

# KARAMANLICA BİR NEVŞEHİR SALNAMESİ'NE (1914) GÖRE HACI BEKTAŞ VELİ DERGÂHI

Mustafa KILIÇARSLAN\*

## Öz

Anadolu'nun özellikle iç ve orta kesimlerinde yaşayıp Ortodoks Hristiyan inancını benimseyen Karamanlı Ortodoks Türkler, Grek alfabesiyle Türkçe yazıyorlar ve Türkçe konuşuyorlardı. Nüfus mübadelesine kadar devam eden bu süreçte birlikte yaşadığımız ve Türk kültürüne ait çok şeyler paylaştığımız bu insanlar yaklaşık bin yıldan beri Anadolu'daydı. Dinî farklılıkları olsa da aynı coğrafyayı paylaştığımız Anadolu Hristiyanlar ile ortak yönlerimizin olması yanında birbirimizin yaşayış ve inanışlarından etkilenmemiz de yadsınamayacak bir durumdur. Bu bağlamda dünyaya mal olmuş olan Hacı Bektaş Veli hazretlerinin de tarihi süreçte birlikte yaşadığımız Ortodoks Hristiyanlar üzerinde etkileri görülmektedir. Bu çalışmada öncelikle Bektaşilik ve Hristiyanlık ilişkisi üzerinde durulmaya çalışılmıştır. Daha sonra 1914 yılına ait Grek harfleriyle Türkçe yazılmış Karamanlca bir salnamenin bir Hristiyan'ın gözüyle anlatılan Hacı Bektaş Dergâhi ile ilgili bölümü ele alınmıştır. Burada söz konusu bölümün Latin alfabesine aktarılmış şekliyle birlikte tıpkıbasımı yer almaktadır. Ayrıca salnamedeki o döneme ait fotoğraflar türbenin içindeki camiye, türbenin dışındaki kabristanı, kazan odasını, aslan ağzılı çeşmeyi göstermesi açısından tarihi bir vesika hükmündedir. Çalışmanın sonuç bölümünde Bektaşilik-Hristiyanlık ilişkisinin bir başka yönü ortaya konulmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Karamanlca, Salname, Ortodoks Türkler, Hacı Bektaş Veli Dergâhi

## HACI BEKTASH VELI DERVISH LODGE ACCORDING TO A NEVSEHIR ANNUAL (1914) IN CARAMANIAN LANGUAGE

### Abstract

The Caramanian people who believed in Orthodox Christianity faith and lived in central Anatolia thorough the history, spoke and wrote Turkish with Greek alphabet. These people lived with Turkish and shared many things belonging to Turkish culture for almost a thousand year until the population exchange. In addition to having common characteristics that we have with these Anatolian Christians with whom we shared the same geography despite having different religious belief, it is an undeniable fact that we were affected from each other's ways of life and beliefs. In this respect, the effects of Hacı Bektash Veli, an international figure now, can be seen on Orthodox Christians that we used to live together in the his-

\* Yrd. Doç. Dr., Fatih Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, İstanbul/Türkiye, mkilicarslan@fatih.edu.tr  
DOI:10.12973/hbvd.73.141

torical process. This study first attempts to focuses on the relationship between Bektashism and Christianity. Then, the study deals with the section of annual of 1914 in Caramanian language, which is Turkish in Greek alphabet that tells about Hacı Bektash Dervish lodge from a Christian perspective. Facsimile of the aforementioned section along with its form translated into the Latin alphabet is available here. Furthermore, photographs in the annual have the status of historical documents as they show the mosque in the shrine, graveyard outside the shrine, boiler room, lion-mouthed fountain. In the conclusion part of the study, a different aspect of Bektashism-Christianity relationship is manifested.

**Key Words:** Karamanlides Language, Annual, Orthodox Turks, Hacı Bektash Veli Dervish Lodge

## Giriş

Grek alfabesiyle Türkçe yazan ve konuşmalarında da Türkçeyi kullanan Karamanlılar, Osmanlı imparatorluğu içinde Hristiyan olmalarıyla Müslümanlardan, Ortodoks olmalarıyla Katolik ve Protestanlardan ayrıca Anadolu'da yaşayıp Anadolulu oldukları için de Yunanistan'daki Rumlardan farklıdır. Karamanlıların kökeni konusunda ortak bir görüş yoktur. Kökenleri hakkında ileri sürülen görüşlerden biri, Karamanlıların aslen Rum oldukları ve Batı Anadolu'daki Rumca konuşan Ortodoks Hristiyanlardan uzak kaldıkları için Türkçe konuşmak zorunda kaldıkları yönünde bir görüş varken, diğeri de Karamanlıların aslen Türk oldukları ve Bizans ordusunda paralı asker olarak görev yapmalarından dolayı Hristiyanlığı benimsemiş oldukları şeklindedir (Balta, 1990: 82-83). Son yıllarda Yunanistan'daki Karamanlılar hakkında alan çalışması yapılarak hazırlanan bir çalışmaya göre Karamanlılar, inanış olarak Yunanlı Ortodokslara benzeseler de sosyo-kültürel bakımından Türk Müslüman komşularına daha çok benzemektedirler (Anzerlioğlu, 2009:176).

Anadolu'daki Karamanlılar Nüfus Mübadelesi'nde dinlerinden dolayı Rum milletinden sayılmışlar ve Yunanistan'a gönderilmişlerdir. Bugün Yunanistan'ın değişik şehirlerinde yaşayan Karamanlıların nüfusu tam olarak bilinmemekle birlikte 1950'li yıllarda bir milyon civarında olduğu tahmin edildiğine göre (Eckmann, 1988: 89) bugün birkaç milyona ulaşmış olmalıdır.

## 1. Bektaşilik-Hristiyanlık İlişkisi

Türklerin 10.-12. yüzyıllar boyunca Anadolu'ya göç etmesinden sonra Müslüman Türklerle yerli Hristiyan halk arasında dini anlamda birtakım etkileşimlerin olduğu muhakkaktır. Bu bağlamdaki etkileşimin en önemli örneği Saint Georges (Aya Yorgi) kültürüdür. Bugün Anadolu'da Hızır ve St. George için baharın gelişi kutlanmakta ve bu iki insan birbiriyle özdeşleştirilmektedir. Anadolu'nun birçok bölgesinde Müslümanlar ve Hristiyanlar aynı azizlere saygı duyabilmekte, aynı dinî mekânlarda bir arada ibadet edebilmekte ve aynı bayramları kutlamaktadırlar (Türk, 2010: 138).

Bu etkileşim genel anlamda iki toplum arasında olmakla birlikte bir kısım Hristiyanlar ile özellikle Müslüman Alevi-Bektaşiler arasında daha kuvvetli olmuştur.

Osmanlı Devletinde Bektaşi dergâhlarının, özellikle de bir merkez olması sebebiyle Hacı Bektaş Veli Dergâhının büyük önemi vardır. Hacı Bektaş Veli Dergâhı, Hacı Bektaş'ın ölümünden sonra da önemini artırarak devam ettirmiş hatta sadece Müslümanların değil gayri Müslimlerin de gelip ziyaret ettikleri, gelemeseler dahi Hacı Bektaş ve müritlerinden dolayı saygı duydukları bir yer olmuştur.

Hacı Bektaş Veli çok geniş toplulukları etkilediği gibi bu etki kendisinden sonra da etmiştir. Biraz önce de ifade edildiği gibi, bu tesir sadece Müslümanlarla sınırlı olmayıp Hristiyanları da içine almaktadır.

Crowfoot, Alevi-Bektaşi zümresine Hristiyan toplulukların ilgi gösterdiklerinden bahsetmiştir (Crowfoot, 1900:305). 14. ve 15. yüzyıllarda Bizans sınırlarındaki eyaletlerde fetihlerle birlikte Hacı Bektaş ve akabinde müritlerinin hem mevcut Türk topluluklarına hem de Hristiyanlara İslâm'ı anlatma faaliyetleri görülmektedir. Vilayetname'de geçen bir bölümde Bektaş'ın Kapadokya'nın bir Yunan köyündeki Hristiyanlara yardımı esnasında meydana gelen bir mucizevi olay anlatılmaktadır. "Efendi, Kayseri'den Ürgüp'e giden yoldan, Sinasos adında Hristiyan bir köye varır. Hristiyan çavdar ekmeği pişirmiştir. Onların arasında kafasında bir sepetle bu ekmeği taşıyan bir kadın, Efendi'yi görür görmez sepeti indirir: 'Ooo derviş!' der, 'Bir parça ekme alın. Bizim toprağımızda buğday yetişmez. Bundan çekinerek reddetme.' Bu sözü duyan Efendi açıklar: 'Bundan böyle burada, çavdar tohumu bollaşsın ve ondan çokça buğday ekini yetişsin. Biraz hamurla bir sürü ekme elde edin.' der. Bu köyde şimdi bile çavdar ekilip buğday biçilir. Biraz hamur bir fırına koyulup iri bir ekme olarak geri çıkarılır. Bu nedenle bu köyün Hristiyanları her yıl bağış adaklarını yerine getirmek ve şenlikler yapmak için bir araya gelirler ve hacı olma için Efendi'nin yanına giderler (Balivet ve Yalçın, 2010: 153). Bu anekdotta Hristiyan topluluğunun saygı ve hayranlığını görüyoruz. 19. yüzyılın sonlarında bile Hacı Bektaş Tekkesi hala Hristiyanlar tarafından ziyaret edilen bir mekândır.

Bektaşiliğin kuşatıcı hoşgörü anlayışı, her türlü duygu, düşünce ve inanişâ kucak açmayı içermektedir. Bu evrenselliğin cezbettiği birçok Hristiyan olmuştur. Osmanlı döneminde artarak devam bu durum tarikat mensuplarının gayrimüslimleri İslâm'a döndürme çabalarıyla uzun yıllar devam etmiştir (Balivet ve Yalçın, 2010: 155).

## Karamanlıca Nevşehir Salnamesi (1914)

Farsça yıl anlamına gelen “sal” kelimesi ve mektup, kitap anlamına gelen “nâme” kelimelerinden oluşan salname, muayyen mevzulara dair yıldan yıla çıkarılan dergi, kitap vb. ifade etmektedir (Devellioğlu, 2003: 917).

Bu tarz yayınlardan biri Karamanlıca Nevşehir Salnamesi'dir. Anadolu'da yaşayan Ortodokslar için yayınlanmış olan bu çalışmanın giriş kısmında salname çıkarmanın önemi anlatılmıştır. Burada metnin neden Rumca değil de Türkçe yayımlandığını soranlara yine Salnamede cevap olarak Anadolu Hristiyanların Yunancayı bilmediği ifade edilmiştir. Bazı Karamanlıların kendilerinin okumayı sevmediği gibi çocuklarının -özellikle de kız çocuklarının- da okumasını istemediği söylenecek bir milleti saadete götürecektir vasıtaların terbiye-i milliye, terbiye-i mezhebiye, terbiye-i vataniye ve terbiye-i içtimaiye olduğu açıklanmıştır. Buradaki millet kelimesi ait olunan dini topluluğu belirtmektedir (Balta, 1990: 82-83).

Söz konusu Grek harfli Nevşehir Salnamesi 1913'te İstanbul'da basılmıştır. 1913 yılı basımı olup 1914 yılı Nevşehir Salnamesi adını taşıyan bu eserde girişten sonra Nevşehir ve çevresi olmak üzere Osmanlı Devleti ve Rum halkının genel durumundan söz edilmiştir. Eserin Nevşehirliilerin Papa Yorgios Cemiyeti tarafından Rum mektepleri menfaatine neşrolunduğu yazmaktadır. Salnamenin Karamanlılar için yazılmış olduğu eserin kapağındaki “Anadolu Rumlarına mahsus ilmi, edebi, fenni, musavver” ifadelerinden anlaşılmaktadır. Konstantinopolis'te (İstanbul) basılan eser, 303 sayfadan oluşmaktadır:

### 1.1. Salname'nin Hacı Bektaş'la İlgili Kısmı

#### HACI BEKTAŞ'A BİR SEYAHAT

*“Küçüklüğümde, Hacı Bektaş'ta kulakları küpeli dervişler olup muhteşem tekke ve saraylarda oturduklarını Çelebi namındaki şeyhlerin yalnız bir elini görmeye nail olabilmek için ta uzak mahallerden gelen ziyaretçilerin yüzlerle lira verdiklerini işitirdim. Bu kadarlık malumat genç hayalimde nice tasvirat<sup>1</sup> teşkil eder, hatta o sırada okuduğum bin bir gece hikâyelerinin tekmi<sup>2</sup> garip ve hayali saraylarını tecessüm<sup>3</sup> ettirirdi. Birisinin Hacı Bektaş'ı ziyaret ettiğini işitem hem yanına gidip birçok izahat<sup>4</sup> alırdım. İşte bu merakın bende bıraktığı tesir iledir ki Hacı Bektaş'a gidebileceğim ilk fırsattan istifade ederek Nevşehir'den iki cebelle<sup>5</sup> beraber hareket eyledim.*

*Hacı Bektaş, Nevşehir'in şimal<sup>6</sup> cihetinde ve takriben 6 saat mesafesindedir. Takip ettiğimiz yol hoş ve güzel manzaralı, bahusus<sup>7</sup> Arabusun'a<sup>8</sup> kadar iki cihetli bağ ve bahçelerle muhattır<sup>9</sup>. Yolda o aralıkta bulunup karpuzları ile meşhur Çat karyesinden<sup>10</sup> karpuz yüklü merkepleri ile Nevşehir'e ve sair civar kasabalara satmak için giden Çatlılardan hemen başka şayan-ı zikr<sup>11</sup> bir şeye tesadüf olunmaz. Arabusun'dan yarım saat mesafede Kızılırmak akıyor. Irmağı geçmek oldukça güç-*

çedir. Zira köprü bulunmadığı gibi kayık vazifesini gören teknelere binmek emin değildir. Yazın su azaldığından geçitlerden araba ve at ile geçmek kabil oluyor ise de bazı defa araba yolcuları soğuk su banyosu almaya mecbur oluyorlar. Irmağın öte cihetinde kısa bir ovalıktan sonra Hacı Bektaş'a kadar dağlıktır. Yolda ziraat ve bağcılık ile temin-i maişet<sup>12</sup> eden bir kaç köy ile ezmine-i kadimeden<sup>13</sup> kalma örenlere<sup>14</sup> tesadüf olunur. Dağda kesretle<sup>15</sup> berrak su pınarları güzel çayırık ve ağaçlıklar vardır. Hemen her çayırıkta koyun ya inek sürüsü ile bir çobana rast olunur. Bunlar kasabalardan uzak buldukları için geçen yolculardan tütün, sigara kağıdı ve kibrit istemekte kusur etmezler.

Aralarda Kızılbaşlar ile meskun<sup>16</sup> köyler ilk nazarda mamuriyeti<sup>17</sup> ve tarlalarının hüsn-i tımarı<sup>18</sup> ile diğer köylerden suhuletle<sup>19</sup> tefrik<sup>20</sup> olunur. Yazın en sıcak saatlerinde bile o yüksek mevkilerde latif latif esen rüzgar ile seyyahın etrafını ihata<sup>21</sup> eden mehasin-i tabiiyenin<sup>22</sup> manzara-i fevkaladesi<sup>23</sup>, en mağmum<sup>24</sup> kalpleri bile teskin ve teselliye muktedir<sup>25</sup>.

Hacı Bektaş'a yaklaşırken en evvel göze çarpan türbenin yeşil kubbesi, ve daha yakın geldikçe köyün gayetle çok olan harmanlarıdır. Zira Hacı Bektaş gibi 300 haneli bu köyün bu kadar mahsul yetiştirmesi insanı hayrette bırakır. Filvaki Kızılbaşlar gayet çalışkan oldukları gibi, son derece halim, ahlaklı, sakin ve misafirperverlikleri ile meşhurdurlar. Köyün evleri kerpiçten mamul<sup>26</sup> olduğu vechle<sup>27</sup>, manzara-i haricesi<sup>28</sup> bizzat şirin olamaz ise de sokakları diğer Türk köylerine nispeten temiz ve daha canlıdır. Çünkü güzellikleri ile meşhur Kızılbaş hanımları yüzlerini saklamayıp yolda ve çeşmelerde serbest dururlar. Evlerine misafir geldiğinde Hristiyan evlerinde olduğu gibi sofrayı hane sahibesi kendisi getirir ve misafirlerle beraber oturur konuşurlar.

Gelen ziyaretçiler köyün takriben ortasında bulunan tekkeye nazil olur. Tekke Hacı Efendi namında bir baba (igumenos<sup>29</sup>) tarafından idare olunuyor. Nezareti altında alelhusus<sup>30</sup> 50-60 kadar derviş bulunup tekkenin temizliğine ve gelen ziyaretçi ve misafirlerin istirahatına dikkat ederler. Tekkenin idare-i maliyesi<sup>31</sup> Hacı Bektaş ile etrafında 21 pare<sup>32</sup> köyün aşar<sup>33</sup> parası, tekkeye ait bağ ve tarlaların varidatı<sup>34</sup> ve gelen ziyaretçiler tarafından bırakılan hediye ve inat<sup>35</sup> ile temin olunuyor. Bir de Hacı Bektaş'a 4 saat mesafede bulunan Tuzköy memlehasından<sup>36</sup> senevi<sup>37</sup> 825 kilo tuz tahsisat<sup>38</sup> olarak gönderilir.

Bektaşiler tarikası 1260 senesinde Sultan Orhan devr-i saltanatında<sup>39</sup> Yeniçeri askerinin ihdasından<sup>40</sup> az zaman evvel tesis etmiştir. Sultan-ı müşarunileyh<sup>41</sup>, biraderi Alaaddin ve meşhur Kara Halil Cendereli ile bil-istişare<sup>42</sup> Amasya kurbunda<sup>43</sup> Suluca'ya gelerek Hacı Bektaş Veli'yi ziyaretle yeni tesis ettikleri ocaktan bir kaç asker huzuruna çıkarmış ve bunları mübarekleyerek bir isim ve bir de sancak vermesini rica etmiş. Hacı Bektaş Veli, hırkasının kolunu genç bir neferin başına vaz ile dua ederek ocağın parlak istikbalini ve liyakati ile kesp<sup>44</sup> edeceği şan u şöhreti haber vermiş ve ismine Yeniçeri koyarak sancak olmak üzere al renk üzere bir hilal ile halife Ömer'in iki ağızlı hançerini tayin etmiş.

Binaenaleyh bütün Yeniçeriler Bektaşi tarikasına mensup idiler. Dervişlerin şeyhi 99. alayın kumandanı bulunduğu gibi, 8 beктаşi derviş Yeniçeri kışlalarında suret-i daimede<sup>45</sup> bulunarak gece gündüz ocağın muzafferiyeti ve devletin ikbal<sup>46</sup> ü saadeti için dua ederlerdi.

Bektaşilerin nizamları pek sıkıdır. Dervişin biri amirinin huzuruna geldiği zaman el göğüste durur ve emrini dinledikten sonra cevaben “eyvallah” diye temenna<sup>47</sup> ederek çekilir ve hemen emrin ifasına çalışır. Bir kimse derviş olabilmek için evvel emirde evlenmeyeceğini vad ve temin ettikten sonra uzun müddet birçok tecrübelerden geçer ve ancak hüsn-i ahlak<sup>48</sup> sahibi olduğunu göstermekle kabul olunur. Dervişlerin her tekkede veya her bağda bir amirleri olup ona baba tesmiye<sup>49</sup> ederler. Baba sağ kulağında halka şeklinde bir küpe ve diğer dervişler kırmızı yeşim taşından mamul küpe takınırlar. Elbiseleri entari ile hırkadan ibaret olup başlarında tekkede kendileri imal ve taç tesmiye ettikleri beyaz keçeden bir nev<sup>50</sup> külah ve üzerinde tülbenkten bir sarık koyarlar. Her dervişin göğsünde boğazında asılı yeşimden mamul yıldız şeklinde bir teslim taşı ve kuşaklarında birer nifir taşı bulunur.

Tekkeye girdiğimiz zaman saat alaturka 6 idi. Atlarımızı bağlayarak bize bir oda gösterdiler. Odaların tavanı alçak ve tabanı toprakla döşenmiş ise de gayet temiz ve köşelerinde güzel halılar ile döşenmiş iki sedir vardır. Odaya girdiğimizde tayıncı tabir olunup misafirlere oda veren ve tayın<sup>51</sup> getirmeye memur bir zat elinde bir testi ile içeri girdi ve bizim yemek yemeğe hazırlandığımızı görünce, “Af edersiniz, efendiler, ben size yemek getirecektim, fakat tayın zamanı geçti.” dedi. Ve çıkararak az sonra büyük bir tepsi ile ekme getirdi. Ekmeğin gösterişi beyaz değil ise de gayet lezizdir.

Bu ihtiyacı gördükten sonra tekkeyi gezmeye çıktık. Tekkenin arsası pek geniştir. Dışarıda bir avlu vardır ki etrafında misafir odaları ve diğer cihetinde de ahırlar mevcuttur. İkinci avluda büyük bir havuzla, taştan mamul aslan ağzından su akan çeşme vardır. Burada da dervişlerin kaldıkları odalar ile kazan odası mevcuttur. Üçüncü avluda türbe ile büyük kabristan vardır. Çelebi efendisine mensup zevat buraya defnedilir. Türbe iki gözden ibaret olup, biri yegane<sup>52</sup> bir pencereden hafifçe tenvir<sup>53</sup> olunur mescittir; diğeri karanlık olarak Hacı Bektaş Veli'nin kabrini muhtevidir<sup>54</sup>. Kabrin etrafı şamdanlar ile dolu olup, ziyaretçiler bunlara para bırakırlar.

Zikrettiğimiz kazan odasında, senede bir defa kendi başına kaynayan kazan vardır ki, Kızılbaşlar bunda pişen pılavı yediklerine birçok hastalıktan şifa buldukları itikadındadırlar. Bu avluda bulunan derviş odaları dahi misafir odaları şeklinde ve gayet temiz olup girdiğimizde duvarlarda asılı envai hançerler, ucu milli veyahut topuzlu değnekler ve geyik boynuzundan mamul bir nev kavallar gördük. Yanımızda bulunan dervişten öğrendiğimize göre tekkeye gelen her derviş yani sıla memleketinden böyle bir şey getirip tekkeye bırakmış.

Tekkeyi gezdikten sonra, Baltamini denilen başa gittik. Burada bulunan baba bizi büyük ikramlar ile kabul edip, Hacı Bektaş Veli'nin omzunun değmesi ile çöktürdüğü duvarı ziyarete götürdü. Burada dahi bulunan tabaklara ziyaretçiler para bırakıyorlar. Burada, babanın dervişler ile gayet temiz ve mükemmel Rumca lisanında konuştuklarını kemal-i istiğrable<sup>55</sup> işiterek hikmetini sual ettiğimde kendisinin an-asıl<sup>56</sup> Yanyalı ve arkadaşının Giritli olduğunu ve Türkçeyi iyi bilmeyip Rumca tekellüm<sup>57</sup> ettiklerini söyledi. Bağ geçtiğimiz esnada tekkenin kapanmak vakti yaklaştığından oraya avdet<sup>58</sup> eyledik. Tekkenin kapısı sabahleyin erken açılarak akşam saat 12'de kapanıyor. Odamıza gelmemiz akabinde tayınımızı getirdiler: Çokça ekmek ile açlık çorbası ve bulgur pilavı. Tekkeye gelen ziyaretçilere akşam sabah böyle tayın verildiği gibi hayvanlarına dahi 3 gün meccanen<sup>59</sup> yem veriliyor.

Sabahleyin erkenden kalkarak atlarımıza rakiben<sup>60</sup> tekkeneden çıktık ve Hacı Bektaş Veli'nin elinde bir yılan kamçı ve bir aslan üzerine binmiş olduğu halde kendisini ziyarete gelen Molla Celaleddin Rumi'nin istikbaline<sup>61</sup> çıktığı bir divanı ziyaret için köyün diğer ucuna gittik. Buradan geldiğimiz yolu terk ile Topain<sup>62</sup> namındaki bahçeyi ziyaret eyledik. Topain bahçesi, Anadolu'da emsali nadir bulunan bir bahçe olup Çelebi efendi hazretleri yazın ailesi ile burada oturuyorlar. Bahçeye nazil olduğumuzda aynı izzet ve ikramla kabul ederek bizi etrafı güzel bir çayırılık ve ağaçlarla muhat bir havuzun yanına götürdüler. Orada büyük bir masa bulunuyordu. Az sonra sandala, yatak, yastık ve üzerinde bir bardakla su dolu testi bulunarak bir masa getirerek kahve ikram ettiler. Biraz istirahatından sonra Çelebi efendinin ziyaretine nail olduk.

Çelebi efendi, uzun boylu, şişmanca, çok yakışıklı ve gayet nazik bir adamdır. İki zevcesi vardır. Ailesi yeğenleri ile kalabalıklı cariyelerden mürekkaptir<sup>63</sup>. Bu aileye mensup kızlar yalnız kendi aileleri dâhilinde izdivaç ettiklerinden çok defa bekâr olarak ölüyorlar. Zaten son derece fazıl<sup>64</sup> olan Çelebi efendi, Kızılbaşlar indinde<sup>65</sup> büyük bir hürmet ve nüfuzu<sup>66</sup> haizdir<sup>67</sup>. Yalnız bir elini görebildiklerinde cenneti kazanacaklarına itikat ediyorlar. Binaenaleyh<sup>68</sup>, Arnavutluk'tan ve dünyanın her bir köşesinde bulunan Kızılbaşlar, onu ziyarete gelerek elini ayağını görmek için yüzlerce lira veriyorlar. Hatta bazıları da efendiyi görebilmek için evinde 7-8 sene hizmet ediyor.

Bu ailenin esas-ı aslı anlaşılammıştır. Kendilerince son derece sır tutularak, umumen<sup>69</sup>, ilk cedleri üfleme ile meydana geldiği söylenir. Bektaşilerin ifadesine göre ise, Çelebi Efendinin ailesi, evvelce akime (kısır) olduğu halde Hacı Bektaş Veli'nin açtığı bir yaradan bir kadeh kan içerek hamile kalan bir kadının tevli<sup>70</sup> ettiği erkek çocuğun nesliymiş ve Kızılbaşların da buna itimadı vardır.

Bu rivayetin, el yevm<sup>71</sup> Kızılbaşlar indinde cari<sup>72</sup> olan bir adetle münasebeti olduğu görünür. Bektaşi dervişleri sağ kulaklarında yeşimden bir küpe taktıklarını söylemiştik. Taşı kulaklarına yerleştirmeksiz<sup>73</sup>, evvela bir iğne ile deldikten sonra, yuvarladıkları bir mum parçası ile deliği tedricen<sup>74</sup> genişleterek açarlar. İşte kan

ile yoğrulan bu mum parçalarını kemal-i dikkatle<sup>75</sup> muhafaza ederek, bir vakit Hacı Bektaş Veli'ye bazı köylülerin yemek vermekten imtina<sup>76</sup> ettiklerinden dolayı teediben<sup>77</sup> taşa tebdil<sup>78</sup> ettiği buğday ve mercimek tohumları ile bulurlar. Kısır karıların zevceleri bu kanlı mumla setr olunmuş<sup>79</sup> tohumlardan zevcelerine yedirerek derakap<sup>80</sup> hamile olacaklarına itikat ederler.

Çelebi Efendi birkaç çiftliğe malik bulunduğu gibi, hükümetin tahsisi ile 21 pare köyün aşar-ı varidatını<sup>81</sup> alır keza hükümetin tekkeye meccanen verdiği 1435 kilo tuzdan 615 kilosu Çelebi efendiye aittir. Rivayete göre Hacı Bektaş Veli Düzköy madeninin muhteri<sup>82</sup> bulunmuştur. Bir gün Düzköy'den geçerken köylüler tarafından yemeğe davet olunarak getirilen tekmi yemeklerde tuz olmadığına beyan-ı teaccüp<sup>83</sup> eylemiş. Köylüler semtlerinde böyle bir şey olmadığından bilmediklerini söylediklerinde Hacı Bektaş Veli bunları şimdiki madenin bulunduğu mevkiye getirerek, değneği ile yere vurmuş ve "Burayı kazımız iyi tuz bulacaksınız." demiştir.

Aşarı tekkeye ait olan köylerin adet-i evvelleri<sup>84</sup> 362 olduğu halde, bu miktar tedricen indirilmiş ve bugün 42 köye münhasır kalmıştır ki bunlar nisfen<sup>85</sup> tekke ile Çelebi efendi beyninde<sup>86</sup> taksim<sup>87</sup> olur.

Çelebi Efendi kışın Hacı Bektaş'ta bulunan bir konağın ve yazın Tobain bahçesinde ikamet ederek hiç dışarı çıkmaz ve çok kimseler ile görüşmez. Yanımızda çaryek<sup>88</sup> saat kadar oturduktan sonra haremlige gitti. Biz o vakit avdet etmek istedi isek de yemek yedirmeden bırakmadılar. Getirmiş oldukları yemeklerin envayı 16'yı mütecevizdi<sup>89</sup>. Sofralarında çatalın bulunduğu şayan-ı zikirdir. Taamin<sup>90</sup> hitamından<sup>91</sup> sonra avdete hazırlanarak Tolayın bahçelerini terk ederken heybelerimiz leziz armut ve taze salatalıklar ile dolmuştu. Geldiğimiz yolu takip ederek Nevşehir'e avdet eyledik."

Georg. K. Tosunoğlu

Georg. K. Tosunoğlu tarafından yazılan "Hacı Bektaş'a Bir Seyahat" adlı bölüm, eserin 256-264 sayfaları arasındadır<sup>92</sup>.

## 1.2. Sonuç

Anadolu'da yüzyıllar boyu Müslüman unsurlarla Hristiyan unsurları birlikte yaşamış olmaları onların birbirleriyle etkileşimde bulunmalarını kaçınılmaz kılmıştır. Bu etkileşimlerin biri de birkısım Hristiyanların Hacı Bektaş dergâhına olan ilgileridir. İslamiyetin cezbediciliği Anadolu'nun çoğu yerinde Müslüman olsun gayr-i Müslim olsun insanları kendine çektiği gibi bunun bir yansıması olarak Bektaşılık'ın engin hoşgörüsü de Müslümanların dışında Hristiyan unsurları da kendine çekmektedir.



## Sonnotlar

- <sup>1</sup> görüntüler, şekiller
- <sup>2</sup> tam, bütün, eksiksiz
- <sup>3</sup> gözünün önüne gelmek
- <sup>4</sup> izahlar, açıklamalar
- <sup>5</sup> yanlış yazılmış olan kelimenin aslı cemeldir. Erkek deve
- <sup>6</sup> kuzey
- <sup>7</sup> özellikle, en çok
- <sup>8</sup> Arapsun. Nevşehir iline bağlı Gülşehir ilçesinin eski adı
- <sup>9</sup> çevrelenmiş
- <sup>10</sup> köy
- <sup>11</sup> bahsedilmeye değer
- <sup>12</sup> geçim temini
- <sup>13</sup> eski zamanlar
- <sup>14</sup> kalıntı
- <sup>15</sup> çokluk
- <sup>16</sup> yerleşmiş, yerleşik
- <sup>17</sup> bayındır olma, bayındırlık
- <sup>18</sup> güzel bakım
- <sup>19</sup> kolaylık
- <sup>20</sup> ayırma, fark
- <sup>21</sup> çevreleme
- <sup>22</sup> doğal güzellikler
- <sup>23</sup> mükemmel görüntü
- <sup>24</sup> gamlı, hüznü
- <sup>25</sup> gücü yeten
- <sup>26</sup> imal edilmiş olan
- <sup>27</sup> yön
- <sup>28</sup> dış görüntü

- <sup>29</sup> baş rahip  
<sup>30</sup> özellikle  
<sup>31</sup> mali idare  
<sup>32</sup> parça  
<sup>33</sup> öşür, mahsullerden onda bir oranında alınan vergi  
<sup>34</sup> gelir  
<sup>35</sup> yardımlar  
<sup>36</sup> tuzla  
<sup>37</sup> senelik  
<sup>38</sup> bir kimse için ayrılmış para veya mal  
<sup>39</sup> altanat sürülen zaman  
<sup>40</sup> kurulma, ortaya konma  
<sup>41</sup> ismi daha önce söylenmiş olan  
<sup>42</sup> istişareli olarak  
<sup>43</sup> yakınlarında  
<sup>44</sup> kazanç  
<sup>45</sup> her zaman  
<sup>46</sup> iyi talih  
<sup>47</sup> selamlama işareti yapma  
<sup>48</sup> güzel ahlak  
<sup>49</sup> isimlendirme  
<sup>50</sup> çeşit  
<sup>51</sup> ekmek, yemek  
<sup>52</sup> tek parça  
<sup>53</sup> aydınlanma  
<sup>54</sup> içermek, barındırmak  
<sup>55</sup> büyük şaşkınlık  
<sup>56</sup> aslında, hakikatinde  
<sup>57</sup> konuşma  
<sup>58</sup> geri dönme

- 59 karşılıksız  
60 binerek  
61 karşılama  
62 Topayın köyü  
63 oluşan, birleşen  
64 fazilet sahibi  
65 huzur, yan  
66 sözü geçer olma  
67 sahip  
68 bundan dolayı  
69 genel olarak  
70 doğurmak  
71 bugün  
72 geçmekte olan, itibar edilen  
73 yerleştirmeden  
74 azar azar  
75 büyük titizlik, itina  
76 çekinme, istememe  
77 haddini bildirmek için  
78 değiştirmek  
79 örtülmüş  
80 hemen  
81 gelir vergisi  
82 icat eden  
83 şaşkınlık ifadesi  
84 önceki sayı  
85 yarıya bölerek  
86 ara  
87 kısımlara ayırma  
88 çeyrek

<sup>89</sup> fazla, aşan

<sup>90</sup> yemek

<sup>91</sup> bitme, bitiş

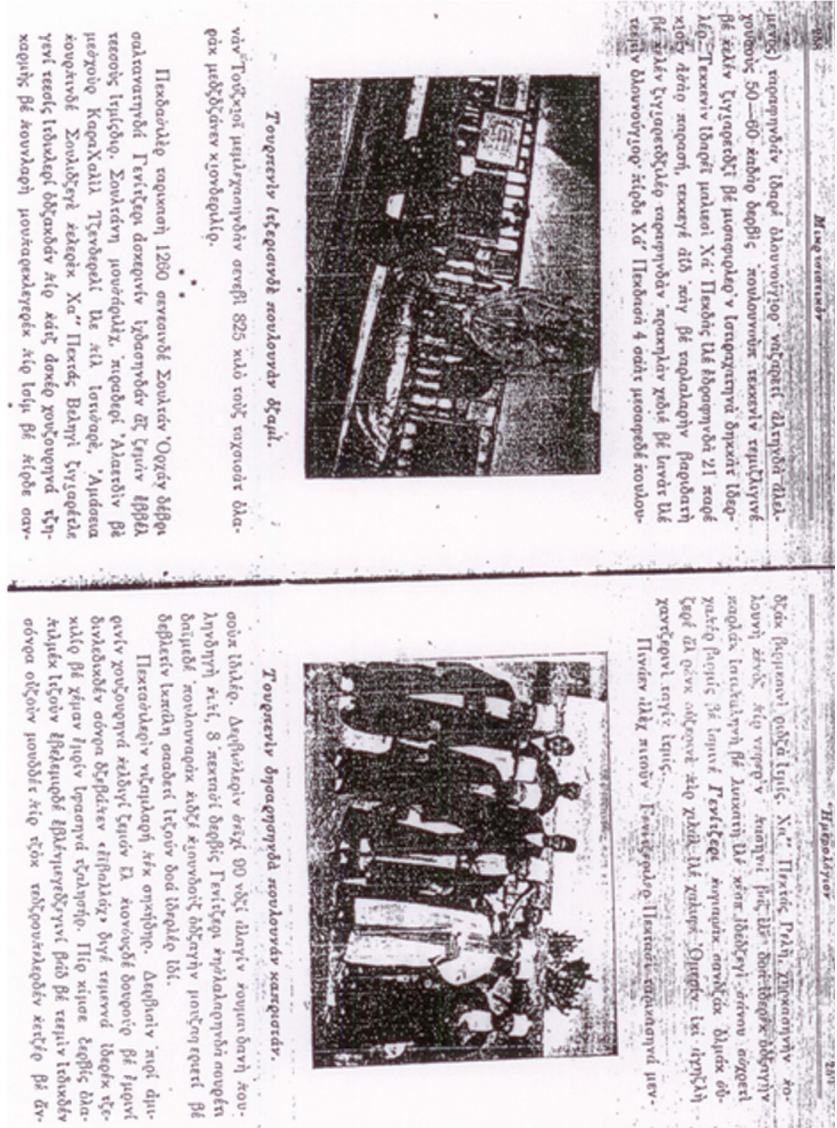
<sup>92</sup> Nevşehir Salnamesi'nin tamamı, elinizdeki çalışmanın düzenleme ve düzeltme çalışmaları esnasında yayımlanmıştır. Adem Öger-Oğuz Özdem, Karamanlıca Bir Eser: Nevşehir Salnamesi (1914) Nevşehir Üniversitesi Yayınları, 2013. Bu metin sözü geçen kitabın 199-205. sayfaları arasındadır.

### **Kaynakça**

- ALKAN M. (2001) . Hacı Bektaş Veli Tekkesine Nakşibendi Bir Şeyhin Tayini: Merkezi Bir Dayatma ve Sosyal Tepki, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, S.57: 213-223.
- ANZERLİOĞLU Y. (2009). Tarihi Verilerle Karamanlı Ortodoks Türkler, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, S.51: 171-188.
- BALİVET M. (2000). Hacı Bektaş ve Yunus Emre ya da Türk Ocağı Evrenselleşmesi, çev. Perihan Yalçın, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, S.55:149-160.
- BALTA E. (1990). Anadolu Türkofon Hristiyan Ortodoksların Ulusal Bilinçlerini Araştırmaya Yarayan Bir Kaynak Olarak Karamanlıca Kitapların Önsözleri, *Tarih ve Toplum*, C. 74:18-20.
- BEŞE A. ve TOZLU S. (2011). İngiliz Kayıtlarında Aleviler ve Bektaşiler, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 59, 195-220.
- CROWFOOT J. W. (1900), Survivals Among the Kappadokian Kizilbash (Bektash). *The Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*. London. Vol.31.
- ECKMANN J. (1988). Karamanlıca'da Birkaç Gerindium Terkibi, çev. Müjdat Kayayerli, *Türk Kültürü Araştırmaları*, 26 (2): 89-94.
- GÜMÜŞOĞLU H. D. (2011). Bir Çelebi İcazetnamesi, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 59, 423-442.
- Türk H. (2010). Hatay'da Müslüman-Hristiyan Etkileşimi: St. Georges ya da Hızır Kültü, *Milli Folklor* 85, 138-147.
- KIRIAKIDIS A. (2010). Bektaschitum und Griechisches Orthodoxes Mönchtum. Religionskontakt und Vergleich Zweier Mystischer Traditionen. Berlin: EB Verl.

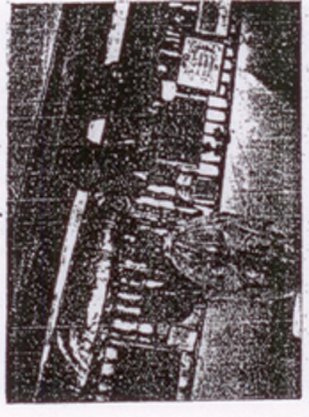


EK- 2 Salname'nin Hacı Bektaşla İlgili Kısmı



1886  
Mısır vatanında  
İsmail Paşa'nın...

İsmail Paşa'nın...



Tougenin...

1280...

1281  
Hırvatistan  
Hırvatistan...



Tougenin...

90...

EK- 3 Salname'nin Hacı Bektaşla İlgili Kısmı



Önce kütüphane yapıldı, sonra müderrisler tayin edildi, sonra da müderrisler için maaşlar tayin edildi. İhtiyaç olan şeyler karşılandı. Dergahın diğer işleri de düzenli şekilde yürütüldü. Her yılın başında yapılan hesaplar da düzenli şekilde tutuldu. Dergahın gelirleri de düzenli şekilde kaydedildi. Her yılın sonunda yapılan hesaplar da düzenli şekilde tutuldu. Dergahın diğer işleri de düzenli şekilde yürütüldü.

Ticaretin gelişmesiyle birlikte dergahın da işleri gelişti. Dergahın gelirleri de düzenli şekilde kaydedildi. Her yılın sonunda yapılan hesaplar da düzenli şekilde tutuldu. Dergahın diğer işleri de düzenli şekilde yürütüldü.

Dergahın diğer işleri de düzenli şekilde yürütüldü. Her yılın başında yapılan hesaplar da düzenli şekilde tutuldu. Dergahın gelirleri de düzenli şekilde kaydedildi. Her yılın sonunda yapılan hesaplar da düzenli şekilde tutuldu.

Ziraat işleri de düzenli şekilde yürütüldü. Her yılın başında yapılan hesaplar da düzenli şekilde tutuldu. Dergahın gelirleri de düzenli şekilde kaydedildi. Her yılın sonunda yapılan hesaplar da düzenli şekilde tutuldu.

Ticaretin gelişmesiyle birlikte dergahın da işleri gelişti. Dergahın gelirleri de düzenli şekilde kaydedildi. Her yılın sonunda yapılan hesaplar da düzenli şekilde tutuldu. Dergahın diğer işleri de düzenli şekilde yürütüldü.

Dergahın diğer işleri de düzenli şekilde yürütüldü. Her yılın başında yapılan hesaplar da düzenli şekilde tutuldu. Dergahın gelirleri de düzenli şekilde kaydedildi. Her yılın sonunda yapılan hesaplar da düzenli şekilde tutuldu.

### EK- 4 Salname'nin Hacı Bektaşla İlgili Kısmı

522

*Mısırca yazı*

Afrikalı beyler, Tülkeli beyler, Zeynelabidin beyler ile beraber bir araya gelmişlerdir. Bu beyler, Hacı Bektaş'ın büyük hizmetleri için bir araya gelmişlerdir. Bu beyler, Hacı Bektaş'ın büyük hizmetleri için bir araya gelmişlerdir.



**Köşer dâvâsının kâğıdı.**

Tülkeli beyler, köşer dâvâsı, Hacı Bektaş'ın büyük hizmetleri için bir araya gelmişlerdir. Bu beyler, Hacı Bektaş'ın büyük hizmetleri için bir araya gelmişlerdir.

523

*Mısırca yazı*

Afrikalı beyler, Tülkeli beyler, Zeynelabidin beyler ile beraber bir araya gelmişlerdir. Bu beyler, Hacı Bektaş'ın büyük hizmetleri için bir araya gelmişlerdir. Bu beyler, Hacı Bektaş'ın büyük hizmetleri için bir araya gelmişlerdir.



**Zeynelabidin beylerin büyük hizmetleri için bir araya gelmişlerdir.**

Zeynelabidin beyler, köşer dâvâsı, Hacı Bektaş'ın büyük hizmetleri için bir araya gelmişlerdir. Bu beyler, Hacı Bektaş'ın büyük hizmetleri için bir araya gelmişlerdir.

(\*) Hacı Bektaş'ın büyük hizmetleri için bir araya gelmişlerdir. Bu beyler, Hacı Bektaş'ın büyük hizmetleri için bir araya gelmişlerdir.



# BEKTAŞI TÜRKMENLERİNDE HALK İNANÇLARININ SOSYAL YAŞAMDAKİ İZLERİ ÜZERİNE BİR ARAŞTIRMA: YÖRÜK KÖYÜ ÖRNEĞİ

Ali GÖÇER\*

## Öz

Bu araştırmanın amacı, Bektaşî Türkmenlerinde halk inançlarının sosyal yaşamdaki izleri ile ilgili genel bir görünüm vermektir. Araştırmada nitel araştırma yaklaşımı çerçevesinde gözlem, görüşme ve doküman analizi yöntemleri kullanılmıştır. Araştırma, Yörük köyü sakinleri arasından amaçlı örnekleme yöntemiyle seçilen altı katılımcıdan oluşan bir çalışma grubu üzerinden yürütülmüştür. Veri toplama araçlarıyla elde edilen verilerin analizinde nitel araştırma veri analiz biçimlerinden içerik analizi tekniği kullanılmıştır. Elde edilen sonuçlara göre, çalışma grubundaki katılımcılar Bektaşî Türkmenlerinde dinî inancın sosyal yaşamdaki izleriyle ilgili önemli ipuçları vermişler, sosyal yaşama yön veren belirleyici dinî unsurlara işaret etmişlerdir. Özellikle doğum, düğün ve ölümle ilgili uygulamaların şekillenmesinde dinî anlayışın etkisini gösteren görüşler ortaya koymuşlardır. Katılımcılar, Bektaşî inancına sahip Yörük-Türkmen kültürünün özünü kaybetmemesi için toplumsal dayanışmayı güçlendirecek etkinlikler düzenlenmesinin gereğine işaret etmişlerdir.

**Anahtar Kelimeler:** Yörük-Türkmen kültürü, dinî unsurlar, Bektaşilik, Yörük köyü

## A RESEARCH ON TRACES OF FOLK OF BELIEFS IN SOCIAL LIFE OF FOLK BELIEVERS AMONG THE YORUKS-TURKMENS: THE CASE OF YORUK VILLAGE

### Abstract

The purpose of this research is to give an overview about traces of beliefs of folks in social life in Bektashi believers among the Yoruks-Turkmens. In this study, observation, interviewing, and document analysis methods were used within the framework of qualitative research. The research was carried out with a working group consisting of 6 participants selected from the inhabitants of the Yoruks village by purposive sampling. The data obtained from the interviewing and observation forms were analyzed through content analysis in the qualitative research. According to the results, Bektashi believers among the Yoruks-Turkmens gave important clues traces of religious belief in social life and pointed out the decisive religious factors that shape social life. In particular, the formation of applications related to birth, death, and wedding put forward opinions that reflect the influence of religious approach. The partici-

\* Doç. Dr., Erciyes Üniversitesi, Eğitim Fakültesi, Türkçe Eğitimi Bölümü, Kayseri/Türkiye,  
ali.gocer@hotmail.com  
DOI:10.12973/hbvd.73.142

pants, not losing the essence of the culture of Bektashi believers among the Yoruks-Turkmen, pointed out the need for the organization of activities that strengthen social solidarity.

**Key Words:** Nomad-Turkmanian culture, religious factors, Bektashism, nomad village

## Giriş

Farklı düşün ve inanç tecrübeleri yaşayan Türkler, VIII. yüzyıla beraber İslam dini ile tanışmışlardır. Türkistan'da, Horasan'da, "*Türk Müslümanlığı*" olarak da tanımlanan özel ve nitelikli bir yorum geliştirirler. Hoca Ahmet Yesevi, XII. yüzyılda Horasan tasavvuf geleneğinin temel temsilciliğini yapmışlardır (Kılıç ve Kökel, 2006: 2). XIII. yüzyıl, Moğol hareketi dolayısı ile Oğuz Türklerinin, Türkmenlerin kalabalık kitleler hâlinde Küçük Asya'ya, Anadolu'ya göç ettiği dönemdir (Sümer, 1999: 177). Yesevi Dergâhı'nın ışığından feyz alan Hacı Bektaş Veli, Horasan'dan 13. yüzyılda, Anadolu'ya gelmiş, Ehl-i Beyit'in yolunu halka Türkçe anlatmış, yetiştirdiği öğrenciler aracılığıyla da öğretinin yaşam tarzı, geniş halk kitlelerine aktarılmış ve günümüze kadar varlık alanını yaşatmıştır (Sümer, 2011: 61).

İslam dinini kabul eden göçebe Türk kavimlerinin bir bölümü 8. yüzyıldan itibaren Anadolu'ya yerleşmeye başlamış, zaman içinde Türk ve İslam kültürleri ile Anadolu'nun kültürel değerlerini sentezleyerek yerleşik bir toplum hâlinde yeni bir kültür oluşturmuşlardır. Konar göçer bir sosyolojik karakter taşıyan bu gruplar Anadolu topraklarında Türkleşme sürecinin ve Türk yerleşimi sonrası Anadolu kültürünün gelişiminde önemli rol oynamışlardır (Eröz, 1991, akt. Demirarslan, 2011: 70). Sünnî olsun, Alevi olsun Türkmen aşiretleri millî kültür ve müesseseleri muhafaza edegelmişlerdir (Eröz, 1991: 27).

## 1. Araştırmanın Amaç Ve Kapsamı

Kültür; yeme, içme, giyim-kuşam, eğlence, iletişim biçimi, sevgi, saygı, inanç... gibi hayatın her safhasında insanı kuşatan duygu ve düşüncenin yaşama yansıyan hâlidir (Göçer, 2010: 50). Hayatı bu kadar sarıp sarmalayan kültürü biçimlendirip şekil veren temel unsur da dindir. Eliot'a göre din, kültürü aşan ve onu besleyen bir kaynaktır. Kültür aslında herhangi bir toplumun dininin vücut bulmuş bir şeklidir (Kaplan, 2010: 16). Bu araştırmanın amacı, Yörük köyü örneğinde Bektaşî Türkmenleri'nde dinî inancın sosyal yaşamdaki izleri ile ilgili genel bir görünüm vermektir. Bu amaç doğrultusunda aşağıdaki sorulara cevap aranmıştır: Yörük köyü tarihi eserler ve Yörük köyü sakinlerine göre;

1. Yörük köyünde yaşamlarını sürdüren Bektaşî Türkmenleri'nde dinî inancın genel olarak sosyal yaşama yansıma durumu nasıldır?
2. Yörüklerin doğum, düğün ve ölümle ilgili inanış ve uygulamalarında dinî anlayışın etki ve izleri nasıldır?

## 2. Yöntem

### 2.1. Araştırmanın Modeli

Bir saha araştırması olan bu çalışmada, nitel araştırma yaklaşımında olgubilim (fenomenoloji) araştırması olarak desenlenmiştir. Bu çerçevede, görüşme, gözlem ve doküman analizi yöntemleri kullanılmıştır.

Olgubilim (fenomenoloji) deseni farkında olduğumuz ancak derinlemesine ve ayrıntılı bir anlayışa sahip olmadığımız olgulara odaklanmaktadır. Olgular, yaşadığımız dünyada olaylar, deneyimler, algılar, yönelimler, kavramlar ve durumlar gibi çeşitli biçimlerde karşımıza çıkabilmektedir. Bize tümüyle yabancı olmayan aynı zamanda da tam anlamını kavrayamadığımız olguları araştırmayı amaçlayan çalışmalar için olgu bilim (fenomenoloji) uygun bir araştırma zemini oluşturur (Yıldırım ve Şimşek, 2005: 72).

Olgu bilim olarak da adlandırılan fenomenoloji “Gerçek nedir?” sorusuna cevap arayan bir yöntemdir. Fenomenoloji yaklaşımın temelini bireysel tecrübeler oluşturmaktadır. Bu yaklaşımda araştırmacı katılımcının kişisel (öznel) tecrübeleri ile ilgilenmekte, bireyin algılamaları ve olaylara yükledikleri anlamları incelemektedir. Fenomenoloji tanımlayıcı bir araştırmadır. Bu bağlamda genelleme yapmak değil, olguları tanımlamak önemlidir (Akturan ve Esen: 83-84, 88).

Araştırmada elde edilen verilerden yola çıkarak Bektaşî kültürünün sosyal yaşama yansımalarına yönelik tespitleri ayrıntılı bir şekilde ortaya koymak ve yorumlayabilmek amacıyla olgu bilim deseni tercih edilmiştir.

### 2.2. Araştırma Sürecinin Geçerlik ve Güvenirliği

Araştırma sürecinin geçerlilik, güvenilirlik ve tutarlılığı için; araştırmanın süreci hakkında detaylı bilgiler verilmiş ve ulaşılan sonuçlar katılımcılarla paylaşılmıştır. Katılımcılarla görüşme dışı zamanlarda da bir araya gelinerek uzun süren bir etkileşim ortamında bulunulmuştur. Çalışma grubu amaçlı örnekleme tekniği ile belirlenmiştir.

### 2.3. Çalışma Grubu

Olgu bilim araştırmalarında veri kaynakları araştırmanın odaklandığı olguyu yaşayan ve bu olguyu dışı vurabilecek veya yansıtabilecek bireyler ya da gruplardır (Yıldırım ve Şimşek, 2005: 74). Bu araştırma, Yörük köyü sakinleri arasından amaçlı örnekleme yöntemi ile seçilen altı kişilik bir çalışma grubu üzerinden yürütülmüştür. Çalışma grubu belirlenirken öğrenim durumu, yaş seviyesi, bilgi birikimi, gönüllülük vb. değişkenler dikkate alınmıştır.

**Tablo 1.** Çalışma Grubundaki Köy Sakinleriyle İlgili Kişisel Bilgiler

<b>Cinsiyetlerine Göre Dağılım</b>	<b>f</b>	<b>%</b>
Kadın	-	-
Erkek	6	100.00
<b>Toplam</b>	<b>6</b>	<b>100.00</b>
<b>Yaş Aralığı</b>	<b>f</b>	<b>%</b>
51-75 yaş arası	4	66.67
76 yaş ve üstü	2	33.33
<b>Toplam</b>	<b>6</b>	<b>100.00</b>
<b>Öğrenim Durumu ve Düzeyi</b>	<b>f</b>	<b>%</b>
Okur-Yazar Değil	-	-
İlkokul Mezunu	4	66.67
Ortaokul/Lise Mezunu	-	-
Üniversite Mezunu	2	33.33
<b>Toplam</b>	<b>6</b>	<b>100.00</b>
<b>Meslek/Toplumda Tanınırlık</b>	<b>f</b>	<b>%</b>
Emekli (işçi, memur vb. emeklisi)	5	83.33
Kamu görevlisi	1	16.67
<b>Toplam</b>	<b>6</b>	<b>100.00</b>

#### 2.4. Verilerin Toplanması

Araştırmada, nitel araştırma yaklaşımı çerçevesinde görüşme ve gözlemler yapılmış, karakteristik araç-gereç ve yapılar doküman olarak incelenmiştir. Creswell'e (2008, 2011) göre nitel araştırma yöntemi bir ana olgu üzerine odaklanmakta ve katılımcıların görüşleri üzerine temellendirilmektedir (Akt. Çelik ve Arıkan, 2012: 80).

Araştırmacı ilk olarak görüşme soruları ve gözlem boyutlarına yönelik olarak alan uzmanı görüşüne başvurmuştur. Bu doğrultuda yarı yapılandırılmış görüşme formu ve gözlem boyutları oluşturulmuştur. Daha sonra Yörük köyü sakinlerinden seçilen çalışma grubuyla bireysel ve toplu olarak görüşme ve gözlem yapılmıştır. Gözlem, görüşme ve doküman incelemesiyle elde edilen veriler arasından kayda değer görülenler bulgular bölümündeki tablolara işlenerek görselleştirilmiştir.

#### 2.5. Verilerin Analizi

Bu araştırmada elde edilen veriler içerik analizi tekniği ile incelenmiştir. Olgu bilim araştırmalarında veri analizi, yaşantıları ve anlamları ortaya çıkarmaya yöneliktir. Bu amaçla verinin kavramsallaştırılır, olguyu tanımlayabilecek temalar ortaya çıkarılmaya çalışılır ve elde edilen bulgular açıklanıp yorumlanır (Yıldırım ve Şimşek, 2005: 75). Nitel çözümlemede verilerin içeriklerini keşfetmeye yönelik çözümleme

için kodlama ilk ve asli bir işlemdir (Punch, 2005: 193). İçerik analizinde birbirine benzeyen verileri belli kavramlar ve temalar çerçevesinde bir araya getirmek ve bunları anlaşılabilir bir düzene sokarak yorumlamaktır (Yıldırım ve Şimşek, 2005: 227). Bir başka deyişle fenomenolojik analiz; katılımcılarca tecrübe edilmiş bir olguya ilişkin psikolojik özü elde etmeye çalışır (Akturan ve Esen, 2008: 85). Araştırmada veri toplama araçlarıyla elde edilen veriler üzerinden çıkarım ve yorumlamalar yapılmıştır.

Bireysel/grup olarak yapılan görüşme ve gözlemlerle elde edilen veriler analiz edilirken aşağıdaki işlem basamakları takip edilmiştir: İlk önce kayda değer cevaplar tek tek bulgular bölümündeki tabloya işlenerek görsel hâle getirilmiştir. Daha sonra tablolara işlenen verilerden hareketle kodlar oluşturulmuş; kodlardan da üst kategorilere (tema) ulaşılmıştır. Ulaşılan temalar çerçevesinde katılımcıların görüşlerinden doğrudan alıntılarla ilişkilendirme, yorumlama ve çıkarımlarda bulunma yollarıyla analize derinlik katma amaçlanmıştır. Bu yolla katılımcıların Yörük köyü sakinlerinin yaşamlarında Bektaşî kültürünün izleri ile ilgili ipuçları yakalanmaya çalışılmıştır. Verilerin analizi işlemlerinde aşağıdaki kodlama ve tanımlama tekniği kullanılmıştır:

$A_1, A_2$ : Araştırmacının sorularını,

$K_1, K_2, K_3 \dots$ : Görüşüne başvuru katılımcıları (Yörük köyü sakinleri arasından seçilen katılımcıları),

$[^1], [^2], [^3] \dots$ : Kaynak kişilerin (Yörük köyü sakinlerinin) belirttikleri görüşlerden kayda değer cevapları,

$GB_1, GB_2$ : Yapılan gözlem boyutu,

$AGN_1, AGN_2$ : Araştırmacının gözlem notlarını,

$F_1, F_2$ : mekanik araçlarla elde edilen görseli göstermektedir.

### 3. Yörük Köyünün Tarihi ve Bektaşilik

Batı Karadeniz'de Safranbolu'nun 12 km doğusunda yer alan Yörük köyü hakkında yapılan araştırmaları incelediğimizde köyün tarihi bir yerleşim yeri olduğu anlaşılmaktadır (Demirarslan, 2011: 71). Köyün kuruluş tarihi ile ilgili olarak Anadolu'nun Malazgirt Savaşı sonrasında yoğun göçebe akınına uğradığı ve 11-15. yüzyıllar arasında özellikle Ankara Kastamonu bölgesinde 10.000 çadırılık Kayı boyunun yerleşmiş olduğu göz önüne alınırsa köye ilk gelenlerin 15. yüzyıl öncesinde konargöçer bir Yörük obası olduğu tahmin edilmektedir (Hersek, Meraki ve Meraki, 2000: 7).

Tuncay Kara'ya göre, köyün kurucularının Horasan'dan gelen Karakeçili aşiretinden Yörükler olduğu, Osmanlı'nın Hristiyan yerleşimlerinin çevresine Türkmen iskânı politikası sonucu bu Yörüklerin yerleşik düzene geçtikleri ve Yörük kazasının 1870 yılından sonra kaza statüsü kaldırılarak bu kazanın merkezi de bugünkü Yörük köyünü oluşturmuştur (Kara 2003, akt. Demirarslan, 2011: 71). Ali Rıza Baykal'a göre de köyün ilk kuruluşu ait kesin bir tarih belirtilememekte, ancak yazarın kendisine dedelerin aktardıklarından köyün ilk kurucularının Oğuz Türkleri'nin Kayı boyunun Karakeçili Aşiretine bağlı kollardan biri olan ve Hüseyin, Hacı ve Davut adlı 3 kardeşin önderliğinde büyük bir Yörük aşireti olduğu söylenmektedir (1995: 12-13).

Kamil Biçici'nin aktardığına göre, 1555 yılına ait bir vakıf belgesinde "*Devlethan-ı Be-kaza-ı Yörükân-ı Taraklıborlu*" denilmektedir. İdari açıdan başlangıçta merkezi Kütahya olan Vilayet-i Anadolu Beylerbeyliği'ne bağlı Bolu sancağı, daha sonra Bolu eyaletinin Viranşehir (Safranbolu) sancağına ve nihayet Kastamonu sancağına bağlanan Yörük kazasına ait 15 köy (divan ) bulunmaktadır (2008: 298).

Oğuz Türkleri'nin Kayı boyunun Karakeçili Aşiretine bağlı kollardan biri olan obanın (Baykal, 1995: 12) şimdiki yerleşim yerine bir müddet konargöçer, daha uzun bir süredir de yerleşik yaşamı içine alan çok eski bir tarihte yerleşilmiştir. Kuruluşundan itibaren köyde yaşayanlar çeşitli sebeplerle başta İstanbul olmak üzere büyük şehirlere göç edilmiş ve bu göçün verdiği etkileşimle önemli değişimler geçirmiştir. Bu değişimler köyün sosyal ve kültürel dokusunda, dini algılama ve yaşayışlarında görülebilmektedir. Bir dönem İstanbul ile olan gidiş gelişler ve bu sırada gerçekleşen etkileşimler Bektaşî inancının köyde yayılmasını sağlamıştır. Yörük köyü Bektaşîliğin görüldüğü çok eski yerleşim yerlerinden birisidir. Demirel'e (1992) göre, Şahkulu Sultan Dergâhı Mehmet Ali Hilmi Dede Baba Vakfıyesi ile ilgili 1910 tarihli senet suretinde dergâhın Bektaşî tarikatına mensup olan bazı kişilerin Yörük köyünde yaşadıkları ifade edilmiştir (akt. Biçici, 2008: 298). Aynı kaynağa dayandırılan bir başka bilgi de şöyledir: Koruma altına alınan ve sit yerleşimi olarak ilan edilen köyün mezarlığındaki mezar taşları incelendiğinde; köy halkının çoğunluğunun Bektaşî tarikatına mensup oldukları, hatta İstanbul Merdivenköy'de bulunan "Şahkulu Sultan Dergâhı" vakıfnamesinin Yörük köyünde ve Yörük köylü Bektaşî tarikatına mensup kişilerin şahitliği ile tescil edildiği 1910 tarihli vakıf senedinden anlaşılmaktadır (Biçici, 2008, akt. Demirarslan, 2011: 70-71).

## 4. Bulgular

### 4.1. Veri Toplama Araçları ile Elde Edilen Bulgular ve Yorumlar

Altheide (1987) ve Malhotra'ya (2004) göre, içerik analizi genel olarak gözlem içeren yöntemlerde kullanılan bir analiz tekniğidir ve bir görüşmenin içeriği-

nin objektif ve sistematik bir biçimde gösterilmesini kapsamaktadır. İçerik analizi bir görüşme veya metindeki kavramların, ilgili durumların, yapıların, imajların, anlamların, nüansların keşfedilmesi ve karşılaştırılmasını içermektedir (akt. Akturan ve Dinçer, 2008: 50).

Simpson (2007) ve Arnould & Wallendorf'a (1994) göre, fenomenolojik araştırmada, araştırma bulguları anlamların bir sentezini vermekten öte tecrübeye ilişkin anlamları tanımlayan, yorumlayan bir nitelikte olmalıdır. Bu açıdan yorumlama; tanımlayıcı boyutlar arasındaki bağlantılandırmayı, ilişkilere bakmayı, örüntüleri açıklamayı gerektirmektedir (akt. Akturan ve Dinçer, 2008: 51).

Aşağıda görüşme soruları, gözlem notları ve mekanik araçlarla elde edilen veriler, verilerin içerik analizi ile tanımlama ve yorumlamalar yer almaktadır.

**Tablo 2.** Yörük Köyünde Doğumla İlgili Âdetler

A <sub>1</sub> : Yörük köyündeki doğumla ilgili âdetler hakkında bilgi verebilir misiniz?(Sonda: çocuk olmayan, doğan çocuğunun albastıdan korunması, hastalanmaması için kadınların aldıkları tedbirler...)		
Yer: Yörük köyü (Görüşme ve gözlem yapılan köy sakinlerinin evleri)	Kodlayarak Temalandırma	
Zaman: Haziran-Temmuz 2013. Farklı günlerde kişi başına ortalama görüşme süresi: 2-3 saat.	Kodlar	Temalar
K <sub>1,5</sub> : Kadınlar doğan çocuğun ölmemesi için hiçbir önlem almazlar, bu köyde böyle batıl inançlar yok. Hastalık durumunda doktora gidilir. Önceden çocuğun üzerine al basınca bir şeylerin yapıldığını hatırlıyorum ama şimdi böyle şeyler yok [1].	al basması	Sosyal durum ve davranışlar ile ilgili inanış ve uygulamalar
K <sub>2,4</sub> : Doğacak çocuğun kız mı, erkek mi olacağı merak edilir. Çocuğun ölmemesi doktora gidilmekten başka hiçbir önlem alınmaz. Çocuk doğduğu zaman 40'ı çıkıncaya kadar kimseye gösterilmez, sonra duası edilir. Bu dönemde çocuk hastalanırsa '40 bastı' dinilir [2].	kırkı çıkmak kurşun dökme	
K <sub>3</sub> : 'Çocuğa nazar değmiş.' denip kurşun dökülür. O esnada çocuk esnense nazar değdiğine inanılır. Çocuğun ağzı esnemekten kapanmaz, gece yıldız bakılınca esnemesinin geçeceğine inanılır. 'Çocuk sarılık olmuş.' derler ve çocuğun yanına sarı renkli eşya koyarlar. Çocuk yalnız bırakılmaz. Eğer bırakılacaksa yanına (nöbetçi gibi) süpürge konulur [3].	nazar değmek sarılık	

Kara, yaptığı araştırmasında doğacak çocuğun cinsiyetinin ne olacağına dair uygulamalar hakkında şunları söylemektedir: sedirdeki iki minderden birinin altına makas, diğerinin altına bıçak konur. Gebe kadın bunlardan makas olana oturursa çocuğun kız, bıçak olana oturursa erkek olacağı inancı yaygındır (2005: 89). Araş-

tırmaya katılan katılımcıların çoğu (K2,4,1,5) Yörük köyünde al basması ve kırkı çıkması gibi adetlere değinmişlerdir (bk. Tablo 2: [1,2]). Yörük köyünde bebeğin kırkı çıkmadan (kırk günlük olmadan) o evden başka eve ateş verilmeme, ziyarete gelenlerin el işi yapmaması gibi adetler vardır. İçerisine bereket için sarımsak/soğan; güç/kuvvet için çuvaldız veya iğne; albasması için kırmızı renkli bir bez; aydınlık ve ferahlık için ayna; uğur getirmesi için beyaz bir bez ve cesaretli olması için de bir parça kurşunun konulduğu bir nazarlık bebeğe takılır (Hersek ve Meraki, 2000: 163-164). Yörede nazara engel olduğuna inanılan ocaklar vardır. Ocaklarda yaygın olarak yapılan dua okunması ve kurşun dökülmesidir (Kara, 2005: 155). Nazara karşı kurşun dökme geleneği Anadolu'daki diğer Yörük-Türkmen boyları arasında da yaygındır (Göçer, 1999: 169).

Görüşüne başvurulana katılımcıların konuşmalarında da değindikleri ve Hersek ve Meraki'nin (2000: 163-164) belirttiği nazar değmesi, al basması gibi birtakım inanışların yanında uğursuzluk getireceğine inanılan durum ve davranışlar da vardır: gece tırnak kesilmemesi, aynaya bakılmaması ve ıslık çalınmaması; kapı eşliğinde oturulmaması; kişinin üzerinde iken elbise söküklerinin ve düğmesinin dikilmemesi; köpek uluması, baykuşun hâne yakınına tünemesi ...



**Tablo 3. Yörük Köyündeki Düğünlerle İlgili Âdetler**

A <sub>2</sub> : Yörük köyündeki düğünle ilgili âdetler hakkında bilgi verebilir misiniz? (Sonda: gelin alma/ çıkarma, ziyaret edilen yerler, niyaz edilen kişiler...)		
Yer: Yörük köyü (Görüşme ve gözlem yapılan köy sakinlerinin evleri)	Kodlayarak Temalandırma	
Zaman: Haziran-Temmuz 2013. Farklı günlerde kişi başına ortalama görüşme süresi: 2-3 saat.	Kodlar	Temalar
K <sub>1</sub> : Beş gün süren (pazartesi başlayıp cuma sona eren) güzel düğünler olurdu çocukluğumuzda. Cirit oynanır, güreşler yapılır, yemekler yenirdi. Düğün başladığında konan yumurtayı nişan alıp vuran damattan bahşiş alırdı. İçinde her türlü ürün, eşya, bitki, ağaç dallarının numunesi olan ve içinde ne olduğunu bilemeyeceği bir sandığı damadın önüne koyarlardı ne olduğunu sorarlardı, bilemeyince ceza verilirdi. Gelin baba evinden çıktığında ölümün var olduğunu hatırlatmak, bir gün buraya gelineceğinin mesajını vermek için mezarlığa 'Gelin Dolambacı'na gidilir, sonra damat evine götürülür. Bunda amaç, insanların geçmişlerini unutmaması, büyüklerinin mezarlarını ziyaret ederek onları hatırlaması ve sosyal yaşamda ölçülü olmasını sağlamaktır [1].	geleneksel düğün ve uygulamaları bahşiş verme otantik ritüeller gelin dolambacı	Dini algı ve toplumsal yaşama yansımaları
K <sub>2,3,4,5</sub> : Düğünler pazartesi başlar cuma günü duvak ile biter. Gelinin aile büyüklerine saygı göstermesi esastır. Düğünlerde bir yer ziyaret edilmez. Sadece gelin evden çıkınca mezarlık ziyaret edilir, gelin mezarlıkta dolaştırılır, buna 'Gelin Dolambacı' denilir. Eskiden bu dolaşma at ile yapılırdı, şimdi mezarlığa kadar araba ile gidilip yürüyerek dolaşılıyor [2].	düğün ve ölüm mezarlık ziyaretleri	
K <sub>6</sub> : Düğünde 'yumurta vurma', çatalın üzerine konan yumurtayı vurma vardı, vuran kişiye bahşiş verilirdi. Gelin alınca at üzerinde 'Gelin Dolanması' yapılır, gelin mezarlıkta o yerin içinde dolandırılır [3].	gelin dolanması	

Yörük köyünde düğün Cuma günü başlar ve sonraki Cuma günü duvaktan sonra sonuçlanır. Gelin alındıktan sonra gelin dolambacı sırasında şu şekilde dini bir tören yapılır: Güveyinin akrabalarından iki erkek, büyük ve uzun al renkli bir şalın karşılıklı iki ucundan yola temas edecek şekilde tutarlar. Köy imamı dua okur kalabalık 'âmin' diyerek duaya katılır. Bu arada gelin atının başını tutan kimse dua devam ederken gelin atını yere gerilmiş şalın üzerinden üç defa geçirir. Sonunda dua biter ve gelin alayı da köye girer. Bir de gelinin alındığı gün yatsı namazından sonra güvey, sağdıç ve beraberindekiler elde yanmakta olan çıra, meşale olduğu hâlde güveyinin evinin önüne varırlar. Köy imamı dua eder, dua sonunda oradakiler hep bir ağızdan: 'ÂŞIKIN EFKÂRI HU... HU..' diye bağırarak 'Güveye Hu Okuma' töreni yapılır (Kara, 2005: 30, 82, 85). Görüşme yapılan katılımcıların ifadelerinden ve konuşma ortamındaki gözlem ve izlenimlerden mezarlıkta 'Gelin Dolanması' âdeti hâlâ sürdü-

rülmesine rağmen diğer âdetlerin uygulanmadığı anlaşılmaktadır [1]. Köyde görülen uygulama ve gerçekleştirilen ritüellere bakıldığında Bektaşî inancının izlerinin çok fazla kalmadığı söylenebilir.

**Tablo 4. Yörük Köyünde Ölümle İlgili Âdetler**

A <sub>3</sub> : Yörük köyündeki ölümle ilgili âdetler hakkında bilgi verebilir misiniz?(Sonda: ölümü haber verdiğine inanılan unsurlar, ölü ile ilgili uygulamalar, ölü evindeki yemek ve temizlik işleri...)		
Yer: Yörük köyü (Görüşme ve gözlem yapılan köy sakinlerinin evleri, köy kahvesi, Geleneksel Gözleme Evi)	Kodlayarak Temalandırma	
Zaman: Haziran-Temmuz 2013. Farklı günlerde kişi başına ortalama görüşme süresi: 2-3 saat.	Kodlar	Temalar
K <sub>1</sub> : Köyümüzde ölümle işaret ettiği düşünülen inançlar hatırlamıyorum. Kişi ölüme yıkanır, kefenlenir ve mezara defnedilir. Ölü evine eş, dost, akrabalar yemek getirir. Yemek kapları ölü evinde yıkanır. Ölen kişinin giysileri ihtiyaç sahiplerine verilir. (Katılımcıya söz arasında sorulan "Tenasühe inanıyor musunuz?" sorusuna şöyle bir cevap vermiştir:) Sorduğunuz şey Bektaşilerde var. İnsan öldükten sonra ameline göre dünyaya tekrar gelecek. İyilik yapan gül ağacı... vb., kötülük yapan kedi, fare, köpek kılığında gelecek. Bu, cennet, cehennem versiyonunun bir karşılığı. İnsanların kötü amel işlememesi için. En kötüsü de insanın bunu hatırlaması, 'Ne yaptım da bu şekilde geldim.' demesi [1].	ölüm ritüelleri  tenasüh (ruh göçü)	Dini inanç ve sosyal yaşama yansımaları
K <sub>2</sub> : Bizim köyde hurafelere yer yok. Ölü yıkanıp kefenlendikten sonra bütün köylüler tarafından taşınarak mezarlığa götürülüp mezara konur. Ölü evinde akşam duası olur. İrmik helvası yapılır. Ölü çıktıktan sonra ev temizliği yapılmaz, ev zaten temizdir. Ölünün elbiseleri ve diğer eşyalarından kullanılabilir olanlar ihtiyaç sahiplerine verilir, diğerleri yakılır [2].	hurafe  ölümle ilgili âdetler	Gelenek ve göreneklerde değişim ve kaybolma
K <sub>3</sub> : Evin yakınına baykuş konması, köpeğin uluması gibi şeyler yakınlarda bir kişinin öleceğinin işareti olduğuna inanılır. Ölünün eşyaları evde kalır, kalanlar giyerler [3].	temizlik inancı	
K <sub>4</sub> : Evin bir yerinde veya yakınında baykuş tünemesinin, köpeğin ulumasının ölümü haber verdiğine inanılır. 'Evinde baykuş tünese.' (ölesin) sözleriyle ilenme köyümüzde yaygındır. Biri öldüğü zaman Allah emanetini aldı, denir. Cenaze yıkanıp kefenlendikten sonra önce yakınları sal ağacını taşımaya başlarlar, sonra tüm cemaat taşımaya katılır. Ölü mezara konulduktan sonra komşular, akrabalar akşam yemeği getirirler [4].	baykuş konması, köpeğin uluması inanışlar  ilenme	Dini algı ve inanışların günlük yaşamdaki izleri
K <sub>5</sub> : Salâ verilir ve köyde bir ölenin olduğunu anlaşılar. Ölü yıkanır, köylüler katılarak defnedilir. Bizde ölüm günü kurban kesme yoktur. Komşu ve akrabalar yiyecek getirir, kapları ölü evinde temizleyip evlerine götürürler. Cenazeden sonra ev temizliği yapılmaz, ölünün eşyaları fakirlere dağıtılır, bazı aileler de yakar [5].	acıyı paylaşma  müşahiplik (kardeş aile)  kurban kesme	

Görüşüne başvurulmuş katılımcıların çoğu (K<sub>1,5,6</sub>) ölü evine eş, dost ve akrabalar yemek getirdiği belirtmişlerdir. Kara'ya göre ölü evinde üç gün yemek pişirilmez, yemekler komşular tarafından getirilir (2005: 137).

Yörük köyünde ölen kişinin ruhunun ilk üç gün evinin etrafında olacağı inancıyla üç gün evin ışığı söndürülmez ve uyumaz (Kara, 2005: 139). Bir katılımcının (K<sub>1</sub>) 'İnsan öldükten sonra ameline göre dünyaya tekrar gelecek...' diyerek detaylı açıklamalarda bulunması ve anlatımındaki bilinçlilik köyde daha önce Bektaşiliğin bir inanç biçimi olarak benimsendiğinin bir kanıtı olarak düşünülebilir [<sup>1</sup>]. Biçici, köyle ilgili yaptığı bir araştırmada bu düşüncüyü destekleyen şu görüşlere yer vermiştir: Cumhuriyet sonrası Bektaşiliğin etkisi kalmamakla beraber, koruma altına alınan Yörük köyü mezarlığındaki bazı mezar taşlarında, Bektaşi ailelerin yaşadığı evlerde ve diğer mekânlarda Bektaşi unsurları etkili bu durum olarak halen gözlenebilmektedir (2008: 298).

Tüm katılımcılarca ifade edilen ve özellikle bir katılımcının (K<sub>5</sub>) vurguladığı 'Evin bir yerinde veya yakınında baykuş tünemesinin, köpeğin ulumasının ölümü haber verdiği inancı ve 'Evinde baykuş tünegin.' (ölesin) sözü köyde yaygındır (bk. Tablo 4 [<sup>4</sup>]). Bu inanış başka Türkmen boyları arasında da yaygındır. Tahtacılar arasındaki inanışa göre ölüme işaret eden hayvanların başında baykuş gelmektedir. Onlar ölümünü istedikleri birisi için 'Ocağında baykuş tünegin!' şeklinde beddua söylerler (Selçuk, 2008: 262).

**Tablo 5.** Yörük Köyünde Asker Uğurlama, Evliya Ziyareti ve Diğer Önemli Günlerle İlgili Âdetler

A <sub>4</sub> : Yörük köyündeki asker uğurlama, evliya ziyareti ve diğer önemli günler hakkında bilgi verebilir misiniz?(Sonda: asker uğurlama, adak kurbanı, cem ayini, evliya ziyareti, hidrellez vb. âdetler...)		
Yer: Yörük köyü (Görüşme ve gözlem yapılan köy sakinlerinin evleri, köy kahvesi, Geleneksel Gözleme Evi)	Kodlayarak Temalandırma	
Zaman: Haziran-Temmuz 2013. Farklı günlerde kişi başına ortalama görüşme süresi: 2-3 saat.	Kodlar	Temalar
K <sub>1</sub> : Köyde iki Bektaşî tekkesi vardı. Evliya ziyaretleri yapılırdı. Buraya ilk olarak üç Yörük obası gelmiş. Bunlar bu gün aynı adla bilinen ve üç kardeşin (Hüseyn adındaki Yörük köyünü; Davut adlı olan Davut Obasını ve Hacı adlı ise Hacılar Obasını) kurduğu köylerdir. İlk yerleştiklerinde çevre köyleriyle anlaşamayıp İstanbul'a çalışmaya gitmeye başlamışlar. O sırada Bektaşî ahileri bu köylerin gençlerini alıp İstanbul'a götürmüş Yeniçeri Ocağına yazdırmışlar ve fırınlarda çalışmaya başlamışlar. Bu gün köyde Sipahioğulları, Odabaşılar, Seymenler, Sekbanzadeler var. Ben 6-7 yaşlarında iken hastalanmışım eşekle bir hocaya götürmüşlerdi. Hocaya pişmiş tavuk eti götürdüğümü hatırlıyorum. Eskiden Geyikli Baba Türbesi vardı. Gürlük türbesinde kurban kesilirdi. Köyün yakınındaki gölün suyuna kurban kesilir, dağıtılır, yemek verilir, dualar yapılırdı. Asker uğurlama törenleri yapılmıyor. Hidrellez kutlaması yapılıyor, bir şeyler pişirilip yenir, oynanır, eğlenilir. Hayır, hiç cem yapılmaz. Her yerde eğlenceler düzenlenir, yenir, içilir Hidrellez kutlanırdı [1].	evliya/Yatır mezarı kurban kesme	Bektaşilikte önemli günler ve ritüeller
K <sub>2</sub> : Bayram günü öncesi hoca ile birlikte toplu olarak mezarlık ziyareti yapılır. Yörük köyü ile birlikte üç kardeşin kurduğu diğer iki köyün de (Hacılar Obası, Davut Obası) girişinde yolun iki tarafında mezarlık vardır. Bu durum köye gelenlere 'Bu dünya ölümlü.' mesajını verir. Askere gidecekler için akşam namazı sonrası yemek daveti verilir, hocanın dua etmesi ile asker uğurlanır. Hidrellez kutlanır. Herkes kurbanını evinin bahçesinde keser [2].	asker uğurlama	
K <sub>3</sub> : Köyde, mezarlıkta iki türbe var. Bektaşî dervişine aitmiş. Büyüklerimizin anlattığına göre, mezarlıkta büyük bir Bektaşî dervişine ait mezar varmış. Bu evliya ziyaretleri normal zamanlarda bireysel olarak yapılır. Eskiden Bektaşilik varmış ama cezalar, yasaklamalar bunu unutturmuş. Şehirde yaşayana Bektaşî, köylerde yaşayana Alevi denirmiş. Adak adama yaygındır. Adanan adak kurbanı kesilir, adak sahibi kurbanın etinden yemez [3].	hidrellez	
K <sub>4</sub> : Köyde iki türbe var, gelip geçerken dua edilir, bireysel olarak ziyaretler de yapılır. Gelin alınca büyüklerine, geçmişlerine dua etmek için mezarlığın içinden geçilir, 'gelin dolambacı' var. Asker uğurlaması yapılırdı. Şimdilerde köyde yaşlılar yoğun olduğu için askere giden çok az ya da yok. Kurbanla, adakla ilgili törensel âdetlerimiz gittikçe yok oluyor. Hidrellez de şimdilerde kutlanmıyor, eskiden kuzu keserdik, içki içerdik, eğlenirdik. [4].	mezarlık yeri	
K <sub>5</sub> : Çok önceleri Bektaşî değilmişiz, İstanbul'a çalışmaya gidenler Bektaşî tarikatına üye oluyor ve onlar köye gelince tarikatı köyde canlandırmaya çalışıyorlar. Eymür Gölü'ne yakın yerde türbe vardı, oraya ziyaretler yapılır, kurban kesilir, yemek verilir mevlit okunurdu. Şimdi türbe yıkılmış durumda. Asker uğurlaması vardı. Aileler dolaşılır, el öpmeler vardı, askere gidene harçlık verilir. Şimdilerde bunlar unutuldu. Köyümüzde türbe yok, türbe ziyaretleri yok [5].	adak adama	
K <sub>6</sub> : Köyümüzde Hidrellez yeşillik bir alanda, ağaç aralarında kutlanırdı, şimdi kutlanmıyor. Çocuğu olmayan çocuğu olunca, hastalıktan kurtulunca adak adama geleneğimiz var ve çok yaygın. Adak adayan adak eti yemez. Mezarlık girişinde türbe [Bk.F.] olduğu söyleniyor ama köyde türbe ziyareti yok [6].	inanç kaybı	
	Bektaşî inancı	
	Adak kurbanı	
	asker uğurlama âdetleri	
	Hidrellez kutlamaları	
	mevlit okunması	
	türbe ziyareti	

Köprülü (1991, 2000) ve Palmer (2000) Bektaşilik ile Ahiliğin Yeniçeri teşkilâtının kuruluşunda çok büyük rol oynadıklarını belirtmektedir (akt. Alkan, 2009: 248). Bu tespitlerden hareketle Ahmet Yaşar Ocak, Vefailik ve Yesevilik (Haydarîlik tarikatı çerçevesinde) kùltlerinin daha Osmanlı Beyliği'nin kuruluşu sürecinden itibaren, Osmanlı coğrafyasında görüldüğünü, Hacı Bektaş kùltünün de Orhan Gazi zamanında, müridleriyle Bursa'nın fethine katılan Abdal Musa tarafından temsil edildiğini; Yeniçeriler ile Bektaşî tarikatının ilişkisini de Âşıkpaşazâde'nin verdiği bilgilerden hareketle, teşkilâtın daha kuruluş sürecinde yeniçeriler arasında yayıldığını ifade etmektedir (Ocak, 1998; 1992 akt. Alkan, 2009: 248). Bunun yanında 19. yüzyıldan itibaren babagân Bektaşileri İstanbul başta olmak üzere şehir hayatına daha fazla girmeye başlamışlar ve yüksek kùltür çevreleri ile ilişkilerini güçlendirmişlerdir (Yıldırım, 2010: 51).

Bir katılımcının (K<sub>1</sub>) belirttiği Yörük köyüne ilk yerleşildiğinde çevre köyle-riyle anlaşılmayıp İstanbul'a gidişler ve o sırada Bektaşî ahileri bu köylerin gençlerini alıp İstanbul'a götürüp Yeniçeri Ocağına yazdırdığına dair görüşün (bk. Tablo 5 [1]) köyün Yeniçeri Ocağıyla ilişkisini oraya koymaktadır. Yapılan bazı araştırmalarda Bektaşîliğin Yeniçeri Ocağındaki etkisine değinilmesi de bu köyde Bektaşîliğin bir inanç biçimi olarak benimsendiğini ortaya koymaktadır.

Bir katılımcı (K<sub>3</sub>) görüşme sırasında 'Eskiden Bektaşîlik varmış ama cezalar, yasaklamalar bunu unutturmuş (bk. Tablo 5 [1])' ifadesini kullanmıştır. Yıldırım'a göre, 1826'da Yeniçeri Ocağı ile beraber Bektaşî tekkelerinin de kapatılması şüphesiz Bektaşî tarihinin en önemli kırılma noktalarından birisini teşkil etmektedir (2010: 43). Gerek katılımcının ifadesinde yer alan 'cezalar, yasaklamalar' gerekse Yıldırım'ın işaret ettiği 'Bektaşî tekkelerinin kapatılması' gibi etmenlerin, Bektaşîliğin halk arasında kabul görmesini etkilediği ve bu inancın bazı yerlerde unutulmasına sebep olduğu söylenebilir.

Safranbolu Yörük köyü mezarlığı köye girişte yolun iki tarafında yer almaktadır. Görüşüne başvuru olan bir katılımcı (K<sub>2</sub>) mezarlığın köyün girişinde yolun iki tarafında olmasının sebebini şu şekilde açıklamıştır: 'Bu dünya ölümlü.' mesajını vermektedir. [2]. Bunun yanında bir başka katılımcının gelinin baba evinden çıktığında damat evine götürülmeden mezarlığa götürülmesinde de aynı amacın olduğu vurgulanmıştır (bk. Tablo 3 [2]). Bu durum dinî inancın günlük yaşama yön verme noktasında etkili olduğunu göstermektedir. [2,3,4].

**Tablo 6:** Dini İnancı simgeleyen Unsurlar İçeren Yapılarla İlgili İnceleme ve Gözlem Bulguları

GB <sub>1</sub> : Dini İnancı simgeleyen Yapılar GB <sub>2</sub> : Dini İnancı simgeleyen Yapılarla ilgili karakteristik Özellikler		
Yer: Yörük köyü	Kodlayarak Temalandırma	
Zaman: Haziran-Temmuz 2013. Farklı günlerde kişi başına ortalama görüşme süresi: 2-3 saat.	Kodlar	Temalar
<p>AGN<sub>1</sub>: Köyde yapılan inceleme ve gözlemlerde gerek bireysel kullanımlı yapılarda gerekse kolektif kullanımlı yapılarda dini anlayışın mekâna yansıyan izlerine rastlanılmıştır. Bu yapılar arasında 'Konak' adı verilen ve genellikle 2-4 kat olan evler (kişisel kullanım) ile karakteristik özellik taşıyan ve 400 yıla yakın bir geçmişli olan 'Çamaşırhane' (toplu kullanım). Çamaşırhane'nin yanı sıra gözlem ve inceleme için kişisel olarak kullanılan konaklardan farklı özelliklere sahip 'Sipahioglu Konağı [Bk.F<sub>11</sub>]' seçilmiştir [GB<sub>1</sub>].</p> <p>AGN<sub>2</sub>: Çamaşırhane'nin en önemli özelliği orta yıkama yerinin 12 köşeli olmasıdır [Bk.F<sub>1</sub>]. Ayrıca giriş kapısının karşısına gelecek duvarların her birinde iki olmak üzere 4 ocak yeri ve çamaşır işinden sonra yıkama amacıyla yapılmış 3 kurna [Bk.F<sub>2</sub>] bulunmaktadır. Çamaşır yıkayacakların boylarına göre orta yıkama yerini oluşturan taşların hem genişliği (zayıf ve şişmanlar için) hem de yüksekliği (uzun ve kırsalar için) ayarlı olup bunlar köşegenlere göre farklılık göstermektedir [GB<sub>2</sub>].</p> <p>AGN<sub>3</sub>: Horasandan gelen Kayı boyu Karakeçili obası birtakım sebeplerden dolayı gittikleri İstanbul'da Osmanlı Devletinde çeşitli görevlerde bulunmuşlar ve kazandıkları parayla çadır hayatını bırakıp 'Konak' adı verilen bu evleri yapmışlardır. Horasan harcı ile yapılan bu evlerin iç düzenlemesi oldukça farklıdır. Konağı yaptıran Hasan Sipahi'nin 7. Kuşaktan torununun verdiği bilgiye göre odalarda bulunan resim ve görsellerin hepsi anlamı olan birer simge. Pencere üstü çeyiz sergiliği [Bk.F<sub>10</sub>], makara sistemine sahip perdeleri [Bk.F<sub>10</sub>], oyma nişler (şerbetlik) [Bk.F<sub>5,6</sub>], yüklük (gusulhane), kitabeler [Bk.F<sub>6</sub>], kapı tutamakları... Mihrap ve onun önünde bulunan ve üzerinde hayat ağacı, çarkı felek (semah) bulunan sarıklı taş [Bk.F<sub>3</sub>] önemli bir dini simgedir. Duvarlarda çiçekleri açmış (biri büyük ikisi küçük) 3 vazodaki açmış 5 çiçek [Bk.F<sub>3</sub>] (Allah, Muhammed, Ali, Hasan, Hüseyin), vazolardaki açmış 7 çiçek ve 7 kabartma [Bk.F<sub>9</sub>] (yedi erenler) ve odadaki açmış karanfillerin toplam sayısı 40 (Hz. Ali ve arkadaşlarından oluşan kırklar meclisi) sayılarını simgeleyen resimler vardır. Yine vazoda 4 açmış çiçek 4 kapı 40 makam hakikat kapısını... Bunun yanında mihrap içi 12 açmış karanfil [Bk.F<sub>4,5</sub>], 12 kitabeli ve 12 gözlü dolaplar, dolapların her birinde 12 oyma niş [Bk.F<sub>6</sub>] ve mihrabın üst orta kısmına yerleştirilmiş 12 köşeli sarık [Bk.F<sub>4,5</sub>] simgesi ile (12 imam, ehli beyt) simgelenmektedir. Bunların yanında konakta dikkati çeken diğer bir unsur yaklaşık 150 yıllık (1878) boyama resimler. Bektaşî inancında insan, hayvan figürleri yapılmıyor, bundan dolayı duvar süslemelerinde meyve ve çiçek resimlerinin yoğunluğu dikkati çekmektedir [Bk.F<sub>12</sub>]. Duvarlardaki üzüm bolluk ve bereketi; kavun, karpuz ise üremenin simgesi olarak açıklanmaktadır. Odalardaki aynaların üstten yarısını kapatacak şekilde örtü konmuştur. Bunun sebebi nazar değmemesi içindir. Ayrıca ibadet yapılırken üstündeki bezle ananın tamamı örtülür [GB<sub>2</sub>].</p>	<p>çamaşırhane</p> <p>konak iç düzenlemesi</p> <p>görseller ve yüklenen anlamlar</p> <p>duvar süslemeleri</p> <p>dini inanışlar</p>	<p>Dini anlayışın mekâna yansıyan izleri</p> <p>Dini inancı simgeleyen somut unsurlar</p>

Dil, ait olduğu düşünce dünyasının kalıpları ve imkânları ile iş gören bir vasıta. Bu yönüyle kullanıcılarının ortak zihniyetinden etkilenirken kendi ifade imkânları ve düşünme araçları ile ortak zihniyeti biçimlendirir. Dildeki diğer sözcükler gibi sayı sözcükleri de günlük hayatta kazandıkları değerlerle ama günlük hayatı aşan bir boyutta başka işlevlerle de kullanılırlar (Coşar, 2011: 114-115). Köyde çok eski bir tarihte yapılmış çamaşırhane orta yıkama taşının 12 köşeli olması; konak içi süslemelerdeki 3, 4, 5, 7 ve 40 sayılarını simgeleyen görseller ve bunlara yüklenen anlamlar ayı sözcüklerinin Bektaşî inancını yaşanan mekânda simgeleyen birer işaret olarak nitelendirilebilir. Özellikle yaşanan konağın odalarında 'Allah, Muhammed, Ali, Hasan, Hüseyin ...' gibi insanların inançları açısından önemli olan değerlerin büyüklüklerine göre vazolar ve vazolardaki çiçeklerle simgelemesi inancın insan yaşamında ne denli bir yer sahip olduğunu göstermektedir.

Köyde Bektaşî tarikatının varlığı kendisini mezar taşlarında kuvvetle hissettirmesinin yanında, İstanbul'daki Bektaşî tarikatıyla ilişkileri köyün dini açıdan da önemini göstermektedir (Biçici, 2008: 315). Bunun yanında köyde bugün biri minaresi ahşap olan Tahta Cami diğeri 1704 (Hicri 1116) yılında yapılan ahşap çatılı kâgir bir yapısı olan Merkez Cami olmak üzere iki cami vardır (Ergül, 2008: 37, 76). Bütün bunlardan hareketle köyde Bektaşîliğin izlerini taşıyan çamaşırhanenin bulunması, mezarlığında Bektaşî dervişlerinin mezarlarının yer alması ve konaklarının iç düzenlemelerindeki simgeler (bk. Tablo 6 [GB<sub>2</sub>]), geçmişte Yörük köyünde Bektaşîliğin bir inanç biçimi olarak kabul edildiğini ama köyde var olan bu inancın zaman içinde unutulduğunu göstermektedir.

### 5. Sonuç ve Değerlendirme

Zengin bir geleneğe sahip olan Yörük köyünde doğum öncesi, doğum sonrası, düğün, ölüm gibi günlük yaşam uygulamaları içerisinde önemli dinî ritüellere yer verilmektedir. Köyde insanlar arası etkileşimin birer vesilesi olarak sosyal yaşamı renklendirip hareketlendiren bu inanış ve uygulamaların toplumsal dinamizm açısından önemli bir işleve sahip olduğu anlaşılmaktadır. Mezarlıkta imamın duasının da yer aldığı 'gelin dolambacı' geleneği; gerdek öncesi yatsı namazından sonra meşalelerle topluca güveyinin evinin önüne varılması, köy imamının 'Güveye Hu Okuma' duasıyla damadın gerdeğe gönderilmesi ile gibi ritüellere bakıldığında dinî algı ve toplumsal yaşama yansımaları bakımından Bektaşî inancının izlerinin çok fazla kalmadığı söylenebilir.

Yörük köyünde ölüm günü ve sonrası uygulamalara bakıldığında köyde iyi bir dayanışmanın olduğu anlaşılmaktadır. Köyde ölümle ilgili âdetler, adak adama, asker uğurlama, hıdrellez kutlamaları gibi ritüellerin canlı bir şekilde gerçekleştirildiği, ancak Bektaşîlikte önemli olan evliya ziyareti ve orada kurban kesme, eğlenme vb. ritüellerin unutulduğu; Bektaşî inancında görülen tenasüh (ruh göçü), müsahiplik

(kardeş aile) vb. uygulamaların bilinmediği; dinî algı ve inanış ve âdetlerin, günlük yaşamdaki izlerinin büyük oranda kaybolduğu söylenebilir.

Köyde özellikle çamaşırhane ve konakların iç düzenlemesinde, duvar süslemelerindeki görseller ve bunlara yüklenen anlamlar açısından bakıldığında Bektaşî inancının somut olmayan kültürel mirasının mekâna yansıyan önemli unsurları olarak nitelendirilebilir.

Sonuç olarak; katılımcılarla yapılan görüşme ve gözlemlere, dinî simge içeren mekânların incelenme sonuçlarına göre, Yörük köyünde bir dönem Bektaşîlik inancının yoğun bir şekilde yaşandığı ama zamanla canlılığını yitirdiği görülmektedir.

Yörük köyü; uzun bir geçmişe ve geçmişten günümüze doğum, düğün, bayram kutlamaları, askere uğurlama, ölüm gibi sosyal yaşam unsurları açısından zengin bir kültür birikimine sahiptir. Çok eski bir yerleşim birimi olan Yörük köyünde konakların korumaya alınıp sit yerleşimi olarak ilan edildiği gibi somut olmayan kültürel mirasına da sahip çıkılmalıdır.

Doğumdan ölüme yaşamı çevreleyen olay, olgu ve durumlarla ilgili kendine özgü inanış ve uygulamalara sahip olan Yörük köyünün toplumsal dinamizmini oluşturan somut olmayan kültürel mirasının kaydedilmesi, koruması ve gelecek kuşaklara aktarılması için gerekli çalışmalar yapılmalı, ulusal düzeyde ve UNESCO nezdinde projeler hazırlanarak hayata geçirilmelidir.

### **Teşekkür**

Başta Yörük köyü muhtarı İbrahim Sarı Bey ile araştırma, inceleme ve gözlemlerim süresince bana rehberlik eden Ali Rıza Tunca Beye çok teşekkür etmeyi bir borç bilirim. Ayrıca, 90 yıllık ömrüne rağmen engin bilgisi ile araştırmaya farklı bir derinlik ve boyut katan Ahmet Ergül Beye, diğer kaynak kişilerime ve tüm Yörük köyü sakinlerine göstermiş oldukları ilgi, yardım ve misafirperverlikleri için teşekkür ederim.

### **Kaynakça**

- AKTURAN, U. ve DİNÇER, D. (2008). Etnografya (ss. 41-62), *Nitel Araştırma Yöntemleri*, (Editörler: Baş, T. ve Akturan, U.). Ankara: Seçkin Yayıncılık.
- AKTURAN, U. ve ESEN, A. (2008). Fenomenoloji (ss. 83-98), *Nitel Araştırma Yöntemleri*, (Editörler: Baş, T. ve Akturan, U.). Ankara: Seçkin Yayıncılık.
- ALKAN, M. (2009). Yeniçeriler ve Bektaşîlik. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 50: 243-260.
- BAYKAL, A. R. (1995). *Safranbolu Yörük Köyü ve Düğün Âdetleri*. İstanbul: Sema Matbaası.
- BİÇİCİ, H. K. (2008). Safranbolu Yörük Köyü Mezarlığında Bulunan Süslemeli Mezar Taşları. *Sosyal Bilimler Dergisi*, 20: 297-327.



- COŞAR, M. (2011). Alevi-Bektaşî Kültüründe Sayılara Yüklenen Terim Değeri, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 60: 113-128.
- ÇELİK, S. ve ARIKAN, A. (2012). Öğretmen Yetiştirme Programlarının İngilizce Öğretmen Adaylarını İlköğretimde İngilizce Öğretimine Ne Kadar Hazırladığına Yönelik Nitel Bir Araştırma. *Pamukkale Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 32: 77-87.
- DEMİRARSLAN, D. (2011). Eski Bir Bektaşî Yerleşimi: Yörük Köyünde Evler ve Odanın Oluşumu. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 58: 69-88.
- ERGÜL, A. (2008). *Açık Kapılar: Sahapsız Yörük Evleri*. (Kitabın basım yeri belirtilmemiştir.)
- ERÖZ, M. (1991). *Yörükler*. İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı Yayınları.
- GÖÇER, A. (1999). *Aladağ Yörüklerinin (Karakoyunlu, Horzum, Müsürler, Honamlı, Kara-keçili, Sarıkeçili, Keşefli...) Dil, Folklor ve Halk Edebiyatı*. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Erciyes Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü. Kayseri.
- GÖÇER, A. (2012). Dil-Kültür İlişkisi ve Etkileşimi Üzerine. *Türk Dili*, 729: 50-57.
- HERSEK, C. M. ve MERAKİ, Ş. (2000). Yörük Köyünde Gelenek ve Görenekler (ss. 161-169), *Safranbolu Yörük Köyü Geleneksel Yaşam Biçimi ve Evleri* (Editör: C. M. Hersek). Ankara: Kuban Matbaacılık.
- HERSEK, C. M., MERAKİ, Ş. ve MERAKİ, F. (2000). Safranbolu Yörük Köyü ve Mimari Dokusunu (ss. 1-112), *Safranbolu Yörük Köyü Geleneksel Yaşam Biçimi ve Evleri* (Editör: C. M. Hersek). Ankara: Kuban Matbaacılık.
- KAPLAN, M. (2010). *Kültür ve Dil* (26. Baskı). İstanbul: Dergâh Yayınları.
- KARA, T. (2005). *Safranbolu Yörük Köyü: Köyümüzde Geleneksel Yaşam, Örf ve Âdetlerimiz*. Ankara: Grafiker Yayıncılık.
- KILIÇ, F. ve KÖKEL, C. (2006). Bektaşîlik Üzerine Değerlendirmeler ve Çalçaklılar Köyü Örneğinde Bektaşî Kültürü. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 40: 1-13.
- PUNCH, K. F. (2005). *Sosyal Araştırmalara Giriş: Nitel ve Nicel Yaklaşımlar* (Çevirenler: D. Bayrak, B. Aslan ve Z. Akyüz). Ankara: Siyasal Kitabevi.
- SELÇUK, A. (2008). *Ağaçeri Türkmenleri: Tahtacılar*. İstanbul: IQ Kültür Sanat Yayıncılık.
- SOMUNCU, M. (2005). *Aladağlar, Yaylacılık ve Dağ Göçebeliği Konusunda Bir Araştırma*. Ankara: Gündüz Eğitim Yayıncılık.
- SÜMER, D. (2011). Alevi-Bektaşî Miraç Söyleminden Cemin Simgesel Temsillerine Hakk'ın Birlik Bilinci. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 57: 57-84.
- SÜMER, F. (1992). *Oğuzlar (Türkmenler) Tarihleri-Boy Teşkilatı-Destanları*. İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı Yayınları.
- YILDIRIM, A. ve ŞİMŞEK, H. (2005). *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri* (5. Baskı). Ankara: Seçkin Yayıncılık.
- 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: 23-58.



# HACI BEKTAŞ VELİ VE SOREN KIERKEGAARD'IN İDEAL İNSAN TİPİ

Abdullah DURAKOĞLU\*

## Öz

13. yüzyıl Türk mutasavvıfı Hacı Bektaş Veli'nin düşüncesi insan odaklıdır. Onun düşüncesine göre, insan diğer varlıklardan üstündür. Ancak birçok insan bunun farkında değildir. Hacı Bektaş Veli'nin amacı, insanın kendi özünün farkına varmasını sağlayarak onu olgunlaştırmaktır. Hacı Bektaş Veli'ye göre, insan ancak Tanrı'ya yaklaşarak olgunlaşabilir. Varoluş filozofu 19. Yüzyıl Danimarkalı Protestan filozofu Soren Kierkegaard'ın felsefesi de insan odaklıdır. O da Hacı Bektaş Veli gibi insanı ilgilendiren asıl gerçekliğin onun kendi özü olduğunu düşünür. Kierkegaard'ın da amacı insanın kendi özünün farkına varmasını sağlayarak onu olgunlaştırmaktır. O da, bunun ancak Tanrı'ya yaklaşmakla mümkün olduğunu düşünür. Tasavvufta bunu başarmış olanlara daha çok insan-ı kâmil denilse de eren, derviş gibi çeşitli adlar da kullanılmaktadır. Kierkegaard, bu tür insanları, iman şövalyesi olarak adlandırır. Bu çalışmada, Hacı Bektaş Veli'nin ideal tipi "insan-ı kâmil" ile Kierkegaard'ın ideal tipi "iman şövalyesi" geçirdikleri aşamalar, yaşam biçimleri ve Tanrı ile ilişkileri bakımlarından birbiriyle karşılaştırılmıştır. Çalışmanın sonunda, iman şövalyesi ile insan-ı kâmil'in ortak özelliklerinin, onları birbirinden ayıran özelliklerden daha çok olduğu görülmüştür. Zira her iki düşünür de İbrahim Peygamber'in öyküsü üzerinde değerlendirmelerde bulunarak imanı, sadece Tanrı'ya inanma olarak değil de Tanrı için en sevdiğinden bile vazgeçme, acılara karşı direnç gösterme ve en önemlisi Tanrı'ya teslimiyet olarak görmektedir.

**Anahtar kelimeler:** Hacı Bektaş Veli, Kierkegaard, insan-ı kâmil, iman şövalyesi, sonsuz teslimiyet, insan benliği

## IDEAL TYPE OF HUMAN ACCORDING TO HACI BEKTAŞ VELİ AND SOREN KIERKEGAARD

### Abstract

The idea of Hacı Bektash Veli, a Turkish Sufi of the 13<sup>th</sup> century, was focused on the humans. In his idea, the human is superior to other beings; however, many people are not aware of this superiority. The aim of Hacı Bektash Veli was to make people mature by enabling them to become aware of their essence. According to Hacı Bektash Veli, the humans could get mature only by approaching the God. The philosophy of Soren Kierkegaard, a Danish Protestant philosopher of the 19<sup>th</sup> century representing the existential philosopher, was also focused on the humans. Similar to Hacı Bektash Veli, he also put forward that the actual reality concer-

\* Yrd. Doç. Dr., Abant İzzet Baysal Üniversitesi, Fen- Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü, Bolu/Türkiye,  
adurakoglu06@gmail.com  
DOI:10.12973/hbvd.73.143

ning the human was the human's own essence. The aim of Kierkegaard was also to make the people mature by enabling them to become aware of their own essence. He also believed that this is only possible through approaching the God. In Sufism, the people who achieve this are mostly called as insan-i kâmil (the perfect human being) while other names such as *eren* (saint) and *dervish* are also used. Kierkegaard named such people as the knights of faith. This study compares Hacı Bektash Veli's ideal type of human, insan-i kâmil, and Kierkegaard's ideal type of human, the knight of faith, in terms of their life styles, their relations with the God, and the stages they go through. The results of the study indicate that the common traits of the knight of faith and insan-i kamil outweigh the traits that distinguish them from each other. Both thinkers made evaluations on the story of Prophet Abraham, and they both considered the faith not only as belief in God, but also as forsaking the transient world for the God, abandoning even the most-loved one, resisting to the grief, and above all, submission to the God.

**Key Words:** Hacı Bektash Veli, Kierkegaard, insan-i kamil, knight of faith, unconditional, surrender, personality

## Giriş

İslam dininin çerçevesinde düşünceler ortaya koyan Hacı Bektaş Veli ile Hristiyanlık dininin çerçevesinde düşünceler ortaya koyan Soren Kierkegaard'ın ortak ideali, insanın kendi özüne uygun bir benlik yapısına sahip olmasını sağlamaktır. Her iki düşünür, bu ideale zamanla olgunlaşarak ulaşmayı başaran bir insan tipini, sembolleştirerek örnek verirler. Hacı Bektaş Veli'nin sembolleştirdiği ideal tipin adı, insan-ı kâmil, Kierkegaard'ınki ise iman şövalyesidir.

Her iki ideal insan tipi de birtakım evrelerden geçmekte, zorluklara, sıkıntılara katlanmakta, başka bir deyişle Tanrı için birçok şeyden vazgeçmekte ve bunun sonucunda Tanrı ile bütünleşmeyi başarmaktadır. Bu bakımdan İnsan-ı kâmil ile İman şövalyesinin birbirine benzedikleri söylenebilir. Bununla birlikte iki ideal insan tipi arasında farklılıklar da mevcuttur. Bunların önemli bir bölümü, Hacı Bektaş Veli ile Kierkegaard'ın insanın doğasına ilişkin anlayışlarının farklı olmasından ve her iki düşünürün de farklı dinlere mensup olmalarından kaynaklanmaktadır.

## 1. İnsanın Doğası

Hacı Bektaş Veli'ye göre, Tanrı tarafından Azrail'in eliyle topraktan yaratılan Âdem'e sonradan suret kazandırıldı. Ancak, daha sonra Âdem, yıllarca cansız bir biçimde yattı. Azrail, bu halde Âdem'i gördü ve "Allah'ım bunun içi boşmuş" dedi. Bunun üzerine Tanrı, Âdem'e can verdi. Dolayısıyla insan, ruh ve bedenden oluşan bir bütündür (Hacı Bektaş Veli, 2011: 88- 89).

Hacı Bektaş Veli, insanın ruha sahip olmasına rağmen yine de doğadaki diğer varlıklara benzediğini düşünür. Ona göre, doğadaki diğer varlıklar gibi insan da asıl varlık olan Tanrı'nın evrendeki bir yansımasıdır. Zira gölgenin oluşmasına neden

olan aydınlık ortadan kalktığında, başka bir deyişle ölüm hali gerçekleştiğinde insan aslına döner. Bu nedenle insan, üstün niteliklerle donatılmış olsa da bedeni geçici olduğundan asli varlık olarak nitelendirilemez (Yalçın, 2007: 146).

Kierkegaard da Âdem'in yaratılışını temele alarak insanın doğasına ilişkin düşünceler ortaya koyar. Ona göre, Âdem ilk insan olduğundan onu açıklayan her şey insan türünü, insan türünü açıklayan her şey de Âdem'i açıklayacaktır. Çünkü sonradan gelen insanlar, özsel olarak Âdem'den farklı değildirler (Kierkegaard, 2011: 22-23). Kierkegaard'a göre, insan her şeyden önce ruh ile beden bir sentezidir. Ancak sentezden söz edebilmek için ruh ile bedenin bir üçüncü öge tarafından birleştirilmesi gerekir. Bu üçüncü öge ise tin'dir (Kierkegaard, 2011: 37).

### 1.1. İnsanın Tin'i

Kierkegaard'a göre insan, sonsuzluk ile sonlunun, geçici ile kalıcının, özgürlük ile zorunluluğun bir sentezidir. Bu nedenle insan, olmuş bitmiş bir varlık değildir. Başka bir deyişle insan, sürekli varoluş serüvenindedir. Kierkegaard tin'i, sürekli varoluş halindeki insanın doğasında bulunan öğeleri sentez eden kurucu bir öge olarak nitelendirir (Kierkegaard: 2013: 21-22).

Tin, önce Âdem'e verildi. Âdem'den sonra gelen insanlar da tin'li bir yapıya sahip oldular. Ancak Âdem, diğer insanlardan farklı olarak masumiyet dönemindeydi. Çünkü günah henüz ortaya çıkmamıştı. Âdem, yasak ağacın meyvesini yiyerek günah işledi. Böylelikle günah yeryüzüne inerek tüm yaratılışın anlamı oldu (Kierkegaard, 2011: 35-36; 52).

Kierkegaard, Âdem'in günah işlemesiyle birlikte, kendi sonluluğunun ve zayıflığının farkına vardığını iddia eder. Bu farkındalık Âdem'i kaygılandırmaya başladı. Çünkü Âdem, artık her şeyin olabirliğinin bilincindeydi (Kierkegaard, 2011: 51-55).

Âdem'in tin'i, günah işlemeyen önce etkisizdi. Başka bir deyişle Âdem'in tin'i, masumiyet döneminde henüz sentez oluşturabilecek bir düzeyde değildi. Bu da bize gösteriyor ki insan ne kadar kaygılı ise tini de o kadar etkin olur. Tin'in aktif olması için öncelikle ruh ve bedeni oluşturan öğelerin aktif olması gerekir. Ancak Âdem, masumiyet döneminde bir melek gibi günahsız ve cinselliğinin farkında olmayan bir insandı. Bu dönemde Âdem'in sadece ruh ögesi baskındı. Âdem, günah işledikten sonra Tanrı, ona Havva'dan cinsel farklılığını gösterdi. Sonra Âdem utançla birlikte şehvanilik duymaya başladı. Böylelikle Âdem'in bedensel ögesi uyarıldı. Masumiyet döneminde sadece ruh ögesi baskın olan Âdem'in günahattan sonra bedensel ögesi de etkin olmaya başladı. Bu durum, diğer ruhtan farklı olarak kurucu bir ruh olan tin'in harekete geçmesine zemin hazırladı (Kierkegaard, 2011: 63-67).

Kierkegaard felsefesinde görüldüğü gibi tin'in aktif hale gelmesini sağlayan duygulardan en önemlisi kaygıdır. Başka bir deyişle kaygısı olmayan insanların tin'i son derece pasiftir. Bu tür insanların kaygısı olmadığından geleceğe yönelik olarak ne yapabileceklerine daha kolay karar verebilirler. Ancak bu insanlar, benliğinde bulunan öğeleri uygun bir biçimde sentez edemediklerinden insanın özüne aykırı bir kişiliğe sahip olurlar. Dolayısıyla bu tür insanların, kendi doğalarına uygun bir benlik geliştirdikleri söylenemez. Bu çerçevede düşünüldüğünde kaygı olumsuz bir duygu biçimi değil, aksine benliğimizi geliştirebilmemiz için gerekli olan insana özgü bir ruh halidir.

Kierkegaard'a göre, ilk bakışta olumsuz gibi görünen ancak insanın uygun bir biçimde "ben" olma sürecine hizmet eden başka bir duygu biçimi de umutsuzluktur. O, umutsuzluğu, ölümcül hastalık olarak nitelendirir. Ancak ölümcül hastalık kavramını, kişinin hastalıktan dolayı ölmesi anlamında değil, kişinin ölümlü mücadele etmesine rağmen yine de ölememesi anlamında kullanır (Kierkegaard, 2013: 24-26). Kierkegaard, umutsuzluğu da insana özgü bir duygu biçimi olarak görür. İnsanın umutsuzluktan arınması için bunun bilincinde olması, acıyı yaşamaması gerekir. Hayvanlarda böyle bir bilinç yoktur. Umutsuzluğu yaşamamanın bilincinde olmak insanı hayvandan üstün kılar (Kierkegaard, 2013: 23).

Umutsuzluk insanın özgürlük öğesiyle ilişkilidir. İnsan özgür olması nedeniyle sürekli bir seçenikle karşı karşıya gelir. Varoluş sürecinde insanlar ya "ben" olmak isterler ya da "ben" olmanın sorumluluğundan kaçınırlar. Eğer insan, "ben" başka bir deyişle kendisi olmayı isterse zorunlu olarak kendi sınırlarıyla karşılaşacak ve umutsuzluğa düşecektir. Aksine insan, kendi olmayı kabul etmezse kendisinden başkası olmayı deneyecek ve bunun sonucunda daha büyük umutsuzluğa düşecektir. Temel yapımız aslında potansiyel bir "ben" olarak düzenlenmiştir. Her iki durumda da görülüyor ki umutsuzluk kendisinden kaçınılamayan bir duygu biçimidir (Kierkegaard, 2013: 63-67).

Kierkegaard'a göre, Tanrı karşısında kendi olunmak istendiği veya kendi olunmak istenmediği zaman umutsuzluğa düşen insan, aynı zamanda günah işler. Kendi olunmak istendiğinde günah işlenmesi kişinin kendi kafasındaki tasarıya göre "ben" olma çabasından kaynaklanır. Çünkü kişi, inançtan uzaklaşarak kendisini, kendisinin yaratıcısı olarak görür ve kendisinin üzerinde hiçbir güç tanımaz. Kendi olunmak istenmediğinde günah işlenmesi ise kişinin kendi "ben"ine, dolayısıyla da onu yaratan Tanrı'ya sırtını dönmesinden kaynaklanır. Kierkegaard, umutsuzluk gibi günahı da olumlu bir değer olarak nitelendirir (Kierkegaard, 2005a: 81-82).

Kierkegaard günahkârlığın, insanın Tanrı ile ilişkisinde ortaya çıkan bir konum olduğunu iddia eder. İnsan günah işleyerek Tanrı'dan farklılığının bilincine erişir. Böylelikle insan, kendi tasarısına göre değil, ancak Tanrı'nın tasarısına göre

“ben” olmanın mümkün olabileceğinin farkına varır (Kierkegaard, 2013: 108-109). Kierkegaard’a göre, günah işleyen kişi artık kendisinin üzerindeki bir gücün farkına varmıştır. Ancak, bu durumda umutsuzluk yok edilebilir. Umutsuzluk tamamen yok edildiğinde ise insan, kendi özüne uygun bir benlik geliştirebilir (Kierkegaard, 2013: 23).

İnsanın doğasına ilişkin anlayışı yakından incelendiğinde, Kierkegaard’ın aklı ön plana alan rasyonalist düşünürlerin aksine duygulara önem verdiği görülmektedir. Ona göre, insanı hayvandan ayıran şey akıl değil, duygulardır. Zira umutsuzluk, kaygı gibi duygular sadece insan türüne özgüdür. Bu tür duyguların bilimsel verilerle açıklanamayacağını iddia eden Kierkegaard, bilim adamlarının ulaşmaya çalıştıkları gerçeklikleri de değersiz bulur. O, keşfedilmesi gereken asıl gerçekliklerin, kendini anlamak ile Tanrı’nın benim ne yapmamı istediğini bilmek olduğunu söyler. İnsan, ancak kendini anladığında ve Tanrı’nın kendisinden ne istediğini bildiğinde benliğini ideal bir biçimde oluşturabilir. Bilim adamlarının, kendi doğalarını anlamadan nesnelere ilgilenmeleri Kierkegaard için anlamsızdır (Kierkegaard, 2000: 167-168).

Hacı Bektaş Veli ise Kierkegaard’ın aksine bilime önem vermektedir. Ona göre, bilim yapmak da ibadettir. Aynı zamanda bilim yapmak, insana özgü bir tür etkinliktir. İnsanlar, doğruyu yanlıştan ayırmayı sağlayan akılları sayesinde bilim yapabilirler. Bu nedenle Hacı Bektaş Veli, insan aklına önem vermektedir.

## 1.2. İnsanın Aklı

Hacı Bektaş Veli insanı, diğer canlılardan ayıran şeyin akıl olduğunu söyler. Ona göre akıl; doğruyu yanlıştan, iyiyi kötüden, yararlı olanı, zararlı olandan ayırmayı bilir. Ayrıca akıl; insana barışın, hoşgörünün, hakça paylaşımın, adaletin, alçak-gönüllülüğün, özverinin, sevginin ve yardımlaşmanın yüceliklerini de gösterebilir. Hacı Bektaş Veli aklı, sadece insan soyuna verilmiş bir ayrıcalık olarak görür. Yalnız insanda bulunan akıl, Tanrısal aklın insanoğluna yansımış bir benzeridir (Yalçın, 2007: 85).

Aklın paha biçilemez bir cevher olduğunu söyleyen Hacı Bektaş Veli, onun en büyük özelliklerinden birinin ilim öğrenmek olduğunu düşünür. Ona göre, Tanrı’ya kavuşmak için ilim de diğer ameller kadar önemlidir. Çünkü insan, ilim sayesinde Tanrı’ya kavuşur. Hacı Bektaş Veli, yön göstermesi nedeniyle ilmi, yıldızlara benzer. Nasıl ki insanlar açık ve bulutsuz bir havada yollarını kolayca bulurlarsa, gerçek ilim sahipleri de Hak’tan yana yol bulurlar (Hacı Bektaş Veli, 2011: 110). Hacı Bektaş Veli, Hadis âlimlerinden İbn Mace’nin rivayet ettiği hadis-i şerifi referans vererek ilmin erkek ve kadın tüm insanlara farz kılındığını söyler. Bu nedenle ilmi, erkek olsun kadın olsun her insan talep etmelidir (Hacı Bektaş Veli, 2010: 33).

Bilimle gidilmeyen yolun sonunun karanlık olduğunu söyleyen Hacı Bektaş Veli, her olay ve olguda bilimsel verilerden hareket edilmesi gerektiğini söyler. Ona göre, akıl ve bilim insanı doğruya götürecek en gerçek yöntemdir. Bu nedenle hurafelerden uzak durmalı, bunun yerine akla ve mantığa uygun olanı seçilmelidir (Zaman, 2010: 71).

Akıl ve bilime verdikleri değer bakımından karşılaştırıldıklarında Kierkegaard'ın düşüncesinin Hacı Bektaş Veli'nin düşüncesinden tamamen farklı olduğu görülmektedir. Kierkegaard, Hacı Bektaş Veli'nin aksine, bilime değer vermez. Ona göre, yemek yemek bile, mikroskop yardımıyla sindirim hakkında tahmini fikirler ileri sürmekten daha iyidir. Tanrı'ya dua etmek ise gözlemden daha aşağı bir şey değil, hatta her şeyin en yücesidir. Görülüyor ki Kierkegaard insan aklını, üstün bir yeti ve imanın önkoşulu olarak nitelendirmemektedir (Kierkegaard, 2005a: 216).

## 2. İnsanın Olgunlaşma Evreleri

Hacı Bektaş Veli, insanın mükemmelleşerek Tanrı'ya yaklaşacağını iddia eder. O, bu süreci, seyrü sülûk olarak adlandırır. Sülûktan gaye, Tanrı'ya ulaşmak için ahlağı güzelleştirmektir. Bir tür varoluş süreci olan bu yolculukta, başka bir deyişle sülûk esnasında birtakım haller yaşanır, makamlardan geçilir. Bu haller Tanrı ile insan arasında bir sırdır (Güzel, 2002: 61). Seyr kavramı ise varlık serüveninin tamamlanmasını ifade etmektedir. Hacı Bektaş Veli'nin "seyr makamı" olarak adlandırdığı süreç, tasavvuftaki olgunluk ve yücelik aşamasına ulaşabilme anlamına gelmektedir. Bu durum, insanın yükseliş süreciyle ilgilidir (Yalçın, 2007: 148).

Kierkegaard da insanı, varoluş sürecinde olan bir varlık olarak nitelendirir. Ona göre insan, yaşadıkça kendi varoluşunu gerçekleştirmesinin bilincine sahip olan tek varlıktır. (Cauly, 2006: 54-55). Kierkegaard, insanın kendi benliğini ancak yaptığı seçimlerle oluşturabileceğini düşünür. İnsanın, bu durumu onu aynı zamanda sorumlu hale getirir. Dolayısıyla insana "ben olma ödevi" verilmiştir. Kierkegaard, bu ödevi yerine getiren insanın, varoluşunu anlamlandırabileceğini iddia eder (Taşdelen, 2004: 80).

Kierkegaard'ın düşüncesine benzer bir biçimde Hacı Bektaş Veli de, insanın temel görevinin gerek bilgi, gerek yüce insanlık değerleri alanlarında kendisini donatmak üzere çaba harcaması olduğunu düşünür. Hacı Bektaş Veli'ye göre bu çaba, insanın yükseliş çizgisini teşkil etmektedir. Onun düşüncesinde yükseliş aşamasının son durağı fenâ fillah halidir. Bu da Tanrı'da yok olma anlamına gelir (Yalçın, 2007: 148).

Kierkegaard da insanın, kendi özüne uygun bir benlik geliştirebilmesinin onun Tanrı ile ilişki kurmasıyla mümkün olacağını söyler. Bu da ancak sonsuz teslimiyetten bir sonraki aşama olan iman ile mümkündür. Dolayısıyla benlik iman ile ol-



gunluğa kavuşur (Kierkegaard, 2005b: 90; Taşdelen, 2004: 108-109). Kierkegaard'a göre iman, sonradan kazanılan en büyük değerdir. Çünkü ebediliği kazanmak için bütün faniliği terk etmek büyük bir insani cesaret gerektirir. İbrahim Peygamber'in kendi oğlunu kurban etmesi büyük bir cesarettir (Kierkegaard, 2005b: 93- 94).

### 2.1. Tanrı'ya Giden Yoldaki Aşamalar

Varoluş alanlarını estetik, etik ve dinsel olarak üçe ayıran Kierkegaard'a göre, birçok insan ya estetik ya da etik varoluş aşamasında yaşar. Bunlardan ancak Tanrı ile iman ilişkisi içine giren insanlar, dinsel varoluş alanına geçebilirler. Kierkegaard, İbrahim Peygamber gibi Tanrı'ya koşulsuz teslim olan insanları iman şövalyesi olarak adlandırır. Ona göre, bu tür insanlar, ancak ideal bir benliğe sahip olabilirler.

Varoluş alanlarının ilki olan estetik aşamada yaşayan insanlar, bir ben olarak bile adlandırılmazlar. Estetikçinin en önemli niteliği, sürekli karar vermenin sorumluluğundan kaçınmasıdır. Bu alandaki özne, bölünmüş bir çokluk durumunda yaşadığından benliği parçalanmıştır (Eagleton, 2001: 222). Estetik aşamadaki insanın yaşamını içgüdüsel eğilimler yönlendirir. İnsan, bedensel hazlara odaklanır. Bu nedenle estetikçinin davranış ve tutumları tinsel bir özellik taşımaz. Estetikçinin bedensel tutkuları ağırlık kazandığından doğrudan doğruya seçimler yapar. Bu bakımdan Kierkegaard, estetik varoluş alanını dolaysızlık olarak nitelendirir (Taşdelen, 2004: 164-167). Kierkegaard'a göre estetikçi en iyi, kendini hiçbir şeye tam olarak bağlamayan ve karar vermenin sorumluluğundan kaçan biri olarak nitelendirilebilir. Varoluşun ikinci aşamasında yaşayan etikçi ise karar vererek seçimlerde bulunur. Estetikçinin parçalanmış kişiliğine karşılık etikçinin güçlü bir kişiliği vardır (Magill, 1992: 41).

Etik varoluş alanına ulaşmayı başaran insan, kendi öznesine döner. Kierkegaard'ın sembolleştirdiği Yargıç Wilhelm figürü etik varoluş alanında yaşayan kişiyi temsil etmektedir. Kierkegaard, bu figürden yararlanarak evlilik kurumunu analiz eder. Ona göre, evlilik, öznel duygunun nesnel bir kurumla birleşmesi anlamına gelir (Eagleton, 2001: 230).

Kierkegaard, etik aşamanın bir sorumluluk alanı olduğunu düşünür. Bu alandaki en büyük sorumluluk, kişinin ben olma görevini yerine getirmeye başlamasıdır. Böylece birey, sorumluluğunu üstlendiği bir varoluş düzeyine yükselir. Bu alanda yaşayan birey, toplumsal bir benlik haline gelir. Dolayısıyla estetikçi kendi seçimlerinin sonucunda ortaya çıkabilir (Taşdelen, 2004: 217-220). Ancak etikçi yine de kendisini estetik varoluş alanından tam olarak soyutlayamaz. İnsanın kendini seçmesi etik bir eylem olsa da kendini seçen insan yeni bir benlik oluşturamaz. Kierkegaard, yeni bir benlik oluşturamayan insanın estetik varoluş alanından kopamayacağını düşünür. Estetik varoluş alanından kopmak Tanrı'ya yönelmekle mümkündür (Eagleton, 2001: 234).

Kierkegaard, Tanrı'ya yönelen insanın etik aşamadan daha ileri bir aşama olan dinsel varoluş alanına geçebileceğini düşünür. Ona göre, dinsel varoluş alanının özünü insan ile Tanrı ilişkisi belirler. Tanrı'nın nesnel olarak bilinemeyeceğini iddia eden Kierkegaard, imanın iki benlik arasındaki ilişkiden ortaya çıktığını söyler. Ona göre, bireye nitelik kazandıran kategori, Tanrı huzurunda olmaktır. Kierkegaard Tanrı ile sevgi ilişkisi kurabilen insanın benliğini ideal düzeyde oluşturabileceğini düşünür (Taşdelen, 2004: 233-234).

Gerçek anlamda imana sahip olan insanın tinine nitelik kazandırabileceğini düşünen Kierkegaard'a göre, Tanrı sonsuz sevgidir. Sıradan bir insan da Tanrı ile sevgi ilişkisi kurabilir. O, Hristiyanlık dininin insanlar arasında sınıf farkı gözetmediğini düşünür. Öyleyse her insan, isterse ve çaba gösterirse kendi varoluşunu, en yüksek seviyede Tanrı karşısında oluşturabilir (Kierkegaard, 2005a: 715-716).

İnsanlar arasında fark gözetmeyen diğer düşünür Hacı Bektaş Veli de Tanrı'ya giden yolda geçirilmesi gereken aşamalardan söz eder. Onun kurduğu sistem dört aşamalıdır. Kapı olarak adlandırılan her bir aşamada öğrenilip daha sonra uygulanması için makam adı verilen bilgi demetlerine yer verilmiştir (Yalçın, 2007: 148). Bu bakımdan ele alındığında, Hacı Bektaş Veli'nin ideal benlik tasarımının Kierkegaard'ın ideal benlik tasarımından daha da ayrıntılı olduğu görülmektedir. Onun kurduğu sistem dört kapıdan oluşur. Her kapıda onar makam bulunduğundan Hacı Bektaş Veli'nin kurduğu sistem, "dört kapı kırk makam" olarak adlandırılır.

Hacı Bektaş Veli, kurduğu sistemde önce "şariat kapısı"ndan söz eder. Şariatın birinci makamı, "iman getirmek"tir (Özcan, 2009: 38). İman bir şeye gönülden, içten inanmaktır. Hacı Bektaş Veli, bu kavramı özellikle Tanrı'nın varlığına inanmak anlamında kullanır. Daha sonra da kutsal kitaplara, peygamberlere, ahirete vb. inanmak biçiminde kullanır. Şariatın ikinci makamı, "ilim öğrenmek"tir. Hacı Bektaş Veli, bir insanın kişiliğini ancak elde ettiği bilgilerle geliştirip olgunlaştırabileceğini düşünür (Yalçın, 2007: 119). Şariatın üçüncü makamı, ibadetlerle ilgilidir. Bunlar arasında namaz kılmak, oruç tutmak, hacca gitmek, zekât vermek yer alır. Ayrıca seferberlik ilan edilince kaçmayıp düşmana karşı savaşmaya da bu makamda yer verilmiştir. Şariatın dördüncü makamı, dini kurallara uygun bir biçimde kazanmak anlamında "helal kazanmak ve faizi haram bilmek". Beşinci makamı, kadın olsun, erkek olsun bir insanın karşı cinsten bir insanla meşru yolla birleşmesi için gerekli olan "nikâh kıymak"tır. Altıncı makamı özellikle de kadınları belirli dönemlerde cinsel ilişkiye zorlamamak anlamında "temizlik", yedinci makamı ise "sünnet ve cemaat ehlinden olmak"tır (Özcan, 2009: 38). Cemaat ehlinden olmak, toplumun yetkili kurumlarının oluşturulan yasalara, toplumca benimsenen ahlak değerlerine ve toplumla özdeşleşmiş dinsel inançlara saygılı olmak, onlara ters gelecek davranışlarda bulunmamak anlamına gelmektedir (Yalçın, 2007: 122). Sekizinci makamı acıyarak

ve koruyarak sevebilme demek olan “şefkat”, dokuzuncu makamı insan yoksul da olsa temiz giyinmeli ve temiz yemeli anlamına gelen “arı giymek ve arı yemek”tir. Şeriat kapısının onuncu makamı ise emr-i mâruf”tur. Emr-i mâruf’un sözlük anlamı, şeriatla ilgili emirlerin halka duyurulması ve anlatılıp öğretilmesidir. Dolayısıyla Hacı Bektaş Veli’ye göre, öğrenilmesi gereken bilgilerin başkalarına öğretilmesi de önemlidir (Yalçın, 2007: 122-123).

Hacı Bektaş Veli’nin öğretisinin ikinci aşaması, “tarikât kapısı”dır. Tarikat kapısının ilk makamı “el alıp tövbe etmek”tir. El almak, tasavvufî bir terim olarak, bir inanç büyüğüne bağlanıp ondan Tanrı’ya ulaşma yollarını öğrenmek anlamına gelir. Bu kavram, kişinin yetkili insanlardan ya da kurumlardan gerek dini gerek din dışı konuları öğrenmesi biçiminde de açıklanabilir. Hacı Bektaş Veli’ye göre, bu makamda el almakla birlikte tövbe etmek de önemlidir. Tövbe, bir kişinin işlemiş bulunduğu bir suç ya da yaptığı çirkin bir davranış nedeniyle pişmanlık duyup aynı şeyi bir daha yapmamak üzere Tanrı’ya söz vermesidir Tarikat kapısının ikinci makamı, “mürîd olmak”tır (Yalçın, 2007: 125-126). Üçüncü makamı, “saçları tıraş etmek ve tarikata uygun elbise giymek”, dördüncü makamı, “mücadele ile yanmak”tır (Hacı Bektaş Veli, 2011: 48). Mücadele, hayvani nefsi yenmek veya din için savaşmak anlamında kullanılan Arapça bir kelimedir. Yanmak ise bir şeye karşı çok fazla istek duymak olarak mecazi anlamıyla kullanılmıştır (Yalçın, 2007: 128). Tarikat kapısının beşinci makamı, öğrenmek ve bilgi edinmek için her türlü zorluğu göze alarak sürekli çalışmak anlamında “hizmet etmek”, altıncı makamı ise hatalı davranışlarda bulunmaktan, yanlış yapmaktan ve en önemlisi de Allah’tan korkmak anlamında “haftir ve korku”dur. Yedinci makamı, başarıya ulaşmak ve özgüven duygusunu yüksek tutmak için gerekli olan ümitli olmak anlamında “umut tutmak”tır. Sekizinci makamda ise diğerlerinden farklı olarak çeşitli araç ve gereçlere yer verilmiştir. Bu makamda hırka, zembil, makas, seccade ve tespih yer almaktadır (Hacı Bektaş Veli, 2011: 49; Yalçın, 2007: 129-130). Sayılan bu araç- gereçler, tasavvufa temel olan bir tarikata girmeyi amaç edinen kişilerin gereksinimleridir. Ayrıca bunlar simgesel anlamlar da taşımaktadırlar (Yalçın, 2007: 130).

Tarikat kapısının dokuzuncu makamı, “sahib-i makam, sahib-i cemiyet, sahib-i nasihat ve sahib-i muhabbet”tir. Sahib-i makam, bir bilgi dalında ya da inanç yolunda yetki sahibi olan kişidir. Sahib-i cemiyet, toplumun her konuda güvenini ve sevgisini kazanmış kişidir. Sahib-i nasihat, topluma öğüt verecek ölçüde kapsamlı bir bilgi birikimine sahip olan kişidir. Sahib-i muhabbet ise düşünce, öğüt ve öğretile-riyle insanları aydınlayabilecek düzeyde olan kişidir. Dokuzuncu makamdaki kişinin yalnız kendisi için değil çevresi için de yaşamaya ve onlar için yararlı bir insan haline gelmeye başladığı görülmektedir.

Tarikat kapısının onuncu makamı” aşk, şevk, fakirlik”tir. Hacı Bektaş Veli’ye göre aşk, bir yönüyle Tanrı’ya yönelik büyük bir bağlılık duygusu, bir yönüyle de insan başta olmak üzere tüm doğaya yönelik derin sevgidir. Şevkin sözlük anlamı ise bir şeye karşı çok büyük istek duymaktır. Bu makamda yer alan şevk kavramı, bilmekten, gerçekleri görebilmekten doğan bir coşku hali anlamına gelebilecek biçimde kullanılmıştır. Bu makamda yer alan fakirlik kavramı ise mecazi anlamda kullanılmıştır. Mecazi anlamı, alçak gönüllü ve özverili olabilmek biçiminde ifade edilebilir (Yalçın, 2007: 131-132).

Hacı Bektaş Veli, bir insanın gerçek anlamda olgunlaşabilmesinin üçüncü aşamasına “marifet kapısı” adını verir. O, marifet kapısında özümseme kullanılması için şu konuların adlarını sıralar (Yalçın, 2007: 134). Marifetin birinci makamı “edep”, ikinci makamı “korku”, üçüncü makamı “perhizkârlık”, dördüncü makamı “sabır”, beşinci makamı “utanmak”, altıncı makamı “cömertlik”, yedinci makamı “ilim”, sekizinci makamı “tevazu”, dokuzuncu makamı “marifet”, onuncu makamı ise “kendini bilmek”tir (Hacı Bektaş Veli, 2011: 53).

Hacı Bektaş Veli’nin düşüncesinde, kendini bilmek ya da tanımak çok önemlidir. Kendini bilmek insanın değişmesi için bir koşuldur. Hacı Bektaş Veli, bu amaçla insanlara kendini bilme süreci yaşamalarını önermektedir (Murat, 2011: 69).

Hacı Bektaş Veli gibi diğer düşünür Kierkegaard da kendini bilmenin sadece insana özgü önemli bir ödev olduğunu düşünür. Ona göre, kim olduğunu, dünyadaki yerini sorgulayan insan kendini Tanrı’nın huzurunda bulur ve günahkâr, başka bir deyişle kusurlu ve bu nedenle Tanrı’dan farklı olduğunun bilincine erişir. (Soykan, 2004: 41).

Kendini bilmenin önemine değinen her iki düşünürün de, bu ödev yoluyla insanların ideal bir biçimde olgunlaştıklarını iddia ettikleri görülmektedir. Onlara göre, kendini bilen insan, aynı zamanda Tanrı’ya ulaşma yolunda da önemli bir mesafe almaktadır. Bu çerçevede incelendiğinde hem Kierkegaard’ın hem de Hacı Bektaş Veli’nin “ben kimim?” sorusunu, çözülmesi gereken temel sorulardan biri olarak gördükleri anlaşılmaktadır. Bu soruna Hacı Bektaş Veli, İslam dininin çerçevesinde, Kierkegaard ise Hristiyanlık dininin çerçevesinde çözümler üretmeye çalışır. Bununla birlikte Kierkegaard, hiçbir cemaate gerek duymadan insanın kendi başına bu soruna çözüm üretebileceğini iddia eder. Hacı Bektaş Veli ise bu soruna, ancak cemaat ehlinde olunarak çözümler üretebileceğini iddia eder. Çünkü ona göre, insanın hakikatleri öğrenmesi için âlimler tarafından eğitilmesi gerekir. Zira Hacı Bektaş Veli’nin öğretilerinden birinin adı “hakikat kapısı”dır.

“Hakikat kapısı” Hacı Bektaş Veli’nin öğretisinin son aşamasıdır. Hakikatin birinci makamı “toprak olmak”, ikinci makamı, “yetmiş iki milleti ayıplamamak”tır ((Hacı Bektaş Veli, 2011: 57). Bilindiği gibi toprak, her türden canlı varlığı besleyen,

onları barındıran ana cevherdir. Bu yönüyle toprak, hoşgörülü olmanın, alçakgönüllü olmanın ve özverinin bir simgesidir. İkinci makamda söz edilen yetmiş iki milleti ayıplamamak ise hiçbir insan dil, etnik köken, coğrafya, dinsel inanç, kültür ve yaşama biçimi gibi farklılıkları nedeniyle horlanmamalı, küçük görülmemeli anlamına gelmektedir (Yalçın, 2007: 143). Hakikat kapısının ilk iki makamından da anlaşılacağı gibi Hacı Bektaş Veli, tüm insanları eşit olarak görmekte ve her insana değer verilmesi gerektiğinden söz etmektedir.

Hakikat kapısının üçüncü makamı, elinden gelen iyiliği esirgememek anlamına gelen “elinden geleni men kılmamak”, dördüncü makamı, güvenilir olmak anlamına gelen “emin olmak”tır (Güzel, 2002: 142; Yalçın, 2007: 144- 145). Beşinci makamı, “mülk sahibine yüzünü sürüp yüz suyunu bulmak”tır. Bu makamda, insanın kendi nefsinin yok ederek Tanrı’ya ulaşması önerilmiştir. Hakikat kapısının altıncı makamı, “sohbetle hakikat sırlarını söylemek”tir. Bu makamda insanın, sohbet esnasında doğruları söyleyerek irşadçısına tam bir istekle uyması önerilmiştir (Güzel, 2002: 142).

Hakikat kapısının yedinci makamı, “seyrû sülûk sahibi olmak”, sekizinci makamı, “sır sahibi olmak” başka bir deyişle sır saklamaktır. Daha önce de değinildiği gibi seyrû sülûk, uygun bir biçimde Tanrı’ya yönelme anlamına gelmektedir. Sır sahibi olmak ise, insanın kendi kerametlerini gizlemesi anlamında kullanılmıştır (Güzel, 2002: 143).

Hakikat kapısının dokuzuncu makamı, “münacat”tır. Münacatın sözlük anlamı, Tanrı’ya yakarmak, O’na sığınmaktır. Tasavvufi anlamı ise âşık (insan) ile maşukun (Tanrı) içtenlikli söyleşileri, yani gönül sohbetleridir. Bu Hz. Muhammed’in Miraç olayındaki Tanrı ile yaptığı söyleşi gibi bir sohbettir. Hakikat kapısının onuncu makamı ise “müşahade”dir. Müşahadenin sözlük anlamı, gözle görmek, gerçekleri görerek anlamaktır. Tasavvuftaki anlamı ise Mutlak Gerçek olan Tanrı’ya ulaşmaktır. Bu son aşamayı geçen insan, fenâ fillah düzeyine erişmiş, başka bir deyişle Tanrı’nın varlığında yok olmayı başarmıştır (Yalçın, 2007: 150-151).

### 3. İdeal İnsan Anlayışları

Hacı Bektaş Veli ve Kierkegaard’ın düşünceleri karşılaştırıldıklarında her ikisinin de iman yoluyla zamanla olgunlaşarak Tanrı’da yok olmayı, başka bir deyişle Tanrı’ya yönelip O’na sonsuza kadar teslim olmayı amaçladıkları anlaşılmaktadır. Kierkegaard, bunu başaran kişileri “iman şövalyesi” olarak adlandırır. Onun iman şövalyesi olarak nitelendirdiği insanların başında İbrahim Peygamber gelmektedir.

Yaşamı boyunca acı çeken İbrahim Peygamber, çektiği acıların sonucunda olgunlaşan ve en sonunda benliğini Tanrı ile uzlaştırmayı başaran ve ben’ini ideal seviyeye ulaştırabilen insandır. O, iman sınavlarında çektiği acılardan dolayı yücedir.

Her insan hayatında iman sınavına tabi tutulur. Başka bir deyişle Tanrı, herkesi çeşitli biçimlerde sınar. Ancak İbrahim Peygamber'in sınavı, herkesinkinden daha zordu. Yaşlılık çağında erkek çocuğa sahip olan İbrahim Peygamber Tanrı tarafından bir kez daha sınanmıştı (Kierkegaard, 2005b: 58-61). Kierkegaard, Tanrı'nın İbrahim Peygamber'i sınamak için verdiği emri şöyle ifade eder:

“Daha sonra Tanrı İbrahim'i denedi. “İbrahim!” diye seslendi. İbrahim, “buradayım!” dedi. Tanrı, İshak'ı, sevdiğin biricik oğlunu al, Moriya bölgesine git!” dedi; “orada sana göstereceğim bir dağda oğlunu yakmalık sunu olarak sun” (Kierkegaard, 2005b: 52).

Kierkegaard, Eski Ahit'in Yaradılış (Tekvin) Kitabı'nın 22. bölümünü referans vererek kurban edilmek istenen kişinin, İbrahim Peygamber'in ikinci oğlu İshak olduğuna inanmaktadır. Zira Eski Ahit'te İshak'tan İbrahim Peygamber'in hayatındaki biricik oğlu değil de onun sevdiği biricik oğlu olarak söz edilmektedir.

İbrahim Peygamber'in ilk oğlunun İsmail, ikinci oğlunun ise İshak olduğu konusunda Kuran- Kerim-i tefsir eden otoriteler müttefiktir. Eski Ahit metinleri de buna uygundur. Ancak kurban edilme olayında kurban edilmek istenenin İsmail mi, İshak mı olduğu noktasında İslam mütefessirleri arasında farklılıklar bulunmaktadır. Kuran-ı Kerim, bu olayla ilgili daha müphem ve yorumla açık ifadeler kullanmaktadır. Kuran- Kerim'in hiçbir ayetinde kurban edilmek istenenin ismi zikredilmemiştir. Ancak Kuran-ı Kerim-i tefsir eden otoritelerin büyük bir bölümü İsmail'in kurban edilmek istendiğine kanaat getirmişlerdir. Bu farklılıklara rağmen Eski Ahit metinlerinde yer alan öykünün özü Kuran-ı Kerim'in bu konuyla ilgili ayetlerinin özümüyle uyumaktadır (Pakış, 2004: 77-78; 88; 91). Zira her iki kutsal kitapta da kurban edilme olayından söz edilmekte ve bu olay bir sınav olarak nitelendirilmektedir. Eski Ahit'i referans alan Kierkegaard da sürekli bu olayın sınav olduğuna vurgular.

Diğer düşünür Hacı Bektaş Veli de İbrahim Peygamber'in öyküsüne değinir. O da Kierkegaard gibi bu olayı sınav olarak nitelendirmektedir. Hacı Bektaş Veli'ye göre, İbrahim Peygamber, Tanrı'nın emrini yerine getirerek sınavı kazandı ve bunun karşılığında ödüllendirildi (Hacı Bektaş Veli, 2010a: 101).

Her iki düşünürün de İbrahim Peygamber'i ideal insan olarak nitelendirdiği görülmektedir. Ayrıca bu düşünürler, sembolleştirdiği ideal insanın nitelikleri hakkında da bilgi verirler. Bu ideal tipler arasında çok sayıda ortak özellik bulunmaktadır.

### 3.1. İnsan-ı Kâmil ile İman Şövalyesinin Ortak Özellikleri

İman şövalyesi, her şeyden önce sıradan bir insan gibi görünür. O da her insan gibi günlük işlerini yoluna koyar ve tatilini yapar. İman şövalyesini diğer insanlardan farklı kılan özelliği, ne dış görünüşü ne de sahip olduğu sosyal konumdur. Zira hiç

kimse, iman şövalyesinde üstünlük emaresi göremez Aksine iman şövalyesi dünyada en değerli ne varsa, terk etmenin acısını yüreğinde hisseder. Ayrıca o, herkese hiçbir şeye aldırmayan, kaygısız biri gibi görünür. Oysa iman şövalyesi, her şeyi sonsuza kadar terk etmiş olduğundan varoluşun derin üzüntüsüyle yaşar (Kierkegaard, 2005b: 82-84). Hacı Bektaş Veli de Kierkegaard gibi idealize ettiği insan tipinin alçakgönüllü olduğunu ve bu nedenle sıradan insan gibi görüldüğünü düşünür. O, alçakgönüllü kişiyi hakikat kapısının birinci makamında belirttiği biçimde, herkesin yolunun toprağı olarak nitelendirir. (Güzel, 2002: 47). Hacı Bektaş Veli, insan-ı kâmil'i mütevazı sıfatıyla nitelendirir. Ona göre, Tanrı'ya teslim oldukları için aşk denizinde yaşayan bu insanlar, o kadar mütevazıdırler ki hiç kin gütmmezler (Hacı Bektaş Veli, 2010a: 47).

Her iki ideal insan tipinin diğer bir ortak özelliği, korkularla dolu bir yaşam sürmeleridir. Meryem Ana'yı iman şövalyesi olarak nitelendiren Kierkegaard'a göre, o da korkularla dolu bir yaşam sürmüştü. Çocuğunu mucizevi bir şekilde dünyaya getiren Meryem Ana, bunun sonucunda bir kadına yapılabilecek en ağır suçlamalarla karşı karşıya gelmişti. Ancak o, bu suçlamaları göğüsleyecek kadar dirençliydi. Bu nedenle yüceliği elde etti. Ancak tüm iman şövalyeleri gibi Meryem Ana'nın da yaşamının belirli bir dönemi korku ve ıstırapla geçmişti (Kierkegaard, 2005b: 112-113). Görülüyor ki Kierkegaard'a göre Meryem Ana, toplumun değer yargılarına aykırı davranışlarda bulunmakla itham edildiğinden korku dolu bir yaşam geçirmişti. Kierkegaard, bu durumu şöyle ifade eder:

“Meryem'in çocuğu mucizevi biçimde doğurduğundan şüphe yoktur, ancak ondan sonrası Meryem için kadın tarzına uygun biçimde gitmiştir ve bu zamanlar korku, ıstırap ve paradoks zamanları olmuştur” (Kierkegaard, 2005b: 112).

İman şövalyesi gibi diğer ideal tip insan-ı kâmil de yüreğinde korku hissetmektedir. Ancak o, iman şövalyesinden farklı olarak sadece toplumun değer yargılarına aykırı davranışlarda bulunmak ve bu davranışlarda bulunmakla itham edilmekten korkmaz. İnsan-ı kâmil için korkunun başka bir anlamı da vardır.

Yüreğinde korku hisseden insan-ı kâmil için korkunun öncelikli anlamı, Allah korkusudur. Bununla birlikte insan-ı kâmil, iman şövalyesi gibi aykırı davranışlarda bulunmaktan ve bulunmakla itham edilmekten de korkmaktadır. Başka bir deyişle insan-ı kâmil, Allah'tan başka, kendisinin çevresinde bulunanlara karşı, birlikte yaşadığı topluma karşı, kendi ailesine karşı saygısızca davranışlarda bulunmasından da korkmaktadır (Yalçın, 2007: 135-136). Ayrıca insan-ı kâmil, başarılı olamamakla birlikte eğitimi için kendisine bilgi verenleri ve doğru yolu gösterenleri incitmekten de korkmaktadır. Bunlar, hata yapma ihtimalinden doğan korkulardır. Ancak bu korkular, kişiyi iyi, güzel ve doğru olan yöneltir (Yalçın, 2007: 129). Zira bu korkulara

sahip olan insanlar, aynı zamanda mütevazı bir kişiliğe sahiptirler. Başka bir deyişle insanın korku hisleriyle dolu olması onun aynı zamanda mütevazı olduğunu gösterir.

İnsan-ı kâmil'in mütevazılığına uygun bir başka özelliği de, kibre sahip olmamasıdır. Hacı Bektaş Veli'ye göre, kibir, şeytanidir. O, kibri iblis planının kendisi olarak nitelendirir. Âdem'e secde et denmesine rağmen secde etmeyen İblis, Tanrı'nın katından kovularak kendisine belli bir süre verilenden olmuştur. İblis, en şerefli mahlûk ve en üstün yaratılmışlığı kabul etmemek ve Tanrı'nın emrine itaat etmemek kibrine kapılmıştır. Kim kibre sahipse iblise hizmet eder (Yeşiltaş, 2012: 175). İnsan-ı kâmil'de en küçük ölçüde bile kibir görülmez. Kierkegaard da, aynı biçimde iman şövalyesinin kibre sahip olmadığını düşünür.

Kierkegaard da kibrin, sadece yücelerin yaşamıyla ilişkiz olduklarını hissedenden kişilere özgü olduğunu düşünür. Bunlar aynı zamanda kendilerine karar verme gücü verildiğini hissederler. Bu insanlar, acınacak halde olduklarından aslında sefilirdirler. Yücelik açısından değerlendirildiğinde onların davranışları, kibirlik ve sefilliğin doğal bir karışımı olarak ortaya çıkmaktadır (Kierkegaard, 2005b: 110).

İman şövalyesi ile insan-ı kâmil'in en önemli ortak özelliği, Tanrı'ya koşulsuz ve sonsuz teslimiyettir. Kierkegaard'a göre, sonsuz teslimiyet imandan önceki son aşamadır. Bu nedenle bu hamleyi yapmayan insan imana sahip olamaz. Sonsuz teslimiyet aynı zamanda imkânsıza inanmayı olanaklı hale getirir. Bu imkânsızlık, Tanrı için her şeyin mümkün olabileceğine, başka bir deyişle Tanrı'nın gücünün her şeye yeteceğine dairdir. Bunu ancak Tanrı'ya teslim olan kişi iman sayesinde anlayabilir. İmkânsızın olanaklılığı bir paradoks olduğundan akıl ile kavranamaz (Kierkegaard, 2005b: 90- 91).

Hacı Bektaş Veli de insanın yüceliği elde etmesi için Tanrı'ya teslim olması gerektiğini düşünür. Ona göre, insan her şeyin Tanrı'dan geldiğini bilmeli ve O'ndan gelen her şeyi kabullenip onunla yetinmelidir. Ancak bu biçimde Tanrı'nın makamına ulaşılabilir (Hacı Bektaş Veli, 2010b: 47). Hacı Bektaş Veli, teslimiyet ile ilgili düşüncesini şöyle ifade eder:

“Derviş kendini Hakk'ın yarattığı, takdir ettiği, emir alanı, baktığı yeri olarak bilmelidir. Allah'ın emrine razı ve ondan hoşnut olmalıdır. Kendini Allah'ın rızasına, isteğine ve eşi olamayan Yaradan'ın iradesine teslim etmelidir. Çünkü Yaradan'ın yarattığına karşı iradesi çeşitlidir. Bazen sevinç, bazen hüznün, bazen sağlık, bazen hastalık, bazen darlık bazen de ferahlık şeklinde taksim edilmiştir” (Hacı Bektaş Veli, 2010b: 363).

Her iki düşünürün de sembolleştirdikleri insan tiplerini kibre sahip olmayan, alçakgönüllü, acılara karşı direnç gösteren ve Tanrı'ya koşulsuz teslim olan kişi olarak nitelendirdikleri görülmektedir. İki düşünür de kibrin, en kötü kişilik özelliklerinden



biri olduğunu vurgulamaktadır. Düşünürler, idealize ettikleri insan tipinde kibrin hiç görülmediğini belirterek kibirli insanların yücelikten son derece uzaklaştıklarını ifade etmektedirler.

### 3.2. İnsan-ı Kâmil ile İman Şövalyesinin Farklı Özellikleri

Kierkegaard iman şövalyesi olarak adlandırdığı insanların her şeyi absürdün gücüyle yaptığını iddia eder. Buna en iyi örnek İbrahim Peygamber'dir. Onun oğluluyla ilişkisi etiksel anlamda "baba oğlunu kendisinden fazla sevmelidir" biçiminde ifade edilebilir. Ancak İbrahim Peygamber, en yüce değer olan imanı sayesinde evrensel olan etiği askıya aldı. Tekil bireyin evrenselden yüksek olması absürddür. Başka bir deyişle bilimle anlaşılabilir. Aynı biçimde İbrahim Peygamber'in oğlunu geri alması da absürdün sayesinde gerçekleşti (Kierkegaard, 2005b: 102-103).

Kierkegaard, iman şövalyelerinin konumunun ve onların gerçekleştirdiği mucizelerin absürd olduğunu düşünür. Ancak o, bu kavramı bilimsel ve mantıksal olarak olanaksız anlamında değil, akılla anlaşılmasının olanaksız olduğu olgu ve olaylar için kullanır (Kierkegaard, 2005b: 21). Bu bağlamda ona göre, imanın özü de absürde dayanır. Kierkegaard'a göre, imanın özü absürd olmasaydı, ona ulaşmak bilgi yoluyla mümkün olurdu. Böyle bir durumda da insanın Tanrı ile ilişki kurmasına gerek kalmazdı.

Hacı Bektaş Veli, Kierkegaard'ın aksine dünyada olan biten her şeyin bilimsel bir açıklaması olduğunu düşünür. Ona göre, keramet denilen olağanüstü durumların bile bilimsel bir açıklaması vardır. Bilimsel yöntemler kullanıldığında tüm olay ve olgular açıklanabilir (Zaman, 2010: 64). Hacı Bektaş Veli'ye göre sülük esnasında insan, ilim ve kudrete sırasıyla, önce kendi vücudunda sonra eşya ve tabiat üzerinde, daha sonra iklimler yani katmanlar arasında en sonunda da âlemler üzerinde sahip olmaktadır. Böylece insan, ilim ve kudretiyle hayret içinde kalmaktadır. Hayret makamının insan-ı kâmil'in en yüce boyutu olduğunu düşünen Hacı Bektaş Veli, bu boyuttaki insanın dünyada olan biten her şeyi ilmi sayesinde anlayabileceğini iddia eder (Yeşiltaş, 2012: 199). Hacı Bektaş Veli'ye göre, dünyadaki tüm olay ve olgular bilimin işleyiş tarzına uygun bir biçimde meydana gelmektedir. Ancak ilme sahip olmayan insanlar, açıklayamadıkları olay ve olguları olağanüstü başka bir deyişle mucize ve keramet olarak nitelendirmektedirler. Hacı Bektaş Veli'ye göre, sıradan, başka bir deyişle yüceliği elde edemeyen insanların olağanüstü olarak algılanan halleri ve davranışları da bilimle açıklanabilir. Kierkegaard ise iman şövalyesinin hallerinin ve davranışlarının bilime aykırı değil de bilimin sınırları dışında ele alınması gereken bir konu olarak görür.

İman şövalyesi ile insan-ı kâmil'i birbirinden ayıran diğer bir özellik, ibadetlerle ilgilidir. Bu durum, daha çok bu tipleri sembolleştiren düşünürlerin mensup

olduğu dinlerin farklı olmasından kaynaklanmaktadır. Ancak bu konuya ilişkin düşüncelerindeki farklılık sadece bununla ifade edilemez.

Bektaşilik öğretisinde, Müslümanlığın önkoşulu olarak sayılmasa da namaz, oruç, hac ve zekât gibi ibadet biçimlerine de yer verilmektedir. Bektaşilikte bunların insan ve Tanrı arasında ikili bir ilişki temelinde yapıldığına inanılır. İbadetlerin amacı, insanın kendisinin yaratılan, Tanrı'nın ise yaratıcı olduğunun bilinmesidir. Bununla birlikte bazı ibadetler Müslümanların bir araya gelmelerini sağlamak, birlik ve beraberlik ruhunu pekiştirmek için de yapılmaktadır. Özellikle hac ve zekât bu amaçla yapılır (Yalçın, 2007: 197; 201).

Daha önce de ifade edildiği gibi Hacı Bektaş Veli, bu ibadet biçimlerine öğretisinin birinci basamağı olan şeriat kapısının üçüncü makamında yer vermektedir. Bu öğretinin ikinci basamağı olan tarikat kapısı ise insanları yüce ahlâk değerleriyle daha iyi donatabilmeye yönelik bir kurum olarak düşünülmüştür. Bu durum tarikat kapısının ilk makamında el alıp tövbe etmek biçiminde ifade edilir. Burada el almak, tasavvufi bir terim olarak bir inanç büyüğüne bağlanıp ondan Tanrı'ya ulaşma yollarını öğrenmek anlamına gelmektedir. Tarikat kapısının sekizinci makamında da seccade, hırka, zenbil gibi araç-gereçlerden söz edilmektedir. Bu makamda adı geçen seccade, ibadeti simgelemektedir. (Yalçın, 2007: 124-125; 130).

Hacı Bektaş Veli'nin tarikat kapısında yeniden ibadete yer verdiği görülmektedir. Onun, tarikat kapısında da ibadete yer vermesinin amacı, ibadetlerin bir tasavvuf önderine bağlı cemaatle yapılmasının daha önemli olduğunu vurgulamaktadır. Başka bir deyişle Hacı Bektaş Veli, Müslümanlara mutlak bir izolasyon içinde ibadet etmelerini değil, mürid olarak ibadet etmelerini önermektedir. O, bu konudaki düşüncesini hadis-i şerif-i referans göstererek şöyle ifade eder: "Selam olsun Peygamber dedi ki: 'Şeyhi olmayanın şeyhi İblis'tir.' Selam olsun yine dedi ki: 'Şeyhi olmayanın dini de yoktur' (Hacı Bektaş Veli, 2010a: 37).

Kierkegaard, Hacı Bektaş Veli'den farklı olarak idealize ettiği tipin, mutlak bir izolasyon içinde yaşadığını düşünür. Bu nedenle iman şövalyesi ibadetlerini de tek başına yapar. Kierkegaard'a göre, iman şövalyesi başkalarına yol göstermek için şiddetli bir arzu hissetmemektedir. Görülüyor ki iman şövalyesi, ne tarikat önderi ne de tarikatın üyesi olmayı kabul etmektedir. Zira Kierkegaard, başkalarına bilgi vermek için önder olan kişileri sahte iman şövalyesi olarak nitelendirmektedir. Gerçek iman şövalyesinin böyle bir şeye ihtiyacı yoktur. Onlar yüce olanı zaten çoktan elde etmiştir (Kierkegaard, 2005b: 128-129).

Kierkegaard, insanın benliğini ideal bir seviyeye ulaştırabilmesi için başkalarının aracılığı olmadan Tanrı ile ilişki kurmasının yeterli olacağını düşünmektedir. Hacı Bektaş Veli ise insanın benliğini ideal bir seviyeye ulaştırması için bir aşama olan "mürid olmak"tan söz etmektedir. Onun öğretisinde mürid, Tasavvuf önderin-

den Tanrı'ya ulaşma yollarını öğrenmek isteyen kişi anlamına gelmektedir. Bu bakımdan ele alındığında Kierkegaard'ın dine ilişkin düşüncesi Hacı Bektaş Veli'den farklı olarak katı bir bireyciliğe dayanmaktadır.

### Sonuç

Türk mutasavvıfı Hacı Bektaş Veli ile Varoluş felsefesinin temsilcisi Danimarkalı Søren Kierkegaard'ın ideal insan anlayışının birçok yönden birbirine benzediği görülmektedir. Bu nedenle iki düşünürün de sembolleştirdikleri ideal insan tipleri, çok sayıda ortak özelliğe sahiptir. Bunun en önemli nedeni, her iki düşünürün de benzer iman anlayışına sahip olmasıdır.

İnsanın Tanrı tarafından sınanmak için yaratıldığını iddia eden her iki düşünür de imanı, her şeyden önce Tanrı'ya teslimiyet olarak görmektedir. Onlara göre iman, Tanrı için en sevdiğinden vazgeçme, acılara karşı direnç gösterme ve Tanrı'nın sevgisini kazanmak için faniliği terk etmektir. İki düşünür de İbrahim Peygamber'in öyküsünü örnek vererek imanı, yaşam biçimi olarak görmektedir. Bununla birlikte iman anlayışları bakımından iki düşünür arasında farklılıklar da bulunmaktadır.

Hacı Bektaş Veli, imanın aynı zamanda bilginin de konusu olacağını iddia eder. Onun sözünü ettiği, insanın Tanrı'ya giden yoldaki aşamalarından biri olan tarikat kapısında, kişi tasavvuf önderinden bilgiler almakta ve bu bilgiler doğrultusunda yaşamını düzenleyerek Tanrı'ya ulaşmaya çalışmaktadır. Kierkegaard ise iman kesinlikle bilginin konusu olamayacağını iddia eder. Ona göre, papazların dini konularda bilgi vermesi bile anlamsızdır. Zira Tanrı, kendisini enkarne ederek öğretmen biçimini almış ve öğrencileri olan insanlara yaklaşmıştır. Bu nedenle insanlar, dini yalıtılmışlıkları içinde Tanrı'ya yaklaşabilirler.

Yaşadığı çağda yaygınlık kazanan pozitivizme tepki gösteren Kierkegaard'ın insanın içsel yaşamını önemseydiği ve bilgiye ve akla değer vermediği görülmektedir. Hacı Bektaş Veli ise Kierkegaard'ın aksine akla ve bilgiye değer vermekte ve dini bilgilerin öğrenilerek yaşama tatbik edilmesinin sağlanması için çaba göstermektedir. Bu bakımdan değerlendirildiğinde Hacı Bektaş Veli'nin ideal insan anlayışına ilişkin düşüncesi, Kierkegaard'ın bu konuya ilişkin düşüncesinden farklı olarak öğretici niteliğindedir. Zira Bektaşilik tarikatı, Hacı Bektaş Veli'nin öğretisini temele alarak oluşup gelişmiştir.

## Kaynakça

- CAULY, O. (2006). *Kierkegaard*. Çev: Işık Ergüden. Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.
- EAGLETON, T. (2001). *Estetiğin İdeolojisi. "Mutlak İroniler"* (Çev: Bülent Gözkan vd.). Ankara: Doruk Yayıncılık.
- GÜZEL, A. (2002). *Hacı Bektaş Veli ve Makâlât*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- HACI BEKTAŞ VELİ. (2010a). -Fevaid- *Hacı Bektaş Veli Külliyyatı*. (Hazırlayan: Baki Yaşa Altınok). Ankara: Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Yayınları.
- HACI BEKTAŞ VELİ. (2010b). -Makâlât-ı Gaybiyye ve Kelimât-ı Ayniye- *Hacı Bektaş Veli Külliyyatı*. (Hazırlayan: Gıyasettin Aytaş). Ankara: Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Yayınları.
- HACI BEKTAŞ VELİ. (2011). *Makâlât*. (Hazırlayan: A. Sait Aykut). İstanbul: Etkileşim Yayınları.
- KIERKEGAARD, S.(2000). *Kahkaha Benden Yana*. Çev: Nedim Çatlı.İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- KIERKEGAARD, S. (2005a). *Günlüklerden ve Makalelerden Seçmeler*. Çev: İbrahim Kapaklıkaya. İstanbul: Anka Yayınları.
- KIERKEGAARD, S. (2005b). *Korku ve Titreme*. Çev: İbrahim Kapaklıkaya.İstanbul: Anka Yayınları.
- KIERKEGAARD, S. (2011). *Kayıgı Kavramı*. Çev: Türker Aramaner. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- KIERKEGAARD, S. (2013). *Ölümcül Hastalık Umutsuzluk*. Çev: M. Mukadder Yakupoğlu. Ankara: Doğu BatıYayınları.
- MAGILL, F. (1992). *Egzistansiyalist Felsefenin Beş Klasığı*. Çev: Vahap Mutal. İstanbul: Derghah Yayınları.
- MURAT, İ. (2011). *Hacı Bektaş Veli'nin 14 Sırrı*. İstanbul: Avrupa Yakası Yayıncılık.
- ÖZCAN, H. (2009). *Hacı Bektaş Veli, Hayatı, Eserleri ve Sufilik Yolu*. İstanbul: Akademik Eksen Yayınları.
- PAKIŞ, Ö. (2004). *Kutsal Metinlerde İsmail ve İshak*. Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi, (3): 75- 94.
- SOYKAN, Ö. N. (2004). *"Varoluş Yolunun Ana Kavşağında Korku ve Kaygı"*. Ankara: Doğu Batı Düşünce Dergisi.
- TAŞDELEN, V. (2004). *Kierkegaard'ta Benlik ve Varoluş*. Ankara: Hece Yayınları.
- YALÇIN, A. (2007). *Hacı Bektaş Veli ve Bektaşi Alevilik*. İstanbul: Derin Yayınları.
- YEŞİLTAŞ, K. (2012). *Işık Eri Hacı Bektaş Veli*. İstanbul: Sınır Ötesi Yayınları.
- ZAMAN, S. (2010). *Hacı Bektaş Veli (Yaşamı- İnanıcı ve Öğretisi)*. İstanbul: Hacı Bektaş Veli Kültür Yayınları.

# KARAAĞAÇ ARAP (NUSAYRİ) ALEVİLERİNDE ÖLÜM İNANÇLARI VE RİTÜELLERİ ÜZERİNE BİR İNCELEME

Halil Altay GÖDE\*, Hüseyin Kürşat TÜRKAN\*\*

## Öz

Türk folklor araştırmalarının temel amaçlarından birisi mahallî kültürel unsurları ulusal kültüre, ulusal kültürel unsurları da evrensel kültüre taşımaktır. Bu sürecin başlangıcı olan mahallî kültür araştırmaları, küreselleşme sürecinde yerel unsurların öneminin giderek artmasıyla daha da değerlenmiştir. Akdeniz bölgesinde yer alan Hatay/Antakya, gerek tarihsel süreçlerde kazandığı önem gerekse de coğrafi konumu nedeniyle kavimler kavgası ve giderek uygarlıklar beşığı özelliğine kavuşması bakımından halk edebiyatı ürünlerinin oluşumu ve icra edilmesinde de önemli özgünlükler arz eder. Bu ürünlerin ortaya çıkmasında binlerce yıllık etkin dinsel ve toplumsal birikimlerin harmanlanmasının ve sürekli sentezlerin oluşmasının büyük payı vardır. Yöreyle özgü somut ve soyut kültür değerleri araştırmalara konu edilmiştir. Hâl böyleyken Hatay'daki nüfusun ciddi bir bölümünü oluşturan Arap Alevilerine (Nusayri) ait gelenek, görenek ve dinsel icra biçimleri araştırmacıların dikkatini sıklıkla çekmiş; ancak halkbilimi açısından bu alanla ilgili bir araştırma henüz yapılmamıştır. Makalemizin konusu olan Arap Alevileri, yani Nusayri Aleviler başta Hatay ve Hatay'ın ilçeleri olmak üzere Türkiye'nin birçok farklı yerinde yaşamaktadırlar. İlaveten Arap Alevilerinin Suriye'de yaşadıklarını belirtmemizde de fayda vardır. Makalemizde Hatay'ın İskenderun ilçesine bağlı Karaağaç beldesinde yaşamını sürdüren Arap Alevilerinin ölüm inançları, cenaze uygulamaları, defin işlemleri, definden sonra yapılan uygulamalar ve ritüeller üzerinde bizzat alan araştırması yapıp başta yörenin tanınmış inanç önderlerinden biri olan Şeyh Hüseyin Şanlı olmak üzere konuyla ilgili bilgi alabileceğimiz diğere inanç önderi olan şeyhlerle de görüşülerek makale oluşturulmuştur.

**Anahtar Kelimeler:** Alevi, Hz. Ali, Hatay, İskenderun/Karaağaç, Arap Aleviliği, Nusayrilik, ölüm, cenaze, yıkama, defin, yas, uygulamalar

\* Doç. Dr., Süleyman Demirel Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Isparta/Türkiye, halilgode@sdu.edu.tr

\*\* Öğretim Görevlisi, Mustafa Kemal Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Hatay/Türkiye, hkturkan@mku.edu.tr  
DOI:10.12973/hbvd.73.144

## A STUDY ON DEATH BELIEFS AND RITUALS IN ARAB (NUSAYRI) ALEVIS OF KARAAGAC

### Abstract

One of the main objects of Turkish folklore research is to move the local cultural elements to the national culture and to move the national cultural elements to the universal culture. The local cultural studies which are the beginning of this process are valued more and more in the process of globalization with the increasing importance of the local elements. Located in the Mediterranean region Hatay/Antakya, with the emphasis on both historical processes and the geographical location of the property due to the cradle of civilizations, nations, and gradually regain junction formation and in the exercise of its products is also important in terms of originality of folk literature is offered. The continuous synthesis of the blending and thousands of years social formation of departs have a great role in the emergence of these products. Tangible and intangible cultural values peculiar to the region have been subject to research. Disturbingly up a large part of the population in Hatay Arab Alevis (Nusayri) of the customs, traditions and religious forms of execution have often attracted the attention of researchers, but yet there has not been a study of this area in terms of folklore yet. The main subject of this work is Arabic Alevis namely Nusayri Alevis who live in many different parts of Turkey especially in Hatay and its districts. In addition, it is necessary to point out that they also live in Syria. In this work the death beliefs, funeral practices, sepulchre traditions and rituals of Alevis who live in Karaagac town in Hatay are personally investigated. Seyh Hüseyin Sanlı, the most famous of faith leader in this region, and other seyhs about this subject to whom we could get information, were visited for this work.

**Key Words:** Alevis, Hz. Ali, Hatay, İskenderun/Karaagac, Arabic Alevism, Nusayris, death, funeral, washing, sepulture, lament, practices

### Giriş

Ölüm, sürekli iç içe, karşı karşıya olunmasına rağmen üzerinde zorunlu kalınmadıkça konuşulmayan bir konudur. Ölüm ile yaşam arasındaki bağlantı, bu iki kavramın tanımlarında kendini çok iyi sergilemekte ve yaşamı tanımlamadan ölümü tanımak veya anlamlandırmak mümkün görünmemektedir. Ölümü genel anlamıyla “yaşamın olmaması” biçiminde tanımlamak çok pratik bir çözüm gibi görünmesine rağmen detaylı bir tanımın yapılamaması da bu konunun gizeminden kaynaklanmaktadır (Türkan, 2012: 3026). İnsan hayatının üç önemli geçiş dönemi vardır ki bunlar: “Doğum”, “evlenme” ve “ölüm” dür. Bu üç önemli geçişin çevresinde birtakım âdet, ayin, tören ile dinsel ve kimi yerde büyüsel işlem kümelenmekte ve söz konusu geçişleri yönetmektedir. Bunların hepsinin amacı, genelde insanın yeni durumunu kutlamak ve kutsamak, aynı zamanda da onu, “geçiş” sırasında yoğunlaştığına inanılan tehlikelerden ve zararlı etkilerden korumaktır. Böylece, geçiş dönemlerinde kümelenen âdetler, gelenekler ve törenler, araştırılan ülkenin, coğrafi bölgenin ya da

kent, ilçe, köy gibi daha küçük toplumsal ünitelerin farklılıklarının ana bölümlerinden birini oluşturmaktadır (Örnek, 1971: 11). Ölüm, hayatın başlangıcı olan doğum ve onu takip eden evlilik gibi safhalarından sonra, halk inançları itibarıyla önemli bir dönemdir. Türklerin, eski ve hâlen mensubu buldukları dinler itibarıyla inançlarında, ölümle her şeyin bitmediğine, ölümün sadece bir âlem değişime olduğuna, ölümle yok olunmayıp bu dünyadan öteki dünyaya geçildiğine inanılmıştır. Bütünüyle ölümle ilgili inançları incelerken bir tasnif yapmak gerekir ise, ölüm olayı vuku bulmadan evvelki ölümle ilgili inançlar ki bunlar daha ziyade ölümü haber veren bazı tespitlerle alakalıdır. Bazen görülen bir rüya, bazen bir hayvanın davranışı ölüm habercisi olarak kabul edilir. Böyle hâllerde, çok kere daha evvel göçmüş kimselerden çağrı mesajı alındığına inanılır. Ölüm anında yaşanan bazı olaylarla ilgili inançlar da bir haylidir. Kişi, can verirken takındığı tavır veya geride kalanların birtakım tutumları, yeni ölümlerin habercisi veya önlemleri olarak yorumlanır. Gözleri bir türlü kapanmayan ölünün hasret çekerek öldüğüne inanılır. Keza ölüm olayını takip eden inanç ve uygulamalar da vardır. Bunlar, ölünün gittiği yerde rahat edebilmesi, cennet gibi iyi ve güzel bir yere gidebilmesi, geride kalanlardan memnun olabilmesine yönelik birtakım inançlardan kaynaklanan uygulamalardır. Ölüm olayının duyurulmasından defne, mezarın hazırlanmasından, mezarlıktan ölü evine dönülmesine, taziye gidilmesine, ölü aşına, yas kıyafetlerine, Yasin okunmasına, ağıt yakılmasına, ölünün ruhu için yapılacak diğer hayır ve hasenata kadar bir seri tatbikat vardır (Kalafat, 2010: 90). Ölümün bütün insanlık için bir kaçınılmaz son oluşu ve tekrar dirilme inancı, dünyanın her yerinde ölüm çevresinde oluşan âdetlere ve uygulamalara evrensel bir karakter kazandırarak bir kültür hâline gelmiştir.

Arap Alevilerinde İslami inanç, üç ana kaynağa dayanmaktadır. Bu kaynaklar; Kur'an-ı Kerim, Hz. Resulallah ve ehlibeyt imamları olarak algılanır. Hayattayken manevi dünyalarını şekillendiren bu ilahî kaynaklar, ölüm öncesi ve sonrası için en büyük rehber olarak görülür. Bu üç temel kaynak, hiçbir konuda çelişmediği gibi ölümün öncesinde amel şeklinde de hemfikirdir. Nusayrilere göre kadın-erkek ayrımı olmaksızın herkes, amellerinin karşılığını muhakkak ahirette alacaktır.

Bu konuda yörenin tanınmış inanç önderlerinden Şeyh Hüseyin Şanlı'nın ifadesi şöyledir: "Kur'an-ı Kerim şöyle buyuruyor: De ki; Ben de ancak sizin gibi bir insanım, ne var ki bana sizin ilâhınız ancak bir tek ilâhtır diye vahyolunuyor. Kim, Rabbine kavuşmayı umuyorsa yararlı bir iş yapsın ve Rabbine ibadette kimseyi ortak koşmasın." (1). "Erkek veya kadın kim mü'min olarak iyi iş işlerse elbette ona hoş bir hayat yaşatacağız ve onların mükâfatlarını yapmakta olduklarının en güzeli ile vereceğiz." (2). Kabir hayatı başlamadan önce insanın beraberinde götürebileceği tek şeyin ameli olduğu bilinciyle söz konusu kişi veya kişiler, hayatta azık olarak sadece amellerini mezara götürür. Hz. Resulallah; "Üç şey ölünün ardından (kabre kadar) gider: Ailesi, malı ve ameli. Bunlardan ikisi döner, birisi kalır. Dönerler ailesi

ve malı, kalan da amelidir”(3). İnsanın ölümü öncesinde yani hayatında salih amelî oluşturan hâl ve davranışlarla insan, Allah’a yakınlaşır. Ehlibeytin 9. İmamı Ali Er-Rıza (a.s.); “Âl-i Muhammet’e (ehlibeyte) sevgi ümidiyle ibadette gayret göstermeyi ve salih amel yapmayı asla terk etmeyiniz, diye buyurmaktadır.”(4). Ölüm öncesinde inanç kaynaklarımızın rehberliğinde Allah’a yaklaştıracak ve ahirete hazırlayacak salih amelle ölüme hazırlanmak en doğru ve kazançlı davranıştır. Ehlibeytin rehberliğinde İslamiyet’i özümseyen biz Alevilerde, inanç önderlerimizin toplumu batıl inançlardan arındırma gayreti sayesinde ölüm öncesinden ölüm sonrasına kadarki sürece dair anlatılagelen hurafelerin yok denecek kadar az olduğunu burada belirtmemizde yarar vardır. Bu noktada mesela baykuşun ötmesi, rüyada görülen düğün ve yumurtlayan tavuğun horoz gibi ötmesi gibi ölümün habercisi olarak sayılan batıl inançlara inanılmadığı gibi inanmaya meyilli insanların da halk içerisinde alay konusu olduğunu belirtelim. İlaveten, ölümün nerede, nasıl ve ne zaman geleceği tamamıyla yüce Allah’ın takdiri olduğu konusunda bütün halkımızın inancı tamdır. Bu konuda Kur’an-ı Kerim’in şu ayeti halkımızın dilinde sürekli terennüm edilir. “Her ümmetin bir eceli vardır. Ecelleri gelince ne bir an geri kalırlar; ne de bir an ileri gidebilirler.”(5).

Ülkemizdeki Alevi çevrelerde, ölüm anında ve ölümden sonra birtakım ritüellerin yapıldığı görülmektedir. Bunların, biçim ve yapılaş tarzında yöreden yöreye bazı küçük farklılıklar bulunmakla beraber bu farklılıklar, genellikle kırsal kesimde gözlenmektedir. Ölümle ilgili olan bu ritüelleri, İsmail Engin’in de ifade ettiği gibi temel olarak ilk ve son aşama ya da hazırlık ve gömme aşaması biçiminde iki kısma ayırmamız konunun daha net bir biçimde anlaşılmasını sağlayacaktır (Engin, 1998: 107). Buradan hareketle Karaağaç Nusayri Alevilerde ölüm inanç ve ritüelleri birtakım ana ve alt başlıklar altında sıralanmıştır.

### 1. Ölüm Döşegindeki Kişiy Karşı Görevler

Bir kişinin öleceğinin anlaşılmasıyla birlikte birtakım âdet ve inanmalar uygulanmaya başlanır. Bu âdet ve inanmalar, temelde ölmekte olan kişinin ölümünü kolaylaştırma, ölüm sırasındaki sıkıntılarını hafifletme ve özellikle de son nefesini imanla vermesini sağlamaya yöneliktir. Ölüm belirtileri fark edildiğinde, hastanın küs olduğu kişilerle barıştırılması ve helalleşmesi sağlanmaya çalışılır (Bülbul, 2006: 80-81). Ölüm döşegine düşen hastaya, çok özel muamele yapılır. Ona karşı yapılacak her hareket en ince detayına kadar düşünülür. Ölüm döşeginin yeri, hastaya saygısızlığa sebep olmayacak şekilde bir yere konulmalıdır. Burası da odaya girildiğinde başköşe olarak kabul edilen yer olmalıdır. Ziyaretçi, ilk girdiğinde hastanın yüzünü rahatlıkla görebilmelidir. Ölüm döşegi, odanın en alt tarafına serilmez. Kafası, kapıya gelecek şekilde de konulmaz. Kuytu, terk edilmiş yer, insanların göremeyeceği oda, hiçbir zaman hasta odası olamaz. Hasta, hayatının son günlerinde terk edilmiş veya



önem verilmiyor izlenimine kesinlikle kapılmamalıdır. Buradan hareketle ölüm anının ilk habercilerinden biri olan ölüm döşeği, hastanın bir daha kalkmayacak şekilde yatağa düşmesi demektir. İşte hasta, dizden ve dermandan düşüp yatmaya başladı mı ölüm döşeğine düştü denilir. Her yatağa düşen hastaya da ölüm döşeğine düştü denilmez. Yatakta yatan bir hastanın ölüm döşeğine düştü denilmesi için artık bir daha normal hayata dönmeyeceği ve yakın bir zamanda ölümünün beklenilmesi gerekir. Ölüm döşeği, genel olarak çok ağır hastalık ve bunun en son aşamaları ile çok yaşlılıkta olur. Hasta, ölüm döşeğine yattığı andan itibaren evdeki ortam değişir. Artık ev, yas havasına bürünür. Evde yüksek sesle konuşulmaz, eğlence yapılmaz, yüksek sesle gülünmez. Hasta, evde yalnız bırakılmaz. Hastanın yanına giriş çıkışlarda yüksek ses çıkarılmaz. Hastanın ihtiyaçları, zaman kaybetmeden giderilmeye çalışılır. Hayatının son anlarında ölüm döşeğindeki hastaya, olağanüstü ve büyük saygı gösterilir. Geceleri yanında sürekli en az bir kişi bekler. Alevilikte evdeki hastanın tek başına ölmesi hoş karşılanmaz. Hastaya karşı saygısızlık addedilir. Ölüncü yanında kimse yoktu, denilir. Ölüm döşeğine yatan hasta, dönülmez yola girdiği için komşuları hastayı hem ziyaret eder hem helallik verirler. Ölüm döşeğinde olan bir hastanın ziyareti Alevilik için çok önemlidir. O kişinin ziyaretçiyi gördüğü ve gönlünün hoşlandığı düşünülür. Çoğunlukla hasta, konuşamazsa dahi duyar, görür veya hisseder. Bu, ona büyük bir destek verir. Bu kural, özellikle küskünlükleri barıştırmak, insanların küskün ölmelerini engellemek için amaçlanmıştır. Burada helallik verme, karşılıklı helallik alma konuşması ile olmaz. Hastanın ziyaret edilmesi, kendisini hastaya göstermesi, üzgün olduğunu hissettirmesi helallik verme anlamına gelir. Hasta yakınları acilen hastanın yanına gelirler. Yakınları kavramında, birinci ve ikinci derece yakınları kastedilir. Hastanın durumu çok ağırlaştığında ve bir iki gün içinde ölmesi an meselesi olduğunda başka şehirlerdeki yakınları aranır. Onlara yakınlarının çok hasta olduğu ve acilen gelmeleri söylenir. Zaten hasta olduğu önceden bilinir (Metin, 2010: 23-26; Yaman, 1999: 14).

Karaağaç Arap Alevilerinde, ölüm döşeğindeki hastaya yapılacak olanları ise Şeyh Davut Tümkaya şöyle anlatır: “Hastalığı ilerleyip yaşamından ümit kesilen hastanın ziyareti ve gerekiyorsa ailesine maddi ve manevi yardımda bulunulması insanî bir görevdir. Toplumumuz, hasta ve taziye ziyaretleri konusunda çok hassastır. Hasta ve taziye ziyaretlerine gereğinden fazla gidildiği için bu tür ziyaretlerin günün belli saatleri içinde yapılması kuralı konmuştur. Ölüm döşeğindeki hastanın ilk olarak gurbetteki yakınlarına haber verilir. Bu arada hastanın ailesi, hastasına bakımı ve ilgiyi en üst düzeyde tutmuştur. Hastanın her sözü ve her hareketi yakından takip edilir. Hastanın istekleri onlar için emirdir. Akrabaların ve komşuların hastayla helalleşmeleri çok hüzünlü bir ortamda gerçekleşir. Bu durumda hastası olan aile, komşu ve akrabaların dayanışması takdire şayandır. Ölümü beklenen ve şuuru kaybolan hasta için ise yörede şeyh olarak bilinen inanç önderi çağrılıp başında Yasin-i Şerif, Ayete'l

Kürsi ve kısa surelerle birlikte dua okutulur. Hasta, bu durumdayken ve ölümünden sonra cenaze işleri boyunca kibleye doğru yatırılır. Yöremizde yardımlaşma derneklerinin daha kurulmadığı birkaç yıl öncesine kadar ölüm döşeğindeki hasta için evde hazırlıklar yapılırdı. Kefen, sıcak su için odun, teneşir ve cenazenin yıkanması için kap kakac gibi cenaze hazırlığı yapılırdı. Hatta ölüm belirtisi daha hiç yokken sağlığında birçok kişi, kefenini hazır edip dolabının bir köşesinde saklardı. Ölümün her zaman göz önünde ve akılda olması gerektiği, her an gelebileceği kanısı çok yaygındır. ‘Hiç ölmeyecekmiş gibi dünyaya, yarın ölecekmiş gibi de ahirete çalış.’ (6) Hadis-i Şerifi halkımızın çoğu sohbetlerine konu olur. Yardımlaşma dernekleri kurulduktan sonra bu dernekler, ilk olarak cenaze konusunda halkımıza yardımcı olmaya başladı. Cenazelerin yıkanmadan önce bekletileceği morglarının içinde bulunduğu binalar, halkımız tarafından imece ve bağış usulüyle derneklerin önderliğinde her beldeye yapıldı. Bu binalarda, cenaze için gerekli olan gasilhane, kefen, sıcak ve soğuk su, sabun, tabut vs. araç ve gereçler bulunmaktadır. Cenazenin mezarının eşilmesi ya da belediyeden satın alınması (7), cenazeyi yıkayıp dinî vecibelerini yerine getirecek şeyhin çağırılması, cenazeyi ve cenazeye katılanları mezarlığa kadar taşıyacak araçların sağlanması, cenaze günü cenaze evinin yemek ihtiyacının karşılanması, ertesi gün ve yedinci gün sabah mezar ziyaretine gidecekler için araç tahsisi gibi hizmetler derneklerimiz tarafından her cenaze için ücretsiz sağlanır. Derneklerimizin cenaze için sağladıkları bu hizmetlerden dolayı halkımızın cenaze için evde herhangi bir hazırlık yapma gereği kalmamıştır.”

## 2. Ölüm Anındaki Uygulamalar

Ölmek üzere olan bir kimseyi kendisi için zor olmazsa sağ yanına yatırarak yüzü kibleye gelecek şekilde çevirmek âdet olmuştur. Böyle yapmak güç olursa ayakları kibleye gelecek şekilde sırt üzeri yatırılır; fakat yüzünün kibleye gelmesi için başı biraz yukarı kaldırılır (Yaman 1999: 14). Ölümünden sonra yapılan işlemlerin bir bölümü doğrudan cesetle ilgiliyken bir bölümü de ceset çevresinde toplanmaktadır (Örnek, 2000: 214). Hasta, son günlerine gelince bu kez hastaya Alevi inanç ve itikâtına göre yol hizmeti yaptırılır. Bu hizmet onun bu dünyadan borçlu gitmesini önler. Alevi yaşayan kişinin, Alevi gibi ölmesini sağlarlar (Metin, 2010: 27). Bütün insan toplumları gibi Arap Alevileri de cenazelerini kurumuş bazı âdetler etrafında kaldırır. Onlarda ölüye karşı son görevin yerine getirilmesi çok önemsendiği için cenaze töreni âdet ve geleneklere göre şekillenmiştir. Özellikle dinî yorum çok baskındır. Öncelikle ölmüş bir Arap Alevinin bedenine yine bir Arap Alevi sahip çıkar ve cenaze töreninin hazırlanışından bitimine kadar Arap Alevi olmayan birinin karışmasını istemezler. Eğer bir kişi ölmüş ise o kişinin ölümü Türkçe davet edici anlamına gelen ‘ğızzem’ dedikleri aracıyla cemaate bildirilir (Aslan, 2009: 76).

Arap Alevilerinin ölüm anındaki uygulama ritüelleriyle ilgili olarak Şeyh Hüseyin Şanlı: “Ölüm gerçekleşikten sonra cenaze evine hüzün hâkim olur. Komşu ve akrabalar, ölüm hadisesini duyar duymaz hemen ilgili yere gelirler. Cenazeye karşı görevleri yerine getirmek için telaş ve aceleyle hareket edilir. ‘Cenazenin kerameti defindedir.’ sözü, defin işleminin oyalanmadan acele bir şekilde olmasını sağlar. Beş şeyde acele edin; misafirin gelince ikram etmeye, cenaze olunca defnetmeye, kızın akli balığ olursa evlendirmeye, dinin gereklerini yerine getirmeye, günahattan sonra tövbe etmeye (8), Hadis-i Şerîfinde belirtildiği gibi cenazeyi bekletmeden acele bir şekilde kaldırmak için çaba sarf edilir. Gece vefat eden ya da istisnâi sebeplerden beklemesi gereken cenazeler morglarda bekletilir.” der.

### 3. Ölümü Anlamlandırma

Ölümün, Alevilikte başlıca iki yorumu bulunmaktadır. Birincisi “biyolojik ölüm”dür. Biyolojik ölümü, “ölme”, “ölüm”, “kalıbı dinlendirmek” ve “Hakk’a yürümek” gibi terimlerle dile getirmektedirler. Bu terimlerden “kalıbı dinlendirmek” ve “Hakk’a yürümek” ölümün bir son olmadığını yeni bir durumun başlangıcı olduğu inanişinden kaynaklanmaktadır. Burada sözü edilen kalıp, bedendir ve beden yaşanmıştır; yorulmuştur ya da hasar görmüştür. İşlevini yerine getirmeyecek durumdadır. Bu durumda beden (kalıp) terk edilir. Kalıbını terk eden, Tanrı’dan gelmiştir, Tanrı’ya dönecektir. Bu nedenle de Hakk’a ulaşmak üzere kalıbı terk eder (Hakk’a yürür) denilmektedir. Yani ölüm/ölme, Tanrı’ya ulaşmak/öze yeniden kavuşmak olarak kabul edilmektedir. İkinci ölüm ise Alevilerce “ölmeden önce ölmek” ve “ölmek” terimleri ile ifade edilmektedir. Bu aşama Alevi eğitiminin belki de en çarpıcı ve en zorlu aşaması olarak kabul edilmektedir (<http://www.alevibektasi.org>). Ölüm korkusunun bilinçaltındaki baskısıyla tedirgin olan halk düşüncesi, alışlagelmişin dışındaki birtakım davranışları, araç gereçlerin şu ya da bu şekilde kullanılışlarını, meteorolojik olayları, hayvanların hareket ve seslerini, düşlerdeki görüntülerle hastadaki psikolojik ve fizyolojik değişiklikleri çoğu zaman ölümün bir işareti, bir ön belirtisi olarak saymaktadır (Örnek, 2000: 208). Söz konusu bu durum, alan araştırmalarımız sırasında özellikle Nusayriilerin yaşadığı kırsal kesimlerde yoğun bir biçimde var olduğu tespit edilmiştir.

Alevilik, insanın öldükten sonra dirileceğine, sevap ve günahlarına göre insanların hak ettikleri mükâfat veya cezaya uğrayacağına inanır. Aleviliğin kaynaklarında ahret inancını ve bu inancın alt kavramları olan cennet, cehennem, mükâfat, ceza, şefaet, berzâh, kıyamet vb. kavramları açık şekilde görmek mümkündür (Özdemir 2011: 231). Arap Alevilerine göre her insan, bir ruh ve bedenden oluşur. Ruhun ölmeyeceğine, ahirette mükâfata ya da cezaya maruz kalacağına inanılır. Biyolojik ölüm sadece beden için geçerlidir. Ruhun ölümü ise mecazî bir anlam taşır. Doğru inanca sahip olmayıp hayattayken kötülük ve günahlara batan, hiç iyilik yapma-

yan ruh ölüdür. Ne zaman hidayete erer, hayırlı bir kul olursa o kulun ruhu, hayat bulur. Bedenin ölümü yani ruhun bedenden ayrılması, Allah'ın emri olarak kabul edilir. Ruhun mecazî ölümü ise insanın nefesine yenilip şeytana uymasıdır. Ölümün adlandırılmasında ise Nusayri Alevilerin Arap oluşu ve çoğunun Arapçayı konuşup anlamasından dolayı ölümü genelde Arapça isim ve terimlerle ifade etmişlerdir. “İntikale ila rahmetilleh” Allah'ın rahmetine intikal etti. Erkek ölüye merhum; kadına ise merhume (Allah'ın rahmetine kavuşan) ilaveten erkek ölüye müteveffa kadına ise müteveffat denir. Söz konusu kültürde “Tevaffahüllah” terimi Allah, ölümle kuluna karşı sözünü yerine getirdi anlamını karşıladığı görülmektedir.

#### 4. Ölüm Olayını Takiben Yapılan İlk Uygulamalar

Hasta öldüğü andan itibaren hemen yakınları aranır. Ne olursa olsun ve söylenmesi nasıl zor olursa olsun bir yolu bulunup yakınlarının bir an önce gelmesi için haber verilir (Metin, 2010: 47). Ölüm olayının duyurulmasının en doğal biçimi ölenin geride bıraktıklarının ağlamalarıyla olur. Olayı duyan komşular, ölü evine toplanarak ölenin yakınlarının acılarına ortak olmaya, onları avutmaya, ilk hazırlıkları yapmaya yardımcı olurlar. Bu arada komşular ve ölü sahipleri, gerekli yerlere olayı haber verirler (Örnek, 2000: 213). Karaağaç Arap Alevilerinde ölüm haberi çok çabuk duyurulur. Diğer Müslüman topluluklarda olduğu gibi Arap Alevilerinde de uzakta bulunan akrabalara haber verilir. Ölünün tanıdıkları, ölünün başında toplanırlar. Birkaç saat boyunca ölünün başında ağıtlar yakılarak ağlarlar. Ölünün en yakınında bulunma önceliği anne, baba, eş veya kardeş gibi birinci derecede akrabalarıdır. Ölüm, akşamüstü veya akşam saatlerinde gerçekleşmiş ise ölen kişinin başında bütün gece beklenir. Çünkü ölüyü tek başına bırakmamak gerektiği inancı vardır (Aslan, 2009: 76). Hatay yöresi Arap Alevilerinde ölüm olayını takip eden ilk uygulamaların temelinde çok ciddi bir dayanışma ve yardımlaşmanın olduğu bilinmektedir.

Yeryüzündeki her toplumun bir inancı bulunmakta ve bu inançlara uygun olarak cenaze törenlerini ifa etmektedirler. Elbette Arap Alevileri, cenaze törenlerini kendi inanç sistemleri ve geleneklerine uygun olarak yerine getirmektedirler. Hatay yöresi Arap Alevilerinde, özellikle yaşanan yerleşim alanının kent ya da kırsal olmasından öğrenim durumuna kadar birçok farklı unsura göre ölüm olgusuna bakış, yakınlarını kaybedenlerin gösterdikleri tepkiler ve ölü gömme biçim ve geleneklerinde bazı nüanslar gözlenebilmektedir. Aslında söz konusu bu küçük farklılıkların temelinde, Nusayriler için cenazeyi kaldırmak yani gömmek için belli bir vakit sınırlamasının olmadığı gibi cenazenin nereden, nasıl kaldırılacağına dair kesin bir dinsel emrin bulunmaması gibi yapılar yer almaktadır. Gerçi İslam toplumlarının birçoğunda olduğu gibi Nusayrilerde de cenazenin bekletilmeden bir an önce toprağa verilmesi inancı yaygın olmasına karşın, kimi zaman çeşitli nedenlerden dolayı cenaze, gün içerisinde güneşin doğuşundan batışına kadar herhangi bir saatte de defnedilebil-

diği gözlemlenebilmektedir. Nusayriler, ölüm olayını kimi zaman camilerden “selâ” yoluyla duyurulurken akrabalara ve dostlara telefon aracılığıyla da bildirilir. Kimi zaman da selâ verdirmek istemeyen Arap Alevileri, belediyelerin anonslarını da kullanmaktadır. Hatay yöresi Nusayri kültüründe geçmişte olduğu gibi günümüzde de cenazelerin ekseriyetle evin önünden (Hatay’da az da olsa camiden de kaldırılmaktadır) kaldırılarak mezarlıkta cenaze namazı kılındıktan sonra defnedilmesi kültürü yaygın bir durumdur.

Karaağaç Alevilerinde ölüm olayının akabinde yapılan ilk uygulamaları Şeyh Hüseyin Şanlı şöyle anlatmaktadır: “Ölüm, eğer bekleniyor ve hasta yatağında gerçekleşiyse ilk olarak ölünün yakınları ya da hâlden anlayanlar tarafından gözler açığa kapatılır. Ölü sırt üstü, eller yanda, ayaklar kıbleye doğru bir şekilde yatırılır. Karnın şişmesini engellemek için eskiden üstüne bıçak konurdu. Zamanımızda bu uygulamayla pek karşılaşmıyoruz. Bu arada, uzaktaki akrabalara ve tanıdıklara haber verilir. Cenazenin defin öncesi işlemlerine yetecek kadar zaman aralığı bırakılıp kaldırılacağı saat tespit edilir. Mezarı eşecek olan kişilerle ölü yakını mezarlığa gidip mezar yeri belirlendikten sonra mezar eşilmeye başlanır. Beldelerde, belediye kurulmadan önce daha köy iken bütün köyü dolaşp davet edecek kişi görevlendirilirdi. Belediyeler kurulduktan sonra anons sistemiyle davet edilmektedir. Önceleri kefen dikme, suyu taşıyıp ısıtma, teneşiri hazırlama, sandalye getirme ve diğer araç gereçleri temin etme telaşına girilirdi. Yardımlaşma dernekleri kurulduktan sonra bütün bu işlemleri dernek yerine getirmektedir. Derneğe haber verildikten sonra dernek görevlileri, defin öncesi işlemler için ilk olarak inanç önderi şeyhe haber verir. Şeyhe beraber cenazeyi kaldırma saati tespit edildikten sonra belediye anonsuyla belde davet edilir. Bu arada görevliler, mezarı eşer. Kaldırma vaktinden iki saat önce cenaze, yakınları tarafından dernekteki gasilhaneye getirilir. Yakınları, ölünün elbiselerini üstten yırtarak çıkarıp üstünü kalın bir çarşafı örter. Her şeyden önce ölünün altı temizlenir. Ölü erkek ise oğlu ya da erkek kardeşi, kadın ise kızı ya da kız kardeşi tarafından bu işlem yapılır. Bu arada ılık su hazır edilmiş, kullanılacak kap kacak son bir defa daha temizlenip yıkanmıştır. Genelde kullanılan sabun, yöresel sabunumuz olan gar sabunudur. Gar, defne ağacının tanelerinden elde edilen ve çok güzel kokusu olan bir sabundur. Zeytinyağıyla karışımından üretilen gar sabununun yöremizde kullanımı çok yaygındır. Yıkama işlemine geçilmeden önce bir kalıp gar sabunu bıçakla ufalanıp bir kese şeklinde dikilen beyaz bez parçasının içine doldurulup kesenin ağzı kapatılır. Sabunlu kese, kısa bir süre ölünün yıkanacağı ılık suyun içinde bırakılır.”

### 5. Yıkama

Ölünün gömülebilmesi için ilkin dinsel ve kültürel kurallar çerçevesinde yıkanması gerekir. Yıkama işlemi cenaze evlerinde, cenaze yıkama araçlarında

veya hastanelerde yapılır. Ölünün yıkanma biçimi Anadolu'nun her bölgesinde ortak özellikler gösterir. Erkek cesetlerini erkekler, kadın cesetlerini kadınlar yıkar. Cenazenin avret yerleri beyaz bir bezle örtülür. Yıkamaya ölünün avret yerleri temizlenerek başlanır. Daha sonra niyet edilerek ölüye gusül abdesti aldırılır. Ölünün vücudunda hiç kuru yer kalmayacak biçimde her tarafı yıkanır. Yıkama işini genellikle din görevlileri veya işi bilen bir kişi yapar. Ölenin güzel kokması için üzerine gül suyu, kolonya, kına, çörekotu, kâfur gibi kokuveren maddeler konulur (Artun, 2010: 190-191). Ölüyü hazırlama önemli üç işlemde geçmektedir: yıkama, kefenleme ve cenaze namazı (Örnek, 2000: 214). Ölünün yıkanacağı yer örtülü olmalıdır. Erkek ölüyü erkek; kadın ölüyü kadın yıkamalıdır. Cünüp ve hayız olan kimseler cenaze yıkayamaz (Yaman, 1999: 33). Cenaze töreni cesedin yıkanmasıyla başlar. Ölünün temiz olması çok önemlidir. Arap Alevilerinde ölü erkek ise inanç önderi şeyhle beraber hâlden anlayan ölü yakını erkekler tarafından yıkanır. Kadın ise şeyh ailesinden gelen dini konularda bilgili kadınla yani Türkçe yıkayıcı anlamına gelen 'hissele' (Aslan, 2009: 76-77) ile beraber hâlden anlayan ölü yakını kadınlar tarafından yıkanır. Ölüyü yıkayan kişilerin abdestli olması şarttır. Ölüyü yıkamak için gerekli araç-gereçlerse şunlardır: Sabun, gülsuyu, saplı kazan, maşrapa, kulplu tas, kova, köpürtme leğeni, kepçe, ibrik, tenesir tahtası, ölü lifi, kese, peşkir, eldiven, peştamal, kuruluk, terlik, takunya, tülbent, yazma, sıtır (Örnek, 2000: 216)' dır. Hatay yöresi Nusayrilerde ölü, şıh veya şeyh olarak adlandırılan kişiler tarafından yıkanır. Ölen bireyin kadın olması durumunda ise, yıkama işlemini din adamlarının eşleri ya da bu işte deneyimi olan bir bayan yapar. Söz konusu bu bağlam, Nusayri kültüründe din adamlarının ve onların eşlerinin topluluk içindeki hiyerarşisini tespit etmek açısından önemlidir. Din adamlarının toplum içindeki önemi, yalnızca ölünün nasıl yıkanacağı ve gömüleceği ile ilgili pratikleri kapsamaz. Aynı zamanda onlar, ölüm olayını takip eden her süreçte dinsel ritüelleri yönlendirir ve şekillendirirler. Söz konusu kültürde yıkamanın en az üç veya dört kez yapılmasındaki ana etken, meftanın öldüğünden emin olmaktır. Yıkama işlemi sırasında bir taraftan Kur'an-ı Kerim'den ayetler okunur, diğer taraftan da bahurlar yakılarak ölü tütsülenir. Yıkama işleminin bitimiyle birlikte, mefta kurularak abdest için hazır hâle getirilir. Ölüye aldırılan abdest (gusül/boy abdesti), ölen kişinin ruhen temizlenmesini ifade eder. Gusül abdesti gerçekleştirildikten sonra ölüye, nikâhının düşeceği kişileri kesinlikle dokundurmazlar. Meftanın her durumda ağız, kulak, burun ve anüsüne (makat) pamuk yerleştirilir. Nusayri kültüründe ölen kişi, ebeveynlerden birisi ise yıkama işleminin sonuna doğru çocukları gelerek bir tas suyu hocanın da yönlendirmesiyle başından aşağıya döker; annesi veya babasının elini öperek helallik ister.

İnanç önderlerinden Şeyh Hüseyin Şanlı'nın yıkama işlemiyle ilgili verdiği bilgi şöyledir: "Yıkama işlemine ölünün üstüne ilk olarak üç kap soğuk, ondan sonra üç kap sıcak su baştan aşağı sağ ve sol tarafına dökülerek başlanır. Soğuk ve sıcak su-

yun dökülerek başlanması ölüde hayat belirtileri olup olmadığına bakmak için yapılır. Canlı ise soğuk ve sıcağa refleks verecektir. Abdest aldirmaya başlanmadan önce ele pamuk sarılarak çarşaf altından ölünün edep yeri yıkanarak taharet verilir. Altı yıkandıktan sonra abdest aldirmaya başlanır. Abdestte yıkanan ve mesh edilen her uzuv için ayrı ayrı dualar okunur. Bütün dualar Arapça olup Kelime-i Şehadetle biter. İlk olarak eller yıkanır. Ağza ve burna üçer defa su verilir. Yüz yıkandıktan sonra eller, dirseklere kadar yıkanır. Baş, mesh edildikten sonra ayaklarda mesh edilir. Abdest alınırken bütün yıkama ve mesh işlemleri üçer defa yapılır. Arap Alevilerinde abdest alma olayında ehlibeyt (a.s.) anlayışı esas alınır. Bu konuda Kur'an-ı Kerim şöyle buyurmaktadır. 'Ey iman edenler! Namaza kalkacağınız zaman yüzlerinizi, dirseklere kadar ellerinizi yıkayın. Başlarınızı ve her iki topuğa kadar da ayaklarınızı mesh edin.'(9).Abdest alımı bittikten sonra ufalanmış sabun dolusu kese ve bol ılık suyla Kur'an-ı Kerim ayetlerinin eşliğinde ilk olarak baş, boğaz ve göğüs bölgesi yıkanır. Ölüyü sağ tarafına çevirmek için sol ayak, sağ ayağın; sol el, sağ elin üstüne konduktan sonra mefta, sağ tarafına yatırılır. Sağ tarafa yatırılmışken baş, boyun, koltuk altı, sol kol, göğüs ve sırt bölgesi ufalanmış sabun dolusu kese ve ılık suyla Kur'an-ı Kerim ayetlerinin eşliğinde yıkanır. Etek altı ayrı tüm sabunla çarşaf altından yıkandıktan sonra sol ayak, aynı tüm sabunla ve bol ılık suyla yıkanır. Ölüyü sol tarafına çevirmek için mefta sırt üstü yatırılıp sağ ayak, sol ayağın; sağ el, sol elin üstüne konduktan sonra sol tarafına yatırılır. Sol tarafa yatırılmışken baş, boyun, koltuk altı, sağ kol, göğüs ve sırt bölgesi ufalanmış sabun dolusu kese ve ılık suyla Kur'an-ı Kerim ayetleri okunarak yıkanır. Etek altı ayrı tüm sabunla çarşaf altından yıkandıktan sonra sağ ayak aynı tüm sabunla ve bol ılık suyla yıkanır. Bahsedilen yıkama işlemleri üç defa tekrar edildikten sonra çarşaf, temiz ve kuru bir çarşaf ile değiştirilir. Dualar eşliğinde son bir kez daha abdest aldırılır. Durulama işlemi için ölü yakınları tarafından oturulur. Şeyh, ilk olarak sıcak üç kap suyu baştan aşağı sağ ve sol tarafına dökerken üç sefer Asr suresini okur. Soğuk üç kap suyu dökerken üç sefer İhlas suresini okuyarak yıkama işlemini sonlandırır. Sondaki sıcak ve soğuk suyun dökülmesi de ölüde hayat belirtileri olup olmadığı konusunda son bir denemedir. Ölünün ve teneşirin üstündeki son sabun köpükleri suyla durulandıktan sonra havlularla kurulamaya geçilir. Özenle yapılan abdest, yıkama, durulama ve kurulamadan sonra kefenlemeye başlanılır."

## 6. Kefenleme

Hakk'a yürüyen bir mü'minin bedenini herhangi bir örtü ile kefenlemek farzdır. Bu, hayatta olan mü'minlere bir görevdir (Yaman, 1999: 19). Arap Alevilerinde yıkama işlemi bittikten sonra ölüye kefen giydirilir. Bu arada ölü, tabutun içine yerleştirilir ve mezara götürülecek hâle getirilir (Aslan, 2009: 77). Erkekler ve kadınlar için kefen boyları farklıdır. Erkeklerin kefeni 8 metre uzunluğunda, kadınlarda ise 12 metre uzunluğunda patiska veya kaput bezinden yapılır. Bezin rengi mutlaka

beyaz olmak zorundadır (Metin, 2010: 54). Erkek kefeni gömlek, izar ve lifafe denilen üç parça bezden; kadın kefeni ise himar, dir, hırka, izar ve lifafe denilen beş parça bezden hazırlanır (Örnek, 2000: 216). Alevilerde ölüyü kefenleme olayı ile ilgili Şeyh Haşim Tümkaya şunları söylemiştir: “Kefen, beyaz bez kumaştan dikilir. Başka renkte bir kumaş kesinlikle kullanılmaz. Zengin, fakir ayırımı gözetilmeksizin herkese aynı kalite kumaştan dikilen kefen kullanılır. Dinî kaynaklara göre kefen en az üç parçadan oluşmalıdır. Sevbel hak, hak elbisesi olarak adlandırılan parça baştan geçirilip göğüs üstü örtülür. İzar ya da vizra olarak adlandırılan parça ile sevbel hak parçasının altından bacaklardan göbeğe kadar sarılır. Ayaklara kadar olan uzun don, ikisinin üzerine giydirilir. Hepsinin üzerine dizlere kadar uzanan gömlek giydirilir. Erkeklerin başına takke, kadınların başına ise başörtüsü takılır. Tahnit işlemi olarak adlandırılan, güzel kokular içeren sıvılar ölünün üstüne serpiştirildikten sonra ölünün yakınları, ölüyle vedalaşıp helalleşmek için içeri alınır. Vedalaşma ve helalleşme hüzünlü bir şekilde bittikten ve yakınları dışarı çıktıktan sonra kefenleme işlemine kalındığı yerden devam edilir. Ayak ve el parmakları pamukla sarılır. Boğazı ve gözlerinin üstü pamukla örtüldükten sonra ölü, kefenin en büyük ve son parçasının içine konur. Bu parçaya kefenin en büyük ve önemli parçası olduğu için kefen adı verilmiştir. Kefenin kenarından dar ve ölünün boyunda uzun bir parça yırtılır. Ölüyü saran kefenin iki kenarı birbirine sarılıp bitirildikten sonra her iki taraftan delinir. Yırtılan uzun parça, deliklerden geçirilip düğüm atılmadan ölüyü saran kefen, başın üstünden mezarlıkta rahat bir şekilde açılacak hafif düğümle bağlanır. Kefenin üstten bağlanmasıyla kefenleme işlemi bitirilmiş olup temiz tabutun içine konmaya hazır hâle getirilmiştir. Tabutun üstüne ayetlerin yazılı olduğu bir bez açıldıktan sonra ölü, cenaze evine götürülmek üzere cenaze aracına konur. Cenaze evine getirildiğinde onu, davetli halk ve yakınları karşılar. Tabut, kibleye dönük bir şekilde konduktan sonra kaldırılacağı saate kadar şeyhler tarafından Kur’an-ı Kerim tilaveti ve dualar okunur. Cenazeyi kaldırma saati geldiğinde görevli şeyh, cenazenin baş tarafında kibleye dönük bir şekilde Kur’an-ı Kerim’den ayetler okuduktan sonra Fatıha suresini cemaate okutarak cenaze, erkekler tarafından kaldırılır. Cenazenin arkasında kadınlar yürümedikleri gibi cemaatle mezara da gitmezler. Bir süre erkeklerin omuzlarında taşınan cenazeyi taşımak için cemaat sevaba ortak olmak için birbirleriyle yarışır. Taşıyan kişi tabuta dokunduğu zaman Kelime-i Şehadet getirip ölüye rahmet eylemesi için Yüce Allah’a dua eder. Hz. Peygamberimiz (s.a.v.) bir Hadis-i Şerifinde şöyle buyurmaktadır. ‘Kim ki bir cenazede taşıyıp cenaze namazına katılırsa bir kıyrat sevaba nail olur. Kim bir cenaze defnedilene kadar beklerse iki kıyrat sevaba nail olur. Hz. Peygamberimize sorulmuş: Ya Resulullah bir kıyrat sevabın ölçüsü nedir? Hz. Muhammed (s.a.v) her bir kıyrat sevabın ölçüsü bir dağın büyüklüğü kadardır.’ diye buyurmuştur(10). Cenaze bir süre sonra cenaze aracına konduktan sonra mezarlıktaki musalla taşının üstüne baş tarafı batıya doğru konur.”



## 7. Cenaze Namazı

Hatay yöresi Arap Alevileri, cenazelerini kaldırıırken ve gömerken her daim Kur-an'ı Kerim'den ayet okurlar. Cenaze namazları hususunda hassas bir tutum sergileyen Nusayriler, camilerde Sünnî imamlar olduğu için, cami yetkilisinden müsaade alarak cenaze namazını kendi hocalarına kaldırırlar. Şıhlar, öne geçerek İslamî geleneklere uygun bir biçimde cenaze namazını kaldırır. Cenaze kaldırılırken kılınacak namaza abdestli olanlar katılırken abdestsiz olanlar, bir kenara çekilip namazın bitmesini bekler. Cenaze namazının bitmesiyle beraber namazı kaldıran şıh, cemaate haklarını helal edip etmediklerini sormaz. Çünkü Nusayriler, böyle bir sualin ehlibeyt kültüründe olmadığına, vefat eden şahsın ne olup olmadığına ancak ve ancak yüce Allah tarafından bilineceğine inanırlar. Derleme faaliyetleri esnasında Nusayrilerin özellikle Antakya'da, ölümlerini camilerden kaldırdıkları diğer yerlerde ise mezarlıklarda hazırlanan özel yerlerden kaldırdıkları gözlemlenmiştir. Cenaze namazı kılındıktan sonra cenaze, omuzlara alınarak camiden çıkarılıp dualarla cenaze arabasına kadar taşınır. İmkân dâhilinde mezara kadar yürüyerek gitmek esastır. Cenaze namazının bitimiyle yakınları tarafından musalla taşından alınan mefta, açılmış olan mezara defnedilir.

Cenaze namazına başlamak için imam, cemaate seslenir (Yaman, 1999: 27). Nusayrilerde cenaze namazı kılınması için cemaat, kibleye doğru saf tutar. İmam, kibleye doğru cenazenin başı, imamın sağında kalacak şekilde cemaatin önünde durur. İstiaze ve besmeleden sonra ölümle ilgili Kur'an-ı Kerim ayeti ya da bir Hadis-i Şerif okur. Yüce Allah'ı tesbih ve temcid ettikten sonra ölümden ibret alınması gerektiği ve bu ölen erkek ya da kadın için rahmet dileyen kısa bir giriş konuşması yapar. Bu cenazeye erkek, kadın veya çocuk için rükû ve secdesi olmayan beş tekbirle namaz kılmak için niyet edildikten sonra tekbir alarak eller bağlanmaksızın namaza başlanır. İlk tekbirden sonra Sübhaneke duası okunur. İkinci tekbirden sonra Fatihha suresi ve kısa sure ya da bir ayet okunur. Üçüncü tekbirden sonra bir ayet veya kısa bir sure okunur. Dördüncü tekbirden sonra Allahümmesalli ve Allahümmebarik duası okunduktan sonra ölünün ruhuna dua edilir. Beşinci tekbirden sonra Ettehiyyatü duası okunduktan sonra ilkin sağa, sonra sola selam verilir. İmam, cemaate ölünün ruhuna ithafen Fatihha okutarak cenaze namazını sonlandırır.

## 8. Arap Alevilerinde Cenaze Namazı Neden Beş Tekbirdir?

Tartışmalı olan bu konuda Şeyh Hüseyin Şanlı şunları demiştir: "Cenaze namazında tekbir sayısı mezhepler arasında ihtilafı bir konu olmuştur. Ehlisünnet ve cemaate bağlı mezhepler, imamlarından aldıkları bilgilerle cenaze namazını dört tekbir olarak kılmaktadır. Ehlibeyt imamlarının (a.s.) yolunda yürüyen Şii ve Alevi mezhepler, ehlibeyt imamları (a.s.) ve Hz. Muhammet'in (s.a.v.) söylemleri ve temüllerinden öğrendikleri şekilde cenaze namazını beş tekbir olarak kılmaktadır.

Bu konuda Alevi kaynaklarda bilgiye fazlaca rastlanıldığı gibi Sünni kaynaklarda da cenaze namazının Hz. Muhammed (s.a.v.) tarafından beş tekbir olarak defalarca kılındığını gösteren bilgiler fazlaca yer almaktadır. Konunun dışına çıkmamak ve uzatmamak adına özellikle Sünni kaynaklarda geçip teamülleriyle çelişen hadislere yer vereceğim. Abdurrahman Bin Ebi Leyla'dan rivayetle 'Zeyd Bin Erkam'ın arkasında cenaze namazı kıldım. Kendisi daha önce dört tekbir kılarken beş tekbir olarak kıldığını gördüğümde sordum. Neden beş tekbir? Resulallah (s.a.v.) böyle kılardı.'(11) dedi. Başka bir rivayette ise Eyüp Bin Said Zeyd bin Erkam, cenaze namazını beş tekbir olarak kıldıktan sonra 'Peygamberimizin sünnetidir. Kesinlikle terk etmem.'(12) demektedir. Sünni kaynaklarda Zeyd bin Erkam'dan rivayet edilen bu iki hadisteki çelişki 'daha önce dört tekbir olarak kılarken' dediği hâlde diğer rivayette 'Peygamberinizin sünnetidir. Kesinlikle terk etmem.' demektedir. Bu çelişkidен şu sonuç çıkmaktadır. İlk olarak her iki rivayette Hz. Muhammed'in (s.a.v.) cenaze namazını beş tekbir olarak kıldığı belirtilmektedir. Yalnız ikinci rivayet, birinci rivayetteki 'Daha önce dört tekbir kılıyordu.' sözünü çürütüp Bin Erkam'ın beş tekbirde ısrar ettiğini ve daha önce dört tekbir olarak kılmadığını göstermektedir. Bu konuda Sünni kaynaklarda yer alan birçok rivayetten, Hz. Ali'den (a.s.) rivayetle 'Cebrail (a.s.), Peygambere (s.a.v.) insanlarla selamlaşmayı ve cenazeye namaz kılmayı öğretmek için huzuruna iner. Ya Muhammed! Yüce Allah (c.c.) her gün kullarına beş vakit namazı farz kılmıştır. Kişi hastalanıp ayakta namaz kılamazsa oturarak kılsın. Bundan da aciz kalırsa her vakit için beş tekbir getirsin. Ölürse cenazesine dostu, beş tekbir namaz kılsın. Her bir vakit namaz yerine bir tekbir getirsin.'(13). Sünni kaynaklarda bu tür rivayetlere fazlasıyla rastlamak ve örnekleri çoğaltmak mümkündür. Hz. Muhammed (s.a.v.) münafıkların cenazelerine dört, mü'minlere ise beş ve daha fazla tekbirle cenaze namazı kıldığı her iki tarafın kaynaklarında rastlamak mümkündür. Münafıklara dört tekbirle cenaze namazını kılmasının sebebi ise dört ile beşinci tekbir arasında ölüye dua edildiği için münafığın ruhuna dua etmemek için namazı dördüncü tekbirle bitiriyordu. Daha önce belirttiği gibi dinî kaynaklarımız Kur'an-ı Kerimle beraber Hz. Muhammed ve ehlibeytidir. Bu kaynakların ışığı ilahî bir ışıktır. Bütün yanlışlardan çelişkilerden masumdurlar. İlahî masumiyet karinesiyle taçlandırılan bu kaynakların izinde yürümek Yüce Allah'ın bize bahşettiği en büyük nimettir."

### 9. Nusayri Alevilerde Cenaze Defni

Hastanın ölmesi ile yapılacak önemli işlerden birisi de mezar eşmedir. Özellikle telafisi imkânsız olduğu için ölüm olayı gerçekleşir gerçekleşmez mezar eşme işi halledilmeye çalışılır. Mezar eşmede dikkat edilecek en önemli husus, mezarı eşen kişilerin cenazenin gelip gömülene kadar köye veya eve dönmemeleridir. Mezar eşiciler, cenaze gömülene kadar kesinlikle mezarda beklemelidir (Metin, 2010: 89). Bütün Türk dünyasında ölümler, güneş battıktan hatta bazı yörelerde ikinci vaktinden sonra gömülmezler (Güngör, 2007: 2). Ölen biri elden geldikçe çabuk

gömülmeye hazırlanır. Kişi, sabahleyin ya da gece ölmüşse öğle namazına, öğleyle ölmüşse ikindi namazına yetiştirilir. İkindiden sonra ölenler, o gece bekletilerek sabahleyin gömülürler. Uzaktaki yakınlarının cenaze törenine katılmalarını sağlamak amacıyla ölünün bekletildiği durumlar da vardır (Örnek, 2000: 215). Cenaze, kabre konulacağı zaman birkaç kişi, kabre inerek kabrin kible tarafından cenazeyi tabutta olduğu gibi alır. Meftayı kabre indirip yüzü kibleye çevrilmiş olarak sağ tarafına yatırılır (Yaman, 1999: 30). Arap Alevilerinde cenaze namazı kılınan ölü, defin için doğu batı istikametinde açılan mezara omuzlarda taşınır. Mezarlığın çoğunlukla dağlık bölgede olmasından dolayı vahşi hayvanların mezarı gece açmasından korkulduğu için mezarın lahitle beraber insan boyunda olmasına dikkat edilir. Mezarın içindeki lahit açma yöntemi Alevilerde diğer mezheplerden farklı olup mezar belli bir derinlikten sonra iki tarafından daraltılıp oluşan kenarlara taş veya betondan levhalarla lahdin üstü örtülmektedir. Ölü, yakınları tarafından tabuttan çıkarılıp mezarın içindeki lahde sırtı lahit duvarına dayanmış, yüzü kibleye dönük, başı batı, ayakları doğu tarafına gelmiş bir şekilde yatırılır. Mezarın içine ölüyü yerleştiren birinci dereceden yakını kefenin baş tarafındaki düğümü açarak üç avuç toprağı kefenin içinden ağzın yanına koyar. Üç avuç toprağın kefenin içine ve ağzın yanına konmasının anlamı topraktan gelen insanoğlunun toprağa iadesi anlamına gelir. “(Ey insanlar) Sizi topraktan yarattık, ölümünüzle sizi oraya döndüreceğiz ve sizi bir kere daha oradan çıkaracağız.”(14) Ayet-i Kerimesi akla gelmektedir.

Ölü, lahdin içine yerleştirildikten sonra lahdin üstü beton ince levhalarla örtülür. Mezarı toprakla doldurmak için cemaatin sevaba ortak olmak için adeta birbiriyle yarıştığı görülür. Toprak atılırken cenazeye katılan şeyhler tarafından Yasin-i Şerif okunur. Toprak atma işlemi bittikten sonra telkin için imam, mezarın baş tarafında ölünün yüzüne dönük durur. Ahirette kendisine sorulacak sorulara cevap vereceği telkinleri yüksek sesle okur. Telkin, sadece ölüye yapılmamaktadır. Orada bulunan cemaatin inançları hakkında bilgi sahibi olmaları da amaçlanır. Telkin işlemi ölünün ruhuna Fatıha ile bittikten sonra ertesi gün sabahleyin mezara çıkış saati ve üç gün bazı yerlerde iki gün evde öğleden ya da ikindiden sonra taziye kabul saatleri anons edilir. Birkaç yıl öncesine kadar mezara çıkış saati ve taziye için belirli bir saat yoktu. Gün ağardıktan hemen sonra sabahleyin herkes mezarlığın yolunu tutardı. Taziye için gün içinde istenildiği zaman cenaze evine gidilirdi. Cenaze ailesini rahat ettirmek amacıyla taziyenin belirli saatler arasında olması gerektiğiyle ilgili kurallar konmuştur. Ertesi gün sabah mezara çıkacak insanları mezara araçlarla taşımak içinde saat mefhumu getirilmiştir. Mezarlıktaki dinî vecibeler bittikten sonra ölünün yakınları tek sıra hâline girip cemaatin taziyelerini kabul eder. Mezarlıktaki taziye kabul şekli cenazeye katılan cemaat, sıradaki cenaze yakınlarının önünden geçip elini selam verir vaziyette havada tutarak Arapçayla “Allah rahmet eylesin.” “Başınız sağ olsun.” “Dininiz, imanınız salim baki kalsın.” “Allah sizi ve çocuklarınızı salim kılsın.”

“Allah sabır versin.” anlamına gelen sözlerle klişeleşmiş dua ve temennileri söyleyerek cenazeye karşı görevlerini tamamlamış olurlar. Otuz, kırk yıl öncesine kadar mezarda cenaze yakınlarının ellerini teker teker sıkıp tokalaşarak baş sağlığı dilenirmiş. İleri gelenler ve şeyhlerin girişimiyle tokalaşma yerine selam şeklinde başsağlığı kabul edilmesi hem cenaze sahiplerinin rahatlığı hem de zaman kazanma yönünden isabetli bir karar olduğu görülmüştür. Mezarlıktaki taziye kabulünden sonra cemaat evlerine dağılırken akraba ve komşular cenaze sahiplerini yalnız bırakmamak için cenaze evine giderler.

### 10. Karaağaç Alevilerinde Defin Sonrası Ritüeller

Mezarlık dönüşü misafirler, cenaze evine gelirler. Bir kısım mezarda iken komşular ve yakınlar, cenaze evinde yemek hazırlığı yaparlar. Burada dikkat edilecek husus, cenaze sahiplerinin kesinlikle iş görmeyeceği hususudur. Sadece yemek değil, hastanın ölümünden itibaren ilk üç gün hiçbir iş görmezler. Sadece kendilerini cenazenin acısı ile baş başa bırakırlar. Bütün işler komşu, akraba ve yakınlar tarafından görülür (Metin, 2010: 99). Nusayri kültüründeki ölüm gelenekleri, ölü evinin kırsal alanda veya şehirde yaşamasına göre farklılıklar göstermektedir. İlgili kültürde ölü helvası, üç, beş, yedi, kırk ve elli iki mevlütleri okutulmaktadır. Mevlütlerde, ailenin ekonomik durumuna göre yemek veya birtakım ikramlar (kek, meyve suyu, vb.) yapılmaktadır. Kurulan taziye çadırlarında okunan mevlütlerde hiyerarşik bir sıralama ve saygınlık önemlidir. Bu bağlamda yaşlı hocalar çadıra geldiğinde herkes ayağa kalkarak hocanın elini öper. Söz konusu kültürde çadıra gelen yaşlı veya gençlerden Kur’an okumayı bilenlerin Kur’an okuması bir gelenek hâlini almıştır. Cenaze sahipleri, toplumun genelinden maddi ve manevi büyük destek görür. Uzun bir müddet yalnız bırakılmaz ve ev işleriyle uğraşmalarına fırsat verilmez. Komşular, bu acılı günlerinde ölü sahibine iş yaptırmadıkları gibi onları yalnız bırakmamaya da çalışır. Özellikle komşunun birisi gelmeden orada bulunan başka bir komşu çekip gitmemesi artık bir âdet hâline dönüşmüştür. Yedinci güne gelindiğinde yas ve üzüntüde nispeten de olsa bir düşüş görülmektedir. Yani yedinci günden sonra ev halkının özellikle yaslarını azaltabilmek adına ev veya dışarı işleriyle meşgul olunması sağlanır. Bu süreç bir nevi sosyal hayata kalındığı yerden devam edilmesi anlamına gelmektedir. Bu noktada yapılan gözlemler neticesinde ölüm hadisesinde birincil ilişkilerin hâkim olduğu Nusayrilerde sosyal dayanışma, diğer mezhep ve inanışlara göre daha üst seviyede olduğu tespit edilmiştir.

Bu konuda yine inanç önderlerinden Şeyh Hüseyin Şanlı’nın verdiği bilgi ise şöyledir: “Alevi kültüründe önceleri cenazenin defininden sonra bütün cemaat dönüşte cenaze evine gelir, hâli vakti iyi olanlar, cemaate yemek verirlermiş. Akabinde Kur’an okunup dua edildikten sonra herkes evine dağılırmış. İnanç önderleri şeyhler tarafından böyle acı günlerde cenaze sahiplerinin maddi, manevi rahatlığını

düşünerek cenaze dönüşü bu tür uygulamaların son bulması yönünde telkinlerde bulunulmuştur. Definden sonra Arap Aleviler, özellikle başsağlığı ziyaretleri hususunda çok duyarlıdır. Önceleri yedi günün her saatinde baş sağlığına gidilir ve uzun süre oturulmuş. Gün boyu konuklarını ağırlama telaşı cenaze yakınlarını çok yormaktaymış. Bu uygulamanın cenaze yakınlarını rahatlatacak bir şekilde düzenleme isteği dillendirildikten sonra başsağlığı ziyaretlerinin belirli kurallara bağlandığı görülmüştür. Yapılan yeni düzenlemelerle ilk olarak yedi gün olan başsağlığı süresi kırsal bölgelerde üç gün, şehirlerde ise iki günle sınırlandırılmıştır. Gün boyu gidilen başsağlığı ziyaretlerine öğleden ya da ikindiden sonra belli saatler arasında yapılma hususiyetine özen gösterilmiştir. Başsağlığı ziyaretlerinde en belirgin yapı Kur'an-ı Kerim'in okunup dua edilmesidir. İnanç önderleri ve Kur'an okumasını bilen halktan kişiler tarafından okunan Kur'an-ı Kerim ve aralarda yapılan dinî sohbetleri cemaat, huşu içinde dinler. Başsağlığında erkeklerle kadınlar kesinlikle ayrı yerlerde otururlar. Başsağlığının amacı cenaze sahiplerini bu acı günlerinde yalnız bırakmayıp teselli etmek ve ölünün ruhuna dua etmektir. Başsağlığı için cenaze evine gelen kişi, Kur'an okunuyorsa sessiz bir şekilde boş bulduğu bir sandalyeye oturur. Kur'an-ı Kerim okuyan kişi tasdikle okumasını bitirip Fatıha okuttuktan sonra kalkıp gitmek isteyenler çıkışta bekleyen cenaze sahiplerine başsağlığı dileyip cenaze evinden ayrılır.”

Geleneksel Türk dini inanışlarından günümüze kadar ulaşan diğer bir uygulama ise toplu hâlde yapılan mezar ziyaretleridir. Türkler ölülerini gömdükleri yerlere sin, kâbir, kesene, mola, meşhed, vs. adlar vermişlerse de en yaygın kullanıma sahip olan mezar ve mezarlık kelimesidir. Ziyaret edilen yer anlamına gelen mezar ve mezarlıklar, bütün Türk dünyasında arife ya da dinî bayram günlerinde halk tarafından topluca ziyaret edilmektedir. Bu durum, bir yandan ölümler kültürü ile ilişkili olduğu gibi türbe, tekke, yatır, dede mezarları vs. ziyaretleri ise doğrudan atalar kültürü ile bağlantılıdır (Güngör, 2007: 2). Nusayrilerde ölü, toprağa verildikten bir gün sonra sabahın erken saatlerinde (dört beş sularında) ölünün yakınları olan kadınlar ve erkekler tekrar mezara gider ve buhur yakıp Kur'an okurlar. Bu ara mezarın yanında üstünde veya yakınında ağlanması günah kabul edildiğinden mezarlık ziyaretlerinde ağlamamaya özen gösterirler. Huşu içinde dinlenen Kur'an-ı Kerim okunup dualar edildikten sonra halk, mezarlıktan ayrılır. Önceleri üç gün olan ve adına 'hadıra' (Aslan, 2009: 76-77) denilen mezar ziyaretleri definden sonraki gün ve yedinci günle sınırlandırılmıştır. Fazladan yapılan mezar ziyaretlerine sadece aile yakınlarının katıldığı bilinmektedir. Yedinci güne kadar komşu ve akrabalar cenaze evine yemekler hazırlayıp getirirler. Başsağlığı günleri geçtikten sonra uzaktan gelen ya da geç haberi olan ziyaretçiler kabul edilir.

## 11. Arap Alevilerde Yas Tutma Geleneği

Anadolu'nun genelinde olduğu gibi, yakınlarını veya sevdiklerini kaybedenlerin duydukları acı ve kederin doğal bir sonucu olarak ölüye ağlamak geleneği (Kalafat, 1998: 150), "Yas" âdetleri ve törenlerine, birbirinden birtakım farklılıklar arz etseler de, dünyanın her tarafında rastlanmaktadır. Nitekim eski Türkler'de "yuğ törenleri" adı verilen uygulamalara büyük önem verilmekteydi (İnan, 1995: 118-120). Arap Aleviler, ölen kişinin kadın veya erkek olmasını ayırt etmezken genç bir kişinin ölümüyle yaşlı bir kişinin ölümünü farklı karşılarlar. Genç birinin ölümü, yaşlı birine göre daha çok üzüntü ve keder bırakmaktadır (Aslan, 2009: 78). Yas, ölünün kırkinci gün yemeğinin verilmesiyle sona erer (Selçuk, 2004: 212; Küçük, 1995: 122). Ölümün özellikle üçüncü, yedinci ve kırkinci günü hayır yemeği verilir (Yaman, 1999: 35). Yas, "toplum tarafından, bizim için önemli olarak tanımlanmış insanların ve yakınlarımızdan birinin kaybıyla duyulan acı ve üzüntüyü toplumsal kalıplar içinde ifade etmektedir. Toplumsal bir kurum niteliğinde olan yasla ilgili âdetler; bu âdetlere bağlı işlemler ve kaçınmalar, acı çekenin belli etme, belirli bir süre yeni durumuna alıştırmaya, acısını azaltmaya ve giderek bu durumdan çıkarılma amacına yöneliktir." (Örnek, 1971: 81). Cenaze evinde yas tutulur. Bu yasa komşular da uyar. Cenaze evinde yedi gün yemek pişmez. Yemekleri komşular getirir. Müzik dinlenmez, televizyon açılmaz. Erkeklerde 40 gün sakal kesilmez. Definden sonra yedi gün boyunca güneş doğmadan mezara gidilir ve dua edilir. Buna vahde denir. Vahde uygulaması üç gün olarak Sünnilerde de vardır. Yine definden bir hafta sonra yedinci gün kurban kesilir. Mevlit okutulur, kadınlı erkekli mezara gidilir. Buna da hadıra denilir. Ölünün 40'ında, bayramlarda ve ölüm yıldönümlerinde mezara ziyarete gidilir (Tümer vd, 1997: 193). Karaağaç'taki Alevi Nusayriler için de zikredilen yas âdetleri geçerliliğini bütün titizliği ile korumaktadır. Sevdikleri bir aile efradının vefatından sonra yakınlarının acısı üzüntü ve gözyaşı olarak tezahür eder. Yas tutma, içten gelen bir duygu olduğu için belli kuralları yoktur. Ölünün birinci dereceden yakını olan kadınlar, sevdiklerini kaybetmenin acısıyla cenazenin kaldırılma sürecinde ağlaşırlar. Ağlayıp gözyaşı dökmek mezar ziyaretlerinde de yaşanır. Ölümün yüce Allah'ın emri olması sebebiyle isyan etmemek için ağlama her zaman düzeyli olur. Dövünme, isyan etme gibi hâl ve hareketlere halk ve büyükler tarafından izin verilmez. Kadınların yas tutma süresince siyah renkte elbiseler giymeleri ve başörtüleri takmaları, hüznü bir şekilde davranmaları, gülüp eğlenmemeleri, evlerine kapanmaları yas tuttuklarının işaretidir. Erkeklerin yas tutma şekli ise hüznü hâlleriyle tıraş olmaları, eğlenmemeleri ve gezmeye çıkmamaları yaslı olduklarının işaretleridir. Yas tutma süresinin sınırlaması olmamakla beraber ölü yaşlı ise kırk gün, genç ise bu süre çok daha fazla uzamaktadır. Yas süresini uzun tutan ailelerin normal hayatlarına dönmeleri için komşu ve akrabalar tarafından çaba sarf edilir.

## Sonuç

Alevi kültürü için ilkler ve sonlar önemlidir. Onları önemli kılan şey ise sonuçlarıdır. Her ölüm bir sondur ve her sonun bir değeri vardır. Bu değer, yeni bir olgunun veya durumun sebebidir. Dünya hayatının edebi, ahlâkı ve fazileti, ahiretin vasfını belirlemektedir. Ahiret, ödül ve cezanın vuku bulduğu yerdir. İyiyle kötünün, hayır ve şerrin birbirinden ayrıldığı ve ebedî hayatın sürüldüğü yerdir. Bu fasılda, insanın mevkisini belirleyen şey ise dünya hayatının kıymetidir. Ölüm, haktır ve Allah'ın emridir. Dünya hayatının sonu, ahiret hayatının ise başlangıcıdır. Nusayri-lerde meftanın yönünün kibleye çevrilmesi, yıkanması ve mezara kadar taşınması ve gömülmesi İslami kurallara göre yapılmaktadır. Yıkama, taşıma ve gömme merasimlerini belirleyen ananeler, dini kurallara göre şekillenmektedir. Ölü yakınlarının bu acı günü sabır ve sebatla geçirmeleri için halkın ziyaretleri, yedi gün boyunca okunan Kur'an ve yapılan ibadetler, İslam dininin kuraları mucibince yapılmaktadır. Resulallah'ın ve ehlibeytinin hayatı ve anlayışları Arap Alevilerinin geleneklerinin oluşmasında önemli bir yer teşkil eder. Cenazelerin gömülme şekli ve cenazede kılınan namaz, namaz sonrasında okunan dualar ve taziye evindeki uygulamalar bu anlayışa uygundur. Yedinci günde daha sonraları da bayramlarda ve ölüm yıldönümlerinde yapılan kabir ziyaretleri bu anlayışın tezahürüdür. Yedinci günde dağıtılan hirise de dinî bir değer ve anlam taşımaktadır.

Son söz, Alevilerin ölü gömme adetleri, İslami bir anlayışa göre yapılmaktadır. Gelenek ve görenekleri de belirleyen en önemli unsurun da din olduğu unutulmamalıdır.

## Sonnotlar

- <sup>1</sup> Şeyh Hüseyin Şanlı bu ayetin Kehf 18/110 olduğunu ifade etmiştir.
- <sup>2</sup> Şeyh Hüseyin Şanlı bu ayetin Nahl 16/97 olduğunu dile getirmiştir.
- <sup>3</sup> Şeyh Hüseyin Şanlı bu söz için Sahihü'l Buhari Rikak 42 ve Sahihü'l Buhari Zühd 5 kaynaklarını referans göstermektedir.
- <sup>4</sup> Şeyh Hüseyin Şanlı busözün İmam Er-Rıza'nın sözü olduğunu vurgulayıp kaynak olarak Muhammed Bâkır Meclisi, Bihar'ul- Envar, c. 78'i göstermektedir.
- <sup>5</sup> Şeyh Hüseyin Şanlı bu ayetin Araf 7/34 olduğunu ifade eder.
- <sup>6</sup> Şeyh Davut Tümkiye bu söz için Nahl Celâluddin Suyuti, el-Câmiu's-Sagîr, I-II, Beyrut 1981, 2/12, Hadis No:1201'i kaynak olarak belirtmiştir.
- <sup>7</sup> Belde belediyeleri mezarı bedava vermektedir. Merkez şehir belediyesi ise mezarı belli bir fiyat karşılığında satmaktadır.
- <sup>8</sup> Şeyh Hüseyin Şanlı bu söz için Ahmed Bin Abdilleh El Asbahani, Hilyetü'l-Evliya ve Tabakatü'l Esfiya, Kahire, c.8, s.78'i kaynak göstermektedir.

- <sup>9</sup> Şeyh Hüseyin Şanlı bu ayetin Maide 5/6 olduğunu ifade eder.
- <sup>10</sup> Şeyh Haşim Tümkaya bu söz için Müslim, Cenâiz, 52-57, Hadis No: 945'i kaynak göstermiştir.
- <sup>11</sup> Şeyh Hüseyin Şanlı bu söz için Tirmizi, Muhammed b. İsa, el-Camiüs-Sahih, Beyrut 1987, Cenaiz, 37, HadisNo: 1023'ü kaynak göstermiştir.
- <sup>12</sup> Şeyh Hüseyin Şanlı bu söz için Ahmed b. Hanbel, el-Müsned, c.4, s.371, Beyrut 1991'i kaynak olarak göstermiştir.
- <sup>13</sup> Şeyh Hüseyin Şanlı bu söz için Ahmed Bin Hanbel, Müntehab Kenzülümmal Hamişi Müsnedi Ahmed, c.1, s. 221 – 222'i kaynak olarak göstermiştir.
- <sup>14</sup> Taha 20/55.

### Kaynakça

- ARTUN, E. (2010). *Türk Halkbilimi*, İstanbul: Kitabevi Yayınları.
- ASLAN, C. (2009). *Fellahlar'ın Sosyolojisi*, Adana: Karahan Yayınları.
- BÜLBÜL, D. (2006). *Düziçi'nde Geçiş Dönemleri (Doğum-Evlenme-Ölüm)*, Niğde Üniversitesi Basılmamış Yüksek Lisans Tezi. Niğde: Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- ÇİFTÇİ, Ş. (2011). *Alevi- Bektaşî Kültüründe Hadis*, Isparta: Hilal Ofset.
- ENGİN, İ. (1998). *Tahtacılar*, İstanbul: Ant Yayınları
- GÜNGÖR, H. (2007). *Geleneksel Türk Dininden Anadolu'ya Taşınanlar*, Ankara: Hacettepe Üniversitesi Türkiyat Araştırma Enstitüsü Yayınları.
- İNAN, A. (1976). *Eski Türk Dini Tarihi*, İstanbul: KTB Yayınları.
- KALAFAT, Y. (1990). *Doğu Anadolu'da Eski Türk İnancının İzleri*, Ankara: Berikan Yayınları.
- KALAFAT, Y. (1998). *Kuzey Azerbaycan-Doğu Anadolu ve Kuzey Irak'ta Eski Türk Dini İzleri*, Ankara: Berikan Yayınevi.
- KALAFAT, Y. (2010). *Ulucanlar*, Ankara: Berikan Yayınevi.
- KÜÇÜK, A. ve KÜÇÜK, M. A. (2009). *Türkistan'dan Türkiye'ye Alevilik-Bektaşîlik*, Ankara: Berikan Yayınevi.
- KÜÇÜK, M. (1976). *Horasan'dan İzmir Kıyılarına Cemaat-ı Tahtacıyan*, İstanbul: Horasan Yayınları.
- METİN, İ. (2010). *Alevilikte Cenaze Kaldırma*, İstanbul: Parşömen Yayınları.
- ÖRNEK, S. V. (1971). *Anadolu Folklorunda Ölüm*, Ankara: AÜDTCF Yayınları.
- ÖRNEK, S. V. (2000). *Türk Halk Bilimi*, Ankara: KTB Yayınları.
- ÖZDEMİR, İ. (2011). *Yazılmayan Alevilik*, Ankara: Kripto Yayınevi.
- SELÇUK, A. (2004). *Tahtacılar*, İstanbul: Yeditepe Yayınevi.
- TÜMER, G. ve KÜÇÜK, A. (1997). *Dinler Tarihi*, Ankara: Berikan Yayınları.
- TÜRKAN, H. K. (2012). "İskenderun Mezar Taşı Sözleri üzerine Bir İnceleme", Turkish Studies- International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic Volume 7/4, Ankara-Turkey
- YAMAN, M. (1999). *Alevilikte Cenaze Hizmetleri*, İstanbul: Can Yayınları.



<http://www.alevibektasi.org>

**Kaynak Kişiler**

Şanlı, Hüseyin, (46), 2012, Karaağaç, İskenderun, Hatay.

Tümkiye, Davut, (54), 2012, Nardüzü, İskenderun, Hatay.

Tümkiye, Haşim, (32), 2012, Nardüzü, İskenderun, Hatay.



## HZ. ALİ MERKEZLİ BİR ÖLÜM MEMORATINA DAİR DEĞERLENDİRMELER

Tuğrul BALABAN\*

### Öz

Bireylerin metafizik tecrübelerine dair anlatılar olarak efsanenin kadrosu içerisinde yer alan memorat kavramı, efsanenin gerçekliğinin ötesinde ve kutsiyet sınırını aşan bir anlatıyı ifade eder. Zira memorat bir nakil ya da rivayet değil ferdi bir tecrübedir. Kültürel denetim mekanizmaları olan bu tür anlatımlar sosyal normların oluşturucusu ya da koruyucusu olarak insan hayatına yakın bir mesafede dururlar. İnsan hayatının en önemli geçiş dönemlerinden birini teşkil eden ölüm özellikle son yüzyıl içerisinde ortaya çıkan gelişmelerle birlikte hayatın olabildiğine dışına itilirken geleneksel değerlerin muhafaza edildiği geniş anlamıyla İslâm toplumlarında, dar anlamıyla da Alevi-Bektaşî inanç evreninde hayatın içerisinde ve hatta yanı başında düşünülür. Ölüm çevresinde oluşan inanma örneklerini sözlü gelenek içerisindeki anlatılarda bulmak mümkündür. Bu yapıdaki anlatımların temel özelliği kural koyucu ve anlam yükleyici olmalarıdır. Yaşam içerisinde, olay ve olgular arasındaki neden-sonuç ilişkisini kurma işlevi ile toplumsal düzeni sağlarlar. Bu çalışmada Amasya'nın Gümüşhacıköy ilçesine bağlı Korkut köyünde derlenen ve Hz. Ali'yi merkeze alarak ölüm üzerine anlatılan bir memoratın epizotları açısından analiz edilmesi amaçlanmıştır. Bu anlatıma üzerinden geleneğin mensubu olduğu topluma eğitici etkilerini yansıtan sonuçlara ulaşılmaya çalışılmıştır. Ayrıca konu edilen anlatıdan hareketle efsane ve memorat kavramlarının birbirleri ile ilgisine dair değerlendirmeler yapılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Hz. Ali, memorat, efsane, ölüm, İnanış

## ASSESSMENTS ON A MEMORAT OF DEATH BASED ON HZ. ALI

### Abstract

Memorat refers to a narrative beyond the myth and the reality of the holiness of exceeding the limit and metaphysical narratives about experiences of the individuals included in the legend team concept. Memorat is an individual experience and not a transfer or rumour. Cultural control mechanisms of such narratives as a creator or protector of social norms stand in close proximity to human life. The death is considered a topic where traditional values are maintained in the broadest sense in the narrow sense of the Muslim communities in the Alevi-Bektashi faith, and even as life at the beginning of the universe while it is pushed out of human life, which constitutes one of the most important periods in the transition. It is possible to find examples of belief around the death in the narratives in the oral tradition. The

\* Yrd. Doç. Dr., Amasya Üniversitesi, Eğitim Fakültesi, Türkçe Eğitimi Bölümü, Amasya/Türkiye,  
tugrulbalaban@gmail.com.tr  
DOI:10.12973/hbvd.73.145

main feature of expressing the meaning of this nature is prescriptive. It provides the social order and events and facts to establish cause-effect relationship among the functions in life. In this study, it is aimed to analyse episodes of a memorat that narrated on death and based on Hz. Ali and compiled in Korkut Village of the town of Gümüşhacıköy in Amasya. It is a member of the tradition of telling society that reflects the effects of educational outcomes that have been attained. Also, assessments are made about the relation between the legend and memorat from this narrative that subjected.

**Key Words:** St. Ali, memorate, legend, death, belief

### Giriş

Memoratlarda, metafizik öge ya da güçlerle, görme, fiziksel temas ya da his gibi daha zayıf bir yolla kurulan iletişimi ifade eden genellikle kişisel tecrübeye dayalı anlatımlardır. Memorat kavramı ayrı bir tür olarak da değerlendirilmeye birlikte genellikle efsane üst başlığıyla birlikte anılır. Efsanenin yapısıyla çok benzeşir; ancak özellikle zaman algısında temel bir farklılık dikkatleri çeker. Efsane geçmişte olup bitmiş hadiseleri nakleder, memoratın hayata daha yakın olması onun inanılabilirliğini ve toplum üzerindeki tesirini artırır. Efsanenin geçmişte yaşandığını iddia ettiği hadiseleri memoratlar bugün bireylerin tecrübelerinde ortaya koyar. Özkul Çobanoğlu “*Memoratlarda sözlü kültür nesir türleri içinde motif ve kahraman özelliklerinin ötesinde yapı ve işlev olarak benzeştiği hatta pek çok bakımdan örtüştüğü tek tür efsanedir*” demek suretiyle onu efsanenin kadrosu içerisinde değerlendirir (2003: 25).

Bu konuda yapılmış karşılaştırmalardan yararlanılarak efsane-memorat ilgisini algılamak mümkündür: Efsane dünü, memorat bugünü nakleder; dolayısıyla memorat bireysel tecrübeye, efsane nakle dayanır. Çobanoğlu, bu ilişkiyi “*Memoratlarda yer alan ve ‘tabiatüstü’ kavramı ile ifade edilen yaratıkların kurulan ilişkiler ve gerçekleşen olayların pek çoğu aynen efsanelerde de bulunmaktadır*” şeklinde açıklar (2003: 26). Her iki türde de hadisenin geçtiği yer yaklaşık olarak bellidir; ancak efsanelerin mekânı bazen bu dünya dışında bir yer olabilir. Oysaki memoratların mekân ve zamanı konusunda şüphe yoktur. İnanma her iki tür için de ortak tavidir. Ancak efsanelerdeki inanma, daha ziyade olduğuna iman etme, görmeden kabullenmedir. Memorat ise karşılaşılan varlığın mücessem kimliği, etkisi; hadisenin yeri ve zamanı gibi insanda şüphe uyandırabilecek tüm ayrıntılara karşı cevaplarını hazırlayarak inancı sağlamlaştırır. Her iki türün de gerçek olduğu düşünülür. Tecrübe, insanın savunma mekanizması olarak işlev görür. Geçmişini bilen insan gelecekteki yaşantısını bunun üzerine kurar. Bu bakımdan insan geçmiş ile ân arasında sürekli mukayese yapar. Yeni öğrendiği bilgiyi geçmişte öğrendikleriyle karşılaştırır ve kabullenmekte güçlük çekmez. Anlatılan efsane ve yaşanan memorat geçmişte öğrendikleri ile desteklenmesi için şüphe duymaya gerek yoktur. Memoratların kahramanları da efsane

kahramanları gibi insanlar ve bazen de cin, peri, ruh gibi soyut/metafizik varlıklar olabilir. Memoratlar bir nesne değil bir özne ile karşılaşmayı ifade ederler. Oysaki bazı efsaneler memoratlardan farklı olarak nesnelere açıklayarak köken mitlerine yaklaşırlar.

Efsaneler, memoratlardan inanç, işlev, şekil, yapı, kaynak ve içerik gibi bazı yönlerden ayrılır bazı yönlerden benzerdir. Ali Berat Alptekin bu tür efsanelere “mit” demeyi teklif eder (2012: 11). Memorat bir an hikâyesidir ve genellikle ferdidir. Hadisenin tanığı ya yoktur ya da tanıkların tümü benzer düşünce ve inanç evrenine sahiptir. Bu sebeple izah edilmesi çok güçtür ve efsane türleri içerisinde inandırıcılık vasfı en yüksek olan anlatılardır. Anlatılar genellikle ferdi tecrübenin ürünüken bazı efsanelerin birden fazla şahitle ve bazılarının da şaşırtıcı bir şekilde köy halkının şahitliğinde gerçekleştiği görülür. Çalışmada ele alınan memorat metninde şahitlerin “akrabalar” ve “köy halkının yarısı” olarak ifade edilmesi türe dair kişi sınırlamasını ortadan kaldırır.

Memorat kavramının bazı özelliklerini vurgulamak suretiyle “*Memorat nedir?*” sorusuna cevap aranabilir. Şu halde memorat;

*Genellikle metafizik bir karşılaşmayı ifade eder; ancak bu durum karşılaşılan varlığın yaşam alanı içerisindeki yeri ile ilgilidir. Zira hadisenin anlatma esasına bağlı metinlerin temel unsurları olan yer, kişi, zaman ve bağlam ilgisinin kurulduğu ve gerçeklik ya da inandırıcılık vasfını bu suretle kazandığı açıktır. Anlatının kahramanı metafizik bir varlık olsa da anlatı evreninin reel bir dünyaya işaret etmesi onu gerçekçi kılar.*

İnanç ile yakından ilgilidir: Memoratlar olmayan ya da olma olasılığı bulunmayan konularla ilgilenmez. Halkın efsane ya da menkabe olarak algıladığı konularla ilgili bir nakil değildir. Bahsi geçen durum anlatmanın kahramanı için gözüyle gördüğü bir durumdur. Dinleyicisi için ise inançları doğrultusunda yaşanması muhtemel bir durumdur. Şu şekilde olağanüstü bir sıradanlıktan bahsediyoruz diyebiliriz. Hal-ka göre bu anlatımlar günlük hadisenin bir parçası, yaşanmış olanın nakledilmesinden ibarettir. Türk-İslâm kültürü içerisinde ismi anılan birçok metafizik kahramanın Kur’an-ı Kerim’de müteaddit ayetlerde ismi anılan “Cin” kimliği ile tanımlanması geleneğin inanca bağlanmasının açık bir örneğidir.

*Bir sebeple bağlanma ihtiyacının tezahürüdür:* Efsanenin özellikle coğrafya ile yakın ilgisi bağlanma ihtiyacı sebebiyledir. Kişinin mekâna değer katabilmek adına özel bir çabası yoktur. Ancak yaşanmış olan hadiseden adını alan bir muhit doğal yollarla sahiplenilmiş olur. O muhit üzerindeki bazen maddi bazen de zihni iz bireyi mekâna bağlayacaktır.

*Kişinin ferdi tecrübesi olmakla birlikte birden fazla tanığı da olabilir:* Kişi bu ferdiyet eksenli meseleyi belgeler ya da belgeleme endişesi taşır. Bu sebeple yer, zaman ve bazen şahit gösterir. Aksini ifade etmek kişinin hasta olduğunu düşünmek ya da yalan söylemekle itham etmiş olmaktır. Birey bu şekilde düşünülebileceği endişesi taşıdığı durumlarda tecrübesini paylaşmayı istemeyecek ve bundan kaçınacaktır. Öyleyse,

*Memorat aynı düşünce dünyasını paylaşan insanların ve o insanların ortak kabullerinin hikâyeleridir:* Bu şekilde yaşantı içerisinde olağan bir durum hüviyetiyle varlığını sürdürebilmektedir.

*Memorat hedef kitlesi içerisinde anlamlıdır:* Bu durum bir önceki tespitin de açıklayıcısıdır. Tarihi vakaların değerlendirilmesindeki en önemli prensip, hadisenin yaşanma zamanı/çağı, çağın koşulları ve yaşandığı mekân içerisinde değerlendirilmesidir. Geçmişte halk için önemli ve geçerli olan bir bilgi bugün kabul görmeyebilir. Yahut bir mekânda, coğrafyada kıymet ifade eden bir bilgi başka bir muhitte sahiplenilmeyebilir. Bu açıdan memorat anlatıcı ve hedef kitlesi içerisinde ele alındığında halkın dünya görüşünü yansıtmaya bakımdan kıymete değerdir.

Görüldüğü gibi memorat, yaşanmış, deneyimlenmiş bir efsaneden başka bir şey değildir. Bu yaşanmışlık veya tecrübe edilmek suretiyle ulaşılan bilgi, memoratı daha kutsal, daha gerçek ve daha etkili kılarak daha efsane yapar.

Yapılan memorat tanımlarında genellikle ferdi tecrübenin ürünü olan anlatmalar olduğu vurgulanmaktadır. Bu sebeple bir düş, rüya ya da sanrı olarak görüldüğü de olmaktadır. Çalışmaya konu olan memorat ise bu noktada farklı bir yapı gösterir. Hadisenin şahidi değil şahitleri vardır ve bunların sayısı oldukça fazladır. Bu anlamda ilgili memorat iki temel problem üretir. Birincisi memoratlar ferdi olmanın ötesinde bir anlam ifade edebilirler mi? İkincisi hadisenin başkahramanı olan Hz. Ali'nin kadının ruhunu teslim almak için gelişi çok şahitli bir tespit olarak realite ile ilişkilendirilebilir mi?

Eski Türk inanışları içerisinde atalar ruhunun öldükten sonra kavmine fayda sağlamaya devam ettiğini biliyoruz. Ölüm sonrasında tanrısal güçlere sahip ataların kendi soylarına mensup bireylere yardım etmesi şeklinde algılanan atalar kültü, ilgili memoratta soy bağı ile değil inanç bağı ile ilişkili olarak ortaya çıkar. Türk-İslâm kültüründe de velilerin bu fonksiyonu keramet ile yaşarken ya da öldükten sonra yerine getirebileceğine dair inanç yaşamaktadır. Ancak bu anlatıdaki durum kerametın sınırlarını da aşmaktadır. Zira Hz. Ali, Azrail'e –ki Kur'an-ı Kerim'de Ölüm Meleği olarak yer alır<sup>1</sup>– mahsus bir görev olan insanların canını ya da ruhunu alma görevini üstlenmiştir. Bu durum toplumu içerisinde Hz. Ali'nin kutsiyetini ve halk algısındaki yerini de ifade etmektedir.

Çalışmada Hz. Ali etrafında anlatılan bir ölüm memoratının Alevi-Bektaşî topluluğu olarak Korkut köyü halkı içerisindeki anlamı ve eğitici etkisi incelenmektedir.

### Değerlendirme

Türk halk kültüründe mitolojik dönemden başlayarak günümüze kadar gelmiş ağaç, yer, su, ateş, gök, dağ, kaya, mağara, atalar gibi birçok kültler yer alır. Bunların günümüze ulaşmalarında ve yaşamaya devam etmelerinde en önemli işlevsel rol hiç şüphesiz memoratlarıdır (Çobanoğlu, 2003: 68). Memorat kapsamında ele alınan ürünlerde genellikle güçlü ve tartışmasız kutsal kabul edilen kişilerin güncel yaşantılar üzerindeki etkisinin ele alındığı görülür. Bu etki, sözlü anlatım yoluyla kuşaktan kuşağa aktarılır. Sözlü aktarımda kutsal kişi giderek daha güçlü hale gelir, bazen de korkulan bir özneye dönüşür. Söz konusu dini bir şahsiyetle ilgili efsane anlatılacağı vakit, anlatıya geçmeden evvel o evliya hakkında açıklayıcı bazı bilgiler verilir. Bu yolla dinleyicinin hadiseyi kabullenmesi daha kolay bir hâl alır. Hz. Ali ile ilgili yukarıya alınan memoratta bu genellemeye uyulmadığı görülür. Çünkü Hz. Ali herkes tarafından bilinen ve saygı duyulan bir din büyüğüdür. Özellikle Alevi-Bektaşî muhiti içerisinde Hz. Ali etrafında kültürel aktarım yoluyla nakledilen hikâyeler, cenk-nâmeler ya da destanlar gibi anlatımlar, tecrübe edilmesi muhtemel her türlü olağanüstü duruma karşı muhitinin hazır bulunuşluğunu sağlar.

Memoratların temel hareket noktalarından biri velayet ve velinin dirilmesidir. İslâm inancında beden topraktan mamuldür<sup>2</sup> ve tekrar toprağa dönerek<sup>3</sup>, dönüşerek dünyadaki varlığını cismi olarak noktalandığında ruh bedeni terk eder. İnsanın yaşamında görülemeyen ruhun ölümden sonra da görülemeyecek olması tabiidir. Burada olağanın dışında kalan şey ruhun insanlarla fiziki temas kurma gayretidir. Ruh (ata), insanlarla görüşebilir, fayda veya zarar verebilir.

Bilim, ölmüş insanların geri gelemeyeceğini söylemektedir. Halk, peygamberleri ve velileri hakkında bu şekilde düşünmemektedirler ki onlardan dilek dilemekte, onları görmekte ve hatta onlarla bir arada yaşadıklarını ifade etmektedirler. İslam toplumlarının çoğunda velinin yeniden dirilmesi, insanlara zarar ya da fayda vermesi dini ve kabullenilebilir bir olgudur. Dolayısıyla olağanüstü varlıkla olağandışı bir karşılaşmanın İslâm toplumunun bireyleri üzerindeki etkisi genellikle olumlu sonuçlar vermektedir. Örneğin velilerin varlığı efsane metinlerinde çoğunlukla koruyucu olarak algılanmış ve bu sebeple velilere ait türbe, kabir gibi dini yapılar, içlerindeki misafirleriyle birlikte mahallelere, evlerin yakınlarına ve hatta bitişik duvarlarına kadar sokulabilmiştir.

Değerlendirme bölümü, konumuz olan memoratın dört epizotunun analiz edilmesi yoluyla oluşturulmuştur:

### a. Hasta (Kadın) Vefat Eder

Vefat eden kişinin kadın olarak ifade edilen cinsiyetinin olayın akışına bir etkisi yoktur. Hz. Ali'nin ruhu teslim almaya gelme sebebi olarak "Kadın olduğu için (ululama)" ya da "kadın olmasına rağmen (değersizleştirme)" gibi belirleyici cinsiyet unsurları değil ölen kişinin birey olarak sahip olduğu değerler öne çıkarılmıştır. Dolayısıyla anlatı bir bireyin ölümü etrafında şekillenir; ancak bu bireyin kadın olması hadisenin sonucuna etki eder. Zira burada öncelikle Alevi-Bektaşî toplumu içerisinde eş, ana ya da bacı olarak görülen kadının konumu gösterilir. Cinsiyet bu yönüyle anlamlıdır.

Türk kültürü içerisinde kadın, erkeğin yanında ve erkek ile beraber anılır. Cinsiyetine ait tüm konularında (eş, ana, çocuk) değer taşır. "Kam Püre Oğlu Bamsı Beyrek Destanı"nda Banu Çiçek'in doğumu beylerin duası ile edilir. Pay Piçen Bey kızı olması için o devirde "*alkışı alkış karkışı karkış*" olan beylerden dua ister: "*Bigler, menüm dahu hakkuma bir dua eylen, Allah Taala mana da bir kız vire dedi. Kalın Oğuz bigleri el kaldurdular, dua eylediler, Allah Taala sana da bir kız vire dediler.*" (Ergin, 1997:117). Orhun Yazıtları'nda Tanrı, sadece kağana değil eşine de kut verir: "*Yukarıda Türk tanrısı, Türk mukaddes yeri, suyu öyle tanzim etmiş. Türk milleti yok olmasın diye, millet olsun diye babam İltiriş Kağanı, annem İlbilge Hatunu göğün tepesinden tutup yukarı kaldırmış olacak.*" (Ergin, 1999:13). İslâmın Türkler arasındaki ilk devirlerinde de durumda bir değişme olmaz. Ahmet Yesevî'nin sohbetlerine örtüsüz kadınların da katıldığı dedikodusu yayıldığında Yesevî, bu durumun iftira olduğunu; ancak iftira olmasa bile Hak yolunda gidenler için bunda bir sakınca olmadığını bir keramet ile ispat eder: Bir müridi ile dedikoduyu yayanlara "hokka" gönderir: "*Oralarda bütün âlim ve şariatçılar birleşerek hokkayı açtılar: İçindeki pamukla ateş hiç biribirine te'sir etmemişti, ne pamuk yanmış, ne de ateş sönmüştü. O vakit, Hoca'dan şüpheye düşerek müfettiş yollamış olan âlimler, onun kendilerine vermek istediği dersin mânasını bütün açıklığı ile anladılar. Eğer, erkek kadın bir ehl-i hak meclisinde birleşerek beraber zikir ve ibâdete devam etseler bile, Hak Ta'âlâ, onların kalblerindeki her türlü kin ve düşmanlığı yok etmeğe muktedir.*" (Köprülü, 1976: 34).

Alevî ve Bektaşîler arasında erkeğin karısına iyi davranması, onu zor durumda bırakmaması tarikat emridir, buna karşılık kadının da eşine saygılı olması gerekir (Ünlüsoy, 2009: 63). Alevî-Bektaşî erkânı içerisinde bu nedenle nikâh, şariatın beşinci makamını teşkil eder: "*Kadınlardan sizin için iyi ve uygun olanlarını nikâhlayınız.*" (Coşan, 1996: 11).

Anlatmada yer alan kadın, toplumu içerisinde bir birey olarak erkeklerle birlikte yer alır. Erkeğe karşı konumu değil sahip olduğu değeri vurgulanır. Evinde ya da görev alanında eşine bağımlı değil eşine karşı sorumlu bir yapı sergiler. Eşine danışmadan evinde misafir ağırlama hakkına da sahiptir, bu durumu izah ederken



eşinin şikâyet etmemesi gerektiğini inançları ile izah ederek evini yönetme yetkisine de sahiptir. Ayrıca bu hususiyetler kadının sahip olduğu değerler olarak kişisel iyilik ölçütü olarak değil de kültürünün değerleri olarak yansıtılır: Kadının iyiliğinin kaynağı olarak sadece kendisi değil içerisinde yetiştiği kültürü ve inancı gösterilir: “... Niye? Bak derdi evet Cenab-ı Allah ne diyo, derdi. Kul hakkıynan, yetim hakkıynan yanuma gelme, gelme, gelme. Bi kul hakkı, bi yetim hakkı iki. Başka... Komşulara kötülük yapma üç. Ondan sonra eline, beline, diline sahibelik edemezsen gelme benim yanına diyo. Anladın mı?”

Efsaneler temel olarak eğitici anlatmalardır. Çalışmaya konu olan memoratta da bu durumu görebilmekteyiz. Anlatmada ilk mesaj kadınlara verilmektedir. Toplumunun kadınlarından beklentiler ortaya konulmaktadır. Diğer mesaj kadının cinsiyetten arındırılmasıyla toplumunun öteki bireylerine verilir. “Bu şartları sağladığımda ya da beklentileri yerine getirdiğinde ...” cümlesini inancının kaynağında yer alan Hz. Ali ile ilişkilendirerek bireylerin eğitildiği görülür.

Bir başka husus da Hz. Ali’nin ruhunu almaya gelmesi ile şereflenmiş bulunan kadının ölüm şekli ile ilgilidir. Metinden anlaşıldığı üzere Hz. Ali’nin geliş sebebi kadının iyiliği ile ilgilidir. Dolayısıyla ödüllendirilen kadının rahat ve acısız bir şekilde ölmesi beklenir; ancak anlatmada kadının bir hafta yattığı ve acı çektiği görülür: “Selâyı selâyı canını ürkütmüşler. Bi hafta böle (böyle) yatdı. Yalnız çok ciddi bağıryodu.” Bu durumun da ibret olarak eğitici bir yön ifade ettiği söylenebilir. Kadının bir hafta hasta yatması dikkatleri onun üzerine çekecektir. Akrabaların başına toplanmaları ve köy halkının hasta evini ziyarete devam etmeleri, mesajın geniş kitlelerin şahitliğinde ve muhit içerisindeki insanların cem’ine ulaştırılmasını sağlamış olacaktır. Bu durum yine akrabaların akrabalara karşı ve köy halkının komşularına karşı görev ve sorumluluklarını da vurgular: “Evin ortasında hep akrabalar toplandı, beklilyolar... Yani ben değil köyümüzün halkının yarısı gördü. Evde oturanlar. Bu Cenazeyi bekleyenler.”

Başka bir açıdan ölememe Tanrı’nın iradesi ile ilgili bir durumdur. Bir sebebe bağlı olarak ruhun bedeni terk edememesi olarak tanımlanabilecek olan bu durumda ilgili sebep gerçekleştiğinde ya da engel ortadan kaldırıldığında ölümün gerçekleşebildiği görülür. İbn Fazlan’ın Türkler arasındaki seyahatinden naklettiği bilgiler ölümün bir sebebe bağlı oluşunun İslâm öncesi inanç sistemiyle ilgisini de gösterebilir: “Bazen hayvanları kurban etmeyi bir iki gün geciktirirler. Bunun üzerine, aralarındaki büyüklerden bir ihtiyar (şaman) onları, kurbanları çabuk öldürmeye teşvik eder. “Ölüyü rüyamda gördüm. Bana: Görüyorsun, arkadaşlarım beni geçtiler. Onları takip etmekten ayaklarımın altı yara oldu. Onlara yetişemiyorum. İşte, tek başıma kaldım, dedi.” der. Bunun üzerine ölünün hayvanlarına varıp bir miktarını öldürürler ve kabrinin yanına asarlar. Bir veya iki gün geçtikten sonra ihtiyar tekrar onlara gelir. “Falanı (ölüyü)

*rüyamda gördüm. Bana: Aileme ve arkadaşlarıma haber ver. Beni geçenlere yetiştim. Yorgunluğum geçti, dedi.” der.” (Şeşen, 1975: 36-37).*

İslâm öncesinde de ölememenin benzer örneklerini görebiliyor olmamız bu açıdan oldukça manidardır. Ancak inanışın doğrudan geçmiş inanç evreninden beslendiğini söylemek sonraki dönemi ve etkilerini yok saymak anlamına gelebilir. Bu sebeple Eski inanma biçiminde örnekleri görülen durumun İslâm’da karşılık bulmuş olduğu söylemi dönemlerin birbirleriyle ilgilerini kurmuş olacaktır.

### **b. Hz. Ali Azrail’in Görevini Üstlenerek Kadının Ruhunu Teslim Almaya Gelir**

Türk kültüründe ölüm kavramı yokluk anlamında kurgulanmaz. Kişiler ruhlarını teslim ederler, Hakk’a yürürler, Hakk’a göçerler, uçmağa varırlar, rahmet-i rahmana kavuşurlar, dünyaya veda ederler, dünyadan göçerler, dünyasını/don/kalıp değiştirirler, can borcunu öderler, toprak olurlar; ancak hiçbir surette ölmezler. Ayrıca gömülmek de bir yok oluş değildir. Saklamak veya sır olmak kavramlarıyla kişinin âlemini değiştirdiği ve şu an için etrafta görünmediği anlatılır ve bir geri dönüşün kapısı aralık bırakılır. “Ölüm, yaşamın öbür dünyada devam etmesi gibi bir umut ya da en azından bir teselli de taşımaktadır” (Roux, 1999: 11). Ölüm, ölen insanın gizlenmesinden başka bir şey değildir: “Anlar dahi bu dünyaya geldi kiçdi/ Karvan kibi kondı köçdi/Anları dahi ecel aldı yir gizledi/ Fâni dünya yine kaldı” (Ergin, 1997: 94). Bu düşünüş tarzı ile öbür dünya inanışına bağlı olarak bedenden öte ruhun öne çıkarıldığı söylenebilir.

Ruhun bedeni terk edişi yeni bir yaşama geçişi ifade eder. Zaten başka bir evrene geçiş olmasaydı yeniden dirilme ümidi söz konusu olamazdı. Kırgız destan kahramanı Manas iki kez dirilmek suretiyle geri döner, şamanlar alt dünya ve üst dünyalar arasında seyahat eder vb. çoğaltmak mümkündür. Görülüyor ki ölüm kavramı inanç ile doğrudan ilişkilidir ve mitik bir kökten beslenir. Bu da onu kutsanmak suretiyle tartışmasız gerçek kılar. “Ruh kavramı ancak sözde-bilimsel bir varsayım (hipotez) olmaktan çıkıp tanrıbilimsel bir dogma olduğundadır ki, birliği ve bölünmezliği üzerinde temel bir özellik gibi inatla durulur” (Frazer, 1992: 305)

Kur’an-ı Kerim’de “Görenele görmeyen bir olmaz. Karanlıkla aydınlık, gölge ile sıcak, dirilerle ölümler de bir olmaz. Allah, dilediğine hakkı iştittirir. Sen kabirlerde olanlara sesini elbette iştittiremezsin!” (Fâtır: 19-22) ayetlerinde görüldüğü gibi ölümün İslâm’da algılanış biçimi, kişinin dünyadan fiili olarak çıkmış olduğunu ifade eder. Oysaki Türk kültüründe öldükten sonra bağların kopmadığı görülür. Ölümün hayat ile birlikte düşünüldüğü Türk kültüründe ruhun ölümden sonra yaşama devam edeceği inancı hâkimdir. İbn Fazlan Türkler arasında yaptığı gezilerinde karşılaşılan cenaze merasimini şu şekilde tarif eder: “Aralarında biri ölürse onun için ev gibi büyük bir çukur kazarlar. Bundan sonra cesedini alıp hirkasını (elbisesini) giydirir, kuşağını ve

yayını kuşandırırılar. (...) Bundan sonra ölünün hayvanlarının yanına varıp miktarına göre birden yüze veya iki yüze kadarını kurban olarak öldürürler. Onların etlerini yerler. Başlarını, ayaklarını ve derilerini ve kuyruklarını bir tarafa ayırıp, bunları kesilmiş ağaçlar üzerine kabrinin başına asarlar. Bunlar “Ölünün Cennet’e giderken bineceği hayvanlardır.” derler. Eğer ölen kimse, sağlığında insan öldürmüş kahraman biriye, öldürdüğü insanların sayıları kadar, ağaçtan ötür yontup bunları kabrinin üzerine dikerler. “Bunlar onun hizmetçileridir. Cennette ona hizmet edecekler” derler.” (Şeşen, 1975: 36).

Altay Türklerinde ölmüş kamların ruhları başta olmak üzere ataların, ecdatların, ölmüş kudretli şamanların ruhları “temiz, iyi ruh” olarak yeraltı âleminden ayrılıp bu dünyada yaşarlar. Bu suretle hemen hemen her ailenin vaktiyle şamanlık yapmış olup ahfadına yardım etmek isteyen ecdadı vardır. Bu akraba ruhları olmadan Şaman vazifesini asla yapamaz. Şaman gerek göğe çıkarken gerekse yeraltındaki cehennem âlemine inerken karşılaştığı engelleri aşabilmek için bu ruhları çağırır, onlar da canlı birer kuvvet olarak ortaya çıkıp Şamana yardım eder ve onun karşısına dikilen korkunç hasımlarla savaşır (Buluç, 1979: 318).

Görüldüğü gibi Türk kültüründe ve devamında Türk-İslâm kültüründe vefat etmiş bulunan kutsal şahısların toplumuna yardımları devam edebilmektedir. Çalışmaya konu olan memoratta da bu durumun bir örneğini görmekteyiz. Toplumunun önderi olarak görülen, bunun yanı sıra “emir’ül mü minin” ve “veliyullah” olarak adlandırılan Hz. Ali, yaşamı süresince toplumunun sahip olduğu değerlere uygun hareket etmiş bir bağlısının ruhunu teslim almak için bizzat kendisi gelerek onu ödüllendirir.

Alevilik “Allah’ın birliğine Hz. Muhammed’in peygamberliğine ve Hz. Ali’nin veliliğine inanan İslâm’ın özgün bir yorumudur.” (Aytaş, 2010: 18). Velilik payesi ile Allah ve peygamberinden sonra üçüncü kutsal olarak anılan Hz. Ali bu inanma biçiminin merkezini oluşturur. Hz. Ali ile ilgili nakiller, kutsiyetinin kaynakları olarak görülebilir. Birçok tarihçiye göre o, Cuma günü Mekke’de, Kâ’be’nin içinde doğar. Hz. Peygamber (S.M.), Ali’nin doğumunu duyunca Ebû-Tâlib’in evine gelir, Ali’yi kucağına alır, dilini, ağzına verip emzirir (Gölpınarlı, 1990: 12). Değer atfettikleri vasıflara sahip kişilerin yine inançlarının kaynağı olarak gördükleri Hz. Ali ile ilişkilendirilmesi bu konudaki inancı ve imanı göstermesi bakımından önemlidir.

Toplumların inandıkları, kutsal saydıkları kişilere yükledikleri olağanüstü misyonun bir örneği olan bu durumda Hz. Ali sadece Azrail’in görevini üstlenerek cenazeyi almaya gelmiş bir kişi ya da kutsal şahıs değildir. Öncelikle Hz. Ali tek başına değildir. Yapılan tasvire göre evin duvarlarını saran karıncalar bir ordu kumandanı olarak görülen Hz. Ali’nin askerleridir. Hz. Ali (anlatım şeklinden anlaşıldığı kadarıyla) atıyla<sup>4</sup> gelir. Yedeğinde bir deve vardır.

Burada ilk olarak dikkati çeken durum Hz. Ali'nin ifâ ettiği görev karşısındaki konumudur. Canı ya da ruhu teslim almak Azrail'e mahsus bir görevdir; ancak memoratta vazifeyi yerine getiren Hz. Ali'dir. Bu durumun benzer örneğini yine Hz. Ali'nin ölümü ile ilgili özellikle sözlü gelenekte nakledilen menkabevi anlatılarda görürüz. Hz. Ali'nin evlatlarına vefatı sonrası cenazesi hususundaki vasiyeti neticesi gerçekleşen merasimde ölen de Hz. Ali'dir cenâzeyi teslim alan da: *"Emir'ül-Mü'minin (A.M.), vefatlarından önce, İmâm Hasan ve Huseyn'e (A.M.), yüzü nikaplı bir Arap gelecek, yanında bir devesi olacak; benim tabutumu isteyecek. Tabutumu ona teslim edin buyurmuşlar. Onlar da gasil, tekfin ve teçhizinden sonra namazını kılmışlar; tabutu gelen Arap'a teslim etmişler. Arap, tabutu alıp yola düştükten sonra, bu kimdi diye merak etmişler; peşine düşüp ona ulaşmışlar; and vererek kim olduğunu bildirmesini istemişler. Arap nikabını açınca görmüşler ki Ali'dir."* (Gölpınarlı, 1990: 297). Bu nakil özellikle Alevi-Bektaşî muhiti içerisinde memoratta karşılaştığımız durumun makul karşılanmasını sağlar. Sözlü gelenekteki anlatmada da çalışmanın konusu olan memoratta da Hz. Ali'nin yedeğinde bir deve bulunur. Gelenekte bu deve ile Hz. Ali kendi cenazesini alır, götürür; memoratta ise devenin fonksiyonu açıklanmaz ancak amacın benzer olduğu anlaşılır. Hz. Ali bu kez sadece kadının ruhunu teslim alır, cenazeyi bırakır. Cenazesini alma kudreti kendisine verilmiş olan Hz. Ali'nin bu kudreti toplumu için de kullanabileceği akli bir kabul olarak sunulabilir.

Memoratta Hz. Ali'nin fiziki görünüm tasviri de yapılır: *"Kör gözüm. Bi yol şöyle kalktım. Benim kapı açıldı. Deve yedeğinde, başında yeşil sarık... Anaam... Cenazeyi çiğneyecek, cenazeyi çiğneyecek diye bağırdım. Oturdum şimdi. Şöyle bakıyorum. Burdan girdi. Duvar şöle açıldı. Hani açıl susam açıl filmi var ya, öyle. Ötede de yazlık ev var. O yana çekti gitti. Bak bunu aynı açıktan gördüm. Böle gözüme, böle açıktan görüküyo artık. Hz. Ali'yi gördüm."* Bu şekilde anlatımın daha da kuvvetlendirildiği görülür.

Bu metni diğer metinlerden farklı kılan unsurlardan bir diğeri de hadiseye şahit olan topluluğun sayısıdır. Akrabalar ve neredeyse tüm köy halkı Hz. Ali'yi ve onun gelişiyi gerçekleştiren olağanüstü hadiseleri görür veya duyar ya da bir şekilde irtibat kurar. Dolayısıyla durum topluluğun ortak kabulü haline gelerek anlatma geleneği içerisindeki yerini almış olur. Hadisenin şahitlerinin sayısal çokluğu gerçekliğine dair bilimsel bir tespit yapma zorunluluğu getirmez. İlmi açıdan durumun gerçeklikle bağı bazı bilim dalları için araştırılmaya değer olsa da halkbiliminin ilgisi söz konusu anlatmanın toplumu içerisindeki gerçekliği bağlamındadır. Hadisenin şahitlerinin çokluğunun özellikle ifade edilmiş olması Korkut köyü halkına göre bir yabancı konumunda olan derleyicinin inanmama ihtimaliyle de ilgili olabilir. Dolayısıyla bir kanıtlama endişesi ile anlatmaya eklenmiş olabilir. Ancak sebep her ne olursa olsun anlatma ortamında bulunan kişilerin şahadeti, hadisenin ya geniş bir

şahitler topluluğu önünde gerçekleştiğini ya da herkesin inanarak durumu kabullendiğini göstermektedir. Her iki durum da halkbiliminin bakış açısına uygundur.

### c. Her Tarafı Karıncalar Sarar

Hz. Ali'nin gelmesi ile birlikte evin her yanını karıncalar sarar: *“Bizim yazlık beton ev var. Karıncadan ful dolu. Böyle iğne atsan yere düşmez. Her tarafları böyle. Ordan gidince onun çıkıp gittiği ev var ya yazlık. Bizde iki tane ev vardır. Mutfak, vardılar ki Allah gösdermesin duvarlara bi karınca sıvanmış. Arı oğul verir gibi. Dışarı badal (merdiven) var. Böyle oraya küçük sarı karınca çakılmış.”*

Hz. Ali'nin gelişiyle ortaya çıkan karıncalar olağanüstü bir durumu işaret etmek dışında metinde bir eylem içerisinde yer almazlar. Ancak yine de metinde yer bulmalarını iki farklı şekilde okuyabiliriz. Bunlar *“karıncaların bereket temsilcisi olarak bulunduğu yere anlam kazandırması”* ve sarı karıncalar örneğinden hareketle *“Hz. Ali'nin ordusunu temsil etmesi”*dir. Her iki durumda da takipçi konumunda bulunan karıncanın taşıdığı özellikler Hz. Ali'nin kişiliğinde değer ve karşılık bulur.

Karıncı Hz. Peygamber tarafından öldürülmesi yasaklanan dört hayvandan<sup>5</sup> birisidir (Canan, 1995: 161; Ebu Davud, Edeb 176). Kur'an-ı Kerim'de bir sürenin (Neml) adı da olan ve sözlü gelenek içerisinde pek çok anlatmada şahıslaştırılan karıncaların çalışkanlık, bereket, merhamet, erdem ve inanç gibi özellikleri ön plana çıkarılmak suretiyle konu edildikleri ve kutsi varlıklar olarak algılandıkları görülür. Özellikle duası makbul olduğu düşünülerek bereketle ilişkilendirilmiştir. Bir dua olarak okunması uygun bulunmakla birlikte dini bir temele dayanmayan ve kim tarafından nakledildiği bilinmeyen Karıncı (Neml) Duası da bu durumun örneklerinden sayılabilir. Duanın okunması ya da bulundurulması ile birlikte bereketin artacağına dair inancın karıncı üzerinden ifade edilmesi toplum içerisindeki değerini ifade etmesi bakımından dikkate değerdir.

Derleme ortamında karıncaların Hz. Ali'nin askeri olduğu ifade edilmiştir. Bu durumda Hz. Ali'nin ölen kadının ruhunu teslim almaya tek başına gelmediğini de gösteriyor. Ayrıca Hz. Ali'nin ordu komutanı olarak görüldüğü anlaşılıyor. Anlatıda sayılarının çokluğu *“arı oğul verir gibi”* ifadesiyle anlatılmaya çalışılan sarı karıncalar halk arasında saldırgan ve savaşçı olarak bilinirler. Bu yönüyle sarı karıncalar bereket anlamının dışında savaşçı fonksiyonlarına dikkat çekilmeye çalışılmış ve Hz. Ali'nin başında bulunduğu düşünülen bir ordu olarak algılanmış olmalıdır. Dolayısıyla hadise, olağanüstü bir şekilde Hz. Ali'nin gelerek ruhu teslim almasının da ötesinde törensel bir yapıya dönüşür. Karakter özellikleri nedeniyle değerli görülen kadının toplumu içerisindeki saygın konumu bu şekilde daha da yüceltilir.

#### d. Selâ Verilince Karıncalar Kaybolur

Karıncalar, Hz. Ali'nin gelişi ile birlikte ortaya çıkarlar ve Selâ ile kaybolurlar. Hz. Ali ile birlikte geldikleri ve halkın nazarında asker ve ordunun bir parçası olarak komutanlarıyla birlikte gittikleri düşünülebilirse de bu gidiş için Selânın beklenmesi, üzerinde durulması gereken bir olgudur.

Selânın okunmasıyla karıncaların ortadan kaybolmaları motif olarak sihrin bozulması şeklinde düşünülebilir. Ancak bu durumun tanrısallığı dikkate alındığında daha farklı bir ilişkinin varlığına işaret eder. Karıncanın başka bir evrenden ya da öte dünyadan geldiği ve dolayısıyla iki boyut arasındaki bağı temsil ettiği görülür. Bu yönüyle Selânın benzerlik ilgisinin İsrail-Sûr ilgisine daha yakın olduğu görülür. Sûr'un üflenmesi bir dünyadan diğer dünyaya geçişin habercisidir. Selâ ile misyonunu tamamlayan karıncalar yok olurlar. Bu yönüyle Selâ, "küçük kıyamet" olarak adlandırılan ölümün gerçekleştiğini haber verir. Memoratta Azrail'in yerini Hz. Ali'nin; Sûr'un yerini de Selânın aldığı görülür.

#### Sonuç

Halk irfanında anlatma esasına dayanan mit, efsane, destan, masal, halk hikâyesi gibi sözlü anlatmaların kaynağını "kabuller" oluşturur. Bu kabuller kutsallık ve tabu gibi değer sistemleri etrafında oluşur ve etki ederler. Memorat kavramı rüya ya da bir sanrı olarak algılandığında anlatının yansıttığı kültürel belleğin yok sayılması anlamına gelir. Bilinçaltının ürünüdür ifadesi yoğun inanç eksensel bir tür olması sebebi ile eksik bir yaklaşım tarzını ortaya koyacaktır. Halkbilimi merkezinden bakıldığında memorat bir realite ya da durum tespiti değil inanma olarak kabul görecektir. Çünkü burada üzerinde durulması gereken konu hadisenin yaşanmış olup olmadığı değil inanılıp inanılmadığıdır.

Gerçeklik olgusu inanma ile anlam bulur. Yalnızca varlığına inanılan şey gerçektir. Zıddı olarak da varlığı reddedilen şey ilmen gerçek ise de inanç açısından yoktur. Öyle ise aynı konu farklı ilimler tarafından değişik bakış açıları ile yorumlanabilir. Bu durumda memorat kavramı ya da halkbilimciler tarafından memorat olarak isimlendirilen yaşanmış ya da yaşandığı düşünülen hadisenin halk nezdindeki karşılığı inanma şeklinde tezahür ediyor ve kabul görüyorsa halkbilimi de bu hadiseyi gerçek ya da gerçek değil noktasından değil, halkın gerçekliği noktasından ele alır ve bunun üzerinden yorumlamaya çalışır.

Toplum tarafından benimsenmiş ve takdir edilmiş bulunan bir kadının ölümü üzerine anlatılan memoratta Hz. Ali'nin kutsî kimliği ile kadının değerleri arasında bağlantı kurulmaktadır.

*Kadın, öncelikle iyidir:* İyilik, evrensel bir olgu olarak tüm kültürlerde değeri kabul edilmiş mekanizmanın adıdır. Ancak bu konuda toplumsal bir yönlendirme ya

da baskı genellikle görülmez. İslâm toplumlarında sevâba tebdil edilecek olan iyilik belki bu yönüyle daha önemlidir. Alevi-Bektaşî inanç evreni içerisinde bu durum inanca dâhil değil bizatihi inancın temelinde yer alır. Hatta *“inancın kendisidir”* denilse dahi haddi aşmış sayılmayız. İnanış içerisinde *“eline, beline, diline sahip olmak”* ifadesiyle sistemleştirilen iyilik, söz konusu değerlerin yaşam alanında karşılık bulmasıyla anlam kazanacaktır.

*Kadın, Kul hakkı, yetim hakkı ve komşu hakkı bilir:* Kon- fiil kökünden türetilmiş konuş- fiilinin (~ -i, -u, -ü) ekini alarak isimleşmesi sonucu türetilen bir sözcük olan *“komşu”*, birbirlerine yakın yerlere konan (Eren, 1999: 250) insanları anlatır. Birbirlerine yakın yerlere konma durumu kişiler arasında bir hukukun bulunması gerekliliğini de içerir. Bu da karşılıklı olarak kon-uş’an kişileri birbirlerine karşı sorumlu kılar. Memoratta kadının eşine söylediği erdem unsurlarından birisi de *“Komşularına kötülük yapma.”* cümlesidir. Dede Korkut’ta bu erdemli değer *“konşu hakkı Tanrı hakkı”* (Ergin, 1997: 77) sözleriyle karşılık bulur. Bu bakış açısı ile ait olduğu toplum içerisinde kişilerin sadece kendilerinden değil komşularından sorumlu olduğu ya da olması gerektiği mesajı da iletilmiş olur. Kul hakkı ve yetim hakkı da komşu hakkı gibi dinin bir emri olması nedeniyle gözetilmesi gereken bir durumdan öte, inançla doğrudan ilişkilidir.

*Kadın paylaşımcı ve misafirperverdir:* *“Herif derdi. Sokranma derdi. Biz ekmeğimizden bulacuk. Allah’tan ne ışık görürsek ekmeğimizden derdi.”* ifadelerinde paylaşmak olgusu bir iyiliğin ötesinde ibadeti hatırlatmaktadır. Rabbin rızasını kazanmanın koşulu olarak metinde yer bulmuştur. Türk kültüründe de toplumu içerisindeki saygınlık paylaşma, verme durumu ile ilgilidir. Dede Korkut’ta Eyrek’in Kazan Hanın önüne destursuzca oturması Ters Uzamış’a ağır gelir: *“Mere Uşun Koca oğlu bu oturan bigler her biri oturduğu yiri kılıcı-y-ile etmegi-y-ile alupdur, mere sen baş mı kesdün kan-mı tökdün aç-mı toyurdun yalnızcak-mı tonatdun didi.”* (Ergin, 1997: 225). Yine *“Dirse Hanun hatunu”* *“Dirse Han”*’a evlat sahibi olabilmenin yolunu; *“Hay Dirse Han, bana kazab itme, incinüp acı sözler söyleme, yiründen örü turgıl, ala çadırın yir yüzine dikdürgil, atdan aygır deveden buğra koyundan koç öldürgil, İç Oğuzun Taş Oğuzun Biglerin üstüne yiğnak itgil, aç görseñ toyurgıl, yalnızcak görseñ tonatgil, borçluyı borçından kurtargıl, depe gibi et yiğ göl gibi kırmız sağdur, ulu toy eyle, hâcet dile, ola kim bir ağzı du’âlnun alkış-y-ile Tanrı bize bir batman ‘ayal vire didi.”* (Ergin, 1997: 80-81) sözleriyle gösterir.

Aynı değerlere sahip insanlar arasında hadisenin gerçekliği hususunda herhangi bir şüphenin bulunmaması, inancın kaynakları açısından anlatma geleneğinin taşıyıcı ve koruyucu etkisini ortaya koyar. Toplumun sahip olduğu veya olması gerektiği değerler efsanenin rivayet sınırlarının dışına taşarak memoratla gerçeğe yaklaştırılır ve toplumu oluşturan bireylere bu yönüyle sunulur. İncelenen anlatmaya

eğitici bir görev yüklenir. Alevi-Bektaşî inanma biçiminin tasavvufî bir yapıyı ifade eden kimliği içerisinde normların sevgi noktasından dikkatlere sunulması da ayrı bir değer taşır.

### Sonnotlar

- <sup>1</sup> “Sen de ki: ‘Sizi, canınızı almakla görevlendirilen ölüm meleği vefat ettirecek, sonra da Rabbinizin huzuruna götürüleceksiniz.’” (Secde: 11), (Yıldırım, 2013: 414).
- <sup>2</sup> “Allah sizi (Atanız Âdem’i) topraktan, sonra (ki nesilleri) de nutfeden yarattı. Sonra sizi çift çift yaptı.” (Fâtır: 11), (Yıldırım, 2013: 434), Müteaddit ayetlerde insanın topraktan yaratılışı bildirilir (3:59; 18:37; 22:5; vd.).
- <sup>3</sup> “Sizi, ey insanlar, Biz yerden yarattık. Yine oraya göndereceğiz ve oradan tekrar Biz çıkaracağız.” (Taha: 55), (Yıldırım, 2013: 314)
- <sup>4</sup> Alevi-Bektaşî inanç geleneği içerisinde Hz. Ali, atı Döldül ve kılıcı Zülfikâr’dan ayrı düşünülmez.
- <sup>5</sup> Karınca, arı, hüdhüd, surad (sarı ve yeşil renkli ağaçkakan kuşu).

### Kaynakça

- ALPTEKİN, A. B. (2012). Efsane ve Motifleri Üzerine, Akçağ Yayınları, Ankara.
- AYTAÇ, G. (2010). “Alevilik Kavramı Etrafında Bazı Tespit ve Değerlendirmeler”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırmaları Dergisi* 56, 17-28.
- BULUÇ, S. (1979). “Şaman”, *İslam Ansiklopedisi XI*, MEB Yayınları, Ankara, 310-335.
- CANAN, İ. (1995). *Kütüb-i Sitte Tercüme ve Şerhi 14*, Akçağ Yayınları, Ankara.
- COŞAN, E. (1996). *Hacı Bektaş Veli Makâlât*, (Sadeleştiren: Hüseyin Özbay), Kültür Bakanlığı, Ankara.
- ÇOBANOĞLU, Ö. (2003). *Türk Halk Kültüründe Memoratlar ve Halk İnançları*, Akçağ Yayınları, Ankara.
- EREN, H. (1999). *Türk Dilinin Etimolojik Sözlüğü I*, Bizim Büro Basım Evi, Ankara.
- ERGİN, M. (1997). *Dede Korkut Kitabı I Giriş-Metin Faksimile*, Türk Tarih Kurumu, Ankara.
- ; (1999). *Orhun Abideleri*, Boğaziçi Yayınları, İstanbul.
- FRAZER, J. G. (1992). *Altın Dal Dinin ve Folklorun Kökleri II*, (Çev. Mehmet H. Doğan), Payel Yayınları, İstanbul.
- GÖLPINARLI, A. (1990). *Mü'minlerin Emiri Hz. Ali*, Der Yayınları, İstanbul.
- KÖPRÜLÜ, F. (1976). *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara.
- ROUX, J.-P. (1999). *Eskiçağ ve Ortaçağda Altay Türklerinde Ölüm*, (Çev. Aykut Kazancıgil), Kabcacı Yayınları, İstanbul.
- ŞEŞEN, R. (1975). *Onuncu Asırda Türkistan’da Bir İslâm Seyyahu İbn Fazlan Seyahatnamesi Tercümesi*, Bedir Yayınevi, İstanbul.
- ÜNLÜSOY, K. (2009). “Alevi-Bektaşî Geleneğinde Kadına Bakış Denemesi”, *e-makâlât*



Mezhep Araştırmaları II/2 (Güz 2009), 55-90.

YILDIRIM, S. (2013). *Kur'ân-ı Hakîm ve Açıklamalı Meali*, Define Yayınları, İstanbul.

**Ek: 1. Hz. Ali Memoratı\*\***

Bak şimdi benim hanım vefat etdi. Düştü şimdi. Selâyı selâyı canını ürkütmüşler. Bi hafta bõle (böyle) yatdı. Yalnız çok ciddi bağıryodu. 3. Karı. Ben bõle yatıyorum, o şurda. Evin ortasında hep akrabalar toplandı, bekliyolar. Bizim gelin dedi ki kalkın dedi, hepiniz. Bu ölmeye ölecek dedi. Gusül abdesti alın dedi. Herkes abdestini aldı. Karılar. Ben yatıyorum. Benim karyola şurda. Şu yanda da var karyola, şu yanda da var. O da evin ortasına yatırdılar yatakla. Benim kızlık var. Şöyle kalktı. Emmi kalk kalk dedi. Niye dedim. Hz. Ali geldi dedi.

Kör gözüm. Bi yol şöyle kalktım. Benim kapı açıldı. Deve yedeğinde, başında yeşil sarık... Anaam... Cenazeyi çiğneyecek, cenazeyi çiğneyecek diye bağırdım. Oturdum şimdi. Şöyle bakıyorum. Burdan girdi. Duvar şõle açıldı. Hani açıl susam açıl filmi var ya, öyle. Ötede de yazlık ev var. O yana çekti gitti. Bak bunu aynı açıktan gördüm. Bõle gözüme, bõle açıktan görüküyo artık. Hz. Ali'yi gördüm.

Ama abi ne oldu o gün biliyon mu? Bizim yazlık beton ev var. Karıncadan ful dolu. Böyle iğne atsan yere düşmez. Her tarafları böyle. Ordan gidince onun çıkıp gittiği ev var ya yazlık. Bizde iki tane ev vardır. Mutfak, vardılar ki Allah gösdermesin duvarlara bi karınca sıvanmış. Arı oğul verir gibi. Dışarı badal (merdiven) var. Böyle oraya küçük sarı karınca çakılmış. Anam neydecüğük. Kap gaşık orda. El âlem ne der bize? Çırpınıyolar. Dedim Allah kerimdir yavrum. Niyetinizi iyi tutun dedim. Sabahleyin erden (erkenden) gıtdiler hocaya. Verdiler sabah ezanından evel. Selasını verip de şey edince bir tek canlı mahlûk galmadı. Hepsi gıtdi. Ondan sonra bunu bilim adamları var eski dervişlerden. Onlara dedim. Muhsin dayı, demiyeydin. Garı essahtanımış. Hz. Ali askerleriyle gelmiş o garıyı götürdüler dedi. Bak bunu gördük. Yani ben değil köyümüzün halkının yarısı gördü. Evde oturanlar. Bu Cenazeyi bekleyenler. Yani bugün ölü, yarın ölü, aha şimdi ölü bi soluk. Yalnız onda bi ahlak vardı. Ben dünya kadar adam getirsem sen bunu niye getirdin diye sokranmazdı. Evde ne varsa yedirmeyi isterdi. Şurdan ağrı bir aç gelse, caminin önünde birini görse, şunu bizim eve bi getirin yav. Belki açdır der yemek veridün. Ben yoksam evde yine getirüdün. Bizim komşulardan akrabalardan eş dost varışa, yav gelin şunun yanında oturun, ekmeğini veriyim de yesin derdi. Çığırudu (çağırırdı) bak. O anamdan da öyle gördü. Rahmetlik anam da öyleydi, o da öyleydi. Bana derdi ki, herif derdi. Sokranma derdi. Biz ekmeğimizden bulacuk. Allah'tan ne ışık görürsek ekmeğimizden derdi. Niye? Bak derdi evet Cenab-ı Allah ne diyo, derdi. Kul hakkıyan, yetim hakkıyan yanıma gelme, gelme, gelme. Bi kul hakkı, bi yetim hakkı iki. Başka... Komşulara kötülük yapma üç. Ondan sonra eline, beline, diline sahibelik edemezsen gelme benim yanıma diyo. Anladın mı?



# TÜRKÇE VE EDEBİYAT DERS KİTAPLARINDA YESEVİLİK, BEKTAŞİLİK VE MEVLEVİLİK UNSURLARI

Salim PİLAV\*, M. Hüseyin YAZICI\*\*

## Öz

Her toplumun ve kültürün kendine ait unsurları ve özellikleri vardır. Bu özellikler dil gibi araçlarla gelecek nesillere aktarılır. Eğitim-öğretim ortamlarında ana dili eğitiminde bireylere sadece dilin kullanım ve beceri alanları değil, aynı zamanda o dilin içinde barındığı toplumun kültürel unsurları ve değerleri de öğretilmesi gerekir. Dilin içinde toplumun geçmişten geleceğe kültürel alt yapılarını oluşturan, topluma şekil veren unsurlar bulunmaktadır. Türkçenin ana dili olarak eğitiminde de eğitim ve öğretim ortamlarında bulunan bireylere, içinde barındıkları bu toplumun kültürel alt yapılarını oluşturan değerlerin öğretilmesi gerekmektedir. Bu bağlamda, geçmişten günümüze toplumu derin bir şekilde etkileyen, toplumun hayat tarzını, dünyaya bakış açısını değiştiren tasavvufi unsurlar arasında gösterebileceğimiz Yesevilik, Mevlevilik ve Bektaşilik gibi tasavvufi akımların öğretilmesi gerekir. Yapılan bu çalışmada; ortaokul 5, 6, 7, 8; lise 9, 10, 11 ve 12. sınıflarda okutulan MEB'in Türkçe ve Edebiyat ders kitapları incelenerek Yesevilik, Mevlevilik, Bektaşilik gibi tasavvuf inanç sistemlerinin ne derecede bu kitaplarda yer aldığı, öğrencilere bu inanç sistemlerinin hangi unsurlarının öğretildiği, Türk toplumunun kültürel alt yapı taşları olan bu düşünce sistemlerine hangi konularda nasıl değinildiği gibi özellikler araştırılmıştır. Bu çalışmada, doküman incelenmesi yöntemi kullanılarak 5, 6, 7, 8. sınıf Türkçe ve 9, 10, 11, 12. sınıf edebiyat programlarında, ders ve çalışma kitaplarında yer alan kazanımlar, metinler, etkinlikler ile değerlendirme soruları incelenmiştir. Bu değerlere ne kadar önem verildiği, ne derecede değinildiği, hangi konularda ne tür ve şekillerde bu akımlara ait unsurların yer aldığı saptanmaya çalışılmıştır. Türkçe ve Edebiyat derslerinin öğrencilere Yesevilik, Mevlevilik ve Bektaşilik gibi tasavvufi akımlarla ilgili hangi seviyede bilgi verdiği ortaya konulmuştur

**Anahtar Kelimeler:** Türkçe, edebiyat, ders kitabı, Yesevilik, Bektaşilik, Mevlevilik

\* Yrd. Doç. Dr., Kırıkkale Üniversitesi, Eğitim Fakültesi, Türkçe Eğitimi Bölümü, Kırıkkale /Türkiye, spilav@kku.edu.tr

\*\* Y. Lisans Öğrencisi, Kırıkkale Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türkçe Eğitimi Anabilim Dalı, Kırıkkale/Türkiye, hsy\_ yzc@hotmail.com  
DOI:10.12973/hbvd.73.146

## THE NOTIONS OF ‘YESEVI’, BEKTASHI’, AND ‘MEVLEVI’ PHILOSOPHIES WITHIN THE TURKISH AND LITERATURE TEXTBOOKS

### Abstract

Undoubtedly each society and culture does have its unique traits and features that are conveyed through the generations by means of tools such as language. The mother tongue education should not only be structured upon the teaching of proper use of the linguistic units but also a profound understanding of the cultural and moral features of that society should be provided to the learners of that language. This point of view stems from the idea that language itself includes notions shaping the cultural forms of the society throughout the history. Thus, the Turkish language learners, who are natives in this case, should be taught the cultural values immersed within the society where the native Turkish learners keep living. Hence, the notions of Islamic mysticism such as Yesevi, Mevlevi and Bektashi which affected the cultural and moral asset of the Turkish society should be taught. This study was set out to analyse the content of the Turkish language and literature course books implemented into the sixth, seventh, eighth graders Turkish language curriculum in terms of how those notions and philosophies have been reflected through the instructional materials. The current research using the document analysis method includes a profound analysis of the goals, texts, activities, and assessment strategies provided within the Turkish course books of secondary school pupils. Aiming to the elaborate on how clearly those notions were reflected through the course books, the study tried to explain the extent and quality of the instruction of these philosophies.

**Key Words:** Turkish language, literature, textbook, Yesevi, Bektashi, Mevlevi

### Giriş

Birey içinde bulunduğu kültürü bilmek ve anlamak zorundadır. Bu zorunluluk, bireyin bir parçası olduğu toplumun kendine has özelliklerine hâkim olacak şekilde yetiştirilmesini gerektirir. Bu yetiştirme ise eğitim ve öğretim ortamlarında olmalıdır. Birey aileden ve çevreden kısıtlı bir şekilde kültürü hakkında bilgi edinir. Geri kalan bilgiyi ise eğitim ortamlarında öğrenmek zorundadır. Bu ortamlarda toplumun kültürel alt yapısını etkileyen, tesiri geçmişten günümüze kadar devam eden siyasi, sosyal olaylar; dini ve edebi fikirler gibi kültürün derin yapılarını oluşturan unsurların öğretilmesi gerekir.

Her toplumda olduğu gibi Türk toplumunun da düşünce hayatını ve dünyaya bakış açısını değiştiren çeşitli derin yapıları vardır. Bu yapıların en önemlilerden biri tasavvufur. Tasavvuf, Türklerin İslamiyet’i kabul etmesinden sonra bu dini benimsemesinde, çeşitli coğrafyalara yaymasında ve Türk- İslam sentezi oluşturmasında büyük katkısı olan bir kültürel öğedir. Özellikle Yesevilik, Bektaşilik ve Mevlevilik

gibi çeşitli dini tasavvufi akımlar, bu toplumun kültürel özelliklerini besleyen en önemli kaynaklarıdır.

Altıntaş (1986) tasavvufu, “ilahi kaynaklı bir hikmetin bu düşünce sistemine katılmış olanlar tarafından yeni gelenlere onu aktarma geleneğidir. Böylece tasavvuf, hem zaman içinde sürüp gitme, hem de sonsuz kaynağı ile ilişkisi nedeniyle ardı arkası kesilmeden devam eden bir yenilenmedir” diye açıklamıştır. Tasavvuf kültürü Türklerin İslam’ı kabul ettikten sonra ortaya çıkan bir durumdur. Özellikle Ahmet Yesevi’nin öğretileri sonucunda oluşan Yesevilik düşünce sistemi, bu kültürün etkisini arttırmış, farklı coğrafyalara yayılmasını sağlamıştır.

Yesevilik, kendinden önce kurulan tarikatların Acem tesirinde kalıp kaybolması ya da diğer topluluklar arasında benliklerini koruyamamasından dolayı Türkler arasında asırlarca var olan ilk tarikattır (Kazar, 1998). Ahmed Yesevi, ilk Müslüman Türk mutasavvıfı; adını ondan alan Yesevilik de ilk Müslüman Türk tarikatıdır. (Temizkan, 2005). Tezcan’a (1993:2) göre; Yesevilik tarikati, Türk-İslam sentezinin oluşmasını sağlamıştır ve İslam kültürüyle Türk kültürünün birleşmesidir. Türk kültürünü oluşturan gelenekler, görenekler, töreler, inançlar İslam ile gezici dervişler yoluyla bağdaştırılmıştır. Böylece iki farklı inanç sistemi birleştirilerek yeni bir kültür ögesi geliştirilmiştir.

Ahmed Yesevi, Türkistan’ın geniş bozkırlarında yaşayan göçebe halk topluluklarına hem İslam’ı, hem tasavvufu tanıtmaya yollarını iyi kavramış bir mürşit sıfatıyla, sözlerini XII. asrın Türklerinin çok iyi anlayabilecekleri sade bir dille söylemiş; halkın çabuk öğrenip terennüm edebileceği bir vezin ve şekille dile getirerek Orta Asya’da tasavvufi bir halk edebiyatı kurmuştur. Onun halk arasında hızla gelişen Türk tasavvuf edebiyatı üzerinde etkisi bu yüzden geniş ve devamlı olmuştur (Barnarlı, 1983: 279). Orta Asya’da Ahmed Yesevi ile başlayan tekke edebiyatı XIII ve XIV. yüzyıllarda Anadolu’da büyük bir gelişme göstermiş, Yunus Emre ve takipçileri bu edebiyatı günümüze kadar yansıtmıştır (Köprülü, 1966: 185, 247).

Yesevilik tarikati Anadolu’daki tasavvuf kültürünün oluşması ve gelişmesini sağlamıştır. Kurulan birçok tarikat Yesevilikten etkilenmiştir. Ahmed Yesevi’den etkilenen tasavvuf akımları hakkında farklı bilgiler bulunmaktadır. Kazar (1998: 41-42) “Hoca Ahmed Yesevi’ye sülûk bakımından mensup olan tarikatlar başlıca Nakşibendî’ye ve Bektaşî’ye olarak ifade ediliyorsa da Bektaşîliğin Yesevilikle ilgisinin olmadığı açıktır. Bunun haricinde Yesevilikten etkilenen muhtelif tarikat şubeleri de vardır. Nakşibendîliğin Ahmed Yesevi ile alakalı sayılması tarikatin Piri Hoca Bahauddin Nakşibend lakabıyla tanınmış olmasıdır.” diye ifade etmiştir. Yine Fuad Köprülü (2009:112) de “Bektaşîlik ile Yesevilik arasında hiçbir hakiki bağ mevcut değildir” demiştir.

Bazı araştırmalarda Yesevilik ile Bektaşilik arasında bir ilişkinin olmadığı söylene de günümüzde yapılan çalışmalar bu iki tasavvufi düşünce sistemi arasındaki bağları ortaya çıkarmıştır. Örneğin Güzel'e (2002) göre Ahmed Yesevi yalnız hikmetler söylemekle kalmaz, aynı zamanda Türkistan'da yetiştirdiği Alp-erenleri Küçük Asya'ya ve Balkanlara göndererek oralarında Türkleşmesini- İslamlaşmasını temin etmektedir. Hacı Bektaş Veli de Ahmet Yesevi'nin altıncı postnişini Lokman Perende'nin bizzat talebesidir. Ahmet Yesevi'nin Orta Asya'da temsil ettiği "toplumun hocası" geleneğini Hacı Bektaş Veli Anadolu'da devam ettirmiştir. Türkistan'da Ahmed Yesevi ile başlayan tasavvuf hareketinin Anadolu'daki güçlü iki temsilcisinden biri Hacı Bektaş Veli'dir. Ahmet Yesevi'nin zikrettiği 40 makamdan 30'u Hacı Bektaş Veli'nin eserlerinde görülmektedir.

Korkmaz (2001) yaptığı çalışmada, Ahmet Yesevi ile Hacı Bektaş Veli arasındaki bütün ilişkileri her türlü kaynağı inceleyerek ortaya koymaya çalıştığını belirtmiştir. Ahmed Yesevi'nin Hacı Bektaş Veli'yi Anadolu istikametine görevlendirdiğini ve Ahmed Yesevi'nin Türkistan'da yaptığı kutsal görevi, Hacı Bektaş Veli'nin Anadolu'da ve Balkanlar'da icra ettiği sonucuna varmıştır.

Tezcan ise (1993: 2) "Yeseviliğin etkisi Anadolu'ya kadar yayılmıştır. Zamanla Türkler arasında Babailik ve Bektaşilik gibi başka tarikatların kurulmasına yol açmıştır. Ahmet Yesevi aynı zamanda Nakşibendî tarikatının pîrlerinden sayılmıştır" diye söz eder. Temizkan (2005: 687-689) "Yesevilik, Orta Asya'daki Nakşibendîlik gibi, Anadolu'daki Bektaşiliğin de kaynağıdır. Bazı Bektaşî şairler, Ahmed Yesevi'den "pîr" olarak söz ederler. Bunun sebebi de, Hacı Bektaş Veli'nin, doğrudan doğruya veya Lokman-ı Parende vasıtasıyla Ahmed Yesevi'nin halifelerinden biri olmasıdır" der. Yapılan çalışmalardan görüldüğü üzere Yesevilik ile Bektaşilik arasında bir bağ bulunmaktadır. Yeseviliğin ilk Türk- İslam tasavvuf ekolü olmasından dolayı kendinden sonra oluşan diğer akımları etkilemesi normaldir. Yesevilik bir kaynak niteliğindedir. Geçmişten günümüze oluşan tasavvuf düşünce sistemlerini etkilemesi doğaldır

Yesevilik gibi diğer bir önemli akım ise Anadolu'da ve Balkanlar'da etkin olan Hacı Bektaş Veli'nin öğretileri sonucu oluşan Bektaşiliktir. Bektaşilik, XVI. Yüzyıl başlarında Balım Sultan tarafından Hacı Bektaş Veli'nin adına kurulmuş bir tarikattir. Ama temeli, XI. yüzyılda Hacı Bektaş Veli geleneğinden yetişen Rum Abdallarından Abdal Musa tarafından atılmıştır (Ocak, 1994: 15). Hacı Bektaş Veli, Alevilik-Bektaşilik düşüncesinin kaynağıdır. O, süregelen zaman içinde Alevilik içindeki bütün kutsal sayılan ocakların kendisine bağlandığı, inancın ve yolun piri olarak kabul görmüştür (Uzun, 1986; akt:Turan ve Yıldız, 2010:17).

Hacı Bektaş Veli, bütün insanları sevmeyi, başkalarını ayıplamamayı insan olmanın koşulu olarak kabul eder (Öztürk, 1995: 118). Bütün sözlerinde iyi ahlaklı

ve hoşgörü sahibi olmayı telkin etmiş, bütün dünya insanlarını kaynaştırmayı, aralarında dostluk ve kardeşlik bağları oluşturmayı hedeflemiştir. Kendine düşmanlık besleyenlere bile sevgi ve hoşgörü ile yaklaşmıştır (Aykan, 2000: 229).

Bektaşilik, Anadolu'yu yurt tutmuş Müslüman Türklerin yeni coğrafyadaki sosyal şartlara uyumu, şartları kendisine uygun hâle getirme çabası ile paralel olarak gelişmiş bir tarikattir. Adını müntesiplerinin takipçisi oldukları, ismi Anadolu erenleri ile ilgili pek çok halk anlatısında; hatta bunların merkezinde zikredilen Hacı Bektaş'tan alır. Bektaşiliğin temelleri, Anadolu Türklüğünün yeni yurttaki ilk büyük sınavını vermesi aşamasında atılmıştır (Arıkan, 2012: 234).

Bektaşilik gibi önemli diğer bir tasavvufi düşünce sistemi ise Mevlevilik. Mevlâna'nın öğretileri sayesinde oluşturulmuştur. Mevlevilik, Mevlâna (1207-1273)'nin tasavvufi anlayışını esas alarak oğlu Sultan Veled tarafından kurulmuş bir tarikattir. Büyük Türk sufisi Mevlâna'nın düşünceleri, Osmanlı Devletinin siyasi ve sosyo-kültürel hayatı ile birlikte edebiyatını da etkilemiştir (Gölpınarlı, 1983). Mevlevilik, Osmanlı Devletinde padişahlar ve ileri gelen devlet adamları tarafından destek ve himaye gören önemli tarikatlardan biridir. Osmanlı padişahları arasında bizzat bu tarikata girenler olduğu gibi saray tarafından Mevlevihanelere ve Mevlevi şeyhlerine her türlü yardımda bulunulmuştur (Akgündüz, 2007: 37).

Çağlar boyu Türk dünyasında olduğu kadar bütün İslam âleminde ve hatta insanlık tarihinde yitmez, bitmez yankılar yapan; şiir sözü devrin edebi geleneğince Farsça, özü Türk olan Mevlâna, Türk inanç ve kültür tarihinde kendine has bir yer edinmiştir (Ersoylu, 1985: 414). İnsanları iyiliğe, hoşgörüye, barışa ve sabırlı olmaya çağıran Mevlâna, onlara sunmuş olduğu mutluluk reçeteleri ile sadece yaşadığı çağa değil yüzyıllar sonrasına ve bütün insanlığa seslenmiştir. Mevlâna'nın evrensel hoşgörü mesajı; farklı din, dil ve kültürden olan insanları aynı coğrafyada barış ve sevgiyle kaynaştırmış, bütün herkesi kucaklayan sevgisi yerelden ulusala, ulusaldan evrensele yayılmıştır (Artun, 2007).

Mevlevilik Osmanlı Devleti'ni ve kültürünü etkileyen en önemli tarikatlardan biridir ve çeşitli illerde açılan Mevlevihaneler sayesinde toplumun büyük bir kesimine ulaşmayı başarmıştır. Mevlâna'nın hoş görüşü bu düşünce sisteminin temellerini oluşturmaktadır. Var olan bu hoşgörü, toplumun farklı kesimlerince bu akımın benimsenmesini sağlamıştır. .

Tarikatlar sadece kendi başlarına değildir. Diğer tarikatlarla da aralarında bağlar bulunmaktadır. İslam'ı öğretmek, dini yaşamak ve yaşatmak isteyen bu tarikatlar birbirleriyle geçmişten günümüze iletişim ve etkileşim halinde olmuşlardır. Mevlevilik ile Bektaşilik arasındaki ilişkiler, daha Mevlâna ile Hacı Bektaş Veli'nin sağlığında başlar. Bektaşiliğin bir tarikat olarak XV-XVI. yüzyıllarda kurulmasından sonra Mevlevilik Bektaşilikten etkilenir. Zamanla Bektaşilik ile Mevlevilik arasındaki bağ

güçlenir. Bir kısım Mevleviler, Bektaşilikle kaynaşır ve bu durum Osmanlı Devleti'nin sonuna kadar sürer (Gölpınarlı, 1983).

### 1. Ders Kitaplarında Yesevilik, Bektaşilik ve Mevleviliğin Önemi

Birey, yaşadığı toplumun dilini öğrenirken o toplumun çeşitli kültürel unsurlarını da öğrenmektedir. Dil öğretimi sadece ses ve dil bilgisi yapılarından oluşmaz, aynı zamanda kültür aktarımını da gerektirir. Bu bağlamdan hareketle ortaokul Türkçe ve lise edebiyat ders kitapları sadece dil ve edebiyat öğelerini öğretmekle kalmamalı aynı zamanda bu öğelerin içinde barınan kültürel unsurları da öğretmelidir. Bu öğretim bilinçli ya da bilinçsiz bir şekilde olmakla beraber zamanla eğitim sisteminin içinden geçen bireylerin diline ve yaşantısına etki etmektedir. Çünkü birey ancak daha önce gördüğü, öğrendiği kültürel unsurları kullanabilmektedir.

Türk kültürünün önemli bir parçası olan tasavvuf, eğitim öğretim basamağı olarak liseyi bitiren her öğrencinin öğrenmesi gereken bir unsurdur. Özellikle Yesevilik, Bektaşilik Mevlevilik gibi toplumun geçmişinde büyük izler bırakan ve bugün de bırakmaya devam eden bu tasavvuf düşünce sistemleri bireylerin ahlaki, kişisel ve toplumsal eğitimlerinde önemli rol oynamaktadır. Özellikle değerlerin öğretilmesinde bu düşünce sistemlerinden yararlanmak gerekmektedir. Bu hususta Okur (2012: 206) "Değerlerimizin öğretimi rastlantıya bırakılmamalıdır. Eğitim kurumlarımızda sistemli bir şekilde yapılmalıdır. Bu sebeple de ilköğretimden başlayarak ortaöğretimde yoğun bir şekilde; Ahmet Yesevi, Hacı Bektaş Veli, Yunus Emre, Pîr Sultan Abdal, Mevlâna gibi değerlerimize müfredatlarda ve kitaplarda yer verilmelidir." demiştir. Kolaç (2014) ise Türkçe dersi öğretim programlarını (1-5; 6-8), "değerler ve hoşgörü" açısından incelemiş ve gerek değerlere gerekse hoşgörü kavramına istenilen düzeyde yer verilmediğini, bu değerlerin Mevlâna, Hacı Bektaş Veli, Yunus Emre gibi önemli tasavvuf karakterlerden yararlanılarak öğretilmesi gerektiğini saptamıştır.

Yapılan çalışmalar, üniversite düzeyindeki öğrencilerin dahi tasavvufla ilgili düşünce akımlarını yeterince bilmediklerini ortaya koymuştur. Çifçi'nin (2011) Hacı Bektaş Veli ve Bektaşilik ile ilgili üniversite öğrencileri üzerinde gerçekleştirdiği bir çalışma, Türkçe ve Edebiyat bölümünde okuyan ve gelecekte bu unsurları öğretmekle yükümlü olan bireylerin bile bu konudaki yetersizliklerini ve bilgi eksiklerini ortaya çıkarmıştır. Bu durum, öğrencilerin üniversiteye gelene kadar eğitim aldıkları ilkökul, ortaokul ve lisede anılan düşünce biçimleri ve kültürel yapılarla ilgili gerek ders kitapları gerekse öğrenme yaşantıları yoluyla yeterli bilgi almadıklarını açıkça ortaya koymaktadır.



## 2. Yöntem

Bu çalışmada “araştırılması hedeflenen olgu veya olgular hakkında bilgi içeren yazılı materyallerin analizi” (Yıldırım ve Şimşek 2008: 187) olarak tanımlanan doküman incelemesi yöntemi kullanılmıştır. Bu bağlamda MEB Türkçe 5, 6, 7 ve 8. sınıf ile MEB Türk edebiyatı 9, 10, 11 ve 12. sınıf ders kitapları, programlar ve çalışma kitapları bu yöntemle incelenmiştir.

### 2.1. Amaç

Çalışmanın amacı Türkçe ve edebiyat ders kitaplarında yer alan Yesevilik, Bektaşilik ve Mevlevilik ile ilgili bilgilerin tespit edilmesidir. Bu bağlamda ortaokul 5, 6, 7 ve 8. sınıf Türkçe programı, ders kitapları ve çalışma kitapları ile lise 9, 10, 11 ve 12. sınıf Türk edebiyatı programı, ders kitapları ve çalışma kitapları incelenmiştir. Metinlerde, kazanımlarda ve etkinliklerde yer alan Yesevilik, Bektaşilik ve Mevlevilik ile ilgili bilgiler saptanmaya çalışılmıştır. Ayrıca araştırmada sadece Yesevilik, Mevlevilik ve Bektaşilik unsurları değil bu tasavvuf düşünce sistemlerinin kurucuları olan Ahmet Yesevi, Mevlâna ve Hacı Bektaş Veli ile ilgili bilgilerin de ortaya konulması hedeflenmiştir.

### 2.2. Sınırlılıklar

Araştırma MEB Ortaokul 5, 6, 7 ve 8. sınıf Türkçe programı, ders kitapları ve çalışma kitapları ile 9, 10, 11 ve 12. sınıf Türk edebiyatı programı, ders kitapları ve çalışma kitapları ile sınırlıdır.

## 3. Bulgular ve Yorum

### 5. Sınıf

5. sınıf Türkçe öğretim ders kitabında “Değerlerimiz” adlı 4. temada Hacı Bektaş Veli’yi anlatan bir metin bulunmaktadır. Bu metinde Ahmet Yesevi ve Mevlâna ile ilgili bilgilere de rastlanmaktadır. (s 66, 67, 68, 69).

*1200’lü yıllar... O zamanlar Horasan denilen yer bir Türk yurduydu. Horasan’ın Nişabur kentinde Bektaş dünyaya gelmişti.*

*Bektaş büyüyüp okul çağına gelmişti. O dönemde Türkistan’da çok bilgili bir öğretmen vardı. Bektaş’ı onun okuluna gönderdiler. Öğretmeni ona okutulan derslerin yanı sıra birkaç yabancı dil de öğretti. Böylece Bektaş başka dillerde yazılan eserleri de okuma fırsatı buldu.*

*Aradan yıllar geçmiş, Bektaş hem büyümüş hem de eğitiminin sonuna gelmişti.*

*Bir gün Lokman Perende, Bektaş’a:*

*“Ey oğul! Benim öğretmenimin adı Ahmet Yesevi’ydi. Dili ve dini olmayan millet yaşayamaz derdi. Bu yüzden benim gibi binlerce insan yetiştirip Anadolu’ya gön-*

derdi. Onları eğitmemizi istedi. Ya Bektaş! Bizden nasibin bu kadarmış. Bundan sonra senin yerin sevgi ve hoşgörünün yuvası, Hoca Ahmet Yesevi'nin okuludur." dedi.

Böylece Bektaş, hocası Lokman Perende'nin tavsiyesi ile Hoca Ahmet Yesevi'nin okuluna vardı.

Bir süre okulda eğitim alan Bektaş, bilgisi ve görgüsü ile hocasının dikkatini çekti. Bundan sonra Hoca Ahmet Yesevi, Bektaş'ın eğitimine daha da özen gösterdi

Birkaç yıl sonra Hoca Ahmet Yesevi, eğitimini tamamlayan Bektaş'a: "Oğul, biz sana öğretebileceklerimizi öğrettik. Artık biz yaşlandık. Bundan sonra toplumu aydınlatmak görevi senindir. Var git Anadolu'da birliğin ve dirliğin meşalesini yak." dedi

....

4. ünitadaki Değerlerimiz adlı temada öğretmen kılavuz kitabında Hacı Bektaş Veli metninin ön hazırlık kısmında (s 112) "Öğrencilerinizden Hacı Bektaş Veli'nin kartpostal veya resimlerini getirmelerini isteyiniz. Ayrıca her yıl Ağustos ayı içinde düzenlenen Hacı Bektaş Veli şenlikleri hakkında gazete haberleri ve resimler getirmelerini söyleyiniz. Sema ve semah gösterisi resimlerini getirmelerini isteyiniz. Öğrencilerinizden Hacı Bektaş Veli ve Mevlâna'ya ait sözler getirmelerini isteyiniz." ifadeleri bulunmaktadır. Öğretmen hazırlığı bölümünde ise "Semah gösterisini konu alan CD ve Pir Sultan Abdal türkülerinin kaset veya CD'lerinden getiriniz. Ayrıca Konya'da düzenlenen Mevlâna Haftası ile ilgili gazete haberi, sema müzikleri CD'si getiriniz. Hacı Bektaş Veli ile Mevlâna'nın sözlerinden getiriniz" cümleleri vardır.

Aynı bölümde zihinsel hazırlık kısmında ön bilgileri harekete geçirme bölümünde; "Aşağıdaki soruları öğrencilerinize sorunuz.

- Daha önce Hacı Bektaş adını duydunuz mu?
- Hacı Bektaş ile ilgili neler biliyorsunuz?
- Semah gösterisi izlediniz mi? izlediyseniz neler hissettiğinizi anlatınız.
- Pir Sultan Abdal'a ait türkülerini dinlediniz mi? Dinlediyseniz neler hissettiğinizi anlatınız" ifadeleri bulunmaktadır. (s 112)

Aynı parçanın metin inceleme bölümünde öğretmenin şu soruları öğrencilere sorması istenir. Aşağıdaki soruları öğrencilerinize sorunuz (O. 2.3).

- Bektaş nerede doğmuştur?
- İlk eğitimini kimden almıştır?
- Bektaş'ın ilk öğretmeni ona neler öğretmiştir?

- İlk hocası yıllar sonra onu nereye göndermiştir? Neden?
- Hocasının onu gönderdiği kişi kimdir? Bu kişinin özelliği nedir?
- Bektaş, Ahmed Yesevi'nin dikkatini nasıl çekmiştir?
- Bektaş, Anadolu'ya neden gelmiştir? (s 113, 114)

...

Öğretmen kılavuz kitabında aynı metnin zihinde yapılandırma bölümünün araştırma kısmında "Öğrencilerinizden Hacı Bektaş Veli ile Mevlâna'nın sözlerini araştırmalarını, araştırmalarını resim ve kartpostallarla desteklemelerini isteyiniz. Ayrıca Mevlâna'nın Mesnevisi'nden bir hikâye bulmalarını ve okumalarını söyleyiniz. Bu hikâyeyi arkadaşlarıyla paylaşmalarını isteyiniz. Araştırma sonunda Hacı Bektaş Veli ile Mevlâna'nın sözlerini anlam yönünden karşılaştırmalarını isteyiniz."(s 115) ifadesi vardır.

Aynı metnin kendini ifade etme bölümünde öğretmenin öğrencilerin ön bilgilerini harekete geçirmesi için çeşitli sorular sorması ve etkinlikler yaptırması istenmektedir.

*Semah veya sema gösterisi izlediniz mi? izlediyseniz gözlemlerinizi anlatınız.*

- Hacı Bektaş'ın insanlara öğütler vermesinin nedeni nedir?
- Hoşgörünün, insan hayatında önemli olmasının nedenleri nelerdir?
- Birlik olmanın toplum hayatı için önemi nedir?
- Birlik ve beraberlikle ilgili bir anınızı anlatınız.
- Hoşgörü konulu bir hikâye yazınız.
- Hacı Bektaş Veli şiirlerinden oluşan bir şiir dinletisi düzenleyiniz (s 115). Metnin görsel sunu kısmında (s 116) "Öğrencilerinizden Hacı Bektaş Veli'nin günümüz Türkçesine uyarlanan şiirlerini okumalarını isteyiniz", ölçme değerlendirme bölümünde ise (s 117) "Hacı Bektaş Veli'nin amacı nedir? Ne yapmaya çalışıyor? Hacı Bektaş dergâhında kimleri yetiştiriyor? Osmanlı Beyliği Yeniçeri Ocağı'nı nasıl kurmuştur? Hacı Bektaş Anadolu'da neyi gerçekleştirmiştir?" ifadeleri yer almaktadır.

Öğrenci çalışma kitabında ise ders kitabında yer alan Hacı Bektaş Veli ile ilgili metinden hareketle 8 tane etkinlik bulunmaktadır. Bu etkinlikler sadece Hacı Bektaş Veli'yle ilgili değildir, Ahmet Yesevi ve Mevlâna'yı da içeren sorular bulunmaktadır.

2. etkinlik: aşağıdaki cümleleri sebep-sonuç ilişkisi kurarak örnekteki gibi eşleştiriniz (s 93).

"Ahmet Yesevi, dili ve dini olmayan millet yaşayamaz diye düşünüyordu. Bektaş Veli, Anadolu'yu yoksulluk, güvensizlik ve ümitsizlik içinde gördü. Bektaşi eğitimi tamamladı... Ahmet Yesevi Hoca ona toplumu aydınlatma görevini verdi. Sulucakarahöyük'te dinlenmek için konakladı. Bu yüzden insanlar yetiştirerek Anadolu'ya gönderdi."

3. etkinlikte metinle ilgili sorular sorulmuştur (s 93). 4. etkinlikte ise Hacı Bektaş Veli'nin sözleri verilmiştir ve ne anlatmak istediğinin açıklanması istenmiştir (s 94). "Sıkıntılı günler birlik ve beraberlikle aşılabılır. El ele verince güzel günler çabuk gelir", "İlimden gidilmeyen yolun sonu karanlıktır." 5. etkinlikte metinden alınan paragrafla ilgili sorular sorulmuştur. (s94) 6. etkinlikte ise Hacı Bektaş Veli ile Mevlâna'nın hoşgörü ve birlik ile ilgili sözlerinin bulunarak yazılması ve ortak yönlerinin belirtilmesi istenmiştir. (s 95)

Ayrıca Mevlâna ile ilgili olarak öğretmen kılavuz kitabında Hacı Bektaş Veli metninin zihinde yapılandırma kısmının günlük hayatla ilişkilendirme bölümünde: (s114) "Öğrencilerinize aşağıdaki soruları sorunuz:

- Mevlâna haftasında ne tür etkinlikler yapılıyor?
- Bu etkinliklere Kanada gibi uzak ülkelerden insanların katılma sebebi sizce ne olabilir?" ifadeleri yer almaktadır.

5. sınıf öğretmen kılavuz, öğrenci çalışma ve ders kitaplarında Ahmet Yesevi, Yesevilik; Hacı Bektaş Veli, Bektaşilik ve Mevlâna, Mevlevilik ile ilgili başka bir bilgi bulunmamaktadır. Sadece bir ünitenin bir metninde bu isim ve tasavvuf düşünce sistemleri yer almaktadır.

## 6. Sınıf:

6. sınıf Türkçe öğretmen kılavuz kitabında 3. sıradaki "Sevgi" temasında bulunan *Anadolu* adlı metnin derse hazırlık kısmında "Yunus Emre'nin *Divan'ından, Mevlâna'nın Mesnevi'sinden örnekler getiriniz".(s 145)* maddesi yer almaktadır. Ayrıca aynı sayfanın metne hazırlık bölümünde bulunan "Memleketim" adlı şiirin;

...

*Mecnun'a, Leyla'sına, erişilmez sırrına;*

*Sen dost ararsan koş Mevlâna'ya.*

*Yeniden doğdum dersin derya olur gidersen,*

*Bir başkadır benim memleketim.(s 145)*

...

Kıtasında Mevlâna'dan bahsedilmiştir. Ders kitabındaki Anadolu metninde ise Mevlâna'ya bir paragrafta bir cümlelik yer ayrılmıştır. “Konya’da Mevlâna inanmı-  
şa sevgi olur, dostluk olur. Bir masal şehridir İstanbul. Fatih Sultan Mehmet Han’ın kutlu  
rüyası ile bizim olur bin dört yüz elli üç yılından beri.” (s 53)

Çalışma kitabında ise 2. etkinlikte metnin bağlamı çerçevesinde aşağıdaki keli-  
meleri örnekteki gibi üçerli gruplar hâlinde eşleştiriniz. (Mevlâna-Konya-Sevgi) şeklinde  
yer almaktadır.

“Duygular” adını taşıyan 4. temada Mevlâna'nın kitabı önerilmiştir: *Bu tema-  
da önerilen kitaplar: “Mevlâna'nın Mesnevi'sinden Seçme Hikâyeler”dir.*

6. sınıf Türkçe ders kitaplarında ise Ahmed Yesevi ve Yesevilik ile Hacı Bektaş  
Veli ve Bektaşilik ile ilgili bilgi bulunmamaktadır.

Ayrıca 6, 7 ve 8. sınıf MEB Türkçe öğretimi programında ise Mevlâna'yla il-  
gili şunlar vardır: *Öğrencileri kitap okumaya yönlendirmek amacıyla aşağıdaki kitaplar  
önerilir.*

1. Dede Korkut Hikâyeleri
2. Keloğlan Masalları
3. Nasrettin Hoca Fıkraları
4. Mevlâna'dan Hikâyeler
5. Âşık Veysel'den Şiirler

## 7. Sınıf

Öğretmen Kılavuz kitabında 1. ünitedeki “İletişim” adlı temanın metne  
hazırlık kısmında Mevlâna'nın bir metni bulunmaktadır.

### Bir Sağırın Hasta Ziyareti

“Sağır bir adam genç bir komşusunun çok hasta olduğunu öğrenir. Adamcağız,  
“Bu sağır kulakla onu nasıl duyarım? Ayrıca hastalar daha da zayıf sesle konuşur;  
ama komşu hastaysa ziyarete gitmek de gerekir. Gerçi konuşurken dudağından ne  
dediğini de anlamaya çalışırım” diye düşünür. Kafasında aralarında geçebilecek  
konuşmaları tahmin ve kıyas yoluyla şöyle kurgular:

- Komşun nasılsın?
- İyiyim.
- Şükürler olsun. İlaç olarak ne içtin?
- Şerbet (veya mercimek çorbası) içtim.

— *Yiyip içtiğin sıhhat ve afiyet olsun. Hangi hekime tedavi oluyorsun.*

— *Filancaya*

— *İyi, onun ayağı uğurludur, mademki o geliyor, senin işlerin yolunda gidecektir. Biz onun ayağının uğurunu tecrübe ettik; her nereye giderse murat gerçekleşir. Adam bu cevapların doğruluğuna inanarak hastayı ziyarete gitti. Aralarında şöyle bir konuşma geçti:*

— *Nasılsın?*

— *Ölüm hâlindeyim.*

— *Elhamdülillah!*

— *Ne yedin?*

— *Zehir.*

— *Afiyet olsun.*

— *Tedavi için hangi hekim geliyor?*

— *Azrail.*

— *Onun ayağı çok uğurludur, ondan memnun olursun. Adam hasta ziyareti yapmanın mutluluğu içinde evine döndü. Hasta genç ise adamın kendisinin can düşmanı olduğunu düşünüp ona gerekli cevabı verememenin kızgınlığı içinde kıvrandı. Hastaydı, daha da hasta oldu.”*

Ayrıca bu metinle ilgili ise “Öğrencilerinizi metin hakkında konuşturunuz. Günlük hayatta da çeşitli iletişim sorunlarıyla karşılaştığınızı belirtiniz” ifadesi öğretmen kılavuz kitabında yer almaktadır (s 54-55).

Aynı metnin konuşma bölümünde ise • “Ağızdan çıkan söz, yaydan çıkan ok gibidir, gittiği yerden geri dönmez. (Mevlâna)” sözleriyle ilgili şu etkinlik yaptırılmaktadır. Öğrencilerinize kulaktan kulağa oyununu oynatınız. Sınıfı gruplara ayırınız. Her bir grubun öğrencisinin yan yana oturmasını sağlayınız. Oyunu oynatırken kullanacağınız sözler aşağıda verilmiştir. Bu sözlerden her birini ayrı kâğıtlara yazınız. Birinci sıradaki öğrencinize hazırladığınız kâğıtlardan birini seçmesini ve kâğıtta yazan cümleyi yanındaki arkadaşının kulağına fısıltıyla söyleyerek oyuna başlamasını söyleyiniz. Arkadaşının söylediği cümleyi dinleyen öğrencinin, duyduğunu yanındakine aynı şekilde aktarması gerektiğini belirtiniz...

2. bölümde bulunan "Atatürk" temasında Milli Kültür metninin çalışma kitabının 7. etkinliğinde “Aşağıda yay ayraçının kullanıldığı yerlerin altını renkli kalemle çiziniz. • Mevlâna Celaleddin Rumî (1207?-1273) gönül mimarlarımızdandı.” şeklinde bahsedilmiştir (s60).

3. tema olan “Kavramlar ve Çağrışımlar”ın “Bakardım Güneş Avuçlarında” metninin yazma etkinlikleri kısmında öğretmen kılavuz kitabında; 3. *Mevlâna ile Yunus Emre, iki büyük şairimizdir. İkisi de çağları aşmış gelmiştir. Biri resmi okullarda aydınların desteğiyle, diğeri kendiliğinden. Halkın arasından güldür güldür akan bir ırmak gibi.* Sözü yazılarak öğrencilere soru sorulmuş ve cevaplanması istenmiştir.

“Kavramlar ve Çağrışımlar” temasında ayrıca tema değerlendirme soruları kısmında Mevlâna’nın bir metni verilmiş ve bununla ilgili sorulara cevaplar istenmiştir.

*Bir gün bir adam kuyumcuya gitti. Altın tartmak için kuyumcunun terazisini istedi. Kuyumcu,*

*“Yürü git, bende elek yok.” dedi.*

*“Ben terazi istiyorum, alay etme!” dedi adam.*

*“Dükânda süpürge yok.” dedi kuyumcu bu sefer.*

*“Sen sağır mısın be adam, terazi istiyorum.”*

*“Sağır değilim.” dedi kuyumcu. “Ama sen yaşlı adamsın. Elin titriyor. Altını tartarken yere döküceksin, sonra da benden süpürge isteyeceksin. Dökülen altın tozlarını toz toprak ile birlikte süpüreceksin, sonra onları ayıklamak için gelip benden elek isteyeceksin. Ben işin sonunu gördüm.”*

### **Mevlâna**

4. tema olan “Millî Kültür”de “Miras Keçe” adlı metnin çalışma kitabında yer alan 11. etkinliğinde (s 167); “Aşağıdaki cümlelerde zaman anlamı taşıyan kelime ve kelime gruplarını belirleyerek kutucuğa yazınız. “bulunan” e. Mevlâna Müzesini birazdan gezeceğiz” ifadesi vardır.

Adı geçen aynı temada Mehmet Akif Ersoy metninin ders hazırlık kısmında öğretmen kılavuz kitabında (s 182) “Araştırma: Öğrencilerinizi gruplara ayırınız Her bir gruptan dünyaca tanınmış Türklerin hayatlarını (Kaşgarlı Mahmut, Yunus Emre, Mevlâna, Ali Kuşçu, Mimar Sinan, Kanuni Sultan Süleyman, Evliya Çelebi, Cahit Arf, Gazi Yaşargil, Oktay Sinanoğlu, Hidayet Türkoğlu vb.) araştırmalarını isteyiniz. Araştırmalarını “Konuşma” bölümünde sunacaklarını ve sunumlarını görsel/işitsel materyallerle desteklemelerini söyleyiniz. Ayrıca gruplardan, hazırladıkları konuşmaları sunacak bir grup temsilcisi seçmelerini isteyiniz.” şeklinde ifade bulunmaktadır. Ayrıca aynı metnin çalışma kitabının 10. etkinliğinde “Aşağıda yer alan cümlelerde anlam kaymasına uğrayanları işaretleyiniz. Anlam kaymasının sebeplerini noktalı yerlere yazınız. 10. Mevlâna’nın babası Bahaeddin Veled Belh’ten Konya’ya göç eder.” ifadesi yer alır.

5. sıradaki “Doğa ve Evren” temasının değerlendirme sorularında ise Mevlâna şöyle geçmektedir: “Aşağıdaki paragrafta yay ayrıçla gösterilen yerlerde uygun noktalama işaretlerini kullanınız.

Selma Konya( )daki Selçuk Üniversitesi( )ni kazanmıştı) Hafta sonlarını Ankara( )da yaşayan ailesinin yanında geçirmek istiyordu( ) Gazetede okuduğu bir haberde Ankara( )Konya arası hızlı tren seferlerinin 24( )08( )2011 tarihinde başlayacağını ve iki şehir arası yolculuk süresinin üç saatten bir buçuk saate düştüğünü( ) Bu duruma çok sevinen Selma 2011( )2012 öğretim yılı kaydını yaptırmak için internetten iki kişilik bilet satın aldı( ) Annesi de kızıyla birlikte Konya ( )ya gidip Mevlâna( )yı ziyaret edecekti( ) (Ö.K.K., s240)

7. sınıf Türkçe ders, çalışma ve öğretmen kılavuz kitaplarında ise Ahmed Yesevi ve Yesevilik ile Hacı Bektaş Veli ve Bektaşilik ile ilgili bilgi bulunmamaktadır.

## 8. Sınıf

Mevlâna’yla ilgili şunlar bulunmaktadır:

3. tema olan Millî Kültür temasının öğretmen kılavuz kitabında temaya hazırlık kısmında şunlar yer almaktadır (Öğrencilerinizin bu tema boyunca aşağıda önerilen kitaplardan en az ikisini okumalarını ve sınıf arkadaşları paylaşımlarını sağlayınız):

Bu temada önerilen kitaplar;

- Uluç Reis (Halikarnas Balıkcısı- Cevat Şakir KABAĞAÇLI)
- Koçyiğit Köroğlu (Ahmet Kutsi TECER)
- Mevlâna’nın Mesnevi’sinden Seçme Hikâyeler
- Barbaros Hayrettin Geliyor (Feridun Fazıl TÜLBENTÇİ)
- Türkülerden Seçmeler

Millî Kültür temasının Gönül Mimarlarımız metninde bulunan öğrenci çalışma kitabının 4. etkinliğinde şunlar vardır: “Kutudaki bilgilerden yararlanarak Mevlâna’nın biyografisini tamamlayınız”(s 82). Etkinlikte ise Mevlâna ile ilgili şu bilgiler mevcuttur:

“Büyük Türk-İslam düşünürü Mevlâna 1207 yılında bugün Afganistan sınırları içerisinde yer alan Horasan’ın Belh kentinde doğdu. Mevlâna’nın babası Bahaeddin Veled Efendi, Belh şehrinin ileri gelenlerinden olup halkın büyük sevgi ve saygı gösterdiği ünlü bir bilginidir. Annesi ise Harzem Türklerinden Mümine Hatun’dur. Mevlâna küçük yaşlarda iken Moğol saldırıları yüzünden ailesi ile Belh şehrinde göç etti. 1222 yılında Karaman’a gelen Bahattin Veled ve ailesi burada 7 yıl kaldı. Bu yıllarda Anadolu’nun büyük bir kısmı Selçuklu Devleti’nin egemenliği altında



idi. Konya ise bu devletin başkenti idi..." Öğretmen kılavuz kitabında ise bu etkinlik ile ilgili olarak Öğrencilerinize Mevlâna biyografisi oluşturma ile ilgili etkinliği yaptırınız (4.etkinlik) (3.3). şeklinde ifadeler vardır (s158).

İncelenen metnin 5. etkinliğinde ise; "Aşağıdaki metni yandaki ifadelerden en etkileyici olanı ile işaretleyerek tamamlayınız." ifadesi altında yer alan Bizden Dünyaya metninde "...Bakınız, İbn-i Sina'ya, Yunus Emre'ye, Mevlâna'ya, Hacı Bektaş Veli'ye, Mimar Sinan'a vb. Evet, bakın bunlara siz de göreceksiniz gerçekleri. İnceleyin bunların hayatını anlayacaksınız o zaman ne demek istediğimi." ifadesi yer almaktadır. Bu kısımda hem Mevlâna'ya hem de Hacı Bektaş Veli'ye değinilmiştir (Ö.Ç.K., s83).

Ders kitabında, Milli Kültür temasının Nevruz ve Birlik metninde Mevlâna'yla ilgili bir paragrafta şunlar vardır: "Nevruz'u her yıl Türk illeriyle kutlamakla Ahmet Yesevilerin dünyası, Yunusların dünyasıyla el ele verecek, oradan Mevlâna'ya, oradan Emir Sultanları, Eyyüb Sultanları, Gül Babaları kucaklayacaktır. Bu bir bakıma kültür mirasımızı da yaşatma ve yarınlara aktarma çabasıdır" (Ö.D.K., s46).

Hacı Bektaş Veli ile ilgi ise:

Milli Kültür temasının Nevruz ve Birlik metninde öğretmen kılavuz kitabında Nevruz Güzellemesi adlı şiirde şu dörtlükte yer almaktadır (s 173):

"Karacaoğlan, Emrah, hem Bektaş Veli,  
Yunus'un dostluğa çağırın dili,  
Kazak, Özbek, Tatar, bütün Türk eli,  
Ergenekon'daki közümüz Nevruz."

"Milli Kültür" temasının "Gönül Mimarlarımız" metninin 5. etkinliğinde ise; "Aşağıdaki metni yandaki ifadelerden en etkileyici olanı ile işaretleyerek tamamlayınız." ifadesi altında yer alan "Bizden Dünyaya" metninde "Bakınız, İbn-i Sina'ya, Yunus Emre'ye, Mevlâna'ya, Hacı Bektaş Veli'ye, Mimar Sinan'a vb. Evet, bakın bunlara siz de göreceksiniz gerçekleri. İnceleyin bunların hayatını anlayacaksınız o zaman ne demek istediğimi." cümleleri yer almaktadır (Ö.Ç.K., s83).

4. tema olan "Toplum Hayatı'ndaki" "Ergenekon Destanı" metninde öğretmen kılavuz kitabındaki metne hazırlık kısmında Hacı Bektaş Veli'nin "Gelin bir olalım, diri olalım, birleşmeliyiz ki iri olalım." sözü yer almaktadır. "Ayrıca Öğrencilerinize bu sözlerin ne anlama geldiğini sorunuz. Bu sözler üzerinde onları konuşturunuz." ifadesi kitabı bu sözün açıklanması için konulmuştur (s 187).

Ahmet Yesevi'yle ilgili ise:

3. tema olan "Milli Kültür" temasının "Nevruz ve Birlik" metninde Ahmet Yesevi'yle ilgili bir paragrafta şunlar vardır: Nevruz'u her yıl Türk illeriyle kutlamak-

la Ahmet Yesevilerin dünyası, Yunusların dünyasıyla el ele verecek, oradan Mevlâna'yı, oradan Emir Sultanları, Eyyüb Sultanları, Gül Babaları kucaklayacaktır. Bu bir bakıma kültür mirasımızı da yaşatma ve yarınlara aktarma çabasıdır (Ö.D.K., s 46).

## 9. Sınıf

Türk edebiyatı ders kitabında (s 47) aruz ölçüsü buldurmak için şu satırlar vardır:

*“Ney virür bir râh-ı pür-hûndan haber*

( ) ( ) ( ) ( ) ( ) ( ) ( ) ( ) ( ) ( )

*Aşk-ı Mecnûn kıssasın takrîrider*

( ) ( ) ( ) ( ) ( ) ( ) ( ) ( ) ( ) ( )

*Mevlâna Celâleddin-i Rûm*

Kitapta Itrî'nin hayatını anlatan metinde ise birçok Mevlevî tanımı ve Mevlâna ile ilgili bilgi bulunmaktadır (s 164, 165, 166).

*Buhûrîzade Mustafa Itrî Efendi'nin doğum tarihi bilinmiyor. Rauf Yekta Bey 1640'a doğru doğduğunu tahmin ediyor. Sözlü Mevlevî rivayetlerinde “70 yaşını geçtiği” halde öldüğü söylentisini esas alıyor*

...

*Itri, mensup olduğu Yenikapı Mevlevihanesi “haricine” yani bahçesine, bahçedeki Mevlevî kabristanına gömülmüştür*

...

*Onun için Itrî'yi dini eserler ve din dışı eserler bestekârı olarak ayrı ayrı gözden geçirmek icap eder. Dini eserlerini de cami musikisi ve Mevlevî musikisi (veya tasavvuf musikisinin Mevlevî musikisi bölümü) olarak ayırmak faydalı olur.*

...

*Itrî'nin Rast Naat'i, üç asırdan bu yana, her Mevlevî ayininin başında mutlaka okunur. Güftesi Farsça, gazel şeklinde kısa bir naat'tir. Güfte, Mevlâna Celâleddin Rumi'nindir.*

...

Kitapta Hacı Bektaş Veli' ile ilgili ise Yahya Kemal'in “Ok” şiirinde şu dizeler yer alır:

Yavuz Sultan Selim Hân'ın önünde  
Ok atan ihtiyar Bektaş Subaşı,  
Bu yüksek tepeye dikti bu taş,  
O Gaazi Hünkâr'ın mutlu gününde.

...

En son Bektaş Ağa, çöktü diz üstü.  
Titrek elleriyle gererken yayı,  
Her yandan bir merak sardı alayı,  
Ok uçtu, hedefin kalbine düştü.

9. sınıf ders kitaplarında Ahmet Yesevi ve Yesevilik ile ilgili bir bilgi yoktur.

### 10. Sınıf

Kitapta Mevlâna'yla ilgili ilk bilgi şu soruyla verilmiştir (s 82):

5. Aşağıdakilerden hangisi XIII- XIV. yüzyıl mutasavvıflarından birisi değildir?

- A) Âşık Paşa                      B) Yunus Emre                      C) Süleyman Çelebi  
D) Hacı Bektaş Veli                      E) Mevlâna

İkinci bilgi ise yine soruyla verilmiştir (s 83):

8. Aşağıdakilerden hangisi Yunus Emre ile Mevlâna'nın ortak özelliklerinden birisi değildir?

- A) 13. yüzyılda yaşamış olmaları  
B) Genellikle dinî - tasavvufî konuları işlemeleri  
C) İçinde yaşadıkları toplumu derinden etkilemeleri  
D) Engin bir hoşgörüye sahip olmaları  
E) Eserlerini sadece Türkçe ile yazmaları

Kitapta Mevleviliğin yer aldığı soru ise şudur (s 171):

5. Aşağıdaki cümlelerin karşısına bilgiler doğru ise "D", yanlış ise "Y" yazınız.

- Methiyelerde genellikle Mevlevilikle ilgili hakikatler işlenir. ( )
- Methiyeler lirik bir şekilde söylenir. ( )
- Nütuklar din dışı konuların işlendiği şiirleridir. ( )

- Methiye ve nutuk anonim halk şiiri ürünüdür. ( )

Diğer bir soru ise (s217):

11. Aşağıdaki cümlelerin sonuna yargılar doğru ise “D”, yanlış ise “Y” yazınız.

- Mevlâna, Klasik Türk Edebiyatı şairidir. ( )
- Her beyitin anlam bakımından birbirini bütünlemesiyle oluşan gazellere yek-ahenk gazel denir. ( )
- Aşağıdaki beyit kasidenin matla bölümüne aittir. ( )

Hacı Bektaş Veli ile ilgili ise şunlar vardır (s 82):

5. Aşağıdakilerden hangisi XIII- XIV. yüzyıl mutasavvıflarından birisi değildir?

- A) Âşık Paşa                      B) Yunus Emre                      C) Süleyman Çelebi  
D) Hacı Bektaş Veli                      E) Mevlâna

Hacı Bektaş Veli'nin “Makalat” adlı eserinden bir bölüme yer verilmiştir (s 113- 114):

*Hak Teâlâ, İblis' e sordu:*

— Niçin Âdem'e secde etmedin? O zaman İblis şöyle cevap verdi:

— Beni ateşten, onu ise çamurdan yarattın.

*Yani “Sen beni ateşten, onu topraktan yarattın. Bu yüzden benim terkibim ulvi, toprak ise süflüdür. Ben yaratılıştan ondan yüceyim, bu yüzden Âdem'e secde etmedim.” dedi.*

*Kendine güvendi ve gururlandı. Hak Teâlâ da onu dergâhından kovdu. Önceleri Allah'a yakın iken adı Haris'ti sonra mahrum, şaşkın ve melun oldu. Adı da Şeytan ve İblis oldu.*

...

Kitapta metinden sonra parçayla ilgili sorular sorulmuştur. (s 115) Ayrıca Makalat, Manikû't - Tayr ile karşılaştırılarak hangi geleneğe bağlı olarak yazıldığı sorulmuştur (s 116). Okuma parçaları ve soruları bittikten sonra değerlendirme kısmında *Hacı Bektaş Veli ve Nasrettin Hoca'yla ilgili neler biliyordum? Neler öğrendim? Neleri kavrayamadım?*(s 120) gibi sorularda sorulmuştur.

Ahmet Yesevi'ye dair en çok bilgiye bu sınıf düzeyinde rastlanmaktadır. Bunları şu şekilde gösterebiliriz:

“Türkiye Radyo Televizyon Kurumunun hazırladığı “Asya’nın Kandilleri” adlı belgesel serisinden Yusuf Has Hâcîp, Ahmet Yesevi ve Kaşgarlı Mahmut’u konu alan bölümlerin DVD’sini temin ediniz. Bu DVD’lere TRT marketten ulaşabilirsiniz (www.trt.net.tr.) (s 48).

13. Türk edebiyatının bilinen ilk yazarı aşağıdakilerin hangisinde doğru olarak verilmiştir?(s 50)

- A) Ahmet Yesevi                      B) Yunus Emre                      C) Kaşgarlı Mahmut  
D) Bilge Kağan                      E) Yollug Tigin

2. İlk İslâmî Dönem Edebiyat Ürünleri bölümünün 5. etkinliğinde “Asya’nın Kandilleri” adlı belgesel serisinden Ahmet Yesevi’yi anlatan bölümü sınıfta izleyiniz.”denmiştir. Ahmet Yesevi’ye ait bir şiirin hem o dönemdeki şekli, hem de günümüz Türkçesine aktarılmış hali verilmiştir. Ayrıca metinle ilgili sorular sorulmuştur (s 65, 66).

*Eyâ dostlar kulak saling aydugumya*

*Ne sebeddin altmış üçde kirdim yirge*

*Mi’râç üzre hak Mustafâruhum kördi*

*Ol sebeddin altmış üçde kirdim yirge*

...

*Ferzendim dip hak Mustafâ kıldı kelâm*

*Andın songra barca ervah birdi selâm*

*Rahmet-deryâ tolup taş dip yitti pey’am*

*Ol sebedin altmış üçde kirdim yirge*

...

*Eyâ dostlar, kulak verin dediğime,*

*Ne sebepten altmış üçte girdim yere?*

*Miraç üstünde hak Mustafa ruhumu gördü,*

*O sebepten altmış üçte girdim yere*

...

Oğlum deyip hak Mustafa söze başladı,  
Ondan sonra bütün ruhlar selam verdi,  
Rahmet denizi dolup taş, diye haber ulaştı,  
O sebepten altmış üçte girdim yere.

Dini Tasavvufi Halk Şiir'i bölümünde Yesevi'yle ilgili bir şiir vardır (s 167).

## HİKMET

(XII yy.)

Eyâ dostlar, kulak verin dediğime,  
Ne sebepten altmış üçte girdim yere?  
Miraç üstünde hak Mustafa ruhumu gördü,  
O sebepten altmış üçte girdim yere.

### Ahmet Yesevi

Kitapta b. *Olay Çevresinde Oluşan Edebi Metinler* bölümünün *Anlatmaya Bağlı Edebi Metinler* kısmında Leyla ile Mecnun parçasında "Ahmet Yesevi'nin altmış üç yaşından sonra yer altında bir mahzende yaşaması, Tahir'in kendini dağlara vurması, Mecnun'un çöle düşmesi arasında nasıl bir ilişki olabilir? Söyleyiniz." şeklinde ifadeler bulunmaktadır (s 184).

### 11. Sınıf

Bu sınıfta ise Mevlâna, Mevlevilik ile Hacı Bektaş Veli, Bektaşilik hakkında bilgi yoktur. Ancak Yesevilik hakkında bir bilgi yer almaktadır. O da "Yâ Vedûd" metninde geçmektedir (s 148).

*Evlîya Celebi İstanbul'un fethini bir masal tarzında anlatırken bu vakayı da anlatıyor. Gerçi Evlîya Çelebi fetihden iki yüz sene sonra yaşar fakat ikide birde: "Ceddîm Türk-i Türkan Hâce Ahmet Yesevi" diye övündüğü gibi Horasan erlerinin soyundandır, dini bütün bir Türk'tür; okumuş, yazmış, gezmiş, görmüş olmakla beraber zihniyetçe halk tabakasındandır...*

### 12. Sınıf

Bu sınıfta okutulan kitapta Ahmet Yesevi ile ilgili bilgiler bulunmamaktadır. Hem Hacı Bektaş Veli'nin hem de Mevlâna'nın yer aldığı bir metin vardır (s 107). "Âşık Veysel'in Uzun İnce Bir Yoldayım, Genç Yaşımda Felek Vurdu Başıma, Göklerden Süzüldüm Tertemiz İndim, Dünyanın En Zengin Aklını Gördüm, Dostlar Beni Hatır-

lasın, Hacı Bektaş, Kara Toprak, Derdimi Dökersem Derin Dereye, Sazıma, Mevlâna'yı Ziyaret;

*Abdurrahim KARAKOÇ'un Dosta Doğru, Unutursun, Mihriban;*

Âşık Mahzuni'nin İşte Gidiyorum, Bizden Geriler (Gam Kasavet), Bu Mezarda Bir Garip Var;

*Âşık Şeref TAŞLIOVA'nın Ben Bir Şeyda Bülbül, Güzel Görünür, Gel;*

Âşık Murat ÇOBANOĞLU'nun Cumhuriyet Destanı, Öğretmen (Ana Baba Gibi), Dertli Bülbül (Kerem Güzellemesi), Neyine Güvenem Yalan Dünyanın, Yaradan (Bir Dua Edin);

Âşık Feymani'nin Ahu Gözlüm, Barışmam, Anadolom, Mevlâna, Elveda, Bugün Bayramdır isimli şiirlerinden bulabildiklerinizi ve bestelenmiş olanlarının ses kayıtlarını bir sonraki ders için sınıfa getiriniz (108. sayfadaki 1. soruya ve 1. etkinliğe yöneliktir).

#### 4. Sonuç ve Öneriler

Mevlevilik ve Mevlâna, Bektaşilik ve Hacı Bektaş Veli, Yesevilik ve Ahmet Yesevi ile ilgili bilgilerin ortaokul Türkçe ve lise edebiyat ders kitaplarında yer alması ve işlenmesi sınıflara göre değişiklik göstermektedir. Ortaokulda okutulan Türkçe ders kitaplarında Mevlâna ile ilgili bilgilerin diğerlerine göre yeterince yer aldığı söylenebilir. Ancak Yesevilik ve Bektaşilik ile ilgili bilgilerin yetersiz olduğu görülmektedir. Sadece 5 ve 8. sınıfta bu önemi kişiler ve düşünce sistemleri hakkında bilgiler yer almaktadır. 5. sınıftan itibaren öğrencilerin ilgi ve ihtiyaçları, zihinsel ve duygusal gelişim özellikleri de dikkate alınarak her sınıfta, Mevlevilik, Yesevilik ve Bektaşilik gibi her biri başlı başına bir öğretiler manzumesi olan düşünce sistemlerine yer verilmesi gerekir. Öğrencilerin edebi zevk ve estetik bir bakış açısı kazanmaları, toplumu oluşturan temel unsurlar ile kültürel alt yapıları öğrenmeleri için daha çok metne ve bilgiye ihtiyaçları vardır. Lisede ise farklı edebiyat dönemlerinin farklı sınıflarda işlenmesinden dolayı sınıflara göre verilen bilgiler değişmektedir. Bazı sınıf düzeyindeki ders kitaplarında bu düşünce sistemleri ve akımlarla ilgili hiçbir bilgi bulunmamaktadır. Örneğin 11. sınıfta Bektaşilik ve Mevlevilik ile ilgili herhangi bilgiye rastlanmamaktadır. Bu durum eğitim açısından doğru değildir. Zira öğrencilerin geçmişte öğrendikleri bilgileri hatırlamaları ve bu bilgileri pekiştirip davranışa dönüştürmeleri için her sınıf seviyesinde onlara bu değerler hakkında yeterli bilgi verilmelidir.

Dikkat çekilmesi gereken bir başka husus da kitaplarda Ahmet Yesevi, Mevlâna ve Hacı Bektaş ile ilgili bilgiler ve eserlerinden örnekler kısmen verilirken onların öğretileri sonucu kurulan Yesevilik, Mevlevilik ve Bektaşilik gibi tasavvuf

düşünce sistemleri hakkında yeterli derecede bilgilerin verilmemiş olmasıdır. Bilindiği üzere Yesevilik gibi bu düşünce sistemlerinin ve öğretiler manzumelerinin bazıları, Anadolu topraklarının vatan olarak mesken tutulmasında, sosyo-kültürel bir yapının kurulmasında, özellikle de bir nizamın ve yapının oluşumunda oldukça tesirli olurken, Bektaşilik gibi tasavvufi düşünce sistemleri de Osmanlı devlet ve imparatorluk geleneği içerisinde önemli kurumların işleyiş ve düzeninde etkili olmuştur. Yine Mevlevilik gibi tasavvufa dayalı düşünce sistemleri de özellikle ferdi planda insanları olumsuz duygulardan arındırmak isteyen ve bu sayede bütün dünyada barışı ve huzuru tesis etmeyi amaçlayan yapılar olarak dikkat çekmiştir. Bu nedenle, böylesi önemli kültüre ait yapıların ve eğitim amaçlı kullanılacak unsurların eğitim kurumlarında üzerinde yeterince durulmaması, eğitim- öğretim çağındaki insanların istifadesine sunulmaması bir eksikliklerdir.

Genel olarak bakıldığında, bütün eğitim basamaklarında söz konusu tarikatlar veya tasavvufi düşünce sistemleri ve onların öğretileri hakkında verilen bilgilerin sınırlı olduğu görülmektedir. Oysaki bunlar toplumun damarlarına işlemiş ve müşterek değerler haline gelmiş yapılardır. Hem değerler eğitimi bağlamında; hem de öğrencilere edebî zevk ve estetik bilinç kazandırma anlamında Bektaşilik, Mevlevilik ve Yesevilik ile ilgili tasavvufa dayalı düşünce sistemlerinden yeterince istifade edilmelidir. Sevgi, hoşgörü, barış, dayanışma, ahde vefa, dürüstlük, fedakârlık, cömertlik, iyilik, erdem, marifet gibi pek çok müspet değerlerin gençlerin gönüllerinde yer edebilmesi için bu düşünce sistemlerinin öğretilerine ve kurucularının menkıbevi, gerçek ve edebî hayatlarına eğitim kurumlarımızda yeterince yer verilmesi gerekir. Bu bağlamda, özellikle ders kitaplarına seçilen metinlerde, metin çeşitliliği de sağlanarak farklı öğrenme yaşantıları oluşturulmalı ve anılan değerlerle ilgili verilen bilgilerin daha kalıcı ve daha anlamlı öğrenilmesi sağlanmalıdır. Örneğin her biri bir abide şahsiyet olan bu düşünce sisteminin ve öğretilerin kurucularıyla ilgili oluşturulan tiyatro metinleri ders kitaplarına alınmalı ve imkânlar ölçüsünde bunlar sahnelenmelidir. Gerektiğinde öğrencilere de küçük roller verilerek kalıcı, anlamlı ve zevkli öğrenme yaşantıları oluşturulmalıdır.

### Kaynakça

- AKGÜNDÜZ, M.(2007). Mevlevilik ve Osmanlı Padişahları, *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Mevlâna Özel Sayısı* Yıl: 12 Sayı: 18.
- ALTINTAŞ, H. (1986). *Tasavvuf Tarihi*. Ankara Üniversitesi Basımevi.
- ARIKAN, M, AGHDAM, G Y vd.,(2012). Fıkralarda Bektaşî Tipine Atfedilen İktidar Algısının Kökenleri. *Turkish Studies* -233-25, TURKEY.
- ARTUN, E. (2007). Anadolu ve Rumeli Türk Kültürünün Oluşmasında Sevgi ve Hoşgörü Düşüncesi Mimarı Mevlâna Celalettin Rumi'nin Etkisi. *Sarı Saltuk Baba'dan Miskin Baba'ya II. Uluslar Arası Romanya'da Türk Kültürü'nün İzleri Sempozyumu*. 3-8 Eylül, Romanya.



- AYKAN, G. (2000). “Hacı Bektaş Veli Nerede Doğdu, Kimdir” *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*. S:15.
- BANARLI, N. S. (1983). *Resimli Türk Edebiyatı Tarihi*, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.
- ÇİFCİ, S. (2011). “Bir Grup Yükseköğretim Öğrencisinin Hacı Bektaş Veli’yi Tanıma Düzeyi ve Bektaşılık Hakkındaki Tutumları”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*. S:57.
- GÖLPINARLI, A. (1983). *Mevlâna’dan Sonra Mevlevilik*, İnkılâp ve Aka Yayınevi. Ankara.
- ERSOYLU, H.(2010). “Türk Dilinde Mevlâna” ve “Mevlevî” Kelimeleri”. *Türk Dili Dil ve Edebiyat Dergisi* Aralık S: 408, s. 414.
- GÜZEL, A. (2002). *Hacı Bektaş Veli ve Makalat*. Akçağ Yayınevi, Ankara.
- İLKÖĞRETİM TÜRKÇE DERSİ (6, 7, 8. SINIFLAR) ÖĞRETİM PROGRAMI, 2006, Ankara.
- KAZAR, M. (1998). “Ahmed Yesevi Hayatı, Halifeleri ve Tarikatı, Eseri ve Mefkûresi”, *Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*. S: 9.
- KOLAÇ, E. (2010). “Hacı Bektaş Veli, Mevlâna ve Yunus Felsefesiyle Türkçe Derslerinde Değerler ve Hoşgörü Eğitimi”, *Türk Kültürü Ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, S:55.
- KORKMAZ, S. (2001). “Ahmed Yesevi ve Hacı Bektaş Veli Aralarındaki Bağlar, Fikirleri, Tesirleri ve Türk İslâm Edebiyatına Katkıları”, *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*. S: 11.
- KÖPRÜLÜ F. (1966a). *Edebiyat Araştırmaları*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- KÖPRÜLÜ, F. (2009b). *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, Ankara: Akçağ Yayınları.
- MEB 5. SINIF TÜRKÇE ÇALIŞMA KİTABI, DEVLET KİTAPLARI, 2013.
- MEB 5. SINIF TÜRKÇE DERS KİTABI, DEVLET KİTAPLARI, 2013.
- MEB 5. SINIF TÜRKÇE ÖĞRETMEN KILAVUZ KİTABI, DEVLET KİTAPLARI, 2013.
- MEB 6. SINIF TÜRKÇE ÇALIŞMA KİTABI, DEVLET KİTAPLARI, 2012.
- MEB 6. SINIF TÜRKÇE DERS KİTABI, DEVLET KİTAPLARI, 2012.
- MEB 6. SINIF TÜRKÇE ÖĞRETMEN KILAVUZ KİTABI, DEVLET KİTAPLARI, 2012.
- MEB 7. SINIF TÜRKÇE ÇALIŞMA KİTABI, DEVLET KİTAPLARI, 2012.
- MEB 7. SINIF TÜRKÇE DERS KİTABI, DEVLET KİTAPLARI, 2012.
- MEB 7. SINIF TÜRKÇE ÖĞRETMEN KILAVUZ KİTABI, DEVLET KİTAPLARI, 2012.
- MEB 8. SINIF TÜRKÇE ÇALIŞMA KİTABI, DEVLET KİTAPLARI, 2012.
- MEB 8. SINIF TÜRKÇE DERS KİTABI, DEVLET KİTAPLARI, 2012.
- MEB 8. SINIF TÜRKÇE ÖĞRETMEN KILAVUZ KİTABI, DEVLET KİTAPLARI, 2012.
- MEB 9. SINIF TÜRK DİLİ VE EDEBİYATI DERS KİTABI, DEVLET KİTAPLARI, 2012.
- MEB 10. SINIF TÜRK DİLİ VE EDEBİYATI DERS KİTABI, DEVLET KİTAPLARI, 2012.
- MEB 11. SINIF TÜRK DİLİ VE EDEBİYATI DERS KİTABI, DEVLET KİTAPLARI, 2012.

- MEB 12. SINIF TÜRK DİLİ VE EDEBİYATI DERS KİTABI, DEVLET KİTAPLARI, 2012.
- OCAK, Y. (1994). "Bektaşilik Bir Tarikattır", *Türk Yurdu Alevilik-Bektaşilik Özel Sayısı*, C.14, S: 88, s15.
- OKUR, A. (2012). "Hacı Bektaş Veli ve İlgili Kavramların Tanınabilirlik Algısı Üzerine Bir Araştırma ve Öğretim Programlarındaki (MEB) Durumu", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*. S: 64.
- ÖZTÜRK, Y. N. (1995). *Tarih Boyunca Bektaşilik.*, İstanbul. Yeni Boyut Yayınevi. III. Baskı.
- TEMİZKAN, M. (2005). *Bektaş Edebiyatının Birinci Dönemi Ve Bu Dönemdeki Hakim Temaları Üzerine Bir İnceleme*, Prof. Dr. Fikret Türkmen Armağanı, İzmir, Kaan Yılmaz Matbaası.
- TEZCAN, M. (1993). "Ahmet Yesevi'nin Türk Din Antropolojisindeki Yeri", *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi* Cilt: 26 S:1.
- TURAN, A. ve YILDIZ, H. (2010). "Tarihten Günümüze Anadolu Aleviliği", [http://dergi.ilahiyat.omu.edu.tr/Makaleler/1775019518\\_20082701034.pdf](http://dergi.ilahiyat.omu.edu.tr/Makaleler/1775019518_20082701034.pdf) Erişim tarihi: 17.12.2013.
- YILDIRIM, A. ve ŞİMŞEK, H. (2008). *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, Ankara: Seçkin Yayınevi.

# MAKEDONYA'NIN İSLAMLAŞMASINDA BEKTAŞI VE HALVETİLİĞİN KATKISINA BİR ÖRNEK: KIRÇOVA'DA BEKTAŞI VE HALVETİ TEKKELERİ

Selçuk URAL\*

## Öz

Balkan Yarımadasının merkezini teşkil eden Makedonya, bu konumu sayesinde doğu ve batı istikametinde gelişen inanç ve bu bağlamda oluşan bir sosyo-kültürel etki alanında kalmıştır. İki zıt kutup arasında harmanlanan Makedonya toprakları ve halkları, özellikle Osmanlıların bölgeyi fethi ile birlikte İslamiyet ile kaynaşmıştır. Anadolu'dan bölgeye getirilip belirli bir iskân politikasıyla yerleştirilen Türkler ve onların İslam anlayışlarıyla da, Balkanlarda sınırları üst düzeyde bir hoşgörü ortamı kurulmuştur. Balkanlara sonradan gelen Müslümanlar ile uzun süredir burada yaşayan Hristiyan yerli halk arasında gelişen kaynaşma zemininin sağlanmasında ise, tasavvuf ve bu anlayışının temelindeki insan sevgisi yer almıştır. Temelinde insan, sabır ve hoşgörü olan tarikatlarla birlikte, Balkanlarda etkisi çok belirgin bir şekilde görülen ve uzun yıllar boyunca varlığını sürdüren bir İslam kültürü de oluşmuştur. Çalışmamızın amacı, Balkanlarda İslam'ın yayılması ve geniş halk toplulukları tarafından özümsemiş benimsenmesinde tasavvuf ve bu ekseninde hareket eden tarikatlar ile tekke kültürünün etkisini, Kırçova şehri özelinde ortaya koymaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Balkanlar, Makedonya, Kırçova, Bektaşilik, tekkeler

## AN EXAMPLE FOR THE CONTRIBUTION OF BEKTASHI AND HALVETI ON ISLAMISATION OF MACEDONIA: BEKTASHI AND HALVETI DERVISH TEKKES IN KIRCOVA

### Abstract

Macedonia, which constitutes the centre of the Balkan Peninsula, remained under the belief developed in the direction of east and west and socio-cultural sphere of the influence which formed within this context thanks to its position. Blended between two opposite poles, Macedonian lands and communities merged with Islam notably after the Ottoman conquest of the region. A high level atmosphere of tolerance was established in the Balkans, with Turks brought from Anatolia to the region and relocated with a specific settlement policy and with their understanding of Islam. The provision of the merging ground, which developed between the Christians who lived there for a very long time and the Muslims who came to the Balkans afterwards, came from Islamic mysticism and humanity which lies within the foundations of this understanding. An Islamic culture also emanated in the Balkans whose

\* Yrd. Doç. Dr., Sakarya Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Atatürk İlkeleri ve İnkılap Tarihi Bölüm, Sakarya/Türkiye, selcukural@gmail.com  
DOI:10.12973/hbvd.73.147

influence was clearly seen and continued its presence for long years along with the religious orders founded in humanity, patience and tolerance. The purpose of our study is to present the influence of mysticism and religious orders with lodge culture moving in this direction, in the diffusion of Islam in the Balkans and its embracement and assimilation by wide communities, particularly over the city of Kircova.

**Key Words:** Balkans, Macedonia, Kiçevo, Bektashi, tekkes

## Giriş

Balkanlar üzerine araştırma yapan pek çok tarihçi, bölgenin Türkleşmesi ile İslamlaşması konularında muhtelif faktörlerden söz etmiştir. Balkanlarda Osmanlıların uyguladığı çeşitli iskân ve fetih politikalarının yanında, bölge topraklarının ve yerli halkın gönül kapılarının kilidinin Osmanlılara açılmasında, tarikatlar ve tekkele son derece önemli bir rol üstlenmişlerdir. Nitekim bu rol kendisini Balkanların fethi sırasında akıncı birlikleriyle birlikte bölgeye giren sûfi dervişler ve Anadolu erenlerinin mevcudiyetiyle göstermiştir. Kendileriyle beraber inanç ve yaşam tarzlarını Balkanlara getiren bu kişiler sayesinde bölge, Bektaşî, Rufai, Halvetî, Kadiri, Melami, Nakşî ve Mevlevî yaşam tarzıyla da tanışmıştır.

Bunlardan Bektaşî, Rufai, Halvetî ve Melami inanışları, Makedonya'da günümüze kadar süre gelmiş ve en yaygın (Tscudi, 1960: 1161-1163) tarikatlardır. Günümüz algılanışından farklı olarak bu tarikat hareketlerinin dini, sosyal, kültürel ve eğitsel alanlardaki faaliyetleriyle Makedonya'da Müslüman toplumun oluşumuna zemin hazırladıkları (Yahya, 2004: 58-65) aşikârdır. Tarikat hareketleri, Balkanlarda yerleşik halkın İslam hakkında bilgi sahibi olmalarına ve zamanla İslamiyet'i benimsemelerine olanak sağlamış, cami-mescit ve tekkeler başta olmak üzere dini yapılar, Balkan halklarının hayatına yön vermeye başlamıştır (Karamahmut, 2006: 31). Ayrıca bu tarikatların dervişlerinin büyük kitlelere hitap etmesi sayesinde de Balkanlarda Osmanlı hâkimiyetinin meşrulaştırılmasına da katkıları olmuştur (İnbaşı, 2002: 159).

## I. Balkanlarda İslam'ın Yaygınlaşmasında Derviş ve Tarikatların Katkısı

Osmanlı fetihleriyle birlikte Balkanlara yerleşen Türkler ve kısa süre içerisinde ortaya koydukları sosyal, kültürel ve dini müesseseler sayesinde de, bölge hızlı bir gelişme göstermiş ve çok sayıda yerli halk İslamiyet'i tercih etmiştir. Tabii ki bu tercih Osmanlıların sadece bölgeye gelmesiyle açıklanamaz. Böylelikle Balkanlarda İslam'ın yerleşip kökleşmesinde bölgeye daha önceleri gelmiş ve sonraları da Osmanlı akıncı birlikleriyle birçok savaşa bir fiil katılan gazi-dervişlerin (Hasluck, 1991: 8-10) rolü asla yadsınamaz. Bu tarikat ehilleri, Balkanlardaki Osmanlı fetihleri öncesinde yerli ahaliyle ilk ve en önemli teması sağlamıştır. Bu anlayış ekseninde başlayan temaslara birlikte Gazi-Dervişlerin yaşam tarzı, adalet, sevgi ve hoşgörü te-

melli yaklaşımları sayesinde, Balkan halkları uzun zamandır içerisinde buldukları inanç ve siyasi baskılardan bir nebze sıyrılıp İslam'a büyük bir ilgi duymaya başlamış, İslam'a duyulan ilgi arttıkça da dervişlerle birlikte sevmeyi ve hoşgörüyü öğrenmişlerdir (Turan, 2002: 332). Böylelikle dervişler bölgede başka din ve inançları mensuplarıyla dahi ilişki kurup kaynaşarak hem halk kitlelerini yönlendirmede hem de İslam'a karşı bakışın olumlu hale gelmesinde büyük başarı sağlamışlardır.

Ayrıca Osmanlılar Balkanlarda fethettikleri bölgelerde halka hoşgörülle yaklaşım inançlarına da müdahale etmemiştir (Kazıcı, 2000: 743). Mücadelede muhatap halk değil, krallar, dukalar ve despotlar olmuştur (Akman, 2006: 48). Hatta Aşık Paşazadenin de bahsettiği üzere Osmanlılar fethettikleri yeni toprakların kafirlerini incitmeyip onlara ihsanda dahi bulunmuştur (Paşazade, 2013: 123). Yine Crusis XVI. asrın ikinci yarısında Rumların Türklerden başkasının kendilerinin yönetmesini istemediğini, Nicolae İorga'da Osmanlı sultanlarının Balkanlardaki halkların Hristiyan Ruhban sınıfı tarafından sömürülmesi ya da ezilmesine izin vermediğini ve bu sayede de sadece hoşgörülle değil Balkanlardaki başta Ortodoks Kilisesi olmak üzere tüm dini kurumların hamiliğinin yanında yöneticiliğinin de yapılmasıyla kütlelerle yabancılaşmanın önüne geçildiğini belirtmiştir (Koloğlu, 1993: 60).

Tarikat ehli dervişler Balkanlarda sadece din adamları değil, aynı zamanda toprağı işleyen, köy kuran, sanat ve ilim yapan şahıslar olarak da öne çıkmıştır. Bu vesileyle tekke ve zaviyelerin bu dönemlerdeki temel fonksiyonu, boş topraklara yerleşip ekip biçmek suretiyle buraları şenlendirmek, mamur etmek ve alın teriyle elde ettikleri bu mahsulü etraflarındakilere dağıtmak olmuştur (İzeti, 2004: 37).

Balkanlarda yerleşen Gazi-Dervişler bölgeye inanç temelli bir katkının yanında siyasi, iktisadi ve daha çok içtimai birçok katkısı da sağlamıştır. Bu Gazi-Dervişler ya da Ömer Lütfi Barkan'ın deyişle "Kolonizatör Türk Dervişlerinin" (Barkan, 1942: 279-304), bir başka deyişle manevi manada Balkanların fethinde ön plana çıkan Alp-Erenlerin (Temren, 1998: 100), Balkanlarda yol güzergâhları üzerine ve su kenarlarına inşa ettikleri tekke, zaviye, han, hamam, imaret, bedesten vb. yapılarla, Makedonya'da Osmanlı hâkimiyetinin ilk yıllarından itibaren şehir anlayışına yeni bir doku kazandırılmıştır (Hafız, 1985: 5-10). Böylelikle Balkanların İslamlaşması ve Türkleşmesinde önemli roller üstlenen dervişler (Birdoğan, 1995: 35), pek çok yerleşim biriminin teşekkülünü sağlamakla birlikte buraların isimlendirilmesine de vesile olmuşlardır. Bu sebepledir ki Balkanlarda fethedilen bölgelerde kurulan tekke ve tarikatların, buldukları bölgelerde nüfus çeken yerleşim birimleri haline geldikleri de görülmüştür (Yücel, 2001: 59; Bojiç, 2001: 59). Osmanlıların Balkan hâkimiyetlerinin ilk dönemlerinde bu tekke ve zaviyeleri belirli yerlere inşa ettirmesiyle iletişimde de tam bir sistem güvenliği sağlanmıştır (Handzic, 1994: 91). Nihayetinde Balkan yarımadasında bir sürü yepyeni kasaba ve şehirler, camileriyle,

mektepe ve medreseleriyle, tekke, han ve hamamlarıyla doğu tipi arşıları ve yeni zanaatlarıyla XVI. asrın sonuna kadar çok geniş ve köklü kültür gelişmişliği sağlanmıştır (Kaleşi, 1979: 75).

Dervişlerin tasavvuf inancı ekseninde kurdukları tarikatların temelinde, insan nefsinin terbiye etmek, insan istidatlarına ve tabiatına uygun bir din anlayışı sunmak yer almıştır. Kinatın sırrı olarak her fert birbirinden farklı mizaca, fikre ve hissiyata sahip olarak yaratılmıştır. İnsan toplum dışı bir varlık değil, sosyalleşmeye muhtaç olan bir varlıktır. İnsan kapasitesinin bu inceliğini çok iyi kavrayan değişik tasavvuf akımlarına mensup şahıslar, bir yandan insanın ferdiyetine diğer taraftan da sosyal yönüne gereken önemi vererek şahıs ve toplumlara uygun bir anlayış ortaya koymuştur (Ercan, 2006: 8). Balkanlarda bu anlayış ekseninde hareket eden tarikatlar, İslamiyet'in Hristiyan halk arasında yumuşak ve kabul edilebilir yollardan yayılmasında önemli rol oynamıştır (Kutlu, 2007: 4).

Ayrıca Osmanlıların Balkanlara yöneldiği süreçte Bizans ve Balkan Yarımadasının siyasi durumu (Doğru, 2002: 168), bölgenin Hristiyan devletleri arasındaki kanlı mezhep ve hanedan kavgaları ile birbirinden farklı etnik kökenlere sahip yerli ahalinin Roma, Frank, Macar ve Sırların zorba ve zalim idareleri altında ezilmesi, bölgede otorite boşluğu, yolsuzluk ve anarşinin olması gibi gerçekler de İslam'ı Balkanlara yaymak için alışan Kolonizatör Türk Dervişlerine amaçlarına uygun bir zemin oluşturmuştur (Okı, 1952: 47-51). Bu baskılar yanında Balkan ahali bir de, Kuzey Anadolu fay hattının batı ucundaki depremlerin (Sevim, 2002: 45) ağır tahribatını yaşamıştır. Böylelikle tarikat dervişleri Balkanlara yerleşerek hem İslam'ı anlatmış hem de zulüm içerisinde ezilen topluluklara alışık olmadıkları alternatif bir hoşgörü politikasını sunmuşlardır (Birge, 1991: 57). Böylelikle anarşiden ve ağır vergilerden bunalmış olan halk, bölgede huzur ve emniyetin ikamesinden memnun kalmıştır (İbrahim, 1994: 293).

Yine bu tarikat nde gelenlerinin dini törenleri ve insan merkezli sistemlerinin, yerli ve özellikle de köylü Hristiyan ahali tarafından kolaylıkla benimsendiği bilinmektedir. Ayrıca ayrı bir tartışma konusu olan dervişlerin Balkanlarda günlük Hristiyan yaşantısının göstergesi olan azizlerin yerel inançlarını ve belli ayinleri asimile ve adapte etmek için uygun Hristiyan ibadet meknlarını ve ayin yerlerini tekke, zaviye ve camiye dönüştürdükleri de iddia edilir (Filipovi, 2005: 6).

Ahmet Yaşar Ocak'a göre köy ve aşiret velisi olan bu Gazi-Dervişlerin, XIV ve XV. yüzyıllarda Balkanların İslam'a kapılarını aması ve İslam'ın tüm sıcaklığıyla bölgeye girişinde bahsettiğimiz üzere kilit rolleri olmuştur. Ayrıca bu dervişleri kendi aralarında gazi-savaşı veliler, misyoner veliler, meslek piri veliler şeklinde kategorize de etmiştir. Ona göre meslek piri veliler ahiler iken, misyoner veliler Hacı Bektaş ve halifeleri, gazi-savaşı veliler ise Sarı Saltık, Abdal Musa, Seyyid Ali Sultan ve Otman

Baba olarak belirtilmiştir (Ocak, 1992: 17-23). Yine Halil İnalıcık'a göre bu dervişler kuvvetli ve inançlı yönleri yanında siyasi yönleriyle de birer lider olarak aynı tarihlerde Osmanlıların bölgede egemenlik kurmaya başlamasıyla Balkanlarda Türklük ve İslamiyet'in yayılmasını sağlamışlardır (Seyman, 2006: 74). Hasluck'a göre de Anadolu'daki evliyalar Hacı Bektaş-ı Veli tarzında birer mürşiddir, ancak Balkanlardaki evliyalar Türk dönemine ait olmalarından dolayı mürşid olmaktan çok savaştı sayılırlar (Hasluck, 1991: 8-11). Bedri Noyan da Alp-Eren şeklinde isimlendirdiği bu dervişleri Türk halkına sadece mistik inanışları aşılacak ve onları olgunlaştırmakla kalmayıp savaştı arkadaşları ile düşman topraklarına akınlar yapıp çarpışmış olan kimseler olarak tariflemiştir (Noyan, 1986: 57).

Böylelikle Osmanlı Devletinin daha Rumeli'ye ilk geçişi ile birlikte topraklarına dâhil ettiği sahalar, savaştıardan ötürü nüfusu boşalmış olması sebebiyle bir yandan Türkleşirken (Halaçoğlu, 2002: 8) diğeryandan da İslam'a açılmıştır. Ancak Osmanlılar kendi kanunlarındaki temel prensiplerin ışığında Balkanlarda köylülerin üzerindeki baskı ve angaryaların kaldırılmasına adapte olup bölgede devlet olarak bir İslamlaştırma politikası da gütmemiştir (İnalıcık, 2012: 5). Zaten herkesin kabul ettiği görüş üzere; eğer Osmanlılar Balkanlarda zorla İslamlaştırma politikası gütselerdi arşiv kayıtlarında Rumeli'de Hristiyan tımar sahiplerine rastlanamazdı (Selçuk, 2002: 99).

## II. Makedonya'da İslam

Makedonya, Sultan I. Murat döneminde ve Çirmen Savaşında Sırp prenslerinin bozguna uğratılmasının ardından, Türklere ve İslam'a kapılarını açmıştır. 1380'de Vardar'ın sol sahilindeki İştıp, 1382'de Manastır ve Pirlepe, 1385 senesinde de Ohri fethedilmiş ve nihayet Yıldırım Beyazıt zamanında 1392'de Üsküp ve Makedonya'nın tamamı Osmanlı egemenliği altına girmiştir (Fine, 1987: 412). Bu fetihlerin arkasından da Makedonya şehirlerinde Sırpça konuşan birçok Ortodoks'un, İslam'a girdiği görülmüştür (İnbaşı, 2003: 15). İslam'ın Balkanların diğeryönde olduğu gibi Makedonya'da da yayılışı, XIV. yüzyılda Makedonya'nın Osmanlı hâkimiyetine girmesiyle başlamış ve XV-XVI. yüzyıllarda izlenen iskân politikasının bir sonucu olarak, Osmanlı kültür ve medeniyetinin bölgeye yerleşmesinin ardından hız kazanmıştır (Karamahmut, 2006: 25). Bu doğrultuda Nicolai Todorov tarafından Makedonya'da İslamlaşmanın bahsi geçen yüzyıllarda ve Üsküp ile Manastır şehirleri özelinde yaklaşık %65-70 oranlarında gerçekleştiğini belirtilmiştir (Todorov, 1983: 65).

Ayrıca Makedonya'daki İslam yayılmasında, IX ve X. Yüzyıllarda bölgede var olan Bogomil hareketinin de etkili olduğu iddia edilmektedir (Hamzaoğlu, 2005: 24). Tek Tanrı ve Hz. İsa'dan sonra doğuda yeni bir peygamberin geleceğine olan inançlarından dolayı, Bulgaristan ve Sırbistan'dan kovulup Makedonya ve Bosna

civarına yerleşen Bogomillerin, Osmanlıların Balkanlara getirdiği inanç özgürlüğü ortamından etkilendiği (Nuredini, 2003: 9-11) ve eski pagan inançlarını devam ettirenlerin baskılardan dolayı sadece görünürde Hristiyanlığı kabul edenlerin ve Bogomil mezhebindekilerin İslam dinine, Slav olmayanların da Slavların baskısından dolayı Osmanlılara sempati duyduğu söylenmektedir (Bojiç, 2001: 19-20). Bu sayede Balkanlarda Osmanlıların izlemiş olduğu fetih ve iskân politikası sonrası tarikat hareketlerinin dini, sosyal, kültürel ve eğitsel alanlarda çok yönlü faaliyetleri, Makedonya'nın İslamlaşmasında yukarıda ifade edilen diğer etkenlerle birlikte anahtar rol oynamıştır (Öngören, 2002: 48-65).

Böylelikle tasavvuf anlayışındaki derin insan sevgisi, yüksek hoşgörü ve karşılıksız hizmetleri sayesinde tarikatlar, Balkanlarda İslamiyet'in ilk tohumlarını atabilmiştir. Bu temelli yaklaşım da siyasi ve ideolojik depremler yaşayan bölge halkının dikkatini çekmiştir. En nihayetinde genelde bütün tasavvuf akımları, ilkeleri itibariyle çok geniş ufuklu, insana sevgi ve saygıyı temel olarak almaları sayesinde, Balkanlarda Müslümanlarla Hristiyanlar arasında sevgi ve kaynaşma zemininin kurulmasında etkili olmuştur (Ercan, 2006: 9). En nihayetinde Anadolu'da Selçuklu ve Balkanlardaki Osmanlı askeri egemenliği yani fetihleri, adil bir yönetim, iktisadi hayatın iyileştirilmesi ve insanların manevi dünyalarının güçlendirilmesi ile bütünleşmiştir (Karpuz, 2010: 428).

Ayrıca İslam'ın Balkanlarda yayılması ve olumlu bir etki bırakması için bölgede tarikatlara ait bazı binaların inşası da öngörülmüştür. Tekkeler, bir tarikata mensup olan dervişlerin daimi surette ikamet etmelerine ve o tarikatın kendine özgü zikir ve ayinlerini toplu olarak yapmalarına hizmet eden, tasavvuf düşüncesinin, anlayış ve terbiyesinin verildiği, işlendiği, derinleştirildiği, halka sunulduğu sosyal, kültürel ve dinî işlevi olan özel mekânlardır (Kara, 1999: 41; Ocak, 1978: 247-265). Tekkeler Rumeli fetihlerini ateşleyen, barış zamanlarında gazileri hem ruhen olgunlaştıran hem de onlara cihad ruhunu aşıl原因an eğitim kurumları (İsen ve İbrahimgil, 2005: 47-48) olmuştur. Sohbet, ibadet, muhabbet ve hizmet etrafında şekillenen dinî ve toplumsal hayatı esas alan tekkeler, şehirlerde dinin daha deruni olarak yaşanmasına vesile olurken kırsalda daha farklı bir hizmet görmektedir. Bir başka ifadeyle tekkeler köylerin gelişmesinde ve köy halkının her bakımdan ilerlemesinde büyük bir hizmet ifa ettiği bilinmektedir.

Tekkelerin Makedonya'da önde gelen örnekleri Bektaşî ve Halvetî tekke ve dergâhlardır. Bu dergâhlarda Makedonya ve civarına yayılan İslam ahlak ve kültürünün temelinde yer alan bir anlayışı yaymıştır. Konumuz Bektaşîlik ve Halvetîliğin tarihsel süreçleri olmamakla beraber, bu topluluklarla alakalı kısaca bilgi vermeyi uygun görüyoruz. Bektaşîlik, Hacı Bektaş Veli (1209-1271) adına kurulan, Hz. Ali ve On İki İmam sevgisine dayanan, olgunluk, eşitlik, özgürlük vb. ilkelere belirgin ta-



rikattır (Korkmaz, 2005: 129). XIII. yüzyılda Anadolu'ya gelen ve Horasan erlerinden biri olan Hacı Bektaş Veli, tahsil ve manevi eğitimini tamamlayarak bir irşad eri olarak (Öztürk 1995: 49) Anadolu Aleviliğinin oluşumunda önemli bir şahsiyet olmuştur. Hacı Bektaş Veli, Anadolu'ya göç eden Türkmen aşiretlerinin başında bulunan ve bu aşiretlerin hem dinsel hem de siyasal önderi olan Türkmen Babaları'ndan biri idi. Vilayetnameye göre Hacı Bektaş Veli Hristiyanlara ve Şamanist Moğollara yönelik İslam propagandası yürütüyor ve halifelerini Anadolu'nun her tarafına gönderiyordu. Yaşadığı sırada fiilen Bektaşilik tarikatını kurmamış bulunan Hacı Bektaş Veli, ölümünden sonra halifelerinin, özellikle Abdal Musa ve müridi Balım Sultan ile Kaygusuz Abdal'ın faaliyetleri sonucunda bütün Anadolu ve Balkanlarda Türkmen abdallarının en ulusu durumuna gelmiştir. Anadolu'daki bütün abdalların, gazilerin ve dedelerin serçesmesi Hünkâr Hacı Bektaş Veli olmuş, bu durum Hacı Bektaş Veli'nin abdalları tarafından "Bektaşilik Tarikatı"nın kurulmasında etkili olmuştur (Aktaş ve Demir, 2010: 483-483).

Ayrıca Köprülü'nün kaleme aldığı "Bektaş" maddesine göre Bektaşiliğin, Balım Sultandan daha önceleri varlığını ortaya koyduğu savunulmuştur (Köprülü, 1979: 461-464). Birge ise Bektaşiliği XIV. asırda ve özellikle de Rumeli ve Balkanlarda yayılıp XV. asırda ve kendisinin de gazi-derviş olduğu bilinen Kızıldeli öncülüğünde bir tasavvuf kolu olarak kabul etmiş, ayrıca Bektaşiliğin yine Kızıldeli tekkesinde yetişen Balım Sultan sayesinde şekillendiğini öne sürmüştür (Birge, 1991: 75-77). Yine Yıldırım da "Bektaşî Kime Derler" isimli makalesinde Sadık Abdal ve Paşazade Tarihinde edindiği bilgilerle; Hacı Bektaş Veli isminden türeyen bir tarikat topluluğundan ancak XV. asırda bahsedilebileceğini dile getirmiştir. Ayrıca Kızıldeli dergâhında yetişip bizzat Kızıldeli'den nasip aldığını yazan Sadık Abdal'a göre daha XV. asrın başlarında "Bektaşî" tabir edilen bir tasavvuf yolu teşekkül ettiğini ve Bektaşilik için "Rah-ı Bektaşî" ve "Bektaşî Tariki", bu yola müntesip dervişler için "tarikat ehli" ve bu dervişlerin yaşadığı tekkeleri de "Bektaşîyanın tekyesi" diye adlandırdığını da nakletmiştir (Yıldırım, 2010: 27-28).

Halvetiyye tarikatı ise Hazar Denizinin güneybatısında bulunan Geylân bölgesindeki Şamahî ile Lâhicân beldeleri arasında yer alan Avahl köyünden olduğu söylenen Ebu Abdullah Siracüddin ibn Şeyh Ekmelüddin el-Lahcî (ö.1349 veya 1397) tarafından kurulmuştur. Halvetiliğin pir-i sanisi, tarikatın sistemini kuran ve yayan, XV ve XVI. asırlarda Halvetiliğin İslam dünyasında en büyük sufi hareketi haline getiren Seyyid Yahya Şirvanî'dir (Yılmaz, 1998: 261). Yahya Şirvanî vasıtasıyla Halvetiyye tarikatı, Azerbaycan'da kurulmuş, gelişmiş ve buradan Anadolu'ya, Anadolu'dan da Balkanlar, Suriye Mısır, Kuzey Afrika, Sudan, Habeşistan ve Güney Asya'ya yayılmıştır (Uludağ, 1997: 393-395).

Söz konusu bu tekkelerle Rumeli'ye askerden önce bir öncü güç gibi gidip orada kendine özgü hoşgörülü yöntemlerle çevre halkıyla sıcak ilişkiler kurulmuş (Halaçoğlu, 1998: 3) ve bölgeyi fethetmek için gelen Osmanlı askerlerine lojistik ve moral gücü sağlamak hedeflenmiştir. Bir başka deyişle Müslüman dervişlerin İslâm ordularından önce sınır boylarına gelip yerleşmesi, buralarda tekke ve zaviye inşa etmeleri orduların ilerlemesini kolaylaştırmıştır (Kazıcı, 1996: 206). İnşa ettirilen her tekke ve zaviye, Anadolu topraklarından yüzlerce şeyh ve dervişin hatta sanat ve ilim adamlarının yeni topraklara Osmanlı kültürünü taşıyabiliyordu (Arslan, 2001: 234-235). Bu doğrultuda dervişler tekkelerde şehir halkının manevi dünyasına hitap ederek dini kültürün gelişmesine yardımcı olmuşlardır (Noel, 1999: 66). Böylelikle kolonizatör derviş olarak bilinen o dönem tarikat ehilleri, bu önemli görevi başarı ile yerine getirmişlerdir. Ayrıca Osmanlı yönetimi tarafından XVI. asrın ikinci yarısı itibarıyla Nakşilik, Bektaşilik, Kadirilik, Mevlevilik, Halvetilik gibi muhtelif tarikatlara ait olan ve devrin birer kültür evi niteliğini taşıyan tekke, zaviye veya hanıkâhlarda (Bakırcı ve Türkan, 2013: 147), büyük İslâm mutasavvıflarının düşünce ve inanış yollarını kendilerine mahsus usûl ve uygulamalarla dervişlerine öğreten şeyhlere genellikle 8 ila 30 akçe arasında yevmiye ödenirdi (Yediyıldız, 2002: 201).

Osmanlı döneminde Balkanlarda faaliyet gösteren tekkeler, yalnız dini-ilmî değil aynı zamanda sosyal müesseselerdir. Her birinin mimarisi incelendiğinde görülecektir ki Semahanenin hemen yanı başında aş evleri, misafirhaneler ve muhtelif sosyal yapılar mevcuttur (Karamahmut, 2006: 32). Ayrıca tasavvuf anlayışının yanında tekkelerin iktisadî ve sosyal alandaki faaliyetlerinde din, dil, ırk farkı gözetmemeleri halk tarafından epeyce rağbet görmelerine vesile olmuştur (İzeti, 2004: 36). Yine Balkanların fethiyle birlikte bölgede faaliyet göstermeye başlayan tekke, zaviye ve dervişler sayesinde, gerek yerli halk gerekse de bölgeye sonradan getirilen Türkler, hem İslâm gelenekleri hem de tasavvuf ekseninde yetiştirilmeye başlanmıştır. Öyle ki tekke, zaviye ve sonradan da özellikle Osmanlı yönetiminin verdiği destek sayesinde kurulan vakıflar etrafında şekillenen yerleşim yerleri, bölgede yeni dini, sosyal, kültür ve eğitim merkezlerinin doğmasına da vesile olmuştur. Bu durum Osmanlıların Balkan iskânı ve yönetimi ile İslamiyet'in bölgede hâkim kılınması politikasında iki önemli noktayı ön plana çıkarmıştır. Bunlardan ilki bölgenin İslamlaştırılması, diğeri ise Balkanlara yerleştirilen Türklerin kendi dil, kültür ve inançlarından kopmamalarını sağlamak noktasında olmuştur.

Ayrıca Makedonya'da tekkeler, birer kültür ve sanat merkezi olarak da faaliyet göstermişlerdir. Makedonya'da mevcut Bektaşî, Halvetî, Rufai, ve Mevlevî tekkelerinde ilahi, nefes, mersiye ve kaside türü dini musiki icra edilmektedir. Diğer tekkelerde olduğu gibi özellikle Bektaşî tekkelerinde yılda iki defa özel merasim yapılmakta, bu merasimlerde aşure pişirilmekte ve saz eşliğinde gazeller, nefesler okunmaktadır (Yahya, 2004: 64-77). Yine bu tekkelerde ayrıca sülüs, nesih ve talik

yazı çeşitleri ile şiirler yazılarak edebiyat ve hat sanatı da icra edilmektedir. Bazı tekkelerde süsleme ve resim sanatının icra edildiği de görülmektedir. Ahşap, alçı ve taş üzerine işlenmiş bitkisel ve geometrik figürlere sıklıkla rastlanmaktadır. Mevlevi tekkeleri ile bazı Bektaşî ve Rufai tekkelerinde musiki aletlerinin mevcudiyeti, musiki sanatının da icra edilmekte olduğunu göstermektedir (İbrahim, 1994: 296) Bununla birlikte tekkelerin, kimsesiz ve yoksulların uğrak işsiz ve gücü olmayan kimselerin de becerilerine göre eğitilip onlara meslek kazandırılan yerler olduğu da bilinmektedir. Nitekim tekkelerde çeşitli zanaat ve sanat faaliyetleri de icra edilirken Osmanlı döneminde tekkelerde eğitsel içerikli sosyal faaliyetlere de büyük ölçüde önem verilmiştir (Kara, 1999: 125-130).

İslam'ın ve Osmanlı idare tarzının bölgede hem tanıtılması hem de kabul görmesinde çok önemli sayılan bu yapılardan günümüze gelebilmiş Makedonya'daki bazı tekke isimleri; Kalkandelen (Tetovo) kentinde sırtını dağlara yaslamış duran "Harabati (Sersem) Baba Tekkesi" (Sezgin, 1993: 275-276), Hurşide ve Mensure Hanımlar Türbesi, Koyun Baba Türbesi, Bogovin Mehmet Baba Tekkesi (Türbesi), Ustruga'da Halveti Tekkesi, Debre'de (Gorna Debri) Hünkar Camii Türbesi, Kılıç Baba Türbesi, Gostivar'da Arslan Dede Türbesi, Loçlar Türbesi, Negotine Halvetiyye Tekkesi (Türbesi), Vurtok Cafer Baba Türbesi, Hıdır Baba Türbesi, Vurtok Halveti Türbesi, İştîp'te Abdi Baba Türbesi, Gani Baba Tekkesi (Türbesi), Meydin Baba Türbesi, Sadık Baba Türbesi, Sabırsız Baba Türbesi, Hasan Baba Türbesi, Mehmet Baba Türbesi, *Kırçova'da Hayati Baba Tekkesi (Türbesi)*, *Çullu Baba Tekkesi (Türbesi)*, *Şeyh Selim Türbesi*, *Bektaşî Hıdır Baba Tekkesi*, Koçana'da Memet Baba Türbesi, Sefer Baba Türbesi, Pamuk Baba Türbesi, Kumanova'da Musli Dede Türbesi, Sersem Baba Türbesi, Orak Baba Türbesi, Şükrü Baba Türbesi, Sopot Köyü Türbesi, Osman Baba Türbesi, Manastır'da Tez Baba Türbesi, Hasan Baba Türbesi, Ohri'de Mehmet Hayati Baba Tekkesi (Türbesi), Ak Baba Türbesi, Haydar Paşa Türbesi, Aşık Çelebi (Kale) Türbesi, Sarı Saltuk Türbesi, Pırlepe'de Dikmen Baba Bektaşî Türbesi, Kurd Dede Türbesi, Radoviş'te Koca Babalar Türbesi, Çam Baba Türbesi, Resne'de Sali Baba Türbesi, Struga'da Halveti Hasan Baba Türbesi, Üsküp'te Kırmızı Baba Türbesi, Şeyh Lütfullah Efendi Türbesi, Yeşil Baba Türbesi, Beyhan Sultan Türbesi, Huma Şah ve oğlu Hüseyin Şah Türbesi, Meddah Baba (Yiğit Bey) Türbesi, Kral Kızı Türbesi, Altı Ayak Türbesi, Rifai Tekkesi (Türbesi), Pir Vefa Baba Tekkesi (Türbesi), Gazi Baba (Aşık Çelebi) Türbesi, İshak Bey Camii Türbesi (Ercan, 2006: 40-128) şeklinde söylenebilir.

### III. Kırçova'da İslam'ın Yayılması ve Bektaşî ile Halveti Tekkeleri

Makedonya'nın tamamının Osmanlı hâkimiyetinde girmesiyle birlikte (Hacısalihoglu, 2003: 439) Uskana, Kitsavis, Katin Grad (Kiel, 2002: 440), Kiçevo (Acaroglu, 2006: 161) isimleriyle anılan Kırçova, 1385'te Lala Şahin Paşa tarafın-

dan fethedilip Osmanlılar hâkimiyetine girdikten sonra, şehirde bulunan kalede bir garnizon kurulmuş ve şehre Müslüman Türkler yerleştirilmeye başlanmıştır. Bölgeye Anadolu'dan ilk yerleşme Üsküp civarına gelen Türkmen, Tatar ve Yörüklerle 1392'de başlamıştır. Osmanlı'nın ilk dönemlerinde bölgenin etnik ve dini durumunda bir değişiklik olmamıştır. Arnavutluk ve diğer Balkan ülkelerinde olduğu gibi önce Osmanlı tarafından iskân siyaseti ile Müslüman nüfus buralara yerleştirilirken daha sonraları XVI. yüzyılın sonları ile XVII. yüzyıldan itibaren bölgede İslamlaşma artmaya başlamıştır. 1468'de Arnavut İskender Bey'in ölümü ile yıkılan son Arnavutluk devletinden sonra Kosova ve Makedonya'da Müslümanların sayısı daha da çoğalmaya başlamıştır. Ayrıca 1477 tarihli ve 4 numaralı tapu tahrir defteri kaydında Kırçova'da 31 Müslüman, 145 Hristiyan hanenin mevcut olduğu bilgisi yer almaktadır (BOA.A.DFE: 4). Yine 1545 tarihli ve 232 numaralı bir başka tapu tahrir defterinde Kırçova'da 35 Müslüman, 34 Hristiyan hane kaydı yer alırken (BOA.A.DFE: 232) 1521 tarihli ve 367 numaralı bir diğer tapu tahrir defterinde bu sayı artmış ve kasabada yaşayan 95 hane Müslüman ve 83 hane de Hristiyan olarak kaydedilmiştir (BOA.A.DFE: 367). Yine Başbakanlık Osmanlı Arşivi Yayınlarından çıkarılan 370 numaralı Muhasebe-i Vilayet-i Rum-İli Defteri ve Osmanlı Yönetiminde Makedonya isimli eserler incelendiğinde XVI. yüzyılda Kırçova'da neredeyse her mahallede Müslüman cemaatlerin, dini kurumların (cami ve tekkeler) ve bu kurumların görevlilerinin (imam, müezzin) yer aldığı anlaşılabilmektedir (Özkılınç vd., 2005: 161-162). Ayrıca 1520-1535 tarihlerinde genel manada Rumeli nüfusunun %58,12'si Müslüman, %41,34'ü Hristiyan ve %0,54'ü de Yahudi olarak hesaplanmıştır (Yediyıldız, 2002: 186-187). Sonraki yıllarda 1892 Manastır Vilayeti Salnamesinde Kırçova'da 600 Müslüman ve 190 Hristiyan hane yer almıştır. Vasil Kançov'da 1900 yılında 675 Müslüman ve 200 Hristiyan haneden bahsetmiştir. Kamusu'l-a'lâm'da da 5 cami, 5 tekke, 1 rüştiye, 1 ilkokul, 1 medrese, 1 saat kulesi, 1 kilise ve 4 Bulgar-Makedon okulu, 170 dükkân, 7 han, 1 hamam ve 18 fırın olduğu yer almaktadır (Kiel, 2002: 440).

Makedonya genelinde olduğu gibi Kırçova şehri özelinde de en belirgin tarikatlar Halveti ve Bektaşî tarikatları olmuştur. Machiel Kiel'in verdiği bilgilere göre Kırçova'da XVII. yüzyılda yoğun bir İslamlaşma başlamıştır. Bu İslamlaşmada özellikle Arnavutluk dağlarından gelen Müslümanlar ve Bektaşî dervişleri ile bilhassa Kırçova'ya çok yakın olan Makedonski Brod'ta bulunan ve Kanuni döneminde kurulmuş olup vergiden muaf tutulan Hızır Baba Tekkesinin faaliyetleri önemli rol oynamıştır. Ayrıca XVIII. yüzyılda Halveti tarikatının Hayatî kolu da Kırçova ve Zajas'ta kurdukları 3 tekke ile şehrin İslamlaşmasında (Kiel, 2002: 440) Halvetiliğin ön plana çıkmasını sağlamıştır.

XIX. yüzyıl sonuna gelindiğinde ise kaza merkezinde 24 dört cami, 5 tekke, 1 medrese, 1 rüştiye mektebi ve mekteb-i idadi, 4 Bulgar mektebi, 64 kilise ve 258 değirmen mevcuttur. Ancak 1826'da Yeniçeriliğin kaldırılmasından etkilenen Balkan

şehirlere biri de Kırçova olmuş ve 1827 yılında Yeniçerilerin kaldırılması üzerine Bektaşî tekkesi yıkılarak dervişlerin bir kısmı başka yere göçe zorlanmıştır. Şehirdeki Rum nüfusun fazla olması sebebiyle, Osmanlı yönetimince, bunların dini ibadetleri için ihtiyaçlara binaen kilise yapımına da izin verilmiştir (Ercan, 2006: 64).

Kırçova'daki ilk Bektaşî tekkesi Muharrem Baba ismiyle bilinmektedir. "Tsrvivtsi, Çervivçi" köyünde türbesi olup Bektaşî Muharrem Baba'nın ilk kurucusu olduğu bilinen tekkede, Muharrem Baba isimli Bektaşî dervişinin ruhu için mumlar yakılmaktadır (Ercan, 2006: 68). Muharrem Baba İştîp'te derviş olmuş, Hamza Baba'dan el almış, Tiran'da Salih Niyazi Babayı ziyaret edip babalık icazetini almış ve 1937 yılında Kırçova'ya gelip tekkesini kurduğu söylenmektedir. Kırçova merkezine çok yakın, geniş ve düz bir arazi içerisinde yer alan türbe içerisinde iki mezar yer almaktadır (Aydın, 2004: 28). Ayrıca adak olarak kurbanların kesildiği ve dağıtıldığı tekkeyi ziyaret edenlere, tılsımlı olduğuna inanılan tastan su içirilmektedir. Muharrem Baba'dan kalma birçok eşyanın yer aldığı türbeyi halen hem Müslümanlar hem de gayrimüslimler ziyaret etmektedir (Ercan, 2006: 68).

Kırçova'daki bir diğer Bektaşî ziyaretgâhı da Hızır, Hıdır ve Ziya isimleriyle anılan (Gülçiçek, 2000: 212-217) ve genelde Hıdır Baba ismiyle söylene gelen tekkedir. Burası Makedonya'nın çok ünlü ziyaret yerlerinden birisi olmuştur. Kırçova'ya bağlı Makedonski Brod ilçesinde yer alan Hıdır Baba Türbesinin yer aldığı alan ağaçlarla kaplı yemyeşil bir tepenin üzerindedir. Uzun taş merdivenlerden tırmanılarak çıkılan mevki, kenti tepeden görebilen bir konuma sahiptir. Ancak diğer bazı Balkan şehirlerinde de görülebildiği gibi bu türbe de Hristiyanların ziyaret yeri haline gelmiştir. Ayrıca Hıdır Baba ismini ve inancını yaşatmak için Kırçova şehir merkezinde "Hıdır Baba Tekkesi Derneği" isimli bir dernek kurulmuş ve Kırçova merkezindeki "Çiftlik Mahallesi" aynı ismi taşıyan bir Cemevi de inşa edilmiştir (Aydın, 2004: 28-29; Ek 4).

Öte yandan Kırçova'da faaliyet gösteren Halveti tekkelerinden ilki, Pir Mehmet Hayati'nin Serez'den geldiğinde ilk önce Kırçova'ya yerleşmesiyle kurulan "Hayati Baba Tekkesi"dir (Öngören, 2002: 71). Tekke 1540 tarihinde kurulmuş, 1860 ve 1965 yıllarında iki kez yenilenmiştir (Ek 5). Tekkenin kurulmasıyla ilgili iki rivayet söz konusudur. Bunlardan ilki; Kırçova İshak Bey Camiine yerleşen Pir Hayatinin, menkıbeye göre, aynı zamanda müderrislik de yapan cami imamı Ahmet Efendi tarafından güzel bir şekilde kabul edilmesiyle başlar. Pir Mehmet Hayati Kırçova'dan uzaklaşınca, Ahmet Efendi'nin başı ağrımaya başlamış ve bu derdine hiçbir yerde deva bulamamıştır. Sonunda bu ağrının sebebinin camiye gelen yabancıyla ilgili olduğunu düşünen Ahmet Efendi, Ohri'ye gitmiş ve Pir Hayati'nin dervışı olmuştur. Kısa bir süre içinde halife olup Kırçova'ya dönen Ahmet Efendi, İshak Bey Camiini de tekkeye dönüştürmüştür (İzeti, 2004: 184).

Hayati Baba Halveti Tekkesiyle ilgili diğer rivayet ise; Pir Mehmet Hayati Serez'den geldikten sonra ilk olarak Kırçova'ya gelip İshak Bey Camiine yerleşmesi üzerinedir. Rivayete göre caminin muallimi ve imamı olan Ahmet Bey son derece celalli bir zat olup çocuklara ders verirken güzel okuma (Kuran-ı Kerim) yapamayanlara çok kızarmış. Pir Mehmet Hayati üzerindeki solgun ve yırtık elbiselerle caminin avlusunda otururken Ahmet Efendi öğrencilerinden birini Pir Mehmet Hayati'ye yemek isteyip istemediğini sorması üzere göndermiş. Pir Mehmet Hayati cevaben "Benim yemeğe değil, sohbeteye ihtiyacım var." deyince, Ahmet efendiyle sohbeti artmış. Ahmed Efendi'ye çocukları dövmemesini tavsiye eden Pir Mehmet Hayati, sebep olarak da cübbesinin iç (astar) tarafını açıp orada çocukların ileride hangi meslek sahibi olacağını göstermiş. Bundan dolayı her çocuğun âlim olamayacağından, Ahmet Efendi'den çocukları zorlamamasını istemiş. Böylelikle de Ahmed Efendi, Hayati Baba'ya intisâb etmiş. Böylece mektep ve cami tekkeye tebdil olunmuş. Hayati Baba bir müddet sonra Ahmed Efendi'ye hilâfet vermiş, bu tekkeye postnişin tayin etmiş ve kendisi Ohri'ye doğru yönelmiştir (Ercan, 2006: 64-65).

Bu tekkede zikirler cuma günü, cuma namazından sonra ve Ramazan ayı boyunca da Perşembe akşamları teravîh namazından sonra icra edilmektedir. Tekkede postnişinden sonra, kahveci, zâkir ve türbedar gibi hizmetnişinler hizmet etmektedirler. Tekkenin avlusunda üç türbe binası bulunurken daha sonraları birinci ve ikinci türbe birleştirilmiştir. Türbenin dış görünümü aynı kuburu andırmaktadır (Ercan, 2006: 66). Bu türbelerde Horasan'dan gelen Halveti tarikatından Ahmed ve kardeşi Şeyh Ömer ile Şeyh Ali efendilerin yatmakta olduğu bilinmektedir (Ayverdi, 2000: 84). Türbe Müslümanların yanı sıra Hristiyanlar tarafından da ziyaret edilmektedir. Tıbben derdine çare bulamayan hastalar türbeye gelir, ağır olan hastalar ise türbenin içinde üç defa şeyh Ahmed Efendinin kabrinin etrafında döndürüldükten sonra orada oturtularak dua etmeleri sağlanmaktadır (Ercan, 2006: 66). Tekke'de son dönem şeyhlik yapanlar ise Şeyh Mustafa, Şeyh Ali, Şeyh İbrahim ve günümüzde görevini sürdüren Şeyh Alifuat'dır.

Kırçova'da halen mevcut ikinci Halveti tekkesi de "Çullu Baba Tekkesi" (İsen ve İbrahimgil, 2005: 50) isimli tekkedir. Halveti tarikatından asıl ismi unutulmuş Çullu Baba namıyla anılan bir erenler namına (Ayverdi, 2000: 84) 1560 tarihinde inşa edilmiş ve 1932, 1995 (Ek 5) ve 2013 yıllarında üç kez yenilenmiştir. Bu tekkeyi Kırçova'nın büyük zenginlerinden bilinen Çullu Baba'nın yaptırdığı ve ismini buradan aldığı da ileri sürülmektedir. Hatta Pir Mehmet Hayati de malından ve mülkünden vazgeçip tasavvuf yoluna giren Çullu Baba'ya, Kırçova'ya bizzat gidip hilâfet verdiği söylenir. Kimseden maddi bir destek almadan tekkeyi inşa ettiren Çullu Baba'nın vefatından sonra, tekke yaklaşık 70 yıl şeyhsiz kalmıştır. Ondan sonra Şeyh Mustafa tekkeye şeyh olmuş ve onu oğlu Muhyiddin ile torunu, bugünkü şeyh Mustafa takip etmiştir (İzeti, 2004: 184-185).

Çullu Baba hakkında anlatılan menkıbeye göre; kendisi çok zengin olan bir beyin oğluymuş. Beyaz at ve ipekli elbiselerle havalı bir şekilde gezermiş. Bir gün karşısına çıkan biriyle konuşmaya başlamış ve ona canının çok sıkıldığını söylemiş. Adam da Çullu Baba'ya gidip Ahmed Efendi'ye intisap etmesini söylemiş. Bu sayede Çullu Baba, Ahmed Efendi'ye biat etmiş. Ahmed Efendi, Çullu Baba'nın nefsinin gururunu kırmak için çullu yani yamalı elbise giymesini emretmiş. Çullu Baba o gün Kırçova pazarında 99 yaması olan bir elbiseyle pazara çıkmış. Onu o şekilde görenler şaşırırken bu olaydan sonra da Çullu Baba diye anılmaya başlamış. Ahmed Efendi, Çullu Baba'ya külah giydirmek istediğinde külahı yanıyormuş. Durum Hayati Baba'ya iletildiğinde diğer halifelerin hepsi Ohri'ye tac ve hırka giymek için giderlerken Hayati Baba, Çullu Babayı giydirmek için Kırçova'ya gelmiş ve külahı giydirmiş. Çullu Baba tekkenin türbesinde medfûn olup hâlen ziyaret edilmektedir. Türbe, daha ziyade hastalıklardan kurtulmak, kısmet açtırmak için, ağlayan çocukların sakinleşmeleri vb. sebeplerle ziyaret edilmektedir. Ziyaretçiler adak olarak para, havlu, çorap, lokum, mum gibi hediyeler getirmektedirler (Ercan, 2006: 66-67). Tekke TİKA ve Kırçova'nın önde gelen Türk sivil toplum kuruluşları tarafından 2013 yılı haziranında restore edilmiştir (Ek 2). Ayrıca günümüzde Ramazan ayı boyunca Pazar günleri zikir törenleri yapılmaktadır.

Kırçova'da üçüncü Halveti tekkesi, Pir Mehmet Hayati'nin oğlu Şeyh Osman'ın zamanında ve Şeyh Abdülkerim isimli kişi tarafından kurulan ve günümüzde Şeyh Selim ismiyle bilinen tekkedir. Şeyh Selim Tekkesi 1720 yılında kurulmuş olup 1975 ve 1998 yıllarında yenilenmiştir (Ek 5). Şeyh Abdülkerim'den sonra uzun zaman şeyhsiz kalan tekkede, XIX. yüzyıldan itibaren Şeyh Mehmet, Şeyh Ahmet, Şeyh Selim, Şeyh İbrahim ve Şeyh Necat şeyh olmuşlardır. Tekke günümüzde cami olarak faaliyet göstermektedir. Sadece Ramazan ayında Çarşamba akşamları teravihten sonra zikir yapılmaktadır. Postnişini ve dervişleri yoktur (Ercan, 2006: 67-68).

Kırçova'da en azından bir Halveti-Hayati şeyhi her zaman mevcut olduğundan, tekkelerin belirli süre şeyhsiz kalmaları Kırçova'da tasavvufî hayatın gelişmesini engellememiştir. Kırçova'daki üç Hayati tekkesinden başka Gostivar-Kırçova güzergâhında ve Kırçova'dan on kilometre uzaklıkta bulunan "Zayas" köyünde de bir Halveti tekkesi vardır. Kurucusu Şeyh Selim'den sonra Şeyh Mustafa ve Şeyh Ali şeyhlik yapmışlardır. 1912 yılında Şeyh Ali'nin ölümünden sonra tekke camiye dönüşmüştür (İzeti, 2004: 184-185). "Zayas Tekkesi" ismiyle de anılmakta olan cami, günümüzde atıl olarak bir kenarda durmaktadır.

Kırçova'daki bu Bektaşî ve Halveti tarikatlarının tekkelerinin fiziksel yapıları ise genellikle büyük bir bahçe içerisinde yer almalarıyla dikkati çekmektedir. Bunun genel sebebi ise tekkelerin bir binadan oluşması ve tekkeyi çevreleyen bahçenin içe-

risinde aşevi, ağır, misafirhane, şeyhin evi, tuvalet, hamam ya da banyo ve zikirlerin yapıldığı ana bina yer almasıdır. Tekkelerin şeyh ve dervişlerinin ya da halkın da gömüldüğü mezarlar da aynı bahçe içerisinde yer almaktadır. Ayrıca Bektaşî tekkelerinde insan yüzünü sembolize eden çeşme taşı ve çeşme de bulunmaktadır. Tekkelerin dış cephesi genellikle ahşap ya da betonarmedir ve mutlaka bir çatısı vardır. Değişik genişlikte olan tekkeler genellikle 3 odalıdır. Tekkelerin iç duvarları başta beyaz olmak üzere açık renklere boyanmıştır. Yine tekke binalarının ısıtılmasında genellikle kömür sobası kullanılmakta, nadiren de olsa kalorifer ile ısıtılan tekkelerde bulunmaktadır. Her tekkenin en geniş odası “zikir odası”dır ve bunun yanında mutlaka “dinlenme odası” da bulunur. Zikir ve dinlenme odalarının duvarlarında resimler ve zikir esnasında kullanılan müzik aletleri, dervişlerin giydikleri tennure ve cübbeler, baş giysileri asılıdır. Tekkelerin hepsinde Hz. Ali ve Hz. Hüseyin’in, zülfikârın, tekke büyüklerinin resimleri, Kur’an ayetleri ile ayin ve zikir sırasında çekilmiş resimler bulunmaktadır (Ercan, 2006: 135-137). Günümüzde bu tekkelerde Makedonya İslam Birliğinin Kırçova Müftülüğü tarafından günlük beş vakit namaz da kılınmaktadır.

### Sonuç

İslam inancının Balkanlarda etkin olmaya başlaması öncesinde yerli ahalinin gerek Balkan halkları ve gerekse de Makedonya özelinde son derece acımasız bölgesel etnik ve dini baskılar altında kaldığı bir gerçektir. Hem Osmanlı öncesi hem de onlarla birlikte başlayan dönemde Balkanlara, sevgi, saygı ve hoşgörü ekseninde giriş yapan İslamiyet, bölgeye tam manasıyla olmasa da en azından inanç ve anlayış çerçevesinde bir huzur getirmiştir. Her ne kadar ilk bakışta İslamiyet’in Balkanlara gelişi siyasi ve askeri bir anlayışın ürünü gibi gözükse de, bu dinin tasavvuf anlayışının temelini oluşturan insan ve toplumlara ulaşma ile Hakk’ı halka hak için ulaştırma anlayışı sayesinde, bu düşünceye biraz olsun farklı bir mana da katılmıştır.

Ayrıca Türklerin Balkanlara girişinde son derece önemli bir rol üstlenmiş olan Gazi-Dervişlerin kurdukları ya da içerisinde yer aldıkları tarikatlar etrafında hareketlenen bölgenin, hem siyasi hem sosyal hem de kültür ve eğitim alanlarında hızla gelişme gösterdiği de yadsınamaz bir gerçektir. Bu doğrultuda İslam’ın tarikatlar ve tekke kültürüyle bölgede sağlamayı başardığı huzur ortamı, beraberinde bölgede hem siyasi ve etnik bir hoşgörü, iktisadi bir ilerleme ve yeni şehirler ile yeni çekim merkezlerinin kurulmasını da sağlamıştır.

Ancak asırlar önce Makedonya’da baş gösteren İslamiyet ve beraberinde bölgeye getirdiği hoşgörü ortamı ve siyasi istikrar, Osmanlıların ardından Balkanlardaki aşırı milliyetçiliğin gölgesinde yeniden bozulmuştur. Büyük bir çaba ve umutla Yugoslavya Federal Cumhuriyetinin kurulmasına rağmen, Balkanlarda tekrar hâkim olan inanç ve kimlik kökenli baskılar, bölgeden hatırı sayılır bir miktarda nüfusu göç yoluyla Türkiye ve civar ülkelere sığınmak zorunda bırakmıştır. Ayrıca bölgede vuku



bulan inanç ve etnisiteye dayalı savaşlar ve katliamlar sonucunda da Balkanlar mahşeri bir havayı teneffüs etmek zorunda kalmıştır.

Osmanlıların XX. yüzyılın ilk çeyreğinde bölgeden kopmak zorunda kalmalarına ve ardından bölgede tekrar hortlayan milliyetçiliğe rağmen, onların inançları yani İslamiyet, Balkanlarda halen büyük bir ilgi ve sevgi ekseninde yaşanmaya devam etmektedir. Bugün İslam inanç ve öğretisi Makedonya'nın birçok şehrinde faaliyetlerine devam eden tasavvuf temelli tarikatlar, tekkeler ve camiler sayesinde insanlara sevgi, hoşgörüyü ve anlayış aşılamaktadır.

Bu vesileyle Balkanların İslamlaşmasında son derece önemli bir rolü üstlenmiş olan tarikatlar ve tasavvuf ehli dervişler sayesinde, Balkan yerli halkları bu yeni din ve hayat tarzıyla tanışmıştır. Bu noktada öne çıkan husus ise tarikatlara ait tekke ve zaviyelerle İslam ve öğretilerinin yerli halka aktarılabilmiş olmasıdır. Bu bağlamda Makedonya'da yer alan Halveti ve Bektaşî tekkeleri ve şeyhlerinin, bölgenin İslamlaşmasındaki rolleri aynı zamanda önemli ve kıymetli bir hizmettir. Balkanlarda ve Makedonya özelinde Osmanlı hâkimiyetiyle beraber hızla yayılan ve insanların gönüllerinde kabul gören İslamiyet'le birlikte, hem Balkanlar hem de türlü siyasi entrikalarla uzun yıllar savaşarak yorgun düşmüş halklar, ilk kez bir hoşgörü ve rahatlama dönemini yaşayabilmiştir.

### Kaynakça

- ACAROĞLU, T. (2006). *Balkanlarda Türkçe Yer Adları Kılavuzu*. İstanbul: IQ Kültür Sanat Yayıncılık.
- AKMAN, H. (2006). *Paylaşılamayan Balkanlar*. İstanbul: IQ Kültür Sanat Yayıncılık.
- AKTAŞ, A.-DEMİR, T. (2010). "Gazi Üniversitesi Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Arşivinde Yer Alan Bektaşîlik Bibliyografyası", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırmaları Dergisi* 55, 483-520.
- ARSLAN, Ç. (2001). *Türk Akıncı Beylerinin Balkanların İmarına Katkıları*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- AHMED, D. (2013). *Tevarih-i Ali Osman: Aşıkpaşazade Tarihi*, Yayına Haz. Nejdet Öztürk, İstanbul: Bilge Kültür Sanat Yayınları.
- AYDIN, A. (2004). "Makedonya Gezi Notları", *Serçeşme Dergisi* 3, 28-29.
- AYVERDİ, E. H. (2000). *Avrupa Osmanlı Mimari Eserleri Yugoslavya III*. İstanbul: Fetih Cemiyeti Yayınları.
- BAKIRCI, N. ve TÜRKAN, H. K. (2013). "Tekke ve Zaviyelerin Balkanlardaki Rolü ve Önemi", *TÜRÜK Dil, Edebiyat Ve Halkbilimi Araştırmaları Dergisi* 1: 1, 145-160.
- BARKAN, Ö. L. (1942). "İstila Devirlerinin Kolonizatör Türk Dervişleri Ve Zaviyeler", *Vakıflar Dergisi* II, 279-304.
- BAŞBAKANLIK OSMANLI ARŞİVİ, A. A. DFE. (*Bab-ı Asaî Deftterhane-i Amire, Tahrir Deftterleri*), 4, 1477 (881).

- BAŞBAKANLIK OSMANLI ARŞİVİ, A.DFE. (*Bab-ı Asafî Defterhane-i Amire, Tahrir Defterleri*), 232, 1545 (951).
- BAŞBAKANLIK OSMANLI ARŞİVİ, A.DFE. (*Bab-ı Asafî Defterhane-i Amire, Tahrir Defterleri*), 367, 1521 (927).
- BİRDOĞAN, N. (1995). *Anadolu ve Balkanlarda Alevi Yerleşmesi*. İstanbul: Mozaik Yayınları.
- BİRGE, J. K. (1991). *Bektaşilik Tarihi*. (Çeviren: R. Çamuroğlu), İstanbul: Ant Yayınları.
- BOJİÇ, M. (2001). *Historija Bosne i Bosnjaka*. Bosna: TKD Şahinpaşić Yayınları.
- DOĞRU, H. (2012). "Osmanlı Devletinin Rumeli'de Fetih ve İskân Siyaseti", *Türkler Ansiklopedisi IX*, 165-176.
- EFE, A. (2013). "Balkanların İslamlaşmasında Tekkelerin Rolü ve Kosova Prizren Şeyh Osman Efendi Tekkesi", *Balkan Savaşlarının 100. Yılında Uluslararası Balkan Sempozyumu Bildirileri* (5-7 Ekim 2012, Isparta), Editör: Süleyman Seydi, Vedat Kartalcık, Murat Kılıç, Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi Yayınları, 457-466.
- ERCAN, E. H. (2006). *Makedonya'da Adak Ve Ziyaret Yerleri*, Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İzmir, 2006.
- FİLİPOVIÇ, N. (2005). *İslamizacija u Bosni Hecegovini*. Teşanj: Centar za Kulturu Obrazovanje Publikacije.
- FİNE, J. V.A. (1987). *The Late Medieval Balkans*. Michigan: Michigan University Press.
- GÜLÇİÇEK, A. D. (2000). "Anadolu Ve Balkanlardaki Alevi Bektaşî Dergâhları", *Türk Kültürü Ve Hacı Bektaş Veli Dergisi* 16, 212-217.
- HACISALİHOĞLU, M. (2003). "Makedonya", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi XXVII*, 437-444.
- HAFIZ, N. (1985). *Kosova Türk Halk Edebiyatı Metinleri*. Kosova: Priştine Üniversitesi Felsefe Fakültesi Şarkiyat Bölümü Yayınları..
- HALAÇOĞLU, Y. (2002). "Osmanlı Devletinin Rumeli İskânıyla İlgili Toponomik Bir Değerlendirme", *Balkanlarda İslam Medeniyeti Milletlerarası Sempozyumu Bildirileri*, İstanbul: İRCİCA Yayınları, 3-9.
- HALAÇOĞLU, Y. (1998). *XVIII. Yüzyılda Osmanlı İmparatorluğunun İskân Siyaseti Ve Aşiretlerin İskânı*. Ankara: TTK Yayınevi.
- HAMZAOĞLU, Y. (2005). "Bogomilizm ve İslamlaşma", *Köprü Kültür Sanat Dergisi* 3: 8, 10-30.
- HANDZİC, A. (1994). *Studije o Bosni*. İstanbul: İRCİCA Yayınları.
- KALEŞİ, H. (1979). "XV. Asırdan XVII. Asrın Nihayetine Kadar Yugoslav Topraklarında Şark Medeniyeti", *Türk Dünyası Araştırmaları Dergisi* 1:1-1, 73-129.
- HASLUCK, F. W. (1991). *Bektaşiliğin Coğrafi Dağılımı*. (Çeviren: T. Koca, N. Ergindoy), İstanbul: Ufuk Matbaası.
- İBRAHİM, M. (1994). "Eski Yugoslavya Sınırları Dâhilinde Tarikat Hareketlerinin Tarih İçindeki Gelişimi ve Önemi", *Vakıflar Dergisi XXIV*, 291-306.
- İNALCIK, H. (2012). "Osmanlı Döneminde Balkanlar Üzerinde Yeni Araştırmalar", *GAMER I: 1*, 1-10.

- İNBAŞI, M. (2003). "Tarihsel Perspektif: Türklerin Balkanlara Yerleşmesi", Ed.Erhan Türbedar, *Balkan Türkleri*, Ankara: ASAM Yayınları, 1-17.
- İNBAŞI, M. (2002). "Balkanlarda Osmanlı Hâkimiyeti Ve İskân Siyaseti", *Türkler Ansiklopedisi IX*, 154-164.
- İSEN, M.-İBRAHİMGİL, M. (2005). *Balkanlarda Osmanlı Mirası Gezi Rehberi*. İstanbul: A Turizm Yayınları.
- İZETİ, M. (2004). *Balkanlarda Tasavvuf*. İstanbul: Gelenek Yayınları.
- KARA, M. (1999). *Din Hayat Sanat Açısından Tekkeler ve Zaviyeler*. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- KARMAHMUT, R. (2006). *Makedonya'da Müslüman Azınlıkları*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara, 2006.
- KARPUZ, H. (2010). "Balkanlardaki Mevlevihanelerden Günümüze Kalanlar", *Uluslararası Dünyada Mevlana İzleri Sempozyumu Bildirileri Kitabı* (13-15 Aralık 2007, Konya), Editör: N. Şimşekler, Y. Öz, H. Kuyumcu, S. Tunç, E. Çöm, Ş. Altunsoy, A. Öztürk, B. Koçakoğlu, H. Yaman, A. Tarhan, Konya: Selçuk Üniversitesi Mevlana Araştırma ve Uygulama Merkezi Yayınları, 427-446.
- KAZICI, Z. (2000). "Osmanlıların Balkanlardaki Muvaffakiyet Sebepleri", *Uluslararası Kuruluşunun 700. Yıl Dönümünde Bütün Yönleriyle Osmanlı Devleti Kongresi Bildirileri Kitabı* (7-9 Nisan 1999, Konya), Editör: A. Aköz, B. Ürekli, R. Özcan, Konya: Selçuk Üniversitesi Vakfı Yayınları, 743-745.
- KAZICI, z. (1996). *İslam Müesseseleri Tarihi*. İstanbul: Kayhan Yayınları.
- KİEL, M. (2002). "Kırçova", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi XXV*, 440.
- KOLOĞLU, O. (1993). "Osmanlı Döneminde Balkanlar", *Balkanlar*, İstanbul: OBİV Yayınları, 41-96.
- KORKMAZ, E. (2005). *Alevilik ve Bektaşilik Terimler Sözlüğü*. İstanbul: Anahtar Kitap Yayınevi.
- KÖPRÜLÜ, M. F. (1979). "Bektaş", *İslam Ansiklopedisi II*, 461-464.
- KUTLU, S. (2007). *Milliyetçilik Ve Emperyalizm Yüzylında Balkanlar Ve Osmanlı Devleti*. İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- NOEL, M. (1999). *Bosna'nın Kısa Tarihi*. (Çeviren: A. Karadağlı), İstanbul: Om Yayınevi.
- NOYAN, B. (1986). *Hacı Bektaş Veli Velayetnamesi (İlk Velayetname)*. İstanbul: Doğu Yayınları.
- NUREDİNİ, M. (2003). *Makedonya'da Belli Başlı Ziyaret Yerleri Dinler Tarihi Açısından Bir Değerlendirme*. Gostivar: Çabej Yayınları.
- OCAK, A.Y. (1992). *Kültür Tarihi Kaynağı Olarak Menakıbnameler*. Ankara: TTK Yayınevi.
- OCAK, A. Y. (1978). "Zaviyeler", *Vakıflar Dergisi XII*, 247-265.
- OKİÇ, T. (1952). "Sarı Saltuk'a Ait Bir Fetva", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi I*, 43-59.

- ÖNGÖREN, R. (2002). "Balkanların İslamlaşmasında Sufilerin Rolü", *Balkanlarda İslam Medeniyeti Milletlerarası Sempozyumu Bildirileri Kitabı* (21-23 Nisan 2000, Sofya), İstanbul: IRCICA Yayınları, 47-73.
- ÖZKILINÇ, A.-COŞKUN. A. (2001). *370 Numaralı Muhasebe-i Vilayet-i Rum-İli Defteri I*. Ankara: Başbakanlık Osmanlı Arşivi Yayınları.
- ÖZTÜRK, Y. N. (1995). *Tarih Boyunca Bektaşilik*. İstanbul: Yeni Boyut Yayınları.
- POPOVIĆ, A. (1995). *Balkanlarda İslam*. İstanbul: İnsan Yayınları.
- SARINAY, Y. (2005). *Osmanlı Yönetiminde Makedonya*. Ankara: Başbakanlık Osmanlı Arşivi Yayınları.
- SELÇUK, H. (2012). "Tapu Tahrir ve Maliyeden Müdevver Defterlerine Göre Rumeli'de İhtida Hareketleri", *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 12, 89-104.
- SEVİM, S. (2002). "Türklerin Rumeli'ye İlk Geçişleri ve İskân Faaliyetleri", *Balkanlardaki Türk Kültürünün Dünü Bugünü Yarımlı Uluslararası Sempozyum Bildirileri* (26-28 Ekim 2001, Bursa), Editör: H. B. Öcalan, Bursa: Uludağ Üniversitesi Yayınları, 41-48.
- SEYMAN, A. (2006). *Balkanlarda Alevi Bektaşilik*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul.
- SEZGİN, H. (1993). *Balkanlarda Kültür Mirasımız*. İstanbul: OBİV Yayınları.
- TEMREN, B. (1998). "Bektaşî Geleneklerinde Balkanlara İlk Geçiş", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 6, 99-105.
- TODOROV, N. (1983). *The Balkan City*. Seattle and London: Washington University Pres.
- TSCUDİ, R. (1960). "Bektashiyya", *Encyclopaedia of Islam I*, 1161-1163.
- TURAN, Ö. (2002). "XX. Yüzyılda Türk Toplulukları", *Türkler Ansiklopedisi XX*, 331-360.
- ULUDAĞ, S. (1997). "Halvetiyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi XV*, 393-395.
- YAHYA, A. (2004). "Makedonya'daki Tekkelerde Zikir ve Musiki", *Hikmet İlmi Araştırmalar Dergisi* 4, 57-77.
- YEDİYILDIZ, B. (2002). "Klasik Dönem Osmanlı Toplumuna Genel Bir Bakış", *Türkler Ansiklopedisi X*, 183-215.
- YILDIRIM, R. (2010). "Bektaşî Kime Derler", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 55, 23-58.
- YÜCEL, Y. (1992). "Balkanlarda Türk Yerleşmesi Ve Sonuçları". Editör: O. Karaveli, *Bulgaristan'da Türk Varlığı*, Ankara: TTK Yayınevi, 67-91.
- [www.tika.gov.tr/haber/tika-makedonyada-faaliyetlerine-devm-ediyor/725](http://www.tika.gov.tr/haber/tika-makedonyada-faaliyetlerine-devm-ediyor/725) (ET:09.07.2013)

## EKLER

### Ek 1. Kırçova Halveti Hayati Tekkesi



*Tekke Camii Harimi*



*Kahve Ocağının Bulunduğu Köşk Odası ve Postnişin*



*Halveti Hayati Tekke Camii*



*Cami Avlusunda Türbe, Kahve Köşkü ve Su Kuyusu*



*Cami haziresindeki Mezarlık*



*Eski Ezan Taşı*



*Şadırvan ve Eski Değirmen Taşı*

## Ek 2. Kırçova Çullu Baba Tekkesi



*Tekke Yenileme Çalışması*



*Tekke Yenileme Çalışması*



*Tekke Camii ve Türbesi (2014)*



*Tekke Camii Harimi*



*Şadırvan*



*Kahve Ocağı Köşkü ve Postnişin*

### Ek 3. Kırçova Şeyh Selim Tekkesi



*Tekke Camii Harimi*



*Tekke Camii Dış Görünüm*



*Haziredeki Türbe ve Mezarlık*



#### Ek 4. Kırçova Hızır Baba Tekkesi



Hızır Baba Tekkesi



Hızır Baba Tekkesi

#### Ek 5. Makedonya İslam Birliği Kırçova Müftülüğünün Kırçova'daki İslam Dini Mabetleri ve Restorasyonlarını Gösteren Resmi Yazısı

VZ osnova na Ustavotomoto pismo MIVZ Kicevo go sostavuva spisokot za mestoto, izgradbata na Verskite objekti nivaite iminija kako i godina na izgradba.

RB	---Xemant---	Godina na izgradba	renovirana	temelna rekonstrukcija
01	PLASNICA Nuri Xhamija	1570	1983	1999 rab 5 vakta
02	PLASNICA Jeni Xhamija	2002		rab 5 vakta
03	PREGLOVO Jeshil Xhamija	1650	1975	1999 rab 5 vakta
04	PREGLOVO jeni hamija	2005		vo zavshma fu
05	LJISICANI Abdi Bajaraktar	1750	1966	2000 rab 5 vakta
06	CELOPECI	1829	1923	1999 rab 5 vakta
07	SRBIANI	1865	1962	- rab 5 vakta
08	DRUGOVO	1800	1985	1993 za xhuma
09	BICINCI	1480	1890	1970 rab 5 vakta
10	KICEVO Teke Cili baba	1560	1932	1995 rab 5 vakta
11	KICEVO Teke Ajati baba	1540	1860	1965 rab 5 vakta
12	KICEVO Sultan Bajazit	1396	1934	1985 rab 5 vakta
13	KICEVO Teke Sheh Selim	1720	1975	1998 rab 5 vakta
14	KICEVO Bela mala	1780	-	1976 rab 5 vakta
15	KICEVO Bela Kala	2003		rab 5 vakta
16	MAHMUDOVCI	1964		za xhuma
17	STRELCI	1928	1960	1977 za xhuma
18	TRAPCIN DOL	1890	1966	1997 rab 5 vakta
19	DLAPKIN DOL	1964		za xhuma
20	GARANI	1481	1970	1992 za xhuma
21	SHUTOYO	1880	1965	1998 rab 5 vakta
22	CRVEVCI	1801	1954	1991 rab 5 vakta
23	SRBICA	1780	1965	1992 rab 5 vakta
24	NOVO SELO	1936		1993 za xhuma
25	ARANGEL	1890	1965	1989 rab 5 vakta
26	TUHIN	1770	1949	1991 rab 5 vakta
27	ZHUBRINO	1860	1970	za xhuma
28	POPOVJANI	1902		1962 za xhuma
29	JAGOI	1910	1965	za xhuma
30	BERIKOVO	1902	1972	1996 za xhuma
31	PAPRADISHITA	1880	1885	1989 za xhuma
32	KOLIBARI	1925		1999 za xhuma
33	GRESHNICA	1890	1957	rab 5 vakta
34	LJESHNICA	1921	1960	1995 za xhuma
35	BACISHITA	1902	1975	za xhuma
36	ZAJAS Tece Malo	1720	1925	1991 rab 5 vakta
37	ZAJAS Xhuma malo	1680	1863	2000 za xhuma
38	ZAJAS Brae	1969		za xhuma

27	6-11-2006	URBI	1910	1987	za xhuma
40	GORNO STROGOMISHTE	1729	1910	1987	za 5 vakta
41	DOLNO STROGOMISHTE	1910	1930	1985	za 5 vakta
42	KOLARI	1920		1971	za 5 vakta
43	RECANI	2005			za xhuma
44	KICEVO nad pruga				vo izgradba
45	Gorna GRESHNICA				vo izgradba

he gojce reuico/603990

Kicevo  
25-11-2006 g.

Muftistvo na islamska verska zaednica





# BEKTAŞI NEFESLERİ ÖZELİNDE GÖKALPÇİ HARS-MEDENİYET İKİLİĞİNE ELEŞTİREL BİR BAKIŞ

Onur Güneş AYAS\*

## Öz

Erken Cumhuriyet dönemi kimlik ve kültür politikalarına yön veren temel paradigma Osmanlı medeniyetiyle Türk kültürü arasında keskin bir karşıtlık olduğunu varsayan Gökalp'in hars-medeniyet ayırımına dayanmaktadır. Medeniyet ve hars daireleri arasındaki geçişkenliği yok sayma, karşıtlığı abartma eğilimindeki Cumhuriyet elitleri Türk kültürünün Şark-Osmanlı medeniyetiyle uyumsuz, Batı medeniyetiyle uyumlu yanlarını vurgulamıştır. Bunun en çarpıcı örnekleri, Osmanlı müziğini dışlayan ve Batı tekniğini esas alan yeni bir Türk müziği yaratmayı amaçlayan Musiki İnkılabı sırasında gözlenmiştir. Musiki İnkılabı'nı savunan kimi yazarlar Anadolu'daki bazı türkülerin ve Bektaşî müziklerinin Türklerin hakiki müziği olduğunu ileri sürmüş, bunlarla Batı müziği arasında Osmanlı müziğine kıyasla daha çok benzerlik olduğunu kanıtlamaya çalışmışlardır. Hâlbuki Bektaşî nefesleri, birbirine zıt olduğu varsayılan medeniyet ve hars unsurları arasında çok zengin bir alışverişin olduğunu göstermektedir. Bu açıdan Bektaşî nefesleri, Osmanlı kültür dünyasında birbirine zıt ve birbiriyle ilişkisiz iki edebiyat, iki müzik ve iki din olduğunu varsayan Gökalpçi modeli yanlışlamaktadır. Bu makale Bektaşî nefeslerinin dini, edebi ve müzikal açıdan hars-medeniyet ikiliğini sarsan yanlarını ön plana çıkartmayı amaçlamaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Bektaşî müziği, müzik sosyolojisi, Ziya Gökalp, Vahit Lütfi Salcı, kültür, medeniyet, din sosyolojisi

## A CRITICAL OVERVIEW OF THE GOKALPIAN CULTUR-CIVILIZATION DICHOTOMY WITH SPECIAL REFERENCE TO BEKTASHI HYMNS (NEFES)

### Abstract

The main paradigm guiding the policies of the Early Republican regime regarding national identity and culture is based on Gökalp's culture-civilization dichotomy which assumes a sharp contrast between the Ottoman civilization and the authentic Turkish folk culture. Republican elites, prone to ignore the transitivity between the elements of civilization and culture, as well as exaggeration the contrast between them; underlined those elements of Turkish folk culture which they assumed to contrast with the Oriental Ottoman civilization and be in conformity with the Western civilization. The most striking examples of this approach were observed during the Turkish musical reform movement that aimed to form a new

\* Yrd. Doç. Dr., Yıldız Teknik Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü, İstanbul/Türkiye, gunesayas@gmail.com  
DOI:10.12973/hbvd.73.148

Turkish musical culture which excluded the Ottoman musical tradition and embraced the Western technique. Not a few proponents of this reform claimed that some intact folk songs and Bektashi hymns should be classified as the genuine authentic music of the Turks and they also attempted to demonstrate that these had much more common elements with the Western music than they had with Ottoman music. On the contrary, this article argues that Bektashi hymns are in fact a striking example of the existence of fertile transactions between the elements of civilization and culture which were assumed by Gökâlpian tradition to be completely disharmonious with each other. Bektashi hymns invalidate the Gökâlpian formula which postulated an Ottoman world having two literatures, two musical traditions and two religions unrelated to each other. The focus of this article is on the sociological, religious, literary and musical aspects of the Bektashi hymns that challenge the culture-civilization dichotomy.

**Key Words:** Bektashi music, sociology of music, Ziya Gökâlp, Vahit Lütfi Salcı, culture, civilization, sociology of religion

### Giriş

Hars-medeniyet ayrımına dayanan Gökâlp sosyolojisi Erken Cumhuriyet dönemi kültür ve kimlik politikalarının temel dayanağıdır. Bunun böyle olması Gökâlp'in modelinin Cumhuriyet'in siyasal amaçlarıyla mükemmel bir şekilde uyumlu olmasından kaynaklanır. Gökâlp sosyolojisi Cumhuriyet elitlerinin Osmanlı mirasını dışlayan Batılı bir milli kimlik inşa etme hedefi için gereken açıklama ve meşrulaştırma çerçevesini sağlamıştır. Türk kimliğinin "dış ötekisi" konumundaki Batıyı model alarak Osmanlı geçmişinin "iç öteki" haline getirilmesi, milli kimlik inşasında önemli zorluklar yaşanmasına sebep olmuş, bu zorluklar ideolojik meşrulaştırma çabalarını ön plana çıkarmıştır. Bu süreçte Gökâlp'in modeli, bir bilimsel açıklama çerçevesi olmaktan çıkarak, Cumhuriyet'in siyasal tercihlerini meşrulaştırmaya hizmet eden bir resmi ideolojik kabul haline gelmiştir. Onun muazzam etkisi de, gizlenemez zaafı da, siyasi konjonktüre aşırı derecede bağımlı olmasına yol açan bu ideolojik işlevinden kaynaklanır. Gökâlp'in muazzam bilgi birikimi ve dehasıyla ters düşen zaaf ve tutarsızlıklarının sebebi, bizce, bilimsel açıklamalarını önce İttihat ve Terakki'nin daha sonra da Cumhuriyetçi siyasal elitlerin amaçlarıyla uyumlu hale getirmeye çalışmış olmasıdır.

Bilhassa müzik sosyolojisi alanında bu zaaf ve tutarsızlıklar daha net bir şekilde karşımıza çıkar. Gökâlp Osmanlı müzik geleneğini dışlayan Batılı bir milli müzik görüşü oluşturabilmek için, Orta Asya kökenli hayali bir "saf" ve "hakiki" Türk müziği icat etmiş, bu müzikle Bizans kökenli olduğunu iddia ettiği Osmanlı müziği arasında keskin bir karşıtlık olduğunu varsaymış ve müzikle ilgili tüm olguları bu varsayımı destekleyecek şekilde yorumlamıştır. Aslında onun müzik görüşlerini en ateşli şekilde savunanlar bile, müzikle ilgili açıklamalarındaki tutarsızlıklar ve olgusal yanlışlar üzerinde durmak zorunda kalmışlardır (Gazimihal, 1925). Yine de yeni re-

jimin siyasi hedeflerini meşrulaştırmaktaki başarısı Gökalp'in modelini resmi müzik görüşünün değişmez referansı ve tartışılmaz ideolojik çerçevesi haline getirmiştir. Bu modelin mantıksal sonuçları Vahit Lütfi Salcı ve Mahmut Ragıp Gazimihal gibi savunucularının elinde en uç noktasına kadar götürülmüştür. Bilhassa Salcı Bektaşî nefesleri özelinde Gökalpçi modelin en radikal yorumlarından birini geliştirmiştir. Bazı Bektaşî nefeslerinde Osmanlı müzik geleneğiyle tamamen alakasız, buna karşılık çok sesli Batı müziğiyle uyumlu bir müzikal örüntü keşfeden Salcı'ya göre bunlar, Osmanlı tarafından kirletilmemiş saf, "hakiki" Türk müziğinin yegâne örnekleridir. Üstelik "Arap'ın dinine bulaşmadığı" gibi sözleriyle de Türk'ün öz kültürünü yansıtmaktadır.

Hâlbuki Bektaşî nefesleri yakından incelendiğinde tam aksi bir tablo ortaya çıkmakta, Osmanlı medeniyetine ait birçok unsurun Türk Bektaşî halk kültürü tarafından doğal yollardan özümsemiş olduğu görülmektedir. Bu makalenin temel varsayımı, Bektaşî nefeslerinin Osmanlı kültür dünyasındaki medeniyet ve hars unsurları arasında karşıtlıktan ziyade ortaklığa işaret ettiği yönündedir. Bektaşî nefesleri, Osmanlı kültür dünyasında birbirine zıt ve birbiriyle ilişkisiz iki edebiyat, iki müzik ve iki din olduğunu varsayan Gökalpçi modeli çürüten zengin bir olgular malzemesi sağlamaktadır.

Bu varsayımı temellendirmek için ilk olarak Gökalp'in temel kavramsal çerçevesi tanımlanacak ve medeniyet ve hars kavramlarının altını somut olarak nasıl doldurduğu incelenecektir. Böylelikle hangi sosyo-kültürel unsurların medeniyet dairesine hangilerinin hars dairesine dahil edileceğini belirleyen kavramsal haritanın somutlaştırıldığı anda nasıl geçersizleştiği gösterilecektir. İkinci olarak medeniyet-hars ayrımının Cumhuriyet'in resmi müzik görüşünün savunucuları tarafından Osmanlı müziğini dışlamak için nasıl kullanıldığı tespit edilecek, bu çerçevede pentatonizm tezi ve Salcı'nın bazı Bektaşî nefeslerini halk müziğinde çok seslilikle uyumlu anti-Osmanlı bir "gizli kol" ile özdeşleştiren görüşleri analiz edilecektir. Son olarak da Bektaşî nefesleri din, edebiyat ve müzik sosyolojisi açısından incelenerek hars-medeniyet ayrımına dayanan Gökalpçi modeli doğrulayıp doğrulamadığı sinanacaktır.

### 1. Gökalp'te Medeniyet-Hars Ayrımı

Gökalp'in hars-medeniyet ayrımının temelinde her şeyden önce pratik bir endişe yatıyordu: Meşrutiyet yıllarında birbiriyle çatışan Batıcılık, Türkçülük ve İslamcılık akımları arasında bir sentez meydana getirmek. Türklüğü ve Müslümanlığı devletin Batılılaşma girişimlerinde bir engel değil imkân olarak gören Gökalp, bu üçü arasında bir çatışmanın kaçınılmaz olmadığı düşüncesindeydi. Türklüğünü ve Müslümanlığını kaybetmeden Batılılaşan bir imparatorluk hayalinin sloganlaşmış ifadesi Gökalp'in meşhur kitabının başlığında somutlaşıyordu: *Türkleşmek, İslam-*

*laşmak* ve *Muasırlaşmak* (1918). Cumhuriyet'in ilk yıllarında kaleme aldığı *Türkçülüğün Esasları'nda* ise (1923) Gökâlîp imparatorluk düşüncesinden vazgeçip ulus-devlet çözümünü ön plana çıkaracaktı. Bu dönemde yeni rejimin siyasal amaçlarıyla uyumlu olarak Osmanlı mirasını açık bir şekilde reddederken, milli kimliğin içeriğini mümkün olduğunca İslami, Doğulu ve Osmanlı unsurlardan arındırmaya çalıştı. Medeniyet-hars ayırımına dayanan açıklama biçimi tam da bu bağlamda iki uçlu bir meşrulaştırma ve ötekileştirme mekanizması olarak işledi. Bütün olumsuzluklar eski medeniyet dairemizi temsil eden Osmanlı-Şark medeniyetinin hanesine yazılırken, bütün olumlu değerler model alınan Batı medeniyetine ve milli kimliğin tek kaynağı olduğu varsayılan hars dairesine atfedildi. Kısacası somut Osmanlı mirasını ikiye bölen Gökâlîp bunda muhafaza edilmesini istediği şeylere hars, değiştirilmesini istediği şeylere medeniyet dedi ve böylece yaratılmak istenen modern Türk milletine kaynaklık edecek yeni Türk kültürü için şöyle bir formül ortaya çıkmış oldu: Kaynak: Türk harsı. Model: Batı medeniyeti. Düşman: Osmanlı-Doğu medeniyeti.

Gökâlîp'e göre milletler medeniyet anlamında bütünleşirken, kültür (hars) düzeyinde farklılaşıyordu. Dolayısıyla milli kimliğin kaynağı hars, evrensel ideallerin kaynağı medeniyetti. Medeniyet gelişmişlik düzeyine işaret ederken, hars her toplumun özgün kimliğine işaret etmekteydi. Medeniyet "usul vasıtasıyla" ve "ferdi iradelerle" meydana gelen "dine, ahlaka, hukuka, güzel sanatlara dair bilgi ve ilimlere" dayanırken, hars usul vasıtasıyla meydana getirilmeyen, "ilham vasıtasıyla" kendi kendine oluşan müesseselere dayanıyordu. Bu yüzden medeniyet maddi ve yapaydı, kültür manevi ve doğal. Hars kurumları bir toplumun bütün üyelerini birbirine bağlayıp kişiler arasında uyumu sağlarken, medeniyet kurumları bir toplumun üst tabakasını başka bir toplumun üst tabakasına bağlıyordu. Medeniyet yapay bir usul ve teknikle yaratıldığı için toplumdan topluma kolaylıkla aktarılabilir, taklit edilebilirdi. Hars ise usul ile yapılmayıp doğal bir şekilde toplumun bağrından koştugu için aktarılamazdı (Gökâlîp, 1923: 27-40; Gökâlîp, 1977: 39-43).

Medeniyet gelişmişlik düzeyiyle ilgili olduğuna göre Gökâlîp'e göre en "ileri" medeniyeti tercih etmek kaçınılmazdı. Bu medeniyet dün Şark medeniyetiydi, bugün ise Garp medeniyeti. Türkler Orta Asya'dayken Uzak Doğu medeniyetinin içindeydiler. İslamiyet'i kabul edince Doğu medeniyetine giren Türkler Tanzimat'tan beri de Batı medeniyetine girmeye çalışıyorlardı. Gökâlîp bunu ilerlemeci bir tarihsel evrim modeli haline getirmiş, sırasıyla bu üç medeniyete denk düşen kavim, ümmet ve millet devirleri tespit etmişti. Millet devrinin kaçınılmaz sonucu Batı medeniyetini kabul etmektir (1923: 49) Bu model pozitivist-modernist toplum anlayışıyla en "ileri" maddi teknik ve çözümleri temsil ettiği iddiasıyla Batı medeniyeti tercihini meşrulaştırırken, aynı gerekçeyle Osmanlı medeniyetini de çağdışı ve gerici olduğu gerekçesiyle meşruluk alanının dışına itmekteydi.

Ancak Osmanlı mirasının dışlanması için bu çerçeve yeterli değildi. Zira milli kimliğin kaynağı Batı medeniyeti değil Türk harsıydı ve Gökalp'in Türk harsı içinde tanımladığı kültürel unsurlar Osmanlı-Şark medeniyetinin unsurlarıyla iç içe geçmişti. Bunların başında İslamiyet gelmekteydi. Gökalp'e göre Türkler İslamiyet'i kabul etmeleriyle birlikte Doğu medeniyetine girmişlerdi. İslamiyet'in Türk kültürünün ilhamla yarattığı bir şey olmayıp, "dışarıdan" bir medeniyet unsuru olarak alındığı açıktı. Buna karşın Gökalp İslamiyet'i hars dairesi içinde konumlandırıyor ve medeniyet değiştirmenin din değiştirmeyi gerektirmediğini ileri sürüyordu (1923: 50). Öyleyse yapılması gereken İslam ile Doğu medeniyeti arasındaki bağlantıyı koparmak ve Osmanlı medeniyetini Türklüğe karşı biçimde yeniden tanımlamaktı.

Bunun için Gökalp Doğu medeniyetinin kaynağına Bizans'ı yerleştirdi. İslam'ın Doğu medeniyetiyle özdeşleşmesinin sebebi Türklerin Bizans müesseselerini Müslüman Arap ve Acemlerden almış olmalarıydı (1923: 50-51). Ayrıca Bizans kaynaklı bu Doğu medeniyetini tercih eden aslında Türkler değildi, onların tepesindeki bir hâkim sınıftı. Bu sınıf, yani Osmanlılar, kendi sınıf menfaatlerini milli menfaatlerin üzerinde tutarak kozmopolitleşmiş ve Türklükten tamamen kopmuştu. Birbirine zıt Osmanlı ve Türk tipleri oluşmuştu. Osmanlı tipinin her şeyi çirkin, Türk tipinin her şeyi güzeldi (1923: 33). Medeniyet-hars ikiliği çerçevesine içinde tanımlanan bu birbirine zıt Osmanlı ve Türk tipleri, Gökalp'e göre aydınlarla halk arasındaki uçurumun da temel sebebiydi.

Peki her şeyiyle güzel olan bu Türk tipi nasıl olmuş da bozulmamıştı? Gökalp'e göre Türkler siyaseten Osmanlı yönetimi altında yaşamalarına karşın kültür bakımından "Osmanlı emperyalizmine" tabi olmamışlar, kendi kendilerine bir milli kültür yaratarak Osmanlı medeniyetine karşı tamamen kayıtsız kalmışlardı (1923: 34). Bu halk kültürüne kayıtsız kalan Osmanlı elitleri için de geçerliydi. Böylelikle aynı memleket içinde birbiriyle temas etmeden varlığını sürdüren iki lisan, iki edebiyat (vezin), iki musiki, iki bedii (estetik), iki ahlak, iki felsefe, hatta iki türlü din ve iktisat anlayışı doğmuştu. "Sunî bir karışım" olan Osmanlıca, Acem'den ve Arap'tan alınan aruz vezni ve buna dayanan Osmanlı edebiyatı, Bizans kaynaklı olduğu iddia edilen Osmanlı müziği, Osmanlı estetiği ve dünya görüşü, asalak olmakla itham edilen Osmanlı iktisat anlayışı ve laikliğe aykırı yönleriyle tanımlanan Osmanlı dini kurumları Türklüğe yabancı olarak tanımlanan Osmanlı-Şark medeniyetini oluşturuyordu. Bunun karşındaysa halk Türkçesi, hece veznine dayanan halk edebiyatı, halk türküleri, üretimci özellikleriyle tanımlanan halk iktisadı ve laik halk dininin meydana getirdiği otantik Türk kültürü, yani Türk harsı durmaktaydı (1977: 44-49). Öyleyse yeni milli kültürün Osmanlı mirasından faydalanmaya ihtiyacı yoktu. Özlenen modern Türk kültürünü inşa etmek için yapılması gereken tek şey, birinci gruptakilerden kurtulmak, ikinci gruptakileri derleyip gün yüzüne çıkarmak ve Batı tekniğiyle işleyerek yeniden yaratmaktı.

Gökalp'in hars-medeniyet ayrımına dayanan bu basit modelinin Cumhuriyetin siyasal amaçlarını meşrulaştırmak için çok kullanışlı bir ideolojik çerçeve sağladığını kabul etmek gerekir. Ancak aynı model somutlaştırıldığı anda meselenin bu kadar basit olmadığı anlaşılmaktadır. 1950'lere kadar adeta Türkiye'nin resmi görüşü olan Gökalp sosyolojisi sarsılmaya başladıktan sonra, bu alanda yapılan eleştirel çalışmalar, "Osmanlı medeniyeti" ile "Türk harsı" arasında sanıldığından çok daha zengin bir alışverişin söz konusu olduğunu göstermiştir. Halk edebiyatıyla ilgili yapılan çalışmalar Türklüğe yabancı olduğu varsayılan Arapça ve Farsça kökenli "Osmanlıca" kelime ve terkiplerin halk ozanları tarafından nasıl yaygınlıkla kullanıldığını ve konuşma diline yerleştiğini gösteren örneklerle doludur (Kurnaz, 1999: 549). Meseleye Türklük açısından bakıldığında da ilginç bir tablo ortaya çıkar. Orta Asya Türk dünyasıyla ilişkiler yoğunlaştıktan sonra Türklüğe yabancı olduğu gerekçeyle atılan (hürriyet, medeniyet, istiklal gibi) kelimelerin aslında Türklerin yaşadığı çok daha geniş bir coğrafyada geçerli olmaya devam ettiği, buna karşılık birçok öztürkçe sözcüğün her şeyden önce Türkler arasında iletişimi kopardığı görülmüştür (İhsanoğlu, 2003: 47). Gökalp'in modern milli Türkçeye temel olmasını önerdiği İstanbul Türkçesi dahi, adı üstünde imparatorluğun merkezinde medeniyet ve hars unsurları arasındaki alışveriş sonucunda oluşmuştur.

Divan edebiyatının mazmunlarına ve söyleyiş şekillerine halk edebiyatında sıklıkla rastlamak mümkün olduğu gibi, halk şiirinde kullanılan atasözleri ve deyimler de divan edebiyatında karşımıza çıkar. On altıncı yüzyıldan itibaren hece vezniyle yazan Divan şairleri, Klasik Türk müziği bestekârları ortaya çıkmış, hatta ümmi divan şairlerine bile rastlanmıştır (Kurnaz, 1999: 524, 246). Benzer şekilde Gökalp'in hars dairesi içinde tanımladığı tekke ilahilerinde ve Bektaşî nefeslerinde, örneğin Yunus Emre'nin şiirlerinde aruz kullanılmış olması, divan edebiyatına özgü teşbih ve mecazlara başvurulması kayda değer. Osmanlı müziğinin saray çevresinin çok ötesinde şehir hayatının neredeyse bütün meslek gruplarını içine alan şahıslar tarafından icra edilmesi ve şehir folklorunun bir parçası haline gelmesi, buna karşılık folklorik unsurlar taşıyan varsayımların, köçekçelerin ve halk şarkılarının saray müzisyenlerinin repertuarlarında sıklıkla karşımıza çıkması müzik alanında da bu keskin ayrılığın söz konusu olmadığını göstermektedir (Behar, 2006: 397; Behar, 2010: 159; Tanrıkorur, 2003: 188-198). Din alanında Gökalp'in ikiliğini olgularla temellendirmek daha da zordur. Erol Güngör'ün deyişiyle "Süleymaniye Medresesi'nde ders okutan bir müderris aynı zamanda Süleymaniye Camii'nde" halka vaaz" etmekte, yine aynı insan Saray'da şehzadelerin eğitimi ile meşgul olmaktadır (1980: 28). Kısacası Gökalp'in tanımladığı medeniyet ve hars unsurlarını somutlaştırdığımız anda, her birinde bir diğerinden etkilenmeler saptamak mümkün olduğu gibi, bunları birbirinden ayırmak da mümkün değildir. Bu ise Osmanlı kültür dünyasında, Gökalp'in iddiasının



aksine, yüksek kültür ve halk kültürü arasında başarılı bir terkinin gerçekleştiğini ve birleştirici bir üst kültür sistemi meydana geldiğini göstermektedir.

## 2. Gökalp'in Milli Müzik Formülü ve Resmi Müzik Söylemine Yansıması

Medeniyet ve hars daireleri arasındaki bütünleşmenin en çarpıcı örneklerinden biri müzik alanında gözlenmektedir. Makam ve usul esasına dayanan Osmanlı müzik geleneği, mehterhaneden Saray'a, kahvehaneden tekkeye ve meyhaneye kadar çok çeşitli mekânlarda, çok farklı toplum kesimlerini birleştiren bir üst kültür sistemi oluşturmuştur (Ayas, 2013: 63-66). Usul ve irade ile yapılan aktarılabılır bir tekniğe dayandığından Osmanlı makam ve usul sistemi, Gökalp sosyolojisinde medeniyet dairesine aittir. Ancak bu teknik toplum tarafından da yaygın bir şekilde benimsenmiş, Türk müziğinin çok farklı kollarını altında birleştiren bir şemsiye haline gelmiştir. Türk halk müziği formlarıyla uyumlu olan bu makam esasına dayalı modal müzik tekniğinin, Batının tonal çok sesli müzik tekniğiyle uyumsuz olduğu yönünde yaygın bir bilimsel kanaat söz konusudur. Hatta Gökalp iki medeniyetin bir arada yaşayamayacağını, iki dinli bir insan olamayacağı gibi iki medeniyetli bir milletin de olamayacağını kanıtlamak için verdiği iki örnekten biri Doğu ve Batı müzik sistemleri arasındaki uyumsuzlukla ilgilidir (1923: 39). Bu yüzden müzik alanında Batı tekniğinin benimsenmesinin ancak Osmanlı müziği geleneğinin terk edilmesiy-le mümkün olabileceği düşünülmüştür. Yapılacak ilk iş Osmanlı müziğinden kurtulmaktır. Daha sonra Batı tekniği benimsenecek, Osmanlı müziğiyle temas etmediği varsayılan Anadolu halk müzikleri derlenecek ve Batı tekniğiyle işlenerek modern bir milli müzik yaratılacaktır.

Gökalp'e göre tıpkı Doğu medeniyeti gibi Osmanlı müziği (Şark musikisi) de Bizans kökenlidir ve İslamiyet'le ilgisi olmadığı gibi Türklüğe de yabancıdır. Türklerin hakiki müziği ancak Anadolu köylerinde dinlenebilir. Bizans'tan alındığını iddia ederek ve azınlık mensubu bestekârları ima ederek Osmanlı müziğine gayr-i Türk, kozmopolit bir müzik (ittihat-ı anasır musikisi) damgasını vuran Gökalp, bu Türkçü ötekileştirmenin yanında Şarkiyatçı bir ötekileştirmeye de başvurur. Osmanlı müziğinde Batı tekniğiyle uyum sağlayamayan unsurları (örneğin hatalı bir şekilde "çeyrek ses" olarak adlandırdığı mikro aralıkları) hasta, yeknesak, gayr-i tabii ve geri olmakla suçlar. Ancak bu "hasta" müziğin bulaşmadığı bir milli müziğimiz de vardır: Osmanlı'yla en az temas etmiş olan halk türküleri (1923: 130-131). Gökalp, tamamı makam esasına göre bestelenmiş olan ve "hastalıklı çeyrek seslerden" bol bol barındıran tekke ilahilerini ve Bektaşî nefeslerini, ilginç bir şekilde hars dairesi içinde tanımlar (1923: 30-31). Bu konudaki kafa karışıklığı Cumhuriyet dönemi boyunca devam edecektir.

Osmanlı müziğiyle halk müziği arasındaki ayırmda örtük varsayım Türklerin "hakiki" müziği olan halk türkülerinin Batı müzik sistemiyle uyumlu olduğu, dolay-

sıyla müzik alanında Batıyla bütünleşmemizi engelleyen Osmanlı müziğinden kurtulduktan sonra her şeyin yoluna gireceği yönündedir. Bunun için Gökâlçî tezin uygulamasında öncelik yapıcılığa değil yıkıcılığa verilmiş, Osmanlı müziğinin tasfiyesinin yolları aranmıştır. Dolayısıyla Gökâlçî'in hars dairesine "sızmasına" göz yumduğu makam temelli tekke ilahileri ve Bektaşî nefesleri de daha "saf" bir Türk müziği keşfetme umuduyla dışlanmış.

Gökâlçî'in milli müzik formülü, en başından itibaren Cumhuriyet elitleri tarafından benimsenmiş ve devletin resmi müzik görüşü haline getirilerek köklü bir şekilde hayata geçirilmeye çalışılmıştır. Atatürk başta olmak üzere Musiki İnkılabı'na yön veren Ahmet Adnan Saygun, Halil Bedii Yönetken, Cevat Memduh Altar, Mahmut Ragıp Gazimihal, Vahit Lütfi Salcı gibi birçok yazar müzik görüşlerini Gökâlçî bir çerçevede içinde ifade etmişlerdir. Resmi görüşün savunucuları bir yandan Osmanlı müziğini kültürel meşruluk alanının dışına itmeye çalışırken, bir yandan da Gökâlçî'in modelini doğrulamak için Osmanlı müziğiyle uyumsuz, Batı tekniğiyle şekillendirilmeye müsait bir halk müziği geleneği tarif, hatta icat etmeye çalışmışlardır. Bu doğrultuda üç ayaklı bir müzik politikası benimsenmiştir: Osmanlı müziğinin dışlanması, Batı tekniğinin aktarılması ve halk müziğinin derlenerek şekillendirilmesi. 1926'da resmî kurumlarda Osmanlı müziği eğitimi yasaklanmış, 1934'te bu yasak radyo yayınlarını da içine alacak şekilde genişletilmiştir. Buna karşılık bütün devlet kurumlarında Batı müziğine öncelik verilmiştir. Batı tekniği aktarılırken bir yandan da bu teknikle işlenecek olan Anadolu türküleri derlenmeye başlanmıştır. Derleme gezilerinin öncelikli amacı Anadolu köylerinde Osmanlı müziğinin bulaşmadığı "saf", "hakiki" Türk müziğini bulmaktır. Hâlbuki Anadolu köylerinde tek bir birleşik müzik geleneğinden ziyade makamsal özellikler taşımaya devam eden çeşitli mahalli müzik gelenekleri vardır. Milli kültürün esas inşa edici temeli olan şehir kültüründe hâkim olan birleştirici müzik geleneği ötekileştirilen ve tasfiye edilmeye çalışılan Osmanlı müziğidir. Nitekim derleme çalışmaları sırasında Gökâlçî'in öngörüsünün aksine Anadolu türkülerinde ve müzik hayatında çoğu kez Osmanlı müziğinin derin etkilerine rastlanacak, bu etkiler genellikle gramofon, radyo gibi modern iletişim araçlarının "bozucu" etkisine dayandırılacaktır (Gazimihal, 1928). Bunun için ısrarla şehir kültürünün etkisinden uzak ücre köylerde derlemeler yapılmaya çalışılmış, iki müzik geleneğini birbirinden ayırmak ve her birine ayrı kökenler bulmak için sistematik bir çaba söz konusu olmuştur.

Aslında perde sistemleri açısından Osmanlı şehir müziği ile halk müziği arasında çok yakın bir benzerlik vardır. Osmanlı müziğinden ayrı bir kökenden, Orta Asya'dan geldiği iddia edilen halk müziğinin temel enstrümanı bağlamayla kopuzun perde düzeni arasında hemen hemen hiçbir fark olmadığı gibi bağlama sapındaki perdeleme sistemi Osmanlı müziğinde en çok kullanılan makamlardaki perdelerden oluşmaktadır (Özkan, 2006: 24). Bu gerçeğe karşın resmi kurumlarda halk müziği-

le sanat müziği ayrı nota sistemleriyle yazılmış, bu şubelerdeki sanatçılar ayrı nazariyat sistemleriyle eğitilmişlerdir (Paçacı 1998: 57).

Osmanlı şehir müziğiyle halk müziği geleneklerini farklı kökenlere dayandırmak ve halk müziğiyle Batı çok sesli müziğinin kökenleri arasında bir ortaklık kurmak için en cüretkâr girişim pentatonizm tezidir. Büyük ölçüde Bartok'un Macar halk müziği üzerine tezlerinden ilham alan bu görüş, hakiki Türk halk müziğinin Orta Asya kökenli pentatonizme dayandığını ileri sürer. Türk Tarih Tezi'yle paralel olarak Türk olduğunu iddia ettiği arkaik Anadolu medeniyetlerinin müziğini de pentatonizme bağlar ve Orta Asya kökenli bu pentatonik sistemin bütün dünyaya Türkler aracılığıyla yayıldığını ileri sürer. (Saygun, 1936) Müzik tarihinde çok seslilik ilk defa dörtlü ve beşli tonlar üzerine kurulduğuna göre bu pentatonik ölçüyü Batı çok sesliliğinin kaynağına yerleştirmek de mümkün hale gelir (Balkılıç, 2009: 143). Pentatonizm tezi aracılığıyla Gökalp'in halk türkülerini Batı tekniğiyle işleme formülü, bir medeniyet değiştirme teklifi olmaktan çıkmış ve türkülerin içkin Batılı karakterini açığa çıkartan bir öze dönüş hareketi şeklini almıştır. Ancak ortada bir sorun vardır. Bu tez doğru olsa bile yapılan derleme çalışmalarında rastlanan "pentatonik" Türk ezgileri çok az sayıdadır. Tezin savunucuları bunu İslam kültürünün ve Osmanlı geleneksel müziğinin "bozucu" etkilerine bağlamıştır. Örneğin Gazimihal Osmanlı müziğiyle ilişkilendirebileceğimiz heptatonizmin "bir din halinde" doğup "içerlere doğru" yayıldığını halk ozanlarının dilindeki "asırlık pentatonikleri" hor gördüğünü, nazariyat incelemelerinde yok saydığını ve ona düşman kesilip bütün pentatonik unsurları boğduğunu iddia eder (Balkılıç, 2009: 137). Kısacası, resmi görüşün savunucuları derleme çalışmalarında Gökalp'in tarif ettiği "hakiki" Türk müziğini keşfedemeyince teoriyi gözden geçirmek yerine, bunu Türk müziğinin dış etkilerle saflığının bozulmasına bağlamışlardır. Buradan çıkacak görev açıktır: Saflığı bozulmamış olan pentatonik Türk ezgilerini bulmak. Gazimihal halk müziğinde pentatonik ölçüyü keşfetmenin müzisyenler için ulusal bir görev olduğunu iddia eder. Bu görevi başarmak için Konya gibi köklü Anadolu şehirlerine bile gitmek yetmez, şehir kültürünün hiç "zehirlemediği", "çevresiyle ilgisi kesilmiş" Anadolu köylerine gitmek gerekir. Çok sesli Batı müziğiyle uyumlu "hakiki" Türk müziği ancak o zaman keşfedilebilecektir (Gazimihal 1936: 37).

### 3. Batıyla Uyumlu "Hakiki" Türk Müziği Arayışı ve Gizli Bektaşî Müziği Tezi

Vahit Lütfi Salcı'nın "gizli" Alevi-Bektaşî müziğinde çok sesli unsurlar keşfeden görüşleri, pentatonizm vurgusu taşımamakla birlikte, tam da bu çerçevede ortaya çıkmıştır. Gökalp'in şablonunda Bektaşî nefeslerinin, diğer tekke ilahileriyle birlikte hars dairesi içinde tanımlandığını görmüştük. Buna karşılık Cumhuriyet'in resmi kurumları Bektaşî nefeslerini "Şark musikisi" külliyyatı içinde tasnif etmişlerdir. Bektaşî Nefesleri, Darüelhan'ın Şark musikisi şubesinin kapatılmasından ve Türk

müziği eğitiminin yasaklanmasından sonra “eğitim amacıyla olmamak üzere” eski Şark musikisi eserlerini tespit ve tasnif etmekle görevlendirilen heyet tarafından yayınlanmıştır (1933).

Vahit Lütfi Salcı görüşlerine temel oluşturan nefeslerin bu heyet veya Sadettin Nüzhet tarafından derlenen “Şark musikisi” etkisindeki Bektaşî Nefesleri’yle karıştırılmaması gerektiğini söyler (1938: 113-114). Tıpkı pentatonizm tezinin savunucuları gibi, o da “Şark musikisi” tarafından bozulmamış, Batının çok sesli müzik tekniğiyle uyumlu “saf” bir Türk müziğinin peşindedir ve bunu Alevi-Bektaşîlerin “gizli” müziklerinde bulur. Salcı’ya göre Türk halk müziğinde “gizli” ve “açık” olmak üzere iki kol bulunmaktadır ve Türk’ün hakiki müziği bu gizli kısımda aranmalıdır (1938: 115). Bu müziğin sosyolojik temeli “öz Türklerin” kurduğu ve hemen hemen bütün halk şairlerinin mensup olduğu halk mezhepleridir. “Araba ve Arap dinine ait hiçbir şey” içermeyen (1940: 38-39) bu mezhepler hakiki Türk kabilelerine dayanmaktadır. Bunlar Anadolu, Trakya, Yunanistan, Bulgaristan, Sırbistan ve Romanya’da bulunup aralarına Rum, Ermeni ve Yahudi’ unsurlarını sokmadıkları gibi “Arnavut, Arap, Çerkez ve Gürcü unsurlarıyla” da karışmamışlardır. “Arap’tan kalma bir dine” mensup olmakla birlikte, “bu dini basitleştirmişler... kendi anane ve kültürlerine uygun bir mezhep kültürü” meydana getirerek, “harsi temayüllerinden bir şey feda” etmemişlerdir (1933a: 298).

İşte “temiz Türklüğün ruhuna hitap eden...halis Türk nağmeleri” Salcı’ya göre bu gizli mezheplerin müziğinde aranmalıdır. Bu örneklerde “Şark musikisinin kadınlaşmış ve uyuşmuş nağmelerine” rastlanmaz, hepsi “canlı ve öz Türk ruhunun ürünleridir.” (1940: 24-25) Bunlar Türk’ün “halis” müziği olmakla kalmaz, aynı zamanda “başlangıç tarihi meçhul kalan armoni ilminin, tarihi belli olmayan zamanlardan beri Türk halk şarkılarında cari olageldiğinin” göstergesidir. Salcı’ya göre bazı alevi kabilelerinin ayinlerinde armoni ve kontrpuana dalalet eden nağmeler vardır. Bu nağmeler tüm dünyaya yayılmış olan “Türk musikisinde polifoni sanatı olmadığı” kanaatini yıkmakta, halk müziğini “tek seslilik suçundan” kurtarmaktadır (1938: 115).

Salcı’nın sözünü ettiği kabileler “iki veya üç sesli kontrpuanlı olan bu nefeslere deste nefes” adını vermişlerdir. Birinci sesi söyleyenlere “birinci deste”, ikinci sesi söyleyenlere “ikinci deste”, “sağda solda figüran sıfatıyla söyleyenlere yamak deste”, hepsine birden “deste nefes” denir. Birinci destedekiler melodiyi okur, ikinci deste üçlü aşağıdan veya yarım üçlü sonradan kanon şeklinde başlar, daha sonra iki deste aynı seste birleşir (1933b). Mahmut Ragıp Gazimihal’e göre “bütün dünya musiki alimleri için hakiki bir keşif” olan deste nefesin korodan başka bir şey olmadığı anlaşılmaktadır. “Antphonon melos denilen kadim çift korolu” icraatları hatırlatan deste nefesler Gazimihal’e göre “vaktiyle bütün Anadolu’da moda halini almış umumi bir

organum sanatının son bakiyeleri” olabilir. Gazimihal Hıristiyanlığın girdiği her yere Org çalgısının da girdiğini söyledikten sonra, Mesnevi’de bile Erganon’un eninlerinden teşbihler getirildiğini, dolayısıyla iki sesli bir “organum” üslubunun Batıda olduğu gibi Anadolu’da da doğmuş olabileceğini belirtir ve “bu nurlu sanatın üzerindeki peçeyi kaldıran” Vahit Bey’i alkışlar (1933: 315-316). Batı çok sesliliğiyle “hakiki” Türk müziği arasındaki köprü böylelikle bu gizli Bektaşî müziği üzerinden kurulmuş olur. Ancak ortada iki önemli soru vardır. Birincisi bu müziğin üzeri niçin peçeyle örtülmüştür ve niçin bu kadar marjinaldir?

Tıpkı pentatonizm tartışmasında olduğu gibi bu kez de suç Osmanlılık-tadır. “Dinde cahil Halifeler, dilde Acemce söyleyen Mevlanalar, tarihte dalkavuk vak’anüvisler, edebiyatta yabancı dil kullanan şairler ve edipler, musikide öz türkülerimizi bırakarak yabancıların uyuşuk zümre musikilerini bize mal etmeye kalkışan tiryakiler” bu örnekleri yok saymışlardır (Salcı 1941: 45). “Osmanlı denen camia ... Türk halkını hep fena görmüş ve her şeyini iptidai ve zevkten uzak saymıştır.” (Salcı, 1933c: 324). Hatta şehirde Osmanlı kültürünün etkisi altındaki Bektaşîler bile bu “nurlu sanatı” anlayamamıştır. Balkan muharebesi sırasında Trakya’dan gelen Alevi kabilelerin İstanbul’da icra ettiği ayinlerde söyledikleri deste nefesler İstanbul Bektaşîlerini hayrete düşürmüş, tekkenin şeyhi bu okuyuş tarzını “gürültüye boğmak” diye tarif etmiştir. Keza şehir Alevileri bu sanattan anlamadıkları için halk şairlerinden aldıkları nefesleri klasik şark musikisine uydurup güya ıslah etmişlerdir. Dolayısıyla bugün Bektaşî nefesi olarak kaydedilen eserler hakiki Türk Alevilerinin müziğini yansıtmamaktadır (Salcı 1933b: 312-313).

Buna karşılık gerek Gazimihal’in gerek Salcı’nın vurguladığı gibi bu çok sesli Türk müziğinin otantik yaratıcıları da yaptıkları işin öneminin farkında değildirler. Farkında olsalardı Gazimihal’in deyişiyle “gizli sanatlarını örten perdenin ucunu bir parçacık olsun ilim dünyasına karşı kaldırmak medeni nezaketini şimdiye kadar esirgemezlerdi.” (1933: 315) Yaratıcılarının bile değerinin farkında olmadığı bu cevher ancak Batı tekniği bilen Cumhuriyet elitleri tarafından işlenildiğinde bir değer kazanacaktır. Üstelik bu cevher o kadar nadirdir ki, ancak en ücra köylerde yapılan derleme çalışmalarıyla kendisine ulaşılabilir.

#### 4. Gökalpçi Modeli Yanlışlayan Bir Fenomen Olarak Bektaşî Nefesleri

Cumhuriyet elitlerinin Osmanlı mirasını dışlayan ve Batıyla uyumlu yeni bir milli kültür ve kimlik inşa etme girişimi ciddi bir handikapla karşı karşıyadır. Osmanlı kültürüyle temas etmemiş “saf” bir Türk kültürü hem son derece nadirdir, hem de yöresel nitelikte kaldığından milli kültüre dayanak olacak birleştirici güçten yoksundur. Hâlbuki geçmişten devralınan kültür mirasının kutuplaştırıcı değil birleştirici unsurları, inşa edilecek milli kültür için çok daha sağlam bir harç olabilirdi. Nitekim Salcı da bilinen Bektaşî nefeslerinin ezici bir çoğunluğunun Şark musiki-

sinden etkilenmiş olduğunu itiraf etmiş, ancak bir milli kültür unsuru olarak bu büyük gövdeye yaslanmak yerine marjinal bir gizli kol icat etmeye çalışmıştır. Bizce bu “gizli kol” icat etme ihtiyacının bizzat kendisi Bektaşî nefeslerinin ve genel olarak Osmanlı müzik geleneğinin medeniyet-hars ikiliğini aşan birleştirici özelliğinin bir göstergesidir. Zira toplumun hafızasında ve kültüründe canlı olan ortak müzik kültürü incelendiğinde kutuplaştırıcı ve birbiriyle kesişmeyen medeniyet ve hars alanları bulmak imkânsızdır. Hars dairesine ait medeniyet unsurlarıyla temas etmemiş saf bir Türk (Bektaşî) müziği belki ancak arkeolojik bir kazıyla icat edilebilir. Buna karşılık, fantastik görüşlere başvurmadan ve sadece eldeki materyale dayanarak Bektaşî nefeslerinin üç temel inceleme alanı açısından medeniyet-hars ikiliğini yanıtladığı rahatlıkla gösterilebilir.

### a) Din Sosyolojisi Açısından

Yukarıda gördüğümüz gibi, Salcı’ya göre gizli Bektaşî nefeslerinin sosyolojik temeli “Araba ve Arap dinine ait hiçbir şey içermeyen” saf Türk halk mezhepleridir. Bu mezhepleri Alevilik-Bektaşîlik başlığı altında birleştirmek mümkün olmakla birlikte, Salcı daha dar bir tanım yapar ve şehirdeki yerleşik İslam anlayışının etkilerinden muaf bir gizli halk dinine işaret eder. Hatta bu gizli halk dininin müzik, edebiyat ve folklor gibi ürünleri Salcı’ya göre “ladini” niteliktedir, yani “daha çok dinsiz, daha çok Arapsız”dır (1940: 20-22). Her halükarda bu görüş Gökalp sosyolojisinden ilhamla İslamiyet’i Türkçü ve laik bir gözle yeniden değerlendirme çabalarının bir parçasıdır. Türkiye’de 1920’li yıllardan itibaren, “İslamiyet’in Arap ve İran etkilerinden arınmış Türklere has bir şeklinin” olması gerektiğini varsayan bir grup Türkçü eğilimli fikir adamı ortaya çıkmış ve laik karakterdeki bu Türk halk dininin Alevilik-Bektaşîlik tarafından temsil edildiğini ileri sürmüşlerdir (Ocak, 1996: 194). Bu açıklama çerçevesi “Resmi İslam” (veya “Ulema İslam’ı”) ile “Halk İslam’ı” arasındaki kategorik ayrıma da temel oluşturmuştur (Mardin, 2007).

Türkiye’de dini hayatın bu iki katmanlı yapısı bir sosyolojik gerçeğe teka-bül eder ve din sosyolojisi çalışmalarında mutlaka dikkate alınmalıdır. Ancak esas mesele bu iki katman arasındaki ilişkilerin doğası üzerinde düşünülmemektedir. Şehirlerdeki yerleşik İslam acaba Türklüğü ağır basan bu halk İslam’ından bu kadar kopuk mudur? Örneğin Salcı’nın “Arap dinine” karşıt halk mezhepleri arasında konumlandığı Babailik ve Bedreddiniliği ele alalım. Her ikisi de sarsıcı kitle isyanlarına dayandığından bu tarikatların yerleşik şehirli İslam ile heterodoks halk dini arasındaki karşıtlığı çarpıcı bir şekilde göstermesi beklenir. Hâlbuki bahsi geçen iki katman arasındaki ortaklık ve geçişkenliğin en çarpıcı örnekleridir bunlar. Babailer Anadolu Selçukluları’na karşı şiddetli bir isyana öncülük eden Baba İlyas’ın takipçileridir. Osman Gazi’nin kayınpederi ve kuruluş mitinin manevi temeli olan Şeyh Edebalı de bu tarikatın müntesipleri arasındadır. Bilindiği gibi aynı Şeyh Ede-

balı Hanefi fıkhı okumuş ve Osman Gazi'nin hukuk danışmanı olmuş, oğlu Dursun Fakih de Osmanlı'da müftülük yapmıştır (Akyol, 1999: 128). Keza Fetret Devri'nde heterodoks kitlelerin ayaklanmasına önderlik eden Şeyh Bedreddin de kazaskerliğe kadar yükselmiş bir Sünni fıkıh âlimidir ve bazı eserleri idam edilmesinden sonra bile medreselerde okutulmaya devam etmiştir. "Heterodoks" Baba İlyas'ın oğlunun adı Ömer'dir ve Osman adında bir müridi vardır, ki katı bir Şii-Sünni ayrımı çerçevesinde bu durumu açıklamak mümkün değildir. Bilhassa kuruluş dönemlerinde Kafadar'ın deyişle doksileri aşan bir metadoksi durumu söz konusudur (1995: 74-76) ve bu durum halk diniyle resmi din arasında ciddi bir kaynaşmaya yol açmıştır. Bektaşî büyüklerinden Gülbaba'nın cenaze namazının Şeyhülislam Ebusuud Efendi tarafından Kanuni Sultan Süleyman'ın katılımıyla kılınması (Akyol, 1999: 14) klasik devrin sonlarında bile bu ilişkinin büyük ölçüde devam ettiğini göstermektedir.

Lâdini özelliğın ağır bastığı iddia edilen Bektaşî nefeslerinin çok büyük bir çoğunluğında karşımıza şeriatın emirlerine, Arapça orijinleriyle bazı ayetlere ve hadislere yapılan göndermeler çıkması da bu ilişkinin bir başka göstergesidir. Dikkat edilirse Gökalp sosyolojisinin Osmanlı medeniyet dairesine dahil ederek halk diniyle karşı karşıya getirdiği fıkha dayalı resmi İslam ile hars dairesi içinde tarif ettiği Türkmen kitlelerin dini heyecanlarına dayanan halk dini arasında daha en baştan ilginç bir beraberlik söz konusudur. Nitekim Ahmet Yaşar Ocak'ın da belirttiği gibi, aynı sosyal tabandan (göçebe Türkmen) gelmenin de etkisiyle "non-conformist, siyasal iktidar karşıtı bir sufi kesim, yeni bir siyasal iktidarın, Osmanlı'nın toplumsal ve manevi temeli" haline gelmiştir. Mevlevilik de dahil olmak üzere bugün bildiğimiz büyük tarikatların çoğu Osmanlı topraklarına on beşinci yüzyıl başlarında ulaşmıştır (2011: 85-87).

Bektaşîliğin kökeninde Edebalı'nın ve ilk Osmanlı kolonizatör Türk dervişlerinin de mensubu olduğu Vefaiye tarikatı vardır. Vefaiye tarikatı Baba İlyas önderliğindeki heterodoks isyanla özdeşleşmiştir. Buna karşılık "siyasal iktidara bitişen bir heterodoksi" (Ocak, 2011: 87) olarak Bektaşîlik zamanla Osmanlı siyasal iktidarının desteğini almış, Osmanlı askeri bürokrasini oluşturan Yeniçerilerle özdeşleşmiştir. Bektaşîliğin şehirli olmayan ve Alevilik olarak adlandırılan koluyla Osmanlılık arasında yaşanan çatışma, esasen Osmanlı-Safevi rekabetinden kaynaklanan bir siyasi sorundur. Şehir hayatında Osmanlı-Safevi rekabetinin en kızıştığı zamanlarda bile Bektaşîlik devlet desteğini kaybetmemiş, şehrin sosyal ve kültürel hayatının vazgeçilmez bir unsuru olmuştur. Balkanlarda Osmanlı çekildikten sonra Bektaşîlerin Nakşibendiliğe ve Halvetiliğe geçmesi diğer tarikatlarla geçişlerin de pek ala mümkün olduğunu göstermekte, ortak bir dini kültüre işaret etmektedir (Akyol, 1999: 18). Son dönemde Neyzen Tefik ve Abdülbaki Gölpınarlı gibi şahsiyetlerin Mevlevilikle Bektaşîlik arasında gidip gelen tasavvufi hayatları bu geçişkenliğin bir diğer örneğidir. Bektaşîlerin Anadolu Alevileriyle aşağı yukarı ortak inanç köklerine sahip

olmalarına, ayınlarında aynı nefesleri okumalarına karşın Osmanlı'nın yerleşik İslam kültürüyle bu kadar bütünleşmiş olmaları Gökâlçî kutuplaştırmacı "iki din" varsayımını zayıflatmaktadır.

### **b) Edebiyat Sosyolojisi Açısından**

Osmanlı'da tarikat kültürü nasıl ki tabanında toplumun olduğu bir üçgen oluşturarak, devletle toplum, resmi İslam'la halk İslam'ı arasında bir köprü oluşturmuşsa, tekke edebiyatı da halk edebiyatıyla yüksek edebiyat arasında ortak bir kültürel evren yaratmıştır. On altıncı yüzyıla kadar halk şiirinin neredeyse bütünüyle tekke şiirinden oluştuğu düşünüldüğünde, tekke edebiyatının şehirli tekke şairleriyle halk şiiri arasında nasıl bir köprü oluşturduğu anlaşılabilir (Necdet, 1997: 7). Bektaşî nefesleri bu açıdan Gökâlçî'nin medeniyet-hars ikiliği çerçevesinde kutuplaştırdığı "iki edebiyat" ve "iki lisan" ayrımlarını aşan örnekler sergilemektedir. Salcı'nın Türk'ün öz lisanını yansıttığını varsaydığı Bektaşî nefeslerinde Arapça ve Farsça kökenli Osmanlıca sözcük ve söz kalıplarının sayısı azımsanmayacak düzeydedir. Gölpinarlı'nın yayınladığı Alevi-Bektaşî nefesleri derlemesine, dil devrimi geçirmiş bir ülkenin çocuklarının bu eserleri anlayabilmesi için sözcük, isim ve söz kalıplarını açıklayan yirmi beş sayfalık bir lügat eklemek zorunda kalması bu durumun birinci elden kanıtıdır (Gölpinarlı, 2010: 371-395). Bektaşî nefeslerinde Osmanlıca söz kalıplarının yanı sıra doğrudan Arapça ayet ve hadis iktibaslarına bile sıklıkla rastlanmakta, divan şiirinin gül-bülbül, şem-pervane gibi mazmun ve teşbihlerine başvurulmaktadır. Kaldı ki halkbilimci Boratav, bırakalım Bektaşî nefeslerini halk türkülerinin bir kısmının dahi divan şiirinden çok zor ayırt edilebileceğini kaydetmektedir (2000: 83).

Vezin açısından Bektaşî nefeslerinin çoğunluğu Gökâlçî'nin milli vezin saydığı hece vezniyle yazılmış olduğundan ilk bakışta Gökâlçî modeli doğrular gibi gözükmektedir. Hâlbuki daha önce de belirttiğimiz gibi aruzla yazan halk şairleri olduğu gibi heceyle yazan divan şairleri de vardır. Bektaşî nefesleri altında şiirleri derlenen Seyid Seyfullah ve Mısri-i Niyazi bilindiği gibi aruzla da yazmışlardır. Şiirleri Bektaşî nefesi olarak en çok bestelenen isimlerden biri olan Yunus Emre'nin aruzla yazılmış şiirleri olduğu gibi, Risalet-ün Nushiyye isimli aruzla yazılmış ve sofistike dini meseleleri ele alan uzun bir mesnevisi vardır. Daha da ilginç olanı, Tasnif Heyeti'nin yayınladığı Bektaşî Nefesleri derlemesinde (1933) Fuzuli ve Şeyh Galip gibi divan edebiyatının doruğunu temsil eden şairlerin şiirlerinden bestelenmiş nefeslerin de yer almasıdır. Benzer bir durum tersi için de geçerlidir. Yunus Emre'nin şiirleri hem Bektaşîler tarafından hem de Dede Efendi ve Zekai Dede gibi Mevleviler tarafından bestelenmiştir. Dede Efendi bilindiği gibi Osmanlı Sarayı'nda görev alması ve padişaha yakınlığı hasebiyle, "Saray müziği" deyince ilk akla gelen isimlerdendir. Cumhuriyet'in ilk yıllarında Türklüğe yabancı bir zümre müziği olduğu iddia edilen ve divan/Enderun/saray müziği gibi isimlerle anılan bir müzik geleneğinin en par-



lak temsilcisinin, bu geleneğin zıddı olarak sınıflandırılan halk şairi Yunus Emre'nin eserlerini bestelemesi de söz konusu kutuplaştırıcı ayrımları bir daha düşünmek için uyarıcıdır.

### c) Müzik Sosyolojisi Açısından

Bektaşî nefesleri müzik sosyolojisi açısından değerlendirildiğinde kutuplaştırıcı bir hars-medeniyet ikiliğine çok daha açık bir şekilde meydan okur. Bülent Aksoy Osmanlı müziğiyle halk müziği arasındaki etkileşimin en çarpıcı örneği olarak Bektaşî müziğine özel olarak dikkat çekmiş ve nefeslerde “klasik zevkle halk musiki zevki arasında son derece ilgi çekici bir kaynaşma” saptamıştır (Aksoy, 2008: 147). Bu etkileşim Türk müziği tarihi ve nazariyatını ele alan bütün temel eserlerde Bektaşî nefeslerinin tanımlayıcı özelliklerinden biri olarak karşımıza çıkar. Klasik Türk müziğinin nazariyatını ve formlarını tanıtmak için hazırlanan ve Türk müziği eğitimi verilen birçok resmi ve özel kurumda yaygın bir şekilde okutulan standart ders kitaplarında (Salgar, 2012: 22; Özkan, 2006: 102) veya İslam ansiklopedisinin Bektaşî musiki maddesinde (Özcan, 1992: 371) nefesler bizzat bu etkileşim çerçevesinde tanımlanmıştır. Yaygın tanıma göre nefesler “ilahi formunun özelliklerini taşıyan, halk musikiğine yakın bir tarzda küçük ve büyük usuller kullanılarak yapılan eserlerdir.” Tekke müziğinin bir parçası olan nefeslerin ilahilerden başlıca farkı Bektaşî tarikatına özgü olmaları ve ehl-i beyt muhabbetini daha belirgin bir şekilde ön plana çıkartmalarıdır. Şehir Bektaşîliğiyle köy Bektaşîliği ve Aleviliğinin müziği arasında belli üslup farkları olmakla birlikte ortak bir çerçeve söz konusudur. Şehir Bektaşîlerinin müziği doğal olarak klasik musikiğinin daha çok tesiri altındadır. Örneğin şehir Bektaşîleri tarikat ayinlerinde ney, tanbur, ud, rebab gibi klasik sazları kullanırlar (İnançer: 683). Ancak bu klasik sazlarla icra edilen müziğin güfteleri yine Pir Sultan Abdal veya Yunus Emre gibi “halk şairlerine” aittir.

Gökalp'in tekke ilahilerini ve Bektaşî nefeslerini hars dairesi içinde sınıflandırdığını görmüştük. Cumhuriyet'in laiklik vurgusu ve Osmanlı karşıtlığı daha keskinleşen Gökalpçiliğindeyse tekke müziğinin her türü Osmanlı (Şark) müziği başlığı altında görülmüş, dahası “tekke müziği” bütün bir klasik Türk müziği geleneğini meşruluk alanının dışına itmek için bir aşağılama sözcüğü olarak kullanılmıştır. Dolayısıyla derleme gezilerine ve halk müziği çalışmalarına tekke müziği örnekleridahil edilmediği gibi, Bektaşî nefesleri ve ilahiler de Darülelhan'ın “Alaturka Musiki Tasnif ve Tespit Heyeti” tarafından derlenmiş ve yayınlanmıştır. Kısacası Bektaşî nefesleri de “ilga edilen Şark musikiği” çerçevesi içinde “müzeye kaldırılan” eserler arasında düşünülmüştür. Osmanlı müziğinin makam, usul ve perde sistemini kullanan, ancak halk müziğinin basit ve canlı üslubunu yansıtan ezgileri tercih eden ve çoğunlukla da hece ölçüsüyle yazılan güftelere dayanan Bektaşî müziği, tüm bu özellikleriyle Gökalpçi sınıflandırmaya meydan okumaktadır.

Hatırlanacağı üzere Gökalp medeniyet dairesini “usul vasıtasıyla ve ferdi iradelerle meydana gelen” sistematik teknik ve bilgilere dayandırıyor. Osmanlı müziğinin makam ve usule dayanan perde ve nazariyat sisteminin bu tanıma göre medeniyet dairesi içinde sınıflandırılması gerektiği açıktır. “Şark musikisi” geleneklerinin ortak özelliği olan bu makamsal sistem, tam da barındırdığı “çeyrek sesler” yüzünden Batı çok sesliliğine uyum sağlayamamaktadır. Birbiriyle uyumsuz müzik sistemlerine sahip olan Doğu medeniyetinden Batı medeniyetine geçmek için bu “çeyrek sesleri” içermeyen ve Batıya uyum sağlayabilecek bir Türk halk müziği aranmasının sebebi budur. Nitekim Salcı bir “gizli Bektaşî müziği tanımlarken” keşfettiği bu istisnai müziğin, bu “çeyrek seslerden” kurtulmuş olduğunu varsaydığından, Batının “umumi tekniğiyle” uyumlu olduğunu vurgulamıştır. Hâlbuki Bektaşî müziğinin bütününe bakıldığında makamsal müziğin bütün temel unsurlarının ve perde sisteminin korunmuş olduğu görülmektedir.

Rast, uşşak, hüseyni, hicaz gibi çok kullanılan makamların yanı sıra Beyati Araban, Evic-huzi, acem, acem-kürdi, pençgâh gibi daha nadir makamlardan bestelenmiş birçok nefes vardır. Tasnif Heyeti tarafından derlenen 87 Bektaşî nefesinde 27 değişik makamın nasıl işlendiğini inceleyen Gülçin Yahya Kaçar makamlardaki seyir özelliklerinin klasik üslupla tamamen örtüşen yapıda olduğu sonucuna varmıştır (2010: 222). Usuller açısından da 2 zamanlıdan 15 zamanlıya kadar Klasik Türk müziği usullerinin kullanıldığı görülmektedir. Usullerin vuruluş şekilleri de Klasik Türk müziğindekiyle aynıdır. Klasik Türk müziği eserlerinde kullanılan usullere ek olarak 13 ve 15 zamanlı Bektaşî Devr-i Revanı ve Bektaşî Raksanı usulleri kullanılmıştır.

İstanbul Konservatuvarı’nın, Gölpınarlı’nın ve Nüzhet’in derlediği Bektaşî nefeslerinde Osmanlı müziğinin etkisi inkâr edilemeyecek kadar açıktır. Zaten bunlar esasen şehir Bektaşîleri tarafından icra edilen nefeslerdir. Daha da açıklayıcı olan, kırsalda icra edilen nefeslerin de üslup farklılıklarını bir kenara bırakırsak aynı makam ve usul anlayışına dayanmasıdır. Aynı makam ve usul anlayışına dayanan şehir müziğiyle kırsal kesimdeki halk müziği, Cumhuriyet döneminde Gökalpçı paradigmayı doğrulayabilmek amacıyla sanat müziği ve halk müziği şeklinde keskin bir ayrıma tabi tutulmuş, bu doğrultuda ayrı nota sistemleriyle yazıldıkları gibi her iki branşta makam ve usullere farklı isimler verilmiştir. Ortada iki farklı müzik sistemi olduğu yanılsamasını üreten bu uygulamalara karşın, makam ve usul açısından iki müzik kolunun da aynı sisteme dayandığı gayet açıktır. Tanrıkorur halk müziğinde farklı isimlerle ifade edilen “ayak” ve ritmlerin klasik müziğimizdeki hangi makam ve usullere denk düşüğünü bir tabloyla göstermektedir (2003: 192-193).

Bu bağlamda, Hüseyin Yaltrık’ın “Trakya Bölgesinin Tasavvufi Halk Müziği” (2002) başlığıyla derlediği nefesler de, Klasik Türk müziğinin bilinen nota sistemiy-

le değil halk müziği nota sistemiyle yazılmış ve makam isimleri verilmeden yayınlanmıştır. Buna karşılık kitabın analiz bölümünde yazar eserleri klasik makamların dizilerine göre analiz etmiştir (391-400). Bektaşî nefeslerinin klasik üsluptan en çok ayrılan ve halk müziği üslubuna en çok yaklaşan örneklerinde bile klasik müziğin perde sisteminin aynı olduğu görülmektedir. Örneğin nefeslerin bestelendiği makamlar arasında en büyük oranı teşkil eden uşşak ve hüseyini makamlarındaki segâh perdesine tekabül eden si bemol Batı müziğiyle uyumsuz bir “çeyrek ses” olarak neredeyse her eserde karşımıza çıkar. Hâlbuki halk müziğinin “çeyrek seslerden” muaf olduğu varsayımı doğru olsaydı, bu perdelerin natürel si olarak icra edilmeleri gerekirdi ki bu durumda uşşak ve hüseyini dizilerinin çok farklı özellikler taşıyan buselik dizisiyle hiçbir farkı kalmazdı.

Bektaşî nefeslerinin bir klasik Türk müziği formu olarak başka tarikatlara mensup tekke müzisyenleri veya klasik Türk müziği sanatçıları tarafından da bestelenmiş olması iki müzik geleneği arasındaki ortaklığın bir başka göstergesidir. Son olarak 2010 Avrupa Kültür Başkenti çalışmaları kapsamında hazırlanan “Türk Müzik Kültürünün Hafızası” projesinde bir araya getirilen şimdiki kadarki en geniş nota külliyyatında halk müziği bölümünde değil sanat müziği bölümünde tasnif edilen 237 Bektaşî nefesinin bestecileri arasında Fehmi Tokay, Sadettin Kaynak, Zeki Onaran, Alaeddin Yavaşca, Cinuçen Tanrıkorur gibi Bektaşî tarikatına mensup olmayan birçok klasik Türk müziği bestecisi vardır. Keza Cerrahi tarikatı gibi Osmanlı döneminde padişahların ve yüksek devlet adamlarının, Cumhuriyet devrinde elit tabakanın kendine yer bulabildiği bir tarikatın zakirbaşı Albay Selahattin’in nefesler bestelediğini, hatta bazı tarikat ayinlerinin “alem yüzüne saldı ziya” gibi ehl-i beyti anlatan nefeslerle başlatıldığını biliyoruz (Ergür, 2011: 88). Keza, Bektaşî ve Mevlevî ayinlerinin veya başka bir deyişle Semah ile Sema’nın ortak köklere ve anlam dünyalarına sahip olduklarını gösteren önemli çalışmalar da yapılmaktadır (Güray, 2010). Kıscası Bektaşî nefesleri halk müziği üslubuyla, klasik müzik üslubu arasında olduğu kadar heterodoks ve ortodoks dini gelenekler arasında da müzik aracılığıyla bir köprü oluşturmaktadır.

## 5. Sonuç

İki katmanlı bir kültür bütün gelişmiş toplumların ortak özelliğidir. Mesele bu iki katman arasında karşıtlığın mı yoksa uyumun mu esas olduğudur. Gökalp’in iddiasının aksine Cumhuriyet’e geçiş sürecinde esas uyumsuzluk benimsenmeye çalışılan Batı medeniyeti ile Türk kültürü arasındadır. Osmanlı medeniyetiyle Türk kültürü arasındaysa yüzlerce yıl içinde oluşmuş bir uyum söz konusudur. Bu ise bilhassa şehirlerde Osmanlı medeniyet terkininin yüksek kültürle halk kültürü arasında bir kaynaşma yaratmayı başarmış olduğunu göstermektedir. Bektaşî nefesleri bunun en çarpıcı örneklerinden biridir. Milli kültür inşasına yönelik çabaları kutuplaştırı-

cı ve dışlayıcı bir tarih görüşünden arındırmak ve ortaklıklar üzerinden ilerletmek Türkiye'nin son birkaç yüzyılda yaşadığı kimlik bunalımlarını aşması için son derece önemlidir. Bektaşî nefeslerinin kutuplaştırıcı ikilikleri aşan kendine özgü özellikleri, bizi bu muhasebeyi yeniden yapmaya teşvik etmektedir.

### Kaynakça

- AKSOY, B. (2008). *Geçmişin Musiki Mirasına Bakışlar*. İstanbul: Pan Kitap.
- AKYOL, T. (1999). *Osmanlı'da ve İran'da Mezhep ve Devlet*. İstanbul: Doğan Kitap.
- AYAS, G. (2013). Edirne'de Osmanlı Devri Makam Musikisi Hakkında Bazı Sosyolojik Gözlemler. *Edirne İçin*. Der. Yeliz Okay. İstanbul: Doğu Kitabevi.
- BALKILIÇ, Ö. (2009). *Cumhuriyet, Halk ve Müzik Türkiye'de Müzik Reformu 1922-1952*. Ankara: Tan Kitabevi.
- BEHAR, C. (2006). Ottoman Musical Tradition. *Cambridge History of Turkey Vol. III*. Ed. Suraiya Faroqi. Cambridge: Cambridge University Press.
- BEHAR, C. (2010). Şeyhülislam'ın Müziği 18. Yüzyılda Osmanlı-Türk Musikisi ve Şeyhülislam Esad Efendi'nin *Atrab'ül Asar'ı*. İstanbul: Yapı Kredi.
- BORATAV, P.N. (2000). *Halk Edebiyatı Dersleri*. İstanbul: Tarih Vakfı Yay.
- ERGÜR, C. E. (2011). *Zakirbaşı-Kıyam Reisi-Bestekar Salahi Dede Salahaddin Demirtaş Hayatı ve Eserleri*. İstanbul: Kitabevi.
- GAZİMİHAL, M. R. (1925). Musiki ve Ziya Gökalp. *Milli Mecmua*, 24 (2): s. 383-385.
- GAZİMİHAL, M. R. (1928). Musiki Halkıyatı. *Milli Mecmua*, 104 (9): 1677-9.
- GAZİMİHAL, M. R. (1933). Polifonik Türkülerimiz Meselesi. *Milli Mecmua*, 142-143 (12): 315-316.
- GAZİMİHAL, M. R. (1936). *Türk Halk Müziklerinin Kökeni Meselesi*. İstanbul: Akşam Matbaası.
- GÖKALP, Ziya. (1918). *Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak*. İstanbul: Yeni Mecmua.
- GÖKALP, Z. (1923). *Türkçülüğün Esasları*. Ankara: Matbuat ve İstihbarat Matbaası.
- GÖKALP, Z. (1977). *Makaleler IV*. Ankara: Kültür Bakanlığı.
- GÖLPINARLI, Abdülbaki. (2010). *Alevi-Bektaşî Nefesleri*. İstanbul: İnkılap Yayınları.
- GÜNGÖR, E. (1980). *Türk Kültürü ve Milliyetçilik*. İstanbul: Ötügen Yayınları.
- GÜRAY, C. (2010). *Anadolu'da İnanç ve Müzik İlişkisi Bir Sonsuz Devir*. İstanbul: Metropol.
- İHSANOĞLU, E. (2003). Modern Türkiye ve Osmanlı Mirası. *Doğu Batı*, 25: 41-58.
- İNANÇER, Ö. T. (1999). Osmanlı Musiki Tarihinde Tasavvuf Musikisine Bir Bakış. *Osmanlı Ansiklopedisi Cilt 10*, ed. Güler Eren. Ankara: Yeni Türkiye Yayınları.
- KAFADAR, C. (1995). *Between Two Worlds, The Construction of Ottoman State*, California: University of California Press.
- KURNAZ, C. (1999). Halk ve Divan Edebiyatının Müşterekleri Açısından Osmanlı Dönemi Türk Edebiyatına Bakış. *Osmanlı Ansiklopedisi Cilt 9*. ed. Güler Eren. Ankara: Yeni Türkiye Yayınları.

- MARDİN, Ő. (2007). *Din ve İdeoloji*, İstanbul: İletişim.
- NECDET, A. (1997). *Tekke Şiiri Dini ve Tasavvufi Şiirler Antolojisi*. İstanbul: İnkılap.
- OCAK, A. Y. (1996). *Türk Sufiliğine Bakışlar*. İstanbul: İletişim.
- OCAK, A. Y. (2011). *Osmanlı Sufiliğine Bakışlar*. İstanbul: Timaş.
- ÖZCAN, N. (1992). *Bektaşi Musikisi*. İslam Ansiklopedisi. İstanbul: Türk Diyanet Vakfı Yayınları.
- ÖZKAN, İ. H. (2006). *Türk Musikisi Nazariyatı ve Usulleri Kudüm Velveleleri*. İstanbul: Ötüken.
- PAÇACI, G. (1998). *Cumhuriyet'in Sesleri*. İstanbul: Tarih Vakfı Yayınları.
- SALCI, V. L. (1933 a). Polifonik Musikilerimiz Halk Armoni ve Kontrpuanları. *Milli Mecmua*, 140-141 (12): s. 298-99.
- SALCI, V. L. (1933 b). Polifonik Musikilerimiz Halk Armoni ve Kontrpuanları. *Milli Mecmua*, 142-143 (12): 311-313.
- SALCI, V. L. (1933 c). Polifonik Musikilerimiz Halk Armoni ve Kontrpuanları. *Milli Mecmua*, 144-145 (12): 324-326.
- SALCI, V. L. (1938). Bela Bartok'un Konferansları: Gizli Halk Musikisi. *Ülkü-Ankara Halkevi Dergisi*, 61: 113-23.
- SALCI, V. L. (1940). *Gizli Türk Halk Musikisi ve Türk Musikisinde Armoni Meseleleri*. İstanbul: Numune Matbaası.
- SALCI, V. L. (1941). *Gizli Türk Dini Oyunları*. İstanbul: Numune Matbaası.
- SALGAR, F. (2012). *Türk Müziğinde Makamlar Usuller ve Seyir Örnekleri*. İstanbul: BMKV Yayınları.
- SAYGUN, A. A. (1936). *Türk Halk Musikisinde Pentatonizm*. İstanbul.
- TANRIKORUR, C. (2003). *Osmanlı Dönemi Türk Musikisi*. İstanbul: Dergah Yayınları.
- TASNİF VE TESPİT HEYETİ. (1933). *Türk Musikisi Klasiklerinden Bektaşi Nefesleri*. Cilt IV-V. İstanbul: İstanbul Belediye Konservatuarı Neşriyatı
- YAHYA KAÇAR, G. (2010). "Bektaşi Nefeslerindeki Melodik ve Ritmik Özellikler", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş-ı Veli Araştırma Dergisi*, 55.
- YALTIRIK, H. (2002). *Trakya Bölgesinin Tasavvufi Halk Müziği Notalarıyla Nefesler-Semahlar*. Ankara: Kültür Bakanlığı.



# YENİÇERİLİK-BEKTAŞİLİK İLİŞKİLERİ VE YENİÇERİ İSYANLARINDA BEKTAŞİLER

Fahri MADEN\*

## Öz

Yeniçeri-Bektaşî ilişkilerinin ne zaman ve nasıl başladığı konusu hala tartışmalıdır. İlk Osmanlı askeri birlikleri üzerinde Ahiliğin kesin bir etkisinin bulunduğu bilinmekle birlikte Hacı Bektaş Veli *kültü*'nün ocağın kuruluşundan itibaren Yeniçeriler arasında yayıldığı da vaki'dir. Dönemin canlı şahitlerinden Aşıkpaşazâde, Hacı Bektaş Veli'nin Osmanlı hükümdarları ile görüştüğü fikrine karşı çıkarken Yeniçerilerin giydiği *börk*'ün de onunla ve Bektaşîlikle bir ilgisinin olmadığını savunmaktadır. Bu durumda Yeniçerilik-Bektaşîlik ilişkilerinin ancak XVI. yüzyılda belirginleştiği söylenebilmektedir. Özellikle bu yüzyılın sonunda, Bektaşî şeyh ve dervişlerinin Yeniçeri ordugâhında ikamet ettirilmesiyle iki kurum arasında sarsılmaz bir bağ meydana gelmiştir. Nitekim Yeniçerilik-Bektaşîlik birlikteliği zaman zaman Yeniçeri isyanlarına Bektaşîlerin de iştirak etmesiyle sonuçlanmıştır. Her ne kadar Sultan III. Selim dönemine kadar Bektaşîlerin Yeniçeri isyanlarına katıldıklarına dair bilgilere tesadüf olunmuyorsa da Alemdar Mustafa Paşa olayında ve Vak'a-i Hayriye'de bazı Bektaşî şeyh ve dervişlerinin Yeniçerilerle birlikte hareket ettikleri anlaşılmaktadır. O kadar ki bu isyanlara kadar varan ilişkiler 1826'da iki kurumun birlikte yasaklanmasına ve aynı kaderi paylaşmalarına yol açmıştır. Bu çalışmada Yeniçerilik-Bektaşîlik ilişkilerinin nasıl başladığı ve gelişme gösterdiği tespit edildikten sonra Yeniçeri isyanlarında Bektaşîlerin aldıkları tutum incelenmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Yeniçeri Ocağı, Bektaşîlik, Yeniçerilik-Bektaşîlik İlişkileri, Hacı Bektaş Veli, Vak'a-i Hayriye

## JANISSARIES-BEKTASHISM RELATIONS AND BEKTASHIS IN THE REVOLTS OF JANISSARIES

### Abstract

When and how Janissaries-Bektashism relations started is still a controversial subject. Akhism, a definite effect on the first Ottoman troops known as the Hacı Bektas Veli *kült*, is a fact that has spread among the Janissaries from the foundation of the hearth. Aşıkpaşazâde experiencing witnesses of the period, the idea of Hacı Bektas Veli met with the Ottoman rulers, while opposing Janissaries wore a *börk*. It is advocated that the *börk* is associated with Bektashism. In this case, the Janissaries-Bektashism relations can be barely said of a significant in the XVI. century. Especially at the end of this century, the Bektashi sheikh and dervishes

\* Yrd. Doç. Dr., Kastamonu Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü, Kastamonu/Türkiye, fahrimaden@kastamonu.edu.tr  
DOI:10.12973/hbvd.73.149

the Janissary got to keep the camp residents that consist of an unbreakable bond between the two institutions. Indeed, due to the relationship of the Janissaries-Bektashism, Janissary uprisings resulted from time to time in the addition to Bektashis. Although, until the period of Sultan Selim III, Bektashis Janissary uprisings did not have any information that they participated in the event of Alemdar Mustafa Pasha and the *Vak'a-i Hayriye*, some of the Bektashi sheikh and dervishes are understood to have acted in conjunction with the Janissaries. So much so that, up to the point of riots relations to act together, in 1826, the prohibition of the two institutions led them share the same fate. In this study, the beginnings and development of the Janissaries-Bektashism relations are identified and the attitude of Bektashis in Janissary rebellion is analyzed.

**Key Words:** Janissaries, Bektashism, Janissaries-Bektashism Relations, Hacı Bektas Veli, Vak'a-i Hayriye

## Giriş

Yeniçeri Ocağı'nın hangi tarihte ihdas edildiği tam olarak tayin edilememekle birlikte kuruluşun Sultan I. Murad döneminde olduğu tespit edilmiştir. Peñçik kanununun hazırlanması Edirne'nin fethinin ardından 1362 veya 1363 yılında vuku bulduğuna bakılırsa ocağın da bu tarihlerde meydana getirildiği anlaşılmaktadır (Uzunçarşılı, 1984-I: 145). Orhan Bey döneminde Türklerden teşkil edilen askeri birliklerin (Yaya ve Müsellem) yeterli gelmemesi Sultan I. Murad zamanında esirlerin Müslüman yapılarak Yeniçeri Ocağı'na alınmalarını ve böylece yeni bir askeri kuvvetin meydana getirilmesini zorunlu kılmıştır. Bununla birlikte ilk zamanlar kısa bir terbiyeden sonra Yeniçeri yapılan esirler, üç-beş yıl Türk ailelerin yanlarına verilerek hem Türkçe öğrenmeleri hem de Türk adetlerini ve İslamiyet'i özümsemelerinin sağlanması temin edilmiştir (Mehmed Neşri, 1983: 98).

Yeniçerilerin manevi terbiyelerinde Ahi ve Bektaşî öğretilerinin etkili olduğu görülmektedir. İlk zamanlar Ahi dervişleri ve Abdallar askerle birlikte seferlere katılmış, fütüvvet anlayışını yerleştirmişlerdi. Hammer, Orhan Gazi dönemindeki Yaya ve Müsellemelerin hem asker hem mürid olduklarını nakletmektedir (Hammer, 1329-I: 200). Koçu'ya göre aşk ve sadakat yolunda olan Bektaşî Babaları, ilk dönemlerde peñçik oğlanlarına, daha sonra devşirme oğlanlara İslam dinini en pratik yoldan telkin etmişlerdi. Dahası "Yeniçerilerin dini terbiyesi, İslamiyet'i gayet pratik yollardan telkin etmesini bilen, her türlü hatayı ve kusuru rindâne felsefeyle örten Bektaşî dervişlerinin eline bırakılmıştır." (Koçu, 1964: 7, 90) Ancak Yeniçeri ocağına Bektaşîliğin ne zaman girdiği konusu netlik kazanmamıştır. Bu itibarla çalışmamızda öncelikle Yeniçeri-Bektaşîlik ilişkilerinin nasıl ve hangi tarihte başladığı tespit edilmeye çalışılacak, müteakiben bu ilişkilerin boyutları ortaya konulduktan sonra Yeniçeri isyanlarında Bektaşîlerin ne gibi bir etkiye yol açtıkları ve bu isyanlarda rolleri olup olmadığı tartışılacaktır.



## 1. Yeniçerilik-Bektaşılık İlişkilerinin Başlaması

Yeniçerilerin Bektaşilerle ilişkileri, Hacı Bektaş Veli'nin Orhan Gazi döneminde tertip edilen askerleri kabul ederek onlara dua etmesi, başlık giydirmesi ve "Yeniçeri" ismini vermesiyle başlatılmıştır. Rivayete göre, Orhan Gazi, Sulucakaraöyük'te ikamet eden Hacı Bektaş Veli'nin yanına gitmiş, ihdas ettiği yeni askerini koymasını ve bu askerlere hayır dua etmesini talep etmiştir. Bunun üzerine Hacı Bektaş Veli, askerlerden birini yanına çağırarak cüppesinin bir kolunu askerinin başının üzerine koymuş ve "Bu yeni askerinin ismi Yeniçeri olsun. Cenab-ı Hak yüzlerini ak, pazılarını kuvvetli, kılıçlarını keskin, oklarını mühlik, kendilerini galip buyursun" diye dua etmiştir (Ahmed Lütfi Efendi, 1290-I: 149; Ahmed Cevad, 1299: 7-8; Hezarfen Hüseyin Efendi, 1998: 144; Muallim Naci, Yazma nr. 525: 398-399; Namık Kemal, 1326: 178-179; Ahmed Rasim, 1326-1327: 21; Şemseddin Sami, 1316-II: 1332; *Ankara Vilayeti Salnâmesi*, 1325: 265)<sup>1</sup>.

Oysa 1271 tarihinde vefat ettiği tespit edilen Hacı Bektaş Veli'nin Orhan Gazi döneminde kurulan bir orduya dua etmesi ve isim vermesi mümkün değildir. *Hacı Bektaş Veli Velayetnâmesi*'nde ise Osman Gazi ile Hacı Bektaş Veli'nin görüşmelerinden söz edilmektedir. Böyle bir görüşmenin gerçekte olup olmadığından ziyade aslında önemli olan buna Yeniçeriler tarafından inanılmış olmasıdır. Osman Eğri'nin ifadesiyle, "Yeniçeriler üzerinde etki bırakan ve onları manevi olarak Hacı Bektaş Veli'ye bağlayan güç, adı geçen görüşmeye olan sağlam inançtır. Böyle bir görüşme yapılmamış olsa bile, yapılmış olarak farz edilmesi, sosyal psikoloji ve eğitim açısından bir değer ifade etmektedir" (Eğri, 2002: 113). Nitekim *Velayetnâme*, Osmanlı Devleti'nin kuruluşunu ve Yeniçerilerin tesisini Hacı Bektaş Veli'yle irtibatlandırarak ve olaylar örgüsünü bu şekilde kurgulayarak Bektaşilikle Osmanlı'yı özdeşlendirmektedir. Bu durum diğer pek çok Velayetnâme de benzer şekilde anlatılmaktadır. Keza Yeniçerilerin giydikleri börk'ün de Hacı Bektaş Veli tarafından giydirildiği ve onlara kazan-ı şeriften kendi eliyle çorba dağıtması birer ocak efsanesi olarak ortaya çıkmıştır (Koçu, 1964: 90, 96). Palmer'e göre bu durum Bektaşî dervişlerinin XV. ve XVI. yüzyıllarda kendi tarikatları ile Yeniçeriler arasında özel bir bağlantının varlığı hakkındaki inancı beslemek için büyük çaba harcamalarından kaynaklanmıştı (Palmer, 2000: 483-485).

Dönemin en yakın şahitlerinden Aşıkpaşazâde, Hacı Bektaş Veli'nin bir Osmanlı hükümdarı ile görüştüğü veya onunla aynı dönemde yaşadığı fikrine karşı çıkmakta, Yeniçerilerin giydiği börk'ün Hacı Bektaş Veli ile alakası olmadığını, Orhan Gazi döneminde Bilecik'te ortaya çıktığını, Bektaşilerin bu börk'ü giymelerinin Yeniçerilerle temas halinde olan Abdal Musa'dan kaynaklandığını nakletmektedir. Aşıkpaşazâde'ye göre, Hacı Bektaş Veli tekkesinde şeyhlik yapan Abdal Musa Osmanlı fetihlerine katılmış, bu sırada Yeniçerilerle ilişki içerisinde olmuş, bir sefer

sırasında Yeniçerilerden börk istemiş ve onu giymiştir (*Aşıkpaşazade Tarihi*, 1332: 204-206)<sup>2</sup>.

Öte yandan Hacı Bektaş Veli'nin Orhan Gazi döneminde yaşadığı kabul olursa bile, Yeniçeri Ocağı Sultan I. Murad döneminde kurulduğundan (Mehmed Neşri, 1983-I: s.98; Nişancı Mehmed Paşa, 1279: 120), ortaya yine bir irtibatsızlık çıkmaktadır. *Kavanin-i Yeniçeriyân'a* göre Hacı Bektaş Veli ocak kurulmadan önce vefat etmiş, Yeniçeri Ocağı'nın kuruluşunda ve askerinin börk giyişinde Hacı Bektaş Veli'nin oğlu Timurtaş Dede ve Mevlana evladından Emirşah Efendi etkili olmuştur (Petrosyan, 1987: v.11b, 34b). Böyle olmakla birlikte Aşıkpaşazâde'nin ifadelerinden Osmanlı askeri birlikleri ile savaflara katılan Abdal Musa gibi gazi-dervişler yoluyla *Hacı Bektaş kültü*'nün yayıldığı ve askere sirayet ettiği sonucu çıkmaktadır. O halde Yeniçeri-Bektaşilik ilişkilerini Yeniçeri Ocağı'nın kuruluşundan itibaren başlatmak mümkündür. Ancak Bektaşiliğin sözü edilen dönemde oluşum sürecinde olması ve teşkilatlı bir yapıda bulunmayışı Yeniçeri-Bektaşiliğin ilişkilerinin daha sonraki dönemlerde yoğunluk kazandığı sonucunu doğurmaktadır.

Keza Osmanlı Devleti'nin ilk askeri birlikleri üzerinde daha çok Ahiliğin etkisi bulunmaktadır. Orhan Gazi askeri teşkilatı kurarken Ahilerden istifade etmiş, Yaya askerlerine Ahilerin serpuşu olan beyaz börkü giydirmişti. Sultan I. Murad ise bizzat bir Ahi şeyhiydi ve Yeniçeri Ocağı'nı kurduğu zaman bu yeni askere de aynı börkü giydirmeye devam etmişti (Köprülü, 1988: 93; Uzunçarşılı, 1984-I: 148). XV. yüzyıldan itibaren Ahiliğin eski kuvvetini kaybetmesi (Uzunçarşılı, 1984-I: 149) ve Ahilerin silsilelerini Hacı Bektaş Veli'ye isnat etmeye başlamaları (Köprülü, 1976: 210, 215), Bektaşilerin Yeniçerilerle ilişkilerinin artmasına ortam hazırlamıştır.

Bektaşilik XVI. yüzyılın başlarında Hacı Bektaş Veli tekkesinin başına getirilen Balım Sultan tarafından teşkilatlı hale getirilip tam bir tarikat hüviyetine sokulmuştur. Böylece Yeniçerilerin daha önce Bektaşilikle bir takım bağlantılarına dair ipuçları olmakla birlikte, asıl Bektaşileşmenin XVI. yüzyıldan itibaren gelişme kaydettiği tespit edilmektedir (Çamuroğlu, 1991: 43). Kanuni döneminde, 1555 yılında Osmanlı ülkesinde bulunan Busbeq'in Yeniçerileri savaşçı askerlerden çok dervişlere benzetmesi bu ilişkinin adı geçen dönemde ilerlediğinin bir göstergesidir (Busbecq, Tarihsiz: 19). Nitekim Yeniçeri-Bektaşiliğin sözü edilen yüzyılda kesin olarak tesis edildikten itibaren XVII ve XVIII. yüzyıllar boyunca ilerlemiş, XIX. yüzyıl başlarında kati bir suret almış ve bu ilişki Yeniçeri isyanlarına dahi sirayet etmiştir<sup>3</sup>.

## 2. Yeniçerilik-Bektaşilik İlişkileri

*Böyle tabir eylediler anları*

*Biri Bektaşî birisi Yeniçeri (Arslan, 2000: 367)*

Yeniçeri-Bektaşî ilişkilerinin gelişmesinde devlet yönetiminin önemli bir etkisi olmuştur. Mesela Yeniçeri üsküflerine takılan ve süpürge denilen sorguç Yıldırım Bayezid zamanında ihdas edilmişti. Yıldırım Bayezid Karaman seferi dönüşünde Hacı Bektaş Veli türbesini ziyaret esnasında türbede devekuşu tüyünden yapılan süpürge ile kabrin süpürüldüğü görülmüş, bunu teberrüken Yeniçerilerin başlarına takmaları süpürge sorgucunun ihdasına sebep olmuştur (Uzunçarşılı, 1984-I: 266). Yine Fatih Sultan Mehmed'in emriyle Yeniçerilerin Otman Baba'ya İstanbul'a kadar eşlik etmeleri ocak-tarikat ilişkisine katkıda bulunmuştur<sup>4</sup>. Kanuni Sultan Süleyman'ın, Yeniçerilerin disiplinsiz hareketleri karşısında Hacı Bektaş Veli tekkesi şeyhi Sersem Ali Baba'yı İstanbul'a getirterek ocak için dua ettirmesi ve bunun üzerine Yeniçerilerin "Bizler Hacı Bektaş köçekleri olduk" demeleri (Koca Sekbanbaşı, 1332: 17-18), ocak-tarikat ilişkisinin XVI. yüzyılda resmen kurulduğunu göstermektedir.

XVI. yüzyılın sonlarında bir Bektaşî babasının Miralay rütbesi ve sekiz derişiyile Yeniçeri Ocağı'nın 99. Orta'sına (94 olarak da geçmektedir) alınması (Esad Efendi, 1243: 203; Brown, 1868: 141)<sup>5</sup>, bunların Şehzâde Camii yakınındaki yeni odalarda ikamet etmelerinin sağlanması, iki müessese arasındaki ilişkileri daha da artırmıştır. Koçu'ya göre biri eski odalarda, dördü de yeni odalarda olmak üzere Yeniçeri kışlalarında beş tekke-mescid mevcut olup bu tekkelerin birer Baba Efendisi vardı (Koçu, 1964: 11, 84, 90). Bu dervişler gece gündüz devletin saadeti ve Yeniçerilerin zafer kazanmaları için dua ederlerdi (Hammer, 1329-I: 201). Hatta bunların Yeniçerilere vaizlik ettikleri dile getirilmiştir (Birge, 1937: 73-74). Hû-keşân (Hû çekenler) denilen bu dervişler merasimler sırasında yeşil elbiseleriyle Yeniçeri ağasının önünde, iki yumrukları karınları üzerinde bastırılmış olarak yürürler, bu arada Bektaşî babası "Kerim Allah" diye devlet ve askerler için yüksek sesle dualar okur ve diğer dervişler de hep bir ağızdan "Hû" diyerek bu duaya eşlik ederlerdi (Özbilgen, 2003: 253; Alkan, 2009: 248-249). Sertoğlu'na göre Hû-keşân adı verilen Bektaşî dervişleri 1591 yılında Yeniçeri ocağında ihdas edilmiştir (Sertoğlu, 1958: 146). Birge'ye göre ise "kıyametin kopması" gibi birtakım büyük hadisenin yaşanmasının beklendiği Hicri 1000 yılında Osmanlı yönetiminin Yeniçeriler ile Bektaşîler ilişkisinin resmen tanıdığını iddia etmektedir (Birge, 1937: 74). Taylesanizâde Hafız Abdullah Efendi, XVIII. yüzyılın sonlarında İstanbul'da Yeniçerilerin geçit merasimleri sırasında Bektaşî şeyh ve dervişlerinin de onlarla birlikte ellerinde teberlerle dem çekerek yürüdüklerini haber vermektedir (Taylesanizâde Hafız Abdullah Efendi, 2003: 268). 3 Temmuz 1809 tarihinde yapılan bir resmi geçitte Yeniçeri kazanlarının başında tarikatları temsilen şeyhler bulunmuş, tören sırasında Hacı Bektaş Veli vekili şeyhe Alayköşkü önünde hil'at giydirilip, önünde post ve dergah sahibi dedeler atlı olarak iki yüzden fazla derviş ve abdallar yaya şeklinde, ellerinde teberlerle gülbang-ı Muhammedî çekerek yürümüşlerdir. Ayrıca tören sırasında Hacı Bektaş vekili şeyhe

hil'at giydirilmekle kalınmayıp, ayrıca taraf-ı şâhânedan 2.000 gurus ihсан olunmuştur (Câbi Ömer Efendi, 2003-I: 479).

Resmi törenlerin dışında savaşlarda da Bektaşî şeyh ve dervişlerinden oluşan bir kafilе orduya katılır, savaş sırasında Yeniçerileri cesaretlendirip, manevi destekte bulunurlardı<sup>6</sup>. Viyana kuşatmasında Türk ordusuna esir düşen Kont Marsigli, Divan'da ne zaman Hacı Bektaş Veli'nin adı geçse bir saygı ifadesi olarak Yeniçeri Ağası'nın ayağa kalktığını haber vermektedir (Birge, 1937: 74). XVIII. yüzyılın sonlarında yeni topçu birliklerinin ve Mühendishane-i Bahri-i Hümayun'un kurulmasına önemli katkılarda bulunan Baron de Tott, Yeniçerilerin sadrazamın emirlerine saygılı olduklarını, ancak iç disiplin konusunda Hacı Bektaş Veli'den başkasını tanımadıklarını nakletmektedir (Tott, Tarihsiz: 299). 1821 yılında İstanbul'a bir seyahatte bulunan Guillaume Martin'in gözlemlerine göre ise Yeniçeriler beraberlerinde Bektaşî şeyhleri olmadan herhangi bir törene katılmadıkları gibi savaşa da gitmezlerdi. Yeniçerilerle birlikte savaşa katılan, onlara övgülerde bulunup devletin yücemesi için dua eden Bektaşî şeyh ve dervişlerinin ellerinde mızrak, süngü ve balta gibi aletler bulunurdu (Martin, 2007: 127-128).

Yeniçeri-Bektaşîlik ilişkisi XVI. yüzyılın sonlarından itibaren resmi kayıtlara ve yazışmalara da yansımıştı. Yeniçerilere Bektaşî erkanını taklit etmelerinden dolayı "düdmân-ı Bektaşî" (Çelebizâde Asım Efendi, 1282: 40; Esad Efendi, 1243: 70); Yeniçeri Ocağı'na "Hacı Bektaş ocağı", "ocağ-ı Bektaşîyye", "ocağ-ı amire-i Bektaşîyân" (BOA, C. AS, nr. 45557), "neferât-ı Bektaşîye" (Evliya Çelebi b. Derviş Mehmed Zillî, 2003-VIII: 183; Naimâ Mustafa Efendi, 2007-IV: 1752; Defterdar Sarı Mehmed Paşa, 1995: 346, 414, 653); Yeniçerilere "Hacı Bektaş köçekleri" (BOA, C.AS, 920/39790; Ahmed Cevdet Paşa, 1309-IV: 363), "taife-i Bektaşîyye" (Defterdar Sarı Mehmed Paşa, 1995:168, 296, 787, 788, 812; Naimâ Mustafa Efendi, 2007-IV: 1650, 1724), "gürûh-ı Bektaşîye" (Defterdar Sarı Mehmed Paşa, 1969: 69; Çelebizâde Asım Efendi, 1282: 251), "zümre-i Bektaşîyân" (BOA, C.AS, 1042/45741; Naimâ Mustafa Efendi, 2007-III: 1272), "zâbıt-ı Bektaşîyân" (Naimâ Mustafa Efendi, 2007-IV: 1877), "yamakân-ı Bektaşîyye" (Çelebizâde Asım Efendi, 1282: 489); ocaktaki derece ve terfi silsilesine "silsile-i tarîk-i Bektaşîyân"; ocak ağalarına "ağayân-ı Bektaşîyân" (Ahmed Cevad, 1299: 8; Çelebizâde Asım Efendi, 1282: 92), "sanadî-i Bektaşîyân", "ricâl-i dudmân-ı Bektaşîye" (Esad Efendi, 2000: 271, 501) denilmekteydi. Yabancı yazarlar ise Yeniçerileri "Hacı Bektaş oğulları", "Hacı Bektaş çocukları" gibi isimlerle anmışlardı (Farlane, 1829: 292, 293, 309). Paul Wittek ise Yeniçerilerin "gâziyân-ı Hacı Bektaş-ı Veli" adıyla anıldıklarını yazmıştır (Kara, 1990: 163).

Yeniçeriler İstanbul'daki bazı tekkelerle yakın ilişki içerisindeydiler. Mesela Yedikule'de yer alan Mehmed Baba (Perişan Baba) tekkesi ocak-tarikat ilişkisinin

yoğunlaştığı bir tekkeydi (Tanman, 1994-VI: 242). Yine Şahkulu Sultan tekkesi devlet-ordu-Bektaşılık ilişkilerinde ve teşrifatta özel bir konuma sahipti. Merkez tekke-den İstanbul'a gelen şeyhler, İstanbul'daki Bektaşî dervişleri ve Yeniçeri ileri gelenleri tarafından merasimle bu tekkede karşılanırlar, burada bir süre dinlendikten sonra İstanbul'a nakledilirler, merkez tekkeye dönüşlerinde de yine bu tekkeden uğurlanırlardı (Tanman, 1994-VII: 129). Mesela Sultan III. Mustafa döneminde İstanbul'a gelen merkez tekke şeyhi Feyzullah Çelebi, devlet erkânı ve Yeniçerilerin top atışı ile bu tekkede karşılanmıştı. Taşradaki bazı tekkelerin de Yeniçeriler ile doğrudan ilişkileri söz konusuydu. Mesela XVI. yüzyılın sonlarında Yeniçeriler ve Acemi oğlanları, Seyid Gazi tekkesinde her yıl yapılan şenliklere katılmaktaydılar. Hal böyle iken merkezi hükümet bu şenliklere "mülhidlerin buluşması" olarak bakıyordu (BOA, MD, nr.73, s.302; Faroqhi,2003: 82-83). Kandiye'de Yeniçeri Ağası Abdurrahman Paşa'nın konağı Bektaşî tekkesi olarak kullanılıyordu (Evliya Çelebi, 2003-VIII: 179, 229). Yeniçeriler, Mısır'da da Bektaşîler ile temas halindeydiler. Zira Mısır'da Yeniçeri karargâhının bir odası Bektaşî dervişlerine tahsis edilip çevresi silahlarla donatılarak, mükellef bir tekke haline getirilmişti (Evliya Çelebi, 2007-X: 137, 159).

Hacı Bektaş Veli tekkesinin ocakla tarikat arasındaki ilişki açısından önemli bir fonksiyonu vardı. 1700 ve 1712 yıllarına ait iki atama belgesi Yeniçeri Ağası ile merkez tekke şeyhi arasındaki iş birliğini göstermektedir. Çünkü Hacı Bektaş Veli tekkesine postnişin atamalarında Yeniçeri Ağası da etkili olmaktadır. Mesela, Hacı Bektaş Veli tekkesi postnişini Abdülkadir Çelebi'nin vefatı üzerine, 1700 yılında bu göreve Elvan Çelebi'nin atanması bu şekilde olmuştu. Yeniçeri Ağası İbrahim imzasıyla gönderilen yazıda Elvan Çelebi'nin şeyhliğe uygun olduğu belirtilerek görevin kendisine tevdi edilmesi istenmişti (BOA, İE.EV, nr. 4053; Soyoyer, 1999: 87). Yine 1712 tarihinde Hacı Bektaş Veli tekkesi vakfıyla ilgili ortaya çıkan bir sorun dolayısıyla iki mütevellî arasında münakaşa meydana gelince sorunun çözümü için bizzat Yeniçeri ağasının devreye girmesi gerekmişti (BOA, İE.EV, nr.4053, 5707; Faroqhi, 2002: 21-22, 24). Keza, 1809 tarihinde mütevellîlik görevini terk eden Yahya Çelebi'nin yerine Yeniçeri ağasının arz ve ilamıyla Sunullah Çelebi atanmıştı (BOA, C.EV, 280/14281). 1826 öncesi son postnişin değişiminde Yeniçeri Ağasının müdahale, tavsiye ve ricası söz konusu olmuş, Feyzullah Çelebi'nin öldürülmesinden sonra yerine büyük oğlu Mehmed Hamdullah Çelebi'nin atanması için gerekli fermanın yazılması ve şeyhlik beratının verilmesi onun vasıtasıyla gerçekleşmişti (BOA, HAT, 725/34510).

Öte yandan merkez tekke şeyhinin ocağın başına atanan yeni ağayı kabul etmesi gerekmektedir. Keza, şeyhin razı olmadığı durumda Yeniçeri Ağası görevinden azledilebilmekteydi. Mesela, 1656 yılında Yeniçeri Ağası olan Mehmet Ağa, Bektaşî şeyhinin razı olmamasından dolayı azledilmişti (Naimâ Mustafa Efendi, 2007-IV: 1657). Bununla birlikte Hacı Bektaş Veli tekke ve türbesinin şeyhi olan zat vefat

edince yerine geçen kimse İstanbul'a gelir, ocaklı onu alay ile Ağa Kapısı'na götürür ve tacını Yeniçeri Ağası başına geçirir, yine alay ile Bâbâli'ye götürülerek ferace giydirilirdi. Yeni şeyhe Hacı Bektaş Veli tekkesine dönünceye kadar Yeniçeriler tarafından "mihman-ı azizü'l-vücutumuzdur" denilerek ikramda bulunulurdu (Esad Efendi, 1243: 203; Ahmed Cevdet Paşa, 1309-XII: 180).

XVII. yüzyılda İstanbul'da bulunmuş olan Ricaut, Yeniçeriler arasında Bektaşilerin bulunduğunu naklederek bunların "sefih" bir yaşantı sürdüklerini öne sürmüştür (Şirin, 2002: 16). Hacı Bektaş Vekili olarak 99. Orta'da<sup>7</sup> ikamet ettirilen Bektaşî babası İstanbul'daki Karaağaç tekkesi şeyhlerinden seçilir ve Yeniçerilerin Bektaşîliğe olan yakınlıklarını ifade ederdi. Ocak işlerinde önemli bir nüfuza sahip olan bu şeyhe, Yeniçeriler de büyük saygı ve hürmet gösterirlerdi (Uzunçarşılı, 1984-I: 566). Mesela bir dönem bu ortada Emin Baba şeyhlik yapmıştı. Emin Baba ordunun koruyucusu olarak kabul edilmiş ve çok sevilmişti. Giyim ve kuşamı sıradan ve çok basitti. Fakat tehlikeli bir durum karşısında Yeniçeriler onun yardımına iltica ederlerdi (Gautier, 1853: 319; Gautier, 1912: 259).

Yeniçeri Ocağı'nın ilgasını gören ve bunu *Gülzar-ı Fütuhât*'ında anlatan Şirvanlı Fatih Efendi'ye göre Bektaşî tekkeleri Yeniçerilere bağlı ve onların bir "fesat" subeleriydi (Şirvanlı Fatih Efendi, 2001: 19). Esad Efendi'ye göre de Bektaşîler, Yeniçeri Ocağı'na karışarak onları dalalete sevk etmişler, böylece ocağın bozulmasına neden olmuşlardı (Esad Efendi, 2000: 648). Dahası Bektaşîler ve Yeniçeriler birleşerek din ve devlete açık ve gizli olarak ihanet eder duruma gelmişlerdi (Esad Efendi, 1243: 204, 206). Merkezi yönetim bu tür sızmalara karşı yine Bektaşî şeyhlerinden istifade ederek önlem almaya ve çare aramaya çalışmıştı. Merkez tekke şeyhlerinden Feyzullah Efendi, Yeniçerilere karışan ve "Pîr"e intisap davasında bulunan eşhas-ı muzırraya nasihat etmek üzere merkezi hükümet tarafından İstanbul'a davet edilmiş ve o da bu davete icabet etmişti. Ancak Cemaleddin Efendi'ye göre o bu nasihat sırasında "gürûh-ı bâtıla" olan Yeniçeriler tarafından şehit edilmişti (Ahmed Cemaleddin Efendi, 1328: 12).

Öte yandan Bektaşîlerin bu ilişkiden istifade ettikleri de görülmüştü. 1826 yılında tarikat yasaklanırken ortaya atılan görüşlere göre Bektaşîler, Yeniçerilere dayanarak ve Yeniçerilerin gücünden istifade ederek ülkede baba, abdal, derviş ve sultan ismiyle kurulan ve ibadetle meşgul olmak üzere yaptırılan tekkeleri zorla kendi ellerine geçirmişler, iyi niyetlerle kurulan bu tekkeleri hedeflerinden saptırmışlar ve Hacı Bektaş Veli'ye temlik edilmiş olan vakıfların hasılatlarını da kendi nefislerine hasretmişlerdi (BOA, Mühimme-i Asakir Defteri, nr. 26, s. 15, 89, 192-193; BOA, C.ADL, 29/1734; *Burdur Şer'iyeye Sicili*, nr. 204, s.27; *Bursa Şer'iyeye Sicili*, nr. B.317/558, v.6a). Oysa merkezi yönetim 1826 yılına kadar Yeniçeri-Bektaşî ilişkisinden herhangi bir rahatsızlık duymamış, hatta 1803 tarihinde Hacı Bektaş Veli'nin türbe ve tek-

kesinin tamiri, sadece ihtiyaç olduğundan değil, Yeniçeri Ocağı'nın memnuniyetini ve devletin devamı için çalışmalarını sağlamak amacıyla gündeme getirilmişti (BOA, HAT, 120/4900).

Savaş şartlarından dolayı tamiri devamlı tehir edilen Hacı Bektaş Veli tekkesinin postnişini Abdüllatif Efendi ordunun zaferle döndüğü bir ortamda tekrar girişimde bulunmuştur. Devletin kuruluşunda Mevlana Celaleddin ve Hacı Bektaş Veli'nin himmet ve bereketli duaları olduğundan bahsederek istenen bu tamir yaklaşık on bin kuruşluk bir masrafla gerçekleştirilecekti. Padişaha sunulan telhiste bu tamirat ile Hacı Bektaş'ın manevi duasını almanın yanında, Yeniçeri Ocağı'nın "kema-liyle celb" olacağı ve memnuniyetlerinin temin edileceği ifade edilmişti (BOA, HAT, 120/4900). Böylece Hacı Bektaş Veli tekkesinin tamir edilmesiyle Yeniçerilerin gönüllerinin kazanılması arasında bağ kurulduğu, ayrıca Bektaşiliğin desteklenmesinin devlet için stratejik bir hareket olduğu sonucuna varılmaktadır (Varol, 2011: 23).

Yeniçerilerin, Bektaşi olarak nitelenmelerinin tarikata intisapla alakası bulunmuyordu. Gerçi Yeniçeri Ocağı'na asker olarak alınanlar Hacı Bektaş Yolu'ndan ayrılmayacağına dair yemin ettirilirdi (Birge, 1937: 74). Ancak Yeniçerilerin sadece Bektaşi tarikatının müridi olmaları söz konusu olmamıştı<sup>8</sup>. Keza, Halvetî, Bayramî ve Nakşi tarikatlarına intisap eden Yeniçeriler de mevcuttu<sup>9</sup>. İstanbul ve Kahire dışındaki diğer Bektaşi tekkelerinin Yeniçerilerle doğrudan bağlantıları hakkında henüz bir bilgiye tesadüf edilmemiştir. Evliya Çelebi'nin naklettiğine göre XVII. yüzyılda Kahire'de Yeniçeri karargahının bir odası Bektaşi dervişlerine (Evliya Çelebi, 2007-X: 137, 159)<sup>10</sup>, Istranca dağlarındaki Bektaşi tekkesinin bir odası ise Yeniçerilere tahsis edilmişti (Evliya Çelebi, 1996-I: 208). Bununla birlikte 1730'larda Bursa'daki Ramazan Baba tekkesinde emekli bir Yeniçeri şeyh bulunuyordu. Ancak şikâyet üzerine bu görevine son verilmişti (BOA, C.EV, 55/2706). Ayrıca XVI. yüzyılın sonlarında Postınpuş Baba tekkesine borcu olanlar arasında iki yeniçeri yer almaktaydı (BOA, MD, nr.41, s.484). Bunlarla birlikte bazı Yeniçerilerin Bektaşi tekkesi inşa ettirdikleri de vaki olmuştu. Mesela Yeniçerilerden Palabıyık Hasan Paşa (ö.1790) Şumnu'da bir tekke yaptırmış, vefat ettikten sonra bu tekkeye defnedilmişti (Mehmed Süreyya, 1996-II: 639).

Yeniçerilerin Bektaşiliğe yalnızca biçimsel bir bağlılıkları söz konusu değildi. Zira *Kavanin-i Yeniçeriyân'a* göre Bektaşiliğin kural ve kaideleri, sembol ve motifleri Yeniçerilerin biçim ve törenlerine de girmişti (Petrosyan, 1987: v.35a). Yeniçerilerin düz beyaz Hacı Bektaş bayrağı vardı (Özbilgen, 2003: 244). Yeniçerilere, Hacı Bektaş Veli'nin razı olmayacağına inanılarak Ramazan ayında ve Cuma günlerinde ceza verilmezdi (Hezarfen Hüseyin Efendi, 1998: 153). Herhangi bir sebeple ceza alan Yeniçeri, cezasını çektikten sonra ayağa kalkar ve ocak zabitanına iki ellerini göğsü üzerine koyup Bektaşi usulünce selam verirdi (Özbilgen, 2003: 259). Yeniçerilerin

hep bir ağızdan söyledikleri gülbanglarda, sofa tezkerelerinde ve terhis belgelerinde sık sık “Pirimiz, hünkârımız Hacı Bektaş Veli” ifadesi geçerdi<sup>11</sup>. Yeniçeriler divan toplantılarında Hacı Bektaş Veli'nin ruhu için dua okurlardı (Hezarfen Hüseyin Efendi, 1998: 149).

Muharrem ayında ulufelerin dağıtılması töreninde Bektaşî motifleri dikkat çekerdi. O gün Başçavuş, “kubbe-i humayun” önüne gelir, Bektaşî tarikatının rükünlerinden biri olan “peymançe (dar)” duruşunda, sağ ayak başparmağı, sol ayak başparmağı üzerine konur, sağ el sol el üzerinde ve orta parmak karşı taraf omuza gelecek şekilde göğüste çaprazlanarak hafif öne eğilmiş vaziyette durulurdu. Bu duruş Bektaşîlikteki “niyaz” duruşuydu (Eğri, 2002: 119). Ayrıca Yeniçeri Ocağı'nın orta ve bölük kazanlarından başka Hacı Bektaş Veli'nin içinde çorba pişirip ocağa yadigar olarak bıraktığına inanılan “Kazan-ı Şerif” vardı. Bu kazanın Yeniçerilerin gözünde manevi değeri o kadar büyüktü ki “Kazan-ı Şerif çarpsın” diye yemin ederlerdi. Hacı Bektaş Veli, ocağın kurulmasından çok önce vefat ettiğine göre bu kazanın Hacı Bektaş Veli tekkesinden teberrüken alındığı, çorba dağıtması konusunun ise bir yakıştırma olduğu kuvvetle muhtemeldir (Koçu, 1964: 86). XVII. yüzyılda Yeniçerilerin kullandığı savaş aletlerinden biri olarak “Hacı Bektaş Veli baltası” (Özbilgen, 2003: 260; Evliya Çelebi, 2001-V: 251; Evliya Çelebi, 2003-VII: 45), başlarına taktıkları başlıklar olarak da “Bektaşî tacı” ve “Bektaşî üsküfü” (Evliya Çelebi, 2001-IV: 104; Evliya Çelebi, 2003-VII: 78, 113) gibi başlıklar bulunuyordu. İlave olarak Yeniçeri şairlerin söyledikleri nefesler de, Yeniçerilerin manevi eğitim sürecinde önemli bir yer tutar, onlar için heyecan ve motivasyon kaynağı olurdu (Eğri, 2002: 127).

Yeniçerilerin Bektaşîlikle olan münasebetleri mevâcib adı verilen maaş defterlerine de yansımıştı. Bu defterlerin giriş kısmında Yeniçeriler “dervişân-ı gâziyân-ı muhibbân-ı hazret-i Sultan Hacı Bektaş-ı Veli” şeklinde tanımlanmakta (Uzunçarşılı, 1984-I: 434), Yeniçeri ulufeleri ile Hacı Bektaş Veli tekkesine ait tamir masrafları aynı defterlere yazılmaktaydı. Bu durum da iki kurum arasındaki ilişki açısından dikkat çekicidir (Alkan, 2009: 251). Öte yandan Yeniçerilerin kurdukları yüzlerce vakfın hiçbirinin hayır şartlarında Hacı Bektaş Veli tekkesinin giderlerini karşılama gibi bir hükme rastlanmaması Yeniçerilerle Bektaşîler arasındaki ilişkinin şekli olduğu yorumlarına neden olmuştur. Böyle olmakla birlikte 1790 ve 1801 tarihlerinde Beylerbeyi Hasan Paşazâde Recep Paşa'nın Kalkandelen'deki Sersem Ali Baba tekkesi yararına iki vakıf kurması az da olsa Yeniçerilerin Bektaşî tekkeleri yararına vakıf kurduklarının bir göstergesidir. Vakfın nezareti Sersem Ali Baba tekkesi postnişinliği ile birlikte Yeniçeri ağasına ve Hacı Bektaş Veli Âsitanesi'ndeki seccâdenişine bırakılmıştı (Alkan, 2009: 254-256).

Yeniçeri-Bektaşî ilişkilerinin iç içe geçtiği mekânlar arasında Yeniçeri kahvehaneleri yer alıyordu. Her kahvehanenin geceleri ikamet eden bir Bektaşî babası



vardı. Bu Bektaşî babası kahvehanenin açıldığı gün düzenlenen “Kahvehane Nişan Alayı” sırasında elinde teber, kuşağında nefir ve kolunda keşkül ile çavuşların peşinde yürüyerek, kahvedeki baba sofasına çıkıp otururdu (Koçu, 1964: 297-299).

Yeniçeri-Bektaşî ilişkilerinde eleştiri alan ve şüpheyile yaklaşılan husus, bozguncu zümrelerin Bektaşîlik vasıtasıyla ve ifsad etmek gayesiyle ocağa sızmaları konusuydu (Gündüz, 1989: 94). İ. Gündüz’e göre muhtelif zamanlarda müntesipleri ve muhipleri sıkı takibata uğrayan Babai, Haydarî, Hurufî, Kalenderî ve Işıklar gibi Şii ve Batınî zümreler Bektaşîliğe ve oradan da Yeniçeriler arasına girerek onların asli hüviyetlerini kaybettirmişler ve Yeniçerilerin silahlı gücünü kendi hesaplarına kullanmışlardı. Bunda Bektaşîliğin müsamahalı usul ve adabının da etkisi olmuştu (Gündüz, 1989: 134-135, 172, 197). Sultan II. Mahmud gerek Yeniçerilerin gerekse Bektaşîlerin ortadan kaldırılmalarını emrettiği fermanlarında iki zümrenin şer’i şerife mugayir ve küfre müncer olarak, istihsal-i muharremât ve terk-i savm u salât ve Hulefa-i Raşidîn hazretlerine küfretmek gibi hareketlere cesaret ederek bir takım saf iman sahiplerini cehaletlerinden dolayı cadde-i müstakimden ayırarak dalalet yoluna saptırdıklarını ifade etmekteydi (BOA, C.ADL, 29/1734; Esad Efendi, 1243: 213; Ahmed Cevdet Paşa, 1309-XII: 182; Ahmed Lütfi Efendi, 1290-I: 151). Bu ifadelerden de anlaşıldığı üzere devletin üst kademesinde Yeniçerilerin Bektaşîlerle birlikte bozulduğu ve aynı karakteri taşıdığı algısı oluşmuştu. Bu cümleden olarak Yeniçeriler ve Bektaşîler kaldırılırken başka müşterek suçlamalara da maruz kalmışlardı. Esad Efendi Bektaşî tekkelerinde Kur’an ayetlerinin helalara tıkaç yapıldığını söylerken (Esad Efendi, 1243: 212) Mehmed Dâniş Bey Yeniçerilerin Kur’an’ı bıçakla parçalayıp ayakları altında çiğnediklerini iddia etmiştir (Mutlu, 1994: 49). Böylece ilga ve yasaklama olayında Yeniçerilerle Bektaşîler arasında bağlantı kurulmuştu. İlave olarak meşveret meclisinde Bektaşî tekkelerinin 60 yıldan eski olanlarının kadim kabul edilerek yıktırılmamalarının istenmesi; devlet ricali, ulema ve meşayih arasında bu sızma ve bozulmanın son dönemde yoğunlaştığı ve zuhur ettiği düşüncesinin hakim olduğunu göstermektedir (Gündüz, 1989: 167, 177).

### 3. Yeniçeri İsyanlarında Bektaşîler

Sultan III. Selim dönemi ve bilhassa Alemdar Mustafa Paşa olayına kadar Bektaşîlerin, Yeniçeri isyanlarına destek verdiklerine dair bilgilere tesadüf olunmamaktadır. Bununla birlikte Esad Efendi’ye göre Yeniçerilerin teşkilatları bozulduğunda dışardan Bektaşîler ocağa girip askeri teşvik ederek önemli bir rol üstlenmişlerdir. Esad Efendi ocağın ilgasından sonra kaleme aldığı eserinde, Yeniçeri Ocağı’nın bozulmasının temel nedeni olarak Bektaşîlik gösterilmekteydi. Bektaşîler, ocağı yoldan çıkarmışlar<sup>12</sup> devamlı surette onların İran’a meyletmelerine sebep olmuşlar ve nihayet “Şah adına” kılıç çekmişlerdi. Yine aynı müellif Kanuni Sultan Süleyman zamanında meydana gelen Kalender Çelebi isyanını da -her ne kadar Yeniçeriler ve Yeni-

çerilikle doğrudan ilgisi yok ise de- buna delil olarak göstermektedir (Esad Efendi, 1243: 202).

Bektaşilerin Yeniçeri isyanlarına destek verip vermediklerinden önce Hacı Bektaş Veli tekkesinin çeşitli olaylarda rol oynadığı görülmektedir. Özellikle Osmanlı-Safevi mücadelesinin yoğunlaştığı ve Kızılbaş takibinin olduğu dönemde adı geçen tekkenin önemi artmıştır. Mesela Sultan II. Bayezid döneminde yayılan bir söylenti dikkat çekmektedir. Buna göre Şah İsmail Anadolu'ya gelerek Hacı Bektaş Veli türbesinde konaklamış, bu sırada Hacı Bektaş Veli'yi rüyasında görmüş ve rüyada Hacı Bektaş Veli, "Oğlan, gerisin geri git, yoksa seni fena ederim" demiş ve bu uyarı üzerine Şah İsmail Azerbaycan'a gitmiştir (Peçevi İbrahim Efendi, 1981: 93). Çaldıran savaşında yaşanan bir olay, Bektaşiliğin Yeniçerileri etkilemesine dair ipucu taşımaktaydı. Zira Osmanlı ordusu Çaldıran'a ulaştığında Yavuz Sultan Selim'e hemen saldırıya geçmesi tavsiye edilmiş, bunu yapmadığı takdirde Yeniçerilerin Bektaşî öğretileri nedeniyle Kızılbaş Safevi ordusuyla savaşmak istemeyecekleri ifade edilmişti (Tunçay-Can, 2002: 8)<sup>13</sup>.

Hacı Bektaş Veli tekkesi 1526-1527'de Kalender Çelebi isyanına sahne olmuştu. İsyân 1526'da Mohaç savaşı sırasında çıkmış ve Orta Anadolu'da yayılmıştı. Kalender Çelebi, Hacı Bektaş Veli'nin soyundan kabul edilen Çelebilerden Balım Sultan'ın evlatlarından ve Hacı Bektaş Veli tekkesinde şeyh bulunuyordu. Anadolu'da Bektaşiliğin yayılması için çalışmış ve etrafına pek çok mürid toplamıştı (Solakzâde Mehmed Hemdemî Çelebi, 1989-II: 153-154; Peçevi İbrahim Efendi, 1981: 93). Esad Efendi'ye göre Kalender Çelebi'nin isyanı Bektaşilerin İran'a meylederek devamlı surette Anadolu'da "Şah adına" kılıç çekmelerinin ve Osmanlı Devleti'ne ihanetlerinin tezahürlerinden biriydi (Esad Efendi, 1243: 201). Kalender Çelebi, Osmanlı Devleti'ne karşı saltanat davasıyla ortaya çıkmış, "Kalender Şah" unvanını kullanarak Safevilerle münasebette bulunmuştu (Danişmend, 1948-II: 124). Ayrıca Kalender Çelebi, "zamanın mehdisiyim" diyerek halkı etkilemiş, hatta bir devlet adamı edasıyla bayrak açarak davul çaldırılmıştı (Müneccimbaşı Ahmed Dede, 1974-II: 526)<sup>14</sup>.

İsyân haberi Kanuni Sultan Süleyman'a Mohaç savaşı dönüşünde Petervaradin'de bildirilmiş, o da Sadrazam İbrahim Paşa'yı isyanı bastırmakla görevlendirmişti. Yapılan ilk savaşlarda Kalender Çelebi başarılı olmuş (Müneccimbaşı Ahmed Dede, 1974-II: 526-527), bunun üzerine Sadrazam İbrahim Paşa, üç bin yeniçeri ve iki bin sipahi ile Elbistan'a kadar ilerlemişti. Kalender Çelebi'nin bu kadar güçlenmesinin ve taraftar kazanmasının sebebi bölgenin fethi sırasında dirlikleri ellerinden alınmış olan Dulkadirli sipahileri olduğu anlaşılmıştı. İbrahim Paşa, Kalender Çelebi'ye mağlup olan askerleri ordugâhına sokmadığı gibi tumarları ellerinden alınmış Dulkadirli sipahileri ve Türkmen ileri gelenlerini davet ederek onlara eski

haklarının geri verileceğini taahhüt etmiştir. Ayrıca bu Türkmen beylerine hil'at giydirip onlara bağışlarda bulunmuştur. Böylece Kalender Çelebi'nin safında yer alan tımarlı sipahileri ve Türkmen beylerini ondan ayırmayı başarmıştır (Solakzâde Mehmed Hemdemî Çelebi, 1989-II: 156; Peçevi İbrahim Efendi, 1981: 93-94).

Bu arada Osmanlı kuvvetleri karşısında tutunamayacağını anlayan Kalender Çelebi, İran'a gitmeye niyetlenmiş, ancak Bağdat'a yönelmiştir. Daha sonra 22 Haziran 1527 tarihinde Elbistan civarındaki Başsaz yaylasında yapılan savaşta Kalender Çelebi ile yanındaki Dulkadirli beylerinden Veli Dünder yakalanarak idam edilmiştir (Solakzâde Mehmed Hemdemî Çelebi, 1989-II: 157; *Tevârih-i Âl-i Osman*, nşr. F. Giese, s.14; Danişmend, 1948-II: 124-125)<sup>15</sup>. Böylece Kalender Çelebi isyanı bastırılmış, ancak bu isyan sebebiyle Bektaşılık bir süre hükümet nezdindeki nüfuzunu kaybetmiş, Hacı Bektaş Veli tekkesinin faaliyetleri kesintiye uğrayarak tekke Kanuni Sultan Süleyman döneminin son yıllarına kadar kapalı kalmıştır (Faroqhi, 1975: 212).

1577 tarihinde ise Suriye civarında Şam Diyade adındaki Türkmen aşiretlerinden bir şahıs Şah İsmail olduğunu iddia ederek Malatya etrafındaki aşiretleri ayaklandırmış ve başına elli bin kişi toplamıştır. Daha sonra Kırşehir'e gelen Şam Diyade, Hacı Bektaş Veli türbesinde kurbanlar kesmiş, buna tekkedeki şeyh ve dervişler seslerini çıkarmamışlardır (BOA, MD, nr. 32, s.204; BOA, MD, nr. 35, s.174, 188; Akdağ, 2009: 276).

Robert Mantran XVII. yüzyılda Bektaşilerin, İstanbul'da meydana gelen birkaç Yeniçeri ayaklanmasına iştirak ettiklerini belirtmekte, ancak detaylı bilgi vermemektedir (Mantran, 1990-I: 112). Oysa 1656 yılında meydana gelen Vak'a-i Vakvakiye'de Hacı Bektaş Veli tekkesi şeyhi, Yeniçeri Ağası Hüseyin Ağa ile görüşerek ondan Yeniçeri isyanının ortadan kaldırılmasını, din ve devlet uğrunda düşmanla savaşarak milletin rahata kavuşturulmasını istemiş, gerekirse kendisinin de bu uğurda canını feda edebileceğini bildirmişti (Naîmâ Mustafa Efendi, 2007-IV: 1723). Aynı tarihte Anadolu kazaskeri payesiyle İstanbul kadısı olan Abdürrahimzâde şehirde teftiş yaparken Hacı Bektaş köçeklerinden yani Yeniçerilerden birini tecziye etmiş, bundan müteessir olan Yeniçeri Ocağı'ndaki Bektaşî babası ve dervişler ayaklanmış, kadının azliyle olay büyümeden ortadan kaldırılmıştı (*Silahtar Tarihi*, c.I, s.75; Uzunçarşılı, 1984-I: 361).

Öte yandan Bektaşî babaları arasında şiirlerinde Osmanlı ordusunun başarısı ve Osmanlı Devleti'ne ihanet edenlerin cezalandırılmaları için dua edenler bulunmaktaydı. Mesela Şahkulu Sultan tekkesi şeyhi Azbi Baba, Sultan II. Ahmet döneminde Avusturya üzerine yapılan seferde ordunun başarısı için böyle bir duada bulunmuştu (Erol, 2003: 73). Oysa 1787-1792 Osmanlı-Rus ve Avusturya savaşında askerin içine giren bir Bektaşî dervişinin, "Behey ahmaklar, abes yere

canınızı niçin telef edersiniz, yuf size, şehadet ve gaza fazileti diye işittiğiniz sözün aslı yoktur. Osmanlı padişahı kendi sarayında sefasında ve Efrenc kralı memleketinde cümbüşünde iken sizlerin dağ başlarında can vermeniz nedir bilmem” diyerek askerinin cesaretini kırıp, firar etmelerine ve böylece savaşın kaybedilmesine sebep olduğu haber verilmektedir (Ahmed Cevdet Paşa, 1309-XII: 54).

Bununla birlikte Yeniçeri kışlasında oturan veya İstanbul’da bulunan Bektaşî şeyhlerinin bazı Yeniçeri isyanlarına katıldıkları ve Yeniçerileri cesaretlendirdikleri nakledilmektedir. Mesela Alemdar Mustafa Paşa olayında Bektaşîler, Yeniçerilerin saraya hücumlarında onlara destek olmuşlar, Bektaşî babaları ellerinde teberler ve bayraklarla Yeniçerileri cesaretlendirmişlerdi. Bu olayda ellerinde büyük bayraklar bulunan üç Bektaşî şeyhi: “Yürüyün yoldaşlar! Hacı Bektaş Veli uyandı ve Sultan Süleyman mezarından kalkıp size dua ediyor. Gayret ediniz yoldaşlar!” diyerek Yeniçerileri gayrete getirmişlerdi. Olay sırasında bu üç Bektaşî şeyhi hayatını kaybetmişti (Uzunçarşılı, 1942: 168; Uzunçarşılı, 1984-I: 566). Dahası Alemdar vakası sırasında Yeniçeriler, Alemdar’ın askerlerinden bazılarını Bektaşîliği kullanıp ikna ederek etkisiz hale getirmişlerdi (Koçu, 1959-II: 600).

Öte yandan 1817 yılında idamına karar verilen mütegalibeden Seferihisar Voyvodası İbrahim hacca gitmek bahanesiyle, Hacı Bektaş Veli tekkesine sığınmıştı. Yakalanıp idam edilmesi görevi Bursa valisi Nurullah Paşa’ya verilmekle birlikte voyvodanın, yapılan araştırmalarda iki üç adamıyla tekkede bulunduğu anlaşılmıştı. Bunun üzerine voyvodanın tekkeden çıkmasının beklenilmesine karar verilmiş, tekkeden çıktığında da yakalanıp öldürülmesi için Karaman valisi Galip Paşa memur edilmişti (BOA, HAT, 278/16384; HAT, 1275/49501; HAT, 504/24846; BOA, C.DH, 78/3869; Şânîzâde Mehmed Atâullah Efendi, 2008: 767-768; Ahmed Cevdet Paşa, 1309-X: 209).

Sultan II. Mahmut kendinden önceki Yeniçeri isyanlarını dikkatle takip edip ocağı ortadan kaldırma düşüncesini gerekli ortamı hazırladıktan sonra gerçekleştirmeyi planlamıştı. Bu münasebetle saltanatının ilk yıllarında Yeniçerilere karşı doğrudan herhangi bir harekâta girişmemiş, daha çok bürokratik atamalarla kendine yakın isimleri önemli mevkilere getirmişti. Bu arada gelişen bazı olaylar Yeniçerilerin Bektaşîler üzerinde verilecek herhangi bir kararda etkin olduklarını göstermişti. 1820 yılında yaşanan Bektaşî İbrahim olayı bunlardan biridir. Fındıklı’da oturan Bektaşî İbrahim, Bayezid Camisi avlusunda attarlık yapan bir kişiyi casusluk ile itham etmiş, kendisinin topçu neferi olarak Mısır’a gittiği sırada esir düştüğünde bu zatı gördüğünü iddia etmişti (BOA, HAT 510/25034 B; BOA, HAT 510/25034 C). Oysa yapılan tahkikat Bektaşî İbrahim’in iddialarının hakikatle bir ilgisi olmadığı ve attarın itimat edilen bir şahıs olduğu ortaya çıkarmıştı. Bektaşî İbrahim’in ise akli dengesinde noksanlık olduğundan aklına geleni diline doladığı, ne konuştuğunu bilmediği,

dolayısıyla kendisinin Süleymaniye Bimarhanesi'ne konulması gerektiği belirtilmiştir. Ancak Sultan II. Mahmut Bektaşî İbrahim'in Hacı Bektaş Veli Âsitanesi'ne gönderilmesini emretmiştir (BOA, HAT 510/ 25034). Sultan II. Mahmud, bir Bektaşinin bimarhaneye konulmasının olumsuz yankı yapacağından kuşkulunmuş ve muhtemelen Yeniçerilerin olası bir tepkisinden çekinmişti (Varol, 2011: 23).

Dönemin yabancı müşahitlerinden Adolphus Slade'in belirttiği gibi XIX. yüzyıl başlarında Yeniçerilik ve Bektaşılık eş anlamlı hale gelmiş, iki kurumun menfaatleri karşılıklı olarak birbirlerine bağlanmıştı (Slade, 1833: 377). O dönemde 99. Orta'da ikamet eden Haydar Baba olayı bu birliktelik ve Yeniçeri isyanlarında Bektaşilerin oynadıkları roller bakımından önemlidir. Zira iddialara göre Haydar Baba, Sultan III. Selim'in öldürülmesi ve Alemdar Mustafa Paşa vakalarında Yeniçerileri cesaretlendirmiş ve bunu daha sonra kaçtığı İran'da övünerek anlatmıştır (Esad Efendi, 1243: 204; Ahmed Cevdet Paşa, 1309-XII: 54). Bu itibarla Haydar Baba, İran'a casusluk yaptığı suçlamasıyla Şeyhülislam Yasincizâde Abdülvehhab Efendi'nin delaletiyle Erzurum'a sürgün edilmiş (BOA, HAT, 284/17078), Yeniçeriler pîrlerinin sürgün edilmesini içlerine sindiremeyip hemen iade olunması isteğinde bulunmuşlar, istekleri kabul görmeyince de infial göstermişlerdir (BOA, HAT, 289/17328; Esad Efendi, 1243: 205).

Haydar Baba'yı İran casusu olarak gösteren Cevdet Paşa, Bektaşilerin içerisinde mezhepsiz diye nitelediği pek çok kimsenin karıştığını, Haydar Baba'nın İran Rafızilerinden bir "kalles" olduğunu, Sultan III. Selim ve Alemdar vakalarında bulunarak daha sonra İran'a kaçtığını tekrar etmektedir (Ahmed Cevdet Paşa, 1309-XII: 54, 61). Yukarıda da zikredildiği üzere aslında bu rivayet *Üss-i Zafer'de* dile getirilmiş ve oradan Cevdet Paşa gibi dönemin tarihçileri tarafından da nakledilmiştir.

Şeyhülislam Yasincizâde Abdülvehhab Efendi'nin 1812 yılında Tahran sefaretinde sırasında bu zatı gördüğü belirtilmiştir. Bu itibarla Haydar Babanın Yasincizâde'nin yanına gelerek kendisinin Sultan III. Selim ve Alemdar vakalarında yeniçerileri yönlendirdiğini gururla anlattığı ifade edilmiştir. İstanbul'a dönen Yasincizâde konuyu araştırmış, meseleyi Sadrazam Salih Paşa'ya aktarmış ve Yeniçerilerin maaşlarının dağıtıldığı sırada Haydar Baba'nın hala Yeniçeriler arasında 99. Ortada oturduğu öğrenilmiştir. Bu olaydan iki yıl önce Drama'da yakalanan bir casusun Bektaşî kıyafetinde olması ve suçunu itiraf etmesi (BOA, HAT 864/38542) devlet ricâlini Haydar Baba'nın da ocak içerisinde bulunan bir casus olarak itham edilmesine götürmüştür. Rivayete göre Haydar Baba Tulumbacılar müdürü ve ocak yazıcılarından bir kişi tarafından tertip edilen oyunla yakalanmıştır. Bu kişiler Yeniçeri Ağası ile Haydar Baba'yı tanıştırmak bahanesiyle Baba'yı kandırıp Ağa'nın harem dairesine getirmişler ve böylece yakalanmasını sağlamışlardır. Yakalanıp tutuklanan Haydar Baba

İran'a geri gönderilmek amacıyla 1822 yılında İstanbul'dan uzaklaştırılmıştır (Esad Efendi, 2000: 131).

Haydar Baba'nın İstanbul'dan uzaklaştırılması üzerine bazı yeniçeri ustaları durumdan rahatsız olarak Baba'yı kurtarmaya çalışmışlardır. Yeniçeri ustalarından 40-50 kişilik bir grup Baba'nın sürgün edilmesinin sebebini sormak için Ağa Kapısına gelmişlerdi. Bu durum Haydar Baba'nın Yeniçeriler arasında ne kadar etkili bir şahıs olduğunu ve Yeniçerilerin Bektaşî Baba'sına olan düşkünlüklerinin göstergesiydi. Yeniçeriler hükümetten üç şey istemişlerdi. Biri Yeniçeri kusurlularının cezasının kendi zabitleri tarafından verilmesi, diğeri Bosna ve Niş'deki Ağa vekillerinin azli, üçüncüsü ise nefyedilen Bektaşî Babası Haydar Baba'nın İstanbul'a avdetiydi (BOA, HAT, 289/17328). Yeniçeri Ağası, ustaları teskin etmek için İran ile harp zamanında bir casusun İstanbul'da ve hele "padişah ocağı olan" yeniçeri kışlasında barınamayacağı izah etmeye çalışmıştır. Ancak, ustalar bunu kabul etmeyerek Haydar Baba'nın "*Bektaşî zinde ve fahri altında olup bir vakitten beri kışlada oturduğu için bu muamelelerin caiz olamayacağını*" dile getirmişlerdir. Dahası Haydar Baba'nın manevi evlatları oldukları dile getirilen ustalar meseleyi ısrarlı bir şekilde takip etmiş ve babayı kurtarmaya çalışmışlardır. Ancak Baba'nın Gebze'de şiddetli bir hastalığa yakalandığı ve sürgün yerine ulaşmadan Bolu'da nefes darlığından dolayı öldüğü haberi gelmiştir (BOA, C.ADL, 9/593). Baba'nın mensup olduğu 99. Orta oda mütevellisi zabiti marifeti ile tahrir edilen eşyalarının yazıldığı defter Bolu naibi tarafından İstanbul'a ulaştırmış, mirasının varisleri çıkmaması durumunda devlet hazinesine aktarılması ve bu hususun Rumeli kazaskerine havalesi uygun görülmüştür (BOA, HAT, 293/17451). Haydar Babanın terekesine bakıldığında Rafizi ve İran casusu olmakla itham edilen Baba'nın yanında bir adet Mushaf-ı Şerif bulunmakta, ayrıca 30 kuruş da iskât-ı salat için ayrıldığı anlaşılmaktadır<sup>16</sup>.

Öte yandan ustalar, Haydar Baba hakkında diğer Yeniçerilerle Orta Cami denilen yerde bir toplantı yapmışlar, fakat ortak bir kanaat oluşmamış ve bazı yeniçeriler Baba'yı desteklememişlerdir. Buna rağmen ustalar onu Pîrevî'ne veya Merdivenköy tekkesine getirmek gibi başka formüller teklif etmişlerse de sonuç alamamışlardır. Bunun üzerine, kendi aralarında gizlice toplantılar yaparak şeyhi getirmenin başka formüllerini araştırmışlardır. Ancak bütün girişimleri sonuçsuz kalmış, mesele hakkında verilen fetvada padişahın sürgüne gönderdiği birini Yeniçerilerin geri çağıramayacağı belirtilmişti. Bir türlü umduklarını bulamayan ustalar bir müddet sonra, Yeniçeri Ağası'na baskı yapmaya başlamışlar; 1821 Rum olayları öne sürerek ocaklarının, mallarının, ailelerinin hatta padişahın bile canının tehlikede olduğunu söyleyip bu konuda kati bir fetva istediklerini bildirmişlerdir. Ustaların isteğine göre, ya İstanbul'da bulunan gayr-i Müslimler gönderilecek ya da kendileri bunları kılıçtan geçireceklerdi (BOA, HAT, 284/17078). Durum karşısında şaşırıp kalan Ağa, yeniçerileri teskin etmeye çalışmışsa da başarılı olamamıştı. Neticede Yeniçerilerin

bu ısrarlı istekleri padişaha arz edilmiş, Sultan II. Mahmud Yeniçerilerin bu “infialinin” Haydar Baba meselesinden kaynaklandığı tespitinde bulunup, Yeniçeri ayaklanmasından çekinerek geri adım atmış ve ustaların bazı istekleri kabul etmiştir. Bunlar cezalandırılacak olan Yeniçerinin kendi ağası tarafından cezalandırılması, Bosna ve Niş'teki Yeniçeri ağaların değiştirilmesi şeklindedir (BOA, HAT 289/17328). İlave olarak ustaların teskin edilmesi doğabilecek bir fitnenin ortadan kaldırılması amacıyla Haydar Baba'nın yakalanmasını sağlayan Yeniçeri Ağası 9 Kasım 1822'de azledilerek Bursa'ya gönderilmiştir (Esad Efendi, 2000: 132).

Yeniçeriliğin ilgasından dört sene önce meydana gelen Haydar Baba olayı Yeniçeri-Bektaşî ilişkilerinin iç içe geçtiğini göstermiş, Yeniçerilerin 99. Orta'da ikamet eden Bektaşî babasına nasıl sahip çıktıkları ve onu korudukları görülmüştür. Fakat aynı zamanda Haydar Baba olayı ileride Bektaşîlerin sürgüne gönderilmesi sırasında devlet yetkilileri arasında dillendirilecek olan İran taraftarlığı ithamları için de zemin oluşturmuştur. Ayrıca Haydar Baba'nın sürgüne gönderilerek Yeniçerilerle bağının kopartılmasının, ileride oluşabilecek gerilimleri test etmek ve Yeniçeri-Bektaşî birlikteliğini kırmak amacıyla yapıldığı da ileri sürülmüştür (Varol, 2011: 25-26).

Öte yandan Esad Efendi, Şirvanlı Fatih Efendi'den naklederek Bektaşîlerin 1821 Mora İsyanı'nda Rumlara “sizinle ittifak ile bu Yezidleri katledeyim” dediklerini ve bu sırada İran'la yapılacak muhtemel bir savaşta ehl-i sünneti vurmak için Şah'ı beklediklerini yazmaktadır (Esad Efendi, 1243: 204). Bununla birlikte Vak'a-i Hayriye'yi görmüş ve bu olay üzerine *Gülzâr-ı Fütûhat* adıyla bir risale yazmış olan Şirvanlı Fatih Efendi'ye göre “haktan görünen ancak cahil ve batıl bir gurûh olan” Bektaşîler, İslam'a kâfirlerden daha şiddetli bir düşmandılar. Keza, Bektaşîler Hz. Peygamber'e ve ehl-i beyte karşı saygılı olduklarını ifade etmelerine rağmen davranış ve hareketleriyle tam tersi bir durum içerisindeydiler. Hatta İslam'ın ilk ortaya çıkışında Ebu Cehil ve Ebu Leheb nasıl Hz. Peygamber'e düşmanca davranmışlarsa, Bektaşîler de Osmanlı hanedanına ve devlet adamlarına karşı her zaman düşmanca bir tutum sergilemişlerdi. Şirvanlı Fatih Efendi'ye göre Mora isyanı sırasında İran'la savaş çıkacağı şayiisi yayılmış, bunun üzerine Anadolu'da bulunan Bektaşîler bir takım yaralayıcı aletler tedarik ederek İran'ın Anadolu'yu istilasını dört gözle beklemişlerdi. Bu sebeple Bektaşîler İslam'a kâfirlerden daha şiddetli düşmandılar (Şirvanlı Fatih Efendi, 2001: 19-20, 81).

#### 4. Yeniçerilerle Birlikte Bektaşîliğin Yasaklanması

Yeniçeri Ocağı'nın 1826 yılında kaldırılması Bektaşîliğin de gözden düşmesine ve yasaklanmasına neden olmuştur. 1826'ya gelinceye değin ilmiye sınıfından ve bazı mutasavvıf zümrelerden eleştiriler alan Bektaşîlik, Yeniçeriler kadar devlet adamlarının ve halkın nefretini kazanmış değildi. Sultan II. Mahmud'un saltanatının ilk yıllarında devlet adamlarının Bektaşî kıyafetinde tebdil ile gezdikleri olur-

du<sup>17</sup>. Fakat bu durum Yeniçeri ocağının kaldırılması kararı ile değişip kati bir hal aldı. Aslında Yeniçerilerle yüzleşmek isteyen hükümet bazı Bektaşilerin onlara destek vermeleri ve Yeniçerilerin Bektaşî tekkelerine sızmaları ve saklanmaları ihtimaline karşılık böyle bir yasaklama yoluna gitti. Dönemin tarihçileri Esad Efendi, Ahmet Lütfi Efendi ve Ahmet Cevdet Paşa Vak'a-i Hayriye günü Bektaşî babalarının ocak propagandası yaptıklarını ve bunun için Bektaşîliğin yasaklandığını bildirmektedirler (Esad Efendi, 1243: 205-206; Ahmed Cevdet Paşa, 1309-XII: 181-183; Ahmed Lütfi Efendi, 1290-I: 150-151). Hâlbuki Bektaşî tekkelerinin kapatılması kararının alındığı meşveret meclisinde Bektaşîlerin Yeniçerilerle ilişkileri üzerinde durulmamış, Bektaşîlerin Vak'a-i Hayriye'ye destek verdiklerine dair tek bir kelime edilmemiş, daha çok onların dine muhalif hal ve davranışları dile getirilmiştir<sup>18</sup>. Toplantıda Bektaşîler ile Yeniçeriler arasındaki ilişkiyle ilgili sadece Bektaşîlerin, Yeniçerilere dayanmak suretiyle Hacı Bektaş Veli tekkesine bağlı diğer tekke ve zaviyelerin isimlerini değiştirerek kendilerine mal ettikleri, vakıfların gelirlerine el koydukları, tekkeler kurup açık ve gizli olarak pek çok kötülüğü yaydıkları üzerinde durulmuş, bu gerekçe ile Bektaşîlere ait vakıfların da ellerinden alınması kararlaştırılmıştır (BOA, Mühimme-i Asakir Defteri, nr. 26, s.15, 192). Yasak uygulanırken de Bektaşîler, Yeniçerilere olan desteklerinden ziyade itikadi kusurları bakımından ağır eleştiriler almışlardır. Böyle olmakla birlikte Bektaşîliğin yasaklanması siyasi bir karar idi ve asıl mesele Yeniçerilerin yok edilmek istenmesiydi. Dini gerekçe siyasi karara meşruiyet kazandırmış oldu. Bu arada Yeniçerilere karşı Sultan II. Mahmud'u destekleyen ilmiye sınıfı Bektaşîlerin üzerine gidilmekle memnun edilmeye çalışıldı.

### 5. Vak'a-i Hayriye'de Bektaşîler

Bektaşî derviş ve babalarından Vak'a-i Hayriye'de isyana katılarak Yeniçerileri cesaretlendirenler olduğu ifade edilmiştir. Şirvanlı Fatih Efendi ihtilal esnasında "ol tâife-i pür-dalâl"ın Et Meydanı'nda toplanıp "yuf borusu" çaldıklarını bildirmektedir (Şirvanlı Fatih Efendi, 2001: 20). Yine nakledildiğine göre isyan sırasında Bektaşî babaları, Yeniçerilerin önlerine düşüp, "Ayakdaşlar! Sakın fütur getirmeyin! Tereddüt göstermeyin! Ocağın nâmı kıyamete kadar kalkmaz! Göreyim sizi, Hacı Bektaş Ocağını uyandırın!" diyerek onları tahrik etmişlerdir (Ahmed Cevdet Paşa, 1309-XII: 154). Esad Efendi'ye göre Bektaşî babalarının bir kısmı Et Meydanı'nda ellerinde teberlerle Yeniçerileri kışkırtırken, bir kısmı da isyancıları çoğaltmak için İstanbul'a dağılmışlardır. Keza, Esad Efendi, Üsküdar'dan İstanbul yakasına geçen bir Bektaşî'nin Yeniçerilerin isyan ettiklerini ve hükümeti ele geçirdiklerini etrafta bulunanlara coşkuyla duyurduğunu, hatta onun kale efradını harekete geçirmek üzere yola çıktığını anlatmaktadır (Esad Efendi, 1243: 205-206; Ahmed Cevdet Paşa, 1309-XII: 155). Ayrıca bir diğer isyanla ilgili rivayete göre Bektaşî babaları tarafından işletilen kahvehaneler Yeniçerilerin toplandıkları ve isyan planları yapıp idare ettikleri yerler haline gelmiştir (Berkes, 1978: 44; Aslan, 2004: 90).



Faroqhi'ye göre Hacı Bektaş şeyhleri Yeniçeri Ocağı'nın ortadan kaldırılması süreci içine kendilerinin çekilmesine mani olmaya çalışmışlar, Vak'a-i Hayriye'deki olaylarda Bektaşî tarikatının rolü "şaşılacak derecede pasif kalmış"tı. O kadar ki Yeniçerilerin direnişine bir şekilde katılma çabası dahi söz konusu olmamıştı. Keza 1850'den itibaren tarikatın Osmanlı hükümetince hoş görülüp yeniden faaliyet göstermesine olanak sağlayan bu "pasif" tutumları olmuştu (Faroqhi, 2003: 45).

Öte yandan Vak'a-i Hayriye'de Yeniçerilere destek verdiği ifade edilen Bektaşî şeyhlerinden biri Kıncı Baba'dır. Aynı, Yeniçeri Ocağı'nın kaldırılmasına dair kaleme aldığı *Nusretnâme*'sinde Yeniçeri ve Bektaşîlerin birlikte anıldıklarına vurgu yapmakta, Sultan II. Mahmud'un otuz bin "zümre-i Bektaşiyân u eşkiya"yı (Arslan, 2000: 370) tard ve mahvettikten sonra "bi-mezheb" Bektaşîleri de idam ve sürgün ederek Hz. Peygamberi razı kıldığını, Bektaşî tekkelerini altüst etmekle kalmayıp Kıncı Baba'yı da ortadan kaldırdığını bildirmektedir. Aynı devam eden satırlarda Kıncı Baba'yı *dinsiz, Yezid, Şeyh-i Necdî'yemürid, zındık, mülhidve fasık* gibi çok ağır ifadelerle anarak İstanbul'da fesat çıkardığını ve halkın itikadını bozduğunu iddia etmektedir. Buradan Kıncı Baba'nın Yeniçerilere doğrudan olmasa bile dolaylı olarak destek verdiği, bunu da Vak'a-i Hayriye sonrası canıyla ödediği sonucuna varılmaktadır (Arslan, 2000: 361). Oysa dönemin kaynaklarında dikkat çeken husus Kıncı Baba'nın idamı sırasında Yeniçerileri kışkırtmasından ve isyana katılmasından söz edilmeyip itikadi açıdan hatalı bulunup cezalandırılmasıdır. Bu durum Vak'a-i Hayriye günü Yeniçerileri destekledikleri sebebiyle tutuklandıkları ifade edilen ve idamları gerçekleştirilen diğerleri için de geçerli olmuştur. Bu kişiler İstanbul Ağasızâde Ahmed ve Yusuf Ağâh Efendi'dir.

## 6. Vak'a-i Hayriye Sonrası Yeniçeri ve Bektaşî Takibi

Vak'a-i Hayriye günü (15 Haziran 1826) sonrası da Yeniçerilerin takip ve imhalarına devam edilmiştir. İstanbul dışına kaçan Yeniçeriler izlenip, özellikle Belgrad ve Mudanya ormanlarına sığınanlar bu ormanlar muhtelif yerlerden ateşe verilerek yok edilmişlerdir (Koçu, 1964: 329-331). Bölgede bulunan Bektaşî tekkelerinden Ağlamış Baba tekkesi de bu yangın sırasında ortadan kalkmıştır. Böylece Ağlamış Baba tekkesindeki dervişler, tekkeye sığınan Yeniçerilerle aynı kaderi paylaşmışlardır (Yücer, 2003: 493).

Vak'a-i Hayriye sonrası İstanbul'da geniş bir araştırma başlatılmıştır<sup>19</sup>. Hamamlarda, viranelerde saklananlar ve kıyafet değiştiren Yeniçeriler yakalanarak idam edilmiştir. Onlara yardım ve yataklık edenlere ise ağır cezalar verilmiştir (Sakaoğlu, 1994-VII: 358)<sup>20</sup>. Aynı işlem taşrada da uygulanmıştır. Vilayetlere Yeniçerilik iddiasında bulunanların yakalanarak gerekli cezalara çarptırılmalarını emreden talimatlar gönderilmiştir<sup>21</sup>. Ancak ocağın eyaletlerde kaldırılması hükümet merkezindeki kadar kolay olmamıştır. Bosna ve Erzurum gibi vilayetlerde Yeniçerilerle mücadeleler

yıllarca devam etmiştir. Bilhassa Bosna'da Yeniçerileri ortadan kaldırmak isteyen devlet yönetimi büyük tepki ve güçlüklerle karşılaşmıştır<sup>22</sup>. Hâlbuki hükümet Yeniçerileri hatırlatan her şeyi ortadan kaldırmaya çalışmış, Yeniçeri mezar taşları kırılmış, Yeniçeri yevmiyelerinin yazıldığı defterler ve evraklar Ayasofya Hamamı'nın küllhanında yakılarak imha edilmiştir (BOA, C.AS, 615/25937).

Hükümet Vak'a-yı Hayriye sonrası bir taraftan Yeniçeriler ortadan kaldırılırken, diğer taraftan bu olaya iştirak ederek Yeniçerilere cesaret veren Bektaşilerin kimler olduğu ile ilgili de takibat başlatmıştır. Yapılan araştırmalar neticesi Vak'a-i Hayriye günü Yeniçerileri destekledikleri ileri sürülen Üsküdar şeyhi Kıncı Baba, kadılarından İstanbul Ağasızâde Ahmet Efendi ve Hâceğândan Salih Efendi başta olmak üzere toplam altı Bektaşî yakalanarak darphane hapisanesine kapatılmıştır. Daha sonra bu kişiler ve bunlarla işbirliği içinde olan Bektaşiler hakkında hükmün ne olacağı görüşülmek üzere Topkapı Sarayı'nda bir toplantı yapılması emredilmiştir (BOA, HAT, 290/17351; Esad Efendi, 1243: 207). Koçu'ya göre ihtilalden sonra, Bektaşiler vak'aya Yeniçerilerin yanında iştirak etmiş gibi gösterilmiş (Koçu, 1964:326), sancak-ı şerif çıkartılıp "Müslüman olan altına gelsin" denildiğinde Bektaşilerin Yeniçeri kazanının yanına gittikleri ifade edilmiştir (Gölpınarlı, 1947: 1199).

Bektaşiler hakkında toplantı yapılması emri, Bektaşî tekkelerinin ve Bektaşiliğin ortadan kaldırılmasına yönelik ilk adım olmuştur. Nitekim Tarihçi Lütfi, Yeniçeri Ocağı'nın ilgasından sonra Bektaşiliğin de takibata uğramasını normal bir durum olarak yorumlamakta ve Bektaşilik ismi durduğu müddetçe Yeniçeri ocağının kaldırılmış sayılmayacağını vurgulamaktadır (Ahmed Lütfi Efendi, 1290-I: 150, 168). Keza Esad Efendi de Bektaşilerin takibini Yeniçerilik ile özdeşleştirerek Yeniçerileri "devlet", Bektaşileri "din düşmanı" olarak takdim etmektedir (Esad Efendi, 1243: 206).

Meşveret toplantısından bir gün önce 7 Temmuz 1826'da kanunnamesi çıkarılan Asakir-i Mansure-i Muhammediye ordusuna Yeniçerilerin ve Bektaşilerin sızmalarının önlenmesi için tedbir alınması istenmişti (BOA, HAT, 340/19426). Ancak bir süre sonra hükümetin elde ettiği istihbarat yeni kurulan orduya Yeniçeri taraftarı Bektaşî zabitlerin sızdıkları ve orduyu bozmaya çalıştıkları yönündeydi. Bunun üzerine takibatlar daha da sıkılaştırıldı. Yeni orduya katıldıkları tespit edilen ve fesat çıkarmak üzereyken önü alınan Yeniçerilerden 800'ü Sakız, Midilli ve Bozcaada gibi yerlere gönderilip Bektaşilerin temizlenmesine bakılması istenmişti (BOA, HAT, 340/19438). Bu arada köşede bucakta kalmış olan Yeniçeri bakiyelerinin İstanbul'da bir takım kötü hadiseler ve söylentilere sebep oldukları anlaşılıp dikkat ve ihtimam göstermeyen İhtisap Ağası Mustafa ve adamları da sürgün edildi (BOA, HAT, 500/24495). Bununla birlikte devletin Bektaşilerin askerle ilişkisinden rahatsızlık duymasının bir başka sonucu yeni kurulan Asakir-i Mansure ordusunun

Mevlana Celaleddin-i Rumi'nin kudsiyetine havale edilip ordu şeyhliğine Mevlevi meşayihinden birinin Mareşal rütbesiyle tayin edilmesi idi (Hasluck, 1928: 133; Gündüz, 1989: 146). Zira Yeniçeri Ocağı'nda 99. Orta'da ikamet ettirilen Bektaşî babası Miralay rütbesinde bulunuyordu.

Bu arada 17 Eylül 1826'da Asakir-i Mansure ordusu içine giren Yeniçerilerin ve Bektaşîlerin bir isyan çıkarmak istedikleri tespit edilmişti. Serasker kapısındaki bazı askerler arasında kararlaştırılan bu isyana Bektaşîlerden Lüleci Ahmed, Şeyh Mehmed, Unkapanı'nda Hafız İbrahim ve Laleli'de Perşembe tekkesi şeyhi Mehmed gibi üç yüzden fazla dervişin destek verecekleri ve bu konuda tahriklerde buldukları ihbarı gelmişti (Uzunçarşılı, 1984-I: 582-594). Bunun üzerine yeni orduya katılan bazı Yeniçerilerin, Bektaşî kıyafetinde biriyle görüşerek ocağın yeniden kurulacağına dair rüyalar üzerine konuştukları tespit edilip, sekizi kurşuna dizilerek, dokuzu çarşı ve pazarda idam edilerek ortadan kaldırılmıştır. Bununla birlikte 1826 yılı sonlarında Asakir-i Mansure içine girmiş Yeniçerilerin tahrikiyle Serasker Paşa ve Osman Ağa'yı öldürmek ve böylece Yeniçeri Ocağı'nı ihya etmek üzere bir isyan çıkarılmış, ancak bunlar da kısa zamanda dağıtılmışlardır (Ahmed Cevdet Paşa, 1309-XII: 187-188).

Bektaşîliğin yasaklanması emriyle İstanbul tekkelerinin yıkılması ve içlerindeki şeyh ve dervişlerin sürgüne gönderilmelerinin ardından bir süre sürünce mede kalan yasak Lüleci Bektaşî olayı ile bir daha gündeme oturmuş ve padişahın nazar-ı dikkatini çekmiştir. Nitekim Sultan II. Mahmut Bektaşîlerin yeniçerilerle birlikte "Yeniçeriliği ihya etmek" için isyana teşebbüs etmeleri üzerine "Bu seferki fesadın menşei Bektaşîler olmak hasebiyle" diye başlayan hatt-ı hümayununu yazmıştır (BOA, HAT, 290/17383). Böylece Bektaşîler ocağın yeniden uyandırılması teşebbüsünde başı çekmişler ve "fesad"a sebep olmuşlardır. Uzunçarşılı'ya göre bu olay Yeniçeriliği ihya adına girişilen ve içlerinde Bektaşîlerin olduğu tespit edilen barışsız gizli bir teşebbüstür (Uzunçarşılı, 1984-I: 582-583).

Konuyla ilgili yürütülen tahkikat neticesine göre Yeniçeriliği ihya etme teşebbüsü Lüleci isminde bir Bektaşî ile onun şeyhi etrafından gelişmiştir. Tahkikat adı geçen şeyhin remilcilik yaparak yakın zamanda Yeniçeri ocağını uyandırmak üzere bir darbe yapılacağı şayiasını çevresine yaydığı ortaya çıkarmıştır. Şeyh farklı tarihler vererek bu darbenin muhakkak yapılacağını ima etmiştir. Bu kehanetlerin birinde, Safer ayının 17'sinde eli teberli on iki bin Bektaşî'nin kible cihetinden geleceği, diğerinde ise bir tekbir ile bu yeni ordunun bozulacağından bahsedilmiştir. Yine tahkikatta bu Bektaşîlerin bir araya gelip "ism-i Celâl" çekerek ordunun bozulması için manevi bir çaba sarf ettikleri öğrenilmiştir. Neticede ortaya çıkarılan bu teşebbüs kısa sürede dağıtılmış ve tahrikçileri divan-ı harpte yargılanmıştır. Yargılamada toplam 14 kişi sorgulanmış; bunların yarısı tahliye edilmiş, diğer yarısının ise sürgüne gönderilmesine karar verilmiştir (BOA, HAT, 341/19475).

Yürütülen tahkikat ve yargılamada olayın biri açık diğeri gizli iki aşamalı olarak araştırıldığı göze çarpmaktadır. Nitekim Kumkapı, Laleli, Saraçhane, Avrat Pazarı, Sultan Selim, Fethiye ve Paşabahçe gibi farklı semtlerde oturan zanlılara dair araştırma yapılırken mahallelerin imam, müezzin ve çeşitli meslek gruplarından oluşan ve 17 kişiye varan şahitlere başvurulmuştur. Bununla birlikte yapılan gizli soruşturmada Bektaşî olduğu anlaşılan kişilere sürgün kararı verilmiştir (BOA, HAT, 340/19426; Uzunçarşılı, 1984-I: 593-594). Paşabahçe İmamı Göynüklü Hafız Mehmed Baba isimli kişi, “zâhirde sûret-i zühd ve salah ve müttaki ve hüsn-i kitâbetle meşhur ise de bâtinen fâsîd itikad ve hâlis Bektaşî olduğu tevâtür rütbesinde sâbit ve hakikat hâline muttali bi-garaz erbâb-ı vukufdan sırren ve alenen bi’t-taharri tahkik” olduğu ifade edilerek sürgüne gönderilmiştir. Lüleci İbrahim ve Afyoncu Mustafa da Bektaşîliklerinin çok açık olduğu belirtilerek sürgün edilmişlerdir (BOA, A.MKT, 1987/42).

Yeniçerilik ortadan kaldırıldıktan sonra sıra onlarla ilişki içerisinde olan kurumlara gelmiştir. Bunlardan biri Bektaşîlik iken diğeri Yeniçerilerin işlettikleri berber dükkânları ve kahvehanelerdir. Buralar da camiye gitmeyen bir takım işsiz güçsüz kimselerin toplanma yerleri oldukları ileri sürülerek ocakları yıktırılıp başka işler için kullanılmalari emredilmiştir (BOA, Mühimme-i Asakir Defteri, nr.26, s.14; Esad Efendi, 2000: 653).

Devlet uzun yıllar Yeniçerilerin izini silmek adına her türlü yola başvurmuştur. Hükümet resmi yayın organları ve tarihçiler eliyle Yeniçeriler ve Bektaşîler aleyhinde propaganda yapmıştır. Bu yapılırken halk arasında garip hikayeler de yayılmıştır. Bunlardan biri Karaağaç semtine kaçıp bir sakız ağacının kovuğuna saklanan ve burada garip bir şekilde ölen Yeniçeri ustasıdır. Anlatılan bu olayla “gürûh-ı mekrûha” olan Yeniçeriler sanki Allah’ın gazabına uğramış gibi gösterilmiştir. Yine anlatılanlara göre başka bir garip olay kale yamaklarının def edilmesi sırasında yaşanmıştır. Kale yamakları bir gemiye bindirilip İstanbul’dan uzaklaştırılırken şiddetli bir fırtına çıkmış ve gemileri batmıştır. Bu arada askerlerin on beşi sandallarla kurtarılmak istenirken, bu defada halatlar kopmuştur (Mutlu, 1994: 69). 1833 yılında ise Takvim-i Vekâyi’de çıkan Tırnova’da hortlayan ve vampirlik yapan iki Yeniçeriyle ilgili haber propagandanın yıllarca sürdüğünü göstermektedir (*Takvim-i Vekâyi*, nr.68, 6 Ağustos 1833; Ortaylı, İstanbul 1999: 38).

### Sonnotlar

<sup>1</sup> Ayrıca bu rivayet Batılı eserler ve seyahatnâmelerde de anılmaktadır (Slade, 1833: 377; Clement, 1895: 288; Farlane, 1850-I: 299; Brown, 1868: 140-141). Ayrıca Yeniçeri-Bektaşîlik ilişkileri 1810’da Viyana’da bir tiyatroya konu olmuştur. Tiyatro, Yeniçeri Ocağı’nın kuruluşunda Bektaşîliğin rolünü anlatmaktadır (Chabert, 2000: 48-61).

- <sup>2</sup> Aşıkpaşazade'nin Hacı Bektaş Veli'nin Osmanlı hükümdarları ile görüştüğü ve Yeniçerilerin Bektaşilere ait olduğu söylenen borkü giymeleri iddiasına karşı çıkması kendisiyle aynı dönemde yaşayan ve bu iddiaları dile getiren tarihçilerden kaynaklanmaktaydı. Mesela XV. yüzyıl tarihçilerinden Kemal, Hacı Bektaş Veli'yi Osman Gazi ile görüşürmekte ve Yeniçerilerin ak bork giymelerini ona bağlamaktadır (Kemal, 2001: 40-42). Oruc Bey, Orhan Gazi'nin kardeşi Alaeddin'in tavsiyesiyle askerlerine o sırada Amasya'da bulunan Hacı Bektaş Veli'den izin alıp ak bork giydirdiğini nakletmektedir (Oruc Beg Tarihi, 2007: v.13a). Mehmed Neşri ve Âli de Oruc Bey'le aynı şeyi söylemektedirler (Mehmed Neşri, 1983-I: 77; Gelibolulu Mustafa Ali Efendi, 1997-I: 70). Ancak XVI. yüzyılın ilk çeyreğine ve ortalarına ait Kemalpaşazâde, Hadidi ve Lütfi Paşa'nın tarihlerinde Aşıkpaşazâde de olduğu gibi ak borkün Alâeddin Paşa'nın tavsiyesi ile giyildiği söylenmekte, Hacı Bektaş Veli'den bahsedilmemektedir (İbn-i Kemal, 1983-II: 54-55; Hadidi, 1991: 60; Lütfi Paşa, 2001: 158). Bunlarla birlikte Nişancı Mehmed Paşa, Aydınoğlu Gazi Umur Bey'in askerlerinin Bektaşî borkü giydiklerini, elde ettikleri ganimetleri bu borklerle paylaştıklarını haber vermektedir (Nişancı Mehmed Paşa, 1279: 115).
- <sup>3</sup> Yeniçeri-Bektaşî ilişkilerinin ne zaman başladığı, neden Hacı Bektaş Veli'nin "pîr" kabul edildiği ve Yeniçerilerin Bektaşîleşmesi konusunun çeşitli araştırmacıların fikirlerine başvurularak ele alındığı çalışmalardan biri için bkz. Köse, 2009: 195-207.
- <sup>4</sup> Bu yolculuk esnasında Otman Baba bir Yeniçeriye başındaki borkün kimin eseri olduğunu sormuş, o da "giydiğim bork Hünkâr Hacı Bektaş kisvetidir" cevabını vermişti (Otman Baba Velâyetnâmesi -Tenkitli Metin-, 2007: 202).
- <sup>5</sup> 99. Orta'ya Bektaşîlerin 1591 yılında alındığı rivayet edilmektedir (And, 1971: 13).
- <sup>6</sup> 1529 yılında I. Viyana kuşatmasında Gül Baba böyle bir hizmet görmüştü. 1645 yılındaki Girit seferinde ise Horosani Ali Baba bir miktar Bektaşî dervişle orduya katılıp adanın fethinde bulunmuştu (Köprülü, 2006: 159).
- <sup>7</sup> Bu kışlayı Esad Efendi 94. Orta olarak belirtmektedir (Esad Efendi, 1243: 203).
- <sup>8</sup> Bektaşîliğe intisap eden Yeniçeriler arasında XVI. yüzyılda iki defa Yeniçeri Ağalığı yapan Yemişçi Hasan Paşa; 1739 yılında Yeniçeri Ağası, daha sonra Sadrazam olan Said Hasan Paşa; Yeniçeri Ocağı'ndan yetişerek 1746'da sadrazamlığa getirilen Tiryaki Mehmed Paşa; 1806'da Yeniçeri Ağası olan İbrahim Paşa bulunmaktadır (Noyan, 2003-VI: 6, 288, 332, 346).
- <sup>9</sup> XVI. yüzyılda Halvetî şeyhlerinden İbrahim Gülşeni'ye intisap eden Yeniçerilerin ve sipahilerin çokluğu Sadrazam İbrahim Paşa'yı dahi endişelendirmişti. Ancak Şeyh Gülşeni'nin askerlere yaptığı nasihatlerde, "Sizin için farzlardan sonra padişahın hizmeti gelir. Eğer benim rızamı ve aldığınız ulûfenin helal olmasını istiyorsanız, sakın padişaha hizmette kusur etmeyin" demesi sadrazamı rahatlatmıştı. Bununla birlikte aynı dönemde Bayramî tarikatı şeyhlerinden İsmail Maşuki'ye Yeniçeri askerlerinden mürid olanlar olmuştu. Yine Kanuni Sultan Süleyman'ın şehzadelerinden Sultan Bayezid Kütahya'da sancak beyi iken emrindeki Yeniçerilere hoca olarak Nakşî şeyhlerinden Abdurrahman Gubarî'yi tayin etmiş, Yeniçeriler de bu şeyh vasıtasıyla Nakşî tarikatına intisap etmişlerdi (Öngören, 2000: 332-334).

<sup>10</sup> Ayrıca Kahire'deki Kasr-ı ayn tekkesinin de ocak-tarikat ilişkisinde önemli bir yeri olduğu anlaşılmaktadır (BOA, C.EV, 366/18585).

<sup>11</sup> Bu gülbanglardan biri şöyledir:

“Allah Allah illallah

Baş uryan, sine püryân, kılıç al kan

Bu meydanda nice başlar kesilir hiç olmaz soran

Eyvallah, eyvallah...

Kahrımız, kılıcımız düşmana ziyan

Kulluğumuz Padişaha ayân

Üçler, yediler, kırklar

Gülbang-ı Muhammedi, nur-ı Nebi

Pirimiz, hünkârımız Hacı Bektaş Veli

Demine, devrânına Hü diyelim, Huu!...” (Özbilgen, 2003: 260).

Sofa tezkeresinde de “Biz ki Yeniçerileriz. Hacı Bektaş-ı Veli pîrimiz ve erenler ve evliyalar destgirimizdir” ifadeleriyle Hacı Bektaş Veli'nin Yeniçerilerin pîri olduğu ortaya konulmaktadır (Mustafa Nuri Paşa, 2008-I/IV: 379). Ayrıca Birge, “pîrimiz Hacı Bektaş Veli” ifadeleri yer alan 1822 tarihli Yeniçeri terhis belgesinden söz etmektedir (Birge, 1937: 75).

<sup>12</sup> “... dūdman-ı Yeniçeriyâna hulûl birle hamîr-i mâye-i fesâdları olarak anları dahi tarik-i bagiye delâlet ü takrib etmeleriyle...” (Esad Efendi, 2000: 648). Cevdet Paşa da Esad Efendi'den naklederek Bektaşilerin Yeniçerilere sokulup onları dalaletle sevk ettiklerini söylemektedir (Ahmed Cevdet Paşa, 1309-XII: 181).

<sup>13</sup> Selanikli Hilmi bu hadiseyi şu şekilde anlatmaktadır: “Tertip edilen ayak divanında ertesi sabah harbe girişmek lüzumuna karar verildi. Çünkü Anadolu askerinin bir kısmı Şia mezhebinde olduğu için düşman askeri ile temasta bulunmamaları icap ediyordu. Binaenaleyh tertibat-ı harbiyenin hatt-ı hareketi mevki-i müzakereye konuldu. Ferdası gün hücum edileceği ilan olundu. Bütün ordu zafer nidalarıyla tahlil ve tekbire başladı.” (Selanikli Hilmi, 1329-I: 209)

<sup>14</sup> Kalender Çelebi'nin isyanı sırasında Çiçekli, Akça Koyunlu, Masadlı, Bozoklu gibi büyük Türkmen aşiretleri de onun yanında yer almışlardı. Ayrıca daha önce çıkan Baba Zünun isyanında dağıtılan grupların da ona katılmasıyla etrafında otuz binden fazla kişi toplanmıştı. Muhtemelen isyanın çıkmasında bu zümrelerin ve yaşadıkları iktisadi problemlerin önemli bir etkisi bulunmaktaydı (Hammer, 1330-V: 70-71).

<sup>15</sup> Kalender Çelebi'nin cenazesi Hacı Bektaş Veli tekkesine getirilerek defnedilmiş ve daha sonra mezarı üzerine türbe yaptırılmıştır (Ankara Vilayeti Salnâmesi, 1290: 125-127; Koca, 2005: 291).

<sup>16</sup> Haydar Baba'nın terekesi için bkz. BOA, C.ADL, 9/593.

- <sup>17</sup> Kaymakam Rüşdi Paşa'nın muhtelif defalar Bektaşî kıyafetiyle tebdil-i kıyafet dolaşması için bkz. Cabi Ömer Efendi, 2003-II: 924, 933, 947.
- <sup>18</sup> Meşveret meclisinde tartışılan konular ve alınan kararlar için bkz. BOA, HAT, 290/17351; Esad Efendi, 1243: 209-210; Ahmed Cevdet Paşa, 1309-XII: 182; Ahmed Lütfi Efendi, 1290-I: 150.
- <sup>19</sup> Fırar eden Yeniçerilerin takip edilmeleri hakkında bkz. BOA, C.AS, 760/32062.
- <sup>20</sup> Yeniçerilikle alakası olan sekiz kişinin idamı hakkında bkz. BOA, HAT, 294/17496; Sivas ve Tokat'ta ahaliden yirmi kişi idam edilmiştir. Diğer idam edilenler için bkz. Ahmed Lütfi Efendi, 1290-I: 173-174.
- <sup>21</sup> Yeniçerilik iddiasında bulunanların tenkil edilmelerine dair bkz. BOA, C.AS, 596/25109; Bosna eyaletinde Yeniçerilik iddiasına karşı alınması gereken tedbirlere dair bkz. BOA, HAT, 438/22106-A; Bağdat'ta Yeniçeri ağalığının derhal ilgasıyla Yeniçerilik lafzının dahi dile alınmaması emrine dair bkz. BOA, C.DH, 62/3056; BOA, HAT, 393/20827-H.
- <sup>22</sup> Yeniçeriliğin ilgası hakkındaki ferman Bosna'ya gelince buradaki Yeniçerilerin muhalefeti hakkında bkz. BOA, HAT, 1056/43477; BOA, HAT, 1056/43477-B; 1836'da Bosna'da devletin mülga Yeniçerilere ait bir emri için bkz. BOA, HAT, 332/19121-G.

## Kaynakça

### A. Arşiv Belgeleri

- Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA), A. MKT 1987/42.  
 BOA, Cevdet Adliye (C. ADL), 29/1734; C. ADL, 9/593.  
 BOA, Cevdet Askeriye (C.AS), 1042/45741; C.AS, 596/25109; C. AS, 615/25937; C.AS, 760/32062; C. AS, 920/39790; C. AS, nr. 45557.  
 BOA, Cevdet Dahiliye (C.DH), 62/3056; C. DH, 78/3869.  
 BOA, Cevdet Evkaf (C.EV), 280/14281; C.EV, 366/18585; C.EV, 55/2706.  
 BOA, Hatt-ı Hümayun (HAT), 289/17328; HAT 510/25034; HAT 510/25034-B; HAT 510/25034-C; HAT 864/38542; HAT, 1056/43477; HAT, 1056/43477-B; HAT, 120/4900; HAT, 1275/49501; HAT, 278/16384; HAT, 284/17078; HAT, 289/17328; HAT, 290/17351; HAT, 293/17451; HAT, 294/17496; HAT, 332/19121-G; HAT, 340/19426; HAT, 340/19438; HAT, 341/19475; HAT, 393/20827-H; HAT, 438/22106-A; HAT, 500/24495; HAT, 504/24846; HAT, 725/34510.  
 BOA, İE.EV, nr. 4053, 5707.  
 BOA, Mühimme Defteri (MD), nr. 32, s. 204; MD, nr. 35, s.174, 188; MD, nr. 41, s. 484; MD, nr. 73, s. 302.  
 BOA, Mühimme-i Asakir Defteri, nr. 26, s. 14, 15, 89, 192-193.  
*Burdur Şer'îye Sicili*, nr. 204, s. 2.  
*Bursa Şer'îye Sicili*, nr. B. 317/558, v. 6a.

## B. Kaynak Eserler ve Araştırmalar

- Ahmed Cemâleddin Efendi. (1328). *Bektâşî Sırrı nâm Risâleye Müdâfa'a*. Dersââdet.
- Ahmed Cevad. (1299). *Tarih-i Asker-i Osmanî*. İstanbul.
- Ahmed Cevdet Paşa. (1309). *Tarih-i Cevdet*. IV-X-XII. Dersââdet.
- Ahmed Lütüfî Efendi. (1290). *Tarih-i Lütüfî*. I. İstanbul.
- Ahmed Rasim. (1326-1327). *Resimli ve Haritalı Osmanlı Tarihi*. İstanbul.
- AKDAĞ, M. (2009). *Türk Halkının Dirlik ve Düzenlik Kavgası Celali İsyanları*. İstanbul.
- ALKAN, M. (2009). “Yeniçeriler ve Bektaşilik”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*. 50, 243-260.
- AND, M. (1971). “XVI. Yüzyılda Acemi ve Yeniçeri Ocağı”. *Hayat Tarih Mecmuası*, I/2. 13-17.
- Ankara Vilayeti Salnâmesi. (1290, 1325). Ankara.
- ARSLAN, M. (2000). “Yeniçeriliğin Kaldırılmasına Dair Edebî Bir Metin: Aynı'nin Manzum Nusretnâmesi”. *Osmanlı Edebiyatı, Tarih, Kültür Makaleleri*. İstanbul. 319-370.
- ASLAN, S. (2004). “Yeniçeri ve Kapıkulu Süvarilerinin İsyanlarına İlişkin Bir Analiz”. *Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*. XXVIII/1. 89-101.
- Aşıkpaşazade Tarihi*. (1332). İstanbul: Tarih-i Osmanî Encümeni Neşri.
- BERKES, N. (1978). *Türkiye'de Çağdaşlaşma*. İstanbul.
- BİRGE, J. K. (1937). *The Bektashi Order of Dervishes*. Londra.
- BROWN, J. P. (1868). *The Dervishes or Oriental Spiritualism*. Londra.
- BUSBECG, O. G. (Tarihsiz). *Türkiye'yi Böyle Gördüm*. haz. Aysel Kurutluoğlu.Tercüman 1001 Temel Eser.
- Câbî Ömer Efendi. (2003). *Câbî Târihi (Târih-i Sultan Selîm-i Sâlis ve Mahmud-ı Sâni) Tahlîl ve Tenkidli Metin*.I-II. haz. Mehmet Ali Beyhan. Ankara.
- CHABERT, T. (2000). “Hacı Bektaş ve Yeniçeri Ocağı'nın Kuruluşu”. çev. Metin And.*Pir Sultan Abdal Dergisi*. 41. 48-61.
- CLEMENT, C. E. (1895). *Constantinople The City of the Sultans*. Boston.
- ÇAMUROĞLU, R. (1991). *Yeniçerilerin Bektaşiliği ve Vaka-i Şerriye*. İstanbul. Çelebizâde Asım Efendi. (1282). *Tarih-i Çelebizâde*. İstanbul.
- DANIŞMEND, İ. H. (1948). *İzahlı Osmanlı Tarihi Kronolojisi*. II. İstanbul. Defterdar Sarı Mehmed Paşa. (1995). *Zübde-i Vekâyiât*, haz. A. Özcan. Ankara. Defterdar Sarı Mehmed Paşa. (1969). *Nesayihü'l-Vüzera ve'l-Ümera*. der. H. R. Uğural. Ankara.
- EĞRİ, O. (2002). “Yeniçeri Ocağının Manevi Eğitimi ve Bektaşilik”. *Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*.24. 113-132.
- EROL, M. (2003). “Azbi Baba ve Divanı”. *Türkbilig (Eski Türk Edebiyatı Özel Sayısı)*. 6. 168-186.
- Esad Efendi. (1243). *Üss-i Zafer*. İstanbul.



- Esad Efendi. (2000). *Vak'ânüvis Es'ad Efendi Tarihi (Bâhir Efendi'nin Zeyl ve İlâveleriyle) 1237-1241/1821-1826*. haz. Ziya Yılmaz. İstanbul.
- Evlîya Çelebi. (1996-2001-2003). *Evlîya Çelebi Seyahatnâmesi*. I-IV-V-VII-VIII-X. haz. Orhan Şaik Gökyay-Seyit Ali Kahraman-Yücel Dağlı-Robert Dankoff-İ. Sezgin. İstanbul.
- FARLANE, C. M. (1829). *Constantinople in 1828*. Londra.
- FARLANE, C. M. (1850). *Turkey and Its Destiny*. I. Philadelphia.
- FAROQHÎ, S. (2002). "Nüfuz Mücadeleleri, Yapı Sorunları ve Yeniçerilerin Sorunlu Rollerini: Bektaşilerin 1826 Öncesi Tarihine Bir Katkı". *Toplumsal Tarih*. 97. 17-25.
- FAROQHÎ, S. (1975). "XVI-XVIII. Yüzyıllarda Orta Anadolu'da Şeyh Aileleri". *Türkiye İktisat Tarihi Semineri (8-10 Haziran 1973 Ankara) Metinler/Tartışmalar*. Ankara. 197-229.
- FAROQHÎ, S. (2003). *Anadolu'da Bektaşilik*. çev. Nasuh Barın. İstanbul.
- GAUTIER, T. (1853). *Constantinople*. Paris.
- GAUTIER, T. (1912). *The Travels of Théophile Gautier-Constantinople*. Translated and edited. F. C. de Sumichrast. Boston.
- Gelibolulu Mustafa Ali Efendi. (1997). *Kitâbü't-Târih-i Kühnü'l-Ahbar*. haz. Ahmet Uğur vd. I. Kayseri.
- GÖLPINARLI, A. (1947). "Bektâşilik". *Aylık Ansiklopedi*. IV/41. 1199.
- GÖLPINARLI, A. (1963). *Alevî-Bektaşî Nefesleri*. İstanbul.
- GÜNDÜZ, İ. (1989). *Osmanlılarda Devlet-Tekke Münasebetleri*. İstanbul.
- Hadidi. (1991). *Tevârih-i Âl-i Osman (1299-1523)*. haz. N. Öztürk. İstanbul.
- Hafız Hızır İlyas. (1987). *Letaif-i Enderun (Tarih-i Enderun)*. çev. Cahit Kayra. İstanbul.
- Hammer. (1329-1330). *Devlet-i Osmâniyye Tarihi*. I-V. trc. Mehmed Atâ. İstanbul.
- HASLUCK, F. W. (1928). *Bektâşilik Tedkikleri*. trc. Râgıb Hulûsi. İstanbul.
- Hezarfen Hüseyin Efendi. (1998). *Telhisü'l-Beyan fî Kavânin-i Âl-i Osman*. haz. S. İlgürel. Ankara.
- İbn-i Kemal. (1983). *Tevârih-i Âl-i Osman*. II. haz. Şerafettin Turan. Ankara.
- KARA, M. (1990). *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*. İstanbul.
- Kemal. (2001). *Selâtin-nâme (1299-1490)*. haz. Necdet Öztürk. Ankara.
- Koca Sekbanbaşı. (1332). *Hülâsatü'l-Kelam fî Reddi'l-'Avâm*. İstanbul.
- KOCA, Ş. (2005). *Bektâşilik ve Bektâşî Dergahları*. İstanbul.
- KOÇU, R. E. (1964). *Yeniçeriler*. İstanbul.
- KOÇU, R. E. (1959). "Alemdar Paşa Vakası". *İstanbul Ansiklopedisi*. II. 600.
- KÖPRÜLÜ, F. (1988). *Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu*. Ankara.
- KÖPRÜLÜ, F. (1976). *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*. Ankara.
- KÖPRÜLÜ, O. F. (2006). "Usta-zâde Yunus Bey'in Meçhul Kalmış Bir Makalesi Bektaşiliğin Girid'de İntişarı". *Orhan Köprülü Makaleler*. haz. Bilgehan Atsız Gökdağ. Ankara. 154-196.

- KÖSE, M. Z. (2009). "Yeniçeri Ocağının Bektaşileşme Süreci ve Yeniçeri-Bektaşî İlişkileri". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaşî Veli Dergisi*. 49. Ankara. 195-207.
- Lütfî Paşa. (2001). *Lütfî Paşa ve Tévârih-i Âl-i Osman*. haz. K. Atik. Ankara.
- MANTRAN, R. (1990). *17. Yüzyılın İkinci Yarısında İstanbul (Kurumsal, İktisadi, Toplumsal Tarih Denemesi)*. I. çev. Kılıçbay-Özcan. Ankara.
- MARTİN, G. (2007). *İstanbul'a Seyahat*. çev. İsmail Yerguz. İstanbul.
- Mehmed Neşri. (1983). *Neşri Tarihi*. I. haz. Mehmet Altay Köymen. Ankara.
- Mehmed Süreyya. (1996). *Sicill-i Osmanî*. II. haz. Nuri Akbayan. İstanbul.
- Muallim Naci. *Tarih-i Selâtin-i Âl-i Osman*. Türk Tarih Kurumu Kütüphanesi. Yazma nr. 525.
- Mustafa Nuri Paşa. (2008). *Netâyicü'l-Vukû'ât (Kurumlarıyla Osmanlı Tarihi)*. I-IV. haz. Yılmaz Kurt. Ankara.
- MUTLU, Ş. (1994). *Yeniçeri Ocağı'nın Kaldırılışı ve II. Mahmud'un Edirne Seyahati Mehmed Dâniş Bey ve Eserleri*. İstanbul.
- Müneccimbaşı Ahmed Dede. (1974). *Sahâifü'l-Ahbar fî Vekayîü'l-A'sâr*. II. çev. İsmail Erünsal. İstanbul.
- Naîmâ Mustafa Efendi. (2007). *Târih-i Na'imâ (Ravzatü'l-Hüseynin fî HulâstîAhbârî'l-Hâfikayn)*. III-IV. haz. M. İpşirli. Ankara.
- Namık Kemal. (1326). *Osmanlı Tarihi*. İstanbul.
- Nişancı Mehmed Paşa. (1279). *Tarih-i Nişancı*. İstanbul.
- NOYAN, B. (2003). *Bütün Yönleriyle Bektâşîlik ve Alevîlik*. VI. Ankara.
- Oruc Beg Tarihi*. (2007). Tıpkıbasım. haz. Necdet Öztürk. İstanbul.
- ORTAYLI, İ. (1999). *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı*. İstanbul.
- Otman Baba Velâyetnâmesi (Tenkitli Metin)*. (2007). haz. Kılıç-Arslan-Bülbül. Ankara.
- ÖNGÖREN, R. (2000). *Osmanlılarda Tasavvuf Anadolu'da Süfîler, Devlet ve Ulemâ (XVI. Yüzyıl)*. İstanbul.
- ÖZBİLGİN, E. (2003). *Bütün Yönleriyle Osmanlı (Âdâb-ı Osmâniyye)*. İstanbul.
- PALMER, J.A.B. (2000). "Yeniçerilerin Kökeni". çev. Mehmet Öz, *Söğüt'ten İstanbul'a -Osmanlı Devleti'nin Kuruluşlu Üzerine Tartışmalar-*. Ankara. 483- 485.
- Peçevi İbrahim Efendi. (1981). *Peçevi Tarihi*. haz. Bekir Sıtkı Baykal. Ankara.
- PETROSYAN, İ. E. (1987). *Mebde'-i Kanûn Yeniçeri Ocağı Tarihi*. Moskova.
- SAKAOĞLU, N. (1994). "Vak'a-i Hayriye". *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi*. VII. 357-359.
- Selanikli Hilmi. (1329). *Musavver Büyük Osmanlı Tarihi*. I. Dersaadet.
- SERTOĞLU, M. (1958). *Resimli Osmanlı Tarihi Ansiklopedisi*. İstanbul.
- SLADE, A. (1833). *Records of Travels in Turkey, Greeceand of a Cruise in The Black Sea with the Capitan Pasha, inthe years 1829, 1830 and 1831*. London.
- Solakzâde Mehmed Hemdemî Çelebi. (1989). *Solakzâde Tarihi*. II. haz. Vahid Çabuk. Ankara.

- SOYER, A. Y. (1999). "XVIII-XIX. Yüzyıllarda Bektaşılık-Devlet İlişkileri". *Arayışlar -İnsan Bilimleri Araştırmaları-*.1. 75-96.
- Şânizâde Mehmed Atâullah Efendi. (2008). *Şânizâde Târîhi (1223-1237/1808-1821)*. haz. Ziyâ Yılmaz. İstanbul.
- Şemseddin Sami. (1316). *Kâmusü'l-'Alâm*. II. İstanbul.
- ŞİRİN, V. (2002). *Asâkir-i Mansûre-i Muhammediyye Ordusu ve Seraskerlik*. İstanbul.
- Şirvânî Fatih Efendi. (2001). *Gülzâr-ı Fütûhat (Bir Görgü Tanımının Kalemiyle Yeniçeri Ocağı'nın Kaldırılışı)*. haz. Mehmet Ali Beyhan. İstanbul.
- Takvim-i Vekâyi*, nr. 68, 6 Ağustos 1833.
- TANMAN, M. B. (1994). "Perişan Baba Tekkesi". *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi*. VI. 242-243.
- TANMAN, M. B. (1994). "Şahkulu Sultan Tekkesi". *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi*. VII. 128-132.
- Taylesanizâde Hafız Abdullah Efendi. (2003). *İstanbul'un Uzun Dört Yılı (1785-1789)*. haz. Feridun M. Emecen. İstanbul.
- TOTT, B. de. (Tarihsiz). *Türkler ve Tatarlara Dâir Hâtıralar*. trc. M. R. Uzmen. İstanbul.
- TUNÇAY, M. ve CAN, B. B. (2002). "Yeniçeriler, Bektaşiler ve Modernleşme Süreci (Reha Çamuroğlu ile Söyleşi)". *Toplumsal Tarih*. XVII/97. 7-16.
- UZUNÇARŞILI, İ. H. (1942). *Meşhur Rumeli Ayanlarından Tirsinikli İsmail, Yıllıköğlü Süleyman Ağalar ve Alemdar Mustafa Paşa*. İstanbul.
- UZUNÇARŞILI, İ. H. (1984). *Osmanlı Devleti Teşkilâtından Kapıkulu Ocakları Acemi Ocağı ve Yeniçeri Ocağı*. I. Ankara.
- VAROL, M. (2011). *Bektaşiliğin İlgası Sonrasında Osmanlı Devleti'nin Tarikat Politikaları (1826-1866)*. Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Basılmamış Doktora Tezi. İstanbul.
- YÜCER, H. M. (2003). *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf (19. Yüzyıl)*. İstanbul.

## EKLER



**Resim 1.** Yeniçeriler ve Yeniçeri Ocağı'nda İkamet eden Bektaşî Babası



**Resim 2.** Yeniçeriler

# BİR GRUP ÜNİVERSİTETE ÖĞRENCİSİNİN MEVLÂNA'YI TANIMA DÜZEYLERİ VE MEVLÂNA HAKKINDAKİ GÖRÜŞLERİ

Musa ÇİFCİ

## Öz

Çalışmada Mevlâna'nın ve Mevlevîliğin bir grup üniversite öğrencisi tarafından ne ölçüde tanındığının, öğrencilerin bu konularda taşıdıkları kanaatlerin belirlenerek tanıma ile kanaatler arasındaki ilişkilerin tespiti amaçlanmıştır. Çalışma iki bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde çalışma grubunun Mevlâna'yı tarihsel ve biyografik bakımdan hangi düzeyde tanıdığını ölçmek için bir form düzenlenmiş, ikinci bölümde ise grupların Mevlâna ve Mevlevîlik hakkındaki genel kanaatlerine ulaşabilmek amacıyla beşli Likert tipi tutum ölçeği uygulanmıştır. Eğitim ve kültürlenme düzeyi farklı üç grup seçilerek elde edilen veriler; cinsiyet, öğrenim düzeyi ve tema avantajı değişkenlerine göre değerlendirmeye tabi tutulmuştur. Toplam 497 kişilik denek grup, Türkçe Eğitimi, Türk Dili ve Edebiyatı, Sınıf Öğretmenliği ve Sosyal Bilgiler Öğretmenliği Bölümü öğrencilerinden oluşmaktadır. Çalışmaya katılan grupların Mevlâna hakkında yeteri kadar biyografik bilgiye sahip olmadıkları gözlenmiştir. Tema avantajına sahip olmayan grupların öğrenim düzeyleri yükseldikçe Mevlâna hakkındaki bilgilerinin azaldığı görülmektedir. Mevlâna'yı yeteri kadar tanımayan çalışma grubu üyelerinin de Mevlâna hakkındaki olumlu düşüncelere yüksek oranda katıldıkları gözlenmiştir. Cinsiyetler arasında anlamlı bir bulgu farklılığına rastlanmamaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Mevlâna, tanıma düzeyi, üniversite

## THE LEVEL OF UNDERSTANDING AND OPINIONS OF A GROUP OF UNIVERSITY STUDENTS ON MEVLANA

### Abstract

The aim of the study is to determine to what extent college students know Mevlâna (Rumi) and Mevlevi Order. In addition, I also examined the relationship between students' knowledge and understanding. The study consists of two parts: in the first part, a form has been prepared to measure the level of the study group's knowledge of Mevlâna as a historical and biographical figure. The second part contains Likert type items to investigate students' opinions about Mevlâna and Mevlevi Order. Students participating in this study are studying in Turkish Education, Turkish Literature, Classroom Teaching and Social Studies departments (n=497). Students were selected with an emphasis on the level of education and acculturation. The data were analyzed by focusing on gender, level of education and theme advantage variables. Students participating in this study did not have enough biographic knowledge

\* Prof. Dr., Uşak Üniversitesi, Eğitim Fakültesi, Türkçe Eğitimi Bölümü, Uşak/Türkiye,  
musa.cifci@usak.edu.tr  
DOI:10.12973/hbvd.73.150

on Mevlâna. The group that did not have the theme advantage represented a negative relationship between their knowledge on Mevlâna and level of education. On the other hand, the group that did not represent an in-depth knowledge on Mevlâna had more positive opinions on Mevlâna. There was no statistically significant difference between students' opinions on Mevlâna and their gender. It is obvious that Mevlâna, a prominent figure in national and international level, is not known by college students. Thus, their positive views on Mevlâna cannot be linked to a well-rooted-conscious choice about his (teachings and) ideas.

**Key Words:** Mevlâna, level of understanding, university

## Giriş

### 1. Problem Durumu

Mevlâna Celaleddin-i Rumi'nin 1207 (M) yılında bugünkü Afganistan sınırları içerisinde bulunan Belh şehrinde doğduğu kabul edilmektedir. Babası, Muhammed Bahâü'ddinVeled b. Huseyn el-Bekrî'dir. Kimi kaynaklara göre Moğol baskısı, kimine göre de başka nedenlerle (Ergün, 1993: 8; Köprülü, 1991: 217) Bahâü'd-din Veled, Belh'i terke mecbur kalarak Bağdat, Mekke, Şam, Malatya, Erzincan, Akşehir; oradan da Lârende'ye gelmiştir. Buradan da 'Alâe'd-din Keykubad'ın davetiyle Konya'ya gelip yerleşmişlerdir. M. 1230/1231'de baba Bahâü'd-din Veled'in ölümünden sonra Mevlâna onun makamına geçmiştir. Zaten kuvvetli bir ilmî çevrede yetişmiş olan Mevlâna üzerinde asıl "şiddetli ve değiştirici tesir yapan" (Köprülü, 1991: 219) M. 1244'te Konya'ya kendisini ziyarete gelen İranlı mutasavvıf Şems Tebrizî'dir. Bu güçlü etkiden ve Farsça yazmasından olsa gerek, bazı araştırmacılar Mevlâna'yı, Türk olmasına rağmen (Levend 1988: 42), Fars şairi olarak kabul etmektedirler (Vicente, 2007). Mevlâna, şark sufizminin en güçlü eserlerini (Mesnevi, Dîvan-ı Kebîr, Mektûbât, Fihî Mâfih, Mecâlis-i Seb'a)yazdıktan sonra M. 1273'te Konya'da vefat etti.

Mevlâna'nın yaşadığı dönemde Konya'da Anadolu Selçuklularının hâkimiyeti vardır. Ancak, bir taraftan Moğol baskıları ve Bizans karıştırmaları, diğer taraftan iç entrikalar Selçukluların hâkimiyetini zayıflatan unsurlar olmuşlardır (Cebecioğlu, 2007: 7). Mevlâna'nın şehri Konya böyle bir dönemde Anadolu Selçuklularının başkentliğini yapmaktadır. Türlü çekişmeler ve kargaşalar Konya'yı ve bölgeyi emniyetsiz, istikrarsız bir duruma sürüklemektedir (Güllüce, 2013: 107). Bu karışıklıklar içerisinde Anadolu, bir başka açıdan önemli kazanımlar da elde ediyordu; Moğol zulmünün oluşturduğu baskı nedeniyle pek çok düşünce ve kültür adamı daha selametli gördüğü Anadolu'ya doğru göçüyordu (Ergün, 1991: 12).

Dönemin pek çok bilim ve düşünce adamı gibi Mevlâna da o çevrede İslam edebî sanatının önemli bir temsilcisi olan Farsçayı eserlerinin dili olarak tercih etmiştir. Aslen Türk olmasına rağmen niçin Farsça kullandığı önemli bir ilmî merak

konusu olarak önümüzde durmaktadır. Mevlâna'nın elit bir zümreyle iletişim kurmak için onların rağbet ettikleri dili seçtiği söylenmektedir. Ancak, Keklik (1987: 22) Mevlâna'nın eserlerinde yer alan hikâye ve mizahî unsurların elit bir zümreye hitap etmede uygun bir tercih olamayacağını ileri sürmektedir: "... Çünkü, Mevlânâ – kanâatıma göre – sâdece elit zümreye değil, özellikle halk tabakalarına da seslenmek gâyesindeydi. Bunu gösteren nokta, düşüncelerini *hikâyeler* hâlinde ve *mecazlar*'la ortaya koymasıdır. Elit zümreye hitâb eden eserlerde, elbette ki bunların yeri olamazdı." Mevlâna'nın dil tercihi hakkında daha pek çok tahminde bulunulabilir. Ancak, Mevlâna'nın Kutadgu Bilig'in dili olan Türkçeyi ifade gücünün yetersizliğinden dolayı tercih etmemiş olması çok uzak bir ihtimaldir.

Mevlâna'nın günümüze ulaşan eserleri şunlardır: Mesnevi, Dîvan-ı Kebîr, Mektûbât, Fîhi Mâfîh, Mecâlis-i Seba. Bunlardan en çok okunanı ve bilineni<sup>1</sup> Mesnevi, altı cilttir, 25700 beyitten oluşmaktadır. Başka dillere de tercüme edilmiştir (Aksoy, 2007). Dîvân-ı Kebîr ise çoğu ilahi aşk temasında şiiirlerinden oluşan bir eserdir. Fîhi Mâfîh, çeşitli meclislerdeki sohbetlerinden oluşmaktadır. Mecâlis-i Seba adını Mevlânâ'nın yedi öğüdünden almaktadır; yedi farklı camide yaptığı sohbetlerinden oluşmaktadır. Eserin adı "Yediler Meclisi" anlamını taşımaktadır. Mektûbât adlı eseri ise yakınlarına ve dostlarına, devlet adamlarına yazdığı öğüt içerikli mektuplarından oluşmaktadır.

"Bir ayağım İslâm'da diğer ayağım bütün dünyada: *'Hemçüpergarim der-pa der-şeriat üstüvar/Pay-i diğer seyr-i heftad ü dü-millet miküned.'*" (B. Fûruzanfer, 1985: IV) sözü sufizmin temel karakteristiği kabul edilen (Henkel, 2008) Mevlâna, sadece Anadolu Türkiyesinin değil, Budizm ve benzerleri istisna edilirse, bütün doğu sufizminin en güçlüsü sayılmaktadır. UNESCO'nun, Mevlâna'nın doğumunun 800. yılı olan 2007'yi Dünya Mevlâna Yılı ilan etmesi de Mevlâna'nın medeniyetleri etkileyen gücünü işaret etmektedir.

"Aşk yoksulluktur; bir şeye muhtaç oluşturtur." (Mevlâna, 2008:53), "Aşksız bir diri olamaz; mümkünü yok." (Mevlâna, 2008:94) diyen Mevlâna, sevginin, aşkın insan ilişkilerindeki önemini, insanların birbirlerini sevmeleri hâlinde barış dolu bir dünyanın oluşturulabileceğini vurgulamıştır (Ersever, 1999: 43). Mevlâna felsefesinin çatısını oluşturan aşk ve sevginin Beauchamp ve Childress'in formüle ettiği dört temel etik ilkeyi ("birey özerkliği", "adalet", "yardımseverlik" ve "zarar vermeme") en güzel, en etkileyici şekilde işlediği vurgulanmaktadır (Aksoy ve Tenik, 2002).

Mevlâna'nın ışığını eski modern dünyanın pek çok entelektüeli, bilim adamı görmüş, onun felsefesinin derinliklerini kavrayabilmek için çaba sarf etmiş; ona yeni anlamlar yükleyerek Mevlâna'yı farklı açılardan yeniden yorumlamaya çalışmıştır (Akay ve Öztürk, 2007). Bunlardan dikkatimizi çekenlerden birinde Mirdal (2010), Mevlâna psikolojisindeki farkındalık (mindfulness) ilkelerini tespit etmiş,

Mevlâna'nın şiirlerindeki felsefenin ve öğretilerin meditasyon pratiğine dönüşebileceğini belirterek çağdaş batı psikolojisinde yaygın olarak kullanılan meditativ tedavide yararlanılabileceğini vurgulamıştır. Günümüz Amerika'sında da Mevlâna'nın felsefesine ilgi duyulmakta olup Mevlâna inancın, kardeşliğin ve sevginin abidevi bir şahsiyeti olarak irdelenmekte (El-Zein, 2000), Mevlevî musikisi ayrıntılı çalışmalara konu olmaktadır (Vicente, 2007).

Mevlâna'nın değerler eğitimine katkısı, eserlerinin eğitim değeri çeşitli açılardan incelenmiş (Ergün, 1993); Mesnevi'nin adalet, aile, barış, özgürlük, bilim, çalışma, birlik ve dayanışma, duyarlılık, dürüstlük, estetik, hoşgörü, misafirperverlik, sağlıklı olma, saygı ve sevgi, sorumluluk, temizlik, vatanseverlik, yardımseverlik gibi zengin bir insani ve sosyal değerleri içerdiği, bunların eğitimde değerlendirilmesinin gereği vurgulanmıştır (Turan, Belenli ve Kiriş, 2010: 170). İlave olarak, Mevlâna'nın eğitim anlayışı içerisinde aşk, edep, mutluluk, huzur, sulh ve sükun gibi değerleri de görmekteyiz (Livatyalı, 2001: 258).

Çok bilinen ve tanındığı düşünülen tarihî, manevi bir şahsiyet olmasına rağmen, Mevlâna'nın değişik kesimlerce nasıl algılandığı, asırlar sonra toplumun Mevlâna'nın düşüncelerine bakış açısının ne olduğu; Mevlâna'nın gerçek hayatının ne kadar bilindiği üzerine daha somut bilgiler edinebileceğimiz alan araştırması türünden çalışmalar hemen hemen yok gibidir. Yakın zamanda yapılmış bir çalışmada İmik Tanyıldızı (2011) Mevlâna, Hacı Bektaş Veli ve Yunus Emre'nin üniversite öğrencileri arasındaki bilinme ve algılanma durumunu incelemiştir. Çıfci (2011) başka zirve bir şahsiyet olan Hacı Bektaş Veli'nin yine üniversite öğrencileri tarafından tanınırlık ve algılanma derecesini araştırmıştır. Her iki çalışmada da çalışmaya katılan grupların, bu önemli şahsiyetler hakkında temellendirilmiş bir kanaatlerinin bulunmadığı, onların taşıdıkları gerçek değerlerin, ulaştırmaya çalıştıkları mesajların yeterince farkında olmadıkları görülmektedir.

Çalışma, bu yönüyle özgün bir değer taşımaktadır. Ayrıca çalışmanın Mevlâna'yı ve onun felsefesini geniş kitlelere doğru bir şekilde ulaştırma amacıyla gerçekleştirilecek eğitim etkinliklerine gerçekçi bir ışık tutması beklenmektedir, çünkü Mevlâna'nın ışığı insanları aydınlatmaya devam edecek, insanlık gelecek asırlarda da onun öğretilerine ihtiyaç duyacaktır (Sheikh, 2005: 240). Bin yıldır nesilleri eğiten büyük düşünür Mevlâna'nın bir eğitim konusu olarak yeteri kadar değerlendirilip değerlendirilmediği önemli bir akademik merakı muhtaçtır.

Mevlâna, hem yaşadığı çağ içinde hem de günümüze kadar sevgi, barış ve hoşgörünün önemli kaynaklarından biri olmuştur. Onun yaymaya çalıştığı evrensel değerler, bir şekilde, örgün ve yaygın eğitim araçlarıyla topluma ulaştırılmalıdır. Günümüzde ihtiyaç duyulan değerler eğitiminde Mevlâna gibi zirve şahsiyetlerin sade-



ce isim olarak ya da bir şehirle anılması yeterli görülmemeli, düşünceleri ve hayata geçirilmesini istediği değerler kavranmalıdır (Kolaç, 2010: 193-208).

## 2. Yöntem

### 2.1 Araştırma modeli

Araştırma ilişkisel tarama modeli ile gerçekleştirilmiştir. İlişkisel tarama modelinde betimlemeler, standart ölçüleri bulmaktan ziyade belirlenmiş durumlar arasındaki ayrımların belirlenebilmesi amacına dönüktür (Karasar, 2007: 81-82).

### 2.2. Çalışma Grubu

Çalışma grubu Fen Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Eğitim Fakültesi Türkçe Eğitimi Bölümü, Sınıf Öğretmenliği Bölümü ve Sosyal Bilgiler Öğretmenliği Bölümü öğrencilerinden oluşmaktadır. Çalışma grubuna bu bölümlerin birinci ve son sınıf öğrencileri alınmıştır. Tanıma formu ve ölçek, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü birinci ve son sınıf öğrencilerinin 137'sine, Türkçe Eğitimi Bölümü öğrencilerinin 140'ına, diğer bölüm öğrencilerinin 220'sine uygulanmıştır. Çalışma grubunu oluşturan birinci sınıf öğrencilerinin sayısı 234, son sınıf öğrencilerinin ise 263'tür.

Çalışma grubunun belirlenmesinde tema avantajı göz önünde bulundurulmuştur. Türk Dili ve Edebiyatı öğrencileri gördükleri derslerden dolayı avantajlı, Türkçe bölümü öğrencileri yarı avantajlı, diğer bölüm öğrencileri ise avantajsız gruplar olarak tanımlanmıştır.

### 2.3. Ölçme Aracı

Öğrencilerin Mevlâna ile ilgili bilgi ve tutumlarını ortaya çıkarmak için iki tanıma formu ve bir ölçek hazırlanmıştır. Tanıma Formu 1'de Mevlâna'nın yaşadığı yüzyıl, yer gibi kısa cevaplı açık uçlu sorulara yer verilmiştir. Tanıma Formu 1'de yer alamayan bazı tanıma düzeyi belirleme soruları, ölçeğe yerleştirilerek (Tanıma Formu 2) çapraz tanıma değerlendirme yoluna gidilmiştir. Uzman görüşlerine başvurulmuş beşli Likert tipi ölçek hazırlanmış; ölçekte Mevlâna ve Mevlevilik ile ilgili on yedi maddelik düşünce/görüş sunulmuştur. Tutum cümlelerinin pek çoğunun yaygın kanaatleri yansıtmasıyla birlikte, bazılarının özgül olmasına dikkat edilmiştir.

Ölçekteki üç madde daha sonra ölçekten çıkarılarak tanıma formuna dönüştürülmüş ve Tanıma Formu 2 olarak değerlendirilmiştir. Bu maddeler, Mevlâna'yla ilgili kısmen olumsuz tutum ifadelerini içermektedir. Bu şekilde öğrencilerin Mevlâna'yı tanıma düzeyleri hakkında daha net bulgulara ulaşmak mümkün olabilecektir.

Tutum ölçeğindeki 17 madde güvenilirlik analizine tabi tutulmuştur. Analiz sonucunda düzeltilmiş madde toplam korelasyonları düşük olan 6 madde ölçekten çıkartılarak ölçeğe 11 maddeli son hâli verilmiştir. 11 maddenin üçü de ikinci tanıma formuna aktarıldıktan sonra 8 maddeli ölçeğin Cronbach Alfa güvenilirlik katsayısı (.758) olarak hesaplanmıştır. Bu değer, tutum ölçekleri için kabul edilebilir aralıktadır.

#### 2.4. Kapsam ve Sınırlılıklar

Çalışma grubuna sadece birinci sınıf ve son sınıf öğrencileri alınmıştır. Ara sınıf öğrencileri çalışmaya dâhil edilmemiştir. Ölçek; Türk Dili ve Edebiyatı, Türkçe, Sınıf Öğretmenliği ve Sosyal Bilgiler Öğretmenliği bölümlerinin ulaşılabilen öğrencilerine uygulanmıştır.

Öğrencilerin birbirlerini etkilemelerini en az düzeye indirebilmek amacıyla uygulama süresi 15 dakikayla sınırlandırılmıştır.

#### 2.5. Varsayımlar

Çalışma grubunun, hiçbir kaygı taşımadan bilgi ve tutumlarını samimi bir şekilde yansıttıkları varsayılmıştır.

#### 2.6. Verilerin Elde Edilmesi ve Toplanması

Ölçme aracı, çalışma grubuna ders veren öğretim elemanlarınca 2009-2010 bahar yarıyılında uygulanarak toplam 497 öğrenciye ait veri elde edilmiştir.

Uygulama esnasında uygulamacıdan ve çalışma grubundan kaynaklanan herhangi bir olumsuzlukla karşılaşılmamıştır. Uygulayıcıların ve katılımcıların isteklilikleri gözlenmiştir.

Çalışma grubunun, kendilerine dönük herhangi bir ölçme kaygısı hissetmelerini için öğrencilerden kimlik bilgileri istenmemiştir, bilimsel bir çalışmaya katkıda bulunacakları vurgulanmıştır.

#### 2.7. Verilerin Çözümlemesi

Birinci bölümde yer alan tanıma formunun değerlendirilmesinde aşağıdaki anahtar kullanılmıştır:

*“Mevlâna hangi yüzyılda yaşamıştır?”*: Birleşik yüzyılı ifade eden cevaplar kabul edilmemiştir: 12.-13. yy, 13.-14. yy. gibi. Sadece 13. yy. doğru cevap olarak kabul edilmiştir.

*“Mevlâna nerede yaşamıştır? (şehir/bölge)”*: “Anadolu”, “Konya/Akşehir” cevapları kabul edilmemiştir. Sadece “Konya” ve “Belh-Konya” cevapları doğru sayılmıştır.

“Mevlâna'nın çalışma alanı/görevi nedir?": Bu soru, tabiatıyla birbirini içeren ya da birbirinin yerini tutacak pek çok çeşitli ifadeyle cevaplanabilecektir. Şunlar ve benzer içerik taşıyan cevaplar doğru olarak kabul edilmiştir: Şair, ilahiyat, tarikat şeyhi, mutasavvıf, evliya, düşünür, filozof, din âlimi, bilgin gibi.

### 2.8. Kavramlar, Tanımlar ve Kısaltmalar

Çalışmada Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü öğrencileri, aldıkları derslerden dolayı “avantajlı grubu” (AG) oluşturmuştur. Türkçe Eğitimi Bölümü öğrencileri, “yarı avantajlı” (YAG) kabul edilmiştir. Diğer bölümlerin öğrencileri ise “avantajsız” (AZG) olarak değerlendirilmiştir. Çalışmada kullanılan kısaltmalar şöyledir: AG: Avantajlı grup, AG1: Avantajlı grup 1. sınıflar, AG4: Avantajlı grup 4. sınıflar; YAG: Yarı avantajlı grup, YAG1: Yarı avantajlı grup, 1. sınıflar, YAG4: Yarı avantajlı grup, 4. sınıflar; AZG: Avantajsız grup, AZG1: Avantajsız grup, 1. sınıflar, AZG4: Avantajsız grup, 4. sınıflar. *TDE*: Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, *Diğer*: Sınıf Öğretmenliği, Sosyal Bilgiler Öğretmenliği bölümleri, *Türkçe*: Türkçe Eğitimi Bölümü.

### 3. Bulgular ve Yorumları

Çalışma grubunun Mevlâna'yı ne derecede tanıdıklarını belirleyebilmek amacıyla iki form düzenlenmiştir. Birinci formda (Tanıma Formu 1) doğrudan Mevlâna'nın kişiliğinin ve eserlerinin tanıma düzeyine yönelik sorularla bulgular elde edilmiştir. İkinci form (Tanıma Formu 2) ise dolaylı biçimde “Tutum Ölçeği”nin içerisine yerleştirilen kanaatlerden elde edilen bulguları içermektedir. Tanıma Formu 2 yoluyla elde edilen bulgularla, Tanıma Formu 1'in bulgularının sağlamlasının yapılması hem de Mevlâna'yı tanımanın üst sınırları belirlenmeye çalışılmıştır. Yorumlarda her iki tür bulgular arasındaki ilişkiler göz önünde bulundurulmuştur. Mevlâna hakkındaki tutumların belirlenmesi amacıyla hazırlanan “Tutum Ölçeği” bulguları değerlendirilirken her iki tanıma formuna anlamlı ilişkiler bakımından atıflarda bulunulmuştur.

#### 3.1 Tanıma Formu Bulguları ve Değerlendirmesi

Tanıma Formunda Mevlâna hakkında temel biyografik sorulara yer verilmiş; hangi yüzyılda yaşadığı, nerede yaşadığı, ne işle meşgul olduğu, hangi eserlerinin bulunduğu ve Mevlâna'ya ait herhangi bir özlü sözü bilip bilmedikleri sorulmuştur. Her bir bulgu ayrı ayrı incelenmiştir. Soruların doğru cevaplanma oranları ile ilgili bulgular, avantajlı ve avantajsız gruplara göre ve sınıf düzeylerine göre değerlendirilmiş; ayrıca, sorulara verilen cevaplarla “Tanıma Formu 2”deki tutum maddeleri arasındaki anlamlı ilişkiler belirlenmeye çalışılmıştır.

### 3.2. Tanıma Formu 2'nin Bulguları ve Yorumları

**Tablo 1:** Tanıma sorusu 1

Mevlâna hangi yüzyılda yaşamıştır?	Edebiyat	Biliyorum	Bilmiyorum	Toplam					
		1. sınıf	4. sınıf	Toplam	1. sınıf	4. sınıf	Toplam	1. sınıf	4. sınıf
		46- %65	41- %61	87- %63	24- %35	26- %49	50- %36	70	67
Türkçe	26- %43	32- %40	58- %41	34- %57	48- %60	82- %59	60	80	
Diğer	45- %43	35- %30	80- %36	59- %57	81- %70	140- %64	104	116	

Zaman kavramına ilişkin soruların güçlük derecesi oldukça yüksektir. Çünkü zaman, soyut bir kavramdır; şahit olunan zaman diliminden uzaklaştıkça zamanın kavranması güçleşmektedir. Edebiyat, dil ve tarih öğretiminde ancak etkili yöntemler (Çıfci, 2001) kullanılarak zamanı yüksek oranda algılama sağlanabilir. Çalışmada her ne kadar doğru cevaba komşu yüzyıllar kabul edilmemişse de bu gibi tarih kronolojisine ait bilgilerde yakın aralıklı sapmaların doğru sayılmasında çoğu zaman sakınca bulunmamalıdır.

Tablo 1'e sınıf düzeyleri açısından bakıldığında doğrusal ilişkili bir anlamlılığa rastlanmamaktadır. Avantajlı grup olan Edebiyat bölümü öğrencilerinin son sınıfları (%61), az da olsa birinci sınıflara (%65) göre daha düşük bilme oranına sahiptir; aynı durum, yarı avantajlı kabul edilen Türkçe ve avantajsız grup olan diğer bölüm öğrencilerinde de görülmektedir. Diğer: 1. sınıfların bilme oranı %43, 4. sınıfların bilme oranı ise %30'dur. Türkçe: 1. sınıfların bilme oranı %43, 4. sınıfların bilme oranı %40.

Bölümler açısından bakıldığında ise bilme oranlarının avantajlı gruptan avantajsız doğru kademeli olarak azaldığı gözlenmektedir. Edebiyat grubu avantajını yansıtmış (%63), Türkçe grubu (%41) da diğer bölümlerin (%36) üzerinde bir orana ulaşarak avantajsız olmadığını göstermiştir. Bütün bölümlerin genel toplamdaki bilme oranının ise %45'te kaldığı görülüyor.

Mevlâna'nın yaşadığı yüzyılı doğru bilme ile Mevlâna ve Mevlevilik hakkında olumlu kanaate sahip olma arasında korelasyon bulunamamıştır:

**Tablo 2:** Tanıma sorusu 2

Mevlâna nerede yaşamıştır? (şehir/ bölge)	Edebiyat	Biliyorum			Bilmiyorum			Toplam	
		1. sınıf	4. sınıf	Toplam	1. sınıf	4. sınıf	Toplam	1	4
		63- %90	55- %82	118- %86	7- %10	12- %18	19- %14	70	67
Türkçe	55- %92	68- %85	123- %88	5- %8	12- %15	17- %12	60	80	
Diğer	84- %81	104- %89	188- %85	20- %19	12- %11	32- %15	104	116	

Katılımcı gruplar, Mevlâna'nın yaşadığı yeri büyük oranda bilmişlerdir. Bu soru, Türkiye'de yaşayan, örgün eğitimden geçen geçmeyen pek çok kişinin kolaylıkla cevaplayabileceği bir sorudur; bu sorunun cevabı, "Gez dünyayı, gör Konya'yı" gibi yaygın sözlerin de etkisiyle halkın hafızasında yer etmiş olmalıdır. Sınıflar düzeyinde incelendiğinde, avantajlı gruplarda 1. sınıfların küçük farklarla da olsa 4. sınıflardan daha yüksek bilme oranına ulaşması dikkatimizi çekmektedir. Bu gruplarda kayıpsız doğru beklenen cevaplarda yaklaşık %15'lik kayıp düşündürücüdür. Bölümlere göre bakıldığında toplamda bölümler arasında önemli bir farkın bulunmadığı görülmektedir: Edebiyat %86, Türkçe %88, Diğer %85. Bu soruyu doğru bilme ile ölçek ortalama puanları arasında bir ilişkiye rastlanmamaktadır:

**Tablo 3:** Tanıma sorusu 3

Mevlâna'nın çalışma alanı/görevi nedir?	Edebiyat	Biliyorum			Bilmiyorum			Toplam	
		1. sınıf	4. sınıf	Toplam	1. sınıf	4. sınıf	Toplam	1	4
		50-%71	53-%79	103-%75	19-%29	14-%21	33-%25	70	67
Türkçe	43-%71	59-%74	102-%72	17-%29	21-%26	38-%28	60	80	
	Diğer	62-%59	77-%66	139-%63	78-%41	74-%34	152-%37	104	116

Tablo 3'teki soru, cevap yelpazesi oldukça geniş olan bir sorudur. Verilen cevaplar, katılımcıların Mevlâna'yı tanımlarını ortaya koymakla birlikte, onu nasıl tanımladıklarını da belirtmektedir.

Sınıflar düzeyinde bakıldığında, her bölümde son sınıf öğrencilerinin daha kabul edilebilir tanımlamalar yapabildikleri görülmektedir. Bütün bölümlerde sınıf düzeyleri yükseldikçe bilgi birikimine, kültürel birikime, yazılı literatürün de etkisiyle gelişen dil becerilerine bağlı olarak doğru tanımlama oranı da yükselmiştir.

Bölümler açısından bakıldığında ise avantajlı gruplara doğru gidildikçe makul tanımlama oranlarının düştüğü görülmektedir. Bu durum, grupların sahip oldukları tema avantajıyla doğrudan ilişkilidir; katılımcıların gördükleri öğretim programının bu tanımlamalarda etkili olduğu gözlenmektedir.

**Tablo 4:** Tanıma Sorusu 3'e Doğru Cevap Verenlerle, Yanlış Cevap Verenlerin Tutumları Arasındaki Farklılaşma

	Mevlâna'nın çalışma alanı/görevi nedir?	N	$\bar{x}$	Std. Sapma	Std. Hata	t	p
Mevlâna'ya Karşı Tutum Ortalamaları	Biliyorum	344	3,8192	,52817	,02848	3,063	,002
	Bilmiyorum	152	3,6435	,70810	,05743		

Tablo 4' e göre öğrencilerin Mevlâna'ya karşı tutumları Mevlâna'nın çalışma alanı/görevini bilip bilmemelerine göre anlamlı şekilde farklılaşmaktadır ( $t:3,063$ ,  $p < .05$ ). Mevlâna'nın çalışma alanı ve görevi hakkında bilgi sahibi olan öğrencilerin, Mevlâna'ya karşı daha olumlu tutumlara sahip olduğu görülmektedir.

**Tablo 5:** Tanıma sorusu 4

Mevlâna'nın bildiğiniz eserinin adını yazınız.	Edebiyat	Biliyorum			Bilmiyorum			Toplam	
		1. sınıf	4. sınıf	Toplam	1. sınıf	4. sınıf	Toplam	1	4
		57-%81	63-%94	120-%88	13-%19	4-%6	17-%12	70	67
Türkçe	41-%68	74-%93	115-%82	19-%32	6-%7	25-%18	60	80	
Diğer	88-%85	86-%74	174-%79	16-%15	30-%26	46-%21	104	116	

Tablo 5'te Mevlâna'nın herhangi bir eserinin adını doğru yazabilenlere sınıflar düzeyinde bakıldığında avantajlı gruplarda (AG ve YAG) son sınıf öğrencilerinin 1. sınıflara göre oldukça yüksek oranlar elde ettikleri görülüyor. Edebiyat 1. sınıf %81, 4. sınıf %94; Türkçe 1. sınıf %68, 4. sınıf %93. Bu gruplar, tema avantajına bağlı olarak, yükselen öğrenim durumlarını yansıtmışlardır. Ancak, Türkçe son sınıflar, avantajları Edebiyat son sınıflara göre oldukça zayıf olmasına rağmen aradaki farkı kapatmış görünmektedirler. Diğer bölümlerin 1. sınıf öğrencileri, 4. sınıftakilere göre daha yüksek bir bilme oranı elde etmişlerdir. Bu bulguda, uzmanlaşmaya doğru giden öğrenim durumlarının ve öğrenim gördükleri alana paralel olarak daralan ilgi alanlarının genel kültür birikiminde kayıplara yol açmasının etkisi görülmektedir.

**Tablo 6:** Tanıma Sorusu 4'e Doğru Cevap Verenlerle, Yanlış Cevap Verenlerin Tutumları Arasındaki Farklılaşma

	Mevlâna'nın bildiğiniz eserinin adını yazınız.	N	$\bar{x}$	Std. Sapma	Std. Hata	t	p
Mevlâna'ya Karşı Tutum Ortalamaları	Biliyorum	409	3,8182	,54064	,02673	4,327	,000
	Bilmiyorum	88	3,5217	,75086	,08004		

Tablo 6'da görüldüğü gibi öğrencilerin Mevlâna'ya karşı tutumları, Mevlâna'nın bir eserinin adını yazıp yazmamalarına göre anlamlı şekilde farklılaşmaktadır ( $t:4,327$ ,  $p < .05$ ). Mevlâna'nın bir eserinin adını yazabilen öğrencilerin, Mevlâna'ya karşı daha olumlu tutumlara sahip oldukları görülmektedir.

**Tablo 7: Tanıma sorusu 5**

Mevlâna'nın herhangi bir özlü sözünü biliyor musunuz?	Edebiyat	Biliyorum			Bilmiyorum			Toplam	
		1. sınıf	4. sınıf	Toplam	1. sınıf	4. sınıf	Toplam	1	4
		63-%90	64-%95	127-%92	7-%10	3-%5	10-%8	70	67
	Türkçe	59-%98	79-%99	138-%99	1-%2	1-%1	2-%1	60	80
	Diğer	97-%93	111-%95	208-%95	7-%7	5-%5	12-%5	104	116

Gerek sınıflara gerekse bölümlere göre incelendiğinde katılımcıların neredeyse tamamına yakını Mevlâna'nın herhangi bir özlü sözünü bildiğini ifade etmiştir (Tablo 7). Bu söz, muhtemelen “Ya görüdüğün gibi ol, ya da olduğun gibi görün.” olmalıdır. Ancak, katılımcı grupların kendilerini bir sınav ortamında hissederek hem bu soruda hem de diğer ölçek maddelerinde olumsuz bir psikolojiye girmeleri riski göze alınmayarak diğer tanıma sorularının ve bu sorunun detaylandırılması istenmiştir; öğrencilerin bu soruya içtenlikle doğru cevap verdikleri varsayılmıştır.

**Tablo 8: Tanıma sorusu 6**

“Şeb-i Arus”un anlamını biliyor musunuz?	Edebiyat	Biliyorum			Bilmiyorum			Toplam	
		1. sınıf	4. sınıf	Toplam	1. sınıf	4. sınıf	Toplam	1	4
		43-%61	67-%100	110-%80	27-39	0-%0	27-%20	70	67
	Türkçe	40-%67	66-%82	106-%75	20-%33	14-%18	34-%25	60	80
	Diğer	59-%57	61-%53	120-%55	45-%43	55-%47	100-%45	104	116

Tablo 8’de sınıflara göre bakıldığında avantajlı grupların sınıf düzeyi yükseldikçe “şeb-i arus”un anlamını bilme oranının yükseldiği görülmektedir. Özellikle tema avantajı en yüksek olan Edebiyat bölümü öğrencilerinin son sınıfa geldiklerinde çok önemli bir sıçrama yaparak bilme oranını %100’e çıkardıkları gözlenmektedir. Yarı avantajlı grup olan Türkçe bölümü 1. sınıf öğrencilerinin Edebiyat bölümü 1. sınıf öğrencilerinden daha yüksek bir oranda biliyor olmaları, yükseköğrenime giriş bilişsel becerilerinin Edebiyat bölümü öğrencilerinden daha yüksek olması ile açıklanabilir. Diğer bölümlerin öğrencilerinde ise 4. tanıma sorusunda olduğu gibi, öğrenim kademesi ilerledikçe kültürel bilgi ve birikim kayıplarının yaşandığı anlaşılmaktadır. “Şeb-i arus”un anlamını biliyor olma ile ölçek maddelerine verilen puanlar arasında herhangi bir anlamlı korelasyon bulunamamıştır. Bu soruya da öğrencilerin içtenlikle cevap verdikleri varsayılmıştır.

### 3.3. Tanıma Formu 2'nin Bulguları ve Yorumları

Tanıma Formu 1'de yer alan sorulara ilave olarak, aşağıdaki üç madde ölçeğin içerisine yerleştirilmiştir. Mevlâna'yı tanıma derecesiyle ilgili olan bu maddeler daha sonra ölçekten çıkartılarak ikinci bir tanıma formuna dönüştürülmüştür. Bu şekilde dolaylı bir yolla katılımcı grupların Mevlâna'yı tanıma düzeyi hakkında daha sağlıklı bir veri elde edilmeye çalışılmıştır.

**Tablo 9:** Tanıma Formu 2

Maddeler	Bölümler	$\bar{x}$	Ss	Önem Derecesi
Mevlâna'nın yaşarken zulme uğradığını düşünüyorum.	Edebiyat	2,3358	1,05215	
	Türkçe	2,1929	,93606	
	Diğer	2,6045	1,05249	
	Toplam	2.41	1.03	Az Katılıyorum
Mevlâna'nın öz Türkçeyi yaşatmaya çalıştığını düşünüyorum.	Edebiyat	2,9416	1,36536	
	Türkçe	2,9714	1,34615	
	Diğer	3,3273	1,29706	
	Toplam	3.12	1.34	(Orta) Kısmen Katılıyorum
Mevlâna'nın hoşgörüsünü, yaşadığı dönemin huzur ve barış ortamının oluşturduğunu düşünüyorum.	Edebiyat	3,5985	1,21546	
	Türkçe	3,5857	1,17520	
	Diğer	3,8318	1,07009	
	Toplam	3.69	1.14	Çok Katılıyorum

Tablo 9'un geneline baktığımızda 3. maddenin dikkati çektiği görülmektedir. Katılımcılar, yüksek katılım düzeyinde "Mevlâna'nın hoşgörüsünü, yaşadığı dönemin huzur ve barış ortamının oluşturduğunu" vurgulamışlardır. Burada öğrencilerin hem tarih bilgisi hem de Mevlâna hakkında önemli bir yanılığa düştükleri görülmektedir. Yeterli bilgiye sahip olmadıklarından "hoşgörü", "huzur" ve "barış" kavramlarını Mevlâna ile kolayca bağdaştırarak en yüksek puanı elde etmiş olabilirler. Maddenin içerisinde yer alan bu kavramlar, "parlak sözler" (glittering generalities) (Burns, Roe, Ross, 1982: 232) temel propaganda tekniğinin kuvvetli izini taşımaktadır. Oldukça yetersiz, emin olunamayan bilgiyle bu tekniğin etkisine kapılmak mümkündür. Bu maddeye bölümler açısından bakıldığında bu düşünceyi güçlendirecek sonucu görmek kolaylaşacaktır. Avantajlı gruplar olan Edebiyat ve Türkçe bölümlerinin ortalamaları, her üç tanıma sorusunda da diğer bölümlerden daha düşüktür. Diğer bölümlerin katılma düzeyleri 2. soruda "çok katılıyorum" a oldukça yakındır. 3. soruda ise "pek çok katılıyorum" u göstermektedir. "Mevlâna'nın öz Türkçeyi yaşatmaya çalıştığı" yanlış yargısında da katılımcılar, kararsızlık yaşamışlardır. Mevlâna'nın Türkçecilik tutumundan emin olamamışlardır. Avantajlı bölümlerin yanılma oranları birbiri-



ne çok yakındır. Bu tanıma sorularında tema avantajı tam olan Edebiyat bölümü, yarı tema avantajlı Türkçe bölümüne göre avantaj farkını yansıtamamıştır. Öğrenciler, 2. ve 3. maddede Mevlâna'nın lehine bir cevap belirtme niyetiyle yanılığa düşmüş olabilirler. Ancak 1. maddeye düşük düzeyde katılarak bu konuda Mevlâna hakkında doğru bilgiye sahip olduklarını göstermişlerdir.

### 3.4. Tutum Ölçeği Bulguları ve Yorumları

Çalışma grubuna uzman görüşlerine dayanılarak bir kısmı Mevlâna hakkında yaygın kanaatleri, bir kısmı da kişisel kabul ve kanaatleri yansıtan sekiz maddelik tutum ölçeği uygulanmıştır. Ölçekten elde edilen bulgular, çalışma grubunun katılma düzeyini belirlemek amacıyla madde ortalama puanları bakımından incelenmiştir.

### 3.5. Bütün Çalışma Grubunun Toplam Madde Puanı Ortalamaları

Bütün katılımcıların Mevlâna hakkında sunulan yaygın olumlu kanaatlere verdikleri cevaplarla ortaya çıkan bulgular Tablo 10'da gösterilerek yorumlanmıştır.

**Tablo 10:** *Tutum Ölçeği Madde Puanı Ortalamaları*

Md. No	Maddeler	$\bar{x}$	Ss	Önem Derecesi
1	Mevlâna'nın şiirlerinden zevk duyarım.	4.01	1.14	Çok Katılıyorum
2	Mevlâna'nın büyük bir hümanist olduğunu düşünürüm.	4.24	1.14	Pek çok Katılıyorum
3	Mevlâna'nın günümüzde yeterince anlaşılmadığını düşünüyorum.	3.57	1.17	Çok Katılıyorum
4	Mevlâna'nın, Türkiye'yi dünyaya tanıttığını düşünüyorum.	4.03	1.10	Çok Katılıyorum
5	Mevlâna'nın Türk kültürünü dünyaya tanıttığını düşünüyorum.	3.93	1.11	Çok Katılıyorum
6	Mevlâna'nın medeniyetleri birleştirici rolünün olduğunu düşünüyorum.	4.19	0.96	Çok Katılıyorum
7	Mevlâna'nın İslâm'ın hoşgörüsünü yansıttığını düşünüyorum.	4.49	0.86	Pek çok Katılıyorum
8	Mevlâna bir İslâm düşünürü olmaktan çok, genel anlamda bir inanç düşünürüdür.	3.69	1.06	Çok Katılıyorum

Sunulan maddelerin geneline bakıldığında öğrenci gruplarının Mevlâna hakkında ifade edilmiş olumlu düşüncelere yüksek düzeyde katıldıkları gözlenmektedir. Sadece üçüncü ve sekizinci maddelere katılma puanlarının bir miktar düşük bulunduğu görülmektedir. Üçüncü maddede Mevlâna'nın günümüzde yeterince anlaşılmadığı konusunda bir miktar kararsız kalmışlardır ( $\bar{x}=3,57$ ). Öğrencilerin, sekizinci soruda ise Mevlâna'nın bir İslâm düşünürü olmaktan çok, genel anlamda bir inanç düşünürü olduğu hakkındaki görüşe katılım düzeylerinin beklenenden daha düşük olduğu görülmektedir ( $\bar{x}=3.69$ ). Başka bir ifadeyle öğrenciler, Mevlâna'nın sadece İslâm düşünürü mü yoksa genel anlamda bir inanç düşünürü mü olduğu konusunda çok net bir tutum gösterememişlerdir; kararsızlığa yaklaşan bir puan elde etmişlerdir.

### 3.6. Bölüm, Sınıf ve Cinsiyet Değişkenlerinin Toplam Madde Puanı Ortalamaları

Aşağıdaki tabloda, tutum ölçeğinde yer alan madde toplam puan ortalamalarının bölüm, sınıf ve cinsiyet değişkenlerine göre bulguları yer almaktadır. Bu bulgular ışığında tutumların bölüm, sınıf ve cinsiyetler bakımından gösterdiği temel karakterler yorumlanmış, özellikle avantajlı ve avantajsız gruplarla sınıf düzeyleri arasındaki bakış farklılıkları değerlendirilmeye çalışılmıştır.

**Tablo 11:** Değişkenlere Göre Toplam Madde Puanı Ortalamaları

Cinsiyet	Bölüm	Sınıf	Mevlana'ya Karşı Ortalama Tutum Puanları		
			$\bar{x}$	N	Standart Sapma
Kız	Diğer	4. sınıf	3,91	44	,50
		1. sınıf	3,77	69	,66
		Toplam	3,83	113	,60
	Türkçe	4. sınıf	3,82	42	,53
		1. sınıf	3,89	30	,44
		Toplam	3,85	72	,49
	Edebiyat	4. sınıf	3,66	45	,49
		1. sınıf	3,87	44	,52
		Toplam	3,76	89	,51
	Toplam	4. sınıf	3,80	131	,51
		1. sınıf	3,83	143	,58
		Toplam	3,81	274	,55
Erkek	Diğer	4. sınıf	3,72	72	,64
		1. sınıf	3,74	35	,56
		Toplam	3,72	107	,61
	Türkçe	4. sınıf	3,70	38	,67
		1. sınıf	3,70	30	,86
		Toplam	3,70	68	,75
	Edebiyat	4. sınıf	3,55	22	,51
		1. sınıf	3,81	26	,55
		Toplam	3,69	48	,54
	Toplam	4. sınıf	3,68	132	,63
		1. sınıf	3,75	91	,67
		Toplam	3,71	223	,64
Toplam	Diğer	4. sınıf	3,79	116	,60
		1. sınıf	3,76	104	,63
		Toplam	3,78	220	,61
	Türkçe	4. sınıf	3,76	80	,60
		1. sınıf	3,80	60	,69
		Toplam	3,78	140	,64
	Edebiyat	4. sınıf	3,62	67	,49
		1. sınıf	3,84	70	,53
		Toplam	3,74	137	,52
	Toplam	4. sınıf	3,74	263	,57
		1. sınıf	3,79	234	,61
		Toplam	3,77	497	,59

Tablo 11'e göre ölçek maddelerinin puan ortalamaları, katılımcı grupların taşıdıkları tema avantajlarına göre incelendiğinde Edebiyat ve Türkçe bölümü öğrencilerinin oldukça yakın ortalama puanlara sahip oldukları görülmektedir. Toplamda: Edebiyat 3,74, Türkçe 3,78, Diğer 3,78. Avantajsız gruplar Mevlâna hakkında sunulan düşüncelere az da olsa daha yüksek oranda katılırken avantajlı gruplar diğer grupların biraz gerisinde kalmıştır: 3.74. Mevlâna'yı biyografik anlamda tanıma ile ölçek maddelerine göre- Mevlâna hakkında olumlu tutum içerisinde olma arasında anlamlı bir farkın olmadığı, avantajlı ve avantajsız bütün grupların Mevlâna hakkında hemen hemen aynı düzeyde olumlu tutum taşıdıkları görülmektedir. Tanıma Formu 1 ve Tanıma Formu 2'de (bakınız:Tablo 1, 2, 3, 5, 7, 8, 10) avantajsız gruplar Mevlâna'yı tanımada avantajlı gruplardan daha düşük puanlar elde etmelerine rağmen Mevlâna hakkında olumlu tutum geliştirmede avantajlı gruplarla aynı puana ulaşmışlardır. Buna göre, bir zirve şahsiyet hakkında olumlu düşüncelere sahip olmak için sadece bilme düzeyinin yeterli olmadığını, başkaca bilişsel avantajlara ihtiyaç bulunduğu anlaşılmaktadır.

Cinsiyetler açısından bakıldığında ise kız öğrencilerin erkek öğrencilere göre kısmen yüksek ortalamalara sahip olduğu görülmektedir. Toplamda: Erkekler 3.71, kızlar 3.81. Bölümler bazında cinsiyetlerin puanları incelendiğinde ise avantajlı gruplar olan Edebiyat ve Türkçe bölümü kız öğrencilerinin erkeklere göre kısmen yüksek ortalama puana sahip oldukları görülmektedir. Edebiyat: Erkek 3.69, kız 3.76; Türkçe: Erkek 3.70, kız 3.85.

### **Sonuç ve Toplu Değerlendirme**

Katılımcı grupların Mevlâna'yı biyografik anlamda yeteri kadar tanıyamadıkları görülmüştür. Mevlâna'yı tanıma düzeyinin lisans öğreniminin ilk kademelerinde daha yüksek düzeyde iken son kademede düşük bulunması, yükseköğretimde alınan uzmanlaşma eğitiminin öğrencilerde genel kültür kayıplarına yol açtığını göstermektedir. Bu kayıplar özellikle avantajsız ve yarı avantajlı gruplarda daha çok gözlenmektedir. Bu durumun telâfi edilebilmesi için alana bakılmaksızın, genel kültür derslerinin öğretimin ilerleyen kademelerinde de en azından seçmeli olarak okutulmasında yarar vardır.

Çalışma grubu üyelerinin önemli bir kısmı Mevlâna'nın herhangi bir özlü sözünü bildiğini ifade etmiş, ancak pek çoğu (yaklaşık %60) "şeb-i arus" un anlamını bilmediğini belirtmiştir. Mevlâna'yı biyografik bakımdan doğru tanıma ve eserlerinden haberdar olma ile tutum ölçeğinde yer alan Mevlâna hakkındaki olumlu düşüncelere katılma düzeyi arasında anlamlı bir ilişkiye rastlanmamıştır. Başka bir ifadeyle, Mevlâna'yı daha doğru tanıyanlar ile yeteri kadar doğru tanımayanlar ve herhangi bir eserinin adını yazamayanlar, tutum ölçeğinde sunulan Mevlâna hakkındaki olumlu düşüncelere hemen hemen aynı oranlarda katılmışlardır. Sadece tema avantajı dola-

yısıyla Mevlâna'nın çalışma alanını ve herhangi bir eserini bilme ile Mevlâna hakkındaki olumlu tutum puanları arasında anlamlı bir ilişkinin bulunması, Mevlâna'nın daha iyi kavranabilmesi için temel bilgilendirme sürecine önem verilmesi gerektiğini vurgulamaktadır.

Tutum ölçeğinde yer alan Mevlâna hakkındaki olumlu düşüncelere, ortalama tutum puanları açısından bakıldığında önemli bir katılımın olduğu görülmüştür. Tanıma düzeyindeki önemli farklılıklara rağmen katılım oranında bölümler arasında kayda değer bir farklılığın bulunmaması, önemli bir ortak değere bakış açısında edinilmiş gerçek bilgilerin büyük bir rol oynamadığını göstermektedir.

Mevlâna hakkındaki tutumlarda cinsiyetler açısından kayda değer bir puan farkının görülmemesinden hareketle inançlara ilişkin önemli bir şahsiyete bakışta cinsiyet farklılığının değiştirici bir rolünün olmadığı söylenebilir.

Mevlâna gibi hem ulusal hem de uluslararası saygınlığı bulunan zirve bir şahsiyetin yükseköğrenim öğrencileri tarafından biyografik yönüyle yeteri kadar tanınmaktan uzak bulunmasına rağmen öğrencilerin hakkında sunulan olumlu düşüncelere yüksek düzeyde gerçekleşen katılımlarının, temellendirilmiş bir bilincin sonucu olduğu söylenemez. Mevlâna gibi önemli bir manevi şahsiyet hakkında yüksek düzeyde olumlu tutum taşımamanın bu konuda kitabî bilgi sahibi olmakla ilişkili bulunmadığı anlaşılmaktadır.

### Kaynakça

- AKAY, H. & ÖZTÜRK, İ. (2007). *Mevlâna'nın Dayanılmaz Davetine Katılmak*, 3 F Yayınevi, İstanbul.
- AKSOY, Ş. & TENİK, A. (2002). *The Four Principles of Bioethics As Found in 13th Century Muslim Scholar Mawlana's Teachings*, BMC MedicalEthics, 3;4, 8 October.
- B. FÜRÜZANFER (1985), *Mevlâna Celaleddin Rumi*, Çev. Feridun Nafiz Uzluk, Milli Eğitim Bakanlığı Yay., Ankara.
- BURNS, P.C., ROE, B.D., & ROSS, E.P. (1982). *Teaching Reading In Elementary Schools*, Houghton Mifflin Company, Boston.
- CEBECİOĞLU, E. (2007).“Hz. Mevlânâ Üzerine Genel Bir Değerlendirme”,*Tasavvuf, İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 8(20): 7-12.
- ÇİFCİ, M. (2003). *Dil ve Edebiyat Öğretiminde Zaman Haritası*, TÜBAR (Türklük Bilimi Araştırmaları), Sayı 13, Niğde.
- ÇİFCİ, S. (2011). *Bir Grup Yükseköğrenim Öğrencisinin Hacı Bektaş Veli'yi Tanıma Düzeyi ve Bektaşılık Hakkındaki Tutumları*, Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi ( 2011 / 57, (225-244).
- EL-ZEIN, A. (2000). *Spiritual Consumption in The United States: The Rumi Phenomenon*, İslam&Christian Muslim Relations; Mar 2000; 11,1.
- ERGÜN, M. (1991). *Mevlâna'nın Eğitim Görüşleri*, Malatya.

- ERGÜN, M. (1993). İnsan ve Eğitimi: Mevlâna Üzerine Bir Deneme, Ocak Yayınları, Ankara.
- ERSEVER, O. (1999). *The Humanistic Philosophies of Mevlâna Rumi and Carl Rogers: Effective Communication to Promote Universal Peace*, PeaceResearch31.3 (Aug 1999): 42-50, Menno Simons College, Canada.
- GÜLLÜCE, H. (2013). *Mevlânâ'nın Yaşadığı VII/XIII. Asırda Belh ve Konya'nın İlmî ve Tasavvufî Durumuna Genel Bir Bakış*, Ekev Akademi Dergisi, Yıl: 17, Sayı: 55, (101-112).
- HENKEL, H. (2008). *One Foot Rooted in İslam The Other Foot Circling The World: Tradition and Engagement in a Turkish Sufi Cemaat, Sufizm Today: Heritage and Tradition in The Global Community*, I. B. Tauris Yay., London, 12/2008.
- 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 (2011 / 59, (101-118).
- KARASAR, N.(2008). *Bilimsel Araştırma Yöntemi*, Nobel Yayın Dağıtım, Ankara, 18. Baskı.
- KEKLİK, N. (1987). *Mevlânâ'da Metafor Yoluyla Felsefe*, İstanbul Üniversitesi Felsefe Arkivi Dergisi, 26 (19-55).
- KOLAC, E. (2010). *Hacı Bektaş Veli, Mevlana ve Yunus Felsefesiyle Türkçe Derslerinde Hoşgörü ve Değerler Eğitimi*, Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, 55 (193-208)
- KÖPRÜLÜ, F. (1991). *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., Ankara., 7. Baskı.
- LEVEND, A.S. (1988). *Türk Edebiyatı Tarihi Cilt I*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 3. Baskı.
- LİVATYALI, H.Y. (2001). *Mevlânâ'nın Eğitim Görüşü*, Birinci Uluslar arası Mevlânâ, Mesnevî ve Mevlevîhâneler Sempozyumu Bildirileri, 19-21 Aralık, Manisa Mevlavîhânesi.
- MEVLÂNÂ (2008). *Fihî MaFih*, Çeviren: Abdülbaki Gölpınarlı, İnkılâp Kitabevi.
- MIRDAL M.G. (2010). *Mevlâna Jalâl-ad-Din Rumi and Mindfulness*, Springer Science + Business Media, LLC 2010 (25 November), J. Relig Health.
- SHEIKH, A. (2005). *Love Sickness and The Healing of Rumi*, Royal Society of Medicine (Great Britain), Journal of The Royal Society of Medicine; May 2005; 98,5.
- TURAN, R., BELENLİ, T., & KİRİŞ, A. (2010). *Mesnevi ve Mesnevi'nin Sosyal Bilgiler Programında Yer Verilen Değerler Çerçevesinde İncelenmesi*, GÜ, Gazi Eğitim Fakültesi Dergisi, C. 30, S. 1, s.169-203.
- VICENTE, V. A. (2007). *The Aesthetics of Motion in Music for The Mevlâna Celal Ed-Din Rumi*, (Doktora çalışması), The Faculty of The Graduate School of The University of Maryland: Advisor committee: Prof. Robert C. Provine, Chair, Prof. Emeritus József M. Pacholczyk, Prof. Barbara Hagg-Huglo, Prof. Adrienne L. Kaepler, Prof. Madeline C. Zilfi

### Sonnolar

<sup>1</sup> Google arama motoruna eserlerin adları girildiğinde şu sayısal sonuçları vermektedir: Mevlana Mesnevi 475000, Mesnevi Mevlana 475000, Fihî Mafih 41000, Divanı Kebir 133000, Mecalisi Seba 486, Mektubat 418000, Mevlana Mektubat 96000.

