرب مع انه لم يكن يومئذ الاسلام منتشرًا في تلك البروج والآفاق فوجب اذا وجودهم قبل ذلك العهد . وهذا مما لا يُمارى فيه واما وجودهم بعد الاسلام فيتضح مما نقله المحدثون في كتبهم . فقد جاء في الحديث نقلًا عن ابن ابي الدنيا في كتاب السخا : « حدثنا اسماعيل بن ابراهيم بن بسام : حدثنا صالح المري عن الحسن : ان رسول الله صلعم قال : ان بدلاء أمي لم يدخلوا الجنة بكثرة صلاتهم ولا صيامهم ولكن دخلوها بسلامة صدورهم وسخاوة انفسهم » اهـ

(١) واجتماع لفظ الابدال مع كلمة الباس كثير الورد في كتب المسلمين ما يدل على قدم هذا الرأي وان اخضر الياس راسهم . فمن ذكر ذلك غير السيوطي جماعة المتصوفة وطانفة من كتبة التاريخ المحققين منهم مثل القرطبي فقد قال في كلامه عن الياس النبي : « وروي (اي عن نبي المسلمين) ان الابدال يتبنون يو (اي بالياس) » (راجع المشرق ١١ : ٨٩) . وجاء في كتاب خطي محفوظ في المكتبة الشرقية للآباء السويعيين في بيروت في الورقة الثالثة والحسين في الفصل الثامن والمشرين في كلام المزلف عن الانبياء : « . . . وذلك قوله تعالى في القرآن : ان اسمعيل والبص والبطح وهذا الكفل كل من الاخير » وقد بين في أثناء كلامه ان المراد بالاخير ما ذكرناه سابقًا عن السيوطي اي الابدال . وفي كتاب العرائس للثعلبي : « قلت (اي الراوي الذي رأى الياس النبي في الاردن على ما رواه الثعلبي) : كم الابدال ؟ قال : ستون . . . اهـ فاننا نرى من هذا الكلام ان الرجل يسأل النبي عن الابدال ما يدل على ان لياس نسبة تذكر مع الابدال اذ قد وجدنا ان حيشا يذكر الابدال يذكر ايضا الياس واخضر وبالعكس ايضا

وهذا كلامٌ يُشعرُ بأن البدلاء غير المسلمين يدخلون الجنة بكثرة صلاتهم وصيامهم
وانهم مشهورون بهاتين الزَّيَّتَيْنِ

« وعن أبي هريرة قال: دخلتُ على النبي صلعم فقال لي: يا أبا هريرة. يدخل علي
من هذا الباب الساعة رجلٌ من أحد السبعة الذين يدفع الله عن أهل الأرض بهم.
فاذا حبِثشي قد طالع من ذلك الباب أترع اجدع على رأسه جرّة من ماء. فقال رسول
الله صلعم: يا أبا هريرة: هو هذا. وقال رسول الله صلعم ثلاث مرّات: «برحباً يسار»
وكان يرش المسجد ويكنسه. [وكان] غلاماً للمغيرة بن شعبة. «اه نقله بحرفه عن
كتاب الخبر الدالّ (ص ١٥)

وقال الطبراني في «الوسط»: «عن انس. قال رسول الله صلعم: لن تحاو الأرض
من اربعين رجلاً مثل خليل الرحمان فيهم تُسَقُونَ وِجْهَ تَصْرُونَ. ما مات منهم احدٌ
الأ ابدل الله مكانه آخر. قال عبادة: لنا نَشْكُ ان الحسن منهم» اه (يريد بالحسن
الحسن بن علي بن ابي طالب)

« وعن ابن منه قال: رأيتُ رسول الله صلعم في المنام. فقلتُ له: يا رسول الله ابن
بُديلا. أمتك؟ فأومأ بيده نحو الشام. قلتُ: يا رسول الله أما بالعراق منهم احدٌ؟
قال: بَلَى. محمّد بن واسع وحسان بن ابي سنان. ومالك بن دينار. والذي يمشي في
الناس بمثل زهد ابي ذرّ في زمانه». اه عن الخبر الدالّ (ص ٢٢) بحرفه

وفي كفاية المتقد للبايزي (ص ٢٣): «عن بعض اصحاب الشيخ عبد القادر
رضه قال: خرج الشيخ عبد القادر من داره ليلة فناولته إبريقاً فلم يأخذه. وقصد باب
المدرسة فانفتح له الباب فخرج وخرجت معه. ثم عاد الباب مُعاقاً. ومشي غير بعيد
فاذا نحن في بلدٍ لا اعرفه. فدخل فيه مكاناً شبيهاً بالرباط. واذا فيه سِتَّة نفر. فبادروا
الى السلام عليه والتجأتُ الى سارية هناك وسمعتُ من جانب ذلك المكان أَيْناً. فلم
يلث إلا يسيراً حتى سكن الأئنين. ودخل رجل وذهب الى الجهة التي سمعت منها
الأئنين. ثم خرج يحمل شخصاً على عاتقه. ودخل آخر مكشوف الرأس طويل الشارب
وجلس بين يدي الشيخ فأخذ عليه الشيخ الشهادتين وقصَّ شعر رأسه وشاربه وألبسه
طاقيةً وسأه «محمّداً». وقال لاولئك التفرّ: قد امرتُ ان يكون هذا بدلاً عن
الميت. قالوا: سمعاً وطاعة. ثم خرج الشيخ وتركهم. وخرجت خلفه ومشي غير بعيد

الابدال

٢٠٣

فاذا نحن عند باب بغداد . فانفتح كأول مرة . ثم اتى المدرسة فانفتح له بابها ودخل داره فلما كان الغد اقسمت عليه ان يبين لي ما رأته . قال : اما البلد فثما آوند . واما السئة فهم الأبدال . وصاحب الأئين سابعهم كان مريضاً . فلما حضرت وفاته جنت احضره . واما الرجل الذي خرج يحمل شخصاً فابو العباس الحضر عليه السلام ذهب به ليتولى امره . واما الرجل الذي اخذت عليه الشهادتين فرجل من اهل القسطنطينية كان نصرانياً وامرت ان يكون بدلاً عن التوفى فأتى به فأسلم على يدي وهو الآن منهم ، اه بحرفه

ومثل هذه الحكايات كثير في كتبهم من تحويل الالفاظ عن اصل رضعها وقلمها الى اوضاع أخرى حديثة . فمن كان يظن ان المراد بالحضر ابو العباس ؟ . ومع ذلك فالنص واضح لا إشكال ولا وهم في قراءته (١)

٦ صفات الابدال المسلمين

قال سهل بن عبد الله : « صارت الابدال ابدالاً باربعة : وثلة الكلام . وثلة الطعام . وثلة المنام . واعتزال الانام » . واخرج ابو نعيم في الحلية عن بشر بن الحارث انه سئل عن التوكّل فقال : « اضطراب بلا سكون : رجل يضطرب وقلبه ساكن الى الله لا الى عمله . وسكون بلا اضطراب : رجل ساكن الى الله بلا حركة . وهو عزيز وهو من صفات الأبدال » اه

وأخرج (ابو نعيم المذكور) عن معروف الكرخي قال : « من قال كل يوم عشر

(١) وقد عرف الصوفية الابدال غير ما عرفهم الاقدسون . من اللفاظ والمحدثين والرواة فقد نزل السيد الجرجاني عن كتبهم ما عذا حرفه : « البدلاء هم سبعة رجال من سافر من موضع وترك جسداً على صورته حياً بجماته ظاهراً باعمال اصليه بحيث لا يعرف احد انه فقد . وذلك هو البدل لا غير وهو في تلبسه بالاجساد والصور على صورته على ابراهيم عم » . اه وقد عرفهم محيي الدين بن العربي ما يشبه هذا التعريف . ولفظة الابدال يعرفها اليوم . مسلمون بلاد فارس والهند وتركستان . وهؤلاء كلهم يهلون مفرداً تام الجهل . فيسبون الواحد « أبدالاً » كما يسبون الجماعة منهم « أبدالاً » اي : « بمنون الله » ويطلقونه على كل مجذوب من اولئك المجاذب الذين يهلون الطرُق بالبري التام . والترك يزيدون على ما تقدم ذكره من الالفاظ كلتين وهما : « آتا » و « طورلاق »

مرأت: « اللهم اصالح امة محمد. اللهم فرج عن امة محمد. اللهم ارحم امة محمد،
 كُتِبَ مِنَ الْاِبْدَالِ. وَاخْرَجَ عَنِ ابْنِ عَبْدِ اللَّهِ الْبَنَاجِيِّ قَالَ: اِنْ اُحْبِبْتُمْ اَنْ تَكُونُوا اِبْدَالًا
 فَأُحِبُّوا مَا شَاءَ اللَّهُ. وَمَنْ اُحِبَّ مَا شَاءَ اللَّهُ لَمْ يَقْرَأْ بِهِ مِنْ مَقَادِيرِ اللَّهِ شَيْءٌ إِلَّا اُحِبَّهُ. اه
 وفي كتاب سنن الصوفية في حديث سلسلة الى صاحب الشريعة الاسلامية قال:
 « قال رسول الله صلعم: ثلاثٌ من كنَّ فيه فهو من الأبدال الذين بهم قوامُ الدنيا
 واصلها الرضى بالقضاء. والصبر عن محارم الله. والغضب في ذات الله. » اه
 فالأبدال على هذين القولين الاخيرين كثيرون لا يُعدون ولا يُحصون
 وقال ابن ابي الدنيا: « لَمَّا ذَهَبَتِ النَّبْرَةُ وَكَانُوا « اوتاد الارض » اخلف الله
 مكانهم اربعين رجلاً من امة محمد صلعم يقال لهم الأبدال. لا يموت الرجل منهم
 حتى يُنشئَ الله مكانه آخر يُخْلِفُهُ. وهم اوتاد الارض. قلوب ثلاثين منهم على مثل
 يقين ابراهيم لم يفضلوا الناس بكثرة الصلاة ولا بكثرة الصيام ولا بحسن التخشع ولا
 بحسن الحلية. ولكن بصدق الورع وحسن النيّة وسلامة القلوب والنصيحة لجميع
 المسلمين ابتغاء. مرضاة الله بصبرٍ وجبرٍ ولبّ حليمٍ وتواضعٍ في غير مدلّة. لا يلعنون احداً
 ولا يوذون احداً. ولا يتطاولون على من كان تحتهم. ولا يحقرونه ولا يحسدون احداً
 فوقهم. ليسوا بمتخسعين ولا متبوتين ولا معجيين. لا يُحِبُّونَ لِدُنْيَا وَلَا يُحِبُّونَ لِدُنْيَا.
 ليسوا اليوم في وحشة وغداً في غفلة » اه

خلاصة القول

يظهر بما سبق من الشراهد والاقوال المتباينة انّ الأبدال قومٌ من الصالحين الزهّاد
 في العالم سبق عهدهم الاسلام بزمن طويل حتى زمن بني اسرائيل ثمّ تتابعوا الى زمن
 الاسلام. وقد تبعوا الانبياء. في اجتهادهم وزهدهم لاسيا النبي ايلياس. ومنهم من كانوا
 على طريقة السيّد المسيح وهم عندنا النساك والرهبان الذين عرفهم العرب حتى المعرفة
 وكثيراً ما ذكروهم في اشعارهم واخبارهم

