

İDARİ VE MALİ AÇILARDAN XVII. YÜZYILDA SEYYİD HÜSEYİN GAZİ TEKKESİ

Ahmet KÖÇ*

Özet

Anadolu'nun fethi sırasında şehit düşmüş şeyhlerden biri olan Seyyid Hüseyin Gazi'nin türbesi etrafında erken dönemden itibaren bir tekke oluşturulmuştur. Bugün Ankara- Mamak'ta bulunan Seyyid Hüseyin Gazi Tekkesi dini bir cazibe merkezidir. Çalışmada, XVII. yüzyılda yoğun olarak faaliyet gösteren tekkenin işlevleri, gelirleri, yöneticileri ve parçası olduğu heterodoks eğilimlerinden bahsedilecektir. XVII. yüzyılda Seyyid Hüseyin Gazi Tekkesi'nin yönetimi Kalenderî kökenli şeyh tarafından sağlanmaktadır. Bu yüzyılda tekke şeyhi çeşitli olaylara karıştığı gerekçesiyle Osmanlı merkezi yönetimi tarafından yönetimden uzaklaştırılmıştır. Kalenderî kökenli şeyhin yerine yeni atama yapılması, söz konusu kişinin tekke şeyhliği görevini geri alabilmek için uzun yazışmalar yapmasına yol açmıştır. Mali açıdan Seyyid Hüseyin Gazi Tekkesi gerek askerî sınıf, gerekse ulemâ sınıfı mensupları tarafından desteklenmiştir. Öte yandan tekkenin ekip biçtiği arazileri, beslediği hayvanları, ürünlerini depoladığı anbarlarının olması, çok sayıda misafiri ağırlayabilecek derecede büyük bir mutfağa sahip olduğunu göstermektedir. Çalışmada Seyyid Hüseyin Gazi Tekkesi'nin mal terekesinden ve tekkeye yapılmış vakfiyeden hareketle kurumun iktisadi ve idarî faaliyetleri ayrıntılı olarak ele alınacaktır. Makalede ağırlıklı olarak Ankara Şer'iyeye Sicilleri ve Evkâf Defterleri kullanılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Osmanlı, Ankara, Seyyid Hüseyin Gazi, tekke, vakıf, idarî, mali

THE DERVISH LODGE OF SEYYİD HUSEYİN GAZİ IN THE XVIIITH CENTURY FROM ADMINISTRATIVE AND FINANCIAL PERSPECTIVES

Abstract

Around the turbeh of *Seyyid* Hüseyin Gazi who was one of the sheikhs martyryzed during the Anatolia's conquest a dervish lodge was established since early times. Today the turbeh of *Seyyid* Hüseyin Gazi in Mamak-Ankara is a religious attraction center. In this work; the functions, incomes, administrators and position, in which was a part of heterodox inclinations, of the dervish lodge, that was quite active in the XVIIth century, are mentioned. Until the XVIIth century, turbeh of *Seyyid* Hüseyin Gazi was administrated by a Kalenderî-originated sheikh. That century, the sheikh was removed by the Ottoman central administration for various events he involved in. He made great efforts for taking back his ex-post since an apoinment was accomplished in place of him. In the financial perspective, the turbeh of *Seyyid*

* Doç. Dr., Balıkesir Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü, Balıkesir/Türkiye,
akoc@balikesir.edu.tr
DOI:10.12973/hbvd.72.131

Hüseyin Gazi was supported by the askeri and also ulema sects. The turbeh had lands cultivated, animals and warehouses in which crops were stored and it demonstrates that the turbe had also a big kitchen to be able to service lots of visitors. Also here, in the light of the waqfiyye for the dervish lodge and the tereke record of *Seyyid Hüseyin Gazi* economical and administrative activities of the institution are discussed. Ankara Şer'iyeye Records and Evkâf books are mainly used in this article.

Key Words: Ottoman, Ankara, Seyyid Hüseyin Gazi, Dervish Lodge, waqf, admistrative, financial

Giriş

a- Kavramlar ve konunun çerçevesi

Konusu itibariyle bu çalışma, Ankara'da Seyyid Hüseyin Gazi türbesi etrafında oluşturulmuş tekkenin XVII. yüzyıldaki sosyal tarihini ele almaktadır. Konunun daha iyi anlaşılması için öncelikle sosyal hayatın önemli unsurlarından olan zaviye¹ ve tekkelerden bahsetmek gerekmektedir. Zaviye ve tekkeler konusunda Ankara Şer'iyeye Sicilleri'nde belirleyici bir tutum söz konusu değildir. Bu yüzden tutulan sicil kayıtlarında Hüseyin Gazi Zaviyesi'nin ismi kimi zaman bu şekilde, kimi zaman da Hüseyin Gazi Tekkesi olarak ifade edilmiştir². Elbette ki zaviye veya tekke terimleri söz konusu olunca bu yapıyı elinde bulunduran kalenderiler³ hakkında da ön bilgi vermek gerekmektedir. Yine aynı şekilde vakıf toprak hukukunda belirleyici olan temlik⁴ uygulamasının söz konusu vakfa nasıl bir katkı sağladığı hususu ön bilgi olarak verilmelidir.

Osmanlı padişahlarının tekke ve zaviyelerin gelir-gider dengelerini sağlayabilmeleri için onlara toprak tahsislerinde bulunması, bu kurumların işlerini kolaylaştırmıştır. Tekke ve zaviyelerin tahsisatlarla desteklenmesi, Osmanlı Devleti içerisindeki sosyal yapının gelişmesine imkân sağlamıştır. Aynı şekilde Balkanlarda gaza faaliyetleri sonrasında kurulan tekkelerin de Osmanlı Devleti topraklarını şenlendirme görevini yerine getirmelerinden dolayı el üstünde tutuldukları bilinmektedir. Bu yüzden tekke ve zaviyelerin gerek devletin sağladığı arazi tahsisleri yoluyla, gerekse diğer hayırseverlerin yaptıkları bağışlarla zengin vakıflar haline geldikleri Osmanlı arşiv belgelerinden anlaşılmaktadır⁵.

Çalışmada ele alınacak olan Seyyid Hüseyin Gazi Tekkesi'nin, XVII. yüzyılda vakfa dönüştürülerek kurumsallaştığı görülmektedir. Aslına bakılırsa vakfın ne zaman kurulduğu belgelerden tam olarak tespit edilememektedir. XVII. yüzyıl belgelerinde *Seyyid Hüseyin Gazi Tekkesi Vakfı* şeklindeki ifadelerden hareketle vakfın –muhtemelen- bir önceki yüzyılda kurulmuş olmalıdır.

Ankara'da Hüseyin Gazi Tepesi'nde kurulmuş olan tekkede hayat her dönemde sorunsuz geçmemiştir. Bazı dönemlerde maddî zorluklar, bazı dönemlerde ise

tekkeyi yöneten şeyhler arasındaki idarî sürtüşmeler yaşanmıştır. Öte yandan tarihi süreçte tekke şeyhleri arasında yaşanan sürtüşmelerin yanı sıra, burada kalan dervişlerin karıştığı bazı siyasî olaylar, Osmanlı devlet adamlarının Seyyid Hüseyin Gazi Tekkesi'nde kalan dervişlere bakışını değiştirmiştir.

Osmanlı Devleti'nin Kalenderîlere bakışının değişmeye başlaması, kökenleri çok eskiye dayanan bir kırılmanın ürünüdür ve bu kırılma esasında aynı inanç biçimini sürdüren diğer tekkeler için de değişimin habercisidir. Nitekim merkezî iktidarla yaşanan sorunlar nedeniyle Kalenderîlerin elinde bulunan tekkeler, bir süre sonra Bektaşî şemsiyesi altında yok olup gitmişlerdir. Çalışma açısından Kalenderî dervişlerinin Bektaşîlerle kaynaşması kadar, onların tekkelerinin nasıl dönüştürüldüğü sorularını da sormak gerekir. Dolayısıyla Kalenderî dervişlerin, Bektaşî tarikatı içerisine karışması onların tekkelerini nasıl etkilemiştir? Tekke yönetimini elinde bulunduran şeyhler, tekke için tartışmalı bir süreci mi başlatmışlardır? Sorularını sormak gerekmektedir.

Çalışmada, yaşanan bu kırılmaya bağlı olarak Seyyid Hüseyin Gazi Tekkesi'nde ortaya çıkan gelişmeler ele alınacaktır. Bu kırılma ya da merkezî idare açısından ifade edersek politika değişikliği, söz konusu tekkenin idarî yapısına nasıl yansımıştır? Benzer şekilde idarî açıdan tekkenin yönetimi önceleri Kalenderî dervişlerinin kontrolünde bulunurken, sonradan Bektaşîliğin içerisinde eriyen bu gruplar, buradaki tasarrufun el değiştirmesinden rahatsız olmuşlardır? Ele alınan yüzyılda vakfın iktisadî yapısında bozulma söz konusu olmuş mudur? Soruları çalışmanın eksenini belirleyecektir.

Seyyid Hüseyin Gazi Tekkesi'nin idarî ve malî yapısını tespit edebilmek için ağırlıklı olarak Ankara Şer'îyye Sicillerinden istifade etmek gerekmiştir. Arşivlerde Seyyid Hüseyin Gazi Tekkesi hakkında bilgi bulunmakla birlikte bu bilginin daha çok son yüzyıllara ait olduğu görülmektedir. Böyle bir durumda çalışmanın temel kaynağı şer'îyye sicilleri olmak zorundadır. Şer'îyye sicillerinde yapılan araştırmalar neticesinde söz konusu Seyyid Hüseyin Gazi Tekkesi ile ilgili belgelerin XVII. yüzyılda az olmasına karşın, belirli bir problem etrafında şekillendiği ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla bu çalışma, doğrudan doğruya Seyyid Hüseyin Gazi Tekkesi üzerine yoğunlaştığı için mekân eksenli bir yaklaşım denemesi ortaya koymaktadır.

b-Tekkenin Tarihi ve Vakıf Teşkilâtı

Evliya Çelebi'ye göre Seyyid Hüseyin Gazi, İmam Hüseyin evlâdından ve sâdât-ı kirâmdan olup Anadolu'nun fethi sırasında şehit düşmüştür. Seyyid Hüseyin Gazi *dest-i küffârda dîn-i mübîn* uğruna çarpışarak İslam devletine hizmet etmiştir. Rivayete göre Abbasi Halifesi Hârûn Reşîd devrinde Bizans orduları ile çarpışarak cihat etmiştir⁶. Akrabalık ilişkisi kesin olmamakla birlikte, Anadolu coğrafyasında önemli bir şahsiyet olan Seyyid Battal Gazi, Seyyid Hüseyin Gazi'nin oğludur⁷. Sey-

Yid Battal Gazi'nin Bizans Devleti'ne karşı yapılan savaşlarda çarpışan ve Anadolu'da ün kazanmış bir emir olduğu, yine babası Seyyid Hüseyin Gazi ile aynı dönemde bölgede bulunduğu tahmin edilmektedir. Yine rivayete göre Seyyid Hüseyin Gazi ve oğlu Seyyid Battal Gazi, o dönemde Bizans İmparatorluğu ile yapılan savaşlara birlikte katılmışlardır. Doğruluğu tam olarak teyit edilemese de Abbasi- Bizans savaşları göz önüne getirildiğinde Seyyid Hüseyin Gazi'nin, IX. yüzyıl başlarında Ankara civarında yapılan savaşlarda şehit düşmüş olmalıdır.

Seyyid Hüseyin Gazi'nin oğlu olduğu ifade edilen Seyyid Battal Gazi, Bizans İmparatorluğu'na karşı mücadelelerini babasının şehit olmasından sonra da sürdürmüştür. Müslümanların, Bizans İmparatorluğu ile sürdürdükleri mücadeleler sırasında Seyyid Battal Gazi'nin Eskişehir yakınlarındaki Akroinon mevkinde şehit düştüğü rivayet edilmektedir.⁸

Seyyid Battal Gazi'nin Anadolu'da şehit olması, onun şahsına yeni anlamlar yüklenmesine neden olmuştur. Müslümanlar arasında gazi- velî hüviyetiyle yüceltilen Seyyid Battal Gazi aynı zamanda bir destan kahramanı haline getirilmiştir.⁹ Sonuçta Seyyid Battal Gazi'nin gerek İslam ve gerekse Hıristiyan kaynaklarına yansımış efsanevi şöhretine bakılırsa, kendisi gibi babası Seyyid Hüseyin Gazi'nin de IX. yüzyıl başlarında yaşamış ve İslam fetihleri çerçevesinde Anadolu'ya gelmiş bir kişi olması oldukça kuvvetlidir. Çünkü IX. yüzyıl başlarında Abbasi ordularının Bizans İmparatorluğu'na karşı Kayseri, Afyon, Eskişehir, El- Cezîre ve Suriye bölgelerinde saldırılarını arttırmış olduğu düşünüldüğünde, *kutbûl- ârifin Seyyid Hüseyin Gazi*¹⁰ ve oğlu *Seyyid Battal Gazi*'nin¹¹ İslam fetihleri çerçevesinde bölgeye geldikleri tahmin edilmektedir.

Rivayete göre Anadolu tarihinde Seyyid Hüseyin Gazi'nin şehit düştüğü yer olarak ün kazanan tepe, Ankara şehrinin hemen yakınında bulunmaktadır. Seyyid Hüseyin Gazi Tepesi'nin halk arasındaki saygınlığı, buradaki türbeyi bir ziyaretgâh mahalline dönüştürmüştür. Seyyid Hüseyin Gazi ve oğlu Seyyid Battal Gazi türbelerinin halk tarafından rağbet görmesi nedeniyle zamanla burada yeni yapıların yapılmasına imkân sağlamıştır. Nitekim Ankara'da Seyyid Hüseyin Gazi Tepesi'nde türbe yanında bir tekke kurulduğu gibi Eskişehir'deki Seyyid Battal Gazi'nin türbesi yanında daha büyük bir tekke inşa edilmiştir. Kutsal kişilerin türbelerinin birer vakıf müessesesi ile taçlandırılması, hem buradaki faaliyetlerin organizasyonu açısından, hem de tekkelerdeki kültürel mirasın yaşatılması açısından buralara zengin bağışların yapılmasını sağlamıştır. Her iki tekkeye gelip giden Heterodoks gruplara göre, Seyyid Battal Gazi'de kahramanlık ve evliyalık hüviyeti babası Seyyid Hüseyin Gazi'den daha fazladır. Bu yüzden olmalıdır ki tekkeye gelip giden kişiler Seyyid Battal Gazi'yi daha fazla ön plana çıkararak onu, *pîr* olarak nitelendirmişlerdir (Say, 2003a: 57-130). Sonuç olarak bir kez daha belirtmek gerekirse; burada karşımıza çı-

kan tarihi şahsiyetlerin kimlikleri hakkındaki bilgilerimiz kesin değildir. Aynı şekilde Seyyid Hüseyin Gazi'nin babası olduğu ileri sürülen Seyyid Battal Gazi hakkındaki bilgilerimizi de bu kategoride değerlendirmemiz gerekmektedir.

Ankara'da bulunan Seyyid Hüseyin Gazi'nin ve Eskişehir- Seyitgazi'de bulunan Seyyid Battal Gazi'nin türbeleri etrafına erken dönemden itibaren tekkele- rin yanı sıra dervişlerin ikamet edebilmesi için odalar da yapılmıştır¹². Yapılan tek- kelerde uzun asırlar boyunca Kalenderî ve Bektaşî dervişlerinin kaldığı belgelerden anlaşılmaktadır. Bu yüzden Seyyid Hüseyin Gazi ve oğlu Seyyid Battal Gazi'nin isim- leriyle bilinen zaviyeler, Osmanlı döneminde Kalenderî dervişleri tarafından benim- senmiştir.

Osmanlı ülkesinde Rum Abdalları ve Ahiler yeni fethedilen bölgelerde kendi- lerine sağlanan arazi tahsisatları vasıtasıyla büyük toprak parçalarını yönetmeye baş- lamışlardır. Osmanlı padişahları tekke ve zaviyelerinde ibadet eden şeyh ve derviş- lere sağladığı imkânlarla onları desteklemişlerdir. Padişahların uyguladığı bu siyaset Anadolu'daki ve yeni fethedilen Balkan topraklarındaki halkları, Osmanlı Devleti'ne ısındırmada ve iskân meselesinin çözümlenmesinde bir uygulama biçimi haline gel- miştir (Barkan, 1942a: 281; Ocak, 1999e: 128).

Seyyid Hüseyin Gazi Tekkesi ile ilgili Osmanlı devrine ait en erken tarihli kayıt, XVI. yüzyılın ilk yarısında tutulmuştur. H.937/1530 yılına ait olan ilk tahrir defterinde Seyyid Hüseyin Gazi Tekkesi Vakfı'nın gelirleri 11639 akçedir. Vakfın söz konusu bu gelirlerinin Murtazaâbad Kazası'nda bulunan Cemşid ve Bitik Karyele- rinden elde edildiği ifade edilmektedir¹³. Öte yandan 558 numaralı ve H.979/1571 tarihli Ankara Evkâf Defteri'nde ise Seyyid Hüseyin Gazi Tekkesi Vakfı'nın iktisadî vaziyeti 1530 yılında yapılan tahrirle hemen hemen aynıdır. Söz konusu defterden, zaviyeye gelir getiren Cemşid ve Bitik köylerinden 11629 akçelik gelirin varlığı yine teyit edilmektedir (TKGM-KKA-TD-558, v. 110a-110b). O yıllarda Mihâloğulları ailesi Seyyid Hüseyin Gazi Zaviyesi'ne ilgi göstererek buraya bağışlar yapmıştır. Sonuç olarak XVII. yüzyıla girerken Seyyid Hüseyin Gazi Vakfı bir taraftan kendisine daha önceden tahsis edilen arazilerde tarımsal faaliyetlerinin sürdürürken, diğer taraftan Mihâloğlu Ali tarafından vakfa bağışlanan gelirlerle tekkedeki dervişlerin ihtiyaçlarını karşılamıştır. O dönemde Mihâloğulları ailesi sadece Seyyid Hüseyin Gazi Tekkesi'ne değil, aynı zamanda diğer kurumlara da maddi destekler sağlamıştır. Söz konusu aileden Mihâloğlu Ahmed ve kardeşi Mehmed'in 1511 yılında Seyyid Battal Gazi Külliyesi'ni tamir ettirmişlerdir (Faroqhi, 1981a: 100; Denknalbant, 2009: 52).

XVII. yüzyılın ortalarında Seyyid Hüseyin Gazi Tekkesi'ni Evliya Çelebi¹⁴ ziyaret etmiştir. Seyyaha göre Seyyid Hüseyin Gazi Tekkesi; "... bir ulu âsitâne-i Bektaşîyândır. Yüzden mütecâviz pâ-bürehne ve ser-bürehne ârif-i billâh ve fakr u fahr

ile *tefâhür eder fukarâ-ı billâh dervîşân-ı âgâhları var¹⁵ ...*” denilerek tasvir edilmiştir. Evliya Çelebi Seyahatnamesi’nde türbenin gayet iyi durumda olduğu yine ifade edilmektedir. Seyyaha göre türbenin yanında bir tekke olduğu ve burada senede bir defa büyük bir yemek verildiği belirtilmektedir. Yine vakfın tertip ettiği bu yemeğe, 40-50 bin kişinin katıldığı ifade edilmektedir. Seyyid Hüseyin Gazi Türbesi öteden beri kutsal olduğuna inanılan bir mekân olduğu için Evliyâ Çelebi bile seyahati sırasında türbeye on kuruş sadaka bırakıp, üç kurban kestirmiş ve böylece tekke şeyhi Memî Cân Dedé’nin ve fukarânın hayır duasını almıştır (Evliya Çelebi Seyh. II, 1999:223).

Seyyid Hüseyin Gazi Tekkesi’nin ne zaman kurulduğu ve vakfiyesinin olup olmadığı Osmanlı merkezî idaresi tarafından da tam olarak bilinmemektedir¹⁶. Nitekim XIX. yüzyılda Ankara Şer’iyye Sicilleri’nde sık sık Seyyid Hüseyin Gazi Tekkesi’ne ait vakfiyenin olmadığı ve bu yüzden kime meşrût olduğunun bilinemediği açıkça ifade edilmektedir (AŞS. 259/945:18-19 ve 1133). Her ne kadar XIX. yüzyıl belgelerinde vakfın kime meşrût olduğu tespit edilememiş olsa da bu konu ile ilgili bazı ipuçları vardır. Sicil kayıtlarında Seyyid Hüseyin Gazi’nin kime meşrût olduğu yani tekkeyi yöneten kişilerin hangi nesilden gelmesi gerektiği açıkça ifade edilmiştir. Buna göre 7 Muharrem 1023/17 Şubat 1614 tarihinde Seyyid Hüseyin Gazi Tekkesi’nin “... *evlâdiyet üzere Seyyid Gazi âsitânesi dervîşlerine meşrût ...*” olduğundan bahisle yine bu tekkeден birinin şeyhliğe atanması gerektiği ifade edilmiştir (AŞS. 14/700:922). Benzer şekilde aynı defterin 748 numaralı belgesinde “... *Seyyid Hüseyin Gazi Zaviyesi’ne ışıklı mutasarrıf iken ihrac olunub...*” şeklinde devam eden ve yine aynı defterin 971 Numaralı belgesinde ısrarla “... *mukaddemâ ışıklı mutasarrıf iken...*” şeklinde belirtilen hususlar, bu tekkeдеki Kalenderî şeyhlerinin yönetimden el çektirildiklerini ortaya koymaktadır (AŞS 14/700: 748 ve 971). (EK- I)

Kuruluşundan itibaren Seyyid Hüseyin Gazi Zaviyesi’nin bütün işlevlerini tespit etmek zor olsa da, Ankara Şer’iyye Sicilleri’nden Seyyid Hüseyin Gazi Tekkesi’nin kuruluş amacını yani hangi amaca hizmet ettiğini öğrenmek mümkündür. Belgelere göre zaviyenin gelirleri âyende *vü revende* için yani gelip giden kişilerin barınması ve *it’âm-ı taâm*/doyurulması işlemlerine tahsis edilmiştir¹⁷ (AŞS.14/700:748-922; AŞS.25/711:1121). Seyyid Hüseyin Gazi Tekkesi’nin gelip giden kişilerle ilgilenme yükümlüğünün dışında, aynı zamanda tekkeде daimî olarak kalan dervîşlere de bakması gerekiyordu¹⁸. 10 Şaban 1121/15 Ekim 1709 tarihli sicil kaydında: “... *Seyyid Mehmed’in bir tarikle tekkeде mevcut olan 50 miktarı fukarayı tekkeден ihraç ettiği...*” ifade ediliyor ki belgeden anlaşıldığı kadarıyla, burada hem dervîşler kalmakta ve hem de gelip giden misafirlere bakılmaktadır (AŞS 86/772: 455). Tekkeде kalan dervîş sayısı sicil kayıtlarında 50 kişi olarak belirtilirken, Evliya Çelebi Seyahatnâmesi’nde 100 kişiden fazla denilmiştir (1999:222).

Öte yandan XVII. yüzyılın başlarına ait vakıf terekesine bakıldığında, tekkede mevcut olan mutfak eşyasının tek seferde ancak, 50 kişinin yemek yiyebileceği kadar olduğu görülür. O halde tekkede kalan derviş sayısı 50 kişi civarındadır. Tekkede kalan dervişlerin her türlü ihtiyaçları vakıf tarafından karşılanmıştır. Nitekim ekmek ihtiyaçlarının karşılanması için vakıf arazilerinde hasat edilen buğdayın kullanıldığı, pişirilecek yemekler için et ihtiyacının da yine zaviye ahırlarında bulunan hayvanlardan karşılandığı anlaşılmaktadır. (EK-II) Nihayetinde Seyyid Hüseyin Gazi Tekkesi Vakfı'nın gelirleri hem âyende vü revendeye it'âm-ı taâmı için, hem de tekkede kalan dervişlerin masraflarına harcanmak zorundadır (AŞS. 16/702: 1080; AŞS. 25/711: 893; AŞS. 86/772: 442).

XVI. yüzyılda Seyyid Hüseyin Gazi Tekkesi'nde kaç odanın olduğu veya etrafında başka yapıların olup olmadığını tespit etmek mümkün değildir. Buna karşın XVII. yüzyılda tekkenin etrafında nasıl bir yapılaşmanın olduğunu bilebiliyoruz. Örneğin, 20 Rebî'ü'l-evvel 1110/26 Eylül 1698 tarihinde Es-seyyid Mehmed Efendi'nin yaptırdığı keşfe göre; Seyyid Hüseyin Gazi Tekkesi kenarında yaz meydanı, odalar, tuvalet, kiler, mutfak, menzil, tahıl anbarları, küçük ve büyük baş hayvan damları (AŞS.78/764:103) bunların hemen yanında mescid ve türbe¹⁹ binaları bulunmaktadır (AŞS. 14/700:758). Belgelerde geçmese de Evliya Çelebi'nin belirttiğine göre tekke kenarında kış meydanı da vardır (1999:222). Görüldüğü üzere tekkenin mevcut yapıları XVII. yüzyılda geliştirilerek içerisinde çeşitli binaların yer aldığı bir külliye görüntüsü kazanmıştır.

Seyyid Hüseyin Gazi Zaviyesi hakkındaki bilgilerimiz Muhyiddin Halife bin Mustafa'nın Rebî'ü'l-âhir 1022/Mayıs- Haziran 1613 tarihinde yeniden mütevellî olarak atanmasıyla hızla artmaktadır. Bu tarihte yapılan görev değişimi sırasında tekkedeki mevcut malların sayımı yapılarak kadı huzurunda sicile kaydedilmiştir. (EK-III) Buna göre Ankara yakınlarında hâkim bir tepede²⁰ bulunan Seyyid Hüseyin Gazi Zaviyesi'nde mescitte, türbede ve mutfakta bulunan eşyanın yanı sıra, kiler ve anbarlarda bulunan gıdanın ve ahırdaki mevcut hayvanların dökümü de sicilde belirtilmiştir. Rebî'ü'l-âhir 1022/Mayıs- Haziran 1613 tarihli zaviye terekesinde bulunan en dikkat çekici malzeme; mutfaktaki tencere, tepsi ve tabak sayısıdır. Vakfın terekesinde 20'ye yakın kazan, 40'tan fazla tepsi ve 50'den fazla tabağın bulunması, tekkede aynı anda çok sayıda misafirin ve dervişin yemek yiyebileceğini göstermektedir. Daha önce belirtildiği üzere zaviyede -en az- 50 dervişin kaldığı düşünülürse mevcut mutfak eşyasının derviş sayısı ile orantılı olduğu anlaşılmaktadır. Öte yandan vakfın ahırlarında bulunan hayvanların sayısı da bir hayli fazladır. Belgeye göre ahırlarda 141 adet koyun ve keçi, 74 adet oğlak ve kuzu, 3 adet katır, 8 adet inek, 5 adet tazi ve buzağı, 3 adet tosun, 4 adet öküz, 6 adet dana (bir yaşında), 17 adet tavuk ve 20 adet arı kovanı bulunuyordu²¹ (AŞS.14/700:758). Vakıftaki mevcut hayvan sayısına bakıldığında, tekke küçük bir çiftlik görüntüsündedir. Bu haliyle kendi mahsulünü top-

layabilen, hayvanların bakımını yapıp yetiştirebilen Seyyid Hüseyin Gazi Tekkesi, küçük bir tarım işletmesi gibidir. Öte yandan yine aynı sicilde belirtildiğine göre; zaviye mutfağının ihtiyacı olan buğday ve hayvanların beslenmesinde kullanılan arpa ise farklı anbarlarda depolanmaktadır (AŞS. 15/701:1689).

Seyyid Hüseyin Gazi Tekke'sindeki görevli personelin sayısını yine sicillerden tespit etmek mümkündür. Belgelere göre Seyyid Hüseyin Gazi Tekkesi'nde mütevellî, şeyh, türbedâr, du'âguhân ve nâzırın isimleri belirtildiğine göre, tekkedeki üst yönetim bu kişiler tarafından sağlanmaktadır. Tekkedeki vakıf personelinin ne kadar maaş aldığı yine belgelerde ifade belirtilmektedir. 2 Safer 1022/24 Mart 1613 tarihli belgede ise mütevellî, şeyh ve nâzırın zaviyenin mahsulât gelirlerinin yarısını maaş olarak almaları istenmiştir. Vakıfta görevli du'âguhân Mehmed Halife ve türbedâr Arslan'a ise üçer müd buğday verildikten sonra, geri kalan vakıf mahsulünün türbeye gelen misafirlere harcanması talep edilmiştir (AŞS. 14/700: 748).

Sonuç olarak, Seyyid Hüseyin Gazi Zaviyesi'nin yukarıda verilen hususiyetlerine bakıldığında vakfın erken devirde kurulan irsadî yani gayrisahih vakıflardan biri olduğu anlaşılmaktadır. Bu tür vakıfların temel felsefelerinden birisi, *âyende vü revendeye it'âm-ı taâmı* için sofraya kurmalarıdır. Yapısal özellikleri itibarıyla irsadî yani gayr-i sahih vakıfların devletin sağladığı teşviklerle kurulduğu meselenin başka bir boyutunu oluşturmaktadır (Barkan, 1963c: 281). Seyyid Hüseyin Gazi Zaviyesi Vakfı'na sağlanan teşvikle ve yapılan yardımlarla söz konusu hizmetlerini yerine getirdiği anlaşılmaktadır. Evliya Çelebi'nin de belirttiği gibi²², Osmanlı devrinde belirli bir tarikata bağlı olarak kurulan zaviyelerin, söz konusu tarikata mensup kişiler tarafından yapılan bağışlarla zenginleştikleri ve iktisadî açıdan daha kapsamlı faaliyetler sürdürdükleri hususu genel olarak doğru bir tespittir.

c- Işık Tâifesinin Görevden Uzaklaştırıldığı Dönem

Fuat Köprülü'nün ifadesiyle *abdâl* teriminin Kalenderîlikle eş anlamlı olduğunu kabul edersek; söz konusu Rum Abdalları savaşı özellikleri sayesinde Osmanlı ordusuna büyük katkılar sağlamışlardır. XIV. yüzyılın başlarında Kalenderîler, bir yandan Şeyh Edebali aracılığıyla Osmanlı Devleti'nin kuruluşunda görev alırken, öte yandan hünkâr Hacı Bektaş Veli kanalıyla da Bektaşiliğin oluşumunda ana rollerden birini üstlenmişlerdir (Yıldırım, 2010: 161 ; Altınsapan-Say- Gelengi, 2012: 18). Aslına bakılırsa; Osmanlı padişahları da Rum Abdallarının hizmetleri karşılığında fethettikleri toprakların bir kısmını maiyetlerindeki dervişleriyle yerleşmeleri için onlara tahsis etmişlerdir. Böylece devletin kurulduğu erken dönemden itibaren karşılıklı iyi ilişkiler tesis edilmiştir. XV. yüzyılda gerek Anadolu'da, gerekse Balkanlarda hemen her yerde tarikat mensuplarının tekkeleri yayılmış vaziyettedir (Faroqhi, 2003c: 290-299). Karşılıklı olarak gösterilen iyi niyetli çabalar sayesinde, Osmanlı padişahları ile Kalenderî dervişlerinin ilişkileri, XV.

yüzyılın ortalarına kadar iyi durumdadır. Osmanlı Devleti'nin Kalenderî zaviyeleri ile ilgili politikası II. Bayezid ve Kanunî Sultan Süleyman devirlerinde değişmeye başlamıştır. Bu manada XVI. yüzyılda Osmanlı padişahlarının yeni Kalenderî zaviyelerinin açılmasına izin vermediği gibi mevcut zaviyelerin kapatılmasına veya ıslah edilmelerine yönelik politikayı başlatmışlardır.

Osmanlı merkezi idaresinin, Kalenderîlere bakış açısının değişmeye başlaması, çeşitli etkenlere bağlanabilir. XV. yüzyılda ortaya çıkan Şeyh Bedreddin İsyanı, daha önce Anadolu'da olan Babâî İsyanı'ndan sonra Kalenderîlerin düzenleyip yönettikleri ikinci büyük ayaklanmadır. Yine Sultan II. Bayezid devrinde gerçekleştirilen Şahkulu (1511) ve Bozoklu Celâl (1519) ayaklanmalarının yanı sıra Kalenderîlerin, Sultana karşı Arnavutluk'ta suikast girişiminde bulunmaları, bardağı taşıran son damla olmuştur. Kalenderîler sadece Sultan II. Bayezid devrinde değil, aynı zamanda Kanuni Sultan Süleyman devrinde vuku bulan Kalender Şah hareketinin (1527) de destekçileriydiler. Bu dönemde Kalenderîler isyan çıkarmaları ile değil, aynı zamanda sürdürdükleri yaşantıları ve dinî görüşleriyle de devlet adamlarını rahatsız etmişlerdir. Kalenderîlerin uygunsuz davranışları, *tenâsüh* ve *hulûl*²³ inancını savunmaları, ibadet yapmadıkları için haklarında soruşturmaların başlatılmasına neden olmuştur. Bu olaylardan sonra, Kalenderîler hakkında soruşturmalar başlatılarak suçlu bulunanların bir kısmı idam edilmiş, diğer kısmı da Anadolu'ya sürgün edilmiştir. XVI. yüzyılın başlarında yaşanan bu gelişmeler nedeniyle Kalenderîlerin, Osmanlı Devleti ile olan ilişkisi tamamen bozulmuştur²⁴. Yine bu yüzyılda Anadolu'da, Safevî propagandasının başlaması ve Şah İsmail'in propagandalarının doğrudan doğruya Kalenderî dervişleri arasında taraftar bulması sorunları daha da büyütülmüştür. Yaşanan gelişmeler neticesinde Osmanlı Devleti'nin temel ideolojisi olan ehl-i sünnet mezhebine uymayan aykırı yaşam biçimleri ile hem Kalenderî zaviyeleri, hem de bu zaviyelerde kalan dervişler soruşturma, denetleme ve baskı politikasına maruz kalmışlardır²⁵ (Ocak, 1992c: 127; Yazıcı, 1997: 474; Say, 2006b: 110; Azamat, 2001: 255).

XVI. yüzyılın sonlarından başlayan Ankara Şer'iyeye Sicilleri, Seyyid Hüseyin Gazi Tekkesi'nin mal varlığını, sağladığı dinî hizmetleri ve Kalenderî dervişlerinin buradaki etkinliklerini bize sunmaktadır. Sicillere göre Seyyid Hüseyin Gazi Tekkesi'nin 3 Muharrem 1022/23 Şubat 1613 tarihinde vakfın mütevellisi Muhyiddin Halife bin Mustafa, şeyhi ise Seyyid Pir Veli'dir²⁶. Bu tarihten kısa bir süre sonra yani 2 Safer 1022/24 Mart 1613'te Seyyid Hüseyin Gazi Zaviyesi şeyhi Seyyid Pir Veli görevden alınmıştır. Şeyh Seyyid Pir Veli, asitâneye mektup yazarak öteden beri Seyyid Hüseyin Gazi Zaviyesi'ne "... *mukaddemâ* ışıklı²⁷ *mutasarrıf iken ihraç olunub...*" şeyhliğe sülehâdan Aksarayî Şeyh Hamza'nın getirildiğini ifade etmiştir (AŞS. 14/700:748). Vakıf yönetimi ile ilgili buna benzer örnekleri çoğaltmak mümkündür. Yine 7 Muharrem 1023/17 Şubat 1614 tarihli belgede ise, Seyyid Hüseyin

Gazi Tekkesi'nin "... evlâdiyet üzere Seyyid Gazi âsitânesi dervişlerine meşrûr..." olduğundan bahsedilmektedir²⁸ (AŞS. 14/700: 922). Son olarak başka bir belgede ise; "... Seyyid Hüseyin Gazi mukaddemâ ışıklı mutasarrıf iken ihrâc olunub..." zaviye yönetiminin değiştirildiği ifade edilmektedir (AŞS.14/700: 971). Görülüyor ki; Osmanlı merkezî idaresi, XVII. yüzyıl başlarında Kalenderî tekkelerinin Bektaşî tekkeleri içerisinde eriyip gitmesine göz yumarken, aynı tarıkata mensup şeyhlerin tekkedeki eski yönetimlerini sürdürmelerine onay vermemektedir (EK- I)

Ankara Şer'iyeye Sicilleri, Osmanlı merkezî yönetimi tarafından zaviyedeki şeyh değişikliğinin hangi gerekçelerle nasıl yapıldığını tam olarak vermemektedir. Ancak sadece 971 numaralı belgede; ışık olmağla ref' olunan Pir Veli dendiğine göre bu kişiden meşihat ve tevliyetlik görevlerinin neden alındığını ortaya koymaktadır. Kalenderîlerin bu tarihlerde Bektaşîlerin içerisinde karışıp gitmelerine rağmen, yeneden vakıflarının yönetimine geçmek ve zaviyelerini eski haline getirmek şeklinde ifade edebileceğimiz çıkışları olmuştur.

Sicillerde geçen ışık veya ışıklı terimleri Seyyid Hüseyin Gazi Zaviyesi'ndeki Kalenderîler için kullanılmaktadır. Osmanlı döneminde Kalenderîler gerek yaşantıları ve gerekse dinî görüşleri ile diğer halkın yaşantısına hiç uymayan tavır ve hareketler sergilemektedirler. Kalenderîler mahrem yerleri hariç çıplak gezen, sırtlarında yaz- kış hayvan postu taşıyan, ellerinde asa, bellerinde nacakla dolaşan kimselerdir. Ayrıca bu zümrenin esrar kullanarak Allaha yaklaştıklarını ifade etmeleri ve köy köy dolaşarak dilenmeleri, halkın kendilerine iyi gözle bakmasını engellemiştir (Babinger- Köprülü, 1996: 50; Yazıcı, 1997: 472; Ocak, 1992c: 112- 113).

Ankara Şer'iyeye Sicilleri'ndeki dava örnekleri, Seyyid Hüseyin Gazi Zaviyesi Vakfı'nda görev yapan şeyhlerin öteden beri ışık taifesinden yani Kalenderîlerden olduğunu ortaya koymaktadır. Bu dönemde tekke şeyhi olan Seyyid Pir Veli, hiçbir suçu olmadığı halde görevden alındığını ifade etmektedir. Oysa Osmanlı Devleti, Kalenderî kökeninden gelen şeyhlerin zamanla giriştikleri siyasî olaylar yüzünden, bu kişilerin tekkelerinde şeyhlik yapmalarına izin vermemiştir. XVI. yüzyılda uygulanmaya başlanan politika çerçevesinde ışık taifesinin Seyyid Hüseyin Gazi Tekkesi'ni eski haline getirme çabalarına geçit verilmemiştir. Bu yüzden Seyyid Hüseyin Gazi Zaviyesi'nde Seyyid Pir Veli'nin görevden alınmasından sonra, şeyhlik görevine Aksarayî Şeyh Hamza getirilmesine rağmen onun da bu görevde uzun süre kalamadığı ve kendi rızası ile ayrılarak yerine Mahmud Halife'nin tayin edildiği belgelerden anlaşılmaktadır²⁹ (AŞS. 14/700:748).

Hüseyin Gazi Tekkesi Şeyhi Seyyid Pir Veli yeniden zaviye şeyhliğini alabilmek için başkent İstanbul'a gitmiştir. Sabık Seyyid Pir Veli, İstanbul'da; "... tekkede 40 yıldan fazla şeyhlik yaptığımı, bu süre sonunda nefy/sürgün edildiğimi..." ifade etmiştir. Seyyid Pir Veli yaptığı başvuruda, Seyyid Hüseyin Gazi Tekkesi'nde kendi yerine

getirilen Şeyh Mehmed'in, müderrisliğe getirilen Ahmed'in, tevliyet ve türbedârlığa getirilen Arslan'ın, duâgûluğa getirilen diğer Mehmed'in vâkıfın vakfiyyede belirttiği şartlara aykırı olarak göreve geldiklerini ifade etmiştir. Seyyid Pir Veli'nin eski kayıtlara müracaat edilmesini talep etmesi üzerine, zaviye yönetiminin Seyyid Gazi Zaviyesi'nden gelen dervişlerin kontrolünde olması gerektiği anlaşılmıştır. Bunun üzerine Seyyid Pir Veli'nin haklı olduğu anlaşılmış ve yeniden göreve getirilmiştir. Dolayısıyla Seyyid Pir Veli, ikinci defa kendisine verilen beratla evâil-i Receb 1023/ Ağustos- Eylül 1614 tekkeye şeyh tayin edilmiştir (AŞS. 14/700:1039).

Seyyid Pir Veli'nin ikinci defa göreve geldiği sırada hakkında başka şikâyetler de yapılmıştır. Seyyid Hüseyin Gazi Tekkesi'nin şeyhi olan Seyyid Pir Veli hakkında yapılan şikâyetlerden biri, onun durumunu açık olarak özetlemektedir. Evâhir-i Rebî'ü'l-âhir 1023/Haziran 1614 tarihli belgede Seyyid Hüseyin Gazi Tekkesi'nden; "... ışık olmağla ref' olunan Seyyid Pir Veli birkaç defa alub yine mezbûr Muhyiddin'e..." berat verilerek onun şeyh yapıldığı görülmektedir. Belgenin devamında ise Seyyid Hüseyin Gazi Zaviyesi'nde şeyhlik ve mütevellilik görevlerinin Seyyid Pir Veli'den alınarak yeniden Muhyiddin Halife bin Mustafa'ya verildiği belirtiliyordu³⁰. Kayıttan anlaşıldığı kadarıyla zaviyede uzun süre şeyhlik yapan Seyyid Pir Veli, Kalenderî tarikatına mensup olduğu için farklı zamanlarda tekke şeyhliğini ele geçirmiş fakat sakıncalı bulunduğu için önce padişah tarafından görevden el çektilmiş sonra da sürgüne gönderilmiştir. Aynı yüzyılda tıpkı Seyyid Hüseyin Gazi Zaviyesi'nde olduğu gibi, Seyyid Battal Gazi Zaviyesi'ndeki şeyhlere de -benzer sebeplerden dolayı- görevden el çektilmiştir (Ocak, 1992c: 123; Say, 2006b: 109).

Kalender meşreb Seyyid Hüseyin Gazi Tekkesi şeyhi Seyyid Pir Veli, ikinci defa görevden uzaklaştırılınca boş durmamış, bu sefer vakıf mallarına el uzatmaya başlamıştır (AŞS. 14/700: 792). Osmanlı merkezi yönetimi, XVII. yüzyılda ehl-i sünnet ve'l cemâat mezhebi ile örtüşen, yaşantıları ile kendisine sorun oluşturmayan Kalenderî dervişlerinin Bektaşî tarikatı içerisindeki varlığına göz yumarken, buna karşın bu yaşam biçimini benimsemeyen, sorun oluşturmaya devam eden tekke şeyhlerini ise sürgüne göndermiş veya hapse attırılmıştır (Ocak, 1998: 199; Beldiceanu, 1975: 34-48). Dolayısıyla Osmanlı padişahları zaviye şeyhlerinin tutuklatmak suretiyle onların ve müritlerinin korkarak yola gelebileceklerini düşünmüş olmalıdır.

Osmanlı merkezi yönetimi Seyyid Hüseyin Gazi Zaviyesi'nin şeyhliğini Seyyid Pir Veli'den aldıktan sonra, bu makamın kimler tarafından doldurulacağı hususu ayrı bir sorun teşkil etmiştir. Kalenderî dervişleri, Seyyid Hüseyin Gazi Tekkesi'nde şeyhlik görevinin Seyyid Pir Veli'nin çocukları tarafından sürdürülmesi gerektiğini ifade ederlerken, dışarıdan bir yolunu bulup berat alanlar da ortaya çıkmaya başlamıştır. Nitekim Seyyid Pir Veli'nin vefatı sonrasında yerine oğlu Seyyid Mustafa'nın geçmesi gerekirken, başka bir Mustafa yönetimi ele geçirmeye çalışmıştır. Seyyid

Mustafa'nın; "... evlâdiyet üzere kendüye tevcih olunmak..." babındaki isteği padişah tarafından kabul edilmiş ve şeyhlik ona verilmiştir (AŞS. 16/702: 1080).

XVII. yüzyıl aynı zamanda, askerî sınıftan kişilere vakıf yönetimlerinin ulûfe bedeli olarak verilmeye başlandığı dönemdir. 25 Muharrem 1032/29 Kasım 1622 tarihinde *ebnâ-i Sipahiden* Mehmed, Ankara civarında bulunan "... *Yakub Abdal, Baba Yakub, Ahi Çomak ve Hüseyin Gazi Zaviyelerinin tevliyetlerini*" uhdesine almıştır (AŞS.20/706:973). Tevliyetleri Sipahî Mehmed'in kontrolüne geçen Ankara kırsalındaki zaviyelerin ortak tarafları vardır. Buna göre adı geçen bu zaviyeler, o dönemde Bektaşî dervişlerinin girip çıktığı yerlerdir. Dolayısıyla benzer dünya görüşüne sahip zaviyelerin kontrolü bundan sonra Sipahî Mehmed'e bırakılmıştır. Sipahî Mehmed'in mütevellî olduğu 26 Rebi'ü'l-âhir 1039/13 Aralık 1629 tarihinde tekke şeyhi olan Seyyid Muslu vefat etmiş ve yerine Seyyid Mustafa getirilmiştir (AŞS.24/710: 1020- AŞS.25/711: 943).

Daha önce belirtildiği üzere Mihâloğlu Ali Bey, Seyyid Hüseyin Gazi Tekkesi Vakfı'na arazi tahsisinde bulunduğu için söz konusu bağışları belirli şartlar karşılığında yapmıştır. Mihâloğlu Ali Bey, XVI. yüzyılda Seyyid Hüseyin Gazi Zaviyesi'ne bağışladığı arazilerin gelirlerini "... *kim şeyh olursa ahz ve kabz ve zâviye-i mezbûrede sakin olan dervişân fukarasının ve âyende vü revendenin taâm ve sâir hizmetlerine harc ve sarf eyleye deyü...*" tahsis etmiştir. Ancak evâil-i Safer 1041/Ağustos 1631 tarihine gelindiğinde tekkede yönetim tasarrufu konusunda eski Kalenderî dervişleri ile Mihâloğlu Ali'nin çocukları arasında tartışma çıkmıştır. Sonuçta bir tarafta -her ne kadar Bektaşî tarikatı içine karışmış olsalar da- tekkenin asil sahipleri olan Kalenderîler, diğeri tarafta ise buraya sağlam bağışlar yapan Mihâloğlu Ali'nin çocukları vardır. Ortaya çıkan anlaşmazlık sırasında Osmanlı merkezi idaresi Seyyid Hüseyin Gazi Tekkesi'nin vakfiyesinde belirtilen *Seyyid Gazi soyundan gelen şeyhlere meşrûttur* sözünden hareketle yönetim görevini Rıza Dede'ye bırakmıştır.

Seyyid Hüseyin Gazi Tekkesi'nde Rıza Dede'nin şeyh olduğu dönemde mütevellîlik görevini ise Seyyid Muslu ve Seyyid Mahmud sürdürmüşlerdir. Mütevellîlik görevini sürdüren Seyyid Muslu ve Seyyid Mahmud vakfın kurallarına aykırı tasarruflarda bulunmuşlardır. Adı geçen yöneticiler "... *hilâf-ı şart-ı vâkıf...*" olarak yönetimi ele geçirmek bir yana; "... *dervişân fukarasına ve âyende vü revendeye itâm-ı taâm-ı için...*" harcanması gereken zaviye gelirlerini amacının dışında kullanmışlardır (AŞS. 25/711:893-1118 ve 1121). Öte yandan bu dönemde Seyyid Hüseyin Gazi Zaviyesi'nin şeyhlik tartışmaları artarak devam etmektedir. Evâil-i Rebi'ü'l-âhir 1046/Eylül 1636 tarihinde Şeyh Rıza Dede'nin yerine, bu sefer Şeyh Derviş getirilmiştir (AŞS. 28/714:778). Görüldüğü üzere Seyyid Hüseyin Gazi Tekkesi'nde bir yönetim sorunu vardır ve bu sorun artarak devam etmektedir.

Zaviye şeyhliği üzerine yapılan şikâyetler XVII. yüzyılın ortalarına doğru daha da artmıştır. Şeyhlik meselesinde durum öyle ağırlaşmıştır ki, evâsıt-ı Muharrem 1079/Haziran 1668 tarihinde merhûm Seyyid Hüseyin Gazi Tekkesi'nde 40 seneden beri sülehâdan Derviş Pîri Dede bulunurken, dışarıdan gelen "... Zülfikâr hilâf-ı şart-ı vâkıf berat ettirüb..." vakıf yönetiminde söz sahibi olmaya çalışmıştır (AŞS.52/738:500-501). Yapılan şikâyetler neticesinde Zülfikâr'ın durumu incelenmiş ve yanlışlık düzeltilmiştir.

XVII. yüzyılın ikinci yarısında Seyyid Hüseyin Gazi Zaviyesi'nde dinî olduğu kadar yönetim kavgalarını tetikleyen yeni iktisadî gelişmeler de yaşanmıştır. Tekkenin iktisadî vaziyetini daha da genişleten gelişme, 17 Receb 1080/11 Aralık 1669 tarihinde gerçekleşmiştir. Bu tarihte Seyyid Hüseyin Gazi Tekkesi'nde aynı zamanda şeyh olan Pîri Dede bin Veyis, bütün mülkünü yönettiği tekkeye vakfetmiştir. (EK-IV) Pîri Dede bin Veyis oluşturduğu vakfiyede, vakıf mallarının adını belirtmiş ve vakıf yönetiminin bundan sonra nasıl sağlanacağını ortaya koymuştur. Seyyid Hüseyin Gazi Zaviyesi'ne, Pîri Dede bin Veyis'in yaptığı tahsisler vakfın bir anlamda daha iyi manada hizmet vermesini sağlamıştır.

Pîri Dede bin Veyis sadece ev ve ağıl vakfetmemiş aynı zamanda vakıfta kullanılması için bakır evânî nühâsiyye/bakır mutfak eşyası da bağışlamıştır. Pîri Dede ayrıca, zaviyenin bitişine o dönem için ihtiyaç duyulan üç oda yaptırmıştır. Yapılan bu odaları Pîri Dede, zaviyeye gelen dervişler ve misafirlerin barınması için tahsis etmiştir. Pîri Dede bin Veyis'in, Seyyid Hüseyin Gazi Zaviyesi'ne bağışladığı mülkler arasında Ankara'da Ürgüp Mahallesi'nde bulunan kendi oturduğu evi de vardır. Şeyhin bu menzilinde bir bab fevkânî oda, âhûr ve sofa sâyeğâh, iki tabhâne, bir kiler, bir tahtânî oda vardır. Pîri Dede bu menzil dışında gelirleri kendisine ait olan üçyüz adet ağnam ve Çukurcak Kazası'na bağlı Damlacık denilen mevkideki ganem ağlının gelirlerini de Seyyid Hüseyin Gazi Zaviyesi'ne bağışlamıştır³¹ (EK- V).

Tevliyetini kendi üzerine alan Pîri Dede bin Veyis, mülklerinden elde edilen gelirleri vakfın ihtiyaçlarına harcanmasını talep etmiştir. Aynı şekilde vakfettiği evânî nühâsiyye ve yaptırdığı odaları da burada kalan *âyende vü revendeye* tahsis edilmiştir. Vakfiyeye göre Pîri Dede bin Veyis, vakfettiği menzilini ölünceye kadar kullanacaktı. Onun ölümünden sonra ise kız ve erkek çocukları eşit olarak burada tasarrufta bulunacaklardı. Pîri Dede bin Veyis'in çocuklarının nesli tükendiğinde ise vakıf mülklerine "... Şeyh İbrahim *Tennuri* ve *Seyyid Gazi* ve *Seyyid Hüseyin Gazi* ile hem-*tarik olmağla* içlerinden şart-ı vâkıf üzere *tekye-i mezbûreye her kim şeyh olursa...*" onun tasarrufunda olmasını vakfetmiştir (AŞS.53/739: 336). Pîri Dede bin Veyis'in Seyyid Hüseyin Gazi Zaviyesi'ne bağışladığı mülkü ve gelirini devrettiği hayvan ağılı ve üçyüz adet ağnam geliri, vakfın iktisadî gücünü daha da genişletmiştir.

Dinî açıdan ise Pîrî Dede bin Veyis'in vakfettiği mülklerin gelirlerini kimin kullanması gerektiği konusunda yaptığı tasarruf bize bazı ipuçları vermektedir. Pîrî Dede'nin neslinin tükenmesinden sonra Şeyh İbrahim Tennurî ve Seyyid Gazi ve Seyyid Hüseyin Gazi ile *hem tarik/aynı tarikattan olan şeyhlere tahsisât yapıldığına göre bu durum vâkıfın hâlet-i rûhiyesini de vermektedir. Pîrî Dede'nin vakfettiği mülkleri karşılığında vakıf yönetiminden esas beklentisi tekkeadaki dinî yaşantıyı korumalarıdır. Sonuç olarak Pîrî Dede, Seyyid Hüseyin Gazi Tekkesi'nde şeyhliğin eskiden Kalenderî olarak ifade edilen ama XVII. yüzyıl sonlarında tamamen Bektaşılık içerisinde yok olmaya başlayan kişilerin uhdesinde kalmasını sağlamaya çalışmıştır. Böylece Pîrî Dede bin Veyis vakfettiği mallarla bir anlamda, inandığı hususiyetleri, kabul ettiği dünya görüşünü tekke sürdürmek niyetindedir.*

Seyyid Hüseyin Gazi Tekkesi'nde, Pîrî Dede bin Veyis'in şeyhliği 11 yıl sürmüştür. Nihayet 2 Muharrem 1091/3 Şubat 1680 tarihinde şeyhin vefat ettiği görülmektedir. Zaviye şeyhinin ölümüyle tekke yönetimi boş kalmıştır. Vakfiyeye göre, Pîrî Dede bin Veyis'in vefatından sonra, 19 Zilhicce 1090/21 Ocak 1680 tarihinde Pîrî Dede bin Veyis'in yerine *karındaşoğlu Dede Bali bin Yusuf* tayin edilmiştir³² (AŞS. 60/746: 851). Tekkenişin Dede Bali bin Yusuf'un, Seyyid Hüseyin Gazi Tekkesi'ndeki görevi, karıştığı yolsuzluk yüzünden sonlandırılmıştır. Belgeye göre tekke; "... *teftiş olundukta mezbûr Dede Bali cümlesini beliğ ve kendi masrafına sarf eylediğin ikrâr edüp hüsn-ü rızasıyla mezbûr ref' ...*" olunarak görevden el çektilmiştir. XVII. yüzyılın sonlarında tekkenişin olan Dede Bali bin Yusuf'un Seyyid Hüseyin Gazi Tekkesi'nde yönetici olduğu dönemde buradaki yapılar hakkında daha ayrıntılı bilgi sahibi olabiliyoruz. Şikâyete konu olan tekkenişin Dede Bali bin Yusuf, "... *tekke-i merkûmenin Yaz meydani ittisâlinde olan kebîr sahanlık ve kebîr ahır ve iki bekâr odası ve önlerinde olan iki oda ve Sudavî demekle mezbûr menzil ve buzağı odaları ve bir bâb kilâr ve iki kenîf ve bekâr odaları ve on müd buğday alan iki göz anbarı...*" kendine istimlak eylemek suretiyle vakfın zarar etmesine göz yummuştur. Yaşanan kötü yönetim hadisesi neticesinde Seyyid Hüseyin Gazi Tekkesi'nin yönetimine 6 Ramazan 1109/18 Mart 1698 tarihinde Es-seyyid Mehmed Efendi şeyh olarak atanmıştır (AŞS 78/764: 465).

Dede Bali bin Yusuf'un görevden alınmasından sonra yerine atanan Es-seyyid Mehmed Efendi'nin ilk icraatı bakımsız kalan vakıf yapılarını tamir ettirmek olmuştur. 20 Rebî'ül-evvel 1110/26 Eylül 1698 tarihinde Es-seyyid Mehmed Efendi'nin yaptırdığı keşif sonrasında Seyyid Hüseyin Gazi Tekkesi kenarında bulunan odalar, tuvaletler, kiler, mutfak, anbar ve hayvan damlarının 500 kuruşa ancak tamir edilebileceğini kayda geçirtmiştir (AŞS.78/764: 103). Bu dönemde yapılan tamirat sayesinde Seyyid Hüseyin Gazi Tekkesi'nin fizikî şartları dervişlerin ve gelen misafirlerin ihtiyaçlarını daha rahat karşılayabilecek şekilde yeniden düzenlenmiştir. Söz konusu yapıların varlığı bir arada düşünüldüğünde Seyyid Hüseyin Gazi Tekkesi'nin, diğer

Osmanlı külliyeleri gibi toplumun tüm sosyal ihtiyaçlarını görmek üzere zaman içerisinde daha da geliştirildiğini ortaya koymaktadır.

Sonuç

XVII. yüzyılda Seyyid Hüseyin Gazi Tekkesi'nin vaziyetini vakıf kurumsal kimliği altında değerlendirmek mümkün olduğu kadar, buradaki tekkeyi dinî, idarî ve mimarî boyutları ile de ele almak mümkündür. Dinî açıdan bakıldığında; rivayete göre Abbasi devrinin mücâhidi Seyyid Battal Gazi'nin babası olan Seyyid Hüseyin Gazi'nin adına oluşturulmuş bir zaviye bugünkü tarifile Ankara ilinin Mamak ilçesi sınırları içerisinde bulunmaktadır. Seyyid Hüseyin Gazi Tekkesi, tıpkı Seyitgazi'deki Seyyid Gazi Tekkesi'nde olduğu gibi aynı meşrepten dervişler tarafından kullanılmıştır. Belgelerde ifade edildiğine göre, Seyyid Hüseyin Gazi Zaviyesi'ndeki meşihat makamının o dönemde Eskişehir'de bulunan Seyyid Gazi Zaviyesi'nden gelen şeyhler tarafından doldurulduğunu ortaya koymaktadır. Bu yüzden, Kalenderî tarikatı mensuplarının kullandığı Seyyid Hüseyin Gazi Zaviyesi'nde yaşanan dinî olayları, Seyyid Gazi Zaviyesi ile birlikte düşünmek gerekmektedir.

İncelediğimiz XVII. yüzyılın ilk yarısında tekkede ışık *tâifesi* yani Kalenderî şeyhleri, Seyyid Hüseyin Gazi Tekkesi'nin yönetimini ellerinde bulundurmak için ısrarla taleplerini dile getirmektedirler. Her ne kadar bu yüzyılda büyük oranda Bektaşilik tarikatı içerisinde kendilerini gizlemiş olsalar da Kalenderîler merkezi yönetimin sıkı takibi altındadırlar. Osmanlı merkezi idaresinin yaptığı kontrollerde veya kendisine ulaşan çeşitli şikâyetlerde, tekke şeyhlerinden Kalenderî özellik sergileyenlerin tespit edilerek onların ışık *olmağla ref' edilerek* görevden el çektirildikleri anlaşılmaktadır. Görülüyor ki devlet, hem Kalenderî kökenli şeyhlerin tekkelerde şeyhlik yapmasına izin vermiyor, hem de görevde olanlar arasında bu türden kişiler varsa, söz konusu bu kişileri de şeyhlikten uzaklaştırıyordu. Yaşanan bu olayların ardında, Kalenderîlerin ehl-i sünnete uymayan dinî yaşantılarının yanı sıra, onların II. Bayezid ve Kanuni Sultan Süleyman devirlerinde giriştikleri isyan hareketleri vardır.

Vakıf teşkilatı açısından bakıldığında, XVII. yüzyılda Seyyid Hüseyin Gazi Zaviyesi'nin malî durumu tahrir ve evkâf defterlerinden anlaşıldığı kadarıyla oldukça iyi durumdadır. Seyyid Hüseyin Gazi Tekkesi'nin iktisadi vaziyeti yapılan bağışlarla zamanla daha da güçlendirilmiştir. Önce Mihâloğlu Ali tarafından vakfedilen gelirler ve daha sonra tekkenin şeyhliğini yapan Piri Dede bin Veyis'in mallarını vakfetmesiyle, Seyyid Hüseyin Gazi Tekkesi'nin kurumsal kimliği daha da geliştirilmiştir. Öte yandan vakfın erken dönemden beri elinde bulunan çok sayıdaki koyun, keçi, oğlak, kuzu, katır, inek, tazi, buzağı, tosun, öküz, dana, tavuk ve arı kovanları ile küçük bir tarım işletmesi görüntüsü çizdiğini belirtmek gerekir. Bunun dışında reâyadan topladığı gelirler ve kendi arazilerinden elde ettiği buğday ve arpa sayesinde, Seyyid Hüseyin Gazi Tekkesi malî açıdan sistemli bir organizasyona dönüşmüştür. Elde

edilen bu gelirler âyende *vü revendenin* ve tekkede ikâmet eden 50 civarında dervişin ihtiyaçları için harcanmıştır.

İdarî açıdan bakıldığında XVII. yüzyılın ilk yarısında Seyyid Hüseyin Gazi Tekkesi'nin yönetiminde eskiden olduğu gibi Kalenderî şeyhleri üstünlük kurmaya çalışmaktadır. Şeyhlik makamının yanı sıra vakıfta yönetici olarak mütevellî, nâzır, türbedâr ve du'âgû/dua okuyucu kadroları da vardır. Işık taifesinden olan Seyyid Pir Veli'nin, Seyyid Hüseyin Gazi Tekkesi'ndeki şeyhlik görevinden alınmasından sonra vakfın yönetiminde sıkıntılar ortaya çıkmıştır. Öteden beri Seyyid Hüseyin Gazi Tekkesi'nin yönetimini, Seyyid Gazi Tekkesi'nden gelen dervişler ellerinde bulundururlar şartına rağmen, XVII. yüzyılın ikinci yarısında farklı yollarla şeyhlik ve mütevellîlik makamlarını ele geçiren kişilerin olduğu görülmektedir. Dolayısıyla XVII. yüzyılda Osmanlı merkezi idaresinin Seyyid Hüseyin Gazi Tekkesi üzerinde kullandığı tasarruf, zaviye yönetiminden el çektirme şeklindedir. Zaviyede yaşanan el çektirmeleri bu yüzyılda ortaya çıkan sosyal sorunlarla birlikte düşünmek gerekmektedir. Seyyid Hüseyin Gazi şeyhi Seyyid Pir Veli tekkede 40 yıldan fazla görev yapmış olmasına karşın -onun Kalenderî şeyhi olduğu anlaşılması üzerine- görevden alınmıştır. Seyyid Pir Veli vakıf yönetiminde arka arkaya görev almayı başarabilmiştir. Sonuç itibarıyla XVII. yüzyılda Seyyid Hüseyin Gazi Tekkesi'nde yaşanan sorunlar, A. Y. Ocak'ın *Osmanlı İmparatorluğu'nda Marjinal Sufilik: Kalenderiler* isimli eserinde bahsettiği dini olaylarla tam olarak örtüşmektedir.

Mimarî açıdan XVII. yüzyılda Seyyid Hüseyin Gazi Tekkesi'nin yapısal özelliklerini sicillerden daha iyi takip edebiliyoruz. Seyyid Hüseyin Gazi Tekkesi, o dönem için külliye olarak ifade edebileceğimiz bir mahiyet arz etmektedir. Vakıf yapıları arasında türbe, mescit, yaz meydanı, kış meydanı, bekâr odaları, kiler, menzil, mutfak, tuvalet, anbarlar ve ahırlar bulunmaktadır. Gerek Seyyid Hüseyin Gazi Tekkesi'nin şehirden uzak ve yüksek hâkim bir tepe üzerindeki konumu ve gerekse buranın mimarî yapısı itibarıyla gelen misafirlerin konaklamasına uygun bir ortam sunduğunu söylemek mümkündür.

Sonuç itibarıyla XVII. yüzyılda Seyyid Hüseyin Gazi Tekkesi'ne sonradan yapılan vakfiye zeyilleri, kurumda görev alacak şeyhlerin kimliği hakkında fikir verebilecek mahiyettedir. Seyyid Hüseyin Gazi Tekkesi'nde yaşanan şeyhlik sorunlarına rağmen, vakfın iktisadî ve mimarî açılardan sürekli olarak geliştiği görülmektedir. Tekkede her yıl yapılan dinî törenlere ve yemek ziyafetine binlerce kişi katılmaktadır. Mekânın Seyyid Hüseyin Gazi etrafında oluşturduğu kutsiyet nedeniyle türbe-ye yapılan bağışlar ve burada kesilen kurbanların sayısını arttırmış olmalıdır. Seyyid Hüseyin Gazi'ye adanan kurbanlar ve tekke adına beslenen hayvanlar tekkeye gelip giden kişilerin ve burada ikâmet eden dervişlerin doyurulmasını kolaylaştırmıştır. Neticede F. R. Hasluck, Seyyid Hüseyin Gazi Tekkesi'ni XVII. yüzyılda binlerce ki-

şinin ziyaret ettiği kutsal bir mekân olarak tasvir eder ki, bu durum her açıdan muşahhastır.

Sonnotlar

- ¹ Osmanlı toplumunda zaviye, her hangi bir tarikata mensup dervişlerin, bir şeyhin idaresinde topluca yaşadıkları ve gelip geçen yolculara bedava yiyecek, içecek ve yatacak yer sağlayan, yerleşme merkezlerinde veya yol üzerlerinde oluşturulmuş bina yahut bina topluluklarına denmektedir. Devletin bu tür kurumlara sağladığı vergi muafiyetleri dini sebeplerle değil, âyende ve revendeye sundukları hizmet yüzündendir. Örneğin Malkoçoğulları, Mihaloğulları gibi fetih döneminin ünlü ailelerinin, zaviyeleri destekledikleri bilinmektedir. Bakz. S. Faroqhi- A. Y. Ocak, “Zâviye”, MEBİA. VIII, s. 468- 472.
- ² Hüseyin Gazi Türbesi'nin yanında bulunan zaviyenin ismi, belgeden belgeye farklılık göstermektedir. Bu yüzden çalışmada zaviye isminin yanı sıra tekke terimi de sık sık tercih edilmiştir. Daha doğrusu sicillerdeki kayıtlarda yapının ismi tekke olarak belirtilmişse tekke, zaviye şeklinde bir kullanım varsa yine zaviye teriminin kullanılması tercih edilmiştir.
- ³ Osmanlı kaynaklarında abdal veya baba lakaplarıyla zikredilen kişiler genellikle Kalenderî tarikatına mensup kişilerdir. 1240 yılında meydan çıkan Bâbâi isyanında bu kişiler Yasevilik, Haydarîlik, Vefâîlik gibi gruplarla birlikte geniş bir dinî akım ortaya çıkarmışlardır. Yine aynı tarikata mensup kişiler Osmanlı Devleti'nin kuruluşu sırasında Abdalân-ı Rum olarak ifade edilen grupları oluşturmuşlardır. Din tarihi araştırmacılarına göre tarikat mensupları kendi içlerinde popüler ve yüksek zümre Kalenderîliği olmak üzere iki grupta ifade edilebilmektedir. Tarikat mensuplarının hayatları seyahatle geçmektedir. Giyim ve kuşamları itibarıyla tuhaf kıyafetli oldukları göze çarpmaktadır. Özellikle esrar çekip afyon kullanan, şehir şehir, kasaba kasaba, köy köy dilenerek dolaşan, mezarlıklarda yatıp kalkın kişileri popüler Kalenderîler olarak nitelendirmek gerekmektedir. Bakz. A. Y. Ocak, “Kalenderîler ve Bektaşîlik”, İÜEFĐ. Doğumunun Yüzüncü Yılında Atatürk'e Armağan, s. 298; Ayrıca bakz. E. Altınsapan-Y. Say- A. Gerengi, “Seyitgazi İlçesinde Bulunan Üryan Baba Zaviyesi ve Türbesi”, Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırmaları Dergisi 61, 2012, s. 18.
- ⁴ Erken dönemlerden itibaren Osmanlı padişahları Bizans İmparatorluğu'na karşı yürüttüğü gaza politikası çerçevesinde şeyhler etrafında toplanmış olan birkaç yüz kişiden oluşan savaşçı dervişlerden istifade etmiştir. Şeyh dervişlerinin savaşlarda gösterdikleri yararlılık ve Osmanlı hâkimiyetinin halk nazarında meşrulaştırılmasında da önemli rol oynamıştır. İşte bu faydalı hizmetleri karşılığında Rum Abdallarına ve Ahî şeyhlerine yeni fethedilen yerlerde toprak bağışlanarak onların buralarda zaviyeler kurmalarına yardımcı olunmuştur. Örneğin Osman Gazi, Şeyh Edebalı'nın Söğüt'teki mekânını böyle resmileştirmiştir. Bakz. A. Yaşar Ocak, “Din ve Düşünce”, Osmanlı Medeniyeti Tarihi I, s. 127.
- ⁵ Arşiv belgelerinde bu konu ile ilgili çok sayıda belge vardır. Örneğin II. Selim tarafından düzenlenen bir temliknâme ile Sofyali Şeyh Bâli Efendi Vakfı'na arazi temlik edildiği görülmektedir. Aynı şekilde padişah I. Abdülhamid'in de vakfa tahsisatı söz konusudur. Öte yandan 24 Ramazan 1182/1 Şubat 1769 tarihli ruus-ı hümayundan tekkedeki İbrahim Efendi'ye yine devlet tarafından iki akçe yevmiye tahsis edilmiştir. Söz konusu Berzenik Mukataası emini Hasan Ağa, 12 Muharrem 1201/4 Kasım 1786 tarihinde gönderdiği arz ile Bâli Efendi Vakfı camisine hatib ve şeyh olan kişiye yıllık

720 akçelik vazife bedelini Berzenik Mukataası gelirinden tahsil ettiğini belirtmiştir. Bakz. BOA. C.EV. 20630-1

- ⁶ Evliya Çelebi Seyahatnamesi II, İstanbul 1999, s. 222.
- ⁷ Belgede “...Ankara garbında Sefer Yolu nâm mevzide medfûn Sultan Seydi Gazi babası Seyyid Hüseyin Gazi...” şeklinde kayıt vardır. Muharrem 1023/Şubat- Mart 1614 (AŞS. 14/700: 922).
- ⁸ Tarihi olarak Seyyid Hüseyin Gazi'nin şehit düştüğü dönemde Müslümanlar Ankara civarındadır. Öte yandan Seyyid Battal Gazi'nin gayrimüslimlerle kahramanca savaştığı dönemde Müslümanlar Eskişehir'e kadar ilerlemiş bulunmaktadır.
- ⁹ Bu konuda bakz. A. Y. Ocak, Osmanlı İmparatorluğu'nda Marjinal Sufilik, s. 204
- ¹⁰ Ankara'da bulunan Seyyid Hüseyin Gazi'nin hayatı ve tekkesi hakkında şimdiye kadar doğrudan bir çalışma yapılmamıştır. Bu nedenle Seyyid Hüseyin Gazi'nin hayatı hakkında malumat oldukça az ve rivayetlerden öteye gidememektedir.
- ¹¹ A. Y. Ocak, Seyyid Battal Gazi'nin kimliği ve onun adını taşıyan tekkedeki Kalenderi ve Bektaşî grupların yaşantıları hakkında kapsamlı bilgiler vermektedir. Arşiv belgeleri ve kaynaklardan istifade ederek Osmanlı devrinde Seyyid Gazi Tekkesi'ndeki yaşantıyı, tekke ile ilgili devletin aldığı kararları, şeyhlerin yönetimi sırasında karşılaştıkları problemler ve yine tekkedeki şeyhler hakkında yapılan şikâyetleri yazarın çalışmasında ele almaktadır. Bakz. A. Y. Ocak, Osmanlı İmparatorluğu'nda Marjinal Sufilik, s. 204.
- ¹² Bu konuda Ö. L. Barkan, “...türbeler veya türbeler etrafında ortaya çıkan zaviyeler, bazen daha başka mahiyette anlamlar içerebilmektedir. Çoğu defa türbede yatan ulular, yakında kurulan zaviyenin tesisinde bir gaye değil, daha ziyade bir vesile olmuşlardır” demektedir. Bakz. Ö. L. Barkan, “İstila Devrinin Kolonizatör Türk Dervişleri ve Zaviyeler”, Vakıflar Dergisi II, 1942, s. 295.
- ¹³ Tahrir defterinde: “vakf-ı Türbe-i Hüseyin Gâzi peder-i Sultan Battal Gâzi kabri: Mehmed Bey ve Bahşi Bey veledânı Mihâl oğlu Ali Bey, Karye-i Cemşid ve Bitik, hâne: 62, mücerred: 14, imâm: I, hâsıl: maâ bâc-ı bazâr, yekün: 11629” şeklinde kayıt vardır. 438 Numaralı Muhâsebe-i Vilâyet-i Anadolu Defteri (937/1530), s. 378.
- ¹⁴ Evliya Çelebi, Seyyid Hüseyin Gazi'den ayrılırken onunla ilgili olarak Hârûn Reşid devrinde şehit olmuş bir din mücahidi olduğunu belirttikten sonra; “Gelip etdik du'â ile niyâzı Bize himmet ide Hüseyin-i Gâzi” demiştir (Evliya Çelebi Seyahatnamesi II, 1999, s. 223).
- ¹⁵ Anlamı; “Bir ulu Bektaşî tekkesidir. Yüzden fazla yalın ayak, başı kabak ârif-billâh, fakirlikle iftihar eder fukaralardır” der.
- ¹⁶ Seyyid Hüseyin Gazi Tekkesi'nin her ne kadar vakfiyesi olmasa da sicil kayıtlarında bu konuda bazı ipuçları vardır: “...karyelerin mahsulâtını her kim şeyh olursa ol ferd vakf-ı zâviye-i mezbûrede sakin olan dervîşân fukarâsının ve âyende vü revendenin taâmı ve sair hidamâtına sarf eyleye deyü şart ve tahsis eyleyüb ber- müceb-i şart vâkif...” olduğuna dair Evâil-i Safer 1042/Ağustos 1632 tarihinde Şeyh Rıza Dede'nin beyanı bulunmaktadır (AŞS. 25/711: 893).
- ¹⁷ Bu tür zaviyeler siyasî, iktisadî veya askerî maksatlarla seyahat eden kişilerin yolculuklarını kolaylaştırmak için kurulmuşlardır. Öte yandan cami, mescit, tekke ve zaviyelerin dil, din ve siyasî bütünlüğün temini için faal kültür ve propaganda merkezleri olarak anlaşılması gerektiği Barkan

- tarafından ifade edilmektedir. Bakz. Ö. L. Barkan, “İmâret Sitelerinin Kuruluş ve İşleyişi Tarzına Ait Araştırmalar”, İÜİFM. XXIII, 1962-1963, s. 241.
- ¹⁸ “... karyelerin mahsulâtını her kim şeyh olursa ol ferd vakf-ı zâviye-i mezbûrede sakin olan dervîşân fukarâsının ve âyende ve râvendenin taâmı...” için harcaması istenmektedir (AŞS. 25/711: 893).
- ¹⁹ Evliya Çelebi, Seyyid Hüseyin Gazi'nin türbesini anlatırken: “... nur dolu mezarının dört tarafı türlü türlü yıldızlı ve parlak şamdanlar, çerağdanlar ve Kur'ân-ı Kerimlerle süslenmiştir” der. Bkz. Evliya Çelebi Seyahatnamesi II, 1999: s. 222.
- ²⁰ Evliya Çelebi'ye göre Seyyid Hüseyin Gazi Zaviyesi'nden bakıldığında Çubukovası, Yabanovası ve Murtağ ovalarının açıkça görüldüğü ifade edilmektedir (Evliya Çelebi Seyahatnamesi II, 1999: 222). Yaklaşık 1400 metre yükseklikte bulunan Seyyid Hüseyin Gazi Tekkesi, bölgenin yüksek alanlarından birisindedir.
- ²¹ XVII. yüzyılda kırsal alanlarda bulunan zaviyelerin çok sayıda hayvanlarının olduğu kaynaklardan anlaşılmaktadır. Örneğin Seyyid Hüseyin Gazi'nin oğlu Seyyid Battal Gazi Tekkesi'nin ve aynı tarikata mensup Abdal Musa Zaviyesi'nin oldukça fazla miktarda hayvan beslediği görülmektedir. Evliya Çelebi'nin belirttiğine göre, sadece Abdal Musa Zaviyesi'ne ait 1000 koyun, sığır, manda ve katırının olduğu anlaşılmaktadır. Öte yandan Abdal Musa Vakfı'nın tarla ve bağları da bulunmaktadır. Bkz. A. Y. Ocak, Osmanlı İmparatorluğu'nda Marjinal Sufilik, s. 194.
- ²² Evliya Çelebi Seyahatnamesi'nde, Seyyid Hüseyin Gazi Tekkesi için; “...ve bu âsitânenin evkâf-ı gâyet çoktur. Ve senede bir kerre azim mevlüdü olup kırk elli bin âdem cem' olur...” denmektedir (1999:222).
- ²³ Tenâsüh, ruhun bedenden ayrılmasından sonra hayvana, cisme veya insana geçmesi demektir. Hulül ise Allahın bazı kişi ve eşyaya girip tecessüm ettiğini, onun suretine girdiğini kabul etmektir. Bakz. İlhan Ayverdi, Misalli Büyük Türkçe Sözlük, s. 1234 ve 517.
- ²⁴ Seyyid Gazi Zaviyesi'nde rafizî dervîşleri (ışık taifesi) eksik olmadığından merkezi yönetimle mücadeleleri de sık sık yaşanmıştır. Bakz. S. Faroqhi, Anadolu'da Bektaşilik, Simurg Kitapevi, İstanbul 2003, s. 77.
- ²⁵ Yapılan soruşturmalarda şarap içen, şeyhlerini peygamber ilan eden, halkı delâlete sevk eden, ehl-i sünnettten sapanlar, evkât-ı hamseye karşı gelenler cezalandırılmıştı. Bu hususlara riayet edenler sürgün ve hapis cezasından kurtulmuşlardı. Esasen yapılan sürgünler ve verilen hapis cezaları daha çok Seyyid Battal Gazi Zaviyesi'nde kalan Kalenderî dervîşlerini kapsamaktaydı. Bakz. A. Y. Ocak, Osmanlı İmparatorluğu'nda Marjinal Sufilik, s. 120- 128.
- ²⁶ Söz konusu tarihte Muhyiddin Halife bin Mustafa tevliyet için Seyyid Pir Veli'ye tayin beratını sunmuştur (AŞS. 15/701:892)
- ²⁷ F. Köprülü ışık teriminin sadece Hurûfî anlamında değil, daha genel olarak bâtinî heterodoksi anlamını taşıdığını ifade etmektedir. A. Gölpinarlı ise bu terimin yine Hurûfî demek olduğunu, buna karşın A. Y. Ocak ise Fakirî'nin beytinden hareketle terimin Kalenderî ile eş anlamlı olduğunu ortaya koymaktadır. Yazılı kaynaklarda Kalenderîlerden bahsedilirken ışık teriminin çok kullanıldığı, XVI. yüzyılda Haydariyân, Cavlakiler, tâyife-i Kalenderân, Gürûh-ı Nimetullâhiler ve Camî' zümrelerinden her hangi birini değil, hepsini nitelediği Ocak tarafından ifade edilmektedir (A. Y. Ocak. Osmanlı İmparatorluğu'nda Marjinal Sufilik: Kalenderiler, 1992, s. 108-109. Kalenderîleri

ifade ederken ışık teriminin yanı sıra torlak da kullanılmıştır. Bakz. T. Yazıcı, “kalandar”, *The Encyclopedia of Islam* IV, 1997, p. 473.

- ²⁸ Kalenderilerin hemen her yerde tekeleri olmasına rağmen, pirleri olduğuna inandıkları Battal Gazi'nin türbesi Eskişehir'dedir. Tarikat mensupları Seyitgazi Zaviyesi'ni diğer zaviyelerden daha üstün tutarlardı. Kalenderiler Cuma günleri Seyitgazi Zaviye'sinde toplanarak ayinler yapıları kaynaklarda ifade edilmektedir. O halde Kalenderilerin merkezini Seyitgazi Zaviyesi olduğundan şüphe yoktur. Bu zaviyenin hemen yakınında Seyitgazi ile bağlantılı olan Sultan Şücaeddin ve Üryan Baba Zaviyeleri bulunmaktadır. Son olarak Ankara'da bulunan Seyyid Hüseyin Gazi Zaviyesi de Seyitgazi Zaviyesi'nin kollarından birisidir.
- ²⁹ XVII. yüzyılın başlarında Seyyid Hüseyin Gazi Zaviyesi'ne bir ara; “...hariçten ve ecânbten Mehmed nâm kimesne hilâf-ı vâkı' inhâ ile...” göreve getirilmiştir (AŞS.14/700:791).
- ³⁰ Daha sonraki dönemde yani 26 Şevval 1023/29 Kasım 1614 tarihinde Seyyid Hüseyin Gazi Zaviyesi'nde şeyhlik görevi Seyyid Pir Veli'den alındıktan sonra bu kişi yeni şeyh ve mütevellî Muhyiddin Halife bin Mustafa'ya uhdesinde bulunan zaviyeye ait malları, mutfak eşyasını ve o yıla ait mahsullere hâvi hesap defterini teslim etmiştir (AŞS.15/701:1689).
- ³¹ Seyyid Hüseyin Gazi Tekkesi'nde şeyh olan Pîrî Dede bin Veyis, Ankara'da Ürgüp Mahallesi'nde oturuyordu. Şeyh Pîrî Dede bin Veyis'in maddi durumu iyi olmalıdır. Zira, 22 Cemâziye'l-evvel 1088/23 Temmuz 1677 tarihinde Pîrî Dede bin Veyis, uzun boylu, açık kumral kaşlı, gök gözlü, kır sakallı, sol yüzünde badesi olan Rus asıllı Yusuf bin Abdullah'ı malından azat etmiştir (AŞS. 59/745:575).

Kaynakça

- 937/1530 Tarihli Muhâsebe-i Vilâyet-i Anadolu Defteri (438 Numaralı)
- 979/1571 tarihli Ankara Evkâf Defteri (TKGM-KKA-TD-558)
- Ankara Şer'iyeye Sicilleri: AŞS.14/700 - AŞS. 15/701 - AŞS. 16/702 - AŞS. 20/706 - AŞS. 24/710- AŞS. 25/711 - AŞS. 28/714 - AŞS. 52/738 - AŞS. 53/739 - AŞS. 59/745 - AŞS. 60/746 - AŞS. 78/764 - AŞS. 86/772 - AŞS. 259/945 -
- ALTINSAPAN, E- Y. Say, A. Gerengi, (2012). “Seyitgazi İlçesinde Bulunan Üryan Baba Zaviyesi ve Türbesi”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 61, 15- 26.
- AYVERDİ, İ. (2011). *Misalli Büyük Türkçe Sözlük*, Kubbealtı Yayınları 2. Baskı, İstanbul.
- AZAMAT, N. (2001). “Kalenderiyeye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi XXIV*, İstanbul, 253-258.
- BABİNGER, F- KÖPRÜLÜ, F. (1996). *Anadolu'da İslâmiyet*, İnsan Yayınları, (çev. R. Hulusi), İstanbul.
- BARKAN, Ö. L. (1942a). “Osmanlı İmparatorluğu'nda Bir İskân ve Kolonizasyon Metodu Olarak Vakıflar ve Temlikler”, *Vakıflar Dergisi II*, 279- 303.
- BARKAN, Ö. L. (1942b). “İstila Devrinin Kolonizatör Türk Dervişleri ve Zaviyeler”, *Vakıflar Dergisi II*, Ankara, 304- 365.
- BARKAN, Ö. L. (1963c). “İmâret Sitelerinin Kuruluş ve İşleyişi Tarzına Ait Araştırmalar”, *İÜİF Mecmuası XXIII*, 239- 296.

- BELDİCEANU, I. (1975). "La vie Politique et Religieuse de l'Empire Ottoman", *Turcica VI*, 44- 48.
- DENKNALBANT, A. (2009). "Seyyid Battal Gazi Külliyesi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi XXVII*, İstanbul, s. 51- 54.
- Evlıya Çelebi. (1999). *Seyahatname II*, haz. Z. Kurşun- S. A. Kahraman- Y. Dağlı, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.
- FAROQHİ, S. (1981a). "Seyyid Gazi Revisited: The Foundation As Seen Through Sixteenth and Seventeenth Century Documents", *Turcica XIII*, 90- 122.
- FAROQHİ, S.- A. Y. Ocak. (1986b). "Zâviye", *Milli Eğitim Bakanlığı İslam Ansiklopedisi VIII*, 468- 476.
- FAROQHİ, S. (2003c). *Anadolu'da Bektaşilik*, çev. Nasuh Barın, Simurg Yayınları, İstanbul.
- HASLUCK, F. W. (1928). *Bektaşilik Tedkikleri*, çev. Ragıp Hulusi, İstanbul.
- KÖPRÜLÜ, F. (1976). *Türk Edebiyatından İlk Mutasavvıflar*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara.
- OCAK, A.Y. (1981a). "Kalenderiler ve Bektaşilik", İÜEFD. Doğumunun Yüzüncü Yılında Atatürk'e Armağan, İstanbul, 297- 308.
- OCAK, A.Y. (1992b). "Bektaşilik", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi V*, İstanbul, 373- 379.
- OCAK, A.Y. (1992c). *Osmanlı İmparatorluğu'nda Marjinal Sufilik: Kalenderiler (XIV- XVII. yüzyıllar)*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara.
- OCAK, A.Y. (1998d). *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mühlidler*, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul.
- OCAK, A. Y. (1999e) "Din ve Düşünce", *Osmanlı Medeniyeti Tarihi I*, ed. E. İhsanoğlu, İstanbul, 107- 193.
- OCAK, A.Y. (2005f). *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf ve Sufiler*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara.
- SAY, Y. (2003a). *Seyyid Battal Gazi, Şücaeddin Veli ve Üryan Baba*, Alevi Akademisi Yayınları, Ankara.
- SAY, Y. (2006b). "Anadolu'nun Türkleşmesinde ve İslamlaşmasında Önemli Bir Kült: Şücaeddin Veli", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırmaları Dergisi* 37, 99- 134.
- TSCHUDİ, R. (1986). "Bektashiyya", *The Encyclopedia of Islam I*, E.J.Brill, Leiden, 1161- 1163.
- YAZICI, T. (1997). "Kalandariyya", *The Encyclopedia of Islam IV*, E.J.Brill, Leiden, 473-474.
- YILDIRIM, R. (2010). "Muhabbetten Tarikata: Bektaşî Tarikatı'nın Oluşum Sürecinde Kızıldeli'nin Rolü", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırmaları* 53, 153- 19

Tablo I: Seyyid Hüseyin Gazi Tekkesi'nde Yıllara Göre Mütevellî ve Şeyh Atamaları

Yıl	Mütevellî	Şeyh	Kaynak
H. 979/1571	Derviş Hüseyin	-	558 Numaralı Ankara Evkâf Defteri
3 Muharrem 1022/ 23 Şubat 1613	Muhyiddin Halife b. Mustafa	Seyyid Pir Veli	AŞS. 15/701:892
2 Safer 1022/ 24 Mart 1613	Muhyiddin Halife b. Mustafa	Aksarayî Şeyh Hamza	AŞS. 14/700: 748
2 Safer 1022/ 24 Mart 1613	Muhyiddin Halife b. Mustafa	Mahmud Halife	AŞS. 14/700: 748
Muharrem 1023/ Şubat- Mart 1614		Mehmed	AŞS. 14/700: 791- 922
22 Ramazan 1023/ 26 Ekim 1614	Muhyiddin Halife b. Mustafa	Seyyid Pir Veli	AŞS. 15/701: 1673
Evâhir-i Rebî'ü'l-âhir 1023/Haziran 1614	Muhyiddin Halife b. Mustafa	Muhyiddin Halife b. Mustafa	AŞS. 14/700:971
Evâil-i Rebî'ü'l-âhir 1025/ Nisan 1616	-	Es-seyyid Mustafa	AŞS. 16/702:1080
25 Muharrem 1032/ 29 Kasım 1622	Sipahî Mehmed		AŞS.20/706:973
26 Rebî'ü'l-âhir 1039/ 13 Aralık 1629		Seyyid Muslu	AŞS. 24/710: 1020
Evâil-i Muharrem 1040/ Ağustos 1630		Seyyid Mustafa	AŞS.25/711:943
Evâil-i Safer 1041/ Ağustos 1631	Seyyid Muslu- Seyyid Mustafa	Şeyh Rıza Dede	AŞS. 25/711:1118
Evâil-i Rebî'ü'l-âhir 1046/Eylül 1636	Seyyid Muslu	Şeyh Derviş	AŞS.28/714:778
Evâsıt-ı Muharrem 1079/ Haziran 1668	Zülfikâr	Derviş Piri Dede	AŞS.52/738:500
17 Receb 1080/ 11 Aralık 1669	Dede Bali bin Yusuf	Piri Dede bin Veyis	AŞS.53/739:336
2 Muharrem 1091/ 3 Şubat 1680		Dede Bali bin Yusuf	AŞS.60/746:851
6 Ramazan 1109/ 18 Mart 1698		Es-seyyid Mehm- ed Efendi	(AŞS 78/764:465

EK- II: Seyyid Hüseyin Gazi Tekkesi'nin Mal Terekesi

مردم و معتمدان اما جسر مانگی در کتف فرزند حضرت زین العابدین علیه السلام و مکتوباته
 موجوده بنامه انتم و اناث سابقا متاسی ایضا سیوید و غیره می شناسند مرقم میالدیر خلیفه بر سر شریف قلیه بهرامون قلی نعمتعلی
 اولادک فی شهر پیو الاخر سنه اشعی و عشرین کن

تشریح

شعده	ماری	حما شله	یشیل	بیان	قربوی	بنا	دکترخان
عبد	عبد	عبد	عبد	عبد	عبد	عبد	عبد
۱۴	۱۳	۱۲	۱۱	۱۰	۹	۸	۷

تاریخ

غرابیان	دیوانه	تالوکی	عصیب	یشیل	طغیغه	اغلی	مرد	شمالی	تاریخ
عبد	عبد	عبد	عبد	عبد	عبد	عبد	عبد	عبد	عبد
۱۵	۱۶	۱۷	۱۸	۱۹	۲۰	۲۱	۲۲	۲۳	۲۴

کلید در بفرود مود الله اسبابا شناسد

شاه قرنی	قرنی	دینار	صفر	طریق	صفر	دیلمه	سفر	اشیوی	رهمی
عبد	عبد	عبد	عبد	عبد	عبد	عبد	عبد	عبد	عبد
۲۵	۲۶	۲۷	۲۸	۲۹	۳۰	۳۱	۳۲	۳۳	۳۴
۳۵	۳۶	۳۷	۳۸	۳۹	۴۰	۴۱	۴۲	۴۳	۴۴

پس از آنکه مردم قدسی حقه قرنی اناروندی ارم خنیا ارمی نادج طدر بر شیرین
 کیسه عبد عبد خنیاوت ترف عبد عبد طدر بر شیرین
 بود که امام صاحبان می کرد که گوارا زاود سده وقف اقم گروز و می طمر نور زین اول و نور زراوم شعر سکر بردی ارم سفنگو بعضی
 اولی بر بند و چهارم قیلازم کلون و کز که بعضی چهارم می بود و کور و قمار و چون غم می بودی افرو است از این خطاب که طبر بر اول استیاده
 استیاده این و در از د در یکسده ترقم او ترقی و اولی چهارمین کسر اسمی و کلون می بود

EK- III: Seyyid Hüseyin Gazi Tekkesi'nin Mal Terekesi'nin Çevirisi

AŞŞ. 14/700:758: Merhûm mâgfur leh İmam Hüseyin Gazi Vakfı'nın tevliyeti ba'isü't-tahrîr Muhyiddin Halife'ye berât-ı şerifle tevcih buyrulduktaki mevcut bulunan emtia ve eşya sabıka mütevellisi olan Seyyid Pir Veli zabtından merkum Muhyiddin Halife'ye teslim olunduktaki kayd ve defter olundu fî şehri Rebi'ü'l-âhîr sene 1022.

Türbe-i Şerif: Şamdan: 2, Mera' (?): 19, İmâme Semle: 2, Beyaz Dülbend maa' mucûze: 1, Beyaz seccâde: 1, Kırmızı seccâde: 1, Penbe iplik seccâde: 1, Diğer seccâde 1, Mezar-ı şerif örtüsü: 3, Çatma tekke altunlu: 1, Yeşil kadife: 1, Serâbil altunlu: 1, Mihrablı Mushaf-ı şerif: 1, Kanâdil: 16, Sancak kızılı: 2, Panguş tekke tabak: 1, Tesbih: 2, Deve yumurtası: 4, Kaliçe: 19

Der Mescid-i Şerif: Mihrapta yapağı seccâde: 1, Divan kaliçesi: 2, Kaliçe hurda: 2, Yeşil kadife kapu örtüsü: 1, Ağaç çerağ: 2, Şimşir tesbih: 2, Balık kursağı: 1, Türbe ve mescide kanâdir: 26

Kılârın ve gayrîden mevcut olan esbâb ve eşyadır: Bakkal kazanı: 2, Kutu: 2, PİRİNÇ kuyuları: 4, Macun tâbesi: 1, Tob-u penbe: 1, Yahni gûşt büyük tepsi: 1, Ayaklı sahan: 23, Tabak sağır: 35, Diğer tabak sağır: 2, Ayaksız tepsi: 33, Defa diğer tepsi: 10, Berber leğeni: 1, Küçük leğen: 2, Ayaklı haranı: 4, Ayaklı haranı taşı: 2, Maşraba: 3, Sahan-ı kebir: 1, Bakır güğüm: 1, Bakraç: 2, Kulplu testi: 1, Nahtâb (?): 1, Bakır kuddam taşı (?): 5, Kepeç ve kefkir: 8, Baklava tavası: 2, Sini: 3, Tepsi: 1, Tencere: 4, Havan: 1, Büyük helva tenceresi: 2, Süt tavası: 4, Küçük el tavası: 1, Büyük kefgir: 1, Ekmeklik önünde, büyük kazgan: 1, Kahve rahlesi: 1, Küçük ocak: 1, Eşyahânedeki büyük kazgan: 3, Diğer kazgan: 7, Kebap duvarı maa tava: 2, Nacak: 1, Çengel: 2, Semer: 18, Peşkir: 1, Beyil (?): 2, Kazma: 1, Çepin: 1, Balta: 1, Pusûl: 1, Tunç şamdan: 2, Bakır şamdan: 1, PİRİNÇ hurda şamdan: 3, Sırma orağı: 4, Kaddâre orağı: 12, Saç ayak: 3, Eski haranı: 1, Tandır: 1, Kûskü demiri: 1, Tandır demiri: 1, Büyük ağaç kepeç: 1, Çerağ: 2, Def'â şamdan :2, Defâ kurşun: 28, Tahta ve kurşun:3

Anbar ve Hayvanlar: Anbarda buğday tahminâ: 2 müd, Arpa tahminâ: 1.5 müd, Koyun ve keçi: 141, Oğlak ve koyun: 74, Katır: 3, İnek: 8, Tazı ve buzağı: 5, Tosun: 3, Öküz: 4, Arı: 20, Tavuk: 17, Dana bir yaşında: 6.

Budur ki; İmam Hüseyin Gazi aleyhü'l rahmete'l- bârî zaviyesinin vakfına Muhyiddin Halife mütevellî nasb olunduktaki zaviye tekkesinin bir duvarı ile sukûfunun bazı ... olmuş bulunub muaccelâ tamiri lazım gelüb ve kezâlik bazı masârif-ı mühimmiyesi olduğu ve lakin vakfın mevcut gallesi olmayub aherden istidâneye muhtâc olmağın berây-ı istidâneye istinaden ettiğinden izin virilmeğın terkîm olundu. Hurrîre bi'l ma'rûf Muhyiddin Halife el mütevellî.

EK- V: Pîrî Dede bin Veyis'in Seyyid Hüseyin Gazi Tekkesi'ne Yaptığı Vakfiye'nin Çevirisi):

El-hamdu li'llâhi'llezî allemenâ'l-kitâbe ve fe-hâzâ'l- mesâilü's-şer'iyye alâ vechi's-savâb ve's-salâtü ve's-selâmu alâ nebiyyihî Muhammed ve âlihî'l-izâm ve ashâbibihî'l- kirâm ammâ ba'd bu vakfiyye-i sahîha-i şer'iyye ve bu vesîka-i sarîha-i mer' iyyenin sâhibi ve hayrâ t ve hasenâtın tâlibi olup medine-i Ankara civârında medfûn cennet-mekân-ı ilahî ve Firdevs-i âşiyân-ı sübhânî makbûl-i bârgâh-ı kayyûmî merhûm Seyyid Hüseyin Gazi aleyhi rahmetü'l- bârî tekyesinde şart-ı vâkıf üzere berât-ı âlîşân ile şeyh olan Pîrî Dede bin Veyis nâm kimesne meclis-i şer'-i şerîf ve mahfil-i dîn-i münîfde vakf-ı âti'l- beyâna mütevellî nasb u ta' yin eylediği Dede Bali bin Yusuf nâm kimesne mahzarında ikrâr-ı tâm ve bast-ı anî'l merâm edip silk-i mülk-i sarîhimde münzabıt oaln üçyüz aded ağnâm ve yedimde mevcûd olub tekye-i mezbûrede istimâl olunan bakır evânisi ve tekye-i mezbûrede müceddeden binâ eylediğim üç oda ve Ürgüb Mahallesi'nde vâk'î bir taraftan Murtaza ve bir taraftan Mehmed Beşe ve bir taraftan Ali Bey mülkleri ve bir taraftan tarîk-i âmm ile mahdûd bir bâb fevkânî oda ve âhûr ve sofa ve sâyegâh ve iki tâbhâne ve bir kiler ve bir tahtânî oda ve hayât-ı müştemil menzilimi ve çukurcak Kazâsı'na tâbî' Damlacık tâ'bir olunur mevzîde vâk'î ganem ağılını hasbeten li'llâhi'l- aliyyi'l-azîm ve taleben li-merzâti Rabbi'r-rahîm tekye-i mezbûreye vakf ve habs ve şart ve kayd edüb mâ dâme ki lâbis-i libâs-ı hayâtda olam tevliyeti yedimde olub ağnamdan hâsıl olan galle-i vakf-ı mezbûrun mühimmâtına harc u sarf olunub ve evânî-i nühâsiyye vakf-ı lâzımde isitimâl oluna ve zikr olunan odalarda âyende vü revende ve sâir misâfir ve mücâvir sâkin olalar ve menzil-i mezkûrda kendim sâkin olub ba'de'l- mevt zükür ve inâs müsâvî olmak üzere evlâd-ı evlâdım mutasarrıf olub ba'de'l- inkirâz el-iyâzü bi'llâhi Şeyh İbrahim Tennûrî ve Seyyid Gazi ve Seyyid Hüseyin Gazi hem-tarîk olmağla içlerinden şart-ı vâkıf üzere tekye-i mezbûreye her kim şeyh olursa bâlâda zikr olunduğu üzere zabt u tasarruf eylemek vechiyle vakf ve şart edüb mütevellî-i mezbûr Dede Bali'ye teslîm ol dahî minvâl-i muharrer üzere tesellüm ve kabul eyledi deyu ikrâr-ı i'tirâf edüb bu vechile emr-i vakf ihtitâm bulundukdan sonra vâkıf-i mûmâ- ileyh kelâmını semt-i âhara atf ve sarf eyleyüb e'imme-i selâse katlarında menkûlât kısmının vakaf-tü lafziyla vakfiyyeti lâzım gelüb lâkin akârın inde e'immeti'l- kibâr sirâcü'l- ümmet İmâm-ı Âzam hümâm-ı efhâm Ebû Hanife-i Kûfi- nevvâra'llâhû mazca'ahû- katında vakfiyyeti fesh olunub belki ke'l-evvel istirdâd olunmak matlûbumdur deyu işbu kitâb-ı sıhhat- nisâbı muvakkî' olan hâkim-i hâsim eslahâ'llâhu emrehû fi'd-dâreyn huzûrunda mütevellî-i mezbûr ile müterâfi'eyn olduklarında mütevellî-i mezbûr mahalle-i mülâyim cevâb verüb fi'l-vâk'î vakf-ı akâr hazret-i imâm-ı ma'hûd katında vech-i masdûr üzeredir lâkin İmâm-ı Yusuf rahimehu'llâhû aleyh katında vâkıf mutlak vakaf-tü demekle ve İmâm-ı Muhammed katında teslîm ile'l- mütevellî ve tescil-i kâdî olunmağla lâzım olub imâmeyn-i hümâmeyn kav-l-i şerîfleri üzere akar-ı mezbûrun vakfiyyetinin lüzûmuna hüküm taleb ederim dedikde hâkim-i mûmâ-

ileyh en'ama'llâhû ni'amehû aleyh dahî ibtâl-i vakfdan hazer edüb ibkâ-yı vakfi evlâ ve âhere görüb alâ kavli'l- imâmeyni'l- hümâmeyni'l- mezkûreyn akâr-ı mezbûrun vakfiyyetinin sıhhat ve lüzûmuna ve husûs ve umûmuna beyne'l- e'immeti'l- eclâ cârî olan hilâfa âlim olduğu halde hükm-i şer'î ile hükm edüb vakf-ı mezbûr bi'l- ittifâk mahkûmun bih olmağla fasl ve müctehidün- fihde vâkî' olub min ba'd nakz-ı nakîzine mecâl muhâl oldu. Fe-men beddelehû ba'de mâ semî'âhû fe- innemâ ismuhû ale'llezîne yübeddilünehû inna'llâhe semî'un alîm ve ecrû'l- vâkîf ale'l- hayyi'l- kerîm cerâ zâlik. Ve hurrîre fi'l-yevmi's- sâbî' aşer min Recebî'l- mürecceb li- sene 1080. Şuhûdü'l- hâl: Abdürrezzâk Çelebi bin Ahmed Halîfe, Es-seyyid Salih Çelebi bin Es-seyyid Salih, El- Hâc İsa Beşe bin İsa, El-hâc Hüseyin Ağa bin El-hâc İbrahim Ağa, Mumcu Mehmed Beşe bin Ahmed, İbrahim Bey bin Muslu, Derviş Çelebi bin Ahmed efendi, Hasan Çelebi bin Ahmed, El-hâc Hüseyin bin El-hâc Oruç, El-hâc Mehmed bin Hüseyin ve gayruhum (AŞS. 53/739:336)

MEKÂN TASARIM ÖZELLİKLERİ AÇISINDAN GELİBOLU MEVLEVİHANESİ

Deniz DEMİRARSLAN*

Özet

Dinî yapı olarak Mevlevihanelerin çeşitli bilim dalları içinde önemli bir yeri bulunmaktadır. Bu yapıların özellikle mekân özellikleri açısından irdelenmesi Mevleviliğin gelişiminin anlaşılabilmesi bakımından büyük önem taşımaktadır. Özellikle semahane planlamasının tarihsel gelişimi Mevleviliğin tarihi gelişimini yansıtmaktadır. Ne yazık ki çoğu Mevlevihanenin ana yapılarının ahşap olması sebebiyle yanmış, yıkılmış ve günümüze dek ulaşamamış olmasından ötürü Türk yapı sanatı içinde Mevlevihanelerin mimari gelişimini izlemek zordur. Osmanlının en önemli donanma şehri Gelibolu'da bulunan Gelibolu Mevlevihanesi 17. yüzyılda kurulmuş ve bu tarihten itibaren Mevlevi kültürü Gelibolu ve çevresinde yayılmıştır. Gelibolu Mevlevihanesi günümüze dek ulaşabilen semahane binası ve genel mimari özellikleri bakımından en önemli Mevlevihanelerden biridir. Ayrıca, Gelibolu Mevlevihanesi günümüzde halen daha sema törenlerinin gerçekleştirildiği bir mekân olduğu için önemli bir eserdir. Bu çalışmada öncelikle Mevlevihanelerin mimari özellikleri incelenmiş; Gelibolu Mevlevihanesi ile ilgili yazılı kaynaklar ve rölöve çalışmaları araştırılmış; gözlem metodu ile mekân özellikleri tespit edilmiş ve sonuçta yapının mimari künyesi oluşturulmuştur. Sonuç olarak, Gelibolu Mevlevihanesi örneğinde Mevlevihanelerin mekânsal oluşumu irdelenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Gelibolu, Gelibolu Mevlevihanesi, Mevlevihaneler, Mevlevilik, dinî yapı

GALLIPOLI MAWLAWI LODGE IN TERMS OF SPATIAL DESIGN FEATURES

Abstract

Mawlawi lodges as religious buildings have an important role in various branches of science. In particular, to analyze the spatial properties of these structures has a great importance in understanding the development of Mawlawi order. Especially, the historical development of semahane planning reflects the historical development of the Mawlawi order. Unfortunately, many Mawlawi lodges made of wood burned, destroyed and have not survived until recent day. For this reason, it is difficult to observe the architectural development of Mawlawi lodges in Turkish architecture. Gallipoli Mawlawi Lodge, was located in the most important Ottoman navy city, had been founded in 17th century and after that Mawlawi culture has begun

* Doç.Dr., Kocaeli Üniversitesi, Mimarlık ve Tasarım Fakültesi, İzmit –Kocaeli/Türkiye,
demirarslandeniz@gmail.com
DOI:10.12973/hbvd.72.132

to spread in Gallipoli and the surrounding area. Gallipoli Mawlawi Lodge is an important building because it is a space in which sema ceremony has been still done. Gallipoli Mawlawi Lodge is one of the most important Mawlawi lodges in terms of semahane building and its general architectural features which have survived until today. Firstly, in this study, Mawlawi lodges are examined in terms of architectural features. Secondly, the written sources and survey studies are examined about Gallipoli Mawlawi Lodge. The spatial properties are determined by observation method. Finally, an architectural imprint is written for this building. As a result, the spatial formation of Mawlawi lodges is examined on example of Gallipoli Mawlawi Lodge.

Key Words: Gallipoli, Gallipoli Mawlawi Lodge, Mawlawi Lodges, Mawlawi, religious buildings

1. Giriş

Mekân kavramının ortaya çıkışında insanların bir araya geliş nedenleri önemli bir unsurdur. M.Ö. 1.yüzyılda yaşamış Romalı ünlü mimar Vitruvius'a göre insan-noğlunun ilk kez bir araya gelerek bilinçli toplantılar yapmasının ve sosyal ilişkiler geliştirmesinin kaynağı ise ateşin keşfidir (Vitruvius, 2005: 10). Ateş çevresinde barınma ve yaşamsal günlük ihtiyaçların karşılanmasının dışında tapınma ihtiyacı mekân oluşumunu sağlayan en önemli unsurlardan birisidir. Göbeklitepe ve Stonehenge tapınakları bu ihtiyaç sonucu inşa edilen ilk mekânlara verebileceğimiz en güzel örneklerdir. İnsan hayatına anlam kazandıran, değerler hiyerarşisinde insana yol gösteren, anlamı insanı aşan ve aynı zamanda insanı içine alan kutsal bir düzenin varlığına inanmak olarak tanımlanan din olgusu (Güler, 2005: 2) bağlamında insan-noğlu çeşitli mekânlarda bir araya gelerek inanç ihtiyaçlarını karşılamaktadır. Dolayısıyla dinî mekân inşa etme ve tasarlama ihtiyacı ortaya çıkmaktadır. Çeşitli din ve mezheplere göre şekillenen ve dinler ile mezheplerin temel ilke ve özelliklerine göre planlama unsurları belirlenen dinî yapıların temel tasarım ilkelerinin belirlenmesinde dinî törenlerin yapılış biçimleri birincil etken olup mekânlar bu törenlerin gerçekleştiriliş şekline göre biçimlenmektedir. 20. yüzyılın ünlü mimarlık tarihçisi Kostof'a göre (1992: 251) bu durum şöyle açıklanmaktadır: "Özellikle tek Tanrılı dinlerde ortak nokta, dinî mekânların bir toplanma yeri olarak algılanmış olmalarıdır. Cemaat mimarının kendisini oluşturur".

Bu durum özellikle İslam dinine göre yapılmış mekânlarda daha fazla görülmektedir. Türk mimarisinde dinî mekânların aşırı süsten uzak, cemaatin toplanmasına olanak verecek ve sadeliğin hüküm süreceği şekilde tasarlandığı görülmektedir. Yapıların inşa edildikleri dönemlerin mimari özellikleri ise bu biçimlenişe etki eden ikincil unsurlardır. Dinî mekânların biçimlenişinde, dinî eylemler tasarımı salt yönlendiren unsurlar olduğu için çoğunlukla planlamanın iç mekândan dış kabuğa doğru bir gelişim geçirdiği görülmektedir. Dolayısıyla dinî yapılarda iç mekân tasarımı ve mekân özellikleri önemli olup dinî yapıların mekân özelliklerinin incelenmesi mi-

marlık, iç mimarlık, sanat tarihi, ilahiyat gibi farklı bilim dallarından araştırmacılar tarafından sıkça ele alınan bir konu olmuştur.

Dinî yapılar arasında Mevlevihanelerin bu belirtilen bilim dalları içinde önemli bir yeri olmakla beraber; bu yapıların özellikle mekân özellikleri açısından irdelenmesi Mevlevihanelerin mekânsal gelişimi ile Mevleviliğin gelişiminin birlikte anlaşılabilmesi bakımından büyük önem taşımaktadır. Bilhassa semahane planlamasının tarihi gelişimi Mevlevi tarikatının adap- erkânıyla, teşkilatın kuruluşundaki tarihi gelişimi yansıtmaktadır. Ne var ki çoğu Mevlevihanenin ana yapılarının ahşap olması sebebiyle yanmış, yıkılmış ve günümüze dek ulaşamamış olmasından ötürü Türk yapı sanatı içinde Mevlevihanelerin mimari gelişimini izlemek zordur. Bu bağlamda Mevlevi dergâhları içinde dünyanın en büyük Mevlevihanesi olarak da tanımlanan ve günümüze dek ana yapısı muhafaza edilen Gelibolu Mevlevihanesi'nin mekân tasarımı açısından irdelenmesi Mevleviliğin ve Mevlevihanelerin mekânsal oluşumunun gelişimini yansıtmaya açısından önemlidir. Öte yandan Gelibolu Mevlevihanesi'nin mekânsal özelliklerinin incelenmesi ile Gelibolu ve yakın çevresindeki tarihsel, sosyal ve kültürel gelişimin de gözden geçirilmesi mümkün olacaktır. Bu amaçla öncelikle bir dinî yapı olarak Mevlevihanenin mekânsal özelliklerinin incelenmesi gerekmektedir.

2. Çalışmanın Amacı, Kapsamı ve Yöntemi

Bu çalışmanın amacı dönemlere göre mimari ve mekânsal düzenlemeler açısından farklılıklar gösteren Mevlevihanelerin tasarım özelliklerinin irdelenerek Mevlevihanelerde mekân planlama anlayışının örnekleme üzerinde belirlenmesi ve Mevlevihanenin inşa edildiği dönem ve çevrenin sosyo- kültürel ve ekonomik yapısı ile ilişkilendirilerek incelenmesidir. İnceleme örneği olarak Gelibolu Mevlevihanesi seçilmiş bulunmaktadır. Büyüklüğü, semahane yapısının günümüze dek ulaşabilmiş olması gibi özelliklerinin yanı sıra çevresel konumu, dönem özelliklerini yansıtmaması ve hakkında çok fazla yazılı kaynağın olmayışı, mevcut kaynakların ise yapının mekân özelliklerinden ziyade dergâhın işleyişini anlatan kaynaklar olması nedeniyle bu dergâhın örnek olarak seçilmesinde etken olmuştur. Gelibolu Mevlevihanesi hakkında Evliya Çelebi seyahatnamesinde bilgiler vermektedir. Evliya Çelebi seyahatnamesinde bu Mevlevihane'nin "Ağazâde Dergâhı" ismiyle anıldığından bahsetmektedir (Dağlı, Kahraman vd., 2001: 163, Kahraman, 2010: 161). Baha Tanman (1991), Bârihüdâ Tanrikorur (2000), Gülgün Erişen Yazıcı (2009), Mehmet Zeki Pakalın (1993: 515), Mehmet İrdesel (2003: 101-103) gibi araştırmacıların da Gelibolu'daki dinî mimari eserler ve Mevlevihane ile ilgili ya da bu Mevlevihane'den söz eden eserleri bulunmaktadır. Ayrıca Münevver Ayaşlı'nın "Pertev Bey'in Üç Kızı, İki Kızı ve Torunları" isimli roman serisinde (2011: 233- 234) "Ona uzaktan bağlar bahçeler içinde meşhur ve muazzam Gelibolu Mevlevihanesi'ni gösterdiler. Burası kapalı, fakat

bozulmamış, harem dairesi, matbah dairesi, derviş hücreleri, bağı, bahçesi hepsi duruyordu ve bunların ortasında muazzam bir malikâne gibi asıl Mevlevihane... Birkaç eski Mevlevi dervişine rast geldi, hepsi ârif, zarif canlardı.” şeklinde bir tasvir ile Gelibolu Mevlevihanesi anlatılmaktadır. Yapının askeri garnizon sınırları içinde olması sebebiyle mimari anlamda incelenmesi uzun yıllar boyunca çok mümkün olamadığı için mekân oluşumuna ilişkin kaynaklar azdır. Mimar Erdiñ Parla tarafından 1980 yılında Mevlevihane'nin rölöve çalışmaları yapılmış ve yayımlanmıştır (Parla, 1980: 51-54). Mevlevihane'nin 1994- 2004 tarihleri arasında Vakıflar Genel Müdürlüğü'nce rölöve ve restorasyon çalışmaları yapılmış (Kafkas, 2010: 61) ve 2005 yılında ise Mevlevihane hizmete açılmıştır.

Çalışma kapsamında öncelikle yukarıda adı geçen eserler incelenmiş; mimar Erdiñ Parla'nın rölöve çalışmaları ile Vakıflar Genel Müdürlüğü'nce yapılan son dönem rölöve çalışmaları karşılaştırmalı irdelenmiş, iç mekân özellikleri ile mimari oluşumu yerinde gözlemlenerek detaylı bir şekilde belirlenmiş ve elde edilen Mevlevihane'ye ilişkin mekânsal verilerin Mevleviliğin gelişimi ve aynı zamanda Gelibolu ve yakın çevresi ile tarihsel ve sosyo- kültürel açılarından ilişkisi irdelenmiştir. Bu bağlamda konuya ilişkin yazılı kaynakların geniş çaplı olarak incelenmesi söz konusu olmuş ve yapının mekânsal gelişimine ilişkin bilgiler sunulmuştur. Bu kapsamda Mevlevihanelerin mekânsal özellikleri, Gelibolu'da Mevlevilik ve Gelibolu Mevlevihanesi'nin gelişimi ile mekânsal özellikleri incelenmiş ve sonuç olarak yapının mimari künyesi oluşturulmuştur.

3. Mevlevihane Tanımı ve Mekânsal Özellikleri

Selçuklu döneminde Mevlâna Celâleddîn-i Rûmî'nin ölümünden (1273) sonra oğlu Sultan Veled'in babasının düşüncelerini sistemleştirerek kendine özgü kuralları oluşturması ile kurmuş olduğu Mevlevi tarikatına (Demirci ve Ösen, 2012: 2) ait dergâhlara “Mevlevihane” ya da “hanikâh” denilmektedir. Samiha Ayverdi eserinde (2003: 184) “*Neydi bir Mevlevihane, neydi bir tekke, neydi bir derviş? Rûfâî, Kadîrî, Mevlevi gibi ayrı isimler altında aynı ruha, aynı gayeye, aynı yürek yanığına sahip olan derviş için tekke, müşterek terbiyenin, müşterek görgünün, müşterek felsefenin pişirilmiş kotarıldığı bir ocak.*” olarak genel tanımlama ile tekke tanımını yaparak Mevlevihane kavramına da değinmiştir.

İlk Mevlevihanenin ne zaman kurulduğu bilinmemekle beraber; Hz. Mevlâna'nın yaşamında kullanılan birkaç derviş hücresi Mevlevihanenin çekirdeğini oluşturmuştur. Hz. Mevlâna'nın vefatından sonra ilk yapılan derviş hücreleri genişletilmiş ve semahane ile çebebi dairesi eklenmiştir.

Mevlevihaneler âsitâne ve zaviye olmak üzere iki tipte inşa edilmiştir. Osmanlılarda herhangi bir tarikata mensup dervişlerin bir şeyhin idaresi altında toplu olarak yaşadıkları, gelip geçenlere yiyecek, içecek ve yatacak yer temin ettikleri,

yerleşme merkezlerindeki veya yol üzerindeki yapılar olarak tanımlanan ve sayıları 100 civarında olan küçük dergâhlara sözcük anlamı “köşe” olan “zaviye” ismi verilirken (Ocak ve Faroqhi, 1986: 468); sayıları 15 civarında olan ve tam teşekküllü bir külliye yapısı niteliğinde inşa edilen dergâhlara ise sözcük anlamı “eşik, payitaht” olan “âsitâne” ismi verilmiştir. Çeşitli kaynaklarda zaviye ve âsitânelerin sayıları farklı verilmektedir. Bu durumun başlıca nedeni araştırmacıların bir kısmı bazı dergâhları âsitâne olarak kabul ederken, bazı araştırmacıların ise bu dergâhları zaviye olarak kabul etmesidir. Bu nedenle dergâhların sayıları bu çalışmada yaklaşık olarak belirtilmiştir. Âsitâneler tarikata girenlerin eğitim gördükleri bir okuldur. Âsitâne ile zaviye arasında önemli farklılıklar bulunmaktadır. Zaviyeler âsitânelere oranla daha ufak yapılar olup bir çeşit dernek görevi üstlenmişlerdir. Zaviyelerde çile çıkarılmaması ve derviş yetiştirilmemesi de önemli farklılıklardır. Âsitânelerde eğitim görenlerin kaldığı, şehir dışından gelen dervişlerin konakladıkları bir çeşit misafirhane görevini de zaviyelerin üstlenmiş oldukları görülmektedir (Dizdarzade, 2010: 90).

Evrensel dostluk, ahlaklı ve barış içinde bir yaşamı insanlara aşlamak için âsitâne şeklinde inşa edilen Mevlevihanelerde ibadetin yanı sıra tasavvuf kültürüne ilişkin etkinlikler birincil eylem olup tasarıma etki eden bu özellik yapının bir külliye şeklinde planlanmasına olanak tanımıştır. Genellikle geniş bir bahçe içinde konumlanan bir âsitâne semahane, türbe, çilehane, hücreler, derviş ocakları, selamlık ve harem, kafes, matbah ve kiler mekânları yer almaktadır (Dayıoğlu, 2003: 27, Karpuz, 2010: 429). Büyükçe Mevlevihanelerin bir de kütüphaneleri bulunmaktaydı. Örneğin Konya Mevlana Dergâhının günümüze dek ulaşmış büyük bir kütüphanesi bulunmaktadır (Faroqhi, 2002: 204). Mevleviliğe adım atmak isteyen bir insan bu külliye de 1001 çile dolu gün geçirir ve dedelerin kararı sonucunda derviş olurdu. Bir insanın derviş olma yolunda yapmış olduğu tüm ibadet ve eylemler ile sema törenlerinin gerçekleştirildiği bir mekân olmasının yanı sıra tasavvuf kültürü ile bilhassa musikinin geliştiği bir konservatuar görevi gören (Faroqhi, 2002: 23) Mevlevihanelerin aynı zamanda bilim, edebiyat, dil eğitimi, din ve felsefe, hat, tezhip, oymacılık ve hatta bahçivanlık konularında da eğitim ve araştırmaların yapıldığı mekânlar olmaları açısından Türk kültürüne etkileri büyük olmuştur (Seçkin, 2010: 2).

Bu değişik işlevler ele alındığında Mevlevihanelerin mimari açıdan: 1) İbadet ve eğitim bölümleri: Semahane, matbah-ı şerif, meydan-ı şerif ve kütüphane. 2) Ziyaret bölümleri: Türbe ve hazine bölümleri. 3) Yaşama bölümü: Selamlık, harem ve derviş hücreleri. 4) Servis ve dolaşım bölümleri: Mutfak, topluca yemek yenilen bir mekân olan “somathane”, hamam, gusülhane, tuvalet, ahır, vb. olmak üzere dört ana bölümden oluştuğu görülmektedir. Görüldüğü üzere değişik işlevli çok sayıda mekânlar grubu olan Mevlevihanelerin planlanmasında semahaneler ana mekândır. Sema nizam ve intizam dairesidir, edep ve erkân, hendese ve ahenk orada birleşir. Kâinatın, gökyüzünün nizamı ile sema arasında benzerlikler bulunur (Kabaklı,

1987: 102). Semahane, Tanrıkorur'un eserinde (2000: 1) belirtmiş olduğu gibi miracı temsil eden ve külliye'nin merkezinde yer alan ana mekân olup aynı zamanda vakit namazlarının da kılındığı bir mescit niteliğindedir. Bunun yanı sıra bu mekânda mevlit, miracciye ve hatim cemaatleri gibi toplantılar yapılan, ayin icra edilen günlerde Mesnevi okunur ve sema mukabelesi yapılır. Sadece içinde gerçekleştirilen dini eylemler ve cemaatin toplanması açısından değil; aynı zamanda iç mekân özellikleri açısından da Mevlevihanelerin en ihtişamlı bölümü olan semahane'de kible duvarında mihrap, bazen bir minber ve mesnevihan kürsüsü, sema mahalli, etrafında misafir ve dervişler için mahfiller yer almaktadır. İnsanı Yaradan'a yaklaştıran ve yükselten sema ayini sırasında semazenler semaya başlamadan önce semahanenin çevresinde üç kez, sema boyunca da hem kendi etraflarında hem semahane etrafında dönerler. Post sema'ı olarak isimlendirilen son devirde semazenler dış halkaya girerler ve şeyh o zamana kadar durduğu posttan ayrıлып sema ederek semahanenin ortasına gelir. Semahanenin bu merkez noktasına "kutup makamı" denilmektedir (Gölpınarlı, 1983: 23). Dolayısıyla semahanenin planlanması bu dönme eylemleri ile gerçekleştirilen tören ışığında gerçekleşmiştir.

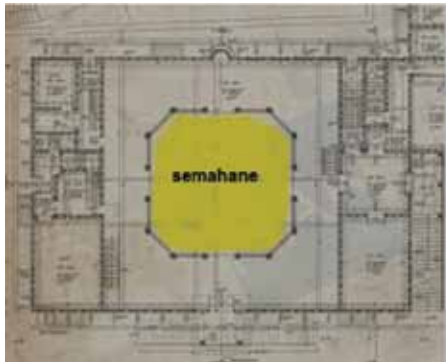
Tanrıkorur'a (1996: 207) göre Mevlevihanelerin 13. yüzyıldan 20. yüzyıla dek inşa edilen örnekleri incelendiğinde semahanelerin belli tarih dönemlerinde kullanılan malzeme ve plan şemaları bakımından diğer Mevlevihanelerle ortak mimari özelliklere sahip oldukları görülür. Bir semahanenin mimari planı inşa edildiği dönemdeki tarihi gelişimi yansıtır ve semahane – türbe ilişkisi, sema meydanının geometrik şekli ile semahanenin galerili ya da galerisiz oluşuna bağlı olarak plan özellikleri gelişim gösterir. Özellikle bir ayin haline geldikten sonra semanın her tekkede çeşitlilik makamı tarafından aynı şekilde icra edilmeye başlanmış olması semahane planlamasını belirli özelliklere uymak durumunda bırakmıştır. Sema mahallinin plan şeması için en uygun form sema törenindeki dönme hareketinden dolayı dairesel formdur. Akın eserinde (1990: 11) dinsel mimaride dairesel yerleşmenin yaşamın maddi koşullarına uymayan bir ülküsel tasarım olduğunu belirtmektedir. Evren, sistemli bir matematik ve geometri düzeni içerisinde dairesel olarak hareket etmektedir. Dairesel hareket eden bir mekanizmanın tıpkı onu yaratan yüce güç gibi sonu yoktur (Öztekin, 2012: 2140). Bu nedenle İslam tasavvufunda evren, sonsuzluk, Allah, ahiret, gök gibi anlamları da bulunan dairesel form Türk ve İslam mimarisinde sivil ve dinsel yapılarda planlamanın temel taşı oluşturulan merkezi mekân kurgusunu da oluşturmuştur. Akın eserinde (1990: 188) fiktif yönlere uygun olarak gerçekleştirilen bir ritüel olarak tanımladığı bu dönme hareketinin yapılmasına uygun biçimlerden bir diğerini de özellikle Bektaşî meydanlarında kare formlu plan olarak açıklamaktadır.

Dairesel formda planlanmış sema mahallerine en önemli örnekler Kütahya, Lefkoşa, Yenikapı, Bursa ile Manisa Mevlevihanelerinde mevcuttur. Kare veya dik-

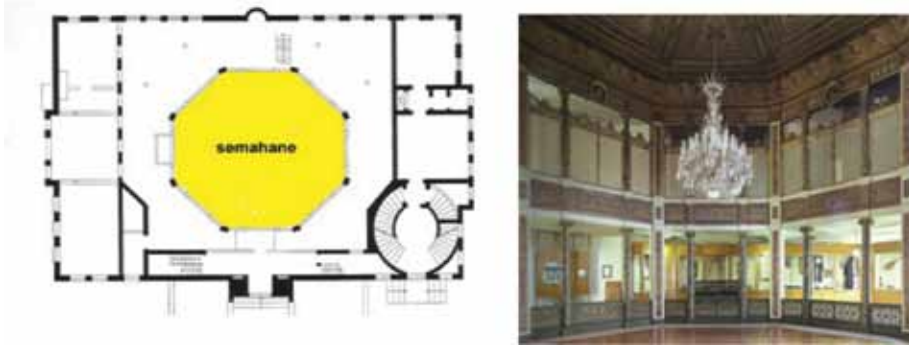
dörtgen planlı sema meydanlarında köşelerde ölü alanlar bulunmakta olup çokgen planlı olanlarda ise köşelerin biçimsel olarak yumuşatıldığı görülmektedir. Örneğin; Bahariye Mevlevihanesi'nin sema mahalli kare formda olup kenarların yumuşatıldığını, Kasımpaşa Mevlevihanesi'nde ise kenarların 45 derece pahlandığını görmekteyiz (Resim- 1 ve 2). 17. yüzyıldan önce yapılan semahaneler dikdörtgen veya kare planlı iken; 18. yüzyıldan itibaren çokgen (Resim- 4) veya daireye yaklaşan planda, 19. yüzyılda ise dairesel formda yapılmıştır. Galata Mevlevihanesi'nin sema mahalli sekizgen formda iken; Gelibolu Mevlevihanesi'nin sema mahalli dokuzgen olarak planlanmıştır (Resim- 3 ve 7).



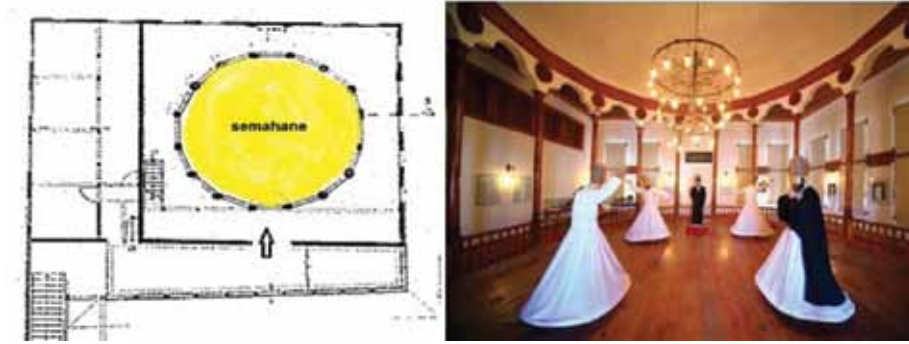
Resim 1: Solda Bahariye Mevlevihanesi planı (<http://www.akanttasarim.com/projeler/bahariye-mevlevihanesi-rolove-restitusyon-restorasyon-ve-cevre-duzenleme-projesi.htm>) ve iç mekânından görünüm (Songül Koç, 2012, http://www.giv.org.tr/media/dokuman/bahariye_mevlevihanesi.pdf).



Resim 2: Kasımpaşa Mevlevihanesi planı (http://www.hanartmimarlik.com/projeler_kasimpasamevlevihanesi.html) ve iç mekânından görünüm (<http://www.itusozluk.com/gorseller/kas%FDmpa%FEa+mevlevihanesi/436017>).



Resim 3: Galata Mevlevihanesi planı (Yücel, 1979: 135, Kuban, 2007: 645) ve iç mekânından görünüm (Kuban, 2007: 645).



Resim 4: Tokat Mevlevihanesi planı (Tanrıkorur, 1996: 215) ve iç mekânından görünüm (<http://www.restorasyonforum.com/haberler/tokattaki-tarihi-mevlevihane-mimari-yapisiyla-begeni-topluyor-t5117.0.html>).

Tokat Mevlevihanesi'nde ise sema mahalli 16 köşeli bir formdadır (Resim-4). Galerisiz semahaneler de olmakla beraber, özellikle mukabele günlerinde sema törenini seyretmek için Mevlevi tekkelerine olan ilginin artması sonucu, ihtiyacı karşılamak üzere mekâna galeriler eklenmiştir. Bu özellikleri barındıran Anadolu, Rumeli, Balkanlar, Kıbrıs gibi bölgelerde yapılmış çok sayıda Mevlevi dergâhı bulunmaktadır. Bu dergâhların arasında Galata, Yenikapı, Üsküdar, Beşiktaş, Bahariye, Edirne, Gelibolu, Manisa, Tokat, Afyon, Kütahya, Kilis, Lefkoşa ve Kahire Mevlevihanelerini önemli örnekler olarak sayabiliriz.

4. Gelibolu'da Mevlevilik ve Gelibolu Mevlevihanesi

Asya ile Avrupa arasında tarihin ilk dönemlerinden bu yana bir köprü vazifesi gören ve kuruluşu M.Ö. 12. yüzyıla dayanan Gelibolu şehri Traklar, Yunan koloni-

leri, Pers ve Makedonyalılar ile Romalıların etkisinde kalmış ve daha sonra Bizans Uygarlığı'nın önemli bir merkezi olmuştur. 1354 yılında Şehzade Gazi Süleyman Paşa'nın şehri fethetmesi ile Türkler Rumeli topraklarına ayak basmışlardır. Osmanlı egemenliğinde Gelibolu şehri 20. yüzyıla dek tersaneleri, yelken bezi imalathaneleri ve peksimethaneleri ile imparatorluğun donanma merkezi ve önemli eyaletlerinden biri olmuştur (Demirarslan, 2013: 445). Şemseddin Sami'nin Kamus'ul Alam (1889: 808-811) ve Ali Cevad'ın Memalik-i Osmaniye'nin Tarih ve Coğrafya Lügâtü eserinde (1895: 676- 677) 20. yüzyılın başlarında Edirne vilayetinin önemli bir kasabası olarak belirtilen Gelibolu, kültürel ve sosyal yapısıyla özellikle tasavvuf kültürünün bütün zenginliği ile yaşadığı önemli bir şehir olup Halvetilik, Bayramilik, Celvetilik, Kadirilik, Rifailik, Nakşibendilik, Sa'dilik, Uşşakilik ve Bektaşilik tarikatlarının dışında Mevlevilik tarikatı şehrin sosyal yapısının gelişiminde büyük rol oynamıştır (Yazıcı, 2010: 508).

Gelibolu'nun Mevlevilik kültürü ile tanışmasının 17. yüzyılda Mevlevi tekkesinin açılması ile başladığı kabul edilirse de aslen daha eski dönemlerde Mevleviliğin izlerine bu şehirde rastlamak mümkündür. Gazi Süleyman Paşa'nın Gelibolu'yu fethetmeden önce zamanın Mevlevi şeyhinden dua aldığı Hoca Sadeddin'in "Hoca Tarihi" olarak da bilinen "Tâcü't- Tevarih" inde (1863) belirtilmektedir (Öztürk, 2001: 42-43). Zamanın Mevlevi şeyhi fetihten sonra himmetini eksik etmemiş ve bu şehirde bir tasavvuf kültürü yaşanması için desteklerde bulunmuş; böylelikle Mevlevihane kurulmuştur. Fetihden hemen sonra Gelibolu'da pek çok tekke ve zaviye de yer almıştır. Bahşızâde Sultan Tekkesi, Karacapaşa, Sinan Paşa, Tat Ahmed, Hallâc Ahmed tekkeleri ile Mûsa ve Ahi Devle zaviyeleri bunlar içinde en önemlileridir (Şimşek, 2007: 252). Evliyalar şehri olarak da bilinen Gelibolu'da bunların dışında 1407 yılında Hacı Paşaoğlu İskender Bey tarafından inşa edilen Azaplar Namazgâhı, Hallacı Mansur Makamı, Yazıcızade Mehmet Efendi'nin Muhammediye eserini kaleme aldığı Fener Mevkii'nde kayalara oyularak yapılan Çilehane, Yazıcızade Tekkesi (günümüzde mevcut değildir) gibi önemli yapıların varlığı bize mimari ve tasavvuf tarihi açısından şehrin zenginliğini ve önemini vurgulamaktadır. Özellikle Gelibolu 15. yüzyılın ikinci yarısında vakıfları olan çok sayıda cami, mescit ve tekkeye sahip olup tekkelerin büyük bir kısmının Bektaşiliğe mensup olduğu bilinmektedir. Günümüze dek ulaşmayan bu tekkeler arasında Fülül Baba, Ece Baba, İlyas Baba, Kara Baba, Karataşlı, El Tuten Baba, Çakmak Dede, Akkaş Baba tekkelerini ve Babalar Dergâhı'nı sayabiliriz (Şimşek, 2007: 256). Ancak yukarıda belirtmiş olduğumuz tarikatlar içinde Mevlevilik Gelibolu'da büyük ve haşmetli bir semahaneye sahip Mevlevihanesi ile kalıcı izler bırakmıştır. Gelibolu Mevlevihanesi'nden ise şair Ağazade Mehmed Dede ile Rahmetullah Dede, bestekâr Sâbir Pârsâ, edebiyatçı Neşâti Dede, neyzen Ali Ziya Dede ve Aziz Dede gibi büyük isimlerin yetişmiş olması

Gelibolu'nun kültürel yapısının zenginliğinin de birer kanıtıdır. Gelibolulu Mustafa Âli de bu şehirde doğan şair, tarihçi ve yazardır (Yazıcı, 2010: 512).

4.1. Gelibolu Mevlevihanesi'nin Kuruluşu

Gelibolu Mevlevihanesi'nin kuruluş tarihi kesin olarak bilinmemekle beraber 17. yüzyılda Ağazade Mehmet Dede tarafından Hamzabey Koyu mevkiinde kurulmuştur. 17. yüzyıl şehrin hem nüfus hem de sosyo- ekonomik yapı olarak ileri düzeyde olduğu bir dönemdir. 2009 yılı verilerine göre 45.000 nüfusa sahip olan şehrin 17. yüzyılda nüfusunun 20.000 dolayında olduğunu Fransız seyyah Laurent d'Arvieux'tan öğrenmekteyiz (Delespine, 1735: 442). Bu durum da bize şehrin 17. yüzyılda ne denli önemli bir konumda olduğunu göstermektedir. Şehrin tarihsel gelişimine ilişkin diğer bilgileri de Cristoforo Boundelmonti, Rouargue Kardeşler, Barlett, Cholet, Heawood gibi sanatçıların gravürleri ile (Türker, 2006: 175) bilhassa Evliya Çelebi'nin seyahatnamesinden öğrenebilmekteyiz. Evliya Çelebi seyahatnamesinde Gelibolu'da çok sayıda derviş tekkesinin bulunduğunu ancak, hepsi içinde en mamur ve süslüsünün Celâleddîn-i Rûmî âsitâne tekkesinin olduğunu ve bir benzerinin bulunmadığını ifade etmiştir (Kahraman, 2010: 161). 17. yüzyılda Evliya Çelebi'nin ifadesine göre bu külliye 70-80 derviş hücre, semahane ve hizmet bölümlerinden oluşmaktaydı (Yazıcı, 2010: 509).

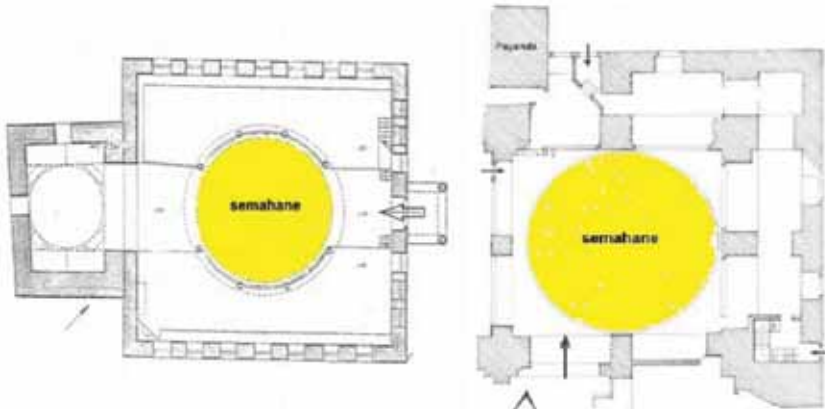
Gelibolu Mevlevihanesi üç kıtaya yayılan imparatorluğun tüm dergâhları içinde gerek büyüklüğü gerekse mekânsal özellikleri, bilhassa da semahanesinin ihtişamı açısından ayrı bir önem taşımaktadır. Mehmet Zeki Pakalın'ın eserinde (1993: 515) Gelibolu Mevlevihanesi İstanbul ve Manisa'dan sonra üçüncü önemli Mevlevihane olarak belirtilirken 1908 yılındaki onarım sonrası ise Konya'daki merkezden sonra ikinci önemli dergâh olarak kabul edilmiştir (Seçkin, 2010: 13). Özellikle de plan kurgusu açısından Galata Mevlevihanesi ile benzerlikler taşıdığı yazılı kaynaklarda önemle belirtilmektedir (İrdesel, 2003: 110). Her iki Mevlevihane'nin semahane- türbe binası dikdörtgen planlı ve kübik olarak inşa edilmiş olup üzerleri kiremit çatıyla örtülmüştür. Ayrıca her iki Mevlevihane'nin sema meydanları da çokgen formundadır.

4.2. Gelibolu Mevlevihanesi'nin Mekân Özellikleri

Ünlü tarih araştırmacısı Pars Tuğlacı Gelibolu Mevlevihanesi'nin mimarının, eserleri arasında Mısır Çarşısı, Yeni Camii gibi şaheserler yer alan, saray baş mimarı Mustafa Ağa olduğunu eserinde (1985: 135) belirtirken; bu bilginin kesin olmadığını da Yazıcı (2009: 21) eserinde özellikle vurgulamaktadır. Külliye yapısının kapladığı alan açısından imparatorluğun en büyük Mevlevihanesi olarak kabul edilen ve mescit, han, mektep, yemekhane, 60 odalı harem dairesi, kütüphane ile semahane-türbe binalarından oluşan yapı toplam 33.000 m²'lik bir alana sahiptir (İslam Ansiklopedisi, 1996: 6). Konya'daki Mevlâna dergâhının 6225 m²'lik bir alanda kurulu

olması bize Gelibolu Mevlevihanesi'nin büyüklüğü hakkında bir fikir vermektedir. Bektaşî tekkelerinde olduğu gibi şehir merkezinden uzakta inşa edilmiştir. Korent başlıklı mermer sütunlarla iki taç kapıdan duvarla çevrili külliye alanına girilir (Resim- 15). Taç kapılardan geçildiğinde geniş bir avlu, avlunun kuzeyinde 28, 6x 35 m. ölçülerindeki (Galata Mevlevihanesi semahane binası ölçüleri ise 28x 19 m' dir.) düz bir alana kurulmuş semahane- türbe binası, güneyinde "susanlar yurdu" anlamına gelen ve "hâmûşan" olarak isimlendirilen kabristan, doğusunda minareli mescit, derviş hücreleri, selamlık ve harem dairesi, yemekhane bölümleri yer almaktaydı (Resim- 8, Tablo- 1). Bu bölümler içinde sadece semahane- türbe binası ile iki taç kapı ve şu an askeriye tarafından kullanılan taş bina ile ihata duvarının bir kısmı günümüze dek ulaşabilmiştir. Hatta 2012 Şubat ayında ihata duvarının bir bölümü de aşırı yağışlar sonucu yıkılmıştır (<http://www.haberler.com/tarihi-gelibolu-mevlevihanesinin-bahce-duvari-3363207-haberi/>). Ayrıca, plan kurgusu açısından benzerlik gösterdiği Galata Mevlevihanesi ise eğimli bir arazi üzerinde kurulduğundan bu açıdan Gelibolu Mevlevihanesi ile farklılık göstermektedir. Türbe bölümünde Mevlevihane'nin ilk şeyhi Ağazade Mehmed Ded'e'nin mezarı yer almaktadır. Parla eserinde (1980: 51) Mevlevihane'nin çevresinde Mevlevihane'ye ek olarak bir aşevi, yoksullar ve dervişler için bir han ve çocuklar için bir okul bulunduğunu belirtmektedir.

Dış cephe düzenlemesi bakımından Tanzimat dönemindeki taşra özellikli Ampir sanatının genel özelliklerini taşıyan ve Kafkas'ın eserinde (2010: 62) dış cephe estetik kurgusunun Tanzimat Dönemi devlet dairelerini anımsattığı belirtilen semahane- türbe binasının (Resim- 8) plan kurgusu açısından Galata (Resim- 3), Yenikapı ve Bahariye Mevlevihaneleri (Resim- 1) ile benzerlik gösterdiği ve türbenin Kütahya, Yenikapı Mevlevihaneleri ve Mevlâna Dergâhı'nda olduğu gibi semahanenin yanında yer aldığı görülmektedir (Resim- 5).



Resim 5: Solda Kütahya Mevlevihanesi planı (Özönder, 1996: 87), sağda Konya Mevlâna Dergâhı planı (Bakırcı, 2007: 195, muze.semazen.net) görülmektedir.

18,8x 26 m ölçülerindeki sema mahalli bölümünün plan şekli dikdörtgen olup iç mekânda ölçüsü yaklaşık 155 m² olan ve diz boyu yüksekliğinde ahşap bir korkuluk ile sınırlanan sema mahalli ise yukarıda da belirtilmiş olduğu üzere dokuzgen olacak şekilde planlanmıştır. Zemini ise cilalı ve çivisiz, lambalı parke döşemelidir. Etrafında misafir ve dervişler için züvvar mahfilleri ile cümle kapısının olduğu kısımda asma mıtrıh mahfili yer almaktadır. Sema mahallinin kenarlarında yenileme çalışmaları sırasında çıkan mezar taşları yerleştirilmiştir (Resim- 8, 9, 10, 14). Semahane binasının galerili olduğu ve dışarıdan iki merdivenle ulaşılan bir bacılar kısmı ile tali mekânların üst katta yer aldığı görülmektedir. Özellikle mukabele günlerinde sema törenini seyretmek için ilgi artınca ihtiyacı karşılamaya yönelik batı ve güney cephesinde yer alan mahfil mekânı kullanılmaktaydı. Zamanında minareli bir çatıya sahip mescitli bir yapı olduğunu da eski fotoğraflardan öğrenmekteyiz (Resim- 7).

Kesit genişliği 1 m olan kesme taş duvarlı, yığma sistemde inşa edilmiş binanın üzeri alaturka kiremit kaplı kırma çatı olarak tabir edilen çatı sistemi ile örtülmüştür. Çatının üzerinde geçmişte yer alan Mevlevi sikkeli alem ise günümüze dek ulaşamamıştır. 1766'daki deprem sonrası onarım geçirdiğinden bu onarıma ait raporda semahanenin küfeki taşından yapıldığı belirtilmektedir (YAZICI, 2009: 82). Dış cephede zemin kotundan 1,20 m yüksekliğinde su basman kotu yapıldığı görülmektedir. Çatının iç kısmında ise en büyüğü sema mahallinin üzerini örten, çapları ise 50 ve 75' er cm ve başlık yüksekliği 1 m olan 13 adet sütunla taşınan sekiz adet 9,5 m çapında bağdadi kubbe yer almaktadır. Özellikle sema alanının üzerindeki kubbe dokuz adet korent başlıklı eklektik üslup özelliği gösteren ve kemerlerle birbirine bağlı sütunlarla taşınması açısından önemli olup aynı zamanda bu sütunlardan beş tanesi ahşap kirişlemelerle oluşturulmuş mahfil katının taşınmasına da yardımcı olmaktadır. Kubbe ve kemer birleşimleri "Türk üçgeni" olarak isimlendirilen pandantiflerle vurgulanmıştır. Köşelerde ahşap payandalarla desteklenen, metal kelepçe ve kenetler ile sütunlara bağlanan mahfil katına ise 28 rıhtlı ahşap bir merdiven ile çıkılmaktadır. Merdivenin ara sahanlığı ise ahşap sütunlar ile taşınmıştır (Resim- 9, 10, 11, 14). Birinci Dünya Savaşı sırasında cephanelik olarak kullanıldığı dönemde semahane binasının ahşap mahfil katının, merdivenin ve zemin döşeme kaplamalarının söküldüğü ve restorasyon sırasında yeniden yapılandırıldıkları bilinmektedir (Seçkin, 2010: 14).

18,78 m çapındaki büyük kubbenin eteklerinde Yenikapı, Bahariye ve Kütahya Mevlevihanelerinde olduğu gibi "Dâni semâ çe büved? (Semâ nedir; bilir misin?) mısrası ile başlayan sema gazeli 20 ayrı kartuş içine ta'lik hat ile yazılmış olup ilk yazılma tarihine ilişkin bir bilgi bulunmamaktadır (Resim- 12). İç mekânda yer alan diğer kalem işlerinde olduğu gibi bu yazılar da oksit sarı zemin üzerine kahve renk ile yazılmıştır. Restorasyon çalışmaları sırasında bu yazıların da elden geçirilmiş olması söz konusu olup Altuğ eserinde (2008: 167) bu gazelin restorasyon sırasında

sözcüklerin anlamını bozacak derecede yazım hataları ile bozulduğunu ifade etmektedir. İç mekâna mistik bir derinlik kazandıran kubbeler özellikle musiki için akustik açıdan elverişli bir ortam oluşmasına da yardımcı olmaktadır. Kubbe merkezi koyu lacivert renk üzerine sarı yaldızlı Türk bezeme motiflerinden birisi olan beş köşeli yıldız motifleri ile bezenmiştir. Yıldız motifleri kubbenin merkezine doğru küçülmemektedir. Adeta bir gökyüzü gibi işlenmiş bu kubbe ile sema mahallinin tasavvuf açısından ilişkisi kurulmuştur (Resim- 13). Kubbenin tam merkezinde güneşi temsil eden motif bulunmaktadır (Kafkas, 2010: 63). Kubbe altı dilime ayrılmış ve dilim araları lacivert çizgilerle ve turuncu renk ile belirtilmiş olup her dilim içi çini sanatında da kullanılan soyut motifler ile bezenmiştir. Kafkas eserinde (2010: 63) bu motiflerin şablon (baskı kalıp) tekniği ile bezenmiş olduğunu belirtmiştir. Dilimlerin orta noktasında ve köşelerde dönemin süsleme motiflerinden palmet ve ayaklı kâse motifleri yer almaktadır. Kubbe yüzeyleri gölgeli bir üslupta soyut bitkisel motiflerle süslenmiş, kubbenin kenar bordürleri ise meander, kurdele, kordon ve âşık yolu olarak isimlendirilen motifler ile süslenmiştir (İslam Ansiklopedisi, 1996: 8) (Resim- 12 ve 13). Kubbenin tam orta noktasında ise avize yer almaktadır. Tavan ile kubbe birleşimleri mavi desenli bordür ile birbirinden ayrılmıştır. Yan kubbelerin etek kısımlarında ise sarı ve mavi zemin üzerine işlenmiş Klasik Osmanlı süsleme motiflerinden rumî grubunda yer alan soyut motiflerle süslü dendanlı paftalar görülmektedir (Kafkas, 2010: 64). Kubbeyi kuşatan tavan birimlerinin bir tanesi yeşil zemin üzerinde beyaz dairesel formun içinde sarı, kahverengi ve kırmızı renklerde iri bir gülbezek yer alacak şekilde yapılmıştır. Gülbezek bezeme sanatında kusursuzluğu ve birliği simgeleyen gül motifidir. Bu birimin içinde merkezden dışa doğru ışınal bir düzenleme yer almaktadır. Motifin her yaprağında aynı formda küçük çiçek motifleri bulunmaktadır. Göbek sarı, yeşil ve bordo renklerle renklendirilmiştir. Merkezde oyma bir kabara yer almaktadır. Kubbeyi kuşatan bir diğer birimde ise oval biçimli göbek, yeşil zemin üzerinde, kahverengi ve sarı boyalı çeşitli yapraklardan ve çiçeklerden oluşan bir bezeme yer almaktadır (Resim- 11). İç mekânda kalem işi süslemelerin bazı yerlerine siyah ve nefli yeşil renklerinde kontur uygulanarak motifler iki ve üç boyutlu olarak hacimlendirilmiştir (Kafkas, 2010: 65). Kubbelerde yoğun olan kalem işleri duvar ve pencere kenarlarında oldukça yalındır. Duvar ve tavan birleşimlerinde kiremit rengi bordür uygulanmıştır.

Semahanenin inşaa sistemi olarak yığma strüktürde yapılmasından dolayı ana mekân iki parçaya bölünmüş ve dış cephe duvarından 3,60 m uzunluğunda dik duvar parçaları çıkartılarak strüktürel olarak açıklığın geçilebilmesi ve kemer dizileri ile iç merdivenin taşıtılabilmesi mümkün olmuştur (Resim- 8). İç mekân alt ve üstte toplam iki sıra halinde kırk dört adet pencere ile aydınlatılmaktadır. Kütahya ve Galata Mevlevihanelerinde olduğu gibi iç mekân çift sıra pencerelerden aldığı ışıkla gayet aydınlık ve ferahdır (Resim- 3, 5, 7 ve 8). 1980 öncesi yapılan onarım sırasında batıda

yer alan alt ve üst mahfil kapıları pencereye dönüştürülmüş, pencerelere revzen ve korkuluklar takılmıştır. Kesme taş duvarın iç mekânda sıva yapıldığı, kubbe içinin ve ikinci sıra pencerelerin alt hizasından itibaren kubbeye kadar olan bölümde özellikle pencere çevrelerinde gölgeli üslupta palmet motifi kalem işi bezemeler ile pencerelerin vurgulandığı, alt sıra pencerelerde de aynı uygulamanın yapıldığı görülmektedir (Resim 9-10). Parla'nın rölövesinde alt sıra pencerelerde de revzenler görülmekte iken günümüzde üst sıra pencerelerde revzenler dikkati çekmekte; alt sırada ise üzeri sabit kanatlı pencere dizilerinin iki kanatlı içe açılan pencerelerden oluştuğu ve iki sıra kayıt ile pencere kanatlarının yatayda üç bölüme ayrıldığı, dış tarafta ise demir korkuluklarla örtüldüğü görülmektedir (Resim 10). İç mekâna daha fazla doğal ışık almayı sağlamak amacıyla pencere boşluğunun genişlikleri dış cephede 1,10 m, iç mekânda ise 1,80 m yapılmıştır. Üst pencerelerin yükseklikleri 2,75 m, alt pencerelerin parapet duvarı yükseklikleri ise 1 m'dir. Pencere doğramalarının üst başlığı düz iken; pencere boşluklarının iç mekâna bakan kısımda üst kısımları basık kemer şeklindedir (Resim- 7 ve 10). Üst pencerelerin aralarında her bir pencere modülü kiremit rengi zemin üzerinde açık mavi şeritle ayrılmıştır. Dış cephede üst pencereler saçak kornişinin altında üç dilimli Barok kemer yüzeylerinin ortasına yerleştirilmiş olup bu pencere düzeni binanın dört yanında da devam etmektedir (Resim 7). 2,65 m enindeki yatay bir silme ile ikiye, üst sırada sütunçeler alt sırada ise plasturlar ile düşey bölümlere ayrılmış 12 m yüksekliğindeki dış cephede eklektik üslubun önemli cephe özelliklerinden üçgen alınlıklı dikdörtgen pencereler yer almaktadır. Üst sıradaki sütunçelerin korent başlıklı olduğu görülmektedir. Alt pencereler ile üst pencereler arasında da bir bant yer almaktadır (Resim 7). Kapının genişliği 2,45 m, yüksekliği ise 3,50 m olup her iki yanında mermerden yarım payeler yer almaktadır. 1767 yılına ait onarım keşif raporuna göre Mevlevihane'nin saçaklı bir kapısı bulunmaktaydı. Günümüzde yer alan saçak ise form ve detayları itibariyle özgün değildir (Resim 7). Kapının girişinde 3 rıhtlı bir giriş sahanlığının yer aldığı; ancak bu sahanlığın Parla'nın rölövelerinde (1980: 51) mevcut olmadığı da görülmektedir.

Batı cephesinde yer alan ve üst kattaki bacılar bölümüne çıkan iki kollu çift beyzi merdivenler ise binanın görünümüne karakteristik bir özellik katmaktadır (Resim 7). Barok üslup özelliği taşıyan beyzi merdiven 17. ila 19. yüzyıl Osmanlı sivil mimarisinde yaygın olarak kullanılan bir yapı elemanı olup bu örnekte dinî mimaride kullanılması önem arz etmektedir. Bu merdivenler toplamda 24 rıhtlı olup merdiven kollarının genişliği ise 1,20 m'dir. Bina cephanelik olarak kullanıldığı dönemde beyzi merdivenlerin arasındaki boşlukların gözetleme kulesi olarak kullanıldığı bilinmektedir. Eski Eserler ve Müzeler Genel Müdürlüğü'nün Milli Savunma Bakanlığı'na 1948 tarihli yazısında da Milli Savunma Bakanlığı tarafından kullanılan Mevlevihane'nin dış merdivenlerinin yıkıldığı, kitabelerinin çimento ile kaplandığı bildirilmiştir (Çal, 1990: 359). 1994- 2005 yılları arasında yapılan restorasyon çalış-

maları sırasında Birinci Dünya Savaşı'nda yıkılmış olan bu merdivenler aslına uygun olarak yeniden inşa edilmiştir (Kafkas, 2010: 63).

Mahfil katına cepheden çıkan bu merdivenlerin sona erdiği ve kata giriş yapılan kapıların üzerinde yapılmış bulunan ahşap saçakların Parla'nın ve Vakıflar Genel Müdürlüğü tarafından yapılan rölöve çalışmalarında ve eski fotoğraflarda yer almadığını, bu saçakların sonradan eklendiğini görmekteyiz. İki merdivenin ortada bulunduğu sahanlığın alt kısmı da ters köşebent kemer şeklinde olup bu bölümde bir pencere yer almaktadır. Galata Mevlevihanesi'nde de üst kat mahfiline benzer bir merdivenle çıkılmakta ise de Gelibolu'daki örneğin aksine bu merdiven iç mekânda yer almakta ve dış cepheyi görsel açıdan etkilememektedir (Resim 3 ve 7). Ayrıca Galata Mevlevihane'sinde bacılar kısmı alt katta olup ahşap kafes ile sema alanından ayrılmakta iken; Gelibolu Mevlevihanesi'nde üst katta yer alan bacılar kısmı ahşap torna işi korkuluklar ile sema mahallinden ayrılmaktadır.

İç mekânın güney duvarında kenarlarında sütunlar bulunan mermerden düz bir alınlık ile pekiştirilen somaki mermer taklidi bir mihrap yer almaktadır. Genişliği 1,60 m, yüksekliği ise 7,74 m olan mihrabın alınlığının üst hizası ikinci kat pencereleri ile aynı hizada bitirilmiştir. Mihrap yıldız bordürlü, ortası abartılmış üç dilimli geniş silmeli bir kemerle çevrilidir. Nişteki kırmalı sarı mukarnasın alt kısmı bordo rengi saçaklı ve kordonlu perde motifleri ile süslüdür. Köşeliklerde ise Türk-Ampir üslubu motiflerinden yaprak çelenkleri ve gülcüler yer almaktadır. Nişin kenarları da Ampir üslubunun süsleme motiflerinden "diş- tespihini andıran boncuk" motifleri ile süslenmiştir (Kafkas, 2010: 65). Mihrabın üst köşelerinde de Türk Ampir üslubu motiflerinden güneşi simgeleyen iri gülcüler yer almaktadır. Mihrabın üzerinde ise kitabe yer almaktadır. Yazıcı (2010: 84) eserinde Hulusi Efendi imzalı bu mihrap yazısına dikkati çekmektedir (Resim 15). Mihrap dış cepheden algılanmazken plan kurgusu açısından benzerlikler bulunan Galata Mevlevihanesi'nin mihrabı dış cepheye doğru taşkındır.

Kuruluşundan itibaren Mustafa Daniş Dede'nin şeyhliği döneminde başlayarak son şeyhi Burhaneddin Efendi dönemine kadar olan süreçte altı kez onarım geçiren Mevlevihane'nin doğu taç kapısı üzerine Hüseyin Azmi Dede'nin şeyhliği döneminde güneş ışıklı tuğralı bir kitabe yerleştirilmiştir (1840). Yine aynı şeyh tarafından batı taç kapısı üzerine de bir onarım sırasında bir kitabe yerleştirilmiştir (1851). Kitabe 19. yüzyılın seçkin ta'lik hattatlarından Melek Paşa torunu Ali Haydar'a aittir. Hattat Ali Haydar'ın Dolmabahçe ve Ortaköy Camileri ile Kasımpaşa Mevlevihanesi, Selimiye Kışlası ve Kabataş Rıhtımı Kitabeleri'ni de yazdığı bilinmektedir. Mevlevihane'nin semahane- türbe binası ise Sultan II. Abdülhamid zamanında yenilenmiş olup sadece yenileme ve onarım değil; aynı zamanda genişletmenin de yapıldığını semahanenin giriş kapısı üzerinde yer alan ve hattat Hulusi

Efendi tarafından ta'lik hat ile yazılmış bulunan kitabeden öğrenmekteyiz (Yazıcı, 2009: 84) (Resim- 6). Bu kitabede Mevlevihane'nin yapımına ilişkin tanımlayıcı bilgileri görmek mümkündür:

“Muhterem evliyaullah ricalinden çok bilgili Ağazade Muhammed Dede Efendi hazretleri tarafından bina edildi ve sonradan baba şan şeref sahibi hazret-i şehriyari Abdülmecid Han Gazi hazretlerinin yardımları ve izinleriyle Mustafa Dede'nin oğlu Hacı Hüsameddin Dede'nin gayret ve çalışmasıyla sağlamlaştırıldı ve genişletildi ve Hacı Hüsameddin Dede oğlu Mustafa Daniş Dede Efendi de yeniden inşasına başladı ve Allahın yardımıyla temize çıkması olmuştur. Hazreti Gazi II. Abdülhamid Han zamanında hala post-nişin bulunan Mustafa Daniş Dedeoğlu Burhaneddin Dede Efendi'nin gayretiyle iyi bir halde bin üç yüz on yedi senesinde tamamlanmıştır. 1900 - YAZAN

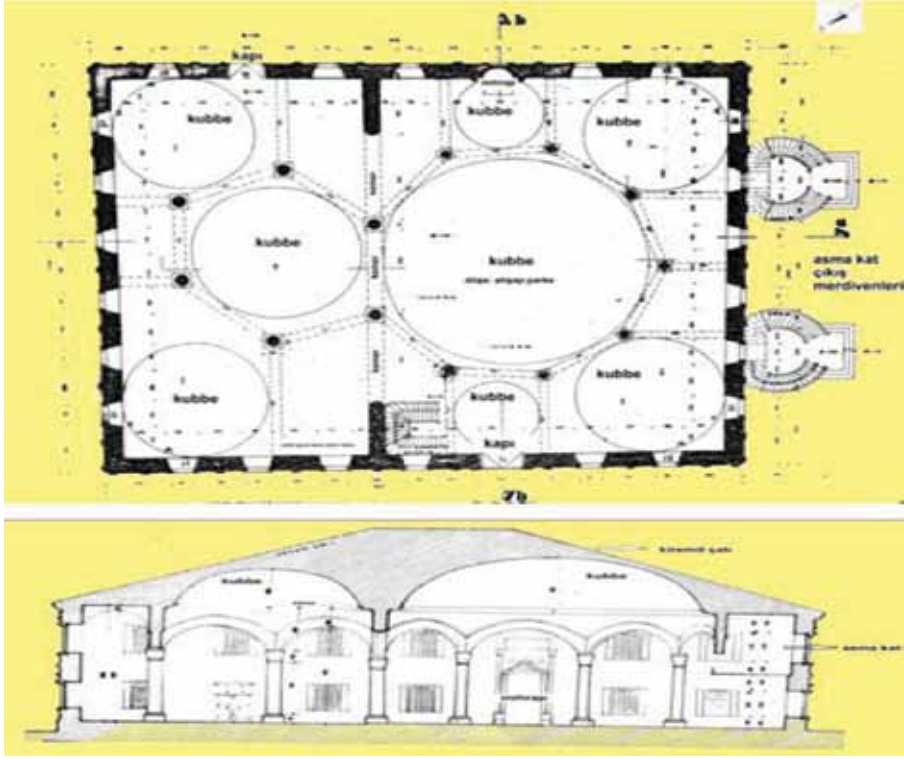
Mevlevihane'nin tüm bu eşsiz mimari mekân özelliklerine rağmen hem batı hem de doğuda yer alan taç kapılarının bakımsız bir halde olması ve kapı portalı içine yapılan briket duvarın Mevlevihane'nin tarihi özelliklerine aykırı bir uygulama olması düşündürücüdür (Resim- 15). Restorasyon sırasında türbe ile semahaneyi ayıran yüksek korkuluk ile türbe bölümündeki sandukaların ve mesnevihan kürsüsünün ise yerine konmadığını da görmekteyiz. Restorasyon sonrası yapının geçmişteki özgün motif, renk ve hat özelliklerine uyulmadığı uzmanlarca da belirtilmektedir (Kafkas, 2010: 69). İç mekânda yer alan elektrik, ses ve iklimlendirme tesisatı uygulamaları da tarihi mekân atmosferi ile uyuşmayacak şekilde yapılmıştır. 24 Mayıs 2014 tarihinde meydana gelen Richter ölçeğine göre 6,5 büyüklüğündeki deprem sonrası Çanakkale Afet ve Acil Durum Müdürlüğü ekipleri tarafından yapılan inceleme sonucunda Mevlevihane'nin bazı bölgelerinde özellikle kubbesinde oluşan siva dökülmelerinin önemli bir hasar meydana getirdiği belirtilerek yapı ziyarete ve törenlere kapatılmıştır (<http://www.sondakika.com/haber/haber-depremden-etkilenen-gelibolu-mevlevihanesi-6182971/>).



Resim 6-a ve 6-b: Solda Gelibolu Mevlevihanesi'nin eski görünümü (Ünal Demirarslan Arşivi), sağda semahane kapısı üzerinde yer alan kitabe (Fotoğraf yazar tarafından belgelenmiştir) görülmektedir.



Resim 7-a ve 7-b: Solda Gelibolu Mevlevihanesi'nin günümüzde batı cephesi ve sağda kuzey cephesi görülmektedir (Fotoğraf yazar tarafından belgelenmiştir).



Resim 8-a ve 8-b: Üstte Gelibolu Mevlevihanesi zemin kat planı ve altta kesiti görülmektedir (Parla, 1980: 51) (Şekiller yazar tarafından yeniden düzenlenmiştir).



Resim 9: Gelibolu Mevlevihanesi iç mekânından panoramik görünüm, mihrap ve sema mahalli görülmektedir (Fotoğraf yazar tarafından belgelenmiştir).



Resim 10: Sema mahallinden giriş ve üst mahfil katına çıkan merdivenlerin görünümü (Fotoğraf yazar tarafından belgelenmiştir).



Resim 11-a ve 11-b: Solda büyük kubbe ve tezyinatı ile sağda kemer tezyinatı görülmektedir (Fotoğraf yazar tarafından belgelenmiştir).



Resim 12: Büyük kubbenin eteklerinde 20 ayrı kartuş içine ta'lik hat ile yazılmış sema gazel görülmektedir (Fotoğraf yazar tarafından belgelenmiştir).



Resim 13: Büyük kubbe süsleme detayları görülmektedir (Fotoğraf yazar tarafından belgelenmiştir).



Resim 14-a ve 14-b: Solda Sema mahallinden üst kat mahfillerine bakış ve sağda üst kat mahfilinin metal kelepçeler ile kornet başlıklı sütunlara bağlanma detayı görülmektedir (Fotoğraf yazar tarafından belgelenmiştir).



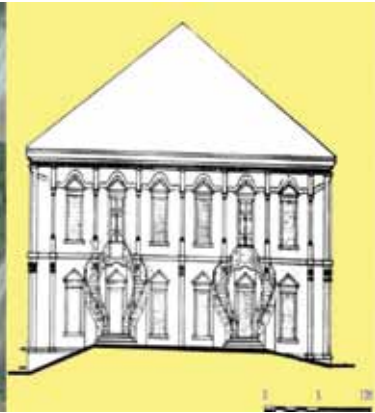
Resim 15-a ve 15-b: Solda mihrap ve sağda batı kapısı görülmektedir (Fotoğraf yazar tarafından belgelenmiştir).

5. Bulgular

Elde edilen araştırmalar sonucu yapılan onarımlar sırasında binanın bazı değişikliklere uğradığını, ancak bütünsel anlamda özgünlüğünü koruduğunu görmekteyiz. Elde edilen bulgular ışığında yapının mimari künyesi çıkarılmış olup aşağıda Tablo-1’de verilmiştir.



Mevlevihane külliyesi vaziyet planı.



Mevlevihane Batı görünüşü (Parla, 1980: 51)

Tablo 1: *Gelibolu Mevlevihanesi mimari künyesi.*

Mimar: Bazı yazılı kaynaklarda Mustafa Ağa olarak belirtilmekte olup bu bilgi kesin değildir.	Cephe özellikleri: Yatay ve düşey bölüntüler ile vurgulanan pencere ve kapı boşlukları, üç dilimli Barok kemer dizileri, korent başlıklı sütunçeler ve plastırlar, üçgen alınlıklar.
Yer: Gelibolu- Çanakkale	Cepheye ilişkin malzeme: Taş, küfeki taş.
Tarih: İlk kuruluş 17. yüzyıl. Günümüzde mevcut bulunan semahane binasının yapım tarihi 19. yüzyıl.	Örtü türü ve örtü malzemesi: Kıрма, eğimli çatı; alaturka kiremit kaplama.
Kültür dönemi: Osmanlı son dönem.	Bina türü: Dinî yapı.
Bezeme: Hat işçiliği, kalem işi, ahşap oyma ve torna işçilikleri ile mermer ve yaldız işçilikleri iç mekânda mevcuttur. Restorasyon sonrası yapının geçmişteki özgün motif ve renklerinin birebir uygulanmadığına ilişkin tereddütler yer almaktadır.	Teknik donatı: Restorasyon çalışmaları sonrasında elektrik, ses sistemi, iklimlendirme, dış alanda su tesisatı mevcuttur.
Arazi ve ana bina alanı: Arazi alanı 33.000 m ² , ana bina alanı 1001m ² 'dir.	İşlevsel özgünlük durumu: Sadece turizm ve kültür amaçlı sema törenleri ve tasavvuf kültürünü tanıtıcı toplantılar yapılmaktadır.
İnşaat sistemi: Kâgir yapı- kesme taş duvar.	Fiziksel özgünlük: Büyük ölçüde yenilenmiş.
Stil: Eklektik bir anlayış gösteren Türk Ampir Stili- Geç dönem Osmanlı mimarisi.	Onarımlar: İlk onarım: 1767, İkinci onarım: 1805, Üçüncü onarım: 1840, Dördüncü onarım: 1850-51, Beşinci onarım: 1899-1900, Altıncı onarım: 1908, Yedinci onarım: 1994-2005. 24 Mayıs 2014 tarihinde meydana gelen deprem sonrası onarım gerekmektedir.
Plan özellikleri: Dikdörtgen planlı, asma katlı. Sema mahalli çokgen.	Tescil durumu: Tescilli.
Günümüzdeki kullanım şekli: Müze olarak kullanılmakta olup sema törenleri vb. törenler için aktif halde iken 24 Mayıs 2014 tarihinde meydana gelen Richter ölçeğinde 6,5 büyüklüğündeki deprem sonrası gerekli onarım gerçekleşene kadar ziyarete ve törenlere kapatılmıştır.	Sağlık durumu: 24 Mayıs 2014'de meydana gelen Richter ölçeğinde 6,5 büyüklüğündeki deprem sonrası önemli derecede hasar almış olup onarılması gerekmektedir.
Mal sahibi: TC Başbakanlık Vakıflar Genel Müdürlüğü.	
	İşletmeden sorumlu kuruluş: Gelibolu Mevlevihanesi'ni Tanıtma ve Yaşatma Derneği.

Sonuç

Gelibolu Mevlevihanesi dinî ve kültürel alanda yörenin ve Türkiye'nin önemli yapılarından biri olarak tarihte yer almıştır. 17., 18. ve 19. yüzyıllar ile 20. yüzyılın başlarında Gelibolu şehrinin ve Osmanlı İmparatorluğu'nun sosyo-ekonomik ve kültürel yapısı ile Mevleviliğin gelişimini yansıtan yapı, Tanzimat döneminin mimari üslubu, iç tezyinatı ve karakteristik yönleriyle geç dönem Osmanlı mimarisini özelliklerini taşıyan önemli bir eserdir. Plan ve mekân özellikleri açısından Galata Mevlevihanesi ile benzerlikler göstermekle beraber sema mahallinin dokuzgen formda olması ile Galata Mevlevihanesi'nden farklılık arz etmektedir. Konya Mevlana Dergâhı gibi bünyesinde kütüphane barındıran ve Konya Mevlana Dergâhı'ndan sonra ikinci önemli ve dünyanın en büyük Mevlevihanesi olarak kabul edilen bu büyük Mevlevihane külliyesinin semahane-türbe binası özellikleri bakımından Kütahya, Yenikapı, Bahariye Mevlevihaneleri ile Konya Mevlana Dergâhı'nda olduğu gibi türbenin semahane binasına bitişik olarak inşa edildiği görülmektedir.

Türk-İslam mimarisinin önemli özelliklerinden biri olan merkezi mekân gelenliğini yansıtan yapının özellikle sema mahalli üzerinde yer alan büyük kubbesi İslam tasavvufunda önemli bir yeri olan Allah, evren, sonsuzluk, ahiret, gök gibi kavramları tüm ihtişamı ile yansıtan önemli bir örnektir.

Günümüze dek ayakta kalabilen planlama özellikleri açısından çokgen formlu, galerili ve sema ayinine uygun düzenlenmiş semahane-türbe binası kısmen özgünlüğü bozulmuş olsa da Mevlevi kültürünün gelecek kuşaklara iletilebilmesi için özenle korunmalıdır. Mevlevihane külliyesine ait diğer yapıların günümüze dek ulaşmamış olmasının yanı sıra, külliye alanının ve çevresinin düzensiz yapılaşma içinde kalması, bilhassa külliyenin askeri hastaneye bakan doğu yönüne gereken önemin verilememesi, askeri garnizon içinde kalan yapının halen daha kullanılıyor olmasına rağmen tarihsel özelliklerine uygun şekilde bir onarım görmemiş olması Mevlevihane'nin ihtişamını gölgelemektedir. Mevlevihane'nin son yenileme çalışmalarından sonra halen kısmen de olsa işlevini sürdürmesi Mevlevilik ve tasavvuf kültürünün gelecek kuşaklara aktarılması açısından büyük önem taşımaktadır.

Kaynakça

- AKIN, G. (1990). *Asya merkezi mekân geleneği*. Ankara: Kültür Bakanlığı /1220, 38.
- ALTUĞ, O. (2008). Gelibolu Mevlevihanesi kubbe kuşağında yer alan ta'lik hatların restorasyon sonrası durumu ve yazıların yeniden yazılması için uygulamalı öneriler. *Gelibolu Değerleri Sempozyumu*. 27-28 Ağustos 2008, Gelibolu.
- AYAŞLI, M. (2011). *Pertev Bey'in üç kızı, iki kızı ve torunları*. İstanbul: Timaş Yayınları.
- AYVERDİ, S. (2003). *Boğaziçinde tarih*. İstanbul: Kubbealtı Neşriyat.
- BAKIRCI, N. (2007). Konya Mevlevi Dergâhı. *İstem Dergisi*.10: 193-204.

- CEVAD, A. (1895). *Memalik-i Osmaniye'nin tarih ve coğrafya lügatı*. İstanbul: Mahmut Bey Matbaası, 676-677.
- ÇAL, H. (1990). Türkiye'de Cumhuriyet devri taşınmaz eski eser tahribatı ve sebepleri. *Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Dergisi*. Ankara. 3: 353-380.
- DAĞLI, Y., KAHRAMAN, S. ve SEZGİN, İ. (2001). *Evliya Çelebi seyahatnamesi*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- DAYIOĞLU, S. (2003). *Galata Mevlevihanesi*. Ankara: Yeni Avrasya Yayınları.
- DELESPİNE, C. J. B. (1735), *Mémoires du chevalier d'Arvieux*. Paris: Avis.
- DEMİRARSLAN, D. (2013). Gelibolu'da değişen yerleşim kültürü ve geleneksel konutlardan apartmanlaşmaya dönüşüm. *Uluslar arası Gelibolu Sempozyumu Bildiri Kitapçığı*. Mayıs 2013: 445-462, Çanakkale.
- DEMİRCİ, S. ve ÖSEN, S. (2012). Osmanlı Devleti'nin Balkanlardan çekilmesi sürecinde Mevlevihanelerin durumu: Yenişehir Mevlevihanesi örneği. *SDU Fen Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*. 26: 1-6.
- DİZDARZADE, H. (2010). *İstanbul Mevlevihaneleri*. İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Yayınları.
- FAROQUI, S. (2002). *Osmanlı kültürü ve gündelik yaşam*. İstanbul: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 4.baskı.
- GÖLPINARLI, A. (1983). *Mevlânâ'dan sonra Mevlevîlik*. İstanbul: İnkılâp Yayınları.
- GÜLER, İ. (2005). *Dine yeni yaklaşımlar*. Eskişehir: TC. Anadolu Üniversitesi Yayınları, Yayın No: 611.
- İRDESEL, M. (2003). *Gelibolu ve yöresi tarihi*. Gelibolu: Geltur Turistik Yayımcılık. *İslam Ansiklopedisi: Gelibolu- Haddesenâ*. (1996). Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, İSAM Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi Yayını: 6-11.
- KABAKLI, A. (1987). *Mevlâna*. İstanbul: Türk Edebiyatı Vakfı Yayınları.
- KAFKAS, M., E. (2010). Gelibolu Mevlevihanesi iç mimari tezyinat programı. *Sanat Tasarım Dergisi*. 1 (1): 61-70.
- KAHRAMAN, S., A. (2010). *Evliya Çelebi seyahatnamesi: Akkırman, Belgrad, Gelibolu, Manastır, Özü, Saraybosna, Slovenya, Tokat, Üsküp*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- KARPUZ, H. (2010). Balkanlardaki Mevlevihanelerden günümüze kalanlar. *Dünyada Mevlana izleri*. SÜMAM Yayınları: 5, Bildiriler Serisi: 2.
- KOÇ, S. (2012), http://www.giv.org.tr/media/dokuman/bahariye_mevlevihanesi.pdf, Erişim tarihi: 25.07.2014.
- KOSTOF, S. (1992). *Geschichte der architektur*. Stuttgart: Dt. Verlag-Anst.
- KUBAN, D. (2007). *Osmanlı mimarisi*. İstanbul: YEM Yayınları.
- OCAK, A.Y. ve FAROQHI, S. (1986). Zaviye. *İslam ansiklopedisi*. XIII: 468.
- ÖZÖNDER, H. (1996). Kütahya Mevlevihanesi. *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, 2: 69-89.

- ÖZTEKİN, Ö. (2012). Ontolojik boyutta döngüsel süreklilik – değişim ve dönüşümü imgeleyen görsel sembollerle şiirin biçim düzeyinde bilinçli deformasyonu: Divan şiirinde deyişbilimsel bir ön inceleme alanı olarak biçimsel sapmalar. *Turkish Studies-International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turc*, 7/3: 2139- 2155.
- ÖZTÜRK, N. (2001). Rumeli fetihlerinde boz atılar. *Avrupa'ya İlk Adım Uluslararası Sempozyumu. 1 Kasım 1999*, İstanbul.
- PAKALIN, M. Z. (1993). *Osmanlı tarih deyimleri ve terimleri sözlüğü*. Cilt II. İstanbul: MEB Yayınları.
- PARLA, E. (1980). Gelibolu Mevlevihanesi rölövesi. *İTÜ Mimarlık Fakültesi MTRE bülteni*, 11-12: 51-54.
- SAMİ, Ş. (1889). *Kamus'ul alam*. İstanbul: Mihran Matbaası, cilt 2.
- SEÇKİN, A. (2010). Türkiye'deki önemli Mevlevihaneler ve Mevlevihanelerin yaşatılmasında Vakıflar Genel Müdürlüğü'nün rolü. *SÜMAM Yayınları, 5/Bildiriler Serisi: 2: 1-46*.
- ŞİMŞEK, S. (2007). Avrupa ile Asya arasında önemli bir geçiş noktası Gelibolu'da tarikatlar ve tekkeler. *Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, 22: 251-310.
- VİTRUVİUS. (2005). *Mimarlık üzerine on kitap*. İstanbul: Şevki Vanlı Mimarlık Vakfı Yayınları.
- TANMAN, B. (1991). Azaplar Namazgâhı Gelibolu, *İslam ansiklopedisi*. 4.cilt Madde 6.
- TANRIKORUR, B. (1996). Mevlevi tekkesinin kalbi: Semâhane. *Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, 2: 207- 215.
- TANRIKORUR, B. (2000). *Türkiye Mevlevihanelerinin mimari özellikleri*. Yayınlanmamış Doktora Tezi . Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü: Konya.
- TUĞLACI, P. (1985). “*Gelibolu*” *Osmanlı şehirleri*. İstanbul: Milliyet Yayınları.
- TÜRKER, A.Ç. (2006). The Gallipoli Caste in the Byzantine period. *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 2: 175-198.
- YAZICI, G.E., (2009). *Gelibolu Mevlevihanesi ve Gelibolu'da Mevlevilik*. Çanakkale: Çanakkale Kitaplığı.
- YAZICI, M. (2010). Gelibolu'da Mevlâna izleri. *SÜMAM Yayınları: 5, Bildiriler serisi: 2: 507-520*.
- YÜCEL, E. (1979). Galata Mevlevihanesi. *Arkitekt Dergisi*, 379: 134-136. <http://www.haberler.com/tarihi-gelibolu-mevlevihanesinin-bahce-duvari-3363207-haberi/> Erişim tarihi: 08.02.2012. http://www.hanartmimarlik.com/projeler_kasimpasamevlihanesi.html, Erişim tarihi: 24.07.2014. <http://www.itusozluk.com/gorseller/kas%FDmpa%FEa+mevlevihanesi/436017>, Erişim tarihi: 24.07.2014. <http://www.akanttasarim.com/projeler/bahariye-mevlevihanesi-rolove-restitusyon-restorasyon-ve-cevre-duzenleme-projesi.htm>, Erişim tarihi: 24.07.2014. <http://www.restorasyonforum.com/haberler/tokattaki-tarihi-mevlevihane-mimari-yapisiyla-begeni-topluyor-t5117.0.html>, Erişim tarihi: 25.07.2014. <http://www.sondakika.com/haber/haber-depremden-etkilenen-gelibolu-mevlevihanesi-6182971/>, Erişim tarihi: 28.07.2014. muze.semazen.net, Erişim tarihi: 31.07.2014.

PRİZREN SEYYİD ŞEYH ALİ BABA TEKKESİ

Ebubekir SOFUOĞLU*, Ali AKTAŞ**

Özet

Bu makalede, öncelikle halkını düşünen devletin nasıl olması gerektiği ve genel olarak tekkeler ve tekkelerin fonksiyonları ele alınmıştır. Daha sonra ise, Osmanlı Devletinin tekkelere bakışı vurgulandıktan sonra, yine genel hatlarıyla Balkan tekkeleri ve bu tekkelerdeki değişme ele alınmıştır. Üçüncü adım olarak bu ana kadar hiçbir yerde yayınlanmamış ve henüz bilinmeyen Kosova-Prizren'deki Seyyid şeyh Ali Baba tekkesi incelenmiştir. Kadiri tarikatının Rezzaki alt koluna mensup olan Seyyid Şeyh Ali Baba tekkesi, bütün yönleriyle tanıtılmaya çalışılmıştır. Balkan Tekkelerindeki değişmeden Prizren Seyyid Şeyh Ali Baba tekkesi ne kadar etkilendiği ya da etkilenmediği incelenmiştir. Bu çerçevede konuyla ilgili kaynaklardan yararlanılmıştır. Bu kaynakların yanı sıra makaleye konu olan tekke hakkında araştırma için Kosova-Prizren'e gidilmiş, tekkenin postnişininde bulunan Şeyh İlyas Efendi ile görüşme yapılmış ve tekke hakkındaki bilgilere mülakat yoluyla ilk elden ulaşılmıştır. Çalışmanın sonunda Balkanlardaki tekkelerdeki değişme ve tekkelere olan uluslararası ilgi izlenmiş, Seyyid Şeyh Ali Baba tekkesinin Balkan tekkelerindeki değişmelerden etkilenmediği, saflığını koruduğu gözlemlenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Tekkeler, Balkanlar, Kadiriler, Rezzaki, Prizren, Seyyid Şeyh Ali Baba, Bektaşiler

SAYYID SHEIKH ALI BABA TEKKE IN PRIZREN

Abstract

This essay states how a state which considers its citizens should be and what dervish loges and their functions are in general. Then, emphasizing Ottomans' point of view to the dervish lodge, it is concentrated on dervish lodges of Balkan and changes in these dervish lodges. As the third step, dervish lodge of Seyyid Sheikh of Ali Baba in Prizren, which has never surveyed and published, and not very known till this time, was studied. The features of Seyyid Sheikh Ali Baba, which is linked to the Kadiri Dervish Order of Rezzaki's subbranch, were tried to be given with all aspects. Sheikh Ali Baba lodge of Prizren was examined whether it was affected or not from changes of Balkan Dervish Lodges. Resources about this topic were examined. On the other hand, a field trip was made to Kosava-Prizen for the investigation of Dervish Lodge which is the matter of essay. Negotiations had been made with Sheikh

* Prof. Dr., Sakarya Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü, Sakarya/Türkiye, sofuoglu@sakarya.edu.tr

** Sosyolog, Halk Bilimi Uzmanı, Kocaeli İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü, Kocaeli/Türkiye, aliaktas6679@hotmail.com
DOI:10.12973/hbvd.72.133

Ilyas Efendi who is Postnişin -head of a dervish lodge, sheikh- in dervish lodges and first had sources had been gathered from this interview about dervish lodges. At the end of the study, changes of Dervish Lodges and international attention to Dervish Lodges in Balkan was observed. It has been observed that, Seyyid Sheikh Ali Baba was not affected by changes in Dervish Lodges of Balkan and it still preserves its purity.

Key Words: Tekkes, Balkans, Qadiris, Rezzaki, Prizren, Sheikh Sayyid Ali Baba, Bektashis

Giriş

Tekkelerin toplumsal rolünü tanımlarken, işlevsel olarak “*anahtara*” benzetmek, yerinde bir tarif olacaktır. Hem içinde yer aldığı devletin kural ve kaidelerini halka aktarma, topluluklara yaymadaki yalınlığı ile başarısı, hem de yeni fethedilen yerlerdeki toplulukların yaşayacağı tedirginlik ve soru işaretlerinin giderilmesi, devlete alıştıran bağlanmasındaki başarıları, tekkelerin işlemiş olduğu “*anahtar* rolün en önemli sonuçları olarak değerlendirilebilir. Tarihi ve toplumsal açıdan tekkeler devletin/yönetimin uygulamaya koyduğu kural ve kaideleri halka anlatma ve bu prensipleri topluluklara benimsetme rolünü yerine getirmektedir. Eğer bu durum gerçekleşmezse bir hoşnutsuzluk, belki de bir isyan hareketi devletin karşılaşacağı başlıca sorun olacaktır. Kısaca yeni fethedilen yerlerde devlet/yönetim kendisini, topluluklara benimsetememesi sonucunda toplulukların gözünde işgalci devlet konumu, savaş meydanlarında yenerek egemen olduğu bir ülkenin topraklarında yine belki de kendisine karşı içten içe gelişecek bir başkaldırı, bir isyan hareketinin doğmasını neden olabilecektir.

Bu çerçevede, İslamiyet’i kabul etmelerinden ve 13. yüzyıldan itibaren önce Anadolu’da gelişmeye başlayan ve Türklerin en önemli egemenlik unsurlarından biri haline gelen tekkeler, sürekli ön planda kalmıştır (Hacı Bektaş Veli, 2007: 15). Tekkeleri ön planda tutan şey ise onların icra ettikleri fonksiyonlarıdır. Burada tekkelerin dini boyutlarından ziyade, onları birer halk eğitim merkezleri gibi çalıştıran fonksiyonlarına dikkat çekilmektedir. Tekkelerin bu fonksiyonlarını icra edebilmesi için de devletin halkına daha yakın durma mecburiyetine inanması gerekmektedir.

Toplum-devlet kucaklaşmasının en önemli şartlarından biri olarak yukarıda da ifade edildiği gibi devletin toplumunu layıkıyla tanımasıdır. Toplumunu layıkıyla tanıyan devletler ancak nasıl adım atacağına karar verebilme imkânlarına sahiptirler (Kınalızade Ali Efendi, ty: 230-231). Devletin toplumunu tanıyabilmesi için de ona yardımcı olacak en önemli dayanak noktaları ise; o devletin gelişmesini tamamlamış ve çok iyi işleyen resmi ve gayri resmi kurumlarıdır. Bu kurumlar arasında bazen resmi bazen gayri resmi hüviyetlerde ortaya çıkan kurum olarak tekkeler görülmektedir.

Bu çalışmada, Kosova’nın ikinci büyük şehri Prizren şehrinde bulunan ve şimdiye kadar da Raif Vırmiça’nın “Kosova Tekkeleri” adlı eserinde yazılan kısa bil-

gilerden başka literatüre geçtiğine dair izine rastlanamayan Prizren Şeyh Ali Baba Tekkesinden bahsedilecektir. Burada yapılacak bahis daha çok, tekkenin şu anki Şeyhi, Şeyh İlyas Baba ile yüz yüze yapılan mülakat neticesi elde edilen veriler üzerinden olacaktır. Bunlara ilaveten tabiatıyla tekkelerden, onların fonksiyonlarından, Türklerin İslamlaşması ve tasavvufla tanıştıktan sonra Anadolu ve Balkanların Türkleşmesinden ve bu İslamlaşmanın Balkanlara getirdiklerinden de bahsedilecektir. Bu bağlamda Türklerin eliyle İslamlaşan ve Türkleşen Balkanlarda, Osmanlılardan sonra ortaya çıkan yeni tartışmalar da ele alınacaktır. Osmanlı'nın Balkanları zorla Müslümanlaştırdığı, geri bıraktığı, Balkan halklarına yüzyıllarca eziyet ettiği şeklinde tartışmalar mevcuttur. Bunlar, neredeyse tüm Osmanlı toprakları için az ya da çok olacak şekilde, yapılagelen tartışmalar olarak iddia edilegelmiştir.

Özellikle Hristiyan camia tarafından, Osmanlı'nın Balkanları zorla Müslümanlaştırdığı şeklinde ortaya atılan iddia, zorla din değiştirme olamayacağına göre misyonerlerce, Balkan halklarına hâlâ Osmanlı öncesi dinlerinde oldukları ilhamını vermeyi amaçlamaktadır. Bunun sonucunda Balkan halkları Hristiyanlaştırılmaya ve böylece İslâm kültüründen beslenen Türk kültüründen de uzaklaştırılmaya çalışılmaktadır. Böylece de Türkiye hakkında karalamalar yürütülmeye gayret edilmektedir. Öte yandan Hristiyan propagandasına kanmayan Müslüman Balkan halkları da bu kez, Türklerin İslamiyet'le yollarını ayırdıklarını iddia eden Vahhabi propagandası ile Türk kültüründen uzaklaştırılmaya çalışılmaktadır. İşte tekkeler, varlığı, müte-selsilen devam eden müntesipleri ile bu propagandalara cevap veren yapılar olarak durmaktadır. Osmanlı'nın Balkanları geri bıraktığına ilişkin iddialar ise yine buldukları yerleri imar eden fonksiyonlar da icra eden tekkelerden cevabını almaktadır.

Bir makale boyutuyla ele alınan bu çalışmada bu iddialardan yoğunlukla bahsedilmeyecek, ancak Balkanların nasıl zorlama olmadan İslamlaştığı ve Türkleştiği genel olarak ele alınacak ve bu çerçevede de bu tür fonksiyonları icra eden Prizren Şeyh Ali Baba Tekkesi hakkında izlenimler paylaşılacaktır. Bu anlamda Prizren Şeyh Ali Baba Tekkesinin icra ettiği fonksiyonları ortaya konulmaya çalışılacaktır. Osmanlı'nın, Balkanları zorla Müslümanlaştırdığı, geri bıraktığı, yüzyıllarca eziyet ettiği şekilde tartışmalar üzerinden devam eden karalamalara verilebilecek en güzel cevabın da aslında, yüzyıllar boyunca hâlen ayakta olan Tekkeleri olduğu görülecektir.

I. Tekkeler

Sögüt-Domaniç dolaylarına yerleşen ve küçük bir beylik konumunda olan bir aşiretten 600 yıl sürecek bir imparatorluk çıkması, belki de kayı boyunun bile inabileceği türden bir öngörü olamazdı herhalde. Osmanoğulları denen bu kayı boyu yöneticilerinin aklına bir gün dünyada söz sahibi olmuş bir devlet ideali geldiğinde, bu kadar geniş topraklara ulaşmak ve uzun süre hayat sürme arzusu, olsa olsa bir

temenniden öteye gidemezdi belki de. Aslında yirmi dört milyon kilometrekareye ulaşmak, çok uluslu, çok dinli asırlar boyu dünyanın en güçlü devleti haline gelip dünya politikalarında son sözü söyleyebilmek, Kayı boyu aşiretinin hedeflerinin ötesinde bir ideal olmalıydı. Bu idealde, en fazla öne çıkan bir olgu olarak fethedilen yerlerde adaleti (Aslan, 1999: 222) tesis etme düşüncesi ve askerince bilinmeyen hedeflere bile “kızıl elmaya” diyerek askerini sefere çıkararak Osmanlı için, çok da düşünülmemiş değildi (Pakalın, 1993: 278). Öte yandan burada dikkat edilmesi gereken, Osmanlı'nın küçük bir beylikten muazzam bir imparatorluğa hayal edip etmediğinin yanı sıra, bu büyüklüğe nasıl ulaştığıydı. Nasıl olmuştu da Osmanlı, kendisinden daha büyük beylikler varken onların arasından sıyrılıp Anadolu Türk birliğini sağlayarak oradan da bir cihan imparatorluğuna yükselmişti. İşte bu sorunun cevabını, devleti bu boyutlara getiren sisteminde aramak daha doğru olacaktır.

İncelendiği zaman devleti bu denli güçlü ve istikrarlı yapıya kavuşturan düzen, Osmanlı'ya başarıyı nasıl yakalattığının cevabını verecek, üç kıtaya yayılmasında kendisine yapısal destek veren sisteminde olduğu görülecek, 11.yüzyılda Orta Asya'da Ahmet Yesevi ile (Melikoff, 1998: 35) başlayıp gelişen mistik karakterli popüler Türk Müslümanlığının temelindeki (Ocak, 2012:161) en önemli kurum olarak da tekkeleri öne çıkaracaktır (Türer, 1999: 375).

Tekkeler, Osmanlı'nın gerek yeni fethettiği yerlerde gerek daha önceden beri (Kara, 1999: 387) elinde tuttuğu yerlerde halkı devlete ısındırma fonksiyonları icra ediyorlardı. Bu, onların tek fonksiyonu değildi ancak bu özellikleriyle halkla devlet kaynaşmasının en önemli merkezlerinden biri haline gelmişlerdi. Devlet, sorun gördüğü bölgelerinde tekkeleri kullanıyor, tekkeler vasıtasıyla oranın sosyalleşmesini sağlıyordu. Yeni fethedilecek yerlerde de Alperen anlayışıyla hareket eden tekkeler öne çıkıyor, bu tür bölgelerin fethini kolaylaştırıyordu (Köprülü, 2009: 241).

Sarayın tekke ve zaviyedeakilere gösterdiği yoğun ilgiden de istifade ederek Alperenlerin kendi istedikleri yerlerde kurdukları tekkelerden başka, devletin gösterdiği yerlerde de kurulan tekkeler vardı (Savaş, 1999: 72). Bunlar, yeni fethedilen yerleri şenlendirmek, askeri ve idareyi kolaylaştırmak, modern anlamda iç ve dış turizmin ve ticaretin engellerini ortadan kaldırmak, fikir ve mal naklini sağlamak, ahlaksızlıklara doğru yolu göstermek, ümitsizlere kurtarıcı eli uzatmak, dolayısıyla siyasi ve sosyal hayatı kuvvetlendirmek gibi gayelerle, mühim noktalarda, tenha, korkunç, hatta yağmurlu ve karlı havalarda tehlikeli olabilecek bölge ve geçitlerde vazifelerini sürdürmüşlerdi. Mesela Bursa Orhan Gazi Zaviyesinin, yapıldığı yıllarda, ikindiden sonra yanına varılamayacak kadar ıssız olduğu bilinmekteydi. Orta Avrupa'dan Malezya'ya, Kuzey Afrika'dan Kafkasya'ya, Hazar'dan Varna'ya kadar uzanan topraklarda bu tip tekke ve hangâhlar kanalıyla, sosyal hayatın önündeki engeller ortadan kaldırılmıştı (Kara, 1990: 174; Köprülü, 2009: 44-8).

Bu halleriyle, Tasavvuf olgusuna sahip “pir” adı verilen kurucu şeyhlerin çevresinde tekke-zaviyelerde ortaya çıkan tarikatlar, sivil karakter taşıyan birer sosyal ünite durumunda idiler. Şeyhlerin ve dervişlerin, dini lider olmalarından dolayı, halk üzerinde ayrı bir nüfuzları vardı. Kutbul Aktab/İnsanı Kamil felsefesinin yeryüzündeki temsilcisi olarak kabul edilen abdallar, özellikle Yörükler/Türkmenler arasında büyük itibar sahibiydiler (Oğuzoğlu, 1999: 17; Melikoff, 2011: 197-8). Türkmenler arasında nüfuz ve itibar sahibi olan tekkeler, aynı zamanda Osmanlı'nın diğer yerlerinde de etkindiler. Osmanlı sistemini yeni fethedilen yerlerde halka benimsetmedeki başarıları, devletin girdiği bölgelerde daha uzun kalmasını sağlıyordu (Barkan, 1941: 280, 283). Hiç ortak bağları olmadığı farklı milletlerden, farklı dinlerden oluşan yeni fethedilmiş Osmanlı Avrupa'sında bile tekkeler fonksiyonlarını icra ediyor, çalışmalarıyla, çekingen, ürkek yeni Osmanlı vatandaşlarını istimâlet (İnalcık, 1999: 42) denilen bir propaganda yöntemiyle devlete kazandırıyor, onları eski yöneticilerinden kopararak Osmanlı'yı sevmelerini sağlıyorlardı (Kara, 1990: 171-172).

Sosyal bir devlet olarak tanımlanabilecek olan Osmanlı, halkının taleplerine önem verir, onları yerine getirmeye çalışırdı. Halkının taleplerini iâşe (Genç, 1991: 100), adalet prensipleri çerçevesinde dikkate alır, gerçekleştirilmesi için imkânlarını seferber ederdi. Halkının taleplerini yerine getirmekte titiz davranan Osmanlı, tarikatların taleplerinde daha fazla titiz davranmaktaydı. Çünkü Osmanlı'ya göre tarikatlar ve tekkeler halkına ulaşmakta kendisine çok büyük destek veren birer kitle iletişim araçları konumundaydı. Bu şekilde, devlet-toplum arasındaki ilişkiler körler-sağırklar diyalogundan kurtuluyor, bir etkileşim köprüsü kurulmuş oluyordu (Melikoff, 1999: 384-385). Böylece tekkeler, devletin mesajını vatandaşa bir emanetçi gibi sadece ulaştırmakla kalmıyor, o mesajın ruhunu da vatandaşın zihnine, gönlüne yerleştirmeye çalışıyordu (Öngören, 1999: 486-487). Devletin önceliklerini kavrayan tekkeler tıpkı bir eğitmen gibi halkı bir süreç içinde eğitiyorlar ve devletin istediği ortalama bir vatandaş tipinin ortaya çıkmasını sağlıyorlardı (Melikoff, 2011: 198-9; Kara, 1990: 175-176). Devlet- Tekke arasında var olan bu yakın ilişkilerin yanı sıra, devletin her köşesinde Devlet-Tekke arasındaki ilişkilerin sorunsuz yürümeyen örnekleri de olmuyor değildi.

II. Balkan Tekkeleri

Öte yandan Anadolu'nun tekkeler eliyle Türkleştirilmesinden başka, Osmanlı'nın toprakları arasında olan Balkanlar da büyük oranda tekkeler eliyle Türkleştirilmişti (Ocak, 2012: 38). Osmanlı'nın gerilemesi ve ortadan kalkmasıyla, onun çok önemli kurumlarından biri olan bazı tekkeler de bu gerilemeden nasibini almışlardı. Devletin tarih sahnesinden çekilmesiyle, tekkeler de tarih sahnesinden çekilmemişler ancak asıl fonksiyonlarından uzaklaşmaya başlamışlardı. Osmanlı'nın bölgelerde egemenliğini kurmada ona son derece önemli katkıları olan

Tekkeler, onun bütün topraklarında olduğu gibi, Balkanlarda da örgütlenmişlerdi ve Osmanlı'nın genel gerilemesinden bazıları da nasibini almışlardı. Bu anlamda Balkanlardaki bazı tekkeler, belki de Osmanlı'daki genel gerilemeye paralel olarak asıl fonksiyonlarından uzaklaşmaya başlamışlardı. Hatta zamanla bu gerileme, en önemli fonksiyonları sayılan bazı dini ibadetlerden bile uzaklaşmalarına yol açmıştı.

Buna karşılık Balkanlarda da halka ulaşan kanallardan biri olan tekkelerin bu fonksiyonlarının, bugünlerde Almanya ve İsveç ciddi bir şekilde farkındadır. Almanya, bizzat Büyükelçisi vasıtasıyla Prizren Tekkeleri ile ilgilenmekte, hatta Prizren Halveti Tekkesini de ziyaret ederek onları Almanya'ya davet etmek suretiyle Tekkelerle irtibatını artırmaya çalışmaktadır. İsveç ise Üniversitesi ve İsveç Dışişleri bakanlığı ile ortaklaşa yürütülen bir proje çerçevesinde sadece Kosova değil bütün Balkan Tekkeleri ile Arnavutça veya Sırpça yerine mükemmel Türkçe bilen akademisyenlerini de bu konuda görevlendirerek dinamik bir süreçte ilgilenmektedir. İsveç ve Almanya'nın Kosova'da, misyonerlik çalışmalarına destek veren en önemli ülkeler olduğu da akıllarda tutulursa, Almanya ve İsveç'in Balkan Tekkelerine olan ilgileri daha iyi anlaşılabilir. Öte yandan aslında, temelde Tasavvufa karşı olmakla beraber Suudi Arabistan destekli Vahhabilerin ve İran'ın Tekkelerle irtibata geçmeye çalışmaları da Balkan Tekkelerine başka devletlerin ne kadar önem verdiklerinin diğer örnekleridir.

Yukarıda da belirtildiği gibi, Balkanları da Türkleştiren tek bir tarikattan ziyade tekkeler de çok çeşitli tarikatlarla, çok çeşitli silsilelere mensup tekkelerdi. Bu çerçevede, Bektaşiler, Halvetiler, Sadiler, Nakşiler, Mevleviler, Rifailer, Balkanlarda bu tür hizmetleri yerine getiren tarikatlardan bazıları idi. Bu tür tekkelerin yanı sıra başta Sarı Saltık olmak üzere Alperenler de Anadolu ve Balkanların Türkleşmesi ve İslamlaşması sürecinde çok önemli fonksiyonlar icra etmişti (Şahin, 2011: 131; İbrahimaj, 2011: 54). Bu tür hizmetleri ifa eden bir diğer tarikat gurubu da Kadirilerdi.

III. Kadiriler

Ebu Salih b. Abdullah-ül Ceyli'nin oğlu olan Abdülkadir Geylani Hazretlerine (d. 470/1077, ö 561/1165-66) nispetle kurulmuş olan Kadiri Tarikatı'nın, İslam dünyasının ilk ve en yaygın tarikatı olduğu ifade edilir (Azamat, 2001; 131). Kuzey İran'da, Hazar denizinin Güneyinde, Hanbeliliğin çok kuvvetli olduğu Tabaristana bağlı, (Kılan, Cilan, Geylan) Ceylan bölgesi, Neyf Kasabasının Büştir köyünde (Gürer, 2007: 11; Arıkan, 1985: 15) dünyaya gelen Abdülkadir Geylani Hazretleri, İmam Ali'nin oğlu Hz. Hasan'ın soyundan olduğu için bu tarikat da İmam Ali'ye bağlanır (Nurhan, 2005: 90; Şapolyo, 2006: 185) Kadiriyye icazetnamelerinde Hz. Ali'ye iki şekilde ulaşıldığı görülür. Abdülkadir Geylani ve Ebu Said el-Muharrimi'den başlayıp Ma'ruf-i Kerhi'ye kadar her iki silsiledeki isimler ortaktır. Ma'ruf-i Kerhi'den ge-

riye doğru İmam Ali er-Rıza ve diğer ehli beyt imamlarıyla veya Davud et-Tai, Habib el-Acemi, Hasan-ı Basri yoluyla Hz. Ali'ye ulaşılır (Azamat, 2001: 133).

18 yaşına kadar doğduğu şehirde kalan ve Şah-ı Nakşibend Muhammed Bahaddin Hazretlerinin onun hakkında iki âlemin sultanı tanımlamasını yaptığı (Mektubât-ı Geylâni, 2005: 4) Abdülkadir Geylani Hazretleri 488/1095'te Bağdat'a gitti. Fakat Gazali'nin kardeşi Ebu Hamid'in dersler verdiği Nizamiye Medresesine dâhil olmadı. Ebu Sa'd Ali el- Mukarrimi'den Hanbeli fıkhı dersleri aldı, Ebül'l Hayr Muhammed b. Müslim el-Debbas'tan tasavvuf eğitimi aldı. Uzun süre Irak çöllerinde elli yaşına gelinceye kadar münzevi bir derviş gibi dolaştı. Bağdat'a döndükten sonra dersler, vaazlar vermeye başladı. Onu dinleyen birçok Hristiyan Musevi, Müslüman oldu. Cemaat halkası, gittikçe büyümeye başladı. Önceleri Şafii mezhebinde olduğu halde, daha sonra dâhil olduğu Hanbelilerin önderi haline geldi (Bardakçı, 2005: 236). Bir vaazından sonra hakkın tecelli etmesi üzerine kurbiiyetini ilan etti. Bu ilan üzerine, sadece orada olanlar değil, İslam Dünyasından birçok veli ona tabi oldu (Nurhan, 2005: 90) Kadiriyye silsilesi Abdülkadir Geylani Hazretleri'den sonra genellikle Cemal-ül Irak diye tanınan oğlu Abdürrezzak veya Abdülcebbar ile devam eder (Azamat, 2001: 133).

XII. yüzyıl'da Orta Asya'da ve Türkler arasında Yeseviye, Orta Doğu ve Araplar arasında Rifaiyye tarikatı yaygınlaşırken Kadiriyye de Irak başta olmak üzere İslam Dünyasının her tarafına yayılmaya başladı (Azamat, 2001: 131). Daha Abdülkadir Geylani Hazretleri'nin sağlığında da geniş bölgelere ulaşan Kadiriyye tarikatının yaygın bir tarikat olmasının başka nedeni olarak Abdülkadir Geylani Hazretleri'nin çok sayıda çocuğu olması ve çocuklarının ve İslam âleminin birçok bölgesine mensup müritlerinin, onun yolunu devam ettirmek suretiyle katkıda bulunmalarıydı (Azamat, 2001: 131). Abdülkadir Geylani Hazretleri'nin ölümünden Moğolların Bağdat'ı işgal ettiği 1258 yılına kadar geçen dönem, Kadiriyye tarikatının kuruluş dönemi olarak tanımlanır (Azamat, 2001: 134).

Abdülkadir Geylani Hazretleri'nin çocukları ve torunları hem Moğol istilası nedeniyle hem de tarikatı yayma amacıyla İslam Dünyasının birçok bölgesine giderek tarikatın etki alanını genişletmişlerdi (Azamat, 2001: 132). Abdülkadir Geylani Hazretleri'nin Moğollar tarafından yıkılan medrese ve tekkesinin Kanuni Sultan Süleyman tarafından H. 942, M. 1534' yılında Mimar Sinan'a yeniden yaptırılması ve Bağdat'a Nakibüleşraf olarak Abdülkadir Geylani Hazretleri'nin soyundan gelen birinin tayini, Osmanlıların Abdülkadir Geylani Hazretleri'ne ve onun tarikatına olan hürmetlerinin bir işaretiydi. Kadiriyye tarikatını Anadolu'ya, XV. Yüzyılda Hacı Bayram Veli'nin müridi iken onun emri üzerine Hama'ya gidip, Abdülkadir Geylani Hazretleri'nin soyundan Hüseyin el-Hamevi'den hilafet alan ve ikinci Pir olarak kabul edilen Eşrefoğlu Rumi getirmiştir (Muslu, 2004: 376; Şapolyo, 2006: 188;

Yılmaz, 2007: 397). Tarikatın Anadolu'dan önce İznik çevresinde, İznik'in Tirse köyünden Abdurrahman Tırsi vasıtasıyla yayıldığı belirtilir (Öngören,2003: 224).

Güneydoğu Anadolu'dan olup tarikatın Halisiyye kolunu kuran Abdurrahman Halis et-Talabani'nin Sivas'a gönderdiği halifesi, Mur-i Ali Baba ve diğer halifeleri vasıtasıyla Halisiyye İstanbul ve Anadolu'da yayılmıştır (Azamat, 2001: 133). XVII. Yüzyılda, Rumiyye kolunun piri İsmail Rumi'nin faaliyetleri sonucunda da tarikat, başta İstanbul olmak üzere Anadolu ve Balkanlarda yaygınlık kazanmıştır. İsmail Rumi'nin İstanbul-Tophane'de kurduğu tekke, diğer bölgelerde açılan Kadiri Tekkelerinin merkezi haline gelmiştir (Azamat, 2001: 132). Osmanlı Döneminde Bitlis, Siirt, Van ve Beytüşşebap bölgelerinde asayiş sağlamaya için Iraktan getirilen Kadiriler de vardır (Bardakçı, 2005: 237).

Kadirilerin İslâm Dünyasının adeta her köşesinde kurulmuş şubeleri hakkında değişik rivayetler vardır. Kaynaklar Kadiriğin İslam Dünyasına, yayılmış şubelerinin başlıcalarının Esediyye, İseviye, Ekberiyye, Yafeiyye, Eşrefiyye, Hilaliyye, Rumiyye, Garibiyye, Halisiyye (Yücer, 2004: 371), Semadiyye, Mukaddesiyye olmak üzere 11'den (Şapolyo, 2006: 190) 45'e kadar sayılarını ulaştığını belirtir (Azamat, 2001: 135). Abdülkadir-i Geylani Hazretleri arkasından, bugüne kadar, ancak yarısından fazlasına ulaşabilen 50'den fazla eser bırakmıştır (Nablusi, 2006: 32; Gürer, 2007: 13). Bu şekilde dünyanın birçok bölgesinde şubeleri olan Kadiriler, ilk olarak Eşrefoğlu Rumi tarafından ulaşılan Balkanlarda da birçok yerde tekkelere sahiptiler (Muslu, 2004: 376). Bu Tekkelerden biri de Balkanların bir köşesi Kosova-Prizren'de olan Seyyid Şeyh Ali Baba tekkesi idi.

IV. Prizren-Kadiri Seyyid Şeyh Ali Baba Tekkesi

Prizren'de Kadiri tarikatına ait iki tane tekke vardır. Bunlardan biri Şeyh Hasan Efendi Kuruli Tekkesi, diğeri ise Seyyid Şeyh Ali Baba Tekkesidir (İzeti, 2003: 201). Seyyid Şeyh Ali Baba tekkesi bugün, Yugoslavya döneminde ayakkabı imalatında bulunulan "Komuna Ayakkabı Fabrikasının" karşısında yer almaktadır. Fabrika, bugün metruk haldedir ve tekke de tam olarak bu fabrikanın karşısına denk düşmektedir. XIX. Yüzyılın sonlarında Arap olduğu iddia edilen Şeyh Mehmet Ali (1880-1890) tarafından kurulmuş olan tekke, Halk arasında " Gözcü Mahmut Efendi Tekkesi" olarak da bilinmektedir (İzeti, 2003: 202). Tekkenin bu adla anılmasının nedeni olarak da, tekkenin, Gözcü Mahmut Efendi türbesi yanında inşa edilmesi olarak gösterilmektedir. Gözcü Mahmut Efendi için de, Bursalı olduğu ve bir Osmanlı askeri olarak, Prizren'in fethi esnasında bu yerde şehit düştüğü rivayetlerinde de bulunmaktadır.

Buna ilaveten halk arasında Gözcü Mehmet Efendi ile ilgili çeşitli rivayetler vardır. Bunlardan biri çok ilginçtir: Gözcü Mehmet Efendi, o zamanlar bataklık olan bugünkü tekkenin olduğu yerde, küçük ve basit bir evde, mütevazı bir şekilde haya-

tını sürdürürken muhtemelen Prizren Valisi olan o zamanki paşalardan birinin kızı hastalanır. Kimse de kızın hastalığına çare bulamaz. Bir gün yakınları Paşa'ya, Gözcü Mehmet Efendi'den bahsederek kızın hastalığı ile onun ilgilenmesini tavsiye ederler ve kızı, Gözcü Mehmet Efendiye getirirler. Gözcü Mehmet Efendi de kızın halini gördükten sonra, kız için dualar yapar. Kız da Gözcü Mehmet Efendinin yaptığı dualardan sonra iyileşir (Vırmiça, 2010: 78).

Kızın iyileşmesi üzerine de Paşa, Gözcü Mehmet Efendiye dile benden ne dilersen diyerek isteğini sorar. Mehmet Efendi de hiçbir şey talep etmez. Ancak Paşa, Şeyh Efendinin kendisinden hiçbir şey istememesi üzerine, Mehmet Efendinin yaşadığı evin etrafındaki bataklık temizletilmesi talimatını verir ve bataklık temizlendikten sonra burayı Mehmet Efendinin hizmetine sunar (Vırmiça, 2010: 78). Bu da tekkelerin, bulunduğu yerleri mamur hale getirdiği örneklerden biridir. Bu örnekte bataklık tekke mensupları kurutmuyor ancak, icra ettiği bir fonksiyonu ile bataklığın kurutulmasını ve dolayısıyla oranın mamur ve yaşanabilir hale gelmesini sağlamış oluyordu. Bu haliyle de Osmanlının fethiyle gelen tekkelerin Balkanları geri bırakmak bir yana, buldukları bölgelerin imarına katkıda bulunmuş oldukları bu örneklerle de bir kez daha görülmüş oluyordu.

Tekkenin şuanadaki postnişini Şeyh İlyas Baba ise, Raif Vırmiça'nın bu şekilde Gözcü Mehmet Efendi diye bahsettiği kişinin aslında, Seyyid Şeyh Ali Baba olduğunu söyler. Ayrıca Gözcü Mehmet Efendi diye tanıttığı kişinin de Fatih Sultan Mehmet'in kumandanlarından olduğunu, adının da Gözcü Mehmet değil, Mahmut olduğunu söyler. Rivayetlere göre, Paşa tarafından tekkeye verilen bu arazi, ilk halde, çok geniş ve halen bugün bile tekkenin yakınında ayakta bulunan namazgâh tekkenin müştematına dâhil imiş. Fakat zamanla bu arazinin çoğu, devlet ya da kimi şahıslarca mülk edinilerek arazi son derece küçültülmüş. Bugün o araziden, sadece tekkenin bulunduğu yer kadar küçük bir yerin kaldığı söylenir (Vırmiça, 2010: 78).

Tekkenin kurucusu Seyyid Şeyh Ali Baba'dan sonra gelen şeyhlerden Şeyh Ali Efendi, Osmanlıların kendilerine verdiği bu arazide tekkeyi inşa eder ve bu tekkede, inşasından yıkıldığı 1912 yılına kadar dervişleri ile birlikte etkinlikler devam eder. Tekkenin yıkılmasından sonra da, dervişler gizli olarak zikirleri bırakmamışlar, zikirleri müridanın evlerinde devam ettirmişlerdir. O dönemin idaresi, tekkenin yıkılmasına rağmen zikirlerin devam ettiğini fark eder ve 1948 yılında Şeyh Ali Babayı tutuklar. Fakat her ne kadar Şeyh Ali Baba tutuklanmışsa da kısa bir süre sonra Şeyh Efendi serbest bırakılır. Şeyh Efendinin serbest bırakılmasının yanı sıra Yugoslavya idaresi tekkede zikirlerin aleni olarak yapılmasına izin verir. Bu da tekkelerin bir fonksiyonu olarak görülmelidir. Her ne kadar yasaklansa bile halk içinde sosyal buluşmayı sağlayarak barışçıl amaçlara hizmet eden tekkelerin böyle fonksiyonlar icra ettikleri anlaşıldığında bu yasakların kalktığına da bu şekilde şahit olunmaktadır.

Tekkede bundan sonra zikirler aleni yapılmaya başlanır ve Şeyh Ali Efendi 1948 yılında tekkeyi yeniden inşa eder. Daha sonra da Şeyh Ali Efendinin ölümünü takiben Postnişin Şeyh Mehmet Ali olur. Ondan sonra postnişin olan Şeyh Mehmet Ali'nin ölümüyle ise tekke bir süre Şeyhsiz kalır. Daha sonra ise Şeyh Hızır Tamnik postnişin olur. 1903 yılında Prizren'de doğan Şeyh Hızır da, 1990 yılında da yine Prizren'de ölür. Derviş Baba Nurettin'in oğlu olan Şeyh Hızır'ın, Hilafet namesini Yakova'lı Hacı Şeyh Hakkı Dana'dan aldığı ifade edilir (Vırmiça, 2010: 79).

Yaşlı olduğundan dolayı Şeyh Hızır da, hayatta iken şeyhlik görevini oğlu İlyasa el vererek devreder. Bugün, Şeyh Ali Efendi tekkesinin şeyhi de Şeyh İlyas Efendidir. Seyyid Şeyh Ali Baba tekkesi de Kadiri Tarikatının Rezzaki koluna aittir (Vırmiça, 2010: 80). Kadirilerin kaynaklarda belirtilen kolları arasında Rezzaki kolu olmamasına karşın, Seyyid Şeyh Ali Baba tekkesinin Rezzaki koluna bağlı olduğunun belirtilmesi, tarikatın diğer kollarından başka Abdülkadir-i Geylani Hazretlerinin oğluna atfen kurulmuş olan bir Rezzaki kolunun varlığını gösterir.

Hâlen, yenilenmek üzere inşaat halinde olan tekke, bugüne kadar birçok tamirden geçmiştir. Kısa süre öncesine kadar tek katlı olan tekke bugün, 1 katı yol seviyesinin altında olmak üzere, 3 katlı olacak şekilde inşa edilmektedir. Tekkedeki İnşa faaliyetinden dolayı çevreden şikâyetler de olduğu Şeyh İlyas Baba tarafından şahsıma ifade edilmişti. Ancak Şeyh İlyas Baba, şikâyet edenlerin haklı olmadığını, burada asıl mağdurun tekke olduğunu söylemektedir. Çünkü tekkeyi içine alan namazgâh bölgesi dahil, tekkeye verilmiş arazi olduğunu, buraya yerleşenlerin tekkenin arazisine yerleştiklerini dolayısı ile asıl mağdurun kendileri olduğunu belirtmektedir. Esas cephe olan tekke avlusu, beton ve demir parmaklıklı duvarla çevrilidir. Semahanesinde duvara asıl levha ve çok sayıda zikir âlemleri bulunmaktadır. Tekkenin diğer iç duvarlarında, başta Hz. Ali, Kadiri Tarikatının kurucusu Abdülkadir Geylani'ye ait olduğu belirtilen resimler, postnişin olmuş daha önceki Şeyh Efendilere, mevcut Şeyh Efendi İlyas Efendiye ait resimler, zikir anını gösteren resimler, şiş kullanırken yapılan zikirlerle ait görüntüler vardır. Yine tekkenin iç duvarlarında başta Abdülkadir-i Geylani hazretlerinin Hz. Muhammet (S.A.V)'e ulaşan nesebi ve ona ait sözler olmak üzere İslâm ve tarikat büyüklerinden sözler içeren levhalar yer alır. Yine tekkenin bir duvarında o zamana kadar güzeran eden silsile vardır. Semahanenin mihrabı da çok süslüdür. Tekke duvarında bulunan resimler, aşağıda tek tek açıklanacaktır. Tekke bugün aktif olarak faaliyettedir. Dervişleri genellikle yöre halkındandır. Tekkede sazlar eşliğinde ilahi gurubu da etkindir. Zikirler, devamlı olarak her hafta Cuma namazından sonra yapılmaktadır (Vırmiça, 2010: 80). Zikirlerin ve toplantıların bu şekilde devam etmesiyle tekke, bulunduğu yerdeki halkın birbirine kaynaşması yoluyla Türk-İslâm kültürünü devam ettirmektedir. Balkanlarda her ne kadar Türkiye aleyhinde karalamalar olsa da tekkeler, bu şekilde yapmış oldukları periyodik toplantı ve zikirlerle, mensuplarını bu karalamalardan korumaktadır.

Çünkü burada zikirler ve ilahiler çoğunlukla Türkçe olmakta ve tekke adabı Osmanlı dönemindeki kuruluşunda olduğu gibi Türk tekke geleneği usullerine göre yürütülmektedir.

Tekke duvarında bulunan ve aşağıya yazılan tabloda belirtildiğine göre Abdülkadir Geylani Hazretlerinin nesebi hem anne hem de baba tarafından Hz. Muhammet (S.A.V)'e ulaşır. Yine aynı tabloda belirtildiğine göre Hz. Abdülkadir Geylani hazretlerinin menakıb ve silsilesi, torunu Ebu Salih Nasr tarafından yazılmış olup anne ve baba tarafından Hz. Muhammet (S.A.V)'in soyuna bağlandığı; anne tarafından Hz. Hüseyin Ra.'a, baba tarafından Hz. Hasan Ra.'nın torunu olduğu anlaşılmaktadır (Şapolyo, 2006: 185). Buna göre Hz. Abdülkadir Geylani hazretlerinin menakıb ve silsilesi aşağıdaki gibi belirtilir.

a. Anne Tarafından:

Seyyid Mahmud Tahir
Ebu Ata Seyyid Abdullah
Seyyid Kemaleddin İsa
İmam Alâudin
Muhammed el-Cevad
İmam Ali Rıza
İmam Musa el-Kâzım
İmam Cafer es-Sadık
İmam Muhammed el-Bakır
İmam Zeynel-Abidin
Hz. Hüseyin Ra.

b. Baba Tarafından

Ebu Salih Musa Zengi Dost
Abdullah
Yahya ez-Zahid
Muhammed
Davud
Mûsa es-Sani
Abdullah es-Sani
Mûsa el-Cevn (cun)
Abdullah Mahiz
Hasan el-Musenna
Hz. Hüseyin Ra.

Valideleri Fatımat'üz Zehra

Hz. Muhammed (S.A.V)

Tekkeye güney cepheden bitişik olan türbe, tekke ile aynı çatı altında bulunmaktadır ve tek kartlıdır. Tekke türbesinde sanduka biçiminde 5 kabir bulunmaktadır. Kabirler Gözcü Mehmet Efendi, Şeyh Ali Efendi, Şeyh Mehmet Ali, orada metfun şeyhlerden bir şeyhin hanımı ve Şeyh Hızır Efendi'ye aittir. Tüm sandukalar yeşil örtü ile örtülüdür. Onların üstlerinde de beyaz havlular vardır. Türbe içinde çok sayıda levha bulunmaktadır (Vırmiça, 2010: 80).

Halk arasında ve kaynaklarda yukarıda belirtildiği gibi bahsedilen Seyyid Şeyh Ali Baba tekkesine ait daha başka bilgilere ulaşabilmek için halen Postnişin olan Şeyh İlyas Baba ile görüşmek istedik. Tekkeye giderek kendisinden telefonla randevu aldık ve sözleştiğimiz vakitte Şeyh İlyas Baba ile Tekkede bir araya geldik. Kendisine, tekke ile ilgili öğrenmek istediklerimizi sorduk. Ayrıca, bir anlamda daha

önce öğrendiğimiz bilgilerin sıhhatini görebilmek anlamında tekke hakkında daha önce öğrendiğimiz bilgileri de sorduk.

Şeyh İlyas Baba'ya göre Tekke, Fatih Sultan Mehmet tarafından tesis edilen ve halen Prizren'de o adla bilinen Namazgâh'ın yanında, Namazgâh komutanlarından Tezgir Baba, Dalgın Baba ve Cafer Baba diye tanımlanan büyük zatların kabirleri ile çevrili üçgen alana kurulmuştur. Cafer Baba Yenimahalle camiinin köşesinde metfundur. Dalgın Baba, yine bu üçgende Evliyadan şehitlerin olduğu, bir evde metfundur. Tezgir Baba da, kendi adıyla anılan ve Namazgâhın kible tarafında, hâlen de ziyaret edilebilen Devlet Hastanesi bahçesi ile yan yana bulunan ziyaretgâhında metfundur.

Şeyh İlyas Baba, tekkenin Prizren'e gelişini anlatırken rüyadan bahseder. Bu rüyaya göre Seyyid Şeyh Ali Baba, Lahor'dan Gözcü Mahmut Efendi tarafından çağrılmıştır. Gözcü Mahmut Efendi, Seyyid Şeyh Ali Baba'nın rüyasına girerek onu, metfun bulunduğu yere, yani Prizren'e davet eder. Gözcü Mahmut Efendi de yukarıda da bahsedildiği gibi, şehiden burada metfun olan, İslâmı Prizren'e ilk getiren Fatih Sultan Mehmet'in kumandanlarından biridir. Şeyh İlyas Baba'nın ifadesine göre de bu tekke Kadiri Tarikatının Rezzaki koluna mensuptur.

Şeyh İlyas Baba Tekkesinin Kurucusu Seyyid Şeyh Ali Baba'nın, 12 İmamdan İmam Ali Rıza'nın neslinden geldiğini ifade etmektedir. Şeyh İlyas Baba'nın anlattıklarına göre, Seyyid Şeyh Ali Baba, ikamet ettiği Lahor'dan Gözcü Mahmut Efendinin daveti üzerine geldiğinde kimseyle tanışmadığından dolayı, Tekkenin olduğu yere gelince ilk faaliyet olarak halkla irtibata geçer. Bu süreç içinde de o sırada orada meskûn Acemliler, Seyyid Şeyh Ali Baba'nın, sen burada yerleşemezsin diye oraya yerleşmesine karşı çıkarlar. Bunun üzerine de Seyyid Şeyh Ali Baba da ben buraya davet üzerine geldim, diyerek Gözcü Mahmut Efendi'den aldığı daveti kendisine itiraz edenlere bildirir. Buna rağmen onu bir türlü kabullenemeyen Acemler, o sırada bekâr Seyyid Şeyh Ali Baba'ya, sana burada kız vermezler deyince, Seyyid Şeyh Ali Baba da onlara "buraya geldim. Hem buraya yerleşeceğim hem de 1 kızım ve 3 tane de oğlum olacak" der. Devamla da "3 oğlunun birinden de silsilenin yürüyeceğini" itiraz edenlere söyler.

Şeyh İlyas Baba'nın anlattığına göre de gerçekten de öyle olur. Seyyid Şeyh Ali Baba'nın dediği gibi çocukları olur. Üç çocuğundan ikisi ölür, oğullarından sadece Mehmet Ali sağ kalır. Kendisi vefat edince daha önce de söylediği gibi Mehmet Ali, Şeyh olarak posta geçer. Böylece de Seyyid Şeyh Ali Baba'nın bir kerameti tezahür etmiş olur.

Seyyid Şeyh Ali Baba'nın bu kerametini anlatan Şeyh İlyas Baba, Seyyid Şeyh Ali Baba'nın başka bir kerametini daha aktarır. Bu keramet de yukarıda anlatılan keramete büyük oranda benzer ancak ondan farklı bazı detaylar içerir. Şeyh İlyas Baba'ya

göre, o sırada muhtemelen Vali olan Osmanlı Paşası'nın bir derdi varmış. Vali'nin derdini bilen yardımcıları Vali'ye, derdini, Seyyid Şeyh Ali Babaya açmasını söyleyerek Şeyhten muska almasını salık verirler. Bu tavsiye üzerine Vali, Seyyid Şeyh Ali Babanın yanına gelir. Vali Paşa Şeyh efendinin yanına gelince Şeyh Efendiye, insanlar sizden “ yabancı “ diye bahsediyorlar der. Şeyh Efendi, Vali Paşa'nın bu cümlesine bir şey demez. Daha sonra Vali Paşa Şeyh efendiyi, makamına davet eder. Valinin makamına gelen Şeyh efendiye Vali Paşa, çocuğum olmuyor diyerek derdini açar. Seyyid Şeyh Ali Baba da hazırladığı duaları Vali Paşa'ya, İnşallah oğlun olur diyerek verir.

Aradan aylar geçtikten sonra bir gün Vali Paşa, Seyyid Şeyh Ali Babayı çağırır. Dileğimiz yerine geldi, dile benden ne dilerse der. Ayrıca ona nerede kaldığını soran Vali Paşa'ya, Seyyid Şeyh Ali Baba da Gözcü Mahmut Efendiye türbedarlık yapıyorum cevabını verir. Bunun üzerine Vali Paşa, ona bir şey isteyip istemediğini sorar, o da bugünlük yiyeceğim var diyerek bir şey istemediği karşılığını verir. Seyyid Şeyh Ali Baba'nın istememesine rağmen, bu cevap üzerine Vali de Şeyh Efendiye, kaldığı yerleri verir. O zamanlar bataklık olan tekkenin bulunduğu bölge, mahkûmlar çalıştırılarak kurutulur ve tekke buraya inşa edilir. Böylece buralar Vali Paşa tarafından, Seyyid Şeyh Ali Babaya verilmek suretiyle tekkenin mülkü haline ve böylece de bataklık olan bir arazi mamur hâle getirilmiş olur.

Tekkenin kurulduğu mahallenin, o zamanlar bataklık olduğundan dolayı son derece rutubetli olduğunu söyleyen Şeyh İlyas Baba, bu kez bataklıktan kaynaklanan bir sorunla ilgili, Seyyid Şeyh Ali Baba'nın bir başka kerametini anlatır. Bataklık sebebiyle oluşan rutubetten muzdarip olan halk, bu rutubet nedeniyle ayrıca yılan ve akrep sokmasından da çok sıkıntıda imiş. Yapmış olduğu dua ile Vali Paşa'nın derdine çare bulan Şeyh Efendi, yılan ve akrep sokmalarını da tedavi edebildiği için yöre halkınca da sevilir olmuş. Bu da onun bir başka kerameti olarak gösterilir olmuş.

Seyyid Şeyh Ali Baba, vefat edince yukarıda da belirtildiği gibi, Postnişine halifesi ve aynı zamanda oğlu Mehmet Ali Şeyh olarak geçmiştir. Seyyid Şeyh Ali Baba'nın oğlu Şeyh Mehmet Ali çok zeki biriymiş. Seyyid Şeyh Ali Baba oğlu, Şeyh Mehmet Ali'ye bir gün, filan zaman ay tutulacak demiş. Babası rahmetli olduktan uzun zaman sonra yeni Şeyh Mehmet Ali Bir gün abdest alırken gün ortasında hava kararmaya ve yağmur yağmaya başlamış. Bunun üzerine babası Seyyid Şeyh Ali Baba'nın sözü aklına gelmiş. Babasının sözünü hatırlar hatırlamaz da kayıtlarına bakmış. Yağmurun yağdığı o vaktin, tam da babasının ona yıllar önce söylemiş olduğu vakit olduğunu görmüş. Bu da Seyyid Şeyh Ali Baba'nın bir başka kerameti olarak anlatılır olmuş.

Seyyid Şeyh Ali Baba, oğlu Şeyh Mehmet Ali'ye yılan sokması üzerine, yılanın soktuğu yerin emilmesini, emilen yerin de dışarı tükürülmesini tavsiye etmiş. Ondan sonra o da öyle yaparak yılanın soktuğu yeri mesh edermiş ve yaranın iyileşmesini sağlarmış. Seyyid Şeyh Ali Baba'nın kerameti olarak gösterilen bu olaydan sonra

Şeyh İlyas Baba, Şeyh Mehmet Ali'nin de Arnavutluk'ta vuku bulan bir kerametini aktarır.

Arnavutluk'ta Komünizm dönemi, dini olan her şeyin yasak olduğu bir vakte, Şeyh Mehmet Ali'nin de Arnavutluk'ta fukara bir müridi varmış. Mürit, Şeyh Mehmet Ali'ye, "Baba şeyh, bir parça ekmeğe muhtacım, himmetinize muhtacım" diyerek Şeyh Efendiden yardım istemiş. Şeyh Mehmet Ali de adı Raif olan müridine, yılan soktuğunda ne yapılacağını anlatarak ona, yılan sokmuş hastaları iyileştirme yeteneği kazandırmış.

Raif'in bunu şeyhinden öğrenmesinden sonra bir gün bir yılan Raife yaklaşmış, Raif'in koynuna girmiş. Vücuduna bu şekilde yılan giren Raif, bundan hiç etkilenmemiş. Yılan da Raif'e hiçbir şey yapmamış. Günlerden bir gün, bu hasleti kazanan Raif bir akşamüstü, çayhaneye gitmiş. Üzerinde doğru düzgün bir kıyafeti bile olmayan Raif, don gömlek kahveye gelmiş. Çayhanede bulunanlardan para istemiş, fakat kimse ona para vermemiş. Bunun üzerine yılanı o da koynundan çıkararak onlara göstermiş, "para vermezseniz yılan size yaklaşır" demiş, onlar da bunun üzerine ona para vermiş. Böylece de Şeyhinin ona kazandırdığı haslet üzerine Raif, ihtiyacını giderecek bir nitelik kazanmış.

Şeyh Mehmet Ali'nin bu kerametini anlatan Şeyh İlyas Baba, Şeyh Mehmet Ali'nin bu defa başka bir kerametini açıklar. Şeyh İlyas Baba'nın anlattığına göre Şeyh Mehmet Ali Baba'nın bu kerameti, hastaların şifa bulması ile ilgili imiş. Bir gün orada yaşayan halktan birinin çocukları hasta olmuş. Çocuklardan birinin adı Kurtiş, diğerinin adı Vedat'mış. Çocuk evlenme yaşına gelince çok kötü hasta olmuş. Nereye gitmişlerse de çocuk şifa bulamamış. Bunun üzerine bu aileye de çevreleri tarafından Şeyh Mehmet Ali'ye gitmeleri tavsiye edilmiş. Onlar da çocuklarını Şeyh Mehmet Ali'ye götürmüşler. Çocuğu gören Şeyh Mehmet Ali de çocuğa nuska vermiş. Daha sonra da Şeyh Efendiden aldıkları muskalarla çocuk şifa bulmuş. Çocuğun ismini de değiştirmişler.

Kendisinden önceki Şeyh Efendilerin kerametlerini bu şekilde anlatan Şeyh İlyas Baba, tekkenin olduğu yerin kazıldığı ve buradan kemiklerin çıktığını da söyler. Bu şekilde dört tarafı kabristan olan tekkenin yanındaki, türbe önünün de Gülistan olduğunu ifade eder. Bu açıklamalardan sonra Şeyh İlyas Efendi tekkeye ait bazı prensiplerden bahseder.

Buna göre Silsile, Nübüvvetten Velayete çıkmazsa, o silsilenin karanlığa gideceğini söyler. Halifelere de inançları olduğunu söyleyen Şeyh İlyas Baba, Hatmeden ilk Şahi Velayetin de İmam Ali'ye ait olduğunu belirtir. Bu açıklamasından sonra da bir Hadis-i Kutsi ile bunu destekleyeceğini belirtir:

"Ben ilmin şehri, Hz. Ali de onun kapısıdır"

Daha sonra Şeyh İlyas Baba, İslam'a hizmetin sözle değil, hal ile olacağını söyler, böyle yapamayanların tam Müslüman da olamayacaklarını, İslâm'ın, Zahir ve Batın birlikte olursa tam olacağını belirtir.

Bu kanaatini de Niyazı Mısri'nin bir dizesi ile destekler;

Savm salât ile sanma biter

Derdime derman arardım

Derdim bana derman imiş

Şeyh İlyas Efendi, tekkenin arka tarafındaki türbede yatanların kim olduklarını da şu şekilde açıklar.

Gözcü Mahmut Efendi

İran Mollalarına göre Seyyid Şeyh Ali Baba

Şeyh Ali Baba'nın oğlu, Seyyid Şeyh Mehmet Ali Baba

Seyyid Şeyh Mehmet Ali Baba'nın Oğlu, Seyyid Şeyh Hızır Baba

Şeyhlerden birinin hanımı.

IV. a - Tekkenin Duvarlarındaki Bazı Fotoğraflar Hakkında Açıklamalar

Tekkenin duvarlarındaki fotoğraflar hakkında burada açıklamalar yapılmış, fotoğraflar ise makalenin "Ek" Kısımına ilave edilmiştir.

Tekke 1ve 2'deki fotoğraflarda: Tekkenin içindeki kitaplık incelendiğinde, kitaplığın içinde sol üst köşede yer alan ve Hacı Bektaş Müzesi Pirevi Kırklar meydanında bulunduğu belirtilen bir levha vardır. Levhanın altına iliştirilmiş açıklamada: "iki taraf sütunlu bir kapının kemeri üzerinde, ben ilmin şehriyim, Ali, onun kapısıdır" hadisi yer almaktadır. Levhada ise "Aman Ya Ali" ve Hüseyini, 12 dilimli Bektaşî tancına benzer bir taç üzerinde ise Hz. Muhammet (S.A.V) adı yer almaktadır. Ayrıca levhanın içinde en üstte Allah, onun altında ortada Hz. Muhammet (S.A.V), onun sağında Hz. Ali (Ra.), Muhammet isminin solunda ise Fatıma isimleri yazılıdır.

Bektaşî inancına göre, iki taraf sütunlu olan kapıdan geçildiğinde bu kapıdan her kim geçerse, artık o geçen kişinin kâmil insan mertebesine ulaştığına inanılır. Tarikat/Dini ritüellerde kapıdan girilirken eşîşe basılmaması, bu bilincin o inanca mensup tarikat ehli tarafından bilindiğini gösterir.

Yine Tekke 1 adlı fotoğrafta: Kütüphanenin içinde yine üstte ortada yer alan fotoğrafın içinde tekke şeyhine, bir dervişe ve bir çocuğa ait fotoğraf vardır. Üstten ikinci rafta solda tarikat şeyhinin mihrap önünde, zikir aletleri ile birlikte çekilmiş fotoğrafı vardır. İkinci rafın sağında yer alan resimde, Hz. Ali ve önünde bir aslan, ön

cepheden bakışa göre sağında Hz.Hüseyin, solunda Hz.Hasan, Hz.Ali'nin arkasında Selman-ı Farisi vardır. Selman-ı Farisi Alevilik inancına göre Kırklar meclisinde yer alır. Resimde yer alan her şahsiyetin başında ışık halesi vardır. Hemen resmin altındaki yazıda Hz. Muhammet (S.AV)'in hadisi “*Zikru Ali İbadetun, Ali'yi Zikretmek İbadettir*” yazılı olmakla Ehli Beyt sevgisinin en üst nişanesi görülmektedir.

Yine aynı fotoğrafta, bu kez, 3.ncü rafta, (02.10.1971) fotoğraftan da anlaşılacağına göre, farklı tarikatlardan şeyh ve dervişlerin bir arada olduğu bir meclis görüntüsü yer almaktadır. Fotoğraflardaki değişik tarikatların varlığı, serpuşların farklılığından da anlaşılmaktadır. Hemen yanında yer alan resimde de “*Allahın aslanı Ali ifadesi ve La feta İlla Ali, La Seyfe İlla Zülfikâr*” Yazısıyla birlikte Hz Ali'nin kılıcı ve onun önünde aslanın çizildiği bir resim vardır. Yine aynı rafta Alevilik ve Bektaşiliğe ait bir kitap vardır.

Tekke 3 ve 4 Numaralı fotoğraflarda Hindi Seyit Şeyhül Ali Baba'dan müteselsilen gelen silsile vardır. Fotoğrafın en üstünde Hindi Seyit Şeyhül Ali Baba'nın evlatlarının isimleri vardır. Daha sonra da Bercah Der Medine Prizren'de Mahale, Yeni Mahale Caddesi alt açıklaması ile verilen Hindi Seyit Şeyhül Ali Baba'nın evlatları ve muhtemelen halifelerinin adları yazılıdır.

Tekke 5 ve 6 numaralı fotoğraflarda: Kadiriliğin kurucusu Abdülkadir-i Geylâni hazretlerinin resmi vardır. Abdülkadir-i Geylâni hazretlerinin resminin sağında ise “*Varıp gökten yere kurdum binayı, Ali ile Muhammed'in aşkına, Hasan ile Hüseyin'in şefkatine*” yazılı levha vardır.

Tekke 7 numaralı fotoğraftaki, Anadolu'da yaşayan Müslümanların tamamında görülen kabir ve türbelere su koyma geleneği ile eren ve evliyalara yönelik yeşil örtülerin, üzerinde havlu, 99'luk zikir tespihlerinin yer alması tüm tarikatlarla benzerlik açısından önemlidir. Seyyid Şey Ali Baba Tekkesi'ndeki kabirlerde de ay-nılarını görmek mümkündür.

Tekke 8 numaralı fotoğrafta, üzeri kırmızı örtüyle kaplı olan mezar, şeyhlerden birinin hanımının mezarı olarak ifade edilmiştir.

Tekke 9 numaralı fotoğrafta da, Bayan kabrinin önünde Osmanlı Padişahı Fatih'in şehre girdiği yer olan Namazgâh bölgesine ait bir fotoğraf yer almaktadır.

Tekke 10 numaralı fotoğrafta, Resmin solunda bez üzerine basılmış 12 İmam resmi. Onun sağında Hz. Hüseyin, onun yanında altı üstlü levhalar, onun sağında Türk bayrağı ve 12 İmam'ı sembolize eden bez baskılı resim vardır. En arkada yüzü belli olmayan fotoğraf, İmam Mehdi'yi temsil etmektedir.

Tekke 11 ve 12 nolu fotoğraflarda da Hz. Hüseyin ve 12 İmam'a ait resimler daha belirgin olarak görülmektedir.

Tekke 13 ve 14 nolu fotoğraflarda, peş peşe Hz.Muhammed (S.A.V), Hz.Ali (Ra.), Selman-ı Farisi ve onların ayaklarında ördekler, Onun altındaki levhada Hz.Fatıma'ya ait olduğu düşünülen bereket duası, yanında iki adet levha, hemen yanında Hz.Ali (Ra.), sandukalı başka resim vardır.

Tekke 15, 16 ve 17 nolu fotoğraflarda, 12 mumluklu şamdan ve yer sofraları, faraş görülmektedir. Mumları yakarak “*delil*, چراغ *uyandırma*” töreni, yine Alevi-Bektaşilerde de olan törenlerdendir.

Tekke 17 nolu fotoğrafta, tekkede yatan üç mübareğe ait sandukalar vardır.

Tekke 18, 19, 20 ve 21 nolu fotoğraflarda, 12 İmamların ve 14 masumların (Hz. Muhammet ve Fatma ve 12 İmamlar) resimleri ve onlara ait bilgiler vardır.

Tekke 22 ve 23 nolu fotoğraflarda, Bektaşilerde Penç-i Âli, Aba (Ehl-i Beyt)'yı temsil eden bir selamlama usulü olarak da tanımlanır.

Tekke 24 nolu fotoğrafta, üzerinde Besmele, Yasin-i Şerif, lafza-i Celal yazan levhalar ve Abdülkadir-i Geylâni hakkında yazı olan levha vardır.

Tekke 26, 27, 28 ve 29 nolu fotoğraflarda, zikir aletleri ve Zülfikar sembolü vardır.

Tekke 30, 31, 32, 33 ve 34 nolu fotoğraflarda, 12 İmamlara ait levhalar ve değişik tarikat şeyhlerinin serpuşları ve adlarını içeren resimler vardır.

Tekke 35 nolu fotoğrafta, daha çok Bektaşilerde olan sazların var olduğu görülmektedir.

Tekke 37, 38 ve 40 nolu fotoğraflarda Tekkeye ait Silsile vardır.

Tekke 37 nolu fotoğrafta, tekkenin restorasyondan önceki hali sırasında önünde dervişlerle birlikte çekilmiş fotoğrafta görülen Kadiri başlığını temsil eden resim vardır.

Kosova'da yaşayan tarikat ve tekkeler uzmanı ve aynı zamanda Halveti tekkesi dervişi Taceddin Bütüçi, kendisi ile yaptığımız görüşmemizde, tekkeler ve Seyyid Şeyh Ali Baba tekkesi ile ilgili bazı değerlendirmelerde bulunmuştur.

Derviş Bütüçi, Kadiri tarikatının Prizren'deki bu Rezzaki kolunun, Halisi alt kolu kurucusunun Abdurrahman Halis Talabani'den gelen bir kol olabilme ihtimalini söylemiştir. Abdurrahman Halis Talabani'nin de 1850'li yıllarda vefat ettiğini ve Kerkük'te metfun olduğunu söyleyen Derviş Bütüçi, onun 5 oğlu ve 5 halifesi olduğuna hatırlatır. Abdurrahman Halis Talabani'nin küçük oğlu Ali'nin nereye gittiğinin bilinmediğine de dikkat çeken Derviş Bütüçi, Prizren Kadiri Tekkesinin kurucusu Şeyh Ali Baba'nın da, Abdurrahman Halis Talabani Efendi'nin en küçük oğlu, Seyyid

Şeyh Ali Baba ile aynı kişi olup olamayacağının düşünülmesi gereğine işaret eder. Derviş Bütüçü ayrıca, Abdurrahman Halis Talabani'nin soyundan gelen Abdülkadir Efendi'nin Türkiye Televizyonlarında birkaç yıldır yayımlana bir dizide rol alan erkek bir sanatçının babası olduğunu da ilave eder.

Derviş Bütüçü, Kadirilerle ilgili açıklamalarında, namazlardan sonra verilen dua okunduğunu belirttikten sonra, Kadirilerin şişle zikir yapmalarının izne tabi olduğunu, izin alındıktan sonra da şiş kullanılarak zikir yapılabileceğini söyler. Zikirlerde şişlerin çoğunlukla Sadiler ve Rıfailer tarafından kullanıldığını söyleyen Derviş Bütüçü, şiş kullanabilmek için, zikir esnasında ya şiş kullanmaya ehliyetli ya da şiş kullanmaya ehliyetli bir Şeyhten el alınması gerektiğine dikkat çeker.

Bu şekilde, halen postnişin olan Şeyh İlyas Baba'nın Türkçe konuştuğu, hutbelerin Abdülkadir Geylân-i Hazretlerinin Mektubat'ından olmak üzere Türkçe okunduğu, Cuma namazlarından sonraki geleneksel zikirlerinin Türkçe yapıldığı Seyyid Şeyh Ali Baba tekkesi, yukarıda da belirtildiği gibi faaliyetlerini yıllardır devam ettiren bir tekkedir. Bu haliyle de Türkiye'nin ve Türkçe'nin önemi ve önceliği ilk bakışta kendisini göstermektedir. Kendisi ile yaptığımız görüşmemizde Şeyh İlyas Baba, Türkiye'ye olan muhabbetini ve yakınlığını ifade etmesi, Prizren'deki bu kadiri tekkesinin Türkiye ile olan bağlarının hala zayıflamadığının bir göstergesi olarak değerlendirilebilir.

IV. b - Tekkeye Ait Silsile Ve 12 Masum İmam

Aşağıya yazılmış olan Silsile ve 12 Masum İmam, tekkenin duvarına asılmış olan tablolarından çıkarılmıştır. Silsile, Tekke 37, 38 ve 40 numaralı fotoğraflarda, 12 Masum İmam da Tekke 19 numaralı fotoğrafta yer almaktadır.

O ALLAH DAİMA YARDIMCIDIR

HİLAFET NAME

EUZUBİLLAHİMİNEŞŞEYTANİRRACİM

BİSMİLLAHİRRAHMANİRRAHİM

ALEMLERİN RABBİ OLAN ALLAHA HAMD OLSUN VE SALAT-U SELAM'DA ALİMUHAMMEDE VE ONUN ALİNE VE EHL-İ BEYTİ'NİN TÛMÛNE OLSUN. NİTEKİM BUNDAN SONRA BU İCAZETİ VE HİLAFETİ KADİRİ TARIKATI'NİN EHL-İ TASAVVUF ŞAHİBİ KADİRİ (PEYGAMBER SOYUNDAN) SEYYİD'LERİN EFENDİSİNDEN ALMIŞ OLAN EŞŞEYH EL-HAC MUHAMMEDİN OĞLU EŞŞEYH ŞAHİ NASİRADDİN VE O DA BU İCAZETİ SEYYİD ABDULLAHIN OĞLU EŞŞEYH SEYYİD ALİ BABA'YA HİBE EDİP LAHOR KASABASINDAKİ DERGAHINDA VERMİŞTİR. ALLAH'IM

ONU YUKARIDA ANDIĞIMIZ (İCAZET VERDİĞİMİZ KİŞİYİ) CÖMERT SAHİBİ RESULUNUN CÖMERTLİĞİNDE VE ONUN GÜVENİLİR ASHABİ'NİN GÜVENİNDE VE YÜCE EVLATLARI'NIN YÜCELİĞİNDE VE SALİH DİNDAR EVLİYA'NIN DİNİNDE VE İLMİNE ÂMİL OLAN ALİMLERİN, ULEMA'NIN İLMİNDE SABİT KIL. SENİN KUDRET VE ŞEREF ŞAHİBİ RABBİN ONLARIN İSNÂD ETMEKTE OLDUKLARI VASIFLARDAN MÜNEZZEHTİR. SELAM OLSUN TÜM HAK ELÇİLERİNE VE HAMD OLSUN ALEMELERİN RABBİ ALLAHA. ALLAHIM SALAT MUHAMMEDİN ÜZERİNE VE MUHAMMEDİN EHL-İ BEYTİ ÜZERİNE OLSUN. ALLAHIM BU EHUDDİNİN ADIMINI (KADEMİNİ) SABİT KIL EN DOĞRU YOL (SİRATİ MÜS TAKİM) ÜZERE HAKTIR YA ALLAH YA ALLAH YA ALLAH.

HİNDİSTANLI EŞŞEYH SEYYİD ALİ BABA DERGAHI

RİZREN ŞEHRİNİN YENİ MAHALLESİNDEDİR.

EVLADI HACI ALİ BİLAL EFENDİ

ŞEYH CAFER BABA TOPOYAN'LI

ŞEYH ZADE ABDULLAZİZ RAHMETULLAH

ŞEYH ABDULLATİF RAHMETULLAH

ŞEYH MUHAMMED ALİ BABA VE O BU

SİLSİLEYİ YOLU DEVAM EDENDİR POST NİŞİNDİR.

LAHOR KASABASINDA GÖMÜLÜ OLAN ESSEYH EL-HAC MUHAMMED'İN OĞLU ESSEYH ŞAHİ NASİRADDİN BU HİLAFETİ VE İCAZETİ HAZRETİ ŞAHİ PİR KADDESALLAHU SİRRU HUUDAN ALDI VE O EŞŞEYH ŞAHİ GAVSEDEHRİ KUDRETULLAH K.S.HU DAN VE EŞŞYH ŞAHİ YESİN K.S.HU DAN VE EŞŞEYH ŞAHİ ALEMİN DİREĞİ OLARAK TANINMIŞ ŞAHİ VE TEHLİ K.S. HU DAN VE O EŞŞEYH ŞAHİ TACMUİNEDDİN K.S.HU DAN VE O EŞŞEYH ŞAHİ ABDULLAH HADİ K.S. HU DAN VE O EŞŞEYH BİŞAHİ ABULLAH-İ BUHTEVİ K.S HU DAN VE EŞŞEYH HASAN ŞAHABEDDİN K.S. HU DAN VE O KADİRİ ŞAH CEMALİ'NİN OĞLU EŞŞEYH ŞAHİ BEYAZİD K.S. HU DAN VE O KADİRİ ŞAHİ MUHAMMEDİN OĞLU EŞŞEYH İSLAM TANINMIŞ ŞAHİ MUZAFFER K.S HU DAN VE O KADİRİ ATARULLAHIN OĞLU İBRAHİM'İN OĞLU EŞŞEYH SALİKLER SEYYİDİ ŞEYH ŞEMSEDDİN ŞAHİ MUHAMMED K.S. HU DAN VE O KADİRİ HASAN YEMNANİ'NİN OĞLU EŞŞEYH SEYYİD AHMET K.S HU DAN VE O EŞŞEYH KADİRİ SEYYİD HASAN K.S HU DAN VE O EŞŞEYH KADİRİ SEYYİD MUSA K.S HU DAN VE O EŞŞEYH PİR SEYYİD ALİ KADİRİ K.S.HU DAN VE O EŞŞEYH KADİRİ SEYYİD MUHAMMED

K.S. HU DAN VE O EŞŞEYH SEYYİD HASAN BAĞDADİ K.S HU DAN VE O EŞŞEYH KADİRİ SEYYİD MUHAMMED AHMED K.S HU DAN VE EŞŞEYH EBİ EHACİB MUCEDDİN K.S. HU DAN VE O EŞŞEYH KADİRİ İMADEDDİN K.S. HU DAN VE O EŞŞEYH KADİRİ SEYYİD TACEDDİN K.S. HU DAN VE O EŞŞEYH NUREDDİN K.S. HU DAN VE O (KABRİ BAĞDATTI) EŞŞEYH HAZRETİ ŞAHİ MUHİDDİN SEYYİD ABDULKADİRİ KEYLANİ K.S. HU DAN VE O EŞŞEYH MUSLİHUDDİN'İN BABASI SAİD NAHZUNİ K.S. HU DAN VE O EŞŞEYH ŞERAFEDDİN EBUL HASAN ALİ'NİN OĞLU MUHAMMED KUDSİ HÜNKARİ K.S. HU DAN VE O EŞŞEYH EBUL FERAC YUSUF TARTUSİ K.S. HU DAN VE O HÂCE EBUL FAZİL SAHİBİ ABDULVAHİD TEMİMİ K.S. HU DAN VE O EŞŞEYH ABDULLAH-İ ŞİBLİ K.S HU DAN VE O EŞŞEYH HÂCE EBUL KASIM CÜNEYDİ BAĞDADİ K.S. HU DAN VE O EŞŞEYH SİRRİ SEKATİ K.S. HU DAN VE O EŞŞEYH MARUFİ KERHİ K.S HU DAN VE O EŞŞEYH SEYYİD İMAM ALİ RİZA RADİYELLAHU ANHU DAN VE O İMAM MUSA-İ KÂZİM R.A.HU DAN VE O İMAM CAFER-İ SADİK R.A. HU DAN VE O İMAM MUHAMMED BAKIR R.A. HU DAN VE O İMAM ZEYNEL ABİDİN R.A. HU DAN VE O İMAM HÜSEYİN-İ ŞAHİ ŞEHİDİ DESTEGİRİ KERBELA R.A. HU DAN VE DENİLDİ İMAM HASAN R.A. HU DAN VE O İMAM ALİ RADİYELLAHU ANHU VE KERREMELLAHU VEÇHE HU DAN VE O HAZRETİ MUHAMMED MUSTAFA SALALLAHU TEALA ALEYHİ VE SELLEM DEN VE O CEBRAİL ALEYHİSSELAM DAN VE O DA ALLAH'HU TEALA DAN.

EUZUBİLLAHİMİNEŞŞEYTANİRRACİM

BİSMİLLAHİRRAHMANİRRAHİM

HAMD ÂLEMLERİN RABBİ OLAN ALLAHA VE SALAT-U SELAM DA RESULU MUHAMMEDE VE ONUN ÂLİNE VE ESHABININ ÜZERİNE OL-SUN. BİZDEN SONRA BURADA HAZİR BULUNANLAR BU İCAZETİ VE HİLAFETİ İCAZET VEREN SALİKLERE SADİK MUHABBETİYLE TASAVVUF SUFİ ŞERİATINA KÂDİRİ TARİKATI'NIN KADİRİ ÜZERİNDE HİZMET EDENE SONRA BU İCAZETLE İZİN VERİLDİ SEYYİD ABDULLAHIN OĞLU SEYYİD ALİ BABA'YA ALLAHU TEALANIN İSİMLERİYLE ONUN HALİFESİ OLARAK VE ODA BU İCAZETİ VE ESMALARI BİZ KADİRİ TARİKATI TASAVVUF SÜFİLERİNDEN ALDI VE BEN FAKİR SECDE SAHİBİ EL-HAC MUHAMMEDİN OĞLU EŞŞEYH NASİRADDİN LAHOR DERGAHINDAN ORANIN DERVİŞİ OLARAK BUNU RİVAYET EDER ANLATIRIM; ALLAH SALİM ETSİN BÜTÜN HALİFELERİ VE İHVANLARI EY RAHMEDENLERİN EN RAHİMLİSİ.

BİSMİLLAHİRRAHMANİRRAHİM

BÜTÜN HAMD LAR ALLAH İÇİN ONU ZİKRETMEKLE KİLİTLİ KALPLER AÇILIR, GİZLİ SIRLARI İYİLİĞİYLE KEŞFEDEN, ŞÜKRÜ İLE BAYRAKLARI YÜCELTEN DALGALANDIRAN. HAMD EDİYORUM ONA BİZİ EHL-İ TEVHİDDEN SAYDI VE ŞÜKREDİYORUM ONUN İÇİN Kİ BİZİ ÜSTÜN YANİ FAZİLETLERİ İSTEYENLERDEN KILDI. SALAT VE SELAM OLSUN BİZİM YÜCEMİZ MUHAMMEDE VE SALAT OLSUN ONUN NEBİLERİNE VE KULUNA VE AİLESİNE VE GÜVENİLİR, FAZİLETLİ ESHABINA. SONRA DİYOR FAKİR KUL ÖYLE FAKİR KUL Kİ ACZİYET VE İHMALKÂRLIĞI İLE TANINMIŞ VE BAĞIŞLANMIŞ OLSUN O VELİ SEYYİD ALİ BABA KADİRİ.

HİCRİ SENE II98.

RECEB AYI'NIN 4.GÜNÜ.

ALLAHA MUHTAC OLANIM

HİNDİSTANIN LAHOR ŞEHRİNDEN

ŞEYH NASİRÜDDİN

YA RABBİ BEDENLERİMİZİ SENİN RESULUNUN AŞKI İLE YAK, VE SENİN RESULUNUN NURU İLE KALBLERİMİZİ ŞEVKLENDİR NURLANDIR. YA RABBİ HAZRETİ MUHAMMED ÜMMETİ'NİN KALBLERİNİ AÇ. YA RABBİ HAZRETİ MUHAMMED ÜMMETİNİN. YA RABBİ YA RABBİ BÜTÜN MUHAMMED ÜMMETİNİ BAĞIŞLA SALAT VE SELAM BÜTÜN ENBİYA VE MÜRSELİNE VE EVLİYA'YA VE SALİHLERE ALEMLERİN RABBİ OLAN ALLAHA HAMD MÜRSELİNE VE EVLİYA'YA VE SALİHLERE ALEMLERİN RABBİ OLAN ALLAHA HAMD OLSUN.

DİKKAT:

KIRMIZI RENKLE ÇİZİLMİŞ OLAN CÜMLELER ASIL METİNDE KIRMIZI RENKLE YAZILIDIR.

BUMETİN SEYYİD HİNDİSTANLI EŞŞEYHALİ BABA HİLAFET NAMESİNİN ARAPÇA'DAN TÜRKÇE'YE ÇEVİRİLMİŞ TERCÜMESİDİR. EŞŞEYH HIZIR BABA'NIN OĞLU OLAN EŞŞEYH İLYAS EFENDİ'NİN ACİZ VE İHMALKÂR OĞLU TARAFINDAN TERCÜME EDİLMİŞTİR

TARİH/:Miladi.01/VI/2000,Hicri.28/II/421.PERŞEMBE GÜNÜ

“HU DOST İLLA HU”

Mühür yer

Mühür yer

IV.c - Ondört Masumların (A.S) İsimleri

MARCAHI	İSİM	LAKAB	KUNYE	Baba Adı	Anne Adı	Doğum Tarihi	İmamet Süresi	Veft Yası	Veft Tarihi	Katılı	Veft Yeri	Cocekleri
Son Peygamber	Muhammed (S.A.V)	Mustafa	Ebül Kasım	Abdullah	Amine	17.R. evel 52. yıl H.Önce	Nübuwet 23 sene	63.yıl	28. sefer 11 H.	Yahudi Kadı	Medine	3 erkek 4 kız
Birinci imam	Ali (A.S)	Emir el mü'minin	Ebül Hasan	Ebu Talib	Fatıma	13. recep 23 yıl H. Önce	30 yıl	63.yıl	21. Ramazan 40 H.	İbni Mütem	Necf	12 erkek 16 kız
Üçüncü imam	Fatıme (S.A)	Zehra	Umme'l İmme	Muhammed	Hiz. Hatice	20 C. Amir 8 yıl Frans	İmam deyl	18 Yıl	13 C. evel 11 H.	Kanfüz	Medine	3 erkek 2 kız
İkinci imam	Hasan (A.S)	Mücebâ	Ebu Muhammed	Ali	Fatıme	15 Ramazan 3 H.	10 YIL	47.YIL	28. sefer 50 H.	Cu'de	Baki Medine	8 erkek 7 kız
Üçüncü imam	Huseyin (A.S)	Seyyidü'l Şüheda	Ebu Abdullah	Ali	Fatıma	3 Şaban H.	11 yıl	57. yıl	10 Muharem 61 H.	Şmr	Kerhela	4 erkek 3 kız
Dördüncü imam	Ali (A.S)	Zeynü'l Abidin	Ebu Muhammed	Huseyin	Şehri Banu	5 Şaban 38 H.	35 yıl	57. yıl	25 Muharem 98 H.	Hısam	Baki Medine	11 erkek 4 kız
Beşinci imam	Muhammed (A.S)	Bakır	Ebu Cafer	Ali	Fatıme	3 sefer 57 H.	19 yıl	57. yıl	7 zilhice 114 H.	İbrahim	Baki Medine	5 erkek 2 kız
Altıncı imam	Cafer (A.S)	Sâlik	Ebu Abdullah	Muhammed	Ümmü' ferve	17.R. EVEL 83 H.	34 yıl	65 yıl	25 seval 148 H.	Mâsur	Baki Medine	7 erkek 3 kız
Yedinci imam	Musa (A.S)	Kâzım	Ebül Hasan	Cafer	Hamide	7 sefer 128 H.	35 yıl	35 yıl	25 Recep 183 H.	Harun	Karımşyn	18 erkek 19 kız
Sekizinci imam	Ali (A.S)	Ruzâ	Ebül Hasan	Musa	Necime	11 zilkaile 148 H.	20 yıl	55 yıl	29 sefer 203 H.	Me'mun	Meshed (Tus)	1 erkek 1 kız
Dokuzuncu imam	Muhammed (A.S)	Takay	Ebu Cafer	Ali	Şehike (Hızran)	10 recep 195 H.	17 yıl	25 yıl	29 zilkaile 220 H.	Mu'tesem	Karımşyn	4 erkek 7 kız
Onuncu imam	Ali (A.S)	Nâkay	Ebül Hasan	Muhammed	Semane	2 recep 214 H.	33 yıl	40 yıl	3 Recep 254 H.	Mutevekkil	Sınur IRAK	4 erkek 1 kız
Onbirinci imam	Hasan (A.S)	Askeri	Ebu Muhammed	Ali	Hudays (Sedil)	8 R. Amir 232 H.	6 yıl	28 yıl	8 R. EVEL 260 H.	Mu'temil	Sınur IRAK	1 erkek
Onikinci imam	MUHAMD (A.S)	Mehdi	Ebül Kasım	Hasan	Necis	15 Şaban 255 H.	Çok uzun					

Şimdiye kadar o hazret hayatta olmakta ve gözle görünmemektedir.
Allah istediğinde ruhur edecek dünyaya adaletle dölmüştür.

Not: Doğum ve ölüm tarihleri hicri yılı üzerinden yazılmış ve (H) harfi ile gösterilmiştir.

Sonuç

Yukarıda da belirtildiği gibi Osmanlı'nın gerilemesi ve ortadan kalkmasıyla, onun çok önemli kurumlarından biri olan bazı Balkanlardaki tekkeler de bu gerilemeden nasibini almışlar, bu gerilmeye paralel olarak asıl fonksiyonlarından uzaklaşmaya başlamışlardı. Hatta zamanla bu gerileme, en önemli fonksiyonları sayılan bazı dini ibadetlerden bile uzaklaşmalarına yol açmıştı. Zamanla Balkanlardaki bu tekkelerle Almanya, İsveç, Arabistan, İran gibi devletler de ilgilenmeye başlamışlar, böylece de bu tekkeler üzerindeki Türkiye'nin prestijini zayıflatmaya çalışmışlardı.

Hâlbuki bu Tekkeler Osmanlı mirasçıları ve bunlara yakın olması gereken ilk devlet de Türkiye olmalıdır ve ayrıca Türkiye'nin bu Tekkelere yaklaşması diğer devletlerden daha kolay olacaktır. Arnavutça konuşulan Kosova'da Türkçe bilmedikleri halde bazı Tekkelerde hala Türkçe ilahilerin okunması, Türkiye'nin tekkelerle olan tarihi bağlarından sadece birinin sonucudur. Çünkü Kosova'da sadece Prizren'de bir camide Türkçe hutbe okunurken ayrıca Arnavutların devam ettiği bazı Tekkelerde hala Türkçe hutbe okunmaktadır.

Balkanlardaki birçok tekkeler gibi Prizren'deki Kadiri Seyyid Şeyh Ali Baba tekkesi de köken itibarıyla Anadolu kaynaklı bir tekkedir. Tekkenin mevcut şeyhi Şeyh İlyas Baba'nın da ifadesine göre, tekkenin Prizren'deki kurucusu Seyyid Şeyh Ali Baba'nın, Fatih Sultan Mehmet'in komutanlarından Gözcü Mahmut Efendi tarafından rüyasına girilmek suretiyle çağrılarak Prizren'de kurulmasının sağlanması, bu tekkenin de Osmanlı kaynaklı tekkelerden biri olduğunu göstermektedir. Osmanlı döneminde kurulmuş birçok tekke gibi Osmanlı mirası sayılabilecek Kadiri koluna mensup olan bu tekke, Balkanlardaki birçok tekkenin dışında asıl fonksiyonlarından uzaklaşmamıştır. İbadetler ve zikirler periyodik olarak devam ettirilmektedir ve hutbeler hala Türkçe olarak irad edilmektedir. Bu da yukarıda da sayıldığı gibi birçok yabancı ülkeler kaynaklı dış müdahalelere rağmen bu tekkedeki Türk-İslâm kültürünün hâlâ canlı kaldığının göstergesidir. Tekkenin şu anki şeyhi, Şeyh İlyas Baba'nın ve Raif Virmiçâ'nın tekkeyi Kadiri tekkesi olarak tanımlamasının yanı sıra, tekkedeki fotoğraflardan anlaşıldığına göre, tekkede ciddi Alevi-Bektaşî izleri görülmektedir. Bu izlerin dikkatle incelenerek tekkede Alevi-Bektaşî izinin, etkisinin olup olmadığı gözden geçirilmelidir.

Balkanları geri bırakmak, zorla Müslümanlaştırmak, Balkan halklarına eziyetler etmek gibi karalamalarla suçlanan Balkanlarda, genel olarak diğer tekkelerde olduğu gibi Seyyid Şeyh Ali Baba Tekkesi, Türk-İslâm kültürünün izlerini taşımaya devam etmektedir. Mensuplarını da yapmış oldukları Türkçe zikirler, ilahiler, sohbetlerle irşad etmektedir. Başta Vahhabi anlayış tarafından yapılanlar olmak üzere, aleyhte iddialarla Osmanlı-Türk kültürünün karalandığı Balkanlarda, Seyyid Şeyh Ali Baba Tekkesi ve bunun gibi tekkelerin varlığı, Türk-İslâm kültürü açısından

çok önemlidir. Bu nedenlerle başta Seyyid Şeyh Ali Baba Tekkesi olmak üzere bu tekkelerle irtibata geçilmeli ve karşılıklı diyaloglar sürecine girilerek Türk-İslâm kültürünün yaşatıldığı ve dış müdahalelere maruz kalan bu kurumların asıl minvalinde kalmasına yardımcı olunmalı ve böylelikle de Seyyid Şeyh Ali Baba Tekkesi gibi tekkeler Türkiye’ye tanıtılmalıdır.

Kaynakça

- Abdülkadir Geylâninin Sohbetleri. (1985). Yayına Hazırlayan: Yaman Arıkan. İstanbul: Uyanış Yayınevi.
- Abdülkadir-i Geylâni. (2007). Risaleler. Hazırlayan: Dilaver Gürer. İstanbul: İnsan Yayınları.
- Abdülkadir-i Geylâni. (2005). Mektûbat-ı Geylâni (Onun Mektupları). Çeviren: Abdülkadir Akççek. 2. Baskı. İstanbul: Alperen Yayınları.
- ATASOY, N. (2005). Derviş Çeyizi: Türkiye’de Tarikat Giyim Kuşam Tarihi. Ankara: T. C. Kültür ve Turizm Bakanlığı.
- ASLAN, H. Ç. (1999). “Erken Osmanlı Dönemi (1299-1453)’nde Akıncılar ve Akıncı Beyleri” *Osmanlı Ansiklopedisi*. c.1. Ankara: Yeni Türkiye Yayınları. Evrenos Bey’e ait mektup için bkz: Hanhan, II. “Murat Hüdevendigârın Gazi Evrenos Bey’e ait mektup”. *Tarih Konuşuyor Dergisi*, 7/37, 1967.
- AZAMAT, N. (2001). “Kadiriyye” *Diyanet İslâm Ansiklopedisi*, c. 24. İstanbul: Diyanet Vakfı Yayınları, s.131-136.
- BARDAKÇI, N. (2005). *Sosyo-Kültürel Hayatta Tasavvuf*. 2. Baskı. İstanbul: Rağbet Yayınları.
- BARKAN, Ö. L. (1941). “İstila Devrinin Kolonizatör Türk Dervişleri ve Zaviyeler” *Vakıflar Dergisi*, S.1, Ankara. s. 280-283.
- GENÇ, M. (1991). “Dünü ve Bugünüyle 18.YY’da Osmanlı Sanayii”, *Toplum ve Ekonomi Mecmuası*, İstanbul: Bağlam Yayınları. s.100-101.
- Hacı Bektaş Veli (2007). *Velâyetnâme*. Haz. Hamiye Duran. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- İBRAHİMAJ, BABA E. (2011). “Arnavut Topraklarında Bektaşiliğin Doğuşu ve Gelişimi”. I. Uluslar Arası Hacı Bektaş Veli Sempozyumu. 07-09 Mayıs Çorum. Sempozyum Bildirileri: Ankara.
- İNALCIK, H. (1999). “Osmanlı Tarihine Toplu Bir Bakış” *Osmanlı Ansiklopedisi*, c.1.. Ankara. Yeni Türkiye Yayınları. s.37-117.
- İZETİ, M. (2003). XVIII ve XIX. Yüzyıllarda Balkanlarda Tasavvuf Akımları. Basılmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İlahiyat Ana Bilim Dalı, Tasavvuf Bilim Dalı, İstanbul 2003, YÖK Tasnif No: T 124 762.
- KARA, M. (1990). *Tekkeler ve Zaviyeler*. 3.b. İstanbul: Dergah Yayınları.
- KARA, M. (1999), Osmanlı Döneminde Dervişler Ne Yaptı?, *Osmanlı Ansiklopedisi*. c: 4. Ankara: Yeni Türkiye Yayınları. s.387-392. Kınalızade Ali Efendi (ty). Devlet ve Aile Ahlakı. Hazırlayan: Ahmet Kahraman. İstanbul: Tercüman 1001 Temel Eser.

- MELİKOFF, İ. (1998). Hacı Bektaş Efsaneden Gerçeğe. Çeviren Turan Alptekin, İstanbul:Cumhuriyet Kitapları.
- , Irene (1999). İlk Osmanlı Sultanları ve Bektaşiler, *Osmanlı Ansiklopedisi*. c: 4. Ankara: Yeni Türkiye Yayınları. s.384-386.
- , Irene (2011). Uyur İdik Uyardılar Alevilik-Bektaşilik Araştırmaları. Çev. Turan Alptekin. 3.b. İstanbul: Demos Yayınları.
- MUSLU, R. (2004). Osmanlı Toplumunda Tasavvuf(18. Yüzyıl). İstanbul: İhsan Yayınevi
- NABLŪSİ, İmam A. (2006). Salavat-ı Geylâni Şerhi, Delâil-i Kadiriyye. Hazırlayan: Mustafa Utku. İstanbul: Sır Yayıncılık.
- ŞAPOLYO, E. B. (2006). Mezhepler ve Tarikatlar Tarihi. İstanbul: Elif Kitabevi Yayınları.
- KÖPRÜLÜ, M. F. (2009). Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar. Ankara: Akçağ Yayınevi.
- OCAK, A. Y. (2012). Türk Sufiliğine Bakışlar. İstanbul: İletişim Yayınları.
- OĞUZOĞLU, Y. (1999). Kuruluş Dönemi Müesseselerindeki Sivil Karakter ve Devletin Gelişmesi Üzerindeki Etkileri (1299-1402), *Osmanlı Ansiklopedisi*. c: 7. Ankara:Yeni Türkiye Yayınları. s.17-27.
- ÖNGÖREN, R. (1999). “ Osmanlı Padişahları ve Tasavvuf”. *Osmanlı Ansiklopedisi*. c: 4. Ankara: Yeni Türkiye Yayınları. s.486-494.
- ÖNGÖREN, R. (2003). Osmanlılarda Tasavvuf, Anadolu’da Sufiler, Devlet ve Ulema XV. Yüzyıl. 2. Baskı. İstanbul: İz yayıncılık.
- PAKALIN, M. Z. (1993). Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü. c.II. İstanbul: M.E.B. Yayınları.
- Savaş, Saim (1999). “ Zaviyelerin Türk Kültürünün Gelişmesindeki Rolü”. *Osmanlı Ansiklopedisi*. c: 9. Ankara: Yeni Türkiye Yayınları. s.72-78.
- ŞAHİN, H. (2011). “Arnavutluk Bektaşiliğinde Sarı Saltık Kültürü”. I. Uluslar Arası Hacı Bektaş Veli Sempozyumu. 07-09 Mayıs Çorum. Sempozyum Bildirileri: Ankara.
- TÜRER, O. (1999). “Osmanlı’nın Temelindeki Manevi Harç, Kuruluş Döneminde Anadolu’da Tasavvuf” *Osmanlı Ansiklopedisi*, c: 4, Ankara: Yeni Türkiye Yayınları. s.375-383.
- VİRMİÇA, R. (2010). Kosova Tekkeleri, Türbeleri ve Kitabeli Mezar Taşları. İstanbul: Sufi Kitap Yayınları.
- YÜCER, M. (2004). Osmanlı Toplumunda Tasavvuf 19. Yüzyıl. 2. Baskı. İstanbul: İnsan Yayınları.
- YILMAZ, N. (2007). Osmanlı Toplumunda Tasavvuf, Sufiler, Devlet ve Ulema, XVII. Yüzyıl. İstanbul: Osmanlı Araştırmaları Vakfı Yayınları.

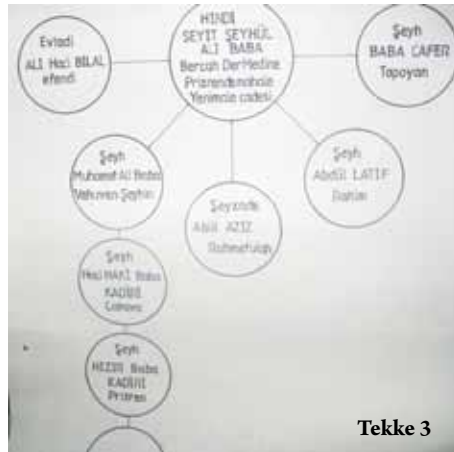
EKLER



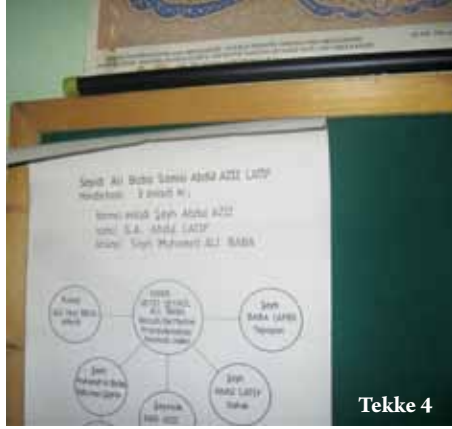
Tekke 1



Tekke 2



Tekke 3



Tekke 4



Tekke 5



Tekke 6



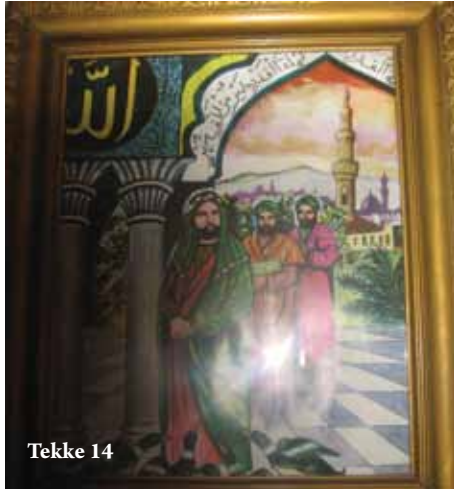




Tekke 12



Tekke 13



Tekke 14



Tekke 15



Tekke 16



Tekke 17



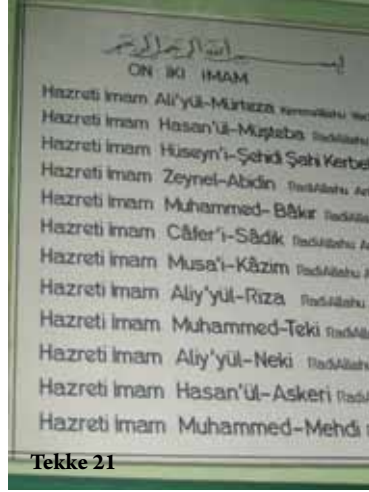
Tekke 18

A photograph of a large, detailed table with many columns and rows. The table is titled 'DİMÜRT MƏSULƏPHƏ FƏSİLİNGİ BİN' and contains a grid of numbers and text, likely a financial or administrative record.

Tekke 19



Tekke 20



Tekke 21



Tekke 22





Tekke 28



Tekke 29



Tekke 30







Tekke 34



Tekke 35



Tekke 36





ÖĞRETMEN ADAYLARININ HACI BEKTAŞ VELİ VE BEKTAŞİLİKLE İLGİLİ TEMEL BİLGİ VE TUTUM DÜZEYLERİ

Hikmet YAZICI*

Özet

Hacı Bektaş Veli Türk sūfiliğinin en önemli şahsiyetlerinden biridir. Kurucusu olduğu Bektaşilik, ortaya koyduğu görüş ve düşünceler etrafında sistemleşen bir tarikat anlayışıdır. İnsan tabiatına olumlu bakış, güçlü ve zengin bir edebiyata sahip olma, ilişkilerde hoşgörü ve mizahı ön plana çıkarma gibi özelliklerle tanımlanan Bektaşilik, toplum hayatı ve kurumları üzerinde önemli etkiler bırakmıştır. Bu araştırmada milli kültürün en önemli aktarıcıları arasında yer alan öğretmenlerin, Hacı Bektaş Veli ve Bektaşilik ile ilgili temel bilgi ve tutum düzeyleri incelenmektedir. Çalışma öğrenimini eğitim fakültesinde tamamlamış ancak henüz öğretmen olarak atanmamış 245 kişi (Kadın=162, Erkek=83) üzerinde gerçekleştirilmiştir. Veriler kontrol listesi ile toplanmış ve tanımlayıcı istatistik teknikleriyle analiz edilmiştir. Araştırmadan elde edilen sonuçlar, öğretmen adaylarının Hacı Bektaş Veli ve Bektaşilikle ilgili temel bilgi düzeylerinin düşük olduğunu göstermektedir. Ortaya çıkan sonuçlar öğretmen adayları arasında Hacı Bektaş Veli hakkında bilgi veren kaynakların az sayıda okunduğunu göstermektedir. Öğretmen adaylarının Bektaşiliğin insan ilişkileri, mizah ve hoşgörü gibi temalarından daha fazla haberdar oldukları saptanmıştır. Araştırmadan elde edilen bu sonuçlar benzer araştırmalarla karşılaştırılarak tartışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Hacı Bektaş Veli, Bektaşilik, öğretmen adayları

GENERAL KNOWLEDGE AND ATTITUDE LEVELS OF TEACHER CANDIDATES ABOUT HACI BEKTASH VELI AND BEKTASHISM

Abstract

Hacı Bektash Veli is one of the leading personalities of Turkish Sufism. The Bektashism, of which he is the founder, is a belief system that was systematized around the ideas and thoughts he set forth. Bektashism, which is defined with the features such as a positive stance for human nature, having a strong and rich literature, giving prominence to tolerance and humor in relations, has left an important impression on social life and institutions. In this study, the basic knowledge and attitude levels of teachers, who are among the most significant transmitters of the national culture, about Hacı Bektash Veli and Bektashism have been investigated. The study has been carried out with 245 teacher candidates (female=162, male=83), who have graduated from faculty of education but have not been appointed as teacher yet.

* Doç. Dr., Karadeniz Teknik Üniversitesi, Fatih Eğitim Fakültesi, Rehberlik ve Psikolojik Danışma Programı, Trabzon/Türkiye, hikmetyazici@yandex.com
DOI:10.12973/hbvd.72.134

The data have been collected with control list and analyzed with descriptive statistical techniques. The results obtained from the study show that the basic knowledge levels of teacher candidates about Hacı BektashVeli and Bektashism are limited. The revealed results show that teacher candidates have read very few numbers of resources giving information about Hacı Bektash Veli. It has been determined that teacher candidates are generally much more aware of the themes of Bektashism such as human relations, humor and tolerance. These results obtained from the study have been discussed in comparison with similar studies.

Key Words: Hacı BektashVeli, Bektashism, teacher candidates

1.Giriş

Türk sūfiliğinin en önemli şahsiyetlerinden biri olan, Bektaşiliğın kurucusu Hacı Bektaş Veli, Horasan'ın Nişabur şehrinde doğmuş ve daha sonra Anadolu'ya gelmiştir. Yaşadığı döneme ait yazılı kaynakların bulunmaması nedeniyle Hacı Bektaş Veli ile ilgili bilgiler daha çok menkıbelere dayandırılmaktadır (Akarpınar vd., 2012: 366). Hayatı, erkânı, giyiniş tarzları, kerâmetleri ve yolu üzerine Velâyetnâme bilgi vermektedir (Duran, 2010). Hacı Bektaş Veli, Anadolu'da, etrafına topladığı insanlara tasavvufun inceliklerini göstermiştir. “İnsan-ı kâmil” olmanın, Hakk'a ulaşmanın, hakikate kavuşmanın yollarını öğrencilerine öğretmiş; bilgilerini müritlerine anlatarak onlara tasavvufu sevdirmiştir. Öğrettiği tarikat adab ve erkânına uymalarını, mürşitlerinden talep ederek de, tasavvufu, kuşaklar boyunca sürdürülebilecek bilgiyle donatmıştır. Hacı Bektaş Veli'nin çevresine toplanan halk, onun kişiliğinden ve gönülleri aşkla, insan sevgisiyle dolduran tasavvuf anlayışından etkilenerek İslâm'a yönelmişlerdir (Öcal, 2000).

Bektaşilik Hacı Bektaş Veli'nin ortaya koyduğu görüş ve düşünceler etrafında sistemleşen bir tarikat anlayışıdır. Osmanlı döneminde popüler hale gelmiş olan Bektaşiliğın Türk halk kültürü ve sosyal hayatı içinde önemli bir yeri vardır. Bu anlayışın ritüellerinde eski Türk inançlarından izlere rastlamak mümkündür (Özcan, 2002).

Bektaşilerin insan doğasına bakışları olumludur. Bu açıdan görüşleri öncülüğünü Abraham Maslow ve Carl Rogers'ın yaptıkları insancıl psikoloji paradigmalarıyla paralellik göstermektedir. Maslow, bireyin doğuştan gelişme potansiyeline sahip olduğunu ve kendini gerçekleştirme çabası içinde bulunduğunu belirtir. Geliştirdiği hiyerarşik yapı içinde, kişisel gelişimin belli ihtiyaçların tatmin edilmesiyle gerçekleştiğini belirtir. Bektaşilikte de insan gelişimi bir süreç olarak kabul edilir. Ham Ervâh'tan (çiğlik/hamlık) yola çıkan insan, dört kapıdan (şeriat, tarikat, marifet, hakikat) geçtikten sonra, insan-ı kâmil (olgun insan) haline gelir (Savaşçı, 2004: 23-42). Her iki yaklaşım da bu süreçlerin insan egosunu olgunlaştırdığını, uyumu kolaylaştırdığını ve bireyi psiko-sosyal olarak güçlendirdiğini vurgular. Bektaşilik ve insancıl psikoloji yaklaşımları; insana dönük koşulsuz, kabul, içtenlik, saygı, empati

ve değer verme kavramları üzerinde temellendirilir. Daha spesifik olarak bakıldığında, Bektaşilikte insanlara eşit gözle bakılır, Müslim ve gayri Müslim farkı gözetilmez. Kişiler arası ilişkilerde insanlara acıma ve şefkat telkin edilir. Zorlama ve şiddetten kaçınma tavsiye edilir. Yaşanan olaylarla ilgili değerlendirmeler yapılırken, doğru, iyi ve güzel öğretilmeye çalışılır (Özcan, 2002).

Bektaşilik ortaya çıktığı ve geliştiği coğrafyada toplum yapısı ve kurumları üzerinde etkili olmuştur. Osmanlı ordusundaki yeniçeri sınıfı arasında yaygın gözlenmesi ve Ahilik sistemi ile ilişkileri bu etkilere örnek verilebilir. Bektaşiliğin etkili olduğu en önemli coğrafyalardan biri Balkanlardır (Kökel, 2007). Balkan Bektaşileri Arnavutluk, Makedonya, Kosova, Bulgaristan, Yunanistan, Türkiye gibi ülkelerde dağınık bir şekilde yaşamaktadır (Kotle, 2010).

Bektaşiliğin güçlü ve zengin bir edebiyatı vardır. Bu bağlamda Bektaşi şiiirleri sözlü gelenek içinde nesilden nesile aktarılmıştır. Şiir Bektaşi anlayışının en yaygın şekilde işlendiği edebi üründür. Bektaşiler ayinlerinde olduğu gibi şiiirlerinde de Türkçeyi kullanırlar. Şiirin yanında resim sanatının da Bektaşilikte kendine özgü bir yönü ve gelişimi vardır.

Türk sosyal hayatı içinde Bektaşilerin kendilerine özgü kişilik ve kimlikleri vardır (Özcan, 2002). Bektaşiler zeki, bilgili, hazır cevap, sağduyu sahibi ve nüktedandırlar. Bektaşi fıkraları nüktedanlığın, olaylara hoşgörüyü bakmanın ve mizahi bakış açısının en önemli göstergeleridir. Bu fıkralar Bektaşi kültürü içinde oluşmuştur. Bektaşi fıkraları, Türk toplumunda dini inanç ve anlayışlarıyla ve buna bağlı olarak dünya görüşleriyle, düşünce ve davranışlarıyla Sünnilerden farklı bir grubu temsil ederler. Bektaşi tipinin şekillenmesi, birey olarak topluma karışması, bir grubu oluşturan bireylerin ortak özelliklerinin belli bir yapı içinde yoğunlaşması ve tipleşmesiyle ilişkilidir. Ortaya çıkan tipin fiziksel ve ruhsal yapıya karışması ve sanki yaşamış bir kimliğe dönüşmesi, bu ortak anlayışın sonucudur (Boratav, 1971: 4-5).

Bektaşilik ve onunla ilintili Alevilik kavramları günümüze dek Türk toplumu içinde sürekli tartışma konusu olmuştur. Bektaşilik ve Alevilik arasında bazı farklar olsa da bunlar toplum tarafından aynı görülmektedir. Bektaşilik ve Alevilik bazı çevrelerce bir kültür, bazılarınca bir mezhep hatta kimilerince bir din olarak görülmekte ve bu durum da tartışmaların odağını oluşturmaktadır (Koçak, 2013). Günümüzde Alevilik-Bektaşilik kavramlarının ayrı kullanılması neredeyse imkânsızdır. Aleviliği ve Bektaşiliği bugün gelinen noktada birbirinden bağımsız olarak ele almak tarihsel ve sosyolojik açıdan mümkün görünmemektedir (Azar, 2005).

Tarihi bilgilerin eksikliği, bakış açılarından kaynaklanan farklılıklar ve yanlış değerlendirmeler, günlük yaşamda Bektaşilikle ilgili yanlış algılamalara yol açmıştır. Hatta bununla kalmamış aynı zamanda, Bektaşilikle ilgili yazılan bazı eserleri de olumsuz görüşlerle doldurmuştur (Aytaş, 1999). Sosyal değerleri temsil eden keli-

melerin bireyler tarafından farklı kavramsallaştırılması, toplumda duygu ve düşünce birliğinin sağlanmasını zorlaştırır. Kelimelere değişik anlamların yüklenmesi, özellikle inanca bağlı kavramlar konusunda belirgin algılama farklılıklarına yol açar. Bektaşilik de bireyler tarafından farklı şekilde kavramsallaştırılan inanç kavramlarından biridir (Duman, 2011). Bektaşilikle ilgili kavramsal yapılar, sosyal bilişsel-süreçler içinde oluşmaktadır. Erken yaşlarda oluşmaya başlayan kavramsal yapılar, zihinsel şemaların yapısını etkilemektedir. Şemalar dış dünyadan gelen bilgileri algılama ve anlamlandırma seçici olabilmektedir. Bu perspektiften bakıldığında, Alevi-Bektaşî inancıyla ilgili bilgilerin yapılandırılmasında ve tutuma dönüştürülmesinde bazı süreçlerin etkili olduğu görülmektedir. Bu tür bilgiler, içinde yaşanan toplum ve buna bağlı informal öğrenme süreçleri ya da öğretim kurumları vasıtasıyla kazandırılabilir. İnfomal öğrenme süreçleri ve planlı öğretim programları Hacı Bektaş Veli ve Bektaşilikle ilgili kavramların bireyler tarafından nasıl algılandığı üzerinde etkilidir. Planlı müdahalelere açık olmaması nedeniyle, informal öğrenmelere yol açan sosyal-bilişsel süreçler üzerinde tartışma yapmanın belli kısıtlıkları vardır. Ancak ülkemizin sosyal bir gerçeği olan Bektaşilik inancının eğitim öğretimde hangi statüde konu edileceği, tartışılması gereken bir durum olarak görülmektedir (Yılmaz, 2009). Genel olarak bakıldığında Alevi-Bektaşî kültürünün geliştirilmesi ve yaygınlaştırılması hususlarında ortaya konan politikalar yetersiz olarak değerlendirilmektedir. Bu bağlamda Türkiye’de yapılan kalkınma planları kapsamında da Alevilik ve Bektaşilikle ilgili programlara yeterince yer verilmediği bilinmektedir (Talas, 2010).

Son yıllarda özellikle Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi bağlamında yapılan tartışmalar, Alevi-Bektaşî inancının farklı kademelerdeki öğretim programlarında nasıl yer alacağı ya da yer alıp almayacağı konusunu gündeme getirmektedir. Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi kitabı 2006 yılında yeniden hazırlanarak 2007-2008 yılında itibaren okullarda okutulmaya başlanmıştır. Hazırlanan kitaplarla Alevi-Sünni gözetmeksizin tüm öğrencilerin din ve ahlak konusunda bilgilendirilmeleri hedeflenmekteydi. Buna rağmen Türkiye’de ilk ve ortaöğretim kurumlarında zorunlu olarak okutulan Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersinin Alevi yurtaşların bir kısmı tarafından eleştirildiği bilinmektedir. Bu eleştiriler genelde ders içeriğinin sünnilik ile ilgili bilgilerden oluşması, dersi okutanların sünni kültür ve inanca sahip olmaları, dersin işleniş esnasında yanlış bilgilere yer verilmesi, öğretmenlerin Alevilik konusunda yeterli birikime sahip bulunmamaları ve Alevi öğrencilere ön yargıyla yaklaşılması gibi konulara dönüktür (Yılmaz, 2009). Alevilik-Bektaşilikle ilgili öğretimin gerçekleştirildiği kademelerden biri ortaöğretimdir. Ortaöğretimdeki bazı ders kitaplarında Bektaşilikle ilgili bilgilere (ör. Ortaöğretim Türk Edebiyatı 10. Sınıf ders kitabı MEB 2009) yer verilmektedir. Ancak derin anlamlar içermesi nedeniyle eğitim aşamalarında tasavvuf kavramlarının öğretiminde zorluklar yaşanmaktadır (Bayrak Cömert, 2011). Milli Eğitim Bakanlığı ve özel yayınevleri tarafından basılmış ve 2009-2010

eğitim öğretim yılında Milli Eğitim Bakanlığı tarafından okullara dağıtılan ilk ve ortaöğretim kitaplarının içerikleri incelenmiştir. Taranan 34 kitaptan dokuzunda, 10 programdan yedisinde Hacı Bektaş Veli ve Bektaşilikle ilgili konulara değinildiği saptanmıştır. Bu bilgilerin genel olarak Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi ders kitabında yer aldığı, buna karşı Türkçe, Sosyal Bilgiler, Halk Kültürü, Tarih, Türk Edebiyatı, Sosyoloji, Felsefe program ve ders kitaplarında yeterli bilginin verilmediği tespit edilmiştir (Bektaş Öztaşkın, 2012).

Türkiye’de Bektaşilik ve Hacı Bektaş Veli bağlamında yapılmış pek çok çalışma vardır. Bu çalışmaların çoğu tarih, din, kültür, edebiyat vb alanlarıyla sınırlıdır. Bu çalışmaların çoğunda tarihsel süreç içinde Bektaşiliğin doğuşu, gelişimi, yayılması, dini ve sosyal yaşama etkileri vb konular üzerinde durulmuştur. Oysa halen birey ve toplum davranışları üzerinde etkili bir öğreti olan Bektaşiliğin ve Hacı Bektaş Veli’nin eğitim, psikoloji ve sosyoloji araştırmacılarınca yeterince incelendiği söylenemez. Ülkemizde Bektaşiliğin ve Hacı Bektaş Veli’nin toplumda nasıl algılandığı ile ilgili konularda ancak son zamanlarda bazı araştırmalar yapılmaktadır. Bu çalışmaların bir kısmı toplumun geneline (ör. Işık vd., 2010), bir kısmı ise üniversite öğrencilerine dönüktür (ör. Çiftçi, 2011).

Üniversite öğrencilerinin Hacı Bektaş Veli ve Bektaşikle ilgili algı ve bilgi düzeyleri üzerinde daha önce bazı araştırmalar yapılmıştır. İmik Tanyıldızı (2011) Hacı Bektaş Veli’nin medya aracılığıyla üniversite öğrencilerinde tanınırlık düzeyini belirlemeye çalışmıştır. Çiftçi (2011) farklı bölüm ve programlarda okuyan öğrencilerin Hacı Bektaş Veli’yi tanıma düzeylerini incelemiş ve tutumlarını tespit etmek amacıyla bir ölçek geliştirme çalışması yapmıştır. Okur (2012) sadece eğitim fakültesinde ve birinci sınıfta öğrenim gören öğrencilerin Bektaşilik ve Hacı Bektaş Veli ile ilgili bilgi düzeylerini incelemiştir. Bizim çalışmamızda ise eğitim fakültesinde öğretmenlik eğitimlerini tamamlamış öğretmen adayları örneklem grubu olarak belirlenmiştir. Çalışmamız bu anlamda Okur (2012) ve Çiftçi’nin (2011) araştırmalarından farklılaşmaktadır. Bu araştırmada entelektüel gelişim açısından belli bir düzeye gelmiş oldukları düşünülen ve planlı öğretim içeriklerini öğrencilere aktarma görevini yerine getirecek olan öğretmen adaylarının, Türk Kültürünün temel şahsiyetlerinden biri olan Hacı Bektaş Veli ve Bektaşilik ile ilgili temel bilgi ve tutumları incelenmeye çalışılmaktadır.

2. Yöntem

2.1. Araştırmada Kullanılan Yöntem

İlişkisel desene dayalı olan bu çalışmada değişkenlerin tanımlanması ve değişkenlere dayalı olarak ortaya çıkan farklılıkların incelenmesi amaçlanmaktadır (Barker vd., 2002, s.140).

2.2. Araştırmanın Evreni ve Örneklem Seçimi

Bu çalışmada uygun örnekleme (convenience sampling) tekniği kullanılmıştır. Uygun örnekleme; zaman, para ve iş gücü açısından var olan sınırlılıklar nedeniyle örneklemin kolay ulaşılabilir ve uygulama yapılabilir birimlerden seçilmesidir (Fraenkel vd., 2012). Bu durum sonuçların genellenmesi açısından bir sınırlılık oluşturabilir. Buna rağmen örneklemin doğasından kaynaklanabilecek bu tür sınırlılıklar veriler analiz edildiğinde istatistiksel olarak kontrol altına (Barker vd., 2002, s.183) alınmaya çalışılmıştır. Araştırmanın örneklemini Trabzon'da bulunan Karadeniz Teknik Üniversitesi, Fatih Eğitim Fakültesi son sınıf öğrencileri oluşturmaktadır (N=245). Çalışmaya katılanların yaşları 23 ile 31 arasında değişmektedir (Ort=23.33, Ss=1.46). Katılımcılarla ilgili diğer tanımlayıcı bilgiler Tablo 1'de özetlenmektedir. Çalışmaya sekiz ayrı bölümden (Türkçe'den Beden eğitime) ve 16 ayrı öğretmenlik programından (Sınıf öğretmenliğinden Zihinsel engelliler öğretmenliğine) öğrenciler katılmıştır.

Tablo 1. Demografik Değişkenlere İlişkin Tanımlayıcı Bilgiler

Değişken		s	%
Cinsiyet	Kadın	162	66.1
	Erkek	83	33.9
Gelir Düzeyi*	0-700	22	11.4
	701-1250	71	29
	1251-1850	68	27.8
	1851-2650	53	21.6
	2651-5560	25	10.2
Yerleşim Yeri	Köy	51	20.8
	Kasaba	9	3.7
	İlçe	80	32.7
	Şehir	105	42.9
	Karadeniz	123	20.2
	Doğu Anadolu	12	4.9

Ailenin Yaşadığı Bölge	Güneydoğu Anadolu	12	4.9
	Akdeniz	21	8.6
	Ege	17	6.9
	İç Anadolu	35	14.3
	Marmara	25	10.2
Anne Eğitim Durumu	Okuryazar Değil	20	8.2
	Sadece Okuryazar	23	9.4
	İlkokul	116	47.3
	Ortaokul	22	9
	Lise	44	18
	Üniversite	20	8.1
Baba Eğitim Durumu	Okuryazar Değil	3	1.2
	Sadece Okuryazar	8	3.3
	İlkokul	87	35.5
	Ortaokul	34	13.9
	Lise	55	22.4
	Üniversite	58	23.7

*2012 TÜİK verileri kullanılmıştır.

2.3. Veri Toplama Teknikleri ve Değerlendirme

2.3.1. Kişisel Bilgi Formu

Araştırmacılar tarafından geliştirilen formda yaş, cinsiyet, ekonomik gelir düzeyi, anne-baba eğitim düzeyi, ikamet edilen yer gibi ifadelere yer verilmiştir.

2.3.2. Hacı Bektaş Veli ve Bektaşilik Bilgi ve Tutum Listesi:

Bu liste Bektaşilik ve Hacı Bektaş Veli ile ilgili 26 ifadenin yer aldığı bir kontrol listesidir. Listedeki ifadeler belirlenirken ilgili literatürden yararlanılmıştır (ör. Özcan, 2002). İfadelere verilecek tepkiler; evet, hayır ve fikrim yok şeklinde belirlenmiştir. Listede yer alan ifadeler hem bilgi hem de tutum içerdiği için, Likert tipi ölçek oluşturma ve ölçeği psikometrik (geçerlik-güvenirlilik) işlemlere tabii tutma uygun görülmemiştir. Ancak buna rağmen çalışmanın amacı doğrultusunda kapsam geçerliği oluşturulmaya çalışılmış ve alan uzmanlarından yardım alınmıştır.

2.3.3. Verilerin Toplanması

Öğrenme sürecinden kaynaklanabilecek etkileri ortadan kaldırmak amacıyla ölçek, lisans programlarından mezun olma aşamasına gelmiş öğrencilere üniversiteden ilişik kesme esnasında uygulanmıştır. Bu şekilde sınıf düzeylerinden kaynaklanabilecek etki kontrol altına alınmıştır. Veriler araçları cevaplamaya gönüllü öğretmen adaylarından toplanmıştır. Uygulama yaklaşık beş dakika sürmüştür ve yüz yüze gerçekleştirilmiştir.

2.4. Veri Analizleri

Veri analizleri SPSS 15.0 paket programı ile yapılmış tanımlayıcı istatistik teknikleri kullanılmıştır.

2.5. Bulgular

Araştırmanın bulguları iki kısımda ortaya konmaya çalışılmıştır. İlk olarak Hacı Bektaş Veli (Tablo 2) daha sonra ise Bektaşilikle (Tablo 3) ilgili bulgular ortaya konmuştur. Tablo 2'de görüldüğü gibi öğretmen adaylarının önemli bir kısmının (%55.1) Hacı Bektaş Veli ilgili bilgi düzeyleri oldukça düşüktür. Hiç bilgiye sahip olmadıklarını belirtenlerin oranı (% 20.8), oldukça bilgili olduklarını belirtenlerinden (% 3.7) daha yüksek bulunmuştur. Öğretmen adaylarının sadece %21.2'si Hacı Bektaş Veli ile ilgili bir kaynak okuduklarını bildirmişlerdir. Katılımcıların % 43.7'si Hacı Bektaş Veli'yi mutassavif olarak tanımlarken, %5.7'si devlet ve siyaset adamı olarak tanımlamıştır. Hacı Bektaş Veli'nin eserlerinden birinin adını bilenlerin oranı da son derece düşük çıkmıştır (%23.7). Eser adı sorulmadığı için verilen tepkilerde bir sınırlılığın olup olmadığı tartışmaya açıktır. Katılımcıların çoğu Bektaşiliğin kendileri için tasavvufi bir tarikatı (% 61.2), çok az bir kısmı ise İslam'dan farklı bir dini (% 3.3) çağrıştırdığını belirtmişlerdir.

Tablo 2. Hacı Bektaş Veli ile İlgili Temel Bilgiler

Madde		s	%
Hacı Bektaş Veli hakkındaki bilgi düzeyiniz nedir?	Hiç bilgim yok	51	20.8
	Çok az bilgim var	2	55.1
	Belli düzeyde bilgim var	50	20.4
	Oldukça bilgiliyim	9	3.7
Hacı Bektaş Veli ile ilgili en az bir olmak üzere kaynak okudunuz mu?	Evet	52	21.2
	Hayır	193	78.8

Sizce Hacı Bektaş Veli öncelikle hangi sıfatla tanımlanır?	Din adamı	46	18.8
	Devlet ve siyaset adamı	14	5.7
	Tarikat kurucusu ve önderi	78	31.8
	Mutassavıf	107	43.7
Hacı Bektaş Veli'nin adını bildiğiniz eseri var mı?	Evet	58	23.7
	Hayır	187	76.3
Hacı Bektaş Veli'nin kurucusu olduğu Bektaşilik sizde neyi çağırıştırır?	İslam'dan farklı bir din	8	3.3
	İslam dininde bir mezhep	48	19.6
	İslam dışı bir mezhep	12	4.9
	Farklı bir inanç ve yaşam biçimi	22	9
	Tasavvufi bir tarikat	150	61.2
	Fıkralar	5	2

Tablo 3'de öğretmen adaylarının Bektaşilikle ilgili temel bilgileri özetlenmektedir. Katılımcıların çoğu Bektaşiliğin Osmanlı döneminde popüler bir Türk tarikat olup olmadığı konusunda fikir sahibi değildir (%53.9). Bektaşiliğin güçlü ve zengin bir edebiyata sahip olduğunu bilenlerin oranı %53.9'dur. Öğretmen adaylarının sadece % 41.6'sı Bektaşiliğin bir Türk tarikatı olarak öne çıktığını bilmektedir. Çalışmaya katılanların önemli bir kısmı, Bektaşilikte insanlara eşit gözle bakıldığı (% 50.2), zorlama ve şiddetten kaçınmanın tavsiye edildiği (%48.6), insanlara acıma ve şefkat telkin edildiği (% 46.9), Müslim gayrimüslim farkı gözetilmediği (% 50.6), insanlara doğru, iyi ve güzel şeylerin öğretilmeye çalışıldığı (% 55.5) bilgisine sahiptirler. Katılımcıların yarıdan fazlası Bektaşilerin mizah ve nüktedanlıkla ilgili durumları hakkında fikir sahibi olmadıklarını belirtmişlerdir. Bektaşiliğin günümüzde Alevi geleneği olarak da gözlemlendiğini bilenlerin oranı % 31.4'dür. Hacı Bektaş Veli'nin Türk sülûfiliğinin en önemli kişilerinden biri olduğunu bildirenlerin oranı % 44.1, Bektaşiliğin Ahilikle ilişkili olduğunu bilenlerin oranı % 26.9'dur. Katılımcıların çok az bir kısmı (% 19.6) Bektaşiliğin Balkanlarda yaygın bir tarikat olduğunu bilmektedir. Bektaşilerin şiir ve ayinlerinde Türkçeyi kullandıklarını belirtenlerin oranı da sadece % 29.0'dur.

Tablo 3. Bektaşilikle İlgili Temel Bilgiler

Madde	Doğru		Fikrim Yok		Yanlış	
	s	%	s	%	s	%
Bektaşilik Osmanlı zamanında popüler bir Türk tarikatı olmuştur.	99	40.4	132	53.9	14	5.7
Bektaşiliğin güçlü ve zengin bir edebiyatı vardır.	132	53.9	104	42.4	9	3.7
Bektaşi şiiirleri sözlü gelenek içinde aktarılmıştır.	116	47.3	107	43.7	22	9
Bektaşilik bir Türk tarikatı olarak öne çıkmıştır.	102	41.6	122	49.8	21	8.6
Bektaşilikte tüm insanlara eşit gözle bakılır.	123	50.2	113	46.1	9	3.7
Bektaşilikte zorlama ve şiddetten kaçınma telkin edilir.	119	48.6	115	46.9	11	4.5
Bektaşilikte tüm insanlara acıma ve şefkat telkin edilir.	115	46.9	119	48.6	11	4.5
İyi bir Bektaşi, davranışlarında müslim ve gayrimüslim farkı gözetmez.	124	50.6	111	45.3	10	4.1
Türk sosyal hayatı içinde Bektaşilerin kendilerine özgü kişilik ve kimlikleri vardır.	103	42.0	132	53.9	10	4.1
Bektaşilikte olaylar tenkit edilirken insanlara doğru, iyi ve güzel öğretilmeye çalışılır.	136	55.5	102	41.6	7	2.9
Bektaşiler zeki bilgili, hazır cevap nüktedan ve sağduyu sahibi insanlardır.	101	41.2	139	56.7	5	2.0
Bektaşiler olaylara hoşgörülü ve mizahi bir çerçeveden yaklaşırlar.	100	40.8	132	53.9	13	5.3

Bektaşilik günümüzde "Alevi" geleneği halinde de gözlenir	77	31.4	140	57.1	28	11.4
Hacı Bektaş Veli Türk sūfiliğinin en önemli kişilerinden biridir.	108	44.1	125	51.0	12	4.9
Bektaşilik Ahilik ile ilişkilidir.	66	26.9	160	65.3	19	7.8
Bektaşilik özellikle Balkanlarda yaygın olan bir tarikattır.	48	19.6	165	67.3	32	13.1
Bektaşilikte herkese ve birbirlerine yardım etmek anlayışı hâkimdir.	96	39.2	138	56.3	11	4.5
Bektaşilikte resim sanatının kendine özgü bir gelişimi vardır.	42	17.1	180	73.5	23	9.4
Bektaşî anlayışının en yaygın şekilde işlendiği edebi ürün şiirdir.	84	34.3	150	61.2	11	4.5
Bektaşiler şiir ve ayinlerinde Türkçe'yi kullanırlar.	71	29.0	162	66.1	12	4.9

3. Tartışma

Araştırmadan elde edilen bulgular, bilginin taşıyıcısı ve aktarıcısı olacak olan öğretmen adaylarının Hacı Bektaş Veli ve Bektaşilikle ilgili bilgi düzeylerinin düşük olduğunu göstermektedir. Araştırmaya katılanlardan dörtte üçünün Hacı Bektaş Veli hakkında belli bir düzeyin altında bilgiye sahip olması, büyük bir kısmının Türk sūfiliğinin bu önemli ismi ile ilgili kitap okumamış olması, ayrıca Hacı Bektaş Veli'yi ve Bektaşiliği tanımlamada yüksek oranlarda yanlış ya da eksik kavramsallaştırmaların gözlenmesi, öğretmen adaylarında bulunması beklenen genel kültür yeterlikleri ile örtüşmemektedir. Benzer amaca dönük olarak yapılan bazı araştırmalarda farklı sonuçlara ulaşılmıştır. Böyle bir araştırmada üniversite öğrencilerinin % 88.8'i Hacı Bektaş Veli, Mevlana ve Yunus Emre'yi tanıdıklarını belirtmişlerdir. Ancak % 10'a yakın orandaki gençlerin sadece Mevlana ve Yunus Emre'yi tanıdıkları saptanmıştır. Gençlerin % 50'si bu şahsiyetlerle ilgili bilgilere internet, % 14'ü gazete-televizyon gibi araçlarla ulaştıklarını belirtmişlerdir (Tanyıldızı, 2012). Bu araştırmada araştırmacı yukarıda adları zikredilen üç önemli şahsiyetin tanınırlığını aynı ifade içinde sormuş ve cevaplayıcıdan tepki vermesini istemiştir. Aynı soru içinde üç ayrı şahsiye-

tin tanınırlığını araştırmak, ölçme mantığı açısından ciddi sınırlılıklar taşımaktadır. Çünkü aynı soruyla araştırılan bir başka cevapta, öğrencilerin sadece % 10'a yakınının Mevlana ve Yunus Emre'yi tanıdıkları belirtilmiştir. Oranlar arasındaki büyük farklılıkların “tanıma durumu” olarak belirtilen ifadenin son derece öznel olmasından ve kontrol edilebilirliği son derece güç olan kişisel ifadelerle ilgili kısıtlıklardan kaynaklandığı düşünülebilir. Araştırmacının aynı çalışma içinde “Gençler için Hacı Bektaş Veli'nin ne ifade ettiği” sorusuyla ortaya koyduğu ve 13 seçenekle belirttiği maddeye, katılımcılar en yüksek oranda “Bektaşilik” (% 12.8) cevabını vermişlerdir (Tanyıldızı, 2012). Ancak yine bu çalışmada “bir şey ifade etmiyor” (% 26) ve “diğer” (% 6) gibi kavramlar ölçülmek istenen niteliğin ölçülmesi açısından önemli bir sınırlılık teşkil etmektedir. Bizim çalışmamızda ise benzer soruya % 61.2'si tasavvufi bir tarikat adını vermişlerdir ki, bu son derece doğru bir ifadedir. Farklı bölümlerde okuyan üniversite öğrencileri üzerinde yapılan başka bir araştırmada öğrencilerin Hacı Bektaş Veli'yi yeterince tanınamakla birlikte, olumlu kanaatler taşıdıkları saptanmıştır (Çiftçi, 2011).

Işık ve arkadaşlarının toplumun genelinden bir örneklem seçerek yaptıkları araştırmada Hacı Bektaş Veli Türk Toplumunu tarafından Türk Kültürüne hizmet eden önemli bir şahsiyet olarak, “tasavvuf alimi” şeklinde algılanmıştır. Bu çalışmada Hacı Bektaş Veli'yi tanıma düzeyi % 95 olarak saptanmış ve yol açtığı çağrışım % 77.7 oranında olumlu olarak değerlendirilmiştir. Yukarıda “tanıma” bağlamında yaptığımız tartışma bu araştırma için de geçerlidir. Tanıma kavramı “haberdar olma” (information) düzeyinde olabildiği gibi, “bilinç düzeyinde bilgi sahibi olma” (knowledge) şeklinde de olabilir. Bu araştırmalardan elde edilecek sonuç, bunları ayırt edebilecek açıklıkta değildir.

Çalışmamızdan ortaya çıkan sonuçlara göre; öğretmen adayları, Bektaşiliğin sosyal ve kültürel boyutları, kurumlara etkisi, edebi yönü, tarikatın Türk tarihi içindeki yeri, insan tabiatına ve ilişkilerine verilen önem ve Bektaşilerin nüktedanlığı konusunda yeterli bilgilere sahip değillerdir. Bu konularla ilgili çalışmaların son derece az ve dar kapsamlı olması bulgularımızı diğer araştırmaların bulgularıyla karşılaştırmayı sınırlandırmaktadır. Çalışma grubumuza benzer bir grup üzerinde yapılan araştırmada eğitim fakültesi birinci sınıf öğrencilerinin Hacı Bektaş Veli ve Bektaşilik konusunda genellikle yüzeysel bilgilere sahip oldukları, kendilerini konu ile ilgili görenlerin dahi temel bilgilerde yetersiz oldukları görülmektedir (Okur, 2012). Bu çalışma ile bizim çalışmamız bazı parametreler açısından karşılaştırılabilir niteliktedir. Okur'un (2012) çalışması daha geniş bir örneklem grubu üzerinde yapılmıştır. Öğrencilerin tümü birinci sınıfta oldukları için bir bakıma orta öğretim kurumlarında Hacı Bektaş Veli ve Bektaşilikle ilgili edindikleri kazanımlar test edilmiştir. Bizim çalışmamızda bu kazanımların üzerine dört yıllık üniversite yaşantılarının da eklendiği hesaba katılmıştır. Ancak görülmektedir ki dört yıllık öğretmenlik

eğitimi, öğrencilerin Hacı Bektaş Veli ve Bektaşilikle ilgili bilgileri üzerinde manidar bir değişikliğe yol açmamaktadır. Öğretmen eğitiminde alan eğitimi, öğretmenlik meslek bilgisi ve genel kültür alanı ile ilgili bilişsel, duyuşsal ve psikomotor becerilerin kazandırılması hedeflenmektedir. Ancak eğitim fakültesi ders türleri ve içerikleri incelendiğinde Hacı Bektaş Veli ve Bektaşilikle ilgili konu içeriklerinin bulunmadığı görülmektedir. Yapılan incelemede bu bilgilerin çok kısıtlı olarak Türkçe öğretmenliği programında Türk Halk Edebiyatı ve sınıf öğretmenliği programında Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersler içinde sunulabileceği ancak bunun da seçilen kaynaklara bağlı olarak değişebileceği tespit edilmiştir. Öğretmenlik programlarının 2006 yılında YÖK tarafından standart hele getirilmiş olması, bu durumun tüm eğitim fakülteleri için genellenebilir olduğunu göstermektedir. Öğretmen adaylarının nitelikli birer meslek mensubu olmaları için belli alan yeterliklerine sahip olmaları beklenir. Hacı Bektaş Veli ve Bektaşilik bağlamında düşünüldüğünde program içeriklerinin yetersiz olduğu söylenebilir.

Hacı Bektaş Veli ve Bektaşilik hakkında bilgi sahibi olma kaynaklarından biri de Bektaşî fıkralarıdır. Öğretmen adaylarının çok az bir kısmı Bektaşîliğin fıkraları çağrıştırdığını belirtmişlerdir. Bu bulgu Bektaşîliğin salt fıkralara indirgenerek algılanamayacağına görülmesi açısından anlamlıdır. Katılımcılar belli düzeyde de olsa mizaha yatkınlık ve nüktedanlık bakımından Bektaşîlik hakkında bilgi sahibi olduklarını belirtmişlerdir. Benzer amaca dönük olarak yapılan araştırmada Çiftçi (2011) de üniversite öğrencilerinin Bektaşî fıkrası bilme düzeylerinin düşük olduğunu saptamıştır.

Yapılan araştırmalar Hacı Bektaş Veli ve Bektaşilikle ilgili bilgilerin farklı öğretim kademelerinde yeterli düzeyde verilmediğini göstermektedir. Toplumun genelinde yapılan araştırmalar da Hacı Bektaş Veli'nin tanıtılması için yapılan çalışmaların yetersiz olduğunu ortaya koymuştur (Işık vd., 2010). Böyle bir durum hem Bektaşilikle ilgili bilgilerin kazanılmasını engellemekte hem de sosyal öğrenme süreçleri yoluyla kazanılmış çarpık bilgilerin değiştirilmesine mani olmaktadır. Kuşkusuz Hacı Bektaş Veli ve Bektaşilikle ilgili bilimsel araştırma yapanların görüşleri arasında da farklılıklar bulunabilir. Hatta başka ülkelerde yazılmış eserler (ör. Almanya) incelendiğinde de Bektaşilikle ilgili farklı ve çelişkili tanımlamaların yapıldığı görülebilir (Koçak, 2013). Bu bilimsel bakış açısının doğal bir sonucudur.

4. Sonuç

Bu araştırmanın sonucu farklı alanlarda yeterlikler kazanması beklenen öğretmen adaylarının, Türk sūfiliğinin en önemli kişilerinden biri olan Hacı Bektaş Veli ve kurucusu olduğu Bektaşîlik hakkında yeterli bilgi düzeyine sahip olmadıklarını göstermektedir. Daha spesifik olarak değerlendirildiğinde öğretmen adaylarının öğretmen adaylarının Hacı Bektaş Veli ve Bektaşilikle ilgili olarak yeterince kaynak

okumadıkları, Hacı Bektaş Veli'nin sıfatını tanımlamakta yetersiz kaldıkları ve eserlerinden haberdar olmadıkları gözlenmektedir. Sonuçlar “insanlara eşit gözle bakma, davranışlarında Müslim, gayri Müslim farkı gözetmeme, iyiyi ve doğruyu öğretme” gibi Bektaşî tutumların daha yüksek düzeyde bir farkındalık oluşturmuş olduğunu göstermektedir. Buna karşı “Bektaşîliğin resim sanatı, Balkanlarda yaygın bir tarikat olması, Ahilik ile ilişkisi ve günümüzde Alevi geleneği halinde” gözlenmesi gibi özelliklerle ilgili bilgi düzeylerinin son derece düşük olduğu saptanmıştır.

Böyle bir sonuç, öğrencilerin bilişsel, duyuşsal ve davranışsal gelişimlerine yön verecek olan öğretmen adaylarının Türk Kültürü ile ilgili bilgi birikiminin eksik olduğunu göstermektedir. Öğretmen adaylarının performans odaklı bir eğitime yönelmesi ve bir an önce mesleğe atanma çabası içine girmesi, süreç odaklı nitelikli öğrenmeyi olumsuz yönde etkilemektedir. Böyle bir tablo muhtemelen bu araştırmanın konusu olan Hacı Bektaş Veli, Bektaşîlik ya da benzeri konularda bilgi sahibi olmayı öncelikli bir durum olmaktan çıkarmaktadır.

Bu araştırmanın belli sınırlılıkları vardır. Örneklemin sayıca olması bunlardan biridir. Diğer bir sınırlılık Hacı Bektaş Veli ve Bektaşîlikle ilgili araştırmaya dayalı çalışmaların az sayıda yapılmış olmasıdır. Bu araştırmada katılımcılara inanç yönelimleri (Sünni-Alevi) soru sorulmamıştır. Dolayısıyla bu yönelimin sonuçlar üzerinde etkili olup olmadığı kontrol edilmemiştir. Ortaya koyduğu temalar bakımından Bektaşîlikle ilgili bilgi kaynaklarından temelde eğitim olmak üzere, davranış bilimlerinin farklı alanlarında yararlanılması gerektiği düşünülmekte ve bu bağlamda disiplinler arası çalışmaların yapılması önerilmektedir.

Kaynakça

- AKARPINAR, R., vd. (2012). Tekke-Tassavuf Edebiyatı (Ed. M.Öcal OĞUZ) Türk Halk Edebiyatı. Ankara: Grafiker Yayınları.
- AYTAŞ, G. (1999) Bektaşî Kız adlı roman hakkında bazı tespitler. *Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 11: 53-90
- AZAR, B. (2005). Benzerlik ve farklılıklar ekseninde Alevi-Bektaşî inançları üzerine bir değerlendirme. *İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 10: 81-87.
- BARKER, C., Pistrang, N. ve Elliot, R. (2002). Research methods in clinical psychology (2nd ed.). Chichester: John Wiley & Sons.
- BAYRAK CÖMERT, Ö. (2011). Hacı Bektaş Veli'ye ait eserlerden hareketle Alevilik ve Bektaşîlik kavramlarının algılanma esasları. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 60: 313-334.
- BEKTAŞ ÖZTAŞKIN, Ö. (2012). Öğretim programları ve ders kitaplarında Hacı Bektaş Veli ve Bektaşîlik. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 61: 245-272.
- BORATAV, P. N. (1970). Bektaşîlik ve Bektaşî Fıkraları üzerine birkaç söz. Bektaşî dedikleri, İstanbul.

- ÇİFCİ, S. (2011). Bir grup yükseköğretim öğrencisinin Hacı Bektaş Veli'yi tanıma düzeyleri ve Bektaşilik hakkındaki tutumları. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 57: 225-244.
- DUMAN, A. (2011). Kavram ve kavramlaştırma açısından Alevilik ve Bektaşilik. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 60: 105-112.
- DURAN, H. (2010). Velayetname'ye Göre Hacı Bektaş Veli, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 55: 129-138.
- FRAENKEL, J. R., Wallen, N. E. ve Hyun, H. H. (2012). How to design and evaluate research in education (8th ed.). New York: Mc Graw Hill.
- IŞIK, M., vd. (2010). Türk Toplumunda Hacı Bektaş Veli algısı üzerine bir çalışma. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 55: 173-192.
- İMİK TANYILDIZI, N. (2011). Türk Kültürünün gençlere tanıtımında medyanın rolü: Hacı Bektaş Veli, Mevlana ve Yunus Emre üzerine bir araştırma. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 59: 101-117.
- KOÇAK, M. (2013). Alman kaynaklarında Bektaşilik-Alevilik. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 65: 237-250.
- KOTLE, T. (2010). Arnavutluk-Balkanlar'da Bektaşilik. *TURAN-SAM*, 5: 24-27.
- KÖKEL, C. (2007). Bulgaristan'da yaşayan Alevilik ve Bektaşilik üzerine. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 43: 1-17.
- OKUR, A. (2012). Hacı Bektaş Veli ve ilgili kavramların tanınabilirlik/algısı üzerine bir araştırma ve öğretim programlarındaki (MEB) durumu. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 64: 199-218.
- ÖCAL, D. (2000). Hacı Bektaş Veli üzerine Türkiye ve uluslararası alanda yapılan çalışmalara genel bir bakış. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 13:115-121.
- ÖZCAN, H. (2002). Bektaşiliğin sosyo-kültürel çevresi. *Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 22:141-148.
- SAVAŞÇI, Ö. (2004). Alevi-Bektaşî inancının temel kavramları. Alevilik (Yay. Haz. İsmail Engin, Havva Engin). İstanbul: Kitap Yayınevi.
- TALAS, M. (2010). Türkiye'de kültür politikası ve planlamalarında Alevilik Bektaşilik meselesi. *Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 56: 29-38.
- YILMAZ, H. (2009). Alevilik-Sünnilik açısından Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersleri. *CÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 13:189-209.

MEDYA, İKTİDAR, DİN ÜÇGENİNDE KUZHEY KIBRIS'TA ALEVİLİK

Nuran ÖZE*

Özet

Kıbrıs tarihinde Alevilik konusu birçok kez tartışmaya konu olmuştur. Bu çalışmada Kıbrıs'ın Osmanlı İmparatorluğu tarafından 1571'de fethinden sonra 1572'de adaya yapılan göçerimlerin Kıbrıslı Türklerin Müslümanlık anlayışı üzerindeki etkileri farklı savlara göre incelenmiştir. Bir kesim Kıbrıslı Türklerin Alevi kökenli olduğunu savunurken diğer kesim Kıbrıslı Türklerin Müslümanlık anlayışı üzerinde Alevilğin etkilerini mistik sıçramalar olarak değerlendirmektedir. Bir başka görüş ise tarih boyu siyasi tutumların Kıbrıslı Türklerin Müslümanlık anlayışını şekillendirdiğini öne sürmüştür. Ardından Kıbrıs açısından tartışmalı Alevilik konusunun, Kuzey Kıbrıs yazılı basınının en çok takip edilen üç gazetesinde ele alınış şekli ve nasıl bir haberleştirme pratiği gördüğü incelenmiştir. Öncelikle Alevilik konusunun basın gündeminde yer alışı şekli incelenmiştir. Konuya ilişkin haberlerin basın genel yayın politikası doğrultusunda haberleştirilme şekline bakılmıştır. İki buçuk yıllık elektronik arşiv taraması sonucu Alevilikle ilgili çıkan haberler içerik analizi vasıtasıyla nicel ve nitel olarak incelenmiş ve bu haberlerden çıkarılabilecek anlamlar üzerine düşünülerek günümüzde Aleviliğin Kuzey Kıbrıs'taki ahvali anlaşılmasına çalışılmıştır. Haberler medya, iktidar ve din üçgeninde okunmuştur.

Anahtar Kelimeler: Alevi, Kıbrıslı Türk, Kıbrıs, Kuzey Kıbrıs'ta Alevilik, medya, iktidar, din

ALEVISM IN NORTH CYPRUS IN THE TRIANGLE OF MEDIA, GOVERNMENT AND RELIGION

Abstract

In the history of Cyprus, the issue of Alevism has been the subject of debate many times. This study examines the different arguments in understanding the Islam of Turkish Cypriots after the conquest of Cyprus in 1571 by the Ottoman Empire of the Turkish Cypriots migration in 1572. As a section of the Turkish Cypriots defend that they are Alevi in origin, the other section of Turkish Cypriots understanding of Islam is influenced by an impact of mystical ascendancy. In another opinion, Turkish Cypriots have put forward that the understanding of Islam was shaped by the political attitudes throughout history. Following, is the examination of controversial Alevism on how the press of North Cyprus' three most widely followed newspapers have handled and shown the practice of communication from the perspective of Cyprus. Primarily, how the press have situated the agenda of Alevism is examined. The

* Dr., Yakın Doğu Üniversitesi, İletişim Fakültesi, Halkla İlişkiler Bölümü, Lefkoşa/Kıbrıs,
nuran_oze@yahoo.com
DOI:10.12973/hbvd.72.135

manner of reporting news were examined in the direction of the general editorial policy of the media with the news related to the subject. The result of two and a half years of scanning electronic archive reports on the Alevi, the present mind on understanding the affairs of Alevism influencing factor in North Cyprus has been attempted by a means of quantitative and qualitative content analysis, examining the meanings that can be inferred from the news. The news was read in the triangle of media, government and religion.

Key Words: Alevi, Turkish Cypriot, Cyprus, North Cyprus Alevis, media, power, religion

Giriş

Adada yaşayan Kıbrıslı Türklerin dini, dine yaklaşımı, inançlarını yaşayış hali bugüne değin birçok kez Türkiye basınında çıkan haberler vesilesiyle gerek Kıbrıs'ta gerekse Türkiye'de tartışma sebebi olmuştur. Kıbrıslı Türkler, Türkiye'deki muhafazakâr eğilimli siyasi kişiler tarafından birkaç kez dinsiz imansız, maneviyatı eksik olmakla itham edilmişlerdir¹. Hâlbuki Kıbrıslı Türklerin dine bakış açısı ve sahip oldukları manevi değerleri anlamlandırmak, basmakalıp düşüncelerden uzaklaşp bazı temel kaynakları okuyarak Kıbrıslı Türklerin tarihi, sosyal ve politik geçmişlerini öğrenmekle mümkündür.

Kıbrıs, bulunduğu coğrafi konum dolayısıyla yüzyıllar boyu farklı medeniyetlere ev sahipliği yapmış, dolayısıyla çeşitli kültürel pratiklerce şekillenmiş bir toplumsal yapıya sahiptir. Tarih boyu ada putperestlikten Yahudiliğe, Hristiyanlıktan Müslümanlığa² birçok farklı dini inancı taşıyan toplumları bünyesinde barındırmıştır.

Kıbrıs'ta Müslümanlığın yayılmasıyla ilgili kırılma noktası Osmanlıların 1571'de adayı fethetmesidir. Ancak adaya iki ayrı dönemde Müslüman Türk nüfusu aktarılmıştır. Birincisi Osmanlıların adayı 1571'de fethi sonrasında 1572'de göçerilen, ikincisi ise 1974 savaşı sonrası adaya göç etmesi teşvik edilen Müslüman Türklerdir. Kıbrıs'a ilgili göç konusu gündeme geldiğinde, 1974 sonrası olan dönem her daim ön plana çıkmakta ve adanın fethiyle birlikte Kıbrıs'a Anadolu'dan göçerilmiş insanlar geri plana itilmektedir. Hâlbuki Kıbrıs'ta yaşayan Türklerin Müslümanlık anlayışının şekillenmesinde adaya 1572'de planlı bir şekilde Anadolu'dan göçerilen insanların ve fetih için yeniçerilerle birlikte gelip adada kalan sufilerin etkisi vardır. Toplumlarda dini inanç anlayışlarının şekillenmesi uzun zaman almaktadır. Her daim ön plana çıkarılan 1974 olayları ise adaya ilk göçerimlerin yapılmasından dört yüz sene sonra gerçekleştirilmiştir.

1974 sonrası adaya göç etmesi teşvik edilen insanların da Kıbrıs'taki Müslümanlık anlayışı üzerinde etkileri bulunmaktadır. 1974'de Kıbrıs'a Türkiye'den meydana gelen göç adada yaşanan savaş dolayısıyladır. Yunan Cuntası Kıbrıs Rum'larıyla işbirliği içerisinde Enosis³ amacıyla darbesine karşılık Kıbrıs Türklerinin garantör

ülkesi olan Türkiye'nin 20 Temmuz 1974 Askeri Harekâtı sonrasında ada ikiye bölünmüştür. 1974 sonrası Türkiye'den göç eden⁴ insanlar doğal olarak Kıbrıs'taki Kıbrıslı Türk sosyo-kültürel yapısını zaman içinde değiştirmiştir hatta göç eden insanlar da Kıbrıslı Türklerin dine bakış ve inançlarını yaşayış şekillerinden etkilenmiştir.

Çalışmada ilk önce İslamiyetin adada geçerli dinlerden biri olması, bunun Alevilikle ilişkisi ve Kıbrıslı Türklerin dini kavrayışları üzerindeki etkisi anlaşılmaya çalışılmıştır. Bu konuyla ilgili ilk kısım literatür taraması ve yüzyüze görüşmelerden elde edilen veriler doğrultusunda hazırlanmıştır. İkinci bölümde Alevilikle ilgili yazılı basının tavrını algılamak için bir araştırma yapılmıştır. İlk etapta Kıbrıs Türk medyasının genel hali ve medyanın toplum üzerindeki etkileri çalışmayı ilgilendiren yönleriyle incelenmiştir. Ardından 1 Ocak 2010-30 Haziran 2013 arasındaki zaman aralığını kapsayan iki buçuk yıllık yazılı basın arşiv taraması elektronik ortamda yapılmıştır. Niteliksel ve niceliksel açıdan gerçekleştirilen içerik analiziyle konuya ilişkin bulunan haberler değerlendirilmiştir.

Analiz için ulusal yayın yapan üç günlük gazete seçilmiştir. Bunlar, Kıbrıs, Havadis ve Yenidüzen gazeteleridir. Kıbrıs, Kuzey Kıbrıs genelinde en yüksek okunma oranına⁵ ve en yüksek tiraja⁶ sahip gazetedir. Kıbrıs, Kuzey Kıbrıs'ta Asil Nadir tarafından kurulan tecimsel bir gazetedir. Kurulduğu 1989 yılından itibaren en yüksek okunurluluk oranıyla ilk sırayı açık ara elinde tutmaktadır. Havadis ve Yenidüzen, Kıbrıs'tan sonra en yüksek okunurluluk oranına sahip diğer iki gazetedir. Havadis, Kıbrıs'tan ayrılan Başaran Düzgün ve Hüseyin Ekmekçi tarafından kurulan özel sermayeli ve şu anda hükümet koalisyonundaki büyük ortak olan Cumhuriyetçi Türk Partisi'ne (CTP'ye) yaptığı yayınlarla muhalefet eden bir gazetedir. Yenidüzen ise CTP'nin resmi yayın organıdır ve Kıbrıs Türk basın tarihinde önemli yere sahip parti gazeteciliğine güzel bir örnektir. Nasıl ki kültürel çeşitlilik bir toplumu daha zengin kılıyorsa, medyadaki çeşitlilik de haberleri farklı bakış açılarıyla görmeyi sağladığından Kuzey Kıbrıs'ta okunurluluk oranı en yüksek üç gazete incelenmiştir.

1 Ocak 2010 – 30 Haziran 2013 tarih aralığında Kıbrıs, Havadis ve Yenidüzen gazetelerinin elektronik arşivlerinden Alevi, Pir Sultan Abdal, Hacı Bektaş-ı Veli anahtar kelime olarak taranmasıyla elde edilen veriler toplanmış ve elde edilen verilere niceliksel ve niteliksel içerik analizi uygulanmıştır. “İçerik analizi, insan iletişiminin evrensel özelliklerini, uygulamalarını, sebep ve sonuçlarını açıklamak için kullanılmaktadır” (Anderson, 1987: 89). Araştırma kapsamında aranan kelimeler kapsamında 58 habere ulaşılmış, hazırlanan kodlama kitabı çerçevesinde ele alınan değişkenler yardımıyla haberler kodlanmıştır. Alevilikle ilgili çıkan haberler, Alevi STÖ'lerle ilgili çıkan haberler ve Alevi STÖ'leri hakkında çıkan haberlerin konulara göre kategorilendirilmeleri tablo, pasta ve sütun grafikleri ile ifade edilerek Kuzey Kıbrıs medyasında Alevilik başlığı altında incelenmiştir.

1. 1572 Göçü: Alevilik ve Kıbrıslı Türklerin Müslümanlık Anlayışı Üzerindeki Etkileri

Kıbrıs'ta yaşayan Müslümanlar arasında bilhassa Kıbrıslı Türklerin Müslümanlık anlayışı dini açıdan özgürlükçü bir tutumla özdeşleşmektedir. Bu konu çok kez tartışmalara sebebiyet vermesine rağmen, tartışmayı ortaya çıkaranlar Kıbrıslı Türklerin Müslümanlık anlayışını idrak etmeye çalışmaktan ısrarla kaçınmışlardır. Kıbrıslı Türklerin Müslümanlık anlayışı ve dini inançları konusunda yapılan çalışmalarda ortaya atıl farklı görüşler bu çalışmada incelenmiştir. Beratlı, Kıbrıslı Türklerin tümünün kökenini; Kıbrıslı Türk kimliği, Kıbrıs'ta Bektaşilik, Kıbrıslı Türklerin tarihiyle ilgili araştırmaları bağlamında Aleviğe bağlamaktadır. Ancak bu yazar görüşlerinden dolayı çokça eleştirilmiş ve defalarca marjinal bir iddiada bulunmakla itham edilmiştir. Hatay (2006: 61) ise, 'Kıbrıslı Türklerde Mistik İnanç Sıçramaları (1571-1878)' adlı çalışmasında Kıbrıslı Türklerin Müslümanlık anlayışına "bugüne kadar, Kıbrıslı Türklerin dini açıdan niye bu kadar liberal, hatta 'agnostik' oldukları" sorusuna 'Halk İslamı' ve dinin mistik biçimi olan 'tasavvuf'la yani Tekke İslamı'nın etkileriyle bir açıklama getirmeye çalışmıştır. Uzun Yıllar KKTC Diyanet İşleri Başkanlığı yapan, Kuzey Kıbrıs'taki ilk İlahiyat Fakültesi Kurucu Dekanı Suiçmez (2013) ise Kıbrıs Müslümanlığını ağırlıklı olarak 'Deist İslam' kavramıyla değerlendirmektedir. Suiçmez, Kıbrıs'taki Müslümanlık anlayışının şekillenmesini Kıbrıs'ta tarih boyu çeşitli vesilelerle dinin siyaseten bilinçli bir şekilde baskılanmasıyla açıklamaktadır.

Kıbrıs Adası Osmanlı İmparatorluğu tarafından 1571'de feth edilmiş "böylece Kıbrıs Osmanlı mülkünün bir parçası haline gelmiş ve Dârül-İslâma iltihak etmiş"tir (Ateşin, 1996: 63). Kıbrıs'ın 1571'de Osmanlı tarafından feth edilmesinin hemen ardından "Osmanlılar tarafından bazı kiliseleri (daha çok katolik kiliseleri) camiye dönüştürülmesi ve adada bir de şer'i mahkeme kurulması, Kıbrıs'taki İslami idarenin sembolik bir başlangıcı olmuştur" (Hatay, 2006: 63). Fetih sonrası, Osmanlı İmparatorluğunun genel yayılma politikaları doğrultusunda, Kıbrıs adasının iskân edilmesi ve Müslümanlaştırılması gerekliliği gündeme gelmişti. Osmanlı İmparatorluğu ayakta olduğu müddet boyunca, birçok farklı din, dil, ırka mensup topluma yönetim sahipliği yapmış olmasının yanısıra Müslümanlığı kendi resmi dini kabul edip Sünnilik mezhebini benimsemiştir.

Beratlı, Kıbrıslı Türklerin kökeninin Alevi olduğuna dair iddialarını 1571 sonrasında adaya yapılan göç fermanına, adaya gönderilen ailelerin Anadolu'daki kökenlere ve müftülük kayıtlarına dayandırmaktadır. Beratlı'ya göre Osmanlı İmparatorluğu'nun, Kıbrıs adasının fethedildiği dönemde Anadolu'da, İslam dinine mensup Alevilerle ciddi sıkıntılar yaşamaktaydı. Beratlı Kıbrıs adasının fethi sonrası bilhassa Alevilerin adaya göç ettirildiğini iddia etmekte ve bu olayı, Osmanlı İmpa-

ratorluğunun Alevilere uyguladığı cezai bir yaptırım olarak kendi çalışmalarının temelinde yerleştirmektedir.

Kıbrıs adası, Osmanlı fethi öncesi Venediklilerin elindeydi. Ada feth edildiğinde verimsiz harap bir toprak parçası halindeydi. "1572'de yapılan bir sayımda adada 20,000 civarında yerli nüfus bulunduğu ve 76 adet yerleşme biriminin henüz boş olduğu belirlenmişti" (Ateşin, 1996: 66). Rum, Maronit, Latin kökenli insanlardan oluşan topluma Anadolu'dan yapılan planlı göçlerle Kıbrıs adasındaki üretimle ilgili olumsuz koşullar iyileştirilmeye çalışılmıştır. Planlı göçler yapılırken zanaatkâr ve toprağı işleyebilecek ehil kimselerin adaya gönderilmesine dikkat edildiği Osmanlı'dan Türkçe'ye Gürkan tarafından çevrilmiş olan Padişah II. Sarı Selim'in Kıbrıs sürgünüyle ilgili fermanında da görünürleşmektedir⁷.

Beratlı'ya (1999: 60) göre, adada yaşayan ve kendini Türk diye tanımlayan bugünkü Kıbrıslı Türkler'in ataları genel olarak adanın Osmanlılarca fethinden sonra üretim kapasitesi düşen Kıbrıs'ta, üretimin boyutlarını yükseltmeyi amaç edinen devletin, Latinlerden arda kalan çiftliklere bilinçlice iskân ettiği, Anadolu'nun Türkmen ve Yörükleri'dir.

Beratlı, fetih sonrası göçürme faaliyetinin iki aşamada ve birkaç yüzyılda gerçekleştiğini yazmaktadır. Beratlı'ya göre 1572'den itibaren, 1600 yılına kadar daha çok Karaman, Çukurova, Zülkadiriye (Vilayet-i Türkman), Teke Yarımadası, Taşeli Yarımadası, Torosların kuzey etekleri ve Bozok'tan toplam 8 bin aile adaya göçürülmüştür. O yüzyılda Anadolu'yu ziyaret eden gezginlerin, Türkmen halkın beşte dördünün Alevi olduğu ve bu insanların islam heterodoksisine mensup olduklarını göstermektedir. Beratlı, (...) Lefkoşa, Lefke, Doğancı, Ağırdağ, Balalan, Dimi, Kuruova, Hirsofu, Altınova ve Arodez'de, 1930'lara kadar cenazelerin Kızılbaş geleneklerine göre gömüldüğünü belirtmektedir.

PADİŞAH SARI SELİMİN FERNANI (Padişah II. Selim)

"Anadolu ve Karaman ve Rum ve Dulkadınıye'de buluntan kadılara emrediyorum ki;

Halen Kıbrıs Beylerbeyi olan Sinan Paşa'nın, yüksek ve kutsal makamıma gönderdiği mektupta, Kıbrıs, Adası'nın çok sayıda askerle istilâsı sonucu, adanın pek çok yerinin harap olduğu, bu harap olan yerlerin, tarım yapma, bağ, bahçe ve şeker kamışı ekmeğe uygun yerler olup, toprağın bir kile tohumdan, elli-altmış kile ürün verebilecek kadar verimli olduğu, adanın kasaba, köy ve sair bölge ve bahçelerinin, iskân edilmesi, gözetilmesi ve geliştirilmesi gerektiği bildirilmiştir.

Şimdi, adanın havası en iyi durumdaiken, tehlikeye açık noktalardaki kalelerin tamir edilmesini, düzenli asker tayin edilmesini emrediyorum. Böylece, Allah'ın izniyle ada, alçak düşmanın saldırılarına karşı, korunmuş olacaktır. Bu konuların halloılması için, son derece dikkatli olunmalı ve ihmale yer verilmesine fırsat tanınmamalı, köy ve kasabalar, mamur hale getirilmelidir.

Bunun için, teşvik olarak, adı geçen adaya gelenler, Öşür ve diğer vergilerinden iki yıl süre ile muaf tutulmalı ve suçları affedilmelidir. Çorak sarp ve kayalık yerlerde yaşayanlar, daha fazla toprağa ihtiyacı olanlar, kanunsuz hareketleri ve kötü huylarıyla tanınanlar, bölgelerinin kutükleriyle kayıtlı olmayanlar, bulundukları bölgeye yeni gelenler, oldukları yere kira ödeyerek yerleşenler, yıllardır yayla, bağ, bahçe anlaşmazlıklar içinde olanlar, kırdan kasabalara göç edenler, avareler, belli bir işi olmayanlar ve leventlik edenler, adı geçen adaya gönderileceklerdir. Buna, her kasabadan, on haneden, bir hane seçilmek koşuluyla, şu sanayi erbabi ve esnaf da eklenecektir.

Ayakbakıcı, çizmeci, terzi, takkeci, dokumacı, çuvalcı, halleç, kazaz, aşçı, çorbacı, mumcu, semerci, nalbant, bakkal, debbağ, dulger, yapıcı, taşçı, kuyumcu, kazancı ve diğer zanaatkar ve tüccarlar.

Bunlara ilâveten, güçlü kuvvetli işe yarar adamlar, kişi gelmeden, uygun giysileri, davaları ve çiftleri ile adaya göçürülmesi emredilir. Bu adamların, kötü Ünleri ile kanunsuz hareketleri ile tanınanlar arasından seçilmesine ve kutüklerde kayıtlı olmamasına, kendi evleri bulunmayıp kırsal oturuyor olmalarına, falziler, toprak konusunda münakaşa edenler ve diğerlerinin olmasına, son derece dikkat ediniz. Ve davaları ve çiftleri ile birlikte gönderiniz. Siz kadılar, tasarruflarındaki yerleri ve mülklerini açık artırma ile satarak, paralarını kendilerine teslim edip, Kıbrıs'a gönderilmek üzere, hemen Silifke'ye gönderiniz. Zanaatkar ve tüccarlar da, on haneden bir hane olmak koşuluyla, işe yarayanları seçilip isimleri kaydedildikten sonra, Kıbrıs Adası'na Silifke üzerinden gönderilmelidir. Arkada bıraktıkları mülklerinin, gerçek değerinin altında satılmamasına ve herhangisi bir zarar verilmesine, dikkat edesiniz. Ayrıca bütün bu insanlar isimleri ve ayrıntıları ile defterlere kaydedilip, çiftçilere kaç koyun verildiği, kimin göçürüldüğü, tüccarın hangi köy veya mahalleden geldiği, ayrıntılı olarak, defterlere kaydedilsin. Bu defterlerin bir kopyası bana, biri Kıbrıs Beylerbeyliğine gönderilsin, sonuncusu ise kadılığınız mahkemesi arşivinde saklansın.

Götürülenlerin geri dönmemesine dikkat ediniz. Ayrıca, mübaşirlere tembih ediniz ki; Kıbrıs'a gönderme bahanesiyle kimseden para almasınlar, kimseyi taciz etmesinler. Bu konuda, adamakıllı dikkatli olunuz ve Kıbrıs'a sürülmeyecek olanların rahatsız edilmesine fırsat vermezsiniz. Kıbrıs'a götürülecek olanlara ise emrim üzere vergiden iki yıl süre ile muaf tutulacaklarını, duyurup, özendiriniz. Buna rağmen, kaydedilip adaya koyun ve keçileri ile göçenlerden, adayı terkeden olursa, yakaladığınız yerde idam ediniz. Siz vilâyet kadıları, bu konuda, dikkatli ve basiretli olunuz. Eğer sizin bölgelerinizden, Kıbrıs'a gönderilip de geri dönen varsa, hapsedip hakkından gelindiğini devamlı olarak makamıma bildiriniz. Göç için adı kaydedilenleri, zaman yitirmeden Silifke'ye toplayıp, oradan da Kıbrıs'a gönderin. Adaya ulaştıklarında, adanın beylerbeyine defterleri de ulaştırın, onun bu insanların uygun bulunduğu yerlere yerleştirdiğine tanık olun. Göçmenlerle birlikte gidecek memurlar, onların yerleştirilmesine dair bilgiler Kıbrıs beylerbeyi tarafından kayıt altına alındıktan sonra, geri bölgelerine döndü, bu bilgileri benim ulu ve kutsal makamıma göndereceklerdir. Hepinize, bu belge ile bu konunun götürülmesini sağladığımızı, emredilmiştir. Adaya gönderilecek koşulları taşıyan kimi kimseleri, kendi adamlarıdır diye koruyup, başkalarını göndermeyiniz. Bana böyle bir şikâyet ulaşırsa yaparın hakkından geleceğimdendir, şüphe etmeyiniz. Bunu yapanları siz, onun haberi olmadan bana bildirmekten başka, kendiniz birşey yapmayacaksınız."

Belge 1: Padişah Sarı Selim'in 20 Eylül 1571 Tarihli Kıbrıs Sürgünüyle İlgili Fernanı (Gürkan, 1982: 39-41).

Beratlı An'ın görüşlerinden de etkilenmiştir. An (1999: 18-19), Kıbrıs'a yapılan göçerimler ve ilk fermanla ilgili ilişkiyi şu şekilde kurmuştur: Adanın fethi henüz daha devam ederken çıkartılan fermanlardan ilki, 9 Nisan 1571 tarihli olup, Karaman eyaletinde oturan halkın Kıbrıs'a göç etmesini teşvik ediyordu. Göçmen nakline ilişkin genel iskân hükmü ise 21 Eylül 1571 tarihinde çıkartılmış ve Karaman, İçel, Bozok Alâiye (Alanya), Teke (Antalya) Manavgat kadılarına gönderilmişti. Sözü geçen eyaletlere ait kasabalardaki her on aileden birinin sürgün yazılması, Kıbrıs'a yerleşmek üzere gidenlerden iki yıl süre ile vergi alınmaması, seçilenler arasında çiftçi ve zanaatkârların bulunmasına özen gösterilmesi istenmişti. (...)

(...) 1572 yılında yapılan bu kayıt işlemine göre, Kıbrıs'a nakledilmek üzere 255 numaralı mevkufat defterine yazılan ailelerin sayısı, öngörülen 5760 hane yerine ancak 1689 olup, ait oldukları kasabalara göre dağılımları şöyle idi: Aksaray 225, Beyşehir 262, Endügi 145, Develihisar 197, Ürgüp 64, Koçhisar 88, Niğde 172, Bor 69, Iğın 48, İshaklı 87, Akşehir 130 aile. Bu defterlerin incelenmesinde göçmenlerin tamamen Türk ve Müslüman oldukları tespit edilmiştir. (...)

Kıbrıs'ın fethinin ardından, Osmanlı devleti tarafından çeşitli tarihlerde Kıbrıs'a yerleştirilen Türklerin (...) 20-30 bin kadar olduğu tahmin edilmektedir. Göçerimler sonrası Kıbrıs Türkleri ada nüfusunun kalıcı etnik bir parçası haline gelmiş ve sayıları toplam nüfusun üçte bir ile beşte biri arasında değişecektir. Kıbrıs'ta bundan böyle birbirinden tamamen farklı dil, din ve kültüre mensup iki ana etnik toplum yan yana yaşamaya başlayacak ve birbirlerini karşılıklı olarak etkilemişlerdir.

Beratlı'ya (2008: 21-23) göre ilk gelen 354 esnaf ailesinin, kentlere yerleştiği ve o tarihte adada tek bir kent olduğu meydandadır. Osmanlı esnafınınsa Ahî olmakta başka bir şansı bulunmamaktadır. Ahîlik⁸, bir tür batını etkili tarikat-lonca'dır.

Beratlı, fetihden sonra Lefkoşa büyük bir çarşı görüntüsü gösterdiğini Türk devrinin sonunda adayı gezen Mrs. Stevenson'un Lefkoşa'da dikkat çeken, çeşitli zanaat kollarının etkinliği hakkında anlattıklarıyla ilişkilendirmektedir. Yazar, önce dericiler, boyacılar, bakırcılar ve zilciler arasından geçtiğini, sonra da sebze pazarına ulaştığını anlatır. (...) anılan zanaatlarla, 1571 tarihli ferman ve giderek bugünün Lefkoşa'sının eski ailelerinin isimleri arasındaki uyuma dikkat çeker (Boyacılar, Debbağoğulları, Tabak Hilmi vs.) (...)

Bertalı (2008: 21-23), 1872'de Kıbrıs'ı ziyaret edip bir süre Lefkoşa'da yaşayan Avusturyalı asil Arşidük Salvator'un Lefkoşa üzerine yazdıklarının, Ahî kökenli Lefkoşa esnafını anlamamızı kolaylaştırdığını düşünüyor. Salvator Lefkoşa'nın 23 Çarşısını anlatırken 1. Bezirgânlar; 2. Terziler; 3. Basmacılar, Kilimciler, Postçular; 4. Avrupa tipi ayakkabıcılar (Yemeni); 5. Türk biçimi ayakkabıcılar; 6. Yerli ayakkabıcılar (Çangar); 7. İplikçiler; 8. Sandıkçılar; 9. Arabacılar; 10. Bakırcılar; 11. Gümüşçüler; 12. Demirciler; 13. Çanakçılar; 14. Kumaşçılar; 15. Meyhaneciler; 16. Sebze

ve Et; 17. Balık; 18. Helvacılar; 19. Kadınlar; 20. Pamukçular; 21. Un; 22. Buğday ve Arpa; 23. Hayvan Çarşıları diye ayırımlar yapmıştır.

Beratlı, anılan zanaat çeşitleri ile Sürgün Fermanı'nın uyumunu dikkat çekici bulmuş, daha sonra Kıbrıs'taki İslam heterodoksisi geleneğine değinmiştir. Beratlı'ya göre İslâm heteredoksisi geleneğinin, lonca örgütlenmesine uygulanması ile ortaya çıkmış olan, kaynağını İslâm'ın fıtyan ve fütüvvet anlayışından almış olan Ahilik, kentlerde yaşayan Kıbrıslı Türklerin kökeninde en geniş yeri tutmaktadır. Beratlı (1999: 38) diğer bir çalışmasında heteredoks islam inancının dinler arasında hoş-görüye dayanması bir yana, yaşam biçimlerinin ortodoks mistisizmine yakınlığının Anadolu Rumları ve Türkleri arasında, birbirlerini kabullenmeleri açısından çok önemli rol oynadığına değinerek Kıbrıslı Türklerin sakin, uyumlu, hoşgörülü, her inanca açık yapısıyla Aleviliği benzeştirmiştir.

Hatay ise Kıbrıs'taki Ahilik olayını farklı bir şekilde ele almış ve bugün Kıbrıslı Türklerin sahip olduğu Müslümanlık anlayışı üzerinde Ahiliğin etkisini farklı bir şekilde izah etmiştir. Hatay (2006: 61-62), Kıbrıs'ın İslami karakterinin (en azından Osmanlı dönemindekini) daha çok, Osmanlı İslam kuşağı içerisinde incelenmesinin doğru olacağını iddia etmiştir. Hatay, Osmanlı İmparatorluğu'nun İslam'la ilişkisini ortodoks ve heteredoks ana gruplarında yer alan dört kategoride değerlendirmiştir: 'Devlet İslamı, Kitabi İslam (Medrese İslamı), Halk (Popüler) İslamı ve Tekke İslamı (Mistik İslam, tasavvuf). Hatay çalışmasında Kıbrıs'ın İslami karakterini Tekke İslamının Halk Müslümanlığıyla ilişkisi bağlamında incelemiştir. Kıbrıs'ta "Tekke İslamı ile ilgili ilk veriler fetihle birlikte ortaya çıkmıştır. Osmanlı'nın gerçekleştirdiği her savaşta, askerlere ruhani destek veren ve onlarla birlikte akınlara katılan birçok Sufi dervişi vardı" (Barkan'dan aktaran Hatay, 2006: 63). Osmanlı'nın adayı fetih için gönderdiği yeniçerilere ruhani destek vermek için onlarla birlikte birçok Sufi derviş de vardı. Hatay (2006: 69), Sufi tarikatlarının Türklerin İslamı kabul ettikleri andan itibaren etkin hale geldiklerini; bu tarikatların fethedilen yerlerdeki yerel dinleri ve eski Türk inançlarını da kullanarak İslama değişik yorumlar getirdiklerini ve zamanla kurumlaşan ve Devlet İslamı ile Halk İslamı arasındaki ilişkilerde köprü işlevi gören Sufilerin aynı zamanda o dönemin bir nevi sosyal yardım görevlileri olduklarını söylemektedir. Akınlara esnasında şehit düşen Sufi'ler öldükleri yere gömülmüşlerdir. Günümüze kadar kalan bu türbeler hala ziyaretçi almakta, oralarda adaklar adanmakta kısaca bu yatırımların manevi gücüne olan inanç hala sürmektedir.

Hatay (2006: 64), Kıbrıs'ın fethi sonrasında kurulan mevlevihaneye birlikte, birçok tarikata ait tekkelerin ve dergâhların da zaman içerisinde faaliyete geçtiğini ve günümüze kadar gelen belgelerden, o dönemde adada faaliyet gösteren altı tarikatın olduğunu söylemektedir. Bunlar; Bektaşî, Mevlevî, Nakşibendi, Kadiri, Rufai, Melami ve Halveti tarikatlarıdır. Hatay'a göre, 16. yüzyıldan sonra hızla büyüyen Bektaşî

Tarikatı bilhassa Müslümanlığı yeni benimseyen topluluklar üzerinde heteredoks yapısı dolayısıyla çok etkiliydi. Kıbrıs'ta fetih sonrasında oluşan bazı Sufi Tekkeleri ve ritüelleri incelendiğinde Hatay (2006: 66-67) Kıbrıs'ta o dönemde birçok heteredoks inançlı dervişin bulunduğuna değinmektedir. 19. yüzyılda Osmanlı'nın genel çöküşünü durdurmak üzere Sultan II. Mahmut yaptığı reform hareketleriyle, bu hareketlere direnen yeniçerilerin ilişkili olduğu bilinen Bektaşiliği de yasaklama yoluna gittiğini belirten Hatay, II. Mahmut'un Bektaşi tekke ve dergâhlarının idaresini kendine daha itaatkâr davranan Nakşibendi ve Kadiri dervişlerine devrettiğini belirtmektedir. Sonrasında ise Hatay, reform hareketleri doğrultusunda vakıf gelirleriyle ilgili merkezileştirme politikasıyla ilgili yapılan reformlarla maddi olanakları ellerinden alınan şeyhlerin zaman içinde iyice güç kaybettiğine değinmektedir. Hatay, adada İngiliz döneminin (1878) başlamasıyla birlikte tarikatlar iyice baskı altına alındığını ve bu dönemden sonra halk üzerindeki etkilerinin giderek azaldığına belirtmektedir.

Kıbrıslı Türklerin her tür din, dil, ırk veya mezhebe üye insanı kabullenışı, onlara kendi diledikleri gibi yaşam hakkı tanıyan yapısı Hatay'a (2006: 69) göre heteredoks tarikatların hâkim olduğu dönemdeki inanç ve uygulamaların daha sonraki yıllarda Kıbrıs Müslümanlarını etkisi altına alacak seküler tavrın kolayca yerleşmesinin temellerini atmıştır. (...) Kıbrıs Müslümanlarının yüzyıllardır bazı heteredoks tarikatlar tarafından beslenerek yumuşak bir islam yorumunu benimsemiştir. Hatay ve Nevzat (2009: 911), dini açıdan Kıbrıslı Türkler için geçerli uluslararası normun Müslüman Türklük olduğunu ancak bu konuda görünür olan ve devam eden yaşam pratiklerin güçlü bir dinsel motivasyondan ziyade gelenekler ve görenekler bağlamında sürdürüldüğünü belirtmektedirler. Yorgancıoğlu ise (2000: 228) Kıbrıslı Türklerin Müslümanlık anlayışını 'gerçekten dine bildiği kadarıyla bağlı kişilerdir' diye yorumlarken, Hatay ve Nevzat'ın görüşünü destekler bir duruş sergilemektedir.

Bu kısımda son olarak Suiçmez'in Kıbrıs'ta Müslümanlık anlayışını değerlendirmesi ele alınmaktadır. Ancak Suiçmez'in 1998 yılında 'Kıbrıs'ta Din' üzerine yaptığı çalışma ile 2013 yılında Kıbrıslı Türklerin Müslümanlık anlayışı üzerine yazdığı düşünceleri arasında farklılaşmalar olduğu saptanmıştır. Suiçmez (1998: 253) 1998'deki çalışmasında Kıbrıslı halkının sosyal ve kültürel yapısının tasavufi düşünceye uygun olmadığını tamamen reddiyeci bir tavırla ortaya koyarken 2003'deki yazısında ise Kıbrıs Türk toplumunun Müslümanlık anlayışında Mevlevilik kültürünün evrensel insan sevgisine dayanan anlayışının büyük katkısı olduğunu belirtmektedir. Suiçmez'in Kıbrıs Türk toplumunun Müslümanlık anlayışı hakkındaki düşüncelerindeki farklılaşma ilgi çekicidir. Suiçmez'in Kıbrıs'ta çeşitli üst düzey görevlerde geçirdiği zamanlar, karşılaştığı olaylar, muhatap olduğu kişiler ve akademik serüveninin bu farklılaşmaya sebebiyet verdiği düşünülmektedir.

Suiçmez'in her iki dönemdeki görüşleriyle ilgili ortak nokta ise siyasetin Kıbrıslı Türklerin Müslümanlık anlayışı üzerindeki etkisidir. Kıbrıs'ta Müslümanlık anlayışını din ile siyaset arasındaki ilişkiye dayandırarak inceleyen Suiçmez (1998: 243), Anadolu'daki her siyasi ve kültürel değişimin Kıbrıs halkını etkisi altına aldığına belirtmiştir. Suiçmez (1998: 246-247), Osmanlı döneminde Kıbrıs'ta islami kimliği bilinçli ve kökten şekillendirecek yüksek eğitim kurumlarının olmadığını ve İngiliz dönemiyle birlikte maddi imkânsızlıklar öne sürülerek İslam okullarının, camilerin kapatıldığını ifade ederken, Müslümanlığın bu dönemde bilinçli bir şekilde zayıflatıldığını anlatmaktadır.

Suiçmez'e göre (1998: 248) 1950'lere gelindiğinde Türkiye'de Atatürk ilke ve inkılapları doğrultusunda gerçekleşen değişim, Kıbrıs Türk halkı tarafından yanlış anlaşıldığını ve bu yanlış anlamının Kıbrıslı Türk siyasilerce yerleştirildiğini savlamaktadır. Suiçmez, Dr. Fazıl Küçük ve bazı aydınların Müslüman halkı milli davaya aykırı olmasından dolayı camilerden men ettiğini ve bunun dini kültürün Kıbrıs'ta zayıflamasında etkin rol oynadığını savunmaktadır. Bundan ötürü Kıbrıslı Türkler'in dine ilgiyi, Atatürk ilke ve inkılaplarına ters düşmesi olarak algıladığını söylemektedir. Suiçmez (1998: 249), 1974 harekâtı sonrasındaki Dr. Fazıl Küçük önderliğindeki Kıbrıs Türk Federe Devleti dönemi için "yozlaştırılmış, baskı altında bırakılmış din, ehliyetsiz insanların elinde ilahi özünü ve maksatlarını kaybeder" demektedir. Suiçmez (1998: 253) Kıbrıs Türk toplumunun farklı kültürlerle yaşamış olmasından dolayı dar, kapalı dini anlayışlara hoş bakmadığını çünkü yaşadıkları kültürel ilişkilerin Kıbrıs halkının ufkunu genişlettiğini, yaşadığı baskılar sebebiyle hürriyetçi bir anlayışa yöneldiğini ileri sürmektedir. Ve Suiçmez'e göre Kıbrıs Türk halkı farklı kültürlerin etkisi altında kalmasından dolayı kendi öz değerlerini tespit etmekte sıkıntı çekmekte, bu yüzden küçük topluluk içerisinde din ve millet adına çok farklı düşünceler oluşmaktadır. Suiçmez, bu sebepten ötürü Kıbrıs Türk toplumunun hem dini hem de milli değerlerinin zayıfladığını söylemektedir. Hâlbuki 2013'teki yazısında Kuzey Kıbrıs Türk halkını farklı inanış tarzı dolayısıyla dindar olmamak veya inanç eksikliğiyle suçlamanın eksik ve hatalı bir yargılama olacağını beyan etmiştir.

Suiçmez (2013) Kıbrıs Türk halkının inanç hali için "deist İslam" kavramını kullanmaktadır. Suiçmez, deist İslam'ı devlet işleri ile dini birbirinden ayıran laik İslam anlayışı olarak açıklamaktadır. Suiçmez'e göre bu anlayışta olan Müslümanlar, İslam dinini kendi inancını ifade eden bir din olarak kabul etmekle birlikte, günlük yaşamında ve devletin siyasi mekanizmalarında, dini referansların kullanılmasını hoş görmezler. Suiçmez'e göre Kıbrıslı Türklerin bugün sahip oldukları dini anlayış, yaşamın doğal akışı içerisinde gelişmiş olan ve dini bireyin inanç hakkı olarak gören özgürlükçü bir din anlayışıdır. Suiçmez sözlerine, bu inancın oluşmasında, Kıbrıs adası üzerindeki Müslümanlığın kurumsallaşmış en eski kurumu olan Mevlevilik kültürünün evrensel insan sevgisine dayanan anlayışının büyük katkısı vardır diye

devam etmektedir. Suiçmez, Kıbrıslı Türklere yöneltilen dinsizlik ve inançsızlıkla ilgili suçlamalarla ilgili, Kuzey Kıbrıs Türk halkında oluşan bu farklı inanış ve düşünceleri, dindar olmamak veya inanç eksikliği olarak değerlendirmenin eksik ve hatalı bir anlayış olduğu kanaatindedir. Suiçmez'e göre bu hatalı yaklaşımın kaynağında, Kıbrıs Türk halkının kültürel aklının oluşum sürecinde, o kültürü var eden tüm sosyal ve siyasi etkenlerin dikkate alınmaması yatmakta ve henüz bu konu ile ilgili bilimsel çalışmalar yapılamadığından, konu sadece politik arenada siyasi şartların empoze ettiği anlayışlar çerçevesinde tartışılmaktadır.

Suiçmez (2014), Kıbrıslı Türklerin Alevi gelenek-göreneklerinden kısmen etkilendiğini, dine karşı çok daha esnek bir inanış biçimine sahip olduğunu belirtmiş ve Mevlevilik kültürünün etkileri görülse de tüm Kıbrıslı Türklerin Alevi kökenli olduğundan bahsetmenin mümkün olmadığını görüşme esnasında dile getirmiştir. On bir yıl boyunca KKTC Hacı Bektaş-ı Veli Kültürünü Araştırma ve Tanıtma Derneği başkanlığı yapan Gül'de (2014) Kıbrıs'a 1571 sonrası Alevi kökenli kişiler göçerilmiş olmasına karşın, bugünkü Kıbrıslı Türklerin kökeninin Alevi olduğunu iddia etmek mümkün olmadığını söylemiştir. Gül'e göre Kıbrıs Türk insanı Müslüman bir toplumdur ancak dine bakış açısında dindarlık birinci öncelik değil, milliyete ve mezhebe göre değil inanca dayalı dinini yaşamaktadır.

Farklı bakış açılarıyla Kıbrıslı Türklerin Müslümanlık anlayışı ve Alevi kültürüyle ilişkisi incelendiğinde Kıbrıslı Türklerin dine yaklaşımının heteredoks anlayışa çok daha yakın olduğu, özgürlükçü ve esnek bir şekilde dini yorumladıkları, inançlarını bildikleri kadarıyla gerçekleştirdikleri ve bunun farklı kültürel miraslarla şekillendiği söylenebilmektedir. Alevi kültürünün Kıbrıslı Türk'lerin Müslümanlık anlayışı üzerinde izleri olduğu ancak bunun Kıbrıslı Türklerin kökeninin Alevi olduğu anlamına gelmediği yukarıda yapılan tartışmalar sonucu anlaşılmaktadır. Bizden'in (2013) dediği gibi Kıbrıslı Türkler inançlarını daha çok iç yaşamlarında yaşayan bir yapıya sahiptir.

2. Kuzey Kıbrıs Medyasında Alevilik

Çalışmanın bu kısmında Kıbrıs'ta çok tartışmalı bir konu olan Aleviliğin basında yer alışı şekli ve bu konunun basın tarafından haberleştirilme şekli incelenmektedir. Alevilikle ilgili haberlerin medyada yer bulma sıklığı 01 Ocak 2010-30 Haziran 2013 dönemini kapsayan iki buçuk yıllık elektronik arşiv taramasından çıkan sonuçlara göre değerlendirilmektedir.

Bu bölümde yer alan niceliksel ve niteliksel içerik analizi yönteminin kullanıldığı araştırmanın cevap aradığı araştırma sorusu şu şekilde ifade edilebilir:

Kıbrıs tarihinde Alevilik konusu birçok kez tartışmaya konu olmuştur, bu konu basında nasıl ele alınmış ve nasıl bir haberleştirme pratiği görülmektedir?

Nasıl sorusunun sorulduğu araştırmaya ilişkin hipotezler ise aşağıda belirtilmiştir:

(H1) Basında Alevilik konusu gündemin arka plana attığı haber olduğu öne sürülmektedir.

(H2) Konuya ilişkin anaakım Kıbrıs Türk basınının, genel yayın politikası doğrultusunda protokol haberciliğine meyilli olduğu ve Alevilikle ilgili yayınlanan haberlerde bu özelliğin öne çıktığı savlanmaktadır.

Bu hipotezleri sınavabilmek amacıyla geliştirilen kod kitabındaki değişkenler ışığında 01 Ocak 2010-30 Haziran 2013 tarihleri arasında belirlenen gazetelerde konuya ilişkin kaç haber yayınlandığı, Alevilikle ilgili yayınların hangi içeriklerle öne çıkararak haberleştirildiği saptanmaya çalışılmış ve istatistiksel bir sonuç elde edilmesi hedeflenmiştir. Alevilikle ilgili yayınlanan haberlerin konu bazında sınıflandırılması içerik analizinde niteliksel sonuçlara ulaşmak için kullanılmıştır.

Alevi STÖ için kullanılan *haber konuları tablosu* önemli bir değişken ve hipotezin sınaması için geçerli bir veri olacağı düşünülmüştür.

Kodlamalar yapılırken:

Birinci aşamada, haberin Alevilikle ilgili içerdiği kelimeler Kıbrıs Pir Sultan Abdal Derneği, KKTC Hacı Bektaş-ı Veli Kültürünü Araştırma ve Tanıtma ve Kıbrıs Alevi Kültür Merkezi, Egemen Bağış, KKTC Meclisi, KTOEÖS olarak kodlanmıştır.

İkinci aşamada ise 58 haberin 52'sini Alevi STÖ'lerden bahsetmesi hasebiyle kelimeler Kıbrıs Pir Sultan Abdal Derneği, KKTC Hacı Bektaş-ı Veli Kültürünü Araştırma ve Tanıtma ve Kıbrıs Alevi Kültür Merkezi olarak kodlama yapılmıştır.

Üçüncü aşamada ise haberlerin konusu kodlamaya tabi tutulmuştur. Haber konuları genel kurul, milletvekilliği, HAK İnsiyatifi, Alevilere sağlanan haklar, hükümet veya parti yetkilisinin dernek ziyareti, hükümet yetkilisi veya etkili kişi ziyareti, eylem/miting/anma/kınama, aşure günü/birlik lokması/kültürel etkinlik olarak kodlanmıştır. Haber içeriklerindeki konulara sadık kalınması ile objektif bir kodlama yapılmaya çalışılmıştır.

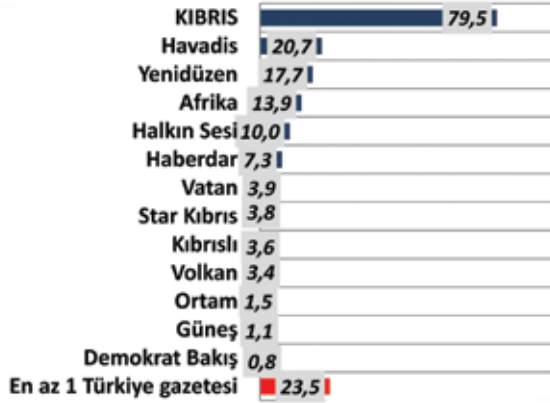
Medya sektörü insanlar için hem dünyada olan biten olaylardan, hem de yaşadıkları ülkedeki gelişmelerden haberdar olmaya yarayan en önemli enformasyon kaynağıdır. Zaman içerisinde gelişen kitle haberleşme araçları, kitlelere enformasyon taşıma konusunda köprü görevi görmektedir. Burton'a (1995: 39-40) göre medya üzerine çalışmak anlamlar üzerine çalışmaktır, yani nereden geldikleri, ne oldukları, ne kadar maksatlı oldukları, medya metaryalinde nasıl inşa edildikleri ve bizim düşünce biçimimizin içine nasıl dâhil edildikleri üzerine düşündürmektedir. (...) Medya iletişimideki anlam bize işaret edilmektedir. Bu işaret etmenin ve göstermenin her

şekilde ortaya çıkması bütün iletişim çalışmaları için bir temel olarak alınabilir. Gazetelerdeki manşetler, fotoğraflar, kimin ve neyin önemli kabul edildiğini bize işaret eder. Her toplumda olduğu gibi Kıbrıs Türk toplumunda da artan enformasyon ihtiyacı doğrultusunda gelişen bir medya mevcuttur. Kıbrıs Türk medya tarihi incelendiğinde, her daim Kuzey Kıbrıs'ta en etkili medya organının basın içerisinde yerel gazeteler olduğu görülmektedir. Çünkü Türkiye'de yayınlanan televizyon kanallarının Kuzey Kıbrıs'ta direkt izlenebiliyor olması, yerel TV kanallarının izlenirliğini düşürmektedir.

Kuzey Kıbrıs'ta faaliyet gösteren gazetelerde, gazete içeriğinde yer alacak haberler genellikle TAK⁹ ve ara sıra diğer haber ajanslarından alınan veya gazetenin kendi muhabiri tarafından yapılmaktadır. Haber ajansı veya muhabir tarafından yapılan haberlerde ortak nokta özel habercilik anlayışından ziyade protokol haberciliğinin öne çıkmasıdır. Kuzey Kıbrıs medyasında üst düzey protokolden kişi/kişilerin habere konu olan olaya dâhil olması haber değeri bulmanın temel şartı gibidir. Dahası muhabir haberi oluştururken olaydan çok üst düzey protokoldeki kişinin olaya biçtiği değere (söylemlerine) göre haberi şekillendirmektedir.

Çalışmada Kuzey Kıbrıs'ta yayınlanan yerel gazeteler arasında en yüksek okunurluluk oranına sahip ilk üç gazete olan Kıbrıs, Havadis ve Yenidüzen gazeteleri incelenmiştir. Kuzey Kıbrıs'ta tirajlar hakkında net birşey söylemek mümkün değildir. "Normal şartlarda dünyada gazete satış oranlarını piyasayla paylaşan bağımsız veri sağlayıcılar vardır. Fakat Kuzey Kıbrıs'ta henüz gazeteler arasında tiraj oranlarını düzenli bir şekilde açıklayacak bağımsız organizasyonun tesis edilmemesi ve bu rakamların şeffaf bir şekilde açıklanması konusunda mutabakata varılmamıştır. Gazeteler satış oranlarını açıklamaktan özellikle imtina etmektedirler. Dağıtım bayileri¹⁰ de gazetelerin satış raporlarını kamuoyuyla paylaşmamaktadır. Bu nedenle KKTC'de gazetelerin ortalama tirajlarını bilmek çok mümkün değildir fakat satış oranlarıyla ilgili bazı gayriresmi tahminler yapılabilmektedir. Buna göre mevcut on beş¹¹ gazeteden onunun günlük 1000 satış rakamının altında kaldıkları, araştırmaya konu olan Kıbrıs, Havadis ve Yenidüzen gazetelerinin günlük satış rakamlarının ilk 5 sırada yer aldığına dair genel bir kanı vardır. Özellikle Kıbrıs Gazetesi'nin günlük en çok satan gazete olduğu konusunda bir kesinlik vardır" (Hüdaoğlu, 2014). Araştırmada bu üç gazetenin seçilmesinin ana nedeni kamuoyunu etkileme üzerinde etkili olduğuna dair genel bir kanının kabul görmesidir.

Kadem Araştırma Merkezi tarafından Kuzey Kıbrıs Medya'sı hakkında 2012 yılında 15 yaş üstü 1434 kişi üzerinde yapılan araştırmaya göre haftada en 3 gün gazete okunmaktadır.



Şekil 1: 2012 Kuzey Kıbrıs Medya Araştırması: Kuzey Kıbrıs'ta yayınlanan gazetelerden hangilerini haftanın en az 3 gününü okuyorsunuz? – Gazete okurları

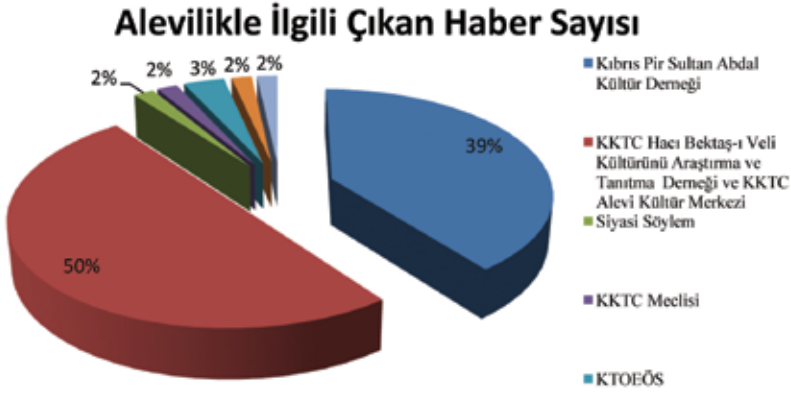
Araştırma sonuçlarına göre haftanın üç günü gazete okuyanların %79,5'i Kıbrıs'ı, %20,7'si Havadis'i, %17,7'si de Yenidüzen'i okumayı tercih etmektedir. Kıbrıs Gazetesi'nin sahip olduğu gündelik okunma oranı, aslında onun kamuoyunu etkileme potansiyelinin de göstergesidir. Kıbrıs Gazetesi, en yüksek okunma oranına sahip ve elektronik ortamda en fazla ziyaret edilen yerel gazete olma özelliğini taşımaktadır. Havadis ve Yenidüzen gazeteleri, Kıbrıs Gazetesi'nden sonra Kuzey Kıbrıs yazılı basınında en yüksek okunma oranına sahip diğer iki yerel gazetedir.

1 Ocak 2010-30 Haziran 2013 dönemini kapsayan iki buçuk yıllık zaman diliminde elektronik ortamda incelenen üç gazetede Kuzey Kıbrıs'ta Alevilikle ilgili üç sivil toplum örgütü ismi geçmektedir. Bunlar Kıbrıs Pir Sultan Abdal Derneği, KKTC Hacı Bektaş-ı Veli Kültürünü Araştırma ve Tanıtma Derneği ve KKTC Alevi Kültür Merkezi'dir. "2010 yılında KKTC Hacı Bektaş-ı Veli Kültürünü Araştırma ve Tanıtma Derneği ismini daha kucaklayıcı olmak adına KKTC Alevi Kültür Merkezi olarak değiştirmiştir" (Gül, 2014). Kuzey Kıbrıs'ta Alevilikle ilgili üç tane sivil toplum örgütünün ismi geçmesine rağmen isim değişikliği dolayısıyla sadece iki tane mevcuttur.

Yapılan araştırma sonucu elde edilen haber metinleri incelendiğinde ortaya çıkan en belirgin sonuç, Alevilikle ilgili bu sivil toplum örgütlerinin 1571 sonrası adaya göçerilen Alevi'lerden ziyade 1974 sonrası adaya göçe eden Alevilerle ilişkili olduğudur. Bu kanyıya iki sebepten ötürü varılmıştır. Birincisi Alevilikle ilgili ilk sivil toplum örgütü, 1993 yılında kurulan KKTC Hacı Bektaş-ı Veli Kültürünü Araştırma ve Tanıtma Derneği'dir. Hâlbuki 1572'den beri Kıbrıs'ta Alevi kökenli Müslümanların olduğu bilinmektedir. İkincisi ise KKTC Alevi Kültür Derneği, Halkın Adalet Konseyi (HAK)'nin kuruluşunda yer almıştır. "Halkın Adalet Konseyi, 2010 yılında

çoğunlukla Türkiye'den gelen göçmenlerin kurduğu dernekler olmak üzere Demokratik Haklar ve İnanç Platformu'nun da içinde olduğu çok geniş tabanlı bir sivil toplum kuruluşu olarak ortaya çıkmış ve halk arasında büyük umutların doğmasına yol açmıştır. Çünkü bu oluşumu kuran insanların büyük çoğunluğu Türkiye göçmenlerine karşı yapılan haksız ve yanlış uygulamaların sebebinin, Türkiyeli olmalarından kaynaklandığını düşünmekteydi" (Suiçmez, 2013).

Yapılan elektronik arşiv taramasında toplanan haberler ilk aşamada Alevilikle ilgili içerdiği kelimelere göre Kıbrıs Pir Sultan Abdal Derneği, KKTC Hacı Bektaş-ı Veli Kültürünü Araştırma ve Tanıtma ve Kıbrıs Alevi Kültür Merkezi, Egemen Bağış, KKTC Meclisi, KTOEÖS olarak kodlanmıştır.



Şekil 2: 1 Ocak 2010-30 Haziran 2013 Arasında Kalan İki Buçuk Yıllık Dönemde Kıbrıs Gazetesi, Havadis Gazetesi ve Yenidüzen Gazetesi Elektronik Arşivlerinde KKTC'de Alevilikle İlgili Yayınlanan Haberlerin Alevilikle İlgili İçerdiği Kelimeye Göre Dağılım Grafisi

Tablo 1: 1 Ocak 2010-30 Haziran 2013 Arasında Kalan İki Buçuk Yıllık Dönemde Kıbrıs Gazetesi, Havadis Gazetesi ve Yenidüzen Gazetesi Elektronik Arşivlerinde KKTC'de Alevilikle İlgili Yayınlanan Haberlerin Alevilikle İlgili İçerdiği Kelimeye Göre Dağılım Tablosu

	Alevilikle İlgili Çıkan Haber Sayısı	Haberlerin Yüzdolik Olarak Dağılımı
Kıbrıs Pir Sultan Abdal Kültür Derneği	23	%44
KKTC Hacı Bektaş-ı Veli Kültürünü Araştırma ve Tanıtma Derneği ve Alevi Kültür Merkezi	29	%56
Toplam	52	%100

İki buçuk yıllık tarama sonucu toplam elli sekiz habere ulaşılmış, bu haberlerin elli iki tanesinin (%89'unun) Kıbrıs Pir Sultan Abdal Derneği ve KKTC Hacı Bektaş-ı Veli Kültürü Araştırma ve Tanıtma Derneği ve KKTC Alevi Kültür Merkezi adlı iki sivil toplum örgütü hakkındaki haberler olduğu saptanmıştır. Tek haberde (%2) Kıbrıs konusunda yapılan bir devletlerarası görüşmede Türkiye'nin Kıbrıs politikaları açıklanırken, Alevi/Sunni ayırımı yapılmadığını haber içerisinde belirtilmiştir. KKTC Meclisi'yle ilgili yayınlanan haberde (%2), mecliste Kıbrıs Türklerinin maneviyat eksikliği tartışması yapılmıştır. KTOEÖS iki haberde (%3) yer alarak İmam Hatip eğitimiyle ilgili aldığı eylem kararlarıyla gündeme gelmiş, bunun laiklikle çeliştiğini bu haberlerde dile getirmiştir. Demokrat Parti ise seçimlere hazırlık amacıyla bölgesel geziler yaptığı esnada, parti programlarını açıklarken, din dersinin zorunlu ders olmaması, her inanca eşit mesafede durulması gerekliliğine dair söylemde bulunarak tek bir haberle (%2) gündeme gelmiştir. İngiltere Cemevi de tek haberle (%2) bilhassa Alevi gençler arasında artan intiharlara ve bunun nedenlerine dikkat çekmiştir.

Bu verilere dayanarak esas inceleme konusunun Alevilikle ilgili sivil toplum örgütleri olması gerektiği sonucu çıkartılmıştır. Bu yüzden ikinci aşamada 58 haberin 52'sini Alevi STÖ'ler incelenmiş Kıbrıs Pir Sultan Abdal Derneği, KKTC Hacı Bektaş-ı Veli Kültürünü Araştırma ve Tanıtma ve Kıbrıs Alevi Kültür Merkezi olarak yeniden kodlama yapılmıştır.

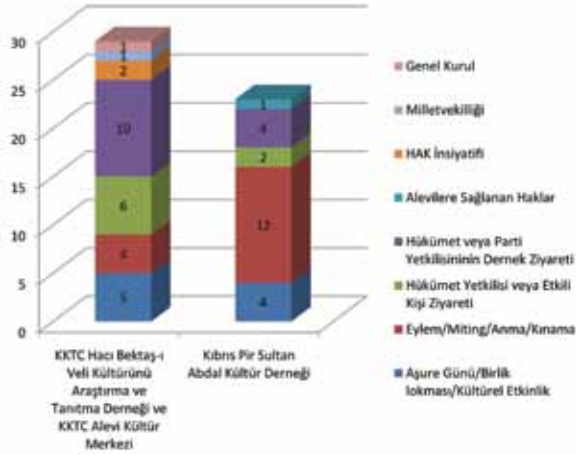


Şekil 3: 1 Ocak 2010-30 Haziran 2013 Arasında Kalan İki Buçuk Yıllık Dönemde Kıbrıs Gazetesi, Havadis Gazetesi ve Yenidüzen Gazetesi Elektronik Arşivlerinde KKTC'de Alevilikle İlgili Faaliyet Gösteren Sivil Toplum Örgütlerine Göre Dağılım Grafisi

Tablo 2: 1 Ocak 2010-30 Haziran 2013 Arasında Kalan İki Buçuk Yıllık Dönemde Kıbrıs Gazetesi, Havadis Gazetesi ve Yenidüzen Gazetesi Elektronik Arşivlerinde KKTC'de Alevilikle İlgili Faaliyet Gösteren Sivil Toplum Örgütlerine Göre Dağılım Tablosu

	Alevilikle İlgili Çıkan Haber Sayısı	Haberlerin Yüzdeler Olarak Dağılımı
Kıbrıs Pir Sultan Abdal Kültür Derneği	23	%44
KKTC Hacı Bektaş-ı Veli Kültürünü Araştırma ve Tanıtma Derneği ve Alevi Kültür Merkezi	29	%56
Toplam	52	%100

Elektronik ortamda saptanan haberlerin %89'unu oluşturan Alevi STÖ'lerin kendi içinde haber dağılım değerlendirmesi yapıldığında, KKTC Hacı Bektaş-ı Veli Kültürünü Araştırma ve Tanıtma Derneği ve Alevi Kültür Merkezi yirmi dokuz (%56) haberle birinci ve Kıbrıs Pir Sultan Abdal Derneği yirmi üç (%44) haberle ikinci sıraya yerleşmiştir. Haberlerde yer almak önemlidir ancak haberlerde yer alışı biçimi haberlerin kamu tarafından anlamlandırılmasını sağlayan esas etkidir. Çalışmada haberlerin gazetelerde nasıl ve hangi içeriklerle yer aldığı iki açıdan değerlendirilmiştir. Birincisinde Kuzey Kıbrıs medyasının haber yapma şekli, ikincisi ise haberlere konu olan Alevi STÖ'lerin duruşu, tutumu ve haberlere konu olma amaçları anlaşılmasına çalışılmıştır.



Şekil 4: 1 Ocak 2010-30 Haziran 2013 Arasında Kalan İki Buçuk Yıllık Dönemde Kıbrıs Gazetesi, Havadis Gazetesi ve Yenidüzen Gazetesi Elektronik Arşivlerinde KKTC'de Alevilikle İlgili Faaliyet Gösteren Sivil Toplum Örgütlerine ve Haber Konusuna Göre Dağılım Grafisi

Tablo 3: 1 Ocak 2010-30 Haziran 2013 Arasında Kalan İki Buçuk Yıllık Dönemde Kıbrıs Gazetesi, Havadis Gazetesi ve Yenidüzen Gazetesi Elektronik Arşivlerinde KKTC’de Alevilikle İlgili Faaliyet Gösteren Sivil Toplum Örgütlerine ve Haber Konusuna Göre Dağılım Tablosu

	Kültürel Etkinlik	Muhalif Eylemler	Yetkili Kişi Ziyareti	Yetkili Kişinin Dernek Ziyareti	Alevilere Sağlanan Haklar	HAK İnsiyatifi	Milletvekilliği	Genel Kurul	Toplam
KKTC Hacı Bektaş-ı Veli Kültürünü Araştırma ve Tanıtma Derneği ve KKTC Alevi Kültür Merkezi	5	4	6	10		2	1	1	29
Kıbrıs Pir Sultan Abdal Kültür Derneği	4	12	2	4	1				23

Şekil 4 ve Tablo 3 birlikte incelendiği zaman iki sivil toplum örgütünün aslında iki farklı haber içeriğiyle öne çıktığı görülmektedir. Kıbrıs Pir Sultan Abdal Derneği, muhalif eylem (eylem/miting/anma/kınama) konulu haberlerle öne çıkmaktadır. Eylem, miting, kınama gibi hareketlerin tümü haber içerikleri incelendiğinde iktidarda bulunan hükümet yetkililerine yönelik olarak gerçekleştirilmiş olduğu görülmüştür. Kıbrıs Pir Sultan Abdal Derneği, ‘muhalif’ tavrıyla haklarında yayınlanan haberlerde dikkat çekmiştir. Kıbrıs Pir Sultan Abdal Derneği isminin geçtiği yirmi üç haberin on iki tanesi, ki bu rakam derneğin haberlerinin %52’sine denk gelmektedir, muhalif eylemlerle ilgilidir. Bu haberler kadın hakları savunuculuğu, yürüyüşü ve eylemi, 1 Mayıs İşçi Bayramı mitingi, Birleşmiş Milletleri kınama eylemi (Kuzey ve Güney Kıbrıs’ı ikiye ayıran ara bölgede Rum ve Türklerin birlikte düzenleyeceği iki toplumlu etkinliğe izin vermeme dolayısıyla kınama), imam hatip liselerinin açılmasını protesto (Kuzey Kıbrıs’ta İmam Hatip lisesi bulunmamaktadır), zorunlu din dersinin eleştirilmesi, muhalif yapısıyla bilinen ve katledilen iki avukatı anma gibi konuları içermektedir.

KKTC Hacı Bektaş-ı Veli Kültürünü Araştırma ve Tanıtma Derneği ve KKTC Alevi Kültür Merkezi’yle ilgili haberlerde ise STÖ’ne hükümet veya parti yetkilileri tarafından bilhassa seçim dönemi öncesi yapılan ziyaretler öne çıkmaktadır. KKTC Hacı Bektaş-ı Veli Kültürünü Araştırma ve Tanıtma Derneği ve KKTC Alevi Kül-

tür Merkezi İktidarda olan ve bunu devam ettirmek isteyen veya ikdidara gelmek isteyen siyasilerin yakın duruş sergilemek' istediği bir STÖ olarak haberlerde belirginleşmektedir. Bu konuda öne çıkması derneğin, siyasilerce oy deposu olarak görüldüğüne dair işaret olarak yorumlanmaktadır. İki STÖ'nün ortak olduğu temel nokta ise Alevilere özgü günlerde kültürel etkinliklerin düzenleniyor olmasıdır. Fakat bu STÖ'lerin etkinliklerini ayrı ayrı düzenledikleri göze çarpmaktadır.

Kıbrıs Pir Sultan Abdal Derneği iki kez¹², KKTC Hacı Bektaş-ı Veli Kültürünü Araştırma ve Tanıtma Derneği ve KKTC Alevi Kültür Merkezi altı kez hükümet yetkilisi veya siyasi partilere ziyarette bulunmuştur. Bu ziyaretlerde daha çok hükümet yetkililerinin ziyaret edilmesi ve çeşitli talepler dile getirilmesi söz konusudur. En sıklıkla talep edilen husus cemevi yapımı için destektir. Bir diğeri ise din dersinin laiklik ilkesi gereği zorunlu olmaması gerekliliğidir. Kıbrıs Pir Sultan Abdal Derneği dört kez, KKTC Hacı Bektaş-ı Veli Kültürünü Araştırma ve Tanıtma Derneği ve KKTC Alevi Kültür Merkezi on kez hükümet yetkilisi veya siyasi partilerce ziyaret edilmiştir. Bu ziyaretler cumhurbaşkanlığı ve Lefkoşa Belediye seçimleri öncesine yapılmıştır. Propaganda süreci çerçevesinde sivil toplum örgütlerini oy deposu olarak gören siyasiler, ellerinden geldiğince çok örgütle seçim öncesi iyi ilişkiler geliştirme çabasına girmektedir. UBP (Ulusal Birlik Partisi) ve CTP-BG (Cumhuriyetçi Türk Partisi ve Birleşik Güçler)¹³ adaylarının bu STÖ'leri ziyaret konusunda başı çektiği görülmektedir.

Siyasi partilerin Türkiye kökenli Alevileri oy deposu olarak görüyor olmasının son dönemlerde çok güzel bir örneği bulunmaktadır. 2009 yılındaki milletvekilliği seçimlerinde KKTC Hacı Bektaş-ı Veli Kültürünü Araştırma ve Tanıtma Derneği başkanlığını yürüten Özdemir Gül CTP'den adaydı. 28 Temmuz 2013'te gerçekleşecek erken seçimde ise UBP'den aday olarak çıktı. UBP ise sağ kanatta yer alan partidir. Gül'le yapılan röportajda bu konu hakkında şu soru yöneltilmiştir: Neden iki farklı çizgide olan partiden dört yıl arayla milletvekilliği seçimlerinde aday çıktınız? "2009 seçimleri öncesi tüm partilerden derneğimize milletvekilliğiyle ilgili teklifler getirildi. Dernek yönetim kurulu günlerce hangi partiye olumlu yanıt verileceğine dair toplantılar gerçekleştirdi. Nihayetinde dernek başkanı olarak bana CTP'den aday olunacağına dair kararın verildiği bildirildi. Ben de karara saygı duyarak 2009'da CTP'den milletvekilliğine adaylığımı koydum. 2013'teki karar ise tamamen şahsıma aitti. UBP'den böyle bir teklif geldi ve ben de kabul ettim. Hala daha UBP'yle ilişkilerim devam etmektedir. Şunu da belirtmek isterim ki CTP'de kendimi hep yabancı gibi hissettim, sürekli bizi tüm olaylardan dışladılar. Farklı bir yapıları var. UBP'de ise kendimi hep çok rahat hissettim sanki yıllardır bu insanlarla çalışıyormuş gibiyim. CTP benim hayatımdaki tek keşkendir, keşke CTP'den aday olmasaydım" (Gül, 2014). Gül bu konudaki çelişkili tavrını diğeri bir köşe yazarına şu şekilde değerlendirmiştir:

“Elbette siyasi görüşüme yön veren sevgi, adalet ve insan haklarına değer veren benimsemelerim var. Benimsediklerim benim yaşam tarzımı belirliyor. CTP’den aday olurken de yakın arkadaşlarımla telkin ve desteği söz konusuydu. CTP’nin Birleşik Güçler kanadından adaydım. Seçim bitti bağım da sonlandı.

Bu kez özellikle Halkın Adalet Konseyi’nden arkadaşlarımla UBP’den aday olmamı istedi. Kabul ettim. Sonuç ne olursa olsun UBP’yi uzun vadeli siyaset yapabileceğim bir parti olarak görüyorum.” (Hastürer, 2013).

KKTC Hacı Bektaş-ı Veli Kültürünü Araştırma ve Tanıtma Derneği ve KKTC Alevi Kültür Merkezinin, Kıbrıs Pir Sultan Abdal Derneği’ne nazaran, iktidarda olan siyasilerle daha ılımlı ilişkilere sahip olduğu incelenen haberlerde görülmüştür. Kıbrıs’ta Alevilerin ibadet edebilecekleri cemevi bulunmamaktadır. Cemevi inşaatı için KKTC Hacı Bektaş-ı Veli Kültürünü Araştırma ve Tanıtma Derneği’ne Cumhurbaşkanı Derviş Eroğlu döneminde arsa tahsis edilirken, Kıbrıs Pir Sultan Abdal Derneği’ne herhangi bir tahsisat yapılmamıştır.

Kuzey Kıbrıs’ta camilerin yapımıyla ilgili bütçe TC Büyükelçiliğine bağlı TC Yardım Heyeti tarafından karşılanırken, Alevilere Cemevi yapımı için aynı kaynaktan bugüne değin bütçe ayrılmamıştır. Dayıoğlu (2012) bu durumu “Türkiye’de Diyanet İşleri Başkanlığı eliyle devlet tarafından çeşitli ayrımcı uygulamalarla karşılaşan Aleviler, benzer bir sorunu uzun yıllar Kıbrıs’ta da yaşadılar. “Öncelikle Kuzey Kıbrıs’ta cemevi yapımı için KKTC hükümeti tarafından Cihangir yolu üzerinde on bir dönüm arazi tahsisatı yapılmıştır. Bu durum Kuzey Kıbrıs devletinin dini özgürlüğe açıklığının göstergesidir. Arazi tahsisatı sonrası cemevi temeli atılırken en üst düzeydeki yetkililerin katılımıyla temel atma töreni gerçekleştirilmiştir. Dahası cemevinin yapılması için devlet 80.000 TL katkı yapmıştır” (Gül, 2014). Dayıoğlu TC Elçiliğine bağlı TC yardım heyetinin cemevi yapımı için destek olmadığını, Gül ise KKTC hükümetinin cemevi yapımı için derneklerine arazi, maddi ve manevi destek olarak Türkiye’de yaşanmamış bir ilki Kuzey Kıbrıs’ta kendilerine yaşattığını belirtmiştir.

Sonuç

Kıbrıs’ta Aleviliğin kökenleri Osmanlı’nın adayı fethettiği 1571 yılı sonrasına dayanmaktadır. Fetihe gelen yeniçerilere ruhani destek veren Alevi kökenli Müslümanların yanı sıra, 1572 sonrası adaya Anadolu’dan göçerilen insanlar arasında da Alevi Müslümanların olduğu tarihi belgelerden, Kıbrıs Türk edebiyatından, sokak isimlerinden, ahilikle ilgili meslek gruplarının yaygınlığından, soyisimlerden, tarihi eserlerden, inanç alışkanlıklarındaki izlerden anlaşılmaktadır.

Alevi kökenli ikinci dalga göç ise 1974 savaşı sonrası gerçekleşmiştir. Bu insanlar daha çok Türkiye göçmenlerine yapılan haksız ve yanlış uygulamalara karşı¹⁴

bir direnç geliştirme ve karar üretebilecekleri siyasi noktalarda yer alabilme çabasıyla bugün Kuzey Kıbrıs'ta faaliyet gösteren Alevi örgütlerinde yer almaktadırlar. Kuzey Kıbrıs'ta faaliyet gösteren Alevi STÖ başkanlarıyla yapılan bir söyleşide Kuzey Kıbrıs'ta yaşayan Alevilerin çok demokratik bir ortamda yaşadıklarını belirtmektedir. Kıbrıs Pir Sultan Abdal Derneği Başkanı Oruç Kaya bunu şu şekilde dile getirmiştir: “Çok demokratik bir ortamda yaşıyoruz. Hiçbir Kıbrıslı Türk bize ‘Ramazanda niçin oruç tutmuyorsunuz’ demediği gibi, ‘muharrem ayında niçin oruç tutuyorsunuz’ demez” (Beyoğlu, 2011). “Günümüzde bir siyasal rejimi demokratik olarak değerlendirebilmek, söz konusu rejimde çok kültürlülüğün, hatta çok kültürcülüğün ne ölçüde yaşandığına bağlıdır. Geçmişte ulus-devletlerin uygulamaya yöneldikleri ulusal sınırlarla etnik-dinsel-dilsel sınırları çakıştırma ve farklı kimlikleri ortadan kaldırma politikaları artık geçerliliğini yitirmiştir. Farklı kimliklerin birlikteliği, bugün ülkelerin sahip oldukları en önemli zenginlik olarak değerlendirilmektedir. Dolayısıyla, Kıbrıs'ta da yapılması gereken bu anlayış doğrultusunda demokrasimizi yeniden yapılandırarak var olan kültürel zenginliğimize katkıda bulunmaktır (Dayıoğlu, 2012). Alevilik kendi içinde çok zengin bir bakış açısına sahiptir. Çok kültürcülüğün yaşatılması Kıbrıs'taki Alevi örgütlerinin kendilerini daha iyi anlatmasıyla mümkün olabilir.

Kıbrıs tarihinde birçok kez tartışma konusu olan Alevilik, 10 Ocak 2010-30 Haziran 2013 zaman dilimini kapsayan dönemde basında daha çok Alevi STÖ'lerle ilgili haberlerle yer bulmuştur. Kuzey Kıbrıs gazetelerinin genelinde görülen protokol haberciliği bu haberlerde de belirgindir. Örneğin Alevilikle ilgili düzenlenen kültürel bir etkinlikte, habere konu olayı Aleviliği ilgilendiren yönleriyle incelemek yerine, haber içeriğinin tamamen etkinliğe katılan üst düzey hükümet yetkilileri ve muhalif parti liderlerin söylemlerinden ibaret olduğu görülmüştür. Araştırma bulguları basının Alevilik konusunu arka plana attığına ilişkin birinci hipotezi doğrular niteliktedir. Anakım Kıbrıs Türk basınının Alevilikle ilgili yayınlanan haberlerde protokol haberciliğine meyilli olduğu görülmüştür. Bunu aşmak için Alevi STÖ'lerin medyayla ilişkilerini elıştirmeye ve haber içeriklerini kendileri hazırlayarak medya mensuplarıyla paylaşmaları önerilmektedir.

Kuzey Kıbrıs'taki Alevi örgütler, sosyal medya mecrasında çok zayıf olmakla birlikte, bunu geliştirmek pek de zor değildir. Günümüz koşullarında alternatif bakış açıları ve kültürler kendini sosyal medyayı kullanarak geliştirebilmekte, ana akım medyaların koyduğu her tür sınırlamayı bu şekilde aşmayı başarmakta, örgütlenebilmekte ve seslerini daha özgürce duyurabilmektedir.

Sonnotlar

- ¹ 2011 ve 2013 yıllarında bilhassa İlahiyat Koleji açılma konusu gündeme geldiğinde KTOEÖS'ün (Kıbrıs Türk Orta Eğitim ve Öğretmen Sendikası) bu gelişmeyi protesto etmesi, Kuzey Kıbrıs'ta idari anlaşmazlıklar ötürüsüyle camilerin elektriğinin kesilmesi üzerine defalarca Kıbrıslı Türkler bu ithamlarla karşılaşmıştır. Bu ithamlara karşı Gündüz (2013) ve Hüdaoğlu'nun (2011, 2013) köşe yazılarına bakılabilir.
- ² Hristiyanlık ve Müslümanlığın farklı mezhepleri adada dönem dönem farklı kesimlerce inanç odağı olmuştur.
- ³ Enosis'in amacı Kıbrıs adasının Yunanistan'a ilhakıydı.
- ⁴ 1572'de Kıbrıs'a zorla getirilmiş insanlar için 'göçerilen', 1974 yılından itibaren daha çok kendi rızasıyla adaya yerleşen Türkiye kökenli insanlar için 'göç eden' kavramları kullanılacaktır. 1976 yılında Adana'dan dört yaşında ailesiyle kendi istekleri üzerine form doldurarak 1974 Savaşı sona erdikten sonra adaya yerleşen Kıymet Çınar göç için hiç bir zorlayıcılığın olmadığını anlattı. Türkiye geneline göç etmek isteyenler için formlar dağıtıldığını, Kıbrıs'a göç eden ailelere iki yıl boyunca yiyecek, ev eşya, hayvan ve kredi sağlandığını, hangi köye yerleşmek istediklerini göç eden ailelerin kendilerinin seçtiğini söyledi.
- ⁵ KADEM Araştırma Şirket Direktörü Muharrem Faiz'le yapılan röportaj sonucu bu bilgi elde edilmiştir. Kadem Araştırma Şirketi Kuzey Kıbrıs'taki en güvenilir ve en kapsamlı araştırmaları gerçekleştiren araştırma şirkettir.
- ⁶ Kıbrıs Basın Tarihi konusunda Yrd. Doç Dr. Gürdal Hüdaoğlu'yla yapılan kişisel görüşmede 'Kuzey Kıbrıs'ta tirajlar hakkında net birşey söylemenin merkezi ölçümleme sistemi eksikliği dolayısıyla mümkün olmadığını' dile getirdi.
- ⁷ Belge 1'e bakınız.
- ⁸ Ahilik: Anadolu'da XIII. yüzyılda görülmeye başlayan, Selçuklu devletinin yıkılma dönemine girmesinden sonra sosyal düzeni sağlamada ve Osmanlı Devletinin kurulmasında büyük rolü olan bir tür meslek ve dayanışma örgütü. Batıdaki lonca tipi örgütlenmenin benzeridir. krş. Lonca Ahilik, -ği: öz. a. Kökleri eski Türk törelerine dayanan ve Anadolu'da yüksek bir gelişim gösteren esnaf, zanaatçı, çiftçi vb. bütün çalışma kollarını içine alan ocak. (Türk Dil Kurumu, Erişim Tarihi: 17.07.13)
- ⁹ TAK (Türk Ajansı Kıbrıs), devlete bağlı çalışan haber ajansıdır. Kuzey Kıbrıs'ta haberlerin birçoğu TAK ajansı kaynaklı yapılmaktadır. TAK kaynaklı olarak Kuzey Kıbrıs'taki tüm yerel gazetelere dağıtılan haberlerin kullanılması ve bunun gazetelerin hemen hemen tümünde farklı başlıklarla hatta bazen aynı başlıklarla yayınlanması söz konusudur. Yerel gazetelerin çok azında muhabir gazeteciliği yapılmaktadır. Maddi imkânlar/imkânsızlıklar birçok gazeteyi haber ajansı kaynaklı tekdüze haberciliğe sürüklemektedir. Yerel basının genelinde muhabir gazeteciliğinden ziyade haber ajansı kaynaklı hazır haberden faydalanma anlayışı yerleştiğini söylemek mümkündür.
- ¹⁰ Kuzey Kıbrıs geneline gazete dağıtımı yapan dört ayrı firma mevcuttur: Yaysat, Gadede (Kıbrıs Gazetesi'ne ait), Hazım Remzi ve kardeşi.

- ¹¹ Kuzey Kıbrıs'ta yayınlanan günlük gazeteler: Kıbrıs, Havadis, Yenidüzen, Afrika, Halkın Sesi, Haberdar (Artık yayınlanmıyor), Vatan, Star Kıbrıs, Kıbrıslı, Volkan, Ortam, Güneş, Demokrat Bakış, Realist (2013 yılında yayın hayatına başladı) ve Dialog (2013 yılında yayın hayatına başladı)
- ¹² Bu ziyaretlerden bir tanesi Türkiye'den gelen ziyaretçi bir parti mensubuna eşlik etmekte, bir diğeri ise cemevi için görüşmektir.
- ¹³ UBP ve CTP-BG Kuzey Kıbrıs'ta en yüksek oy oranına sahip iki büyük partidir. 2010'da Cumhurbaşkanlığı seçimi UBP adayı Dr. Derviş Eroğlu ve CTP-BG adayı ve dönemin cumhurbaşkanı Mehmetali Talat arasında geçmişti. 2013 yılındaki belediye seçimi yine UBP adayı ve CTP-BG adayı arasında geçmişti.
- ¹⁴ Kıbrıslı Türkler her ne kadar çok hoşgörülü olsalar da 1974 sonrasında kontrolsüzce adaya göç etmesi TC kökenli kişilere karşı bir direnç geliştirmiştir. Kendi memleketinde kendini yabancı hissetmeye başlayan Kıbrıslı Türkler adaya yerleşen TC kökenlilere karşı ötekileştirici bir tavır sergilemektedir.

Kaynakça

- AN, A. (1999). Kıbrıs Türk Kültürü Üzerine Yazılar. Lefkoşa: Kıvılcım Yayınları.
- ANDERSON, A. J. (1986). Communication Research: Issues and Methods. Newyork: McGraw-Hill.
- ATEŞİN, H. Mehmet. (1996). Kıbrıs'ta İslâmî Kimlik Davası. İstanbul: Marifet Yayınları.
- BERATLI, N. (1999a). Kıbrıs Türk Kimliğinin Oluşması: Neden Ortak Bir Kıbrıs Türk Kimliği Yok?. Lefkoşa: Işık Kitabevi Yayınları.
- BERATLI, N. (1999b). Kıbrıslı Türklerin Tarihi: Kimliğin Kökenleri, Cilt 2 (Etnolojik Yönden Kıbrıslı Türk). Lefkoşa: Galeri Kültür Yayınları.
- BERATLI, N. (2008). Kıbrıs'lı Türklerinin Kökenleri ve Kıbrıs'ta Bektaşilik. İstanbul: Kalkedon Yayınları.
- BEYOĞLU, Y. (19.08.2011). "1571'de Kıbrıs'a Gelenlerin Çoğu...". Haberdar. <http://www.haberdarkibris.com/1571de-kibrisa-gelenlerin-cogu...-8317h.htm> Erişim Tarihi: 28.06.2013.
- BİZDEN, A. (20.07.2013). "Merhamet Ey Cemaat!". Havadis. <http://www.havadiskibris.com/Yazarlar/ali-bizden/merhamet-ey-cemaat/1745> Erişim Tarihi: 20.07.2013.
- BURTON, G. (1995). Görünenden Fazlası. İstanbul: Alan Yayıncılık.
- DAYIOĞLU, A. (2012). "Alevilik ve Kıbrıs'ta Aleviler". <http://alternatifim.org/2012/01/02/alevilik-ve-kibrista-aleviler/> Erişim Tarihi: 28.06.2013.
- DEDEBABA, B. N. (1999). Bütün Yönleriyle Bektaşilik ve Alevilik. 2. Cilt. Ankara: Ardıç Yayınları.
- DEDEBABA, B. N. (2002). Bütün Yönleriyle Bektaşilik ve Alevilik. 5. Cilt. Ankara: Ardıç Yayınları.
- EYÜBOĞLU, İ. Z. (1980). Bütün Yönleriyle Bektaşilik (Alevilik). İstanbul: Yeni Çığır Yayınları.
- GÜNDÜZ, E. (09.10.2013). "Camiler ve Elektrik". Yenidüzen. <http://www.yeniduzen.com/Yazarlar/erdinc-gunduz/camiler-ve-elektrik/2089> Erişim Tarihi: 02.03.2014.

- GÜRKAN, H. (1982). Kıbrıs Tarihinden Sayfalar. Lefkoşa: Nehir Yayınları.
- HASTÜRER, Hasan. (04.07.2013). Farklı Bir Özgüven ve Rahatlık. Havadis. Erişim Tarihi: 24.07.2013.
- HATAY, M. (2006). “Kıbrıslı Türklerde Mistik İnanç Sıçramaları (157-1878)”. Kıbrıs Yazıları, 3 (Yaz-Güz 2006): 61-69.
- HÜDAOĞLU, G. (03.05.2013). “Dinsizlik Değil Densizlik”. Haberdar. <http://www.haberdarkibris.com/dinsizlik-degil-densizlik-5986yy.htm> Erişim Tarihi: 02.03.2014.
- HÜDAOĞLU, G. (11.05.2011). “Dinsiz, İmansız, Tutarsız”. Gündem Kıbrıs. <http://www.gundemkibris.com/dinsiz-imansiz-tutarsiz-782yy.htm> Erişim Tarihi: 02.03.2014.
- IŞIK, İ. (1995). Dört Büyük Halife. İstanbul: Beyan Yayınları.
- NEVZAT, A. & HATAY, M. Politics, “Society and the Decline of Islam in Cyprus: From the Ottoman Era to the Twenty-First Century”. Middle Eastern Studies, Vol. 45, No:6 (November 2009): 911-933.
- SUIÇMEZ, Y. (1998). “Türk Dünyasının Dini Meseleleri (Kutlu Doğum Haftası: 1997)”. Kıbrıs'ta Din. Der. Ömer Turan. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- SUIÇMEZ, Y. (2013). “Kıbrıs'ta Müslümanlık Anlayışı”. Bugün Kıbrıs. <http://www.bugunkibris.com/yazarlar/165-yusuf-suicmez/6344-kbrsta-muesluemanlk-anlay.html> Erişim Tarihi: 28.02.2014.
- SUIÇMEZ, Y. (21.04.2013). “Halkın Adalet Konseyi Bölünecek mi?”. Havadis Gazetesi. <http://www.havadiskibris.com/Yazarlar/yusuf-suicmez/halkin-adalet-konseyi-bolunecek-mi/1018> Erişim Tarihi: 18.07.2013.
- TERMEN, B. (1994). Bektaşiliğin Eğitsel ve Kültürel Boyutu. Ankara: TC Kültür Bakanlığı. Türk Dil Kurumu. <http://tdkterim.gov.tr/bts/> Erişim Tarihi: 17.07.2013.
- YORGANCIOĞLU, O. (2000). Kıbrıs Türk Folklorü: Duydum, Gördüm, Yazdım. Genişletilmiş 2. Baskı. Mağusa: Temel Basımevi.

Elektronik Gazete Arşiv Tarama Kaynakçası

- <http://www.havadiskibris.com/HaberAra/?q=Alevi> Erişim Tarihi: 18.07.2013.
- <http://www.havadiskibris.com/HaberAra/?q=pir%20sultan> Erişim Tarihi: 18.07.2013.
- http://www.kibrisgazetesi.com/index.php/cat/1/tpl/search/PageName/Ana_sayfa Erişim Tarihi: 08.07.2013.
- http://www.kibrisgazetesi.com/index.php/cat/1/tpl/search/PageName/Ana_sayfa Erişim Tarihi: 08.07.2013.
- http://www.kibrisgazetesi.com/index.php/cat/1/tpl/search/PageName/Ana_sayfa Erişim Tarihi: 08.07.2013.
- <http://www.yeniduzen.com/HaberAra/?q=alevi> Erişim Tarihi: 18.07.2013.
- <http://www.yeniduzen.com/HaberAra/?q=pir%20sultan> Erişim Tarihi: 18.07.2013.

Elektronik Gazete Arşiv Tarama Kaynakçası Açıklamalı

- 25 Mayıs 2010. ““Hacı Bektaş-ı Veli” “Gül”le Devam Dedi”. Kıbrıs Gazetesi. http://www.kibrisgazetesi.com/index.php/cat/2/news/94183/PageName/Ic_Haberler Erişim Tarihi: 17.07.2013.

- 1 Mayıs 2013. "39 Örgüt Birlikte Kutluyor". Kıbrıs Gazetesi. http://www.kibrisgazetesi.com/index.php/cat/2/news/157465/PageName/Ic_Haberler Erişim Tarihi: 17.07.2013.
- http://www.kibrisgazetesi.com/index.php/cat/2/news/130065/PageName/Ic_Haberler Erişim Tarihi: 17.07.2013.
- http://www.kibrisgazetesi.com/index.php/cat/2/news/92436/PageName/Ic_Haberler Erişim Tarihi: 17.07.2013.
- http://www.kibrisgazetesi.com/index.php/cat/2/news/92295/PageName/Ic_Haberler Erişim Tarihi: 17.07.2013.
- 13 Mayıs 2011. "Meclis Yine Gerildi". Kıbrıs Gazetesi. http://www.kibrisgazetesi.com/index.php/cat/2/news/117079/PageName/Ic_Haberler Erişim Tarihi: 08.07.2013.
- 2 Mayıs 2013. "Kılıçdaroğlu KKTC'ye Geldi". Kıbrıs Gazetesi. http://www.kibrisgazetesi.com/index.php/cat/2/news/157505/PageName/Ic_Haberler Erişim Tarihi: 08.07.2013.
- 13 Mayıs 2013. "Tek Gailemiz Memleketimiz". Kıbrıs Gazetesi. http://www.kibrisgazetesi.com/index.php/cat/2/news/158023/PageName/Ic_Haberler Erişim Tarihi: 08.07.2013.
- 4 Mayıs 2013. "Sorunlarını Aktardılar". Kıbrıs Gazetesi. http://www.kibrisgazetesi.com/index.php/cat/2/news/157600/PageName/Ic_Haberler Erişim Tarihi: 08.07.2013.
- 27 Mayıs 2013. "Pir Sultan Gecesine TUFAD da Katkı Koydu". Yenidüzen Gazetesi. <http://www.yeniduzen.com/Haberler/kultur-ve-sanat/pir-sultan-gecesine-tufad-da-katki-koydu/4026> Erişim Tarihi: 18.07.2013.
- 4 Ocak 2010. "Gül: Aleviliğin temeli, insan sevgisine dayanır". Kıbrıs Gazetesi. http://www.kibrisgazetesi.com/index.php/cat/2/news/84415/PageName/Ic_Haberler Erişim Tarihi: 17.07.2013.
- 6 Ocak 2010. "Lefke İsyanlarda". Kıbrıs Gazetesi. http://www.kibrisgazetesi.com/index.php/cat/2/news/84415/PageName/Ic_Haberler Erişim Tarihi: 17.07.2013.
- 11 Ocak 2010. "Kaya: Tüm İnsanlara Açığız". Kıbrıs Gazetesi. http://www.kibrisgazetesi.com/index.php/cat/2/news/84877/PageName/Ic_Haberler Erişim Tarihi: 17.07.2013.
- 17 Şubat 2010. "Cemevi İnşası Konusunda Üzerimize Düşeni Yapacağız". Kıbrıs Gazetesi. http://www.kibrisgazetesi.com/index.php/cat/2/news/87257/PageName/Ic_Haberler Erişim Tarihi: 17.07.2013.
- 17 Şubat 2010. "Cemevi İnşası Konusunda Üzerimize Düşeni Yapacağız". Kıbrıs Gazetesi. http://www.kibrisgazetesi.com/index.php/cat/2/news/87257/PageName/Ic_Haberler Erişim Tarihi: 17.07.2013.
- 21 Şubat 2010. "Ankara'ya Sevgilerle". Kıbrıs Gazetesi. http://www.kibrisgazetesi.com/index.php/cat/2/news/87542/PageName/Ic_Haberler Erişim Tarihi: 17.07.2013.
- 6 Nisan 2010. "Hedef Birleşik Kıbrıs". Kıbrıs Gazetesi. http://www.kibrisgazetesi.com/index.php/cat/2/news/90517/PageName/Ic_Haberler Erişim Tarihi: 17.07.2013.
- 12 Nisan 2010. "Eskisi Gibi Olmayacak". Kıbrıs Gazetesi. http://www.kibrisgazetesi.com/index.php/cat/2/news/90939/PageName/Ic_Haberler Erişim Tarihi: 07.07.2013.
- 13 Nisan 2010. "Barış ve Kardeşlik İçin Çalışıyorum". Kıbrıs Gazetesi. http://www.kibrisgazetesi.com/index.php/cat/2/news/91009/PageName/Ic_Haberler Erişim Tarihi: 17.07.2013.

- 30 Nisan 2010. "Atatürk Meydanı'nda Miting". Kıbrıs Gazetesi.
- 21 Haziran 2010. "Aşık, Haspolat ve Surlarıçı'ni Ziyaret Etti". Kıbrıs Gazetesi. http://www.kibrisgazetesi.com/index.php/cat/2/news/96096/PageName/Ic_Haberler Erişim Tarihi: 17.07.2013.
- 24 Haziran 2010. "Turizmciler Sorunlarını Bakan Dürüst'e Anlattı". Kıbrıs Gazetesi. http://www.kibrisgazetesi.com/index.php/cat/2/news/96236/PageName/Ic_Haberler Erişim Tarihi: 17.07.2013.
- 29 Temmuz 2010. "Küçük, Törene Katılacak". Kıbrıs Gazetesi. http://www.kibrisgazetesi.com/index.php/cat/2/news/98711/PageName/Ic_Haberler Erişim Tarihi: 17.07.2013.
- 22 Ağustos 2010. "Bu Kadar Basit". Kıbrıs Gazetesi. http://www.kibrisgazetesi.com/index.php/cat/2/news/100251/PageName/Ic_Haberler Erişim Tarihi: 08.07.2013.
- 11 Ekim 2010. "Eğlenceli Bir Gün". Kıbrıs Gazetesi. http://www.kibrisgazetesi.com/index.php/cat/2/news/103594/PageName/Ic_Haberler Erişim Tarihi: 08.07.2013.
- 15 Kasım 2010. "Cemal Cemale Sohbet Etiler". Kıbrıs Gazetesi. http://www.kibrisgazetesi.com/index.php/cat/2/news/106021/PageName/Ic_Haberler Erişim Tarihi: 08.07.2013.
- 13 Aralık 2010. "Ayrımcılığa Karşı Mücadele Edecekler". Kıbrıs Gazetesi. http://www.kibrisgazetesi.com/index.php/cat/2/news/107710/PageName/Ic_Haberler Erişim Tarihi: 17.07.2013.
- 20 Aralık 2010. "Siyasetçiler de Katıldı". Kıbrıs Gazetesi. http://www.kibrisgazetesi.com/index.php/cat/2/news/108172/PageName/Ic_Haberler Erişim Tarihi: 08.07.2013.
- 20 Aralık 2010. "Bir Olalım, İri Olalım, Diri Olalım". Kıbrıs Gazetesi. http://www.kibrisgazetesi.com/index.php/cat/2/news/108173/PageName/Ic_Haberler Erişim Tarihi: 08.07.2013.
- 8 Nisan 2011. "Cemevini Konuştular". Kıbrıs Gazetesi. http://www.kibrisgazetesi.com/index.php/cat/2/news/114963/PageName/Ic_Haberler Erişim Tarihi: 17.07.2013.
- 8 Nisan 2011. "Cemevini Konuştular". Kıbrıs Gazetesi. http://www.kibrisgazetesi.com/index.php/cat/2/news/114963/PageName/Ic_Haberler Erişim Tarihi: 08.07.2013.
- 2 Eylül 2011. "BM'ye Siyah Çelenk Bıraktılar". Kıbrıs Gazetesi. http://www.kibrisgazetesi.com/index.php/cat/2/news/123393/PageName/Ic_Haberler Erişim Tarihi: 17.07.2013.
- 28 Kasım 2011. "Yine Grev Yapacak". Kıbrıs Gazetesi. http://www.kibrisgazetesi.com/index.php/cat/2/news/128891/PageName/Ic_Haberler Erişim Tarihi: 08.07.2013.
- 5 Aralık 2011. "Halktan Destek İstendi". Kıbrıs Gazetesi. http://www.kibrisgazetesi.com/index.php/cat/2/news/129374/PageName/Ic_Haberler Erişim Tarihi: 08.07.2013.
- 12 Aralık 2011. "Alevilerden Güzel Etkinlik". Kıbrıs Gazetesi. http://www.kibrisgazetesi.com/index.php/cat/2/news/129838/PageName/Ic_Haberler Erişim Tarihi: 08.07.2013.
- 13 Aralık 2011. "Laik Sistemle Örtüşüyor". Kıbrıs Gazetesi. http://www.kibrisgazetesi.com/index.php/cat/2/news/129921/PageName/Ic_Haberler Erişim Tarihi: 08.07.2013.

- 14 Aralık 2011. "Fırsatı Kaçırmaın". Kıbrıs Gazetesi. http://www.kibrisgazetesi.com/index.php/cat/2/news/129989/PageName/Ic_Haberler Erişim Tarihi: 17.07.2013.
- 15 Aralık 2011. "Meşaleli Eylem". Kıbrıs Gazetesi. <http://www.kibrisgazetesi.com/?p=216978> Erişim Tarihi: 08.07.2013
- 21 Aralık 2011. "Alevi Kültür Derneği, HAK'tan Çekildi". Kıbrıs Gazetesi. http://www.kibrisgazetesi.com/index.php/cat/2/news/130491/PageName/Ic_Haberler Erişim Tarihi: 08.07.2013.
- 14 Ocak 2012. "Eroğlu KKTC'yi Savunacak". Kıbrıs Gazetesi. http://www.kibrisgazetesi.com/index.php/cat/2/news/132111/PageName/Ic_Haberler Erişim Tarihi: 08.07.2013.
- 9 Şubat 2012. "Büyük Endişe". Kıbrıs Gazetesi. http://www.kibrisgazetesi.com/index.php/cat/2/news/133590/PageName/Ic_Haberler Erişim Tarihi: 08.07.2013.
- 16 Şubat 2012. "Anlaşmama da Bir Hak". Kıbrıs Gazetesi. http://www.kibrisgazetesi.com/index.php/cat/2/news/134028/PageName/Ic_Haberler Erişim Tarihi: 17.07.2013.
- 24 Şubat 2012. "Alevilik Seçmeli Ders Olsun". Kıbrıs Gazetesi. http://www.kibrisgazetesi.com/index.php/cat/2/news/134547/PageName/Ic_Haberler Erişim Tarihi: 08.07.2013.
- 16 Mart 2012. "İnsanlık Suçu". Kıbrıs Gazetesi. http://www.kibrisgazetesi.com/index.php/cat/2/news/135973/PageName/Ic_Haberler Erişim Tarihi: 08.07.2013.
- 23 Nisan 2012. "Hikmet ve Gürkan Anılacak". Kıbrıs Gazetesi. http://www.kibrisgazetesi.com/index.php/cat/2/news/138583/PageName/Ic_Haberler Erişim Tarihi: 17.07.2013.
- 20 Temmuz 2012. "19 Temmuz'u Unutmadılar". Kıbrıs Gazetesi. http://www.kibrisgazetesi.com/index.php/cat/2/news/144089/PageName/Ic_Haberler Erişim Tarihi: 17.07.2013.
- 5 Ağustos 2012. "Alevi Ailenin Evine Yapılan Saldırı Kınandı". Kıbrıs Gazetesi. http://www.kibrisgazetesi.com/index.php/cat/2/news/145097/PageName/Ic_Haberler Erişim Tarihi: 08.07.2013.
- 31 Ağustos 2012. "Adalet Yerini Bulmalı". Kıbrıs Gazetesi. http://www.kibrisgazetesi.com/index.php/cat/2/news/146662/PageName/Ic_Haberler Erişim Tarihi: 08.07.2013.
- 9 Kasım 2012. "Öfke Büyüdü". Kıbrıs Gazetesi. http://www.kibrisgazetesi.com/index.php/cat/2/news/150335/PageName/Ic_Haberler Erişim Tarihi: 17.07.2013.
- 26 Kasım 2012. "Her Şey Çok Güzeldi". Kıbrıs Gazetesi. http://www.kibrisgazetesi.com/index.php/cat/2/news/150979/PageName/Ic_Haberler Erişim Tarihi: 08.07.2013.
- 21 Ocak 2013. "Hizmeti, Vatandaşın Ayağına Götüreceğiz". Kıbrıs Gazetesi. http://www.kibrisgazetesi.com/index.php/cat/2/news/153273/PageName/Ic_Haberler Erişim Tarihi: 08.07.2013.
- 7 Mart 2013. Adil Bir Düzen İstiyoruz. Havadis Gazetesi. <http://www.havadiskibris.com/Haberler/kibris/adil-bir-duzen-istiyoruz/1885> Erişim Tarihi: 17.07.2013.
- 8 Mart 2013. "Adalet ve Eşitlik için Yürüdüler". Havadis Gazetesi. <http://www.havadiskibris.com/Haberler/kibris/adalet-ve-esitlik-icin-yuruduler/1956> Erişim Tarihi: 17.07.2013.

- 9 Mart 2013. “Söyleyecek Sözümüz, Yapacak Gücümüz Var”. Kıbrıs Gazetesi. http://www.kibrisgazetesi.com/index.php/cat/2/news/155027/PageName/Ic_Haberler Erişim Tarihi: 17.07.2013.
- 10 Mart 2013. Baraka’dan Ziyaret. Yenidüzen Gazetesi. <http://www.yeniduzen.com/Haberler/siyaset/baraka-dan-ziyaret/1293> Erişim Tarihi (18.07.2013).
- 10 Mart 2013. “Cengiz, Projelerini Anlattı. Yenidüzen Gazetesi. <http://www.yeniduzen.com/Haberler/siyaset/cengiz-projelerini-anlatti/1294> Erişim Tarihi: 18.07.2013.
- 13 Mart 2013. Fellahoğlu: “8 Nisan Umudun Doğduğu Gün Olacak”. Yenidüzen Gazetesi. Erişim Tarihi: 18.07.2013.
- 14 Mart 2013. “Kolları Sivadık”. Kıbrıs Gazetesi. http://www.kibrisgazetesi.com/index.php/cat/2/news/155249/PageName/Ic_Haberler Erişim Tarihi: 08.07.2013.
- 17 Mart 2013. “Arabacıoğlu Ziyaretlerini Sürdürdü”. Yenidüzen Gazetesi. <http://www.yeniduzen.com/Haberler/siyaset/arabacioglu-ziyaretlerini-surdurdu/1571> Erişim Tarihi: 18.07.2013.
- 1 Nisan 2013. “Günde 16 Saat Çalışacağım”. Kıbrıs Gazetesi. http://www.kibrisgazetesi.com/index.php/cat/2/news/156032/PageName/Ic_Haberler Erişim Tarihi: 17.07.2013.
- 25 Haziran 2013. “Yine Doktorlar Rağbette”. Kıbrıs Gazetesi. http://www.kibrisgazetesi.com/index.php/cat/2/news/160439/PageName/Ic_Haberler Erişim Tarihi: 17.07.2013.
- 13 Mart 2013. “Fellahoğlu: 8 Nisan umudun doğduğu gün olacak”. <http://www.yeniduzen.com/Haberler/siyaset/fellahoglu-8-nisan-umudun-dogdugu-gun-olacak/1439> Erişim Tarihi: 18.07.2013.

Kaynak Kişi

ÇİNÇAR, Kıymet, (44), 2013, Küçük Kaymaklı, Lefkoşa.

EKMEKÇİ, Hüseyin, (38), 2014, Küçük Kaymaklı, Lefkoşa.

FAİZ, Muharrem, (51), 2014, Yenişehir, Lefkoşa.

GÜL, Özdemir, (53), 2014, Köşklüçiftlik, Lefkoşa.

HÜDAOĞLU, Gürdal, (40), 2014, Dikmen, Lefkoşa.

İNCİRLİ, Serhat, (44), 2014, Hamitköy, Lefkoşa.

SUIÇMEZ, Yusuf, (45). 2014, Dikmen, Lefkoşa.

YORGANCIOĞLU, Oğuz, (72), 2013, Mağusa.

SİVAS İLİ YILDIZELİ İLÇESİNE BAĞLI BANAZ VE YAĞLIDERE KÖYLERİNDE ALEVİ KADIN GİYİMLERİNİN DEĞERLENDİRİLMESİ

Aylin ÖZCAN*, Zeynep ERDOĞAN**

Özet

İnsanların giyimleri bir yerleşim yerinin coğrafik yapısına, ekonomik şartlarına, moda anlayışına, teknolojiyi kullanma düzeyine, geleneklerine ve inanç sistemine göre değişiklik göstermektedir. Bu bağlamda Sivas'a bağlı Yıldızeli ilçesinin Banaz ve Yağlıdere köylerine ait Alevi kadın giyimi üzerinde de belirtilen faktörlerden bazılarının etkileri bulunmaktadır. Günümüzde Banaz ve Yağlıdere köylerinde varlığını devam ettiren Alevi kadın giyimlerinin tespit edilmesi ve tanıtılması amacıyla Kasım 2011'de yörelere gidilmiştir. Kadın giyimini oluşturan elemanların tespit edilmesinde bilimsel araştırma yöntemlerinden biri olan survey (betimleme) yöntemi kullanılmıştır. Bu yöntem; Banaz ve Yağlıdere köylerinde yapılan gözlemler, köy muhtarları, yöre insanları ve Yıldızeli ilçesinde Kaymakamlık ve Halk Eğitim Merkezinde çalışan kamu görevlileri ile gerçekleştirilen karşılıklı görüşmeler sonucu edinilen bilgiler ve kadın giyimine yönelik fotoğraflar kullanılarak uygulanmıştır. Ayrıca yazılı kaynaklardan elde edilen bilgiler de araştırma kapsamında ele alınmıştır. İki köye ait giyim özellikleri sonuç bölümünde karşılaştırılarak verilmiştir. İki yörenin Alevi kadın giyiminin farklılık göstermesine rağmen halkın her iki köyde de kültürlerini devam ettirdiği anlaşılmaktadır. Kültür unsurlarından biri olan yöresel giyimlerin Banaz köyünde özel günlerde, Yağlıdere köyünde ise hem günlük olarak hem de özel günlerde kullanıldığı saptanmıştır.

Anahtar Kelimeler: Yöresel giyim, Alevilik

EVALUATION OF ALEVI WOMAN CLOTHING IN BANAZ AND YAĞLIDERE VILLAGES OF SIVAS PROVINCE YILDIZELI DISTRICT

Abstract

Clothing of people depends on geographical structure, economic conditions, and fashion sense, level of technology usage, traditions and belief system. Influences of traditional, geographical, economic and religious factors on clothing are obvious in less populated settlements. For that reason there are some effects on Alawi woman clothing of Banaz and Yağlıdere Villages of Sivas Province Yıldızeli District. In November 2011 a visit was carried out to determine and introduce Alawi woman clothing which is still being used in these vil-

* Öğr. Gör., Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, Güzel Sanatlar Fakültesi, Tekstil Tasarımı Bölümü, Çanakkale/Türkiye, aylinozc@gmail.com

** Prof. Dr., Ankara Üniversitesi, Ev Ekonomisi Yüksekokulu, El Sanatları Bölümü, Ankara/Türkiye, zerdogan@ankara.edu.tr
DOI:10.12973/hbvd.72.136

lages. The survey method has been used for the research. Observations, interviews with local people and civil servants who work for the District Management and Skill Teaching School For Local People, photographs and literature are the sources for the method of the research. The properties of Alawi woman clothing in two villages have been compared in the conclusion part of the research. It has been concluded that even if Alawi woman clothing of these two villages is not the same, the local people continue to preserve their culture. It has also been concluded that the regional clothing which is one of the cultural elements is being used in Banaz Village on special days while the regional clothing is still being used in Yağlıdere Village both daily and on special days.

Key Words: Regional clothing, Alawism

1. Giriş

Bir arada yaşam insanların ortak duygular, düşünceler ve yaşantılar oluşturmasını sağlamaktadır. Dolayısıyla ortak değerler kültür kavramını ortaya çıkarmıştır.

Kültür; insan topluluklarının kimliklerini belirten, yaşam biçimlerini yansıtan değerler bütünüdür. İnsanlar yaşamlarını sürdürdüğü yörelerde kültüre dâhil olan birtakım eşya ve simgeleri oluşturmaktadırlar (Koç, 2006: X).

Giyim, kültür kavramında yer alan önemli öğelerden biridir. Bu nedenle küçük yerleşimlerde kültürü tanımada yöresel halk giyimi önemlidir.

Yöresel giyimin günümüzde bazı yerlerde hâlâ kullanıldığı bilinmektedir. Çünkü Anadolu halk giyiminin; yüzyıllar boyu moda endişesine kapılmadan, özü bozulmadan yaşatılan bir giyim kültürüne sahip olduğunu söylemek mümkündür (Gürsoy, 2004: 44). Günümüzde Anadolu'nun bazı yörelerinde gelenekleri yansıtan giyimler korunurken, bazı yörelerinde ise kültürel etkileşimler sonucu değişimler göze çarpmaktadır (Korkmaz, 2010: 336).

Sivas ili bazı kültürel değerlerin yaşatıldığı bir yerleşim yeridir. İle bağlı yerleşimlerde yaşayan Alevilerin Anadolu kültürünün devamında önemli etkileri bulunmaktadır.

Ali'ye mensup, Ali'ye ait ve Ali soyundan olan anlamlarına gelen Alevi kelimesi XIX. yüzyıldan önce yaşayan ozanlarca kendilerini tanımlamak için kullanılmış olup kelimenin Anadolu'da yaşayan gruplar için kullanımının XIX. yüzyılda olduğu yönünde görüşler ileri sürülmektedir (Üçer, 2005: 162-63). Aleviler, 1960'lı yıllara kadar kırsal alanlarda kapalı bir yaşam tarzı içinde kültürlerini yaşatmışlardır (Yıldız, 2011: 1-3).

Sivas ilinde kırsal yerleşimlerde Alevi kadın giyimlerinin günümüzde kullanımının devam ettiği görülmektedir. Günlük veya özel günlerde kullanılan kadın giyimleri geleneklerin devam etmesini de sağlamaktadır. Örneğin yıl içinde belir-

li dönemlerde yapılan Cem törenleri, Alevi inanç sistemini yansıtmaktadır (Yıldız, 2011: 6). İnsanları bir araya getirmeyi sağlayan bu törenler bir zikir ayinidir (Üçer, 2005: 161) (Fotoğraf No: 1).



Fotoğraf 1: Yıldızeli ilçesi Banaz köyü Cem töreninden bir görünüm

Fotoğraf 1’de Yıldızeli’ne bağlı Banaz köyünde yapılan bir Cem töreninde yöresel giyimi içinde Sultan Doğan semah yaparken görülmektedir. Düğün, festival, dinî tören gibi özel günlerde kullanılan bu giyimlerin Anadolu kültürüne katkıları bulunmaktadır.

2. Materyal ve Yöntem

Araştırma konusunu oluşturan Alevi kadın giyimleri ile ilgili bilgiler ve fotoğraflar için Sivas ili Yıldızeli ilçesine bağlı Banaz köyü ile Yıldızeli ilçesi Yavru Beldesine bağlı Yağlıdere köyüne Kasım 2011’de bir ziyaret gerçekleştirilmiştir. Bu çalışmanın materyalini söz konusu köylerinden sağlanan kadın giyim elemanları oluşturmaktadır. Banaz köyünden bir adet özel gün giyimi ve Yağlıdere köyünden bir adet hem günlük hem de özel günlerde giyilen giyim incelenmiştir.

Çalışmada bilimsel araştırma yöntemlerinden biri olan survey (betimleme) yöntemi kullanılmıştır. Bu yöntem Banaz ve Yağlıdere köylerinde yapılan gözlemler, köy muhtarları, yöre insanları ve Yıldızeli ilçesinde Kaymakamlık ve Halk Eğitim Merkezinde çalışan kamu görevlileri ile gerçekleştirilen karşılıklı görüşmeler sonucu edinilen bilgiler ve kadın giyim elemanlarının fotoğrafları kullanılarak uygulanmıştır. Ayrıca yazılı kaynaklardan elde edilen bilgiler de araştırma kapsamında ele alınmıştır. İki köyden temin edilen kadın giyim elemanları dışa giyilenler, içe giyilenler, başa bağlananlar/takılanlar, bele bağlananlar/takılanlar, ayağa giyilenler alt başlıkla-

rında tasnif edilmiştir. Giysilere ve aksesuarlara yönelik bilgi ve fotoğraflar, yerleşim yerlerinin genel özelliklerinin ardından belirtilmektedir.

3. Bulgular

Araştırmanın bulgular bölümü, Banaz köyü Alevi kadın giyimine yönelik bilgilerin ve Yağlıdere köyü Alevi kadın giyimine yönelik bilgilerin toplandığı iki alt başlıktan oluşmaktadır. Köylerin kadın giyimleri dışa giyilenler, içe giyilenler, başa bağlananlar, bele bağlananlar olarak belli bir sıra ile açıklanmıştır. Ancak Banaz köyüne ait bir çift çoraba ulaşıldığı için çorap hakkında bilgi, bele bağlanan giyim elemanlarına yönelik verilen bilgilerin ardından belirtilmiştir.

3.1. Banaz Köyü Alevi Kadınlarının Özel Gün Giyimi

Araştırma yörelerinden biri olan Banaz, Yıldızeli merkeze bağlı bir köydür. Bu köy Yıldızeli ilçesine 39 km uzaklıkta olup, ilçenin kuzeydoğusunda yer almaktadır. Banaz köyündeki inanç sistemi, Yıldızeli ilçe merkezindeki inanç sisteminden farklılık göstermektedir. Banaz, Pir Sultan Abdal'ın köyüdür (Bayrak, 2004: 57) ve köyde her yıl anma etkinlikleri gerçekleştirilmektedir.

Banaz köyü Alevi kadınlarının giyimlerinde bazı duyguların sembolleştirildiği karşılıklı görüşmelerden anlaşılmaktadır (Fotoğraf 2).



Fotoğraf 2: Banaz köyü özel gün giyiminin genel görünümü

Giysilerin düğün, sünnet, bayram ve şenlik gibi toplumsal birlikteliğe bağlı kutlamalarda giyilmesi (Korkmaz, 2010: 340) Banaz’ da da yaygınlık göstermektedir.

Köylüler, atalarından yadigâr olarak kalmış her eşyayı aynen kullanmaktadırlar. Yeni bir eşya, ancak ata yadigârı bir eşya olmadığı zaman satın alınmaktadır. Fotoğraf 2’ de Banaz köyünden Sultan Doğan’ı ve iki yanında ona eşlik eden arkadaşları görülmektedir. Sultan Doğan’ın düğününde çekilmiş olan bu fotoğrafta, araştırma materyalini oluşturan giyim elemanlarından bazıları (şalvar ve al²) bulunmaktadır. Giysilerin bazıları ise iki yanında bulunan arkadaşlarının üzerinde görülen giyim elemanlarından üç peş³/kutnu⁴, yazma, şal önlük, bel bağı, kuşak ve Sultan Doğan’ın günümüzde özel günlerde kullandığı içlik ve yün çoraptır.

Sultan Doğan’a ait bir adet giyim teslim alınmış ve incelenmiştir. Bu giyim, köyde özel günlerde kullanılmaktadır. Dış giyim olarak üç peşe/kutnuya; iç giyim olarak içlik ve şalvara, başörtüsü olarak al ve yazmaya; belde kullanılan giyim elemanı olarak şal önlüğe, bel bağı ve kuşağa; ayak giyimini tamamlayan yün çoraba ulaşılmıştır.

Üç peş/kutnu: Dışa giyilen bu giyim elemanının altmış yıllık olduğu belirtilmiştir. Model özelliği incelendiğinde üç peşin önü iki parçalı, arkası tek parçalıdır. Giysi, yakadan etek ucuna kadar açıktır. Üç peşin yakası bel hattına kadar V şeklinde kesilmiştir. Giysinin yan dikiş paylarında etek ucundan bel hattına kadar yırtmaç çalışması uygulanmıştır. Üç peşin kol oyuntuları köşelidir. Giysinin içi, güzel bir forma sahip olması ve vücuttaki teri emmesi amacıyla yavruağzı renkli pamuklu bir kumaş ile astarlanmıştır. Giysinin dış yüzeyinde görülen kumaşa kutnu kumaş denilmektedir. Bu kumaş türü ikat tekniği⁵ olarak bilinen bir kumaş üretim tekniği ile üretilmiştir. Giysinin kumaşı sarı ve kırmızı renklindedir. Türkiye’de yaşayan Alevi-Bektaşî geleneğine bağlı olan kadınların giyimlerinde sarı ve kırmızı renkler kullanılmaktadır (Genç, 1997: 62). Dolayısıyla yöredeki Alevi kadın giyim elemanlarından biri olan üç peşin kumaşında da sarı ve kırmızı renklerinin hâkim olduğu anlaşılmaktadır. Giysi oldukça sade olup üzerinde herhangi bir süsleme bulunmamaktadır (Fotoğraf 3).



Fotoğraf 3: Üç peş/kutnu

Şalvar: Şalvar Banaz köyünde, iç giyim elemanlarından birini oluşturmaktadır. Karataş (2010: 159) şalvarın eteğin altına giyilen, çeşitli düz veya desenli kumaşlardan ve renklerden dikilen bir iç giyim olduğunu belirtmektedir. Yörede şalvar, üç peş ve içliğin altına giyilmektedir. Şalvar bol kesimlidir. Söz konusu giyim elemanının beli ve paçaları uçkurludur. Yörede ulaşılan şalvar kırmızı renkli sentetik kumaştan dikilmiştir (Fotoğraf 4). Genç'in (1997: 62) renkleri üzerinde belirttiği ifadeye göre kırmızı Alevi-Bektaşî geleneğinde kadın giyiminde kullanılan bir renktir. Bu fotoğrafta yer alan şalvar kumaşının da kırmızı renkli olduğu görülmektedir.



Fotoğraf 4: Şalvar

İçlik: İçlik, Banaz köyü kadın iç giyim elemanları arasında yer almaktadır. Artun (2008: 392) içliğin entarinin (elbisenin) içine giyilen, diz altına kadar uzandığını ifade etmektedir. Banaz köyünde de içlik, üç peşin içinde kullanılmaktadır ve boyu yaklaşık olarak diz altına kadardır. Dokuma sırasında desenlendirilmiş olan pamuklu kumaşın zemin rengi beyazdır. İçliğin göğüs altı, bel hattı ve kalça hattı dikişlidir. Giyim elemanının önü kruvaze⁶ kapamalıdır. Beldeki dikişli hat büzgü ile süslenmiştir.

İçliğin eteği geniştir. Giyim elemanında sağ ve sol beden göğüs hattından başlayıp bele kadar inen birbirine simetrik iki adet kup⁷ bulunmaktadır (Fotoğraf 5).



Fotoğraf 5: İçlik

Al ve Yazma: Başlık giysinin en önemli, en görkemli parçasıdır ve bir statü sembolüdür. Anadolu'da kadın başlıklarının yüzlerce değişik türü vardır. Anadolu geleneklerinde doğumdan ölüme kadar giyilen başlıklar, yaşa ve sosyal duruma göre değişmektedir. Genç kızı, sözlüyü, nişanlıyı, yeni gelini, gelini, öksüzü, dulu, köylüyü kentliyi, zengini yoksulu bu başlıklardan anlamak mümkündür. Gelin başlığının üzerinde, çoğunlukla genç kızın yüzünü gizlemek için bir de başörtüsü kullanılmaktadır (Gürsoy, 2004: 44).

Banaz köyünde başörtüsü olarak gelin tarafından al kullanılmaktadır. Söz konusu başörtüsünün bir ucu alın ve gözleri kapatarak burun üstüne düşecek şekilde sarkıtılmaktadır (Fotoğraf 2). Diğer beyaz renkli yazma ise bayanların eğer altın dizili alınlıkları varsa başlarına uçgen şeklinde katlayarak taktıkları bir başörtüsüdür. Her iki başörtüsü de kare şeklinde, beyaz ve kırmızı renklerde ince tülbentlerden yapılmaktadır. Başörtülerinin dörtkenarı boncuklarla süslenmektedir. Al ve yazma yapımında ince pamuklu kumaşlar kullanılmaktadır.

Yöre insanları ile karşılıklı yapılan görüşmelere göre Banaz köyünde kullanılan başörtülerinde bulunan süslemelerde bazı anlamlar bulunduğu anlaşılmaktadır. Giyim, kuşam ve süslenme bireyin toplumla iletişimde gelenek açısından bakıldığı zaman önemli bir yere sahiptir (Korkmaz, 2010: 338). Banaz köyünde kullanılan al için de böyle bir durum söz konusudur. Alın (Fotoğraf 6) kenarları yuvarlak metalik boncukla, iç kısmı pul ve kesme boncukla süslenmiştir. Ortasındaki süsleme güneştir. Güneş aydınlık anlamına gelmektedir. Yöre halkının inancına göre alı başına

bağlayan kişinin güneş kadar aydınlık içinde olması arzulandığı ifade edilmektedir. Başörtünün köşelerinde bulunan kelebek ve orak-çekiç özgürlük anlamına gelmekte, yıldız ise parlaklığı simgelemektedir.

Beyaz yazmanın (Fotoğraf 7) dörtkenarı siyah kesme boncuk ve metalik boncuk ile süslenmiştir.



Fotoğraf 6: Al



Fotoğraf 7: Yazma

Bu araştırmada ulaşılamamış olmasına rağmen, Fotoğraf 1’de Sultan Doğan’ın yazmasının altında bir başlık bulunmaktadır. Bu başlığın Tahtacı olarak bilinen bir Alevi kesiminin kullandığı başlıklarla benzerliği dikkat çekicidir. Bozkurt’un çalışmasında belirtildiğine göre (2012: 388); Tahtacı törelerinden biri olan Seki töreninde iki kadın başlarına çingilli börk denen, sivri tepeli, uzunca külahlar giymektedirler. Börkün çevresinde boncuk dizileri, zincircikler, çil para, penez dizileri ya da gümüş parçacıklar takılmaktadır. Börk sarsıldıkça çingirtılar çıkardığı için çingilli deyimi ile anılır. Fotoğraf 1’de Banaz köyünde yaşayan kadınların da Tahtacı kadınların kullandıkları börk tarifine uyan bir başlık taktıkları görülmektedir.

Şal önlük: Şal önlük (Fotoğraf 8) üç peşin üzerine takılmaktadır. Önlük yün iplikler kullanılarak elde dokunmuştur. Günümüzde dokuyan kimsenin kalmaması kültürel devamlılığı sekteye uğratmaktadır. Çözgüsünde ve atkısında yün kullanılmış olan önlüğün bez ayağı dokuma tekniğinde yapıldığı anlaşılmaktadır. Bez ayağı dokuma tekniğinde atkı ve çözgü ipliklerinin bağlantı noktaları her yönden birbirine deşmektedir (Anonim, 1994: 195). Kırmızı doğal boyalı olan yün dokumanın üzerine mavi renkli kumaş parçalarından applike yapılmıştır. Applike edilmiş üçgenimsi şekillerin uçları ve sarmal karelerin köşegenlerinde beyaz boncuklarla, birbirine ardı sıra dizilmiş üçgenlerin alt kenarlarında beyaz orta kalınlıkta iplikle elde makine dikişleriyle⁸ süslemeler uygulanmıştır. İç içe geçen karelerden oluşan bordürler önlüğün etek ucunda yer almaktadır. Bele bağlanan önlüğün bu bölümü Fotoğraf 2’deki

gibi etek ucundan görünmektedir. Bordürün en dış sırasında ve iç bölgelerde üçgenlerin birleşimiyle oluşan zig zag sıraları da süsleme detaylarındandır.



Fotoğraf 8: Şal önlük

Bel bağı: Bel bağı üç peşin üzerine bağlanarak kullanılmaktadır. Aksesuar, renkli yün ipliklerle çarpana dokuma tekniği⁹ kullanılarak yapılmıştır. Günümüzde bel bağını dokuyan hiç kimse bulunmamaktadır. Bel bağı doğal boyalı kırmızı, yeşil, krem, turuncu, siyah, mavi ve pembe yün ipliklerle yapılmıştır. Aksesuarın uçlarında dokumanın kendi ipliklerinden oluşan saçaklar bulunmaktadır. Bel bağında ayrıca siyah renkli yün iplikten yapılmış bir saçak bulunmaktadır (Fotoğraf 9).



Fotoğraf 9: Bel bağı

Kuşak: Kuşak, üç peşin üzerine bağlanan bir giyim elemanıdır. Aksesuar, renkli yün ipliklerle elde yapılmıştır. Kuşağı günümüzde yapan hiç kimse bulunmamaktadır. Kuşakta doğal boyalı kırmızı, yeşil, krem, turuncu ve mavi yün iplikler kullanılmıştır. Kuşağın uçlarına yün iplikler ile püsküller yapılmıştır. Yün iplikler, göz boncuklarla süslenmiştir (Fotoğraf 10). Alevilikte nazar değmesine karşı korunmak için göz boncukları kullanılmaktadır (Kayabaşı ve Yanar, 2013: 172).



Fotoğraf 10: Kuşak

Yün çorap: Geometrik motiflerle süslü olan çorap on beş yıllıktır. Çorabın ortasında eşkenar dörtgenlerin içindeki ve dışındaki bölgelerde yer alan motifin Oğuz boyu imlerinden biri olabileceği, çorabın parmak uçlarında ve iki yanda sınırı çizen motif dizisinin de kurt izi motifi (Anonim, 2013: 39) olduğunu ifade etmek mümkündür. Çorabın tabanında vevv olarak giden ilmek sıraları ile bezenmiş bir düzenleme görülmektedir. Çorabın lastik kısmı rahat giyilip çıkarılabilmek amacıyla esnek özellikte olan lastik örgü ile örülmüştür. Çorabın zemin rengi beyazdır. Çorapta yer alan diğer motiflerde ise mavi, pembe, siyah, yeşil ve bordo renkli yün iplikler kullanılmıştır (Fotoğraf 11).



Fotoğraf 11: Yün çorap

3.2. Yağlıdere Köyü Alevi Kadınlarının Günlük ve Özel Gün Giyimi

Yağlıdere köyü ilçenin batısında, Yavu beldesine bağlıdır. Köy ilçe merkezine 45 km uzaklıktadır. Köylü kadınlar, yöresel giyimi günlük ve Cem töreni, festival gibi özel günlerde kullanarak kültürlerini devam ettirmektedirler. Köy muhtarı Dursun Koçtaş'ın evine yapılan ziyaret, bilinmeyen pek çok değer ortaya çıkarılmasına katkı sağlamıştır. Muhtarın eşine ve kızına ait olan yöresel giyim elemanlarının, hem günlük hem de özel günlerde kullanıldığı belirtilmiştir (Fotoğraf 12).



Fotoğraf 12: Yağlıdere köyü günlük ve özel gün giyiminin genel görünümü

Köyün kadın giyiminde dışa giyilenler saya (üç peş), çuha; içe giyilenler şalvar, iç göynek; başa bağlananlar pullu yazma / boncuklu oyaly yazma; bele bağlananlar arka bel bağı, önlük olarak tasnif edilmiştir. Bu giyim elemanları şunlardır:

Saya/üç peş: Dış giyim elemanı olan saya, iç göyneğin ve şalvarın üstüne giyilmektedir. Giysinin önü yakadan etek ucuna kadar açık olup, yanları bel hattına kadar yırtmaçlıdır. Sayanın kol oyuntusu köşeli biçilmiştir. Giysinin içine pamuklu astar kumaşı dikilmiştir. Sayanın üzerine, şalvarın paçasında ve çuha denilen ceketin üzerinde de görülen süslemeler işlenmiştir. Simli, orta kalınlıkta iplikler kullanılarak yapılan bu süsleme tekniğine giyim jargonunda Blonya iğnesi veya kordon tutturma tekniği denir. Örnek giysinin kumaşı kutnudur. Yörede kadife veya jarse kumaştan dikilen sayaların da olduğu bildirilmiştir. (Fotoğraf 13).



Fotoğraf 13: *Saya (üç peş)*

Çuha¹⁰: Çuha, yörede soğuk havalarda sayanın üstüne giyilen bir tür ceketdir. Çuhanın yakası yuvarlak biçilmiştir. Ceketin önü tamamen açık olup kolları, sayada olduğu gibi takma kol şeklinde dikilmiştir. Çuhanın içi rengine uygun kumaşla temizlenmiştir. Ceketin yüzü bordo renkli kadifeden, astarı ise pamuklu patiskadan oluşmaktadır. Yağlıdere’ de tekerli ve muska denilen motifler çuhanın kumaşını süslemektedir. Tekerli motif, yuvarlak şekillerden ve bu şekillerin içindeki yıldızlardan oluşmaktadır. Üçgen şeklinde olan, ortası kumaş ile applike edilmiş, etrafı simli iplikle süslenmiş motife de muska denilmektedir. Giysinin ön bedenini, arka bedenini, kol ortasını ve kol ucunu simli ipliklerle çeşitli kıvrımlı, geometrik ve çiçekli bezemeler kaplamaktadır (Fotoğraf 14).



Fotoğraf 14: *Çuha*

Şalvar: Sayanın altına giyilen iç giysidir. Şalvar iki farklı kumaştan oluşmaktadır. Giysinin beli ve paçaları uçkurludur. Şalvar giyen kişinin rahat etmesi açısından bol kesimli olarak hazırlanmıştır. Şalvarın üst kumaşı pamuklu, alt kumaşı kutnu kumaştan hazırlanmıştır. Diz hattından başlayıp ayak bileklerine kadar uzanan, tekstil teknolojisine göre ikat tekniğinde dokunmuş olan bu kumaş çeşidine yörede taraklı kumaş denilmektedir. Saya ve çuha giysilerinde de görülen, daire şeklinde simli ipliklerden yapılmış tekerli motifler şalvarın paçalarında da bulunmaktadır. Ancak burada uygulanmış tekerli motiflerin çevrelerine, dairelerin içindeki yıldızlara ve diğer kıvrımlı süslemelere yöre ifadesiyle demir pullar serpiştirilmiştir. Blonya iğnesi veya kordon tutturma tekniği kullanılarak yapılmış olan bu süslemede üst üste aynı hizada ve iki adet yatay olarak yerleştirilmiş dairelerin içinde iç bükey dörtgenler bulunmaktadır. Dörtgenlerdeki içe kavisli kenarların orta noktaları, beyaz simli iplikler ile iki kez sarılarak süslenmiştir. Ayrıca şalvarın alt bölümünde dörtgenlerin içinde oval şekilde kumaşa tutturulmuş sarı simli iplikler, oval şekillerin aralarında kalan boşluklara dikilmiş pul boncuklar, dairelerin çevrelerinde ipliğin kendi düz bükümü kullanılarak ve ipliğin bol teyel¹¹ şeklinde dolanmasıyla oluşturulmuş süsleme detayı görülmektedir. Şalvarın dizden yukarıya doğru devam eden bölümünde lacivert renkli, ince pamuklu kumaş kullanılmıştır. Pamuklu kumaşın tercih edilmesindeki amaç, vücutta oluşan terin emilmesi ve giysinin kullanan kişiye rahatlık sağlamasıdır. İki farklı kumaşın birleşme yerinde beyaz simli iplikler kullanılarak zig zag (en üstteki motif) ve zincir, sarı simli iplik kullanılarak da su (düz olarak uzanan motif) motifleri uygulanmıştır (Fotoğraf 15).



Fotoğraf 15: Şalvar

İç göynek: Sayanın altına giyilen bir iç giyimdir. İç göyneğin altına da şalvar giyilmektedir. İç göynek beyaz renkli, yaklaşık olarak şalvarın boylarında veya şalvardan biraz daha kısa boylarda dikilmektedir. Giysi dik yakalı ve takma kolludur¹². İç göyneğin yakası bele kadar açık olup iki yanı da yırtmaçlıdır. Giysi yörede hasa bezi denilen, bir tür pamuklu kumaştan dikilmektedir. İç göyneğin önünde eğme denilen süslemeler bulunmaktadır. Süslemede ayrıca taal, su, muska denilen kırmızı ve mavi kanaviçe iplikleri kullanılarak yapılmış etamin işi yer almaktadır. Pembe renkli orlon iplik kullanılarak yapılmış tiğ işi de süsleme detaylarından birini oluşturmaktadır. İç göyneğin etek kısmına kırmızı ve mavi renkli ipliklerle çıtma işi yapılmış, giysinin yırtmaç kenarlarında ise renkli püsküller kullanılmıştır. Fotoğraf 16'da, yöresel adları ile ifade edilen tüm işlemler etamin kumaş üzerinde hazırlanmış, daha sonra hasa bezinden dikilmiş giysi üzerine applike edilmiştir. Bu uygulamanın amacı, iç göynek yıprandığında işlemeli etamin parçaların yerinden sökülerek yeni dikilmiş olan iç göynelere de tutturulabilmesidir.



Fotoğraf 16: İç göynek

Pullu yazma/ boncuklu oyalı yazma: Pullu yazma veya boncuklu oyalı yazma olarak ifade edilen başörtüsü, ince pamuklu tül bentten, kare şeklinde hazırlanan bir kadın giyim elemanıdır. Pullu yazma üçgen şeklinde katlanarak kullanılmaktadır. Başörtüsünün iki ucu, saçların alt kısmında düğüm atıldıktan sonra iki yanda serbest bırakılmaktadır. Başörtüsünün dörtkenarı pul boncuklar, kesme boncuklar ve naylon iplikler kullanılarak firkete oyası¹³ ile süslenmiştir. Pullu yazma veya boncuklu oyalı yazma pulların sık işlenmiş olmasından dolayı oldukça ağır bir başörtüsüdür (Fotoğraf 17).



Fotoğraf 17: Pullu yazma, boncuklu oyali yazma

Önlük: Saya üzerinde kullanılan bir giyim elemanıdır. Aktarılan bilgiler ve araştırma sırasında gözlenen durumlar örtüştürüldüğünde günümüzde yaşlı kadınların günlük işleri yaparken önlüğü kullanmadıkları anlaşılmaktadır. Yöre kadınları düğün, Cem töreni gibi özel günlerde yaşlı kadınlarla birlikte genç kadınların da önlüğü kullandıklarını belirtmişlerdir.

Önlük dikdörtgen şeklinde, etek ucunda ve iki yanında bulunan saçaklar hariç 80 cm boyunda, 50 cm eninde siyah renkli etamin kumaştan kesilerek hazırlanmıştır. Önlüğün bel kısmında uzun bir kuşak bulunmaktadır. Kuşakta uygulanan teknik çarpama dokuma tekniğidir. Önlüğün tersi; ön yüzdeki etamin kumaşın renginde olan pamuklu poplin bir kumaş ile temizlenmiştir. Etamin kumaşın üzerine sulu top denilen dört köşeli motifler bulunmaktadır. Motifler kumaşın en ve boy ipliğine paralel olarak yerleştirilmiştir. Önlükte ayrıca kanaviçe tekniği¹⁴ ile işlenmiş birleşik üçgenler ve bu üçgenlerin aralarında bir etamin karesi¹⁵ atlamalı, birbirine paralel iki sıra halinde yapılmış motifler yer almaktadır. Önlükte sulu top motifinin¹⁶, birleşik üçgenlerin ve dikey çizgilerin oluşturduğu bir kompozisyon görülmektedir. Söz konusu kompozisyonda ayrıca 2,5 cm uzunluğunda ipliklere dizilmiş ağ boncuklardan ve ağ boncuk dizilerinin uçlarına dikilmiş pul boncuklardan oluşan süslemeler de bulunmaktadır. Bu süslemelerin dışında; belde zig zag şeklinde dizilmiş eğme veya eğmeli denilen süslemeler bulunmaktadır. Önlüğün bel hattında görülen eğme denilen süslemenin alt ve üst kenarında sarı, yeşil, turuncu ve beyaz renkli orlon ipliklerle yapılmış su motifleri yer almaktadır. Önlükte ayrıca su motiflerinin ara bölgelerinde kırmızı orlon iplikten işlenmiş taal motifleri, önlüğün üç kenarına yeşil ve pembe renkli orlon ipliklerden yapılmış saçaklar bulunmaktadır (Fotoğraf 18).



Fotoğraf 18: Önlük

Arka bel bağı: Arka bel bağı elbisenin arka beline bağlanarak kullanılmaktadır. Arka bel bağının çarpana dokuma şeklinde hazırlanan kuşağı, bele birkaç kez sarılarak arkada bağlanmaktadır. Arka bel bağı, önlük bağlandıktan sonra arkaya takılan süsleyici bir öğedir. Bu giyim elemanında çeşitli renklerde ağ boncuklar, pullar ve tazi boncukları kullanılmaktadır. Bel bağının yapımında kullanılan tahtanın yaklaşık olarak ebatları 15×30 cm' dir. Tahtanın üzerinde karşılıklı olarak çakılmış iki adet çivi bulunmaktadır. Aksesuar, bu çivilerin etrafından boncuk dizili ipliklerin çeşitli şekillerde birbirine tutturulması ile hazırlanmaktadır (Fotoğraf 19).



Fotoğraf 19: Arka bel bağı

4. Sonuç

Yıldızeli ilçesine bağlı Banaz ve Yağlıdere köylerinde yaşayan Alevi kadınların giyimlerinde bazı farklılıklar olduğu tespit edilmiştir. Kadın giyimleri yönünden belirgin farklılıkların tespit edildiği iki köyün kadın giyim özellikleri şu şekilde belirtilebilir:

İki köye ait kadın giyiminin günümüzde hâlâ kullanılıyor olması önemli bir konudur. Banaz köyüne ait giyim düğün, Cem töreni, festival gibi özel günlerde kullanılmaktadır. Yavu beldesine bağlı Yağlıdere köyünde giyim; yaşlılar tarafından hem günlük hem de özel günlerde kullanılırken gençler tarafından yalnızca özel günlerde kullanılmaktadır.

Araştırma kapsamında yer alan Banaz ve Yağlıdere köylerinde yaşayan Alevi kadınların inanç sistemleri aynı olduğu halde giyimlerinde çok fazla benzerlik bulunmamaktadır.

Banaz köyünde ulaşılan örnekler az olduğu için her kadının özel gün giyiminin benzer olup olmadığı yönünde bir değerlendirme yapılamamıştır. Yağlıdere köyü kadın giyimi gencinden yaşlısına kadar tüm kadınlarda benzer özellikler göstermektedir. Dolayısıyla, benzer giysileri kullanan kişi sayısının çokluğu, kişilerin kendilerini tekdüze giyinmiş gibi hissetmeleri veya birbirlerine aynı görünmeleri (Korkmaz, 2010: 343) gibi bir durum ortaya çıkmamıştır.

Banaz köyünde kadın giyimi Yağlıdere kadın giyimine göre renk çeşitliliği, giyim elemanı sayısı bakımından sınırlılık göstermektedir. Ancak Banaz köyünde genel olarak kırmızı rengin giyim elemanlarında daha fazla kullanıldığı anlaşılmaktadır. Genç (1997: 62) de Türkiye’de yaşayan Alevi-Bektaşî geleneğine bağlı olan kadınların giyimlerinde kırmızı rengin kullanıldığını vurgulamaktadır. Dolayısıyla Banaz köyündeki Alevi kadın giyiminde yer alan üç peş, şalvar, al, şal önlük ve bel bağı gibi elemanlarda özellikle kırmızı rengin hâkim olduğu anlaşılmaktadır.

Bu köylere ait Alevi kadın giyim örneklerinin genel özellikleri bakımından sadece üç etek model ve kumaş özellikleri benzerlik göstermektedir. Modellerin önde iki adet, arkada bir adet peş denilen parçaları bulunmaktadır. Üç peşlerin ön ortaları yakadan etek ucuna kadar tamamen açıktır. Giysilerin ön ortalarında kapanmayı sağlayan düğme veya fermuar herhangi bir yardımcı malzeme bulunmamaktadır. İki köye ait olan bu giysilerin bel hattına bağlanan önlükler, önde kapanma işlevini görmektedir. Üç peş modelleri takma kol biçkisi ile hazırlanmıştır. Bu giysiler süsleme detayları yönünden hiçbir benzerlik göstermemektedir. Banaz köyünde üç peş için kutnu ifadesi kullanılırken Yağlıdere köyünde üç peş için saya ifadesi kullanılmaktadır.

Banaz köyünde kullanılan şalvarın düz renkli ve sentetik kumaştan olması tekdüzeliğini göstermektedir. Sağlığa uygunluk bakımından sentetik kumaşın kullanılması makbul bir özellik değildir. Her iki köyde şalvarlar kullanım yılı¹⁷ bakımından yaklaşık olarak birbirine yakındır.

İç giyimi oluşturan, elbise şeklinde kullanılan giyim elemanına Banaz köyünde içlik; Yağlıdere köyünde ise iç göynek denilmektedir.

Banaz köyünde başörtüsü olarak al ve yazma kullanılırken, Yağlıdere köyünde pullu yazma veya boncuklu oyalı yazma denilen başörtüsü kullanılmaktadır. Banaz köyünde ulaşılan iki başörtüsü çeşidi ile Yağlıdere köyünde incelenen başörtüsü arasında benzerlik bulunmamaktadır.

Banaz köyünde dokunarak yapılmış şal önlük kullanılırken Yağlıdere köyünde etamin kumaşı ve astar kumaşının birbirine tutturulması ile hazırlanmış bir önlük kullanılmaktadır. Şal önlük doğal boyalarla boyanmış yün ipliklerden dokunduktan sonra boncuk ve aplike¹⁸ yapılmış kumaş parçaları ile süslenmiştir. Oysa Yağlıdere köyü kadınlarının kullandıkları önlük etamin kumaşının üzerine yapılan kanaviçe işlemesinden oluşmaktadır. Banaz köyüne ait şal önlüğün beline tutturulmuş bir kuşak bulunmamaktadır. Bel bağı ve kuşak parçaları önlükten bağımsızdır. Bel bağı ve kuşak, bele yerleştirilen önlüğün üzerine sonradan dolanan parçalardır. Yağlıdere köyü kadınlarının kullandığı önlüğe kuşak dikilmiştir. Banaz köyü kadınlarının kullandıkları bel bağı ve Yağlıdere köyü kadınlarının kullandıkları kuşak aynı isimle anılmamakla birlikte çarpana tekniği ile yapılması yönünden benzerlik göstermektedir.

İki köye ait bazı giyim elemanlarının kıyaslanması yukarıda belirtilenlerle sınırlıdır. Ancak, Banaz köyünde olan diğer köyde olmayan; Yağlıdere köyünde olan Banaz köyünde olmayan bazı giyim elemanları da bulunmaktadır. Örneğin, Banaz köyünde kuşak ve yün çorap giyimi tamamlamaktadır. Bu aksesuarlar Yağlıdere köyü kadın giyiminde rastlanmamıştır. Yağlıdere köyünde ise çuha ve arka bel bağına ulaşılmıştır. Bu giyim elemanlarına da Banaz köyü kadın giyiminde rastlanmamış olması önemli bir husustur.

İki yörenin kadın giyiminin farklılık göstermesine rağmen halkın her iki köyde de kültürlerini devam ettirdiği anlaşılmaktadır. Bunun en güzel örneklerinden biri de, köylülerin yöresel giysilerini günümüzde hâlâ kullanıyor olmalarıdır.

Sonnotlar

¹ Banaz köyünde hâlen yaşamaktadır. Sultan Doğan'ın Fotoğraf 1' de yer alan üç peşi araştırmada kullanılmıştır. Sultan Doğan'ın Fotoğraf 2'de görülen üç peşine ulaşılamamıştır.

² Yörede kırmızı renkli başörtüsüne denir.

- ³ Etek boyları ayakların görünebileceği uzunlukta veya daha uzun, kolları uzun, kol ağzları harçlarla çevrili, sevai, hatai, altıparmak denilen kumaşlardan yapılabilen giysilerdir (Komşuoğlu vd., 1986: 215); bu giysiler bazı yörelerde hâkim yakalı biçilirken önü boydan boya açıktır (Karpuz ve Esirgenler, 2011: 205).
- ⁴ Genellikle atkısı pamuk, çözücü ipek iplikten yapılan kumaşlara denir. Osmanlı döneminde önü açık, yanlarında yırtmaçları bulunan kadın entarilerinin dikiminde kullanılmıştır (İmer, 2001: 13).
- ⁵ İkat tekniği, dokuma işlemine geçilmeden önce çözgü ipliklerine su geçirmeyen ve neme dirençli bir maddenin uygulanmasıdır (Anonim, 2011: 12).
- ⁶ Giysilerin ön tarafında sağ ve sol parçaların geniş bir şekilde üst üste gelmesidir (Shoben ve Ward, 1995: 208).
- ⁷ Giysi kesimidir (Seyhun, 2011: 301). Giysilerin vücuda daha iyi oturması amacıyla boyuna kesilen giysi parçalarıdır.
- ⁸ Kumaşın tersinden üst yüzeyine dikiş iğnesi ile çıkılır. Önce belirli bir aralıkta düz dikiş yapılır. İğne kumaşın tersine batırılır. Tekrar bir önceki adımda yapılan dikiş boyu kadar iğne ile kumaşın üzerine çıkılır. İğne, daha önceki düz dikişin bitiş noktasından kumaşın tersine batırılarak aynı işlemler devam ettirilir.
- ⁹ Deri, ince ağaç levha, karton gibi malzemelerden dörtgen veya çokgen şeklinde kesilmiş, köşelerine birer delik delinmiş dokuma aracına çarpana ve bu araçla yapılan çalışmaya da çarpana dokuma denir (Aytaç, 1997: 20). Bu uygulama için kullanılan teknik de çarpana dokuma tekniği olarak ifade edilmektedir.
- ¹⁰ Sık dokunmuş, hafif tüylü bir yüzeyi olan yünlü bir kumaş türüdür. Diğer lifler kullanılarak da kumaşın üretimi mümkündür (Coles, 1989: 65). Araştırma yöresinde ceket bu isim ile ifade edilmektedir.
- ¹¹ Giysilerin prova ve dikiş işlemini kolaylaştırmak amacıyla, simetrik kalıp parçalarının üst üste çakıştırılarak önemli görülen hatlarda bir iğne adımı düz dikiş, diğer iğne adımı ise düz dikişin bol olarak bırakılarak uygulandığı bir dikiş çeşididir. Giysi hatlarında bu işlem tamamlandıktan sonra, bol teyelin olduğu yerlerden iki kumaş parçası birbirine zıt yönlerde gerdirilmekte ve bol dikişler yardımıyla oluşan çit görünümlü iplik sıralarının ortasından makas ile çitlatma işlemi yapılmaktadır. Birbirinden ayrılan iki kumaş üzerinde aynı hatlarda iplik kırpıntılarının olması prova veya dikiş işleminin kolaylıkla yapılmasını sağlamaktadır.
- ¹² Üst bedende kol oyuntusunun bulunduğu kavisli hatlara ayrı olarak biçilmiş kol kalıplarının yerleştirilmesi ve dikilmesi ile oluşturulan giysi kol çeşididir.
- ¹³ Firkete veya firkete şekli verilmiş bir aletin üzerinde tuğ yardımıyla ince ve dar olarak yapılan dantel görünümlü bir çeşit süslemedir (Eronç, 1984: 143; Coles, 1989: 66).
- ¹⁴ Kumaşın yüzeyini kaplayan, iplikleri sayılarak uygulanan çapraz işleme tekniğidir (Eronç, 1984:65).
- ¹⁵ İncelenen önlükte bir etamin karesinde orta kalınlıkta dört adet pamuklu çözgü ipliği ve dört adet pamuklu atkı ipliği bulunmaktadır.
- ¹⁶ Motifte kumaşın boy iplik yönünde 15 etamin karesi, en iplik yönünde de 15 etamin karesi bulunmaktadır.

¹⁷ 2011 yılında yörelerde yapılan görüşmelere dayalı olarak iki köydeki şalvarın tam olarak kullanım süresi söylenmesine de sahipleri 20-30 yıl arasında olduğunu belirtmişlerdir.

¹⁸ Kumaş niteliğine sahip herhangi bir yüzey üzerine kumaşın kendinden veya uygun başka bir kumaştan model özelliğine göre hazırlanıp o yüzeye tutturulmasıdır (Çağlayan, 1978: 150).

Kaynakça

- Anonim. (1994). *Tekstil teknolojisi I-II*. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.
- Anonim. (2011). *Keşan dokumada çözgü ipi boyama*. Ankara: T.C. Milli Eğitim Bakanlığı el sanatları teknolojisi, 215esb399.
- Anonim. (2013). *Ankara Üniversitesi basılmamış ders notları*. Ankara.
- ARTUN, E. (2008). Adana ve Osmaniye halk kültüründe giyim-kuşam geleneği. *Halk Kültüründe Giyim-Kuşam ve Süslenme Uluslararası Sempozyumu Bildirileri*, 1. Baskı, Eskişehir: Osmangazi Üniversitesi Basımevi.
- AYTAÇ, Ç. (1997). *El dokumacılığı*. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.
- BAYRAK, M. (2004). Ortaçağ'dan modern çağ'a Alevilik. Ankara: ABC Matbaacılık Ltd.Şti.
- BOZKURT, F. (2012). Ocaklara ve buyruk kitaplarına göre çeşitli Alevi gelenekleri. *Türk Kültürü ve Hacı Beştaş Veli Araştırma Dergisi*, 63: 385-410.
- COLES, M. (1989). *Dikim teknikleri*. İstanbul: MEB Yayinevi.
- ÇAĞLAYAN, E. (1978). *Giyim öğretim teknikleri*. Ankara: Semih Ofset Matbaacılık Sanayii.
- ERONÇ, P. (1984). *Giyim süsleme teknikleri*. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.
- GENÇ, R. (1997). Türk inanışları ile milli geleneklerinde renkler ve sarı-kırmızı-yeşil. Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Atatürk Kültür Merkezi Yayını.
- GÜRSOY, T. (2004). *Dünden bugüne giyim kültürü ve moda*. İstanbul: 1. Cilt Omaş Ofset A.Ş.
- İMER, Z. (2001). *Gaziantep yöresinde üretilen kutnu, alaca ve meydanıye kumaşların bazı teknolojik özellikleri*. Ankara: Yücel Ofset Ltd. Şti.
- KARATAŞ, H. (2010). *Trabzon İli Geleneksel Giyim Kuşam Kültürü Üzerine Bir İnceleme*. (Yüksek Lisans Tezi). Karadeniz Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı Türk Dili ve Edebiyatı Programı. Trabzon.
- KARPUZ, E. ve ESİNGENLER, E. (2011). *Gaziantep müzesi'nde bulunan kadın kıyafetlerinden örnekler*. der: Tekin Şener ve Mehmet Ali Erdoğan. İstanbul: Şan Matbaası.
- KAYABAŞI, N. ve YANAR, A. (2013). Türk el sanatlarında kullanılan nazar motifleri ve Alevilerde nazar inancı. *Türk Kültürü ve Hacı Beştaş Veli Araştırma Dergisi*, 65: 169-184.
- KOÇ, A. (2006). *Kütahya Merkezinde Giyim-Kuşam Kültüründeki Değişmelerin Çözümlemesi*. (Doktora Tezi). Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı Türk Halk Bilimi Bilim Dalı. Ankara.
- KOMŞUOĞLU, Ş., İMER, A., SEÇKİNÖZ, M., ALPASLAN, S. ve ETİKE, S. (1986). *Resim II moda resmi ve giyim tarihi*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- KORKMAZ, M. A. (2010). Trabzon-Ağasar kadın giysileri. *Zeitschrift für die Welt der Türken, Journal of World of Turks, ZfWT Vol. 2, No. 1: 335-350*.

- SEYHUN, G. (2011). *A'dan Z'ye modelistlik-kalıp elde etme teknikleri*. İstanbul: Umut Matbaacılık.
- SHOBEN, M. M. ve WARD, J. P. (1995): *Kalıp hazırlama ve uygulama*. çev: Şükran Gürses ve Hüsnüye Altınay. Ankara: Gaye Filmcilik Matbaacılık San. ve Tic. A.Ş.
- ÜÇER, C. (2005). Geleneksel Alevilikte ibadet hayatı ve Alevilerin temel İslâmî ibadetlere yaklaşımları. *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi V, 2*: 161-189.
- YILDIZ, H. (2011). Samsun yöresi Alevileri: gelenek ve değişim. *Samsun Sempozyumu*.

TARİHİ SÜREÇTE MUŞA'ŞA'LAR

Ayşe ATICI ARAYANCAN*

Özet

XV.Yüzyıl Huzistan ve Irak-ı Arab'ın güney doğusu sırasıyla Timurlu, Karakoyunlu, Akkoyunlu ve Safevîlerin hakimiyet bölgesidir. Devlet yöneticileri kendilerine alternatif olarak gördükleri Muşâşa'lar ve onlar ile benzer özellik taşıyan diğer aşırı Şii ve tasavvufî hareketlerin isyanlarını bastırmak için uğraşmış vermişlerdir. Bu hareketler içerisinde Muşâşa'lar bazen bağımsız, bazen ise vassal olarak Huzistan ve Irak-ı Arab bölgesinde varlıklarını sürdürmüşlerdir. Çeşitli dönemlerde merkezi otoriteyi elinde tutan yönetimle anlaşmazlıklar içerisine giren Muşâşalar varlıklarını uzun bir süre yarı özerk bir şekilde, mevcut güçleri tedirgin etmekten öteye gidemezken hâkimiyet alanlarını genişletememişlerdir. Mahalli bir oluşum olarak ortaya çıkan Muşâşa'lar devletleşme sürecinde ciddi mücadeleler vermiştir. Bu makalede, Huzistan ve Irak-ı Arab'ın güney doğusunda ortaya çıkan halk tabanlı batını ve sufîyane din hareketlerinden biri olan Muşâşa'ların kendilerine karşı yapılan tüm baskı ve otoriter güçlere karşı verdiği varlık mücadelesini dönem kaynakları taranarak siyasi açıdan genel değerlendirmesi yapılacak, mevcut iktidar ile ilişkisi sorgulanmaya çalışılacaktır. Ayrıca tarihi süreçte XV. Yüzyıl ve sonrasında oynadığı rol ve bölgeye bıraktığı etki üzerinde durulacaktır.

Anahtar Kelimeler: Muşâşa'lar, Karakoyunlu, Akkoyunlu, Timurlu, Safevî, Huzistan

MUSHA'SHA'IYYAH IN HISTORIC PROCESS

Abstract

In the 15th century, Khuzestan and south-eastpart of Arabian, Iraq was the dominating region for Timurids, Qaraqyun, Aqqyun Turcomans and Safevid srespectively. Government authorities struggled against there bellions of Musha'sha'iyyah, which they see their alternative and those of Shia and sufistic movements that have the same characteristics with Musha'sha'iyyah. Among these movements, Musha'sha'iyyah succeeded in surviving in Khuzestan and Arabian regions of Iraq sometimes through rebellions and sometimes as vassal. Musha'sha'iyyan are entering into disputes with management holding the central authority at various times, the presence of a semi-autonomous manner for a long time, to upset the existing power has expanded its sphere of dominance. This article will generally evaluate the existance fight of Musha'sha'iyyah, which is one of the esoteric and sufistic religious gras roots movement soccurring in Khuzestan and south-eastpart of Arabian Iraq against pressure anda uthoritarian powers on them, through literature review of there levan tperiod. Also, The role will focus on the impact century and later and left the area in the 15th century.

Key Words: Musha'sha'iyyah, Timurids, Qaraqyun, Aqqyun, Safevids, Khuzestan

* Yrd. Doç. Dr., Hitit Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü, Çorum/Türkiye,
ayse.atici2@gmail.com
DOI:10.12973/hbvd.72.137

Giriş: Muşa'sa'ların Ortaya Çıkışı

Moğolların yıkılmasının ardından XV. yüzyılda İran, Irak, Azerbaycan ve civar bölgelerde varlıklarını sürdüren Timurlu, Karakoyunlu ve Akkoyunluları kapsayan dönemde ciddi bir siyasal parçalanma ve kargaşa görülmektedir. Bu siyasal parçalanmaların çoğu özünde Şii ya da Şii düşüncelerin etkisi altında kalmış olan aşırı hareketlerin gelişmesi için uygun ortam hazırlamışlardır. Dolayısıyla bu siyasal atmosfer içerisinde bölge ciddi bir Şii dalgası altında kalmıştır (Daftary, 2001: 498). Genellikle merkezi otoriteyi zayıflatan ve mahalli hâkimiyetleri beraberinde getiren bu hareketler, dinî ve mehdici karakter ile bir sosyal sınıfa mensup olmayan fakir köylülerin, dışlananların ve bazı şehirli kesimlerin memnuniyetsizliği noktasında birleşen özellikler taşımaktadır (Çelenk, 2005: 70).

Makale konumuz olan Muşa'sa'lar da Huzistan ve Irak-ı Arab'ın güney doğusunda ortaya çıkan halk tabanlı batını ve sufiyane din hareketlerinden biridir ve uzun dönem kendilerine karşı yapılan tüm baskı ve otoriter güçlere karşı gelmeyi başarmışlardır. Muşa'sa'ların hüküm sürmeye çalıştığı bölge olan Huzistan ve Irak-ı Arab'ın güney doğusu sırasıyla Timurlu, Karakoyunlu, Akkoyunlu ve Safevîlerin mücadele bölgesi olmuştur. Dolayısıyla söz konusu devlet yöneticileri kendilerine alternatif oluşturacak diğer bir güç olan Muşa'sa'ları ve onlar ile benzer özellik taşıyan diğerlerini Şii ve tasavvufî hareketleri asimile etmek için uğraş vermişlerdir. Diğer taraftan Muşa'sa'lar bölgedeki otoriter güçlere karşı kimi zaman direnç göstermiş kimi zaman ise işbirliği içerisinde birlikte hareket edip gerek din ve doktrin açısından gerek siyasi hareketlilik açısından etki altında kalmışlardır.

Muşa'sa hareketinin başlatıcısı olan Şeyh Ebu'l-Abbas Cemaleddin Ahmed b.Muhammed Fahd'el-Esedî el-Hillî kısa adı Seyyid b.Muhammed Felah 7. İmam Musa'l-Kazım'ın 14. batından torunudur ve Vasit'te doğar. Hilla'da Şeyh Ahmed b. Fahd'ın yanında tahsil görmüş ve müridi olmuştur. Babasının ölümünden sonra annesi Şeyh Ahmed b. Fahd ile evlenirken kendisi de Şeyh Ahmed b. Fahd'ın kızı ile evlenerek akrabalık ilişkisini kuvvetlendirmiştir. Şeyh Ahmed b. Fahd'ın yanında iyi bir eğitim alıp kendini yetiştirdikten sonra onun yerine ders vermeye başlamıştır (Kesrevî, 1312: 9; Gayyem, 1388: 92; Walbridge, 2001: 22).

Seyyid b. Muhammed Felah, 1436 yılında mehdilik iddiasında bulunarak Vasit yakınında bulunan Arab kabileleri arasında görüşlerini yaymayı başarmış ve propagandasına hız vermiştir (Rumlu, 2006: 335; Minorsky, 1979: 838-839; Aka, 1994: 209; Newman, 1998: 269). Batını mezheplerin ıslahatlarını kullanan ve Hz. Ali'nin peygamber yanında gökte ve yerde devreden bir sır, Muhammed'in kendisinin ise peygamberlik yolunda bir perde olduğunu ve kendisinin İmam Muhammed Mehdi'nin habercisi olduğunu ve imamın bir kaç gün içerisinde ortaya çıkacağını duyurup (Rumlu, 2006: 335; Eş-şeybî, 1374: 288). Arab toplumuna birlik ve be-

raberliği getireceğine dair beyanlar vermeye başlamıştır (Petruşevksi, 1966: 359). Yere koyduğu kılıca karnını dayayıp kılıcı bedeni ile bükerek halkın gözünü boyayıp üstün güçleri olduğuna inandırmaya çalışarak çok sayıda mürid toplamıştır (Gay-yem, 1388: 92).

Bu düşünceleri ilk önce Vasit yakınlarında oturan “Benî Sulâma” ve “Tayy” isimli Arab kabileleri arasında kabul görmüş (Minorsky, 1979: 838-839) etrafına on bin kişi topladıktan sonra fikirsel boyutta sürdürdüğü propagandasını eyleme dökmüştür. 1440 yılında Şavka valisi ile yaptığı muhasara da yenildikten sonra Dicle ve Haviza arasında bulunan Zavb adlı bataklık bölgeye gelerek orada yaşayan ve manda yetiştiren Ma’âdi kabilesinden Nasykolunu etkileyip kendi görüşlerini benimsetmiş ve onların mandalarını satarak kendilerine silah almalarını sağlamıştır. Nays kolunun ona verdiği güç ve destek ile Haviza ve Vasit bölgelerinde ayaklanma başlatmıştır. Böylece Muhammed Fallah Muşaşa ve etrafında toplananlara Muşaşa’lar adı verilmiştir (Eş-şeybî, 1374: 288). Muşaşa tabiri Seyyid b.Muhammed Felah’ın faaliyetlerinin ilk merhaleleri için kullandığı (şaşa)dan gelmektedir. Arabça olan bu kelime ”parıldamak”, ”ışık saçma” anlamında tercüme edilir, ancak şarabın tesiri ile (şaşa’at al-şarab fi ra’sihi) gibi açıklanan misallerde muhtemelen şarabın etkisi ile ortaya çıkan sufiyane bir anlam da taşımaktadır (Gaffârî, 1343: 93; Minorsky, 1979: 843).

I. Tarihi Süreçte Muşaşa Faaliyetleri

I.a Timurlu ve Karakoyunlu Dönemi

Muşaşa’lar, Timurlu ve Karakoyunlu döneminde her iki hükümeti etkileyen isyan ve yerleşme faaliyeti göstermeye başlamışlardır. Yaptığı propagandalar ile güçlenen Seyyid b.Muhammed Felah, Timurlu Mirza İbrahim’in veziri Abû’lHayr ile yaptığı mücadele sonucunda Haviza’ya iyice yerleşmiş ve o bölgeyi merkez olarak belirleyip hâkim olduktan sonra etrafına on bin kişi toplayarak kendisine karşı duran Cezayir şeyhlerinin birçoğunu öldürtmüştür. Daha sonra Huveyze tarafına geçmiş, Şiraz’dan yola çıkan Şeyh Ebû’l Hayr-i Cezireî ile savaşmıştır. Çetin geçen savaşın sonucunda Seyyid b. Muhammed Felah galip gelmiş ve Şeyh Ebû’l Hayr Şuster’e kaçmak zorunda kalmıştır (Rumlu, 2006: 336).

Bu arada bölgede zor durumda kalan yerli ayânlar yardım için Irak-ı Arab hâkimi Karakoyunlu Kara Yusuf’un oğlu Mirza İspend’e başvurmak zorunda kalmışlardır. Mirza İspend, Bağdad’tan Cezire’ye Seyyid b. Muhammed Felah’ın üzerine ordusu ile yürüyerek çok kanlı bir savaş yaptıktan sonra isyancıların üzerinde üstünlük kurarak Huveyze ve civarını boşaltmayı başarmıştır (Kesrevî, 1312: 17; Amoretti, 1986: 626). Kanlı savaştan canını zor kurtaran bazı Muşaşa’lar ise çareyi bölgeden kaçmakta bulmuştur. Öte yandan Mirza İspend, bu savaş ile bölgeyi Muşaşa taraflarını uzaklaştırmak dışında pek de başarılı bir sonuç elde edememiş, Cezire halkından çok miktarda mal alıp Bağdad tarafına geri dönmüştür. Bölgeden kaçan Muşaşa’lar

ise birkaç yıl sonra geri dönerek yeniden isyan çıkarmışlardır (Rumlu, 2006: 336; Kesrevî, 1312: 17; Petruşevksi, 1966: 359).

1453-1454 yılında Seyyid b. Muhammed Felah, Huveyze'yi terk etmiş olsa da Mirza İspend'in bölgeden uzaklaşmasından hemen sonra Huveyze şehrini geri almakla kalmamış ve Basra'ya bir kuvvet gönderip ardından Vasit'e saldırmıştır (Minorksky, 1979: 839).

Giderek güçlenen Muşaşa'lar hakimiyet alanları açısından bir yandan Timuruların Farshâkimleri ile mücadele ederek Huveyze'yi ele geçirip oraya yerleşmiş, bir yandan da Bağdad'a hâkim olan Karakoyunlu mirzaları ile çatışma içerisine girmişlerdir (Gülşeni, 1982: 35; Aka, 1994: 209; Aka, 2000: 135). Bölgedeki iki etkin güce karşı yapılanmaya çalışan Muşaşa'lar, Huzistan ve Irak-ı Arab'ın güney doğusunda Timur Devleti ve Karakoyunlu Devleti içinde yaşayanlar olmak üzere iki bölüme ayrılmışlardır. Bölgedeki karışıklıklardan faydalanmayı iyi bilen Muşaşa'lar kendilerine güç toplamak amacı ile Karakoyunlular arasındaki anlaşmazlıklardan faydalanmayı iyi bilmişlerdir. Elvend b. Mirza İskender amcası Cihânşah'a muhalefete başlamış, Erbil ve Kürtlerin yaşadığı bölgeyi ele geçirmiştir. Cihânşah, bu olaylar karşısında hemen bölgeye Emir Rüstem Tarhan'ı yeğeni Elvend b.Mirza'yı bölgeden çıkarmak için yollamıştır (Tihranî, 2001: 114). Muşaşa'lar, Cihânşah'tan kaçan Karakoyunlu Elvend b.Mirza himaye etmiştir. Ancak Karakoyunlu Cihânşah'ın müdahalesi çok uzun sürmemiş ve oğlu Pir Budak'ı bölgeye göndermiştir.O dönemde Bağdad ve Irak valisi olan Pir Budak,babasından aldığı emir ilehem Muşaşa'ları hem de onlara sığınan amcasının oğlu Elvend b.Mirza'yı durdurmak için üzerlerine yürümüş ancak bu hamlesinde pek başarılı olamamıştır. Bu arada Elvend b.Mirza'yı himaye eden Muşaşa'lar Karakoyunlu saldırılarına direk maruz kalırken Elvend b.Mirza'dan alınan güç ile bölgede daha rahat hareket etmişlerdir. Ancak daha sonraları aralarında çıkan anlaşmazlıklar sonucu Elvend b.Mirza, Akkoyunlu Cihangir'in yanına iltica etmek zorunda kalmıştır (Rumlu, 2006: 335; Yinanç, 1945: 176; Sümer, 1989: 372).

1453 yılından sonra Seyyid b.Muhammed Felah bir süre faaliyetlerine ara vererek görevi oğlu Mevlâna Ali'ye devretmiştir. Pir Budak'ın, Fars ve Kirman bölgesini fethetmek için babasının yanına gittiği vakitlerde Bağdad şehrinden çok az kuvvet kalmasından yararlanan Mevlâna Ali, Vâsit ve Necef'te faaliyetlerine hız vermiş ve 1453 yılındaVâsit'a gelerek şehri kuşatmıştır (Kesrevî, 1333: 12; Aka, 2001: 44-45). Şehir halkı Vâsit'ı terk ederek Basra'ya göç etmek zorunda kalmıştır (Şusterî, 1375: 399; Kesrevî, 1333: 18). Daha sonra Necef tarafına giderek hac kabilelerini yağmalayıp Bağdad üzerine yürümüştür. Bağdad bölgesinde dokuz gün kalan Mevlâna Ali yörede çok ciddi tahribatlarda bulunduktan sonra babasının yanına dönmüştür (Petruşevksi, 1966: 371; Yinanç, 1945: 178). Daha sonra 1454 yılında babasının isteği üzerine Huzistan'a gitmiş, Dizful ve Şuster dâhil ol-

mak üzere bütün Huzistan bölgesini ele geçirmiştir (Yinanç, 1945: 179). Bu arada Cihânşah, Harrakan tarafında Save ve Sultaniye yaylaklarında bulunduğu sırada Muşaşa'ların Cemcal tarafında isyan haberini almıştır. Bu haber üzerine Cemcal tarafına yönelip isyanı bastırmış sonrasında tekrar Talekan'a gelip oradan Harrakan'a geri dönmüştür (Tihrani, 2001: 158).

Bölgedeki isyan ve yapılanma faaliyetlerini oğlu Seyyid Muhammed b. Mevla Ali'ye bırakan Seyyid b. Muhammed Felah ise bu süreçte kitap yazarak ve mektuplaşarak propagandasını yaymaya devam etmiştir. Hocası Şeyh Ahmed b. Fahd'nın "Ulum-i Garibe" adlı kitabını ele geçirip kılıcı karnının üzerine koyup bükme gibi gösteriler yapmış ve orada bulunan Arab halkı onu mürid olarak tanımıştır (Eş-şeybi, 1374: 287). Bu arada Mevlana Ali, Ncef'e yürüyerek Hac kafilelerini yağmalayıp Halife Ali'nin türbesini tahrip edip değerli eşyaları aldıktan sonra Bağdad üzerine yürümüştür. Bağdat'ta dokuz gün kalan Muşaşa'lar yörede çok büyük tahribatlarda bulunmuştur (Aka, 2001: 45; Kesrevî, 1313: 18).

Bu haberler Cihânşah'ın kulağına ulaşınca, Cihânşah, derhal Muşaşa'ların faaliyetlerine müdahale etmek amacı ile bu kez Ali Şeker Bey'i yardımcı bir kuvvet ile Bağdad'a yollamıştır. Ancak şiddetli müdafaa ve kalelerin metaneti yüzünden Muşaşa'lariyola getirmek mümkün olmamış ve Ali Şeker Bey'i Uzun Hasan'ın üzerine göndermek için görevlendirdikten sonra, Muşaşa'lar ile mücadeleyi oğlu Pir Budak'a havale etmiştir (Rumlu, 2006: 336; Yinanç, 1945: 179).

1456 yılında Seyyid Muhammed b. Mevla Ali cüretini daha fazla artırarak Dicle boyuna taarruza geçmiştir önce Diyale ırmağı bölgesini sonrasında Mihrüz, Bakuba ve Salman Farisi kasabalarını tahrip etmiş, fakat Bağdad'tan üzerine asker gönderildiğini görünce Basra'ya doğru çekilmiştir. Bir yıl sonra Liyuka dağlarına gidip Bahbahan Kalesi'ni muhasara ettiği vakit, isabet eden bir ok ile yaralanınca maiyetindekiler geri çekilmeye mecbur kalmıştır. Muşaşa'lar geri dönerken Şiraz'a gelmekte olan Pir Budak'ın hücumuna uğrayarak Huveyze'ye doğru çekilmek zorunda kalmışlardır. Karakoyunlu mirzası tarafından yaralı olarak yakalanan Mevlana Ali katledilmiştir (Kesrevî, 1312: 20; Minorsky, 1979: 839; Yinanç, 1945: 179). Karısı esir alınmış, kale ateşe verilmiş, kalede sözü geçen büyükler ise ya esir alınmış ya da katledilmiştir. Böylece Pir Budak, Huzistan vilayetine, Lur ve Circun hududuna kadar hayvanları ve insanları ile birlikte Şiraz'a bağlı yerlerinin tamamını yönetim ve mülkiyeti altına almayı başarmıştır (Tihrani, 2001: 202; Kesrevî, 1312: 20).

Mevlana Ali'nin ölümünden hemen sonra idareyi Seyyid b. Muhammed Felah aktif siyaseti yeniden ele almıştır. Ancak Muşaşa'lara göz açtırmak istemeyen Karakoyunlular Muşaşa'lara bir darbe daha vurmak için Bağdad'dan Basra'ya doğru Emir Nasır Faracullah Abâdî komutasında ikinci bir ordu göndermiştir. Seyyid

b.Muhammed Felah, bu orduyu ağır bir yenilgiye uğrattıktan sonra Vasıt'a kadar takip eder, pek çok Karakoyunlu askerlerini esir almıştır (Minorsky, 1971: 158).

Bazı dönemlerde Karakoyunlu mirzaları bölgede otoriteyi sağlamak ve zaten yeteri kadar çok olan rakiplerine bir yenisini eklememek için Muşaşa'lar üzerine ciddi bir baskı kurmaya çalışırken bazı dönemlerde Karakoyunluların kendi iç dinamiklerinin sarsıldığı noktada ise bu durumdan faydalanmayı ve kullanmayı çok iyi bilmişlerdir. Örneğin Cihânşah'ın yeğeni Elvend'in, Cihânşah üzerine kuvvetler sevk etmesi üzerine, Muşaşa'ların yanına kaçarak onlardan destek alması ve sonrasında Muşaşa'lar ile uyuşamayıp oradan ayrılarak Akkoyunlu Cihangir'in yanına iltica etmesi de bu nedenledir (Minorsky, 1971: 158).

Benzer şekilde bir dönem kendilerine ciddi saldırıda bulunan Pir Budak'ın babası Cihânşah'a karşı isyan başlattığı dönemlerde Muşaşa'ların inancını kabul etmiş görünmesi üzerine ona ciddi bir destek vermişlerdir (Minorsky, 1979: 839; Yinanç, 1945: 179). Hatta bu nedenden ötürü Cihânşah oğlu Pir Budak'ın isyanını bastırmak için gittiği Bağdad muhasarasında oğlu Pir Budak'ı öldürdükten sonra (Hândmîr, 1333: 85; Gaffârî, 1343: 250; Kâzvîni, 1379: 712) ona destek veren Muşaşa'ları da ciddi bir kıyımdan geçirmiştir (Kesrevî, 1312: 41; Yinanç, 1945: 179).

1461 yılında Seyyid b.Muhammed Fellah'ın vefat etmesinden sonra halef olarak oğlu Seyyid Muhsin İbn-i Muhammed Fellah Muşaşa'ların başına geçmiştir. Seyyid Muhsin'in idaresi döneminde Muşaşa'ların gücü oldukça artmış ve Bağdad bölgesinden Luristan ve Basra körfezine kadar hâkimiyet kurmuşlardır (Gaffârî, 1343: 93; Minorsky, 1979: 841; Aka, 1994: 210).

Seyyid Muhsin dönemde bağımsız bir devlet kurmayı başaran Muşaşa'lar'ın sınırları Cezayir'den Basra, Bağdad, Behbahan, Şuster'e kadar genişlemiştir (Kesrevî, 1312: 41; Rençber, 1387: 187). Böylece bölgede ticari, siyasi ve dinî merkez olan topraklarda hâkimiyet kurulurken, Araplar üzerindeki hâkimiyet büyük ölçüde sağlanmıştır. Ayrıca Basra üzerinden gelen ticaret yolunun hâkimiyeti de bir süreliğine Muşaşa'lara geçmiştir. Öte yandan sınırlarının bu denli genişlemesindeki en önemli etken Seyyid Muhsin'in bölgedeki ılımlı ve kucaklayıcı tavrı olmuştur. Seyyid Muhsin kerim ve fazileti seven, salih, eli açık ve kâmil biridir. Bu özellikleri ile sadece kendi halkından değil etraftaki diğer Şii âlimlerden de destek görmüş ve onları çevresinde toplamıştır. Ünü ve şöhreti öyle bir hal alır ki Şii âlimler onun adına kitaplar yazmışlardır. Ona duydukları saygı ve güvenden dolayı "Sultan Muhsin" ya da "Muhsin Melik" unvanını vermişlerdir (Gayyem, 1388: 150).

İtikadî olarak Seyyid Muhsin On İki İmam Şiâsi'na daha yakın iken oğlu Mevlâna Ali kendisine göre daha asi ve inanç konusunda daha aşırı bir görüş benimsemiştir. Bu nedenle Seyyid Muhsin'i Şii âlimler onu dinin yardımcısı olarak görürve onun adına kitaplar ithaf etmişlerdir. Örneğin Şemseddin Muhammed Esterebadi

kitabının haşiye bölümünde Seyyid Muhsin Müşâşa hakkında notlar düşüp övgüler düzmüştür. Bu yazılanlarda memnun olan Seyyid Muhsin ona teşekkür için çeşitli hediyeler göndermiştir. Bu duruma genel olarak baktığımızda ehl-i sünnet âlimler dönemin önemli sultanları Yıldırım Beyazıt ve Akkoyunlu Uzun Hasan'a haşiyeler yazarken Şii'âlimler de Seyyid Muhsin adına haşiyeler yazmıştır. Dolayısıyla bu durumda Seyyid Muhsin, dönemi içinde büyük sultanlar derecesinde görülmüş diğer hükümdarlar ile eşit tutularak onun büyüklüğüne vurgu yapılmıştır (Kesrevî, 1312: 42; Gayyem, 1388: 153-154).

I.b.Akkoyunlu Dönemi

Akkoyunlu döneminde Seyyid Muhsin bağımsız bir devlet kurmayı başarmıştır. Bundaki en önemli etken bölgede siyasi iktidarsızlıkların yaşanmasıdır. Çünkü bu süreç içerisinde Karakoyunlu sultanı Cihânşah, Akkoyunlu Uzun Hasan tarafından öldürülmüş ve Karakoyunlu devleti sınırları Akkoyunlu hâkimiyeti altına girmiştir (Bitlisi, 1971: 118; Semerkandî, 2004: 923; Budak, 2000: 64; Mirhând, 1380: 5621). Cihânşah'ın ölümünden sonra Irak-ı Arabve Huzistan da artık Akkoyunluların kontrolü altına girmiştir (Petruşevski, 1951: 387; Rencber, 1387: 189). Dolayısıyla Muşâşa'lar Akkoyunlular tarafından üzerine baskı kuruluncaya kadar bölge iktidar güçler tarafından ihmal edilmiş ve bu süreçte Muşâşa'lar biraz daha güçlenmiştir. Ancak bu kez Karakoyunluların ortadan kaldırılmasından sonra Muşâşa'lar bir süre bölgede iktidar güç Akkoyunlular ile karşı karşıya kalmıştır (Rencber, 1387: 189).

Bu arada kendi iç dinamikleri de sarsılan Muşâşa'lardan Cezayir, Basra, Ahvaz'ın hâkimi olan Seyyid Muhsin ile büyük oğlu Hasan arasında anlaşmazlık ortaya çıkmıştır. Bu anlaşmazlığın nedeni Seyyid Muhsin'in Şiraz'da kışlayan Uzun Hasan'dan Huzistan'ın idaresini almak için zaman istemiştir. Ancak Uzun Hasan, Huzistan eyaletinin üst bölümlerinin bağlılığı konusunda iltimas vermemiştir. Devletin saadeti için büyük emirlerini Huzistan'ın üst taraflarını Muşâşa'ların elinden alması için göndermiştir. Seyyid Muhsin, Huzistan'ın kalbi sayılan ve dünyanın en güçlü kalesi sayılan Tustan'ı oğlu Seyyid Hasan'a vermiştir. Seyyid Hasan beşikten veliaht tayin edip orayı ona teslim etmiştir. Seyyid Hasan hâkimiyeti altındaki kaleye çok fazla güvenmektedir ve Cezayir'de bulunan babasına da hürmet etmemeye başlamıştır (İsfahânî, 1382: 303-305; Petruşevksi, 1966: 360). Muşâşa'lar her geçen gün bölgede daha etkin olurken kendi içlerinde anlaşmazlıklar baş göstermiştir. Hem doktrin hem de iktidar mücadelesi sonucu kendi içlerinde çıkan anlaşmazlıklardan dolayı ilk önce emir Cebri Arab Muşâşa'lardan iltica etmiştir, ardından Seyyid Muhsin'in kardeşi Hüsameddin İbrahim İbn Muhammed İbn Falah kardeşine yüz çevirerek Tebriz'e gelip Akkoyunlulara sığınmıştır (İsfahânî, 1382: 303-304). Tuster'e giden

Seyyid Hasan ise Akkoyunlu sultanına elçiler aracılığıyla hediyeler gönderip bağlılığını bildirmiştir (İsfahanî, 1382: 306).

Bu arada birlik sağlamaya çalışan Seyyid Muhsin oğluna elçiler yollayıp ondan Cezayir'e yanına gelmesini istemiştir. Seyyid Hasan ise babasının mektupları ve söyledikleri ile ilgilenmeyip onun yaptıklarını Uzun Hasan'a iletmıştır. Böyle olunca Uzun Hasan'ın da ona olan güveni daha fazla artmış ve Seyyid Hasan'a hediyeler yollamış, böylece aralarındaki ilişki giderek güçlenmiştir (İsfahanî, 1382: 306). Seyyid Muhsin bu duruma daha fazla dayanamayıp oğlunun üzerine ordusunu yollamıştır. Cezayir, Basra, Ahvan'dan Dicle ve Ramahhiye bölgelerinden topladığı büyük bir ordu ile Şuster'i kuşatmıştır. Babasından korkan ve kendisine destek arayan Seyyid Hasan, Uzun Hasan'a elçiler gönderip durum hakkında bilgi vermeye devam etmiştir. Uzun Hasan, Seyyid Hasan'a yardım için Emir Muzafereddin Purnak komutasında Irak-ı Arab ve Hemedan tarafından topladığı Fars ordularını Şuster'e yollamıştır. Öte yandan Seyyid Muhsin, Uzun Hasan'ın büyük bir ordu gönderdiği haberini alır almaz kuşatmayı kaldırmış, bölgeden kaçmıştır. Seyyid Hasan ise minnettarlığı sunmak için oğlu Celaleddin Hamza'yı Tebriz'e Uzun Hasan'ın yanına göndermiştir (İsfahanî, 1382: 307). Muş'aşaların reisi Seyid Hasan'ın oğlu Cellaledin Hamza daha sonraları Uzun Hasan'ın Tebriz'deki sarayına Nökeran-ı Hassa olarak gönderildiği kayıtlarda yer almıştır (Paydaş, 2003: 273).

Bu arada oğlunun yaptıklarını sindiremeyen Seyyid Muhsin, Muş'aşa doktrinini yaymaya çalışmış ve yaşamının son yıllarını Cezayir'de geçirmek istemiştir. Sınırlarını Cezayir, Basra ve Ahvaz'dan Dicle ve Ramahiyye sınırına kadar askerlerini toplamış ve Tuster'e girmiştir. Şuster Kalesi ve şehrine benzer şekilde askerlerini içeri sokmuştur. Seyyid Muhsin, Huveyze şehrinde daha çok savunma ve güvenliğe önem vermiştir. Bunun için Huveyze şehrinde kamıştan yapılan evleri ve binaları çamurdan yaptırmıştır. Şehre Almadine adında bir kale yaptırmıştır. Savunma amaçlı yapılan bu kale Muhsin döneminde yapılan ilk kaledir. Daha sonra savunmayı güçlendirmek için Meşkük Kalesi'ni yaptırıp şehrin dört bir tarafını surlar ile çevirmiştir. Yine Karhe Nehri'nin kenarı Sedr Kemal'ın karşısına ise Deyir Kalesi'ni yaptırmıştır. Ayrıca iki nehir arasına yaptırdığı Muhsinet şehri ise yine savunma açısından güvenli bir yer olmuştur. Burayı ordunun toplanma yeri ve Muş'aşa hazinesinin bulunduğu yer olarak belirlemiştir. On İki bin civarında asker burada savunma amaçlı daima hazır bulunmaktadır. Tüm bu kaleler Muş'aşaların savunmasını güçlendirmek ve parçalanmayı engellemek için yapılan önemli yapılardır (Kesrevî, 1312: 42; Gayyem, 1388:152; Rençber, 1387: 179).

Öte yandan Uzun Hasan'ın ölümünden sonraki beş yıl içerisinde Akkoyunluların siyasal yaşamı hanedan kavgaları ve yabancı istilalar altında geçmiştir. Sultan Yakub ve Sultan Halil arasındaki taht mücadelesi sırasında Seyyid Muhsin yöneti-

mindeki Muşâşa'lar Sultan Halil'in tahtan indirilmesini fırsat bilerek konumlarını güçlendirmeyi başaramamışlardır. Ancak 1478 yılında Bağdad'a kadar ilerleyerek bir kez daha ayaklanma başlatmışlardır. Seyyid Muhsin, ilk olarak Necef'in yakınlarındaki Rumahiye hâkimine Hille etrafına yönelme emri vermiş ve kendisi de Bağdad bölgesine çeşitli seferler düzenlemiştir ve buradaki kabileler ile savaşmıştır (Gayyem, 1388: 151). Bunun üzerine Mansur Bey Purnak komutasındaki Fars, Pers ve Irak-ı Arab ordularını Huzistandaki önemli Muşâşa merkezi olan Şuster'i kuşatıp ele geçirmiştir. Ancak Seyyid Muhsin, elini çabuk tutup mevcut rejimle anlaşıp bölgenin beyliğin eline geçmesini engellemiştir. Daha sonra Seyyid Muhsin, Necef yakınlarına saldırmış ve Hille'nin etrafını ele geçirmiştir, Bağdad mesiresini almıştır. Huveyze'ye El-Medien adında kale yaptırmıştır. 1480 yılında Akkoyunlu Yakup Bey, Urfa bölgesinde Mısır ve Suriye askerlerini yenilgiye uğratan Bayındır Bey'i ayaklanma başlatan ve kendisine tehlike olarak gördüğü Muşâşa'ları ortadan kaldırmak için Huzistan bölgesine göndermiştir. Bayındır Bey, ordusunu toplayarak Bağdad yolundan adalara gidip, oradan Fars emirlerinin Cezayir ve Şuster adası yolundan Huzistan bölgesinde Muşâşa'lar ile meşgul olmuştur (Rumlu, 2006: 566-568; İsfahani, 1382: 195). Muhsin Bey dönemi Muşâşa'ların patlama yükselme dönemi olmuştur (Gayyem, 1388: 152). Bu ayaklanmayı Sultan Yakup, Muşâşa hareketlerini II. Beyazıd'a hitaben yazılmış bir mektupta "Irak ilinin yarısının yitirilmesi ile sonuçlandı" şeklinde bildirmiştir (Woods, 1993: 246).

Seyyid Muhsin'in son yıllarında başka bir Arab kabilesi olan Muntefec Kabilesi Basra'yı ele geçirmiştir. Muhsin şehri kurtarmak için ordusunu oraya göndermiş, Şeyh Muntefec ve Muhsin arasında bir savaş yapılmıştır ve Muntefec kabilesinin büyüklerinden Şeyh Yahya bin Muhammed'in ölmesi üzerine Basra yeniden Muşâşa'ların eline geçmiştir (Gayyem, 1388: 151).

1.c. Safeviler Dönemi

Muşâşa'lar kendi iç dinamiklerini korumaya çalışırken Akkoyunluların yerine bölgede yeni etkin güç olan Safevilere karşı mücadele etmeye başlamıştır. Safevî Şeyh İsmail, Akkoyunlu sultanı Elvend'i bertaraf ederek Akkoyunlu topraklarına hâkim olmuştur. (Gündüz, 2010: 74). Nitekim Seyyid Muhsin'in idaresinin son dönemlerinde Şah İsmâil Safevî'nin ilk dönemlerine rastlamaktadır (Minorsky, 1979: 840). Yedi yıl boyunca hakimiyetini koruyan Seyyid Muhsin'in 1499 yılında vefat etmesinin ardından 40 yıllık hakimiyet süreci sona ermiş ve Muşâşa'ların başına Seyyid Muhsin'in oğlu Ali ve kardeşi Eyyub geçmiştir (Kesrevî, 1312: 42; Gaffârî, 1343: 93).

Aslında sürece baktığımızda mevcut otoriter güçler ki bunlar Timurlu, Karakoyunlu ve Akkoyunlular bölgede Hurufî, Muşâşa ve Safevî gibi tasavvufî hareketlerin isyanları ile meşgul olmuş ve otoriteyi sağlamaya çalışmışlardır. Farklı bölgelerde

ki birbirine benzer özelliklerdeki eylemlerin ortak özelliği mevcut otoriteyi yıkmak ve Şii bir devlet kurma mücadelesidir. Bunlar arasında eş zamanlı dönemde hareket eden bu hareketlerden Safeviler diğer tasavvufi cereyanlara rağmen bunu başarmış ve On İki İmam Şii devletini kurmuşlardır. Böylece iktidar Sünnilikten Şiiliğe geçmiştir. Ancak Şah İsmail, bölgedeki potansiyel güçleri ve hareketleri çok iyi analiz etmiştir. Sünni ve diğer aşırı Şii hareketlere baskı politikası uygulamıştır. Nitekim Muşâşa'lar 1508 yılından itibaren Şii hareket olarak kendisine rakip istemeyen Şah İsmail'in saldırılarına maruz kalmaya başlamıştır ve 1508 yılında Şah İsmail, Irak-ı Arab'ın en önemli merkezi Bağdad'ı ele geçirmiştir. Bağdad'ın idaresi Talışlı Hadim Bey'e bırakılmıştır. Bağdad'ın fethinin hemen ardından Huveyze aşırı şîâdan sayılan Muşâşa'lardan alınmıştır (Kesrevî, 1312: 41; Gündüz, 2010: 91). Dizful ve Şuster hâkimlerinin kendisine hediyeler getirerek bağlılıklarını bildirmelerine rağmen Huveyze bölgesine hareket ederek bölgeyi ele geçirmiştir. Ali ve Eyyub'u öldürtmüştür (Kesrevî, 1312: 41). Küçük Luristan hâkimi Melik Rüstem, Şah İsmail'e itaatini bildirince Hürremabad ve Küçük Luristan idaresi yine ona bırakılmıştır. Lala Bey, Dede Bey ve Mir Necm-i Gilanî, Karamanlu Bayram Bey Huzistan bölgesini ele geçirip Kuhgiluye üzerinden Şiraz'a geri dönmüşlerdir (Budak, 1378: 124; Rumlu, 2006: 138; Kesrevî, 1312: 41; Gündüz, 2010: 91). Böylece Muşâşa'ların 70 yıl süren müstakil idareleri Şah İsmail tarafından yıkılmıştır. Ancak Şah İsmail'in bölgeden uzaklaşmasından hemen sonra Falah b. Muhsin, Huveyze'ye gelerek bölgeyi yeniden ele geçirdikten sonra (Kesrevî, 1333: 49; Minorsky, 1979: 840-841) Şah İsmail'e hediyeler göndererek bağlılığını bildirmiştir. Böylece Muşâşa'lar Safevî Devleti'nin vassalı durumuna geçmiştir (Kesrevî, 1312: 49).

Falah b. Muhsin 1514 yılında ölümünün ardından oğlu Badran b. Falâh Muşâşaların başına geçmiştir. O da babası gibi Şah İsmail'e bağlılığını bildirmiştir. Ancak 1514 yılında yapılan Çaldıran Savaşı'nda yenilgiye uğrayan Şah İsmail'in yakalanmasına ramak kala savaş meydanından ayrılmıştır (Feridun Bey: 1274: 339-340; Gündüz, 2010: 131). Bu yenilgi Safevî topraklarında yaşayan diğer halklar üzerinde farklı bir etki oluştururken bölgedeki Safevî baskısı bir süreliğine Osmanlı'nın müdahalesi ile yön değiştirmiştir. Dolayısıyla Şah İsmail'in bölgedeki Arab şeyhlere karşı otoritesi zayıflamış ve Osmanlı etkisi açık bir şekilde görülmeye başlamıştır. Nitekim Badran b. Falâh da Osmanlı ve Safeviler arasında geçen mücadelede arada kalmıştır. Çaldıran Savaşı'ndan yaklaşık on dokuz yıl sonra 1533-1535 Kanuni Sultan Süleyman'ın İrakeyn seferi olarak bilinen seferi ile Irak-ı Acem ve Irak-ı Arab bölgesine girmesinin ardından Cezire, Hatif, Huveyze ve Bahreyn bir süreliğine Osmanlı hâkimiyetine girmiştir. Dolayısıyla Safevilere biad eden Arab şeyhler tek tek Osmanlı padişahına biad etmek zorunda kalmışlardır (Küpeli 2010: 231). Nitekim 1534 yılında Badran b. Falâh da Sultan Süleyman'ın Hemedan'dan Bağdad'a yürüdüğü sırada onu selamlamış ve bağlılığını bildirmiştir (Budak, 1378: 179-180).

Bu arada 1524 yılında Şah İsmail'in ölümü üzerine yerine geçen 10 yaşındaki oğlu Şah Tahmasb'ın ilk zamanlarında Safavî topraklarında iç karışıklıklar başlamıştır. Şah'ın çocuk yaşta olması devlet yönetiminde söz sahibi olmak isteyen Kızılbaş beylerini birbirine düşürüp istikrarsızlığa yol açmıştır (Küpeli, 2010: 231). Osmanlı ve Safevî devletleri arasında sıkışan Muşaşalar duruma göre hareket etmek zorunda kalmışlardır. Bölgede bir süre Osmanlı'ya biad eden Muşaşa Badran b. Fallah 1541 yılında Şah Tahmasb'ın Raşani valisini cezalandırmak üzere Dizful'a geldiğinde bu kez ona biad etmek zorunda kalmış, böylece bölgede Haviza valisi olarak kalmayı başarmıştır (Gaffârî, 1343: 94; Kesrevî, 1312: 50; Minorsky, 1979: 840).

Daha sonra Muşaşa'ların başına Mubârek b. Muttalib b. Badran geçmiştir. Gençlik yıllarını Davrak ve Râm-Hurmuz bölgesinde geçiren Mubârek orada bulunan bir Arab kabilesi tarafından Huveyze'ye davet edilmiştir. 1594 yılında Dizful ve Şuster'i muhasara altına aldıktan sonra Cezayir'e hareket edip Basra ve etrafını kuşatmıştır (Kesrevî, 1312: 49). Bu dönemde Safevîlerin başında Şah Abbas bulunmaktadır. Safevî devletinin oldukça zayıf düştüğü bir dönemde tahta oturan Şah Abbas zamanında babası Sultan Muhammed Şah'ın etkisiz ve zayıf yönetiminden dolayı Kızılbaş liderler kendi aralarında sürtüşmeye başlamış ve onların yarattığı bu güç zaafının bir sonucu olarak Azerbaycan ve Herat, Osmanlı ve Özbeklerin eline geçmiştir. Şah Abbas, bu durumu düzeltmek için akınlardatopladığı Çerkez ve Gürcü kölelerden oluşan bir ordu kurarak Kızılbaşların gücünü dengeledikten sonra İsnâşeriyye'yi hâkim kılar ve aşırı Şii unsurları bastırma politikasına ağırlık verir, Muşaşa'ları kontrolü altında tutmaya çalışmıştır (Uyar, 1999: 123).

Muşaşa'ların başında bulunan Mubârek'in Şah Abbas ile ilişkileri çok sağlam değildir, bu nedenle Mubârek, Şah Abbas'ın düşmanı olan Abdullah Mu'min Han ile de mektuplaşıp, Şah Abbas ile münasebeti karşılıklı hediyeler alıp vererek politik bir dengede tutmaya ve baskı politikasından kurtulmak için gayret göstermiştir. Hatta bu dengeyi koruyabilmek için oğlu Nasr'ı da Safevî ailesine mensup bir kız ile evlendirmiş, Şah Abbas'ın On İki İmam inancındaki baskıcı tutumuna karşı batını tevîle dayalı olan Muşaşa inancından ayrılıp On İki İmam inancını kabul ederek Safevîlere biraz daha yaklaşmış siyasi bir yön belirlemiştir. 1616 yılında Mubârek b. Muttalib b. Badran'ın ölmesi ile iktidar Raşid b. Muttalib'e geçse de iktidara geçtikten dört yıl sonra 1620 yılında Banî Lâm isyancıları tarafından öldürülmüştür (Kesrevî, 1312: 140-159; Minorsky, 1979: 841). Onun öldürülmesinden sonra bir türlü istikrar kuramayan Muşaşa'lar da yeniden karışıklıklar baş göstermiştir. Bunun üzerine Şah Abbas, Huveyze bölgesindeki karışıklıkları durdurmak için Mansûr b. Multalib'i göndermiştir. Ancak Mansûr b. Multalib, Şah Abbas'ın 1623 yılında yaptığı Bağdad seferine hiç bir yardımda bulunmadığı için görevden azledilerek yerine Muhammed b. Mubârek getirilmiş ve valiyi korumak amacı ile Huveyze kalesine kızılbaş müfrezesi yerleştirilmiştir (Kesrevî, 1312: 130; Minorsky, 1979: 841).

Sonraları Şah Abbas'ın tahtına geçen Şah Safi ise yeniden Mansûr b. Multalib'i Huveyze'ye göndermiştir. Daha sonra 1643 yılında Mansûr b. Multalib'in yerine oğlu Baraka getirilmiştir. Yedi yıllık bir iktidardan sonra Baraka'nın yerine 1650 yılında Ali Han b. Halaf b. Muttalib getirilse de, çok geçmeden Şah Safi, Huveyze bölgesini Ali Han b. Halaf b. Muttalib'den alarak Luristan valisi Minûcerh Han'a verir ve şehir iki yıl onun hâkimiyetinde kalmıştır (Kesrevî, 1312: 130; Minorsky, 1979: 841). Böylece Muşâşa'lar Şah Safi döneminde yarı özerk bir durumda varlıklarını devam ettirmeyi başarmışlardır. Şah Abbas'ın bu şekilde Huveyze bölgesini kontrol altında tutma nedeninin altında yatan sebep ise askeri açıdan Muşâşa'lardan destek almasının yanı sıra kendisine rakip olan hareketi sindirme politikası olmuştur (Newman, 1998: 271).

Sonuç

Sonuç olarak, Muşâşa'ların ortaya çıktığı ve varlıklarını sürdürdükleri döneme baktığımızda söz konusu coğrafya farklı tasavvuf ve Şii hareketlerinin (Hurufilik, Safeviyye) bir arada yaşamaya çalıştığı, düzensiz sosyal ve siyasî yapı içerisinde siyasallaşarak devletleşme sürecine girilen ve birbirinden etkilenen bir bölge olduğu göze çarpmaktadır. Bir türlü istikrar sağlanamayan siyasî yapı içerisinde Timurlu-Akkoyunlu-Karakoyunlu arasında süre gelen iktidar kavgaları ve otorite kurma çabası içerisinde ortaya çıkan Muşâşa'lar diğer aşırı hareketler gibi iktidar güçlerin ciddi saldırılarına maruz kalmışlardır. Timurlu, Karakoyunlu ve Akkoyunlular gibi Huveyze bölgesine hâkim olan Safevî hükümdarları da merkezi otoriteyi korumak ve başka bir Şii hareket oluşumu rakip istemediklerinden dolayı kendisinden önceki otoriter güçlerin politikasını benimseyerek Muşâşa'lara saldırılarda bulunmuş, bölgeyi kontrol altına aldıktan sonra kendilerinin tayin ettiği kişiler aracılığıyla onların yarı özerk bir statüde varlıklarını sürdürmelerine izin vermiştir.

Dönem içerisinde değişen iktidar güçlerin Muşâşa'lara karşı bu tutumlarının asıl nedeni teolojik bir çatışmadan dolayı değil daha çok iktidar hırsı, toprakları ve merkezi otoriteyi koruma amaçlıdır. Ayrıca bölgede hâkimiyet kuran otoriter devletlerin hükümdarları çevrelerinde geniş taraftar toplayan şeyhler ve diğer dini liderlere her zaman şüphe ile yaklaşmış, bu nedenle ya bu şeyhleri ortadan kaldırmaya ya da akrabalık ilişkileri ve vakıf tahsisleri ile kendilerine bağımlı hale getirmeye çalışmışlardır. Sünnî-Şii ayrım yapmadan tüm şeyhlere yakın bir politika izlemişlerdir. Ancak otoritelerin sarsılacağı ihtimali belirlediğinde Muşâşa örneğinde görüldüğü üzere çok sert önlemlere başvurmuşlardır.

Öte yandan Muşâşa'ların üzerine uzun bir süre mevcut yönetimler tarafından birbirine benzer baskı politikası uygulandığından Muşâşalar mevcut güçleri tedirgin etmekten öteye gidemezken hâkimiyet alanlarını genişletememiş ancak İran ve Horasan'da gelişen hareketlerin Sünnî-Şii ayrımının çok net olarak yapılmadığı bir

dönemde Muşâşalar isyanları ve faaliyetleri ile bölgedeki Sünnî akideyi kırmayı başarmıştır. Sonraki süreçte Safevî hükümdarlarının baskıcı politikasına dayanamayıp bazı dönemlerde batını tevile dayalı doktrinden On İki Şii inancına doğru kayma yaşanmıştır. Mahalli bir hareket olarak ortaya çıkan Muşâşalar süreç içinde Sünnî-Şii inancın savunucuları olan ve çok sık değişen yönetimlerin baskılayıcı tutumlarına karşı bölgede varlıklarını sürdürmeyi başarmış tarihi sürece isyanları ve faaliyetleri ile damgasını vurmuştur.

Kaynakça

- AKA, İ. (1994). *Şahrüh ve Zamani*, Ankara: TTK.
- AKA, İ. (2000). *Timur ve Devleti*, Ankara: TTK.
- AKA, İ. (2001). İran'da Türkmen Hâkimiyeti (*Karakoyunlular Devri*), Ankara: TTK.
- AMOREDDI, İ. B.S. (1986). "Religioun in The Timurid and Safevid Periods", *The Cambirige of History of İran*, V.6, Cambridge: Cambridge Universty Press, 610-655
- BİTLİSİ, Ş. (1971). *Şerefnâme*, çev. E.Emin Bozarslan, İstanbul: Hasat Yayınları.
- BUDAK, M.K. (1386). *Cevahirü'l-Ahbar: Bahş-i Tarih-i İran az Karakoyunlu ta Sal-ı 984*, hzl. Muhsin Behrâm Nejâd, Tahran: Merkez-i Neşr-i Miras-ı Mektub.
- ÇELENK, M. (2005). *16 ve 17. yüzyıllarda Safevi Şiiliği*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- DAFTARY, F. (2001). *Muhaliğ İslam'ın 1400 yılı İsmâililer: Tarih ve Kuram*, çev. Ercüment Öz-kaya, Ankara: Rastlantı Yayınları.
- EŞ-ŞEYBÎ, K. M. (1374). *Teşeyyo ve Tasavvuf*, çev. Alırıza Karagözlü, Tahran: İntişarat-ı Emir Kebir.
- FERİDUN Bey. (1274). *Münşeati's Selatin*, C.1, İstanbul.
- GAFFÂRÎ, (1343). *Tarih-i Cihân-âra*, nşr. Hasan Neraki, Tahran.
- GAYYEM, A. (1388). *Pansed-i Sale-i Tarih-i Huzistân ve Negd-i Kitab-ı Tarih-i Pansed-i Sal-i Huzistan-ı Ahmet Kesrevî*, Tahran.
- GÜLŞENÎ, M. (1982). *Menâkib-i İbrâhim-i Gülşeni*, hzl. Tahsin Yazıoğlu, Ankara: TTK.
- GÜNDÜZ, T. (2010). *Son Kızılbaş Şah İsmail*, İstanbul: Yeditepe Yayınevi.
- HÂNMDÎR, El-H. (1333). *Habibü's-Siyer fi Ahbar-ı Efrad-ı Beşer*, C.4, hzl. Muhammed Debîr-siyakî: Tahran: Miras-ı Mektub.
- İSFAHÂNÎ, F. İbn R.K. (1382). *Târih-i Âlamârây-ı Emîni*, Tahran: Mirâs-ı Mektub.
- KAZVİNÎ, M.Y. (1379). *Hold-ı Barin*, (*Tarih-i Timuriyan ve Türkemanan*), hzl. Mir Hâşim Muhaddis, Tahran: Miras-ı Mektub.
- KESREVÎ, A. (1333). *Tarih-i Pansed Sale-i Huzistân*, Tahran: Hodkar-ı İran.
- KÜPELİ, Ö. (2010). "Irak-ı Arab'ta Osmanlı-Safevi Mücadelesi (XVI-XVII.Yüzyıllar)" *History Studies*, Ortadoğu Özel Sayı, Samsun: 227-244.
- MİNORKSY, V. (1979). "Muşâşa'lar", İ.A., C.8, İstanbul: M.E.B., 839-843.

- MİNORKSYV. (1971). "Karakoyunlu Cihânsâh ve Şiirleri", *Selçuklu Araştırmaları Dergisi*, çev. Mine Erol, Ankara: TTK.,153-180.
- MİRHÂND. (1380). *Tarih-i Revzet'us-Safa Fi Siret'ül-Enbiya ve'l-Müluk ve'l-Hulefa*, 10, Tashih, Cemşid Kiyanfer, Tahran:İntişarat-ı Esatir.
- NEVMAN, A.J. (1998). *Society and Culture in The Early Modern Middle East: Studies on Iran in the Safavid Period*, England: Brill.
- PAYDAŞ, K. (2003). *Ak Koyunlu Devlet Teşkilatı*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi) A.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- PETRUŞEVKSKİ İ.P. (1951). *XV Asırda Azerbaycan Devletleri*, C.I, Bakü: Tarih ve Felsefe İnstitutunun Eserleri.
- RENÇBER, M.A. (1387). *Muşaşayan*, Tahran: İnan Kitap.
- RUMLU, H. (2006). *Ahsenü't -Tevârih*, çev. Mürsel Öztürk, Ankara: TTK.
- SEMEKANDÎ, A. (2004). *Matla-ı Sa'deyn ve Mecma-ı Bahreyn*, nşr. Abd'ül-Hüseyin Nevâi, Tahran:Pejuhaşgah-ı Ulum-i İnsani ve Mütalâ'at-ı Ferhengi .
- SÜMER, F. (1989). "Akkoyunlular", *DİA*, 2, İstanbul:Diyanet Yayınları, 270.
- ŞUŞTERÎ, N. (1375). *Mecalis'ül Mü'minin*: Tahran.
- TIHRANÎ, Ebû B. (2001). *Kitâb-ı Diyârbekriyye*, çev.Mürsel Öztürk, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- UYAR, M. (1999). "Safeviler Öncesi İran'da Tasavvuf ve Devletin Ortaya Çıkışı", *Akademik Araştırmalar Dergisi*, 1 , İstanbul: Maestro İnsan Kaynakları Eğitim ve Danışmanlık Hizmetleri Yayınları.,121-137.
- YİNANÇ, M.H. (1945). "Cihânsâh" İ.A., 3, İstanbul: M.E.B.,173-189.
- WALBRİGE, L.S. (2001). *The Most Learned of the Shi`a : TheInstitution of the Marja` Taqlid*, NewYork: Oxford Press.
- WOODS, J.E. (1993). *Akkoyunlular, Aşiret, Konfederasyon, İmparatorluk*, çev. Sibel Özbudun, İstanbul: Milliyet Yayınları.

NİÇİN AHLÂKLİ OLMALIYIM SORUNU VE TASAVVUFTAN MÜKEMMEL BİR CEVAP: HACI BEKTAŞ VELİ ÖRNEĞİ

Fazıl KARAHAN*

Özet

İnsan niçin ahlâklî olmalıdır? Niçin iyi davranmalıdır? Niçin iyilik yapmalıdır? Ahlâklî olmasını, iyiliği belirleyen ölçüt nedir? Bu sorulara farklı şekillerde cevapların verildiği görülür. Gerçekte insan, maddi ya da manevi bir çıkar gereği eylemde bulunur. Bilinç, irade ve hürriyetin olmadığı hiçbir eylemin ahlâklî bir eylem olarak değer kazanamayacağı, ahlâklî bir eylem olarak değerlendirilemeyeceği noktasında hemen bütün filozoflar birleşmektedir. Şu kadar var ki her bilinçli eylem de mutlaka bir çıkar için gerçekleştirilir. Maddi veya manevi, bir çıkar gözetmeksizin gerçekleştirilen eylemin bilinçli bir eylem olduğu tartışılır. Çünkü böyle bir eylemin gayesi yoktur. Bilinç ise gayesiz düşünülemez. Ne yaptığını bilmek, aynı zamanda niçin yaptığını bilmektir. Ahlâklî eylem zorunlu olarak ereği belli olan bir eylemdir. Eriksiz bir eylem ahlâklî bir eylem olarak değer kazanamaz. En büyük çıkar ebedî ve sonsuz olan çıkardır. Bu durumda ebedî ve sonsuzluğun sahibi olan Allah'ın rızasını kazanmak insanın ahlâklî eylemlerinin ana sebep ve gayesini oluşturur. İşte bu hakikati gören Yunus Emre ve Hacı Bektaş Veli gibi sufiler, lebbeyk diyerek ihlâs ve aşk ile Ebedî Sevgili'nin rızasını kazanmaya çalışmışlardır.

Anahtar Kelimeler: Ahlâk, İnsan doğası, tabiat yasası, vicdan, bilinç, çıkar, aşk, Allah, Hacı Bektaş Veli

THE PROBLEM OF WHY SHOULD I BE MORAL AND PERFECT ANSWER FROM SUFISM: EXAMPLE OF HACI BEKTASH VELI

Abstract

Why should one be moral? Why should we be well-behaved? Why should we do a favour? What is the criteria that defines what is moral and favour? These questions are answered in different ways. Actually, people act by materialistic and spirutual benefits. Almost all the philosophers agree that none of the acts without conscience, will or freedom can be defined as worthy or moral. However, every conscious act is done absolutely for benefit. It is argumentative that the act done regardless of materialistic or spiritual benefit is conscious or not. Since such an act has no aim. Yet aimless conscience is unthinkable. Knowing what to do means knowing why to do it. Moral act is an act compulsorily with a specific objective. An act

* Yrd. Doç. Dr., Pamukkale Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Denizli/Türkiye,
fkarahan@pamukkale.edu.tr
DOI:10.12973/hbvd.72.138

without an objective can not be valued as a moral act. The biggest benefit is the eternal and infinite benefit. In this case, gaining the approval of God- the eternal, forms the main objective of moral acts. Therefore, the sufi such as Yunus Emre and Hacı Bektas-i Veli who saw the truth tried to gain the approval of the Eternal Beloved, full of love and sincerity.

Key Words: Moral, human nature, laws of nature, conscience, consciousness, benefit, love, God, Hacı Bektash Veli

Giriş

Niçin ahlâklı olmalıyım? Ahlâklı olmamı belirleyen ölçüt nedir? Niçin iyi olayım, iyi davranayım, iyilik yapayım? Bu sorular ahlâkın kaynağını ve değerini belirleyen en temel sorulardır. Ahlâkî eylemlerin anlamı, ereği bu sorulara verilen cevaplarda ortaya çıkar. İster ilkçağda, ister ortaçağda, ister yeniçağda, ister modern çağda, isterse uzay çağında yaşayın insanın hayatı bu cevaplara göre düzenlenir. Bu sorular sadece fikri düzeyde kalan sorular değil, aynı zamanda pratik hayatla da ilgili oldukları için, başta ahlâk olmak üzere, din, felsefe, siyaset, hukuk, sosyoloji, psikoloji vb. birçok alanı ilgilendiren bir boyuta sahiptir. Dolayısıyla bu sorulara çok farklı açılardan çok farklı cevaplar verilebilir.

Niçin ahlâklı olmalıyım? Sorusu bir problem olarak ortaya konulduğunda bu soruya verilen cevapların tespit edilmesi bile tek başına bir araştırma ve incelemeyi gerektirir. Cevaplardan hangisi veya hangilerinin ne kadar tatmin edici olduklarını değerlendirebilmek için öncelikle onların neler olduklarının tespit edilmeleri ve belirli bir sistematik içinde ortaya konulmaları gerekir. Bu yüzden bu makalede öncelikle konuyla ilgili sorulara verilen cevaplar araştırdık ve ahlâk felsefesi penceresinden bakarak başlıklar altında belirli bir sistematik içinde inceledik. Daha sonra da bu temel üzerine problemi çözmeye yönelik tatmin edici cevap veya cevaplara ulaşmayı hedefledik. İşte bu arayış içinde İslâm Tasavvufu ve Hacı Bektaş Veli ile karşılaştık. Böylece Hacı Bektaş-ı veli örneğinde tatmin edici cevap veya cevapları belirledik ve problemin çözümünü ortaya koyduk.

1.İnsan, Doğası Gereği Eylemde Bulunur:

İnsanın ahlâkî eylemlerinin gayesini insanın doğasına, doğuşuna, yaratılışına, fitratına götüren görüşlerdir. Bu düşünce şu şekillerde anlaşılır.

1.1.İnsan doğuştan iyidir:

Bu düşünceyi savunanlara göre insan doğası gereği doğuştan iyidir. İnsanın akli ve vicdanı hep iyiyi ister. Akıl ve vicdan fitraten iyidir. Fakat nefsin arzu ve istekleri, tabiat ve çevredeki kötülükler onu kötülüğe sürükler. İnsan aklına ve vicdanının sesine kulak vererek iyiyi ister ve iyiye yönelik ahlâkî eylemde bulunur. İnsan ahlâklı

olmalıdır. Çünkü insan doğuştan iyidir. Doğuştan iyi olan akıl ve vicdan ahlâklî olmayı gerektirir. Doğuştan iyi olan akıl ve vicdan, ahlâkın temelidir.

Meselâ Konfüçyüs böyle düşünür. Ona göre insan doğuştan iyidir, fakat bulunduğu ortam, çevre insanı kötüleştirebilir. İnsanın kötüleşmesinin önüne geçmek için eğitim gereklidir (Türker, 2007: 291). Kant'ın "Vicdan Ahlâkı"da bu gruptadır. Çünkü Kant'a göre vicdan doğası gereği iyidir.

1.2. İnsan doğuştan kötüdür:

Bu görüştekiler insanın doğuştan kötü olarak doğduğunu düşünürler. Konfüçyüs'ün Ru ekolünden olmakla birlikte, Ksün Zi adlı Çinli düşünür, insanın doğuştan kötü olduğunu iddia eder ve epeyce taraftar da bulur (Türker, 2007: 292).

Thomas Hobbes da böyle düşünür "İnsan insanın kurdudur." der. Ona göre insan doğası bencildir, kendini sever ve onda kendini koruma içgüdüğü egemendir. Bu yüzden herkes kendi çıkarını düşünür ve herkes herkesle savaş halindedir. Herkes kendi çıkarını istemede eşit olduğuna göre, kendi çıkarı için kötülük yapma hakkında da eşittir. Bu yüzden insan doğuştan kötüdür. Ancak bu herkesin herkesle savaşı kimsenin işine yaramayacağı için barış ve güven içinde yaşamak, zorunluluk ve gereksinimler nedeniyle insanlar toplumsal hayatı kabul ederler, iyiyi isterler ki ahlâkî eylemler de burada başlar. Akıl yasası herkesin eylemlerinin yararlı ve zararlı sonuçlarını düşünmesini gerektirir. Doğruluk, eğrilik, hak ve haksızlık toplum halinde yaşayan insanlar için söz konusudur. Ahlâk temelde bireysel, dolaylı olarak toplumsal çıkara göre belirlendiği için genel geçer bir ahlâk ve hukuk ilkesinden bahsedilemez. Ancak zorunlu bir gereklilik olarak "Barış İsteği" temel ilke olarak benimsenebilir (Akarsu, 1998: 154-155). Barış isteği, en iyi şekilde, ancak herkesin kendi istencini devrettiği bir devlet içinde gerçekleşebilir. Devlette ahlâk ve hukuk bireylere göre değil topluma göre belirlenir. Hobbes'a göre insan doğuştan kötüdür ama toplum böyle istediği için ona göre eylemde bulunmalıdır (Akarsu, 1998: 154-155).

Hristiyanlıkta da insanın doğuştan kötü günahkâr, bozulmuş olarak doğduğuna inanılır. İnsanın günahkâr doğmasının sebebi, başlangıçta iyi olan Âdem ve Havva'nın yasak edilen ağaca dokunmaları olarak gösterilir. Âdem ve Havva'nın bu ilk günahı, kötülüğü, ahlâkî olmayan eylemleri nedeniyle bütün insanların yeryüzüne kötü, bozulmuş, günahkâr olarak doğduklarına inanılır. Bu durum İncil'de şöyle anlatılır: Demek ki, bir tek insanın suçluluğu yüzünden suçlu çıkarılma nasıl bütün insanları kapsadıysa, bir tek insanın doğru çıkarma eylemiyle de yaşam doğruluğu bütün insanları kapsamıştır. Çünkü bir tek insanın buyruğa uymazlığıyla nasıl birçokları günahlı kılınmışsa, bir tek insanın buyruğa uymasıyla da birçokları doğru kılınacaktır (İncil, 1999: 307).

Görüldüğü gibi Hristiyanlığa göre, Âdem'in işlediği günah bütün çocuklarına geçer ve her insan günahla doğar. Bu günahın ancak İsa'nın lütfu ile kurtulabilir. Kilise öğretisinde Âdem'in günahı ile başlayan "düşüş", İsa'nın çarmıha gerilmesinin insanların günahlarına kefarete olması ile birleştirilir. Hristiyan teologlardan bazılarına göre, "miras günah" ile insanın doğuştan suçlu, günahkâr olduğu değil, günaha eğilimli bir doğaya sahip olduğu kastedilmektedir. Fakat her halükarda Hristiyanlığa göre insan doğuştan günahkârdır ve İsa'yı hayatımıza getirmeden kurtuluş ümidi yoktur (Aydın, 1991: 190).

"Miras günah" öğretisini, yani hem günahlı doğmayı, hem de insanın doğası gereği kötü olduğu inancını Yahudiler reddeder. Tevrat ve Eski Ahit'in kimi pasajları da çocukların ebeveynlerinin günahlarını taşımayacaklarını belirtir. İslâm inancında da "asli günah", ebeveynlerinden çocuklarına aktarılan "miras günah" fikri kabul görmez. Kur'an'da Âdem'in tövbesinin kabul edildiği çok açık olarak belirtilir (Bakara 37).

1.3. İnsanlardan bazıları doğuştan iyidir, bazıları doğuştan kötüdür, Bazıları sonradan iyi veya kötü olur:

Sokrates ve Platon'a göre "iyi ideası" kavramlar dünyasındadır. İyi ideasını insan kolay kolay göremez. Dünyada iyi ve güzel ne varsa oradan gelir. Her ruhta bir "öğrenme gücü" vardır. Ruhun geçici şeylere sırtını dönüp iyi ideasına yönelmesi gerekir. Eğitim ruhun öğrenme gücünü "iyi"den yana çevirme sanatıdır. Düşünme gücü, Tanrısallıktan bir şeyler içerir. Zevklerin, keyiflerin, heveslerin, türlü isteklerin sardığı ruh düşünme gücünü bu yönde geliştirirse kötülüğün emrine girer. Düşünme gücünü bedeni arzularının hizmetinde kullanan kimse için "iyi" bu arzuların tatmini olarak görülebilir. Oysa tabiatın böyle yarattığı ruh daha çocuk iken eğitilir ise bedeni arzulardan sıyrılıp doğrudan yana çevrilebilir. (Eflatun, 1980: 201-203). İnsan doğuşları için iyi ve kötü doğumların sırrı geometrik sayılarda saklıdır (Eflatun, 1980: 230). İnsanlardan kimi altın soylu, kimi gümüş soylu, kimi demir soylu, kimi tunç soylu olarak dünyaya gelirler. Demir ve tunç soylular maddi kazanç peşindedirler (toprak, ev, altın, gümüş peşinde). Altın ve gümüş soylular ruh zenginliği, erdem peşinde koşarlar (Eflatun, 1980: 231). İnsanın üç yanı vardır: a. Bilgi edinen yanı, b. Öfke yanı c. İsteyen yanı. İnsanın isteyen yanının hedefi açlık doyurmak, cinsel sevgi, para ve benzeridir. Öfke yanının hedefi başa geçmek, zafer kazanmak ve ün salmaktır. Bilgi edinen yanının hedefi hiç durmadan gerçeği aramaktır. İnsanın bu üç yanına karşılık üç çeşit insan vardır: Bilgisever, ünsever, parasever. Üç ayrı insana göre üç ayrı zevk vardır. Her biri kendi hayatını beğenir. Parasever kişi şan ve şeref karın doyurmaz der. Ünsever kişi para biriktirme ve bilme zevkini ün katmadıkça boş bulur. Bilgisever kişi öğrenme zevkinin yanında diğer zevklere değer vermez. Bunlardan hangisinin daha mutlu olacağına gelince: Bilgisever kişi her iki zevkin bilgisine onlardan daha çok sahiptir ve gerçeğin ne olduğunu bilir. İnsan iyiyi

kötüden görme, anlama ve düşünme yoluyla ayırır. Dolayısıyla en sağlam yargı bilgi edinenin yargısıdır. Gerçek zevk bilgeliğin zevkidir, diğerleri onun yanında bir kuruntu ve aldanmadan ibarettir. Çünkü açlık, susuzluk gibi şeyler bedendeki eksikliklerden; bilgisizlik, akılsızlık ise ruhtaki eksikliklerden çıkar. Bunlardan hangisini doyurmak daha gerçektir. Değişen, gelip geçici olan bedenin eksikliklerini doyurmak mı? Yoksa değişmez, ölmez, aldatmaz varlıktan gelen ve o varlığa benzeyen ruhun eksikliklerini doyurmak mı? Elbette ikincisini doyurmak daha gerçektir. Üstelik ruh, öz varlığa bedenden çok daha yakındır. İnsanın yaradılışının asıl yanı, değişmeyen yanı, gerçek yanı Ruh yanısıdır. Beden yanı aldatıcı, gelip geçici, belirsiz yanısıdır. İnsanın asıl yaradılışına uygun yanını doyurması gerçek zevktir. Bu yüzden bilgeliğe ruh üstünlüğüne ermeyenler, bedeni zevklerini doyurmaya çalışanlar daima alçalırlar, gerçek zevkten uzaklaşırlar (Eflatun, 1980: 267-274).

Sokrates ve Platon'a göre ruhlar, dünyaya gelmeden önce kendi yaşayacakları hayatı, kendi kaderlerini (hayvan, insan, zorba, yoksul, dilenci, sürgün, beden güzelliği, yüz güzelliği, ünlü hayatı, kadın, erkek, zenginlik, fakirlik, hastalık, sağlık) kur'a ile sırayla kendileri seçerler. Fakat iyiliğin sahibi yoktur, her ruh iyiye ne kadar verirse ondan o kadar pay alır. Herkes kendi seçtiği hayattan sorumludur. Kişinin seçtiği hayattan Tanrı sorumlu tutulamaz. Seçimde ruhun kaçınıcı sırada olduğu değil, açgözlü olmamak, bilgiseverlikle hareket ederek orta hayatları tercih etmek önemlidir. Ruh temiz bir bilgi ve düşünce dostu olur, bir de seçimde son sıraya düşmezse bu dünyada mutlu olduğu gibi gökyollarında selametle ilerler. Ruhun iyi olması bilgiseverlikten değil, gelenekten kaynaklanıyorsa bu tip ruhların hata yapmaları her zaman mümkündür (Eflatun, 1980: 301-306). Demek ki Sokrates ve Platon açısından insanlar geometrik sayılara göre iyi ve kötü mizaçlarda doğarlar ancak Tanrısallıktan bir şeyler içeren ruhun düşünme gücüyle bilgisever, ünsever, ve parasever olurlar. Kimi önceden iyi iken sonradan iyi, kimi önceden iyi iken sonradan kötü; kimi önceden kötü iken sonradan kötü, kimi önceden kötü iken sonradan iyi olabilir.

Yusuf Has Hacip de Sokrates ve Platona yakın düşünür. Ona göre, iyi insan doğuştan iyi ve sonradan (taklit) iyi olmak üzere iki çeşittir. Doğuştan iyi olan insan çok doğru ve dürüst bir hayat sürer, ondan daima iyilik gelir. Sonradan, taklitle iyi olan insan kötüye uyarsa kötü, iyiye uyarsa iyi olur. Kötü insan da böyle iki çeşittir: ya doğuştan kötüdür, ya da taklit yoluyla kötü olur. Doğuştan, yani doğası kötü olanın kurtuluşu yoktur, o kimse dünyanın belası halkın felaketidir. Sonradan, taklitle kötü olan kötüye uyarsa kötü, iyiye uyarsa iyi olur (Yusuf Has Hacip, 2001: 36, 37, 84).

İnsanların bazılarının doğuştan iyi, bazılarının doğuştan kötü oldukları şeklindeki görüşü son dönemde Ziya Yurttaş öne sürer. O, insanların doğuştan gelen birçok fiziksel ve zihinsel özelliklerinin yanında, doğuştan gelen ruhsal özelliklerinin de bulunduğunu ve bu özelliklerin insanlar arasında istatistiksel olarak "normal"

bir dağılım gösterdiklerini iddia eder. Ona göre, insanların tümü doğuştan iyi ya da tümü doğuştan kötü değildir. İnsanların %2 si çok kötü, %14 ü kötü, %68 i normal, %14 ü iyi, %2 si ise çok iyi eğilimli olarak doğarlar. Bununla birlikte insanlar sonradan çevre ve ortama göre iye veya kötü olurlar ve aslında pratikte hiçbir insan “tam iyi” değildir (Yurttaş, 2010:).

Günümüz psikolojisi, duyuşsal tepkilerin değışmeyen yönleri olarak görülen mizacın, kalıtımsal olduğu kanısındadır (Baymur, 1983: 83). M.Ö. 4. yüzyılda Hipokrat, insan mizacının bedende bulunan egemen sıvıya göre dört tip mizaçtan bahseder. 1. Kan sıvısının egemen olduğu Hafif Kanlı tip (eğence müzik ve şaraptan hoşlanır). 2. Balgam sıvısının egemen olduğu Ağır Kanlı tip (dinlenmeyi, uykuyu sever, zor duyulanır, yavaş hareket eder). 3. Kara safranın egemen olduğu sevdalı tip (derin görüşlü, cesur, duyuşsal, romantiktirler). 4. Sarı safranın egemen olduğu Asabi tip (ateşli sert ve çabuk kızarlar) (Baymur, 1983: 254-255) Günümüzde Kretschmer ve Sheldon gibi kişilik ve mizacı beden biçimlerine göre (boy, kilo, güzellik, çirkinlik, kaş göz, renk vb) belirleyenler de görülmektedir (Baymur, 1983: 258-260).

1.4. İnsan, doğuştan ne iyidir, ne de kötüdür, o masum olarak doğar:

İnsan fıtrî olarak birtakım genetik hasletlerle dünyaya gelir buna fıtrî ve tabii ahlâk denilir. İnsan bu hasletlere sahip olmaktan dolayı sorumlu değil, bu kuvvetlere uyarak yaptığı fiillerden dolayı sorumludur (Akseki, 1979: 29-30). İnsan benliğini, kişiliğini bir takım yaşantıların sonunda kazanır. Başlangıçta çocuk kendi varlığını bilmez, ben ile ben olmayı ayırt edemez. Dünya, duyuşlarıyla algıladığı bir izlenimler karmaşasıdır. Işıklar, renkler, şekiller görür; sesler duyar; sertliği, yumuşaklığı hisseder; üşür, terler; ağrıyı, sızıyı hisseder; acıyı ve tatlıyı tadar; acıkır, susuzluk çeker, doyar. Beden ve duyuş organları sağlam olan her çocuk dış dünya ve bedeniyle ilgili bu verileri algılar. Fakat insan sadece duyuş organları ve bedenden ibaret bir varlık değildir. O aynı zamanda diğer varlıklardan çok daha üst düzeyde ruhî kuvvetlere, yani hayal, hafıza ve temyiz ve akıl kuvvetlerine sahip olarak doğar. Doğuştan olan bu ruhî kuvvetler verilerle, insanın yaşam tecrübesiyle gelişirler. Sağlık denilince hem ruhî kuvvetler, hem bedeni kuvvetler ve hem dış dünyanın kuvvetleri beraberce düşünölmelidir. Kısaca insanın sağlıklı olması demek beden ve duyuş organlarının sağlıklı olması, ruhî kuvvetlerinin sağlıklı olması, Dış çevrenin sağlıklı olması anlamına gelir. Bu kuvvetlerin hepsi birbirini etkiler. Dolayısıyla insanın “ben” ve “çevre” bilincinin gelişmesi zamanla ortaya çıkar. Karakter, mizaç ve ahlâk da bu kuvvetlerle şekil alır (Baymur, 1983: 268-269). İşte insan bu şekilde ortaya çıkan “Kazanılmış Ahlâktan (Ahlâk-ı Müktesibe)” sorumludur (Akseki, 1979: 30).

İslâmda insanın doğuştan masum olduğu, sonradan kötü ya da iyi olduğu düşüncesi hâkimdir. Bu konuda, Buhari'nin Ebu Hureyre'den naklettiği bir hadis şöyledir. “Her çocuk, fıtrat üzere (tevhide meyilli) doğar: Sonra, ana babası onu Yahudi Hristiyan veya

Mecusî yapar.” (Karaman, 2009: 406). Bu hadis genelde, her insanın lekesiz, tertemiz, iman ve İslâm’a uygun bir şekilde yaratıldığı şeklinde yorumlanır. Kur’an’da bu hadise paralel olarak şu ayet dikkat çekicidir: “O halde yüzünü, Allah’ı bir tanıyarak dine, Allah’ın insanları üzerine yaratmış olduğu fitratına doğrult. Allah’ın yaratışında değişiklik bulunmaz. Dosdoğru din budur. Fakat insanların çoğu bilmezler.” (Rum:30). Tin suresi 4. 5 ve 6. ayetler de insanın ahlâk konusundaki doğasına açıklık getirmektedir “4- Biz insanı en güzel biçimde yarattık. 5- Sonra da çevirdik aşağıların aşağısına attık. 6- Ancak iman edip iyi işler yapanlar başka; onlar için kesintisiz bir ecir vardır.” Bu ayetlerden insanın beden ve ruhen en güzel, en üstün, en şerefli biçimde yaratıldığını en yüksek kemal derecesine ulaşabilmek için gerekli akıl, kabiliyet ve yeteneklerin kendisine verildiğini, fitratını koruduğu sürece hayır ve faziletten ayrılmayacağını, fakat nefsanî arzu ve isteğine yenilirse fitratı gereği en aşağı dereceye düşeceğini anlıyoruz (Akseki, 1979: 17-18). Burada insanın fitrat olarak bedeni melekelerinin yanı sıra esas olarak akıl ve nefsanî arzularla dünyaya geldiği ön plana çıkmaktadır. İnsan, temyiz ve irade kuvvetine sahip olan akıl ile eylemlerini şerefli doğasına uygun olan iyiden yana veya aşağılık doğasına nefesine uygun olan kötünden yana kullanabilir.

Fakat burada şu konu açıklığa kavuşturulmalıdır. İnsanın eylemlerinin şerefli ve iyi veya aşağılık ve kötü olduğu nasıl belirlenecek ve belirleyicisi nedir, kimdir? Bu soru ahlâki insanın doğasına götüren daha önce bahsettiğimiz görüşler için de elbette sorulmakta. Ancak burada başlangıç masumiyet olduğu için soru bütün açıklığıyla kendini sordurmaktadır. Çünkü diğerleri zaten bu konuda nötr başlamamaktadır. Mutlaka bir yöne meyilli olarak İnsanı ele almaktadırlar. Onun için bu soru “insan masum olarak doğar” düşüncesinde daha anlamlı hale gelmektedir. “İnsan masum olarak doğar” düşüncesi insan için ahlâkî eylemlerinin gerçekleşmesinin sebebini bir iç gayeye yönelik olmaktan çıkarır, bir dış gayeye yönlendirir. Bu dış gayeleri de genel olarak tabiat veya Tanrı belirler. İnsan bu belirleyicilere bağlı olarak eylemlerini doğal veya iradi şekilde gerçekleştirir.

2. İnsan, Tabiat Yasası Gereği Eylemde Bulunur:

İnsanın ahlâkî eylemlerini Tabiatın doğasına götüren görüşlerdir. “Doğaya uygun yaşamak” bu düşünce çok çeşitli şekillerde anlaşılır. Ama hepsinde de doğaya uygun yaşamak bilgelik gerektirir.

2.1. Mikrokozmos olan İnsan makrokozmos olan Evrenin devamı olduğu için insanın ahlâkî yaşamı logosa, yani akılsal düzene sahip evrene göre düzenlenmelidir:

Böyle düşünen Grek filozoflarına göre, mikrokozmos olan insan, makrokozmos olan evren düzenine uygun yaşarsa ahlâkî davranmış olur. Ahlâkî yaşam bir çeşit doğal yaşam veya doğal yaşamın bir uzantısı olarak görülür. Tabiat yasası aynı zamanda ahlâk yasasıdır. Özellikle Stoacılar, insan eylemlerinin gayesinin doğa ile

uyum içinde yaşamak olduğunu düşünürler (kozmolojik temellendirme). Burada olgu değer birliği söz konusudur (Özlem, 2004: 24-25).

Kireneliler, insanların yaratılışları gereği acıdan kaçıp hazza yönelen varlıklar oldukları için ancak niceliksel bedeni haz getiren eylemlerde bulunmakla doğaya uygun yaşadıklarını düşünürler. Kinikler en temel gereksinimler dışındaki tüm gereksinimlerden, hazlardan, aşırılıklardan, dünya nimetlerinden uzak durarak, inzivaya çekilerek, her şeyden ve herkesten mutlak bağımsızlıkla doğaya uygun yaşadıklarını, ahlâkî olanın bu olduğunu düşünürler (Özlem, 2004: 55-58). Ruhsal bağımsızlık noktasında kiniklere katılan stoacılar kiniklerin toplum dışı münzevi hayat anlayışlarına itiraz ederler. Tabiatdaki rasyonel düzen ve ereğin insana toplum içinde görevler yükleyip bunları yerine getirmeye sevk ettiğini ileri sürerek bireysel ahlâkın üstünde toplumsal ya da özgeci bir ahlâkı benimserler. Onlar doğaya uygun yaşamayı bu şekilde anlar (Özlem, 2004: 61).

Bir antikçağ hayranı olan Shaftesbury'e göre de "evren güzel ve uyumlu bir bütündür" İnsan kendini bu düzenli evrenle güzel ve uyumlu bir şekilde yetiştirirse mutlu olur. Ahlâkî eylem ölçülü, uyumlu eylemdir ve insanda bu uyumu gerçekleştirecek duygular doğuştan vardır. Bu duygular toplumun iyiliğine yönelme gibi özgecilik eğilimi, kendi çıkarını gözeten bencilik eğilimi ve ne özgecilik, ne bencilik doğaya aykırılık eğilimi olmak üzere üç tülüdür ki üçü de doğaldır. Sadece özgeci duygularla ahlâkî olunamaz. Bu duyguların akılla yönetilmesi, insanda bir ahlâk duygusunun, bir ahlâkî yargılama gücünün yaratılması gerekir. Böyle duygularını akılla yöneterek ahlâk duygusunu oluşturan kimse tutkuları arasından doğru ölçüyü bularak erdemli bir insan olur. Böyle bir kimse sırf erdemli olmak için ahlâkî eylemde bulunur, öbür dünyadaki ödüle ulaşmak için değil, gerçek mutluluğun tek yolu bu erdeme sahip olmaktır (Akarsu, 1998: 163). "Bir birey iyi ya da erdemli adına layık olmak istiyorsa, bütün eğilim ve duygulanımları, bütün düşünce ve duyu çeşitleri, içinde bir parça olduğu türünün ya da sistemin iyiliğine uygun ve o türün ya da o sistemin gerektirdiği gibi olmalıdır." (Akarsu, 1998: 162). Shaftesbury'nin bu ahlâk duygusu ve erdem düşüncesi gibi birçok açıdan Kant'ın "Vicdan Ahlâkî"ndan epeyce etkilendiği görülüyor.

Bu gurutta asıl olarak a.Tabiat vahşidir ve insan da bu tabiatın içinde yaşamaktadır, dolayısıyla güçlü olan doğru eylemin kuralını belirler (Nietsche) b. Tabiat vahşidir fakat Tabiatın doğasında vahşiliklere karşı kendi türünü korumak için ortak eylemde bulunma, ortak yaşama güdüsü, kültürü vardır ve insan da doğal olarak ortak eylemde bulunur. (Durkheim) c. Tabiat tekamül göstermektedir, bu tekamül inkar edilemez. İnsan bu gayeye göre hareket etmelidir şeklindeki (H. Spencer) görüşler yer alır.

3. İnsan, Vicdanı Gereği Eylemde Bulunur: İnsanın ahlâki eylemlerini vicdana götüren görüşler:

3.1. Vicdan doğuştandır:

J.J. Rousseu vicdanın doğal bir içgüdü veya ilâhî bir içgüdü olduğunu düşünür. Alexis Bertrand ise böyle bir düşüncenin vicdanın değerini yükselmediğini aksine küçülttüğünü, çünkü vicdanın “pratik akıl” ile aynı şey olduğunu, bu yüzden de öncelikle akli insanın doğal içgüdüleri olarak görmek gerektiğini söyler. Ona göre hem kanunu idrak eder hem de uygular. İnsan kanunu idrakte hatasızdır, fakat uygulamada hataya düşebilir, ihtiras, fayda ve safsataya tâbi olabilir. Alexis Bertrand’a göre “Ahlâk duygusu” her insanda vardır, eksik olan, “ahlâki kudrettir”. Vicdan salt bir “hüküm” olmaktan ziyade bir kıyastır, bir çeşit akıl yürütmenin sonucudur. Bu kıyas 1. öncül, büyük önerme: İyilik yapmak ve kötülüklerden uzak durmak gerekir. 2. öncül, küçük önerme: Şu iş iyi olduğu için emredilmiştir veya kötü olduğu için yasaklanmıştır. 3. Sonuç: Bu işi yapmalıdır veya bu işten uzak durmak sakınmak gerekir. Bu ahlâki kıyasta sadece büyük önerme kesindir. Vicdan burada hata kabul etmez. Vicdan bu noktada doğuştandır. Ancak küçük önerme gelişmeyi, öğrenmeyi, olgunlaşmayı gerektirir (Bertrand, 1999: 17-21).

3.2. Vicdan sonradan oluşur (gelişir):

Bir ampirist olan John Locke vicdanın doğuştan bir yasa koyucu, otorite olduğu düşüncesini reddeder. Ona göre, doğal bir vicdan olsaydı onun insan karakterinde değişmez öge olması gerekirdi. Doğal bir vicdanı kabul etmek (doğal güçlerin işlemlerle yetkinleşmesi bir kenara bırakılırsa) vicdanın zayıfladığını gösteren deneylerle çelişir. Üstelik doğuştan kavramlar için düzeltililebilme, iyileştirilebilme ve bozulabilmeden bahsedilemez. Ahlâk ancak vahiy ve deney yoluyla kazanılabilir (Akarsu, 1998: 156-159). Ahlâk yasaları a. Tanrısal yasalar b. Toplumsal yasalar c. Kamuoyu yasaları olarak üç kaynaktan beslenir. Bu yasalara karşı insan eylemleri a. Ödev ve günah b. Suçsuzluk ve suç c. Erdem ve erdemsizlik olarak değerlendirilir (Akarsu, 1998: 156).

4. İnsan, gereklilikten, alışkanlık gereği eylemde bulunur:

İnsan alışan, alışkanlık edinen bir varlıktır. Doğup büyüdüğü toplum, kültür, din, örf ve adet kısaca çevrenin oluşturduğu eylem tarzlarını alışkanlık haline getirir ve bu alışkanlık dolayısıyla eylemde bulunur, davranış gösterir. İnsan burada doğası gereği veya çıkarı dolayısıyla eylemde bulunmaz. Burada insan kendi bilincini çevrenin bilincine teslim etmiş durumdadır. Bilinçle değil gereklilikle alıştığı eylem kodları gereğince hareket eder. Heidegger’in deyimiyle böyle bir insan “Dünya içinde kaybolmuş” insandır. Bu insanlar akli kuvvetleri, eğilim, ihtiyaç ve istekleri bulunduğu halde bütün bu kuvvetlerini yerleşik alışkanlıklara teslim ederler. Sorgulamayı, itiraz

etmeyi ve karşı çıkmayı düşünmezler. Düşünseler bile alışkanlıklarının esiri olurlar. Yerleşik alışkanlıklar ne ise ahlâkî olan da odur derler. Bu kimselerin ahlâkî eylemleri kahve alışkanlığı, oyun alışkanlığı, sigara alışkanlığı, ibadet alışkanlığı, iyilik yapma alışkanlığı, töre alışkanlığı vb. alışkanlıklara göre gerçekleşir. Bu kimselerde akıl alışkanlıklara teslim olmuştur.

Alışkanlık gereği eylemde bulunanlar arasında başka bir gurup daha vardır ki bunlar akli, eğilim, ihtiyaç veya istek kuvvetleri bakımından yetersiz olanlardır. Bu marazî bir durumdur. Hastalık durumuna göre eylemde bulunurlar. Hayatın anlamını sorgulayamaz ve düşünemez, itiraz edemez, karşı çıkamaz, sadece uyar ve yaşarlar. Bu kimselerden toplumda yerleşik alışkanlıklara uyanlar için “saf”, “temiz” kimseye zararı dokunmaz” “etliye sütlüye karışmaz”, “amelefendi” denilir. Hâlbuki bu kimselerin rüzgârda savrulan bir yapraktan farkları yoktur.

5. İnsan, çıkar gereği eylemde bulunur (Maddî ya da Manevî menfaat):

İnsanın doğasından ve gereklilikten kaynaklanan eylemlerde bilinç ne kadar yer alır bilinçli olmayan eylem ahlâkî sayılabilir mi? Bilinç, irade ve hürriyetin olmadığı hiçbir eylemin ahlâkî bir eylem olarak değer kazanamayacağı, ahlâkî bir eylem olarak değerlendirilemeyeceği noktasında hemen bütün filozoflar birleşmektedir. Şu kadar var ki her bilinçli eylem de mutlaka bir çıkar için gerçekleştirilir. Maddî veya manevî, bir çıkar gözetmeksizin gerçekleştirilen eylemin bilinçli bir eylem olduğu tartışılır. Çünkü böyle bir eylemin gayesi yoktur. Bilinç ise gayesiz düşünülemez. Ne yaptığını bilmek, aynı zamanda niçin yaptığını bilmektir. Ahlâkî eylem zorunlu olarak ereği belli olan bir eylemdir. Ereksiz bir eylem ahlâkî bir eylem olarak değer kazanamaz.

İnsanın doğası gereği iyi olması ve buna göre eylemde bulunması, insanın doğası gereği kötü olması ve buna göre eylemde bulunması ve insanın alışkanlık gereği eylemde bulunması gibi görüşler, eylemde bulunan insanın bilinç, irade ve hürriyetini ortadan kaldırdıkları gibi, erek koymasını da ortadan kaldırır. İnsan ne yapacağına kendi bilinciyle karar verir ve bu kararı vermesinin de bir gayesi vardır. Bu gaye, erek de mutlaka bir şey içindir. Gaye rastgele değil, bir hedefe göre bilinçle belirlenir.

Bilinçle konulan bir erek ya sevgi, ya korku; ya da sevgi ve korku nedeniyle bir erek haline gelir. Bu arada insan emir gereği eylemde bulunur diye de düşünülebilir. Fakat insanın emri yerine getirmesi ya bilinçle ya bilinç dışı gerçekleşir. Bilinç dışı emre uyma söz konusu ise o eylemin ahlâkî olduğu zaten söylenemez. Emre uyma bilinçli ise bilinç o emre ya severek isteyerek uyar, ya da korkarak çekinerek uyar. Dolayısıyla emir gereği eylemde bulunmayı da sevgi ve korku gereği eylemde bulunma konusu içinde değerlendirmek gerekir.

5.1. İnsan, sevgi veya korku gereği eylemde bulunur:

Sevgi fenomeni haz fenomeniyle birlikte düşünülür. Haz veren şey hoş gider, hoş giden şey sevilir, sevilen şey arzulanır. Arzu arttıkça tutkuya ve aşka dönüşür. Aşk, sevgi ve hoşlanma arzusunun dereceleridir. Her arzu da nihayetinde bir haz veya haz isteğine dayanır. Bir başka deyişle arzusunun hedefi, amacı hazdır. Bir haz için arzumuz hoşlanma, sevgi ve aşk derecesinde olabilir. Nihayetinde hazzı yakalamak isteyen arzu, derecesine göre, insanın eyleme geçmesini güdüler. Haz vermeyen hoş gitmez, beğenilmez, hoş gitmeyen sevilmez, istenmez ve eyleme geçirmez. Her arzu bir haz içindir. Her eylem bir arzu neticesinde gerçekleşir. Dolayısıyla her şey bir şey için sevilir ve çıkarsız sevgiden bahsetmek mümkün değildir. Akıllı insan, bütün eylemlerini bir erek için yapar. Erek de hazzı düşünülemez. Önemli olan hazzın niteliği ve niceliğidir. Bu hazlar maddi veya manevî, dünyevî veya uhrevî kısa veya uzun süreli olabilir. Temyiz gücü ve iradî eylemlerde bulunma kabiliyeti olan insan istediği haz için eyleme geçebilir çaba sarf edebilir. Akli ve iradî olarak haz için yapılan eylemler bağımlık ve aşk olarak; Akıl ve iradeyi aşarak haz için yapılan eylemler bağımlılık ve alışkanlık olarak ortaya çıkarlar.

İnsan korku gereği de eylemde bulunur. Korku fenomeni elem (acı) fenomeniyle birlikte düşünülür. Korku fenomeninde de arzu vardır. Fakat buradaki arzu elemle karşılaşmama arzudur. Sevgi için esas olan haz iken, korku için esas olan elemdir. Korkunun amacı elemden kaçmaktır. Korkulan şeyin gerçekleşmemesi insanın çıkarımadır. Birçok elem çeşidinden bahsedilebilir. Önemli olan elemnin niteliği ve niceliğidir. İnsan bütün eylemlerini korktuğu şeye göre düzenler. İnsanın korkusu maddi veya manevî, dünyevî veya uhrevî şeylere yönelik olabilir. Elemin niteliği ve niceliği insanın eyleme geçmesini güdüler. Temyiz gücü ve iradî eylemlerde bulunma kabiliyeti olan insan elemle karşılaşmamak için eyleme geçebilir çaba sarf edebilir. Akli ve iradî olarak elemden kaçmak için yapılan eylemler tedbir, itaat ve boyun eğme olarak; Akıl ve iradeyi aşarak elemden kaçmak için yapılan eylemler öfke ve ödeklilik olarak ortaya çıkarlar. Öfke ve ödeklilik de alışkanlık olur.

Çeşitli şekillerde sınıflanabilirse de, hatta bazen iç içe girdiği görülse de, sevgi ve korkuyu genel itibariyle dünyevî ve uhrevî olmak üzere ikiye ayırabiliriz.

5.1.1. İnsan, dünyevî haz sevgisi ve dünyevî korku gereği eylemde bulunur:

Kimilerine göre insan dünyevî haz sevgisi ve dünyevî korkular nedeniyle eylemde bulunur (Akseki, 1979: 42-47). Onlar açısından, ahlâkî eylemlerin erekları içinde yaşadığımız bu dünya ile sınırlı olduğu sevgi ve korkulara yöneliktir. Hayatı bu dünyadan ibaret gören kimseler erekları bu dünyaya göre belirlerler ve ahlâkî eylemleri de bu dünyanın şartlarına göre değerlendirirler. Başta Aristippos, daha sonra J. Bentham olmak üzere, Thomas Hobbes, Nietzsche, Heidegger v.b. genelde

ateist filozofların ahlâk felsefeleri bu temelde gelişir. Onlar bu dünyanın ötesindeki bir uhrevî dünyayı, ya da bir ahret hayatını kabul etmezler. Niçin ahlaklı olmalıyım? Sorusuna onlar tamamen dünyevî fenomenlere göre cevaplarlar: barış için, toplumsal hayat için, güç için, özgürlük için, mutluluk için v.s., ama onlara göre bu kavramlar sadece bu dünya ile sınırlıdır. İlkçağ hedonist ahlâk anlayışlarını ve Yeniçağ hedonist ahlâk anlayışlarını ve J. S. Mill'in faydacı ahlâkını, duygucu (sentimentalist) ahlâk anlayışları (Mantıkçı Pozitivistler), duygudaşlık, şefkat, diğergamlık (Auguste Comte) v.b. bu gruba dâhil edebiliriz. Örneğin William James diyor ki, *"Tüm durumlarda ahlâkî tecrübenin iddialarına saygı duyulmalıdır. Bu sebepten insanın ahlâkî hayatının açıklanmasına engel olabilecek herhangi dini, metafizik veya epistemolojik bakış açısı, yanlış bakış açısı olarak mütalaa edilmelidir."* (Türer, 2005: 178). *"Aktif yaşamdaki gibi, biz hem gerçeğin yüklem kısmına hem de konusuna bir şeyler ekleriz. Böylelikle insan gerçeği doğrur."* (Türer, 2005: 169). Görülüyor ki James'e göre doğruyu insan belirler ve duysal olmayan dünyada iyi ve kötünün yeri yoktur. İyilik, kötülük, doğruluk ve yanlışlık tamamen tecrübe dünyası ile sınırlıdır (Türer, 2005: 99).

5.1.1.1. İnsan, dünyevî haz sevgisi gereği eylemde bulunur:

"Her şeyin ölçütü insandır" diyen sofistler insanın eylemde bulunmasının sebebini yarar ve hazza bağlarlar. Onlara göre insan kendi bireysel yararına ve hazzına uygun olan şeyleri sever. İnsan bireysel maddi haz ve maddi yarar arzusuyla eylemde bulunur. Herkes kendi bireysel yarar ve hazzının peşinde koşar. Bu yüzden iyi ve kötü görelidir. Genel ahlâk ilkelerinden bahsedilemez. (Özlem, 2004: 18-20).

İnsanları yaratılışları gereği acıdan kaçıp haza yönelen varlıklar olarak gören hedonistler ancak haz getiren, hazzı amaçlayan eylemleri ahlâkî sayarlar. Haz ile de daha çok niceliksel bedeni hazları kastederler (Kirene Okulu, Aristippos, Theodoros, Hegesias, Annikeris vb.) (Özlem, 2004: 55).

Epikürosçular ahlâkî eylemlerin gayesinin niceliksel ve kinetik hazlar değil, daha uzun vadeli yarar getiren niteliksel ve statik hazlar, yani tinsel, zihinsel, entelektüel hazlar olduğunu düşünürler. Bu entelektüel hazları elde etmek için de Sokrates'in belirttiği gibi başta bilgelik gibi bazı erdemlerin olması gerektiğini iddia ederler.

Dünyevî hazlar çok çeşitlidir: para sevdası, mülk sevdası, makam, güç ve iktidar sevdası; özgürlük sevdası, sağlık sevdası, yaşam sevdası, çocuk sevdası, cinsellik sevdası, kadın veya erkek sevdası, devlet sevdası, millet sevdası, doğa sevdası, insanlık sevdası, bilim sevdası, masumluk sevdası, doğruculuk, dürüstlük ve iyilik sevdası, yalancılık, kandırmacılık, kötülük ve zorbalık sevdası v.b. gibi.

Her haz sevgisi ereğine ulaştığında haz başlar sevda biter; haz bittiğinde de tekrar sevgi başlar. Akıllı insan, bütün eylemlerini bir erek için yapar.

5.1.1.2. İnsan, dünyevî korku gereği eylemde bulunur:

Dünyevî korku için başlıca şu korkulardan bahsedebiliriz: Dışlanma korkusu, kazanamama korkusu, kaybetme korkusu, ceza korkusu.

Dışlanma korkusu: Gönülden dışlanma korkusu, meclisten dışlanma korkusu, maldan dışlanma korkusu, bilgiden dışlanma korkusu şekillerinde ortaya çıkabilir. Gönülden dışlanma korkusu annenin ve babanın, kardeşlerin, yakınların, toplumun, sevgilinin gönlünden dışlanma şeklinde olur. İnsan eylemlerini bu dışlanmalardan korktuğu için onlara göre gerçekleştirir.

Kazanamama korkusu: İnsan mal kazanamama, sağlık kazanamama, haz kazanamama, ün kazanamama, saygı kazanamama, sevgi ve dostluk kazanamama, onur kazanamama, hürriyet ve özgürlük kazanamama, ömür kazanamama gibi korkular yaşar.

Kaybetme korkusu: İnsan sahip olduğu malı, sağlığı, hazzı, ünü, sevgi ve dostluğu, saygıyı, onuru, hürriyeti ve özgürlüğü, hayatı kaybetme (ölüm) gibi korkular yaşar. İşte bütün eylemlerini bunları kaybetmemek üzerine düzenler.

Ceza Korkusu: cezayı maddi ceza ve manevi ceza olarak sınıflandırmak mümkündür. Esasen yukarıdaki korkulardan her birinin gerçekleşmesi ceza niteliğini taşır. Cezaya acı, ıstırap eşlik eder. Yukarıdaki her korkunun gerçekleşmesi ayrı bir ceza, her ceza ayrı bir acı verir. İnsan bu acılardan korktuğu için eylemlerini ona göre dikkatle işler.

5.1.2. İnsan, uhrevî haz sevgisi ve uhrevî korku gereği eylemde bulunur:

Kant “Öyle hareket et ki, hareketinin temelindeki ilke bütün insanlık için geçerli olsun” sözünü bir ahlâk ilkesi olarak belirliyor. Niçin ahlâklî olmalıyım sorusuna Kant “Ahlâkî zorunluluk gereği” çünkü “en yüksek iyi” budur diye cevap veriyor (Kant, 2001: 170-171). Kant’ın çok farklı şekillerde anlaşıldığını ve yorumlandığını görmekteyiz. Ancak bir filozofu değerlendirmek istiyorsak onu fikirlerinin bütünlüğü içerisinde görmemiz gerekir. Yukarıdaki söz Kant’ı anlatır, fakat eksik anlatır, tıpkı Platon’un, Aristo’nun eksik anlaşıldığı gibi. “Bilgi için bilgi edinmek” gibi, “en yüksek iyi olmak için en yüksek iyi olmak” şeklindeki düşünceler ereksiz erek ya da ereğin kendisini erek yapmak gibi büyük bir mantık hatasıdır ki Platon, Aristo ve Kant gibi filozofların, böyle bir mantık hatasına düşebilecekleri düşünülemez. Onları böyle bir hataya düşmüş gibi görmek; ya görmemek, ya görememek, ya da gerçeği göstermek istememekten kaynaklanır.

Kant diyor ki “öyle hareket et ki...” sorumuz şu: niçin öyle hareket edeyim? Cevap: “en yüksek iyi için” Peki en yüksek iyi nedir? Cevap: “En yüksek iyi yalnız sonsuzlukta eksiksiz bir çözüme ulaşabilir. Bunun için ölümsüzlük koyutu gerekir, bu bizi

ahlâklılığa uygun mutluluğa götürür, yani ahlâk yasası ile mutluluk orada birleşir. Bu durum da zorunlu Tanrı'nın varlığını gerektirir.” (Kant, 2001: 169-178). Kant'ın sözleri şöyle devam ediyor:

“Ahlâk yasası, bir özgürlük yasası olarak, doğadan ve doğanın (güdüler olarak) istek duyma yetimize uygunluğundan büsbütün bağımsız kalması gereken belirleme nedenleri aracılığı ile buyurur. Ancak dünyada eylemde bulunan us taşıyan varlık bu dünyanın ve doğanın nedeni değildir. Bundan dolayı ahlâk yasasında; ahlâklılıkla dünyanın bir bölümü olan bu yüzden de dünyaya bağlı bulunan bir varlığın ahlâklılıkla oranlı mutluluğu arasında zorunlu bir ilişki kurmayı gerektiren neden yoktur. Bu varlık, dünyaya bağımlı olması yüzünden, istenci dolayısıyla doğanın nedeni olamadığı gibi yalnızca kendi gücüne dayanarak; mutluluğu konusunda, yine kendi pratik ilkeleriyle doğayı sürekli bir uyuma kavuşturamaz. Öte yandan salt usun pratik ödevinde, açıkçası en yüksek iyiye yönelik zorunlu çabada, şöyle bir bağlamın koyut niteliğinde ortaya konusu da zorunludur: En yüksek iyiyi (ahlâklılığı zorunlu olan) geliştirmeye çalışma gereğindedir. Böylece, mutlulukla ahlâklılık arasındaki eksiksiz uygunluğun temelini içeren; doğadan ayrı bir doğa varlığının bütününe değgin bir bağlamın nedeni koyut olarak ortaya konur. Ancak bu en üst neden, doğanın yalnızca us taşıyan varlıklarına özgü bir yasaya uygunluğun değil, tesrie bu varlıkların bu yasayı istencin en üst belirleme nedeni diye ileri sürmeleri durumunda, doğanın bir yasa tasarımına uygunluğunun temelini de kapsar. Öyleyse bu, yalnızca biçim yönünden yasaya uygunluk değil, ahlâkı eyleme geçiren bir neden olarak ahlâklılığa da, ahlâka özgü amaca da uygundur. Öyleyse dünyada en yüksek iyi; doğanın ahlâka özgü amaca uygun nedenselliği olan en üst bir nedeni diye benimsenirse olanaklıdır. İmdi, yasaların tasarımına göre eylemlerde bulunan bir varlık, anlığı olan (us taşıyan bir varlık) demektir. Bu yasaların tasarımına göre böyle bir anlığın nedenselliği ise bu varlığın istencidir. Öyleyse en yüksek iyi için varsayılması gereken, doğanın en üst nedeni anlak ve istenç aracılığıyla doğanın nedeni (bunun sonucu olarak da yaratıcısı) olan bir varlık, açıkçası tanrıdır. Sonuç olarak, ortaya konmuş en yüksek iyinin (en iyi dünyanın) olanağına özgü koyut, beri yandan en yüksek kökensel bir iyinin gerçekliğinin, açıkçası tanrı varlığının da koyutudur. En yüksek iyiyi geliştirmek bizim için ödevdir; bundan dolayı bu en yüksek iyinin olanağını varsaymak da yalnızca bir yetki değil, bir gereksime olarak ödevle bağlantılı zorunluluktur. Bu en yüksek, ancak tanrının varoluşu koşuluna dayanır, bunun varsayımı ödevde sınıksız bağlıdır, bu da tanrı varlığını benimsemenin ahlâk yönünden zorunlu olması demektir.” (Kant, 2001: 170-171).

Görülüyor ki Kant dünyevî ereklerle gerçekleştirilen eylemleri ahlâki olarak nitelendirmemektedir. Ahlâk yasasının en yüksek iyiyi hedef aldığı, en yüksek iyinin de ancak sonsuzlukta, ölümsüzlükte, yani uhrevî bir hayatta ve ancak bir tanrının bulunmasıyla mümkün olabileceğini; ahlâk yasası, en yüksek iyi ve mutluluğun ancak bu şekilde birleşeceğini düşünmektedir. Platon'un “Devlet” diyalogunun son bölümünde de en yüksek iyinin, mutluluğun öteki dünyada gerçekleşeceği vurgulan-

maktadır. Nitekim Platon, devletinin gayesini de bu temeller üzerine kurar. Platon öteki dünyayı gören Er isimli şahsın ağzından şöyle diyor: “Gerçekten de bu dünyaya her gelişte insan temiz bir bilgi ve düşünce dostu olursa, hayat seçmede son sıraya düşmezse, öbür dünyadan gelenlerin dediklerine göre, hem bu dünyada mutlu olabilir; hem de öteki yolculuğu çetin yer altı yollarında değil, dümdüz gökyollarında yapabilirler. Er’in anlattığına göre hayat seçmede ruhların değişik davranışları görülecek şeymiş...” (Eflatun, 1980: 305). Platon ebedî mutluluğun bu dünyadaki eylemlere göre gerçekleşeceğini vurgulamaktadır.

Benzer düşünce İslâm Filozofu Fârâbî’de de görülür (1997; 1990; 1999; Ulu-tan, 1999). Ona göre en yüksek iyi Saadet-ul Kusva’dır, asıl mutluluk ebedî mutluluktur ki Fazıl Devlet’in görevi yurttaşlarını oraya hazırlamaktır. Fazıl Devlet’in vatandaşları Saadet’ul-Kusvaya ermek maksadıyla yardımlaşır. Bu dünyada huzurla yaşanabilir fakat gerçek saadete ancak öbür dünyada ulaşılabilir. Bir Hristiyan Filozofu olan Saint Augustinous’un Tanrı Devleti de benzer bir düşünceyi dile getirir.

Yalnız burada niçin ahlâklî olmalıyım sorusunun cevabını, en yüksek iyinin gerçekleşeceği yeri uhrevî varlık alanıyla ilgili görmede birleşen filozoflar ahlâkî ilkenin belirlenmesi noktasında, yani en yüksek iyinin nasıl belirleneceği ve ne olduğu konusunda ayrılırlar. Örneğin Kant gibi tamamen insan aklını temele alan filozoflara göre ahlâkî eylemin ilkesini tamamen insan aklı belirler. Kant bu ilkeyi çıkarırsız vicdan ilkesine göre belirlerken vicdana sığınır. Ona göre en yüksek iyinin belirleyicisi Tanrı değildir, aslında Tanrının bile en yüksek iyi ile kayıtlı olduğu söylenebilir. Niçin ahlâklî olmalıyım sorusuna Kant’n cevabı “Ahlâk yasası gereği” olacaktır. Ahlâk yasasına niçin uymalıyım? Sorusuna “Çünkü en yüksek iyi yasaya uymakla ebedî hayatta, Tanrı huzurunda gerçekleşecektir, gerçek mutluluk oradadır”. Diyecektir. Fakat ahlâk yasasını kim belirler? Sorusuna ise Tanrı belirler dememektedir. Oysa İslâm filozofları ve ilahî dinlerin cevapları genelde Tanrı belirler şeklinde ortaya çıkar. Onlara göre Tanrı istediği için ahlâklî olmalıyım cevabı en doğal cevap olarak görülür. Mesela Fârâbî’ye göre (Kant, Platon ve Aristo’dan farklı olarak) en yüksek iyinin ne olduğunu vahiy yoluyla Tanrı belirler. Ama insan aklı yolla da en yüksek iyiye ulaşabilir.

5.1.2.1. İnsan uhrevî haz sevgisi gereği eylemde bulunur:

Kısaca cennet sevgisi ve Allah sevgisi olarak ikiye ayrılır. Kimilerine göre insanlar cennet sevgisi için eylemde bulunurlar. Dünyevî hayatta yaptıkları iyi eylemler nedeniyle Tanrı tarafından mükâfatlandırılacaklarını ve Cennet’e gireceklerini düşünürler. Böylece Uhrevî bir mekân olan Cennetteki vaat edilen hazlar için bu dünyada iyi eylemlerde bulunurlar. Bu manada ahlâkî eylemlerin gayesini hemen hemen bir birine yakın fikirlerle Sokrates “En Yüksek İyi”, Fârâbî “Saadet-ul Kusva”, Kant “Summum Bonum” olarak belirler.

Bunlar için Kur'an'ın ifadeleri şöyledir: *Bakara 200-İnsanlardan bazıları şöyle der: "Ey Rabbimiz, bize dünyada ver."* Böylesi için ahirette bir nasip yoktur. *201-Onlardan kimi de şöyle yakarır: "Ey Rabbimiz, bize dünyada da güzellik ver, ahirette de güzellik ver. Ve bizi ateş azabından koru."* *202-İşte böyle diyenlere kazandıklarından bir nasip vardır. Allah, hesabı çok çabuk görür.*

Kimilerine göre insanlar Allah sevgisi için eylemde bulunurlar. Bunlara göre insan Allah'ı koşulsuz, karşılıksız sever ve bütün eylemlerini bunun için yapar. Bunlar için ise Kur'an şu ifadeleri kullanır: *Bakara 207-İnsanlardan öylesi de vardır ki, benliğini Allah'ın hoşnutluğunu elde etmeye satar. Allah, kullarına karşı Rauf'tur, çok şefkatlidir. Allah aşkıyla yanıp tutuşan Yunus emre ve benzeri mutasavvıfların eylemlerini bu amaçla gerçekleştirdikleri düşünülebilir.*

Haris el-Muhasibi Allah için yapılan amellerden bahsederken insanların dört şekilde amelde bulduklarını ve bunların en üstününün birinci gurup olduğunu ifade eder. Ona göre, bu dört gurup şunlardır: 1. Allah'a hürmet ederek Allah için amel edenler ki bunların amelleri Allah'a gönül ve kalplerinde ayırdıkları miktara göre değer kazanır. Bu kimseler için kendisiyle Allah'a yaklaştıkları şeyden daha lezzetli bir şey yoktur. 2. Allah'ın yakınlığını arzularak amel edenler. Bu kimseler Allah'ın velayet ehli kimseler için hazırladığı büyük hayrı kaçırmaktan korkarlar. Bu yüzden kendilerine yasaklanan şeyleri terk etmekten başka himmet ve gayrette bulunmazlar. 3. Allah'tan ve O'nun cezasından korkarak amel edenler. Bu kimseler sevabı arzulamaktan ziyade cezadan korktukları için amelde bulunurlar, sevap akıllarına bile gelmez. Cehennem korkusu ve cezanın büyüklüğünden dolayı cennet akıllarına bile gelmez. 4. Allah'tan utanarak amel edenler. Bu kimseler Allah'ın gizli ve açık her şeyi gördüğünü, O'nun kendilerine şahdamarlarından daha yakın olduğunu bildikleri için O'ndan utanırlar ve gizlilikte yaptıkları bütün çirkinliklerden uzak durmaya çalışırlar. (Haris el-Muhasibi, 2009: 126-128). Görülüyor ki Muhasibi uhreviyat için yapılan eylemlerin sebeplerini hürmet (saygı), büyük sevap, ceza ve utanma olarak tespit etmekte ve en doğrusunun hürmet olduğunu düşünmektedir.

Muhasibi'nin belirttiği gibi utanma da ahlâki eylemlerin sebeplerindendir Nitekim bir hadis şöyle bildirir: *İnsanların Peygamberlerden öğrenebildikleri sözlerden biri de: "Utanmadıktan sonra dilediğini yap!" sözüdür.* (Buhârî, Enbiyâ: 54; Ebu Dâvûd, Edeb: 6) Ancak, utanma duygusu daha çok korku kaynaklıdır ve korku içinde değerlendirilmelidir. (Hacı Bektaş Veli, 2007: 60)

5.1.2.2. İnsan uhrevî korku gereği eylemde bulunur:

Uhrevî korku için de dışlanma korkusu, kazanamama korkusu, kaybetme korkusu ve ceza korkusundan bahsedebiliriz. Fakat bu korkuları da temelde uhrevî hayat ile ilgili korku ve Allah ile ilgili korku olmak zere ikiye ayırmak gerekir.

5.1.2.2.1. Uhrevî hayat ile ilgili korku:

Ölümden sonra bir hayat olduğuna inanan insanlar dünyevî hayatta yaptıkları eylemlerin karşılıklarını uhrevî dünyada alacaklarını düşünürler. Dünyevî hayatta iyi eylemlerde bulunanlar uhrevî hayatta cennet ile mükâfatlandırılır, kötü eylemlerde bulunanlar cehennem ile cezalandırılır. Dışlanma korkusu: Cennetten dışlanma korkusu; Kazanamama korkusu: cenneti kazanamama korkusu; Kaybetme korkusu: cenneti kaybetme korkusu; Ceza korkusu: cehenneme gitme, cennete gideme korkusudur. İnsanlar eylemlerini tamamen bu korkulara göre gerçekleştirirler. Bu nedenle kötü fiilleri işlemekten çekinirler, iyi fiillerde bulunmaya gayret ederler. Bunların durumu için Kur'an'dan şu ifadeleri zikredebiliriz: *Zümer: 73-Rablerinden korkanlar da bölükler halinde cennete sevk edilirler. Oraya geldiklerinde, cennet kapıları da kendilerine açıldığında, oranın bekçileri onlara şöyle derler: "Selam size! Tertemizsiniz. Hadi girin şuraya, sürekli kalıcılar olarak!"* 74- Onlar da şöyle derler: "Hamd olsun o Allah'a ki bize vaadini yerine getirdi, bizi yeryüzüne mirasçılar yaptı. İşte cennetten istediğimiz yerde konaklıyoruz. İş yapıp değer üretenlerin ödülü ne de güzelmiş!"

5.1.2.2.2. Allah ile ilgili korku:

Bu korku kulun Allah'a olan sevgisini, imanını yitirme korkusu, Allah'ın sevgisinden dışlanma, Allah'ın sevgisini kazanamama, Allah'ın sevgisini kaybetme, Allah'ın ceza vermesi korkusu olarak dile getirilebilir.

Kulun Allah'a olan sevgisini, imanını yitirme korkusu: Esasen bu korku Allah'ın dostluğunu, sevgisini, muhabbetini kaybetme korkusudur. Kul kalbini yeterince eğitmezse Allah'a olan sevgi ve imanı kaybetme olasılığı her an mümkündür.

Allah'ın sevgisinden dışlanma korkusu: Bu daha ziyade Allah'ın hürriyetini belirten bir korkudur. Allah dilediğini sevmekte, dilediğine hidayet vermekte hürdür. Kullar Allah'ın sevmediği, hidayet vermediği, iman nasip etmediği kimseler olmaktan; Allah'ın sevgisinden dışlanmaktan korkarlar.

Allah'ın sevgisini kazanamama korkusu: Allah'ın sevgisini, muhabbetini, dostluğunu kazanamama korkusuyla kul kötü eylemlerden çekinir.

Allah'ın sevgisini kaybetme korkusu: Kul Allah'ın sevgisini, kaybetmekten korkar. O'nun sevgisini, muhabbetini, dostluğunu kaybetmemek üzere eylemde bulunur.

Allah'ın ceza vermesi korkusu: Kul Allah'ın ceza vermesinden korktuğu için eylemlerini ona göre düzenler. Allah'ın ceza vermesi, Dünyevî ve Uhrevî bütün korkuların gerçekleşmesi şeklinde tecelli eder.

Sonuç

Allah korkusu Allah'ın dostluğunu, sevgisini, muhabbetini kaybetme korkusudur. Her şeyi yaratan O Yüce Varlık'ın dostluğunu kaybetme korkusuyla kullar her fiillerini en iyi fiiller olarak yapmaya çalışırlar. Burada Allah dostunun menfaati dostluktur. Dostun gücenmesi, incinmesi, uzaklaşması, hoşnut olmaması, dostluğun bütün nimetlerinden kişiyi mahrum bırakır. Esasen burada Allah korkusu ve Allah sevgisi birleşir.

Allah sevgisi ve Allah korkusu Allah'ın hoşnut olması, Allah'ın rızası ile anlam kazanır. Nitekim Buhârî'nin Ebû Saïd el-Hudrî'den bildirdiği bir hadiste cennet halkı hakkında şu ifadeler geçer: "... Onlar 'Ey Rabb'imiz, artık bu nimetlerden sonra hangi şey daha üstün ve değerli olabilir?' derler. Allah: 'Size, rızamı koyuyorum, artık bundan sonra size asla kızmam' buyurur." (Buhârî, 2006: 645).

Allah'ın sevgisine O'nun emir ve yasaklarını, yani isteklerini, onun hoşuna gidecek şeyleri yapmakla, O'nun rızasını kazanmakla ulaşılabilir. Seven kimse sevgiliyi hoşnut edecek elinden gelen her şeyi yapar. Böylece onu hoşnut etmek ister. Çünkü maksat onun gönlünü kazanmaktır. Peki, niçin gönlünü kazanmak ister? Çünkü gönlünü kazanınca o da onu sever ve o da onu hoşnut etmek ister. Böylece sevgi karşılıklı olur. Sevgi tek taraflı olursa seven için ızdırap olur, üzüntü olur, keder olur.

Dost sevgiyle verir ve verebileceği ne varsa vermeye çalışır. Tüccar ölçüyle verir, ne kadar az verirse kâr sayar. Tüccar kazanmayı, dost hoşnut etmeyi düşünür. İnsan eylemde bulunurken tüccar mantığıyla değil dost mantığıyla hareket ederse, karşılığını da dost mantığıyla alacaktır.

Görülüyor ki en büyük menfaat dostluktur. Peygamberlerin, velilerin, suflerin, Allah'a samimi olarak inananların eylemleri dost içindir, dostluk içindir. En yüksek erek Allah'ın sevgisini kazanmak, O'nu hoşnut etmek, O'nun dostluğunu ve rızasını kazanmaktır. Kul ve Allah'ın birbirlerine sevgisi, birbirlerinden hoşnutlukları, birbirleriyle dostlukları ve birbirlerinden razı olmaları ile ilgili olarak Kur'an'daki şu ifadeler dikkat çekicidir:

Tevbe/72-Allah mümin erkeklere ve mümin kadınlara, atlarından ırmaklar akan cennetler vaad buyurdu. Orada ebedi kalacaklardır. Hem de Adn cennetlerinde hoş meskenler vaad etmiştir. Allah'ın rızası ise hepsinden büyüktür. İşte asıl büyük kurtuluş da budur.

Tevbe/109- O halde binasını Allah korkusu ve Allah rızası üzerine kurmuş olan mı hayırlıdır, yoksa binasını yıkılmak üzere olan bir uçurumun kenarına kurup da onunla birlikte cehenneme yuvarlanan mı daha hayırlı? Allah, zalimler güruhunu hidayete erdirmez.

Fecr Suresi'nin 14-30. ayetleri Allah rızası, Allah korkusu, Allah sevgisi ve dostluğunu dile getirmekte, kısaca "Niçin ahlâklî olmalıyım?" sorusunu cevaplarca-
sına özenle işlemektedir.

Dikkat edilirse eylemleri Allah'ın dostluğunu, sevgisini, rızasını kazanmak için, O'nu hoşnut etmek için; O'nun dostluğunu, sevgisini kaybetmemek için yap-
mak sadece peygamberlere, velilere ve sufilere mahsus değil, bütün inananlar için söz konusudur. Bazı kimseler bunu sadece belli zümrelere ait sanır. Oysa dostluk en büyük menfaattir. İşte bu yüzden Ahmed-i Yesevî, Hacı Bektaş Veli, Yunus Emre gibi sufler en büyük menfaat peşindedirler. Bu manada şiiirlerinin çoğunu O Büyük Dost'a yazan, O'na sevginin en yüksek derecesi olan aşkla yanıp tutuşan Yunus Emre "Aşkın Aldı Benden Beni" adlı şiiirinde der ki:

" ...

Süfilere sohbet gerek ahilere ahret gerek

Mecnurlara Leyli gerek bana seni gerek seni

...

Cennet cennet dedikleri bir kaç köşkle birkaç huri

İsteyene ver onları bana seni gerek seni... " (Yunus Emre, 2005: 160)

Hacı Bektaş Veli de ahlâkî eylemlerin gayesinin nihai noktasının muhiblik olduğunu ve en büyük kazancın muhiblere ait olduğunu açıklar. (Hacı Bektaş Veli, 2007: 52-59). Hacı Bektaş Veli'ye göre Çalab Tanrı, insanı rüzgâr, ateş, su ve toprak olmak üzere dört türlü nesneden yaratmış ve insan toplulukları abidler, zahidler, arifler ve muhibler olmak üzere Çalab Tanrı'ya dört türlü ibadet içindedirler. Bu dört gurubun dört türlü halleri ve dört türlü arzuları vardır (Hacı Bektaş Veli, 2007: 44).

1. Abidler şeriat topluluklarıdır, tabiatları rüzgârdandır. Rüzgâr gibi eserler. Şeriat rüzgârı temiz ve güçlüdür onları temizler. Bunlar Çalab Tanrı'nın emirlerini yerine getirirler yasaklarından sakınırlar. İbadetleri: namaz kılmak, oruç tutmak, zekât vermek, çağrıldıklarında askere gitmek, cünüplükte gusül abdesti almak, birbirini incitmemek, dünyayı terk edip ahireti sevmektir (Hacı Bektaş Veli, 2007: 44-47).
2. Zahidler tarikat topluluklarıdır, tabiatları ateştendir. Ateş gibi yanarlar. Ahirette yanmadan önce dünyada nefislerini yakarlar. İbadetleri: gece gündüz Çalab Tanrı'yı zikretmek, Bismillah'ı hatırda tutmak, korku ve ümit arasında bulunmak, ahiret için dünya arzularını terk etmektir. Bunlar kendi bilgileriyle yetinirler, nereye gelip gittiklerini bilmezler, Çalab Tanrı'yı kendi gayretleriyle hatırlarlar (Hacı Bektaş Veli, 2007: 47-48).

3. Arifler marifet topluluklarıdır, tabiatları sudandır. Su gibi temiz ve temizleyicidirler. İçlerinde pislik barınmaz ve ulaştıkları yeri temizlerler İbadetleri: tefekkür etmek, dünya ve ahireti terk etmektir. Bunlar Çalab Tanrı'yı severler, nefislerini bilirler, birbirlerine bakarak onlardan velayet beklerler, içinde bundukları halleri bütün varlığa değışirler ve bundan en-dişe duymazlar (Hacı Bektaş Veli, 2007: 48-52).
4. Muhibler aşk topluluklarıdır, tabiatları topraktandır. Toprak gibi rızaya teslim olur, Hak'ka boyun eğer, ondan gelene razı olurlar. İbadetleri: se-yir (Çalab Tanrı'nın kudretiyle yarattıklarını seyir), dua (Bu kudretin sa-hibi olan Çalab Tanrı'ya yönelip yalvarma), müşahede ve arzularına ula-şmaktır (Çalab Tanrı'yı bulmak, kendilerini O'nda yitirmek, halleriyle birlikte bir olmak). Çalab Tanrı aşkıyla tutuşan Muhibler, Çalab Tanrı'yı kendi özlerinde ve kendi özlerini Çalab Tanrı'dan bilirler (Hacı Bektaş Veli, 2007: 52-55).

Eylemlerin nihaî gayesini dostluğa ve özellikle aşka, ihlâs ve lebbeyk ile Çalab Tanrı aşkına dönüşen dostluğa bağlayan Hacı Bektaş Veli, böylece asıl, nihaî dost-luk ve aşkın muhatabının kim ve ne olduğunu ortaya koyar. İşte bu aşk cana hareket verir, yakar. Fakat ihlâs ile Yâ Rabbi! diyebilmek kolay değildir. (Hacı Bektaş Veli, 2007: 55-59). İnsan nefsi, malı ve Çalab Tanrı olmak üzere üç şeyi dost edinir ve dayanır. Nefsine ve malına dayanan, onları dost edinen eylemlerini bunlara göre gerçekleştiren şeytan'a hizmet eder, şeytanlaşır ve karşılığını görür. Çalab Tanrı'ya dayanan, O'nu dost edinen eylemlerini ona göre gerçekleştirir ve karşılığını görür. 'Dostu dostundan ayırmayayım' diyen Hak Telâ Kur'anda şöyle buyurur: "... Onları, Allah'ı sever gibi seviyorlar. Oysa iman edenlerin Allah sevgisi daha kuvvetlidir." (Bakara, 2/165); "Yüceliğim hakkı için şükrederseniz elbette size (nimetimi) arttırırım..." (İbra-him, 14/7); "... güzel davrananları da daha güzeliyle mükâfatlandırılacaktır." (Necm, 53/31); "Onun için her kim Rabbine kavuşmayı arzu ederse iyi amel işlesin ve Rabbine yaptığı ibadete hiç kimseyi ortak etmesin." (Kehf, 18/110) (Hacı Bektaş Veli, 2007: 64).

Asıl olan kişinin eylemlerini Çalab Tanrı'nın isteklerine göre yönlendirmesi-dir. Bu konuda mal, beden, cân ve gönül olmak üzere dört türlü cömertlik söz ko-nusudur. Birincisi zenginlerin, ikincisi gazilerin, üçüncüsü âşıkların, dördüncüsü âriflerin cömertliğidir. (Hacı Bektaş Veli, 2007: 60).

Sonuç olarak Çalab Tanrıdan, edep dileyen, korkuyu; korku dileyen, hata yapmaktan sakınmayı; hata yapmaktan sakınmayı dileyen sabrı; sabrı dileyen, utan-mayı; utanmayı dileyen cömertliği; cömertliği dileyen, miskinliği; miskinliği dile-yen, ilmi; ilim dileyen, marifeti; marifet dileyen cânı; cân dileyen, akı; akıl dileyen Çalab Tanrıyı sever. (Hacı Bektaş Veli, 2007: 60).

Besmele “Bismi’llâhî’r-rahmâni’r-rahîm” (Rahîm ve Rahmân olan Allh’ın ismiyle başlarım) şeklindedir. Bu sözde Rahîm, Rahmân ve Allah kelimeleri geçmektedir. Allah kelimesi Tanrı Te’âlâ’nın ismi azamıdır, Rahmân ve Rahîm gibi diğer bütün isimleri sıfatlarıdır. Mü’minler Rahîm dediklerinde onlara, şefkatinin çokluğuna hitap ettikleri için, ümit etiklerini cenneti verir. Rahmân dediklerinde onları korktuklarından uzaklaştırır, cehennemden kurtarır. Mü’minler Allah dediklerinde lebbeyk diye karşılık verir. Dünyada ve ahirette her türlü isteklerini kabul eder, perdeleri kaldırır, dost dosta kavuşur. Ne dünyaya bakanlar, ne cennete itibar edenler, ne de büyük ve değerli işler için bir şeye yönelenler Allah’ın adının değerini bilirler. Allah’ın adının büyüklüğünü yalnız O’nu dileyenler, O’nun ibadetlere ihtiyacı olmadığını, Mutlak Padişah olduğunu bilenler ve ibadetleri sadece O’nun buyruğunu yerine getirmek için yapanlar kavrar (Hacı Bektaş Veli, 2007b: 46-50). Hacı Bektaş Veli Besmele Tefsiri’nde Allah’ın Rahmân ve Rahîm sıfatı olmakla birlikte esas olanın Allah’ın kendisi olduğunu, insan eylemlerinin asıl gayesinin Allah’ın rızasını, sevgisini, dostluğunu kazanmak olması ve bu eylemlerin maşuk için, aşk için ve aşk içinde yapılması gerektiğini dile getirir (Hacı Bektaş Veli, 2007b).

Görüldüğü üzere “niçin ahlâklî olmalıyım?” sorusuna gelip geçici olmayan, en temelli, sağlam ve ebedî bir zemine oturtan, bütün varlıkları bağlayan mükemmel cevap tasavvuftan gelmekte ve bunun en güzel örneklerinden birini Hacı Bektaş Veli vermektedir. İnsanı varlığın ahlâkî eylemlerinin asıl sebebi ve nihai gayesi, ideali en güzel anlamını burada bulmaktadır.

Kaynakça

- AKARSU, B. (1998). *Mutluluk Ahlâkı*. İstanbul: İnkılâp Kitabevi Yayını.
- AKSEKİ, A. H. (1979). *Ahlâk İlmi ve İslâm Ahlâkı Ahlâk Dersleri*. Sadeleştiren: Ali Arslan Aydın, 3. Baskı, Ankara: Nur Yayınları.
- AYDIN, M. S. (1991). *Tanrı-Ahlâk İlişkisi*. Ankara: Türk Diyanet Vakfı Yayınları.
- BAYMUR, F. (1983). *Genel Psikoloji*. 5. Baskı, İstanbul: İnkılâp ve Aka Basımevi.
- BERTRAND, A. (1999). *Ahlâk Felsefesi*. çev: Salih Zeki. sadeleştiren Hayrani Altıntaş. Ankara: Seba Yayınları.
- ÖZLEM, D. (2004). *Ahlâk Felsefesi*. İstanbul: İnkılâp Kitabevi,
- EFLATUN. (1980). *Devlet*. çev: Sabahattin Eyüboğlu ve M. Ali Cimcoz. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- FÂRÂBÎ. (1997). *İdeal Devlet (El-Medinetü’l Fâzıla)*. Çev: Ahmet Arslan. Ankara: Vadi Yayınları.
- FÂRÂBÎ. (1990). *İhsâ’ul –Ulûm (İlimlerin Sayımı)*. Çev: Ahmet Ateş. İstanbul: MEB Yayınları.
- FÂRÂBÎ. (1999). *Mutluluğun Kazanılması (Tahsilü’s-Sa’âda)*. Çev: Ahmet Arslan. Ankara: Vadi Yayınları.

- HACI BEKTAŞ VELİ. (2007). *Makâlât*. Haz. Ali Yılmaz, Mehmet Akkuş, Ali Öztürk. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- HACI BEKTAŞ VELİ. (2007b). *Besmele Tefsiri (Şerhi Besmele)*, Haz. Hamiye Duran, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- HARİS EL-MUHASİBİ. (2009). *Nefsin Terbiyesi*. 2. Baskı. İstanbul: Hayykitap.
- İMAM BUHÂRÎ. (2006). *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrid-i Sarîh*, çev. Abdullah Feyzi Kocacer. 4. Baskı. Konya: Hüner Yayınları.
- KANT, İ. (2001). *Pratik Usun Eleştirisi*. Çev: İsmet Zeki Eyuboğlu. 5. Baskı. İstanbul: Say Yayınları.
- KARAHAN, F. (2007). *Hilmi Ziya Ülken’de Din Felsefesi*. Yayımlanmamış Doktora Tezi. Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. İzmir
- KARAMAN, H v.d. (2009). *Kur’ân-ı Kerim ve Açıklamalı Meali*. Ankara: Türk Diyanet Vakfı Yayınları.
- KİTABI MUKADDES ŞİRKETİ. (1999). *İncil (Sevindirici Haber)*. İstanbul: Yeni Yaşam Yayınları.
- TÜRER, C. (2005). *William James’in Ahlâk Anlayışı*. Ankara: Elis Yayınları.
- TÜRKER (KALKIR), N. (2007). “Çin’deki Düşünce Akımlarına Genel Bakış” Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, 22 (1): 289-298.
- ULUTAN, B. (1999). *Fârâbî Felsefesi*. İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı Yayınları.
- YAZIR, E. M. H., *Kur’ân-ı Kerîm Meâli*, selam.org.furkan@furkan.cjb.net
- YUNUS EMRE, http://siir.gen.tr/siir/y/yunus_emre/askin_aldi_benden_beni.htm Erişim tarihi: 6.5.2010.
- YUNUS EMRE. (2005). Yunus Emre’den Seçmeler, Haz. Cengizhan Orakçı. Konya: Elips Yayınları.
- YUSUF HAS HACİP. (2001). Kutadgu Bilig. çev: Yaşar Çağbayır. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları
- YURTTAŞ, Z. İnsan Tabiatı, http://www.ziyayurttas.net/insanin_tabiati.pdf. Erişim tarihi: 6.5.2010.

ALEVİ BEKTAŞI KAYNAKLARINDA İNSAN YETİŞTİRME MODELİ

Hamit AKTÜRK*, Talip TUĞRUL**

Özet

Geleneksel Aleviliğin kaynaklarında ahlaki esasları vurgulayan, şeyh-mürit ilişkini düzenleyen, müridin özelliklerini belirten, talibin vazifelerini sayan bölümlere sıkça rastlamaktayız. Örneğin Alevi kaynaklarının en önemlisi Cafer-i Sadık Buyruğunda şöyle bir pasaj bulunmaktadır: *“Bir talibin piri irak olup, eli ermese o vekâleten gayrıdan el tuta, görüle. Her kaç seneden sonra piri gelirse yine pirine ikrar etmek erkândır. Zira eğer atasının pirini inkâr ederse münkir olur. Mizanı bozmuş olur...”* Bu ve benzeri ifadeler Alevi Bektaşî kaynaklarında fazlasıyla rastlamak mümkündür. Zira bu metinlerin muhtevasının geneli ve ana teması insan eğitimidir. Alevi Bektaşî metinlerinde bu hususun ön plana çıkması; Aleviliğin, gelişim dönemini Vefailik, Yesevilik, Haydarilik ve Kalenderilik gibi tarikatların havzasında gerçekleştirmiş tasavvufî bir yapı olmasıyla açıklanabilir. Alevi Bektaşî geleneğini oluşturan temel klasikler ele alındığında Alevi Bektaşî birey için içsel, yatay ve dikey olmak üzere üçlü bir model kurulduğu ve “yol” a giren taliplerin bu üç boyutlu eğitim sistemine eğitilmeye çalışıldığı görülmektedir. Biz bu araştırmada genel olarak metin analizi metodunu kullanarak Buyruk, Erkânâme, Makâlat, Fatıha Tefsiri, Şerh-i Besmele ve benzeri Alevi Bektaşî kaynaklarında bu meseleyi tespit etmeye çalışacağız.

Anahtar Kelimeler: Alevilik, Bektaşîlik, ahlak eğitimi, din eğitimi, din, İslam

THE MODEL OF MASS EDUCATION IN ALEVİ-BEKTASHI'S SOURCES

Abstract

We often encounter the chapters that organize the sheikh's relationship with their followers in sources of traditional Alevism. For example, there is in one of the classic Alevi's works "Buyruk" a passage: *"If Talip's Pir is away him, he must be connected to someone else as a proxy. After many years if his Pir comes back he would have to swear allegiance to him. If he denies his ancestor's Pir, he becomes a disbeliever. He would have upset the balance ...* It is possible to come across such statements in classical works. The main theme of this text is the education of

* Bu çalışma, 18-20 Nisan tarihinde Erzurum'da Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından düzenlenen "Hz. Peygamber ve İnsan Yetiştirme Düzenimiz" konulu Kutlu Doğum Haftası Sempozyumunda bildiri olarak sunulmuştur.

** Yrd. Doç. Dr., Namık Kemal Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tekirdağ/Türkiye, akturkhamit@gmail.com

*** Öğr. Gör., Muş Alparslan Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Muş/Türkiye, taliptugrul@gmail.com

DOI:10.12973/hbvd.72.139

people. The cause of the prominence of these issues in the Alewi Bektashi texts is that it has a mystical structure such as Vefailik, Haydarilik, Yesevilik, Kalenderilik. When is analyzed the basic classical Alewish Bektashi's texts, it is seen that the three recommended ways for the training of individuals. Those are internal, horizontal and vertical models. And it is seen that Talips who come the "path" were educated with this three-dimensional training system. In our research we will use in general text analysis methods. So we will try to identify this issue in Alewi's Works as Buyruks, Erkanname, Makalat, Fatiha Commetary, Besmele Commentary.

Key Words: Alewish, Bektashi, moral education, religious education, religion, Islam

Giriş

Anadolu Alevi Bektaşiliğinin klasik kaynaklarının neler olduğu, üzerinde ittifak edilmiş bir olgu değildir. Ancak bu konuda araştırma yapanların pek çoğunun fikir birliği ettiği temel bazı kaynaklar şunlardır: Nehc'ül- Belağa, İmam Cafer Buyruğu, Makalât, Fatiha Tefsiri, Şerh-i Besmele, Hadis-i Erbain Şerhi, Makalât-ı Gaybiyye ve Kelimat-ı Ayniyye, Vilayetnâme-i Hacı Bektaş-ı Veli, Fevaid, Erkânâme, vb... Bu kaynaklara daha sonraki yıllarda oluşturulan divânları da eklersek liste uzayacaktır. Ancak biz bu çalışmamızda genel olarak daha sonraki yıllarda yazılacak olan eserlere de kaynaklık etmesi bakımından İmam Cafer Buyruk'unu, Erkânâme ve Hacı Bektaş-ı Veli'nin eserlerini ele aldık. Hz. Ali'nin "Nehc'ül- Belağa" adlı eseri ise Anadolu Aleviliği açısından kaynaklığı müstakil bir çalışmanın konusu olduğu için kapsam dışında tutulmuştur.

Bu araştırma boyunca "*Yol bir, sürekin bir*" prensibi çerçevesinde Alevi Bektaşî havzasında var olan tüm eserlerin, kitlenin tamamı tarafından kabul edildiği şeklinde bir zühule kapılmadan, söz konusu eserlerdeki ortak noktalar yakalanmaya çalışılmıştır.

Bir çeşit yaygın eğitim kurumu olarak da görülen Alevilik ve Bektaşilik (Eğri, 2003: 21), temel kaynaklarında insan eğitimini merkeze alan bir kurgu oluşturmuştur. Alevi Bektaşî klasikleri olarak isimlendirilen metinlerin genel muhtevasının ve ana temasının, insan eğitimi olduğu söylenebilir. Bu eserler ahlaki esasları vurgulayan, şeyh-mürît ilişkisini düzenleyen, mürşidin özelliklerini belirten, talibin vazifelerini sayan bölümlerle doludur. Burada eğitimden kast edilen ise yaygın eğitimidir.

Alevi Bektaşî klasiklerinin en önemlilerinden olan İmam Cafer Sadık Buyruğu ve Hacı Bektaş'a ait olan eserler incelendiğinde, insan yetiştirme konusunda birbirini tamamlayan üç boyutun varlığından söz edebilir. Bunlardan birincisi; bireyin ilahi emir ve yasakları içselleştirip bunları günlük hayatına uygulaması ve bu yolla kendine, topluma faydalı ve ahlaki bir kişi haline gelmesinin hedeflendiği *içsel eğitim boyutudur*. İkincisi; "tevelle ve teberra"¹ olgusudur ki biz bunu *yatay boyut* ola-

rak adlandırabiliriz. Üçüncü boyut, *dikey boyuttur*. Dikey boyutta, yukarıdan aşağıya bir eğitim sistemi hedeflenmiştir. Bu boyutta, kapalı bir toplum olarak varlıklarını devam ettiren Alevi Bektaşî topluluklarında, toplumun lideri olan pirlerin eğitimleri hedeflenmiş ve bu pirlerin toplumun diğer kesimlerince örnek alınmaları arzulanmıştır. Bu amaçla, pirlerin “evlad-ı resul” olmaları sık sık vurgulanmıştır. Sünni çoğunluktan nispeten farklı bir geleneğe sahip olan Alevi bireyler, kapalı bir toplum olmanın gereği olan karizmatik bir lider etrafında birbirlerini gözeten, kollayan ve yanlışlarını düzelteren bütünlüşmüş topluluk olma gereğini daha fazla hissetmişlerdir.

1-İçsel Eğitim Boyutu

Tasavvuf ıstılahında müridlerin ve nefsinin terbiye etmek isteyen bağluların uyması gereken kurallara “âdap ve erkân” denilmiştir. Alevi Bektaşî kültürü de oluşturduğu gelenek ve adetlerle önemli kitleleri etkilemiş, toplumumuzun vazgeçilmez renklerinden biri olmuştur. Kendisine has adap ve erkânı ile İslam’ın Anadolu’da yayılmasında ve yerleşmesinde etkili unsurlardan biri olagelmıştır. Hacı Bektaş-ı Veli bireylerin eğitiminin merkezine “eline, beline, diline sahip olmak” şeklinde formüle edilen ahlak eğitimini yerleştirmiştir. Zira İslam’ın Müslümana zorunlu kıldığı ya da tavsiye ettiği tüm ilke, değer ve ibadetlerin temel amacı, onu iyi ve ahlaklı bir insan yapıp kendisine ve topluma faydalı bir birey kılmaktır. Bu durum pek çok hadisi şerifte de dile getirilmiştir³.

Sufi gelenekte sıkça rastlandığı gibi, Hacı Bektaş Veli de kendisine tabi olan müritlerini eğitmek ve ahlaklı bir alt yapı kazandırmak için Kur’an-ı Kerim’i tefsir etmiştir. Uzmanlar tarafından O’na ait olduğu kabul edilen *Besmele Tefsiri* ve *Fatiha Suresi Tefsiri* bu konuda tespit edilebilen eserleridir.

Hacı Bektaş-ı Veli (2007a: 146), *Besmele Tefsiri*’nde şöyle der;

“Bismillâhırrahmânırrahîm desünler Allah dedükleri aktın andan ötürü ne kadar ömür geçürdilerse dükelin taatla geçürmüş gibi dutam Er-Rahmânedüklerinden ötürü dünün bir nicesin taat kılanlar müzdin virem Er-Rahîm dedüklerinden ötürü dünün gün uzun oruç dutmuş ve gazilik ilmiş sevabın verem...”

Sufi geleneğin bir devamı olarak, Hacı Bektaş-ı Veli’nin bu iki tefsirinde de ayetlerin zahir ve batın anlamlarının olduğu ve batın anlamların ancak sufinin kalbine yansiyacak olan ilhamla öğrenilebileceğine kabul edilir. Özcan (2008: 42) bu kanaatin şu hadise dayandığını aktarır; *“Her bir ayetin zahiri ve batını vardır. Her harfin haddi ve her haddin de matla’ı vardır”*⁴.

İşari tefsir ekolü⁵ olarak isimlendirilecek yöntemle yapılan Fatiha ve Besmele tefsirlerinde Hacı Bektaş-ı Veli, kelimelerin genel olarak batını anlamları üzerinde durur ve müritleri için tavsiyeler çıkarır. Fatiha Suresinin tefsirinde, kişinin ahlakî ilkeleri benimsemesi için ibadetlerin gerekli olduğunu vurgular ve namazın önemini

şöyle anlatır: Peygamberimiz (s.a.s.) miraca çıkarken bir ses duyar ve bunun ne olduğunu sorar. Kendisine bunun cehennemde bir kuyu olduğunu söylerler ve konuşma şöyle devam eder; “*Ya Rasûlullah bu kuyu şol kişinin yeridir ki; Hak Teala'nın nimetini yer, dünya işleri ile meşgul olur ama beş vakit namazı kılmaz*”, dedi. Hz. Resul; ‘*kim namazı bile bile terk ederse kafir⁶ olur*’ hadisini söyledi” (Özcan, 2008: 46).

Hacı Bektaş, *Besmele Şerhi* adlı eserinde yola girenlere bazı tavsiyelerde bulunur. “*Yüce Tanrı buyurur: Benim sevgili peygamberim, söyle inanlara gönül evlerini alçakgönüllülük, âşıklı süpürgesi ile süpürsünler. Hırsı, nasılı, niçini, ikiyüzlülüğü, hainliği, çekememezliği ve dedikoduyu süpürüp atsinlar. Yaptıkları kötü işlere pişmanlık duysunlar ve pişmanlık suyu ile yıkansınlar. Gizli işlerden vaz geçsinler. Sevgi sofrasını döşesinler, aşk başlarına vursun*” (Şardağ, 1985: 24).

Alevi Bektaş geleneğinde insanın manevi eğitiminin aşamaları olarak da adlandırılan *dört kapı kırk makam* olgusu, Hünkâr Hacı Bektaş-ı Veli tarafından sistemleştirilmiş ve yola giren talibin geçmesi gereken merhaleleri ve karşılaşacağı zorlukları önceden bilmesi amaçlanmıştır. Hünkâr'ın kendi ifadeleriyle, bu kırk makamın yirmisi insanın içsel yolculuğu ve eğitimi, diğer yirmisi ise dışsal yolculuğu yani toplumu ve çevresi ile alakalıdır (Hacı Bektaş, 2007: 81).

Bektaşiliğin Buyruğu olarak da adlandırılan *Erkânâme*'de (2007: 117) şeriat ve tarikat makamları şöyle değerlendirilir; “*Bilinmelidir ki, şeriat Hz. Resulün sözüdür tarikat filidir. Dolayısıyla tarikata girmek bu anlamda Hz. Resul'un filidir*”.

Daha sonra ayrıntılarına gireceğimiz gibi Hacı Bektaş (2007: 94), özellikle *Makalât* adlı eserinde “tevhit” inancını vurguladıktan sonra onu korumanın yolları üzerinde durur. Bu amaçla iman-ibadet bütünlüğü, bu eserdeki, belirteceğimiz en önemli noktalardan biridir. Ona göre iman ve ibadet birbirlerinin tamamlayıcısıdır: “*Şu kadar ki, ibadet imandır, iman ibadettir; birbirinden ayrı olmaz. Her ibadet imana ulaştırmaz ve belki de günahtır; ancak her günah küfre ulaştırma*”⁷.

Hacı Bektaş, imanın korunması konusunda onun aynı zamanda akılla desteklenmesi gerektiğini de belirtmiştir. Ona göre (2007: 68); akılla desteklenemeyen iman tehlikededir ve “iman hazinesini şeytana karşı koruyacak olan en önemli muhafız, akıldır.”

Yine Hacı Bektaş-ı Veli'ye göre (2007: 44), insanlar doğuştan farklı yaratılmışlardır. Bu farklılığın gereği olarak tavırları da farklılaşır. Bundan dolayı insanların bu farklılıklarını esas alarak farklı farklı tavsiyelerde bulunmuştur.

Ona göre (2007: 44); Allah insanoğlunun atası olan Hz. Âdem'i (a.s.) dört farklı nesneden yaratmıştır. Ondandır gelen insanlar bu yaratıldıkları nesnelere özelliğine göre bir karaktere sahip olurlar. Bu nesnelere, toprak, ateş, su ve rüzgârdır.

Hacı Bektaş'a göre insanlar bu nesnenin özellikleriyle uyumlu bir karaktere sahip olurlar.

Bu dört grup insan⁸ şöyle sıralanabilir:

Birinci grup insan topluluğu “rüzgârdan” yaratılmıştır ki Hacı Bektaş-ı Veli (2007: 44) bunları *şeriat topluluğu* olarak adlandırır. Ona göre (2007: 44); rüzgâr hem güçlüdür hem de temizdir. Temizi kirliden ayırır ve böylece dünyayı temizler. Bu nedenle asılları rüzgâr olanlar, temizi kirliden ayırmaya gayret eder ve bunun için şeriat kurallarına titizlikle riayet ederler. Hacı Bektaş-ı Veli bu grubun davranışını şu ayetle (Bakara Suresi, 2/143) bağlantılandırır; “*Yaş ve kuru ne varsa hepsi apaçık bir kitaptadır*”.

Hünkâr, bu insan grubunun yakalanabileceği manevî hastalıkları da belirtir. Ona göre bu grup; kıskançlık, nefret, cimrilik ve düşmanlık hastalığına yakalanmaya daha meyillidir. Vilayetnâme adlı eserinde (2006: 107-108), erdemli Hristiyan bir keşişi, cimrilik ve ihanet eden Müslüman bir dervişle karşılaştırır. Hikâyeye göre Hacı Bektaş'ın kıtlık sırasında Hristiyan keşişe gönderdiği buğdayları dervişlerden biri, yolda iyi alıcı bulunca satar ve yerine saman doldurur. Hristiyan keşişe bu durum malum olur ve Müslüman olmama gerekçesi olarak bunu öne sürer, keşiş sonra Müslüman olur. Ancak hikâyeden çıkarılacak ders, Müslümanlığın ibadetlerle sınırlı kalmayıp günlük hayata ve ahlaka da yansımaları gerektiğidir.

Ayrıca Vilayetnâme’de (2006: 115) Hacı Bektaş'a on sekiz yıl boyunca hizmet eden ama bir türlü içindeki kibir ve gururdan kurtulamayan Molla Sadettin örneği vardır ki bu durumda Hacı Bektaş irfandan yoksun ilmin, kişiye ancak yıkıcı bir kibir kazandıracağını vurgulamaktadır. Hacı Bektaş bu kişiye şöyle seslenir; “*Seni yetmiş kez rahmet suyuyla yıkadım, dışının kovuşundan mürekkep karasını çıkaramadım. İn git asla adam olamazsın sen...*”.

Bu insan tipinin hastalıklarına çare olarak aşağıdaki tavsiyelerde bulunur:

“*Öyle ise Ey Azizim! Yüce Allah'ın buyurdularını bilgisizlik edip bırakmamalı ve bunlardan çok sakınmak gerekir. O'nun sakının dediğinden sakınmak gerekir. Öyleyse Ademoğulları kendilerini büyük bilsinler: böyle kişilerin amellerinin ne olduğunu “marifet konusu gelip canı dirilttiği yerde inşallah hatırlayabilirler. Abidlerin ibadetlerine gelince, namazdır, oruçtur, zekâttır, savaş için askere çağrıldığında kaçmamaktır. Kendi arzularının peşinden gitmeyip, dünyayı terk edip, ahireti sevmektir. Bu grubun hallerinden biri de birbirlerini incitmemektir”* (Hacı Bektaş, 2007: 44-47).

İkinci grup insanlar zahitlerdir. Hacı Bektaş'a göre (2007: 47), bu insan topluluğu ateşten yaratılmıştır. Bunlar tarikat topluluğudur ve bundan dolayı bu insanlar ateş gibi yanarlar. Hünkâr onların dünyada kendilerini yakınca, ahirette ateşten kur-

tulacaklarına inandıklarını belirtir. Zira bir nesne iki defa yanamaz. Bu insan topluluğu için Hünkâr şu ayeti (Bakara Suresi, 2/24) hatırlatır: “*Yakıtı insanlar ve taşlar olan cehennem kafirler için hazırlanmıştır*”.

Hünkâr (2007: 64), bu grubun yakalanabilecekleri manevi hastalıkları ise şöyle belirtir: bunlar kendi bilgilerini yeterli görürler ve yeni bilgilere kapalıdır. Nereden gelip nereye gittiklerini bilmezler, düşünmezler, sorgulamazlar. Hünkâra göre bu durumdaki insanlara hidayet kapısı açılmaz, zira zahit; ibadeti, aslını bilmeden yapar.

Hünkâr (2007: 48), ikinci grup olarak adlandırdığı *zahitleri* şöyle tanımlar; “*Şimdi ey azizim! Dünyalık biriktirenler türlü türlü azaptan nasıl kurtulurlar? Nitekim Hz. Muhammed (a.s.) buyurur: ‘Dünya derin bir deniz gibidir. İnsanların çoğu bu denizde boğulurlar’*”. Bundan dolayı *zahitlerin ibadeti gece gündüz Tanrıyı zikretmektir ve ‘Bismillah’ demeyi hatırd tutmaktır. Aynı zamanda korku ve ümit arasında bulunmaktadır*”.

Üçüncü insan topluluğu ise; *âriflerdir*. Bunların asılları sudan yaratılmıştır. Hünkâr a göre (2007: 48), bu grup insanlar “marifet” ehlidirler. Bunların özelliği ise, hem temiz olmak hem de temizleyici olmalarıdır. Ona göre, *arifler* katında sözün üç ön yüzü ve bir de arka yüzü vardır. Bundan dolayı *ârif* olmayanlar sadece sözün arka yüzünü söylerler ve mahcup olurlar. Sadece *ârifler* sözün ön yüzünü söylerler ve bu nedenle utanılacak şeylerden uzaktırlar. Ayrıca su hem temizdir hem de temizleyicidir ve başka hiçbir nesne ona bezemez. Suya kirli herhangi bir şey karışsa bu hemen fark edilir. *Ârifler* kötülükleri içlerinde koymazlar, aynen suyun yaptığı gibi dışarı bırakırlar. Böylece kendilerini arındırıp temizlerler. *Ârifler* kendilerini temizledikleri gibi başkalarını da temizlerler. Hacı Bektaş’a göre (2007: 51), bu insan topluluğu, hem içleri hem de dışları temiz olan insanlardır. Hünkâr bu noktada tavsiyelerde bulunur (2007: 51-52); “*O halde ey azizim! Çok sakınmak lazımdır ki, insanın pis olmasının sebebi içinde şeytan fiili bulundurmasıdır. Eğer inanmazsan bir kaba içki koy, ağzını sıkıca kapat ve denizin içine bırak. O kabın dış kısmını günde on kez yıkasan kabın içindeki yine içkidir, pistir. Yine bir kuyuya bir damla içki damlasa o kuyunun suyunu bir defa çıkarıp başka yere dökseler, o suyun döküldüğü yerde ot bitse ve o otu koyun yese takva sahibinin sözüne göre o kuyunun eti haramdır. Bunun haram olmasının sebebi nedir? İçinde şeytan fiili olmasındandır. Yüce Allah şöyle buyurmuştur: ‘Ey iman edenler! Şarap, kumar, dikili taşlar (putlar), fal ve şans okları birer şeytan işi pisliktir. Bundan uzak durun ki kurtuluşa eresiniz’ (Maide, 5/90) ... Öyleyse vay sana ki; içinde kin, haset, cimrilik, tamahkârlık, öfke, gıybet, kahkaha, maskaralık ve bunca şeytan fiili olduğu halde sula yikanıp nasıl temizlenip arı olacaksın. Şöyle bil ki: Asla arınamazsın*”.

Hacı Bektaş'a göre yukarıda sayılan sekiz özellikten birisini üzerinde barındıran bir kişinin ibadetleri kabul olmaz. Hatta bu sekiz özelliğin hepsini kendinde barındıran kişi ise adeta şeytanın kendisidir (Hacı Bektaş, 2007: 52).

Hünkâr (2007: 52), ikinci grup ile üçüncü grubun, yani tarikat ehli ile âriflerin, arasındaki farkın, tefekkür etmek olduğunu belirtir. Daha önce tarikat ehlinin zikrettiğini ama tefekkür etmediğini hatırlatmış, bunlardan tefekkür edenlerin "ârif" olacağını belirtmiştir

Hünkâr'a göre kişi yaptığı ibadetin aslını bilerek yapmalıdır. Zahit ile ârifi ayıran özellik bu noktadır. Zahit ne yaptığını bilmeden ibadet eder, ârif ise kendini ve yaptığını bilerek ibadetini yerine getirir, aklını kullanır, tefekkür eder. Hünkâr "aklı" korumak için gereken üç şeyi sıralar. Ona göre (2007: 67), aklın birinci koruması sabırdır. İkincisi, utanmaktır ve üçüncüsü ise, kanaattir.

Dördüncü grup ise, *muhiplerdir*. Yukarıda sayılan üç grubun da dünyalık beklentisi içinde olduğunu, muhiplerin ise *mana ehli* olduklarını belirtir (Hacı Bektaş, 2007: 67). Hacı Bektaş-ı Veli'ye göre bu insanların aslı topraktır. Toprak rızaya teslim olmuştur. Bunun için muhipler de Hakk'a boyun eğmiş, ondan gelene razı olmuşlardır. Hünkâr bu insan grubunu, hadis diye naklettiği şu söz ile ilişkilendirmiştir: "her nesne aslına döner"¹⁰.

İnsanların farklı nesnelere yaratıldığını iddia eden Hacı Bektaş, yaratılıştan getirilen karakterin değişmesinin çok zor olduğu sonucuna ulaşır. Konu ile ilgili şu ayeti nakleder (Taha Suresi, 20/55); "şundan yaratıldık, geri ona döner, sonra yine ondan çıkarız". Şöyle devam eder (2007: 55); "Öyleyse şimdi toprak toprağa, su suya, ateş ateşe, rüzgâr rüzgâra gitti...". Konu ile ilgili olarak Vilayetnâme'de pek çok örnek anlatılır. Eserde Hacı Bektaş-ı Veli'nin pek çok kerametine tanıklık ettiği halde yine de onun hakkında kötülük düşünen "Saru" örneği bunlardan birdir¹¹.

Hünkâr (2007: 55), muhiplere "Allah'ı nasıl buldunuz?" diye sorulacak olursa şöyle söyleyeceklerini belirtir: "Allah'ı kendimizde bildik, kendi özümüzü de Allah'tan bildik" derler ki bu söze delil olarak şu hadisi getirir: "Nefsini bilen rabbini bilir" (Ac-luni, 2001: 262).

Hacı Bektaş-ı Veli (2007: 59-60) kötülüğe giden yolları belirtir. Ona göre kötülüğün kaynağı şeytandır, iyiliğin kaynağı rahmandır. Nefs ise şeytanın vekilidir. Kötülüğü bir ordu olarak tanımlar ve bu ordunun sultanı ona göre şeytandır, nefis vekildir, kibir ise bu ordunun komutanıdır. Hünkâra göre, kötülük ordusunda altı muhafız vardır. Bunlar; cimrilik, haset, aç gözlülük, öfke, kahkaha ve maskaralıktır. Kişinin kalbinde bu kötülük ordusunu yenecek yedi özellik vardır. Kişi, hasedi ve cimriliği, dünyayı terk etmekle; diğerlerini ise sabır etmekle yenebilir.

Erkânâme'de (2007: 129) kötülüklerden kaçınmanın yolları ise şöyle anlatılır; “*Lisan ateşi güzel şeyler konuşmakla, şehvet ateşi evlenmekle, hırs ateşi ölümü düşünmekle, cehalet ateşi ilimle, gaflet ateşi Hak korkusundan ağlamakla, nazar ateşi, fikirle ve konuşmakla. Kibir ateşi nefisle mücadele etmekle, zatürre ateşi açlıkla ve rıza ile yok olur*”.

Hünkâr'a göre (2007: 60-63) hem iyilik hem de kötülük bir bütünün parçalarıdır. Belirtilecek olan on iki kötü özellikten arınıp yerine en iki iyi özelliği ikame etmeyen kişi Yüce Allah'a yaklaşamaz. Zira bu on iki özellik hem marifetin hem de imanın düşmanıdır. Bu özellikleri sayarken Alevi Bektaşî geleneğinde önemli bir sembol olan *on iki* imgesini kullanması dikkat çekici bir simgelem örneğidir.

Hacı Bektaş-ı Veli “eline beline diline sahip olmak” şeklinde formüle edilen ahlaki ilkeleri benimseyip içselleştirmek isteyen bir kişiyi yapması ve kaçınması gerekenleri sıralar; “*Zira iyilik isteyen kişinin yüzünü Tanrı'ya çevirmesi gerekir. Yüzünü Tanrıya çeviren kişi, edeb diler ve edep dileyen korkuyu sever. Korku dileyen hata yapmaktan kaçınır. Hata yapmaktan kaçınan sabrı sever. Sabır dileyen utanmayı sever. Utanmayı dileyen cömertliği sever. Cömertliği dileyen miskinliği sever, miskinliği dileyen ilmi sever. İlmi dileyen marifeti sever. Marifeti dileyen canı sever. Canı dileyen aklı sever. Aklı diyen yüce Allah'ı sever.*

Aynı şekilde kötülükler de birbirini gerektiren bir bütünün parçalarıdır. Şöyle ki maskaralığı dileyen gülmeyi sever. Gülmeyi dileyen çekiştirmeyi sever. Çekiştirmeyi dileyen öfkeyi sever. Öfkeyi dileyen aç gözlülüğü sever. Açgözlülüğü dileyen kıskançlığı sever. Kıskançlığı dileyen haset etmeyi sever. Haset etmeyi dileyen büyümeyi sever. Büyümeyi dileyen vücudunu sever. Vücudunu dileyen nefsinin istek ve arzularını sever. Nefsini dileyen şeytani sever ve şeytani dileyen ise Yüce Allah'ı sevmez” (Hacı Bektaş, 2007: 60-63).

Hacı Bektaş-ı Veli (2007: 67), görünüşü insan olan herkesin insan kabul edilemeyeceğini, bazı kimselerin hayvandan daha aşağı olduğunu belirtir. Bu kişiler haset edip, kendilerini bilmeyenlerdir.

Hünkâr (2007: 63-64); insanın dayanması ve güvenmesi gereken tek kaynağın Tanrı olduğunu, bundan başka dayanılacak ve güvenilecek şeylerin insanı kurtarmaya yetmeyeceğini belirtir ve üç kişinin örneğini verir. Buna göre birinci şahıs şeytandır. Benlik davası gütmüş ve helak olmuştur. İkincisi şahıs Karun'dur. Servetine güvenmiş ve helak olmuştur. Üçüncüsü ise Hz. Muhammed Mustafa'dır. Tanrı dostluğuna dayanmış ve Allah'ın dostluğu mertebesine ulaşmıştır.

İmam Cafer Buyruğunda (2013: 67), yukarıda Hacı Bektaş'tan naklettiğimiz ahlaki unsurlar sıralanır ve Alevi Bektaşî yoluna giren kişinin edinmesi ve uzaklaşması gereken hususlar belirtilir. Ancak, özellikle “kul hakkı” üzerinde daha ayrıntı-

lı olarak durulur. Bu konuda şöyle denir; “İmdi, (talip kendi) vücuduna nasıl acırsa, (başkalarına da/öyle) acımalıdır). Kısaca, kimseye azap, sıkıntı etmemelidir, kimseye güçlük çıkartmamalıdır. Ve gönül kırmamalıdır. Nedeni, gönül Beytullah’tır. (Gönül kırarsan) Tanrı’nın evini yıkmış olursun!”

İmam Cafer Buyruğunda (2013: 68) ahlak dört gruba ayrılır;

“Ahlâk derecesi dört türdür.

Birinci, iyiliğe (karşı) iyilik etmek, eşek ahlâkıdır,

İkinci, iyiliğe karşı kötülük (etmek), yılan ahlâkıdır,

Üçüncü, kötülüğe (karşı) kötülük etmek, köpek ahlâkıdır.

Dördüncü, kötülüğe (karşı) iyilik etmek, emine ahlâkıdır. Bu ahlâk ile ahlâklanan kişi kâmil insan olur. Bunu tutan sultan, tutmayan şeytan olur”.

Hacı Bektaş-ı Veli’nin üstün özelliklerinin ve kerametlerinin anlatıldığı Vilayetnâme, klasik bir eser olarak ideal Alevi Bektaşî bireyin tipolojisini sunar. İlgili bölümde Hacı Bektaş-ı Veli ideal bir tip olarak şöyle anlatılır; “Hünkâr Hacı Bektaş ömründe bir kerecik olsun nefsinin isteğine uymadı. Kimsenin ayıbını yüzüne vurmadi. Abdestsiz ayağını bir an bile yere basmadı. Bir an bile ibadetten ayrılmadı” (Hacı Bektaş, 2006: 16).

Hacı Bektaş “Fevaid” adlı eserinde “Eğer daima cennette olmayı istersen dost ol ve kimseye karşı kin tutma. Merhem ve mum gibi ol. Diken olma” diye öğüt verir (Hacı Bektaş, Tarihsiz: 15-16).

Hacı Bektaş’ın öğretisi şöyle özetlenebilir; “nefsini bilmek, benlikten geçmek, alçakgönüllü olmak ve kanaatkâr olmak, kıskançlık, kibir, hased, kin, dedikodu gibi huylardan uzak olmak, doğruluk, iyilik, yardımcı, sıkıntıya tahammül ve sabır göstermek” (Özcan, 2007: 18).

Makâlat’ta iman-ibadet bütünlüğü vurgulandığı gibi Erkânâme’de de ahlaki ilkelerin içselleştirilmesinde ibadetlerin önemi vurgulanır ve taliplerin birbirlerini kontrol ve gözetmeleri hususu şöyle belirtilir; “Emanetten murat; beş vakit namaz, taliplerin birbirini sevip ziyaret etmesi, müminlerden lokmasını sakınmaması ve münafığa lokma yedirmemesidir” (Erkanname, 2007: 45-46).

2-Yatay Eğitim Boyutu

Yukarıda insan yetiştirme modelinin yatay boyutu olarak açıkladığımız Alevi Bektaşî toplumu üyelerinin, birbirlerini koruyup gözetmesi, yabancıya karşı mesafeli olması durumu, bu kültürde “tevela teberra” geleneğinin oluşmasını doğurmuştur. Kapalı bir toplum olarak varlığını sürdüren Alevi toplulukları için bu durum, sosyolojik bir zorunluluktur. Bu vakıayı “biz bilinci içinde eğitim” ile de ifade edebiliriz. Zira

ayrıntısı İmam Cafer-i Sadık Buyruğunda geçen “Kırklar Meclisi”, biz bilinci içinde eğitimin en güzel örneklerinden biridir. Öncelikle “kırklar”, “biz” diye tanımlandıktan sonra, öğreti takdim edilir (Buyruk, 2013: 19). Yine Buyruk’ta (2013: 99) “biz bilinci, birlik-bütünlük, kardeş olmak” vurgusu şöyle öne çıkartılır; “*Bir adam yola giderken onun yanında bir kaç yoldaş olsa harami gelip onları soyamaz. Yalnız olursa, her ne kadar kahraman olursa olsun harami (bir) yolunu bulup malına canına kasteder, talan eder. Bu ona benzer, Pir, rehber, aşına, musahip bunlar Hakk’a giden yoldaş(lar)dır. İblis uğrudur, onun şerrinden birbirlerini korurlar*”.

Erkânâme (2007: 69) adlı eserde de Alevi Bektaşî'nin yabancıya nasıl davranması gerektiği belirtilir; “*İmam Cafer Sadık, Bir talip bir beynamaz veya bir nankörle dostluk kursa ya da kendi mahremini bilmeseydi o talipten Allah ve Resulü şikâyetçidir*”.

Yolun kıymeti ve değeri Alevi Bektaşî kaynaklarında çeşitli şekillerde ifade edilip mensupların “yol” içerisinde kalması hedeflenir. Erkânâme'deki (2007: 73-74) şu ifadeler buna en güzel örnektir: “*Hz. Resul (a.s): Dostlarını dost edinirim, sözlerinden uzak dururum demiştir. Dolayısıyla evliyanın dostuna dost, düşmanına düşman olmak gerekir. Evliyanın, rehberin emrettiğini yapmak, yasakladığından kaçınmak gerekir. Eğer talip böyle yapmazsa ikrarını bozmuş olur. İkrarını bozanın da dini imanı kalmaz.*” Yine Erkânâme'de (2007: 73-74) yolda tutma gayreti şöyle devam eder; “*Musahibi yoldan uzaklaşan kişi kendine uygun musahip olmalıdır. Çünkü bizim işimiz davamız yol ehliyledir*”. Aynı eserin farklı bir bölümünde bu husus şöyle vurgulanır (2007: 34): “*Tövbesinden dönen veya evliyanın sırrını halka açıklayan kişi yol düşmanıdır. Böyle kişilerden uzak durmak gerekir. Çünkü evliya düşmanlardır*”. Bunların hepsi “Alevi canı/bireyi”, “yol” içinde tutup “biz bilinci” ile eğitime ve yapının varlığını devam ettirme gayretidir.

Yolun diğer mensuplarına karşı da cömertlik yine bu çerçevede tavsiye edilir (Erkanname, 2007: 42): “*Bir talip bir talibin evine gittiğinde lokmasını saklamasın. Eğer saklarsa Yeziddir.*” Ağyara karşı ise teberrâ üzerinden, bu mesele vurgulanır (Erkanname, 2007: 42): “*Şeyh Sadreddin: Talip, evliya düşmanına lokma yedirse ne olur? Şeyh Safi: Benim etimi yedirmiş gibi olur. Talip olanlar böyle bilsinler*”.

Tevalla ilkesi çerçevesinde iç ilişkileri kuvvetlendirme gayreti Erkânâme'de (2007: 42) şu şekilde ifade edilir: “*Şeyh Sadreddin: Talip şahını görmek isterse ne yapsın? Şeyh Safi: Birbirlerini ziyaret ederlerse şahlarını ziyaret etmiş gibi olurlar. Yine Şeyh Safi buyruğunu aynı veçhe tekrarlanır (Erkanname, 2007: 46): “Şeyh Safi: Yola talip olanlar birbirlerini ziyaret etsinler, birbirlerine baksınlar. Çünkü taliplerin üçü bir araya gelse biri evliyadır*”.

3- Dikey Eğitim Boyutu

Alevi Bektaşî topluluklarında model sunarak eğitim dediğimiz bu boyutta toplumun lideri olan pirlere eğitimleri hedeflenmiş ve bu pirlere toplumun diğer kesimlerince örnek alınmaları istenmiştir. Bu amaçla onların “Evlad-ı Resul” olmaları sık sık vurgulanmıştır. Bu durumun en güzel örneklerinden birini Alevi klasiklerinin en önemlilerinden biri olan Buyruk’ta (1999: 28) görmekteyiz: “Eveli Muhammed-Ali’dir. Ahiri Muhammed-Ali’dir. Sıvı, salât, hac, zekât, kelime-i şahadet, fitregâhı kâinat, cümlesi Muhammed-Ali olduğu için Evlâd-ı Resul’den gayrisine pîrlik etmek caiz değildir”.

Bu yolla, liderlerin toplumu bütünleştirme gücünün pekiştirilmek istendiği ve bunun üzerinden pure bir karizma kazandırma gayreti içine girildiği açıktır. Ayrıca bir mürside bağlanmanın zarureti konusunda dini deliller getirme gayreti ile Hz. Resul (s.a.s.)’in ağzından hadisler nakledilir (Buyruk, 2013: 24); “... Hakikat, dil ile ikrar, kalp ile tasdik etmektir, inanıp iman getirmektir. Önce özünü, sonra toplumu sev. Dilini cesedini sev. Kendini severek, gönüllü olarak bir pir e teslim et. Onun buyurduklarına uy”.

Buyrukta (2013: 34-35), toplumun önderleri ve örnek konumda olan pirlere özellikleri şöyle sıralanır; “Pir olan kimsenin son derece kâmil olması gerekir. (Pirlere) dört kapı, kırk makam, üç sünnet, yedi farzı bilmeleri, taliplere yolun erkânını öğretmeleri gerekir. Bunlar nereden geldi ve neden oluştu, aslı nedir, kuralları nelerdir, hayâsı nedir, erkânı nedir, tövbesi nedir, farzı nedir, sünneti nedir, nafilesi nedir, işlemesi nedir, bunları bilmesi gerekir.”

Yukarıda örneklerini sıraladığımız üzere Alevi klasiklerinde liderin soy silsilesinin önemine sık sık vurgu yapılmış ancak sadece soy bağının onu lider yapmaya yetmeyeceği de belirtilmiştir. İmam Cafer’e atfedilen Buyruk (2013: 37) adlı eserinde, sadece soydan gelmenin yeterli olmayacağı, kişinin bireysel olarak kendisini kurtaracak amellerde bulunması, ahlaki tutumları benimsemesi gerektiği anlatılır ve ilginç bir örnek verilir: “Şimdi zamanımızın (kimi) pirlere: ‘Ben falan post sahibinin oğluyum’ diyerek övünürler. Oysa bir kimse öldüğünde, öbür dünyada ‘kimin oğlusun?’ demezler. İmam Zeynelabidin: Kabre vardığımda dedemi sormazlar. ‘Kimin oğlusun?’ diye sorulsaydı, ‘İmam Hüseyin’in oğluyum’ demek bana yeterdi. Ancak (divânda) atamı dedemi sormazlar. Yalnız, yapılan işleri sorarlar.”

Erkânâme’de (2007: 45-46) yolun liderinin karizması şöyle belirtilir; “Şeyh Safî: Talibin üçü bir yere gelse üç musibeti vardır; gybet etmek, yalan söylemek ve evliya saygı ve korkusunu gönülden çıkarmak. Bunları işleyen talipler, ne kadar tövbe ederlerse etsinler kabul olmaz ve dünyadan âhirete imansız giderler”.

Yine pirin/liderin önemi Cafer-i Sadık Buyruğunda (1999: 32) şöyle geçmektedir: *“Bir talibin piri irak olup, eli ermese o vekâleten gayrıdan el tuta, görüle. Her kaç seneden sonra piri gelirse yine pirine ikrar etmek erkândır. Zira eğer atasının pirini inkâr ederse münkir olur. Mizanı bozmuş olur...”*

Ayrıca Alevi Bektaşî geleneğinin doğal önderleri olan pirlere bağlılık Erkânâme’de (2007: 154 ve 206) şöyle anlatılır; *“Hz. Resul (s.a.s.): Dostlarını dost edinirim, sözlerinden uzak dururum demiştir. Dolayısıyla evliyanın dostuna dost, düşmanına düşman olmak gerekir. Evliyanın, rehberin emrettiğini yapmak, yasakladığından kaçınmak gerekir. Eğer talip böyle yapmazsa ikrarını bozmuş olur. İkrarını bozanın da dini imanı kalmaz”*.

Yine sakınılması gereken şu durum, liderin Alevi Bektaşî toplumunda ne derece önemli bir konumda olduğunu anlamak için önemlidir; *“...talibe mürebbisi zahmetli bir iş buyursa, talip buna itaat etmezse düşkündür”* (Erkânâme, 2007: 197). Durum Buyruk’ta şöyle anlatılır (2013: 32): *“İmam Cafer-i Sadık Hazretleri bir sözünde şöyle buyurur “Gerek pir gerek talip olsun, her yol ehlinin belli görevi ve yükümlülüğü vardır. Bir pir talibe doğru yolu göstermezse o nasıl pir olur? Bir talip kendine gösterilen doğru yolu bilmezse, o nasıl talip olur? Çünkü insanın kâmil ve cahil yapısı vardır. Pir ve talibin yapısı kâmil olmalı ki ikrarları kabul ola. Emegi, kurbanı, adağı ve yakarışı kabul olsun! Emegi boşuna dökülüp saçılmasın.” Nitekim bu konuda hadis vardır: “Yaptıkları her işi alır ve onu toz duman ederiz” buyrulmuştur. Ve pir kâmil olmalı ki, talibi pişirebilsin, talibi yola getirebilsin. (Böylece talip) Tanrıyı bilir, piri bilir duruma gelsin”*.

Alevi Bektaşî geleneğinde sadece ahlaki konuların önemsenmesi ve musahiplerin birbirlerine destek olmaları istenmez. Bunun yanında mali konularda da hem pire hem de diğer taliplere destek verilmesi istenir. Durum Erkânâme’de (2007: 201) şöyle belirtilir; *“... malı olan talip malını mürebbisine ve musahibine vermezse Allah kıyamet gününde onun yüzünü kara eder ve niyazı kabul edilmez”*.

Yukarıda ifade edilen hususlar; Alevi Bektaşî kaynaklarının genel muhtevasının ve ana temasının, insanın, manevî-ahlakî eğitimi olduğunu göstermektedir. Alevi Bektaşî metinlerinde bu hususun ön plana çıkması, Aleviliğin gelişim dönemini, Türkmen babaların liderliğindeki Vefailik, Yesevilik, Haydarilik ve Kalenderilik gibi tarikatların havzasında gerçekleştirmiş tasavvufi bir yapı olmasıyla (Ocak, 2000: 45 ve Fiğlalı, 1996: 97) ve Alevilik ve Bektaşîliğin, teolojik-mezhebi özelliklerinden ziyade mistik-ahlaki nazariyeleri barındıran tasavvufi bir anlayış ve yol olmasıyla (Kutlu, 2003: 37) açıklanabilir. Ayrıca Aleviliğin ütopyası olarak kabul edebileceğimiz “rıza şehri” (Buyruk, 2013: 164) bu konuda incelemeye değer örneklerle doludur.

Sonuç

Geniş İslam geleneği içerisinde, kendine has adap ve erkânı ile bir yol oluşturan ve bu yola bağlanan insanları Allah'a ulaştırmayı hedefleyen Alevi Bektaşî öğretisi, kültürümüzde önemli bir yere sahiptir. “*Eline, beline, diline sahip olmak*” şeklinde formüle edilen Alevi Bektaşî ahlakı, “*gelin canlar bir olalım, iri olalım, diri olalım*” şeklinde formüle edilen toplumsal birlik çağrısı, bu öğretinin dikkat çeken noktalarından bazılarıdır. Alevi Bektaşî öğretisi, *yola* giren canlar için temelde; “*içsel, yatay ve dikey*” diye kategorize ettiğimiz üç boyutlu bir eğitim sistemini formüle etmiştir. “*Eline, beline ve diline sahip olmak*” şeklinde özetlenebilecek içsel boyutla, dinin Müslüman bireye kazandırmak istediği temel değerlerin, Alevi birey tarafından içselleştirilip ahlak haline getirilmesi hedeflenmiştir. *Yatay boyut* diye adlandırığımız aşamada, söz konusu ahlaki ilkelerle bezenmiş Alevi bireyin, diğer Alevileri kardeş ve musahip görüp gözetmesi ve bu yolla toplumsal bir otokontrol kurulması hedeflenmiştir. *Dikey boyut* olarak adlandırdığımız aşamada ise yola giren Alevi Bektaşî bireye rol model olarak “*pir*” sunulmuş ve onun piri örnek alması istenmiştir. Bu amaçla, pirin taşıması gereken özellikler ayrıntılı olarak ele alınmıştır. Zikredilen bu üç boyutlu yaygın eğitimin içerisinde hayatını sürdüren Alevi Bektaşî bireyin; ahlaklı, kendine ve toplumuna faydalı olması hedeflenmiştir. Ayrıca Alevi Bektaşî kaynaklarının genel muhtevasının ve ana temasının insanın manevî-ahlakî eğitimi olduğu, bu metinlerde teolojik tartışmalara nadiren girildiği görülmektedir. Bu durum Aleviliğin dinî statüsünün, tarikat hüviyetinde olduğunu ifade etmektedir.

Sonnotlar

- ¹ Kızılbâş alevi geleneğinde Ehli Beyt'i sevenleri sevmeye tevella, sevmeyenlerden nefret edip karşı çıkmaya ve onlardan uzaklaşmaya da teberra denir (Fığlalı, 1996: 235). Fığlalı (1996: 236), bu geleneğin, Peygamberimizin Ehli Beyti sevmeyi teşvik eden hadislerine ve bazı Kuran ayetlerine dayandığını söyler. Söz konusu ayetler şunlardır: (Şura Suresi 42/23).
- ² Sufi gelenekte “adap ve erkan” için bkz. Uludağ, S. (2002). Tasavvuf Terimleri Sözlüğü. İstanbul: Kabcacı Yayınları.
- ³ İslam geleneğinde ahlak ile ilgili hadisleri derleyen pek çok çalışma bulunmaktadır. Bunların en meşhurlarından biri olan “Riyazussalihin” için Bkz. İmam Nevevi (2010). Riyazu's Salihin Tercümesi. (Çev. Mustafa Kasadar- Şerafettin Şenaslan). İstanbul: Ravza Yayınları.
- ⁴ Bu hadis, Ebubekir Abdurrezzak (1982). El Musannef. İstanbul: Çağrı Yayınları. s. 382'de nakledilmektedir. Ayrıca bkz. İbn Hibban (1993). es-Sahih. I, 276; Ebû Ya'lâ (1984). Müsned, (thk. Hüseyin Selim Esed). IX, 34, Hadis no: 5149. Dımeşk; Tahâvî (1994). Şerhu Müşkili'l-Âsâr. (thk. Şuayb Arnavut). VIII, 87. Beyrut.
- ⁵ İşari tefsir ekolü hakkında ayrıntılı bilgi için Bkz. Ateş, S. (1974). İşari Tefsir Ekolü. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.

- ⁶ Bu hadisi şerifle ilgili olarak bkz. İbn Hıbban (1993). *es-Sahih*, (thk. Şuayb Arnavut). IV. 323. (Hadis no:1463). Beyrut., Ahmed b. Hanbel (2001). *Müsned*, (thk. Şuayb Arnavut, Adil Mürşid ve diğerleri). XXXVIII 159. Beyrut.
- ⁷ Bektaş-ı Veli'nin iman ile amel arasında doğru bir orantı olduğunu kabul eden yorumu, İslam Düşünce Tarihinde çok tartışılan iman amel ilişkisi açısından incelemeye değer bir konudur.
- ⁸ Ayrıca Erkânâme'ye bkz. s. 118-121 ve s. 170-171.
- ⁹ Hacı Bektaş Veliye ait Makalât adlı kitabı hazırlayanlar yukarıdaki hadis metnini hadis kaynaklarında bulamadıklarını belirtmişlerdir. Makalât kitabında geçen hadislerin değerlendirmesi için bkz. Çiftçi, Ş. (2005). *Günümüz Alevi Bektaşî Kültüründe Hadis*. SDÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Doktora Tezi. Isparta. Ayrıca Çiftçi Ş. (2009). "Alevilerin Hadis Algısı". *DEM Dergisi*. Yıl: 2. Sayı: 6. İstanbul. s. 16-21.
- ¹⁰ Hacı Bektaş Veliye ait Makalât adlı kitabı hazırlayanlar yukarıdaki hadis metnini hadis kaynaklarında bulamadıklarını belirtmişlerdir.
- ¹¹ Eserde, Saru, Hacı Bektaş'ı evinde misafir eden İdris ve Kadıncık Ana'nın aksine kötülüğün, art niyetin ve zahire göre hüküm vermenin sembolüdür. Hatta Saru, öylesine art niyetlidir ki; zahiren kerametleri görse bile onu göz ardı eder. Hacı Bektaş'ı kardeşi olan İdris'in evinden ve Sulucakarahüyük'ten kovmak için çaba gösterir. Sonunda Hacı Bektaş'a inanır ama iş isten geçmiştir ve Hacı Bektaş'ın bedduası ile çok şiddetli bir hastalığa yakalanır (Vilayetnâme, 2006, s. 63-64).

Kaynakça

- ABDURREZZAK, E. (1982). *el-Musannef*. İstanbul: Çağrı Yayınları.
- ACLUNİ (2001). *Keşf'ul-Hafa*. Dimeşk.
- AHMED, b. H. (2001). *el-Müsned*. (thk. Şuayb Arnavut, Adil Mürşid ve diğerleri). Beyrut.
- ATEŞ, S. (1974). *İşari Tefsir Ekolü*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.
- Buyruk İmam Cafer Buyruğu* (2013). (Haz. Fuat Bozkurt). 4. Basım. İstanbul: Kapı Yayınları.
- Buyruk İmam Cafer Buyruğu* (1999). (Haz. Adil Ali Atalay), 9. Basım, İstanbul: Can Yayınları.
- ÇİFTÇİ, Ş. (2005). *Günümüz Alevi Bektaşî Kültüründe Hadis*. SDÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Doktora Tezi. Isparta.
- ÇİFTÇİ, Ş. (2009). "Alevilerin Hadis Algısı", *DEM Dergisi*, Yıl: 2, Sayı: 6, İstanbul.
- EBÛ YA'LÂ (1984). *el-Müsned*, (thk. Hüseyin Selim Esed), Dimeşk.
- EĞRİ, O. (2003). *Yaygın Din Eğitimi Açısından Bektaşilik*. İstanbul.
- ERKÂNNÂME (2007). (Haz. Doğan Kaplan). 1. Baskı. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- FIĞLALI, E. R. (1996). *Türkiye'de Alevilik Bektâşilik*. (4.Baskı). Ankara: Selçuk Yayınları.
- HACI BEKTAŞ-I VELİ (2006). *Vilayetnâme Menakıb-ı Hacı Bektaş-ı Veli*. 3. Baskı. (Haz. Esat Korkmaz). İstanbul: Can Yayınları.
- HACI BEKTAŞ-I VELİ (2007a). *Besmele Tefsiri, Alevi Bektaşî Klasikleri I*. (Haz. Hamiye Duran). Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

- HACI BEKTAŞ-I VELİ (2007). *Makalât*. (Haz. Ali Yılmaz- Mehmet Akkuş- Ali Öztürk). Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- HACI BEKTAŞ-I VELİ (Tarihsiz). *Fevaid*. (Haz. Mehmet Yaman), Ankara.
- İBN HİBBAN (1993). *es-Sahih*, (thk. Şuayb Arnavut), Beyrut.
- İMAM Nevevi (2010). *Riyazu's Salihin Tercümesi*. (Çev. Mustafa Kasadar- Şerafettin Şenaslan). İstanbul: Ravza Yayınları. *Kuran-ı Kerim Meali*, (Haz. Mesut Okumuş), Birleşik Dağıtım Kitabevi, Ankara 1994.
- KUTLU, S. (2003). "Aleviliğin Dinî Statüsü: Din, Mezhep, Tarikat, Heterodoksi, Ortodoksi veya Metadoksi" *İslâmiyât Dergisi*, *Aleviliğin Teolojisi Sayısı*, Ankara.
- OCAK, A. Y. (2000). *Babaîler İsyanı Aleviliğin Tarihsel Altyapısı Yahut Anadolu'da İslam-Türk Heterodoksisinin Teşekkülü*. 3. Baskı. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- ÖZCAN, H. (2007). *Alevi Bektaşî İnancına Bakışlar Canların Nefesinden*. İstanbul: Fatih Üniversitesi Yayınları.
- ÖZCAN, H. (2008). "*Hacı Bektaş-ı Veli'nin Fatiha Tefsiri, Milli Folklor*". Y: 20. Sayı: 80. Ankara.
- ŞARDAĞ, R. (1985). *Her Yönü ile Hacı Bektaş-ı Veli ve En Yeni Eseri Besmele Şerhi*. İzmir.
- TAHÂVÎ (1994). *Şerhu Müşkili'l-Âsâr*, (thk. Şuayb Arnavut), Beyrut.
- ULUDAĞ, S. (2002). *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Kabcacı Yayınları.

HACI BEKTAŞ VELİ'NİN MESAJI VE BEKTAŞİLİĞİN GÜÇLENMESİNDE ETKİLİ OLAN DİNAMİKLER

Uğur KÜÇÜKÖZYİĞİT*

Özet

13. ve 14. yüzyıl Anadolu toprakları için Moğol istilası, Selçuklu devletinin yıkılışı, Anadolu beyliklerinin ortaya çıkışı ve Osmanlı'nın yükselişi gibi tarihi olayların hızla geliştiği çalkantılı bir dönem oldu. Yaşanan dalgalardan sarstığı toplumsal hayat, Anadolu'da yeni düzenleyici rolleri de zorunlu kılıyordu. Nitekim Anadolu sufizminin en önemli temsilcileri olan Yesevilik, Kalenderilik, Haydarilik, Ahilik, Babailik gibi akımlar bu dönemde yaygınlaştı ve toplumu düzenleyen yeni aktörler olarak ön plana çıktı. Hacı Bektaş Veli'nin öncülüğündeki Bektaşilik düşüncesi de bunlardan biridir. Anılan dönemde topluma yön veren birçok düşünce akımı günümüzde etkinliğini tamamen yitirmiş durumdadır. Buna karşın Bektaşilik, kültürel yapımızdaki varlığını halen canlı bir şekilde sürdürmektedir. Hacı Bektaş Veli'nin vefatının üzerinden geçen sekiz yüzyıl, onun verdiği mesajların, çağdaşlarından çok daha kalıcı, yaygın ve etkili bir toplumsallaşma başarısı gösterdiğini ortaya koymuştur. Bu çalışma Bektaşiliğin gösterdiği başarıyı, ortaya çıktığı dönemin koşulları, mesajının içeriği ve tarikatın kullandığı yöntemler açısından incelemektedir.

Anahtar Kelimeler: Bektaşilik, Hacı Bektaş Veli, Moğol, Sufizm

THE MESSAGE OF HACI BEKTASH VELI AND PROMINANT DYNAMICS OF BEKTASHI ORDER'S RISE

Abstract

13th and 14th century was a period of turbulence for the Anatolia. Important historical events, such as The Mongol invasion, the collapse of the Seljuk Empire, the emergence of Anatolian principalities, the rise of the Ottoman Empire were the main big sociologic paradoxes of the century. The paradoxical time period in the region has also caused some new regulatory roles in social life. Indeed, during this period, the most important representatives of Anatolian Sufism, such as Yesevilik, Kalenderilik, Haydarilik, Ahilik, Babailik reached out to a huge number of individuals as new actors in arranging people's daily life. The Bektashism, led by Hacı Bektash Veli, was one of these religious orders. Many of these leading social movements have completely lost their function and effect today. But the Bektashi order still keeps its existence and effect vividly. Being in existence for

* Dr., Gazi Üniversitesi, İletişim Fakültesi, Ankara/Türkiye,
ugurkucukozyigit@yahoo.com
DOI:10.12973/hbvd.72.140

800 years illustrates that it's much more persistent, widespread and effective socialization among contemporary social movements in the 13th century. This article aims to examine the success of Bektashi order, particularly the conditions of the century, the content of its message and the methods used by the movement.

Key Words: Bektashi Order, Hacı Bektash Veli, Mongol, Sufism

Giriş

Tarihin en önemli kültür ve medeniyet havzalarından biri olan Horasan'ın Nişabur¹ kentinde doğan² Hacı Bektaş Veli, büyük mutasavvıf Ahmet Yesevi'nin Ocağında eğitimini tamamlayarak Anadolu'ya göç eden manevi önderlerdendir (Köprülü, 1993). Hacı Bektaş Veli'nin 'Hakikat' yolculuğundan ve irşat mücadelesinden doğan Bektaşilik hareketi, 13. yüzyılda Anadolu'da etkili olan Yesevilik, Kalenderilik, Haydarilik, Ahilik ve Babailik gibi akımlarından beslenerek şekillenmiştir (Yalçın, 2004: 31).

Yaşadığı dönemin koşullarını başarıyla sentezleyen Hacı Bektaş Veli'nin öğretilerinin, zamanla Balkanlardan Kuzey Afrika'ya uzanan çok geniş bir coğrafyaya yayıldığı ve beslendiği akımları dahi içine alan bir çekim gücüne kavuştuğu görülür. Örneğin, Bektaşilikten önce kurulmuş olan Ahilik, 14. yüzyıl sonlarından itibaren Bektaşilik adını almış ve silsilesini³ Hacı Bektaş Veli'ye dayandırır hale gelmiştir (Köprülü, 1993: 215).

Aynı durum, Anadolu'daki başka tasavvufi hareketler için de söz konusudur. 13. yüzyılda etkili olan birçok toplumsal yapı zamanla tarih sahnesinden çekilirken Bektaşilik, canlılığını günümüze kadar sürdürmeyi başaran⁴, etkin bir sosyal sermaye unsuruna dönüşmüştür⁵.

1. 13. Yüzyıl'da Anadolu Sufizmi: Kaos İçinde Düzen

Anadolu için 13. yüzyıl, olağanüstü koşulların geçerli olduğu sıra dışı bir tarihsel kesittir. Selçuklu devletindeki taht kavgaları, isyan ve siyasi bölünmelerle zaten istikrarsız bir dönem yaşayan Anadolu coğrafyası, 1243 yılında Selçuklu ordusunun Köseadağ savaşında Moğollara yenilmesiyle tamamen savunmasız kaldı. Moğolların işgaliyle siyasal sistem temelinden sarsıldı, ekonomik ve toplumsal faaliyetlerin güvenliği yok olmanın eşliğine geldi (Bayram, 1994'a'dan aktaran: Yalçın, 2004: 21).

Otorite boşluğuyla kaosa dönüşen istikrarsızlıklar, kendine özgü bir düzeni ve sistematiği temsil eden tarikatların ön plana çıkmasını zorunlu kılıyordu. Böylece, siyasal tarihin en karışık yıllarını yaşayan Küçük Asya, yeni tasavvuf hareketleri için elverişli bir zemin haline geldi.

Bu dönemde, sosyal sistemi etkileyen önemli bir unsur, göç hareketlerinde yaşanan farklılaşmanın ortaya çıkardığı sonuçlar oldu. Moğol akınlarından önceki

dönemde Türk boyları, yavaş ilerleyen bir yolculuğun ardından, İslam'ı yakından tanımış ve özümsemiş olarak Anadolu'ya giriyordu. Moğollardan kaçışın etkisiyle hızlanan göç dalgası ise, Şamanizm ritüellerini taşımaya devam eden kimi Türkmen boylarını, İslamiyet'i yeterince özümsemeden Küçük Asya'ya getirmeye başladı (Akkuş, 2013). Anadolu'daki Grek ve Ermeniler ile yeni göçmenlerin yaşam alışkanlıklarının birbirine yakın olması, kültürel etkileşimi yoğunlaştırıyordu (Yalçın, 2004: 20). Anadolu'ya göçün başlamasından iki yüzyıl sonra ortaya çıkan bu yeni durum, İslam inancını Anadolu'daki halklara aktaran dervişler ve tasavvuf erbabı için dikkate alınması zorunlu bir gerçeklik halini aldı. Yeni kitleler ve yeni sosyolojik koşullar, yeni mesajlar gerektiriyordu.

Hızlanan göçün ekonomik alanda doğurduğu sonuçlardan biri ise Anadolu'nun her sınıftan ve her meslekten çok sayıda ilave insan gücüyle tanışması oldu. Bambaşka coğrafyalardan gelen göçebeler, şehirliler, âlimler, dervişler ve zanaat sahipleri, yeni vatanlarında kök salmak için gayret gösteren dinamik bir insan kaynağı ve ekonomi potansiyeliydi. Edward Said'in (2000), "Batı kültürü ve Amerika, büyük ölçüde göçmenlerin, sürgünlerin ve mültecilerin ürünüdür" diye tanımladığı bu doğurgan güç, 13. yüzyılda Anadolu'yu dönüştüren ve Osmanlı Devleti'nin nüvesini (İlgürel, 1986: 387) teşkil eden gücün ta kendisiydi.

Bu koşullar, diğer coğrafyalarda yaşayan ve gelişmeleri izleyen mutasavvıfları Anadolu'ya çekti. Mevlana Celalettin-i Rumi, Ahi Evran, Şems-i Tebrizi, Muhyiddin-i Arabi, Hacı Bektaş Veli gibi doğunun büyük ve tanınmış simaları bu dönemde Anadolu'ya gelerek 13. yüzyılı, tasavvuf ve düşünce tarihimizin önemli bir aşaması ve kaynak çağı haline dönüştürdü (Önder, 1998'den aktaran: Yalçın, 2004: 22). Saray ile halk arasında köprü kuran (Mevlana Celeleddin-i Rumi), üretim ve tüketim ahlakını güvence altına alan (Ahi Evran), hikmet ve tasavvuf ehli insan yetiştiren (Sadreddin-i Konevi), köylü ve göçebe halkın her türlü ihtiyacıyla ilgilenen (Hacı Bektaş Veli) bu isimler sayesinde Anadolu, yeni bir dönemin kapılarını aradı (Yalçın, 2004: 36). Çalkantılı geçiş döneminde toplumsal görevler üstlenen bu ekoller, Selçuklu-Osmanlı arasında kalan siyasi otorite boşluğunu, inşa ettikleri manevi-sosyal disiplinlerle doldurdular (Mert,t.y.: 17).

2.Hacı Bektaş Veli ve Bektaşilik

Horasan'ın Nişabur kentinde doğan Hacı Bektaş Veli, büyük mutasavvıf Ahmet Yesevi'nin Ocağında eğitimini tamamlayarak bu dönemde Anadolu'ya gelen ve Nevşehir'e yerleşen manevi önderlerdendir (Köprülü, 1993).

Bektaşiliğin erken dönemlerine ilişkin araştırmaların büyük bölümü tarikatın Hacı Bektaş Veli'den yaklaşık iki asır sonra, Balım Sultan'ın (1457-1517) çalışmalarıyla kurumsal bir nitelik kazandığına işaret etmektedir. Balım Sultan, Bektaşiliğin değerlerini, adabını, kural ve ritüellerini ayırt edici biçimde yazıya dökken, uygulama-

lara birlik ve bütünlük kazandıran isimdir. Nitekim Balım Sultan tarikatın ikinci piri (Pir-i Sani) kabul edilir ve Bektaşî törenlerinde uygulanan ritüellere “Balım Sultan Erkânı” denir (Yıldırım, 2010: 31). Balım Sultan döneminden itibaren Bektaşîlik, esasları bir yönetmeliğe (yani Erkanname’ye) bağlı olan, ‘eğitim verme’ kabiliyetine sahip, tam teşekküllü bir tarikat haline gelmiştir (Temren, 1995: 89). Bektaşîliğin sembollerinden olan “Elif-i Tacı” adlı külahın Aşıkpaşazade Tarihi’nde⁶ geçtiğini hatırlatarak geleneğin bazı unsurlarının Balım Sultan’dan önce biçimlendiğini öne süren araştırmacılar olsa da (Bkz. Eröz, 1990; Köprülü, 1999), tarikatın Balım Sultan ile kurumsal nitelik kazandığı konusunda fikir ayrılığı yoktur.

Bu bilgiler ışığında, Bektaşîlik tarihinin üç ayrı dönem olarak incelenmesi gerektiği söylenebilir. Birinci dönem Hacı Bektaş Veli ile Balım Sultan arasındaki 250 yıllık zaman dilimidir. İkinci dönem, Balım Sultan ile başlayan ve 1826’da Bektaşî tekkelerinin Yeniçeri Ocağı’yla birlikte kapatılmasıyla son bulan yaklaşık üç yüzyıllı içine alır. Üçüncü ve son dönem ise 1826’dan günümüze kadar yaşanan süreçtir (Özey, 2003).

Hacı Bektaş-ı Veli’nin çizdiği yol, geçen sekiz yüzyılda yaşanan iniş çıkışlara rağmen toplumsal hayattaki yerini ve canlılığını korumaktadır. Bu süreklilik, Bektaşîliğin ortaya çıktığı dönemde çağdaşı olan diğer hareketlerden çok daha kalıcı, yaygın ve etkili bir toplumsallaşma gösterdiğini açıkça ortaya koymaktadır. Bektaşîlik tarikatının bu başarısındaki etkenlerden biri, şüphesiz 13. yüzyıl Anadolu’sunda yeni toplumsal aktörlerin ön plana çıkmasına imkân tanıyan siyasal ve sosyokültürel dalgalanmalardır. Moğol istilasıyla zirveye ulaşan istikrarsızlık nedeniyle, kendine özgü bir düzen öneren tasavvufi akımların etki alanı doğal olarak genişlemiştir. Bektaşîlik de bunlardan biridir. Ancak Bektaşîlik, etkinliğini kaybeden diğer hareketlerin aksine, varlığını sürdürmektedir. Bektaşîliği 13. yüzyıldaki çağdaşlarından farklı kılan bu başarıda etkili olan temel dinamiklerin analizi, topluma ulaşabilmeyi ve kalıcı olmayı hedefleyen sivil toplum yapıları için büyük önem taşır.

3. Bektaşîliği 13. Yüzyılın Diğer Tasavvuf Ekollerinden Ayıran Dinamikler

Siyasal, sosyal ve ekonomik açılardan ele aldığımız bu koşullar bütün fikir akımları için aynı avantajları sunuyordu. Bu durumun bir sonucu olarak 13. yüzyıl, Anadolu tasavvufunun (Sufizminin) en zengin dönemlerinden biri haline geldi. Ancak takip eden yüzyıllarda değişen koşullar nedeniyle bu tasavvuf ekollerinin neredeyse tamamı zayıflayarak etkinliğini kaybetti. Hacı Bektaş Veli’nin öğretileri ise Balkanlardan Afrika’ya uzanan geniş bir coğrafyaya yayıldı. Kültürel hayatımızdaki canlılığını geçen sekiz yüzyıla rağmen hala koruyan Bektaşîliğin bu başarısında dört önemli dinamiğin rol oynadığı değerlendirilebilir:

1. Hacı Bektaş Veli Öğretisi: Mesajının kendine özgü yapısı ve içeriği
2. Bektaşiliğin Kendine Özgü Yöntemi: Din farkı gözetmeyen hizmet anlayışı
3. Kurulan Stratejik İlişkiler: Bektaşilik ile Osmanlı/Yeniçeri Teşkilatı arasındaki güçlü bağ
4. Ekonomik Alanda Etkinlik: Ahilik Teşkilatı'nın Bektaşiliğe dâhil olması

3.1. Hacı Bektaş Veli Öğretisi: Mesajının Kendine Özgü Yapısı ve İçeriği

Hacı Bektaş Veli, yaşadığı dönemin özelliklerini ve ihtiyaçlarını hikmetle ve dikkatle değerlendirerek yüzyılları aşan bir mesajı büyük bir incelikle inşa etmiştir. Onun sunduğu prensiplerin anlamı ve bütünlüğü, Bektaşiliğin bugün halen varlığını devam ettirmesinin temel nedenidir. Bu temel yeterince güçlü olmasaydı, Bektaşiliğe yönelik Osmanlı/Yeniçeri himayesi de, Ahiliğin (veya diğer sufi ekollerinin) tarikata entegrasyonu da Bektaşiliği günümüze taşıyamazdı. Nitekim Yeniçeri Teşkilatı'nın ortadan kaldırılmasıyla tekkeleri kapatılan ve her türlü imkândan mahrum kalan Bektaşiliğin yine de ayakta kalmayı başarması, sahip olduğu bu güçlü temelin açık bir göstergesidir.

Hacı Bektaş Veli'nin mesajını etkili ve sürekli kılabilmesi, felsefesinde toplumsal yaşam unsurlarını ön planda tutması ve fikirlerini çok yalın biçimde anlatmasıyla mümkün olmuştur. Hacı Bektaş Veli (ve Bektaşilik), özellikle erken dönemde Anadolu'nun köylerine yönelmiş ve çevresindeki insanlara, o dönemin aydın geleneği dili olan Farsça yerine Türkçe ile hitap etmiştir (Noyan, 1995: 526). Özellikle 13. yüzyılda Anadolu'nun yönetici elitleri arasında ağırlığını hissettiren Acem kültürüne karşın Bektaşî tekkeleri, Türk halk kitlesinin eğilimlerini göz önüne almış ve halk şiirini kuvvetli bir propaganda vasıtası olarak kullanmıştır (Köprülü, 2009: 293-294). Öte yandan Hacı Bektaş Veli'nin ders verdiği yolun esası, "4 Kapı (Şeriat, Tarikat, Marifet, Hakikat), 40 Makam" şeklinde özetlenebilecek kadar yalındır. Bu sebeple, mektep medrese görmemiş sade halk toplulukları, kendi dillerini konuşan Hacı Bektaş Veli'nin öğretilerine daha fazla kulak vermiş ve ona kolayca ısınmıştır (Mert,t.y.: 18).

Hacı Bektaş Veli'nin en büyük eseri olan Makalat'ın elimizdeki bütün nüshaları, hep aynı istikameti; Kur'an ve sünnet odaklı bir insan sevgisini, farklı inanç ve kanaatlere anlayış göstermeyi tavsiye eder (Mert,t.y.: 19). Bu eser, Kur'an ve sünnete uygun İslami düşünce ile bunlara ters düşmeyen Türk hassasiyet ve töresinin mükemmel bir kompozisyonu, güçlü bir Türkmen yorumudur. Burada yazılı olan Hacı Bektaş tefekkürü, Kur'an ve sünnet kaynaklı genel sufi düşüncesinin tamamen içindedir (Öztürk, 1990: 100). Makâlât'taki özgün yorumlar incelendiğinde Hacı

Bektaş Veli'nin yepyeni bir dönemin eşiğindeki Anadolu'nun geleneksel inanç yollarını, bu dönemin güç kaynağı olan kitlelerle buluşturduğu görülür. Bu yorum ve kavrayıştaki kurucu deha, sonraki yüzyıllarda teşkilatlanacak olan Bektaşiliğin önemli güç kaynaklarından biri olurken Osmanlı Devleti'nin doğuran toplumsal gücün de merkezinde yer almıştır.

3.2. Bektaşiliğin Kendine Özgü Yöntemi: Din Farkı Gözetmeyen Hizmet Anlayışı

Hacı Bektaş Veli'nin mesajını etkili ve sürekli kılan bir diğer önemli etken, tarikatın topluma hizmet sunarken din, dil ve ırk ayrımı gözetmeyen bir yöntem izlemesidir. Bu anlayış, özellikle Balkanlarda Bektaşi geleneğinin yerleşmesini ve sürmesini sağlayan başlıca etkenlerden biridir.

Bektaşi dervişleri, Balkanların fethi sürecinde bu coğrafyada çok sayıda tekke ve zaviye kurdu. Tarikat mensuplarının barındıkları, tasavvuf dersleri ve çeşitli hizmetler verdikleri bu kurumların ihtiyaçları, vakıf niteliği taşıyan arazilerinden karşılanır ve yolculara ücretsiz konaklama, barınma imkânı sağlanırdı (Bakırcı ve Türkkan, 2013: 147). Genellikle ırmak ve su kaynaklarının yanına inşa edilen bu yapılara eklenen değirmenler sayesinde bölge halkı ile temas kurulması kolaylaştırılıyordu (Barkan, 1942). Sağlanan etkileşim ortamı ve buralardaki hizmetlerin "İbadullah (Allah'ın kulları)" adı verilen, Müslümanlar dışındaki inanış ve etnik unsurlara da sunulması, öğretilerin kabul görmesini hızlandırdı. Zamanla bu hizmetler insanı sevmeye, yardımlaşmaya, birlik ve beraberliğe çağırma, haksızlığa karşı koyma gibi yaklaşımlar, Müslümanlar tarafından desteklendiği gibi gayr-i Müslim unsurlar tarafından da destek görmeye başladı (Özdemir, 1993: 300).

Evlıya Çelebi'nin Balkanlardan Mısır'a uzanan geniş bir coğrafyadaki Bektaşi tekkelerine ilişkin anlatımları, bu kurumlardaki toplumsal yaşamı, güçlü gelenekleri, inanç ve etnik köken ayrımı yapılmayan kültürel ortamı ve fiziki koşulları berrak bir şekilde tasvir etmektedir (Seyahatname'den aktaran: Maden, 2013: 116):

XVII. yüzyılda Selanik ve Atina'da da Bektaşi tekkeleri vardı. Mesela Mudunuc'ta yetmiş kadar ehl-i sünnet ve'l-cemaat, irfan ehli, temiz itikadlı, dünyadan tecrit olmuş, halim ve selim Bektaşi dervişi bulunan, şehrin doğusunda, mesire ve temaşa yerinde Sultan Veliyullah tekkesi mevcuttu. Bu tekke Sultan Veliyullah'ın eliyle Müslüman olan Mudunuc kralı tarafından inşa ettirilmişti. Bu sebeple tekke Müslüman olmayan devlet adamlarınca da ziyaret edilirdi. Tekkenin dervişleri sadece misafirlerin yiyecek ve barınma ihtiyacını karşılamakla kalmaz onların atlarına da hizmet ederlerdi. Zengin vakıf malına sahip olan tekkenin mutfağında çorba, yahni, pilav ve zerde gibi lezzetli yemekler pişirilip gelen gідene ikram edilirdi. Ayrıca buradaki dervişler halktan yardım toplayarak misafirlere ve ihtiyacı olanlara dağıtırlardı. Bununla birlikte tekkenin tüm eklentileriyle büyük binası kurşunla örtülüydü (Seyahatnâme, 2003-VIII: 102-104).

(...)

Hersek'in Caynice kasabasında Gazi Murad Baba tekkesi şehrin her yönüyle görülebildiği yüksek bir mevkiydi. Bu büyük tekke Caynice ahalisi tarafından sık sık ziyaret edilir, tekkenin bakım ve hizmeti burada türbedar bulunan Bektaşî dervişleri tarafından yapılırdı. Tekke bir mesire yerinde kurulmuş olup yazın dahi çok serin olan bir kaynak suyu vardı. Bu suya çevredeki halk kirazlarını koyup, serinliğinden istifade ederlerdi. Ayrıca Caynice şehriden ve dışarıdan gelen ziyaretçiler, burada kebab dolapları kurup, yiyip içerler, musiki eşliğinde eğlenirler ve adeta Hüseyin Baykara meclisi kurarlardı. Bu arada tekkede mezarı bulunan Gazi Murad Baba'yı da ziyaret etmeyi ihmal etmezlerdi (Seyahatnâme, 2002-VI: 253-254).

(...)

Foça'daki Bayezid Baba Sultan tekkesi ise bağlar ve bahçeler içerisinde, gayet mürevveh ve büyüktü. Keykavus mutfağında pişirilen yemekler buradaki Bektaşî dervişleri tarafından misafirlere sunulurdu (Seyahatnâme, 2002-VI: 256).

(...)

Sultan Meluk't-Tahir'in inşa ettirdiği tekke, Mısır'ın batısında, Nil nehrinin kenarında, bağlarla çevrili bir alanın ortasında yer almaktaydı (Seyahatnâme, 2007-X: 136-137). Bu dervişler misafirlere "Safa geldin, can" deyip canlarını feda edercesine hizmet etmekle birlikte tennurelerini giyip, nefir ve teberlerini ellerine alarak tarikat ayini icra ederler, gazeller okurlar, böylece gelen misafirleri güzel bir şekilde ağırlarlardı. Ayrıca bazen halkın ileri gelenlerinden bazı kişiler tekkeye gelip dede efendiden dervişlerin şiir tilavet etmelerini rica ederler, bunun üzerine ser-seçme dede marifet erbabından Şeyda Dede, Tahir Dede, Âşık Dede, Kurban Dede, Talebkar Dede, Raci Dede, Gavvas Dede, Civanmest Dede ve Medhuş Dede'yi nazargah kılıp, "Bak a canlar! Misafirlerimiz sizlerden birer beyit ve şiir okumanızı rica ederler, kerem edersiniz" deyince, dervişler: "Eyvallah, baş üstüne ömrüm" deyip ikişer ellerinde zerdesteleri ve bellerinde mecmuaları ile muhabbet meydanına çıkarlar; beyitler, gazeller, kaside ve mersiyeler okurlardı (Seyahatnâme, 2007-X: 136).

(...)

3.3. Kurulan Stratejik İlişkiler: Bektaşilik ile Osmanlı/Yeniçeri Teşkilatı Arasındaki Güçlü Bağ

Bektaşiliğin kalıcı toplumsallaşma başarısının bir diğer önemli dinamiği, geleceğin imparatorluğuna dönüşecek olan Osmanlı Beyliği'nin ordusunu teşkil eden Yeniçeri Ocağı ile Bektaşilik arasındaki güçlü ilişkidir (Noyan, 1995: 526).

Osmanlı, en başından itibaren Türk sufi geleneğine mensup toplumsal kesimlerin ve dervişlerin ön plana çıktığı bir yönetim politikası izledi (Uçar, 2012: 57).

Bu politikanın bir sonucu olarak Geyikli Baba, Abdal Musa, Seyit Gazi, Barak Baba, Abdal Mehmed, Abdal Murat gibi dervişler, Beyliğin fetih hareketlerinde büyük hizmetlerde bulundu. Bu isimlerin en önemli ortak özelliği ise Hacı Bektaş Veli'ye olan bağlılıklarıydı (İlgürel, 1986: 387). Hacı Bektaş Veli ile Osmanlı arasındaki ilişkiler zamanla güçlenirken Bektaşiliğin yöneticiler üzerindeki etkisi de giderek arttı.

Yazılı kaynakların azlığı ve bilgilerin menkıbe niteliğindeki olması nedeniyle, Yeniçeri Ocağı ile Bektaşilik arasındaki ilk dönem ilişkileri kesin tarihlerle izleyebilmek mümkün değildir. Ancak, Yeniçeri Ocağı'nın teşkilatlanması ile Bektaşiliğin tarikat olarak örgütlenmeye başlamasının, eş zamanlı olarak gerçekleştiği görülür. Yeniçeri Ocağı'nın, bir Bektaşî ocağı haline dönüşmesi, yaklaşık iki yüzyıl sürmüştür (Çamuroğlu, 2009: 12-13).

Osmanlı Sultanı Orhan Gazi'nin, düzenli orduyu kurarken Hacı Bektaş Veli'den bu yeni birlikler için dua istediğini aktaran rivayetler (bizzat dergâha gelerek veya Bursa'da buluşmak suretiyle), Bektaşilik ile Yeniçeri teşkilatı arasındaki ilişkinin başlangıcını işaret eder. Kaynaklarda, Hacı Bektaş Veli'nin, askerlerden birinin başına elini koyarak duada bulunduğu ve yeni orduya "Yeniçeri" adını verdiği dile getirilmektedir (Dedebaba, 1998: 152-156). Söz konusu dönemde her meslek erbabının bir tekkeye intisap ettiği hatırlanırsa, askerlerin, milliyetçi bir karaktere sahip olan Bektaşî tekkesiyle ilişkilendirilmesinin isabetli bir karar olduğu görülür. Nitekim sonraki yıllarda, Rumeli'de fethe çıkan askere şevk ve heyecan aşılanması veya fetret dönemlerinde Anadolu halkının bir arada tutulması gibi görevler, Bektaşîler tarafından eksiksiz yerine getirilmiştir. Farklı beyliklerin egemenliği altında yaşayan Anadolu'daki boyların hızla bütünleşmesinde Bektaşîliğin büyük katkısı vardır (Dedebaba, 1998: 145).

II. Bayezid'in 1501 yılında Balım Sultan'ı Hacı Bektaş dergâhına pir olarak atamasıyla, Yeniçeri teşkilatı, manevi açıdan Bektaşîliğe bağlanarak Bektaşî ocaklarından biri haline geldi (Eröz, 1990: 75). Artık Hacı Bektaş-ı Veli'ye "Gaziler Serdarı" (Sezgin, 1990: 128-131); Yeniçerilere "Taife-i Bektaşîyan", "Hacı Bektaş Küçükleri"; Yeniçeri ağalarına ise "Ağay-ı Bektaşîyan", "Sanadid-i Bektaşîyan" deniyordu (Dedebaba, 1998: 142-152). Yeniçeri teşkilatının ve Bektaşî tekkelerinin kapatıldığı 1826 yılına kadar böyle devam etti.

Kurulan güçlü ilişkiler nedeniyle, Bektaşîlik tarikatının 500 yıl boyunca Osmanlı devleti ve ordusunun himayesi altında faaliyet gösterdiği görülür. Bu himaye sayesinde Bektaşî dervişleri, fethedilen toprakların ilk tebliğcileri olmuş ve buralarda diğer tarikatlardan daha rahat hareket etme imkânı bulmuştur. Bu durum, Bektaşîliğin teşkilat gücüyle birleşerek hareketin hızla yayılmasında ve günümüze ulaşmasında önemli bir etken olmuştur.

3.4. Ekonomik Alanda Etkinlik: Ahilik Teşkilatı'nın Bektaşiliğe Dâhil Olması

Bektaşiliğin Osmanlı nezdindeki itibarı ve gücü, Anadolu'daki çeşitli toplumsal yapıların Bektaşiliğe katılarak kendi varlıklarını ve hizmet alanlarını meşrulaştırmaları sonucunu doğuruyordu. Bu eğilim nedeniyle, inanç ve ritüeller açısından zaten birbirine çok benzeyen Anadolu sufi gelenekleri zamanla "Bektaşî" oldular (Uçar, 2012: 58). Bu süreçteki önemli katılımlardan biri, özellikle esnaf ve zanaatkârlar arasındaki gücü nedeniyle ekonomi alanında söz sahibi olan Ahilik Teşkilatının Bektaşilik ile birleşmesi oldu⁷.

Ahiler, 14. yüzyıl sonlarından itibaren silsilelerini Hacı Bektaş Veli'ye dayandırmaya başlayarak Bektaşilik adını aldılar (Köprülü, 1976: 215). Bu durum, Bektaşiliğin teşkilat yapısının genişlemesini sağladı. Ama daha da önemlisi, tarikatın ekonomik alandaki etkinliğini artırdı.

Hacı Bektaş Veli menkıbelerinde, Ahilik teşkilatının kurucusu, "Fütüvvetdarların serveri ve serçeşmesi", Kırşehir'de yerleşmiş olan Ahi Evran'ın (1171-1261), "Her kim bizi şeyh edinse, onun şeyhi Hacı Bektaş Hünkar'dır ve her kim bizi görmek ister ise; Hacı Bektaş Hünkar'ı görsün" dediği rivayet edilir (Anadolu, 2001: 51). Ayrıca, Hacı Bektaş Veli'nin ilk öğrencilerinin aynı zamanda Ahilik akımına mensup isimler olduğu görülür (Öztürk, 1991: 6-7). Ahilik yolunun tören ve erkânlarında görülen Bektaşilik ritüelleri, "kemer takma, aynı tasta su içme, özel elbiseler giyme, tarikata girişte edilen dualar, her salikin iki yol arkadaşı, bir de yol atası tutmaya mecbur olması, çeşitli derecelerden geçmek için yerine getirilecek şartlar, her derecenin ayrı ayrı sırlara sahip bulunması" gibi unsurlar, Hacı Bektaş Veli'nin bu teşkilata yaptığı etkilerin açık işaretidir (Öztürk, 1991: 6-7).

3.4.1. Ahiliğin Önemi ve Anadolu'daki Gücü

Selçuklunun tarih sahnesinden çekildiği ve Osmanlı devletinin doğduğu geçiş yüzyıllarında tarikatlar dini, sosyal ve kültürel hayatın yanında ekonomi alanında, toprakların imarı, iskânı ve işletilmesi gibi konularda da önemli roller üstlendi (Bakırcı ve Türkan, 2013).

Bu kurumlardan biri olarak ekonomide büyük etkinlik gösteren Ahilik Teşkilatı'nın, Anadolu'da Türklük mefkûresini hâkim kılmaya çalışan I. Aleaddin Keykubad'ın (1192 - 1237) sultanlığında güçlenerek yayıldığı görülür (Bayram, 1994b: 88). Bu dönemde Ahi zaviyeleri, dört bir yandan Anadolu'ya gelen Türklerin işlenmemiş topraklara iskânı, bu toprakların ihyası gibi hizmetler vermiş, Anadolu'nun imarına ve ekonominin çeşitlenmesine büyük katkılarda bulunmuştur (Öztürk, 1988: 248-249).

Erken dönemlerde ağırlıklı olarak deri işlemeciliği yapan Ahilerin ekonomik faaliyetleri zamanla birçok sektöre yayıldı. Anadolu'daki esnaf, zanaatkâr ve meslek sahipleri, Ahi babalardan aldıkları ustalık ve izin belgeleriyle iş görür duruma geldiler. Ahilerin öncülüğünde, şehir ve kasabalardaki esnaf ve sanatkâr grupları için çarşılar, kapalı çarşılar kuruldu. Birçok toplumsal iş ve belediye hizmetleri Ahiliğin öncülüğündeki esnaf birlikleri tarafından görülmeye başlandı (Akdağ, 1971). Teşkilatın faaliyetleriyle Türklerin göçebe hayattan yerleşik hayata geçişi hızlanırken Türk olmayan yerli halkın elindeki ticaret hayatına Türklerin de hızla katılması sağlandı (Çağatay, 1981).

Anadolu ekonomisine bir düzen ve canlılık kazandıran bu süreçte Türk esnaf ve zanaatkârlar şehir ekonomilerinde söz sahibi oldu (Çağatay, 1981). Öyle ki Ahilerin gençlik teşkilatı, zamanla yerleşim birimleri için kolluk kuvveti kuracak kadar güçlendi (Divitçioğlu, 2000: 59). Kimi kritik dönemlerde, halk idaresini ve iradesini Ahiler temsil eder hale geldi (Köprülü, 1999: 91). Ankara gibi kimi bölgelerde idari bağımsızlık dönemleri bile görüldü. İbn-i Batuta'nın⁸ Ahilerle ilgili verdiği bilgiler, bu teşkilatın özelliklerini, güç ve etkinliğini oldukça iyi özetlemektedir (2004: 16-20):

“Ahi kardeş demektir. Ahiler, Anadolu'ya yerleşmiş bulunan Türkmenlerin yasadıkları her yerde, şehir, kasaba ve köylerde bulunmaktadırlar. Memleketlerine geleni yabancıları karşılama, onlarla ilgilenme, yiyeceklerini, içeceklerini, yatacaklarını sağlama, onları uğursuz ve edepsizlerin ellerinden kurtarma, şu veya bu sebeple bu yaramazlara katılanları yeryüzünden temizleme gibi mevzularda bunların eş ve emsallerine dünyanın hiçbir yerinde rastlamak mümkün değildir.”

Sonuç

Anadolu için 13. yüzyıl, olağanüstü koşullar altında yaşanan sıra dışı bir tarihsel kesittir. Bu dönemde Selçuklu taht kavgaları, isyanlar ve siyasi mücadelelerle sürüp giden istikrarsızlıklar, Moğol istilasıyla tam bir kargaşaya dönüştü. Oluşan otorite boşluğuyla temelden sarsılan ekonomik ve sosyal düzen, kendine özgü bir sistem öneren tarikatların ön plana çıkmasını zorunlu kılıyordu. Böylece, en karışık dönemlerinden birini yaşayan Küçük Asya, tasavvuf hareketleri için elverişli bir zemin haline geldi. Mevlana Celaleddin-i Rumi, Ahi Evran, Şems-i Tebrizi, Muhyiddin-i Arabi, Hacı Bektaş Veli gibi doğunun büyük ve tanınmış simaları bu dönemde Anadolu'ya gelerek 13. yüzyılı, tasavvuf ve düşünce tarihimizin kaynak çağlarından biri haline dönüştürdü.

Bu dönemde etkili olan birçok toplumsal akım veya tarikat, zamanla etkinliğini tamamen kaybetti. Hacı Bektaş Veli'nin düşünceleriyle şekillenen Bektaşilik ise, geçen sekiz yüzyılda yaşadığı iniş çıkışlara rağmen toplumsal hayattaki yerini ve canlılığını halen korumaktadır. Bu süreklilik, Bektaşiliğin ortaya çıktığı dönemde

çağdaşı olan diğer hareketlerden çok daha derin, yaygın ve etkili bir toplumsallaşma başarısı gösterdiğini açıkça ortaya koymaktadır.

Hacı Bektaş Veli'nin mesajını etkili ve sürekli kılabilmesi, felsefesinde toplumsal yaşam unsurlarını ön planda tutması ve fikirlerini çok yalın biçimde anlatmasıyla mümkün olmuştur. Hacı Bektaş Veli (ve Bektaşilik), özellikle erken dönemde, Anadolu'nun kırsal kesimlerinde daha yoğun faaliyet göstermiş ve topluma Türkçe hitap etmiştir. Yönetici elitler üzerinde etkili olan Acem kültürüne karşın Bektaşilik, Türkmen kitlenin eğilimlerini göz önüne alan, berrak ve anlaşılır bir tarikat yolu ortaya koymuş ve bu çizgi, sade halk topluluklarından büyük ilgi görmüştür.

Bektaşiliği bugüne taşıyan bir diğer faktör, tarikatın, dil, din ve etnik köken ayrımı yapmayan hizmet yöntemidir. Bu anlayış, özellikle Rumeli'de halen devam eden güçlü Bektaşî varlığının ve geleneğinin önemli güç kaynaklarından biridir.

Bektaşiliğin ortaya çıktığı dönemden itibaren geliştirdiği ilişkiler, bu akımın güç kazanmasında, yayılması ve kalıcı olmasında bir diğer etkidir. Bektaşiliği diğer çağdaşlarından ayıran bu ilişkilerin en önemlisi, geleceğin imparatorluğu haline dönüşecek olan Osmanlı ve ordusuyla Bektaşilik arasındaki bağıdır. Bu bağ sayesinde Bektaşî dervişleri, fethedilen toprakların ilk tebliğcileri olmuş ve bu bölgelerde diğer tarikatlardan daha rahat hareket etme imkânı bulmuştur. Bu ilişkiler kapsamında dile getirilmesi gereken bir diğer gelişme, Anadolu'daki ticari ve ekonomik hayatın en güçlü aktörlerinden biri olan Ahilik Teşkilatı'nın Bektaşiliğe katılmasıdır. Bu sayede teşkilat yapısı daha da genişleyen Bektaşilik, ekonomik alanda da etkili hale gelmiştir.

Sonnotlar

- ¹ Nişabur, bugün İran sınırları içinde yer almaktadır.
- ² Hacı Bektaş Veli'nin yaşam süresine ilişkin bilgi ve rivayetler bir bütün olarak incelendiğinde, işaret edilen doğum tarihlerinin 1209-1248 tarihleri arasında, vefat tarihlerinin ise 1270 ile 1337 tarihleri arasında değiştiği görülmektedir. (Detaylı bilgi için bkz.: Doç. Dr. Bedri Noyan DEDEBABA, *Bütün Yönleriyle Bektaşilik ve Alevilik I. Cilt, Ardıç Yayınları, 1998.*)
- ³ "Silsile" kelimesi "zincir" anlamına gelir. Tasavvuf geleneğinde, bağlı olunan mürşitten başlayarak Hz. Muhammed'e (SAV) ulaşan mürşit isimlerinin oluşturduğu manevi zincir, "silsile" olarak adlandırılır. Bir tasavvuf ekolünün sağlamlığının en büyük delili, tarihle uyumlu ve sahih bir silsileye sahip olmasıdır. Bu silsile, feyz ve bereketin intikali açısından da çok önemlidir. Silsilenin önemine uygun olarak, bütün tarikatlar kendi yollarının intikal ettiği tarihi akışı yazılı belgelerle (İcazname veya Silsilename) kayıt altına almıştır.
- ⁴ Bektaşilik düşüncesinin, inanış erkân ve usullerinin yüzyıllar boyunca geçirdiği evreler veya oluşan yorum farklılıkları bu çalışmanın konusu dışındadır.
- ⁵ Sosyal Sermaye kavramı hakkında daha fazla bilgi için bkz.: Balkanlıoğlu ve İrmak, 2004.

- ⁶ “Aşıkpaşazâde Tarihi” ya da “Tevârih-i Âl-i Osman”: Osmanlı Devleti’nin 1298- 1472 yılları arasında yaşadıklarını kronolojik sırayla ve sade bir dille anlatan Türkçe eser.
- ⁷ Bu katılım ve bütünleşmeler, zamanla “göçebe”, “köylü” veya “şehirli” gibi özellikler taşıyan kitlelerin Bektaşilik anlayışında farklılaşmalara yol açtı. Yavuz Sultan Selim ile Şah İsmail arasındaki mücadelenin de unsurlarından biri olan bu sosyokültürel akış, ayrı bir çalışmanın konusu olabilecek kadar kapsamlıdır. Burada not etmekle yetiniyoruz.
- ⁸ İbn-i Batuta ismiyle meşhur olan Şemseddin Ebu Abdullah Muhammed b. İbrahim. 1304’te Fas’ta (Tanca) doğdu ve 22 yaşına kadar burada eğitim gördü. İslam dünyasını tanıma merakıyla başladığı seyahatlerinde Mısır, Suriye, Arap yarımadası, Irak, İran, Doğu Afrika, Anadolu, Kuzey Türk illeri, Doğu Asya, Hindistan Çin, Endülüs ve Sudan gibi ülkeleri gezdi. Gördüklerini Rihlet-ü İbn-i Batuta adıyla kaleme aldı. Anlatılan bazı yerler hayal ürünü olsa da, eseri, dünyanın birçok yöresinin 14. yüzyıldaki halini en doğru ve açık şekilde anlatan çok önemli bir kitaptır.

Kaynakça

- AKDAĞ, M. (1971). *Türkiye’nin İktisadi ve İhtimai Tarihi*. Cilt:1. İstanbul:Türk Tarih Kurumu.
- AKKUŞ, M. (2013). Ateş ve Ocak Kültünün Anadolu’da Yaygınlaşmasında Moğolların Etkisi. *Türk Kültürü Ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, (68):15-32.
- ANADOL, C. (2001). *Ahilik Kültürü ve Fütüvvetnameler*. Ankara:T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları.
- BAKIRCI, N. ve TÜRKAN H.K. (2013). Tekke ve Zaviyelerin Balkanlardaki Rolü ve Önemi. *TURUK/Dil Edebiyat ve Halkbilimi Araştırmaları Dergisi*, 1(1):145-160.
- ALKANLIOĞLU M.A. ve IRMAK, F. (2014). Bir Sosyal Sermaye Türü Olarak Türkiye’deki Alevi Sosyal Örgütleri Ve Faaliyetlerinin İncelenmesi. *Türk Kültürü Ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, (70):139-159.
- BARKAN, Ö. L. (1942). İstila Devirlerinin Kolonizatör Türk Dervişleri Ve Zaviyeler. *Vakıflar Dergisi*, (2):279-304.
- BAYRAM, M. (1994a). *Fatma Bacı ve Bacıyan-ı Rum*. Konya: Damla Ofset Matbaacılık.
- BAYRAM, M. (1994b). Selçuklular Zamanında Anadolu’da Bazı Yörelere Arasındaki Farklı Kültürel Yapılanma ve Siyasi Boyutları. *Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, (1):79-92.
- ÇAĞATAY, N. (1981). *Bir Türk Kurumu Olan Ahilik*. Konya:Selçuk Üniversitesi Basımevi.
- ÇAMUROĞLU, R. (2009). *Yeniçeriliğin Bektaşiliği ve Vaka-i Şerriyye*, İstanbul: Kapı Yayınları.
- DEDEBABA, B.D. (1998). *Bütün Yönleriyle Bektaşilik ve Alevilik I.Cilt*. Ankara:Arđç Yayınları.
- DİVİTÇİOĞLU, S. (2000). *Osmanlı Beyliğinin Kuruluşu*. 2.Baskı, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- ERÖZ, M. (1990). *Türkiye’de Alevilik Bektaşilik*, Ankara:T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları.
- İBN-İ BATUTA (Ebu Abdullah Muhammed). (2004). *Rihletü İbn Battuta Tuhfetü>n-Nuzzar Fi Garaibi>l-Emsar ve Acaibi>l-Esfar*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları. İbn Batuta Seyahatnâmesi’nden Seçmeler,Haz:İsmet Parmaksızoğlu, İstanbul: MEB Bin Temel Eser.

- İLGÜREL, M. (1986). *Yeniçeriler*. İslam Ansiklopedisi. XII.Cilt, İstanbul: 1986, s. 385-395.
- KÖPRÜLÜ, M. F. (1993). *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, Ankara:Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- KÖPRÜLÜ, M. F. (1999). *Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu*. Ankara:Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- KÖPRÜLÜ, M. F. (2009). *Türk Edebiyatı Tarihi*. Ankara:Akçağ Yayınları.
- MADEN, F.(2013). Evliya Çelebi'nin Seyahatnamesinde Bektaşî Tekke Ve Türbeleri. *Türk Kültürü Ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, (68):89-128.
- MERT, H. (ty.). *Hünkar Hacı Bektaş Veli*. Ankara:Bilig Yayınları.
- NOYAN, B. (1995). *Bektaşîlik ve Alevilik Nedir?* İstanbul:Ant ve Can Yayınları.
- ÖNDER, M. (1998). *Anadolu'yu Aydınlatanlar*. Ankara:Vakıf Kültür Serisi.
- ÖZDEMİR, R. (1993). Osmanlı Devleti'nin Tarikat, Tekke ve Zaviyelere Karşı Siyaseti. *OTAM/Ankara Üniversitesi Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi*, Sayı 5: 259-310.
- ÖZEY, B. (2003). *Bektaşîlik-Yençeri Ocağı İlişkisi*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. İstanbul.
- ÖZTÜRK, M. (1986). Hacı Bektaş-i Veli. *Bellekten*, V/198:885-886
- ÖZTÜRK, M. (1991). *Hacı Bektaş-i Veli ve Çevresinde Oluşan Kültür Değerleri Bib*. Ankara: Kültür Bakanlığı.
- ÖZTÜRK, Y.N. (1988). *Tasavvufun Ruhu ve Tarikatlar*. İstanbul:Yeni Boyut Yayınevi.
- ÖZTÜRK, Y.N. (1990). *Tarihi Boyunca Bektaşîlik*. İstanbul:Yeni Boyut.
- SAİD, E. (2000). *Kış Ruhu*. Çev. Tuncay BİRKAN. İstanbul:Metis Yayınları.
- SEZGİN, A. (1990). *Hacı Bektaş Veli ve Bektaşîlik*. Ankara:Kültür Bakanlığı Yayınları
- TEMREN, B. (1995). *Bektaşîliğin Eğitsel ve Kültürel Boyutu*, Ankara:Türk Tarih Kurumu Basımı.
- UÇAR, R. (2012). *Alevilik-Bektaşîlik*. Ankara:Berikan Yayınevi.
- YALÇIN, A. (2004). *Osmanlı Devleti'nin Kuruluşunda Bektaşîlerin Rolü*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Konya.
- YILDIRIM, R. (2010). Bektaşî Kime Derler?: "Bektaşî" Kavramının Kapsamı Ve Sınırları Üzerine Tarihsel Bir Analiz Denemesi. *Türk Kültürü Ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, (55):23-55.