

SAFEVİLERİN EHL-İ SÜNNET KARŞITI POLİTİKALARI

Halil İbrahim BULUT*

Öz

Safeviler, başlangıçta Sünnî bir tarikat iken zamanla Şiileşmiş ve dönemin siyasi çalkantılarından da faydalanarak devletleşme sürecini gerçekleştirmiştir. Bir tarikat yapılanması olarak yola çıkan Safeviler, zamanla şeyhlikten şahlığa geçebilmeyi başarmışlardır. Kurucu şahsiyetleri ve dayandıkları halk kesimi itibarıyla Türkmen olmaları Osmanlı-Safevî ilişkileri açısından ayrı bir önem taşımaktadır. Hoca Ali'den itibaren hızla Şiileşen Erdebil Tekkesi, Şah İsmail'in önderliğinde Safevî Devletini kurmuş, sonra da hâkim olduğu bölgelerde Şiiliğin yaygınlaşmasını hedeflemiş ve bunun için ciddi gayretler göstermiştir. Safevîlerin Şiileşme ve Şiileştirme faaliyetleri sadece sahip oldukları İran coğrafyasıyla sınırlı kalmamış aynı zamanda Anadolu'da da etkili olmuştur. Nitekim 1500'lü yıllara kadar Sünnî bir coğrafya olan İran'da Safevîlerin şiddet, baskı ve yıldırma politikalarının neticesinde Şiilik hâkim mezhep olmuştur. Öte yandan Safeviler, Anadolu'yu ele geçirmek için de Şiilik propagandalarına ağırlık vermişler; Şahkulu ve Nur Ali Halife gibi isyan hareketlerinden ayrı olarak, dini, ekonomik, sosyal ve kültürel sahalarda pek çok faaliyet gerçekleştirmişlerdir. Aşağıda öncelikle konuya giriş mahiyetinde olmak üzere Safevî tarikatının kuruluşu ve gelişimi, Şah İsmail'in iktidara yükselişi ve Safevî-Osmanlı ilişkileri kısaca ele alınacak, bilahare Safevîlerin Şiiliği yayma girişimleri sırasında Sünnîleri zorlama, inşadü'l-menakıb, Şii ezanı, sebbü's-sahabe vb. uygulamaları hakkında bilgi verilecektir.

Anahtar Kelimeler: Safeviler, Şii politikalar, Ehl-i Sünnet, Osmanlı-Safevî ilişkileri, Şah İsmail

ANTI-AHL AL-SUNNAH POLICIES OF SAFEVIDS

Abstract

While Safavids are originally a Sunni sufi order, it has become Shiite over time and realized the process of becoming a state by taking advantage of the political turmoil in its period. Safavids, initially being a sufi-order, has gradually transformed from sheikhdom to Shahsystem. In terms of Ottoman-Safavid relations, it has a particular importance that its founding members and community were from Turkmen tribes. Beginning from Khoja Ali, Ardabilodge (Erdebil Tekkesi), which became rapidly Shi'ite, established Safavid State under the leadership of Shah Ismail and aimed to govern regions under own control by propagating Shi'a thought. These activities were not only in the Iranian region which was under Safavids'control, but also they became effective in Anatolia, where they aimed to rule over. Thus, becoming effective of Shi'ism by compelling and forced practices, it has become the dominant sect with the center of Tabriz in the Iranian region, where until 1500s the dominant sect

* Prof. Dr., İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim dalı, İstanbul/Türkiye, hibulut@gmail.com

DOI: 10.12973/hbvd.76.171

was Sunnism. On the other hand, Safavids focused on Shi'a propaganda to rule over Anatolia. In this context, they performed many activities in religious, economic, social and cultural fields to spread Shi'ism, apart from Safevid-supported rebellions, such as Şahkulu and Nur Ali Halife. This article begins giving a brief account on the establishment of Safavid State and its development, the process how Shah Ismail came to power, and the relations with the Ottoman State. Then, it deals with the practices that Safavids applied during the spread of Shi'ism, such as compelling Sunnis to do some practices, inşadü'l-menakib, Shii adhan (callforprayer), sebü's-sahabe.

Keywords: The Safavids, Shi'ite propaganda, Ahl al-Sunnah, Ottoman-Safavid relations, Shah Ismail

SAFEVİLERİN EHL-İ SÜNNET KARŞITI POLİTİKALARI

1. Giriş

Safeviler, başlangıçta Sünnî bir tarikat iken zamanla Şiileşmiş ve dönemin siyasi çalkantılarından da faydalanarak devletleşme sürecini gerçekleştirmiş bir tarikat yapılanmasıdır. Kurucu şahsiyetleri ve dayandıkları halk kesimi itibarıyla Türkmen olmaları Osmanlı-Safevî ilişkileri açısından ehemmiyet taşımaktadır. Safeviler, Tebriz merkezli büyük bir devlet olduktan sonra Anadolu'nun hâkimiyetini ele geçirmek için buralarda mezhebî propagandalar yaparak Şiiliğin hâkim olduğu bir düzen kurmayı hedeflemişlerdi. Bu çerçevede onlar, büyük ekseriyeti Sünnî olan İran coğrafyasını Şiileştirmek ve Anadolu'ya hâkim olabilmek için başta siyasi olmak üzere dini, ekonomik, sosyal ve kültürel sahalarda pek çok faaliyet gerçekleştirmişlerdir.

Osmanlılar, Safevilerin Anadolu'da yürüttüğü Şiilik propagandasını devletin birliğini parçalayacak bir tehdit olarak algılamış ve sorunu daha ziyade siyasi olarak değerlendirmiştir. Nitekim Sultan Selim, taht çekişmelerini çözüme bağladıktan sonra Safevî tehlikesini bertaraf etmek ve Şii yayılcılığını önlemek için İran üzerine sefer düzenlemiş ve Çaldıran zaferi (1514) ile Safevilere büyük bir darbe indirmiştir. Dahası Osmanlı devleti Şii yayılcılığa karşı sadece askeri tedbirlerle yetinmemiş, başta dinî olmak üzere sosyo-kültürel ve ekonomik tedbirler de almıştır. Bu çerçevede Osmanlı yönetimi, Anadolu halkını bilinçlendirmek ve Sünnî inancını desteklemek için hem halk hem de devlet nezdinde saygınlığı olan âlimlerden istifade etmiştir.

Safeviler Anadolu hâkimiyetini ele geçirebilme adına Şiilik propagandası yapmıştır. Bu çerçevede halk arasında yaygın olan Ehl-i Beyt sevgisini istismar ederek taraftar toplamaya çalışan Şii dâiler, bir kısım Türkmen kabilelerinin İran'a göç etmelerini sağladılar, kısa zamanda Anadolu'daki dirliği ve birliği bozdular ve büyük bir kaosun meydana çıkmasına sebebiyet verdiler. Ayrıca Anadolu'da dini ve siyasi içerikli isyanlar tertip ettiler ve Osmanlı yönetimini çok zor durumda bıraktılar. Asıl hedefleri Anadolu'yu ele geçirmek olmakla birlikte bu gayelerine ulaşabilmek

için dini inançları istismar etmekten kaçınmadılar. Bundan dolayı Safevîlerin Anadolu'daki tahribatları büyük olmuştur. Aşağıda Safevîlerin siyasi hedeflerine ulaşabilme adına Osmanlılara karşı yürüttüğü dini, siyasi, kültürel ve sosyal mücadelelerine yer verilecek, ayrıca Şiîliğin yaygınlaştırılması ve de Sünnîliğin yok edilmesi için uyguladıkları faaliyetler hakkında bilgi verilecektir. Ancak meselenin daha iyi anlaşılabilmesi açısından Erdebil Tekkesi ve Safevî Devletinin kuruluşuna kısaca değinmek faydalı olacaktır.

2. Erdebil Tekkesi ve Safevî Devletinin Kuruluşu

Safevîler, İran'da başlangıçta bir tarikat temsilcisi iken sonradan güçlü bir siyasi birlik kurmuş bir hanedandır. Bu hanedan adını, Safeviyye tarikatı reisi Şeyh Safiyuddin'den almıştır (Öngören, 2008: 460-462). Aslında Sünnî olan bu zat yaşadığı İlhanlılar devrinde tarikat merkezi olan Erdebil'de büyük bir şöhret elde etmiş, zamanla pek çok taraftar toplamıştır (Kutlu ve Parlak, 2008: 20). Tarikatın şöhreti zamanla Erdebil'in sınırlarını aşmış, Irak, Suriye, Anadolu ve İran'ın büyük bir bölümüne yayılmış ve buralardan gelen ziyaretçilerin uğrak yeri olmuştur. Tarikatın bu denli yaygınlık kazanmasında ilk şeyhlerinin Sünnî birer sûfi olmalarının etkisi büyüktür. Nitekim Şeyh Safiyuddin ve oğlu Sadreddin dönemlerinde Sünnî anlayışı temsil eden Erdebil tekkesi, zamanın Osmanlı sultanlarından da ilgi görmüş ve maddi destek almıştır. Her yıl *çerağ akçesi* adı altında gönderilen hediyeler ve maddi destek, tarikatın siyasi faaliyetlere başladığı zamana kadar devam etmiştir.

Hoca Ali zamanında (1392-1429) Safevî tarikatında Şiî temayüller belirlemeye başlamıştır. Şeyh Cüneyd (1447-1460) zamanında ise tarikat tamamen siyasi gayeler taşıyan bir sürece girmiştir. Şiîliği tamamen benimseyen bu şeyh, Azerbaycan, Doğu Anadolu ve İran'ın diğer bölgelerine bizzat gitmek ya da müritlerini göndermek suretiyle kuvvetli bir davet faaliyetine girişmiş ve yer yer isyanlar çıkarmıştır. Siyasi hedefini gerçekleştirmek için Gürcü ve Çerkezler üzerine seferler düzenlemiş, neticede Şirvan hükümdarı Halil ile vuku bulan savaşta (4 Mart 1460) öldürülmüştür (Yazıcı, 1960: 54). Daha sonra yerine oğlu Haydar geçmiştir.

Şeyh Haydar (1460-1488), on iki dilimli kızıl taç giymeye ve kırmızı renkli sarık sarmaya başlamış, müritlerine de derecelerine göre aynı tacı sarıklı veya sarıksız olarak giydirmiştir. Şeyh Haydar'ın bu uygulaması ile birlikte Safevî şeyhlerine tâbi olanlara –sırf giyim tarzlarından hareketle- kızıl-baş adı verilmiştir (Gölpınarlı, 1960: 789). Şeyh Haydar, babasının intikamını almak için Şirvan hükümdarı Ferruh Yesâr üzerine yürümüş, fakat savaş meydanında öldürülmüştür (9 Temmuz 1488). Tarikatın yönetiminde kısa süreli bir fetret dönemi yaşandıktan sonra Haydar'ın oğullarından İsmail şeyhlik makamına getirilmiştir. İsmail, o sırada Akkoyunlu devletinde baş gösteren saltanat kavgalarından (Hoca Sadeddin, 1999: 330-343) faydalanmasını bilmiş, öteden beri Erdebil şeyhlerine bağlılıklarıyla bilinen ve çoğu

Anadolu'da meskun olan Ustaclu, Şamlı, Rumlu, Musullu, Tekeli, Bayburtlu, Çapanlı, Karadağlı, Karamanlı, Dulkadir, Varsak, Avşar, Kaçar gibi Türkmen aşiretlerini etrafına toplamıştır (Gündüz, 2010a: 45-50; Ekinci, 2002: 145-153). Nitekim Şah İsmail 300 atıyla Erzincan'a geldiğinde Anadolu'nun pek çok yerinde dedesinin müritleri olduğundan ilgi ve alaka çekmiş ve çevresine büyük bir kalabalık toplamıştır. Böylece İsmail, şeyhlikten şahlığa geçme sürecini tamamlamış ve Safevî devletini ilan etmiştir.

Şah İsmail'in yıldızının parladığı ve üst üste başarılar elde ettiği bu dönemde Osmanlı Sultanı II. Bayezid iç ve dış sorunlarla uğraşıyordu. İçte, sosyal ve siyasi bazı meselelerin yanı sıra Şehzade Cem vakası, dışta da İnebahtı, Modon ve Koron savaşlarıyla meşguldü (Öztuna, ts.: 183; Turan, 1992: 235). Bu durum Şah İsmail'e Anadolu'da rahat hareket edebilme imkânı vermişti.

3. Safevî-Osmanlı Mücadelesi

Safevî devletinin kurulduğu döneme (1501) şöyle bir göz atıldığında İslam dünyasının panoramasının şu şekilde olduğu görülür: Dönemin en güçlü devleti hiç şüphesiz Osmanlı'dır. Çok geniş bir coğrafyaya hükmetmektedir ve Ehl-i Sünnet dünyasının en büyük hâmisidir. Diğeri Mısır, Suriye ve Hicaz'da hüküm süren müslüman bir Türk devleti olan Memlûklerdir (1250-1517). Dönemin bir diğer kudretli devleti Şeybâniler/ Özbeklerdir. Cengiz Han'ın neslinden gelen bu Müslüman hanedan 1500-1599 yılları arasında Mâverâünnehir, Hârizm ve Horasan'da hüküm sürmüştür (Türkoğlu, 2010: 45). Yine bir Türkmen hanedanı olup Doğu Anadolu, Azerbaycan ve Irak'ta hüküm süren Akkoyunlu Devleti (1340-1514) de, özellikle Safevîlerin kuruluş yıllarında çok belirleyici bir güç olmuşlardır. Burada sözü edilen bu dört büyük Müslüman devletin Ehl-i Sünnet mezhebine mensup oldukları hususunda hiçbir şüphe yoktur. İşte böyle bir görünümün olduğu bir dönemde Tebriz merkezli Safevî Devleti kurulmuştur.

Şah İsmail, kısa zaman içinde fetih hareketine başladı. Azerbaycan ve Irak-ı Arab'ı zapt etti, Diyarbakır ve Elbistan'a kadar olan bölgeleri hâkimiyeti altına aldı. Akkoyunlu Devletini ortadan kaldırdıktan sonra bu hanedana mensup olanların hepsini katletti. Böylece Şah İsmail, İran'da siyasi birliği kurmaya muvaffak oldu (Yazıcı, 1960: 54; Gündüz, 2010b: 254). Başlangıçta sadece baba ve dedesi ile müritlerine karşı girişilmiş olan şiddet hareketlerinin intikamını almayı ve Akkoyunlu ülkesini ele geçirmek suretiyle Şii bir devlet kurmayı tasarlamış olan Şah İsmail, kısa zamanda arzu ettiğinden fazlasına ulaştı. Yaptığı savaşlardan galip çıkmasına rağmen iki büyük güçle karşı karşıya bulunuyordu: Doğuda Özbekler, batıda ise Özbeklerle mukayese kabul etmeyecek derecede mükemmel bir teşkilata sahip ve kendinden üstün kuvvetlere malik olan Osmanlılar. Bununla birlikte, müritleri vasıtasıyla bu ikinci kuvvetin içinde sürdürdüğü propaganda vasıtasıyla kendisi de Osmanlılar için

büyük bir tehlike oluşturuyordu (Yazıcı, 1960: 54). Şah İsmail, asıl büyük rakibinin Osmanlı Devleti olduğunu gayet iyi biliyordu. Tek başına onlarla baş edemeyeceğinden devrinin diğer büyük Türk devleti Memlükler'e elçiler göndererek işbirliği teklifinde bulunmuş (Öztuna, ts.: 183), hatta Avrupalı devletlerden yardım alma yollarını araştırmıştı (Yazıcı, 1960: 278).

Şah İsmail, Osmanlı engelini aşılması durumunda Safevî kudreti karşısında direnebilecek hiçbir gücün bulunmadığını gayet iyi biliyordu. Safevîlerin Osmanlılara yönelik mücadeleleri sosyo-ekonomik ve dini-siyasi sahalarda olmak üzere iki başlık altında ele alınabilir.

3.1. Safevîlerin Sosyal ve Ekonomik Sahadaki Mücadeleleri

Devletleşme sürecini tamamlayan Safevîler, güçlü bir yapıya kavuşabilmek için öncelikle -kendi davalarına gönül vermiş- insan unsuruna ihtiyaçları vardı. Bunun temini için Anadolu'dan pek çok aşiretin göç etmesini sağladılar. II. Bayezid'in son devirlerine rastlayan bu göçler, adeta Anadolu'nun boşaltılması anlamına geliyordu. O döneme kadar Türkmenler hep batıya doğru göç ederken şimdi durum değişmiş ve tam tersine bir göç hareketi başlamıştı. Şah İsmail'in dâileri Anadolu'nun her tarafında çok etkili propagandalar yapıyorlardı. Çeşitli vaatlerle göçebe ve yarı göçebe halkı taraflarına çekiyor, elde ettikleri aşiretlerin bir an önce sınırın doğusuna göç etmelerini teşvik ediyorlardı. Onlara meyleden halk, mal ve mülklerini satıp İran tarafına geçiyordu. Nitekim bu durum Osmanlı müverrihi Hoca Sâdeddin'in (ö.1008/1599) aşağıdaki dizelerinde gayet güzel ifade edilmiştir (Hoca Sâdeddin, 1999: 171):

Türkler terk edüp diyarların/ Sattılar yok pahaya davarların,

Başa taç aldı vü çıktı ol ferid / Âlem ehlin ser-beşer itti mürid.

Şimdi Rûm içre müridi çok durur / Ana meyletmez vilayet yok durur.

Başına taç aldı çıktı ol pelid / İtti duygusuz Türkleri mürid.

Göçlerin sosyal ve ekonomik açıdan çok önemli olduğunu belirtmek gerekir. Zira söz konusu devrin devlet yapısı dikkate alındığında insan unsurunun belirleyici güç olduğu, devletin gücünün de buraya dayandığı anlaşılır. Ziraat toplumunda asıl belirleyici unsur hiç şüphesiz insan faktörüdür. Sözü edilen dönemde Anadolu'da nüfus yoğunluğunun olmadığı bilinmektedir. Buna ilaveten var olan nüfusun doğuya göçmesi dikkate alınırca Osmanlı Devletinin ne denli büyük bir problemle karşı karşıya kaldığı daha iyi anlaşılır. Ayrıca insan unsuru devletin ekonomik gücünü oluştururken, aynı zamanda askerî kaynağını da oluşturmaktaydı. Halkın bir kısmının doğuya göç edip İran'a yerleşmesi Osmanlı idaresinin ekonomik ve askerî açıdan güç kaybetmesi anlamına gelirken, en büyük rakibi olan Safevîlerin de aynı oranda güç

kazanması demektir. Bu sebeple Anadolu'da meskun Türkmenlerin Safevîleri desteklemesi ve bazı aşiretlerin göç ederek kendi taraflarında yer almaları hem politik hem de ekonomik açıdan onları memnun ediyordu.

Öte yandan Şah İsmail, Sünnî tasavvuf ekollerini Şiîliğin yayılmasında bir engel olarak görüyordu. Zira tarikat ya da tekke mensuplarının geleneklerini terk etmesi daha güçlüydü. Bundan dolayı İsmail, Sünnî tarikatlara karşı şiddetli ve amansız bir siyaset takip etmiştir. Bu çerçevede o, bütün tarikatların belini kırmış, şeyhlerin mezarlarını ve türbelerini tahrip etmiş, yaşayan şeyhlerin ise kökünü kurutmuştur. Nitekim Nakşilik manevî silsilesini Hz. Ebu Bekir'e dayandırması hasebiyle, şiddetle bastırılan ilk tarikattır. Bununla birlikte o, İran coğrafyasında genel anlamda tasavvufu karşı bir tutum sergilerken Anadolu'da Safevî tarikatının yaygınlık kazanmasına ehemmiyet veriyordu. Çünkü o, tasavvufu, Anadolu'daki Türkmenleri kazanmanın bir vasıtası olarak görüyordu. Nitekim Anadolu'daki etkinliğinin de atalarının tasavvufi gayretleri neticesinde olduğunu unutmamak gerekir.

Anadolu'da On İki İmam Şiîliğinin yayılmasını temin için propaganda amaçlı olarak bazı mezhebî kitapları bu coğrafyada yaymaya çalıştıkları da bilinmektedir. Bunlardan bazıları şunlardır:

(1) **Buyruklar:** *Menâkıb, Menâkıbnâme, Fütüvvetnâme, Menâkıb-ı Evliya, İmam Ca'fer Buyruğu, Şeyh Safi Buyruğu* gibi değişik isimlerle de anılan bu eserin Alevî-Bektaşî geleneğinde çok önemli bir yeri vardır. Diğer eserlere göre daha çok öne çıkan Buyruklar, Alevîlik-Bektaşîlikle ilgili kural ve davranışları İmam Cafer'e dayandırarak anlatan erkânâmelere verilen genel bir isimdir. Buyrukları, mevcut el yazmalarının içeriğinden hareketle Şeyh Safi Buyrukları ve İmam Cafer-i Sadık Buyrukları olmak üzere ikili bir tasnife tabi tutmak mümkündür. *Birinci grup* Buyruklar, Safevîlerin Kızılbaşlar üzerinde etkili oldukları 16–18. yüzyıllara aittir. Bunların kurgusunda Şeyh Safi ile oğlu Şeyh Sadreddin Musa'nın (ö.794/1392) sorulu-cevaplı diyalogları, İmam Cafer-i Sadık başta olmak üzere On İki İmam vurgusu mevcuttur. Ayrıca Şah Hatayi (Şah İsmail) (ö.930/1524) başta olmak üzere çeşitli ozanların nefes ve deyişleri de bu eserlerde yer almaktadır. İkinci grup ise Safevîlerin I.Şah Abbas (ö.1037/1628) zamanında artık devletleşme sürecini tamamladığı, Kızılbaşların devlet sisteminden kovulduğu döneme paralel olarak Anadolu'da Safevî etkisinden uzak sadece İmam Cafer kurgusu üzerine telif edilmiş geç dönem Buyruklardır. Esasen Alevîler arasında Şeyh Safi Buyrukları ve İmam Cafer-i Sadık Buyrukları olarak adlandırılmalarına rağmen içerik olarak Safevîlerden bahsetmeyen Buyrukların sayısı son derece azdır (Kaplan, 2010: 249). XVI. yüzyılın ikinci yarısından bu yana Alevî topluluklar tarafından bilinen ve okunan Buyruk nüshaları, Bektaşîlerden ziyade Kızılbaş zümreleri arasında yayılmış olup, Anadolu Alevîliğine asıl rengini vermiş,

inanç esasları ile geleneksel yapının oluşumunda ve oluşan bu yapının korunmasında çok önemli işlevler görmüştür.

(ii) **Hüsniyye:** Bu eser, Şiîliğe ait bir takım inançları, Hüsniye adlı bir cariye'nin dilinden muhaliflerine karşı savunmaktadır. Eser, her ne kadar Şiî-İmamî âlimlerden Ebû'l-Fütûh er-Râzî'ye nispet edilirse de aslında kimin tarafından hangi tarihte yazıldığı net bir şekilde bilinmemektedir. Bununla birlikte muhtevanın incelenmesi neticesinde ismi bilinmeyen bir müellif tarafından Safevîler devrinde kaleme alındığı anlaşılmaktadır. Şi'a'yı desteklemek ve buna karşılık Sünnî düşüncenin temel kabullerini çürütmek amacıyla kaleme alındığı anlaşılan eser, hayali bir roman tarzında yazılmıştır (Üzüm, 1999: 34; Yıldız, 2004: 336). Hüsniye'nin ortaya çıkışında, diğer bazı Alevî/Bektaşî klasiklerinde olduğu gibi, Anadolu'da yapılan Safevî propagandasının ciddi bir rolü vardır. Eserin muhtevası incelendiğinde, Anadolu'da kızılbaşlıktan ziyade, Şiîliği yaymak, hatta Anadolu'da yaşayan Alevî ve Bektaşî grupları Şiîleştirmek amacıyla yazıldığı anlaşılr.

(iii) **Kumru:** Alevîler arasında yaygın olan bir eser de Kumru'dur. Bir Şiî olan Mirza Muhammed Takî Derbendî lâkaplı Gülzâr Hüseyinî Kamerî'nin yazmış olduğu bu eserin diğer adı *Kenzu'l-Mesâib*'dir. Eser, Hz. Ali'nin ve Ehl-i beyt'in faziletleri ile birlikte, önemli ölçüde Kerbelâ olayı eksenli olarak, Ehl-i beytin çektiği acı ve sıkıntılar ile karşılaşmış oldukları zulüm ve haksızlıklara karşı göstermiş oldukları direnç ve bağlılıktan söz eder. Daha ziyade şiir tarzında yazılmış bir mersiye kitabı olan Kumru, Ca'ferî Azeriler ile Dağıstanlılar arasında oldukça yaygındır. Buyruk ve Hüsniye gibi Kumrunun da, Anadolu Alevîlerini Şiîleştirmek amacıyla yazıldığı anlaşılmaktadır (Yıldız, 2004: 337).

Bunlara ilave olarak Safevîlerin Anadolu'da taraftar kazanma amacıyla yaptıkları faaliyetlerden biri de bizzat kendilerinin Hz. Peygamber'in (a.s.) neslinden geldikleri (seyyid oldukları) iddiasını yaymalarıdır. Halbuki Safevîlerin Seyyidlik iddiası ciddi problemler taşımaktadır. Çünkü seyidlik iddiasının doğruluğu ancak bu ailenin Arap olmasıyla ve de Hz. Peygamber'in soyundan yani Hâşimî neslinden gelmeleriyle mümkün olur. Halbuki şimdiye kadar Safevîlerin Arap milliyetinden geldiklerine dair hiçbir bilgi ortaya konulamamıştır (Karadeniz, 2015:17-18) Ayrıca Safevîler, bazı Türkmen babalarını kendi taraflarına çekmek ve onların etkinliğini artırmak için sahte şecereler de düzenlediler. Bugün Anadolu'daki dede ocaklarının pek çoğunun elinde Safevîler tarafından verilen şecereler bulunmaktadır (Işık, 2013: 362-389).

3.2. Safevîlerin Siyasi Mücadeleleri ve Anadolu'da Zuhur Eden İsyancılar

Şiî gelenekte hükümdar sadece devletin başı değil aynı zamanda dinî ve ruhânî liderdir, gücünü de buradan alır. Bu sebeple Şah İsmail, halkın gözünde devlet reisinden daha öte bir konuma sahipti. Şaha insanüstü bir kısım özellikler atfedilme-

si zihniyetinin arka planında hiç şüphesiz aşırı batını anlayışların etkisi vardı. Safevî Devletinin kurulması sürecinde tasavvuf ve tekke geleneğinin etkisi dikkate alındığında, “şeyhe mutlak teslimiyet” inancının zamanla şeyhi/şahı kutsama boyutuna vardığı düşünülebilir. Ayrıca bu anlayışın taraftar bulmasında kadim İran kültürünün desteği de unutulmamalıdır. Zira Sasanî geleneğinde kral ailesine yarı tanrısal bir özellik atfedilir, krala adeta tapınılırdı. İran kültüründe var olan bu zihniyet bazı yönlerden revize edilerek Hz. Peygamber’in (a.s.) ailesine de uygulanmıştır. Nitekim Şii-İmami gelenekte Ehl-i Beyt ailesine bir kısım üstün vasıflar atfedilmiş; peygamberlere nasip olmayan bazı hasletler imamlara nispet edilmiştir. Hz. Ali ve neslinden gelen on bir imamın masum oldukları, gaybı bildikleri ve mucize gösterdikleri iddia edilmiş (Bulut, 2009: 75-115), bunları kabul etmeyenlere karşı -muktedir oldukları dönemlerde- acımasız bir tutum sergilemişlerdir.

Safevîler tarafından yetiştirilen casuslar, şaha bağlılıklarının yanı sıra çok iyi eğitim almış kimseler olup göçebe ya da yarı göçebe Türkmen boyları arasında faaliyetinde bulunmuşlardır. Türkmenlerle aynı dili konuşan bu casuslar, çeşitli vaatlerle halkı kandırıyordu. Şah, bu casusları vasıtasıyla özellikle Türkmen aşiretlerini yine Türk ve Müslüman olan Osmanlı Devleti’ne karşı kıskırtıyor ve onları isyana teşvik ediyordu. Geçmişte Osmanlı Devleti, Timur ve Uzun Hasan gibi Türk ve Sünnî olan tehditlerle baş edebilmişti. Çünkü mücadele dinî sahada olmayıp siyasi ve askeri alanda olup bitmişti. Bu bakımdan siyasi ve askeri açıdan devletler kozlarını paylaştıktan sonra halkın arasında ciddi bir husumet kalmamıştı. Hâlbuki Safevîler, Osmanlı Devletini içten sarsabilecek din ya da mezhep kartını ileri sürmüşlerdi. Asıl hedef Anadolu’nun hâkimiyetini ele geçirmek olmakla birlikte mücadele din ve mezhep üzerinden gerçekleşmekte idi. Aslında Osmanlılarla Safevîleri karşı karşıya getiren en önemli sebep, çok büyümüş olan bu iki devletin fütûhât siyasetinin Anadolu topraklarında çakışmasıydı. Sünnî-Şii ihtilafı ise bu mücadeleyi hızlandırmıştı. Afganistan’dan Doğu Anadolu’ya kadar geniş bir alana hükmeden Safevîler, Şiiliği siyasi bir kuvvet olarak elinde tutmuştur. Şah İsmail’in bütün hedefi, Şiiliği Batı Anadolu Türkleri arasında da yayarak buraları ele geçirmektir. Devletin bekası açısından Doğu Anadolu Safevîler için ne kadar önemli ise Batı Anadolu da Osmanlılar için o kadar önemliydi. Bu sebeple Yavuz’un elinde Sünnîlik davası Doğu Anadolu davası demek olduğu gibi, Şah İsmail’in elinde de Şiiilik davası Batı Anadolu davası demekti (Danışmend, 1971: 6). Bu itibarla Doğu Anadolu Safevîler için ekonomik ve siyasi açıdan mutlaka kontrol altında tutulması gereken stratejik önemi haiz bir bölge idi. Bu bölgede Osmanlı Devletinin hâkimiyetinin zayıflaması onların işine yarayacaktır. Neticede Anadolu’da zuhur edecek isyanlar Osmanlı’yı zayıflatacağı gibi Safevîleri de hedeflerine bir adım daha yaklaştıracaktı.

Osmanlı Devletinin bütünlüğünü tehdit eden Şii tehlikesinin büyüklüğünü göstermesi bakımından II. Bayezid döneminde zuhur eden Şahkulu ve Nur Ali is-

yanları önemlidir. Sultan II. Bayezid zamanında Türkmenleri harekete geçirerek Anadolu'da büyük kargaşaya sebep olan Şii dâisi Şahkulu (Emecen, 2010: 284), Şeyh Haydar tarafından yetiştirilmiştir. Aldığı buyruk gereğince memleketi Teke (Antalya) Türkmenlerini dinî ve siyasi telkinlerle kendine bağlamıştır. Şahkulu, II. Bayezid döneminde vuku bulan sosyal, siyasi ve ekonomik buhranları fırsat bilmiş, şehzadelerin taht mücadeleleri ve sosyal bir takım adaletsizlikler nedeniyle rahat hareket edebilme imkânına sahip olmuş, üzerine gönderilen Osmanlı birliklerini mağlup etmiş, Anadolu Beylerbeyi Karagöz Paşayı ve Sadrazam Hadım Ali Paşayı şehit etmiş ve sonunda İran'a geçip Şah İsmail'e katılmıştır (Rumlu Hasan, 2004: 154; Tansel, 1966: 248-256). Bu isyan sırasında pek çok şehir tahrip ve talan edilmiş, takriben elli bin Anadolu insanı katledilmiştir. Bu durum, bir cihan imparatorluğu olan Osmanlı'nın içine düştüğü sarmalın vahametini göstermesi bakımından manidardır.

Sultan Selim'in tahta çıkmasının akabinde bir diğer İran casusu olan Nur Ali Halife, Şah İsmail'in direktifleri doğrultusunda harekete geçmiş; Sivas, Amasya, Tokat ve Çorum'da meskun olan Kızılbaşları ayaklandırmıştır. Üzerine gönderilen Osmanlı ordusunu yenmiş ve Erzincan'a dönüp Şah'a katılmıştır (Rumlu Hasan, 2004: 164; Hoca Sadeddin, 1999: 84). Bütün bu isyanlar, durumun ne kadar nazik olduğunu göstermektedir. Osmanlı'nın birlik ve bütünlüğünü tehdit eden Şah İsmail tehlikesi karşısında bir an önce tedbir alınması gerekmektedir. Devletin bütünlüğünü muhafaza edebilmek için kendisine karşı mücadele eden şehzadeler sorununu kuvvetle halleden Sultan Selim, Şah İsmail ve taraftarlarına karşı gerekli tedbirleri almaya yönelmiştir (Öztuna, ts.: 209-212).

Anadolu'da, Osmanlı Devleti'nin güvenliği açısından Şii-Râfîzî tehlikesinin büyüklüğünü anlamamıza yardımcı olacak diğer bir hadise de Celâli isyanlarıdır. Sultan Selim, Çaldıran, Ridaniye ve Mercidabık savaşlarını kazanmış, Şah İsmail ve Memlük Devleti'ni çökertmiş olmasına rağmen Anadolu'da Celâli diye isimlendirilen ve perde arkasında Şii-Safevîlerin yer aldığı isyanlar zuhur edebilmiştir (İlgürel, 1993: 252-256). Bu isyanların temelinde iki sebep olduğu söylenebilir. İlki, sosyo-ekonomik, diğeri dinidir. Sosyo ekonomik açıdan; halktan alınan vergilerin ağır gelmesi, çift bozanların çoğalması, vergi memurlarının olumsuz ve acımasız tutumları, işsiz leventlerin ortalıkta dolaşması gibi sebepler gösterilebilir. Dinî açıdan ise, Şiiği devletin resmi politikası haline getiren Safevîlerin tesirleri ve propagandaları etkili olmuştur. Anadolu halkı gibi Türk olan ve Türkçe konuşan Safevîler, sadece Anadolu halkının değil Osmanlı ricalinden bazı kimselerin de ilgisini çekmiştir. II. Bayezid'in yönetiminden kaynaklanan bir takım ekonomik ve siyasi sıkıntılarının ortaya çıkması, ayrıca Şah İsmail'in çok meziyetli ve maharetli bir yönetici olması, kısa zamanda İran'ın siyasi birliğini sağlaması ve halkın refah seviyesini yükseltmesi gibi hususlar bu ilginin sebepleri arasında gösterilebilir.

4. Şah İsmail'in Şiîliği Yayma Gayretleri

Erdebil Tekkesi, kuruluş ve gelişim sürecinde her ne kadar Sünnî bir zihniyeti temsil etmiş olsa da özellikle Şeyh Cüneyd ile birlikte Şiîliğe meylettiği ve kısa bir zaman sonra da tam olarak İmamiyye Şia'sını benimseyip yaymaya çalıştığı hususu yukarıda açıklanmıştı. Şah İsmail, böyle bir ortamda yetişmiş; kurtuluşa erecek fırkanın Şiîlik olduğunu kabul etmiş ve diğer fırkaların sapkın ve hatta din dışı olduklarına inanmıştı. O, On İki İmam Şia'sına o denli gönül vermiştir ki herhangi bir konuda karar vermeden önce istihare yapıp imamlardan işaret almadan hareket etmediği hususu kendi kaynaklarında ifade edilmiştir (Gündüz, 2010a: 65-66).

Şah İsmail, Safevî Devletini kurduğunda Şiîlik İran'a henüz hâkim değildi ve bu mezhebin teorik boyutunu anlatacak yeterince Şii ulema da mevcut değildi. Bundan dolayı Şah İsmail, Şiîliğin etkin olduğu beldelere haber göndererek Şii ulemayı İran'a davet etmiştir. Cebel-i Amul ve Bahreyn'den gelen Şii-Arap ulema yerel ulema ile birlikte Şiîliğin temel dinamiklerini ortaya koymuşlar, eserler telif etmişler ve İran'ın fikrî anlamda Şiîleşmesine katkıda bulunmuşlardır (Gündüz, 2010a: 71-72). Bu çerçevede Caferî fikhının yaygınlık kazanması için Mutahhar el-Hilli ve Kadî Nasrullah Zeytûnî gibi bazı âlimler de İmamiyye fikhını esas alan eserler kaleme almışlardır (Rumlu Hasan, 2004: 74).

Şah İsmail, Şiîliği resmi mezhep olarak ilan ettikten sonra, halkın büyük bir kısmının Sünnî olması sebebiyle Şiîliğin propagandasını yapma, sosyal ve kültürel hayatta Şii söylemlerini ve sembollerini öne çıkarma ihtiyacı hissetmiştir. Bu çerçevede o, muhalifleri şiddetle bastırmanın yanı sıra inşâdü'l-menakıb, Aşure matemi, Şii ezanı ve sahabeyle lanet etme gibi faaliyetlere ağırlık vermiştir.

4.1. Sünnî Katliamı

Şah İsmail, saltanatını yeterince kuvvetlendirdikten sonra hem dışarıda hem de içeride Sünnîliğe karşı savaş ilan etmiş ve İran coğrafyasında yaşayan Sünnîleri zorla Şiîleştirmeye başlamıştı. Geçmişte Büveyh oğulları ve sonrasında Moğollar ve de bazı bölgesel Şii yönetimler Şiîliğin bu coğrafyada yaygınlık kazanması için gayret sarf etmiş ancak bunda yeterince başarılı olamamışlardı. Şah İsmail ise cebir, korku ve katliamlarla Sünnî ahalinin Şiîleşmesini sağlamış, önde gelen Sünnî âlimleri halkın önünde katlederek insanlara gözdağı vermiştir. Şiîlik hiçbir dönemde benzeri görülmeyen bir zulüm dalgasıyla Sünnîlere dayatılmıştır. Nitekim Şah İsmail, Herat'ı ele geçirdiğinde, Cuma hutbesi On İki İmam adına okutulmuş; ahali Şiîliğe davet edilmiş ve bu bağlamda sahabeyle lanet okumaları istenmişti. Hafız Zeyneddin minbere çıkıp sahabeyle küfretmeyeceğini ve lanet okumayacağını açıklayınca cami içinde feci bir şekilde öldürülmüştü (Gündüz, 2010a: 98). Yine Herat Şeyhülislamı, meşhur âlim Sadeddin Teftezânî'nin oğlu Seyfeddin Ahmed de On İki İmam adına hutbe okumayı reddedince şehrin pazar yerinde yakılarak öldürülmüştü (Gündüz,

2010a: 99) Rumlu Hasan, bu olayı şu şekilde aktarmıştır: “Yorum, hadis ve fıkıh biliminde çağının otoritesi olan Heratlı Şeyhülislam, Sultan Hüseyin Mirza döneminde, yaklaşık otuz yıl Horasan’ın şeyhülislamı idi. Ramazan ayında Hakan İskender Şan’ın buyruğuyla Sünnî olduğu gerekçesiyle öldürüldü.” (Rumlu Hasan, 2004: 152). Yine Kazrun şehrinin hatipleri Sünnî oldukları gerekçesiyle öldürülmüşlerdi (Gündüz, 2010a: 77).

İtalyan seyyah Angiolello, Şah İsmail’in Tebriz’e girdiğinde din adamları, kadınlar ve çocuklar da dâhil olmak üzere pek çok insanı öldürdüğünü, yirmi binden fazla insanın telef olduğunu, hatta annesini bile öldürttüğünü kaydetmiştir (Çelenk, 2005: 136). Kemalpaşazâde (ö.940/1534) de Şah İsmail’in Tebriz’de Akkoyunlu oymağından kırk-elli bin kişiyi kılıçtan geçirdiğini ve kendisini aşırılıktan ve zulümden menetmeye çalışan annesine kızıp onu da öldürttüğünü kaydetmiştir (Sümer, 1992: 24). Şah İsmail yalnız Akkoyunlu hanedanının kökünü kazımakla yetinmemiş, onlara gönül veren bütün boyları ve oymakları da merhametsizce cezalandırmış, Azerbaycan, Diyarbakır, Irak-ı Acem, Fars ve Irak-ı Arab’da direnen toplulukların tamamının kökünü kazımıştır (Yınanç, 1960: 263).

Öte yandan Bağdat valisi, şehir hasar görmesin, dinî ve tarihî mekânlar harap olmasın ve ahaliye zarar gelmesin diye şehri mukavemet göstermeden 1508’de Şah’a teslim etmişti. Ancak Şah İsmail burada Ebû Hanîfe (ö.150/767) ve Abdülkadir Geylânî (ö.561/1165-66) başta olmak üzere Sünnîlerden birçok önemli şahsiyetin türbelerini tahrip ettirdiği gibi, şehir ahalisinden birçoğunu da öldürtmüştü. Buna mukabil Musa Kâzım’ın kabri üzerine büyük bir türbe inşa ettirmişti (Yazıcı, 1960: 276; Gündüz, 2010a: 90).

Azerbaycan bölgesinde Sünnîlere uygulanan tutumu göstermesi bakımından Şah İsmail- Ferruh Yesâr arasındaki mücadele anlamlıdır. Şah İsmail, tıpkı babası Şeyh Haydar gibi Gürcistan’a akın yapmak bahanesiyle sefere çıktığını ilan etmiş ve 1500 yılında Ferruh Yesâr’a saldırmıştı. Yapılan savaşta Ferruh Yesâr öldürülmüş, cesedi yakılmış ve adamlarının kafataslarından kuleler yapılmıştı. Safevî müverrihi Rumlu Hasan, bu hadiseyi şöyle anlatır: “Şirvanşah suçlu ve yüzü kara olarak Baykurt Kalesine doğru kaçtı. Askerlerin bir bölümü onu tanımadan izlediler ve kaleye varmadan yakaladılar; attan indirip kafasını kestiler, atını ve silahını ele geçirdiler. Gazilere tutsak düşen Şirvan ordusunun askerleri onu (Şirvan şahını) tanıdılar. Başıyla bedenini birleştirip yaktılar. Öldürülenlerin kafalarından kuleler oluştu.” (Rumlu Hasan, 2004: 55).

Şah İsmail’in Sünnîlere karşı hissettiği nefretin boyutunu göstermesi bakımından Şirvanşahlarla yaptığı savaş sonrasındaki bir uygulaması anlamlıdır. Şirvan şahı Ferruh Yesâr’ı mağlup etmiş, büyük ganimetler elde etmişti. Sefer dönüşünde ele geçirilen pek çok kıymetli taşları da içeren ganimetler, Şirvanîlerin (Sünnî ol-

maları sebebiyle) pis oldukları söylenerek Şah İsmail'in emri üzere suya atılmıştı (Gündüz, 2010a: 64). Bu savaşta Ferruh Yesâr Yezid soyundan olmakla tavsif edilmiş, askeri de Kerbelâ'da Hazreti Hüseyin'i şehit eden Yezid ordusuna benzetilmiştir (Çelenk, 2005: 136). Bu da gösteriyor ki Şah İsmail, her vesile ile taraftarlarının Şii bilincini takviye etmekteydi.

Şah İsmail'in Sünnîlere uyguladığı zulme bir örnek olması bakımından Özbeklere reva gördüğü muamele dikkat çekicidir. İranlıların Cengiz ve Timur sülalelerine karşı duymuş oldukları kin ve nefret, ilk fırsatta intikama dönüşmüştür. Nitekim Şah İsmail'in ikinci veziri, Necm-i Sâni lakaplı Emiryâr Ahmed İsfahânî, Maverâunnehir bölgesinin her tarafında Özbek avına çıkmış ve yakaladıklarının tamamını öldürmüştü. Necm-i Sâni, Soğd ırmağı kıyısındaki Kereş kalesini ele geçirdiğinde -ki burası Özbeklerin merkezî kalelerinden- sadece insanların değil, kedi, köpek her türlü canlının öldürülmesini emretmişti. Ortada hiçbir canlı kalmayınca da "şimdi biraz teselli bulduk, Cengiz ve Timur'un katliamının intikamını aldık" dediği kaynaklarda kayıtlıdır (Çelenk, 2005: 140).

Şah İsmail'in ortaya koyduğu bu katı tutumun anlamı oldukça açıktı. Öncelikle o, Sünnî yönetimlerce babası ve atalarına yapılmış olan kötü muamelenin intikamını alıyordu. İkinci olarak da katliamların tesiriyle Sünnî ahaliyi sindiriyor, muhtemel isyan faaliyetlerinin önünü kesiyordu. Zira sırf Sünnî oldukları için katledilenlerin çokluğu, ahaliyi Şiiliği kabul etmeye ya da sessiz kalmaya mecbur ediyordu. Öte yandan kamusal alanda Şiiliğin hâkim olması, asırlar boyunca azınlıkta yaşamış olan Şiilerin kendilerine güvenmelerine, takiiye anlayışını terk etmelerine zemin hazırlıyor ve böylece Şiilik devletin resmi mezhebi haline geliyordu. Neticede Şiiliğin yayılması noktasında ortaya konulan bu şiddetli tavır, insanları Şiilik ve ölüm arasında bir tercih yapmaya mecbur bırakmıştı. Her ne kadar Safevî kaynakları "Herkes Şiiliğe girmeye başladı ve bu mezhep revaç buldu." şeklinde kaydediyorsa da ele geçirilen şehirlerde gerçekleştirilen katliamların bunda etkili olduğunda hiç şüphe yoktur. Sonuçta Sünnîlik azalmaya başladı ve hiç kimse Sünnî olduğunu gösteremez olmuştü (Gündüz, 2010a: 70).

4.2. İnşâdü'l-menâkıb

İnşâdü'l-menâkıb, Hz. Ali'ye ait menkıbelerin sokaklarda dolaşarak okunması ve anlatılmasıdır. Bu menkıbelerde daha çok, Şii düşüncesinde Hz. Ali'ye yüklenen anlamın paralelinde, onu efsaneleştirmeye yönelik rivayetler vardır. Mesela Hz. Ali, beş bin kişiye karşı tek başına savaşmış, Hayber'de yüz kişinin yerinden sökemeyeceği kale kapısını bir başına, tek koluyla sökmüştür. Sahabe de, Hz. Ali'nin bu durumunu kıskanmıştır. Bu nevi menkıbelerin halk arasında anlatılmasının hedefi, Hz. Ali'nin olağanüstü bir kahraman olarak sunulması ve onun yaptıklarının diğer insanlar tarafından yapılması mümkün olmayan şeyler olduğu kanaatinin yerleşti-

rilmesi olsa gerektir. Menkıbelerde Hz. Ali tebci edilirken diğer sahabe Hz. Ali'nin düşmanları olarak takdim edilmekte ve her vesile ile hicvedilmekte idi.

Şii büyüklerin hayatlarının sokak sokak dolaşarak anlatılmasında, aslında Sünnîlerin itirazını celp edecek bir yön bulunmamaktadır. Zira Sünnî kaynaklarda da Hz. Ali'nin faziletiyle ilgili birçok rivayet mevcuttur. Ancak Sünnî kaynaklardaki rivayetlerin içeriği, Şii'lerin fikriyatını tam karşılamadığından olacak ki onlar bu rivayetlerin üzerine abartılı eklemeler yaparak Ehl-i Beyt mensuplarına ve bir kısım Şia önderlerine aşırı övgülerde bulunuyorlardı. Aslında inşadü'l-menâkıb'ın sadece Safevîler döneminde değil, bütün Şii toplumunda imkânların el verdiği ölçüde ke-sintisiz uygulandığını söylemek mümkündür. Nitekim ilk örneklerini gördüğümüz Büveyhîler dönemimde, Ehl-i Beyt'in faziletleri konusunda bazı aşırılıkların dile getirildiği bilinmektedir. Sonrasında İlhanlılar döneminde de benzer faaliyetlerin uygulandığı malumdur. Ancak İlhanlılar sonrasında bu nevi aşırılıklar İran coğrafyasında görülmemişti. Safevîlerle birlikte yeniden devlet gücüne ulaşan Şiilik eski alışkanlıklarını uygulamada gecikmemiştir. Şah İsmail, inşadü'l-menâkıb geleneğini yeniden canlandırarak mezhebinin propagandasını yapmaya ve taraftar toplamaya çalışmış, doğrusu bunda da başarılı olmuştur.

4.3. Sahabeye Hakaret (Sebbü's-sahabe)

Şia'nın tepkisel karakterinin toplumsal bir dışa vurumu olarak görülen bir diğer anlayış da sahabeye hakaret âdetidir. Şii'ler, siyasi alanda etkili olduklarında Sünnî düşmanlığını gösterir nitelikteki birtakım uygulamaları fiiliyata dökmüşler hatta kamusal alanda tatbik etmişlerdir. Sahabeye hakaret âdetinin, sadece Büveyhî, Fatimî ve İlhanlılarla sınırlı kalmayıp Şii'lerin bulunduğu diğer yerlerde de uygulandığı bilinmektedir. Safevîler de otoriteyi ele aldıklarında aynı uygulamayı hayata geçirdiler. Cuma hutbelerinde Hz. Ebû Bekir, Ömer ve Osman'ın alenen lanetlenmesini emrettiler ve bunu bütün İran'a teşmil ettiler (Kemalpaşazade, ts.: 207). Rumlu Hasan, bu durumu şöyle anlatmaktadır: "Tahta çıkışının ilk döneminde, memleketlerin hatiplerine On İki İmam adına -ki hepsine selam olsun- hutbe okumalarını buyurdu. Beş yüz yirmi sekiz yıl önce, Selçuk oğlu Mikail oğlu Tuğrul Bey'in gelişinden ve Besasiri'nin kaçışından sonra İslam beldelerinden kaldırılan *Eşhedü enne Aliyyen Veliyyullah ve Hayya ala hayri'l-amel* sözlerinin ezana eklenmesini buyurdu. Ayrıca çarşı pazarda Ebû Bekir, Ömer ve Osman'ın kötülenmesi ve lanetlenmesi ve buna karşı gelenlerin de başlarının koparılması için buyruk verdi." (Rumlu Hasan, 2004: 74). Bundan sonra her yerde ilk üç halifeye lanet okunması, bunu uygulamayanların öldürülmesi, Sünnîler gibi namaz kılanların başlarının kesilmesi, Şah'ın ortaya çıkışından önce Safevîlere ve Şii'lere gönül vermiş olan kimselere zulmeden Sünnîlerin intikam ateşinde yakılmaları emredilmişti. Bu emirlerin uygulanmasında kararlı bir tutum sergilenmiş ve Azerbaycan'da pek çok Sünnî öldürülmüştü (Gündüz, 2010a: 69).

Bunlara ilave olarak sohbet meclislerinde sahabeyi aşağılayıcı hatıraların anlatılmasını yaygınlaştırdılar. Dahası “Sahabeye lanet” uygulamasını insanların Şii olup olmadıklarını test etmek için kullandılar ve karşı çıkanları şiddetle cezalandırdılar.

4.4. Aşure Matemi

Aşure matemi, Hz. Hüseyin’in katlinden dolayı duyulan hüznün ifade edildiği bir gün olarak bilinir. İlk defa Büveyhiler döneminde kamusal alana taşınan Aşure matem törenleri, o günden itibaren aralıklarla günümüze kadar devam etmiştir. Sefeviler de aşure matemine ehemmiyet vermişler, kamusal alanda bu matemini yaşanmasını temin etmeye çalışmışlardır. Bu çerçevede onlar, Bağdat’ta çeşitli merasimler düzenlemişler, yırtık elbiseler giyip zincir ve kesici aletlerle kendilerine zarar verdikleri törenler tertiplemişler, halkı da bu törenlere katılmaya zorlamışlardır. Ayrıca Necef ve Kerbelâ’nın ziyaret edilmesini, Hz. Hüseyin’in kabri başında bulunmanın faziletini dile getiren rivayetler uydurmuşlardır (Bulut, 2010: 1-19). Aslında Aşure, Şii’iler tarafından inançlarının ve geleneklerinin canlı tutulması, mezhep bütünlüğünün sağlanmasında önemli bir enstrüman olarak kullanılmıştır. Şiilik, Hz. Ali ismi etrafında şekillenmesine rağmen aşure törenlerinin yaygınlık kazanmasıyla Şia’da Ali kültünden Hüseyin kültüne doğru bir geçisin yaşandığı söylenebilir. Bu itibarla Hz. Hüseyin’in şehadeti, Şiiliğe hayat veren bir kaynak olarak telakki edilmiş, içtimai ve siyasi hayatın parolası haline getirilmiştir.

4.5. Şii Ezanı

Şii’ilerin kendilerini ifade tarzlarından bir başkası da camilerinde okunan ezanın şeklidir. Ezanı oluşturan kelimeler, okunma sayısı ve tertibi hakkında Müslümanlar arasında bazı farklılıklar olsa da ezan metninin bütünlüğünde ve içeriğinde genel anlamda bir farklılık yoktur. Ezan, bütün Müslümanların ortak kanaatine göre namazı bildirmek için okunması gereken İslam’ın şiarıdır. Müslümanlar nezdinde ezan, bir yerleşim biriminin adeta kimlik kartıdır. Sünnî geleneğe ezan, Hz. Peygamber’in bildirdiği şekilde bir değişikliğe uğramadan günümüze kadar gelmiştir. Ancak Şii’iler, pek çok konuda olduğu gibi ezanı da kendi mezhebî anlayışlarına uydurarak Şia’nın bir sembolü yapmaktan geri durmamışlardır. Onlar, ezanın bir şiar ve temsil makamı olduğunun farkındadırlar. Bu durum, onların tarihte ezana yaptıkları eklemelerden görülebilmektedir. Şii düşüncesinde ezan adeta kodlanmış öğretilerin deşifre edildiği vasıtalar olarak görülmüştür. Nitekim Şii’iler, “Hayye ale’l-felâh” ifadesinden sonra “Hayye ‘alâ hayri’l-‘amel” (amelin en hayırlısına geliniz) ifadesini eklemişlerdir (Rumlu Hasan, 2004: 74). Onlara göre iki defa tekrarlanması gereken bu ifade, başlangıçtan beri ezan metninde yer almıştır. Ancak Hz. Ömer, bu ifadeyi, Müslümanları daha çok namaza yöneltip cihadı terk etmelerine neden olduğu gerekçesiyle ezan metninden çıkarmıştır (Şahin, 2012: 35-65).

Şiilerin ezana yaptıkları diğer bir ekleme de “*Eşhedü enne ‘Aliyyen veliyyullah*” (*Ali'nin Allah'ın dostu olduğuna şahadet ederim*) ifadesidir (Rumlu Hasan, 2004: 74). Şii İmamiyye inancına göre Hz. Ali'nin velayetine, masumiyetine ve faziletine inanmak, nass ile imametinin gerçekleştiğini kabul etmek *usûli'd-din* esaslarından biridir. Bu kabulün ezanın metninde de kendisini gösterdiğini görmekteyiz. Nitekim Şiiler, iktidarı ele geçirdikleri her dönemde ezanı kendi anlayışlarına göre okumaktan geri durmamışlar, bir bakıma bunu siyasi ve dini bir sembol olarak kullanmışlardır (Şahin, 2012: 35-65). Günümüzde de Caferiliğin hâkim olduğu beldelerde Şii ezanı okunmaktadır.

5. Sonuç

Safevî Devleti'nin kuruluşu ve Şiiliğin resmî mezhep kabul edilmesi İran tarihinde bir dönüm noktası olup etkileri günümüze kadar devam eden köklü gelişmelerin vücut bulmasına sebebiyet vermiştir. İran, Safevîlerle birlikte hızla Şiileşmiş, etnik farklılıklara rağmen mezhebî bir birliklilik oluşturabilmiştir. Şüphesiz bu sürecin en önemli şahsiyeti Şah İsmail'dir. O, sadece İran coğrafyasına hâkim olmakla yetinmemiş, atalarının intikamını çok acımasız bir şekilde aldığı gibi cediti Şeyh Cüneyd ile başlayan Şiileşme faaliyetini de yoğun bir şekilde devam ettirmiştir. Şah İsmail, İmamiyye Şiasını resmî mezhep yapınca, İran'daki Kızılbaşlığın hızlı bir şekilde evrilerek Şiiliğe dönüşmesinin yolunu da açmıştır. Onun halefleri ise Şiiliği bütünüyle İran'a hâkim kılmuşlardır. Bu yüzden Şah İsmail, -büyük bir devlet kurmuş olmakla birlikte- Kızılbaş hareketinin de sonuncusu olmuş, bir bakıma Azerbaycan ve İran coğrafyasında Kızılbaşlığın sonunu getirmiştir. Neticede Osmanlı-İran sınırının doğusunda kalan Türkmenler hızlı bir şekilde Şiileşmiştir.

Genel olarak Safevîler dönemi, bu coğrafyada yaşanan en büyük kırılma ve farklılaşma dönemidir. Unutulmaması gerekir ki Şiilik, İran coğrafyasında ilk defa Safevîlerin desteğiyle hâkim mezhep olmuştur. İnsanların kendi inanç ve mezheplerini seçme hürriyetleri vardır, ancak cebren insanları belli bir mezhebi kabul etmeye zorlamanın sosyolojik anlamda ciddi travmalara sebebiyet verdiği aşikardır. Bu itibarla Safevîler, büyük ekseriyeti Sünnî olan İran coğrafyasını kısa bir zamanda Şiileştirirken hem içeride hem de dışarıda gerçekleştirdikleri faaliyetler önem arz etmektedir. Öte yandan Safevîler, Osmanlılarla siyasi mücadelelerini daha ziyade dinî ve mezhebî argümanlarla desteklemişler, Anadolu'da Şiilik propagandası yaparak Osmanlıyı içerden çökertmeye çalışmışlardır. Öte taraftan hâkim oldukları topraklarda da Şiiliği yayma adına Sünnî ulamanın sesini zor kullanarak kesmişler, karşı çıkanlara çeşitli yaptırımlar uygulamışlardır. Halkı da tehdit ve şiddetle Şiiliğe zorlamışlardır. Bunlara ilaveten Şii ezanı, Aşure matemi, sahabeye lanet ve inşâdü'l-menakıb gibi uygulamalarla dinî, sosyal ve kültürel sahalarda Şii sembollerini yaymaya gayret etmişlerdir.

Kaynakça

- BULUT, H.İ. (2009). Şii-Usûlî Gelenekte Hz. Ali ve İmametinin Dayanakları: Şeyh Müfid Örneği, *Hz. Ali Sempozyum Bildirileri*. İzmir.
- BULUT, H.İ. (2010). Kerbela'ya Kutsiyet Kazandırmada Dinî ve Siyasî Otoritelerin Rolü, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 22 (2): 1-19.
- ÇELENK, M. (2005). *16 ve 17. Yüzyılda Safevî Şiiliği*, Yayınlanmamış Doktora Tezi. Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Bursa.
- DANIŞMEND, İ.H. (1971). *İzahlı Osmanlı Tarihi Kronolojisi*, İstanbul.
- EKİNCİ, M. (2002). *Anadolu Aleviliğinin Tarihsel Arka Planı*, İstanbul.
- EMECEN, F. (2010). "Şahkulu Baba Tekeli", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*. XXXVIII., 284-286.
- GÖLPINARLI, A. (1960). "Kızıl-baş", *İslâm Ansiklopedisi (İA)*, MEB., VI, 789-790.
- GÜNDÜZ, T. (2010a). *Son Kızılbaş Şah İsmail*, İstanbul.
- GÜNDÜZ, T. (2010b). "Şah İsmail", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, XXXVIII, 253-255.
- HOCA SADETTİN. (1999). *Tâcü't-tevârih*, (hz. İsmet Parmaksızoğlu), Ankara.
- IŞIK, A. (2013). *Meşihat Arşivi Belgeleri Işığında Seyyidler ve Nakibü'l-Eşraflık Müessesesi*, Yayınlanmamış Doktora Tezi. İ.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü. İstanbul.
- İLGÜREL, M. (1993). "Celâli İsyanları", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, VII, 252-256.
- KAPLAN, D. (2010). "Aleviliğin Yazılı Kaynakları Buyruklar ve Buyrukların Kökeni", *Anadolu'da Aleviliğin Dünü ve Bugünü*. der.Halil İbrahim Bulut. Sakarya s. 339-356.
- KARADENİZ, Y. (2015). "Safevi Tarikatı'nın Seyidliği Ve Şiiliği Meselesi", *Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi*, 2015/ 75, ss. 323-359.
- KEMALPAŞAZÂDE, (ts.). "Risâle fî beyâni fıraki'd-dâlle", Kılıç Ali Paşa, nr. 1028, vr.207a-b.
- KUTLU, S.-PARLAK, N. (2008). *Makalat Şeyh Safî Buyruğu*, İstanbul.
- ÖNGÖREN, R. (2008). "Safeviyye", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, XXXV., 460-462.
- ÖZTUNA, Y. (ts.). *Büyük Türkiye Tarihi*, İstanbul: III, 183-184.
- SÜMER, F. (1989). "Akkoyunlular", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, II, 270-274.
- SÜMER, F. (1992). *Safevî Devletinin Kuruluşu ve Gelişmesinde Anadolu Türklerinin Rolü: (Şah İsmail ile Halefleri ve Anadolu Türkleri)*. Ankara.
- ŞAHİN, H. (2012). Şia Düşüncesinde Ezanın Yapısı ve Geçirdiği Değişimlerin Dini Temeli, *e-makalat Mezhep Araştırmaları*, V (1): 35-65.
- TANSEL, S. (1966). *Sultan II. Bayezid'in Siyasi Hayatı*, İstanbul.
- TURAN, Ş. (1992). "Bayezid II", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*. V, 234-238.
- TÜRKOĞLU, İ. (2010). "Şeybâniler", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, XXXIX, 45.
- ÜZÜM, İ. (1999). "Hüsniyye", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, XIX, 34-35.
- YAZICI, T. (1960). "Safeviler", *İslâm Ansiklopedisi*. MEB. X, 53-55.
- YAZICI, T. (1960). "Şah İsmâil", *İslâm Ansiklopedisi*. MEB. XI, 277.
- YILDIZ, H. (2004). "Anadolu Aleviliğinin Yazılı Kaynaklarına Bir Bakış", *Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi*, 2004/ 30, ss. 323-359.
- YINANÇ, H. (1960). "Akkoyunlular", *İslâm Ansiklopedisi*. MEB. I, 263.

OSMANLI İMPARATORLUĞU'NDA EĞİTİM-KÜLTÜR POLİTİKALARI YOLUYLA BEKTAŞILIK VE KIZILBAŞLIĞI TASFİYE GİRİŞİMLERİ (1826 SONRASI)

Zekeriya IŞIK*

Öz

Modernleşmenin Avrupa'da ve Asya'da yaygınlaştığı bir dönemde Osmanlı İmparatorluğunda da siyasi, askerî, dinî, ekonomik ve kültürel hayatın hemen her alanında ciddi değişim ve dönüşümler yaşanmaya başlanmıştır. Modernleşme, Osmanlı İmparatorluğunda merkezileşme ve tekelleşme diye tabir edebileceğimiz bir süreci doğurmuştur. Sonuçta devlet, pek dağınık duran dinî ve tasavvufî zümreleri resmî İslam'ın inanç, zihin ve kültür dünyasında buluşturarak ve eriterek birbirine eklemlenmiş, kenetlenmiş homojen bir Müslüman toplum oluşturmak için eğitim ve kültür politikalarını işe koşturmuştur. Aslında bu uzun soluklu eğitim ve kültür politikaları, devletin zaman zaman uyguladığı yıpratıcı ve daha problemliler sonuçlar doğurabilen aktivist eylemlerinden daha etkili sonuçlar doğurmuş görünmektedir. İşte bu çalışma resmî ideoloji ile problemliler durumu bu dönemde daha marjinal bir hal almış olan Bektaşî ve Kızılbaş çevrelerin söz konusu politikalar yoluyla dönüştürülmesi çabalarına dikkat çekmek amacıyla hazırlanmıştır. Bu politikaların, mekteplerin yaygınlaştırılması, çeşitli kurumlarda görev yapan ulemanın işe koşulması, yeni açılan mekteplerde okutulacak eserlerin telifi ile söz konusu muhalif çevrelerin inanç ve zihin dünyasını yansıtan kitap, risale vb. yayınların yasaklanması, toplatılması gibi çok yönlü yürütüldüğü anlaşılmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Bektaşilik, Kızılbaşlık, Osmanlı, eğitim, tasfiye

LIQUIDATION INITIATIVES TO BEKTASHISM AND QIZILBASHISM THROUGH THE POLICIES OF EDUCATION- CULTURE IN THE OTTOMAN EMPIRE (1826 AND AFTER)

Abstract

During a period when modernization widespread in Europe and Asia, severe changes and transformations started to be experienced in almost every area of political, military, religious, economic and cultural life in Ottoman Empire as well. Modernization led to a process which may be called centralization and monopolization in Ottoman Empire. Ultimately, causing religious and mystical communities standing quite scattered to get together and melting them in the faith, mental and cultural world of official Islam, the state exercised the educational and cultural policies to shape up a homogenous Muslim society articulated, interlocked to each other. In fact, these long – term educational and cultural policies appear to have led to consequences more effective than activist actions which might generate tiresome and more

* Yrd. Doç. Dr., Hitit Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü, Çorum/Türkiye, zekeriyaistik77@gmail.com

DOI: 10.12973/hbvd.76.172

problematic outcomes the state exercises from time to time. Here, this study has been drawn up in order to draw attention to the efforts of converting the problematic situations with the official ideology regarding Bektashi and Kizilbash environments that turned into a more marginal status in this period through said policies. It is understood that these policies were carried out in multidirectional way by the dissemination of schools, employment of scholars who served in various institutions, copyrights of the works to be employed at the schools to be newly opened and banning and recall of publications such as the books, brochures etc. reflecting belief and mental world of the related opponent environments.

Keywords: Bektashism, Kizilbashism, Ottoman, education, liquidation

1. Giriş

Bektaşiliğin yasaklanması ve sonrasında yaşanan gelişmeler bugüne kadar genellikle Bektaşî-Yeniçeri bağlantıları (Varol, 2011: 61; Çift, 2003: 249-268, 251), Bektaşî tekke ve zaviyelerinin kapatılması, ileri gelenlerinin idam, hapis ya da sürgün edilmeleri, Bektaşî tekkelerinin başına Sünnî ekolden oldukları kabul edilen tarikat çevrelerinden şeyhler atanması gibi daha çok tarikata yönelik sert müdahaleler üzerinden tartışılmıştır (Soyyer, 2012: 61-109). Hatta bu aktivist tutumun yer yer artması ya da azalmasına bakılarak Bektaşilik üzerindeki devlet baskısının azaldığı veya tamamen kalktığı gibi yorumlara gidilmiş, dönemin padişahları da söz konusu tavırlarına göre Bektaşî karşıtı ya da sempaticanı olarak değerlendirilmişlerdir (Hasluck, 2012: 58; Ortaylı, 1995: 287; Varol, 2011: 61; Çift, 2003: 252-253)¹.

Oysaki devletin, II. Mahmut döneminden başlanıp giderek daha sistemli bir şekilde eğitim ve kültür alanlarına ağırlık verilmek suretiyle orta ve uzun vadede, Bektaşî, Şii, Kızılbaş şeklinde anılan ve Rafizi nitelemesi ile genelleştirilen resmî İslam dışındaki bütün çevreleri Sünnî Hanefi İslam ekseninde aynı kültür havzasında bütünleştirmeyi hedeflediği anlaşılmaktadır. Yani operasyonların azalması ya da bitmesi bu çevreler üzerinde değişim ve dönüşümü hedefleyen tasfiye politikalarının sona erdiği anlamına gelmemektedir². İleride yapılacak olan kapsamlı çalışmalar XIX. yüzyılda söz konusu çevrelerin resmî İslam'a ne oranda devşirildiği; başka bir deyişle de bu, eğitim ve kültür politikaları yoluyla tasfiye çalışmalarının ne kadar başarılı olduğunu ortaya koyacaktır. İşte bu çalışma sözü edilen politikalara dikkat çekmek ve daha sonra bu alanda yapılabilecek kapsamlı araştırmalara zemin oluşturmak amacıyla hazırlanmıştır.

2. Mektepler (Resmî İdeolojinin Yaygınlaştırılması) Yoluyla Bektaşî ve Kızılbaş Çevrelerin Tasfiyesi

II. Mahmut'tan itibaren Osmanlı modernleşme-merkezleşme siyasetinin bir gereği olarak fert ve toplumun yeniden inşa edilmesi amacıyla çok ciddi yeni eğitim ve öğretim hamlelerinin yapıldığı görülmektedir. Söz konusu bu hamleler eğitim sisteminin Batılı normlar eşliğinde yeniden yapılandırılmasını öngörüyordu; ancak

bunun geleneksel devlet ve toplum anlayışı ile özdeşleşmiş olan ulema ve medreselere rağmen yapılması çok güç bir işti. Yani yenisinin hayata geçirilmesi için eskisinin tasfiyesi; bu mümkün olamadığında ise en azından etki ve güç alanının daraltılması gerekmekteydi (Kodaman, 1999: 1; Okumuş, vd., 2006: 232). Diğer taraftan da hemen her türlü ayrılmaya rağmen üst bir kimlik altında birleşmiş modern bir Osmanlı Müslüman toplumu oluşturmak için halkın çoğunluğu tarafından benimsenen, kolay anlaşılır, pratik ve pragmatik hasletleri olduğu daha önceden tecrübe edilen Sünni İslam, birleştirici bir tutkal vazifesi görmesi için öncelenmiştir (Kara, 2005: 564).

Paradoks gibi duran bu iki husus aslında bir taraftan dinin ve ulemanın modern kurumlar nezdinde giderek kamusal alandan tecrit edildiği böylece siyasal ve toplumsal alanın sekülerleştiği bir durumu doğurmuştur. Diğer taraftan da hedeflenen modernleşme dinin ve dinî çevrelerin desteğini zorunlu kıldığından Hanefi Sünni İslam bu kez daha güçlü bir şekilde yeniden “meşrulaştırıcı”; Batı’dan gelen modern anlamda merkezîyetçi bir devlet ve toplum/millet inşa edilmesi baskısı karşısında ise farklı mezhebî ve tasavvufî ekolleri Sünnilik çatısı altında toplayarak “bütünlleştirici” bir fonksiyonla resmî ideolojideki yerini yeniden tanımlamış ve almıştır. Böylece Karpat’ın da (2010:164) ifade ettiği gibi merkezi hükümet bir taraftan devlet ve toplumun geleneksel İslami karakterini koruduğunu iddia etme, diğer taraftan da bu iddianın meşrulaştırıcı etkisinin himayesinde uzun vadeli ve kapsamlı modernizasyon hamlelerine girişme imkânı bulmuştur.

Özellikle II. Mahmud, 1826’da Yeniçeri Ocağı’nı kaldırdıktan sonra, modern fert ve toplumun inşasının temel eğitim kurumlarından başladığını görerek sıbyan mekteplerini ıslah etme yönünde çabalar sarf etmiş ve temel eğitimin yaygınlaştırılması için büyük çaba göstermiştir. Bu dönemde kurulan Meclis-i Umûr-i Nâfia, Daru’ş-Şûra-yı Bâb-ı Ali, Meclis-i Vâlâ-yı Ahkâm-ı Adliye gibi kurumlar eğitim işleriyle dolaylı olarak ilgilenirken Mekâtib-i Rüşdiyye Nezareti ise mahalle mektepleri ve açılması düşünülen rüştiyelerin idaresi için doğrudan yetkili kılınmıştır (Yolalıcı, 1994: 437-438; Kodaman, 1999: 11). Bu gelişmeler özellikle Tanzimat’tan itibaren modern, seküler devlet ve toplum anlayışının yerleştirilmesinde, eğitimin daha da ön plana çıkartılmasına zemin hazırlamıştır. Bu amaçla ülkenin eğitim ile ilgili meselelerini müzakere ederek gerekli reformları yapmak amacıyla Meclis-i Ma’ârif-i Umumiye (1846), ardından da bu kurumun icra organı olarak sıbyan ve rüştiye mekteplerinin sevk ve idaresi amacıyla Mekâtib-i Umumiye Nezareti (1846) kurulmuştur (Kodaman, 1999: 8-12; Yolalıcı, 1994: 437-438). Bu sürecin ilerleyen aşamalarında Ma’ârif-i Umumiye Nizamnamesi (1869) yayınlanmıştır. Nizamname Osmanlı eğitim ve öğretim zihniyetini kökünden revize etmek ve bu alanda uygulanacak siyasi ve sosyo-kültürel politikalara yön vermek amacıyla hazırlanmıştır. Yolalıcı (1994: 440-441), bu sürecin eğitim teşkilatının yapılandırılmasında Ma’ârif Nezâreti’nin yetki ve kapsam alanının genişletilmesinde, Meclis-i Kebir-i Ma’ârif’in kurularak

hem okutulacak kitapların telif ve tercümesi hem de okulların alt yapı ihtiyaçlarının temininde, Vilayet Ma'ârif Meclislerinin ve taşrada ilk kez Ma'ârif müdürlüklerinin tesisinde çok önemli gelişmelere zemin hazırladığını ifade etmiştir (Yolalıcı, 1994: 440-441). Nizamnamede okul türleri³ ayrıca her okulda hangi derslerin okutulacağı, okulların nerelerde ve nasıl açılacağı, kız ve erkek öğrencilerin hangi yaşlarda okullara alınacakları, okulun tahsil süresi ve görev alacak olan muallimlerin nitelikleri gibi temel hususlar ayrıntılı bir şekilde belirlenmiştir (Yolalıcı, 1994: 440-441; Kodaman, 1999: 63-64).

Aşağıda da izah edileceği üzere yürütülen bu eğitimde modernleşme hamlesi, toplumun bir kültür havzasında bütünleştirilmesi süreciyle birlikte yürütülmüştür. Modernleşme diğer emsallerinde olduğu gibi Osmanlı toplumunda da benzeşmeyi ve aynışmayı beraberinde getirmiştir. Modernleşme paradigması, geleneksel yapıların çeşitliliği ve verimsizliğini problemleri göstererek temel gayesini bu problemleri yok etmek üzere belirlemiştir (Taşgın, 2013: 10) sonuçta çoğulculuk yerini giderek hemen her alanda tekelleşmeye bırakmıştır. XIX. yüzyıla kadar farklı anlamlara ve kesimlere işaret eden Bektaşî, Kızılbaş, Şii, Rafizi gibi isimlerle anılan çevreler de giderek aynı kategoride birlikte anılmaya başlanmış ve yine hep birlikte resmi ideoloji için problemleri kabul edilerek kısa vadede idari, adli ve askerî uzun vade de ise eğitim politikaları yoluyla bir değişim ve dönüşüme tabi tutulmuşlardır. Söz konusu bu değişim ve dönüşümü sağlamak amacıyla en çok sıbyan mekteplerinden faydalanılmak istendiği anlaşılabilir bir şekilde aşağıda bazı arşiv vesikalarında da görüleceği üzere rüştiyeler ve idadiler de işe koşulmuştur⁴.

“Mekteb-i Sıbyan, Muallimhane, Mektephane, Mahalle Mektebi” gibi adlarla anılan sıbyan mektepleri (Yolalıcı, 1994: 449; Kodaman, 1999: 57; Baltacı, 2004: 6-7) Ahunbay'ın (2004: 7) verdiği bilgilere göre çoğunlukla tek odalı ahşap veya kâgir yapılarıdır. Şahin (1991: 445-447), bu yapıların genellikle camilere bitişik büyük bir odadan ibaret olduğunu ayrı olarak yapılanların çoğunlukla büyük camilerin bitişğinde; odalar durumunda olanların ise küçük camilerle köy camileri içinde bulunduğunu belirtmiştir. Şahin, bu mimari yapılanmanın teorik bilgiler yanında çocuklara öğrendiklerini pratiğe dökme, dolayısıyla onlara dinî bilgilerini yaşantılarıyla özdeşleş-tirmelerini sağladığını ifade etmiştir. Böylece öğrenciler dinî bilgiler, beş vakit namaz ve sünnetler konusunda bir alışkanlık kazanmıştır. Nitekim Mekatib-i İbtidaiye Talimat-ı Mahsusası'nda bu okullardaki öğretmenlerin görevleri tarif edilirken de bu durum açıkça görülmektedir:

“Öğretmenler öğrencilerine karşı sadece ders okutmakla mükellef zorunlu olmayıp, aynı zamanda çocuklara her yönden örnek olacaklar, öğrencilerine verdikleri öğütlerle kendileri bizzat amel (işleyip yapan kimse) olacaklar ve beş vakit namaz-

larını kendileri eda ettikleri gibi, öğrencilerini de alıştıracaklar...” (Aktaran: Şahin, 1991: 447).

Sıbyan mekteplerinde Müslüman Türk çocuklarına ders okutan öğretmenler genellikle med-rese tahsili görmüş, halkın itimat ve sevgisini kazanmış, iyi ahlak sahibi, imam ve müezzin gibi kimselerden, kız mektepleri için de Kur'an hatmetmiş kadınlardan seçildiği kaydedilmiştir (Şahin, 1991: 450-451; Bozkurt, 2010: 64; Yolalıcı, 1994: 449; Baltacı, 2004: 7)⁵. Ma'arifi Umumiye Nizamnamesinde söz konusu okullarda görev alacak olan muallimlerin Darümuallimîn mezunu olması şartı getirilmişse de (Kodaman, 1999: 63; Baltacı, 2004: 7) imparatorluk sathına yayılacak kadar muallim mektebi açılmamış ve muallim yetiştirilememiş olduğundan gelecekteki yapının büyük oranda sürdüğü görülmektedir. Diğer taraftan devletin hedeflediği Rafizi çevrelerin değişim ve dönüşümünü sağlamak için özellikle ulemayı işe koşmak istediği de göz ardı edilmemelidir.

Nitekim devletin bu niyeti belgelerde açıkça görülmektedir. Mesela Yanya'nın bazı kazalarında yayılmakta olan Şiilik, Rafizilik ve Bektaşilik ile vaktiyle tesis edilen Rum ve Ulah mekteplerine karşı tedbir olmak üzere “*itikadı sahih muallimler*” idaresinde mektepler açılması için Ma'arif Nezareti'ne müracaat edildiği görülmektedir (BOA. DH. MKT. Nr. 285/ 25, 19 Ra 1312/ 18 Kasım 1894). İtikadı sahih muallimlerden Ehli Sünnet inancına sahip eğitimcilerin kast edildiği ortadadır⁶. Bir başka kayıta geçen şu ifadeler ise muallimlerde aranan nitelikleri daha da belirginleştirmektedir: Mekâtib-i İbtidâîye'nin ıslahı ve çoğaltılması, Kızılbaş köylerinde de kâfi miktarda mektep tesis edilmesinden bahsedildikten sonra bu mekteplerde “*fâzıl, ilim ve irfan sahibi muktedit muallimler*” görevlendirilmesi emredilmiştir (BOA MF. MKT. Nr. 848/62). Yine başka bir hadisede “*Kızılbaşların ve sair cehelenin ahâli-i islâmiyye'nin akâid-i dîniyyelerini ihlâl*”, “*seriât-ı garra-i islâmiyyeye münâfi*”, oldukları yerlerde “*akâid-i dîniyye'nin ıslahı*”, “*Akâid-i sahihe-i dîniyyenin muhâfaza ve selâmeti*” için icraatta bulunulduğu belirtilmiştir (BOA. BEO. Nr. 2242-168092, 22 L 1321/30 Aralık 1903). Burada önemli olan bu icraatların ulema maharetiyle ve eğitim-kültür faaliyetleri aracılığıyla gerçekleştirilecek olmasıdır (Işık, 2015: 348; Zubaida, 2008: 219). Söz konusu kayıta geçen “*Akâid-i dîniyyeyi telkîn edecek ulemanın...*” bir başka belgede geçen “*akâid-i sahihe-i dîniyyeyi telkîn edecek ulemanın*” ifadeleri “*sahih İslâm*” vurgusuyla birlikte değerlendirildiğinde devletin, ıslahı düşünülen çevreleri ulemanın marifetiyle resmî İslam'a (Hanefi Sünni İslam) dönüştürmeye çalıştığını açıkça göstermektedir (BOA. BEO. Nr. 2227/166987, 6 N 1321/ 26 Kasım 1903; Işık, 2015: 348)⁷. Burada Bektaşî ve Kızılbaş inanç dünyası ile pratiklerinin yaşatılması ve aktarılmasının Sünni İslâm geleneğinin tek gerçek olarak kabul edilmesiyle birlikte imkânsızlaştığı ortadadır (Talas, 2010: 33).

Sıbyan ya da yeni adıyla iptidai mekteplerine⁸ tekrar dönecek olursak okutulan dersler ve derslerin haftalık program içerisindeki ağırlıklarına bakıldığında da devletin resmi ideoloji doğrultusunda bir din ve kültür birlikteliği sağlamaya, muhalif çevreleri ise böylece tasfiye etmeye çalıştığını anlamak güç değildir. Zira modernleşme ve sekülerleşme hamlesine rağmen geleneksel derslerin sayısı ve ağırlığı bunu açıkça göstermektedir. Nizamnamede derslerin “*Usulü cedide veçhile Elifba, Kur’an, Tecvid, Ahlaka Müteallik Risaleler, İlm-i Hal, Yazı, Fenn-i Hesap, Tarih-i Osman, Coğrafya, Malumat-ı Nafia*” olduğu görülmektedir (Yolalıcı, 1994: 450-451; Baltacı, 2004: 6-7)⁹. Derslerin ağırlıkları ise salnamelerden açıkça takip edilebilmektedir. Üç yıl üzerinden uygulandığı anlaşılan programa göre birinci yıl gerek şehirde gerekse köy iptidailerinde dinî derslerin büyük bir ağırlığa sahip olduğu görülmektedir. İkinci yıl şehir ve köy iptidailerinin her ikisinde de dinî derslerin haftalık ders saatinin yarısından biraz fazlasını oluşturduğu, üçüncü yıl ise dinî derslerin toplam haftalık ders yükünün hemen hemen yarısını oluşturduğu anlaşılmaktadır (Taşkın, 2013: 1331). Bütün bu bilgilerden anlaşılacağı üzere her ne kadar yapılan yeni düzenlemelerle sıbyan/iptidai mekteplerine dünyevi dersler konulmuş ise de dinî, din kültürü ve ahlak bilgisine dair derslerin hazırlanan programlarda etkin konumunu koruduğu hemen anlaşılacaktır. Bu durumun tarihsel zemini 3 Rebiûlahir 1261/11 Nisan 1845 tarihli Takvim-i Vakayî’de Meclis-i Muvakkat’ın açılışı hakkında bilgi verilirken şu şekilde ifade edilmiştir:

“... Cemiyetten her bir ferдин ilk önce dinî meseleleri ve farzları bellemesi ve kendi işlerinde başkasına muhtaç olmayacak derecede tahsil etmesi insanlığın icabıdır. Sonra faydalı ilimleri, fenleri öğrenmesi ve mümkün olduğu kadar malûmat, âb ve fezâil sahibi olmağa çalışması icap eder...” (Kodaman, 1999: 10).

Diğer taraftan reformcularla gelenekçiler arasındaki ikircikli yapı bu alanda da ortaya çıkmış reformcuları temsil eden Tanzimatçılar ile geleneksel yapıyı savunan ilmiye sınıfından bazı çevreler sıbyan mektepleri üzerinde büyük bir nüfuz mücadelesine girmişlerdir. Medreselerin bu okulları kendi alt yapısı olarak görmesi ile reformcuların büyük toplumsal değişim ve dönüşüm hamlesinin ancak temel eğitimden başlanılmak suretiyle gerçekleştirilebileceği yolundaki kanaatleri söz konusu mücadeleyi hızlandırmıştır. Sonuç olarak Sıbyan mekteplerinin medresenin nüfuz alanında kalması (Kodaman, 1999: 66-67) hem ulemayı modernleşme çabalarını yavaşlatan hem de onun içinde olan bir konuma yerleştirmiştir. Modernleşmenin öngördüğü fert ve toplumun inşasında böylece ulemanın temsil ettiği Sünni İslam birleştirici bir güç unsuru olarak tarafların mutabakatıyla resmi ideolojideki yerini bir kez daha almış görünmektedir. Öyle ki modern zamanların eğitim-öğretim programları içinde önemli bir yeri olduğunu gördüğümüz resmi ideolojiyi yeni yetişen bireylere nakşetme amaçlı olarak okullarda her gün ya da her hafta periyodik olarak öğrencilere okutturulan metinlere benzer bir uygulamanın dahi iptidâi mekteplerin-

de okutulduğu görülmektedir. Mesela Şahin (1991: 1331) her gün akşam paydos zamanında üç defa “Salat-ı Münciye” ve perşembe günleri “Subhaneke” duasının öğrencilere okutulduğunu kaydetmiştir.

Bugünkü ortaokul düzeyindeki okullara denk düşebileceğini söyleyebileceğimiz Rüştiyelerde ise yine dinî derslerin olduğu ancak ağırlığın pozitif derslere kaydırıldığı görülmektedir. Ancak Rüştiyelere Kur’an-ı Kerim’i hatmetmiş ve İlm-i Hal okumuş talebelerin alınmasının öngörülmesi; Rüştiye ve İdadilere varıncaya kadar gerekli dinî bilgi donanımının sağlanması gerektiğinin düşünülmesiyle alakalı olmalıdır. Kaldı ki buna rağmen Rüştiyelerde Birgivi Risalesi ve diğer ahlak kitaplarının 1846 talimatnamesine göre de Kur’an-ı Kerim, Akâid ve Arapça derslerinin okutulduğu belirtilmektedir (Taşkın, 2013: 1332; İleri, 1998: 27). İleri’nin (1998: 27) belirttiğine göre 1903’te Ahlak Dersi, Kur’an ve Ulum-ı Diniye birlikte tek ders olarak okutulurken 1904 Ma’ârif Komisyonu bunların ayrı dersler halinde okutulması kararını almıştır. İdadilerde ise 1316 (1898) Ma’ârif Salnamesinde Rüştiyeler ile birlikte verilen 7 yıllık bir programda her yıl olmak üzere “Maa Tecvid Kur’an ve Ulum-i Diniyye” adında bir dersin yer aldığı yine İleri, tarafından kaydedilmiştir (İleri, 1998: 31).

Buraya kadar kaydedilen veriler ışığında bu yeni tip eğitim ve öğretim hamlesinin ön gördüğü Osmanlılık şuuru yaratma, toplumu bir medeniyet ve kültür havzasında buluşturma ve birleştirme girişiminin güçlü dinsel boyutu dinî zümreler üzerinde şüphesiz derin etkiler bıraktığı söylenebilir. Özellikle Bektaşiler ve Kızılbaşlar gibi devlet ile ideolojik ve ontolojik anlayışları farklı olan dinî ve tasavvufî çevreler bu durumdan doğrudan etkilenmişlerdir. Devlet, söz konusu sosyo-kültürel kimlik dönüşümünü sağlamak, başka bir deyişle bu tür inanç gruplarını tasfiye etmek için Erzurum, Sivas, Mamuratülaziz gibi bu toplulukların yoğun olarak yaşadığı her yerde iptidâî mektepleri açmaya çalışmıştır. Zaten kayıtlarda buralarda Mekâtib-i İbtidâîyyelerin açılmasının gayelerinden bahsedilirken Kızılbaşların “*ıslah-ı akâid ve men’i mefâsidi*” (BOA. BEO 2582/193576, 18 Ra 1323/ 18 Mayıs 1905) Anadolu’da ve özellikle Sivas civarında “*halkın akâid-i İslâmiyyelerini idlâl eden Kızılbaş taifesinin izalesi için*” bu mekteplerin ıslah edilerek, çoğaltılması, Kızılbaş köylerinde yeterli miktarda mektep kurulmasının istendiği görülmektedir (BOA MF. MKT. Nr. 848/62; Işık, 2015: 348). Baha Said Bey ise XX. Yüzyıl başlarında dış güçlerin ve yerel iş birlikçilerinin bu bölgede ne kadar Türk, Ermeni, Kürt, Şii, Sünni, Kızılbaş, Yezidi, Sufiyan ve Nastûri olduğunu tespit ederek tefrikalar yaratmanın peşinde olduğunu belirterek konuya farklı bir boyut kazandırmıştır. Ona göre düşman Türkiye’nin dağılmasını dinsizlikte görmüştür (Baha Said Bey, 2000: 34). Bu tespitler aslında Osmanlı Devleti’nin söz konusu eğitim ve kültür politikalarında sadece modernleşme talepleriyle değil zamanla ortaya çıkan ve giderek arttığı anlaşılan iç ve dış tehditlerin baskısıyla da hareket ettiğini göstermesi açısından önemlidir.

Ma'ârif Nezâreti'ne yazılan bir kayıta ise bu okulların açılma sebebi olarak "*akâid-i sahihe-i İslâmiyyeden inhirâf etmiş olan karye-i merkûme ahalisi*"nin akâid ve ahlakının şeriatın gereklerince "*talim ve telkinine mahsûs mekâtib küşadı...*" şeklinde ifade edilmiştir (BOA. DH. MKT. Nr. 2317/55, 10 Za 1317/ 12 Mart 1900). Açıkça görüldüğü üzere bu mekteplerde verilecek olan dinî ilimler ve İslam ahlakı sayesinde sahih İslam itikadından sapmış olan bu çevreler doğru yola sevk edilmiş olacaktırlar. Bir başka kayıta ise "*Akâid-i sahihe-i dîniyenin muhafazasıyla şeriat-ı garra-yı ahmediyyenin te'min-i devâm-ı...*" akla ve şeriata aykırı "*misilli telkinât ve ifâdata kapılmanın esasen cehâletden ileri geldiği*" bilindiğinden bahisle mektepler açılması istenmiştir (BOA. Y..A.HUS. Nr. 462/44, 8 N 1321/ 28 Kasım 1903). Selçuk'un aktardığı kayıtlarda da Kızılbaşlık "*fazihâ-i cahilâne*" (cahilce çirkinlik, rezillik), "*itkad-ı batıla*" (batıl inanç) ve "*tarik-i gayr-i meşru*" (şeriatça yasak olan yol), "*adât-ı cahile*" (cahil âdetler) olarak nitelenmiş böylece söz konusu dönüştürme amaçlı eğitim reformları meşrulaştırılmak istenmiştir (Selçuk, 2011: 74-75; BOA. DH. MUİ. 29-2/26, 05 M 1328; BOA. MF.MKT., 848/62, 17 S 1323). Burada iki husus ön plana çıkmaktadır. Birincisi Bektaşî ve Kızılbaş çevrelerinde görülen inançların cehaletle özdeşleştirilmesi¹⁰, dolayısıyla resmî İslâm'ın (sahih İslâm) telkini ve öğretilmesi ile bu topluluklarda görülen sapıklığın sona ereceği düşüncesidir ki bu durum bir emirde şöyle ifade edilmiştir: "*ta'mim-i ulûm u ma'ârif için her mahalde mektepler yapılarak etfâl-i ahâlî... a'mâ-yı cehlden...*" korunmalıdır (Lûtfi, IV-V, 1999: 823; Lûtfi, VI, VII, VIII, 1999: 1184). İkincisi ise gerek Bektaşîlerin bulunduğu yerlerde gerek aynı tarik ve bâtila salık olup Kızılbaş olarak zikredilen halkın kesret üzere buldukları (BOA. Y..A.HUS. Nr. 462/44, 8 N 1321/ 28 Kasım 1903) yerlerde mekteplerin açılması talebiyle devlet nezdinde resmen Bektaşîlik-Kızılbaşlık özdeşliğinin sağlandığının açıkça görülmesidir¹¹.

Daha XIX. yüzyılın başlarında birtakım sapkın çevrelerin sızmasıyla bazı Bektaşî çevrelerinde bozulmalar olduğu yolundaki kanaat gayri resmî de olsa yaşamasına izin verilen Bektaşîliğin topyekûn Kızılbaşlık ile özdeşleştirilmesi dolayısıyla da onlarla birlikte büyük değişim ve dönüşüm hamlesine maruz bırakılmasına neden olmuş görünmektedir. Hatta Bektaşî çevrelerin giderek Müslüman tebaanın büyük çoğunluğundan kopuk ve ters istikamette bir döngü içerisinde oldukları düşüncesinin hâkim olduğu anlaşılmaktadır¹². Dönemin söz konusu muhayyilesine işaret etmesi bakımından Mehmed Arif Bey'in (1845-1898) şu tespitleri önemlidir: "*Bektaşîyyenin cahilleri, Bektaşî olmayan bir Müslümanı ve ikrârı olmayan bir ehl-i imanı, Yezidî ve Harici addediyorlar. Ehl-i Sünnetten mürekkep cemiyeti İslamiyeye bir zarar gelse memnun (aksi hali vuku bulsa) mahzun oluyorlar*" (Aktaran: Ahmed Rıfıkı, 2013: 239). Daha genel bir ifadeyle devlet bu süreçte resmî İslâm dairesi dışında kalan Bektaşîlik, Kızılbaşlık ve Şîilik gibi bütün çevreleri homojen bir topluluk gibi algılamış ve dönüştürerek tasfiye projesinin içine almıştır.¹³ Zira söz konusu belgenin giriz-

gahında Kırşehir'in Hacı Bektaş Nahiyesi'nde bulunan Bektâşi çelebisi Cemâleddin Efendi'nin *"kuyud ve hudûd-ı şeriatdan inhirâf ile ihtiyâr-ı tarîk ve alanen irtikâb-ı..."* nedeniyle halkı doğru yoldan saptırdığı belirtilerek söz Kızılbaş özdeşliğine getirilmiştir (BOA. Y. A. HUS. Nr. 462/44). Hatta Ortaylı'nın (1995: 285) da işaret ettiği üzere Osmanlı Devleti, bu zümrelerle birlikte Vehhabilik ve İsmailik gibi tanımadığı, hoş görmediği mezhepleri, Dürzilik ve Ezidilik gibi inançları İslam dışı hareketler olarak gördüğü halde onlara da sabır gösterip, Sünni İslam dairesine içerisine çekmek suretiyle bu toplulukları da sisteme adapte etmeye çalışmıştır.

Osmanlı Devleti'nin bu dönemlerde büyük şehir merkezleri hariç diğer şehir ve kazalarda mektep açma noktasında öncelikle Kızılbaş, Bektaşî, Şii yani Rafizi taifenin ıslahı ile Ehl-i sünnet anlayışını terk ederek Kızılbaşlığa meyleden yerlere verdiği ya da en azından buralardaki okullarda bu hususu da düşünerek hareket ettiği anlaşılmaktadır.¹⁴ Zira Ma'ârif Nezâreti'ne gönderilen bir yazıda Edirne'ye bağlı Ortaköy kazasında yaşanan bir hadise de Müslümanlığı *"terk ile kızılbaşlık gibi tarik-i delâlete sülûk eylediklerinden ve arz u nasihat edecek hocaları bulunmadığından"* bahis ile kazada bir *"mekteb-i ibtidâi"* açılması ve görevlendirilecek muallimlere de iki yüzer kuruş maaş tahsisi hususu kaydedilmiştir (BOA. DH. MKT. Nr. 2317/55, 10 Za 1317/ 12 Mart 1900; Işık, 2015:348). Erzurum'da da *"Kızılbaşların ıslah-ı akâid ve men'-i mefâsidi için"* iptidâiyye mektepleri açılması emredilmiştir (BOA. BEO Nr. 2582/193576, lef 1, 9 Ra 1323/ 14 Mayıs 1905). Yine Erzurum, Sivas, Memûret ül azîz vilâyetlerine yazılan şifreli bir telgrafnâmenin suretinde bu durum daha açık bir şekilde yer almaktadır. *"Dâhil-i vilâyetde birtakım kızılbaşlar türeyib... halkın ak'aid-i sahîhe-i dîniyesini ihlâl ve ifal etmekte buldukları"*nın haber alındığı *"Şer-i şerîfe münâfi olan bu misilli ahvalin vuku' ve devâmı kat'iyen tecvîz olunamayacağından"* bahsedilen bu telgrafnamede ulemeden münasip olan kimselerin işe koşulması, mekâtibi umumiyenin çoğaltılması, ilim, eğitim ve neşriyat işlerinin bir kat daha artırılması istenmiştir (Fi 13 Teşrin-i Sâni 1319) (BOA. Y.A.HUS. 462/44).

Yanya Vilâyetinde yaşanan bir hadisede *"Vilâyet-i âliyeleri dâhilinde Şi'îlik ve Râfîzîlik berâber cüz ve telkin-i tamam ve intişâr etmekte olduğu istihbâr kılınması üzere..."* yapılan soruşturmada Berat Sancağı'nın bazı kazalarında ilerlemekte olan Bektaşilik (25 Temmuz 1311) (BOA. MF. MKT 289-55) ile daha önceden buralarda kurulmuş olan Rum ve Ulah mekteplerinin eğitim-öğretim faaliyetlerine dikkat çekilmiş ve bunlara karşı alınacak tedbirlerin en başlıcasının *"itikâdı sahîh muallimler idâresinde mektebler te'sîs ve küşâdı..."* olduğu tespiti yapılarak Yanya ve söz konusu kazalarında *"birtakım mekâtib-i ibtidâ..."* açılması istenmiştir (BOA. MF. MKT 289-55). Açılacak olan mekteplerin masrafları için de *"senevî yüz yirmi altı bin dokuz yüz elli dört guruş..."* ayrılmış ancak bundan sonraki giderlerin mahalli kaynaklardan istifade edilmek suretiyle karşılanması fakat öncelikle açılmak istenilen mekteplerin adedi, nerelerde açılacakları ve bunların masrafının ne kadar olacağı, tayin olunacak

muallimlerin mahallinden mi yoksa merkezden mi gönderileceği, maaşlarının ne kadar olacağı ve mektep açılacak mahallerde bulunan Müslüman nüfusun miktarı gibi etraflı bir fizibilite çalışması yapılması ve nihayet konu hakkında merkeze bilgi verilmesi istenmiştir (BOA. MF. MKT 289-55, 25 Temmuz 1311).

Yanya ve bazı kazalarında Bektaşiler ile ilgili merkeze verilen bilgilerde ise bir taraftan sorumlu Bektaşi inançlarına dikkat çekilirken diğer taraftan da temel eğitim kurumları olan iptidâilerden başka rüştiyelerin de aynı amaçla tesisi edildiği görülmektedir. Nitekim Bektaşilerin halkın cehaletinden faydalandıkları, tekkelerinde abdest hane, gusl, oruç farzlarından hiçbirisinin olmadığı ve halkı idlal ettikleri belirtilerek *“pek çok hezeyân ediyorlar bu gürûhun önünü almak için...”* ma’arifçe bir miktar tahsisat ayrılması *“Tepedelen’de bir mekteb-i Rüşdiyye ve mühim noktalarda... mekâtib-i ibtidâiyeler ihdâs...”* edilmesi ile camilerdeki imam ve hatiplerin dahi bu amaçla işe koşulması gibi önlemler üzerinde durulmuştur (BOA. MF. MKT 289-55, 17 Eylül 1311).

Bu mekteplerde verilecek olan eğitimin amacı, hazırlanan eğitim-öğretim programlarının niteliği ve içeriği bir kayıta da *“Usûl ve akâid-i sahihe-i dîniyyenin halka telkîn ve tefhimi...”* akâid ve ahlakın *“Ulûm-i dîniyye ve esâs-ı ihtâm-ı şer’iyyenin ta’lim ve telkini”* şeklinde belirlenmiş *“Ulemadan münâsib zevâtın”* bu işin icra edilmesini üstlenmesi kararlaştırılmıştır (BOA. Y. A.HUS. Nr. 462/44, lef 3, 8 N 1321/ 28 Kasım 1903). Neticede Rumeli ve Anadolu’da eğitimin *“noksan olduğu”* Bektaşi meşâyihinin *“Efkâr-ı mazarra-i diyânet”* ederek halkın itikadını bozdukları yerlerde, Şiiliğin giderek etkinlik kazandığı ifade edilen Irak bölgesinde bu tür eğitim önlemlerinin alınması istenmiştir (BOA. Y. A. HUS. Nr. 462/44, lef 3, 8 N 1321/ 28 Kasım 1903; Işık, 2015: 350). Eğitim ve öğretimin söz konusu çevrelerin sahil İslam (resmi İslam) dairesine alınması için en etkili yol ve yöntem olduğu ise şöyle ifade edilmiştir:

“İslah-ı akâid ve men’-i mefâsid olunması diyâneten ve siyâseten elzem olub bu vesâitin en müessir ve mühimi ise terbiye-i fikr ve vicdâna hâdim olan maa’rif-i ta’mim” dir (BOA. Y. A. HUS. Nr. 462/44, lef 3, 8 N 1321/ 28 Kasım 1903).

Görüldüğü üzere, devletin XIX. yüzyılın ikinci çeyreğinden itibaren uyguladığı Bektaşiliği ve Kızılbaşlığı resmî İslam’a dönüştürerek tasfiye siyasetinin merkezi noktasını eğitim ve kültür politikaları oluşturmaktadır. Bu uygulamalar kanaatimize göre “Bir taraftan Bektaşi kültürünün ve Kızılbaşlığın bir şekilde mahkûm edilerek yasaklanması, kovuşturulması, mümkün olduğunca yaşanmasına yer ve imkân verilmemesi şeklinde yürütülmüştür. Diğer taraftan da karşı bir hamle ile bu tür inanç ve yaşam şekillerinin alenen tespit edildiği yerlerde cami, mektep, medrese, ulema ve Sünni meşâyih aracılığıyla değişim ve dönüşümün uzun vadede ama daha etkili bir şekilde sağlanması şeklinde tezahür etmiştir.” (Işık, 2015: 351). Her iki uygulamada

da Bektaşilik, Kızılbaşlık, Rafizilik gibi inanç çevrelerinde görülen resmî İslam dışı inanç ve eylemlerin başka bir deyişle sapkınlıkların “*cehalet*”le örtüştürülerek onlarla mücadelenin meşruiyet zeminine çekilmesinin büyük etkisinin olduğu anlaşılmaktadır (Işık, 2015: 351).

Bu duruma işaret eden bir kayıta önce resmî İslam’ın ideolojik ve ontolojik algısına ters düşen Bektaşi fiilleri sayılmış “*Birtakım Bektâşi eşkiyâları... ne idüğü-nün bilmeyüb bidâyet-i hidâyet ve sâlik-i vâsıl Alî Allah iddiasıyla katib el-Arifin el-Hac Bektaş-ı Velî kudduse sırruhu el-azîz hazretleri*”ne iftira ettikleri ve şeriata mugayir daha bir çok işle meşgul oldukları belirtilmiş “*ekserisi tabî’ olarak hilâf-ı şer’* oldukları¹⁵ tespiti yapılarak bu durumun sebebinin bu tür şahısların yaşadıkları yerlerde “*câmi’ ve mekteb olmadığına binaen vücûda gelen sagîr ve sagîrelerin ta’lim-i ilme veril-meyib reaya lisanlarıyla müellif ve Baba ve Ruhbân Manastırları’nda ...*” bir sürü bâtıl inanç edindikleri dolayısıyla buralarda “*Birer mekteb binâ ve inşâ ederek ilm-i hallerin ta’lim ve şeref-i islâmîyeti icrâ etmeleri...*” istenmiştir (BOA. HAT. Nr. 293/17474-B, 7 Za1242)¹⁶. Kayıta Bektaşi babaları ile manastırlardaki rahiplerin aynılaştırılarak batıl inançlar yaymakla suçlanmaları bunu da mektep, cami ve medrese olmayan yerlerde cahil kalan halkın “*cehaletinden*” istifade ederek yapabildiklerine dair yapılan vurgu gözden kaçmamaktadır. Bu durumda batıl inançlara yaşama zemini oluşturan cehalet ile mektep, cami ve mescit gibi resmi ideolojinin inşa ettiği kurumlarla mücadele edileceği açıkça ortadadır. Kaldı ki bu mücadele sadece Bektaşi tekkelerinin bulunduğu mahallerde değil Rafizilikle itham edilen Anadolu kırsal alanlarına dağılmış Kızılbaşlar ile hatta Şiiilerin yoğun olarak yaşadığı yerlerle de ilgilidir.

Sosyo-kültürel politikalar aracılığıyla söz konusu çevreleri dönüştürerek tasfiye siyasetinde yasaklama ve formatlama yöntemlerinin ayrı ayrı ya da birlikte de kullanıldığı anlaşılmaktadır. Mesela Girit köylerinde Bektaşi çevreleri hem Hacı Bektâş-ı Velî’ye iftira ederek onun öğretilerini saptırmakla suçlanmış, hem de bunun sebebi cehaletlerine bağlamıştır. “*Birtakım Bektaşi eşkiyâsı*”ndan bahsedilerek, Kandıye dışındaki Bektaşi tekkelerinin camiye çevrilmesi ve buralarda “*birer mescid ile birer mekteb binâ ve inşâ ederek ilm-i hallerin ta’lim ve şeref-i islâmîyeti icrâ etmeleri*”nin sağlanması emredilmiştir (BOA. HAT. Nr. 293/17474-B, 7 Ra 1242/M. 9 Ekim 1826). Burada devlet böylece bir yandan Bektaşiliğe söz konusu yerlerde yaşama hakkı tanımazken diğer yandan da tekkeyi camiye çevirmek, mescitler ve mektepler açmak suretiyle bölgenin Sünnî merkezler aracılığıyla değişim ve dönüşümünü sağlamak için karşı bir atak geliştirmiştir (Işık, 2015: 352). Nitekim bu durumu açıkça gösteren bir başka kayıta da bir zamanlar Bektaşi dergâhına ait iken artık boş olduğu bildirilen Ferecik’teki arazinin, Ma’ârif adına zapt edilerek, varidatının mahallin ibtidai mektepleri için kullanılması istenmiştir (BOA. MF. MKT. Nr. 174/33, 26 Z 1310/ 11 Temmuz 1893).

Es'ad Efendi ise 1826'da başlatılan ve yukarıda verilen bilgilerden anlaşılacağı üzere sonraki dönemlerde daha da sistemleştirilerek devam ettirildiği anlaşılan bu politik çizgiyi şöyle tarif etmiştir:

“...Tekyeler (Bektaşî tekkeleri) bulunduğu memlekette bundan böyle ibâd-ı müslimin için cami, mescid veyahut mekteb ü medrese ittihaz olunmak veyahut sair turuk-ı aliyye meşâyihinden ehl-i sünnetten cümlelerin hüsn-i zan ettiği bir zât ikâd u ikame kılınmak ... arzu inha olunması” (Es'ad Efendi, 2005: 182).

Ancak bütün bu eğitim ve kültür faaliyetleri istenilen oranda başarılı olamamıştır. Dönemin şartları okulların yaygınlaştırılmasını zorlaştırdığı gibi mekteplerde özellikle de Kızılbaş ahalinin oturduğu yerlerde muallim bulmakta güçlüklerle karşılaşmış, bazı muallimler birtakım sebeplerle bu yerlerde görev yapmak istememiş dolayısıyla devletin öngördüğü eğitim ve kültür politikaları yoluyla değişim, dönüşüm ve tasfiye çalışmaları sekteye uğramıştır (BOA. Y. A. HUS. Nr. 462/44, lef 4, 8 R 1321; Işık, 2015: 353)¹⁷. Bunda mevcut eğitim-öğretim kitaplarının Türkçe olmaması, Türkçe olanların ise muhtevasının yetersiz ve avamın anlayabileceği basitlikte olmamaları, okullarda eğitim-öğretim usul ve yöntemleri ile ders programlarını hazırlayacak başka bir deyişle eğitimi sistemleştirip organize edecek bir heyetin “*hey'et-i mahsûsa-i aliyye*” kurulması gerekliliği gibi altyapı sorunları nedeniyle istenilen sonuca ulaşamadığı tafsilatlı bir şekilde ortaya koyduğumuz arşiv vesikasından da anlaşılmalıdır (BOA. Y. A. HUS. Nr. 462-44; Işık, 2015: 353; Kodaman, 1999: 85)¹⁸. Başarısızlığın diğer bir sebebi olarak da “*İnkâr-ı bâtila-i ma'rûzânın kökleşib birleştiği*” (BOA. Y. A. HUS. Nr. 462/44, lef 4, 8 R 1321) yerlerde istenilen sonuçlara ulaşamadığı gösterilerek bu tür inançların çok eskilere dayanan tarihine ve kanıksanmışlık düzeyine işaret edilmiştir. Ancak yaşanan bu sürecin Osmanlı toplumunu ve söz konusu çevreleri taşıdığı sosyal ve kültürel iklimin mahiyetinin ne olduğu, Bektaşî ve Kızılbaş çevrelerin nerelerde ve ne denli Sünnileşerek, kendi ideolojik ve ontolojik dünyalarına yabancılaştıkları yapılacak olan kapsamlı çalışmalarla cevabını bulacaktır.

3. Basım-Yayım Faaliyetlerinin İşe Koşulması ile Bektaşî ve Kızılbaş Çevrelerin Tasfiyesi

Eğitim sisteminin modernleştirilmesi ve söz konusu eğitim politikaları yoluyla fert ve toplumun yeniden dizayn edilmesi sürecinde eser basım ve yayım faaliyetleri ile devletin ideolojik ve ontolojik olarak muhalif gördüğü çevrelerden yapılan ve yapılması muhtemel olan eserlerin basım, yayım ve dağıtımının engellenmesi çok önemli bir yere sahipti. Nitekim devletin hangi siyasi ve politik gayelerle eserler ihdas edilmesini istediği bir kayıta şöyle ifade edilmiştir:¹⁹ “... *medâris-i âliyyenin ihtiyac-ı hal ve zaman ile münâsib bir sûretde ihlâsî lüzûmu olmakla berâber akâid-i İslâmiyyeyi havî olmak üzere ilm-i hâl yolunda elde Türkçe ba'zı kütüb ve resâil-i dîniye mevcûd ise*

de” bu eserlerin muhteviyatının problemlili olduğu, herkesin kolaylıkla anlayabileceği sade ve basitlikte bir ilmihalin kaleme alınması “*ilm-i hal yollu Türkçe ve Arapça bir risâle kaleme alınarak matbaa’-i âmirede tab’ ve tahsîliyle nüshâlârının salîf-ül-arz vilâyet ahâlisine ve oralarda mevcûd mekâtib-i ibtidâiyeye itâ ve îsâli ve Mezheb-i Şia’nın men’-i te’siri ve ta’mimi maksadıyla*” istenmiştir (BOA. Y. A. HUS. Nr. 462-44). Bağdat ve Basra vilayetlerindeki dönemin kaynaklarında “Bağdat vilayetinin nerede ise yarısı Şii ve Caferî’dir” denilmektedir (Ahmed Rıfki, 2013: 252) ve pek tabii olarak da bu tür çevrelerin olduğu yerlerde mektep ve medreseler açılarak bu türden telif edilen eserlerin okutulması amaçlanmıştır. Cevdet Paşa da (1980: 215) iptidaiye mekteplerinin açılması kararı ardından yukarıda sayılan eksiklikleri doğrularcasına mantık ilmi üzerine çalışırken bu gelişme üzerine hemen “Kıyas-ı Enbiya”nın telifi için çalıştırıldığını ve üç cüzün tamamlanarak ivedilikle basıldığını hatta ikinci cüzün takdimi esnasında valide sultan tarafından ihsanlara duçar olduğunu kaydetmiştir.

Tasavvufi çevrelerin modernleşme sürecinde seküler ve kapitalist içerikli siyasi ve toplumsal baskılara maruz kalıp, ontolojik ve epistemolojik olarak eksen kayması yaşadığı bu dönemde devlet, aşağıda izah edileceği üzere Meclis-i Meşayih gibi onları direkt etkileyecek bir müdahale aracı daha ihdas etmiştir. Zira bu onların düşünce ve inanç sistemlerini propaganda etme aracı olan kitap, risale telifinin kurulan teftiş mekanizmaları sayesinde kısıtlanması, böylece özgün tefekkür ve inanç dünyalarına ket vurulması şeklinde kurumsal bir mahiyette tezahür etmiştir (Işık, 2015: 459)²⁰. Ancak devletin söz konusu bu hamlesini doğru anlamak için resmin bütününe bakıldığında Bektaşî, Kızılbaş, Şii çevreler de dâhil aslında bütün bir tasavvuf dünyasının resmi İslam dairesine çekilmeye çalışıldığı açıkça görülebilmektedir. Zira burada devlet giderek arttığı görülen basım yayım işlerine kendi siyasi ve ideolojik hedefleri doğrultusunda yön vermeye çalışmıştır. 1840 yılında Hariciye nezaretinde yabancı devletler sefirliğine gönderilen bir müzekkerede devletin bu konudaki siyasi ve politik tutumu açıkça gösterilmiştir:

“Baskı sanatı (matbaa) ile uğraşmak isteyen olursa başlangıçta hükümete müracaat ederek dinlere ve devlete dokunur bir şey basmayacağını ruhsat almadıkça matbaa açmaması ve basacağı kitapların basılmadan evvel vilayetin valisine göstermekle cevaz verilir ise basılması” istenmiştir (Ahmed Rasim, II, 2012: 413).

Nitekim ilerleyen süreçte devlet bu politik çizgisini korumuş ve bu amaçlarla Meşihat dairesi bünyesinde kurduğu Tedkik-i Müellefat Encümeni’ni (1889/1306) kaleme alınan dinî içerikli bütün kitap, risale vs. yayınları denetlemekle görevlendirmiştir. Meşihattan gerekli izin ve onayı alamayan dinî eserlerin yayınlanması kesin olarak yasaklanmıştır. Yine bu kurulun Ma’ârif Nezareti bünyesindeki Encümen-i Teftiş ve Muayene isimli diğer bir teşekkül ile de iş birliği içinde çalıştığı, Ma’ârif

Nezaretî'nin dinî içerikli kitapları Bâb-ı Meşihat'e göndermesi gibi bir uygulamanın benimsendiği anlaşılmaktadır (Ayдын, Vd., 2006: 150; Işık, 2015: 460).

Tedkik-i Müellefat Encümeni'nin görevi ise kurulun kendi yazılı ifadesiyle "Hey'et-i daimiyânemizin vazîfesi muhavvel kitâbları tedkikden ibâret olduğundan" (MA. TMM. Nr. 1784, Num. 45)²¹, "Ma'lum-ı âli-i meşihat-penâhileri buyrulduğu üzere hey'et-i daiyanemizin vazîfesi muhavvel kitâbları bi't-tedkik şâyân tab' ve neşr olub olmadığı beyân itmekden ibâret olub" şeklinde tarif edilmiştir (MA. TMM. Nr. 1784, Numro 49). Encümenin eserleri birisi içerik "mündericat" diğeri ise dil, yazım kuralları, üslup gibi teknik açılardan olmak üzere genel itibariyle iki yönden ele aldığı, özellikle içerik analizinin çok titiz ve detaylı bir şekilde yapıldığı anlaşılmaktadır. Mesela encümen tarafından tetkik edilen "Yenâbü'l-Mevedde" adıyla basılan kitapların "Mezheb-i Şia tervec için tertîb idilmiş ve derûnunda pek çok ahadis-i mevzua ve akvâl-i bâtila münderic bulunmuş" olduğundan bahsedildikten sonra bu tespitlerin eser içerisinden dayanakları bir bir gösterilmeye çalışılmıştır²². Ayetlerin Şia üzere tefsir edildiği "akvâl-i müfessirine muhâlif olarak mezheb-i şia üzere" olduğu ifade edilmiştir. Sonuçta "bu gibi mündericât-ı akâid-i islâmiyyeye mugayir... mazarr olan kitâb-ı mezkûrun memâlik-i islâmiyyede ve bâ-husûs... saltanat-ı seniyyede tedâvül ve intisârı diyânete ve siyâsete" mahzurlu olacağı cihetle bu kitabın bulundurulmasının kesinlikle caiz olamayacağı belirtilmiş ve zikrolunan kitap nerede bulunur ise hemen toplanılarak Bâb-ı Fetvâ'ya gönderilmesi emredilmiştir (MA. TMM. Nr. 1784, Num. 28, 4 Ra 1307/ 29 Ekim 1889). Burada Tedkik-i Müellefat Encümeni'nin eserlere tamamıyla resmi İslam dairesinden yaklaşarak tespitlerde bulunduğu Ehl-i Sünnet arşivinde bulunmayan (uydurma) hadisleri ve yine Ehl-i Sünnet anlayışı dışındaki tefsirleri reddetmesinden hemen anlaşılmaktadır. Yine Tedkik-i Müellefat Encümeni tarafından tetkik edilen "Cevâhirü's-seniyye Fi'l Ahadis-i'l-Kudsîyye" adlı kitap da "Akâid-i ehl-i sünnete muhâlif olarak mezheb-i imâmiyyeyi tervec için tertîb idilmiş olup derûnunda bir hayli ahadis-i mevzua münderic bulunmuş olup bu gibi akâid-i islâmiyyeye mugayir ve intisârı muzır olan" kitapların Osmanlı ülkesinde basım ve dağıtımının mahzurlu olacağı belirtilerek söz konusu kitabın araştırılarak nerede bulunur ise hemen toplanılarak Bâb-ı Fetvâya gönderilmesi ve Zaptiye Nezaretî maharetiyle "mezkûr kitâbın münâsib bir mahalde hıfz buyrulması" istenmiştir (MA. TMM. Nr. 1784, Num. 55, 19 B 1307/11 Mart 1890).

Hem bir önceki hadisede hem de burada dikkat çeken önemli bir husus da muhalif olarak görülen Caferî, Bektaşî, Kızılbaş olarak nitelenen çevrelerle ilintili olduğu görülen Şii, İmamiyye mezheplerinin propagandası olarak anlaşılan bu tür eserlerin doğrudan yasaklanması ve bu inanç sistemleri doğrultusunda yapılan dinî değerlendirme ve yorumların batıl olarak nitelenerek kesin bir dille mahkûm edilmesi ve yasaklanmasıdır.²³ Nitekim Bir kayıтта Rumeli ve Anadolu'nun eğitim faaliyetlerinin noksan olduğu yerlerde birtakım meşâyih-i Bektaşîye'nin "neşr ve ta'mimine

sâî oldukları” ve bu sayede etkinliklerini artırdıkları kaydedilmiştir (BOA. Y..A.HUS. 462/44, 8 N 1321/ 28 Kasım 1903). Burada Bektaşilerin birtakım neşriyat işlerine girdikleri ve bu durumun devlet açısından bir propaganda aracı olarak anlaşılıp sakıncalı addedildiği açıkça görülmekte ve söz konusu müdahalelerle bu çevrelerin inançlarına yaşama ve yayılma fırsatı verilmeyerek bir tasfiyenin ön görüldüğü anlaşılmaktadır.

Son olarak bir taraftan zamanın getirdiği seküler diğer taraftan genel olarak modernleşmenin dayattığı aynılışma baskıları sadece diğer dinî ve tasavvufî akımları Sünnî kültür havzasına yaklaştırmakla kalmamış aynı zamanda Bektaşilik gibi büyük çoğunlukla şifahi kaynaklar ve geleneklerle beslenen kadim bir ekolü de kendisini yazı ile ifade etme zorunluluğu ve zorluğu ile karşı karşıya bırakmıştır. Taşğın'ın (2013: 112) ifadesiyle Alevilik ve Bektaşilik içerikli bilgiler, kendine özgü mekân ve zamanından çıkartılıp kitaplara dönüştürüldüğünde yayınlanan metinlerin geleneksel, bu yapıdan farklı ya da bağımsız bir gücü ortaya çıkmış ve bunu da dayatmıştır. Kanaatimize göre bu dönemde giderek artan Bektaşî yazını kendisini ya devlet ve toplumun diğer kesimlerinden gelen ağır eleştirilere karşı savunma²⁴ ya da şifahi dilin uçsuz bucaksız zihin ve inanç dünyasından daha modern ve daha seküler bir yere doğru kayan toplumun peşinden kavuşabilmek amacıyla bir koşuşturma ve başkalaşma içinde bulmuştur. Bu durum aslında ne devletin ne de Bektaşî çevrelerin öngöremedikleri yeni bir durum olarak ortaya çıkmış görünmektedir.

4. Sonuç

Osmanlı İmparatorluğu XIX. yüzyılda modernleşme ile birlikte devletin hemen her alanda merkezileştiği yeni bir süreci yaşamıştır. Modern anlamda yeni kurum ve kuruluşlar aracılığıyla ihdas edilen bu merkeziyetçi yapılanma toplumun sosyo-kültürel anlayışına ve yaşam algısına da yansımış ve nihayet devlet çok farklı ırk, dil, din, mezhep ve kültür anlayışına sahip olan tebaasını Osmanlılık şuuruyla ortak bir kültür ve ideoloji etrafında toplamak istemiştir. Devletin bu siyasi ve politik gayesi Müslüman tebaanın resmî/Sünnî (Hanefî) İslam dairesi içerisinde aynılaştırılması şeklinde tezahür etmiş dolayısıyla bu durumdan dinî ve tasavvufî zümreler doğrudan etkilenmiştir.

Devletin bu siyasi ve politik hedeflere ulaşmak için ortaya koyduğu eylem planı bugüne kadar vurgulana geldiği üzere sadece siyasi, adli ve askerî faaliyetlerle sınırlı kalmamış orta ve uzun vadede söz konusu dinî zümrelerin değiştirilip dönüştürülmesi için eğitim ve kültür politikaları da işe koşulmuştur. Özellikle ideolojik ve ontolojik bir muhalefet olarak algılanan Bektaşî, Kızılbaş ve Şii çevrelerin modernleşme-merkezileşme hedefleri önünde ciddi bir engel olarak algılandığı ve Rafizî denilmek suretiyle aynılaştırıldıkları bu dönemde (Selçuk, 2011: 74), eğitim ve kültür

politikaları yoluyla söz konusu çevrelerin dönüştürülmesi ve tasfiyesi en geçerli yol olarak ön plana çıkmış görünmektedir.

Bir taraftan Bektaşî, Kızılbaş çevrelerin yoğun olarak yaşadığı yerlerde mektepler açılması öngörülürken diğer taraftan da bu okullarda hayata geçirilecek olan eğitim-öğretim programları da modernleşme ve tekelleşme (aynılaşma) hedefleri doğrultusunda tasarlanmıştır. Özellikle modernleşme ve sekülerleşme hamlesine rağmen sıbyan/iptidai mekteplerinde okutulacak olan dersler arasında Sünnî İslam'ı yeni nesillere yayacak olan dinî derslerin çokluğu ve haftalık ders programları içerisindeki ağırlığı bu durumu açıkça göstermektedir. Temel eğitim kurumları olan bu mekteplerden mezun olan öğrencilerden resmi İslam'ın ilmihal ve itikadî konulardaki temel esaslarını öğrenmiş ve Kur'an'ı Kerim'i birkaç kez hatmetmiş olmalarının beklenmesi bütün bir Müslüman tebaanın resmi İslam zemininde birleştirilmesi hedefini açıkça ortaya koymaktadır. Rüştîye ve idadilerde dinî derslerin etkin konumu ve ağırlığı azalsa da bunda rüştîye ve ida- diyeye gelinceye kadar öğrencilerin resmî İslam merkezinde aynı zihinsel, dinsel ve kültürel atmosferde homojenleşecekleri düşüncesinin etkisinin olduğu söylenebilir.

Eğitim ve kültür politikalarından bir diğerinin de eser telifi, basım, yayın meselesi olduğu görülmektedir. Devlet bir taraftan yukarıda adı geçen okullarda okutulacak ve öğrencileri aynı dinsel, zihinsel ve ideolojik anlayışta birleştirecek olan eserleri hazırlamanın ve yaygınlaştırmanın mücadelesini verirken diğer yandan da Rafizî çevrelerce yazılan ve basılan eserlerin araştırılması, toplatılması ve yasaklanması çabası içerisinde olmuştur. Zira devlet, bu tür eserlerin özellikle kırsal alanlardaki cahil toplulukların itikadını bozduklarını düşünerek Tedkik-i Müellefat Encümeni gibi denetim mekanizmaları yoluyla bunlarla mücadele etmeye çalışmıştır.

Söz konusu bu politikaların ne kadar başarılı olduğu ya da olamadığı üzerine bir şeyler söylemek mümkünse de bu konuda kapsamlı çalışmalara ihtiyacımız olduğu ortadadır. Zira XIX. yüzyıla Bektaşî, Kızılbaş olarak giren köy ve beldelerin ne kadarında modernleşme-merkezileşme sürecinin kapsamlı ve karmaşık etkileriyle dinî ve kültürel bir değişim ve tasfiye yaşanmıştır? Söz konusu değişim ve dönüşüm bu çevrelerde nedenli dinî, ideolojik ve sosyolojik başkalaşmalara yol açmıştır? İşte bu ve buna benzer sorular bu alanda yapılacak olan kapsamlı araştırmaları beklemektedir.

Sonnotlar

¹ Bektaşîliğin Yeniçeri ile olan güçlü bağlantısı, devlet tarafından Şah İsmail çağından itibaren Kızılbaş çevreleri devletin yanında tutmak için özellikle görevlendirilmesi (Melikoff, gibi hususlar bu tarikatı resmi olarak akredite etmiş görünmektedir. Ancak Köprülü'nün ifadesiyle XV. Yüzyılda kurulmuş ve yerleşmiş olan Bektâşîlik'in daha ilk yerleştiği zamanlarda bile bâtını bir mahiyet aldığı

unutulmamalıdır. Zira o bu durumu Babailik, Ahilik, Abdallık gibi üç çeşit meslekin karışımından hasıl olduktan sonra Hurûfluk'ten de etkilenmiş olan bir tarikat bundan başka bir karakter alamazdı diyerek izah etmiştir (Köprülü, 2013: 321; 2005: 19; Baha Said Bey, 2000: 85-90; Melikoff, 2011: 158; Ocak, 2013a: 53). Baha Said ise bütün bu tarihi tespitlere çok daha öncesinden ulaşmış görünmektedir. Ona göre: “Türk dili, Türk dinî ve Türk töresi; Babailik, Ahilik ve nihayet tedvin edilmiş İslamî tasavvuf şekilleri, Hint ve İran'a ait manevi fikirlerin Türkiye kamuoyuna yavaş yavaş telkin edildiğini” kaydetmektedir (Baha Said Bey, 2000: 54).

- ² Kaldı ki modernleşmeden asırlar önce bile Anadolu'da devletin resmi dinî halini alan sünnilik ile zaman zaman karşı karşıya gelebilecek olan en canlı dinî ve siyasi unsur göçebe Türkmenler ve onların büyük bir iman ile bağlı oldukları bu inanç sistemleriydi (Bektaşiliğin sonradan ve Kızılbaşlığa oranla daha sathi ve şehirli karakterini göz ardı etmemek kaydıyla). Bu durum daha Anadolu Selçuklular döneminden beri çıkan dinî-siyasi kıyamlarda kendisini sürekli göstermiştir (Köprülü, 2005: 30).
- ³ Nizamnamede okul çeşitleri “Umumi okullar, sıbyan mektepleri, rüşdiyeler, idadiler, sultaniler, darülmuallimin, darülmuallimat ve Darülfünun olarak belirlenmiş, hususi okulların ise, müslim ve gayr-i müslim Osmanlı teb'ası ile yabancıların açtıkları özel okullar” şeklinde belirlenmiştir (Yolalıcı: 1994: 440-441; Kodaman, 1999: 63-64).
- ⁴ Ma'arif salnamelerine dayanarak İleri'nin (1998: 25-28) verdiği bilgilere göre 1898'de Osmanlı Devleti'nde 425 Rüşdiye (öğrenci sayısı 27130), 60 İdâdi (öğrenci sayısı 7671) vardı. İdâdi okullarının sayısı XX. yüzyılın başlarında hissedilir oranda artmış 1869'da 54 olan taşra idadilerinin sayısı 1906'da 84'e çıkmıştır. Böylece ülke genelinde 93 resmi, 11 hususi, 5 askeri olmak üzere 109 idadi olmuş öğrenci sayısı da 20 bine ulaşmıştır.
- ⁵ XVII. asır ortalarında Mehmed Mehdi Efendi, sıbyan mekteplerindeki bir muallimin görev ve sorumluluğunu şöyle tarif etmiştir: “Dolardı mektebin içi sıbyan/ İderdim onlara talim-i Kur'an Olup beş vakit mihraba mülazım/ Bu manalardı ancak bana lazım/ Değildim halkın agu karasında/ Oturmazdım avamın arasında” (Aktaran: Şahin, 1994: 451).
- ⁶ Daha 28 Aralık 1825 tarihli Hatt-ı Hümayunda Bektaşî Rafizilerinin müftî efendiler marifetiyle dine davet olunmaları ve “tashih-i itikad ettirilmeleri” emrolunmaktaydı. Aslında bu belge ulemanın ve resmi ideolojinin bundan sonra bu tasfiye sürecinin operasyonel olsun ya da olmasın hemen her aşamasında görev alacağını bariz bir göstergesidir (Soyyer, 2012: 67).
- ⁷ Benzer bir durumda ulemanın işe koşulduğu bir başka olay için bk. (BOA. Y. A.HUS. Nr. 462-44, lef 1, 8 N 1321/ 28 Kasım 1903).
- ⁸ Sıbyan mektepleri Tanzimat'tan sonra 1279/1862 yılında “Mekatib-i İbtidaiye-i İslamiye” adını aldığı 1891'de “Dersaadet Mekâtib-i İbtidâiyyesi İçin Talimat-ı Mahsusâ”nın yayınlanması ile birlikte sıbyan-ibtidâi ayrımı sona erdirilerek bütün okullara ibtidâi adı verildiği kaydedilmiştir (Şahin: 1991: 1331; Baltacı, 2004: 7).
- ⁹ Şahin'in (1991: 1331) verdiği bilgilere göre Sıbyan mekteplerinde okutulan dersler, Şeyhülislam İskülipli Ebussuud Efendi Vakfiyesi'nde (Ö. 977/1569) şöyle bildirilmektedir: Elifba (Alfabe)den başlamak üzere Kur'an-ı Kerim, fonetik bilgisi olan tecvid, İslam ahlakı, sarf ve nahiv (Arapça gramer) gibi dersler yer almaktadır; Müfessir ve Hukukçu Berekezzade İsmail Hakkı Efendi (0.1918) ise, 1274/1857-1858 senesi sıbyan mekteplerinde okutulan dersleri şu şekilde bildirmektedir: Kur'an-ı

Kerim, İlmihal (itikad, ibadet ve İslam ahlaki olmak üzere), Tecvid, Subha-i Sıbyan (küçük lugat), Emsile, Bina (Arapça gramer), Süllüs ve nesih yazılar, belirli gün ve saatlerde meşk ettirilirdi; 1904 Ma'ârif Nazırı Haşim Paşa zamanında ise tüm ibtidâi mekteplerinde okutulacak olan dersler şu şekilde belirlenmiştir. "1. Sınıf: Elifba, Kıraat, Eczây-ı Şerife, Yazı, İlm-i Hal; 2. Sınıf: Kur'an-ı Kerim, İlm-i Hal, Kıraat, Hesap, Yazı; 3. Sınıf: Kur'an-ı Kerim, Tecvit, İmi Hal, Kavâid ve İmla, Hesap, Muhtasar Tarihi Osmanî, Ahlâkî Kıraat" (Aktaran: İleri, 1998: 23).

¹⁰ Köprülü (2005: 22; 2013: 57-69), Türkmen boylarının kelâm âlimlerinin felsefi münazaralarına tamamıyla lakayt kalarak, yalnız kendi kavmiân'anelerine mutabık gelen ve Türkmen Babaları (dedeleri) tarafından telkin edilen akideleri kabul ile iktifa ettiklerini belirterek adeta "cahillik" nitelemesi altındaki tarihi ve sosyolojik zemine işaret etmiştir.

¹¹ Nitekim Mehmed Arif Bey bu durumu şöylece teyit eder: "Bu yol (Bektaşilik), o kadar şübeye ayrılmış ve o rütbe teşettüd etmiş ki, Anadolu ve Kürdistan'ın ekser-i köylerinde, akâid ve amelleri esâtir derecesine geçmiş olan Kızılbaş, sofular veya sofı süreği, çarapof, vazalak, Türk, Türkmen her yerde her memlekette farklı farklı isimlerle yâd olunan bu kadar cemaati cahillerin hepsi, o yolun fûruundan ve güya mezhebi Caferî mukallitlerinden ve Şiiğe uyanlardandır." (Ahmed Rıfki, 2013: 239). Köprülü (2013: 324) ise bu siyasi özdeşleştirmenin dinî, edebî ve sosyolojik temellerine işaret ederek Bektaşî şii dediğimiz ve hakikatte Babailik, Ahilik, Abdallık, Hurûfilik, Kızılbaşlık, Kalenderilik, Haydarilik, akidelerinden mürekkep..." olduğundan bahsetmektedir. Osmanlı Devleti'nin Bektaşilere Kızılbaşları dönüştürme ve onları Safevi hinterlandından çıkarma görevi vermesinden bahisle Melikoff da (2011: 208) Bektaşilik-Kızılbaşlık farklılığının zamanla Osmanlı'nın izlediği bu siyaset sayesinde ortadan kalkarak homojen bir yapıya dönüştüğünü belirterek söz konusu özdeşleşme trendinin yine siyasi zeminine dikkat çekmiştir.

¹² Mehmed Arif Bey bu değişim döngüsünü şöyle ifade etmiştir: "...Vakia Bektaşiler de Caferî Mezhebini taklid eder olduklarını dava ve Şiiyete intimâ ederler ise de esasen öyle olsa bile halen ve fer'an ve münhasıran, Şii değillerdir" (Ahmed Rıfki, 2013: 239).

¹³ Salnamelerden devletin bu projesinin eylemsel halini takip edebilmek mümkündür. Genç'in çalışmasında belli periyotlar arasında söz konusu kurumların sayılarındaki değişikliğe bakıldığında da geneli itibariyle yıldan yıla bu müesseselerin sayılarının arttığı görülmektedir. Ancak bu veriler devletin yapısal düzenlemeleri göz önüne alınarak ihtiyatla ele alınmalıdır. Mesela, Kızılbaşların yoğun olarak yaşadığı Sivas merkez sancağındaki verilere göre, 1287 (1870-71)'de toplam 62 adet sıbyan mektebinde 2645 öğrenci öğrenim görürken, 1302 (1884-85) tarihlerinde sıbyan mektebi sayısı 114'de okuyan öğrenci sayısı ise 3756'a çıkmıştır. Mektep sayısı 1321 (1903-04)'de ise 134'ü bulmuştur. Darende kazasında ise 1287'de 28 olan sıbyan mektebi 1321'de 63'e çıkmıştır. Divriğ kazasında da aynı tarihler arasında sıbyan mektebi sayısı 29'dan 35'e, öğrenci sayısı 752'den 1608'e çıkartılmış (Genç, 2007: 14, 16, 39, 40).

¹⁴ Mesela, Genç (2009: 33, 17), 1298'de Tokat merkez sancağında 13 olan Sıbyan mektebi sayısının 1321'de 156'a, 1 olan Rüştüyenin öğrenci sayısının 70'li rakamlardan 521'e ulaştırıldığını, Sivas'ta ise sıbyan mektepleri 62'den 134'e, rüştiyeler 1 iken ikiye öğrenci sayısı ise yine yaklaşık iki katına çıkartıldığını belirtmiştir. Birol'ün (1999: 223) salnameler üzerinde yaptığı araştırmaya göre ise Osmanlı istatistiklerine göre 1892-1893 Öğretim yılında Sivas vilayetinin genelinde Usul-i Cedide üzerine eğitim yapan iptidai mektepler 271, Usul-i Atika üzerine eğitim yapan sıbyan mektepleri ise 1366 olmak üzere 1637 ye ulaşmıştı. Şemseddin Sami'ye göre Müslümanlara ait toplam 2426 sıbyan ve iptidai mektepleri bulunmaktaydı. Bunlardan 123 tanesi de kız öğrencilere yönelik eğitim

vermekteydi. 1302 Sivas Vilayet Salnamesine göre ise 1884-1885'lerde 18 tane rüştiye bulunuyordu; Genç'e göre (2009: 21-25, 41-45) Sivas'ın Yıldızeli kazasında 1292'de 93, 1306'da 120; Hafik kazasında 1306'da 150; Tonus kazasında 1298'de 81, 1302'de 103; Azizye kazasında 1302'de 74; Darende'de 1302'de 20, 1321'de 63; Divriği'de 1301'de 26, 1302'de 35; Koçgiri'de 1301'de 45; Amasya Sancağı'nda 1300'de 132, Osmancık kazasında 1321'de 40, Mecidözü kazasında 1322'de 100 sıbyan mektebi vardı. Salnamelerden yola çıkan Taşkına (2013: 1331) göre de 1892-1893 istatistiklerine göre, Mamuratülaziz Vilayeti'nde, 392 eski tarzda, 6 yeni tarzda toplam 398 mektep bulunduğu kaydedilmiştir; 1903 yılında yayınlanan Ma'ârif Salnamesi'nde Adana Sancağı'nda 54 Usul-i Cedide, 36 Usul-i Atika olmak üzere 90 adet ilkokul bulunduğu kaydedilmiştir (Karsandık, 2011: 156); 1903 yılında yayınlanan Ma'ârif Salnamesi'ne göre Mersin Sancağı ve köylerinde 66 adet usûl-i atika (sıbyan) ve bir de usûl-i cedide'ye (iptidaiye) uygun olmak üzere 67 adet ilkokul ve bir rüştiye bulunduğu belirtilmiştir (Bozkurt, 2008: 203-204); 1286/1869: Ordu'da 188 adet sıbyan mektebi ve 24 medrese bulunmaktadır. Trabzon salnamesinde Ordu Kazasında 120 adet mekteb-i iptidai yapıldığı kaydedilmiştir. 1315/1898 yılı ma'ârif salnamesine göre, 1888 devlet salnamesinde belirtilen 5 rüştiyeye ek olarak bağlı bölgelerde 2 rüştiyenin varlığından söz edilmektedir (Arslan-Toparlak, 2010: 311, 315). Bütün bu örneklerden anlaşılacağı üzere II. Mahmut Döneminde başlayan, Tanzimat ile hızlanan 1869 Ma'ârif Nizamnamesi ile daha sistemli bir hal alan yeni eğitim kurumları açma ve eğitimde modernleşme hamlesi II. Abdülhamit döneminde daha kapsamlı bir şekilde yürütülmüş ülkenin hemen her bölgesinde bu tür gelişmeler yaşanmıştır. Gerek nüfus yoğunlukları gerekse, bu dönemlerde yaşanan idari düzenlemeler nedeniyle vilayetler ve sancıklar arasında bir kıyaslama yapmak pek mümkün gözükmemektedir. Ancak yine de özellikle aşağıda zikredeceğimiz belgelerden anlaşıldığı üzere Sivas, Amasya, Tokat, Mamuratülaziz gibi yerlerde yapılan eğitim ve kültür faaliyetlerinde Bektaşî, Kızılbaş, Şii, Rafizi olmakla, bunların etkisinde kalmakla itham edilen çevrelerin itikadını düzeltmek dolayısıyla resmi İslam'a yaklaştırmak ve böylece Müslüman toplumu Sünni İslam temelinde homojenleştirmek gibi bir çabanın da olduğu anlaşılmaktadır.

- ¹⁵ XVI. yüzyıldan beri devletin ideolojik katılaşmasının da etkisiyle (Bu katılaşmada, Devletleşme ve merkezleşmenin doğal sonucu olarak resmi imparatorluk ideolojisinin oluşması ve olgunlaşmasının, tesirleri abartılmamak kaydıyla Ortadoğu'dan gelen bazı ulemanın, dışarıda Şii İran ile içerde daha çok onun kışkırtmasıyla çıkan bir takım isyan hareketlerinin etkili olduğu kanaatinde olduğumuzu belirtelim (Işık, 2015: 177-188; Köprülü, 2005: 15-16)); Osmanlı Devleti'nde ortaya çıkan bu resmi ideolojinin esasını inanç oluşturduğundan Osmanlı İmparatorluğu'nda devlet de en az din (İslâm) kadar bir inanç konusu olup kutsal olarak kabul edilmiştir (Ocak, 2013b: 84; Işık, 2015: 179). İşte bu nedenledir ki Kızılbaş çevrelerin takibi esasında suç listesine giren ve zamanla Bektaşî ayin ve ritüelleri ile de özdeşleştirilen fiiller ve Bektaşî alametleri bu dönemde bir daha çıkmamak üzere suç listesine girmiş ve yasaklanmıştır. Mesela, bu durum bir kayıтта "Ne idüğünün bilmeyüb bidâyet-i hidâyet ve sâlik-i vâsıl-ı Ali Allah iddiasıyla Kutbu'l ârifin el-Hac Bektaş Veli Kudduse Sırruhu el-aziz hazretlerine ifk ve iftira irtikâb birle ferâiz-i Allah ve sünen ve vâcibât ve gusül ve tahâretin cümlesini inkâr ve dalaleti kesb... ekserisi tabi' olarak hilâf-ı şer'-i şerif âyin-i fâsidedilerin alenen icraya ihtiyârları..." oldukları şeklinde ifade edilmiştir (BOA. HAT. Nr. 293/17474-B, 7 Ra 1242/ 7 Aralık 1826); Bu tür inançları taşıyan söz konusu çevrelere geçit verilmeyeceği Dimetoka kazasındaki Kızıldeli Tekkesi civarında panayır kurulduğu ve Muharrem matemi yapıldığı cihetle bu eylemin durdurulması emrinden açıkça anlaşılmaktadır (BOA. HAT. Nr. 292/17411, 19 Z 1241/ 25 Temmuz 1826). Bektaşîlerin aşure pişirmeleri, ayin yapmak üzere toplanmalarının takibi ve engellenmesi istenmiştir bk. (BOA. Y. PRK. SRN. Nr. 4/1, 29 M 1311/ 12 Ağustos 1893; BOA. Y.

- PRK. UM. Nr. 28/38, 22 Ra 1312/ 23 Eylül 1894). Sinop'ta Bektaşilik ayini yapmak üzere toplanan şahısların tekrar toplanmalarına meydan vermemek üzere gerekli tedbirlerin alınması istenmiştir (BOA. DH. MKT. Nr. 1154/35, 6 S 1325/ 21 Mart 1907). 17 Z 1279/ 5 Haziran 1863 Lağvedilen Bektaşî Tarikatı mensuplarının diğer tekkelere girmelerinin ve Bektaşî kıyafetleriyle dolaşmalarına izin verilmemesi istenmiştir (BOA. A. MKT. MHM. Nr. 265/4); Yanya'da Müslüman ahalinin akâidine zarar vermekte olan Bektaşilik mezhebinin külliye ilgası maksadıyla şeyhlerin zabt u rabt altına alınmaları istenmiştir bk. (BOA. BEO. Nr. 2063/154674, 11 S 1321/ 9 Mayıs 1903). 25 Temmuz 1892). İstanbul, Beyoğlu ve Üsküdar cihetlerinde Bektaşî Tarikatı'na mensup tekkelerde hilaf-ı şer-i şerif vuku bulan uygunsuzlukların men'i emredilmiştir bk. (BOA. BEO. Nr. 38/2850; 29 Z 1309/ 25 Temmuz 1892).
- ¹⁶ 27 S 1329/ 27 Şubat 1911 tarihli bir belgede de "Bektaşilik ve Latin harufu meselelerine karşı dini hükümlerin halka tefhimi için Kosova, Manastır ve Yanya vilayetlerinde ihdasına lüzum gösterilen vaizler ile Yanya Vileyeti'nde ilkokul eğitiminin geliştirilmesi..." hakkında bilgi verilmektedir (BOA. DH. SYS. Nr. 44/1-4); Bir başka belgede ise Katolik ve Bektaşilik faaliyetine karşı Akçahisar'ın karyelerinde ibtidai mektepleri inşa edilmesi istenmektedir bk. (BOA. MF. MKT. Nr. 1099/30, 17 M 1327/ 8 Şubat 1909).
- ¹⁷ Dâhiliye Nezâreti'ne gönderilen 6 B 1318/ 30 Ekim 1900 tarihli yazıda Sivas'ta 79 nahiyeden 63'ünde Mekteb-i İbtidai açıldığı geri kalanların ise sapa ve ahalisinin Kızılbaş olması, bir de zaten gidilmek istenmeyen bu yerlerin muallimlik ücretiyle diğer yerlerin ücretinin aynı olduğu "oralarda yüz guruş mâaşla muallimliğe tâlib bulunamamış olduğu ma'rûzdur..." kaydedilerek buralarda muallimlik yapacak kimse bulunamamasının bir sebebi ortaya konmuştur (BOA. DH. TMİK. S. 32/18).
- ¹⁸ Ancak gelinen noktanın genel olarak ma'ârife ayrılan kaynakların yetersizliği, kırsal nüfusun yoğunluğu, köy ve beldelerin çokluğu, ulaşım şartlarının güçlüğü, içerde ve dışarda yaşanan büyük gâileler, Avrupa'nın siyasi, askeri ve ekonomik baskısı, kapitülasyonların ve gayri Müslimlerin olumsuz etkileri, geleneksel düşünce ikliminin aşılammaması, kalifiye eleman eksikliği, cehaletin yaygınlığı gibi pek çok problemle birlikte değerlendirildiğinde devlet açısından yapılanların küçümsenemeyecek bir merhaleye ulaştığı söylenebilir (İleri, 1998: 20; Kodaman, 1999: 85-86).
- ¹⁹ Burada zikrettiğimiz belgede geçen esaslar 1869 Nizamnamesi'nde ve hazırlanacak kitapların nitelikleri ve muhtevası konulu 25 Muharrem 1287 (1870) tarihli Takvim-i Vakayî yazısında da belirtilmiştir ancak bu belge kanunun nasıl emirlerle hayata geçirilmeye çalışıldığını göstermesi açısından önemlidir (Kodaman, 1999: 64).
- ²⁰ Tarikatlar açısından yazdıkları tasavvufi eserlerin önemini belirten değerlendirmeler için bk. (Işık, 20115: 83-102).
- ²¹ Künyesi metin içerisinde kısaltılarak verilmiş olan belgenin açılımı şöyledir: "Tedkik-i Müellifat Müzekkire ve Tedkik-i Mesâhif-i Şerife Kayıt Defteri, Nr. 1784".
- ²² Mesela içerik analizi bu kayıta şöyle yapılmıştır: "Yüz on ve on bir ve on üçüncü sahifelerdeki ayet-i kerimeleri akvâl-i müfessirine" aykırı olarak tefsir; "Yüz on dördüncü sahifedeki (ayetler)" mezheb-i şîaya göre tefsir; "Yüz on altıncı sahifede" ise şîaya itibar ettikleri; "Yüz on yedinci sahifede (geçen ayeti)" şianın imam inancına tevîl; "Yüz on sekizinci sahifede (ki) ayet-i celilesini gündelik akvâl-i müfessirine muhâlif olarak mezheb-i şîa üzere" tefsir; "Yüz yirmi iki ve yirmi üçüncü sahifelerde imâmet ve hilâfet-i Hazreti Ali Râd Allahu Anha evlâd-ı kirâmına tahsîs" ile bu yolda "Birtakım

mevzûâtı hadis-i sahihe diyerek rivâyet...” (MA. TMM. Nr. 1784, Num. 28, 4 Ra 1307/ 29 Ekim 1889).

²³ Mesela aynı tutum dönemin muhalif çevrelerinden Vahhabilik için de geçerlidir. Nitekim Lahor’dan Vahhabi Muhammed b. Abdullah’ın yazdığı Vahhabi mezhebine dair kitaplar da sakıncalı görülerek basım ve dağıtımına izin verilmeyeceği kaydedilmiştir (MA. TMM. Nr. 1784, Num. 57).

²⁴ XIX yüzyılda bile bir Bektaşî Şeyhi olan Şeyh Baba’ya Bektaşîliğin Hurûfilik bağlantısı sorulmakta ve Hurûfilerin temel kaynağı kabul edilen, Cavidanname’ye itibar ettikleri yolundaki şüpheler dillendirilmekte, Baba ise kitabımız Kur’an’dır diyerek Bektaşî geleneği savunmaya çalışmaktadır. (Şeyh Baba, 1330-1332: 19-20).

Kaynakça

Arşiv Kaynakları

1. Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA), İstanbul

Dâhiliye Nezareti Mektubi Kalemi: DH. MKT.

Dâhiliye Siyasî Evrak: DH. SYS.

Dâhiliye Nezareti Tesri-i Muamelat ve Islahat Komisyonu: DH. TMİK.

Sadaret Mektûbî Kalemi, Mühimme: A. MKT. MHM.

Bâbîâlî Evrak Odası: BEO

Hatt-ı Hümayûn Tasnifi: HAT

Yıldız Sadaret Hususi Maruzat Evrakı: Y. A. HUS.

Yıldız Perakende Evrakı Umum Vilayet: Y. PRK. UM.

Ma’ârif Nezareti Mektûbî Kalemi: MF. MKT.

2. Meşihat Arşivi

Tedkik-i Müellefat Müzeke ve Tedkik-i Mesâhif-i Şerife Kayıt Defteri, Nr. 1784.

3. Diğer Kaynaklar

AHMED LÛTFÎ EFENDÎ (1999). *Vak’anüvis Ahmed Lûtfî Efendi Tarihi*, çev. Ahmet Hazarfen, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

AHMET CEVDET PAŞA (1980). *Ma’rûzât*, Haz. Yusuf Halaçoğlu, İstanbul: Çağrı Yayınları.

AHMET RIFKI (2013). *Bektaşî Sırrı*, Haz. Mahmut Yücer, c. I-II, İstanbul: Kesit Yayınları.

AHUNBAY, A.Z. (2004). “Mektep” *DİA*, c. 29, 7-9.

ARSLAN, M. A. ve TOPARLAK, M. (2010). XIX. Yüzyılın II. Yarisında Ordu Kazası İle Çevresinde Trabzon Salnamelerine Göre Müslüman Ve Gayrimüslimler Açısından Sanyılarla Eğitim-Öğretim, A.Ü. *Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi [TAED]*, 44, Erzurum, 307-324.

BAHA SAİD BEY (2000). *Türkiye’de Alevî-Bektaşî, Ahî ve Nusayrî Zümreleri*, haz. İsmail Görkem, Kültür Bakanlığı Yayınları.

BALTACI, C. (2004). Osmanlılar’da Mektep, *DİA*, c. 29, 7-8.

- BİROL, N. (1999). *Halil Rıfat Paşa Dönemi ve İcraatları (1827-1901)*, İnönü Üniv. Sos. Bil. Enst. Tarih Anabilim Dalı Genel Türk Tarihi Bilim Dalı Doktora Tezi, Malatya.
- , 2004. "XIX. Yüzyıl Sonlarında Sivas Vilayetinde Müslüman Eğitim-Öğretim Kurumları ve Faaliyetleri", *Atatürk Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, c. 11, 209-232.
- BOZKURT, İ. (2008). Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Modernleşme Sürecinde Mersin'de Eğitim, *Mersin Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, c. 4, Sayı 2, Aralık, 197-213.
- BOZKURT, N. (2010). Maârif Salnâmelerine Göre Kütahya Sancağı'nda Eğitim-Öğretim (H.1316-1321/M.1898-1904), *Education and Instruction in Kütahya Sancak According to Education Yearbooks (H.1316-1321/M.1898-1904)*, Volume 2, Issue 3, 61-84.
- ÇİFT, S. (2003). 1826 Sonrasında Bektâşilik ve Bu Alanla İlgili Yayın Faaliyetleri, *Uludağ Üniv. İlah. Fak. Derg.*, 12, 1, 249-268.
- F.W., Hasluck (2012). *Bektaşî İncelemeleri*, Haz. Mehmet Kanar, çev. Râgıp Hulûsi, İstanbul: Say Yayınları.
- IŞIK, Z. (2015). *Osmanlı Toplumunda Devlet Tarikat İlişkileri*, Selçuk Üniv. Sosyal Bil. Enst. Tarih Anabilim Dalı, Yakınçağ Bilim Dalı Doktora Tezi, Konya.
- İLERİ, T. (1998). Ma'ârif Salnamelerine Göre 20. Yüzyıl Başlarında (1898-1903) Amasya'da Eğitim ve Eğitim Kurumları, 19 Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enst., Yüksek Lisans Tezi, Samsun.
- KARA, İ. (2005). *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf ve Sufiler*, haz. Ahmet Yaşar Ocak, Ankara: TTK.
- KARPAT, K. (2010). *İslam'ın Siyasallaşması*, İstanbul: Bilgi Üniv. Yayınları.
- KARSANDIK, Ö. (2011). Maârif Salnâmelerine göre Adana Sancağı'nda Eğitim-Öğretim (H.1316-1321/M.1898-1903), *Ankara Üniv. Dil ve Tarih-Coğrafya Fak. Tarih Böl. Tarih Araşt. Dergisi*, c. 30, s. 50, 151-171.
- KODAMAN, B. (1999). *Abülhamid Devri Eğitim Sistemi*, Ankara: TTK.
- KÖPRÜLÜ, M.F. (2005). *Anadolu'da İslamiyet*, haz. Metin Ergun, Ankara: Akçağ Yayınları.
- , (2013). *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, haz. Orhan Köprülü), Ankara: Akçağ Yayınları.
- MELİKOFF, İ. (2011). *Uyur İdik Uyardılar*, çev. Turan Alptekin, İstanbul: Demos Yayınları.
- OCAK, A.Y. (2013). *Alevi Bektaşî İnançlarının İslâm Öncesi Temelleri*, İstanbul: İletişim Yayınları.
- , (2013). *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler*, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- OKUMUŞ, E., CİHAN, A., ve AVCI, M. (2006). *Osmanlı Devleti'nde Eğitim, Hukuk ve Modernleşme*, İstanbul: Ark Yayınları.
- ORTAYLI, İ. (1995). Tarikatlar Ve Tanzimat Dönemi Osmanlı Yönetimi, *OTAM*, 6, 281-288.
- SELÇUK, H. (2011). XX. Yüzyılda Osmanlı Devleti'nin Alevi Toplumuna Bakışı (Ordu Örneği), *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 59, 71-90.
- SOYYER, Y. (2012). *19. Yüzyılda Bektaşilik*, İstanbul: Frida Yayınları.

- ŞAHİN, K. (1991). 19. ve 20.Yüzyılda Adana İslam Sıbyan Mektepleri Üzerine Gözlemler, *II. Uluslararası Karacaoğlan ve Çukurova Halk Kültürü Sempozyumu*, 20-24 Kasım, Adana.
- ŞEYH BABA (1330-1332). *Bektaşilik ve Bektaşiler*, Dersaadet: Şems Matbaası.
- TALAS, M. (2010). Türkiye’de Kültür Politik ve Planlamalarında Alevilik ve Bektaşilik Me-selesi, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 56, 29-38.
- TAŞGIN, A. (2013). *Dile Gelen Alevilik*, İstanbul: Çizgi Yayınları.
- TAŞKIN, Ü. (2013). Ma’arif Salnamelerinde Mamuratülaziz, *The Journal of Academic Social Science Studies International Journal of Social Science Volume 6 Issue 3*, p. 1327-1353.
- VAROL, M. (2011). *Bektaşiliğin İlgası Sonrasında Osmanlı Devleti’nin Tarikat Politikaları (1826-1866)*, Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, İstanbul.
- YOLALICI, M.E. (1994). Ma’arif Salnamelerine Göre; Trabzon Vilayetinde Eğitim ve Öğretim Kurumları, *OTAM*, 5, 435-473.

KOCA RÂĞIB PAŞA MÜNŞEÂT'INDA NÂDİR ŞAH VE CAFERÎ MEZHEBİ TARTIŞMALARINA DAİR MEKTUPLAR

Hasan GÜLTEKİN*

Öz

18. yüzyılın önemli devlet adamlarından ve aynı zamanda şair ve yazarlarından olan Koca Râğib Paşa, 1110/1699 yılında İstanbul'da doğmuştur. Asıl adı Mehmed olup şiirlerinde Râğib mahlasını kullanmıştır. Bir Divan'ı ve değişik konularda kaleme aldığı yedi mensur eseri ve Münşeât'ı vardır. Devlet işlerinde gösterdiği üstün başarıları ile I. Mahmud'un dikkatini çekmiş ve Nâdir Şah'ın İran'da tahta çıktığı 1736 yılında başlayan Caferî mezhebi görüşmelerindeki birinci heyette görevlendirilmiştir. 1736 yılında yapılan bu görüşmelerin anlatıldığı Tahkik ve Tevfik adlı eserini de I. Mahmud'un emri üzerine kaleme almıştır. Caferî mezhebi ile ilgili görüşmeler karşılıklı heyetlerin gönderilmesi ile sonraki yıllarda da devam etmiş fakat antlaşma sağlanamamıştır. Bu makalede, Râğib Paşa'nın Münşeât'ında yer alan Caferî mezhebi görüşmelerine dair kaleme aldığı iki telhis, bir name-i hümayun ve bir sadrazam mektubunun transkripsiyonlu metinleri verilerek tahlil edilmiştir. Tahlile göre, Nâdir Şah'ın Caferî mezhebi meselesini ve bu konuyla ilgili yazdığı mektupları, Osmanlı Devleti'ne karşı askerî bir taktik olarak kullandığı ve yapmak istediği fetihler için zaman kazanmak istediği ihtimali değerlendirilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Koca Râğib Paşa, Nâdir Şah, Caferî mezhebi, münşeât, mektup, 18. yüzyıl

LETTERS ABOUT NADIR SHAH AND DISCUSSION OF JA'FARI SECT IN THE KOCA RAGIP PASHA'S MUNSEAT

Abstract

Koca Ragip Pasha is one of the most important statesmen of the 18th century and also an important poet and writer. His real name is Mehmed and he used the penname Ragib in his poems. He has a Divan and a Munseat and the seven prose works too, which he wrote on various subjects. Thanks to his outstanding achievements in government jobs, he attracted the attention of Mahmud I. and he was assigned in the first negotiations in 1736 on the adoption of the Ja'fari sect by the Ottoman Empire. He wrote these negotiations held in 1736 in his book named *Tahkik ve Tefvik* on the orders of Mahmud I. Negotiations on Ja'fari sect continued in the next years, mutual delegations were sent but agreement could not be achieved. Ragip Pasha wrote two telhis and one name-i hümayun and one letter of grandvezir about discussion in Ja'fari sect. In this article, transcribed text of this letters of Ragip Pasha that are

* Doç. Dr., Adnan Menderes Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Aydın/Türkiye, hgultekin@adu.edu.tr

DOI: 10.12973/hbvd.76.173

in the *Munseat* of Ragıp Pasha has been given and analysed. According to the analysis, Ja'fari sect issue and the letters he wrote on the subject were regarded to reveal the possibility that Nadir Shah wanted to use them as a military tactic to gain time against the Ottoman Empire and the conquests he wanted to do.

Keywords: Koca Ragıp Pasha, Nadir Shah, Ja'fari sect, munseat, letter, 18th century

1. Giriş

Defterhane kâtiplerinden Şevki Mehmed Efendi'nin oğlu ve asıl adı Mehmed olan Koca Râgıb Paşa, 1110/1698-99 yılında İstanbul'da doğmuştur. Râgıb mahlası ile tanındığı için Mehmed Râgıb veya Koca Râgıb olarak bilinir. Kendisi de babası gibi Defterhane kâtipliği ile başladığı memuriyet hayatında çok çeşitli yerlerde ve mevkilerde görev alarak sadrazamlık makamına kadar yükselebilmiş bir devlet adamı, şair, yazar ve âlimdir. Bürokrat, asker, mâliyeci, şâir, hattât, mûsikîşinas ve ilim adamı özelliklerine haiz olan Râgıb Paşa'ya mütefekkir mânâsını da çağrıştıran *Koca* lakabının uygun görülmesi yerindedir (Banarlı, 1971(1): 767). Devlet adamı olarak, devletin içinde bulunduğu zor durumlardan her seferinde bir çıkış yolu bulmasıyla kendini göstermiş, zekâ ve kabiliyeti ile de padişahın dikkatini çekmeyi başarmıştır. Şair olarak devrinin sanat ekolünü en iyi şekilde temsil etmiş, atasözü niteliğiyle günümüze kadar dillerden düşmeyen hakîmâne tarzda yazdığı gazelleri ve beyitleriyle de adından söz ettirmiştir (Soysal, 2006). Arapça ve Farsça ile birlikte diğer ilimleri de genç yaşta tahsil etmiş bir ilim adamıdır. Münşeât'ının (Telhîsât)¹ elden düşürülmediği, dönemin kâtipleri için el kitabı mahiyetinde olduğu çoğu kaynakta bildirilmiş, Şeyh Gâlib bile bu eserin şöhretinin yaygınlığı nedeniyle ilgilileri tarafından ezbere bilindiğini söylemeden geçememiştir (Yorulmaz, 1998).

Çok hareketli yaşamı boyunca devlet işlerini en iyi şekilde yürütmesinin yanında bir *Divan*, Timurlenk ve Moğol Hanı Ebû Said Bahadır Han'ın iktidarlarının ilk dönemlerinden bahseden Abdürezzak Semerkandî'nin Farsça tarihinin tercümesi olan *Tercüme-i Matla'-ı Sa'deyn*, Mîrhand'in eserinin çevirisi mahiyetinde olan *Tercüme-i Ravzatü's-safâ*, Arapça, Farsça ve Türkçe olarak yazdığı risalelerden oluşan bir *Mecmûa*, *Sefinetü'r-Râgıb ve Definetü'l-Metâlib* adında muhtelif fen ilimlerinden bahseden Arapça bir eser, I. Mahmud devrinde 1736 yılında yapılan barış anlaşmaları ve Caferî mezhebi meselesi hakkındaki görüşmelerin anlatıldığı Osmanlı-İran ilişkilerine dair padişahın isteği üzerine yazdığı *Tahkîk ve Tevfîk*, aruz kurallarına dair yazdığı *Aruz Risâlesi*, *Belgrad Kalesi'nin* fethine dair bir *feth-nâme* ve Nabî'nin tamamlamadığı *Zeyl-i Siyer-i Nebevî'yi*² tamamlamak niyetiyle başlayıp sadece Huneyn Gazvesi ve Tâif Kalesi'nin fethinin anlatıldığı eksik ve muhtasar bir *Siyer Zeylinden* oluşan zengin bir yazı faaliyeti de bulunmaktadır. Ayrıca resmî ve hususî mektuplarının bulunduğu bir *Münşeât*'ı vardır. Edebî eserlerinin yanında ilim ve kültüre verdiği önemi göstermesi bakımından dikkate değer bir eseri de kendi adıyla

yaptırması olduğu kütüphanesidir. 1176/1763 yılında vefat eden Koca Râğib Paşa, 64 senelik yaşamına çok sayıda edebî eseri ve devlet adamı olarak yaptığı onlarca başarılı işi sığdırmış biridir³.

Koca Râğib Paşa'nın Nâdir Şah'la (1736-1747)⁴ ilişkisi Bağdat defterdarlığına tayin edilmesinden sonra 1732 yılında devlet tarafından görevli olarak Herat'ta bulunan Nâdir Şah'a elçi olarak gönderilmesiyle başlamıştır. İnanla barış görüşmeleri esnasında da reisülküttab İsmail Efendi'nin tercümanlığını yapmış, dinî konulardaki derin bilgisi nedeniyle görüşmeler sonrasında sadaret mektupçuluğu görevine getirilmiştir. 1741 yılında reisülküttablığa getirildiğinde Osmanlı-İran arasında savaş durumuna sebep olan mezheb tartışmalarında savaş durumunun sona ermesi ve mezheb kavgalarının bitmesi amacıyla Caferî mezhebini beşinci mezheb olarak tanıması⁵ yönünde görüşler ileri sürdüğü için 1744 yılında reisülküttablıktan azledilmiştir. Azlinin ardından sırasıyla vezirlik rütbesiyle Mısır'a daha sonra Aydın muhassıllığı görevine ve sonrasında Rakka'ya gönderilmiş, Rakka ve Halep'te devlet adına önemli işler yaptığı için 1757 yılında sadrazamlığa tayin edilerek İstanbul'a dönmüştür.

2. Nadir Şah ve Osmanlı Devleti ile İlişkileri

Koca Râğib Paşa hakkında verilen bu muhtasar bilgilerden sonra çalışmanın asıl bölümüne geçmeden, öncelikle Osmanlı Devleti ile Nâdir Şah arasında yapılan barış antlaşması ve bu antlaşma maddeleri arasında bulunan Caferî mezhebi ile ilgili maddelerin görüşülmesi meselesinin kronolojisini tespit edelim⁶. 1736 yılında Muga'n'da İran'ın ve bölgedeki aşiretlerin reislerinin, âlimlerinin ve ileri gelenlerinin Nâdir Şah'ın tahta çıkmasını talep etmeleri üzerine⁷ kendi aşiretinin ve önceleri aslen sünnî olan etrafındaki Türk soylu boyların⁸ da etkisi ile Safevî Devleti'nin dinî uygulamalarından ve Şii inançlarından vazgeçip Ehl-i sünnet akidelerini kabul etmeleri şartı ile Nâdir Şah, II. Tahmasb'ın oğlu 3 yaşındaki III. Abbas yerine tahta çıkmayı kabul etmiştir. Caferî mezhebinin⁹ İran'ın resmî mezhebi olması şartı ile istekleri kabul edilen Nâdir Şah, 8 Mart 1736'da büyük bir törenle İran şahı olarak tahta oturmuştur.

Uzun yıllar süren Osmanlı-İran çekişmelerine son vermek amacıyla I. Mahmud zamanında Nâdir Şah'ın tahta çıktığı 1736 yılında bir antlaşma yapılmasına karar verilerek Osmanlı Devleti tarafından Genç Ali Paşa, Muga'n'a elçi olarak gönderilmiştir. Nâdir Şah'ın elçisi Abdülbaki Han, barış antlaşması sırasında sınırların korunması ve şehbenderlik tayini gibi maddelerin yanında Nâdir Şah'ın tahta çıkışı sırasında İran'ın ileri gelenlerinden talep ettiği Ehl-i sünnet akidelerinin kabul gördüğünü ve Caferî mezhebinin İran'ın resmî mezhebi olarak seçildiği bildirmek ve bu meselenin de antlaşma maddeleri¹⁰ arasına konulduğunu ve bu durumun Osmanlı Devleti tarafından da kabulünün istendiğini belirtmiştir. Bunun üzerine Genç Ali Paşa, dinî mahiyet arz eden bu antlaşmayı imzalamaya yetkisi olmadığını söyleyip

antlaşma şartlarını İstanbul'a bildirmek amacıyla yola çıkmak isteyince Nâdir Şah da Ali Paşa ile birlikte Abdülbaki Han'ın elçi başı olduğu Mirza Ebu'l-Kasım ve Molla Ali Ekber'in de bulunduğu heyetini antlaşma maddelerinin müzakeresi için İstanbul'a göndermiştir. Kapucubaşı Mustafa Ağa'nın mihmandarlığında Erzurum'dan İstanbul'a gelen Nâdir Şah'ın elçileriyle Reisülküttab İsmail Efendi ve onun tercümanlığı görevi verilen Cizye Muhasebecisi görevindeki Koca Râgıb Paşa, Beylikçi Mustafa Efendi, ulemadan Anadolu Kazaskeri Neyli Ahmed Efendi, Muhsinzade Abdullah Efendi eski Mekke kadısı Abdullah Efendi'den oluşan bir heyet görüşmelere başlamıştır. Uzun süren müzakerelerden sonra Caferî mezhebi ile ilgili maddelerin kabulü hariç antlaşma sağlanmıştır. Konunun tekrar görüşülmesi için Mustafa Bey, Halil Efendi, Abdullah Efendi ve Trabzon Valisi Mehmed Paşa'nın İran'a elçi olarak gönderilmesine de karar verilmiştir. Heyetle birlikte Nâdir Şah'a gönderilen I. Mahmud'un name-i hümayununda hac, esirler meselesi ve şehbender tayini maddelerinin kabul edildiği fakat şer'î mahzurlar bulunduğu için Caferî mezhebinin kabulü ve Caferîlere Kâbe'de rükn verilmesi maddelerinin kabul edilmediği bildirilmiştir. Hindistan seferine hazırlanan Nâdir Şah bunun üzerine antlaşmanın en önemli maddeleri olduğu için kabul edilmesi amacıyla tekrar Ali Merdan Han, Herat müftüsü Molla Muhammed Muhsin, Oğuz Ali Han, Muhammed Rahim Han ve Nazar Ali Han'dan oluşan ikinci heyeti Osmanlı elçileriyle birlikte İstanbul'a göndermiştir. Yine benzer görüşmeler yapılmış fakat adı geçen maddelerin kabulü konusunda anlaşma sağlanamamıştır. Nâdir Şah, Hindistan seferi dönüşünde tekrar Hacı Han'ın elçiliğinde İstanbul'a üçüncü bir heyet göndermiştir. Bu heyetle yapılan görüşmelerde de adı geçen maddeler konusunda anlaşma sağlanamamış ve durum Münîf Mustafa Efendi ve Nazîf Mustafa Efendi'den oluşan Osmanlı heyetinin götürdüğü bir name-i hümayunla Nâdir Şah'a bildirilmiştir. Adı geçen iki maddenin Osmanlı Devleti tarafından hiçbir şekilde kabulünün mümkün olmadığı defaten name-i hümayunlarla bildirilmesine rağmen Nâdir Şah bu isteklerinden uzun süre vazgeçmemiş ve iki devlet tekrar savaş durumuna gelmiştir. Osmanlı Devleti'nin adı geçen iki maddeyi kabul etmeyeceğini anlayan Nâdir Şah sonunda isteklerinden vazgeçtiğini bildirmiştir. Bu görüşmeler süresince çok sayıda elçi bu konunun görüşülmesinde görev almış, çok sayıda yazışma yapılmış ve I. Mahmud ile Nâdir Şah birbirlerine name-i hümayunlar göndemişlerdir. Bu görüşmelerin bir kısmında önemli görevler alan Koca Râgıb Paşa'da I. Mahmud'un emriyle bu görüşmelerin birinci grup heyetle yapılanlarını detaylarıyla anlatan *Tahkik ve Tevfik* adlı eserini kaleme almıştır¹¹.

3. Caferî Mezhebi Tartışmalarına Dair Mektuplar

Bu çalışmanın asıl amacı, Koca Râgıb Paşa'nın Münşeât'ındaki I. Mahmud döneminde Nâdir Şah'la Caferî mezhebi meselesi ile ilgili olarak yapılan bir kısım yazışmaların içerikleri hakkında bilgi vermektir¹². Koca Râgıb Paşa'nın bu görüşmelerdeki rolüne dair önemli tarihî vesikalar olması ve mektup metinleri alanımızı ilgi-

lendirmesi nedeniyle tahlil edilecektir. Münşeât'ta bulunan yazışmaların başlıkları, Münşeât'ı tertip eden Ahmed Nüzhet Efendi tarafından yazılmıştır. Başlıklar mektubun muhtevasına uygun olarak tespit edilmiş olmasına rağmen tam olarak içeriğini tavsif etmemektedir. Arşivlerde Nâdir Şah ve Caferî mezhebi konusunda çok sayıda yazışma vardır ancak Münşeât'ta bulunan yazışmaların Koca Râğib Paşa'nın bizzat kendisi tarafından kaleme alınan yazışmalardan ibaret olduğu anlaşılmaktadır. Bu yazışmalardan ikisi telhis, biri sadrazam mektubu ve biri de I. Mahmud'un name-i hümayunudur:

Nâdir Şâh-ı 'Âkıbet-tebâhdan Vürüd Eden Elçi-i Hân İle 'Ukde Olunan Meclisde Vukû' Bulan Mükâlemenîñ Telhîşidir başlıklı telhis¹³, Nâdir Şah'ın gönderdiği üçüncü grup elçileriyle 4 Nisan 1741 tarihinde yapılan görüşmelere ait olup Nâdir Şah'ın elçi başı Hacı Han'ın Caferî mezhebi konusundaki anlaşma maddesini tekrarlayarak kabul edilmesini talep ettiği görüşmeler hakkındadır. Bahariyye adlı köşkte Nâdir Şah'ın elçileriyle İmam-ı evvel Efendi, Es'ad Efendi ve Halil Efendi'nin mülakatlarını, iki devletin İslam düşmanlarına karşı ittifakının istendiğini, İran elçisinin Nâdir Şah tarafından belirlenen Caferî mezhebi ile ilgili iki maddedeki uyuşmazlığın ortadan kaldırılıp kabul edilmesini talep ettiğini ve Padişah'ın Nâdir Şah'a bu konuda vereceği cevap için durumun padişaha bildirilmesi amacıyla yazılan telhistir.

İslamiyet'i algılayış biçiminde iki devlet arasındaki farklılığın giderilmesi amacıyla Nâdir Şah tarafından önceden belirlenen beş maddelik antlaşmanın iki maddesinde uyuşmazlık olmuştu. Bu iki maddeyle ilgili olarak iki devletin elçileri defaten bir araya gelmiş ve maddelerde anlaşılması konusunda dinî ve siyasi münazaralar yapılmıştı. Osmanlı Devleti ile Nâdir Şah arasında teati olunan ve iki maddesi I. Mahmud tarafından kabul edilmeyen beş maddelik antlaşma ile ilgili olarak tekrar Bahariyye adlı köşkte Nâdir Şah tarafından gönderilen elçilerle İmam-ı evvel Efendi, Es'ad Efendi ve Halil Efendi bir araya gelmiştir:

“... fazîletlü İmâm-ı evvel Efendi ve Es'ad Efendi ve Halil Efendi dâ'ileri ma'iyetleriyle Bahâriyye nâm sâhilhânede İrân elçileriyle mülâkât ve ba'de icrâ'i r-rüsûm ba'zî dostâne ta'birât ile kelâma âgâz olunup ...”

Bu görüşmeye Koca Râğib Paşa'da bizzat katılmış ve İran elçilerine:

“... elçi-i Hân cenâblarıyla böyle bir meclise bizim dahı iştiyâkımız derkâr idi li'llâhi'l-hamdı ve'l-minne übbehetlü Şâh hâzretleriniñ devleteyn beyninde ve tâ'ifeteyn miyânında bu güne mücib-i te'ellûf ü ilti'âm olacağ hâlâtımñ ibkâ'ıyla cümle ehl-i İslâm'a tahmil-i minnet buyurmuşlardır. Kendüleriyle Devlet-i 'aliyye-i 'Osmâniyye'niñ dostluğdan gayrı ve muhâbbet ü meveddetden özge bir başka irâde vü niyyeti yokdur ve rüz-ı bürüz bu muşâfât u muvâlâtın te'ekküdü istihkâmı hâhîşindedir...”

diyerek Osmanlı Devleti'nin İran'a karşı olan dostâne tavrını belirtmiştir. Koca Râgıb Paşa'nın adı geçen beş maddelik antlaşma ile çok yakından ilgilendiği ve antlaşmanın maddelerinden biri olan Caferî mezhebinin Osmanlı Devleti tarafından beşinci mezheb olarak kabul edilmesi yanlısı bir tavır içinde olması nedeniyle de bu konuyla ilgili görüşmelerden el çektilerilerek sürgüne gönderildiği kayıtlarda vâkidir¹⁴. Koca Râgıb Paşa'nın Osmanlı Devleti'nin dostâne tavrını belirtmesi üzerine İran elçileri de:

“ ... Şâhımız hazretlerinin dağı maşşûd u murâdı bu iki devlet-i ‘azîmenin kemâl-i ittihâdı olup ve bu ilti’âm u ittifâkıñ şemeresi olmak üzere birbirlerini mize te‘âzud u te‘âvün ederek vaqt vaqt tã’ife-i İslâm’a itâle-i eyâdi-i hasâret dâ‘iyesinde olan küffâr-ı tebhkârıñ kâhr u tedmîrine şarf eylemek Şâhımızñ ikdâm-ı âmâlidir ve bizim bir gayrı güne niyyetimiz ve fikrimiz yokdur ancak şu beş maddede şevketlü Pâdişâh-ı ‘âlem-penâh hazretlerinden iltimâs buyurmuşlar idi. İki maddesinde ‘özrümüz var deyü buyuruldu. Bu ‘özrleri efendiler hazârâtı bir beyân buyursunlar ...”

sözleriyle Nâdir Şah'ın dostâne tavrını dile getirmişler ve I. Mahmud tarafından kabul edilmeyen iki maddenin neden kabul edilmediği hakkında bilgi almak istediklerini belirtmişlerdir. Bunun üzerine heyette bulunan *İmam-ı evvel Efendi*, *Es'ad Efendi* ve *Halil Efendi*'ler (*müşârun ileyhim dâ‘ileri dağı maddeteyn-i ma‘hûdeteynde olan a‘zâr-ı şer‘iyyeyi takrîr ü tafşil etdiklerinde*) adı geçen iki maddenin şer‘î olarak ortaya çıkaracağı mahzurları elçilere anlatmışlardır. Elçiler, daha önceki görüşmelerde bu şer‘î mahzurlar beyan edildiği için bildiklerini, fakat adı geçen iki maddenin kabul edilmesini istediklerini ve iki devlet arasındaki dinî konulardaki ayrılıkların son bulmasını temenni ettiklerini, uzun yolları kat ederek geldiklerini için eli boş olarak geri dönerlerse zahmetlerinin boşa gideceğini:

“ ... bunlar ma‘lûmumuz oldu lâkin bizler bu maşlahatıñ temşiyet bulur ve bu iki devlet beyninde olan kıl ü kâl ber-çaraf olur ümmîdiyle Hindüstân'dan berü tayy-ı merâhil edüp gelmişizdir şimdi böyle tehî-dest ‘avdet edüp zahmetlerimiz hebâ olsun mu ... ”

şeklinde dile getirmişlerdir. Koca Râgıb Paşa da:

“... bizim ile siziñ beyniñizde kaç’ an mücib-i münâfese vü münâğaza olacak emr yokdur ve hâşâ ki Devlet-i ‘aliyyeniñ bir dürlü sizlere dâ’ir sü’-i kaçdı olmuş ola lâkin her hâlde hâzm u ihtiyât lâzıme-i şân-ı devletden olmağla ancak kendü memleketimiziñ re‘âyâmızıñ tahtmînleri mülâhâzasındayız mādâm ki Şâh hazretleri cânibinden cāmî‘iyyet-i İslâm’a münâfi bir hâlet zühür etmeye Devlet-i ‘aliyye tarafından dağı hilâf-ı müşâfât bir vechile hareket olunmaz ve olunmak ihtimâli dağı yokdur kaldı ki bu vesîle ile tarafıñızdan münâfi-i

melhûz bir hareket vukû'unda bu tarafdan dahı def'-i şâ'il maķāmında kendimizi ve memleketimizi muhâfazada mecbûr u ma'zûr oluruz ...”

sözleriyle iki devlet arasında düşmanlık olmadığını fakat Osmanlı Devleti'nin karşı taraftan gelecek düşmanca tavra aynısıyla karşılı vereceğinin de bilinmesinin gerektiğini içeren bir cevap vermiştir. Elçiler ise yemin ederek niyetlerinin iyi olduğunu art niyetlerinin olmadığını (*da'vâ-yı hulûş-taviyyetlerinde yine irâd-ı ķasem ile te'kid-i müdde'â ederek*):

“ ... maṭlab u murâdımız ancak bu işiñ hayr ile encâm u hitâmıdır ...”

diyerek işin hayırla çözümlenmesini istediklerini beyan etmişlerdir. Koca Râğib Paşa da:

“ ... Şâh hâzretleri iki mâddenîñ huşûlünü iltimâs buyurmuşlar işte biz 'öz-rümüzü beyân eyledik ve biz dahı Şâh hâzretlerinden bu bâbda 'özrümüzüñ maķbûliyyetini iltimâs ederiz Hân cenâbı bu huşûşları taraf-ı Şâhiye böylece yazar cevâbı vürûduna dek bunda iķâmet ü intizâr mı eder ...”

sözleriyle Padişah'ın bu konuda bir cevap vereceğini ve bu cevaba ait name-i hümayunun Nâdir Şah'a gönderileceğini ifade etmiştir.

Koca Râğib Paşa, İnan elçileri ile Osmanlı Devleti heyeti arasında geçen görüşmeyi özetleyerek padişaha bu telhisle arz etmiştir. Tarihi kaynaklarda Nâdir Şah'la yapılan bu konuyla ilgili görüşmelerle ilgili ayrıntılı bilgi bulunmaktadır. Metnini verdiğimiz telhis elde bulunan tarihi kaynaklardaki bilgilere konuyu bir başka açıdan ifade ederek katkıda bulunacaktır ve bu telhis edebî bir metin olmaktan çok tarihi bir vesikadır. Koca Râğib Paşa, böyle resmî bir konuyu mensur edebî metinlerde kullanılan üslûp ile ele alırken en çok aynı anlama gelen kelimeleri kullanarak atıf tamlaması yapmış, ağır bir dil kullanmamaya özen gösterirken zincirleme tamlamalardan da kaçınmıştır. Muhtevasına bağlı olarak telhiste kullanılan dil de sanatkârane değildir.

Ṭaraf-ı Bâhirü's-şeref-i Hâzret-i Hilâfet-penâhîden Fermân-fermâ-yı Memâlik-i İrân Olan Nâdir Şâh Cenâbına Mevâdd-ı Hâmse-i Ma'hûdeye Cevâb Olmaķ Üzere Pirâye-baṣş-ı Şafha-i Tahrîr ve Zînet-dih-i Taştîr Olan Nâme-i Hümayûn-ı Şevket-maķrûn Şûretidir başlıklı mektup, üçüncü grup heyetin başkanı Hacı Han ile Nâdir Şah'a gönderilen I. Mahmud'un name-i hümayunudur. Ayrıca Hacı Han'la görüşmeler sürerken Nâdir Şah'ın savaş hazırlıkları yapacağı düşünüldüğü için önceden durumu öğrenip tedbir alabilmek için Münif Mustafa ve Nazif Mustafa Efendiler, Ocak 1742'de benzer muhtevalı başka bir name-i hümayunla Nâdir Şah'a elçi olarak gönderilmiştir. I. Mahmud tarafından Nâdir Şah'a beş maddelik anlaşmanın iki maddesinin Ehl-i sünnet kaidelerine uygun olmadığını, İslam âleminde fesat ve ayrılığa

neden olacağını bildiren daha önce de aynı içerikle gönderilen name-i hümayunları da hatırlatan bu name-i hümayun Koca Râgıb Paşa tarafından kaleme alınmıştır.

Klasik bir formu bulunan name-i hümayunların çoğu Davet veya Temcîd ve Tahmîd adı verilen giriş bölümüyle başlar¹⁵. Besmele ile başlayan bu name-i hümayun da âlemlerin Rabbi olan Allah'a hamd ve O'nun gücünün, kudretinin ve birliğinin bildirildiği tevhid ve münacaat ile İslâmiyetin Allah tarafından en son ve en mükemmel din olarak seçildiği, Hz. Muhammed'in de âlemlerin yaratılışının sebebi olduğu, insanların seyyidi ve son peygamber tayin edildiği belirtilerek Hz. Muhammed'e, ashabına ve dört halifeye dua, övgü ve salâvat gönderilerek besmele, hamdele ve salve şeklindeki klasik forma uygun olarak kaleme alınmıştır:

“Bismi'llâhi'r-raḥmâni'r-raḥîm ve lehü'l-kibriyâ'ü fi's-semâvâti ve'l-arzı ve hüve'l-azîzü'l-ḥakîm”¹⁶.

Mer ū rā resed kibriyā vü menî

Ki mülkeş kadîmest ü zâteş ğani”¹⁷

Bahreyn-i 'ummân-ı lisân-ı cenândan berâverde-i dest-i ğavvâş-ı istikânet ü ihlâş olan le'âlî-i mütelâlî-i kabûl-i ihtîşâş-ı hamd ü sipâs ve ferâ'id-i ḥarâyid-pe-send-i istînâs-ı 'ubûdiyyet-esâs ol dâver-i melâ'ik-sipâh-ı ḥıttâ'ül-meliki'llâh ve zür-âver-i 'azamet-destgâh-ı dârü'l-ḥikem-i lâ-Rabbe sivâh ḥâzretlerinin dergâh-ı aḥadiyyet-i bî-mişl ü hemâline ber-dâšte-i keff-i çarâ'at ü ibtihâl kılinmağa şâyandır mülk-i pehnâ-yı bî-intihâ-yı kudret ü ibdâ'ı ber-muktezâ-yı kul li'llâhi'l-maşriku ve'l-mağrib¹⁸ peymûde-i endâze-i vehm ü hayâl ve fersûde-i te'âkub-ı eşheb ü edhem-i eyyâm u leyâl olmağdan maşûn ve ḥük-m-i muṭâ'at-ı vâcibü'l-ittibâ'at-ı tekvîn ü ihtirâ'ı ber-mü'eddâ-yı *innemâ emruhü izâ erâde şey'en en yeķüle lehü kün feyekün*¹⁹ füşhat-sarây-ı vücûd u 'adem ve vüs'at-fenâ-yı her biş ü kemde nefâd u zuhûra maḥrûn olup temyîz-i naķîzeyn-i saḥaṭ u rızâ ve tefrîķ-i farîzeyn-i dâlâl u hüdâ için ve deķâyıķ-ı 'amîķü'l-ğavr ḥük-m-i ḥafiyeye mübteneî milel ve şerâyi'-i muḥtelifetü'l-fürü' ü mü'telifetü'l-uşul ile irsâl-i rüsül ü enbiyâ ve maḥtûm-ı mühr-ḥitâm olan şerî'at-i nâsiḥa-i *Seyyidü'l-enâm* ile *ve rağitü lekümü'l-islâme dînen*²⁰ aḥkâmını tenfîz ü icrâ zımnında istiḥlâf-ı mülük ü selâṭin ile tanzîm-i aḥvâl-i dîn ü dünyâ eyledi ve dürüd-ı mevrüd-ı nâ-ma'düd u sitâyiş-i maḥmûd-ı ğayr-ı maḥdûd Bâ'ış-ı infitâh-ı daḥme-i 'acâyib-â'at-ı vücûd ve Mâye-i iftitâh-ı tılsım-ı müşkil-güşâd-ı ğayb u şühûd Besmele-i fâtiḥa-i ḥilkat Ḥâtîme-i risâle-i ḥatmiyyet 'İllet-i ğaye-i tekvîn ü icâd Netice-i behice-i ibdâ'at-ı seb'ün şidâd 'Alem-efrâz-ı *küntü nebiyyen ve Âdemü beyne'l-mâ'ı ve't-ṭîr*²¹ velvele-endâz-ı ve *mâ-erselnâke illâ raḥmeten li'l-âlemin*²² *aleyhi mine's-şalâti ezkâhâ ve mine't-taḥiyyâti enmâhâ*²³ ḥâzretlerinin merķad-i münevver-i kudsi-maḥarr u meşhed-i mu'atṭar-ı behişt-manzarlarına ve 'umûmen şaḥâbe-i güzîn-i sa'âdet-ķarîn ve ḥuşuşan çâr-rûkn-i *Ka'be*-i dîn

olan çehâr-yâr-ı hilâfet-zamîn-i hıyâmlarınıñ ervâh-ı bâhirü'l-inşirâhlarına taqdim ü ihdâ kılinır ...”

Mektup sahibinin gücünü ve kuvvetini ifade eden Unvan kısmı bulunmayan mektup Elkâb, Ser-nâme veya Hitâb denilen muhatabın hâl ve makamına uygun olarak hitabın yapıldığı kısımla devam ediyor. Bu Elkâb kısmında İnan ülkesinin hükümdarı olması nedeniyle Nâdir Şah, İnan'ın tarihî şahsiyetlerinin özellikleri ile tavsif edilerek övülmekte ve kendisi ve devleti için dua edilmektedir:

“... ammâ ba'd e' âli-i hâzret-i sipihr-iqtidâr 'Ufârid-dirâyet Hürşid-iştihâr Behrâm-rezm Keyvân-rif' at Nâhid-bezm Bircis-sa' âdet ğurre-i ğarrâ-yı cebin-i mecd ü ikbâl durre-i yektâ-yı iklil-i übbehet ü iclâl zînet-efzâ-yı erike-i serveri revnağ-bahşâ-yı mesned-i vâlâ-yı dâveri nîrû-yı bâzû-yı rüşd ü kiyâset kuvvet-i ser-pençe-i şehâmet ü besâlet müşeyyed-i erkân-ı kâm-rânî mûmehhid-i bünyân-ı dostkânî şehryâr-ı sitâre-sipâh [u] encüm-gürûh cihândâr-ı hürşid-külâh Cem-şükûh bahâ'ü'd-dün-yâ'i ve'd-dîn cemâlü'l-İslâmi ve'l-müslimîn 'avnen li'ş-şecâ'ati ve'l-menâ'ati ve'ş-şâni zahran li'l-besâleti ve'l-celâleti ve'l-'unvân²⁴ hâlen câlis-i çâr-bâliš-i taht-ı Kısra' vü Cem ve fermân-fermâ-yı memâlik-i 'Acem felek-bârgâh sa' âdet-destgâh el-ka'ân Nâdir Şâh lâ-zâle şümüsü ikbâlihî min-mağla' i't-tevfîki tâli'aten ve mâ-berihâ bûdürü iclâlihî min-menâzili't-te'yidi lâmi'aten²⁵ hâzretleriniñ savb-ı mekârim-it-tişâf-ı şâhî ve evb-i me' âli-i i' tilâf-ı Cem-câhîlerine vesile-i iltimâ'-ı neyyir-i nevâdd u muvâlât verî'a-i irtifâ'-ı hürşid-i teğâbb u muşâfât olur ebher-i 'abher-i da'avât-ı 'anberiyetü'n-nefehât-ı meveddet-efzâ-yı husrevâne vü ezher-i cevher-i taḥiyyât-ı dürriyyetü'l-leme'ât-ı şafvet-intimâ-yı şehinşâhâne ki nemâ-yâfte-i ḥadiqa-i zât-ı behce-i muḥabbet ü perverde-i şâdef-i şıdk-seriretdir vesâfât-mezîd-i tevķir ü ta'zîm ve delâlet-nüvîd-i tebcil ü tefhîm ile pîrâye-bahş-ı meclis-i sâmi vü zîver-efzâ-yı maḥ-fil-i girâmîleri kıldıkdan şonra maşra'-ı eşi' a-i rüşd ü nühâ vü meclâ-yı deķâyık-ı ḥaķâyık-ı eşyâ olan mir'ât-ı zamîr-i kiyâset-taḥmîr-i mihr-incilâ vü levḥa-i ṭab'-ı se-cencel-naẓîr-i şafvet-intimâlarına ...”

Elkâb kısmından sonra “bu vechile 'arz-ı çehre-i müdde'â ve bu yüzden muķâbele-i veche-inbâ vü inhâ olunur ki” giriş cümlesiyle mektubun asıl metin bölümü olan ve mektubun yazılma nedeninin ve muhataptan istenilen şeyin belirtildiği Nakil, İblâğ veya Talep denilen kısım başlıyor ve Nâdir Şah'ın İnan'ın ileri gelenlerinden oluşan bir meclisin kararı ile Mugan'da tahta çıkartıldığı tarihte temiz ve saf bir niyet ile Osmanlı Devleti ile İnan arasındaki eski düşmanlıkların bitmesini ve Müslümanlar arasındaki ilişkilerin ilk hâline dönmesini devletin en önemli meselesi olarak tercih ettiğini belirtmiş olmasının Osmanlı Devleti tarafından çok büyük memnuniyetle karşılandığını ve bu iyi niyetli teklifin karşılığı olarak beş maddelik antlaşmanın üç maddesini kabul edildiği fakat kabul edilmesi özellikle istenen Caferî mezhebi ile

ilgili iki maddenin şer'î mahzurlar nedeniyle kabul edilmediği önceki name-i hümayunlarda belirtilmişti deniyor:

“... bundan esbak rehberî-i tevfiğ-i cenâb-ı Lâ-yezâl na'l-gîrî-i isti'dâd u istihâl ile revnağ-efzâ-yı erîke-i şâhî vü pîrâye-bağşâ-yı serîr-i Cem-câhî oldukları âvân-ı sa'd-iiktirânda ya'ni ictimâ'-ı vücûh-ı a'yân-ı İrân ve ihtifâl-i küberâ vü ümerâ vü hânân ile şîrâze-gîr-i şûrâ-yı kübrâ vü tertîb-pezîr-i qurultay-ı meşveret-ü uzma olan şahrâ-yı *Mugân*'da ittiqâ kılip ârâ vü ittihâd-ı kilem-i pîr ü bernâ ile cenâb-ı şehâmet-nişâb-ı ka'ânîlerin fermân-fermâ-yı memâlik-i İrân ve mesned-ârâ-yı taht-gâh-ı keyâna haşran u kaşran elyağ u ahrâ ve ehağğ u evlâ gördüklerinde tıynet-i naşfet-tahmîr-i dâverîlerinde merkûz ve cibillet-i hidâyet-semîrîniñ ahterlerinde mermûz mâye-i diyânet ü şafvet ve cevher-i inşâf u mürüvvet muqtezâsınca müddet-i medîde ve 'ahd-i ba'idden berü miyâne-i *Rûm* u *İrân*'da fûrûzîne-i nevâ'ir-i hışâm u mişkale-i bevâtîr-i intikâm olan hareket ü keyfiyatîñ kavlen ref' ü izâlesin ve beyne'l-İslâm iltî'âm-ı kadîmî vü te'ellûf-i şamîmîniñ hâlet-i ülâsına ihâlesin emr-i 'azîm-i salţanata takdîm ile gerden-i kâffe-i müslimîne tahmîl-i minnet-i 'azîm ve kanât-ı mu' avvece-i îtilâfî şekâf-ü hûsn-i himmetleriyle ta'dîl ü taqvîm buyurduklarına binâ'en mahz-ı tevfiğ-i hazret-i *Ahadiyyet* ile hâ'iz-i şeref-i mazhariyyeti oldukları işbu eşer-i celil ve hayr-i 'amîm ü cezîlîñ cânib-i seniyyü'l-menâkıb-ı husrevânemizden hûsn-i telâfîsi olmak üzere mevâdd-ı hamse-i ma'hüdeniñ pezîrâ-yı imzâ-[y1] taşdîğ ü kabûl olmaları mahşûşan nâme-i 'anberîn-nikâb-ı nâmî ve süferâ-yı sedâd-ârâ-yı girâmîleri vesâatlarıyla iltimâs u inhâ buyurulmağla mevâdd-ı merķûmeden hâric-i dâ'ire-i imtinâ' ve dâhil-i hayta-ı imkân olan mevâdd-ı şelâşe-i ma'lûme derece-i hûsn-i encâm u is'âfa mevşûl ve iki mâddesinde derkâr u bedîdâr olan me'âzîr-i şer'îyye bundan aqdem derbâr-ı hilâfet-medâr-ı mülûkânemizden ba's ü tesyîr olunan nâme-i hümâyûn u resel-i ihlâş-nümünumuzun şahîfe-i taqrîrlerinden pîrâye-i gûş-ı hağâyıq-menğûş-ı şâhâneleri olacağ a'zâr-ı şâdıkanemiz qarîn-i sem'-i kabûl buyurulmağ hâlâtı şîme-i mürüvvet ü seciyye-i inşâf-ı hağğâniyyetlerine müfevvez u mevkûl kılınmış idi ...”

Hacı Han Horasanî ve çarhacıbaşı Sul adındaki elçilerle I. Mahmud'a gönderilen mektupta da Osmanlı Devleti tarafından daha önce kabul edilmediği belirtilen Caferî mezhebi ile ilgili iki maddenin kabulünde ısrar edildiği anlaşılmaktadır. Daha önce Nâdir Şah'a gönderilen mektuplarda belirtildiği üzere adı geçen iki maddenin kabul edilmemesinin nedeninin Nâdir Şah'ın şahsiyle ilgili olmadığı şeriat-i Muhammedî ile ilgili mahzurlarla alakalı olduğu belirtilmektedir. Kuruluşundan beri Osmanlı Devleti'nin dinî hükümler konusunda şeriat-i Muhammedî'ye uygun olarak hareket ettiği ve bundan sonra da bu şekilde hareket edeceği bildirilmektedir. Bu mesele ile ilgili olarak şeyhülislam Seyyid Mustafa'ya Nâdir Şah tarafından gönderilen mektuba yazılan ve şer'î mahzurları ayrıntılarıyla belirtilen iki maddenin kabul edilmesinin mümkün olmadığı tekrar edilmektedir. Ayrıca bu konuyla ilgili yazışma ve münazaraların iki devlet arasındaki dostluğun bozulmasına ve Osmanlı Devleti

tarafından herhangi bir düşmanlığa neden olmayacağı ve iki devlet arasında dostluk ve muhabbetten başka bir niyyetin olmadığı dile getirilmekte ve kabulü mümkün olmayan iki madde konusunda ısrar edilmemesi, anlayış gösterilmesi ve İslam'ın gerektirdiği iman meselesine bağlı olarak şer'î mahzurların kabul edilmesinin uygun olacağı Nâdir Şah'tan istenmektedir:

“... bu def' a dağı taraf-ı eşref-i şâhî vü cānib-i aqdes-i şehāmet-penāhilerinden nām-zed-i te'diye-i merāsım-i sa'ādet ve me'mūr-ı te'yid-i levāzım-ı yegānegī vü meveddet olan sefir-i sūtüde-şemā'il ü resül-i memdühü'l-haşā'illeri 'ālī-cāh me'ālī-penāh urümet ü eyālet-destgāh *Hācī Hān Horāsānī* ve çarhacıbaşı *Şül* dāme 'izzühü ve sa'ade ḥaddehü vesāṭatıyla münba' iş olan nāme-i vedād-āleme-i dürüstī-üslüb u raḳıme-i kerıme-i mü'ālefet-maşhūbları mefhūmundan ve ḥān-ı müşārūn ileyh ve rüfeḳāsımın vükelā-yı Devlet-i 'aliyyemize olan şifāhen takrīrlerinden yine mevādd-ı merḳūmenin be-tamāmhā pezīrā-yı nızām u encām olmaları maṭlūb u merām-ı zāt-ı mu'allā-maḳāmları olduğı ma'lūmumuz olmuşdur. Ber-minvāl-i meşrūḥ cenāb-ı mekārım-nişāb-ı ḳā'anīleriniñ himmet-i 'ālī-nehmet-i şāhî vü 'azımet-i şāfi-ṭaviyyet-i diyānet-penāhileriyle beyne't-ṭarafeyn bā' iş-i teḫālūf ü tenāḳuz ve müris-i tebā' üd ü tebāğud olan aḳvāl-i fāsıde vü hevā-yı kāsıde bī-ref' ü izāḫa ve ümmet-i merḫūme-i Nebeviyyeyi bu vesīle-i aşıl ile terfih ü irāḫa buyurdıkları muḳābili ṭaraf-ı ḥümāyūn-ı ḫālişānemizden is'āf u ḳabülü iltimāsında oldukları umūrdan ḫayyız-i imkānda olup şer'an u mülken ve ḫālen ḫücnet ü maḫzūru melḫūz u muḳarrer olmayan mevādda müsā'ade-i seniyye-i mülūkānemiz bī-dirīğ ve mebzūl imkāna maḳrūn olan is'āf u iltimāsları mūmzā vü maḳbūl iken māddeṭeyn-i ma'ḫüdeṭeynde vāḳı' ṭaḫarrī vü temes-sükātımız ḫavāṭır-ḫāh-ı şāhīlerine min-ḡayri 'özrin 'adem-i mūmāşāt mūcāzātından neş'et etmeyüp belki gerden-dāde-i iṭā'at-ı tināsı olduğumuz aḫḳām-ı şerī'at-ı ḡarrāya mūbtenā' zār-ı şer'iyyeden iḳtizā etmesidir zīrā kevkeb-i ebediyyü'z-zuhūr-ı Devlet-i 'Oşmāniye'niñ ibtidā-yı ṭulū'undan ile'l-ān ḳāffe-i umūr u 'āmmē-i ḫuşūmda fayşal-baḫş-ı miyān-ı ceyyid-verdi olan şerī'at-ı *Muḫammedī*'ye mürāca'at ve muḳtezāsı üzere 'amel ü ḫareket Devlet-i 'aliyyemiziñ eṭvār-ı ḫasane vü deydene-i müs-taḫsenesinden olmağıla bu bābda dağı da'āyim-i bünyān-ı dīn-i mübīn ü ḳavāyim-i erḳān-ı şer'-i metīn olan meşāhīr-i 'ulemā-yı a'lām u encārīr-i füzelā-yı kirām ḫazerātından li-eclī'l-iḫtiyāṭ tekrār-ı istifsār u isticvāb olunduğda nevr-i ḫadīḳa-i salṭanat ve nūr-ı ḫadīḳa-i iḳbāl ü devletleri olup ḫālen i'timādü'd-devle vü mu'temedü's-salṭanaları rütbe-i celīlesiyle ḫā'iz-i şeref-i isnā vü fāḫīr-i mefāḫīr-i evfā olan cenāb-ı me'ālī-me'āb mekārım-nişāb müdebbir-i meşāliḫ ü umūr muḳarrir-i menāzım-ı aḫvāl-i cumhūr vezāret-penāh şadāḳat-destgāh *Mīrzā Naşrullāh* dāme maḫfūfen bi-elṭāfi'llāh ṭarafından ḫālen şeyḫü'l-İslām u müfti'l-enāmımız a'lemū'l-ulemā'i'l-mütebaḫḫīrīn efzālū'l-füzelā'i'l-müteverri'in mevlānā *Seyyid Muşṭafā* edāma'llāhu te'ālā fezā'i'lühü cānibine vārid olan mektūb-ı vilā-maşhūbuna olmağı üzere mevlānā-yı müşārūn ileyh ṭarafından ṭahrīr ü tesyīr olunan zebire-i şīḫḫat-veṭīrede tafşıl ü taşṭīr olunduğı

vechile maddeteyn-i merķūmeteyniñ derķār olan a' zār-ı şer' iyye-i kavıyyeye binā' en ber-vech-i dil-ḥāh-ı şāhī taşdıķ ü ḳabüllerine mesāğ-ı şer' i olmadıgına ' ulemā-yı müşārūn ileyhimin bu def' a şırāze-bend-i vifāķ u ittifāķ oldukları mektüb-ı merķūmuñ mü'eddāsından ma' lūm-ı übbehet-mersūm-ı şāhīleri olup binā' en ' aleyh bu māddelelerden tenfız ü imzā ve taḳabbül ü icrālarına ser-rişte-i imkān bulunmamışdır ve illā bu māddeleler şüret-i zāhirde nümāyān olduğu üzere mücerred bir taşdıķ ü ḳabül lafzına tevaḳḳuf eden umürdan olmuş olsalar cenāb-ı ḥullet-nişabları mişillü bir zāt-ı diyānet-simāt u kerrübī-şifātın celb-i ḥātır-ı şafvet-müzāhirlerine müsāra' at olunmayup da a' zār-ı sābıķa-i müteḥāḳıķıkanın müceddiden irād u tezkārı teveccühle iḥtiyār olunur idi ve'l-ḥaşıl beyne'd-devleteyn teraḳķı vü izdiyādı melḥūz olan ḥubb u vedād ve ḥüsn-i mü'ālefet ü ittihādın ri' āyet-i merāsimine dā' ir umürda bu vakte dek bir cānibden şüret-i ḳuşūr u fütūr müşāhede olunmayup ve bundan böyle daḫı taraf-ı pādīşāhānemizden kemāl-i ḥulūş-ḫavıyyet ü nihāyet-i şafā-seriret ile cānib-i feyz-cālib-i dāverānelerine meveddet ü muḥabbetden ğayr[ı] zāhiren ü bāḫinen bir dürlü irāde vü niyyetimiz olmadığı cenāb-ı ' Alimü's-sırrı ve'l-ḫafıyyāta zāhir ü bāhirdir.

İlāhī çü ber-nıyyettem āgeḫī

Çü niyyet be-ḫayrest ḫayrem deḫī²⁶

Ancak sālifü' z-zıkr māddelede irād u beyān olunan a' zār-ı şer' iyye mektüb-ı müşārūn ileyhden bi-tefāşilihā meczūm u münifen zihni-derrāk ve mersūm-ı şāhīfe-i fehm ü idrākları olduķda me' müldür ki *el-'özü maḳbülün 'inde kirāmī'n-nās²⁷* ḳaḫıyyesin taşdıķ ile vāsıtatü'l-ıḳd-ı silkü'l-le'āl-i kirām oldukların te'yid ü taḫḳıḳ buyuruları taraf-ı Devlet-i ' alıyyemizden ba' de'l-i' tizār mevādd-ı ḫamse-i ma' ḫüde bi-ecma' uḫā pezirüfte-i şüret-i ḳabül olmaḳ iltimāsını bu vechile i' āde vü tekrārlarını güyā bu keyfiyyet cenāb-ı devlet-me' āblarının beyne'l-mülük bā' iş-i imtiyāz u iftiḫārı ve ber-taraf-sāz-ı külfet-i ḫacālet ü şermsārileri olmaḳ dā' iyesine mübtenī idüğü süferā-yı sedād-ārāları tarafından vükelā-yı devletimize iş'ār u işrāb olunmuş muḳaddemen keşide-i intizām olan ferā'id-i mevāddan *ta'yin-i mīrū'l-ḫāc* māddeci sā'ir düvel-i İslāmiyye ve şāhān-ı silsile-i *Şafeviyye*'den biriniñ tügme-i ikli-i mübāḫātı olmamağla tervic-i mezheb-i dīn ü terviḫ-i ' umūm-ı Müsliminde cilveger-i meclā-yı zuḫūr olan ḫidmet-i müstevcibü'l-menḳabetleri muḳābili zāt-ı sa' ādet-āyātlarına pīrāye-i tāc-ı müfāḫaret ve ilā-mā-şā'a'llāh aḫlāf u a' ḳāb-ı me' āli-ittişāflarına sermāye-i fevz ü sa' ādet ve ser-nāme-i menşūr-ı devlet olmağla bu dā' iyeleriniñ etemm-i vechile pezirā-yı ḫuşul olması fi-nefsi'l-āmir niçe mefāḫir-i menāķıba mu' ādil ü şüret-pezir olan māddeleler bu iki māddeden melḥūz olan menāfi' ü meḫāsini cāmi' ü şāmil olmaḳ ḫasebiyle ' adem-i mümāşātiden şer' ān ma' zūr olmadıgımız māddeleyniñ fi-mā-ba'd teklif-i ḳabülü şāhīfe-i müvālāt-ı maşūnü'l-āfātadan setrde ke-zālik ferāmūşı vü nısyān buyurulmaḳ vā-beste-i şime-i inşāf-ı şāhīleri olduğundan başķa ez-ḳadīm sālīk-i şāh-rāh-ı şer' -i ḳavim ü mā'il-i sülük-i ḫariḳ-ı müstaḳim olanlar ve el-ḫaḳ *ehaḳḳun en*

yüttebe^{a28} işrine iktifâ ile ‘urve-i vüşkâ-yı müstahîletü’l-infişâm-ı Hakk’a temessük ü i‘tisâm ve hilâf-ı şer‘-i şerîf mücânebet-i ihtilâf u ihtişâm etmek zımında mazhar-ı sa‘âdet-i dünyâ vü âhîret olageldikleri taqdîm-i mülâhaza-i ‘avâkıb eden nübelâ-yı hamîdetü’l-menâkıb ‘indlerinde zâhir ü hüveydâdır hulûşa-i kelâm u nuşkâve-i merâm mâddebeyn-i şer‘iyyeteyn-i ma‘lûmeteynde olan keyfiyyet-i ma‘zûriyyetimiziñ i‘lâm u iş‘ârı siyâkında mecbûl ü meftûr oldukları şenşene-i marziyye-i naşfet ü seciyye-i behiyye-i fütüvvetleri muqtezâsınca fâ‘iz-i derece-i hüsn-i qabûl olmağ me‘mûlû ile ...”

Mektubun Hâtîme bölümü olan son bölümünde I. Mahmud’un name-i hümayununun Osmanlı Devleti elçileri olan maliye tezkirecisi Münif Mustafa Efendi ve İstanbul Mukatacısı Nazîf Mustafa Efendi tarafından Nadir Şah’a gönderildiği belirtilerek, bu mektubun ve şeyhülislam Seyyid Mustafa’nın mektubunun muhtevası ile adı geçen Osmanlı Devleti elçilerinin sözlerinin dikkate alınarak ihtimam gösterilmesi ve Caferî mezhebi meselesinde ısrarcı olunmaması tekrarlanıyor. Ayrıca iki devlet arasında düşmanlığa neden olacak herhangi bir duruma meydan verilmemesi, dostluğun ve müttefikliğin bozulmaması hususunda ihtimam gösterilmesi talep edilmektedir:

“... işbu nâme-i hümayûn-ı haqâyık-meşhûnumuz şeref-yâfte-i şudur olup huddâm-ı ‘atebe-i sipîhr-‘unvân ve hâcegân-ı divân-ı mu‘allâ-şanıımızdan iftihârü’l-emâcidi ve’l-a‘yân mâliye tezkirecisi *Münif Muştafâ Efendi* dâme mecdühü ve kıdvetü’l-e[mâ]cidi ve’l-emşâl *İstanbul* muqâta‘acısı *Nazîf Muştafâ Efendi* zide mecdühü ile gönderilmiştir in-şâ‘allâhu te‘âlâ lede’[ş]-şerefi’l-vuşûl gerek nâme-i hümayûnumuz gerek mevlânâ müşârun ileyhiñ mektûbu mantüğundan ve ba‘zan dağı sefir-i mûmâ ileyhiñ nevvâb-ı hazret-i şâhîye taqîrinden zir ü bâlâ-yı mevâdd mer-sûm-ı zihn-i derrâk-vaqqâd u ma‘lûm-ı tab‘-ı çâlâk-naqqâdları olduğda celle-himmet ü vâlâ-nehmet-i şâhâneleriyle cânibeynden pezirâ-yı ibrâm u istiḥkâm olan merâ‘î-i muvâlât u ḥullet ve evâḥî-i muşâfât u meveddet mâ‘il-i intikâz u infişâm olmağdan şiyânet ile a‘lâm-ı ittiḥâd u yegâneğî-i devleteyn ve âşâr-ı ittifâq u yek-cihetî-i hazret-teyn resîde-i fark-ı ferqadeyn ve meşhûr u meşhûd-ı hafîkayn olmağ ḥâlâtına ihtimâm buyurulmağ e‘azz-i meṭâlib-i mülûkâne vü aqdâm-ı me‘ârib-i muḥlişânemizdir ...”

Mektubun dua kısmında muhatabın güç ve hükümdarlık güneşinin sonsuza kadar parlaması ve yüceliğinin âleme ışık saçan ayının nurlarını daima saçması için dua edilmektedir:

“... bâkî hemvâre neyyir-i felek-i şevket ü ikbâl-i ḥākānî tāli‘ ü dıraḥşân ve bedr-i ‘âlem-efrûz-ı übbebet ü iclâl-i kām-rānî lâmi‘ ü nûr-efşân bād.”

Resmî bir mektup olmasına rağmen name-i hümayunda beyitlere de yer verilmiştir. Mektubun edebî yönüne katkısı olan şiire yer verme geleneği Hz. Ali döneminde kadar gitmektedir. Mektuplarda şiire yer vemenin amacı da uzun mektupların

sıkıcılığını azaltmaktır. Mektupta kullanılan tamlamalar ise yerine göre devletin ihtişamını göstermesi bakımından zincirleme tamlama şeklinde kurulmuştur. Edebî sanatların sıkça kullanıldığı mektupta özellikle muhtabın tavsif edildiği yerlerde teşbih ve telmih sanatından yararlanılmıştır. Klasik bir name-i hümayun formu gözetilerek yazıldığı için mektubun bölümleri de özenle tertip edilmiştir.

Ṭaraf-ı Şadr-ı A'zamiden Şāh-ı Īrān Olan Şehāmetlü Nādir Cenābına Tahrīr Olunmuşdur başlıklı mektup, Koca Râgıb Paşa tarafından sadrazam adına kaleme alınan Nâdir Şah'a hitaben yazılmış, İran elçilerinin kendilerine yakışır şekilde karşılınıp ağırlandığını ve iki devlet arasındaki dostluğun daim olmasını istediğini ve padişah tarafından Nâdir Şah'a daha önce gönderilen name-i hümayuna uygun bir mektup yazılmış olduğunu bildiren mektuptur. 1738'de İran'a gönderilen Osmanlı elçilerine karşılık olarak İstanbul'a gönderilen ikinci grup elçiler arasında bulunan Muhammed Rahim Han'a verilen ve Nâdir Şah'a teslim edilmesi istenen mektubun sonunda bulunan Mehmed adı, mektubun gönderildiği tarihlerde sadrazamlık görevinde olan Yeğen Mehmed Paşa'ya (10 Ocak 1736/5 Ağustos 1737) ait olmalıdır.

Mektubun dua ile başlayan bu giriş kısmında edebî bir dil kullanılmış olup, güneşin doğması ile akşamın karanlığı nasıl yok oluyorsa zalimlerin de akşam karanlığı gibi yok olup gideceği ima edilmiştir.

“Mādām ki marabba^ç-nişin-i mesned-i pîrûze-reng-i târem-i çârümîn ve fermân-fermâ-yı hıttâ-i münevver-pehnâ-yı hâver-zemîn ‘alem-firûzi-i tev’em-şubh-ı tâcdâr ve sipâh-ı zerrîn-kabâ-yı eşi^ç a vü envâr ile kazâ-yı vesî^ç ü’l-ercâ-yı ‘âlem-i ‘ulvîde cevlân u tek [ü] tâz ve zabt u teşhîr-i memleket-i ta‘mîr-vize ser-âgâz edüp firka-i siyehkârân-ı kişver-i şām u şirzime-i zülmet-şi‘ârân-ı memleket-i zalâmı mânend-i kefere-i li’âm miyân-ı meydân-ı gîr ü dârda pâ-mâl ve şahn-ı ‘arşa-i cenk ü peygârda bergeşte-hâl eyleye ...”

İnşâ üslubu ve kurallarına uygun formüllerle oluşturulmuş Davet veya Hitâb kısmında ise muhatabın makam ve durumuna uygun seceli cümlelerle kurulmuş edebî bir dil kullanılmıştır. Muhatabın bir çeşit övgüsünün yapıldığı bu kısımda Nâdir Şah, mevkiine uygun olarak Acem hükümdarlarının ve kahramanlarının özellikleri kullanılarak tavsif edilmiştir:

“ ... ol mâh-ı sipîhr-i saltanat u tâcdârî neyyir-i hayyir-i baht u kām-kârî ve ‘âlî-hâzret ü mu‘allâ-bârgâh refîç -menzilet ü Cemşîd-destgâh bülend-himmet ü celîlü’l-î tibâr sâmi-rütbet ü vâlâ-tebâr gerdün-rif at ü Keyvân-gülâm me‘âlî-menkâbet Ferîdün-ihtîşâm İsfendiyâr-demâr-ı ser-bülendî şehryâr-ı bâ-iqtidâr-ı melek-ercümendî tâbende-ahter-i burc-ı sa‘âdet zîbende-gevher-i dürc-i recâhat ferhunde-fâl hüceste-hışâl hıdîv-i kişver-i câh u celâl revnaç-efzâ-yı evreng-i Kısra vü Cem dâver-i dâd-âver-i memâlik-i ‘Acem dâver-i Dârâ-şiyem hürşîd-‘âlem tensîk-fermâ-

yı niẓām-ı ‘ālem ‘avnen li’l-ḥamāseti ve’l-celāleti ve’l-ḥirāseti ve’l-‘adāleti şavten li’ş-şafāveti ve’d-diyāneti ve’n-neḳāveti ve’l-emānet²⁹ gerdün-bārgāh t̄ac u dīhīm-penāh ḳa‘ān-cāh keyān-destgāh lā-zālet neyyirātū devlet[ihī] şāriḳaten min-meşārıḳı’l-‘ızzı ve’l-iḳbālī ve mā-berihāt şümüsü sa‘ādetihī ḫalī‘aten min-maḫālī‘i’l-mecdi ve’l-iclāl⁶⁰...”

Davet veya Hitâb formülü verildikten sonra dua kısmında Nâdir Şah’ın hükümdarlığının devamlı olmasının istendiği ve edilen duanın kabulünün temenni edildiği belirtilmiştir:

“... ḫazretlerinîñ zāt-ı ḫuceste-simāt u vücūd-ı kerrübî-şifātları pīrāye-baḫş-ı evreng-i İlhānī vü revnaḳ-efrüz-ı efser-i keyānī olup hemişe heykel-i şemşir-i zafer-te’şirleri ḫab‘-ı ḫuceste-ḫulū‘-ı ‘ālem-i iclāl ve seyr-i ‘ālem-i zerrîn-i nuşret-ḳarînleri mihr-i cihān-tāb-ı sipihr-i iḳbāl olmak da‘avāt-ı müsteḫābe-i icābet-me‘āl ü temenniyāt-ı müstecābe-i muḫāleşet-iştimāline müşāberet ü iştiğāl-i lâzıme-i zımmet ve devlet-ḫāh-ı bî-iştibāhları idüğü merfū‘-ı pîşgāh-ı mecd ü iḳbāl ve ma‘rüz-ı destgāh-ı gerdün-hemāl kıldıḳdan şoñra maḫla‘-ı ilhāmāt-ı Rabbānī vü menba‘-ı füyūzāt-ı Şamedānī olan ḫab‘-ı pāk-ı şafvet-ittişāf-ı ḫaḳāyıḳ-şinās-ı şāhī vü zihni-derrāk-i mū-şikāf-ı deḳāyıḳ-istīnās-ı Cem-cāhilerine ifāde-i muḫliş-i şadāḳat-me‘āl ü ebnā‘-ı ḫayr-endiş-i ḫālişü’l-bāl bu minvāl üzere icmāl olunur ki ...”

Nâdir Şah için yapılan bu kısa duadan sonra mektubu yazdıran Yeğen Mehmed Paşa, I. Mahmud’un unvan formülünü yine inşâ üslubu ve kurallarına uygun olarak İslam’ın halifesi, Müslümanların ve İslam’ın koruyucusu, Mekke ve Medine’nin hizmetçisi ve Osmanlı Devletinin kudretli padişahı olduğu vasıflarını öne çıkararak vermiştir:

“... efḫam-ı selāḫin-i ‘izām a‘zam-ı ḫavākîn-i fiḫām rāfi‘-i rāyāt-ı cihāndārī cāmi‘-i āyāt-ı naşfet ü devletdārī muvaḫḫad-ı ḳavā‘id-i şer‘-i ḳavīm-i Muḫammedī müşeyyed-i de‘āyim-i ḳanūn-ı müstedim-i Aḫmedī ḳuvvet-i ḳāhire-i ser-pençe-i ‘adl ü dād nīrū-yı bāzū-yı rüşd ü isti‘dād sepīdī-i rüy-ı Millet-i beyzā şabāḫat-ı veche-i şer‘at-ı ḡarrā naḳḳāde-i düdmān-ı selāḫin-i ‘Oşmānī ḫānevāde-i şadr-nişinān-ı mesned-i ḡitī-sitānī muḡişü’l-İslāmī ve’l-müslimīn mu‘inü’l-milleti ve’d-dīn mücehhi-zü’l-ḡuzātı ve’l-mücahidīn muraḡḡım-ı ünüf’l-kefereti ve’l-müşrikin sultānū’l-berreyn ü ḫāḳānū’l-baḫreyn ḫādimü’l-Ḥarameyni’l-muḫteremeyn şevketlü ḳudretlü ‘ināyetlü mehābetlü efendim pādīşāh-ı İslām-penāh u şehinşāh-ı nuşret-destgāh lā-zālet iḳbālühü munşarifeten ‘ani’z-zevālī ve mā-berihāt leme‘ātü iclālīḫī ḫalī‘aten ‘an-metālī‘i’l-kemālī⁶¹ ḫazretlerinîñ ...”

Buradan itibaren mektubun asıl kısmına yani Nakil, İbلاغ veya Taleb denilen mektubun yazılma nedenlerine ve muhataptan istenen şeyi belirtmeye geçilmiştir. Yeğen Mehmed Paşa, Nâdir Şah’ın gönderdiği Maruçak hâkimi olan Sa’dlu Muhammed Rahîm Han adlı elçinin geldiğini ve Nâdir Şah’ın I. Mahmud’a yazdığı mektu-

bu padişahın huzuruna çıkararak teslim ettiğini, mektubun dostluk ve kardeşlik ifade eden muhtevasının beğenildiğini ve Nâdir Şah'ın İslam için gösterdiği gayretlerden çok memnun olduğunu ifade ederek bu gayretlerinin devam etmesi için dua etmiştir:

“ ... derbâr-ı ‘a’ûfzet-medâr-ı husrevâne vü ‘atebe-i sipihr-ıktidâr-ı mülükâne-leri qabline taraf-ı zâhirü’ş-şeref-i ça’ânî vü cānib-i sa’âdet-menākıb-ı İlhanîlerin-den te’diye-i sefâret ve temşiye-i merâsim-i gayret-keşi vü diyânete me’mûr-ı eyâlet ve haşmet-penâhân-ı ‘izzet ü sa’âdet-destgâhân nizâmen li’l-eyâleti *Muhammed Raḥîm Hân Sa’dlu ḥâkim-i Marucak* vesâatlarıyla firistâde-i şâhânleri buyurulan nâme-i nâmî-i ‘anberîn-[nikât]-ı laḫîfû’l-feḫvâ vü kalemî-i sāmî-i rengîn-elqâb-ı şerîfû’l-mezâyâları:

Be-sa’âtî ki sa’âdet ez ü bered aḫter

Be-ḫâlî’î ki tevellâ ber ü koned taḫvîm³²

eşreterin-i ezmine vü es’ad-terin-i âvinede behcet-efzâ-yı vürüd u füyüz-baḫşâ-yı su’üd olup bir vaḫt-i meymenet-ḫarîn ü hengâm-ı sa’âdet-rehinde müşârun ileyhimâ yedlerinden ḫuzûr-ı lâmi’ u’n-nûr-ı cihândârîye olan mervârîd-i ma’ânî-i mihr ü muḫabbet ki rişte-i süṫür-ı ḫullet-şudûrunda manzûm u mersûm olan enmû-zec-i ḫıynet-i ḫamiyyet-âyet ü ‘unvân-ı menşûr-ı yekcehtir ü uḫuvvetdir taraf-ı eşref ü a’lâlarına bâ’ iş-i incizâb-ı ḫâṫır-ı ḫümâyûn u müteheyyc-i dâ’iye-i meveddet-i rûz-efzûn olduğundan başka ḫaḫḫ-ı cenâb-ı mekârim-nişâb-ı şâhânelerinde derkâr olan zûnûn-ı ḫasene-i şîgâr u kibârı taşdıḫ ü te’yîd ve gayret-keşi-i dîn-i mübînde melḫûz olan niyyet-i şâdıḫâne vü himmet-i gayürânelerin taḫḫîḫ ü te’kîd eylemişlerdir ḫaḫḫâ ki zât-ı übbebet-simât-ı şâhî vü terkîb-i naşfet-âyât-ı Cem-câhîlerinde merkûz u muḫammer olan mâye-i ḫamiyyet ü dîndârî ve cevher-i mürüvvet-i iḫlâşkârî muḫ-tezâsı daḫı her ḫâlde cānib-i İslâm’a ḫüsn-i incizâb ve şafâ-yı niyyet ü ifâ-yı levâzım-ı ḫullet-i diyânet olmaḫla bu vaḫ’-ı gayürâne vü ṫavr-ı muttaşîfâneleri Devlet-i ‘aliyye-i dâyimü’l-ḫarârı ne mertebe maḫzûz u minnetdâr eylediḫi bîrûn-ı ḫayṫa-i taḫrîr ü tezkârdır, cenâb-ı te’lîf-baḫşâ-yı ḫulûb-ı İslâm u tefriḫ-fermâ-yı şeml-i a’ dâ-yı li’âm zât-ı fütüvvet-ilti’âm-ı mekârim-iltiyâmın muḫârenet-i tevfiḫ ü te’yîd ile serî-i übbebet-maşîr-i fermân-rânîlerinde ber-devâm ve erîke-i sipihr-naḫîr-i kām-rânîlerinde mü’ebbed ü müstedâm eyleye. Âmin ...”

Adı geçen Nâdir Şah'ın elçilerinin elçilik görevlerini en iyi şekilde kurallara uygun olarak yerine getirdikleri, I. Mahmud'a gereken saygıyı gösterdikleri ve bu nedenle de padişahın iltifatına mazhar oldukları ifade edildikten sonra I. Mahmud'un bir name-i ḫümâyununun elçilere verildiḫi belirtilmiştir:

“ ... sefirân-ı müşârun ileyhimâ bendeleri merâsim-i sefâret ü risâleti ṫarîḫa-i marziyye-i ḫüsn-i âdâb üzere ikmâl ü itmâm ve taḫbîl-i bisât-ı sa’âdet-menâṫ-ı

hâzret-i zıllu'llâhî ile ikrâz-ı dest-mâye-i teşerrûf ü iğtinâm edüp mazhar-ı iltifât u nevâziş-i hilâfet-penâhî vü manzûr-ı mekârim-âsâr-ı şehinşâhî olduğundan şoñra taraf-ı zâhirü's-şeref-i cihânbanîden cevâb-ı bâ-şavâb-ı nâme-i şadâkat-âlâmelerin müş'ir nâme-i hümâyûn-ı mülâtafet-maqrûn-ı husrevâne vü mufâvaza-i meymûn-ı hullet-meşhûn-ı mülûkâne ile şavb-ı übbehet-evb-i haşmet-füzûnlarına 'avd u inşirâfa muraḥḥaş u me'zûn olmalarıyla ...”

Yeğen Mehmed Paşa, iki devletin dostluğunun kuvvetli ve daim olmasını temenni ettiğini ve bundan sonra birlik ve beraberliğin bozulmadan iki devlet arasındaki barışın ve kardeşliğin sonsuza kadar sürmesini istediğini dile getirdiği kendi yazdırdığı bu mektubu da Nâdir Şah'a teslim etmeleri için adı geçen elçilere verdiğini belirtmiştir:

“... cānib-i ihlâşkârlarından daḥı te'yîd-i mebānî-i vifâk u ittihād ve teşekkür-i mü'eyyed-i hulvü'l-mezāk-ı teḥābb u tevādd zımnında işbu raḳîme-i muḥālešet-intimā keşide-i silk-i imlā ve müşārun ileyhimā ile dergāh-ı sipihr-iş-tibāh-ı şāhānelerine 'arz u isrā olunmuşdur. Fî-mā- ba'd mehebb-i ittihād-ı cānibeynden nesā'im-i dil-keş-hübûb-ı yek-cihetî vü ittifāk ḥıyābān-ı aḥvāl ü gülistān-ı âmāle vezān olup dest-i kudret mālîk-i zimām-ı kām-rānî ve pāy-ı himmet mālîde-i çeşm-i rikāb-ı zindegānî olduğça mebānî-i yegānegî vü ittihād merā'ir-i tevāfuḳ u i'tizād-ı ber-ḫariḳ ile muḥkem ü mübrem ve bir üslûb-ı mergûb üzere mü'ekked ü müstaḥkem ola ki kürûr-ı dühûr u a'vām ve mürûr-ı leyālî vü eyyām ile pezirā-yı inhidām u ḫarîn-i infişām olmayup ḫarafeynden vesā'il ü zerāyi' hullet ü muvāḫat ve veşā'il ü şevāḳi' meveddet ü muvālāt mütetābi' ü mütevālî ve müte'ākıb u mütelālî olmaḳ ḥuşuşları muḳtezā-yı şîme-i kerîme-i şāhî vü mübtegā-[y1] seciyye-i marzîyye-i fütüvvet-penāhileri idügi müstaḡnî-i taḫrîr ü ta'bir ve vāreste-i ḫayd-ı ta'rîf ü taḫbîrdir ...”

Yeğen Mehmed Paşa, Nâdir Şah'ın ikbal güneşinin ve iclal yıldızının devlet-i ebed-müddetin göğünden doğup sonsuza kadar parlamasını isteyerek kısa bir dua cümlesi ile mektubunu bitirmiştir:

“... bâḳî hemîşe neyyir-i cihân-tāb-ı iḳbāl ü aḫter-i 'ālem-efrûz-ı iclāl maşriḳ-ı devlet-i lâ-yezāl ü ufḳ-ı haşmet-i bî-zevālden tālî' ü tābān ve lâmi' ü dıraḫşān bād. Bi'n-nebiyyi ve ālihi'l-emcād el-mu'temedü 'ale'llāhi'l-meliki'l-ekrem Meḫammed el-vezîrû'l-a'zam ...”

Resmî nitelikli bir mektup olmasına rağmen şiire de yer verilmesi mektubun edebî yönünü ön plana çıkarmaktır. İnşâ üslubu ve klasik mektup yazma kurallarına uygun olarak kaleme alınan mektupta secilere ve zincirleme tamlamalara sıklıkla yer verilmiş, özellikle şahısların tavsiflerinde edebî sanatlardan yararlanılmıştır.

Nâdir Şâh'ın İzhâr-ı Mezheb-i Ca'ferî Hüşûşuna Dâ'ir Tarafından Me'mûr Hanlarının Bağdâd Vâlîsi Ahmed Paşa'ya Vârid Olan Tahrîrâtlarının ve Za'f-ı Hâl-leri İstiş'ârının Keyfiyetidir başlıklı telhis, Nâdir Şah'ın Caferî mezhebi konusunda İslam'a aykırı uygulamaların olup olmadığı hakkında görüş beyan etmelerini istediği ve Osmanlı Devleti yöneticilerinden talep ettiği ehl-i sünnet ulemasından ikisinin İran'a gönderilmesi talebini ve Nazar Ali Han'ın getirdiği bu mektubun arkasında yatan asıl sebebi padişaha bildirmek için Râgıb Paşa tarafından yazılan telhistir.

Daha önce gönderilen I. Mahmud'un name-i hümayununda kabulü talep edilen iki maddenin hiçbir şekilde kabul edilmeyeceğinin tekraren vurgulandığını gören Nâdir Şah bu durumdan memnun olmadığı gibi 1743 yılında Nazar Ali Han'ı ve Mirza Zeki'yi elçi olarak Ahmed Paşa'ya göndermiş ve istedikleri iki maddenin kabul edilmemesi hâlinde Osmanlı'ya savaş açacakları tehdidinde bulunmuştur. Ayrıca bu elçilerle Ahmed Paşa'ya gönderdiği yukarıda başlığı verilen telhiste bahsedilen mektupta, tekliflerinin Osmanlı Devleti tarafından kabul edilmemesi hâlinde 50-60 bin kişilik bir orduyu Erzurum taraflarına göndereceğini, kendisinin de sırasıyla Kerkük ve Diyarbakır üzerine yürüyeceğini sonra da Bağdat'ı ele geçireceğini bildiren Nâdir Şah, bu güzel beldenin harap hâle gelmemesi için savaş olmadan kendisine teslim edilmemesi durumunda sonuçtan Ahmed Paşa'nın sorumlu olacağını belirtmiştir (Ateş, 2001: 95). Bu tehditler nedeniyle Osmanlı Devleti savaş hazırlıklarına başlamıştır. 12 Şubat 1743'te Mugan sahrasına gelen Nâdir Şah, dinî ve mezhebî görüşlerine meşruluk kazandırmak için Molla Ali Ekber başkanlığında Necef'te Afgan, Belh, Buhara, Turan, Necef, Hille ve Bağdat âlimlerinin katılımıyla dinî bir toplantı yapılmasını istemiş ve Bağdat valisi Ahmed Paşa'dan toplantıya katılması için iki âlim talep etmiştir. Bu istek üzerine Ahmed Paşa da Bağdatlı Süveydi Abdullah Efendi'yi toplantıya göndermiştir (Ateş, 2001: XV).

Bağdat Valisi Ahmed Paşa'ya Nâdir Şah'ın imtiyazlı hanlarından olan Nazar Ali Han tarafından bir mektup ve bir kaime getirilmiştir:

“... *Bağdâd Vâlîsi vezîr-i mükerrerem Ahmed Paşa* bendelerinin ba' de'l-mağrib maşûs-ı *Tâtârî* yediyle tahrîrâtı vürüd edüp hulâşa-i mefhûmlarında hânân-ı *Nâdir Şâhî*'den fi'l-cümle hâ'iz-i ta' ayyün ü imtiyâz olan *Nazar 'Ali Hân*'dan müşârun ileyhe olmak üzere bir kıt'a mektûb u kâ'imesi vârid ...”

Bu mektupların muhtevasını Caferî Mezhebi konusunda İslam'a aykırı uygulamaların olup olmadığı ve Caferî mezhebinin uygulanmasında bulunan şüphelerin Osmanlı Devletinin Ehl-i sünnet uleması ile İran âlimleri arasında münazara edilmesi için İran'a iki âlimin gönderilmesinin istenmesi oluşturmaktadır:

“... mü'eddâ-yı mazmûnu gûyâ haqîkî iddî' âsında oldukları *Mezheb-i Ca'ferî* fûrû'âtından mürîş-i şübhe vü hilâf olur hâlâtîñ def' ü izâlesi maşûd-ı Şâhî olmağla bu cânibde olan ehl-i sünnet 'ulemâsıyla mübâhâse vü münâzara için *Bağdâd* 'ulemâ-

sından mı münâsib görülür yâhud Devlet-i ‘aliyye-i ‘Osmâniyye’ye ba‘de’l-istizân devlet-i *Hâkâniyye* ‘ulemâsından mı ihtiyâr olunur ve’l-hâşıl ‘ulemâdan iki nefer zât-ı mu‘abbiriñ *İrân* cânibine irsâlleri huşuşunu müş‘ir olup ...

Ahmed Paşa, Nazar Alî Han’dan gelen bu mektupları ve cevap olarak yazdığı mektubun tercümelerini İstanbul’a göndermiştir. Ahmed Paşa, kendisine bu konuda mektup gönderen Nazar Alî Han’ın amacının ne olduğunu anlamadığını, durumu Nazar Alî Han’ın akli zaafiyetine ve saygısızlığına hamlederek bu görüşünü belirtmiş olup Koca Râğib Paşa da durumun etraflıca araştırılmasının gerekli olduğunu padişaha bu telhise iletmiştir:

“... bu güne tahtîrden ğarazları ne idüğine dâ’ir vezîr-i müşârun ileyh kullarınıñ melhûzu olan ihtimâlât-ı ‘akliyyeyi, bu tahtîriñ mefhûmu mü’eddâsı ‘alâ-eyyi hâlin za‘f u fütûruna dâll olduĝu akreb-i melhûzâtıdan olup ancak tahtîrlerine mümâşât ve ‘adem-i mümâşât keyfiyyetleri işiñ etrâf u incâ ve zir ü bâlâsını geregi gibi mülâhaza vü te’emmüle mevķûf umûrdan idüĝi ...

Bu telhis, Nâdir Şah’ın Caferî mezhebi konusundaki ısrarlı tutumunu göstermesi bakımından önemlidir. Caferî mezhebini beşinci mezhep olarak kabul ettirmek için elinden gelen bütün gayreti ortaya koyan Nâdir Şah’ın dinî bir meseleyi siyasi zeminde halledebilmek için ehl-i sünnet âlimleri ile münazara ve münakaşalar tertiplemek istemesi de bunun bir göstergesidir. Bu telhiste de süslü olmayan kolay anlaşılabilir bir dil kullanılmıştır. Edebî yönü bulunmayan bu telhis, tarihî bir vesika olarak önemlidir.

4. Sonuç

Nâdir Şah’ın bir barış antlaşmasına dinî bir meseleyi dâhil etmesindeki asıl niyetin ne olduğu tam olarak anlaşılmamış olması ve Osmanlı Devleti tarafından isteklerinin kabul edilmemiş olması o günlerden bu günlere kadar Şia ile ilgili problemlerin çeşitli şekillerde çeşitli zamanlarda kendini göstermesiyle ne kadar önemli olduğunu göstermiştir. Koca Râğib Paşa da bu duruma dikkat çekmiş fakat dönemin devlet adamları tarafından anlaşılammış hatta İstanbul’dan uzaklaştırılmıştır³³.

Nâdir Şah’ın Caferîliğin bir mezhep olarak kabul edilmesini bir antlaşmanın şartları arasına koymasının arkasında yatan nedenlerin araştırılması hususu, dönemin ve Nâdir Şah’ın siyasi ve dinî anlayışının ortaya çıkarılabilmesi için önemli görünüyor. Çalışmamızda incelediğimiz mektup ve telhislerin kronolojik olarak tahlile tabi tutulması sonucuna göre bizce Nâdir Şah daha önce hiç görülmemiş bir taktik ile Osmanlı Devleti’ni oyalamaya çalışmakta ve Hindistan ve diğer bölgelerde yapmak istediği fetihler için zaman kazanmaktadır. Daha önce görülmemiş bir taktikten kastımız ise daha önceki barış antlaşmalarının kapsamına dinî şartların konulmamış olmasıdır. Nâdir Şah’ın Caferîliğin mezhep olarak tanınmasını antlaşma şartı olarak

öne sürmesi, Osmanlı devlet adamları tarafından da şaşkınlıkla karşılanmış ve gerçek nedenin ne olduğu tam olarak anlaşılmamış ya da anlaşılmadığı düşünülün istenmiştir. İki devlet arasında bu konuda çok sayıda münazara yapılmış ve devlet adamları konuyla ilgili olarak birbirlerine çok sayıda mektup göndermişlerdir. Uzun süren münazaralar ve iki devlet arasındaki yazışmaların muhtevası da birbirinin hemen hemen aynı minvalde olması Nâdir Şah'ın zaman kazanma taktiği olarak bu şartı öne sürdüğüne işaret etmektedir. Anlaşma şartı olarak dinî bir meselenin öne sürülmesi yanında Nâdir Şah ve adamları tarafından Osmanlı padişahı ve devlet adamlarına çeşitli vesilelerle yazılan mektupların zaman kazanma taktiği olarak kullanıldığına dair görüşümüzü destekleyen başka bir mektup Bağdat'ın Nâdir Şah tarafından muhasarası sırasında Bağdat valisi Ahmed Paşa'ya ve Bağdat'a yardıma gelen Topal Osman Paşa'ya yazdığı mektuplardır. Ayrıca Nâdir Şah'ın nedimi Mirza Zeki de zaman kazanmak, düşmanı oyalayarak askerî gücünü öğrenebilmek amacıyla o sırada Bağdat defterdarı olan Koca Râgıb Paşa'ya alaycı ve mağrurâne bir mektup yazmıştır. Râgıb Paşa da Mirza Zeki'nin bu mektubuna bir cevâb-nâme göndermiştir³⁴.

Tarih çalışmalarına katkısı olması amacıyla kaleme aldığımız bu makalenin ilgilileri için kullanabilecekleri bir referans olmasını, Nâdir Şah'ın Caferî mezhebi konusundaki samimiyetinin bu mesele ile ilgili bütün yazışmaların tarih araştırmacıları tarafından tespit edilerek tahlil edilmesini, Nâdir Şah'ın askerî bir taktik olarak mektupları kullanıp kullanmadığı konusunun ayrıntılarıyla incelenmesini temenni ediyoruz.

Sonnotlar

- ¹ Koca Râgıb Paşa'nın Münşeât'ının tam transkripsiyonlu metni için bk. Hasan Gültekin (2007), *Türk Edebiyatında İnşâ: Tarihî Gelişim, Kuram, Sözlük ve Metin*, Doktora Tezi, Hacettepe Üniversitesi, SBE, Ankara.
- ² Eserin adı, çoğu kütüphane kaydında ve Nâbi hakkında çalışma yapan akademisyenlerin kitap veya makalelerinde *Zeyl-i Siyer-i Veysi* olarak yazılmıştır. Nâbi, eserinin giriş kısmında siyerine *Zeylü's-Siyer-i Nebevî* adını verdiğini belirtmektedir. Bk. Gültekin, 2013:105. Bu nedenle eserin adını *Zeylü's-Siyer-i Nebevî* veya *Zeyl-i Siyer-i Nebevî* şeklinde yazıp telaffuz etmek doğru olacaktır.
- ³ Râgıb Paşa'nın devlet adamlığı ve şahsiyetine ait yorumlar için kaynakçadaki ilgili eserlere bakılabilir. Ayrıca Lamartin, Râgıb Paşayı, *Osmanlı İmparatorluğu için kaderin yolladığı bir armağan* olarak görür. Bk. Lamartine, 1992.
- ⁴ Râgıb Paşa, *Tahkik ve Tevfik* adlı eserinde Nâdir Şah'ın şöhretinin Nâdir Ali olduğunu, II. Tahmasb'a bağlılığını ve saygısını göstermek için Acem devlet geleneklerine uygun olarak Tahmasb Kulu Han lakabı ile anıldığını belirtmiştir (İzğöer, 2003:19).
- ⁵ “Osmanlıların Caferî mezhebini beşinci hak mezhep olarak kabul etmeleri, Mekke'de Caferîler adına bir rükün açılması ve İranlı hacılar için emir-i hac tayininin kabulü istendi. Aylar süren müzakerelerden sonra Osmanlı tarafı İranlı hacılar için emir-i hac tayinini kabul etti (18 Cemâziyelevvel 1149/24

Eylül 1736). Caferiliğin beşinci mezhep olarak tasdik edilmesi talebi ise şer'î ve siyasî mahzurlar gerekçe gösterilip reddedildi fakat sadece İran'a ait bir mezhep şeklinde tanınmasında bir sakınca görülmedi. Nâdir Şah'ın Şii-Sünnî yakınlaşması için girişimleri devam etmiş, Osmanlı ve İran ulemâsı arasında 1159/1746'da Necef'te müzakereler yapılmış, bir mutabakat metni imzalanarak İranlıların Hz. Peygamber'in ahabına kötü atıfta bulunmaması, Osmanlıların da İran Şii inancını İslâm dairesinde görmeleri hususunda anlaşma sağlanmıştır. 1159/ 1746 tarihli anlaşma metninde İranlıların dört halifeyi hayır ve dua ile anacakları ibaresi de yer almıştır" (Özcan, 2006 (32): 276-77).

- ⁶ Konuyla ilgili ayrıntılı bilgi için bk. İzgöer, 2003; Ateş, 2001.
- ⁷ Nâdir Şah'ın tahta çıkışı sırasında meydana gelen olaylar ve tahta çıkışı öncesinde İran'ın durumu hakkında bilgi için bk. İzgöer, 2003: 17-26, 38-40, 52-54.
- ⁸ Nadir Şah, I. Mahmud'a hitaben yazdığı mektubunda kendisinin ve kendisine bağlı Türk soylu boyların önceleri Ehl-i sünnet ve'l-cemaat olduğunu fakat Şah İsmail'in taasubane tavırları nedeniyle halkın ehl-i sünnetten uzaklaştığını dile getirmektedir (Peygamber-i âlî-şân hazretlerine itaati üzerimize vâcib bilip ve biz Ehl-i sünnet ve'l-cemâat ol servere mütâbaat ile behremend olmuş idik. Kazâyâ-yı felekiyyeden Şâh İsmail-i Safeviyye'nin hurûcu mukaddemâtu rû-nümâ oldukdan sonra mahz-ı taassub ve bazı temşiyet agrâzına binâen kendüden intişâr bulan nifâk u nizâ' firâk-ı müslimin ve ümmet-i Seyyidü'l-mürselin beyninde bâis-i münâfere olmuş iken ... İzgöer, 2003: 38).
- ⁹ Şülik ve Caferilik hakkında detaylı bilgi için şu kaynaklara bakılabilir: Karadeniz, 2015 (75):15-28; Üçer, 2015 (74):45-76.
- ¹⁰ Antlaşmanın maddeleri (İzgöer, 2003: 30):
- 1- Caferilik mezhebinin Ehl-i Sünnetin beşinci rüknü olarak Osmanlı Hükümeti'nce kabulü edilmesi.
 - 2- Caferilere Kâbe'de bir rükn tesis edilmesi.
 - 3- Her sene İran hanlarından seçilecek bir emirü'l-haccın İran hacılarına rehberlik yapmasının kabul edilmesi.
 - 4- İki devletin müttefikliğinin göstergesi olarak İran'ın sefaretle görevlendirilecek elçisinin İstanbul'da ve Osmanlı Devleti'nin elçisinin de İsfahan'da ikamet etmesi.
 - 5- Tarafların elinde bulunan esirlerin mübadele edilmesi.
- ¹¹ Koca Râğib Paşa'nın *Tahkik ve Tefvik* adlı eserinde 1736 yılında İstanbul'da Nâdir Şah tarafından gönderilen birinci grup elçilerle yapılan müzakereler ayrıntıları ile ele alınmış ve tarafların yazdığı mektuplar verilmiştir. Bu eserde Râğib Paşa'nın Münşeât'ında bulunan mektuplar ve telhisler yoktur.
- ¹² Mektup metinleri, İstanbul Üniversitesi, Nadir Eserler Kütüphanesi, Ty. 281/1 numarada kayıtlı yazma nüshadan alınmıştır.
- ¹³ Telhis: Sadrazam tarafından resmî veya özel herhangi bir konunun özetlenerek padişaha arz edildiği yazıya denir.

- ¹⁴ Râgıb Paşa bu konuda: “Mezheb-i hak dörttür lâkin padişahımızın hükmü câri olan kazalarda kadılar, padişahın Hanefî mezhebi üzere ictihâd edip hüküm verirler. Caferî mezhebi bile tasdik olursa yine Osmanlı memleketinde Hanefî mezhebi câri olur. Bu tasdik lafzı murâd bir şeydir. Bunun için otuz seneden beri Anadolu harab ve nice yüz bin nüfus ve hazine boş kalıyor. Bundan başka devletin Moskov ve Nemçe gibi düşmanları zuhur etti ve şimdi (1155/1742) yine Acem ancak mezheb kavgası için sefer açtı. Kuru bir kelâm için böyle zarurette şer’in müsaadesi vardır. Zarar-ı âmdan zarar-ı has evlâdır.” dediği için Kızlarağası Hacı Beşir Ağa: “Bir daha bu kelâmı lisâna alma, mâdem ki ben hayattayım, mezâhib-i erbaaya mezheb-i bâtilü beşinci olarak koydurmam.” diyerek karşı çıkmıştır (İzgöer, 2003: XXIX).
- ¹⁵ Nâme-i hümayûn: Padişah veya sadrazam tarafından Müslüman ve yabancı devlet hükümdarlarına, yöneticilerine ve imtiyazlı eyaletlerin yöneticilerine yazılan tuğralı mektuplardır. Name-i hümayun ve form yapısı hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Gültekin, 2007:263, 288-292.
- ¹⁶ Kur’an 45/37: ... göklerde ve yerde büyüklük O’na mahsustur, aziz ve hakim olan da O’dur.
- ¹⁷ Bu beyit Sadi’nin Bostan adlı eserinden alınmıştır: Kibriya ve azamet Allah’a mahsustur, çünkü onun mülkü ezeldir ve hiçbir şeye ihtiyacı yoktur.
- ¹⁸ Kurân 2/142: ... De ki: doğu da batı da Allah’ındır.
- ¹⁹ Kur’an 36/82: O’nun emri bir şeyi istediği zaman ancak ona ol demesidir ki, o da hemen olur.
- ²⁰ Kur’an 5/3: ... ve sizin için din olarak İslamiyet’e razı oldum.
- ²¹ Âdem su ve toprak arasında bir durumdayken ben peygamberdim.
- ²² Kur’an 21/107: Ve seni başka değil, bütün âlemlere bir rahmet olmak için gönderdik.
- ²³ Sâlâtın em temizi ve selamların en çoğu O’na (Hz. Muhammed) olsun.
- ²⁴ Cesurluğa, erişilmezliğe ve şana yardım olarak; cesarete, yüceliğe ve unvana destek olarak.
- ²⁵ İkbalinin güneşleri başarının doğuş yerinden doğmaktan vaz geçmesin ve yüceliğinin dolunayları destek yerlerinde parlamakta devam etsin.
- ²⁶ Ey Allah’ım isteklerimi biliyorsun, hayırlıysa ver!
- ²⁷ Özür dilemek, insanların soyluları yanında kabul edilen şeydir.
- ²⁸ Peşinden gitmeye en layık olandır.
- ²⁹ Kahramanlığın, yüceliğın, koruyuculuğın ve adaletin yardımcıları olarak; temzliğin, dindarlığın, saflığın ve emanetin sesi olarak.
- ³⁰ Gücün ve ikbalin doğuş yerlerinden onun devletinin ışıkları parlamaya devam etsin ve onun mutluluğının güneşleri, soyluluğın ve yüceliğın doğuş yerlerinden doğmaktan eksik olmasın.
- ³¹ Onun gücü sona ermekten uzak olmaya devam etsin ve yüceliğın ışıkları, olgunluğın doğuş yerlerinden doğmaya devam etsin.
- ³² Öyle bir saat ki mutluluk ondan yıldız almakta ve öyle bir talih ki dostluk onda doğrulanmaktadır.
- ³³ Bk. 12. dipnot.

³⁴ Koca Râğib Paşa'nın Mirza Zeki'ye gönderdiği cevâb-nâme ile ilgili makalemiz için bk. Gültekin, 2015.

Kaynakça

- ATEŞ, A. (2001). *Avşarlı Nâdir Şah ve Döneminde Osmanlı-İran Mücadeleleri*. Yayınlanmamış Doktora Tezi. Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü. Isparta.
- AYDINER, M. (2007). Râğib paşa. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. C.34, 403-06.
- BANARLI, N.S. (1971). *Resimli Türk edebiyatı tarihi*. İstanbul: MEB Yayınları.
- DEMİRBAĞ, Ö. (1999). *Koca Râğib Paşa ve Divân-ı Râğib*. Yayınlanmamış Doktora Tezi. 100.Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü. Van.
- DJAFAR-POUR, A. (1977). *Nâdir Şah Devri'nde Osmanlı-İran Münâsebetleri*. Yayınlanmamış Doktora Tezi. İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü. İstanbul.
- GİBB, H. (1999). *Osmanlı şiiri tarihi*. çev: Ali Çavuşoğlu. Ankara: Akçağ Yayınları.
- GÜLTEKİN, H. (2007). *Türk Edebiyatında İnşâ: Tarihi Gelişim, Kuram, Sözlük ve Metin*. Yayınlanmamış Doktora Tezi. Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü. Ankara.
- GÜLTEKİN, H. (2013). *Nâbî-Zeyl-i siyer-i nebevî*. İstanbul: Zepros Yayınları.
- GÜLTEKİN, H. (2015). Koca Râğib paşa'dan Nâdir şah'ın nedimi mirza Zeki'ye cevâb-nâme. *The Journal of Academic Social Science Studies*. Autumn II, 38: 61-70.
- İZGÖER, A.Z. (2003). *Tahkik ve tevfik Osmanlı-İran diplomatik münâsebetlerinde mezhep tartışmaları*. İstanbul: Kitabevi Yayınları.
- KAFA, Ö. (2000). *Koca Râğib Paşa ve Azmi-zâde Hâleti'nin Münşeatları Üzerine Mukayeseli bir Sentaks İncelemesi*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Trakya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü. Edirne.
- KARADENİZ, Y. (2015). Safevi tarikatının seyidliği ve Şiiliği meselesi. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi*. 75: 15-28.
- KARAHAN, A. (1993). Vefatının yıl dönümünde şâir-sadrâzam Koca Râğib paşa. *Türkiye Gazetesi*. s.13, 28 Nisan.
- LAMARTİNE, A. (1992). *Sona doğru (Türkiye tarihi)*, Tercüman 1001 Temel Eser. çev: M. R. Uzmen. İstanbul: Kervan Kitap.
- ORHONLU, C. (1970). *Osmanlı tarihine âid belgeler-TELHİSLER (1597-1706)*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları.
- ÖZCAN, A. (2006). Nâdir şah. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 32: 276-77.
- PAKALIN, M.Z. (1993). *Osmanlı tarih deyimleri ve terimleri sözlüğü*. İstanbul: MEB Yayınları.
- SAHİLLİOĞLU, H. (2004). *Koca Sinan paşa'nın telhisleri*. İstanbul: IRCICA.
- SOYSAL, F. (2006). *Koca Râğib Paşa'nın Farsça Manzumeleri (metin-çeviri-yorum)*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. 100. Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü. Van.
- UZUN, F.Ç. (2000). *Belgrad Hakkında Râğib Paşa'ya Ait Bir Risâle: Fethiyye-i Belgrad (1739)*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü. Sakarya.

- ÜÇER, C. (2015). Aleviliğin yanlış algılanması: Muharrem uygulamaları örneği. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*. 74: 45-76.
- YORULMAZ, H. (1989). *Koca Râgıb Paşa Divanı*. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi. İstanbul Üniversitesi. Sosyal Bilimler Enstitüsü. İstanbul.
- YORULMAZ, H. (1990). Şâir ve devlet adamı Koca Râgıb paşa. *Tarih ve Toplum*. LXXIX: 39-46.

TUNCELİ/DERSİM'İN OSMANLI HÂKİMİYETİNE GİRİŞİ VE OSMANLI'NIN XVI. ASIRDAN İTİBAREN SINIRLARI İÇİNDEKİ KIZILBAŞLARA KARŞI TUTUMU VE BUNUN DERSİM'E ETKİSİ

Kıbar TAŞ*

Öz

Bu çalışma, Dersim bölgesinin Osmanlı hâkimiyetine girişini, bölgenin Osmanlı idari sistemindeki yerini ve Anadolu'da Safevi yanlısı oldukları için Kızılbaş olarak adlandırılan Türkmen aşiretlerinin durumlarını, kaynaklar ışığında belirli bir ölçüde araştırıp sorgulamayı amaçlamaktadır. Dersim, Çaldıran Savaşı'ndan sonra Osmanlı hâkimiyetine girmiştir. Diyarbakir Eyâleti kurulduktan sonra da, bugünkü Tunceli ilinin tamamını ve Erzincan ile Malatya'nın bir kısmını içine alan Çemişgezek Sancağı buraya bağlanmıştır. Sultan Selim, Çemişgezek Sancağı'nı Pir Hüseyin Bey'e tevcih etmiştir. Onun ölümüyle de sancak oğulları arasında paylaştırılmıştır. Çemişgezek Beyleri'nin kimler olduğu arşiv belgelerinden ve Bitlis Beyi Şerafeddin Han'ın Şerefnâme isimli eserinden öğrenilmektedir. Sultan Selim Dönemi'nde, bugün dahi sonuçları üzerinde uzlaşılabilen bir olay meydana gelmiştir. Bu da, öldürülen Kızılbaş Türkmenleri'nin sayısı ile ilgilidir. Bu konu hakkında, o dönemde yaşamış tarihçiler arasında, bilgi veren tek kişi ise İdris-i Bitlisi'dir. İdris-i Bitlisi'ye göre, Sultan Selim, Safeviler üzerine yürümeden önce, Anadolu'da Şah İsmail'e meyleden ve Kızılbaş olarak adlandırılan Türkmenlerin yediden yetmişe öldürülmesini emretmiştir. Yapıtında kırkbinden fazla kişinin öldürülmüş olduğunu söyleyen İdris-i Bitlisi, bu kadar çok kişinin ölümünden padişahı sorumlu tutmamaktadır. Ona göre padişah, mazluma dokunulmamasını, yazıcılara ise dikkatli olmalarını buyurmuştur. Ancak mübaşir mala tamah ederek kan dökmüş ve yaşla kuru birbirine karışmıştır. Bu olay sonrasında bazı aşiretler, içinde Dersim'in de olduğu dağlık bölgelere çekilmiş ve böylece Dersim'deki Türkmen nüfusu da artmıştır.

Anahtar Kelimeler: Osmanlı İmparatorluğu, Dersim, Kızılbaşlık, Çemişgezek Sancağı

ENTERANCE OF TUNCELİ/DERSİM TO OTTOMAN DOMINATION AND ATTITUDE OF OTTOMAN EMPIRE TO KIZILBASHS WITHIN THE BORDERS SINCE 16TH CENTURY AND EFFECT OF THIS ON DERSİM

Abstract

This study, in the light of sources, aims to partly investigate and analyse the enterance of Dersim region into the domination of Ottoman Empire, its position in the Ottoman administrative system and the status of Turkmen tribes which were called Kizilbash, since they support Safavids in Anatolia. Dersim entered into the domination of Ottoman Empire with the Battle

* Doktora Öğrencisi, Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Genel Türk Tarihi, Ankara/Türkiye, dersimhan@gmail.com

DOI: 10.12973/hbvd.76.174

of Chaldiran. After establishment of State of Diyarbekir, Çemişgezek Sanjak, which today encloses the whole province of Tunceli and certain parts of Erzincan and Malatya, was connected to Diyarbekir. Sultan Selim conferred the Sanjak of Çemişgezek to Pir Hussein. After the death of Pir Hussein, the Sanjak was allocated among his sons. It can be learned who Beys of Çemişgezek were, from the archival documents and from Sharafname of Sharafeddin Khan, the Bey of Bitlis. During the reign of Sultan Selim, an incident whose consequences have not been agreed on even today occurred. That is related to the number of murdered Kızılbaş Turkmens. Idris-i Bitlis-i is the only person who gave information about this topic among historians who lived in that period. According to Idris-i Bitlisi, before Sultan Selim attacked Safavids, he had commanded to kill all Turkmens who supported Shah Ismail in Anatolia and were called Kızılbaş. In his work, Bitlisi said that more than forty thousand people were killed. However, he did not regard Padishah as responsible for this much of death. According to him, Sultan commanded that the oppressed should not to be touched, and that the scribes should be careful. However, the beadle spilled blood with desire of having more assets and a lot of innocent people were murdered. After this incident some tribes moved to mountained regions including Dersim. By this way Turkmen population in Dersim increased.

Keywords: Ottoman Empire, Dersim, Kızılbaş, Sanjak of Çemişgezek

1. Giriş

16. asrın başında kurulan Safevi Devleti'nin hızla büyümesi ve Osmanlı Devleti'nin topraklarıyla ilgilenmesi üzerine, iki devlet arasında başlayan siyasi sürtüşmeler Çaldıran Savaşı'na kadar gitmiştir. Bu savaşın zaferle kazanılması Osmanlı'nın, iktidarını Anadolu'nun doğusuna yerleştirmesine imkân sağlamış, Tunceli/Dersim yöresi de, Çemişgezek Sancağı'nın içinde, Osmanlı idari sistemindeki yerini almıştır.

Osmanlı Devleti, kuruluşundan itibaren yönetimi altında bulunan bütün inançlara hoşgörü ile yaklaşmıştır. Ancak bu hoşgörüde, 16. asırdan itibaren bir kısım değişiklikler görülmektedir¹. Özellikle, Kızılbaş/Alevi mezhebine tabi olanlara karşı sonraki yıllarda uygulanan bazı baskıların temeli, Osmanlı'nın Safeviler'le olan mücadelesinde izlediği siyasete dayanmaktadır². Yine bu siyaset sonucu yurtlarını terk eden bir kısım Türkmen aşiretlerin Dersim yöresine geldiği de söylenmektedir³.

Osmanlı'nın bir kısım yöneticileri hem kendi toprakları hem de kendi tebaası ile ilgilenen Safeviler'e, başlarına taktıkları külahtan dolayı, *kızılbaş* demiş ve bu kelimeye de pek çok hakaret yüklemişlerdir. İlk başlarda, sadece Safeviler ve onların Anadolu'daki destekleyicileri için kullanılan bu kelime, sonraki yıllarda bütün Kızılbaş/Alevi Türkmenler için kullanılmıştır. Bu da asırlara uzanan karşılıklı bir mezhep çekişmesine neden olmuştur. Ancak hiçbir zaman Orta Doğu benzeri bir kan davasına da dönüşmemiştir.

2. Dersim’in Osmanlı Hâkimiyetine Girişi ve Osmanlı İdari Teşkilâtındaki Yeri

Fatih Sultan Mehmed’in Uzun Hasan’ı 1473 Otlukbeli’de yenmesiyle, evvela Akkoyunlu hâkimiyetinde olan Dersim yöresi bir nevi bağımsız olur⁴. Çünkü hem Osmanlı doğuya yerleşmez hem de Akkoyunlular’ın gücü bu bölgede zayıflar. Savaşın sonra dağılan Akkoyunlular’dan bir kısmı Ovacık ve Pülümür’e yerleşirler. (Yılmazçelik, 2011: 45).

Bu ara dönem İran’da Safevi Devleti’nin kurulmasıyla sona erer. Akkoyunlular’ı yıkıp⁵ Azerbaycan, Irak-ı Acem, Irak-ı Arap ve İran’ı ele geçiren Şah İsmail, 1510’da Özbekler’i yenip hâkimiyetini güçlendirir. Sonra da Akkoyunlular’ın Anadolu’daki topraklarına yönelir. II. Bayezid ile anlaşan Şah İsmail, I. Selim’in tahta çıkmasıyla Nur Ali Halife’yi taraftar toplaması için Anadolu’ya gönderir. Nur Ali, Orta Anadolu’nun yanı sıra Dersim çevresinde de faaliyetlerde bulunur, sonuçta Çemişgezek hâkimi Hacı Rüstem Bey yöreyi Nur Ali’ye bırakarak Şah İsmail’in yanına gider (Rumlu Hasan, 2004: 164-166; Felsefi, 2011: 81; Uzunçarşılı, 2006: 253; Gündüz, 2015a:114-116; Danık, 1993: 15).

II. Bayezid’in yumuşaklığı, bazı devlet adamlarının adaletsizlikleri ve kimisinin de Aleviliğe mütemayil olmalarından faydalanan Şah İsmail, Anadolu’da rahat hareket etmiştir (Celalzade, 1990: 276-282; Mustafa Nuri Paşa, 2008: 90)⁶. Bazı devlet adamlarının ve Yeniçerilerin, Safeviler ile yapılacak olan savaşa neden karşı çıktıkları da buradan anlaşılabilir⁷.

Şah İsmail’in bütün bu faaliyetleri sonucu Anadolu’dan pek çok oymak Safevi Devleti’ne katılır⁸. Bu oymaklar, Anadolu’nun Sivas, Tokat, Amasya, Kırşehir, Teke, Maraş, Boz Ok (Yozgat), Tarsus, Arapgir ve çok az da Çemişgezek yörelerinden gitmişlerdir. Ayrıca Karamanoğulları bey ve askerleri ile Halep’te kışlak hayatı sürüp Anadolu’da yaylaya çıkan Türkmenlerin bir kısmı da Safevilere katılmıştır⁹. Tufan Gündüz, Safevi Devleti’ni kuran Türkmenlerin ezici çoğunluğunun Akkoyunlu ve Karakoyunlu sahasında Safevi tarikatına bağlananlar olduğunu söylemektedir¹⁰.

Şehzadeliği döneminde Osmanlı Devleti’nin geleceğinin, Safevi Devleti yüzünden tehlikeye girdiğini gören Sultan Selim, 1512’de babasını tahtan indirip, kardeşlerini de yenince Safeviler’e karşı harekete geçer¹¹. Seferden önce arkasında tehlike bırakmamak için de Safevi yanlılarını bertaraf etmiştir.

Anadolu’da bu şekilde önlem alan Sultan Selim, devlet adamlarını ve yeniçerileri ikna ettikten sonra Safeviler üzerine sefere çıkar. Osmanlı ve Safevi ordusu 1514 Ağustosunda Çaldıran Ovası’nda karşılaşır. Osmanlı Devleti, daha önce Otlukbeli Savaşı’nda olduğu gibi, rakibine karşı silah üstünlüğü avantajını kullanarak Safeviler’i yener. Yavuz Sultan Selim, Safevi Devleti’ni ortadan kaldırmak amacıyla

Tebriz'e yönelirse de, burada da askerin direnişiyile karşılaşır ve dönmek zorunda kalır.¹² Ancak bazı Safevi tarihçileri Şah İsmail'in taktik icabı geri çekildiğini iddia etmişlerdir. Onlara göre Sultan Selim, Şah İsmail'in asker topladığını duyunca, korup Tebriz'den geri çekilmiştir (Hondmir, 2011: 33-34; Abdi Beg Şirazi, 2011: 44; A. Kazvini, 2011: 57-58; Oruç Bey, 2014: 136-137).

Bazı Safevi tarihçileri de Sultan'ın iyi ve anlayışlı olduğundan bahsetmişlerdir. Sultan'ın Tebriz'de kimseye bir şey yapmadığını, hatta hutbeyi yanlışlıkla Şah İsmail adına okuyan hatibi öldürmek isteyenleri durdurduğunu ve "*Savaşta ölen üç değerli seyyide yazık oldu.*" dediğini yazmışlardır. (B. Kazvini, 2011: 42). İranlı tarihçi Hurşah (2011: 59), bu olayın, Sultan'ın Cuma günü Nasıriye Mescidi'nde iken gerçekleştiğini yazarken, Rumlu Hasan (2004: 184) ise Hasan Padişah Camii'nde iken gerçekleştiğini aktarmıştır.

Savaşın sonra, Sultan Selim Tebriz'e giderken Yam denilen yere gelince, daha önce Çaldıran'da Şah İsmail'in yanında savaşa katılmış olan Çemişgezek Bey'i Hacı Rüstem, Sultan'a itaatlerini arz etmek istemiş; fakat Rüstem'in yaptığını unutmayan Sultan, onu kabul etmemiş ve beyleriyle birlikte astırmıştır. (Şerafeddin Han, 2010: 12-15; Hoca Sadeddin, 1992: 219; Sümer, 1999: 39).

Celalzâde ise Hacı Rüstem'le ilgili, başka biriyle karıştırmış olacak ki, tam aksi bir bilgi verir:

"Diyarbakır ve yöresi emirlerinden Hacı Rüstem diye bilinen şanlı emir, dindar, ehl-i sünnete bağlı ve Müslüman olduğundan Şah İsmail elinde kesilerek öldürülüp, vilayet ve memleketlerini zabt etmişlerdi." (Celalzade Mustafa, 1990: 398).

Pir Hüseyin Bey, babası Hacı Rüstem'in öldürüldüğünü duyunca hemen Mısır Memlûkleri'ne gitmek üzere yola çıkar. Ancak yolda giderken Malatya Bey'i ile karşılaşır. Malatya Bey'i ona, Osmanlı'nın güçlü ve geleceği olan bir devlet, Memlûkler'in ise geleceklerinin belirsiz olduğunu söyler ve yapacağı en akıllıca işin Sultan Selim'in yanına gidip af dilemek olduğunu tavsiye eder. Pir Hüseyin Bey bu tavsiyeyi dinler ve Amasya'da bulunan Sultan Selim'in yanına giderek itaatini arz eder. Yavuz Sultan Selim, onun bu cesaretini beğenir ve Çemişgezek Beyliği'nden atalarının sahip olduğu kadarını ona verir. Daha sonra Bıyıklı Mehmed Paşa ile birlikte Ovacık yakınlarındaki Tekir Yaylası'nda Şah İsmail'in halifesi Nur Ali Halife¹³ ile savaşır onu yenerler (Haziran 1515). Böylece Pir Hüseyin Bey Çemişgezek hâkimi olur.¹⁴ Der-sim yöresi de Osmanlı'nın hâkimiyetine geçer.

Netayicü'l-Vukuât'ta Çaldıran'dan sonraki olaylar hakkında şu bilgiler yer almaktadır:

“Amasya’ya ba’del vüsûl mevsim-i şitâ anda imrâr olunup dokuz yüz yirmi bir (1515) senesi evvelbaharında hareket ve talâyi-i mu’asker-i hümâyûn’un seyf-i satvetleriyle Kemah ve Diyarbakır ve Çemişkezek tarafları ümerâ-yı Acâm ellerinden tahlis kılındı.” (Mustafa Nuri Paşa, 2008: 98).

Tebriz’den dönen Sultan Selim, kışı Amasya’da geçirir. Bu arada daha önce ele geçirilen Bayburt, Erzincan ve Kığı’ya Bıyıklı Mehmed Paşa’yı Beylerbeyi olarak atar. Sonra da Kemah alınır. Diyarbakır’ın alınması için de, daha önce Akkoyunlular’ın Divan Kâtibi olan ve Safevi Devleti’nin kurulmasıyla Osmanlı tarafına geçen İdris-i Bitlisi görevlendirilir.

İdris-i Bitlisi (2001: 237) eserinde, Yavuz Sultan Selim’in Tebriz şehrinde hareket ettiği sırada kendisini doğudaki Kürt beylerini Osmanlıya bağlamak için görevlendirdiğini belirttikten sonra bunun sebebini *“... çünkü mümin Kürt taifesi, mülk, millet ve ehl-i sünnet mezhebi bakımından Kızılbaş mühlitlerin düşmanıydılar.”* sözleriyle açıklamaktadır.

Ali Emiri¹⁵, İdris-i Bitlisi ve yaptıkları hakkında şunları yazmaktadır:

“... İdris-i Bitlisi hazretleri Selâtin-i Bayındırıyye (Akkoyunlular) zamanında nişancılık hizmet matenabihasını ihraz eylemiş bulunduğu ve bi’l-cümle Kürdistan ve İran’ın âyân ve erkânıyla ma’rufen sâbıkası olduğu ve bi’l-hassa (Amid) eşraf ve âyanıyla meyânelerinde ahvet ve sadakat-ı kadime olmağla beraber Sultan Selim Han hazretlerinin dahi hüsn-i nazarı ve itimadını kazanmış idüğü cihetle Mevlana İdrisi’nin tertibi veçhiyle sultan müşarûn ileyh tarafından (Amid) ahalisine istimaletnâme irsal buyrulmuş ve etrafda bulunan ümera-yı Kürdistan tarafından dahi ahd ü misak ve ittifak mübeyyen cevabnâmeler vürûd eylemiş idi.” (Ali Emiri, 1308: 60).

İdris-i Bitlisi, Osmanlı’nın yüksek hâkimiyetini kabul edip, Kızılbaş Safeviler’le mücadele etmek üzere ittifak yapmaları için Muş, Ahlat, Hısn Keyfa, Siirt, Bitlis, Erbil, Suran, Urmiye, Cezire, Nusaybin, Musul, Sason, Mıdyat ve Hizan’a kadar giderek buradaki Kürt beyleriyle toplantılar yapar. Sonuçta bütün bu yerler ve Diyarbakır, Kürtler’in kendi istekleriyle, Osmanlı hâkimiyetine geçer¹⁶. 25 civarında Kürt beyi katıldıkları bu toplantıda saraya bir de itaat mektubu gönderirler. Aslı Topkapı Sarayı Arşivi’nde bulunan mektuptaki bazı ifadeler şunlardır:

“Can ü gönülden İslam Sultanına biat eyledik, ilhâdları zâhir olan Kızılbaşlardan teberri eyledik. Kızılbaşların neşrettiği dalalet ve bid’atleri kaldırdık ve ehl-i sünnet mezhebi ve Şafi’î mezhebini icra eyledik...” (Akgündüz, 1991: 205).

Diyarbakır'ın Osmanlı hâkimiyetine girmesiyle doğuda sınırları hayli geniş olan Diyarbakır Eyâleti oluşturulur (4 Kasım 1515) ve başına Bıyıklı Mehmed Paşa getirilir (Solakzâde, 1298: 378-381; Celalzade, 1990: 399-400). Daha önce ele geçirilen, bugünkü Tunceli sınırları ile birlikte Erzincan ve Malatya'nın bir kısım yerlerinin de içinde olduğu Çemişgezek, sancak yapılarak Yurtluk-Ocaklık statüsüyle bu eyalete bağlanır ve başına da Pir Hüseyin Bey getirilir¹⁷.

1518'de bu eyalette bir tahrir yapılır. Buna göre Çemişgezek Sancağı olarak adlandırılan bölgenin sınırları batıda Fırat, doğuda Peri Suyu, güneyde Murad nehri ve kuzeyde Munzur dağları ile çevrilmiştir. Bu alan bugünkü Tunceli ili ile Erzincan'ın Kemaliye ilçesi ve Malatya'nın bazı kısımlarını içine alıyordu (Ünal, 1999: 26). Tahrirde göre, Çemişgezek Sancağı 1518 tarihinde toplam 19 nahiye, 399 köyden oluşuyordu (BOA TD 64, s.760-862). Bu tahrirde ait defterde, Çemişgezek Sancağı'ndaki nahiyeler ile bunlara bağlı köylerin isimleri verildiği gibi, bölgede yaşayan cemaatlerin adları, nüfusları ve bunlardan alınan vergiler hakkında da ayrıntılı bilgiler verilmiştir. Sancak Kanunnâmesi ise defterin en başında yer almaktadır (BOA TD 64, s.755).

1518 yılı tahririnden başka, Kanuni Sultan Süleyman'ın tahta çıkmasından sonra 1523'te ve eyaletteki yeni düzenlemeden dolayı da 1541 ve 1566'da yeni tahrirler yapılmıştır. 1541'deki tahrirde öncekinden daha ayrıntılı bir Kanunnâme yapılmış ve bu çok az değişiklikle 1566'da da yazılmıştır. 1566 yılı tahririnde Pertek, Sağman ve Mazgird'e ait tahrirler yoktur (Ünal, 1999: 27). Çünkü bunlar, aşağıda da anlatılacağı üzere, daha önce Pir Hüseyin Bey'in oğullarına Sancak olarak verilmiştir.

Çemişgezek Sancağı'nda hüküm sürmüş beyler hakkında en geniş bilgiyi Bitlis Beyi Şerafeddin Han (1543-1604) Şerefnâme isimli eserinde vermektedir. Ona göre; Çemişgezek Beyleri Selçuklu soyundan olan ve ismi Kürtler tarafından Melkiş olarak kısaltılan Melikşah'a dayanır. Beylerin isimleri, onların Türk soylu olduklarını gösterir. Bu isimler Arap ve Kürt isimleriyle benzerlik göstermezler. İlk sancak beyi olan Pir Hüseyin Bey otuz yıl hüküm sürdükten sonra ölür¹⁸. Geride bıraktığı 16 oğlu¹⁹ arasında anlaşmazlık çıkınca, Sancak'ta bir tashih yapılır. Çemişgezek merkez kasabasıyla ona bağlı köy ve nahiyeler klasik sancak haline getirilir. Geri kalan kısım Pir Hüseyin Bey'in oğulları arasında 2 sancak olarak paylaştırılır. Bunlardan *Mazgird* Sancağı Pir Hüseyin Bey'in büyük oğlu Mehmed Bey'e verilir. Ölümüyle yerine kardeşi Ferruh Şad sancak beyi olur. O'nun idamıyla Mazgird Sancağı'ndan ayrılan büyük bir zemet oğulları Halil ve Hüseyin beylere verilir, sancağın başına da Erzurum Valisi Arnavut Sinan Paşa'nın kardeşi Kasım Bey getirilir. Fakat Rüstem Bey'in itirazı üzerine burası Pir Hüseyin Bey'in diğer oğlu Pilten Bey'e verilir. Ondan sonra büyük oğlu Ali Bey'e tevcih edilir. Ali Bey'in ölümüyle, büyük oğlu Haydar daha önce öldüğü için, diğer oğlu Allahverdi Bey'e tevcih edilir. Nisan 1597'de San-

çak Beyi Allahverdi Bey'dir. *Pertek* Sancağı ise ikinci oğul Rüstem Bey'e tevcih edilir. Ölümüyle Sankar (Sungur), Mehmed ve Ali adlarındaki oğullarından Bay Sankar'a tevcih edilir. 1597'de de sancağın başındadır. İlk dağılımda Merkeze bağlanan *Sakman* (*Sağman*) nahiyesi daha sonra sancak yapılarak Pir Hüseyin Bey'in oğlu Keyhüsrev'e tevcih edilir. O'nun ölümüyle yerine oğlu Salih, sonra da onun oğlu Keyhüsrev geçer ve 1597'de de Keyhüsrev sancak beyidir²⁰.

Pir Hüseyin Bey'in oğullarına verilen sancaklar, XVII. asırda da onların elinde kalmıştır.

Arşiv belgelerinden ise Çemişgezek beyleri hakkında şu bilgileri öğreniyoruz. 1559 tarihinde *Pertek*, Çemişgezek ve Kızıuçan sancakları Erzurum Beylerbeyliği'ne tâbi olup, *Pertek*'te Rüstem Bey, Kızıuçan'da Allahverdi Bey ikamet etmekte ve Pelten Bey ile Keyhüsrev Bey ise Çemişgezek'te sancak tasarruf etmektedirler (MD3, Hüküm 771u-771y-771z-771aa).

20 Ağustos 1568 yılında ise Çemişgezek Sancak Beyi Alâeddin Bey'dir. Bu tarihte kendisine yazılan bir hükümdede, zimmetinde olan eski bakâyaları Nevruz'a kadar Amid Hazinesi'ne ödemesi gerektiği, aksi halde sancağın kendisinden alınacağı belirtilmiştir. 27 Temmuz 1568 tarihli diğer bir hükümdede de Ovacık Alay Beyi olan Zaim Aydın'ın yaptığı pek çok şekavetten dolayı tutuklanması istenmiştir (MD7/II, 1999: Hüküm 1950, 1801 ve 1804).

31 Ağustos 1571 tarihinde *Pertek* Beyi'ne yazılan bir hükümdede, Kıbrıs seferi için istenen akçaların *Pertek* Beyi Rüstem Bey'in ölümü sebebiyle tehir edildiği oğluna bildirildikten sonra, hüküm şöyle devam etmektedir;

“... Cemâat-i Milli'den elli bin akça zeamete mutasarrıf olan karındaşun Mehmed ve liva-i mezbur alaybeğisi olan emmün Behlül ve Çemişgezek Sancağı Alaybeğisi Gülabi ve kırk bin zeamete mutasarrıf diğer karındaşun Ali zeametleri ocak tariki ile yazılmış olmağın... hüküm mücebince zikrolunan akçayı ale't-ta'cil cem' u tahsil eyleyüp dahı der-kîse idüp mühürleyüp yarar âdemlerünüz ile mu'accelen Südde-i Sa'âdet-me'âbum'a ulaşıdurasm...” (MD12/II, Hüküm 813).

Haziran 1657 tarihli Çemişgezek kadısına yazılan diğer bir hükümdede (MD92, Hüküm 6), ise o sırada Çemişgezek sancak beyi olan Mustafa'nın, Şehir Kethüdası Veli ve Murad adlı kişilerle halktan haksız yere on bin guruş toplamaları ve halk tarafından şikayet edilmeleri üzerine Kadı'dan yakalanıp gönderilmeleri istenmiştir

Yukarıda da görüldüğü üzere, Şerefnâme'de verilen isimlerle belgelerdeki isimler birbiri ile örtüşmektedir.

Kaynaklardan 19. asra kadar Çemişgezek ve ondan ayrılan sancakların kısa aralıklarla bazen Diyarbakir, bazen de Erzurum Eyâleti'ne²¹ bağlandığı görülmektedir. Ancak 1788/89 tarihindeki mülki teşkilat değişikliği ile Çemişgezek Sancağı bir süre yeni oluşturulan Maden Eyâleti'ne bağlanmış ve fahri kaymakam ve nahiye müdürleri bölgenin ileri gelenlerinden atanmıştır (Yolga, 1994: 58). Bu tarz bir yönetim yerel beylerin zamanla güçlenip, hem devlete karşı durmasına, hem de yöre halkına baskı yapmasına sebep olmuştur.

19. asra geldiğimizde ise sadece Dersim için değil Anadolu'nun doğusu için de yeni bir dönem başlamıştır. Tanzimat Fermanı'nın ilanından önce ıslahatlar yapılmaya başlanmışsa da bunlar çoğunlukla iyi karşılanmamıştır. Özellikle aşiretler yeniliklere karşı kuşkuyla yaklaşmışlardır. Aşiretler, hem nüfuslarını hem de sahip oldukları mal varlığını tam söylemekle daha çok vergi vereceklerini düşündükleri için hiçbir zaman gerçeği söylememişlerdir. Elbette bu durum onlar hakkında kesin bilgiler elde edilmesini de engellemiştir.

1839 tarihinde ilan edilen Tanzimat Fermanıyla birlikte yapılan değişiklikler doğudaki eyâletlere de uygulanmış; ancak bu durum epey karışıklığa sebep olmuştur. 1845 tarihinde Diyarbakir Eyâleti'nde değişikliğe gidilince, Cizre ve Hakkari bölgesinde mütesellimlik yapan Bedirhan Bey'in sebep olduğu isyan ancak 1847 yılında bastırılmıştır. Bu sebepten bölgede yeni bir düzenlemeye gidilmiş ve Diyarbakir Eyâleti'nin de dahil edildiği yeni bir eyâlet oluşturulmuş ve buna Kürdistan denilmiştir (Yılmazçelik, 2011: 75,87).

1848'de ise ilk kez "Dersim" adı, bir sancağa verilmiştir. Ekim 1848 yılına ait bir belgedeki, "... Kuruçay, Maden, Kemah ve Gercanis kazalarının Dersim Sancağı'na ilhakından sonra buranın Harput veyahud Kürdistan eyâletlerinden birine ilhak ve emlak olunmak üzere icab-ı halin icrasına..." (BA., A.MVL: 10/85) ifadelerinden Dersim'in bu tarihte bir sancak olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim Dersim Sancağı önce Diyarbakir Eyâleti'ne, 1857 yılında Harput Eyâleti'ne, 1865 yılında ise Erzurum Vilâyetine bağlanmıştır (Sezen, 2006: 146). 1880 yılından hemen önce ise Dersim, Hozat merkez olmak üzere vilâyet haline getirilmişse de²² 1888 tarihinde *geliri giderini karşılamadığından* lağvedilerek, mutasarrıflık olarak Harput Vilâyeti'ne bağlanmıştır. Dersim Vilâyeti'ne bağlı olan Pülümür de Erzincan Mutasarrıflığı'na bağlanmıştır (Sezen, 2006: 146; Dersim Raporu, 2010: 75).

1886-87 tarihinde yazılan *Memâlik-i Devlet-i Osmaniyye* adlı eserde de Dersim'in bu tarihte Vilâyet olduğu görülmektedir. Bu eserde, Dersim Vilâyeti'nin Hozat ve Mazgird olmak üzere 2 sancağı bulunduğu, Hozat'ın Merkez, Çemişgezek, Çarsancak, Düzik ve Ovacık kazalarından oluştuğu belirtilmiştir. Ayrıca yerleşim yerleri hakkında da çeşitli bilgiler verilmiştir. Mazgird Sancağı'nın ise Merkez, Kı-

zuçan, Peri ve Kızıl Kilise (Nazımiye) kazalarından meydana geldiği ifade edilmiştir (Ali Saib, 1304: 375-377).

Osmanlı'nın son dönemlerinde Dersim'de yapılan bu çok sık idari düzenlemeler Cumhuriyet döneminde de devam etmiştir.

3. Osmanlı'nın XVI. Asırdan İtibaren Sınırları İçindeki Kızılbaşlara Karşı Tutumu

Sultan Selim, ülkesinin bekasını tehlikeye atan Safevi Devleti üzerine gitmeden önce, Osmanlı toprakları içinde yaşayan ve Safeviler'i destekleyen Türkmenlerin tehlike yaratmaması için, önlem alma yoluna gitmiştir. Bu sebepten, sefere karşı olan bir kısım ümerayı ve askeri ikna etmek için Hamza Nureddin Sarugürz'den Kızılbaşların (Safevi yanlılarının) öldürülmesini hak gösteren bir fetva alır²³. Sultan Selim'in aldığı bu fetvaya dayanarak verdiği emirle, Anadolu'da 7'den 70'e kırk binden fazla Kızılbaş Türkmenin bir kısmının öldürüldüğünü, bir kısmının da hapsedildiğini, o dönemde sadece İdris-i Bitlisi dile getirmiştir. Çağdaşı Celalzade ise bu konudan bahsetmemiştir. İdris-i Bitlisi'nin Selim Şah-nâme adlı eseri ise kendisinden sonra, Kanuni Sultan Süleyman'ın emri ile oğlu tarafından müsveddelerdeki bir kısım boşluklar doldurularak tamamlanmıştır²⁴.

İdris-i Bitlisi'nin bu konuda yazdıkları aşağıdadır:

“Bilgin tabiatlı Sultan, bu topluluğa (Kızılbaş) bağlananları kısım kısım, isim isim kaydetmeleri için her yöreye bilgili kâtipler gönderdi. Yediden yetmişe herkesin adının yüce makamı divana getirilmesini istedi.

Yazıcılar isimleri deftere kaydedince yaşlı ve gençlerden oluşan kayıtların sayısı kırk bin oldu.

Ulaklar yazılan defterleri her yörenin hâkimine ulaştırdıktan sonra her yörede keskin kılıç, adım adım yazılanlara yöneldi. Bu öldürülenlerin sayısı hesaplanan kırk bini de aştı.

Bu işte sadakatle davranılmasını bildirerek merhametin gözetilmesini buyurdu. Sakın mazluma âfet ulaşmasın, halkın şikâyeti son hadde varmasın.

Fakat mübaşir bu konuda emaneti tam olarak yerine getirmedi. Mala tamah ederek kan döktü, yaşla kuru birbirine karıştı.” (İdris-i Bitlisi, 2001: 135-136).

Yukarıdaki satırlarda da görüldüğü üzere, İdris-i Bitlisi ölenlerin sayısının artmasında Sultan Selim'i değil, emri yerine getirenleri suçlu olarak görmüştür.

İdris-i Bitlisi'nin verdiği bu bilgiler daha sonraki bazı Osmanlı tarihçileri tarafından herhangi bir yorum katılmadan aynen aktarılmıştır.

Bunlardan biri olan Hoca Sadeddin Efendi (d.1536-1599) Sultan Selim'i ne kadar övmüşse, Şah İsmail'i ve Şia'yı da aynı şekilde yermiştir. Anadolu'da yaşayan Türkler'in idrak gücünden yoksun olduklarını ve bu sebepten Kızılbaşlara inandıklarını, Sultan'ın da bu topluluğun Şah İsmail'le olan bağlarını kopartıp, ülkeyi huzura kavuşturmak istediğini yazmıştır. Ayrıca Sultan Selim'in, Safevi üzerine sefere çıkmadan önce bu sorunu çözmek için, Rum diyarında yerleşmiş bulunan Kızılbaş taraftarlarının araştırılıp yediden yetmişe adlarının deftere yazılıp saraya bildirilmesini istediğini, sonra da sayıları kırk bini bulan Kızılbaşların kiminin ortadan kaldırıldığını kiminin de hapse atıldığını belirtmiştir²⁵.

Gelibolulu Mustafa Âli (1541-1599) ise din ve İslam'ı arındırmak için, Kızılbaşların yediden yetmişe teftiş ettirildiklerini ve bunun sonucunda deftere yazılan kırk bin kişiden faal olanların öldürüldüğünü yazar²⁶.

Bu konuda Gelibolulu'ya yakın bilgiler veren Solakzâde Mehmed (1590-1657), Safevi seferine karar verilen toplantıdan önce yedi yaşından yukarı olup, Kızılbaşlarla ilişkileri kesin olanların deftere kayd edildiğini ve bunların bir kısmının öldürüldüğünü bir kısmının da hapse atıldığını aktarır²⁷.

Mustafa Nuri Paşa (1824-1890) da yazdığı eserinde, Şia'ya dahil olmuş kırk bin kadar nüfusun defterlere kaydedildiğini ve bunlardan olaylara karışanların öldürüldüğünü, diğerlerinin yakalanıp sürüldüğünü yazarak diğer tarihçileri tekrar etmiştir²⁸.

İranlı tarihçi Felsefi'nin, İnkılabü'l-İslam'dan aldığı alıntıda ise bu konu hakkında Yeniçerilerin düşüncelerine yer verilmiştir. Yeniçerilerin, Sultan'a verdikleri bir arızada şunları söyledikleri iddia edilmiştir: *"Kırk beş bine yakın insan bizim memleketimizde yirmi bine yakını da İran topraklarında rafz ve ilhâd suçuyla kılıçtan geçirildi. Bizim mutaassıp ulemâımız rafz ve ilhâd konusunda bizi haberdar etmediler. Sultanı dahi gafil avladılar. Bu günahsız insanların kanlarının dökülmesine sebep oldular... Eğer eli açık namaz kılmak, ezanda eşhedu enn Aliyyen Veliullah ve hayya alâ hayrû'l-amel demek şer'e aykırı ise neden Şafiler bazen elleri açık bazen kapalı namaz kıyorlar. Eşhedu enn Aliyyen Veliullah gerçi bidattır; ama mescide minare yapmak gibi güzel bir bidattır. Hepimiz de Ali'nin Veliullah olduğunu biliyoruz. Bizim müezzinlerimiz de sabah ezanında hayya alâ hayrû'l-amel diyorlar. Gerçek şu ki biz İranlılarla savaşmaya çağız...* (Felsefi, 2011: 142).

Bu ifadelerle göre, Yeniçeriler, Safeviler'in ve Osmanlı'nın kendi memleketlerinde binlerce kişiyi gereksiz yere öldürdüklerini düşünmektedirler. Ayrıca onlar, çok sayıda insanın öldürülmesinden, Sultan'ı dahi gafil avlayan, mutaassıp ulema-

yı sorumlu tutmakta ve onları suçlamaktadırlar. Daha önce anlatıldığı üzere İdris-i Bitlisi de emri yerine getirenleri suçlamıştır.

Bu konuda, Cumhuriyet Dönemi tarihçilerinin bir kısmı bilgiyi aynen aktarırken, bir kısmı da bilgiyi yorumlama ve eleştirme yoluna gitmişlerdir.

Faruk Sümer, bu rakamların çok abartılı olduğunu ve sadece faal olarak çalışanların öldürüldüğünü belirtmiştir. Ayrıca Sümer (1999: 36-37), Safevi Devleti’ni ortadan kaldırmak isteyen Yavuz Sultan Selim’e, devlet adamlarının, özellikle de Yeniçerilerin direnmelerine ve mutaassıp ulemanın kendisini kuvvetle desteklemelerine hayret etmiştir. Fakat yukarıda belirtildiği üzere, Aleviliğe meyilli olan devlet adamlarının bu savaşa karşı çıkması doğal sayılabilir.

Mustafa Akdağ da, Sümer gibi bu rakamların çok abartılı olduğunu belirttiğinden sonra, ellerinde çok sayıda bu devre ait mahkeme defteri bulunduğunu ve bunlarda bu çapta idamlara rastlayamadıklarını söylemiştir²⁹.

Uzunçarşılı (2006: 257-258) ise bu konuda Hoca Sadeddin Efendi, Âli ve Solakzâde’den aldığı bilgiyi aynen aktararak “*Anadolu’da yediden yetmiş yaşına kadar Kızılbaş oldukları sabit olanlar tahrir ettirilmiş ve mazarratları dokunacak olan kırk bin kişi haps ve idam ettirilmiştir.*” demektedir.

Diğer bir tarihçi Tufan Gündüz, bu konuya eleştirel yaklaşır ve kırk bin rakamının abartılı olduğunu, İdris-i Bitlisi’nin, o dönemdeki akıma uygun olarak efendisini övmek için böyle yazmış olabileceğini, çünkü aynı konunun sarayın içinde olan Celalzade Mustafa tarafından dile getirilmediğini savunur. Ayrıca Safevi kaynaklarının, Şah Kulu İsyanı ile ilgilendiği halde bu konuyla neden ilgilenmediklerini de sorar. Kırk bin kişinin o zamanki nüfusa göre büyük bir rakam olduğunu ve yaklaşık 8-10 bin haneye denk geldiğini ifade ettikten sonra, o dönemdeki bazı yerlerin nüfuslarını da verir³⁰.

Erhan Afyoncu da buna benzer fikirler öne sürmüştür ve o dönemde yazılan eserlerden sadece birinde bu bilginin olduğunu belirtmiştir. 16. asır başlarında Sivas, Tokat gibi şehirlerin nüfuslarının ancak 3-4 bin civarında olduğunu ve bu sayının dönemin nüfusuna göre büyük bir rakam olduğunu ileri sürmüştür³¹.

Yukarıda yapılan bu yorumların dışında şunlar da söylenilebilir. Tarihteki olaylara baktığımızda, devletler içte ve dışta güçlü görünmek için, galibiyetlerini abartmakta mağlubiyetlerini ise çeşitli bahanelere sığınarak geçiştirmektedirler. Bunun en güzel örneğini, Çaldıran’daki yenilgiyi kabul etmeyen ve ordunun çekilmesinin bir taktik icabı olduğunu ileri süren Fars tarihçiler vermiştir.

Bu yaklaşım İdris-i Bitlisi’nin yazdıklarına uygulanacak olunursa, ilginç bir şekilde, ki Kızılbaş düşmanı olduğu ileri sürülmektedir, bu durumdan pek de övün-

mediği satır aralarından anlaşılabilir. Çünkü O, “*Fakat mübaşir bu konuda emaneti tam olarak yerine getirmedi. Mala tamah ederek kan döktü, yaşla kuru birbirine karıştı.*” diyerek, suçsuz yere insan öldüğünü ve bunun sorumlularının da mala tamah eden mübaşirler olduğunu söylemiş, bir bakıma Sultan’ın suçsuz yere insan öldürecek birisi olmadığını anlatmak istemiştir. Ayrıca İdris-i Bitlisi, Osmanlı’nın gücünü iç ve dış düşmanlara göstermek için bu olaydaki rakamı abartmış olsaydı, çağdaşı ve sarayda bulunan Celalzâde de bu şekilde davranabilirdi. Belki de, bir saray tarihçisi olarak, idarenin hoşuna gidecek şeyler yazma yolunu seçmiştir. Nitekim İdris-i Bitlisi’nin yazdığı eser de kendi ölümünden sonra, Kanuni Sultan Süleyman’ın emriyle, oğlu tarafından bastırılmıştır.

3.1. Osmanlı’nın Kızılbaş Politikasının Sonuçları

Anadolu’da, Safevi Devleti’nin kurulmasıyla başlayan Kızılbaş düşmanlığının zamanla ne şekle büründüğü aşağıda genel hatlarıyla verilmeye çalışılmıştır.

Osmanlı’da Kızılbaş/Surhser (Solakzâde, 1298: 370) terimi Safevi Devleti’nin ortaya çıkmasıyla birlikte kullanılmaya başlanmıştır. Bunun sebebi de, Safevi yöneticilerinin 12 dilimli kızıl taç takmasından ileri gelmektedir³².

Osmanlı idarecileri bu terime, Safevilere karşı duydukları düşmanlık sebebiyle pek çok hakaret yüklemişlerdir³³. Buna karşılık Safevi saray tarihçileri ise rakiplerinden saygıyla ve övgüyle bahsetmektedirler³⁴. Sultan Selim’den, “korkusuz”, “Rum mülkünün sahibi”, “azametli padişah” olarak söz edilirken, Malkoçoğlu da “korkusuz bir timsah” olarak tasvir edilmiştir.

Zamanla bu terim ve içerdiği hakaretler Safevi ülkesi dışındaki bütün Kızılbaş/Aleviler için de kullanılmaya başlanmıştır. Arşiv belgelerinde gördüğümüz kadarıyla Edirne’den Kars’a, Amasya’dan Maraş’a kadar Anadolu’nun pek çok yöresinin yanı sıra Şirvan, Revan, Şehrizol, Sayda, Trablusşam, Hama, Gence, Akka, Kıbrıs gibi farklı Osmanlı topraklarında kendilerine Alevi ya da Şii diyen herkese Kızılbaş adıyla hitap edilmiştir.

Osmanlı uleması, Mustafa Akdağ’ın³⁵ deyimiyle, dağ taş Türkmenlerle dolu olan, Anadolu’da yaşayan Türkmenler’in, o sırada kargaşa içindeki Osmanlıdan ayrılıp, güçlü ve kendilerine yakın gördükleri Safevi Devleti’ne meyletmelerinden ve sonuçta devletin zayıflamasından korkmuşlardır.

Aşağıda verilen şu vâkıâ devletin o dönem içinde bulunduğu durumu çok iyi özetlemektedir:

Bir gün II. Bayezid, vezirlerinden, yapılan haksızlıklarla ilgili hesap sorar. Bunun üzerine vezirlerden biri padişahıtan durumu olduğu gibi söylemek için izin ister. İzin çıkınca da, birinci vezirin içki içip âlem yaptığını, ikinci vezirin altın ve gümüşe

tamah ettiğini, üçüncü vezirin de sürekli av eğlencesi düzenlediğini söyler ve şöyle devam eder:

“... Defterdar efendiler, şüphesiz mübarek eteğine sağlamca yapışıp elde edelim diye seni sürüye sürüye cehenneme alıp gidiyorlar. Ülkenin durumu zordur. Halk haksızlık ve zulmle ezilmiştir. Her taraf inilti ve çığlıklarla dolmuştur. Size ahiret gerekse, bu ülkenin durumunu gören kimse tayin et.” (Celalzade, 1990: 280-282).

Aynı sebeplerle ulema; Sultan Selim’e, Kızılbaşları tamamen yok etmesi için aşırı telkinlerde de bulunmuştur. Bunlardan biri Ali bin Abdülkerim Halife’dır. O, Sultan Selim’in tahta çıkmasından hemen sonra bir rapor sunar. Raporunda;

“... üşde bir zaman geldi kim Rum memleketinin halkının çoğu Erdevil olup kâfir oldu. ... Erdevil gelürse hep uyarız, tâbi oluruz didiler, nice fâ-sid fikirlere meşgul oldular. ... ah kanı gayret-i İslam? Bu mel’unlar <Şah, Şah!> dirler, niçin mü’minler ‘Allah Allah!’ dimezler? Ve bunlara kılıç çalmazlar? ... Ey güzel Sultan Selim! Heman gayret-i İslam sizde kalmıştır. Bu kâfirleri hep kırmak gerektir. Zira bunlar münkir-i kelimullahdır, câhid-i dinullahdır, hâdim-i şer’ullahdır.” gibi sözlerin yanı sıra, Kızılbaşlara ait tekkelerin mescide çevrilip, kendilerinin de öldürülmesini tavsiye eder (Tansel, 1969: 28).

İlk etapta askeri ikna için Kızılbaşları kötileyen ve onların öldürülmesinin hak olduğunu içeren fetvalar ve risaleler, sonraki yıllarda halk arasında da yankı bulmuş ve asırlarca süren karşılıklı mezhep düşmanlığına sebep olmuştur.

Kızılbaş/Aleviler üzerindeki baskı ve kovuşturmanın bu dönemden sonra da sürdüğünü gösteren arşiv belgeleri mevcuttur. Ancak bunların çoğunluğu 16. asra aittir. Bu durum Safeviler ile olan düşmanlığın bu asırda daha yoğun olmasından kaynaklanmaktadır.

16. asrın ikinci yarısına ait birçok belgeye ulaşılabilmişken, 17. asırdan 19. asra kadar olan döneme ait çok fazla belge bulunamamıştır. Ahmet Yaşar Ocak Ho-ca’nın sunduğu, farklı tarihli belgelerin de yine 16. asra ait olduğu görülmektedir. Bunlar Kastamonu, Afyon, Ankara ve Amasya’da rafz ve ilhad ile suçlanan ve cezalandırılan kişilerle ilgilidir.³⁶ Bundan başka Ahmet Refik’in eserinde kullanmış olduğu 16. asrın ortasından 18. asrın sonlarına kadar tarihlenen arşiv belgelerinin içinde yer alan, Rafiziliğin suç kabul edildiğine dair bir belge de³⁷ yine 16. asra aittir. Bu belgelerde, Yörük ve Türkmen taifelerinin yerleşik halka saldırmalarından, şekavet yapmalarından bahsedilmişse de bunların Kızılbaş olup olmadıkları yazılmamıştır.

1568-1577 yılları arasına tarihlenen eldeki belgelerden gördüğümüz kadarıyla, Kızılbaş/Aleviler üzerindeki bir kısım baskılar Anadolu'da geniş bir alana yayılmıştır. Bu da onların bu geniş alanda yaşadıklarının bir kanıtıdır.

Mesela Sivas, Amasya, Bozok, Canik, Çorum, Divriği, Arapkir, Bayburt, Darend, Karahisar-ı Şarkî, Kemah, Keskin, Koçhisar, Malatya, Merzifon, Trabzon ve Yeniil gibi birçok yerden oluşan Rum Eyâleti'ne gönderilen 1593 tarihli bir hükümde Rum Eyâletinin ekserisinin Kızılbaş olduğu yazılmaktadır³⁸.

16. asırda oluşturulan resmi Sünnî ideolojiye karşı tehdit olarak görülen Kızılbaş/Aleviler, bu tarihten itibaren sıkı bir takibe alınmıştır. Takipler sonucunda gelen şikâyetler üzerine, verilen emirlerle bu kişilerin cezalandırılmaları sağlanmıştır. Bu konuda ayrıntılı bilgi veren Saim Savaş, Kızılbaş takibinin Safevi Devleti'nin kurulmasıyla II. Bayezid döneminde başladığını, Kanuni ile devam ettiğini belirtmiştir. Ayrıca ona göre, Kızılbaş takibatında, Anadolu'daki bütün askeri ve idari personel görev almıştır³⁹.

16. asırdaki belgelere bakıldığında, Kızılbaş olmanın suç kabul edildiği görülebilmektedir. Halk arasında Kızılbaş oldukları düşünülen ve şikâyet edilen kişilerin, bu suçunun tespit edilmesi için, genelde Devlet tarafından "şer' ile teftiş edin" emri verilmiştir. Bu teftiştan geçemeyenler de, belgelere göre, ya öldürülmüş ya da hapse atılmıştır.

Örneğin Çankırı Hisarcık Köyü'nde Küçük Ali adlı şahsın, Safevi ülkesine gidip geldikten sonra yoldan çıktığı ve şer'a davet olunduğunda, "Kızılbaşlıktan dönmezem" dediği için tutuklanması ve o yörede kadınlı erkekli ibadete katılanların bildirilmesi istenmiştir (MD7/III, Hüküm 2454). Belgede kişinin Safevi ülkesine gidip geldikten sonra yoldan çıktığı yazılsa da, büyük olasılıkla bu kişi Kızılbaş/Alevi olduğu için o ülkeye gitmiştir.

Yine İçil (İçel)'de (MD7/II, Hüküm 1687) ve Balışeyh (Kırıkkale)'de (MD9, Hüküm 173) Kızılbaş oldukları bildirilenlerin, eğer Kızılbaşlığı sabitse, haklarından gelinmesi istenmektedir.

Sadece toplumda değil Osmanlı askeri⁴⁰ arasında da Kızılbaş/Aleviler'in kovuşturulduğu görülmektedir. Mesela Amasya Sancağında Kızılbaş oldukları sabit olan 37 neferin küreğe konulması, 22 neferin ise şer' ile teftiş edilip, Kızılbaş ise südde-i saadete gönderilmesi ve burada cezalandırılacağı belirtilmişti. (MD9. Hüküm 102).

Bir başka Kızılbaş şikâyeti de Koyulhisar (Sivas) kadısına yazılan hükümde (MD10. Hüküm 279) görülmektedir.

Merzifon'da ise ahvâleri şer' ile teftiş olduktan sonra Kızılbaşlıkları kesinleşen Vehhab Dede, Mehmed ve Veli adındaki kimselerin Südde-i Saadete gönderilmeleri emredilmiştir (MD12/I. Hüküm 619).

Kızılbaşların ihbar edildiğini gösteren aşağıdaki belgede (979/1571) ise Kastamonu köylerinde pek çok Kızılbaş/Alevi yaşadığı ifade edilmektedir. Hatta bunları şikâyet edenler arasında Kızılbaşlardan birinin eşi de bulunmaktadır.

Haliya kaza-i Taşköprü'ye (Kastamonu) tabi Hamidbüki nâm karye halkı tarafından İlyas nam kimesne Dergâh-ı Mu'allâma gelüp; "Karye-i mezbûre kurbinde Hacıyülük ve Karacakaya ve Kızılcaviran nâm karyelerde Kızılbaş nâmına nice kimesneler vardır. Hatta mezkûr Hacıyülük nâm karyeden Kara Receb nâm kimesne dahi Kızılbaş olup hâtunı meclis-i şer'a gelüp mezkûr Receb için; <Kızılbaşdur. Kendü emsâli Kızılbaşlar ile cem' olurlar' deyü mezkûr zevci muvâcehesinde kelimât itmegin kayd-ı sicil olundu." deyü bildürüp suret-i sicili ibrâz itmegin buyurdum ki:

Vardukda, bu bâbda gereği gibi mukayyed olup bu hususı onat veçhile te-tebbü'ü tefahhus eyleyüp dahi anun gibileri vech-i mastûr üzre meclis iken elegetürüp habsidüp isimleri ve resimleri ile yazup vâkı' olan ahvâllerin Südde-i Sa'adetüme arzeyelesiz. (MD12/II, Hüküm 816).

Verilen bu belgelerde, kişilerin Kızılbaş oldukları için cezalandırıldıkları görülürken, bazı belgelerde de İran ile ilişkisi olan Rafizîler'in *aher bahane* ile katledilmesi veya Kıbrıs'a sürgün edilmeleri istenmiştir. Safeviler ile ilişkilerinden dolayı cezalandırılmaları daha büyük sorunlara yol açmasın diye, *aher bahaneler* bulunmuş olabilir. Zülkadriye (Maraş) (MD29. Hüküm 488), Pesyan ve Pojyan (MD29. Hüküm 489), Bozok (MD29. Hüküm 490) ve Sivas (MD29. Hüküm 491) yörelerine gönderilen hükümlerde bu tür emirlere rastlanılmıştır.

Yukarıda bahsedildiği üzere 16. asırdan sonraki belgeler oldukça azdır. Varsa da, 17. asra ait Kızılbaşların cezalandırılmasıyla ilgili belgelere ulaşılamamıştır. Bu dönemde Osmanlı, kendisi için tehlike teşkil eden farklı sorunlarla ilgilenmeye başlamıştır. Bunlar içinde 17. asrın başındaki Celâli isyanları⁴¹ yönetim kademesindeki sorunlar ve Avrupa'daki savaşlar sayılabilir. Gerçi bu dönemde IV. Murad'ın Bağdad seferi varsa da sonuçta İran ile anlaşma yapılmış ve uzun süreli sınırlar da çizilmiştir. Bu sırada Anadolu'da artan şekavet ve isyanlar geniş bir tabana yayıldığı için, toplumsal bir sorun baş göstermiştir. Bu isyanları başlatanlar içinde tımarları ellerinden alınan dirlik sahiplerinin yanında, idaredeki yozlaşma sonucunda topraklarını terk edip işsiz kalan bir kısım halk da vardı. Kısaca bu isyanlar ve şekavetler Kızılbaş kökenli değildi. Bu da neden az belge olduğunu açıklayabilir.

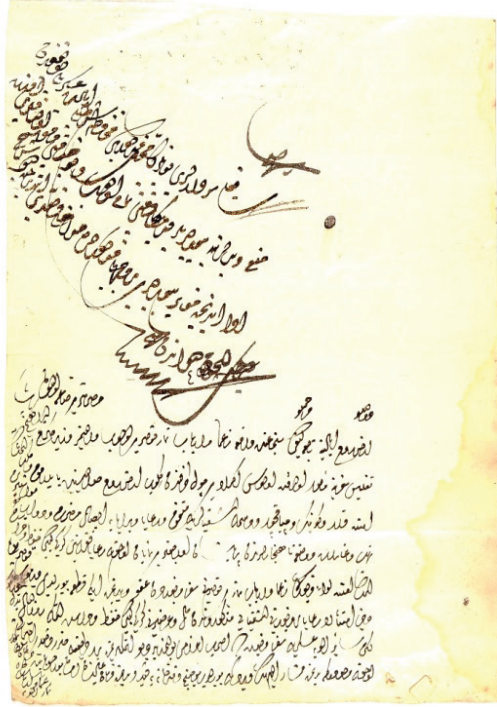
1790 tarihli bir hükümde⁴² Karacahan (Malatya) karyesine gelip ahaliyi ifsad ettiği söylenen Veli Dedeoğlu Babo Dede ile Abdulvahab Dede adındaki Kızılbaşların buradan çıkarılması emri verilmiştir. 1823 tarihli bir belgede⁴³ ise Sivas'a tabi Uzan karyesi malikâne vakıf olarak Mahmud bin Hacı Ali'nin tasarrufunda iken, Kızılbaş olması hasebiyle elinden alınıp başkasına verildiği yazmaktadır.

Belgelerde gördüğümüz kadarıyla, Aleviler üzerindeki baskı, Osmanlı'nın Anadolu toprakları dışında da mevcuttu. Ancak bu bölgelerdeki belgeler Anadolu kadar çok değildir. Mesela, 1559'da Varna kadısına yazılan hükümde (MD3, Hüküm 418), Keligra Hırsarındaki Sarı Saltık Zâviyesinde

Işık taifesinden olan Mehmed'in, şer'-i şerife ve din-i İslam'a muhâlif konuştuğu için, onu ve Işık taifesini komayasın diye buyrulmuşken, aynı tarihte yine Varna kadısına yazılan başka bir hükümde de, "... tekkelerde ehl-i sünnet ve cemâ'at mezhebi üzre olmayup bid'at ü dalâlet ve hilâf-ı şer' vaz' üzre olan Işıkları men' u def' eyleyesin. Hilâf-ı şer' kimesneye işitdürmeyesin..." (MD3, Hüküm 473) emri verilmektedir.

1577 tarihli bir belgede (MD29, Hüküm 237), Filibe'ye tabi karyelerde Hurufi olanların şer ile cezalandırılmaları emredilirken, 1632 tarihli diğer bir belgede⁴⁴, Musul'da sakin Mehmed'in, Kızılbaş olduğu için, evine el konulduğu yazmaktadır.

1727 tarihli bir belgeden⁴⁵ ise bu tarihte Kızılbaşlarla ilgili olumsuz bir kanun olmadığını öğreniyoruz. Belgede, Revan/Kirpi nahiyesi Armutlu karyesinden İsa oğlu Himmet'in tumar ciheti, "Kızılbaş tumar tasarrufu hilaf-ı kanundur" diye Alay Beyi tarafından ret ettirilmiş ise de buna dair bir kanun olmadığı belirtilerek tumarın tekrar tevcih edildiği yazmaktadır.



1864 yılındaki bir belgede⁴⁶ de Kıbrıs’ta, Kızılbaş karyesinin olduğu görülmektedir. Bunların da Anadolu’daki olaylar sırasında sürgün edilen Kızılbaşlar olduğu açıktır.

17. asırdan 19. asrın sonuna kadar Kızılbaş/Alevi mezhebi ile ilgili çok fazla belge bulunamamışken, 20. asra gelindiğinde belgelerin tekrar çoğaldıkları görülmektedir. Bu da yukarıda açıklanmaya çalışılan, Osmanlı Devleti’nin dönem dönem önceliklerinin değişmesi ile ilgilidir. Tanzimat’a kadar dış sorunlarla meşgul olan Devlet, bu tarihten itibaren tekrar iç sorunlara yönelmiştir.

Belgelerde görüldüğü kadarıyla, bu dönemde, özellikle Edirne, Balıkesir, Tokat, Ankara, Erzurum, Sivas ve Mamuretülaziz’de Kızılbaş/Alevi inancının yayılmasını önlemek için tedbir alınması ve Kızılbaşların akaidini düzeltmek için onların yaşadığı yörelere iptidaiye açılması gündeme gelmiştir. Mesela, 1317/1900 tarihli belgede⁴⁷, Edirne’ye bağlı Ortaköy Kazası’nın Müslümanlığı bırakarak Kızılbaşlık yolunu seçen karyelerinde iptidaiye açılması emredilmiştir.

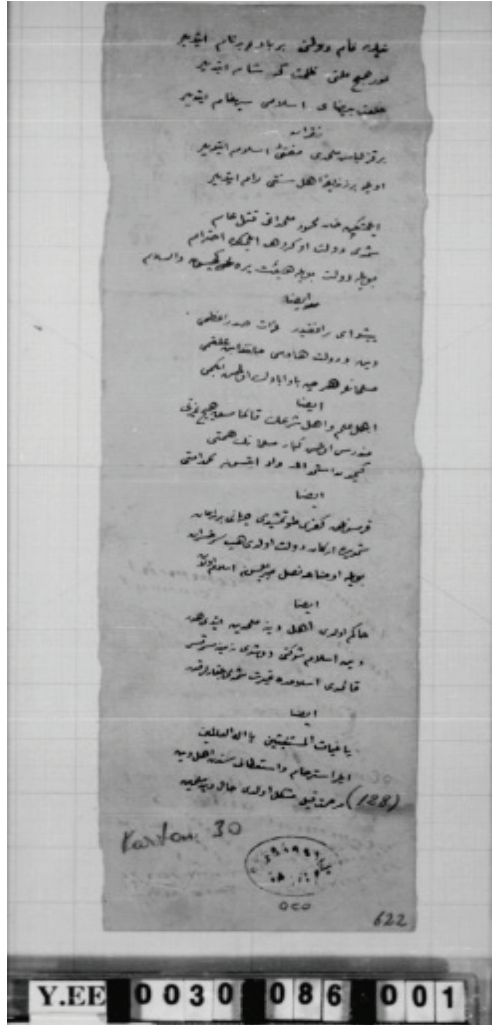
1325/1907 tarihli diğer bir belgede⁴⁸ Balıkesir’deki Çetmi köylerine Haleb’den ayin (cem’) için gelen Kızılbaş dedelerinin yakalanıp liva dışına çıkarılmaları istenmiştir.

1327/1909’da yazılan aşağıdaki şiir ise Kızılbaşlığa toplumun bir kısmının nasıl baktığı ile ilgili ipucu vermektedir.

Şiirden birkaç dize;

“... Bir Kızılbaş mülhidi müf-ti-yi islâm etdiler

Öyle bir zındıka ehl-i sünneti râm etdiler.



Eylemişken hân-ı Mahmud mülhidânu katl-i 'âm

Şimdi devlet o gürûha eylemekde ihtirâm...”

(BA, Y.EE: 30/86).

Bu şiirde ilginç olan bir Kızılbaşın yani Alevinin Müftü yapılmasıdır. Bunun da dönemin siyasi yapısından kaynaklandığı düşünülebilir. Çünkü bu şiirin tarihi İkinci Meşrutiyet'in hemen sonrasına denk gelmektedir.

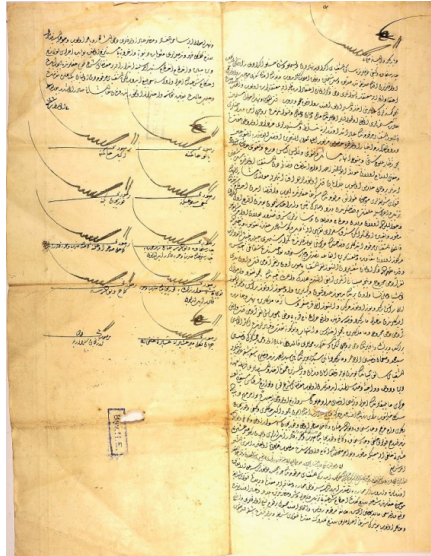
Bu kısımda verdiğimiz belgelere bakıldığında, çoğunluğunun 16. asra ait olduğu görülmektedir. Bu asrın, Safevi ile olan çekişmenin yoğun yaşandığı bir dönem olduğu düşünülürse, baskının da fazla olması doğaldır.

3.2. Osmanlı'nın Kızılbaş Politikasının Dersim'e Etkisi

16. asrın başındaki siyasi karışıklık ve bu asır boyunca gerçekleştirilen sıkı takipler aşiretleri de etkilemiştir. Sonuçta bazı aşiretler buldukları yerleri terk ederek daha güvenli gördükleri dağlık bölgelere yerleşmişlerdir. Bu yerler içinde, Maraş, Sivas ve Erzincan'ın yanında Dersim de bulunmaktadır. Aşiretlerin Dersim'e gelmesi bu yöredeki nüfusun artmasına sebep olmuştur. Daha önce 13. asırda yöreye yerleşmiş bulunan diğer Türkmen aşiretleriyle de kaynaşmışlardır. Burada yerleşik diğer eski bir halk olan Ermeniler ile ilişkileri çoğunlukla karşılıklı uzak durma şeklinde olmuştur. Yani ne Ermeniler Türkmenlerle ne de bunlar onlarla kaynaşmak isteğinde olmamışlardır⁴⁹. Bunun sebebi ise büyük olasılıkla inanç farklılığı olmalıdır. Nitekim 19. asrın sonunda dahi Dersim sınırları içinde çok sayıda Hıristiyan Ermeni mevcuttur⁵⁰.

Dersim'in dağlarına yerleşen bu aşiretler, gerek mezhep çekişmesi gerekse coğrafyadan aldıkları güçle, asırlarca Osmanlı yönetimine asker ve vergi verme konusunda direnmişlerdir. Bu yöreye yerleşen aşiretlerin büyük çoğunluğu idareye muhalif kişilerden oluştuğu içindir ki, devlet de asırlar boyu burayı kendi haline bırakmıştır. 1851 tarihli bir arzda, biraz abartılmış da olsa, “... 300-400 seneden beri içlerine hükümet girmemiş...”⁵¹ denilerek, buranın hükümetten ne kadar uzak kaldığı anlatılmak istenmiştir.

Bölgenin zor yaşam koşulları sebebiyle, aşiretlerin bir kısmı şekavet



yoluna da gitmişlerdir. Bundan dolayı Osmanlı arşivinde bulunan Dersim’le ilgili belgelerin büyük çoğunluğu şekavetle ilgilidir. Ulaşılabilen en eski belgelerden biri 1571 tarihli (MD12/II. Hüküm 813). Burada o dönemde dahi Desimlü/Disimlü nâm aşiretin şekavetinden bahsedilmektedir. Bu durum 18. ve 19. asra tarihlenen pek çok belgede de karşımıza çıkmaktadır. Örneğin Çapakçur ve Disimlü aşiretlerinin Kığı Sancağı havalisine saldırmaları ve buradaki halkın mal ve hayvanlarını almaları üzerine, 1723’te gönderilen bir hükümlerle⁵² bu gibi şekavetlerin önlenmesi istenmiştir. Yine 1733 tarihli diğer bir belgede⁵³ Çarsacak ve Kığı taraflarında sakin Disimlü ve Şeyh Hasanlu ekrağlarının Kızılbaş mezhebinden oldukları belirtildikten sonra, bunların öteden beri şekavetle meşgul oldukları, Çarsacak ve Mazgird taraflarına saldırıp, pek çok hayvan ele geçirdikleri ve Diyarbakır valisinin bu işle ilgilenmesi emredilmektedir. Ayrıca 1746⁵⁴ ve 1773⁵⁵ tarihinde gönderilen emirlerde de yine şekavet olaylarından bahsedilmektedir.

Bunların yanında; Cemal Şener ve Ahmet Hezarfen’in eserinde⁵⁶ kullanılan belgeler de yine 18. asırda Dersim aşiretlerinden bir kısmının çevreye saldırması ve devletin aldığı tedbirlerden bahsetmektedir.

Bu belgelerden görüldüğü kadarıyla, 16. asırdan 19. asrın sonuna kadar Osmanlı’nın Dersimle mücadelesi çoğunlukla şekavet üzere olmuştur. Bu durum aşağıda da görüleceği üzere 19. asrın sonunda değişiklik göstermeye başlayacaktır.

19. asrın ikinci yarısında aynı şekilde aşiretlerin şekavetlerinden şikâyetler ve devletin asker gönderip geçici çözüm üretmesi devam ederken, bir taraftan da Devlet sadece askeri operasyonlarla bir yere varamayacağını düşünerek, Dersim sorununu çözmek için çeşitli raporlar da hazırlatmaya başlamıştır. Bu raporların bazıları tamamen askeri operasyon isterken⁵⁷, bazıları da şekavetin sebebi olarak fakirliği göstermiş ve öncelikle bunun ortadan kaldırılmasını istemiştir⁵⁸. Raporlarda ayrıca mezheb sorunu da dile getirilmiştir. Şakir Paşa 1897’de sunduğu raporda bu yörede Nakşibendi okullarının açılmasını isterken; Zeki Paşa ise “*Kürdistan Şafii olmakla birlikte merkezi hükümete bağlıdır, fakat Dersimliler Alevi olduğundan bunların bağlılığına pek güvenmemek gerekir*” demektedir⁵⁹. Bu bakış açısı bize, asırlar evvelinden (16. asırdan) gelen karşılıklı mezhep çekişmesinin henüz bitmediğini de göstermektedir.

16. asırdaki Osmanlı Kızılbaş siyasetinin Dersim’e en büyük etkisi, bu yöreye yapılan göçle, Dersim’deki Türkmen aşiretlerin nüfus fazlalığının sağlanmasıdır. Bugün yörede konuşulan dilde çok sayıda Türkçe kelime bulunması da, Türkmen aşiretlerin buraya göç ettiklerinin bir göstergesi sayılabilir. Bu duruma Tuncer Gülensoy yaptığı araştırma biraz olsun ışık tutmaktadır⁶⁰. Gülensoy, Tunceli/Dersim yöresinde konuşulan ağızla ilgili olarak şöyle demektedir: “... Özellikle Tunceli merkez ve köylerinde konuşulan ağızların bir kısmının yazı diline yaklaşan veya onunla benzerlik gösteren özellikler taşıması dikkati çekecek bir husustur.”⁶¹ Burada bahsedilen Tunceli

li merkez ve köyleri, Osmanlı'nın asırlarca giremediği söylenen Dersim İçi denen kısımdır. Dışarı ile ilişkilerin sınırlı olduğu bu yörede, aşiretlerin konuştuğu dilde Türkçe kökenli kelimelerin bulunması Türkmen aşiretlerin varlıklarıyla açıklanabilir. Yine 1911 yazında Dersim'e seyahat eden İngiliz yüzbaşı L. M. Seel, Dersimlilerin Zaza denilen bir Kürtçe diyalekt konuştuklarını, ancak bu dilin Ku(1)rmançca'dan (Kürtçeden) oldukça farklı olduğunu belirttikten sonra şöyle devam etmektedir: *"Son yıllara kadar Dersimliler Türklerle pek bir ilişkide bulunmamışlardır. Kızılbaşların dinlerine verdikleri isim (Yol Uşağı) ek olarak aşiretlerine verdikleri isimlerin tam bir Türk ismi olmasını açıklamak oldukça güçtür. Bu şekilde Bal Uşağı, Arslan Uşağı, Topuzlu, Arelli gibi isimleri görürüz."*⁶² diyerek, bir ölçüde buradaki Türkmen aşiretlerin varlığını da ortaya koymaktadır.

4. Sonuç

Sultan Selim'in, Osmanlı'nın siyasi geleceğini tehlikeye atan Safeviler'e karşı sefere çıkmadan önce, arkasında bir tehlike bırakmamak için, yanındaki adamların aşırı telkinleri neticesinde Kızılbaşların öldürülmesini hak gösteren fetvalara izin vermesi ve bunlara dayanılarak Anadolu'da çok sayıda Kızılbaş/Alevi Türkmen'in öldürülmesi veya haps edilmesi, sonrasında da Kızılbaş takibin başlatılması, Anadolu'daki insanların arasında gelecekteki mezhep çekişmesinin de temelini atmıştır. Günümüze kadar gelen bu durum, her iki mezhebin birbirlerine çeşitli hakaret içeren isimlerle hitap etmelerine neden olmuştur.

Bu dönemde Kızılbaş olmak suç kabul edilmiş ve kendisinden şüphe edilen kişi *"şer' ile teftiş"* edilip suçlu bulunca da ya öldürülmüş ya da hapse atılmıştır. Bu durumda doğal olarak insanlar ya mezheplerini saklama ve ibadetlerini gizli yapma yoluna gitmişler, ya da yollarını terk edip resmi mezhebi kabul etmişlerdir.

Yine bu dönemdeki siyasi karışıklık ve Kızılbaş takibi sebebiyle bir kısım aşiretler de yer değiştirmişler, özellikle Tunceli/Dersim, Akçadağ, Maraş, Sivas ve Erzincan'ın dağlık bölgelerine yerleşmişlerdir. Böylelikle bu yöredeki nüfusu da artırmışlardır. Bu bölgelere yerleşen aşiretler kendilerini Osmanlı'dan ayırarak yalnız Alevi saymışlar, ırkın ne olduğunu unutmışlardır. Onlara göre *Türk=Sünnî, Alevi=Kırmanç* idi. Kürtler ise Sünnî kabul edilmekle beraber, onlara kısaltılmış haliyle *Qur* demişler ve kendilerinden ayrı görmüşlerdir. Onlar için ırk Alevilik ve Sünnilikten ibaretti. Bu duruma günümüzde dahi, az da olsa rastlanılmaktadır. Gerek baskı gerekse yan yana yaşamının verdiği etkilenme ile yıllar içinde, özellikle şehir merkezlerinde, bir kısım Alevi de yolunu bırakarak Sünniliğe geçmiştir.

Sonuç olarak, her ne kadar asırlara yayılan bir mezhep sürtüşmesi olsa da, Anadolu topraklarında Orta Doğu benzeri bir mezhep savaşı da olmamıştır. Bu da, her zaman barış ve sevgiyi öne çıkaran Anadolu Erenleri ve onlara saygı duyan halk ile açıklanabilir.

Sonnotlar

- ¹ Bu konuda ayrıntılı bilgi için bkz. Akdağ, 2010: 414-416; Ocak, Eylül 2014: 90-111.
- ² 16. Yüzyılın ilk yıllarından itibaren Safeviler’le başlayan siyasal ve ideolojik mücadeleler, Osmanlı resmi ideolojisinin tarihindeki en büyük dönüşümlerden birine yol açtı. Militan bir Şii ideoloji propagandasıyla Osmanlı topraklarında halk arasında ve bazı tarikatlar içinde taraftar kazanmaya başlayan Safeviler’i ideolojik olarak da bertaraf etmek isteyen Osmanlı yönetimi, Sünniliğin imparatorluğun her tarafına yayılması için Yavuz Selim ve özellikle Kanuni Süleyman zamanlarında bazı baskıcı metotlara başvurdu... Osmanlı arşiv kayıtları, merkezi yönetimin, imparatorluğun her tarafında sıkı ve amansız bir zındık, mühlid ve râfîzi takibatının başlatıldığını ve bunun artık hep böyle sürdüğünü gösteriyor. Bkz. Ocak, Eylül 2014:109.
- ³ Bkz. Fırat, 2007: 51-52, 128-135; Kop, 1982:33-38; Yılmazçelik, 2011: 50-51.
- ⁴ Ayrıntılı bilgi için bkz. Abû Bakr-i Tihri, 1964: 564, 570-584; Hasan-ı Rumlu, 2006: 510-522; Uzunçarşılı, 2003a: 192-193.
- ⁵ 1501 Şürur Savaşı’nda Akkoyunlu Elvend Bey’i yenen Şah İsmail, sonrasında Tebriz’de 12 İmam adına hutbe okutup, para kestirerek Safevi Devleti’ni kurar. (Taş, 2004: 332; Sümer, 1999: 22).
- ⁶ Ayrıca Sultan II. Bayezid, Şah Kulu’yu bir veli olarak görüp kendisine para da göndermiştir. (Uzunçarşılı, 2006: 254, 258).
- ⁷ Konu hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Adâ’i Şirâzi ve Selim-Nâmesi, 2007: 77-78; Solakzâde Mehmed, 1298: 371-372; Uzunçarşılı, 2006: 259-260, 263-264; Sümer, 1999: 37.
- ⁸ Oymaklar hakkında geniş bilgi için bkz. Kızılbaşlar Tarihi (Tarih-i Kızılbaşan), 2015; Abdüllatif Kazvini, Eylül 2011: 30-32. Bu oymaklar arasında öne çıkanlar şunlardır: Rumlu, Ustacalu, Tekelü, Şamlu, Dulkadir, Varsak, Çepni, Arapgirli, Turгутlu ve Bozcalu oymakları. (Sümer, 1999: 43-53). Ayrıca bu oymakların gidişinde Nur Ali Halife’nin yanında Şah Kulu’nun da etkisi olur. Çünkü Güney Anadolu’daki faaliyetler sonucu pek çok oymak Şah Kulu’nun etrafında toplanmıştır. (Uzunçarşılı, 2006: 253-256; Sümer, 1999: 32-33).
- ⁹ Ayrıntılı bilgi için bkz. Sümer, 1999: 43-56.
- ¹⁰ Bu konuda geniş bilgi için bkz. Gündüz, 2015a: 51-61.
- ¹¹ Oruç Bey, Yavuz’un babasını ve kardeşlerini öldürtmesini, “Bu Osmanlı Evinde insanlık dışı bir gelenektir.” şeklinde yazmıştır. (Oruç Bey (Don Juan), 2014: 133).
- ¹² Ayrıntılı bilgi için bkz. Rumlu Hasan, 2004: 177-184; Celalzade Mustafa, 1990: 376, 383, 390; Şerafeddin Han, 2010: 277; Mustafa Nuri Paşa, 2008: 96-98; Adâ’i Şirâzi ve Selim-Nâmesi, 2007: 82-92; Solakzâde Mehmed, 1298: 365-370; Oruç Bey (Don Juan), 2014: 134-137.
- ¹³ Anonim eser Tarih-i Kızılbaşan (2015: 50)’da, Nur Ali Halife’nin Hinuslu Boyu’na mensup olduğu, Şah İsmail zamanında Erzincan hâkimi olduğu ve 922 (1516-1517) senesinde de Çemişkezek’te Bıyıklı Çavuş lakaplı Mustafa Paşa ile yapılan savaşta öldürüldüğü yazmaktadır.
- ¹⁴ Ayrıntılı bilgi için bkz. Şerafeddin Han, 2010: 12-15; Rumlu Hasan, 2004: 190; Hoca Sadeddin Efendi, 1992: 230-231; Sümer, 1999: 39.

- ¹⁵ Eserinden, Ali Emiri'nin, 1857 Diyarbakır doğumlu, Kırşehirli muhasebecisi ve eserin mukaddimesini yazdığı sırada 61 yaşında olduğunu öğreniyoruz. (Ali Emiri, 1308: 6-10).
- ¹⁶ İdris-i Bitlisi, 2001: 238-239; Hoca Sadeddin Efendi, 1992: 245-251; Ali Emiri, 1308: 23-24; Mustafa Nuri Paşa, 2008: 99.
- ¹⁷ Ayrıntılı bilgi için bkz. Aydın, 1998: 235; Yılmazçelik, 1996: 219.
- ¹⁸ Pir Hüseyin Bey'in en geç 1540 yılı başlarında öldüğü tahmin edilmektedir. (Aydın, 1998: 235).
- ¹⁹ Oğulların isimleri şöyledir: Halid Bey, Mehmed Bey, Rüstem Bey, Yusuf Bey, Pilten Bey, Keykubad Bey, Behlül Bey, Muhsin Bey, Yakup Bey, Ferruh Şad Bey, Ali Bey, Kilabi (Gülabi) Bey, Keyhüsrev Bey, Keykavus Bey, Perviz Bey, Yelman Bey. (Şerafeddin Han, 2010: 15).
- ²⁰ Ayrıntılı bilgi için bkz. Şerafeddin Han, 2010: 9-19.
- ²¹ Erzurum Beylerbeyliği, Kanuni'nin 1534 senesindeki İrakeyn (İran) seferinden zaferle dönüşünden sonra 26 Eylül-3 Ekim 1535 tarihleri arasında kurulmuştur. Bkz. Aydın, 1998: 52, 60.
- ²² BA., Dahiliye Mektubi Kalem, Dosya No:1338, Gömlek No:9.
- ²³ Hamza Nureddin Sarıgürz'ün fetvası hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Tansel, 1969: 34-37. Ayrıca, Kemal Paşazâde, Hamza Nureddin Sarıgürz ve İdris-i Bitlisi'nin fetva ve risale yazdıklarıyla ilgili bkz. Bulut, 2004: 57; Gökdağ, 2004: 129-130; Coşar, 2014:149-157.
- ²⁴ Geniş bilgi için bkz. Serdar, 2008: 348-352.
- ²⁵ Hoca Sadeddin Efendi, 1979: 167-176.
- ²⁶ Gelibolulu Mustafa Âli, 2009: 230.
- ²⁷ Solakzâde Mehmed, 1297: 359-361
- ²⁸ Mustafa Nuri Paşa, 2008: 95.
- ²⁹ Mustafa Akdağ, 2010: 474-dipnot 214.
- ³⁰ Gündüz, 2015b: 176-179.
- ³¹ Afyoncu, 2010: 50.
- ³² Bu tacın ilk kez Şeyh Haydar tarafından müridlerine giydirildiği söylenmektedir. Bkz. Gündüz, 2015a: 32.
- ³³ Bkz. Celalzade Mustafa, 1990; Hoca Sadeddin Efendi, 1992.
- ³⁴ Geniş bilgi için bkz. Hasan-ı Rumlu, 2006; Rumlu Hasan, 2004; İranlı Tarihçilerin Kaleminden Çaldıran (1514), 2011.
- ³⁵ Akdağ, 2010: 376.
- ³⁶ Ocak, Eylül 2014:292-294.
- ³⁷ Refik, 1989: 29-30.
- ³⁸ Savaş, 2013: 12-13.

- ³⁹ Kızılbaş takibi ile ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Savaş, 2013: 45-97.
- ⁴⁰ Osmanlı askerleri arasında bulunan Kızılbaşlar ile ilgili geniş bilgi için bkz. Savaş, 2013: 18-20.
- ⁴¹ Celâli İsyânları ve Anadolu'daki karışıklık hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Uzunçarşılı, 2003b:99-113, 308-326.
- ⁴² BA, Cevdet Dahiliye, Dosya:260, Gömlek: 12952.
- ⁴³ BA, HSDSABZ (Satın Alınan Evrak, Sivaslı Ali Baba Zaviyesi Evrakı), Dosya:8, Gömlek:5.
- ⁴⁴ BA, İE.ML..(İbnülemin Maliye) Dosya:11, Gömlek:952
- ⁴⁵ BA, Cevdet Timar, Dosya:10, Gömlek:474.
- ⁴⁶ BA, MVL (Meclis-i Vala), Dosya No:792, Gömlek:58.
- ⁴⁷ BA, DH.MKT. (Dahiliye Mektubi Kalemi), Dosya:2317, Gömlek:55.
- ⁴⁸ BA, Y.PRK.UM.. (Yıldız Umumi), Dosya:80, Gömlek:45.
- ⁴⁹ Bunu şuna dayanarak iddia ediyoruz ki, şifahi bilgilere göre Ermeniler Alevilerden kız alıp vermeye karşıydılar, kendilerini bir hayvana, Alevileri başka bir hayvana benzeterek bu ikisinin birleşemeyeceğini söylerlerdi. Buna rağmen gerçekleşen evlilikler ise Ermeni kızların Alevi gençlere kaçmasıyla gerçekleşmiştir. Ayrıca bugün Alevi inancına sahip olan Ermeni kökenliler ise kalabalık Alevi aşiretler arasında kalıp, onlarla yaşamış ve bu inancı benimsemiş olanlardır.
- ⁵⁰ Geniş bilgi için bkz. Antranik, 2012.
- ⁵¹ Yılmazçelik, 2011: 125.
- ⁵² BA., *Cevdet Timar*, Dosya No:155, Gömlek No:7704.
- ⁵³ BA., *Cevdet Dahiliye*, Dosya No:331, Gömlek No:16543
- ⁵⁴ BA., *Cevdet Dahiliye*, Dosya No:86, Gömlek No:4293.
- ⁵⁵ BA., *Cevdet Zabtiye*, No: 3699.
- ⁵⁶ Geniş bilgi için bkz. Şener, Hezarfen, 2003.
- ⁵⁷ *Dersim Raporu*, 2010:223-225.
- ⁵⁸ *Dersim Raporu*, 2010:163-164.
- ⁵⁹ *Dersim Raporu*, 2010:164-165.
- ⁶⁰ Bu konuda geniş bilgi için bkz. Gülensoy, 1986.
- ⁶¹ Gülensoy, 1992: 17.
- ⁶² Akgül, 2009:115-116.

Kaynakça

Arşiv Kaynakları

I. Başbakanlık Arşivi

- BA, C..DH..(*Cevdet Dahiliye*), Dosya:260, Gömlek:12952.
 BA, C..TZ..(*Cevdet Timar*), Dosya:10, Gömlek:474.
 BA, İE.ML..(*İbnülemin Maliye*) Dosya:11, Gömlek:952
 BA, HSDSABZ (*Satın Alınan Evrak, Sivashlı Ali Baba Zaviyesi Evrakı*), Dosya:8, Gömlek:5.
 BA, DH.MKT. (*Dahiliye Mektubi Kalemi*), Dosya:2317, Gömlek:55.
 BA, Y..PRK.UM.. (*Yıldız Umumi*), Dosya:80, Gömlek:45.
 BA, Y.EE (*Yıldız Esas Evrâkı*), Dosya:30, Gömlek:86.
 BA, A. MVL. (*Sadaret Meclis-i Vâlâ Evrakı*), Dosya No:10, Gömlek No:85
 BA, DH.MKT. (*Dahiliye Mektubi Kalemi*), Dosya No:1338, Gömlek No:9.
 BA, C..TZ..(*Cevdet Timar*), Dosya No:155, Gömlek No: 7704.
 BA, C..DH..(*Cevdet Dahiliye*), Dosya No:86, Gömlek No: 4293.
 BA, C..ZB..(*Cevdet Zabtıye*), No: 3699.
 BA, MVL (*Meclis-i Vala*), Dosya No:792, Gömlek: 58.
 BA, C..DH..(*Cevdet Dahiliye*, Dosya No:331, Gömlek No: 16543

II. Mühimme Defterleri

- 3 Numaralı Mühimme Defteri 966-968/1558-1560, *Özet-Transkripsiyon-İndeks*. (1993). Ankara: Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü Osmanlı Arşivi Daire Başkanlığı Yayınları.
- 7 Numaralı Mühimme Defteri 975-976/1567-1569, *Özet-Transkripsiyon-İndeks, II*. (1999). Ankara: Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü Osmanlı Arşivi Daire Başkanlığı Yayınları.
- 7 Numaralı Mühimme Defteri 975-976/1567-1569, *Özet-Transkripsiyon-İndeks, III*. (1999). Ankara: Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü Osmanlı Arşivi Daire Başkanlığı Yayınları.
- Paşazade, O. (2006). 9 Numaralı Mühimme Defteri 977-978/1569-1570, *Özet ve Transkripsiyon*. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). M.Ü. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü. İstanbul.
- Çakır, İ.E. (2006). 10 Numaralı Mühimme Defteri'nin Transkripsiyon ve Değerlendirilmesi. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Atatürk Ü., Sosyal Bilimler Enstitüsü. Erzurum.
- 12 Numaralı Mühimme Defteri 978-979/1570-1572, *Özet-Transkripsiyon ve İndeks, I*. (1996). Ankara: Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü Yayınları.
- 12 Numaralı Mühimme Defteri 978-979/1570-1572, *Özet-Transkripsiyon ve İndeks, II*. (1996). Ankara: Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü Osmanlı Arşivi Daire Başkanlığı Yayınları.

- Kahveci, G. (1998). *29 Numaralı Mühimme Defteri (976/1584) Tahlil-Özet- Transkripsiyon.* (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). İ.Ü., Sosyal Bilimler Enstitüsü. İstanbul.
- Yıldız, M. (2005). *92 Numaralı ve 1657-1658 Tarihli Mühimme Defteri.* (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). F.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü. Elazığ.

Yazma Eserler

- Adâ’i Şirâzi ve Selim-Nâme.* (2007). haz: Abdüsselam Bilgen. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Abdi Beg Şirazi. (2011). *İranlı Tarihçilerin Kaleminden Çaldıran (1514).* haz. Vural Genç. İstanbul: Bengi Yayınları.
- Abdüllatif Kazvini. (Eylül 2011). *Safevî Tarihi, Çev.* Hamidreza Mohemmednejad. Ankara: Birleşik Yayınları.
- Abû Bakr-i Tihri. (1964). *Kitâb-ı Diyârbakriyya-Akkoyunlular Tarihi-II.*Cüz. yayınlayanlar: Faruk Sümer, Necati Lugal. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Ali Emiri (1308). *Osmanlı Vilayat-ı Şarkiyesi.* İstanbul.
- Ali Saib. (1304). *Memâlik-i Vilayet-i Osmaniyye.* İstanbul: Darüşşafaka Yayınları.
- Budak Münşi Kazvini. (2011). *İranlı Tarihçilerin Kaleminden Çaldıran (1514).* haz. Vural Genç. İstanbul: Bengi Yayınları.
- Celalzade Mustafa. (1990). *Selimnâme.* haz: Mustafa Çuhadar ve Ahmet Uğur. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Gelibolulu Mustafa Ali. (2009). *Künhü’l-Ahbâr, Cilt:I, Tıpkı Basım.* Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Gıyaseddin Hondmir. (2011). *İranlı Tarihçilerin Kaleminden Çaldıran (1514).* haz. Vural Genç. İstanbul: Bengi Yayınları.
- Hasan-ı Rumlu. (2006). *Ahsenü’t-Tevârih.* çev: Mürsel Öztürk. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Hoca Sadeddin Efendi. (1979). *Tacü’t-Tevârih, Cilt:IV.* yalınlaştıran: İsmet Parmaksızoğlu. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Hurşah. (2011). *İranlı Tarihçilerin Kaleminden Çaldıran (1514).* haz. Vural Genç. İstanbul: Bengi Yayınları.
- İdris-i Bitlisi. (2001). *Selim Şah-Nâme.* çev: Hicabi Kırlangıç. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Kızılbaşlar Tarihi (Tarih-i Kızılbaşan).* (Şubat 2015). Tercüme ve Notlar: Tufan Gündüz. İstanbul: Yeditepe Yayınları.
- Mustafa Nuri Paşa. (2008). *Netâyicü’l-Vukuât.* haz: Yılmaz Kurt. Ankara: Birleşik Yayınevi.
- Oruç Bey (Don Juan). (Ocak 2014). *Elçilik Katibinin Kaleminden Safeviler,* çev. Leyla Aksüt Kuzucular. Ankara: Yurt Kitap-Yayın.
- Rumlu Hasan. (2004). *Şah İsmail Tarihi (Ahsenü’t-Tevârih).* çev: Cevat Cevan. Ankara: Ar-
dış Yayınları.
- Solakzâde Mehmed. (1297). *Solakzâde Tarihi.* İstanbul.

Şerafeddin Han. (2010). *Şerefnâme*. çev: Rıza Katı. İstanbul: Yaba Yayınları.

Tetkik Eserler

- AFYONCU, E. (2010). *Sorularla Osmanlı İmparatorluğu-II*. İstanbul: Yeditepe Yayınları.
- AKDAĞ, M. (2010). *Türkiye'nin İktisadî ve İçtimai Tarihi*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- AKGÜL, S. (2009). *Amerikan ve İngiliz Raporları Işığında Dersim*. İstanbul: Yaba Yayınları.
- AKGÜNDÜZ, A. (1991). *Osmanlı Kanunnâmeleri ve Hukukî Tahlilleri*, 3. Kitap, *Yavuz Sultan Selim Devri Kanunnâmeleri*. İstanbul: Fey Vakfı Yayınları.
- ANTRANİK. (2012). *Dersim Seyahatname*, İstanbul: Aras Yayınları.
- AYDIN, D. (1998). *Erzurum Beylerbeyliği ve Teşkilatı*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- BULUT, H.İ. (2003). *Şah İsmail-Yavuz Selim Mücadelesi ve Ulemânın Rolü: Kemal Paşazâde Örneği, Hüseyin Gazi Kültür ve Sanat Vakfı Birinci Uluslararası Şah İsmail Hatai Sempozyumu*. 9-11 Ekim. Ankara.
- COŞAR, Z. (2014). *40 Bin Alevi Öldürülmedi mi*. İstanbul: Kaynak Yayınları.
- ÇALIŞLAR, İ. haz. (2010). *Dersim Raporu*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- DANIK, E. (1993). *Koç ve At Şeklindeki Tunceli Mezar Taşları*. Ankara: Türk Kültürü Araştırma Enstitüsü Yayınları.
- Dersim Raporu* .(2010). Yayına Haz. İzzettin Çalışlar. İstanbul: İletişim Yayınları.
- FELSEFİ, N. (2011). *İranlı Tarihçilerin Kaleminden Çaldıran (1514)*. haz. Vural Genç. İstanbul: Bengi Yayınları.
- FIRAT, M. Ş. (2007). *Doğu İlleri ve Varto Tarihi*. İstanbul: IQ Kültür Sanat Yayıncılık.
- GÖKDAĞ, B.A. (2004). *Selimmâmelerde Osmanlı-Safevî İlişkileri, Hüseyin Gazi Kültür ve Sanat Vakfı Birinci Uluslararası Şah İsmail Hatai Sempozyumu*. 9-11 Ekim. Ankara.
- GÜLENSOY, T. (1986) *Doğu Anadolu Osmanlıcası - Etimolojik Sözlük Denemesi-*. Ankara.
- GÜLENSOY, T.- Buran, A. (1992). *Tunceli Yöresi Ağızlarından Derlemeler*. İstanbul: Boğaziçi Yayınları.
- GÜNDÜZ, T. (2015a). *Son Kızılbaş Şah İsmail*, İstanbul: Yeditepe Yayınları.
- GÜNDÜZ, T. (2015b). *Kızılbaşlar, Osmanlılar, Safeviler*, İstanbul: Yeditepe Yayınları.
- İNALCIK, H. (2006). *Osmanlı İmparatorluğu Klasik Çağ (1300-1600)*. çev: Ruşen Sezer. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- KOP, K.K. (1982). *Araştırma ve Düşüncelerim*. Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları.
- MİROĞLU, İ. (1990). *Kemah Sancağı ve Erzincan Kazası (1520-1566)*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- OCAK, A.Y. (2014). *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler (15-17. Yüzyıllar)*. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- REFİK, A. (1989). *Anadolu'da Türk Aşiretleri*. İstanbul: Enderun Yayınları.
- SAVAŞ, S. (2013). *XVI. Asırda Anadolu'da Alevilik*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- SERDAR, M.T. (2008). *Mevlâna Hakîmüddin İdris-i Bitlisî*, İstanbul: Ötüken Yayınları.

- SEZEN, T. (2006). *Osmanlı Yer Adları (Alfabetik Sırayla)*. Ankara: Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü Yayınları.
- SÜMER, F. (1999). *Safevi Devleti’nin Kuruluşu ve Gelişmesinde Anadolu Türklerinin Rolü*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- ŞENER, C. ve HEZARFEN, A. (2003). *Osmanlı Belgeleri’nde Dersim Tarihi*. İstanbul: Etik Yayınları.
- TAŞ, K.Z. (2004). *Şah İsmail ve Erzincan: Safevi Devleti’nin Kuruluş ve Nitelikleri Üzerine Bir Değerlendirme. Hüseyin Gazi Kültür ve Sanat Vakfı Birinci Uluslararası Şah İsmail Hatai Sempozyumu. 9-11 Ekim*. Ankara.
- TANSEL, S. (1969). *Yavuz Sultan Selim*. Ankara: MEB Yayınları.
- TAŞTEMİR, M. (1999). *XVI. Yüzyılda Adıyaman (Behisni, Hısn-ı Mansur, Gerger, Kâhta) Sosyal ve İktisadî Tarihi*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- UZUNÇARŞILI, İ.H. (2006). *Osmanlı Tarihi, Cilt:II*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- UZUNÇARŞILI, İ. H. (2003a). *Anadolu Beylikleri*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- UZUNÇARŞILI, İ. H. (2003b). *Osmanlı Tarihi, Cilt:III-I*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- ÜNAL, M. A. (1999). *XVI. Yüzyılda Çemişgezek Sancağı*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- YILMAZÇELİK, İ. (1996). XVIII. Yüzyıl İle XIX. Yüzyılın İlk Yarısında Diyarbakır Eyaletinin İdari Yapısı ve İdari Teşkilatlanması, *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Tarih Bölümü Tarih Araştırmaları Dergisi*, 18 (29): 217-232.
- YILMAZÇELİK, İ. (2011). *Osmanlı Devleti Döneminde Dersim Sancağı*. Ankara: Kripto Yayınları.
- YOLGA, M.Z. (1994). *Dersim (Tunceli) Tarihi*. Ankara: Türk Halk Kültürünü Araştırma ve Tanıtma Vakfı Yayınları.

EKLER

Ek 1: Yukarıda verilen, Osmanlı’nın Kızılbaş takibi ile ilgili arşiv belgelerinin tablo görünümü

Gönderildiği Yer	Tarih	Konu	Mühimme/BOA
Kangırı (Çankırı)	976/1568	Kangırı’nın (Çankırı) Hisarcık köyünden Küçük Ali isimli şahsın, şer’ a davet olduğunda, “Kızılbaşlıktan dönmezem” dediği için tutuklanması ve o yörede kadınlı erkekli ibadete katılanların bildirilmesi	7-III/2454
İçil (İçel)	976/1568	İçil’de bulunan Kızılbaşların yakalanıp hapsedilmeleri	7-II/1687

Rûm	977-978/ 1569-1570	Amasya Sancağında 37 neferin Kızılbaşlığının sabit olduğu, 22 neferin ise şer' ile teftiş edilip, Kızılbaş olanların haklarından gelinmesi, başka suçları olanların gönderilmesi	9/102
Çerkes-Keskin (Kırıkkale)	977-978/ 1569-1570	Balışeyh karyesinden Buki nam kimesnenin Kızılbaş olduğuna dair şikâyet gelmesi ve Kızılbaşlığı sabitse hakkında gelinmesi	9/173
Koyulhisar (Sivas)	978-979/ 1571-1572	Ebu Cafer karyesinde Kızılbaşların olduğu şikâyetinin alındığı ve bu konuda gereğinin yapılmasının istenmesi	10/279
Amasya/Merzifon	978/1571	Amasya ve Merzifon'da şer'a aykırı hareketlerde buldukları ve Kızılbaş oldukları sabit olan şahısların tutuklanarak Südde-i Saâdet'de gönderilmesinin istenmesi	12-I/619
Kastamonu/ Küre/ Taşköprü	979/1571	Taşköprü'nün Hacıyülük, Karacakaya ve Kızılcaviran köylerinde Kızılbaşlar olduğuna dair Hamidbükü köylüleri şikâyetinin araştırılması ve ele geçirilenlerin hapsedilip neticenin arz edilmesi	12-II/816
Zulkadriye (Maraş)	984/1577	İran ile ilişkisi olan Râfıziler'in aher suç ile katledilmesi, olmayanların hapsedilmesi	29/488
Pesyan ve Pojyan (Diyarbakır)	984/1577	İran ile ilişkisi olanların araştırılıp suçu sabit olanların aher bahane ile katledilmesi	29/489
Bozok-Kırşehir	984/1576	İran ile irtibatı olanların başka bahane ile idam edilmesi, sadece Râfizi olanların Kıbrıs'a sürgün edilmesi	29/490
Rûm	984/1576	Sivas'a karib Alıpınarı ve çevre ahalisinden İran'a meyl edenlerin aher bahane ile katlolunmaları, sadece Râfizi olanların ise Kıbrıs'a sürgün edilmesi	29/491
Malatya	1204/1790	Karacahan nam karyeye gelen Veli Dedeoğlu Babo Dede ile Abdulvahab Dede nam Kızılbaşların kendi karyelerine sürülmeleri	Cevdet Dahiliye, 260/12952

Sivas	1238/1823	Sivas’a tabi Uzan karyesi malikâne vakf olarak Mahmud bin Hacı Ali’in tasarrufunda iken, Kızılbaş olması hasebiyle elinden alınıp başkasına verildiğine dair	Satın Alınan Evrak, Sivaslı Ali Baba Zaviyesi Evrakı, 8/5
Varna	967/1559	Keligra Hisarındaki Sarı Saltık Zâviyesinde ehl-i sünnetten olmayan Isık tâifesinin sürülmesi	3/418
Varna	968/1560	Tekkelerde ehl-i sünnet’ten olmayan Işıkların men edilmesine dair	3/473
Filibe	984/1577	Filibe’ye tabi karyelerde Hurufi olanların şer’ ile cezalandırılmaları	29/237
Musul’dan arz	1042/1632	Musal’da sakin Mehmed’in Kızılbaş olması sebebiyle evinin müzayedede satıldığına dair	İbnülemin Maliye 11/952
Revan	1140/1727	Revan, Kirpi nahiyesi Armutlu karyesinden İsa oğlu Himmet’in timar ciheti, “Kızılbaş timar tasarrufu hilaf-ı kanundur” diye Alay Beyi tarafından ref’ ettirilmiş ise de buna dair bir kanun olmadığından timarın tekrar tevcih edilmesi	Cevdet Timar, 10/474
Edirne	1371/1900	Edirne’ye bağlı Ortaköy Kazası’nın Müslümanlığı bırakarak Kızılbaşlık yolunu seçen karyelerinde iptidaiye açılması	Dahiliye Mektubi Kalemi, 2317/55.
Bahkesir	1325/1907	Bahkesir’deki Çetmi köylerine Haleb’den ayin (cem’) için gelen Kızılbaş dedelerinin yakalanıp liva dışına çıkarılması	Yıldız Umumi, 80/45
Şiir	1327/1909	Bir Kızılbaşın müfti-yi islâm olmasından dolayı, şeriatın elden gittiğine dair şiir	Yıldız Esas Evrakı, 30/86

DERSİM ALEVİLERİ'NİN YARATICI BİR DENEYİM ALANI OLARAK RİTÜEL - ZAHİR İLE BÂTİN'İN KARŞILAŞMASI VE İYİLEŞME

Gülcüzcülcü YÜRÜR*

Öz

Ritüel esnasında kurulan etkileşim alanı Dersim Alevi toplumlarının bu dünyadaki (dina) gündelik yaşamı düzenlemelerinde ve gündelik, fani, dünyanın karşısı olarak düşünölen baki dünyayla (a-dina) iletişim kurmalarında merkezi rol oynar. Hakk, Hakk'a ulaşmış evliya ve karşılaşmayı talep eden cemaat (talipler) arasında, birey ve cemaat arasında, hatta cemaate bağı olmayan (yaban) dünya ile evcil dünya arasında, ritüel yoluyla bir etkileşim alanı kurulur. Bu alanı kuran ve yürüten özneler kimlerdir? Yaşanan deneyime anlam kazandıran ve bu anlamın aktarılmasını sağlayan simgeler nelerdir? Birbiriyle etkileşime giren özneler ve alanlar nasıl birbirinden ayrılır, mekandaki ve zamandaki sınırlar nasıl çizilir? Bu soruların cevapları, Dersim örneğinde ve özellikle ritüel simgelerinin ve mekanlarının iyileştirme işlevleri merkeze alınarak, araştırılmıştır. Bu yazının bulguları, Dersim bölgesinin Tunceli Merkez, Hozat, Nazımiye, Pülümür ve Ovacık ilçelerinde ve Erzincan'da Alevi nüfusun yoğun yaşadığı; Erzincan Merkez, Ulalar, Çayırılı, Bük, Abige, Göbürge gibi ilçelerde ve köylerde yapılan alan görüşmelerinin kayıtları temelinde geliştirilmiştir. Makalede, yaratıcı bir deneyim olarak ritüelin özneleri, simgeleri ve alanları tanımlanmış ve tartışılmıştır. Araştırmanın sonucu olarak şunu söylemek mümkündür: Geleneksel Dersim Alevi toplumunda, geçici olan (yalan dünya) ve kalıcı olan (varlık, gerçek) arasındaki gerilim, değişimin (felek), kalıcı olanın kurallarına (kanun, hak) uyum sağlanmasıyla, aşılır. Ancak, kalıcı olanın, kendini geçici olan yoluyla fark ettiği ve ifade ettiği bir deneyim yaşadığı, düşünölmür. Değişim ve sabitlik arasındaki krizin çözüldüğü, deyim yerindeyse, yeni bir senteze ulaşılan yerler ve zamanlar, bir akış içinde, ritüel sürecini oluşturur. Ritüel süreci, değişimi ve tekrarı; zaman ile mekandaki hareketleri, bir düzene sokarak, topluma süreklilik kazandırır.

Anahtar Kelimeler: Dersim, Alevilik, ritüel, ritüel simgeleri, sınırlar ve eşikler

RITUAL AS A CREATIVE FIELD OF EXPERIENCE FOR THE DERSİM ALEVI - THE ENCOUNTER BETWEEN THE "ZAHİR" AND "BÂTİN" AND HEALING

Abstract

For the Alevi of Dersim, the field of interaction constructed during ritual plays a central role in regulating daily life in the temporary world (*Dinâ*), and in communicating with the eternal world (*a-dinâ*), described as the counterpart of the mortal world. A field of intera-

* Yrd. Doç. Dr., İstanbul Kemerburgaz Üniversitesi, Tıp Fakültesi, Tıp Tarihi ve Tıp Etiği Bölümü, İstanbul/Türkiye, kizilca2002@yahoo.com
DOI: 10.12973/hbvd.76.175

ction is constructed between the ultimate Truth (*Hakk*), the saint who became one with the ultimate truth (*evliya*), and the community of truth seekers (*talipler*). Interaction is also constructed between individuals and their community and even between the world of the wild existing outside the community and the domesticated world. Who are the subjects constructing and bringing to life the ritual field? What are the ritual symbols giving meaning to the ritual experience and transmitting it to newcomers? How the interacting subjects and fields separated from each other are, how are the lines of demarcation drawn? The answers to these questions have been investigated in Dersim, with a specific focus on the healing functions of ritual symbols and ritual spaces. The findings are based on recordings from fieldwork in the city of Tunceli and the districts of inner Dersim, such as Hozat, Nazımiye, Pülümür and Ovacık and also in districts of Erzincan such as the Erzincan city, Ulalar, Çayırılı, Bük, Abige, Göbürge, where the Alevite population predominantly lives. In the article, the subjects, symbols and fields of ritual as a creative experience are defined and discussed. As an overall statement, in the traditional Dersim Alevi community, the tension between what is Temporary (the daily world) and what is Permanent (true being, existence) is overcome through harmonizing Change (*Felek*) with the laws of the Permanent (Ultimate truth, law and will of truth). However, it is suggested that the Permanent being acquires awareness of its existence and expresses itself, goes through an experience, through the Temporary. The places and times where the crisis between the Permanent and the Temporary gets resolved and where, so to say, a new synthesis is reached, are make up the ritual process. The ritual process, through organizing Change and Repetition, movements in time and space provides continuity to the community.

Keywords: Dersim, Alevism, ritual, ritual symbols, borders and thresholds

1. Giriş

Dersim Alevi toplumlarının ritüel pratiklerinde ve kaynak kişilerin başarılı ritüel örneklerine referans verdikleri anlatılarda, “bilinebilir” olan ve “sır” olan; yani dünya (dinâ) ve dünya-olmayan (a-dinâ) arasında bir etkileşim alanı kurmanın mümkün olduğu ve ritüel esnasında bu etkileşimin gerçekleşebileceği düşüncesi hakimdir. Ritüel esnasında, bir aynanın iki yüzü gibi birbirini tamamlayan; dinâ ve a-dinâ arasındaki sır perdesinin aralanması, kaldırılması ve aşılması hedeflenir. Burada amaç, yaratılıştan önce bir olan ve yaratılıştan beri parçalanmış olan varlığın, dolayısıyla cemaatin, anlık birleşmesidir¹. “Batın ve zahirin ölümden önce karşılaşması” ve “iki yarıya bölünmüş bütünlüğün tamamlanmasının mümkünatı” motifi, örneğin, Alevi miraç anlatısında, Mirac’a çıkmış Muhammed’e sır perdesinin aralanması ve Ali’nin elinin perdenin ardından uzanması, Ali’nin Muhammed’e, diğer yarıyı, daha yeryüzündeyken, Muhammed’de kalmış olan elmanın diğer yarisini vermesi ve böylece batın ve zahirin birbirine değmesi, alışverişi girmesi, anında da, kendini gösterir².

Ritüel esnasında, kutsal olanın deneyiminin doğrudan yaşanacağı bir zaman ve yer oluşturulur³. Bunun için, gündelik ortamdaki bir alan, gündelik olanın içinden ayrılır⁴. Bu yer sınırlandırılır ve kutsanır: Örneğin Dersim bölgesinin pek çok köyün-

de, dedenin kestiği bir şılan (kuşburnu) dalından oluşturulan bir halka, talibin içine girip çıkarak arındığı, onu hastalıklardan temizleyen bir kutsal çembere dönüşebilir⁵. Dersim arazisinde yaban dünyanın ve tarlaların; dağın ve yaylanın sınırlarının belirsiz ve birbirinin içine geçer nitelikte olması nedeniyle, bu "içeri-dışarı" ayırımı, sınırların bilinmesi, ritüel esnasında olduğu gibi, gündelik yaşamda da, büyük önem taşımaktadır.

Bu yazıda, Dersim bölgesinin Tunceli Merkez, Hozat, Nazımiye, Pülümür ve Ovacık ilçelerinde ve Erzincan'da Alevi nüfusun yoğun yaşadığı; Erzincan Merkez, Ulalar, Çayırılı, Bük, Abige, Göbürge gibi ilçelerde ve köylerde yapılan alan görüşmelerinin kayıtlarından faydalanarak, Dersim Alevi kültürünün ritüel yoluyla kurduğu etkileşim alanları tanımlanmış ve tartışılmıştır. 2012 yılından beri, bölgenin yerel iyileştirme geleneğinin incelenmesi ve kayıt altına alınması amacıyla yürütülen alan çalışmasında kaydedilen (halen yayına hazırlanmakta olan) görüşmeler, bu tartışmanın temelini oluşturmaktadır⁶.

Burada kavramsallaştırıldığı şekliyle ritüel, temel bir iletişim yöntemi olarak iş görmektedir. Hakk, Hakk'a ulaşmış evliya ve karşılaşmayı talep eden cemaat (talip-ler) arasında, birey ve cemaat arasında, hatta cemaate bağlı olmayan (yaban) dünya ile "evcil" dünya arasında, ritüel yoluyla bir etkileşim alanı kurulur. Bu alanı kuran ve yürüten özneler kimlerdir? Yaşanan deneyime anlam kazandıran ve bu anlamın aktarılmasını sağlayan simgeler nelerdir? Birbiriyle etkileşime giren özneler ve alanlar nasıl birbirinden ayrılır, mekandaki ve zamandaki sınırlar nasıl çizilir? Bu soruların cevapları, Dersim örneğinde araştırılmıştır.

Bu soruların en azından kapsamının anlaşılması için, ritüel esnasında kurulan; cemaat ve pir arası etkileşim, "darık (tarık, asa, evliya, ziyaret)" gibi ritüel simgeleriyle kurulan etkileşim, Ana Buyere, Ağır Göl gibi kutsal göller, Düzgün, Haskar, Jele, Sülbüs gibi kutsal dağlar ve Abdal Musa'nın askerleri sayılan ağaçlar içeren korular gibi yaban alanlarla, Düzgün'ün doru atı, beyaz kartalı, Kureş'in beyaz ve kırmızı kurtları gibi kutsal hayvanlarla, kurulan etkileşim, çoğunlukla ritüel esnasında kutsallığının sınırları çizilen ve ritüel sonrası gündelik işlevine dönen ritüel mekanyla etkileşim ve sınır taşlarının kutsallığında, mevsim dönümü ritüellerinde kendini gösteren, mekan ve zamandaki sınırlarla kurulan etkileşim, kısaca ele alınmıştır.

Böyle bir sınıflandırma çalışmasının, duygu, algı ve zihinle; kolektif bir hal içinde yaşanan bir bilme deneyimini sabit tanımlara hapsedmek; farklı ocakların ve hatta farklı köylerden taliplerin kavramlarındaki farklılıkları hiçe saymak gibi bir dezavantajı vardır. Yine de, en azından ana hatlarını çizerek, anlamayı kolaylaştırmak için, bu yazıda ritüel esnasında cemaatin etkileşime girdiği varlık, simge, zaman ve mekanlar, birkaç başlıkla örneklenecektir:

2. Çağırılan kutsallık

2a. Hakk: “Varlık, ortaya çıkmadan önce, Hakk’ta gizliydi. Hakk varlığı yarattı, ama yarattığını göremedi. Yarattığını insanın gözüyle görmek istedi. Tüm eşyanın bilgisini ona öğretti. Şeytan bile onun emrindedir. Bu yol ona doğrudur.”⁷. Aşkirekli Hıdır Demir’e göre, “yolumuz Ana Fatma’dır. Sır Ali’dir”⁸. Hakk, insanın içindeki bir cevherdir. Varlığın tüm bilgisi ondadır. İnsan, varoluşu ve kendini anlamak için, yani ilim sahibi olabilmek için, onu gönlünün derinliklerinden çıkarır. Ama orada, cevherin üzerini örten, nefsin tortuları, insanın Hakk’kı kaybetmesine yol açar. Bu benzetme, Erzincan’dan Ali Hıdır Çetin Dede tarafından şöyle aktarılmıştır: “Kör bir yılan vardır. Bu yılan geceleri otlamaya çıkar. Gözleri yoktur, ama dilinin altında yeşil bir taş saklar. Bu cevher gece karanlığında bile güneş gibi parlar. Yılan bu taşı ağzından çıkarıp, yere koyduğu zaman, bütün otları seçer. İşte bu yılan böyle otlar. Ama bu taşın kıymetini bilen avcılar var, bunun peşine düşüyor. Yılan avcıyı göremez, ama taşı görür. Avcı da taşı görür, ama alırsa yılan hemen peşine düşebilir. Bu yılan çok hızlıdır, bir canavardır, sokup öldürür. Ne yapsın? Avcı taşın üstünü çamurla örtüyor. Yılan taşı göremez, arar, bakar, bulamaz, aç kalır. Yılan iyice telaşlanmışken, avcı çamurla beraber taşı kapar, götürür”⁹.

Erdal Gezik’e göre, Dersim Alevileri arasında en yaygın konuşulan dil olan Kırmançki’deki, “*Wayir*” (sahip) ve “*Xade*” (kendini veren, kendini bilen), hakkın özelliklerine işaret eden isimleridir (Gezik ve Çakmak, 2010: 93-94). Belirgin bir şekilde, Hakk’ın bilmekle, bilgiyle ilişkisi vardır. Hakk tüm varlığa sirayet etmiş olduğundan, Hakk’ın kendini bilmesi, ya da insanın kendindeki Hakk’ı bilmesi, varlığın tüm ilimlerine ulaşması demektir. Bu nedenle, gök ilmi (ilm i Cavidan: Astronomi ve astroloji), yer ilmi (ilm i Ledûn: Doğa bilimleri ve tıp), hakikatin ilmi (ilm i Hikmet: Felsefe) gibi ilimlerin tümünde bilgiye erişmek için, Hakk’la etkileşime geçmek gerekir. İşte tam da bu nedenle, ritüellerin pek çoğunda, iyileştirme uygulamaları da gerçekleşir, yıldız ilminin bilgilerini temel alan yıldıznameler, aynı zamanda dini metinlerdir. Hakk, mutlak ilim ve bilgi demektir ve bu, tıp gibi pratik bilgileri de kapsar.

Felaket ve dermanlar Hakk’ın kaynağından gelir ve buradan dağılır. “Hastalık ve büyük olayları Hakk verir, ufak tefek olaylar maruzattır”¹⁰. “Hakk’la yüzleşenlerin kerameti olur. Hakk onlara nefes verir”¹¹. *Tewt* (esriklik hali, vecd) esnasında pirlere sından haber vermesini; ocaklarına gelen hastalara şifa vermesini sağlayan nefes, Hakk’tan verilen ve, mesela Aşkirek’teki bir rehber ocağı olan Şih Ahmet Ocağı’ndan Aydın Güven’in, “İsa’nın nefesi” olarak tanımladığı, bu nefestir. Şih Ahmet Ocağı’ndan Aydın Güven’in dediği gibi, “Dedeler el verir. Ama nefes Hakk’tan gelir”¹².

Hakk, aynı zamanda, mutlak adalet demektir, yani, hak temelinde kurulu bir kanunun sahibi olarak, ritüellerde cemaatin çağırıldığı, yüce bir hakimdir¹³. Hakk’ın hukukunun geçerli olduğu mahkemeye, “Yüce Divan” adı verilir.

Hakk, "Cümlenin birliği" olarak tanımlanır, varlıktır ve gerçektir. Aslında ritüel eylemiyle birbiriyle etkileşime geçen her şey Hakk'ın bir parçası kabul edildiğinden, tüm Alevi ritüellerinin "Hakk'ın kendi kendisiyle karşılaşması" ya da "kendinin farkına varması" amacıyla yapıldığı da, düşünülebilir.

Hakk, zahir âleme, görevlendirdiği kişiler yoluyla müdahale eder. Kureyşanlı Mahmut Yıldız Dede'ye göre, "Hakk tarafından "emirli" gelen kişiler, daha doğmadan önce görevlere atanan, Hakk'ın emriyle zahir âleme gönderilmiş olanlardır ve "görevleri zahir âlemde görünür olsa da, emirleri batın âlemde yazılmıştır"¹⁴. Erzincan'dan, Hasan Ağırşöl Dede'ye göre de, "ancak, Hakk ile etkileşime geçmek ve onun emrini üstlenmek için, önce emirli gelen kişinin, kendinin farkına varması ve görevini razı olarak üstlenmesi gerekir"¹⁵. Erzincan Ulular'dan zakir Koço Dede, bunu şöyle özetlemiştir: "Hakikat rıza kapısından geliyor. Rıza şehri ademde olur"¹⁶.

Hakk'ın emrine rıza gösteren bir insan, mükemmel düzenin işlediği bir bütünlük, bir "kent" olarak tanımlanır. Erzincan Başköy'den Ali Hıdır Dede'ye göre, İmam Cafer Sadık'ın Buyruğunda tarif edilen Rıza Şehri, herkesin bütün gereksinimlerinin karşılandığı, ama bu paylaşımın karşılıklı rıza ile gerçekleştiği bir toplumsal düzene işaret eder (Çetin, 2013:299-305). Emirli gelen, görevine rıza gösteriyorsa, hizmetini öğrenmesi için ona rehberlik edecek bir pire bağlanır. Pir, onun yetişmesi için tüm gereksinimlerini karşılar. Pirinin kim olduğu, genellikle "emirli" kişiye rüyasında Hakk tarafından gösterilir. Pirinin yanında olgunlaşan ve hizmete hazır hale gelen ise, pirinden el alır. Böylece pir, ona Hakk'tan gelen nefesi, kendi yetiştirdiği öğrencisine aktarmış olur.

Aslında, toplumsal yapı ya da ilahi düzen kavramlarının kalıcı sistemi ile, "birey" ya da "fani dünya" kavramlarının geçici ögesi arasındaki ilişki, tam da, "emir ve rıza" ikileminde yansımaları bulur. Emir ve rızanın örtüşmesi, bireyin emrini kendi rızasıyla arzulanması ideal durumdur, böylece kalıcı sistem ve geçici parça arasında uyum gerçekleşir. Aslında, Dersim Alevi kozmolojisinde insan sağlığının da, parça ve bütün arasında böylesi bir uyum hali olarak tanımlandığı savını öne sürmek mümkündür. İnsan, çevresindekilerin, insan ve doğa varlıklarının rızasını alarak yaşarsa, kendi bedeninin rızasını alarak beslenir ve hareket ederse, hasta olmaz¹⁷.

Sarı Saltuk Ocağı'ndan Hüsnüye Ana, 3 gün süren, annesinden ve babasından el alma ritüelini, oldukça canlı ve ayrıntılı bir şekilde anlatmıştı¹⁸. Bu ritüelin temel bir unsuru, Hüsnüye Ana'nın hakikatten gelen bir hale kendini açmaya hazır olduğunu göstermesi, örneğin kendini kaptırarak semah esnasında pervaz dönmesi ve anne babasının ondan razı, Hüsnüye Ana'nın da üstlendiği görevden razı olduğunun, cemaat huzurunda teyit edilmesiydi. Özetle, Dersim Ocaklarının öğretileri açısından, Hakk ile insanlar arasındaki etkileşimde temel belirleyiciler, "emir" ve "rıza"

kavramlarıdır. “Emir” kanun ve düzene işaret ederken, “rıza” arzu, istek ve sevgiye işaret eder.

2b. Evliyalar, pirlar: Dersim’deki ocakların tümünün cediti evliyadır, dolayısıyla Naciye ve Şit soyundan (güruh u Naciye) gelirler. Evliyalar bir ocağın sahibidir (*wayir*) ve pek çok deyiş (deme) ile onlara seslenilir. Evliyaların, bir aşiretin ya da ocağın “atası” olarak, kendi çocuklarını, soylarını ve taliplerini korudukları düşünülür. Ocak atalarının, her örnekte bir keramet göstererek belirledikleri ocak mekanına, “Hews” denir ve bu mekanlar, onlarla etkileşime geçmek için ziyaret edilir. Bu evliyalar, içinden çıktıkları toplum ile, batın dünya arasında, her ikisinde de yaşayan araçlar olur. Aracılık hali, “şefaet etmek” kavramıyla tanımlanır ve dualarda, örneğin “ceddim Kureyşin şefaati üzerimizde olsun” gibi, ritüel yürüten dedenin atasının aracılığı talep edilir. Evliyalar sadece ritüel anında ya da, çağrıldıklarında görünmezler: Top atarak, atlarıyla mekanlarından geçerek ya da rüyalarda görünerek, kendi iradelerini gösterirler¹⁹. Bunlar arasında, Düzgün Baba, Kureyş Baba, Munzur Baba ve Sarı Saltuk, Ağuçan, Baba Mansur, Derviş Cemal gibi örnekler sayılabilir.

Ritüel esnasında, bir ocağın asası, bu ocağın atasının içinde yaşadığı bir taşıyıcı olarak iş görebilir. Bu asalara “evliya”, “erkan” veya “mar” (yılan), “darık” (tarık), “jiare” (ziyaret) de denir. Asalar yılda bir kez “gömleklerinden” çıkarılıp, yıkanır ve musahiplik erkanı esnasında, katılımcıları “tarikât altına sokmak” için kullanılır. Böylece, ocağın sahibi, atası, soyunun yanı sıra, darık’ın içinde de, fiziksel varlığını sürdürebilir²⁰.

Dersim’de çok bilinen darıklar arasında, Baytar Nuri’nin anılarında isminin geçmesiyle özellikle şöhret kazanan, Kistim evliyası (Kıştim marı), Düzgün Baba’nın asası olduğu söylenen Bük evliyası, Harige’deki “More sur” (kırmızı yılan) sayılabilir. Bük evliyasının, Düzgün Baba’nın kendi asası olduğunu, bu ocağın dedesi de teyit etmiştir²¹. Bir darık (evliya), bulunduğu ocağın sahibidir, bu yere bakanlar ona hizmet eder ve darık bu yerin ismiyle anılır. Örneğin, Moro Tar asası Tar köyündedir, hala bu köydeki bir ailenin evindedir. “Tar köyünde yaşayan halk, Kudanlıdır. Xızır ayında bu evliyanın bulunduğu yerde kurban ve niyaz olur. Asa, bazen ritüel esnasında ya da, bir durumu onaylamadığında, canlanır ve tepki gösterir. Örneğin “Moro Tar evliyasını bir tarihte başkalarına göstermişler. Asa kırılmış ve içinden 4 ayrı noktaya işaret eden bir yazılı kağıt çıkmış”²².

Pir, belli bir ocak ya da aşirete bağlanmayan, tamamen batın aleme ait olan ve kriz durumlarına karşı düzenlenen ritüellerde çağrılan bir varlık olabilir, Hızır ya da Cebrail gibi. Bu varlıklar ritüeller dışında, belli noktalarda (örn. Siliç köyündeki Hızır’ın ağacı, Gole Çetu’daki Hızır Noktası ya da, nehirlerin dirsek yaptığı yerlerde) bir kişiyi denemek istediklerinde (Hızır’ın bazı insanların cömertliğini ve merhametini test etmesi gibi), zor bir durumda kalan ve temiz kalpli biri onları çağırıldığında (çığ

altında kalan yolcuların Hızır’ı çağırması gibi) ve bir haber ilettiklerinde (Cebrail’in peygamberlere ve onların nesline Hak’tan haber getirmesi gibi) kendilerini gösterebilir.

Hızır, Arap Alevileri’nden, Balkan Bektaşî’lerine kadar, tüm Alevi toplumlarında bölgesine göre farklı karakterler gösterebilir. Dersim’de, görüşülen tüm yerel ebe, lokman hekim ve kırık-çıkıkçılar, iyileştirme uygulamasına başlarken Hızır’a dua etmek, Hızır’ı rüyada gördükten sonra iyileştirici olmak, Hızır’ın ziyaret ettiği bir ocaklamadan olmak gibi, Hızır’la bağlantılı bir koldan iyileştiricilik marifetlerini açıklıyordu²³. Sadece Kedek’teki bir cerrah soyu olan Nasoğulları’nın, soyları Danyal Peygamber’e dayandığı için iyileştirme bilgisine sahip olduğu anlatılmıştır²⁴. Baba Mansur Ocağı’ndan Seyit Süleyman Şahin ise, Hızır’ın İlm i Ledun’un sahibi olan, koruyucu ve yol gösterici özelliklerinin yanı sıra, Hakkın emriyle iş gören bir yaratıcı olduğunu vurgulamaktadır:

“Hz. Şah emretti, Hz. Hızıro Nebi’yi çağırdı. Ya Hızıro Nebi, gir şu Karataş’a. Ama Karataş bir ateş şeklindeydi. Girişemedi. O zaman Hz. Şah, Hızıro Nebi’nin belini sıktı. Sıkınca o da bir ateş olup ateş içine girdi. Girince ya Hızır dedi, 8 cenneti yarat, 7 cenemi de yarat. 7 cenemeyi de yarattı, ondan sonra zebanileri de yarattı. Gelip hizmetine dua alınca elinde birkaç parça ateş şeklinde kalmıştı. Hz. Hızır geri döndü, o parçalar filan(?) olmuş. Hızıro Nebi ağlamaya geldi, Hz. Şah dedi ya Hz. Hızıro Nebi nice bin yıl sonra Ademoğlu’nu halk ederim. Ademoğlu’nun belinden gelen aslı nesline katışası gerekir. Çünkü 72 millet Karataş’tan halk edilmiştir, 73 fırka-i naciye sekra-yi şalanan, aktaş’tan halk edilmiştir.”²⁵.

2c. Kutsal göller ve dağlar: Evliyaların içine karışarak sır olduğu dağlar (örn. Düzgün Baba dağı), Ağır Göl gibi, içinde batında bir kentin yer aldığı ya da, Ana Buyere gibi, içinde bir kutsal varlığın yaşadığı göller, kutsalı arayanların etkileşime girdiği, doğa oluşumlarıdır. Örneğin, Hozat’taki Ana Buyere gölünde, Ana Buyere ve kırk hurisinin yaşadığı söylenir²⁶. Bu kırk huri, bir bebeğin doğumu esnasında gelen, anneye doğumda yardım eden ve doğumu takip eden kırk gün boyunca, bebeğin birey olarak bütünleşmesini sağlayan meleklerdir²⁷. Erzincan Çayırılı’daki Ağır Göl’de ise, kıyamet günü kesilecek siyah kurbanlık koç ve Hz. İbrahim’e inen beyaz kurbanlık koç, gölün altındaki yüzlerce odadan birinde beklemektedir²⁸. Burası ayrıca, Hazreti Hasan’ın mekanıdır. Burada, kıyamet günü muradına erecek olan, Hz. Hüseyin’in kızı Zeynep ve Hz. Hasan’ın oğlu Kasım bulunmaktadır²⁹.

2d. Kutsal bitkiler ve hayvanlar: Talibe yardım eden varlık, bir evliya varlığın özelliklerini taşıyan bir bitki, örn. suya koyulunca el gibi açılan bir kurutulmuş bitki olan, doğum yapan kadınlara yardım eden, “Ana Fatma’nın eli” olabilir³⁰. Ritü-

elde kullanılan bitki, temasa geçtiği kişiyi kendi etki alanına alıp, olumsuz etkilere karşı mühürleyebilir. Yukarıda da değinilen, Şılan (kuşburnu) dalı örneğinde, Nazımiye, Ovacık, Pülümür, Kalan, Hozat bölgelerinde Şılan dalıyla bir halka oluşturulurken³¹, Pülümür'ün Aşkirek köyünde, insan boyunda kesilen, düz bir Şılan dalının boylamasına ikiye ayrılarak, bir "kapı" yapıldığı anlatılmıştır³². Şilandan geçirilecek kişi, 3 kere bu halkanın ya da kapının içine girer, dışına çıkar. Bu esnada, dede ona dua verir. Bu ritüel, hasta kişilerin iyileştirilmesi için, ya da, bahar ve yaz arasındaki dönemde, köydeki herkesin sağlığının korunması için yapılır. Ritüeli takip eden ve 3 hafta süren, dalın banyo suyuna atılarak, yastığın altında tutularak, taliple temasını devam ettirmesini sağlayan, ayrıntılı bir akış vardır³³. Burada, ritüelde kullanılan bitkinin yabani dünyaya ait mi, insan tarafından ehlileştirilmiş ve evcilleştirilmiş bir tür mü olduğu, ritüelin anlamı açısından belirleyicidir. İnsanın evcil dünyasına ait olan, buğday, elma, nar gibi bitkiler, daha çok bereket, bolluk, üreme simgeleri olurken, kuşburnu, meşe, ardıc, kayın gibi yabani dünyaya ait bitkiler, sağlık ve kötülüklerden korunmayla ilişkilendirilmektedir. Burada, sağlık bilgisinin insanın yaşam ritmine hükmeden ve insanın kontrolü dışında bir dünyadan, yabani doğadan, geldiği fikrinin bir yansıması görülebilir.

Hükmeden ve hükmedilen ayırımının getirdiği rol dağılımı, hayvanlarda aynı şekilde izlenemez. Örneğin, Başköylü Hasan Efendi'nin sıralamasına göre, en kutsal hayvanlar "turna, koyun ve alabalıktır" (Başköylü Hasan Efendi, 2004: 31) Ancak, ritüele doğrudan katılan bir yabani, bir evcil hayvan vardır: Bunlar, şekil değiştiren darık yoluyla cem esnasında kendini gösteren yılan ve talibi temsilen kurban edilen koyundur. Kendini Hakk yoluna teslim eden talipleri temsil eden kurbanlık koyunlar da, ritüelde yaratılan kutsal alanda, taliplerle etkileşime girer. Örneğin Gırmana cemlerinde, cem esnasında kurbanlık koyunun serbest bir şekilde meydana dolaştığı, cemaatin bir üyesi gibi kabul edildiği, anlatılmıştır. Aynı şekilde, ritüel esnasında okunan nefeslerde (deme) adı geçen ve çağrılan varlıklar da, bir kutsal hayvan, örneğin Kureyş'in kurtları, Düzgün'ün dor atı (Astore Dore), Düzgün'ün beyaz kartalı (Heliya spe), olabilir.

Kutsal göllerin de, kutsal hayvanları vardır. Örneğin, Ağır Göl'den beyaz bir aygır, Ana Buyere'den siyah bir koç çıktığını ve insanların dünyasından bir hayvanla çiftleştiğini anlatan öyküler vardır. Başköylü Hasan Efendi'nin torunu Elif Canpolat, şöyle anlatıyor: "Her sene Ağır Göl'de kurban keserdik. Her evin bir kurbanı olurdu. Kurbanı keserler, kanını göle akıtırlar, ama gölde ne bir kan, ne bir iz, su tertemiz olurdu. Senede bir defa, Cuma günü, buradan beyaz bir at çıkar..."³⁴.

A -dinâ (öte dünya) ve dinâ (bu dünya) arasında gidip gelen kutsal kuşlar da, ritüel esnasında etkileşimi sağlayan varlıklar olarak kabul edilir. Erdal Gezik ve Hü-

seyin Çelik, Dersim İnanç Terimleri Sözlüğü’nde, bu kuşlardan ikisine; Heli ve Sırsaleke kuşlarına değinmektedir:

Çok yüksekte uçan bir kartal türü olan Sırsaleke Bımbareke, *tewt* haline giren dervişlerin ruhlarına eşlik eder ve Haq dünya ile bu dünya arasında gidip, gelir.” (Gezik ve Çelik, 2010:183).

Heli kuşu da, sırlara dalan dervişlere yardım eder. “Dervişler cem tutunca, gaibden haberleri “heli” aracılığıyla gelir. Dervişler, cem sırasındaki yakarılarında Heli’ye de seslenirler ve nerede kaldığını sorarlar” (Gezik ve Çelik, 2010:91).

Kutsal hayvanların derviş aracılığıyla ceme katılmasının yanı sıra, daha önce de belirttiği gibi, bir ritüel nesnesi de, kutsal bir hayvana dönüşebilir. Dersim’de yapılan bazı cemlerde, yukarıda sözü edilen dariklerin (erkan, evliya, değnek, mar) yılanı dönüştüğü anlatılmaktadır. Bu yılanların renkleri ve karakterleri farklıdır. Esas olarak, yılanı dönüşen darikler siyah, kırmızı ya da, boz (beyaz) olarak görünebilir. Bargini’deki karıncalık (bir deri hastalığı) ocağı örneğinde, ocakta bulunan iki darik, biri donuk ve beyaz, biri parlak ve altın rengi iki yılanı dönüşmekteydi. Ocağın gelini darikleri saklayan örtüyü kaldırdıktan sonra, bu iki yılan kaçıp, gittiler. Onların ağzından sürekli dökülen un kesildi, ancak buldukları yuvadan alınan kül, hala *muletsike gewr* (boz karıncalık) döküntülerine sürülerek, bunları iyileştirmektedir³⁵.

“Darık”ların her birininin, halkın tanıdığı, kendine has özellikleri, bir karakteri vardır. Örneğin Dersim’in karakteri ve hiddetiyle iyi tanınan dariklerinden biri, Harige’deki More sur (kırmızı yılan) evliyasıdır. “Bu ziyaret belli zamanlarda Moresur ziyaretinde, üstun’a (ana direğe) asılmış piren’inden (gömleğinden) çıkar. Kırmızı bir yılan donunda gezer. Boz yılan (*more gewr*) ve kara yılan (*more şae*)³⁶ donundaki kızkardeşleriyle kayayı delme yarışı yaptığı kayalıklarda gezer³⁷. Sonra yine evine, ziyaretteki kılıfına (piren) girer”³⁸. “İlkbaharda çıkar, keklik gibi öter, o deliğin (kayada kendi açtığı deliğin) içinden geçer.”³⁹. Şih Memedan Ocağı’ndan ve kendi de, bölgedeki şifalı otlarla merhemler, ilaçlar hazırlayan, ebelik yapan Zeynep Gül, More Sur’un bulunduğu ziyaretin işlevlerini şöyle aktarıyor: “Moresur ziyaretinde, moresur’un vurup, su çıkardığı yerden delikli taşlar çıkar. Bunları çocukların boynuna asarlar. Buranın suyu ve toprağı ilaçtır. Buranın toprağı bir mendile sürülür, bu mendille, insanların ağrıyan yerlerine sürülür. Bu toprak yaradaki iltihabı çeker, doğumu kolaylaştırır, çıbanı kurutur ve elleri pamuk gibi yapar. Ziyaretin suyu, doğum, romatizma, yaralar ve bel ağrısı için çok sağlıklıdır”⁴⁰. Nazımiyeli ebe Emine Polat da, çevredeki ziyaretlerle ilgili olarak, şöyle demişti: “Millet doktora gitti, hasta oldu. Ziyaret eskiden herkesi iyi ederdi”. Görüşmecisi Zeynep Gül örneğinden de anlaşılacağı gibi, Ziyaret’in iyileştirme kudreti, ocağa bağlı soyda da (burada soy Şih Memedan) mevcuttur. Zeynep Gül de, baba tarafından Moresur ocağındandır. Yap-

tığımız görüşme esnasında, şifalı bitkiler ve bunların kullanımı hakkında zengin bilgi sahibi olduğunu saptadık⁴¹.

“Harige halkı, bu ziyareti çok ihmal etmişti. Burada çerağ uyandırmıyor, kurban kesmiyordu. Bir Perşembe, bir kadın ziyaretin penceresinden duman çıktığını gördü. Ziyaret kendi kendine bir bezin ucunu yakmış, çerağ yapmıştı. Kimse ona yakmadığı için, o kendine yakmıştı. Ama o bezin yandığını da, bir tek o kadın gördü. Ziyaret o sıra, orayı yıktı geçti. Bir o kadına bir şey olmadı”⁴².

Ancak tabii ki Darik, sadece ona hizmet eden soyun, ocağın iyileştirme marifetini tasdik eden bir beratı değildir. İyileştirme marifetinin kaynağı ile, iyileştirilme ihtiyacı olan dünyayı birbirine bağlayan, etkileşimi kuran ara zincir olarak işlev görür ve taşıyıcısı olduğu kudreti, talilere bile “bulaştırabilir”. Dariklerini askerlere kaptırmamış, ya da küstürüp, kaybetmemiş tüm ocakların ziyaret mekanlarında, yılda bir kez, darik’in pireni (gömleği) yenilenir. Bir erkan ile darik çıkarılır, yıkanır ve bu suyu talipler içer. Orada bulunmayan, yaşlı kişilere ya da çocuklara, özellikle hastalara, bu su götürülür ve içirilir. Bu suyun, darikin kutsallığını taşıyan ve böylece iyileştiren, kötülüklerden ve hastalıklardan koruyan bir etkisi olduğu düşünülür⁴³. Denebilir ki, darik’in bağlantı kuran, taşıyan ve çağırın işlevlerinden dolayı, temasıyla dönüştüren bir etkisi bulunur.

Aslında, bazı dedelere göre, insanın kendi de bir “dariktir”. Çünkü insan hem Hakk’ı gönlünde taşır, Hakk onun gönlünde bir noktadır (mim noktası), hem de, nefsi ve cesedi (bedeni) vardır⁴⁴. Böylece insan da, hem kuru bir ağaç dalından yapılma darik gibi bu dünyaya aittir, bir cesettir, hem darik’in içinde yaşayan ve bazen canlanıp, onun içinden sıyrılan yılan gibi, bir can sahibidir, hem de, o darik yuvasında sonsuz yaşam bulan evliya gibi, sır dünyasına ait olan bir ruh taşır.

Darikların çoğu, bir rüya sonrasında, dağdaki bir ağaçtan kesilmiş bir ağaç dalından ibarettir. Bu ağaç dalının içinde yaşadığı düşünülen evliya, nasıl hem insanların dünyasına ve ona hükmeden batın dünyasına aitse, yine bu dalın zaman zaman büründüğü hayvan donlarının, kılıkların hepsi de, hem insanların, hem yabancı doğanın içinde yaşarlar. Darikların yılan, güvercin hatta, Hakis köyündeki, genellikle büyük bir kara yılan şeklinde görünen evliya örneğinde, bazen de bir muhabbet kuşu şeklinde görüldüğü anlatılmaktadır⁴⁵.

Ritüel simgesi olan bu varlıklar çok katmanlıdır; hem bir alet ve aracı, hem kendi karakteri ve iradesi olan bir varlık olarak, bunların soyut ve somut iki yönü bulunduğu söylenebilir. V. Turner’ın “çokseslilik” (multivocality) olarak tanımladığı ve bütün baskın ritüel simgelerinin ortak paydası olarak belirttiği, “birden fazla mana taşıma” özelliği, ritüelin bu öznelinde bulunur (Turner, 1969: 9). Bir aynada oluşan simetrik görüntü gibi, birbirinin karşıtı olan iki alemin, bilinebilir dünyanın ve sır dünyasının, evcil dünyanın ve yabancı dünyanın kesişme noktasını oluştururlar.

Ayrıca, bitkiden hayvana ve insana dönüşebilme nitelikleriyle, bitki, insan ve hayvan dünyasının içinde hareket ederler. Kuru bir daldan, canlı bir varlığa dönüşerek de, yaşam ve ölüm arasında gidip gelirler.

Darikler, yaban dünyadan, dağlarda büyüyen ağaçlardan kesilen değneklerdir. Ama bir ocağın, soyun sürekliliğini simgeleyen sabit bir yerin, evin, köyün sahibi olurlar. Bir ağaç dalı olmakla beraber, içlerinde bir yılan yaşar ve bu yılan, bir soyun atası olan bir insanın don değiştirmiş halidir. Bu nedenle de, darik aynı zamanda “wayir (sahip)” ya da, “evliya” olarak anılır. Sürekli bir akış içinde bitkiden hayvana, hayvandan insana dönüşen, ama asla yok edilemeyen bu varlıklar, cemaat açısından zamanın akışı içinde sabit bir ortak nokta oluşturur. Cemaatte inancın, ikrarın bozulduğunu dile getirirken, anlatıcılar tespitlerini dariklerin durumlara tepkileri, küsmeleri ya da cemaati cezalandırmalarıyla da güçlendirir. Örneğin, Harige’de yaşayan yaşlı nüfusa göre, buradaki More Sur ziyareti, mekanındaki kutsal şifalı su kaynağının yanına bir turistik tesis yapılması ve burada alkollü içki içilmesine, ziyareti tesisin üstüne yıkarak tepki vermişti. Bu köyde kurulan bir taş ocağı, ziyaretin arkasındaki dağı oyarak, gerçekten de, dağın kısmen çökmesine ve ziyaretin hasar görmesine yol açmıştı. Ancak, yaşlı köylüler, daha taş ocağı kurulmadan önce, buraya bir turistik tesis yapılmasıyla beraber, yerin kutsallığına aykırı bir düzenin kurulduğuna inanıyor ve ziyaretin bu değişim karşısındaki öfkesini haklı buluyordu⁴⁶.

Görüldüğü gibi, darik ile cemaat arasında hareketli ve bazen gerilimli bir etkileşim vardır. Erdal Gezik, bu ilişkinin dinamiklerine şöyle değinir:

“*Tarix* yaşayan bir kutsal emanettir. Bu emanetin küsme, bulunduğu yeri terk etme, bir başkasının evine gitme gibi özellikleri de vardır. Bulduğu evi terk eden *tarix*’in, bunu evin sahibinin yaptığı hatalar ya da işlediği suçlar nedeniyle yaptığına inanılır. Evi terk edilen ailenin manevi statüsü sarsılır. Buna karşılık, *tarix*’in seçtiği yeni evin de manevi statüsü yükselir. Eğer *tarix*’in kendine seçtiği yeni ev ruhani bir aşirete ait değilse, bu evin sahibi “tikme” denen, rayber statüsüyle eş olan bir unvan alır. Bu unvan, rayber, pir ve musır gibi, babadan oğula geçmez ve sadece evin sahibi ile sınırlıdır. *Tarix* bu evi terk ederse, tikme ünvanı da düşer.” (Gezik ve Çakmak, 2010: 194).

Görüldüğü gibi, darik sadece kendi dönüşmekle kalmaz, temasa girdiği insanları da dönüştürebilecek kudrete sahiptir.

2e. Taliplerin, cemaatin birbiriyle ve pir ile etkileşimi: Ritüele katılan bireylerin gerekli adımları doğru uygulaması ve kurallara uyması, kullanılan simgelerin fiziksel uygunluğu, mevcut risklerin savuşturulması için yeterli değildir. Ritüele katılanların fikir, niyet ve duygu olarak, ortak bir his halindeki bir grup olarak, “teslimiyet”, “ikrar”, “itikat” olarak tanımlanan bir halde bulunmaları gerekir. Talipler-

rin tümünün ikrar, iman, itikat halinde olmasıyla, ritüel deneyimi gündelik yaşamın olasılıklarının, mümkün olanların ötesinde, kutsal bir deneyime dönüşür. “Dedeyi uçuran taliptir” sözüyle, cemaatin kendi içinde ve dedeyle yaşadığı etkileşimin nasıl olması gerektiği anlatılır: Ocaklı ve nefsinin temizlemiş, hakikat sahibi bir dedede, marifet vardır. Marifet kapısına varmış bir dede de, keramet çıkarır. Ancak kerametın gerçekleşebilmesi için, tüm katılımcıların dedenin marifetine ve bu marifetin sınırsız olanaklarına inanması gerekir. Taliplerin, ortak bir duygu haline kapılması gerekir⁴⁷.

Ritüel esnasında, gündelik sosyal yapıyı oluşturan hiyerarşik konumlar geçici olarak iptal edilir. Yapıya şeklini veren sosyal kutuplar: Kadın erkek, çocuk büyük, zengin fakir ve genç yaşlı arasındaki gerilim geçerliliğini kaybeder. Birlik halini hedefleyen cemaat, eşit bir düzlemde, ortak deneyim (*communitas*, lat.) durumuna doğru harekete geçer (Turner, 1967: 100).

Ritüel esnasında, sadece orada geçerli olan konumlar ve görevler (saki, süpürgeci, kapıcı gibi) uygulanır. Buradaki ortak deneyim (birlik) ve üretilen geçici görevlerin yerine getirilmesiyle, gündelik olanın dışında bir hal üretilir: Bu, sürekli tekrarlanan akış şemasını hep beraber takip ederek, bireysel beden, duygu ve duyu sınırlarının çözüldüğü, kolektif bir algı haline geçilmesidir. Bu ortak algı halinde, algı ötesi âlemi gizleyen sınırların (perdelerin), düşünce değil, deneyim yoluyla aşılması hedeflenir. Bu ortak hal, “bâtının ispatı” için gereklidir. Ritüel yoluyla ulaşılan bu ortak algı, cemaati oluşturan ve bir arada tutan kuvvet olmasının yanı sıra, cemaatin gündelik yaşamda aşamadığı çelişkileri ve gerilimleri farklı bir perspektiften algılamasını, bir kriz durumuyla yüzleşmesini ve krizi çözmesini sağlayan bir alan yaratır. Bu nedenle, adli çatışmaların, toplumsal kuralların ihlal edildiği vakaların yargılanması (görgü cemi) ve hastalıklara iyi gelecek, sağlığı koruyacak uygulamalar (örn. tarık'ın yıkanması ve suyunun içilmesi) ritüelde gerçekleştirilir. Geçmiş ritüellerin, özellikle keramet yoluyla bânının ispat olduğu ritüel anlarının daha sonraki zamanlarda tekrar-tekrar anlatılması ve uzun yıllar boyunca aktarılması bile, ritüel sürecinin bir parçası olarak düşünülebilir.

2f. Zamanda ve Yerde Geçilen Sınırlar: Özellikle tarım ve hayvancılıkla geçinen toplumlarda, hem zaman, hem de mekandaki sınırların bilinmesi ve sınırlar aşılrken kurallara uyulması, büyük önem taşır. İnsanların zamandaki ve mekandaki sınırlarla etkileşimi, kuşaktan kuşağa aktarılan bir iletişim modeli ile düzenlenir.

Sadece sahibi ve bölgesi belli sınırlar değil, örneğin ortak kullanım alanlarında geçerli paylaşım düzeni gibi, daha belirsiz sınırlar da vardır. Örneğin, köydeki ailelerin odun kestiği, ortak faydalanma alanı olan ormanlar, su kaynakları, yayla ve mera alanları, özellikle kısıtlı kaynakların olduğu yerlerde, ailelerin daha fazla kullanabilmek için stratejiler geliştireceği, rekabetin hüküm sürdüğü alanlardır. Burada da, herkesin bilmesi ve titizlikle uyması gereken kurallarla, sınırların hassasiyeti gö-

zetilir. Sabit bölgelerin sınırlarıysa, neredeyse kutsal bir nitelik taşır. Örneğin, tarlaların sınırlarını belirleyen sınır taşlarının (*şindor*) kaydırılması, çok büyük bir günahdır ve en gözü kara olanların bile cesaret edemeyeceği bir hak ihlali sayılır⁴⁸. Hatta, “*İbrahim Peygamber’in Çobanı ve 4 Kurt*” masalında geçen eski bir yemin, “yerinden oynatılan sınır taşının laneti üzerimde olsun ki...” diye devam eder. Çatışma potansiyeli taşıyan önemlerine rağmen, aynı zamanda sınırlar, etkileşim ve karşılaşma alanıdır. Değişim onların geçilmesiyle gerçekleşir ve bu nedenle bizzat sınırların kendiyile kurulan etkileşim, hassastır, iletişim bilgileri gerektirir. Vartinkli, 87 yaşında ve şimdi Dersim merkezde yaşayan bir görüşmeci hanımın anlatısından bir bölüm, deneyime dayalı bilgilerin zaman ve mekanı nasıl alanlara böldüğünü göstermektedir:

Köyden yaylaya geçmek, yayladan köye geçmek:

“...Vartinik’de eskiden yaylaya gidilirdi. Yayladayken çökelek, peynir, basılır, tarlalar biçileceği zaman aşağı inilirdi. İnince tarlalar biçilir, sonra keçiler için yaprak kesilir, davar sağılır, mayalanır, davarla sürüye gidilir. Yaprak ve ot toplamak için, katırlarla hareket edilirdi. Sular azmış olurdu, sürüleri çığdan, sulardan korumak zordu. Akarsuları geçerken, küçük hayvanlar kucakta taşınırdı ...”

Kıştan yaza geçmek:

“...Nisanla mayıs arası, sütler mayalanırdı. Dırşik (ya da tırşike, kuzukulağı) otu çıkınca, ilk *amen* (maya) yapılırdı. *Meskler* (yayıklar) de, Hawtomal’den sonra, Nisan Mayıs gibi, yenilenirdi. *Mesk suradar*⁴⁹karışımıyla boyandıktan sonra, Munzur suyunda yıkanır. *Mesk* eve boş getirilmezdi. İçine Munzur suyu doldurulur, eve bu su getirilirdi. Ama bunu yaklaşık 40 senedir kimse yapmıyor. Bu Munzur suyu da kullanılarak, önce *amen* yenilenir. *Tırşiki Harde* (toprak kuzukulağı), Munzur suyuna katılarak kullanılır. Bu *tırşike harde*, sütün içinde kaynatılır, oradan süt mayası alınır. Bu maya tutar, sonra ırmakta yıkadığımız *maskı* getiririz, yayık yaparız. Bazen az, bazen çok verir ama hep nasip verir.”⁵⁰

3. Bir etkileşim alanı olarak ritüel süreci ne anlama geliyor?

Durkheim, Lévy-Strauss gibi klasik işlevselci antropologlar, ritüeli, toplumsal yapının sürekliliği ve birliğin ortak duygusal deneyim yoluyla sağlanması dolayısıyla işe yarayan bir performans olarak tanımlamıştı. Ancak, 1960’larda Amerika’da sesini duyurmaya başlayan simgesel antropoloji ekolü, işlevci bir yaklaşım yerine, ritüeli simgelerle dokunan bir anlam ağı olarak okumayı tercih etti. Böylece ritüel, aslında bir dil olarak çözülebilirdi. Böylece bu dilin iletişim olanakları, iletişim yöntemleri kavranabilir, ritüelin dilini üreten ve kullanan toplumun dünyası, yaratma, bilgiyi ak-

tarma ve dünyayla başa çıkma kanalları, gerçekliğe anlam veren toplumsal dokusu anlaşılabilir (Bell, 1992: 19-36).

Victor Turner, 20. Yüzyılın başlarında ritüel akışının aşamalarını inceleyen Belçikalı antropolog Alfred van Gennep'in geliştirdiği ritüel akışı şemasına dayanarak, ritüelin kaygan, çatışmalı ve toplumsal yapıya alternatif bir geçici alan (*anti-structure*) yaratan niteliklerine vurgu yaptı ve "ritüel süreci" kavramını geliştirdi (Turner, 1969).

Alfred van Gennep'in antropoloji dünyasına en önemli katkısı, "geçiş ritüelleri (*rites de passage*)" kavramı ve bu geçişlerin üç parçadan oluşan yapısı'na dair analizi olmuştur. Van Gennep, geçiş ritüellerini "tüm yer, hal, sosyal konum ve yaş değişikliklerine eşlik eden ritler" (Turner 1967:94) olarak tanımlıyordu. Van Gennep, tüm geçiş ritüellerinin, birbirini takip eden üç aşamadan oluştuğunu gözlemlemiştir: a) ayrılma, ya da "liminal-öncesi (liminal kavramı, Latince "eşik" anlamına gelen *limen* kelimesinden türetilmiştir)" aşaması. Bu aşamada, birey, ya da bir grup, sosyal yapıda daha önce kapladığı sabit pozisyon ya da sosyal durumdan koparılır. b) Marjinal ya da liminal aşama. Victor Turner'a göre, ritüelin en önemli ve süreç açısından en önemli aşaması, bireyin sosyal özne konumunu geçici olarak kaybettiği, hiçbir özellik ve sıfatla tanımlanmadığı, arada-derece kaldığı bu belirsizlik halidir. Ritüel öznesi tekinsiz ve savunmasız bir noktadadır: Artık eski benliği yoktur ve henüz yeni bir benlik kazanmamıştır. Ama aslında böylece, her şeyin mümkün olabileceği ve "eski hesapların görülebileceği" bir yeredir. Bireyin yoklanması, test edilmesi, bir karşılaşma yaşaması, ona yeni bir şeyin verilmesi ya da kendisiyle ilgili, bilmediği ama önemli bir sırrın aşikar edilmesi gibi durumlar, bu aşamada yaşanabilir. Birey henüz "hiç kimse" olduğundan, tüm potansiyallerin açık olduğu bir noktadadır. Henüz hiçbir olasılık gerçekleşmediğinden, bütün olasılıklar mümkündür. Turner, liminal aşamayı, ritüel sürecinin en verimli ve önemli aşaması olarak tanımlamıştır (Turner, 1969: 95-97). c) Toplanma ya da liminal-sonrası aşama. Ritüel öznesi, yeni haklar ve yükümlülüklerle donatılır ve yeni bir toplumsal kimliğe geçmiş olarak cemaat tarafından kabul edilir. Bu yeni konum, artık sabitlenmiştir ve süreklidir (Turner, 1967: 94, Turner, 1968: 576-577).

"Ritüel süreci" kavramı, ritüel deneyimine kültürün ortak yaşamını düzenleyen bloklardan biri olarak değil, değişken fikirlerin, duygusal motivasyonların, çağrışımların hüküm sürdüğü bir tetikleyici anlar dizisi olarak bakmayı önerir.

Alevi toplumlarının ritüel süreçlerinin gücü de, tüm cemaatin cem ritüeli esnasında, Ana Fatma'nın ve Ali'nin evlatlarına yapılan zulmün acısını paylaştığı mersiye bölümlerinde olduğu gibi, bireysel yaşanan kayıp, keder, yas hislerinin ve adaletsizliğe karşı motivasyonların, kolektif ortamda açığa vurulabilmesinden gelir. Kendi hislerini dışa vurabilmenin ve anlaşıldığı hissetmenin tetiklediği arınma (*katarsis*)

deneyimi, bireylerin bir kutsallığın acısını (Ana Fatma'nın evlat acısını), kendi acı çekme anları dolayısıyla anlayabilmeleriyle de, bağlantılıdır. Çağrılan geçmiş, insana işlemiş acı deneyiminin hatırasını tetikleyerek, geçmiş olmaktan çıkar, güncel bir ana dönüşür.

Aşkirek'teki Şih Kemal Ocağı'ndan Gülizar Güven, babasının ölümüyle birlikte talipleriyle ilişkilerinin koptuğunu anlatarak, ocağın geçmiş günlerindeki canlılığını, cemlerin kuvvetini vurgulamak için, şöyle diyordu: "Babam zamanında çıralık da gelirdi, cem de bağlanırdı. Her Perşembe bizde cem bağlanırdı. Saz çalarlardı, deme'ler söylenirdi. 2 ekip, 3 ekip semaha giderdik. 3 köy gelir-giderdi, babam *tewt*'e girerdi. *Tewt* halinde konuşurdu, ama daha sonra o dediklerini bilmezdi"⁵¹. Ananın oğlu, Şih Kemal Ocağı'ndan Şener Güven de, ritüel anlarının, mümkün olanın sınırlarını açığa çıkararak ve aşılmasını tetikleyen kuvvetini, "ölmeden evvel nefsinin terbiye edenlere, mümkünler aleminin perdelerinin kalktığı durumlar vardır" diyerek, açıklamıştı⁵². Her şeyin söylenmesinin ve yapılmasının mümkün olduğu *tewt* (kendinden geçme, esrime, vecd) halleri, cemaat tarafından bâtından gelen bir yardımcı ruhun, dedenin vücuduna girmesi olarak tanımlanır. Böylece, toplumun ve dedenin soyunun ortak güçlerinin yanı sıra, o an gücünü, gündelik bağlamda böyle bir anlam taşımayacak jest, söz ya da davranışların, bir kutsallık ve kutsallıktan gelen bir dostane yardım iması, anlamı kazanabilmesinden alır.

"Dede, uyurken üşümüş gibi titrer. O titreme yardımcı ruhtur, İsa nefesidir, ölümsüzlüktür. Gökten geliyor, dedenin vücuduna giriyor, o söyler ama dede kendi bilmez. Kimi dedenin milake'si daha kuvvetlidir. Belirli erenlerin dergahlarından gelir. Belirli zatlar vardır, onların dergahına melekler iner. Allah sadık kullarına onları gönderiyor. Bu benim sadık kulum diyor, ben buna yardımcı ruh göndereyim. Kişinin kendini yok etme anında, Hakk onu var etmek için, bunları halkın içine gönderir. Bu halka göre ölüdür, ama Hakk onu halka döndürdüğü zaman, doğar. Ölmeden evvel nefsinin terbiye etmiştir ki, ölümsüzlüğe ulaşır. Hakk'a ulaşamayan, ceddine ulaşamayan, cehennem ehlidir. Giden sadık kullar bizim ceddimizdir, bizi onlar karşılayacak. Onlar oradaki güzel insanlardır, kendini temizlemiş insan topluluğudur."⁵³.

Dedeye ceddinden gelen nefes sayesinde ve Dedenin üstlendiği göreve ve ceddinden gelen nefese sadakat gösterdiğini kanıtlaması sayesinde, basit bir kelime, kuvvetli çağrışımlar içeren bir ritüel simgesine dönüşebilir. "Ritüel süreci" kavramı, aktif özne ve toplumun aktive edilen simge dünyası arasında kurulan; akışkan, bilinmeze açık, her seferinde yeni bir yaratıma kapı açan, ama yapılandırılmış olaylar silsilesine işaret eder. İnancın sürdürülmesinde önemli rol oynayan anlatılar da, bu olay silsilelerinin yorumlanmasıyla, öğretici ve bilgi aktaran bir nitelik kazanır. Hatta

daha da genelleştirerek, geleneksel Dersim toplumunda sosyal öğretimin, bilgi aktarımının, deneyimler ve geçmiş deneyimlerin yorumlandığı anlatılar yoluyla gerçekleştiği söylenebilir.

4. Değişim süreci, özne ve bellek

Dersim örneğinde görüldüğü gibi, ritüel esnasında kurulan sosyal etkileşim, sadece sadakat bağlarının, ahlaki değerlerin ve aidiyet ağlarının pekiştirilmesiyle sınırlı değildir. Ritüel, sosyal yaşamın tüm alanlarını kapsar, sorgular ve sürekli yeneden düzenler.

Ritüel yoluyla hem bilinebilen ve sır'da kalan arasında etkileşim aranır, hem de, maddi dünyayla, doğayla ve üretim süreçleriyle ilgili düzenlemeler yapılır. Sırrın kaynağından gelen marifet ve hikmet, keramet yoluyla, akış halindeki insan dünyasını yönlendirir ve gündelik gerçekliğin olasılıklarını genişletir. Dersim'de maddi ve manevi, fizik ve metafizik, batin ve zahir arasına, katı sınırlar çizilmemiştir. Darık'ların yılana ve yeniden bir ağaç dalına dönüşmesi gibi, aşikar olan ve sırda olan arasında sürekli etkileşim, geçişkenlik ve birbirine dönüşme hareketleri vardır.

Buna örnek olarak, zamanda bir dönemeç olan Mart ayının 21'inde, kadınların bir ritüel eşliğinde Munzur nehrinden aldıkları suyun, süt mayalamakta kullanılması ve o tarihte suyun mayaya dönüşüp, sütü yoğurda dönüştürecek bir nitelik kazanması, verilebilir. Böylece, gündelik yaşamda maya niteliği taşımayan ve dönüştürme marifeti olmayan Munzur nehrinin suyu, 21 Mart (ya da, Dersim takviminde, Martın üçüncü perşembesi, Hewtemalo Pil) gibi kutsal bir günde, sırdan gelen bir dönüşüm yaşamış olur ve kendi de, dönüştürücü bir potans kazanır, sütü yoğurda dönüştürür. Böylece, Martın üçüncü perşembesinde yeryüzüne dağılan sır, bu süte de karışmış, süt yoluyla, insanların bedenine karışmıştır.

Bu örnekte görüldüğü gibi, batinın zahirde aşikar olması ve zahiri dönüştürmesi, bir zincirleme tepkimeyle (bir gün kutsal bir güne dönüşür, o gün belli bir su kutsal bir suya dönüşür, o suyun katıldığı süt bereketli ve faydalı bir yoğurda dönüşür, bu yoğurdu yiyen insan daha iyi bir insana dönüşür, onun katıldığı toplum daha iyi bir topluma dönüşür, bu toplum batinın zahirde aşikar olmasına katkıda bulunur), döngüsel bir etkileşim yaratır.

Bu dönüşümü mümkün kılan sır, insanlar tarafından hatırlanabilir. Ne de olsa, insan doğumla beraber büyük bir değişimden geçmiş, sırdan dünyaya gelmiştir. Bu nedenle insan, aşikar ve sır arasında bir köprü olarak düşünülür. Hatta, Erzincan – Kemah bölgesinde görüştüğümüz, Ağuçan Ocağı'ndan bir dede, bu durumu şöyle tarif etmişti: “Sırat köprüsü, insanın kendisidir”⁵⁴. Kureyşan Ocağı'ndan Seyid Mahmut Yıldız ise, bu ilişkiyi şöyle anlatmaktadır (Varol, 2013: 38-39).

“Her taraf zulmat; ses yok, yıldız yok, ay yok, dünya yok, gözler bile kendinin farkında değil. Her taraf kapkaranlık. Ama zulmatın içinde nokta-i amma vardı: Hakk noktası. Ve onda her şey yazılıydı. O arzu etti, zuhur etmek istedi ve kendi içine sığmadı. Kün oldu; kün, yekün oldu; alem çıktı ortaya. En son insan yaratıldı, ortaya çıktı. O insan levh-i mahfuz’du. Her şey onda yazılıydı. Kainatın hafızası o insanda gizliydi... O en baştaki nurun bir adı da “nur-e oli-mihemedi” yani Ali-Muhammed nuru’dur. Zaten insanı o nurun parçası olarak gösteriyor felsefe. Onun için hafızası bendedir diyor. Çünkü görünen benim, anlatan da benim. O hafıza bendedir. Ben Tanrıyı anlatıyorum, başka mahlukat anlatmıyor, insan anlatıyor.”

Burada vurgulanan, hatırlayan ve anlatan özne rolünün biricikliği ve hem gören, hem görülen olanın, kendine has belleğidir. Gören ve görülen arasındaki ikiliği kaldırmayı, yeniden “bir” haline varmayı hedefleyen ritüel deneyimiyle, geçici olarak bu gizli bellek (“sır”) uyandırılır. Birleşme ayrıca, cemaat ve birey arasındaki ikiliğin kaldırılmasına denk düştüğü kadar, iç ve dış bilgi arasındaki ayrımın ortadan kaldırılmasını da hedefler. Böylece henüz bilmediğini öğrenmek, hatırlamak anlamına gelir.

Bildiğini hatırlamak, en başa dönerek en sonu kavramak, nasıl mümkün olmaktadır? Dersim ve Erzincan bölgelerinde doğum ve doğum sonrası bebeğin ilk kırk günü üzerine derlediğimiz anlatılar, bu konuya açıklık getirmektedir:

“Bebekler ilk kırk gün boyunca, doğumla beraber onları korumaya gelen kırk meleği görebilir. Melekleri görebilme yetileri, henüz algılarının batın aleme açık olmasıyla ilgilidir. Onlar henüz bizim alemimize ait değildir, iki alem arasında bir yerde, hem orayı, hem burayı görebilirler. Ancak, ilk kırk günü tamamladıktan sonra, bebeklerin gözleri meleklerle kapanır”⁵⁵. Kureyşanlı Mahmut Yıldız Dede’nin deyişiyle, “gözlerine bir perde iner”. Çünkü, her iki alemi birden görmekle baş edemezlerdi, bu dünyada yaşayabilmek için, oraya gözlerinin kapanması gerekiyordu. Bu nedenle, melekler giderken bebeğin başına hafifçe dokunur ve varlıklarının hatırasını, bebeğin hafızasından siler.

Buradaki doktrine göre, insan gerçeklik algısı ve geçmişine dair belleği sorunlu bir varlıktır. Nefsi, bir perde gibi, algısını kapatır. İradesini kullanarak, nefsinin perdesini kaldırmayı öğrenmesi gerekir.

5. Tartışma ve sonuç

Başköylü Hasan Efendi’ye göre “Allahın yokluktan yarattığı” zahir dünyanın gerçekliği, Hakk’ın varlıktan yarattığı batın alemin aksine, “hak” ve “rıza” gibi sabit ilkelere bağlı değildir, bu nedenle kanunsuzların hükmündedir (Başköylü Hasan Efendi, 2004). Zahir dünya, ikiliğin, karşıtların, gerilimiyle süregiden bir dünyadır.

Pilvenkli Hıdır Yalçın'ın deyişiyle, "dünyada her şey çifttir, tek bir şey yoktur". Hıdır Yalçın, varlığın en başından itibaren bu ikiliğin temel olduğunu şöyle anlatmıştır: "Kal-u belâ'dan beri varız diyoruz. "Kal" varlıktır, iyiliktir. "Belâ" yokluktur, şeytandır. Belâ, insana gelen bir kederdir"⁵⁶. Başköylü Hasan Efendi de, notlarında zahir dünyada hüküm süren "Çarkı felek" döngüsünün, hayır ve şer arasındaki gerilimle döndüğünü belirtmiştir (Başköylü Hasan Efendi, 2004: 26). Yani, "feleğin çarkı", dünyevi zaman, iyilik ve kötülük kutupları arasındaki etkileşimle dönmektedir, ikilik temelinde yürümektedir. Sadece dünyevi zamanda ve mekanda değil, hayır ve şer arasındaki etkileşim, bizzat insanın kendinde gerçekleşmektedir. Aşıkirekli, Şih Kemal Ocağı'dan Şener Güven, bunu şöyle özetlemektedir: "Bizde bölünmüş bir ruh var. Çünkü insanla şeytan, 2 müsahip gibidir."⁵⁷.

Daha ontolojik bir düzlemde, insanın varlığındaki ikilik, ruh ve cesed (beden) olarak, etkileşimini sürdürür. En önemli Anadolu Pirlilerinden kabul edilen Abdal Musa Sultan'ın öğrencisi Kaygusuz Abdal, bu tabloyu şöyle özetlemiştir:

... Bu yerden ve gökten gayri bir yer vardır ki, orada türlü türlü yapıcı ile koruyucu (Sun ve Settar) bulunur. O yer ile göğün arasında iki direkli bir şehir vardır ki, oraya girmeyen Hakkın sırrından bir şey hissedemez... Çok çok önceden, seni asıl yurdundan, doğduğun ülkeden gönderdiler. Ardından mektup geldi ve haberciler haber verdi. Ama dünyanın süsü seni aldatıp, gaffet ağacına sıkıca bağladı. Burada maksat odur ki, Hakk'ı burada iken bulasın ve hakikat sende iken seni bil, hakkı bul. Ebedi yar ararsan, kendinden başkası değildir. Aşık olursan, kendi cemaline aşık ol. Sen kendi ruhundan ayrılma, zira o mukaddestir. Ruhun cesedi (bedeni) arzu eder, cesedin ruhuna aşıktır. Daima birbirini arzu ederler. Birbirinden türemiş, çıkmıştır. Lakin varlığın İskender'in seddi, nefsin İskender'in aslanı olmuş, ruhuna örtü yaparsın. Eğer aslına ulaşırsan, yokluktan sonsuzluğa ulaşırsın..." (Kaygusuz, 2008: 96-101).

Zahir dünyasının hayır ve şer çarkını döndüren, dünyevi zamanın ve yerin kısıtlamalarıyla sürekli bir mücadele içinde devinen insanların sonsuzlukla, baki dünyasıyla ilişkisi ikirciklidir: Bir yandan, bilinmez ve görünmez olan bu dünya tedirgin edici ve ürkütücüdür, çünkü orası kontrol ve hakimiyet dışıdır. Burayla temas risk içerir ve tehlike barındırır. Bu nedenle, batin dünyadan müttefikler aranır. Ayrıca, inanç ve ritüel yoluyla, batin dünyasının birliğine ulaşmak çabası, tüm Alevi ritüellerinde güdülür. Dersim örneğinde de, bireyin kendi içindeki ikiliği aşmak için bir çabaya girmesi, kendi içinde bütünlük bulması, cemaatin ritüel yoluyla giriştiği bir çaba olarak karşımıza çıkmaktadır. Böylece, "ritüel cemaatin birlik ve ortak his yaşa-

masından öte, bireyin bütünlük kazanması ve kendi iç dünyasında aşama kat etmesi için kurulan bir etkileşim alanıdır” demek mümkündür.

Doğru ritüel akışının şematik bilgisinden çok daha önemli olarak, burada her katılımcı bireyin batındaki mütteliklerin varlığına inanması, onların kudretine teslim olması, karşıtlıkların ve bunların geriliminden doğan tehlikelerin aşılmasının teminatı olarak görülür:

“Ağ yelin, kara yelin/erikmez, görükmez/ Ağzını dilini bağladım/
Muhammedin mührüyle mühürledim/Ya Ali, sana ısmarladım.”⁵⁸

Batın’dan fiziksel dünyaya kriz durumlarını aşmayı sağlayacak çözümler (ilham, keramet) ve değişimlerin sarsıntısız geçirilmesini sağlayacak bir sabitlik gelir. İlham, gündelik perspektifle görülemeyen çözümlere işaret ederken, keramet, gündelik yaşamdaki gerçekliğin sınırlarını değiştirerek kendini gösteren hakikate işaret eder.

Örneğin bir hastalığın iyileşmesini sağlayan kerametler, bireysel arzu (nefs) ve hakkın kurduğu düzene uymak (rıza) arasındaki çatışmadan doğan krizin (örn. hastalık) öğretici bir karşılaşma olarak yaşanmasını sağlar (ispat). Böylece, en temelde, geçici olan (yalan dünya) ve kalıcı olan (varlık, gerçek) arasındaki gerilim, değişimin (felek), kalıcı olanın kurallarına (kanun, hak) uyum sağlanmasıyla, aşılmış olur. İşte değişim ve sabitlik arasındaki bu krizin çözüldüğü, deyim yerindeyse, yeni bir senteze ulaşılan, yerler ve zamanlar, ritüel sürecini oluşturur.

Sonnotlar

- ¹ Dünya ve öteki dünya; bunları ayıran sır perdesi kavramlarının daha ayrıntılı bir tartışması için bak. Gezik E. ve Hüseyin Çakmak, 2010: s.11, 12.
- ² “Yedinci ‘de baktı bir yeşil perde geldi ... 7. kapıda bir yeşil perde geldi, perde arkasında nodunehazar kelimayı kibriyayı aldı; yani doksan bin kelimayı kibriyayı alınca; sedret ül münta ‘ya gettiği vakit Hz. Ali dedi ki, „ya Peyxamberi Hâk, sen gidip Rabbinle kelamlaştığın vakit Allahından, Rabbinden bana bir elma yarısı iste“ ... O zaman hatırına geldi; „ya Rebbé mı, dedi; Hz. Ali benden, senden bir elma yarısı (getirmemi) istedi“. Baktı perde arkasından bir dest geldi; bir el... Bir elma yarısı verdi; o elma yarısını alıp geldi ... Rüb-i mesküne ...”, Sey Süleyman Şahin (doğumu 1912- ölümü 13.11.1995) ile görüşme. Görüşmeyi gerçekleştirenler: Metin Kahraman, Sey Süleyman Şahin’in torunu Süleyman Şahin, Kartal, İstanbul 1994.
- ³ Aşkirek Seyit Kemal Ocağın’dan Hıdır Demir Dede, ritüelin doğrudan yaşanan bir deneyim olmasının önemini vurgulamıştır. (Demir, Hıdır, Şubat 2015, Bursa, Kestel).
- ⁴ Sosyal yapıların ifadesini bulduğu ve yeniden kurulduğu alanlar olarak mekanlar ile, sosyal olarak tanımlanan ve tanımlayan kutsallık arasındaki ilişkinin ayrıntılı ve etnografya temelli bir tartışması için bkz.: Parkin, David, *The Sacred Void: Spatial Images of Work and Ritual Among the Giriama of Kenya*, Cambridge University Press, 2006.

- ⁵ Yıldız, Mahmut, Temmuz 2014, İstanbul.
- ⁶ Makalenin temelini, 2012 yılından beri sürdürülen, “Dersim’in İyileştirme Geleneği” Araştırmasında toplanan veriler oluşturmaktadır. Bu çalışmayı yürüten araştırmacılar; Kızılca Yürür, Metin Kahraman, Emre İnanan, Abdullah Demirbilek, Kemal Kahraman tarafından, veriler süregiden bir şekilde değerlendirilmekte, bağlantıları ve işaret ettikleri dinamikler açısından değerlendirilmekte, bu toplumun süreklilik ve değişim döngüsünü anlamak amacıyla analizden geçirilmektedir. Çalışma henüz basılmamıştır, 2016 yazında kitap olarak sunulması hedeflenmektedir.
- ⁷ Güven, Aydın (39), Şubat 2015, Bursa, Kestel.
- ⁸ Demir, Hıdır, Şubat 2015, Bursa, Kestel.
- ⁹ Çetin, Ali Hıdır (88), 2011, Tunceli, Nazımiye.
- ¹⁰ Güven, Şener (54), Şubat 2015, Bursa, Kestel.
- ¹¹ Güven, Aydın (39), Şubat 2015, Bursa, Kestel.
- ¹² Güven, Aydın (39), Şubat 2015, Bursa, Kestel.
- ¹³ Hak, kanun ve varlıkta adalet arasındaki ilişkiye dair daha ayrıntılı bir tartışma için bkz. Başköylü Hasan Efendi, *Hakkın Emri Rızası*, Ankara: Yurt Yayınları, 2004.
- ¹⁴ Yıldız, Mahmut, Eylül 2014, Tunceli, Merkez.
- ¹⁵ Ağırşöl, Hasan, Ağustos 2014, Erzincan.
- ¹⁶ Can, Dursun (Zakir Koço Dede), Ocak 2015, Kürmeş aşireti, Erzincan.
- ¹⁷ Batar, Zeynel (Kedekli Zeynel Dede), Şubat 2015, Tunceli, Ovacık, Kedek Köyü.
- ¹⁸ Bayram, Hüsnüye, Temmuz 2013, Erzincan.
- ¹⁹ Yıldız, Mahmut, Eylül 2014, Tunceli, Merkez.
- ²⁰ Batar, Zeynel (Kedekli Zeynel Dede), Şubat 2015, Tunceli, Ovacık, Kedek Köyü.
- ²¹ Yıldız, Binali, Haziran 2013, Erzincan, Bük.
- ²² Yaman, Mustafa, 2013, Tunceli, Harige.
- ²³ örn. Bölgenin en meşhur yerel cerrahı Mustafa Sılıç’ın oğulları Celal Çiçek ve Rıza Çiçek, Borneğ köyünden kırıkıkıçkı Hasan Demir, Nazımiye merkezden ebe Emine Polat.
- ²⁴ Batar, Zeynel (Kedekli Zeynel Dede), Şubat 2015, Tunceli, Ovacık, Kedek Köyü.
- ²⁵ Şahin, Süleyman (doğumu 1912- ölümü 13.11.1995) ile görüşme. Görüşmeyi gerçekleştirenler: Metin Kahraman, Sey Süleyman Şahin’in torunu Süleyman Şahin, Kartal, İstanbul 1994.
- ²⁶ Dinçer Saadet, 2013, Çaregiz aşireti, Tunceli, Kutuderesi.
- ²⁷ Özer, Sabriye (68), 2012, Tunceli Merkez.
- ²⁸ Çetin, Ali Hıdır (88), 2012, Erzincan, Çayırılı.
- ²⁹ Canpolat, Elif, Şubat 2015, Bursa, Kestel.

- ³⁰ Kureyşanların Kudan kolundan Boro Dede'nin evinde yapılan görüşme, haziran 2014, Erzincan, Çayırılı.
- ³¹ Örneğin Nazımiye'nin Hakis köyünde, şilandan geçirme uygulamalarının babadan oğula devredildiği, Kureyşanların Kudan koluna bağlı bir ocak bulunmaktadır. Kureyşan ocağının Kudan koluna, ip bağlama ve şilandan geçirme ritüelini yürütme marifeti verildiği, çok sayıda görüşmeyle teyit edilmiştir.
- ³² Güven, Aydın, Şubat 2015, Bursa, Kestel.
- ³³ Kudanlı Hüseyin Dede, Haziran 2012, Tunceli, Nazımiye, Hakis Köyü.
- ³⁴ Canpolat, Elif, Çayırılı Başköy'den Ağa Dede'nin kızı, Şubat 2015, Bursa, Kestel.
- ³⁵ Demir, Hasan, Borneg köyünden kırıkçıkçı, Şubat 2012, İstanbul, Kemberburgaz.
- ³⁶ Moro Şae, Tunceli'ye bağlı Kavun köyündedir. Aynı adlı ziyarette bulunan Moro Şae, buraya büyük olasılıkla Harige'den gelen bir ocak koluyla beraber gelmiştir. Bu ziyarete, özellikle akıl hastaları ve sara hastalığı olanlar getirilir.
- ³⁷ Üçüncü kızkardeşin rengi konusunda bir kesinlik yoktur. Bazı görüşmeciler, bu yılının “Moro Tar” (otların yılı) olduğunu belirtirken, boz (*gewr*) renkte olduğunu belirten de bulunmaktadır. Bu konuda araştırmaya devam etmekteyiz. Bu üçüncü asanın bir dönem Truşmeg köyünde olduğu, sonra oradan da gittiği ya da çalındığı, Tunceli Merkez'de anlatılmıştı. Buna göre, aslında üç asa, Harige köyünde iken de, üç ayrı evdeydi. Sonra evler dağılınca, yani iki asanın olduğu iki ev başka köylere gidince, Moro şae ve Moro Tar (ya da, Moro Gewr) de, onlarla birlikte, başka köylere gitti.
- ³⁸ Gül, Zeynep, Ocak 2013, Tunceli, Nazımiye, Harige köyü.
- ³⁹ Boztaş, Mahmut (31), Mayıs 2013, Tunceli, Nazımiye, Harige köyü.
- ⁴⁰ Gül, Zeynep, Ocak 2013, Tunceli, Nazımiye, Harige köyü.
- ⁴¹ Zeynep Gül, ocaklarındaki dedelerin şifalı bitkiler konusunda bilgi sahibi olduğunu teyit etti. Ancak, bitkilerin şifa için kullanımlarının yanı sıra, ocaкта hizmet eden dedelerin kerameti de olduğunu, dedesinin örneğin dişeti hastalıklarında, dişin üzerine tükürerek, iltihabı geçirdiğini belirtti. Ocaklı dedelerin, hem modern bir kavram kullanmak gerekirse, “empirik” iyileştirme bilgisi olması, hem sağlık konularında keramet göstermesi, gözlemlerimize göre, sık rastlanan bir durumdur.
- ⁴² Boztaş, Mahmut (31), Mayıs 2013, Tunceli, Nazımiye, Harige Köyü.
- ⁴³ Canpolat, Elif, Çayırılı Başköy'den Ağa Dede'nin kızı, 2015, Bursa, Kestel.
- ⁴⁴ Bunu örn. Kureyşan Ocağı'ndan Hıdır Yıldız Dede söylemişti. Yıldız, Hıdır (92), Temmuz 2012, Tunceli, Kutu Deresi.
- ⁴⁵ Hakis köyü, ziyaret evinin açılışı sırasında kaydedilen sözlü görüşmeler, Temmuz 2013, Tunceli, Nazımiye, Hakis Köyü.
- ⁴⁶ Harige Köyü, More Sur Ziyaretinin önünde köyden bir grup ile yapılan görüşme, 2013, Tunceli, Nazımiye, Harige Köyü.
- ⁴⁷ Güven, Aydın, Şubat 2015, Bursa, Kestel.

- ⁴⁸ Kahraman, Kemal (48), 2015, İstanbul, Kuzguncuk.
- ⁴⁹ Suradar ağacının kabuğu, rızvan reçenesi, *wase verweroz* gibi bitkilerin karışımıyla üretilen bir yayık boyası. Yayığı dezenfekte ve izole ettiği düşünülür. Deriye kırmızı bir renk verir.
- ⁵⁰ Beltan, Gazel (72), 2014, Tunceli Merkez.
- ⁵¹ Güven, Gülizar (79), 2015, Bursa, Kestel.
- ⁵² Güven, Şener, 2015, Bursa, Kestel.
- ⁵³ Güven, Aydın, 2015, Bursa, Kestel.
- ⁵⁴ Sürek Köyü, Ağuçan Ocağı, Şubat 2014, Erzincan, Kemah.
- ⁵⁵ Yıldız, Mahmut, Haziran 2014, İstanbul.
- ⁵⁶ Yalçın, Hıdır (82), Mart 2015, Elaziğ Fevzi Çakmak mahallesi.
- ⁵⁷ Güven, Şener, 2015, Bursa, Kestel.
- ⁵⁸ Uç Mehmet, 2011, Tunceli, Merkez.

Kaynakça

- GEZİK, E. ve ÇAKMAK, H. (2010). *Raa Haqi-Riya Haqi-Dersim Aleviliği İnanç Terimleri Sözlüğü*. Ankara: Kalan Yayınları.
- ÇETİN, H. (2014). *Hakikat Yolu: Güruh-u Naci*. Ankara: Yurt Yayınları.
- BAŞKÖYLÜ SEYYİD HASAN EFENDİ. (2007). *Alevilik, Talip Üzerine Kurulan Yol: Hak- kın Emri Rızası*. Ankara: Yurt Yayınları.
- VAROL, Ç. (2013). Pirlerden Bize Kalan Miras: Hakikat Yolu 1. *Alevilerin Sesi*, Eylül 2013: 38-45.
- TURNER, V. (1969). *The Ritual Process: Structure and Anti-structure*. Chicago: Aldine Pub. Co.
- KAYGUSUZ, İ. (2008). *Abdal Musa Sultan Velayetnamesi*. İstanbul: Karacaahmet Sultan Derneği Yayınları.
- BELL, C. (1992). *Ritual Theory, Ritual Practice*. Oxford University Press.
- TURNER, V. (1967). Betwixt and Between. The Liminal Period in Rites de Passage. içinde: *Symposium on New Approaches to the Study of Religion*. Seattle: The Proceedings of the American Ethnological Society.
- TURNER, V. (1967). The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual. Ithaka ve Londra: Cornell University Press.
- TURNER, V. (1968). *The Drums of Affliction. A Study of Religious Processes Among the Ndem- bu of Zambia*. Oxford: Clarendon Press.

Kaynak kişiler

- Sey Süleyman Şahin (doğumu 1912- ölümü 13.11.1995). Görüşmeyi gerçekleştirenler: Me- tin Kahraman, Sey Süleyman Şahin'in torunu Süleyman Şahin, Kartal, İstanbul 1994.
- Demir, Hıdır (52), Şubat 2015, Bursa, Kestel.

- Yıldız, Mahmut (76), Temmuz 2014, İstanbul.
Güven, Aydın (39), Şubat 2015, Bursa, Kestel.
Çetin, Ali Hıdır (88), 2011, Tunceli, Nazımiye.
Güven, Şener (54), Şubat 2015, Bursa, Kestel.
Ağürgöl, Hasan (77), Ağustos 2014, Erzincan.
Can, Dursun (Zakir Koço Dede) (87), Ocak 2015, Kürmeş aşireti, Erzincan.
Bayram, Hüsnüye (81), Temmuz 2013, Erzincan.
Batar, Zeynel (Kedekli Zeynel Dede) (62), Şubat 2015, Ovacık, Kedek Köyü, Tunceli.
Yıldız, Binali (46), Haziran 2013, Erzincan, Bük köyü.
Yaman, Mustafa, 2013, Tunceli, Harige köyü.
Çiçek, Celal (84), 2012, Tunceli, Sılıç köyü.
Çiçek, Rıza (76), 2012, Tunceli, Sılıç köyü.
Polat, Emine (63), 2013, Nazımiye merkez.
Dinçer Saadet, 2013, Çaregiz aşireti, Tunceli, Kutuderesi.
Özer, Sabriye (68), 2012, Tunceli Merkez.
Canpolat, Elif, Şubat 2015, Bursa, Kestel.
Kudanlı Hüseyin Dede, Haziran 2012, Tunceli, Nazımiye, Hakis Köyü.
Demir, Hasan, Borneg köyünden kırıkçıkıççı, Şubat 2012, İstanbul, Kemerburgaz.
Gül, Zeynep (68), Ocak 2013, Tunceli, Nazımiye, Harige köyü.
Boztaş, Mahmut (31), Mayıs 2013, Tunceli, Nazımiye, Harige köyü.
Yıldız, Hıdır (92), Temmuz 2012, Tunceli, Kutu Deresi.
Kahraman, Kemal (48), 2015, İstanbul, Kuzguncuk.
Beltan, Gazel (72), 2014, Tunceli Merkez.
Yalçın, Hıdır (82), Mart 2015, Elazığ Fevzi Çakmak mahallesi.
Uç Mehmet, 2011, Tunceli, Merkez.

KIRŞEHİR ŞER'İYYE SİCİLLERİNDE AHI EVRAN VE AHI MESUD ZAVİYELERİ

Fahri MADEN*

Öz

Ahi Evran ve Ahi Mesud, Anadolu'nun manevi fatihlerinden ve mimarlarından. 13. yüzyılda Horasan'dan Anadolu'ya gelerek faaliyet gösteren bu önemli şahsiyetler, kurdukları zaviye ve vakıflarla asırlarca insanlığa hizmet etmişlerdir. Başta arşiv kayıtları olmak üzere 19. yüzyılın yazılı kaynaklarından Kırşehir şer'iyye sicillerinde Ahi Evran ve Ahi Mesud zaviyeleriyle ilgili gelişmeleri takip etmek mümkündür. Bu kayıtlar Osmanlı Devleti'nin yıkılışına kadar sözü edilen zaviyelerin varlıklarını sürdürdüklerini göstermektedir. Ayrıca zaviye görevlilerinin kimler olduğu ve atamalarının ne şekilde yapıldığı sicillerden elde edilen bilgiler arasındadır. Bu çalışma Milli kütüphane mikrofilm arşivinde mevcut olan 35 adet Kırşehir'e ait sicil defteri taranarak Ahi Evran ve Ahi Mesud zaviyeleri ve vakıflarına ait hükümlerden hareketle bu kurumların tarihine ışık tutmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Kırşehir, Kırşehir şer'iyye sicilleri, ahilik, Ahi Evran, Ahi Mesud, Etimesgut

AHI EVRAN AND AHI MESUD LODGES IN KIRSEHİR SER'İYYE RECORDS

Abstract

Ahi Evran and Ahi Mesud are Anatolia's spiritual conquerors and architects. This person operating in the 13th century came to Anatolia from Khorasan, established lodges and served mankind for centuries with the foundation. At first archive records, including records from the 19th century Kırşehir written sources, it is possible to follow the developments related to Ahi Evran and Ahi Mesud lodges. These records indicate the survival of the lodges until the collapse of the Ottoman Empire. In addition, who lodge officials and how they were appointed are also included that the assignment of in the records. In this study, 35 microfilm archives about Kırşehir found in the National Library were scanned to shed light on the history of Ahi Evran and Ahi Mesud lodges and foundations.

Keywords: Kırşehir, Kırşehir ser'iyye records, ahism, Ahi Evran, Ahi Mesud, Etimesgut

1. Giriş

Ahiler, Anadolu'da gerek sosyal gerekse ekonomik alanda etkili olmuşlar, yeni bir toplum düzeninin temelini atılmasında ilk çabaları göstermişlerdir. Ahi Evran ve Ahi Mesud gibi Anadolu'nun manevi fethedicilerinin ve mimarlarının izlerini,

* Yrd. Doç. Dr., Kastamonu Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü, Kastamonu/Türkiye, fahrimaden@kastamonu.edu.tr

DOI: 10.12973/hbvd.76.176

Kırşehir şer'iyye sicillerinde Türk Milletine yadigâr olarak bıraktıkları zaviyeleri ve zaviye vakıfları ile sürmek mümkündür. Milli kütüphane mikrofilm arşivinde mevcut 35 adet Kırşehir'e ait sicil defterinde Ahi Evran ve Ahi Mesud zaviyeleri ve vakıflarını içeren pek çok bilgi bulunmaktadır. Bu bilgilerden 19. yüzyıl sonları ve 20. yüzyıl başlarında bu zaviyelerin ve vakıfların varlıklarını devam ettirdikleri, insanlığa hizmetlerini sürdürdükleri tespit edilmektedir¹. Ayrıca bu zaviye vakıflarının hangi tedbirlerle yolsuzluklara karşı korunduğu sicillerde geçen hükümlerden takip edilebilmektedir.

Zaviye, her hangi bir tarikata mensup dervişlerin, bir şeyhin idaresinde topluca yaşadıkları ve gelip geçen yolculara bedava yiyecek, içecek ve yatacak yer sağladıkları, bina yahut bina topluluğu olarak ifade edilmiştir (Ocak-Faroqhi, 1986: 468). Ancak Ahi zaviyeleri bu tarifin çok daha ötesinde hizmetler vermiştir. Öncelikle Ahi Evran Zaviyesi yirminci yüzyılın başlarına kadar esnaf zümresi üzerindeki manevi tesirini devam ettirmiştir. Bu sayede Türk zanaatkarlarının yetişmesi sağlanmıştır. Ahi birliklerinin kurdukları vakıflar kanalıyla şehir halkına eklenmeleri, edilgen değil dinamik bir toplum oluşmasını mümkün kılmıştır.

13. yüzyılın başlarında Anadolu'ya gelen Ahi Evran, Arapların kurduğu Fütüvvet Teşkilatı'ndan etkilenerek, Anadolu'ya gelmesinden kısa bir süre sonra ilk olarak Kayseri'de Ahilik Teşkilatını kurmuştur (Bayram, 1991: 130, 132). Zamanla Ahilik, Anadolu'da köylere kadar yayılmış, Türk esnaf ve sanatkarları arasında sağlanan dayanışma ve yardımlaşma sayesinde Ahilik önemli bir güç haline gelmiştir. 18. yüzyıldan itibaren Ahi birlikleri loncaya dönüşmüş, sonraları Gedik usulüne² geçilmiştir. Ancak Ahi Evran Zaviyesi'nden bahseden 1824 tarihli bir arşiv belgesinde ahi baba, ahilik, yiğitbaşı, üstatlık, kethüdalık gibi Ahiliğe ait terimler kullanılması, Ahilik felsefesinin uzun süre devam ettiğini göstermektedir (Kazıcı, 1996: 128-129; Kazıcı, 1988: 541). Kırşehir'de Ahî Evran Zaviyesi postnişinlerinden (ahi baba) ve Ahi Evran torunlarından Seyyid Şeyh Musa tarafından 1818 yılında verilen bir icazetnamede Ahi Evran evladının, Osmanlı ülkesinde "ehl-i sanayi ve debağlar" loncalarının şeyhi olduğu belirtilmekte ve bunlar üzerine duacı, ahi baba, kethüda, yiğitbaşı, halife ve usta oğulları atamanın babadan dededen onlara ait olduğu açıklanmaktadır (Çağatay, 1974: 99). İcazetnamenin devamında Ahi Evran Zaviyesi'ne kimsenin müdahale etmediği ve bu sebeple âdete göre zaviye gelirinin zaviyenin onarılmasına, bakımına ve buraya gelip gidenlere yemek verilmesine sarf edildiği yazılıdır (Bektaşoğlu, 1997: 52)³.

Bununla birlikte 19. yüzyıl sonlarına ışık tutan Kırşehir sicillerinde Ahiliğin esnaf birliği vasfına ait herhangi bir kayıt bulunmamakta, sicillerdeki Ahiliğe ait hükümler genel olarak Ahi vakıflarıyla alakalı bilgiler ihtiva etmektedir. Ahiliğin on dokuzuncu yüzyılda sadece hayırsever esnaf kolları halinde devam ettiği düşünülmüyor-

sa da, esas olan Ahiliğin, 1838 Serbest Ticaret Sözleşmesi'nin ardından gelen 1861 tarihinde ticarete ve sanatkârlıkta tekel usulünün kaldırılmasıyla büyük bir darbe yemesidir. Nihayet 1912'de çıkarılan bir kanunla da loncalar ilga edilmiş, cumhuriyetten sonra da tekke ve zâviyelerin kapatılması ile Ahi birliklerinin zaviye faaliyetleri son kalıntılarıyla birlikte ortadan kalkmıştır (Ekinci, 1991: 111; Poyraz, 1996: 141).

2. Ahi Evran Zaviyesi ve Vakfı

Ahilerin çehiz, kül, fidye-i necat, züccaciye gibi insanlığa timsal olacak güzellikte vakıflar meydana getirdikleri tespit edilmektedir (Çalışkan-İkiz, 1993: 37). Ahi Evran adına Kırşehir'de tesis edilen 1277 tarihli vakıf, geçmişte kurulmuş olan benzeri vakıflar gibi çok kıymetli bir belge olarak yaklaşık 700 yıl geriden günümüze köprü kurmuştur.

Ahi Evran Zaviyesi'nin 13. yüzyıl başlarında (muhtemelen 1236) basit bir zaviye halinde kurulmuş olduğu tahmin edilmektedir. 1450'de Seydi Beyoğlu Emir Hasan Bey Ahi Evran Türbe ve Zaviyesi'nin üzerine bir bina yaptırmış⁴, 1481'de Dul-kadiroğlu Alâüddevlî Bey bu binayı genişletmiş⁵ ve 1560-61'de Kanuni Sultan Süleyman'ın izni ile Ahi Evran'ın ahfadından bir şeyh de zaviyeye mescit ilâve etmiştir. Değişik yerlerinde bulunan kitâbelerden ve vakıf kayıtlarından, en geç 14. yüzyıldan başlayarak çeşitli devirlerde yapılan tamirat, tâdilât ve ilâvelerle varlığını koruduğu anlaşılan bu yapı Osmanlı döneminde son olarak 1902 yılında imar edilmiştir. Günümüzdeki görünüşünü ise 1968-1972 yıllarında Vakıflar Genel Müdürlüğü'nün gerçekleştirdiği restorasyon çalışmaları sonucu kazanmıştır (Önge, 1988: 530-531). Ahi Evran Zaviyesi günümüzde Türkiye'nin ilk esnaf ve sanatkârlar müzesi olarak hizmet vermektedir.

19. yüzyılın başlarına kadar her vakfın, vakfiyelerinde yazılı şartlar ile serbest ekonomi kurallarına ve yerinden yönetim esaslarına göre faaliyet gösterdiği bilinmektedir. 1826 yılında Evkâf-ı Hümâyûn Nezâreti'nin kurulmasıyla vakıfların yönetiminde merkezîyetçi anlayış benimsenmiştir (Öztürk, 1995: 68-69). Kırşehir şer'iyye sicillerinde geçen hükümlerden Ahi Evran ve Ahi Mesud Zaviyeleri vakıflarının mülhak vakıflardan oldukları tespit edilmektedir. Bu çeşit vakıflar genellikle sahih vakıflar olarak isimlendirilmektedir (Akgündüz, 2002: 456). Ahi Evran Zaviyesi vakfı da 1826 sonrası Evkaf Nezaretine bağlanmış, böylece vakıf yönetiminin tek elde toplanması ve vakıf sektöründe baş gösteren yolsuzlukların kaldırılması, vakıf potansiyelinden devletin diğer sektörlerinde de yararlanılması düşüncesi ortaya çıkmıştır.

Zaviye nasıl ve kimin tarafından kurulmuş olursa olsun belli miktarda vakıf emlakinin gelinine dayanan ve sürekliliğini bununla sağlayan bir kurumdur (Doğru, 1991: 25). Ahi Evran Zaviyesi'nin hizmetlerinin ve faaliyetlerinin yürütülebilmesi için Ahi Evran adına 1277 tarihinde bir vakıf kurulduğu, Ahi Evran'ın kişisel servetini insanlığın yararına bıraktığı bilinmektedir. Zamanla Ahi Evran Zaviyesi vakfına

Kırşehir bölgesinde çiftlik, köy ve mezraalar tahsis edilmiştir. Vakıf gelirinden, zâviye şeyhinin ve yine Ahi Evran sülalesinden gelen vakıf mütevellisi ile vakıf nâzırının yevmiyeleri verildikten sonra geriye kalan meblağ, Ahi Evran makamını ziyarete gelen misafirlerin ağırlanması için sarf edilmekte idi. Bu arada esnafın da zâviyeye belirli bir aidat ödediği bilinmektedir (Önge, 1988: 531).

Özetle Ahi Evran Zaviyesi ve Vakfı'nın Türk toplumuna pek çok faydası bulunmaktaydı. Devlet, halkın sevgi ve saygısını kazanmış bu aziz kişilere, geniş araziler vakfetmek suretiyle, o çevre halkının nabzını elinde tutuyordu (Öztürk, 2002: 435). Yukarıda saydığımız faydaların yanı sıra Ahi Evran vakıfları vasıtasıyla Kırşehir ve çevresinde bir tek güvenlik görevlisine hacet kalmaksızın asayiş temin edilmiş, yöre halkının devletle kaynaşması sağlanmıştır.

Kırşehir şer'iyye sicillerinde Ahi Evran Zaviyesi ve Vakfı ile ilgili gelişmeler hükümlerden şöyle takip edilmektedir.

7 Ekim 1879 yılında Ahi Evran Zaviyesi vakfının mutasarrıfı olan dört kişiden Şeyh Mahmud vefat etmiştir. Bu vefat hadisesi üzerine Şeyh Mahmud'un 11 yaşında Mehmed Rahmi isimindeki oğlu babasından kalan vakıf hissesinin varisi olmuştur. Ahi Evran Zaviyesi vakfının hizmetleri evladiyete şart olduğundan ve vakıf görevlilerinin vefatı üzerine bu görevin evladına tevcihi evkaf nizamnamesi kurallarından bulunduğundan teamül-i kadim üzere babasının olan üçte bir hissesi Mehmed Rahmi'ye intikal etmiş ve bu hususta berat-ı şerif ihсан buyurulmuştur. Mehmed Rahmi 11 yaşında olmasına rağmen babasının makamına geçmekte kabiliyeti nasiye-i hal (yüzünün gösterişi) ve şive-i ahvalinden (görünüşündeki edasından) anlaşmıştır. Mehmed Rahmi, Ahi Evran Mahallesi ikinci hanesinde 13 numarada kayıtlıdır. Nüfus nazırı tarafından verilen, mühürlü ilmühaber tezkiresinde 1869 doğumlu olduğu tespit edilmektedir (*Kırşehir Şer'iyye Sicili*, nr. 3, s.4, 9).

14 Ekim 1897 tarihli hükme göre Ahi Evran Zaviyesi vakfının tevliyet, zaviyedarlık ve nezaret görevlerinin dörtte bir hissesine mutasarrıf olan evlad-ı vakıfdan Eşşeyh Mehmed Efendi bin Ömer'in oğulları Ömer ve Hidayet vefat etmişlerdir. Bunlardan Hidayet'in çocuğu bulunmamakta, diğerlerinin ise Ömer İzzet ve Asım Efendi namında iki evladı, ayrıca evlad-ı vakıftan Süleyman Zeki hayattadır. Süleyman Zeki, İzzet ve Asım Efendiler vakıf hisselerinin üzerlerine tevcihini istirham etmişlerdir. Süleyman Zeki Ahi Evran Mahallesi'nde yirminci hanenin birinci numarasında kayıtlıdır. 1854 doğumlu olup 43 yaşında, İzzet ve Asım Efendilerde aynı mahallede yirmi ikinci hanenin üç ve dört numaralarında ikamet etmektedirler. 1878 ve 1879 doğumlu olan bu şahıslar 18 ve 19 yaşlarındadırlar. Süleyman Zeki Efendi hizmet-i askeriyesini ifa etmiştir. İzzet ve Asım Efendiler bakaya ya da redif firarisi değildirler. Adı geçen şahıslar nesilden nesile evlad-ı vakıfdan olarak her biri, vakfın hüsn-i idaresine muktedirdir. Onların bu göreve iktidarları mahalle imamı ve muhta-

rının imzalarıyla ve ikamet ettikleri mahalle ahalisinden bir takım güvenilir kişilerin şahitlikleriyle anlaşılmıştır. Kırşehir Evkaf Müdürü de hazır bulunduğu halde evkaf nizamnamesi gereğince Süleyman Zeki, İzzet ve Asım Halife'ye Ahi Evran Zaviyesi vakfının dörtte birlik hissesi tevcih edilmiştir (*Kırşehir Şer'iyye Sicili*, nr. 11, s.195).

8 Ekim 1906 tarihli hükme gelince; Ahi Evran Zaviyesi vakfının nezaret, tevliyet ve zaviyedarlık görevleri hisselerine mutasarrıf olan Şeyh Mahmud Efendi ibn Şeyh Abdullah Efendi geride üç çocuk bırakarak vefat etmiştir. Bunlar 38 yaşında İbrahim Efendi, 37 yaşında Mevlüd Efendi ile 29 yaşındaki Abdullah Efendilerdir. Bu kişilerin vakıf hizmetlerini idarede muktedir oldukları Ahi Evran Mahallesi ihtiyar heyeti tarafından düzenlenen şahadetnameyle anlaşıldığından kendilerine berat-ı şerif verilmiştir (*Kırşehir Şer'iyye Sicili*, nr. 16, s.411).

11 Aralık 1907 tarihli hükümde Ahi Evran Zaviyesi vakfı hisselerinden yarısının dörtte bir hissesine sahip olan Şeyh Salih ve Şeyh Cemal söz konusu edilmektedir. Şeyh Salih ve Şeyh Cemal'e bu hisse Şeyh Abdullah Efendi'den intikal etmiştir. Ancak Şeyh Salih ve Şeyh Cemal sahip olduğu hisselerin 2 Ekim 1897'de kendilerine takdim olunan ilâmla mutasarrıf olmuşlar iken vefat etmişlerdir. Şeyh Salih geride büyük oğlu Şeyh Musa ve küçük oğlu Cemal isimli iki mirasçı bırakmıştır. Şeyh Cemal'in ise İsmail isimli bir evladı dünyaya gelmiş fakat babasını müteakiben o da ölmüştür. Bu arada Şeyh Abdullah Efendi namına olan berat-ı şerif zayi olmuştur. Fakat yapılan tetkikatla Şeyh Musa ve Şeyh Cemal'in babaları ve amcalarının mirasçıları oldukları ortaya çıkmıştır. Yalnız Cemal'in küçük yaşta olması hasebiyle kesbi iktidarına kadar ağabeyi Şeyh Musa Efendi vakıf hizmetlerinin yürütülmesini üzerine almış, ikisine müştereken ve seviyyen berat-ı şerif ihsan olunmuştur (*Kırşehir Şer'iyye Sicili*, nr. 18, s.81).

25 Ocak 1909 tarihli hükme göre Ahi Evran Zaviyesi vakfının tevliyet, zaviyedarlık ve nezaret hisselerine sahip Esseyyid Şeyh İsmail Efendi bin Şeyh Ömer Efendi vefat etmiştir. Şeyh Mehmed ve Ali Efendi isimli iki evlat bırakmış ve vakıftaki hissesi münhal kalmıştır. 12 Ekim 1897 tarihinde vakıf görevlerinin kendilerine tevcihine dair ilam ve mazbata hazırlanmışsa da bu arada Şeyh Mehmed Efendi ölmüştür. Şeyh Mehmed Efendi'nin kırk beş yaşında Ahmed Efendi, kırk dört yaşında İbrahim Efendi ve otuz altı yaşında Emin Efendi isimlerinde üç oğlu mevcuttur. Bu itibarla vakıf şartları gereği Ahmed, İbrahim ve Emin'e babalarından kalan vakfın tevliyet, zaviyedarlık ve nezaret görevleri tevcih edilmiş ve bu hususta berat-ı şerif ihsan buyurulmuştur (*Kırşehir Şer'iyye Sicili*, nr. 21, s.97).

Son olarak 9 Haziran 1915 tarihli hükme göre Ahi Evran vakfının zaviyedarlık, tevliyet ve nezaretine hissedar olan vakıf evladından Naşid ve Raşid Efendilerin arzuhalı bahis konusu edilmektedir. Naşid ve Raşid Efendiler vefat eden babaları Şeyh Mehmed Halife'nin vakıf hissesinin uhdelere tevcihini talep etmişlerdir. Şeyh

Naşid ve Raşid'in vakfin idaresinde hak sahibi oldukları, buna iktidarları bulunduğu suhûd-ı udûlün [adil şahitler] şahadetleriyle anlaşılması ve ortaklaşa kendilerine berat-ı şerif verilmiştir (*Kırşehir Şer'iyye Sicili*, nr. 23, s.167).

3. Ahi Mesud Zaviyesi ve Vakfı

Tarihi kaynaklarda Ahi Mesud'un kimliği konusunda yeterli bir bilgiye rastlanmamakla beraber Osmanlıların kuruluş yıllarında büyük payı olan Ahilerin, önde gelenlerinden biri olduğu arşiv belgelerinden anlaşılmaktadır. Tespit edilen bilgilere göre Ahi Mesud, Ahi Evran'ın evlatlarından ve debbağdır. Bununla birlikte Ahi şecerelerinde yedinci göbekten Ahi Evran'ın soyundan geldiği de ifade edilmektedir. Ahi Mesud, XV. yüzyılın ilk yarısında Ankara Ahileri arasında önemli bir şahsiyet olarak temeyyüz etmiştir. Bu itibarla Ahi Mesud adına Kırşehir'in yanı sıra Ankara'da da bir zaviye kurulmuştur⁶. Ahi Mesud'un Kırşehir'de Ahi Mahmud ile mülkiyet üzere tasarruf ettikleri yerler 1485 ve 1526 tarihli tahrirlerde kaydedilmektedir (Şahin, 2014: 134-135; Hacıgökmen, 2014: 135).

Ahi Mesud, 1462 yılından önce vefat etmiştir. Çünkü ona ait Bağluca'daki zaviye ve çiftlik, 1462'de oğlu Ahi Minnet'in tasarrufunda idi. Ahi Mesud'un, bu oğlundan başka Ahi Sinan ve Ahi Turud adlı oğulları da vardı. Bunlardan Ahi Sinan dışındakiler hakkında yeterli bilgi bulunmamaktadır. Ahi Sinan, 1485 tarihinde Ahi Çelebi ile birlikte Ahi Evran Zaviyesi şeyhliğini müştereken yürütmekteydi (Şahin, 2014: 134-135; Hacıgökmen, 2014: 135; Tarım, 1938: 174-176).

Ahi Mesud, Ahi Evran gibi Anadolu'nun fethinin manevi mimarlarından (Kafalı, 2002: 186)⁷. Ankara'nın Etimesgut ilçesinin adının Ahi Mesud'dan geldiği bilinmektedir (A.C, 1932: 80)⁸. 1512 tarihli vakıf defteri kaydında Ankara'ya bağlı Bağluca köyündeki Ahi Mesud Zaviyesinin vakfı, Ahi Şerafeddin Zaviyesi ile birlikte anılmaktadır. Bağluca köyündeki yaşlılar, eski mezarlık denilen yerde büyük bir mezarın bulunduğunu ve büyüklerinden bunun Ahi Mesud'a ait olduğunu duyduklarını nakletmişlerdir (Hacıgökmen, 2014: 135). Bölge 1530 yılı tahrir kayıtlarında da "Bağluca" adı ile zikredilmektedir (*Osmanlı Yer Adları-II*, 2013: 411). Bugün mahalle statüsünde olan Bağluca'nın Etimesgut ilçe merkezine uzaklığı 5 kilometredir.

Osmanlı arşivlerindeki muhasebe defterlerinden, ilçenin bulunduğu yerin Ahi Mesud'a ait bir vakıf arazisi olduğu ve burada tarımsal ürünler ile tiftik keçisi yetiştirildiği öğrenilmektedir. Nitekim 1463 tarihli tahrirde Ahi Mesud Zaviyesi'nin vakfı kayıtlıdır. Bu tarihte vakfın geliri 1365 akçedir. 1530 ve 1571 tarihli kayıtlarda vakfın gelirlerinin düştüğü tespit edilmiştir. Bu dönemde vakfın mutasarrıfı Ahi İbrahim'dir. Bununla birlikte 1717 tarihinde vakıf mutasarrıfı ve tekkenişini Seyyid Mehmed ve Salih adlı kişiler olduğu anlaşılmaktadır. 1854 yılında mutasarrıf Ahmed Efendi tarafından zaviyenin imarı ve diğer giderleri için hazineден 62.5 kuruş talep

etmiştir. Bu itibarla adı geçen tarihte zaviyenin tamir edildiği görülmektedir (Eravcı, 2014: 135).

Kırşehir şer'iyye sicillerinde Ahi Mesud Zaviyesi ve Vakfı ile ilgili çeşitli hükümler bulunmaktadır. Bunlardan beş âdetini tespit etmiş bulunmaktayız. Öncelikle Ahi Mesud Zaviyesi sözü edilen hükümlere göre Ankara vilayeti dâhilinde merkez liva olan Kırşehir kazası Günyüzü nahiyesinde mevcut bulunmaktadır⁹. Sicillerde geçen bu bilgi, Ahi Mesud'un kurduğu zaviyenin doğrudan Ankara sınırları içerisinde değil, günümüzde Eskişehir'in bir ilçesi olan Günyüzü'nde faaliyet gösterdiğine işaret etmektedir¹⁰. Sicillerden bir zaviye vakfı olarak Osmanlı Devleti'nin son dönemlerine kadar devam ettiğini öğrendiğimiz Ahi Mesud Zaviyesi'nin, bugün maddi varlığı mevcut değildir. Oysaki 1907 gibi bir tarihte zaviye vakfına ait mezraaların bulunması, Ahi Mesud Zaviyesi ve Vakfı'nın sosyal ve ekonomik yönden bölgede etkin olduğunun, ayrıca Osmanlı Devleti'nin son yıllarına dek ayakta kaldığının kanıtıdır.

Ahi Mesud Zaviyesi ile ilgili Kırşehir şer'iyye sicillerinde iki adet hüküm tespit edilmektedir.

30 Haziran 1892 tarihli hükme göre Ahi Mesud Zaviyesi vakfının zaviyedarlığına mutasarrıf olan Kırşehir'in Güldiken Mahallesi ahalisinden İsmail Şakir ibn Mehmed Said ile Yusuf Arif ibn Abdurrahman'ın vefatından sonra vakfın hizmetleri atıl kalmıştır. Bu şahıslardan Yusuf Arif'in çocuğu bulunmamakta, İsmail Şakir'in ise Mehmed Said isminde bir evladı mevcut bulunmaktadır. Evlatlık vakıflardan olan Ahi Mesud Zaviyesi vakfının mahkeme kayıtlarında ve vakıf mütevellisi elinde bir vakfiyesi yok ise de vakıf hizmetlerinin evladiyete meşrutluğu ellerinde bulunan berat-ı şeriften anlaşılmıştır. Mehmed Said babası ve babasının amcası Yusuf Arif'in hisselerine müstehak olduğundan Ahi Mesud Zaviyesi vakfı zâviyedarlık görevine tayin edilmiştir (*Kırşehir Şer'iyye Sicili*, nr. 11, s.27).

15 Mayıs 1906 ve 28 Kasım 1907 tarihli hükümlerden Mehmed Said'in de 1904 senesinde geride iki çocuk bırakarak öldüğü anlaşılmaktadır. Bunlar büyük oğlu Mustafa ve küçük oğlu İsmail Şücaeddin Efendilerdir. Mehmed Said'in ölümü zaviyedarlık görevinin ve vakıf hizmetlerinin mahlûl kalmasına yol açmıştır. Nitekim büyük oğlu Mustafa Efendi, babasının yerine ve de küçük kardeşinin kesb-i iktidarına kadar Ahi Mesud Zaviyesi vakfının zâviyedarlığına tayin edilmiştir. Ayrıca Mustafa ve İsmail Şücaeddin Efendiler yedine seviyyen ve müştereken berat-ı şerif inayet buyurulmuştur (*Kırşehir Şer'iyye Sicili*, nr. 18, s.75; *Kırşehir Şer'iyye Sicili*, nr. 16, s.366-367).

Kırşehir şer'iyye sicillerinde Ahi Mesud Zaviyesi vakfına bağlı mezraalar hakkında da bilgiler bulunmaktadır.

11 Ağustos 1905 tarihli hükme göre Ahi Mesud Zaviyesine bağlı Çakır ve Çakıroğlu mezraası vakfının mezraadarlığına Mehmed Esad bin Mehmed'in çocuklarından Ali, Osman, Mehmed Said, Hasan ve Yusuf Sadık mutasarrıflardır. Bunlardan Yusuf Sadık çocuksuz olarak vefat etmiştir ve sahip olduğu beşte birlik hisse mahlûl kalmıştır. Vakfiyye şartları gereği çocuksuz ölenlerin hisseleri mevcut olan evlatlar arasında taksim edileceğinden sözü edilen mezraadarlık; Ali, Osman, Mehmed Said ve Hasan Halifelere isabet etmiştir. Ancak bu şahıslar aralarında dört hisse itibarıyla vakfa tasarrufta bulunmakta iken, hissedarlardan Ali Halife dört çocuğu mevcut iken ölmüştür. Böylece mezraadarlığın dörtte birlik hissesi Ali Halife'nin ve vakfin evlatlarından olan Mustafa, Çelebi, Rüşdi ve Halil Hamdi'ye kalmıştır. Bağbaşı mahallesi ahalisinden mevsükü'l-kelim kişilerin şahadetleriyle de bu durum doğrulanmıştır. Babalarının mutasarrıfı olduğu dörtte bir hissesi Mustafa, Çelebi, Rüşdi ve Halil Hamdi uhdelere eşit ve müşterek olarak tevcih edilmiştir. Ayrıca Halil Hamid'in yaşının küçük olması sebebiyle kesb-i iktidarına kadar kardeşi Rüşdi Efendi'nin onun vakıf hizmetlerini de üzerine alması uygun görülmüştür (*Kırşehir Şer'iyye Sicili*, nr. 16, s.318-319).

25 Haziran 1907 tarihli hükme göre ise Ahi Mesud Zaviyesine bağlı adı geçen mezraaların mezraadarlık görevine mutasarrıf olan Osman Halife çocuksuz olarak vefat etmiş, böylece hissesi mahlûl kalmıştır. Bu bakımdan Osman Halife'nin hissesi kardeşleri Mehmed Said ve Hasan Halifelere isabet etmiştir. Bu durum Kayaşçı Mahallesi ihtiyar heyetinin tasdik ettiği şahadetnameyle anlaşılmalı ve Osman Halife'den kalan hisse kardeşleri Mehmed Said ve Hasan Halife arasında eşit ve müşterek olarak paylaştırılmıştır (*Kırşehir Şer'iyye Sicili*, nr. 18, s.31).

Sonuç

Kırşehir şer'iyye sicillerinden öğrendiğimiz bu bilgiler Ahi Evran ve Ahi Mesud zaviyelerinin ve vakıflarının Osmanlı Devleti'nin yıkılışına kadar varlıklarını sürdürdüklerini ve faaliyetlerini devam ettirdiklerini göstermektedir. Ayrıca zaviye görevlilerinin kimler olduğu ve atamalarının ne şekilde yapıldığı edindiğimiz bilgiler arasındadır (bkz. Tablo 1 ve Tablo 2). Bu noktada ilk dikkat çeken unsur 19. yüzyıl sonlarında zaviye görevlilerinin artan sayısıdır. Bunun sebebi nüfus artışı ve zaviye gelirlerinin hazır bir geçim kaynağı olarak görülmesi şeklinde yorumlanabilir.

Ahi birlikleri Osmanlı Devleti'nin kuruluşundan 18. yüzyıla kadar Türk iktisadi hayatında önemli rol oynamışlar, ancak zamanla çözülmeye başlamışlardır. Ahilerin esnaf birliklerinin çözülmesi bu kurumun tamamen yok olması anlamına gelmemektedir. Zira kurdukları zaviye ve vakıflarının Osmanlı Devleti'nin yıkılışına kadar hizmetleri sürmüştür. Kırşehir şer'iyye sicillerinde Ahi Evran ve Ahi Mesud Zaviyeleri ve Vakıfları ile ilgili yer alan hükümler bunun en açık göstergesidir.

Sicil kayıtlarından gerek Ahi Evran ve gerekse Ahi Mesud Zaviyesi vakıflarının yönetiminde itina gösterildiği anlaşılmaktadır. Zaviye vakfına görevli atanması teamül-i kadim üzere yapılmaktadır. Bir defa görevli tayininde Kırşehir sancağı evkaf muhasebecisi hazır bulunmaktadır. Vakfın mütevellisinde veya mahkeme kayıtlarında bir vakfiye yok ise de vakfın hizmetlerinin evladiyet şartı taşıdığı mevsi'ül-kelam (*Kırşehir Şer'iyye Sicili*, nr. 16, s.318-319), şühüd-ı udül (*Kırşehir Şer'iyye Sicili*, nr. 23, s.167) ve sikât-ı sahihü'l-kelimat ihtiyarların (heyet-i ihtiyariyye) (*Kırşehir Şer'iyye Sicili*, nr. 16, s.411) ifadeleriyle tespit edilmektedir. Bununla birlikte mahkeme kayıtları ve vakıf nizamiyesi kuralları dikkate alınmakta, ayrıca tedkikat yapılmaktadır¹¹. Yine teamül-i kadim üzere şart-ı vâkıfın icrasına ihtimam olunmakta “ayende ve revendeye it'âm-ı ta'âm” hizmeti verilmektedir. Vakfın muhasebesi de evkaf memurları tarafından, mütevellisi elinde bulunan muhasebe defteri gözden geçirilmek suretiyle sürekli denetlenmektedir (*Kırşehir Şer'iyye Sicili*, nr. 3, s.4, 9; *Kırşehir Şer'iyye Sicili*, nr. 11, s.27; *Kırşehir Şer'iyye Sicili*, nr. 18, s.81).

Ahi Evran ve Ahi Mesud Zaviyesi vakıflarının görevlilerinin tayininde mirasçılarının nüfus kayıtları incelenmekte, doğum tarihleri ve yaşları ayrı ayrı zikredilmekte, hatta hangi mahalle ve kaç nolu hanede ikamet ettikleri belirtilmektedir (*Kırşehir Şer'iyye Sicili*, nr. 21, s.97; *Kırşehir Şer'iyye Sicili*, nr. 16, s.411). Evlad-ı vakfın küçük olması durumunda, küçüğün kesb-i iktidarına kadar vakıf hizmetlerini büyük kardeşi üzerine almaktadır (*Kırşehir Şer'iyye Sicili*, nr. 18, s.75, 81).

Kırşehir şer'iyye sicillerinde Ahi Evran ve Ahi Mesud Zaviyeleri ile ilgili dikkat çeken bir başka husus, zaviye görevlilerinin unvan ve lakaplarıdır. Ahiliğin kurumsallaştığı yıllarda sıkça kullanılan “Ahi” lakabı 19. yüzyıl sonlarında artık kullanılmamaktadır. Zira bu dönemde artık Esseyyid, Eşseyh, Şeyh, Efendi, Halife gibi unvan ve lakaplar tercih edilmektedir.

Ahi Evran ve Ahi Mesud Zaviyelerinin kuruluş felsefeleri olan gelen ve gide-ne hizmet prensibi sicillerden öğrendiğimiz kadarıyla 20. yüzyılın ilk çeyreğine dek aksamadan sürdürülmüştür. Bu hizmet unsurları zamanla öyle hal almıştır ki adeta töre'ye (teamül-i kadim)¹² dönüşmüştür. Ahi zaviyelerinde gelen ve geçene yemek verilmesi Türk misafirperverliğinin bir devamıdır. Ahi Mesud Zaviyesine bağlı mezarların varlığı, zaviyenin yiyecek ihtiyaçlarının karşılanmasında zorluk yaşanmadığını göstermektedir. Zira zaviye vakıflarını ayakta tutan maddi gelir kaynaklarından biri sahip oldukları arazilerdir. Buralarda üretilen tarım ürünleri ve yetiştirilen hayvanlar sadece vakıf görevlilerinin geçimine değil vakfın vakfiye şartlarının yerine getirilmesinde de kullanılmaktadır. İbn Batuta'nın 14. yüzyıldan aktardığı bilgiler Kırşehir sicillerinde geçen Ahi zaviyelerinin gelen geçene yemek hizmetini en çarpıcı sahneleriyle açıklamaktadır. Mesela Batuta, Antalya'da misafir olduğu ahi zaviyesinden gelip geçen biri olarak mükemmel bir ziyafet düzenlendiğine, pek bol ve çeşitli

yiyecekler ikram edildiğine şahitlik etmektedir ki bu ikramlar seyyahın hayretini bir kat daha artırmıştır (Parmaksızoğlu, 1999: 7).

Sicillerden elde edilen bilgiler 19. yüzyılda Ahi Evran ve Ahi Mesud Zaviyelerinin esnaflıkla ilgili bir hizmet vermediği izlenimi uyandırmaktadır. Daha çok vakıf hizmetleri ön plandadır. Esasen Ahiliğin sözünü ettiğimiz yüzyıldan çok daha önce-leri esnaf ve zanaatkârlıkla ilgili fonksiyonlarını sonlandırdıkları Ahilik araştırmalarıyla ortaya konulmuştur. Bu yüzden sicillerde esnaf-ahi zaviyeleri ilişkisinin kemiyet ya da keyfiyeti hakkında herhangi bir bilgi bulunmamaktadır.

Bununla beraber 20. yüzyıl başlarında İttihat ve Terakki Fırkası'nın Ahiliği diriltme girişimlerinde bulunduğu zikredilmelidir. Ancak bu teşebbüs neticesiz kalmıştır. İttihat ve Terakki döneminde esnaf ve zanaatkârların yaşadığı bu çöküş çarkını tersine çalıştıracak çözümler aranmıştır. Bu kesimin devlet tarafından teşvik edilmesi, çıraklık mekanizmasının iyi işletilmesi gibi formüller üzerinde durulmuştur (Yalkın, 1996: 181). Ancak bu girişimlerden bir sonuç alınamamış, Osmanlı Devleti gibi Ahilik sistemi de ortadan kalkmıştır.

Ahi Evran ve Ahi Mesud Zaviye vakıflarının bugün işlerliği bulunmamaktadır. Ancak geçmişte Ahi zaviye ve vakıfları Türk toplumunda ifa ettikleri görevler bakımından önem taşımaktaydı. Kurum görevlilerinin, sicillerden öğrendiğimiz kadarıyla, atamalarının herhangi bir aksaklığa uğramaması bu kurumların 20. yüzyıla kadar varlığını idame ettirebilmesinin temelini teşkil etmiştir. Günümüzde Türk toplumunun çözülüşüne şahit olmaktayız. Bu çözülüşte sivil toplum kuruluşlarının yani toplumumuzun dinamiklerini meydana getiren kurumlarımızın yok olmasının büyük etkisi bulunmaktadır. Hiç şüphesiz insanımızı maddi ve manevi boşluğa iten amillerden birisi ve baş aktörü Ahilik gibi özgün kurumlarımızın kaybedilmesidir.

Ahilik 21. yüzyılda yeniden inşa edeceğimiz ve kuracağımız medeniyette yol göstericimiz olabilecek ölçüde bize özgü ve özgün bir kurumdur. Ahi birliklerinin yapısının günümüzde aynen uygulanması mümkün olmadığı açıktır. Ancak koyduğu evrensel ahlak ilkeleriyle yüzyıllar ötesine ışık tutan bir sistemin özelliklerini bilerek, bunlardan kendi sosyal şartlarımıza uygun şekilde faydalanmamız gerekmektedir.

Sonnotlar

- 1 “...zâviye-i mezkûre el-yevm mevcûd ve ma'mûr olup te'âmül veçhile âyende ve revendeye it'âm-ı ta'âm ve bu suretle şart-ı vâkıfın icrâsına ihtimâm olunmakta olduğu zâhir bulunduğundan...” (Kırşehir Şer'iyye Sicili, nr. 18, s. 81; Kırşehir Şer'iyye Sicili, nr.11, s.27).
- 2 Osmanlı Devleti'nde zanaat ve ticaret faaliyetlerini yürütmek için verilen izinlerin bütününe “gedik” deniyordu. Gedik usulü 17. yüzyılın ortalarından itibaren ortaya çıkmıştır. Bu usule göre belli bir meslek kolunu ve işi tekel olarak yerine getirmeye “gedik hakkı” denmekteydi. Buna göre bir kimse istediği zaman istediği yerde imalathane veya dükkân açamazdı. Bir işkolundaki dükkânların ve

- imalathanelerin açılması o işkolundaki esnaf loncası tarafından verilen izinle gerçekleşir, belirlenen sayının üzerinde dükkân ve imalathane açılmasına müsaade edilmezdi (Evren, 1999: 19).
- ³ Antakya şer'îyye sicillerinden 19. yüzyıl başlarında Antakya'da Ahilik teşkilatının tesirlerinin devam ettiğini öğrenmek mümkündür (Bolat, 2005: 179).
- ⁴ Zaviyenin bir duvarında Ahi Evran Türbesi üzerine bu zaviye ve imaretin ahilerden Seydi Bey'in oğlu Hasan Bey'in emriyle Hicri 854/Miladi 1450 yılında inşa edildiğini gösteren üç satırlık bir kitâbe bulunmaktadır (Önge, 1988: 531).
- ⁵ Ahi Evran Türbesi kapısı üzerindeki mermer taşta işlenmiş kitabeden burasının "Murat Han oğlu Sultan Mehmed Han" döneminde "Süleyman Bey oğlu Alâüddeve" tarafından Hicri 886/Miladi 1481 yılında yaptırıldığı anlaşılmaktadır (Tuğlacı, 1987: 215; Darkot, 1988: 766).
- ⁶ Ahi Mesud adıyla bir zaviye de Beyşehir şehir merkezinde mevcuttu. Bu zaviye hakkında bkz. Küçükdağ, 2014: 136.
- ⁷ Kırşehir müzesinde 1471 tarihli Ankaralı Ahi Mesud oğlu Ahi Sinan adına düzenlenmiş Farsça şecere-nâme bulunmaktadır. Bu kayıt Ahi Mesud'un yaşadığı dönem hakkında bir ipucu mahiyetindedir (Hacıgökmen, 2002: 832).
- ⁸ Etimesgut, Atatürk'ün emirleri doğrultusunda Ahi Mesud çiftliğinin alınarak elli haneli örnek bir köy haline getirilmesiyle 1928 yılında kurulmuştur (*Ankara*, Tarihsiz: 344).
- ⁹ "... Ankara vilâyet-i celilesi dâhilinde merkez liva medîne-i Kırşehrî kazasının Günyüzü nâhiyesinde vâki Ahi Mes'ûd zâviyesi zâviyedarlık cihetine ...ve zâviye-i mezkûr el-yevm mevcûd ve ma'mûr olup..." (*Kırşehir Şer'îyye Sicili*, nr. 11, s.27; *Kırşehir Şer'îyye Sicili*, nr. 18, s.75; *Kırşehir Şer'îyye Sicili*, nr. 16, s.366-367). Günyüzü, 16. yüzyılda Zülkadriye eyaleti Bozok sancağı Kırşehir kazasına bağlı nahiye olarak görünmektedir. Ayrıca diğer ismi Kozağacı olarak 1393 yılında Anadolu eyaleti Sultanönü sancağı Eskişehir kazasına bağlı nahiye olarak, 1846 yılında Bozok eyaleti Ankara sancağına bağlı kaza olarak, 1867 yılında Ankara vilâyeti Ankara sancağı Sivrihisar kazasına bağlı nahiye olarak, 1915 yılında Eskişehir vilayeti Sivrihisar kazasına bağlı nahiye olarak ve günümüzde ise Eskişehir iline bağlı ilçe olarak gözükmektedir (Sezen, 2006: 210).
- ¹⁰ XVI. yüzyılda Eskişehir (Sultanönü) sancağında Ahi zaviyelerinden bahseden bir çalışma bulunmaktadır. Bu çalışmada Ahi Mesud Zaviyesinden bahsedilmemektedir (Doğru, 1991: 25).
- ¹¹ 1845 yılında vakıflardaki intikal sırasında yaşanan bir takım yolsuzlukların önlenmesi amacıyla vakıf mallarının intikalinde uyulacak esasları içeren bir nizamname hazırlanmıştır (Öztürk, 2002: 277).
- ¹² Burada kadim olanın ne olduğu gibi akla gelebilecek soruya bir kanunname "kadim odur ki, onun öncesini kimse hatırlamaz" diye cevap verilmektedir (Genç, 2003: 49).

Kaynakça

- AKGÜNDÜZ, A. (2002). "Osmanlı Hukukunda Vakıflar, Hükümleri ve Çeşitleri". *Türkler*. X. Ankara. 447-460.
- A.C. (1932). *Ankara*. İstanbul. Kanaat Kütüphanesi. *Ankara*. (Tarihsiz). Ankara Valiliği.
- BAYRAM, M. (1991). *Ahi Evran ve Ahi Teşkilâtının Kuruluşu*. Konya.

- BEKTAŞOĞLU, M. (1997). "Türk'e Özgü Bir Kurum Olan Ahilik". *Diyanet Aylık Dergi*. 84. Ankara. 50-53.
- BOLAT, M. (2005). "19. Yüzyıl Başlarında Antakya'da Ahiliğin İzleri (18 Numaralı Antakya Şer'iyye Sicillerine Göre)". *I. Ahi Evran-ı Veli ve Ahilik Araştırmaları Sempozyumu (12-13 Ekim 2004 Kırşehir) Bildiriler*. I. Kırşehir. 177-186.
- ÇAĞATAY, N. (1974). *Bir Türk Kurumu Olan Ahilik*. Ankara.
- ÇALIŞKAN, Y.-İKİZ, M.L. (1993). *Kültür, Sanat ve Medeniyetimizde Ahilik*. Ankara.
- DARKOT, B. (1988). "Kırşehir". *İslam Ansiklopedisi*. VI. İstanbul. 764-767.
- DOĞRU, H. (1991). *XVI. Yüzyılda Sultanönü Sancağınca Ahiler ve Ahi Zaviyeleri*. Ankara.
- ERAVCI, M. (2014). "Ahi Mesud Zaviyesi (Ankara)", *Ahilik Ansiklopedisi*, I, Ankara. 135-136.
- EKİNCİ, Y. (1991). *Ahilik*. Ankara.
- EVREN, B. (1999). *Osmanlı Esnafı*. İstanbul.
- GENÇ, M. (2003). *Osmanlı İmparatorluğunda Devlet ve Ekonomi*. İstanbul.
- HACIGÖKMEN, M. A. (2002). "Ankara'da Ahi Hâkimiyeti (1330?-1361)". *Türkler*. VI. Ankara. 830-836.
- HACIGÖKMEN, M. A. (2014). "Ahi Mesud (Ankara)". *Ahilik Ansiklopedisi*. I. Ankara. 135.
- KAFALI, M. (2002). "Anadolu'nun Fethi ve Türkleşmesi". *Türkler*. VI. Ankara. 177-193.
- KAZICI, Z. (1996). *İslam Kültür ve Medeniyeti*. İstanbul.
- KAZICI, Z. (1988). "Ahilik". *DİA*. I. 540-542. *Kırşehir Şer'iyye Sicili*, n. 3, 11, 16, 18, 21, 23.
- KÜÇÜKDAĞ, Y. 82014). "Ahi Mesud Zaviyesi". *Ahilik Ansiklopedisi*. I. Ankara. 136.
- OCAK, A. Y-FAROQHİ, S. (1986). "Zaviye". *İslam Ansiklopedisi*. XIII. İstanbul. 468 476. *Osmanlı Yer Adları-II Anadolu, Karaman, Rum, Diyarbakır, Arap ve Zülkadriye Eyaletleri (1530-1556) (Şam ve Halep Dahil)*. (2013). Ankara.
- ÖNGE, M. Y. (1988). "Ahi Evran Zâviyesi". *DİA*. I. İstanbul. 531-532.
- ÖZTÜRK, N. (2002). "Osmanlı Döneminde Vakıflar". *Türkler*. X. Ankara. 433-446.
- ÖZTÜRK, N. (1995). *Türk Yenileşme Tarihi Çerçevesinde Vakıf Müessesesi*. Ankara.
- PARMAKSIZOĞLU, İ. (1999). *İbn Batuta Seyahatnâmesi'nden Seçmeler*. Ankara.
- POYRAZ, O. (1996). "Ahi Örgütleri". *I. Uluslararası Ahilik Kültürü Sempozyumu (Ankara 13-15 Ekim 1993)*. Ankara. 139-144.
- SEZEN, T. (2006). *Osmanlı Yer Adları (Alfabetik Sırayla)*, Ankara.
- ŞAHİN, İ. (2014). "Ahi Mesud (Kırşehir)". *Ahilik Ansiklopedisi*. I. Ankara. 134-135.
- TARIM, C.H. (1938). *Kırşehir Tarihi Üzerinde Araştırmalar*. Kırşehir.
- TUĞLACI, P. (1987). *Osmanlı Şehirleri*. İstanbul.
- YALKIN, S. (1996). "Esnaf-Sanatkâr Kesiminin Tarihinde Ahiliğin Önemi". *I. Uluslararası Ahilik Kültürü Sempozyumu (Ankara 13-15 Ekim 1993)*. Ankara. 177-181.

EKLER**Tablo 1:** *Ahi Evran Zaviyesi tevliyet, zaviyedarlık ve nezaret görevlileri (Hicri 1296-1333/Miladi 1879-1915)*

Yıl	Tevliyet, Zaviyedarlık ve Nezaret Görevlileri
1879	Esseyid Eşşeyh İsmail Esseyid Eşşeyh Osman Esseyid Eşşeyh Mahmud Esseyid Eşşeyh Mustafa Mehmed Rahmi Efendi
1897	Eşşeyh Mehmed Efendi bin Ömer Efendi Süleyman Zeki Efendi Ömer İzzet Efendi Asım Efendi
1906	Şeyh Mahmud Efendi ibn Şeyh Abdullah Efendi İbrahim Efendi Mevlud Efendi Abdullah Efendi
1907	Şeyh Abdullah Efendi Şeyh Salih Efendi Şeyh Musa Efendi Şeyh Cemal Efendi
1909	Esseyid Şeyh İsmail Efendi bin Şeyh Ömer Efendi Şeyh Mehmed Efendi Ali Efendi Ahmed Efendi İbrahim Efendi Emin Efendi
1915	Şeyh Mehmed Halife Şeyh Naşid Efendi Şeyh Raşid Efendi

Tablo 2: *Ahi Mesud Zaviyesi tevliyet, zaviyedarlık, nezaret ve mezraadarlık görevlileri (Hicri 1309-1325/Miladi 1891-1907)*

Yıl	Tevliyet, Zaviyedarlık, Nezaret ve Mezraadarlık Görevlileri
1717	Seyyid Medmed ve Salih
1854	Ahmed Efendi
1891	İsmail Şakir Efendi ibn Mehmed Said Efendi Yusuf Arif Efendi ibn Abdurrahman Efendi Mehmed Said Efendi
1906	Mustafa Efendi İsmail Şücaeddin Efendi
1905-1907	Mehmed Esad bin Mehmed Ali Halife Osman Halife Mehmed Said Halife Hasan Halife Yusuf Sadık Halife Mustafa Efendi Çelebi Efendi Rüşdi Efendi Halil Hamdi Efendi



Resim 1: *Kırşehir'de Ahi Evran Türbesi*

NİYÂZÎ-İ MISRÎ'NİN TASAVVUF ve EHL-İ BEYT ANLAYIŞI*

Eşref DOĞAN**, Hasan ÇELİK***

Öz

Türk tasavvuf şiirinin Yunus Emre'den sonra en büyük temsilcilerinden biri olarak kabul edilen Niyâzi-i Mîsrî, 1618'de Malatya'nın Soğanlı Köyü'nde doğmuş ve 1694 yılında Limni Adası'nda Hakk'a yürümüştür. Niyâzi-i Mîsrî Hazretlerinin Malatya'da başlamış olan eğitim hayatı, Irak ve Mısır dâhil olmak üzere geniş bir coğrafyayı kapsamıştır. Hakeza tasavvufi hayatı da Halvetilikten Kadiriliğe kadar birden çok tasavvufi zümrelere intisap etmesiyle şekillenmiştir. Tasavvuf eğitiminin bir bölümünü Mısır'da almış olması nedeniyle "Mîsrî" mahlasıyla anılmıştır. Tasavvufi görüşleriyle yaşadığı çağı aşabilmiş bir mutasavvif olan Mîsrî Hazretleri, Osmanlı Devleti'nin idarecilerinin de dikkatlerini kendi üstünde toplayabilmiştir. Ancak bunun pekte olumlu neticeler doğurmadığını, Niyâzi-i Mîsrî Hazretlerinin sürgünlerde geçen yıllarından anlayabiliyoruz. O, övgüyle bahsettiği ve uğrunda sürgünler gördüğü Hz. Muhammed (s.a.v.)'e ve O'nun kutlu Ehl-i Beyt'ine "aşk" ve "sıdk" ile bağlanmayı terk etmemiştir. İşte bu çalışma, *İrfân Sofraları*'nın da sahibi Hz. Pir Niyâzi-i Mîsrî'nin gönül dünyasından Ehl-i Beyt'e duyduğu "muhabbet"ten damlaları ve tasavvuf sofrasından lokmaları bilimsel zemine taşımaya amaç edinmektedir.

Anahtar kelimeler: Niyâzi-i Mîsrî, Ehl-i Beyt, Tasavvuf, İslam

NİYÂZÎ-İ MISRÎ'S TASAVVUF (ISLAMIC MYSTICISM) AND AHL-AL BEYT UNDERSTANDING

Abstract

Niyazi-i Mîsrî, who is considered as the greatest representatives of Islamic mysticism after Yunus Emre, was born in Soğanlı village of Malatya in 1618 and passed away in Limni Island in 1694. Niyazi-i Mîsrî's educational life, which began in Malatya, spreaded over a wide geography, containing Iraq and Egypt. His mystic life was formed by initiating (joining) several mystical groups from Kadiri to Halveti dervish orders. Niyazi-i Mîsrî, who managed to pass over the century with his mystical points of view, was able to interest governors of Ottoman empires, too. But we can understand from his exile years that the interest he had caught didn't cause positive results at all. He never lost his faithfulness with love (Aşk) and Faith

* Bu metin, 15-17 Ekim 2010 tarihleri arasında TÜRKAD ve Malatya Belediyesi tarafından İnönü Üniversitesi'nin katkılarıyla Malatya'da gerçekleştirilmiş olan 'Kulun Niyâzi Mîsrî Niyâzi' başlıklı "Uluslararası Mîsrî Niyâzi Sempozyumu"nda sunduğumuz tebliğin geliştirilerek makale hâline getirilmiş şeklidir.

** Alevi Dedeşi, (Ağuçen Ocağı / Mir Seyyid Evladı), CEM Vakfı Malatya Şubesi Başkanı, Malatya/Türkiye, esrefdogan@hotmail.com

*** Tezli Yüksek Lisans Öğrencisi, Hitit Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Çorum/Türkiye, hasancelikkafkas@gmail.com
DOI: 10.12973/hbvd.76.177

(Sıdk) to Prophet Mohammad, he mentioned him with praise and exiled for the sake of him, and his family members (Ahl-el Bayt). This study aims at presenting the fondness (Muhabet-Deep Love) drops from the love that Hz. Pir Niyazi-i Mısri felt for Ahl-al bayt and from the Sofra (low round dining table) of İslamic Mysticism.

Keywords: Niyâzi-i Mısri, Ahl al-Bayt, Sufism, Islam

Giriş

Niyâzi-i Mısri'nin hayatını incelemeyen önce yaşamış olduğu 17.yy'daki Osmanlı toplumuna, özellikle de dönemin fikir ve düşünce açısından bazı hususlarına değinmekte fayda görüyoruz. Bu dönemin dini tebaasını da etkilemiş olan "Kâdizâdeliler Zümresi'nin ürettiği fikirler bir çok konuda tartışmaların yaşanmasına neden olmuştur. V. Murad, Sultan İbrâhim ve IV. Mehmed devirlerinde ortaya çıkmış olan Kadızâdeliler hareketi, adını IV. Murad döneminin vâizlerinden Kadızâde Mehmed Efendi'den (ö.1045/1635) almıştır. Mehmed Efendi ile dönemin tanınmış Halvetî şeyhlerinden Abdülmecid Sivâsi arasında önce fikrî seviyede başlayan tartışmalar, sosyal ve dinî hayat yanında devletin ana kurumlarını da etkisi altına alacak gelişmelere zemin hazırlamıştır (Çavuşoğlu, 2001: 100). Mısri'den on sene önce İstanbul'da doğan Katip Çelebi'nin *Mizanül Hak* eserinde o yıllarda dini cemaatler arasında aktüel konuları, bu konular etrafındaki seviyeli-seviyesiz tartışma ve münakaşaları anlatmaktadır. Tartışılan konular arasında: "Tütün ve kahve içmek helal midir, haram mıdır meselesinden; 'Hz. Peygamberin babası Abdullah mümin olarak mı vefat etmiştir?' sorusuna; Muaviye'nin oğlu Yezid'e lanet okunur mu okunmaz mı?" tartışmasına kadar her şey vardı (Kara, 1994: 5).

Kadızâde Mehmed Efendi ile Abdülmecid Sivâsi arasında cereyan eden tartışmaların konuları Kadızâdeliler hareketinin odak noktasını teşkil eder. Bu konular üç kategoride toplanabilir. 1.Tasavvufî düşünce ve uygulamalarla ilgili meseleler. Sûfilerin semâ ve devranının câiz olup olmadığı, zikir ve mûsiki konuları. 2. Dinî inanışlar ve ibadetlerle ilgili meseleler. Akli ilimleri (matematik, felsefe gibi) okumanın câiz olup olmadığı; Hızır'ın hayatta bulunup bulunmadığı; ezan, mevlid ve Kur'an-ı Kerim'in makamla okunmasının câiz olup olmadığı; Hz. Muhammed ve sahâbeye isimleri geçtiği zaman "sallallâhu aleyhi ve sellem" (tasliye) ve "radiyallahu anh" (tarziye) demenin meşrû olup olmadığı; Resûl-i Ekrem'in anne ve babasının imanla vefat edip etmediği; Firavun'un imanla ölüp ölmediği; Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin kâfir sayılıp sayılmayacağı; Hz. Hüseyin'in şehâdetine sebep olan Yezid'e lânet edilip edilemeyeceği; Hz. Peygamber zamanından sonra ortaya çıkan bid'atları terketmenin şart olup olmadığı; kabir ziyaretinin câiz olup olmadığı; Regaib, Berat ve Kadir gibi mübarek gecelerde cemaatle nâfile namaz kılınıp kılınamayacağı ve emir bi'l-mâ'rûf nehiy ani'l-münker konusu. 3. İçtimai ve siyasî hayatla ilgili meseleler. Tütün ve kahve gibi keyif verici maddelerin kullanılmasının haram olup olmadı-

ği; rüşvet almanın mahiyeti ve hükmü, namazlardan sonra musâfahanın, inhinânın (el etek öpme, selâm verirken eğilme) câiz olup olmadığı hatta kaşık kullanmak ve don giymeye varıncaya kadar uzun uzadıya tartışmalar yapılmıştır (Kara, 1994: 6; Erdoğan, 1998: 40; Çavuşoğlu, 2001: 100).

Mehmed Efendi semâ ve devran, akli ilimlerin tahsili, ezan, mevlid ve Kur'an'ın makamla okunması, tasliye ve tarziye, türbe ve kabir ziyareti, cemaatle nâfile namaz kılınması, tütün ve kahve içilmesi, musâfaha ve inhinâ konusunda olumsuz bir tavır almış, bunların tamamını bid'at ve haram saymıştır. Ayrıca Hızır'ın hayatta olmadığını, Resûl-i Ekrem'in ebeveyninin ve İbnü'l-Arabî'nin kâfir olduğunu, Firavun'un imanının geçersizliğini, devlet katında yapılan bazı işler karşılığında alınan paranın rüşvet değil ücret olduğunu ileri sürmüştür. Abdülmecid Sivâsi ise söz konusu meselelerde genel olarak aksi yönde görüş belirtmiştir (Kara, 1994: 6; Erdoğan, 1998: 39-40; Çavuşoğlu, 2001: 100-101).

IV. Mehmed devrinde Sadrazam Fâzıl Ahmed Paşa'nın desteğiyle hünkâr şeyhliğine kadar yükselen Vanî Mehmed Efendi'nin tarikatlar aleyhindeki faaliyetleri neticesinde Mevlevîler'in "yasağ-ı bed" diye tarih düşürdükleri 1077 (1666) yılında semâ yasaklanmıştır. Bu dönemde Anadolu'da bazı Mevlevîhâneler kapanmış, Konya'daki dâhil olmak üzere birçoğu da kapanma tehlikesi geçirmiştir. Semâ yasağı 1095'te (1684) kaldırılmış ve bu olaya da "nağme" kelimesiyle tarih düşürülmüştür (Tanrıkorur, 2004: 470). Kadızâde Mehmed Efendi'nin vefatından sonra onun taraftarları olan bir kısım kürsü vâizleri de şer'an haram olduğu kesin delillerle sabit olmayan bazı şeylerin haramlığını iddiaya devam ettiler ve bunları yapanları küfürle suçladılar; cemaatle nâfile namaz kılanlara, makamla salavat getirip na't-ı şerif okuyanlara, tasavvuf ehlinin semâ ve devranına şiddetle karşı çıktılar. Saraydaki baltacılar, bostancılar ve kapıcılardan bazılarını da etkileri altına alıp onlar vasıtasıyla kızlar ağası ile vâlide sultana kadar ulaştılar ve siyasi güç sahibi oldular. Hareketin bu ikinci safhası, Sultan İbrâhim'in hükümdarlığının son yılları ile henüz yedi yaşında tahta çıkan IV. Mehmed'in saltanatının ilk yıllarına rastlar. Tarihçi Naimâ'ya göre Kadızâdeliler sadece Halvetiler, Mevlevîler ve diğer tarikatlara mensup olan dervişleri değil onların tekkelerine giden halkı da küfürle suçluyorlardı. Mehmed Efendi'nin takipçileriyle mutasavvıf Niyâzî-i Mısırî'nin taraftarları arasında 1103'te (1692) Bursa Ulu-camii'nde Kadir gecesi cemaatle namaz kılınırken meydana gelen bir hadise, Kadızâdeliler hareketinin tesirlerinin Vanî Mehmed Efendi'nin vefatından (1096/1685) sonra da sürdüğünü gösterir (Çavuşoğlu, 2000: 101-102).

Yavuz Sultan Selim'in Çaldıran Savaşı ile başlayıp sonraları sertleşen Şii-Sünni ihtilaflarına ilave olarak müderris mutasavvıf tartışmalarının da toplumu gerdiğini unutmamak lazımdır. Esasen Osmanlı'da Yavuz Sultan Selim - Şah İsmail çekişmesine kadar Anadolu'da var olmayan Alevi-Sünni (Şii-Sünni) çekişmesinin Müftü

Hamza Sarı Görez ve Şeyhülislam İbni Kemal'in fetvalarıyla başlayıp Şeyhülislam Ebu Suud'un fetvaları ile devam eden Alevi-Kızılbaş Türkmen katliamının da Osmanlı'nın düşünce, sosyal ve inanç yapısında ciddi değişikliklere de yol açtığını belirtmek gerekir (bkz. Uzunçarşılı, 1988; Öz, 1995; Altınok, 2001; Çetinkaya, 2004; Canpolat, 2012; Canatan, 2012; Doğan ve Çelik, 2014).

1. Niyâzi-i Mısri'nin Hayatı (1618-1694) ve Tasavvuf Arayışı

*Sen bu evin kapusun henüz bulup açmadan,
İçindeki kenz-i bî-pâyânı arzularsın,
Taşra üfürmek ile yalınlanır mı ocak,
Yönün Hakk'a dönmeden ihsanı arzularsın.*

Âşık ve sâdik olmak demek, Allah'tan gayrısına bağlanmamak, sadece Allah'ı görmek, bulmak ve Hak'la bir olmak demektir. Hak'la bir olmak vuslat, yani Allah'a kavuşmaktır. Vuslat için kat edilmesi gereken uzunca bir yol, yani seyrü sülûk, çekilmesi gereken çile, aşılması gereken menzil, mertebe, hal, makam ve engeller bulunmaktadır. Kesretten vahdete, farktan ceme, cehaletten marifete, kahırdan lütfâ, celâlden cemâle ulaşmak isteyen âşık ateşten gömlek giymeye, demirden leblebi çiğnemeye razı olmuş demektir. Horasan'dan gelen pir ve müridlerin himmet ve nefesleriyle mayaladıkları Anadolu toprakları nice âşık ve sâdiklara mekân olmuştur. Dünya ve ukbâdan geçerek Hak'la vuslata eren Niyâzi-i Mısri, Anadolu himmet deryasında yetişen bir hakikat eridir (Eğri, 2014: 223).

*Dünyâyı nider âşık, ukbâyı nider sâdik
Mısri ola gör ayık, sen vuslata erince*

Niyâzi-i Mısri, 12 Rebi'ül-Evvel 1027'de (9 Mart (?) 8 Şubat 1618) Malatya'nın Aspozi kasabasında (Soğanlı Köyünde) doğdu.¹ Asıl adı Mehmed (Muhammed)'dir. Şiirlerinde, ilim tahsili için bir süre Mısır'da kaldığından "Mısri" mahlasıyla "Niyâzi" mahlasını kullanmış, bu ikisinin birleşiminden meydana gelen Niyâzi-i Mısri, Mısri Niyâzi ve Şeyh Mısri diye tanınmıştır (Aşkar, 2007: 166; Selman ve Sümbül, 2011: 5; Meral, 2012: 3; Ateş, 2014: 9; Tatçı, 2015: 1). Niyâzi-i Mısri, Mısri Niyâzi-i, Şeyh Mısri ve Muhammed ü'l-Mısri olarak da bilinen, karizmatik 17. yüzyıl mistik Sufî şairi ve Halvetiye derviş tarikatının Niyâziye ya da Mısriye kolunun hami azizi Niyâzi-i Mısri kadar ünlü bir kişi yoktur. İsimlerinin her biçimi şiirlerini imzalarken kullandığı mahlasların bir varyasyonu ve/veya kombinasyonudur. Niyâzi-i Mısri'nin asıl adı Mehmed'dir. Mısır'da okuduktan sonra Niyâzi (Yalvaran) ile dönüşümlü kullanacağı Mısri (Mısırlı) mahlaslarını almıştır (Lowry, 2011: 65).

Niyâzî gençlik yıllarındaki tahsili sırasında sûfilere muhalif olduğunu, meclislerine gitmediğini, ancak zamanla bu görüşünün değiştiğini ve bir Halvetî şeyhine intisap ettiğini, Nakşibendî dervişi olan babası Soğancızâde Ali Çelebi'nin bundan memnun olmayıp kendi şeyhine götürmek istediğini, fakat bu şeyhi kâmil bulmadığı için babasının teklifini reddettiğini söyler (Ateş, 2014: 38). Şeyhinin Malatya'dan ayrılmasının ardından zâhir ilimleri alanındaki öğrenimini sürdürmek üzere Diyarbakir'e giden (1048/1638), bir yıl orada kaldıktan sonra Mardin'e geçen Niyâzî bu iki şehirdeki âlimlerden mantık ve kelâm okudu. 1050'de (1640) Kahire'ye gidip Ezher Medreselerinde ilim tahsiline başladı. Bu sırada oturmakta olduğu Şeyhûniye Külliyesi'ndeki Kadirî Tekkesi'nin şeyhine intisap etti. Adını vermediği bu şeyhin, ilim ve tasavvuf yolunda büyük bir gayretle çalışırken bir gün kendisine zâhir ilmi talebinden tamamen vazgeçmedikçe tarikat ilminin kendisine açılmayacağını söylemesinden etkilenen Niyâzî (Ateş, 2014: 39) ikisi arasında tercih konusunda kararsız kaldı. Abdülkâdir-i Geylânî Hazretleri rüyasında zuhur ederek zâhir ilmini öğrenip onunla amel etmesini, tarikat ilmini ise bir mürşide ulaşılarak elde edebileceğini, ancak kendisini irşad edecek kişinin bu şehirde olmadığını söylemesi üzerine üç yıldır ikamet etmekte olduğu Kahire'den şeyhinin izniyle ayrıldı (1053/1643). Mısır, Suriye ve Anadolu'nun çeşitli şehirlerini dolaşıp 1056'da (1646) İstanbul'a gitti. Küçükayasofya civarında Sokullu Mehmed Paşa Camii Medresesi'nin bir hücrelerinde halvete girdi, daha sonra bir süre Kasımpaşa'da Uşşâki Âsitanesi'nde misafir kaldı. Aynı yıl İstanbul'dan ayrılıp Anadolu şehirlerini dolaşmaya başladı. Uşak'ta Ümmî Sinan'ın halifelerinden Şeyh Mehmed Efendi'nin zâviyesinde iken Elmalı'dan Uşak'a gelen Ümmî Sinan'a intisap etti (1057/1647) ve onunla birlikte dergâhının bulunduğu Elmalı'ya gitti. Dokuz yıl burada şeyhine hizmet edip seyrü sülûkünü tamamlayan Niyâzî, 1066'da (1656) halife tayin edilmesinin ardından Uşak, Çal ve Kütahya'da irşad faaliyetinde bulundu. İstanbul'da başlayıp yayılan Kadızâdeliler hareketinin etkisiyle aleyhinde bazı dedikodular çıkınca 1072 (1661) yılı başlarında bölgeden ayrılarak birkaç müridiyle birlikte Bursa'ya yerleşti. Bu yıllarda Hacı Mustafa adlı müridinin kız kardeşiyle evlendi. Fâtıma ve Çelebi Ali adlı iki çocuğu dünyaya geldi. Kadızâdeliler zihniyetini sürdüren vâiz Vanî Mehmed Efendi'nin IV. Mehmed'le yakınlık kurarak ülkede semâ, zikir ve devranı yasaklattığı 1077 (1666) yılından sonra da faaliyetlerini sürdüren Niyâzî-i Mısri, vaazlarında bu yasağa sebep olan Vanî Mehmed Efendi ile onun temsil ettiği zihniyeti sürekli eleştirdi. Mensuplarının giderek artıp zikir yaptıkları caminin yetersiz kalması üzerine Abdal Çelebi adlı bir hayır sever tarafından Ulucami civarında bir dergâh inşa edildi (1080/1669) (Erdoğan, 1998: 58-60; Aşkar, 2007: 166-167; Lowry, 2011: 65-67; Meral, 2012: 3-4; Ateş, 2014: 9-12/38-39).

Âlemin nakşını hep hayal gördüm,

Ol hayal içre bir cemal gördüm,

Heme âlem çü mazhar-i Hak'tır,

Anın için kamu kemal gördüm (Mavaidu'l-İrfân, 2014: 36/46).

Niyâzi'nin Bursa'da iken Sadrazam Köprülü Mehmed Paşa'nın davetine uyarak IV. Mehmed'in ikamet ettiği Edirne'ye gittiği, itibar ve hürmet gördüğü ve dönüştürme İstanbul'a uğradığı söylenmektedir. Hangi tarihte gerçekleştiği belirtilmeyen bu ziyaretin ardından 1083'te (1672-73) bir defa daha Edirne'ye davet edildiği kaydedilmektedir (Ateş, 2014: 10). Kendisi de aynı yıl Edirne'ye davet edildiğini, devlet adamlarıyla görüşüğünü, sağlam delillerle görüşlerini savunup kabul ettirdiğini söyler, ancak orada ne kadar kaldığından ve daha önceki ziyaretinden bahsetmez. Onun Edirne'ye muhtemelen ilk defa bu tarihte gittiği söylenebilir. Niyâzi, bu ziyareti sırasında vaaz ettiği sırada söylediklerinden dolayı, daha sonra kendisine intisap edip halifesi olan Sadr-ı Âli çavuşlarından Azbî Baba nezâretinde Rodos'a sürgün edildi ve adanın kalesinde bir hücreye kapatıldı. Dokuz ay sonra Bursa'ya dönmesine izin verildi. Niyâzi hapse giriş tarihini 13 Cemâziyelâhir 1085 (14 Eylül 1674) olarak kaydeder. Kaynaklarda vaaz sırasında cifre dayalı bazı bilgilerden bahsetmesi yüzünden sürgüne gönderildiği söyleniyorsa da sürgünün asıl sebebi devlet adamlarına yönelttiği eleştiriler olmalıdır. Niyâzi, yaklaşık bir buçuk yıl kadar süren bir dönemin ardından Defterdar Sarı Mehmed Paşa'ya göre cezbe galebesiyle şeriatın zâhirine aykırı bazı sözleri sebebiyle Bursa kadısı Ak Mehmed Efendi'nin şikâyeti üzerine bu defa Limni adasına sürgün edildi. On beş yıla yakın sürgün hayatı yaşadıkdan sonra II. Ahmed'in fermanıyla istediği yere gitmesine izin verilince tekrar Bursa'ya döndü (1103/1692). Ertesi yıl ordunun Avusturya seferine çıkacağı sırada 200 müridiyle birlikte sefere katılmak için hazırlıklara başladığı öğrenilince kendisine Bursa'dan ayrılmayıp hayır dua ile meşgul olması için bir hatt-ı hümayun gönderildi. Ancak o, padişaha bir mektup yazarak bu isteğini kabul edemeyeceğini bildirdi. Niyâzi'nin Tekfurdağı (Tekirdağ) yakınlarına kadar geldiğini öğrenen II. Ahmed, Silâhşor Beşir Ağa ile birlikte kendisine hediye olarak bir araba ve dervişlere dağıtılmak üzere önemli miktarda para gönderip, kendisini Tekfurdağı'nda karşılamasını istedi. Fakat o bunları şiddetle reddetti. Edirne'ye ulaşmasının engellenmesi için gönderilen Mirâhur Dilâver Ağa da Niyâzi'yi ikna edemedi. Bu arada Sadrazam Bozoklu Mustafa Paşa, Niyâzi'nin Edirne'ye gelmesi halinde sözlerinin halk ve ordu üzerinde etkili olacağını ve büyük bir fitne kopacağını ileri sürerek padişahı etkiledi. Niyâzi'nin müridleriyle birlikte öğle namazından önce Selimiye Camii'ne geldiğini duyan halk camiyi doldurdu (26 Şevval 1104 / 30 Haziran 1693). Sadrazam, şeyh sürgün edilmezse büyük bir kargaşa çıkacağını söyleyerek padişahı tekrar uyardı. Bunun üzerine Kaymakam Vezir Osman Paşa ile yeniçeri ağası Abdullah Ağa, padişah tarafından

davet edildiğini belirterek Niyâzî'yi camiden dışarı çıkarıp Limni'ye sürgün edildiğini kendisine tebliğ ettiler. Otuz kadar müridiyle birlikte tekrar Limni'ye gönderilen Niyâzî-i Mısrî ertesi yıl burada vefat etti (20 Receb 1105 / 16 Mart 1694). Kabri üzerine yaptırılan türbesi Sultan Abdülmecid zamanında onarılmıştır (Aşkar, 2007: 167; Meral, 2012: 4-11; Ateş, 2014: 9-10/38-39).

2. Niyâzî-i Mısrî'nin Tasavvufi Görüşleri

Dünyâdan ve ukbâdan geçen âşıklar için önemli hedef vuslat olunca, vuslata kapı aralayan ölüm de onlar için düğün-bayramdır. Âşığa ölüm o kadar yakındır ki teni kabir, ayağı lahit, gönlü tabut, canı ölüdür (Eğri, 2014: 224). Âşık her an ölümler iç içe yaşamaktadır. Mısrî'nin Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin hakkında ki şiddetli sevgi ve bağlılığında, Hz. Hasan'ın dünyadan vazgeçip halifelik makamından tek taraflı ferâgat etmesini, Hz. Hüseyin'in ise dünya içindekilerin bütününden vazgeçerek, şahadeti tercih etmesini bir neden olarak görmek mümkündür. Onun şu sözleri, ölüm ve eziyete ne kadar da hazırlıklı olduğunu göstermektedir: "Mü'min dünya evinden çıktığı zaman anası, babası, çocukları, kardeşleri, dostları onun ayrılışına ağlarlar. Oysa onlar ağlarken, mü'min dünyadan çıkışına sevinir. Ölüm onlar için en korkulu ve acı bir şeydir. Ama ölümü tadan mü'min için ölüm, Yusuf Peygamber'in zindandan çıkması kadar sevinçli bir olaydır. Nasıl ki Yusuf zindana köle olarak girip, sultan olarak çıkmışsa, mü'min de dünyaya âşık olarak girer, mâşûk olarak çıkar." (Eğri, 2014: 224-225; Ateş, 2014: 62-63).

Yıllarca sürgün hayatı yaşayan ve ancak bir Hakk erinin tahammül edebileceği kötülöklere maruz kalan Niyâzî-i Mısrî, vahdet-i vücûd anlayışına uygun olarak, kâinatta mutlak anlamda kubh (çirkinlik) olmadığını ifade eder. Mısrî, tüm insanlara Allah'ın nûruyla bakan kişinin, zulmette nûr, zehirde panzehir, düşmanlarda dost, kahrda lütuf, birbirine ve zıt ve çok çeşitli aynalarda bir cemâl göreceği görüşündedir. Allah neyi yaratmışsa "niçin"i ve "nasıl"ı olmaksızın mutlaka bir hayır murad etmiştir (Eğri, 2014: 225).

Niyâzî-i Mısrî vahdet-i vücûd görüşünü benimseyen sûfilerdendir. Vahdet-i vücûdun temel ilkesi olan, "Varlık birdir, o da Hakk'ın varlığıdır" ve "Yaratıklara var demek mecazidir" düşüncesi onun tarafından benimsenmiştir. Niyâzî bu bağlamda eserlerinde varlık mertebeleri, vahdet-kesret ilişkileri, kesretin vahdetten çıkması, kesrette vahdet, vahdette kesret, kenz-i mahfî gibi kavramlara; deniz-dalga ilişkisi gibi vahdet-i vücûdun Allah-âlem ilişkisini anlatmak için kullandığı benzetmelere ya da bütün fiillerin gerçek fâilinin Allah olduğu ana fikrine sık sık temas eder. Vahdet-i vücûdun en önemli konularından biri olan insan, insanın varlıktaki yeri ve özellikleriyle aşk, seyrü sülûkün sonunu temsil eden hayret, tenzih-teşbih, celâl-cemâl gibi karşıt kavramlarla Allah'ın bilinmesi, hakikatin enfüsiliği, Hakk'ın her an zuhur etmesi ve nefsin bilinmesinin Allah'ı bilmekle ilgisi Mısrî'nin asıl temalarını oluşturur. Niyâzî-i

Mısırî'ye göre insan âlemin ruhudur; insan, âlem ve Kur'an birbirinin aynasıdır. İnsan kemâle erdikçe mükemmel bir ayna haline gelir ve âlemdeki her şey o aynaya yansır. İnsan, ayna olarak âlemdeki her şeyin bilinme ilkesi ve aracı haline gelir. Mısırî bunu, "Büyük âlemde bulunan her şey küçük âlemde de bulunur. Çünkü âlem büyük olsa da insanın hakikatine benzer yaratılmıştır." şeklinde dile getirir. İnsan âlemdeki her şeyi kendinden öğrenir. Bunun en ileri aşaması insanın Hakk'ın bilinmesini sağlayan bir araç olmasıdır. Niyâzî'nin, "Hak yüzü insan yüzünden görünür, Zât-ı Rahmân şeklin insân eylemiş." mısrası vahdet-i vücûdu benimseyen sûfilerin, "Rahmân insanı kendi sûretinde yarattı." meâlindeki hadis-i şerife yükledikleri anlamın özeti sayılabilir. Mısırî; şeriat, tarikat ve hakikat ilişkisini ilk tasavvuf eserlerinde görülen bir yaklaşımla izah eder. Verdiği örneklerdeki ana fikir tederîcî bir süreçte insanın şeriatın tarikata, oradan da hakikate ermesinin zorunluluğudur. Bir ifadesinde şeriat, tarikat, hakikat arasındaki ilişkiyi ve süreci denizin adını duyan, uzaktan gören, yakından gören ve denize giren dört insan örneğiyle açıklar. Tasavvufu bâtını ilimle özdeşleştirir. Bazen Hızır-Mûsâ ilişkisine atıfla "ledün ilmi" ifadesini kullanır. Ona göre iki tür ilim vardır; birincisi zâhir ilmi, ikincisi bâtın ilmidir. Zâhir ilmi cehaleti ortadan kaldırırsa bile kibir, kin ve haset gibi duyguları ortadan kaldıramaz aksine bunların ortaya çıkmasına sebep olabilir. Bâtın ilmi ise bu duyguları yok eder. Böylece tasavvufu bir sayılabilecek bâtın ilminin asıl amacı şeriatın ilke ve öğretileriyle ahlâkı olgunlaştırmak olan bir ilme dönüşür. "Bu tabiat zulmetinden bulmak istersen halâs; Gel riyâzetle erit bu cism ü cânı çün râsâs" diyen Mısırî, zâhirî fıkıh karşısında tasavvufun en yaygın tanımı olan bâtını fıkıh anlayışını kabul etmektedir. Niyâzî-i Mısırî'ye göre bu iki ilim birbirini tamamlayan iki şeydir ve özellikle bâtın ilmi sahipleri kesinlikle şeriat ilmini inkâr etmemiştir. Bu konuda yaptığı atıflar veya "Şeriatlı hakikat oldu ilhâd." ve "Şeriatın sözleri hakikatsiz bilinmez. Hakikatin sırları tarikatsiz bulunmaz." gibi mısralar onun şeriatla bağlılığını gösterir. Şeriat-hakikat ilişkisini sûfilerin "fark" ve "cem" terimleriyle açıklarken de benzer görüşleri tekrarlar. İnsan, cem halinde Hak ile bir olduğunu düşünürken beşerî varlığı ile O'ndan ayrı olduğunu hatırlamalıdır (Kara, 1994: 27; Demirli, 2007: 169).

İbnü'l-Arabî'den itibaren ilâhî isimler konusu tasavvufun ana konusu haline gelmiş, Tanrı hakkındaki bilginin ilkelerinin ilâhî isimler olduğu kabul edilmiştir. Mısırî'nin de bu fikirde olduğu anlaşılmaktadır. Böylece onun tasavvuf anlayışının, ilk dönemde yazılan tasavvufî eserlerdeki şeriat-hakikat ilişkisi görüşleriyle İbnü'l-Arabî sonrası tasavvufunun yöneldiği metafizik tasavvuru içerdiği söylenebilir. Mısırî'nin eserlerinde sıkça geçen bir konu da ihlâstır. İhlâs, ilk dönemlerden itibaren tasavvufun en önemli konusu olmakla birlikte özellikle Melâmîler çabalarını bütünüyle ihlâsa ayırmışlardı ve ihlâsı aramak Melâmîliğin ayrırcı özelliği haline gelmişti. Şiirlerinde ihlâs bağlamında sûfilere, din âlimlerine ve zâhidlere yönelik eleştirel tavır onun bu Melâmî tavrı sürdürdüğünü göstermektedir. Mısırî'ye göre mürşid bul-

mak seyrü sülûk yapacak bir mürid için zorunludur. Bu görüşünü büyük cihad-küçük cihad karşıtlığı ile açıklar: Küçük cihad düşmanla savaşmak, büyük cihad nefisle mücadele etmektir. Büyük cihadda da bir mürşid zorunludur. Mürid şeyhine tam bir teslimiyetle bağlanmalı ve onu incitmemelidir. Mısırî müridlere şeyh karşısında, deniz karşısındaki nehir gibi olmayı tavsiye eder. Bunun zıddı ise deniz içindeki taşlar gibi olmaktır (Kara, 1994: 27; Demirli, 2007: 169).

Vahdetnâme adlı risâlesi, Niyâzî-i Mısırî'nin “vahdet-i vücûd” anlayışının en belirgin ifadelerinin yer aldığı eserlerindedir. Niyâzî-i Mısırî'ye göre; “Bilmek, birliğe ulaşmaktır. Birliğe ulaşmak da kişinin kendisini zât ve sıfat fiilleriyle fani görmesidir. Hatta tüm varlığın Hakk'ın vücûdu olduğunu idrak etmesi, varlığın Hakk'la mâmur olduğunu bilmesidir. Benlikten geçmek bundan ibarettir. Böyle olunca, o kimse her nereye baksa Hakk'ı görür ve kendisinde de Hakk'tan başka bir şey görmez. Nitekim Cenâb-ı Hakk şöyle buyurur: *Her ne yöne dönerseniz dönün, orada Allah'ın vechinden başka bir şey göremezsiniz.*”² Allah, *Benden başkasını gönüllerinizden çıkarım.* buyurdu (Meral, 2015: 2). Bu ise, “Zâhirde ve bâtında, gizli ve âşikâr, Hakk'tan başka kimse yoktur.” mânâsına gelir. Ey cihânın cânı, senden gayrı kim vardır? Bilinmelidir ki Cenâb-ı Hakk, zâhirde ve bâtında, gizlide ve âşikârda olan her şeyi Kur'ân-ı Azîm'inde zikretmiştir. Fakat aklı kıt olanlar bunu idrak edemezler. “Allah'ın yaş ve kuru ne varsa hepsi bu Kitâb içindedir.”³ buyurması bu manadadır. “İki cihanda gizli ve âşikâr, O'ndan başkası yoktur.” dediğine, “Evvel, âhir, zâhir ve Bâtın O'dur.”⁴ ayeti delildir. *Evvel* ile *Âhir*'in iki kadîm sıfat oldukları düşünülürse, bütün âlemler yaratılmadan önce, O vardı. *Evvel* olması budur. Bütün âlemlerin yok olmasından sonra da O vardır. *Âhir* olması da budur. Zâhir olması ise cihân ve cihânın aynı olan insan cisimidir. *Bâtın* olmasına nişân da candır ki görülmez ve tüm canlılar onunla diridir (Meral, 2015: 2-3).

Batûnunun beyânı nûr-i cândır,

Zuhûrundan nişân mülk-i cihândır.

Ey cihânın cânı, nefis ile ruh birdir fakat iç içe geçmişlerdir. Nefs cân, ruh ise zâttır. Nefs ve ruh birbirilerinden ayrı mahiyetlere bürünmüşlerdir. Ona insan ve sıfatları denir. Cenâb-ı Hakk, bir Hadis-i Kutsîde Rasûlullah'a: “Sen olmasaydın felekleri yaratmazdım.” şeklinde; bir âyette ise “Yerin ve göklerin mülkü Allah içindir.”⁵ şeklinde buyurmuştur. Hadis-i Kutsîde, yerin ve göklerin Hazreti Muhammed için yaratıldığı, âyette ise Allah için olduğu buyurulmaktadır. Demek ki Hakikat-i Muhammediyye, Allah'tır. Allah da senin özündür (Meral, 2015: 3).

Kendi nûr-i pertevinden Zü'l-celâl,

Kıldı Ahmed nûrunu bedr-i kemâl.

Mısri, insanların zihninde oluşabilecek; “Mü’min münâfiğa birbirine bu kadar zıt ve aykırı amelleri yaptırın sebep nedir?” sorusuna da cevap vermektedir: “İyi toprak, kötü tohumu ıslah eder. İki üç devrede onu iyi yapar. Kötü toprak da iki üç devrede iyi tohumu bozar. Sözleri dinlemede de insan kalbi öyledir (Ateş, 2014: 59). Mü’minin kalbi tıpkı iyi toprak misali, kötüyü iyiye dönüştürme yeteneğine sahiptir. Münafığın kalbi ise iyiyi kötüye çevirir. Demek oluyor ki insanları iyi veya kötü yapan, kalplerindeki imân cevheridir. İyilik ve kötülük, hemen bir anda gerçekleşmez. Özellikle iyiliğin gerçekleşmesi için sabra ve zamana ihtiyaç vardır. İmân, insanı iç dünyasındaki değişim ve dönüşümlerle, zaman içerisinde sultan yapar. Tohumları zayi etmemek ve tohumuz kalmamak için imân cevherine sahip çıkmak gerekmektedir” (Eğri, 2014: 230-231). Nitekim Yüce Allah buyurmuştur: *Allah onlarda bir hayır görseydi, elbette onlara işittirirdi. Onlara işittirseydi bile elbette yüz çevirir, döner giderlerdi.*⁶ Ama bunların hepsinde hüküm, yine Hak Teâlâ’nın hükmüdür. *İnsanların hepsi mevlâ sayılır, çünkü onlar, Allah’ın kazasına göre bir fiil icra ediyorlardır.* (Ateş, 2014: 59).

Su ve balçık sûretinde senden gayrı âşikâr kimdir,

Can ve gönül halvetinde denden gayrı nihân kimdir.

Niyâzî-i Mısri, iyilik ve kötülüğün nasıl seçildiğini, davranışların kuvveden fiile, hayalden gerçeğe nasıl yansıtıldığını açıkladıktan sonra, seçimleri yapan iradeyi etkileyen birbirinden farklı, birbirine muhalif güçleri de söylemektedir. Yukarıda ki bilgilerin devamında şu bilgileri verir (Eğri, 2014: 231): “Görme ve işitme yoluyla bilgilerin vücut şehirlerine girişlerde mü’minle münâfık arasında bir fark yoktur. Fakat gelen sermayeyi alıp eyleme dönüştürme bakımından ikisi arasında çok fark vardır. Mü’min, kulak ve göz yoluyla gelenlerden Allah indinde hayırlı olanlarını alır, iyi yapar, iyi konuşur. Bir iyiliği bin, hattâ daha çok yapar. Mü’min, *Her başağında yüz dâne olmak üzere yedi başak veren bir dânenin durumu gibidir. Allah, dilediğine kat kat verir.*⁷ Münafık ise kulak ve göz yoluyla gelen kabilelerden, Allah katında kötü olanları alır, şer yapar, şer konuşur. Hattâ o, mü’minin aksine, bir şerri bin ve daha fazla yapar. O, birçok dal veren, her dalında birçok diken bulunan kötü bir dâne gibidir.”

Niyâzî-i Mısri’ye göre; bütün bu sıfatlarıyla Allah’ı tanıyan ârif-i billah ve muvahhid (tevhid birliğini keşfetmiş) bir mü’min güneşe benzer. Nasıl ki güneş yöneldiği yeri karanlık görmüyor, bütün eşyanın nurdan ibaret olduğunu düşünüyorsa, mü’min de kendi irfânının gereği *Her şey hamd ile Allah’ı tesbih ediyor*⁸ halde müşahede eder. Hâlbuki eşyanın bir kısmında cehâlet, küfür ve isyân zulmeti (karanlığı) bulunmaktadır. Fakat mü’minin bakışının nuru, bütün eşyayı kaplar. O, hepsinde sadece nûr görür. Bütün insanlara karşı iyi zan besler. Mısri’ye göre; bu sıfat bir insana ancak kemâle erdiren bir mü’min-i kâmilin terbiyesi altında iç temizlik sayesinde mümkün olur (Eğri, 2014: 234-235; Ateş, 2014: 19).

3. Niyâzî-i Mısri'nin Ehl-i Beyt Anlayışı

Veli arif olan lütfe sevinmez, kahra da incinmezmiş.

Uşak'ta Ümmî Sinan ile karşılaşınca kadar birçok sufiden istifade eden Mısri, burada "mürşid arama" işine son verip gönlünü bütünüyle ona teslim etti. Nakşî bir babanın oğlu olan, Kadiri bir mutasavvıfıdan istifade eden nihayet Halvetî Mehmed Efendi ile sohbet eden ve Ümm-i Sinan'da karar kılan bu şair sufünün, kabiliyetlerini geliştirebilecek bir şahsiyetler zinciri bulabildiği söylenebilir (Kara, 1994: 17-19). Hazret, bu duygularını da şiirlerinde şöyle ifade etmektedir:

*Dil ahvâlin ârif bilir,
Âşık hâli ma'ruf olur,
Bu dil lutfâ cevân olur,
Geh Halvetî geh Celvetî,
Geh Kâdirî derler bana
Âşıkın Hak'dır nasîri,
Oldum dervişler hakîri,
Mısri Hakk'ın dil-esîri,
Geh Halvetî geh Celvetî,
Geh Kâdirî derler bana (Tatçı, 2015: 537).*

*Ümmî Sinan'ın hâk-i pâyine,
Sürmeye yüzüm sultana geldim,
Yaremi bildim yârimden imiş,
Bunda Niyâzî Lokman'e geldim (Kara, 1994: 18).*

Malatya'da başlayıp hayatının son dönemine kadar gerek kendisini irşâd edenler gerekse Mısri'nin irşâd ettikleri Halvetisi, Mevlevisi, Bektaşisi tümünün ortak noktaları engin bir Hz. Muhammed, Ali, Fatıma, Hasan ve Hüseyin sevgisi yani Ehl-i Beyt sevgisidir. Merdiven Köy Şahkulu dergâhı postnişini Azbi Efendi, Mısri'den feyz alanların başında gelmektedir. On sekiz sene gibi uzun bir süre Mısri'ye hizmet ettikten sonra dünyadaki birkaç büyük Bektaşî dergâhından biri olan Merdiven Köy Şahkulu Dergâhına postnişinlik (şeyhlik) yapmıştır (Kara, 1994: 19/27-37).

*Vahdet-i Vücut Risalesi'*nde Mısri tarikat silsilesini birçok tarikatlarda olduğu gibi Hz. Ali'ye bağlar. Risale'de başta Hz. Ali olmak üzere Ehl-i Beyt imamlarından, onların gördüğü zulümden ve onlara zulmedenlerden bahsedilir (Memişoğlu, 2003:

54-57). Hazreti Mısır'ya tahammül ötesi eziyetlere katlanma gücü veren örnek kişi, uğruna canını ve malını feda ettiği Hz. Hüseyin olmuştur. Niyâzi-i Mısırî'nin gerçek bir Hz. Muhammed ve Ehl-i Beyt muhibbi olduğunu söylemek mümkündür (Eğri, 2014: 228). Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin hakkındaki düşüncelerinden dolayı yirmi yıl sürgün hayatı yaşamaya katlanması ve *Risâle-i Hasaneyn*, *Risâle-i Nokta* ve *Risâle-i Nefise* gibi eserleri kaleme alması (Aşkar, 1998: 168-170), Hz. Peygamber'i rüyasında Muharrem ayında görmesi (Ateş, 2014: 42), onun Ehl-i Beyt'inin ilim, fazilet ve himmetlerinden büyük ölçüde yararlandığını, onlara samimiyetle bağlı olduğunu göstermektedir.⁹ Niyâzi-i Mısırî'nin Ehl-i Beyt'e olan bağlılığı onu seven ve yolundan gidenleri de etkilemiştir. Limni'li Halveti şeyhi Abdî-i Siyâhi ona yapılan eziyetleri, Yezid'in Ehl-i Beyt'e yaptıklarına benzetmektedir. Nitekim Abdî-i Siyâhi'ye göre Mısırî Hazretlerine yapılan bunca eziyetin tek sebebi; "Benim evladımı seven beni sever." diyen Hazret-i Peygamber'in Ehl-i Beyt'ine ve özellikle de Hazret-i Hüseyin'e aşırı bir muhabbet göstermesidir. Abdî-i Siyâhi, Hazretin Limni'deki dervişlerinin; "Biz iki defa Kerbelâ yaşadık. Biri Acem diyarında, diğeri ise Rûm diyarında Limni'de Mısırî ile" dediklerini anlatmaktadır (Eğri, 2014: 228; Tatçı, 2014: 57).

Onun için erenlerin serveri, şehitlerin serdârı Hz. Hüseyin, terazinin bir kefesinde, tasavvuf ve velâyet yolu terazinin diğer kefesindedir. Ehl-i Beyt sevgisi olmadan, Şah-ı Velâyet'in evladına sevgi beslenmeden Hakk'a kavuşmak olmaz (Eğri, 2014: 229). *Şifa-i Şerif*'te şu Hadis kaydedilmiştir: "Muhammed'in âlini (evlâdını) tanımak, Cehennemde kurtulmadır. Muhammed Evlâdını sevmek, Sırat (köprüsün) den geçmeğe ruhsattır. Âl-i Muhammed'e dostluk, azaptan güvencedir." (Ateş, 2014: 122). Peygamber Aleyhisselâm buyurmuştur ki: "Kim bana kavuşmak ve kıyamet gününde kendisine şefaati elimi uzatmamı isterse, Ehl-i Beyt'ime salât etsin, onları sevindirsin." (Ateş, 2014: 127).

Hazret, Limni'ye sürgüne gönderilirken, "delidir" diye ayağına takılan demir zincirler (bukağı), Hazretin hizmetinde bulunan Melek Mehmet Ağa tarafından çıkarılmak istendiğinde, buna karşı çıkarak şöyle söylemiştir: "Demirleri vermem. Bu fakire lâzımdır. Yarın rûz-ı mahşerde Hazret-i Rasûlullah'ın huzûruna bu demir ile çıkayım ve zalimler ile ayağımdaki bu demir ile yüzleşeyim. Evlad-ı Rasûl'ü sevdim ve yoluna cân u başımı kurban eyledim diye fakiri bu azâba giriftâr eylediler." (Eğri, 2014: 228-229; Tatçı, 2014: 46).

Hz. Hüseyin şöyle diyordu: "Cömert olan efendi olur, cimri olan zelil olur. Kardeşine bir hayır yapmakta acele eden, yarın Rabbine geldiği zaman o yaptığı hayrı orada bulur." Hz. Hüseyin, Hicri altmış bir senesi Muharrem'in onuncu gününde elli altı yaşında olduğu halde şehid edildi. Şahadetinden önce onu günlerce bağı yanık, susuz bıraktılar. Kendisine içi su dolu testiler gösteriyorlar, fakat bir damla su vermiyorlardı. Onlara diyordu ki: "Eğer ciğerimi soğutacak bir içim su vermezseniz,

dedeme sizi şikâyet edeceğim.” Dinlemediler. Hasan-ı Basrî Hazretleri der ki: “Valla-hi eğer Hüseyin’i öldürenlerle veya onun katline razı olanlarla beraber bulunsaydım, Resulullah’a karşı utancım dan ve onun bana kızgınlıkla bakacağından korktuğum için Cennete girmezdim.” (Ateş, 2014: 116).

İrfân Sofraları’nın altmış ikinci sofrası, Muhammed Evlâdını sevenin üstün-lüğü ve Muhammed Aleyhisselâm’ın evlâdına buğzedenin ziyanda olduğu hakkın-dadır. *Mecalisü’z-Zühri*’de şöyle deniliyor: Allah’ın, “De ki: Bu tebligat karşılığında sizden bir ücret istemiyorum. Ancak yakınlarıma muhabbet istiyorum.”¹⁰ sözünde geçen *kurbâ* kelimesi, karabet (yakınlık) manasına masdardır. Rivayet ediliyor ki: Bu âyet nazil olduğu zaman: “Senin yakının kimdir ki muhabbeti bize farz oldu yâ Resulullâh?” dediler. Buyur du ki: “Ali-Fatımetuz-Zehra ve evlatlarıdır.” *Keşşef*’ta Re-sulullâh (s.a.v.) şöyle buyurmuştur deniliyor: “Muhammed’in Ehl-i Beyt’ine muhab-bet üzerine ölen, şehittir. Dikkat edin, Âl-i Muhammed’e sevgi üzerinde öleni, önce ölüm meleği, sonra Münker ve Nekir Cennetle müjdeler. Dikkat edin, Ehl-i Beyt’e muhabbet üzerinde ölen, gelin kocasının evine teslim edildiği gibi Cennete teslim edilir. Dikkat edin, Âl-i Muhammed’e muhabbet sebat üzere ölen kimse, imanı garantili bir mü’min olarak ölür. Âl-i Muhammed’e muhabbet üzere ölen kimsenin kabrinden Cennete iki pencere açılır. Muhakkak Âl-i Muhammed’e muhabbet üzere ölen kimsenin, Allah kabrini rahmet meleklerinin ziyaretgâhı yapar. Muhakkak Âl-i Muhammed’e muhabbet üzere ölen, sünnet ve cemâat üzere ölür. Kim Âl-i Muham-med’e buğz üzere ölürse, kıyamet gününde iki gözü arasına ‘Allah’ın rahmetinden umutsuzdur” cümlesi yazılı olarak haşır olunur. Âl-i Muhammed’e buğz üzere ölen, kâfir olarak ölür. Dikkat edin, Âl-i Muhammed’e buğz üzere ölen, Cennetin kokusu-nu koklayamaz.” (Ateş, 2014: 121).

“Kim bir iyilik ederse, onun iyiliğini arttırırız.”¹¹ Süddî’den rivayet edildiğine göre bu âyette geçen hasene (iyilik) Allah’ın Resulünün Ehl-i Beyt’ine muhabbetidir. Bu âyet, Ebu Bekir es-Siddik (r.a.)ın Ehl-i Beyt’i çok sevmesi hakkında nazil olmuş-tur. Zahir olan genel iyiliktir. Hangi iyilik olursa olsun. Ama şu var ki “Yakınlarına sevgiden” sonra zikredilmesi, bu sevginin, âyetin işaret ettiği iyilik olduğu düşünce-sini güçlendirir. Diğer iyilikler, buna tabî’dir. “Allah tevbe edeni affeder. İtaat edene şekûr’dur.” Sevap verir, nimet ve keremini arttırır. Kurtubî ve başkaları Süddî’nin: “Allah bağışlayıcıdır, şekûr’dur.” âyeti hakkında şöyle dediğini naklederler: “Yani Âl-i Muhammed’in günahlarını bağışlayıcıdır. Onların iyiliklerine teşekkür edicidir.” Sa’lebî de: “Ey Ehl-i Beyt, Allah sizden kötülüğü gidermek ve sizi tertemiz yapmak istiyor.”¹² âyetindeki Ehl-i Beyt ile bütün Haşimoğullarının kastedildiğine kanidir. Resul-i Ekrem de: “Yıldızlar gök ehlinin güvencesidir. Ehl-i Beyt’im, ümmetimin güvencesidir.” demiştir. Savaik sahibi bu hususta şöyle demiştir: “Cenabı Hak dün-yayı Resulullah için yaratmıştır. Dünyanın devamını Resulullah’ın devamına ve Ehl-i Beyt’inin devamına bağlı kılmıştır. Çünkü onlar, Fahr-i Razi’nin zikrettiği hususlarda

onunla eşittirler. Ve çünkü Peygamber Aleyhisselâm: “Allah’ım, onlar bendendir, ben onlardanım demiştir.” Ve çünkü onlar, Hz. Peygamber’in bir parçası olan Hz. Fatıma’dan doğmaları sebebiyle Resulullah’ın bir parçasıdır (Ateş, 2014: 123-124).

Niyâzî-i Mısırî, *Risâle-i Haseneyn* adlı eserinde Hz. Muhammed [sav.] Efendimizin, “Onlar, cennet çocuklarının efendisi (seyyidi)dirler.” dediği (Ünlü, 2008: 120) Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin hakkında şu açıklamalarda bulunmuştur (Meral, 2012: 38-39/41): “Öyle bir tohumdur ki onlar, dedelerinin hâtemiyetine hâlel getirmezler, bilakis onu teyid ederler. Allah’ın da buyurduğu gibi: Onların İncil’deki vasıfları şöyle bir ekin gibidir ki filizini çıkardı, onu güçlendirdi, kalınlaştı, derken gövdesinin üstüne dikildi, ekincilerin hoşuna gider, onlara karşı kâfirleri de öfkelen-dirir bir duruma geldi. Allah onlardan inanıp iyi işler yapanlara mağfiret ve büyük mükâfat vadetmiştir”¹³. Kur’an’ın bu vaadi bunlar hakkında sâbittir. İdrak sahiplerinin de gayet iyi bildiği gibi. Demek olur ki İmâm Hasan ve İmâm Hüseyin’in risâletlerini inkâr edersen, rahmân rahîmi besmele-i şerîfeden çıkarmış olursun. Bunu üçü nasıl bir ise, besmele-i şerîfe nasıl çokluk ve ortaklık getirmiyorlar ise İmâm Hasan ve İmâm Hüseyin’de dedelerinin hâtemiyetine ortaklık ve çokluk getirmezler. Nitekim “De ki: İster Allah diye çağırın, ister Rahmân diye çağırın. Hangisiyle çağırırsanız en güzel isimler O’nundur.” Aynı şekilde “Hangisiyle çağırırsanız”, Muhammed - Hasan ve Hüseyin’de böyledir. *Bismillah* Muhammed’dir, *er-Rahmân* - *er-Rahîm*’de Hasan ve Hüseyin’dir.

Resul-i Ekrem şöyle buyurmuştur: “Aranızda Ehl-i Beyt’im, Nuh’un gemisine benzer. Binen kurtulur.” (Müslim’in rivayetide; geri kalan boğulur) bir rivayette “helâk olur” cümlesi de vardır. Bu Hâdisin manası şudûr: “Onları seven, onlara hürmet ve tazim gösteren, onların âlimlerinin gösterdiği yolda giden kimse, muhalefet etme karanlığından kurtulur. Bundan geri kalan, küfür denizinde boğulur, azgınlıkta helâk olur.”¹⁴ Yine bu hususta Hz. Resul Aleyhisselâm’ın: “Allah’ın üç hürmeti (saygınlığı) vardır: Allah, bunlara özen gösterenin dinini, dünyasını korur. Bunlara özen göstermeyen kimsenin Allah ne dünyasını, ne âhîretini korur; İslam’a hürmet, bana hürmet ve benim rahmime (soyuma) hürmet.” dediği rivayet edilir (Ateş, 2014: 124-125). Peygamber Aleyhisselâm buyurmuştur ki: “Kim bana kavuşmak ve kıyamet gününde kendisine şefaât elimi uzatmamı isterse, Ehl-i Beyt’ime salât etsin, onları sevindirsin.” (Ateş, 2014: 127).

Niyâzî-i Mısırî, *Hızırnâme* (2008: 48-51) adlı eserde Hakk’a olan teslim-i rızalığını şöyle açıklamaktadır: “Aşk ateşinde pişmeyen, dergâh-ı Hakk’a ulaşmayan, seyrinde hâtıra düşmeyen, ak pınardan su içmeyen kul değildir. Sultânıma el verip etek tutmayan, evliyânın sırrına yetmeyen, Şâh aşkına tel atmayan, kul değildir. Tâlibin aslı koyundur, koyunun aslı Hakk’a boyundur. Birlik meydânına varınca günahının odunu söyündür. Teslim olup yata, Rızâ ehli hakkını tuta...”

Sonuç

Sonuç olarak, asıl adı Muhammed (Mehmed) olan Mısırî'nin “Niyâzî-i” mahlasını almasının gerek tasavvuf ve gerekse Alevi-Bektaşî inanç pratikleri açısından öneminin olduğunu belirtmek gerekiyor. Çünkü “niyâz” genelde cemlerde, inanç uluları anıldığı zaman yapılan bir davranıştır ve inanç ulularına sevgi ve saygının en büyük nişanlarındandır.

Niyâzî-i Mısırî Hazretleri; Ehl-i Beyt aşkı ve sevgisi uğruna ayağına takılan bukağı ile sürgün yemiş, çile çekmiş, aşağılanmış; ama eza ve cefa gördükçe yücelmiş ve ‘Velilik’ mertebesine ulaşmış bir “Ehl-i Beyt Şehidi”dir. Tıpkı İmam Azam Hazretleri gibi. O İslam’ın pak ve katıksız yorumu olarak gördüğü Ehl-i Beyt’in İslam anlayışını benimsemiş ve çektiği çileleri (İmam Hüseyin’in çektiği acılar karşısında) küçük görerek maneviyatından asla taviz vermemiştir. Zamanın Kadızâdelileri tarafından ortaya atılan görüşlere karşı çıkması ve Kur’an-ı Kerim’de ki ayetlere getirdiği yorumlarla bugün bile tartışılabilen Mısırî Hazretleri, tasavvuf deryasının en özel incilerinden biri olsa gerek. Zâhirilikten Bâtıniliğe geçiş açısından da tüm tasavvuf ehli arasında “âriflik makamı”nın en önde gelen isimlerindedir. Mısırî Hazretleri, yaşamı boyunca üretken bir kalem olmayı başarmış ve İslam dünyası tarihine pek çok eser armağan etmiştir. Bıraktığı başlıca eserlere: *Risaletü’l-Tevhid*, *Şerh-i Esmâ-i Hüsnâ*, *Sûre-i Yusuf Tefsiri*, *Şerh-i Nutk-ı Yunus Emre*, *Risale-i Eşrât-ı Saat*, *Tahir-nâme*, *Fatihâ Tefsiri* ve *Sûre-i Nûr Tefsiri*’ni örnek gösterebiliriz. Ona göre iki tür ilim vardır; birincisi zâhir ilmi, ikincisi bâtın ilmidir. Zâhir ilmi cehaleti ortadan kaldırırsa bile kibir, kin ve haset gibi duyguları ortadan kaldıramaz, aksine bunların ortaya çıkmasına sebep olabilir. Bâtın ilmi ise bu duyguları yok eder. Böylece tasavvufla bir sayılabilecek bâtın ilminin asıl amacı şeriatın ilke ve öğretileriyle ahlâkî olgunlaştırmak olan bir ilme dönüşür. Mısırî’ye göre mürşid bulmak seyrü sülûk yapacak bir mürid için zorunludur. Bu görüşünü büyük cihad küçük cihad karşıtlığı ile açıklar: “Küçük cihad düşmanla savaşmak, büyük cihad da nefisle mücadele etmektir. Büyük cihadda da bir mürşid zorunludur. Mürid şeyhine tam bir teslimiyetle bağlanmalı ve onu incitmemelidir.” Bu açıdan Niyâzî-i Mısırî, Hacı Bektaş-ı Veli Hazretlerinin *Makâlat*’ında sistemleştirdiği “4 kapı 40 makam”ı da aşamalarıyla içselleştirmiş bir mutasavvıf olma özelliği taşımaktadır. Niyâzî-i Mısırî Hazretleri, Alevi-Bektaşî irfânını, *İrfân Sofraları* adlı eseri başta olmak üzere diğer eserleri aracılığıyla da gönülleri mize sermektedir.

Çalışmamızda: Geride bıraktığı 76 yıllık ömründe; manevî deryaları aşabilmiş, halden hale geçip pişebilmiş bir tasavvuf bilgesi ve Ehl-i Beyt aşığı olan Niyâzî-i Mısırî'nin tasavvufî görüşlerine ve Ehl-i Beyt’e karşı duyduğu derin muhabbetten damlaları siz araştırmacıların eleştirilerine sunmaya çalıştık. Şüphesiz ki Niyâzî-i Mısırî gibi bir mutasavvıfın görüşlerini, bir makaleyle sınırlamanın güçlüğüne yaşa-

diğimizi da ayrıca ifade etmek isteriz. Yine hatırlatmak isteriz ki: “Hata ve noksanlıklar biz kulların; ‘kusursuzluk’ ise sadece ve sadece Hazreti Hakk’ın payındadır.”

Sonnotlar

- ¹ Araştırmacı Kenan Erdoğan, *Niyâzî-i Mısırî Divânı* adlı eserinin ilgili bölümünde çeşitli kaynaklardan derlediği bilgiler ölçüsünde Niyâzî-i Mısırî Hazretlerinin hayatıyla ilgili şu bilgileri aktarmaktadır: “Halveti tarikatının Niyâziyye veya Mısriyye kolunun kurucusu, büyük bir mutasavvıf ve şeyh, Yunus yolunun güçlü takipçisi, hoşkun ve cezbeli bir sûfi şair olan Niyâzî-i Mısırî, Genç Osman’ın tahta çıktığı yıl, 12 rebülevvel 1027/8 Şubat 1618 Cuma gecesi Malatya’da doğmuştur. Doğumuyla ilgili olarak kendi el yazısıyla yazdığı “hatıratı”nda “fakir 1027 yılında dünyaya gelmişim” diyerek doğum yılını açıkça belirttiği gibi, Kadr Süresi’nden bazı âyetlerin rakam değerini hesaplarken de 1027’de kendi fecrinin doğduğunu Arapça ifade eder. Doğum konusunda bir yazma divanın başında Pazartesi doğmuş olduğuna dair bir kayıt da bulunmaktadır. Malatya’da doğduğu kesin olmakla beraber Malatya’nın neresinde hangi köy veya kasabasında doğduğu tartışmalıdır. *Mevâdü’l-İrfân* adlı kendi eseri, *menâkıbnâmeleri*, *Güldeste-i Riyâz-ı İrfan*, *Vekâyiü’l-Fuzula*, *Vefeyât*, *Sefine-i Evliya*, *Tomâr-ı Turuk* ve *Sicill-i Osmânî*’de köy veya kasabasından bahsedilmeyerek doğrudan Malatya’da doğduğu söylenirken; *Safâyi* ve *Sâlim* tezkirelerinde ve *Kamûsu’l-Alam*’da Soğanlı Köyünden olduğu açıkça belirtilir.” (Erdoğan, 1998: 53-54).
- ² Bakara Suresi 115. Ayet. Tamamı: “Doğu da batı da yalnız Allah’ındır! O halde, nereye dönerseniz orada Allah’ın yüzü vardır. Allah **Vâsi**’dir, varlığı sürekli genişletip büyütür; **Alim**’dir, her şeyi en iyi bilendir.” (Öztürk, 2013: 30).
- ³ En’âm Suresi 59. Ayet. Tamamı: “Gaybın anahtarları O’nun yanındadır; onları O’ndan başkası bilmez. O, karada ve denizde olanı da bilir. O’nun bilgisi dışında bir yaprak bile düşmez. Toprağın karanlıklarındaki bir dâne, yaş ve kuru her şey apaçık bir kitabın içindedir.” (Öztürk, 2013: 128).
- ⁴ Hadîd Suresi 3. Ayet. Tamamı: “**Evvel**”dir O, başlangıcı yoktur; **Âhir**’dir O, sonu yoktur; **Zâhir**’dir O, her şeyde belirir; **Bâtın**’dır O, gözlerden gizlenmiştir. Her şeyi hakkıyla bilen **Alim**’dir O!” (Öztürk, 2013: 497).
- ⁵ Mâide Suresi 17. Ayet ve Fetih Suresi 14. Ayet.
- ⁶ Enfal Suresi 23. Ayet.
- ⁷ Bakara Suresi 261. Ayet. Tamamı: “Mallarını Allah yolunda infak edip harcayanların durumu, yerden, her başağında yüz dâne bulunan yedi başak çıkarmış bir dâneye benzer. Ve Allah, dilediği kişi için daha da artırır. **Allah Vâsi**’dir, yaratışını ve yarattıklarını genişletir; **Alim**’dir, her şeyi en iyi biçimde bilir.” (Öztürk, 2013: 53).
- ⁸ İsrâ Suresi 44. Ayet. Tamamı: “Yedi gök, yer küre ve bunların içindekiler O’nu tespih ederler. Hiçbir şey yoktur ki, O’nu överek tespih etmesin; fakat siz onların tespihlerini fark edemezsiniz. O **Halim**’dir; **Gafûr**’dur.” (Öztürk, 2013: 260).
- ⁹ Hazret-i Pir Niyâzî-i Mısri, takdir-i Hüda 6 Muharrem’de Hakk’a yürümüştür (Tatçı, 2014: 53).
- ¹⁰ Şura Suresi 23. Ayet. Tamamı: “Allah’ın, iman edip barışa/hayra yönelik işler yapanlara müjdelediği, işte budur! De ki, “Ben, buna karşılık sizden, yakın akrabamı / Ehlibeytimi sevmeniz dışında bir ücret istemiyorum.” Kim bir iyilik/güzellik üretirse onun için, o ürettiğine bir güzellik daha ekleriz.

Çünkü **Allah Gafûr**'dur, çok affeder; **Şekûr**'dur, iyiliğe karşılık verir/teşekkür eder." (Öztürk, 2013: 443).

¹¹ Şura Suresi 23. Ayet.

¹² Ahzab Suresi 33. Ayet. Tamamı: "Evlerinizde de vakarlı oturun! İlk Cahiliye teşhirciliği gibi kendinizi teşhir etmeyin! Namazı/duayı yerine getirin, zekâtı verin, Allah'a ve Resulüne itaat edin! **Allah** sizden kiri/lekeyi gidermek istiyor ey **Ehlibeyt**, sizi tam bir biçimde temizlemek istiyor." (Öztürk, 2013: 384).

¹³ Fetih Suresi 29. Ayet. Tamamı: "Muhammed, Allah'ın resulüdür. Onunla beraber olanlar, inkârcılara karşı çok çetin, kendi aralarında çok sevecendirler/çok merhametlidirler. Sen onları rükû eder, secdeye kapanır halde görürsün. Allah'tan bir lütuf ve hoşnutlu ister dururlar. Görünüşlerine gelince, yüzlerinde secde eseri/izi vardır. Bu onların Tevrat'taki nitelikleri. İncil'deki nitelikleri de şöyle: Tıpkı bir ekin ki filizini çıkarmış, o filizi kuvvetlendirmiş. Filiz kalınlaştı, gövdesi üzerine dikildi. Bu ekin, bazı ziraatçıları imrendirir/hayran bırakır; tohumunu toprakla henüz örtmüş çiftçileri ise o ziraatçıları yüzünden öfkelendirir. Allah onlardan iman edip barişe/hayra yönelik işler yapanlara bir başışlanma ve büyük bir ödül vaat etmiştir." (Öztürk, 2013: 471-472).

¹⁴ Alevilere göre Müslümanlar Hz. Muhammed'den sonra 73 fırkaya ayrılacaklardır. Ehl-i Beyt'in, On İki İmamlar'ın yolundan gidenler Fırkayı Naciye veya Güruh-u Naci (kurtarılmış insanlar) olarak adlandırılırlar. Hz. Muhammed, Hz. Ali, Ehl-i Beyt, On İki İmamlar ve onları sevenlerin tümü, Güruh-u Naci kavramının kapsamında görülürler. Demek ki Ehl-i Beyt sevgisi Aleviliğin esasını oluşturur. Tevellâ ve teberra anlayışı da bu sevgiden kaynaklanır. Tevellâ, Ehl-i Beyt'i, On İki İmamlar'ı, On Dört Masumlar'ı, On Yedi Kemerbestler'i ve onların yolundan gidenleri ve sevenleri sevmek, teberra ise onları sevmeyenleri sevmemektir (Yaman, 2012: 223). Tevellâ: Âl-i Aba'nın velayetini tanımak, onları sevmek, onlardan medet ve şefaât istemek, onları dost bilmek yerinde kullanılır bir tâbirdir. Tevellâ; birisini davet etmek, sevmek manasına gelen Arapça tevellî'nin Farsça kullanılır tarzıdır. Teberra: Emevilerin ikinci hükümdarı Yezid ile onun neslinden gelenleri ve taraftarlarını sevmemek yerinde kullanılır bir tâbirdir. Arapça aslı teberrü olup, beri olmak, sevmeyip yüz çevirmek, uzaklaşmak demektir. Safiyye, hassaten Bektâşiler, Hazret-i Ali ile evlatlarını sevmek yerinde kullanılan "tevellâ" ile "teberra"ya çok ehemmiyet verirler (Eröz, 2014: 43).

Kaynakça

- ALTINOK, B.Y. (2001). "Ehl-i Beyt ve Türkler". Gazi Üniversitesi *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi*. Ankara: S.18, ss. 205-213.
- ALTINOK, (Hazl.) B.Y. (2008). *Hızırnâme*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- AŞKAR, M. (1998). *Niyâzî-i Mısri ve Tasavvuf Anlayışı*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- AŞKAR, M. (2007). "Niyâzî-i Mısri". *TDVİA*. Cilt 33, ss. 166-169. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- ATEŞ, (Hazl.) S. (2014). *Mevâidu'l-İrfân ve Avâidu'l-İhsan: İrfân Sofraları*. Malatya: İnönü Üniversitesi Niyâzî-i Mısri Araştırma ve Uygulama Merkezi Yayınları.
- CANPOLAT, C. (2012). *Osmanlı Belgelerinde Aleviler Hakkında İdam ve Sürgün Fermanları*. İstanbul: Markiz Yayınları.

- CANATAN, K. (2012). “Türkiye’nin İsim Haritasının Temeli Olarak Ehl-i Beyt Sevgisi”. Gazi Üniversitesi *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*. Ankara: S.62, ss. 213-236.
- ÇAVUŞOĞLU, S. (2001). “Kâdızadeliler”. *TDVİA*. Cilt 24, ss. 100-102. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- ÇETİNKAYA, N. (2004). *Kızılbaş Türkler*. İstanbul: Kum Saati Yayınları.
- DOĞAN, E. ve ÇELİK, H. (2014). “Alevi Sünni Bütünleşmesinin Önündeki Engeller: Tarihsel Yanlış Algılamalar”. Hitit Üniversitesi *Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*. Çorum: Yıl 7, Sayı 1, ss. 121-138.
- DEMİRLİ, E. (2007). “Niyâzî-i Mısırî”. *TDVİA*. Cilt 33, s. 169. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- EĞRİ, O. (2014). *İlimden İrfâna Nehirden Ummâna Alevilik Bektaşılık*. İstanbul: Şah-ı Merdan Yayınları.
- ERÖZ, M. (2014). *Türkiye’de Alevilik Bektaşılık*. İstanbul: Ötügen Neşriyat.
- ERDOĞAN, K. (1998). *Niyâzî-i Mısırî Divânı*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- KARA, M. (1994). *Niyâzî-i Mısırî*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- LOWRY, W.H. (2011). *Historical Vestiges of Niyâzî Mısırî’s Presence on the Island of Limnos (Niyâzî Mısırî’nin Limnos Adası’nda Bulunan Tarihi İzleri)*. İstanbul: Bahçeşehir Üniversitesi Yayınları.
- MEMİŞOĞLU, E. (2003). *Ehl-i Beyt Aşk ve Niyâzî-i Mısırî*. Ankara: İmaj Yayıncılık.
- MERAL, (Hazl.) A. (2012). *Risâle-i Haseneyn (Hazret-i Pîr Muhammed Niyâzî-i Mısırî)*. İstanbul: Revak Kitabevi.
- MERAL, (Hazl.) A. (2015). *Vahdetnâme (Hazret-i Pîr Muhammed Niyâzî-i Mısırî)*. İstanbul: Revak Kitabevi.
- ÖZ, B. (1995). *Alevilikle İlgili Osmanlı Belgeleri*. İstanbul: Can Yayınları.
- ÖZTÜRK, Y. N. (2013). *Kur’an-ı Kerim Meali*. İstanbul: Yeni Boyut Yayınları.
- SELMAN, (Hazl.) A.M. ve SÜMBÜL, A. (2011). *Mısırî Niyâzî Divânı*. İstanbul: Şemseddin Yeşil Kitabevi.
- TANRIKORUR, Ş.B. (2004). “Mevleviyeye”. *TDVİA*. Cilt 29, ss. 468-475. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- TATCI, (Hazl.) M. (2011). *Burc-ı Belâda Bir Merd-i Hudâ: Niyâzî-i Mısırî*. İstanbul: H Yayınları.
- TATCI, (Hazl.) M. (2014). *Limnili Şeyh Abdî-i Siyâhî: Limni’de Sürgün Bir Veli (Niyâzî-i Mısırî’nin Hatıraları)*. İstanbul: H Yayınları.
- TATCI, (Hazl.) M. ve ÖZAY, İ. (2014). *Niyâzî-i Mısırî Divânı Şerhi*. İstanbul: H Yayınları.
- TATCI, (Hazl.) M. (2015). *Niyâzî-i Mısırî Halvetî: Divân-ı İllâhiyât*. İstanbul: H Yayınları.
- UZUNÇARŞILI, İ. H. (1988). *Osmanlı Devleti Teşkilâtında Kapukulu Ocakları*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- ÜNLÜ, İ. (2008). *Ehli Beyt Ocağı Alevilik*. İstanbul: Bilge Matbaacılık.
- YAMAN, A. (2012). *Alevilik ve Kızılbaşlık Tarihi*. İstanbul: Nokta Kitap Yayınları.

DENİZLİ TAVAS'TA BEKTAŞI KÜLTÜRÜNÜN GÜNÜMÜZE YANSIYAN İZLERİ: TEKKE KÖYÜ ÖRNEĞİ

Rıza SAM*, Yüksel MARIM**

Öz

XI. yüzyılda Anadolu kapısının Türklere açılmasıyla bu bölgeye yoğun bir Türk göçü başlamıştır. Türkmenlerin göçünün başlamasıyla Horasan tasavvuf öğretisine bağlı birçok derviş topluluğu da Anadolu'ya yönelmiştir. Düşünce dünyalarının temelini Hoca Ahmet Yesevi geleneğinin oluşturduğu bu derviş toplulukları, özellikle XIII. yüzyıldan itibaren Anadolu'da güçlü ve etkin bir Türk iskânının yaşanmasını sağlar. Ömer Lütfi Barkan'ın kendilerine "kolonizatör Türk dervişleri" dediği şeyh, baba, abdal lakaplı ve sufi kimlikli kişiler Türkmenlerin Anadolu'daki iskânlarında birer sosyal-dini lider olarak görev yaparlar. Yine Menâkıb'daki kayda göre Hacı Bektâş-ı Veli, müritlerinden Sarı İsmail'i, Menteşe'ye bağlı Tavas'a göndermiştir. Alevi-Bektaşî menkıbelerinde, mitsel anlatılarında adı sıklıkla ve saygıyla anılan Alevi-Bektaşî kültürünün yetkin temsilcilerinden Sarı İsmail, Denizli Tavas'ta "Anadolu'nun Türkleşme" sürecine aktif katkıda bulunur. Sarı İsmail'in türbesi, Denizli ilinin Tavas ilçesine bağlı Tekke Köyü'dedir. Bugün Alevi-Bektaşîlerin büyük saygı duyarak ziyaret ettikleri Tekke Köyü'de, Sarı İsmail Türbesine ilaveten, Mustafa Baba ve Yaren Ali Baba Türbeleri ile temelleri geçmişe dayanan canlı bir Alevi-Bektaşî kültür alanı bulunmaktadır. Bu bağlamda yapılan çalışmada Bektaşîliğin önemli yerleşim merkezlerinden biri olan Denizli'nin Tavas ilçesine bağlı Tekke Köyü'ndeki Bektaşîlik kültürü ve bu kültürün geçmişten günümüze yansımaları sosyo-antropolojik bir minvalde değerlendirilmektedir. Çalışmada özellikle kutsal kişiler, yer, ağaç, dağ, orman ve kadın kültürleri incelenmiştir. Yapılan çalışma nitel bir çalışmadır. Araştırma sürecinde bahsi geçen yerlerde farklı tarihlerde sosyal antropolojik anlamda katımlı gözlem tekniğinden yararlanılmıştır. Bunun yanı sıra, daha sağlıklı değerlendirmelerde bulunabilmek amacıyla hem görüşme tekniği kullanılmış hem de görüşmede bahsi geçen anlatımlar, bu konu ile ilgili dokümanlarla desteklenmiştir. Araştırma sürecinde 30 ayrı görüşme yapılmıştır. Yapılan çalışma bazı özel günlerin ve ayınların dikkate alınmasını gerektirdiğinden toplam iki yıl sürmüştür. Bu görüşmelerden elde edilen bulgular, teorik bilgilerle de desteklenerek yorumlanmaya çalışılmıştır.

Anahtar kelimeler: Sarı İsmail, Bektaşîlik, Tavas-Tekke Köyü, kült, türbe

* Doç. Dr., Uludağ Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü, Bursa/Türkiye, nrsam1635@uludag.edu.tr

** Dr., Milli Eğitim Bakanlığı, Denizli Milli Eğitim Müdürlüğü, Denizli/Türkiye, yukselmarim@hotmail.com
DOI: 10.12973/hbvd.76.178

PRESENT TRACES OF BEKTASHI CULTURE IN TAVAS, DENİZLİ: TEKKE VILLAGE CASE

Abstract

In the 11th century, an intensive Turkish migration towards Anatolia began with the opening of door of Anatolia for Turks. Various dervish communities devoted to Khorasan Sufism discipline also headed for Anatolia during the migration. These dervish communities, reflector of Ahmet Yesevi tradition, enabled a powerful and effective Turkish settlement especially after the 13th century. These individuals called as “colonizer Turkish dervishes” by Ömer Lütfi Barkan, had Sufi identities and were titled as sheik, dada, and dervish. They served as social-religion leader in Anatolian settlement of the Turkmen. According to the records in Menakıb, the Haji Bektash Veli sent one of his followers, Sarı Ismail, to Tavas District in Menteşe. In Alevi-Bektashi anecdotes, Sarı Ismail Sultan was one of the effective representatives of Alevi-Bektashi culture and mythical narratives mention about him with respect. Sarı Ismail Sultan significantly contributed to the process of “Turkization of Anatolia” in Tavas, Denizli. His tomb is in Tekke village in the Tavas District of Denizli. The tomn is visited by Alevi-Bektashi community with great dignity. Besides, there is a live Alevi-Bektashi culture field dating back to old times with Mustafa Dada and Yaren Ali Dada Tombs in Tekke Village. In the conducted study, Bektashi culture and reflections of this culture from past to present in Tekke Village are discussed in socio-anthropological manner. In the study, especially sacred persons, places, trees, mountain, forests and female cult have been examined. This study is a qualitative study. During the research process, participant observation technique was employed in social anthropological manner on aforementioned places for different dates. In addition, with a view to apply better assessment, not only interview technique is used, but also narratives used in interviews are supported by documents regarding these subjects. During the research process, 30 separate meetings were conducted. This applied study lasted a total of two years due to necessity to consider certain special occasions and ceremonies. The findings obtained from these interviews were tried to be interpreted with theoretical information support.

Keywords: Sarı Ismail, Bektashism, Tavas-Tekke Village, cult, mausoleum

1. Giriş

Orta Asya ve Ön Asya'dan Anadolu'ya gelen kitleler, Müslümanlığı kabul etmekle birlikte Şaman inancına ait İslam'a aykırı birçok kültürü de İslam'la kaynaştırmışlardı. Anadolu'nun ortasında gezinen bu Şaman babaları ve Horasan dervişleri bir lokma bir hırka prensibini kabul etmiş olarak Anadolu kentlerinde dolaşiyor, örgütsüz ve sistemsiz fikirler yayıyorlardı. Bu kişiler, Rum Abdalları, Horasan Erenleri veya Dervişleri olarak anılmaktaydı. İşte Hacı Bektaş Veli de bunlardan birisi idi (Türkdoğan, 1995: 284). Hacı Bektaş Veli'nin kuruculuğunu yaptığı Bektaşilik, tüm Anadolu topraklarında olduğu gibi Batı Anadolu'da da erken dönemden itibaren

temsil edilir. Batı Anadolu'da Bektaşî kültürünün oluşumunu da yörenin Türkleşme tarihi bağlamında gözlemek mümkündür. Birçok tarihçi, Malazgirt Savaşı'nın sonrasında Anadolu'da başlayan Türk fetihlerinin Batı Anadolu'ya, özellikle de Menderes Bölgesi'ne kadar ulaştığını ifade eder (Turan, 1993: 57). Batı Anadolu'da XIII. yüzyılda yaşanan Türk yerleşimine ilişkin olarak Fuad Köprülü, demografik içerikli bilgiler vermektedir. Köprülü'ye göre, "Abu al-Fida'nın, her hâlde Moğol istilasından evvelki devreye ait olarak naklettiği bir rivayete göre; Antalya Şimal-i Garbisinde, Denizli dağlarında ve civarında, yani Menderes havalisinde 200.000 çadır halkı Türkmen halkı yaşamaktadır" (Köprülü, 1991: 41). Türklerin Asya'dan Avrupa yakasına geçişinde Bektaşîlik inancı ve kültürünün itici güç olduğu, o inancın içinde bozulmamış Türk-Oğuz töre ve kültürünün yeni din olan İslam kültürüyle mayalanmasında Bektaşîliğin önemli bir rol oynadığı söylenebilir.

Bu bağlamda her olgu ya da olayın, içinde yer aldığı tarihsel ortamla ilişkili olduğu yadsınamaz. Fakat asıl sorun da, bu yadsınamaz olanı kabul etmemizle başlar. Çünkü insanî olan yapılar, zihniyetler ile onların içinde yer aldığı tarihsel ortamı birlikte düşünmek gerekir. Verilen bilgiler Denizli'nin Batı Anadolu'da yaşanan Türk iskânını en yoğun yaşayan yörelerden biri olduğunu göstermektedir. Yüzyılları aşmış günümüze kadar ulaşan ve Türkmen boylarının adlarıyla anılan onlarca yerleşim biriminin bölgedeki varlığı, bu sosyolojik realitenin bir diğer göstergesidir (Kurgun, 2006: 33). Tavas Tekke Köyü özelinde yapılan bu çalışmada da geçmişten günümüze taşınan bu sosyolojik realitenin göstergeleri olan zihinsel izleri veya izdüşümleri kültler üzerinden ortaya konulmaya çalışılmaktadır. Bu yapılırken yazılı ve sözlü kaynaklardan yararlanılmıştır. Özellikle "katılımlı gözlem" ile birlikte "yönlendirilmiş görüşme" tekniği kullanılmıştır. Böylelikle hem metinsel hem de bağlam yönelimli olarak insanların birlikte ve bir arada olmalarını sağlayan değerler, gelenekler, inanç ve pratiklerin neler olduğu ortaya konulmaya çalışılmıştır.

2. Türbe-Kutsal Kişi Kültü

Türbe, doğüstü güçlere sahip olduğuna inanılan kimselerin (dede, baba, eren, şah, evliya, vb.) metfun bulunduğu ve ziyaretgâh haline getirilmiş olan mezarıdır (Ayverdi, 2008: 3256). Türbe ziyaretleri Alevî toplumunda oldukça önemli bir yer tutmaktadır. Türbe veya yatır, insanların dini duygulardan kaynaklı olarak değişik zamanlarda farklı ihtiyaçları için yardım diledikleri, türbede yatan (Allah tarafından sevildiğine inanılan) ereni, dualarına vesile kıldıkları ve dileklerin gerçekleşmesine bağlı olarak kurban tıgladıkları yerlerdir. Geleneksel Anadolu Alevîliğinde dede, baba, pir ve erenlerin türbelerini ziyaret etmek teşvik edilen bir davranıştır (Bozkuş, 2006: 305; Yıldız, 2004: 207-208; Üçer, 2005: 392). Tekke Köyü'nde Bektaşîler tarafından da kutsallığına inanılan ve dolayısıyla ziyaret edilmesi gerektiği düşünülen türbe, ziyaretgâh ve yatırların bulunduğu yapılan çalışma esnasında gözlemlenmiştir.

Köy halkı tarafından değişik zamanlarda doğaüstü güçlerinin bulunduğu ve insanlara muavenet ettiğine inanılan erenlerin mezarlarına ziyaretler gerçekleştirilir. Bu türbeler önemli gün ve gecelerde duaların kabulü, hastalıkların, belaların, musibetlerin def edilmesi gibi dilekler için ziyaret edilir. Hasta olanlar buralarda Allah'tan şifa isterler. Üç Türbede metfun bulunan şahısın, fonksiyonları göz önünde bulundurulduğunda, Weber'in karizmatik tipolojisindeki kişi olduğu söylenebilir. Yani türbede yatanın, kutsallığından ötürü ölümünden sonra da toplum üzerinde tasarruf hakkına sahip olduğu düşünülmektedir (Eşki, 2010: 192-195). Tekke Köyünde türbelere bu derece önem verilmesi, öyle anlaşılmaktadır ki köyde görülen diğer bazı inanç ve geleneklerde olduğu gibi eski Türk inançlarıyla ilgilidir. Zira Orta Asya'daki ilk Türk devletleri dağları Tanrı makamı olarak gördüklerinden dolayı onlara saygı ve hürmetle bakıp, ölülerini de Tanrıya yakın olmaları amacıyla hep yüksek tepelere gömerlerdi (Günay & Güngör, 1998: 56). Bu nedenle türbeler, esrar ve gizem dolu yerler, insanüstü varlıkların ve ilahların mekânı, hatta ilahlarla temas kurulan yerlerdi. Bu yüzden de başları sıkıştığında, dara düştüklerinde, tarlaları kuraklıktan kavrulduğunda bu yerlere koşarlar, dualar eder ve değişik dileklerde bulunurlar. Tekke Köyündeki Sarı İsmail ve Yaren Ali Baba türbeleri dağ ve tepe denilebilecek bir yerdedir.

Tekke köylülerinin türbe ziyaretinde, türbelere karşı yaptıkları uygulamalar normal bir ölüye gösterilen saygının üzerinde bir anlam taşımaktadır. Türbe ziyaretine topluluk halinde gidilmesini, türbeye bireysel ve toplu niyazlar yapılması da dikkat çeken diğer husustur. Bütün bunlar göz önüne alındığında Türklerin Orta Asya'da atalara ve Gök Tanrıya kurban sunma uygulamaları ile Tekke Köyü Bektaşilerinin türbe ziyaretlerindeki uygulamaları arasında büyük benzerlikler bulunduğu söylenebilir. Nitekim araştırma sahası içerisinde yapılan gözlem ve görüşmelerin sonucunda, kutsal ile temasta bulunur iken kurban sunumunun Tekke Köyü Bektaşilerinde Sünni topluluğa göre daha yaygın ve ön planda olduğu tespit edilmiştir. Ayrıca uygulamalar esnasında Allah Muhammed-Ali kelimeleri çokça zikredilmektedir. Buna göre, türbelere yapılan ziyaretler ve burada gerçekleştirilen inanç ve pratiklerin varlığı, Tavas-Tekke Köy'de bir kutsal kişi kültürünü işaret etmektedir. Bu bağlamda Sarı İsmail, Mustafa Baba ve Yaren Ali Baba türbeleri, kutsal kişi kültürünün en önemli göstergeleridir, denilebilir.

2. 1. Sarı İsmail Türbesi

Sarı İsmail'in türbesi Tekke Köyünün köy içi mevkiinde, yukarı mezarlık içindedir. Türbe bakımlı, kubbeli, dört köşeli, girişinde namazgâh bulunan Osmanlı mimarisi tarzında yapılmış sergilidir. Sarı İsmail'in 1260-1350 yılları arasında yaşadığı tahmin edilmektedir. Burada Sarı İsmail'in ciddi bir mücadele verdiği düşünülmektedir. Tekke Köyü, o zamanlar "karakol havlusu" veya "destur kolu" olarak

da anılmaktadır. Asayişin sağlandığı bir yerdir. Sarı İsmail Sultan'ın türbedarı derviş Yaşar Sertbaş'tır (KK1, 1967 doğumlu, 10.07.2013: 10. 00). Hünkâr Hacı Bektaş Veli'nin halifesi, ibrikarı ve sırdaşı olan Sarı İsmail Sultan, Anadolu Bektaşiliğinde önemli tarihsel bir kişilik olarak kabul edilir. Sarı İsmail Sultan, Denizli ili Tavas ilçesine bağlı Tekke Köy'ünde yaşamış, burada dünyadan göçmüş ve tekkenin yanına defnedilmiştir. Denizli'nin özellikle güney ve güneybatı bölgesinin Türkleşme sürecinin önemli mimarlarından biridir. Eskişehir'deki Seyyid Battal Gazi zaviyesinden başlayarak dikey doğrultuda Antalya-Elmalı'daki Abdal Musa zaviyesine ulaşan erenlerin tekke ve zaviyelerinin yer aldığı hat, bir nevi Türklerin batı yüzündeki ilerleyişinde güvenlik koridoru oluşturmaktadır. Bu koridor üzerinden Türk iskânı zamanla çevre alanlara ulaşmıştır. Seyyid Battal Gazi-Abdal Musa Sultan arasındaki bu güzergâhta bir önemli nokta da Sarı İsmail Sultan'ın bulunduğu Denizli bölgesidir.

Türkmen dedesi Sarı İsmail Sultan, Türk iskânının batıya doğru devam etmesinde önemli görevler üstlenmiş bir erendir. Geleneğin Denizli sahasındaki tarihi temsilcisi Sarı İsmail Sultan'ın adı da Alevi-Bektaşî çevrelerde her zaman büyük saygıyla anılmaktadır. Anadolu'ya 13. yüzyılda gelmiş olduğu, Hacı Bektaş'a Karaca Ahmet'le birlikte geldiği kayıtlarda işlenmiştir. Bu nedenle Sarı İsmail Sultan ilgili kaynakların başında Hacı Bektaş Vilayetnamesi gelmektedir. Çünkü tarihin herhangi bir döneminde yaşamış bir veli ya da bir mutasavvıfın hayatı, faaliyetleri ve şahsı etrafında gerçekleşen olağanüstü hâl ve kerametleri, destansı bir tarzda anlatan vilâyet-nâmeler, o velinin mensup olduğu kültürel, dinî ve sosyal çevreyi tanımak açısından çok değerli ve eşi bulunmaz kaynaklardır. Yazıldıkları dönemin dinî, sosyal, kültürel ve iktisadî yaşamı ile ilgili önemli verileri sundukları gibi, o veli ve çevresindeki grupların inançları ile ilgili olarak da değerli bilgiler sunarlar. Bundan dolayı önemli bir kültür kaynağıdır. Ayrıca İslâm öncesi devirlerden gelen dinî ve mistik inançları bol miktarda, gayet usta bir üslûp ve halkın anlayabileceği sade bir dille ve görünüşte İslâmî bir keramet formuna dönüştürerek yansıtmaktadırlar. Bunlar, öyle eğlenmek amacıyla okunan, rastgele uydurulmuş anlatılar da değildir; aksine gerçek olduğuna inanılan yarı mukaddes metinler olarak görülmüşlerdir. Bu yüzden vilâyet-nâmeler, hitap ettikleri çevrelerde ilmihal vazifesi görmüşler ve hâlâ da görmektedirler (Ocak, 1983: 3; Ocak, 1989: 1239-1247).

Hacı Bektaş Vilayetnamesi Sarı İsmail'i şöyle anlatıyor:

“Bir gün Sarı İsmail, Hünkâr'ın huzuruna gelip el kavuşturdu. Hünkâr ona şöyle dedi: “Sarı İsmail, sizin için suçağz ılıttım, lütfedip gelseniz” dedi. Hünkâr, “şimdi onun vakti değil” dedi, “Konya'ya Mevlana Celalettin'in huzuruna git, onlarda bir kitabımız var, onu al gel.” Rastlanılan kaynaklarda salt Sarı İsmail ismiyle geçer, hizmetlerini ve konumunu belirtir. Hacı Bektaş Veli Vilayetnamesi'nde Sarı İsmail Sultan'ın Hacı Bektaş Veli ile bağlantısı, Denizli (Menteşe, Tavas) yöresine giderek

gerçekleştirdiği faaliyetler geniş şekilde anlatılır: “Hünkâr’ın hususi hizmeti, Sarı İsmail Padişah’a aitti. Hünkâr, onu pek çok severdi. Halifelerden hiçbiri, onun mertebesine erişemedi. Hünkâr’ın ibrikdarı da oydu. Sulucakarahöyük’ten bir yere gitmek istese çok defa yanına onu alırdı. Bir gün, acaba Hünkâr bize nereyi yurt verecek, nerde dem-yom oynatacağz fikrine daldı. Hünkâr’a malum oldu. İsmail’im dedi; ben göçtükten sonra sopanı at, nereye düşerse orası yurdun olsun; yeşil fermanı da yanında götür, sana lazım olur buyurdu. Hünkâr’dan sonra seccadeye geçen Habib Emirci’den izin aldı, dergâhtan çıkıp sopasını attı, can gözüyle gördü ki; Mentеше ilinde, Tavaz’da bir kilisenin kubbelerini delip içeri düştü. O sırada meğer bir keşiş, kilisede İncil okurmuş. Sopa, kubbeyi delip içeri düşünce keşişin gözüne bir ejderha gibi göründü. Derken Sarı İsmail gide gide Tavaz’a, o kiliseye vardı. Keşişi Müslüman etti, kiliseyi yıktı, tekke hâline getirdi. Sarı İsmail, orada yerleşti. Birçok kişiler, gelip derviş oldular. Sarı İsmail’den birçok kerametler belirdi. Bir nice zaman orda dem-yom oynattı, sonucu göçtü; yeşil fermanla beraber gömdüler. Dem geçti, devran geçti, Hünkâr oğullarından biriyle Sivrihisar’ın gündeğusu tarafından Seyyid Ahmed oğulları arasında, icazet hususunda bir bahistir geçmeye başladı. Nihayet Hünkâr sözünü hatırlayıp Sarı İsmail’in mezarına geldiler. Ey Sarı İsmail Padişah dediler; sizde emanet olan yeşil ferman bize lazım, lütfet, ver. Hemen mezar yarıldı, yeşil ferman çıktı. Okuyup maksatlarına erdiler” (Gölpınarlı, 1995: 80). Köy halkı arasında Sarı İsmail’in kerametleri ile ilgili şu efsane anlatılmaktadır:

Günlerden bir gün Sarı İsmail Tavas taraflarından kendi köyü olan Tekke Köy’e gelmekteymiş. Gelirken yol kenarında bir adamın çift sürdüğünü görmüş. Adamın öküzlerinden birisi yaşlıymış ve çift sürerken ilerlemiyormuş. Bu durumu fark eden Sarı İsmail adamın yanına varmış. O anda öküz dile gelmiş. Öküz; “Ben kocadım, gücüm kuvvetim kalmadı, beni boğazlamaya götürecekler, erhak aşkına kurtar beni”, demiş. Bunun üzerine Sarı İsmail, öküzün sahibinden öküzü satın alarak onu azat etmiş. Bu yüzden Sarı İsmail’e “Öküz Konuşturan Evliya ” da denmekteymiş (KK2, 1947 doğumlu, 10.07.2013: 09. 00). Hacı Bektaş’ın Vilayetnamesi’nde, Derviş Sarı İsmail Bizans şehri Tavas’a gider ve onları Müslüman olmalarına ikna eden sarışın güzel bir adam gibi tasvir edilen İsa Peygamberin şekli altında o bölge halkına görünür. Müslümanlar tarafından şehrin alınmasından önce Constantinople’da, bir Osmanlı tarih kitabı, aynı şekilde, bir Türk dervişin büyükelçiliğini anlatır. Bu şeyh ... Eşegin üstüne binip şehre girer ve Sainte-Sophie’de (Ayasofya) oturan birkaç keşişle bilimsel konularda tartışır. Kırkını İslama döndürür ve bu son dönenler, imparatorlarının korkusuyla, din değiştirdiklerini saklarlar. Şehrin alınması esnasında, onlardan altısının bulunduğu nakledilmiştir (Balivet, 2009: 31-32). Sonuç itibariyle anlatılan kutsal kişilerin bazen alp tipi bazen de veli tipi ile karşımıza çıktıkları görülmektedir.

2. 2. Mustafa Baba Türbesi

Türbedarı Cafer Sadık Allın'dır. Türbe köy içi mevkiinde ve aşağı mezarlığın içindedir. Mezarlığın önündeki Kavakaltı Meydanı Cuma havlusı olarak anılmaktadır. Eski tekke binasının olduğu yerdedir. Türbenin önünde yarısı kurumuş bir çınar ağacı mevcuttur. Bu çınar ağacını, Mustafa Baba Sultan'ın diktiği rivayet edilmektedir. Binanın yapım tarihi tespit edilememiştir. Bina ibadete müsait genişlikte, iki pencere, tek odalı ve kubbelidir. Türbe taştan ve harç sıvalı, kilimlerle döşenmiş olup iç duvarında çok eski tarihlere ait olan büyük bir geyik boynuzu bulunmaktadır. Kesin doğum ve ölüm tarihleri tespit edilemeyen Mustafa Baba Sultan'ın muhtemelen 1250-1350 yılları arasında yaşadığı ve Bektaşî tarikatı ehli olduğu bilinmektedir. Mustafa Baba Sultan'ın Bizanslarla yapılan savaşta şehit olduğu, uygunsuz hareketlerden hoşlanmadığı, böyle bir davranış karşısında müsamaha göstermediği ve o eylemi yapan kişileri oradan uzaklaştırdığı dile getirilmektedir. Ayrıca, Nevruz gecesi türbe içinden Kuran ve insan seslerinin geldiği, bazı geceler türbeye nur indiği, onun savaşlara iştirak ettiği ve bazı kişilere görüldüğü de belirtilmektedir. Genelde yağmur duaları, yemekli toplantılar, köylünün genel etkinlikleri burada yapılmaktadır. Çınar ağacının altında bir dibek taşı bulunmaktadır. Bu taşta keşkeklik buğday ve muharrem ayının aşurelik buğdayı dövülmektedir. Köyün gençleri çalgıcılar eşliğinde buraya gelir düğün için keşkeklik buğday döverler. Bunların yanı sıra bahsi geçen yerde eğitim de verilmektedir. Burası eskiden bütün kervanların bir tür dinlenme ve konaklama yeridir, denilebilir. Burada her gün çorba pişirilmiştir. Köylüler toplu olarak her yıl mayıs ayı veya haziran ayı içinde burada aşure yaparlar. Adağı olanlar adaklarını tığlarlar. Pişirilen yemekler yenilir, içilir dualar okunarak köyün hayrı yapılmış olur. Uzun süre köyün dışında kalacak olanlar, buraya gelip türbeleri ziyaret etmektedirler (öğrenim ve iş amacıyla gidenler, seyahat edenler vs.).

2. 3. Yaren Ali Baba Türbesi

Türbedarı Ali Sertbaş'tır. Türbenin bulunduğu yer İnönü mevkiindedir. Etrafı ağaçlık olup köye yürüme mesafesindedir. Binası dört köşe, taş yapılı, üzeri saç kaplamalı ve kubbelidir. Bir dönümlük bahçe içindeki türbe, sergili ve bakımlıdır. Geceleri içerisinde mum yakılmaktadır. Türbede mezarın uzunluğu üç metredir. Tek odalıdır, süslemesi ve kitabesi yoktur. Halk arasında çok konuştuğu ve daima yarenlik ettiği için "Yaren Ali Baba" adıyla anılmaktadır. Tekke Köyünde bulunan diğer türbelerde bulunan zatlarla yakın arkadaş olduğu, Bektaşî tarikatı mensubu olduğu, XIII. yüzyılda yaşadığı ve bu tarihlerde Bizanslarla yapılan bir savaşta rivayete göre şehit olduğu sanılmaktadır. Yaren Ali Baba türbesine köylüler yağmur duasına çıkarlar. Burada kurbanlar tığlanır ve aşureler yapılır. Yine rivayetlere göre "Yaren Ali Baba" köy halkının rüyalarında aşikâr olarak görülür. Ayrıca halk arasında Yaren Ali Baba'nın Kurtuluş Savaşına ve 1974 Kıbrıs Barış Harekâtına da katıldığı yönünde

rivayetler vardır. Köylüler Yaren Ali Baba türbesini hayır ve adak işleri, dua etmek ve dilek dilemek için ziyaret etmektedirler.

3. Ağaç Kültü

Mustafa Baba türbesi önünde 800-900 yıllık olduğu söylenen çınar ağaçları vardır. Eski zamanlarda bu tarihi çınar ağacının Tekke Köyü veya Akyar Köyü tarafına bakan dallarından birisi kırılıp yere düşerse o köyden bir kişi mutlaka ölmüş (KK3, 1935 doğumlu, 10.07.2013: 12.00). Bilindiği üzere Denizli’de çınara çoğunlukla kavak denilmektedir. Tekkeköy’de de Mustafa Baba türbesi yanında bulunan asırlık çınarla Mustafa Baba arasında bir bağ kurulmaktadır. Mustafa Baba o çınarı korumakta ve ondan bir dal koparan ya da kesen olursa onu değişik şekillerde rahatsız etmektedir. Köy halkı çınar ağacının kırılan dallarının baktığı yön ile ölüm arasında bir ilgi kurmaktadır. Böyle bir ilginin arka planında köy halkının defalarca ölüm olayı ile karşılaşmasından kaynaklanan yaygın bir inancı vardır. Bu durum, Anadolu’da kutsal çınarlarla ilgili olarak anlatılan yaygın efsanelerdendir.

Aynı ağaçla ilgili bir diğer efsane 1920’li yıllara aittir. “Deli Kaymakam” namıyla bilinen Tavas Kaymakamı, Mustafa Baba türbesini kapatmak için oraya gelmiş. İnsanların istememesine rağmen türbeyi mühürleyip kapatmış. Arkasından da köylülerden orada bulunan çınar ağacından, atını sürmek için, bir çubuk koparıp getirmelerini söylemiş. Köylüler: “Biz koparamayız beyim, Mustafa Baba buna razı olmaz. İsterseniz kendiniz kırıp alın” demişler. Bunun üzerine kaymakam çubuğu kırıp almış ve atına atlamış ama hemen attan yere düşmüş. Arkasından yanındakilerin yardımıyla tekrar binmiş ve gitmek için yola çıkmış. Atıyla köyün sınırlarına varınca at birden durmuş ve kaymakam ne kadar uğraştıysa at bir adım bile ilerlemedi. Bunun üzerine kaymakam hatasını anlamış ve geri gelerek önce türbeyi açmış, arkasından da kırmış olduğu çınar çubuğunu yerine bırakmış. Ondan sonra atıyla rahat bir şekilde yoluna devam etmiş (KK3, 1935 doğumlu, 10.07.2013: 12.00). Yine anlatılanlara bakıldığında Mustafa Baba sağlığında, bir keramet göstermek amacıyla elindeki kuru asayı yere dikmiş ve diktiği asanın yeşermesi neticesinde bu çınar ağacı oluşmuştur (KK2, 1947 doğumlu, 10.07.2013: 09.00). Devleti; “kökü, gövdesi, dalları sağlam, güzel yapraklı ağaç” tasvir eden Türk düşüncesi, Anadolu’ya geldiğinde bu düşüncenin formunu çınar ağacında bulmuştur. Geniş yaprakları, koyu gölgesi, heybetli görünüşü ve ak budaklarıyla Türk’ün kutsal ağaç vasıflandırmasına uygun düşen çınar, aynı zamanda Tanrı kutunun sembolüdür (Ergun, 2004: 229-232). Bu yüzden bahsi geçen çınar ağacı, kutsal sayılmaktadır. Tekke Köyü’nde de evliya mezarı yakınındaki ağaçlar, kutsal sayılmaktadır, bunlara çaputlar bağlanarak ondan dilekte bulunulur. Sarı İsmail Türbesinin yanında bulunan mezarlık içindeki ardıç ağaçlarına ve Mustafa Baba Türbesindeki ardıç ağaçlarına bezler bağlanmıştır. Ögel’e göre ağaçlara asılan bezlerin renkleri, göğün ve dünyanın yönleri ile kutsal

sayılan şeylerin birer sembolü idiler. Aynı zamanda bu bezler birer habercidir. Örneğin Türklerde çadır veya ev üzerine asılan siyah veya beyaz bayrak, bir yas âlameti ve habercisi olarak görülürdü (Ögel, 1971: 167). Nitekim Anadolu'da hemen her türbenin yanında kesilmesi yasak olan kutsal bir ağaç vardır. Ağaç ve bitkilere gösterilen saygı aynı zamanda atalara gösterilen saygıdır. Bu bitkileri törenlerde kullanarak aslında atalarından yardım istemektedirler. Ağaçlara bez bağlamak, mezarlara belli bitkiler bırakmak gibi adetler, bu çağrının ifadesidir. Ata ruhlarının bu şekilde doğada belli nesnelere var olduğu düşüncesi, insanların tüm doğayı canlı olarak algılamasına ve Animizm inancına yol açmıştır. Ağaçlara, taşlara, su kaynaklarının etrafına bez bağlamak Şamanizm'de önemli bir ritüeldir. Gökteki tanrılara beyaz, yer su ruhlarına kırmızı, yeraltı tanrılarına ve ruhlarına ise siyah bez parçaları kullanılıyordu. Bu yolla tanrılara dilek ve isteklerini ilettiklerine inanıyorlardı (Erdoğan, 2007: 12-15).

Kutsal sayılan bir yere, değere bir şey sunmak, eşya adamak, kutsal ağaçlara bez bağlama aslında bir tür kansız kurbandır, denilebilir. Kansız kurbanın bir başka biçimi de ruhlara adanıp kırlara salıverilen hayvanlardır (Erdoğan, 2007: 25). Dağları, taşları, ağaçları ve suları kutsiyet atfetme, onlara zekâ ve duygu yükleyerek kudret sahibi olduklarına inanma, natürizmin ana maddeleri içinde yer alır. İyi ve kötü her şey onlardan beklenir, onların her şeyi yapacak kudrette olduklarına inanılırdı (Erdoğan, 2007: 32). Yukarıda sözü edilen yazma, örtü veya kuşak vasıtasıyla kadınlar, gelinler, genç kızlar bir anlamda “kendi masumiyetini ve iffetini ifade etmekte, dolayısıyla da bunun karşılığında Tanrı'dan kendilerine kut'unu vermesini dilemektedirler” (Ergun, 2004: 276-277). Ahmet Yaşar Ocak, tarih boyunca “ağaç” ve “evliya” arasında kurulan ilişkiye de dikkat çekerek, ağaç yanlarında bulunan mezarlıklar ve evliyalar arasındaki ilişkiyi şu şekilde açıklamaktadır:

1. Bazı ağaçların yalnızca bir türbe yanında bulunmaları onlara kutsallık verilmesine neden olmuştur. Bu durumda ağaç yanındaki türbe gerçektir.
2. Ağacın yanındaki mezar, zaten eskiden beri kutsal olarak kabul edilen ağacın kutsallığı ile zamanla kutsallık kazanarak türbe kimliğine girebilir. Oysa başlangıçta hiçbir özelliği olmayan bir mezardır.
3. Bazı ağaçların yanında hiç türbe olmamasına rağmen kutsal sayıldıkları görülmektedir. O halde bu durum, şöyle yorumlanabilir: Ya orada eskiden bir türbe vardı ya da bir evliyanın ruhunun ağaçta yaşadığı düşünülebilir (Ocak, 1983: 93).

Özellikle köyde öğle namazından sonra mezarlıklardan ve ormanlık alandan ağaç kesilmemekte, özeldi ise ardıc ağaçlarına hiç dokunulmamaktadır (KK1, 1967 doğumlu, 10.07.2013: 10.00). Ancak bu ihlal edildiğinde, yani kutsal addedilen ağaç kesildiğinde kişinin öleceğine veya çocuğunun olmayacağına inanılmaktadır (Roux, 1984: 144). Büyük ulu ağaçlara karşı saygı vardır. Nitekim bu konuda Dede Korkut

Kitabı'nda Oğuzname'lerde ağaçla ilgili bilgilere çokça rastlanmaktadır.“Yırlü kara tağların yıkılmasun. Kölgelüçe kaba ağacın kesilmesin, kamın akan görklü suyun kurimasun...” Buradan Oğuzlarda ağacın, dağın, suyun ne kadar önemli olduğunu anlaşılmaktadır. Ağacın kutlu sayılması ise başka bir yerde:

“Ağaç ağaç dir isem sana erilenme ağaç,

Mekke ile Medinenün kapusu ağaç,

Musa Kelimün asası ağaç Büyük büyük suların köprüsi ağaç

Kara kara denizlerün gimisi ağaç

Şâh-ı Merdân Alinün Düldülinün eyeri ağaç

Zülfikârün kınıyile kabzası ağaç

Şah Hasan ile Hüseyinün bişigi ağaç...” (Ergin, 1997: 108-109) denilmektedir.

Ağacın kutluluğu konusunu Hacı Bektaş Veli üzerinden verilen bir örnekle daha da pekiştirmek mümkündür. Bir gün Hacı Bektaş Veli, kendisini almaya gelenlerin elinden kurtulmak için yakındaki Hırka Dağı denilen yüksek bir tepenin üstünde bulunan bir ardıç ağacının yanına ulaşır. Ardıçtan kendisini saklamasını ister. Ağaç derhal dal ve yapraklarıyla bir çadır biçimini alır. Ve onu içinde saklar. Gelenler kimseyi orada kimseyi bulamaz (Ocak, 1983: 83). Burada kutlu olarak bilinen her mekân ve kişi ile ağaç arasında bir benzerlik ilişkisi (Ocak, 1983: 84) karşımıza çıkmaktadır. Kuşkusuz bu ilişkinin izlerine totemizmde de rastlanmaktadır. Çünkü totemizm, insanla hayvan ya da insanla bitki gibi doğal nesnelere arasında bir akrabalık ilişkisi veya gizemli bir bağ bulunduğu inancına dayanan bir düşünce ve davranış sistemidir. Genel olarak totem söz konusu olduğunda hayvan ya da bitki ile topluluk üyesi arasında bir bağ kurulmaktadır. Bu ilişki, mitolojiyle de desteklenerek kuşaktan kuşağa aktarılmaktadır. Böylelikle bitki ve hayvana aktarılan kutsallık sayesinde doğanın kendisi, kutsal olan ve olmayan diye ikiye ayrılmaktadır. Bunlar, rastgele olmaktan çok, ancak törenle tüketilebilen şeylerdir. O halde totem, ister hayvan olsun ister bitki, ona dokunulması sakıncalı olan bir kavramdır (Erdoğan, 2007: 10-11).

Totemle kurulan bu akrabalık ilişkisinin çeşitli inançlara da yol açması kaçınılmazdır. Nitekim insanların, hem kökenlerini bu totemlere dayandırmaları hem de ata ruhlarını hayvan ve bitki totemlerinin iyileştirdiğine inanmaları, bunun bir kanıtıdır. O halde dağlara, sulara, topraklara, ağaçlara sahip olan ruhlar, koruyucu ruhlardır. Bunlara “yızim piy” denilmektedir. Bunlar, insanlara iyilik etmekte, yol göstermekte ve insanları kötü ruhlardan korumaktadırlar. Buna karşın kendilerine saygısızlık edenlere de hastalık göndererek ceza vermektedirler (Erdoğan, 2007: 125-126). Bu bağlamda kadınların birçok yerde, ardıç dalları ile ateş yakmak suretiyle kötü ruhları kovmak için odalarını tütsülemeleri keyfi değildir. Böyle bir hareket tarzının nedeni, ağacın yanık kokusundan kötü ruhların hoşlanmayacağı (Erdoğan,

2007: 178) düşüncesi ve inancıdır. Kısaca ağaç, hem mucizevi özellikleri bünyesinde barındırması hem de hayat kaynağı olması bakımından önemli görülmektedir. Böyle bir mitin içinde, bir taraftan insan-bitki dayanışmasının, diğer taraftan da anaerkil bir ideolojinin izleri belirgin bir biçimde fark edilmektedir (Eliade, 1999: 304–315).

Bu bağlamda Türk ve Dünya kültürlerinde “ağaç ve orman kültü”ne yönelik ilgi, onların, bu dünya ile öteki dünyanın, yer altı, yeryüzü ve gökyüzünün, insan ile Tanrının irtibatını sağlayan bir varlık olmasından kaynaklanmaktadır, denilebilir (Ergun, 2004: 40). Bunun yanı sıra ağaç ve ormanlar, nesillerin kökeni ve neslin sürmesinin garantisi olarak görülmektedir (Ergun, 2004: 147). Hatta daha iddialı bir ifade ile ağacın kutluluğu ve kutsallığının, Gök Tanrı inancının temel direğini oluşturduğu bile ileri sürülebilir. Buna göre ağacın kutsallığı ve kutluluğunun nedeni, onun, Gök Tanrı’yı temsil etmesi ve Tanrı kutunun kaynağı olarak görülmesinden kaynaklanmaktadır. Bilindiği üzere Türk düşünce dünyasında Gök Tanrı inancı, kendisine sığınanlara ve zorda kalanlara yardım eden yücelerin yücesi bir varlıktır. Bu bağlamda Gök Tanrı’yı temsil eden kutsal ağaç da tıpkı Gök Tanrı gibi, gölgesine sığınanları koruyan tanrısal bir özelliğe sahiptir. Gök Tanrı, uluların ulusudur ve her şeyin sahibidir. Kutlu ağaç da diğer bütün ağaçlardan daha büyük, daha heybetli, daha gösterişli, daha uzundur. O, bütün ağaçları bünyesinde barındırmaktadır. Eski Türk inanç sisteminin Gök Tanrısı, yaratılmamıştır, doğmamıştır ve doğurmamıştır. Gök Tanrı’yı simgeleyen kutlu ağaç da tıpkı Gök Tanrı gibi doğurmamış, yani, meyvessizdir. Nitekim kutlu ağaçlar kategorisinde yer alan çam, çınar, kayın, kavak ve ardıç da meyvessizdir. Gök Tanrı için başlangıç olmadığı gibi son da yoktur. Bu nedenle Gök Tanrı’yı temsil eden varlık da tıpkı Gök Tanrı gibi sonsuz olmalıdır. Yaz kış yaprağını dökmeyen ağaçlar bu özelliğiyle, Gök Tanrı’nın sonsuzluğunu ya da ebediliğini simgelemektedir (Ergun, 2004: 346-374). Bu husus Metin Ergun’un “Türk Ağaç Kültü İnancının Dede Korkut Hikâyelerindeki Yansımaları” adlı çalışmasında da çok ayrıntılı bir biçimde dile getirilmiştir. Metin Ergun’a göre, Müslümanlaşan Türkler, ağaç kültü inancını yeni dinin kutsallarıyla donatarak meşru bir zeminde yaşatmaya çalışmışlardır. Böyle bir düşünce tarzına, Güney Sibiryta bölgesinde yaşayan Türk toplulukları arasında derlenen kimi yaratılış mitlerinde de rastlanılmıştır. Bu derleme çalışmalarında da kutsal çam, sedir, ladin ve ardıç gibi ağaçların neden hem yazın hem kışın yemyeşil kaldıkları Tanrının sonsuzluğu özelinde izah edilmeye çalışılmıştır (Ergun 2002: 142).

Bu yaratılış mitlerinden birisi, A. V. Anohin tarafından Altay Türkleri arasından derlenip yayımlanmıştır. Yaratılış mitinde çam, sedir, ladin ve ardıç gibi kutlu ağaçların neden hem yazın hem kışın yemyeşil kaldıkları, yapraklarını dökmedikleri hakkında şunlar söylenmiştir: “Ülgen insan vücudunu yarattıktan sonra yüce tanrı olan ‘Kuday’a yarattıkları için can istemeye kuzgunu göndermiş. Kuzgun da gökyüzüne uçup gitmiş. Kuday kuzguna Ülgen’in istediği canları vermiş. Kuzgun onları

gagasıyla sıkıca tutup geri yola koyulmuş. Yol uzunmuş, kuzgun da acıkmış. Kuzgun yeryüzünde uçarken bir deve leşi görmüş. Açlık onu leşe doğru çekmekteymiş, ama o dayanmış ve leşin yanından geçerek yoluna devam etmiş. Neredeyse açlığını unutupmuş, ama birden bir at leşi ile karşılaşmış. Açlık daha da kuvvetli hissettiriyormuş kendini. Lakin kuzgun bu leşi de geçmiş, ancak gücünün azalmaya başladığını fark etmiş. Kuzgun, yorgun kanatlarını gererek uçmaya devam etmiş ve üçüncü leşle karşılaşmış. Yerde yatan bir inek leşinin mavi gözleri kuzgunu öylece cezbedip kendine çekmekteymiş ki, işte o an kuzgun kendini tutamamış ve sevinçten ‘Ah! Ne güzel gözler!’ diye bağırmaya başlamış. Gagasındaki canlar düşmüş ve çamlar, sedirler, akçamlar, ladin ağaçları, ardıç gibi iğne yapraklılar ormanının üstünde dağılmış. Bundan dolayı bu ağaçlar kışın da yazın da yeşerir olmuş...” (Anohin, 2006: 20).

Sonuç itibarıyla ağaçlar veya ormanlar sadece bir ağaç veya orman değil, yol gösteren ve onu izleyenleri yolda tutan bir kılavuzdur, denilebilir. Bu hususu, “kutsal olanın izinden giderek yoldan şaşmamak” şeklinde de okumak mümkündür. Nitekim ağaçlar ve ormanlar, Anadolu Alevilerinin yurtlarını bulmalarında onlara kılavuzluk etmiştir. Örneğin Hoca Ahmet Yesevi, esasını Anadolu’ya atarak Hacı Bektaş Veli’yi Anadolu’ya göndermiştir (Birdoğan,1998/6: 63). Aynı menkıbeye Sarı İsmail’in esasının Tavas’ta bir kiliseye düşmesi ve orayı yurt edinmesinde de rastlanılmaktadır. Bütün bu örnekler bize Orta Asya’dan beri Türklerde ağaçlara kutsal olarak bakıldığını ve ermişlerin yatırları ile birlikte genellikle ormanlık alanlarda bulduklarını göstermektedir. Bu nedenlerden ötürü, Türklerdeki ağaç sevgisi ve ona bir kutsallık atfedilmesi, Türklerin yaşadığı ülkelerde ağacın ve ormanın korunmasını sağlamıştır, denilebilir.

4. Hayvan Donuna Bürünme ve Hayvan Kültü

Tekke Köy’de, savaş olduğu zamanlarda bu bölgedeki yatırların değişik şekillere girerek savaşa katıldıkları inancı yaygındır. Bununla ilgili şöyle bir efsane anlatılmaktadır: 1974 Kıbrıs Savaşı esnasında bir ikinci vakti Çamlık denen yere yüzlerce leylek gelip konmuş. Burada 10-15 dakika eğlenen leylekler kalkıp yollarına devam etmişler. Köy halkı bu leyleklerin o bölgedeki evliyalara olduklarını, kendi köylerindeki evliyalara da almak için oraya geldiklerini, sonra da onları alarak Kıbrıs’a savaşmaya gittiklerini söylemektedir (KK3, 1935 doğumlu, 10.07.2013: 12. 00). Bu efsanede kuş donuna girme motifi görülmektedir. 1974 Kıbrıs Savaşı’nda bu bölge evliyalara leylek şekline bürünerek bir araya gelirler ve savaşan Türk askerine yardım etmek için cepheye giderler. Türk kültüründe leylek herhangi bir kuş değildir. Anadolu’nun birçok yerinde leyleğe “hacı leylek” denir. O hac mevsimlerinde hacca gider ve bu yüzden kutsal sayılır. Burada bu kutsallık, evliyaların leylek şekline girmesiyle pekiştirilmiş olmaktadır.

Bir diğer efsane Sarı İsmail ile ilgilidir. Sarı İsmail esasının düştüğü kilisedeki keşişe; *“Ben burada karar edeceğim. Seninle komşu olalım”* dedi. Bu sözü söyleyip silkindi, bir *“Sarıdoğan”* şekline girdi. Uçup Tavaz’da bir yere kondu. Boynunda halkası, ayağında çingırağı da vardı. O sıralarda şehrin beyi Zpaun isminde bir kâfirdi. Adamları o güzelim *“Sarıdoğan”* görüp gittiler, beye haber verdiler. Bey, amanın dedi, onu tutmak gerek. Ya Müslüman padişahından kaçıp gelmiştir, ya kâfir padişahından. İki adam gitsin; biri Müslümanların giydiği elbiseyi giysin, biri kâfirlerimizin. Müslüman padişahından kaçtıysa Müslüman’a tutulur, kâfir padişahından kaçtıysa kâfire tutulur dedi. Öyle yaptılar. O iki kişi, doğan’ın konduğu yere geldi; fakat Sarı İsmail, ondan önce adam şekline girmiş, konduğu taşın dibine oturmuştu. Onu görünce vardılar, elini öptüler, koşup beye geldiler, dediler ki: O doğan değilmiş, İsa Peygamber’miş. Bey, bunu duyunca pek sevindi, sanki aklını kaybetti. Hemen adamlarıyla kalktı, geldi. Gördü ki taşın dibinde sarışın, güzel bir er oturmada. Elini öptü, ayağına yüz sürdü. Sarı İsmail, onları Müslümanlığa davet etti; kabul ettiler. Türk kültürü içerisinde hayvanlara ilgili üretilen efsanelerde, kuş efsaneleri önemli bir yere sahiptir. Dönüşüm efsanelerinde insanlar en çok kuşa dönüşürler. Efsanelerde kuş, Allah ile kul arasında elçidir, gurbetten haber getirir, yuva yaptığı eve uğur getirir, dar zamanlarında savaştaki askerlerimize yardım eder. Evliyalar kuş donuna girerek insanlara çeşitli yardımlar sağlarlar. Özellikle destanlarda, hikâyelerde ve diğer anlatılarda yardımcı kuş olarak ya da başka şekillerde sıkça karşımıza çıkmaktadırlar.

Özellikle bu konu ile ilgili olarak Tekke Köyü sakinleri Mustafa Baba özelinde şu örneği vermektedirler: 1965’li yıllarda doğudan buradaki maden ocağına çalışmak için gelen işçiler Mustafa Baba’nın türbesinin olduğu yere gelip yerleşmişler. Köy halkı onları buradan başka bir yere gitmeleri konusunda uyarılmış, ancak onlar bunu dikkate almamışlar. Bu insanlar geceleri çıkıp etrafı kirletiyorlarmış. Bir gece, işçilerden birisi yatırın olduğu yere yakın bir yere idrarlarını yaparken türbe tarafından heybetli bir boğa, bağırarak gelmiş ve adamı oradan uzaklaştırmış. Bunun üzerine işçiler o gece hemen orayı terk etmişler (KK3, 1935 doğumlu, 10.07.2013: 12. 00). Nitekim yapılan incelemede de Mustafa Baba Türbesinin iç duvarında eski tarihlere ait büyük bir geyik boynuzu asılı olduğu görülmüştür. Geyik boynuzunun koruyucu olduğuna inanılır ve bu yüzden de evlerin içine bazen de kapılara asılır. Tekke Köyü Bektaşilerince kutsal kabul edilen geyik ile ilgili inanışlar benzer şekilde Anadolu’daki diğer Alevi-Bektaşi gruplarda görüldüğü gibi Sünni toplulukta da yaygındır. Anadolu’da bazı Türk dervişlerinin geyik kılığına girdiği ile ilgili menkıbeler bulunmaktadır. Bektaşi menkıbelerine göre, Alanya Beyinin oğlu Gaybî, av esnasında bir geyiği ok ile yaralar. Gaybî, kaçan yaralı geyiği takip eder. Geyik sonunda bir tekkeye girer ve oradan ihtiyar bir derviş kılığında çıkar; şehzadenin attığı oku hırkasının altından çıkarıp ona geri verir. Bu ihtiyar derviş Abdal Musa’dır. Gaybî bu olaydan sonra Abdal Musa’nın müridi olur ve Kaygusuz Abdal adıyla hayatını sürdürür (Eröz, 1977:

374, 400-401). Burada Abdal Musa'nın geyik kılığına girmesi Şamanizm ile ilgilidir. Ayrıca ermiş kişilerin geyik kılığına girmeleri de Şamanlık ile ilgili olup mitsel zamanın başlangıcına dönüş ve ölümsüzlük özlemiyle ilişkilidir. Zira Eliade'nın da ifade ettiği gibi Şamanın hayvanlarla dostluğu veya hayvana dönüşmesi, onun mitsel çağlarda insan ile hayvanın barış-ichinde yaşadığı ölümlü olmayan cennetlik durumu tekrar yaşamasıdır. Şaman, trans halinde bugünkü insanlık durumunu ortadan kaldırıp, geçici de olsa başlangıçtaki olayları yeniden yaşamış olmaktadır (Eliade, 1999: 126-127). Derviş veya ermiş kişi de geyik kılığına girmekle, aynı Şamanın trans halindeki durumu gibi zamanı ilga etmekte ve başlangıçtaki mitsel zamanı tekrar yaşamaktadır. Burada zamanın yok edilişinin yanı sıra yeniden doğuş da söz konusudur.

Boratav'a göre ilkel insanın düşünce dünyasında, yeryüzünde bulunan her varlık bir kuvvetin taşıyıcısıdır. Ayrıca, bir cisim birden fazla görünüşler altında da bulunabilir. Bununla birlikte, cisim farklı görünüşlere sahip olabilir; fakat bunlar geçicidir. Cismin asıl özelliği değişmez. Şekil değiştirme genellikle üstün bir güç (Allah, sihirbaz, cadı, evliya vb.) tarafından, ya yapılan bir iyiliğe karşılık ödül ya da kötülüğe karşı ceza olarak gerçekleştirilmekte idi. Türk efsane ve masallarında, şekil değiştirme motifine ilişkin olarak "donuna girmek" deyiminin kullanıldığı görülmektedir (Boratav, 1978: 109). Geyik, kuş ya da herhangi bir hayvanın şekline girmenin bir kısmı Şamanizm'den geçmiş gibi görünse de gerçekte Budizm'den geçmiş inançlardır (Ocak, 1983:163). Ancak her durumda müşkül bir durumla karşılaştığında zaman ve mekân sınırlarının ötesinde bir kurtarıcı hüviyetindedirler.

5. Kurban Kültü

Tekke Köyü Bektaşileri arasında kurban tıglamak çok yaygın olan bir ibadet usulüdür. Kurban içeri ve dışarı olmak üzere ikiye ayrılır.

1. İçeri Kurbanları:

a) Toprak (Dar-Kabir) Kurbanı: Ölen bir kişinin arkasından genellikle üçüncü ve kırkinci günü arası dardan indirme Ayini'nde tıglanan kurbandır. Tıglanan kurban etleri dergâhta topluca yenmektedir.

b) Yol (Musâhip) Kurbanı: Ahiret kardeşliği olarak bilinen Musâhiplik bağının tesis edildiği Cem'de Musâhip olacak olan iki aile tarafından kesilir ve toplu halde Cem'e katılanlar tarafından da eti yenir.

2. Dışarı Kurbanları;

a) Adak Kurbanı: Kutsal görülen bir yere gidildiğinde dileğin gerçekleşmesi için kesilen kurbandır.

b) Hızır orucu Kurbanı: Her yıl yapılan ve Şubat ayının 13.14.15 inde tutulan Hızır Orucu kurbanı.

c) Nevruz Kurbanı: Hz Ali'nin doğum günü olan Nevruzda kesilen kurban.

d) Hıdırellez Kurbanı: 6 Mayıs'ta Hıdırellez Bayramında kesilen kurban.

e) Kurban Bayramı Kurbanı: Kurban Bayramında kesilen kurbandır. Özellikle bütün köylüler bu kurbanı kesmektedir (KK2, 1947 doğumlu, 10.07.2013: 09. 00).

Anadolu heterodoks İslam'ı olan Alevilik/Bektaşiliğin kaynağının, eski Şaman inançlarıyla birlikte diğer dinler ve Anadolu'ya ait eski inançlarla olan karşılaşmanın farklı gelenekler, kurban ile ilgili adetler, dua, şarkı ve benzeri birçok alanda kendini gösterdiği bilinmektedir (Tuna, 2000: 60–63). Alevilik/Bektaşilikteki birçok kurban biçimi Şamanlıktaki kurban verme biçimlerine benzemektedir. Şamanlıkta kurbanın kanının yere damlaması lazımdır. Ayrıca kurban kesilen hayvanların kemiklerinin kırılmaması da dikkat edilmesi gereken diğer bir husustur. Söz konusu gelenekler Alevilere ait birçok menkıbede de yer alır. Örneğin Vilâyetnâme'yi Hacı Bektâş Velî'de aktarıldığına göre Hacı Bektâş'a yeni mürit olmuş bir adam, Hünkâr'ı öteki müritleriyle birlikte evine yemeğe davet eder. Yemek için evinde ne kadar kuzusu varsa hepsini keser. Yenilip içildikten sonra Hacı Bektâş ev sahibini çağırarak kendisine ne derece candan bağlı olduğunu ispat eden bu hareketinden dolayı onu tebrik eder. Sonra müritlerine, yenilen her koyunun kemiklerinin birbirine karıştırmadan ayrı ayrı kendi derilerinin içine konulmasını ve başlarının da yanlarına bırakılmasını emreder. Müritleri bu emri yerine getirdikten sonra, Hünkâr kalkıp iki rekât namaz kılar ve dua eder. Dua biter bitmez kuzuların hepsi dirilerek ayağa kalkar (Gölpınarlı, 1995: 72).

Kurban edilen hayvanın kemiklerinin kırılmaması, hayvanın canının kemikler içinde barındığı inancından kaynaklanmaktadır. Anadolu'da bazı evliyaların kurbanın eti yenildikten sonra hayvanın kemiklerini toplayıp derisi içine koyarak yaptığı bir dua sonucu, hayvanın canlanıp yürüdüğü anlatılır (Şener, 1997: 77). Şamanistlere göre, bütün dünya ruhlarla doludur. Dağlar, ırmaklar, hep canlı nesnelere sahiptir. Takdis etmiş oldukları Alas, Tannau, Hangay ve Altay dağları ile yaşadıkları coğrafyadaki göl ve ırmaklar, onlar için konuşan, duyan, evlenen, çoluk çocuk sahibi birer varlıktır. Şaman ayini ne maksatla yapılırsa yapılsın Kam'ın dua ve ilahilerinde, bir tanrı ruh sıfatıyla, kam, atalara hitap eder, yalvarır, ondan medet umar (İnan, 1954: 50-51). Burada hiç bitmemişliği ifade ve işaret eden bir canlılık, yani animizm durumu söz konusudur. Bunun bir kült haline gelmesinin arka planında iyi tekin olmayan güçlerin def edilmesi yer almaktadır. Başka bir ifade ile bir iyi niyet gösterisinde bulunmak suretiyle olası kötücül güçlerin negatif etkileri bertaraf edilmektedir.

6. Kutsal Eşik-Geçit Kültü

Alevilik-Bektaşilikte eşik kutsaldır; kişiyi Hakk'a ulaştırın kapıdır; asla eşige basılmaz, eşik öpülür, kutsanır" (Korkmaz, 2005: 228).

Doğan Kaya tarafından hazırlanan "Türk Halk Edebiyat Terimleri Sözlüğü"nde "eşik" kelimesinin açıklaması şöyle yapılmıştır: "Tasavvufta ulvi değer taşıyan yer. Dışarıdan içeriye girmekle zahirden batına ulaşmak anlamına gelir. Bu da eşikten geçmek suretiyle yapılır. Üzerine basıldığı için yokluğu, alçak gönüllüğü ve yüceliği ifade eder. Bu bakımdan eşige basılmaz ve eşigin üzerine oturulmaz, hatta eşik öpülüp girilir. "Eşige baş koymak da bununla ilgilidir. Beşikten eşige kadar ifadesinde ise beşik ile doğum yani maddi âleme geliş, eşik ile de mânâ alemine" gidiş, yani ölüm kastedilir (Kaya, 2007: 3134).

Alevilikte ve Bektaşilikte eşik, yola girişi temsil ettiğinden kutsaldır (Yörükan, 1998: 131). Meydan Sofrasına giderken ilk önce eşige niyaz edilir. Dede ocaklarının eşikleri de kutsal sayılır. Alevilere göre eşik, Hz. Ali'nin sembolüdür. On iki imamdan birisi eşikte öldürülmüştür. Bu sebepten de eşige basmak günah sayılır (Bozkurt, 1990: 140).

Baba Yusuf Sertbaş'a göre, sağ eşik İmam Hasan'ı, sol eşik İmam Hüseyin'i, üst tarafı Hz. Ali'yi ve alt eşik Fatıma anamızı temsil eder. Bu nedenle içeri girerken müsaade istenir. "Ya Allah, ya Muhammed, ya Ali, ya Hünkâr Hacı Bektaşî Veli" denir. Bu yüzden kapı eşiginden geçerken özenle hareket edilir (KK4, 1952 doğumlu, 02.04.2015: 20.00). Tekke Köyünde, eşige, iki eşik arasına ve oluk altına oturulmaz. Oturulur ise cinlerin veya şeytanın çarpacağına inanılır. Evde ne kadar cin, peri varsa barınak yerleri ev eşikleridir. Eşige oturan eğer kırsa kısmeti kapanır ve evde kalır. Eşikte ters dönen ayakkabı uğursuzluk getirir ve hemen düzeltilir. Eskiden düğün sonrası gelin eşigi öpmeden yeni evine alınmazmış. Gelin damadın evine geldiğinde eşige niyaz ettikten sonra tereyağını eşige sürmüş. Nedeni ise yeni geldiği kapıda güzel geçim istemesi her şeyin yağ gibi kolay akıp gitmesini istemesiymiş (KK5, 1973 doğumlu, 05.04.2015: 18. 00). İzmir'in Karşıyaka ilçesi Doğançay Köyü'nde eşige saygısızlık günah sayılmaktadır. Gelin eve geldiğinde eşige niyaz yaptırılır. Gelin arabadan indirilince yaşlı birisi damadı ve gelini eşige niyaz ettirir. Bu sırada gelinle damat "Ya Allah, ya Muhammed, ya Ali!" der. Sonra geline "Eve yüz üstü geldin, sırt üstü çıkıncaya kadar yuvanda mesut ol!" tarzında nasihatle bulunulur (Türkdoğan, 1995: 196).

Eşige basmanın uğursuzluk getireceği bütün Türklerde ortak inançtır. İlk başta eşige basmak kapı ruhu inancını akla getirmekle birlikte eşigin ağaçtan yapılmış olması ağaç kültürünün izlerini taşıdığına akla getirmektedir. Anadolu'nun hemen her tarafına yayılmış yatırların türbelerine kapının eşigi öpülerek girilir (Er, 1996: 63). Eski Türklerin evin eşigine basmadıkları, oturmadıkları ve su dökmedikleri inancı

da vardır. Eşik kutsaldır, çünkü bir ocağın tütmesi ana baba ve diğer hane fertleri ile mümkündür. Ocağın tütmesi demek, mutlu yaşayış ancak karı kocanın birbirine karşı saygı ve sevgisi ile mümkündür. Şamanlık inancına göre de karı koca ruhunun ongunu veya töz'ü bu eşğin altına gömülüdür. Bu nedenle ocağın devamına hürmetle eşğe basılmaz ve oturulmadığı gibi su dökmek çok büyük günahlardan sayılır. Buradan hareketle eşik kültürünün, bir tür kapılanmak olduğu söylenebilir.

Türklerde pek çok şey gibi, “eşik” için de bir giriş ve geçiş yeri olması dolayısıyla özel anlamlar yüklenmiştir. Eşik; kimi zaman kapı önü, kimi zaman göğe açılan bir hudut, kimi zamanda yer ve ruhlar âlemini birbirinden ayıran kapı mahiyetinde; Türklerin hayatında farklı fonksiyonlarla karşımıza çıkmaktadır. Eşik, kazanmış olduğu farklı mahiyet ve fonksiyonlarıyla günlük hayatımızdaki inanış ve ritüellerimize kadar çok boyutlu olarak canlılığını sürdürdüğü ve eşğin kült seviyesine geldiği görülmektedir.

7. Yer - Su Kültü: Yapıla Çeşme

Şamanist Türklerde yer-su kültü önemli bir role sahiptir. Eski Türk inancına göre su kutsaldır ve sebepsiz yere kirletilemez. Alevilerde dağlardan, tepelerden, yarlardan ve taşlar arasından sızan sular kutsaldır ve buralarda kutsal ruhlar bulunmaktadır (Yörük, 1998: 292). Bu nedenle eski Türklerde suya, hem kuvvet ve bereket kaynağı hem de kahredici ve koruyucu bir Tanrı olarak bakılmaktadır. Örneğin Altaylılarda suyun tanrısı olarak “su iyisi” bulunuyordu. Nin-gişzida suların tanrısı olarak anılıyordu. Dolayısıyla da eski Türkler, bileşimleri bakımından bazı şifa veren sulara ancak kutsal bir özelliğin varlığı bakımından inanmakta ve bağlanmaktaydılar. Bu bağlantı ve inanış aynı zamanda kurban ve adaklar üzerinden su yoluyla Tanrılara ulaşmanın bir yoluydu (Erdoğan, 2007: 170-171). Bu bağlamda Eski Türklerin mitolojik inanç sisteminde önemli bir yer tutan dere, göller, denizler, mitolojik yer-ana kompleksine girmekle birlikte zamanla iye kategorisi bağlamında değer kazanmıştır, denilebilir (Bayat, 2006: 47). Nitekim mitolojik ana kompleksinden çıkan ve sonradan genel adıyla Yer-Su hamileri olarak bilinen koruyuculara Ülgen'den sonra kurbanlar sunulması, onların semavi ruhlardan sonra ikinci bir kategori oluşturduğunu göstermektedir (Bayat, 2006: 49-50). Yer-su hamileri olarak bilinen bu koruyucu ve kutsiyetine inanılan güçlere ve onlara sunulan kurbanlara Denizli'nin Tavas İlçesine bağlı Tekke Köyde de rastlanılmıştır.

Örneğin Tekke köyü Bektaşî geleneklerine göre düğün sonrasında - genellikle de iki gün sonra (Salı) - gelinin arkadaşları ve akrabaları “Yapıla Çeşme”ye gitmektedir. Buna “Gelin Sulaması” denmektedir. Gelin sulaması denmesinin sebebi, gelinin elindeki testiden orada bulunanlara su içirmesidir. Orada buğday tuzlaması yapılır ve kurban kesilir. Gelinin elindeki toprak testiden su içilir ve bayrak kapmaca oynanır. Yapıla Çeşme'de bulunan bataklığa bir bıçak bir de tarak saklanır. Bıçak erkek çocu-

ğu, tarak ise kız çocuğu temsil eder. Gelin “üç etek” denilen yöresel kıyafetleri ile o bataklığa girerek bıçak veya taraktan birini bulmaya çalışır. Gelinin bıçak bulduğunda erkek, tarak bulduğunda ise kız çocuğu olacağına inanılır. Dönüşte bu çeşmeden getirilen su da damada içirilir (KK6, Ev hanımı, 1974 doğumlu, 12.03.2015: 17.30).

Yapıla Çeşme’sine “Yapıla Dede” de denmektedir. Buraya gelenler, kuşlar yesin diye bardağın içinde buğday getirmektedir. Yapılan görüşmelerde yerinden kalkamayacak durumda olanlara - özellikle Tekke Köy’ünden ayrılmış, çeşitli il ve ilçelerde yaşayanlara- istekleri sorulduğunda: “Yapıla Çeşme’sinden bir su getirin de öyle nefesimi vereyim!” dedikleri dile getirilmiştir. Yapıla Çeşme veya diğer adıyla Yapıla Dede, Tavas ilçesine bağlı Tekke Köy’ün beş yüz metre kuzey kısmında, Camızcı Baba ve Çalı Dede arasında, tam ortasında yer almaktadır. Burada herhangi bir mezar ya da türbe yoktur. Bir pınar ve pınarın arkasında da yaşlı iki ardıç ağacı bulunmaktadır. Bu ardıç ağaçlarının birisinin dibinde, silindirik bir şekilde ve yaklaşık 40-50 cm boyunda işlenmiş, süslü bir taş vardır. Köy halkı bu taşta “Borazan Taşı” demektedir. Bunun nedeni de şöyle anlatılmaktadır: “Vaktiyle burada yaşayan evlialar bu borazan taşı ile dervişlerini çağırdıklarını söylemektedir. Toplantıyı duyurabilmek için bu taşı borazan olarak kullanırlarmış. Taştan herkes ses çıkaramamış, ya evlialar ya da günahı olmadığı için çocuklar onu üfleyerek geyik sesine benzer bir ses çıkartabilirlermiş. Taştan çıkan ses yakın mesafelerden pek işitilmezmiş ama uzaktan ve karşı tepelerden net olarak işitilebilirmiş. Bu yüzden taş kutsal sayılmaktadır. Bu taşı her kim buradan alıp götürürse taş, geceleri uçarak geri gelirmiş. En son bir kişi, tarihi eser diye taşı Avrupa’ya götürmüş ama taş kısa sürede uçarak geri gelmiş (KK2, 1947 doğumlu, 10.07.2013: 09. 00).

Yapılan araştırma ve inceleme esnasında Yapıla Çeşme’nin yanındaki ardıç ağacında bez, saç ve tespihlerin asılı olduğu görülmüştür. Bunun yanı sıra aynı yerde, yani ardıç ağacının dibinde adak kurbanları kesildiğine dair izlere rastlanılmıştır. Ancak burada herhangi bir adak ve hayır kesilip pişirileceği zaman ardıç ağaçlarının yaş dallarından ziyade kuru dallarının kullanıldığı vurgulanmıştır. Bilindiği üzere Orta Asya ve Sibirya’dan Anadolu’ya kadar bütün köy ve kasabalarda yağmur duası inancı varlığını sürdürmektedir (Kalafat, 1998: 168). Bu inancın bir göstergesi olarak örneğin Kazaklar, kadınları kısır olursa çölde tek başına bir ağaç, bir kuyu veya bir su yanında durup burada bir koyun keser ve gecelerler. Yine Tahtacı Türkmenleri de her yıl 5 Mayıs’ı 6 Mayıs’a bağlayan gecede gün ağarmadan kalkarak köy yakınındaki kutlu su saydıkları akarsuda yıkanır. Kadınlar başlarına bahar dalları takar ve gene topladıkları bu dallarla evlerinin kapısını süslerler. İnançlarına göre, bu sular bir yılın yorgunluğunu ve kötülükleri giderecektir (Birdoğan, 1998/6: 65). Buna göre, suyun bir kutsiyeti bulunmaktadır.

Bu nedenle gerek Alevilerde gerekse Oğuzların geç dönemlerinde yıkanarak kutlu olan suyu kirletmek büyük günah sayılmaktadır (Bozkurt, 1990: 135). Burada yer-su ruhlarının, insanlarla ilgili pek çok şeyi düzenledikleri görülmektedir. Çünkü yer-su ruhları iyi ruhlar zümresinden olup bir anlamda töz yerine geçmektedir (Çoruhlu, 2002: 36). Nitekim bahsi geçen bu ilişki “Yapılı Çeşme” için de geçerlidir. Çünkü bize bir “su kült”ünün varlığını işaret etmektedir. Bunun en açık göstergesi ise, sıtma hastalığına tutulmuş olanların buraya gelerek, “Yapılı Çeşmesi”nden suyu üzerlerine döküp iyileşebileceklerine inanmış olmalarıdır. Tekke Köyü sakinleri, Yapılı Çeşme’nin bir yer-su kültü olarak kutsallığını, onun suyunu borular içinde başka bir yere götürülmek istense de boruların patlaması nedeniyle götürülememesi özelinde dile getirmişlerdir.

8. Tepe ve Dağ Kültü

Dağ, taş ve tepe kültü Türk mitolojisinde ritüellerin yapıldığı “ıdıq mekânlar” olarak bilinirler. Türk topluluklarının hemen hemen hepsinde görülen dağ kültü mitolojide taş ve oba kültürüyle sentez halinde bir durum sergilemektedir. Dağ ve onunla eşleştirilen dağ iyisi yalnız bir doğa kültürünün terkip kısmı olmakla kalmaz, aynı zamanda türeyiş mitinin de özelliklerini yansıtmaktadır. Nitekim boyların, soyların ve kabilelerin birer kutsal dağlarının olması, soyun kendi ecdadını dağ ruhuyla birleştirmesi, bu iki mitolojik kategorinin ortak bir külte bağlanmış olduğunu göstermektedir. Denilebilir ki, orman kültürüyle birleşen dağ ve taşlar, eski Türklerin kutsal merkez anlayışını oluşturmakta ve devletin merkezi görevini üstlenmektedir. Nitekim Göktürkler ve Uygurlar döneminde dağlık ve ormanlık bölge olan Ötüken, devletin merkezi olma görevini üstlenmiştir. Merkez her zaman kutsal bir görev üstlendiği için, dağlar ve orada olan her şey kutsanmış olarak kabul edilmiştir. Belki de bu nedendir ki Türkler yemin ederken kutsal bildikleri bütün varlık ve nesnelere içinde dağın da adını zikrederler. Mesela Bizans tarihçisi Menander’e göre, Bizans ile Avarlar arasında VI. yüzyılda yapılan bir sözleşmede Avar hakkanı Bayan şöyle ant içmiştir: “Sava üzerinde köprü kurmakla Romalılara karşı zarar vermek niyetinde isem ben Bayan mahvolayım, bütün Avarlar mahvolsun, gök üstümüze yıkılsın, Gök Tanrı’nın ateşli okları bizleri öldürsün, dağlar ve ormanlar başımıza yıkılsın. Sava suyu taşarak bizleri yutsun!” Folklor malzemelerinde, dağın veya ormanın, reel dünyayla öteki dünyanın, hayatla ölümün, gizli olanla açık olanın sırrını oluşturduğu görülmektedir. Bu yönüyle dağ tıpkı orman gibi öteki aleme açılan kapı görevini yerine getirmektedir (Bayat, 2006: 47-48).

Bunun yanı sıra “Mitolojik Ana”nın semantik dallanması sonunda bağımsız koruyucu ruha dönüşmüş dağ iyisi zamanla Altay-Sayan Türklerinde tıpkı orman hamisi gibi “sarı saçlı kadın” olarak tasavvur edilmiştir. Dağ ruhunun Altaylıların avcılık mitlerinde iri memeleri olan sarı saçlı çıplak kadın olarak tasavvur edilmesi ve

bazı şaman dualarında dağ ruhunun kadın olarak tasarlanması Mitolojik Ana kompleksinin dağ kültürünün oluşmasında da etkili olduğuna bir kanıttır, denilebilir. Nitekim kadın olarak tasavvur edilen dağ ruhuyla evlenen avcılarının zenginleşmesi, ancak ailesini unutmaması da avcılık mitlerinden bellidir. Özellikle dağ ruhunun eski tasavvur simgesi olan sarı saçlı kadın bir çok Altay efsanelerinde avcılara aşık olmakta, onunla evlenen avcılara da bol av vermektedir. Buna karşın kendisiyle evlenmeyenleri ise deli etmektedir. Bugünkü mitolojik anlamı belli olmayan bu evlenme olgusunun temeli daha çok eski düşüncede insanların koruyuculara yakın olduğu, onlarla birebir ilişki kurabildiği bir dönemin izlerinin kalıntısıdır, denilebilir. Bu anlamda yapılan tasvirlerin ve girilen eylemlerin Türklerin şamanlık dünya görüşleri ve kabul ettikleri dinlerle bağlantılı olduğu ileri sürülebilir. Bu bağlamda dağ kültü söz konusu olduğunda dağlık bölgede yaşayan bütün Türk boylarının tıpkı soyağaçları olduğu gibi koruyucu kabile dağları da mevcuttur, denilebilir. Örneğin Altaylı Şamanist boyların bütününe kutsal bir dağı bulunmasıyla beraber, hepsi için Altay dağları ortak kültürdür. A. İnan'ın Şamanizm adlı eserinden anlaşıldığı üzere şaman duayı hangi maksatla yaparsa yapsın Altay'a hitap etmekte ve ondan medet ummaktadır. Aynı eserden aldığımız duaların bazıları şöyledir:

“Bu kurbanım mukaddes ve ulu Altay'a ulaşsın, onun karar vereceği yere (yargı yerine) bağlansın. Güttüğümüz davayı halledecek mi? Bereket ve refah bize verecek mi? Bu kurban her engeli (büdak'ları) aşarak ulu ve mukaddes Altay'a ulaşsın” (Bayat, 2006: 48-49-50). Benzer bir medet ummayı İnan da Kaşgarlı Mahmut'u eserlerini referans göstererek vermektedir. Kaşgarlı Mahmut'a göre de eski Türkler tabiat olaylarına tapmaktaydı. Türkler göğe Tanrı dedikleri gibi büyük bir dağ, büyük bir ağaç vb. gözlerine büyük görünen her şeye Tanrı derlerdi. Elbiruni Oğuz Türklerinin bir pınar yanındaki yere, kayaya ve üzerindeki izlere secde ettiklerini yazmaktadır. Mani veya Buda dininde oldukları halde Dokuz Oğuzlar, ülkelerindeki büyük bir dağa taparlar ve dağa kurban keserlerdi (İnan, 1976: 183-184). Türkler, Müslüman olmadan önce mukaddes kabul edilen dağlara, yılın belirli zamanlarında ziyaretler yapar, kurbanlar sunarlardı. Örneğin Göktürkler, her sene 5. ayın 10-20. günleri arasında “Altın Dağ'a” çıkıp Tanrı'ya ibadet etmek suretiyle “Hac” ederlerdi (Danişmend, 1978: 79-82). Türkler; Ötüken, Tanrı, Uluğ dağlarını “Tanrılar Dergâhı” diye kabul etmişlerdir. Bu kutsal dağlara olan inançtan dolayı Hun, Göktürk, Uygur Hakanları Ötüken Dağı'nı başkent yapmışlardır. Tian-Şan Dağı'na Tanrı Dağı denmesine de, onun masmavi buzlarla kaplı tepelerini Han Tanrı, Matağ Ata isimleriyle anılması da, dağların kutsallaştırılması ile ilgili bir inançtır (Rahman, 1996: 136-137). Eski Oğuzlarda her boyun ve her oymağın kendine özgü kutsal dağı olduğu gibi boylardan kurulu büyük birliklerin de kendilerine ilişkin dağları vardı. Bu dağa, “Kut Dağ” denirdi (Birdoğan, 1998: 60).

Bu bağlamda Denizli'nin Tavas ilçesine bağlı Tekke Köy'ünde de benzer ritüellere rastlanılmıştır. Özellikle Tekke Köy'ünde yapılan araştırma sürecinde Camızcı Baba, Çalı Dede, Ağmacı Bağı Mevkii, Çakmak Oluğu ve Sancak Tepe'nin köylüler tarafından kayıp erenlerin yattığı yerler olarak kabul edildiği ve bu nedenle de kutsal sayıldığı dile getirilmiştir. Şimdi bu yerleri kısaca açıklamaya çalışalım:

Camızcı Baba: Yeni camini dört yüz metre kuzeyinde, köy içinde kalmıştır, etrafı ulu ardıç ağaçları ile kaplıdır, mezarı yoktur.

Çalı Dede: Köyün yaklaşık bir kilometre kuzey batısında, sık çalı ağaçlarıyla kaplı bir tepedir. Mezarı yoktur.

Ağmacı Bağı Mevkii: Yapılı Çeşmenin bir kilometre kadar kuzeyindedir. Kayıp erenlerin yattığı yer olarak tahmin edilen yerde kışın ılık yazın soğuk, içimi güzel bir su bulunmaktadır. Rivayetlere göre burada Ellez isminde bir zat yaşardı. Bir harp zamanı Ellez'in başı Ağmacı Bağı Mevkiinde gövdesinden ayrılır. Başsız kalan gövdesi Güzelpınar köyünün üstündeki dağın tepesine kadar geldiğinde erenlerin : "Ellez çok artık, daha fazla gidemezsin!" demesi üzerine çökerek orada kaldığı söylenir. Bu yerin ismi de bu olaydan sonra Çök Ellez (Çökelez) olarak anılır olmuş. Köylülerin inançlarına göre herhangi bir niyetle burada bir adak kesilirse, niyet edilen şeyin kabul olunacağı ifade edilmiştir (KK2, 1947 doğumlu, 10.07.2013: 09. 00).

Çakmak Tepe: Köyün beş kilometre kuzeyinde, Karataş Köyü'ne bakan tepenin başıdır. Burada bir kaynak suyu bulunmaktadır. Köylüler baharda gezi amaçla buraya ziyaret ederler. Ziyaretlerde börekler açılır, yemekler yapılır. Topluca yiyip içtikten sonra dualar okunur, gülbankler çekilir. Ziyaretler genelde salgın hastalıklara yakalanmamak için yapılmaktadır.

Sancak Tepe: Köyün dört beş kilometre kuzeyinde, ulu çam ağaçları ile kaplı bir alandır. Mezar bulunmamaktadır. Ancak bu kutsal sayılan tepelerde Sarı İsmail, Mustafa Baba ve Yaren Ali Baba'nın müritlerinin yattığına inanılmaktadır.

9. Taş veya Kaya Kültü

Tekke Köyü ile Karataş köyü arasında Çakmak Tepe denen bir yer vardır. Bu tepenin Karataş tarafına bakan yerinde halk arasında "Çakmak Oluk" olarak bilinen bir çeşme vardır. Bu çeşmenin yanında etrafı taşlarla çevrili bir yer bulunmaktadır. Bu yerin içinde de bir kömür sobası büyüklüğünde bir kaya vardır. Bu kaya ile ilgili şöyle bir efsane anlatılmaktadır:

"Eskiden çobanlar koyun ya da keçi sürüsü hastalanınca sürüyü bu taşın olduğu yere getirirlermiş. Hayvanlar çobanın müdahalesi olmadan o taşın etrafında dönmeye başlarlar, en sonunda bir tanesi o taşın üzerine kendiliğinden çıkarmış. Bu hayvan da orada kurban edilir ve etraftaki insanlara dağıtırılmış. Böylece sürüdeki

hastalıklar iyileşirmiş”. “Bir gün Karataşlı çobanlardan birisi sürüsündeki hastalıktan dolayı hayvanlarını buraya getirmiş. Bu çobanın askerde olan kardeşinin sürü içerisinde büyük bir tekesi varmış. Hayvanlar taş etrafında dönerlerken sürünün içinden o teke taşın üzerine çıkmış. Çoban kardeşi askerde olduğu için ve belki de kardeşi yanlış anlar diye tekeyi kesmeyip onun yerine başka bir hayvanı kesip dağıtmış. Sonra çadıra doğru yola çıkmışlar ve daha çadıra varmadan o teke de kendiliğinden ölmüş. Bu da hayvanların oraya ilahi güç tarafından seçilerek çıkartıldığı ve hangi hayvan o taşta çıkarsa o hayvanı kurban etmek gerektiği şeklinde yorumlanmış (KK2, 1947 doğumlu, 10.07.2013: 09. 00). Bu külte ait menâkıbnâme, Menâkıb-ı Hacı Bektaş Veli'dir. Anlatılanlara göre, Hacı Bektaş Veli'nin evliyadan olduğuna inanmayan biri elindeki bıçakla oradaki bir kayayı ondan kesmesini ister. Hacı Bektaş da bıçakla kayayı ikiye böler. Adam bunu görünce kendisine mürit olur (Ocak, 1983: 78).

Tanyu, taş veya kaya kültü özelinde bu hususu Şamanist Türklerin inancına bağlı olarak her kutlu taş veya kayaların “izi”leri, yani sahiplerinin bulunduğu temeline dayandırarak açıklamaya çalışmaktadır (Tanyu, 1968: 188). Tanyu'ya göre taş veya kaya, cisimler arasında özellikle bir mevki almaktadır. Çünkü o, ebedi bir hayata, kudrete ve kuvvete sahip olarak görülmektedir. Buradan hareketle taş veya kayanın, vurucu ve öldürücü bir kuvvet olarak anlaşıldığı sonucuna ulaşmak mümkündür (Tanyu, 1968: 19). Nitekim Tanyu'nun “Türklerde Taşla İlgili İnançlar” isimli önemli eserinde bu konuda çok sayıda örneğe rastlanılmaktadır. Örneğin Çinliler, Türklerin kuvvet ve kudretinin “Kutlu Dağ” adlı bir yeşim kayadan geldiğini öğrendiklerinde bu gücü ele geçirmek amacıyla öncelikle kutlu dağın kaya parçalarını kendilerine hediye olarak vermelerini istemişlerdir. Bunun doğal sonucu ise, yani kutlu kaya ve bu kayanın parçalanışı Türklerin hayatının felaketi ile sonuçlanmıştır (Tanyu, 1968: 38).

O halde Türklerin inanç sistemlerinde taş veya kaya, cansız, hareketsiz herhangi bir madde veya cisim değil, kutlu olan doğaüstü bir güçtür. Bu gücün izlerini geçmişte olduğu gibi bugün de Tekke Köyü özelinde fazlasıyla görmek mümkündür.

10. Sonuç

Tekke Köyü Bektaşileri üzerine yapılan bu araştırmada gördüğü üzere onlar da ne eski Türk inanışlarından vazgeçebilmişler ne de İslamiyet'ten uzaklaşmışlardır. Hayatları boyunca ve yaşamın her anında kendini hissettiren o eski inanış ve uygulamalardan asla vazgeçmemişlerdir. Geçiş dönemleri dediğimiz doğum ile başlayan ve ölüm ile sona eren hayatın her parçasında eski Türk inanışlarından izler görmek mümkündür. Günümüzde Denizli İlinde Bektaşî kültürü; Tavas ilçesine bağlı Tekke Köy'ünde varlığını korumaktadır. Tavas ilçesi, Tekke Köyü, Denizli ve İç Ege yöreleri Alevi ya da Alevi-Bektaşî kültürünün ana merkezi olmasının yanında, Anadolu Bektaşîliğinin tüm orijinal ve otantik unsurlarının yaşandığı sayılı yerleşim birimle-

rinden biridir. Tekke Köyü, bağlı olduğu ilçenin varlığını koruyan tek Alevi-Bektaşî köyüdür. Köyde yapılan sosyolojik alan çalışmalarında köylüler, inanç ve kimliklerini, “Bektaşî” olarak açıklamışlardır. Tekkeliler Bektaşî kimliklerinin yanında, kendilerinin “Oğuz Türk’ü” olduklarını da belirtmişlerdir.

Günümüzde, yaklaşık 100 hanede 400 kişinin yaşadığı Tekke Köy’ünde dinamik bir Alevi-Bektaşî kültürü sürdürülmektedir. Köyde dinsel uygulamaların gerçekleştirildiği bir dergâh bulunmaktadır. “İbadethane” Arapça “ibadet” sözcüğü ile Farsça ev anlamına gelen “hane” sözcüğünün birleşmesi ile oluşmuştur ve içinde ibadet edilen yer, tapınak, ibadet evi anlamına gelmektedir. “Dergâh” ise Farsça bir sözcük olup kapı yeri, eşik kapısı, sığınılacak yer; tarikattan olanların barındıkları, ibadet ve törenler yaptıkları, zikir için bir araya geldikleri yer, tekke anlamında kullanılmaktadır (Develioğlu, 1992: 57-209-478). Dergâhta post, çerağ, taht-ı Muhammed, küre, niyaz taşı gibi geleneksel Bektaşî sembelleri yer almaktadır. Dergâhın duvarında Atatürk resmi, Hz. Ali’nin resmi ve Zülfikar kılıcı yer alıyor. Hz. Ali resmi olan tablonun içinde 12 İmam’ın temsili resimleri, eski harflerle “Bismillahirrahmanirrahim” yazısı ve Hz. Ali’nin Zülfikar adlı kılıcının işlemeli resmi yer alıyor. Köyde bir baba, iki derviş ve yirmi muhib bulunmaktadır. Yusuf Sertbaş’ın babalık makamında, halife babalığın Denizli’nin Çal ilçesine bağlı Çakırlar köyünde yaşayan Yusuf Yıldız ve dedebaba makamında Manisa Turgutlu’da yaşayan Mustafa Ege’dir. Tekke köyünde Bektaşîliğin iç yapılanışı ile bağlantılı dedebaba, halifebaba, baba, derviş, muhib şeklindeki yetki paylaşım piramidi, orijinal hâliyle işlediği görülmektedir.

Denizli yöresi yerel kültürün nitelik ve nicelik açısından en seçkin öğelerinden birisi olan Tekke Köyü örnekleme, Bektaşî öğretisi ile Türk kültürünün iç içe geçtiği yapıların çeşitlilik gösterdiği bir sosyolojik galeri özelliği taşır. Bektaşîliğin temel kurum ve argümanları olan Muharrem ayı gelenekleri, nevrüz kültürü, hıdrellez kutlamaları ve muhasiplik; Tekkeli Bektaşîlerin sosyal, kültürel ve inançsal dünyalarında büyük önem verdikleri pratiklerdir. Özellikle hıdrellez kutlamaları Tekke Köy’ünde; kalabalık kitleler hâlinde büyük katılımlarla gerçekleştirilmektedir. Hıdrellez şenlikleri geleneksel olarak Çakmak Tepe’de gerçekleştirilmektedir. Hıdrellez günü burada toplanılarak kurbanlar tığlanmakta, börekler hazırlanmakta ve topluca yenilip içildikten sonra düvazlar okunmakta, gülbanklar çekilmektedir. Tekke Köy’ünde Anadolu Bektaşî kültürünün yaygın geleneklerinden türbe kutsama ve buna bağlı oluşan adak geleneği, adak kurbanı ritüeli canlılığını korumaktadır. Tekke’de Sarı İsmail Sultan, Mustafa Baba ve Yaren Ali Baba adlı üç türbe bulunmaktadır. Üç mekân da köylülerce kutsal kabul edilerek sık sık ziyaret edilmektedir. Sarı İsmail Sultan Türbesi ile ilgili sözlü anlatı ve menkıbeler, köy halkının hafızasında kuşaktan kuşağa tüm canlılığı ile aktararak günümüze ulaşmıştır. Anadolu Bektaşî öğretisinin, mitsel, ritsel ve dinsel tapınma gelenekleri arasında önemli bir kült de türbeler ve yatırlardır. Mustafa Baba Türbesi özellikle askere gidecek gençler ta-

rafından ziyaret edilen ve adak adanılan mekân olarak canlılığını korumaktadır. Bu nedenle öncelikle belirtmek gerekir ki, Tekke Köy sakinlerinin Veli kültünden son derece etkilendikleri gözlemlenmiştir. Bu da geleneksel Bektaşiliğin sürdürülmesinde Velilerin ve kerametlerinin etkili olduğu izlenimini uyandırmaktadır. Türklerin Orta Asya'daki ilk inançları ata kültü, yer – su kültü, ağaç kültü, dağ ve tepe kültü gibi tabiat kültleri canlı olarak halen yaşatılmaktadır. Ancak burada “kült” olarak adlandırılan nesnelere (dağ, su, ağaç, vd.) tanrı yerine konup tapınılan varlıklar değildir, tanrı kutunu taşıdığına inanılan ve bu nedenle tanrıya ulaşmak için araç olarak kullanılan varlıklardır. Bu nesnelere çevresinde yapılan ayin ve törenler ise tamamıyla tanrıya ulaşmak için (Ergun, 2004: 16) araç olarak görülmektedir.

Tekke Köy'de “Ceddimiz bizi korur” ata kültürünün en canlı örneği Yaren Ali Babanın, Kurtuluş Savaşı'na ve 1974 Kıbrıs Barış Harekâtına katıldığı ve savaşların kazanılmasına yardım ettiği inancıdır. Kutsal sayılan mekânlardaki ağaçtan bir dal parçası bile koparılmaz ve evlialarının türbeleri dağ ve tepe doruklarındadır. Sonuç olarak küreselleşmenin bir fırtına gibi önüne gelen her kültürü yıkmasından, mantığın da sınırları kaldırıp kültürleri ve ulusları tek tipleştirme olduğundan bu yapılaşma toplumların kültür belleği açısından büyük bir tehlike arz etmektedir. UNESCO'nun 2003 yılında kabul ettiği somut olmayan kültürel mirasın korunması (SOKÜM) sözleşmesi (Oğuz, 2007: 5-11) ve ortak belleğe aktarılması ve yaşatılması (Oğuz, 2007a: 5-8) bağlamında Denizli yöresindeki Bektaşî geleneğinin yaşatıldığı yerleşim birimlerinde sosyo-kültürel profilin net bir şekilde tanımlanmasında, özellikle alan çalışmalarının önceliği bulunmaktadır. Alan çalışmalarıyla toplanan veriler, sosyoloji, antropoloji, etnoloji, Türk halk edebiyatı, müzik ve benzeri bilim disiplinlerinin ortak mesailerini; olgunun geniş bir çerçevede değerlendirilmesi imkânını sağlayacaktır. Böylece Alevilik-Bektaşîlik realitelerinin, temel kavram ve kurumlarının; Türk kültür tarihi ve İslam uygarlığı ile olan analogilerinin kurulmasını kolaylaştıracaktır.

Kaynakça

- ANOĞİN, A.V. (2006). *Altay Şamanlığına Ait Materyaller*, (Çev. Zekeriya Karadavut ve Janet Meyermenova), Konya: Kömen Yayınları.
- AYVERDİ, İ. (2008). *Misalli Büyük Türkçe Sözlük*, İstanbul: Kubbealtı Neşriyat.
- BALİVET, M. (Kış-2009). Keşiş ve Derviş Büyükelçiler Athos Dağından Sakız Adasına, Çev. Perihan Yalçın, *Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, Cilt: XV/52, s. 21-36.
- BAYAT, F. (2006). Türk Mitolojisinde Dağ Kültü, *Folklor/Edebiyat Dergisi*, Cilt. XII/46, s. 47-60.
- BİRDOĞAN, N. (1998). Anadolu Aleviliğinde Çevre Sevgisi, *Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Hacı Bektaş Veli Dergisi*, IV/6, Yaz, s. 59-76.

- BORATAV, ve PERTEV, N. (1978). 100 Soruda Türk Halk Edebiyatı, İstanbul: Gerçek Yayınları.
- BOZKURT, F. (1990). Aleviliğin Toplumsal Boyutları, İstanbul: Tekin Yayınları.
- BOZKUŞ, M. (2006). Sivas Aleviliği, Isparta: Fakülte Kitabevi.
- ÇORUHLU, Y. (2002). Türk Mitolojisinin Anahatları, İstanbul: Kabcacı Yayınevi.
- DANIŞMEND, İ.H. (1978). Türk Irkı Niçin Müslüman Oldu?, Konya: Milli Ülkü Yayınevi.
- DEVELLİOĞLU, F. (1992). Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lügat, Ankara: Aydın Kitabevi.
- ELIADE, M. (1999). Şamanizm, (Çev. İsmet Birkan), Ankara: İmge Kitabevi.
- ER, P. (1996). Türklerde Ağaç Kültü ve Bunun Anadolu Alevi İnanıcındaki İzleri: Türk Halk Kültürü Araştırmaları 1994, Ankara: Kültür Bakanlığı Hagem Yayınları.
- ERGUN, M. (2002). "Türk Ağaç Kültü İnanıcının Dede Korkut Hikâyelerindeki Yansımaları", İslamiyet Öncesi Türk Destanları, (Hzl. Saim Sakaoğlu-Ali Duymaz), İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- ERGUN, P. (2004). Türk Kültüründe Ağaç Kültü, Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları.
- ERDOĞAN, B. (2007). Sorularla Türk Mitolojisi, İstanbul: Pozitif Yayınları.
- ERGİN, M. (1997). Dede Korkut Kitabı, C. I. Ankara: TDK Yayınları.
- ERÖZ, M. (1977). Türkiye'de Alevilik ve Bektaşilik, Ankara: Otağ Matbaacılık.
- EŞKİ, H. (2010). Bugünü Anlamak İçin Max Weberi Yeniden Yorumlamak, *Bülent Ecevit Üniversitesi, Uluslararası Yönetim ve İşletme Dergisi (Eski adı Zonguldak Karaelmas Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi)*, Cilt 6, Sayı. 11, s. 187-198
- GÜNAY, Ü. & GÜNGÖR, H. (1998). Türk Din Tarihi, Kayseri, Laçın Yayınları.
- GÖLPINARLI, A. (1995). Vilâyet-Nâme (Menâkıb-ı Hünkâr Hacı Bektaş-ı Veli), İstanbul: İnkılâp Kitabevi.
- İNAN, A. (1954). Tarihte ve Bugün Şamanizm: Materyaller ve Araştırmalar, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- _____ (1976). Eski Türk Dini Tarihi, İstanbul: Kültür Bakanlığı Yayını.
- KALAFAT, Y. (1998). Kuzey Azerbaycan-Doğu Anadolu ve Kuzey Irak'ta Eski Türk Dini İzleri: Dini Folklorik Tabakalaşma, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınevi.
- KAYA, D. (2007). Türk Halk Edebiyatı Terimleri Sözlüğü, Ankara: Akçağ Yayınları.
- KORKMAZ, E. (2005). Alevilik ve Bektaşilik Terimleri Sözlüğü, İstanbul: Anahtar Kitaplar Yayınları.
- KÖPRÜLÜ, F. (1991). Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- KURGUN, L. (2006). Denizli İlinde Boy Adlarından Kaynaklanan Orun Adları, Ankara: *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, Sayı. 39, s. 33-42.
- OCAK, A.Y. (1983). Bektaş Menakıbnamelerinde İslam Öncesi İnanç Motifleri, İstanbul: Enderun Kitabevi Yayınları.

- _____ (1989). Türk Tarihinin Kaynağı Olarak Bektaşî Menakıbname (Vilayetname)lerinin Mahiyeti, IX. Türk Tarih Kongresi Bildirileri, (21-25 Eylül 1981), III, Ankara: s. 1239-1247).
- OĞUZ, M. Ö. (2007). UNESCO, Kültür ve Türkiye, *Millî Folklor Dergisi*, Sayı.73, s. 5-11.
- _____ (2007a), "Folklor: Ortak Bellek ve Paylaşılan Deneyim", *Millî Folklor Dergisi*, Sayı.74, s. 5-8.
- ÖGEL, B. (1971). Türk Mitolojisi II, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.
- RAHMAN, A. (1996). Uygur Folkloru, (Çev Şener Yalçın & Erkin Emet), Ankara: Kültür Bakanlığı Yayını.
- ROUX, J.P. (1994). Türklerin ve Moğolların Eski Dini, İstanbul: İşaret Yayınları.
- ŞENER, C. (1997). Türklerin Müslümanlıktan Önceki Dini Şamanizm, İstanbul: Ad Yayınları.
- TANYU, H. (1968). Türklerde Taşla İlgili İnançlar, Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.
- TUNA, E. (2000). Şamanlık ve Oyunculuk, İstanbul: Okyanus Yayınları.
- TURAN, O. (1993). Selçuklular ve İslamiyet, İstanbul: Boğaziçi Yayınları.
- TÜRKDOĞAN, O. (1995). Alevî Bektaşî Kimliği: Sosyo-Antropolojik Araştırma, İstanbul: Timaş Yayınları.
- ÜÇER, C. (2005). Tokat Yöresinde Geleneksel Alevîlik, Ankara: Ankara Okulu Yayınları.
- YILDIZ, H. (2004). Anadolu Alevîliği: Amasya Yöresi Bağlamında Bir İnceleme, Ankara: Araştırma Yayınları.
- YÖRÜKAN, Y.Z. (1998). Anadolu'da Alevîler ve Tahtacılar, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.

Kaynak Kişiler

- KK1, Tekke Köyü Cami İmamı, 1967 doğumlu, 10.07.2013: 10. 00.
- KK2, Sarı İsmail Sultan Türbedarı, 1947 doğumlu, 10.07.2013: 09. 00.
- KK3, Çiftçi, 1935 doğumlu, 10.07.2013: 12. 00.
- KK4, Emekli, 1952 doğumlu, 02.04.2015: 20.00.
- KK5, İşçi, 1973 doğumlu. 05.04.2015: 18. 00.
- KK6, Ev hanımı, 1974 doğumlu, 12.03.2015: 17.30.

HATAÎ'NİN ELİFNÂME ŞEKLİNDE YAZDIĞI DÜVAZDEH*

Hüseyin ÖZCAN**

Öz

Şairler, şiirlerini oluştururken farklı şekil ve türleri kullanarak orijinal, estetik eserler vermişlerdir. Halk ve divan edebiyatlarında Arap harflerinin diziliş özelliklerinden yararlanılarak oluşturulan şekillerde, değişik konularda yazılan 'elifnâmeler'e rastlanmaktadır. Elifnâmelerde genellikle dinî tasavvufî temalar işlenmektedir. Elifnâmelerin şekil mi tür mü olduğu hakkında farklı görüşler bulunmaktadır. Alevi-Bektaşî edebiyatında yaygın olarak örnekleri görülen on iki imamı konu edinen 'düvazdeh', 'düvaz imam' veya 'düvaznâme' olarak adlandırılan şiir türü bulunmaktadır. Alevî toplumunun yedi ulu ozanından biri kabul elden Şah Hatâî'nin, 'Elifnâme' şeklinde yazdığı, içinde on iki imamın da konu edildiği 'düvazdeh'i' ilginç bir örnektir. Kahramanlar sembolleriyle zihinlerde yer alır. Bu sembol genellikle kahramanın atı ve silahıdır. Kahramanın erginlenme sürecinde öne çıkan bu semboller zaman içinde onunla özdeşleşir. Bu bağlamda Hz. Ali de atı Döldül ve kılıcı Zülfikar ile özdeşleşmiş, edebi metinlerde genellikle birlikte anılmıştır. Çalışmamızda elifnâme hakkında genel bilgi verilerek Hatâî'nin 'düvazdeh'i'nin metni ışığında, metne nakarat olan "Lâ fetâ illâ Ali" ifadesinin çağrıştırdığı anlam çerçevesinde Hz. Ali ve kılıcı Zülfikar'a dikkat çekilerek şiirin transkribe edilmiş metnine yer verilecektir.

Anahtar kelimeler: Elifnâme, Zülfikarnâme, Düvazdeh, Hatâî, Tasavvuf şiiri, şekil ve tür

HATAÎ'S DÜVAZDEH WRITTEN IN THE FORM OF ELIFNÂME

Abstract

Poets have always produced original and esthetical works while forming their poetry. "Elifnâmes" written in various topics and in the forms inspired by the array of Arabic letters take place in both Divan and Folk Literatures. Religious and Sufi themes are usually included in Elifnâmes. It is still controversial that whether Elifnâmes are called a type or a form. Moreover, poems named as 'düvazdeh', 'düvaz imam' or 'düvazname' which tell about the Twelve Imams are commonly included in Alevi-Bektashi literature. As an intriguing example, "Düvaznâme" of Şah Hatâî, who is considered as one of the prominent seven poets of Alevi society, is written as an Elifnâme and tells about the Twelve Imams. Heroes remain in minds with their symbols. Usually these symbols are heroes' horses or arms. Heroes are identified with these symbols which become prominent in their development process. In this context, Saint Ali's horse, Döldül and his sword, Zülfikar are the identifiers of his heroic existence in the texts

* Çalışma Indiana Üniversitesi, Hacettepe Üniversitesi ve Süleyman Şah Üniversitesi tarafından düzenlenen 'I. Uluslararası Türk Kültürü Kongresi, Türk Tasavvuf Kültürü ve Gelenekleri Sempozyumu'nda sunulan bildirinin düzenlenmiş halidir. 13-15 Ekim 2014, İstanbul.

** Prof. Dr., Fatih Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Türk Halk Edebiyatı Anabilim Dalı, İstanbul/Türkiye, hozcan@fatih.edu.tr
DOI:10.12973/hbvd.76.179

in which they take place together. In our study, there will be an outline of Elifnâme with the original transcribed text. Also we will discuss the chorus “lâ fetâ illâ Ali” in the context of the meaning it reminds by paying attention to the uses of Hz. Ali’s name with his sword Zülfikar.

Keywords: Elifnâme, Zülfikarnâme, Düvazdeh, Hatât, Tasavvuf poetry, form and type

1. Giriş

Edebiyatımızda şekil ve türlerin belirlenmesi ve sınıflandırılması sonraki araştırmalar için kolaylık sağlamaktadır. Benzer şekil ve türler ortaya çıktıkça ilgili türdeki gelişim ve değişim gözlenebilmekte, tespit edilen yeni metin ile benzerleri arasında ilgi kurulabilmektedir. Araştırmalar sonunda belirlenen klasikleşmiş şekil ve türden farklı, özgün şekil ve türler edebiyatımızın farklı zenginliklerini ve çeşitliliğini göstermesi açısından önemli örnekler olarak dikkat çekmektedir.

Şairler, şiirlerini oluştururken farklı şekil ve türleri kullanarak orijinal, estetik eserler vermişlerdir. Divan şiirinde şekil ve türler genel anlamda sağlam kurallara bağlı ve oturmuş bir yapıda iken halk şiirimiz için, irticalen söyleme geleneğinin kalıp ve kurallara uymayı zorlaştırması vb. etkenler sebebiyle, aynı değerlendirmeyi yapmak mümkün değildir.

“Halk şiirinde biçim ve tür konusu üzerinde yıllardan beri tartışmalar yapılmışsa da hâlâ bir sonuca varılamamıştır. Halk şairlerinin ortaya koydukları ürünlerin ezgi, konu veya şekil bakımından çeşitlilik göstermesi konuyu karmaşık hale getirmiş, bu alanın uzmanları onlara isim vermekte veya onları belli bir gruba sokmakta zorlanmışlardır. Eldeki şiire, hangi özelliğinden dolayı ne denileceği yıllarca cevabını aramıştır” (Kaya, 2009: 1).

Şairler, şiirlerini belli bir forma uygun olarak oluşturmaktadırlar. Dörtlülere eklenen ziyadeler, iç kafiyeler, zincirleme vb. yapıları kullanarak hem ahenkli hem de görsel estetik söyleyişler elde etmişlerdir. Zaman zaman da alfabedeki harflerin özelliklerini kullanarak farklı şekiller oluşturmuşlardır.

“Aslında harflerin bizzat kendisi ilm-i hurûf denilen ayrı bir ilmin de konusu olmuştur. Bu ilimde harfler; sayıları, noktalı veya noktasız oluşları, biçimleri, mensubiyetleri, simge ve şifre değerleri, çıkış yerleri (mahrec), sesli veya sessiz oluşları, barındırdıkları ilâhî hikmet ve sırlar gibi yönlerden incelemeye tâbi tutulmuştur” (Tökel, 2003: 63). Farklı şekillerdeki bu şiirler araştırmacıların da dikkatini çekmiş ve bunlar üzerinde isimlendirmeler yapılmıştır.

“Bazen harflerin simgesel değerlerinden faydalanma bazen de harflerin yardımıyla kelime ve kavramlar oluşturma gayesi güden bu farklı denemeler, çizgi dışı olarak nitelendirebileceğimiz uygulamalardır. Bu yüzden diğer edebî sanatlarla göre edebiyatımızda örneklerine az rastlanan bu tür uygulamalar, belâgata dâhil edilen

hünerler arasında gösterilmiştir. Edebiyatımızda; harflerin cinslerine, birleşme veya okunuş şekillerine dayalı bu tarz hünerlerden biri de muvaşşah olarak adlandırılan ve daha çok görselliğe dayalı olan yöntemdir” (Yekbaş, 2012: 2649).

Alevî-Bektâşî anlayışının en yaygın şekilde işlendiği edebi ürün şiiirdir. Alevî-Bektâşî tekkelerinde okunan nefeslerle ilâhî bir boyut kazanan bu şiirler günümüze kadar soluğunu devam ettirerek gelmiştir. Bu anlayışa mensup şairlerimiz Anadolu'nun çeşitli yörelerinde ellerinde sazlarıyla bu düşüncenin zengin örneklerini dile getirmişlerdir. Alevî-Bektâşî inancının da ana kaynağı durumunda olan bu şiirler aynı zamanda Türk Halk şiirinin en önemli ve zengin bölümünü oluşturmaktadır.

“Halk şiirinin, özellikle de Bektâşî şiirinin hâkim temalarına bağlı olarak; harfnâmelerde dinî, mezhebî ve tasavvufî unsurların, yaşnâmelerde yaşanmış tecrübelerden kaynaklanan ve insan hayatının belli yaşları, belli dönemleri için yapılan tahminlerin, aynâme ve günnâmelerde ise fert ve cemiyet hayatını olumsuz yönde etkileyen bazı davranışların aylar ve günlerle ilişkisine yönelik bir takım görüş ve tavsiyelerin ağırlıkta olduğunu söyleyebiliriz. Bektâşî şairlerinin bazı yeni şekilleri halk şiirimize kazandırmakla veya var olan bazı şekilleri daha fazla işleyerek geliştirip zenginleştirmekle ve bilhassa bu yeni şekilleri gerek dil, gerekse muhteva itibarıyla halkın sıcak ilgisini çekecek şekle getirmekle, halk şiirimizin başka bir potada eriyerek kaybolmasına engel olmaya çalıştıklarını ve bunda da başarılı olduklarını rahatlıkla söyleyebiliriz” (Türkmen: 1999: 344).

2. Elifnâmeler

Elifnâmeye ilk dikkat çeken Amil Çelebioğlu'dur. Harflerle ilgili yaptığı bir tasnifte elifnâmelere yer veren Çelebioğlu, bu metinleri, divan ve halk edebiyatının ortak mahsullerinden kabul eder. Elifnâmelerin dinî ve tasavvufî konular ağırlıklı olmak üzere her türden örnekleri olduğuna değinir (Çelebioğlu, 1998:605). “Elifnâme tarzındaki bilinen ilk şiir örneği XI. yüzyılda Uygur alfabesiyle oluşturulmuştur (Arat 1991: 102-105).

Abdurrahman Güzel'in elifnâme tanımı şu şekildedir: “Arap alfabesinin ilk harfi olan 'elif' ile yazılmış küçük kitap risale, varak anlamlarına gelen 'nâme' sözünün birleşmesinden meydana gelmiş birleşik isim olup, divan, âşık ve dinî tasavvufî Türk edebiyatlarında kullanılan bir türdür. İstilahî manası itibarıyla de Osmanlı Türkçesindeki otuz üç harfin değişik konularda, değişik şekillerle, genellikle mısra başlarındaki harflerin alt alta alfabetik sıra ile beyitler halinde yazılarak devam etmesi neticesinde oluşan manzum eserlerdir (Güzel, 2006: 634).

Elifnâmelerin çeşitliliğine dikkat çekerek tek bir tanım yapmanın zor olduğunu ifade eden Nihat Öztoprak, yaygın elifnâmeyi şöyle tanımlamıştır: “Elifnâme, mısra veya beyitlerin ilk harfleri alt alta getirildiğinde elif'ten ye'ye alfabetik bir şe-

kilde sıralanan, ekseriyetle aruzun “fâ’ilâtün/ fâ’ilâtün/ fâ’ilâtün/ fâ’ilün” kalıbıyla ya da 11’li hece ölçüsüyle nazm edilen, gazel, kaside, müseddes gibi farklı şekillerle yazılabilen daha çok dinî ve didaktik konulu olmakla birlikte her konuda örnekleri görülebilen şiirlerdir” (Öztoprak, 2006: 136). “Edebiyatımızda pek çok örneği bulunan elifnâmeler, tertip hususiyetlerine göre 5 gruba ayrılabilir: Birinci elifnâme türü, mısra başlarındaki kelimelerin ilk harflerinin elif’ten ye’ye doğru alfabetik sırayla yazılması şeklinde oluşan düz elifnâmelerdir. Bu türde, genelde ilk kelimededen önce ilgili harf yazılır ve vezne dâhil edilir. Düz elifnâmeler de kendi içinde mısra başları alfabetik olanlar, beyit ve dörtlük başları alfabetik olanlar, yalnızca mısra başında değil mısra içinde de harflerden biri ya da bir kaç yer alanlar, bir mısrasında baştaki harf ile başlayan en az iki veya daha fazla kelime kullanılanlar şeklinde gruplandırılabilir. İkinci elifnâme türü, düz elifnâmelerin aksine mısra veya beyit başlarının ye’den elif’e doğru sıralanmasıyla meydana gelen ters elif-nâmelerdir. Üçüncü elifnâmeler, mısra veya beyit başları elif-ye-be-lâmelif... şeklinde baştan sona ve sondan başa doğru karışık sıralanan düz-ters elif-nâmelerdir. Dördüncü elifnâmeler, kafiyeleri alfabetik dizilen ve mesnevî nazım şekliyle yazılmış elifnâmelerdir. Beşinci ve son elifnâme türü ise eğitim amaçlı olarak ve bir halk oyunu şeklinde tertip edilmiş olan elif-nâmelerdir. Bu elifnâmelerde mısra başlarındaki harfler, elif’ten ye’ye alfabetik olarak sıralanırken ilk kelime bir şehir, ikinci kelime bir sanatkâr, üçüncü kelime ise o sanatkârın ortaya koyduğu eserin adıdır. Üstelik bu kelimelerin her biri, mısra başlarındaki harfle başlamak durumundadır (Öztoprak, 2007: 818).

“Elifnâmenin şekil özellikleri dikkate alınca akrostiş yani muvaşşah ile örtüştüğü görülür. Akrostiş edebiyatımızda sadece manzumelerin mısralarının baş taraflarında kullanılmamaktadır. Batılı manzumenin ortasına (içine) ve sonuna yerleştirilen muvaşşahları yine Yunanca mezostiş ve telestiş kelimeleri ile karşılar (Tavukçu, 2008: 221-222). Dolayısıyla harflerle sağlanan ahenk unsurları gerek başta gerek sonda gerekse ortada olmak üzere temelde üç kanada ayrılır. Elifnâmenin harflerle bağlantılı şekilleri akrostişteki gibidir. Bu yüzden elifnâmelere bir çeşit akrostiş şiir örnekleri gözüyle bakılabilir” (Gökçimen, 2010: 106).

Bir başka tasnifte elifnâmeler, “Şekil özellikleri bakımından mısra başında ve beyit halinde olanlar, mısra başında ve dörtlük halinde olanlar, mısra sonunda ve beyit halinde olanlar, mısra başında ve ortasında olanlar, destan tarzında yazılanlar şeklinde beş gruba ayrılır” (Kaçar 1997: 310-313). Bu sınıflandırmaya “Ebced harfleri sıralamasına göre yazılmış olanlar da eklenebilir. Söz konusu şiirler alfabedeki sıralamaya göre değil, ebced harflerini oluşturan harf sırasına göre kurulmuştur” (Tökel, 2010: 59-60).

Araştırmacılarımızın, elifnâmenin tür mü şekil mi olduğu konusunda farklı görüşleri vardır. Abdurrahman Güzel, elifnâmeyi tür olarak nitelerken Nihat Öztop-

rak şekil olduğu yönünde tespitlerde bulunmuşlardır. İsmet Çetin bu farklılığın sebebi olarak elifnâmenin gazel, koşma, destan, divanî gibi hem şekil hem de tür özelliği gösteren şiirlerde uygulanmasını işaret eder (Çetin, 1992: 40).

Yapılan gruplandırmalarda ve tanımlarda elifnâmelerde şeklin ön plana çıktığı görülür. Alfabetik sıraya göre sıralama kuralı, şairi harfe göre kelime seçmeye sevk eder. İster mısranın ya da beyitin başında, ister ortasında, isterse sonunda olsun seçilen kelime mısranın genelinde kullanılacak kelimeleri, dolayısıyla cümleyi etkiler. Şair seçtiği kelimeyle anlamlı bir bütün oluşturacak kelimeler seçmek zorundadır. Böylece şekil kaygısı şiire anlam veren yapıyı yani şiirin dokusunu etkilemiş olur (Güvenç, 2013: 1005-1006). “Özellikle âşık tarzı şiirde çok kullanılan elifnâme örneklerine, divan şiirinde de rastlanır. Bir taraftan gazelerde kullanılan elifnâme, bir taraftan koşma, destan, divanî gibi şekil ve türlerde görüldüğü gibi bazen de birçok türün bir arada kullanıldığı hallerde uygulanmaktadır” (Artun, 2014: 182).

“İslami Türk şiirinde elifnâmelerin tarihi XI. yüzyıla dayandırılmaktadır. Ama harflerle ilgili şiirlerin daha çok Hurûfî şairler tarafından geliştirildiği ve en değerli örneklerinin Nesîmî tarafından verildiği bilinmektedir. Sonraki dönemde bu şiir türü klasik edebiyat ile ve âşık şiirinde ayrı ayrı ozanların yaratıcılığında dinî duyguların ifadesinde kullanılmıştır. Bu şiir türü Azerbaycan edebiyat biliminde “elif-lam” veya “ters elifba” terimleriyle karşılanmaktadır. Türk şiirinde Nesîmî, Hatâyî, Gülşenî, Âşık Elesger, Miskin Abdâl, Nazîfî, Üryanî, Âşık Paşa, Fuzûlî, Muhibbî, Âşık Ömer, Dertlî, Kul Himmet, Ruhsatî, Zilelî Ceyhûnî, Âşık Şenlik, Âşık Şem’î, Âşık Minhacî, Âşık Zülâlî, Kuddûsî, Yozgatlı Hüznî, Âşık Deryamî, Sadık Baba, Âşıkî, Müdâmî, Âşık Feyzullah, Molla Cuma, Mahtumkulu, Zahmî gibi şair ve âşıkların elifnâmeleri olduğu bellidir. Bunlar arasında Zahmî’nin elifnâmesi farklı özellikleriyle dikkat çekmektedir. Şiir elifnâme ve hem de yaşnâme tarzında yazılmıştır” (Memmedova, 2010:232). Benderli Cesarî’nin birden çok elifnâmesi mevcuttur. Bunlardan biri na’t konuludur (Öztürk, 2012:176). Muvaşşah, mühmel, bî-nukat vb. sanatlı söyleyişlere meraklı olduğu anlaşılan Cesarî’nin, “Elifnâme-i Pepegî” adlı hem kekeme diline hem de elifnâmeye aynı şiirde yer verildiğine örnek bir şiiri vardır (Akkuş, 2010, 73).

Bu şekiller arasında, “harfnâme”lerin de dinî-tasavvufî unsurlarla yüklü, Bektaşî edebiyatının en hâkim teması olan, Allah, Hz. Muhammed, Hz. Ali ve On iki imam’ın methi mahiyetinde olduğunu söylemek mümkündür. Bu şiirler umumiyetle Arap alfabesindeki sıraya uygun olarak harfin mısranın başına yazılıp ilk kelimenin de bu harfle başlatılması tarzında yazılır. İstisnalar olmakla birlikte, başında elif bulunan mısra Allah, şın bulunan mısra şeriat, te bulunan mısra tarikat, ayın bulunan mısra Ali, mim bulunan mısra da Muhammed kelimesiyle başlar (Türkmen: 1999: 341).

Alfabe değişimi sonrasında Âşık edebiyatında Latin harfleri kullanılarak da elifnâme şeklinde şiirler oluşturulmuştur. “Ancak söz konusu şiirlerde âşıkların yeni

alfabeye tamamen hâkim olmadıkları ve alfabede yer alan bazı seslerle başlayan kelimeler türetmede yetersiz kaldıkları gözden kaçmaz ... Sonuç olarak yeni alfabeyle ortaya konan bu şiirler, elifnâmelere yeni bir bakış açısı getirirken âşik tarzı şiir geleceğinin değişen şartlara ayak uyduran dinamik yapısını gözler önüne sermektedir” (Güvenç, 2013: 1016).

3. Hz. Ali, Düldül ve Zülfikar'ı

Türk milleti yapısında bulunun yiğitlik, alplik gereği Hz. Ali'ye karşı farklı bir sevgi beslemiştir. Türk toplulukları arasında Hz. Ali'nin kahramanlıkları destanlaştırılarak anlatılmış, bu sevgiden edebi türler oluşmuş ve bu muhabbet nesillerden nesillere aktarıla gelmiştir. Kuran'da, Hz. Peygamber'den 'ehl-i beytine karşı sevgi istemesi'nin emredilişi buna karşılık Hz. Muhammed'in "*Nimetleriyle sizi beslediği için Allah'ı sevin, beni de Allah sevgisi için sevin, ehl-i beytimi de benim sevgim için sevin*" şeklindeki hadisiyle başta Hz. Ali olmak üzere ehl-i beyte karşı duyulan sevgi kutsallık kazanmıştır.

Hz. Muhammed'e peygamberlik verildiği zaman Hz. Hatice'den sonra ona ilk inanan Hz. Ali'dir. Hz. Muhammed Medine'ye hicret ederken ona kendindeki emanetleri sahiplerine iletme görevi vermiş, Hz. Ali onun evinde kalarak, peygamberin yokluğunu gizlemiştir. Hz. Muhammed, ensar ve muhacir arasında kardeşlik ilan ettiğinde Hz. Ali'yi kendisine kardeş seçmiştir. Hz. Ali, katıldığı savaşlarda büyük kahramanlıklar göstermiş, Hz. Peygamberin sancağını taşımış, Hz. Muhammed'in amcasının oğlu olmasının yanı sıra, ona damat olması ve Hz. Peygamber'in soyunun bu yolla devam etmesi de ona ayrı bir değer kazandırmıştır. Hz. Ali, bütün bu özellikleriyle edebiyatımızda da en çok telmih edilen kişiler arasında yer almıştır.

“O, büyük fedakârlıklar ve kahramanlıklar göstererek canı pahasına Hz. Peygamberi korumuş, İslâm dininin yayılmasında ona yardım edenlerin başında yer almıştır. Müşriklerin, Hz. Peygamber'i öldürme kararı verdikleri Hicret gecesinde hayatını tehlikeye atarak geceyi onun yatağında geçirmiş, müşrikleri oyalayarak Hz. Peygamber'e zaman kazandırmıştır. Uhud'da ve Huneyn'de çeşitli yerlerinden yaralanmasına rağmen var gücüyle Hz. Peygamber'i korumuştur. Bedir, Uhud, Hendek ve Hayber'de Hz. Peygamber'in yanında savaşa katılmış, onun sancaktarlığını yapmış ve büyük kahramanlıklar göstermiştir. Fedakârlığı, kuvveti, cesareti, heybeti, yiğitliği ve düşmanlarının yüreğine saldırdığı korkuyla Divan şiirinde "*Fâtih-i Hayber, Hayber Fatihî, Fâtih-i Kale-i Hayber, Şîr-i Hayber, Şîr-i Gâlib, Şîr-i Hak, Şîr-i Hudâ, Şîr-i Yezdân, Şîr-i Ner, Haydar, Haydar-ı Hudâ, Haydar-i Kerrâr, Esedullâh, Gazanfer, Gazanfer-i Bârî, Şâh-ı Merdân*" gibi ona mahsus birçok isim, sıfat, lâkap ve unvanla anılmıştır” (Güfta: 2002: 5). “Kasidelerde Hz. Ali ve Hz. Ali'ye dair unsurların şairlere göre kullanım sıklığı açısından bakıldığında Ali ve Haydar isminden sonra en çok Zülfikar kelimesi kullanılmaktadır” (Gültekin: 2012: 62). “Mecmua-i Fevaid” adlı

eserde yer alan “el-Meşhûrât” başlıklı bir liste “şecâ’at” ile “Ali”yi birbirini çağrıştıran kelimeler olarak yazmıştır” (Köpür, 2011: 352).

Hız. Ali cenknâmeleri İslamiyetin kabulü sonrasında Anadolu’da yaygın olarak okunmuş temel halk kitapları arasındadır. Kültürel bir boşluğu dolduran cenknâmeler mili ve manevi duygulara hitap eden çok yönlü edebi metinlerdir.

“Cenknâmeler, Arap İslam kültür kaynağı ve İran kültürünün tesiriyle edebiyatımıza geçse de “bütün cepheleri ile İslâmi bir anlayışla teşekkül etmiş ve bizim edebiyatımıza bu yönü ile girmiştir. Siyer, magazi türü eserler ve dini kıssalardan kaynaklanıp bizim milli unsurlarımızla yeniden şekillenmiştir. Konusu itibarıyla ise dinî-kahramanlık hikâyeleri içinde mütalaa edilebilir. Konunun tamamen din adına yapılan mücadele üzerine kurulması ile bu mücadelede müracaat edilen kuvvet bunun için sebep teşkil eder” (Çetin, 1997: 34).

“Sözlükte “sahip” anlamındaki ‘zû’ ile “omurga, boğum” mânasına gelen ‘fekar’ kelimelerinden oluşan ‘Zülfekâr’ Hız. Ali’nin iki tarafı keskin, ortası yivli kılıcının adıdır. Kelime, Türkçe’ye ‘Zülfikar’ şeklinde geçmiştir. Hız. Peygamber, Bedir Gazvesi’nde ele geçirilen ganimetleri savaşa katılanlar arasında taksim ederken uzunluğu yedi karış, eni bir karış olduğu belirtilen boğumlu bir kılıcı kendine ayırmıştı. Kabzasının ucu gümüşten, bağında bir halkası, ortasında da gümüşten bir süs topuzcuğu bulunan Zülfikar’ın, Merzûk es-Sakıl adlı bir kılıç ustası tarafından yapıldığı rivayet edilir... Resûlullah, Zülfikar’ı Hız. Ali’ye verinceye kadar kendisi kullanmıştır. Resûl-i Ekrem’in Zülfikar’ı Hız. Ali’ye ne zaman hediye ettiği kesin olarak bilinmemekte, genellikle Uhud Gazvesi’nde verdiği kabul edilmekte ve bu sırada, “Lâ fetâ illâ Ali, lâ seyfe illâ Zülfikar” (Ali’den başka yiğit, Zülfikar’dan başka kılıç yoktur.) diye nidâ edildiği ileri sürülmektedir” (Öz, 2013: 553-554).

Hız. Ali’nin övüldüğü birçok Alevî-Bektâşî şiirinde Zülfikar ön plandadır. “Hadis olarak rivayet edilen ve Hız. Ali’nin kahramanlığını anlatan; “Lâ fetâ illa Ali lâ seyfe illâ Zülfikar” metni, tekkelerde zevkle okunan Zülfikarnâme’lere redif, Yeniçeri Ocağı’nın sancağına “sembol” olmuştur” (Eğri, 2006: 199). Özellikle Alevî- Bektâşî edebiyatında bol örnekleri bulunan Zülfikarnâme’ler “Hız. Ali’nin kılıcı Zülfikar’ı övmek için yazılan şiirlere verilen addır” (Artun, 2014: 498). Şah İsmail Hatâî’nin düvaznâmesi’nde de Hız. Muhammed’in, Hız. Ali için söylediği bu hadisin ilk kısmı olan “Lâ fetâ illa Ali” ibaresi her beytin sonunda tekrarlanarak şiire nakarat olmuştur. Kanaatimizce bu ifade ile hadisin devamı olan “lâ seyfe illâ Zülfikar” ibaresi de telmih edilmektedir. Hadis metninin tamamının uzun olması, şairin aynı satırda farklı kelimeler kullanmasını sınırladığından böyle bir tercihte bulunulmuş olabilir.

Kahramanlar sembolleriyile zihinlerde yer alır. Bu sembol genellikle kahramanın atı ve silahıdır. Kahramanın erginlenme sürecinde öne çıkan bu semboller zaman içinde onunla özdeşleşir.

“Zülfikar, imge ve simgesiyle bir yiğit anlatımı olduğu gibi Bektaşî geleneğindeki tahta kılıç formu gibi kültürel üretimler üzerinden de simgesel bir anlam taşımıştır. Her anlatımıyla bu simge bir adalet kılıcıdır ve onun kendisine ve simgesine talip olan kişi de adaleti gerçekleştirmeyi görev bilen bir yiğit olmalıdır. Kılıç, yiğide (yani şahsa) güç verir ve güç alametidir; ateşli silah veya ok gibi atılan silahlar ise savaşta stratejik güç kaynağıdır. Böylece savaş stratejisi olarak atılan silahlar öne çıkarken yiğitlik kılıç üzerinden inşa edilir” (Sevinç, 2013: 635). “Kılıç motifinin Anadolu’da yaygın olarak mezar taşlarına kabartılmasının dinî kodlarından biri, Hz. Muhammed’in Hz. Ali’ye hediye ettiği *Zülfikar* isimli kılıçtır; motifler, bu kılıcın simgesi ve onun taşıdığı mertlik, yiğitlik, cesurluk gibi özelliklerin temsilidir. “Özellikle Alevî inancına sahip kişilerin mezarlarında görülen kılıç motifi, Hz. Ali’ye olan bağlılıkla ilişkilendirilmelidir” (Arslan ve Uysal, 2010: 43). Bu bağlamda Hz. Ali’nin *Zülfikar*’ı, süsleme sanatları vb. üretilen giysi, takı, hat, resim tablolarında, dövmelerde bir aidiyet ve sevgi sembolü olarak kullanılmaktadır.

Alevî inancında saza kutsallık atfedilir. Âşık tarzı şiir yazan şairlerin de temel enstrümanı olan saza, İslam öncesi inançlar döneminden günümüze kadar birçok işlev yüklenmiştir. Sazın “bu işlevler yanında ‘âşıklık simgesi’, ‘velilik simgesi’ ve ‘uluk simgesi’ kabul edilmesi de ‘âşığın dert ortağı’ olan sazın kutlu sayılmasını sağlamıştır (Durbilmez,2010:148). Alevî- Bektaşî inancında da “Sazın kolu Allah’ı (elif) ve Hz. Ali’nin kılıcı *Zülfikar*’ı, gövdesi Hz. Ali’nin bedenini, on iki telli saz / çöğür de on iki imamı simgeler” (Hendrich 2005: 294).

Hz. Ali ve kahramanlıkları çerçevesinde, Türk dünyasında te’lif edilen manzum- mensur sözlü ve yazılı metinlerle ‘Hz. Ali edebiyatı’ oluşmuştur. Hz. Ali, İslamiyetin kabulü sonrasındaki kültür hayatımızın en önemli sembol ve rol model şahsiyet olarak öne çıkmış, ona duyulan sevgi ve saygı kutsallaşarak halk inancında ‘Hz. Ali kültü’ oluşturmuştur.

“*Hayber Kalesi*’nin fethi sırasında İslam ordusu çaresiz kalır. Hz. Peygamber her gün bir pehlivana sancağı verir, kale üzerine gönderir. Fakat kaleyi bir türlü fethedemezler. Hz. Peygamber çok üzülür. Bu sırada Cebrail gelir ve Hak Teâlâ’nın selamını getirir. Sancağın Hz. Ali’ye verilmesi ve kale üzerine gönderilmesi gerektiğini söyler. Bunun üzerine Hz. Peygamber, İslam sancağını Hz. Ali’ye verir. O, *Düldül*’e biner, *Zülfikar*’ı kuşanır ve *Hayber Kalesi*’nin üzerine yalnız başına yürür. Kırk arşın genişliğindeki hendeği atlar. Nara atınca dünya deprem olmuş gibi sallanır. Önüne çıkan düşman pehlivanlarını *Zülfikar* ile ikiye böler. Bütün düşmanlar şaşırır. Daha sonra otuz üç bin batman demirden yapılmış kale kapısını tutar, kapıyı koparır ve kırk adım uzağa fırlatır. Kırk kişinin toplanarak attığı bir taş, *Zülfikar* ile havada ikiye böler” (Demir: 2011: 91).

Hız. Ali'nin kahramanlıkları, halk muhayyilesinde oluşan cenknâmelerle edebî ve estetik bir şekilde bürünmüştür. "Dini kahramanlık destanları içinde değerlendirilmesi gereken Hız. Ali cenknâmeleri dini bir grubun destanı, Hız. Ali de dini bir grubun lideri olmaktan çok Anadolu Türk insanının cengâverlik eğilimlerini ön plana çıkaran onlara mesaj veren ideal insan tipinin örneğini teşkil eder bir destan kahramanıdır. Cenknâmeler ise doğal insan anlayışı ile davranış şekillerini Türk destan geleneğine bağlı olarak anlatan dinî-kahramanlık konulu Türk destanıdır" (Çetin, 1997: 31).

Cenknâmelerde Hız. Ali'nin kahramanlıkları, bineği Düldül ve kılıcı Zülfikar ile birlikte tasvir edilir: "İmam, Zülfikar'ı yalın idüp yiğirmi dört kerre yüz bin kâfire nice girdiyse, heman aç kurt bir sürü koyuna nice girdi ise, öyle girüp kâfirlerin başını hazan yaprağı gibi dökerdi... Allah tarafından emirle fethe giden Hız. Ali, yine Allah'ın takdiriyle Zülfikar'ı kesmeyince savaşa son verir; Bu kerre İmam-ı 'Ali, Zülfikar'ı çaldı, kesmedi. Heman silüp kımna kodi. Zira Hakk Te'âlâ'dan nida gelmiştir. Ana binanen aman vermeyüp kırardı. Bu kere kılıç kesmedi. Bildi kim, Allah'ın emri yerine geldi. Kâfirler gelüp İmam-ı 'Ali'nin elin öpdi. Ayağına düşdiler. İman getirüp Müsliman oldılar. Allah'ı bir bülüp, Muhammed'i hak peygamber bildiler. İmam-ı 'Ali vay ki kakıdı, yıldırım gibi şakıdı... Zülfikar'ı çevirdi ve bir tekbir ve peygambere salâvat getirüp bir na're urdı kim, cihan ol na'renin heybetinden ditredi ve Zülfikar'ı, şöyle çaldı ki Zümür atıyla dört pare oldu. Hız. Ali, Ejderha Cengi'nde olduğu gibi Allah'ın emriyle vahiylerle cenge gider; Ben ana dünyada iki nesne virdim ki hiçbir peygambere virmedim. Biri bu ki 'Ali Arslanım'dır. Ana virdim, biri dahi budır ki Zülfikar'ı kılıç virdim ana ki hiç kimsede yokdur. İmdi ol Zülfikar'ı Arslanım 'Ali eline virsün, varup Arslanım 'Ali ol vilayetini ejderhadan halas eylesün" (Atalan, 2012: 222).

Bektaşî şiirinde çok sık karşılaşılan ve "Ali'den başka yiğit yoktur" anlamına gelen "lâ fetâ illâ Ali", ifadesinin redif olarak kullanıldığı bir elifnâmede, Kul Himmet, elifi Allah'ı, be'yi Hız. Muhammed'i se'yi Hız. Ali'yi ve cim'i de Hacı Bektaş Veli'yi karşılayacak şekilde kullanılmaktadır. Bu kullanımda, büyüklük sıralamasına uygun olarak Allah, Hız. Muhammed ve Hız. Ali'nin birinci, ikinci ve dördüncü harfle karşılandığı görülmektedir. Beşinci sıranın on iki imam da atlanarak- Hacı Bektaş Veli'ye verilmesi, bu kişinin söz konusu zümre üzerindeki tesirini gösteren güzel bir örnektir.

Zikrederim elifullah lâ fetâ illâ Ali

Bâ Muhammed Resûlullah lâ fetâ illâ Ali

Te kamberdir, Se Ali'dir cim Hacı Bektaş Veli'dir

Ha Hak cümleden uludur lâ fetâ illâ Ali" (Türkmen: 1999: 341).

Bu tespit ve değerlendirmelerden yola çıkarak Şah İsmail Hatâî'nin bir şiirine şekil ve türü açısından dikkat çekeceğiz. Elifnâme şeklindeki düvazdeh şiir,

Alevi-Bektâşi antolojilerinde yayınlanmakla birlikte gerek farklı nüshalar, gerekse okuma ya da yazma yanlışları sebebiyle mevcut metinlerden bazı kelimeler yönüyle farklılıkları bulunmaktadır. Kullandığımız metin Yapı Kredi Sermet Çifter Kütüphanesi'nde bulunan Risale-i Tasavvuf (50a-51a) adlı müellifi belli olmayan yazma eserden transkribe edilmiştir.

4. Hatâî'nin Elifnâme şeklindeki Dövazdehi

Elif anı bilmişem men *lâ fetâ illâ Ali*

Ye yalan söylememişem lâ fetâ illâ Ali

Be bekâ mülkinde hâkim Mustafâ Murtazâ

Lam elif lâ dimemişem lâ fetâ illâ Ali

Te temennâ ile her dem sırrın izhâr eyleyüp

He helâk levhinde gördüm lâ fetâ illâ Ali

Se siyâbum od u su toprak u yildendür benim

Vav vücûdum şehridür hem lâ fetâ illâ Ali

Cim celâliyle cemâlün isteyüp kıldum talep

Nun niyâdât buldı canum lâ fetâ illâ Ali

Ha hayâl eyler zebanum âlini yâd itmege

Mim Muhammed Mustafâ'dur lâ fetâ illâ Ali

Hı haber virdi Hasan Hulk-ı Irzâ etbâna

Lam letâfet mülki içre lâ fetâ illâ Ali

Dal dilümde Şah Hüseyin-i Kerbelâ'nun medhi var

Kef kerem-kânı Ali'den lâ fetâ illâ Ali

Zel zelil it nefsinî Zeyne'l-abâ'nun ışkına

Kaf karîbdür Hak yolunda lâ fetâ illâ Ali

Ra riyâ kıldı Havâricler Muhammed Bâkır'a
Fe Fırat akup didi kim lâ fetâ illâ Ali

Ze ziyâde kıldı beni Ca'fer'ün muhabbeti
Gayın gayrı dimezem men lâ fetâ illâ Ali

Sin ser-hoş eyledi ol Mûsâ-i Kâzım meni
Ayn aynumda ayândur lâ fetâ illâ Ali

Şın Şâh-ı Horasan ol Ali Mûsâ Rızâ
Zı zuhûr oldu cihânda lâ fetâ illâ Ali

Sad safâ ehli cihanda ol Muhammed Tâkî'dür
Tı tarîkin gösterir hem lâ fetâ illâ Ali

Dad zamîrüm mülkine server Nâkî'dür bilmişem
Askerî'nün zikridür hem lâ fetâ illâ Ali

Ol Muhammed Mehdî sahib-zaman-ı sırr-ı Resûl
Tebîh-i zikri dilimde lâ fetâ illâ Ali

Ey Hatâyî ger hayatı câvidân bulasun yola
Gönlümde mihmân olupdur lâ fetâ illâ Ali

Şah İsmail Hatâî'nin bu şiiri aruzun "fâilâün/fâilâtün/fâilâtün/fâilün" vezniyle yazılmış olup kafiye sorunu olmakla beraber kaside formunda 17 beyitten oluşmaktadır. Şiirin mısra başları Arap harflerinden oluşmakta olup ilk mısra 'elif' harfiyle başlamış ikinci mısra 'ye' harfi ile devam etmiştir. Daha sonraki mısralar ise Arap alfabesine göre 'be-lamelif' şeklinde dizilerek baştan sona, sondan başa bu formda sıralanmıştır. Bu özellikleriyle şiir 'ters düz elifnâme' şeklindedir.

Bu şiire muhteva açısından bakıldığında şiirde 'On iki imam'ın konu edildiği görülmektedir. Alevî Bektâşi edebiyatında yaygın olarak örnekleri görülen Hz. Ali soyundan gelen 'On iki imam' için söylenen şiirlere, 'dûvaz imam', 'dûvazde imam' ya da 'dûvazdeh' denilmektedir.

“Düvâzlar-düvâzimamlar; koşma, semai, gazel, murabba, müseddes, muhammes, terkibi bend, terci-i bend ve kaside nazım şekilleriyle yazılmıştır. Bu nazım şekilleri içinde en çok koşma tercih edilmiştir. Bunun sebebi, Alevî-Bektâşî şiir geleneğinin halk şiirine daha yakın olması ve ozanlık geleneğinden kaynaklanmaktadır” (İyiyol, 2013: 233).

Alevî-Bektâşî edebiyatında yaygın olarak yazılan ve bu inancın başta cemler olmak üzere birçok ritüelinde okunan düvâzların “Nesimî ve Sâdık Abdâl tarafından Şâh Hatayî’den daha önce yazıldığı tespit edilmiştir. Nesimî’nin Divân’ındaki düvâzların XIV. yüzyıl sonları ile XV. yüzyılın başlarına tekabül ettiği görülmektedir. Nesimî, Divân’ında düvâz geleneğini uygun olarak On iki imam’ı sırasıyla zikretmektedir. Tür olarak düvâz imamların en belirgin özelliği olan On iki imam’ın sırasıyla zikredilmesi geleneğin başlangıcından itibaren bir form olduğu görülmektedir.” (İyiyol, 2013: 232-233).

Günümüzde edebi metinlerin dışında bir çok Alevî-Bektâşî gülbanklarında da anılan On iki imam, ayrıca cemevlerinin duvarlarında kutsal bir görsel figür olarak da dikkat çekmektedir.

5. Sonuç

Örnekleri ve bu alanda çalışanların görüşlerini değerlendirdiğimizde öne çıkan görüş elifnâmenin türden çok şekil olarak kabul edilmesidir. Türler yaygın olarak muhtevaya bağlı olarak adlandırılmaktadır. Sadece elifnâme şeklinde yazılan sabit temalar bulunmamakta, eldeki elifnâmeler muhteva açısından çeşitlilik göstermektedir. Bu sebeple elifnâmeler tür olarak kabul edilmemelidir.

Elifnâmeyi şekil olarak belirledikten sonra bu tarzda yazılan bir şiirin muhtevasına uygun olarak adlandırmalar yapılabilecektir. Bu tarz, şekli elifnâme olan şiirleri muhtevasına uygun olarak, elifnâme şeklinde yaşnâme, elifnâme şeklinde şairnâme, elifnâme şeklinde Zülfikarnâme vb. adlandırmak mümkündür.

Alevî/Bektaşî edebiyatında Hz. Ali merkezinde te’lif edilmiş metinlerde Hz. Ali, genellikle atı Düldül ve kılıcı Zülfikar ile birlikte anılmıştır. Şah İsmail Hatâî’nin bu şiirinde de görüldüğü gibi şairler, Hz. Muhammed’in Hz. Ali için söylediği “*Lâ fetâ illa Ali lâ seyfe illâ Zülfikar*” ibaresini mısralarında bazen aynen kullanmış bazen de hadisin bir bölümüne yer vererek hadisi telmih etmişlerdir.

Bütün bu örnekler şiirimizin zengin çeşitliliğini ve şairlerimizin hünerlerini gösteren metinlerdir. Benzer metinlerin tespit edilmesi, tanıtılıp tartışılmasıyla öne çıkan öneriler bu zamana kadar olduğu gibi sonraki dönemlerde de şiirimizin şekil ve muhtevası hakkında yapılacak sınıflandırmalar ve adlandırmalar için katkı sağlayacaktır.

Kaynakça

- AKKUŞ, Y. (2010). Benderli Cesari'nin Divanı ve Divançesi (İnceleme-Tenkitli Metin) (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, İstanbul.
- ARAT, R.R. (1991). Eski Türk Şiiri, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara.
- ARTUN, E. (2014). Ansiklopedik Halkbilimi/Halk Edebiyatı Sözlüğü, Terimler-Motifler Kavramlar, Karahan Kitabevi, Adana.
- ARSLAN, M. Ve UYSAL, N. (2010). Adıyaman Besni İlçesi İncearaplar Köyü'ndeki Mezar Taşları, *Atatürk Üniversitesi Güzel Sanatlar Enstitüsü Dergisi*, 25, 15-49.
- ATALAN, M. (2012). Cenknâmelerde Hz. Ali'nin Yeri, e-Makâlât Mezhep Araştırmaları Dergisi, 2, 7-29.
- ÇELEBİOĞLU, A. (1998). Eski Türk Edebiyatı Araştırmaları, MEB Yayınları, Ankara.
- ÇETİN, İ. (1992). Elifnâmeler ve Sefil Ali'nin Bir Elifnâmesi, *Milli Folklor*, 16, 39-43.
- ÇETİN, İ. (1997). Türk Edebiyatında Hz. Ali Cenknâmeleri, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1997.
- DEMİR, N. (2011). Türk Düşünce Dünyasında Hz. Ali, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 60, 85-104.
- DİLÇİN, C. (2009). Örneklerle Türk Şiir Bilgisi, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara.
- DURBİLMEZ, B. (2010). Aşıklık Geleneklerinde Saz, *Milli Folklor Dergisi*, 85, 148-158.
- EĞRİ, O. (2007). İslam Ahlakı ve Sevgi, 2006 Yılı Kutlu Doğum Sempozyumu Tebliğ ve Müzakereleri, 1. Baskı, İSAM Yayınları, Ankara.
- GÜFTA, H. (2002). Divan Şiirinde İlim ve İrfan Timsâli Hz. Ali, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 24, 69-111.
- GÜLTEKİN, İ. (2012). Kasidelerde Hz. Ali ve Hz. Ali'ye Dair Unsurların Kullanımına Yönelik Tespit ve Değerlendirmeler, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 62, 17-45.
- GÜVENÇ, A. Ö. (2013). Latin Alfabesine Göre Ortaya Konan Elifnâmeler Üzerine, *Turkish Studies*, 8/13, 1003-1016.
- GÜZEL, A. (2006). Dinî-Tasavvufî Türk Edebiyatı, Akçağ Yayınları, III. Baskı, Ankara 2006.
- HENDRICH, B. (2005). Alevilikte Sazın Belleksel ve İletişimsel Boyutları, Türkiye Kültürleri, (der. Gönül Putlar- Tahire Erman), Tetragon Yayınları, İstanbul.
- İYİYOL, F. (2013). Alevî Bektâşî Geleneğinde Dûvâzlar-Dûvâzınamalar, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, Cilt: 6 Sayı: 27, Ordu.
- KAÇAR, B. (1997). Türk Edebiyatında Elif-Nâmeler, V. Milletlerarası Türk Halk Kültürü Kongresi Seksiyon Bildirileri I, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 307-316.
- KAPLAN, D. (2007). Erkânâme I, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara.
- KAYA, D. (2009). Halk Şiirinde Biçim ve Tür, <http://turkoloji.cu.edu.tr/>, Adana, 1-17.

- KÖPÜR, Â. (2011). Eski Edebiyat ve Kültürümüzde Birbirini Çağrıştıran bazı Kelimeler, *Celal Bayar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 92, 341-373.
- MEMMEDOVA, E. (2010). Türk Tasavvuf Şiirinde Elifnâme-Yaşnâmenin Senkretik Bir Örneği Üzerine, 21. Yüzyılda Uluslar arası Türk Dünyası Sempozyumu Bildiriler Kitabı, Lefke, 231-243.
- ÖZ, M. (2013). TDV İslam Ansiklopedisi Zülfikar Maddesi, Diyanet Vakfı Yayınları, C.44, 553-554.
- ÖZTOPRAK, N. (2006). Bursalı Feyzi Efendi'nin Elifnâmeleri, İstanbul Üniversitesi *Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*, c. XXXV, 135-167.
- ÖZTOPRAK, N. (2007). Elifnâmelerin Tertip Hususiyetleri ve Metin Tesisindeki Yeri, *Uluslararası Türklük Bilgisi Sempozyumu Bildiriler-2*, 817-830.
- ÖZTÜRK, N. (2012). "Elifnâme ve Nidâi'nin Elifnâmesi", *Türkoloji Sempozyumu Bildirileri*, Adana, 173-185.
- Risale-i Tasavvuf (19.Yüzyıl) Yazma Eser, Yapı Kredi Sermet Çifter Kütüphanesi, Yazma Eserler, İstanbul, Y-24.
- SEVİNÇ B. (2013). Yiğit ve Silahlı Adam Diyalektiğinde Kılıç İmgesi, *Turkish Studies*, 8/6, 619-639.
- TAVUKÇU, O.K. (2008). Akrostiş (Muvaşşah), Kültür Tarihimizde Gizli Diller Şifreler, Emine Gürsoy Naskali, Erdal Şahin, Picus Yayıncılık, İstanbul.
- TÖKEL, D.A. (2010). Deneysel Edebiyat Yönüyle Divan Şiiri, Hece Yayınları, Ankara, 2010.
- TÖKEL, D.A. (2003). Divan Şiirinde Harf Simgeciliği, Hece Yayınları, Ankara.
- TÜRKMEN, F. (1999). Yazılı Kaynaklardaki (Cönklerdeki) Bektaşî Şairlerin Şiirlerinde Görülen Yeni Şekiller, I. Türk Kültürü ve Hacı Bektaşî Veli Sempozyumu Bildirileri, Ankara, 339-356.
- YEKBAŞ, H. (2012). Divan Şairinin Sessiz ve Gizli Anlatımı: Muvaşşah, *Turkish Studies Dergisi*, 7/3, 2649-2700.

KALKANDELEN HARABATİ BABA – SERSEM ALİ BABA BEKTAŞI KÜLLİYESİ

Sevil BÜLBÜL*

Öz

Balkanlarda İslamiyet'in yayılmasında Bektaşiliğin önemli payı vardır. Geçmişte bu tarikata ait çok sayıda yapılar inşa edilmiştir. Dolayısıyla, Balkanlarda Bektaşilik tarikatına ait çok sayıda külliye, tekke ve zaviye yapıları vardır. Bunlardan biri bu çalışmamızın konusu olan Kalkandelen Şehri'ndeki Harabati Baba – Sersem Ali Baba Bektaşi Külliyesi'dir. Külliye geçmişte sahip olduğu kültür ve sosyal özelliği ile Balkanlar'da Türk-İslam Sanatı'nın yeşermesi ve bu sanatın sürdürülebilirliği yönüyle de önemlidir. Külliye yapıları gerek kuruluş amacı gerekse sahip olduğu farklı süsleme türleri açısından Türk Sanatı Tarihi içerisinde önemli bir yere sahiptir. Sahip olduğu bölgesel özelliklerle de özellikle külliye yapılarındaki süslemeler açısından dikkate değer alınması gereken yapılardan biridir. Bu külliye içerisindeki süslemelerin 18. yüzyıl Türk Sanatı'nın Balkanlardaki gelişim çizgisini yansıttığı görülür. Bu çalışmanın amacı, külliye içerisindeki yapıları, mimari ve süsleme açısından tanıtmak, süslemeler arasında bazı ilginç örnekleri göstermek ve bu yapıların bugünkü durumunu aktarmaktır. Bunun yanı sıra amacımız ülkemizin sınırları dışında kalan bu mimari değerimizin önemine dikkat çekmektir.

Anahtar kelimeler: Makedonya, Kalkandelen, Bektaşi, Harabati Baba, Sersem Ali Baba

THE COMPLEX OF HARABATI BABA – SERSEM ALI BABA IN TETOVO

Abstract

In spreading Islam in the Balkans Bektashism has an important role. A lot of buildings of this sect were built in the past. There are a large number of big and small lodges belonging to Bektashi sect which has an important role in spreading Islam in the Balkans. One of them is Harabati Baba–Sersem Ali Baba Bektashi Complex in Kalkandelen city, which is the subject of our study. Cultural and social features of this complex in the past have been important for the growth and sustainability of Turkish and Islamic Art in the Balkans. This big lodge has a great role in the history of Turkish art both for its purpose to be built and its different decoration styles. With the regional properties they have, the decoration of the structure of lodges reflects the development line of Turkish art in the Balkans in the eighteenth century. The aim of this study is to introduce the structures in the lodge in the terms of both decoration and architecture, to point out some interesting examples from the decorations and to describe

* Yrd. Doç. Dr., Gazi Üniversitesi, Turizm Fakültesi, Seyahat İşletmeciliği ve Turizm Rehberliği Bölümü, Ankara/Türkiye, sevilbulbul@gazi.edu.tr
DOI: 10.12973/hbvd.76.180

the conditions of the structures today. On the other hand, our aim is to attract attention for the importance of this architectural value which is out of the borders of our country.

Keywords: Macedonia, Tetovo, Bektashi, Harabati Baba, Sersem Ali Baba

1. Anadolu Türklerinin Balkanlara Yerleşmesi

Balkanlar'a Anadolu Türklerinin yerleşmesi ve çeşitli dini hareketler Sarı Saltuk ve Türkmenleri ile başlatılır (Birge,1991: 57-58). Bu konuda yazılı kaynaklarda farklı yorumlara rastlanır. Bazı kaynaklarda Anadolu'nun ve Anadolu'ya ait uzantıların yani Balkanların Türk vatanı haline gelmesinde Türkistan'dan gelen Ahmet Yesevi dervişlerinin önemli bir payı olmuştur (Bakırcı-Türkan,2013:147). Bunların arasında Ahmet Yesevi'nin müritleri olan, Horasan'dan gelen ve Horasani olarak adlandırılan Hacı Bektaş ve İlyas Baba gibi dervişlerin de önemi büyüktür. Bu dervişler gittikleri yerlere Yesevilik kültürünü de beraberlerinde getirmişlerdir (Bakırcı-Türkan,2013:148). Halil İnalçık'a göre Balkanlara İslamiyet'i getiren ilk Türkler Selçuklu Dönem'inde ortaya çıkar (İnalçık, 1995: 10). Daha doğrusu, Karaman Türkmenlerinin Konya'ya karşı 1261'deki saldırıları karşısında yenilen Selçuklu Sultanı II. İzzettin Keykavus yandaşları ile birlikte uç Türkmenlerinin yanına sığınır ve sonunda Bizans'a kaçmak zorunda kalır. Keykavus'un batıya doğru kaçıışı Balkanlar'da İslamlaşma hareketi ile yakından ilgilidir. Bu yönde Bektaşiler ve Sarı Saltuk önemli rol oynamıştır (Kiel, 1980: 26; Hamzaoğlu, 2000: 466; İbrahimgil, 2000: 87). Balkan Türklerinin büyük destanı Saltıkname'de Baba Saltuk aynı zamanda Balkanlar'da İslamiyet'i yaymak için savaşan bir alperen gazi olarak gösterilmektedir (Rumî,haz. Akalın, 1988: 41). Sarı Saltuk, bazılarına göre İzzettin Keykavus ile batıya göçen bir dervıştır. Sarı Saltuk Türkmenlerinin Baba Dağı'na yerleştikleri, ilk önemli merkezlerini Dobruca'da kurduklarını tarihi kaynaklar belirtir. Sarı Saltuk Türkmenleri dışında Karesi Beyliği kurulduktan sonra belirli aralıklarla Balkanlara doğru akınlar devam eder (İnalçık, 1995: 10). Bu akınlar neticesinde XIV. yüzyıl sonlarında Osmanlılar bu bölgeleri ele geçirdiklerinde Türkleşme daha kolay gerçekleşmiştir. Nitekim bu duruma bazı araştırmacılar Bektaşilerin önemine dikkati çekiyor. Balkanlarda Türk-İslam adına bir gönül fethi gerçekleştirenlerin başında özellikle Bektaşilerin önemli rol oynadığını, günümüzde dahi yol kavşaklarında yüzlerce Bektaşî tekkesinin varlığını koruması ile açıklamak mümkündür (İbrahim, 1994: 293). Bu yönde birçok örnek verilebilir. Örneğin, Makedonya'daki Bektaşî tekkelerin listesi şöyledir; Ali Baba Tekkesi: Debar (Debre), Hace Baba Tekkesi: Titov Veles (Köprülü), Hamza Baba Tekkesi: Štip (İştîp), Hıdır Baba Tekkesi: Kiçevo (Kırçova), Hüseyin Baba Tekkesi: Bitola (Manastır), Kanatlar'da bir Bektaşî Tekkesi: Kanatlar, Karaca Ahmet Tekkesi: Skopje (Üsküp) / Kumanovo, Kırçova'da bir Bektaşî Tekkesi: Kiçevo (Kırçova), Mustafa Baba Tekkesi: Skopje (Üsküp), Sersem

Ali Baba (Harabati) Tekkesi: Tetovo (Kalkandelen), Süleyman Baba Tekkesi: Skopje (Üsküp), İsmail Baba Tekkesi: Ustrumca (Gülçiçek,2000:212-217).

2. Harabati Baba – Sersem Ali Baba Bektaşî Külliye’sinin Tarihçesi ile İlgili Görüşler

Makedonya’da Kalkandelen şehrinin batısında, Şar Dağları’nın eteklerinde bulunan Harabati Baba–Sersem Ali Baba Bektaşî Külliyesi, Rumeli’de Bektaşîliğin en önemli merkezlerinden biridir. Bu külliyenin inşa tarihini gösterecek bir evrak günümüze kadar bulunamamıştır. Bu nedenle yapının kesin inşaat tarihi bilinmemektedir. Bu konuda birçok araştırmacının farklı görüşleri vardır. Bu görüşlerden birine göre, tekke ilk olarak XVI. yüzyılda, Kanuni’nin ilk eşi Mah-i Devran Sultan’ın kardeşi Sersem Ali Baba tarafından kurulmuştur (İbrahimgil, 1995: 2; Turan-İbrahimgil, 2004: 382). Sersem Ali Baba, tarihte kayıtlı ismi Server Paşa olarak, Mir-i Miran rütbesinde bulunmuştur (Kalafat, 1998: 82). Sersem Ali Baba’nın Kalkandelen’e gelmesiyle ilgili bir efsane de vardır. Bir Bektaşî olduktan sonra, yaklaşan Kalender Çelebi isyanından haberdar olması nedeniyle padişahattan görevinden azlini istemiştir. Hacı Bektaş Dergâhına yerleşmek istemesi üzerine padişah kendisine: “Sen sersem mi oldun? Vezirlik bırakılır da orada Dervişlik mi yapılır” demiştir (Kalafat, 1998: 83). Görevini terk ettikten sonra lakabıyla anılmaya başlayan Sersem Ali Baba önce Dimetoka Bektaşî Asitanesinde şeyh olmuştur (Ayverdi, 2000: 78-79; İbrahimgil, 1995: 2). Daha sonra Kanuni’nin ikinci eşi Hürrem Sultan’ın önerisi üzerine önce Yenice’ye sonra ise Kalkandelen’e sürgün edilir (Koca, 2002: 139). Aynı kaynakta, tekkenin kuruluş tarihi Hicri 933/Miladi 1526 yılı, hizmet edenlerin isimleri ise Koyun Baba, Kızılca Baba, Yarar (Yaren) Baba, Ballı ve Harabati Sultan olarak gösterilmiştir. Kalender Çelebi İsyânı’nın bastırılmasından sonra, Sersem Ali Baba Hacı Bektaş Pirevi’ne döner. Kalkandelen tekkesinde bir süre sonra Harabati Baba hizmete devam eder. Bir diğer kaynakta tekkenin Harabati Baba tarafından 18.yüzyıl’da kurulduğu belirtilmiştir (Tomovski ve Palikruşeva, 1965: 8). Günümüze kadar korunmuş yapıların mimari özelliklerine bakıldığında bunların eski dergâhın yerine 18.yüzyıl’da yeniden inşa edildiği anlaşılmaktadır. Ayverdi ve Aruçi, bu külliyenin Kalkandelen’in önemli şahsiyetlerinden biri olan Recep Paşa tarafından onarıldığını belirtmişlerdir (Ayverdi, 2000: 79; Aruçi, 1997: 69). 1823 yılına kadar Kalkandelen Valiliği yapan Recep Paşa ikinci evliliğinden olan oğlu Abdurrahman Paşa (Osmanlı Yönetiminde Makedonya: 171) ile birlikte tekkenin birçok kısımlarını ilave ettirdiğini arşiv kayıtları doğrulamaktadır.

Harabati Baba Bektaşî Külliyesi’nde ibadetlerin sürekliliği 1912 yılına kadar devam etmiştir. 1945 yılında terk edilen tekke bir dönem turistik tesis olarak kullanılmıştır. 1953 yılından 1994 yılına kadar Makedonya Kültür Bakanlığı Eski Eserleri Koruma Kurumu kapsamında bir kültür eseri olarak bu yıl sonrasında yeniden Bekta-

şilere verilmiştir. Makedonya'nın Yugoslavya'dan ayrılması döneminde epeyce hasar gören külliye daha sonra Türkiye Cumhuriyeti tarafından onarılmıştır.

3. Külliye İçindeki Yapıların Tanıtımı

Harabati Baba Külliyesi 26.700 m²'lik bir alana kurulmuş olan ve çevresi 3 metre yüksekliğinde moloz taşlardan örülmüş, dört tarafında birer kapısı olan, mazgallı duvarlarla çevrili büyük bir Bektaşî dergâhıdır (Çibik, 2014: 66). Bu külliye birçok *dini* ve *sivil* yapıdan oluşmuştur (Çizim No 11). Yapılar, arazide belirli bir düzen takip etmeden yerleştirilmiştir. *Dini yapılar* arasında Sersem Ali Baba türbesi ve birçok dervişin kabri, mescit ve köşk hane yapıları bulunmaktadır. *Sivil yapılar* arasında ise Fatma'nın evi, şadırvan, misafirhane, aşevi, ahır, çeşme ve kapılar yer almaktadır.

Külliyenin merkez kapısı kuzey tarafında yer alır. Bunun dışında, güney, doğu ve batıda olmak üzere daha üç girişi vardır. “*Tekke Kapısı*” olarak da adlandırılan tekkenin kuzey kapısı ilk haliyle günümüze kadar korunabilmiştir. Yuvarlak kemerli bir girişi olan kapı düzgün kesme taştan yapılmıştır. Her iki köşesinde birer paye ile dışa taşkın olan kapı, kiremit kaplı kırma çatı ile örtülüdür. Ahşap kapı kanatları geçme tekniği ile elde edilmiştir ve süslemesizdir.

Külliyenin güneybatı köşesine yakın bir yerde açılan ikinci kapısı diğer adıyla “*Harman Kapısı*” dikdörtgen planlı ve ahşap teraslı bir düzen gösterir. Günümüzde tamamı onarılan girişin üstü kiremit kaplı ve kırma çatılıdır. Bir yazılı kaynakta, bu kapının geçmişte tarlalara gidip gelişler için kullanıldığı ve arazilerden gelen yüklü arabaların geçişini sağlamak için yüksek ve geniş yapıldığı belirtilir (İbrahimi, 1985: 57). Doğu duvarın üzerinde yer alan üçüncü giriş veya “*Bahçe Kapısı*” kabayonu taşlardan yapılmış ve kuzey kapısında olduğu gibi köşelerinde dışa taşkındır. Günümüzdeki onarılmış hali kiremit kaplı kırma çatılıdır. Külliyeinin dördüncü girişi “*Küçük Kapı*” olarak adlandırılır ve batı duvarının üzerinde yer alır.

Sersem Ali Baba'nın Türbesi, (Resim 1, Çizim 2) külliyeinin kuzey tarafında bulunmaktadır. Türbe on iki köşeli bir gövde üzerine on iki dilimli bir kubbe ile örtülüdür. Türbenin inşa tarihi hakkında kesin bir bilgi yoktur. Bazı kaynaklarda, bu yapının 18.yüzyılın ikinci yarısında yapılmış olabileceği belirtilmektedir (İbrahimgil, 2000: 10; Pavlov, 2008: 116). Türbe, kabayonu taş ile inşa edilmiştir. Yapı, cepheleindeki dikdörtgen biçimli küçük ebatlı pencerelerden az ışık almaktadır. Türbenin içinde doğu-batı doğrultusunda yerleştirilen ve beş metre uzunluğunda mermer bir sanduka bulunmaktadır. Bu sandukanın Sersem Ali Baba'nın anısına buraya konulduğu düşünülmektedir.

Sersem Ali Baba Türbesi'nin doğu tarafında bulunan dikdörtgen planlı kapalı bir mekânda bu külliyeiyi yeniden inşa ettiren *Recep Paşa'nın mermer sandukası*

yerleştirilmiştir. 82 x 62 x 290 cm ebadında olan sanduka kaliteli mermerden yapılmıştır. Şahidesinde “*cennet mekân Recep Paşa'nın kabri-î âli*” leridir. *Allah onun ruhunu şad eylesin. H.1238 (M.1822)* kaydı bulunmaktadır.” Sandukanın yüzeyi barok etkili bitkisel motifli kabartmalar ile süslenmiştir. Bu kapalı mekânda 11 *kabir* (Çizim No 2) daha bulunmaktadır. Bu kabirler Bektaşî büyüklerine aittir. Ahşaptan yapılan sandukalar zeminden 50 cm yüksekliğinde bir taş bloğun üzerine yerleştirilmiştir. Sandukalar süslemesizdir ve sadece tepeliklerden oluşan şahideleri, sikke şeklindedir. Bu kabirler arasında Recep Paşa'nın kızı Fatma'nın da sandukası bulunmaktadır. Kabir şahidesinde “Bakara Sure'sinin” tamamı yazılı ve ölüm tarihi H.1194 (M.1779) olarak tespitlidir.

Mescit (Resim 2) yapısı kuzey kapısının yakınlarında bulunmaktadır. Moloz taşla inşa edilen yapının köşelerinde kabayonu taşla yapılan tamir izleri görülmektedir. Kiremit kaplı kırma çatı ile örtülü olan yapıyı iki yönünde iki sıra kirpi saçak çevrelemektedir. Dikdörtgen planlı mescit, harim ve son cemaat yeri bölümlerinden oluşmaktadır. Harim kısmı altı pencereden ışık almaktadır. Dikdörtgen biçimli pencereler düz lentoludur. Yapının iki girişi vardır. Merkez girişi kuzey tarafında bulunan yapının batı duvarında bir girişi daha vardır. Bu giriş üzerinde yer alan kitabede yapının H. 1200/M. 1785-86 yıllarında Recep Paşa tarafından yaptırıldığı belirtilmiştir. Yapının son cemaat yeri ahşap sütunlarla desteklenen yuvarlak kemerlerden oluşmaktadır. Bu bölüm günümüzde camekânlarla kapatılmıştır.

Harim kısmının tavanı alçı kabartma tekniğinde bitkisel motiflerle süslenmiştir (Resim no 3). Tavan dikdörtgen biçimli bir yüzeyi oluşturur. Bu yüzey, köşelerde birer üçgen köşelik ve ortada bir daireye bölünmüştür. Daire biçimindeki yüzey ise bitkisel kabartmalarla on iki dilime bölünerek, her dilimin merkezinde birer stilize palmet motifi ve bunun etrafını saran kıvrık dallar uygulanmıştır. Tavan göbeği ise stilize çiçek ve asma yapraklarla süslenmiştir. Tavan bordüründe çiçekli vazo motifleri uygulanmıştır. Her vazoda Allah'a aşkı ve sabrı sembolize eden tespihler betimlenmiştir. Mihrap ve ahşap minberin süsleme özellikleri yoktur.

Semahane yapısı mescidin yanında yer almaktaydı. Günümüzde bu yapıdan sadece güney duvarı ayakta. Taştan yapılan bu duvar yüzeyinde iki niş ve bunların arasında kabartma tekniğinde çiçeklerle süslenmiş bir vazo betimlenmiştir. Mescit ile birlikte bu yapı, ibadetlerin gerçekleştiği bir yapı topluluğunu oluşturmaktaydı. Bazı kaynaklarda bu iki yapının küçük bir kapı ile birbiriyle bağlantılı olduğu belirtilmiştir (Cvetanovski, 2000: 16). Mescidin güneydoğu cephesinin bir kısmı yıkılarak tamir edildiği için burada önceden kapının varlığını tahmin etmek zor. Günümüzde bu iki yapıya götüren yol üzerinde küçük ebatlı bir kapı mevcuttur. Kapının sol yanında kabayonu taştan yapılan küçük bir sebil vardır.

Sersem Ali Baba Türbe'sinin batı tarafında *Köşkhane*(*Kışevi*) yapısı bulunmaktadır. Bu yapı aslı görüntüsü ile günümüzde ayakta. Bir büyük ve dört küçük mekândan ibarettir (Çizim No 3). Bektaşilerin sığınıp dini sohbetlerini yaptıkları bu yapı kış aylarında kullanılmak için yaptırılmıştır. Yapıda süsleme yoktur. *Harabati Baba'nın kabri* Köşkhane yapısının güneydoğu tarafında ayrı bir mekân içinde yerleştirilmiştir. Doğu – batı yönünde yerleştirilen sanduka (Resim 4) yerden 30 cm yüksekliğindedir. Kabirde yer alan kitabede “*Allah'ın rahmetine ve mağfiretine kavuşan saadetli şehit Harabati Baba ruhu için El-Fatiha*” yazılıdır ve vefat yılı H.1194/M.1780 olarak verilmiştir (İbrahimi, 1985: 57). Kabrin karşısındaki duvarında iki resim betimlenmiştir (Resim 5). Duvar resimlerinin altında sanatçının adı “*Zerze Haki*” ve yılı H.1228/M. 1813 yazılmıştır. Bu sanatçının adı ilk defa ve sadece bu külliye de görülmektedir. Duvar resimlerinin birinde bir cami tasviri yer almaktadır. Bu tasvirde bazı araştırmacılara göre Bağdat'ın 100 kilometre güneybatısında bulunan Kerbela şehrindeki İmam Hüseyin Cami'sinin tasviri uygulanmıştır (Cvetanovski, 2000: 17). Resmin merkezinde yanlarında iki minaresi bulunan altın kaplama kubbeli bir cami yer almıştır. Caminin önünde şadırvan, etrafında da revaklı yapılar betimlenmiştir. Duvar resminde altın yaldızlı, yeşil ve mor tonlar hâkimdir. Diğer resimde İstanbul'da Sultan Ahmet Camisi ve yakınındaki meydana bulunan Mısır obeliski betimlenmiştir.

Aşevi, mescidin kuzeybatısında bulunmaktadır. Dikdörtgen planlı bu yapı üç bölümden oluşmaktadır. Aşhane, mutfak ve kiler bölümlerine sahip yapı kiremit kaplı kırma çatı ile örtülüdür. Aşhanenin üç tarafı açıktı.12 ahşap sütunla desteklenen bu bölüm yaz aylarında kullanılmak için yapılmıştır. Bu bölüm günümüzde camekânlarla kaplanmıştır. Mutfağın güneydoğu cephesinde 3 adet pencere ve bir kapı bulunmaktadır. Bu kapı ile aşhaneyle bağlantı sağlanıyordu. Kuzeydoğu cephesinde ise 3 adet pencere bulunmaktadır. Bu mekânın çatısı üzerinde ocağın devamı olan ve taştan yapılan bacası yükselmektedir. Kilere, aşhanenin güneybatısında bulunan küçük bir kapıdan girilmektedir. Kilerin güneybatı duvarında bir adet pencere vardır. Bu bölümde aşhanede hazırlanan yemekler korunuyordu. Aşhanenin iç mekânında ahşaptan yapılan duvar ve yer döşemeleri ile duvar yüzeylerindeki ahşap bordürler yakın geçmişte yapılmıştır.

Harabati Baba Sersem Ali Baba Bektaşî Külliye'sinin en gösterişli yapısı, tekenin ortasında yer alan Şadırvan yapısıdır (Resim 6) Bu yapı birbirine ahşap kapı kanatları ile bağlantılı olan iki bölümden oluşmaktadır (Çizim No 4) (Resim 7). 18 ahşap sütunla desteklenen şadırvan kiremit kaplı düz çatı ile örtülüdür. Birinci mekânın ortasında mermerden yapılmış yedi köşeli ve fıskiyeli bir havuz bulunmaktadır. Fıskiye'nin 7 su girişi vardır ve her giriş ikişer stilize yılan figürü ile süslenmiştir. Bu bölüm yaz aylarında sohbet ve dinlenme yeri olarak kullanılmıştır. İkinci mekânda ise ibadetler yapılmaktaydı. Her iki mekân zengin bir ahşap süslemesine sahiptir. Ah-

şap tavanlarda oyma ve Edirnekâri tekniği (Resim 8-9) ile elde edilen bitkisel kompozisyonlar uygulanmıştır. Tavan köşeliklerindeki ağaç işçiliğinde kuş figürlerine de rastlanmaktadır (Resim 10).

Şadırvanın kuzeybatısında Recep Paşa tarafından yaptırılan bir *sebil* bulunmaktadır. Kesme taştan yapılan yapı yuvarlak tonozla örtülmüştür (Resim 11). Yuvarlak kemerli bir açıklıkla şekillenen sebilin yüzey cephesinde merkezde çeşme, bunun üzerinde bir kitabe vardır. Kitabenin her iki yanında ise birer küçük niş bulunmaktadır.

Kitabede şunlar yazılıdır:

"Hamdüllilah bu çeşme sebil-ü ber kemal

Sahib'ül hayrat Recep Paşa'ya gelmeye zeval

Ey gelen içen bu su'dan tarihine kıl nazar

Nüş edüp İmam Hüseyin'in aşkına ab-ı zülâl"

Kitabenin anlamı: *Allah'a şükür, bu akan çeşme mükemmel oldu*

Hayır sahibi Recep Paşa çok yaşasın

Ey gelip bu sudan içen(kişi)tarihine bir bak:

İmam Hüseyin'in aşkına berrak suyu içip (İbrahimi, 1985: 58).

Hicri 1205/Miladi 1790

Külliyе'nin kuzey tarafında *Fatma'nın Evi* veya diğer adıyla *Harem Dairesi* bulunmaktadır (Resim 12). Bu yapı Recep Paşa tarafından hasta olan ve genç yaşta ölen kızı için yaptırılmıştır. Bir kuleyi anımsatan yapı kare planlı ve iki katlıdır. Zemin katı moloz taş, üstü ise kerpiçten yapılarak sıvalıdır. Yapının kuzeybatı cephesi hariç diğer cephelerinde pencereler bulunmaktadır. Pencerelerin üstü ahşap panjurlarla kaplanmıştır. Pencerelerin üzerinde elips biçiminde üçer adet camla kaplı açıklık bulunmaktadır. Bu açıklıkların bulunduğu ve bir bordürü oluşturan duvar yüzeyinde bitkisel motifli duvar süslemeleri uygulanmıştır. Yapı ahşap konstruksiyonlu kırma çatı ile örtülüdür.

Zemin katın girişi güneydoğu cephesinde bulunmaktadır. Bu katın bir odası vardır. Odanın içindeki ocak yeri bu mekânın aynı zamanda mutfak olarak kullanıldığını göstermektedir. Üst katın girişi kuzeydoğu cephesinde bulunmaktadır. Bu kata aynı cephede yer alan ahşap merdivenlerden çıkılmaktadır. İkinci katın ahşap girişi geçme tekniği ile elde edilmiş ve oyma tekniği ile bitkisel motiflerle süslenmiş güzel bir işçilik sunmaktadır. Bu katın odası ahşap süslemeli tavanı ile duvarlarının üst kısmındaki duvar bezemeleri ile dikkati çeker (Resim 13-14).

Külliyе'nin güneyinde yer alan ana kapısının yakınında *Misafirhane*(*Konak*) binası bulunmaktadır. Bu yapı iki katlı bir konaktır (Resim 15). Kuzey-güney doğrultusunda uzanan yapının kuzey, batı ve doğu cepheleri ahşap hatıllar arasına yerleştirilmiş moloz taşla inşa edilmiştir. Batı ve doğu cephesinin bir kısmı sıvanmıştır. Yapının güney cephesi ahşaptan yapılmıştır. Konağın zemin katında batı ve kuzey cephelerinde ikişer adet pencere, üst katın doğu cephesinde altı, kuzey cephesinde ise dört pencere bulunmaktadır. Üst katında yan yana dizilmiş üç adet oda dış sofaya açılmaktadır. Günümüzde balkona açılan odalar camekânlarla kapatılmıştır. Konaktaki ikinci katın giriş kapıları ve mekânların tavanları ahşap süslemelidir. Odaların tavan göbekleri (Resim 16) ve köşelikleri oyma tekniğinde yapılmış zengin bitkisel süslemelere sahiptir.

Külliyenin kuzey kapısı hizasında *Ahır* binası bulunmaktadır. Kuzeybatı-güneydoğu doğrultusunda uzanan yapı dikdörtgen planlıdır. Taştan inşa edilen yapının kuzey cephesi sıvalıdır. Yapı ahşap konstruksiyonlu kırma çatı ile örtülüdür. Günümüzde onarılan binanın eskiden tekkede ikamet eden dervişlerin binek hayvanları için kullanıldığı bilinmektedir.

4. Değerlendirme ve Sonuç

Harabati Baba-Sersem Ali Baba Bektaşî Külliyesi, Balkanlarda İslamiyet'in yayılması açısından önemli bir rol oynamıştır. Külliye'nin kuruluşu 16.yüzyıl'a tarihlendirilir ve bu tarihlerde önemli bir dini ve kültür merkezidir. Önemi sonraki yıllarda da korumuştur. Külliye yapılarının duvarlarında yer alan ve aralarında TURABİ'nin de bulunduğu Bektaşî Nefes'leri, bunu kanıtlamaktadır. Ayrıca, bu külliye bir sosyal yapı özelliğini de taşımaktadır. Bu özelliği yönüyle Harabati Baba-Sersem Ali Baba Bektaşî Külliye'sini Ohri şehrindeki Zeynel Abidin Halveti Tekkesi benzerdir (İbrahim, 295). Bu anlamda Harabati Baba-Sersem Ali Baba Külliye'si Balkanlarda Türk -İslam Sanat'ının yeşermesi ve bir geleneğe dönüşmesi için önemlidir. Külliye'nin ilk yapıları nasıl bir görünüme sahip oldukları bilinmemektedir. Bu nedenle ilk yapıların mimarisi ve süslemesi hakkında kesin bir bilgiye sahip değiliz. Günümüze kadar korunmuş olan külliye yapılarının mimari ve süsleme özelliklerine bakıldığında bu yapıların 18.yüzyıl'ın ikinci yarısında yapıldığı anlaşılmaktadır. Nitekim külliye'deki sebil'in kitabesinden anlaşılacağı üzere bu yapıyı ve muhtemelen yapıların çoğunu yeniden inşa eden Recep Paşa, 18.yüzyıl'ın ikinci yarısında Kalkandelen'de önemli bir şahsiyettir. Bazı araştırmacılar, yapıların mimari ve süsleme özelliklerini öne sürerek Sersem Ali Baba türbesi, mescit, semahane, Harabati Baba'nın kabri, Fatma'nın evi, aşevi ve sebil'in 18.yüzyıl'ın ikinci yarısı, misafirhane, Fatma evindeki duvar süslemeleri ve günümüzde tamamı onarılmış ahır ve kiler gibi bölümlerin ise 19.yüzyıl'ın ilk yarısında yapılmış olabileceğini belirtmiştir (Cvetanovski, 2000; Pavlov, 2000).

Külliye içerisinde yapılar belirli bir düzen içinde yer almamaktadır. Fakat dini yapılar ve kabirlerin külliyenin kuzey-doğusunda kümelendiği görülmektedir. Sivil yapılar ise kuzey-batı ve güney-batı kesimlerde yer almaktadır.

Dini yapılardan günümüzde ayakta olan Sersem Ali Baba türbe'si ve mescit yapıları Selçuklu ve Osmanlı geleneğinde inşa edilmiştir.² Sersem Ali Baba Türbe'si oniki köşeli gövdesiyle Selçuklu mimarisindeki poligonal gövdeli türbelerin devamıdır. Bu türbe oniki kenarlı olması yönüyle, Kayseri Döner Kümbet (Önkal,1992) ve Erzurum Padişah Hatun Türbesi (Önkal, 1992) ile benzerdir. Bu özelliği ile aynı zamanda Makedonya'da günümüze kadar korunabilmiş çok kenarlı türbeler arasında tek yapıdır. Mescit yapısı ise dikdörtgen planlı bir harim kısmı, son cemaat yeri ve kiremit kaplı olması yönüyle Osmanlı'nın 18. ve 19.yüzyıllarda Balkanlarda inşa edilen çok sayıda mütevazı ve küçük ebatlı camileri ile benzerdir. Bu tip camileri Makedonya'nın Osmanlı idaresinde kalmış olan bütün şehirlerinde görebiliriz. Bu yönüyle, mescit, Manastır Hatuniye Camii (Ayverdi, 2000: 127), Köprülü Hacı İbrahim-Kumsal Camii (Ayverdi, 2000: 123), Koçana Tuti Dudu Hatun Camii gibi daha çok sayıda cami (Ayverdi, 2000: 118) ile benzerdir.

Külliye'de bulunan sivil yapıların bir kısmı geleneksel Türk Evi tarzında inşa edilmiştir. Bunların arasında külliyenin misafirhanesi dış sofalı ev tipinin özelliklerini taşımaktadır. Bu plan tipinde olan evleri Osmanlı Dönem'inde sıklıkla görmekteyiz³. Bu yönüyle Misafirhane yapısı Kalkandelen, Manastır, Debre ile Üsküp şehirlerinde görülen birçok ev ile benzerdir (Svetieva, 1992). Bu yapıdan farklı olarak Fatma'nın evi dikdörtgen planlı, iki katlı ve küçük ebatlı olması yönüyle bölgede çok ender görülen evlerden biridir.

Külliye yapılarından mescitteki alçı süslemeler (Resim No3), Harabati Baba'nın kabrindeki duvar süslemeleri (Resim No 5), misafirhane (Resim No16), Fatma'nın evi (Resim No 14) ile şadırvan'daki ahşap süslemeleri (Resim No7-10) önemlidir. Bu süslemeler, uygulanan teknik, kompozisyon ve motifler açısından 18. ve 19. Yüzyıl Türk sanatını yansıtır. Fakat kompozisyonlara ilave edilen figürler ile bazı bölgesel özellikler de taşımaktadır. Bu çalışmamızda, külliye yapıları arasında süsleme açısından değerlendirilen birkaç örneğe dikkati çekmek istiyoruz. Şüphesiz ki, külliye'de en güzel süsleme örnekleri sivil yapılarında uygulanmıştır. Bunların arasında Fatma'nın evinde saçak silmesindeki bitkisel bezemeler arasında bir aslan figürü ilginçtir (Resim No 17). Uygarlık tarihinde birçok kültürde kullanılmış olan aslan motifi Anadolu Selçuklu süslemesinde de örnekleri görülür. Çoğu yapıda kabartma ya da heykel şeklinde işlenmiş aslan motifli heykelleri Kayseri İç Kalesi'nde (13.yy), Divriği Kalesi Ana Burcu'nda (13.yy), Sivas ve Tokat Gök Medreseleri Müze'sinde ile İstanbul Türk ve İslam Eserleri Müzesi'nde görmek mümkündür (Öney, 1992: 38). Osmanlı mimarisinde daha çok Bektaşî Tekkelerinde kullanılan aslan motifi-

nin bir araştırmada İslamiyet'in dördüncü halifesi Hz. Ali'yi sembolize ettiği belirtilmiştir (İbrahimgil, 2002: 139). Yapıda yer alan ürkütücü aslan tasviri, boynu hayat ağacına zincirlenmiş, dört pençesi açılmış, dişleri gösterilmiş bir biçimde resimlenmiştir. Bu yönüyle bildiğimiz aslan tasvirlerinden farklıdır. Fatma'nın evi üzerinde gösterilmiş olmasından hareket ederek bu motifin, güç, kudret ve yaşam koruyucusu anlamı taşıyabileceğini düşünmekteyiz. Bu yapının iç mekânı ise bordürde yer alan duvar resimleri ile dikkate değerdir. Duvar bezemeleri batılılaşma dönemi özelliklerini yansıtır. İşçilik yönüyle, Kalkandelen Alaca Camii bezemeleri ile benzerdir. Bezemedeki çiçekli vazo motifleri yönüyle birçok Osmanlı Kitabının Süslemesi ile benzerdir (Demiriz, 1986: 243, 245, 263, 272).

Bu motiflerin arasına yerleştirilen manzaralar yönüyle Üsküp Sultan Murat Camii (15.yy) portalinin üzerindeki resimler (İbrahimi, 1989: 202), Kalkandelen Alaca Camii (16.yy) tavan altı eteğindeki manzara resimleri (İbrahimi, 1989: 229-240), Debre, Mehmet Zlatku Konağı (18.yy) misafir odasında yer alan manzara resimleri (İbrahimi, 1989: 269) ile benzerdir. Fatma evi, tavan göbeğindeki ağaç işçiliğinin tekniği ve süslemesi yönüyle Debre (18.yy) ve Kıratova (19.yy) bölgesindeki bazı tavan göbekleri ile benzerdir (Namiçev, 1998: 37,40).

Şadırvan yapısındaki süslemeler özellikle kuş figürleri (Resim No 10, Çizim No 5) açısından Ohri Bogoroditsa Bolnička (19.yy), Priştine Aziz Nikola (19.yy) gibi bölge kiliselerinde görülen motiflerle benzerdir (Kornakov, 1986, 1987). Birinci bölümdeki tavan süslemesi yönüyle Kıratova (19.yy) ve Üsküp (19.yy) bölgesindeki tavanlar ile benzerdir (Namiçev, 1998: 47,48).

Kalkandelen Harabati Baba-Serssem Ali Baba Bektaşî Külliyesi yapıları özellikle süsleme açısından incelendiğinde Türk Sanatı Tarihi içinde önemli bir yere sahip olduğu söylenilebilir. Çalışmamızda, külliye içinde en çok dikkat çeken örneklerini tanıtmaya çalıştık. Yapılardaki süsleme türleri incelendiğinde bu türlerin tekniği, motifleri ve kompozisyonları açısından Türk Sanatının bir parçası olduğu görülür. Ancak süsleme, burada var olan diğer kültürlerden de etkilenerek bazı bölgesel farklılıklar gösterdiği kanaatindeyiz. Bu açıdan gelecekte daha kapsamlı araştırmalar yapılabilir ve külliyenin bir Osmanlı mirası olarak gerektiği gibi dünyaya tanıtılabilir.

Sonnotlar

- ¹ Vaziyet planında bazı yapılar bugün kullanıldıkları isimler ile adlandırılmıştır. Örneğin Meydan evi (Mescit), Kış Evi (Köşkhane), Ambar (Misafirhane, Konak), Türbeler (Serssem Ali Baba Türbesi ve yakınındaki 11 Kabrin Mekânı) yapılarıdır.
- ² Türbeler ile ilgili bkz. H. Önkal, *Anadolu Selçuklu Türbeleri*, Ankara 1996; H. Önkal, *Osmanlı Hanedan Türbeleri*, Ankara, 1992.

- ³ Türk Evleri ile ilgili bkz. S.H.Eldem, *Türk Evi Plan Tipleri*, İstanbul Teknik Üniv. Yayınları, İstanbul, 1968,s.11; C. Berk, Konya Evleri, İstanbul Teknik Üniversitesi Yayınları, İstanbul 1951,s.95-124; R.Günay, *Geleneksel Safranbolu Evleri ve Oluşumu*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1989,s.119; Halit Çal, *Tokat Evleri*, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara 1988,s.31; N.Burhan Bilget, *Sivas Evleri*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1992,s.48.

Kaynakça

- ARUÇI, M. (1997). Harabati Baba Tekkesi, İslam Ansiklopedisi, Türkiye Diyanet Vakfı, Cilt: 16, 69-71.
- AYVERDİ, E.H. (2000). *Avrupa'da Osmanlı Mimari Eserleri Yugoslavya*. 3. Kitap. 2.Baskı). İstanbul: İstanbul Fetih Cemiyeti.
- BAKIRCI, N. ve TÜRKAN, H.K. (2013). Tekke ve Zaviyelerin Balkanlar'daki Rolü ve Önemi, *TÜRÜK Dil, Edebiyat ve Halkbilimi Araştırmaları Dergisi*,1(1):145-160.
- BARKAN, Ö.L. (1974). İstila Devirlerinin Kolonizatör Türk Dervişleri ve Zaviyeleri. *Vakıflar Dergisi*, 2: 279-304.
- BERK, C. (1951). *Konya Evleri*. İstanbul: İstanbul Teknik Üniversitesi Mimarlık Fakültesi Yayınları.
- BİLGET, N.B. (1992).Sivas Evleri. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- BİRGE, J.K. (1991). *Bektaşilik Tarihi*. Çev: Reha Çamuroğlu. İstanbul: Ant Yayınları.
- CVETANOVSKI, V. (2000). *Arabati Baba Tekke*. Tetovo: Muzej na Tetovskiot Kraj.
- ÇAL, H. (1988). *Tokat Evleri*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.
- ÇİBİK, T.H. (2014). *Balkanlardaki Bektaşî Tekkelerinin Enerji Verimliliği Açısından Değerlendirilmesi: Harabati Baba Dergâhu Örneği*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Trakya Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü.Edirne.
- DEMİRİZ, Y. (1986). *Osmanlı Kitap Sanatında Natüralist Üslupta Çiçekler*, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayını.
- ELDEM, S.H.(1968). *Türk Evi Plan Tipleri*. İstanbul:İstanbul Teknik Üniversitesi Yayınları.
- GÜLÇİÇEK, A.D. (2000). Anadolu ve Balkanlar'daki Alevibektaşî Dergâhları (Tekke, Zaviye ve Türbeler)(13.-19.yy), *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Dergisi*, 16:212-217.
- GÜNAY, R. (1989). *Geleneksel Safranbolu Evleri ve Oluşumu*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- HAMZAOĞLU, Y. (2000). *Balkan Türklüğü*, Cilt 1,Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- İBRAHİMİ, M. (1985). Kalkandelen'deki Harabati Baba (Sersem Ali Baba)Bektaşî Tekkesi. *Milli Kültür*, 49: 54-59.
- İBRAHİMİ, M. (1989). *Makedonya'da Türk-İslam Mimarisinde Görülen Duvar Süslemelerinden Örnekler*. Yayınlanmamış Doktora Tezi. Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Ankara.
- İBRAHİM, M. (1994). Eski Yugoslavya Sınırları Dâhilinde Tarikat Hareketlerinin Tarih İçindeki Gelişimi ve Önemi. *Vakıflar Dergisi*, 24: 291-306.
- İBRAHİMGİL, M.(2000). Arnavutluk'taki Kruya (Akçahisar) Sarı Saltuk Külliyesi. *Balkanlar'da İslam Medeniyeti Milletlerarası Sempozyumu Tebliğleri*, Sofya, 87-95.

- İBRAHİMĞİL, M. (2002). Makedonya'da Türk Mimarisinde Görülen Sembolik Motifler, *Prof. Dr. Haluk Karamağaralı Armağanı*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayını, 137-152.
- İNALCIK, H. (1993). *Türkler ve Balkanlar*. İstanbul: Ortadoğu ve Balkan İncelemeleri Vakfı Yayınları.
- KALAFAT, Y. (1998). Bedri Noyan Dede Baba ve Balkanlarda Bektaşilik, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Dergisi*, 6: 81-98.
- KİEL, M. (1980). Sarı Saltık ve Erken Bektaşilik Üzerine Notlar. *Türk Dünyası Araştırmaları Dergisi*, 2,(3/9):25-36.
- KOCA, Ş. (2002). *Bektaşilik ve Bektaşi Dergâhları*. İstanbul: Cem Vakfı Yayınları.
- KORNAKOV, D. (1986). *Rezbarstvoto vo Makedonija*. Prilep: Institut za İstrajuvanje na Staroslovenskata Kultura.
- KORNAKOV, D. (1987). Razvojniot Pat na Rezbarstvoto vo Makedonija. *Kulturno Nasledstvo*, X(X): 5-33.
- MEDİU-DUSHİ, H. (2010). *Pollogu-Thesar i Kultures Shqiptare*, Çabej-Tetove: Ministria e kultures ne Republikën e Maqedonise.
- NAMİÇEV, P. (1998). *Rezбата vo Makedonskata Kuka od XIX. i poçetokot na XX. Vek*, Skopje: Muzej na Makedonija.
- OSMANLI YÖNETİMİNDE MAKEDONYA (2005). İstanbul: T.C. Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü (Osmanlı Arşivi Daire Başkanlığı) ve Makedonya Cumhuriyeti Devlet Arşivi Yayını.
- ÖNEY, G. (1992). *Anadolu Selçuklu Mimari Süslemesi ve El Sanatları*, Ankara: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- ÖNKAL, H. (1992). *Osmanlı Hanedan Türbeleri*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- ÖNKAL, H. (1996). *Anadolu Selçuklu Türbeleri*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayını.
- PAVLOV, Z. (2000). *Makedonsko Kulturno Nasledstvo*. Skopje: Ministersvo za kultura na Republika Makedonija.
- PALİKRUŞEVA, G. ve Tomovski, K. (1965). Les Tekkes En Macedoine Aux XVIII et XIX Siecle. *Atti Del Secondo Congresso Internazionale Di Arte Turca*, Napoli, 203-211.
- RUMÎ. (1988). Ebu'l Hayr, *Saltık-name*. Haz. Şükrü Haluk Akalın. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.
- SVETİEVA, A. (1992). Rezbareni Tavani, Dolapi i Vratı vo Makedonija. Skopje: Institut za Folklor "Marko Cepenkov".
- TURAN, Ö. ve İBRAHİMĞİL, M. (2004). *Balkanlardaki Türk Mimari Eserlerinden Örnekler*. Ankara: TBMM Kültür, Sanat ve Yayın Kurulu Yayınları.

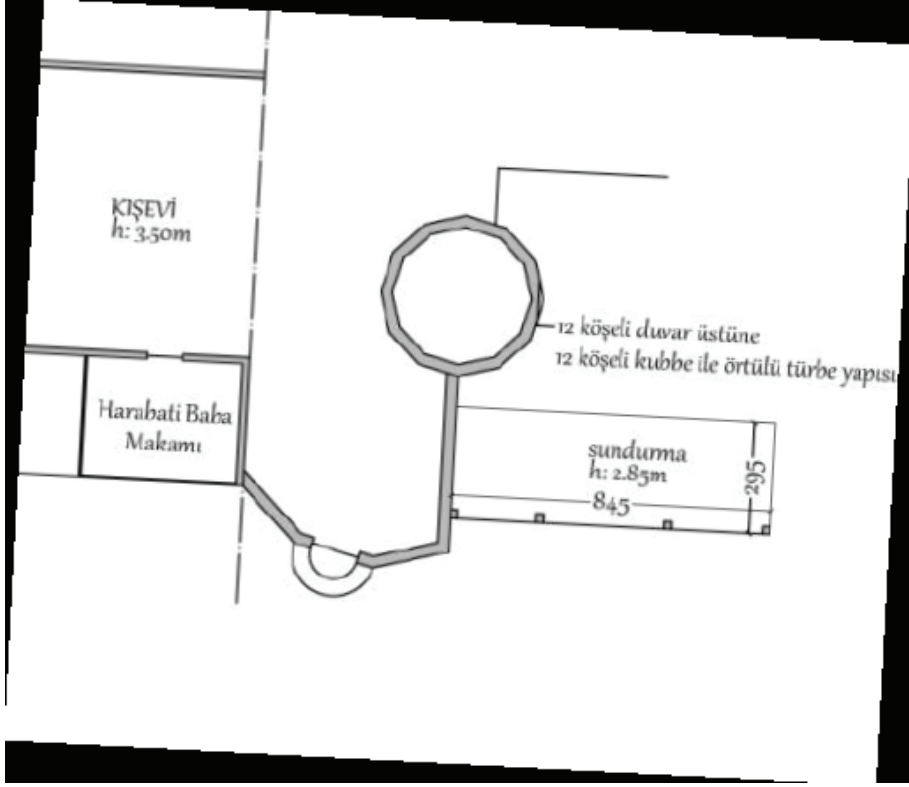
5.Ekler



Resim 1: Sersem Ali Baba Türbesi'ne doğudan bakış (Çibik, 2014: 75)



Çizim No 1: Harabati Baba – Sersem Ali Baba Bektaşî Külliyesi Vaziyet Planı (Çibik, 2014: 67)



(Çibik, 2004)

Çizim No 2: Sersem Ali Baba Türbesi'nin planı ve bu mekânın doğusunda yer alan Recep Paşa'nın ve Derviş kabirlerinin bulunduğu dikdörtgen planlı yapı



Resim 2: Mescit binasının güneydoğu cephesi (Mediu-Dushi, 2010: 43)



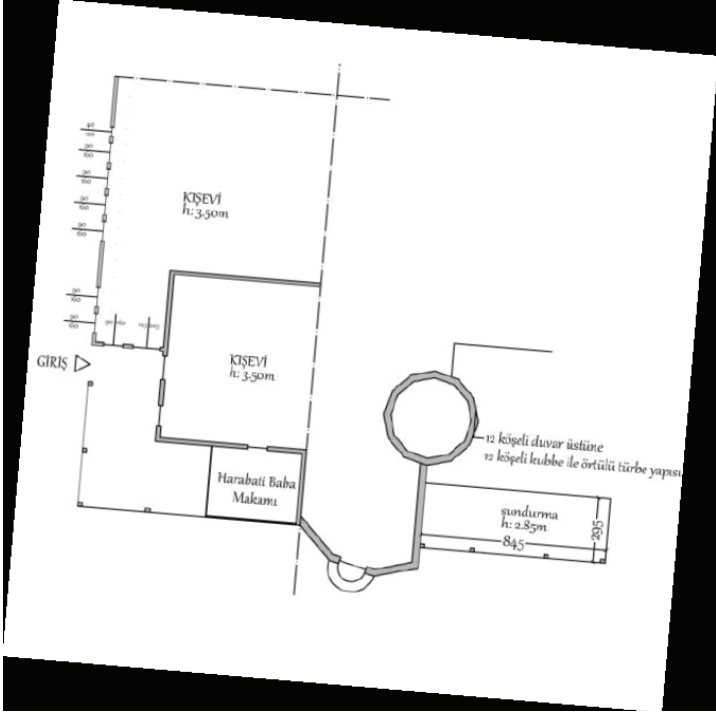
Resim 3: Mescit, tavan süslemesi (Çibik, 2014: 78)



Resim 4: Harabati Baba'nın Kabri



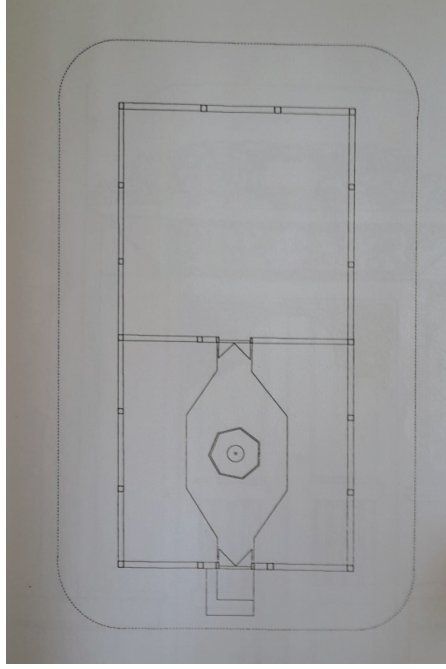
Resim 5: Harabati Baba'nın Kabri'nin bulunduğu mekânın duvar süslemeleri (üst ve alt fotoğraf Mediu-Dushi, 2010: 45-46'dan alıntıdır)



Çizim No 3: Köşkhane (Kışevi) yapısının planı (Çibik, 2014: 73)



Resim 6: Şadırvan yapısının kuzeydoğu cephesi (Pavlov, 2000: 118)



Çizim No 4: Şadırvan yapısının planı (Osmani, 2001)



Resim 7: Şadırvan, giriş kapısı (Yazarın çektiği fotoğraf)



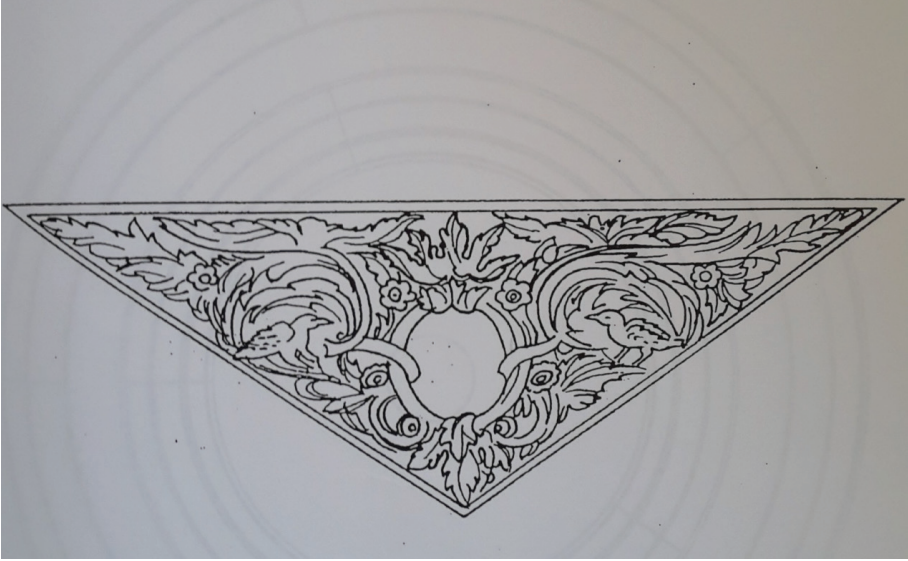
Resim 8: Şadırvan, birinci mekânın tavan süslemesi (Yazarın çektiği fotoğraf)



Resim 9: Şadırvan, ikinci mekânın tavan göbeği (Yazarın çektiği fotoğraf)



Resim 10: Şadırvan, tavan köşeliği (Yazarın çektiği fotoğraf)



Çizim No 5: Şadırvan yapısındaki bir tavan köşeliği (Svetieva, 1992)



Resim 11: *Recep Paşa tarafından yaptırılan sebil, genel görünüm (Mediu-Dushi, 2010: 43)*



Resim 12: *Fatma'nın Evi (Harem Dairesi), güneydoğu ve kuzeydoğu cephesi (Yazarın çektiği fotoğraf)*



Resim 13: Fatma'nın Evi, ikinci kat duvar süslemelerinden bir görüntü (Yazarın çektiği fotoğraf)



Resim 14: Fatma'nın Evi, ikinci kat odası, tavan göbeği (Yazarın çektiği fotoğraf)



Resim 15: Misafirhane yapısının batı cephesi (Yazarın çektiği fotoğraf)



Resim 16: Misafirhane, ikinci kat odasından tavan göbeği (Yazarın çektiği fotoğraf)



Resim 17: Fatma'nın evindeki saçak silmesinde uygulanan aslan motifi (İbrahimgil, 2002: 147)