

SEYİTGAZİ İLÇESİNDE BULUNAN ÜRYAN BABA ZAVİYESİ VE TÜRBEŞİ

Erol ALTINSAPAN*

Yağmur SAY**

Ali GERENGİ***

Özet

Bu çalışmada; Eskişehir, Seyitgazi’de bulunan Üryan Baba Türbe ve Zaviyesi’nin, genel anlamda “Üryan” kavramı içinde ve Alevi-Bektaşî inanç anlayışındaki yerini göz önünde bulundurarak mimari yapısını, bölgede bulunan benzer yapılarla karşılaştırılarak değerlendirilmeyi amaçlamaktayız.

Seyitgazi ilçesinin kuzeydoğusunda, bugünkü adıyla Yazıdere (eski adıyla Üryan Baba) Köyü’nde yer alan Üryan Baba Zaviyesi; bir meydan evinden ve bitişiğindeki Üryan Baba’nın türbesinden oluşmaktadır. Diğer müstemilatı bugün mevcut değildir.

Üryan Baba’nın kim olduğu kesin olarak bilinmediği gibi, zaviyenin yapılış tarihi de belli değildir, hâlen zaviyeye bitişik türbede sandukası bulunan kişinin, Sultan Şucâeddîn’in halifesi Ahmed Üryan Baba olması muhtemeldir. Bu durumda, adının da gösterdiği üzere, yarı çıplak bir Kalenderî şeyhi olan Üryan Baba’nın türbe ve zaviyesine bakılırsa devrinde oldukça önemli bir Kalenderî şahsiyet olduğu söylenebilir.

Günümüze ulaşan zaviyenin türbesi biçimsel olarak Seyit Battal Gazi Külliyesi’nin ana yapısını oluşturan Seyitgazi Türbesi’nin mimari formunu tekrarladığı ve bu etkileşimin bölgede bulunan diğer zaviye-türbe yapılarında da görüldüğü anlaşılmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Seyitgazi, Üryan Baba, Zaviye.

URYAN BABA DERVISH LODGE AND TOMB IN THE DISTRICT OF SEYITGAZI

Abstract

The purpose of this study is general evaluation of Üryan Baba Dervish Lodge and Tomb in the district of Seyitgazi in Eskişehir by taking its place, Üryan, thought and the rituals of Alevi, Bektaşî faiths into consideration, and by comparing its architectural features with the similar buildings around the same region.

* Prof. Dr., Anadolu Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sanat Tarihi Bölüm Eskişehir / Türkiye

** Yrd. Doç. Dr., Anadolu Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü Eskişehir / Türkiye

*** Öğr. Gör., Anadolu Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sanat Tarihi Bölümü Eskişehir / Türkiye

The Zaviye of Üryan Baba, located at 7 km north-east of the district of Seyitgazi in the village of Yazıdere (formerly 'Üryan Baba'), is consisted of a court house and the tomb of Üryan Baba adjacent to it. The other buildings of the complex do not exist today.

The personality of Üryan Baba as well as the construction date of the dervish lodge is uncertain. It is highly probable that the person buried in the tomb is Ahmed Üryan Baba, caliph of Sultan Şucau'd-Din. Therefore, we concluded that Üryan Baba, poor Kalenderi sheikh, was fairly important figure of his time as can be seen from his name and dervish lodge with tomb.

It is understood that the tomb of the dervish lodge which exists today is similar to the form of the tomb of Seyitgazi, consisting the main building of the complex of Seyit Battal Gazi, and this interaction is seen at the other dervish lodge-tomb in the region.

Keywords: Seyitgazi, Üryan Baba, Zaviye.

Giriş

Seyitgazi ilçesinin 7 km kuzeydoğusunda, bugünkü adıyla Yazıdere (eski adıyla Üryan Baba) köyünde yer alan Üryan Baba Zaviyesi, bir meydan evinden ve bitişiğindeki Üryan Baba'nın türbesinden oluşmaktadır. Diğer müstemilatı bugün mevcut değildir.

Üryan Baba'nın kim olduğu kesin olarak bilinmediği gibi, zaviyenin yapılış tarihi de belli değildir, hâlen zaviyeye bitişik türbede yatan kişinin, Sultan Şuca'eddin'in halifesi Ahmed Üryan Baba olması kuvvetle muhtemeldir. Bu durumda, adının ve kaynakların da gösterdiği üzere, yarı çıplak bir Kalenderi şeyhi olan Üryan Baba'nın türbe ve zaviyesine bakılınca devrinde oldukça önemli bir Kalenderi kimlik olduğu söylenebilir.¹ Anadolu'nun fethinden sonra buraya gelen sûfi ve dervişler arasında baba unvanlı mutasavvıf ve toplum önderleri bulunmaktadır (Uludağ, 1999: 366). Türkmen zümreleri tarafından bu dervişlere "Bab" ve "Baba" denilmesinin yanı sıra "Ata", "Dede", "Abdal" da denilmiştir (Ocak, 2000: 22). Anadolu'da halk arasında en tanınmış baba, Babailer İsyanı'nın öncüsü Baba İlyas-ı Horasanî ve onun adına bu isyanı gerçekleştiren Baba İshak'tır. Başta Hünkâr Hacı Bektaş Veli olmak üzere Baba İlyas'ın halifelerinden çoğu ve ilk Bektaşiler, «baba» unvanını kullanmışlardır. Bu unvan XIII.-XIV. yüzyıllarda Anadolu'da tasavvuf zümreleri arasında oldukça yaygındır (Uludağ, 1999: 366). Heterodoks İslam düşüncesi XIII. yüzyıl Anadolu'sunda göçebe ve yarı göçebe çevrelerde kuvvetli temsilciler bulur. Bozkırlarda göçebe, yarı-göçebe bir hayat süren Türkmenlerle birlikte bulunan ve eski «Kam-Ozan»lara benzeyen babalar, medrese kaynaklı fakihlerin öğrettiklerinden daha basit ve daha sade bir İslam anlayışını yayıyorlar ve Anadolu'nun şartlarına uygun halk tasavvufunu oluşturuyorlardı (Ocak, 1996: 63-64). Bu yüzden Türkmen babalarının telkin ettiği inanç, bu çevrelerde onların toplumsal yaşamlarına ve zihinsel yapılarına uygun bir niteliğe bürünmüştür.²

« Baba » veya «Dede» unvanlı Türkmen dervişleri, köylülerin ve göçebelere manevi hayatlarının başlıca düzenleyicisi ve hâkimiydiler (Köprülü, 1999: 100). Babaların dinî olduğu kadar çok önemli siyasi işlevleri de vardı. Nitekim 1240'ta Selçuklu yönetimine karşı Babailer İsyanı'nı «Babalar» kurguladı (Melikoff, 1993: 31-32). Onlar din büyüğü olmalarının yanı sıra, boylarının da siyasal ve askerî liderleriydiler. Üryan Baba'nın da bu tarzda bir kişilik olması kuvvetle muhtemeldir.

Babaların adlarının Osmanlı Devleti'nin kuruluşuyla ilgili rivayetlerde de sık sık geçtiğini görüyoruz. Geyikli Baba, Barak Baba, Koyun Baba bunlardan bazılarıydı (Uludağ, 1999: 366). Bu Babalar, daha çok köylerde ve göçebe çevrelerde zaviyeler kurdular. Bunların etrafında birçok menkıbe oluştu (Ocak, 1978: 256). Daha sonraları da onların hatıralarını yaşatmak için Anadolu ve Rumeli'de çeşitli köylerde, kasabalarda, şehirlerde; cami, mezarlık ve türbelere (Makam) «baba» kelimesiyle başlayan adlar verildi.³

Kalenderiliğin Anadolu'da yerleşim ve gelişim sürecine baktığımızda kaynaklar, Kalenderiliğin ancak XIII. yüzyıldan itibaren Anadolu'da ortaya çıktığını göstermektedir. Bunun en önemli nedeni; büyük ölçüde Moğol istilasının yol açtığı göç dalgalarıdır. İlk etkilerini Maverâünnehr, Harezmi ve İran'da gösteren bu olay, XIII. yüzyıla kadar bu iki alanda iyice yayılmış ve gelişmiş bulunan çeşitli inançlara mensup pek çok kişinin yer değiştirmesine sebep olmuştur. Bunlardan önemli bir kısmı da Anadolu topraklarına gelmiştir. Böylece farklı tasavvufî düşüncelere sahip çeşitli topluluklar yeni yerleştikleri bölgelerdeki dinî ve tasavvufî yapıyı çok geniş ölçüde etkilediler. Anadolu, aslında Moğol istilasından önce de bazı göçler almış, değişik etnik ve kültürel kaynaklardan gelen sufiler hep olmuştur. Ancak asıl kalabalık göç dalgaları Moğol istilası nedeniyle 1220'lere doğru Kübreviyye, Sühreverdiiyye gibi inanç mensupları yanında Kalenderî süfiliği ile yakın bağları bulunan Yeseviyye, Vefaiyye ve Haydariyye gibi Sünnilik dışı topluluklar da Anadolu'ya geldiler (Köprülü, 1972: 168, Köprülü, 1338: 297-301, Ocak, 2000: 61, Say, 2003: 57-130).



Resim 1: Üryan Baba Zaviyesinin 20. yy Başlarından Genel Görünümü (Wulzinger 1913: 71'den)

XIII. ve XIV. yüzyıllarda bu iki kanaldan Anadolu'ya gelen muhtelif Kalenderî toplulukları ve bunların önderleriyle ilgili bilgi ve verilere göre ikili bir yapı sergilediklerini görüyoruz. Bunlardan bir kısmı, toplum ve din kurallarına aldırış etmeyen, hatta onları alaya alan, genellikle daha aşağı toplum tabakala-

rından oluşan Kalenderi toplulukları idi. Bir kısmının da vaktiyle Baba Tâhir-i Uryan ve Ebu Said-i Ebu'l-Hayr örneklerinde olduğu gibi, Şems-i Tebrizi, Evhâdü'd-dîn-i Kirmâni ve Fahrü'd-dîn-i Irâkî gibi, gerçekten yüksek tasavvufi fikirlere ve engin bir mistik tecrübeye sahip, ilim sahibi belirgin kimliklerden oluşmakta idi. Bu inanç, kitabî İslam yorumuna göre daha serbest yapısı itibarıyla özellikle göçebe Türkmenler arasında çok taraftar toplamış ve yalnız XIII. yüzyılda değil, XIV. yüzyılda da, bir yandan Şeyh Edebalı aracılığıyla Osmanlı Beyliği'nin kuruluşunda, öte yandan, Hünkâr Hacı Bektaş Velî kanalıyla da Bektaşiliğin oluşumunda ana rollerden birini üstlenmişti (Say, 2003: 57-130).

Kalenderilere (Rum Abdallarına) önemli örneklerden; Geyikli Baba, Postınuş Baba, Abdal Musa, Abdal Murad ve Abdal Mehmed isimlerinde olduğu gibi Baba ve Abdal lakapları daha XI. yüzyıldan itibaren, Baba Tahir-i Üryan'da olduğu gibi, Kalenderiler tarafından kullanılıyordu. F. Köprülü de "Abdal" teriminin Kalenderi ile eş anlamlı olduğunu söylemektedir (Köprülü, 1935: 28-31, Ocak, 1989: 87).

Rum Abdalları veya Kalenderi önderlerinin savaşçı kişilikler olduğunu görüyoruz. Osmanlı beylerinin de, hizmetlerine karşılık, fethettikleri toprakların bir kısmını, maiyetlerindeki dervişlerle yerleşmelerine yardımcı olmak üzere verdiklerini görüyoruz (Barkan, 1942: 270-304). Ayrıca önemli bir ayrıntı olarak; hemen her tarafta tekkeleri olmasına rağmen, pîrleri olduğuna inandıkları Battal Gazi'nin türbesinin bulunduğu Seyyid Gazi Zaviyesi'ni de çok üstün tuttuklarını ve her cuma günü burada toplanarak ayin yaptıklarını kaynaklardan öğrenmekteyiz (Ocak, 1989: 87, Say, 2003: 57-130).

Hünkâr Hacı Bektaş Velî zamanında Seyitgazide bir zaviye⁴ bulunduğunu görüyoruz (Gölpınarlı, 1976: 36, Ocak, 1992: 189). Bir rivayete göre; Horasandan Hünkâr Hacı Bektaş Velî, yedi yüz müridi ile Rum'a gelmek için Hoca Ahmed Yesevî hazretlerinden izin almış, gelip Seyyid Battal Külliyesi'nde oturmuştur. Hatta o zaman Orhan Gazi, Bursa'dan Seyyid Battal Külliyesi'ne gelip onunla müşerref olmuştur (Evliya Çelebi, 1314: 13, Say, 2003: 57-130.).

Ancak XVI. yüzyıla gelindiğinde Seyitgazi Zaviyesi'nde yaşayan Kalenderilere hiç de iyi gözle bakılmadığı anlaşılmaktadır. Nitekim Seyitgazi Kadısı Mustafa İşreti'nin (ölümü 1566) Seyitgazi Zaviyesi'ndeki Kalenderiler için; "Atası anası azarlanmış battallar işten kaçıp ışık olmuş, pösteği ..." sözü dikkat çekicidir (Ocak, 1992: 190). Bu dönemde külliyenin kuzeyinde yer alan medrese yaptırılmış (Ocak, 1992: 191) ve zaviyenin yaşantısı Ehl-i Sünnet ve cemaat mezhebine göre düzenlenmeye çalışılmıştır. Bu düzenlemeyi kabul etmeyenler ihraç edilmiştir (Aşık Çelebi, 1991: 175, Ocak, 1992: 191). Ancak 1566'da Mustafa İşreti'nin ölümünden sonra zaviye yeniden yavaş yavaş sürgünden dönen dervişlerle dolmaya başlamıştır (Ocak, 1992: 191). Fakat XVII. yüzyılda artık Seyitgazi dervişlerinden söz ederken Ka-

lenderilerin değil, Bektaşilerin adı geçmektedir.⁵ Nitekim Evliya Çelebi, burasının büyük bir Bektaşi tekkesi olduğunu belirtmektedir (Evliya Çelebi, 1314: 15, Ocak, 1992: 188, Say, 2003: 57-130).

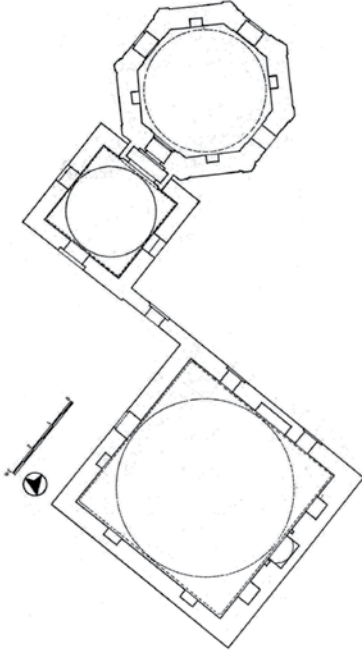
Köprülü, bu Abdalların XVI. yüzyılda yaşantıları ve inançları nedeniyle gözle görülür bir baskıya maruz kaldıklarına dikkat çekmektedir. Uygulamalarının aksine inançları hakkında çok az şey bilinmektedir. Bunlar, Seyyid Gazi Tekkesi'ne sürülmüşlerdir; Merkezî otorite, oraya bir Nakşibendî şeyhi yerleştirmeye dahi teşebbüs etmiş, ancak bu girişim pek başarılı olamamıştır. Sonunda Abdallar buraya yeniden dönmüşlerdir. Ancak, binayı korumaları, medrese öğrencileri ile kavga etmekten kaçınmaları ve ulemaya ters düşmeyecek tarzda hareket etmeleri şartıyla burada kalmalarına izin verilmiştir (Köprülü, 1976: 32, 33, Faroqhi, 1981: 91, Say, 2003: 57-130).

Köprülü, bunların daha sonraları Bektaşiler tarafından benimsendiklerini ileri sürmektedir. Bunlar, korunma arzusuyla değil, kuruluşunda rol oynayan pek çok Heteredoks akıma rağmen, saygı duyulan bir statüye sahip oldukları için Bektaşilere katılmış olabilirler. İrene Melikoff'a göre II. Bayezid⁶ büyük bir ihtimalle Bektaşileri bunlarla çatışmaya teşvik ederek Heteredoks kabileleri birleştirmek amacıyla bir girişimde de bulunmuştur. Bu girişimin istenmeyen etkisi ise dinî zümreler arasında mevcut bazı fikirlerin bunları etkilemesi olmuştur (Melikoff, 1975: 49-67). Özellikle Seyitgazi'ye Nakşibendileri yerleştirmenin uygun olmadığı anlaşıldıktan sonra Bektaşilerin, Seyyid Gazi'nin Abdallarını, ruhanî rehberler olarak değerlendirildiklerini düşünmek mantıklıdır. Hiç olmazsa Evliya Çelebi 1648 tarihi civarında tekkeyi ziyaret ettiğinde, Bektaşileri sağlam şekilde burada etkilerini sürdürdüğünü görmüştür (Evliya Çelebi, 1314: 13). Onların buradaki varlıkları, yalnızca II. Mahmud Döneminde kısa süreli bir kesintiye uğrayacaktır.⁷

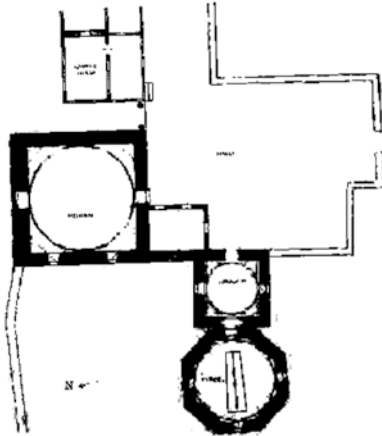
Bunun yanında, Sultan Şucâ'ın müridleri "Üryan Şucâîler" diye tanınmakta olup Kalenderilerden oluşuyordu. Nitekim menkıbelerinin çoğu, Kalenderilerin o devirdeki merkez tekkesi olan Seyitgazi (Eskişehir) dolaylarında geçmektedir (Ocak, 1992: 55). Sultanönü Sancağı'nın Seyitgazi nahiyesinde bulunan Seyyid Gazi Zaviyesi, bütün Selçuklu ve Osmanlı devirleri boyunca, mevcut Kalenderi zaviye-



Resim 2: Üryan Baba Zaviyesi Genel Görünüm(2010)



Çizim 1: Üryan Baba Zaviyesi
Rölöve Planı
(Altınsapa-Parla 2004: 277'den)



Çizim 2 : Üryan Baba Zaviyesi Planı

lerinin en önemlilerinin başında gelmiştir. Zaviyenin, 7 km kuzeydoğusunda bulunan Yazıdere köyündeki Üryan Baba ve 7 km batısında yer alan Aslanbeyli Köyü'ndeki Şeyh Şücâ'eddin Zaviyeleri ile çevrili olması da bu önemini artırmaktadır (Ocak, 1992: 187, Say, 2003: 57-130).

Üryan Baba Zaviyesi

Üryan Baba Zaviyesi, Eskişehir'in Seyitgazi ilçe merkezine 7 km uzaklıkta bulunan Yazıdere Köyü'nde, yerleşim alanının hemen dışında yer alır. Zaviyeden günümüze sekizgen planlı türbe ve imaret yapısı ulaşmıştır. Günümüze ulaşan bu yapılar dışında külliye başta yapıların da olduğu bilinmektedir. K. Wulzinger; imaret ile türbe arasında dikdörtgen planlı bir yapının varlığından bahsetmektedir. Geç dönem yapısı olarak tasvir ettiği yapının köylünün ve yoldan geçenlerin kaldığı ve hatta kahvehane olarak kullanıldığını belirtmektedir (Wulzinger, 1913: 66-71). Yine imaretin doğusunda bulunan alanda dikdörtgen planlı geç döneme tarihlenen iki yapı araştırmacı tarafından plana işlenmiştir ki, bu yapıların asıl imaret işlevi gördüğü ve bugün imaret olarak tanımlanan mekânın esasta semahane olarak kullanıldığı belirtilmektedir (Wulzinger, 1913: 66-71).

Kitabeleri bulunmayan türbe ve imaret yapılarından türbenin, Seyyid Battal Gazi Külliyesi'nde bulunan Seyyid Battal Gazi Türbesi, Arslanbeyli Köyü'nde yer alan Şücâ'eddin Velî ve Mürüvvet Ali Türbeleri ve Üçsaray Köyü'ndeki Elveren Türbeleri ile mimari benzerlikleri dikkate alınarak buradaki yapılar XVI. yüzyıla tarihlenmektedir.⁸

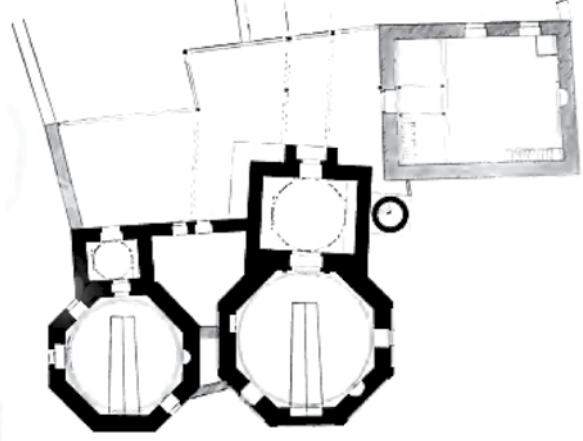
Her iki yapı birbirlerine ortak bir duvarla bağlıdır. Söz konusu duvar, imaretin güneybatı tarafı, türbenin kuzeydoğu duvarını aynı hatta kesintisiz olarak birleştirir. Duvar ekseninde sivri kemer alınlıklı, dikdörtgen biçimli bir pencere yer almaktadır.

Sekizgen planlı türbe⁹ kubbe örtülüdür. Önünde kare planlı kubbe örtülü bir giriş bölümü bulunmaktadır. Üryan Baba Türbesi'nde uygulanan kare giriş bölümüne benzer uygulama, Eskişehir bölgesinde bulunan iki türbede karşımıza çıkar. Seyitgazi ilçesine bağlı Arslanbeyli köyünde bulunan Şeyh Şüca'eddin Velî Türbesi ve Demirtaş Paşa (Mürüvvet Ali) türbelerinde de benzer bir uygulama görülmektedir. Bu iki yapı da XVI. yüzyıla tarihlendirilmektedir (Aydın, 1971: 218, Altınsapan-Parla, 2004: 250).

Üryan Baba Türbesi'nde görülen kare girişin yapıya sonradan eklendiği düşünülmektedir (bk. Çizim: 2). Bu eklentinin de yine Şüca'eddin Türbesi kubbe kasnağında bulunan kitabe dikkate alınarak yine XVI. yüzyıl içerisinde eklenmiş olması muhtemeldir.¹⁰

Türbenin kuzeybatı ve güneydoğu cephelerinin ekseninde sivri kemerli çökertme alınlıklı dikdörtgen birer pencere bulunmaktadır.

Kuzeydoğu cephe eksenindeki basık kemerli kapıyla giriş bölümüne girilir. Kapı içte, dikdörtgen biçimlidir. Giriş bölümünün kuzeybatı ve güneydoğu cephe eksenlerinde sivri kemer alınlıklı, dikdörtgen biçimli birer pencere yer alır.



Çizim 3: Şeyh Şücaeddin ve Mürvet Ali Türbeleri Planı
(Wulzinger 1913: 65'ten)



Resim 3: Üryan Baba Türbesi
Kubbe Geçişleri (2010)

Pencereler, dış cephe düzenlemesini içte de tekrarlarlar. Mekân, köşe üçgenleriyle geçilen kubbeyle örtülüdür.

Duvarları ve kubbesi tümüyle sıvalıdır. Sıvaların üzerine kalem işi bezemeler işlenmiştir. Köşe üçgenlerinin kenarları kalın mavi şeritlerle boyanarak vurgulanmış, kubbe eteğine bitkisel bezemeler işlenmiş, kuzeybatı duvara iki büyük yazılı madalyon resmedilmiştir.

Giriş bölümünün güneybatı duvarındaki aynalı basık kemerli kapıdan asıl türbe bölümüne geçilir. Kapı, türbe içinde sivri kemerli bir niş içine alınmıştır. Türbenin kuzeybatı, güneydoğu ve güneybatı cephe eksenlerinde sivri kemer alınlıklı dikdörtgen biçimli birer pencere bulunur. Bunlardan kuzeybatıda yer alanı kapatılmıştır. Diğer cepheler sağırdır. Cephe yüzeyleri, kalın düz silmelerle dört yandan dikdörtgen biçimli çerçeveler içerisine alınarak çökertilmek suretiyle vurgulanmıştır. Cepheler, üstte profilli silmelerle çevrelenmiştir. Türbenin cephe silmelerinin profilyasyonu daha zengindir. Alttaki kaval silmenin üzerinde geniş bir şerit bulunmakta, bu şeridin üstündeki iki kalın, bir ince silmeyle cephe nihayetlenmektedir. Kasnağın kuzeydoğu, güneydoğu, kuzeybatı ve güneybatı cephe eksenlerinde birer yuvarlak pencere yer almaktadır. Türbenin güney ve batı duvarlarında sivri kemerli birer niş bulunur. Nişlerden batıda yer alanı pencereden çevrilmiştir. Güney ve batı duvar eksenlerinde birer pencere bulunmaktadır. Ortasına doğubatı doğrultusunda bir sanduka yerleştirilmiştir. Kubbe, duvarların üstündeki iki sıra mukarnasın oluşturduğu silindirik kasnağa oturur. Giriş bölümünün cepheleriyle kubbe kasnağında moloz taş, cephelerle kasnakta kesme taş kaplama, pencerelerle kapıların söve ve lentolarında mermer kullanılmıştır. İçte dökülen sıvaların altından, kemer ve duvarların tuğla örgülü olduğu anlaşılmaktadır. Her iki bölümün de kubbeleri kurşun kaplıdır.

İç duvarlar, tümüyle sıvanarak üst üste dikdörtgen biçimli iki alana ayrılmıştır. Bu alanların her biri kalem işi süslemelerle bezenmiştir. Üstteki dikdörtgen yüzeyle-



Çizim 4: Üryan Baba Zaviyesi Cephe Çizimi (Wulzinger 1913: 69'dan)

rin köşelerinde serbest, ortalarında madalyonlar içerisine alınmış, bitkisel bezemeler yer alır. Alttaki dikdörtgen yüzeylerin köşeleri sarmal dal ve bitkisel bezemelerle süslenmiştir. Ayrıca güneybatı duvarına kalem işi bir niş resmedilmiştir. Kubbe merkezinde, yüzeyleri bitkisel bezemeli küçük boyutlu altı madalyonun çevrelediği bitkisel bezemeli kalem işi bir göbek yer alır. Kubbe eteğine de kalem işi bitkisel bezemeler işlenmiştir.

Üryan Baba İmareti (Meydan Evi)

Üryan Baba Türbesi'nin kuzeybatısında yer alır. Kitabesi yoktur. XVI. yüzyıla tarihlenmektedir (Aydın, 1971: 212, Altınsapan-Parla, 2004: 250).

Kare planlı, tek mekânlı, pandantif geçişli kubbe örtülüdür. Yapının tüm cephelerinde ve kubbe kasnağında iki sıra kirpi saçağa yer verilmiştir. Kasnağın kuzeybatı cephesinde piramidal külâh örtülü kare kesitli tuğla örgülü bir baca vardır. Kuzeydoğu ve kuzeybatı cepheleri sağırdır. Güneybatı cephe ekseninin iki yanında sivri kemer alınlıklı dikdörtgen biçimli birer pencere bulunur. Güneydoğu cephede, eksende kirpi saçak sırasının hemen altında, yuvarlak kemerli şebekeli bir pencereyle yer alır. Eksende yer alan kapının üzerinde belirli aralıklarla yerleştirilmiş üç konsol yer alır. Konsolların yerleştirilme düzeni, yapının güneydoğu cephesinde bir sundurmanın varlığına işaret etmektedir. Konsolların ileriye doğru çok uzatılmamış olması kargir bir yapının değil ahşap bir sundurmanın varlığını işaret eder. Yapıya, bu cephedeki sivri kemer alınlıklı, basık kemerli kapıyla girilir. Cephenin güney köşesine saplanan bir duvar imaretle türbeyi birbirine bağlar. Söz konusu duvar ekseninde sivri kemerli alınlıklı, dikdörtgen biçimli bir pencere yer almaktadır.

İçte, kapının sağında dikdörtgen kesitli bir niş bulunur. Kuzeydoğu ve kuzeybatı duvar eksenlerinin iki yanında birer, güneybatı duvar ekseninde dikdörtgen kesitli bir niş bulunur. Kuzeybatı duvar ekseninde ayrıca davlumbazlı bir ocak nişi yer alır. Ocağın üzerinde bulunan taş davlumbazın büyük bir kısmı günümüze ulaşmamıştır. Davlumbazlı ocağın mekân içerisindeki konumlandırılışı bölgede bulunan Seyyid Battal Gazi Zaviyesi'ndeki mekânlar ile paralellik göstermektedir. Mekân, pandantif geçişli kubbeye örtülüdür. Cephelerde moloz, duvar köşelerinde kesme taş, pencere ve kapı alınlıklarıyla bacada tuğla, kapı söve ve lentosunda mermer kullanılmıştır. Yapının cephelerinde görülen malzeme farklılığı yapıda, farklı dönemlerde gerçekleştirilen onarımları işaret etmektedir. Yapının süslemesi bulunmamaktadır.

Sonuç

Üryan Baba'nın yaşadığı dönem hakkında kaynaklarda hemen hemen hiçbir bilgi bulunmamaktadır. Bu tekkenin de XV. yüzyıldan sonraki dönemde inşa edilmiş olması kuvvetle muhtemeldir. Üryan Baba kimliğinin daha eski bir tarihsel arka plan içerdiği elbette kesindir. Seyitgazi, Yazıdere köyündeki Üryan Baba zaviyesinin bu tarihsel altyapı gereği inşa edilmiş bir makam tekke olması ihtimalini kuvvetlendirilmektedir.

Eskişehir bölgesinde XIII.-XVI. yüzyıllara tarihlenen sekizgen planın kullanıldığı sekiz türbe bulunmaktadır. Bunlardan en erken örneğimiz XIII. yüzyıla tarihlenen (Altınsapan, 1999: 92) Seyitgazi, Kümbet Köyü Himmeth Baba Türbesi'dir. Türbenin üst katı, dıştan sekizgen içten daire planlı iki katlıdır. Diğer sekiz örneğimizin tamamı tek katlı olarak inşa edilmiştir. Bunlar; Eskişehir merkeze bağlı Atalan Tekke Köyü Atalan Tekke Türbesi (XIV. yy), Gökçekısık Köyü Arap Dede Türbesi (XIV.-XVI. yy), Mihallıçcık ilçesine bağlı Ömer Köy Bektaş Baba Türbesi (Selçuklu Dönemi), Seyitgazi'de Seyyid Battal Gazi Türbesi (1464-1465), Seyitgazi ilçesine bağlı Arslanbeyli Köyü'nde Şücâ'eddîn Velî (1515) ve Demirtaş (Mürüvvet Ali Paşa (XVI. yy), Üçsaray Köyü Elveren Türbesi (XVI. yüzyılın ilk yarısı) (Altınsapan, Parla, 2010: 213)'dir. Ayrıca Eskişehir bölgesinde "Baba" ismi ile anılan çok fazla sayıda tekke ve türbe yapısı bulunmaktadır.¹¹

Sekizgen planlı türbeler XI. yüzyıldan başlayarak İslam coğrafyasında karşımıza çıkar. Anadolu dışındaki önemli örnekler arasında Büyük Selçuklu dönemine ait Abarkuh'taki tek katlı olan 1056 tarihli Kümbet-i Ali, çift katlı inşa edilen örneklerden ise, Harakan ve Burcu-Demavend (XII. yüzyılın ilk yarısı) türbeleridir (Tuncer, 1986: 34, 38-40). Çalışmada ele alınan Üryan Baba türbesinde olduğu gibi tek katlı, sekizgen planlı türbeler Anadolu'da XIV. yüzyıldan sonra ve özellikle Osmanlı Döneminde inşa edilen türbelerde yoğun olarak tercih edilen bir plan tipi olarak karşımıza çıkmaktadır.

Seyyid Battal Gazi Türbesi'nin 1464 tarihinde yeniden inşa edilmesinden önce bölgede yapılan türbeler, değişik fonksiyonlara sahip, ancak günümüzde mevcut olmayan yapılarla birlikte inşa edilen bir zaviye içerisinde yer almalarının dışında, mimari olarak birbirleri ile benzer özellikler göstermemektedirler.¹²

Üryan Baba Zaviyesi'nin inşasını bölgenin dinsel ve sosyal yapısına bağlı olarak değerlendirdiğimizde yöredeki tekke ve zaviyelere özellikle XV. yüzyılın ikinci yarısı ile XVI. yüzyılın başında, Osmanlı başkentinin politikalarına yönelik olduğunu düşündüğümüz büyük yatırımların yapıldığını görmekteyiz. Bunun en güzel örnekleri Battal Gazi Külliyesinde yapılan onarım ve ilaveler ile Şücâ'eddîn Velî Külliyesi'nin ve Üryan Baba Zaviyesi'nin inşasıdır.

Bölgede inşa edilen Şücâ'eddîn Türbesi, Demirtaş (Mürüvvet Ali) Paşa Türbesi, Elveren Türbesi ve Üryan Baba Türbesi sekizgen prizma biçimli gövdeleri, kubbe örtüleri ve mimari kuruluşlarıyla Battal Gazi kültürünün anıtsal yapısı olan Seyyid Battal Gazi Türbesi'nin formunu tekrar eder.

Sonnotlar

¹ Ayrıntılı bilgi için bk. Yağmur Say, Seyyid Battal Gazi, Şücaeddin Velî, Üryan Baba, Alevi Akademisi Yay., Ank.2003, s.57-130.

² Ayrıntılı bilgi için bk. A.g.e., s. 57-130.

³ Ayrıntılı bilgi için bk. A.g.e., s. 57-130.

⁴ M. Ziya, Seyyid Gazi Türbesi çok eski bir bina olduğu hâlde Selçuklular yanına bir medrese, Mevleviler de bir tekke ilave etmişlerdir demektedir. Ancak Mevlevi bağlantısına ait herhangi bir bilimsel veri yoktur. (M. Ziya, Bursa'dan Konya'ya Seyahat, İstanbul, 1928, s.201)

⁵ F. W. Hasluck eserinde; Seyyid Gazi Külliyesi vakfının, en erken 16. yüzyılda Bektaşilerin eline geçtiğini, Tekkenin hâlâ varolduğunu, vakfin ise çok önceden ortadan kalktığını belirtmektedir. (F. W. Hasluck, M. A. Christianity and İslam Under the Sultans vol: 2, Oxford 1929, s. 510; Yağmur Say, Seyyid Battal Gazi ve Külliyesi, Su Yay., İstanbul. 2006, s. 19.)

⁶ XV. yüzyılın sonu ilâ XVI. yüzyılın başlarında azimli sultanın Beyazid II. (1481-1512) Türbe'de esaslı bir yenilik ve Tekke'de bir büyüme gerçekleştirmiştir, ancak bu arada ilk kuruluştan kalan yazıtlar hiçbir bilgi vermemektedir. (Theodor Menzel, "Das Bektasi-Kloster Sejjid-i Ghâzi", MSOS, 28/2 1925; Yağmur Say, Seyyid Battal Gazi, Şücaeddin Velî, Üryan Baba, Alevi Akademisi Yay., Ankara. 2003, s. 57-130.)

⁷ Bu sonraki dönem için bk. Tefvik Oytan, Bektaşiliğin İçyüzü, Dibi, Köşesi, Yüzü, Astarı, İstanbul, 1970, s. 15-22. Tefvik Oytan, tekkeyi, II. Mahmud'un halefleri Abdülmecid ve Abdülaziz'in idaresi altında bir oluşum olarak ima etmektedir.

⁸ Kuruluşu XIII. yüzyıl başına tarihlenen Seyit Battal Gazi Külliyesinde II. Beyazid Döneminde (1511) onarımlar ve yeni mekânların eklendiği bilinmektedir. Arslanbeyli Köyünde bulunan Seyh Şücaeddin külliyesinde bulunan Seyh Şücaeddin türbesinin kubbe kasnağında yer alan 1515 tarihli inşa kitabesi XVI. yy başlarında bölgede bulunan Bektaşi dergâhlarında yoğun bir inşa faaliyetini göstermektedir ki Üryan Baba türbesinde karşımıza çıkan bu biçimsel benzerlikler türbenin bu dönemlerde inşa edilmiş olabileceğini doğrular niteliktedir (Aydın, 1971: 218, Altınsapan-Parla, 2004: 279).

⁹ Anadolu türbe mimarisi içerisinde gerek Selçuklu Dönemi gerekse Osmanlı Döneminde en fazla tercih edilen mimari formlardan biri sekizgen prizma gövdeli olan türbelerdir. XI. yüzyıldan sonra görme-ye başladığımız bu mimari formun Anadolu'da XII. ve XIII. yüzyılda fazla yaygın olmadığı, ancak XIV. yüzyıldan sonra özellikle Osmanlı Döneminde yoğunluk göstermeye başladığı görülmektedir (Altınsapan 2005, s.404-405). Osmanlı Döneminde inşa edilmiş olan erken tarihili sekizgen planlı türbe yapısı Bursa'da bulunan ve 1421 yılına tarihlenen Yeşil Türbedir. (Aslanapa, s.40, 485)

¹⁰ Şeyh Şücaeddin Türbesi kubbe kasnağında bulunan kitabeden; yapının H. 921 / M. 1515 tarihinde Sultan Bayezid'in oğlu Sultan Selim'in saltanatı zamanında Bali Bey oğlu Kasım Bey tarafından inşa edildiği belirtilmektedir. (Aydın, 1971: 208, Altınsapan-Parla, 2004: 252)

¹¹ Bu yapılar için bakınız; Doğru Halime, XVI. yüzyılda Eskişehir ve Sultanönü Sancağı, İstanbul,1992 ve Erol Altınsapan ve Canan Parla Eskişehir Türbe ve Zaviyeleri, Anadolu Üniversitesi Yayınları, Eskişehir, 2011.

¹² Kümbet Köyü'nde inşa edilen Himmet Baba türbesi sekizgen planlı, çift katlı ve külahlıdır. Doğançayır Beldesinde inşa edilen Melegazi türbesi dikdörtgen planlı, tek katlı tonoz örtülüdür. Beykışla köyünde bulunan yılankırkan türbesi kare planlı tek katlı ve kubbe örtülüdür.

Kaynakça

ALTINSAPAN, Erol (1999): Ortaçağ'da Eskişehir ve Çevresinde Türk Sanatı (11-15. Yüzyıllar Mimarisi), Eskişehir, Anadolu Üniversitesi Yayınları.

----- (2005): "Heterodoks İnanç Sürecinde Seyit Battal Gazi Türbesinin Seyitgazi Bölgesindeki Diğer Anıt Mezarlara Olan Biçimsel Etkisi" Anadolu Üniversitesi

- Edebiyat Fakültesi I. Uluslararası Dünden Bugüne Eskişehir Sempozyumu (Siyasal, Ekonomik, Sosyal ve Kültürel Yapı) 12-15 Mayıs 2004, Eskişehir, Anadolu Üniversitesi Yayınları.
- ALTINSAPAN, Erol ve Canan PARLA (2004): Eskişehir Selçuklu ve Osmanlı Yapıları 1 Günyüzü Mihalgazi Mihallıçık Sarıcakaya Seyitgazi Sivrihisar, Eskişehir, Anadolu Üniversitesi Yayınları.
- (2011): Eskişehir Türbe ve Zaviyeleri, Eskişehir, Anadolu Üniversitesi Yayınları.
- ASLANAPA, Oktay (1986): Osmanlı Devri Mimarisi, İstanbul, İnkılap Kitabevi,
- ÂŞIK, Çelebi (1991): Meşairu’ş-Şuara, Nşr. Meredith Owens, London.
- AYDIN, Filiz (1971): “Seyitgazi Aslanbey Köyü’nde Şeyh Şücaeddin Külliyesi”, Vakıflar Dergisi IX, Ankara.
- BARKAN, Ömer Lütfi (1942): “Kolonizatör Türk Dervişleri”, Vakıflar Dergisi, S.II, Ankara.
- EVLİYA, Çelebi (1314): Seyahatname, (Haz.: İ.Parmaksızoğlu), C.III, İstanbul.
- GÖLPINARLI, Abdülbaki (1976): Menakıb-ı Hacı Bektaş-ı Veli, İstanbul.
- FAROQHI, Suraiya (1981): “Seyyid Gazi Rivisited: The Foundation as Seen Through Sixteenth and Seventeenth-Century Documents”, Turcica, S.XIII
- KÖPRÜLÜ, M. Fuad (1338): “Anadolu’da İslamiyet”, DEFM, C. IV, İstanbul.
- (1935): “Abdal”, Türk Halk Edebiyatı Ansiklopedisi, İstanbul.
- (1972): Osmanlı İmparatorluğu’nun Kuruluşu, Ankara.
- (1976): Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar, Ankara.
- (1999): Osmanlı Devletinin Kuruluşu, TTK, Ankara.
- MELİKOFF, Irene (1975): “Al Battal”, Encyclopedie de l’Islam, C. II, Leiden.
- (1993): Uyur İdik Uyardılar, Cem Yayınları, İstanbul.
- ULUDAĞ, S. (1999): “Baba”, Tasavvuf Terimleri Sözlüğü, Marifet Yay., İstanbul.
- OCAK, A. Yaşar (1978): “Zaviyeler”, Vakıflar Dergisi C. XII, Ankara.
- (1989): La Revolte de Baba Resul ou la Formation de l’Heterodoxie Musulmane en Anatolie au XIIIe Siecle, Ankara.
- (1992): “Battal Gazi” Mad. İslam Ansiklopedisi, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., C. V, İstanbul.
- (1996): Babailer İsyanı, İstanbul, Dergâh Yayınları İstanbul.
- (2000): Osmanlı İmparatorluğunda Marjinal Sufilik; Kalenderiler, TTK, Ankara.
- OYTAN, Tevfik (1970): Bektaşiliğin İçyüzü, Dibi, Köşesi, Yüzü, Astarı, İstanbul.
- SAY, Yağmur (2003): Seyyid Battal Gazi, Şücaeddin Veli, Üryan Baba, Alevi Akademisi Yay. Ankara.
- (2006): Seyyid Battal Gazi ve Külliyesi, Su Yay., İstanbul.
- WULZINGER, Karl (1913): Drei Bektaschi-Klöster Phrygiens, Berlin.

AZERBAJCAN-BAKÜ’DE BULUNAN İNSAN HEYKEL BİÇİMLİ MEZAR TAŞLARI VE ORTA ASYA-AZERBAJCAN-ANADOLU İLİŞKİSİ

Yunus BERKLİ*

Özet

Mezar, defin geleneği ve bu gelenekle ilgili ritüeller, ilkel toplumlardan gelişmiş medeniyetlere kadar her devirde anlamını daha da zenginleştirerek önemini korumuştur. Özellikle Türkler arasında ölü kültü pek çok toplumla kıyaslanamayacak kadar anlamlı ve zengindir. Araştırmalarda erken dönemlerden başlayarak Türklerin, mezarları üzerine ölü ile alakalı özel işaretler, insan veya hayvan biçiminde heykeller diktikleri tespit edilmiştir. Bu özel işaret veya heykellerin benzer örneklerinin Anadolu’nun muhtelif bölgelerinde de karşımıza çıkması, bu çalışmada Orta Asya Anadolu ilişkisini incelememizi zorunlu kılmıştır. Türklerde mezarlık üzerine figürlü veya heykel formunda mezar taşı dikme geleneği M.Ö. dönemlerden başlayarak Orta Asya’nın bütün bölgelerinde taşıdığı anlamdan dolayı özenle yaşatılmış, aynı anlam bütünlüğü içerisinde günümüze kadar Anadolu, hatta Balkanlarda da devam ettirilmiştir. Atalar kültü ile alakalı bu uygulamanın eski gelenekte ölen kişinin ongunu olarak nitelendirilmesi ile farklı bir anlam kazanmıştır. Bu heykellerin aynı zamanda yurdundan uzak gurbette ölen Alpler için de dikiliyor olması, yaşayanlar için de bir saygı sebebi oluşturuyordu. Orta Asya’dan gelen köklü bir gelenek olarak bu uygulamanın günümüzde hem Anadolu’da ve hem de Balkanlarda güçlü bir şekilde yaşatılıyor olması, Türk sanatı ve kültürünün sürekliliğini ispat eden heyecan verici bir tespittir. Anadolu’nun çeşitli bölgelerinde karşımıza çıkan ve şimdiye kadar sadece Anadolu’nun belirli bölgeleri ile sınırlı olduğu sanılan bu heykellerin, Türk kültür tarihi açısından büyük bir değer taşıdığı ve özel, saygın kişiler için anlamlı bir defin geleneği olduğu bu çalışma ile ortaya konulmaya çalışılmıştır. Gerek yurt dışında ve gerekse yurt içinde çoğu örnek, yerinde görülerek incelenmiş, bölge insanı ile görüşmeler yapılarak birinci elden kaynak oluşturma yoluna gidilmiştir. Çalışmanın bir başka yönü de Orta Asya ile Anadolu’daki heykel örnekleri arasında karşılaştırmalar yapılarak, aralarındaki sosyokültürel bağın sağlam temeller üzerine kurulmaya çalışılmış olmasıdır.

Anahtar Kelimeler: Heykel biçimli mezar taşı, Türkler, Orta Asya, defin töreni, ongun, Eski Türk inancı.

SCULPTURAL HUMAN SHAPED GRAVESTONES FOUND IN BAKU, AZERBAIJAN AND CONNECTION BETWEEN CENTRAL ASIA AND ANATOLIA

Abstract

Grave, funerals and traditional rituals has kept its importance from primitive communities to developed civilizations by enriching its meaning at all stages. Particularly in Turkish culture, death notion has as a deep meaning as it cannot be compared to many other societies. It has been found that Turks have put special symbols about the death one and situated human or

* Yrd. Doç. Dr., Atatürk Üniv. Güzel Sanatlar Fak. Temel Eğitim Bölümü Erzurum / TÜRKİYE, yberkli@atauni.edu.tr

animal shaped sculptures on the graves since very early periods. It has forced us to research the connection between Central Asia and Anatolia that we encounter similar ones of those special symbols and sculptures in Anatolia. Turkish tradition of situating gravestones with figures and in the shape of sculpture emerged in BC periods and maintained carefully because of its meaning in all regions of Central Asia. With this meaning, this tradition still continues in Anatolia even in Balkans. It has gained a different meaning by the defining it as death man's peace. Moreover, situating these sculptures for the memory of Alps who died far away from their homes has generated a reason for respect. Applications of this tradition in Anatolia and Balkans in a strong manner are an exciting founding which proves continuation of Turkish art and culture. In this study, it has been aimed to put forward that these sculptures, which have been thought to be limited within some certain regions of Anatolia, have a great importance in Turkish culture and they have been an expressive funeral for respectable people. This study also tries to compare the sculptures both in Central Asia and Anatolia and establish the connection between them on a strong socio-cultural ground.

Key Words: Sculpture shaped gravestone, Turks, Central Asia, Funeral, symbol, Old Turkish beliefs.

Giriş

Heykel, çeşitli araç-gereçler ile oluşturulan üç boyutlu eserlerin adı ve bu eserlerin oluşturduğu estetik değerler aracılığıyla, duygu ve düşünceleri iletme sanatıdır. Sanatçının ortaya çıkardığı eser, soyut ya da somut ifadeleri görsel anlamda canlandırabileceği gibi anlatımcı ya da süsleyici tarzda olabilir. Heykel hemen bütün medeniyetlerde ilk çağlardan beri bir kişi ya da olayın anısını yaşatmak ve gelecek nesillere aktarmak amacıyla kullanılmıştır. Olay veya kişi anısının en çarpıcı örnekleri; savaş galibiyetleri ve ölümle ilgili ölen kişinin sosyal statüsünü öne çıkarmak için yontulan heykellerde karşımıza çıkar.

Türklerin pek az millete nasip olan bir tarih ve kültür mirasına sahip olduğu araştırmalarla ortaya konulmuştur (Sayan, 2009: 157). Bu mirası oluşturan maddi kültür unsurlarının zenginliği ve çeşitliliği yine pek çok millete nasip olmayan zengin anlamlar içermektedir. Özellikle mimarinin dışında pek çok sanat dalında olduğu gibi taş yontu sanatında da oldukça başarılı örnekler verdikleri ve bu konuda geçmişten gelen tecrübelerinin olduğu, Orta Asya'daki eserlerden anlaşılmaktadır. İnsan ya da hayvan figürünün simgesi olarak taştan yontulmuş bu heykellerin çoğunluğunun, mezar taşı olarak ya da mezarda yatan ölüyle ilgili geleneğin, eski çağlardan günümüze kadar gelen atalar kültü ile alakalı önemli bir defin geleneği olduğu bilinmektedir (Yılmaz, 2005: 208-209). Girilen çeşitli dinler, Türkler arasında bu geleneğin yaşatılmasına engel olmamış, hatta heykel konusuna ihtiyatlı yaklaşan İslam dininde de Türkler, bu tarz mezar taşlarını yapmaya devam etmişlerdir. Orta Asya gezimizde karşılaştığımız, Asya'nın hemen her bölgesinde bu tür taşların varlığı; Anadolu'daki örneklerin kökeninin Orta Asya bağlantısını ortaya koymamız açısından büyük önem arz etmektedir.

Azerbaycan'daki İnsan Biçimli Heykeller

Azerbaycan Bakü'de Kız Kalesi'nin arka kısmında yer alan medresenin avlusundaki revaklar arasında özentisiz bir biçimde sergilenen insan heykel biçimli mezar taşları, eski geleneğin taze ve canlı örnekleri olarak kendilerini belli ederler. Ayakta ve oturur biçimde yontulan heykellerin (Fotoğraf-1-2) ikisinin baş kısmının kırık olduğu görülmektedir (Fotoğraf -3-4).

Baş kırık olan 1 numaralı heykel 160x65x25 cm ölçülerinde olup, omuzlar geniş, yumuşak kavisle dar bel kısmından sonra dolgun hatlı bir bütün hâlinde, belden aşağı kısmı verilmiştir (Fotoğraf-1 Çizim-1). Belden aşağı kısmın yuvarlak dolgun hatlı verilmesi, genellikle kadın mezar taşlarında görülen bir özelliktir (Fotoğraf-2). Ayak kısmının zemine gelen orta kısmı yontularak oyuk hâle getirilmiş, böylece ayakların konturları özellikle vurgulanmak istenmiştir. Heykel sade olup, üzerinde herhangi bir süsleme veya yazı bulunmamaktadır. Heykelin kaba ve özentisiz yontusu, üslup olarak geç Orta Çağ heykel formları ile benzerlik göstermektedir. Anadolu'da karşımıza çıkan ve daha geç dönemlere ait örneklerde de orantısız bir işçilik görülür (Fotoğraf-3).



Fotoğraf 1- Heykel biçimli bayan mezar taşı
(Bakü-Azerbaycan)



Çizim 1- Bayan mezar taşının çizimi
(Bakü-Azerbaycan)

Bu örneklerde yöresel sanatçılar, bize göre sanki yonttukları heykelin sanat eseri özelliğinden ziyade, verdiği mesajı öne çıkarma kaygısı içindedirler. Belki de bu yüzden, yontuyu işçilik açısından fazla önemsemedikleri düşünülebilir.



Fotoğraf 2-Soyut heykel biçimli kadın mezar taşı
Habib Baba Türbesi 19. yy. Erzurum



Fotoğraf 3-Eskişehir yöresinden heykel
biçimli mezar taşı (B. Karamağaralı)



Çizim 2- Güney Sibirya'da kurgan etrafındaki
taş balballar (Radlov)



Çizim 3- Göktürk dönemi heykel biçimli
mezar taşları (Radlov)

Yöresel sanatçı bu yönü ile yontulan heykel, mezarda yatan kişiyi sosyoekonomik ve dinî özellikleri ile değil de sadece biçim olarak anlatmayı yeterli görmüş gibidir. Bu tür taş heykellerin, üzerinde her ne kadar süsleme elemanlarına yer verilmemişse de vücut hatlarının biçimli oluşu bunu balballardan ayırmaktadır. Çünkü balbalları taş heykellerden ayıran en önemli özellik, kaba ve orantsız olmalarıdır (Belli, 2003: 37). Bazen büyük yontulmamış tek parça bir taşın bile balbal olarak kullanıldığı görülmektedir (Fotoğraf-11).



Fotoğraf 4- Erkek için yontulmuş insan heykel biçimli mezar taşı (Bakü-Azerbaycan)



Çizim 4- Heykel biçimli mezar taşının çizimi (Bakü-Azerbaycan)



Fotoğraf 5- Heykel biçimli mezar taşı
Boy Ahmetli Köyü/Karabağ (R.Efendi)



Fotoğraf 6- İskit dönemi taş heykel
M.Ö VII ila V. yy. Kiev (O. Belli)

Biçim olarak insan formunda, 175x53x21 cm boyutlarında olan bir diğer heykel ise baş kısmı yuvarlak, gövde ise dikdörtgen şeklinde işlenmiştir (Fotoğraf-4 / Çizim-4). Bu tarz heykellerin bazılarının baş kısmının yuvarlak, bazılarının ise düz verilmesinin, toplumsal bir statü ile alakalı olabileceği araştırmacılar tarafından ileri sürülmekte (Gumilev, 1993: 261), en erken örneklerine ise Neolitik dönemde, Anadolu'da Göbekli Tepe'de rastlanmaktadır (Schmidt, 2007: 83-84). Alt kısmının sivri bir şekilde yontulması kanaatimizce heykeli toprağa daha rahat gömmek için olmalıdır. Kırgızistan'da bulunan benzer örneklerin de aynı biçimde yontulması

iddiamızı doğrulamaktadır. Heykelin baş ve gövde bölümünü belirleyen geniş konturlu derin silmeler, dikey görüntüyü dengeleyen yatay çizgiler olarak dikkat çekmektedir. Baş kısmında kazıma tekniğinde göz ve burun üsluplaştırılarak verilmiş, ağız kısmı ise gövde ile baş kısmını çevreleyen derin kontur çizgisi ile verilmeye çalışılmıştır. Böylece heykelde bir soyutlaşma çabasının olduğu dikkati çekmektedir. Heykelin gövde kısmında ise asimetrik şekilde yerleştirilmiş karşılıklı birer el kabartması dirsekten yukarı kıvrık biçimde, parmaklar açık göğse yapışık bir şekilde işlenmiştir. Oldukça etkileyici bir formda verilen bu heykelin benzer örnekleri yine Azerbaycan'ın Karabağ-Ağdam bölgesi, Boy Ahmetli Köyü'nde bulunmaktadır (Fotoğraf -5). Yine bugün Kiev müzesinde sergilenen ve M.Ö. VII-V. yüzyıla tarihlendirilen bir İskit taş heykeli (Belli, 2003: 42) ile büyük bir benzerlik gösteren bu heykel, bize göre İskit geleneğinin geç dönem örneği olmalıdır (Fotoğraf -6).



Fotoğraf 7- Oturur biçimde yontulmuş insan heykel biçimli mezar taşı (Bakü-Azerbaycan)



Çizim 5- Oturur biçimde yontulmuş insan heykel biçimli mezar taşının çizimi

Bir diğer örneğimiz de 142x75x25 cm ölçülerinde olup (Fotoğraf -7/ Çizim-5), baş gövde kısmı sağlam, oturur biçimde ve özentisiz ve üç boyutlu olarak yontulmuştur. Heykelin elleri önde göğüs hizasında birleştirilmiş ve gövdenin alt kısmına göre hafif yüksek kabartma tekniğinde işlendiği görülmektedir. Boyun kısmı da yine kazıma tekniğinde yontularak özellikle belirtilmiştir. Eserin üzerinde yazı, desen ve figür olarak herhangi bir süsleme bulunmamakta, ayrıca getirildiği yer de bilinmemektedir. Üslup olarak Azerbaycan-Kelbecer, Lâçin, Şemahlı ve Ağdam bölgesi heykelleri ile benzerlik gösteren bu heykel biçimli mezar taşının, VIII. yüzyıl sonrasına ait olabileceğini düşünmekteyiz.



Fotoğraf 8- Oturur biçimde yontulmuş insan heykel biçimli mezar taşı (Bakü- Azerbaycan)



Çizim 6- Oturur biçimde yontulmuş insan heykel biçimli mezar taşının çizimi

Son örneğimiz de 133x58x24 cm ölçülerinde olup (Fotoğraf-8/Çizim-6), Azerbaycan-Şemahlı bölgesi Dağkölan köyünden getirilmiştir (Efendi, 1986: 22). Oturur biçimde, elleri önde göğüs hizasında çapraz vaziyette birleştirilmiş tarzda işlenen heykelin başı kopmuştur. Eserin oturuş biçimi, Göktürk dönemi heykelleri ile benzerlik göstermesi, aynı sanat kaynağından beslenen bir üslup birliğini yansıtmaya bakımdan önemlidir. Heykeldeki temiz işçilik ve gösterilen özen, bunun IX. veya X. yüzyıla ait olabileceğini göstermektedir. Gerçekten de bu dönem ve sonralarında Azerbaycan bölgesi mezar taşları ve heykellerinde oldukça temiz işçilik göze çarpmaktadır.

Türklerde Mezar ve Heykel Geleneği: Taş Heykel, Balbal ve Umay Ana

Türklerin, ölülerinin ruhları rahatsız edilmesin diye kalabalıklardan uzak, yüksek dağ ve tepelerin zirveleri veya yamaçlarını özel mezarlık alanları oluşturmak için özellikle seçtikleri bilinmektedir. Böylece bu bölgeler, yabancılara yasak kutsal alanlar olarak saygı görmüştür¹. Çok değer verdikleri aile büyüklerini veya hakanlarını öldüklerinde bu bölgelerde oluşturulan anıt mezarlara gömerek yarı kutsallaştırmışlar ve bu inanış neticesinde çok zengin defin geleneğinin oluşmasını sağlamışlardır.

İskit ve Hun dönemlerinde kurgan olarak adlandırılan bu anıt mezarlarda (Fotoğraf -9), başlangıçta ölen kişi ile beraber şahsi eşyaları ve atlarının yanında ahşaptan ölünün ruhunu temsil eden insan heykelleri de yer almakta idi (Fotoğraf -10). Mezar içerisine konulan bu insan ve hayvan heykelleri zamanla mezarların üzerine konulmaya başlanmış, anlam olarak da derin ve zengin inanışların ifade edildikleri yerler olmuşlardır.



Fotoğraf 9-Bir kurgan resmi Cambul-Kazakistan (Y. Çoruhlu)



Fotoğraf 10- Hun Kurganlarından çıkan ahşap insan heykelleri

Mezarların üzerine atalar ruhunu temsil eden taş heykellerin dikilmesi, geçmişten gelen atalar kültü ile alakalı eski bir inanın devamı olarak yaşatılmasından başka bir şey değildir (Vasiliev, 1997: 297-298). Defin geleneği ile ilgili en erken örneklerde, ölenin resmi ya kayalara çiziliyor ya da oyularak oluşturuluyordu ki, bu tür insan şekillerine ruh heykeller (Esin, 2006: 287-288) veya obo (Deniz, 2006: 8) denilerek saygı gösteriliyordu (Çoruhlu, 1998: 99). Kayalara çizilen veya oyulan insan şeklindeki bu heykeller, Kuzey Asya'da Karasuk devrinden kalan (MÖ 1330-800) çok eski ve değişmez bir geleneğin devamıdır. Bu heykellerin, hepsinin uzakta ölmüş ve böylece memleketinde mezarı olmayan Türk alp ve elçilik mensupları anısına, kağanlar ve yakınları tarafından yaptırılan abideler oldukları, tespit edilmiştir (Esin, 2006: 286). Ayrıca, mezar için ölen kişi ile alakalı kabartma veya heykel tarzında resim yapma tarzı, Türklere ait bir gelenek olarak Çin kaynaklarında da yer almıştır (Esin, 2006: 288). Erken dönemlerde mezar içindeki bir odaya ölenin suretini (sin) yapma geleneği (Esin, 2001: 167), kanaatimizce daha sonraları mezar üzerine mezar taşı şeklinde değişime uğramıştır. Hem ölenin sureti ile hatırası yaşatılmış oluyor hem de ölünün ve mezarlığın kötü ruhlardan bu şekilde korunduğuna inanılıyordu. Bugün Orta Asya'nın geniş bozkırlarında İskit ve Hun Dönemine ait pek çok taş heykel, eski geleneğin sessiz tanıkları olarak beklemektedirler (Çizim 3). Bu tür heykeller, sadece Orta Asya ile sınırlı kalmamış, erken dönemde İran, Azerbaycan, Kafkasya (Dumézil, 2000: 36-103) ve Anadolu'da da bu kültürün devamı olarak karşımıza çıkmaktadırlar (Sevin, 2005: 73).

Eski Türk inancında ruhlar; hastaya, cesede ve suni tasvir olan "onguna" da nüfuz edebilirlerdi. Ongunlar, onlar için iyi ve kötü şeylerin oluşmasında birer aracı olabilirlerdi. İnsan ruhu özellikle atalar ruhu bu totem/ongunlara geçebilirdi. Bu yüzden bu totem-ongunlar eski Türk inancında kutsal sayılmıştır. Hiung-nular'a

(Hunlar) “Kun” adını verdiği sanılan meşhur ongun koç veya koyun, bütün Türk boylarında belki de bu yüzden muteber sayılmıştı (Esin, 2006: 271). Totemin varlığı şahsın ölümüyle sona ermeyip, görünmeyen kısmı iskelette, dondurulmuş derisinde veya suni olarak yapılan eşyada, mesela; ağaçtan veya taştan yontulmuş heykelde, keçeden kesilmiş figürde varlığını devam ettirir. Bu yüzden ongunlar, “ruhların meskeni” (Rasony, 1988: 29) olarak kabul edilmiştir. Bu heykellere halk arasında taş baba veya taş nine denilerek çoğu kez kaba bir şekilde yontularak mezar üzerine konulmaktadır (Çoruhlu, 1998: 99).



Fotoğraf 11-Balbal heykeli-Moğolistan
(S. Başaran)



Fotoğraf 12-Umay Ana heykeli-Kazakistan
(O. Belli)

Özellikle Göktürkler Döneminde, öldürülen düşmanı simbolize eden ve ölümden sonra öldüren ‘Alp’e hizmet edeceğine inanılan, adına balbal denilen heykellerin bugün Orta Asya’nın geniş bozkırlarında Güney Rusya, Ukrayna, Prusya, Güney Sibiryaya, Orta Asya ve Moğolistan’da çok miktarda örneği bulunur (Rasony, 1988: 27/Fotoğraf -11). Göktürklerde daha çok görülen balbalların, savaşta öldürülen düşmanları temsil ettiğini (Çoruhlu, 1998: 98; Rasony, 1988: 27; Tansuğ, 1986: 81), taş heykellerin de mezar heykeli olduğunu, bizzat mezarda yatan ölüyü veya ölen hakanın askerlerini temsil ettiğini ileri süren araştırmacılar olduğu gibi (Yılmaz, 2006: 125-126), bu heykellerin bazen de saygı gösterilen ruhları temsil eden yontular (ongun) olduğunu da ileri süren araştırmacılar vardır (Çoruhlu, 1998: 99). Hatta bu heykellerin bir kısmının aynı defin alanında cenaze törenine katılan önemli kişileri simbolize ettikleri ile ilgili görüş de dikkate alınmalıdır (Yılmaz, 2005: 209). Bunun dışında adına taş baba, taş nine (Yılmaz, 2005: 208-209), Umay Ana veya Umay Baba denilen ve Orta Asya Türkleri arasında yarı kutsal kabul edilerek (Belli, 2003: 47, Potapov, 1996: 216), savaşa katılanları aile ve obadaki küçük çocukları koruduğuna, hamile kadınların doğumuna yardım ettiğine (Geybullayev, 1999: 215) ve küçük hayvan yavrularını kötülöklere karşı koruduğuna inanılan (Belli, 2003: 47-48) heykellerin de önceleri balbal oldukları zannedilmiştir (Fotoğraf -12). Fakat yapılan araştırmalar, bunların atalar ruhu ile alakalı heykeller olduklarını göstermiştir (İnan, 1998: 397-399). Umay Ana, Orta Asya’da eski Türk

toplulukları arasında bir tanrıça-ilahe olarak kabul edilmiş (Potapov, 1996: 215) ve kanatlı bir kuş biçiminde düşünülmüştür (Geybullayev, 1999: 215). Umay Ana'nın koruyucu özelliğinin yanında, doğum yapacak hamile kadınlara yardım ettiğine de inanılması, İslami dönem Türkleri arasında da inanılan bir değer olarak yaşatılmıştır. Özellikle Süleyman Çelebi'nin yazmış olduğu "Vesiletü'n-Necat-Mevlid"de (Kurtuluş Vesilesi)

"Geldi bir akkuş kanad ile revan

Arkamı sığadı kuvvetle heman" ifadelerinde Hz. Peygamberin annesinin doğumuna ak kanatlı bir kuşun yardıma geldiği anlatılır ki bu ifadeler, kanatlı Umay Ana düşüncesinin İslami dönemde de Türkler arasında yaşatıldığını göstermesi bakımından önemlidir.

Taş heykellerin de mezar heykeli veya bizzat mezarda yatan ölüyü temsil ettiğini (Çoruhlu, 1998: 99), hatta heykelin tam altında ölüye ait küllerin bulunduğunu ileri süren araştırmacılar olduğu gibi (Ivanovovsky, 1892: 10), bazı araştırmacıların da bu heykellerin, bazen saygı gösterilen ruhları da temsil eden yontular (ongun) olduğu iddiaları dikkate alınmalıdır (Çoruhlu, 1998: 99-100). Bu tür taş heykeller üç boyutlu heykel formunda olabildiği gibi, çoğu zaman taşa kazınmış, alçak veya yüksek kabartma tarzında da olabiliyordu. Ölünün anısına, mezarına taş heykellerin dikilmesi geleneğinin, günümüz dünyasında hâlâ kullanılması, ilgi çekicidir (Fotoğraf-13-14).



Fotoğraf 13- Zhunkara anıt mezar taşı
Göktürk Dönemi (N. Diyarbakirli)

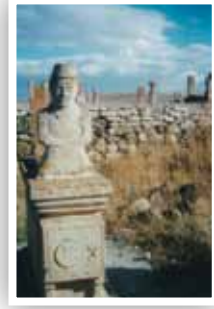


Fotoğraf 14- Taş heykel Bişkek-Kırgızistan
(O. Belli)

Azerbaycan Kuba bölgesi Musevi Türk mezarlığında mezar başına ölüyü temsil eden yontulmuş insan heykeli dikme geleneğinin günümüzde de tüm canlılığıyla devam etmesi (Ünal, 1997: 290), Anadolu'da da bu geleneğin bazı bölgelerde görülmesi (Özkan, 2000: 34-35), Türk sanatının köklü ve sürekliliğinden başka bir şey değildir (Fotoğraf -15-16).



Fotoğraf 15-Musevi/Türk mezar taşı
Kuba/Azerbaycan (M.Ünal)



Fotoğraf 16-Heykel biçimli mezar taşı
Erzincan (H.Özkan)

İslamiyet öncesi Türklerde oluşan büyük ve görkemli bir defin anlayışının, ata ruhlarının kutsal sayılması ve atalara duyulan derin saygının, bazı araştırmacıların iddialarının aksine (Belli, 2003: 46) İslami dönemde de sürdüğü elde edilen kaynaklardan anlaşılmaktadır. Hatta gelenek sadece İslam dini içerisinde yaşatılmamış, başka dinlere giren Türklerde bu geleneği geliştirerek devam ettirmişlerdir (Berkli, 2007: 215-218).

Anadolu'daki İnsan Biçimli Heykeller

Türklerin İslam dinine girmelerinden sonra geleneğin Orta Asya dışında Anadolu'da da devam ettiği görülmektedir. Yoğun olarak Doğu Anadolu, Orta ve Batı Anadolu'da Alevi mezarlıklarında karşımıza çıkan heykel biçimli mezar taşları (Berkli, 2007: 108-110), eski Türk defin geleneklerini (Karamağaralı, 1992: 29-30; Esin, 2006: 258) günümüze kadar devam ettiren önemli örneklerdir (Fotoğraf -17-18-19-20).



Fotoğraf 17-İnsan heykel biçimli mezar taşı
Çayırılı-Erzincan



Fotoğraf 18-İnsan heykel biçimli mezar taşı
Çayırılı-Erzincan

Orta Asya'dan gelen yeni göçlerin etkisi ile Anadolu'nun çeşitli bölgelerinde somut insan biçimli veya figürlü mezar taşlarının yapılması, geleneğin devam ettirilmesi bakımından büyük önem arz eder.



Fotoğraf 19-Heykel biçimli mezar Taşı İnce Araplar Köyü/Besni-Adıyaman (M. Aslan)



Fotoğraf 20-Heykel biçimli mezar taşı Aşağı Çağlayan/Eskişehir (B.Karamağaralı)

1243 Köseadağ Savaşı öncesi ve sonrası, Moğol istilacılarının önünden Orta Asya'dan kaçan çeşitli Türkmen topluluklarının Anadolu'ya gelmeleri ile Azerbaycan ve Anadolu'daki mimari yapılarda ve el sanatlarında figüratif bezemelerin arttığı dikkati çeker. Özellikle bu dönemde batıya ihraç edilen ve Avrupa'da kraliyet aileleri ile kilisenin törenlerde kullandıkları kaftanlardaki yazı ve figürler ile (Rosamond , 2005: 96-106-108) sergi amaçlı halılarda (Yetkin, 1991: 24-25), figüratif bezemeli bu etkiler daha nettir. Bazı bölgelerde örneklerin oldukça basit tarzda yontuldukları, orantıya dikkat edilmediği görülür (Fotoğraf 20). Bazı bölgelerde ise ince bir işçilikle dikkatli bir gözlemin eser üzerinde birleştirildiği görülür. Heykellerde özellikle simetrisinin olmaması; yontan sanatkarın sanat kaygısından ziyade mezar anıtında bir geleneği yerine getirme çabasıyla ürünü ortaya koyduğu düşüncesini akla getirmektedir. Örneklerimizin bir kısmında, ölen insanın cinsiyeti, yazı ile belirtildiği gibi çoğu zaman çeşitli ziynet eşyaları, mesleki işaretler veya kullandığı günlük eşyalarla öne çıkarılır.

Bu tür mezar taşlarının özellikle Erzurum, Tunceli, Adıyaman, Kars, Ardahan, Erzincan, Sivas, Eskişehir, Tokat ve Malatya başta olmak üzere Anadolu'nun pek çok bölgesindeki Türkmen yerleşim birimlerinde karşımıza çıkması bir tesadüf değil, bilinçli bir geleneğin inançla yaşatılmasıdır. Özellikle üç boyutlu veya taşa kazınmış bir şekilde verilen bu heykel veya rölyeflerin artık ölen şahısla alakalı özelliklerin anlatıldığı veya gösterildiği somut birer tablo gibi düzenlendikleri görülmektedir



Fotoğraf 21- Sanduka biçimli figürlü mezar taşı
Urud Köyü-Sisian-Azerbaycan (R. Efendi)



Fotoğraf 22-Figürlü mezar taşı
Akşehir (B. Karamağaralı)

(Fotoğraf 21-22-23). Taşların üzerleri birer konu veya olayı hikâye eden, izleyici üzerinde dramatik etkiler bırakan bir yaşam biçiminin sosyolojik yansımaları olarak anlam kazanır. Çünkü yapılan araştırmalar ve elde edilen sonuçlar Türk sanatında kullanılan motiflerin pek çoğunun gelişigüzel, tesadüfen kullanılmadığını (Berikli, 2007: 69-71), hemen hepsinin bilinçli bir şekilde taşıdıkları anlama göre taş işlendiklerini göstermektedir (Fotoğraf 24-25).

Bazı mezar taşları üzerinde yer alan şekil ve işaretlerin, Göktürk harflerine olan benzerliği (Karamağaralı, 1992: 21), aşiret boylarına ait damga veya sembollerin de buralara birer tapu mührü gibi işlendiklerini göstermektedir (Berikli, 2011: 87).

Erken Osmanlı medeniyetinde de bu geleneğin devam ettirildiği ancak dönem ilerledikçe somut formlardan soyutlaşmaya doğru bir eğilimin olduğu göze



Fotoğraf 23- İnsan figürlü
sanduka biçimli mezar
Çayırılı/Erzincan



Fotoğraf 24- Kün-ay, silah ve tarak
motifinin işlendiği sanduka tipi mezarlık
Çayırılı/Erzincan



Fotoğraf 25- Çeşitli silah
motiflerinin işlendiği mezar
taşı Hınıs-Erzurum

çarpar. Özellikle çok büyük boyutlarda baş ve ayak şahide taşları ile bir insanı andırır biçimde yontulan bu taşlar soyutlaşma çabasının güzel örnekleri olarak karşımıza çıkarlar (Fotoğraf-24). Osmanlı Dönemi İstanbul ve diğer büyük merkezler dışında Anadolu'nun bazı bölgelerinde özellikle Alevi-Bektaşî geleneğinin yoğun olduğu yerlerde, figüratif yönden zengin işlemeli mezar taşları soyut veya somut biçimdeki mezar taşlarının yanında yoğun olarak görülmeye başlar. Ancak bu mezar taşlarında bile kökeni ve anlamları eski Türk inanç sisteminden gelen Orta Asya etkili kozmolojik anlamlı işaretlerin ve çeşitli figürlerin, Alevi-Bektaşî düşüncesi içerisinde dini konulu yeni anlamlarla zenginleştirilerek geleneğin günümüze kadar yaşatılması sağlanmıştır (Pürlü, 2001: 739).

Sonuç

Mezarlar üzerine insan ve hayvan biçimli taş veya ahşap heykel dikme geleneği, Türkler arasında M.Ö. XIII. yüzyıldan günümüze kadar devam eden en önemli bir defin ritüelidir. Türklerin eski çağlardan beri çok değer verdikleri aile büyüklerini veya hakanlarını öldüklerinde anıt mezarlara gömerek yarı kutsallaştırdıkları bilinmektedir.

Karadeniz'in kuzeyinden Orta Asya'nın geniş bozkırlarına, Güney Rusya, Ukrayna, Prusya, Güney Sibiryaya, Orta Asya ve Moğolistan ve Anadolu'ya kadar olan geniş coğrafyada değişik kültürlerle ait binlerce insan biçimli heykeller, defin ile alakalı inanışların en önemli belgeleridir. Tarihin canlı ve sessiz tanığı olan bu heykeller, Anadolu'da Türklerden önceki medeniyetlerde de defin ile alakalı bir gelenek olarak görülür. Türkler, Anadolu ve Balkanlara geçişlerinde tarihî bir miras olarak Orta Asya'dan Azerbaycan ve Anadolu'ya aktardıkları ve defin geleneğinin ayrılmaz bir parçası olan ölü için insan ve hayvan heykel biçimli mezar taşı dikme alışkanlığını, bu törenin ayrılmaz bir parçası olarak gittikleri bölgelere de taşımışlardır. XX. yüzyıl başlarına kadar ne oldukları tam anlayamayan bu heykellerle ilgili son zamanlarda yapılan yayınlar, bunların Türklerin atalar kültü ile ilgili çok köklü bir inanışın sembolik birer anlatımı olduğunu ortaya koymuştur. Türklerin eski inançlarıyla alakalı olmasına rağmen, zamanla girilen değişik dinler içerisinde de bu geleneğin yaşatılması, defin ile ilgili düşüncenin ne kadar güçlü olduğunu göstermektedir. Değer verilen, bazı bölgelerde yarı kutsal kabul edilen bu heykellerin zaman içerisinde somut anlatım biçiminden soyut ifade tarzına bürünerek varlığını günümüze kadar devam ettirmiştir.

Azerbaycan'da bulunan bu heykeller, Anadolu-Orta Asya bağlantısını sağlayan çok önemli bir kültür ve sanat köprüsü durumunda olup iki bölge arasındaki ilişkiyi köklü delillerle ilişkilendirmiş ve sağlam temeller üzerine oturtmamızı sağlamıştır. Bu gelenek sadece ölü kültü ile alaka değildir. Aynı zamanda dinî ve sosyal yaşamın ve atlı bozkır kültürünün kendine has dinamizminin de etkisini yansıtmaktadır.

Sonnotlar

¹ Günümüzde de Anadolu'nun çoğu yerinde yamaçlara ve önemli kişileri de bu yamaçlardaki en yüksek yere gömme geleneği hâlen devam etmektedir.

Kaynakça

- BELLİ, Oktay. (2003). Kırgızistan'da Taş Balbal ve İnsan Biçimli Heykeller, İstanbul: Arkeoloji Ve Sanat Yayınları.
- BERKLİ, Yunus. (2007). "Ardahan Çevresinde Görülen Soyut İnsan Biçimli Mezar taşları," Atatürk Üniversitesi Güzel Sanatlar Fakültesi, Sanat Dergisi, Sayı: 9. Erzurum: 108-117.
- (2007). "Haç Motifli Koç Heykelinin Düşündürdükleri", Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Sayı: 34, Erzurum: 215-232.
- (2007). "Mezartaşlarında Görülen Kılıç, Hançer, Ok-Yay ve Bayrak Motiflerinin Sembolik Anlamları", Ekev Akademi Dergisi, Sayı: 30, Bahar, Erzurum: 67-80.
- (2011). "Anadolu'daki Koyun, Koç ve At Heykel Biçimli Mezar Taşlarında Görülen Damgalar, Kökeni ve Sanat Tarihindeki Yeri ve Önemi", Ekev Akademi Dergisi, Sayı: 42. Erzurum: 102-119.
- ÇORUHLU, Yaşar. (1998). Erken Devir Türk Sanatının ABC'si. İstanbul: Kabcacı Yayınları.
- DENİZ, Bekir. "Güney Kazakistan'da Mezar ve Mezarlık Geleneği", VII. Milletlerarası Türk Halk Kültürü Kongresi, Gaziantep, 27 Haziran-1 Temmuz 2006
- DUMÉZİL, Georges. (2000), Kafkas Halkları Mitolojisi, Ankara: Ayraç Yayınları
- ESİN, Emel. (2001). Türk Kozmolojisine giriş, İstanbul: Kabcacı Yayınları.
- (2006). Türklerde Maddi Kültürün Oluşumu, İstanbul: Kabcacı Yayınları.
- GEYBULLAYEV, (1999). Giyasettin-RIZA Vefayeva, "Eski Türklerde Umay Tanrıçası" Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi, Sayı 3. İzmir, s.s. 215-218
- GÜNGÖR, Harun. (1996). "Kayseri Zamantı Vadisi Mezar Taşlarında Mesleki İşaretler", İslam Dünyasında Mezarlıklar ve Defin Geleneği. II. Ankara: 185-192.
- IVANOVOSKY, J. (1892). Congres internationale d'Archeologie prehistorique, Moscow.
- İNAN, Abdulkadir. (1976). Eski Türk Dini Tarihi, Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları.
- (1998). "Umay İlahesi Hakkında", Makaleler ve İncelemeler, C. I. Ankara: 397-399.
- KARAMAĞARALI, Beyhan. (1992). Ahlat Mezar Taşları, Ankara: Kültür Bak. Yayınları.
- KARAMÜRSEL, Alim. (1990). "Eski Türkler de Defin Törenleri ile İlgili Usul ve Adetler", Tarih ve Toplum, İstanbul: 280-281. İletişim Yayınları.
- ÖGEL, Bahaeddin. (1988). İslamiyet'ten Önce Türk Kültür Tarihi, Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları.

- (1991). Türk Kültür Tarihine Giriş, VI, Ankara: Kültür Bak. Yayınları.
- ÖZKAN, Haldun. (2000). “Erzincan ve Çevresinde Orta Asya Türk Geleneğini Sürdüren Bezemeli Mezar Taşları”, Atatürk Ün. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Erzurum: 31-49.
- POTAPOV, L. P. (1996). “Etnografik Verilerin Işığında Eski Türklerin Tanrısı Umay”, (Çev: Muvaffak Duranlı), Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi, Sayı 1, İzmir: 213-233
- PÜRLÜ, Kadir. (2001). Sivas İlbeyli Türkmenleri, C.II, Sivas: Belediye Kültür yayınları.
- RASONYI, Laszlo. (1988). Tarihte Türklük, Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayını.
- ROSAMOND, Mack. E. (2005). Doğu Malı Batı sanatı, (İslam Ülkeleri ile Ticaret ve İtalyan Sanatı), İstanbul: Kitap Yayınları.
- ROUX, Jean Paul. (2001). Orta Asya-Tarih ve Uygarlık, (Çev. Lale Arslan), İstanbul: Kabalcı Yayınları.
- SAYAN, Yüksel. (2009). “Türk Kültür Mirasının Korunması ve Tarihi Çevre Bilinci Üzerine”, Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi, Cilt: IX, Sayı 1, İzmir: 157-160
- SCHMİDT, Von Klaus. (2007). “Die Steinkreise und die Reliefs des Göbekli Tepe”, Die ältesten Monumente der Menschheit. Stuttgart, Deutschen: Theiss Yay. 83-85.
- SEVİN, Veli. (2005). Hakkari Taşları Çıplak Savaşçıların Gizemi, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları
- TANSUĞ, Sezer. (1986). “Türklerin Tarihinde Heykel”, Hürriyet Gösteri Dergisi, Sayı: 66, İstanbul: 81-82
- ÜNAL, Mustafa. (1997). “Azerbaycan Mezar Taşlarında Geleneksel Türk Dini ve İslam’ın Etkileri”, “Uluslar arası 4. Türk Kültürü Kongresi Bildirileri”, Ankara: 287-296. Kültür Bak. Yayınları.
- VASİLİEV, Dimitri. (1997). “Sibirya Müzelerinde Bulunan Gök Türk Heykel ve Sanat Eserleri Koleksiyonları”, Uluslararası Dördüncü Türk Kültürü Kongresi Bildirileri, Ankara: 297-302. Atatürk Kültür Merkezi Yayınları.
- YETKİN, Şerare. (1991). Türk Halı Sanatı, Ankara: Türkiye İş Bankası Yayınları.
- YILMAZ, Ali. (1948). Tahtacıarda Gelenekler, Ankara: Halk Evleri Yayınları.
- YILMAZ, Anıl. (2005). “Baba mı, balbal mı yoksa bediz mi?”, Modern Türklük Araştırmaları Dergisi, Cilt 2, Sayı: 4, Ankara 206-214
- YILMAZ, Anıl. (2007). “Çuy Bölgesinde Bulunmuş Göktürk Dönemine Ait İki Heykeli Yeniden Değerlendirmek”, Kırgızistan-Türkiye Manas Üniversitesi, Sosyal Bilimler Dergisi, Sayı: 18, Kırgızistan: 155-165.

TÜRK KÜLTÜRÜNDE AĞAÇ KÜLTÜ VE DUT AĞACI

Ülkü GÜRSOY*

Özet

Türklerde önemli bir yeri olan tabiata ait unsurların tespiti ve bunların çeşitli motifler hâlinde gelecek nesillere aktarımı kültürel değerlerimizin yaşatılması açısından önemlidir. Evrenin var oluşundan itibaren su, hava, toprak kadar elzem, hayatın merkezinde var olan bir unsur da ağaçtır. Ağaç her şeyden önce var oluşu, hayatı, canlılığı, bereketi temsil eder. Türk ve Dünya kültüründe ağaca çağlar içinde birbirinden farklı pek çok rol verilmiştir. Eski Türklerin ilk dönemlerinde çeşitli tabiat unsurlarına ve bunların arasında ağaca atfedilen kutsallık ona ibadet etme şeklindedir. Bu dönemde çeşitli tabiat unsurlarına dinî- mistik manada bağlanma “kült” leri meydana getirir.

Ağaç kültü içerisinde kutsallık atfedilen ağaçlardan biri de dut ağacıdır. Evin ruhu olarak adlandırılan dut ağacı, evin huzurunun, istikbalinin ve bereketinin de sembolüdür. Türk geleneksel yapısında evin temeli atılmadan etrafına meyveli ağaçlar dikilmesine öncelik verilir. Hacı Bektaş Veli Velayetnamesinde yer alan Ahmet Yesevi’ nin fırlattığı ucu yanmış dut ağacının Hacı Bektaş Dergâhının önüne dikilmesi ve Eski Türk dininde önemli yeri olan dut ağacının dallarına bez bağlanarak dileklerin dilenmesi ağaca bir kutsallık kazandırmıştır. Bu durum özellikle Alevi Bektaşî geleneği içerisinde önem kazanmış ve çeşitli ritüellerle günümüze kadar gelmiştir.

Dut ağacı, ipek böceği, ipek yetiştirilmesi açısından da önemlidir. Bu konuda tarihî ipek yolu üzerinde bulunan yerleşim yerlerinin bitki örtüsü ve özellikle de dut ağacına ait menkıbeler, Eski Türklerden günümüze dut ağacının önemli bir yeri olduğunu göstermektedir.

Anahtar Kelimeler: Ağaç Kültü, Dut Ağacı, Eski Türk Dini, Hacı Bektaş Veli, Bektaşilik, Alevilik.

TREE CULT IN TURKISH CULTURE AND MULBERRY TREE

Abstract

Determination of the elements which belong to the nature and the transference of various motifs to future generations are important for the Turks for preserving cultural values. One of the elements in the center of life is tree which is as essential as water, air, soil from the occurrence of the universe. First of all, tree represents the existence, the life, vitality and fertility. Many different roles are given to tree in Turkish and World cultures in history. In the first periods of ancient Turks, the sanctity which is attributed to various natural elements and to tree among them is in the way of praying to it. In that period, binding to the various natural elements in a religious-mystical sense brought about “cults”

* Doç. Dr., Gazi Üniversitesi Gazi Eğitim Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Eğitimi Ana Bilim Dalı, Ankara/TÜRKİYE

One of the trees that sanctity is attributed to in tree cult is mulberry tree. Mulberry tree which is called the spirit of the house is also the symbol of the peace of house, future and abundance. In Turkish traditional structure, before laying the foundation of the house, planting of fruit trees around has been given priority. Planting of mulberry tree whose edge is burned and which is threw by Ahmet Yesevi in Velayetname of Hacı Bektas Veli in front of Dergah of Hacı Bektas Veli and making wish by tying cloth to the boughs of mulberry tree gives sanctity to the tree. This issue has especially gained importance in Alevi Bektashi tradition and has survived with various rituals until today.

Mulberry tree is also important in terms of silk worm and growing silk. Vegetation of settlements located on the historical Silk Road and the sources especially Menkıbes about mulberry tree show that from ancient Turks to the present, mulberry tree has an important place among Turks.

Keywords: Tree cult, mulberry tree, Old Turk Religion, Hacı Bektas Veli, Bektashism, Alevism.

Giriş

Çeşitli tabiat unsurlarına atfedilen değerlerin bir kısmı, dönemlere göre bazı değişikliklere uğramakla beraber çeşitli halk inançları, geleneksel değerlerimiz arasında yaşamakta ve bir kısmı da edebî eserlerimizi birer motif olarak süslemektedir. Türk kültüründe önemli bir yeri olan tabiata ait unsurların tespiti ve bunların çeşitli motifler hâlinde gelecek nesillere aktarımı, kültürel değerlerimizin yaşatılması açısından önemlidir.

Eski Türklerde yaşanan coğrafyadaki sosyoekonomik şartlar, kültürel yapıya da yansiyarak çeşitli inanç motiflerini oluşturur. Eski Türklerin özünde dinî yapılanmadan ziyade siyasi yapılanmanın öncelikli olduğunu göz önüne alırsak kültürel yapıya ait çeşitli inanç motifleri ait olduğu döneme göre şekillenerek daha da önem kazanır ve anlamlı hâle gelir.

Evrenin var oluşundan itibaren su, hava, toprak kadar elzem, hayatın merkezinde var olan bir unsur da ağaçtır. Ağaç, her şeyden önce varoluşu, hayatı, canlılığı, bereketi temsil eder. Türk ve Dünya kültüründe ağaca çağlar içinde birbirinden farklı pek çok rol verilmiştir: kozmik ağaç (dünya ağacı, hayat ağacı...), Tanrıyla iletişim aracı olarak ağaç, şeytan ya da kötü ruhları kovma törenlerinde ağaç, tabiat olaylarını yönlendirme törenlerinde ağaç, güneşin batışını engelleme ya da geciktirme törenlerinde ağaç, rüzgâr estirme ya da durdurma törenlerinde ağaç, ay tutulmasını engelleme ya da tutulan ayı kurtarma törenlerinde ağaç, yağmur yağdırma törenlerinde ağaç, sağaltma törenlerinde ağaç, defin törenlerinde ağaç, bereketi artırmaya yönelik mevsimlik törenlerde ağaç, şekil değiştirme ya da bitkilerin kökenleri ile ilgili mitlerde ağaç...” (Ergun,2004: 17-66) Ayrıca mezarlara dikilen ağaçlar da ağaca atfedilen değerlerin bir ya da bir kaçının zaman süzgecinden geçerek günümüze kadar ulaşmış olduğunun bir başka işaretidir.

Kültürel yapıya ait çeşitli tabiat unsurlarına atfedilen kutsallığın önem kazandığı inanç sisteminde ağaç, yaşayışı şekillendiren önemli bir yapı unsurudur. Eski Türklerde medeniyetin beşiği olarak kabul edilen ağaca ve ağaç sevgisine çok önem verilir. Bu ağaçlar arasında kayın, çam, kavak ağacı, ardıç, çınar, dağ servisi-sedir, servi-selvi, meşe-emen, dut, söğüt, elma sayılabilir (Ergun, 2004: 195-244). Literatür de bu tür ulu ve yalnız görünen ağaçların kutsal kabul edildiklerini desteklemektedir (Selçuk, 2004; Işık, 2004) Eski Türklerin ilk dönemlerinde çeşitli tabiat unsurlarına ve bunların arasında ağaca atfedilen kutsallık, ona ibadet etme şeklindedir. Bu dönemde çeşitli tabiat unsurlarına dini- mistik manada bağlanma kültleri meydana getirir:

Kâinatın var oluşunda yeryüzü ve gökyüzünü temsil ettiğine inanılan yer-su ve gök kültü, Türklere ait en eski kozmolojidir. Türklerin hayatında en önemli unsurları rüzgârla taşınarak geldiğine inanılan su, ateş, ağaç, maden ve toprak oluşturur. Bu unsurların kâinatındaki yerini düzenleyen ise pusuladır. Mekân ve zamanla ilgili kavramların pusula tarafından düzenlenmesinde merkez topraktır (Esin, 2001: 19-25). Kozmolojik olarak “ağaç unsurunun yönü gün doğusu, mevsimi bahar, saati sabah, rengi gök, göksel cisimleri gök-ejder denen yıldız takımı, ağaç yıldızı veya Jüpiter gezegeni, kuş denen yıldızların zirvede görünüşüdür.” (Esin, 2001: 25) Sosyal Bilimler Sözlüğü’nde “yerel nitelik taşıyan dinsel inanç ve pratikler” olarak tanımlanan kült kavramı ekseninde ağaç kültürünün de hem Türk toplumu hem Alevi-Bektaşî inanışı içinde önemli bir yere sahip olduğunu söylemek mümkündür. (Demir ve Acar, 2002:257)

Türk kültüründeki kültler, genel olarak Atalar kültü yer-su kültü ve gök kültü diye adlandırılabilir (Eröz, 1994:67-124). Ağaç kültü, özellikle yer-su kültü ve gök kültü içerisinde yer alır ve günümüze de aktarılan bazı motifleri bünyesinde barındırır. Dağlar ve ağaçlar, gök ile yer-suyu birleştiren bir ibadet yeri ve simge olarak görülür. Dağın tepesinde gök-ayın, bir ağacın dibinde ise yer-ayın yapılmaktadır. Gök ayinini o yerin en yüksek hükümdarı, yer ayinini ise ya hükümdarın kendisi ya da ikinci sırada yer alanlardan biri eşi, bey yönetirdi (Esin, 2004: 27).

Türk düşüncesine göre Tanrı yarattığı dokuz insan cinsini, onlardan önce yarattığı dokuz dallı ağacın gölgesinde barındırmıştır. Dolayısıyla yaratılış bilgisinin özünde ağaç, önemli bir kültür (Banarlı, 1976: 31).

Bir Uygur metninde kâinat, otağ şeklinde düşünülerek otağın ortasındaki ağaç, sütuna benzeyen, fakat sekiz köşeli oluşuyla dört ana yön ve dört ara yön kavramına da işaret eden, yedi cevherli bir sırk ya da sütunun sular üstündeki yeryüzünü desteklediği anlatılmaktadır (Esin, 2001: 41).

Türklerde kayın, kutsallık atfedilen ağaçlardan biridir ve orman kültü içerisinde yeri önemlidir. Hunlar arasında bazı boylar bu ağaçtan türediklerine inanır (Eröz, 1994: 103). Ulu ağaç kavramına ve ağacın kutsallığına örnek gösterilebilecek

olan bu verileri çeşitlendirmek mümkündür. Oğuz orduları Batı'ya doğru giderken İtil suyunu ağaç üstünde geçerler. Çurçet Kağan'ın ordusunu yendiklerinde ise ganimetlerini, ağaçtan yaptıkları kağnılarla taşırlar (Banarlı, 1976: 31). Uygurların türediğine inanılan kutsal ağaç iki nehir arasındaki bir adacıktır. Bu adacığa sığman Oğuzlardan birinin bir ağaç kovuğunda çocuk doğurması ve bu çocuğa Kıpçak adı verilmesi Türklere ait efsanelerde “ağaç kovuğundan üreme” motifini önemli kılar (Ögel, 1971: 88).

Altay - Türk mitolojisinde ise çam ağacı, büyüklüğü ve heybetiyle gök ağacı temsil eder ve bu ağacın tepesinde ise Tanrı Bay-Ülgen oturur (Ögel, 1971: 90). Güney Sibiryadaki Abakan Türklerine ait efsanede ise göğe kadar yükselen bir demir dağ ve bu dağın üstünde de yedi dallı kayın ağacı bulunmaktadır (Ögel, 1971: 91).

Göktürkler, Ergenekon'daki demirden dağı, çevresinde ağaç yakıp eritmişler; içinde 400 yıl kaldıkları kapalı kaldıkları yurtları hâline gelen bu yerdeki meyveli ağaçlarla beslendiklerini, destanlarda anlatmışlardır (Banarlı, 1976: 31).

Yakut Türklerinde kayın ağacı ve karaçam kutsal ağaçlar arasındadır. Tanrı gökte ilk Şaman'ı yarattığında, onun evinin önüne ebediyen ölmeyecek sekiz dallı kutsal gök ağacını da yaratır. Zamanla büyüyen bu ağaç dal budak salarak Şamanların bütün çocuklarını koruması altına alır. Bu ağacın dalları dünyaya gelen insanların ruhlarına can verir. Şamanların yaşadığı sürece kendine ait bir ağacı vardır. İnançları gereği Şaman öldükten sonra ağacı da yok edilirdi (Ögel, 1971: 93-94).

Oğuz Destanı'nda yer alan ve Türk kültüründe yaygın bir şekilde kullanılan efsanevi dağın adı “Dîv Kayası”dır. Bu dağın eteğinde üç tane ulu ağaç ve her bir ağacın altında da suyu gür akan bir pınar vardır (Eröz, 1994: 101).

Alevilik ve İslamiyete ait motiflere öncelik verilen Dede Korkut kitabında ağacın kutsallığına “gölgelice kaba ağaç” klişeleşmiş ifadesiyle de sık sık vurgu yapılır:

“Ağaç ağaç dersem sana arlanma ağaç,
Mekke ile Medine'nin kapısı ağaç,
Musa Kellimin asâsı ağaç,
Büyük büyük suların köprüsü ağaç,
Kara kara denizlerin gemisi ağaç,
Şah-ı merdan Ali'nin Döldül'ünün eyeri ağaç,
Zülfikaar'ın kınıyla kabzası ağaç
Şah Hasan'la Hüseyin'in beşiği ağaç,
Beni sana asarlarsa götürmegil ağaç,
Götürecek olursan yiğitliğim seni tutsun ağaç,
Bizim elde gerek idin ağaç,
Kara Hindü kullarıma buyuraydım,
Seni para para doğrayalardı ağaç” (Hizarcı, 1958: 48-49)
Başına doğru bakar olsam, başsız ağaç,

Dibine doğru bakar olsam, dipsiz ağaç (Işık, 2004: 98) dizelerinde de ağaç, kapsam alanını genişleterek bünyesine hükümdarlığı almakta ve devamlılığın sembolü olarak tanımlanmaktadır.

Eski Türkler için sadece ağacın yaprakları ve gövdesi değil kökü de son derece önemlidir. Türk Edebiyatında “kaba ağaç”ın sık kullanılan bir deyim olduğunu görüyoruz: “Kaba ağaçta tal budağın kurumuş idi, yeşerdi, göğerti âhir.” (Ögel, 1971: 89). Ulu ağaç kavramına ve ağacın kutsallığı ile ilgili mitolojik örnekleri çoğaltmak mümkündür. Türk mitolojisinin yanında dinler tarihinde de ağacın önemli bir yeri vardır. Eski Türklerde hayat ağacı olarak adlandırılan Tuba ağacının, insanların hayat çizgisinin, şansının iyi olmasındaki rolü büyüktür. Çok büyük olan bu ağacın yeryüzünde yaşayan insan sayısı kadar yaprağı olduğuna inanılır ve bir kişi ölünce de ağaçtan bir yaprak düşerdi (Ögel, 1971: 96). Yani evreni temsil ettiğine inanılan bu ağaç, Türklerin gerek İslamlığı kabulünden önce gerekse sonra geleneksel inanç sistemlerinde önemli rol oynar. Hacı Bektaş Veli'nin Makalat'ında da Cennet'teki Tuba ağacından bahsedilir: “Ve hem uçmakda Tubâ ağacı vardır ki her bir budağı mü'minlerin köşkleri derecesinden girüp dururlar.” (Coşan, 1971: 72). Eski Türklerde yeraltı ağacı, bir kök budak üzerinden dokuz budak olarak bitmektedir. İslamiyette ise bunun bir benzeri bir kök üzerinde biten altı budaklı kutsal ağaçlardır (Ögel, 1971: 113).

Yukarıdaki örneklerden de anlaşılacağı gibi ağaç, Türk kültüründe mitolojik kimliğinin yanı sıra dinî kimliğiyle de önemli bir yer tutmaktadır. Örneklerde genellikle bir anne motifi olarak gördüğümüz ağaç motifi, İslamiyet'ten sonraki Türk destanlarında da yer alacaktır. Osmanlı Devleti'nin kurucusu Osman Gazi'nin rüyasına giren bir ağaç Anadolu ve Balkanlar coğrafyasında kurulacak Türkiye Türklüğünün hâkimiyetinin, dünyanın üç kıtasına yayılacağını uzayan dalları ve kılıçlaşan yapraklarıyla haber verecektir (Banarlı, 1976: 31).

Tasavvuf edebiyatında ise ağaç, İslam dinini temsil eden bir mazmundur: Niyazi Mısrî, insân-ı kâmil ağacının dalına, yani hakiki bir dervişe tutunan kişi kendi hakikatının sırrının meyvesini yiyecektir, der. Ona göre yapraklar mahlukatı, meyveler peygamberleri ağacın tamamı ise Hz. Muhammed'i temsil eder (Tatçı, 2009: 62). Yunus Emre, bir şiirinde bunu kişinin tasavvufî manada olgunlaşmasında somut bir örnek olarak kullanır:

“Âşık olmayan âdemi
Benzer yemişsiz ağaca
Ağaç yemiş vermeyince
Budağı eğilmez imiş” (Tatçı, 2009: 61)

Hacı Bektaş Veli'nin Makâlât'ında marifet konusu ağaç motifinden yararlanılarak dünya ile ilişkilendirilerek anlatılır. Marifet kökleri müminlerin gönlünde olan bir ağaca benzetilmiştir. “Ve hem dünyede ağaçlar vardır kim başı

göğdedür dibi yirdedür. Pes Ma'rıfat dahı ağaç gibidür; dibi yirdedür. Pes Mar'rıfat dahı ağaç gibüdür; dibi mü'minlerün gönlindedür, başı göğden daha yukarudur (Coşan, 1971: 71).

Bu marifet ağacının başı tevhittir: "Pes imdi aziz-i men Ma'rıfat ağacınınun başı tavihıddur, özdeği imandur, yaprakları islamdur, dibi yakınluktur, köki tevekküldür, budakları nehy-i münkerdir, suyu havf u racâdur, yimişi ilimdür, yiri mü'min gönlidür, başı 'Arş'dan dahı yukarudur." (Coşan, 1971: 72).

Ağaçla ilgili inanmalar ve buna bağlı olarak çeşitli pratikler halk kültüründe de yer almaktadır. Başta Yörükler ve Türkmenler olmak üzere halk, ulu ağaçları kesmenin iyi olmadığına ve uğursuzluk getireceğine inanırlar. Kutsallık atfedilen ağaçlara bez bağlarlar ve bu ağaçların dibine gömülü olan yatırlardan da dileklerde bulunurlar (Ersöz, 1994:106).

Türklerde ağaca bez bağlayarak dilekte bulunma motifinin Eski Türklerde ölen önemli bir kişinin gömüldüğü yere adına bir ağaç dikerek eşyalarının asılmasıyla ilgili olduğu düşünülebilir. Ersogoth Destanı'nda "Ağaç Hakan" motifine bağlı olarak ölen kadın kamlar için benzer bir tören düzenlenmektedir: "... Kırgızlar, Oğuzlar ve Hazarlarda, cesedi, tabut içinde bir ağaç dalına asmak, belinde kur ve kılıç, elinde kadehle otağ şeklindeki kubbeli mezara atıyla beraber gömmek veya müzik çalıp, nağmeler söyleyerek ırmaklara atmak gibi gelenekler vardı." (Esin,2001:167).

Ağaç kültü, daha ziyade Alevî-Bektaşî gruplar arasında görülmektedir. Geçimlerini ağaç kesmekle sağlayan Tahtacıların ağaçlara bağlılığı büyüktür. Muharrem ayında ve Salı günleri ağaç kesmezler. Yeni bir işe başlayacakları zaman ağaca dua okurlar. Tahtacılar, en çok ladin, köknar ve ardıcı, Yörükler ise karadut, çınar ve katran ağacını kutsal sayarlar. Hepsindeki ortak nokta ise tek ağaçları kült kabul etmeleridir (Artun, 2008).

Hacı Bektaş Veli'nin Velayetnamesinde ağaçla ilgili çeşitli kerametlere rastlanır. Hırka Dağı'nın tepesinde bulunan pürü ve budağıyla Hacı Bektaş Veli'yi saklayan "devcik ardıc" olarak bilinen ardıc ağacı (Duran, 2007:206); Suluca Karacaöyük'ün soğuşundan şikâyet eden dervişlerin ısınması için sırtındaki hırkasının küllerinden meydana gelen "Hırka" dağı'nın ağaçları (s.294); elma ağacı (Duran, 2007: 250-254), Yunus Emre ile ilgili keramette yer alan alıç ağacı (Duran,2007: 377); Ahi Evran'la buluşması sırasında gölgelik olsun diye elindeki asasını dikmesi ve bir kavak ağacı olması (Duran, 2007:405) bunlardan birkaçıdır.

Ağaç kültü içerisinde kutsallık atfedilen ağaçlardan biri de dut ağacıdır.

Aşağıdaki dize ve atasözleri dutun kültürümüz içindeki yerini göstermesi bakımından önemlidir.

"Dut giyindi, soyun; dut soyundu, giyin (Soykut, 1974: 68)" ve Yesâri'ye ait olan

“Dut yaprağı olur giderek kemha
Sabreden mürada erer demişler (Soykut, 1974:286) dizelerinde olduğu gibi.

Türkmenler, Tatarlar, Karakalpaklılarda “tut” Kırgızlar’da “tut” ve “tıt” diye telaffuz edilir. Daha Kuzeyde bulunan Yakut ve Çuvaşlarda ise yoktur (Ergun, 2004:238). Mükemmel Osmanlı Lugati’nde dut, tût şeklinde geçer ve Farsça bir kelime olarak “Dut denilen maruf meyve” olarak tanımlanır. Altayca- Türkçe Sözlük’te ise dut ağacı, “Ağaç Cestek” şeklinde anılır.

Evin ruhu olarak adlandırılan dut ağacı, evin huzurunun, istikbalinin ve bereketinin de sembolüdür. Türk geleneksel yapısında evin temeli atılmadan etrafına duygulu olarak adlandırılan dut, nar, iğlek, iğde, söğüt, turunç gibi ağaçlar dikilir (Ergun,2004:238).

Dut ağacı özellikle Türk Halk çalgılarının yapımında kullanılan bir malzemedir. Bu çalgılar arasında en önemlisi kopuzdur. Dede Korkut hikâyelerinde kopuzu kutsallık atfedildiği önemli bir çalgı olarak görürüz:

“... dolandı, başı ucuna geldi. Gördü ki belinde kopuzu var. Çıkarıp eline aldı. Söylemiş; görelim, hânım, ne söylemiş. Aydur:

... ..

Oğlan sürmürdü, uru durdu. Kılıcının balçığına yapıştı ki bunu çarpa. Gördü ki elinde kopuzu var, aydur:

-Mere kâfir! Dedem Korkut kopuzu hürmetine çalmadım, dedi. Eğer elinde kopuz olmasaydı ağam başıyçin seni iki parça kılardım, dedi.

Çekti kopuzu elinden aldı. Oğlan burada söylemiş; görelim, hânım, ne söylemiş. Aydur...” (Hızarcı, 1958:122-123)

Azerbaycan, Özbekistan ve Türkmenistan’da yaygın olarak kullanılan tar çalgısının gövdesi dut ağacından yapılmaktadır. İsmi dut ağacından aldığını düşündüren parmaklarla çalınan iki telli bir çalgı olan dutarın telleri ipektendir. Dut ağacından yapraklar hâlinde imal edilen armudi biçimli bir teknesi ve yine dut ağacından yapılmış bir kapağı bulunmaktadır(wikipedia.org/wiki/Dutar). İmalatında dut ağacı kullanılan Özbekistan ve Türkmenistan halk sazı rübâb, Anadolu’da, Azerbaycan’da, Uygur ve Özbeklerde yaygın olarak kullanılan sazın gövdesi ve kapağının yapımında dut ağacı kullanılmaktadır. Klasik kemençenin teknesinin yapımında karadut ağacı, karaağaç ve dikenli ardıçtan biri tercih edilmektedir. Yine bağlamanın teknesinin yapımında dut ağacı kullanılmaktadır. Saz, İslam geleneğinde yer almayan ancak Anadolu Alevilerinin ritüellerinde yer verilen teknesi dut ağacından yapılan bir çalgıdır(turkcebilgi.com/turkhalk_calgilari/ansikopedi). Aleviler tarafından “telli Kuran”, “konuşan Kuran” olarak adlandırılmasına gösterilen tepkiye Halk şiirinin ünlü isimlerinden Âşık Dertli çok

bilinen “Telli Sazdır Bunun Adı” şiiriyle cevap verir. Bu kabul belki de tanrısal bazı güçlerin dut ağacında bulunulmasıyla ilgili olabilir.

Eski Türklerde Her kutlu dağın ve her yeni kurulan sülalenin yer-su'nun simgesi olan bir korusu ya da ağacı vardır. Önceleri ağaç kutsallığı ile önem kazanırken, daha sonraları ağacın kendisi önem kazanır. Kof gövdeli dut ağacı K'on-song doğunun; Jo ağaç ise batının simgesi olarak kabul edilir. Bu ağaçlar hükümdarın makamının yerini belirleyen önemli ağaçlardır (Esin, 2004: 27).

Dut ağacı, yalnızca gövdesiyle, meyvesiyle değil, yapraklarıyla ipek böceği yetiştirmek için de önemli bir ağaçtır. İklimlerdeki değişiklikler bitki örtüsünü de etkilemekte olup ipek böceğinin üzerinde yaşadığı meşe, selvi, dut ve kokar ağaç gibi ağaçların yetişmesini sağladığını düşündürmektedir (İmer, 2005: 26). Ancak ipek böceği denilince öncelikli olarak akla gelen dut ağacının yapraklarından beslenen ipek böceğidir. Eldeki bulgular ipeğin Çinlilerden önce Türk kavimleri tarafından keşfedildiği ve dut ağacı ipeği ile yaban ipeğinin Çinlilerden çok önce Türkler tarafından üretilmiş olduğu yönündedir (İmer, 2005: 28).

1970 yılında Özbekistan'ın güneyinde yapılan kazılarda M.Ö. 2.yüzyıla ait olduğu sanılan bir kadının mezarında göğsünde bir dut ağacı dalı ile gömülmesi, Orta Asya'da “dut ağacı, ipek böceği ve ipek” in ne kadar önemli olduğunu vurgular niteliktedir. Kazıyı yapan Askorov ise bu kazıdan hareketle Orta Asya'nın diğer topluluklarında da birbirinden bağımsız biçimde ipek böcekçiliği yapılmaktadır diye yorumlar (İmer, 2005: 23).

İpek üretiminin özellikle Eski Türk toplumlarının yaşadığı Çin Türkistan'ı, Kazakistan, Özbekistan ve Tacikistan'ı içine alan medeniyet alanlarının seçildiği görülmektedir (İmer, 2005:25).

Yeni yurt kurma ayinlerinde ağaç ya da orman kurucu sülalenin hükümdarlık simgesi ve tanrı payesi olan ata ruhlarının makamı olarak kabul edilmektedir: “Çuların ilk atası ve yer tanrısı Hou-chi'nin mezarı, bir göl içinde, bir ağaç dibindeydi. Bu ağacın dünyanın merkezini belirlediği ve hükümdarlarının bu ağaçtan göğe çıktığı sanılıyordu. Çin'de, hükümdar mezarlarına çam, bağlı beylerinkine servi dikilirdi (Esin, 2001:160).

M.S. V. Yüzyılda Göktürklerin Hakan soyunun yeraltı ejderi olarak düşünülen yer-altı Tanrısının makamına dut ağacı veya çam ağacı dikilir ve yaz gündönümünde ve sonbaharda (5. ve 8.ay) kutsal olarak kabul edilen bu kuru ya da dalın etrafında at ile yarışarak ayin yaparlardı (Esin, 2004: 31).

İkinci derecede bir yer tanrısının makamıyla ilgili rivayetler; kırmızı kurdeleyle çevrilmiş bir ayin yeri yetiştirilen bir karaçam ağacına yıldırım düştüğü, daha sonra ise kuzey illerinde olmayan bir bitkinin dut dalının yetişmesi anlatılır. Bu dönemde dut ağacı kutsal olarak kabul edilen ağaçlar arasındadır (Esin, 2001:164).

Ayrıca yer hükümdarı ayininde müzik, dans ve ilahilerin bir arada yer alması dinî/mistik bir geleneğin izlerini vermektedir (Esin,2001:161).

Selçuklular döneminde yetiştirilen önemli ağaçlardan biri de dut ağacıdır. Tarihi kaynaklara göre Menbic şehrinin sokaklarına ipek böceği yetiştirmek için dut ağaçları dikilir. Balıkesir'den Hindistan'a ipek gönderildiği kaydı da bu bölgede dut ağaçlarının çokluğunu gösterir. Yine Selçuklular döneminde Sivas'ta ve Anadolu'nun diğer bölgelerinde ipek satanların varlığı kaynaklarda yer alır. Marco Polo, Konya, Kayseri, Sivas'ı içine alan bölgede koyu kırmızı ve diğer renklerdeki kaliteli ipeklerin üretildiğini söyler. Anadolu beldelerinden biri olan Dutlu şehrinin de adını o beldede yetişen dut ağaçlarından aldığını düşündürmektedir (Çakmak, Ali, 2005:108-109)

Bunların içinde bizce en önemlisi, bugün Alevi-Bektaşî kesim hatta Sünnî kesim içinde mezarlara dikilen, dut ağacı ile ilgili menkıbedir.

Hacı Bektaş Velî'nin gösterdiği kerametlerde yer alan kutsallık kazanan bir ağaç, dut ağacıdır: Velayetname'de Hacı Bektaş Velî'nin Hoca Ahmet Yesevî'nin izniyle Anadolu'ya gelişini anlatan bir bölüm vardır: Hacı Bektaş Velî, Ahmet Yesevî'den Anadolu'ya gitmek için izin alarak güneş doğmadan yola çıkar. Orada Türkistan erenleri ise meydanda bir ateş yakmıştır. O erenlerden biri yanan ateşten ucu yanmış bir odunu alarak Anadolu'ya fırlatır: “Anadolu'daki erenler ve gerçek (erler) bu eğsiyi (odunu) tutsunlar, Türkistan erenlerinin toplanıp Anadolu'ya gönderdikleri (Anadolu'daki) erenlere de malum olsun” der. Rivayete göre fırlatılan ucu yanmış bir dut ağacıdır. Bu fırlatılan ucu yanmış dut ağacını Konya'da Emir Cem Sultan'ın halifesi Hâka Ahmet Sultan o eğsiyi tutarak ve Hacı Bektaş Dergâhının önüne diker. Bu dikilen ağaç Allah'ın da yardımıyla kısa zamanda büyür. Yine rivayete göre o zamandan beri bu ağacın yukarı ucu yanıktır (Duran, 2007: 165-166).

“...Rûmdan yana azm idüp revâne oldu meğer kim zıkr itdügümüz gibi ol erenler nazarında od yakmışlardı anun eğsisinden ol erenlerin birisi bir eğsi aldı Rûm canibinden yana atup eyitdi Rûmda olan erenler ve girçekler bu dutalar Türkistan erenleri meclis olup Rûma er gönderdükleri erenlere dahi ma'lûm ola didi rivayetdür ol atılan eğsi tut ağacıydı Konya'da Hâka Ahmed Sultân kim Emir Cem Sultânun halifesüdür icâzet inâbeti verilmiş veysilerden ol eğsiyi tutup Hazret-i Hünkârün âsitânesi önüne dike kodı hemân-dem bi-kudret-i Hudâ kök salup bitdi şimdi hâlâ yukarı ucında yanuğı mu'ayyen görünür çün kim Hazret-i Hünkâr Hâce Ahmed Yesevî izniyle Türkistan'dan kalkup Rum mülkine azmeyledi Hacc niyetine Ka'betu'llaha müteveccih (Duran, 2007:165-166)

Bu ritüelle Ahmet Yesevi, Hacı Bektaş'a Biz senin kısmetini Anadolu'da verdik, git o memleketi irşat et der. Ancak aklımıza Ucu yanık ağaç “eğsi” motifinin yukarıda işaret ettiğimiz yıldırım düşen karaçam ağacının yerine biten dut ağacı ile bir bağlantısı olabilir mi? sorusunu da getirmektedir.

Hacı Bektaş Velî külliyesinde bulunan kutsal dut ağacının Ahmet Yesevi'nin Anadolu'ya atıp buraya düştüğüne inanılan ve köseği diye nitelenen Velî'nin eliyle diktiği ağaç olduğuna inanılmaktadır. Her yıl bol ürün veren dut ağacı hem şifa niyetine meyvesinden, yaprağından yenilen hem de dallarına bağlanan bezlerle dilek ağacı olarak ziyaretçiler tarafından ilgi gösterilmektedir. Külliyyede bulunan karadut ağacı hem Ahmet Yesevi ve Hacı Bektaş Velî'nin felsefesinin yaşadığının hem de Anadolu'nun bizim olduğunun bir göstergesi olarak kabul edilir. Şimdi hâlâ bu dut ağacının yukarı ucundaki yanık açıkça görünmektedir. Bu külliyyede Balım Sultan'ın da bir türbesi ve menkıbede bahsedilen karadut ağacı da bu türbenin önünde bulunmaktadır. Kendisinden şifa umulan, bir değer atfederek bez bağlanan ve Yesevi'ye kadar ulaşan bu ucu yanık dut ağacı motifinin yukarıda da yer verilen Karaçam ağacına yıldırım düştükten sonra yerine dut ağacının bitmesi efsanesi ile ilgili olduğunu düşünüyor ve yukarıdaki soruya mümkündür cevabını veriyoruz..

Dut ağacı, sadece Alevi kültüründe değil, Yunan mitolojisinde de belirli bir üne sahiptir. Mitoloji Sözlüğü'nde şair Ovidius'un ağzından aktarılan efsaneye göre dut ağacı, Pyramus ve Thisbe isimlerindeki sevgililerin buluşma yeridir. Efsanedeki bir diğer önemli unsur, dut ağacının Ninus'un mezarı yanındaki dut ağacı (Erhat, 1993) şeklinde tanımlanmasıdır. Fakat tam buluşacakları saatte genç kız, ağzı kanlı bir aslan görür, korkudan kaçarken sırtındaki örtüyü düşürür ve aslan bu örtüyü parçalar. Gelen Pyramus görünen tüm kanıtlar sevgilisinin öldüğüne işaret eder. Kılıcını çeker, dut ağacının yanına gider ve kılıcı göğsüne saplar. Fıskıran kanların ağaçtaki dutları kızıla boyadığı düşünülür. Efsanede bizler için önemli olan bir diğer nokta, mezar başına dikilen dut ağacı motifinin kolektif bellekte de yer almasıdır.

Daha önce üzüm bağlarından üretilen şarabın yerini ise dut pekmezi alır. Bu durum ise Halk Biliminde maddelerin niteliklerini değiştirmesi ile ilgili anlatılan ritüeller arasında değerlendirmeyi gerektirir. Bu ritüelde şarabın yerini pekmezin, dut pekmezinin alması doğrudan İslam dininin etkisiyle açıklanabilir. Şarabın yerini dut pekmezinin almasıyla ilgili ritüel, diğer nüshalarda bulunmayan ve Mevlana'nın Hacı Bektaş Velî'den bir mürid istemesi üzerine gelişen olayların anlatıldığı İstanbul Üniversitesi kütüphanesi Nadir Eserler Bölümü T4820 numarada kayıtlı (H1311-M.1893) nüshadan iktibas edilmiştir:

“çarşıya geldi Şems-i Tebrizî, halkın Monla Hünkâr'ın üzerine üşüşüğünü görünce “ey âdemler durun bakalım burada ne oluyor? Deyince onlar “hey Dede sultan bu bizim bağlarımızı söküp çıkardı üzüm yemeye hasret olduk. Şimdi kendisi gizlice şarap alır içer, yargılanmasını isteriz dedi. Şems-i Tebrizî, durun ben de şu şaraba bir bakayım acaba şarap mıdır? Dedi. Yanaşıp eğilip şaraba baktı, “Haydi din kardeşlerim bu şarap değildir, dut pekmezidir. Onlar da eğilip baktılar. Ağızlarına alıp tadına baktıklarında dut pekmezi olduğundan emin oldular. Monla Hünkâr'dan özür dileyip eline ayağına düştüler. Monla Hünkâr'da, ben affettim Hak Teâlâ da affetti diyerek evine geldi Şems-i Tebrizî Hazretleri “çabuk git iki testi şarap bulup getir fakat yine eteğinin altına saklama (Duran, Gümüšoğlu, 2010: 389).

Hacı Bektaş Veli’de gördüğümüz kutsallık atfedilen ağaç, sopa, Eski Türklerden itibaren gerek Alevi ve gerekse İslam inancında kutsallık atfedilen kişilerin elindeki asayla keramet göstermesi yaygın olarak yer alan bir motiftir. Mehmet Eröz, asayı kamlık ve kızılbaşlık arasındaki ortak noktalardan biri olarak değerlendirir. Eski Türklerde kayın ağacından yapılan asa, ayın sırasında önemlidir. Ayrıca asanın gaptten haber verme özelliği de bulunmaktadır Kızılbaşlarda ise öneminden dolayı torba içinde saklanan alaca deynek, tarik, erkân değneği olarak isimlendirilen asa ile dede, cem toplantılarını idare eder, kutsal olarak kabul edilir (Eröz,1992: 17). İslami gelenekte ise Hz. Musa’nın asasıyla mucizeler yaratması, Yunus Emre’nin ise Taptuk Emre’nin fırlattığı asayı beş yıl aradıktan sonra bulduğu yere yerleşmesi, Türklerin geleneksel inanç sisteminde asanın önemli bir figür olarak yer aldığını gösterir.

Dut ağacıyla ilgili günümüze yansıyan geleneksel kutlamalardan biri de Ankara’da yapılan “Dut Dede” şenlikleridir. Bu şenliklerde de Hacı Bayram’ın akrabası olan 13.yüzyılda yaşamış bir evliyanın asasını yere vurduğu yerde dut ağacı bitirmesi ve bu ağacın meyvelerini bir koca ordunun yiye yiye bitirememesidir. Yapılan şenliklerde bu dut ağacının kutsal kabul edilip adak ağacı hâline getirilerek bezler bağlanması, inanç sistemleri arasındaki geçişi göstermesi bakımından önemlidir (Oğuz, Kasımoğlu, 2005: 42-43). Burada da meyve veren dut ağacının bereketi, şıfası ve evliyanın asasıyla keramet göstermesi, adak ağacı motifleri benzer şekillerde yer almaktadır.

Sonuç

Dut ağacının Orta Asya’dan Anadolu’ya özellikle de ipek yoluyla gelen Türklere ait hem kültürel hem de ekonomik bir unsur olduğunu da düşünülebilir. Eski Türklerde var olduğunu gördüğümüz dut ağacına bağlı kültürün geleneksel yapıda taşıyarak kutsallığını koruduğunu, Alevi-Bektaşî geleneği içinde de mezarlara dikilen dut ağacının ise özelde Hacı Bektaş Veli ile ilgili olduğunu genelde ise Türk Kültüründeki ağaç kültürüyle ilgili olduğunu söylemek mümkündür.

Türk Tarihinin gelişim çizgisine genel olarak bakıldığında inanç olarak gerek Sünni ve gerekse Alevi inancında ağaç kültürü ve buna bağlı dut ağacına bağlı ritüeller, kendi bünyesinde farklılıkları ve çeşitlilikleri barındırmakla beraber birbirinin devamı ve benzeyen yönleriyle günümüze kadar yansması, bu kültür değerlerimizin özünde bütünlüştürücü bir hususiyetinin güçlü bir biçimde var olduğunu göstermektedir.

Kaynakça

ARTUN, Erman. (2004). Türklerde İslamiyet Öncesi İnanç Sistemleri - Öğretiler-Dinler. http://turkoloji.cu.edu.tr/HALKBILIM/erman_artun_inanc_sistemleri.pdf. Erişim Tarihi 07/02/2012

ATALAY, Besim. (1991). Bektaşilik ve Edebiyatı. İstanbul.Ant Yayınları:

- BANARLI, Nihat (1976) Resimli Türk Edebiyatı Tarihi, C.I, İstanbul: Kubbealtı Neşriyatı Yayınları.
- ÇAKMAK, Ali (2005) Türkiye Selçuklularında Ziraî Hayat, İstanbul: Marmara Üniversitesi, Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Basılmamış Yüksek Lisans Tezi.
- DEMİR, Ömer; Mustafa Acar.(2002). Sosyal Bilimler Sözlüğü. Ankara. Adres Yayınları..
- DEMİR, Necati. (2011). Sözlü Türk Kültüründe Hacı Bektaş Velî. Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi. S. 57. s. (15-28).
- DURAN, Hamiye (2007). Velâyetnâme, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı.
- DURAN, Hamiye; GÜMÜŞOĞLU, Dursun, (2010), Hünkâr Hacı Bektaş Velî Velâyetnâmesi, Ankara: G.Ü., Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Merkezi Yayınları Araştırma Dizisi.
- ERGUN, Pervin, (2004), Türk Kültüründe Ağaç Kültü, Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları.
- ERHAT, Azra. (1993). Mitoloji Sözlüğü. İstanbul, Remzi Kitabevi.
- ERÖZ, Mehmet, (1992), Eski Türk Dini (Gök Tanrı İnancı) ve Alevilik ve Bektaşilik), İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı.
- ESİN, Emel (2001) Türk Kozmolojisine Giriş, İstanbul: Kabalıcı Yayınevi.
- ESİN, Emel (2004) Orta Asya'dan Osmanlıya Türk Sanatında İkonografik Motifler, İstanbul: Kabalıcı Yayınevi.
- HİZARCI, Suat, (1958), Dede Korkut Kitabı (Kitâb-ı Dede Korkut Âlâ Lisân-ı Tâife-i Oğuzân), İstanbul: Varlık Yayınevi.
- KALAFAT, Yaşar. (1990). Doğu Anadolu'da Eski Türk İnançlarının İzleri. Ankara.
- IŞIK, Ramazan. ()Türklerde Ağaçla İlgili İnanışlar ve Buna Bağlı Kültler. İlahiyat Fakültesi Dergisi. 9(2). S. 89-106.
- İMER, Zahide (2005), "Miladi Dönem Öncesi Orta Asya'da İpek" Bilig, Kış/2005, S.32, s.1-32.
- NASKALI GÜRSOY, E. Muvaffak Duranlı.(1999. Altayca Türkçe Sözlük, Ankara. Atatürk Kültür Dil, Tarih ve Yüksek Kurumu, Türk Dil Kurumu Yayınları.
- OCAK, Ahmet Yaşar. (1983). Bektaşi Menakıbnamelerinde İslam Öncesi İnanç Motifleri. İstanbul.
- ÖGEL, Bahaeddin, (1971), Türk Mitolojisi I. Cilt (Kaynakları ve Açıklamaları ile Destanlar), Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- SELÇUK, Ali. (2004). Tahtacılar. İstanbul.
- TATÇI, Mustafa (2009) Dervişler Hümâ Kuşu Yunus Emre Yorumları, İstanbul: H Yayınları.
- SOYKUT, İsmail Hilmi. (1974). Türk Atalar Sözü Hazinesi.
- http://www.turkcebilgi.com/t%C3%BCrk_halk_m%C3%BCzi%C4%9Fi_%C3%A7alg%C4%B1lar%C4%B1/ansiklopedi
- <http://tr.wikipedia.org/wiki/Dutar>

HAMBAT'TAKİ KÜLTLER ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME*

Rıza SAM**

Özet

Geçmişten günümüze değin insanların belli bir olay veya durumla karşı karşıya kaldıklarında takındıkları tavırların temelinde çoğu zaman inançlarının, inandıklarının ve neye inanmaya eğilimli olduklarının büyük bir rol oynadığı görülmektedir. Doğal olarak böyle bir psikoloji içerisinde olunması, bir süre sonra, kutsal yer ve kutsal kişilerle ilgili inançların da gelişimine uygun bir zemin hazırlamıştır. Zaman içerisinde anılan yer ve kişilerle ilgili söylencelerin bir keramet şeklinde dilden dile dolaşmasıyla bu yerler ve kişiler ziyaret edilmeye başlanmıştır. Bu yerler, bazen şifa temin edilmesinin bazen de kontrol altında tutulması gerektiğine inanılan kötücül güçlerin (ifritlerin) defedilmesi için ziyaret edilmeleri nedeniyle bir süre sonra, başlı başına inançlar ve pratikler bütününe işaret eden bir kült merkezi haline getirilmişlerdir. Bu çalışmada da Hambat'taki, kutsal kişi, yer, orman ve kadın kült'leri inceleme konusu yapılmıştır. Bu incelemede aynı zamanda kült haline gelmiş olan yerlerde birbirinden farklı inanç ve düşünce sistemlerinin kültürleşme süreci içerisinde birbirleriyle karışımı ve sonrasında da karışımın birleşerek bütünleşmesi demek olan senkretizm, sosyal tarih sürecindeki yolculuğu ile birlikte ele alınmıştır. Böylelikle anılan yerlerde birbirinden farklı toplumsal ilişki ve etkileşimlere neden olan tarihi arka plan inşa edilmiştir. Sırasıyla şu olgular incelenmiştir: (a) İnançlar ve pratiklerin bütünü olan kült merkezlerindeki kurallar ve yapılar; (b) Toplumsal sistem yapıları ve bu yapıları üreten yapılaşmalar; (c) Kült'ü yapılandıran ritüeller; (d) İnsanların kendilerini adadıkları ayinler; (e) Kolektif törenler. Yapılan çalışma bir bütün olarak hem de uygulamalı olarak sürdürülmüştür. Çalışmanın uygulamalı kısmı Denizli İline bağlı ve Hambat Ovası olarak nitelenen özellikle de Çardak ve Bozkurt ilçeleri sınırları arasında kalan yerlerde gerçekleştirilmiştir. Araştırma süreci içerisinde toplam 30 görüşme yapılmış ve bunlar da kendi içerisinde tasnif edilmiştir. Elde edilen bulgular, teorik bilgilerle de desteklenerek yorumlanmaya çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Kült, Kutsal Kişi, Kolektif Törenler, Mitoloji, Senkretizm.

AN INVESTIGATION ON THE CULTS OF HAMBAT

Abstract

It is observed that the basis of people's attitudes is affected by their beliefs, and their inclinations for belief play an important role especially when confronted with a certain action or condition. Naturally, after a period of time, such a psychology prepares a suitable ground for the development of the belief of sacred places and persons. In time, the memorized places and persons become the form of miracle through the circulation of myths. Thus, it becomes

* Bu metin, 7-9 Ekim 2004 tarihinde yapılan Hambat Sempozyumunda sunulan bildirinin yeniden düzenlenmiş ve gözden geçirilmiş hâlidir.

** Yrd. Doç. Dr., Pamukkale Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümü Denizli / TÜRKİYE

a custom to visit these places and persons. These places, due to visitations, are actualized to provide healing or to exorcise the evil forces. The sacred places are believed necessary to be kept under control, and become a center of a cult signifying a total of practices and beliefs. In this study, the sacred personalities, lands, forests and women cults are taken as an object of study. This investigation of people has become a cult where different beliefs and thoughts are a mixture of systems in the process of acculturation. Then sycrentism is under discussion in this study under the light of social history. Historical background has been built with different social relations and interactions. The following cases were examined in this study: (a) the beliefs and practices of the cult centers of their rules and structures, (b) the social system structures and constructions that produce these structures, (c) the Cult rituals (d) rituals dedicated to the people themselves; (e) Collective ceremonies. This study carries both theoretical and practiced rituals. The practices examined in the study are places known as Hambat plain (in Denizli, between Çardak and Bozkurt boundaires). In the course of this investigation, a total of 30 interviews were conducted and all these interviews were classified. The findings are interpreted by applying theoretical approaches.

Keywords: Cult, Holy People, Collective Ceremonies, Mythology, Senkretizm.

Giriş

Genel olarak inançlar, denenmeden ve mantık ilkelerine uygulanmadan benimsenen, genel-geçerliliğini yalnız başkalarından aktarılan olaylara, söylentilere borçlu olan bir düşünce ürünü olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu anlamda inançların doğa olaylarının nedenini bilmeme yüzünden yapılan özel bir yorum olduğu da ileri sürülebilir. Örneğin, “Gece sokağa su atan çarpılır.” şeklindeki inancın doğuş nedeni, çok eski çağlarda böyle yapan bir kimsenin bir yerinin çarpılması sonucunda çarpılmanın gerçek nedeni bilinemediği için su atma olayıyla bağlantı kurularak açıklanmaya çalışılmasına uygun bir zemin hazırlamıştır. İşte bu nedeni bilinmeyen çarpılma olayı zamanla dilden dile dolaşarak bir inanç kılıfına bürünmüş ve bu özelliğinden ötürü, nedeni bilinmeyen bir olayın yorumu, (Eyüboğlu, 1984: 17–19), inanç olarak ifade edilmiştir.

Kuşkusuz böyle bir inancın oluşumunda insanların gözünde biricik hayat kaynağı olan doğanın ve doğa olaylarının bilinmeyen alanında öngörülemez olarak değerlendirilmesinin payı büyüktür. Kısaca doğa, bilinmeyene indirgenmiştir. Bu bilinmeyende bereket hayatla; afet de ölümle özdeşleştirilmiştir. Bu sayede bilinmeyenden bir anlamda hem bereketin afete hem de hayatın ölüme dönüşme süreçlerini durdurması, hiç olmazsa ertelemesi istenmektedir. İşte bu nedenlerdir ki; bilinmeyen, topluma sürekli hayat bahşederken toplum da şükranlarını bildirmek amacıyla bilinmeyene dua etmeyi sürdürmeyi (Divitçioğlu, 1987: 37–40) ihmal etmemektedir. Günümüzde de aynı anlayışın bir şekilde devam ettiği söylenebilir. Örneğin geçmişte doğa şartlarına bağlı olarak insanlar mitleri nasıl ki ön-bilinç ruh

gücünün açığa çıkarttıkları şekliyle yaşamışlarsa günümüzün modern insanlarında da aynı şeylerin “aslın canlanması” olarak yaşanması söz konusudur (Dorson, 1984: 41). Bu anlamda mitlerin belli bir inancın birbirinden çok sayıda ve türde kalıplaşmış davranışlar hâlinde dile getirilmesine aracılık ettiği söylenebilir. Nitekim sözlü kültür geleneği içerisinde mitlerin, bir tür davranış düzenleyicisi olarak fonksiyon gördükleri ve belli ölçütler dâhilinde neyin geçerli olup olmadığını tayin ettiklerine fazlasıyla rastlanmaktadır. Bu bağlamda, bilinemezciğin hâkim olduğu doğa güçleri karşısında çaresiz kalan veya sıkıntıya düşenler, bu güçlerin yok ediciliğini sağaltacak veya dizginleyecek sırları bilen mitolojik kahramanlara, dedelere, babalara, ermişlere ve ulvi kimselere bir otorite ve koruyucu olarak medet ummaya yönelmişlerdir. Bu amaçla, başarıyla sonuçlanmış her yönelim, ziyaret edilenin kerametini hem tescillemiş hem de onun bir inanç hüviyetine bürünmesine vesile olmuştur.

Doğal olarak böyle bir kutsal yer ve kişi kültürünün bulunduğu mekânlarda onların ünlerinin bulunulan sınırların oldukça dışına taşmasında alışılmışın dışında anlatılan hikâye ve öykülerin yanı sıra, bunların, zaman zaman “medhiyeler, ağıtlar, nefesler, devriyeler, destanlar, koşmalar ve taşlamalarda” (Dedebaba, 2000: 42–43) dillendiriliyor olmaları da gözden uzak tutulmamalıdır. Bu sayede söz konusu inançların, halkın sembolik düşünce sisteminde canlı tutularak yaşatılması gerçekleştirilmiştir. Menkıbeler bize bu konuda çok önemli bir fikir vermektedir. Örneğin, Genç Osman’ın harbin uzaması durumunda ordunun bozulan maneviyatını, göstermiş olduğu şecaat ve kahramanlıkla düzeltilmesi; kalenin üstünde, düşman kılıcıyla başı gövdesinden ayrıldığı halde kelle koltuğunda üç gün savaşması ve nihayetinde de Bağdat’ın fethedilmesi menkıbeleştirilmiştir. Bu kategoriden menkıbeler ekseriyetle şifahi hikâyelerle veya saz şairlerinin manzume ve türkülerinde şekillenmiştir. Bu durum bize, halk muhayyilesinin, geleneksel modellere uyarak Osmanlı seferlerinin nasıl menkıbe haline getirilerek içerik kazandırıldığını özetlemektedir (Boratav, 1991: 83–85). Aynı şeyler, Anadolu’ya gelmiş ve gönül tesellisi olmuş çok sayıda Alp ve Veli tipi birbirine kaynaşmış mistikler için de geçerlidir. Örneğin bu mistiklerin ağaçların kuru olduğu bir mevsimde ağaçlara dokunmalarıyla onları yeşertmeleri ve yeşeren dallardan meyve koparmaları, bir kerametın işareti olarak halk edebiyatı ve müziğinde canlı olarak yaşatılarak günümüze kadar gelebilmesi sağlanılmıştır (Dedebaba, 1998: 75–76). Bütün bunlar ise, bize, inançların deneyle geçerlilik kazandıklarında ve bir uygulama ile varlıklarını sürdürdüklerinde büyüsel bir imge yarattıklarını göstermektedir. Her ne kadar, yatırlardan, türbelerden beklenen yardımlar, onlara bağlanan umutlar ve etraflarında oluşan efsaneler büyüsel uygulamalara pek benzememekle birlikte bir başka büyüsellığın halk tarafından benimsenen belirtilerini imlemektedirler (Scognamillo, 1993: 176).

Bu çalışmada Hambat'taki yatır ve türbelerin bulunduğu yerlerdeki kutsiyetler, dini törenler, ayinler ve ibadetler, kısaca inanç ve pratikler bütününe ifade ve işaret eden kültler üzerine odaklanılmıştır. Anılan bölgede gözlem ve görüşmeler yapılmıştır. Sözlü kaynaklara müracaat edilirken “yönlendirilmemiş görüşme yöntemi esas alınmıştır. Bununla, derleyici tarafından ortaya atılan bir konu üzerinde kaynak kişinin neredeyse tamamen serbest bir şekilde konuşması sağlanılmaya çalışılmıştır” (Çobanoğlu, 1999: 63). Bunun yanı sıra ele alınan konunun teorik arka planı sosyal tarih süreci içerisinde ilişkiselliği de dikkate alınarak “bağlam merkezli halkbilimi kuramı” çerçevesinde incelenmiş ve konu, işlevsel anlamda bir çözümlenmeye tabi tutulmuştur. Buradaki işlevden kasıt, insanların birbirleriyle yaptıkları işbirliği, etkinlikleri ve örgütlenmeleridir. Başka bir ifade ile ele alınan konunun bütünselliğini, kurumsal düzeyde insanların bir araya gelmelerine neden olan bir takım geleneksel değerler üzerinde varılan anlaşmalar oluşturmaktadır (Çobanoğlu, 1999: 213–216). Bu sayede hem teorik hem de uygulamalı olarak sosyal tarih süreci içerisinde ata, yer, ağaç, orman ve kadın kültürlerinin birbirleriyle olan benzerlikleri ve ilişkiselliği ortaya konulmuştur. Böyle bir benzerliğin ve ilişkiselliğin oluşumunda insanoğlunun “gurbete çıkmış bir yolcu” olduğu düşüncesinden hareket edilerek, inanç ve pratikler bütününe niteleyen kültürlerin de farklı kültürlerle karşılaşılacağı hatta senkretize olabileceği üzerinde durulmuştur. Yapılan çalışmada da bahsi geçen bu kültürlerin ve senkretikleşme hadisesinin, Antik Yunan'dan Mısır'a, İran'a ve oradan da Hint ve Çin'e kadar uzanan yerlerdeki benzer nitelikleri, başlı başına bir alayım içerisinde gösterilmeye çalışılmıştır.

1. Erebiye Billa Türbesi ve Kadın Kültü

Erebiye Billa Türbesi, Çardak ilçesine bağlı Beylerli kasabasında bulunmaktadır. Kitabesi bulunmayan türbe, üstü örtülü küçük bir odacık içerisinde korunmaya alınmış olup, gelen ziyaretçilerin hizmetine “Tekkeşler” veya “Tekkeşenler” olarak tanınan aile üyelerinden bu işle görevli kılınanlarca açılmaktadır. Bu aile geleneğinin bugüne kadar “anadan-kıza” devredilerek devam ettiği ve bunu sevabına yaptıkları tespit edilmiştir.

Tekkeşler veya Tekkeşenler olarak tanınan ailenin şu anda, türbenin bakımı ve gelen ziyaretçilerin hizmetine sunumu ile ilgili sorumlusu Ümmü Karaca'dır. Ümmü Karaca, Erebiye Billa hakkında ve yapılan ziyaretlerle ilgili şu açıklamaları yapmıştır:

“Erebiye Billa genç ve güzel bir kızdır. Bir gün ekin biçmek için çalışmaya gider ve öğle vakti geldiğinde ekinde çalışanlar tarafından içmek için su almaya gönderilir. O sırada köyün gençleri etrafını sararlar ve kendisine sahip olmak isterler. Başına gelecekleri anlayan Erebiye Billa lekelenmektense toprak olmayı, yani ölmeyi tercih eder ve Tanrı'ya tüm içtenliği ile dua ederek dilekte bulunur. Bu

dileğin sonucunda toprak yarılr ve Erebiye Billa bir kolu dışarıda kalacak şekilde toprağın içine girer. Daha sonraları şu anda yattığı yer mezar olarak örülür ve türbe haline getirildiği andan itibaren gerek yöre halkı gerekse yörenin dışından gelenlerin ziyaret ettiği bir yer haline gelir. Özellikle Beylerli'de askerlik çağına gelmiş gençlerin bir uğrak yeri olduğu söylenmektedir. Askerlik çağına gelmiş gençler, buraya sağ-salim dönebilmek için namaz kıldıktan sonra saçlarından bir tutam mezarın başına bırakmakta ve mezarın toprağından yalamaktadırlar. Bunu yapmakla gençler, bir tür zırhı kuşanmış olduklarını düşünmektedirler. Kasaba halkı, bugüne kadar şehit vermeyişlerini, benimsemiş oldukları bu hareket tarzına bağlamaktadır” (Karaca, 06-09-2004: 14.00).

Yapılan görüşmede, çocuğu olmayan veya çocuğu olup da uyumayanların türbeye dastar ya da grab, başka bir ifadeyle başörtüsü veyahut yazma astıklarına, hatta gelinlerin, iyi geçinebilmeleri için başlarına türbede bulunan yazmalardan bir tane alıp bağladıklarına da temas edilmiştir. Öncelikli olarak böyle bir davranış tarzının Türk düşünce sistemi içerisinde bir karşılığı olduğunu söylemek gerekmektedir. Burada sözü edilen yazma, örtü veya kuşak vasıtasıyla kadınlar, gelinler, genç kızlar bir anlamda “kendi masumiyetini ve iffetliğini ifade etmekte, dolayısıyla da bunun karşılığında Tanrı'dan kendilerine kut'unu vermesini dilemektedirler” (Ergun, 2004: 276-277). Bu sayede kara olan bahtlarının aydınlığa kavuşmuş olabileceği beklentisindedirler.

Erebiye Billa'nın kim olduğunu ve nereden geldiğini belirten bir kayıt bulunmamaktadır. Ancak Ümmü Karaca, onun, Baklan Dedeköy'den olduğunu, altı erkek kardeşi bulunduğunu, Çarşamba ve Perşembe günleri altı erkek kardeşiyle bir araya geldiğini ve bu günlerde kendisinin (Ümmü Karaca) türbede kandil yaktığını ve son olarak Erebiye Billa'nın evlenmeden öldüğü için başkalarına gelinliklerle görüldüğünü söylemiştir (Karaca, 06-09-2004: 14.00). Benzer nitelikte açıklamaları, Beylerli kasabasının eski belediye başkanı Yusuf Bulut da büyüklerinden duyduğu şekliyle dile getirmiştir. Yusuf Bulut, ayrıca türbede bulunan çok sayıda eski yazı kitapların tahrip edilerek yakıldığını ve duvarlardaki eski yazıların hatalı onarım ve boyama ile kullanılamaz hale getirildiğine de temas etmiştir (Bulut, 10-08-2004: 16.00).

Bulunulan yerin ve kişinin kutsiyetiyle ilgili olarak bir destekleyici açıklama da Nuri Bilgin tarafından yapılmıştır. Nuri Bilgin, bir gün türbenin yanında bulunan evlerinde yemek yapıldığı bir esnada çıkan yangın nedeniyle evlerinin yandığını, fakat yangının türbenin üstüne sıçramasına rağmen alev almadığını, aniden, o anda çıkan bir rüzgârın alevin yönünü değiştirdiğine değinmiş ve bunu da türbede yatan kişinin mübarekliğine bağlamıştır. Bunun yanı sıra Nuri Bilgin, Erebiye'nin Rabia olarak çağrıldığına, ismi ile birlikte kullanılan Billa veya Billa kelimesinin de kız kardeş ve baci anlamına geldiğine işaret etmiştir (Bilgin, 06-09-2004: 14.30).

Bu ifadelerin ışığı altında Erebiye Billa örneğinde cereyan eden olaylardan hareket edilerek başlı başına bir “kadın kült”ünün oluştuğu sonucuna ulaşılabilir. Çünkü toprağın yarılması, saç simgeciligi, tecavüz hadisesi, ifritlerin defedilmesi, bir tılsım ya da uğurun elde edilmesi ile ilgili olmak üzere farklı kültürlerde de benzer nitelikte örneklere rastlanılması, böyle bir çıkarımda bulunulmasına uygun zemin hazırlamaktadır.

Örneğin Yunan Mitolojisi’nde de Erebiye Billa’nın başına gelenlerle Demeter ve Zeus’un kızı Persephone’nin başına gelenler arasında ciddi benzerlikler bulunmaktadır. Genç kız, nergis ya da zambak topladığı bir sırada kendisine âşık olan amcası tarafından kaçırılmak istenir. İşte bu sırada toprak yarılr ve amcası tarafından ölümler diyarına doğru sürüklenip götürülür. Persephone’nin annesi buğday (ekin) Tanrıçası Demeter, onu tam dokuz gün dokuz gece meşalelerle arar. Ancak kızı Persephone, ölümler diyarında kaldığı süre içerisinde bir nar tanesini yediği için orucunu bozmuştur. Bu durum, onun, oraya geri dönmeyecek şekilde bağlandığını göstermektedir. Kızgın ve kırgın Demeter bu nedenle kendi isteğiyle sürgün yaşamak ister. Onun bu tavrı, ekin (buğday) Tanrıçası olması sebebiyle toprağı kısırlaştırmakta ve dünyanın düzeninin bozulmasına neden teşkil etmektedir. Böyle bir durumda Demeter ile uzlaşılması gerekmektedir. Demeter ile Persephone’nin buluşturulmasıyla ekin Tanrıçasının gönlü yapılır ve uzlaşma sağlanır. Bu sayede toprağın, kısırlığından kurtuluşu dolayısıyla üretken hale getirilmesi gerçekleştirilir (Grimal, 1997: 145–147). Bu arada anılan bu mit’in araştırma alanı içerisinde “kadın kült”ünün oluşumunu daha da güçlendiren önemli bir etken olarak Lykos Vadisindeki Hades ve Apollon kültlerinin varlığı gösterilmelidir. Çünkü Lykos Vadisi, araştırma alanımıza çok yakın bir vadedir ve ilginç jeolojik yapısıyla da gizemli kültlere ev sahipliği yapmaktadır. Özellikle bahsi geçen “mitolojik öykü, Hierapolis antik kentinin yanında yer alan “Kutsal Şehir” anlamı, orada bulunan halk arasında “Cin Deliği” diye bilinen Ploutonion yani Hades ile ilgilidir” (Çubuk, 2007: 87). Bununla, yer altı kastedilmektedir.

Benzer içerikte başka bir örneği, Hint Mitolojisi’nde Efendi Atri’nin karısı Anasuya’ya tecavüz etmek isteyen ezeli Tanrıların lanetlenmesi sırasında görüyoruz. Bu örnekte de, ezeli üç Tanrı (Brahma, Hari, Sambhu), Anasuya’ya duydukları arzu nedeniyle coşmuşlar ve şehvetten âdeta kendilerini unutmışlardır. Bu esnada, ezeli Tanrılardan biri Anasuya’ya şöyle der: “Bana cinsel zevk ver yoksa can soluğumu yitireceğim; beni tutkuyla sarhoş edip başımı döndürdün”. Bu uygunsuz sözler karşısında ilk etapta sessiz kalan ve ezeli Tanrıları kızdırmaktan çekinen Anasuya, daha sonra, özellikle de akılları baştan gitmiş Tanrıların kendisine zorla sarılmaları ve tecavüz etmeye hazırlandıkları sırada sessizliğini bozmuştur ve onlara şu laneti okumuştur: “Siz benim oğullarım olacaksınız, oysa arzu aklınızı başınızdan almış

durumda karşındasınız. Benim küçük oğullarım olduğunuzda, ancak o zaman benim size lanetim dokunmayacak". Bu laneti defetmek ve gülünç duruma düşmemek için her biri Anasuya'nın önünde kapanırlar, onu şiirlerle överler ve hepsi yogi olurlar. Kısaca transa geçmek suretiyle nefis'lerine hâkim olmaya çalışırlar (O'Flaherty, 1996: 44-45). Bu örnekte toprağın yarılması söz konusu olmamakla birlikte Erebiye Billa figüründe olduğu gibi bir lanete yakalanmamak için katharsise (arınmaya) yönelmek bakımından bir benzerlik görülmektedir. Kısaca, kendilerine yasak olanın çiğnenmesinden kaynaklanabilecek olumsuz güçleri sağaltabilecek bir uğurun ya da tılsımın elde edilmesine yönelik bir ayine katılmaya çalışmaktadırlar. Erebiye Billa örneğinde saçlarından bir tutam mezara bırakan gençler, bir bakıma anılan zatın kendisiyle aynileşmeye ve ona bir kız kardeş ya da bacı olarak yaklaşmaya çalışarak, adeta biyolojik hazlarından uzaklaşmaktadırlar. Buna karşın Hint Mitolojisi'nde ise, Anasuya'ya secde edilerek ona övgü dolu şiirler söylenerek ve neticede yogi olmaya yani transla nefislerini kontrol etmeye yönelerek lanetlenmenin önüne geçilmesi yönünde bir çaba sarf edilmektedir. Bununla aynı zamanda, bir uğurun ya da tılsımın elde edilebileceği düşünülmektedir. Böyle bir düşünce tarzı, insanlığın sosyal tarih sürecinin her aşamasında birbirinden farklı içerikte ve biçimde görülebilir. Örneğin Antik Yunan ve Eski Mısır'da kâğıt inceliğinde bir altın plaka üzerine bir metin yazılarak ve bunun katlanarak ölen kişinin üzerine yerleştirilmesiyle bir uğurluk ya da tılsım üretilmeye çalışıldığı ve böyle bir hareket tarzının daha sonraları da devam ettiği elde edilen bulgulardan anlaşılmaktadır (Kingsley, 2002: 302-303). Erebiye Billa örneğinde bu uğurluk ya da tılsım üretkenliği, gençlerin ensesindeki bir tutam saçın mezara bırakılmasıyla gerçekleştirilmektedir. Burada saç kesmenin anlam ve önemini vurgulamak amacıyla yapılan davranışın, Türk düşünce sistemindeki yerine de bakmak gerekmektedir. Örneğin Kök Türklerde saç kesmek bir yas alametidir. Bunun yanı sıra kaygı, kötülüme ve yergi unsuru olarak da kullanılmaktadır (Şen, 2004: 12-23). Ayrıca Türklerde, teslimiyet ve itaat sembolleri arasında saç kesme uygulamaları da bulunmaktadır (Çoruhlu, 2004: 64-65). Başka bir uygulamada ise saç kesmek, bir anlamda, bedensel haz ve dünya nimetlerinden vazgeçildiğinin bir işareti sayılmaktadır (Mülayim, 2004: 70). Bunun dışında saç kesmek, disipline edilmiş bir rejime giriş olarak cinselliğin toplumsal bakımdan öngörülmüş olan kullanım ve kontrolüne uyuyor olmanın yinelenmesi anlamına da gelmektedir (Delaney, 2004: 103). Aynı zamanda saç kesmek, dünya nimetlerinden el çekerek Allah'a ulaşma yolunda bir araç olduğu gibi Veli'nin keramet gücünü artırıcı bir etken olarak da düşünülmektedir (Sabuncu, 2004: 76). Nitekim sembolik düşünce sistemimizde de saçın bu anlamda özel bir fonksiyonu vardır. Bu fonksiyon en bariz şekilde zor durumda kalanlara yetişen Hızır'ın, onlara iki tel saç kılı vererek ve bunları birbirine sürttüklerinde var olan müşkülâtı aşabilecekleri önerisinde bulunmasında karşımıza çıkmaktadır.

Bunun yanı sıra saçın, toprağın saçı olan ot ya da genel olarak bitkilerle

bağlantılı algılanması da söz konusudur. Yani saçların uzaması, bir bakıma besleyici bitkilerin insandaki sureti olmaktadır. Bu bağlamda, büyüme fikri nasıl göğün yağmurla toprağı tohumlandırarak bitkilerin kendine doğru yükselmesinde bariz bir biçimde görülüyorsa, saçlar da başa bağlı kılla tarımsal olarak yani yükselerek insanoglunun “Gökyüzü Tanrı”larına taleplerini ulaştırarak görevini yüklediğini göstermektedir. İşte bu nedenle, bedenın başı üzerinde bulunan kıllar, ruhani güçlerden olup, su sembolizminde “yukarı okyanus”, buna karşın vücut kılları da “aşağı okyanus” ile eşitlenerek kozmos içinde hem içgüdüsel hem de akıl dışı yaşam gücünün çoğalmasını ifade ederler (Sözeri, 29–09–2004).

Erebiye Billa'nın toprağın yarılıp içine girmesine benzer başka bir örneğı, Sternberg'in ilkşaman Bö-Khân'la ilgili bir Uryanhay söylencesini dile getirdiğinde görmek mümkündür. Bu söylencede evli olan bir Şaman'ın bir gök kızını sevmesi söz konusudur. Gök kızı yani peri, Şaman'ın evli olduğunu öğrendiğinde kendisindeki gizil güçleri kullanarak Şaman'ı yeryüzündeki karısıyla birlikte toprağın yutmasını sağlamıştır. Sıkça rastlanan mitikvari ve folklorik temalarda peri kızlarının sevdikleri erkeklerin mutluluğunu kıskandıkları, çocuklarını çaldıkları veya öldürdükleri gözlenmektedir.

Böyle bir yok edici etkinin yanında çok sayıda mit ve söylencede aynı zamanda kahramanları eğiten, onlara geçirmiş oldukları sınamalarda yardımcı olan, ölümsüzlük ya da uzun ömür simgelerini ele geçirmenin yollarını öğreten tamamen yapıcı nitelikte fonksiyonları da yerine getirmektedirler. Bu bağlamda kadın mitolojisi alanının önemli bir bölümünü sanki ölümsüzlüğü ele geçirmek veya sırra erme sınavlarından zaferle çıkabilmesi için kahramana yardım edenin hep bir dişi varlık olduğunu göstermek üzere oluşturulduğu (Eliade, 1994: 104–105) fikri ileri sürülebilir. İleri sürülen bu fikir Erebiye Billa için de düşünülebilir.

Sonuç olarak gerek Antik Yunan'daki gerek Hint Mitolojisindeki ve gerekse Erebiye Billa örneğindeki figürlere bakıldığında birincil dereceden akrabalar ya da kan bağı ile birbirine bağı topluluk üyeleri arasında yasaklanan bir cinsel ilişkinin yani “ensest” bir ilişkinin varlığına işaret edilebilir. Burada kural olarak yasaklanan bir ilişkinin çiğnenmesi nedeniyle güçlü bir suçluluk duygusundan arınma isteğinin diğer istekleri yönlendiren anahtar bir konuma geldiğı ve topluluk üyelerini belli bir tarzda hareket etmeye sevk ettiğinin kuvvetle muhtemel olduğu düşüncesi üzerinde durulabilir.

Bunun yanı sıra Anadolu'nun Türkleşmesi hadisesine dikkat edildiğinde inançların fethedilen yerlerde yeşermesinin sağlanmasında Alp Erenlerin etkili olduğu kadar kadın dervişlerin de rolü göz ardı edilmemelidir. Bu anlamda Erebiye Billa örneğı, halkın dimağında belli bir hareket tarzının sürekli bir kararlılıkta sürdürülmesi için canlı tutulan bir efsanenin anlatımı olarak da düşünülebilir. Bütün

bunlar ise, içselleştirilen bir hareket tarzına yönelmeyi beraberinde getirmiş ve Erebiye Billa'nın bulunduğu yeri bir "kadın kültü" hüviyetine kavuşturmuştur.

2. Ali Dede Yatırı, Ağaç ve Orman Kültü

Ali Dede Yatırı, Bozkurt ilçesinin Dutluca köyünün çam ormanının bulunduğu tepe üzerindedir. Kitabesi bulunmayan yatırdaki zat ile ilgili olarak, yattığı yerdeki çam ormanının cami, okul ve köy odasının yani kamu amacının dışında kullanımına izin vermediği, ormandan kendi özel amaçları için fayda temin etmek isteyenleri uyardığı, hatta onları cezalandırdığı anlatılmaktadır. Bu nedenle Dutluca köyünde kamu amacı dışında yatırın bulunduğu çam ormanından bir kozalak dahi koparılmamaktadır. Dutluca sakinlerine Ali Dede'nin kim olduğu sorulduğunda onun bir asker olduğuna, şu anda bulunduğu yerde şehit düştüğüne ve içinde yattığı ormanı koruduğuna inandıklarını dile getirmişlerdir. Kuşkusuz böyle güçlü bir inancın oluşumunda yaşanan tecrübeler etkili olmuştur. Dutluca köyü sakinlerinin anlatmış oldukları örnek olaylar bu konuda bir fikir edinilmesine yeterli olanağı sağlamaktadır. Örneğin, Hüseyin Çalık, günlerden bir gün ormanda sadece kökü kalmış bir çamı söker ve evine getirir. Bir süre sonra, hayvanlarına ot verirken birden çam kökünü getirdiği atının topalladığını fark eder. Bunun üzerine Hüseyin Çalık daha önce anlatılanların ve başından geçen bu olay üzerine bir daha ormandan bir şey almaya tövbe ettiğini söylemiştir (Çalık, 12-08-2004: 10.45).

Sadık Sarıkaya'da kör Mevlüd'ün oğlu Süleyman'ın Dutluca köy'ündeki çam ormanından kamu amacı dışında odun aldığını, fakat bir hafta sonra (1963 yılı Kasım) trevest arasına ayağının sıkışarak sakatlanmasına tanık olduğunu anlatmıştır. Ayrıca anılan yerde amaca uygun olmayan biçimde ağaç kesimine gidenlerin bir süre sonra ayaklarının titremeye başladığına değinilmiştir. Bunun nedeni, dedenin bir şekilde gönlünün olmadığı yönünde yorumlanmıştır. Bunun yanı sıra Sarıkaya, Avdan köy'ünden Kaliz Ali'nin 70'lik stil bıçkı ile (motorlu) bir çamı kesmeyi beceremediğini ve bıçkısının paramparça olduğunu da ifade etmiştir (Sarıkaya, 12-08-2004: 11.00).

Benzer nitelikte bir başka olay, bundan altı yıl kadar önce yaşanmıştır. Bu olayda da ağaca vurulan bir baltanın bükülmesi söz konusudur. İsmail Kahraman'ın babasının başına gelen bu olaya, yatırın bulunduğu yerde aslı bulunan bir levhada da yer verilmiştir (Kahraman, 12-08-2004: 10.15).

Yukarı Dutluca köyü sakinleri, Ali Dede Yatırı ile ilgili anlatılanlara pek itibar etmeyen Aşağı Dutluca'nın imamı Veysel Dadak'ın da bir şekilde rüyasında dede tarafından uyarıldığını söylemişlerdir. Veysel Dadak ile yapılan görüşmede, caminin

odunluğundan tutuşturmak için evine çıra aldığını, bunun karşılığında da kendi evinin odunluğundan caminin odunluğuna odun aktardığını belirtmiştir. Veysel Dadak, bu olayın geçtiği akşam, daha önce köyde dede ile ilgili anlatılanların çok fazla etkisinde kalarak uyuduğunu ve bu nedenle de rüyasında eli tırpanlı, mızraklı ve sarıklı bir adam gördüğünü ve ertesi sabah aldığı çıraları tekrar caminin odunluğuna bıraktığını söylemiştir. Ancak Dadak, yine de itibar etmemekte ısrar ettiğini dile getirmiştir (Dadak, 12-08-2004: 12.00).

Cami imamının aksine, Dutluca'daki yaygın inanış biçimi yatırdaki zatın ormanın kurtarıcısı ve koruyucusu olduğu yönündedir. Köy sakinleri, buna dayanak olarak ormanı kamu yararının dışında kullanmak isteyenlerin başına gelen musibetleri delil göstermektedirler. Bu noktada köy sakinlerinden Mehmet Özturan'ın belirttiğine göre, köylerinden adını vermek istemediği bir kişinin yatırdaki zatın taşını alıp başka bir yere götürdüğü için bir süre sonra ağzı köpükler içinde kalmış ve akli dengesini kaybetmiştir. Bu anlattıklarına ek olarak Özturan, yaklaşık kırk yıl kadar önce Dutluca'dan geçmekte olan bir vatandaşın yatır'ın bulunduğu ormandan kamu amacının dışında odun kestiği sırada gözüne odun parçasının çarpması nedeniyle kör olmasını da anılan yerin kutsiyetiyle bağlantılandırmıştır. Özturan, anılan yerin kutsiyetinin kanıtı olarak, Dutluca köy'ündeki çam ormanın yakınlarındaki dereден itibaren nur gibi parlak bir şey etrafında yatırdaki zatın döndüğünü bizzat gördüğüne işaret etmiştir (Özturan, 12-08-12-2004: 12.20).

Başlı başına bir "orman kült"ünün oluştuğu bu yerde kısmet ağaçları olarak ifade edilen ağaçların üzerine çok sayıda bez parçasının bağlandığı görülmüştür. Özellikle çocuğu olmayanların buraya gelmek suretiyle Ali Dede'ye bağlandıkları ve bu bağlanmanın neticesinde dileklerinin kabul edildikleri söylenmektedir. Öyle ki; kendisiyle görüşme yaptığımız İsmail Kahraman, çocukları olmayan amcasının buraya gelip Dede'ye bağlanmasının ardından bir erkek çocuğa sahip olduğunu ve çocuğuna da bir şükran göstergesi olarak Ali adını verdiğini dile getirmiştir (Kahraman, 12-08-2004: 11.15).

Anılan yerin aynı zamanda, gençlerin kısmetlerinin açılmasında önemli bir fonksiyonu da yerine getirdiği üzerinde durulmuştur. Bunun dışında bereketli bir mevsim geçirmek üzere yağmur duası amacıyla da ziyaretlerin yapıldığı ifade edilmiştir.

Bu ifadelerin ışığı altında, Türk kültür tarihinde önemli bir yer tutan "orman kült"ünün burada da geçerli olduğu ileri sürülebilir. Çünkü kültür tarihimizde nasıl her mukaddes ormanın bir koruyucu perisi varsa ya da gizli güçleri olanların kişiliğinde ortaya çıkıyorsa, aynı durum, Dutluca köyünde bulunan ormanın kutsiyeti ve bunun koruyuculuğunun, Ali Dede olarak anılan zatın kişiliğinde

vücut bulması söz konusudur. Nitekim anılan zatın, ormanın kutsiyetini sürekli bir kararlılıkta sürdürebilmesi sürecinde iyi-tekin olmayan güçleri denetimi altında tutabildiği kadar gerektiğinde de bu güçleri ormana zarar verebileceklerin üzerine yönlendirebilme kabiliyetine ve ehliyetine sahip olduğu, yeri geldiğinde kendisinin de ceza verdiği anlatılan olaylardan çıkarılmaktadır. Bu durum, kutsal yer ve bu yere bağlı kutsal bir kişi kavramına dayalı olarak “orman kült”ünün oluşumuna uygun bir zemin hazırlamıştır. Özetlemek gerekirse, sosyal hayat alanında tesadüfiliklere bağlı olarak edinilen tecrübelerle “orman kült”ünün adeta yerleştiği söylenebilir.

Doğal olarak, böyle bir “orman kült”ünün oluşumunu tarihin derinliklerine inerek daha da anlaşılabilir kılmak mümkündür. Örneğin İran’da Makü Hanlığında yaşayan Karakoyunlu Alevi-Türkmenlerinde de böyle bir “orman kültü” gelişmiştir. Buldukları coğrafyadaki yirmi altı köyden biri olan “Sofu köy”ünün çevresinde mukaddes orman vardır ve bu ormandaki ağaçlara dokunmak yasaktır. Çocuğu olmayanların buralara gelip bez bağlaması ve dilekte bulunması söz konusudur. Aynı hareket tarzına Yakutlarda, Altaylarda, Sagaylarda, Nogay ve Dağıstanlılarda da rastlanılmaktadır. Göktürk ve Uygurlarda da tüm Ötüken ormanlarının mukaddesliğinden bahsedilmektedir. Bunun yanı sıra Doğu Türkistan kamlarının hastalarını afsunlarken çevrelerinde mutlaka bu kutsal ormanlardaki kayın ağacından bir dal bulduklarını ve bu ağacın dalı olmaksızın ayin yapmadıkları tarihi vesikalardan anlaşılmaktadır. Burada “orman kült”ünün anılan topluluklarda orman ürünleriyle ve avcılıkla geçindikleri devrin bir hatırası olarak öne çıktığı sonucuna ulaşılabilir (İnan, 1995: 62–65).

Bunun dışında ağaç motifinin totemizmin bir kalıntısı olduğu üzerinde de durulabilir. Örneğin Bozkurtlarda birbirini tanımayan kişilerin karşılaşmalarında birbirlerinin totemini tanıyabilmek için öncelikli olarak “ağacın nedir?” diye soru sormaktadırlar. Bu soru, ağaçtan doğan çocuğa “oyuk ağaç” anlamına gelen “Kıpçak” adının verildiği düşünüldüğünde, insanın sembolik düşünce sisteminde kutsiyeti ifade etmesi bakımından daha da anlamlı hale gelmektedir. Bu durum, Oğuz’un ikinci eşinin göl ortasındaki bir kutsal ağaçta dünyaya gelmesiyle daha da perçinlenmiş olmaktadır. Her iki örnekte de kadın ve üretkenliğin ağaçla bağdaştırılması ve canlı sürekliliğin dışı olarak simgeselleştirilerek sürdürülmeye çalışıldığı görülmektedir (Karadağ, 1999: 50–51).

Bütün bu bahsi geçen örnekleri, birçok arkaik gelenekte yapılageldiği şekliyle örneğin dünyanın kutsallığını, doğurganlığını ve sürekliliğini ifade eden evren ağacı, yaratılış, verimlilik, sırta erme, fikir ve kavramlarıyla ve son aşamada mutlak, gerçeklik ve ölümsüzlük fikriyle ilişkileri içinde de değerlendirmek mümkündür. Bu bağlamda, ağaç motifi evren ağacına dönüşür ve bu dönüşüme bağlı olarak hayat ve ölümsüzlük

ağacı olarak algılanır. Bu sayede, onun, sayısız mitsel kardeşler ve tamamlayıcı simgelerle zenginleşmiş olarak hayatın yani canlılığın hazinesi ve yazgıların hâkimi niteliğinde karşımıza her zaman çıkması pek muhtemeldir. Prototiplerine daha çok Antik Doğu’da, Hint’te ve İran’da rastlanılmaktadır. Buralardaki örneklerde insan yavrusunun yarı yarıya ağacın gövdesinden çıkan bir kadının sütüyle beslenerek canlılığını devam ettirmeye çalışması söz konusudur. Kısaca ağaç, hem mucizevî 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 cümleden olmak üzere, ağacın Bektaşî geleneğinde de canlı bir varlık yani insan olarak kabul edildiğine rastlanılmaktadır (Dedebaba, 1999: 90). Rivayetlere göre Hacı Bektaş Veli’nin Karahöyük’te dervişlerinin çok üşüdüklerini kendisine ilettikleri bir sırada dervişlerine çalı çırpı toplatıp ateş yaktırır ve alevler iyice yükselince şevk ile semaya başlar. Ateşin çevresinde kırk defa döndükten sonra yanında bulunan dervişleri sırtlarından mübarek hırkalarını çıkarıp ateşin üstüne bırakırlar. Sonunda Hacı Bektaş Veli bu hırkaların külünü havaya atarak savurur ve her kül zerresi bir tarafa yayılır. İşte o anda etrafındakilere, “bu kül zerrelere her birinin düştüğü yerde bir ağaç bitsin ve bu kıyamete kadar devam etsin” ifadesinde bulunur. Bu hareket tarzı orman sevgisinin telkin edilmeye çalışıldığının bir göstergesi olarak düşünülmelidir (Dedebaba, 1998: 515).

Aynı izleri Minos uygarlığında, Mısır’da, Suriye kıyılarındaki Byblos sarayında ve bitki tanrısı Osiris’in mitosunda da görmek mümkündür (Alexiou, 1991: 107–108). O halde, bu ifade ve örneklerin ışığında Türk ve Dünya kültürlerinde “ağaç ve orman kült”ü, bu dünya ile öteki dünyanın, yeraltı, yeryüzü ve gökyüzünün, insanla Tanrının irtibatını sağlayan bir varlıktır, denilebilir (Ergun, 2004: 40). Aynı zamanda ağaç ve orman, nesillerin kökenidir ve neslin sürmesinin garantisi olarak görülmektedir (Ergun, 2004: 147). Bu yönüyle bütün varlıkların-canlıların hayat kaynağıdır. Ayrıca, ağaç ve ormanlar, akıttıkları su ve süt sayesinde hastaları da iyileştirmektedir. Bu motif, daha sonraları İslamiyetin Türkler arasında yayılmasıyla birlikte Hızır inancıyla birleşmiştir. Başka bir ifade ile Türk kültüründe aksakallı derviş kılığında olan ve zor durumda kalanlara yardım eden ölümsüz kahraman ata tipi, İslami inançta Hızır ile kaynaşmıştır. Bu anlamda hayat ağacı kültü de Hızır’ın yani “ak-boz ihtiyarın” kimliğinde kişileşmiştir. Çünkü onlar, hayat ağacının dibindeki sudan içerek ölümsüzleşmiştir (Ergun, 2004: 177). Dolayısıyla bu ağaçlarla her temas ediş ve ağaçların, bir sıkıntının giderilmesinde vasita olarak kullanılması, Tanrı’dan kut dilemek ve Tanrı ile iletişim kurmak anlamına gelmektedir (Ergun, 2004: 274).

Sonuç olarak Dutluca köyü'nde beliren “orman kültü”, bütün örneklerin ışığında “kadın+ağaç” ve ata+ağaç kültürünün bir alaşımı olarak belirginleşmekte ve Ali Dede adıyla anılan zatın kişiliğinde öne çıkmakta ve sembolik düşünce sisteminde bir değer ifade etmektedir. Bu değer, ağacın, iktidarı ve devleti temsil ettiği dikkate alındığında daha iyi anlaşılabilir. Unutulmamalıdır ki, kuruluş döneminde rüyada karından dallanıp budaklanmış bir şekilde çıktığı görülen ağaç, iktidarı ve devleti temsil eder nitelikte yorumlanmıştır. Bu nedenle ağaç, iktidarı ve devleti imlemesi bakımından büyük bir önem arz etmektedir. Sonuç olarak, Refik Halit Karay'ın “Memleket Hikâyeleri”ndeki yatır bahsinde olduğu gibi bir ilistirli Nuri karakteri belirmediği” (Birkan vd, 1988: 19–21) ve belirse bile Dutluca köyü sakinlerini tuzağına düşüremediği sürece Dutluca'daki orman kültürünün devam edebileceği sonucuna ulaşılabilir.

3. Arap Dede Yatırı ve Kutsal Kişi ve Yer Kültü

Arap Dede Yatırı Çardak ilçesinin Çınar Mahallesi'nde bulunmaktadır. Bakımsız ve kitabesi olmayan bu yatırla ilgili olarak herhangi bir yazılı belgeye ulaşılamamıştır. Ancak medfun zatın kim olduğu kimlere görüldüğü ve ne tür kerametlerinin olduğu ve ne amaçla ziyaret edildiği yöre halkından görüşme yapılan kişilerin bilgisine başvurularak sözel olarak elde edilmeye çalışılmıştır.

Yapılan görüşmelerde asıl adı öğrenilememekle birlikte, teninin fazla esmer olması sebebiyle kendisinin “Arap” olarak anıldığına değinilmiştir. Anılan zatın, saf, temiz, iyi kalpli, itikatlı kişilere görüldüğü, kendisinin düzeni, temizliği sevdiği, çevresinde içki içilmesinden ve gürültü çıkarılmasından hoşlanmadığı ve hoşlanmadığını yapanları ya kendisinin ya da kendisini görenler aracılığıyla uyardığı söylenmiştir. Kendisinin uyardığı halde uyarıya kulak asmayanların başına gelenler Arap Dede'nin kerametinin bir göstergesi olarak anlatılmıştır (Fidan, 10–08–2004: 17.00). Örneğin mezarının bulunduğu Çınar Mahallesi'nde bir düğüne ev sahipliği yapan dünüre “başımda çalgı çaldırtma ve içki içirtme” diyerek uyarıda bulunur ve bu uyarısını üç kez tekrarlar. Ancak, kına gecesi bu uyarılar dikkate alınmaz, hem çalgı çalınır hem de içki verilir. Doğal olarak gece düğünde çıkan kavgada, bir sürü sevimsizlik yaşanır ve nezaretlik olunur.

Bunun dışında, mezarının üzerinden geçilmesinden de rahatsızlık duymakta ve üzerinden geçenleri uyarmaktadır. Bu rahatsızlığını kendisini sürekli olarak görenlere de iletmektedir. Daha sonra mezarının üzeri kapatılır. Yakın zamanlara kadar mezarının üzerine yemek konulduğu ve konulan yemeği yediği de söylenmiştir. Ayrıca, Arap Dede'nin mezarının bulunduğu yerin düzenli ve yollarının temiz tutulmasının gerektiği yönünde uyarılarda bulunduğu, mezarının üzerinde dolaşan ya da yatan hayvanlara rahat vermediği hatta başında bağlanan atların dahi

yaşamadığına da değinilmiştir. Anılan zatın başındaki yuvarlak taşının başka yerlere götürüldüğü ancak taşın tekrar eski yerine geri gelmesi hadisesi de kişinin ve yerin kutsallığı özelinde açıklanmıştır (Yürümez, 10-08-2004: 10.00).

Bugün, Çınar Mahallesi'nde bulunan Arap Dede Yatırı'na yapılan ziyaretlere bakıldığında daha çok yağmur duası ve hayır işlerini icra etmek üzere gerçekleştirildiği görülmektedir. Yapılan ziyaretlerde, özellikle saray mahallesi sakinlerinin ve erkeklerin ayrı imamlar eşliğinde namaz kılarak yağmur duasına çıktıkları ve bu dua sonrasında okul çocuklarına yemek yedirdikleri anlatılmıştır (Fidan, 10-08-2004: 17.00). Burada yağmur duasına çıkılmasının özel bir anlamı bulunmaktadır. Bu özel anlam, kendini, yağmur suyunun bereket olarak telakki edilmesinde göstermektedir. Türk düşünce sistemi içinde de bu işlem, aslında, Tanrı'dan kut'unu geri vermesi için yapılmaktadır. Bu nedenle yağmur yağdırılması amacıyla her yağmur duasına çıkış sonrasında gökyüzünün bulutlanmasına bağlı olarak yağmurun yağması, Tanrı kut'unun geri geldiğinin bir işareti sayılmaktadır (Ergun, 2004: 293). Aksi bir durumda hareket edilmesi ise, kut'un hiçbir şekilde elde edilememesi demektir. Bu da yaşanan yerin terk edilmesi anlamına gelmektedir.

Bu anlamda, Arap Dede'nin kişiliğinde ortaya birtakım yasakların konulması ve topluluk üyelerinin bu yasaklara uygun bir hareket tarzını benimsemeleri hedeflenmiştir. Aslında burada, çalgı çalınıp türkü söylemesinin yasaklanması yalnızca dince konulmuş bir yasak değildir. Çünkü bu, eski çağlardan kalmış, fakat sonradan kılık değiştirmiş bir inancın gereğinden kaynaklanmaktadır. Bu tür bir yasağın savunmasını yapanlara göre, düğünde çalgı çalınıp oyun oynanması ve de türkü söylenmesi şeytan işidir. Dolayısıyla yapılan düğün şeytan düğünü olarak nitelenmektedir. Bunun yanı sıra düğünlerde içki içilmesine yasak getirilmek istenmesi, onun hem şeytan düğününe yaraşır bir şey olması hem de insanın içkili iken şeytan tarafından ruhunun çalınabileceği endişesinden ileri gelmektedir (Eyüboğlu, 1984: 58-59). Buna göre, yasağın çiğnenmesinin anlamı, beraberinde bir felaketin gelebileceğini işaret eder şekilde yorumlanmaktadır. Nitekim Arap Dede örneğinde de uyarılara aldırılmadığı için düğün evinde sevimsizliklerin yaşanılması kendini kaybedenlerin şeytana uymaları özelinde açıklanmıştır.

Yapılan açıklamalara dikkat edildiğinde, bir tür teodise'nin varlığına yani iyiliğin olabilmesi için kötülüğün gerekli olduğunu ileri süren felsefi bir anlayışa işaret edildiği gözden kaçmamaktadır. Aslında burada şeytan, kötülük ilkesinin kişileşmesidir ve bir ölçüde de maddenin efendisi olarak karşımızda durmaktadır. Özetlemek gerekirse, salt anlamda bir demon, önemsiz ve sınırlı bir cinden ziyade, bizzat kötülüğün, kötülüğü isteyen ve yönlendiren gücün kişileşmesidir, denilebilir (Russell, 2000: 13-25).

Sonuç olarak bazı erdemlerin kazanılması kötülüklerin varlığına bağlı olarak dillendirilmektedir. Bunun yanı sıra Mertonvari söylemde topluluk üyelerinin gizil ve açık fonksiyonları ifa ettiklerine de tanık olunmaktadır.

4. Tahtalı Dede Yatırı ve Kutsal Yer Kültü

Tahtalı Dede Yatırı, Çardak ilçesinin merkezinde bulunan Hürriyet Mahallesi'ndeki tarla içerisine inşa edilen bir evin yanı başındadır. Kitabesi bulunmayan mezar, şu anda tarla içerisine inşa edilen evi satın alan ev sahiplerince korunmakta ve bakımı yapılmaktadır. Anlatılanlara göre Tahtalı Dede'nin bulunduğu yerdeki tarlayı alan kişi mezarın taşını söktürür ve elindeki bastonuyla mezar taşına vurarak bu yerin sahibi artık "benim" der ve satın aldığı tarlayı sürdürür. Bir süre sonra tarla sahibinin eşine Tahtalı Dede görünür ve şöyle der: "Eşine söyle, benim yurdumu yuvamı yıkmasın yoksa onun yurdunu yuvasını yıkarım". Rüyasında Tahtalı Dede'yi başından yara almış olarak gören tarla sahibinin eşi gördüğü rüyayı yakınlarına anlatır ama eşine bir türlü kendisine yapılan uyarıları dinlemez. Ancak ikazlara uymayan tarla sahibinin başına felaketlerin gelmesi gecikmemiştir. Tarla sahibinin tarlasının sürüldükten sonra topal kaldığına, elinde avucunda ne varsa tüketerek iflas ettiğine hatta bir keresinde 500 koyununun bir bıçakta öldüğüne işaret edilmiştir (Hayta, 10-08-2004: 14.00). Tarla sahibinin başına gelen bu felaketler zinciri, Tahtalı Dede ile bir bağ kurularak anlatılmıştır.

Çardak ilçesinde Tahtalı Dede ile canlı konuşan ve onu gören şu anda hayatta olmayan Veli Tekeli'dir. Veli Tekeli, Tahtalı Dede'nin başkalarının gece rüyasına girerek yaptığı uyarıları, kendisinin canlı görmesi ve konuşması nedeniyle rüyayı gören kişilerle görüşen ve onlarla gece gördüklerini gündüzün gördükleri şekliyle anlatan biridir. Örneğin Süleyman Ormancı adlı bir kişi rüyasında gördüklerini ve aldığı uyarıları ertesi gün Veli Tekeli'nin ağzından dillendirdiği şekliyle bir kez daha yaşamak durumunda kalmıştır. Veli Tekeli Tahtalı Dede'yle yaptığı görüşmelere bağlı olarak halkı aynı zamanda uyardığıdır. Örneğin kıtlık veya bolluk olacağını ya da havada hiç bulut yok iken çok şiddetli yağmur yağacağını söylemek suretiyle konuştuğu kişileri tedbirli hareket etme yönünde ikaz etmektedir. Kendisine bunları neye dayanarak söylediği sorulduğunda ise Tahtalı Dede'yle konuştum, o böyle dedi cevabını vermektedir.

Tahtalı Dede ile ilgili olarak yapılan görüşmelerde Veli Tekeli'ye Dede tarafından uyuduğu bir esnada "neyi dilerse onun olacağı" müjdesinin verildiği de anlatılmıştır. Ancak, dileğini dileyceği sırada eşi tarafından uykusundan uyandırılır. Fatma Tekeli, eşinin bunca yıl bu ödülü beklemesi nedeniyle kendisine çok kızdığını dile getirmiştir (Tekeli, 10-08-2004: 14.45).

Kimliği hakkında yazılı bir belge olmamakla birlikte rivayetlere göre, onun “Kore Savaşı” çıktığı sırada Kore’ye savaşa gittiği ve savaş gazisi olduğu ifade edilmiştir. Ayrıca, tarla içerisindeki mezarında taşları sökülürken mezarının içinden Kuran-ı Kerim’in çıktığı da anlatılan rivayetler arasındadır. Ziyaret amaçları ise daha çok yağmur duasına çıkmak, adak ve dilekte bulunmak ve hastalara şifa olmak şeklinde özetlenebilir (Kaptan, 1993: 123).

5. Hasan Dede Yatırı ve Kutsal Kişi Kültü

Hasan Dede Yatırı Çardak ilçesinde, kervansarayın yanı başındaki eski mezarlık içerisinde bulunmaktadır. Kitabesi bulunmayan mezar eski ve bakımsız bir görünümündedir. Yapılan görüşmelerde kim olduğu ve nereden geldiği bilgisine erişilememekle birlikte onun gösterdiği kerametlere bağlı olarak kendisinden çok muhterem biri diye bahsedildiği ve ermişliğine inanıldığı gözlemlenmiştir.

Anlatılanlara göre daha çok buraya çocuğu olmayanlar, doğumdan korkanlar ve çocukları olup da yaşamayanlar gelmektedir. Hasan Dede’ye bağlanıldığında dileklerinin gerçekleşeceklerine inanmaktadırlar. Aynı inanç hayvanları kaybolanlar veya buzağı tutmayanlar için de geçerlidir. Dileklerinin kabulü için yapılanlar genelde para atmak, taş koymak, bez bağlamak ve bağlanmak şeklindedir (Kocazeybek, 10-08-2004: 11.00).

Görüşme yaptığımız kişilerden Ayşe Demiralp ise, Hasan Dede’nin daha çok eşi Sultan ile birlikte görüldüğünü dile getirmiştir. Ayşe Demiralp buraya gelip dedeye çocukları olması veya yaşaması için bağlananların çocuklarına erkek olursa dedenin, kızı olursa eşinin adını verdiklerini ifade etmiştir. Bu anlattıklarına delil olarak ağabeyi Muzaffer Demiralp’ın çocuklarının olduğunu ancak yaşamadığını, fakat Dede’ye bağlanınca bir kız evladı olduğunu ve yaşaması için kızına Dede’nin eşinin adı olan Sultan isminin konulduğunu örnek vermiştir (Demiralp, 12-08-2004: 16.15).

Emine Taştan da Hasan Dede’yi ilk kez yedi yaşında iken eşi Sultan ile birlikte gördüğünü belirtmiştir. Genel olarak beyaz sakallı, iri yarı bir görünüme sahip olduğunu, asalı ve devesi ile birlikte gezdiğini ifade etmiştir. Rüyalarda olduğu kadar gündüz gözüyle bazı kişilere görüldüğüne de değinilmiştir. Ayrıca dilekleri yerine getirilenlerin özellikle çocuğu olanların çocuğun doğduğu tarihten itibaren yedi yıl aralıksız kurban kestikleri ve ihtiyacı olan vatandaşlara dağıttıklarına da vurgu yapılmıştır (Taştan, 12-08-2004: 16.30). Çardak’ta bulunduğumuz araştırma süreci içerisinde anlatılan nedenlere bağlı olarak Dede’ye bağlanıp onun veya eşinin ismini alan kişilere de rastlanılmıştır.

İsrafil Hayta'nın da belirttiğine göre, eskiden kervansarayın alt tarafı çevrili olmadığından sürülüp ekilmek istenmiş, fakat pulluklar, sabanlar atılmış, iş göremez olmuşlardır. Ayrıca Dede, kervansarayın yanındaki mezarlığın etrafının örülmesini gördüğü bir kişiden Molla Abdullah diye bilinen kişiye iletmesini istemiş ve isteğin yerine getirilmemesi durumunda başına kötü işlerin gelebileceği uyarısını yapmıştır. Bu uyarının ardından mesajın elçisine de elindeki asa ile üç kez yere vurduktan sonra artık günahın hiç kalmadı, bundan sonra günah işleme denilerek dikkatinin çekildiği ifade edilmiştir (Hayta, 12-08-2004: 17.00).

Son iki yıldır, adak ve hayır işlerinin ve buzağı tutmayanların dışında buraya yağmur duasına çıkılmadığına da değinilmiştir. Önceleri her yıl İsrafil Hayta'nın öncülüğünde burada yağmur duasına çıkılırken çıkan bir söylenti nedeniyle İsrafil Hayta'nın çok kırıldığı ve de bu organizasyonun başında bulunmak istemediği belirtilmiştir.

6. İnceler Tekkesi'ndeki Dede Yatırı ve Ağaç Kültü

İnceler'de Dede Yatırı olarak nitelenen iki ayrı yer bulunmaktadır. Bunlardan ilki köy mezarlığının içindedir. Diğeri ise ormanlık bir tepenin üzerinde bulunmaktadır. Her ikisinin de kitabesi bulunmamaktadır. Ancak kitabesi olmamasına rağmen buralara ziyaret amacıyla geldiği ve dileklerde bulunduğu bağlanan bez parçalarından anlaşılmaktadır. Köyün mezarlığı içinde kalan yatır "İnceler Tekkesi" olarak nitelenirken, köylülerin tepede taşlarla örülmüş ve ağaçlar arasında kalan yatır Dede olarak ifade ettikleri gözlenmiştir.

Niyazi Karaman'dan edinilen bilgilere göre buralara adak dilemek ve yağmur duasına çıkmak isteyenler ile çocuğu olmayanlar gelmektedir. Aynı zamanda köyün muhtarı olan Niyazi Karaman, çocuğu olmayan bir çiftin burada iki yıl kaldıklarını ve bir kız çocuğu sahibi olduklarını ve kızlarına "Durkadın" ismini verdiklerini söylemiştir. Ancak, Dedeye bağlanmak için gelenlerin her zaman aynı amacı taşımadıklarına da değinmiştir. Özellikle tepe bölgede kalan ve dede olarak tanımlanan yatırın kazıldığı ve buralarda altın arandığına işaret edilmiştir. Bunun yanı sıra tıpkı "Dutluca köyünde olduğu gibi yatırın bulunduğu bu tepe bölgede de İnceler sakinlerinin bir çöp dahi almadıklarına ve alanların başlarına bir felaket geldiği isim verilmeden anlatılmıştır (Karaman, 06-09-2004: 15.15). Kısaca, Dutluca köyündeki ağaç ve orman kültürünün bir benzerine İnceler Tekkesi'ndeki Dede Yatırı olarak bilinen bölgede rastlanılmıştır.

Aslında tepe bölgede bir yatırın olup olmadığı şüphelidir. Sadece taşlarla ve çitlerle etrafı sarılmıştır. Bunun dışında bir şey söz konusu değildir. Ancak bağlanmak

için gelenlerin niyetlerine bakıldığında (altın arayıcıları) bir zamanlar malı ve mülkü olanların birikimlerini nasıl korudukları ile ilgili bir fikir edinilmesine uygun bir zemin hazırlamaktadır. Nitekim Anadolu'nun birçok yerinde mezar soyguncularına rastlanması bu noktada oldukça anlamlı hale gelmektedir.

O halde, belli bir inanç saiki ile gelenlerde olduğu kadar, gelmeyenlerin de yatırım kerametinden çok, mezarın kendisi üzerine odaklandıkları sonucuna ulaşılabilir. Çünkü olayların açıklanmasında hiçbir pozitiflik merak edilmeden, onu, belli bir gizem içinde kavramaya yönelmesi söz konusudur. Burada önemli olan, halkın karşılaşmış olduğu mezarda neyi görmek istediğidir. O halde, burada zihinde canlandırılan bir mezar önemli hale gelmektedir. Yani ziyaret edeni uyaran, bu noktada mezarda yatandan ziyade mezarın kendisi olmaktadır. Bu bağlamda mezarın bir simge olarak ölümü, ama yok olmamayı, iki dünya arasındaki canlı bağlantısı, hayatın sürekliliğini ve fizikötesini sembolleştiren çok güçlü bir odak olduğu söylenebilir (Mermutlu, 2002: 788–792).

Özetlemek gerekirse tarihte birçok mezarın bu anlamda içinde kim olduğu bilinmeden zihinde canlandırılan karşılığa istinaden ziyaret edildiği ileri sürülebilir. Örneğin bu konuda Anadolu'da sıkça kullanılan “Kocakulak Efendi” diye bilinen ama “Marsuvani Hazretleri” olarak da anlatılan öykü, bize bir fikir verebilir.

Bu öyküde şeyhin biri haylazlığından bıktığı müridini tekmeden kovar, altına da bir eşek verir. Fakat eşek yolda ölür. Mürit, eşeği oracıkta gömer ve gittiği her yerde “Marsuvani” hazretlerinin nerede gömülü olduğunu anlatır. Böylelikle methiyeler düzdüğü hazretin üzerine bir türbe ile tekke yapılması gerektiğini halka anlatır ve onları buna inandırır. Zamanla müridin kendisi de tekke ve türbe ile birlikte ünlenir ve bu ün, kendisini kovan şeyhinin kulağına kadar gider. Meraklanan şeyh yollara düşer ve ünlenen tekke ve türbeye gelir. Karşısında kovduğu çömezini görür ve bu işin aslını sorar. Çömez de işin aslını şeyhine anlattığında, şeyh de sus sus diyerek benim tekkenin yanındaki türbede de seninkinin babası yatıyor karşılığını verir (Sözeri, 05–09–2004).

Bu anlamda halkın hassas duygularından kişisel çıkar sağlamak ve zaman zaman kendini sağlama almanın ya da birikmiş maddi birikimi korumanın bir yolu olarak türbelerin ve yatırların gerçek amacı dışında kullanıldığına bir realite olarak rastlanması her zaman mümkündür, denilebilir. Aynı şeyler, “İnceler Tekkesi”ndeki tepede bulunan yatıra yapılan ziyaretler için de geçerlidir. Bu noktada “gerçek inanç” ile “inancın ticareti” birbirine karışmış olmaktadır.

Sonuç

Çalışmanın gerçekleştiği alan olan Hambat, Denizli iline bağlı Çardak ve Bozkurt ilçelerini kapsamaktadır. Anılan yerlerde, yapılan gözlemler ve görüşmeler ile birlikte yazılı ve sözlü kaynaklara dayalı edinilen bilgilerin ışığı altında, homojen bir kültürden ziyade heterojen özellikleri bünyesinde barındırarak yaşamaya çalışan bir kültürün varlığının dikkat çektiği ileri sürülebilir. İnceleme alanı içerisinde kalan bu yerlerde, birbirinden farklı kült örneklerine rastlanılmıştır. Bu örnekler arasında özellikle kadın, ağaç, orman, kutsal kişi, ata ve yer kültü belirgin bir şekilde kendini göstermektedir. Nitekim bölgede yapılan arkeolojik ve antropolojik bulgular, bu konuyla ilgili olarak hem sosyal tarih sürecine ışık tutmakta hem de kültürlerin geçmişten günümüze olan bağı ve bağlantısını doğrulamaktadır.

Özellikle de Laodikeia antik kentinin bulunduğu Lykos Vadisi (Çürüksu), bir ticari bağlantı merkezi konumundadır. Çünkü doğu, batı ve güneyle bağlantıları sağlayan ana yolların kavşak noktasında yer almaktadır. Aynı zamanda Lykos Vadisi, Persleri Akdeniz'e bağlayan "Kral Yolu"nun da kolu üzerindedir. Buna ek olarak burada, Helenistik dönem yerleşimleri de mevcuttur (Şimşek, 2007: 43-53). Bununla birlikte anılan yöre, Denizli'nin Oğuz Türkleri tarafından fethi sürecinde de ticaret yollarının geçtiği önemli bir merkez olma hüviyetini korumuştur (Kılıç-Tok-Kökel-Bülbül, 2007: 142). Özellikle XI. yy'dan itibaren sürekli ve kesintisiz yapılan göçlerle bu yerler Oğuz Türkleri tarafından yurt tutulmuştur (Kılıç-Tok-Kökel-Bülbül, 2007: 153). Ayrıca bu yerler, Denizli ili sınırları içerisinde, ilk fetih yıllarından itibaren sahile kadar bütün Batı Anadolu'ya yayılmış olan Türkmenler için başlı başına bir "Uç Bölgesi"dir ve Türkmenlerin geleneksel hayat şartlarını idame ettirmeye elverişli bir barınak ve faaliyet sahası vazifesini görmektedir (Baykara, 2007: 73-74). Nitekim tarihî vesikalarda da bu hususa fazlasıyla rastlanılmaktadır.

Bu anlamda farklı inançların bulunduğu ve bulunduğu bir ortamda sahip olunan geleneğin çarpıcı bir yönünün kültürleşme sürecinde yok olup gitmemesinin nedeni, bir takım dönüşümlerin ya da uyarlamaların yapıyor olmasına bağlanabilir. Başlı başına bir alışım haline getirilen bu uyarlama ve dönüşümlerin adı kısaca senkretizmdir, yani karışımın birleştirilmesidir. Başka bir ifade ile kültürleşme sürecinde kaçınılmaz olan bu durum, düşman saldırısında iken kavgalarını göz ardı edenlerin birleşmesi şeklinde de düşünülebilir (Özbudun, 2004: 32-33).

Örneğin, Müslüman ya da Hıristiyan uçlardaki sıradan halk arasında, dinin, Hıristiyan, Muhammedi ve Pagan birçok unsurun karışımı olan bir olgu halinde yaşanması, bu durumu çok açık bir şekilde özetlemektedir. Aynı şeyler, uçlarda olduğu kadar içlerde de kendini gizleyerek yaşamını sürdürmeye çalışan dinsel adanmışların öğretileri için de geçerlidir (Birge, 1991: 32-32). Özellikle, İslamiyet'i

kabul eder görünen İskenderiye Okulu mensupları, derhal Yunanlı filozofların -Pisagor ve Eflatun- eserlerini yaymaya başlamışlardır. Bunu yaparken de Kuran'daki Tanrı'nın sıfatlarından biri olan "âlim" sıfatını kendi lehlerine çok iyi kullanmışlardır. Bu bağlamda tarihte çok sayıda tarikat ve mezhebin gerek İslam gerekse Hristiyan dünyasındaki ezoterik (batını) öğreti ekollerini etkiledikleri sonucuna ulaşılabilir. Bu görüşün Euclides, Cicero, Pisagor ve Eflatun gibi felsefe okulu ve din kurucularının Mısır'ın o ünlü "Osiris" mabedinde inisiye edildikleri (Gener, 2004: 48-97) gerçeği dikkate alındığında kendiliğinden geçerli hale geldiği rahatlıkla görülebilir.

Bu nedenle de yapılan araştırmada, tek bir homojen kültürü işaret eden inançları göstermekten çok, onu, çok yönlü kuşattığı ve kuşatma altında kaldığı kültürleşme sürecindeki senkretikleşmeyle bağlı ve bağlantılı bir değerlendirmeye tabi tutarak, açıklamaya girişilmiştir. Böyle bir girişimde bulunulurken, Denizli genelinde inançların yaygınlaştırılıp perçinleştirilmesinde mistiklerin varlığı kadar, buradaki nüfusun mahiyeti de dikkate alınmıştır. Bu ifadeden hareketle eski Denizli'yi gösteren taslakta Rufai, Mevlevi, Bektaşî tekkelerinin, Ahi teşkilatı ve zaviyelerinin varlığına rastlanabilir. Bunların varlığı bir yerde, eski Türk geleneği ile İslami değerlerin iç-içe geçmişliğine işaret etmektedir. Özetle eylemcilik ve mistisizm ile göçebe Türk gelenekleri ve İslami yerleşik hayat değerlerinin senteze ulaştırılmaya çalışıldığını göstermektedir. Bu arada Ahi Evran'ın da Denizli'de bir süre kaldığı belirtilmelidir (Şemsioğlu, 2004: 144).

Bunun dışında Sotiriadis istatistiğine göre 1912'de Denizli sancağında 205.457 kişilik toplam nüfus içinde 7710 Hellen bulunmakta ve bunlar nüfusun %3,7'sini oluşturmaktadırlar (Nakracas, 2003: 111). Bütün bunlar ise, sosyal tarih süreci içerisinde, genelde Denizli özelde ise Hambat'daki birbirinden farklı inançların neden senkretikleşmeyle bağlı ve bağlantılı açıklanması gerektiği ile ilgili bir fikir vermektedir. Bu anlamda Hambat'daki yatır ve türbelere bağlı oluşan kültürlerle ilgili değerlendirmeler mevcut veriler üzerinden bu bakış açısı ile ele alınmıştır.

Kaynakça

- ALEXIOU, Stylianos (1991), Minos Uygarlığı (Türkçesi. Elif Tül Tolunay), İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları.
- BAYKARA, Tuncer (2007), Selçuklular ve Beylikler Çağında Denizli, İstanbul: IQ Kültür Sanat Yayınları.
- BIRGE, J. Kingsley (1991), Bektaşîlik Tarihi, (Çev. Reha Çamuroğlu), İstanbul: Ant Yayınları.
- BİRKAN, A.- AYKUN, S.- İLERİ, İ.- GÖKYAYLA, R. (1988), Ortaokullarda Türkçe Dersleri, İstanbul: Uygun Basım ve Ticaret Yayınları.
- BORATAV, P. Naili (1991), Folklor ve Edebiyat II, 2. Basım, İstanbul: Adam Yayınları.

- ÇOBANOĞLU, Özkul (1999), Halkbilimi Kuramları ve Araştırma Yöntemleri Tarihine Giriş, Ankara: Akçağ Yayınları.
- ÇORUHLU, Yaşar (2004), "Uygur Sanatında Saçın İkonografik Tertibi", Saç Kitabı, (Ed. Emine Gürsoy Naskali), İstanbul: Kitabevi Yayınları.
- ÇUBUK, Nizami (2007), "Lykos Vadisinde Hades ve Apollon Kültürleri", Uluslararası Denizli ve Çevresi, Tarih ve Kültür Sempozyumu, Cilt II. (Ed. A. Özçelik vd), Denizli.
- DEDEBABA, B. Noyan (1998), Bütün Yönleriyle Bektaşilik-Alevilik, Cilt I, Ankara: Ardıç Yayınları.
- (1999), Bütün Yönleriyle Bektaşilik-Alevilik, Cilt II, Ankara: Ardıç Yayınları.
- (2000), Bütün Yönleriyle Bektaşilik-Alevilik, Cilt III, Ankara: Ardıç Yayınları.
- DELANEY, Carol (2004), "Türk Toplumunda Saçın Anlamı", Saç Kitabı, (Ed. Emine Gürsoy Naskali), İstanbul: Kitabevi Yayınları.
- DİVİTÇİOĞLU, Sencer (1987), Kök Türkler, İstanbul: Ada Yayınları
- DORSON, R.M. (1984), Günümüzde Folklor Kuramları, (Çev. Nermin Ulutaş), İzmir: E.Ü.F.Yayınları
- ELIADE, Mircea (1999), Şamanizm, (Çev. İsmet Birkan), Ankara: İmge Kitabevi.
- ERGUN, Pervin (2004), Türk Kültüründe Ağaç Kültü, Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları.
- EYÜBOĞLU, İ. Z. (1984), Bütün Yönleriyle Anadolu İnançları, İstanbul: Koza Yayınları.
- GENER, Cihangir (2004), Ezoterik-Batini Doktrinler Tarihi, 8. Baskı, Cilt.1, Ankara: Piramit Yayınları.
- GRIMAL, Pierre (1997), Mitoloji Sözlüğü: Yunan ve Roma, (Çev. Şemsi Tamgüç), İstanbul: Sosyal Yayınları.
- İNAN, Abdülkadir (1995), Tarihte ve Bugün Şamanizm: Materyaller ve Araştırmalar, Ankara: T.T.K.B.E. Yayınları.
- KAPTAN, Şükrü Tekin (1993), Gönül Sultanları Denizli'de: Türbeler-Yatırlar, Denizli: Ajans Matbaa ve Reklamcılık Yayınları.
- KARADAĞ, Metin (1999), Türk Halk Edebiyatı Anlatı Türleri, Ankara: Ürün Yayınları.
- KILIÇ, F.-TOK, T.-KÖKEL, C.-BÜLBÜL, T. (2007), Horasan'dan Anadolu'ya Alevilik-Bektaşilik ve Denizli Oğuz Yerleşimine Genel Bakış, Ankara: Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Yayınları.
- KINGSLEY, Peter (2002), Antik Felsefe, Gizem ve Büyü: Pythagoras ve Empodekles Geleneği (Çev. Kenan Kalyon), İstanbul: Kabalıcı Yayınları.
- MERMUTLU, Bedri (2002), "Bursa'da Mistik Folklor" I. Bursa Halk Kültürü Sempozyumu, Bildiri Kitabı Cilt II, (Yay. Haz. Y. Oğuzoğlu-K. Üstünova), Bursa: Uludağ Üniversitesi Yayınları.
- MÜLAYİM, Selçuk (2004), "Selçuklu İkonografisinde Saç", Saç Kitabı, (Ed. Emine Gürsoy Naskali), İstanbul: Kitabevi Yayınları.

- NAKRACAS, Georgias (2003), Anadolu ve Rum Göçmenlerinin Kökeni, (Çev. İbrahim Onsunoglu), İstanbul: Belge Yayınları.
- NASKALİ, E. Gürsoy (Ed), (2004), Saç Kitabı, İstanbul: Kitabevi Yayınları.
- O'FLAHERTY, Wendy Doniger (1996), Hindu Mitolojisi (Çev. Kudret Emiroğlu), Ankara: İmge Kitabevi Yayınları.
- ÖZBUDUN, Sibel (2004), Hermes'ten İdris'e: Bir Dinsel Geleneğin Dönüşüm Dinamikleri, Ankara: Ütopya Yayınları.
- RUSSELL, J. Burton, (2000), İblis: Erken Dönem Hıristiyan Geleneği, (Çev. Ahmet Fethi), İstanbul: Kabalcı Yayınları.
- SABUNCU, Zeynep (2004), "Bektaşî Geleneğinde Saç", Saç Kitabı, (Ed. Emine Gürsoy Naskali), İstanbul: Kitabevi Yayınları.
- SCOGNAMILLO, Giovanni (1993), İstanbul Gizemleri, Büyüler, Yatırlar, İnançlar, İstanbul: Altın Kitaplar Yayınları.
- SÖZERİ, Tankut (2004), "Saç Simgeçiliği", Bursa Haber Gazetesi, 29 Ağustos 2004.
- (2004), "Söylenden Kavrama", Bursa-Haber Gazetesi, 5 Eylül 2004.
- ŞEMSİOĞLU, Cevdet; (2004), 20. Yüzyıl Başlarında Denizli, Denizli: Sanat-Sevenler Derneği Yayınları.
- ŞEN, Mesut (2004), "Tarihi Metinlerde Saç ve Sakal Kültürü", Saç Kitabı, (Ed. Emine Gürsoy Naskali), İstanbul: Kitabevi Yayınları.
- ŞİMŞEK, Celal (2007), Laodikeia, İstanbul: Ege Yayınları.

Sözlü Kaynaklar

- BİLGİN, Nuri (2004), Beylerli Kasabası, 6 Eylül 2004, Saat. 14.30 Yaş 75.
- BULUT, Yusuf (2004), Beylerli Kasabası, 10 Ağustos 2004, Saat 16.00 Yaş 55.
- ÇALIK, Hüseyin (2004), Dutluca Köyü, 12 Ağustos 2004, Saat 10.45, Yaş 91.
- DADAK, Veysel (2004), Dutluca Köyü, 12 Ağustos 2004, Saat 12.00, Yaş 36.
- DEMİRALP, Ayşe (2004), Çardak Merkez, 12 Ağustos 2004, Saat. 16.15. Yaş 85.
- FİDAN, A. Menderes (2004), Çardak Merkez, 10 Ağustos 2004, Saat 17.00, Yaş 40.
- HAYTA, İsrail (2004), Çardak Merkez 10 Ağustos 2004, Saat 14.00, Yaş 75.
- HAYTA, İsrail (2004), Çardak Merkez, 12 Ağustos 2004, Saat 17.00, Yaş 75.
- KAHRAMAN, İsmail (2004), Dutluca Köyü, 12 Ağustos 2004), Saat 10.15, Yaş 39.
- KAHRAMAN, İsmet (2004), Dutluca Köyü, 12 Ağustos 2004, Saat 11.15, Yaş 39
- KARACA, Ümmü (2004), Beylerli Kasabası, 6 Eylül 2004, Saat 14.00 Yaş 62.
- KARAMAN, Niyazi (2004), İnceler Tekkesi, 6 Eylül 2004, Saat. 15.15, Yaş. 45.
- KOCAZEYBEK, Vahit (2004), Çardak Merkez, 10 Ağustos 2004, Saat 11.00, Yaş 85.
- ÖZTURAN, Mehmet (2004), Dutluca Köyü, 12 Ağustos 2004, Saat 12.20, Yaş 80.
- SARIKAYA, Sadık (2004), Dutluca Köyü, 12 Ağustos 2004, Saat 11.00, Yaş 61.
- TAŞTAN, Emine (2004), Çardak Merkez, 12 Ağustos 2004, Saat 16.30, Yaş 54.
- TEKELİ, Fatma (2004), Çardak Merkez, 10 Ağustos 2004, Saat 14.45, Yaş 75.
- YÜRÜMEZ, Muhammed (2004), Çardak Merkez, 10 Ağustos 2004, Saat 10.00, Yaş 57.

ALEVİLİK- BEKTAŞİLİK MUHTEVALI BİR CÖNK

Hamiye DURAN*

Özet

Türk kültür tarihinin özellikle de sözlü kültürün yazılı belgeleri olan cönkler, toplumun bilgi ve değerler dünyasına ait önemli belgeler sunar. Araştırmamıza esas olan cönk, Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi arşivinde “1954” numarada CD olarak bulunmaktadır. Eser, yeni yazıya aktarılmış, metin içinde geçen Arapça dualar, âyetler ve açıklamaya muhtaç kavramlar dipnot olarak verilmiştir. Cöngün düzenleyicisi ve düzenlenme tarihi hakkında tam bir bilgi olmamakla beraber 47. sayfada 4.4.1961 tarih kaydı ile “Sarılp Sulu Bektaş Hoca’dan yadigâr” kaydı mevcuttur. Cöngün Alevi-Bektaşî topluluk içinde vücut bulduğu, muhtevasından anlaşılmalıdır. Eserdeki ikrar veya musahip cemi uygulamalarında söylenen ikrar verme, Nâdı Aliyyen başlıklı dua, çeşitli âyetler ile On İki İmamları da kapsayan salavat metinleri dikkat çekicidir. Tevhidden sonra bu gelenek içinde önemli yeri olan şairlerin dört kapı kırk makam, üç sünnet yedi farz, farzdan düşmek gibi konuları işleyen nefesleriyle Hz. Muhammed, Hz. Ali ve ehl-i beyt sevgisini işledikleri nefesler gelmektedir. Ayrıca Hz. Hüseyin’in katlinden duyulan üzüntünün ifade edildiği ve onlardan istimdad talep edilen nefesler de cönte yer almaktadır. Bütün bunlar, cöngün zâkirlik görevini de üstlenmiş bir dedeye ait olduğunu düşündürmektedir. Bu çalışmada, 60 sayfalık cönk, şekil özellikleri ve muhteva açılımlarından incelemeye tâbi tutulmuştur.

Anahtar kelimeler: Cönk, sözlü gelenek, Alevilik-Bektaşilik, cem, düstur, dört kapı kırk makam, üç sünnet yedi farz, Hz. Muhammed, Hz. Ali, Hz. Hüseyin.

A CONK ABOUT ALEVISM AND BEKTASHISM

Abstract

Conks are important materials as a written document in terms of Turkish culture history and especially oral culture. In this article, we had evaluated and analysed a *cönk* situated Turkish Culture and Hacı Bektaş Veli Research Center as a CD record number 1954. First of all, written work had been adapted to Latin alphabet. But Arabic prayers, verses and other essential expressions explained via annotations. Although there aren't any knowledge about author and date of *cönk*, in page 47 has included “in remembrance of Sarılp Sulu Bektaş Hoca” and 4.4.1961 datas. Contents of *cönk* has been showed that this document had been written in a Alevi-Bektashian society. A prayer that is named *Nadı Aliyen*, different verses and salavats included *On İki İmam* in *cönk* are noteworthy for evaluate and analyse. Verses included “four gate forty rank”, “three tradition seven duty”, “be off duty” notions and poems about Hz. Muhammed, Hz. Ali and ehlibeyt has taken important place in this manuscript.

* Yrd. Doç. Dr., Gazi Üniversitesi, Gazi Eğitim Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Eğitimi Bölümü, Ankara/TÜRKİYE

Also mourning for Hz. Hüseyin notion is another important theme for verses in *cönk*. All of these datas associate with this conk could belong to a *Dede*. In this research, 60-page written document has evaluated and analysed in terms of form and contents.

Keywords: *Cönk*, oral tradition, Alevism-Bektashism, cem, *düştur*, four gate forty rank, three tradition seven duty, Hz. Muhammed, Hz. Ali, Hz. Hüseyin.

Giriş

Cönkler, edebiyat tarihine ve Türk halk bilimine kaynaklık eden önemli eserlerdendir. Sözlü gelenek içinde oluşan ürünlerin zamanın belli bir noktasında yazıya aktarılmak suretiyle kalıcı bir hâle gelmesini sağlayan bu eserler, daha ziyade içinde vücut buldukları topluma ait bilgi, duygu, düşünce ve zevki yansıtır; aynı zamanda o toplumun inanç ve değerler dünyası hakkında da mühim bilgiler sunar. Cönkler sayesinde edebiyat tarihi belgelerine yansımamış pek çok şair, şiiir ve türler gün yüzüne çıkmaktadır. Daha ziyade ekonomiyi yürüten orta kesim tarafından kaleme alındıkları için çeşitli imla meseleleri yüzünden okunması hayli müşkül olan ve bu sebepten yeterince ilgi görmeyen bu eserler, aynı zamanda bir folklor hazinesidir. Sığır dili, dana dili, malak dili, sefine-i kâri, supara, beyaz-ı buzurg gibi adlar alan cöngün asıl anlamı “gemi”dir. Ancak terim olarak “içinde çeşitli şiiir ve bilgilerin bulunduğu mecmu’a, defter” anlamında kullanılmaktadır (Gökyay, 1984:108; Özen, 1992: 10; Cumbur, 2002: 3).

Cönkler, hem onu vücuda getiren kişi veya kişilerin kültür seviyesini, zevk ve alâkalarını hem de döneminin genel okuyucu zevkini bize aktarmaktadır. Arap harfleri ve imlası ile yazılan ve aşağıdan yukarı açılan bu eserlerin çoğu baba yadigarı olarak şahısların ellerinde bulunmakta, az sayıda cönk, kütüphanelere intikal etmektedir. Bununla beraber bazı meraklı araştırmacıların ellerinde yüzlerce cönk olduğu da herkesin malumudur. Bu tür eserleri ellerinden çıkarmak istemeyenlerin, -az sayıda da olsa- günümüz imkânlarından faydalanarak bazı cönklerin fotokopilerini veya dijital ortamlardaki kopyalarını araştırmacıların hizmetine sunmak üzere çeşitli kurum veya kuruluşlara verdiği görülmektedir.

İncelememizin konusu olan cönk de bu şekilde elde edilmiştir. Bu cönk fotokopi olarak Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Merkezi arşivinde “1954” numarada kayıtlıdır. Cönkte Alevi-Bektaşî geleneği içinde mühim yeri olan ikrar cemine ait uygulamalarla birlikte cemde icra edilen tevhid, nat, düvaz, üç sünnet yedi farz, dört kapı kırk makam, sünnet ve farzdan düşmek, bir mürşitte bulunması gereken özellikler gibi konuları işleyen şiiirler yer almaktadır. Özellikle Alevi-Bektaşî geleneği içinde vücut bulan cemler ve benzer toplantılar, sözlü gelenek ortamlarında icra edilmekte, konuyla ilgili uygulamalar sözlü olarak nesilden nesile intikal ettirilmektedir. Ceme hazırlık, uygulama ve çeşitli pratiklerle birlikte

sözlü miras, geleneğin canlı olarak yaşadığı ortamlarda tespit edilebilmektedir. Ancak özellikle son yüzyılda ortaya çıkan çeşitli sebeplerle yer değiştirme, köyden kente göç, sözlü geleneğin zayıflaması sonucu üretilen bilginin unutulmaya yüz tutması ve eğitim sisteminin değişmesi gibi olgular sözlü geleneğe dayalı kültürel unsurların bazılarının yok olmasına, bazılarının da değişmesine sebep olmaktadır. Sözlü geleneğin hâkim olduğu toplumlardaki okuryazar kesimin azlığı da saydığımız sebeplere eklenebilir. Alevi-Bektaşî topluluğu da kültürünün sözlü olarak üretilmesi, yayılması ve aktarılmasından dolayı bu değişimden payına düşeni almış görünmektedir. Bilgi, yazılı olarak üretilip aktarılmadığı için zamanla toplum hafızası da zayıflamakta, bu da bazı bilgilerin kaybına ve ciddi yanlışlıkların ortaya çıkmasına sebep olmaktadır. Bu durum, toplumun bu katmanlarından elde edilen cönklerin önemini daha net olarak ortaya koymaktadır. Zaten yazılı kaynakları sınırlı olan ve daha ziyade sözel toplum özelliği gösteren Alevi-Bektaşî topluluğu için cönkler, ayrıca değer taşımaktadır. Bu topluluk, kendi bilgi, değer ve yargılarını, sözlü geleneğin “tespit tutanakları” diyebileceğimiz bu eserlerde muhafaza etmiş, kaynak olarak da bunlardan faydalanmıştır. Araştırmacılara kaynak sağlanması, anlaşılması güç konuların açıklanmasına yardımcı olması için eski yazı olan bu eserlerin ehilleri tarafından yeni yazıya aktarılması elzem görülmektedir. Bu düşünceden hareketle cönk, tarafımızdan yeni yazıya aktarılarak araştırmacıların ve ilgililerin hizmetine sunulmuştur

“Cönk”ün nitelikleri

Yukarıda da belirttiğimiz gibi cöngün aslı, elimizde yoktur. Bundan dolayı cöngün dış yapı özelliklerinden bahsetmek mümkün olmamıştır. Bizce en önemli eksiklik, eserin nerede ve kimin elinde olduğu hususunda hiçbir bilginin olmamasıdır. Hatta eser, ehil olmayanlar –Osmanlı Türkçesi bilmeyenler- tarafından dijital ortama aktarıldığı içindir ki sondan başlanmak suretiyle kayda alınmış, hatta bazı sayfalar tekraren fotoğraflanmıştır.

Cönk, rik’a-nesih arası işlek bir el yazısı ile kaleme alınmıştır. Bir sayfadaki satır sayısı 14-15 olmakla beraber 4 satır ile 19 satır arasında değişmektedir. İki çeşit yazı imlası dikkati çekmektedir. Bu da çoğu cönklerde olduğu gibi bu cöngün de en az iki kişi tarafından tutulduğunu göstermektedir. Arapça ve Türkçe kelimelerin imlası oldukça bozuktur. Türkçe kelimelerin imlâsında bir birlik olmadığı gibi kelimeler, mahallî söylenişleri esas alınarak yazılmıştır. Mefâsız-vefâsız; çekebilin mi; mürvet-mürüvvet; istifâ- istivâ; sitem- sitâm; mehlem- merhem gibi örnekler bunlardan birkaçıdır. Ayrıca özellikle Arapça kelimelerin yazılışındaki imla da genel olarak bozuktur. Aşk kelimesi elifle, vefâ mimle, sitem elifle, mürüvvet müvret; hadd-ı istifâ hatt-ı istivâ olarak, gâfil kelimesi y ile, gavvâs kaf, fe, sin ile yazılmıştır. Bu örneklerin sayısı çoğaltılabilir.

Cönklerin ekserisinin düzenleyicisi ve düzenlenme tarihi belli değildir. Elimizdeki cöngün 47. sayfasında 4.4.1961 tarihi ile “Saralp Sulu Bektaş Hoca’dan yadigâr” kaydı dikkat çekmektedir. Yazı karakterinin değiştiği bölümde yer alan bu kayıt, cöngün bu tarihten daha önce yazılmaya başladığı fikrimizi kuvvetlendirmektedir.

Baş tarafı eksik intibamı veren cönkte sayfa numarası veya bir sonraki sayfanın ilk kelimesi yazılı değildir. Sayfa numaraları, referanslarda kolaylık sağlamak üzere tarafımızdan konulmuştur. Bazı sayfalar tekrardır. Fotokopisi alınırken sehven tekrar çekilmiş olmalıdır. Cöngün tamamı 60 sahifedir.

Metni yeni yazıya çevirirken yazıldığı yüzyıl göz önünde bulundurularak transkripsiyon işaretlerinden sadece kelime içinde geçen “ayın” harfi ile uzunluk işaretleri kullanılmıştır. Kelime başına ve sonuna gelen “ayın” harfinin işareti cöngün baş tarafındaki Arapça kısım hâriç, kullanılmamıştır. Cöngün bazı yerlerinde düzeltmeler, ilâveler, karalanmış veya üzerine çizgi çekilmiş kelimeler görülmektedir.

Cöngün başından sonuna kadar herhangi bir başlık kullanılmamış, şiirleri birbirinden ayırmak için “düstur” kelimesi ve çizgi yeterli görülmüştür. Sayfa 22’de “düstur” kelimesinden sonra “İmam Hüseyin Efendimizin Söylemesi” şeklinde bir başlık dikkati çekmektedir.

Şiirlerin hemen hepsinin vezni bozuktur. Belli bir ezgi ile okunmaları, ölçüyü göz ardı etme gereğini doğurmuş gibidir. Daha ziyade kafiyeye önem verilmiştir. Aşağıdaki örneklerde de görüleceği gibi hecenin 11’li kalıbıyla yazılmış bir şiirde, dizelerdeki hece sayısı 9 ile 12 hatta 14 hece arasında değişmekte, 16’lı kalıplı şiirlerde ise 20’ye kadar çıkmaktadır.

Gele erişe Rûm’un eri	Şimr bu yaptığın Hakk kabûl etmez
Gâ’ib erenleri Horasan yeri	Kıyâmete kadar la’netin gitmez
Mu’allakda durdu bâb-ı haydârî	Velimdir Hüseyin’in sevgisi serimde gitmez
Huneyn’de Muhammed’e çâr eden	Hüseyin aşkına kılalım zârî (s.31)
meded (s.53)	

Men Hüseyinim Ali’nin oğluyum ceddin Mustafâ
Nûr-ı kandilde alınma yazılmışdır bu gazâ
Yezid’e la’net etmek mü’mine oldu sezâ
Kerbelâ’da Hakk râhında susuz kurbân olan mazlûm
Hüseyin benim (s.25)

Hecenin 8 ile 11’li kalıbı ağırlıklı olmak üzere 8-16’lı hece kalıpları kullanılmıştır.

Cönkteki şiirlerin çoğunda “Gel aman meded, Bunlar da İslâm idi kıldı namazı” redifli şiirler hariç, mahlas bulunmaktadır.

Şiirlerdeki dörtlük sayısı da örnekte olduğu gibi değişmektedir:

Tarîkatin evvel makâmı ey cân
El tutup bir mürşîdden eyle imân
Her huylarına tövbe etmektir hemân
İkinci mürid ol mutlaktır ayyân
Mecâzı mürşîdden hazer kıla gör (s.18)

Her parçanın sonunda şiirin bittiğini gösteren işaretler vardır. Şiirlerin çoğunun altındaki ‘tamam, tamam oldu bu âyet’ gibi kelimeler, şiirin tamamlandığını göstermektedir. Bazı şiirlerde, alt alta azalan “mim”lerle birlikte düz bir çizgi ve bazı şekiller kullanılmıştır. Nakarat dizelerini tekrarlamamak üzere “yine öyle, öteki gibi” anlamına gelen “eyzân” kelimesi kullanılmaktadır.

Metin içindeki Arapça dualar, âyetler Türkçeye çevrilmiş, açıklanması tarafımızdan gerekli görülen terimler dipnotlarda gösterilmiştir.

Muhteva

Cönkte, ikrar veya musahip ceminde söylenen bazı sözlü ürünler bulunmaktadır. Bu da bize elimizdeki cöngün cem yürütücüsü bir dedeye ait olduğu fikrini vermektedir. Cönkteki diğer şiirlerden hareketle dedenin aynı zamanda zâkir olduğu da söylenebilir. Alevi geleneği içinde özellikle son zamanlarda bu tür uygulamaların olduğu, dedenin zâkirlik postu görevini de yürüttüğü bilinmektedir. Ne yazık ki sayfa 47’deki kayıt bize, eser sahibi hakkında yeterli bilgi sunmamaktadır.

Cönk, genellikle dedelerin ‘yola gelen il evladlarına’ verdirdiği ikrar ile başlamaktadır. Hemen arkasından “üzerine okunacaktır” kaydı bulunan ve “Nâdı Aliyyen” diye başlayan bir dua vardır. Arkasından üç İhlâs ve bir Fatıha okunduktan sonra On İki İmâm’ları da kapsayan salâvât getirilmektedir. “Hû hû hû tevâhidimiz oldu tamâm, Yardımcımız On İki İmâm erenler mürüvvet” sözünden sonra cönk, Alevilikte “yedi ulu ozan” olarak tanınan ozanlardan Hatayî, Kul Himmet ve Pir Sultan Abdal ile diğerlerine ait nefeslerle devam etmektedir. Cönkte yer alan nefesler sırasıyla aşağıdaki gibidir. Şiirlerin (nefeslerin) adları olmadığı için redifleriyle gösterilmiştir.

“Görünür” redifli Noksânî mahlaslı ve üç sünnet ve yedi farz konusunun işlendiği şiir, sayfa 10’da yer almaktadır. Yine “görünür” redifli Şah Hatayî mahlaslı şiirde sünnet ve farzdan düşme konusu ele alınmaktadır (s.14). Dört kapı kırk makamın ele alındığı şiir ise Tûrâbî adına kayıtlıdır (s. 17). Diğer şiir ve şairler sayfa

sırasına göre şu şekildedir: “Mazlum Hüseyin benim” redifli şiir Hüseyinî (s. 22); “Yâ Muhammed ümmetlerin” Mesdane Kul Hacim (s. 26); “Hüseyin aşkına kılalım zarı, Veli (s. 29) “hakki bağışla” Garip Ali (s. 31); “Bağışla bizi” Fakir Ali (s. 33); “Yetiş yâ Muhammed Ali gel yetiş” Fakir Ali (s. 34); “Bizi son demde imân ile gönder” Seyyid Nizamoglu Fakiri (s. 39); “nedir” Noksani (s. 40); “lânet” Hatayi (s. 42); “gel olduğu için” Kul Himmet (s. 46); “Huzurunda kıl şefaata yâ Rabbi” Sersem Halil (s. 47); “bize gönderdi” Kemter (s. 48); “erler” Hüseyin (s. 49); “ne bilsin” Noksani (s. 51) ve aynı sayfada bir dörtlük; “Yâ Muhammed yâ Ali” Derviş Mehmed (s. 57); “el aman medede” mahlas yok (s. 54); “iden bir gün” Süleyman (s. 5); “Hayif bana vah bana” Yunus Emre (s. 54); “Kor giden bir gün” Seyyid Süleyman. “Aman Mürvet pirim Ali gel yetiş” Türâbi (s. 56); Aman Mürvet pirim Ali gel yetiş” Dedemoğlu (s. 58); “Kötü kalbindekin dile getirir” Pir Sultan Abdal (s. 58); “Bunlar da İslâm idi kıldı namazı” şairi bilinmiyor (s. 58); “Aliyyü'l Mutazâ'ya bağışla bizi” Hasan (s. 59).

Türâbi adına kayıtlı ve dört kapı kırk makam konusunun ele alındığı şiir ile Hacı Bektaş Velî'nin Makâlât'ındaki dört kapı kırk makamı karşılaştırdık ve şu tespitlerde bulunduk (s.17):

Makâlât'taki şeriat kapısında, arı yemek, arı giymek makamı, şiirde müvekkilât itaat; emr-i ma'ruf nehy-i anil münker makamı, aşk ile sohbet; tarikat kapısındaki saç gidermek libas döndürmek makamı, kanaat ehli olmak; ümid makamı, özünü görmek şeklindedir.

Ma'rifet kapısında edep makamı karşılığı, kalbi temizlemek; ilim karşılığı haseb u neseb; miskinlik karşılığı mahz-ı fena; kendini bilmek ise fark-ı farkullah olarak yer almaktadır.

Hakikat kapısında ise elden geleni men eylememek makamı, makamını tefekkür etmek; emin olmak makamı sözünü halil söylemek; yüz suyu makamı dergâhta makbul olmak; seyr-i süluk makamı sabır; münacat makamı şükretmek, fark etmek şeklinde ifadesini bulmuştur (Coşan, 1971:18,19,23,30).

Bunun sonucunda özellikle tarikat adabıyla ilgili hususlardaki bazı farklılıklarla beraber sıralamadaki az sayıdaki değişiklikler dışında temelde her ikisinin aynı oldukları müşahede edilmiştir.

Üç sünnet yedi farz konusunun işlendiği Noksani mahlaslı nefes ile “yol”a ait eksiklik ve kusurların sorgulandığı, farzdan düşmek konusunun ele alındığı Şah Hatâyî mahlaslı nefesler, Aleviliğe ait inançların şiir dil ve üslubuyla ifadesini bulduğu, estetiğin üst seviyede temsil edildiği eserler olarak karşımıza çıkmaktadır². Üç sünnet ve yedi farzın işlendiği diğer eserlerle karşılaştırıldığında esasta aynı olmakla beraber bazı farklılıkların olduğu da görülmektedir. Bu değişiklikler temelde

İslam ahlakıyla ilgili pratiklerin bazen grup olarak bazen tek tek ifade edilmesinden ortaya çıkmaktadır. Üç sünnet ve yedi farz, genel olarak Sefer Aytekin'in yayımladığı Buyruk ile benzerlik arz etmektedir.

Eser, konuyla ilgili yukarıda künyelerini verdiğimiz nefeslerle devam etmekte;

“Hasan’a ihsan kıl ulu divânı
Rabbenâ amennâ dâ’im diyeni
Cümlemizi yarlığa yaradan Ganî
Ser-çeşme-i nûr-ı Hüdâ’ya bağışla bizi
Tamâm oldu bu âyet” dörtlük ve cümlesi ile sona ermektedir.

Sonuç olarak Alevi-Bektaşî öğretilerini muhtevi cöngün yayımlanmasının ilgililer ve araştırmacılar için faydalı olacağını düşünerek metni yayımlıyoruz.

Metin

//1//

Çekebilin mi nârdan tâc giyebilin mi?

Eğer bu ikrârdan dönersen iki cihânda yüzün kara olsun mu? Üç kerre

Ay gün şâhid olsun mu? Âyn-ı Cem şâhid olsun mu? Yerde yer melâikesi gökde gök melâike şâhid olsun mu? Eğer bu ikrârdan dönerseniz Hazret-i ‘Alî’nin Zülfikârına uğrar mısınız?

Bu ikrârdan dönülmez. Lahmuke lahmî cismuke cismî demüke demî rûhuke rûhî³.
(İle)’l-kalbi mine’l-kalbi sebilen⁴ buyurdu Resûl anda Kibriyâ//2//
Nâdi Aliyyen mazhara’l-ac’aib, teciduhu avnen leke fi’n-nevâib, li ilellâhi
hâceten külli hemmin ve gammin seyenceli bi-‘azametike yâ Allah yâ Allah yâ Allah
ve bi-nûr-ı nübüvvetike yâ Muhammed yâ Muhammed yâ Muhammed
ve bi-nûr-ı bi-velâyetike yâ Ali yâ Ali yâ Ali
ve aleyhâ muhavvili edrikni edrikni edrikni
yâ abâ’l- Hasaneyn veyâ abâ’l-gays egisnâ egisnâ egisnâ
yâ mukallibe’l- kulûb kallib kulûbena ve absır absârenâ
nahve rızâike ve rü’yeti likâike
bi-hürmeti Seyyidi’l-Mürselin ve alihi et-Tayyibine et-Tâhirin
yâ muhavvile’l-havli ve’l-ahvâl havvil hâlenâ ilâ ahseni’l-hâl⁵
tamam
Üzerine okunacaktır

//3//

Bismillahi'r-rahmâni'r-rahîm

Bir Elham üç İhlâs.

“İnnellezine yubâyi'üneke innemâ yubâyi'ünellahe.

Yedu'llahi fevka eydîhim femen nekese fe innemâ yenkusu 'alâ nefsihi ve men evfâ bimâ 'âhede aleyhi'llah feseyu'tihi ecren 'azîmen⁶”Allahümme bi-hakki'l- Hüseyin ve ahîhi ve ummihi ve ebîhi ve ceddîhi hallisnâ ve ene fihi ve ente erhamü'r-râhimîn⁷.Lâ fetâ illâ Ali lâ Seyfe illâ Zü'l-fikâr⁸

Allahümme innî estâkîmu ve inne Muhammeden veliyyen

Ali veliyullah bürhân-ı kutbi'l- meşâyih-ı mü'min mü'minât müslümîne müslümât⁹

// 4//

Mübârek-i vakt devâm-ı devlet ve bekâ-ı saltanat Şâh-ı 'Alî 'Abbâs ve pâdişâh-ı nesl-i seccâde-i Resûl mürşid-i kâmil-i mu'temed sırr-ı Ahmed şâh-ı mürüvvetu'llah Lâ ilâhe illallah Cebrâ'il (a.s)¹⁰ . ve's-salavât elfu elfi elfi's-salât ü ve's-selâm¹¹.Yâ İmâm Muhammed Mustafâ mu'allâ müzekkâ hidâyet bi'l-vahdâniyet-i zât-ı Rabbî'l-âlemîn elfu elfi elfi's-salavât¹²Yâ İmâm 'Aliyyü'l-Murtazâ mu'allâ müzekkâ hidâyet bi'l-vahdâniyet-i zât-ı Rabbî'l-âlemîn elfu elfi elfi's-salavât¹³Yâ İmâm Hasan Hulk-i Rızâ şehîd-i şahâdet zât-ı Rabbü'l-âlemîn elfu elfi elfi's-salavât¹⁴

Yâ İmâm Hüseyin mazlûmü's-şehîd deşt-i Kerbelâ zât-ı Rabbü'l-âlemîn

//5//

Elfu elfi elfi's-salavât¹⁵Yâ İmâm Zeyne'l-Âbidîn tedeyyünullâh mevcûdü'l-ma'budât zât-ı Rabbü'l-âlemîn elfu elfi elfi's-salavât¹⁶Yâ İmâm Muhammed Bâkır Kudretullah zât-ı Rabbü'l-âlemîn elfu elfi elfi's-salavât¹⁷Yâ İmâm Ca'ferü's-Sâdık saddakallahu's-sıdka vel-ma'suvât zât-ı Rabbü'l-âlemîn elfu elfi elfi's-salavât¹⁸Yâ İmâm Mûsâ-yı Kâzım kudretullah bi-nûr-ı zât-ı Rabbü'l-âlemîn elfu elfi elfi's-salavât¹⁹Yâ İmâm Rızâ mürşid-i murâdât zât-ı Rabbü'l-âlemîn elfu elfi elfi's-salavât²⁰Yâ İmâm Muhammed Takî zât-ı Rabbü'l-âlemîn elfu elfi elfi's-salavât²¹Yâ İmâm Aliyyü'n-Nakî zât-ı Rabbü'l-âlemîn elfu elfi elfi's-salavât²²

Yâ İmâm Hasan 'Alî Askerî askerullah zât-ı Rabbü'l-âlemîn

//6//

Elfu elfi elfi's-salavât²³Yâ İmâm Muhammed Mehdi zât-ı Rabbü'l-âlemîn elfu elfi elfi (es-salavât)²⁴

Yâ İmâm Haticetü'l-Kübrâ Fâtımatü'z-Zehrâ Hayru'n-nisâ tâci's-salavâtillâhi
ve'l-mü'minîne ve'l-mü'minât ve'l-müslimîne ve'l-müslimât Cemullah ilâ yevmi'd-
dîn haşreti'd-dîn ve's-salavât²⁵

Sallallahü Ta'âlâ 'alâ Seyyidinâ Muhammed ve 'ala âlihî ve evlâdihî ve eshâbihî
ve ezvacihî ve hulefâi'r-râşidîn el- mürşidîne ve'l-hamdülillâhi rabbu'l-âlemîn²⁶

Üç kerre dem dem şâh her dem şâh

Allahümme salli 'alâ seyyidinâ nûr-ı Hudâ demdem şâh her dem şâh²⁷Allahümme salli 'alâ seyyidinâ nûr-ı pâk İmâm Muhammed Mustafâ²⁸Allahümme salli 'alâ seyyidinâ nûr-ı pâk İmâm 'Aliyyü'l-Murtazâ²⁹Allahümme salli 'alâ seyyidinâ nûr-ı pâk İmâm Hasan Hulk-ı Rızâ³⁰

Allahümme salli 'alâ seyyidinâ nûr-ı pâk

//7//

İmâm Hüseyin mazlûm-ı şehid deşt-i Kerbelâ³¹Allahümme salli 'alâ seyyidinâ nûr-ı pâk İmâm Zeyne'l-Âbidîn³²Allahümme salli 'alâ seyyidinâ nûr-ı pâk İmâm Muhammed Bâkır³³Allahümme salli 'alâ seyyidinâ nûr-ı pâk İmâm Ca'ferü's-Sâdık³⁴Allahümme salli 'alâ seyyidinâ nûr-ı pâk İmâm Mûsâ-yı Kâzım³⁵Allahümme salli 'alâ seyyidinâ nûr-ı pâk İmâm Rızâ³⁶Allahümme salli 'alâ seyyidinâ nûr-ı pâk İmâm Muhammed Takî³⁷Allahümme salli 'alâ seyyidinâ nûr-ı pâk İmâm 'Aliyyü'l-Nakî³⁸Allahümme salli 'alâ seyyidinâ nûr-ı pâk İmâm Hasanü'l-Askerî³⁹Allahümme salli 'alâ seyyidinâ nûr-ı pâk İmâm Muhammed Mehdi⁴⁰

Sırr-ı Ahmed şâh-ı mürüvvet düvâzdeh imâm

Çârdeh ma'sûm-ı pâk delil-i bürhân

Kutbü'l-mü'minîn ve'l-mü'minât-ı müslimîn müslimât⁴¹

//8//

Mübârek devâm-ı devlet ve bekâ-ı saltanât Şâh-ı 'Alî 'Abbâs pâdişâh nesli
seccâde-i Resûl ervâh-ı meşâyih seccâde-i Resûl mürşid-i kâmil-i mükemmelullah
'Alî Veliyyullah aleyhim ecma'in bi-rahmetike yâ erhame'r-râhimîn⁴²

Allahümme salli kurrete'l-'ayn bi-nûr-ı Hudâ⁴³Allahümme salli kurrete'l-'ayn sırr-ı nebî-i nesl-i pâk yâ Muhammed Mustafâ⁴⁴Allahümme salli kurrete'l-'ayn sırr-ı Nebî nesl-i pâk Yâ İmâm 'Aliyyü'l-Murtazâ⁴⁵

Allahümme salli kurrete'l-ayn sırr-ı Nebî nesl-i pâk Yâ İmâm Hasan hulk-ı Rızâ⁴⁶
 Allahümme salli kurrete'l-ayn sırr-ı Nebî nesl-i pâk Yâ İmâm Hüseyin deşt-i Kerbelâ⁴⁷
 Allahümme salli kurrete'l-ayn sırr-ı Nebî nesl-i pâk Yâ İmâm Zeyne'l-Âbidîn⁴⁸
 Allahümme salli kurrete'l-ayn sırr-ı Nebî nesl-i pâk Yâ İmâm Muhammed Bâkır⁴⁹
 Allahümme salli kurrete'l-ayn sırr-ı Nebî nesl-i pâk Yâ İmâm Ca'ferü's-Sâdik⁵⁰
 Allahümme salli kurrete'l-ayn sırr-ı Nebî nesl-i pâk Yâ İmâm Mûsâ-yı Kâzım⁵¹

//9//

Allahümme salli kurrete'l-ayn sırr-ı Nebî nesl-i pâk Yâ İmâm 'Alî Rızâ⁵²
 Allahümme salli kurrete'l-ayn sırr-ı Nebî nesl-i pâk Ya İmâm Muhammed Taki⁵³
 Allahümme salli kurrete'l-ayn sırr-ı Nebî nesl-i pâk Ya İmâm Aliyyü'n-Nakî⁵⁴
 Allahümme salli kurrete'l-ayn sırr-ı Nebî nesl-i pâk Ya İmâm Hasanü'l-Askerî⁵⁵
 Allahümme salli kurrete'l-ayn sırr-ı Nebî nesl-i pâk Ya İmâm Muhammed Mehdi⁵⁶
 Sahibü'z-zamân düvâzdeh imâm çehârdeh-i Ma'sûm-ı pâk lâ-fetâ illâ 'Alî lâ
 Seyfe illâ zülfikâr⁵⁷

Hünkâr Hacı Bektâş Veli kaddesallâhu sırrı azîz
 Üç kerre Tevhîd
 Elhamdulillahi 'ale't-tevfik estağfirullahe min külli taksîr⁵⁸
 Üç kerre Lâ fetâ illâ 'Alî lâ seyfe illâ zü'l-fikâr
 Üç kerre Allahümme salli 'alâ seyyidînâ ve 'alâ âli-i Muhammed⁵⁹
 Üç kerre Yâ Muhammed Yâ Mustafâ Yâ Murtazâ Yâ 'Alî
 Üç kerre Hasbî kalbî Cellallah mâfi kalbî Gayrullah nûr-ı Muhammed
 sallallah Lâ ilâhe illallah⁶⁰
 Üç kerre yâ Hû yâ Hû yâ men hüve⁶¹ Lâ ilâhe illahu

//10//

Hayyü'l-Kayyum Kerim Allah Hayyü'l-Kayyum Rahîm Allah⁶²
 Hayyü'l-Kayyum Gafûr⁶³ Allah Allah Allah Allah
 Hû hû hû tevhîdimiz oldu tamâm
 Yardımcımız On İki İmâm erenler mürüvvet
 Düstûr⁶⁴
 Bismillahi'r-rahmâni'r-rahîm
 Eğer bir muhibbin aslın ararsan
 Evvel dört kapıyı bilmek görünür
 Evlâd-ı Resûle bî'ât kıalarsan
 Zâhire bâtna ermek görünür
 Üç sünnet yedi farz vardır bu yolda
 Dâimî zikr ederiz ezberde dilde
 Sünnet ile farzı kıldığın hâlde
 Bir kâmil mürşîde varmak görünür

//11//

Üç sünnetin evvel sünneti budur
Kelime-i tevhîd Allah'ı bir bil
Peygamberi şefî getir ümmet ol
O Hakk'ın emrini tutmak görünür
İkincisi garaz buğz nefsi-i adâvet
Koymazsan kalbine kılar şefâ'at
Cennet libâsını giyersin kat kat
Firdevs-i Âlâya girmek görünür

Üçüncüsü tarîkati muhkem tut
Gazâyâ şükr eyle belâyâ sabret
Oku hatt-ı istivâyı hatm et⁶⁵
Hakk'ın didârına varmak görünür

Yedi farzdan evvel farz budur ey kardaş
Mü'min birbirine hâlâdaş ve sırdaş
İkinci kapıya urdular nakkâş
Kevser şarâbından içmek görünür

//12//

Üçüncü farz hırsı nefsi öldürmek
Pâk edip de kalb aynasın sildirmek
Ârifler defterine hem kayıt olmak
Pâk edip kalbini silmek görünür

Dördüncü farz evliyâyâ irâdet
Mürebbî emrine eyle itâ'at
Muharremi tutmak hem farz hem sünnet
Tutup kurbânı kesmek görünür
Beşinci farz Hakk musâhibi tutunmak
Musâhib hakkını Cem'e yetirmek
Gün-be-gün her dâim hâlini sormak
Dâim bir ikrârda durmak görünür
Altıncı farz tâc urunmak gerçekten
Bî'at eyle kuşak kuşan mürşitten
Her dâ'im rahmet isteriz Hakk'tan
Sırât-ı mîzânı geçmek görünür

//13//

Yedinci farz Şâh-ı Merdân'ın yolu
Üçler beşler kırklar dediler belî
Muhammed Mustafâ'nın ol yeşil nûru
Her dâim kalbinde bilmek görünür

Noksânî mürşîdine sen eyle bî'at
İşte burda tamâm oldu farz u sünnet
Hünkâr Hâcî Bektâş el-amân mürvet
Cümle müzdin elden almak görünür
Tamam

//14//

Düstûr
Bir tâlip cemden küser giderse
Seçilip geriye kalmak görünür
Tekebbürlük eder yolsan azarsa
Âhîrinde murdâr ölmek görünür

Üç sünnetin evvelini bilmezse
İkinci sünnetten haberi olmazsa
Üçüncü sünnete boyun sunmazsa
Onların suçunu sormak görünür

Birinci farzdan düşen ya bir hâl olur
İkinci farzdan düşenin kalbi kâl olur
Üçüncü farzdan düşene sitem yol olur⁶⁶
Onu yolu ile bulmak görünür
Dördüncü farzdan düşenin işi zor olur

//15//

Beşinci farzdan bir düşenin yeri dâr olur
Altıncı farzdan düşenin nûru nâr olur
Hayli sevdâsına yelmek görünür
Yedinci farzdan düşenin yazı kış olur
Sekizinci farzdan düşenin gözü yaş olur
Dokuzuncu farzdan düşenin işi şaş olur
Malını kesbini gazâb etmek görünür

Onuncu farzdan düşen ağlar gülemez
On birinci farzdan düşen yola gelemes
On ikinci farzdan düşene dermân
bulunmaz

Yuyacak bir mürşid bulmak görünür

Ona her dede tarîk çalamaz⁶⁷
Kaçınıcı farzdan düşdüğünü bilemez

//16//

Sitem sürüp sitem hakkını alamaz
Evvel dört kapıyı bulmak görünür

Ol kişi arar mürşid buyruğunu bulursa
Mürüvvedtir yakasını eline alırsa
Hem kuvvetli olur cemde kalırsa
Onun sitemini sürmek görünür

Şâh Hatâyim her günâhdan geçilir
Hakk-ı ganîde bol rahmet saçılır
Bu dünyâdan âhirete göçülür
Yeni başdan ikrâr almak görünür

//17//

Düstûr
Dört kapıdan kırk makâmdan sorarsan
Beri gel bu dersden sebâk ala gör
Eğer bu esrârın aslını ararsan
Aç cân gözün kalb ayinesin sile gör

Şerî'atde evvel makâmı billâh
Birinci inanmak âmentü billah
İkinci ilmdir hem kelâmullah
Okuduğun ilme amel kıla görŞerî'atde
evvel makâmı billâh

Birinci inanmak âmentü billah
İkinci ilmdir hem kelâmullah
Okuduğun ilme amel kıla gör

Üçüncü makâmı savm ile salât
Kelime-i şehâdet hem hacc zekât
Harâmdan riyadan sakın be-gâyet

İhlâsı pâk eyle makbûl ola gör

Dördüncü makâmı hem helâl yemek
Beşinci ahd-i nikâh eylemek

//18//

Altıncı hayrını şükrünü bilmek
Yedinci farz ile sünneti kıla gör

Sekizinci makâm ola şefâ'at
Dokuzuncu müvekkilât itâ'at
Onuncu makâma aşk ile sohbet
Gavvâs olup aşk bahrine dala gör

Tarîkatin evvel makâmı ey cân
El tutup bir mürşidden eyle imân
Her huylarına tövbe etmektir hemân
İkinci mürîd ol mutlakdır (ayyân)
Mecâz-ı mürşidden hazer kıla gör

Üçüncü kanâ'at ehli olasın ey âşık
Erenler râhına olasın muvâfık
Dördüncü cihâtı emr etdi Hâlık
Kalb evini nefs elinden ala gör
Üçüncü kanâ'at ehli olasın ey âşık
Erenler râhına olasın muvâfık
Dördüncü cihâtı emr etdi Hâlık
Kalb evini nefs elinden ala gör

//19//

Beşinci hizmetdir bir gerçek ere
Altıncı havf yedinci özini göre
Sekizinci hırha ile tâç ura
Seccâdeyi fahr-ı uzlet kıla gör

Dokuzuncu olmak ehl-i nasîhat
Hâl-i müşkül için ede muhabbet
Onuncu makâmı aşk ile sohbet
Bahrî olup aşk ummâna dala gör

Ma'rifetin on makâmın fark eyle
Birinci makâmda kalbin pâk eyle
İkinci korkudur özin hâk eyle

Üçüncü makâmda pehriz ola gör
Dördüncü sabrdır beşinci edeb
Altıncı cömertlik buyurdu Cenâb

//20//

Yedinci ilmdir haseb ü neseb
Sekizinci mahz-ı fenâ ola gör

Dokuzuncu olmak ehl-i ma'rifet
Onuncu fark-ı Farkullahdır elbet
Dahî on makâmdır sırr-ı hakikat
Evvvel makâmında türâb ola gör

İkinci hoş görmek cümle milleti
Budur veliden hem nasihati
Neylersin münkîri etme sohbeti
Mü'min isen var mü'mini bula gör

Üçüncü makâmın tefekkür eyle
Dördüncü sözünü halil ile söyle
Ârif ol muhabbet deryâsını boyla
Beşinci dergâhda makbûl ola gör

//21//

Altıncı makâmın sohbetidir kârı
Nâdân ehline söyleme gel bu esrârı
Yedinci sabrdır Tanrı Settârı
Bekle sabır tekkesinde kalagör

Sekizinci gördüğünü setr etmek
Dokuzuncu necât-ı Hakk'a şükr etmek
Hem dünyâyı hem âhireti fark etmek
Fikr kıl her eşyâdan ibret alagör

Müşâhede oldu onuncu makâm
İşte burada tamâm kırk makâm
Fuzûli kalp ile kıl Hakk'a kıyâm
Cehd eyleyip bu ma'nâyı eregör

Nâdân ehli bu esrârı bilemez
Bu sırâ ermeyen mü'min olamaz

//22//

Ben mü'minim dese dahi yaramaz
Gâfil gezme maksûdunu bulagör

Turâbî mürşidim evlâd-ı Ali
Elest deminde demişim belî
Nesli on iki imâm Bektâşî Velî
Eriş tarîkâta bî'at kılğör

Tamam

Düstür

İmâm Hüseyin Efendimizin Söylemesi

Der Hüseyin ey Şimr-i şûm bil meni men
kimim

Mustafâ'ya Murtaşâ'ya sevgili evlâd benim
Men Ali'nin oğluyum Yezid'e bî'at
eylemem

Şimr elinden şehîd olan mazlûm Hüseyin
menim

Ey Şimr rahmın yok sen Allah'a âsisin
Doğru söyle inkâr etme sen kimin ümmetisin

//23//

Dîn-i İslâm Mustafâ evlâdına kasd edersin
Fâtıma bint-i Resûl Şâh Hüseyin mazlûm
menim

Ger Yahûdî isen Mûsâ'ya şefâ'at eder dedim
Ger Ensârî isen Dâvûd'a resûldür hem
Ger İsevîysen ol şerâfet râhî hem
Mûsâ'ya Dâvûd'a sıdkıla ikrâr veren
(mazlûm Hüseyin) benim

Ey Şimr şehid etdin Kâsım'ı ve Ali
Abbâsî çok eyledin zulmü

Korkmadın Hakk'tan utanmadın ey
zâlimler zâlimi

İlâhî şahid misin gör benim ahvâlimi
Kerbelâ'da ehl-i beytim esir kalan
mazlûm Hüseyin benim

Ey Şımr bir sözüme vardım ??sana bu
sözümden al haber
Allah'dan kork rahm eyle bir kez insâfa gel
Ver bir içim su içeyim olsun sana kanım helâl
Kerbelâ'da ehl-i beytim susuz kalan
mazlûm Hüseyin benim

Ey Şımr bir sözüme vardım ??sana bu
sözümden al haber
Allah'dan kork rahm eyle bir kez insâfa gel
Ver bir içim su içeyim olsun sana kanım helâl
Kerbelâ'da ehl-i beytim susuz kalan
mazlûm Hüseyin benim

//24//

Ey Şımr aç göğsünü göreyim öldür meni
Dedemin dediği nişân sendedir öldür meni
İki cihânda Allah râhat etmesin seni
Kerbelâ'da susuz cân veren mazlûm
Hüseyin benim

Ey Şımr-i Yezid ne dindesin doğru söyle
Kimdir mahşer günü şefâ'at eden kula
Ehl-i beytin başına getirdiniz türlü belâ
Oğlu kızı bacısı esir kalan mazlûm
Hüseyin benim

Ey Şımr dînini verdin cihân ziynetine
Yarın mahrûm kalırsın Allah'ın rahmetine
Zâlim olup zulm edersin Mustafâ evlâdına
Mustafâ'ya Murtazâ'ya sevgili evlâd
(mazlûm Hüseyin) benim

Ey Şımr rahm eyle bacılarım gözyaşına
Varam gidem bir kez ehl-i beytim yanına
Bir sâ'at sonra kopar kıyâmet Zeynel'im
başına
Şâh Zeyne'l-Abidîn babasız kalan
mazlûm Hüseyin benim

//25//

Ey Şımr mahşer günü da'vâ eden ol
Allah'a benim

Mustafâ'nın Murtazâ'nın karşısında
isterim senden kanım

Fâtıma anam getirir kanlı gömleğim benim

Kerbelâ şahidiyle şehîd olan mazlûm
Hüseyin benim

Ey Şımr bu zulmü edersin aceb günâhım
nedir

Dünyâ için dînin verdin kendin olursun
gurûr

Zâlim olup zulm edersin Hakk'ın emri
midir bu

Hakk'ın emriyle Kerbelâ'da şehîd olan
mazlûm Hüseyin benim

Men Hüseyinim Ali'nin oğluyum ceddin
Mustafâ

Nûr-ı kandilde alınma yazılmışdır bu gazâ
Yezid'e la'net etmek mü'mine oldu sezâ

Kerbelâ'da Hakk râhında susuz kurbân
olan mazlûm Hüseyin benim

Tamam

//26//

Düstür

Silmedi kalbinden karayı

Yâ Muhammed ümmetlerin

Açdılar sana yâreyi

Yâ Muhammed ümmetlerin

Mu'cizine kanmadılar

Sıdkı cândan tutmadılar

Cenâzene gelmediler

Yâ Muhammed ümmetlerin

Vasiyyetini sıdılar

Senin işliğini koydılar

Zâlim şeytâna uydular
Yâ Muhammed ümmetlerin

Kızın Fâtîma Ana
Yanıp ağlar sana
Neler etdiler ona
Yâ Muhammed ümmetlerin

Bî'at et deyü vardılar
Hayâ itmeyip urdular
İki eğesini kırdılar
Yâ Muhammed ümmetlerin

Hani hurmalı fidan
Cebrile aldılar neden
Evlâdına buğz eden
Yâ Muhammed ümmetlerin

Severken Allah onu
Ali'ye etdiler kini
Fesâda verdi cihânı
Yâ Muhammed ümmetlerin

//27//

Envâîler geçdi posta
Zulm etdi eşe dosta
Ehl-i beyti kodı yasta
Yâ Muhammed ümmetlerin

Mu'avîye posta geçtiği zamân
Edep hayâ kalkdı imân
Uydular münkire hemân
Yâ Muhammed ümmetlerin

Gelir dînullahdan vahî
Artdı Fâtımâ'nın âhı
Yakdılar mescid-i şâhı.
Yâ Muhammed ümmetlerin

Saldı müslimi Kûfe'ye
Katlandı derd ü cefâya
Öldürdüler bî-vefâya,
Yâ Muhammed ümmetlerin

Terk etti vatanı yurdu
Kerbelâya hotak kurdu
Askerlere ok atıp vurdu
Yâ Muhammed ümmetlerin

Müslümânlar ağladılar.
Cümle âlem dağladılar
Fırat suyun bağladılar
Yâ Muhammed ümmetlerin

Ali Ekber meydâna girdi
Silâh bâre itdi urdu
Katli için fetvâ verdi
Yâ Muhammed ümmetlerin

//28//

Bir toy kurdu ibret için
Ehl-i beyt yolları seçin
Kâsımı urdular neyin'çin
Yâ Muhammed ümmetlerin

Merhamet vicdânı atdı
Âhretini dünyâyâ satdı
Yetmiş üç civânı hem şehîd etdi
Yâ Muhammed ümmetlerin

Var idi mescîd ü câmi
Müslümânınız dirlerdi kamu
Susuz kesdi imâmı
Yâ Muhammed ümmetlerin

Hânım gelenlerini soydu
Müslümânları yetim kodu
Sekîne'ye nasıl kıydı
Yâ Muhammed ümmetlerin

Ceddin bizi zâlimden etsin hazer
Ehl-i beyte kıl bir nazâr
Gezdirdiler pazar pazar
Yâ Muhammed ümmetlerin

Ne ana var ne de peder
 Çekdirdiler derd ü keder
 Hakk dostuna böyle mi eder
 Yâ Muhammed ümmetlerin

Sevinip şâz oldılar buna
 Bayram edip yakdı kına
 Ne yüz ile varırlar sana
 Yâ Muhammed ümmetlerin

Hani kurrete'l-ayn
 Neler etdi Şimr-i hâ'in
 Hep kesdiler Alî soyun
 Yâ Muhammed ümmetlerin

//29//

İmâm Zeynel kaldı asıl
 Şükr tükenmedi nesil
 Hâlâ eski gidiş usûl
 Yâ Muhammed ümmetlerin

Oruc namâz abdest neyin için
 Afv ettirmek diler suçun
 Beş esmâyı sor söyler ne için
 Yâ Muhammed ümmetlerin

Ayrıttirdiler seni
 Hangi millet ider bunı
 İmdâd umarlar mahşer günü
 Yâ Muhammed ümmetlerin

Mesdâne Kul Hâcîm
 Aslını su'âl itdim hem de humâr
 Çekilsin sorguya gayrı Ömer
 Yâ Muhammed ümmetlerin
 Tamam
 Mâh-ı Muharremdir mü'minlerin ilâcı
 Hüseyin aşkına kılalım zârı
 Muharremi tutmayanın yokdur ilâcı
 Hüseyin aşkına kılalım zârı

//30//

Muharremdir hep ayların gamlısı
 Şâh Hüseyin mü'minlerin velisi
 Dedesidir peygâamberler ulusu
 Hüseyin aşkına kılalım zârı

Muhammed'in torunu Alî'nin oğlu
 Var mı buna şekkin hey Yezîd kanlı
 Bu yaptığın ne cefâdır hey lanet oğlu
 Hüseyin aşkına kılalım zârı

Şimr-i mel'ûn gerdânından yapışdı
 Cihân tufân oldu bütün karışdı
 Hep melekler Allah Allah deyü çağrışdı
 Hüseyin aşkına kılalım zârı

Kesdi kellesini aldı başını
 Mü'min olan dökdi kanlı yaşını
 Şam'a götürdüler Hüseyin'in başını
 Hüseyin aşkına kılalım zârı

Muharremde mü'min olan ağlasın
 Oruc tutsun gamlı gönlünü eğlesin
 Yezîd'e Mervân'a la'net eylesin
 Hüseyin aşkına kılalım zârı

//31//

Allah'dan Şimr'e la'net indi
 Yüzü kara oldu hep cihân gördü
 Dedesi Muhammed ziyâretine geldi
 Hüseyin aşkına kılalım zârı

Şimr bu yaptığın Hakk kabûl etmez
 Kıyâmete kadar la'netin gitmez
 Velimdir Hüseyin'in sevgisi serimden gitmez
 Hüseyin aşkına kılalım zârı
 Şimr bu yaptığın Hakk kabûl etmez
 Kıyâmete kadar la'netin gitmez
 Velimdir Hüseyin'in sevgisi serimden
 gitmez
 Hüseyin aşkına kılalım zârı
 Tamam

Hatâ etdim suçumu bildim ey Şâh
Muhammed Mustafâ hakkı bağışla
Küll-i günâhın tâb'isi bende
Alıyyü'l-Murtazâ hakkı bağışla

Bir noktadır küll-i şey'in binâsı
Kün deyüp vâ eyledi âlemi nâsı
Hasan Hulk-i Rızâ dertler devâsı
Hüseyn-i Kerbelâ hakkı bağışla

//32//

Yüzüm karasını elime aldım
Noksân bende imiş kusurum bildim
Hû deyüp özüm divâne geldim
Şâh Zeyne'l-Abâ hakkı bağışla

İmâm Bâkır'ın nûrı hakkıyçün
İmâm Ca'fer'in sırrı hakkıyçün
Mûsâ-ı Kâzım'ın dârı hakkıyçün
Şâh-ı Horasânî hakkı bağışla

Takî'dir dertlerin dermânı sensin
Alî Nakî Askerî murâdımız versin
Şâh Muhammed Mehdî âhiri sensin
Çehâr-deh ma'sûmun hakkı bağışla

Gafûr ismin âlemlerde okunur
Mücrimlere hem rahmetin dokunur
Garîb kulların boynun eğmiş bakınır
Hünkâr Hâcî Bektâş hakkı bağışla

//33//

Garîb Alî zikr ede gör Allah'ı
Dîvânında mahrûm etmez vallahi
Cömertlik şânında nâzil billahi
Meded Al-i Abâ hakkı bağışla
Tamam

İlâhî cömertsin noksâna bakma
Ol fahr-ı cihâna bağışla bizi
Rahmetinden kulunu mahrûm bırakma
Ol şâh-ı merdâna bağışla bizi

Kula rahmetin çok elhamdülillah
Bekleriz kapında Allah eyvallah
Şâh Hasan Hüseyni hürmetullah
Dökülen al kana bağışla bizi

İmâm Zeynel Bâkır Ca'fer hürmeti
Kâzım Mûsâ Rızâ rehber hürmeti
Şâh Takî bâ-Nakî Askerî hürmeti
Bunların didârına bağışla bizi

//34//

Habîbine mansûr olan zürriyet
Yanılmış yanılacak yevmü'l-kıyâmet
Rum diyârının erine hürmet
Cümle bendegâna bağışla bizi

Kapında bu Fakîr Alî bir kemter
Cürm ü isyân ile doludur defter
Horasan'dan gelen nice bin erler
Devletli sultâna bağışla bizi

Tamam

Dertlerin dermânı ey Bâr-ı Hüdâ
Yetiş yâ Muhammed Alî gel yetiş
Deldi şu sinemi adûnun zulmü
Yetiş yâ Muhammed Alî gel yetiş

Şâh İmâm Hasan'ın nûru göründü
Çiğerler pâre pâre bölündü
Şems ü kamer gibi bir dem dolandı
Yetiş yâ Muhammed Alî gel yetiş

//35//

Kerbelânın al kanları akıyor
Hüseyn'in derdi beni yakıyor
İmâm Zeynel zindânlarda yatıyor
Yetiş yâ Muhammed Alî gel yetiş

Şâh İmâm Bâkırî dilimde virdim
İmâm Ca'ferin dârına durdum
Kâzım Mûsâ Rızâ sen eyle yardım
Yetiş yâ Muhammed Alî gel yetiş

Takî Nakî Askerî ezberim
Mehdî gelecek diyü yollar gözlerim
Yezîde la'net dâ'im sözlerim
Yetiş yâ Muhammed Ali gel yetiş

Şu Fakîr Alinin derdi dermânı
Gelir elbet bir gün eytmek gümânı
Azdı millet yakîn ola zamânı
Yetiş yâ Muhammed Ali gel yetiş
Tamam

36.sayfa 39. sayfanın aynısıdır
37.sayfa 40. sayfanın aynısıdır
38.sayfa 41. sayfanın aynısıdır

//39//

İlâhî bin bir âdın hürmeti için
Bizi son demde imân ile gönder
Habîbin Mustafâ izzeti için
Bizi son demde imân ile gönder

Resûlun yâr u gârî hürmeti
Ki Hamza âh u zârî hürmeti
Hem Abâsî Ca'fer-i Tayyâr hürmeti,
Bizi son demde imân ile gönder

Ali-yi Murtezâ şâh-ı velâyet
Onların hakkında nâzil oldu âyet
Yüzü suyuna onların kıl inâyet
Bizi son demde imân ile gönder

Hasan ile Hüseyin Ali Muhammed
Gözüm nûru dedi anda Ahmed
Bunların hürmetine eyle rahmet
Bizi son demde imân ile gönder

Bilirim kendimi çokdur günâhım
Acîbdır eğer dinmezse âhım
İki âlemde bunlardır penâhım
Bizi son demde imân ile gönder

//40//

Cem-i enbiyâlar hakkı Yârab
Mukarreb evliyâlar hakkı Yârab
Derûn-ı perr ü bâlar hakkı ?Yârab
Bizi son demde imân ile gönder

Kulun Seyyid Nizamoğlu Fakîri
Esirge pâdişâhım ol hakîri
Ki sensin cümle abdin dest-gîri
Bizi son demde imân ile gönder
Tamam

Ben mürşidim diyenler meydâna gelsin
Mürşid kim onun nişânı nedir
Evlîyâ buyruğunu okusun bilsin
Yetmiş üç farzın beyânı nedir

Dört kapı kırk makâm on iki erkân
On yedi tariki eylesin beyân
Tâlibin gönlünde kalmasın gümân
Bildirsin cân içinde canânı nedir

//41//

Kâmil mürşid her bir müşkülü seçer
Ona tasdik olan gevherden içer
Tâlibin yetmiş bin hicâbın açar
Kevserin cenneti devrânı nedir

Bu ma'nâyı bilen aşk tamâmdır
Ameli olursa on iki imâmdır
Kalbi beyt-i Hudâ Şâh-ı âlemdir
Yedi bahr içinde ummânı nedir

Bu sırta ermeyen mürşid olamaz
Hırsla nefse uyan özün bilemez
Tamâh için gezen Hakk'ı bulamaz
Ne bilsin ikrârı imânı nedir

Hakk nerededir bilmez yalanı söyler
Ben evlâdım deyü iftirâ eyler
Kerkesi gibi her leşe konar
Tanıamaz yahşi ile yamanı nedir

//42//

Bu üç hassada gözetir mâttır
Nefsine kul olan şeytânî sıfâtdır
Gıybet bühtân ider sanır âyetdir
Ak üstüne kara Kur'an'ı nedir

Noksânî aç gözünü mürşidin tanı
Bâtının görürsen teslim et cânı
Bir kula yeterek öğren irfânı
Göresin küfr içinde imânı nedir
Tamam
Muhammed Ali'nin kurduğu yoldur
Evveli rehberinden dönene la'net
Evvel ikrâr verip sonra dönene
Yapışdığı elden dönene la'net

Erenler yolda hazırdir hazır
Musâhibden döneni defterden kazır
Gerek dilesen bin türlü huzûr
Onlar ile yiyip içene la'net

//43//

Aklını beğenip ikrârın koyup
Kalkıp havalanup nefesine uyup
Teberrâ gömleğini eğnine giyip
Azâzil yurduna göçene la'net
İblis gibi eller ayıbına bakıp
İmânını terk edip dininden çıkıp
Eli ile ilmeğini boynuna takıp
Gıybet edip sırrı açana la'net
Beğenmeyip erenlerin sözünü
Benlik yurduna kondurmuş özünü
Hakk kapısından döndürmüş yüzünü
Azâzil tonunu giyene la'net
Ârifler böyle dediler oluna
Azâzil iblisin'in kalbi doluna
Teberrâ okunur yanlış bilene
Kendi bildiğine uçana la'net

//44//

Hatâyim der pîrim velim böyle
Sultânın sohbeti her dem kavliyle
Özünde kibir olsa söke diliyle
Özünü muhabbetden seçene la'net

//45//

Bu du'âyı zikir edince keser bin namâz
eyedan
Mûsâ-yı Kâzım bu du'â ile silerdi
gönlünde pasın
Ârifler âşikâre dinlerdi Rızâ'nın

//46//

Evvel şu dünyâda rehber haktır
Muhammed'e Mi'râc'dan gel olduğu için
Dört kapıdan ileriye yol yoktur
Hakk'ın dört kapıda eli olduğu için

Dört kapı üzere kurdular yolu
Lahmuke lahmi musâhib oldu
Mürşidliği İmâm Ca'fer'e verdi
Kendi mürşid Ali olduğu için

Dört üstâz yaratdı durdu kend'oldu
Hem de tâlib oldu yola bend oldu
Bunun için halkı gümâna saldı
Yaratdığı cinâna kul olduğu için

Kul olmayan sultân olmasın dedi
İnanmayan amân bulmasın dedi
Üç sünneti yedi farzı buyurdu
Yedi elinden geçip hâl olduğu için

Yedi elinden gitdi ise hâl oldu
Dostun zülfü aşk sazına tel oldu
Arı yok iken Mi'raç'ta bal oldu
Şaraben Tahûra dolu olduğu için

//47//

Şarâben tahûra⁶⁸ bâl ırmak
Hem de mü'mine inanıp kalmak

Muhammed der ta'ama yalnız el sunmak
Kırklar Muhammed'de fânî olduğu için

Kul Himmetim bu yol Ali yoludur
Bu yola gelenler gerçek oğludur
Mürşid huzûrunda olan Hakk'ın kuludur
Muhammed Tûbâda ulu olduğu için
Tamâm

1961 .4.4

Saralp Sulu Bektaş Hocadan yâdigâr
Celle celuluhû sırr-ı subhânım
Huzûrunda kıl şefâ'at Yârabi
Ve celle şânühû çokdur ihsânın
Huzûrunda kıl şefâ'at Yârabbî

Cümle evliyânın budur niyâzı
Cümle hânedânın dîdârda gözü
Afv kıl günâhımı kökünden kazı
Huzûrunda kıl şefâ'at Yârabbî

Ağlatma pîrim ulu dîvânda
Nice bin korku var bu garîb cânda
Şunda özüm bağı şâh-ı merdânda
Huzûrunda kıl şefâ'at Yârabbî

Şu âlemde erkân-ı kadim yol senin
Beli beşer yaradılmış kul seni
Meded mürvet bu söyleyen dil senin
Huzûrunda kıl şefâ'at Yârabbî

//48//

Sen nazil eyledin kâf ile nun'u

... ..

Meded mürvet kurtar hem atamı anamı
Huzûrunda kıl şefâ'at Yârabbî

Hakk aşkına çâk eylerim sinemi
Mendesiyim mendesinin gulâmı
Arz eyleyip bu dergâha geleni
Huzûrunda kıl şefâ'at Yârabbî

Hakk Muhammed Ali Hatice Fatma
Cân hulka gelince dilimi tutma
Hasan Hüseyin Zeynel Bâkır kalbimden
gitme

Huzûrunda kıl şefâ'at Yârabbî

Ca'fer Kâzım Mûsâ Rızâ mürvetim
basma

Pîrin eteğinden elimi kesme

Takî Nakî Askerî alleme'l-esmâ⁶⁹

Huzûrunda kıl şefâ'at Yârabbî

Mehdî Resûl senden emir alınca
On iki imâm on dört mâsum gelince
Afv kıl bizi sen uğratma kılınca
Huzûrunda kıl şefâ'at Yârabbî

Sersem Halîl bu meydânın kemteri

On iki imâm on dört mâsum ezberi

Pîrine yalvaran kurtarır seri

Huzûrunda kıl şefâ'at Yârabbî

... ..

Ahmed gibi hiçbir sultân olamaz

Onun aşkı derûnumu yandırdı

Ben üryânım diyü ağlar gezerdim

Kahr gömleğini bize gönderdi

Kahrı lütfu giyer büyük ma'nası

Bu ma'nâyı derc edenler dânesi

Bin iki yüz yigirmi beş senesi

Bihamdillah müşkülümüz kandırdı

Müşkülü kanan kalır mı gamda

Her ne ki ararsan vardır âdemde

Velâyet sâhibi olduğu demde

Doksan bin kâfiri dine döndürdü

//49//

Ol kâfirler kabûl etdi İslâm'ı
Onlar da halletti olanca hâmu
Mü'mîne eliyle sundu bâdeyi
Bir cümlesini rahmete kandırdı

Altı bin altı yüz altmış altı âyet
Dediler Ahmet'de kamu nihâyet
El-amân efendim senden bir himmet
Ayı günü ayağına indirdi

Şahâdet getirdi ay gün inince
On sekiz bin âlem irşâd oldu görünce
Ebu Cehîl ihtirâzı kılınca
O mel'ûnu cehenneme gönderdi

On sekiz bin âlem düştü derdine
Müşteriler matâh tutar narkına
Ahmed ile ol Ahad'in farkına
Arasına bir mimceğiz konurdu

Kemterim yer yüzünde bittikçe
Çok kalıp eskittim gelip gittikçe
Bek tutunmam ol sultânı tuttukça
Toprak idim beni âdeme döndürdi
Tamâm

Sene bin üç yüz yetmiş yedide
Helbet ikrârına gelecek erler
Onlar ikrârını tekrâr eylemez
Yâ Allah ikrâra duracak erler

Yezîd şâh-ı dînin kesiyor dilin
Âsumâna çıktı tâlibin ünü
Mehdiden evveli gelecek erlerin biri
Yezîd'e Zülfikâr çalacak erler

Hubyâr açacak yeşil sancağı
Kılavuz eyler er yalıncağı
Uyanacak Hacı Bektâş ocağı
Cümlesi bir yere gelecek erler

Doksan bin dervîşi uyanacak eli teberli
Cümle erler birbirinden haberli
.. Burağa binecek yeşil eyerli
Tâlibin çârına yetecek erler
//50//

Doksan bin er Horasan'dan gelecek
(okunmuyor)
Seksen bin Rum eri karşı varacak
Tâlibe kılavuz olacak erler

Muhammed Ali erler selveri
Hasan Hüseyin de önünce Kanberi
Şehîdler yanı ol İmâm Zeyneli
Gine al(h)kanlara yunacak erler

Bâkır okur nöyerlerin fermânı
İmâm Ca'fer sürer ömür harmanı
Mûsâ-yı Kâzım Ali Rızâ'nın dermânı
Cümlesi bir yerde görececek erler

Takî hoca olmuş Nakî selveri
Hasan Ali Askerî'ne der gel beri
Mehdî gelip toplayınca erleri
Yezîde Zü'l-fikâr çalacak erler

Himmet eylen cümle erler uyandı
Cümlesi bir renge boyandı
Yezîd'in elinden çiğirim yandı
Hüseyin'e dermân kılacak erler
Tamâm

//51//

Ol özünü sözünü bilmeyen âdem
Yarar (okunmuyor)
Bunları bilmeyen câhildir mâdem
Şecâ'ati gayrı namusu (ne bilsin)

Hakk'ı bilmez inâd eder dâ'imâ
Her sözünde fesâd eydir dâ'imâ
Muhânetlik icâd eder dâ'imâ
Sözü bozuk kerâmeti ne bilsin

Noksânım eydir muhânetlik denilse
 Aslı nesli cibilliyeti bilinse
 Sonradan görene beylik verilse
 Göreneksiz adâleti ne bilsin
 Tamâm
 (okunmuyor)..kallıdan akıllı isen
 mu'tebersin sırada
 Bahri isen 'ummâna dal karâr eyleme
 karada
 Deli isen çık meydâna melâmet ol arada
 Ârif isen gir pinhâna kimse bilmesin seni
 //52//

Hayırlı kapılar açarsın
 Yâ Muhammed yâ Ali
 Kulun günâhından geçersin
 Yâ Muhammed yâ Ali

Dosdunu eline alırsın
 Kamuya dulda durursun
 Hâlimizden sen bilirsin
 Yâ Muhammed yâ Ali

Hâlimiz sana ayandır
 Bizi nûruna boyandır
 Koyma gafletten uyandır
 Yâ Muhammed yâ Ali

Hakk Teala Allah'ın habibisin
 Mü'minlerin rehberisin
 Sen cümlelerin sultânısın
 Yâ Muhammed yâ Ali

Sen cömertsin gönlün gâni
 Rahmetin boldur kânı
 Çoktur kulun noksânı
 Yâ Muhammed yâ Ali

Aşkla ziya gibi akan
 Âşıkın sinisini yakan
 Gül gibi bûrhânda kokan

Yâ Muhammed yâ Ali
 Sensin Haydâr'ın rızâsı
 Severin Kadir gecesi
 Hasan Hüseyin'in dedesi
 Yâ Muhammed yâ Ali
 Zeynel'e zindânda yoldaş
 Mü'min yoluna kodu seri baş
 Sana şek getiren kallaş
 Yâ Muhammed yâ Ali
 Bâkır'a ettiler cefâ
 Cefâ oldu ona sefâ
safâ safâ
 Yâ Muhammed yâ Ali

//53//

Ca'fer'in sayâğını veren
 Sensin gönüllere giren
 Hep münkirdir sana uran
 Yâ Muhammed yâ Ali

Mûsâ-yı Kâzım sana kul
 Rızâ'ya gösterdin doğru yol
 Ümmetine keremin bol
 Yâ Muhammed yâ Ali

Ümmetine eylersin kerem
 Tâki Nâki yoluna ölem
 Sensin doğru yol gösteren
 Yâ Muhammed yâ Ali

Bizi ayırma nurundan
 Bülbül ayrılmaz gülünden
 Asker'ini katarından
 Yâ Muhammed yâ Ali

On sekiz bin âlemin ışığı
 Sâhib-zamâna çıkar eşığı
 Cümlesi sana bağlıdır
 Yâ Muhammed yâ Ali

Dervîş Mehmed'im zikr eder
 Allah'ın bin bir ismini
 Bir ismin Haydar-ı Kerrâr
 Yâ Muhammed yâ Ali
 Taman
 Abdâl Mûsâ Sultân gazâya geldi
 Rum'u feth etti el-aman meded
 Cihan harâb oldu insân az kaldı
 Künyesin bilirsin gel aman meded

Gele erişe Rûm'un eri
 Gâ'ib erenleri Horasan yeri
 Mu'allakda durdu bâb-ı haydârî
 Huneyn'de Muhammed'e çâr eden
 meded

Şek getirmem Balım Sultân Ali'sin
 Müminlerin kanadısın kolusun
 Urum kolunda Hâcî Bektaş Veli'sin
 Cansız duvarı yürüden meded

Hüseyin Gazi'sin bir belli cansın
 Kabûl et niyâzım ricam kansın
 Hüseyin ovanın gözcüsü sensin
 Ayırma kuzu su sürüden meded

//54//

Biz de severdik Ali'nin soyun
 Bizler de anarız Hasan Hüseyin
 Evlâd-ı Rasûl'dü Zeynel'in payın
 Bâkır'ı zindânda var eden meded

Âriflerin özünü her dem satanımızı
 Dâ'im bun günlerinde umarım sizi
 Mefâsız dünyâyâ yaptığın damlar
 Tâcî tahtı köşkü var iden meded

Niceler benim diyü söyledi
 Ârif olanlar lâ'l-i gevher topladı
 Hükmi taht-ı Süleymânı neyledi
 Gemiyi ummâna gark iden bir gün

Seyride gör karanlığın ilini
 Mefâsız dünyânın vardır ölümü
 Burada açâ gör cennet yolunu
 Yalncak dal kılınç harb eden bir gün

Eriş bir gerçeğe özünü bağla
 Vezni mevzûn et de sözünü söyle
 Ey Süleyman yüzünü gel turâb eyle
 Bir yâr bul ağyârı terk eden bir gün
 Tamam

Görebilsem ol Allah'ın yüzünü
 Göremezsem hayf bana vah bana
 Murâdîma maksûduma ermezsem
 Göremezsem hayf bana vah bana

Ey kulum defterine bak derse
 Yüzün karası katı çok derse
 Yerin göğün arasından çık derse
 Göremezsem hayf bana vah bana

Âsî kulum defterini dür derse
 Sağ yanının sevâbını sol yanına ver dirse
 Benim değil cehenneme sür derse
 Göremezsem hayf bana vah bana

/55/

Güvenme fânîye hem mâsivâyâ
 Sonu yok dünyâyı terkeden bir gün
 Evlâd devlet benim diyü gam yime
 Mâlmı yâd ellere kor giden bir gün

Ârifler özünü her dem sitekler
 Bu kelâma meyl veren âdemler
 Mefâsız dünyâyâ yaptığın dâmlar
 Tâcî tahtı köşkü kor giden bir gün

Niceler benim diyü söyledi
 Ârif olan lâ'l-i gevher topladı
 Hükmi taht-ı Süleymân'ı neyledi
 Gemiyi ummâna gark iden bir gün

Seyridegör karanlığın ilini

Mefâsız dünyânın vardır ölümü
Burada açâ gör cennet yolunu
Yalınca dal kılınç harb eden bir gün

Eriş bir gerçeğe özünü bağla
Vezni mevzûn et de sözünü söyle
Ey Süleyman yüzünü gel turâb eyle
Bir yar bul ağyârı terk eden bir gün
Tamam

Görebilsem ol Allah'ın yüzünü
Göremezsem hayf bana vah bana
Murâdîma maksûduma ermezsem
Göremezsem hayif bana vah bana

Ey kulum defterine bak derse
Yüzün karası katı çok derse
Yerin göğün arasından çık derse
Göremezsem hayif bana vah bana

//56//

Buyruğundan cevâbından şaşarsam
Arasında nâr içinde pişersem
Mü'min kardeşlerden ayrı düşersem
Göremezsem hayif bana vah bana

Yûnus Emrem eydür mende varam mı
Muhammed'in divânına duram mı
Olmazsa Hakk'ın lütf u keremi
Hayif bana eyvâh bana vah bana
Tamam

Yenile bir sevdâ düştü serime
Aman mürvet pîrim Ali gel yetiş
Meded senden mürüvvet Ali'den kaldı
Aman mürvet pîrim Ali gel yetiş

Resûlün damadı Tanrı aslanı
Sen sahib-zamânsın ey mürüvvet kâni
Girdabda giriftar koymadın meni
Aman mürvet pîrim Ali gel yetiş
Haykırınca kimse durmaz önüne

Kimin kırar kimini dönderir dinine
Bilâl-i Habeşî aldı yanına
Aman mürvet pîrim Ali gel yetiş

Kırklar ikrârı görünce bendi boşaldı
Mürvet dedi cümle yere döşendi

Düldüle binip Zülfikâr kuşandı
Aman mürvet pîrim Ali gel yetiş

Aşkın kazanları kaynayıp coştı
Dalgalandı vücud serimden aştı
Vardı gayret on iki imâma düştü
Aman mürvet pîrim Ali gel yetiş

Horasan'dan kalkıp Urum'a gelen
Doksan bin pîrin sürunu duyan
Beşikte ifriti ikiye bölen
Aman mürvet pîrim Ali gel yetiş

Ey Turâbî bendelerin hâlinden bilip
Sen sâhib-zamânsın şefa'at kılıp
Önünce kanberi piyade salıp
Aman mürvet pîrim Ali gel yetiş
Tamam

//57//

Er ere bunalınca çağırılmaz
Aman mürvet pîrim Ali (gel) yetiş
Sen mehlem etmezsen yaram onulmaz
Aman mürvet pîrim Ali gel yetiş

On iki imam katarıdır bu katar
Dostun hâk-i pâyı burnuma kokar
Muradın cevretmek ise bu bize yeter
Aman mürvet pîrim Ali gel yetiş

Muhammed Ali'dir erkânım yolum
Hasan Hüseyin de bağçede gülüm
Ol İmam Zeynel'den al arz-ı hâlim
Aman mürvet pîrim Ali gel yetiş

İmam Bakır Ca'fer soyuna
 Yüzüm süre geldim hâk-i pâyna
 Kâzım Mûsâ Rızâ'nın yüzü suyuna
 Aman mürvet pîrim Ali gel yetiş
 Takî Nakî Hak Ali Askerî
 Dardayız bundayız yetiş gel beri
 Ne yaman ağlattın şu men günâh-kârı
 Aman mürvet pîrim Ali gel yetiş
 Dedemoğlu yardım eyle düşküne
 Sen mürşidsin seçilmedin müşküle
 seçilmeyen
 Mehdî-i sahib-zamân aşkına
 Aman mürvet pîrim Ali gel yetiş
 Tamam
 Her sabâh her sabâh zâhir vaktinde
 Bülbül öte öte gülü getirir
 Yiğit vardır söylemeye ar eder
 Kötü kalbindekini dile getirir

Bülbülün sevgisi vardır gülünen
 Mansûr ber-dâr olmuş bir ikrârınan
 Musâhib olma kallâşlarınan
 Âkîbet başına belâ getirir

Yalnız git yola eşi olma yüzüze
 Selâm verme rehbersize pîrsize
 Komşu olma edebsize hırsıza
 Âkîbet arzını dile getirir

//58//

Bir körün gözüne girsen de görmez
 Deliye ögüd versen de almaz
 Bir dil var kendi hâlinde durmaz
 Âkîbet başına belâ getirir

Pîr Sultân Abdal'ım bu sözler haktır
 İnşaaallah bu sözde hilâfım yoktur
 Cehennem derler ateşi yoktur
 Herkes ateşini burdan götürür

Tamam
 Gâfil kaldır gönlündeki gümânı
 Biz de biliriz sünneti farzı
 Devşir aklını başına herze söyleme
 Mü'min olan gönlünden kıldı namâzı

Kûfe ehli orduları kurdular
 Hazret-i Hüsey'nin cengine durdular
 Ok yayı alıp kılıç ile vurdular
 Bunlar da İslâm idi kıldı namâzı

Fırat nehrine orduları dikteler
 Âyeti hadisi inkâr ettiler
 Ehl-i beytlere oklar attılar
 Bunlar da İslâm idi kıldı namâzı

Müslümanız diyü dava açtılar
 Zülfikar'dan korkup toprağa düştüler
 Masûmlar yamac sular açtılar
 Bunlar da Müslümân idi kıldı namâzı

Ali Abbâs'ın ellerini kestiler
 Muhibleri dar ağacına astılar
 Peygamberin hadisini bastılar
 Bunlarda İslâm idi kıldı namâzı

Al kanlarını akıttılar ettiler bayrâm
 Her biri bir taraftan ettiler seyrân
 (Hüsey'n'i) şehit etdi Şimr-i mervân
 Bunlar da İslâm idi kıldı namâzı

//59//

Hâşâ bunu kabul eder mi Allah
 Şefâ'at ne mümkün hem vallah billah
 Zulm ile kıydı Ziyad oğlu Abdullah
 Bunlar da İslâm idi kıldı namâzı

Bilemedi namûsunu arını
 Düşünmedi cehennem nârını
 Şehit itti Ali'nin oğlu Muhammed'in
 torunu
 Bunlarda İslâm idi kıldı namâzı

Eytmem namâz ehlinin harcı
 Kılan kılar kılmayana boynunun borcu
 Arafat dağında tufan yâ hâcî
 Bunlar da benlik ile kıldı namâzı
 Tamam
 Günâhımız çok ey Bâri Hüdâ
 Habîbin Mustafâ'ya bağışla bizi
 Rahmetin ile yarlığa bizi sığındık sana
 Aliyyü'l-Murtazâ'ya bağışla bizi

Kaderinden halk ettin bizler beşeriz
 Gâhi bilir gâhi bilmez şaşarız
 Hayru'n-nisâ eşîğine düşeriz
 Hadice Fatıma'ya bağışla bizi

Virdimizde hel-etâ okuruz âyet⁷⁰
 Aşkımız ezelden artar be-gâyet
 Onlardan umarız ihsân hidâyet
 Hasan hulk-i Rızâ'ya bağışla bizi

Gönlümün derdi dilimin ezberi
 Şehid-i şehidânın şâhı serveri
 Dü iki cihânın şemsi kameri
 Hüseyniyiz cefâya bağışla bizi

Çok cevri cefâya hemen sabreden
 Tarîk-i Ali'yi gönlünde gören
 Yezid'in zindânında ihtiyâr olan
 İmam Zeyne'l-Abidin'e bağışla bizi

//60//

İmam Bakır'dır gönlümüzün ziyâsı nûru
 Severiz Ca'fer'i ezelden beri
 Bunlardır bizlerin elinde varı
 Kâzım Mûsâ Ali Rızâ'ya bağışla bizi

Elhamdülillah hamdımı bildim
 Rabb'ül-âleminde Hakk yola geldim
 Er-Rahmân er-Rahîm nutkuma erdim
 Şah Tâkî'ye Nâkî'ye bağışla bizi

Al elimizi Hasanü'l-Askerî
 Nur-ı Mustafa'nın Ali'nin sırrı
 Hem evveli hem ahiri hem sonu
 Mehdi-yi sahib-livâya bağışla bizi

Hasan'a ihsan kıl ulu divânı
 Rabbenâ amennâ dâ'im diyeni
 Cümlemizi yarlığa yaradan Ganî
 Ser-çeşme-i nûr-ı Hüdâ'ya bağışla bizi
 Tamâm oldu bu âyet

Sonnotlar

¹ farz: Mürebbi edinmek. 2. farz: Müsâhip sahibi olmak. 3. farz: Tâc giymek. 4. farz: Sırdâr olmak. 5. farz: Yâre yâr ve özü ulu olmak. 6. farz: Beli sağlam (namuslu) olmak. 7. farz: Hakla sohbet kılmak. Bkz. Buyruk, haz: Sefer Aytakin, Ankara. Bkz. Osman Eğri, Kitâb-ı Dâr, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2007.

² Fuat Bozkurt'un hazırladığı Buyruk kitabında "üç sünnet yedi farz" şu şekildedir: 1. sünnet: Allah'ın adını dilden, sevgisini gönülden düşürmemek. 2. sünnet: Hazret-i Peygamber'i sevip onun yolundan gitmek. Kin, nefret ve düşmanlığı kalpten dışarıya atarak, toplumla uyum içinde olmak. 3. sünnet: Hazret-i Ali'nin yoluna gönül rızası ile teslim olmak. 1. farz: Müsâhip edinmek. 2. farz: Mürebbi edinmek. Hak kazanında pişmektir. 3. farz: Rehber edinmek. Rehber Hak yolunun kılavuzudur. 4. farz: Mürşid edinmek. Mürşid Hak yolunun güneşidir. 5. farz: Âşinâ bulmak. 6. farz: Peşine olmak. 7. farz: Çeğildeşi olmak. Bkz. Buyruk, Haz: Fuat Bozkurt, İstanbul, 1982, Serbest Matbaası, s. 132-133. Sefer Aytakin'in hazırladığı Buyruk kitabında ise "üç sünnet yedi farz" biraz da farklı sayılmıştır: 1. sünnet: Gönünde kin ve kibire yer bırakmamak. 2. sünnet: Kalbinde düşmanlık duygusu olmamak. 3. sünnet: Toprak (mütevâzi) olmak.

³ "Etin etim, vücudun vücudum, kanın kanım, rûhun rûhumdur" manasınagelen bu söz hadis kitaplarında bulunmamaktadır. Ancak Şii kaynaklarda bu sözü Hz. Muhammed'in Hz. Ali'ye söylediği varsayılır.

⁴ "Kalpten kalbe yol vardır".

⁵ Musibet anında, Allah'ın kudret eseri olan kerametlerin kendisinde zuhur ettiği Ali'yi çağır. Onun sana yardımcı olduğunu göreceksin. Her türlü sıkıntı anında benim Allah'a ihtiyacım vardır; Ey Allahım, senin azametinin; ey Muhammed senin nübüvvetinin ve ey Ali senin velayetinin bunlar ortadan kalkar... Bana yetiş...

Ey Hasenenyn'in babası ve ey yardımcıların piri! Bize yardım et, bize yardım et, bize yardım et! Ey kalpleri dönüştüren! Kalplerimizi dönüştür ve bakışlarımızı senin rızana ve sana kavuşma anına çevir. Peygamberlerin efendisinin ve onun temiz ailesinin hürmetine... Ey güçleri dönüştüren! Bizim halimizi en iyiye dönüştür.

⁶ Kur'an: Fetih Suresi, 48/10. Muhakkak ki sana biat edenler ancak Allah'a biat etmektedirler. Allah'ın eli onların ellerinin üzerindedir. Kim ahdini bozarsa ancak kendi aleyhine bozmuş olur. Kim de Allah ile olan ahdine vafa gösterirse, Allah ona büyük bir mükâfat verecektir.

⁷ Ey Allah'ım Hüseyin'in, kardeşi, annesi, babası ve cediti hakkına bizi ve beni kurtar. Sen merhametlilerin en merhametlisisin.

⁸ Ali'den daha yiğidi, Zülfikar'dan daha keskin kılıç yoktur.

⁹ Ey Allah'ım (sana) yöneliyorum ve şüphesiz Muhammed dosttur. Ali Allah'ın velisidir. Müminlerin, müminelerin ve Müslümanların ulularının delilidir.

¹⁰ Arapça'da 'aleyhis'selâm' ifadesinin kısaltılmış şekli ayn ve mim () harfleriyle gösterilir.

¹¹ Cebriâl (aleyhi's-selâm) binlerce salât ü selâm olsun.

¹² Âlemlerin Rabbi'nin zâtı'nın birliğini (ve) hidayetini ikrâr eden ey ulu İmam Muhammed Mustafa (sana) binlerce salât ü selâm olsun.

- ¹³ Âlemlerin Rabbi'nin zâtının, birliğini (ve) hidayetini ikrâr eden ey ulu İmam Aliyyü'l-Murtazâ (sana) binlerce salât ü selâm olsun.
- ¹⁴ Âlemlerin Rabbi'nin zâtının, şehâdetinin şehidi ey İmâm Hasan Hulkî Rızâ (sana) binlerce salât ü selâm olsun.
- ¹⁵ Âlemlerin Rabbi'nin zâtının, Deşt-i Kerbelâ'daki mazlûm şehidi ey İmâm Hüseyin (sana) binlerce salât ü selâm olsun.
- ¹⁶ Âlemlerin Rabbi'nin zâtının, mevcudâtın ve kendisine tapınılan Allah'ın dinini sakınan Ey İmam Zeyne'l-Âbidin (sana) binlerce salât ü selâm olsun.
- ¹⁷ Âlemlerin Rabbi olan Allah'ın zâtının kudreti ey İmâm Muhammed Bâkır (sana) binlerce salât ü selâm olsun.
- ¹⁸ Âlemlerin Rabbi olan Allah'ın zâtının dürüstlük ve doğruluğu ey İmam Ca'ferü's-Sâdık (sana) binlerce salât ü selâm olsun.
- ¹⁹ Âlemlerin Rabbi olan Allah'ın zâtının nûruyla kudreti (olan) İmâm Mûsâ-yı Kâzım (sana) binlerce salât ü selâm olsun.
- ²⁰ Âlemlerin Rabbi olan Allah'ın zâtının maksatlarının mürşidi ey İmâm Rızâ (sana) binlerce salât ü selâm olsun.
- ²¹ Âlemlerin Rabbi'nin zâtı İmâm Muhammed Takî (sana) binlerce salât ü selâm olsun.
- ²² Âlemlerin Rabbi'nin zâtı ey İmâm Aliyyü'l-Nakî (sana) binlerce salât ü selâm olsun.
- ²³ Âlemlerin Rabbi olan Allah'ın zâtının askeri ey İmâm Hasan 'Alî Askerî (sana) binlerce salât ü selâm olsun.
- ²⁴ Âlemlerin Rabbi'nin zâtı ey İmâm Muhammed Mehdi (sana) binlerce salât ü selâm olsun.
- ²⁵ Ey İmâm Hatîcetü'l-Kübrâ Fâtîmatü'z-Zehrâ kadınların en hayırlısı, Allah'ın bereketinin, müminlerin, müminelerin ve Müslümanların iki tâcı, kıyâmet gününde ve diriliş gününde Allah'ın cemi, Salât ü selâm (o ikisinin) üzerine olsun.
- ²⁶ Yüce Allah'ın salât ü selâmı Efendimiz Muhammed (s.a.v)'e, ailesine, evlatlarına, ashabına, eşlerine ve doğru yolu gösteren Râşit Halifeler'in üzerine olsun. Hamd, Âlemlerin Rabbi olan Allah'a mahsustur.
- ²⁷ Ey Allah'ım, Hudâ'nın nûru Efendimiz'e rahmet eyle.
- ²⁸ Ey Allah'ım, (O'nun) pak nûru Efendimiz İmâm Muhammed Mustafâ'ya rahmet eyle.
- ²⁹ Ey Allah'ım, (O'nun) pak nûru Efendimiz İmâm 'Aliyyü'l-Murtazâ'ya rahmet eyle.
- ³⁰ Ey Allah'ım, (O'nun) pak nûru Efendimiz İmâm İmâm Hasan Hulk-ı Rızâ'ya rahmet eyle.
- ³¹ Ey Allah'ım, (O'nun) pak nûru Efendimiz Kerbelâ çölünde şehid (olan) mazlum İmam Hüseyin'e rahmet eyle.
- ³² Ey Allah'ım, (O'nun) pak nûru Efendimiz İmâm Zeyne'l-Âbidin'e rahmet eyle.
- ³³ Ey Allah'ım, (O'nun) pak nûru Efendimiz İmâm Muhammed Bâkır'a rahmet eyle.
- ³⁴ Ey Allah'ım, (O'nun) pak nûru Efendimiz İmâm Caferü's-Sâdık'a rahmet eyle.
- ³⁵ Ey Allah'ım, (O'nun) pak nûru Efendimiz İmâm Mûsâ-yı Kâzım'a rahmet eyle.

- ³⁶ Ey Allah'im, (O'nun) pak nûru Efendimiz İmâm Rızâ'ya rahmet eyle.
- ³⁷ Ey Allah'im, (O'nun) pak nûru Efendimiz İmâm Muhammed Takî'ye rahmet eyle.
- ³⁸ Ey Allah'im, (O'nun) pak nûru Efendimiz İmâm Aliyyü'l- Nakî'ye rahmet eyle.
- ³⁹ Ey Allah'im, (O'nun) pak nûru Efendimiz İmâm Hasanü'l-Askerî'ye rahmet eyle.
- ⁴⁰ Ey Allah'im, (O'nun) pak nûru Efendimiz İmâm Muhammed Mehdi'ye rahmet eyle.
- ⁴¹ Mürüvvet şahı, Ahmed'in sırrı on iki İmam, On dört masum, delilin rehberi, mümin ve müminelerin, Müslümanların kutbu.
- ⁴² Allah'ın kâmil kulu, Ali Velîyullah'tır. Ey merhametlilerin en merhametlisi senin rahmetin onların cümlesinin üzerine olsun.
- ⁴³ Ey Allah'im, Allah'ın nûrunun göz nuruna rahmet et.
- ⁴⁴ Ey Allah'im Peygamber (s.a.v)'in pak neslinin sırrının göz nuruna rahmet et, ey Muhammed Mustafa.
- ⁴⁵ Ey Allah'im Nebî (s.a.v)'in pak neslinin sırrının göz nuruna rahmet et, ey İmâm 'Aliyyü'l-Murtazâ.
- ⁴⁶ Ey Allah'im Nebî (s.a.v)'in pak neslinin sırrının göz nuruna rahmet et, ey İmâm Hasan hulk-i Rızâ.
- ⁴⁷ Ey Allah'im Nebî (s.a.v)'in pak neslinin sırrının göz nuruna rahmet et, ey İmâm Hüseyin, deşt-i Kerbelâ.
- ⁴⁸ Ey Allah'im Nebî (s.a.v)'in pak neslinin sırrının göz nuruna rahmet et, ey İmâm Zeyne'l-âbidin.
- ⁴⁹ Ey Allah'im Nebî (s.a.v)'in pak neslinin sırrının göz nuruna rahmet et, ey İmâm Muhammed Bâkır.
- ⁵⁰ Ey Allah'im Nebî (s.a.v)'in pak neslinin sırrının göz nuruna rahmet et, ey İmâm Caferü's-Sâdık.
- ⁵¹ Ey Allah'im Nebî (s.a.v)'in pak neslinin sırrının göz nuruna rahmet et, ey İmâm Mûsâ-yı Kâzım.
- ⁵² Ey Allah'im Nebî (s.a.v)'in pak neslinin sırrının göz nuruna rahmet et, ey İmâm Ali Rızâ.
- ⁵³ Ey Allah'im Nebî (s.a.v)'in pak neslinin sırrının göz nuruna rahmet et, ey İmâm Muhammed Takî.
- ⁵⁴ Ey Allah'im Nebî (s.a.v)'in pak neslinin sırrının göz nuruna rahmet et, ey İmâm Muhammed Nakî.
- ⁵⁵ Ey Allah'im Nebî (s.a.v)'in pak neslinin sırrının göz nuruna rahmet et, ey İmâm Hasanü'l-Askerî.
- ⁵⁶ Ey Allah'im Nebî (s.a.v)'in pak neslinin sırrının göz nuruna rahmet et, ey İmâm Muhammed Mehdi.
- ⁵⁷ Sâhib-zamân, on iki imam, on dört günahsız masum, Ali'den daha yiğidi, Zülfikar kılıcından daha keskini yoktur.
- ⁵⁸ (Allah'ın bahsettiği) muvaffakiyetten (ötürü) Allah'a hamd olsun. Cümle kusurdan (dolayı) Allah'tan af ve bağışlanma dilerim.
- ⁵⁹ Ey Allah'im efendimize ve Muhammed (s.a.v)'in ailesine merhamet et.
- ⁶⁰ Kalbime Yüce Allah yeter, kalbimde Allah'tan başka bir şey yoktur. Muhammed'in nûru, Allah'ın salât ü selâmı. Allah'tan başka ilah yoktur.
- ⁶¹ "O kim?"
- ⁶² Sonsuz hayat sahibi, Kerim Allah, Sonsuz Hayat Sahibi, Acıyıp Esirgeyen Allah .
- ⁶³ Sonsuz Hayat Sahibi, Çok Bağışlayan.

⁶⁴ Semâlarda okunan nefeslere “düstur” denilmektedir (Said, 1926, 183).

⁶⁵ Hatt-ı istivâ, hatt-ı üstivâ da denilen Mevlevî tabirlerindedir. Semâhanenin giriş kapısı ile tam karşıdaki kırmızı post arasında var olduğu kabul edilen ve semâhâneyi iki yarım daireye bölen “hatt-ı istivâ” denilen bu çizgi, mevlevîlerce kutsal sayılır ve asla üzerine basılmaz. Adeta sırât-ı müstakimdir. Semâhanede hatt-ı İstivânın başlangıç noktası, yani şeyhin bulunduğu yer “mutlak varlık alemi”ni, bunun tam karşısındaki, yani hatt-ı istivâ’nın bitiş noktası “İnsan Mertebesi”ni simgeler. Sırât-ı müstakime insan olarak girilir, Allah’ta yok olarak çıkar. hatt-ı istivâ bu şekilde semâ yapılan alanı iki kısma ayırmış olur. mutlak varlıktan insana iniş simgeleyen kavis, görünmeyen maddî âleme; insandan mutlak varlığa çıkışı simgeleyen diğer kavis, görünmeyen manevî âleme işaret eder. Buna seyr-i sülûk denir. Osmanlı Tarih deyimleri ve Terimleri Sözlüğü I, MEB, İstanbul 1983. <http://www.cemalnur.org/content/view/42/25/lang,tr/> 2. Mevlevî hırkasının boyun tarafına dikilmiş, “ters lâm-elif teşkil eden şerit, koyu yeşil kumaştan ve bir parmak kadar enliliktir. Eteği tamamıyla dolaşır. Bu şerite de “istiva” denilir. “Hırkanın istivâsı, ilâhî isimleri bir araya getirmeye işârettir. Zâhirde “hatt-ı istivâ”, Mekke’nin dışında iki saatlik mesafede bir yerin adıdır. Bâtında ise, ma’rifete yükselerek, hatt-ı istivâ ‘ya erişmektir. <http://webcache.googleusercontent.com/search?q=cache:l7O82yJVqzYJ:www.irankulturevi.com/lang-tr-MevlanaSemaTorenlerindekiGiysiOzellikleri6.cgi+hatt-%C4%B1+istiv%C3%A2&cd=34&hl=tr&ct=clnk&gl=tr&source=www.google.com.tr>

3. “Hatt-ı istivâ” benzetmesi, ayrıca insanın iki yaratılış özelliğine dikkatleri çekmektedir ki, “hatt-ı istivâ” burada iki deniz arasındaki berzahı temsil etmektedir. İnsan iki zıddın cem’idir. Mana ve lafız gibi, madde ve ruh gibi, ruh ve beden gibi birinin varlığı diğeriyle zahir olan zıtlar, esasında dışarıdan daha önce insanın kendisinde başlamaktadır. Buna göre berzah durumunda olan insanda beden ile ruh, aza ile akıl, nefis ile kâlp gibi zıtlar cem’edilmiştir.

Eğer insan, iki kaşının arasından geçen hatt-ı istivâ gibi kendini insan yapan hasletleri aradaki dengeyi bozmadan korur ise kemal bulur ve insân-ı kâmil olur. O dengeyi bozar, hatt-ı istivâyı kaldırır, birini diğeriyle galip getirecek şekilde hareket ederse karmaşaya düşer ve şaşkınlık içinde kalır. (Kurt, 2011:37) http://www.ahenkdergisi.com/dergi/index.php?option=com_content&view=article&id=574:niyazi-msri-&catid=91:muvakkat

4. Hurufî kültürde, simgesel anlamda, elif:

a) yüzü iki eşit parçaya ayıran ((hatt-ı istivâ) ve Hz. Ali’ye denk gelen “orta çizgi”

b) Hz. Ali ya da insanın yüz kısmındaki “saç” (Korkmaz, 2005:380).

5. Hz. Ali de kendisi için ‘A’râf adamlarındanım.’ demiştir. Dolayısıyla a’râfdan kasıt, hatt-ı istiva sırrıdır ve a’râf insanları da hatt-ı istivâyı tüm varlıkta müşahede eden kimselerdir. Eğer bir kimse müfredat ile değil mürekkebat ile sıfatlanırsa, mürekkebatın çeşidine göre (tayyibe veya habise yani iyi veya kötü) durumu değişir. Eğer iyi mürekkebat ile sıfatlanırsa ehl-i cennet olur, kötü mürekkebat ile sıfatlanırsa da ehl-i cehennem.

Bu durumda Hz. Ali’nin kendisini a’râf adamlarından biri olarak tanımlaması, onun hatt-ı istivâ ve müfredat harflerin surlarına ulaşan kimselerden olduğunu ifade etmektedir. Diğer bir deyişle, Hz. Ali’nin a’râf eri olması, onun Hurûflerin ortaya koyduğu bilgiye sahip bir kimse olduğu anlamına gelmektedir (Usluer, 2009:279-286), (Usluer, 2010: 1361-1389). http://www.turkishstudies.net/Makaleler/1853461331_62usluerfatih.pdf

⁶⁶ Hazır Ali Beyazyıldırım, Derviş Beyaz Ocağı Dedesi. Herhangi küçük suçundan dolayı talibe dede tarafından kesilen ceza.

⁶⁷ Tarik çalma ya da pençe vurma

Tarik çubuğu “batını” anlamda cennetteki Tuba ağacı’ndan alınıp, Cebrail tarafından Hz. Muhammed’e “Allah’a ikrâr” için “çalınan” bir kutsal değnektir. Aynı uygulama Alevilerde “tarik altından geçme” ritüelinde ki cemde Pir tarafından talibin baş ile göğüs bölgesinin, sırt kısmına yatay olarak 3 veya 12 vuruşlu olarak değiştirilir / vurulur. Bu işlem yapılırken dede, “Tarik Suresi”ni okur. Toplu geçişlerde “Allah-Muhammed-Ya Ali!” diyerek 3 kez vurur. Tarik olmadığı zaman dede, el (pençe) vurur. Pençe, Ehlibeyt’i simgeler. Bazı yörelerde tarik; alaca değenek, erkân sopası, evliya, rıza gibi değişik adlarla da anılmaktadır. Diğer bir yoruma ve inanca göre de; Secde Suresi 18. ayet ve Rad Suresi 29. ayetin tefsirinde; “Tuba Cennet’te bir ağaçtır ki, asıl kökü Hz. Ali’nin sarayındadır ve her müminin sarayına bir dal salınmıştır.” Buradaki batını anlam, her şeyin Hz. Ali’de toplandığı ve bütünlendiğidir. Tuba ağacı da bunun simgesidir. Hz. Muhammed 628 yılında Hudeybiye’de Müslümanları bir ağacın altında toplayarak, kendisine bağlılık yemini ettirip biat aldı. Bunu yaparken, biat edip ikrâr verenlerin sırtına, ağaçtan kestiği sopayı vurarak takdis ederken, Fetih suresi 10. ve Tövbe Suresi 4. ayetleri okur. Bu biat törenine “Biat-ı Secer” (ağaç biatı) ya da “Biat-ı Rıdvan” (Cennet Biatı) denmektedir. Halife Ömer, kutsal sayılan bu ağacı keser. Hz. Ali yanlıları da bu ağacın dallarını alıp saklarlar ve cem törenlerinde ikrâr esası olarak kullanırlar. İşte, Alevi dedelerinin cemlerde tarik olarak kullandıkları 80-100 cm. uzunluğundaki sopanın ya da çubuğun, andığımız Rıdvan Ağacı’nın dalları olduğuna inanılmaktadır.

<http://www.habitat.org.tr/kultursanat/217-alevilik-medine-vesikasi.html>

Tarik (çubuğu), erkân (çubuğu), matrak, deste-çûp, ser-deste, evliya, rıza, asa, sopa, değnek, dahanek, mar, zülfikar... Bunların hepsinin -dinsel ritüellerde kullanılan anlamıyla- hemen hemen aynı anlama geldiğini kaynaklardan tespit ediyoruz. Bir tarif yapmak icap ederse tarik kullanımı; Kızılbaşlık’ta musahiplik görevinin yerine getirildiği dinsel rituel sırasında musahip (yol kardeşi) olacak olanların yeminlerini (söz=kavl) unutmamaları için ağaç dalından yapıma (bir bakıma Hz. Ali’nin kılıcı Zülfikarı temsil eden) genelde yeşil bir beze sarılı olarak duran bir değneğin, miraçlama ritüelinden sonra musahip kavline gireceklerin sırtına dede tarafından değiştirilmesi yani bir çeşit takdis edilmesi olayıdır.

Bunun haricinde bir de “tarik çalma” olgusu vardır ki bu olgu, yola uygun hareket etmeyenleri yola uymaya yönlendirmek için ya da suç işlemediği hâlde yola uymaya devam etmelerini sağlamak için dedenin, taliplerini cem törenlerinde bu “tarik” denen sopa ile kutsamasıdır. Ancak ikrâr vermemiş gençler ve çocuklara tarik çalınmaz.

Temelinde ağaç kültürünü gördüğümüz bu olguda tarik, Kızılbaşlarca kutsal kabul edilen bir ağaçtan yapılır. Kızılbaşlık’ın kutsal kitaplarından buyruklarda -ama özellikle İmam Cafer Buyruğunda- tarik olgusundan ayrıntılı bir şekilde bahseder.

<http://www.aleviyizbiz.com/forum/showthread.php?t=7831>

⁶⁸ Kur’an: İnsan/21.âyet. “Rableri onlara tertemiz bir içki içirir.”

⁶⁹ Kur’an:Bakara /31.âyet. “Allah,(Adem’e) bütün isimleri öğretti.” Tasavvufta Hz.Adem için”bütün isimleri, eşyanın hakikatini bilen” anlamında kullanılan bir sıfat ve makamdır.

⁷⁰ İnsan veya Dehr suresidir. Kur’an-ı Kerim’in 76. suresidir. 31 âyettir. İlk âyetteki dehr, insan, hel-etâ kelimelerinden dolayı bu isimlerle anılmaktadır.

Kaynakça

- AYTEKİN, Sefer (1958), Buyruk, Ankara.
- BOZKURT, Mehmet Fuat (1982), Buyruk, Serbest Matbaa, İstanbul.
- COŞAN, Esad (1971), Makâlât, Seha Neşriyat, Ankara.
- CUMBUR, Müjgan vd. (2002), Millî Kütüphane Cönkler Kataloğu, Millî Kütüphane Yayınları, Ankara.
- EĞRİ, Osman (2007), Kitâb-ı Dâr, Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara.
- GÖKYAY, Orhan Şaik (1984), “Cönkler Üzerine”, Folklor ve Etnografya Araştırmaları, İstanbul.
- Kur'an-ı Kerim ve Açıklamalı Meali (1993), Türkiye Diyanet Vakfı, Ankara.
- KURT, Ali Vasfî (2011), “Niyazi-i Mısri”, Ahenk Dergisi, S. 34.
- KORKMAZ, Esat (2005), Simgeler Sözlüğü, Anahtar Yayınları.
- KORKMAZ, Esat (2005), Alevilik Bektaşılık Terimleri Sözlüğü, İstanbul, Anahtar Kitaplar Yayınevi.
- Osmanlı Tarih deyimleri ve Terimleri Sözlüğü I, MEB, İstanbul 1983.
- ÖZEN, Kutlu (1992), “Cönk ve Mecmuaların Edebiyat Araştırmalarındaki Yeri, Sivas Yöresinde Tutulmuş Olan Cönklerin Bazı Özellikleri”, Kızılırmak, Sivas.
- USLUER, Fatih (2009), Hurûfilik, İstanbul.
- USLUER, Fatih (2010), “Hurûfilikte On İki İmam” Turkish Studies International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic Volume 5/1 Winter.
<http://www.habitat.org.tr/kultursanat/217-alevilik-medine-vesikasi.html>
<http://www.aleviyizbiz.com/forum/showthread.php?t=7831>
<http://www.cemalnur.org/content/view/42/25/lang,tr/>
<http://webcache.googleusercontent.com/search?q=cache:l7O82yjVqzYJ:www.irankulturevi.com/lang-tr-MevlanaSemaTorenlerindekiGiysiOzellikleri6.cgi+hatt%C4%B1+istiv%C3%A2&cd=34&hl=tr&ct=clnk&gl=tr&source=www.google.com.tr>
http://www.ahenkdergisi.com/dergi/index.php?option=com_content&view=article&id=574:niyazi-msri-&catid=91:muvakkat
<http://webcache.googleusercontent.com/search?q=cache:f51bH51MbTUJ:muhtelifmavi.blogspot.com/2011/04/elif.html+hatt-%C4%B1+istiv%C3%A2+alevilik&cd=13&hl=tr&ct=clnk&gl=tr&source=www.google.com.tr>
http://www.turkishstudies.net/Makaleler/1853461331_62usluerfatih.pdf
<http://www.habitat.org.tr/kultursanat/217-alevilik-medine-vesikasi.html>
<http://www.aleviyizbiz.com/forum/showthread.php?t=7831>
- Not: Arapça kısımların tercümesinde bize yardımcı olan Prof.Dr. Nurettin Ceviz ve M. Akif Yalçınkaya'ya teşekkürü borç bilirim.

ALEVİ-BEKTAŞI ŞİİRİNDE BÂD-I SABÂ MOTİFİ

F. Gülay MİRZAOĞLU*

Özet

Türk şiirinin genelinde olduğu gibi, Alevi-Bektaşî şiirinde de doğa unsurlarının genellikle bir benzetme unsuru gibi kullanıldığı bilinen bir husustur. Şiirimizde en fazla rastlanan doğa unsurları şunlardır: Su; deniz, ırmak, pınar, dere, toprak, ağaçlar, çiçekler, güneş, ay, yıldızlar ve rüzgârlar. Türk şiirinde geçen rüzgârların en makbulü sabâ rüzgârıdır. Sabâ rüzgârı şiirimizde *bâd-ı sabâ* veya *seher yeli* biçiminde ifade edilir. Bu rüzgâr, Türk edebiyatında sürekli ve tutarlı bir biçimde aynı ve benzer anlamlar taşıyan bir motif olarak karşımıza çıkmaktadır.

Bâd-ı sabâ motifinin, Alevi-Bektaşî şiiri yanında, Türk şiir geleneğine bağlı tasavvuf, divan ve halk şiiri geleneğinde de benzer anlamlara sahip olduğu tespit edilmiştir. Türk tasavvuf şiir geleneğine bağlı olarak, *bâd-ı sabâ*, insan ile Tanrı arasında iletişimi sağlayan ilâhî bir güç, kutsal bir unsur olarak tanımlanırken, divan şiirinde ve halk şiirinde insanlar arası iletişimi, haberleşmeyi sağlayıcı vasfıyla öne çıkar. Daha çok, sevgilinin haberini ve kokusunu âşığa taşıyan bir rüzgârdır. Buna ilaveten seher yeli, divan şiirinde yalnızca âşığın sevgili ile değil; kimi zaman da ilâhî sevgili ile, Tanrı ile haberleşmeyi sağlar.

Edebî metin incelemesi ve kısmen de alan araştırması ile yapılan bu çalışma, seher yeli motifinin geçmişten günümüze, Türk şiirinin genelinde olduğu gibi, Alevî ve Bektaşî şiirinde de işlevsel bir role sahip olduğunu göstermektedir. Türk şiirinin sözlü ve yazılı metinlerinde yer alan bu beşerî veya ilâhî aşkın anlatımında kullanılan *bâd-ı sabâ* / *seher yeli* motifine dair gerçeklik, inanış ve tasavvur birleşerek seher yeli imgesini gelecek kuşaklara taşıyacaktır. Anahtar sözcükler: Alevî ve Bektaşî şiiri, Bektaşî, nefes, nutuk, bâd-ı sabâ, deyiş, türkü.

Anahtar sözcükler: Alevî ve Bektaşî şiiri, Bektaşî, nefes, nutuk, bâd-ı sabâ, deyiş, türkü.

THE MOTIF OF MORNING BREEZE, BÂD-I SABA IN ALEVİ-BEKTASHI POETRY

Abstract

It is known that elements related to the nature are used as elements of comparison in the tradition of Alevi-Bektashi poetry. The most common natural motifs in Turkish poetry are water (sea, river, brook, fountainhead, and the like), earth, trees, plants and flowers, sun, moon, stars and various kinds of breeze. One of these significant natural elements is the morning breeze, bad-ı saba or seher yeli. The morning breeze is considered superior to all other kinds of breezes in Turkish poetry. The morning breeze motif signifies more or less the same message in all forms of Turkish poetry.

This essay discusses that the morning breeze motif carries similar meanings in mystical, courtly, and folk poetic traditions in Alevi-Bektashi poetry. While the morning breeze

* Hacettepe Üniversitesi Öğretim Üyesi, Ankara / TÜRKİYE, gulaym@hacettepe.edu.tr

functions as a vehicle between the Creator and the created in the mystical tradition, it manifests itself as a secular device of communication between men and women in the courtly and folk traditions. In these two poetic traditions, morning breeze carries the news and pleasant perfumes from the beloved to the lover.

This essay, based on a close reading of literary texts and to a certain extend field work, attempts to demonstrate that the morning breeze motif has been highly functional in both oral and written poetry from around thirteenth century to the present as well as in the Alevi-Bektashi poetic tradition.

Key words: Alevi and Bektashi poetry, Bektashi, nefes, nutuk, bad-ı saba, morning breeze, deyiş, türkü, folk song.

Keywords: Alevi and Bektashi poetry, Bektashi, nefes, nutuk, bad-ı saba, morning breeze, deyiş, türkü, folk song.

Giriş

Türk şiir geleneğinin geçmişten günümüze yaşayan en canlı ve dinamik alanlarından biri de, belirli kültürel gelenekler çerçevesinde icra edilmekte olan Alevi-Bektaşî şiiridir. Genellikle halk şiirinin ve divan şiirinin belirli tür ve biçimleriyle oluşturulan¹ Alevi-Bektaşî şiirinin içeriğinde Allah, Hz. Muhammed, Hz. Ali, Ehl-i Beyt ve On İki İmama sevgi ve sadakat ön plandadır. Bunun yanı sıra, yolak ulularına, yol erenlerine duyulan muhabbet, onların yaşamlarının ve kerametlerinin dile getirilmesi, kendilerinden şefaaf, af ve yardım dilenmesi de, bu şiir geleneğinde işlenen temel konular arasındadır (Özmen, 1998: 18). İnsanoğlunun ilahi aşka ulaşmasının yolunu gösteren tasavvuf anlayışı üzerine inşa edilen Alevi-Bektaşî şiirinde, insanın yaratılıştan kendisine bağışlanmış bu aşk duygusuyla birlikte, daima iyilik, doğruluk, dürüstlük ilkeleriyle hareket edilmesi gerektiği vurgulanır. Bunun yanı sıra, bu şiir geleneği insan yaşamının sevgi, coşku ve umut dolu insanı yanını da göz ardı etmez; aksine, bu özellikleri, ilahi olanla bütünleştirir, örtüştürür. Esasında, bu yönüyle Alevi-Bektaşî şiiri, kökleri asırlar öncesine uzanmakla birlikte, hem söylem, hem de icra bağlamlarının sürekliliğiyle güncelliğini daima korumaktadır.

Tasavvuf düşüncesi üzerine kurulan Alevi-Bektaşî şiirini inşa eden ilk ustalar, Yunus Emre, Said Emre, Hacı Bektaş Veli, Kaygusuz Abdal olmuştur (Özmen 1998: 18). Bu şiir geleneğinin sonraki yüzyıllarda, Seyyid Nesimî, Hatayî, Pir Sultan Abdal, Kul Himmet, Balım Sultan, Fuzulî, Viranî, Azmî, Seyranî gibi önemli şahsiyetleri yetiştirdiği görülür. Bu büyük şairler, yarattıkları eserler ile günümüze kadar Alevi-Bektaşî muhitlerinde yaşamaya devam etmiştir. Şüphesiz onlar, edebiyat tarihimizde de yerlerini almış şahsiyetlerdir (Özmen, 1998: 1-5 cilt).

Günümüzde Alevi-Bektaşî şiiri, belirli kültürel gelenekler ve inanç yapısı bağlamlarında icra ortamlarını sürdürmektedir. Söz konusu şiirlerin çoğunluğu, söz ve ezginin bütünleştiği *âyin-i cem* adı verilen törensel toplantılarda icra edilmektedir. Bunlar, deyiş, nefes, ilâhi, nutuk gibi çeşitli adlar alır ve her biri muhtelif müzikal

formlar içinde varlığını koruyarak süreklilik gösterir (Artun 2002: 84-106; Yörükân vd., 2011: 7-11). Alevi-Bektaşî şiir geleneği, esas itibarıyla dinî inanç yapısı üzerine oturur. Dolayısıyla onun, anonim halk şiiri, tasavvuf ve divan şiiri gibi şiir geleneklerinden farklı, kendine özgü bazı mazmunlara sembollere ve benzetmelere sahip olduğunu biliyoruz. Onu, öteki şiir yapılarından içerik itibarıyla farklı bir yerde değerlendirmemizin nedeni de genelde budur. Ancak, genel anlamda Türk şiirinin semboller ile örülü zengin anlam dünyasının imkânları, bu yapı içinde de kullanılır; sembol, mecaz (metafor), benzetme ve mazmunların imgeler yaratan yoğun anlatım gücünü içeriğinde taşır. Dolayısıyla, şiir bakımından ele alındıklarında, onları Türk şiirinde divan, Alevi-Bektaşî, tasavvufî ve halk şiiri/türküler bakımından bunlar arasında sürekli bir geçiş olduğu ve birbirlerini etkiledikleri gerçeği daima göz önünde tutulmalıdır. Bu düşünceyle, Alevi-Bektaşî şiirlerinde 'bâd-ı sabâ' motifini incelerken, onu, bu geniş bağlam içinde değerlendirmenin daha doğru olacağı kanısına vardık. Aşağıda bunlara kısmen değinilerek Alevi-Bektaşî şiirlerinde 'bâd-ı sabâ' motifi üzerinde durulacaktır.

Türk şiirinde doğa ile ilgili semboller ve mecazlar dikkat çekici bir şekilde sıkça kullanılır. Bunlar arasında, dağlar, ormanlar ve sular (ırmak, göl, dere), gibi yer-su kültürüne ve ağaç kültürüne bağlı mitolojik motifler; güneş, ay ve yıldızlar gibi kozmolojik unsurlar ile ilgili sembol değeri olan muhtelif mitolojik motifler önemli bir yer tutar. Bunların yanı sıra, şiirimizin genelinde bulunan doğa ile ilgili unsurlardan biri de rüzgârdır.² Özellikle halk şiirinde *Poyraz*, *Garbi yeli*, *Sam Yeli*, *Bâd-ı sabâ/Seher yeli* gibi birbirinden farklı adlar alan rüzgârlar çeşitli anlamlarda kullanılmaktadır. Fakat bu rüzgârlar arasında işlevi itibarıyla en fazla dikkat çeken, hem ilâhi, hem de beşerî ilham kaynağı olan *Bâd-ı sabâ* veya *Seher yeli* adı verilen rüzgârdır.

Edebiyatımızda *Bâd-ı sabâ / Seher yeli* yüzyıllar boyu beşerî ve ilâhî aşk ile bağlı duygu ve düşünceleri ifade etmede kullanılmıştır. Bu motif, Yunus Emre'den, Kul Himmet'e, Fuzulî'ye, Nesimî'ye Karacaoğlan'a kadar, bütün şiirimizde görülür. Yunus Emre, Kaygusuz Abdal, Kul Himmet gibi mutasavvıf/Alevi-Bektaşî şairler dışında, Şeyhî, Ahmedî, Nef 'î, Fuzulî, Nedim ve öteki divan şairleri de, şiirlerinde bâd-ı sabâ motifini sıklıkla kullanmışlardır.³ Ayrıca, Yunus Emre ve Karacaoğlan başta olmak üzere, âşık şiirinin ve icra süreci içinde anonimleşen türkülerin de, seher yeli motifini günümüz dünyasına taşımalarında şüphesiz önemli bir rolü olmuştur.

Bu sınırlı çalışmada, Alevi-Bektaşî şiirinin çok sayıdaki örneğinin tamamını ele almak mümkün olmadığından, bu geleneğin belirli dönemlerdeki önde gelen temsilcisinin seçilmiş şiirlerinden hareketle, Alevi-Bektaşî şiirinde bâd-ı sabâ/seher yeli motifinin kullanımı, anlam ve işlevi ortaya koyulacaktır. Bunun yanı

sıra, aradaki bağlantıyı vurgulamak açısından, bu motifin tasavvuf şiirindeki yeri üzerinde de durulacak, divan şiiri ve halk şiiri/türkü içindeki yeri ve anlamına kısaca değinilecektir. Bunu yaparken, öncelikle bâd-ı sabânın söz dağarcığımızdaki ve kültürümüzdeki anlamlarından hareketle, söz konusu motifi, belirli bir felsefi, edebî ve mitolojik temel ışığında açıklamaya çalışacağız.

1. Türk Kültüründe Bâd-ı Sabâ Motifi

1.1. Terim olarak Bâd-ı sabâ

Bâd-ı sabâ terimi, tasavvuf, divan şiiri, mitoloji sözlüklerinde çeşitli özellikleriyle açıklanmıştır. Bu açıklamalarda, terim bazen *bâd-ı sabâ*, bazen de *bâd ve sabâ* olarak ayrı ayrı açıklanmıştır. *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü* (Uludağ 2005: 63, 302) bâd ve sabâ terimlerini şöyle açıklar: “Bâd: 1. Rüzgâr, hava. 2. Tasavvufta, her fâni için varlığı kaçınılmaz olan ilâhi inâyet (Uludağ 2005: 63). Sabâ: 1. Seher yeli, rüzgâr. 2. Ruhânî âlemin doğusundan esen ve hayra vesile olan nefhalar, manevi esintiler” (Uludağ 2005: 302).

İskender Pala'nın *Ansiklopedik Divân Şiiri Sözlüğü*'nde bâd sözcüğü için şu açıklama veriliyor: “Rüzgâr, yel; *bâd-ı sabâ*, *bâd-ı seher*, şimal gibi tamlamalarla ve yalnız olarak rüzgâr anlamında kullanılır” (Pala 1999:53). Aynı sözlükte, rüzgâr hakkında verilen bilgiler ise şöyledir:

“*Rûzigâr*: Zaman, devir, dehre, vakit. Divan şiirinde zaman düşüncesi bir olaylar zinciri olarak çok zaman başlı başına bir kuvvettir. Rûzigâr, dünyanın içinde bulunan devridir. Felek içinde bu devir, dünyanın başlangıcına uzanırsa da ibnü'l vakt ve ebü'l vakt düşüncesi daima bir dönem için geçerlidir. Divan şiirinin zaman karşısındaki tutumu olumsuzdur. Rûzigâr, onun ümidini kırmış, değerlerini bilmemiş, ona eziyet etmiştir. Felek onun muradı doğrultusunda dönmemiştir. Zamanın bu tutumu yalnızca şair için değil, her insan için geçerlidir” (Pala 1999: 333).

Pala'nın verdiği bilgiye göre, rüzgâr kelimesi zaman anlamında kullanıldığında, yel, esinti anlamıyla çoğu zaman tevriye sanatı yapılır. Divan şiirinde yel anlamıyla geniş bir kullanıma sahip rüzgâr, âşığın “âhı” ile ilişkilidir. Sevgilinin saçlarının kokusunu daima taşır ve seher vakti esen rüzgârda bu özellik daha belirgindir. Rüzgâr sevgilinin saçını çözer; bazen bunu sevgiliye duyduğu aşktan ve onun saçının kokusuna duyduğu özlemden yapar. Rüzgârın taşıdığı misk kokusu, sevgilinin saçının kokusudur (Pala 1999: 334).

Rüzgâr, sevgilinin saçlarının kokusunu taşıdığı gibi, sevgiliden haber de taşır: “Rüzgâr bazen bir postacı, bir ulaktır; sevgiliden âşığa koku, âşıktan sevgiliye özleyiş,

niyâz, ahu feryad getirip götürür. Rüzgâr sürekli esmesi nedeniyle toz oluşturur ve âşık bu esinti ile sevgilinin ayağının tozuna kavuşur. Rüzgârın sürekli dolaşıp durması âşığın haline pek uygundur. Nitekim âşık ağlarken o da yağmur bulutlarını harekete geçirir.” (Pala 1999:334). Rüzgâr, şiddetli estiğinde çiçeklere zarar verir. Hafif estiğinde ise güllerin açılmasına neden olur ve her yeri cennet bahçesi haline getirir. Rüzgâr, kâinatı meydana getiren dört unsurdan biri olan havayı oluşturur. “Kur’ân-ı Kerim’de Ad kavminin helâk edilişi dolayısıyla (Zariyât/ 41-42) ve rüzgârın işlevi hakkında (Rûm 48-51) ayetler bulunur. Tefsirlerde de bu ayetlere dayanarak rüzgârın menşeinin ikinci arzda olduğu söylenmektedir” (Pala 1999:334).

Ahmet Talât Onay, *Eski Türk Şiirinde Mazmunlar* (1996) adlı eserinde Sabâ ile ilgili şu bilgileri verir: “Lügatde gün ile gece beraber oldukda gündeğdu tarafından esen yele derler (Sâdi, Hâfız Şerhi, I, 24’dan alıntı). Ammâ şairler dilinde sevgilinin semtinden esen rüzgâra derler. Halen edebiyatımızda sabâ, hafif ve latif esen rüzgâr demektir. Nesim de aynı anlamdadır. Sabâ, bahar tavsifinde, cananın zülfü perişanlığı ve kokusunu tasvirde bir çok mazmunlar yapılmasına hizmet etmiştir. Bazılarına göre seher vakti kible tarafından esen rüzgârdır ki, Hazret-i Yûsuf’un gömleğinin kokusunu Yakub’a bu rüzgâr götürmüş. Şairler bu rüzgârı maşukla âşık arasında tebliğ vasıtası sayarlar” (Onay 1996:417).

Fars mitolojisi kaynakları (Yıldırım 2008a), Davud Peygamberin oğlu Hz. Süleyman’ın emrindeki rüzgârdan, onun emirlerini ve mesajlarını her yere ulaştıran kuşlardan haber verir.⁴ Süleyman’ın egemenliği altındaki topraklarda olan bitenlere dair haberler rüzgâr tarafından kendisine iletilirdi. Ayrıca, Süleyman’ın emrindeki bu rüzgâr onun tahtını ve gemilerini de istediği yere götürürdü (Yıldırım 2008a: 645-647).

Türkülerin yanı sıra tasavvuf ve divan şiirinde kullanılan başlıca motiflerden biri olan sabâ/ bâd-ı sabâ ile ilgili çok sayıda şiir örneği bulmak mümkündür. Örnek olarak şu beyitler gösterilebilir:⁵

Kanı sabâ gibi bir dil-nevâz kim dâ’im
Dil-i nizârını kûy-ı nigâra vara göre (Nedim)

Yukarıdaki beyit şöyle açıklanabilir: “Sabâ gibi daima gönül okşayan rüzgâr hani, nerede? Güzel yüzlü sevgilinin semtine varıp onun bitkin gönlünü görsün ki, bana ondan bir haber getirsin.” Onay’a göre, sabâ adeta şairlerin postacısıdır; şairlere, sevgiliden haber getirip götürür. Cananın makamına ancak sabâ ve şimal (poyraz) vâsıl olur (Onay 1997: 417).

Ey bâd-ı sabâ sende bir taze haber yok mu
Hiç makdem-i dil-berden yollarda eser yok mu (Mezâkî; Onay 1996 :417).

İkinci örnek beyit ise, “ey seher yeli sende bir taze haber yok mu, gönül alan sevgilinin gelişinden yollarda bir iz, bir belirti yok mu?” şeklinde açıklanabilir.

Nimet Yıldırım’ın *Fars Mitolojisi Sözlüğü*’nde Sabâ⁶; sabah rüzgârı dışında, Arap yarımadasının güney batısında, büyük olasılıkla bugünkü Yemen ve Hadramut’un bulunduğu bölge Ürdün ve Filistin arasında bir yerleşim merkezi olan bolluk ve refahıyla bilinen bir şehir olarak belirtilmiştir. Ancak, bu sözcüğün esasında yazılışının farklı olduğu, ancak ses benzerliğinden söz edilebileceği bilinmektedir. Sebâ/Sebe biçiminde de okunan Sabâ şehri, aynı zamanda, Süleyman Peygamberin eşi Belkis’in on iki ya da on üç gelişmiş şehirden oluşan memleketidir. Ses benzerliğine sahip ama iki ayrı anlamda kullanılan Sabâ, Fars şiirinde hem Belkis’in memleketi Sabâ (Sebâ/Sebe), hem de seher yeli anlamında kullanılmıştır. Konumuz açısından dikkat çekici bir durum da, sabâ şehri ve seher yelinin aynı şiir içinde, özellikle İran şairlerince aynı bağlamda kullanılmış olmasıdır. Aşağıdaki şiir kesitleri bu durumu örneklendirmektedir:

Selâm sana ey seher yeli,
Merhaba, nereden böyle lütuflarımla?
Varsa Belkis’tan bir haberin,
Süleyman’ın kuşu gibi Sabâ’ya uğra (Evhedi-yi Merâgei, Yıldırım 2008:597)

Sabâ yeli, Süleyman hüdhüdü gibi müjde veriyor
Kutlu müjdeyi, Sabâ güllüklerinden getiriyor (Hâfız-ı Şîrâzi, Yıldırım 2008:598).

Müjde ey gönül, seher yeli yine geldi,
Kutlu müjdeli hüdhüd⁸, Sabâ tarafından geldi (Hâfız-ı Şîrâzi, Yıldırım 2008: 598)⁹

1.2. Türk Mitolojisinde Rüzgâr/Yel

Türk mitolojisinde rüzgâr önemli bir unsurdur. Örneğin, Yakut Türklerinde, *Tial-holoruk İççite*, rüzgâr ve kasırganın ruhu olarak bilinmektedir. Benzer bir şekilde, yağmur yağmasını sağlayan ruhlar da mevcuttur (Çoruhlu 2000: 44-45). Eski bir Göktürk efsânesine göre, Türklerin efsanevi başkanı İdi-Nisibu, istediği zaman rüzgârlar ve fırtınalar çıkarabilme gücüne sahiptir (Ögel 2006: 299).

Türk mitolojisinin temel kaynaklarına bakıldığında, rüzgâr ile ilgili bazı inanışların bulunduğu anlaşılmaktadır. Türklerde mitolojik bağlamda rüzgâr haber taşıyıcı bir unsurdur. Örneğin, Orta Asya’dan derlenmiş *Er-Töştük* destanında İlemen-Bey, Tanrı’ya yakarıp halinden şikâyet ederken, gökten kara bir rüzgâr eser ve şu haberi verir:

“Maldan mahrum oldun mu, başdan mahrum oldun mu?
 Sen cimri bir zenginsin, hiç faydalı oldun mu?
 Kurban kes birkaç tane, var az olsun sığırın
 Sun Tanrı’ya kurbanı, düşünme, ona sığın!” (Ögel 1998: 542).

Rüzgâr Tanrısının söylediklerini yerine getirince, İlemen-Bay’ın, dilekleri gerçekleşir (bk.Ögel 1998:542-547). *Kara-Atlı Han* adlı bir Altay masalında ise, masal kahramanı olan çocuğun güçleri arasında kar yağdırma ve rüzgâr estirme de vardır. “Çocuk bir nara atınca karlar yağmış, sıcak ve kara rüzgârlar esmiş. Sıcak rüzgârlar bahadırlara güç verir, kara rüzgârlar ise düşmanları helâk ederdi. Bu rüzgârlar Tanrının bir elçisi sayılırlardı” (Ögel 1998:313). Bahaeddin Ögel’in verdiği bilgiye göre, sıcak bir rüzgârın esmesi Türk mitolojisinin önemli motiflerinden biridir. *Ak-Han ve Atın-Taycı* adlı Altay masalında da, masal kahramanı çocuk dev ile mücadele ederken çok zor duruma düşer ve kuvveti tükenir. Çocuğun ümidini kaybettiği bir sırada sıcak bir *rüzgâr eser*, çocuğun iliklerine kadar işler; ona *güç kazandırır* ve çocuk devi yener. Bu *sıcak rüzgâr* Tanrının gönderdiği bir *kut ve güç* olarak anlam taşımaktadır (Ögel 1998:317). Türk mitolojisinde yer alan bazı anlatılar ışığında, insanın yaratılışında serin rüzgârların da önemli bir rol oynadığı görülür (bk. Ögel 1998:483-484)¹⁰

Türk mitolojisinin kaynaklarına bakıldığında genel olarak iki türlü rüzgârın varlığı ortaya çıkıyor. Bunlardan birincisi, bahar mevsimiyle birlikte esmeye başlayan ve yaz aylarında da devam eden değişen *rüzgârlar*; ikincisi kış aylarında durmadan devam eden ve soğuk esen *sürekli rüzgârlardır*. Eski Türklerde yıldırım, şimşek ve gök gürlemesinin yeni yıl ve baharın başlangıcı sayılması gibi, *bahar rüzgârları* da yılbaşının bir müjdecisi gibi görülüyordu. Mevsimden mevsime değişen rüzgârlar, özellikle atlı-göçebe ve avcı Türk kavimleri için çok önemliydi. Rüzgârların yön değiştirmesi bu kavimlerin günlük yaşamını düzene koyan başlıca etkenlerden biri olmuştur. Güneyden esen rüzgârlar ile kuşlar gelir ve kuzeyden esen *soğuk rüzgârlar* ile de giderlerdi. Bu gelişmeler, avcı-göçebe Türklerin günlük yaşamlarını etkiler, bunlara uygun yeni av düzenleri kurulurdu (Ögel 2006: 300).

Türk mitolojisinde yağmur getiren rüzgârlar, hafif ve ılık esen, yön değiştiren rüzgârlardır. Kuş ve kazları avcılara getiren rüzgârlar ise, aynı nitelikteki sonbahar rüzgârlarıdır. Bu nedenle, Güney Sibiryâ Türkleri bu kuşlara Rüzgâr Kuşu derlerdi. Türkler, baharın müjdecisi olan ve güneyden esen ilkbahar rüzgârlarına *Öngdin Yeli* adını vermişlerdir (Ögel 2006: 300-301).

Eski Türkçede “yel” sözünün birinci anlamı rüzgârdır. Öteki anlamları ise şunlardır: (2) Hava; (3) gök gürlemesi ve yıldırım; (4) kötü ruhlar ve cinler. Eski Türk edebiyatında *yel* zaman zaman hava anlamında kullanılmaktaydı. Anadolu’da *yel* sözü, yaygın olarak hafif rüzgârlar ve özellikle de sabah rüzgârları için kullanılır. Kuzey rüzgârlarına ise *kara yel* denir (Ögel 2006: 308-309).

Sıcak rüzgârların efsâne ve masal kahramanlarına güç vermesi, kara rüzgârların düşmanları helâk etmesi, Tanrıdan insana haber getirmesi bu rüzgârların Tanrının bir elçisi gibi tasavvur edilmesine imkân vermiştir. Bâd-ı sabâ/seher yeli motifinin kökeni ve bütün bu mitolojik inanç ve düşünceler onun niteliği hakkında bize bir fikir vermektedir. Mitolojik bir takım inançların edebiyata yansması ile motifler yaratılması, aynı zamanda edebiyatın, inanç ve gelenek temelinde de biçim ve içerik kazandığını gösterir. Dolayısıyla, rüzgâra kutsallık atfedilmesi, mitolojik devirlerden günümüze kadar sürüp gelen bir olgudur, denebilir.

Türk kültüründe rüzgârın ve diğer tabiat güçlerinin yerini ve edebiyatımıza yansımalarını gösteren kimi çalışmalar bu kanaatimizi güçlendirmektedir. A. Yaşar Ocak (1993) *Alevi-Bektaşî İnançlarının İslâm Öncesi Temelleri* başlıklı araştırmasında konuyla ilgili dikkat çekici verilerden söz etmektedir. Ocak, Bektaşî menâkıbnâmelerinde en çok görülen inanç motiflerinden birisinin rüzgâr yağmur, yıldırım gibi tabiat güçleri üstünde hâkimiyet kurabilmek ve onu yönlendirebilmek olduğunu ifade eder ve konuyla ilgili pek çok örneğe de değinir. Örneğin, Hacım Sultan ve Otman Baba istedikleri zaman fırtına çıkarabilen, yağmurları ve yıldırımları diledikleri gibi kullanan şahsiyetler olarak bilinirler. Söz konusu araştırmada, aynı zamanda, bütün bu uygulamaların köklerinin İslâmî kültür öncesinde de mevcut olduğu, Göktürkler ve Hunlara kadar götürülebildiği ve bu uygulamaların Şamanist gelenekle ilişkili olduğu belirtilmektedir (Ocak 2000: 162-165).

2. Tasavvuf Şiirinde Bâd-ı Sabâ

Divan ve halk şiirinde olduğu gibi, tasavvuf şiirinde de *bâd-ı sabâ* motifine sıkça rastlamak mümkündür. Mevcut veriler, 13. yüzyıldan itibaren, Ön Asya Türk mutasavvif şairlerin şiirlerinde bu motifin sürekli kullandıklarını göstermektedir. 13. yüzyılın en önemli mutasavvif şairi Yunus Emre ile başlayan bu tarz şiir sonraki yüzyıllarda Kul Himmət, Seyyid Nesimî, Kaygusuz Abdal, Pir Sultan Abdal ile devam etmiş ve bunların her biri *seher* yeline, birbiriyle ilişkili çeşitli anlamlar yüklemişlerdir (bk. Özmen 1998, I-III).

Yunus Emre şiirlerinde, insanın dünyaya geliş gayesi, ömrün geçişi, dünya hayatı, insanın yalnızlığı, ölüm, ilâhî aşk, Allah'a iman ve yakarış gibi temel konuları, *vahdet-i vücûd* /varlığın birliği esasında ele almıştır. Türklerin kültür hayatında önemli bir yapı taşı işlevi gören bu öğretiye göre, özü gereği mevcut olan *varlık tektir* ve bu varlık Allah'ın varlığıdır.¹¹ “İnsan çok küçük olmakla birlikte, büyük evren; iki cihan onun içindedir” ve “Tanrının bütün sıfatlarına mazhar olan insan yeryüzünde Tanrı'nın ardıdır” (Özmen 1998, I:22).

Yunus Emre, 13. yüzyılda Anadolu'yu adım adım dolaşıp milletine Allah sevgisini dile getirirken aynı zamanda kendisi de her yerde Canan'ı arar (Banarlı 1994:69). O, bütün varlıkların her zerresinde o bir olan ulu Yaratıcıyı arayan Yunus Emre, şiirlerinde eserinde insanın, evrendeki tüm varlığını cisimlendiren Yaratıcıyı, aşk ile Allah'ı arama yolunda çektiği sıkıntıları ve yalnızlık duygusunu, ona sığınma ve kavuşma arzusunu dile getirir. Bu arayışta onun tek ümidi, aşağıda görüleceği gibi, bâd-ı sabâ ve onun vereceği haberdur. Yunus Emre'ye ait olarak bilinen, ancak bazı kaynaklarda, Yunus Emre etkisini açıkça hissettiren Alevi-Bektaşî şiirinin¹² önde gelen temsilcisi Kul Himmet'e de bağlanan aşağıdaki şiir, bâd-ı sabâ motifinin tasavvuf şiirindeki haber taşıyıcılık ve her şeyden haberi olma vasıflarının ve işlevlerinin anlamını çok iyi ifade eden bir örnektir.¹³

Bâd-ı sabâyâ sorsunlar cânan illeri kandadır
 Bilenler haber versinler cânan illeri kandadır
 Zikrederim aklım ermez yürek kaynar taşar durmaz
 Bilenler de haber vermez cânan illeri kandadır
 Hayli zamandır sorarım bir dertli âşık ararım
 Kalmadı sabr-u kararım cânan illeri kandadır
 Şol bahrım kaynadım taşım mevc uruban hadden aşım
 Diyar-ı gurbete düştüm cânan illeri kandadır
 Derviş Himmet eder âhı aceb görem mi ol mâhı
 Seversen güzel Allah'ı cânan illeri kandadır (Gölpınarlı 1972:101).

Türk şiirinde gerek ilâhî, gerekse beşerî aşkın anlatımında başvurulan sabâ yeli motifi yukarıdaki örnekte de görüleceği üzere, seher vaktinde esen bir rüzgârdır. Bu zaman diliminin gerçek yaşamda olduğu gibi, tasavvuf, divan ve halk edebiyatı açısından da daima önemli olduğu anlaşılmaktadır.¹⁴ Çünkü hayat seher vaktinde bütün canlılar yeniden hayata uyanıyor. Bu vakit, sessizliğin sese, harekete dönüşme vaktidir. *Seher yeli* o an eser ve her yeri, herkesi dolaşır gezer. Seher vakti bu bakımdan da önemlidir. Yunus Emre'nin şiirleri arasında, seher vaktinin tasavvuf anlayışında nasıl algılandığını ve bu vakte hangi anlamların yüklendiğini aşağıdaki örnekte görebiliriz:

İşit sözümi iy gâfil tanla seher vaktinde tur
 Eyle buyurmuş ol kâmil tanla seher vaktinde tur
 Ki gör ne dir horusunuz virür Hak size rûzunuz
 Dost dergâhına tutgıl yüz tanla seher vaktinde tur
 İşit sözümi iy sağır tâ terezün gele ağır
 Yalvar Çalabuna çağır tanla seher vaktinde tur
 Yatanların yatlı hâli hiç nesneye irmez eli

Seher eser rahmet yili tanla seher vaktinde tur
 Kuşlar-ıla turgıl bile kıl namâzı imâm-ıla
 Yalvar günâhunu dile tanla seher vaktinde tur
 Okına Kur'an u Yâsin kulak urup dinleyesin
 Tağca günahlar yuyasın tanla seher vaktinde tur
 Okına hadis ü kelâm diyeler aleyhis-selâm
 Âşık-ısan bellü bilem tanla seher vaktinde tur
 Halâl ola sana uçmak uçmakda hûriler kuçmak
 Kevser şarâbını içmek tanla seher vaktinde tur
 Miskin Yunus aç gözini uyar gafletden özini
 Tâ bilesin kendüzünü tanla seher vaktinde tur (Timurtaş 1972:61-62)

Yukarıdaki şiirin ana konusunu oluşturan *seher vakti*, dünya ve ahiret hayatına dair pek çok anlam yüklenmiştir. Her beyitte tekrarlanan “tanla seher vaktinde tur” ifadesi insanın dikkatini bu vakte çekmektedir. İnsan-ı kâmil seviyesine ulaşmanın anahtarı âdeta bu vakit diliminin anlamını keşfetmeye bağlıdır. Yunus’un çağrısı, gaflet uykusundan uyanmak ve seher vaktinin hikmetini anlamak ve olgunlaşmak içindir. Dost dergâhına yönelmek bu vakitte bir başka değer taşır. Sağrıların; kulağını hakikate karşı tıkamışların, kendisinin sözünü işitmesini ister; kişinin sevabının günahından ağır gelmesi; Allah’ın rızasını kazanması için, mutlaka seher vaktinde; tan yeli estiğinde O’na yalvarması gereklidir. O vakitte “yatanların hiç nesneye ermez eli”. Hâlbuki tam da seher vaktinde esen rahmet yeli (seher yeli), elini açıp Allah’a yalvaranlara rahmet getirir. Yunus’un öğütleri dizeler boyunca devam eder: “Seher vaktinde kuşlar ötüşürken Allah’ın huzurunda dur; imam ile sabah namazını kıl, tanla seher vaktinde dur da, günahlarının affını dile...” (Timurtaş 1972: 61-62). Çünkü seher vakti, şafak sökerken henüz dünya hayatı başlamamış, her yerde sükûnet vardır. Bu an, insanın Allah’a yakarışını duyurabileceği, dileklerini iletebileceği bir andır. *Seher yeli*, âdeta o anın haber getirip götürüşü gibi algılanır.

Yunus Emre, divanında yer alan, konuyla ilgili bir başka şiirinde dostun haberini yine seher yeline sorar:

Dostdan haber kim getürdi sorun seher yellere
 Hak Çalabum bititmesün¹⁵ ayrılığın kullarına
 Vay bu ayrılık fırâkı dünya kime kaldı bâki
 Hak Çalabum olmış sâki kadeh sunar kullarına (Timurtaş 1972: 143).

Seher yeli burada ilâhi sevgiliden haber getiren haberci durumundadır. Birinci beyitte Yunus, Hak Çalabın; Hak Teâlâ’nın kullarına ayrılığı kismet etmemesi için yalvarır: “Allah kimseye, hiçbir kuluna (sevgiliden, kendisinden) ayrılmayı nasip etmesin, yazmasın”. Dünyanın kimseye kalmayacağı, her gelenin sonunda ebedî

âleme göçüp gideceği vurgulanır. İkinci beyitte, Hak Çalabın tıpkı bir saki gibi, kullarına kadeh sunmasından söz edilir. Hak Teâlâ'nın kullarına kadeh sunması, onun lütfünü kullarından esirgememesi demektir. Burada, sunulan kadeh, 'insanın, Allah'ın birliğine iman etmesi mutlak varlığa kavuşması için Yaratıcının kullarına bir inayetidir, lütfüdür' biçiminde yorumlanabilir.

Yukarıdaki örneklerle birlikte, tasavvuf ve divan şiiri üzerine çeşitli araştırmalar göstermektedir ki, "seher vaktinde sürekli zikir ve yoğun tefekkürle meşgul olan tasavvuf ehli için seher yeli, âdeti, yüce makamlardan, mutlak sevgiliden haber taşır; beraberinde, o makamların misk ve amber kokularını da getirir. Ancak tüm bunları algılayabilmek belli mertebeleri geride aşmış, geride bırakmış olmayı gerektirir" (Dağlar 2007).

3. Alevi-Bektaşî Şiirinde Bâd-ı Sabâ

Yunus Emre'nin tasavvuf felsefesi temelinde inşa edilen Alevi-Bektaşî edebiyatı, genelinde olduğu kadar şiir geleneği açısından da oldukça zengin bir birikime sahiptir. Anadolu'da 13. yüzyıldan itibaren Alevi-Bektaşî şiiri Türk şiirinin diğer kollarıyla paralel bir şekilde sürekli bir gelişme göstermiştir. Alevi-Bektaşî edebiyatının şekillenmesinde zengin bir şiir geleneğine sahip 13. yüzyıl, önemli bir dönem olmuştur. Bununla birlikte, bu döneme dair günümüze ulaşan eserlerin sayısı sınırlıdır. 14. yüzyılda Kaygusuz Abdal, 16. yüzyılda Hatâyî, Pir Sultan Abdal ve Kul Himmet bu edebi geleneğin en önemli temsilcileridir (Kılıç, 2008:9). Bu şairler arasında, Alevi-Bektaşî şiirinin önemli temsilcilerinden olup deyiş ve nefesleriyle törensel ve müzikal kültür bağlamında geçmişten günümüze varlığını koruyan Pir Sultan Abdal, bâd-ı sabâ ve bununla ilgili *seher vakti* motifini şiirlerinde en fazla kullanmış şairlerimizden biridir. Aşağıda onun deyiş ve nefeslerinden konuyla ilgili üç örnek yer almaktadır:

1

Her sabah her sabah bir seher yeli

Ağlar bülbül ağlar güle getirir

Bakman mı feleğin çürük işine

O da her zahmeti kula getirir

Varıp yoldaş olma kalleş yâr ile

O yâr de durmadı bir ikrar ile

Sakın sohbet¹⁶ etme münkir kör ola

Altının adını pula getirir

Pir Sultan Abdal'ım derdim ziyade
 İçilir mi yârsız yâd ile bâde
 Yâr odur ahrette şefaate ede
 Sâdik yâr insanı yola getirir (Gölpınarlı, vd., 1991:133).

Birinci örnekte, seher yeli, uyanışın habercisi ve aynı zamanda sevgilinin sırdaşıdır; onun sırlarının ve dileklerinin taşıyıcısıdır. Burada, seher yeli her sabah feryat ve figan eden bülbülün sesini de onun sevgilisi olan güle ulaştırır. Bülbül, Allah aşkıyla ona ulaşmaya çaba gösteren insanı ifade ederken, gül, tasavvufta maşuku, yani, Allah'ı ifade eden bir semboldür. Şair bu seslenişinde aynı zamanda talihsizliklerinden de şikâyet eder.¹⁷Şiirin diğer dörtlüklerinde yâd, yâr, ikrar, münkir gibi sözcüklerle beşeri aşk çağrışımı uyandırılırken, aynı zamanda ilâhî aşka bağlanmış, Alevi-Bektaşî yol ve erkânına girmiş kişilerin duyguları ve değer yarguları da anlatılır.

2

Her sabah her sabah hey hey seher yelleri
 Seher yelleri ile esen Ali'dir
 Muhammet kılavuz mahşer yerine
 İslam'ın bayrağın hey hey çeken Ali'dir

Münkirin kıtası Hak'tan kesildi
 Nesimi yüzüldü hey hey Mansur asıldı
 Dünya yetmiş kere doldu boşaldı
 Dolduran Mevla'dır dolan Ali'dir

Abdal Pir Sultanım hey hey şad olup güldü
 Kabe-i Şerif'ten hey hey bir nida geldi
 Hakkın emri ile hey hey dört kitap indi
 Okuyan Muhammet hey hey yazan Ali'dir (Yörükân vd. 2011).

Pir Sultan Abdal'a ait yukarıdaki nefesin yine ilk dörtlüğünde yer alan, her sabah esen seher yeli; rahmet yelidir. Seher yeli ile esen Ali'dir ifadesiyle, seher yeline, Hz. Ali'nin nefesini taşımak suretiyle ilahi bir nitelik atfedildiği anlaşılmaktadır. Hz. Ali, İslâm'ın bayrağını çeken kişidir ama mahşer yerinde kılavuzluk eden Hz. Muhammed'dir. Bir başka deyişle, Hz. Muhammed uhrevî dünya ile ilişkilendirilen ilâhî bir lider iken, Hz. Ali, onun yolundan giden ilâhî ama eyleme dönük bir liderdir. O, bu yönüyle, "İslam'ın bayrağını çekmek" gibi bir eylemi yerine getirmekte ve bu suretle yaşadığımız dünya ile ilişkilendirilmektedir. Sonuçta, ruhanî bir esinti anlamı taşıyan seher yeli, manevî açıdan bir aydınlanmanın başlangıcı; İslâm'ın karanlıkları aydınlığa dönüştürmesidir.

Pir Sultan Abdal ile bağı olarak bilinen üçüncü şiirde ise, *bâd-ı sabânın* farklı bir kullanımına tanık oluruz. Daha önce belirtildiği gibi, *bâd-ı sabâ*, baharın müjdecisi durumundadır. Hafif ve latif sabâ esintisi, baharı getirir, yaşamı canlandırır. Ancak, bu örnekte, dağların karı eremediği için, sabâ beklenen baharı getiremez. Pir Sultan Abdal, bu durumdan şikâyet eder:

3

Bu yıl bu dağların karı erimez
Eser bâd-ı sabâ yel bozuk bozuk
Türkmen kalkıp yaylasına yürümez
Yıkılmış aşiret il bozuk bozuk
(... ...) (Gölpınarlı, Boratav 1991)

Şiirde bâd-ı sabânın bozuk bozuk esmesi, özlenen mevsimin, doğal çevre ve manevî dünya açısından olmak üzere her iki anlamda gecikmesi, doğaya ve dolayısıyla aşiretin manevî hayatına dair baharın gelmemesi olarak yorumlanabilir. Yelin “bozuk bozuk” esmesi, baharın gelişini geciktirdiğinden Türkmen aşiretlerinin yaylaya göçünü de geciktirir. Doğal çevre içinde, göçer yaşam sürdüren Türkmen aşiretlerinin günlük yaşam deneyimlerinden ilgili kesitleri sözlü kaynaklardan elde ettiğimiz veriler daha anlaşılır hale getirmektedir:

“Anadolu’da April 5 (Rumi 5 - Miladi 18 Nisan) denilen tarihte 2-3 günlük çok kuvvetli kış olur. Hatta bu durumu anlatan “sakın aprilin beşinden, camızı ayırır eşinden”, şeklinde bir atasözü de vardır. Tarlada camızlarla çift sürerken böyle bir kış yaşanmış ve ondan dolayı da bu olay atasözü haline gelmiştir. Bu tarihlerde çok sert, yağmurlu, rüzgârlı, değişken, bir hava olur. Göçebe yaşayan insanlar nisan ayında yaylaya gitmek üzere yola koyulurlar. Bu yolculuk 1 hafta 10 gün sürer. Ancak “April 5” civarı (Nisan 18) uygun bir yerde 2-3 gün konaklarlar. “April kışı” bitene kadar yola çıkmazlar. Bu “kış” geçtikten sonra tekrar yola devam ederler. Sözü edilen tarihlerde, değişen yönlerden esen rüzgâr için “bozuk bozuk esmek” tabiri kullanılır. Karışık yönlerden eser ve çok soğuk olur. Seher yeli bir düzende, aynı yönden eserse bahar gelmiş demektir. Bu yel ilkbaharda ve yazın eser, tatlı bir serinliği vardır. Çukurova’da çok iyi hissedilir.¹⁸” (Mirzaoğlu H. 2011).

Pir Sultan Abdal’a ait yukarıda verdiğimiz örnek metinde, Türkmen aşiretlerinin göçlerini etkileyen, baharda değişen yönlerden “bozuk bozuk esen” rüzgâr ile Türk mitolojisinin kaynaklarında bahar aylarında esen ve değişen rüzgârların aynı özelliklere sahip oldukları anlaşılmaktadır.

Alevi-Bektaşî şiirinin 16. Yüzyıldaki güçlü temsilcilerinden Kul Himmet’in bazı şiirlerinde de bâd-ı sabâ motifine rastlamaktayız. O şiirlerinde bâd-ı sabâ yerine,

onun karşılığı olan seher yeli terimini kullanmayı tercih etmektedir. Kul Himmet'in aşığıda yer alan iki şiirlerinden ilkinde, gülistan ilinden selam getiren seher yelinin esmesi ile birlikte, âşığın aşk ateşiyle yanıp kavrulması ve ilâhî sevgiliye duyulan sınırsız aşk ve bağlılık dile getirilmektedir.

Seher yelinin insanoğluna hissettirdiği ruhaniyet ile canların benlikten vazgeçip “Hu Dost”a, Allah’a yönelmesi burada dikkat çekici bir olgudur. Bâd-ı sabâ veya bâd-ı seher tasavvufi açıdan bakıldığında gaipten ve Mutlak Sevgiliden; Allah’tan haber getirecek bir kudrete sahiptir.¹⁹ Bilindiği gibi, Hazret-i Yusuf’un gömleğinin kokusunu Yakup’a getirdiğine inanılan seher yeli, şairlerce, maşukla âşık arasında tebliğ vasıtası sayılmıştır (Onay 1996:417). Motifin buradaki kullanımı da seher yeli tarafından gülistan ilinden getirilen selâm, Allah’ın âşıklara bir tebliğidir. Şiirin diğer dörtlüklerinde dile getirilenler ise, bu tebliğin akabinde yaşanan manevî coşkunluğu ifade etmektedir. Bu süreçte, Hakk’a yönelen âşıkların Hz. Muhammed ve Hz. Ali’yi zikretmesi ve onlara duyulan gönülden bağlılığı da şiirde özellikle vurgulanmıştır.

4

Seher Yeli

Esti seher yeli derdim arttırdı
Ateşim yanmadan közlendi yine
Gülistan ilinden selâm getirdi
Sinem bülbülleri söylendi yine.

Hayallerin kalp evime seğirtti
Benliği perişan etti, dağıttı
Senin aşkın bana “Hû dost” çağırtdı
Can, zülfün teline bağlandı yine.

Gerçek bu meydanda gafil oturmaz
Asla vücuduna hile getirmez
Gönül aşnasını buldu yitirmez
Dost zülfün teline bağlandı yine.

Değme dala değme gönül feryadı
Dostun bahçesine kondurmam yâdı
Muhammed Ali’den tuttum bünyadı
Gönül bir ikrara bağlandı yine.

Kul Himmet'im coştı ayılmaz
 Arığına muhabbete doyulmaz
 Tabib olmayınca yara sarılmaz
 Yar geldi, yaralar sağlandı yine (Özmen 1998, 2: 341).

5

Kul Himmet şiirinden ikinci bir örnek de, Alevi-Bektaşî geleneğinde âyin-i cem adı verilen toplantılarda dede veya dedenin işareti üzerine zâkirler tarafından okunan nutuk tarzında okunan şiirlerden biridir (Yörükân vd, 2011:8). Aşağıdaki şiirde, gülşende gezen bülbüllerin, yani Allah'a ulaşma yolundaki âşıkların ilahî yol göstericisi Hz. Ali'dir.

Bülbül oldum gülşende gezer iken
Seher yeli gibi esen Ali'dir
 Muhammed'in gülünü soran olursa
 İmam Hüseyin Hasan Ali'dir

Bindiler Şam'a doğru gittiler
 On iki imama yardım ettiler
 Sivas'ın altında semâ oynadılar
 Basdıran meyve basan Ali'dir

Gökten Cebrâil yere inince
 İnip Ali'nin gülüne konunca
 Zülfekar kuşanup Döldül'e binince
 Kâfirin neslini kesen Ali'dir

Ali'nin Zülfekar'ı göğe çekildi
 Yezid'in gıdası Hak'tan kesildi
 Dünya yedi kere doldu eksildi
 Olduran Muhammed eksilten Ali'dir

Kul Himmet'im ağladım güldüm
 Mekke'ye Medine'ye secde kıldı
 Hak emreyledi dört kitap indi
 Okuyan Muhammed yazan Ali'dir (Yörükân vd., 2011:133).

Alevi-Bektaşî şiirinin 19. yüzyılın ikinci yarısı ve 20. yüzyıl başlarında (1865-1928) yaşamış önde gelen temsilcilerinden, asıl adı Zeynel Abidin olan Sıtkı Baba, 1865 yılında Tarsus'un Yenice köyünde doğmuştur. Oğuz Türklerinin Bozok koluna bağlı Dedekargın aşiretine mensup, yoksul bir köylü ailesinin çocuğudur. Pervane

mahlasını da kullanan Sıtkı Baba uzun yıllar Hacı Bektaş'ta Çelebi Cemalettin Efendi'nin sır kâtipliğini yapmıştır (Özmen 1998, IV:588). Âşık Sıtkı Baba'nın günümüz müzik kültürü içinde yaygın bir şekilde icra edilen aşağıdaki nefesi bütünüyle seher yeli motifi üzerine kurulmuştur. Sıtkı Baba, bu eserinde ilâhî olduğu kadar dünyevî bir aşkı ve ayrılığı da dile getirmiştir âdeta. Her dörtlüğün sonunda yer alan ve şiirin en vurgulu ifadesi olan “*Seher yeli* sultanımdan bir haber” şeklindeki bağlantı dizesi onun feryadını; ayrılık acısı içinde, umutsuzca ıssız “çöllerde” kalışını seher yeline iletir. Belli ki, her iki anlamda da karanlıktan aydınlığa çıkışın ilâhî bir habercisi olması özelliğiyle, ilâhî kudretiyle, bu acıya çare ancak seher yeli, bâd-ı sabâ olabilir.

6

Ayrılık hasreti kâr etti cana
Seher yeli sultanımdan bir haber
 Selamın tebliğ et kutbi cihana
Seher yeli sultanımdan bir haber

Bülbül gibi bağlamışım kareler
 Ayrılık derdine nedir çareler
 Melhem kabul etmez dilde yareler
Seher yeli sultanımdan bir haber

Sıtkı'yam kalmışım ıssız çöllerde
 Böyle dert bulunmaz gayrı kullarda
 Dilim intizarda gözüm yollarda
Seher yeli sultanımdan bir haber (Özmen 1998, IV:588).

Alevi-Bektaşî şiirinin 20. yüzyıl temsilcilerinden, Veliyettin Çelebi'ye (Hürremî, 1867-1940) ait (Özmen 1998, 5: 62) aşağıdaki nefeste de, bâd-ı sabâ motifine yine bir iletişim aracı, bir arkadaşlık işlevi yüklenmiş olduğu anlaşılmaktadır. Bâd-ı sabâ burada pire selam ve name taşıyıcı olarak vasıflandırılmıştır. Bu nefeste, bâd-ı sabâ aynı zamanda dünyevî ve uhrevî yaşamlar arasında gidip gelen bir elçidir.

7

Bâd-ı sabâ benden pîre selam et
 Sorarsa hatırım şadıman de var
 Al bu namemizi bari yare git
 Hasretinden ciğerciğim girivan de var

Seherde bir suna ile yâr oldum
Değdi hançer ile sineme benim
Bülbül-ü şeydaya ahu zâr oldum
Vurdu hançer de sineme benim
(.....) (Özmen 1998, 5: 62)

Alevi-Bektaşî şiirinin 20. yüzyıl temsilcilerinden, “Hasan” mahlasını kullanmış olan Malatyalı Hasan Çağlar ise, (öl. 1992) yazdığı nefeslerden birinde sabah ve yel kavramlarını bir arada ama farklı biçimde kullanmıştır. Her sabah sevgiliye haber göndermek istenirse, onu gelip geçen sabah yeliyle göndermek mümkündür. Oysa bu nefeste, aynı zamanda seher yelinin değdiği zülfün telinden telefon etme imgesi de yaratılmıştır. Sevgilinin zülfünün kıvrımının telefona benzetilmesi Alevi-Bektaşî şiirinde yeni bir mazmun olarak düşünülebilir. Hasan Çağlar’ın bu nefesinde dikkat çekici olan, zülfün sabâ rüzgârıyla birlikte bir haber taşıyıcı gibi kullanılmasıdır.

8

Her sabah haberin salmak istersen
Sürünür yüzüne yel gelir geçer
Zülfünün telinden telefon etsen
Ses alır sinemden yol gelir geçer
(.....) (Özmen 1998, V: 104).

Alevi-Bektaşî şiirinin son dönem temsilcilerinden Tahtacı Türkmenlerine mensup Ali Kemal Kaygusuz’un aşağıdaki şiirinde sabâ / sabah rüzgârı, semahanedeki divanelerin/ âşıkların maşuka kavuşma arzusuyla bekleyişlerini Hakk’a ulaştıran ilâhî bir gücün temsilcisidir. Divane, tasavvufî anlamıyla ilâhî aşka yenik düşen, mecnun olan insanın sıfatıdır (Uludağ, 2005:109). Metne göre, erenlerin/velilerin, kâmil insanların meclisi bu divaneler ile doludur. Bilindiği gibi, tasavvuf edebiyatında mum sevgiliyi, Allah’ı, pervane âşığı temsil eder. Gül-bülbül ilişkisi de böyledir. Pervane yanan mumun çevresinde döner, en sonunda da yanan mumun ateşinde can verir (Uludağ 2005: 255). İşte erenler meclisi böyle yanmayı bekleyen pervanelerle doludur. Bu şiirde şair Ali Kemâl’in bu mesajını maşuka, Tanrı’ya ulaştıran sabâdır, seher yelidir.

9

Sabâ yâre de ki: Semâhânedeki
Seni arzu eden divâneler var!
Gelsin-eğlenmesin o virânedeki
Erenler bezminde görsün neler var!

Seyretsin bülbülü, gülü, gülşeni,
Söyle “Kemal sana gönderdi beni”
“Gelirim diye de savmasın seni:
Daha yarasadan pervâneler var
(Yörükân 2001: 223)

Seçilen sınırlı örneklerin incelenmesi sonucunda, Alevi-Bektaşî şiiri veya nefesleri bağlamında bâd-ı sabâ motifinin sıkça kullanıldığı göze çarpmaktadır. Fakat bu kullanımda bâd-ı sabâ motifinin bazen “bâd-ı sabâ” şeklinde, bazen de “sabâ” veya “seher yeli” biçiminde kullanıldığı gözlenmiştir. Bununla birlikte, bütün bu kullanımların aynı motifi ifade ettiği ve benzer anlamlar ve işlevler gördüğü tespit edilmiştir. Yukarıda verdiğimiz örneklerden de anlaşılacağı üzere bâd-ı sabâ, kimi zaman haberci ve sırdaş, arkadaşı; kimi zaman da dünyevî ve uhrevî âlemler arasında dolaşan bir seyyah gibidir. Bâd-ı sabânın bu dolaşım sırasında, Allah ile kul, âşık ile maşuk, can ile pir arasında iletişim sağladığı anlaşılmaktadır.

Bu araştırmada, seçtiğimiz alan tür, biçim ve icra bağlamı nitelikleri açısından Alevi-Bektaşî şiiriyle sınırlandırılmış olmakla birlikte, Alevi-Bektaşî edebiyatının yedi ulu ozanından biri kabul edilen²⁰ 16. yüzyılın tanınmış divan şairi Fuzulî'nin (1504-1556) bâd-ı sabâ motifini kullanımına kısaca değinmek gerekir, kanısındayım. Onun şiirlerinde, bazı divan şiiri örneklerinde de görüldüğü gibi, bâd-ı sabâ motifi duygusal ve ruhsal dünyanın anlatımında başvurulan mazmunlardan biridir. Fuzulî'nin Divanı'nda (Tarlan 1985: 185-187) bulunan, içerdiği bâd-ı sabâ motifiyle de tanınmış gazellerden birisinin (n.266) beşinci beyiti şöyledir: *Ne yanar kimse bana âteş-i dilden özge / Ne açar kimse kapum bâd-ı sabâdan gayrı...* Bu beyitte “gönlümdeki ateşten başka kimse bana yanmaz, acımaz. Bahar rüzgârından başka kimse kapımı açmaz” derken şair, derin bir yalnızlığı, kimsesizliği anlatmaktadır. Gazelin diğer beyitleri gibi, bu beytin arka planında da yine tasavvuf felsefesinin temelleri üzerinde ifade edilen bir aşk anlayışına tanık oluyoruz. Ali Nihat Tarlan, söz konusu beyit ile ilgili açıklamasında, “ilk dizedeki ‘yanmak’ fiili ‘acımak’ anlamında kullanılmıştır”, der ve şairin dizesini, “gönlümdeki aşk ateşinden başka kimse çektiğim ıstırapı bilmez”, şeklinde açıklar (Tarlan 1985: 186-187). Tarlan'a göre, *kapı açmak*, “feth-i bab”; sülûkda/Hakk'a giden yolda makamları aşmak anlamı taşır (135-325). *Bâd-ı sabâ* ise, İslâm anlamındadır. Bilindiği gibi, bâd-ı sabâ ilkbaharda esen tatlı serin rüzgârdır. Bahar, “mevsim-i adl” (adalet mevsimi); İslâmiyet ise “din-i adl” (adalet dini) olarak tanımlanır. Bu bilgiler ışığında, “Ne açar kimse kapum bâd-ı sabâdan gayrı” dizesinin arka planında; aşk yolunda uğradığım müşkülleri ancak İslâmiyet çözer” şeklinde bir anlayış bulunmaktadır (Tarlan 1985:186-187).

Tasavvuf şiirinde ve Alevi-Bektaşî şiirinin genelinde olduğu gibi, Fuzulî'nin gazelinin ilgili beytinde görüleceği üzere, seher yeli veya bâd-ı sabâ motifinin kullanımında iki husus dikkat çekmektedir. Birincisi, bu motifin, tasavvuf felsefesinin temelinin teşkil eden *vahdet-i vücûd* öğretisi ışığında kullanılmış olmasıdır. Bu suretle, Fuzulî'nin şiirinde beşerî aşkın yanında, ilâhî aşkın da yansıtıldığı anlaşılmaktadır. Bu bağlamda, varlığın birliği felsefesine göre, varlık nasıl tek bir bütünü oluşturuyor

ise, aşk da, beşerî veya ilâhî diye ayırt edilmeksizin bütünlük içinde algılanmıştır, denilebilir. Vahdet-i vücûd felsefesinin kabul ettiği gibi, insanı meydana getiren dört temel unsur toprak, su, hava ve ateştir. Bütün bu unsurların, aynı beyitte ama bir arada semboller ve benzetme öğeleri yoluyla dolaylı biçimde zikredilmesi ikinci önemli husustur. Türk şiirinin genelinde, en temel işlevi sevgiliden haber getirmek ve onun kokusunu taşımak olan *bâd-ı sabâ* motifi, dört unsur arasında, burada, hava unsuruyla ilişkilendirilmiştir.

Sonuç

Alevi-Bektaşî şiirinde *bâd-ı sabâ* motifi üzerine yaptığımız bu araştırmada, bu motifin Türk şiirinde öncelikle aşk duygularının ifade edilmesinde önemli bir unsur olarak ortaya çıktığı tespit edilmiştir. Tasavvuf ve Alevi-Bektaşî şiirinde ise *bâd-ı sabâ*, ilâhî sevgiliden haber taşıyıcıdır. Buna karşılık, halk şiirinde ve divan şiirinde daha çok beşerî aşk ile ilişkilidir; sevgiliden haber getirip götüren sembolik bir motiftir. 17. yüzyılın tanınmış saz şairi Çukurovalı Karacaoğlan'ın bir türküsünün ilk dörtlüğü bu kullanımı ve işlevi çok açıkça göstermektedir: “Benden selâm eyle sevgili yâre / Perişan hatırın sor, seher yeli / Bildir ahvalimi dostuma benim / Sevdiğim ne söyler sor, seher yeli”²¹

Tasavvuf şiirinde ise, *Bâd-ı sabâ*, baharın, (mutlu) başlangıçların tatlı esintisidir. İlkbaharın müjdecisidir. İlkbahar ve yeni başlayan her gün, seher yeli ile çevreye, evrene yeni ümitler yayar. Seher vaktinin kutsal kabul edilmesi, Allah'a ulaşmak yönünde bu vakitte ibadet ve niyaz yapılması, seher vakti esen seher yelinin *rahmet yeli* olarak tanımlanması oldukça dikkat çekici bir olgudur. Yeniden doğan her günün rahmetle birlikte gelmesi, hayatın umutla başlaması, aşka, sevgiyeye dair beklentilerin ve yönelimlerin seher vakti ve seher yelinde somutlaşması, seher yeline kültürümüzde zengin anlamlar yüklediğini göstermektedir.

Alevi-Bektaşî şiirinden hareketle, Türk şiirinde 13. yüzyıldan beri varlığı tespit edilen seher yelinin, toprak, hava, su ve ateş; *Anasır-ı Erbaa* ile ilişkili olduğu; bu unsurların köken olarak Ön Asya ve İran'da yaygın olmakla birlikte, Türklerin kimi yaratılış efsanelerinde de yer aldığı anlaşılmaktadır. Türk mitolojisinde rüzgârın kimi zaman bir Tanrı, kimi zaman da ilâhî bir elçi gibi tasavvur edilmesi, şiir geleneğinde kişileştirilen ve ilâhî bir güç atfedilen *bâd-ı sabâ* motifiyle ilişkili görünmektedir. Bütün bu ilişkiler dikkate alındığında, mitolojik inanışlar, kültürel sembollere, semboller ise edebî motiflere dönüşmüştür denebilir. İslâmî dönemde, *bâd-ı sabâ* artık Tanrı mertebesinde değildir; o sadece mutlak sevgili olan Allah'tan veya sevgiliden haber getiren, onun kokusunu taşıyan kutlu yoldaş, arkadaş ve sırdaştır. Kuşkusuz, “*bâd-ı sabâ / seher yeli*” gerçeğine ilişkin yaşanan bütün bu deneyimler, tarih içinde bu motifin oluşmasında temel etkenler olmuştur. Günümüzde, *bâd-ı sabânın* beşerî dünyamızla ilgili gördüğü işlevlerin bir kısmını bugün iletişim ağları

ve internet yerine getirmektedir. Buna karşılık, bâd-ı sabânın ilâhî işlevi tasavvufî ve Alevî-Bektaşî inanç dünyasında hayatîyetini devam ettirmektedir.

Sonnotlar

¹ Alevî-Bektaşî şiirinin tür ve biçimleri, içeriği ve icra alanları hakkında geniş bilgi için bk. (Güzel, 1990; Artun 2002).

² Halk ve divan şiirinin ortak özellikleri hakkında geniş bilgi için bk. (Kurnaz 1997).

³ Bâd-ı sabâ motifinin divan edebiyatında kullanımı hakkında ayrıntılı bilgi için bk. (Batislam 2005).

⁴ Süleyman peygamber ve mucizeleri hakkında kıssalar için bk. (Yıldırım 2008: 645-650). Ayrıca bk. (Pala 1999: 359-362).

⁵ Şiir örnekleri, A. Talat Onay (1996)'dan alınmıştır (bk. Onay 1996:417).

⁶ Pala (1999) benzer anlamda açıklamaları Sebâ sözcüğü için yapmıştır. Belkis'in ülkesi Sebâ şeklinde okunmuştur. Bk. Pala 1999: 336.

⁷ Sabâ ile yazılırken, Sebâ veya Sebe ile yazılmaktadır.

⁸ Hüdüh kuşu hakkında ayrıntılı bilgi için bk. (Yıldırım 2008: 401-404).

⁹ Yıldırım (2008: 597-598)'dan buraya aktarılan şiirlerin orijinal kaynağı, Yâhakkî, Muhammed Ca'fer, Ferheng-i Esâtir, s.237-238'dir (bk. Yıldırım 2008).

¹⁰ Memlûk devrinde Mısır'da yaşamış olan Türk tarihçisi Ay-bek üd Devâdârî Ebu-bekir'in, Türkçeden Farsçaya tercüme edilmiş olup, daha sonra bu tarihçi tarafından tekrar Türkçeye tercüme dilmış bir efsaneden uyarlandığı bu nedenle efsanede Fars etkisinin olduğu belirtilmektedir (Ögel 1998:485).

¹¹ Vahdet-i vücûd felsefesi ve Yunus Emre'nin hayatı, eseri, sanatı, tesirleri ve takipçileri hakkında bk. Köprülü 1981: 258-315.

¹² Alevî-Bektaşî şiir geleneğinin yüzyıllara göre gösterdiği gelişim ve temsilcileri hakkında bk. Özmen 1998.

¹³ "Bâd-ı sabâya sorsunlar cânan illeri kandadır" dizesiyle başlayan şiir, aynı zamanda, Ahmet Adnan Saygun tarafından 1942'de bestelenmiş olup dünyanın çeşitli kentlerinde ve değişik dillerde seslendirilmiş Yunus Emre Oratoryosu bütünü içinde solo olarak icra edilen eserlerden biridir.

¹⁴ Örneğin, Karacaoğlan türküleri ve anonim halk türküleri arasında seher yeli, seher vakti, sabahın seherinde, her sabah her sabah, seher yıldızı gibi sözlerle başlayan çok sayıda türkü bulunmaktadır. Bk. Cunbur 1973; Türk Halk Müziği Sözlü Eserler Antolojisi, 1, 2 (2006); 3.cilt. (2002).

¹⁵ Bitirmek: Kısmet etmek, nasip etmek, yazmak, meydana getirmek (Timurtaş 1972: 191).

¹⁶ Tasavvuf şiirinde sevgilinin sözü ve sohbeti âb-ı hayâtı yerine geçer (Uludağ, 2001: 22). Bunun dışında, bazı şairler ilâhî feyiz ve ilhamla yazdıklarına işaret etmek için sözlerini âb-ı hayât olarak takdim ederler. Böylece sanat ebediyete uzanan bir yol olarak tasavvur edilir. Bu olgu, sanatın genelde ölüm-süzlük duygusunu ifade etme ihtiyacından kaynaklanmış olmalıdır. Alevî-Bektaşî şiirinde ab-ı hayat motifinin yeri ve anlamı hakkında ayrıntılı bilgi için (bk. Genç 2008).

¹⁷ Pir Sultan Abdal'a ait seher vakti ile ilgili iki nefes için bk. Koca vd. 1998:154. Alevî-Bektaşî nefes örnekleri için bk. (Yaltrık 2002).

¹⁸ Mirzaoğlu H. (2011) ilaveten şu bilgiyi de vermiştir: "Seher vakti; namaz vakti, o saatte kalkıp ibadet etmek çok hoş bir olay".

¹⁹ Bâd-ı sabâ'nın tasavvufî anlamı hakkında bilgi için bk Dağlar (2007)'ye bakılabilir. Bu araştırmada bâd-ı sabânın bir meleğe benzetilmesi ilginçtir: "Tasavvuf nokta-i nazarından bakılacak olursa bâd-ı sabâya farklı bir misyon verilebilir: Bâd-ı sabâ ya da bâd-ı seher, beşerî bir sevgiliden haber, sevgilinin karanlık saçlarından misk kokusu getirme yerine, yine karanlık olan seher vaktinde gâipten ve mutlak sevgili olan Allah'tan haber getirsin; ortamı mistik bir koku ve hava kaplasın; buna "ilhâm" diyelim. Bu ilhâmı da bir melek getirsin. Zaten, belli mertebelere gelmiş sûfî-âşıklar için seher vaktinde esen yelin bile bir kudsiyeti vardır". (Dağlar 2007: 311-312).

²⁰ Diğer ulu ozanlar Seyyid Nesîmî, Hatâyî, Pir Sultan Abdal, Kul Himmet, Yemîni ve Virânî'dir. Alevilik ve Bektaşilikte Yedi Ulu Ozan hakkında ayrıntılı bilgi için bk. (Kılıç 2008).

²¹ Seher yeli motifi örnekler hakkında bk. (Cunbur 1973, Öztelli 1983).

Kaynakça

- ARTUN, Erman (2002) *Dini- Tasavvufî Halk Edebiyatı*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- BANARLI, Nihad Sâmî. (1994). "Millî Tekevünümüzde Yunus Emre'nin Yeri". *Yunus Emre (Makalelerden Seçmeler)*. (Ed. H. Özbay, M. Tatçı). İstanbul: Milli Eğitim Eğitim Bakanlığı Yayınları.
- BATİSLAM, Dilek. (2005). "Divan Şiirinde Sabâ". *Osmanlı Araştırmaları XXVI, Prof. Dr. Mehmet Çavuşoğlu'na Armağan II*. İstanbul.
- http://turkoloji.cu.edu.tr/ESKI%20TURK%20%20EDEBIYATI/batislam_saba.pdf.
Erişim tarihi: 15.12. 2011.
- CUNBUR, Müjgan. (1973). *Karacaoğlan*. Ankara: Başbakanlık Basımevi.
- ÇORUHLU, Yaşar. (2000). *Türk Mitolojisinin Anahatları*. İstanbul: Kabcacı Yayınevi.
- DAĞLAR, Abdülkadir (2007) "Âyineye Düşen Sır: "Nihânuz" Gazelini Şerh ve Tahlil Denemesi". *Turkish Studies International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*. Vol. 2/4 Fall 2007:308-320.
- GENÇ, Köksal. (2008) "Alevî- Bektaşî Şiir Dünyasından "Âb-ı Hayat"a Bir Bakış". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* (2008, 47): 193-210.
- GÖLPINARLI, Abdülbâki. (1972) *Türk Tasavvuf Şiiri Antolojisi*. İstanbul: Milliyet Yayınları.
- GÖLPINARLI, Abdülbâki ve P. Naili BORATAV. (1991). *Pir Sultan Abdal*. İstanbul: Der Yayınları.
- GÜZEL, Abdurrahman. (2004). *Dini-Tasavvufî Türk Edebiyatı*. Ankara: Akçağ Yayınları. (2. bas.).
- KILIÇ, Filiz. (2008). *Alevilik ve Bektaşilikte Yedi Ulu Ozan*. Ankara: Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Yayınları. Araştırma Dizisi:7.
- KOCA, Turgut ve Zeki ONARAN (1998) *Güldeste: Nefesler-Ezgiler-Notalar*: Ankara, Bektaşî Kültür Derneği Yayınları/3.

- KÖPRÜLÜ, Fuad (1981). *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları. (4.bsm.).
- KURNAZ, Cemal (1997). *Türküden Gazele / Halk ve Divan Şiirinin Müsterekleri Üzerine Bir Deneme*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- LEVENT, Ağah Sırrı (1980). *Divan Edebiyatı Kelimeler ve Remizler Mazmunlar ve Mefhumlar*. İstanbul: Enderun Kitabevi (3. bas.).
- MİRZAOĞLU, Hasan (2011). Doğum yeri ve yılı Ceyhan-1939, mesleği çiftçilik olan Hasan Mirzaoğlu ile 08.02.2011 tarihinde Adana-Ceyhan'da yapılan görüşme notları.
- NÜZHET, Saadetin (1930) *Bektaşî Şâirleri*. İstanbul: Devlet Matbaası.
- OCAK, A. Yaşar (2000) *Alevi-Bektaşî İnançlarının İslâm Öncesi Temelleri*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- ONAY, Ahmet Talat (1996). *Eski Türk Edebiyatında Mazmunlar* (Haz. Cemal Kurnaz). İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.
- ÖGEL, Bahaeddin (1998). *Türk Mitolojisi I*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları (3. bas.).
- ÖGEL, Bahaeddin (2006). *Türk Mitolojisi II*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları (3. bas.).
- ÖZMEN, İsmail (1998) *Alevi-Bektaşî Şiirleri Antolojisi, (5 cilt)*. Ankara: Kültür Bakanlığı.
- ÖZTELLİ, Cahit (1983) *Karacaoğlan / Bütün Şiirleri*. İstanbul: Özgür Yayın-Dağıtım (7.bsm)
- PALA, İskender (1999). *Ansiklopedik Divân Şiiri Sözlüğü*. İstanbul: Ötüken Neşriyat (5. bas.)
- TARLAN, Ali Nihat (1985). *Fuzûlî Divanı Şerhi III*. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları: 640.
- TİMURTAŞ, Faruk K. (1972) *Yunus Emre Divanı*. İstanbul: Tercüman Yayınları. 100 Temel Eser Dizisi.
- Türk Halk Müziği Sözlü Eserler Antolojisi II*, (2006) Ankara: TRT Müzik Dairesi Yayınları.
- ULUDAĞ, Süleyman. (2005). *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: Kabcacı Yayınevi. (2. bas.)
- YALTIRIK, Hüseyin (2002). *Trakya Bölgesinin Tasavvufî Halk Müziği/ Notalarıyla Nefesler Semahlar*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- YILDIRIM, Nimet (2008a). *Fars Mitolojisi Sözlüğü*. İstanbul: Kabcacı Yayınevi.
- YILDIRIM, Nimet (2008b). "İran Mitolojisinde Su". *Doğu Araştırmaları /Doğu Dil, Edebiyat, Tarih, Sanat ve Kültür Araştırmaları Dergisi /A Journal of Oriental Studies 1*, 2008/1:7-36.<http://www.doguedebiyati.com/doguarastirmalari1-2008-1.pdf>.Erişim tarihi:17.12.2010.
- YÖRÜKAN, Y. Ziya (Derleyen.) ve Turhan YÖRÜKAN (Yay. Haz.) (2011) *Alevi Bektaşî Tahtacı Nefesleri*. Ankara: Ötüken Neşriyat.

MESNEVİDEN HİKÂYEYE İSKENDER-İ ZÜLKARNEYN: DOĞUM, AD VERME, HÜKÜMDARLIK

İsmail AVCI*

Özet

Bu yazıda Büyük İskender'in doğumunu, ad almasını ve hükümdar oluşunu anlatan *İskender-i Zülkarneyn'in Tevellüdi* başlıklı hikâye üzerinde durulmuştur. Özbekler arasında *Dara ve İskenderbek*, Türkmenler arasında ise *İsgender Patışa* adıyla anlatılan söz konusu hikâyenin temeli Doğu'da, Taberî tarihi ve Fırdevsî'nin ünlü eseri *Şehnâme*'ye dayanmaktadır. Konu İran ve Türk edebiyatlarında yazılmış İskendernâme türü eserlerde de bazı farklarla geçmektedir. Nizâmî'nin iki kitaptan meydana gelen *İskendernâme'si*; Ahmedî, Ahmed-i Rıdvân, ve Ali Şir Nevâyî gibi müelliflerin aynı konuyu anlatan eserleri hikâyenin takip edilebileceği kaynaklardır. Hikâye "doğum", "ad verme" ve "hükümdarlık" başlıkları esas alınarak ve yukarıda sözü edilen metinlerle mukayese edilerek incelenmiştir. Doğum kısmında aileler, doğum öncesi ve sonrası olaylar, yetiştirilme ve eğitim; ad verme kısmında İskender ve Zülkarneyn adlarının nasıl verildiği ve bunlarla ilgili efsaneler; hükümdarlık kısmında ise İskender'in ayrı düştüğü annesiyle kavuşması, hükümdarlığına işaret eden fal, rüya ve çeşitli söylentiler konu edilmiştir. Yer yer halk hikâyesi özellikleri gösteren hikâyenin metni de çalışmanın sonuna eklenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Büyük İskender, Zülkarneyn, doğum, ad verme, hükümdarlık.

FROM MATHNAWI TO STORY ALEXANDER THE GREAT: BIRTH, NAMING, SUZERAINTY

Abstract

This study focuses on the story called *İskender-i Zülkarneyn'in Tevellüdi* which mentions the birth of Alexander the Great and his enthronement. The roots of the story go back to Taberî's history and *Şehnâme* and the very same story has been told among Uzbeks and Turkmen under the names of *İskenderbek* and *İsgender Patışa* respectively. The subject has also been mentioned with some differences in *İskendernâme* type works written in Turkish and Persian. Nizâmî's, Ahmedî's, Ahmed-i Rıdvân's and Ali Şir Nevâyî's works on the same subject are sources in which the story can be followed. The Story is analyzed on the basis of the titles of "birth", "naming" and "suzerainty" and the comparisons are made with above mentioned texts. Events took place before and after birth, his up-bringing and education issues have been subjected in the birth section. The nature of the names given as Alexander and Zülkarneyn and the myths around them analyzed in the part of naming. Re-union of Alexander with his mother (he had been separated so long) and related prophecies, visions and various accounts referring to his sovereignty are examined in the suzerainty section. Moreover, the text of the story is given at the end of the study.

Keywords: Alexander the Great, Zülkarneyn, birth, naming, suzerainty.

*Arş. Gör., Balıkesir Üniversitesi Necatibey Eğitim Fakültesi Türkçe Eğitimi Bölümü, Balıkesir/TÜRKİYE, ismailavci@balikesir.edu.tr

Giriş

MÖ 4. yüzyılda yaşayan (Pella 356-Babil 323) ve kısa bir ömür sürmesine rağmen Makedonya'dan Hindistan'a kadar olan bölgeyi ele geçiren Büyük İskender, hem Batı'da hem de Doğu'da hafızalarda büyük ve derin izler bırakmış, hakkında kitaplar yazılmış, filmler çekilmiştir. Edebî literatürde İskender'den Doğu'da ilk bahseden Şehnâme adlı eserinde Firdevsî (öl. 1020?) olmuştur. Konu daha sonra Nizâmî (öl. 1214?)'nin İskendernâme'siyle (Şerefnâme ve İkbálnâme) müstakil bir mesnevi hâline gelmiştir. Türk edebiyatında Ahmedî (öl. 1412-13), Ali Şîr Nevâyî (öl. 1501), Ahmed-i Rıdvân (öl. 1528-1539 arası), Karamanlı Figânî (öl. ?) ve Behiştî Sinan Çelebi (XVI. asır) çeşitli ansiklopedik bilgilerle birlikte Büyük İskender'in batıdan doğuya başlattığı istila hareketini, efsanevi hayatını, savaşlarını ve aşklarını anlatan İskendernâme türünde eser veren müelliflerdir. Bu manzum örnekler yanında mensur ya da manzum-mensur karışık (Ahmedî'nin kardeşi Hamzavî [öl. ?]'nin eseri gibi) olarak yazılan İskendernâmeler de vardır. Bunlarda manzum olanlardaki kadar ansiklopedik bilgi verilmez, ayrıca konunun bazı kısaltma ve çıkarmalarla bir macera romanı hâline getirildiği görülür (Kavruk, 1998: 129-30). Yazılı edebiyatta yaygın olarak yer alan ve okunan bu metinler, zaman içerisinde halk arasında da parçalar hâlinde anlatılır olmuş ve çeşitli ekleme ve çıkarmalarla hikâye, masal ya da efsaneye de dönüşmüştür.¹ Süleymaniye Kütüphanesinde tespit ettiğimiz İskender-i Zülkarneyn'in Tevellüdi başlıklı bir metin, yer yer halk hikâyelerine has bazı özellikler taşıması bakımından dikkat çekicidir. Eserde İskender'in doğumu ve hükümdar oluşuna kadarki olaylar, bazı olağanüstü unsurlarla örülü olarak anlatılır. Mensur olarak yazılan metnin müellifi belli değildir. Bu yazıda söz konusu hikâye, Türkmenlerde İsgender Patışa (Geldiyeva, 2006: 179-87) ve Özbeklerde Dara ve İskenderbek (Afzalov vd., 2007: 259-63) adıyla anlatılan varyantlarıyla ele alınacaktır. Bu yapılırken yeri geldikçe Şehnâme ile İran ve Türk edebiyatlarında yazılmış İskendernâmelerin aynı bölümleriyle de mukayese yoluna gidilecektir. Ayrıca hikâye, Şehnâme'den yaklaşık bir asır önce yazılmış olan Taberî (öl. 923)'nin Milletler ve Hükümdarlar Tarihi adlı eserinde bazı farklarla geçmektedir (1991: 832-42). Zaman zaman bu kaynağa da göndermeler yapılacaktır.

1. Beşikten Eyere: Olağanüstü Bir Doğum

Gerek mesnevilerde gerekse hikâye ve masallarda kahramanların doğumu bazı olağanüstü hadiselerle birlikte gerçekleşir veya takip eden olaylar bu olağanüstülüğü sağlar. Eldeki hikâyede İskender'in doğumunu anlatan kısım da bu açıdan ele alınacak ve bu yapılırken aileler, doğum öncesi ve sonrası olaylarla eğitim gibi hususlara dikkat çekilecektir. Hikâye, Eyvân beyi Dârâ ile Rûm padişahı Filsûk arasındaki mücadele ile başlar. Uzun süren savaşlardan sonra barış yapılır. Filsûk'un kızı Amûdiyye Sultan'la Dârâ'nın oğlu Dârâ evlendirilerek akrabalık bağı da tesis edilir. Metnin Özbek varyantında Dârâ kendisine tabi bir padişahın kızıyla evlidir

ancak padişahın adı zikredilmez. Türkmen varyantında ise Dârâp, kendisine bağlı olan Pilkus'un güzel, akıllı kızını kendisine alır. Bir rivayete göre İskender'in babası, bir ziya şeklinde gelerek Olympia'yla birlikte olan Zeus'tur (Ritter, 2011: 116). Bu rivayetin farklı bir naklinde ise Olympia, Zeus'un ruhunu taşıyan bir yılandan gebe kalmıştır (Kara Düzgün, 2007: 55). Johannes Hartlieb (1400-1468)'in *Büyük İskender Tarihinin Kitabı* adlı eserine göre İskender'in gerçek babası, yaptığı bir savaşta yenileceğini anlayarak halkından kaçan, sihir gücüyle Tanrı Amon'un kılığına girerek Filip'in karısı Olympia'yı kandıran son Mısır firavunu II. Nektanebes'tir. Çocuk özlemi çeken ve İskender dünyaya geldiğinde savaşta olan Filip, karısının kendisini aldattığını bilmemektedir (Tez, 2008: 147). Bu rivayet, Gagavuz Türkleri arasında derlenen *Makedonyalı İskender* başlıklı bir hikâyede de geçer (Uçkun, 1998: 754-5). *Şehnâme*'ye göre ise İskender'in babası Dârâp, annesi Feylekûs'un kızı Nâhid'dir. (Şişman ve Kuzubaş, 2007: 67-8). Taberî tarihindeki ilk rivayette İskender'in babası tarihî kayıtlara uygun şekilde Filip, ikincisinde Büyük Dârâ'dır. Annesi ise Rûm kralının kızı Helay'dır (1991: 834-6). Nizâmî'nin *Şerefnâme*'sine göre İskender, Feylekûs'un sarayındaki bir güzelden olan oğludur (2004a: 63). Türk edebiyatındaki İskendernâmelerde İskender'in babası Feylekûs olarak geçer. Eldeki hikâyede çocuk sahibi olamama gibi bir durum söz konusu değildir. Ancak çocuksuzluk motifi ilerleyen bölümlerde Filsûk'un erkek çocuğunun olmaması, bu nedenle tahta kızı Amûdiyye Sultan'ın geçmesiyle vurgulanacaktır: "... *Filsûk âhirete gitti erkek evlâdı olmadıgından tahtına Amûdiyye Sultan geçmiş idi.*" (12a), "*Onun bir kızından başka hiçbir zürriyeti yokmuş.*" (Geldiyeva, 2006: 179).

Hikâyede olaylar Amûdiyye Sultan'ın iftiraya uğramasıyla farklı bir boyuta taşınır. İftiracılar göre Amûdiyye Sultan, Filsûk'un kendi kızı değil, yanındaki beslemelerinden biridir. Özbek varyantında ise Dârâ'nın veziri de aynı kıza âşıktır ve kızı namussuzlukla suçlayarak saraydan kovdurur. Türkmenlerdeki anlatmada ise kız çok akıllı olduğundan padişah, vezirleri yerine ona danışmaktadır. Vezirler bu durumu kıskanırlar, Pilkus'un kendi kızını değil, akıllı hizmetçilerinden birini gönderdiğini söyleyerek kızı saraydan kovdururlar. *Şehnâme*'ye göre ise kızın ağzında ağır bir koku vardır ve baba evine geri gönderilir (Levend, 1965: 158).

Hikâyede bu aşamadan sonra öne çıkan Amûdiyye Sultan'dır. O, gerçek bir yiğit, dişi bir arslan olarak tasvir edilir. Ata binip mızrak elde, kılıç belde meydana çıkıp hey hey dediğinde karşısında kimse duramaz. Tebdil-i kıyafet erkek kılığında boylu poslu, endamlı bir yiğittir. Tek başına kalsa bile karar alabilecek yetenekte bir padişah kızıdır. Nitekim sarayda gözden düşürülüp kimse yüzüne bakmayınca hamile olmasına rağmen baba ocağına dönmeye karar verir, çocuğunu tek başına doğurur vs. Bu hâliyle bir kahraman olarak tasvir edilen Amûdiyye Sultan, Türk destan ve hikâyelerindeki alp kadın tipine yaklaşıp.² Eldeki hikâyede entrikalar sonucu eşi tarafından saraydan uzaklaştırılmış, sıkıntılarla tek başına mücadele

eden bir tip vardır. Buna daha sonra annelik vasfı da eklenir. Metnin Özbek varyantında kız daha çok müşfik bir “ana” kahraman vasfıyla, Türkmen varyantında ise güzelliği ve zekâsıyla öne çıkar. *Şehnâme* ve *Şerefnâme*’de de kızdan güzelliğiyle söz edilir (Kültürel ve Beyreli, 1999: II/1272; Nizami, 2004a: 63). Amûdiyye Sultan gözden düşünce baba ocağına dönmek ister, ancak hamiledir ve menzil de uzaktır. Bu sebeple doğum için tebdil-i kıyafet daha önceden haber aldığı Yukarı Dağ içindeki mağaraya gider. Burada iki husus dikkati çeker. Birincisi, kahramanın kılık değiştirerek erkek kılığında saraydan ayrılmasıdır: “Öyle oldukda ayagina çizme çeker ve başına sarık sarup ve arkasına kürk ve bir biniş ve beline hançer ve bogazına bir kılıç ve yanına çok cevâhirler alup ve bir mikdâr ekmek alup...” (4a). Çeşitli metinlerde sıkça karşılaştığımız bu kılık değiştirme motifine, hikâyenin farklı yerlerinde de rastlarız. Örneğin doğumdan sonra Amûdiyye Sultan baba ocağına döndüğünde, oğlu İskender’le ilk karşılaşacağı zaman vs. Aynı motif metnin Özbek varyantında da karşımıza çıkar. Burada, âşığıyla buluşmak için kız kıyafetine giren bir yiğitten söz edilir. İkinci husus kahramanın doğum için seçtiği mekândır. Burası Yukarı Dağ içinde تنها bir yerde bulunan mağaradır: “... tag içinde bir tenhâ yerde bir magara haber almış idi, ol magarayı bilsem deyüp tebdil-i kıyâfet ile varup ol magarayı bulup...” (4a), “... Eyvân vilâyetinde Dârâ’nın şehrinde Yukarı Tag içinde bir magara vardır, ol magaramın içinde...” (14a) Dağ ve mağara motifi halk anlatmalarında sıkça rastlanan motiflerdir. Metinlerde sözü edilen bu dağlar Türk topluluklarında çoğu zaman yüksek, yüce, büyük sıfatlarıyla birlikte ve bir kutsallık atfedilerek anılır. Zirvesi bulutlara karışan dağlar, ulaşılabilen yüksek bölgeler Tanrı’ya yakınlık, ayinlere ve kurbanların sunulmasına ev sahipliği yapma ve bunlarla ilgili kurallar vs. sebeplerle insanların düşünce dünyasında ayrıcalıklı bir yere sahip olmuştur (Duymaz ve Şahin, 2008: 117). Mağara motifi ise bir sığınak veya ana karnı şeklinde düşünülür. Amûdiyye Sultan ve çocuğu için de mağara, hem sığınak olmuştur hem de doğuma ev sahipliği yapmıştır. Diğer varyantlarda ise mekân dört duvar arası bir harabedir.

Şerifi’nin *Şehnâme* çevirisinde doğumdan hemen önce padişah nücum ilminden anlayan hakimleri çağırır ve doğacak olan çocuğun talihinin nasıl olacağını sorar. Hakimler feleklere, yıldızlara bakarlar ve çocuğun talihinin uğurlu olduğunu, ne açıdan bakılsa talihinde saadet göründüğünü, asrın hâkimi olacağı bilgisini verirler:

Görürler tâli’in sa’dıla anuñ

Olisar hâkimi asruñ zamânuñ

Sa’âdet her cihetden aña mukbil

Ne yüzden gözleseñ ikbâl hâsıl

Bu fâl-ı sa’dıla çün togdı ol cân

Aceb midür olursa şâh-ı devrân (Kültürel ve Beyreli, 1999: II/1277).

Nizâmî'nin eserinde de buna benzer bir olay anlatılır. Padişahın emriyle gelen müneccimler yıldızlara bakarak çocuğun bahtından haber verirler. Talihi nurdan da parlaktır, düşmanlar onun gücünden kor olurlar (Nizami, 2004a: 63-4). Ahmedî'nin *İskendernâme'sinde* ise müneccimler çocuğun doğumundan sonra gelip falına bakarlar. Çocuğun şarkın ve garbın sahibi olacağını, yedi iklime hükmedeceğini, herkesi kendisine köle yapacağını, Cem gibi başına taç giyeceğini, Dârâ gibi bin handan vergi alacağını vs. söylerler (Ünver, 1983: 5b). Ali Şîr Nevâyî ve Ahmed-i Rıdvân'da da çocuğun talihine doğumdan sonra bakılır ve talihinin açık olduğu görülür (Tören, 2001: 118-9; Ahmed-i Rıdvân, 1500: 26b-27a).

Amûdiyye Sultan mağarada bir erkek çocuk dünyaya getirir, çocuğu Allah'a emanet edip baba ocağı olan Astafâ'ya döner. Türkmen varyantında çocuğun orada niçin bırakıldığı şöyle açıklanır: "*O yurdun geleneklerine göre elindeki çocukla baba evine dönmek utanç verici bir durum olarak görülürmüş.*" (Geldiyeva, 2006: 180). Özbek varyantında da buna benzer bir durum vardır. Amûdiyye Sultan saraydan ayrılırken yanına birçok mücevher almıştır. Doğum sırasında gelen zarlarla bu mücevherleri çocuğun koltuklarının altına çamur sıvar gibi sıvar. Onlar orada etle birleşir, kaynar ve görünmez olurlar. Özbek varyantında kız, ayrılırken çocuğun yanına değerli eşyalar kor ve bir kâğıda, "*Oğlanın adı İskenderbek'tir, bu oğlana kim bakarsa bu kıymetli mallar onun olur.*" (Afzalov vd., 2007: 262) diye yazıp bırakır. Türkmen varyantında da kız yanındaki mücevherleri orada bırakır. *Şehnâme'*ye göre çocuk doğunca birisi büyük anasına müjde götürür. Çocuğun doğduğu gece ahırda bulunan güzel, yüğrük, cüsseli bir kısrak, vücudu arslana benzer kısa ayaklı bir tay doğurmuştur (Levend, 1965: 158). Siyahlığına gecenin bile şaşırıldığı bu tay, müdevver sağlıklı, sığın geyiği gözlü, rüzgâr ayaklı, kamışkulak bir tayıdır. İskender'le aynı gece doğduğu için taya Hink-i İskender adı verilir (Kültürel ve Beyreli, 1999: II/1280). Kahramanın atıyla birlikte doğmasına Türk destanlarında da rastlanır. Örneğin *Hakasların Altın Arığ* destanında Altın Arığ, Kırım Sın dağında atı Ak Sabdar ile birlikte dünyaya gelir (Özkan, 1997: 228). Diğer taraftan çocuğun doğumuna padişah çok sevinir, bir toy (Ahmedî'de yedi, Rıdvân'da kırk elli gün) düzenler, ülkede bir şenlik havası oluşur (Ünver, 1983: 5b; Ahmed-i Rıdvân, 1500: 27a).

Burada kısaca *İskender Padişahın Nağılı* adlı bir Azerî masalından da söz etmek gerekir. Masalda diğer metinlerden farklı olarak İskender'in babasıyla annesinin evliliği de konu edilir: Evvel zaman içinde yaşı kırkı geçmiş, hiç evlenmemiş bir padişah vardır. Padişah kendisinden güçlü, cesur ve akıllı bir kızla evlenmek istemektedir. Bir gün güngörmüş bir yaşlı, şaha aradığı özelliklerin İsfahan şahının kızında olduğunu söyler. Hemen elçi gönderilir, kız istenir. Kız, babasına sen kime verirsen ona varırım, lakin üç şartım var. Birincisi ata binip ok atalım, ikincisi kılıç vurup güreşelim,

üçüncüsü de sorduğum sorulara cevap versin der. Elçiler gelip durumu padişaha anlatırlar. Padişah bunu duyunca ben kızın ayağına mı gideceğim, hemen savaşalım der. Veziri araya girer ve padişaha sen tebdil-i kıyafet oraya varırsın, ben padişahın yerine geldim, önce benimle ata binip ok at, beni yenersen sonra padişah gelir dersin, der. Bu tedbir padişahın hoşuna gider. Hemen tebdil-i kıyafet İsfahan'a varır. Kız da hazırlanır, ata biner, ok, kılıç alır. Kız padişahın gelmediğini öğrenince vazgeçmek ister, lakin korktu denilmesin diye kabul eder. Önce atla karşılaşılır, ardından at üstünde yüzüğün içinden ok geçirirler, sonra kılıç vururlar, ancak yenişemezler. Sonra güreşirler ve kız yenilir. Padişah o zaman kendisini tanıtır, cevabın nedir diye sorar. Kız da üçüncü şartımı da yerine getir der ve ona dünyadaki en güzel şeyin ne olduğunu sorar. Padişah, en güzel şey seven gönüldür deyince bu cevap kızın hoşuna gider. Yedi gün yedi gece düğün yaparlar, dokuz ay dokuz gün sonra da bir çocukları olur. Adını İskender koyarlar... (*Azerbaycan...*, 2003: II/76-84). Masalda İskender'in babasıyla annesinin birbirlerinin güçlerini, kahramanlıklarını sınadıktan sonra gerçekleşen evlilikleri, Dede Korkut hikâyelerindeki Beyrek-Banı Çiçek ve Kan Turalı-Selcen Hatun münasebetine benzer. Burada da kahramanlar birbirlerini sınarlar, ata binip vuruşurlar, ok atarlar, güreşirler ve evlilik öyle gerçekleşir (Kaplan, 1951: 100-1).

Eldeki hikâyeye göre mağarada bırakılan çocuğu Allah'ın emriyle bir yaban keçisi gelip emzirir. Bu kısım Türkmen ve Özbek varyantında da aynı şekilde anlatılır. Kahramanın bir hayvan (kurt, aslan, keçi, at gibi) tarafından beslenmesine halk anlatmalarında sıkça rastlanır. Örneğin Köroğlu destanının Türkmen ve Özbek varyantlarında çocuğu emziren yine bir keçidir (Ekici, 2004: 106-7). Yine Gümüşhane'de derlenen Padişahın Rüyası adlı masalda çocuk keçi tarafından emzirilir (Sakaoğlu, 2002: 336). Tepegöz adlı bir Azeri masalında ise İskender'i mağarada emziren bir arslandır (Nebiyev, 1993: 316-9).

Eldeki hikâyede çocuğun eğitiminden söz edilmez. Bir avcı çocuğu mağarada bulur, Dârâ'nın sarayına getirir. Çocuk burada gündün güne büyür, kâmil olur. Metnin Özbek varyantında yaşlı bir kadın yanına bırakılan değerli eşyalarla çocuğu büyütür. Çocuk altı yedi yaşına gelince hüner öğrenmeye heveslenir. Ustaların yanına varır, gördüğü bir kılıcı eline almak ister, ancak kendisine, "*Bu bahadurların kılıcıdır, onu kaldırmak senin elinden gelmez.*" (Afzalov vd., 2007: 260) denilir. İskenderbek ısrar eder, kılıcı eline alıp bir vurmasıyla kılıç parçalanır. Daha sonra bir vezir yaşlı kadından İskenderbek'i alır. Türkmen varyantında ise yaşlı kadın mücevherlerle bir yer satın alır, çocuğu okula gönderir. Çocuk on altı yaşına gelince at, kılıç ve ok ister, her gün ava çıkar. Türkmenlerdeki anlatmada mağaradaki çocuk ve mücevherler aynı zamanda bir ejderha tarafından korunmaktadır. Burada diğer varyantlarda olmayan koruyucu ejderha (yılan) motifıyla karşılaşırız. Pek çok halkın sözlü edebiyatında yeraltında yaşaması nedeniyle kötü ruhla birlikte anılan ejderhalar hazineleri bekleyen, koruyan varlıklar olarak bilinir (Duymaz, 2008: 3).

Nizâmî, Ali Şîr Nevâyî ve Şerîfî, İskender'in eğitimini büyük oranda aynı şekilde anlatırlar. İskender'in bir daye tarafından nazla büyütüldüğü, beşikteyken bile meydan aradığı, kendi beşiğinden eyere atladığı, küçük yaşta dayesinden ok ve yay istediği, kâğıdı ve ipeği nişangâh yaptığı, kılıç kullanmayı, kızgın arslanlara karşı durmayı öğrendiği, ata binmekten zevk aldığı vs. anlatılır. Nizâmî ve Nevâyî'ye göre İskender'in hocası Aristo'nun babası Nikomaçes'tir. Aristo ise İskender'in ders arkadaşıdır. Şerîfî'nin *Şehnâme* çevirisinde ise İskender'in hocası Aristo olarak geçer (Nizami, 2004a: 64-6; Tören, 2001: 117-20; Kültürel ve Beyreli, 1999: II/1278-81). Ahmedî'nin eserinde ise çocuğun altı yıl boyunca iyi huylu, güzel yüzlü, temiz soylu bir daye tarafından gelenek göreneğe göre yetiştirildiği, yedi yaşından sonra Aristo tarafından eğitildiği anlatılır. Çocuk Aristo'dan her türlü ilmi öğrenir. On yaşında ata binmek, ava gitmek ister. Ok atmada öyle maharetli olur ki onun okundan kader bile çekinir (Ünver, 1983: 6a). Ahmedî'yi takip eden Rıdvân'da da bu kısım hemen hemen aynıdır:

*Altı yıl geçdi çü bu erkân ile
Dâye kıldı terbiyetler cân ile
Yidisinden soñra şâh-ı nâmver
Vird'Arestü'ya kim ögrene hüner
İlmüñ aksâmını ta'lim eyledi
Hikmetüñ aslımı tefhîm eyledi
(...)*

*Hem buyurdu hâzır idüñ her zamân
Nize vü şimşir ü tir ile kemân
Ata binüp 'azm-i meydân eyledi
Mâhî top u çarhı çevgân eyledi
Hep silâh oyunların kıldı tamâm
İşlerin cümle begendi hâss u 'âm (Ahmed-i Rıdvân, 1500: 27b-28a).*

2. İskender ve Zülkarneyn Adları Arasında

İskender'in doğumuna dair eldeki hikâyede avcının mağarada bulup getirdiği çocuğa İskender adı verilir: "... adını İskender tesmiye eylediler, andan soñra İskender gündün güne büyüdi kâmil oldı." (11a). Buradaki, "adını İskender tesmiye eylediler" ifadesinden çocuğa ad verenlerin padişah ve yanındakiler olduğu anlaşılmaktadır. Metnin Özbek varyantında kadın çocuğu bir harabede doğurduktan sonra adının İskenderbek olduğunu bir kâğıda yazar. Burada kahramanın adının diğer metinlerden farklı olarak "İskenderbek" olduğu görülür. Türkmen varyantında ise çocuğun adının İskender olduğu doğum kısmında değil, anneyle çocuğun buluşmasına yakın ifade edilir: "Ben onun adını İskender koymuştum. O zamandan beri tam on altı yıl geçti." (Geldiyeva, 2006: 184).

Görüldüğü üzere hikâyede çocuğun adının niçin İskender koyulduğu açıklanmaz. Türk edebiyatında yazılmış İskendernâmelerde de İskender adı üzerinde durulmaz. Müellifler, İskender'in doğumundan bahsederken daha çok Zülkarneyn adını/lakabını öne çıkarırlar, bu adın/lakabın verilmiş nedenlerini sıralarlar. İskender adının verilmiş sebebi *Şehnâme*'de şöyle anlatılır: Dârâp, Feylekûs'un kızı Nâhîd'le evlenmiştir, ancak kızın ağzında ağır bir koku vardır. Tedavi için çağrılan hekimin tavsiyesiyle Rûm ülkesinde yetişen ve "İskenderiş" denilen, genzi yakan bir otu kızın burnuna sürerler. Koku böylece geçmesine rağmen padişah artık gönülsüz olduğundan kızın babasına geri gönderir. Kız Dârâp'tan hamile kalmıştır ve bir erkek çocuk dünyaya getirir. Kadın burnuna sürülen o bitkiyi ve kokusunu hatırlayarak çocuğa İskender adını verir (Levend, 1965: 157; Kültürel ve Beyreli, 1999: II/1275-6). Aynı rivayet benzer şekilde Taberî'nin tarihinde de geçer. Ancak burada kızın adı Nâhîd değil Helay'dır, ağız kokusu ise ter kokusu olarak geçer. Ayrıca İskenderiş otu yerine Farsçada Sender (Türkçede kadın ağacı) denilen bir ağaçtan söz edilir (1991: 836). Nizâmî'nin *Şerefnâme*'sine göre doğum gerçekleşince çocuğa İskender adı verilir (2004a: 64). Şerîfî'nin *Şehnâme* çevirisinde adı babası verir, ancak adın niçin verildiği açıklanmaz (Kültürel ve Beyreli, 1999: II/1277). Ahmedî'nin *İskendernâme*'sine göre Feylekûs bir toy düzenler, yedi gün şenlik yapar, ülkede bir bayram havası oluşur. Yoksullara altın ve gümüş dağıtır. Eflâtûn ve Bukrât şad olurlar ve çocuğa İskender adını verirler (Ünver, 1983: 5b). Ali Şîr Nevâyî'nin Sedd-i İskenderî'sinde niçin verildiği konusuna değinilmeden çocuğun adı İskender olarak zikredilir (Tören, 2001: 116-7). Rıdvân ise çocuğa İskender adının verilmesini şöyle anlatır:

*Çün müneccim şâha hâli söyledi
Şeh dahi handân olup toy eyledi
Toy idüp kırk elli gün ol nâmver
Bahş ider her bir fakîre genc ü zer
Meclisin kıldı müzeyyen şeh tamâm
Zînetine kaldı hayrân hâss u 'âm
Geldi Eflâtûn ile Bukrât hakîm
Hikmet ehli her ki var bî-ters ü bîm
Feylekûs'uñ hazretine geldiler
İsmine şâhuñ Sikender didiler (Ahmed-i Rıdvân, 1500: 27a).*

Eldeki hikâyede çocuğa adını Dârâ ve yanındakiler, Özbek ve Türkmen varyantlarında ise annesi vermiştir. Nizâmî ve Nevâyî'de adın kim tarafından verildiğine değinilmez. Ahmedî ve Rıdvân'da ise adın Eflâtûn ve Bukrât tarafından verildiği ifade edilir. Rıdvân bu isimlerin yanına hikmet ehli başka kişileri de ekler. Anadolu sahasında Ahmedî ve onun takipçisi Rıdvân'ın eserlerinde Eflâtûn, Bukrât

ve başka hakimlerin düzenlenen bir toyda çocuğa İskender adını vermeleri Dede Korkut hikâyelerindeki ad verme seremonisini hatırlatır. Söz konusu hikâyelerde çocuk bir yiğitlik gösterdikten sonra tören düzenlenir ve “*Dedem Korkut gelir, ad koyar, Kalın Oğuz beyleri el götürüp dua kılarlar, bu ad bu yiğide kutlu olsun derler.*” (Duymaz, 1998: 45). Toplumun önde gelen kişilerinin doğum sebebiyle düzenlenen bir toy esnasında (Ahmedî ve Rıdvân’da olduğu şekliyle) çocuğa ad vermeleri Anadolu sahası İskendernâmeleri dışında görülen bir özellik değildir. Buradan hareketle metinlerin Türk kültür coğrafyasına yaklaştıkça geleneksel bazı ritüelleri zamanla bünyesine kattığı düşünülebilir. Ayrıca yukarıda sözü edildiği şekilde çocuğun beşikteyken meydan araması, beşiğinden eyere atlaması, küçük yaşta ok ve yay istemesi, bahadırlara layık bir kılıcı bir vuruşta parçalaması, ava çıkıp bazen aslan bazen kaplan avlaması gibi hususlar yiğitlik ve kendini ispat noktasında hatırlanabilir.

Daha önce müelliflerin eserlerinde İskender adından ziyade Zülkarneyn adı/ lakabı üzerinde durdukları ifade edilmişti. Gerçekten de gerek tarihî gerekse edebî eserlerde ısrarla vurgulanan husus, İskender’e bu lakabın nasıl verildiği olmuştur. Farklı alanlara ait eserlerde İskender’den bahsedilirken Zülkarneyn lakabının verilışıyle ilgili birçok sebep sıralanmış, ayrıca Zülkarneyn’in kim olduğu konusu da çeşitli rivayetlere konu olmuştur. Bu durum tarihî bir kişilik olarak tanınan Makedonyalı Büyük İskender ile Kur’an’da ve hadislerde kendisinden bahsedilen “Zülkarneyn”in nasıl bir araya getirilerek “İskender-i Zülkarneyn” adı altında tek bir kişilikte toplandığını ve bu iki ismin birbirine nasıl karıştırıldığını da bir dereceye kadar açıklar. Peygamber mi, hükümdar mı, yoksa sıradan bir insan mı tartışmaları arasında gidip gelen Zülkarneyn’le ilgili bu görüşler şöyledir: Hz. İbrahim zamanında yaşamış ve adı İskender olan Babilli veya Yemenli bir şahıs; Yemen’de hüküm süren Himyer Devleti krallarından biri; Makedonyalı İskender; Âferidun (Feridun); Akkad imparatoru Naram-Sin; Babil, Sümer veya Mısır’dan efsanevi bir şahıs; Tevrat’ta işaret edilen bir şahıs (Kuruş, I. Dârâ veya Hanok [Hz. İdris]) (Türe, 2010: 69-107). Zülkarneyn adına eldeki hikâyenin sonunda birkaç cümleyle değinilir. Buradaki bilgilere göre İskender’e Zülkarneyn³ denilmesinin nedenleri şöyledir: Hem ana hem baba tarafından iki devletin hükümdarı olduğundan iki karn (ülke) sahibi anlamında Zülkarneyn denilmiştir. Bu husus hikâyede açıkça ifade edilmese de annesinin tahtını ona teslim etmesi, yani iki ülkenin sahibi olması nedeniyle böyle bir anlam çıkar. Bir diğer sebep İskender’i çocukken bir keçi emzirmiş, keçinin boynuzlarına (karn) benzer şekilde başının iki yanından kıvrıkcık tüy çıkmıştır. Hikâyenin Özbek ve Türkmen varyantlarında ise Zülkarneyn adından bahsedilmez. Şerifi’nin *Şehnâme* çevirisinde İskender’e Zülkarneyn sanının verilışı iki nedene bağlanır. İlki İskender’in şarkı ve garbı almasıyla ilgilidir. İkincisi ise İskender doğduğunda başının iki yanında güzel kokulu saçları vardır (Kültürel ve Beyreli, 1999: III/1315). Nizâmî’nin *İkbâl-nâme*’sinde İskender’in Zülkarneyn adını almasına dair birçok farklı rivayet sıralanır. Burada İskender’in kulaklarının uzun olmasıyla ilgili anlatılan bir

hikâye dikkat çekicidir: İskender'in iki büyük kulağı vardır. Bunları saklamak için zırhtan bir örtü kullanmaktadır ve bu sırrı berberinden başkası bilmemektedir. Gün gelir berber ölür, yerine usta bir berber alınır. İskender ona sırrı saklamasını, saklamazsa kendisini öldüreceğini söyler. Berber sırrı kimseye söylemez. Ancak bu yüzden zamanla dertlenir, karnı şişer ve rahatlamak için çöle gider. Orada gördüğü bir kuyuya eğilir ve “Şahın kulakları uzundur!” der. Böylece ferahlar, evine döner. Bir zaman sonra kuyudan bir kamış biter. Bir çoban bu kamışı keser ve kaval yapar. Kavalı ağzına alınca sır dile gelir. Bir gün İskender çölden geçerken bir çobanın ağzındaki kavalla “Şahın kulakları uzundur!” diye bağırdığını duyar. Çobanı çağırır ve işin aslını sorar. Çoban kuyudan çıkan kamışı keserek bir kaval yaptığını, içinden bu sesin çıktığını, başka bir şey bilmediğini söyler. İskender saraya dönünce berberi çağırır ve “Eğer kılıçtan kurtulmak istiyorsan doğru söyle!” der. Berber yemin ederek durumu anlatır. İskender berberin doğru söyleyip söylemediğini anlamak için kamıştan bir dal kestirip kaval yaptırır. Kavalıdan aynı sesin çıktığını duyunca dünyada hiçbir sırrın gizli kalamayacağını anlar ve berberi bağışlar (2004b: 41-4). Hikâye hemen hemen aynı şekilde *Boynuzlu İskender* adıyla Özbekler arasında da anlatılmaktadır (Baydemir, 2009: 123-4). Ahmedî ve Rıdvân'ın eserlerinde de Zülkarneyn lakabının verilme sebepleri Şehnâme çevirisiyle aynıdır. Burada İskender'in saçları iki yılanla benzetilir (Ünver, 1983: 5b-6a; Ahmed-i Rıdvân, 1500: 27a-b).

Görüldüğü üzere Zülkarneyn adının niçin verildiği farklı sebeplere bağlanarak açıklanmaya çalışılır. Bu konuda yaptığı çalışmasında İskender Türe'nin de ifade ettiği gibi Zülkarneyn adının anlamı hususunda muhtelif kaynaklarda değişik yorumlar bulmak ve kelimenin anlamını düşünerek farklı, orijinal sonuçlara ulaşmak, ada yeni anlamlar yüklemek mümkündür (2010: 59). Bu çabaların tabii sonucu olarak söz konusu farklı yorumlar edebi eserlere de yansımıştır.

3. Mağaradan Tahta: Doğunun ve Batının Hükümdarlığı

Eldeki hikâyede Amûdiyye Sultan çocuğu mağarada bırakıp tebdil-i kıyafet genç bir delikanlı olarak babası Filsûk'un sarayına döner. Diğer taraftan Dârâ ve Dârâ'nın oğlu bu dünyadan göç eder. Beyler ve paşalar bir meclis toplarlar ve İskender'i duayla tahta oturturlar. İskender tahta çıktıktan sonra yedi iklimin fethine talip olur, birçok şehri alır. Hikâyenin Türkmen varyantında İskender, on altı yaşına gelince kendisini büyüten kadından at, kılıç ve ok ister, her gün avlanmaya çıkar. Özbek varyantında ise İskenderbek ustaların yanında hüner öğrenir, güçlü kuvvetli bir yiğit olur. Bir vezir onu yanına alır ve oğluna arkadaş yapar. Padişahın verdiği bir vazifeyi yerine getirememekten korkan vezir bir zarar gelir düşüncesiyle çocukları şehirden dışarı çıkarır. Hikâyenin bu kısmında artık İskender bulunduğu ortamdan

çıkarılır, annesine kavuşması için zemin hazırlanır. Anadolu varyantında “fetih”, Türkmen varyantında “av” ve Özbek varyantında “tehlike” buna vesile olur. Bu ayrılış bir anlamda mesnevilerde, hikâyelerde ya da diğer anlatmalarda kahramanların (aşk konulu anlatmalarda sevgililerin) birbirlerine kavuşması için kurgulanan gurbet sürecinin bir basamağıdır.

Sık sık sefere çıkan İskender’in yolu bir gün Filsûk’un şehri Astafâ’ya düşer. Filsûk vefat etmiş, oğlu olmadığından yerine kızı Amûdiyye Sultan geçmiştir. Ana ve oğul her ikisi de tebdil-i kıyafet dolaşırken karşılaşılır. Kadın birden yiğidi görür, memelerinden süt gelir. Yakından bakınca yiğidin yüzündeki “gayri alameti” fark eder, oradakilere onu doğurduğunda koltuğunun altına koyduğu mücevherlerden bahseder. Cerrah getirtilir, mücevherler çıkarılır ve İskender’in Amûdiyye Sultan’ın oğlu olduğu anlaşılır. İskender annesine sarılır, böylece birbirlerine kavuşurlar. İskender kendi ülkesiyle birlikte annesinin ülkesine de sahip olur. İki tahta sahip olduktan sonra Zülkarneyn adının nereden geldiği açıklanır ve hikâye sona erer. Türkmen ve Özbek varyantında ise konu biraz daha farklıdır. Türkmenlerdeki şekilde çocuk ava çıkar, yağmacılarla Pilkus’un koyunlarını çalarlar ve sonra da yakalanırlar. Pilkus’un kızı yakalananlar arasında onu görünce viranede bıraktığı çocuğu hatırlayıp memelerinden süt gelir. Sonra çocuğun kendi çocuğu olduğu anlaşılır. Pilkus bir zaman sonra ölür, yerine İskender geçer. Özbek varyantında ise çocuk bir dilenci olarak annesiyle karşılaşır, dedesinin asker başı olur. Hikâyede olaylar burada son bulmaz. Firdevsî, Nizâmî, Nevâyî, Ahmedî ve Rıdvân’ın eserlerinde de anlatılan İskender’le Dârâ’nın savaşı da burada yer alır. Konu benzer şekilde Taberî tarihinde de geçer (1991: 833-9).

Şehnâme’de, kızının Dârâp’tan olma çocuğunu kendi çocuğu olarak sahiplenen Feylekûs onu kendisine veliaht yapar. İskender büyür, büyükbabası Feylekûs ölünce onun yerine geçer. Aristo’yu kendisine vezir tayin eder. Ayrıca Eflâtûn, Restatâlîs, Bukrât gibi başka bilginler de onun hizmetindedir (Levend, 1965: 158; Kültürel ve Beyreli, 1999: II/1279-81). Bu bölüm Nizâmî’de de büyük oranda aynı şekilde anlatılır (Nizami, 2004a: 68-71). Nevâyî’nin *Sedd-i İskenderî*’sine göre Feylekûs, ölümünün yaklaştığını anlayınca İskender’i tahta geçirir. İskender bir süre sonra padişahlık yükünü taşıyamayacağını ileri sürerek ayrılmak isterse de ısrarlara dayanamaz, Aristo ve Belinas tarafından yeniden tahta çıkarılır. Büyük bir eğlence düzenlenir, İskender halkın dertlerini dinler, onlara adalet dağıtır (Tören, 2001: 120-1 ve 130-8). Ahmedî’nin *İskendernâme*’sine göre Şâh-ı Zülkarneyn on beş yaşına gelince Rûm iklimine padişah olur, herkese lütuflarda bulunur (Ünver, 1983: 6a). Ahmedî’yi takip eden Rıdvân da olayları benzer şekilde anlatır:

‘Âleme İskender oldı pādşâh
Emrine râm oldı ser-cümle sipâh

*Rây-ı tedbir ile tutdı illeri
Kendüye kıldı müsahhar begleri
Görmemişlerdi çü Dârâ'dan vefâ
Kıldılar İskender'i hep muktedâ*

(...)

*Milk-i Rûm'a çün Sikender oldı şâh
Hidmete bil bağladı kamu sipâh
Çünki Hakk erzân kıldı aña tâc
Toyurup halkı komadı kimse aç (Ahmed-i Rıdvân, 1500: 28b-30b).*

Buradaki gerek Aristo gerekse İskender'e danışmanlık yapan diğer hakimler, bize Türk devlet geleneğindeki Uluğ Türk, Şeyh Edebalı gibi toplumca saygı gören, töreyi tanzim eden kişileri hatırlatır: *"Türk devlet düzeninde han ya da beylerin yanında akıl veren, devlet yönetiminde etkin rol alan ak sakal ve bilge kişiler her zaman olagelmıştır. Oğuz'un yanında da töre ve tanrısallığın temsilcisi, hakan ya da beyin manevi dayanağı olan bilge bir insan yer almaktadır: Uluğ Türk. O, Osman Gâzi'nin cihan devletini kuracağını müjdeleyen, kutsal rüyayı yorumlayan ve Osman Gâzi'nin manevi yönünü dengeleyen, töre ve tanrısallığın kontrolörü olan Şeyh Edebalı'nın prototipidir."* (Aça, 2000: 12).

Doğum kısmında da söz edildiği üzere münecimler çocuğun talihine bakınca onun şarka ve garba, yedi iklime hükmedeceği bilgisini verirler. Yani daha doğum gerçekleşmeden veya doğumdan hemen sonra çocuğun hükümdarlığı, cihana hükmedeceği falında çıkar. İskender'in güçlü bir padişah olacağına dair anlatılan bir rüya bu anlamda dikkat çekicidir: İskender bir gün rüyasında göğün kapısının açıldığını görür. Buradan elinde kılıç olan bir melek gelir, İskender'e selam verir. Melek, bu kılıcı Allah'ın gönderdiğini, bunun şahlıktan bir nişane olduğunu, yedi iklimin İskender'in hükmüne gireceğini söyler. İskender kılıcı eline alır, Allah'ın adını dile getirir. Uyanınca Aristo'dan rüyanın tabirini ister. Aristo, İskender'e bütün isteklerine ulaşacağını, cihan halkının ve bütün uluların ona ram olacağını, yardım kılıcının ona verildiğini söyler. (Kültürel ve Beyreli, 1999: II/1285-6). Bu rüya Oğuz'un veziri Uluğ Türk'ün rüyasına benzer. Uluğ Türk rüyasında gün doğusundan gün batısına kadar gerilmiş altın bir yay ve kuzeye doğru giden üç gümüş ok görür. *"Oğuz Kağan Destanı'nda Uluğ Türk'ün gördüğü bu rüya, Oğuz Kağan'ın devletinin doğudan batıya; güneyden kuzeye kadar büyük bir bölgeye hâkim olacağına dair, ilahi kaynaklar tarafından bildirilen bir müjde niteliğindedir."* (Kuzubaş, 2007: 307). Yine Nizâmî'nin Şerefnâme'sinde anlatılan bir olay da bu rüyayla birlikte düşünülmelidir: Dârâ, İran'ın büyüklerine İskender'le savaşma konusundaki fikirlerini sorduğunda Feriberz adlı bir ihtiyar, Rûm'dan bir adamın geleceği, İran'ı ele geçirip ateşgedeleri yıkacağı ve tahta geçeceğine dair bir hikâyenin Keyhüsrev zamanından beri söylendiğini anlatır (2004a: 123). Böylece İskender'in, geleceği önceden bilinen

büyük bir hükümdar olduğu anlaşılmaktadır. Daha önce de söz edildiği üzere, soyunun efsanevi bir şekilde Amon ve Zeus'a bağlanarak İskender'e tanrısallık atfedilmesi, Tanrı Amon'un ona dünyanın geri kalan kısmını istila etmesini söylemesi İskender'i farklı bir konuma yükseltir. Diğer taraftan İskender'in hükümdarlığına işaret eden, babası Filip'in Bukephalos (Öküz Kafalı) adlı atıyla ilgili bir efsane de nakledilir. Efsaneye göre canavara benzeyen bu azman at üzerine kimseyi bindirmez ve onun üzerine binebilecek kişinin dünyaya hâkim olacağı söylenmektedir. Bu durumu bilmeksizin İskender dizginlerini tutup ata biner, onu koşturur (Tez, 2008: 148). Bütün bunlarla birlikte daha da anlam kazanan yukarıdaki rüya, İskender'e verilen tanrısallık gücü ve görevi göstermeye, İskender'in tahtı ve cihan hâkimiyetini hak ettiğini ispatlamaya çalışması bakımından dikkat çekicidir. İskender'in boynuz meselesini cihan hâkimiyetine bağlaması da bu arada zikredilmesi gereken bir husustur: "*İskender Tanrı'ya 'Benim kafama boynuzları bütün dünya krallarını emrim altına almam için yerleştirdiğini biliyorum.' demiştir.*" (Yıldırım, 2008: 752). Rüyanın ayrıca, Osmanlı'nın kuruluş hikâyesine dair Osman Gâzi'nin gördüğü rüyayla benzerliği de bu vesileyle hatırlanabilir.

Sonuç

Doğu edebiyatlarında *Şehnâme* ile başlayan İskender-i Zülkarneyn'i anlatma serüveni, birbirini takip eden, ancak sözlü kültürdeki unsurları da bünyesine katarak zenginleşen yeni eserlerle devam etmiştir. Bu hâliyle İskender'le ilgili metinlerin tarihten destan ve mesneviye, mesneviden halk hikâyesi, masal ve efsaneye kadar uzanan geniş bir anlatı sahası oluşturduğu söylenebilir. *İskender-i Zülkarneyn'in Tevellüdi* adlı hikâyeye ve varyantlarına bakıldığında, metinlerin edebî gelenekte *Şehnâme* ve *Şerefnâme* eksenli bir yapıya sahip olduğu görülür. Kurgu ve motif yapısı açısından değerlendirildiğinde, edebî menşei her ne kadar İran olsa da, metnin çeşitli özellikler itibarıyla Türk kültür coğrafyasından beslendiği, bu kültürle ilişki kurulabilecek bir mahiyet kazandığı anlaşılır. Özbek ve Türkmen sahalarında masal olarak anlatılan metnin bu anlamda manzum kısımlardan yoksun kısa bir halk hikâyesi görünümü vardır. İskender'in ailesi, doğumu, yetiştirilmesi ve eğitimi, İskender ve Zülkarneyn adları, hükümdarlığa işaret eden fal, rüya ve söylentiler bir çocuğun kahraman olarak ortaya çıkması için gerekli olağanüstü unsurları vermesi bakımından dikkat çekicidir.

Metin

[1a] *İskender-i Zülkarneyn'in Tevellüdi ve Hâşiyesinde Süleymân Aleyhisselâm İle Belkıs'ın Kıssası*

[1b] Fî Beyân-ı İskender-i Zülkarneyn

Hikâyet olunur ki Eyvân begi ile Rûm pâdişâhı Filsûk, beyân-ı hikâyet olunur

ki çünkü Eyvân begi Dârâ Rûm tarafına sefer idüp Filsûk pâdişâhı ile çok ceng ve mücâdele ve muhârebe ve kitâller eyleyüp velâkin birbirleriniñ üzerlerine gâlib olup varmak mümkün olmadı. Soñunda [2a] mâ-beynleri sulh u tavassut eyleyüp bunların ara yerlerin bulup birbirlerine sohbet üzre sulh idüp barış görüş idüp dünür düğüşü olup mahabbet ile barışup iki taraftan birbirlerine da'vet ve ziyâfetler ve bahşişler gönderdiler. Ba dehû Rûm pâdişâhı Filsûk kendi kızı 'Amûdiyye Sultân'ı Dârâ'nın oğluna nikâh ile tezvîc eyledi. Dârâ dahi 'Amûdiyye Sultân'ı düğün idüp alup vilâyetine götürüp vâsıl oldu, Dârâ'nın dâ'iresine oğlunun sarâyına idhâl eyledi. 'Amûdiyye Sultân'ı 'zâz u ikrâm birle sarâ-yı hümâyûna [2b] dâhil oldukda hizmetçiler ve dâyeler lâlalar ve nedim nedâmlar safâ ve 'iş ü 'işret içinde oturdu. Böyle bir müddet zamân böyle safâlar ile safâlandı velâkin dünyâ safâsı olduğundan cefâsına degmez işiñ soñuna bak hikmet-i Bârî nedir bilinmez ve su'âl dahi olunmaz. Bu 'Amûdiyye Sultân'ın böyle zevk safâsına ve 'iş ü 'işretine bakup hasûdlar hased eyleyüp Dârâ'ya dirler ki oğluñ zevcesi 'Amûdiyye Sultân Filsûk'un kendü kızı degildir, kapusunda beslemesidir deyü inandırdılar, hemân 'Amûdiyye Sultân'ı [3a] rezâlet üzre gözden düşürdiler ve dür gönülden mehcûr eylediler, evvelki mahabbet ve ta'zim ve tekrîm gitdi, bakmaz oldılar. Velâkin bu 'Amûdiyye Sultân erkek tâze yigit kıyâfetine girüp ve mücâşâm şecâ'at erkek arslan gibi hatun idi. Erkek arslan olur da dişî arslan arslan olmaz mı, ol dahi darb-ı meseldir, hattâ böylesin kim ata binüp mızrâk elde kılıç belde atı yanında kadd ü kâmeti meydâna girüp hey hey idüp çıgırup halk üzerine yürüyüp at sürdikde kimse karşısına turmayup [3b] havf iderler idi ve altı altmış atlıdan yüz çevirmeyüp arar idi. Dârây bu hasûdların sözlerine inanup 'Amûdiyye Sultân'ı gözden görüp gönülden meh[c]ûr eylediklerine gâyet gazaba gelüp ve 'âdi gayret idüp elem çeküp babası Filsûk'a gitmek murâd eyledi. Velâkin vilâyet uzak menâzil olup ve yol üzerinde 'adûlar ziyâde ve böyle olduğın saymaz idi. Velâkin togması yakın olup hamli var, babasından kendü eliyle yetmiş seksen kadar köle ve sâ'ir etbâ' cümlesiñ başına cem' idü her kim var ise önüne kimse gele[4a]mez kırar sürer idi, mahalline gider idi. Ammâ ne fâ'ide karnı egere sızmaz idi, kendüyi men' eyledi, bu hamle togup dünyâya gelicek durısam olurdu deyüp ittifâk eyledi, velâkin sabra tâkat kalmadı. Öyle oldukda ayagina çizme çeker ve başına sarık sarup ve arkasına kürk ve bir biniş ve beline hançer ve bogazına bir kılıç ve yanına çok cevâhirler alup ve bir mikdâr ekmek alup tag içinde bir tenhâ yerde bir magara haber almış idi, ol magarayı bilsem deyüp tebdil-i kıyâfet ile varup ol magarayı bulup anda hamlini vaz' [4b] eyleyüp bir erkek evlâdı dünyâya geldi ve göbегin kendü eliyle kesüp ba'dehû meme virüp karnın sūd ile toyurdu. Yüzine gayrı 'âlâmet eyleyüp ve iki koltuklarına biraz zî-kiymet cevâhir vaz' eyleyüp üzerine ol uşağıla bile togan sardan alup ol sabîniñ kolduğı altında olan cevâhirleriniñ üzerine ol zarı örtüp çamur sıvar gibi bekce sıvayup ol sabîniñ tâze et gibi derisiyle karışup tâze olmagın birbirine kaynayup içinde cevâhirler pünhân olup kaldı. Ba'dehû ol uşağı [5a] Hak Te'âlâ'ya emânet eyleyüp ol magarada bıragup 'azm-i sefer eyledi. Ve tebdilü's-şekl li-eclî's-

selâme ma'a'l-mihnet babası olan Filsûk pâdişâhîñ şehri Astafâ şehrine vâsıl olup babasının sarâyına idhâl idüp gördiler kim bir şeh-bâz eli ayagina uygun pek yakışıklı yerinde bir tâze yigit geldi ve harem şâhı haseki sultânlar ile oldığı odalarda[n] tarafına yürüdü. İçerü girdi kangı nerdibândan çıkılır ve kangı zukâkdan varılır ve odalar içinde kangı odaya hâs oda dirler [5b] varup bilüp girdi, hiç kimseye tanışmadı. Mahzâ kim Filsûk'ın dâ'iresinde olan haseki sultânlar için yapılan sarây ol kadar büyük idi kim âdem ol sarâya girdikde yolun gâ'ib ider ve şaşırup ne tarafa gideceğın bilmeyüp yolun bulamaz idi. Ammâ bu gelen yigit için şaşmak degil kat'an pervâsı yok. Hemân sarây halkı görüp kapucuları men' itmek istedi ibtidâ yanına gelen kapucular men' itmek istedi nasıl ise içerü girdi ve bir dahi birin kakıdı el-hâsıl kendünün içinde büyüdüğü hâs odaya [6a] çıktı. Gördi ki kapusu kilidli, hemân miftâhın yerin bilüp anahtarı ol yerden alup kapuyı açdı, içerü girdi. Bir tarâfda iskemle üzerinde oturdukda karşusunda babası oturduğu sarâyda babası gördi kim kızı 'Amûdiyye Sultân sarâyında oda içinde musanna' ve murassa' inciler ve dibâ ile oturduğu hâs iskemle üzerinde bir tâze yigit oturmuş, bakup 'aceb kaldı bu kadar kapucular turur ve ol oda kilidli idi, böyle oldukda bu oturan yigit ins midür cinnî midür deyüp bu ne hâl deyüp [6b] durur, dürbür ile bakdı gördi kim bu oturan yigit kisvesinde iskemle üzerinde oturan kendi kızı 'Amûdiyye Sultân tebdil olmuş gelmiş, bakduğı sâ'at içerüsüne bir âteş gibi mahabbet 'alevi yazılanup yüzi üzerine düşüp aklamaga başladı. 'Kızım 'Amûdiyye Sultân hoş geldiñ!' dir aglar, pâdişâhın yanında olan nedimler ve huddâmlar şaşdılar bunlar bu hâli bu hâlde iken kapucular ve huddâmlar ve câriyeler ve köleler 'aceleten segirdişüp gelüp içerü [7a] bir tâze yigit girdi kim heybetlü ve şecâ'atlı bir yigit kim 'azim kuvvete mâlik kimse mu'âvenet idemedi geldiler sarâya girdi deyü haber virmege geldi kim pâdişâh yüzi üzerine düşmüş, 'Kızım 'Amûdiyye Sultân hoş geldiñ!' deyüp aglar baña bu iş ne olduğın kimse sormaga kâdir olmadılar, velâkin bunun bir zarîf cavuşı var idi, bunun böyle olduğın dürbür ile bakup karşı 'Amûdiyye Sultân evvelden oturduğu sarâyda olan hâs odaya nazar eyledikde [7b] 'Böyle aklamak ahvâli olduğında bir hikmet ve bir iş var, varıñ ol sarâya gelen şecâ'atlı tâze yigit kimdür bilemez.' didi. Vardılar gördiler kim kapuyı ardından bekedüp basdırmış, kendüsi iskemle üzerinde oturur pencereye taşrasında sordılar kim 'Sen kimsiñ?' didiler, cevâb eyledi 'Siz beni bilmegesiz, benim büyük dâdem Selviboşlu sag mıdur?' didi. Aytıldılar: 'Selviboşlu öldi.' didiler, öyle diyince âh vâh eyledi, zârı giryân idüp akladı ve yine sordı kim [8a] 'Ol Gülfidan'ım ve dâdem sag mıdur?' didikde 'Sagdur.' didiler, 'Baña çağırın.' didi, varup Gülfidan'ı çağırdılar ve söylerler, ahvâl şöyle oldu diyince Gülfidan-ı derd-mend-i bî-çâre bir mikdârı mizâcsız olmuş yatur idi. Hemân bu haberi işidicek acâleten kalkup pencereye geldi, 'Amûdiyye Sultân'ı görüp gözlerinden yaş yerine kan revân olup akladı, kapuyı açdı hemân gözlerinden öpüp ayaklarına düşüp yüzlerin gözlerinden yaş revâne oldu bu hâl ile [8b] Gülfidan'a aytdı: 'Ey benim gözüm nûrı ve gönüm sürürü eglencem, vücûdımın cânı ve cânımın şânı ve safâmın kânı cândan 'azizim şekerden lezizim

sultânım, bu hâl nedir ne hâl bu iş düş midür hayâl midür?’ didikde ‘Amûdiyye Sultân aytdı: ‘Ey benim sadâkatlü ve mahabbetlü cevherden a’lâ şefkatlü Gülfidan’ım dadım bu benim başıma gelen bu iş ne düşdür ne hayâldir velâkin hakikat hâldir hikmet-i Bârî böyle imiş ve kısmet-i Rabbânî böyle imiş takdîrde budur mâ-cerâyı bir bir pederime [9a] söylerim.’ didi. Babasına müjdeciler vardıkda Filsûk bir mikdâr kendin hasret vahşetinden dûr eylemiş ve hayret dehşetinden beri olmuş ve ifâkat bulup oturmuş idi. Müjdecilere bahşişler ve ‘atiyyeler virüp ve köleler ve câriyeler âzâd itmekler tamâmında kalkup hareme geldi. ‘Amûdiyye Sultân babasının haremeye geldiğin işidüp cân atup babasının ayaklarına yüzün ve gözün sürüp agrayup başına gelen mâ-cerâyı ve ser-encâmı bütûn nakl idüp akladı. Filsûk pâdişâh aytdı: ‘Ey ogul aqlama hamd ü senâlar olsun sag ve selâmet geldiñ [9b] anlar nefsanîyyet eylemişler hasûdların sözlerine iş ‘âkil kâmil degildir ‘âkil olan tevakkuf ve tecessüs idüp aramak lâzım idi hemân aramaksızın ol hasûd lâ-yesûdların sözlerine ve yalanlarına inanup seni yüzden ve gözden düşürüp lâ-yık degildir velâkin kendüleri utansun ve işleri âdem işi olmadıgından.’ Böyle nasihat iderek kızın hâtırın teselli eyledi ve kızın arkasına mülûkî fâcir libâs ve cevâhîrle musanna’ takımlar ve incüden ve cevâhîr taşlu hâtemler ve zümrütlü ve altuna ve gümüşe ve cevâhire ve sâ’ir zi-kaymet olan mülûkî [10a] eşyâya müstagrak eyleyüp on gün on gece şenlik ve donanma eyledi. Bu ahvâlî Dâr[â] oğlu işidüp peşimân olup ol hasûdları katl eyledi ammâ ne fâ’ide ba’de harâbî’l-Basra darb-ı mesel olmuşdur. Ba’dehû gelelim ‘Amûdiyye Sultân’a, ol mağarada togan sabî çocuğı mağarada bıragup gitdikde Hak Te’âlâ’nın emriyle bir yaban keçisi her gün gelüp ol çocuğa meme virüp emzirüp süd ile karnın toyurur idi. Birkaç eyyâm böyle beslendi, bir gün bir avcı ol mağaraya yaban keçisi girdigin gördi usûl ile pusudan [10b] varup bakdı gördi kim bu keçi bir sabî çocuğa meme virüp emzirir ol keçi âdemi göricek kaçdı ol avcı kişi mağaranın içine girdi gördi kim bir sabî oglancık ve güzelce uşakdur, bu avcı ‘acebe kaldı bu hayvân yaban hayvân vahşî olup böyle gelüp bu çocuğı emzire, bu bir ‘acâyib hikmet şey bu tehî boş degildir deyüp fikir eyledi, bunu ben bege iletayim ogul idinür, baña dahi bir mikdâr ‘atiyye virmek gerek umaram deyüp ol sabî çocuğı alup Dârâ pâdişâhına teslim eyledi ve ahvâlî dahi [11a] tamâmiyle bildirdi. Dârâ pâdişâh ol avcuya vâfir ‘atiyyeler ve bahşişler virüp aytdı: ‘Bu bizim oğlumuz olsun.’ didi, adını İskender tesmiye eylediler, andan soñra İskender günden güne büyüdi kâmil oldu. Ba’dehû Dârâ ve Dârâ’nın oğlu ikisi dahi dünyâdan gidüp vefât eylediler. Andan soñra begler ve paşalar bir ‘azîm meclis müzâkere ve müşâvere eylediler ve bi’l-cümle tedbir-i ittîfâk ile sözi bir yere cem’ idüp şöyle ki bu tahta ehliyyetlü ve merhametlü İskender münâsib [11b] ve ‘âkil ve kâmil şerî’atde ve tarikatde ve hakikatde ma’rifetde üzerine gelür yokdur, cümleden fâzıl ve her fûnûnda mâhir cümle husûsda münâsib deyüp du’â senâ ile tahtı İskender’e teslim eylediler. İskender tahta melik oldu, iklim-i seb’a fethine tâlib oldu, bahtı dahi açık olup her ne tarafa teveccüh idüp murâd eyledikde bi-emri’llâhi Te’âlâ mansûr u muzaffer olup feth ü fütûhât ile mesrûr olup ve çok şehirler dahi ve

çok vilâyetler feth eyledi. Bir vakit seferleri ve yolları Filsûk'un şehri olan [12a] Astafâ şehrine düşdi, İskender'in nâm u şanı 'âlemi tutdı. İskender'in 'âdeti böyle idi kim bir vilâyete vardıkda tebdîl olup gezerler idi, bu Astafâ şehrine geldikde 'âdeti üzre tebdîl oldu ammâ bu İskender Astafâ şehrine teveccüh ve sefer itmezden mukaddem mevt irişüp Filsûk âhirete gitdi erkek evlâdı olmadığından tahtına 'Amûdiyye Sultân geçmiş idi. Ol vakit kim İskender bunun şehrinin üzerine geldi ve İskender'in nâm u şanı 'âlemi tutduğu ecilden 'Amûdiyye Sultân fikr eyledi ve [12b] şöyle ferâset ve tedbir eyledi kim tebdîl ola ve İskender'in ordugâhına vara, bunların cengde hîlesi nedir anı bileyim aña göre 'ilâcın ideyin, 'askerin bozmaga sa'y eyleyeyim deyüp 'Amûdiyye Sultân tebdîl-i şekl idüp bir erkek delikanlı yigit sûretine girüp sarâydan çıkup bir mahalle vardıkda gözi bir yigide duş olup ol hâlde bunun gögsi ve memeleri harekete gelüp ditreyüp süd geldi. 'Amûdiyye Sultân bu ahvâli kendüde görüp 'acebe kalup bu iş tehî boş degildir bunda bir hikmet vardır [13a] deyüp yanına çağırđı, yanına geldikde yüzünde olan magarada vaz' eylediği ma'rûf 'âlâmeti gördi, yanında olan tebdîl kendü âdemlerine aytdı, 'Amûdiyye Sultân emr eyledi kim 'Şu yigidi sarây-ı hümâyûna getirün!' didi. Ammâ İskender bunları bilmez, bunlar dahi bu yigidi İskender oldığın bilmez, bunlar İskender'e aytdılar: 'Ey yigit, gel gidelim bizimle sultânın sarâyına.' Ol sarâyı gösterdiler, İskender kendünün yanında olan tebdîl etbâ'a işâret eyledi, 'Buyuruñ gidelim.' didi. İskender'in kendinin yanında dahi murâdı [13b] ol sarâyı görmek idi, velâkin 'Amûdiyye Sultân kendüsü karşudan gizli İskender oldığın bilmez idi getirüp bir odaya bunları oturtdı. 'Amûdiyye Sultân kendüsü karşuda pusudan bir pencerede oturup dürbür ile ol yigide ihtimâm üzre gereği gibi bakdı, ol yüzündeki 'âlâmet benim magarada eylediğim' âlâmet midür deyü bakdı, gördi kim bu yigidin yüzünde olan 'âlâmetdir deyüp bakdı, gördi kim bu 'âlâmet mezbûr 'âlâmetdir hemân 'Amûdiyye Sultân turamadı, bi'z-zarûri analık şefkati [14a] zuhûr idüp ayaga kalkup gelüp kendüsü dahi tebdîl-i esvâb içinde ol yigidin gözlerinden öpdı, 'Hoş geldiñ oglum, sen benim oglumsun!' didi sözünden ağladı ve İskender'in yanında olan tebdîl etbâ'a aytdı: 'Ey gözlerim nûrı cân yigitler, bu siziñ begiñiziñ iki koltuğı altında iki dâne zî-kıymet cevherleri Eyyân vilâyetinde Dârâ'nın şehrinde Yukarı Tag içinde bir magara vardır, ol magaranın içinde ol iki cevâhirleri ben virdim, bunu Mevlâ'ya emânet eyledim.' didi. 'Bi-hamdi'llâh [14b] şimdi Mevlâ bunu baña gönderüp gösterdi, velâkin yigitler siz bu vilâyete kimiñle geldiñiz yohsa İskender ile mi geldiñiz baña haber viriñ münâsib olur.' didikde bunlar aytdılar: 'Sultânım, seniñ tatlı sözleriñ bize şekerden lezizdir, bize gâyet hoş geldi, evvelâ bu iki koltuğunuñ altında pünhân eyledim deyü buyurduñız idi, zî-kıymet cevâhirleri çıkarup görülmek mümkün olur mı?' didiler. 'Amûdiyye Sultân aytdı: 'Mümkün olur cerrâh gelsün.' didi. Bunlara vesvese düşdi bunlar aytdılar: 'Bizim [15a] bildiğimiz isteriz ki ol çıkara.' didiler. 'Amûdiyye Sultân aytdı: 'Pek eyü dirsiñiz, siziñ bildiğiziñ cerrâh olsun.' didikde bunlar kendü cerrâhların getirüp çıkardı, cümleñin ma'lûmı olup gün gibi âşikâr oldu, İskender 'Amûdiyye

Sultân'ın oğlu olduğu bilindi. Velâkin 'Amûdiyye Sultân hâlâ bu vakte gelince dahi bu yigidiñ İskender'in kendüsü olduğun bilmedi. Hemân İskender kalkup 'Ey benim sebab-i vücûdum olan şefkatlü vâlide-i 'azîzim, sen ki söyledin gerçektir, evvel istimâ' eyleyüp ve eglenüp dinledim [15b] söylediklerin gerçektir.' Sürûrından ağlayup elin ve ayagın tekrâr-be-tekrâr öpüp 'Ey benim vâlide-i 'azîzim bilmiş olasin ki İskender didikleri oğlundur.' didikte 'Amûdiyye Sultân aytdı: 'Ey benim ciger-güşem gönlümün sürûri 'ömür varı gözimiñ nûrı hemân bu tâc u taht seniñ vücûd-ı şerifiñ baña.' Tâc [u] taht-ı devletinde ziyâde eyleyüp tahtı teslim idüp İskender-i Zülkarneyn dinmesi ya'ni iki boynuz sâhibi dimekdir ba'zıñ cevâbı aslında magarada keçi emzirmek sebebinden başındaki [16a] tüyden iki boynuz gibi kıvrık tüyler olmanın Zülkarneyn dindi, peygamber olmasında ihtilâf olundu hazret-i Hızır, Lokmân gibi, 'Üzeyr gibi 'aleyhi's-selâm. İskender-i Zülkarneyn Mekke şehrine geldikte İbrâhîm 'aleyhi's-selâm bu şehirdedir didiler varup görüşüp mu'ânaka eylediler, mu'ânakanın ibtidâsında (?) sünnet olması anlar[dan] kalmışdır. Allâhu Te'âlâ şefâ'atlerini cümlemize nasib eyleye âmîn. Sene 1287. [Süleymaniye Ktp. Hacı Mahmud Ef. Nu.: 5005/1, 17 vr., 13 st. Hikâyenin sonunda 1287 (1871) yılı vardır. Arka kapakta bu yıl 1288 (1872) olarak geçer. Haşiyede Süleyman peygamberle Belkıs'ın kıssası vardır.].

Sonnotlar

¹ Burada her ne kadar yazılı edebiyattan sözlü edebiyata geçiş söz konusu edilmişse de bunun tersini düşünmek de mümkündür. Zira müellifler eserlerini vücuda getirirken sözlü edebiyat mahsulü olan efsanelerden, masallardan, destanlardan, çeşitli rivayetlerden de faydalanırlar. Ağızdan ağıza dolaşan dağınık hâldeki binlerce yıllık birikim yazılı kültürden gelen metinlerle birleştirilerek yeniden şekillenir, kurgulanır, zenginleştirilir ve sonraki nesillere aktarılır. Bir bütünlük kazandırılmış bu yeni metinler halk arasında okuna okuna zamanla yukarıda sözünü ettiğimiz yeni hikâye, masal ya da efsaneleri doğurur. Sözlü ve yazılı ürünlerin bu karşılıklı etkileşim ve birbirini besleme süreci tekrarlanarak devam eder. Örneğin İskender (-i Zülkarneyn) konusu Şehnâme'de Yunançadan Süryanice ve Arapçaya çevrilerek İran hikâyelerine karışmış bir destan olarak ifade edilip yazılı kaynağa gönderme yapılırken (Firdevsi, 2009: 22) Şehnâme'den yaklaşık bir asır sonra yazılmış olan Divanü Lügati't-Türk'te Türkmen, Kalaç, Altun Kan, Çiğil ve Tutmaç adlarının nereden geldiği Zülkarneyn'le ilişkilendirilerek anlatılan birer efsane olarak karşımıza çıkar (Köksel, 2009: 265-6).

² Söz konusu alp kadın tipi, erkek gibi ata biner, ok atar, kılıç kullanır ve gerektiğinde düşmanla kahramanca çarpışır (Kaplan 1951: 99). Dede Korkut hikâyelerindeki Banı Çiçek, Boyu Uzun Burla Hatun ve Sarı Donlu Selcen Hatun; Manas destanındaki Manas'ın eşi Kanıkey gibi kadınlar, yiğit ve erkeksi duruşlarıyla bu tipi hemen bütün özellikleriyle temsil ederler (Öncül, 2008: 577-8; Akyüz, 2010: 169).

³ Zülkarneyn kelimesi zü (sahip) ve el-karneyn (tekili karn) kelimelerinden oluşan bir isim, bir lakaptır. Buradaki "karn" kelimesinin birçok anlamı vardır: Öküz, koç gibi hayvanların boynuzu, insan başının iki yanında bulunan çıkıntılar, bir milletten sonra gelen millet (Selçuklular, Osmanlılar gibi) veya muasır iki millet yahut nesil, güneşin iki kenarı, ağaç kabuğu lifinden yapılan ip, yün yahut kıldan yapılan yumak, avcuların kuş yakalamak için kullandıkları ip, kılıcın keskin tarafı. Sıkça rastlanan manalarından biri de asır, devir, kronolojik zaman içinde belli bir kesittir. Bu zamanın ne kadar olduğu konusunda çe-

sitli görüşler vardır. Kimileri 70, 80, 100 sendedir derken kimileri de karnın mutlak zamanı gösterdiğini söyler. Zülkarneyn kelimesi, “karn” kelimesine verilen manalara göre çeşitli şekillerde izah edilmeye çalışılmış, böylelikle birbirinden farklı birçok fikir ortaya atılmıştır. Bunlar kısaca şöyledir: Başının iki yanına vurularak öldürülmüştür, dünyanın en doğusuna ve en batısına gitmiştir, başında boynuzu benzer bir çıkıntı vardır, tacının üstünde bakırdan iki boynuzu vardır, saçları iki örgülüdür, ışık ve karanlık onun emrine verilmiştir veya ışığa ve karanlığa girmiştir, cesaretinden dolayı koç gibi denilmiştir, rüyasında yıldızlara tırmandığını ve güneşin iki ucundan tutunduğunu görmüştür, hayatı boyunca iki ‘karn’ (çağ, nesil) insan gelip geçmiştir. ‘Karn’ kelimesinin ağaç kabuğundan yapılmış ip manası esas alınarak Zülkarneyn’i gideceği yere götürmüş olan ‘sebeb’e işaret olarak ‘iki karna (ipe) sahip’ şeklinde bir yorum da yapılabilir. Çünkü sebep kelimesinin manalarından biri de ‘ip’tir (Türe, 2010: 56-9.). Zülkarneyn adının verilme sebepleri için ayrıca bk. (Pala, 2003).

Kaynakça

- Aça, Mehmet. (2000). “Türk Destancılık Geleneğine Bütüncül Yaklaşabilme ve Alp Kavramı Üzerine Bazı Yeni Yaklaşım Denemeleri”. *Millî Folklor*, 48: 5-17.
- Afzalov M., H. Rasulov ve Z. Husainova. (2007). *Özbek Halk Ertekleri*. C. III. Taşkent: Okıtuvçı Neşriyatı.
- Ahmed-i Rıdvân. (1500). *İskendernâme*. DTCF Ktp. M. Con B. 20.
- Akyüz, Çiğdem. (2010). “Manas Destanı’nda Alp Kadın Tipi”. *Mukaddime*, 1: 169-180.
- Azerbaycan Nağılları*. (2003). C. II. Tehgigatçı Birliyi.
- Baydemir, Hüseyin. (2009). “Özbekistan’da İskender, Zülkarneyn, Lokman Hekim ve Hatem Tay İle İlgili Halk Anlatımları”. *Atatürk Üni. TAE Dergisi*, 41: 109-30.
- Duymaz, Ali. (1998). “Dede Korkut Kitabı’nda Alplığa Geçiş ve Toplum Katılma Törenleri Üzerine Bir Değerlendirme”. *TDAY-Belleten 1998/I*: 39-50.
- Duymaz, Ali. (2008). “Türk Folklorunda Dış Ruh Tasarımı”. *Bilig*, 45: 1-22.
- Duymaz, Ali ve Halil İbrahim Şahin. (2008). “Kaz Dağlarında Dağ, Ağaç ve Ocak Kültü Üzerine İnanış ve Uygulamalar”. *Balıkesir Üni. SBE Dergisi*, 11/19: 116-26.
- Ekici, Metin. (2004). *Türk Dünyasında Köroğlu*. Ankara: Akçağ Yay.
- Firdevsi. (2009). Şahnâme. çev. Necati Lugal. İstanbul: Kabalıcı Yay.
- Geldiyeva, Şirin Cemal. (2006). *Türkmen Halk Ertekleri (Durmuş Ertekiler)*. Aşgabat: Miras Neşriyat.
- İskender-i Zülkarneyn’in Tevellüdi*. (1872). Süleymaniye Ktp. Hacı Mahmud Ef. 5005/1.
- Kaplan, Mehmet. (1951). “Dede Korkut Kitabında Kadın”. *Türkiyat Mecmuası*, 9: 99-112.
- Kara Düzgün, Ülkü. (2007). *Başkurt Destanlarının Tipolojisi*. Gazi Üniversitesi SBE Basılmamış DT. Ankara.
- Kavruk, Hasan. (1998). *Eski Türk Edebiyatında Mensur Hikâyeler*. İstanbul: MEB Yay.
- Köksel, Behiye. (2009). “Divanü Lügatü’t-Türk’te Yer Alan Efsaneler”. *Uluslararası Sosyal*

- Araştırmalar Dergisi*, 2/9: 262-9.
- Kuzubaş, Muhammet. (2007). "İlkellere Ait Anlatılarda Rüya Motifi". *Turkish Studies*, 2/1: 305-16.
- Kültürel, Zuhul ve Latif Beyreli. (1999). *Şerîfî ve Şehnâme Çevirisi*. C. II-III. Ankara: TDK Yay.
- Levend, Ağâh Sırrı. (1965). *Ali Şîr Nevâî Hayatı, Sanatı ve Kişiliği*. C. I. Ankara: TTK Yay.
- Nebiyev, Azad. (1993). "Azerbaycan Türklerinin Halk Yaratıcılığı", Başlangıcından Günümüze Kadar Türkiye Dışındaki Türk Edebiyatları Antolojisi 1, *Azerbaycan Türk Edebiyatı I*, Ankara: Kültür Bakanlığı Yay., 181-430.
- Nizami Gencevi. (2004a). *İskendername (Şerefname)*. trc. Abdulla Şaik. Bakı: Lider Neşriyyat.
- Nizami Gencevi. (2004b). *İskendername (İkbalnâme)*. trc. Abdulla Şaik. Bakı: Lider Neşriyyat.
- Öncül, Kürşat. (2008). "Dede Korkut Hikâyelerinde Savaşçı Kadın Tipi ve Animus Kavramı". *Turkish Studies*, 3/2: 574-581.
- Özkan, İsa. (1997). "Koroğlu Destanı'nda Kahraman ve Atının Doğumu ile İlgili Motiflerin Tahlili". *Türk Dili*, 549: 223-33.
- Pala, İskender. (2003). "İskender mi Zülkarneyn mi?". *Akademik Divân Şiiri Araştırmaları*. İstanbul: LM Yay., 285-315.
- Ritter, Hellmut. (2011). *Doğu Mitolojisinin Edebiyata Etkisi, Karşılaştırmalı Edebiyat Metinleri*. edf.: Mehmet Kanar. İstanbul: Ayrıntı Yay.
- Sakaoğlu, Saim. (2002). *Gümüştane ve Bayburt Masalları*. Ankara: Akçağ Yay.
- Şişman, Bekir ve Muhammet Kuzubaş. (2007). *Mitik, Destanı, Masalsı, Efsanevi ve Tarihi Unsurlar Açısından Şehnâme'nin Türk Kültür ve Edebiyatına Etkileri*. İstanbul: Ötüken Yay.
- Taberî, (1991). *Milletler ve Hükümdarlar Tarihi*. C. III. çev. Zâkir Kadirî Ugan-Ahmet Temir. İstanbul: MEB Yay.
- Tez, Zeki. (2008). *Mitolojinin Kültürel Tarihi, Doğu ve İslam Mitolojisi, Mitolojik Söylenceler*. İstanbul: Doruk Yay.
- Tören, Hatice. (2001). *Ali Şîr Nevâyî Sedd-i İskenderî (İnceleme-Metin)*. Ankara: TDK Yay.
- Türe, İskender. (2010). *Zülkarneyn Kur'an'da Uzaya Seyahati Anlatılan İnsan*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Uçkun, Rabia Kocaaslan. (1998). "Gagavuz Halk Edebiyatında 'Makedonyalı İskender' Hikâyesi". *Türk Dünyası Dil ve Edebiyat Dergisi*, 6: 753-68.
- Ünver, İsmail. (1983). *Ahmedî İskender-nâme İnceleme-Tıpkıbasım*. Ankara: TDK Yay.
- Yıldırım, Nimet. (2008). *Fars Mitolojisi Sözlüğü*. İstanbul: Kabcacı Yay.

MESNEVİDEN HİKÂYEYE İSKENDER-İ ZÜLKARNEYN: DOĞUM, AD VERME, HÜKÜMDARLIK

İsmail AVCI*

Özet

Bu yazıda Büyük İskender'in doğumunu, ad almasını ve hükümdar oluşunu anlatan *İskender-i Zülkarneyn'in Tevellüdi* başlıklı hikâye üzerinde durulmuştur. Özbekler arasında *Dara ve İskenderbek*, Türkmenler arasında ise *İsgender Patışa* adıyla anlatılan söz konusu hikâyenin temeli Doğu'da, Taberî tarihi ve Fırdevsî'nin ünlü eseri *Şehnâme*'ye dayanmaktadır. Konu İran ve Türk edebiyatlarında yazılmış İskendernâme türü eserlerde de bazı farklarla geçmektedir. Nizâmî'nin iki kitaptan meydana gelen *İskendernâme'si*; Ahmedî, Ahmed-i Rıdvân, ve Ali Şir Nevâyî gibi müelliflerin aynı konuyu anlatan eserleri hikâyenin takip edilebileceği kaynaklardır. Hikâye "doğum", "ad verme" ve "hükümdarlık" başlıkları esas alınarak ve yukarıda sözü edilen metinlerle mukayese edilerek incelenmiştir. Doğum kısmında aileler, doğum öncesi ve sonrası olaylar, yetiştirilme ve eğitim; ad verme kısmında İskender ve Zülkarneyn adlarının nasıl verildiği ve bunlarla ilgili efsaneler; hükümdarlık kısmında ise İskender'in ayrı düştüğü annesiyle kavuşması, hükümdarlığına işaret eden fal, rüya ve çeşitli söylentiler konu edilmiştir. Yer yer halk hikâyesi özellikleri gösteren hikâyenin metni de çalışmanın sonuna eklenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Büyük İskender, Zülkarneyn, doğum, ad verme, hükümdarlık.

FROM MATHNAWI TO STORY ALEXANDER THE GREAT: BIRTH, NAMING, SUZERAINTY

Abstract

This study focuses on the story called *İskender-i Zülkarneyn'in Tevellüdi* which mentions the birth of Alexander the Great and his enthronement. The roots of the story go back to Taberî's history and *Şehnâme* and the very same story has been told among Uzbeks and Turkmen under the names of *İskenderbek* and *İsgender Patışa* respectively. The subject has also been mentioned with some differences in *İskendernâme* type works written in Turkish and Persian. Nizâmî's, Ahmedî's, Ahmed-i Rıdvân's and Ali Şir Nevâyî's works on the same subject are sources in which the story can be followed. The Story is analyzed on the basis of the titles of "birth", "naming" and "suzerainty" and the comparisons are made with above mentioned texts. Events took place before and after birth, his up-bringing and education issues have been subjected in the birth section. The nature of the names given as Alexander and Zülkarneyn and the myths around them analyzed in the part of naming. Re-union of Alexander with his mother (he had been separated so long) and related prophecies, visions and various accounts referring to his sovereignty are examined in the suzerainty section. Moreover, the text of the story is given at the end of the study.

Keywords: Alexander the Great, Zülkarneyn, birth, naming, suzerainty.

*Arş. Gör., Balıkesir Üniversitesi Necatibey Eğitim Fakültesi Türkçe Eğitimi Bölümü, Balıkesir/TÜRKİYE, ismailavci@balikesir.edu.tr

Giriş

MÖ 4. yüzyılda yaşayan (Pella 356-Babil 323) ve kısa bir ömür sürmesine rağmen Makedonya'dan Hindistan'a kadar olan bölgeyi ele geçiren Büyük İskender, hem Batı'da hem de Doğu'da hafızalarda büyük ve derin izler bırakmış, hakkında kitaplar yazılmış, filmler çekilmiştir. Edebî literatürde İskender'den Doğu'da ilk bahseden Şehnâme adlı eserinde Firdevsî (öl. 1020?) olmuştur. Konu daha sonra Nizâmî (öl. 1214?)'nin İskendernâme'siyle (Şerefnâme ve İkbálnâme) müstakil bir mesnevi hâline gelmiştir. Türk edebiyatında Ahmedî (öl. 1412-13), Ali Şîr Nevâyî (öl. 1501), Ahmed-i Rıdvân (öl. 1528-1539 arası), Karamanlı Figânî (öl. ?) ve Behiştî Sinan Çelebi (XVI. asır) çeşitli ansiklopedik bilgilerle birlikte Büyük İskender'in batıdan doğuya başlattığı istila hareketini, efsanevi hayatını, savaşlarını ve aşklarını anlatan İskendernâme türünde eser veren müelliflerdir. Bu manzum örnekler yanında mensur ya da manzum-mensur karışık (Ahmedî'nin kardeşi Hamzavî [öl. ?]'nin eseri gibi) olarak yazılan İskendernâmeler de vardır. Bunlarda manzum olanlardaki kadar ansiklopedik bilgi verilmez, ayrıca konunun bazı kısaltma ve çıkarmalarla bir macera romanı hâline getirildiği görülür (Kavruk, 1998: 129-30). Yazılı edebiyatta yaygın olarak yer alan ve okunan bu metinler, zaman içerisinde halk arasında da parçalar hâlinde anlatılır olmuş ve çeşitli ekleme ve çıkarmalarla hikâye, masal ya da efsaneye de dönüşmüştür.¹ Süleymaniye Kütüphanesinde tespit ettiğimiz İskender-i Zülkarneyn'in Tevellüdi başlıklı bir metin, yer yer halk hikâyelerine has bazı özellikler taşıması bakımından dikkat çekicidir. Eserde İskender'in doğumu ve hükümdar oluşuna kadarki olaylar, bazı olağanüstü unsurlarla örülü olarak anlatılır. Mensur olarak yazılan metnin müellifi belli değildir. Bu yazıda söz konusu hikâye, Türkmenlerde İsgender Patışa (Geldiyeva, 2006: 179-87) ve Özbeklerde Dara ve İskenderbek (Afzalov vd., 2007: 259-63) adıyla anlatılan varyantlarıyla ele alınacaktır. Bu yapılırken yeri geldikçe Şehnâme ile İran ve Türk edebiyatlarında yazılmış İskendernâmelerin aynı bölümleriyle de mukayese yoluna gidilecektir. Ayrıca hikâye, Şehnâme'den yaklaşık bir asır önce yazılmış olan Taberî (öl. 923)'nin Milletler ve Hükümdarlar Tarihi adlı eserinde bazı farklarla geçmektedir (1991: 832-42). Zaman zaman bu kaynağa da göndermeler yapılacaktır.

1. Beşikten Eyere: Olağanüstü Bir Doğum

Gerek mesnevilerde gerekse hikâye ve masallarda kahramanların doğumu bazı olağanüstü hadiselerle birlikte gerçekleşir veya takip eden olaylar bu olağanüstülüğü sağlar. Eldeki hikâyede İskender'in doğumunu anlatan kısım da bu açıdan ele alınacak ve bu yapılırken aileler, doğum öncesi ve sonrası olaylarla eğitim gibi hususlara dikkat çekilecektir. Hikâye, Eyvân beyi Dârâ ile Rûm padişahı Filsûk arasındaki mücadele ile başlar. Uzun süren savaşlardan sonra barış yapılır. Filsûk'un kızı Amûdiyye Sultan'la Dârâ'nın oğlu Dârâ evlendirilerek akrabalık bağı da tesis edilir. Metnin Özbek varyantında Dârâ kendisine tabi bir padişahın kızıyla evlidir

ancak padişahın adı zikredilmez. Türkmen varyantında ise Dârâp, kendisine bağlı olan Pilkus'un güzel, akıllı kızını kendisine alır. Bir rivayete göre İskender'in babası, bir ziya şeklinde gelerek Olympia'yla birlikte olan Zeus'tur (Ritter, 2011: 116). Bu rivayetin farklı bir naklinde ise Olympia, Zeus'un ruhunu taşıyan bir yılandan gebe kalmıştır (Kara Düzgün, 2007: 55). Johannes Hartlieb (1400-1468)'in *Büyük İskender Tarihinin Kitabı* adlı eserine göre İskender'in gerçek babası, yaptığı bir savaşta yenileceğini anlayarak halkından kaçan, sihir gücüyle Tanrı Amon'un kılığına girerek Filip'in karısı Olympia'yı kandıran son Mısır firavunu II. Nektanebes'tir. Çocuk özlemi çeken ve İskender dünyaya geldiğinde savaşta olan Filip, karısının kendisini aldattığını bilmemektedir (Tez, 2008: 147). Bu rivayet, Gagavuz Türkleri arasında derlenen *Makedonyalı İskender* başlıklı bir hikâyede de geçer (Uçkun, 1998: 754-5). *Şehnâme*'ye göre ise İskender'in babası Dârâp, annesi Feylekûs'un kızı Nâhid'dir. (Şişman ve Kuzubaş, 2007: 67-8). Taberî tarihindeki ilk rivayette İskender'in babası tarihî kayıtlara uygun şekilde Filip, ikincisinde Büyük Dârâ'dır. Annesi ise Rûm kralının kızı Helay'dır (1991: 834-6). Nizâmî'nin *Şerefnâme*'sine göre İskender, Feylekûs'un sarayındaki bir güzelden olan oğludur (2004a: 63). Türk edebiyatındaki İskendernâmelerde İskender'in babası Feylekûs olarak geçer. Eldeki hikâyede çocuk sahibi olamama gibi bir durum söz konusu değildir. Ancak çocuksuzluk motifi ilerleyen bölümlerde Filsûk'un erkek çocuğunun olmaması, bu nedenle tahta kızı Amûdiyye Sultan'ın geçmesiyle vurgulanacaktır: "... *Filsûk âhirete gitti erkek evlâdı olmadıgından tahtına Amûdiyye Sultan geçmiş idi.*" (12a), "*Onun bir kızından başka hiçbir zürriyeti yokmuş.*" (Geldiyeva, 2006: 179).

Hikâyede olaylar Amûdiyye Sultan'ın iftiraya uğramasıyla farklı bir boyuta taşınır. İftiracılar göre Amûdiyye Sultan, Filsûk'un kendi kızı değil, yanındaki beslemelerinden biridir. Özbek varyantında ise Dârâ'nın veziri de aynı kıza âşıktır ve kızı namussuzlukla suçlayarak saraydan kovdurur. Türkmenlerdeki anlatmada ise kız çok akıllı olduğundan padişah, vezirleri yerine ona danışmaktadır. Vezirler bu durumu kıskanırlar, Pilkus'un kendi kızını değil, akıllı hizmetçilerinden birini gönderdiğini söyleyerek kızı saraydan kovdururlar. *Şehnâme*'ye göre ise kızın ağzında ağır bir koku vardır ve baba evine geri gönderilir (Levend, 1965: 158).

Hikâyede bu aşamadan sonra öne çıkan Amûdiyye Sultan'dır. O, gerçek bir yiğit, dişi bir arslan olarak tasvir edilir. Ata binip mızrak elde, kılıç belde meydana çıkıp hey hey dediğinde karşısında kimse duramaz. Tebdil-i kıyafet erkek kılığında boylu poslu, endamlı bir yiğittir. Tek başına kalsa bile karar alabilecek yetenekte bir padişah kızıdır. Nitekim sarayda gözden düşürülüp kimse yüzüne bakmayınca hamile olmasına rağmen baba ocağına dönmeye karar verir, çocuğunu tek başına doğurur vs. Bu hâliyle bir kahraman olarak tasvir edilen Amûdiyye Sultan, Türk destan ve hikâyelerindeki alp kadın tipine yaklaşıp.² Eldeki hikâyede entrikalar sonucu eşi tarafından saraydan uzaklaştırılmış, sıkıntılarla tek başına mücadele

eden bir tip vardır. Buna daha sonra annelik vasfı da eklenir. Metnin Özbek varyantında kız daha çok müşfik bir “ana” kahraman vasfıyla, Türkmen varyantında ise güzelliği ve zekâsıyla öne çıkar. *Şehnâme* ve *Şerefnâme*’de de kızdan güzelliğiyle söz edilir (Kültürel ve Beyreli, 1999: II/1272; Nizami, 2004a: 63). Amûdiyye Sultan gözden düşünce baba ocağına dönmek ister, ancak hamiledir ve menzil de uzaktır. Bu sebeple doğum için tebdil-i kıyafet daha önceden haber aldığı Yukarı Dağ içindeki mağaraya gider. Burada iki husus dikkati çeker. Birincisi, kahramanın kılık değiştirerek erkek kılığında saraydan ayrılmasıdır: “Öyle oldukda ayagina çizme çeker ve başına sarık sarup ve arkasına kürk ve bir biniş ve beline hançer ve bogazına bir kılıç ve yanına çok cevâhirler alup ve bir mikdâr ekmek alup...” (4a). Çeşitli metinlerde sıkça karşılaştığımız bu kılık değiştirme motifine, hikâyenin farklı yerlerinde de rastlarız. Örneğin doğumdan sonra Amûdiyye Sultan baba ocağına döndüğünde, oğlu İskender’le ilk karşılaşacağı zaman vs. Aynı motif metnin Özbek varyantında da karşımıza çıkar. Burada, âşığıyla buluşmak için kız kıyafetine giren bir yiğitten söz edilir. İkinci husus kahramanın doğum için seçtiği mekândır. Burası Yukarı Dağ içinde تنها bir yerde bulunan mağaradır: “... tag içinde bir tenhâ yerde bir magara haber almış idi, ol magarayı bilsem deyüp tebdil-i kıyâfet ile varup ol magarayı bulup...” (4a), “... Eyvân vilâyetinde Dârâ’nın şehrinde Yukaru Tag içinde bir magara vardır, ol magaranın içinde...” (14a) Dağ ve mağara motifi halk anlatmalarında sıkça rastlanan motiflerdir. Metinlerde sözü edilen bu dağlar Türk topluluklarında çoğu zaman yüksek, yüce, büyük sıfatlarıyla birlikte ve bir kutsallık atfedilerek anılır. Zirvesi bulutlara karışan dağlar, ulaşılamayan yüksek bölgeler Tanrı’ya yakınlık, ayinlere ve kurbanların sunulmasına ev sahipliği yapma ve bunlarla ilgili kurallar vs. sebeplerle insanların düşünce dünyasında ayrıcalıklı bir yere sahip olmuştur (Duymaz ve Şahin, 2008: 117). Mağara motifi ise bir sığınak veya ana karnı şeklinde düşünülür. Amûdiyye Sultan ve çocuğu için de mağara, hem sığınak olmuştur hem de doğuma ev sahipliği yapmıştır. Diğer varyantlarda ise mekân dört duvar arası bir harabedir.

Şerifi’nin *Şehnâme* çevirisinde doğumdan hemen önce padişah nücum ilminden anlayan hakimleri çağırır ve doğacak olan çocuğun talihinin nasıl olacağını sorar. Hakimler feleklere, yıldızlara bakarlar ve çocuğun talihinin uğurlu olduğu, ne açıdan bakılsa talihinde saadet göründüğü, asrın hâkimi olacağı bilgisini verirler:

Görürler tâli’in sa’dıla anuñ

Olisar hâkimi asruñ zamânuñ

Sa’âdet her cihetden aña mukbil

Ne yüzden gözleseñ ikbâl hâsıl

Bu fâl-ı sa’dıla çün togdı ol cân

Aceb midür olursa şâh-ı devrân (Kültürel ve Beyreli, 1999: II/1277).

Nizâmî'nin eserinde de buna benzer bir olay anlatılır. Padişahın emriyle gelen müneccimler yıldızlara bakarak çocuğun bahtından haber verirler. Talihi nurdan da parlaktır, düşmanlar onun gücünden kor olurlar (Nizami, 2004a: 63-4). Ahmedî'nin *İskendernâme'sinde* ise müneccimler çocuğun doğumundan sonra gelip falına bakarlar. Çocuğun şarkın ve garbın sahibi olacağını, yedi iklime hükmedeceğini, herkesi kendisine köle yapacağını, Cem gibi başına taç giyeceğini, Dârâ gibi bin handan vergi alacağını vs. söylerler (Ünver, 1983: 5b). Ali Şîr Nevâyî ve Ahmed-i Rıdvân'da da çocuğun talihine doğumdan sonra bakılır ve talihinin açık olduğu görülür (Tören, 2001: 118-9; Ahmed-i Rıdvân, 1500: 26b-27a).

Amûdiyye Sultan mağarada bir erkek çocuk dünyaya getirir, çocuğu Allah'a emanet edip baba ocağı olan Astafâ'ya döner. Türkmen varyantında çocuğun orada niçin bırakıldığı şöyle açıklanır: "*O yurdun geleneklerine göre elindeki çocukla baba evine dönmek utanç verici bir durum olarak görülürmüş.*" (Geldiyeva, 2006: 180). Özbek varyantında da buna benzer bir durum vardır. Amûdiyye Sultan saraydan ayrılırken yanına birçok mücevher almıştır. Doğum sırasında gelen zarlarla bu mücevherleri çocuğun koltuklarının altına çamur sıvar gibi sıvar. Onlar orada etle birleşir, kaynar ve görünmez olurlar. Özbek varyantında kız, ayrılırken çocuğun yanına değerli eşyalar kor ve bir kâğıda, "*Oğlanın adı İskenderbek'tir, bu oğlana kim bakarsa bu kıymetli mallar onun olur.*" (Afzalov vd., 2007: 262) diye yazıp bırakır. Türkmen varyantında da kız yanındaki mücevherleri orada bırakır. *Şehnâme'*ye göre çocuk doğunca birisi büyük anasına müjde götürür. Çocuğun doğduğu gece ahırda bulunan güzel, yüğrük, cüsseli bir kısrak, vücudu arslana benzer kısa ayaklı bir tay doğurmuştur (Levend, 1965: 158). Siyahlığına gecenin bile şaşırıldığı bu tay, müdevver sağlıklı, sığın geyiği gözlü, rüzgâr ayaklı, kamışkulak bir taydır. İskender'le aynı gece doğduğu için taya Hink-i İskender adı verilir (Kültürel ve Beyreli, 1999: II/1280). Kahramanın atıyla birlikte doğmasına Türk destanlarında da rastlanır. Örneğin *Hakasların Altın Arığ* destanında Altın Arığ, Kırım Sın dağında atı Ak Sabdar ile birlikte dünyaya gelir (Özkan, 1997: 228). Diğer taraftan çocuğun doğumuna padişah çok sevinir, bir toy (Ahmedî'de yedi, Rıdvân'da kırk elli gün) düzenler, ülkede bir şenlik havası oluşur (Ünver, 1983: 5b; Ahmed-i Rıdvân, 1500: 27a).

Burada kısaca *İskender Padişahın Nağılı* adlı bir Azerî masalından da söz etmek gerekir. Masalda diğer metinlerden farklı olarak İskender'in babasıyla annesinin evliliği de konu edilir: Evvel zaman içinde yaşı kırkı geçmiş, hiç evlenmemiş bir padişah vardır. Padişah kendisinden güçlü, cesur ve akıllı bir kızla evlenmek istemektedir. Bir gün güngörmüş bir yaşlı, şaha aradığı özelliklerin İsfahan şahının kızında olduğunu söyler. Hemen elçi gönderilir, kız istenir. Kız, babasına sen kime verirsen ona varırım, lakin üç şartım var. Birincisi ata binip ok atalım, ikincisi kılıç vurup güreşelim,

üçüncüsü de sorduğum sorulara cevap versin der. Elçiler gelip durumu padişaha anlatırlar. Padişah bunu duyunca ben kızın ayağına mı gideceğim, hemen savaşalım der. Veziri araya girer ve padişaha sen tebdil-i kıyafet oraya varırsın, ben padişahın yerine geldim, önce benimle ata binip ok at, beni yenersen sonra padişah gelir dersin, der. Bu tedbir padişahın hoşuna gider. Hemen tebdil-i kıyafet İsfahan'a varır. Kız da hazırlanır, ata biner, ok, kılıç alır. Kız padişahın gelmediğini öğrenince vazgeçmek ister, lakin korktu denilmesin diye kabul eder. Önce atla karşılaşılır, ardından at üstünde yüzüğün içinden ok geçirirler, sonra kılıç vururlar, ancak yenişemezler. Sonra güreşirler ve kız yenilir. Padişah o zaman kendisini tanıtır, cevabın nedir diye sorar. Kız da üçüncü şartımı da yerine getir der ve ona dünyadaki en güzel şeyin ne olduğunu sorar. Padişah, en güzel şey seven gönüldür deyince bu cevap kızın hoşuna gider. Yedi gün yedi gece düğün yaparlar, dokuz ay dokuz gün sonra da bir çocukları olur. Adını İskender koyarlar... (*Azerbaycan...*, 2003: II/76-84). Masalda İskender'in babasıyla annesinin birbirlerinin güçlerini, kahramanlıklarını sınadıktan sonra gerçekleşen evlilikleri, Dede Korkut hikâyelerindeki Beyrek-Banı Çiçek ve Kan Turalı-Selcen Hatun münasebetine benzer. Burada da kahramanlar birbirlerini sınarlar, ata binip vuruşurlar, ok atarlar, güreşirler ve evlilik öyle gerçekleşir (Kaplan, 1951: 100-1).

Eldeki hikâyeye göre mağarada bırakılan çocuğu Allah'ın emriyle bir yaban keçisi gelip emzirir. Bu kısım Türkmen ve Özbek varyantında da aynı şekilde anlatılır. Kahramanın bir hayvan (kurt, aslan, keçi, at gibi) tarafından beslenmesine halk anlatmalarında sıkça rastlanır. Örneğin Köroğlu destanının Türkmen ve Özbek varyantlarında çocuğu emziren yine bir keçidir (Ekici, 2004: 106-7). Yine Gümüşhane'de derlenen Padişahın Rüyası adlı masalda çocuk keçi tarafından emzirilir (Sakaoğlu, 2002: 336). Tepegöz adlı bir Azeri masalında ise İskender'i mağarada emziren bir arslandır (Nebiyev, 1993: 316-9).

Eldeki hikâyede çocuğun eğitiminden söz edilmez. Bir avcı çocuğu mağarada bulur, Dârâ'nın sarayına getirir. Çocuk burada gündün güne büyür, kâmil olur. Metnin Özbek varyantında yaşlı bir kadın yanına bırakılan değerli eşyalarla çocuğu büyütür. Çocuk altı yedi yaşına gelince hüner öğrenmeye heveslenir. Ustaların yanına varır, gördüğü bir kılıcı eline almak ister, ancak kendisine, "*Bu bahadurların kılıcıdır, onu kaldırmak senin elinden gelmez.*" (Afzalov vd., 2007: 260) denilir. İskenderbek ısrar eder, kılıcı eline alıp bir vurmasıyla kılıç parçalanır. Daha sonra bir vezir yaşlı kadından İskenderbek'i alır. Türkmen varyantında ise yaşlı kadın mücevherlerle bir yer satın alır, çocuğu okula gönderir. Çocuk on altı yaşına gelince at, kılıç ve ok ister, her gün ava çıkar. Türkmenlerdeki anlatmada mağaradaki çocuk ve mücevherler aynı zamanda bir ejderha tarafından korunmaktadır. Burada diğer varyantlarda olmayan koruyucu ejderha (yılan) motifıyla karşılaşırız. Pek çok halkın sözlü edebiyatında yeraltında yaşaması nedeniyle kötü ruhla birlikte anılan ejderhalar hazineleri bekleyen, koruyan varlıklar olarak bilinir (Duymaz, 2008: 3).

Nizâmî, Ali Şîr Nevâyî ve Şerîfî, İskender'in eğitimini büyük oranda aynı şekilde anlatırlar. İskender'in bir daye tarafından nazla büyütüldüğü, beşikteyken bile meydan aradığı, kendi beşiğinden eyere atladığı, küçük yaşta dayesinden ok ve yay istediği, kâğıdı ve ipeği nişangâh yaptığı, kılıç kullanmayı, kızgın arslanlara karşı durmayı öğrendiği, ata binmekten zevk aldığı vs. anlatılır. Nizâmî ve Nevâyî'ye göre İskender'in hocası Aristo'nun babası Nikomaçes'tir. Aristo ise İskender'in ders arkadaşıdır. Şerîfî'nin *Şehnâme* çevirisinde ise İskender'in hocası Aristo olarak geçer (Nizami, 2004a: 64-6; Tören, 2001: 117-20; Kültürel ve Beyreli, 1999: II/1278-81). Ahmedî'nin eserinde ise çocuğun altı yıl boyunca iyi huylu, güzel yüzlü, temiz soylu bir daye tarafından gelenek göreneğe göre yetiştirildiği, yedi yaşından sonra Aristo tarafından eğitildiği anlatılır. Çocuk Aristo'dan her türlü ilmi öğrenir. On yaşında ata binmek, ava gitmek ister. Ok atmada öyle maharetli olur ki onun okundan kader bile çekinir (Ünver, 1983: 6a). Ahmedî'yi takip eden Rıdvân'da da bu kısım hemen hemen aynıdır:

*Altı yıl geçdi çü bu erkân ile
Dâye kıldı terbiyetler cân ile
Yidisinden soñra şâh-ı nâmver
Vird'Arestü'ya kim ögrene hüner
İlmüñ aksâmını ta'lim eyledi
Hikmetüñ aslını tefhîm eyledi
(...)*

*Hem buyurdu hâzır idüñ her zamân
Nize vü şimşir ü tir ile kemân
Ata binüp 'azm-i meydân eyledi
Mâhî top u çarhı çevgân eyledi
Hep silâh oyunların kıldı tamâm
İşlerin cümle begendi hâss u 'âm (Ahmed-i Rıdvân, 1500: 27b-28a).*

2. İskender ve Zülkarneyn Adları Arasında

İskender'in doğumuna dair eldeki hikâyede avcının mağarada bulup getirdiği çocuğa İskender adı verilir: "... adını İskender tesmiye eylediler, andan soñra İskender gündün güne büyüdi kâmil oldı." (11a). Buradaki, "adını İskender tesmiye eylediler" ifadesinden çocuğa ad verenlerin padişah ve yanındakiler olduğu anlaşılmaktadır. Metnin Özbek varyantında kadın çocuğu bir harabede doğurduktan sonra adının İskenderbek olduğunu bir kâğıda yazar. Burada kahramanın adının diğer metinlerden farklı olarak "İskenderbek" olduğu görülür. Türkmen varyantında ise çocuğun adının İskender olduğu doğum kısmında değil, anneyle çocuğun buluşmasına yakın ifade edilir: "Ben onun adını İskender koymuştum. O zamandan beri tam on altı yıl geçti." (Geldiyeva, 2006: 184).

Görüldüğü üzere hikâyede çocuğun adının niçin İskender koyulduğu açıklanmaz. Türk edebiyatında yazılmış İskendernâmelerde de İskender adı üzerinde durulmaz. Müellifler, İskender'in doğumundan bahsederken daha çok Zülkarneyn adını/lakabını öne çıkarırlar, bu adın/lakabın verilmiş nedenlerini sıralarlar. İskender adının verilmiş sebebi *Şehnâme*'de şöyle anlatılır: Dârâp, Feylekûs'un kızı Nâhîd'le evlenmiştir, ancak kızın ağzında ağır bir koku vardır. Tedavi için çağrılan hekimin tavsiyesiyle Rûm ülkesinde yetişen ve "İskenderiş" denilen, genzi yakan bir otu kızın burnuna sürerler. Koku böylece geçmesine rağmen padişah artık gönülsüz olduğundan kızın babasına geri gönderir. Kız Dârâp'tan hamile kalmıştır ve bir erkek çocuk dünyaya getirir. Kadın burnuna sürülen o bitkiyi ve kokusunu hatırlayarak çocuğa İskender adını verir (Levend, 1965: 157; Kültürel ve Beyreli, 1999: II/1275-6). Aynı rivayet benzer şekilde Taberî'nin tarihinde de geçer. Ancak burada kızın adı Nâhîd değil Helay'dır, ağız kokusu ise ter kokusu olarak geçer. Ayrıca İskenderiş otu yerine Farsçada Sender (Türkçede kadın ağacı) denilen bir ağaçtan söz edilir (1991: 836). Nizâmî'nin *Şerefnâme*'sine göre doğum gerçekleşince çocuğa İskender adı verilir (2004a: 64). Şerîfî'nin *Şehnâme* çevirisinde adı babası verir, ancak adın niçin verildiği açıklanmaz (Kültürel ve Beyreli, 1999: II/1277). Ahmedî'nin *İskendernâme*'sine göre Feylekûs bir toy düzenler, yedi gün şenlik yapar, ülkede bir bayram havası oluşur. Yoksullara altın ve gümüş dağıtır. Eflâtûn ve Bukrât şad olurlar ve çocuğa İskender adını verirler (Ünver, 1983: 5b). Ali Şîr Nevâyî'nin Sedd-i İskenderî'sinde niçin verildiği konusuna değinilmeden çocuğun adı İskender olarak zikredilir (Tören, 2001: 116-7). Rıdvân ise çocuğa İskender adının verilmesini şöyle anlatır:

*Çün müneccim şâha hâli söyledi
Şeh dahi handân olup toy eyledi
Toy idüp kırk elli gün ol nâmver
Bahş ider her bir fakîre genc ü zer
Meclisin kıldı müzeyyen şeh tamâm
Zinetine kaldı hayrân hâss u 'âm
Geldi Eflâtûn ile Bukrât hakîm
Hikmet ehli her ki var bî-ters ü bîm
Feylekûs'un hazretine geldiler
İsmine şâhuñ Sikender didiler (Ahmed-i Rıdvân, 1500: 27a).*

Eldeki hikâyede çocuğa adını Dârâ ve yanındakiler, Özbek ve Türkmen varyantlarında ise annesi vermiştir. Nizâmî ve Nevâyî'de adın kim tarafından verildiğine değinilmez. Ahmedî ve Rıdvân'da ise adın Eflâtûn ve Bukrât tarafından verildiği ifade edilir. Rıdvân bu isimlerin yanına hikmet ehli başka kişileri de ekler. Anadolu sahasında Ahmedî ve onun takipçisi Rıdvân'ın eserlerinde Eflâtûn, Bukrât

ve başka hakimlerin düzenlenen bir toyda çocuğa İskender adını vermeleri Dede Korkut hikâyelerindeki ad verme seremonisini hatırlatır. Söz konusu hikâyelerde çocuk bir yiğitlik gösterdikten sonra tören düzenlenir ve “*Dedem Korkut gelir, ad koyar, Kalın Oğuz beyleri el götürüp dua kılarlar, bu ad bu yiğide kutlu olsun derler.*” (Duymaz, 1998: 45). Toplumun önde gelen kişilerinin doğum sebebiyle düzenlenen bir toy esnasında (Ahmedî ve Rıdvân’da olduğu şekliyle) çocuğa ad vermeleri Anadolu sahası İskendernâmeleri dışında görülen bir özellik değildir. Buradan hareketle metinlerin Türk kültür coğrafyasına yaklaştıkça geleneksel bazı ritüelleri zamanla bünyesine kattığı düşünülebilir. Ayrıca yukarıda sözü edildiği şekilde çocuğun beşikteyken meydan araması, beşiğinden eyere atlaması, küçük yaşta ok ve yay istemesi, bahadırlara layık bir kılıcı bir vuruşta parçalaması, ava çıkıp bazen aslan bazen kaplan avlaması gibi hususlar yiğitlik ve kendini ispat noktasında hatırlanabilir.

Daha önce müelliflerin eserlerinde İskender adından ziyade Zülkarneyn adı/ lakabı üzerinde durdukları ifade edilmişti. Gerçekten de gerek tarihî gerekse edebî eserlerde ısrarla vurgulanan husus, İskender’e bu lakabın nasıl verildiği olmuştur. Farklı alanlara ait eserlerde İskender’den bahsedilirken Zülkarneyn lakabının verilışıyle ilgili birçok sebep sıralanmış, ayrıca Zülkarneyn’in kim olduğu konusu da çeşitli rivayetlere konu olmuştur. Bu durum tarihî bir kişilik olarak tanınan Makedonyalı Büyük İskender ile Kur’an’da ve hadislerde kendisinden bahsedilen “Zülkarneyn”in nasıl bir araya getirilerek “İskender-i Zülkarneyn” adı altında tek bir kişilikte toplandığını ve bu iki ismin birbirine nasıl karıştırıldığını da bir dereceye kadar açıklar. Peygamber mi, hükümdar mı, yoksa sıradan bir insan mı tartışmaları arasında gidip gelen Zülkarneyn’le ilgili bu görüşler şöyledir: Hz. İbrahim zamanında yaşamış ve adı İskender olan Babilli veya Yemenli bir şahıs; Yemen’de hüküm süren Himyer Devleti krallarından biri; Makedonyalı İskender; Âferidun (Feridun); Akkad imparatoru Naram-Sin; Babil, Sümer veya Mısır’dan efsanevi bir şahıs; Tevrat’ta işaret edilen bir şahıs (Kuruş, I. Dârâ veya Hanok [Hz. İdris]) (Türe, 2010: 69-107). Zülkarneyn adına eldeki hikâyenin sonunda birkaç cümleyle değinilir. Buradaki bilgilere göre İskender’e Zülkarneyn³ denilmesinin nedenleri şöyledir: Hem ana hem baba tarafından iki devletin hükümdarı olduğundan iki karn (ülke) sahibi anlamında Zülkarneyn denilmiştir. Bu husus hikâyede açıkça ifade edilmese de annesinin tahtını ona teslim etmesi, yani iki ülkenin sahibi olması nedeniyle böyle bir anlam çıkar. Bir diğer sebep İskender’i çocukken bir keçi emzirmiş, keçinin boynuzlarına (karn) benzer şekilde başının iki yanından kıvrıkcık tüy çıkmıştır. Hikâyenin Özbek ve Türkmen varyantlarında ise Zülkarneyn adından bahsedilmez. Şerifi’nin *Şehnâme* çevirisinde İskender’e Zülkarneyn sanının verilışı iki nedene bağlanır. İlki İskender’in şarkı ve garbı almasıyla ilgilidir. İkincisi ise İskender doğduğunda başının iki yanında güzel kokulu saçları vardır (Kültürel ve Beyreli, 1999: III/1315). Nizâmî’nin *İkbâl-nâme*’sinde İskender’in Zülkarneyn adını almasına dair birçok farklı rivayet sıralanır. Burada İskender’in kulaklarının uzun olmasıyla ilgili anlatılan bir

hikâye dikkat çekicidir: İskender'in iki büyük kulağı vardır. Bunları saklamak için zırhtan bir örtü kullanmaktadır ve bu sırrı berberinden başkası bilmemektedir. Gün gelir berber ölür, yerine usta bir berber alınır. İskender ona sırrı saklamasını, saklamazsa kendisini öldüreceğini söyler. Berber sırrı kimseye söylemez. Ancak bu yüzden zamanla dertlenir, karnı şişer ve rahatlamak için çöle gider. Orada gördüğü bir kuyuya eğilir ve “Şahın kulakları uzundur!” der. Böylece ferahlar, evine döner. Bir zaman sonra kuyudan bir kamış biter. Bir çoban bu kamışı keser ve kaval yapar. Kavalı ağzına alınca sır dile gelir. Bir gün İskender çölden geçerken bir çobanın ağzındaki kavalla “Şahın kulakları uzundur!” diye bağırıldığını duyar. Çobanı çağırır ve işin aslını sorar. Çoban kuyudan çıkan kamışı keserek bir kaval yaptığını, içinden bu sesin çıktığını, başka bir şey bilmediğini söyler. İskender saraya dönünce berberi çağırır ve “Eğer kılıçtan kurtulmak istiyorsan doğru söyle!” der. Berber yemin ederek durumu anlatır. İskender berberin doğru söyleyip söylemediğini anlamak için kamıştan bir dal kestirip kaval yaptırır. Kavaldan aynı sesin çıktığını duyunca dünyada hiçbir sırrın gizli kalamayacağını anlar ve berberi bağışlar (2004b: 41-4). Hikâye hemen hemen aynı şekilde *Boynuzlu İskender* adıyla Özbekler arasında da anlatılmaktadır (Baydemir, 2009: 123-4). Ahmedî ve Rıdvân'ın eserlerinde de Zülkarneyn lakabının verilme sebepleri Şehnâme çevirisiyle aynıdır. Burada İskender'in saçları iki yılanla benzetilir (Ünver, 1983: 5b-6a; Ahmed-i Rıdvân, 1500: 27a-b).

Görüldüğü üzere Zülkarneyn adının niçin verildiği farklı sebeplere bağlanarak açıklanmaya çalışılır. Bu konuda yaptığı çalışmasında İskender Türe'nin de ifade ettiği gibi Zülkarneyn adının anlamı hususunda muhtelif kaynaklarda değişik yorumlar bulmak ve kelimenin anlamını düşünerek farklı, orijinal sonuçlara ulaşmak, ada yeni anlamlar yüklemek mümkündür (2010: 59). Bu çabaların tabii sonucu olarak söz konusu farklı yorumlar edebi eserlere de yansımıştır.

3. Mağaradan Tahta: Doğunun ve Batının Hükümdarlığı

Eldeki hikâyede Amûdiyye Sultan çocuğu mağarada bırakıp tebdil-i kıyafet genç bir delikanlı olarak babası Filsûk'un sarayına döner. Diğer taraftan Dârâ ve Dârâ'nın oğlu bu dünyadan göç eder. Beyler ve paşalar bir meclis toplarlar ve İskender'i duayla tahta oturturlar. İskender tahta çıktıktan sonra yedi iklimin fethine talip olur, birçok şehri alır. Hikâyenin Türkmen varyantında İskender, on altı yaşına gelince kendisini büyüten kadından at, kılıç ve ok ister, her gün avlanmaya çıkar. Özbek varyantında ise İskenderbek ustaların yanında hüner öğrenir, güçlü kuvvetli bir yiğit olur. Bir vezir onu yanına alır ve oğluna arkadaş yapar. Padişahın verdiği bir vazifeyi yerine getirememekten korkan vezir bir zarar gelir düşüncesiyle çocukları şehirden dışarı çıkarır. Hikâyenin bu kısmında artık İskender bulunduğu ortamdan

çıkarılır, annesine kavuşması için zemin hazırlanır. Anadolu varyantında “fetih”, Türkmen varyantında “av” ve Özbek varyantında “tehlîke” buna vesile olur. Bu ayrılış bir anlamda mesnevîlerde, hikâyelerde ya da diğer anlatımlarda kahramanların (aşk konulu anlatımlarda sevgililerin) birbirlerine kavuşması için kurgulanan gurbet sürecinin bir basamağıdır.

Sık sık sefere çıkan İskender’in yolu bir gün Filsûk’un şehri Astafâ’ya düşer. Filsûk vefat etmiş, oğlu olmadığından yerine kızı Amûdiyye Sultan geçmiştir. Ana ve oğul her ikisi de tebdil-i kıyafet dolaşırken karşılaşılır. Kadın birden yiğidi görür, memelerinden süt gelir. Yakından bakınca yiğidin yüzündeki “gayri alameti” fark eder, oradakilere onu doğurduğunda koltuğunun altına koyduğu mücevherlerden bahseder. Cerrah getirtilir, mücevherler çıkarılır ve İskender’in Amûdiyye Sultan’ın oğlu olduğu anlaşılır. İskender annesine sarılır, böylece birbirlerine kavuşurlar. İskender kendi ülkesiyle birlikte annesinin ülkesine de sahip olur. İki tahta sahip olduktan sonra Zülkarneyn adının nereden geldiği açıklanır ve hikâye sona erer. Türkmen ve Özbek varyantında ise konu biraz daha farklıdır. Türkmenlerdeki şekilde çocuk ava çıkar, yağmacılarla Pilkus’un koyunlarını çalarlar ve sonra da yakalanırlar. Pilkus’un kızı yakalananlar arasında onu görünce viranede bıraktığı çocuğu hatırlayıp memelerinden süt gelir. Sonra çocuğun kendi çocuğu olduğu anlaşılır. Pilkus bir zaman sonra ölür, yerine İskender geçer. Özbek varyantında ise çocuk bir dilenci olarak annesiyle karşılaşır, dedesinin asker başı olur. Hikâyede olaylar burada son bulmaz. Firdevsî, Nizâmî, Nevâyî, Ahmedî ve Rıdvân’ın eserlerinde de anlatılan İskender’le Dârâ’nın savaşı da burada yer alır. Konu benzer şekilde Taberî tarihinde de geçer (1991: 833-9).

Şehnâme’de, kızının Dârâp’tan olma çocuğunu kendi çocuğu olarak sahiplenen Feylekûs onu kendisine veliaht yapar. İskender büyür, büyükbabası Feylekûs ölünce onun yerine geçer. Aristo’yu kendisine vezir tayin eder. Ayrıca Eflâtûn, Restatâlis, Bukrât gibi başka bilginler de onun hizmetindedir (Levend, 1965: 158; Kültürel ve Beyreli, 1999: II/1279-81). Bu bölüm Nizâmî’de de büyük oranda aynı şekilde anlatılır (Nizami, 2004a: 68-71). Nevâyî’nin *Sedd-i İskenderî*’sine göre Feylekûs, ölümünün yaklaştığını anlayınca İskender’i tahta geçirir. İskender bir süre sonra padişahlık yükünü taşıyamayacağını ileri sürerek ayrılmak isterse de ısrarlara dayanamaz, Aristo ve Belinas tarafından yeniden tahta çıkarılır. Büyük bir eğlence düzenlenir, İskender halkın dertlerini dinler, onlara adalet dağıtır (Tören, 2001: 120-1 ve 130-8). Ahmedî’nin *İskendernâme*’sine göre Şâh-ı Zülkarneyn on beş yaşına gelince Rûm iklimine padişah olur, herkese lütuflarda bulunur (Ünver, 1983: 6a). Ahmedî’yi takip eden Rıdvân da olayları benzer şekilde anlatır:

‘Âleme İskender oldı pâdşâh
Emrine râm oldı ser-cümle sipâh

*Rây-ı tedbir ile tutdı illeri
Kendüye kıldı müsahhar begleri
Görmemişlerdi çü Dârâ'dan vefâ
Kıldılar İskender'i hep muktedâ*

(...)

*Milk-i Rûm'a çün Sikender oldı şâh
Hidmete bil bağladı kamu sipâh
Çünki Hakk erzân kıldı aña tâc
Toyurup halkı komadı kimse aç (Ahmed-i Rıdvân, 1500: 28b-30b).*

Buradaki gerek Aristo gerekse İskender'e danışmanlık yapan diğer hakimler, bize Türk devlet geleneğindeki Uluğ Türk, Şeyh Edebalı gibi toplumca saygı gören, töreyi tanzim eden kişileri hatırlatır: *"Türk devlet düzeninde han ya da beylerin yanında akıl veren, devlet yönetiminde etkin rol alan ak sakal ve bilge kişiler her zaman olagelmıştır. Oğuz'un yanında da töre ve tanrısallığın temsilcisi, hakan ya da beyin manevi dayanağı olan bilge bir insan yer almaktadır: Uluğ Türk. O, Osman Gâzi'nin cihan devletini kuracağını müjdeleyen, kutsal rüyayı yorumlayan ve Osman Gâzi'nin manevi yönünü dengeleyen, töre ve tanrısallığın kontrolörü olan Şeyh Edebalı'nın prototipidir."* (Aça, 2000: 12).

Doğum kısmında da söz edildiği üzere münecimler çocuğun talihine bakınca onun şarka ve garba, yedi iklime hükmedeceği bilgisini verirler. Yani daha doğum gerçekleşmeden veya doğumdan hemen sonra çocuğun hükümdarlığı, cihana hükmedeceği falında çıkar. İskender'in güçlü bir padişah olacağına dair anlatılan bir rüya bu anlamda dikkat çekicidir: İskender bir gün rüyasında göğün kapısının açıldığını görür. Buradan elinde kılıç olan bir melek gelir, İskender'e selam verir. Melek, bu kılıcı Allah'ın gönderdiğini, bunun şahlıktan bir nişane olduğunu, yedi iklimin İskender'in hükmüne gireceğini söyler. İskender kılıcı eline alır, Allah'ın adını dile getirir. Uyanınca Aristo'dan rüyanın tabirini ister. Aristo, İskender'e bütün isteklerine ulaşacağını, cihan halkının ve bütün uluların ona ram olacağını, yardım kılıcının ona verildiğini söyler. (Kültürel ve Beyreli, 1999: II/1285-6). Bu rüya Oğuz'un veziri Uluğ Türk'ün rüyasına benzer. Uluğ Türk rüyasında gün doğusundan gün batısına kadar gerilmiş altın bir yay ve kuzeye doğru giden üç gümüş ok görür. *"Oğuz Kağan Destanı'nda Uluğ Türk'ün gördüğü bu rüya, Oğuz Kağan'ın devletinin doğudan batıya; güneyden kuzeye kadar büyük bir bölgeye hâkim olacağına dair, ilahi kaynaklar tarafından bildirilen bir müjde niteliğindedir."* (Kuzubaş, 2007: 307). Yine Nizâmî'nin Şerefnâme'sinde anlatılan bir olay da bu rüyayla birlikte düşünülmelidir: Dârâ, İran'ın büyüklerine İskender'le savaşma konusundaki fikirlerini sorduğunda Feriberz adlı bir ihtiyar, Rûm'dan bir adamın geleceği, İran'ı ele geçirip ateşgedeleri yıkacağı ve tahta geçeceğine dair bir hikâyenin Keyhüsrev zamanından beri söylendiğini anlatır (2004a: 123). Böylece İskender'in, geleceği önceden bilinen

büyük bir hükümdar olduğu anlaşılmaktadır. Daha önce de söz edildiği üzere, soyunun efsanevi bir şekilde Amon ve Zeus'a bağlanarak İskender'e tanrısallık atfedilmesi, Tanrı Amon'un ona dünyanın geri kalan kısmını istila etmesini söylemesi İskender'i farklı bir konuma yükseltir. Diğer taraftan İskender'in hükümdarlığına işaret eden, babası Filip'in Bukephalos (Öküz Kafalı) adlı atıyla ilgili bir efsane de nakledilir. Efsaneye göre canavara benzeyen bu azman at üzerine kimseyi bindirmez ve onun üzerine binebilecek kişinin dünyaya hâkim olacağı söylenmektedir. Bu durumu bilmeksizin İskender dizginlerini tutup ata biner, onu koşturur (Tez, 2008: 148). Bütün bunlarla birlikte daha da anlam kazanan yukarıdaki rüya, İskender'e verilen tanrısallık gücü ve görevi göstermeye, İskender'in tahtı ve cihan hâkimiyetini hak ettiğini ispatlamaya çalışması bakımından dikkat çekicidir. İskender'in boynuz meselesini cihan hâkimiyetine bağlaması da bu arada zikredilmesi gereken bir husustur: "*İskender Tanrı'ya 'Benim kafama boynuzları bütün dünya krallarını emrim altına almam için yerleştirdiğini biliyorum.' demiştir.*" (Yıldırım, 2008: 752). Rüyanın ayrıca, Osmanlı'nın kuruluş hikâyesine dair Osman Gâzi'nin gördüğü rüyayla benzerliği de bu vesileyle hatırlanabilir.

Sonuç

Doğu edebiyatlarında *Şehnâme* ile başlayan İskender-i Zülkarneyn'i anlatma serüveni, birbirini takip eden, ancak sözlü kültürdeki unsurları da bünyesine katarak zenginleşen yeni eserlerle devam etmiştir. Bu hâliyle İskender'le ilgili metinlerin tarihten destan ve mesneviye, mesneviden halk hikâyesi, masal ve efsaneye kadar uzanan geniş bir anlatı sahası oluşturduğu söylenebilir. *İskender-i Zülkarneyn'in Tevellüdi* adlı hikâyeye ve varyantlarına bakıldığında, metinlerin edebî gelenekte *Şehnâme* ve *Şerefnâme* eksenli bir yapıya sahip olduğu görülür. Kurgu ve motif yapısı açısından değerlendirildiğinde, edebî menşei her ne kadar İran olsa da, metnin çeşitli özellikler itibarıyla Türk kültür coğrafyasından beslendiği, bu kültürle ilişki kurulabilecek bir mahiyet kazandığı anlaşılır. Özbek ve Türkmen sahalarında masal olarak anlatılan metnin bu anlamda manzum kısımlardan yoksun kısa bir halk hikâyesi görünümü vardır. İskender'in ailesi, doğumu, yetiştirilmesi ve eğitimi, İskender ve Zülkarneyn adları, hükümdarlığa işaret eden fal, rüya ve söylentiler bir çocuğun kahraman olarak ortaya çıkması için gerekli olağanüstü unsurları vermesi bakımından dikkat çekicidir.

Metin

[1a] *İskender-i Zülkarneyn'in Tevellüdi ve Hâşiyesinde Süleymân Aleyhisselâm İle Belkıs'ın Kıssası*

[1b] Fî Beyân-ı İskender-i Zülkarneyn

Hikâyet olunur ki Eyvân begi ile Rûm pâdişâhı Filsûk, beyân-ı hikâyet olunur

ki çünkü Eyvân begi Dârâ Rûm tarafına sefer idüp Filsûk pâdişâhı ile çok ceng ve mücâdele ve muhârebe ve kitâller eyleyüp velâkin birbirleriniñ üzerlerine gâlib olup varmak mümkün olmadı. Soñunda [2a] mâ-beynleri sulh u tavassut eyleyüp bunların ara yerlerin bulup birbirlerine sohbet üzre sulh idüp barış görüş idüp dünür düğüşü olup mahabbet ile barışup iki taraftan birbirlerine da'vet ve ziyâfetler ve bahşişler gönderdiler. Ba dehû Rûm pâdişâhı Filsûk kendi kızı 'Amûdiyye Sultân'ı Dârâ'nın oğluna nikâh ile tezvîc eyledi. Dârâ dahi 'Amûdiyye Sultân'ı düğün idüp alup vilâyetine götürüp vâsıl oldu, Dârâ'nın dâ'iresine oğlunun sarâyına idhâl eyledi. 'Amûdiyye Sultân'ı 'zâz u ikrâm birle sarâ-yı hümâyûna [2b] dâhil oldukda hizmetçiler ve dâyeler lâlalar ve nedim nedâmlar safâ ve 'iş ü 'işret içinde oturdu. Böyle bir müddet zamân böyle safâlar ile safâlandı velâkin dünyâ safâsı olduğundan cefâsına degmez işiñ soñuna bak hikmet-i Bârî nedir bilinmez ve su'âl dahi olunmaz. Bu 'Amûdiyye Sultân'ın böyle zevk safâsına ve 'iş ü 'işretine bakup hasûdlar hased eyleyüp Dârâ'ya dirler ki oğluñ zevcesi 'Amûdiyye Sultân Filsûk'un kendü kızı degildir, kapusunda beslemesidir deyü inandırdılar, hemân 'Amûdiyye Sultân'ı [3a] rezâlet üzre gözden düşürdiler ve dür gönülden mehcûr eylediler, evvelki mahabbet ve ta'zim ve tekrîm gitdi, bakmaz oldılar. Velâkin bu 'Amûdiyye Sultân erkek tâze yigit kıyâfetine girüp ve mücâşâm şecâ'at erkek arslan gibi hatun idi. Erkek arslan olur da dişi arslan arslan olmaz mı, ol dahi darb-ı meseldir, hattâ böylesin kim ata binüp mızrâk elde kılıç belde atı yanında kadd ü kâmeti meydâna girüp hey hey idüp çıgırup halk üzerine yürüyüp at sürdikde kimse karşısına turmayup [3b] havf iderler idi ve altı altmış atlıdan yüz çevirmeyüp arar idi. Dârây bu hasûdların sözlerine inanup 'Amûdiyye Sultân'ı gözden görüp gönülden meh[c]ûr eylediklerine gâyet gazaba gelüp ve 'âdi gayret idüp elem çeküp babası Filsûk'a gitmek murâd eyledi. Velâkin vilâyet uzak menâzil olup ve yol üzerinde 'adûlar ziyâde ve böyle olduğın saymaz idi. Velâkin togması yakın olup hamli var, babasından kendü eliyle yetmiş seksen kadar köle ve sâ'ir etbâ' cümlesiñ başına cem' idü her kim var ise önüne kimse gele[4a]mez kırar sürer idi, mahalline gider idi. Ammâ ne fâ'ide karnı egere sızmaz idi, kendüyi men' eyledi, bu hamle togup dünyâya gelicek durısam olurdu deyüp ittifâk eyledi, velâkin sabra tâkat kalmadı. Öyle oldukda ayagina çizme çeker ve başına sarık sarup ve arkasına kürk ve bir biniş ve beline hançer ve bogazına bir kılıç ve yanına çok cevâhirler alup ve bir mikdâr ekmek alup tag içinde bir tenhâ yerde bir magara haber almış idi, ol magarayı bilsem deyüp tebdil-i kıyâfet ile varup ol magarayı bulup anda hamlini vaz' [4b] eyleyüp bir erkek evlâdı dünyâya geldi ve göbегin kendü eliyle kesüp ba'dehû meme virüp karnın sūd ile toyurdu. Yüzine gayrı 'âlâmet eyleyüp ve iki koltuklarına biraz zî-kiymet cevâhir vaz' eyleyüp üzerine ol uşağıla bile togan sardan alup ol sabîniñ kolduğı altında olan cevâhirleriniñ üzerine ol zarı örtüp çamur sıvar gibi bekce sıvayup ol sabîniñ tâze et gibi derisiyle karışup tâze olmagın birbirine kaynayup içinde cevâhirler pünhân olup kaldı. Ba'dehû ol uşağı [5a] Hak Te'âlâ'ya emânet eyleyüp ol magarada bıragup 'azm-i sefer eyledi. Ve tebdilü's-şekl li-eclî's-

selâme ma'a'l-mihnet babası olan Filsûk pâdişâhın şehri Astafâ şehrine vâsıl olup babasının sarâyına idhâl idüp gördiler kim bir şeh-bâz eli ayagina uygun pek yakışıklı yerinde bir tâze yigit geldi ve harem şâhı haseki sultânlar ile olduğu odalarda[n] tarafına yürüdü. İçerü girdi kangı nerdibândan çıkılır ve kangı zukâkdan varılır ve odalar içinde kangı odaya hâs oda dirler [5b] varup bilüp girdi, hiç kimseye tanışmadı. Mahzâ kim Filsûk'un dâ'iresinde olan haseki sultânlar için yapılan sarây ol kadar büyük idi kim âdem ol sarâya girdikde yolun gâ'ib ider ve şaşırup ne tarafa gideceğin bilmeyüp yolun bulamaz idi. Ammâ bu gelen yigit için şaşmak degil kat'an pervâsı yok. Hemân sarây halkı görüp kapucuları men' itmek istedi ibtidâ yanına gelen kapucular men' itmek istedi nasıl ise içerü girdi ve bir dahi birin kakıdı el-hâsıl kendünün içinde büyüdüğü hâs odaya [6a] çıktı. Gördi ki kapusu kilidli, hemân miftâhın yerin bilüp anahtarı ol yerden alup kapuyı açdı, içerü girdi. Bir tarâfda iskemle üzerinde oturdukda karşusunda babası oturduğu sarâyda babası gördi kim kızı 'Amûdiyye Sultân sarâyında oda içinde musanna' ve murassa' inciler ve dibâ ile oturduğu hâs iskemle üzerinde bir tâze yigit oturmuş, bakup 'aceb kaldı bu kadar kapucular turur ve ol oda kilidli idi, böyle oldukda bu oturan yigit ins midür cinnî midür deyüp bu ne hâl deyüp [6b] durur, dürbür ile bakdı gördi kim bu oturan yigit kisvesinde iskemle üzerinde oturan kendi kızı 'Amûdiyye Sultân tebdil olmuş gelmiş, bakduğı sâ'at içerüsüne bir âteş gibi mahabbet 'alevi yazılanup yüzi üzerine düşüp aklamaya başladı. 'Kızım 'Amûdiyye Sultân hoş geldiñ!' dir aglar, pâdişâhın yanında olan nedimler ve huddâmlar şaşdılar bunlar bu hâli bu hâlde iken kapucular ve huddâmlar ve câriyeler ve köleler 'aceleten segirdişüp gelüp içerü [7a] bir tâze yigit girdi kim heybetlü ve şecâ'atlı bir yigit kim 'azim kuvvete mâlik kimse mu'âvenet idemedi geldiler sarâya girdi deyü haber virmege geldi kim pâdişâh yüzi üzerine düşmüş, 'Kızım 'Amûdiyye Sultân hoş geldiñ!' deyüp aglar baña bu iş ne olduğun kimse sormaga kâdir olmadılar, velâkin bunun bir zarîf cavuşı var idi, bunun böyle olduğun dürbür ile bakup karşı 'Amûdiyye Sultân evvelden oturduğu sarâyda olan hâs odaya nazar eyledikde [7b] 'Böyle aklamak ahvâli olduğunda bir hikmet ve bir iş var, varıñ ol sarâya gelen şecâ'atlı tâze yigit kimdür bilemez.' didi. Vardılar gördiler kim kapuyı ardından bekedüp basdırmış, kendüsi iskemle üzerinde oturur pencereye taşrasında sordular kim 'Sen kimsiñ?' didiler, cevâb eyledi 'Siz beni bilmegesiz, benim büyük dâdem Selviboşlu sag mıdur?' didi. Aytıldılar: 'Selviboşlu öldi.' didiler, öyle diyince âh vâh eyledi, zârı giryân idüp akladı ve yine sordı kim [8a] 'Ol Gülfidan'ım ve dâdem sag mıdur?' didikde 'Sagdur.' didiler, 'Baña çağırın.' didi, varup Gülfidan'ı çağırdılar ve söylerler, ahvâl şöyle oldu diyince Gülfidan-ı derd-mend-i bî-çâre bir mikdârı mizâcsız olmuş yatur idi. Hemân bu haberi işidicek acâleten kalkup pencereye geldi, 'Amûdiyye Sultân'ı görüp gözlerinden yaş yerine kan revân olup akladı, kapuyı açdı hemân gözlerinden öpüp ayaklarına düşüp yüzlerin gözlerinden yaş revâne oldu bu hâl ile [8b] Gülfidan'a aytdı: 'Ey benim gözüm nûri ve gönüm sürürü eglencem, vücûdımın cânı ve cânımın şânı ve safâmın kânı cândan 'azizim şekerden lezizim

sultânım, bu hâl nedir ne hâl bu iş düş midür hayâl midür?’ didikde ‘Amûdiyye Sultân aytdı: ‘Ey benim sadâkatlü ve mahabbetlü cevherden a’lâ şefkatlü Gülfidan’ım dadım bu benim başıma gelen bu iş ne düşdür ne hayâldir velâkin hakikat hâldir hikmet-i Bârî böyle imiş ve kısmet-i Rabbânî böyle imiş takdîrde budur mâ-cerâyı bir bir pederime [9a] söylerim.’ didi. Babasına müjdeciler vardıkda Filsûk bir mikdâr kendin hasret vahşetinden dūr eylemiş ve hayret dehşetinden beri olmuş ve ifâkat bulup oturmuş idi. Müjdecilere bahşişler ve ‘atiyyeler virüp ve köleler ve câriyeler âzâd itmekler tamâmında kalkup hareme geldi. ‘Amûdiyye Sultân babasının haremeye geldiğin işidüp cân atup babasının ayaklarına yüzün ve gözün sürüp agrayup başına gelen mâ-cerâyı ve ser-encâmı bütûn nakl idüp akladı. Filsûk pâdişâh aytdı: ‘Ey ogul aqlama hamd ü senâlar olsun sag ve selâmet geldiñ [9b] anlar nefsâniyyet eylemişler hasûdların sözlerine iş ‘âkil kâmil degildir ‘âkil olan tevakkuf ve teccüss idüp aramak lâzım idi hemân aramaksızın ol hasûd lâ-yesûdların sözlerine ve yalanlarına inanup seni yüzden ve gözden düşürüp lâ-yık degildir velâkin kendüleri utansun ve işleri âdem işi olmadıgından.’ Böyle nasihat iderek kızın hâtırın teselli eyledi ve kızın arkasına mülûkî fâcir libâs ve cevâhîrle musanna’ takımlar ve incüden ve cevâhîr taşlu hâtemler ve zümrütlü ve altuna ve gümüşe ve cevâhire ve sâ’ir zi-kaymet olan mülûkî [10a] eşyâya müstagrak eyleyüp on gün on gece şenlik ve donanma eyledi. Bu ahvâli Dâr[â] oğlu işidüp peşimân olup ol hasûdları katl eyledi ammâ ne fâ’ide ba’de harâbî’l-Basra darb-ı mesel olmuşdur. Ba’dehû gelelim ‘Amûdiyye Sultân’a, ol mağarada togan sabî çocuğı mağarada bırakup gitdikde Hak Te’âlâ’nın emriyle bir yaban keçisi her gün gelüp ol çocuğa meme virüp emzirüp süd ile karnın toyurur idi. Birkaç eyyâm böyle beslendi, bir gün bir avcı ol mağaraya yaban keçisi girdigin gördi usûl ile pusudan [10b] varup bakdı gördi kim bu keçi bir sabî çocuğa meme virüp emzirir ol keçi âdemi göricek kaçdı ol avcı kişi mağaranın içine girdi gördi kim bir sabî oğlancık ve güzelce uşakdur, bu avcı ‘acebe kaldı bu hayvân yaban hayvân vahşî olup böyle gelüp bu çocuğı emzire, bu bir ‘acâyib hikmet şey bu tehî boş degildir deyüp fikir eyledi, bunu ben bege iletayim ogul idinür, baña dahi bir mikdâr ‘atiyye virmek gerek umaram deyüp ol sabî çocuğı alup Dârâ pâdişâhına teslim eyledi ve ahvâli dahi [11a] tamâmiyle bildirdi. Dârâ pâdişâh ol avcuya vâfir ‘atiyyeler ve bahşişler virüp aytdı: ‘Bu bizim oğlumuz olsun.’ didi, adını İskender tesmiye eylediler, andan soñra İskender günden güne büyüdi kâmil oldu. Ba’dehû Dârâ ve Dârâ’nın oğlu ikisi dahi dünyâdan gidüp vefât eylediler. Andan soñra begler ve pašalar bir ‘azîm meclis müzâkere ve müşâvere eylediler ve bi’l-cümle tedbir-i ittîfâk ile sözi bir yere cem’ idüp şöyle ki bu tahta ehliyyetlü ve merhametlü İskender münâsib [11b] ve ‘âkil ve kâmil şer’atde ve tarikatde ve hakikatde ma’rifetde üzerine gelür yokdur, cümleden fâzıl ve her fûnûnda mâhir cümle husûsda münâsib deyüp du’â senâ ile tahtı İskender’e teslim eylediler. İskender tahta melik oldu, iklim-i seb’a fethine tâlib oldu, bahtı dahi açık olup her ne tarafa teveccüh idüp murâd eyledikde bi-emri’llâhi Te’âlâ mansûr u muzaffer olup feth ü fütûhât ile mesrûr olup ve çok şehirler dahi ve

çok vilâyetler feth eyledi. Bir vakit seferleri ve yolları Filsûk'un şehri olan [12a] Astafâ şehrine düşdi, İskender'in nâm u şanı 'âlemi tutdı. İskender'in 'âdeti böyle idi kim bir vilâyete vardıkda tebdîl olup gezerler idi, bu Astafâ şehrine geldikde 'âdeti üzre tebdîl oldu ammâ bu İskender Astafâ şehrine teveccüh ve sefer itmezden mukaddem mevt irişüp Filsûk âhirete gitdi erkek evlâdı olmadıgından tahtına 'Amûdiyye Sultân geçmiş idi. Ol vakit kim İskender bunun şehrinin üzerine geldi ve İskender'in nâm u şanı 'âlemi tutdığı ecilden 'Amûdiyye Sultân fikr eyledi ve [12b] şöyle ferâset ve tedbîr eyledi kim tebdîl ola ve İskender'in ordugâhına vara, bunların cengde hîlesi nedir anı bileyim aña göre 'ilâcın ideyin, 'askerin bozmaga sa'y eyleyeyim deyüp 'Amûdiyye Sultân tebdîl-i şekl idüp bir erkek delikanlı yigit sûretine girüp sarâydan çıkup bir mahalle vardıkda gözi bir yigide duş olup ol hâlde bunun gögsi ve memeleri harekete gelüp ditreyüp süd geldi. 'Amûdiyye Sultân bu ahvâli kendüde görüp 'acebe kalup bu iş tehî boş degildir bunda bir hikmet vardır [13a] deyüp yanına çağırđı, yanına geldikde yüzünde olan magarada vaz' eylediği ma'rûf 'âlâmeti gördi, yanında olan tebdîl kendü âdemlerine aytdı, 'Amûdiyye Sultân emr eyledi kim 'Şu yigidi sarây-ı hümâyûna getirün!' didi. Ammâ İskender bunları bilmez, bunlar dahi bu yigid İskender oldıgın bilmez, bunlar İskender'e aytdılar: 'Ey yigit, gel gidelim bizimle sultânın sarâyına.' Ol sarâyı gösterdiler, İskender kendünün yanında olan tebdîl etbâ'a işâret eyledi, 'Buyuruñ gidelim.' didi. İskender'in kendinin yanında dahi murâdı [13b] ol sarâyı görmek idi, velâkin 'Amûdiyye Sultân kendüsü karşudan gizli İskender oldıgın bilmez idi getirüp bir odaya bunları oturtdı. 'Amûdiyye Sultân kendüsü karşuda pusudan bir pencerede oturup dürbür ile ol yigide ihtimâm üzre geregi gibi bakdı, ol yüzündeki 'âlâmet benim magarada eyledigim' âlâmet midür deyü bakdı, gördi kim bu yigidin yüzünde olan 'âlâmetdir deyüp bakdı, gördi kim bu 'âlâmet mezbûr 'âlâmetdir hemân 'Amûdiyye Sultân turamadı, bi'z-zarûri analık şefkati [14a] zuhûr idüp ayaga kalkup gelüp kendüsü dahi tebdîl-i esvâb içinde ol yigidin gözlerinden öpdı, 'Hoş geldiñ oglum, sen benim oglumsun!' didi sözünden ağladı ve İskender'in yanında olan tebdîl etbâ'a aytdı: 'Ey gözlerim nûrı cân yigitler, bu siziñ begiñiziñ iki koltuğı altında iki dâne zî-kıymet cevherleri Eyyân vilâyetinde Dârâ'nın şehrinde Yukarı Tag içinde bir magara vardır, ol magaranın içinde ol iki cevâhirleri ben virdim, bunu Mevlâ'ya emânet eyledim.' didi. 'Bi-hamdi'llâh [14b] şimdi Mevlâ bunu baña gönderüp gösterdi, velâkin yigitler siz bu vilâyete kimiñle geldiñiz yohsa İskender ile mi geldiñiz baña haber viriñ münâsib olur.' didikde bunlar aytdılar: 'Sultânım, seniñ tatlı sözleriñ bize şekerden lezizdir, bize gâyet hoş geldi, evvelâ bu iki koltugunuñ altında pünhân eyledim deyü buyurduñız idi, zî-kıymet cevâhirleri çıkarup görülmek mümkün olur mı?' didiler. 'Amûdiyye Sultân aytdı: 'Mümkün olur cerrâh gelsün.' didi. Bunlara vesvese düşdi bunlar aytdılar: 'Bizim [15a] bildigimiz isteriz ki ol çıkara.' didiler. 'Amûdiyye Sultân aytdı: 'Pek eyü dirsiñiz, siziñ bildigimiz cerrâh olsun.' didikde bunlar kendü cerrâhların getirüp çıkardı, cümleñin ma'lûmı olup gün gibi âşikâr oldu, İskender 'Amûdiyye

Sultân'ın oğlu olduğu bilindi. Velâkin 'Amûdiyye Sultân hâlâ bu vakte gelince dahi bu yigidiñ İskender'in kendüsü olduğun bilmedi. Hemân İskender kalkup 'Ey benim sebeb-i vücûdum olan şefkatlü vâlide-i 'azîzim, sen ki söyledin gerçektir, evvel istimâ' eyleyüp ve eglenüp dinledim [15b] söylediklerin gerçektir.' Sürûrından ağlayup elin ve ayagın tekrâr-be-tekrâr öpüp 'Ey benim vâlide-i 'azîzim bilmiş olasin ki İskender didikleri oğlundur.' didikte 'Amûdiyye Sultân aytdı: 'Ey benim ciger-güşem gönlümün sürûri 'ömür varı gözimiñ nûrı hemân bu tâc u taht seniñ vücûd-ı şerifiñ baña.' Tâc [u] taht-ı devletinde ziyâde eyleyüp tahtı teslim idüp İskender-i Zülkarneyn dinmesi ya'ni iki boynuz sâhibi dimekdir ba'zıñ cevâbı aslında magarada keçi emzirmek sebebinden başındaki [16a] tüyden iki boynuz gibi kıvrık tüyler olmanın Zülkarneyn dindi, peygamber olmasında ihtilâf olundu hazret-i Hızır, Lokmân gibi, 'Üzeyr gibi 'aleyhi's-selâm. İskender-i Zülkarneyn Mekke şehrine geldikte İbrâhîm 'aleyhi's-selâm bu şehirdedir didiler varup görüşüp mu'ânaka eylediler, mu'ânakanın ibtidâsında (?) sünnet olması anlar[dan] kalmışdır. Allâhu Te'âlâ şefâ'atlerini cümlemize nasib eyleye âmîn. Sene 1287. [Süleymaniye Ktp. Hacı Mahmud Ef. Nu.: 5005/1, 17 vr., 13 st. Hikâyenin sonunda 1287 (1871) yılı vardır. Arka kapakta bu yıl 1288 (1872) olarak geçer. Haşiyede Süleyman peygamberle Belkıs'ın kıssası vardır.].

Sonnotlar

¹ Burada her ne kadar yazılı edebiyattan sözlü edebiyata geçiş söz konusu edilmişse de bunun tersini düşünmek de mümkündür. Zira müellifler eserlerini vücuda getirirken sözlü edebiyat mahsulü olan efsanelerden, masallardan, destanlardan, çeşitli rivayetlerden de faydalanırlar. Ağızdan ağıza dolaşan dağınık hâldeki binlerce yıllık birikim yazılı kültürden gelen metinlerle birleştirilerek yeniden şekillenir, kurgulanır, zenginleştirilir ve sonraki nesillere aktarılır. Bir bütünlük kazandırılmış bu yeni metinler halk arasında okuna okuna zamanla yukarıda sözünü ettiğimiz yeni hikâye, masal ya da efsaneleri doğurur. Sözlü ve yazılı ürünlerin bu karşılıklı etkileşim ve birbirini besleme süreci tekrarlanarak devam eder. Örneğin İskender (-i Zülkarneyn) konusu Şehnâme'de Yunançadan Süryanice ve Arapçaya çevrilerek İran hikâyelerine karışmış bir destan olarak ifade edilip yazılı kaynağa gönderme yapılırken (Firdevsi, 2009: 22) Şehnâme'den yaklaşık bir asır sonra yazılmış olan Divanü Lügati't-Türk'te Türkmen, Kalaç, Altun Kan, Çiğil ve Tutmaç adlarının nereden geldiği Zülkarneyn'le ilişkilendirilerek anlatılan birer efsane olarak karşımıza çıkar (Köksel, 2009: 265-6).

² Söz konusu alp kadın tipi, erkek gibi ata biner, ok atar, kılıç kullanır ve gerektiğinde düşmanla kahramanca çarpışır (Kaplan 1951: 99). Dede Korkut hikâyelerindeki Banı Çiçek, Boyu Uzun Burla Hatun ve Sarı Donlu Selcen Hatun; Manas destanındaki Manas'ın eşi Kanıkey gibi kadınlar, yiğit ve erkeksi duruşlarıyla bu tipi hemen bütün özellikleriyle temsil ederler (Öncül, 2008: 577-8; Akyüz, 2010: 169).

³ Zülkarneyn kelimesi zü (sahip) ve el-karneyn (tekili karn) kelimelerinden oluşan bir isim, bir lakaptır. Buradaki "karn" kelimesinin birçok anlamı vardır: Öküz, koç gibi hayvanların boynuzu, insan başının iki yanında bulunan çıkıntılar, bir milletten sonra gelen millet (Selçuklular, Osmanlılar gibi) veya muasır iki millet yahut nesil, güneşin iki kenarı, ağaç kabuğu lifinden yapılan ip, yün yahut kıldan yapılan yumak, avcuların kuş yakalamak için kullandıkları ip, kılıcın keskin tarafı. Sıkça rastlanan manalarından biri de asır, devir, kronolojik zaman içinde belli bir kesittir. Bu zamanın ne kadar olduğu konusunda çe-

şitli görüşler vardır. Kimileri 70, 80, 100 sendedir derken kimileri de karnın mutlak zamanı gösterdiğini söyler. Zülkarneyn kelimesi, “karn” kelimesine verilen manalara göre çeşitli şekillerde izah edilmeye çalışılmış, böylelikle birbirinden farklı birçok fikir ortaya atılmıştır. Bunlar kısaca şöyledir: Başının iki yanına vurularak öldürülmüştür, dünyanın en doğusuna ve en batısına gitmiştir, başında boynuz benzer bir çıkıntı vardır, tacının üstünde bakırdan iki boynuzu vardır, saçları iki örgülüdür, ışık ve karanlık onun emrine verilmiştir veya ışığa ve karanlığa girmiştir, cesaretinden dolayı koç gibi denilmiştir, rüyasında yıldızlara tırmandığını ve güneşin iki ucundan tutunduğunu görmüştür, hayatı boyunca iki ‘karn’ (çağ, nesil) insan gelip geçmiştir. ‘Karn’ kelimesinin ağaç kabuğundan yapılmış ip manası esas alınarak Zülkarneyn’i gideceği yere götürmüş olan ‘sebeb’e işaret olarak ‘iki karna (ipe) sahip’ şeklinde bir yorum da yapılabilir. Çünkü sebep kelimesinin manalarından biri de ‘ip’tir (Türe, 2010: 56-9.). Zülkarneyn adının verilme sebepleri için ayrıca bk. (Pala, 2003).

Kaynakça

- Aça, Mehmet. (2000). “Türk Destancılık Geleneğine Bütüncül Yaklaşabilme ve Alp Kavramı Üzerine Bazı Yeni Yaklaşım Denemeleri”. *Millî Folklor*, 48: 5-17.
- Afzalov M., H. Rasulov ve Z. Husainova. (2007). *Özbek Halk Ertekleri*. C. III. Taşkent: Okıtuvçı Neşriyatı.
- Ahmed-i Rıdvân. (1500). *İskendernâme*. DTCF Ktp. M. Con B. 20.
- Akyüz, Çiğdem. (2010). “Manas Destanı’nda Alp Kadın Tipi”. *Mukaddime*, 1: 169-180.
- Azerbaycan Nağılları*. (2003). C. II. Tehgigatçı Birliyi.
- Baydemir, Hüseyin. (2009). “Özbekistan’da İskender, Zülkarneyn, Lokman Hekim ve Hatem Tay İle İlgili Halk Anlatımları”. *Atatürk Üni. TAE Dergisi*, 41: 109-30.
- Duymaz, Ali. (1998). “Dede Korkut Kitabı’nda Alplığa Geçiş ve Toplum Katılma Törenleri Üzerine Bir Değerlendirme”. *TDAY-Belleten 1998/I*: 39-50.
- Duymaz, Ali. (2008). “Türk Folklorunda Dış Ruh Tasarımı”. *Bilig*, 45: 1-22.
- Duymaz, Ali ve Halil İbrahim Şahin. (2008). “Kaz Dağlarında Dağ, Ağaç ve Ocak Kültü Üzerine İnanış ve Uygulamalar”. *Balıkesir Üni. SBE Dergisi*, 11/19: 116-26.
- Ekici, Metin. (2004). *Türk Dünyasında Köroğlu*. Ankara: Akçağ Yay.
- Firdevsi. (2009). Şahnâme. çev. Necati Lugal. İstanbul: Kabalıcı Yay.
- Geldiyeva, Şirin Cemal. (2006). *Türkmen Halk Ertekileri (Durmuş Ertekiler)*. Aşgabat: Miras Neşriyat.
- İskender-i Zülkarneyn’in Tevellüdi*. (1872). Süleymaniye Ktp. Hacı Mahmud Ef. 5005/1.
- Kaplan, Mehmet. (1951). “Dede Korkut Kitabında Kadın”. *Türkiyat Mecmuası*, 9: 99-112.
- Kara Düzgün, Ülkü. (2007). *Başkurt Destanlarının Tipolojisi*. Gazi Üniversitesi SBE Basılmamış DT. Ankara.
- Kavruk, Hasan. (1998). *Eski Türk Edebiyatında Mensur Hikâyeler*. İstanbul: MEB Yay.
- Köksel, Behiye. (2009). “Divanü Lügatü’t-Türk’te Yer Alan Efsaneler”. *Uluslararası Sosyal*

- Araştırmalar Dergisi*, 2/9: 262-9.
- Kuzubaş, Muhammet. (2007). "İlkellere Ait Anlatılarda Rüya Motifi". *Turkish Studies*, 2/1: 305-16.
- Kültürel, Zuhul ve Latif Beyreli. (1999). *Şerîfî ve Şehnâme Çevirisi*. C. II-III. Ankara: TDK Yay.
- Levend, Ağâh Sırrı. (1965). *Ali Şîr Nevâî Hayatı, Sanatı ve Kişiliği*. C. I. Ankara: TTK Yay.
- Nebiyev, Azad. (1993). "Azerbaycan Türklerinin Halk Yaratıcılığı", Başlangıcından Günümüze Kadar Türkiye Dışındaki Türk Edebiyatları Antolojisi 1, *Azerbaycan Türk Edebiyatı I*, Ankara: Kültür Bakanlığı Yay., 181-430.
- Nizami Gencevi. (2004a). *İskendername (Şerefname)*. trc. Abdulla Şaik. Bakı: Lider Neşriyyat.
- Nizami Gencevi. (2004b). *İskendername (İkbâl-nâme)*. trc. Abdulla Şaik. Bakı: Lider Neşriyyat.
- Öncül, Kürşat. (2008). "Dede Korkut Hikâyelerinde Savaşçı Kadın Tipi ve Animus Kavramı". *Turkish Studies*, 3/2: 574-581.
- Özkan, İsa. (1997). "Koroğlu Destanı'nda Kahraman ve Atının Doğumu ile İlgili Motiflerin Tahlili". *Türk Dili*, 549: 223-33.
- Pala, İskender. (2003). "İskender mi Zülkarneyn mi?". *Akademik Divân Şiiri Araştırmaları*. İstanbul: LM Yay., 285-315.
- Ritter, Hellmut. (2011). *Doğu Mitolojisinin Edebiyata Etkisi, Karşılaştırmalı Edebiyat Metinleri*. edf.: Mehmet Kanar. İstanbul: Ayrıntı Yay.
- Sakaoğlu, Saim. (2002). *Gümüştane ve Bayburt Masalları*. Ankara: Akçağ Yay.
- Şişman, Bekir ve Muhammet Kuzubaş. (2007). *Mitik, Destanı, Masalsı, Efsanevi ve Tarihi Unsurlar Açısından Şehnâme'nin Türk Kültür ve Edebiyatına Etkileri*. İstanbul: Ötüken Yay.
- Taberî, (1991). *Milletler ve Hükümdarlar Tarihi*. C. III. çev. Zâkir Kadirî Ugan-Ahmet Temir. İstanbul: MEB Yay.
- Tez, Zeki. (2008). *Mitolojinin Kültürel Tarihi, Doğu ve İslam Mitolojisi, Mitolojik Söylenceler*. İstanbul: Doruk Yay.
- Tören, Hatice. (2001). *Ali Şîr Nevâyî Sedd-i İskenderî (İnceleme-Metin)*. Ankara: TDK Yay.
- Türe, İskender. (2010). *Zülkarneyn Kur'an'da Uzaya Seyahati Anlatılan İnsan*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Uçkun, Rabia Kocaaslan. (1998). "Gagavuz Halk Edebiyatında 'Makedonyalı İskender' Hikâyesi". *Türk Dünyası Dil ve Edebiyat Dergisi*, 6: 753-68.
- Ünver, İsmail. (1983). *Ahmedî İskender-nâme İnceleme-Tıpkıbasım*. Ankara: TDK Yay.
- Yıldırım, Nimet. (2008). *Fars Mitolojisi Sözlüğü*. İstanbul: Kabcacı Yay.

BATI'DA YESEVİLİK ÇALIŞMALARI

Nadirhan HASAN*

Özet

Türk sufiler silsilesinin başı olan Pîr-i Türkistan Hoca Ahmed Yesevî, yüzyıllardır Türklerin manevi hayatında kalıcı bir iz bırakan önemli simalardan biridir. Türk Tasavvuf Edebiyatının kurucusu olarak dilimizin, edebiyatımızın ve kültürümüzün gelişmesine büyük katkı sağlayan bu ulu şahsiyetin hayatı, öğretisi ve hikmetlerine olan ilgi, henüz o hayattayken görülmeye başlanmıştır. Bunun neticesinde Sufi Muhammed Danişmend (12. yy.), Mevlana Safiyuddin Koylakî (12. yy.), Feridüddin-i Attar (12-13. yy.), İmam Sıgnâkî (13-14. yy.), İshak Ata (14. yy.), Ali Şîr Nevai (15. yy.), Fahreddin Ali Safi (15. yy.), Fazlullah Ruzbihân İsfehânî (16. yy.), Hasan Hâce Nisârî (16. yy.), Hazinî (16. yy.), Âlim Şeyh Azizân (17. yy.), Şeyh Zinde Ali (17. yy.), Muhammed Şerif Buharî (17. yy.), Haririzade (17. yy.), Ali (17. yy.), Lahorî (18. yy.), Seyyid Ahmed Merginani (19. yy.), Hüseyin Vassaf (19-20. yy.), Köprülü (20. yy.) v.b. birçok yazar ilmi, tarihî, tasavvufî ve edebî eserlerinde Hoca Ahmed Yesevî ve muakkiplerinin hayat hikâyeleri, eserleri, görüşleri, Yesevilik kâideleri hakkında geniş bilgi vermişlerdir. Son yüzyıllara doğru Doğu halkları gibi Batılı bilim adamları da Yesevilik konusunu merak etmişlerdir. Büyük Pîr'in ve onun öğretilerini devam ettiren mutasavvıfların yaşayışlarını ve düşüncelerini anlatan kitap ve makaleler yazmışlar, eserlerinden parçalar çevirmişlerdir. Bununla birlikte Türkistan'da bulunan kutsî türbesine ilmi seyahatler düzenlemişlerdir. Bu yazımızda konuyla ilgili Batı'da yapılan bu çalışmalarını tanıtır onlardan kısaca bahsedeceğiz.

Anahtar kelimeler: Hoca Ahmed Yesevî, hikmet, Batı, Türkistan, tasavvuf, Yesevilik, kitap, makale, çeviri, çalışma.

YASSAWI STUDIES IN WEST

Abstract

Khoja Ahmad Yassawi, the leader of Turkic mystics, the elder of Turkistan, has been an important personality in the spiritual history of Turkic people for centuries. As the founder of the Turkic mystical literature, he made a great contribution to the development of our language, literature and culture. The examination and evaluation of the doctrine of this great personality, an attention to his life and his creativity began when he was alive. As a result of this interest, writers like Sufi Muhammad Danishmend (12th century), Mevlana Safiyuddin Koylaki (12th century), Fariduddin-i Attar (12-13th century), Imam Sıgnaki (13-14th century), Ishak Ata (14th century), Ali Sher Navai (15th century), Fahreddin Ali

* Yrd. Doç. Dr., Fatih Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Çağdaş Türk Lehçeleri ve Edebiyatları Bölümü, Ankara/
TÜRKİYE, nkhasanov@fatih.edu.tr

Safi (15th century), Fazlullah Ruzbihan İsfahani (16th century), Hasan Hacı Nisari (16th century), Hazini (16th century), Âlim Sheikh Azizan (17th century), Sheikh Zinda Ali (17th century), Muhammad Sharif Bukhari (17th century), Haririzade (17th century), Ali (17th century), Lahuri (18th century), Sayyid Ahmad Marghinani (19th century), Huseyin Vassaf (19-20th century), Koprulu (20th century) and others in his books has widely covered information about the life, works and views of Khoja Ahmad Yassawi and his followers, as well as the principles of order Yassawiyya. Last century, researchers of the West have also started to become interested in the theme, Yassawiyya. The researchers have started to write books and articles about the life and thought of the great master and his successors, as well as translated excerpts from their works. Along with these, they organized research trips to the holy mausoleum which is located in Turkestan. In this article we will try to present and briefly evaluate these research works.

Keywords: Khoja Ahmad Yassawi, hikmat, West, Turkistan, tasawwuf, Yassawism, book, article, translation, research work.

Giriş

Hoca Ahmed Yesevî, Orta Asya'daki (bugünkü Kazakistan Cumhuriyeti'nin güneyinde bulunan Çimkent vilayetindeki) Sayram kentinde, tahminen 1041-42 senelerinde doğmuştur.¹ Kaynaklarda onun 120-125 yıl yaşadığı, H. 562/M. 1166-67 senesinde vefat ettiği belirtilmiştir (Safiyuddin, 1996: 89-97; Hazini, 1594: 67b; Vassaf, 1990: 392). Ahmed Yesevî, Şeyh İbrahim ailesinde doğmuştur. Onun mensup olduğu Hocalar sülalesi Sayram'ın manevi hayatında nüfuz sahibi idiler.² Şeyh İbrahim'in aile şeceresi, İmam Muhammed Hanefî vasıtasıyla Hazret-i Ali'ye dayanır.³ Annesi Şeyh İbrahim'in en yakın halifesi Musa şeyhin kızı Aişe Hatun'dur (Karasaç Ana) (Hazini, 1593: 37b). Çocuk yaşta anne ve babasını kaybeden küçük Ahmed, ablası Gevher Şehnaz'la beraber Oğuz Han devletinin payitahtı olan Yesi'ye göç ederler. Orada Arslan Bâb'la tanışır ve ona mürid olur. Arslan Bâb'dan ilmihâl ve tasavvuf eğitimi alır. Zaten yedi yaşına kadar Hazret-i Hızır'ın sohbetlerinde gönül gözü açılarak yüksek manevi hâllere eren (Hazini, 1594: 62-63b), sonra da Arslan Bâb'ın etkisiyle sülûfikte ilerleyen genç Ahmed'in ismi etrafta tanınmaya başlar.⁴ Genç Ahmed'in "Yesevî" lakabıyla tanınmasının sebeplerinden biri de onun çocukluk çağında Yesevî isimli hükümdarla olan yakın ilişkisinden dolayıdır (Hazini, 1593: 34a-36a).

Hoca Ahmed, Arslan Bâb'ın tavsiyesiyle, onun vefatından sonra ilim tahsili için dönemin ilim merkezlerinden olan Buhara-i Şerif'e gider, âlim ve mutasavvıf Hoca Yusuf Hemedani'ye talebe olur.⁵ Hemedani, Hâcegân tasavvuf ekolünün kurucusu, Orta Asya maneviyatında kendine has dünya görüşü ve irfan sistemini

oluşturan ve geliştiren bir şahsiyettir.⁶ Ahmed Yesevî, hocasının vefatından sonra Hoca Hasan Andâkî, Hoca Abdullah Barrakî'leri takiben irşad makamına geçer, bir müddet sonra hocasının manevî işaretine göre yerini Hoca Abdülhâlik Gucdüvânî'ye teslim edip Yesî'ye döner ve vefatına kadar irşad çalışmalarıyla meşgul olur. Ahmed Yesevî'nin İbrahim adlı oğlu ve Gevher-i Hoşnaz adlı kızı olmuştur.⁷ Ölümünden sonra 1399 yılında Emir Timur tarafından muhteşem bir şekilde yeniden imar edilen Yesî'deki türbesi geçmişte Orta Asya Türklerinin manevî merkezi olduğu gibi bugün de ihtiram ve tazimle ziyaret edilmektedir.

Ahmed Yesevî, Taşkent, Sirderya taraflarında ve Seyhun nehrinin kuzeyinde yaşayan Türkler nezdinde önemli bir nüfuz edinir. Çevresindekilere sade ve akıcı bir dille dinî ve tasavvufî konuda hikmetler söyleyerek onları İslamiyet'e ısındırmıştır. Hikmetleri zamanla talebeleri tarafından toplanarak divanlar oluşturulur. Yesevî mensuplarının zikir toplantılarında hikmet okumak veya ezberden söylemek bir gelenek haline gelmiştir. Yıllar geçince nüshaları çoğaltılan bu divanlara diğer Yesevî şairlerinin dörtlükleri de ilave edilmiştir. Ahmed Yesevî'den sonra yetişen Hakîm Ata Süleyman Bakırgan, Kutbeddin Haydar, Tac Hoca, Zengi Ata, Mansur Ata, Kemal Şeyh İkânî, Şems Özgendi, Übeydî, Kul Şerif, Kul Garibî, Derviş Ali, Hoca Nimetullah, Kul Umurî, Şahidî, Seyyid Ata, Hüveyda Çimyanî, Hâlis, Yusuf Beyzavî, Azim Hâce, Hudaydad, Miskin Eyyüb, Tâlibî gibi birçok şair, Yesevî yolunda hikmetler yazarak Hikmet geleneğini devam ettirmişlerdir. Bunun neticesinde Çağatay edebiyatında "*hikmet*" adlı tasavvufî şiir ekolü oluşmuştur.

Orta Asya edebiyatında yaygın olarak kullanılan hece vezniyle yazılan hikmetlerde iman esasları, peygamberler, evliyalar ve diğer birçok tarihî şahsiyetler, hem de insan-ı kâmil olmak şartlarından bahsedilmekte, Kur'an-ı Kerim âyetleri ve Hadis-i Şerif'lerden örnekler getirilerek açıklanmaktadır. 'Divan-ı Hikmet'te iki önemli özellik: Dinî-irfanî ve millî-ahlakî unsur göze çarpmaktadır. Dinî unsur konu ve düşüncede, millî unsur ise şekil ve vezinde açıkça görünmektedir. "Divan-ı Hikmet" in ön sözü gibi kabul edilebilecek "Fakrname" risalesinde ise Ahmed Yesevî'nin tasavvufî âdâb ve makamlarla ilgili görüşleri beyan edilmiştir⁸.

Kısacası, Türkistan toprağında meydana gelen Ahmed Yesevî'nin tasavvuf doktrini, Anadolu, Deşt-i Kıpçak (Altın Ordu), İdil-Ural'a kadar ulaşmış, yüzyıllar boyunca Kazak, Kırgız, Özbek, Anadolu Türkleri, Türkmen, Başkurt ve Tatar Türkleri için manevî gıda ve ilham kaynağı vazifesi görmüştür.

Hoca Ahmed Yesevî'nin hayatı, öğretisi ve hikmetlerine olan ilgi büyük mutasavvıfın yaşadığı dönemde başlamıştır. Türk-İslam dünyası ile beraber, zamanla Batılı bilim adamları da Ahmed Yesevî konusunu merak ederler. Nitekim 19. yüzyıldan başlayarak İngiliz, Alman, Macar, Rus vs. Doğu bilimcileri Ahmed Yesevî

ve Yesevîlik konusunu araştırmaya başladılar. Bizim amacımız, bu araştırmaları bir araya getirerek onları tanıtmak ve değerlendirmeye çalışmaktır.

Batı'da yapılan Yesevîlikle ilgili çalışmalarını birkaç gruba ayırmak mümkündür:

I. Ansiklopedi, Bibliyografik Sözlük ve Kataloglardaki Bilgiler

Çeşitli ansiklopedi (Bolşaya Sovetskaya Ensiklopediya, 1970), bibliyografik sözlük (Prusek, London), katalog (Dmitrieva, 1980) ve kitaplarda (Histoire Generale) Ahmed Yesevî ve “Divan-ı Hikmet”e dair bilgilere rastlamak mümkündür. Ayrıca P. Melioransky (Melioransky, 1913), M. Hartmann (Hartmann, 1907; Die osttürkischen, 1904), H. F. Hofmann (Hofmann, 1969), E. Blochet (Blochet, 1933), E. J. W. Gibb (Gibb, 1958; Gibb, 1999) gibi birçok bilim adamının çalışmalarında Ahmed Yesevî ile ilgili çeşitli şekillerde kısa bilgiler verilmiştir. Mesela, P. Melioransky tarafından hazırlanan Ahmed Yesevî konusundaki ilk ansiklopedik madde üzerinde duracak olursak Melioransky ‘İslam Ansiklopedisi’ne yazdığı yazısında Ahmed Yesevî'nin doğumu, eğitimi, ölümü ve türbesi hakkında bilgi vermektedir. Ahmed Yesevî'nin Orta Asya'daki Türk tasavvuf ekolünün kurucusu olduğunu, Hakim Ata gibi birçok istidatlı müritler yetiştirdiğini, hikmetleri ve münacatının halk tarafından çok okunduğunu vurgulamaktadır. Bununla birlikte hikmetlerinin Kazan'da yayımlandığını ama mahsus araştırılmadığını da belirtmektedir. Burada şunu söylemek gerekir ki Ahmed Yesevî'nin hikmetlerin yazarı olduğu ve hikmetlerin dili konusunda ilk defa şüpheyle fikir bildiren bilim adamı Melioransky'dir. Kaynak olarak sadece ‘Divan-ı Hikmet’in Kazan matbu nüshası ve C. Salemann’ın hazırladığı matbu Hakim Ata menakıbına dayanarak bildirilen bu düşünce, o veya bu tarzda özellikle Rus Doğu bilimcileri tarafından desteklenmiş ve devam ettirilmiştir. Bu anlamda A. Borovkov gibi birkaç müsteşriklerin de çalışmalarını hatırlatmak gerekir. Borovkov, Ahmed Yesevî hikmetlerinin dil özelliklerini tahlil etmeye çalışırken tasavvufi metinleri iyi bilmediğinden dolayı bazı yanlış sonuçlara varmaktadır (Borovkov, 1948: 229-250). Melioransky de aynı hataya düşmüştür. Nitekim yazar Ahmed Yesevî'nin “Divan-ı Hikmet”teki altmış üç yaşında yer altına girdiğine dair mısralarını yanlış anlayarak sufi şairin altmış üç yaşında vefat ettiğini söylemektedir. Bu ise Melioransky'nin hikmetlerin metni ve mahiyetini iyi anlamadığını göstermektedir; ama başka bir Rus bilim adamı L. V. Dmitrieva'nın Ahmed Yesevî'nin biyografisi ve “Divan-ı Hikmet”le ilgili düşüncesi Melioransky'ye nazaran farklılık arz etmektedir. Onun hazırladığı Leningrad Şarkiyat Yazmalar Kütüphanesindeki Türkçe yazma eserler katalogunda, Ahmed Yesevî hikmetlerinin 12-13. yüzyıla ait olduğunu, onun Hâce Yusuf-ı Hemedani'den eğitim aldığını, Orta Asya sufiliğinde yeni ekol kurduğunu belirtmekte ve “Divan-ı Hikmet”in 24 yazma nüshasını tavsif etmektedir (Dmitrieva, 1980).

II. Hayatı, Eserleri ve Menkıbeleriyle İlgili Makaleler

N. Mallitsky (Mallitsky, 1906), Y. Novitsky (Novitsky, 1912), Th. Joseph (Joseph, 1913), V. Gordlevsky (Gordlevsky, 1962) ve başka birçok bilim adamı Ahmed Yesevî'nin hayatı, eserleri ve menkıbeleriyle alakalı makaleler yayınladılar. N. Mallitsky 20. yüzyıl başında basılan "Hazret Sultan" makalesinde Ahmed Yesevî'nin nesl ü nesebinden bahsederken meşhur Çağatay mutasavvıf şairi Baba Rahim Meşreb'in Ahmed Yesevî'ye olan bağlılığına ilgi çeker. Mallitsky kendi fikirlerini daha çok Gulam Server Lahuri'nin mutasavvıfların hayat hikâyelerini anlattığı "Hazine-ül Asfiya" eserine dayanarak belirtmiştir. Bize göre yazarın tek bir esere değil, Ahmed Yesevî'den bahseden başka kaynaklara da başvurması gerekirdi.

Diğer bir Rus müsteşriki Y. Novitsky, Ahmed Yesevî'nin hayatıyla ilgili bilgi verirken babası İbrahim Şeyh'in ahilik nokta-i nazarından bakarak cömertliği üstün tuttuğunu vurgulamaktadır. Hattâ oğlu Ahmed'e eğitim verirken kerametten daha ziyade el emeğini tercih ettiğiyle ilgili ibretli bir rivayeti nakletmektedir⁹. Bu ise ecdâdımızın el emeğiyle geçinmeye ne kadar özen gösterdiğini kanıtlamaktadır. Makalede yine bir rivayet vardır ki onda Ahmed Yesevî'ye dair kaynaklarda zikredilmeyen bir hükümdar, yani Yolbars Han'la Ahmed-i Yesevî arasındaki ilişki den bahsedilmektedir. Ahmed Yesevî'ye talebe olduktan sonra Baba Samit diye bilinen bu hükümdar derviş, vefatından sonra Yesevî'nin türbesi yanına defnedilir (Novitsky, 1912; Masson, 1930: 18-21). Bu ise Ahmed Yesevî'nin devlet adamlarıyla olan ilişkileri konusunun aydınlanmasında önem arz etmektedir.

V. Gordlevsky'nin makalesi esasen onun Türkistan'a yaptığı seyahat intibaları şeklindedir. O, Ahmed Yesevî türbesinin tarihi ve türbeyle ilgili rivayetler üzerinde çok durmaktadır.

III. Ahmed Yesevî Türbesiyle İlgili Çalışmalar

Bilindiği üzere Ahmed Yesevî'nin türbesi Emir Timur tarafından tekrar inşa edilmiştir. 1397 yılında başlayan inşaat iki sene sürmüş ve 1399 yılında bitirilmiştir; ama sanat tarihçilerinin kaydettiklerine göre inşaat bitmemiş, bazı eksikler kalmıştır. Buna rağmen bu muhteşem sanat abidesi yüzyıllardır tüm Türklerin hem siyasi hem manevi hem kültürel hayatında önemini korumuştur. Tarihte geçen Timurlu, Şeybanlı, Astarhanlı, Mangıt, Kıpçak ve Kazak hanları tarafından Pîr-i Türkistan'ın türbesine her daim saygı ve hürmet gösterilmiştir. Türk-İslam dünyasının Ahmed Yesevî'ye olan ilgisinden dolayı Batı dünyası da son zamanlarda Ahmed Yesevî türbesine ilgi göstermiştir. P. Paşino (Paşino, 1869), P. Ahmerov (Ahmerov, 1896), P. Lerha (Lerha, 1870), A. Semenov (Semenov, 1926), İ. Ümnyakov (Ümnyakov,

1929), G. Pugachenkova (Pugaçenkova ve Rempel, 1958), T. Basenov (Basenov, 1972), L. Mankovskaya (Mankovskaya, 1962; Mankovskaya, 1985), gibi birçok araştırmacı Ahmed Yesevî türbesiyle ilgili çalışmalar yapmıştır. 1905 yılında Rus arkeologu N. Veselovsky rehberliğinde ressam ve mimarlardan oluşan ilmi bir grup, Yesevî türbesi ve camisini incelemek amacıyla Türkistan'a gelir. Veselovsky "Türkistan'a Yapılan İlmi Sefer" makalesinde türbeyle ilgili gözlemleri ve araştırma sonuçlarından bahsederken Yesevî türbesinin özelliklerini özenle tarif etmektedir (Veselovskiy, 1906). S. Mallitsky ise makalesinde türbenin esasen tarihi ve mimari yönlerine ilgi çekmektedir. Ona göre, türbedeki bazı mimari yapılarda milattan üç asır önce kullanılan üslup göze çarpmaktadır. Mallitsky, türbeyi, Mekke, Medine, Kahire, Kurtuba, İstanbul, Tebriz gibi İslam medeniyet merkezlerindeki camilerle kıyas ederek fikir belirtmektedir... Türkistan'daki bu görkemli imaretin banisi olan Emir Timur'un sanat muhibbi olduğunu, Horasan'da gördüğü güzel sanat numunelerini Türkistan'da da icra ettiğini ayrıca vurgulamaktadır. Ona göre Türkistan'daki Ahmed Yesevî türbesi Orta Asya'nın Ayasofya'sıdır. Mallitsky, geçmişte türbede özel bir kütüphane bulunduğunu iddia etmektedir; çünkü ona göre türbe yapımından önce de onun etrafında bilim adamları yaşamıştır. Müellif, bu türbenin inşasının Türklerin manevi yönden birleşmesine önemli katkılar sağladığına da değinmektedir (Mallitsky, 1907).

Bilim adamları Ahmed Yesevî türbesiyle ilgili sadece makaleler yazmakla yetinmemişler, müstakil kitaplar da ortaya koymuşlardır. Örneğin M. Masson, Ahmed Yesevî türbesine dair bir eser kaleme almıştır (Masson, 1930). O, türbenin tarihini detaylarıyla incelemiş, makberin ilk yapımının 12. yüzyılda başladığını ve türbede o döneme ait taşlara rastladığını da kaydetmiştir. Yazar kitabında ayrıca türbenin tarihteki millî, siyasi ve stratejik öneminden bahsetmektedir. Türbe sayesinde Maverâünnehir muntikasının uzun zaman göçebe Kazak ve Kıpçaklar'ın taarruzundan emin kaldığını, Timurlu, Şeybanlı, Astarhanlı, Kazak ve Kalmak hanlarının asırlarca türbeye hizmet ettiklerini tarihi delillerle beyan etmiştir. Örneğin, 16. yüzyılın ikinci yarısında Astarhanlı hükümdar II. Abdullah Han türbeyi tamir ettirmiş, 18. yüzyılın sonu ve 19. yüzyılın başında Buhara hanları Daniyal ve Haydar, Türkistan türbesi için mahsus ferman çıkarmışlardır (Masson, 1930: 18-21).

IV. Eserlerin Yayımı ve Çevirileri

H. Wamberry (Wamberry, 1867), C. Salemann (Salemann, 1898), P. Komarov (Komarov, 1901), N. Likoşin (Likoşin, 1916), A. Garritsky (Garritsky, 1923), A. Adalis (Adalis, 1972) gibi yazarlar, Ahmed Yesevî ve takipçilerinin eserlerinin hem orijinalini hem de çevirisini yayımlamışlar ve böylece Yesevî öğretisini Batı bilim

dünyasına tanıtmışlardır. Macar tarihçisi Wamberry, Orta Asya'ya seyahat etmiş, bir süre Maverâünnehir'de yaşamış, ülkenin tarihi, kültürü, dili ve edebiyatını tetkik etmiştir. “Maverâünnehir yahut Buhara Tarihi”, “Çağatayca Ders Kitabı” gibi ilmi, tarihi ve edebi eserler yazan ve Avrupa'da Ahmed Yesevî hikmetlerinden bahseden ilk bilim adamlarından biri de bu tarihçidir. Nitekim o, “Çağatayca Ders Kitabı”nda Çağatay şairlerinin eserlerinden örnekler getirmekle beraber Ahmed Yesevî hikmetlerinden de numuneler sunmuştur.

A. Garritsky, müsteşriklerin dikkatlerinden kaçan “Fakr-name” risalesini Rusçaya çevirmiştir. O, çevirisinin ön sözünde, Ahmed Yesevî'nin hayatı, eğitimi ve talebelerinden söz eder, Ahmed Yesevî'nin talebelerine sufilik prensipleriyle beraber insan sevgisi, adalet, şefkat, büyüklere saygı gibi yüksek hasletleri de öğrettiğine dikkat çeker. Bilim adamı Ahmed Yesevî'nin manevi nüfuzu ve fikirlerinin bu kadar etkili olmasının sebeplerini şöyle açıklamaktadır: “Şayet ulu şeyhin kendisi söylediklerini uygulamasaydı onun hatırası bugüne kadar yaşamaz, Pîr-i Türkistan'ın türbesini ziyaret edenlerin sayısı kalabalık olmaz, hikmetleri de halk arasında bu kadar yaygınlaşmazdı” (Garritsky, 1923).

V. Ahmed Yesevî Ekolü ve Takipçilerinin Manevi Nüfuzuna Dair Makaleler

Ahmed Yesevi düşüncelerinin tesir konusu ve takipçilerinin manevi nüfuzu konusunda da Batı'da pek çok çalışma yapılmıştır. Bu konuda A. Samoyloviç, E. Bertels, S. Demidov, G. Snesev gibi birçok âlim fikir bildirmiştir (Samoyloviç, 1915; Samoyloviç, 1929: 1; Samoyloviç, 1929: 2; Bertels, 1944; Demidov, 1978; Bragin, 1984). Ayrıca Ahmed Yesevî devamlılarının hayatı ve eserlerini tetkik etme konusunda E. Schuyler (Schuyler, 1876), P. Paşino (Paşino, 1869), G. Snesev (Snesev, 1983), D. Dewese (Deweese, 2003: 1) gibi araştırmacılar görüşlerini bildirmişlerdir. Amerikalı diplomat ve seyyah E. Schuyler, seyahatnamesinde, 1873 senesinde Türkistan'a yaptığı yolculuktan bahseder. Ahmed Yesevî'nin şahsiyeti ve manevi nüfuzu, tasavvufî yolu, onun cari ettiği cehrî zikir, türbesindeki yazılar ve kazan, etrafındaki cami ve kuyularla ilgili bilgiler vermektedir. Aynı zamanda türbenin siyasî açıdan sahip olduğu öneme de değinmektedir. Zira burada Türkistan hanlarının Ahmed Yesevî'ye yazdıkları nâmeler korunmuştur. Hatta Schuyler, 1591 yılında Hükümdar Abdullah Han'ın imzasıyla yazılan ve Yesevî türbesine gönderilen nameyi türbe altındaki dolapta gördüğünü kaydetmiştir. Diğer bilim adamları da türbenin siyasi ve askeri değerini belirtmişlerdir. Mesela P. Lerha türbede Türkistan Şeyhu'l-İslamı Nasrullah'ın tasarrufunda korunan türbe Yesevî nesli için Türkistan ve Orta Asya'nın başka hükümdarları tarafından yazılan on beş adet nameyi gördüğünü

kaydederken (Lerha, 1870: 21), A. Semenov Emir Timur'un türbe için mahsus vakıf-name çıkarttığını, yerli yöneticilerin de türbeyi devamlı ziyaret ettiklerini yazmaktadır (Semenov, 1926: 121-130).

1866 yılında Türkistan'a gelen Rus seyyahı P. Paşino'nun seyahatnamesinde, Ahmed Yesevî külliyesinde hâlâ zikir meclisleri yapıldığına dair getirdiği bilgi haricinde kaydettiklerinin tümü, türbeyle ilgili genel bilgilerdir. Ayrıca müellife göre bu muhteşem külliye başka hiçbir camiye benzememektedir.

Türkler arasında adı, hikmetleri ve kerametleriyle tanınan Hakîm Ata Süleyman Bakırgan'ın şahsı ve eserleri her daim bilim adamlarının dikkatini çekmiştir (Komarov, 1901; Demidov, 1929; Samoyloviç, 1929; Barthold, 1964; Basılov, 1975; Snesarev, 1983; Deweese, 2003: 2). S. Malov Hakîm Ata'nın "Âhir Zaman" isimli manzum kıssasını 1897 yılında tercüme ve açıklamalarıyla yayımlamış (Malov, 1897), bir sene geçer geçmez C.Salemann Hakîm Ata menakıbını yayına hazırlamıştır (Salemann, 1898).

VI. Hikmetleriyle İlgili Yazılar

C. Brockelman, Th. Menzel, A. Semenov, A. Borovkov gibi Doğu bilimcileri makalelerinde esasen Ahmed Yesevî hikmetleri üzerinde durmuştur. Semenov, Ahmed Yesevî'nin hayatı, eğitimi, tarikat faaliyeti, manevî mertebesi gibi konular üzerinde durmakla beraber "Reşehatü'l-Ayne'l-Hayat", "Sefine-i Evliya" ve "Hazinetü'l-Asfiya" gibi eserler ışığında Ahmed Yesevî'nin hikmetlerin müellifi olduğunu ispat etmeye çalışmıştır (Semenov, 1926: 121-130). A. Borovkov ise Ahmed Yesevî'nin hayatı, hikmetleri ve takipçileri hakkında bilgi vermiş, hikmetlerin dil özelliklerini tahlil etmeye çalışmıştır (Borovkov, 1948); ama yukarıda da kaydettiğimiz gibi Borovkov, Yesevî hikmetlerinin mahiyetine tam anlamıyla vakıf olamadığından dolayı bazı yanlış sonuçlar çıkarmıştır.

Alman bilim adamı C. Brockelman, Kul Ali ve onun Yusuf kıssasıyla ilgili araştırmasında, "İslam dünyasına ait Türkçe edebî âbidelerin en büyüklerinden olan "Kutadgu Bilig" ve Ahmed Yesevî'nin Divanı'dır." diye yazmıştır. Ona göre, Kul Ali'nin Yusuf kıssasındaki şiirlerin vezni Ahmed Yesevî hikmetlerinin vezniyle yazılmıştır (Brockelmann, 1917).

Sıradaki çalışma Alman müsteşriki Th. Menzel'in "Eski Türk Mistikleri" adlı araştırmasıdır. Bu yazısında bilim adamı Ahmed Yesevî, "Divan-ı Hikmet" ve onun dil özellikleri, Yesevilik'teki halvet, zikir ve onun ayrıntıları üzerinde genişçe durmaktadır (Menzel, 1925: 269-289). Yesevilik'in Türkler arasındaki yerini, özellikle Anadolu'daki tasavvufi hareketlere Yesevilik'in kaynaklık ettiğini, hikmetlerin

de Türkler için ne kadar önemli olduğunu tetkik etmektedir. Ona göre “Divan-ı Hikmet”in dili Doğu Türkçesi olup “Kutadgu Bilig” ve Orhun yazılarıyla yakinen alakadardır. Divan, Türk-İslam edebiyatının en eski numunesi olarak değerlidir.

Yukarıdaki bilgilerden de görüldüğü gibi Ahmed Yesevî konusunu tetkik etmeye ilk önce araştırma amacıyla başlanmış; ama Sovyetler Birliği’nde büyük düşünürün adı ve görüşleri sert bir şekilde yerilmiş, “dini, mistik şair” olarak karalanmıştır. Buna rağmen bazı bilim adamları Ahmed Yesevî konusunda objektif fikirlerini belirtmeye çalışmıştır. Meselâ, Ahmed Yesevî eserlerinden örnekler ünlü dünya klasikleriyle beraber Moskova’da yayınlanan “Cihan Edebiyatı Kütüphanesi” dizisinin 55. cildine eklendiği memnun edici durum olmuştur (Adalis, 1972).

20. yüzyılın sonuna doğru ise Ahmed Yesevî mirasını incelemek, hayatı ve çalışmalarını araştırmak, yeni bir aşamaya yükseldi. Bu manada J. Fletcher (Fletcher, 1971; 1977), A. Bennigsen (Bennigsen ve Quelquejay, 1988;), Th. Zarccone (Zarccone, 1993), İ. Melikoff (Melikoff, 1987; 1992), A. Bodrogligeti (Bodrogligeti, 1986; 1987; 1992: 1; 1992: 2), D. Deweese (Deweese’in tüm çalışmaları), D. Chmilovskaya (Chmilovskaya, 1993), L. Munteanu (Munteanu, 1993), A. Masala (Masala, 1993), E. Visintainer (Visintainer, 1998), A. Pylev (Pylev, 1994; 1996; 1997; 2001) gibi Batılı bilim adamları Hoca Ahmed Yesevî’nin hayatı, düşünceleri ve doktrinine dair ayrı ayrı araştırmalar yapmıştır.

İngiliz araştırmacısı J. Fletcher, “Merkezî Asya’da Tasavvuf ve Ma Ming-Hsin’in Yeni Öğretisi” adlı makalesinde Merkezî Asya’nın Çin mıntkasında 18. yüzyılda Nakşibendîlerle beraber cehrî zikir mensuplarının (Yesevilik veya Sultaniyye tarikatının mensuplarının) da faaliyet gösterdiğini ispat etmeye çalışmıştır. Örneğin, Ma Ming-Hsin isimli Cehrî şeyhinin mıntkadaki çalışmalarını misal getirmiştir. Ona göre o dönemde Yesevilik, Zikr-i Erre adıyla tanınmış olup, 16. yy’dan itibaren Nakşibendiyye ile beraber anılmaya başlamıştı. Yesevî mensupları çoğu zaman o vakitlerde hem Nakşibendî idiler. Onun için 16. yüzyılda Özbek (Şeybanlı) lerin Yeseviye’ye itibarlarından dolayı Nakşibendilik arasında da Cehrîlik yayıldı (Fletcher, 1971).

Ahmed Yesevî eserlerini tetkik etme konusunda söz ederken önemli bir âlimin araştırmalarını gözden kaçırmamak gerekir. Bu, ABD’li meşhur Türkolog A. Bodrogligeti’nin çalışmalarıdır. Onun “Ahmed Yesevî Öğretisinin Merkezî Asya Türklerinin Kültürel ve Politik Hayatlarındaki Etkisi” adlı çalışmasında Hoca Ahmed Yesevî’nin hayatı, eserleri, faaliyeti, takipçileri, “Divan-ı Hikmet”in özellikleri, Yesevî düşüncelerinin Türklerin sosyal ve siyasi yaşamındaki yerinden bahsetmektedir (Bodrogligeti, 1987). Ahmed Yesevî’nin fikir ve görüşlerinin Orta Asya halklarının manevî hayatına yön verdiğini belirtmektedir. Ona göre Ahmed Yesevî’yi sadece bir

mistik olarak değerlendirmek çok basit olur ve meseleyi mikyasıyla anlamaya mani olur. Hâlbuki Ahmed Yesevî hikmetleri vesilesiyle Orta Asya Türkleri yeni dinî, irfanî dil ve terminolojiyle tanışarak, ileri bir kültüre sahip oldular. Kavimcilik ve kabilecilik bakışları azaldı. Yesevilik'in etkisiyle Türklerde vatan ve yurt sevgisi daha da kuvvetlendi. Yazar burada Şeybanlıların Yesevilik'e verdiği önemden bahseder. Ona göre Şeybanlılar Ahmed Yesevî dünya görüşünden beslenerek, millilik duygularını yükselttiler¹⁰.

Nihayet, ABD'li araştırmacı D. Deweese'in Ahmed Yesevî ve Yesevilik tarihine dair araştırmalarını dile getirecek olursak onun kalemine mensup makalelerin adından bile ciddi araştırmalar olduğu bilinmektedir (Deweese, 1990; 1993; 1996: 1; 1996: 2; 1999: 1; 1999: 2; 2000; 2003). Bilim adamı kapsamlı bir yazısını "Türkistan'ın İslamlaşma Sürecinde Yesevilik Menkıbelerinin Yeri" diye adlandırmış, diğer çalışmalarını "Merkezî Asya Tarihine Dair Unutulan Kaynak – 17. yüzyıla ait Yeseviye Menkıbesi "Menakıb-ı Ahyar", "Timurlular Döneminde Yesevî Şeyhleri: 14-15. yüzyılda Sufilik İlişkilerinin Sosyal ve Siyasi Yeriyle İlgili Kayıtlar", "Meşayih-ı Türk ve Hâcegan: Yesevî ve Nakşibendî Sufî Gelenekleri Arasındaki Bağların Tekrar Gözden Geçirilmesi", "Merkezî Asya'nın 17. yüzyılda yazdığı Yesevilik'e ait Farsça Menkıbe: "Lemehat Min Nefehat İl-Kuds", "19. yüzyıl Merkezî Asya'daki Kudsi Silsile: Belgeler ve Yarlıklar Işığında Ahmed Yeseviye İlişkin Grupların Doğuşu Hakkında", "Kudsi Ziyaret Yerleri ve Halk Rivayetleri: 16-17. yüzyılda Yesevilik Sufi Tarikatındaki Menkıbevi Geleneklerde Ahmed Yesevî Türbesi" diye adlandırmıştır. Ayrıca Rusya'da yayınlanan İslam Ansiklopedik Sözlüğü'ne "Ahmed Yesevî" maddesini yazmıştır. Demek ki Deweese'in yukarıda ismi geçen çalışmalarını okuyan araştırmacıların konuyla ilgili yeniliklerden haberdar olmaları kuşkusuz ki olağandır.

Deweese, Orta Asya tasavvuf tarihiyle ilgili araştırmalarıyla sadece Batı'da değil, Türk dünyasının ilmi muhitinde de iyi bilinmektedir. Onun çalışmaları Yesevilik araştırmalarında önemlidir. Ama bu çalışmalarındaki fikir ve sonuçların hepsi objektif ve gerçeğe uygun mudur acaba? Nitekim "Ahmed Yesevî" makalesinde Ahmed Yesevî'nin bugünkü "Türk tasavvuf şiirinin ilk başlayıcısı" vasıflı şöhreti "20. yüzyılın meyvesidir" fikrini belirtmiştir ki (Deweese, 2003: 1) biz bu görüşe asla katılamayız; çünkü Ahmed Yesevî'nin Türk tasavvuf şiirinin başlayıcısı olarak ünü 20. yüzyılda değil, daha eskiden başladığını kanıtlayan deliller yeterlidir. Bunun açık bir örneği, 16. yüzyılda Orta Asya'da hükümdarlık yapan Şeybanlılar eserlerinde Ahmed Yesevî'yi övmüşler, onu taklit ederek hikmetler yazmışlar, böylece hem "Divan-ı Hikmet" geleneğini yaşatmışlar hem de Yesevilik'in gelişmesine katkıda bulunmuşlardır. Açık ki, Şeybanlılar gibi bir devlet yöneticileri maneviyatta, kültürde ve edebiyatta geniş bir mevkie sahip olmayan bir şahsiyetin mirasına değer vermemiş,

onun doktrinini devlet mefkûresi derecesine yükseltmemiş olurlardı. Üstelik Prof. Tahir Şakir Çağatay da Ahmed Yesevî düşüncesinin uzun yıllar devlet ideolojisi olarak devam ettiğini belirtmektedir. Ona göre millî kültürümüz için mücadelede ve bu mücadelenin tarihi kökünü millî edebiyatımızdan aramada, Türkçeyi ve millî kültürü muhafaza etmek için ilk çığır açan Ahmed Yesevî ve onun kurduğu millî tasavvuf ekolüne dayanmamız lazımdır (Çağatay, 1939).

Sonuç olarak diyebiliriz ki Ahmed Yesevî ve Yesevîlik konusu Batılı bilim adamları tarafından o veya bu seviyede incelenmiştir. Yukarıda zikredilen çalışmalarda bazı bilim adamları sadece bilgi vermekle yetinmiş, bazıları Ahmed Yesevî'nin hayatı, öğretisi ve hikmetlerini genişçe araştırmaya çalışmıştır. Bazıları Yesevîlik konusunun sadece belirli bir kısmını incelemişlerdir. Bazıları ise Ahmed Yesevî mirasını ilmi muhite ve halka tanıtmayı hedeflemiştir. Kısacası, konunun her hangi bir maksatla araştırılmasına rağmen tüm bu çalışmalar Yesevîlik araştırmalarının gelişimi için atılan önemli adımlar olarak itibarlıdır. Batı müsteşrikleri tarafından gerçekleştirilen bu çalışmalara vâkıf olmak, bilim dünyamız için faydadan asla hâli değildir.

Sonnotlar

¹ Doğum tarihi konusunda çeşitli görüşler mevcuttur. 'Sefine-i Evliya' müellifi Hüseyin Vassaf, tarihi kaynaklara dayanarak H. 437/M. 1042 yılını işaret etmektedir (Vassaf, 1990: 391). Ayrıca Orta Asya araştırmacıları 1041, 1097, 1103, 1105 yılında doğduğunu iddia etmişlerdir (Carmuhammedoğlu, 1996: 187; Mirhaldaroğlu, 1992: 4; Takıbaeva, 1989: 31; Nematov, 1992: 3; Hasanov, 1999: 26).

² Hocalar şeceresi hakkında bkz: Hazini, 1593: 25a-26b.

³ İmam Muhammed Hanefi, Hazret-i Ali'nin Havle binti Cafer adlı zevcesinden doğan oğludur (Safiyuddin, 1996: 89-97; Hazini, 1593: 25b).

⁴ Arslan Bab ve Ahmed Yesevî ilişkileri hakkında bkz: Şeker, 1993: 353-360; Hasan, 2009: 1-10.

⁵ Bazı eserlerde Ahmed Yesevî'nin Sayram'da 'Ak Ata' lakaplı Şihabeddin İsficabi'den, bununla birlikte Bağdatlı meşhur allame Şihabeddin Sühreverdî'den de ders aldığı hakkında malumat verilmiştir (bkz: Sıddıki, 1624: 150-151; Mirhaldaroğlu, 1991: 38).

⁶ 'Rütbetü'l-Hayat', 'Risale fi ennel kevn musahharun lil-insan', 'Risale der âdâb-ı tarikat', 'Risale der ahlâk ve münacat' gibi ilmi ve irfani eserlerin yazarı olan Hemedani hakkında bkz: Ali Şîr Nevâi, 1979; Hâce Yusuf-ı Hemedâni, 1998.

⁷ Bazı menkıbelerde Ahmed Yesevî'nin Haydar Ata isimli oğlu olduğundan bahsedilmektedir (bkz: Hikmet, 1967: 126; Köprülü, 1991: 52). Tarihte geçen Semerkandlı şeyh Zekeriyya, Üsküplü şair Ata, Evliya Çelebi, Şeyh Hafız Ahmed-i Yesevî Nakşibendi, Semerkandlı mutasavvif Barak Han, Baba Şeyh, Şeyh Muhammed Damtez, Mevlana Atai, Şihabeddin Yesevî gibi birçok kişiler kendilerini Ahmed-i Yesevî neslinden olduklarını iddia etmişlerdir.

⁸ "Fakr-nâme" ile ilgili geniş bilgi için bkz: Güzel, 2007.

⁹ Batılı bilim adamı Claude Cahen "Sur les Traces des Premiers Akhis" adlı makalesinde Ahilik-Fütüvvet hareketinin kurucusunun Ahi İbrahim olduğundan bahseder. Buna ek olarak da Mujgan

Cunbur “Ahmed-i Yesevi'nin babası Şeyh İbrahim'in de Ahi şeyhi olduğu ihtimal dışında değildir” diye yazmaktadır (bkz: Cunbur, 1997: 41)

¹⁰ Ayrıca yazar “Şeybani Han'ın politik bakışlarında Vatan sevgisi düşüncesi” adlı yazısında Şeybanlı devleti kurucusunun adaletli devlet ve vatan sevgisiyle ilgili düşüncelerini Ahmed Yesevi fikirleriyle paralel olarak tahlil etmiştir (bkz: Bodroglıgeti, 1999: 51-64).

Kaynakça

- AHMED YASAVİ. (1970): Bolşaya Sovetskaya Ensiklopediya, Vol. 2. Moskova, s. 1372.
- AHMEROV P. (1896): “Opisaniye peçati Ahmeda Yasevi. Nadpisi meçeti Ahmeda Yasevi”, Vostoçniye zametki. Stati i issledovaniya A. A. Divayeva, P. N. Ahmerova i N. O. Katanova. Kazan, s. 3-24.
- ALANYALI M.R. (1993): Menkıbeler içinde Ahmed Yesevi // Folklor Araştırmaları Kurumu, Romanya Kültür Bakanlığı ile birlikte düzenlenen Türk-Romen ilişkileri konulu sempozyum, Kostence.
- ALİ ŞİR NEVÂİ (1979): Nesâyimü'l-mahabbe min şemâyimi'l-fütüvve: doktora tezi, Haz. Kemal Eraslan, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, İstanbul.
- BABAĞLU N. (1993): Moldova kütüphanelerindeki kaynaklara göre Ahmed Yesevi // Folklor Araştırmaları Kurumu, Romanya Kültür Bakanlığı ile birlikte düzenlenen Türk-Romen ilişkileri konulu sempozyum, Kostence.
- BARTHOLD W. (1964): K voprosu o rodine Hakım Ata; Hakım Ata; Soçineniya. T.II (2), Nauka, Moskova, s. 361-532.
- BARTHOLD W. (1968): Soçineniya. T. 5, Nauka, Moskova, s. 117-183, 608-609.
- BASİLOV V. (1975): O proishojdenii Türkmen Ata. Domusulmanskie verovaniya i obryadi v Sredney Azii, Moskova, s. 143-164.
- BAUBEK H. (1993): Ahmed Yesevi Bibliografyası // Folklor Araştırmaları Kurumu, Romanya Kültür Bakanlığı ile birlikte düzenlenen Türk-Romen ilişkileri konulu sempozyum, Kostence.
- BENNINGSEN, Alexandre. Chantal Lemercier-Quelquejay (1988): Le soufi et le commissaire. Les confreries musulmanes en URSS. Sufi ve Kommiser. Rusya'da İslam Tarikatları. Fransızcadan tercüme eden Osman Türer. Akçağ yayınları, İstanbul.
- BLOCHET E. (1933): Catalogue des manuscrits Turcs, T.II, Paris, nr: 1191.
- BODROGLİGETİ Andras J. E. (1986): “The Understanding and Interpretation of Ahmad Yasavi's Divan-i Hikmat”, Ural-Altai Yearbook. 58, pp. 127-138.
- BODROGLİGETİ (1992:1): “Ahmad Yasavi's concept of “Daftar-i Sani”, Milletlerarası Ahmed Yesevi Sempozyumu Bildirileri, 26-27 Eylül, 1991. Halk kültürünü araştırma dairesi yay., Ankara, s. 1-11.
- BODROGLİGETİ (1992:2): “The Impact of Ahmad Yasavi's teaching on the cultural and political life of the Turks of Central Asia”, Türk Dili Araştırmaları yaylığı, Belleten, 1987'den ayrı basım, s. 35-41.

- BODROGLİGETİ (1994): Yasavi ideology in Muhammad Shaybani Khan's vision of an Uzbek Islamic Empire / *Journal of Turkish Studies* (Annemarie Schimmel Festschrift), XVIII, s. 41-57.
- BODROGLİGETİ (1999:1): Ahmed Yesevî'nin Divan-ı Hikmet'ini anlamak ve yorumlamak. Çev: M.M.Tulum, *Türk Dünyası Araştırmaları*, S 118, Şubat, s. 1-12.
- BODROGLİGETİ (1999:2): "The notion of Hubbu'l Vatan in Muhammad Shaybani Khan's political view". Üçüncü Uluslararası Türk Kültürü Kongresi Bildirileri, 25-29 Eylül 1993, Ankara. C. 1, Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı, Ankara, s. 51-64.
- BRAGİN A. (1984): Tretye rojdenie, Turkestanskaya povest, Alma-Ata.
- BROCKELMANN Carl. (1917): Ali's Qjssa'i Jusuf. Berlin, p. 3-40.
- BASENOV T. (1972): Memorialnıy kompleks Ahmeda Yassavi. Alma-Ata.
- BERTELS Y. E. (1944): "Literaturnoe proşloe Turkmenskogo naroda", *Sovet Edebiyatı*, Aşhabat, no: 9-10.
- BOROVKOV A.K. (1948): "Oçerki po istorii uzbekskogo yazıkı" (Opredelenie yazıkı hikmatov Ahmada Yasevi). *Sovetskoe vostokovedenie*. T. V. Moskova-Leningrad, str. 229-250.
- CARMUHAMMEDOĞLU M. (1996): "Ahmed-i Yesevî'nin Hayatı Hakkında Yeni Deliller ve Onun Yakında Bulunan Risale Eserinin İlmî Değeri". Hoca Ahmed-i Yesevî Hayatı, Eserleri, Tesirleri, Yay. Haz. Mehmet Şeker, Necdet Yılmaz, İstanbul.
- CHMÍEŁOWSKA D. (1993): Ahmed Yesevi Polonya'da nasıl tanınıyor // *Folklor Araştırmaları Kurumu*. KKTC Kültür Bakanlığı ile ortaklaşa düzenlenen 6. Uluslararası Ahmed Yesevi ve Türk Halk Edebiyatı Semineri (7-10 Mayıs 1993, Lefkoşe).
- CUNBUR, Müjgan (1997): Anadolu'nun Bütünleşmesinde Ahmed-i Yesevî'nin Yeri, Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları, Ankara 1997.
- ÇAĞATAY Tahir Şakir (1939): *Türkistan Milli Mefkûresi ve Ali Şir Nevai*. Berlin.
- DEMİDOV S.M. (1978): Sufizm v Turkmenii (evolutsiya i perejitki), Aşhabad.
- DEWEESE Devin (1990): "Yasavian Legends on the Islamization of Turkistan". *Aspects of Altaic Civilization*. III. Proceeding of the Thirtieth Meeting of the Permanent International Altaistic Conference. Indiana University, June 19-25, 1987. Edit. D. Sinor. Bloomington, Indiana, pp. 1-19.
- DEWEESE (1993): "A neglected source on Central Asian history: The 17th-century Yasavi hagiography Manaqib al-akhyar", *Essays on Uzbek History, Culture and Language*. Edit. B.Nazarov and D.Sinor with D.Deweese, Indiana University, Bloomington, Indiana, 1993, pp. 38-50.
- DEWEESE (1996:1): "The Mashaikh-i Turk and the Khojagan: rethinking the links between the Yasavi and Naqshbandi sufi traditions", *Journal of Islamic Studies*, 7: 2, pp. 180-207.

- DEWEESE (1996:2): "Yasavi Shayhs in the Timurid era: notes on the social and political role of communal sufi affiliations in the 14th and 15th century", *Oriente Moderno*. Vol. I. 15, no. 2. pp. 173-188.
- DEWEESE (1999:1): "The Politics of sacred lineages in 19th-century Central Asia: Descent groups linked to Kwaja Ahmad Yasavi in shrine documents and genealogical charters", *Middle East Studies*, 31, pp. 507-530.
- DEWEESE (1999:2): "The Yasavi order and Persian Hagiography in seventeenth-century Central Asia: Alim Shaykh of Aliyabad and his Lamahat min nafahat al-quds", *The Heritage of Sufism*. Vol. III, Oxford, p. 389-414.
- DEWEESE (2000): "Sacred Places and 'Public' Narratives: The Shrine of Ahmad Yasavi in Hagiographical Traditions of the Yasavi Sufi Order, 16th-17th Centuries", *Muslim Word*, 90/3-4 (Fall 2000), pp. 353-376.
- DEWEESE (2003:1): "Ahmad Yasavi". *İslam na territorii bıvşey Rossiyskoy imperii*. Entsiklopedičeskiy slovar. Vıp. 4. Moskova, str. 8-12.
- DEWEESE (2003:2): "Hakim Ata". *Encyclopaedia Iranica*, XI (fasc. 6) p. 573-574.
- DEWEESE (2007) Ahmad Yasavi and the Dog-Men: Narratives of Hero and Saint at the Frontier of Orality and Textuality. Theoretical Approaches to the Transmission and Edition of Oriental Manuscripts. Proceedings of a symposium held in İstanbul. March 28-30, 2001. Edited by J.Pfeiffer, M.Kropp, Beirut, p. 147-173.
- DEWEESE (2009) Three Tales from the Central Asian Book of Hakim Ata. Tales of God's Friends. *İslamic Hagiography in Translation*. Edited by J.Renard. Berkeley-Los Angeles-London, p. 121-135.
- HARTMANN Martin (1904): *Die ostturkischen Handschriften der Sammlung Hartmann*. Von Martin Hartmann. Berlin, s.10, 15, 21.
- HARTMANN (1907): *Sbornik Berlinskogo Vostochnogo Instituta*, T. 7, s. 7.
- DMİTRİEVA L.V. (1980): *Opisaniye tyurkskih rukopisey instituta Vostokovedeniya*. III, Moskova, s. 17-27.
- FLETCHER J. (1971): *Central Asian Sufism and Ma Ming-Hsin's new teaching*. From *Proceedings of the Fourth East Asian Altaistic Conference*, ed. Ch'en Chien-hsien (Taipei).
- FLETCHER J. (1977): "The Naqshbandiyya the Dhikr-i Arra", *Journal of Turkish Studies*. Cambridge. Vol. 1, p. 113-119.
- FRANCAİSE C. (1993): *Turkistan'daki Ahmed Yesevi türbesi // Folklor Araştırmaları Kurumu, Romanya Kültür Bakanlığı ile birlikte düzenlenen Türk-Romen ilişkileri konulu sempozyum*, Kostence.
- GARRİTSKY A. (1923): "İz predisloviya k "Premudrosti" Şeyha Hodji Ahmeda Yeseviyskogo". *Sbornik Turkestanskogo Vostochnogo İnstituta v çest Prof. A. E. Şmidta*. Taşkent.

- GİBB E. J. W. (1958): A history of Ottoman poetry. M.R.A.S., Vol. I, London, p. 169.
- GİBB E. J. W. (1999): Osmanlı Şiiri Tarihine Giriş. Tercüme A.Cüneyd Köksal, İstanbul.
- GORDLEVSKY V. A. (1962): "Hodja Ahmed Yasevi", İzbranniye soçineniya. C 3. Moskova, s. 361-368.
- GÜZEL Abdurrahman (2007): Ahmed Yesevî'nin Fakr-nâme'si Üzerine Bir İnceleme. Öncü Kitap, Ankara.
- HÂCE YUSUF-I HEMEDÂNÎ (1998): Ahmed Yesevî'nin Hocası. Hayat Nedir (Rutbet'ül-hayât), Tercüman Necdet Tosun, İstanbul.
- HASAN Nadirhan (2009): "Arslan Bâb ve Ahmed Yesevî". Tasavvuf İlmi ve Akademik Araştırma dergisi, S 24, s. 1-10.
- HASANOV Nadirhan (1999): Sultan Ahmed Hazini'nin 'Cevahir ul-Ebrar min emvacil bihar' eseri ve onun Yesevilik araştırmalarındaki ilmi-tarihi değeri, basılmamış doktora tezi, danışman Prof. Dr. İbrahim Hakkulov, Özbekistan Fenler Akademisi Ali Şir Nevai Dil ve Edebiyat Enstitüsü, Taşkent.
- HAZİNÎ (1593): Cevâhirü'l-Ebrâr min Emvacî'l-Bihar, İstanbul Üniversitesi Ktp., TY Bölümü, no: 3893.
- HAZİNÎ (1594): Câmiu'l-Mürşidin, Berlin Staatsbibliothek Ms. Orient Oct. 2847.
- HİKMET Tanju (1967): Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi yayınları, Ankara, s. 126.
- HİSTOİRE GENERALE. DuIVe siecle a nos jours, p. 964, 967.
- HOFMANN H.F. (1969): Turkish Literature. A bio-bibliographical survey. Section III, Moslim Central Asian Turkish literature, part I, Vol. 6, Utrecht, p. 110-128.
- JOSEPH Th. (1913) 14. yy. sonuna kadar olan Türk dili yadigarları. Milli Tettebbular Mecmuası, II/4 Eylül, İstanbul.
- KOMAROV P. (1901): "Hodja Hakim Suleyman Bakırgani", Protokoli zasedaniy i soobşeniya çlenov Turkestanskogo krujka lübiteley arheologii. God 6, Taşkent, s. 105-112.
- KÖPRÜLÜ Fuat (1991): Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar, Diyanet İşleri Başkanlığı yay., Ankara.
- LİKOŞİN N. (1916): Premudrost Hazret-Sultana Arifin Hodja Ahmada Yassavi. Pervod s Tyurkskogo. Pol jizni v Turkestane. Petrograd, s. 166-187.
- LERHA P. (1870): Arheologičeskaya poezdka v Turkestanskiy kray v 1867 g., Sankt-Peterburg.
- MALLİTSKY N. (1906): "Hazret Sultan" (Hodja Ahmed Yasavi, Sultan al-Arifin, Turkestanski mistik i svyatoy 12 stoletiy), Turkestanskiye vedomosti, no 125.
- MALLİTSKY S. (1907): "İstoriko-arhitekturnoe znaçenie meçeti Hazreta Yassaviyskogo v g. Turkestane", Protokoli i soobşeniya Turkestanskogo krujka lyubiteley arheologii, vıpusk XII. Taşkent.

- MALOVY. (1897): Âhir zaman Kitabı. Muhammedanskıe ueniye o koine mira, “İzvestiya Obşestva Arheologii, İstorii i Etnografii pri Kazanskom Universitete”, XIV.
- MANKOVSKAYA L. (1962): “K izueniyyu priemov sredneaziatskogo zodestva kontsa XIV v.” (Mavzoley Ahmeda Yasevi). V kn: İskusstvo zodih Uzbekistana. Taşkent, 1962, s. 93-142.
- MANKOVSKAYA L. (1985): Towards the study of forms in Central Asian architecture of the 14th cc; The Mouseloum of the Hoja Ahmad Yasevi. Tr. Golombek, L. Iran, 23, Indeks Islamicus, p. 109-127.
- MASALA A. (1993): Ahmed Yesevi ve Eski İtalyan Mistiđi arasındaki paralellik // Folklor Araştırmaları Kurumu. KKTC Kùltür Bakanlığı ile ortaklaşa düzenlenen 6. Uluslararası Ahmed Yesevi ve Türk Halk Edebiyatı Semineri (7-10 Mayıs 1993, Lefkoşe).
- MASSON M. (1930): Mavzoley Hodja Ahmeda Yasevi. Taşkent.
- MELİKOFF İ. (1987): “Ahmed Yesevi, Turkic Popular Islam”, Utrendt Papen on Central Asia: Proceedings of the first European Seminar on Central Asian Studies Hold at Utrecht (Utrecht Turkological series) Index Islamicus. p. 83-94.
- MELİKOFF İ. (1992): “Ahmed Yesevi ve Türklerde İslamiyet”, Milletlerarası Ahmed Yesevi Sempozyumu Bildirileri, 26-27 Eylül, 1991. Ankara, s. 61-67).
- MELİORANSKY P. (1913): “Ahmed Yasawi”. In: Enzyklopaedie des Islam, Bd, I. Leiden-Leipzig, s. 208-209.
- MENZEL Th. (1925): “Die Aeltesten Türkischen Mystiker”, Zeitschr. der Deutsch. Morg. Ges. T. 79, s. 269-289.
- Milletlerarası Hoca Ahmet Yesevi Sempozyumu Bildirileri, Kayseri 1993.
- MİRHALDAROĞLU M. (1991): Sayram Tarihi, Çimkent.
- MİRHALDAROĞLU M. (1992): Hoca Ahmed-i Yesevi: Şecere-i Saadet, Kerametleri, Hikmetleri, Çimkent.
- MUNTEANU L. (1993): Ahmed Yesevi ve Mistik Ölüm meselesi // Folklor Araştırmaları Kurumu. KKTC Kùltür Bakanlığı ile ortaklaşa düzenlenen 6. Uluslararası Ahmed Yesevi ve Türk Halk Edebiyatı Semineri (7-10 Mayıs 1993, Lefkoşe).
- NEMATOV H. (1992): “Ahmed-i Yesevi Hayatına Ait Bazı Seneler”, Özbek Dili ve Edebiyatı dergisi, Taşkent, sayı 2.
- NOVİTSKY Y. (1912): “Hodja Sultan Ahmed Yasavi” (kirgizskaya legenda), Turkestanskiye vedomosti, 17 Şubat.
- PRUSEK J. (senesiz): Yasavi, Ahmet. Dictionary of Oriental Literatures, Gen.editor J.Prušek, Vol. III, London, p. 196.
- PUGAÇENKOVA G.A., REMPEL R.İ. (1958): Vıdayuşesya pamyatniki arhitekturi Uzbekistana. Taşkent.

- PYLEV A.İ. (1994): "Türk mutasavvıf şairi Hoca Ahmed Yesevî'nin hayatı ve eserleri hakkında mülahazalar", *Yesevî Sevgi Dergisi*, sayı 12, s.35.
- PYLEV A.İ. (1996): "O jizni i tvorçestve Hodci Ahmada Yasavi", *Vestnik Sankt-Peterburgskogo universiteta*, seriya 2. İstoriya, yazıkonzanie, literaturovedenie. Vıpusk 2 (no: 9), s. 112-116.
- PYLEV A. İ. (1997): *Hodja Ahmad Yasavi: sufiyskiy poet, ego epoha i tvorçestvo*. Almatı: Atamura.
- PYLEV A. İ. (2001): *Hodja Ahmad Yasavi: perviy tyurkskiy sufiyskiy poet Sredney Azii (jizn i tvorçestvo)*. Avtoreferat dissertatsii na soiskanie uçenoy stepeni kandidata filologičeskikh nauk. Sankt-Peterburg.
- PAŞİNO P. (1869): "Turkestanskiy kray v 1866 g. Putevie zametki", *Turkestanskiy sbornik*, 1868, T. 14, St. Peterburg.
- SALEMANN C. (1898) *Legenda pro Hakim Ata*. İzvestiya İmperatorskoy Akademi Nauk, seriya 5, Vol. 9. no: 2, St. Petersburg, s. 105-150.
- SCHUYLER E. (1876): *Turkistan: Notes of a Journey in Russian Turkistan, Khokand, Bukhara and Kuldja*. New York.
- SCHUYLER E. (2003): *Türkistan Seyahatnamesi*. İstanbul, 2003.
- SİDDİKÎ, Muhammed Âlim (1624): *Lemehât min nefahâti'l-kuds*, *Özbekistan Fenler Akademisi Biruni Şarkiyat Enstitüsü*, no: 495.
- SNESAREV G. (1983): *Harezmskie legendi kak istočnik po istorii religioznih kultov Sredney Azii*. Nauka, Moskova, s. 46-111, 167-182.
- SAMOYLOVİÇ A. (1915): "Materiali po sredneaziatsko-turetskoy literaturi", II, III, *ZVORAO*, T. 22, 1913-1914. Petrograd, p. 146-147.
- SAMOYLOVİÇ A. (1929:1): "Mahtum-Kuli i Hakim-Ata", *Turkmenovedenie*, no: 12, s. 28-29.
- SAMOYLOVİÇ A. (1929:2): "Oçerki po istorii Turkmenskoy literaturi". V kn.: *Turkmeniya*, vıp. 1. Moskova, s. 136.
- SEMENOV A. (1926): "Meçet Hodji Ahmeda Yeseviyskogo v g. Turkestane", *İzvestiya Sredneaziatskogo komiteta po delam muzeev, ohranı pamyatnikov starını, iskusstva i prirodi*. Sredazkomstaris, vıpusk 1, Taşkent, str. 121-130.
- ŞEKER Mehmed (1993): "Ahmed-i Yesevî'nin Hayatında Arslan Bâba Meselesi", *Milletlerarası Hoca Ahmet Yesevî Sempozyumu Bildirileri*, Kayseri, s. 353-360.
- TAKİBAEVA S. (1989): *Taynı Nebesnoy Glazurı*, Almatı.
- TANASOĞLU D. (1993): *Hristiyan Gagauz Türkleri ve Yesevi ile ilgili bilgileri // Folklor Araştırmaları Kurumu, Hoca Ahmed Yesevi Paneli, İznik, Aralık 1993*.
- ÜMNYAKOV İ. (1929): *Arhitekturnie pamyatniki Sredney Azii*. Taşkent.

- VASSAF Hüseyin (1990): *Sefine-i Evliya, C I, Osmanlıcadan çeviren M. Akkuş, A. Yılmaz.* İstanbul, Seha Yay., s. 391-408.
- VESELOVSKY N. (1906): “Ekspeditsiya v g. Turkestan dlya snyatiya planov i zarisovki v kraskah mestnoy meçeti”, *İzv. Russ. Komiteta dlya izuçeniya Sredney i Vostoçnoy Azii v ist., arh., ling., i etnografiçeskom otnoşeniyah*, no 6, St. Peterburg, s. 23-26.
- VİSİNTAINER E. (1998): “Elementi sciamanici e mistici in Ahmad Yassawi”. *Universita ‘Degli Studi Di Venezia, Anno Accademico.*
- WAMBERRY H. (1867): *Cagataische Sprach-Studien.* Philo Press, Amsterdam, Neudruck 1975 der Ausgabe Leipzig (Choga Ahmed Jesewi. Hikmet, s. 115-123).
- ZARCONI Th. (1993): “Hindistan’da Türk Tasavvufu: Yesevîyye örneği”, *Dergâh*, IV, 38, Nisan, s. 19-20.
- ADALIS A (1972): *Ahmad Yassavi. Duhovniye stih /Perevod A.Adalis// Biblioteka Vsemirnoy Literaturi. Seriya pervaya. Vol. 55; Poeziya narodov SSSR IV-XVIII vekov.* Moskova, s. 147-148.
- SAFİYUDDİN Mevlana (1996): *Nesep-nâme Tercümesi, Haz. Kemal Eraslan, Yesevî Yayıncılık, İstanbul.*

MERKEZİ KURUMSAL OTORİTENİN ÖTEKİLEŞTİRDİĞİ BİR TOPLULUK: ANŞA BACILILAR*

Ali SELÇUK**

Özet

Anşa Bacılılar, Anadolu Aleviliği ve geleneksel Türk halk dindarlığının önemli bir bileşenidir. Anadolu Aleviliği içerisinde Anşa Bacılılar olarak bilinen topluluk, 19. yüzyılda Zile'nin Acısu köyünde yaşamış olan Anşa Bacı adındaki karizmatik lidere nispetle bu adla anılmaktadır. Anşa Bacılılar, kendi ocak sistemlerini yapılaştırmadan önceki dönemlerde Hubyar ocağına bağlı "Sıraç Alevi Topluluğu" içinde yer almaktadır. Ancak Anşa Bacılılar 19. yüzyılın ilk yarısında Sünnileştikleri gerekçesiyle Hubyar ocağına ve Hubyar Dedelerine tabiiyetlerine son vermiş, kendilerini bağımsız ocak ilan etmişlerdir. Kendine özgü sosyal yapı, değerler sistemi ile inanç ve kan akrabalığına dayalı kapalı bir toplum özelliğini taşıyan Anşa Bacılılar, inanç ve uygulamalarını canlı bir biçimde sürdürmektedir. Anşa Bacılıların ayrı bir topluluk olarak ortaya çıkışını, bu süreçte merkezi kurumsal otoritenin onları ötekileştirmesini kendisine konu edinen bu çalışma, Zile ve Çekerek'in Anşa Bacılı köylerinde hâlen devam eden nitel araştırma verileri ile Osmanlı arşiv belgelerine dayanmaktadır. Alan araştırmasından elde edilen veriler, katılımlı gözlem ve derinlemesine görüşmelerle elde edilmiştir. Yazılı ve sözlü gelenekten edinilen veriler anlamlandırılmaya ve yorumlanmaya çalışılmıştır. Nitekim merkezi otoritenin Anşa Bacılılar üzerindeki ötekileştirme politikasının dinî, siyasi, ahlaki ve baskı-yıldırma olmak üzere çok yönlü olduğu anlaşılmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Anşa Bacılılar, Sıraç, Sarrac Keçelileri, Kızılbaş, Osmanlı, Zile.

A COMMUNITY OTHERIZED BY CENTRAL INSTITUTIONAL AUTHORITY: ANSA BACILILAR

Abstract

Ansa Bacililar is a significant part of Anatolian Alevism and traditional Turkish folk religiousness. The community known as *Ansa Bacililar* within Anatolian Alevism has been cited with reference to a charismatic leader named *Ansa Bacı* who had lived in Acısu, a village of Zile in the 19th century. Before establishing its own ocak system, *Ansa Bacililar* was within Sırac-Alawite community connected to the ocak of Hubyar. However, in the first half of 19th century, *Ansa Bacililar* declared itself an independent ocak by terminating its allegiance to the ocak of Hubyar and its dedes because of their Sunni connection. Bearing the characteristics of a closed society based on unique social structure, system of values and kinship of faith and blood, *Ansa Bacililar* keeps their faith and practices alive. This study

* Bu araştırma, TÜBİTAK tarafından SOBAG 109K382 nolu proje kapsamında desteklenmiştir.

** Yrd.Doç.Dr., Erciyes Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Halk Bilimi Öğretim Üyesi, Kayseri/TÜRKİYE

evaluates the discussions of the emergence of *Anşa Bacılılar* as a separate community, and the otherization policies by the central institutional authority. The main sources of the study depends on Ottoman archival documents and the qualitative data of the research still going on in the villages of *Anşa Bacılı* in Zile and Cekerek. The data on the field research has been obtained by participated observatory and in-depth interviews. The data of written and verbal tradition has been tried to be interpreted. Thus, it has been concluded that the otherization policy of the central authority on *Anşa Bacılılar* is a multi-dimensional phenomena in religious, moral and pressure-frustration regards.

Keywords: Anşa Bacılılar, Sirac, Sarrac Kecelileri, Kızılbas, Ottoman, Zile.

Giriş

Bu araştırmanın konusunu, Zile merkezli bir Alevi topluluğunun Anşa Bacı olarak tanınan bir kadın liderliğinde, dini bir grup olarak şekillenmesi ve merkezi otoriteye karşı verilen mücadeleler oluşturmaktadır. Araştırma, Osmanlı arşiv belgeleri ile Zile ve Çekerek'in Anşa Bacılı köylerinde yapılan mülakatlardan elde edilen verilere dayanmaktadır.

Anadolu Aleviliği içerisinde Anşa Bacılılar olarak bilinen topluluk, 19. yüzyılda Zile'nin Acısu köyünde yaşamış olan Anşa Bacı adındaki karizmatik lidere nispetle bu adla anılmaktadır. Anşa Bacılılar, kendi ocak sistemlerini yapılaştırmadan önceki dönemlerde Hubyar Ocağı'na bağlı "Sıraç Alevi Topluluğu" içinde yer almaktadır. Ancak Anşa Bacılılar 19. yüzyılın ilk yarısında Sünnileştikleri gerekçesiyle Hubyar Ocağı'na ve Hubyar Dedelerine tabiiyetlerine son vermiş, kendilerini bağımsız ocak ilan etmişlerdir. Sünnileştirilmeye tepki olarak kurulan bu yeni ocak, Veli Baba-Anşa Bacı'ya nispetle "Kurdoğlu Ocağı" veya "Anşa Bacılı Ocağı" şeklinde bilinmektedir. Böylelikle "Sıraç Alevi Topluluğu", Hubyarlılar ve Anşa Bacılılar olmak üzere iki kola ayrılmıştır. Anşa Bacılılar, Veli Baba-Anşa Bacı'dan başlayarak günümüze değin gelen süreç içinde bir ocak sistemini yapılaştırmış ve sözü edilen ocak sistemine meşruiyet kazandırmaya çalışmışlardır.

İnanç ve kan akrabalığına dayalı, kapalı bir topluluk olarak karşımıza çıkan Anşa Bacılılar, günümüzde yoğun olarak Zile ve Çekerek'in köylerinde yerleşik hayat sürmektedir (Yaman 2006: 98-99). Anşa Bacılılar'ın Sünni köylerle olduğu gibi diğer Alevi köyleri ile olan etkileşimleri de son derece sınırlıdır. Çekerek Anşa Bacılı köyleri ile Zile Anşa Bacılı köyleri aynı inanç ve kan bağına dayalı olmaları sebebiyle etkileşim ve iletişim hâindedirler. Anşa Bacılılar olarak bilinen köylerden kız alıp vermekte, ancak diğer Alevi gruplarla kız alıp vermemekte, evlilik kurmamaktadırlar. Kan bağına dayalı ilişki biçimini tesis eden ve kişilere topluluğun bir ferdi olma hüviyetini kazandıran evlilik, Anşa Bacılıların kan ve inanç bağı esasına dayalı bir topluluk olma özelliklerinden dolayı önemli bir gösterge

olma niteliğini taşımaktadır. Anşa Bacıların sosyoekonomik hayatlarını tarım ve hayvancılık şekillendirmektedir. Sosyoekonomik hayat üzerinde belirleyici olan bir diğer etken ise göçtür. Anşa Bacıların dış göçe neredeyse yabancı olmakla birlikte iç göçün oldukça yaygın bir fenomen olduğu anlaşılmaktadır. Anşa Bacıların seksenlerden itibaren genellikle İstanbul'a göç etmiş, İstanbul'da ise yakın yerleşim birimlerinde yerleşmiş, aynı ya da benzer sektörlerde çalışarak orada da bir Anşa Bacılı topluluğunu meydana getirmişlerdir. İstanbul'a göç eden sözü edilen Anşa Bacılı topluluğu genellikle hurdacılık sektöründe çalışmaktadır. İç göçle birlikte Anşa Bacıların eğitim düzeyinde belirgin bir farklılaşmayı da yaşamaya başlamıştır. Seksenlerden önce Anşa Bacılı topluluğu dışındaki her topluluğa oldukça mesafeli duran ve mümkün mertebe etkileşim ve iletişime girmeyen Anşa Bacıların bu süreçte büyük oranda eğitim ve öğretim sürecinin de dışında kalmışlardır. Eğitim ve öğretim sürecine geç katılmalarının da etkisiyle olsa gerek Anşa Bacılı köylerdeki okuryazarlık düzeyi oldukça düşüktür.

Sözlü ve Yazılı Gelenekten “Ötekileştirilen” Bir Topluluğa Bakmak

Anşa Bacılı Alevilerine dair edinilen arşiv belgeleri en erken 19. yüzyılın sonlarına aittir. Sözü edilen yıllar Osmanlı Devleti'nin dönüşüm ve değişim yılları, aynı zamanda da tehditlere ve politik daralmaya bağlı olarak kendini korumak için siyasi önlemleri aldığı çalkantılı yıllardır. Bu süreçte devletin tek bütün yapılanmasını korumak temel amaç olmuştur. Tek bütün yapılanmanın korunabilmesi ise Sünni eğilimli merkezî otoritenin güçlendirilmesi ve tüm diğer etnik ve dinî yapıların Sünni ortodoksinin bir bileşeni hâline getirilmesi ya da sözü edilen farklı yapıların Sünni ortodoksiyi temel otorite olarak benimsemeleri stratejisine dayandırılmıştır. Başlangıçtan itibaren dinî yapılanmasını medrese ve tekke kurumsallaşması temelinde organize eden Osmanlı Devleti farklı inanç sistemlerini bu organizasyonun bir bileşeni hâline getirmenin ve denetlemenin uğraşını vermiştir. Medreseler Sünni inanç sistemi ve uygulamalarının hâkim olduğu, yanı sıra da politik otorite ile temas hâlinde bulunan ve bu yönüyle ortodoks bir karakter taşıyan kurumlar olarak ortaya çıkmıştır. Taşra teşkilatı içindeki farklı inanç sistemlerinin merkezî otorite ile bütünleştirilmesi ise tekkeler vasıtasıyla gerçekleştirilmiştir. Tekke sistemi içinde yer alındığının göstergesi olmak üzere devlet tarafından farklı mistik eğilimlere beratlar tanzim edilmiş ve böylelikle merkezî otorite ve teşkilatlanmanın bir bileşeni hâline gelmiş ve getirilmişlerdir. 17. yüzyıldan itibaren giderek artan güç ve otorite kaybı ise 18 ve 19. yüzyıllarda Osmanlı'nın bu eğilimi güçlendirecek önlemleri almasına neden olmuştur (Deringil 1991: 345-359; Haksever 2009: 39-60; Karateke 2005: 13-52).

Alevilik söz konusu olduğunda bu süreç içindeki en somut dönüşüm Yeniçeri Ocağı'nın kapatılması olmuştur. Yeniçeri Ocağı'nın kapatılması esasında Batılı tip bir yenileşmeyi yaratmanın ötesinde Osmanlı toplumu içinde Sünni ortodoksi temelinde bir bütünleşmenin meydana getirilmesini temsil etmektedir. Zira, II. Mahmut Bektaşî derviş organizasyonunun desteklediği Yeniçeri Ocağı'nı kapatırken aynı zamanda da Bektaşî organizasyonunun faaliyetlerine son vermiş, mukabilinde de Mevlevileri müttefiki olarak desteklemeye ve askere almaya başlamıştır. Doja'ya göre bu durum aynı zamanda Aleviliğin Osmanlı Devleti'nce denetlenme ve kontrol edilme yöntemlerinin başında gelen Aleviliğin Bektaşîlik bağlamında kurumsallaştırılması ve Sünnileştirilmesi stratejisinin de başarısız kaldığını göstermektedir. Nitekim, II. Mahmut'un Yeniçeri ve Bektaşî teşkilatlanmasını tasfiye ederken 1600'lerin sonunda gelişen eğilime uygun olarak Mevlevileri destekleyişi, Bektaşîlerin askerî teşkilatlanmadaki yerini Mevlevilerin alışı da aslında Sünnileştirme ve tek bütün bir dinî yapıyı tesis etme çabasının bir başka yöntemini temsil etmektedir. Yeniçeri Ocağı'nın kaldırılmasının ardından Bektaşîlere yönelik sert bir tutum sergilenmiş, Bektaşî liderlerinin bir kısmı öldürülmüş, tekkelerin bir kısmı yıkılmış, bir kısmı ise cami, medrese, kervansaray ya da hastane olarak kullanılmak üzere "ulema"ya devredilmiştir. Bektaşî kuruluşlarının başına bu kuruluşları denetlemek ve kontrol etmek, Sünnileştirme sürecine ivme katmak üzere Nakşibendi şeyhleri atanmıştır. Böylece Bektaşîlerin Osmanlı toplumundaki askerî yapılanma içindeki pek çok rol ve hizmetleri Mevlevilere, sosyal hayattaki rol ve hizmetleri ise Nakşibendilere devredilmiştir (Doja 2006: 442-443; Yaman 2007: 121-122).

Osmanlı Devleti'nin Alevilik bağlamındaki resmî ve meşru muhatabı olan Bektaşîler şahsında Alevilere yönelik politik bütünlük bağlamı sözü edilen tutumu sonraki süreçte de devam etmiştir. II. Abdülhamit döneminde jurnallerin de etkisiyle sözü edilen tutum süreklilik kazanmıştır. Devletin bütünlüğü anlayışı II. Abdülhamit döneminde Panislamizm anlayışı çerçevesinde iyice kristalize olmuş, Sünni ortodoksi dışındaki gruplara yönelik şüpheli tutum keskinleşmiştir (Deringil 1991: 345-346). İşte Anşa Bacılılar kısaca özetlenen böylesi çatışmalı bir ortamın ürünü olma özelliğini taşımaktadır. Anşa Bacılılara dair sözlü ve yazılı kaynaklardan elde edilen veriler dönemin çalkantı, çekişmelerinin yanı sıra Anşa Bacılıların inanç sistemleri ile toplumsal yapılanmalarının da temel özelliklerini gözler önüne sermektedir.

Anşa Bacılılara dair ilk arşiv belgesi 1887 tarihlidir. Belge Anşa Bacılılara dair resmî şikâyet ve söylentilerle ilgili olarak Mayıs-Ağustos ayları arasındaki süreci kapsayan ve Tokat mutasarrıflığınca yürütülen soruşturmanın yazışmalarından ibarettir. Belgede Anşa Bacılı köyleri, kökenleri, hiyerarşik karizmatik liderleri,

topluluğa yönelik suçlamalar ve merkezî otorite bağlamındaki ötekilik durumlarına dair malumata rastlanmaktadır. Arşiv belgeleri örneğindeki yazılı gelenek ile alandan elde edilen veriler bağlamındaki sözlü gelenek, Anşa Bacıların manevi önderi Anşa Bacı, oğulları Hasan, Ali ve Hüseyin ile damadı İbrahim Ağa'nın şikâyet neticesinde Tokat'ta sorgulandığı, haklarında tahkikat yapıldığı, bu tahkikat neticesinde Şam'a sürgün edildikleri noktasında mutabık bulunmaktadır. Tamamı bu sorgulama süreci ile ilgili olan belgelerde öncelikle Anşa Bacıların işaret etmek üzere kullanılan kavramlara bakmakta yarar bulunmaktadır.

“Sarrac Keçelileri”

Anşa Bacıların karşılayan kavramlar olmak üzere belgede “Serrâc” ya da “Sarrâc”, “Keçeli” ve “Anşa Bacılı” tabirleri geçmektedir. Serrâc 2, Sarrâc çoğul şeklinde kullanılan “Sarrâclar” kelimesiyle birlikte 36 defa geçmektedir. Taife, takım ya da kabile gibi kavramlarla birlikte kullanılan Sarrac tabiri ile bir topluluğa işaret edilmek istendiği geçen şu ifadelerden anlaşılmaktadır: *Zile havâlisinde bulunan sarrâc tâifesinin ... ,Zile'nin Acısu ve Karşıpınar karyesinden ve sarrâc takımından Tablacı Veli zevcesi Ayşe Bacı ve oğlu Hüseyin ve Ali ve damadı Üçkaya karyesinden İbrahim'in...* (9 Temmuz 1887 tarihli belge), *Zile'nin Karşıpınar ve Acısu karyelerinden ve Sarrâc kabilesinden Tablacı Veli zevcesi Ayşe Bacı ile oğlu Hüseyin ve diğeri Ali ve damadı Üçkaya karyesinden İbrahim'in...* (27 Haziran 1887 tarihli belge) ... *sarrâcilerin Zile'de ve Tokat ve sâir civâr kazâlarda ne kadar köy ve ne mikdâr nüfusdan ibâret olduğunun ...* (13 Haziran 1887 tarihli belge).

Sarrac ifadesi ile işaret edilmek istenen topluluğun önemli bir özelliği Zile, Tokat, Sivas ve Yozgat çevresine yaşıyor olmalarıdır. Sarrac kavramı ile ifade edilen topluluğun temel karakteristiğini açık eden kavram ise yine metin içinde geçen “Keçeli” kavramıdır. Anşa Bacı'nın damadı İbrahim Ağa'nın sorgulanması esnasında geçen şu diyalog Sarrac ve Keçeli tabirinin ilişkililiğini gözler önüne sermektedir: *Sarrâc demek ne demektir? Evvelden sarrâc sözünü işidirim amma kime sarrâc dendiğini bilmiyorum. Öyle ammâ sarrâc denilen adamların başlarında keçe var işte senin başındaki de keçedir sizin meslek ve mezheb ittihâz ettiğiniz i'tikadınız her ne ise onu bilirsiniz ya? Estağfirullah ben öyle sarrâclık falan bilmem ne i'tikâdda olduklarına da ma'lûmâtım yok...*(20 Haziran 1887 tarihli belge).

Keçeli ya da çoğul şekli olan Keçeliler tabiri metin içinde 58 defa geçmektedir. Hem Serrâc hem de Sarrâc, Keçeli tabiriyle birlikte kullanılmakta ve Keçelilerin ismi olarak zikredilmektedir. Yine Anşa Bacı'nın oğullarından olan Ali'nin sorgusunda geçen şu diyalog Sarrac kelimesinin Keçeli olarak adlandırılan topluluğun adı olarak kullanıldığını göstermektedir: *Bu keçelilere sarrâc diyolarlar sarrâc ne demektir ve*

sarrâc denilmesinin sebebi nedir? Sarrâc ne demek olduğunu bilmiyorum sebebini dahi bilemiyorum...(17 Haziran 1887 tarihli belge).

Metin içinde sıklıkla geçen “sarrac ta’bîr olunan keçeliler” tabiri de yine aynı hususu yani Sarrac kavramının keçeli denilen bir topluluğun adı olduğunu göstermektedir. Aşağıda geçen ifadelerden de anlaşılacağı üzere Sarrac kavramı ile ifade edilen bu topluluğun en önemli özelliği ise Anşa Bacı’ya tabi oluşlarıdır. *...sarrac ta’bîr olunan Keçeliler mezbûrenin avanât ve mensûbâtından olduğu...* (16 Temmuz 1887 tarihli belge), *“Zile’nin yalnız Meşhed ovasının bir cihetinde yedi müdürlik dairesinde yirmi dört karyede beş yüz yirmi üç hâne ahâlîsi keçeli sarrâc takımı ve mezbûre Aişe Bacı’dan ahz u bey’at eden zümreden oldukları inde’t-tahkik anlaşılmış...* (2 Temmuz 1887 tarihli belge).

Sorgusu esnasında Anşa Bacı’ya yöneltilen şu soru Anşa Bacılı olduklarını göstermek üzere Keçe giydiklerini bu durumun ise çevre ahâlisi tarafından bilindiğini işaret etmektedir. *Yukardaki dediğim keçelilerin gelmeleri sizin için olduğunu umûmun bildiğidir bunların size nisbeti yani keçe giyip Ayşe Bacılıyız deyü size çağrılmalarının esbâb-ı mûcibesi ne ise hakikatini söyle?*(7 Haziran 1887 tarihli belge).

Anşa Bacı’ya tabi olan, tabi olduklarının göstergesi olarak da keçe giyen ve Sarrac olarak adlandırılan topluluğun bir diğer özelliği ise Anşa Bacı’nın aşiretinden oluşlarıdır. Aşağıda yer verilen ve Anşa Bacı ile oğullarının sorgusunda geçen ifadeler bu olgusal durumu göstermektedir. *Aşiretiniz silkine dâhil olan sarrâc keçelileri...* (7 Temmuz 1887 tarihli belge), *Sarrâc makûlesinden Zile ve Amaşya ve Tokat ve Niksar ve Hafik taraflarındaki kabilenize oğullarını lüzûmu kadar müridleriyle gönderip..., Damâdın İbrahim’i ve mahdûmun Hasan Sırrullah’ı ve daha müridinden ileride bulunan yârânını aşiretin dâhili Keçeliler köylerine gönderip Mehdîlik sırrı yakında zuhûr edecek nusret bizimdir deyü mürid ve yârânını çoğaltmakda olduğun söyleniyor bu mehdîlik sırrı ne sır olduğunu beyân ediniz?* (7 Temmuz 1887 tarihli belge).

Anşa Bacı’nın aşiretinin ismini ise sorgusu esnasında kendi ağzından öğrenmek mümkün olabilmektedir: *Sen hangi tâife ve aşiretdensin?Tâifeyi bilmem Beydili Aşireti’ndenim. Bu aşiretinizden hangi kazâlarda ne mikdâr köy vardır? Bizim kazâda Acısu ve Üçkaya bizim aşirettir başkalarını bilmem...*(7 Temmuz 1887 tarihli belge).

Böylece Sarrac kelimesi ile kastedilen topluluk giderek netleşmektedir. Buna göre Zile, Tokat, Yozgat ve Sivas civarında yaşayan, Beydili boyuna mensup, Anşa Bacı’ya tabi olan, bu tabiiyetin göstergesi olarak da keçe giyen ve Keçeli olarak bilinen topluluğun adıdır Sarrac. Sözü edilen topluluğun bir diğer önemli niteliği ise Kızılbaş toplulukların özelliğini taşıması, ancak Kızılbaş topluluklardan farklılaşan yönlerinin

bulunmasıdır. Bu yönüyle Sarrac “kan ve inanç akrabalığına” dayalı Keçeliler olarak bilinen topluluğun adıdır. Metinde geçen şu ifadeler ile Keçelilerin sıradan diğer Kızılbaş gruplardan farklılaştığı vurgulanmaktadır: ... bunlar âdi Kızılbaşlardan olmayıp sarrâc ta’bir olunan Şeni’ takımından oldukları ve mezbûrenin avanâtı yalnız Zile kazâsı ahâlîsinden ibâret olmayıp Sivas ve Tokat ve Niksar ve Amasya ve Yozgat ve sâir civâr kazâlardaki Keçelilerin cümlesi bunlardan bey’at eden sarrâc takımından olup zükû olarak elli binden ziyâde olmak lâzım geleceği ve gerçi bunların esrârına hariçten kimse vâkıf değilse de Keçelilerin cümlesi... (12 Haziran 1887 tarihli belge), ... bunlar âdi Kızılbaşlardan olmayıp (Sarrâc) ta’bir eyledikleri keçeli takımı olduğu ve gerçi bu sarrâclar otuz sene mukaddeminden var imiş ise de sekiz on sene evvelisine gelince cüz’iyyât kabîlinden oldukları halde yakın vakitte gündün güne izdiyâd ederek Yozgat ve sâir civâr kazâlardan mâ’adâ yalnız Sivas sancağı mülhakâtında iki yüz bu kadar köy ahâlîsi kâmilen bunlardan ahz-ı bey’at edip başlarına keçe giydirilmiş ve bunların ihbâr olunduğu vechile nüfus-ı zükûr olarak otuz bini tecâvüz edip... (9 Haziran 1887 tarihli belge).

İlk bakışta kurumsal merkezî otoritenin ötekine yönelik eğilimini gözler önüne sermesi itibariyle toplumsal gerçekliği şüpheyle karşılanabilecek olan yukarıda bahsi geçen malumat hakkında sözlü geleneğin hafızasına başvurulduğunda ise benzer verilerle karşılaşılmaktadır. Her şeyden önce Anşa Bacıların Beydili boyuna mensup Anşa Bacı’ya tabi Kızılbaş bir topluluk olduğu sıklıkla vurgulanmaktadır. Keçeliler tabiri halk arasında bilinmese de karizmatik hiyerarşik yapılanma içinde bilinmektedir. Kendisine Keçeli tabiri sorulan Rüstem Baba (45, OÖ, Tekirdağ-Zile Merkez) arşiv belgelerinde geçiyor olmasından kaynaklanan şaşkınlığını da gizlemeyerek Şamlı Mehmet’ten

*Döküldü keçeler de kızardı fesler
Yanıma gelmiyor evvelki dostlar
Hû deyince kırılır demir kafesler
Kün deyip dünyayı kuran gel yetiş*

dörtlüğünü okuyarak o dönem Anşa Bacı’ya tabi olan inanç ve kan akrabalığına dayalı topluluğu ifade etmek üzere Keçeliler tabirinin kullanıldığını belirtmiştir.

“İşyana Hazır Silahlı ve Atlı Bir Topluluk Olarak Anşa Bacıllar”

Belgelerden anlaşılan o ki Osmanlı Devleti, Anşa Bacılları merkezî otorite, tek bütün devlet anlayışı stratejisi ve bu stratejinin önemli bir sacayağını oluşturan Sünni ortodoksi için bir tehlike olarak görmüş ve araştırmıştır. Osmanlı Devleti’nin tarihinin her döneminde bir şekilde “Kızılbaş başkaldırı” ile mücadele ettiği göz önünde bulundurulduğunda bu tür önlemlere başvurusu hiç de şaşırtıcı

olmayacaktır. Anlaşılan o ki bir devlet adamı olarak istediği başarıyı elde edemese de Şah İsmail'in Şah Hatayı olarak Kızılbaş inanç sisteminde kodlanması ve Erdebil tekkesinin gölgesi, Osmanlı Devleti'ni sürekli olarak teyakkuzda kalmaya mecbur bırakmıştır. Anşa Bacılılar, Kızılbaş başkaldırı olarak görülebilecek en ufak girişimin bile dikkatle tetkik edilişi ve önlemlerinin alınışı için tipik bir örnektir. Anşa Bacı ve oğulları etraflarında geniş kitleleri toplayan nitelikleri ile bir Kızılbaş başkaldırı tehdidi olarak görülmüş ve kovuşturmaya tabi tutulmuşlardır.

Arşiv belgelerinde Anşa Bacı ve oğullarına dair şu hikâye çıkmaktadır. Beydili boyuna mensup Anşa Bacı Zile'nin Acısu köyündendir, ancak Karşıpınar'da oturmaktadır. Eşi Tablacı Veli Baba, Anşa Bacı yaklaşık elli yaşındayken yirmi sene önce ölmüştür. Anşa Bacı'nın otuz yaşındaki Hüseyin, yirmi altı yaşındaki Ali, yirmi iki yaşındaki Hasan olmak üzere üç oğlu bulunmaktadır. Köseoğlu İbrahim'in eşi olan ve Üçkaya köyünde oturan kırk yaşındaki Hatuh ile eşi öldüğü için Anşa Bacı'nın yanında kalan yirmi beş yaşındaki Sanem olmak üzere iki de kızı bulunmaktadır. Büyük oğlu Hüseyin, Acısu köyünde; Ali ve Hasan, Karşıpınar'da, damadı Köseoğlu İbrahim Ağa ise Üçkaya'da oturmaktadır. Acısu, Üçkaya ve Karşıpınar köylerine yakın Sünni köyleri olan İğdir ve Ağlıcak köylerinden gelen ihbar ve jurnal üzerine yetmiş yaşlarındaki Anşa Bacı ile oğulları hakkında tahkikata başlanır. Bu çerçevede olmak üzere önce Tokat'a götürülürler ve burada bir süre sorgulanırlar. Sorgulama devam ederken resmî yazışmalar da sürer ve soruşturma yapılır. Soruşturma ve tahkikata uğramalarının temel nedenleri ise merkezî otorite için tehdit oluşturacak tutum ve davranış içinde olmaları, bu ilk nedenle de ilişkili olacak biçimde sosyal yapıyı değiştirerek farklı bir inanç sistemi esasına dayalı yeni bir Kızılbaş ocağı kurma girişimleri olarak özetlenebilir. Belgede ilk olarak silahlı bir oluşumun mevcudiyetinin araştırıldığı, ardından silahlı bir harekete geçmeye sevk edecek ideolojik ve siyasal bir oluşumun varlığının araştırıldığı görülmektedir.

Anşa Bacı ve oğulları ile damadı, evlerinde silah bulundurmamak, kalabalık atlı birlikler hâlinde dolaşarak çevre köylerden kitleleri kendilerine katmak, Keçeliler adı altındaki sayıları otuz bine ulaşan bir toplulukla hareket etmek, büyük ahırlar kurmak, atlar beslemekle itham edilmişlerdir. Tüm bu zikredilenleri Kızılbaş isyanlar konusunda geniş bir tecrübe birikimine sahip Osmanlı Devleti'nin bir isyan hazırlığı olarak yorumlaması hiç de zor olmasa gerek. Dolayısıyla Osmanlı Devleti taşra teşkilatlanması içindeki bu yeni oluşumun kendi merkezî otoritesi için bir tehdit olup olmadığını anlamak üzere tahkikat yaptırmıştır.

Merkezî otorite için bir tehdit oluşturabilmek için ise merkezî otoritenin temel ideolojik algısından farklılaşan bir değerler sisteminin öne çıkartılması, siyasallaştırılması ve buna uygun bir yapılanmanın oluşturulması gerekmektedir.

Örneğin her ikisi de Türk devleti olan Osmanlı ve Safevi devletlerinin kendi erk ve iktidarlarını meşrulaştırmak üzere farklı inanç sistemlerini siyasallaştırdıkları ve bu bağlamda bir kurumsallaşmaya gittikleri görülmektedir. Şah İsmail politik gücünün kaynağı olarak Kızılbaş değerler sistemini görmüş, Osmanlı toplumu içindeki Kızılbaş bileşenleri kendi politik güç ve bağlamına taşımaya çalışmıştır. Osmanlı ise Sünniliği politik gücünün atf çerçevesi olarak görmüş ve buna uygun bir teşkilatlanmayı oluşturmuştur. Dolayısıyla politik güç ve hâkimiyet için öncelikle ideolojik düzeyde bir ayrışma gerekmektedir. Bu durum belgelerde bariz bir biçimde görülmektedir. Sünniliği politik güç ile etkileşime sokarak bir Sünni ortodoksiyi oluşturan ve buna bağlı bir sosyal yapıyı tesis eden Osmanlı Devleti, Anşa Bacılılar örneğinde olduğu üzere farklı bir ideolojik atf çerçevesinin farklı bir toplumsal yapı ve politik güç anlayışını, dolayısıyla da çatışmayı beraberinde getireceğini fark etmiş ve gerekli önlemleri almaya çalışmıştır.

Anşa Bacılıları merkezî otoritesi için bir tehdit olarak algılayan Osmanlı Devleti öncelikle bu oluşumun kendi değerler sistemi ve toplumsal yapısından, ardından da mevcut Kızılbaş oluşumlardan ayrışan ideolojik atf çerçevesini araştırmaya çalışmıştır. Bu noktada öne çıkan görüş Anşa Bacılıların Sünni ve Kızılbaş değerler sisteminden farklılaşan bir mezhep ihdas ettikleri noktasında düğümlenmiştir. Temel endişe Anşa Bacılıların Şah İsmail geleneğine dayalı inanç sistemi ve ideolojik geleneği siyasallaştırmaları ve devlet için tehdit oluşturmalarıdır. Böylesi bir stratejik yaklaşım ile esasında aynı zamanda Anşa Bacılıları pasivize edebilmek ve merkezî otoriteye bağlılıklarını sağlayabilmek için gereken meşru zemin de sağlanmış olmaktadır.

Anşa Bacıların nispeten süreç içinde pasivize edilen diğer Kızılbaş gruplardan farklılaşan yönlerinin bulunuşu ise Osmanlı Devleti'nin tedbirlerini artırmasına neden olmuş görünmektedir. Aşağıda örnek olarak sunulan arşiv belgesi Anşa Bacılıların bir ideolojik atf çerçevesi ile kendi hareketlerini meşrulaştırıp kitleleri peşlerine takmak suretiyle politik güce dönüşebileceklerine dair merkezî otoritenin taşıdığı endişeleri gözler önüne sermektedir. Başka bir deyişle belge, Anşa Bacılıların inanç sistemleri ekseninde politik bir güce dönüşme olasılığını ve devlet için tehdit oluşturabileceklerini işaret etmektedir.

... Ayşe Bacı'nın köyü dahi Karşıpınar köyü olmakla oradaki ikâmetgâhı kışla gibi büyük olup birkaç yüz at barındıracak ahırları mevcûd olduğu..., ... nusret kendülerin olduğundan bahisle biraz daha dost ve arkadaşlarının çoğaltılmasını tavsiye ve i'lân eylediği ve bunların evleri araştırılırsa çok sayıda gizlenmiş silah bulunacağı ve bunların durumlarının yine dikkatli davranılmazsa ileride Hükümet-i Seniyyeye bir gâile olacağı Zileli Arif ve İbrahim Tevfik imzâ ve mühürlerini içeren belge gelip incelendiğinde... (12 Haziran 1887 tarihli belge).

Haylû vakitden beri Zile kazâsı köyleri ahâlisini türlü hîle ve aldatmalar ile aldatılmakta ve fesat ettirilerek küfre düşürüp tabiyetine almış olan Ayşe Bacı ve oğlunun fesat hareketleri hükümetçe dikkate alınmamasından dolayı günden güne şeriata aykırı ve İslâmiyet fesâdlarını artırdıktan başka işte şimdi de mehdilik iddi'asına başlamıştır bunların yine dikkate alınmadığından ileride hükümete bir büyük meşgûliyet açacaktır çünkü bunlar âdetâ tüm Zile köy ahalisin aldatarak vefesatlıkla ile emri altına aldıktan mâ'adâ civâr kazâlara ara sıra elli altmış atlu ile oğlunu çıkarıp kendilerine tab'iyet edenlerin kurtuluş bulup zulümden kurtulacakları hakkında bir çok ahmak aldatan sözlerle ahâlîyi yoldan çıkartıp edip otuz binden ziyâde müridân tedârik etmiştir bunları çeşitli yalanlarla soyup hattâ cennet satmak ve günâh bağışlamak yalanlarıyla külliyetlü paralar alıp köylüleri soyup soğana düşürmüştür şu aralık artık nusret geldi biraz daha ihvân ve ahbâbı çoğaldınız mehdilik sırrı zuhûr edecektir deyü damâdıyla bazı müridlerini köy-be-köy dolaştırıp i'lân ediyor Zülfikâr olan hâneleri araştırılırsa bir çok da silah dahi bulunur bu karı zâten fâhişe eskisi olup kocasının vefâtından iki sene sonra oynaşlarından kazandığı hamileliği kocasının rûhâniyeti gelip cimâ' ettiğini Kızılbaşlara türlü hîle ve desise ile yutdurmuş oğlunu dahi Sırrullah olarak Sırrı Mehdî tamıtdırıştır böyle hilekârane davranış ile otuz bin Kızılbaş emri altında bulunur ise işin önem derecesi ve ileride ne gibi fesâdâtı netice vereceği ... (23 Mayıs 1887 tarihli belge).

Belge, Anşa Bacıların Sünni gelenekten farklılaşan eğilimleri bulunsa da bu eğilimden daha endişe verici olanın sözü edilen inançların politik bir güce dönüşme ve devlet için tehdit oluşturma ihtimalini dile getirmektedir. Bahsi geçen endişeye belgenin tamamında rastlanmaktadır.

Ayrıca Anşa Bacı, oğulları ve damadının sorgusuna dair belge tümüyle Anşa Bacı ve oğullarının isyan girişimi içinde olup olmadığını, kitleleri etraflarında toplamalarının bir sosyal hareketle ilişkili olup olmadığını anlamaya yöneliktir. Nitekim soruşturma sonunda diğer tüm suçlamaların gerçek olmadığı anlaşılrsa da Anşa Bacı'nın geniş bir kitleyi etrafında toplama özelliğinin tespiti oğullarının ve kendisinin sürgününü de beraberinde getirmiştir. ... *Ayşe Bacının Ali, Hüseyin ve Hasan Sırrullah adlı üç oğlu ve İbrahim adındaki damadı yapılan inceleme ve araştırmada ihbar edildiği gibi evlerinde silah bulunmamış. Mehdilik sırrına dair bir şey yok ise de serrac olarak adlandırılan Keçeliler Ayşe Bacı'nın yardımcılarında olup nüfusları az iken şimdi otuz bini geçtiği, icat ettikleri mezhebe göre aralarında mal ve namus ortaklığı fenalığı var olduğu ve Ayşe Bacı ne türlü talimat verirse keçesi altına girmeyenler kılıçtan geçecek diyerek oğullarının yeteri kadar atlılarla aldattıkları köylerde yardımcılarını çoğalttığı bu sayede mallarını artırdığı anlaşılmıştır...* (11 Ağustos 1887 tarihli belge).

Keçeliler şeklinde ifade edilen topluluktan sürekli olarak bahsedilişi de sözü edilen inanç sisteminin politik bir güce dönüşüp dönüşmediğini anlamaya yöneliktir.

Zira keçeden yapılan ve başa giyilen başlık anlamına gelen keçe politik anlamda Kızılbaşları sembolize eden bir giysi türü olarak görülmektedir. Nitekim kendisiyle görüşme yapılan Yusuf Baba “o zamanlar fes devleti keçe Kızılbaş’ı belirlerdi” ifadesiyle bu durumu işaret etmiştir. İnanç sisteminin politik bir güce dönüştüğünü ima eden bu türden sembollerin tespiti ise Anşa Bacılılara dair soruşturmanın ideolojik zemininin derinleştirilmesini de beraberinde getirmiş görünmektedir.

Vekiller Meclisi’nde bu tezkire okundu. Ayşe Bacı ve oğulları Ali, Hüseyin ve Hasan Sırrullah ve damadı İbrahim’in bildirilen bozgunculuk durumlarına göre Sivas bölgesinde ikametlerinin doğru olmayacağı Şam’a iskân edilmek üzere ve başka bölgelere kaçmalarına meydan verilmemek üzere Ayşe Bacı ve üç oğlu ve bir damadı çoluk çocuğuyla birlikte doğruca Şam’a gönderilmeleri uygun görülmektedir. Gerekenin yapılması beyanında (4 Eylül 1887 tarihli belge).

Dolayısıyla Anşa Bacı ve oğullarının sürgün edilmelerinin temel nedeni politik bir güce dönüşme ihtimalleridir. İnanç ve değerler sistemine ilişkin unsurlar ise sözü edilen politik güce dönüşümü sağlayan boyutu ve sürgün kararına yasal meşruiyet kazandıran yanı itibarıyla önem arz etmektedir.

“Bir Kızılbaş Ocağı Olarak Anşa Bacılılar”

Belgelerde Anşa Bacılıların inanç ve uygulamalarına dair doğrudan bir veriye rastlamak mümkün görünmemektedir. Anşa Bacılı Ocağı’na dair belgelerde soruşturmaya konu olan durumlar ise daha çok Kızılbaşlığa yönelik tarihi kalıp yargılardan besleniyor görünmektedir. Öncelikle belgelerden anlaşıldığına göre Anşa Bacılılar Sünni gelenek için bir tehdit olarak algılanmaktadır. Tehdit olarak görülmelerinin ikinci nedeni ise Kızılbaş toplumsal yapısı içinde farklı bir inanç sistemini işaret eden yeni bir oluşumu tesis etmeleri ve bu yönüyle de Osmanlı taşra teşkilatında bir yapısal çözülmeyi temsil etmeleridir. Sünni inanç sistemi için tehdit oluşturduğuna inanılan temel bileşen Mehdilik iddiasıdır. Belgede Anşa Bacılılara yöneltilen iki başlıca iddiadan birini silahlanmaları diğerini ise Mehdilik iddiasında bulunmaları oluşturmaktadır.

Ayşe Bacı adında bir kadın bir hayli zamandan beri köy ahalisini aldattığı ve doğru yoldan çıkarmakta ile kendilerinden biyat alarak, kocasının vefatından sonra dünyaya getirmiş olduğu oğlu Hasan’ı Sırrullah tanıtarak Şeriat ve İslamiyet’e aykırı davranmış, pek çok dalalet ve bozgunculuk bulunmuş, günden güne yardımcıları ve müridesinin sayısı 30 bini aşmıştır. Ara sıra elli altmış atlı ile beraber oğlu Sırrullahı’ı çıkartarak türlü yalan ile halkı soyduktan başka bazı müritleriyle damadını köylere göndererek yakında Mehdilik sırrı edecek diye biraz daha taraftarlarını çoğalttığını... (21 Temmuz 1887 tarihli belge).

Belgede sıklıkla Anşa Bacıların Mehdilik iddiasında buldukları, Anşa Bacı'nın oğlu Hasan'ı Sırrullah olarak tanıttığı ve kendine müritler edindiği ifade edilmektedir. Mülki birimler arasındaki yazışmalarda kimi zaman ifadeler aynen alıntılanarak yazılsa da bazen de aşağıda geçen ifadelerde olduğu üzere durumun ağır hakaretlerle kaleme alındığı görülmektedir:

Ayşe Bacı adında bir kadının bir hayli zamandan beri köy ahalisini aldatarak ... kocasının vefatından iki sene sonra dünyaya getirdiği piçi Sırrullah tanıttırarak Şeriata ve İslamiyet'e aykırı doğru yoldan çıkma ve fesatlıklara cesaret eylediği ... şu aralık Mehdilik iddi'asına başlayıp ... yakında Mehdilik sırrı zuhûr edeceğinden ve nusret kendilerin olduğundan... (12 Haziran 1887 tarihli belge).

Mehdilik ve Hasan'ın Sırrullah olarak tanıtılmasından duyulan endişenin altında esasında sözü edilen inancın Şia ile ilişkilendirilmesi yatmaktadır. Bu yönüyle sözü edilen suçlamalar Sünni gelenek için bir tehdit olarak algılanmış gözükmektedir. Ancak alan araştırmasında Anşa Bacı'nın oğullarından Hasan için Sırrullah denilip denilmediğine dair sorularımız Anşa Bacıların arasında böylesi bir tanımlamanın olmadığını göstermiştir. Mehdilik inancının değerler sisteminin temel bileşeni olduğuna dair bir bulguya da rastlanılamamıştır. Nitekim belge içinde de soruşturma sonucunda Mehdilik iddiasına dair herhangi bir kanıt rastlanılamadığı ifade edilmektedir.

Anşa Bacıların genel toplumsal yapı içinde yeni bir mezhep oluşturdukları gerekçesiyle de sorgulanmışlardır. Anşa Bacıların şeklinde yeni bir mezhep oluşumu sadece Sünni gelenek açısından değil Kızılbaş topluluk içinde de bir yapısal çözülmeyi, farklı ve yeni bir ocak teşkilatlanmasını ifade eden yanı itibarıyla tehlikeli bulunmuş görülmektedir. Sünni gelenek açısından bir mezhep, Kızılbaş yapılanma açısından bir ocak olan bu yeni oluşumun mensupları ise Sarrac tabir edilen Keçelilerdir.

... yapılan soruşturmada ... sarrac ta'bir olunan Keçeliler Ayşe Bacı'nın yardımcı ve mensuplarında olduğu tasdik edilmiş ... bunların eski Mejdeğiler gibi bir mezhebi icad ettikleri ... icat ettikleri mezhebe göre aralarında namus ve mal ortaklığı çirkinliği bulunduğu ... anlaşılmıştır. Bu şekilde İslamiyet'e aykırı mezhep icat etmek dost ve yardımcılarını çoğaltmak İslâmiyet ve hükümetçe mühim işlerden olduğundan o kadar ahâlinin bu tür bir kadınla çoban gibi olan oğullarının aldatmalarına kapılmaları tek mektep ve bilgisizlikten bu nedenle her köye mektepler açmak suretiyle hocalar tayin etmek ve göndermek İslâm akaidinin itikatlarını düzelttirmek adı geçen mezhebin kendilerine mahsus bir alameti olan keçe giymeyi yasak ederek gerekenin yapılması... (16 Temmuz 1887 tarihli belge).

Sunulan metinde dikkat çeken hususların başında Anşa Bacıların İran'ı işaret eden sosyal ve dinî bir harekete yani Mazdekiliğe benzetilmesidir. Benzer bir biçimde metin içinde Anşa Bacı ve oğullarının Acem yani İran tarafına gidip

geldikleri belirtilerek sözü edilen ilişkinin bir çeşit Kızılbaş başkaldırı olup olmadığı araştırılmak istendiği anlaşılmaktadır. Belgede Mazdeklere benzer bir mezhep icat eden, mal ve ırz ortaklığına dayandığı söylenen Anşa Bacıların etkisini kırmak için köylerde okullar açılıp hocalar gönderilerek İslam inancın öğretilmesi önerilmektedir.

Yine belgeden anlaşılan o ki mezhep olarak sunulan oluşum esasında Kızılbaşlığa dair evham ve kalıp yarguların bir ürünüdür. Anşa Bacıların yeni bir mezhep olarak sunulmalarına zemin hazırlayan gerekçelerin pek çoğunun da Kızılbaşlığa dair kalıp yargılardan beslendiği görülmektedir. Sözü edilen mezhep ve Anşa Bacı ile ilgili olarak geçen şu ifadeler kalıp yarguların gücünü göstermekte, Anşa Bacıların günümüzde güçlü bir ötekilik hissini ve kapalı bir toplum özelliğini taşımalarının da gerekçelerini açık etmektedir. ... *İcat ettikleri mezhebe göre aralarında namus (ırz) ve mal ortaklığı çirkinliği bulunduğu ve Ayşe Bacı ne tür bir emir verirse keçesi altına girmeyenler kılıçtan geçecek diyerek oğullarını yeterli atlılarla idaresinde bulunan köylere göndererek yardımcılarını çoğalttığı ve bu sayede mallarını aldığı anlaşılmıştır...* (16 Temmuz 1887 tarihli belge).

Zile'nin Değerye köyünden Tartoğlu İsmail Kethüdâ bir gece Ayşe Bacı'nın odasına misafir olup gece oda kapısı dışarıdan kilitli bulup bi't-takrib açarak oldukları hânenin penceresinden kadın ve erkek karışık derneklerini gördüğünü ... ifade eylemiştir (30 Haziran 1887 tarihli belge).

... bu karı zaten (...) eskisi olup kocasının vefatından iki sene sonra oynaşlarından kazandığı hamileliği kocasının rûhâniyeti gelip cimâ' ettiğini Kızılbaşlara türlü hile ve desise ile yutturmuş... (23 Mayıs 1887 tarihli belge).

...kocasının vefatından iki sene sonra dünyaya getirdiği (...) Sırrullah tanıttırarak... (12 Haziran 1887 tarihli belge).

Belgede yer alan bu türden ifadeler esasında Kızılbaşlığa dair “mum söndü” tanımlı kalıp yarguların en tipik örneklerini oluşturmaktadır. Ancak bu türden ifadelerin Anşa Bacılarıyla ilişkilendirilmesi kesinlikle mümkün değildir. Zira, Anşa Bacıların toplumsal yaşamlarının en önemli bileşeni ailedir. Dahası aile yapısı ve birlikteliğini bozmaya yönelik her türlü uygulama şiddetle cezalandırılmaktadır. Tek eşli olan Anşa Bacılarda boşanma kesinlikle yasaktır ve düşkünlük sebebidir. Aynı şekilde eşini aldatmak düşkünlük nedenidir. Düşkünlüğün süresi ise ömür boyudur. Cinayet ve eşinin dışındaki biriyle beraber olarak boşanmaya sebep olma aynı toplumsal kınama ile karşılık bulmakta ve kişi ömür boyu düşkün ilan edilmektedir. Dolayısıyla aile birliğini bozmak toplumsal yapıda yaratacağı çözümler nedeniyle adam öldürmekle eş değer görülmektedir. Düşkünlük ise düşkün ilan edilen kişiyle

göz göze bile gelmeme esasına dayalı bir kınama ve cezalandırma sistemidir. Bu nedenle belgelerde geçen tüm bu ifadeler kalıp yargı olmaktan öte bir anlam ifade etmemektedir. Mal ortaklığı gibi bir uygulamaya da Anşa Bacılılar arasında rastlanmamıştır.

Belgede Anşa Bacılıların mezhep olarak sunulmasına dair kalıp yargısal tüm bu özellikler onların Kızılbaş yapılanma içinde bir ocak olup olmadığının ya da nasıl bir ocak olduğunun sorgulanışını da beraberinde getirmiş görünmektedir. Anşa Bacılılar sıradan Kızılbaşlardan farklı bir oluşum olarak takdim edilmiştir. Farklılıklarının bir nedeni resmî devlet onayını almış bir ocak olmayışlarının ötesinde Kızılbaş inanç sisteminin kalıp yargılar temelinde ötekileştirilmesiyle de ilişkilidir. Nitekim belgede Anşa Bacılıların inançlarının sıradan Kızılbaşlarınkinden çok daha kötü olduğuna işaret edilmektedir. Kötü ile kast edilen, anlaşılan o ki Sünni inanç ve uygulamalarla uzlaşmazlık derecesidir.

... bunlar âdî Kızılbaşlardan olmayıp sarrâc ta'bir olunan Şeni takımından oldukları ... ve sâir civâr kazâlardaki Keçelilerin hepsi bunlardan biy'at eden sarrâc takımından olup ... gerçi bunların sırlarına dışarıdan kimseler vâkif değilse de Keçelilerin hepsi Ayşe Bacı'nın eşinin ölümünden sonra dünyaya getirdiği küçük oğlu Hasan'ı Sırrullah tanıyıp o nâm ile itâ'at etmekde ve hattâ ahz ve biy'at edenler kurtulmuş kişilerden ve biy'at etmeyenlere kâfir nazarıyla bakılıp yüzlerini görenleri cennetlik olduğuna inandıkları meşhûr ve mütevâtir idüğü... doğru yoldan ayrılmış olan fırkayı herkese kabul etdirmediği kendilerine göre pek mukaddes inancı vaki olup iki seneden beri gündün güne firka-i merkûme tekessür ederek diğer Kızılbaşlardan daha kötü olarak Hasan'a yani Sırrullah'a tapmakta oldukları bunların Mejdeki mezhebine yakın bir mezhep icat etmişlerdir ki aralarında mal ve namus ortaklığı olduğu ve bunlardan her bir fenalığın meydana geldiği... (12 Haziran 1887 tarihli belge).

Sunulan metin bir topluluğun inanç ve değerler sisteminin yeterince tanınmayışı ve anlaşılmayışının güçlü ön yargıları beraberinde getireceğinin açık örneklerindedir. Zira, kurumsal dinler bağlamı bir bakış açısıyla genelde Kızılbaş değerler sistemi özelde ise Anşa Bacılıları anlamak mümkün gözükmemektedir. Zira her ikisi de farklı kutsallık kaynaklarından beslenmekte ve toplumsal yapıya bu değerler sistemi temelinde etki etmektedir. Nitekim yapılan gözlemler Anşa Bacılılarda güçlü bir atalar kültürünün olduğunu, hatta atalar kültürünün inanç sisteminin esasını oluşturduğunu göstermiştir. Anşa Bacılıların Kızılbaş yapılanma içinde yapıyı bozan bir ocak olarak ayrışmasının zeminini de yine temel değerler sistemine yapılan vurgu oluşturmuştur. Belgeden ve alandan edinilen verilerden de anlaşıldığı üzere Anşa Bacılılar devlet tarafından verilmiş postnişinlik beratına sahip Hubyar Ocağı'na bağlı bir topluluktur. Anşa Bacılıların Hubyar Ocağı'ndan ayrıldığını ve ayrı bir ocak olarak hareket ettiğini ifade eden belgede ayrılış gerekçesine rastlanılmamaktadır.

Zâten Tozanlı nâhiyesinde Hobyar Tekyenîşini Ali Efendi'ye tâbi' olup da daha sonra vazgeçen yani ayrıca baş çekerek bir daha âdetleri üzere hediyeelerini göndermeyen ve etraftan gönderilmemesine sebebiyet veren Zile'nin Karşıpınar ve Acısu karyelerinden ve Sarrâc kabilesinden Tablacı Veli karısı Ayşe Bacı ile oğlu Hüseyin ve diğeri Ali ve damâdı Üçkaya köyünden İbrahim'in ... kendilerine bağlı köyleri gezip dolaşarak kurdukları ettikleri tekye ve kendileri için güyâ nezr ve atıyye nâmına (adak ve hediye adına) bir hayli tedarik eyledikleri ... (27 Haziran 1887 tarihli belge).

Anşa Bacılların Hubyar Ocağı'ndan ayrılışları için alan araştırması sonucunda tek ve ortak bir veriye ulaşılmıştır. Buna göre Osmanlı Devleti Sünnileştirme politikaları çerçevesinde Hubyar Ocağı'nın başına Nakşi şeyhlerini getirmiş, Hubyar tekkesi bir medreseye dönüştürülmüştür. Süreç içinde Hubyar Dedeleri temel Kızılbaş inanç ve uygulamaları bir yana bırakıp Kur'an okumaya, cenazeleri Kur'an okuyarak kaldırmaya başlamıştır. Bunun üzerine Veli Baba Kızılbaş değerleri koruyamadıkları ve Sünnileştikleri gerekçesiyle Hubyar Ocağı'ndan ayrılmış ve kendi ocaklığını ilan etmiştir. 1860'larda ölümünün ardından ise yerine Anşa Bacı geçmiş ve ocağı güçlendirmiş etrafına epey bir kitleyi toplamıştır. Belgelerde geçen ... otuz sene öncesinden var ise de on sene öncesine kadar sayıları az olduğu halde yakın vakitte günden güne çoğalarak.., ifadesi de aslında bu görüşü destekler niteliktedir. Belgelerin 1887 tarihli olduğu göz önünde bulundurulduğunda yaklaşık otuz sene öncesinde yani 1850'li yıllarda Anşa Bacılların Hubyar Ocağı'ndan ayrıldığı akla gelmektedir. Sözü edilen yıllar II. Mahmut döneminde başlayarak daha sonraki süreçte devam eden Yeniçeri Ocağı ve ardından da tüm Bektaşî ve Kızılbaş tekkelerinin kapatılması ya da Sünni geleneğe göre dönüştürülmesi sürecine denk gelmektedir. Metinde geçen 1870'li yıllardan başlayarak on yıllık süreçte Anşa Bacılların sayısındaki artış ise II. Abdülhamit'in Panislamizm politikalarıyla ilişkili görünmektedir. Anlaşılan o ki Kızılbaş topluluğa yönelik artan müdahale tepkiyi doğurmuş ve Anşa Bacılların geniş bir kitleye ulaşmasına neden olmuştur. Tüm bu verileri destekler biçimde günümüz Anşa Bacılları kendilerinin Kızılbaş olduğunu ancak diğer Kızılbaş gruplardan farklı olduklarını, “kendi yollarının, bozulmamış, çok ince ve zor” olduğunu belirtmektedirler.

“Sünnileştirilmeye Karşı Direnen Anşa Bacıllar”

Anşa Bacılların merkezî otorite tarafından Sünnileştirilme çabalarını yine yazılı ve sözlü gelenekten öğrenmekteyiz. Öyle ki arşiv belgelerinde onların İslamiyet'e uygun olmayan inanç ve uygulamalarda buldukları, onları doğru yola getirmek için alınması gereken önlemler ve yaptırımlardan söz edilmektedir.

Anadolu Aleviliğinde atalar kültürünün bir göstergesi olan kutsal kişilerin mezarlarını ziyaret etmek, Anşa Bacılların da vazgeçilmez ibadetleri olarak karşımıza çıkmaktadır. Osmanlı hükümetinin söz konusu ibadeti batıl, sapkınlık olarak değerlendirdiği anlaşılmaktadır:

Ayşe Bacı'nın kocası Tablacı Veli'nin üzerine türbe yapıp yeşil örterek büyük erenlerden bir zât şekline koyduklarından bunun ve bu gibi Çayır köyünde Hasan Baba'nın hürmet etmekte bulunduğu diğer bir münasip mezarın yıkılmakla bir kabirleri menzilesini azaltılmadıkça zamanın geçmesiyle mevcut durum unutulmuş civarda bulunan ehl-i sünnet cahilleri ziyaretle belki yardım isteyip edip küfür ve dalalette kalacakları da olabilecek şeylerdendir (9 Temmuz 1887 tarihli belge). Görüldüğü üzere Osmanlı hükûmetinin Anşa Bacılıları Sünnileştirmek için ziyaret yerlerinin yıkılmasını uygun gördüğü anlaşılmaktadır.

Merkezi otoritenin Anşa Bacılıları Sünnileştirme politikalarından bir diğeri onların kılık-kıyafetlerini değiştirmeye yöneliktir: *...Ayşe Bacı ne tür bir emir verirse keçesi altına girmeyenler kılıçtan geçecek diyerek oğullarını yeterli atlılarla idaresinde bulunan köylere göndererek yardımcılarını çoğalttığı ve bu sayede mallarını aldığı anlaşılmıştır. Bu şekilde İslamiyet'e aykırı mezheb icat etmek dost ve yardımcılarını çoğaltmak İslâmiyet ve hükümetçe mühim işlerden olduğundan o kadar ahâlinin bu tür bir kadınla çoban gibi olan oğullarının aldatmalarına kapılmaları tek mekteb ve bilgisizlikten bu nedenle her köye mektebler açmak suretiyle hocalar tayin etmek ve göndermek İslam akaidinin itikadlarını düzeltirmek adı geçen mezhebin kendilerine mahsus bir alameti olan keçe giymeyi yasak ederek gerekenin yapılması...* (16 Temmuz 1887 tarihli belge). Yukarıda da belirttiğimiz gibi Anşa Bacılıların etkisini kırmak için köylerde okullar açılıp hocalar gönderilerek İslam inancının öğretilmesi önerilmektedir. Devletçe tanınan resmî İslam itikadının Sünni gelenek olduğu göz önünde bulundurulduğunda sözü edilen öneri ile medrese eğitiminin yaygınlaştırılarak bölge Kızılbaşlarının Sünnileştirilmesinin gerekliliğinin vurgulandığı anlaşılmaktadır. Sünnileştirilmeye ise kendilerine Kızılbaşlıklarını hatırlatacak Kızılbaşlık sembollerinin ortadan kaldırılması ile başlanması, bu çerçevede de Keçelerin yasaklanması gerekmektedir. Belgeye göre bu tür önlemlerin alınmayışı din ve devlet açısından önemli sorunları doğuracaktır. Anşa Bacılılara dair bahsi geçen öneri dönemin tipik önlemlerinden aslında. Öyle ki aynı dönemlerde Anadolu'nun farklı yörelerindeki Kızılbaşlar için eğitim yoluyla Sünnileştirme politikaları uygulanmıştır. Zira, 18 ve 19. yüzyıl, Sünnileştirme politikalarının bir parçası olmak üzere pek çok Kızılbaş ve Bektaşî tekkесinin kapatılması ya da tekkelerin başına Nakşî şeyhlerin geçmesi, tekkelerin Sünni geleneğin öğretildiği medreselere dönüştürülmesi süreçlerine şahitlik etmiştir. Başka bir belgede yine Anşa Bacılıların eğitim yoluyla Sünnileştirilmesi gerektiği yönünde bilgiler yer almaktadır: *...Ayşe Bacı ise Tokat Sancağının Zile kazası dahilinden Tanrılık davası iddiasıyla şöhret bulmuş bir karı olup şimdiye kadar yukarıda ifade edildiği olaydan ve diğer isimleri meçhul köylerden üç dört bin nüfus geçen ahaliyi mezheplerini değiştirmişHalbuki şimdiki halde bu duruma karşı yani mezhep değiştirme konusunda tedbir alınması gerekmektedir. Bunun çaresi ise kaza, nahiye ve*

köylerde birer mektep açılarak eğitim yapılmasıdır. Ayrıca sürekli buralarda konu ile alakalı kaymakam ve müdürlerin takibat yapması gerekmektedir (21 Aralık 1887 tarihli belge). Belgede, Anşa Bacılların Anşa Bacı'ya Tanrı olarak inandıkları ve pek çok köyün Sünnilikten dönerek Anşa Bacı'nın mezhebine geçtiği vurgulanmakta; bu durumun önlenmesi için okullar açılarak Sünni eğitim verilmesi öngörülmektedir.

Kurumsal ve yazılı geleneğin hafızasından süzülen veriler ile sözlü geleneğin hafızasından gelen veriler, merkezî otoritenin Anşa Bacılları ötekileştirme açısından paralellik arz etmektedir. Zira araştırma sahamızdaki katılımlı gözlem ve derinlemesine görüşmelerde, sürekli merkezî otoritenin baskıları dile getirilmiştir: *Osmanlı döneminde bizim köylerimizde orucu yiyorsunuz diye tarlalarda çalışırken insanların ağzına sıcak tereyağını dökmüşler öldürmüşler, silah sıkmada (İsmail A. İÖ, 63, Sarıköy; Ali K. İÖ, 58, Kamışcık). Merkezî otoritenin Anşa Bacılı köylere inançsal açıdan sürekli baskı yaptığını araştırma sahamızdaki kaynak kişiler ısrarla vurgulamaktadır. Bu baskılara örnek olarak cem ayininin gizli yapılmasını göstermektedirler: Büyükllerimiz, Osmanlı döneminde köyün girişinden cemin yapıldığı mekana kadar 8-10 kişinin gözcü olarak görevlendirildiğini anlatırlardı. Çünkü bizim köyleri cem yapıyor mu diye sürekli zaptiyeler basarmış, (Ahmet K. OKYD, 85, Demircialan; Bektaş A. OKYD, 83, Üçkaya). Diğer bir baskı ve Sünnileştirme çabası da cuma namazı ile ilgilidir. Araştırma sahamızdaki hemen her köyde bu konuda anlatılanlar aynıdır: Daha düne kadar bizim köylerden her hafta en yakın Sünni köyüne 5 kişinin cuma namazına gitme zorunluluğu vardı; gittiğimiz köyün muhtarı bizim cuma namazına geldiğimizi yukarıya rapor ederdi (Rüstem K. OÖ, 45, Tekirdağ-Zile Merkez; Hatem A. OKYD, 85, Acısu; Yusuf K. OÖ, 41, Karşıpınar; Hasan Ö. İÖ, 64, Çayır).*

Sonuç

İnanç ve kan akrabalığına dayalı, kapalı bir topluluk olma özelliğini taşıyan Anşa Bacıllar, Hubyar Ocağı'ndan ayrılıp kendi ocaklarını ihdas etmeleriyle birlikte merkezî kurumsal otorite tarafından ötekileştirilmiştir. Merkezî kurumsal otoritenin söz konusu topluluğu ötekileştirmesi, onları Sünnileştirememesinden kaynaklandığı anlaşılmaktadır. Çünkü Anşa Bacıllar, merkezî otoriteye boğun eğmemişler, medrese eğitimine tabi tutulan Hubyar Dedelerini merkezî otoritenin temsilcisi olarak kabul etmişler; “korunmak” amacıyla ayrı bir ocak kurmuşlardır. Anşa Bacılların bizzat Osmanlı hükûmeti tarafından Mazdekilik, İnan taraftarlığı, sapkınlıkla suçlandığını, aynı zamanda karizmatik şahsiyetlerinin sıklıkla tahkikata uğradığını, sürgün edildiğini hem kurumsal ve yazılı geleneğin hafızasından süzülen verilerden hem de sözlü geleneğin hafızasından gelen verilerden anlamaktayız. Bu bağlamda, merkezî otoritenin Anşa Bacıllar üzerindeki ötekileştirme politikasının dinî, siyasi, ahlaki ve baskı-yıldırma olmak üzere çok yönlü olduğunu görmekteyiz.

Kaynakça

- BOA, Y.PRK-ASK Dosya no: 43, Gömlek Sıra No: 104, 1305 R 27 (21 Aralık 1887).
- BOA, DH.MUİ. , Dosya No:29/-2, Gömlek No:26, 05/M /1328 (Hicri) (17 Ocak 1910)
- BOA, DH.MKT.PRK. 1006/28 Fi 15 Haziran sene [1]303, [27 Haziran 1887]
- 1006/28 Fi 1 Haziran sene [1]303, [13 Haziran 1887]
- 1006/28 Fi 8 Haziran sene [1]303, [20 Haziran 1887]
- 1006/28 Fi 25 Haziran sene [1]303, [17 Haziran 1887]
- 1006/28 Fi 23 Şevvâl [1] 304 ve 4 Temmuz sene [1]303, [16 Temmuz 1887]
- 1006/28 Fi 20 Haziran sene [1]303, [2 Temmuz 1887]
- 1006/28 Fi 25 Haziran sene [1]303, [7 Haziran 1887]
- 1006/28 Fi 25 Haziran sene [1]303, [7 Temmuz 1887]
- 1006/28 Fi 31 Mayıs sene [1]303 [12 Haziran 1887]
- 1006/28 Fi 28 Mayıs sene [1]303 [9 Haziran 1887]
- 1006/28 Fi 11 Mayıs sene [1]303 [23 Mayıs 1887]
- 1006/28 Fi 21 Zilka'de. Sene [1]304 ve fi 30 Temmuz sene [1]303, [11 Ağustos 1887]
- 1006/28 Fi 16 Zilhicce sene 1304 ve fi 23 Ağustos sene 1303, [4 Eylül 1887]
- 1006/28 Fi 29 Şevvâl sene, [1]304 ve fi 9 Temmuz sene [1]303, [21 Temmuz 1887]
- 1006/28 Fi 18 Haziran sene [1]303, [30 Haziran 1887]
- 1006/28 Fi 27 Haziran sene [1]303, [9 Temmuz 1887]
- 1006/28 Fi 16 Zilhicce sene 1304 ve fi 23 Ağustos sene 1303, [4 Eylül 1887]
- 1006/28 Fi 6 Haziran sene [1]303 [18 Haziran 1887]
- DERİNGİL, Selim (1991): "Legitimacy Structures in the Ottoman State: The Reign of Abdulhamid II (1876-1909)", *International Journal of Middle East Studies*, 23/3, pp. 345-359.
- DOJA, Albert (2006): "A Political History of Bektashism from Ottoman Anatolia to Contemporary Turkey", *Journal of Church and State*, 48 (2). pp. 423-450.
- HAKSEVER, Ahmet Cahit (2009): "Osmanlı'nın Son Döneminde Islahat ve Tarikatlar: Bektâşilik Ve Nakşibendilik Örneği", *Ekev Akademi Dergisi*, 13/38, ss.39-60.
- KARATEKE, Hakan T. (2005): "Legitimizing the Ottoman Sultanate: A Framework for Historical Analysis" in *Legitimizing the Order: The Ottoman Rhetoric of State Power*, Hakan T. Karateke and Maurus Reinkowski (eds.), Brill, Leiden, pp.13-52.
- YAMAN, Ali (2006): *Kızılbaş Alevi Ocakları*, Ankara.
- (2007): *Alevilik ve Kızılbaşlığın Gizli Tarihi*, İstanbul.

HACI BEKTAŞ VELÎ İLE AHI EVRAN İLİŞKİSİ*

Harun YILDIZ**

Özet

Hacı Bektaş Velî, kültür ve medeniyet tarihimiz içerisinde çok önemli yeri olan büyük bir mutasavvıf/düşünürdür. Anadolu'nun İslamlaşması ve Türkleşmesi sürecinde önemli bir rolü olmuş, kalıcı izler bırakmış ve etkileri yüzyıllar boyunca geniş toplum kesimleri üzerinde hissedilmiştir. Ayrıca ülkemizdeki Alevi/Bektaşî topluluklar tarafından da önder bir şahsiyet olarak kabul edilir. Ahi Evran ise, tıpkı Hacı Bektaş Velî gibi, aynı dönem ve şartlarda Anadolu'da yaşamış ve önemli toplumsal faaliyetlerde bulunmuş büyük bir halk düşünürü ve manevi bir toplum önderidir. O, Anadolu'da Ahiliğin kurulup gelişmesi ve değişik yörelerde örgütlenmesinde etkin bir rol oynamıştır.

Hacı Bektaş Velî ile Ahi Evran, hemen hemen aynı dönem ve koşullarda Horasan'dan Anadolu'ya gelmişler ve Anadolu'nun sosyal ve kültürel anlamda gelişmesi için çaba harcamışlardır. Her ikisinin de XIII. yüzyıl Anadolu'su toplumsal ve kültürel yaşamında ciddi katkıları bulunmaktadır. Bu makalenin amacı, Anadolu'da hemen hemen aynı yıllarda yaşamış olan Hacı Bektaş Velî ile Ahi Evran arasındaki ilişkiyi ortaya koymaktır. Bu çerçevede öncelikle, her birinin yaşamış olduğu tarihsel ve kültürel koşullar ele alınmış; ardından her ikisi arasında var olan sıcak ve yakın ilişki, değişik boyutlarıyla ortaya konulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Hacı Bektaş Velî, Ahi Evran, Ahilik, Tasavvuf, Eski Türk Kültürü.

THE RELATIONSHIP BETWEEN HACI BEKTAS VELI AND AHI EVRAN

Abstract

Hacı Bektaş Velî is a big sufi-thinker who has a very important place in our history of culture and civilization. He had an important role in the process of Islamization and Turkization of Anatolia. He has left permanent traces and his influences have been felt on over wide community sections for many centuries. In addition to this, he is accepted as a spiritual guide from Alawi/Bektashi communities. Ahi Evran, exactly like Hacı Bektash Velî, is a big folk thinker and spiritual guide who had lived in the same period in Anatolia and acted on the important social activities. He had got an important role in establishment and development of Ahism and its organization in varied regions in Anatolia.

Hacı Bektash Velî and Ahi Evran had come from Horasan to Anatolia in almost the same period of time and conditions, and they have struggled to cultivate the social and cultural

*Bu makale, Nevşehir Üniversitesi ile Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu tarafından düzenlenen olan Doğumunun 800. Yılında Hacı Bektaş Velî Bilgi Şöleni (Nevşehir: 17-18 Ağustos 2009)'nde yazar tarafından sunulan bildirinin yeniden gözden geçirilerek geliştirilmiş şeklidir.

**Doç. Dr., Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Samsun / TÜRKİYE, hyildiz@omu.edu.tr.

life of Anatolia. In other words, each has had serious additions in social and cultural life of Anatolia. The purpose of this article is to examine the relationship between Hacı Bektaş Veli and Ahi Evran who lived in the same years in Anatolia. In this context, the historical and cultural conditions that each lived have been analyzed and examined with their close connection, in varied dimensions.

Keywords: Hacı Bektaş Veli, Ahi Evran, Ahism, Sufism, Ancient Turkish Culture.

Giriş

Hacı Bektaş Veli (669/1271), XIII. yüzyıl Anadolu'sunda yaşamış olan önemli bir halk sûfisidir. Aynı zamanda büyük bir halk düşünürü olup Selçuklular döneminde yetmişmiş güçlü bir ilim ve fikir adamıdır. Etkileri yüzyıllar boyunca geniş toplum kesimleri üzerinde hissedilmiştir. Anadolu'nun Türkleşmesi ve İslamlaşması sürecinde önemli rolü olan manevi bir toplum önderidir. Ayrıca, ülkemizdeki Alevi Bektaşî topluluklar tarafından da önder bir şahsiyet olarak kabul edilir. Ahi Evran ise, tıpkı Hacı Bektaş Veli gibi, aynı dönem ve şartlarda Anadolu'da yaşamış ve önemli toplumsal faaliyetlerde bulunmuş büyük bir halk düşünürü ve manevi bir toplum önderidir. O, Anadolu'da Ahiliğin kurulup gelişmesi ve değişik yörelerde örgütlenmesinde etkin bir rol oynamıştır.

Biz, bu çalışmamızda önce, Anadolu'ya hemen hemen aynı dönemlerde gelmiş ve burada yaşamış olan Hacı Bektaş Veli ile Ahi Evran'ın yaşadığı tarihsel ve kültürel koşullara değinerek, arkasından her ikisi arasında gerçekleşen sıcak ve yakın ilişkiyi değişik boyutlarıyla ortaya koymaya çalışacağız.

Çalışmamızda kullandığımız en önemli kaynaklardan biri, *Hacı Bektaş Vilâyetnâmesi*'dir. Hacı Bektaş Vilâyetnâmesi, bilindiği gibi, kültürümüzdeki Menâkıbnâme geleneği içerisinde çok önemli yeri olan bir eserdir. Bektaşî Menâkıbnâmeleri içinde ise, en önemli ve en tanınmış olanıdır. Eserin önemi, Hacı Bektaş Veli'nin yaşamı ile ilgili rivayet ve menkıbeleri ihtiva etmiş olmasından ileri gelir. Bundan dolayı *Menâkıb-ı Hümkâr Hacı Bektaş-ı Velî* ismiyle anılır. Hem Hacı Bektaş Veli ile ilgili bilgi ve rivayetlerin ana kaynağı olması, hem de onun Ahmed Yesevî ile ilişkisi bağlamında Yesevîlik ile ilgili an'ane ve menkıbelerin de ülkemizdeki ilk metinlerini ihtiva etmesi açısından eserin önemi büyüktür. Bu yüzden eser, Alevî-Bektaşî çevrelerde bir çeşit kutsallık kazanarak yüzyıllar boyunca okunmuştur. Ayrıca, yazılmış olduğu dönemin dinî inançları, sosyo-kültürel yapısı ve toplumsal gelenekleri ile ilgili önemli bilgi ve malzemeler içerdiği için bilim dünyasında da farklı bir yeri vardır. Bu anlamda orijinal ve otantik bir eserdir.

Hacı Bektaş Vilâyetnâmesi'nin müellifi ise, XV. yüzyılın ikinci yarısıyla XVI. yüzyılın başlarında yaşamış olan ve *Firdevsî-i Tavil* (*Uzun Firdevsî*) lakabı ile bilinen

Hızır b. İlyas 1453-1512'den sonra)¹'dir. Hızır b. İlyas'ın bu eseri XV. yüzyılın son çeyreği içinde yazmış olduğu tahmin edilmektedir. Eserin ülkemizde değişik kütüphanelerde farklı nüshaları bulunmaktadır. Bilim adamları, elimizdeki en eski vilâyet-nâme nüshasının, XVII. yüzyıldan önceye gitmediğini yani, Hacı Bektaş Velî'nin vefatından bir hayli sonra, yaklaşık olarak 200-230 yıl sonra kaleme alınmış olduğunu, bunun da 1624 tarihinde yazılmış olduğunu bildirmektedirler (Vilâyet-nâme Menakıb-ı Hünkâr Hacı Bektaş Veli, 1995: XXIII-XXIV; Ocak, 1983: 3-4). Bu bağlamda Abdülbâki Gölpinarlı, eserin en eski nüshasının Hacı Bektaş tekkesinden gelen ve günümüzde Ankara (Milli) Kütüphanesinde bulunan nüsha olduğunu belirtir (Vilâyet-nâme, 1995: XXIII) ki, bizim de kullandığımız nüshalardan biri budur². Bu nüsha, Ali Çelebi isimli bir kişi tarafından 1034 Rabiulevvel tarihinde (1624-1625 yılları) şu an elimizde olmayan daha eski bir nüshadan istinsah edilmiş ve yine Ali Çelebi tarafından Hacı Bektaş tekkesine bağışlanmıştır (Vilâyet-nâme, vr. 217a). Eserin tamamı, 217 varaktır. Eserin, Ali Çelebi'den sonra değişik dönemlerde istinsah edilerek çoğaltıldığı bilinmektedir³. Kullanmış olduğumuz diğer bir nüsha ise, İstanbul Süleymaniye Kütüphanesi, Zühdi Bey Koleksiyonu, 558/4 numarada kayıtlıdır. *Velâyetnâme* ismiyle geçmekte olup 80 varaktır. İstanbul'da Tatyos Matbaasında H. 1288 tarihinde yayınlanmıştır. Bu iki nüsha arasındaki en önemli fark, farklı dönemlerde yazılmış olduklarından dolayı, ilk nüshadaki kimi kelimelerin yerine diğerinde aynı anlama gelen farklı kelimelerin kullanılmasıdır.

1) Hacı Bektaş Velî

Çalışmamızda temas edeceğimiz şahsiyetlerden ilki olan *Hacı Bektaş Velî*, XIII. yüzyıl Anadolu'sunun önde gelen düşünür ve mutasavvıflarından biri olup yapmış olduğu faaliyetler ve ortaya koymuş olduğu eserler, yüzyıllar boyunca halk hafızasında canlı bir şekilde yaşamış ve hâlâ yaşamaktadır. Hacı Bektaş Velî, kültür ve medeniyet tarihimiz içerisinde çok önemli yeri olan büyük bir şahsiyettir. Zira toplumumuzun dinî ve kültürel hayatı üzerinde yüzyıllar boyunca etkili olmuş ve kalıcı izler bırakmış büyük bir düşünürdür.

Hacı Bektaş Velî, XIII. yüzyıl Anadolu'sunda yaşamış ve etkileri yüzyıllar boyunca geniş toplum kesimleri üzerinde hissedilmiş olan önemli bir halk sûfisidir. Asıl ismi, *Bektaş* olup Hacı Bektaş-ı Velî şeklinde şöhret bulması, muhtemelen ölümünden sonradır. Onun Anadolu'ya gelmeden önceki yaşamı, yani doğumu, ailesi, sosyal ve kültürel çevresi ile nasıl bir eğitim sürecinden geçtiği gibi konularda elimizde ne yazık ki net ve güvenilir bilgi ve belgeler, yok denecek kadar azdır ve elimizde olanlarda da tarihsel gerçekler, önemli ölçüde menkıbelerle örülmüş ve birbirine karışmıştır. Bu yüzden hayatının o dönemi ile ilgili anlatılan şeyler,

menâkıbnâmeler ve dolaylı belge ve rivayetlerden meydana gelen genellemelerden ibarettir (Fığlalı, 2006: 116). Varolan bu genellemelerin içinden bilimsel bir ayıklamaya gittiğimizde, Hacı Bektaş Velî'nin Horasan'ın Türkler'in yoğunlukta olduğu ve çok sayıda alim ve Şair yetiştirmiş olan önemli bilim ve kültür merkezi Nişabur kentinde doğduğunu görüyoruz. Doğum tarihi kesin olarak bilinmemekle birlikte, VII/XIII. yüzyılın başlarında doğduğu tahmin edilmektedir. O, kültürlü ve bilgili bir ailenin çocuğu olup daha sonra Nişabur'da Arapça ve Farsçayı kitap yazacak düzeyde iyi öğrenerek önemli pek çok bilim dalında derinleşmişti. Ayrıca, yaşadığı dönemin popüler bir alanı olan tasavvuf sahasında ise, Türkistan piri olan Ahmed Yesevî'nin halifelerinden biri olan Lokman Perende'den ders almıştır (Kutlu, 2006: 155; Fığlalı, 2006: 117-118; Sunar, 1975: 37; Mürsel Öztürk, 1987a: s. 885-886). Böylece Hacı Bektaş Velî, gelenek ve köken olarak Ahmed Yesevî'ye bağlanmaktadır.

Ardından büyük bir ihtimalle Moğol istilası sebebiyle Horasan'ı terk edip Anadolu'ya gelmiştir. Hacı Bektaş Velî'nin gelirken güzergâh olarak da, doğrudan Horasan üzerinden İnan coğrafyasını kullanarak Anadolu'ya geldiğini söyleyebiliriz. Hacı Bektaş Velî, bu süreçte memleketi olan Nişabur'dan ayrılmış, Anadolu'ya gelmeden önce Neced ve Kerbelâ'ya uğramış, oradan Mekke'ye geçerek hacı olmuş, burada üç yıl kalmış, hac dönüşünde de Kudüs, Şam, Halep ve Elbistan'a uğrayarak buralarda bulunan kutsal yerleri ziyaret etmiştir (Sunar, 1975: 37; Fığlalı, 1996: 322-323; Mürsel Öztürk, 1987a: 885-886).

Claude Cahen, Hacı Bektaş Velî'nin Anadolu'ya muhtemelen Harezmi'nin Moğollar tarafından işgalinden sonra sığınacak bir yurt arayan Harezmişahlar ile birlikte 1230 yılına doğru gelmiş olabileceğini söyler (Cahen, 1970: 195). E. Ruhi Fığlalı, onun Kayseri'de Battal mescidinde Evhadüddin Kirmânî (635/1238) ile görüşmesi dikkate alınırca, Anadolu'ya gelişinin en geç 1220 dolaylarında olacağını söyleyerek Cahen'e muvafakat eder. Hacı Bektaş Velî de, muhtemelen göçebe kültür yapısına mensup diğer Türkmen babaları gibi, kendisine bağlı bir Türkmen oymağının başında Anadolu'ya gelmişti. Türkmen oymakları, o dönem de genellikle (Dede Garkın'a bağlı Garkın oymağı örneğinde olduğu gibi), başlarındaki şeyhin/önderin ismiyle anılmaktaydı. Hacı Bektaş Velî'nin beraberinde de kendi ismini taşıyan Bektaşlı oymağı bulunuyordu. Nitekim, Osmanlı tahrir defterlerine bakıldığında, Hacı Bektaş Velî'ye bağlı geniş bir *Bektaşlı* oymağının bulunduğu görülmektedir (Ocak, 1996a: 455). Bu boy ve oymakların tamamı, o koşullarda henüz tam olarak Müslüman olmamış ve İslam kültürünü de özümseymemişti (Mélıkoff, 1998b: 2).

Bu süreç içinde Hacı Bektaş Velî, Anadolu'yu sarsmış olan Babailer ayaklanmasına fiilen katılmamış olsa bile, Baba İlyas ile olan ilişkisinden dolayı, Selçuklu kuvvetlerinin ayaklanma sonrası başlattığı takibattan kurtulabilmek

için bir süre izini kaybettirmiş olmalıdır. Daha sonra ise, Anadolu'da ortalık biraz durulduğunda, bugün adına Hacıbektaş denilen Sulucakarahöyük'te ortaya çıkmıştır. Bu ortaya çıkışın, Sultan II. Gıyaseddin Keyhüsrev'in ölümü ve arkasından Moğolların Anadolu'ya gelip Anadolu'nun Moğol hâkimiyeti altına girişinden, yani yaklaşık olarak 1250'li yıllardan sonra gerçekleştiği tahmin edilebilir (Ocak, 1996a: 456). Hacı Bektaş Velî, bundan sonra yaşamını burada devam ettirmiştir.

Hacı Bektaş Velî'nin bu süreçte Sulucakarahöyük'ü yer olarak seçmesi ile ilgili olarak değişik nedenler ileri sürülebilir. Türkmenlerin bu civarda kalabalık gruplar halinde yaşayıp, Türkmen kültür ve geleneğini yaşatmış olmaları, bunun bir sebebi olarak görülebilir. Yine buranın Konya, Kırşehir ve Kayseri gibi önemli kültür ve siyaset merkezlerine yakın oluşu da, Hacı Bektaş Velî'nin bu tercihinde etkili olmuş olabilir (Mürsel Öztürk, 1987a: 886).

Onun Sulucakarahöyük'e yerleştiği dönem, Anadolu'nun neredeyse bütünüyle karışıklık ve kaos içinde olduğu bir dönem olmakla birlikte, aynı zamanda Mevlânâ, Ahi Evran, Baba İlyas ve Yunus Emre gibi Türk kültür ve düşünce hayatını derinden etkilemiş olan önemli düşünür ve sûfilerin yaşamış olduğu bir dönemdir. O, *muhtemelen şeyhi Baba İlyas gibi, İslam öncesi eski Türk kültür ve inançlarıyla yoğrulmuş ve yorumlanmış bir İslam anlayışını müritlerine öğretmekteydi*. Bu şekilde o, Türk kültürü ve İslam inancını ayrılmaz bir biçimde kaynaştırıp ortaya yepyeni bir anlayış çıkarmıştır.

Hacı Bektaş Velî, Babailer isyanından sonra yerleştiği Sulucakarahöyük'te bir dergâh kurmuş, bundan sonraki hayatını Anadolu'nun Türkleşmesi ve İslamlaşmasına adanmıştır. Burada bir Türkmen şeyhi olarak öncelikle kendi cemaati içinde mürşitlik görevini sürdürmüş, pek çok öğrenci ve derviş yetiştirmişti. Yetiştirdiği bu öğrencilerini Anadolu'nun Türk hâkimiyetinde bulunan çeşitli yerlerine göndererek hem İslamlaşma faaliyetlerini sürdürmüş, hem de çağdaşı olan önemli sûfilerle de ilişkilerini canlı tutmuştu⁵. Diğer taraftan, Ürgüp yöresindeki Hristiyanlarla da çok sıkı ilişkiler geliştirip onların İslamiyet'e girişine zemin hazırlamıştı. Yine bu arada Anadolu'yu işgal eden Şamanist Moğolların İslam'ı kabul etmeleri için de halifelerini dört bir yana yolluyordu. O, hitap ettiği Türkmen kitlelerine İslamî inançlarını -tıpkı Ahmed Yesevî gibi- karmaşık felsefi izahlardan uzak, basit ve anlaşılır bir dille, ahlaki birtakım öğütlerle de bunları harmanlayarak akılcı bir tarz ve üslupta açıklamıştır (Fiğlalı, 2006: 133-147; Mélikoff, 1998a: 88-148; Sarıkaya, 2003a: 177-182; Y. Nuri Öztürk, 1997: 99-100). Yine onun sunmuş olduğu İslam anlayışı, tasavvufî düşüncenin yapısından kaynaklanan geniş bir hoşgörüye dayalı, özellikle yeni Müslüman olanları birdenbire eski kültür çevrelerinden koparmadan ve bununla birlikte İslam'ın özünü de bozmadan, onların eski inançlarını kendi bütünlüğü

içinde değerlendiren uzlaşmacı bir din anlayışıydı. O, İslam'ı tasavvufî bir maya ile yoğurup yaşadığı dönemin sosyal ve siyasi şartları içinde, hitap ettiği çevrenin psikolojik ve dinî ihtiyaçlarını göz önünde bulundurmasını bilmiş, bu yüzden haklı olarak Anadolu'nun "evtâd-ı erbaa"sından biri olmuştur (Fığlalı, 2006: 161). Bu yönleriyle onun, Ahmed Yesevî'nin Orta Asya'daki rolünü Anadolu'da devam ettirdiği söylenebilir (Birge, 1965: 33-51; Mélikoff, 1998b: 1-7; Çetinkaya, 1999: 343-356; Ocak, 1996a: 456).

Hacı Bektaş Velî'nin sahip olduğu bu özellikler, hem içinde bulunduğu Türkmen kitlelerini İslamiyet'e bağlamış, hem de Anadolu'da İslamlaşma noktasında önemli roller oynayarak Müslim ve gayri Müslim topluluklar arasında yakınlaşma ortamının doğmasına yol açmıştı. Öyle ki, bölge Hristiyanlarının ona büyük bir sempati besleyip yakınlık duyduğunu ve kendisini *Aziz Haralambos* adıyla takdis ettiklerini görmekteyiz. Yine o, Babaîler ayaklanmasından sonra gizlenerek sağ kalmış olan bazı Baba İlyas halifeleri ile dağılıp parçalanan konar-göçer Türkmen topluluklarını bir araya getirmiş, problemleri çözüme adına barışçı ve uzlaşmacı bir yol takip ederek Türkmen topluluklarının yerleşik düzene geçişi için çaba harcamış, böylece Anadolu'daki birlik ve beraberliğin sağlanmasına yönelik önemli bir adım atmaya başarmıştır. Bu şekilde de Hacı Bektaş dergâhı, Babaîler ayaklanmasından sonra dağılan Türkmen zümreleri için bir emniyet ocağı haline gelmiştir. Bu ocakta üretilen aydınlık düşünce iklimi, toplumun bütün kesimlerine ışık tutmuş, bu nedenle sadece Türkler ve Müslümanlar değil, diğer din mensupları da bu düşünce ikliminden faydalanmışlar ve bunun etki alanına girmişlerdir.

Yine Hacı Bektaş Velî, Fars kültürünün hâkim olduğu bir dönemde, yaşadığı bölgede Türk dil ve irfanını işleyerek, Türk kültür ve edebiyatının gelişmesine önemli katkı sağlamıştır. Böylece Hacı Bektaş Velî, Konya merkezli Mevlevîliğe ve İran'dan gelen Fars kültür hâkimiyetine karşı Türk dil ve kültürünü diriltmek amacıyla büyük mücadele vermiştir. Bundan dolayı o, Fars kültürü ve sanatına hayran olan yüksek tabakanın daha çok rağbet ettiği ve felsefesi daha ağır olan Mevlânâ ve çevresinden ziyade, şehirli ve köylü esnafın, zanaatkârın ocağı durumundaki Ahi Evran ve Ahilerle daha sıcak ve samimi münasebet içinde olmuştur (Fığlalı, 1996: 328). Hacı Bektaş Velî, Sulucakarahöyük'te bu şekilde yaşayarak buradaki dergâhında 63 yaşında iken ömrünü tamamlamıştır (669/1271) (Fığlalı, 2006: 118-120; Gündoğdu, 2007: 153-154).

Hacı Bektaş Velî, zaviyesinde bulunan kadınlardan yol evladı (manevi kızı) olan Hatun Ana'ya el vermiş, yani çağrısını kendisinden sonra ona emanet etmişti. Bu yüzden onun velâyetinin tanığı, Hatun Ana idi. O da, bunları Abdal Musa'ya vasiyet etmişti (Âşıkpaşazâde, 1332/1914: 205-206; Eröz, 1977: 58; M. Fuat

Köprülü, 1989: 419-420). Böylece tarikat, Hatun Ana'dan Abdal Musa vasıtasıyla devam etmiştir.

Hacı Bektaş Veli, bunları yaparken hiç kuşkusuz yeni bir öğreti inşa etmeye çalışmış ve bu çerçevede bazı kuramsal esaslar da ortaya koymuştur; Cengiz Gündoğdu'nun ifadesiyle, kendi döneminde bu öğreti, henüz kurumsallaşmamıştır. Yani Hacı Bektaş Veli, yaşadığı sürece Bektaşilik şeklinde bir tarikat kurmuş değildir (Gündoğdu, 2007: 206). Bektaşilik tarikatı, onun adına XVI. yüzyılda kurulmuş ve sonraki yıllarda da Osmanlı toplum yaşamının her alanına etkisi büyük olmuştur. Bektaşiliğe bugünkü yapısını kazandıran kişi, Pîr-i Sâni (ikinci pîr) olarak kabul edilen Balım Sultan (922/1516)'dır. Balım Sultan, XVI. yüzyılda Bektaşiliği yeni baştan düzenleyip bugünkü bilinen hüviyetine kavuşturan önemli bir mutasavvıftır (Faroqhi, 2003: 188-190; Fırlalı, 2006: 162-169; Birge, 1965: 56-58; Yaman, 2007: 193-195; Ocak, 1992: 17-18). Böylece Hacı Bektaş Veli, Mélikoff'un ifade ettiği gibi, Bektaşiliğin esin kaynağı olmaktadır (Mélikoff, 2007: 13).

Hacı Bektaş Veli, tasavvufi, dinî ve ahlakî konularda Türkçe, Arapça ve Farsça olmak üzere pek çok eser yazmıştır. Bunlar, Ahmed Yesevî'nin Divân-ı Hikmet'ini örnek alarak Farsça yazmış olduğu Kitâbu'l-Fevâid, Makâlât, Türkçe bir eser olan Şathıyye ile ona ait olduğu söylenen Makâlât-ı Gaybiyye ve Kelimât-ı Aynıyye⁶, Fatıha Suresi Tefsiri, Şerh-i Besmele, Hurde-nâme ve Üssü'l-Hakika gibi eserlerdir (Fırlalı, 2006: 131-133; Gölpinarlı, 1997: 266-268; Noyan, 1985: 28-31; Gündoğdu, 2007: 36-56; Ocak, 1996a: 457; Mürsel Öztürk, 1987a: 892-894). Eserlerinde tüm insanlara karşı sonsuz sevgi duyan, yetmiş iki milleti aynı gözle gören ve onlara büyük bir hoşgörülle bakan Hacı Bektaş Veli, öz olarak, din, dil ve ırk farkı gözetmeksizin tüm insanlara saygı ve hürmet gösterilmesini, bunun yanında hayvanlara bile kötülük yapılmamasını öğütlemektedir. Alçakgönüllülük, hoşgörü ve insanlara hizmet aşkı, Hacı Bektaş Veli'nin en önemli özellikleri arasındaydı. Bu yüzden günümüzde Anadolu'da halk kitleleri arasında bıraktığı kalıcı ve derin izlerle anılmaktadır⁷.

2) Ahi Evran

Büyük bir halk düşünürü olan Ahi Evran'ın asıl ismi, Mahmud b. Ahmed'dir. İran'ın Batı Azerbaycan bölgesindeki Hoy Kasabası'na XI. yüzyılda gelip yerleşen Türkmen bir ailenin çocuğu olarak 566/1171 yılında dünyaya gelmiştir. Doğmuş olduğu kasabanın isminden dolayı, "Hoî" diye anılmıştır. Künyesi hakikatlerin babası anlamına gelen *Ebû'l-Hakâik*, lakabı ise İslam'a ve Müslümanlara yaptığı hizmet ve katkılardan dolayı *Nasîruddîn*'dir. Ahi şecerelerinin çoğunda da *Nimetullah* adıyla anılır. Ahi Evran'ın gerçekleştirdiği faaliyetler ve verdiği mücadelenin büyüklüğüne

göre hakkında bilinenlerin çok az olduğu ve gerçek kişiliğinin menkıbeler arasında kaybolduğu görülür. Bu yüzden mitolojik/efsanevi kişiliğinin bir işareti olarak, daha çok “gök, kâinat” ve “yılan, ejderha” gibi anlamlara gelen Evran ismi ile anılmıştır.

Çocukluğu ve ilk tahsil devresi memleketi olan Azerbaycan’da geçen Ahi Evran, gençliğinde Horasan ve Maverâünnehir bölgesine giderek orada eğitim görmüş, dönemin önemli alim ve düşünürlerinden ders alarak yetişmiştir; ders aldığı ünlü alimlerden biri, meşhur Eş’arî kelâmcısı Fahreddin Râzî (606/1210)’dir. Ahi Evran, ondan hem dinî hem de beşerî ilimleri öğrenmiştir. Ayrıca tıpkı Hacı Bektaş Velî gibi, Türkistan’ın manevî pîri olan Ahmed Yesevî’nin yetiştirdiği talebeler vasıtasıyla tasavvufu tanımış, yine fütüvvet teşkilatının marifet pîri ve önemli bir düzenleyicisi olan meşhur mutasavvıf Şihâbüddin Ömer Sühreverdî (632/1234)’nin sohbetlerine katılarak ondan istifade etmiştir. Böylece gönül ilmi olan tasavvuf yanında tefsir, hadis, fıkıh, kelâm gibi İslami ilimler ile felsefe ve tıp gibi müspet ilimlerde döneminin sayılı düşünürleri arasında yer almıştır. Onun, yaşadığı dönemin siyasî ve fikrî akımları içerisinde çok önemli ve etkili faaliyetler icra etmiş bir şahsiyet olduğu anlaşılmaktadır.

Ahi Evran, XIII. yüzyıl başlarında Moğol istilasının önünden kaçarak önce Bağdat’a gelmiş ve bir süre burada kalmıştı. Yine bir hac yolculuğu esnasında Fahreddin Râzî’nin talebelerinden biri olan Evhadüddin Kirmânî (635/1238) ile tanışmış, ondan çok etkilenecek onun talebeleri arasına katılmıştır. Ahi Evran, Bağdat’ta iken fütüvvet teşkilatının ileri gelen şeyhleri ile görüşmeler yapmıştı. Onun çok yönlü kişiliğinin oluşumunda Bağdat’ın ve Bağdat’taki sosyo-kültürel ortamın ciddi anlamda rolü olduğu anlaşılmaktadır. Bu arada İbn-i Sinâ ve Sühreverdî gibi önemli filozof ve sûfilerin eserlerini çok iyi okumuş ve bu bilginlerin bazı eserlerini de Farsçaya tercüme etmişti. İhvân-ı Safâ risalelerinden de geniş ölçüde yararlandığı, onları çok iyi mütalaa etmiş olduğu eserlerinden anlaşılmaktadır. Bu durum, Mikail Bayram’ın ifade ettiği gibi, Ahi Evran’ın dinî ilimlerin yanı sıra tabiat ilimleri alanında da derinleşmiş olduğunu göstermektedir⁸.

Bu sırada Selçuklu Sultanı I. İzzeddin Keykavus, Bağdat’a Abbasi halifesine elçi olarak Meccüddin İshak’ı göndermişti. Meccüddin İshak’ın Bağdat’ta bir süre kalıp fütüvvet pirleriyle yaptığı görüşmeler sonucunda, onları Anadolu’ya davet etmesi üzerine, Ahi Evran, hocası Evhadüddin Kirmânî, Muhyiddin İbnü’l-Arabî (638/1240) ve Ebû Cafer Muhammed el-Berzâi ile birlikte Anadolu’ya geçmişlerdi (602/1205). Ahi Evran, bir müddet Denizli’de ikamet etmiş ve Sultan Alaaddin Keykübât’ın daveti üzerine Konya’ya geçmişti (625/1227). Alaaddin Keykübât’ın Ahilerle son derece iyi ilişkiler içerisinde olması sonucunda, Ahilik başta Konya olmak üzere Anadolu’nun pek çok ilinde daha rahat yayılma imkanına kavuştu.

Burada bulunduğu sürece gayet huzurlu bir yaşam süren Ahi Evran, Alaaddin Keykûbât'tan sürekli destek ve himaye görmüş ve bu arada yazdığı bazı eserleri de sultana ithaf etmiştir⁹.

Daha sonra Ahi Evran, hocası ve kayınpederi Evhadüddin Kirmânî ile birlikte Anadolu'yu şehir şehir, kasaba kasaba gezerek Ahilik teşkilatının kuruluşunda ve yayılışında çok önemli rol oynamıştır. Bu yüzden sonraki dönemlerde Ahilerin piri olarak anılacaktır. O, aslında Anadolu'da Ahilik teşkilatını, o dönemde İslam dünyasında yaygın olan fütüvvet anlayışı çerçevesinde, bu geleneğe dayalı olarak örgütlemiş ve Selçukluların da destek vermeleri ile tüm Anadolu coğrafyasına yaymıştır. O dönemin sosyo-kültürel, politik ve ekonomik şartları, Ahiliğin kısa zamanda gelişmesi ve güçlenmesini hızlandırmıştır. Böyle bir organizasyonu gerçekleştirmesi, onun çok yönlü bir insan olup içinde bulunduğu çağı aşan, yani büyük bir öngörü ile çağının ilerisinde bir düşünce yapısına sahip olan bir düşünür olduğunu gösterir. Ayrıca karizmatik, mücadeleci ve dinamik bir şahsiyete sahipti. Bu yüzden yaklaşan Moğol tehlikesine karşı Anadolu insanlarının güçlenip teşkilatlanmaları için çalıştı. Ahi Evran'ın önemli özelliklerinden biri de, gittiği ve bulunduğu yerlerde alimler, devlet büyükleri ve yörenin sevilen insanlarıyla çabuk kaynaşması, onlarla dost olarak Ahiliğin gelişmesi için onların maddi ve manevi desteklerinden istifade etmesini bilmesidir (Çalışkan-İkiz, 2001: 3-4).

Evhadüddin Kirmânî'nin vefatı üzerine Ahi Evran, Kayseri'ye yerleşmiş ve hocasının yerine geçerek onun misyonunu sürdürmüştü. Hem esas mesleği ve geçim kaynağı olan debbağlık (deri işçiliği) ile uğraşmaya, hem halkı irşada, hem de Ahilik teşkilatını geniş çapta yaymaya devam etmişti. Debbağlık yaparak geçimini temin eden Ahi Evran, büyük bir deri imalathanesi açmış ve burada çok sayıda işçi çalıştırmıştı. Bu yüzden özellikle sanat sahibi kimseler arasında çok sevilmekteydi. Ahi Evran'ın yaşadığı dönemde kendisi ile ilgili Ahi Evran isminin kullanılıp kullanılmadığı bilinmemekle beraber, sonraki dönemlerde yaygın bir biçimde bu isimle anılarak adeta Ahilikle özdeşleşmiştir.

Bu süreçte Türkmenler tarafından Ulu Alaaddin diye anılan ve Ahiliğin Anadolu'da yayılmasında önemli katkıları olan Alaaddin Keykûbât'ın, oğlu II. Gıyaseddin Keyhüsrev tarafından öldürülmesi, Ahilerin bu sultana tavır alarak tepki göstermelerine yol açmıştı. Yeni sultan, veziri Sadettin Köpek'in de etkisiyle, iktidarına karşı oldukları gerekçesi ile pek çok Ahi ve Türkmen zümresini öldürtüp bazı ileri gelenlerini tutuklatıp hapsedmişti. Hapse atılanlar arasında Ahi Evran da vardı. Ahi Evran, bu şekilde beş yıl (637-642/1240-1245) tutuklu kalmıştı. Bu yüzden Ahilerin birçoğu, merkezden ayrılarak Batı Anadolu gibi merkezden uzak bölgelerde faaliyet göstermeye başlamışlardı. Daha sonra II. Gıyaseddin Keyhüsrev'in ölümü

üzerine (642/1245), saltanat naibi sıfatıyla idareyi ele geçiren Celâleddin Karatay, hapisteki bütün Ahileri, bu arada Ahi Evran'ı da serbest bırakmıştı (Haşim Şahin, 2006: 303). Ahi Evran, bunun üzerine tekrar Denizli'ye giderek orada bir yıl kadar bahçıvanlık yapmıştı. Cahen'in Anadolu'daki ilk Ahilerin Denizli-Isparta bölgesinde yaşadığını belirten bulgularını dikkate aldığımızda Ahi Evran'ın Denizli'ye gidişi daha bir anlam kazanır (Cahen, 1986: 592).

Ardından Sultan II. İzzeddin Keykavus, Ahilerle yakın ilişki içinde olmuş Ahi Evran'ı ve Konya'yı terk eden diğer Ahileri yakın dostu Sadreddin Konevî aracılığı ile Konya'ya çağırılmıştı. Böylelikle sultanın davetiyle tekrar Konya'ya dönen Ahi Evran, "Letâifu'l-Hikme" adlı eserini sultana sunmuştu. Ancak ne var ki, onun Konya'daki ikameti uzun sürmemiş, Şems-i Tebrizi'nin ölümü (645/1247)'nden, Mevlânâ'nın oğlu Alaeddin Çelebi ile bazı Ahilerin sorumlu tutulmaları nedeniyle, Ahi Evran bir daha dönmek üzere Konya'dan ayrılmıştı. Ardından Hacı Bektaş Velî'nin yaşadığı Kırşehir'e gelmiş ve ömrünün son on beş yılını burada sürdürmüştü. Ahi Evran, burada Tâbsıratu'l-Mübtedi, Menâhic-i Seyfi, Metâilu'l-İman gibi eserlerini kaleme almıştı (Bayram, 1995: 75-85; Haşim Şahin, 2006: 303). Onun eserlerinde görülen en başarılı yönü, anlatılması zor olan karmaşık konuları, kolay ve halkın anlayabileceği bir şekilde anlatabilmeyi başarmasıdır.

Moğollar, Ahi Evran'ın Ahi ve Türkmenler üzerindeki nüfuzunu kendileri için ciddi bir tehdit olarak algılıyorlar; bu yüzden ne pahasına olursa olsun onun öldürülmesini istiyorlardı. IV. Kılıçarslan'ın yönetimi ele geçirmesinden sonra Moğolların baskısıyla yaptığı atamalar neticesinde, Ahiler'in Türkmenlerle beraber direnişe geçmeleri sonucunda, bu fırsat onların eline geçmiş oldu. Bu esnada Moğollara karşı en güçlü direniş, Kırşehir'de ortaya çıktı. Ahi Evran ve arkadaşları, kahramanca mücadele verirken IV. Kılıçarslan ve Moğolların baskısıyla Kırşehir emiri Nurettin Caca tarafından Ahi Evran, pek çok arkadaşıyla birlikte öldürüldü (659/1264). Ahi Evran'ın doksan üç yıl yaşadığı rivayet edilmektedir (Aksarayî, 1943: 75; Bayram, 1991: 73-110; Köksal, 2006: 5-14; Çalışkan-İkiz, 2001: 1-4; Çağatay, 1982: 423-435; Bayram, 1978: 658-668; Bayram, 2004: 37-57; Özköse, 2003: 265; Altınok, 2004: 66-67; İlhan Şahin, 1988: 529-530). Kendisi ile ilgili rivayetlerden hareketle, çok iyi bir mutasavvıf olduğu, pek çok kerametinin bulunduğu¹⁰ ve bu çerçevede hakkında bir menâkıbın da yazılmış olduğu anlaşılmaktadır¹¹.

Ahi Evran, Anadolu'da hem Hacı Bektaş-ı Velî, hem de Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî (672/1273) ile aynı dönemde yaşamıştır. Onun debbağlık mesleğini icra ettiğine dair an'ane, debbağ esnafının piri olarak yüceltilmesine sebep olmuştur. Bu bakımdan Türk debbağlarının silsilenâmeleri kendisine dayandırılmıştır. Osmanlı Devleti döneminde Ahi Evran'ın esnaf zümresi arasında pîr olarak kazandığı itibar,

bütün Anadolu, Rumeli, Bosna ve hatta Kırım'a kadar yayılmıştır. Bu yüzden Ahi Evran zaviyesi, XX. yüzyılın başlarına kadar esnaf zümrelerinin üzerindeki manevi tesirini devam ettirmiştir (M. Fuat Köprülü, 1999: 89-90; Bayram, 1991: 135-136; Fiğlalı, 2006: 93-96; Çağatay, 1989: 90-93; Sarıkaya, 2002: 68-73; Güllülü, 1977: 124-149; Köksal, 2006: 53-58; Taeschner, 1972: 203-235; Gölpınarlı, 1952: 6-354; Ocak, 2006: 438-439; Günay, 1998: 69-71; Taeschner, 1953-1954: 11-15; İlhan Şahin, 1988: 530)¹².

3) Hacı Bektaş Velî ile Ahi Evran İlişkisi

Hacı Bektaş Velî ile fütüvvet ehlinin ulusu Ahi Evran arasındaki ilişkiye gelince, her şeyden önce aralarında çok yakın ve canlı bir ilişkinin olduğunu söylemek mümkündür. Her iki ulu şahsiyete daha yakından bakıldığında, aralarında ortak olan bazı noktaların bir hayli fazla olduğu görülür. Zira her ikisi de, aynı dönemde ve aynı sosyo-kültürel özelliklere sahip bir çevre içinde yaşamışlardır. Yine iki ulu şahsiyet de, köken olarak Türkmen olup Türkmen oymaklarından geliyorlardı. İkisi de, Asya içlerinden, özellikle Horasan orijinli olup Moğol istilasının önünden kaçan Türkmen kitleleriyle birlikte Anadolu'ya gelmiş, Anadolu'nun içinde bulunduğu kargaşa ve kaos ortamında yaşamış ve yaşamları boyunca insanlara bu ortamdan çıkış yollarını göstermişler, bunun mücadelesini vermişlerdi. Yine hem Hacı Bektaş Velî, hem de Ahi Evran, tasavvuf kültürü içinde yetişmiş olup dönemlerinin önde gelen sûfileridirler. Tüm bu etkenlerin, her iki lideri, birbirine yakınlaştırdığı söylenebilir.

Öncelikle Hacı Bektaş Velî ile Ahi Evran'ın görüştükları yer olan Kırşehir ile ilgili bilgi verelim. Hacı Bektaş Velî, eski ismiyle Karahöyük, bugünkü adıyla Hacıbektaş'a geldiğı zaman Kırşehir'in adı *Gülşehri* olarak bilinmektedir (Vilâyet-nâme, vr. 107b). Vilâyetnâme'ye bakıldığında her iki lider, Kırşehir yakınlarındaki Gölpınar denilen yerde sürekli görüşmüşlerdir. XIII. yüzyılın ilk yarısıyla XIV. yüzyılın başları, Kırşehir'in kültürel ve ekonomik yönlerden geliştiğı bir zaman sürecidir. Aynı zamanda bu dönem, Anadolu için Moğol istilasına rastlayan talihsiz bir dönem olmasına rağmen Kırşehir, o dönemde cami, mescit ve medrese gibi eğitim kurumlarıyla dolu gelişmiş sosyal bir şehirdir. Burada bilginler, müderrisler ve güzel ahlak sahibi erdemli insanlar yaşamaktadır. Ahilerin piri sayılan Ahi Evran da XIII. yüzyılın ilk yarısında Anadolu'ya gelmiş ve önce Denizli'de kalmış, ardından Konya ve Kayseri'ye geçerek, sonunda Kırşehir'e yerleşmişti¹³. O, Vilâyetnâme'deki ifadesiyle, *Fütüvvet ehlinin serveri ve serçeşmesi (Fütüvvet ehlinin ulusu)* idi (Vilâyet-nâme, vr. 107b). Bununla birlikte aslını, neslini ve nerede doğduğunu kimse bilmezdi; çünkü o, büyük gayb erenlerindendi, bu yüzden onun sırrını kimse bilmezdi. Anadolu'da onun tanınıp bilinmesini sağlayan kişi, meşhur sûfi Sadreddin

Konevî (673/1274) idi (Vilâyet-nâme, vr. 107b-110a; Vilâyet-nâme, 1995: 50-51; Velâyetname-i Hacı Bektaş Veli, Trz: 154-157; Bayram, 1983: 51-75). Yine Ahi Evran, velâyet erenlerinden olup gün gibi açık pek çok kerameti vardı, bu yüzden Vilâyetnâme’de ona sık sık Ahi Evran Padişah denilerek yüceltildiği görülür (Vilâyet-nâme, vr. 107b).

Vilâyetnâme’deki bu ifadelere göre, Kırşehir’de o esnada kaos ve kargaşadan uzak güvenli ve huzurlu bir ortamın oluştuğu anlaşılmaktadır. O dönemde Konya başta olmak üzere, Anadolu’nun önemli diğer illerinden olan bazı alim ve bilginlerle tüccar ve mutasavvıflar, Kırşehir’e gelerek yerleşmiş ve burada medrese, dergâh ve ticarethane gibi önemli sosyal kurumların açılmasını sağlayarak bölge halkına yön vermişler, onların dini, ilmi ve sosyal yönlerden gelişmelerine katkıda bulunmuşlardır.

Ahi Evran ile ilgili Vilâyetnâme’deki pasajlara bakıldığında, konunun Hacı Bektaş Veli’nin Ahilerle ilişkisi çerçevesinde ele alındığı görülür. Hacı Bektaş Veli, Ahi Evran’dan on-on beş yaş küçük olmakla birlikte, aralarında çok yakın, sıcak ve samimi bir ilişki olduğu, ikisinin birbirini derin bir muhabbet bağıyla sevdiği ifade edilir (Vilâyetnâme, vr. 107b). Böylece ikisinin arasında sıkı bir dostluk ve gönüldaşlık bulunduğu anlaşılır. Öyle ki Hacı Bektaş Veli’nin en yakın dostlarından biri, Ahi Evran’dır. Vilâyetnâme’de zaman zaman ifade edilen bu ilişki, Ahi Evran’ın bir sohbet esnasında “*Her kim, bizi şeyh edinirse onun şeyhi, Hacı Bektaş Hünkâr’dır*” diyecek kadar dostane ve samimidir (Vilâyet-nâme, vr. 107b). Aslında bunun biraz düşünüldüğü zaman çok da şaşırtıcı bir şey olmadığı anlaşılır. Zira aynı sosyo-kültürel çevrede yaşayıp faaliyet gösteren iki ulu kişinin, birbirleriyle yakın bir dayanışma içinde olmaları kaçınılmazdır. Bu yüzden yaşadıkları dönemde ortak bir dinî/siyasi düşünüş ve anlayış içinde olmuşlar ve Anadolu’yu işgal eden Moğol güçleri ile yerli iş birlikçilerine karşı çıkarak mücadele vermişlerdir.

Bu çerçevede Ahilerin Kayseri’de Moğollara karşı şehri savunmaları esnasında Hacı Bektaş Veli’nin orada bulunması muhtemel olup bu esnada Konya’da tutuklu olan Ahi Evran ile gizli bir şekilde yazışıp haberleşmelerde bulunmuş olmaları muhtemel görünmektedir (Birdoğan, 1990: 80).

Vilâyetnâme’deki bu anlatımlar, bu iki ulu şahsiyetin aynı kaynaktan beslendiklerini göstermektedir. Bu yüzden sık sık bir araya gelip Kırşehir yakınlarındaki Gölpınar denilen yerde görüştükleri görülmektedir (Vilâyet-nâme, vr. 111b-112b, 115a-115b; Vilâyet-nâme, 1995: 51-53; Velâyetname-i Hacı Bektaş Veli, Trz: 175, 181-182). Bu durum da, onların yaşamlarının yalnızca güvencede olduğu dönemlerde, rahat ve güvencede olduğu günlerde görüşmüş olduklarını akla getirmektedir. Özellikle Ahi Evran’ın Hacı Bektaş Veli’ye göre çok daha sıkıntılı günler geçirmiş olduğunu düşünürsek, bu söylediklerimizin makul olduğunu kabul

etmemiz gerekir. Zira Ahi Evran, 1240 tarihinde tutuklanıp beş yıl tutuklu kaldıktan sonra 1245'te serbest kalmış, ardından 1247'de Şems-i Tebrizi'nin öldürülmesinden hemen sonra Mevlânâ'nın büyük oğlu Alaaddin Çelebi ile Konya'yı terk ederek Kırşehir'e gelmişti. Buraya yerleştikten sonra da rahat bir yaşam sürememiş, zira sürekli Moğolların ve Kırşehir valisi Nureddin Caca'nın korkusu ile yaşamış ve nihayet Moğollar ile Nureddin Caca'nın girişiyle öldürülmüştü (659/1264). Bu yüzden hayatının, özellikle son yıllarında pek rahat ettiğini söyleyemeyiz. Durum böyle olunca Vilâyetnâme'deki yakın arkadaşlık ve uzun dostluğun açıklamasını yapmakta ilk anda biraz zorlanır gibi oluyoruz. Bu yüzden de araştırmacı Nejat Birdoğan'ın ifadesiyle, "Belki bu dostluk, çok önceden daha Anadolu'ya geliş yıllarından başlamaktadır" (1990: 80) diyebiliriz.

Hacı Bektaş Vilâyetnâmesi, her iki liderin pek çok kez bir araya geldiğini ifade ederek, aralarında geçen bazı diyalogları kendine özgü ve akıcı bir dille bize aktarmaktadır. Örnek olarak bunlardan biri şöyledir;

"Bir defasında Hacı Bektaş, Ahi Evran'ı görmek için Kırşehir'e hareket etmiş; bu hâl, Ahi Evran'a malum olmuş; sonra o da gelip Kırşehir'in yakınındaki tepenin üstünde birbirleriyle buluşmuşlar, oturup sohbet etmişler, bu sırada Ahi Evran, '*Erenler Şahı, ne olurdu burada bir pınar olsaydı da abdest almaya, içmeye yarasaydı*' demiştir. Bunun üzerine Hünkâr, eliyle işaret edip bir yeri eşmiş; arı duru güzelim bir su çıkmış ve akmaya başlamıştı. Ahi Evran, bu defa '*Erenler Şahı, bir gölgelik ağaç da olsa, sıcak günlerde gölgelenilirdi*' dediğinde Hünkâr ululuğu, '*Ne ola Ahi'm*' demişti. Ahi Evran'ın kavak ağacından kesilmiş bir sopası vardı, bunun üzerine bir yeri kazmış, onu da alıp oraya dikmiş, bir anda ortalık yeşerip yapraklanmıştı. Bu olaydan sonra bir müddet daha sohbet etmişler, sonra vedalaşmışlardı.

Bu kavak ağacı büyümüş büyük gölgelik bir ağaç haline gelmiş ve uzun yıllar yaşamış, ayrıca o pınar da uzun zaman akmıştır. Sonra Kırşehir'e biri gelip o ağacı kesmiş ve evinde kullanmış; Ahi Evran oğulları, durumu anlayıp ona '*İyi etmedin, bu yaptığın sana hayır getirmez, orası Ahi Evran Padişah ile Hünkâr Hacı Bektaş Veli'nin oturup sohbet ettikleri yerd, orası âşıkların, muhiplerin ziyaret yeriydi*' demişlerdi. Gerçekten de bir süre sonra o adam ölmüş, evi de yıkılmıştı, bununla birlikte ağacı kesenler için de iyi olmamış, onlara da bu iş, iyilik getirmemiş, aradan bir zaman geçtikten sonra pınar kurumuştu. Fakat bu pınar yeri, bugün hâlâ bellidir" (Vilâyetnâme, vr. 111b-112b; Vilâyetnâme, 1995: 51-52; Velâyetname-i Hacı Bektaş Veli, Trz: 175-177).

Ahi Mahmud b. Ahmed'in Ahi Evran lakabını nasıl aldığını ise, Vilâyetnâme bize şöyle anlatmaktadır:

“Ahi Evran, Kayseri’de kimsenin yapamadığı türden renk renk sahtiyan (derileri) işlemiştir. Bunları, üstü örtülü bir kapta muhafaza etmekteydi. Biri gelip kendisinden deri istese besmeleyle elini atar, ne renkte ve kaç tane deri istiyorsa çıkarır verir, parasını alırdı. Ne kadar deri istenirse istensin verirdi. O zaman her zanaat ehlinden ve her dükkândan vergi (yevmü’l-kıst) almak âdetti. Gammazlar (kendisini çekemeyenler), Kayseri sancak beyine gelip “Burada ulu bir üstad tabbâk var, işçileri çırakları çok; her gün dilediği kadar deri satıyor, malı çok fakat vergi vermiyor, ondan da vergi alsanız yerinde olur” diyerek onu şikâyet ederler. Bunun üzerine Kayseri Beyi, ‘Varın o da şu kadar mal versin. Yoktur derse bu şehre geleli işlediği derinin vergisini versin’ diyerek birkaç adam gönderir. Görevliler, gelip görürler ki imalathanenin kapısı kapalı, ortada kimse görünmüyor. Kapıyı açıp içeri bakarlar. Bir de ne görsünler? İmalathanenin içi evren (ejderhalar)le dolu. Hepsinin gözleri, külhan alevi gibi parlıyor (ateş saçıyor); ağızlarını açıp kendilerine karşı kükrüyorlar. Bunun üzerine akılları başlarından gider, korkarak kaçıp beye gelirler, gördüklerini haber verirler ve anırlar ki Ahi Evran, kuvvetli bir vilâyet eridir (keramet ehlidir)” (Vilâyet-nâme, vr. 110a-110b; Vilâyet-nâme, 1995: 51)¹⁴.

Bu olaydan sonra Ahi Mahmud, “ejderha” anlamına gelen ejderin ateş gibi parlayan gözlerinden kinaye olarak “Evran” lakabını alır, Ahi Evran olur. Ahi Evran’ın buradaki konumu, bize eski Türk Şamanlarını hatırlatmaktadır. Zira onlar, bu şekilde istedikleri zamanlarda istedikleri canlının kılığına girip düşmanlarını alt ederek insanları etkiliyorlardı¹⁵. Yine buradaki Ahi Evran anlatımıyla yeni bir sentezin ortaya çıktığı görülmektedir. Bu da Anadolu Aleviliğine temel yapısını kazandıran eski Türk inanışları ile İslami değerlerin birbirine geçmiş, birbiriyle yoğrulmuş ve yorumlanmış bir biçimdir. Zira bu sentez, Aleviliğin oluşum ve gelişimi için çok önemli bir özelliğe sahiptir. Bu yüzden burada hem eski Türk inanışları, hem de İslami değerler, yeni bir oluşumla karşımıza çıkmakta, böylece farklı ve yeni bir durum ortaya çıkmaktadır. Vilâyetnâme’ye bakıldığında Ahi Evran, kişiliği ve yaşantısı ile bu sentezi şahsında bütünleştirmektedir. Böylece hem eski göçebe Türk inanış ve gelenekleri, hem de yeni yerleşik İslami değerler, yeni ve özgün bir anlayışla karşımıza çıkmaktadır. İslam öncesi eski Türk kültür ve inançlarıyla yoğrulmuş ve yorumlanmış bir İslam anlayışı ortaya çıkmaktadır.

Görüldüğü gibi, Hacı Bektaş Velî ile Ahi Evran’ın ilişkileri yaşadıkları süre içerisinde, çok yakın bir boyutta seyretmiştir. Hemen her konuda birbirlerine yardım ettikleri, sıkı bir dayanışma içerisine girerek adeta birbirlerinin gönüldaşı oldukları görülmektedir. Bu yüzden Alevi Bektaşî geleneğinde her iki ulu şahsiyet, birbiriyle musahip olarak kabul edilmektedir (Gülağ Öz, 1997: 115). Belki de bu yüzden Ahi Evran’ın öldürülmesinden sonra eşi Fatma Bacı, Hacı Bektaş Velî’ye gelerek onun himayesinde ve onun çevresinde hayatını sürdürmüştür (Bayram, 1987: 25-27).

Sonuç

Hacı Bektaş Velî ile Ahi Evran'ın aynı dünya görüşünü, aynı hayat felsefesini ve bu çerçevede aynı manevi ve ahlaki değerleri paylaştıklarını söyleyebiliriz. Bu yüzden olmalıdır ki, Vilâyetnâme'de ortaya konulan Hacı Bektaş Velî ile Ahi Evran arasındaki bu sıcak ve samimi ilişki, bu yakın dostluk, bu dini ve siyasi birliktelik, ister istemez onlara bağlı olanlar arasında da etkili olmuş ve tarihsel süreçte kendini göstermiştir. Bu durum, daha sonraları kurumlaşacak olan Anadolu Aleviliği ile Bektaşılık üzerinde de etkisini göstermiş, zamanla Ahiliğin Alevi Bektaşî geleneğindeki ciddi ve derin izleri, değişik boyutlarıyla ortaya çıkmıştır. Bu noktada Bektaşiliğin, daha ilk teşekkül ettiği dönemlerden itibaren Ahiliğin etkisi altında kaldığı söylenebilir.

Kırklar cemi ile ilgili rivayetler başta olmak üzere, şedd/kuşak bağlama, meydan süpürme, sır saklama, yol atası/rehber, yol kardeşi/musahiplik, eşik öpme ve aynı kâseden şerbet içme, taliplerin bilmesi gereken sual ve cevaplar ile bunların yanında dinî ritüellerde okunan dua ve gülbanklar gibi fütüvvetnâmelerde geçen pek çok unsur ve inanç motifi, süreç içerisinde Alevi Bektaşî çevrelere geçerek yüzyıllar boyunca bu çevreler içinde varlığını sürdürmüştür. Buna karşılık Bektaşiliğe Kalenderilikten geçmiş olan çihâr darb (traş töreni) ile halifeye sofrâ, tuğ ve çerağ verilmesi gibi törenler de Ahilere Alevilikten geçmiştir¹⁶. Tüm bu veriler gösteriyor ki, Anadolu Alevilerinin tarih boyunca en yakın ve dostane ilişkiler kurduğu toplum kesimlerinin başında Ahiler bulunmaktadır.

Sonnotlar

¹ Firdevsi-i Rûmî veya Uzun Firdevsi diye de anılan Hızır b. İlyas, Bursa'lı olup Sultan II. Bayezid adına yazmış olduğu Süleyman Peygamber'e ait rivayet ve hikayeleri içeren Süleyman-nâme isimli eseri ile tanınmış olan Osmanlı yazar ve şairidir. Bu eser, bir rivayete göre 380, başka bir rivayete göre de 360 cilttir. Eserinin 80 cildi beğenilmiş olup diğer ciltler, padişahan emriyle yok edilmiştir. Bundan dolayı çok üzülen Uzun Firdevsi, II. Bayezid'in aleyhine hicviyeler yazmıştır. Kendisine "Uzun" lakabının verilmesinin de, eserinin uzunluğundan ileri geldiği rivayet edilmektedir. Uzun Firdevsi, hayatının sonlarına doğru Horasan'a gitmiş ve orada ölmüştür. Süleyman-nâme dışında Deavât-nâme, Firâset-nâme, Hadîkatu'l-Hakâik, Kutb-nâme, Hadîs-i Ahsen, Hayât ü Memât ve Satraç-nâme gibi eserler de yazmıştır. Kutb-nâme isimli eseri, İbrahim Olgun ve İsmet Parmaksızoğlu tarafından günümüz Türkçesine kazandırılmıştır. bk. Bursalı Mehmet Tahir, 1333: II, 357-359; Babinger, 1982: 35-37; M. Fuat Köprülü, 1977: 649-651; Orhan F. Köprülü, 1996: 127-129.

² Vilâyet-nâme-i Hünkâr Hacı Bektaş-ı Velî, Milli Kütüphane, Yazma Eserler Bölümü, Kayıt no: 215.

³ Eserin değişik nüshalarıyla ilgili geniş bilgi için bk. Vilâyet-nâme, 1995: XXIX-XXXVIII; Ocak, 1996b: 471-472.

⁴ Evhadüddin Kirmânî, son olarak 631/1234 yılında Anadolu'da bulunmuş ve aynı yıl ayrılmıştır. bk. Fıglalı, 1996: 324.

⁵ Bu çerçevede örnek olarak Hacı Bektaş Veli-Yunus Emre ilişkisi için bk. Mélikoff, 1973: 32-36; Mürsel Öztürk, 1987b: 763-765; Fırlalı, 1996: 331-333.

⁶ Söz konusu eser, Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi tarafından edisyon kritiği yapılarak yayınlanmıştır. bk. Hacı Bektaş Veli, 2004.

⁷ Hacı Bektaş Veli'nin öğretisi ve düşünceleri için bk. Temren, 1996: 759-761; Birdoğan, 1995: 223-236.

⁸ Bu yüzden Mikail Bayram, onun Selçuklular dönemi Anadolu'sunun en güçlü filozofu olduğunu ifade eder. bk. Bayram, 2003: 66.

⁹ Ahi Evran'ın bildiğimiz eserleri şunlardır: *Tabsıratu'l-Mübtedi ve Tezkiretü'l-Müntehî*, (Nuru Osmaniye Ktp. Nr. 228), *Metâliü'l-İman*, (Konya Yusufâğa Ktp., Nr. 4866, İmanın Boyutları ismiyle Mikail Bayram tarafından çevrilerek 1996 yılında yayınlanmıştır), *Menâhic-i Seyfi*, (Süleymaniye Ktp., Hâlet Efendi, Nr. 92), *Letâifu'l-Hikme*, *Mürşidu'l-Kifâye*, *Medh-i Fakr ve Zemm-i Dünya*. bk. Mecdi Efendi, 1269: 33; Köksal, 2006: 18-23; İlhan Şahin, 1988: 529-530; Bayram, 2003: 64-66.

¹⁰ Örnek olarak, işlediği deri mamulü mallardan isteyenlere istedikleri kadar verdiği hâlde hiç azalmadığını görenler, bunu kerametine yormuşlardır. Yine gemilere binip açık denizlere açılanlar, zor anlarında fırtına ve korkunç dalgalar yüreklerini hoptlattığa zaman yanlarında onu görmüşler ve o, Hızır'la birlikte imdada yetişmiştir.

Bunlarla birlikte o, kervan ve kafilelerle hacca gitmediği hâlde hacılar tarafından Kâbe'de görülmekteydi. Yine sabah namazını Kudüs'te, öğle namazını Şam'da, ikindiye Medine'de, Yatsı'yı Kâbe'de kıldığı sonra tekrar memleketine geldiği anlatılır. bk. Tarım, 1948: 78-80; Çalışkan, İkiz, 2001: 5. Ayrıca Ahilerin arasında ve Ahi Evran'ın yanından uzun yıllar hiç ayrılmayan ve Kırşehir'deki tekkesinin de kendisinden sonraki şeyhi olan Ahmed Gülşehri, *Kerâmât-ı Ahi Evran (Ahi Evran'ın Kerametleri)* isimli 166 beyitlik mesnevisinde onun evliyadan olduğunu söyleyerek değişik kerametlerini anlatmıştır. bk. M. Fuat Köprülü, 1999: 97; Köksal, 2006: 24-45; Çalışkan-İkiz, 2001: 104-117; Gökalg, 2005: 23-37.

¹¹ Bunu Hacı Bektaş Veli'nin Vilâyet-nâme'sinde geçen şu ifadeden anlıyoruz: "Bundan sonra Ahi Evren, Kırşehri'ne geldi, orada yerleşti; birçok kerametler gösterdi, isteyenler menakıbında bulabilirler". bk. Vilâyet-nâme, vr. 110b-111a.

¹² Ayrıca bunun yanında hanımı olan Fatma Bacı da, *Bâcıyân-ı Rûm* isimli kadınlara ait bir teşkilat kurarak Anadolu'nun Türkleşme ve İslamlaşmasında önemli katkıları olmuştur. Bu teşkilatın Ahiliğin kadınlar kolu olduğu anlaşılmaktadır. bk. Âşıkpaşazâde, 1332/1914: 205; M. Fuat Köprülü, 1999: 93-94; Çetin, 1981: 143-144; Barkan, 1942: 282, 302-303; Cebecioğlu, 1991: 651-655; Bayram, 2002: 365-379; Birdoğan, 1988: 9-12; Özköse, 2003: 270-273; Orhan F. Köprülü, 1991: 415.

¹³ Ahi Evran, Hünkâr Hacı Bektaş Veli Hacıbektaş'a geldiğinde, Kırşehir'de değildir. bk. *Velâyetname-i Hacı Bektaş Veli*, Trz: 153, 175.

¹⁴ Aynı menkıbe, biraz farklı bir tarzda Evliya Çelebi *Seyahatnâmesi*'nde de geçmektedir. bk. Evliya Çelebi, 1314: II, 280. Ayrıca bk. Aslan, 2004: 119-127.

¹⁵ Ayrıca şaman/kamların eski Türk toplumundaki konum ve işlevleri ile olarak bk. İnan, 1995: 72-90; Eliade, 1999: 213-290; M. Fuat Köprülü, 1970: 141-152; Güngör, 1996: 245-246. Yine Bektaşî menâkıbnâmelerinde bulunan Şamanist kaynaklı motifler için bk. Ocak, 1983: 95-132.

¹⁶ Alevilik ile Ahilik arasındaki ortak yönler ve karşılıklı ilişkiler için bk. Bal, 1997: 75-76; Korkmaz, 2003: 24-25; Köksal, 2006: 75-82; Birdoğan, 1990: 499-501; Baki Öz, 1996: 160-166; Sarıkaya, 2003b: 96-110; Birdoğan, 2003: 38-46; Sarıkaya, 2003c: 100-106

Kaynakça

- AKSARÂYÎ, Kerimüddin (1943). *Müsâmeratü'l-Ahbâr ve Müsâyeratü'l-Ahyâr*. çev. F. N. Uzluk, M. N. Gençosman. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- ALTINOK, Baki Yaşa (2004). "Yeni Vesikalar Işığında Ahi Evran Veli ve Arkadaşlarının Sürgün ve Şehit Edilmesi". I. Ahi Evran-ı Velî ve Ahilik Araştırmaları Sempozyumu. 12-13 Ekim, Kırşehir.
- ASLAN, Namık (2004). "Don Değiştirme Motifi ve Ahi Evran'ın Yılan Donuna Girmesi". I. Ahi Evran-ı Velî ve Ahilik Araştırmaları Sempozyumu. 12-13 Ekim, Kırşehir.
- ÂŞIKPAŞAZÂDE (1332/1914). *Tevârih-i Âli Osman*. nşr. Âli Bey. İstanbul.
- BABİNGER, Franz (1982). *Osmanlı Tarih Yazarları ve Eserleri*. çev. Coşkun Üçok. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- BAER, Gabriel (1970). "The Administrative, Economic and Social Functions of Turkish Guilds". *International Journal of Middle East Studies*, I: 28-50.
- BAL, Hüseyin (1997). *Alevi-Bektaşî Köylerinde Toplumsal Kurumlar*. İstanbul: Ant Yayınları.
- BARKAN, Ö. Lütfi (1942). "Osmanlı İmparatorluğunda Bir İskân ve Kolonizasyon Metodu Olarak Vakıflar ve Temlikler, I İstila Devirlerinin Kolonizatör Türk Dervişleri ve Zâviyeler". *Vakıflar Dergisi*, II: 279-386.
- BAYRAM, Mikail (1978). "Ahi Evren Kimdir? Gerçek Şahsiyeti ve Eserleri" *Türk Kültürü*, XVI: 658-668.
- BAYRAM, Mikail (1983). "Sadru'd-din Konevi ile Ahi Evren Şeyh Nasirü'd-din Mahmud'un Mektuplaşması" *Selçuk Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Dergisi*, II: 51-75.
- BAYRAM, Mikail (1987). *Bacıyan-ı Rum (Selçuklular Zamanında Genç Kızlar Teşkilatı)*. Konya: Gümüş Matbaası.
- BAYRAM, Mikail (1991). *Ahi Evren ve Ahi Teşkilatının Kuruluşu*. Konya.
- BAYRAM, Mikail (1995). *Ahi Evren, Tasavvufi Düşüncenin Esasları*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- BAYRAM, Mikail (2002). "Bacıyan-ı Rum (Anadolu Bacıları) ve Fatma Bacı" *Türkler*, ed. H. Celal Güzel vd. Ankara: Yeni Türkiye Yayınları.
- BAYRAM, Mikail (2003). "Türkiye Selçukluları Döneminde Bilimsel Ortam ve Ahiliğin Doğuşuna Etkisi" *Türkiye Selçukluları Üzerine Araştırmalar*, Konya: Kömen Yayınları.
- BAYRAM, Mikail (2004). "Ahi Evren ile Alâüddin Çelebi'nin Öldürülmesi" *İstem*, II/3: 37-57.
- BİRDOĞAN, Nejat (1988). "Anadolu Aleviliğinde Kadın Bacılar, Bacıyan-ı Rum" *Folklor Halkbilim*, IV/36: 9-12.

- BİRDOĞAN, Nejat (1990). *Anadolu'nun Gizli Kültürü Alevilik*. İstanbul: Hamburg Alevi Kültür Merkezi Yayınları.
- BİRDOĞAN, Nejat (1995). "Hacı Bektaş Veli Düşüncesinde Hoşgörü" Yunus Emre, Nasrettin Hoca ve Hacı Bektaş Veli Düşüncesinde Hoşgörü, haz. Şevket Özdemir. Ankara: Pencere Yayıncılık.
- BİRDOĞAN, Nejat (2003). "Anadolu Aleviliğinin Bugününe Ahiliğin Etkileri" *Yol Dergisi*, XIII: 38-46.
- BİRGE, J. Kingsley (1965). *The Bektashi Order of Dervishes*. London: Luzac&Co Ltd.
- BURSALI MEHMET TAHİR (1333). *Osmanlı Müellifleri*. İstanbul.
- CAHEN, Claude (1970). "Baba İshak, Baba İlyas, Hacı Bektaş ve Diğerleri" çev. İsmet Kayaoğlu. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XVIII: 193-202.
- CAHEN, Claude (1986). "İlk Ahiler Hakkında" çev. Mürsel Öztürk. *Belleten*, L/197: 591-601.
- CEBECİOĞLU, Ethem (1991). "Bacıyân-ı Rum" *Türk Aile Ansiklopedisi*, 651-655.
- ÇAĞATAY, Neşet (1982). "Anadolu'da Ahilik ve Bunun Kurucusu Ahi Evran" *Belleten*, CLXXXII: 423-435.
- ÇAĞATAY, Neşet (1989). *Bir Türk Kurumu Olan Ahilik*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- ÇALIŞKAN, Yaşar ve M. Lütfi İKİZ (2001). *Kültür, Sanat ve Medeniyetimizde Ahilik*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- ÇETİN, Osman (1981). *Selçuklu Müesseseleri ve Anadolu'da İslamiyet'in Yayılışı*. İstanbul: Marifet Yayınları.
- ÇETİNKAYA, Bayram Ali (1999). "Bir Anadolu Ereni Hacı Bektaş-ı Veli: Hayatı, Eserleri ve İnsan Anlayışı" *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, III: 343-356.
- ELİADE, Mircea (1999). *Şamanizm*. çev. İsmet Berkan. Ankara: İmge Yayınları.
- ERÖZ, Mehmet (1977). *Türkiye'de Alevilik Bektaşilik*. İstanbul: Otağ Matbaacılık.
- EVLİYA ÇELEBİ (1314). *Seyahatnâme*. nşr. Zuhurî Danışman. İstanbul.
- FAROQHI, Suraiya (2003). *Anadolu'da Bektaşilik*. çev. Nasuh Barın. İstanbul: Simurg Yayınları.
- FIĞLALI, E. Ruhi (1996). "Hünkâr Hacı Bektaş Veli (Hayatı ve Eserleri)" *Erdem*, VIII/ 23: 317-336.
- FIĞLALI, E. Ruhi (2006). *Türkiye'de Alevilik Bektaşilik*. İzmir: İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları.
- GÜLLÜLÜ, Sabahattin (1977). *Sosyoloji Açısından Ahi Birlikleri*. İstanbul: Ötüken Yayınları.
- GÖKALP, Haluk (2005). "Ahi Evran-ı Veli'nin Menkıbevî Kişiliği" *Ahilik Araştırmaları Dergisi*, I/2: 23-37.
- GÖLPINARLI, Abdülbaki (1952). "İslâm ve Türk İllerinde Fütüvvet Teşkilâtı ve Kaynakları" *İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası*, XI/1-4: 2-354.
- GÖLPINARLI, Abdülbaki (1997). *Türkiye'de Mezhepler ve Tarikatlar*. İstanbul: İnkılap Kitabevi.

- GÜNAY, Ünver (1998). “Dini Sosyal Bir Kurum Olarak Ahilik” Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, X: 69-77.
- GÜNGÖR, Harun (1996). “Türk Alevî-Bektaşî İnanışlarında Şamanlığın İzleri” Erdem, VIII/22: 237-249.
- HACI BEKTAŞ VELÎ (2004). Makâlât-ı Gaybiyye ve Kelimât-ı Ayniye. haz. Gıyasettin Aytaş, Hacı Yılmaz. Ankara: Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Yayınları.
- İNAN, Abdülkadir (1995). Tarihte ve Bugün Şamanizm, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- KORKMAZ, Esat (2003). Ansiklopedik Alevilik-Bektaşilik Terimleri Sözlüğü. İstanbul: Kaynak Yayınları.
- KÖKSAL, M. Fatih (2006). Ahi Evran ve Ahilik, Kırşehir: Kırşehir Valiliği Kültür Yayınları.
- KÖPRÜLÜ, M. Fuat (1970). “İslâm Sufi Tarikatlerine Türk-Moğol Şamanlığının Tesiri” çev. Yaşar Altan. Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, XIII: 141-152.
- KÖPRÜLÜ, M. Fuat (1977). “Firdevsi-i Tavil” İslam Ansiklopedisi, IV: 649-651.
- KÖPRÜLÜ, M. Fuat (1989). “Abdal Musa” Edebiyat Araştırmaları II. İstanbul: Akçağ Yayınları.
- KÖPRÜLÜ, M. Fuat (1999). Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- KÖPRÜLÜ, Orhan F (1991). “Bacıyan-ı Rum” Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, IV: 415-416.
- KÖPRÜLÜ, Orhan F (1996). “Uzun Firdevsi” Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, XIII: 127-129.
- KUTLU, Sönmez (2006). Alevilik-Bektaşilik Yazıları, Ankara: Ankara Okulu Yayınları.
- MECDÎ EFENDİ (1269). Şekâik-i Nu'mâniye Tercümesi. İstanbul: Matbaa-i Âmiriye.
- MÉLİKOFF, Irène (1973). “Yunus Emre ile Hacı Bektaş” İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi, XX: 27-36.
- MÉLİKOFF, Irène (1998a). Hacı Bektaş Efsanesinden Gerçeğe. çev. Turan Alptekin. İstanbul: Cumhuriyet Kitapları.
- MÉLİKOFF, Irène (1998b). “Bektashi/Kızılbaş: Historical Bipartition and Its Consequences” Alevi Identity Cultural, Religious and Social Perspectives. ed. Tord Olsson vd. İstanbul: Sweden Research Institute.
- MÉLİKOFF, Irène (2007). Kırklar'ın Cemi'nde. çev. Turan Alptekin. İstanbul: Demos Yayınları.
- NOYAN, Bedri (1985). Bektaşilik Alevilik Nedir?. Ankara.
- TEMREN, Belkıs (1996). “Anadolu'ya Hoşgörü Tohumlarını Eken Hacı Bektaş-ı Velî” Erdem, VIII/24: 755-767.
- OCAK, A. Yaşar (1983). Bektaşî Menâkıbnâmelerinde İslam Öncesi İnanç Motifleri. İstanbul: Enderun Kitabevi.
- OCAK, A. Yaşar (1992). “Balım Sultan” Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, V: 17-18.

- OCAK, A. Yaşar (1996a). "Hacı Bektaş-ı Veli" Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, XIV: 455-458.
- OCAK, A. Yaşar (1996b). "Hacı Bektaş Vilâyetnâmesi" Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, XIV: 471-472.
- OCAK, A. Yaşar (2006). "Selçuklular ve Beylikler Devrinde Tasavvufi Düşünce" Anadolu Selçukluları ve Beylikler Dönemi Uygurluğu I, ed. A. Yaşar Ocak. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- ÖZ, Baki (1996). Alevilik Nedir?. İstanbul: Der Yayınları.
- ÖZ, Gülağ (1997). İslamiyet Türkler ve Alevilik, Ankara: Uyum Yayıncılık.
- ÖZKÖSE, Kadir (2003). "Anadolu'nun Türkleşmesi ve İslamlaşmasında Tasavvufi Zümre ve Akımların Rolü" Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, VII/1: 249-279.
- ÖZTÜRK, Mürsel (1987a). "Hacı Bektaş-ı Veli" Belleten, L/198: 885-894.
- ÖZTÜRK, Mürsel (1987b). "Ahmed Yesevî-Hacı Bektaş Veli ve Yunus Emre Zinciri" Erdem, III/9: 759-768.
- ÖZTÜRK, Y. Nuri (1997). Tarihi Boyunca Bektaşilik. İstanbul: Yeni Boyut Yayınları.
- SARIKAYA, M. Saffet (2002). XIII-XVI. Asırlarda Anadolu'da Fütüvvetnamelere Göre Dini İnanç Motifleri. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- SARIKAYA, M. Saffet (2003a). Anadolu Aleviliğinin Tarihi Arka Planı. İstanbul: Ötügen Yayınları.
- SARIKAYA, M. Saffet (2003b). "Alevilik ve Bektaşiliğin Ahilikle İlişkisi -Fütüvvetnâmelere Göre-" İslâmîyât, VI/3: 93-110.
- SARIKAYA, M. Saffet (2003c). "Ahilik Kültürünün Aleviliğe Yansıyan Boyutları" Yol Dergisi, XXV: 98-112.
- SUNAR, Cavit (1975). Melâmîlik ve Bektaşilik, Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.
- ŞAHİN, Haşim (2006). "Selçuklular Döneminde Ahiler" Anadolu Selçukluları ve Beylikler Dönemi Uygurluğu I, ed. A. Yaşar Ocak. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- ŞAHİN, İlhan (1988). "Ahi Evran" Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, I: 529-530.
- TAESCHNER, Franz (1953-54). "İslâm Ortaçağında Futuvva (Fütüvvet Teşkilatı)" çev. Fikret İşıltan. İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası, XV/1-4: 1-32.
- TAESCHNER, Franz (1972). "İslam'da Fütüvvet Teşkilatının Doğuşu Meselesi ve Tarihi Ana Çizgileri" çev. Semahat Yüksel. Belleten, XXXVI/142: 203-235.
- TARIM, Cevat Hakkı (1948). Tarihte Kırşehir-Gülşehir, İstanbul.
- Velâyetnâme. İstanbul Süleymaniye Kütüphanesi. Zühdi Bey Bölümü. Kayıt no: 558/4.
- Velâyetname-i Hacı Bektaş Veli (Trz). haz. Sefer Aytekin. Ankara.
- Vilâyet-nâme-i Hünkâr Hacı Bektaş-ı Veli Vilâyet-nâme Milli Kütüphane. Yazma Eserler Bölümü. Kayıt no: 215.
- Vilâyet-nâme Manakıb-ı Hünkâr Hacı Bektaş Veli (1995). haz. Abdülbâki Gölpinarlı, İstanbul: İnkılâp Kitabevi.
- YAMAN, Ali (2007). Alevilik&Kızılbaşlık Tarihi. İstanbul: Nokta Kitap.

TAHRİR DEFTERLERİNİN ALEVİLİK – BEKTAŞİLİK ARAŞTIRMALARINA KATKISI: İRÈNE BELDICEANU – STEINHERR ÖRNEĞİ

Ahmet TAŞĞIN*
Bünyamin SOLMAZ**

Özet

Osmanlı Devletinin kuruluşunun ardından Tahrir Defterlerine kaydedilen göçebe toplulukların sosyal yapılarının anlaşılmasına sunacağı katkıyı ele aldı. Toplulukların yerleştikleri yerler ve bu yerleşim yerlerinden elde edilecek vergilerin tutulduğu kayıtlar üzerinden bir çözümlenmeye dikkat çekti. Tahrir Defterleri etrafında Alevi - Bektaşî yerleşimcilerin izlerinin takibinde sunduğu katkıyı vurguladı.

Bu makale Alevi - Bektaşî toplulukların sosyal yapısı, organizasyonu ve faaliyetleri ile Tahrir Defterlerinin verdiği malumatın geleneksel kaynaklarında da olduğunu ortaya koydu. Fakat Alevi - Bektaşî topluluklar hakkında bilgi veren resmi kaynaklar ile kaynaklardan hareketle araştırmacılar Alevi - Bektaşî kaynakları arasında ilişki kurmakta zorlandılar.

Bu çerçevede Irène Beldiceanu - Steinherr'in Bektaşlı topluluğuna ilişkin yayınladığı makale çerçevesinde bu konu burada tartışıldı. Makalenin merkezinde Tahrir Defterleri ve Alevi - Bektaşî kaynaklarına dayanarak Bektaşlı oymağına yönelik yaptığı çalışmasıyla başlayan tartışmalar ele alındı. Yine Beldiceanu - Steinherr'in makalesine tartışmanın taraflarından Irène Mélikoff'un eleştirisi ve bu eleştirinin gerekçeleri üzerinde duruldu.

Anahtar Kelimeler: Tahrir Defteri, Hacı Bektaş, Alevilik, Bektaşilik, Irène Beldiceanu – Steinherr, Irène Mélikoff.

CONTRIBUTION OF TAHRİR DEFTERLERİ TO ALEVİ - BEKTASHİ RESEARCHES: THE CASE OF IRÈNE BELDICEANU – STEINHERR

Abstract

This article focuses on settlements of the nomads after foundation of Ottoman State and registration of these settlements in Tahrir Defterleri. Registrations in Tahrir Defterleri which were arranged mainly for the purpose of taxation have vital importance in following traces of Alevi – Bektashi nomads. This article deals with social structure, organization and activities of Alevi – Bektashi groups by means of the opportunities supplied by Tahrir Defterleri.

* Prof. Dr., Konya Üniversitesi Sosyal ve Beşeri Bilimler Fakültesi Sosyoloji Bölümü Konya / TÜRKİYE

** Doç. Dr., Konya Üniversitesi Sosyal ve Beşeri Bilimler Fakültesi Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü Konya / TÜRKİYE

Although we can find information about social structure and organization of Alevi – Bektashi groups in both their traditional sources and some other official records, these sources contain a series of contradictions. Hence, the article of Irène Beldiceanu – Steinherr, aiming to disclose characteristics of Alevi – Bektashi groups by means of Tahrir Defterleri will be discussed within this study. It is also argued in this article that social and organizational characteristics of Alevi – Bektashi groups should be reconsidered under the light of Tahrir Defterleri.

Keywords: Tahrir Defteri, Hacı Bektash, Alevi, Bektashi, Irène Beldiceanu – Steinherr, Irène Mélikoff.

Giriş

Bu çalışma, uzun zamandan beri Tahrir Defterleri etrafında Anadolu, Trakya ve Balkanlarda Osmanlı hâkimiyeti üzerine araştırmalar yapan Irène Beldiceanu – Steinherr'in yayımlanmış bir makalesi etrafındaki kısa süreli devam eden tartışma konusuyla ilgilidir. Konu, Tahrir Defterlerinin Alevilik - Bektaşilik araştırmaları için kaynak olarak kullanılması ve bu kaynaktan elde edilen bilgiyle ilgilidir. Bu çerçevede etrafında Tahrir Defterlerinin Alevilik - Bektaşilik araştırmaları için bir kaynak ve bu kaynaktan elde edilen bilgilerin yeterli ya da yetersiz olduğu kadar geleneksel Alevilik - Bektaşilik araştırmalarının yaklaşım ve yöntemi de bu çalışmanın kapsamı içerisinde değerlendirilecektir. Makalede ayrıca, bulgular, tarihi kaynaklar ya da referansların, araştırma kurgusu arasındaki ilişki ile kurgunun tarihi nesnel veri ve referansların yol göstericiliğini ve yol açıcılığını bir kenara itişinin işareti olarak da değerlendirilecektir. Buradan yola çıkarak makale, Alevilik - Bektaşilik araştırmalarında Tahrir Defterlerinin kaynak olarak kullanılmasının önemine değinecektir.

Bu çalışma, Alevi - Bektaşi topluluklarının ilk dönemine ilişkin yeterli kaynağın olmadığı tezini sorun olarak görüp bu tezin sonuçlarını ele alacaktır. Bu tezin temel yaklaşımı ve yaklaşımın sonuçlarından bir tanesi Alevi - Bektaşi topluluklarının Osmanlı toplumu ve yapısının bir parçası olmasının unutulmasına işaret etmektedir. Bir anlam bütünlüğü olarak Osmanlı toplumu, bu anlam bütünlüğünü parçalara devredip, daha sonra da anlam bütünlüğünün bu parçalar üzerinden değerlendirilmesiyle araştırmaların ekseninin kaybına neden olmaktadır. Osmanlı tarihi metinleri ve bu metinlerin gündelik hayatın içerisinde oluşmasıyla kazandığı merkezi otoritenin ideolojisini doğrulayan yaklaşımıyla sindirici bir kuşatma oluşturur. Bu yapının dışında kalan unsurlar sindire sindire merkeze doğru çekilirken diğer yandan da eklenmede geride kalanların alanları daraltılır. Merkezi kuşatma dışında kalan gruplar olumsuz işaretlerle kamu alanının tamamında olumsuz bir anlam kazanır. Bunun için de Alevi - Bektaşi işaretinin kazandığı olumsuz anlam, ona ilişkin bütün kayıtların da olumsuzlanması veya önemsenmemesi anlamına gelmektedir. Bu bakımdan da Tahrir Defterlerinin Alevi - Bektaşi sosyal, iktisadi

yapısına ilişkin sunacağı katkı, kısa bir değinmenin ötesinde kaydın dışında bırakıldı.

Çalışma boyunca yazılı metinlerden sağlanan veri, verilerin karşılaştırılmasının yanı sıra bu verilerin geleneksel Alevi - Bektaşî sosyal ve dinî yapısıyla ilişkisi, Alevi - Bektaşî toplulukların tarihsel gelişimi içerisinde kazandıkları değişime yönelik açıklamalar ile Tahrir Defterlerinin kayıtları arasındaki ilişkinin ne anlama geldiği ortaya konulmaya çalışılacaktır. Bu ilişki ilk planda Osmanlı hinterlandında kurulduğu göz önünde tutularak değerlendirilmektedir. Bunun için de yazılı belgelerlerdeki bilgilerin günümüzde cari olan Alevi - Bektaşî sosyal ve dinî yapısı ile ilişkisi, sadece Türkiye’de değil topluluğun Ortadoğu’nun farklı ülkelerinde yerleşik Alevi - Bektaşî topluluklar arasında yapılan görüşme ve katılımcı gözlem yöntemleriyle elde edildi (Taşğın, 2010; 2010a; 2009; 2009a; 2009b; 2009c).

Alevi - Bektaşî toplulukların dinî ve sosyal yapılarına içerden bakış sağlayan ve bu yolla elde edilen veriler, geleneksel kaynaklar ve verilerin ileri sürdüğü siyasi, dinî, iktisadi ve kültürel farklılaşmaya “zıt-paralel” ya da “eş-paralel” çizgi oluşturduğu kavramsallaştırması izleğiyle devam edilmektedir. Bu çizginin oluşturulması ve belirlenmesinde büyük pay sahibinin “iktidar” olduğu göz önünde bulundurulmalıdır. Alevi - Bektaşî toplulukların tarihsel olarak “iktidar”ı kaybetmeleri “zıt-paralel ve eş-paralel” yapıyı kendi içerisinde oluşturmaktadır (Taşğın, 2002; Taşğın, 2004).

Bu yapı, kendi alanı içerisinde sınırlanan, bir anlamda mahalleleşen bir yapıya bürünmesiyle “genişleyen iktidar”ın kuşatması altında alakasız, belirsiz ve niteliksiz bir yere kaymaya başlar. Buradan itibaren de üretilen “zıt-paralel” ve “eş-paralel” çizginin ikinci defa mahalleleştirilmesi vasıtasıyla topluluğun dinî ve sosyal yapısının üzerinin küllenmesi, dolayısıyla göz ardı edilmesiyle sonuçlanır. Artık iktidarın izlediği yeni olmaktan çıkıp kadim ve hakikat haline geldiğinde sorgulanamaz, tartışılmaz hatta üzerinde farklı bir yaklaşım dahi üretilmesine imkân vermeyecek derecede güçlü kuşatma oluşturur.

Buradan yola çıkarak konunun anlaşılmasını kolaylaştıracak birkaç basit ilk ve temel düzeyde soru sormak zorundayız. Rum’a Orta Asya’dan göç eden toplulukların nüfusları ve besledikleri hayvanlarının fazlalığı dikkat çekicidir. Buna rağmen nasıl olur da bu toplulukların Selçuklu ardılı ve Bizans önünde (evveli veya uç) olmalarından yola çıkarak kısa sürede bir başarı elde etmeleri şaşkınlığa neden olur? Türkmenlerin bu yeni coğrafyada başarılı olmalarına dair duyulan şaşkınlık, Selçuklu ve Bizans zaviyesinden bakıldığı için devam ettiği söylenebilir mi? Ya da Türkmen toplulukların beceriksiz, ellerinden bir iş gelmeyen, çapulcu, sapık (Şii ve Batini), başıboş, serseri topluluklar olmasının etkisi var mı? Acaba Türkmen topluluklarını başından itibaren bu şekilde işaret eden nedir ve kimdir? Gerçekten bu topluluklar tarla süremez, koyun otlatamaz, ev yapamaz, hatta zaviye veya tekke kuramaz (geniş bir ev de denebilir), büyük topluluklara sofraya açamaz, kendi aralarındaki ilişkilerini dahi çözemez topluluklar mıdır? Doğrusu bu şaşkınlığın nedeni anlaşılmamaktadır.

Bu kuşatmanın oluşturduğu zihin dünyası değerlendirmeye tabi tutulan bütün kaynakları da bu kuşatma doğrultusunda biçimlendirmektedir. Bu bakımdan da kaynakların farklı çalışmaya, zihin dünyasına veya yönetime tabi tutulması da bu kuşatmayı anlaşılır kılmak için yeterli gelmemektedir. Bu konunun en iyi ve önemli örneklerinden birisi Prof. Dr. Ömer Lütfi Barkan'dır (Barkan, 1942: 279-386). Barkan, Tahrir Defterleri kayıtlarından yola çıkarak hazırladığı makalesinde, yıllardır Alevilik – Bektaşilik araştırmalarının sonuç ve değerlendirmelerinden farklı tespitlere ve sonuçlara ulaşmıştır. O, makalesinde Oğuz boylarının rastgele, başıboş ve bozuk itikatlı topluluklar halinde Rum'a gelmedikleri sonucuna ulaşmış ve doğal olarak da yukarıda dile getirilen fikirlerin yeniden gözden geçirilmesini önermiştir. Bilakis bu toplulukların başlarında bulunan reislerinin geniş aile bireyleriyle birlikte gelip, uygun yerlerde yerleştiğini, süreç içerisinde şenlendirdiği bölgeleri işleyip bir kısmını da satın aldıklarını ve buna paralel olarak zamanla ihtiyaç duyulan meslek dallarının işleyişini acilen gerçekleştirdiklerini kaynaklara dayanarak tespit etmektedir. Yukarıda konunun anlaşılmasına kolaylık sağlayacak ilk ve temel düzey sorulara, onun bu çalışması cevap aramakta ve hatta cevap vermektedir. Toplulukların hayvan besledikleri, demircilik ve kuyumculuk yaptıkları, ev ve tekke bina ettikleri, sofralar açtıkları, oba, oymak ve boy üzerinden bağlantılarını korudukları vb. birçok imkânsız, eleştirilen yaklaşıma göre, konuda başarılı olabildiklerine dair yeterince doyurucu bilgi sunmaktadır.

Devam edecek olursak konunun derinleşmesini kolaylaştıracak birkaç soru daha sormamız gerekmektedir. Orta Asya'dan Rum'a yönelen bu topluluklar, geldikleri yerden nasıl bir sosyal, siyasi, dini ve iktisadi birikimle gelmekteydiler? Rum'a geldikten sonra neden beceriksiz ve ellerinden hiçbir şey gelmeyen serseri ve sapık topluluklara dönüştüler? Uzun, yorucu ve akılcı, sabırlı olmayı gerektiren göçlerin sonucunda önce bildikleri bütün her şeyi el becerilerinden düşünce kabiliyetlerine, sanat, siyasi, iktisadi bütün müktesebatlarına kadar bütün birikimlerini nereye bıraktılar veya kendilerini, cahil, serseri başıboş ve sapık olmalarına neden olan unutkanlığa nasıl ulaştılar?

İşte anlaşılmasız bir şekilde yukarıda dile getirilen hususlardan bir tanesi de Tahrir Defterleri etrafında dile getirilen ve Alevi - Bektaşî topluluklarının dinî ve sosyal yapısına uygun sonuçları elde eden bilimsel yaklaşım hemen hiçbir gerekçe gösterilmeden uzun süre dikkatten uzak tutulmakta veya sebepsiz yere reddedilmektedir. Esas itibarıyla bu kaynaktan elde edilen malumatın kabullenilmeyişinin nedeni, Alevi - Bektaşî yazın yaklaşımının daha bariz olarak görülmesine imkân vermektedir. İktidarın kurduğu akıl ve bilgi ile her daim kendisini sürekli ve imkânlı hale getiren kuşatıcı alanın dışına çıkılması hatta çabası bile ciddi bir tehdit ya da tehlike olarak görülmekte ve bu alanda dile getirilen mütevazı katkı, anlamsızlaştırılmaktadır. Oysa bu katkının kabul edilmesinin alana yönelik sağladığı genişlik ya da eldeki kaynakların daha fazla kullanılması ya da bu kaynakların yeni

bir bakış açısıyla ele alınması çerçevesinde görülebilseydi, geleneksel Alevi - Bektaşî dinî ve sosyal yapısına daha yakın bir bilgi sunduğu görülebilirdi (Lindner, 2000: 87-119).

Öyleyse bu çerçevede sorulacak birkaç soruyla konunun sınırlarını basit düzeyde tamamlamış olalım. Osmanlı Devleti ve çevresinin yazılı kaynaklarının tarihi metinler olan kronikler ve bir de ilgili toplulukların bu çerçevede kazandığı yeni anlamları etrafında şekillenmiş eserleriyle değerlendirilmesi merkezi otoritenin değişim ve dönüşümü kuşatmayla sonuçlanır. Bir devletin kurucu bir mefkûre etrafında bütün alanları kurgulaması zorunlu konulardan birisidir. Başlangıç kaynaklarının birden fazla kaynağın karşılaştırmalı olarak araştırılmasıyla elde edilecek veriler, merkezi otoritenin kurgusunu anlamamızı kolaylaştırır. Böyleyken bu ideolojik kurguyu görmemize engel olan nedir? Ya da kimler buna engel olmaktadır? Kimler, illa başka bir dünyayı görme arzularına bizi de zorlamaktadırlar?

Beldiceanu – Steinherr, 1991 yılında yayınladığı makalesine (Beldiceanu – Steinherr, 1991) Mélikoff tarafından 2003 yılında cevap verdi (Mélikoff, 2003). Beldiceanu – Steinherr ilgili makalesinde Sulucakarahöyük etrafında yerleşen Bektaşî topluluklarını Tapu Tahrir Defterleri ışığında 15. ve 16. yüzyıllar itibarıyla ele aldı.¹ Beldiceanu – Steinherr, yayınladığı bu makalesini Mélikoff’a ithaf etti. Daha sonraki yıllarda aynı yaklaşım doğrultusunda başka makalelerde yayınladı (Beldiceanu – Steinherr, 1999).

Vergi almak için tutulan kayıt, aynı zamanda yaklaşık nüfusu ve bu nüfusun hangi alanlarda istihdam edildiğini gösterir (Köprülü, 1943: 405-406). Hatta vergiye tabi tutulmayanların da gerekçeleri de görülebilir. Bunun dışında isimler, sıfatlar vb. kültürel hayatı anlamayı kolaylaştıracak bilgiler de verir (Şahin, 1986: 35-37). Bektaşlı topluluğunun vergi kayıtlarının da bu çerçevede kaydedildiğini ve bu bakımdan da buradan elde edilen veriler de bu şekilde değerlendirilmelidir (Emecen, 1991). Merkezin kıyısında kalan toplulukların kaynaklarının değerlendirilmesine ilişkin bir yöntem ve yaklaşım önerisiyle yazılı ve sözlü kaynakların önemli bir yer tuttuğu doğal olarak bunu değerlendirebilecek bir yaklaşıma ihtiyaç olduğu da bir gerçektir (Şahin, 1997: 167-174; Şahin, 2006: 15-25).

Bektaşlı topluluğu etrafında Beldiceanu – Steinherr’in hazırladığı makalenin arşiv kayıtları Aksaray Tapu Tahrirlerine dayanır. Diğer yandan Tahrir Defterlerinden elde edilen verileri Hacı Bektaş Velâyetname’sindeki bilgilerle karşılaştırıp, vardığı sonuçları destekler. Buna göre Hacı Bektaş tek başına hareket eden birisi değil kendisine bağlı topluluklarla hareket eden bir aşiret ya da kabilenin üyesidir. Yine Bektaş bir kişi adından daha ziyade Bektaşlı adıyla kaydolun bir gruba ve grubun üyelerine verilen isimdir. Bu çerçeveden bakıldığında da Tahrir Defterlerinden elde edilen verilere göre onun bir grup içerisinde bulunduğu, bu grubun birbiriyle akrabalıklarının bulunduğu ve doğal olarak da soyunun devam ettiğine dair

işaretidir. Çünkü Bektaşlı adıyla anılan bir aileden ve üstelik üyelerinin sayısı fazla olan büyük bir aileden söz edilmektedir. Aksaray Tahririne kayıtlı Bektaşlı topluluğunun Hacı Bektaş ailesinden gelen, tekkede hizmet eden ve hatta cemlerde hizmet sahibi olanların dahi unvanlarının sayıldığı kayıtlar aynı zamanda Bektaşlı topluluğu ile hareket eden oba ya da oymakların birlikliliklerine dikkat çekmektedir. Bu topluluklar, kendi topluluk adalarının büyük bir kısmını yerleşim yerlerine oba, oymak veya cemaat adalarının aynıyla verdiklerine dikkat edilmelidir. Yerleşim yerleri ve vergiye tabi tutulan kişi sayısı, Hacı Bektaş soyundan gelenlerin isimlendirilişi ve mezarları da dâhil geniş bilgi verilmektedir. Bu durum Bektaşlı toplulukları arasında öteden beri devam eden “Yol Evladı” ve “Bel Evladı” veya “Babagan” ve “Dedegan” ayrıştırmasına da yeniden bakmayı gerektirmektedir.

Yukarıda Beldiceanu – Steinherr’in makalesinden özetlenen konu başlıklarına Mélikoff’un verdiği cevaba gelince; o bu bilgilerin doğru olabileceğini, hatta bu bilgilerin yeni olduğunu söylemektedir. Bu kabulüyle beraber belirli noktalarda konuyu kabullendiğini de ifade etmektedir. Özellikle oba, oymak şeklindeki yapısının tarikat tasavvuf formu dışında kültürel biçim üzerinden anlaşılmasına göre daha belirsiz durduğu ve bu bağlantının da ispat edilemeyeceğine vurgu yapmaktadır. Böylece makalenin tamamına ilişkin övücü veya akademik olarak kabul edilebilir bulmasına karşın makalenin vardığı bütün sonuçları kısa bir ifadeyle reddetmekte ve önemsizleştirmektedir.

Mélikoff, Balkanlar, Anadolu ve Ortadoğu’da Alevi - Bektaşlı toplulukları arasında alan araştırmalar yapan sayılı bilim insanlarından bir tanesiydi. Alan araştırmalarının yanı sıra ilgili toplulukların klasik metinlerine hem arşiv olarak hem de bu metinlerin okunması fasıyla hakimdi. O, Beldiceanu – Steinherr’in makalesine cevap olarak makale hazırladı ve Beldiceanu – Steinherr’in makalesinin referansları arasında bulunan Hasluck’un (Hasluck, 1929: 143, 341) Bektaşlı isimlendirmesinin bir topluluk adı olabileceğine dair sorgusunu görüp değerlendirdiğini de kritiğine ekledi. Buna karşın nasıl oluyor da Mélikoff gibi büyük bir bilim insanı, bilimsel hiçbir delil sunmadan veya rasyonel bir açıklama belirtmeden bu yeni bilgileri reddetmekte ve bu noktayı görmezden gelmektedir? Ya da ilk bakışta onu gördüğünden alı koyan hangi gerekçedir veya nedir? Yıllardır sürdürdüğü başarılı çalışmalarına rağmen kendisinin de kabul ettiği bu açık hakikati kabul etmesine kim engel olmaktadır?

Beldiceanu – Steinherr’in makalesini değerlendiren Alevilik – Bektaşlılık konusunun büyük üstadı Ocak (1996: 175) Bektaşlı adının bir topluluk adı olabileceğini ve bu verinin göz önünde bulundurulması gerektiğini ifade etmektedir:

“Hacı Bektaş’ın bu bölgeye yerleşmesi konusuna Irène Beldiceanu’nun birkaç yıl önce yayımladığı bir makale, yepyeni bir boyut kazandırmaktadır. XV. Ve XVI. Yüzyıla ait Karaman eyaleti tahrir defetleri üzerinde gerçekleştirilen bu ilginç araştırma², Hacı Bektaş’ın Sulucakaraöyük’e Vilâyetnâme’nin yazdığı gibi yalnız bir derviş olarak gelmediğini, kendine bağlı Bektaşlı adını taşıyan bir oymakla birlikte

geldiğini gayet açık bir şekilde gösteriyor. Bu da bizim –daha önceki bölümlerde ileri sürdüğümüz- Türkmen babalarının aynı zamanda hem kabile şefi hem de dinî reis olduklarına dair görüşümüzü destekliyor...”

Prof. Dr. Ahmet Yaşar Ocak, metin içerisinde (62n) dipnotla Irène Beldiceanu'nun makalesini değerlendirmeye devam etmektedir. Onun dipnotunu da buraya almayı uygun bulduk: “Bu makale, bu güne kadar yalnızca yazılı literatür üzerinden yürütülen erken Bektaşilik tarihi çalışmalarına arşiv belgeleri boyutunu getiren ve bu boyutun arz ettiği önemi gösteren değerli bir katkıdır. Bu çalışmada I. Beldiceanu – Steinherr, bir defa Bektaşi zümrelerinin XVI. Yüzyıl başlarında bile hâlâ yarı göçebe (veya yarı yerleşik) bir hayat yaşadıklarını belgelere dayanarak gösterdiği gibi, coğrafi dağılımlarını da tespit ediyor. Ayrıca Hacı Bektaş'ın soyunun sürüp sürmediği, Bektaşilerin Hıristiyan kesimle ilişkileri gibi bir takım problemli konulara da cevaplar arıyor ve teklifler getiriyor.”

Sonuç olarak, Alevi - Bektaşi topluluklarının Babailer Ayaklanmasından sonra aldıkları yeni biçim, dinî, sosyal, siyasi, iktisadi ve coğrafya olarak değişime neden olmuştur. Müşit ve Pir bağlılığı bireysel tercihin ötesinde oba, oymak ve boy şeklindeki örgütlenmeyle sürdürülmüştür. Bu yapılanmanın sağladığı kontrol, savaşlar, göçler ve şehirleşmeyle zayıflamıştır. Bu zayıflama grup üyelerinin dahi kendilerini tarikat formuyla açıklamalarıyla sonuçlanmıştır. Bu durum “zıt” ve “eş” paralel alanların birbirine dönüştüğünü göstermektedir.

Geleneksel tekke ve zaviye yapısı içerisinde tarikata üye olup tasavvufi terbiye almak isteyen kişilerin uğradıkları bir mektepten ziyade geleneksel sosyal yapılarından farklı bir organizasyona bağlandıkları söylenebilir. Bunun içerisinde aynı oba, oymak ve boydan gelen insanlar seyit olarak isimlendirilen dede ve beylere bağlanırlar. Bu bağlılık dede ve beyler tarafından belirli merasimlerle bütün hayatları boyunca grubun üyesi olmaları sağlanmaktadır. Lider, üyelerin yaş, statü ve buna bağlı olarak rol değişimlerine paralel, üyelerini hayatın içerisinde tutmakta ve doğrudan muhatap olmaktadır. Böylece oba, oymak ve boy teşkilatı içerisinde bulunan üyeler, doğrudan geçiş merasimleriyle sürekliliği olan bir organizasyonun parçasına dönüşmüş olurlar.

Burada dile getirilmesi gereken noktalardan bir tanesi de Alevi - Bektaşi toplulukların Müslüman olmadan önceki sosyal yapısına ilişkin yapılan açıklamaların sürekliliğinin kaybedilmesi ve kopmasıdır. Bu topluluklar Müslüman olmadan önceden oba, oymak, boy şeklindeki yapısını Müslüman olduktan sonra da devam ettirdiler. Fakat bu süreklilik özellikle ortaçağda Irak, Suriye, Anadolu ve Balkanlara yönelen göçlerle de bir süre devam ettirilmesine karşın yumuşak bir şekilde kaybolmaktadır. Büyük Selçuklular, Anadolu Selçukluları, Memlüklüler, Beylikler, Karakoyun, Akkoyun, Dulkadir, Tavaiften Karaman, Germiyan, Menteşe vb. birden fazla siyasi alana dağılan topluluklardan söz edildiğine dikkat edilmelidir.

Özellikle Osmanlı Devletinin kuruluşunun ardından adeta bu yapı Kayı etrafında kaybolmuş gibi görünmektedir. Kaldı ki bu bilinçli kaybediş, daha geniş bir alana şümullendirilerek toplulukların sosyal yapılarına işaret eden ya da ipucu olabilecek her konuya uygulandı. Babailer Ayaklanması da aynı gerekçeyle ortadan kaybedilmiştir. İşte bu kaybediş ya da görmezden gelme, “zıt-paralel” ve “eş-paralel” kavramsallaştırmasıyla açıklanabilir.

Alevi - Bektaşiler göçler, savaşlar ve yerleşik hayatta geçmekle sosyal yapılarında değişime uğradı. Öyle ki onların sosyal yapısı görmezden gelindi veya fark edilemedi. Diğer yandan dini yapıları da geleneksel tasavvuf ve tarikat biçimine tahvil edilip kurgulu bu yapı üzerinden değerlendirildi. Hatta bu alanın kavramlarıyla değerlendirildi (Köprülü, 1989: 362-428; Köprülü, : 461-464). Böylece Alevi - Bektaşilerin gerçek sosyal ve dinî yapılarına ilişkin yeni bir kavramsallaştırma yapılamadığı için de mevcut durum kavramların kuşatması altında kaldı (Köprülü, 1922). Böyle “paralel zıt ve eş alan”ın parçasına dönüşerek grubun kendi üyelerinin de zihinsel yapısı üzerinde şekillendirici rol oynadı. Grubun üyelerini pratikte uyguladıklarıyla Alevilik - Bektaşiliğin dinî ve sosyal yapısına ilişkin getirilen açıklamalar arasındaki bağlantı kopukluklarla doludur. Doğrusu Irène Mélikoff’un Irène Beldiceanu – Steinherr’in makalesine yapmış olduğu değerlendirme de buna benzemekte ve öteden beri iktidarın kurulu ve yerleşik aklına paralellik arz etmektedir.

Alevi - Bektaşi Topluluklarının Dinî Sosyal Yapısı ve Araştırmaların Biçimlendirdiği Alevi - Bektaşi Toplulukları

Alevilerin dinî sosyal yapıları dinî otoriteyi oluşturan mürşit, pir ve rehber ile bunlara bağlı talipler üzerine kuruludur. Mürşit ve Pir Ocağı etrafında ve cemaatin kendi içerisinde hizmeti yürüttüğü bir yapı söz konusudur. Bu yapının eğitim boyutu ve yeni kuşaklara aktarımı da Rehber aracılığıyla şekillenen bir sistematikte sürdürülmektedir. Alevi - Bektaşi topluluğun üyelerince dinî ve sosyal önder olarak mürşit, pir, rehber kabul edilir. Bu kabul Mürşit, Pir ve Talip olarak bir bütünü ikili karşılıklarla gerçekleşir. Bu kabulün gerçekleştirilmesi yıllık düzenlenen belirli merasimler ve bunun düzenli yapılmasıyla sürekliliği de sağlanmış olur (Yalman, 1969).

Talipler, mürşit ve pirin dışında kalan yani dede ailesinden olmayan kesimdir. Her iki sınıfın da sınırları belirli kurallara bağlıdır. Kurallar, bir pire bağlanarak yola girmekle başlar. Talip olup pirin ve cemaatin kabulüyle yola bağlanır. Bu bağlılığın sürdürülebilmesi yıllık tekrarlanan ve bütün bir ömür boyu süren kurallarla devam eder. Doğal olarak cemaatin yeni üyesi, talip olup, bir pire baş eğip yol oğlu olduktan sonra yolun istediği bütün kuralları elinden geldiğince yerine getirmeye çalışır. Bunlardan ilki ikrar aldığı pirin dışında başka bir pirden ikrar almamak ve yıllık

göğüsünü kendi pirinden yine başka bir pirden almamak yani bir pire bağlıken ikincisine bağlanmamaktır. Bu şartlar ikrar almış talip için geçerlidir. Bu bakımdan da pirden el almayan yani “el ele el hakka” düsturuyla yola girmeyen “ikrar vermeyen” kimse yola girmiş olamaz. Öyleyse yolun kuralları çerçevesinde bir pire bağlanma ve bunun gereğini yerine getirmek Alevi - Bektaşi olmakla ilişkilidir. Bu durum çoğu zaman Alevilik Bektaşiliğin soydan geldiği vehmine neden olarak yanlış anlaşılmalara kaynaklık etmektedir. Hâlbuki Alevi - Bektaşi topluluk üyelerinin bulunduğu yerleşim yerlerinde -geleneksel olarak- istisnasız herkes pire bağlanır ve ceme girer. Bu durum grup üyeleri de dâhil birçok kişi, Alevi - Bektaşi olmanın temel şartının doğuştan olduğu fikrine gitmelerine ve bunun da Alevi olmanın temel şartlarından olduğu sonucuna götürmüştür. Oysa oba, oymak ve boy organizasyonu ile birbirine bağlı topluluk, doğal olarak dinî yapısını da buna göre şekillendirmektedir (Taşgın, 2006a; 2006b; 2006c; 2006d; 2007a; 2007b).

Anadolu’ya ilk yerleştiklerinden itibaren Türkmen toplulukları, sosyal organizasyonlarını boy, aşiret, oba vb. şeklinde boy beyleri ile dinî otoriteyi sağlayan dedelerle sürdürdüler. Alevi - Bektaşilik, süreç içerisinde bu yapısını tekke ve zaviye formatına paralel yerleşik hayatın bir parçasına dönüştürdüler. Bu süreden itibaren sosyal kısmı unutulmuş sadece dinî yapıyı sürdürenler şeklinde daha dar bir alana sıkıştırıldı (Taşgın, 2009d: 209-223). Dinî ve sosyal hayatın bütünlüğünün parçalanması topluluk içerisinde geleneksel yapıyı eklenmelerle yeni bir zihin kurgusuna götürmüştü. Böylece, topluluğun bütün üyeleri tarafından paylaşılan yeni teorik kurgu olumsuz etkisini bütün alanlara hakim kılmaya başladığında, pratik kurguyla arasında boşlukla sonuçlandı. Toplulukların sosyal yapısı, merkezi otoritenin güçlenmesi, yerleşik hayatın baskısı ve etkisiyle değiştirildi (Taşgın, 2004b: 297-306).

Yerleşik hayatın getirdikleri arasında dikkatten kaçan hususlardan bir tanesi de, göçebe topluluklar arasında dede ya da pir, topluluğun lideri konumundayken, yerleşik hayatla birlikte başta ekonomik faaliyetlerinin kaydı ve kontrolü gerekçesi gibi nedenlerden dolayı yeni bir görevlinin atanmasıdır (Şahin, 2006:173-183). Bu durum topluluklar arasında dedenin, sorumluluk alanını yarı yarıya daraltmış ve bir sonraki adımda bu azaltma çatışmaya dönüşmüştür. Doğrusu sosyal yapı içerisindeki statüleri bu şekilde başka bir alana kayan dedelerin, yaşadıkları tehdit ve bunun algısı birden fazla itirazla başlayan savaflara yol açmıştır. Esasen işaret edilmesi gereken hususlardan bir tanesi de savaflardan daha ziyade dedeler, talipleri üzerindeki etki alanını bir başka resmi veya devletin uygun görüp atadığı yeni görevlilere kaptırmakla kaybetmişlerdir. Bir süre sonra dedeler, cemaatleri üzerinde etkisiz veya kısmen etkili elemana dönüşmüştür. Dede, toplulukların ekonomik, siyasi, sosyal, hukuki vb. birçok alanın merkezi konumundaki rolünü yitirmeye başladı. Sonuç olarak yitirilen şey, Alevi – Bektaşi sosyal, dinî yapısının görülmesi ve anlaşılmasına engel oldu. Bu engel olanın nesnel verilere kavuşulsa dahi kurgudan kopmasına mani olmaktadır.

Yerleşik hayatın kalıcı bu etkisine rağmen topluluklar yapılarını, dinî otoriteyi temsil eden dedelerle koruyabilmişlerdir. Fakat bu önemine ve kilit rolüne rağmen her geçen gün dedelerin de alanları daralmıştır. Uzun süreden beri devam eden bu sürecin bir dönemine şahit olmaktayız (Alpay, 1993: 85-89; Shankland, 1993: 99-105; 1993a: 46-64; 1997: 23-32; 1999: 319-327; Taşçın, 2004a). Özellikle yerleşik hayata zorlanma sürecinde göçebelerin sosyal yapısı, dedelerin kontrol edemeyeceği veya takip edemeyeceği bir hal almıştır. Oysa göçebeler başıboş rastgele istedikleri yerlerde gezip dolaşan topluluklar değillerdir (Şahin, 1982: 285-294; 1987: 195-208). Bilakis göçtükleri ve kondukları yerler belli olan, belirlenmiş güzergâhlarda hareket eden toplulklardır. (Şahin, 1999: 132-141; Armağan, 1999: 142-150).

Bu kısa açıklamadan sonra makalenin ele aldığı konu aşağıdaki başlıklar altında değerlendirilmeli:

- a-Alevi-Bektaşî tarihinde tarih boyunca farklı nedenlere bağlı olarak meydana gelen göçler, Alevilerin sosyal yapılarının dağılmasına neden oldu
- b-Göçlerden sonra toplulukların bağlantıları birbirlerinden koptu
- c-Alevi-Bektaşî topluluklarının birbirleriyle olan bağlantıları onları çok geniş bir coğrafyada var kıldı
- d-Geniş coğrafya ve nüfusun fazlalığı hem geniş bir alanda dolaşma hem de etkili olmayı sağladı
- e-Birbirleriyle olan iletişimleri onların dinî hayatlarını daha dinamik tuttu
- f-Aynı zamanda merkezi otorite etrafında şekillenen yeni dinî yapıya karşı korudu
- g-Grubun ilişkilerinin zayıfladığı noktada, hakim inancın parçasına dönüştü
- h- Buna karşın Alevi - Bektaşîler, çok geniş bir coğrafyada yerleşik olmalarına karşın daha dar bir coğrafik alan da yerleşik olduğu izlenimi verdi
- ı-Alevi - Bektaşîlik sadece dinî bir alana sıkıştırılıp buradan algılandı
- i-Aleviliğin dinî bir tanım üzerinden algılanması siyasi, iktisadi, kültürel sosyal işlevlerinin görülmesine engel oldu
- j-Hatta bu engel Alevi - Bektaşî toplulukların sosyal adlarının anlaşılmasına mani oldu.

Sonuç

İrene Beldiceanu – Steinherr, Tahrir Defterlerine dayanarak Bektaşlı topluluğu konusunda yayınladığı makalesiyle, Alevi - Bektaşî toplulukların dinî sosyal yapılarına paralel bir sonuca ulaştı. Araştırmasını sadece Tahrir Defterleri değil, defterlerde verilen bilgileri Hacı Bektaş Vilayetname'sinde verilen bilgilerle de karşılaştırdı ve elde ettiği verileri destekledi.

Alevi - Bektaşilerin dinî sosyal yapısında meydana gelen değişim Beldiceanu – Steinherr'in elde ettiği sonuçlarda da yer almaktadır. Buna göre yerleşik hayata geçmek ve Osmanlı Devleti içerisinde daha etkili olmaya başladıklarından itibaren tarikat formuna bürünmeleri, topluluk halinde oba, oymak ve boy şeklindeki sosyal yapılarının çözülmesine neden oldu.

Diğer yandan onun makalesindeki verilerden bir başka önemli hususa da ışık tutulmaktadır. Erdebil Tekkesi etkisiyle başlayan yeni formatın da bu dönemde etkili olmadığı görülmektedir. Osmanlı Safevi ilişkilerinin başladığı dönemden itibaren daha önce var olan Alevi - Bektaşi topluluklarının dinî sosyal yapısı anlaşılacak ideolojik bir baskı altındadır. Oysa bu çalışma bu baskının dahi aralanmasına da imkân sunacak niteliktedir.

Alevi - Bektaşi araştırmalarında yeni bir paradigma etkisi yapacak sonuçlara ulaşan Irène Beldiceanu – Steinherr, tarikat, tasavvuf ya da kültürel boyutuyla ele alınan Alevi - Bektaşi toplulukları araştırmalarında yeni bir çığır açacak kadar önemli bir çalışmaya imza attı. Çünkü o, Alevi - Bektaşi toplulukların genel olarak dede şeklinde adlanan mürşit, pir ile yeni kuşakların gruba dahil olmasında eğitici ve yol gösterici olan rehber üzerine kurulan ve talipler ile tamamlanan yapısını belgeler ve kaynaklar üzerinden ulaştığı sonuçla elde etti.

Makalenin sunduğu bilgi, kaynak ve sonuçlarını görmesine ve büyük bir kısmını da kabul etmesine rağmen Irène Mélikoff, uzun yıllardan beri sürdürdüğü çalışmalarının yaklaşımı ve yönteminden kendisini kurtaramayarak makaleye getirdiği eleştiriyle doyurucu bir cevap verememiştir. Çünkü Alevi - Bektaşi toplulukların dinî sosyal yapısına ilişkin araştırmalarda böylesine lokalizasyonu geleneksel yapıya uygun yapan en iyi çalışmalardan bir tanesi, farklı yaklaşımı, yeni yöntemi ve referansların yeni kaynak olarak sunumuyla cari olan çalışmaları cılız bırakmıştır.

Alevi - Bektaşi toplulukları hakkındaki araştırmalar ilk defa Osmanlı Devletinin son döneminde başladı ve bu çalışmaların ana çerçevesini cihanşümül olarak belirleyici olan Fuat Köprülü oluşturdu. Bu alandaki tartışmaların ana ekseninde onun görüşleri yer aldı ve günümüze değin de bu görüşler büyük oranda geçerliliğini korumaya devam etti. Türk İslam Edebiyatı, Tasavvuf ile Tarih kaynakları ekseninde kültür tarihine yönelik yapılan çalışmaların, büyük bir devletin himayesinde yaşayanlara yönelik bir yaklaşımla sürdürülmesi, Alevi - Bektaşi toplulukların sosyal yapısını anlatmakta yetersiz kaldı.

Alevi - Bektaşi göçmenlerin yerleşim yerleri etrafında sosyal yapılarının izlerini bu kaynaklar çerçevesinde sürmek mümkündür. Tahrir Defterlerinin sunduğu bilgiler, eldeki mevcut kaynakların Alevi - Bektaşi toplulukların sosyal yapısı göz önünde bulundurularak yeniden değerlendirilmesi gerekmektedir. Bu bakımdan da bu ilişkinin olumsuz yönlendirmenin ve kurulu aklın dışında yeniden kurulması

gerekir. Adı geçen toplulukların faaliyetleri, sosyal yapıları ve organizasyonları anlaşılır ve görülebilir. Çünkü Alevi - Bektaşî toplulukları hakkındaki tezler, huzursuz edici, sonuçsuz ve bağlantısızdır.

Sonnotlar

¹ Makale, İzzet ıvgın tarafından titiz bir çeviriyle Fransızcadan Türkçeye aktarıldı. Makalenin tam künyesi: Irène Beldiceanu - Steinherr, “Osmanlı Tapu-Tahrir Defterleri Işığında Bektaşiler (XV.- XVI. Yüzyıllar)”, Çeviri: İzzet ıvgın, *Alevilik - Bektaşîlik Araştırmaları Dergisi*, Sayı 3, Sene 2, Yıl 2011, ss. 130 – 187.

² Prof. Dr. Ahmet Yaşar Ocak, ilgili konuyu değerlendirirken burada bir dipnot kullanmıştı. Bu dipnotu metnin içerisine aldık.

Kaynakça

- ALPAY, Şahin. (1993). “David Shankland ile Söyleşi”, *Türkiye Günlüğü*, S. 24, ss. 86-89.
- BELDİCEANU – STEINHERR, Irène. (1991). “Les Bektaşî a la lumiere des recensements ottomans (XV-XVI. Siecles)”, *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*, 81 Band, Wien, p. 21-79.
- BELDİCEANU – STEINHERR, Irène. (1999). “Osmanlı Tahrir Defterlerinde Seyyid Ali Sultan: Heterodoks İslam’ın Trakya’ya Yerleşmesi”, Çeviren Özden Arıkan, Ela Güntekin, Tülin Altınova, Sol Kol: Osmanlı Egemenliğinde Via Egnatia (1380-1699), Editör Elizabeth A. Zachariadou, İstanbul, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, ss. 50-72.
- BELDİCEANU – STEINHERR, Irène. (2011). “Osmanlı Tapu-Tahrir Defterleri Işığında Bektaşiler (XV.- XVI. Yüzyıllar)”, Çeviri: İzzet ıvgın, *Alevilik - Bektaşîlik Araştırmaları Dergisi*, Sayı 3, Sene 2, ss. 130 – 187.
- EMECEN, Feridun. (1991), “Sosyal Tarih Kaynağı Olarak Tahrir Defterleri”, *Tarih ve Sosyoloji Semineri Bildirileri*, İstanbul: Edebiyat Fakültesi Basımevi, ss. 143-156.
- HASLUCK, F. W. (1929). *Christianity and Islam under The Sultans*, I, Oxford.
- KÖPRÜLÜ, Fuad. (1922). “Anadolu’da İslamiyet” *Darulfunün Edebiyat Fakültesi Mecmuası*, Sayı 4 ve 5 ve Sayı 6, İstanbul Şehzadebaşı: Evkaf-ı İslamiye Matbaası, ss. 282-311 ve ss. 385-420 ve ss. 457-486.
- KÖPRÜLÜ, Fuad. (1943). “Anadolu Selçukluları Tarihi’nin Yerli Kaynakları” *Bellekten*, cilt 7, Sayı 25, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, ss. 379-457.
- KÖPRÜLÜ, Fuad. (1986). “Hacı Bektaş Veli”, *İslam Ansiklopedisi*, Cilt 2, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, ss. 461-464.
- KÖPRÜLÜ, Fuad. (1989). *Edebiyat Araştırmaları*, Cilt 2, İstanbul: Ötüken Yayınları.
- LİNDNER Rudi, Paul. (2000). *Ortaçağ Anadolu’sunda Göçebeler ve Osmanlılar*, Çeviren Müfit Güney, Ankara: İmge Kitabevi.

- MÈLİKOFF, Irène. (2009). “Bektaş: Bir Boy Adı mıydı?”, Prof. Irène Mèlikoff’un Ardından, Çeviren Turan Alptekin, İstanbul, Demos Yayınları, ss. 57-65.
- MÈLİKOFF, Irène. (2003). “Bektas: était-ce un nom tribal?”, *Turcica XXXV*, pp. 229-236.
- OCAK, Ahmet Yaşar. (1996). *Babailer İsyanı, İkinci Baskı*, İstanbul: Dergah Yayınları.
- SHANKLAND, David. (1993). *Alevi and Sünni in Rural Turkey; Diverse Paths of Change*, Cambridge: Darwin College.
- SHANKLAND, David. (1993a). “Alevi and Sünni in Rural Turkey; Diverse Paths of Change”, *Culture and Economy Changes in Turkish Villages*, Edited by Paul Stirling, Cambridge: The Eothen Press, ss. 46-64.
- SHANKLAND, David. (1997). “Anadolu Kırsalında Alevilik ve Sünnilik”, Çeviren Sinan Olgun – Zeynep Yedigün, *Hacı Bektaş Araştırma Dergisi*, Sayı 4, ss. 23-32;
- SHANKLAND, David. (1999). “Günümüz Türkiye’si Alevilerinde “Dede” ve “Talip” Arasındaki Değişen Bağ”, *Tarihi ve Kültürel Boyutlarıyla Türkiye’de Aleviler Bektaşiler Nusayriler*, İstanbul: Ensar Neşriyat, ss. 319-327.
- ŞAHİN, İlhan. (1982). “Osmanlı İmparatorluğunda Konar-Göçer Aşiretlerin Hukukî Nizamları”, *Türk Kültürü XX / 227*, ss. 285-294.
- ŞAHİN, İlhan. (1986). “Hacım (Hacıbektaş) Köyü’nün Sosyal ve Demografik Tarihi (1485-1584)”, *Osmanlı Araştırmaları Cilt 4*, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, ss. 31-38.
- ŞAHİN, İlhan. (1987). “Osmanlı İmparatorluğunda Konar-Göçer Aşiretlerin İsim Almalarına Dair Bazı Mülâhazalar”, *Tarih Enstitüsü Dergisi*, Sayı 13, ss. 195-208.
- ŞAHİN, İlhan. (1997). “Osmanlı Anadolu’su Göçebelerinin Yazılı ve Sözlü Kaynakları”, *Tarih Boyunca Türk Tarihinin Kaynakları Semineri*, İstanbul, ss. 167-174.
- ŞAHİN, İlhan. (1999). “Göçebeler”, *Osmanlı IV*, Editör Güler Eren, Ankara: Yeni Türkiye Yayınları.
- ŞAHİN, İlhan. (2006). *Osmanlı Döneminde Konar – Göçerler*, İstanbul: Eren Yayıncılık.
- TAŞĞIN, Ahmet. (2002), “Bektaşilik-Kızılbaşlık Eleştirileri”, *Folklor Edebiyat Alevilik Özel Sayısı I*, Sayı 29, ss. 75-90.
- TAŞĞIN, Ahmet. (2004), “Hatai’den Günümüze Anadolu Alevilerinde Farklılaşma”, *I. Uluslararası Şah Hatai Sempozyumu (9-11 Ekim 2003 Ankara)*, Hazırlayan Gülağ Öz, Ankara: Hüseyin Gazi Kültür ve Sanat Vakfı / Hüseyin Gazi Derneği Yol Bilim Kültür Araştırma Yayınları, ss. 297-306.
- TAŞĞIN, Ahmet. (2004a). “Yeni Ocağın Piri Kim? Diyarbakır Türkmen-Alevilerinde Alevi Kurumlarının İşlevi”. *Alevilik. Haz. İsmail Engin / Havva Engin*, İstanbul: Kitapyayinevi Yayınları.
- TAŞĞIN, Ahmet. (2004b). “Hatai’den Günümüze Anadolu Alevilerinde Farklılaşma”, *I. Uluslararası Şah Hatai Sempozyumu (9-11 Ekim 2003 Ankara)*, Hazırlayan Gülağ Öz, Ankara: Hüseyin Gazi Kültür ve Sanat Vakfı/Hüseyin Gazi Derneği Yol Bilim Kültür Araştırma Yayınları.

- TAŞĞIN, Ahmet. (2006a). *Türkmen Aleviler*. İstanbul: Ataç Yayınları.
- TAŞĞIN, Ahmet. (2006b). “Diyarbakır ve Çevresindeki Türkmen Alevilerinde İrşat ve Kuşanma Töreni”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, Güz. 39. 51-61.
- TAŞĞIN, Ahmet. (2006c). “Kentsel Dedelik ve Ocak Sistemi: Gaziantep’te Bir Din Sosyolojisi Araştırması”, *I. Uluslararası Alevilik Sempozyumu Tarihte Alevi Ocaklarının Rolü ve Geleceği* 1-2 Aralık. Heidelberg Almanya.
- TAŞĞIN, Ahmet. (2007), “Diyarbakır Türkmen Alevilerinde Görgü Cemi”, *Gap Bölgesinde Alevi - Bektaşî Yerleşmeleri ve Şanlıurfa Kültür Mozağında Kısa Sempozyumu (25-27. Mayıs 2007, Şanlıurfa)*, İstanbul: Cem Vakfı-Kısa Yayınları, ss. 155-168.
- TAŞĞIN, Ahmet. (2007a), “Güneydoğu Anadolu Alevileri”, *II. Uluslararası Türk Kültür Evreninde Alevilik ve Bektaşîlik Bilgi Şöleni (17-19. Ekim 2007, Ankara)*, Editörler: Dr. Filiz Kılıç – Tuncay Bülbül, Cilt 3, Ankara: Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Araştırma Merkezi, ss. 1201-1210.
- TAŞĞIN, Ahmet. (2009), “Şebek Buyruğu Üzerine Değerlendirme”, *Alevilik - Bektaşîlik Araştırmaları Dergisi*, Sayı 2, 2009, ss. 69-82.
- TAŞĞIN, Ahmet. (2009a), “Irak’ta Bektaşî Topluluğu Şebekler”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Araştırma Dergisi*, Sayı 42, ss. 127-143.
- TAŞĞIN, Ahmet. (2009b), “Hikâye-i Hacı Bektaş-ı Veli Risalesi ve Hacı Bektaş’ın Hayatı Hakkında Bazı Değerlendirmeler”, *Alevilik - Bektaşîlik Araştırmaları Dergisi*, Sayı 1, 2009, ss.48-84.
- TAŞĞIN, Ahmet. (2009c), “Hacı Bektaş’ın Rum’a Gelişi: Seyahati ve Rum Erenleriyle Karşılaşması”, *Doğumunun 800. Yılında Hacı Bektaş Veli Sempozyumu (Nevşehir, 17-18 Ağustos 2009)*, Yayına Hazırlayan: Filiz Kılıç, Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, 2009, ss. 1-9.
- TAŞĞIN, Ahmet. (2009d). “Safevi – Osmanlı Savaşı’ndan İtibaren Dini Söylemin Siyasal Propaganda Aracı Olarak Kullanılması: Dede Kargın Örneği”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Araştırma Dergisi*, Sayı 49, ss. 209-223.
- TAŞĞIN, Ahmet. (2010), “Hacı Bektaş’ın Rum’a Gelişi ve Karaca Ahmed İle Karşılaşması”, *Uluslararası Hacı Bektaş Veli Sempozyumu, Derleyenler Pınar Ecevitoğlu, Ali Murat İrat, Ayhan Yalçinkaya*, Ankara: Dipnot Yayınları, 2010, ss. 56-67.
- TAŞĞIN, Ahmet. (2010a), “Alevilik - Bektaşîlik Konulu Yayınların Genel Çerçevesi: Süreklilik ve Zorunluluk”, *Alevilik ve Bektaşîlik Yayınlarının Temel Sorunları Çözüm Önerileri (26-28 Şubat 2010 Ilgaz)*, Hazırlayan: Gıyasettin Aytac – Derya Sümer, Ankara: G. Ü. Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Yayınları, 2010, ss. 23-33.
- YALMAN Nur, (1969). “Islamic Reform and the Mystic Tradition in Eastern Turkey”, *Archives Europeennes De Sociologie*, Tome X, No 1, ss. 41-60.

OSMANLI DEVLETİ'NİN HZ. ALİ AHFADI (ŞERİFLER) İLE İLGİLİ UYGULAMALARINA DAİR BİR DEĞERLENDİRME

Zeynel ÖZLÜ*

Özet

Şerifler, Hz. Peygamberin torunu Hz. Hasan'ın soyundan gelen kişilerdir. Osmanlılar döneminde hem devlet hem de Müslüman halk tarafından büyük saygı ile karşılanmışlardır. Devlet tarafından kendilerine vergi muafiyeti, vakıf görevlerinde öncelik, Ramazan Ayı, Ramazan Bayramı, Kurban Bayramı ve büyük şenliklerde (Sur-i Hümayun vs.) ise atıye olarak adlandırılan maddi katkılar sağlanmıştır. Şerifler başkent İstanbul'a geldikleri zaman kendilerine ilk anda 3.000 kuruş maddi katkı sağlanmıştır (4 Za 1262/24 Ekim 1846). Bununla beraber Osmanlı Devleti muhtemelen saygısından dolayı, şerif olması olası olan kişilerin de mağduriyet yaşamasını istememiş ve yanında şeriflik belgesi taşımayan ve bu nedenle de devletin şerif olup olmadığını kesin belirleyemediği kişilere de şeriflere verilen miktarın 1/3'ü oranında (1000 kuruş) yardımda bulunmuştur. Devlet tarafından şeriflerin sahip oldukları manevi nüfuzları göz önünde bulundurularak, yaşadıkları bölgelerdeki muhtemel çatışmaların önlenmesi, vergilerin adaletli toplanması, sefer hazırlıklarının desteklenmesi gibi bazı konularda kendilerinden faydalanılmıştır. Şerifler başkent İstanbul'a geldikleri zaman kendilerine hürmet gösterilerek konutlar kiralanmış ve kendilerine misafir kalacakları gün kadar her türlü gıda, kıyafet ve konutta kullanacakları her türlü eşya temin edilmiştir. Hazırlanan malzemelerin en iyi cinsten olmasına özen gösterilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Ehlibeyt, Hasan İbni Ali, şerif, Türk kültürü, misafir ağırlama, Osmanlı Dini Hayatı, Hacı Bektaş Velî Dergahı, Ramazan Ayı.

AN EVALUATION ON OTTOMAN EMPIRE'S ATTITUDES TO HZ. ALI'S PROGENY (SHERIFS)

Abstract

Sherifs are the people who are descendants of Hassan, the grandson of Mohammed. In Ottoman times, they were shown great respect both by the state and by the Muslim folk. They were exempt from taxation, had priority in (charitable) foundational duties, and were provided with financial aids called "atiyye" during the month of Ramadan, the bayrams of Ramadan and Sacrifice, and important celebrations. When the sherifs came to Istanbul, the capital city, they were provided with 3000 kuruş as financial aid (4 Za 1262/24 October 1846). Furthermore, the Ottoman State did not want those who were possibly sherifs but who did not have tokens of being a sherif with them. Thus, those who could not certainly be known to be sherifs were still given 1000 kuruş, 1/3 of the amount given to sherifs.

* Gaziantep Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü Öğretim Üyesi Gaziantep/TÜRKİYE, zeynelozlu@hotmail.com

The State benefited from sherifs, due to their eminence around them, in preventing likely confrontations in regions they dominated, in collecting taxes justly, in encouraging military preparations, and in some other matters. When the sherifs came to Istanbul, they were shown respect; houses were hired for them and during their stay, every kind of food, clothes, and every kind of goods they would use in the houses were supplied. Great attention was shown for the material to be used for them.

Keywords: Ehlibeyt, Hassan Ibn Ali, Şerif, Turkish Culture, Honour, Ottoman Religious Life, Hacı Bektas Veli Dergahı, the Month of Ramadan.

Giriş

Şerif; necib, asil, üstün gibi anlamlara gelmekte olup çoğulu şürefâ veya eşrâftır. Hz. Ali ve Fatma'nın çocuklarından olan Hz. Hasan'ın soyundan gelenler şerif, Hüseyin'in soyundan gelenler ise seyit olarak anılmışlardır (Uzunçarşılı, 1988: 161). İslam toplumunda şerif unvanı, ilk başlarda Hz. Peygamberin ehlibeytine mensup olanlara ve hatta Hz. Peygamberin cediti olan Haşimi soyundan gelenlere verilmiştir. M. 900'de ise Abbasiler zamanında oluşturulan "Ensab Nikabeti" adı verilen teşkilat ile şeriflik Hz. Ali'nin soyundan gelen kişilere ve Âl-i Abbas'a verilmiştir (Yüksel, 2000: 344). Bununla beraber bazı tarihî vakıalar "şerif" unvanının daha sonraları Hz. Hüseyin'in soyundan gelenler için de kullanıldığını göstermektedir. Nitekim Hüseyinilerin yalnız Medine'de hâkim olanlarına şerif denildiği hâlde Hasanilerin hepsine birden istisnasız şerif denildiği görülmektedir (Wensinck, 1968: 637).

Şerif unvanının kullanılmaya başlaması ile ilgili olarak da şu vakianın etkili olduğu belirtilmektedir: 930 yılında 1500 Karmatî muharibinin Sünniliği yok etmek amacıyla ansızın Mekke'ye hücum edip binlerce Mekkeliyi öldürdüğü hatta kutsal taş Hacerülesved'i bile Bahreyn'e götürdükleri bilinmektedir. Karmatiler amaçlarına ulaşamayacaklarını anlayınca umut ve gayretleri azalmış hatta 950 yılında Hacerülesved'i de geri getirmişlerdir. Sonraki yıllarda Fatimi hâkimiyetinin doğuya doğru yayılmasıyla birlikte Bağdat'ta Büveyhiler'in ve Batı Arabistan'da da Ali neslinden gelenlerin nüfuzları önemli ölçüde artmıştır. İşte bu devirden itibaren Mekke'de Ali ailesi soyundan gelenler "şerif" unvanı ile anılmaya başlamış ve bu unvanı o günden itibaren muhafaza etmişlerdir (Wensinck, 1968: 637). XII. yüzyıldan itibaren ise Hz. Hasan soyundan gelenlere "şerif", Hz. Hüseyin soyundan gelenlere seyit unvanı verildiği görülmektedir (Yüksel, 2000: 346).

Osmanlı devletine ait arşiv vesikalarında Hz. Ali ahfadının unvanları ifade edilirken seyit, şerif veya "seyit-şerif"¹ unvanları kullanılmıştır. Seyit-şerif unvanının bir arada kullanılması seyit ve şerif iki aile arasında akrabalık bağı kurulduğuna işaret etmektedir. Nitekim şerif ve seyit aileleri birbirlerinden kız alıp verilerse bu suretle doğan çocuk, seyit şerif unvanını taşımıştır (Uzunçarşılı, 1988: 162).² Bu

çerçeve de Osmanlı'da kadın evlendiğinde eşinin sosyal statüsü ile anılmakla beraber bu anlayışın aksine olarak seyit veya şerif olan kadınların kan asaletlerine dayanılarak doğan çocuğun da hem annesi hem de babası vasıtasıyla sosyal konumunun belirlendiği görülmektedir (Kılıç, 2000:426).

Osmanlılar, şeriflerin dâhil olduğu olaylarla ilgili yapmış olduğu resmî yazışmalarda şerifler için, şerif unvanından sonra kişinin adını, isimden sonra ise Allah şerefini artırsın anlamında "zîde şerefuhu" duasını kullanmışlardır.³ Arşiv kayıtlarında şerifler tanımlanırken "şürefâ-yı zevil ihtirâm", şürefâ-yı Mekke-i mükerrereme", evlâdân-ı şürefâ-yı Mekke-i mükerrereme, şürefâ-yı evlad-ı benî-l Hasan⁴ gibi ifadeler kullanılmıştır.

Abbassiler devrinde ilk kurumlaşma belirtileri ortaya çıkmaya başlayan bu zümreye Osmanlı Devleti tarafından bazı maddi ve manevi imtiyazlar sunulmuştur (Ocak, 1999: 119). Nitekim Osmanlılar, I. Bayezid döneminden itibaren Peygamber sülalesinden gelen bu kişiler için nakibüleşrâflık⁵ müessesesini ihdas etmekle seyitlik ve şeriflik hususunu şeref ve imtiyaz vesilesi yapmışlar (Uzunçarşılı, 1988: 164; Günay, 2003: 36-37; Pakalın II, 1993:647) ve Ali evladının şecerelerini araştırmak, kaydetmek ve bu konuda sahte soy iddiasında bulunanları cezalandırmak konusunda nakibüleşrâflık müessesesine yetki vermişlerdir (Uzunçarşılı, 1972:11-12; Öz, 1989:393; Özel, 1989: 305).

Hız. Ali'nin soyu ile ilgili bu zamana kadar birçok çalışma yapılmıştır. Yapılan çalışmalarda genelde seyitler üzerinde yoğunlaşmış ve şeriflikle ilgili olarak *genelde* seyitlik kavramı altında bazı genel bilgiler verilmiş (Uzunçarşılı, 1988; Kılıç 2005), şeriflik ile ilgili yapılan çalışmalarda da genelde şeriflerin Mekke'deki yönetimi, şecereleri, görev ve tahsisatları, kendilerine gönderilen hediyeler ve bazı muafiyetler hakkında bilgiler verilmiştir (Wensinck, 1968; Kurşun, 1997; Atalar, 1999; Uzunçarşılı, 1972 vs.). Yapılan bu araştırmada da Alevi-Bektaşî eksenli tarikatlarda seyit-şerif olgusu, Osmanlılar Döneminde şeriflerin yönetim erkleri tarafından nasıl karşılandığı, İstanbul'a gelen şeriflerin Osmanlı devleti tarafından nasıl ağırlandığı, kendilerine sunulan imtiyazlar konusunda bazı analizler yapılarak Hız. Ali ahfadî ile ilgili yapılan çalışmalara bir katkı sağlanmaya çalışılmıştır. Çalışmada özellikle Mekke şeriflerin İstanbul başta olmak üzere muhtelif kentlerde hangi şartlarda misafir edildiği üzerinde yoğunlaşmış ve bu verilerden hareketle Osmanlı Devleti'nin şeriflere göstermiş olduğu ayrıcalıkları "dünyevi nedenlere" dayandıran (Faroqhi, 1995: 83) bazı görüşler yanında manevi gayelerin de göz ardı edilmeyecek kadar önemli olduğu vurgulanmaya çalışılmıştır. Çalışmada 18. ve 19. yüzyıla ait muhtelif veriler kullanılmış, yayınlanmış literatürler Başbakanlık Devlet Arşivlerinde tespit edilen ve şeriflerin içinde olduğu muhtelif vakıfaları anlatan belgeler çerçevesinde analiz edilerek bazı tespitler yapılmaya çalışılmıştır.

A. Alevi Eksenli Tarikatlarda Seyit-Şerif Vurgusu

1. Soy Bakımından Hz. Ali'ye Bağlanma Olgusu

Horasan'dan gelen Alevi zümrelerinden Vefailik, Yesevilik, Haydarilik, Kalenderilikten başka Anadolu'da kurulan Babailik, Ahilik ve Bektaşiliğin de aynı dayanışma ve yardımlaşma ile birçok kurumu birlikte kurdukları ve bu tarikatların hepsinin zaman içerisinde Bektaşilik tarikatıyla birleştiği anlaşılmaktadır (Öz, 1999: 268; Küçük, 2003: 43). Hacı Bektaş Veli, Türk'tür ve Bektaşilik ise bir İslam-Türk tarikatıdır. İslam'a bakışı o devirlerde yeni Müslüman olmuş Türklerin İslam'a bakışlarıyla paralellik göstermektedir. Soy gütmeye, ulu tanıdıkları kişilere ve soylarına derin saygı ve sevgi gösterme geleneğine bağlı olan Türkler, Hz. Peygamber ve onun en yakınlarına da büyük sevgi ve saygı göstermişlerdir (Soyyer, 1996: 86-87). Nitekim bir Bektaşî dervişi tasavvuf yolunda aşıklık ve muhiplik döneminden başlayıp ikrar vermesinden sonra sistemleşip yoğunlaşan bir inanç eğitimi tabi tutulmakta, bu eğitim süresince ilk olarak ehlibeyte muhabbeti öğrenmektedir (Soyyer, 2005: 117, 207).

Bektaşilik 19. yüzyıl sonlarına kadar diğer Alevi eksenli yani silsileleri Hz. Ali'ye dayanan tarikatlardan felsefi bazda hiçbir farklılık göstermemiştir (Başer, 1999: 56-57). Alevilik ve Bektaşilik inanç bakımından birçok ortak özellik taşımasına rağmen Alevilikte soy, daha fazla ön plana çıkmıştır. Mesela Alevilikte dede olmak için belirli bir ocağa veya soyca Hz. Muhammed'e veya Hz. Ali'ye bağlanmak gerekmektedir (Azar, 2005: 82).

Sünni gelenekteki seyitlerle Bektaşî geleneğinde yetişen seyitler arasında inanç değerleri ve sosyal yaşam bakımından bazı farklılıklar olmasına rağmen Bektaşîlerin de geçmişlerinde "seyitlere bağlanma" geleneği vardır (Engin, 2010: 381). Mesela Hacı Bektaş'ın Anadolu'da Kalenderiler'in piri sayılan Seyyid Battal'ın soyundan geldiğinin vurgulanması, (Ocak, 2010:132) Hacı Bektaş Veli'nin On iki İmam'dan Musa-i Kazım yoluyla İmam Hüseyin'e ve Hz. Ali'ye, Seyyid Battal Gazi'nin de yine on iki imam'dan Zeynel Abidin ve Cafer-i Sadık yoluyla Hasan Hüseyin'e ve Hz. Ali'ye ulaşması konusunda bazı tespitlerin yapılması bu soy geçmişi inancının Alevi-Bektaşî kesimince yaygın olarak benimsendiğini (Küçükcan, 2009: 249) ortaya koymaktadır. Nitekim Selçuklu ve Osmanlı dönemlerinde fethedilen topraklara tekke pirlere yerleştirildiği, onlara oralarda yurt ve vakıf kurma olanağı sağlandığı, özellikle Balkanlarda fethedilen topraklara yerleştirilen Türkmenler arasına yine etkili ve büyük "seyitler" görevlendirildiği⁶ bunların başında da Bektaşî meşrep şahsiyetler geldiği görülmektedir (Öz, 1999: 269-270). Bu çerçevede Hacı Bektaşî Veli'nin yanında geceli gündüzlü kalmış olan ve bazılarının Hz. Ali soyundan geldiği açıkça belli olan, 360 mürit, onun ölümünden sonra muhtelif yerlere dağılarak

gittikleri yerleri maddi ve manevi olarak şenlendirmişlerdir. Seyyid Cemal Sultan, Saru (Sarı) İsmail Sultan, Kolu Açık Hacım Sultan, Resul Baba Sultan, Karadonlu Can Baba, Taptuk Emre, Barak Baba (Ali Emiri) ve Saru Saltık Baba bunlardan bazılarıdır. (Küçük A. ve Küçük M.A., 2009: 133) Bu kişilerden Sarı Saltuk, peygamber soyundan olup Seyyid Hasan adında birinin oğludur. Kaynaklarda Sultan Baba, Sarı Saltık, Saltık-ı Rumi ve Saltık Gazi isimleri yanında “Şerif Hızır”, “seyyid şerif, Şerif Gazi” gibi adlarla anılması (Ocak, 2010b: 14, 19) Saltuk’un hem seyit hem de şerif kökenli bir aileden geldiğini akla getirmektedir.

2. İnanç Motiflerinde Hz. Ali’ye Bağlanma Olgusu

Bektaşiler ehlibeyt ile ilgili malumatı az miktarda yazılı kaynağa dayanarak aktarmış, çoğunlukla şifahi tarzda ağızdan ağza nakletmişlerdir. Bu bilgiler cem ayinlerinden sonra kurulan muhabbet sofrası denilen toplantılarda mürşitten müride yani babadan talibe aktarılmış, muhtemelen bu anlatım esnasında “talib”ler tarafından yazıya geçirilmiştir. Bektaşilerin özellikle babagan kolu, çoğunlukla şehirli olup pek çoğu iyi bir medrese tahsili görmüştür. Bu yüzden bunların ehlibeyt hakkındaki inançları İslam tasavvufunun diğer ekollerıyla önemli oranda benzerlik göstermektedir (Soyyer, 2005: 129).

Bektaşi inanç ve düşünce sisteminin belirgin motiflerinden birisi Hacı Bektaş Velî'nin Hz. Ali'nin bir başka tezahürü, dünyaya gelişi olarak kabul edilmesidir (Yaltırık, 1999: 400). Fatih devri Kalenderi şeyhlerinden olup Otman Baba lakabıyla meşhur Hüsam Şah adına kaleme alınan Velayetname-i Şahi'de anlatılan bazı menkıbelerde Otman Baba'nın Hz. Ali, bazı dervişlerinin ise Hz. Hasan ve Hüseyin donuna girdikleri vurgularının yapılması (Ocak, 2010a: 85), Alevi ve Bektaşilerin yürüttükleri usul ve erkânın her birinin Ehlibeyt'ten kaldığı inancının olması (Öztürk, 1998: 181; Sümer, 2011:73), hatta yapılan her erkanın Muhammed-Ali, Hasan-Hüseyin'e salavat getirilerek icra edilmesi (Koçak, 2005), günahlardan bağışlanma istenirken Hz. Hasan ve Hüseyin'in vesile kılınması (Eğri, 2008:103), Bektaşi meşrep muhtelif vakıfların doğalarına aykırı olmayarak vakfiyelerinde “Peygamber efendimiz, çâr-ı yâr-ı Güzin ve sair Enbiya, İmam Hasan, İmam Hüseyin ve bütün Kerbela ervahının ve ihvanı” na dua edilmesi şartını öne sürmesi (Bayram, 1999:61-62), Alevi-Bektaşi kültüründe önemli bir yer tutan ve bu kültüre yabancı kimselerce “giz/sır” olan sayı ve simgelerden sayılan “beş” rakamının Hz. Muhammed, Hz. Ali, Hz. Fatma, Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'den oluşan Hz. Peygamber'in Ehlibeyt'ini simgelemesi, Ehlibeyt için ayrıca “Pençe-i Âli Aba” tâbiri kullanılması ve bunun Allah'ın kudret elini simgeleyen bir elin beş parmağı şeklinde ifade edilmesi, beş parmaktan baş parmağın Hz. Muhammed'i, şahadet parmağının Hz. Ali'yi, ortanca parmağın Hz. Fatma'yı, yüzük parmağının Hz. Hasan'ı, serçe

parmağının da Hz. Hüseyin'i simgelediğine inanılması, altı rakamının altı yön (sağ, sol, ön, arka, alt, üst) ile "Hz. Allah-Hz. Muhammed-Hz. Ali, Hz. Fatma, Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin" altılısını simgelemesi, yedi rakamının Alevilik-Bektaşilikte öncelikle, Hz. Muhammed ile eşi Hz. Hatice, kızı Fatma, damadı Hz. Ali, torunları Hz. Hasan, Hz. Hüseyin ve Selman-ı Farisi'den oluşan "Yediler"i simgelemesi, yine Alevi-Bektaşî kültüründe beyaz rengin Hz. Muhammed'e, kırmızı rengin Hz. Ali ve Hz. Hüseyin'e, açık yeşil ve sarı rengin Hz. Hasan'a, pembe ve yeşil rengin ise Hz. Hüseyin'e yakıştırılması (Günşen, 2007: 343-344, 346), Bektaşilerde eve gelen konuğun Hz. Ali'nin kendisi gelmiş gibi kabul edilmesi yani "Mihmân Ali" ve "sofra Ali" nin anlayışının egemen olması (Gümüsoğlu, 2007:469), bu sofranın sadece üzerinde yenilip içilecek bir sofraya değil aynı zamanda "ilim ve irfan" öğrenilen "irşad" sofrası olarak görülmesi (Sarıkaya ve Ünlüsoy, 2011: 9-10) gibi anlayışlar özellikle Alevi ve Bektaşî kökenli tarikatlarda Hakk-Muhammed-Ali ve Ehlibeyt motifinin hayatın her safhasına damgasını vurduğunu göstermektedir.

B. Mekke Emirliği - Şeriflik ve Osmanlı İdaresinin Uygulamaları

Mekke, 951 yılından itibaren şerifler tarafından idare edilmiştir. Bu tarihte Karmatiler'in Bahreyn taraflarına götürdükleri Hacerülesved'i tekrar getirip yerine koyan Hz. Ali'nin torunları Musa b. Abdullah'ın önderliğinde Mekke'de idareyi ellerine almışlardır (Güler, 2002: 47).

Osmanlı Devleti'nin Hicaz'ı ilhakı esnasında ise Mekke'de Beni Haşim'den Ebuzer evladı şeriflik görevini yerine getirmektedir. Yavuz Selim'e elçi olarak gelen Ebu Nüme bu ailenin son şerifi olarak görev yapmıştır (Güler, 2002: 48). 1584'te II. Ebu Nüme'nin ölümüyle birlikte aynı soydan gelen ve Mekke'nin idaresi için birbiriyle mücadele eden üç aile ortaya çıkmıştır. Bunlardan biri Zevî Zeyd (Şürefâ-yı Zeydiyye), diğeri 1672'den sonra çok defa iktidarı onlarla paylaşan Zevî Berekât, üçüncüsü de Zevî Avn (Abâdile) ailesidir (Kurşun, 1997: 413). 1830'lardan itibaren emirlerin Zevî Zeyd ve Zevî Avn ailesinden seçilmesi âdet hâline gelmiştir. Adı geçen iki ailenin 19. yüzyılda daha güçlü ve Araplar üzerinde daha etkili olması nedeniyle emirler daima bunların birinden tercih edilmiştir (Uzunçarşılı, 1972:23; Kurşun, 1997: 413). Mekke şerifleri, genellikle yaşam boyu kaydıyla atanmışlardır. Anlaşmazlık durumunda şerifler azil edilebilmişse de halefin aynı aileden seçilmesi zorunlu görülmüştür (Faroghı, 1995: 166).

Mekke emirliği, şekli de olsa Hicaz'ın Vehhabiler tarafından ele geçirilmesine kadar devam etmiştir (1924). Osmanlı Döneminde Mekke ve Medine'ye ayrı ayrı şeyhülharemlerin atanmasıyla şeriflerin nüfuzu biraz azalmıştır. Bölge kimi zaman merkezi Cidde'de bulunan beylerbeylik tarafından idare edilmiş, son dönemlerde ise Mekke, Medine ve Cidde üç sancaklı bir beylerbeylik hâline getirilmiştir. Osmanlılar ise Hicaz, Habeş, Yemen ve Sudan gibi topraklarının birçok işini merkeze uzak olmaları nedeniyle Mısır Beylerbeyliğine havale etmiştir.

Osmanlı sultanları Mekke şerifleri ile karşılaştıklarında “şahs-ı manevilerine ve cedd-i muhteremelerine” saygıları nedeniyle ayağa kalkmışlardır. Sultanların bilhassa taşra idarecileri konumunda bulunanların önünde ayağa kalkmadıkları hatta bu tür idareciler etek öptükleri hâlde Mekke şeriflerine karşı ayağa kalkmaları (Güler, 2002: 48, 139) bu kişilerin Hz. Peygamber torunu olmaları nedeniyle. Nitekim Osmanlılar, Hz. Peygamber'in evladından olan Mekke emirlerine karşı samimi alakalarını her fırsatta meydana koymuşlar ve İslamiyetin beşiği olan Hicaz'daki emirlerle, şeriflerle münasebetlerini daima devam ettirmişlerdir (Atalar, 1988: 287). Bu çerçevede seyit ve şeriflere maaş ve çeşitli tahsisât yanında Cidde gümrüğü gelirlerinin⁷ önemli bir bölümü bağlanmış böylece devlet hem Hicaz bölgesinin kendi kontrollerinde kalmasına özen göstermiş hem de Peygamber ahfadı olması nedeniyle Mekke emirlerine karşı saygısını devam ettirmiştir (Kurşun, 1997:413). II. Murat'ın her yıl bulunduğu şehirdeki seyitlere kendi eliyle 1.000 filori dağıttığı, Sultan Fatih'in İstanbul'un fethinden sonra ganimet mallarından seyitler de dâhil olmak üzere Mekke ve Medine sakinlerine 7.000 altın göndermesi (Kılıç, 2005: 92-93) gibi örnekler Osmanlıların Mekke şeriflerine gösterdiği saygıyı somutlaştıran önemli örneklerdendir.

1. Osmanlı İdaresinde Şerif Ailelerinin Yaşadıkları Bölgelerdeki Roller

İslam dünyasında çok sayıda şerif ve seyit mevcuttur. Bunlardan birçoğu Tâberistan, Deylem, Batı Arabistan, Yemen ve Fas'ta bulunmaktadır. Geçen zaman içinde bunların bir kısmı buldukları yerde yerel iktidarı ele geçirmiş veya mahalli bir nüfuza sahip olmuştur. (Arendonk, 1968: 441)

Osmanlı Döneminde ise Şerifler, tüm kentlerde örgütlü olup başlarında İstanbul'daki nakip tarafından atanan bir nakibüleşraf bulunmaktadır. Halep gibi bazı kentlerin istisnai durumu dışında diğer Osmanlı kentlerinde genelde meslek loncaları ve coğrafi semt gruplaşmaları şeklinde bulunan şeriflerin hiyerarşi ve kent düzeyinde örgüt yokluğu kent politikasında aktif bir rol oynamalarını engellemiştir. Bununla beraber bazı yerlerde sayılarının çokluğu ve tüm toplumsal tabakalardan gelmeleri, bu toplulukları hem güçlü hem de az örgütlü gruplar haline getirmiştir. Şeriflerin devlet ve halk tarafından saygıyla karşılanması ve kendilerinin buldukları bölgenin manevi önderlerinden olarak görülmeleri mevcut idareler tarafından onların nüfuzundan faydalanma yoluna gidilmesine neden olmuştur.

Mesela Halep şeriflerinin, 18. yüzyılın sonu ve 19. yüzyılın ilk yıllarında kentin yeniçerileriyle çıkan şiddetli çatışmalar sırasında belirleyici siyasi bir rol oynamaları, Şam şeriflerinin bölgedeki yerel yeniçeriler zayıfladıktan sonra İstanbul'dan gönderilen kapıkullarını dengeleyici siyasi bir unsur olarak belirmeleri, (Raymond, 2000:51-53) Cidde'de faaliyet gösteren bazı vergi mültezimleri hakkında

yapılan şikayetler nedeniyle, Osmanlı yönetiminin mültezimleri azil ve sürgün etmek için bölgedeki şeriflerin işbirliğine başvurması,⁸ Mekke halkı ile hacılar arasında çıkan bazı çatışmaların önlenmesi konusunda şeriflerden yardım alınması, Osmanlılar tarafından bazı toprakların fethedilmesi sırasında sefer hazırlıklarının desteklemesi konusunda şeriflerden taleplerde bulunulması (Faroqhi, 1995:167) şeriflerin halka yapılan muhtemel usulsüzlükleri merkeze bildirmeleri⁹ gibi örnekler şeriflerin yaşadıkları alanlarda önemli fonksiyonlar üstlendiği konusunda önemli ipuçları olarak gözükmektedir. Şeriflerin merkeze taşıdıkları şikayetleri Arapça olarak yaptıkları ve ilgili arzuhallerin Türkçeye tercüme edilerek orijinali ile beraber padişaha arz edildiği anlaşılmaktadır.¹⁰

2. Osmanlı İdaresinde Şeriflere Tanınan Bazı Muafiyetler

Osmanlı Devleti'nde seyit ve şeriflerin muhtelif meslekler icra ettikleri görülmektedir. Ancak onların "sâil" yani dilencilik başta olmak üzere peygamber torunlarına yakışmayacak veya bu soyu tezyif edecek bir takım nâhoş işlerin yapılmasına devlet tarafından müsaade edilmemiştir. Nitekim Osmanlılar tarafından şerifler "sülale-i tâhireden" görülmüşler ve dilencilik gibi bir takım fiiller, onların "şan ve itibarlarına" yakışmayan bir davranış olarak görülerek, kendilerinin fakirlikten korunmalarına büyük önem gösterilmiş¹¹ ve kendilerine bir takım muafiyetler tanınmıştır.

2.1. Vergi Muafiyeti

Osmanlılar seyit ve şerifleri "askeri" olarak kabul etmiş (Kılıç, 2005:73), Hz. Peygamber'e duyulan hürmet ve sevgiden dolayı onun neslinden gelen seyit ve şeriflere "tevcihîyye", "arûsiyye" gibi vergilerden, askere gitme ve benzeri bütün kamu yükümlülüklerinden muafiyet tanımıştır (Güneş, 2001:100). Muafiyetin kökleri Anadolu Selçukluları ve Osman Gazi dönemlerine kadar dayanmaktadır (Sarıcık, 2002).

2.2. Vakıf Görevlerinde Öncelik

Osmanlı Devleti'nde vakıf mütevelliliği ve zaviye tevliyeti gibi hizmetlerin verilmesinde seyit ve şeriflere öncelik tanınmıştır (Güneş, 2001:100). Seyit ve şeriflere vakıf tahsîsâtı yapan ilk sultan II. Murat'tır. Sultanın her sene 1000 sikke tutarında altı seyit ve şeriflere tasadduk ettiği tespit edilmiştir (Güler, 2002: 138). Şam'da Murat Paşa evkafı hasılatı ve Şam Sultan Süleyman vakfı gelirlerinden bir kısmı seyitlere tahsis edilmiştir (Kılıç, 2005:97). Yine Yavuz Selim'in Kuran kıratı için 30 seyit görevlendirerek Ravza'da günde bir hatim okumaları maksadıyla vakıf yaptığı bilinmektedir (Güler, 2002: 139). Şeriflere tahsis edilen bir diğer vakıf hizmetinin ise "Buhârî-i şerif kıraatı" yapmak olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim

Medine-i Münevvere şeriflerinin Livâ-yı Şerif'te "Saadet Redif nezdinde" "Buhari-i şerif kıratı" yaptıkları, bu hizmetleri karşılığında ise ilgili şeriflere 150'şer kuruş "kudûmiyye" tahsis edildiği görülmektedir (29 Z 1204/9 Eylül 1790).¹²

2.3. Selef Olan Şeriflerin Mallarının Haleflerine İntikalinin Sağlanması

Osmanlı'da şeriflere saygı ile bakılmış ve "riâyet-i hâtırları" ve "refah halleri" konusunda hassasiyet gösterilmiştir.¹³ Bu çerçevede uygulanan faaliyetlerden birisi de halef olan şeriflere eskiden beri bir öncekinin "irad ve akarlarını" uhdesine alma yetkisinin verilmesidir. (Uzunçarşılı, 1972:23-24) Görevden ayrılan şerife ait irada el konulup, iradın halef şeriflere devri sağlanmakla beraber muhtemelen devletin içerisine girmiş olduğu ekonomik sıkıntılar nedeniyle, 19. yüzyılda, görevden ayrılan şeriflere ait "irad ve akarların" başka bir yerde ikamet eden (Bursa vs.) ihtiyaç sahibi şeriflerin "zaruret çekmemeleri için" de kullanılması gündeme gelmiştir (29 Z 1245/21 Haziran 1830).¹⁴

3. Şeriflerin Devlet Tarafından Ağırlanması İçin Yapılanlar

Osmanlı padişahları, seyit ve şeriflere oldukça büyük saygı göstermişler, onların refah içinde yaşamalarını sağlamanın yanında, kendilerine bir de berat vermişlerdir. Böylece evlad-ı Resulden olan seyit ve şeriflere yapılan saygı ve ikram sebebiyle, Müslüman ve Türk memleketlerinde bulunan seyit ve şeriflere özgü bazı usul ve kaideler konmuş, işleriyle meşgul olacak bir daire kurulmuş, vergi ve gümrüklerden muaf tutulmuşlardır (Atalar 1988: 287/Atalar 1991:9). Şerifler buldukları bölgenin en itibarlı kişileri olarak görülmüşler, kendileriyle ilgili sıkıntılarının yanında yaşadıkları bölgelerdeki bazı sorunları da merkeze bildirmişlerdir. Onlar vasıtasıyla merkeze ulaşan sıkıntılara daima hassas davranan Osmanlı idaresi bu çerçevede, sorun yaşanan bölgelere yazılar göndererek şikâyetlerle ilgili tetkikler yaptırmıştır. Merkezden gönderilen bu tür yazılara verilen cevabi yazılarda, sorunlardan önce, evvela, Mekke şürefâsına gerekli hürmetin gösterilmesinde herhangi bir kusur gösterilmediğinin ifade edilmesi Osmanlı devlet hayatında şeriflere gösterilen hürmeti ifade eden önemli bir olgudur.¹⁵ Bununla beraber şeriflerin bağımsız emirler olarak davranamayacak kadar yoksul olmaları, İstanbul'daki hükümdarın şeriflerin işbirliği olmaksızın Hicaz'ı denetim altında tutabilmesinin mümkün olmaması gibi nedenlerle Hicaz'ı yöneten yarı bağımsız bir yerel hanedan olan Mekke şeriflerinin desteklenmesini "dünyevi nedenlere" dayandıran bazı görüşlerde bulunmaktadır (Faroqhi, 1995: 83).

3.1. Şeriflerin İkamet Alanları ve Hane Tahsisi

Şeriflere Osmanlı topraklarında herhangi bir olumsuz davranış sergilenmediği hâlde bazı şeriflerin Mekke, Taif, Halep ve Şam gibi yerlerde ikamete uyamadıkları¹⁶

bu çerçevede başta başkent İstanbul olmak üzere Edirne, Bursa gibi ülkenin muhtelif kentlerinde ikamet etmek istedikleri görülmüştür. Osmanlı idaresi bu isteklere duyarsız kalmamakla birlikte onların rasgele hareket etmelerini doğru bulmamıştır. Bu çerçevede seyahat istekleri alınan izinler çerçevesinde gerçekleştirildiğinden, izin alınmadan yapılan seyahatlerin önüne geçilmeye çalışılmıştır. Osmanlı yöneticileri Şam ve Mısır yolunu kullanarak İstanbul'a gelmek istedikleri anlaşılın bazı şeriflerin ellerinde "Emir-i Mekke-yi Mükerrreme'nin mektubu olmayanlar"ın Der-saadet'e girişlerini yasaklamış, mektupsuz gelenlerin geldikleri yerlere geri gönderilmesine büyük önem vermiş ve görevlilerin sınırlar arası geçişlere dikkat göstermesi konusunda ferman çıkarmıştır.¹⁷

Seyahat konusunda gerekli izinleri almış olan seyit ve şerifler ise şan ve şeriflerine layık bir şekilde ağırlandırlardır. Şerifler, Osmanlı Devleti tarafından "saltanat-ı seniyyenin aziz ve muhterem misafiri olarak..." görülmüş ve kendilerine teşrifat kuralları çerçevesinde her türlü hürmetin gösterilmesine özen gösterilmiştir. Bu çerçevede bazı şeriflerin Haremeyn'in asayişine halel getirmemek için Bursa'da yerleşmelerine onay verilmiştir.

Şerifler Der-saadet'te bulduklarında kendilerine yapılacak in'âm ve ihvanların burada da yapılmasına özen gösterilmiştir.¹⁸ Bu amaçla misafir gelen şerif tarafından saraya bir arzuhal verilerek ihtiyaçlarının karşılanması konusunda talepte bulunulduğu ve masraflar için gerekli meblağın Başmuhasebe'de yapılan hesaplamalar neticesinde ödendiği anlaşılmaktadır. Bu çerçevede Mekke şeriflerine İstanbul'a geldiklerinde mutat olarak tayinât parası, hane kirası ve ısınmak için odun parası gibi tahsisât yapılmış, işlerini rahat yürütebilmeleri için tercümanlar verilmiştir.¹⁹ Şeriflerin tayinâtı, han kirası vs. ücretleri tahsisâtın ayrıldığı birimin yöneticisi (gümrük emini vs. marifetiyle) tarafından verilmiştir (29 Ca 1184/20 Eylül 1770).²⁰

Şeriflerin Osmanlı Devleti tarafından kısa ve uzun süreli olarak misafir edildikleri ve gelen şeriflere farklı miktarlarda tayinât ödendiği görülmektedir. Ödenen paraların miktarları enflasyonist durum yanında gelen şeriflerin beraberinde getirdiği kişilere göre değişmiştir. Nitekim 1761 yılında Tekirdağ'da ikamet eden bir şerife, 300 akçe hane kirası, 271 akçe tayinât ve 600 akçe odun parası tahsis edilmesi,²¹ 1176 yılı Şevval ayında (Nisan/Mayıs 1763) misafir edilen iki şeriften birisi için günlük 271 akçe tayinât, aylık 600 akçe odun ve 300 akçe hane kirası²² bir diğeri için günlük 489 akçe tayinât, aylık 1200 akçe odun ve 360 akçe hane kirası verilmesi,²³ 1197 (1782/1783) yılında şeriflere 480 akçe hane kirası, 1200 akçe odun parası ve 720 akçe tabbâh ücreti olmak üzere toplam 2.400 akçe tahsisât verilmesi, bunun dışında günlük 396 akçe²⁴ olmak üzere tayinât ödenmesi vs.²⁵ bizi bu şekilde düşünmeye itmektedir.

Şeriflerden kötü hâli görülenlerin tayinâtı ve bölge ile ilişkileri kesilerek cezalandırıldıkları, ceza olarak ise sürgünün önemli olduğu anlaşılmaktadır.²⁶ Affedilen şeriflerin ise daha önce sorun yaşadığı yerlere tekrar ikamet etmemesine özen gösterilmiş ve İstanbul ile Edirne dışında Bursa'da da şeriflerin ikametlerinin sağlanmasına gayret gösterilmiştir.²⁷

3. 2. Şerifler İçin Hazırlanan Hanelerin Tefrişi

Şerifler, gerek başkent İstanbul'da gerekse gitmiş oldukları diğer yerlerde devletin teamülleri gereği ağırlanmış ve her türlü ihtiyaçları karşılanmıştır. Konuyla ilgili ulaştığımız arşiv belgelerinden misafir gelen şeriflerin han odaları veya haneler kiralanan buralarda misafir edildikleri anlaşılmaktadır. Misafir edildikleri alanların bazen yeni baştan düzenlendiği ve kaldıkları konutun her bölümü için (oda, mutfak, banyo vs.) ihtiyaç duyulan bütün eşyaların mubayaa edildiği görülmektedir. Tefriş masrafları veya alınan eşyaların miktarı ve niteliği gelen şeriflerin niceliği ve gelen kişinin "şerif" veya şerifin beraberinde gelen hizmetçi vs. olmasına göre değişmiştir.²⁸

Mubayaa²⁹ edilen eşyalara bakılarak şeriflere gösterilen saygının çerçevesini anlamak da mümkün olacaktır. Nitekim şeriflerin kullanımına tahsis edilen malzemelerin genelde bölgelerinde meşhur olan mallar veya "alâ" cinsinden malzemeler olması, mutfak ve hamamda kullanılan kapların genelde bakırdan mamul olması³⁰ Osmanlıların Peygamber torunu olan şeriflere gösterdiği saygının maddi yönüyle ilgili olarak bazı ipuçları vermektedir. Bakırdan mamul kapların Osmanlı toplum yapısında ailelerin ekonomik statüsünün bir göstergesi olarak genelde varlıklı aileler tarafından kullanıldığı (Erten, 2001:162) dikkate alırsa durum daha iyi anlaşılacaktır.

Şürefâya tahsis edilen hanelerin "yorgancıbaşı" adı verilen bir görevli tarafından tefriş edildiği anlaşılmaktadır. Yorgancıbaşı, tefriş için ilk önce bir müfredat defteri hazırlayarak yapılacak tefrişin detayını hazırlamakta daha sonra ise tefrişin yapılmasını sağlamaktadır.³¹

Şerifler için hazırlanan haneler, astarlık bez alınarak yenilenen yorgan, yastık ve makatlarla düzenlenmiştir. Yastıkların bir kısmı sıradan beledi yastık olup yataкта kullanılmak için özel baş yastığı hazırlanmıştır. Hazırlanan haneye yer sergisi olarak Mısır hasır, şeriflerin namazlarını eda etmeleri için de seccade konmuştur. Odayı aydınlatmak için şamdan, mum, evi ısıtmak için mangal, tenekeli nuhasî mangal, mangal için kürek ve maşa oturmak için de firâs olarak tanımlanan iskemle ve inebî³² makat tahsis edilmiştir.³³

İstanbul'a gelen şerifler için muhtelif mutfak ve hamam malzemeleri de temin edilmiştir. Kullanılan mutfak ve hamam malzemelerinin (tencere, tabak, tas, leğen,

mangal, kepçe, kevgir vs.) önemli bir kısmının bakırdan ve ala niteliğe sahip olması dikkat çekicidir. Nitekim mutfakta yemek hazırlamak ve ikram etmek için mâdenkârî simli ve çit olarak tanımlanan sofralar, sofrada el ve ağzı silmek için en iyisinden ve orta düzeyde dülbent bez makramalar, börek, baklava ve kadayif sinileri, meydan sinisi, kuşhane tencere, çorba tası, bıçkârî tabak, pilav lengeri, yumurta tavası (tâbe), süzek, yemek için şımşır kaşık, sâve siyah kaşık, mercanlı kaşık, etleri kesmek veya ufaltmak için kıyma satırı ve kıyma tahtası, eti pişirmek için kazan ve tavalar yanında kebab şişi, ekmek hazırlamak için oklava ve merdane, kahve içme ve ikramı için kahve ibriği, kahve güğümü, tonbak zarf, vustâ konak zarf, fincan, kahve tepsisi, atlas üzerine kılbedân işleme kahve pûşidesi ve bend işleme kahve pûşidesinden meydana gelen kahve takımları tahsis edilmiştir. Buzdolabının henüz kullanılmaması, saklama koşullarının zorluğu ve hijyen şartları dikkate alınarak özellikle mutfak için mubayaa edilen tas, sahan ve tencerelerin genelde kapaklı olmasına özen gösterilmiştir.

Şeriflerin hamamda kullanması için de alâ, işleme vs. kaliteden abdest havluları, mermerî Mardîni futa, vustâ Mardîni futa, Mârîzkârî abdest futası, leğen ibrik vs. tahsis edilmiştir.³⁴

3. 3. Şerifler için Hazırlanan Tayinât (Gıda Maddeleri)

Şeriflere hazırlanan tayinât içerisinde ekmek,³⁵ peksimet, koyun eti, nohut, pirinç, sadeyağ, bal, zeytinyağı, yağlı zeytin, kahve, “Kaşa’val peyniri”, soğan, sarımsak, nişasta, fülful, yumurta, limon, biber, kimyon, muhtelif sebzeler, sirke, tuz, hatta şeriflerden içenler için tütün bile bulunmaktadır. Hazırlanan gıda maddelerinin gelen şeriflerin kimliklerine uygun olarak çeşitli ve nitelikli olmasına özen gösterilmiştir. İçilmesinin günah olup olmadığı bugün bile tartışma konusu olan tütünün peygamber torunları tarafından içilmesi ve Osmanlı devlet yönetiminin de onların bu ihtiyaçlarını bile karşılaması ilginç gözükmektedir.³⁶

3. 4. Şeriflere Kisve Temini

Mekke emirinin tahriratıyla İstanbul’a gelen şeriflere Osmanlı Devleti tarafından muhtelif tayinât yanında kisve ücreti tahsis edildiği ve “Hazinedarbaşı marifetiyle” kisvelerin mubayaa edilip yine Hazinedarbaşı eliyle ilgili misafirlere teslim edildiği anlaşılmaktadır. Kisve isteği misafir gelen şerif tarafından bir arzuhalle saraya bildirilmekte ve konu ile ilgili olarak bir tahkikat yapılmaktadır. Tahkikatta ilgili şerifin daha önce İstanbul’a gelip gelmediği, geldiyse kendisi ve etbâna ne kadar kisve vs. ücreti ödendiği konusunda tespitler yapılmakta ve bu çerçevede saraya arz yapılarak daha önce ödenen miktar kadar mı yoksa yeni bir miktar üzerinden mi tahsîsât ayrılacağı konusunda sarayın onayı alınmaktadır. Kıyafetler hem şeriflere hem de beraberinde gelen kişilere alınmıştır. Şeriflere alınan kıyafetlerin beraberindekilere alınanlara göre daha nitelikli olmasına özen gösterilmiştir (Ra 1202/Ocak 1788).³⁷

4. Şeriflere Atiye Verilmesi

Şeriflere İstanbul'a geliş ve gidişleri yanında, Ramazan ayı, Ramazan bayramı, Kurban bayramı ve sūr-i hümayun vs. devlet tarafından hazırlanan önemli şenliklerde "atiyye-i seniyye", "bayramiyye", "ramazaniyye", "kudūmiyye" gibi adlar altında ödemeler yapılmıştır.³⁸ Konuyla ilgili olarak bir irade-i seniyye hazırlanarak hazine tarafından gerekli ödemenin yapılması sağlanmıştır.

4. 1. Mekke Emiri olan Şeriflere Atiye Verilmesi

Mekke şerifi tayin edilen kişilere her türlü hizmet ve hürmetin gösterilmesine önem verilmiş ve bu amaçla maiyetine bir "kapıcıbaşı" tayin edilmiştir (Ahmed Lütfi Efendi Tarihi 4-5, 1999: 752). Mekke emirlerine Mısır hazinesi irsaliyesinden mutat olarak muayyen miktarda her yıl atiye gönderilmiştir. Atiye miktarının 1202 yılında 25.000 kuruşa tekabül ettiği anlaşılmaktadır (29 N 1202/3 Temmuz 1788).³⁹ Emirlerle gönderilen atiyeler için çeşitli seremoniler uygulandığı anlaşılmaktadır. Nitekim bu atiye seremonilerinden birisi eski ve mevcut şerif Der-saadet'e davet edilerek yapılmaktadır. Yapılan seremoniye göre Der-saadet'te yeni (mevcut) şerif, Şeyhülislam ve Serasker ile bir araya gelmekte ve görüşmeden sonra Mekke emirliği uhdesine "500 kise akça" atiyye-i seniyye ihsan buyrulması konusunda bir karar alınmaktadır. Daha sonra ise 500 kise akçe atiye-i seniyye "Bahçekapusu'ndan tertib olunan alâ-yı vâlâ" ile şerifin misafir olduğu haneye gönderilmektedir. Yeni (mevcut) şerifin haneye teşrif etmesine kadar kendinden önceki şerif'in (şerif-i sâbık) kaymakam olan kişi ile orada ikameti sağlanmaktadır. Yeni (mevcut) şerife (şerif-i lâhık), kendisi, eski şerif ve şeyhülislama verilen talimatları içeren "menşûr-u âlî"ler verilerek yeni durum ile ilgili bilgilerin Şam valisine gönderilmesi sağlanıp, durumdan Şam valiliğinin de bilgi sahibi olması sağlanmaktadır.⁴⁰

4. 2. Mekke Sakini olan Diğer Şeriflere Atiye Gönderilmesi

Osmanlı Devleti tarafından Mekke'deki şeriflere her yıl 50 bin kuruş tahsis yapılmıştır. Mekke'deki şeriflere gönderilen bu atiyenin taksim edilmesi "siyadeti şerif hazretlerine sipariş ve havale" edilerek yapılmıştır.⁴¹ Bunun dışında Hazine-i Âmire'den, şeriflere her yıl mutat olarak beşer bin kuruş atiyye-i hümayun verilmiş⁴² her yıl Ramazan ayı ve bayramında "ramazaniyye ve 'ydiyye kisve baha olmak üzere" "Ramazan-ı Şerif atiyyesi" ihsan edilmiştir. "Ramazaniyye ve 'ydiyye kisve baha" olarak 1198 yılında sadece bir şerife 400 kuruş ödendiği⁴³ 1245 yılında Ramazan Bayramı atiyyesi olarak ise Mekke şeriflerine 15.000 kuruş ödendiği⁴⁴ görülmektedir. Şeriflere Kurban Bayramı'nda da "isticlâb-ı daavât-ı hayriyyeleri zımnında kurban baha nâmıyla" atiye ödendiği anlaşılmaktadır.⁴⁵

Mekke'deki şeriflere gönderilen atiyelerin mutat olarak her zaman ödenenleri dışında, Osmanlı Devleti devlet hayatındaki bütün önemli günlerde şerifleri hatırlamış ve şeriflere Sûr-i hümâyûn adı verilen şenlikler nedeniyle de atiyeler göndermiştir. 1251 yılında Sûr-i hümâyûn vesilesiyle dağıtılan 200.000 kuruş atiyenin 1.500 kuruşu Hicaz'daki şeriflere tahsis edilmiştir.⁴⁶

Sûr-i hümâyûnunun birinci günü de “s’adât-ı kiram ve ahali-i Haremeyn...” başta olmak üzere diğer ulema, meşayih, müderris, huteba gibi toplum önderlerine bir ziyafet verilmiştir (Ahmed Lütü Efendi Tarihi 4-5, 1999: 878-879).

4. 3. Şerifler İçin Tercüman Tayini ve Tercümanlara Atiye Verilmesi

Mekke ve Medine'den gelen şerifler için devlet tarafından tercümanlar tayin edilmiş ve devlet yetkilileri ile kolay bir şekilde iletişimleri ve şeriflerin ihtiyaçlarının en kolay şekilde sağlanmasına çalışılmıştır. Şerif tercümanlarına İstanbul Gümrüğü gelirinden mutat olarak her yıl 40 kuruş tayinât parası tahsis edilmiştir. Hazineden verilen bu para “Ramazaniyye” olarak adlandırılmıştır. Ramazaniyyelerin her yıl Ramazan ayı yaklaştığında görevli tercüman tarafından saraya arz edilerek talep edildiği anlaşılmaktadır.⁴⁷

4. 4. Şeriflere Ödenen Kudûmiyye Ücreti

Osmanlı Devleti başkente gelen şeriflere her geldiklerinde mutat olarak kudûmiyye adı altında bir ücret daha ödemiştir. Bu ücretin gelen şerifin ihtiyaçları konusunda tespit ve alım yapılmasına kadar, şerifin ihtiyaçlarını sağlamaya yönelik bir nevi ayakbaşı hediyesi olduğu anlaşılmaktadır. Kudûmiyye ücretinin 1804-1805 yıllarında 200 kuruş olduğu tespit edilmiştir.⁴⁸

5. Şeriflere Harcırah Tahsis Edilmesi

Osmanlı Devleti, Mekke'den İstanbul'a gelen veya İstanbul'dan Mekke'ye (ol makâm-ı Cennet-i Âsa/ makâm-ı Cennet/makâm-ı mübarek/Mekke-i Mükerrreme) dönen şeriflere harçlık⁴⁹ veya harcırah adı altında tahsis de bulunmuştur. Şeriflere verilen harcırahlar “emsâline kıyasen” ve mutat olarak verilmiştir.⁵⁰ Harcırah miktarı 18. yüzyılın ilk yarısı sonlarında 100 kuruş iken, yüzyılın sonları ve 19. yüzyılın başlarında kişi başına 500 kuruşa yükseltilmiştir. Nitekim harcırah miktarı 1742 yılında 100 kuruş⁵¹ iken, 1214 (1799/1800) yılı ve öncesi, 1803,⁵² 1804⁵³ ve 1805⁵⁴ yıllarında ise 500 kuruşa yükselmiştir. 1803 tarihli bir vesikada “işbu on neferin cümlesi şürefâdan mıdır? Eğer şürefâdan ise beş yüz kuruş verilmek lazım gelir..” ifadesinin kullanılması şeriflere özgü olarak 500 kuruş harcırah tahsis edildiğini göstermektedir.⁵⁵ Harcırah miktarının bu kadar yükseltilmesinin nedeni muhtemelen devlet ve toplum hayatında görülen ekonomik durgunluk

dolayısıyla insanlardaki alım gücünün zayıflığı ve şeriflerin fakirliği⁵⁶ ile alakalı olmalıdır. Şeriflere harcırah verileceği zaman ilkönce şeriflerin niceliği ve harcırah talebini içeren bir arzuhal verdikleri ve arzuhal çerçevesinde bir ferman çıkarılarak harcırah miktarının Başmuhasebe'ye hesap ettirildiği görülmektedir. Şeriflerin kaç kişi oldukları konusunda Başmuhasebe tarafından da ayrıca bir tahkikat yapıldığı anlaşılmaktadır.⁵⁷

6. Osmanlı İdaresi Tarafından Sahte Şerifler için Alınan Tedbirler

Osmanlı Devleti'nde yönetim, nakibüleşrâflara zaman zaman Anadolu ve Rumeli'de teftişler yaptırmış ve sahte seyit ve şeriflerin önü alınmaya çalışılmıştır. Bu çerçevede sahte nesep iddiasında bulunan kişilerin ellerinden belgeleri, başlarından da yeşil sarıkları alınmıştır. Nakibüleşrâfın bir seyitlik veya şeriflik iddiasının kabulünde aradığı iki temel şarttan biri, şahitlerin iddia sahibinin gerçek seyit veya şerif olduğunu doğrulaması, ikincisi ise kişinin aileye önceki nakibüleşrâflar tarafından verilen hüccetleri ibraz etmesiydi. Bu iki şarttan birincisi vazgeçilmez olarak görülmüş, bazı durumlarda ise şahitlerin beyanı yeterli görülmüştür (Kılıç, 2005: 62, 68). Osmanlı Devleti'nde Der-saadet'e gelen şeriflerin bölgeye izinli gelip gelmedikleri⁵⁸ ve "nesebi sahih ve gayrı sahih olanların" ayrımını sağlamak için şeriflere ait "siyâdet şahâdetnâme"lerinin kontrolünün yapıldığı, şahâdetnâmesi olmayan kişilere gerçek şeriflere ödenen "3000'er kuruş 'avâid ödemesinin yapılmadığı görülmektedir. Bununla beraber şerifliği konusunda şüpheye düşülen olası şeriflerin ihtiyaç sahibi oldukları da düşünülerek, bu kişilere de en azından "şıkkı evvel mucibince" 1000'er kuruş 'avâid verilmesi düşünülmüş⁵⁹ böylece şerif olması muhtemel olan kişilere de saygı gösterilmeye çalışılmıştır.

7. Osmanlı İdaresinde Şeriflerin Cezalandırılması

Ehlişünnete göre ehlibeyt mensupları Hz. Peygamber'in neslinden gelme şerefini taşımakla beraber hiçbir zaman hata ve günahahtan korunmuş değillerdir (Öz, 1994: 499; Arslan ve Erdoğan, 2009:40). Bununla beraber seyit ve şeriflerin halk nazarında kazandıkları derin saygınlık, Osmanlı Devleti'nde bu zümre içinde çıkacak hukuki anlaşmazlıkların normal mahkemelerde değil onlara mahsus özel mahkemelerde sonuca bağlanmasına neden olmuştur (Ocak, 1999: 119). Seyit ve şeriflerin kendi aralarındaki ufak anlaşmazlıklar da nakibi tercih ettikleri, şer'i bir yargılama ve cezalandırma gerektiren davalarda ise kadıya gittikleri anlaşılmaktadır (Kılıç, 2005:108). Kendilerine ceza olarak dayak (Uzunçarşılı, 1988: 168), idam (Kılıç, 2005: 107) ve sürgün gibi her türlü cezanın uygulandığı anlaşılmaktadır. Küfür ve dinsizlik suçlamasıyla sürgün edilen seyitler olduğu gibi (Kılıç, 2005: 95) başka nedenler de sürgün cezası olabilmektedir.

Osmanlılar yeşil rengi şeriflerin alameti olarak saymışlar (Buzpınar, 2006: 324) bu nedenle şerifliği tasdik edilen kişi ömür boyu yeşil sarık giymek zorunda olmuş, şerif bir suç işlediği zaman ise sarık çıkarılarak ceza uygulanmıştır (Öz, 1989:393). Ceza uygulandıktan sonra seyit olan kişiye başlığı saygıyla iade edilmiş ve cezalandırmanın halkın önünde yapılmamasına özen gösterilmiştir. Yönetim taşrada seyitlerle ilgili bir meselede çoğunlukla kadı ve beyi görevlendirmiş bununla beraber “seyitlere müdahaleden kaynaklanabilecek tepkilerden çekinildiğinden” son sözü nakibüleşrâfa bırakmıştır (Kılıç, 2005:89, 109).

Şeriflere duyulan derin saygı, onların işlediği kabahatlere göz yumulmasına neden olmamış hatta bizzat devlet yöneticileri tarafından adaletin sağlanması konusunda teşvikte bulunulmuştur. Mesela Mekke şeriflerinden bazılarının Müslüman hacılara ve diğer insanlara zorbalık yaptıkları tespit edilince şeriflerin bu davranışları nedeniyle bazen sürgün bazen de bir başka şekilde cezalandırıldıkları anlaşılmaktadır. Bununla beraber bazı şeriflerin ise Şam valisine iltica ederek ondan himaye istedikleri ve Şam valisinin himayesine güvenerek “müfsidât ve tuğyanlarını” artırdıkları tespit edilince konuyla ilgili olarak merkez tarafından tedbir alınmış ve şeriflerin Şam valilerince himaye edilmemesi ve kabahatleri nedeniyle⁶⁰ cezalandırılmalarının sağlanması istenmiştir. Mekke ve Cidde gibi yerlerde bulunan şeriflerin davalarının Mekke emiri veya kaymakamı tarafından ele alındığı anlaşılmaktadır.⁶¹ Bu çerçevede ilkönce durumla ilgili olarak ilgili bölge valiliği tarafından merkeze bilgi verilmekte ve davanın Mekke emiri veya kaymakamı tarafından görülmesi konusunda izin alınmaktadır. Mesela Cidde valisi tarafından bölgede bulunan şeriflerin mülki işlere müdahale ettikleri, ahali-yi acize vs. zorbalık yaptıkları ile ilgili olarak merkeze yapılan bir şikayette konunun Mekke emiri veya kaymakamı olan kişi tarafından “rü’yet olunması” talebinde bulunulmuştur (22 Za 1267/18 Eylül 1851).⁶²

8. Osmanlı İdaresi Tarafından Misafir Şeriflere Yapılan Ödemelerin Kaynakları

Osmanlı Devleti özellikle başkent İstanbul veya ülkenin diğer alanlarına misafir olarak yerleştirilen şeriflerin tayinât, hane kirası, odun ve kisve parası gibi masraflarını ülkenin gümrük gelirlerinden karşılamıştır. Şeriflere verilen tahsisâtın şerifin yerleştiği alana en yakın gümrük gelirlerinden karşılandığı anlaşılmaktadır. Nitekim Bursa’ya ikamet ettirilen bir şerif için Bursa gümrüğünden tahsisât ayrılması konusunda yazışma yapılmışsa da Bursa’nın gümrüğü olmadığı gerekçe gösterilerek İstanbul Gümrüğü mülhakatından olan Mudanya gümrüğünden ödenmesi konusunda yazışma yapılması bizi bu şekilde düşündürmektedir.⁶³ Yine Tekirdağ’da ikamet edecek olan Şerif Mesut için Tekirdağ gümrüğünden tahsisât ayrılması da bu

düşünceyi desteklemektedir (17 M 1175/18 Ağustos 1761).⁶⁴ Bu çerçevede şeriflere genelde yerleştikleri alanlar ile doğru orantılı olarak İstanbul,⁶⁵ Tekirdağ,⁶⁶ Edirne⁶⁷ gibi gümrük mukataalarından tahsisât ayrıldığı görülmektedir.⁶⁸

İstanbul'a misafir olarak gelen veya fakir ve ihtiyaç sahibi olan şeriflere tahsisât ayrılan kaynaklardan birisi de "cevâli-i Şam" olarak tanımlanan, bölgeden elde edilen cizye gelirleridir. Cevâli-i Şam'ın "dolğun olması" nedeniyle şerifler de kendilerine yapılan ödemelerin genelde bu kaynaktan ödenmesini tercih etmişlerdir.⁶⁹

Sonuç

Şerifler Hz. Peygamberin torunu Hz. Hasan'ın soyundan gelen kişilerdir. Osmanlı Devleti kutsal Mekke ve Medine topraklarına pozitif ayrımcılık yaparak her türlü sübvansiyonda bulunduğu gibi burada ve Osmanlı'nın diğer kentlerinde ikamet eden şeriflere de pozitif ayrımcılık yapmıştır. Pozitif ayrımcılığı şeriflerin yargılanması, vergi ödemeleri ve misafir edilmelerinde somut olarak görmek mümkündür. Nitekim Osmanlı Devleti şerifleri sur-i hümayun, Ramazan ayı, Ramazan Bayramı ve Kurban Bayramı gibi özel günlerde de hatırlayarak onlara atıye-i hümayun adı altında paralar takdim etmiştir. Osmanlı Devleti tarafından Mekke emirine her yıl 25. 000 kuruş atıye gönderildiği bunun yanında Mekke'de ikamet eden şeriflere taksim edilmek üzere yine her yıl 50 000 kuruş gönderildiği anlaşılmaktadır. Mekke'de ikamet eden şeriflere gönderilen atiyeler Mekke şerifine havale edilerek O'nun eliyle dağıtılmıştır.

Mekke'den ve başka yerlerden başkent İstanbul'a misafir olarak gelen şeriflere de maiyetlerinde gelen kişilerle beraber her türlü maddi katkının sağlandığı anlaşılmaktadır. Nitekim misafir gelen şerif ve etbânının hane kirası, hanenin her türlü donanımı, kisve (giyecek) parası ve her türlü gıda ihtiyaçları temin edilmiştir. Hane donanımında bakırdan mamul kapların ağırlık kazandığı, özellikle şeriflerin kullanacağı malzeme ve giyecekleri için alınan malların en iyisinden olmasına özen gösterildiği anlaşılmaktadır. Ayrıca o dönemde Osmanlı topraklarında yetişen ve elde edilen seçkin gıdaların şeriflere takdim edildiği de somut olarak görülmektedir. Temel gıda maddelerinden olan koyun eti, bal, pirinç, sadeyağ, nohut, yumurta ve muhtelif sebzelerin yanı sıra şeriflerin kahve ve tütün ihtiyaçlarının da tüm donanımlarıyla beraber karşılandığı görülmektedir.

Şeriflerin kalacakları haneler yorgancıbaşı tarafından tefriş edilmiş, kendilerine alınacak kisveler ise hazinedarbaşı kanalıyla temin edilerek teslim edilmiştir.

Devlet, misafir gelen şeriflerin yanlarında şerifiklerinin alameti olarak belge bulundurmalarını zorunlu tutmuş, bu belge çerçevesinde şeriflere tanınan pozitif ayrımcılıktan faydalanmalarını sağlamıştır. Bu çerçevede İstanbul'a gelen şeriflere

ilk anda 3.000 kuruş atıye verilmiştir. Bununla beraber yanlarında şeriflik belgesi bulundurmayan fakat şerif olduğunu iddia eden kişilere de 1.000 kuruş atıye tahsis edilmesi dikkat çekicidir. Bu durum bu kişilerin yanlarında her ne kadar şeriflik belgesi olmasa da, Osmanlı Devleti'nin, şerif olması muhtemel olan kişilere de hürmetsizlik yapmamaya dikkat ettiğini göstermesi açısından önemlidir.

Şeriflerin devlet nezdindeki itibarlarının yanı sıra, yaşadıkları alanlardaki saygınlıkları Osmanlı Devleti'nin bu kişiler vasıtasıyla bölgedeki bazı sorunlardan haberdar olma veya bu kişilerin nüfuzundan faydalanarak bölgedeki mahalli olumsuzlukları giderme gibi politikalar uygulamasına neden olmuştur.

Sonnotlar

- ¹ BOA, C. ML., 707/28864, Vesika 1-5.7 BOA, C. ML., 166/6983.
- ² Mesela Anadolu'daki Ocakların en önemli ve en eskilerinden biri olan Hacı Seyyid Ali Türabi'nin soyu bir taraftan babası seyit ve şerif olan Seyyid Halil'e dayanmaktadır (Yalçın ve Yılmaz, 2003).
- ³ BOA, C. DH., 125/6201./ BOA, C. EV. 391/19834, Vesika 1-3 vs.
- ⁴ BOA, C. ML., 505/ 20506, 299/12151, 62/2813 vs.
- ⁵ Osmanlı nakibüleşrafının unvanları seyit olduğuna göre bunların Hz. Hüseyin evladından oldukları anlaşılmaktadır (Uzunçarşılı, 1988: 169).
- ⁶ Bektaşî tekkeleriyle ilgili yapılan bazı araştırmalarda da tekkelerdeki seyit vurgusunun öne çıktığı hatta bazı tekke ve yatırların seyit adıyla nitelendirildiği görülmektedir. Sivas'ta bulunan Seyyid Baba tekkesi, Seyyid Resul Baba tekkesi (Koç Saçlı tekkesi), Akmeşe köyünde Seyyid Baba Yatırı, Sarıçiçek Yaylası'nda Koca Haydar'ın torunu Seyyid Dehman'a ait mezar gibi (Özen, 1999:275, 278-279). Yine 16. yüzyılda Bektaşîliğe mal olduğu kesin bulunan Kalenderi şeyhi Koyun Baba'nın bütün büyük Kalenderi şeyhleri gibi seyit olarak addedilmesi, 16. yüzyılın ilk çeyreğine kadar yaşadığı anlaşılan Demir Baba'nın seyit olduğunun vurgulanması ve O'nun seyitlik ve halifelığının Dimetoka'daki Kızıldeli Sultan zaviyesinde tasdik edilmesi, 17. yüzyılda yaşamış bir Bektaşî şeyhi olduğu anlaşılan Veli Baba'nın seyit olduğunun vurgulanması, Kızıl Deli lakablı Seyyid Ali Sultan'ın seyit olduğunun vurgulanması, Bektaşîliğin en muhterem simalarından Kaygusuz Baba'nın asıl adının Seyyid Alauddin Gaybi olması bu konudaki diğer örnekler olarak görülebilir (Ocak, 2009: 38, 40, 46, 49, 50).
- ⁷ BOA, İ. MVL., 497/22487, Vesika 1-6.
- ⁸ Olay 1575-1576 yılında vuku bulmuştur.
- ⁹ Mesela Cidde valisi İzzet Paşa'nın bölgedeki Araplardan toplanan vergilerde usulsüzlük yaptığı bildirilince konuyla ilgili olarak bölgeden toplanan vergilerle ilgili defterlerin tetkiki konusunda bir çalışma başlatılmıştır. (1271/1854-1855). BOA, A. AMD., 63/65.
- ¹⁰ bk. 1271/1854-1855 tarihli vesika. BOA, A. AMD., 56/80./ Ayrıca bk. 9 S 1271 (1 Kasım 1854) tarihli vesika. BOA, A. MKT. MHM., 60/31.
- ¹¹ bk. 29 C 1179 (13 Aralık 1765) tarihli vesika. BOA, C. BLD., 135/6744.
- ¹² BOA, *Cevdet Maarif* (C.MF.), 127/6345, Vesika 1-2.
- ¹³ BOA, *Hatt-ı Hümayun* (HAT), 555/27461/L.
- ¹⁴ BOA, HAT, 555/27461/L.

- ¹⁵ BOA, A. AMD., 63/65./ BOA, A. AMD., 56/80.
- ¹⁶ BOA, HAT, 751/35485, Vesika 1.
- ¹⁷ İlgili belgede hilaf-ı rıza hareketlerde bulunması nedeniyle tard edilen veya dilencilik yapmak amacıyla İstanbul'a izinsiz gelmek isteyen bazı şeriflerin olduğu belirtilmiştir. bk. 29 C 1179 tarihli vesika. BOA, C..BLD., 135/6744.
- ¹⁸ bk. 29 Za 1245 (22 Mayıs 1830) tarihli vesika. BOA, HAT, 751/35485, Vesika 1-2.
- ¹⁹ BOA, C. ML., 505/ 20506, Vesika 1-2./ BOA, C.. ML., 72/3335, Vesika 1-2.
- ²⁰ BOA, C. ML.. 544/22363./ BOA, C. ML.. 544/22363./ BOA, C. DH., 310/15454.
- ²¹ bk. 17 M 1175 (18 Ağustos 1761) tarihli vesika. BOA, C. ML.. 780/31851, Vesika 1-2.
- ²² BOA, C. ML.. 349/14344, Vesika 2.
- ²³ BOA, C. ML.. 349/14344, Vesika 2.
- ²⁴ BOA, C. ML.. 648/26551.
- ²⁵ Bk. BOA, C. ML.. 707/28864, 780/31851, 576/23622, 349/14344, 39/1751, 544/22363, 599/24706, 688/28230, 648/26551, 461/18739, 505/ 20506, 111/4901, 72/3335, 299/12151. / BOA, C. DH., 310/15454.
- ²⁶ Mısır'da Kahire'ye sürgün edilen şerifler için bk. (29 Ş 1182/8 Ocak 1769). BOA, C..DH., 125/6201.
- ²⁷ Bk. 29 Ş 1182 (8 Ocak 1769) tarihli vesika. BOA, C..DH., 125/6201.
- ²⁸ BOA, C..ML., 599/24714./ BOA, C.. ML., 392/16007, Vesika 1-2./ BOA, C. DH., 101/5003.
- ²⁹ BOA, C.. ML., 392/16007, Vesika 1-2.
- ³⁰ Bk. 27 Ca 1218/14 Eylül 1803 tarihli vesika. BOA, C.. ML., 392/16007, Vesika 1-2.
- ³¹ Bk. 7 C 1218 /24 Eylül 1803 tarihli vesika. BOA, C. DH., 101/5003.
- ³² 'İnebi üzüm danesi suretinde olan şekiller için kullanılmaktadır. (Şemseddin Sami, 1978: 954)
- ³³ bk. 29 N 1180/28 Şubat 1767 tarihli vesika. BOA, C. DH., 310/15454.
- ³⁴ BOA, C. DH., 310/15454./ BOA, C..ML., 599/24714, 392/16007.
- ³⁵ 1084/1673'te Mekke'den İstanbul'a gelen bir şerife günlük 2,5 kile arpa ve 1 büyük ekmek verilmiştir. (Güler 2002:140)
- ³⁶ bk. 29 Z 1179/8 Haziran 1766 tarihli vesika. BOA, C. DH., 160/7977./ bk. 22 C 1179/6 Aralık 1765 tarihli vesika. BOA, C..ML.,39/1751, Vesika 2./ bk. 29 N 1180/28 Şubat 1767 tarihli vesika. BOA, C. DH., 310/15454.
- ³⁷ BOA, C..ML., 618/25481, 749/30517./ BOA, C.. DH., 58/2868.
- ³⁸ bk. 20 Za 1285 (13 Mart 1869) tarihli vesika. BOA, A. MKT. MHM., 437/44.
- ³⁹ BOA, C. ML. 722/29562.
- ⁴⁰ Bk. 1248/1832-1833 tarihli vesika. BOA, HAT, 356/19981, Vesika 1-2.
- ⁴¹ bk. 15 B 1257 (2 Eylül 1841) tarihli vesika. BOA, İ. DH., 44/2175, Vesika 1-2.
- ⁴² bk. 24 Ca 1202 tarihli vesika. BOA, C.EV., 402/20379./ bk. 20 Za 1285/4 Mart 1869 tarihli vesika BOA, A. MKT. MHM., 437/44.
- ⁴³ bk. 17 N 1198 tarihli vesika. BOA, C.ML., 572/23425.

- ⁴⁴ bk. 29 Za 1245 (22 Mayıs 1830) tarihli vesika. BOA, *HAT*, 751/35485, Vesika 1-2.
- ⁴⁵ bk. 29 Za 1245 (22 Mayıs 1830) tarihli vesika. BOA, *HAT*, 751/35485, Vesika 1-2.
- ⁴⁶ BOA, *HAT*, 487/23869, Vesika 1-2.
- ⁴⁷ bk. 29 Ş 1194/30 Ağustos 1780 tarihli vesika. BOA, *C..ML.*, 636/26162.
- ⁴⁸ bk. 29 R 1219/7 Ağustos 1804 tarihli vesika. BOA, *C. ML.* 749/30517./ bk. 13 R 1220/11 Temmuz 1805 tarihli vesika. BOA, *C.. DH.*, 58/2868.
- ⁴⁹ BOA, *C.SM.*, 45/2297.
- ⁵⁰ BOA, *C.. ML.*, 72/3335, Vesika 1-2./ BOA, *C.. ML.*, 62/2813, Vesika 1-2.
- ⁵¹ bk. 29 C 1155/31 Ağustos 1742 tarihli vesika. BOA, *C.ML.*, 717/29333.
- ⁵² bk. 9 B 1218 (25 Ekim 1803) tarihli vesika. BOA, *C.ML.*, 146/6175, Vesika 1-2.
- ⁵³ bk. 29 R 1219 (7 Ağustos 1804) tarihli vesika. BOA, *C. ML.* 749/30517.
- ⁵⁴ bk. 17 N 1220 (9 Aralık 1805) tarihli vesika. BOA, *C.. ML.*, 353/14478, Vesika 1-2.
- ⁵⁵ bk. 9 B 1218 (25 Ekim 1803) tarihli vesika. BOA, *C.ML.*, 146/6175, Vesika 1-2.
- ⁵⁶ Bk. L 1298/8 Eylül 1881 tarihli vesika. BOA, *Yıldız Tasnifi Perakende Evrakı Umum Vilayetler Tahri-ratı (Y. PRK. UM..)*, 4/69.
- ⁵⁷ BOA, *C.ML.*, 146/6175, Vesika 1-2.
- ⁵⁸ BOA, *İ.DH.*, 128/6584, Vesika 1-4.
- ⁵⁹ Bk. 4 Za 1262/24 Ekim 1846 tarihli vesika. BOA, *İ.DH.*, 128/6584, Vesika 1-4.
- ⁶⁰ Bk. 28 Ra 1176 (17 Ekim 1762) tarihli vesika. BOA, *C..EV.*, 629/31745.
- ⁶¹ BOA, *C..EV.*, 629/31745./ BOA, *A. MKT. MHM.*, 36/72.
- ⁶² BOA, *A. MKT. MHM.*, 36/72.
- ⁶³ BOA, *C. EV.* 391/19834, Vesika 1-3.
- ⁶⁴ BOA, *C. ML.*. 780/31851, Vesika 1-2.
- ⁶⁵ BOA, *C. ML.*. 707/28864, 39/1751, 544/22363./ BOA, *C. DH.*, 310/15454.
- ⁶⁶ bk. 17 M 1175 (18 Ağustos 1761) tarihli vesika. BOA, *C. ML.*. 780/31851, Vesika 1-2.
- ⁶⁷ BOA, *C. ML.*. 349/14344, 576/23622, 349/14344.
- ⁶⁸ Osmanlı devletinin 18. yüzyılda seyitlere İstanbul, Galata, Gelibolu, Rodosçuk, İznikmid, Mudanya, Bandırma, Tekfurdağı, Silivri ve çevresi gümrük mukataa gelirlerinden tahsisat ayırdığı tespit edilmiştir (Kılıç, 2005: 96-97).
- ⁶⁹ BOA, *HAT*, 257/14775./ BOA, *C.. ML.*, 166/6983.

Kaynakça

a) Arşiv Kaynakları/ Başbakanlık Osmanlı Arşivi

Cevdet Belediye (C..BLD.), 135/6744,

Cevdet Dahiliye (C..DH.), 58/2868,101/5003, 125/6201, 160/7977, 310/15454

Cevdet Evkaf (C. EV.), 391/19834, 402/20379, 629/31745

Cevdet Maarif (C.MF.), 127/6345,

*Cevdet Maliye (C. ML..), 39/1751, 62/2813, 72/3335, 111/4901, 146/6175, 166/6983,
299/12151, 349/14344, 353/14478, 392/16007, 461/18739, 505/20506, 544/22363,
572/23425, 576/23622, 599/24706, 599/24714, 618/25481, 636/26162, 648/26551,
688/28230, 707/28864, 717/29333, 722/29562, 749/30517, 780/31851,*

Cevdet Saray (C.SM.), 45/2297,

Hatt-ı Hümayun (HAT), 257/14775, 356/19981, 487/23869, 555/27461/L, 751/35485,

İrade Dahiliye (İ. DH.), 44/2175, 128/6584,

İrade Meclis-i Vala (İ. MVL.), 497/22487,

Sadaret Amedi Kalemi (A. AMD.), 56/80, 63/65,

Sadaret Mühime Kalemi (A. MKT. MHM.), 36/72, 60/31, 437/44,

Yıldız Tasnifi Perakende Evrakı Umum Vilayetler Tahriratı (Y. PRK. UM..), 4/69

b) Diğer Kaynaklar

Ahmed Lütü Efendi. (1999): Vak'anüvis Ahmed Lütü Efendi Tarihi. çev: Yücel Demirel, İstanbul: Türkiye Ekonomik ve Toplumsal Tarih Vakfı Yayını.

ARSLAN, Mehmet; ERDOĞAN, Mehtap. (2009), Kerbelâ Mersiyeleri. (Tunceli Üniversitesi 2008), Ankara: Grafiker Yayınları.

ARENDONK, C. Van. (1968). "Şerif". İ.A., 115. Cüz, İstanbul, MEB Basımevi, 435-442.

ATALAR, Münir. (1999). Osmanlı Devletinde Surre-i Hümayun ve Surre Alayları. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.

----- (1988). "Türklerin Kabe'ye Yaptıkları Hizmetler", Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, C. 30: 287-292.

AZAR, Birol. (2005). "Benzerlik ve Farklılıklar Ekseninde Alevi-Bektaşî İnançları Üzerine Bir Değerlendirme", Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 10/2: 81-87.

BAŞER, Said. (1999). "Heterodoksi, Nakşilik-Bektaşîlik". I. Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Sempozyumu Bildirileri (22-24 Ekim -1998). Editörler Alemdar Yalçın ve ötekileri, Ankara: Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi, 55-58.

BAYRAM, Sadi. (1999). "Hacı Bektaş Veli, Merzifon'da Piri Budapeşte'de Gül Baba ve Bazı Bektaşî Vakıfları". I. Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Sempozyumu Bildirileri (22-24 Ekim -1998). Edit. Alemdar Yalçın ve ötekileri, Ankara: Gazi Üniv. Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi, 59-62.

BUZPINAR, Ş. Tufan. (2006). "Nakibüleşraf". TDVİA, C. 32, İstanbul, 322-324.

EĞRİ, Osman. (2008). "Bir Muharremiye Ekseninde Hz. Hüseyin Algısı ve Alevi-Bektaşî Erkanına Etkisi", Dem Dergi, Yıl:2, S. 6: 98-109.

- ERTEN, Hayri. (2001). Konya Şer'iyeye Sicilleri Işığında Ailenin Sosyo- Ekonomik ve Kültürel Yapısı (XVIII. Yüzyılın İlk Yarısı). Ankara: Kültür Bakanlığı Yayını.
- ENGİN, Refik. (2010). "Geçmişten Günümüze Trakya ve Balkanlarda Bektaşî ve Bektaşî Sürekleri", Türk Kültürü ve Hacı Bektaşî Veli Araştırma Dergisi, S. 55: 371-404.
- FAROQHÎ, Suraiya. (1995): Hacılar ve Sultanlar Osmanlı Döneminde Hac 1517-1638. çev: Gül Çağalı Güven. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- GÜLER, Mustafa. (2002). Osmanlı Devletinde Haremeyn Vakıfları (XVI.-XVII. Yüzyıllar). İstanbul: Tarih ve Tabiat Vakfı (Tatav) Yayını.
- GÜMÜŞOĞLU, Dursun. (2007). "Bektaşîlikte Tarihsel Seyir İçinde Kadına Bakışın Dayanakları". 2. Uluslar arası Türk Kültür Evreninde Alevilik ve Bektaşîlik Bilgi Şöleni Bildiri Kitabı. C. 1, Editörler Dr. Filiz Kılıç, Tuncay Bülbül, Ankara: Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi yayını, 459-472.
- GÜNAY, Ünver. (2003). "XV. Yüzyıl Osmanlı Toplumunda Sosyo-Kültürel Yapı, Din ve Değişme", Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, S.14, Yıl: 2003/1: 21-48.
- GÜNEŞ, Mehmet. (2001). "1822-1830 Yılları Arasında Afyon'da İlmîye Sınıfına Mensup Yöneticiler", Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, C. III, S.1:91-104.
- (2007). "Gizli Dil Açısından Alevilik-Bektaşîlik Erkân ve Deyimlerine Bir Bakış", Turkish Studies / Türkoloji Araştırmaları, Volume 2/2: 328-350.
- KOÇAK, Yunus. (2005). "Arnavutluk Devlet Arşivlerinde Bulunan Türkçe Yazma Eserler Erkânname: 2", Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, XI/33: 71-144.
- KILIÇ, Rüya. (2005). Osmanlıda Seyyidler ve Şerifler. I. Basım, İstanbul: Kitap Yayınevi.
- (2000). "Seyyid ve Şeriflerin Osmanlı Yönetimiyle İlişkileri: XIV-XVI. Yüzyıllar". Uluslar arası Kuruluşunun 700. Yıldönümünde Bütün Yönleriyle Osmanlı Devleti Kongresi 7-9 Nisan 1999 Bildiriler, Yayına Hazırlayan Alaaddin Aköz ve ötekileri. Selçuk Üniversitesi Yayını, Konya: 425-436.
- KURŞUN, Zekeriya. (1997). "Haşimiler". TDVİA, C. 16, İstanbul, 412-415.
- KÜÇÜK, Hülya. (2003). Kurtuluş Savaşı'nda Bektaşîler. I. Basım, İstanbul: Kitap Yayınevi.
- KÜÇÜK, Abdurrahman; KÜÇÜK, Mehmet Alparslan. (2009). Türkistan'dan Türkiye'ye Alevilik-Bektaşîlik (Dinler Tarihi Açısından Bir Yaklaşım). Ankara: Berikan Yayınevi.
- KÜÇÜKCAN, İlyas. (2009). "Tarihsel Gelişim Sürecinde Seyyid Battal Gazi-Hacı Bektaş Veli Bağlantısı ve Günümüze Yansımaları", Alevilik-Bektaşîlik Araştırmaları Dergisi, S. 1: 247-253.
- OCAK, Ahmet Yaşar. (2010). "Kalenderiler ve Bektaşîlik". Osmanlı Sufiliğine Bakışlar, I. Baskı, İstanbul: Timaş Yayını, 120-132.

- (2010a). “Bektaşî Menakıbnamelerinde Tenasüh (Reincarnation-Metempsychose) İnancı”. Türkiye Sosyal Tarihinde İslam'ın Macerası. edit. Adem KOÇAL, 2. Baskı, İstanbul: Timaş Yayını, 81-94.
- (2010b). “Sarı Saltuk ve Saltukname”. Osmanlı Sufiliğine Bakışlar, I. Baskı, İstanbul: Timaş Yayını, 11-22.
- (2009). Alevî ve Bektaşî İnançlarının İslam Öncesi Temelleri Bektaşî Menakıbnamelerinde İslam Öncesi İnanç Motifleri. 7. Baskı, İstanbul: İletişim Yayınları.
- (1999). “Din”. edit. E. İhsanoğlu. Osmanlı Medeniyeti Tarihi, C. I, İstanbul: Feza Gazetecilik Yayını, 109-158.
- ÖZ, Gülağ. (1999). “Alevî-Bektaşî-Kızılbaş Tekke ve Ocaklarının İşlevleri ve Türk Kültürüne Katkıları”. I. Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Sempozyumu Bildirileri (22-24 Ekim -1998). edit. Alemdar Yalçın ve ötekileri, Ankara: Gazi Üniv. Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi, 267-271.
- ÖZ, Mustafa. (1994). “Ehl-i Beyt”. TDVİA, C. 10, İstanbul, 498-501.
- (1989). “Ali Evladı”. TDVİA, C. 2, İstanbul, 392-393.
- ÖZEL, Ahmet. (1989). “Âl”. TDVİA, C. 2, İstanbul, 305-306.
- ÖZEN, Kutlu. (1999). “Sivas-Divriği Yöresindeki Bektaşî Tekkeleri (16. yy-20. yy)”. I. Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Sempozyumu Bildirileri (22-24 Ekim -1998). edit. Alemdar Yalçın ve ötekileri, Gazi Üniv. Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi, Ankara, 273-284.
- Öztürk, Yaşar Nuri. (1998). Tarih Boyunca Bektaşîlik. 5. Baskı, İstanbul: Yeni Boyut Yayını.
- Pakalın, M. Z. (1993). Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü II. İstanbul: MEB Yayını.
- Raymond, Andrea.(2000).Osmanlı Döneminde Arap Kentleri. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayını.
- SARICIK, Murat. (2002). “Osmanlı Devleti'nde Nakibü'l-Eşrâfîlik Kurumu”. Türkler, C. 10, Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 385-393.
- SARIKAYA, Mehmet Saffet ve Kamile ÜNLÜSOY. “Hacı Bektaş-ı Veli'nin İnanç Dünyasında Hz. Ali ve Ehl-i Beyt”. 1-10. http://www.msaffets.com/wp-content/uploads/hacibektas_S.Sarikaya.pdf. 15.07.2011.
- SÜMER, Derya. (2011). “Alevî-Bektaşî Miraç Söyleminden Cemin Simgesel Temsillerine Hakk'ın Birlik Bilinci”, Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, S. 57: 57-84.
- Soyyer, A. Yılmaz. (2005). 19. Yüzyılda Bektaşîlik. İzmir: Akademi Kitabevi.
- Soyyer, Yılmaz. (1996). Sosyolojik Açıdan Alevî Bektaşî Geleneği. İstanbul: Seyran Kitap.
- Şemseddin Sami. (1978). Kamus-ı Türkî. İstanbul: Çağrı Yayınları.

- Türk Tarih Kurumu Tarih Çevirme Kılavuzu <http://193.255.138.2/takvim.asp?takvim=2&gun=22&ay=6&yil=1188> (14. 07.2010)
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı. (1988). Osmanlı Devletinin İlimiye Teşkilatı. Ankara: TTK Basımevi.
- (1972). Mekke-i Mükerrerme Emirleri. Ankara: TTK Basımevi.
- WENSINCK, A.J.(1968). “Mekke”. İ.A., 74. Cüz, 2. Baskı, İstanbul, MEB Yayını, 630-643.
- YALÇIN, Alemdar; YILMAZ Hacı. (2003). “Bir Ocağın Tarihi Seyyid Hacı Ali Türâbi Ocağı'na Ait Yeni Bilgiler”, Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, S. 26, 83-120.
- YALTIRIK, Hüseyin. (1999). “Hacı Bektaş Veli ve Bektaşiliğin Geleneksel Türk Halk Müziğindeki Yeri”. I. Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Sempozyumu Bildirileri (22-24 Ekim -1998). Editörler Alemdar Yalçın ve ötekileri, Ankara: Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi, 399-403.
- YÜKSEL, Hasan. (2000). “Osmanlı Toplumunda Sâdât-ı Kirâm”. Uluslar arası Osmanlı Tarihi Sempozyumu Bildirileri (İzmir 8-10 Nisan 1999), Yayına Hazırlayan Turan Gökçe, İzmir: Türk Ocakları İzmir Şubesi Yayını, 341-361.

ÖĞRETİM PROGRAMLARI VE DERS KİTAPLARINDA HACI BEKTAŞ VELÎ VE BEKTAŞİLİK

Özlem BEKTAŞ ÖZTAŞKIN*

Özet

Alevilik-Bektaşilik Türkiye'nin gerçeğidir. Bu gerçeğin öğretim programları ve ders kitapları çerçevesinde Türk eğitim sistemine nasıl yansıdığını tespit etmek araştırmamızın amacıdır. Bu doğrultuda öğretim programları ile ilk ve ortaöğretim kurumlarında okutulan ders kitapları Hacı Bektaş Velî ve Bektaşilik ile ilgili içerik açısından değerlendirilmiştir. Hacı Bektaş Velî ve Bektaşilik konusunun düzeyi ve ele alınışının tespitinde betimsel bir yaklaşım kullanılmıştır.

Araştırmanın kapsamını öğretim programları ile Millî Eğitim Bakanlığı ve özel yayınevleri tarafından basılmış ve 2009–2010 eğitim-öğretim yılında Millî Eğitim Bakanlığı tarafından okullara dağıtılan ilk ve ortaöğretim ders kitapları oluşturmuştur. Taranan 34 kitaptan 9'unda, 10 programdan 7'sinde Hacı Bektaş Velî ve Bektaşilik ile ilgili konuya değinildiği görülmüştür. Bilgilerin genel olarak Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi ders kitabında yer aldığı; Türkçe, Sosyal Bilgiler, Halk Kültürü, Tarih, Türk Edebiyatı, Sosyoloji, Felsefe program ve ders kitaplarında ise yeterli bilginin verilmediği tespit edilmiştir.

Çalışmada öğretim programları ve ders kitaplarında Hacı Bektaş Velî ile ilgili çeşitli kategoriler altında az ya da kapsamlı birtakım bilgilere ulaşılmıştır. Konuların işlenişinde ise, hazırlık çalışmaları, bilimsel içerik, dil ve anlatım, görsel düzen hususlarında birtakım yetersizlikler ve eksiklikler tespit edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Hacı Bektaş Velî, Ders Kitapları, Alevilik-Bektaşilik Düşüncesi.

HACI BEKTAS VELI AND BEKTASHISM IN EDUCATION PROGRAMS AND TEXTBOOKS

Abstract

The aim of this study is to identify how Alevism-Bektashism reverberated to the Turkish education system within the framework of the education programs and textbooks. Accordingly, in our research, the education programs and books of the courses taught in Primary and Secondary Schools are evaluated in terms of content. A descriptive approach is used for identifying the level and the way of handling Hacı Bektaş Velî and Bektashism.

The scope of the research was previously printed by primary and secondary school programs, Ministry of National Education and some private publishing houses and textbooks for primary and secondary school, distributed by Ministry of National Education in the 2009-2010 school years. It is seen that there were a touch of subject about Hacı Bektas Veli and

* Yrd. Doç. Dr, Erzincan Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü, Erzincan/TÜRKİYE

Bektashism in the 9 of 34 textbook and 7 of 10 programs which have been scanned. It was determined that the information were generally found in religious and ethnic textbook; but they were not given relevant place in the textbooks and programs such as Turkish, social studies, folk culture, philosophy, history, sociology, and Turkish Literature.

Consequently, it is observed that little information is, more or less, enshrined in the textbooks under various categories related to Hacı Bektaş Veli and Bektashism. It is observed that in the subject discussions, such inadequacies and deficiencies as the alignment with the program, preparatory studies, scientific content, language, narration and genre, visual order are observed.

Keywords: Alevism-Bektashism, textbooks, the idea of Alevism-Bektashism.

Giriş

Tarihsel süreçte Anadolu'nun zengin kaynaklarını oluşturan önemli şahsiyetler ve inanç grupları bugüne taşınan değerlerin, inançların, anlayışların, kültürlerin mihenk taşları olmuştur. Anadolu toplumunu meydana getiren bu yapı taşları yine tarihsel süzgeçten geçerek bugüne taşınmıştır. Toplumların varlığında temel çatı görevi gören muhtelif temellere sahip gruplar aynı zamanda o toplumların çeşitliliği ve zenginliği anlamına gelmektedir.

Tasavvuf dünyasının önderleri olan Ahî Evran, Yunus Emre, Mevlana, Hacı Bayram Veli, Hünkâr Hacı Bektaş Veli gibi birçok önemli düşünür ve âlim sevgi çiçeklerinin tohumlarını önce Anadolu'ya sonra Rumeli'ye serpmişlerdir (Tatar ve Dönmez, 2008:197). Bu düşünürlerden Osmanlı İmparatorluğu'nda on dördüncü yüzyıldan itibaren sosyal ve siyasi bakımdan büyük etkinliği olan Bektaşiliğin kurucusu Hacı Bektaş Veli'nin haricini kıldığı Alevî-Bektaşî anlayışı; önce Anadolu'da, ardından Balkanlar, Arnavutluk, Yunanistan, Bulgaristan, Bosna, Kosova, Makedonya, Macaristan ve Azerbaycan'a kadar birçok yerde kabul görmüş ve toplumları etkilemiştir (Bilgili ve Beşe, 2009:41; Işık, Akdağ ve Türk, 2010:174).

Hacı Bektaş Veli, Alevilik-Bektaşilik düşüncesinin kaynağıdır. O, süregelen zaman içinde Alevilik içindeki bütün kutsal sayılan ocakların kendisine bağlandığı, inancın ve yolun piri olarak kabul görmüştür (Turan ve Yıldız, 2010:17).

Yoğrulan tasavvufî düşüncenin ekseninde “yüzyıllar boyu Anadolu'da yetişen âşıklar Hacı Bektaş'ın manevi şahsından etkilenmiş, geleneğe sıkı sıkıya bağlı kalmış, dillerinde ve tellerinde Hacı Bektaş sevgisini, tarikat yolunda, tarikat yolcusunun Tanrı'ya ulaşmadaki yükselmek ve derinleşmek durumunda olduğu dört aşamayı simgeleyen dört kapı ve kırk makamın öğretisini dizelerinde yaşatmışlar, eline-beline-diline sadık ol üçlemesi ile belirtilen hususlara sıkı sıkıya bağlı kalınmasını öğütlemişlerdir” (Yardımcı, 2010:1).

Çalışmamızda bu çerçevede Türk toplumunun ve Türk devlet geleneğinin önemli mimarlarından Hacı Bektaş Velî ve Bektaşilik düşüncesinin, öğretim programları doğrultusunda ve ders kitaplarıyla öğrenenlere ne ölçüde aktarılabilirdiği ele alınarak dinî ve kültürel açıdan önemli bir amaç yerine getirilmektedir. Buna göre çalışmamızda gerek ilköğretim gerekse ortaöğretim program ve ders kitaplarında Hacı Bektaş Velî ve Bektaşilik düşüncesine yer verilmiş oranı ve sunum durumu tespit edilmeye çalışılacaktır.

Araştırmanın Muhtevası

Türkiye'nin bir gerçeği olan Alevilik-Bektaşiliğin Türk eğitim sistemine nasıl yansıdığını tespit etmek araştırmamızın temel amacıdır. Bu doğrultuda ilköğretim (1-8) ve ortaöğretim (9-12) ders kitapları ile öğretim programlarında Alevilik-Bektaşilik konusunun düzeyi ve ele alınışının tespitinde betimsel bir yaklaşım kullanılmıştır.

İlköğretim; Hayat Bilgisi (1-3), Türkçe (1-8), Sosyal Bilgiler (4-7), Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi (4-8), Halk Kültürü (6-8), Ortaöğretim; Tarih (9-11), Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi (9-12), Felsefe, Sosyoloji, Türk Edebiyatı (9-12) program ve ders kitapları araştırmanın kaynaklarını oluşturmaktadır.

Araştırmanın kapsamını ilk ve ortaöğretim programları ile Millî Eğitim Bakanlığı ve özel (Fil, İlke, Tuna) yayınevleri tarafından basılmış ve 2009-2010 eğitim-öğretim yılında Millî Eğitim Bakanlığı tarafından okullara dağıtılan ilköğretim ve ortaöğretim ders kitapları oluşturmuştur. Araştırmada değerlendirilen kitapların toplam sayısı 34 adet olup bunların 11'i ME.G.S.B Yay., 4'ü T.C. MEB Yayınlarına, 16'sı T.C. Millî Eğitim Yay., 3'ü özel yayınevlerine aittir. Taranan 34 kitaptan 9'unda (Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi (6, 8, 9, 10, 11, 12), Felsefe ve Sosyal Bilgiler (7) konuyla ilgili bilgiye ulaşılmıştır. Araştırmada değerlendirilen programların toplam sayısı ise 10 olup bunlardan 3 ilköğretim programında (Türkçe (1-5), Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi (6, 8), Halk Kültürü (7, 8); 4 ortaöğretim programında (Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi (9-12), Felsefe, Sosyoloji, Türk Edebiyatı (10) konuyla ilgili bilgiye ulaşılmıştır.

Araştırmada öncelikle, Millî Eğitim Bakanlığı Talim Terbiye Kurulu Başkanlığı 20.07.2010 tarih ve 75 sayılı "İlköğretim Okulu Haftalık Ders Çizelgesi" ve 20.07.2010 tarih ve 76 sayılı "Millî Eğitim Bakanlığı Ortaöğretim Kurumları Haftalık Ders Çizelgeleri"nde yer alan derslere ulaşılmış; Hacı Bektaş Velî ve Bektaşilik konusunun yer aldığı düşünülen sosyal dersler belirlenmiştir. Buna göre, Millî Eğitim Bakanlığı ve çeşitli yayınevleri tarafından bastırılan ve Millî Eğitim Bakanlığı tarafından 2009-2010 eğitim-öğretim yılında ilköğretim ve ortaöğretim

okullarına dağıtılan; Hayat Bilgisi (1-3), Türkçe (1-8), Sosyal Bilgiler (4-7), Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi (4-8), Halk Kültürü (7-8), Ortaöğretim; Tarih (9-11), Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi (9-12), Felsefe, Sosyoloji, Türk Edebiyatı (9-12) öğretim programları ve ders kitapları baştan sona taranarak “tema, ünite, öğrenme alanı, ünite, kazanımlar, etkinlik örnekleri, açıklamalar” başlıkları altında her bir özellik kategorisinin alt kategorisindeki ifadeler, her bir ders kitabının içeriğinde titizlikle aranmaya çalışılmıştır. Öğretim programları ve ders kitaplarının her birinde Hacı Bektaş Velî ile ilgili olabilecek ifadeler analiz edilmiş ve verilen bilgilere göre alt kategorilere ayrılmıştır. Buna göre bulunan verilere ilişkin gerekli yorumlar yapılmıştır.

Hacı Bektaş Velî ve Bektaşiliğin Ders Programlarındaki Yeri

Hacı Bektaş Velî ve Bektaşilik, ilköğretim ve ortaöğretim programlarında; tema, öğrenme alanı, ünite, kazanımlar, etkinlik örnekleri, açıklamalar başlıkları altında yer almaktadır. İlköğretim ve ortaöğretim okulları ders çizelgelerinde yer alan derslerin öğretim programları ve ders kitaplarında Hacı Bektaş Velî konusu aşağıdaki ders ve sınıflarda tespit edilmiştir.

İlköğretim Programlarında

a) İlköğretim Türkçe Öğretim Programı (1- 5. Sınıflar)

Programda Tablo 1’de Zorunlu Temalar İçerik Önerileri’nde “Değerlerimiz” çerçevesinde; “Türkçemiz, Türk kültürü (bayramlar ve törenler, türkü, halk oyunları, vatan, kahramanlık, bayrak vb.), Türk büyükleri (Atatürk, Fatih Sultan Mehmet, Mevlâna, Hacı Bektaş Velî, Yunus Emre, Mimar Sinan, Nasrettin Hoca vb.). (Türkçe(1- 5), Prg., 2009:143) yer almaktadır.

b) Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Programı (6. Sınıf)

Din ve Kültür öğrenme alanında İslamiyet ve Türkler ünitesinde “Türkler arasında İslam’ın yayılmasında ve İslam anlayışının oluşmasında etkili olan şahsiyetleri tanır.” kazanımı yer almıştır (D.K.A.B. (4-8), Prg., 2006:52). Bu başlık altında ise; Ebu Hanife, İmam Maturidî, Ahmet Yesevî, Yunus Emre, Ahî Evran, Hacı Bektaş Velî, Mevlâna Celâleddin-i Rumî (D.K.A.B. (4-8), Prg., 2006:76) önemli şahsiyetler olarak sıralanmıştır. Yine programda; “Türklerin Müslüman oluşunu ve İslam’ın Türkler arasında yayılmasında etkili olan şahsiyetleri; kültürümüzde, dilimizde, edebiyat, örf ve âdetlerimizdeki dinî öğeleri, her türlü bağnazlığın zararlarını, dinlerdeki ortak özellikleri ve farklı inançlara saygı duymayı öğretmek” (D.K.A.B. (4-8), Prg., 2006:17) amaçlanmıştır.

Programda “Türklerin Müslüman olma süreci, İslam medeniyet ve bilimine katkıları, Türkler arasında ehlibeyt sevgisi ve İslam’ın yayılmasında etkili olan kişilerden Ebu Hanife, Maturîdi, Ahmet Yesevî, Yunus Emre, Ahî Evran, Hacı Bektaş Velî ve Mevlâna ile sınırlandırılacaktır.” ifadesi ile ünite süresince işlenecek konular belirtilmiştir (D.K.A.B.(4-8), Prg., 2006:52).

Etkinlik örnekleri olarak ise;

1-Her gruptan Türkler arasında İslam’ın yayılmasında ve İslam anlayışının oluşmasında etkili olan şahsiyetler hakkında araştırma yapmaları istenir.

2-Grupların raporlarını sınıfta sunmaları sağlanır. Daha sonra karışık olarak bu kişilerin hayatları veya fikirleri dillendirilerek öğrencilerin “Kim Bunlar?” çalışması etrafında bu şahsiyetleri bulmaları istenir.

3-Öğrencilerden Türkler arasında İslam’ın yayılmasında etkili olan şahsiyetler ve Türklerin İslam medeniyetine katkılarını gösteren resim ve fotoğrafları toplamaları ve bir sınıf panosunda sergilemeleri istenir.

4-Öğrencilerden, Türklerde Peygamber ve ehlibeyt sevgisini ifade eden örnekleri araştırmaları ve arkadaşlarıyla paylaşmaları istenir.

5-Kültürümüzdeki Hz. Muhammed ve ehlibeyte duyulan sevgi örneklerinden bir demet seçilir ve öğrencilerle konuşulur (D.K.A.B. (4-8), Prg., 2006:52) verilmiştir.

c) Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Programı (8. sınıf)

Kuran ve Yorumu öğrenme alanı “İslam Düşüncesinde Yorumlar” ünitesinde Tasavvufi Yorumlar (D.K.A.B.(4-8), Prg., 2006:74) konusu çerçevesinde;

1-Din ve din anlayışı arasındaki farklılığı ayırt eder.

2-Din anlayışındaki yorum farklılıklarını fark eder.

3-İslam düşüncesindeki yorum biçimlerini sınıflandırır.

4-Din anlayışındaki farklılıkların niçin birer zenginlik olduğunu açıklar.

5-Din anlayışındaki yorumların vukufu olabileceğinin farkında olur.

6-Dinde zorlama olmadığını ayet ve hadislerden örneklerle açıklar (D.K.A.B. (4-8), Prg., 2006:62) kazanımları sıralanmıştır.

Etkinlik örnekleri olarak; Neden farklı düşünüyoruz? etkinliğinde; “Öğrencilerle Neden çeşitli konularda aynı yorumlarda bulunmuyoruz? sorusu etrafında bir tartışma ortamı oluşturulur ve buradan hareketle din anlayışındaki yorum farklılıklarının nedenleri sebep-sonuç ilişkisi çerçevesinde ortaya konulur (2. kazanım)”, Araştırma etkinliğinde; “Öğrencilerden üç grup oluşturulur. Gruplardan inanç, fikhî ve tasavvufî yorumlar konusunda bir araştırma yapmaları

istenir ve sınıfta sunmaları sağlanır (3. kazanım)”, Farklılık zenginliktir etkinliğinde; “Öğrencilerle farklılığın zenginlik olduğuna dair bir drama çalışması yapılır (4. kazanım)”. Dinde zorlama yoktur etkinliğinde; “Dinde zorlama olmadığı ile ilgili ayet mealleri ve Hz. Muhammed’in hayatında bu konudaki örnek davranışlar üzerinde öğrencilerle konuşulur ve laiklik ilkesiyle ilişkilendirilir (5. ve 6. kazanımlar) (D.K.A.B. (4-8), Prg., 2006:62) açıklamaları yer almıştır.

Açıklamalar sütununda; “Bu ünite de konuların, din ve din anlayışı kavramları, din anlayışındaki yorum farklılıklarının sebepleri, İslam düşüncesindeki yorum biçimleri olan inanç, fıkhi ve tasavvufi yorumlar ve dinde zorlamanın olmadığı ile sınırlandırılacağı, konular işlenirken İslam düşüncesindeki yorum farklılıkları; ana hatlarıyla, ayrıntılara girilmeden ve kavramsal düzeyde ele alınacağı; ünite süresince öğrencilerin araştıran, soran, sorgulayan, demokrasiyi özümsemiş, hoşgörülü birey bilincine ve becerisine sahip olmalarını sağlayıcı, dinin evrensel barış kültürünün oluşturulmasına ve hoşgörü ortamının sağlanmasına katkıda bulunabileceğine dikkat edileceği; mezheplerin ayrımcılık değil, çağlara ve ortama göre dinin anlaşılma biçimlerini ortaya koyan birer zenginlik olduğu ve birlik beraberliği sağladığı vurgulanacak ve bu anlamda dinsel anlayış ve uygulama farklılıklarının birer zenginlik olduğu öğrencilere fark ettirileceği esas olarak belirtilmiştir. Öncelikle verilecek değerler; tarihsel mirasa duyarlılık, hoşgörü, bağımsızlık, saygı, bilimsellik, barış ve güven kavramları olarak verilmiştir. Öncelikle verilecek beceriler ise; eleştirel düşünme, problem çözme, sosyal katılım, mekân, zaman ve kronolojiyi algılama, Kur’an-ı Kerim meali kullanma, araştırma (D.K.A.B. (4-8), Prg., 2006:62) olarak verilmiştir.

d) İlköğretim Halk Kültürü Programı (7. Sınıf)

7. sınıf Halk Kültürü programında genel ve bölgesel fıkra tiplerine verilen örneklerde; Öğretmene Not kısmında; “Genel ve bölgesel fıkra tipleri (Nasrettin Hoca, Temel, Bektaşî, Kayserili, İncili Çavuş, Bekri Mustafa vb.) ile ilgili araştırma yapılarak gelinmesi uygun olur” ifadesi yer almıştır (2007:106).

e) İlköğretim Halk Kültürü Programı (8. Sınıf)

8. sınıf Halk Kültürü programında Bektaşî ile ilgili şu fıkra yer almaktadır;

Bozulmanın, kötülüğün, her türlü kanunsuzluk ve ahlaksızlığın yukarıdan, üst kademelerdeki yöneticilerden başlayıp aşağıya, halka doğru yayıldığını anlatan bir atasözümüzdür. Büyükler doğru yoldan çıkarsa onu izleyenler de bozulur.

Bu sözün hikâyesi şöyle: Bektaşî dervişlerinden biri, Eminönü’ndeki eski

Balıkpazarı'ndan uskumru alacak olmuş. Fakat balıkçının tablasındaki balıkları gözü tutmamış. Balıkların bayat olduğunu anlamış. Birkaç tanesini eline almış, evirmiş, çevirmiş.

Balıkçı adama çıkışmış:

—Be adam, sen ne biçim balık seçiyorsun. Balığın tazeliği başını koklayınca belli olur. Sen tutmuş kuyruk tarafını kokluyorsun. Bir de anlıyormuş gibi suratını ekşitiyorsun, demiş.

Bektaşî dervişi dayanamamış:

—Onu ben de biliyorum evlat, balık baştan kokar. Ama benim anlamak istediğim baş tarafındaki kokuşma, kuyruğa kadar inmiş mi?

Senin uskumruların hepsinin kuyrukları kokuyor, bana yaramaz, diyerek oradan ayrılmış (Halk Kültürü (8), Prg., 2008:119).

Ortaöğretim Programlarında

a) Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Programı (9. Sınıf)

Vahiy ve Akıl öğrenme alanı “Kur’an ve Ana Konuları” ünitesinde “Kültürümüzde Kuran’a verilen değerle ilgili Hoca Ahmet Yesevî, Yunus Emre, Mevlâna, Hacı Bektaş Velî vb.den örnekler verir.” kazanımı yer almıştır. Bu sınıf etkinlik ve açıklamalarında ise; Kültürümüzde Kur’an Anlayışı etkinliğinde; “Ahmet Yesevî, Yunus Emre, Mevlâna, Hacı Bektaş Velî’nin Kuran’la ilgili düşünceleri araştırılarak öğrencilerce sınıfta sunulur (7. kazanım) (D.K.A.B. (9-12), Prg., 2005:48)” etkinliği yer almıştır.

Din, Kültür ve Medeniyet öğrenme alanında “Türkler ve Müslümanlık” ünitesinde “Türklerde İslam Anlayışının Oluşmasında Etkili Olan Şahsiyetler” adı altında Hacı Bektaş Velî (D.K.A.B. (9-12) Prg., 2005:80) yer almıştır. Kazanım olarak ise; “Türklerde İslam anlayışının oluşmasında etkin olan tarihî şahsiyetleri tanı” ifadesi yer almıştır.

Etkinlik örnekleri olarak; İnternette Araştırıyoruz etkinliğinde; “Türklerde din anlayışının oluşmasında etkili olan önderlerle ilgili bilgi ve belgeler araştırılır (2. kazanım)”, Kim bunlar? etkinliğinde; “Türklerde İslam anlayışının oluşmasında etkili olan tarihî şahsiyetlerin fikirleri araştırılarak ön bilgi sahibi olunur (2., 3. ve 5. kazanımlar)” yer almıştır. Açıklamalar sütununda ise; “Türklerin İslam anlayışlarının oluşmasında tarihî şahsiyetlerin düşüncelerinin etkili olduğu vurgulanır.” etkinlikleri verilmiştir (D.K.A.B. (9-12), Prg., 2005:48).

b) Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Programı (10. Sınıf)

İnanç öğrenme alanında, Allah İnancı ünitesinde; “Hacı Bektaş Velî'nin Makâlât adlı Eserinde Tevhit ve İnanç Esasları (D.K.A.B. (9-12), Prg., 2005:74)” konulu okuma metni verilmiştir. Bu metin programın 86. sayfasında yer almaktadır.

c) Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Programı (11. Sınıf)

Ahlak ve Değerler öğrenme alanı “İslam ve Barış” ünitesinde “Hoca Ahmet Yesevî, Yunus Emre, Mevlâna, Hacı Bektaş Velî, Cebbâr Kulu vb.nin barışla ilgili mesajlarından ve yaşantılarından örnekler verir” kazanımı yer almıştır. Etkinlik örnekleri olarak; Edebiyatımızdan barış mesajları etkinliğinde; “Hoca Ahmet Yesevî, Yunus Emre, Mevlâna, Hacı Bektaş Velî, Cebbâr Kulundan barış mesajları verilir. (8. kazanım)” (D.K.A.B. (9-12), Prg., 2005:63) etkinliği verilmiştir..

Hz. Muhammed öğrenme alanı, Hz. Muhammed'in Örneği ünitesinde; “Kültürümüzde Hz. Muhammed sevgisini Hoca Ahmet Yesevî, Yunus Emre, Mevlâna, Hacı Bektaş Velî, Nesimî, Hatayî vb.den örneklerle açıklar” kazanımı verilmiştir. Etkinlik örnekleri olarak ise; Edebiyatımızda Hz. Muhammed etkinliğinde; “Hoca Ahmet Yesevî, Yunus Emre, Mevlâna, Hacı Bektaş Velî'nin, Hatayî'nin rolleri öğrencilere verilir. Diğer öğrencilerden de bu roller içerisinde Hz. Muhammed'in hangi özelliklerine yer verildiğini bulmaları istenir (4. kazanım) (D.K.A.B. (9-12), Prg., 2005:61)” etkinliği verilmiştir.

d) Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Programı (12. Sınıf)

Vahiy ve Akıl öğrenme alanında “İslam Düşüncesinde Tasavvufî Yorumlar” ünitesinde “Alevîlik-Bektaşîlik Düşüncesi” konusu ile Hacı Bektaş Velî'nin Makâlât'ında “Dört Kapı Kırk Makam” (D.K.A.B. (9-12), Prg., 2005:97) konulu okuma metni verilmiştir. Bu metin programın 97. sayfasında yer almaktadır.

e) Ortaöğretim Felsefe Programı

IV. ünite olan Ahlak Felsefesi'nde, ahlak felsefesinin konusu iyi-kötü kavramları, ahlaki yargıları diğer yargılardan ayıran özellikler, erdem-yaşam ilişkisi, özgürlük-sorumluluk ilişkisi, ahlaki eylemin amacı, evrensel ahlaki ilkelerin olup olmadığı, Anadolu bilgeliğinden hareketle evrensel ahlak yasasının temellendirilmesi, günümüzdeki uygulamalı etik problem alanları ele alınmıştır (Felsefe Prg., 2009:9-10). Burada ayrıca “Evrensel bir ahlaki tavır olarak Anadolu bilgeliğinin başlıca örneklerini tanır.” kazanımı ve “Ahmed Yesevî'nin, Mevlâna'nın, Yunus Emre'nin, Hacı Bektaş-ı Velî'nin “Tevhidi Kozmik Holizm” anlayışının yansımalarından olan sevgi temelli ve evrensel kucaklayıcı görüşlerinden örnekler verilmelidir (Felsefe

Prg., 2009:31)” açıklamaları yer almıştır.

f) Ortaöğretim Sosyoloji Öğretim Programı

Programda Türk ve İslam düşünürlerinin uygarlığa katkıları sütununda 12. yy. sütununda “Nasîruddin-i Tusî, Demiri, İdrisî, Mevlâna, Yunus Emre, Hacı Bektaş Veli” önemli şahsiyetler olarak sıralanmıştır (Sosyoloji, Prg., 2009:69).

g) Ortaöğretim Türk Edebiyatı Programı (10. Sınıf)

Programda “Oğuz Türkçesinin Anadolu’daki İlk Ürünleri (XIII.-XIV. yy.) “Coşku ve Heyecanı Dile Getiren Metinler; (Şiir); İlahî, Nefes, Gazel. Oğuz Türkçesiyle yazılmış Anadolu’daki ilk şiirleri inceleme” ile ilgili olarak; “Oğuz Türkçesiyle yeni bir şiir anlayışının oluşmaya başladığını sezer” kazanımı verilmiştir. Bu çerçevede; “Öğrenciler; Âşık Paşa, Yunus Emre, Hoca Dehhanî, Hacı Bektaş-ı Veli vb. şairlerden kısa metinler getirir. Metinleri dil ve söyleyiş yönünden karşılaştırırlar”, etkinliği verilmiştir (Türk Edebiyatı (9-12), Prg., 2005:73).

Hacı Bektaş Veli ve Bektaşiliğin Ders Kitaplarındaki Yeri

Hacı Bektaş Veli konusu ders kitaplarında taranmış, elde edilen bilgiler; “Hayatı, Anadolu’nun Türkleşmesi ve İslam’ın yayılması, ahilik, yeniçeri ocağı, sözleri, eserlerinden alıntılar, Alevilik-Bektaşilik ile ilgili kavram ve deyimler, Tasavvufi yorumlar, felsefe, inanç ve öğretileri, nefes, Alevî-Bektaşî şairleri, Alevî-Bektaşî kültüründe ehlibeyt sevgisi, cem töreni” adı altında aşağıdaki kategorilere ayrılmıştır.

a) Hayatı

Sd 6: Hacı Bektaş Veli, 1270 yılında Nevşehir’de vefat etmiştir (Şahinbaş, 2009:121).

Sd 6: Kültür tarihimizin büyük düşünürlerinden biri de Hacı Bektaş Veli’dir. Hacı Bektaş Veli, Horasan’ın Nişabur şehrinde dünyaya gelmiş ve 1270 yılında Nevşehir’de vefat etmiştir (Akgül, vd., 2009:143).

Sd 6: Hacı Bektaş kırk yaşlarından sonra Nevşehir’in bugünkü Hacıbektaş ilçesine yerleşmiş ve orada vefat etmiştir (Akgül, vd., 2009:143).

Sd 6: Hacı Bektaş Veli 1210 yılında doğmuş, 1270 yılında, altmış yaşındayken vefat etmiştir (Şahinbaş, 2009:120).

Sd 6: Ahmet Yesevî’nin öğrencilerinden olan Hacı Bektaş Veli, Horasan’dan gelip Nevşehir yakınlarına yerleşmiştir (Şahinbaş, 2009:120).

Sd 6: Anadolu’ya gelmeden önce Mekke’ye giderek hac görevini yerine

getirmiştir. Dönerken de Necef ve Kerbelâ'yı ziyaret ederek Anadolu'daki büyük bilginlerle görüşmüştür. O, yetiştirdiği öğrencileri, dünyanın birçok bölgesine göndermiştir. Bu yolla İslamî değerlerin yayılmasını sağlamıştır (Akgül, vd., 2009:143).

Sd 9: Hacı Bektaş Veli, Horasan'ın Nişabur şehrinde dünyaya gelmiştir (Ekşi, vd., 2008:100).

Sd 9: Hacı Bektaş M 1250 yıllarından sonra, bugün dergâhının da bulunduğu Hacıbektaş ilçesinde yarı göçebe bir Türk oynağının içinde yaşamış ve günlük hayatla bağıni koparmadan çevresindeki insanları aydınlatmaya devam etmiştir (Ekşi, vd., 2008:100).

Sd 9: O, bir Türkmen şeyhi olarak hem çevresindekileri iyiye, güzele ve doğruya çağırmiş hem de Ürgüp yöresinde yaşayan Hristiyanlarla sıcak ilişkiler kurarak onların İslamiyeti kabul etmelerine zemin hazırlamıştır (Ekşi, 2008:100).

b) Anadolu'nun Türkleşmesi ve İslam'ın yayılması

Sd 6: Hacı Bektaş Veli'nin tasavvufyoluyla Anadolu'nun Müslümanlaşmasında büyük hizmetleri olmuştur (Akgül, vd., 2009:143).

Sd 7: Türklerin Rumeli'ye geçişleri başlangıçta Türk dervişleri ile başlamıştır. Söz konusu dervişler yerli halkın gönüllerini kazanmışlar ve asıl fetih hareketinin zeminini hazırlamışlardır. Rumeli'nin ıssız yerlerinde yerleşim alanı oluşturan bu dervişler bölgeye ilk yerleşenlerdendir. Rumeli'yi bu şekilde iskân eden Sarı Saltuk ile Bursa'nın alınmasında önemli rol oynayan "Geyikli Baba" bunlara örnek olarak verilebilir. Rumeli'de yapılan fetihlerle birlikte, merkezi otoritenin güçlenmesi için, bölgeye ağırlıklı olarak göçebe yaşayan Türkmen nüfusu yerleştirilmiştir. Bu topluluklara zengin topraklar verilmiş, bütün akrabalarıyla gelenlere özel haklar tanınmıştır. Bu durum, fetih politikasını teşvik amacı taşıdığı kadar bu bölgenin Türkleşmesi amacını da güdüyordu" (Polat, vd., 2009: 61).

Sd 9: Hoca Ahmet Yesevî tarafından başlatılan geleneğin bir temsilcisi olarak Türklerin Müslümanlaşmasına büyük katkı sağlamıştır (Ekşi, vd., 2008:99).

Sd 9: İslam'ın Anadolu'da yayılmasında Mevlâna, Yunus Emre, Hacı Bektaş Veli, Hoca Ahmed Yesevî gibi Türk mutasavvıf ve düşünürlerin önemli rolü olmuştur. Bu şahsiyetler, Kuran'ı temel alan bir dinî anlayışla, Anadolu halkına İslam'ı öğretmişler, onlara Kuran ahlakına uygun davranmayı öğütlemişlerdir (Ekşi, vd., 2008:59).

Sd 9: Anadolu'nun Müslümanlaşmasında Türklerin bir araya gelmesinde, hoşgörünün iman ve insan sevgisi gibi değerlerin kök salmasında Hacı Bektaş'ın büyük etkisi olmuştur (Ekşi, vd., 2008:99).

Sd 9: Türkiye Selçukluları, Moğolların baskısından kaçan Türkmenleri Anadolu'ya yerleştirdiler. Bunlar arasında mutasavvıflar da bulunmaktaydı. Mutasavvıflar, yerleştikleri bölgelerde sosyal, kültürel ve dinî alanlarda faaliyetler gösterdiler. Bu faaliyetlerin sonucunda Mevlevilik, Bektaşilik, Ekberilik, Nakşibendilik Kadirilik ve Rufailik gibi tarikatlar ortaya çıktı (Okur, vd., 2009:185).

c) Ahilik

Sd 6: Hacı Bektaş Veli, Ahilik teşkilatı içinde de yer almıştır (Akgül, vd., 2009:143).

Sd 9: Hacı Bektaş Veli, Anadolu'da sosyal, dinî, iktisadi ve askeri bir yapılanma olan Ahilik teşkilatı içinde yer almıştır (Ekşi, vd., 2008:99).

d) Yeniçeri ocağı

Sd 6: Ayrıca Yeniçeriler arasında çok sevilmesi sebebiyle Yeniçeri Ocağı'nın piri kabul edilmiştir (Akgül, vd., 2009:143).

Sd 9: Onun ünü, tüm Osmanlı gazileri arasında yayılmıştır. Osmanlı sultanları, Yeniçeri Ocağını kurdukları zaman Hacı Bektaş'ın, gaziler arasındaki saygınlığı sebebiyle bu ocağı ona bağlamışlardır (Ekşi, vd., 2008:99).

e) Sözlere

Sd 6: Hacı Bektaş Veli hiddet ve şiddete kapılarak gönül kırmayı "gönül kâbesini yıkmakla" bir tutmuştur. Hacı Bektaş, "İncinsen de incitme". Ve "Karşısındaki insanın iyi olmasını isteyen, önce kendisi iyi olmalıdır." diyerek bencilliği, büyülenmeyi, gurur, hırs ve hoşgörüsüzlüğü ortadan kaldırmaya çalışmıştır. Hacı Bektaş "Gelin canlar bir olalım. Bir olalım, iri olalım, diri olalım." diyerek toplumda birlik, beraberlik ve düzenin sağlanmasını istemiştir. İnsanların kardeşçe yapıcı, birleştirici ve sevgi dolu olmalarını arzu etmiştir (Akgül, vd., 2009:143).

Sd 6: Hacı Bektaş Veli "Eline, diline, beline hâkim ol." İlkesini sık sık insanlara hatırlatmıştır (Şahinbaş, 2009:120).

Sd 6: Herkesin eline, diline ve iradesine hâkim olmasını istemiştir (Şahinbaş, 2009:120).

Sd 6: Hacı Bektaş'ın düşünce sistemi hoşgörü ve insan sevgisini esas alır. Hacı Bektaş, "İncinsen de incitme." ve "Karşısındaki insanın iyi olmasını isteyen, önce kendisi iyi olmalıdır." demiştir. Bu düşünce yoluyla bencillik, büyülenme, gurur, hırs ve hoşgörüsüzlüğü ortadan kaldırmaya çalışmıştır.

"Hacı Bektaş Velî diyor ki:

Bizim erkânımız; ahlakî Muhammedî ve edebî Ali'dir.

Makâlât (Akgül, vd., 2009:143).

Sd 9: HACI BEKTAŞ DİYOR Kİ:

Allah ile gönül arasında perde yoktur.

Bizim erkânımız; ahlaki Muhammedî ve edebi Ali'dir.

Çalışmadan geçinenler, bizden değildir.

Edep elbisesini, sırtınızdan ölünceye kadar çıkartmayınız.

En yüce servet ilimdir.

İlimden gidilmeyen yolun sonu karanlıktır.

İman bir hazinedir. Akıl hazinedardır.

Okunacak en büyük kitap insandır.

Nefsine, hiddetine, eline, beline, diline sahip ol.

Düşmanınızın dahi insan olduğunu unutmayınız.

Bir olalım, iri olalım, diri olalım.

İncinsen de incitme.

Doğruluk, dost kapısıdır.

Hizmet eden hizmet görür.

Makâlât (Ekşi, vd., 2008:100).

Sd 12: Edeb ya hu Eline, diline, beline hâkim ol (Akgül, vd., 2008:78).

f) Eserlerinden alıntılar

Sd 6: Hacı Bektaş Velî'nin en önemli eseri Makâlât'tır. Bu eser onun "nefes" adı verilen ilahilerinden oluşmaktadır (Şahinbaş, 2009:120).

Sd 9: Hacı Bektaş Velî'nin "Besmele Şerhi'nden:

Yüce Tanrı buyurur: Benim Sevgili Peygamberim! Söyle inananlara, gönül evlerini alçak gönüllülük, âşıklık süpürgesiyle süpürsünler. Hırsı, nasılı-niçini, ikiyüzlülüğü, hainliği, çekememezliği ve dedikoduyu süpürüp atsınlar: Yaptıkları kötü şeylere pişmanlık duysunlar ve pişmanlık suyuyla yıkansınlar. Gizli işlerden vazgeçsinler. Sevgi sofrasını döşesinler (Ekşi, vd., 2008:100).

Sd 9: Hacı Bektaş Velî, Makâlât adlı eserinde Kuran-ı Kerim'e inanmanın, imanın şartlarından biri olduğunu belirttiikten sonra Kuran'ı anlama ve yaşamaya verdiği önemi şu sözlerle ifade eder: "Allah'ın kitaplarına ve Kuran'a inanman imandır... Şimdi azizim! Hangi kitapta bunlardan birisinin iman ehlinin içinde bulunabileceği buyrulmaktadır? Nerede kaldı Allah'ın kitaplarına ve peygamberlerin tebliğlerine inandığın?" Yine aynı eserinde Kuran-ı Kerim'in emir ve yasaklarına uyma konusunda şunları söyler: "Şimdi biliniz ki; Allah'ın birliğine inanmak, onun buyruğunu tutmak, sakının dediğinden sakınmak imandandır.(Eğer bir kimse), Allah Teâlâ'nın buyruğunu tutmazsa, sakının dediğinden sakınmazsa, o kimse için

Tanrıya inanmamaktadır denilir (Ekşi, vd., 2008:59).

Sd 11: Hacı Bektaş Velî, Müslüman kalmanın Hz. Muhammed'e inanmakla olacağını şöyle ifade eder: "Bir kişi dili ile iman etse veya Muhammed Mustafa'yı inkâr etse, Hz. Muhammed'in sahabilerinden birini haksız bilse işlediği bütün ameller heba olur." (Makâlât) diyerek Hz. Muhammed sevgisinin gerekliliğini izah etmiştir. Şiirlerinde (nefes) vurguladığı ilkeler, Peygamber sevgisinin şiirleşmiş şeklidir. O, Anadolu halkının anlayacağı bir dil ile nefeslerini söylemiştir. Tasavvuf kültürümüzün önderlerinden olan Ahmed Yesevî de Hz. Muhammed'e aşk ve sevgisini "Hikmetler" inde en güzel bir şekilde dile getirmiştir. Bunlardan birinde şöyle demektedir:

Heyhat heyhat saadettedir Mustafa
 Heyhat heyhat ganimettir o Mustafa
 Heyhat heyhat inayettir o Mustafa
 Kimler için geldi Resul bildiniz mi? (Balcı, vd., 2008:53).

Sd 11: Cebbâr Kulu'nun; "Komşularla iyi geçinin, hiçbir hayvanın canına kıyma, dünya için üzülme, belaya sabret, fakirlere, yetimlere merhamet eyle..." sözü ise birlik, beraberlik içinde yaşamının önemini belirtmektedir (Balcı, vd., 2008:78).

Sd 12: Alevîlik-Bektaşîlik düşüncesinin şekillenmesinde Hacı Bektaş Velî'nin Makâlât isimli eserinin önemli bir etkisi vardır. Hacı Bektaş Velî, bu eserinde İslam'ın itikat, ibadet ve ahlak konularındaki görüşlerini dile getirmiştir. Hacı Bektaş Velî, bu konularla ilgili görüşlerini "dört kapı kırk makam" prensibine göre açıklar. "Ona göre, bunlar birbirlerini tamamlayan şeylerdir. Bunlardan birinin eksikliği, diğerini de eksik kılar. Kul, Allah Teâlâ'ya kırk makamla ulaşır, dost olur. Bu kırk makamın onu şeriat içindedir, onu marifet içindedir, onu tarikat içindedir, onu da hakikat içindedir (Akgül, vd., 2008:67).

Sd 12: Vilâyetnâme'de eski Türk inançlarına dair bazı inanç motifleri görüldüğü gibi daha kadim bir anlayış olarak başta Allah inancı ve Hz. Muhammed'in peygamberliği olmak üzere İslami inanç esaslarına atıflar bulunmaktadır. Alevîlik düşüncesinin önemli kaynaklarından biri olan Buyruklarda zikir, tövbe, ilahi aşk, insan-ı kâmil, tevazu ve murakebe gibi tasavvufî yorumların ortak kaynaklarına yer verilir (Akgül, vd., 2008:68).

Sd 12: Buyruklarda Kuran-ı Kerim'e vurgu yapılarak toplumu doğru bir şekilde hakka ulaştırmak için Kuran'ın bilinmesi ve davranışların Kuran'a uygun olması gerekliliği dile getirilir. Bu husus şu şekilde ifade edilir: "Ayetsiz, kitapsız söz söyleyip nasihat eden pirin söylediği sözler saygın değildir. Söylenen sözün kesinlikle Kuran'a uyması gerekir (Akgül, vd., 2008:68).

Sd 12: Alevilik-Bektaşilik düşüncesinin temel kaynaklarında ibadet konularına da yer verilir. Bu düşüncenin önderi Hacı Bektaş Velî, İslam'ın temel şartlarını şu şekilde sıralamıştır: Namaz kılmak, zekât vermek, oruç tutmak, gücü yetince hacca gitmek ...” Alevilik düşüncesinin diğer yazılı kaynaklarından birisi olan “Buyruklarda namaz, hac ve zekât gibi İslam'ın belli başlı ibadetleri sayılmış ve aynı zamanda Hz. Muhammed ile Hz. Ali'nin buyruğu olarak kabul edilmiştir. İslam'ın belli başlı ibadetleri Buyruk'ta şu şekilde ifade edilmiştir: “Oruç, namaz, hac, zekât, kelime-i şahadet, dünyalık fitresinin tümü Muhammed-Ali'nin buyruğudur (Akgül, vd., 2008:70).

Sd 12: Sohbet ve arkadaşlık yapmak anlamına gelen musahiplik geleneği de Buyruklarda yer alır. Bu geleneğin Muhammed ile Ali'den itibaren uygulandığı belirtilir. Buna göre Hz. Muhammed miraçtan döndükten sonra ashabıyla görüşerek onlara her iki kişinin birbiriyle musahip olmasını istemiş ve kendisinin de Hz. Ali'yle musahip olduğunu ilan etmiştir. Birbirleriyle musahip olmak isteyen kimselerin yaş, ekonomik durum ve yaşadıkları yer gibi hususlarda birbirlerine eşit olması gerekir. Birbirleriyle musahip olan kişiler, artık kardeş olmuşlardır ve birbirlerinden sorumludurlar. Musahiplerden biri bir hata işlediğinde diğeri onu uyarır. Birbirlerinin sıkıntılarını paylaşarak dayanışma içine girerler (Akgül, vd., 2008:70).

g) Alevilik-Bektaşilik ile ilgili kavram ve deyimler

12. sınıf D.K.A.B. ders kitabında “Alevilik Bektaşilik Düşüncesi” başlıklı metnin yer aldığı sayfada “Alevilik-Bektaşilik ile ilgili bazı kavram ve deyimler şunlardır:” başlığı altında “Deyiş, nefes, üç sünnet yedi farz, muharrem orucu, mürebbi, musahip, pir, dede, talip, hacib, semah, düvaz imam, cem, rehber, gözcü, çerağcı, saka-ibriktar, sofracı, kurbanacı, semahcı, peyik, iznikci, on iki hizmet” (Akgül, vd., 2008:68) kavramları verilmiştir.

Sd 12: Alevilik-Bektaşilik düşüncesine mensup olanların müzik eşliğinde yaptıkları ayine semah denir (Akgül, vd., 2008:70).

Sd 12: Buyruklarda yer alan en önemli hususlardan biri “üç sünnet, yedi farz” kavramıdır. Üç sünnet; Hakk'ı zikretmek, kalpte düşmanlığa yer vermemek ve yola teslim olmaktır. Yedi farz ise sırrını izhar etmemek, gördüğünü örtmek, özür ile niyaz eylemek, mürebbi hakkını gözetmek, musahip hakkını gözetmek, tövbe almak ve taç giyip özünü üstada teslim etmek şeklindedir (Akgül, vd., 2008:68).

h) Tasavvufî yorumlar

Sd 8: Hoca Ahmed Yesevî, Yunus Emre, Hacı Bektaş Velî, Mevlâna, Ahi Evran

ve Hacı Bayram gibi manevi şahsiyetler, İslam düşüncesinde tasavvufi yorumların oluşmasında öncülük eden İslam bilginlerinin başlıcalarıdır. Bu şahsiyetlerin ortaya koyduğu fikir ve yorumlar Yesevilik, Mevlevilik, Bektaşilik ve Ahilik gibi tasavvufi yorumların ortaya çıkmasını sağlamıştır (Demirtaş ve Özdemir, 2009:97).

Sd 12: Alevilik-Bektaşilik düşüncesi, kültürümüzde önemli etkileri olan tasavvufi bir yorumdur (Akgül, vd., 2008:67).

Sd 12: Hacı Bektaş Velî, kısa süre içerisinde Anadolu'dan Balkanlar'a uzanan tasavvufi bir yorumun ilk mimarı olmuştur. Bir mutasavvıf ve gönül eri olarak Anadolu halkının etkilendiği manevi önderler arasındaki yerini almıştır. "Horasan'dan gelen diğer erenlerle birlikte Hacı Bektaş Velî, hakikat çerağını Anadolu'da yakmış, etrafına topladığı insanlara tasavvufun inceliklerini anlatmıştır." Alevilik-Bektaşilik düşüncesi Anadolu ve Balkanlar'da toplumsal hayatı etkilemiş tasavvufi bir akım olarak günümüze kadar varlığını sürdürmüştür (Akgül, vd., 2008:67).

1) Felsefesi, inanç ve öğretileri

Sd 6: Hacı Bektaş Velî; sade, yalın, duru bir Türkçeyle söylediği ilahilerle insanlara İslam dinini doğru bir şekilde öğretmeye ve sevdirmeye çalışmıştır. Sohbetlerine katılanlara; kalp kırmaktan kaçınmayı, misafirperver olmayı, büyüklere saygı göstermeyi, Türk törelerine sahip çıkmayı öğütlemiştir (Şahinbaş, 2009:120).

Sd 6: Anadolu halkına millî ve dinî değerlerimizi benimsetmek için uzun yıllar fedakârca çalışan Hacı Bektaş Velî, sohbetlerinde vatan sevgisi ve şehitlik üzerinde sıkça durmuştur. Şehitliğin manevi açıdan çok yüksek bir merteye olduğunu, Kuran'ı Kerim ve hadislere dayanarak halka anlatmıştır (Şahinbaş, 2009:120).

Sd 6: O, Horasan'dan Anadolu'ya gelerek insanlara hoşgörülü olmayı ve güzel ahlakı öğütlemiştir. Sevgi ve kardeşlik duygularıyla birlik beraberlik içinde yaşamayı tavsiye etmiştir (Akgül, vd., 2009:143).

Sd 6: Hacı Bektaş Velî'nin Anadolu'da insan sevgisi, kardeşlik ve iman gibi değerlerin yerleşmesinde büyük etkisi olmuştur. Hacı Bektaş Velî, çevresindekileri iyi, doğru ve güzele çağırmıştır. Bu büyük insanın her devirde birçok takipçisi olmuş ve bağluları bulunmuştur (Akgül, vd., 2009:142).

Sd 9: Hacı Bektaş Velî, Horasan diyarından Anadolu'ya gelerek insanlara güzel ahlakı, sevgi ve kardeşlik duygularıyla birlik içinde yaşamayı öğütlemiştir (Ekşi, vd., 2008:100).

Sd 11: Dünyadaki haksızlık, toplumsal adaletsizlik ve eşitsizliği eleştiren Hacı Bektaş Velî (1210-1270), bağnaz ve sofu kişilerin dini kendi çıkarlarına alet

etmesine karşı çıkıp, düşünce özgürlüğüne saygı duymayanları, yoksula yardım etmeyen zenginleri ince alaylarla (mizahla, fıkralarla) eleştirmiştir. Türk halkının ince zekasını sağduyusunu simgeleyen Hacı Bektaş Velî, rahat yaşamanın ve dünya nimetlerinden yararlanmanın insan için doğal bir hak; insana değer vermenin de en büyük erdem olduğunu göstermiştir (Kale, 2009:79).

Sd 11: İslamiyette Hacı Bektaş Velî adına kurulan Bektaşilik tarikatı, şamanlıktan izler taşımış, açık, mutlak ilkeler yerine özgür düşünce ve inançta olan insanların kendilerine göre anlamlar çıkarabileceği üstü kapalı ve genel inançlar ortaya koymuştur (Kale, 2009:79).

Sd 11: Mevlâna, Yunus Emre, Hacı Bektaş Velî, Pir Sultan Abdal gibi dünyaca tanınan Müslüman düşünürler, bütün insanlığı kardeşlik bağı etrafında bütünleşmeye çağırmışlardır. Cebbâr Kulu'nun; "Komşularla iyi geçinin, hiçbir hayvanın canına kıyma, dünya için üzülme, belaya sabret, fakirlere, yetimlere merhamet eyle..." sözü ise birlik, beraberlik içinde yaşamanın önemini belirtmektedir (Balci, vd., 2008:78).

Sd 12: Hacı Bektaş Velî, Pir-i Türkistan olarak anılan Hoca Ahmet Yesevî'nin Allah sevgisi ve güzel ahlakı esas alan öğretilerini Anadolu'da yaygınlaştırmıştır (Akgül, vd., 2008:67).

Sd:12: Hacı Bektaş Velî, Ahmet Yesevî'nin manevi ocağında yetişmiş bir Horasan ereni olarak Anadolu'da ahlak, adalet ve özgürlük meşalesini dalgalandırmış, insan sevgisi ve bir arada yaşama kültürünü yaygınlaştırmıştır (Akgül, 2008:67).

Sd 12: Alevilik-Bektaşilik düşüncesi diğer tasavvufi oluşumlar gibi İslam'ın ahlaki prensipleri üzerinde önemle durur ve prensiplerin insanlar arasında yaygınlaşmasını sağlar. Alevilik-Bektaşilik yolunun sevgi ve dostluk yolu olduğunu gösteren temel ahlaki prensipler şu şekilde dile getirilir: "Yolumuz sevgi ve dostluk üzerine kurulmuştur. Dergâhımızda kıskırtıcı, bozguncu ve karıştırcılara yer yoktur. Çekememezlik, kıskançlık, kendini beğenme, kin, inat, arkadan konuşma, dedikodu, başkasını suçlama, iftira, küfür, zulüm, yalan ve cinayet Tanrı'nın yasak ettiği şeylerdir. Bir talip bütün kötülükleri benliğinden uzaklaştırıp yüreğinden silmelidir. Talip, gerekmezse söz söylemez. Eli ile koymadığını almaz. Gözü ile görmediğine "gördüm", kulağı ile duymadığına "duydum" demez (Akgül, 2008:68).

Sd 12: Tasavvufi düşüncenin önemle üzerinde durduğu bilgi sahibi olmak, Allah'a isyankar olmamak, nefesine uymamak, gaflette olmayıp kalp gözü açık olmak, tamah etmemek, dünyaya bağlanmamak, şehvetperest olmamak, kibirsiz olmak, kimseye acı ve zarar vermemek, pinti ve aceleci olmamak, kazaya rıza ile teslim olup vesvese etmemek gibi ahlaki kurallar Alevilik-Bektaşilik düşüncesinde de vurgulanan temel prensiplerdir (Akgül, vd., 2008:69).

Sd 12: "Gönüller yapmaya geldim", diyerek toplumsal barışın, birlikte yaşama ve hoşgörü kültürünün sevgi temeline dayalı olduğunu belirtmiştir. Ayrıca

Hacı Bektaş Velî'nin “Yetmiş iki millete aynı gözle bakıp hiç kimseyi ayıplamamak” şeklindeki ifadeleri de birlikte yaşama ve başkalarına saygılı olma anlayışının en temel kuralı sayılmalıdır (Akgül, vd., 2008:75).

Sd 12: İslam düşüncesinde ortaya çıkan Yesevîlik, Mevlevîlik ve Alevîlik-Bektaşîlik gibi yorumlar, birlikte yaşama ve hoşgörü kültürünü yaymaya çalışan oluşumlardır. Bu oluşumlar, birer yorum oldukları için İslam'la özdeşleştirilemezler. Ancak İslam düşüncesindeki bu farklı yorumlar, dinin özünü değiştirmeye yönelik olmadığı, çatışma ve kutuplaşmalara yol açmadığı sürece dinin kültürel bir zenginliğidir (Akgül, vd., 2008:75).

i) Nefes

Sd 6: Sohbetlerinde şiirsel bir dil kullanan bu ünlü düşünürümüz “nefes” adı verilen ilahiler söylemiştir. O, sade, yalın, duru bir Türkçeyle söylediği bu ilahilerle insanlara İslam dinini doğru bir şekilde öğretmeye ve sevdirmeye çalışmıştır (Şahinbaş, 2009:120).

Sd 6: Hacı Bektaş Velî'nin en önemli eseri Makâlât'tır. Bu eser onun “nefes” adı verilen ilahilerinden oluşmaktadır (Şahinbaş, 2009:120).

Sd 11: Alevî-Bektaşî önderlerinden pek çok kişi, Hz. Peygamberin doğumu ile ilgili çok güzel naatlar, şiirler ve nefesler söylemişlerdir (Balci, vd., 2008:53).

Sd 11: O, Anadolu halkının anlayacağı bir dil ile nefeslerini söylemiştir (Balci, vd., 2008:53).

Sd 12: Vilâyetnâme-i Hacı Bektaş Velî, Buyruklar ve ozanlar tarafından söylenmiş deyiş ve nefesler, Alevîlik-Bektaşîlik düşüncesinin temel kaynakları arasında yer almaktadır (Akgül, vd., 68).

j) Alevî-Bektaşî şairleri

Sd 11: Alevî-Bektaşî şairlerinden Hatayî de, şiirlerinde Hz. Peygambere olan derin sevgi ve saygısını “Canım Mustafa ve Ya Muhammed Mustafa” gibi ifadelerle dile getirmiş ve şiirlerinde Hz. Peygamber'i güle benzetmiştir. Bir şiirinde Hz. Muhammed'e olan sevgisini şu şekilde ifade etmiştir.

Gül Muhammed'in yasıdır
Cümle çiçeğin hasıdır
Onu sevmeyen asidir
Bülbül gel bizim bağa gel (Balci, vd., 2008:53).

Sd 12: Alevîlik-Bektaşîlik düşüncesine gönül vermiş ozanlar tarafından

söylenmiş deyiş, nefes ve şiirlerde İslam dininin inanç, ibadet ve ahlak konuları ele alınmıştır. Örneğin Pir Sultan Abdal, bir şiirinde şöyle demektedir:

“Muhammed dinidir bizim dinimiz
Tarikat altından geçer yolumuz
Hem Cibril-i emindir rehberimiz
Biz müminiz mürşidimiz Ali'dir (Akgül, vd., 2008:69).

Sd 12: Hz. Peygamberin konu edildiği naatlar, Alevî-Bektaşî edebiyatının önemli unsurları içerisinde yer alır. Hz. Peygambere olan sevgisini “Cismimi kıldım feda aşk ile canan Ahmed'e/Yalnız cismim değil olsun feda can Ahmed'e şeklinde dile getiren Hilmi Dede Baba bir natında Hz. Peygamberi şöyle anlatır:

“Enver-i arşı Güzinsin Ya Muhammed Mustafa
Rahmeten lilâleminsın Ya Muhammed Mustafa
Nur-ı Kuran-ı Mübinsin Ya Muhammed Mustafa
Cümle âlem halkı muhtaçtır senin ihsanına!”

Alevilik-Bektaşılık düşüncesinin önemli ozanlarından biri olan Âşık Veysel, İslam'ın yasakladığı senlik-benlik kavgasına son verilmesini, Allah'tan birlik dilemek gerektiğini, her türlü belanın ikilikten geldiğini, tüm canlıların topraktan geldiğini ve bizi yakan ateşi söndürmek gerektiğini vurguladığı bir şiirinde bizlere şöyle seslenir:

Allah birdir Peygamber hak	Muhammed'dir gönlümüzün aynası
Rabbü'l-âlemindir mutlak	Salâvat verenin nur olsun sesi,
Senlik-benlik nedir bırak	On sekiz bin âlemin Mustafa'sı
Söyleyin geldi	Ya Muhammed sana imdada geldim.

Kâbe'nin yapısı bina yapısı
İman etse asilerin hepsi
Beş vakit okunur ayete'l-kürsi
Ya Muhammed sana imdada geldim (Akgül, vd., 2008:71).

k) Alevî Bektaşî kültüründe ehlibeyt sevgisi

Sd 11: Alevî, Bektaşî şair, düşünür ve halk ozanları eserlerinde Hz. Ali ve ehlibeyt sevgisini yoğun bir biçimde işlemişlerdir. Örneğin, Pir Sultan Abdal bir şiirinde şöyle demiştir:

“Çeke çeke ben bu dertten ölürüm.
Seversen Ali’yi değme yarama.
Ali’nin yoluna serim veririm.

Seversen Ali’yi değme yarama.
Kul Himmet de bir şiirinde şöyle der:
“Biz Muhammed Ali diyenlerdeniz.
Dergâhına gider bu yollarımız.
Şol güzel Ali’yi sevenlerdeniz.”

Alevî-Bektaşî kültüründe de, gül hem ilahi güzellikleri hem de Hz. Muhammed’i temsil eder. Bundan dolayı güle “Remz-i Muhammedi” yani “Muhammed’in sembolü” adı verilmektedir. Hz. Peygamberin cemali, yüzünün güzelliği güle benzetilerek Gülbanklarde, “Resullullahın gül cemaline salâvat” getirilmektedir. Ayrıca Hz. Ali’nin vefat etmeden önce bir demet gül isteyip onu kokladığı ve sonra ruhunu Hak’a teslim ettiği söylenir (Balcı, vd., 2008:53).

Sd 11: Alevî-Bektaşîler olmak üzere diğer bütün Türk sufi zümreler arasında Hz. Muhammed, Hz. Ali, Fatma, Hasan ve Hüseyin isimleri beş parçaktan oluşan el ile sembolleştirilmiş ve Ali Pençesi adıyla levhalaştırılmıştır. Bu levha, Hz. Peygamberin abasıyla üzerlerini örttüğü kendisi dâhil abasının altındaki beş kişiyi sembolize etmektedir. Alevî-Bektaşîlere göre, Hz. Peygamber, ümmetini Ehlibeytten en sevdiği Hz. Ali’ye emanet etmiştir. Ayrıca kızı Fatıma ile onu evlendirmiş ve daha sonra onu musahip ilan etmiştir (Balcı, vd. 2008:53).

Sd 11: Ehlibeyt sevgisi Türkler için birleştirici bir unsur olmuştur. Türkler, Ehlibeyti sevme konusunda tek yürek gibidirler. Büyük şehrimiz Şeyh Galib’e “Hz. Muhammed Mustafa’nın âl-i abasının ayağının tozuyuz.” dedirten işte bu sevgidir. Hoca Ahmed Yesevî, Mevlâna, Hacı Bektaş-i Veli, Yunus Emre, Şah İsmail Hatayi, Pir Sultan, Abdal, Kul Ahmet, Derviş Mehmet gibi bir çok tekke edebiyatı şair ve halk ozanı; Hz. Ali, Hz. Hasan ve Hüseyin’in şehit edilmeleri karşısında Ehlibeyte duydukları derin sevgiyi dizelerinde en içten duygularla ifade etmişlerdir (Balcı, vd. 2008:54).

1) Cem töreni

Sd 12: “Alevilik-Bektaşilik düşüncesinde adab ve erkân, Ehlibeyt, musahiplik, Ayin-i cem, muharrem ve kurbanların ayrı bir yeri vardır. Ehlibeyt sevgisi ön plana çıkarılarak Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin soyundan gelenlere sevgi beslenir ve saygıda kusur edilmez. Muharrem ayında Hz. Hüseyin’in Kerbela’da şehit edilmesinin matemi için on iki gün oruç tutulur. Bu süre içerisinde normal hayatta yapılan bazı davranışlardan kaçınılır. Muharrem orucunun tamamlandığı on ikinci gün akşamı cem ayini yapılır (Akgül, vd., 2008:69).

Sd 12: Görgü ayini, ikrar verme cemi, Kerbela-Muharrem ayini gibi bazı merasimler Alevîlik-Bektaşîlik düşüncesinin önemli gelenekleri arasında yer alır. Örneğin söz vermek ve karar kılıp kabul etmek anlamına gelen ikrar verme ceminde, Kuran'dan geçen “Ben sizin Rabbiniz değil miyim?” sorusuna “Tabiki, sen bizim Rabbinizsin.” şeklinde cevap verilir. Cemde dile getirilen ikrar sözü şöyledir: “Allahu azimuşşanın kuluyum, Âdem safiyyullahın neslindenim. İbrahim halillullahın milletindenim. Dinimiz, din-i İslam; kitabımız, Kuran; kiblemiz Kâbe, Muhammed aleyhisselamın ümmetindenim. Şah-ı Merdan-ı Mürteza Ali'nin bendesiyim. Güruhu nacidenim. İmam-ı Cafer Sadık mezhebendenim. Allâhu Ekber, Allâhu Ekber, Lâilâhe illelâhu vallâhu ekber, Allâhu Ekber ve lillâhi'l-hamd.” Ayrıca cem törenlerinde değişik gülbanklar eşliğinde salâvatlar okunur. Bunlardan biri şu şekildedir: “Dede, Tevbe suresinin 119. ayeti olan “Ey iman edenler! Allah'ı sevip sayın ve doğrularla beraber olun.” İbaresini okur ve: “Tövbe günahlarımıza estağfurullah. Elimizle, dilimizle, belimizle işlediğimiz günahlarımıza tövbe estağfurullah, isyanlarımıza tövbe estağfurullah” der. Sonra ‘ber cemel-i Muhammed, kemal-i Hasan, Hüseyin, Ali râ bülend-i salavât’ der ve bütün cem erenlerini salâvata davet eder. Onlar da topluca ‘Allahümme salli âlâ seyidînâ Muhammed ve alâ âl-i Muhammed’ diye salavat verirler;

Sd 12: Alevîlik-Bektaşîlik düşüncesine göre cemaatle yapılan törenlere cem denir. Cem törenine dedeler ve babalar önderlik yapar. Ozanlar tarafından bağlama eşliğinde, Hz. Muhammed, Hz. Ali, Ehlibeyt, On iki imam ve Kerbela üzerine deyişler, mersiyeler, düvaz imam ve tevhit nefesleri, miraclama ve dualar okunur. Bu cemlerde küskünler barıştırılır, sevgi ve kardeşlik mesajları verilir, semah dönülür, kurbanlar kesilir ve lokmalar dağıtılır. Cem törenlerinde “Biismi Şah, Allah Allah” diye başlayan değişik gülbanklar okunur. Cem törenlerinde; dede, rehber, gözcü, çerağcı (çerağı yakan, meydanı aydınlatan), zakir, ferraş (süpürgeci), saka-ibriktar(sucu), sofracı-kurbancı, semahcı (semaha öncülük eden), peyik (cemi duyuran, haberci), İznikçi (cemin yapıldığın yerin düzenini sağlayan), bekçi olmak üzere toplam on iki hizmet sahibi tarafından gerçekleştirilen on iki hizmet vardır. Cemler eskiden dergâhlar, meydan evleri gibi yerlerde gerçekleştirilirdi. Kentleşmeyle birlikte cem evleri adı verilen mekânlarda gerçekleştirilmeye başlanmıştır (Akgül, vd., 2008:71).

Tartışma

İlköğretim 7. sınıf Halk Kültürü programında genel ve bölgesel fıkra tiplerine verilen örneklerde “Öğretmene Not” kısmında “Nasrettin Hoca, Temel, Bektaşî, Kayserili, İncili Çavuş, Bekri Mustafa vb.” birlikte verilmiştir (2007:106). Bektaşî burada öğrencilerin zihninde oluşan ve gülünen unsurlar arasında sıralanmıştır. Fıkralar, başlangıç (sergileme) bölümünden, sonuç (hüküm ve yargı) bölümüne

değin dinleyenin ya da okuyanın zihninde bir metin oluşturmaktadır (Kızıltan, 2010:10). Nitekim Bektaşilik diğer derslerde tasavvufî yorum olarak üzerinde durulurken burada “Bektaşî” fıkraları ile sunulması çelişmektedir. Tasavvufî ve dinî önemi nedeniyle “Bektaşî”nin programdaki bu şekliyle yer aldığı sıralamadan çıkarılması uygun olacaktır.

İlköğretim ve ortaöğretim programlarında Hacı Bektaş Veli, bazı yerlerde “Ahî Evran, Yunus Emre, Mevlâna, Hacı Bayram Veli” gibi önemli şahsiyetlerle birlikte zikredilirken bazı yerlerde ise birlikte zikredilmemektedir. Öyle ki; D.K.A.B. (4–8) programı 6. sınıf s. 76 ve 52’de “Ebu Hanife, İmam Maturidî, Ahmet Yesevî, Yunus Emre, Ahî Evran, Hacı Bektaş Veli, Mevlâna Celaleddin Rumi”, D.K.A.B. (9–12) programı 9. sınıf s. 48’de “Ahmet Yesevî, Yunus Emre, Mevlâna, Hacı Bektaş Veli”, Sosyoloji programı s. 69’da “Nasuriddin Tusî, Demiri, İdrisî, Mevlâna, Yunus Emre, Hacı Bektaş Veli”, Türkçe programı (1–5) sayfa 143’de “Hacı Bektaş Veli, Yunus Emre, Mimar Sinan, Nasrettin Hoca” birlikte zikredilmiştir. Ancak, 9. sınıf Tarih programı s. 25’te Yunus Emre ve Mevlâna’nın eserlerinde insan sevgisi anlayışına değinilerek Türk İslam düşünürlerinin düşünce hayatına katkıları vurgulanırken Hacı Bektaş Veli’den bahsedilmemiştir. Aynı şekilde Tarih programı 11. sınıf s. 22’de “Ahmet Yesevî, Yunus Emre, Mevlâna” gibi düşünürlerinin insan sevgisi anlayışına değinilmiş, Hacı Bektaş Veli zikredilmemiştir.

Ortaöğretim Türk Edebiyatı programı 10. sınıfta XV. yüzyıldan XVI. yüzyıl ortalarına kadar Osmanlı edebiyatı konusunda dinî-tasavvufî Türk şiirinden bahsedilirken bu konunun içeriğinde mutasavvıf şairlere değinilmemiştir. Oysa Oğuz Türkçesinin Anadolu’daki ilk ürünlerinden ilahi, nefes, gazel türleri arasında Hacı Bektaş Veli ve Bektaşilik düşüncesini içeren örneklerle de yer verilmesi konuyu pekiştirecek ve zenginleştirecektir. Örneğin 6. sınıf D.K.A.B. ders kitabında (Şahinbaş, 2009:120) bahsedildiği üzere Hacı Bektaş Veli’nin eseri olan Makâlât’tan nefes örnekleri verilebilir.

Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 6. sınıf programında yer alan “Din ve Kültür” öğrenme alanında “İslamiyet ve Türkler” ünitesinin 1., 2. ve 3. kazanımı ile “İpek Yolunda Türkler” ünitesi ilişkilendirilmesi (2006:52) yönergesi ile ilgili olarak 6. sınıf Sosyal Bilgiler ders kitabında 5. ünite adı geçen konu incelenmiş, ilgili herhangi bir ifadeye rastlanmamıştır.

Tarih programı 9. sınıfta “Ahmet Yesevî, Yunus Emre, Mevlâna” gibi düşünürlerinin insan sevgisi anlayışına değinilirken Hacı Bektaş Veli zikredilmemiştir. “Yolumuz, ilim, irfan ve insanlık sevgisi üzerine kurulmuştur” diyen Hacı Bektaş Veli’nin hoşgörü ve insan sevgisine verdiği önem göz önünde bulundurularak programda yer verilmelidir.

Ders kitaplarında konu ile ilgili metinler incelendiğinde mantıksal sıralamanın zaman zaman bozulduğu görülmüştür. Örneğin 9. sınıf D.K.A.B. ders kitabı s. 142’de; 1. paragrafta “Horasan diyarından Anadolu’ya gelerek insanlara güzel ahlakı, sevgi ve kardeşlik duygularıyla birlik içinde yaşamayı öğütlemiştir”, 3. paragrafta “Hacı Bektaş Velî, Anadolu’ya gelmeden önce Mekke’ye gitmiş, ardından Necef ve Kerbela’yı ziyaret etmiştir. Hacı Bektaş, Anadolu’da daha önceleri gelip yerleşmiş olan büyük bilginlerle görüşmüş ve yetiştirdiği öğrencileri, her tarafa göndererek sahip olduğu değerlerin yaygınlaşmasını sağlamıştır” ifadeleri yer almaktadır. 3. paragrafın 1. paragraftan sonra gelmesi akışa daha uygun olacaktır.

12. sınıf D.K.A.B. ders kitabı s.71’de “Alevîlik-Bektaşîlik Düşüncesi” konulu metinde mantıksal sıralama analiz edildiğinde paragraflar arasındaki bilgi akışında uyumsuzluk göze çarpmaktadır. Burada paragrafların içeriği; Alevîlik-Bektaşîlik düşüncesi, tasavvuf, Makâlât’ın tanıtımı, Vilâyetnâme, Buyruklar, tasavvufi yorum, İslam prensipleri, Alevîlik düşüncesinde önemli kavramlar, tasavvufi düşünceye özgü temel prensipler, Alevîlik-Bektaşîlik düşüncesinde ozanlar, Alevîlik-Bektaşîlik, Buyruklarda ibadet konuları, Cebbâr Kulu, Ozan Âşık Veysel olarak takip etmiştir. Bu akışta 5. ve 6. paragrafta Buyruklar’dan bahsedilmiş, 13. ve 14. paragrafta ise ibadet konusuna değinilmekle birlikte “Buyruklar’da ...” şeklinde tekrar Buyruklar konusuna değinilmiştir.

Ders kitaplarında bulunan resim ve fotoğrafların öğrenciler üzerinde önemli etkisi bulunmaktadır. Resim ve fotoğraflar öğrencilerin konuyu kavramalarını daha kolay ve zevkli hale getirmekte, kıyaslama ve algılama yetilerini geliştirmektedir. Özellikle öğrencilerin beğeni ve seçim yapmasına olanak veren resimlemeler; güzel-çirkin, iyi-kötü vb. birbirine zıt değerlerinde ayırımına varmalarına, konulara, olaylara ve toplumsal ilişkilere farklı bakış açıları ile bakabilmelerine olanak sağlamaktadır (Kılıç, 2006:27). Bu nedenle Hacı Bektaş Velî ve Bektaşîlik ile ilgili bilgilerin kavranması ve öğrenmeyi çabuklaştırması açısından konu ile ilgili ders kitaplarında yer alan görseller incelenmiştir. Ancak Hacı Bektaş Velî ve Bektaşîlik konusunun işlendiği yerlerde yer alan resim ve fotoğrafların sunumuna yeterli önemin verilmediği görülmektedir. Nitekim bazı yerlerde konu ile ilgili verilen fotoğraflar rastgele seçilmiş izlenimi vermektedir. Örneğin 12. sınıf D.K.A.B. ders kitabı s. 70’de, “Cem Töreni” başlıklı metnin sağ tarafında yer alan fotoğrafın “cem törenini” yansıttığı söylenememektedir. Ayrıca bazı bölümlerde görseller öğrencilerin resim ya da fotoğraf üzerindeki çalışmalarla ilgili sorularına yanıt bulabilecekleri şekilde düzenlenmemiştir. Örneğin Felsefe ders kitabında Hacı Bektaş Velî temsili resmi metinle aynı sayfaya değil sonraki sayfaya yerleştirilmiştir.

Resimler/fotoğraflar hususunda ders kitaplarında şunlar yer almaktadır: 9. sınıf D.K.A.B. ders kitabı s.59'da Hacı Bektaş Velî temsili resmi, 6. sınıf D.K.A.B. ders kitabı s. 120'de (Şahinbaş, 2009) Hacı Bektaş Velî Cami ve Türbesi/Hacıbektaş Nevşehir (fotoğraf), 6. sınıf D.K.A.B. ders kitabı s.142'de (Akgül, vd., 2009) Hacı Bektaş Velî temsili resmi, s. 143'de (Akgül, vd., 2009), Hacı Bektaş Velî Külliyesi-Nevşehir (fotoğraf), 12. sınıf D.K.A.B. ders kitabı s. 68'de Hacı Bektaş Velî Külliyesi-Nevşehir (fotoğraf), s. 69'da Pir Sultan Abdal Heykeli (fotoğraf), s. 70'de cem töreni (fotoğraf) (Akgül, vd., 2008:68-70), Felsefe ders kitabı kapağında Hacı Bektaş Velî temsili resmi, 78. sayfasında ise Hacı Bektaş Velî temsili resmi bulunmaktadır (Kale, 2009).

Araştırmamızda metinlerde geçen kavramların anlamlarının yeterli şekilde verilmediği görülmektedir. Nitekim 12. sınıf D.K.A.B. ders kitabı s. 68'de konu ile ilgili kavramların tamamının metin içindeki karşılıkları verilmemiştir. Bazı kavramların anlamları ise kitabın arkasında yer alan "sözlük" kısmında verilmiştir. Mesela, "deyiş, nefes, üç sünnet yedi farz, muharrem orucu, dede, hacib, cem, rehber, gözcü, çerağcı, saka-ibrikar, sofracı, kurbanacı, semahcı, peyik, iznikci, on iki hizmet" kavramlarının anlamları kitapta verilmemiştir. Ancak, mürebbi; eğitici erkek (s.121), musahip; sohbet, arkadaşlık eden kimse (s.121), pir: bir tarikat veya sanatın kurucusu (s.121), talip: tasavvufu bir yorumu benimsemek isteyen kimse (s.122), semah; Alevî-Bektaşî topluluklarında yaygın olan ve müzik eşliğinde uygulanan tören nitelikli oyun (s.121), düvaz imam: konusu on iki imamı övmek olan ve Alevî-Bektaşî ayinlerinde okunan nefes (s.119) olarak tanımlanmıştır (Akgül, vd., 2008). Bu eksik kavramlarda görüldüğü üzere kitaplardaki sözlük kısımlarına metin içinde geçen kavramların açıklamaları eklenmelidir. Ayrıca öğrencilerin mevcut bilgilerini kendilerine göre yapılandırmalarını sağlayacak konu ile ilgili kavram haritaları, bilgi şemaları, alıştırma, çalışma yaprakları bulunmamaktadır. Bunların hazırlanması ve çalışma yapraklarına eklenmesi öğrencilerin konu ile ilgili düşüncelerini örgütlemelerine yardımcı olacaktır. Ders kitaplarında ya da çalışma kitaplarında konu ile ilgili kavramların yer aldığı bir bulmaca eklenmesi de öğrenenlerin etkinliklerle öğrenmelerini kolaylaştıracaktır.

Öğrenciler ilk karşılaştıkları sözcükleri ya da teknik terimleri bağımsız bir sözlüğe bakmak yerine kısa yoldan öğrenmeyi tercih etmektedirler. Kitap sonunda yer alan sözlükler bu konuda yararlı çalışmalardır. Metinlerde ya da metinlerle ilgili bölümlerde konu ile ilgili kavramların temsil ettikleri anlamın verilmesi öğrencilerin konu hakkında genel ve özel bilgileri daha doğru ve kolay algılamalarına yardımcı olmaktadır. Bu nedenle konu ile ilgili sınıf düzeylerine uygun resimli sözcüklerin tasarlanması, resimlerin ve fotoğrafların açıklayıcı olarak yer almaları gerekmektedir (Bangir, 2008:126).

Ders kitaplarında Hacı Bektaş Velî ile ilgili örnek olaya, ya da menkıbeye rastlanmamıştır. Oysa metinlerde yer alan soyut anlamlı sözcüklerin veya sözcük gruplarının anlamlarını sezdirici, ana fikri destekleyici, ön bilgiler üzerine yeni bilgilerin inşa edilmesini sağlayıcı, ilgili birimlerde farklı ve güçlü etkiler oluşturacak örnek olaylar ya da menkıbeler verilmesi yararlı olacaktır.

Sosyal Bilgiler, D.K.A.B. ve Tarih kitaplarında ahilik ve yeniçeri ocağı ile Hacı Bektaş Velî-Bektaşılık ilişkisini içeren çok az bilgi mevcuttur. Nitekim 12. sınıf Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi ders kitabı s. 72’de ahilik konusu işlenmiş Hacı Bektaş Velî’ye ve Bektaşılık düşüncesine yer verilmemiştir.

7. sınıf D.K.A.B. ders kitabı ve programında ve Türkçe (6–8) programında Hacı Bektaş Velî konusuna değinen herhangi hususa rastlanmamıştır.

8. sınıf D.K.A.B. ders kitabı s. 97’de “Tasavvufi Yorumlar” başlığı altında tasavvuf önderleri sıralanmış ancak önderler hakkında detaylı bilgi verilmemiştir. Hacı Bektaş Velî’nin ise sadece ismi zikredilmiştir.

Sonuç ve Öneriler

Araştırma kapsamında 10 öğretim programı ve 34 ders kitabı incelenmiştir. Taranan 34 kitaptan 9’unda (Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi (6, 8, 9, 10, 11, 12), Felsefe, Sosyal Bilgiler (7), 10 programdan ise 7’sinde (Türkçe (1–5), Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi (6, 8), Halk Kültürü (7–8), Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi (9–12), Felsefe, Sosyoloji ve Türk Edebiyatı (10) konuyla ilgili bilgiye ulaşılmıştır. Bu kitap ve programlardaki bilgilerin çoğunluğunu Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi program ve ders kitapları teşkil etmektedir. Hacı Bektaş Velî ve Bektaşılığın dini–tasavvufi öneminin yanı sıra sosyal, kültürel, edebî ve tarihî yönleri de dikkate alınarak bu konuya diğer derslerde de yer verilmesi veya verilen bilgilerin artırılması gerekmektedir.

Hacı Bektaş Velî-Bektaşılığa ait bilgiler ders kitaplarında; hayatı, Anadolu’nun Türkleşmesi ve İslam’ın yayılması, ahilik, yeniçeri ocağı, sözleri, eserlerinden alıntılar, Alevilik-Bektaşılık ile ilgili kavram ve deyimler, tasavvufi yorumlar, felsefe, inanç ve öğretileri, nefes, Alevî-Bektaşî şairleri, Alevî Bektaşî kültüründe ehlibeyt sevgisi, cem töreni konuları çerçevesinde yer almaktadır.

İlköğretim 7. sınıf Halk Kültürü programında “Nasrettin Hoca, Temel, Bektaşî, Kayserili, İncili Çavuş, Bekri Mustafa vb.” birlikte verilmiştir. Bektaşılığın tasavvufî ve dinî önemi nedeniyle programdan bu şekilde yer alan sıralamadan çıkarılması uygun olacaktır.

Tarih programı 9. sınıfta “Ahmet Yesevî, Yunus Emre, Mevlâna” gibi düşünürlerinin insan sevgisi anlayışına değinilirken Hacı Bektaş Velî zikredilmemiştir. Hacı Bektaş Velî'nin hoşgörü ve insan sevgisine verdiği önem göz önünde bulundurularak programda yer verilmelidir.

10. sınıf Türk Edebiyatı programında XV. yüzyıldan XVI. yüzyıl ortalarına kadar Osmanlı edebiyatı konusunda mutasavvıf şairlere değinilmemiştir. Oğuz Türkçesinin Anadolu'daki ilk ürünlerinden ilahi, nefes, gazel türleri arasında Hacı Bektaş Velî ve Bektaşılık düşüncesini içeren örneklerle yer verilmemiştir, ilgili kısımlara nefes türleri eklenerek konu zenginleştirilmelidir.

Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 6. sınıf programında yer alan “Din ve Kültür” öğrenme alanında “İslamiyet ve Türkler” ünitesinin 1., 2. ve 3. kazanımı ile “İpek Yolunda Türkler” ünitesi ilişkilendirilmesi yönergesi ile ilgili olarak 6. sınıf Sosyal Bilgiler ders kitabında 5. ünite de adı geçen konu incelenmiş, ilgili herhangi bir ifadeye rastlanmamıştır.

Araştırmamızda metinlerde geçen konu ile ilgili kavramların anlamlarının yeterli şekilde verilmediği görülmektedir. Metin içinde yer alan kavramların anlamları metinle aynı sayfaya veya kitapların sözlük kısımlarına eklenmelidir.

Öğrencilerin mevcut bilgilerini kendilerine göre yapılandırmalarını sağlayacak konu ile ilgili kavram haritaları, bilgi şemaları, alıştırma, çalışma yaprakları bulunmamaktadır. Ders ya da çalışma kitaplarına konu kavram haritaları, bilgi şemaları, bulmacaların konulması kavramların yerleşmesine yardımcı olacaktır.

Ders kitaplarında Hacı Bektaş Velî ile ilgili örnek olaya ya da menkıbeye rastlanmamıştır. İlgili birimlere farklı ve güçlü etkiler oluşturacak örnek olaylar ya da menkıbeler verilmesi yararlı olacaktır.

Sosyal Bilgiler, D.K.A.B., ve Tarih kitaplarında ahilik, yeniçeri ocağı ve Hacı Bektaş Velî-Bektaşılık ilişkisini içeren bilgiler yeterli değildir. Hacı Bektaş Velî ve Bektaşiliğin yeniçeri ocağı ve ahilik için önemi açıklanmalı ve açıklayıcı bilgiler artırılmalıdır.

7. sınıf D.K.A.B. ders kitabı ve programında ve Türkçe (6–8) programında Hacı Bektaş Velî konusuna değinen herhangi husus yer almamaktadır.

8. sınıf D.K.A.B. “Tasavvufî Yorumlar” başlığı altında tasavvuf önderleri sıralanmış ancak önderler hakkında detaylı bilgi verilmemiştir. Hacı Bektaş Velî'nin ise sadece ismi zikredilmiştir.

Ders kitaplarında yer alan metinlerin içeriğinde mantıksal sıralamanın zaman zaman bozulduğu görülmüştür. Metinlerdeki akışın belli bir mantıksal sıralamaya göre düzenlenmesine dikkat edilmelidir.

Hacı Bektaş Veli ve Bektaşilik konusunun işlendiği yerlerde sunulan resim ve fotoğrafların sunumuna yeterli önemin verilmediği görülmektedir. Konu ile ilgili resim ve fotoğraflar, öğrenenlerin metinlerle ya da resim-fotoğraf üzerindeki çalışmalarla ilgili sorularına yanıt bulabilecekleri şekilde düzenlenmelidir.

Ders kitaplarında hep aynı resimden yararlanmak yerine farklı resim ve fotoğraflara da yer verilmez. Ayrıca resim ve fotoğraflar konuyu daha açıklayıcı ve somutlaştırıcı olacak şekilde seçilmeli ve bunların metinle aynı sayfada olmasına özen gösterilmelidir.

Kaynakça

- AKGÜL, Mehmet, ALBAYRAK, Abdullah, ÇATAL, Abdullah, ÇİFTÇİ, Turgut, EKŞİ, Ahmet, KARA, Ahmet, KOÇ, Eyüp, ÖZBAY, Ekrem, PAÇA, Hüseyin, TÜRKER, Ali Sacit ve YILDIRIM, Ramazan (2008). Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 12, MEB, Ankara.
- AKGÜL, Mehmet, ALBAYRAK, Abdullah, ÇİFTÇİ, Turgut, KOÇ, Eyüp, PAÇA, Hüseyin, TÜRKER, Ali Sacit, YILDIRIM, Ramazan, ÇATAL, Abdullah, KARA, Ahmet, ÖZBAY, Ekrem ve ŞİMŞEKÇAKAN, Musa (2009). İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitabı 6. Sınıf, MEB, İstanbul.
- BALCI, Mahmut, ÇİFTÇİ, Turgut, KARAÇOBAN, Ahmet, PAÇA, Hüseyin, TÜRKER, Ali Sacit ve YILDIZ, Muharrem (2008). Ortaöğretim, Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 11, MEB, İstanbul.
- BANGİR, Gülgün Alpan (2008). “Ders Kitaplarındaki Metin Tasarımı”, Türk Eğitim Bilimleri Dergisi, Kış, 6 (1), 107–134.
- BİLGİLİ, Ali Sinan ve BEŞE, Ahmet (2009). “Hacı Bektash-i Veli’s Son: Pir Saltuk Zaviye Foundation in Iran”, Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, sayı: 50, 37-56.
- DEMİRTAŞ, Kenan ve ÖZDEMİR, Murat (2009). İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitabı 8, İlke Basım Yay., Ankara.
- EKŞİ, Ahmet, GÖKDOĞAN, Semra, YILDIRIM, Ramazan, YILMAZ, Ömer ve KOÇ, Eyüp (2008). Ortaöğretim, Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 9, MEB, İstanbul.
- Felsefe Dersi Öğretim Programı (2009). T.C Millî Eğitim Bakanlığı, Ortaöğretim Genel Müdürlüğü, MEB, Ankara.
- IŞIK, Metin, AKDAĞ, Mustafa ve TÜRK, M. Sezai (2010). “Türk Toplumunda Hacı Bektaş Veli Algısı Üzerine Bir Çalışma”, Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, 55, 173–192.

- İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi (4, 5, 6, 7 ve 8. Sınıflar) Öğretim Programı ve Kılavuzu (2006). Milli Eğitim Bakanlığı Din Öğretimi Genel Müdürlüğü, MEB, Ankara.
- İlköğretim Halk Kültürü (7. Sınıf) Dersi Öğretim Programı ve Kılavuzu (2007). T.C. Milli Eğitim Bakanlığı Talim ve Terbiye Kurulu Başkanlığı, Ankara.
- İlköğretim Halk Kültürü (8. Sınıf) Dersi Öğretim Programı ve Kılavuzu (2008). T.C. Milli Eğitim Bakanlığı Talim ve Terbiye Kurulu Başkanlığı, Ankara.
- İlköğretim Türkçe Dersi Öğretim Programı ve Kılavuzu (1-5. Sınıflar) (2009). T.C. Milli Eğitim Bakanlığı Talim ve Terbiye Kurulu Başkanlığı, Devlet Kitapları Müdürlüğü Basım Evi, Ankara.
- KALE, Nesrin (2009). Lise Felsefe, MEB, Ankara.
- KILIÇ, Ali (2006). “İlköğretim Ders Kitaplarındaki Resimlemelerin Çocuğun Görsel Sanat Eğitimine Katkıları”, *Ondokuz Mayıs Eğitim Fakültesi Dergisi*, 21, 24-29.
- KIZILTAN, Nalân (2010). “Fıkra Metinlerinin Kız ve Erkek Çocuklar Tarafından Algılanışı”, dergiler.ankara.edu.tr/dergiler/27/759/9643.pdf, 25.10.1010.
- OKUR, Yasemin, GENÇ, İlhan, ÖZCAN, Tuğrul YURTBAY, Mevlüt, SEVER, Akın (2009). Tarih 9, Devlet Kitapları, İstanbul.
- Orta Öğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi, (9, 10, 11 ve 12. Sınıflar) Öğretim Programı (2005), Din Öğretimi Genel Müdürlüğü, MEB, Ankara.
- Ortaöğretim 11. Sınıf Tarih Dersi Programı (2009). T.C. Milli Eğitim Bakanlığı Talim ve Terbiye Kurulu Başkanlığı, Ankara.
- Ortaöğretim 9. Sınıf Tarih Dersi Programı (2007). T.C. Milli Eğitim Bakanlığı Talim ve Terbiye Kurulu Başkanlığı, Ankara.
- Ortaöğretim Sosyoloji Dersi Öğretim Programı (2009). Sosyoloji T.C. Milli Eğitim Bakanlığı Ortaöğretim Genel Müdürlüğü, Ankara.
- POLAT, Mecit Mümin, KAYA, Niyazi, KOYUNCU, Miyase ve ÖZCAN, Adem (2009). Sosyal Bilgiler 7 Ders Kitabı, Devlet Kitapları, Ankara.
- ŞAHİNBAŞ, Mehmet (2009). İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitabı 6, Tuna Matbaacılık, Ankara.
- TATAR, Taner ve DÖNMEZ, Mehmet (2008). “Zihniyet ve İktisat İlişkisi Çerçevesinde Ahilik Kurumu”, *Doğu Anadolu Bölgesi Araştırmaları*, 194-202.
- TURAN, Ahmet ve YILDIZ, Harun (2010). “Tarihten Günümüze Anadolu Aleviliği”, http://dergi.samsunilahiyat.com/Makaleler/1775019518_20082701034.pdf, 25.10.2010.
- YARDIMCI, Mehmet (2010). “Hacı Bektaş’tan Manevi Etki ile Âşıklığa Ulaşan Mahlas Alan Âşıklar ve Âşıkların Dilinde Hacı Bektaş Sevgisi”, http://turkoloji.cu.edu.tr/HALKBILIM/yardimci_07.pdf

Kısaltmalar Listesi

D.K.A.B.: Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi

Sd: Sınıf düzeyi

M.E.G.S.B Yay., Milli Eğitim Gençlik ve Spor Bakanlığı Yayınları

T.C. MEB Yay.: Türkiye Cumhuriyeti Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları

Prg.: Programı

vd. : ve diğerleri

Yay.: Yayınları

TÜRK KÜLTÜRÜ VE HACI BEKTAŞ VELÎ ARAŞTIRMA DERGİSİ 2008-2010

Umut AL*

Özet

Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi, 2008 yılından beri *Arts & Humanities Citation Index* tarafından dizinlenmektedir. Bu çalışmada *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi* ve bu dergideki yayınlar bibliyometrik özellikleri açısından ele alınmaktadır. Çalışmamızda 2008-2010 yılları arasında yayımlanan 212 yayın incelenmektedir. Araştırmamızda yanıt aranan bazı sorular şunlardır: 1) *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi*'nde yayımlanan çalışmalarda en sık atıf yapılan kaynak türü (kitap, dergi vb.) hangisidir? 2) *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi*'nde yayımlanan çalışmaların yazarları hangi kurumlarda çalışmaktadır? 3) *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi*'ndeki yayınların kaynakçalarına bakılmak suretiyle, ilgili literatürün yaşlanma hızı nedir? Yapılan değerlendirmeler sonucunda Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi'nde yayımlanan çalışmaların tamamının Türkçe olduğu belirlenmiştir. Dergide çalışması yayımlanan kişilerin bağlı oldukları kurumlara göre yapılan değerlendirmede en çok katkının Gazi ve Atatürk Üniversitelerindeki araştırmacılar tarafından gerçekleştirildiği görülmektedir. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi*'nde atıf yapılan kaynakların çok önemli bir kısmı (%91) kitaptır. Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi'nde atıf yapılan yayınların yarısı son 12 yılda yayımlanmıştır.

Anahtar Kelimeler: *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi*, bibliyometri, atıf analizi.

TURKISH CULTURE AND HACI BEKTAS VELÎ RESEARCH QUARTERLY, 2008-2010

Abstract

Turkish Culture and Hacı Bektaş Velî Research Quarterly has been indexed by the *Arts & Humanities Citation Index* since 2008. This research examines Turkish Culture and *Hacı Bektaş Velî Research Quarterly* and bibliometric features of its publications. The research carried out covers 212 publications between the years 2008-2010. In this context, some of the following research questions have been addressed: 1) Which types of sources (books, researches, articles, etc.) get cited more often in the publications? 2) What are the institutional affiliations of the authors of the publications? 3) What is the rate of literature obsolescence in Turkish Culture and *Hacı Bektaş Velî Research Quarterly*? In conclusion, it is found out that all of the

* Doç. Dr., Hacettepe Üniversitesi, Bilgi ve Belge Yönetimi Bölümü, Ankara, Türkiye, umutal@hacettepe.edu.tr

publications are written in Turkish. An important part of the contributors is affiliated with Gazi and Atatürk Universities. Books receive an overwhelming majority (91%) of all citations in Turkish Culture and *Hacı Bektaş Velî Research Quarterly*. Half of the sources cited in Turkish Culture and *Hacı Bektaş Velî Research Quarterly* have been published in the last 12 years.

Key words: *Turkish Culture and Hacı Bektaş Velî Research Quarterly*, bibliometrics, citation analysis.

Giriş

Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi, Gazi Üniversitesi bünyesindeki Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Merkezi tarafından kış-bahar-yaz-güz olmak üzere yılda dört sayı olarak çıkarılan bir dergidir. 1994 yılında ilk sayısını yayımlayan *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi*, genellikle Hacı Bektaş Velî, Alevilik ve Türk Kültürü ekseninde Alevilik-Bektaşilik konularını içermektedir. Bu konuların yanı sıra, dergide arşiv kayıtlarında yer alan belgelere ve halk tarafından Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Merkezine ulaştırılan çeşitli dokümanlara da yer verilmektedir (*Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi*, 2010a).

1994-1998 yılları arasında yılda tek sayı olarak çıkan *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi*, 1999 yılından itibaren yılda dört sayı yayımlamaya başlamıştır. 2011 yılının Temmuz ayı itibarıyla derginin toplam 58 sayı yayımladığı görülmektedir. Dergi *Arts & Humanities Citation Index'in (A&HCI)* yanı sıra *Ebsco Host*, *ULAKBİM Sosyal Bilimler Veri Tabanı* gibi farklı alan dizinleri tarafından da taranmaktadır (*Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi* 2010b). Bu araştırma, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi*'nin atıf dizinlerine girdiği yıl olan 2008'den sonra yayımladığı çalışmaların bibliyometrik değerlendirmelerini içermektedir.

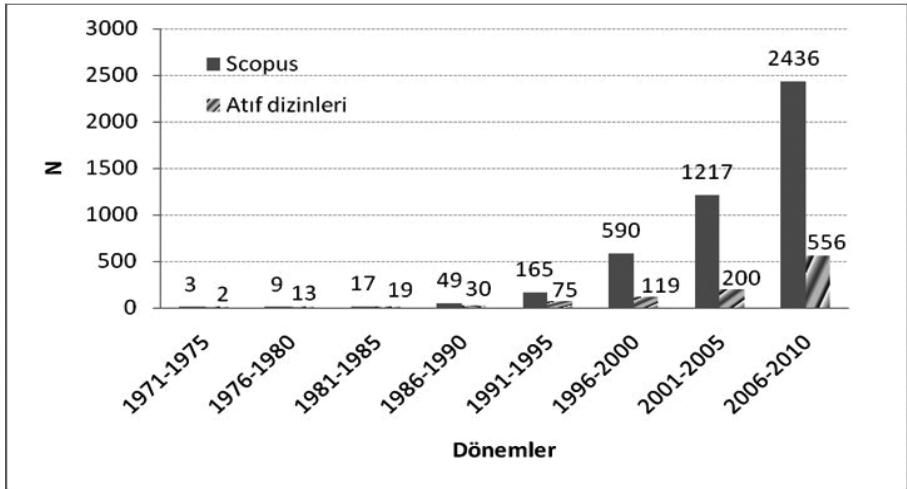
İlgili Literatür

Matematiksel ve istatistiksel yöntemlerin kitaplar ve diğer iletişim ortamlarına uygulanmasına bibliyometri adı verilmektedir (Pritchard 1969:348). Bilimsel iletişime ilişkin çeşitli bulgular elde edilmesine olanak tanıyan bibliyometrik araştırmaların başlangıç tarihi konusunda farklı görüşlerin olduğu literatürde konuyla ilgili çalışmalar incelendiğinde görülmektedir. Osareh (1996:149) bibliyometrinin terim olarak yeniliğine dikkat çekerken, uygulama ve kullanımının 1890'lı yıllara kadar gittiğinden söz etmektedir. Bibliyometrinin tarihini Osareh'in belirttiğinden çok daha eskilere dayandıran Shapiro (1992:337) ise konuyla ilgili çalışmaları 1700'lü yılların ilk yarısına kadar götürmektedir. Osareh'in savını destekleyen

Sengupta (1992: 92) içerik olarak ilk bibliyometrik çalışmanın Campbell tarafından 1896'da yayımlanan *Theory of the National and International Bibliography* adlı kaynak olduğunu iddia etmektedir.

Bibliyometrik çalışmaların hangi tarihte başladığına ilişkin farklı düşünceler olsa da kesin olan konu zaman içinde bibliyometriye gösterilen ilgedeki artıştır. Bibliyometri ile ilgili literatürün gelişimini incelemek için 22 Temmuz 2011 tarihinde *Scopus* ve atıf dizinleri (*Science Citation Index*, *Social Sciences Citation Index*, *Arts &*

Humanities Citation Index, *Conference Proceedings Citation Index- Science* ve *Conference Proceedings Citation Index- Social Science & Humanities*) kapsamında bibliyometri ile ilgili çalışmalara ne ölçüde yer verildiği araştırılmıştır. Söz konusu kaynaklarda yıllara göre bibliyometri ile ilgili yer alan yayınlar beşer yıllık dönemlere ayrılarak Şekil 1'de sunulmaktadır. Taramalar atıf dizinlerinde "konu", *Scopus*'ta ise "başlık, öz ve anahtar kelime" alanları üzerinden gerçekleştirilmiştir. Şekil 1 incelendiğinde hem atıf dizinlerinde hem de *Scopus*'ta konuyla ilgili çalışma sayısında zaman içinde çok ciddi artışların olduğu görülmektedir. İçerdiği kaynak sayısı itibarıyla daha büyük bir veri tabanı olan *Scopus*'ta 1986-1990 yılları arasında 49 olan bibliyometri ile ilgili kayıt sayısının 2006-2010 arasında 2436'ya yükselmiş olması kayda değerdir. Aynı dönemler için atıf dizinlerindeki konuyla ilgili çalışma sayılarının ise sırasıyla 30 ve 556 olduğu görülmektedir (bk. Şekil 1).



Şekil 1. Atıf dizinleri ve Scopus'taki bibliyometri ile ilgili yayınlar

Türkiye'de de konuyla ilgili çalışmalara gösterilen ilginin de son yıllarda arttığı bilinmektedir. Özellikle gerek içerik gerekse yöntem bakımından bu çalışmaya

benzer nitelikte atıf dizinlerindeki Türkiye orijinli dergilerin değerlendirildiği birçok çalışma vardır (Al ve Coştur 2007, Al, Soydal ve Yalçın 2010, Birinci 2008, Orbay, Karamustafaoglu ve Öner 2007, Yalçın 2010). Bu çalışmalarda *bilig*, *Milli Folklor*, *Turkish Journal of Chemistry*, *Türk Psikoloji Dergisi* gibi dergilerin bibliyometrik özelliklerinin incelendiği ve dergilerin uluslararası platformda saygın bir dergi olarak yerini alabilmesi için birtakım önerilerin verildiği görülmektedir.

Çalışmanın Amacı ve Yöntem

Bu araştırmanın amacı, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi*'nde yayımlanan çalışmaları bibliyometrik özellikleri açısından incelemek ve ortaya çıkan bulgular ışığında dergi ile ilgili değerlendirmelerde bulunmaktır. Dergide yayımlanan çalışmalar yazar sayısı, yazarların bağlı olduğu kurumlar, kaynakçada yer alan kaynak sayısı gibi çeşitli yönlerden incelenmiştir. Çalışmada sadece *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi*'ndeki yayınlar değil, dergideki yayınların atıf yaptığı kaynaklar da çeşitli yönlerden analiz edilmektedir.

Araştırmamızda yanıt aranan sorular arasında “*Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi*'nde yayımlanan çalışmalarda en sık atıf yapılan kaynak türünün hangisi olduğu”, “en verimli yazarların kimler olduğu”, “*Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi*'ndeki yayınların kaynakçalarına bakılmak suretiyle, ilgili literatürün yaşlanma hızının ne olduğu” gibi çeşitli sorular bulunmaktadır. Bu soruların yanıtlanması ile dergi niceliksel açıdan analiz edilecek ve niteliksel olarak kendini geliştirebilmesi için önerilerde bulunulabilecektir.

Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi'ndeki çalışmaları inceleyebilmek amacıyla A&HCI üzerinde 21 Temmuz 2011 tarihinde çevrimiçi bir tarama yapılmıştır. Bu taramada *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi*'nde 2008-2010 yılları arasında yayımlanan 212 adet yayına ait bibliyografik bilgiler elde edilmiştir. Söz konusu bibliyografik bilgiler arasında yazar adları, makale başlıkları, yayın dilleri, yayın yılları, doküman türleri, gibi bilgiler bulunmaktadır. Ayrıca her bir çalışmanın kaynakçasında bulunan yayınlara ait bilgiler de veri tabanından indirilmiştir. Araştırma sorularına yanıt verebilmek amacıyla, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi*'ndeki yayınlar iki aşamada incelenmiştir. İlk olarak dergide yayımlanan çalışmaların bibliyometrik özellikleri (yıl, sayfa sayısı, yazar sayısı vb.) analiz edilmiş, ikinci aşamada dergide atıf yapılan kaynaklar (tür, atıf yapılan kaynağın yaşı vb.) değerlendirilmiştir.

Araştırmamız kapsamında kullanılan yayın terimi makale, şiir, kitap tanıtımı, editoryal, bibliyografya, biyografi ve derleme türündeki yazıları içermektedir. Yayın türlerine yönelik olarak yapılan analizler atıf dizinlerinin sahibi olan Thomson Reuters'in yaptığı sınıflandırmaya dayanmaktadır.

Bulgular ve Yorum

Son birkaç yıldır atıf dizinlerine giren Türkiye adresli dergi sayısının arttığı gözlenmektedir. Ulusal Akademik Ağ ve Bilgi Merkezi (2010) verilerine göre Eylül 2010 itibarıyla *Web of Science* tarafından dizinlenen Türkiye adresli dergi sayısı 75'tir. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi*, A&HCI altında dizinlenen altı dergiden bir tanesidir. Diğer beş derginin *Adalya*, *METU Journal of the Faculty of Architecture*, *Millî Folklor*, *OLBA* ve *TUBA-AR-Turkish Academy of Sciences Journal of Archaeology* olduğu anlaşılmaktadır.

Yapılan tarama sonucunda A&HCI altında *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi*'ne ait toplam 212 adet yayın bulunduğu saptanmıştır. Bu yayınların 148 tanesi makale, 41 tanesi şiir, dokuz tanesi editoryal, beş tanesi kitap tanıtımı, beş tanesi biyografi, üç tanesi bibliyografya ve bir tanesi de derlemedir. Tablo 1'de *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi*'ndeki yayınların sayfa sayıları ve bu yayınlarda yararlanılan kaynaklara ilişkin genel bilgiler verilmektedir. Buna göre *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi*'nde yayımlanan bir makalenin ortalama sayfa uzunluğu 19, makalelerde atıf yapılan ortalama kaynak sayısı ise 18'dir. Sayfa uzunluğu açısından makalelerin makale dışında kalan yayın türlerinden iki kat daha uzun olduğu ortaya çıkmıştır. Bununla birlikte, derleme olarak sınıflanmış ve 130 kaynağın kullanıldığı yayın dışarıda bırakılarak değerlendirme yapıldığında 2,4 olan ortalama yararlanılan kaynak sayısının söz konusu yayınlar için 0,4'e düştüğü görülmektedir. Diğer başlığı altındaki 63 yayında toplam 26 kaynağa referans verilmektedir.

Tablo 1. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi*'ndeki yayınlarla ilgili bilgiler

Yayın türü	Yayın sayısı		Sayfa sayısı			Kaynak sayısı		
	N	N	\bar{X}	SS	N	\bar{X}	SS	
Makale	148	2747	18,6	14,8	2729	18,4	17,7	
Diğer	64	267	4,2	7,3	156	2,4	16,4	
Toplam	212	3014	14,2	14,6	2885	13,6	18,8	

Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi'ndeki çalışmaların yayın tarihlerine bakıldığında 2008 yılında 64, 2009 yılında 68 ve 2010 yılında 80 yayın üretildiği görülmektedir.

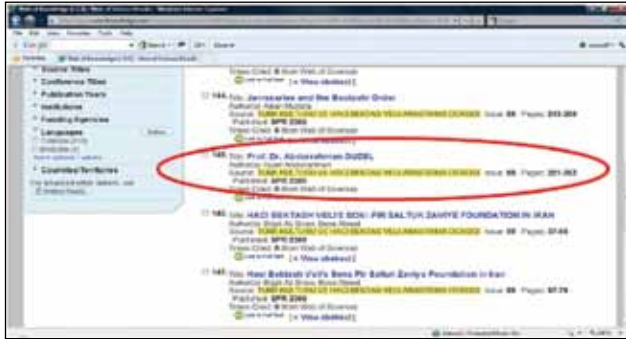
Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi'ndeki çalışmalar yayın diline göre incelendiğinde, tüm yayınların Türkçe olmasına karşın Thomson

Reuters tarafından yapılan sınıflamada iki yayının İngilizce olarak veri tabanına girdiği saptanmıştır (bk. Şekil 2). Bu ve benzeri durumlar hakkındaki bilgilerin dergi yönetimi tarafından veri tabanını üreten kuruma ulaştırılması hâlinde yanlış girişler ortadan kalkacaktır. Ne yazık ki, yanlış girişlere *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*'nde yayımlanmış birçok çalışmada rastlanmaktadır (yayın başlığındaki hatalı giriş örneği için bk. Şekil 3 ve Şekil 4). Açıkçası bu durum Thomson Reuters bünyesinde veri tabanına giriş yapan kişilerin yayınları doğru şekilde tanımlayamamasından kaynaklanmaktadır.



Şekil 2. Yayın dili Türkçe olan fakat A&HCI içinde İngilizce olarak görünen yayımlar

Makaleler incelendiğinde atıf dizinleri kapsamındaki Türkiye orijinli birçok dergide görülen Türkçe ağırlıklı yayın yapma durumunun *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* için de geçerli olduğu anlaşılmaktadır. Bu durum bir ölçüde dergideki yayımların atıf alma olasılığını azaltmaktadır. Mevcut sistemde yazarlardan 150 kelime civarında İngilizce özet istenmektedir. Görünürlüğün artması isteniyorsa, en azından ilk aşamada makaleler için İngilizce geniş özetlerin yazarlardan talep edilmesi düşünülebilir.



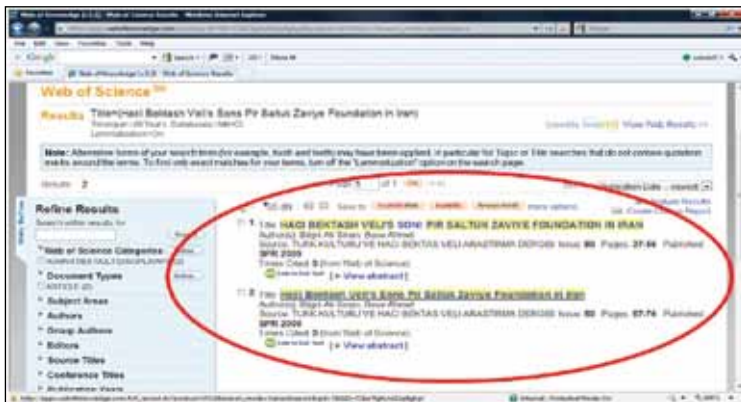
Şekil 3. Yayın başlığındaki hatalı giriş örneği



Şekil 3. Yayın başlığındaki hatalı giriş örneği

Yazarlar

*Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi'*ndeki 212 yayın toplam 166 farklı yazarın katkısıyla üretilmiştir. Söz konusu yazarların %78'i (129 yazar) dergiye sadece birer yayın ile katkıda bulunmuşlardır. Yazar olarak dergiye en çok katkı yapan araştırmacı altı makalesi bulunan Ali Sinan Bilgili'dir. Yapılan inceleme sonucunda bu makalelerden bir tanesinin veri tabanında ikilendiği saptanmıştır (bk. Şekil 5). Bu tür bir hatanın sebebi söz konusu makalenin ilk olarak (37-56 sayfaları arasında) İngilizce kaleme alınması, Türkçe sürümüne 57 ile 76. sayfalar arasında yer verilmiş olmasıdır. Veri tabanına kaydeden kişiler ise bu iki yazıyı ayrı yazılar şeklinde değerlendirmişlerdir.



Şekil 5. Aynı makalenin iki ayrı yayını gibi görünmesi

Araştırmada *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi*'ne yönelik olarak elde edilen yazar verimliliğine ilişkin bulguların Lotka Yasasına uyup uymadığı test edildiğinde, yasada öngörülenden çok daha fazla kişinin birer yayın (129 yazar - yazarların %78'i) ile dergiye katkıda bulunduğu görülmektedir. Çalışma kapsamındaki yıllar arasında *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi*'nde iki ve daha fazla yayını bulunan kişi sayısı ise 37'dir. Yayınları ile belli bir literatüre katkısı bulunan yazarların, söz konusu katkıyı kaç yayın ile sağladığını saptamak için kullanılan bir bibliyometrik yasa olan Lotka Yasasına göre, belirli bir konuda yayın yapan yazarların %60'ının sadece bir çalışma, %15'inin iki, %6,6'sının üç, %3,75'inin ise dört çalışma yayımladığı öngörülmektedir. (De Solla Price, 1963). Lotka Yasası yazar verimliliğini değerlendirmede önemli bir araç olmakla birlikte, çalışmamızdaki veri setinin tek bir dergiden geldiği ve üç yıl gibi kısa bir dönemi içerdiği dikkate alınmalıdır.

Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi'ndeki çalışmaların büyük çoğunluğu tek yazarlıdır. Birden çok yazar tarafından kaleme alınan çalışma sayısı 21'dir (tüm yayınların %10'u). Bu çalışmaların 19 tanesi iki yazarlı, birer tanesi ise üç ve beş yazarlıdır. Öte yandan veri tabanı kayıtları dizinlenmiş beş anonim çalışmanın bulunduğuna işaret etmektedir. Birçok disiplinde çok yazarlılık ile ilgili olarak ciddi bir eğilim olmasına karşın *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi*'nde böyle bir eğilime rastlanmamıştır. Çalışma alanları itibarıyla *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi*'nde yayın yapan araştırmacıların diğer birçok bilim dalına göre bireysel çalıştıkları anlaşılmaktadır. Daha önce yapılan ve Türkiye'nin atf dizinlerindeki diğer dergilerine yönelik gerçekleştirilen çalışmalarda (Al ve Coştur 2007, Al, Soydal ve Yalçın 2010, Birinci 2008, Yalçın 2010) elde edilen çok yazarlılık ile ilgili bulgular Tablo 2'de sunulmaktadır.

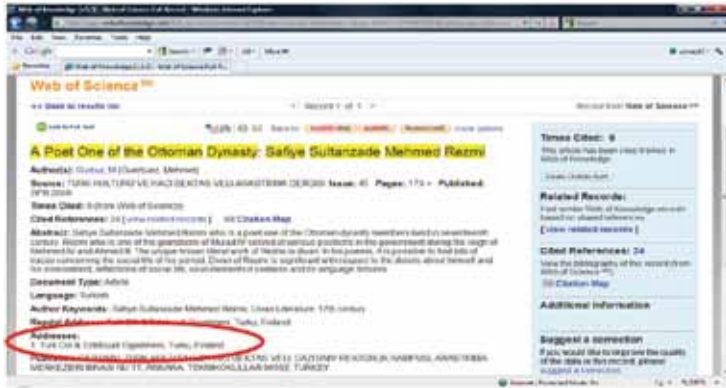
Tablo 2. Dergilerdeki yayınların yazar sayısı ile ilgili bilgiler

Dergi	Tek yazarlı		Çok yazarlı		Toplam	
	N	%	N	%	N	%
bilig	84	84	16	16	100	100
Millî Folklor	169	97	5	3	174	100
Turkish Journal of Chemistry	100	12	761	88	861	100
Türk Psikoloji Dergisi	51	43	67	57	118	100

Kurumlar

*Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi'*ndeki yayınların kimlere ait olduğuna ilişkin olarak A&HCI'da tutulan kayıtlar incelendiğinde yayınların yarısından fazlasında (212 kaydın 109'unda) kurum bilgilerinin tutulduğu addresses alanının boş olduğu saptanmıştır. Bazı kayıtlarda ise yanlış bilgi bulunduğu görülmektedir (bk. Şekil 6). Bu tür yanlışlıkların düzeltilmemesi ve boş olan alanların doldurulmaması durumunda dergiye yönelik olarak yapılacak birtakım analizlerin eksik kalacağı bilinmelidir.

*Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi'*ndeki yayınlar birçok farklı kurumdan kişiler tarafından kaleme alınmıştır. Kurumsal açıdan ortaya çıkan söz konusu çeşitlilik, derginin kendisini ülke sınırları içerisinde benimsettiğinin bir göstergesidir. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi'*nde yayın yapan kişilerin 31 farklı kurumda çalıştığı ve yazarların kurumlara göre dağılımı incelendiğinde en fazla katkının Gazi Üniversitesi (45 yayın) ve Atatürk Üniversitesi (16 yayın) mensupları tarafından yapıldığı görülmektedir. Derginin Gazi Üniversitesi bünyesinde yayımlanıyor olmasının doğal bir sonucu olarak en fazla katkının Gazi Üniversitesi araştırmacıları tarafından gerçekleştirildiği anlaşılmaktadır.



Şekil 6. Adres alanındaki yanlış giriş örneği

Atıf Yapılan Kaynaklar

*Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi'*ndeki yayınların kaynakçalarında toplam 2885 atıf yer almaktadır. Söz konusu atıfların büyük oranda (%91) kitaplara yapıldığı görülürken dergilere ve tezlere yapılan atıfların sayısı (toplam 241 atıf) oldukça azdır. Sanat ve beşeri bilimler altında dizinlenen dergilerde kitap ağırlıklı bir bilimsel iletişimin gerçekleştirildiği (Al, Şahiner ve Tonta 2006)

bilinmekle birlikte, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi*'ne yönelik olarak elde edilen oran oldukça yüksektir. Dergilerdeki makalelere yapılan atıflar incelendiğinde ise, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi*'nin geçmiş yıllardaki yayınlarına yapılan atıflar dikkati çekmektedir.

Bilimsel dergilerde yayımlanan makalelerin kullanım oranı zamanla azalmaktadır. Bir başka ifadeyle yayınlar yaşlandıkça giderek daha az atıf almaktadırlar (Meadows 1967, Earle ve Vickery 1969). “Literatür eskimesi” (obsolescence) ya da “literatür yaşlanması” (aging) olarak bilinen bu durumu göstermek için “yarı yaşam” (half-life) adı verilen bir ölçüden yararlanılmaktadır. Yarı yaşam, atıf ya da istek yapılan kaynakların ortanca yaşı olarak tanımlanmaktadır (Earle ve Vickery 1969:132, Line 1970:46). Yarı yaşamı hesaplayabilmek için *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi*'ndeki yayınlarda yer alan 2885 atıf, atıf yapılan çalışmanın yayımlandığı yıla göre sıralanmıştır. Bazı atıflara ait yayın yılı bilgisi bulunmamaktadır. Ayrıca miladi takvime göre verilmeyen az sayıdaki atıf da sıralamada dikkate alınmamıştır. Yayın yılı bilgisi olmayan ve miladi takvime göre verilmeyen atıfların toplam sayısı 190'dır ve ihmal edilebilir düzeydedir. Sonuç olarak literatür eskimesine yönelik değerlendirme yayın yılı bilgisi bulunan 2695 atıf üzerinden gerçekleştirilmiştir. Söz konusu 2695 atıfın yayın yılı, kaynakçalarında yer aldıkları kaynağın yayın yılından çıkarılmak suretiyle her bir atıfa ait eskime rakamı elde edilmiştir. Eskime rakamlarının büyükten küçüğe sıralanması sonucunda 1348. sırada yer alan değer (ortanca) atıf yapılan kaynakların yarı yaşamını vermiştir. Buna göre, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi*'ndeki yayınlarda atıf yapılan kaynakların yarı yaşamı 12 yıldır. Başka bir ifadeyle, kaynakçalarda yer alan yayınların yarısına yayımlandıktan 12 yıl ve sonrasında atıf yapılmıştır.

Türkiye'nin atıf dizinlerindeki dergilerine yönelik olarak daha önce gerçekleştirilen bibliyometrik araştırmalarda yarı yaşam rakamları *Türk Psikoloji Dergisi* için 10 (Al ve Coştur 2007), *Millî Folklor* için 12 (Yalçın 2010), *bilig* (Al, Soydal ve Yalçın 2010) için ise 16 yıl olarak hesaplanmıştır. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi* yarı yaşam açısından *Millî Folklor* dergisine benzemektedir. Bir alana ya da bir dergiye yönelik olarak hesaplanan yarı yaşam rakamları etki faktörü hesaplamaları ile yakından ilgili olmasından dolayı önem arz etmektedir. Bir dergide, önceki iki yılda yayımlanan makalelere o yıl içerisinde yapılan atıf sayısının, o derginin önceki iki yılda yayımladığı makale sayısına bölünmesiyle hesaplanan bir bibliyometrik gösterge olan etki faktörü değerinin (Garfield 1994) *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi* için yüksek çıkması beklenmemelidir.

Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi'nde yayımlanan çalışmaların kaynakçaları üzerinden hesaplanan eskime değerlerine ilişkin bulgular Tablo 3'te

sunulmaktadır. Buna göre atıf yapılan kaynakların %30'unun yedi yaşından küçük olduğu ve yaklaşık %20'lik bölümünün ise 36 yaş ve üzerinde olduğu görülmektedir. Bunların yaklaşık %14'ü 48 yaş ve üzerindedir. Öte yandan 100 yaşından büyük 63 kaynağa atıf yapılmış olması da bazı araştırmalarda tarihi kaynakların az da olsa kullanıldığına işaret etmektedir.

Tablo 3. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi'*ndeki yayınlarda atıf yapılan kaynakların yaşı

Yaş	N	%
0-3	397	14,7
4-7	425	15,8
8-11	420	15,6
12-15	321	11,9
16-19	254	9,4
20-23	128	4,8
24-27	95	3,5
28-31	55	2,0
32-35	65	2,4
36-39	59	2,2
40-43	50	1,9
44-47	52	1,9
48 ve üzeri	374	13,9
Toplam	2695	100,0

Sonuç ve Öneriler

Bu çalışmada *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi'*nde 2008-2010 yılları arasında yayımlanan çalışmalar bibliyometrik özellikleri açısından incelenmiştir. Dergide makalelerden sonra en fazla katkının olduğu yayın türü şiirdir. Derginin yazar yelpazesi geniştir ve dergideki çalışmaların büyük çoğunluğunun tek yazarlı olduğu saptanmıştır. Derginin içeriğinin oluşmasına birçok farklı kurumun katkıda bulunduğu görülmektedir ve *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi'*nde en fazla çalışma, Gazi Üniversitesi araştırmacıları tarafından gerçekleştirilmiştir.

Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, A & HCI kapsamındaki Türkiye kaynaklı az sayıda dergiden birisidir. Derginin *A & HCI*'daki konumunu sağlamlaştırması ve uluslararası platformda saygın bir dergi olarak yerini alabilmesi için birtakım önlemlerin alınması uygun olacaktır. Bu bağlamda yapılması gerekenleri ana başlıklarıyla şu şekilde sıralamak mümkündür:

- Dergi yılda dört sayı çıkarmaktadır. Eğer dergiye makale göndermede yeni sayılar çıkarmaya yetecek düzeyde bir talep söz konusuysa, derginin yayın sıklığının artırılması yoluna gidilebilir. Çünkü atıf dizinlerindeki dergilerin yılda çıkardıkları yayın sayıları ile bilim camiası içindeki görünürlükleri arasında bir ilişki bulunduğu bilinmektedir. Bunun yapılamaması ve yılda dört sayı olarak yayımlanmaya devam edilmesi durumunda dergide yer verilen makale sayısının artırılması tercih edilebilir.

- Thomson Reuters'in atıf dizinlerini kullanıcıların erişimine sunduğu platform olan *Web of Knowledge* üzerinde *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi*'ne ilişkin pek çok hatalı girişin bulunduğu saptanmıştır. Bu hataların dergi yönetimi tarafından veri tabanını üreten kuruma ulaştırılması hâlinde yanlış girişler ortadan kalkacaktır. Öte yandan gelecekte, dergi yönetiminin yeni sayılar çıktıkça yayınların bibliyografik bilgilerini (yazar adları, makale başlığı, sayfa aralığı, kurum bilgileri vb.) içeren bir şablon aracılığıyla doğru bilgileri Thomson Reuters'e iletmesi bu tip sorunların çözümüne yardımcı olacaktır. Ayrıca dergiye makale gönderecek kişiler için de örnek bir makale şablonuna web sitesinde yer verilmesi editoryal açıdan gerçekleştirilen işlemleri kolaylaştıracaktır.

- *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi*'nde yayımlanan çalışmaların dili Türkçe'dir. Her ne kadar makalelerin İngilizce özetleri (150 kelime civarında) dergide yer alıyor olsa da, yayın dilinin Türkçe olması yurt dışındaki araştırmacıların derginin içeriği hakkında yeterli bilgi sahibi olmasını engellemektedir. Derginin görünürlüğünün artması için kısa özetlerin yanında, çalışmayı genel hatlarıyla ele alan daha uzun İngilizce özetlerin de dergide yayımlanması düşünülebilir. Bu şekilde hem yayınların atıf alma potansiyeli artacak, hem de Türkçe bilmeyen kişilerin derginin içeriğine erişimi olanaklı hâle gelecektir.

- Dergide yayımlanan çalışmalara web üzerinden serbest şekilde erişim sağlanabiliyor olması son derece önemlidir. Site üzerinde küçük bir arama platformunun kurulması ile kullanıcıların daha etkin bir şekilde dergideki yayınlara erişim sağlayabilmesi mümkün olacaktır.

Bu ve benzeri bibliyometrik araştırmalar dergilerin kendilerini daha yakından tanınmasına olanak tanımaktadır. Gelecekte daha büyük veri setleri ile yapılacak karşılaştırmalı çalışmalar ile daha ayrıntılı analizler gerçekleştirilebilir.

Kaynakça

- AL, Umut ve Recai COŞTUR. (2007). "Türk Psikoloji Dergisi'nin Bibliyometrik Profili". *Türk Kütüphaneciliği* 21 (2): 142-163.
- AL, Umut, İrem SOYDAL ve Haydar YALÇIN. (2010). "Bibliyometrik Özellikleri Açısından Bilgi'in Değerlendirilmesi". *Bilgi*, 55: 1-20.
- AL, Umut, Mustafa ŞAHİNER ve Yaşar TONTA. (2006). "Arts and Humanities Literature: Bibliometric Characteristics of Contributions by Turkish Authors". *Journal of the American Society for Information Science & Technology*, 57 (8): 1011-1022.
- BİRİNCİ, Hatice Gülşen. (2008). "Turkish Journal of Chemistry'nin bibliyometrik analizi". *Bilgi Dünyası*, 9 (2): 348-369.
- DE SOLLA PRICE, Derek John. (1963). *Little Science, Big Science*. New York: Columbia University Press.
- EARLE, Penelope ve Brian VICKERY. (1969). "Social Science Literature Use in the UK as Indicated by Citations". *Journal of Documentation*, 25: 123-141.
- GARFIELD, Eugene. (1994). "The Thomson Reuters impact factor". http://thomsonreuters.com/products_services/science/free/essays/impact_factor/ Erişim tarihi: 24 Temmuz 2011
- LINE, Maurice. (1970). "The 'half-life' of Periodical Literature: Apparent and Real Obsolescence". *Journal of Documentation*, 26: 46-54.
- MEADOWS, Jack. (1967). "The Citation Characteristics of Astronomical Research Literature". *Journal of Documentation*, 23: 28-33.
- ORBAY, Metin, Orhan KARAMUSTAFAOĞLU ve Feda ÖNER (2007). "What Does Hirsch Index Evolution Explain Us? A Case Study: Turkish Journal of Chemistry". *Biblios* 8 (27): 1-5. <http://arxiv.org/ftp/arxiv/papers/0704/0704.1602.pdf> Erişim tarihi: 20 Temmuz 2011
- OSAREH, Farideh. (1996). "Bibliometrics, Citation Analysis and Co-citation Analysis: A Review of Literature I". *Libri*, 46: 149-158.
- PRITCHARD, Alan. (1969). "Statistical Bibliography or Bibliometrics?" *Journal of Documentation*, 25: 348-349.
- SENGUPTA, I.N. (1992). "Bibliometrics, Informetrics, Scientometrics and Librametrics: an Overview". *Libri*, 42 (2): 75-98.
- SHAPIRO, Fred. (1992). "Origins of Bibliometrics, Citation Indexing, and Citation Analysis: The Neglected Legal Literature". *Journal of the American Society for Information Science*, 43 (5): 337-339.
- Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi. (2010a). "Dergi Hakkında". <http://hbvdergisi.gazi.edu.tr/index.php?module=hakkında&lang=tr> Erişim tarihi: 20 Temmuz 2011

- Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi. (2010b). “Yazım ve Yayın İlkeleri”.
<http://hbvdergisi.gazi.edu.tr/index.php?module=yazimyayin&lang=tr> Erişim tarihi: 20 Temmuz 2011
- Ulusal Akademik Ağ ve Bilgi Merkezi. (2010). “ISI Web of Science (SCI-SSCI-A&HCI) Veri tabanlarında İndekslenen Türkiye Adresli Bilimsel Dergiler, Yayın ve Atıf Sayıları”. Erişim tarihi: 20 Temmuz 2011
- YALÇIN, Haydar. (2010). “Millî Folklor Dergisinin Bibliyometrik Profili (2007-2009)”.
Millî Folklor, 22 (85): 205-211.

SÖZLÜ VE YAZILI TARİHE GÖRE NEVŞEHİR BÖLGESİNDE HORASAN ERENLERİ OLARAK BİLİNEREN ŞAHSİYETLER

Ali KOZAN*

Özet

Anadolu'nun Türkleşmesi ve İslâmlaşması sürecinde Büyük Selçuklu Devleti'nin uyguladığı fetih ve iskân hareketleri ile birlikte, XI-XIII. yüzyıllarda bölgeye gelen dinî-sosyal zümrelerin de büyük etkisi vardır. XI. yüzyılın başlarından itibaren Orta Asya'nın farklı bölgelerinden Anadolu coğrafyasına dağılan bu zümreler, Orta Asya'da İslâmiyet'in yayılmasına öncülük eden Ahmed Yesevî temelli Türk sûfilik geleneğini Anadolu'ya taşıyarak Anadolu halk İslâmî'nin oluşumuna hız kazandırmışlardır. Nitekim bu dervişlerin yine birçoğunun Orta Asya kaynaklı Yesevî, Vefâî, Nakşibendî, Rıfâî, Haydarî veya Kalenderî gibi tarikatlardan birine bağlı oldukları görülmektedir. Bu bağlamda söz konusu zümrelerin tamamı İslâm dini içerisinde yer alan farklı dinî-sosyal tarikat, cemaat ve şubelerdir.

Bu zümreler, geldikleri coğrafyaya veya izledikleri güzergâha nispetle Horasan Erenleri olarak adlandırılmaktadır. Evliya menakıbnamelerinde de Anadolu'ya göç ettiğinden söz edilen dervişler, hangi tarikata mensup olursa olsun, mutlaka Horasan'dan göçme, yani Horasan Erenleri'nden sayılmaktadır.

Bu zümreler, Anadolu'da özellikle kırsal kesimlere yerleşerek bölge halkının dinî ve ahlakî eğitiminde rol oynamışlardır. Yerleştikleri bölgelerde halktan biri gibi tarımla veya hayvancılıkla uğraşmışlardır. Halk arasında daha çok menkıbe ve kerametleriyle tanınan, onlara birtakım hikmetli sözler, nasihatler, şiirler ve ilahiler okuyan ve daha çok İslâmiyetin mistik yönünü ön plana çıkaran bir öğretiyi temsil etmişlerdir. Ayrıca Allah'ın bağışlayıcılığını, temel insani değerleri, insanın kalp temizliğini, farklı dinlerden olanlara hoşgörülü olmayı da salık vermişlerdir.

Hâlen Anadolu'nun farklı coğrafyalarında bu zümrelere ait tekke, türbe ve mezar gibi eserlere rastlamak mümkündür. Nitekim günümüzde bu zümreler halk arasında daha çok Baba, Dede veya Evliya olarak bilinmektedir. Nevşehir ve yöresinde de halk arasında bu isimlerle anılan ve Horasan Ereni olarak bilinen şahsiyetlere rastlanılmaktadır. Tekke, türbe veya mezarları ile günümüze kadar isimleri yaşatılan bu şahısların bir kısmı hakkında yazılı kayıtlar mevcuttur. Fakat çoğu sözlü gelenekle günümüze taşınmışlardır.

Bu çalışma, Nevşehir ve yöresinde Horasan Ereni olarak bilinen bu şahısların öğretileri ve yöre insanı tarafından algılanışlarına yönelik bir tespit ve derleme hüviyetindedir.

Anahtar Kelimeler: Horasan Erenleri, Nevşehir Bölgesi, Hacı Bektâş-ı Velî.

* Yrd. Doç. Dr., Nevşehir Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü Nevşehir/TÜRKİYE

THE PERSONALITIES KNOWN AS ACCORDING TO SOURCES AND ORAL HISTORY WHO ARE *KHORASAN ERENS* IN NEVŞEHİR REGION

Abstract

In the Turkization and Islamization process of Anatolia, religious-social groups who came to the region between the 11th and the 13th centuries have had a great influence along with the Seljuk conquest and settlement policies. These groups dispersed to different parts of Anatolia from the beginning of the XI. century from central Asia, accelerated the emergence of Islam to Anatolian folk by carrying Sufism tradition based on Ahmed Yasevi who pioneered in expanding Islam in Central Asia. The dervishes were related to sects such as Yesevi, Vefâi, Nakşibendi, Rifai, Haydari or Kalenderi. In this respect, all these groups were the agents of different religious sects and societies. These groups were called the Khorasan Erens in relation to the geography they came from or the way they followed. All these dervishes in the Evliya menakibnames are also considered as immigrants from Horasan, that is, as Horasan Erens regardless of the sects they belong to.

These groups played an important role on the religious and moral education of the regional folk by especially settling in rural areas. They were interested in agriculture or livestock in the areas, like a member of the society, they settled in. They represented more of a teaching that emphasized the mystic side of Islam and known for their menkıbes and miracles, teaching moral phrases, advices, poems and hymns. They also recommended the forgivingness of Allah, suggested fundamental human values, the clean heart of the human beings and toleration of those from other religions.

It is still possible to come across tekkes, shrines, or graves belonging to these groups in different parts of Anatolia. These groups today are known as Baba, Dede or Evliya among people. In Nevşehir and its surroundings, such figures are called Khorasan Erens by the people. There are written records about some of these personalities whose names lived on till today with their tekke, shrine or graves. But the majority of them were brought up today with their oral tradition. This study aims to compilation and evaluate the teachings and the perception of these figures known as Khorasan Erens among the people in and around Nevşehir.

Keywords: Khorasan Erens, Nevşehir Region, Hacı Bektâş-ı Veli.

Giriş

Türklerin Anadolu'yu yurt edinmelerinde, Selçuklu Devleti'nin Dandanakan Savaşı (1040) sonrasında gerçekleştirmiş olduğu, planlı fetih politikalarının etkisi büyüktür. Bu döneme kadar girilen Türkmen hareketlerinin ise daha çok bir akın ve istila niteliğinde olduğu, dolayısıyla Anadolu'da Türkmen nüfus iskânına yönelik olmadığı görülmektedir (Sevim, 2000: 42). Anadolu'da nüfus iskânının daha çok Tuğrul Bey, Alparslan ve Melikşah gibi Selçuklu sultanlarının faaliyetleri sonrasında

ve özellikle Malazgirt Savaşı(1071)'ndan sonra gerçekleştiği görülmektedir. Çoğunlukla Mâverâünnehir, Horasan, Azerbaycan, Erran ve Harezmi kökenli Türkmenler tarafından gerçekleştirilen bu göçlerin Selçuklu fetihleri sonrasında, Selçuklu Devleti'nin yıkılış sürecinde ve Moğol istilası etkisiyle de XIV. yüzyıla kadar devam ettiği görülmektedir (Sümer, 1964: 383-384; Sümer, 1980: 111-137).

Anadolu'ya bahsettiğimiz süreçte yerleşen Türkmen nüfusuyla birlikte Orta Asya'nın farklı bölgelerinden gelen ve kaynaklarda genel olarak *Horasan Erenleri* olarak geçen Türkmen dervişlerinin de isimleri zikredilmektedir. Osmanlı müverrihi Âşıkpaşazâde(1393?/1481)'nin, Abdalân-ı Rûm/Anadolu Abdalları olarak zikrettiği (Âşıkpaşazâde, 2007: 486) bu zümreler, sufi yönü ön plana çıkan dervişlerdir. Bu Türkmen dervişleri bir yandan Anadolu'daki Türk iskânını hızlandırmış, bir yandan da Anadolu'nun İslamlaşmasına zemin hazırlamışlardır.

Orta Asya menşeli Yesevî, Vefâî, Rıfâî, Kalenderî ve Haydarî gibi tarikatlara mensup bu mutasavvif şeyh ve dervişler, stratejik önemi bulunan bazı noktalara tekkelerini kurarak irşada koyulmuşlar ve Anadolu'ya dağılmışlardır (Barkan, 1942: 281, 288, 289; Togan, 1981: 206-220; Ocak, 1999: 82, 83). Mesken edindikleri Anadolu topraklarında zaviyelerini kurarak öğretilerini yaymaya başlayan dönemin göçer şeyh ve dervişleri, Orta Asya'dan getirdikleri özellikle Ahmed-i Yesevî ile ilgili bütün sözlü gelenekleri Anadolu halklarına ve yeni müridlerine aktarmışlardır (Özköse, 2003: 257). Menkıbe ve kerametleri anlatılan, ilahiler, şiirler okuyan, Allah rızası için halka birçok iyiliklerde bulunan, onlara cennet ve saadet yollarını gösteren bu dervişleri, Anadolu Türk halkı dini bir kutsiyet vererek hararetle kabul etmiştir (Köprülü 1987: 18-19). Bu şahsiyetler çeşitli din ve mezhepler arasındaki ayrılıkları dostluğa çevirmiş; din farkı gözetmeksizin yoksullara, muhtaçlara ve hastalara yardım etmiş ve bu sayede İslâmiyet'in cazibesi farklı dinlere mensup halkların da ilgisini çekmiştir (Turan, 1993: 167).

Anadolu'da özellikle kırsal bölgelerin dinî ve millî değerlerini etkileyen Türkmen dervişlerin/erenlerin bir kısmı 'alp'lik özelliği yani 'alp' karakteri de taşımaktadırlar. Yani bu şahsiyetlerin bir kısmı velîlik özellikleri taşımakla birlikte aynı zamanda akıncıdırlar. Halk arasında bunların Anadolu coğrafyasında fetihlerde bulunarak şehit düştükleri şeklinde bir inanış da bulunmaktadır.

Bunlar arasında araştırma alanımıza yakın bölgelerde yer alan şahsiyetler, Kayseri'de Şeyh Şaban-ı Velî ve Omuzu Gürzlü (Günay vd., 2001: 98), Himmet Dede (Yanmaz, 2008: 61); Kırşehir'de -kaynaklarda Ahmed Yesevî'nin yedinci halifesi (Köprülü, 1987: 47-48) ve Babaî Şeyhi (Ocak, 2009: 72) olarak da geçen Emir Çin Osman ve Aksaray'da Şeyh Hamîd-i Velî(Somuncu Baba)'dir.

Nevşehir ve yöresinde halk tarafından *Horasan Ereni* olarak bilinen veya kabul edilen şahsiyetler ise Hacı Bektaş Velî, Şeyh Turessan Velî, Âşık Dede, Baba

Yusuf, Hicim Baba, Ese Dede, Ramazan Dede, Karaşık Dede, Hasan Dede, Halil Dede, Şeyh Mehmed Dede/Sofu Dede ve Ürgüp'e bağlı Karacaören köyünde türbesi yer alan 'Dede'dir. Bunlar arasında Hacı Bektaş Veli ve Şeyh Turesan Veli, yazılı kaynaklarda bu yönleri yani Horasan Ereni olma yönleri sabit olan şahsiyetlerdir. Diğer isimler hakkındaki bilgiler ise daha çok sözlü gelenek çerçevesinde günümüze kadar halk arasında kuşaktan kuşağa aktarılan rivayetlere, hikâyelere ve anlatımlara dayanmaktadır. Bu noktada her ne kadar ikinci gruptaki şahsiyetlerle ilgili bilgilerin güvenilirliği problemlili olsa da, bölge halkının zihnindeki Horasan Ereni olgusunu ortaya koyması açısından önem arz etmektedir. Yani günümüzde Nevşehir bölgesi halkları, bu bölgeye XII. ve XIII. yüzyıllarda gelerek İslamiyeti anlatan veya gazâlarda şehit düşen birtakım şahsiyetler olduğuna inanmakta ve bunları *Horasan Ereni* olarak adlandırmaktadır.

Bir diğer husus ise bahsedilen Türkmen dervişlerine ait olan veya olduğuna inanılan türbe veya tekkelerin günümüze kadar ulaşmış olmasıdır. Bu yapılar, söz konusu mekânlarda yattıklarına ve kerâmet sâhibi olduklarına inanılan veli tipleri ile ilgili birtakım ziyaret ritüellerinin de oluşmasına zemin hazırlamıştır. Bu mekanların önemli bir kısmı günümüzde de hâlâ ziyaret edilmekte ve bu ziyaretler genellikle dilek, dua, şifa, mutluluk, bereket ve adak adama, amaçlı yapılmaktadır.¹ Çalışmamızın ekler kısmında bu şahsiyetlere ait türbe, mezar veya tekkelerin fotoğrafları da verilmiştir.

Nevşehir ve Yöresindeki Horasan Erenleri

a. Hacı Bektaş Veli

Nevşehir yöresinde Horasan Ereni olarak nitelendirilen ilk şahsiyet, Türk halk İslamının da mimarlarından olan Hacı Bektaş Veli'dir. Asıl adı, "*Seyyid Muhammed*" (BOA, D.4817/1) olup, kaynaklarda "*Hacı Bektaş Veli*" (BOA, İ. DH: 58/2856; Câmî, 1993: 691; Mecdî, 1989: 44), "*Hacı Bektaş Veli Horasânî*" (Eflâkî, 1980: 381) veya "*Hacı Bektaş Veli el-Horasânî en-Nişâbüri*" (Hazret-i Hünkâr Hacı Bektaş Veli Efendimizin Nesl-i Pâkileri, v. 1a-1b) isimleriyle de geçmektedir. Bazı kaynaklarda adı Muhammed bin İbrahim bin Musa olarak da geçmekte, lakabının ise Bektaş olduğu belirtilmektedir (Hacı Bektaş Veli, tarih yok: XX). Ayrıca kaynaklarda onun için Hünkâr kelimesi de sık sık zikredilir (Kitâb-ı Makâlât, Hacıbektaş Yazma Eserler Ktp. No: 71, v. 1a). Babası İbrahim el-Sânî, annesi ise Hâtem Hatun'dur (Velâyetnâme, No: 119:v. 7a). Doğum ve ölüm tarihleri kesin olarak bilinmemekle birlikte, 606/1209 tarihinde Horasan'ın Nişabur şehrinde doğduğu, 63 yaşında 669/1270-71'de vefat ettiği kabul edilmektedir (Gölpınarlı, 1995: XXIII; Ocak, 1994:455).

Kaynaklarda genellikle velayet ve keramet sahibi olarak nitelendirilen (Câmî, 1993: 691; Mecdî, 1989: 44) Hacı Bektaş Veli ile ilgili olarak, Babaî hareketinin

lideri Baba Resul/Baba İlyas Horasanî ile görüştüğü ve onun halifesi olduğu (Âşıkpaşazâde, 2007: 486; Eflakî, 1980: 381); ayrıca onun şeyhlikten ve müridlikten uzak bir meczub aziz olduğu şeklinde yaklaşımlar da bulunmaktadır (Âşıkpaşazâde, 2007: 486).

Onun Ahmed Yesevî ocağından yetişmiş bir şahsiyet olduğu Hacı Bektaş Velî'nin menkıbelerinden oluşan *Velâyetnâme* adlı eserde geçmektedir. Bu eserde, Türkistan'da Hoca Ahmet Yesevî ocağı halifelerinden Lokman Pârende'den eğitim aldığı, daha sonra İran, Irak, Arabistan ve Suriye'de eğitimini sürdürdüğü ve diğer Türkmen şeyhleri gibi kendisine bağlı bir Türkmen aşiretiyle birlikte Anadolu'da o zamanlar 7 haneli olan Sulucakaraöyük'e yerleştiği kabul edilmektedir (Velâyetnâme, No: 119:v. 52a-57a). Anadolu'daki yaşamını bugün Hacıbektaş olarak bilinen ilçe merkezi yakınlarındaki Sulucakaraöyük havalisi ile Tuzköy bölgesinde geçirmiştir. Bölgedeki tuz yatağının da onun kerametiyle çıktığına inanılmaktadır (Velâyetnâme, No: 119:v. 130a-b). Ayrıca Hacıbektaş ilçesindeki zaviyenin de onun tarafından kurulduğu kabul edilmektedir. Bu zaviyenin, vakıf gelirlerinin Osmanlı döneminde giderek arttığı da görülmektedir. 1534 tarihli tahrirlere göre Hacı Bektaş Zaviyesi Vakfı olan 5 köy 29 mezra varken bu sayı 1584 tarihli tahrir defterlerine göre 44 köy ve 34 mezraya ulaşmıştır (Alkan, 2007: 959).

Ahmed Yesevî ile görüştüğü şeklinde rivayetler olduğu gibi, Osman Gazi'ye kılıç kuşattığı, Sultan Orhan Gazi dönemine ulaştığı, Orhan Gazi'nin onu ziyaret ederek onun icazetini veya duasını aldığı ve Murat Hüdâvendigâr zamanında vefat ettiği şeklinde rivayetler de vardır (Oruç Beğ, 2008: 18; Şemsettin Sâmî, 1996: 1332; ΠΑΠΑ ΓΕΩΡΓΙΟΣ, 1913: 258-259). Yine yeniçeri askerinin teşekkülünde dua ettiği ve bu ismi de kendisinin koyduğu şeklinde rivayetler de bulunmaktadır (Şemsettin Sâmî, 1996: 1332). Fakat daha çok menkıbevi nitelikteki bu bilgiler Hacı Bektaş Velî'nin hayatı ile ilgili bilgilerle ve tarihi gerçeklerle uyumsuzdur.² Mélikoff da Hacı Bektaş-ı Velî'nin Osmanlı ailesi ile ilişki öyküsünün, daha sonra kendisine bağlanmış bulunan Yeniçeriler Ocağı'nın kuruluşuyla uydurulmuş olabileceğini belirtmektedir (Mélikoff, 2008: 101).

Kendisiyle ilgili seçerede soyu Hz. Ali'ye bağlanmaktadır (Hazret-i Hünkâr Hacı Bektaş Velî Efendimizin Nesl-i Pâkileri,1b). Ayrıca Bektaşî tarikatının piri olarak kabul edilmektedir (Gölpınarlı, 1995: 100; Köprülü, 1979: 461). Hacı isimlendirmesi, bir rivayete göre Horasan'dan Anadolu'ya gelirken bizzat hacca gitmesi üzerine; bir başka rivayete göre ise hocası Lokman Pârende'nin hacca gittiği dönemde, Hac'da Arafat Vakfesi esnasında görülmesi üzerine kendisine verilmiştir. Bazı kaynaklarda geçen *Hünkâr* isminin ise eğitim aldığı mektepte yapmış olduğu bir dua üzerine mektebin ortasından bir pınar çıkmasıyla birlikte hocası Lokman Pârende tarafından kendisine verildiği kabul edilmektedir (Velâyetnâme, No: 119:v. 9a).

Onun daha çok menkıbevi kimliğini ön plana çıkaran Vilâyetnâme’de, Hızır’la mülakat yapması, susam yaprağının üzerinde namaz kılması, Çilehâne adı verilen mağaraya yumruğuyla pencere açması, Kızılırmak’ın üzerine seccade sererek karşıya geçmesi, kış gününde ağaçta elma bitirmesi, elindeki bıçakla taşı kesmesi, beştaşların ona şahitlik etmesi, harmanı taşa çevirmesi gibi birçok kerameti anlatılmaktadır (Velâyetnâme, No: 119: v. 50a-101a).

Herkese karşı dost olunmasını, kimseye kin güdülmemesini, gönüllerin tevazu göstermek ile kazanılacağını ve gönüllerden hırsın, cimriliğin, düşmanlığın, hainliğin ve kıskançlığın kaldırılmasını öğütleyen Hacı Bektaş Velî, Sulucakaraöyük ve civarında bölge halkının İslamlaşması yönünde faaliyetlerde bulunmuş, insanlara birlikte yaşamayı, hoşgörüyü, insani değerlerin önemini ve Allah’ın bağışlayıcılığını içeren bir anlayış ile yaklaşmıştır (Hazreti Hünkâr Hacı Bektaş Velî’nin Vasiyetnamesi/Kitâbu’l-Fevâid, 1959: 10, 29).

Bu bağlamda Hacı Bektaş Velî’nin: *“Hakikatin evvel makamı toprak olmaktır, ikinci makamı yetmiş iki milleti ayıplamamaktır.”* sözü, öğretisinin temel taşlarından (Makâlât, No:71: v. 17a-17b). Onun, *“hakiki derviş odur ki, kimsenin onu rencide etmesinden kırılmaz ve civanmerd odur ki kırılmaya müstehak olanı da kırmaz.”* (Hazreti Hünkâr Hacı Bektaş Velî’nin Vasiyetnamesi/Kitâbu’l-Fevâid, 1959: 10) sözü de kötülüğe karşı iyilikle mukabelede bulunma anlayışının göstergesidir.

Yine ona göre, kendisini temizleyemeyen başkalarını da temizleyemez. Yani yıkayan temiz olmayınca yıkadığı da temiz olmaz. İnsanın pis olmasının sebebi ise içinde şeytan fiili bulundurmasıdır. Öyle ise içinde kin, haset, cimrilik, tamahkârlık, öfke, giybet, kahkaha, maskaralık ve bunca şeytan fiili olduğu halde suyla yıkanıp nasıl arı olunur. Ona göre böyle bir insan asla arnamaz ve bahsi geçen sekiz türlü nesneden birisi dahi bir kişide olsa bütün ibadeti boşa gider. Eğer bu sekiz nesnenin hepsi birden bir kişide olsa o kimse mutlaka şeytandır (Makâlât, No:71: v. 5b-6b).

Ona göre, kibrin kaynağı şeytan, alçakgönüllülüğün kaynağı ise Rahmân’dır. O hâlde ne zaman insana kibir gelse alçakgönüllülüğü ona havale etmelidir. Ne zaman da haset gelse ilmi ona havale etmelidir. Yine cimriliğin aslı şeytan, cömertliğin aslı Rahmân’dır. Ne zaman cimrilik gelse, insan cömertliği ona havale etmelidir (Makâlât, No:71: v. 31a-31b).

Öğretisinin temellerini Orta Asya coğrafyasından getiren Hacı Bektaş Velî, Anadolu’daki göçebe Türkmenlere onların anlayışı çerçevesinde bir takım hikâyeler, hikmetli sözler ve nasihatlerde bulunarak onların Müslümanlık anlayışları üzerinde etkili olmuştur.

Anadolu’da geniş kitlelere hitab etmiş olan dinî-tasavvufî-ekonomik bir teşkilat olan Ahilik’in kurucusu addedilen Ahi Evran ve Hacı Bektaş-ı Velî’nin birbirlerini sevdikleri ve sık sık görüştüğü de belirtilmektedir (Makâlât, No:71: v. 106b-110a).

Nitekim, Hacı Bektaş-ı Veli'nin ilk müridlerinin âhilikle ilgileri sebebiyle bu ilişkinin bir uzantısı olarak sonraki yüzyıllarda kurulan Bektaşilik'teki tarikata giriş ayinleri, eşik öpme, kuşak bağlama merasimleri, aynı kâseden müştereken şerbet içme âdeti, kıyafetle ilgili teferruât, âyinlerde okunan dualar tamamıyla ahilikten iktibas edilmiştir.

Ayrıca Hacı Bektaş Veli'nin Ürgüp'te yaşayan Hristiyanlarla da ilişki içerisinde olduğu ve bunların ihtidasında önemli roller oynadığı bilinmektedir. Kaynaştırıcı ve bağdaştırıcı İslâm anlayışı neticesinde bölge Hristiyanları onu Aziz Charalambos olarak takdis etmişlerdir. Bunun dışında onun, irşad faaliyetlerinde bulunmaları için halifelerini Anadolu'nun farklı bölgelerine gönderdiği de bilinmektedir.

Makâlât, Kitâbu'l Fevâid, Şerh-i Besmele, Tefsîr-i Fatiha, Şathıyye, Makâlât-ı Gaybiyye ve Kelimât-ı Ayniyye, Hurde-Nâme, Nesâyih-i Hacı Bektaş Veli, Üssü'l-Hakîka, Hadîs-i Erbaîn Şerhi ve Akâid-i Tarîkât adlı eserler ona izafe edilmektedir.

Eserlerinden hareketle Hacı Bektaş Veli'nin klasik anlamda salt akaid, kelim, fıkıh kaidelerini aktaran bir şahıs olmayıp itikat ve kulluğa dayalı esnek, hoşgörülü ve bağdaştırıcı esaslara dayanan bir öğretiyi temsil ettiği görülmektedir. Bu yönüyle onun, İslâm tasavvuf geleneği içerisinde yer alan ve Yesevîlik felsefesini Anadolu'da canlandıran bir sufi olduğu görülmektedir.

Hacı Bektaş'taki dergâhı, vefatından sonra adına nispetle teşekkül eden Bektaşilik tarikatının merkezi konumuna gelmiştir. Buna mukabil, köyün nüfusu da 1485 tahrirlerine göre 189 nefere, 1530 tahrirlerine göre 253 nefere, 1584 tahrirlerine göre 828 nefere ulaşmıştır (Alkan, 2007: 956). Osmanlı döneminde de birçok şeyh burada postnişinlik makamına oturmuştur. Balım Sultan, Sersem Ali Baba ve Şeyh Mehmed Said Efendi bunlardan bazılarıdır.

Ayrıca Başbakanlık Osmanlı Arşivi belgelerinde Hacı Bektaş-ı Veli Dergahı Vakfı ve senelik mahsulatının zaviyenin muhasebesine mahsus kılınmasıyla ilgili belgeler de bulunmaktadır (BOA, EV. MH., 2601/156-157; VGM Defter EV. d. 13085/5).

Günümüzde Nevşehir'e bağlı Hacıbektaş ilçesinde yer alan türbesi (Bkz. fotoğraf1) Türkiye'nin en önemli ziyaret yerlerindedir. Türbede, haftanın ve yılın belirli günlerinde çeşitli ziyaretler ve buna bağlı olarak birtakım uygulamalar yapılmaktadır.



Fotoğraf 1
(Hacı Bektaş Veli Türbesi/Hacıbektaş)

Ziyaretçiler, ziyaret esnasında müzenin dışındaki duvar ve eşikten itibaren, kapı eşiklerini, türbe duvarlarını öperek ve niyaz yani dua ederek içeri girmektedirler. Bu ritüel, Alevî-Bektaşî kültüründeki eşik öpme anlayışını yansıtmaktadır. Yine makama ve kişiye duyulan saygıdan dolayı eşığe basılmaz, içeri sağ ayakla girilir, geri geri çıkılır, eşik tekrar öpülür ve niyaz edilir. Türbe ziyaretinde İhlas ve Fatiha sureleri ile birlikte on iki imamın isimlerinin geçtiği dualar okunur. Hâlen Perşembe günleri önce Balım Sultan Türbesi'nden başlayarak daha sonra Hacı Bektaş Veli Türbesi'ne geçilen cem törenleri de yapılmaktadır (Metin Kahraman:37: Hacıbektaş Müzesi görevlisi).

b. Şeyh Turasan Veli

Neveşehir yöresinde *Horasan Ereni* olarak nitelendirilen bir diğer şahsiyet Şeyh Turasan Velî'dir. XIII. yüzyıl Anadolu'sunda bugün Tekke Dağı adı verilen bölgede yaşamıştır. Türkistan şeyhi Ahmet Yesevî'nin dergâhında yetişen pırlardan biri olduğu ve Selçuklular döneminde Anadolu'ya gelen *Horasan Erenleri*'nden olduğu kabul edilmektedir. Ailesi hakkında malumat olmayan şeyhin isminin Tur Hasan veya Dur Hasan isminin birleşmesinden meydana geldiği tahmin edilmektedir. Kayseri ile Ürgüp arasındaki Tekke Dağı bölgesinde kurduğu tekkesinde, kendisine bağlı olan dervişleri ile birlikte ibadet, zikir ve ihtiyaçların temini ile meşgul olduğu, ayrıca yoldan geçen yolcuları ağırladığı, ihtiyaçlarını karşıladığı ve irşat ettiği de rivayet edilmektedir. Bölgedeki dağlarda tekkelerini kuran Şeyh Şabân-ı Veli, Şeyh Çoban gibi diğer velilerle birlikte, Hristiyanların yoğun olarak yaşadığı Kapadokya bölgesini faaliyet alanı olarak seçen Şeyh Turasan Velî'nin, Haçlı Seferleri ve Moğol istilası karşısında halka moral verdiği ve bu sıkıntılı dönemlerde Anadolu'nun savunulmasında büyük rol oynadığı da kabul edilmektedir. Selçuklu ailesinin de destek olduğu Şeyh Turasan Velî'nin dergâhı, I. Alaeddin Keykubad'ın hanımı, Hunat(Mahperi) Hatun tarafından yaptırılmış ve etrafındaki büyük arazi kendisine

vakıf olarak tahsis edilmiştir (BOA, EV.THR, 151/27; Çayırdağ, 2001: 3-10). Nitekim tekkenin Arapça kitabesinde: "Bu imaretin yapımı, Keykubad'ın oğlu büyük sultan, dinin ve dünyanın yardımcısı, Acem ve Arab sultanlarının sultanı, fethin babası, mü'minlerin emiri Keykubad'ın oğlu Fatih Keyhüsrev'in saltanatında Büyük Melike dinin ve dünyanın temiz hanımı hayır sahibi tarafından 640 senesinde imar edilmiştir." yazılıdır (Bkz. fotoğraf 2).



Fotoğraf 2
(Şeyh Turasan-ı Velî Tekkesi Kitabesi/
Başdere Kasabası/Ürgüp)

Horasan'dan geldiğini teyid eden bir rivayete göre de Şeyh Turasan, Konya Selçuklu Sultanı I. Alaeddin Keykubad, zamanında Moğolların İran'a girmeleri üzerine İran'da bulunan Horasanlı birçok dervişle birlikte Anadolu'ya sığınmıştır. Alaeddin Keykubad bu dervişleri kabul etmiş, onlara misafirperverlik göstermiş, bir takım haklar tanıyarak onlara verimli topraklar vermiştir. İşte bu şeyhlerden biri olan Şeyh Turasan, Konya Selçuklu sarayında büyük bir itibar kazanarak sultanın mühürdârı; Şeyh Turasan'ın fazilet sahibi hanımı da Sultan'ın hanımının gözde nedimesi olmuştur. Daha sonra Alaeddin Keykubad bu yetmiş bin dervişin başka bir şeyhi olan Şeyh Çoban'ı Erciyes Dağı'nın yakınındaki verimli topraklara, Şeyh Turasan Velî'yi de şimdi kabrinin bulunduğu Tekke Dağı'nın tepesine yerleştirmiştir (Çayırdağ, 2001: 41-42). Horasan'dan gelerek bölgeye bir tekke kuran ve bu yolla İslâmiyeti yaymaya çalışan Şeyh Turasan Velî'nin, Kayseri Fatihi olarak kabul edilen ve I. Haçlı Seferi'nde büyük yararlıklar gösteren Kapadokya hâkimi Hasan Bey olduğu da ileri sürülmektedir. Bu yaklaşımda olan Osman Turan'a göre, Hasan Bey'in adı ve türbesi Niğde'de aynen muhafaza edildiği hâlde, başka yerlerde o şeyh ve velî sıfatlarıyla Turasan olmuştur. Orta ve Batı Anadolu'da onun ismini taşıyan pek çok köyün varlığı da, yaygın bir dinî ve millî şöhrete sahip olduğunun göstergesidir (Turan, 1993: 130-131).

Osmanlı arşivlerinde Şeyh Turasan Velî'ye ait belgelerin olması da bu şahsiyetin tarihsel kimliğinin gerçekliğini ortaya koymaktadır. Nitekim Başbakanlık Osmanlı Arşivi'nde Şeyh Turasan Vakfı ve mahsulat gelirleri ile ilgili birçok belge vardır (BOA, MVL, 21/20; BOA, EV.THR., 151/25). Aynı Çamardı kazasında da Şeyh Turasan'a ait bir zaviye ve vakfın olduğu ve zaviyedârının ise Şeyh İbrahim Efendi olduğu görülmektedir (BOA, MKT.NZD, 303/19). Yine sonraki dönemlerde onun soyundan gelenlerin halâ Ürgüp'te ikamet ettiğini de görmekteyiz. Sarıbaşzâde Mehmed Said Efendi ve oğlu Süleyman Rüşdü Efendi'ye ait kayıtlar bu bilgiyi doğrulamaktadır (BOA, DH, 195/407). Bir başka belgede de Şeyh Turasan evladından Şeyh Ahmed bin Abdullah bin Hüseyin adlı şahsiyetin mahkemeye verdiği ifadeden söz edilmektedir (BOA, C. EV., 128/6379).

Tekke Dağı olarak bilinen yerde yer alan ve içerisinde Şeyh Turasan'ın türbesinin de yer aldığı tekke (Bkz. fotoğraf 3), Kayseri sınırına dâhil olmakla birlikte



Fotoğraf 3
(Şeyh Turasan-ı Velî Tekkesi ve Türbesi/
Başdere Kasabası/Ürgüp)

mesafe olarak Ürgüp'e bağlı Başdere'ye çok yakın olması sebebiyle bölge halkı tarafından da sahiplenilmektedir. Halk tarafından "Tekke" adı verilen yapının orta kısmında bir seki, Şeyh Turasan Veli'nin sandukasının bulunduğu oda, mescit, iki adet çilehane ve 40 Şehitler Odası yer almaktadır. Tekkenin dışındaki bahçede Şeyh Turasan Veli'nin müritlerine ait olduğu kabul edilen şehitlikler de bulunmaktadır.



Fotoğraf 4

Şeyh Turasan Veli'nin Erciyes Dağı'ndan Tekke Dağı'na attığına inanılan taş

Ayrıca yöre halkı, Şeyh Turasan Veli'nin, hâlen tekkenin önünde yer alan ortası delikli büyük siyah taş, Erciyes Dağı'ndan atarak tekkenin yerini tayin ettiğine ve taşın düştüğü yere de "Durağım" dediğine inanmaktadırlar. Onun attığına inanılan taş, hâlen üzerindeki parmak izleriyle birlikte tekkenin giriş kapısının yanında yer almaktadır (Bkz. fotoğraf 4).

Şeyh Turasan ile ilgili halk arasında yaygın olan bir inanışa göre, Şeyh'in yedi kardeşinin olduğu, bunlardan birinin İncesu'da kabri bulunan Şeyh Şaban olduğu, diğerinin ise Omuzu Gürzlü olduğudur (Çayırdağ, 1980: 278).

Şeyh Turasan Veli ile ilgili halk arasında günümüze kadar anlatılagelen keramet ve menkıbeler de bulunmaktadır. Onunla ilgili bir rivayete göre, sultanlardan biri bu yöreden geçerken kendilerine erzak göndermesi için Şeyh Turasan'a haber gönderir. O da bir şinik buğday ile sultanın askerlerini doyurur (Günay vd., 2001: 52).

Hakkında anlatılan bir başka menkıbeye göre ise, Şeyh Turasan Veli, tekkesinin yanındaki bir yere asasını vurarak buradan su çıkartmıştır. Günümüzde bu yere köy halkı "Asa Suyu" veya "Asa Pınarı" adını vermektedir (Mehmet Dursun, 68, okuryazar, Başdere kasabası). Onun, günümüzde de bölge halkına yardım eden keramet sahibi bir veli olduğu inancı hâlâ geçerliliğini korumaktadır. Nitekim tekkenin bulunduğu yerden kağnısıyla geçen bir köylüye mübarek bir zâtın yardım ettiği ve kağnıyı kurtardıktan sonra birden kaybolduğu şeklinde bir inanış bulunmaktadır. Bölge halkı bu zâtın Şeyh Turasan Veli olduğuna inanmaktadır (Mustafa Öncü, 66, okuryazar, Başdere kasabası).

Şeyh Turasan Veli'nin türbe kapısının kapatılsa dahi sürekli açık kaldığı, hayvanların bu tekkeye girmedikleri, vadide atına ve kendisine ait olduğuna inanılan ayak izlerinin görüldüğü şeklinde inanışlar da mevcuttur (Mehmet Okumuş, 63, okuryazar, Başdere kasabası).

Yakın döneme kadar yağmur dualarına çıkılan bir yer olan tekkenin çeşitli hastalıklara şifa verdiği inanimakta olduğu dileği olanların, çocuğu olmayanların, hastalığına şifa arayanların ziyaret ettikleri ve adak adadıkları söylenmektedir. Türbenin günümüzde özellikle Kayseri ve Nevşehir'den gelen ziyaretçiler tarafından ziyaret edildiği, daha çok askere gidecek olan gençlerin ziyaret ettiği ve her yıl Haziran ayının son pazar günü anma törenlerinin düzenlendiği de belirtilmektedir (Mustafa Ayaz, 28, okuryazar, Başdere kasabası).

c. Âşık Dede

Nevşehir'e bağlı Göre kasabasının güneyinde yer alan Aşıklı Dağ'ın üzerinde mezarı bulunan (Bk. fotoğraf 5) Âşık Dede'nin, bölgenin Türkleşmesi ve İslâmlaşmasına katkıda bulunan erenlerden birisi olduğuna inanılmaktadır. Günümüzde mezarının da bulunduğu Aşıklı Dağ civarındaki Nernek adlı ören yerine gelecek burada faaliyetlerde bulunduğu ve ölümünden sonra da bu dağın zirvesine gömüldüğü anlatılmaktadır. Burada bulunan dağın da onun ismine nispetle Aşıklı Dağ olarak isimlendirildiği kabul edilmektedir.



Fotoğraf 5

(Aşık Dede Mezarı/Göre Kasabası Merkez)

Osmanlı arşivlerinde bu şahsiyetin tarihi kimliğini doğrulayan belgelere rastlamak mümkündür. Bunlardan biri Âşık Dede türbesinin türbedarlığı ve tamiratı ile ilgili bir kayıttır (BOA, EV.MH, 843/67). Diğer kayıtlardan biri, yine Aşık Dede türbedarlığının Uçhisarlı Hüseyin Halife uhdesine verildiğine dair i'âm (BOA, EV.MKT., 173/162) ve beratlarıdır (BOA, EV.MKT., 154/80).

Âşık Dede ile ilgili yöre halkının sözlü gelenek çerçevesinde aktardığı bazı söylenceler vardır. Bunlardan birine göre, Âşık Dede yöreden bir süreliğine Konya taraflarına ayrıldığı sırada bu bölgede su sıkıntısı olunca köy halkı burayı terk etmişlerdir. Geride sadece bir kalburun içinde tek kanadı olan bir güvercin bırakmışlardır. Bir ayağı topal olan Âşık Dede'nin, geri döndüğünde bu durumu gördüğü ve tek kanatlı güvercin bırakmakla kendisine "Sen topalsın, bizimle gelemezsin." mesajının verildiğini anlayarak burada yalnız kaldığına inanılmaktadır (Mustafa Dalkılıç, 61, Okuryazar, Göre kasabası).

Eskiden mezar taşında yeşil bir kavuk olduğu belirtilen Âşık Dede'nin mezarı olduğuna inanılan yer, günümüzde yıkık vaziyette ve etrafı taşlarla çevrilidir.

d. Baba Yusuf

Baba Yusuf'un Horasan'dan bu bölgeye gelen yedi kardeşten biri olup, bugünkü Nevşehir Derinkuyu ilçesine bağlı Doğala köyünün kuzeydoğusundaki Erdaş Dağı civarında yaşadığı şeklinde bir inanış vardır. Diğer kardeşlerinin ise Âşık Dede, Hicim Baba, Ese Dede, Karaşık Dede ve Ramazan Dede olduğu kabul edilmektedir.

Baba Yusuf'un buraya yöre halkına İslamiyeti anlatmak için günümüzde Özbekistan sınırlarında yer alan Taşkent veya Buhara bölgesinden geldiğine inanılmaktadır. Baba Yusuf'un Erdaş Dağı'nda tarımla uğraştığı, sabanının demirinin bronzdan olduğu, sabanını çeken hayvanların geyik olduğu, esasının kendi başına dik durduğu ve bazen yılan şekline dönüştüğü, sabanının ve geyiklerinin kendi başlarına çalıştıkları şeklindeki rivayetler, sözlü gelenek çerçevesinde anlatıla gelmiştir.

Baba Yusuf'un Hasan Dağı'na adını veren Hasan Ağa ile irtibat kurduğu da söylenmektedir. Bu iki şahsın birbirlerinden dua dileyerek özellikle kuraklık dönemlerinde kerametleriyle yağmura vesile oldukları şeklinde bir inanış da vardır (Recep Damgacı, 54, okuryazar, Doğala köyü).



Fotoğraf 6
(Baba Yusuf Mevkii/Özyayla Köyü)

İhtiyat kaydı şartıyla, bölge halkının bugün Aksaray'da türbesi bulunan ve Somuncu Baba olarak bilinen Hamîd-i Aksarâyî'nin oğlu olan Baba Yusuf Hakiki ile söz konusu Baba Yusuf arasında bir bağlantı kurmuş olabilecekleri de düşünülebilir. Nitekim Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi'nde bulunan bir belgede Nevşehir'de Baba Yusuf Hakiki Vakfı adıyla bir vakıftan söz edilmektedir (VGM Defter, 4162/105) Mezarının

Erdaş Dağı'nda veya Özyayla köyüne bağlı Baba Yusuf adı verilen mevkide (Bk. fotoğraf 6) olduğuna inanılmaktadır. Erdaş Dağı adlandırmasının da "er" veya "eren" kelimesinden hareketle Baba Yusuf'a nispet edildiği söylenmektedir (Himmet Ertaş, 85, okuryazar, Suvermez köyü). Baba Yusuf adı verilen mevkinin tarihi İpek Yolu'nu gören eski bir yerleşim yeri olduğu bilinmektedir (Yaşar Akbaş, 42, okuryazar, Özyayla İlköğretim Okulu öğretmeni). Nitekim bölgede bulunan Taş Kale gibi harabeler de bunu desteklemektedir.

E. Hasan Dede

Hasan Dede'nin Acıgöl'e bağlı Yuva köyüne Selçuklu döneminde Horasan'dan gelen erenlerden biri olabileceği tahmin edilmektedir (Bk. fotoğraf 7). Bu düşüncenin sebepleri ise şunlardır: Yörede Hz. Peygamber soyundan geldiğine inanılan biri olduğu inancı, bölgenin köy halkı tarafından evliyalara diyarı olarak bilinmesi, buradaki türbenin bölgenin mescit, aşevi ve türbeden oluşan en eski külliyesi olması ve bu yapının 800-900 yıllık bir Selçuklu eseri olması.



Fotoğraf 7
(Hasan Dede Türbesi/Yuva Köyü/Acıgöl)

Türbenin içinde yer alan mezarının baş tarafında bulunan mezar taşında "*Hasan Dede Ruhuna Fatıha*" yazılıdır. Şu an itibarıyla bu külliyenin ayakta kalan tek yapısı türbe kısmıdır. Türbenin kitabesi yoktur. Türbe, bu bölgede bulunan Selçuklu eseri Alayhan Kervansarayının yapı özelliklerini yansıtmakta ve bu kervansarayla çağdaş olduğu düşünülmektedir (Menekşe, 2005: 38).

Osmanlı arşiv kayıtlarında Tatlar İni (Manavi) ile birlikte ele alınan Yuva köyünün XV. yüzyılda Bektaşlılar tarafından ekilen ve Bektaşlı aşiretine bağlı bir mezra olarak geçmesi, burada yatan şahsiyetin bu aşiretin öncüllerinden olabilecek bir eren tiplmesi olduğunu akla getirebilir (Beldiceanu, 2010:136).

Başbakanlı Osmanlı Arşivi ve Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi'nde ise "Aksaray Acıpınar karyesi Haseki Sultan Vakfı'ndan Hasan Dede Zaviyesi" ve bu zaviye için zaviyedâr atamalarıyla ilgili kayıtlar yer almaktadır (VGM Defter, 1770/15; BOA, EV.MH, 372/297; BOA, EV. MH. 372/407). Bu belgelerin dışında kaynaklarda Türkiye Selçukluları döneminde Aksaray civarında hüküm süren Hasan Bey adlı bir emirden bahsedilmektedir. Hasan Bey'in, Haçlı Seferleri esnasında, daha sonra kendi adıyla anılacak olan Hasan Dağı'nın eteklerinde çarpışırken 1109 yılında şehit olduğu ve küffara karşı gösterdiği kahramanlıklara ithafen türbe ve ziyaretgahlarının kurulduğu bilinmektedir (Turan, 1953: 546-547; Demirkent:1996,15). İşte aynı coğrafyaya ait bu bilgi, belge ve isim benzerliğinden hareketle buradaki zaviyenin Hasan Bey adına yapılmış olabileceği ihtimali akla gelmektedir.

Türbenin bulunduğu Tekke mevki adı verilen bu bölgeye eskiden yağmur duası için çıkıldığı, köy içinden ve dışından gelen ziyaretçilerin burada adak için kurbanlar kestikleri belirtilmektedir. Ayrıca özellikle sara ve felç gibi hastalığı

olanların şifa için türbeye geldikleri, burada yatarak sabahladıkları ve eskiden burada bulunan bir çalığa dilek amaçlı bez bağladıkları söylenmektedir. Türbede yatan şahısla ilgili eskiden olağanüstü olayların da gerçekleştiği anlatılmaktadır. Gece olduğunda köyün hayvanlarını burada yatıran çobanların burada ezan okunduğunu duydukları söylenmektedir (Remzi Akat, 82, Okuryazar değil, Yuva köyü; Ahmet Eroğlu, 85, Okuryazar değil, Yuva köyü).

F. Halil Dede/Baba



Fotoğraf 8
(Halil Dede Türbesi/Aktepe/Ürgüp)

Halk arasında, Horasan'dan gelen yedi kardeşten biri olduğuna ve Anadolu Selçuklu Devleti ile Beylikler dönemlerinde yaşadığına inanılmaktadır (Elmacı, 2008: 60). "Dedenin Türbesi" olarak da bilinen türbesi, Ürgüp'ün kuzeybatısında bulunan Ak Tepe'dedir (Bk. fotoğraf 8). Mezar taşında "Mücabil Halil" yazılıdır. Türbesinin yapı itibarıyla de eski olması Horasan Ereni olma olasılığını arttırmaktadır.

Osmanlı arşiv kayıtlarında, Ürgüp yakınlarında Akdağ(Akdam) Zaviyesi şeklinde bir ifade geçmektedir. Söz konusu kayıtlar, Esad Ağazâde Ürgübî Seyyid Ahmed'in dedesinden kalan ve kendi tasarrufunda olan Akdağ Zaviyesi arazisini Salih adlı kişiye beş sene müddetle ilzâm ettiği ve araziyi fuzulî yere zabt ve rabt eden Osman adlı sipahinin müdahalesinin men edilmesine dair isteği üzerine verilen i'lam ile ilgilidir. Burada geçen Akdağ(Akdam) Zaviyesi ve bu zaviyeye ait arazinin dededen kalma olması söz konusu zaviyenin varlığını doğrular niteliktedir (BOA, C. EV, Dosya No: 626/31582; BOA, C. EV, Dosya No: 597/30149).

Türbede yatan kişiyle ilgili olarak anlatılan bir olaya göre, buradan geçen bir kervana haydutlar saldırınca kervandakiler korunmak için Halil Dede'nin yanına kaçmış, o da rahatsız edildiği için kızmış ve "Taş olun." diye beddua etmiştir. Bu esnada buradan kaçan haydutların taş kesildiğine inanılmaktadır (Türkmen, 1999: 213).

Nevşehir yöresinde sözlü kültüre bağlı olarak halk söylenceleri ile günümüze ulaşan fakat herhangi bir arşiv kaydına rastlayamadığımız diğer şahsiyetler ise Hicim Baba, Ese Dede, Ramazan Dede, Karaşık Dede, Şeyh Mehmed/Sofu Dede ve ismi bilinmeyen bir Dede'dir.

Örneğin Hicim Baba'nın da bu bölgenin Türkleşmesinde ve İslamlaşmasında önemli rol oynayan önderlerden/evliyâdan biri olduğuna inanılmaktadır. Ayrıca Horasan'dan gelen yedi kardeşten biri olduğuna inanılmakta, diğer kardeşlerinin Âşık Dede, Ese Dede, Ramazan Dede, Karaşık Dede ve Baba Yusuf olduğu kabul edilmektedir (Derviş Köybaşı, 81, Okuryazar, İcik köyü; Tayyar Köybaşı, 46, Okuryazar, İcik köyü).

Asıl adının İcik Dede, İcip Dede veya Ahmet Efendi olduğu, daha sonradan bu adla anıldığı kabul edilmektedir (Bahattin Serçelik, 77, Okuryazar, İcik köyü; Tayyar Köybaşı, 46, Okuryazar, İcik köyü).

Nevşehir Merkez'e bağlı İcik köyünde bulunan türbe yapısının (Bk. fotoğraf 9) da, oldukça eski olduğu ve Damat İbrahim Paşa zamanında yaptırıldığı aktarılmaktadır. Anlatılanlara göre, mezarı yol altında kalan Hicim Baba, Damad İbrahim Paşa'nın rüyasına girerek yerinin belirlenmesini istemiştir. Bunun üzerine de dönemin sadrazamı rüyasında gördüğü mevkiye bu şahsiyetin türbesini yaptırmıştır. Türbenin duvarında "*Hicim Baba Türbesi, Damat İbrahim Paşa Hayratı*" yazılıdır.



Fotoğraf 9
(Hicim Baba Türbesi/İcik Köyü/Merkez)

Türbedeki esasının/tokmağının da çok eski olduğu ve bu asanın yakın zamana kadar çocuğu olmayanlara veya akli dengesi bozuk olanlara şifa için kullanıldığı belirtilmektedir. Ayrıca bu tokmağa da kutsiyet atfedilmekte olup, zarar verenlerin başlarına bir takım sıkıntılar getirdiğine inanılmaktadır (Bahattin Serçelik, 77, Okuryazar, İcik köyü).

Yine yakın zamana kadar "*Akıl Veren Baba*" olarak da adlandırılan bu şahsiyetin akıl hastalarına şifa dağıttığı inancından hareketle, çevre köy, kasaba ve illerden buraya akıl hastalarının getirilerek geceleyin türbe içerisine yatırıldığı söylenmektedir (Tayyar Köybaşı, 46, Okuryazar, İcik köyü).

Ese Dede de Nevşehir'in Acıgöl ilçesine bağlı Tepeköy köyünde Horasan'dan gelen evliyalardan olduğuna ve yöre halkına İslamiyet'i anlattığına inanılan yedi kardeşten biridir. Köyün kuzeybatısındaki bir tepede mezarı bulunan Ese Dede'nin duvarla çevrili olan mezarında (Bk. fotoğraf 10), üzerinde yazı bulunmayan bir mezar taşı da bulunmaktadır.



Fotoğraf 10
(Ese Dede Mezarı/Tepeköy Köyü/
Acıgöl İlçesi)



Fotoğraf 11
(Ramazan Dede Mezarı/Tepeköy Köyü/
Acıgöl İlçesi)



Fotoğraf 12
(Karaşık Dede Mezarı/Tepeköy Köyü/
Acıgöl İlçesi)

Bölge halkı, kerametlerine inandığı bu şahısla ilgili rivayetler de anlatmaktadır. Bunlardan biri, Tatların kasabasından kış günü yaya olarak yola çıkan ve yolda tipiye yakalanarak bu mezara sığınan bir kişinin, sabah uyandığında çevresi karla örtülü olmasına rağmen mezarın sıcaklığının sabaha kadar kendisini donmaktan kurtardığıdır (Nuri Vural, 86, Okuryazar değil, Tepeköy köyü; Osman Altay, 81, Okuryazar değil, Tepeköy köyü). Ayrıca bölgenin, doğal afetlerden bu mezar sayesinde kurtulduğuna da inanılmaktadır.

Yöredeki bir diğer şahsiyet ise Horasan'dan gelen 'alp' tipli evliyalardan olduğuna inanılan Ramazan Dede'dir. Nevşehir'e bağlı Tepeköy köyünün güneyinde bir tarla içerisinde mezarı (Bkz. fotoğraf 11) bulunmaktadır. Mezarında mermerden yapılmış bir mezar taşında 'Besmele' ile birlikte "Horasandan gelen 70 bin evliyanın sancaktarlarından Ramazan Dede Ruhuna Fatiha" yazılıdır.

Daha önce köyün güneybatısında yer alan mezarının, köylülerden birinin rüyasına girerek burada rahatsız edildiğini belirtmesi üzerine şimdiki yerine nakledildiği belirtilmektedir. Yöre halkı, Ramazan Dede'nin de bir takım kerametleri olduğuna inanmaktadır. Bu kerametlerden biri, hala geceleri ezan okuduğu şeklindedir (Hacı Osman Özcan, 56, Okuryazar, Tepeköy köyü).

Yine Horasan'dan gelen yedi kardeşten biri olduğuna inanılan Karaşık Dede de halk arasında 'alp' karakterli bir eren olarak ön plana çıkmaktadır. Bu özelliğini kendisine ait günümüze ulaşmayan bir sancağının olduğu bilgisinden öğrenmekteyiz.

Mezarı Tepeköy köyünde eski yerleşim yerinin güneybatısındaki mezarlıkta yer almaktadır. Mezar taşının üzerinde "Karaşık Dede Ruhuna Fatiha" yazılıdır (Bk. fotoğraf 12).

Köy halkı, Karaşık Dede'nin, içinde kendisine ait bir sancağı da bulunan köyün eski camisinin değerli eşyalarını, namaz vakti dışında minareden ezan okuyarak, mumları yakarak veya cami içinde sesli şekilde Kur'an okuyarak soyulmaktan kurtardığına inanmaktadır. Eskiden dilekte bulunmak için Karaşık Dede'nin günümüze ulaşmayan bu sancağının üzerine tülbent bağlanıldığı ve yağmurda ıslanan sancak kumaşının şifalı olduğuna inanıldığı da aktarılmaktadır (Hacı Osman Özcan, 56, okuryazar, Tepeköy köyü).

Türbesi (Bk. fotoğraf 13), Ürgüp'e bağlı Sofular köyünde bulunan ve yöre insanı tarafından 'Sofu Dede' ve 'Dede Efendi' isimleriyle de bilinen Şeyh Mehmed Dede'nin ise hangi dönemde yaşadığı ve nereden geldiği kesin olarak bilinmemekle birlikte Horasan'dan gelen erenlerden olduğuna inanılmaktadır. Şeyh Mehmed Dede'nin iki kardeşi daha olduğu ve kardeşlerinden birinin mezarının köyde bulunan Erenler Tepesi'nde, diğerinin de Evliya Tepesi'nde olduğu kabul edilmektedir. Sofu Dede'den dolayı köyün "Sofular" adını aldığı söylenmekte ayrıca Sofu Dede'nin köyün kurucusu olduğuna inanılmaktadır (Mustafa Sekman, 90, okuryazar, Sofular köyü).

Son olarak Ürgüp ilçesine bağlı Karacaören köyünde yöre halkının "Dede" olarak isimlendirdiği ve hakkında kesin bir bilgi olmayan bir türbenin türbe yapısından ve mezar taşının üzerinde sonradan yazıldığı



Fotoğraf 13
Sofu Dede Türbesi/Sofular Köyü/
Ürgüp)



Fotoğraf 14
(Dede Türbesi/Karacaören Köyü/Ürgüp)

anlaşılan 1249 tarihinin yazılı olmasından hareketle türbede yatan kişinin XIII. yüzyılda bölgeye gelen Horasan Erenlerinden birisi olabileceğini akla getirmektedir (Bk. fotoğraf 14).

Nitekim yöre halkı da burada yatan kişinin Şeyh Turesan Velî ile birlikte bu bölgeye Horasan'dan gelen yedi kardeşten biri olduğuna inanmaktadır (Ahmet Özer, 55, Okuryazar, Başdere kasabası).

Yöre halkı, bu şahsiyetin yaşadığı dönemle ilgili birtakım kerametler anlatmaktadır. Bunlardan birine göre o, aynı zamanda çiftçilikle de uğraşır. Ekinlerini biçme zamanı geldiğinde kendisinin tarlada olmadığı bir gün bölgedeki diğer Horasan Erenleri/Tekke Dağı ve civardaki kardeşleri, ona yardım etmek maksadıyla ekinlerini toplarlar. Dede, bu durumu görünce üzülür. Bunun sebebini sorduklarında ise, arpaları yolmak için her elini attığında Allah'ı zikrettiğini ve kardeşlerinin kendisini bundan mahrum ettiklerini belirtir. Bunun üzerine Dede dua eder ve ekinler tekrar eski hâline döner (Mustafa Şahin, 75, Okuryazar, Başdere kasabası).

Sonuç

Neşehir bölgesinde Horasan Ereni olarak ön plana çıkan söz konusu şahsiyetlerin daha çok köy ve kasaba gibi yerleşim yerlerine gelerek bu bölgelerde irşad faaliyetinde buldukları anlaşılmaktadır. Halk arasında kerametleriyle, menkıbeleriyle ön plana çıkan bu Türkmen dervişlerinin tipik bir medrese ulemâsından daha farklı bir öğretiyi temsil ettikleri ve daha çok İslâmiyet'in basit, sade ve mistik yönünü aktaran bir pozisyonda oldukları da görülmektedir.

Bu zümrelerin syncrétiste (bağdaştırmacı) bir yapıya sahip olmaları, kırsal kesimde yaşayan Türkmen kitlelerinin yanı sıra Hristiyan ahali üzerinde de kolay ve uzlaştırıcı bir yakınlaşmayı sağlamış, bu durum bölge halklarının ihtidalarını kolaylaştırmıştır (Ocak, 1981: 41).

Bu zümrelerin Müslümanlığın Sünni yönünü temsil edip etmedikleri bir başka tabirle ortodoks (cemaat içi) olup olmadıkları yönünde değerlendirmeler de bulunmaktadır. Bu zümrelerle ilgili olarak yapılan çalışmaların bir kısmı bunların Yesevî ve Haydarîlerden müteşekkil bir zümre olduğunu; bir kısmı Kalenderîlik'e mensub olduklarını; bir kısmı ise akideleri bozuk serseri dervişler olduklarını iddia etmektedirler.³ Söz konusu zümrelerin genellikle Anadolu halk İslamı'nın özellikle kırsal bölgelerde şekillenmesinde etkili olan Yesevî, Vefâî, Kalenderî veya Nakşibendî gibi tarikatlardan birine bağlı oldukları görülmektedir. Bu açıdan bölgeye gelen dervişler, zühde dayalı mistik bir hayat tarzını uygulayan ve öğütleyen kimseler olabileceği gibi, problemlî, akideleri bozuk, kötü alışkanlıkları olan hatta halkın bilgisizliğinden ve saflığından yararlanan derviş kılıklı dilenci veya çingene

zümreleri gibi daha marjinal kimlikler de olabilmektedir. Fakat bu zümreler ile ilgili genel kabul, tamamının İslam dini içerisinde yer alan farklı dinî-sosyal cemaatler/şubeler olduklarıdır.

Barkan da, bütün Rum abdallarının her zaman ve her yerde dilencilerden, serseri ve çingene dervişlerden ibaret olduğunu farzetmenin doğru bir yaklaşım olmayacağını, bu dervişlerin çıplak gezen, esrar yiyen, kaşlarını, saç ve sakallarını tıraş eden, vücutlarında yanık yerleri ve dövmeleleri olan serseri dervişlerden farklı olduğunu belirtmektedir (Barkan 1942: 285).

Bu şahsiyetlerin günümüzde Sünni ve Alevi-Bektaşî kesimlerce sahiplenilmesi de, Anadolu'ya geldiklerinde günümüz yöre halklarının ataları tarafından kabul gördüklerinin bir tezahürü olarak karşımıza çıkmaktadır.

Horasan Erenleri ile ilgili öne çıkan hususlardan biri de, farklı kimlikleri aynı anda üzerlerinde taşıyabilmeleridir. Bu erenler irşad faaliyetlerinde bulunan bir derviş olmakla birlikte, bulunduğu yöre insanına tedavi hizmeti veren bir şifa verici/ocak ve yeri geldiğinde Anadolu fetih hareketlerine iştirak eden bir alp-eren/gazi olabilmektedirler.

Buraya kadar bahsi geçen şahsiyetlerden özellikle Hacı Bektaş Veli, Şeyh Turesan-ı Veli ve Halil Dede ile ilgili Osmanlı arşivlerinde ve dönemle ilgili kaynaklarda malumat olmakla birlikte diğer şahsiyetler daha çok sözlü gelenek çerçevesinde günümüze kadar isimleri ulaşan kimselerdir. Diğer şahsiyetlerle ilgili Başbakanlık Osmanlı Arşivleri'nde herhangi bir kayıta rastlanmamıştır. Bu durum, isimlendirmelerdeki yanlışlık veya yanlış okumadan veya adı geçen şahsiyetlerin isimlerinin yanlış olmasından kaynaklanabilir. Özellikle sözlü geleneğe dayalı aktarımlarla günümüze kadar taşınan ikinci gurup şahsiyetlerin *Horasan Ereni* olup olmadıkları bu yönüyle şüpheli olmakla birlikte, Nevşehir ve yöresinde yaşamış olan veya yaşadığına inanılan bu şahsiyetler, en azından bölge halkının zihninde yer alan *Horasan Ereni* imajını ortaya koymaktadır. Bölge halkları atalarının Türkleşmesi ve İslamlaşmasında bu zümrelerin de etkili olduğuna inanılmaktadır.

Adı geçen erenlerle ilgili olarak bir diğer önemli nokta da bunların Horasan'dan bu bölgeye gelen yedi kardeşten biri olduklarıdır. Bu bağlamda yedi kardeşin, birbirine yakın bölgelerde bulunan Halil Dede, Âşık Dede, Hicim Baba, Baba Yusuf, Ese Dede, Karaşık Dede ve Ramazan Dede olabilecekleri akla gelmektedir.

Çalışmamız, Başbakanlık Osmanlı Arşivi ve Vakıf Kayıtlar Arşivi'nde kaynaklara ulaşabildiğimiz ölçüde bir tespit ve derleme mahiyetinde olup evliya söylenceleri bağlamında oluşan sözlü gelenekle günümüze kadar birçoğunun isimleri ve kerametleri anlatılabilen bu dervişlerle ilgili Nevşehir Şer'iyye Sicilleri, Hurufât

Defterleri ve Tapu Tahrir Defterleri kısacası dönem ve yöre ile ilgili Osmanlı dönemi kaynaklarının tamamı taranarak yapılacak daha geniş çaplı araştırmaların, bunların yaşadıkları dönemleri, kimliklerini ve Anadolu halk İslâmı üzerindeki etkilerini tespit etmek açısından bu ön çalışmaya katkıda bulunacağı kanaatindeyiz.

Sonnotlar

¹ Yöre insanının, zikrettiğimiz tekke, türbe ve yatırlarla ilgili ziyaret ritüelleriyle ilgili olarak bkz. Serap Kozan.(2009). Nevşehir ve Yöresindeki Ziyaret Yerleri. Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi. Çalışmamızda zikrettiğimiz kaynak kişilerden bir kısmıyla, yukarıda adı geçen tezin oluşum safhası döneminde çalışmamızla ilgili mülakatta bulunulmuştur.

² Hacı Bektaş Veli'nin Osmanlı soyundan gelen birileriyle görüşüp görüşmediği yönündeki iddialarla ilgili bir çalışma için bkz. Metin Ziya Köse. (2009). Yeniçeri Ocağının Bektaşileşmesi Süreci ve Yeniçeri-Bektaşî İlişkileri. Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli. Ankara. Sayı: 49: 198-201.

³ Söz konusu yaklaşımlarla ilgili olarak daha çok Fuad Köprülü, Abdülbaki Gölpınarlı ve A. Yaşar Ocak'ın değerlendirmeleri görülmektedir. Konuyla ilgili adı geçen araştırmacıların şu eserlerine bakılabilir: M. Fuad Köprülü. (1987). Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları: 46-59; M. Fuad Köprülü.(1989) "Abdal". Edebiyat Araştırmaları 2. İstanbul: Ötüken Yayınları: 362-417; Abdülbaki Gölpınarlı.(1961) Yunus Emre ve Tasavvuf. İstanbul: Remzi Kitabevi: 47; Süleyman Uludağ-Orhan F. Köprülü.(1988) "Abdal". İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı: 59-62; Ahmet Yaşar Ocak. (2000). Babailer İşyanı. İstanbul: Dergâh Yayınları: 62-76; Ahmet Yaşar Ocak. (1999). Osmanlı İmparatorluğunda Marjinal Süfilik Kalenderiler(XIV.-XVII. yüzyıllar). Ankara: Türk Tarih Kurumu: 79-87.

Kaynakça

A. Arşiv Belgeleri:

Başbakanlık Osmanlı Arşivi. Topkapı Sarayı Müdürlüğü Arşivi, Dosya No: 4817/1(19 Cemâziyelevvel 1199-30 Mart 1785)

Başbakanlık Osmanlı Arşivi. İ.DH. Dosya No: 58/2856(20 Rabî'ülevvel 1258-1 Mayıs 1842)

Başbakanlık Osmanlı Arşivi. MVL, Dosya No: 21/20(11 Cemâziyelâhîr 1264-15 Mayıs 1848)

Başbakanlık Osmanlı Arşivi. DH, Dosya No: 195/407(29 Zilhicce 1272-31 Ağustos 1856)

Başbakanlık Osmanlı Arşivi. C.EV. Dosya No: 626/31582(25 Rebi'ülâhîr 1194-30 Nisan 1780)

Başbakanlık Osmanlı Arşivi. MKT.NZD. Dosya No: 303/19(4 Receb 1276-27 Ocak 1860)

Başbakanlık Osmanlı Arşivi. C.EV. Dosya No: 128/6379(29 Şevval 1216-4 Mart 1802)

- Başbakanlık Osmanlı Arşivi, EV.MH, Dosya No: 843/67(7 Cemaziyelahir 1278-10 Aralık 1861)
- Başbakanlık Osmanlı Arşivi, EV. MH., 2601/156-157(29 Kanunievvel 1298-10 Ocak 1883)
- Başbakanlık Osmanlı Arşivi, EV.MH, 372/297(25 Safer 1268-20 Aralık 1851)
- Başbakanlık Osmanlı Arşivi, EV. MH. 372/407(25 Safer 1268-20 Aralık 1851)
- Başbakanlık Osmanlı Arşivi, EV.MKT., 173/162
- Başbakanlık Osmanlı Arşivi, EV.MKT., 154/80(20 Cemaziyevvel 1278-23 Kasım 1861)
- Başbakanlık Osmanlı Arşivi, EV.THR, 151/27(23 Cemaziyelahir 1261-29 Haziran 1845)
- Başbakanlık Osmanlı Arşivi, EV.THR., 151/25(17 Safer 1260-8 Mart 1844)
- Başbakanlık Osmanlı Arşivi. C.EV. Dosya No: 597/30149(29 Zilhicce 1196-5 Aralık 1782)
- Vakıflar Genel Müdürlüğü, VGM Defter, 4162/105(R. 3 Eylül 327)
- Vakıflar Genel Müdürlüğü, VGM Defter, 1770/15
- Vakıflar Genel Müdürlüğü, VGM Defter EV. d. 13085/5(19 Rebiulahir 1264-25 Mart 1848)

B. Yazmalar:

- Hazret-i Hünkâr Hacı Bektaş Velî Efendimizin Nesl-i Pâkîleri*. Süleymaniye Kütüphanesi. Yazma Bağışlar. No. 67/2.
- Velâyetnâme-i Hacı Bektaş Velî, müstensih. Derviş Ali Girîdi(H.1177/M.1764). Hacı Bektaş Yazma Eserler Kütüphanesi. No: 119.
- Makâlât-ı Hacı Bektaş Velî, müstensih. İbrahim b. Ali Efendi(H.1304-M.1886). Hacıbektaş Yazma Eserler Ktp. No: 71.

C. Araştırma ve İnceleme Eserleri:

- Abdurrahman Câmî*. (1993) *Nefehâtu'l-Üns min Hadarâti'l-Kuds*. (tercüme ve şerh. Lâmi'î Çelebi). İstanbul: Marifet Yayınları.
- Ahmed Eflakî.(1980). *Menâkıb al-Ârifin*. c. I. (yay. Tahsin Yazıcı). Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- ALKAN, Mustafa. (2007). "Hacı Bektaş Zâviyesi Vakıfları (XVI. Yüzyıl)", 2. Uluslar arası Türk Kültüründe Alevilik ve Bektaşılık Bilgi Şöleni Bildiri Kitabı, c. 2. Ankara: 955-968.
- Âşıkpaşazâde. (2007). *Tevârih-i Âl-i Osman*. (haz. Kemal Yavuz-M. A. Yekta Saraç). İstanbul: Gökkuşbe Yayınları.
- BARCAN, Ömer Lütfi. (1942) "Osmanlı İmparatorluğu'nda Bir İskân ve Kolonizasyon Metodu Olarak Vakıflar ve Temlikler I İstilâ Devirlerinin Kolonizatör Türk Dervişleri ve Zâviyeler". *Vakıflar Dergisi*. c. 2. Ankara: 279-304.

- BELDICEANU, Irene,(2010). “Osmanlı Tapu-Tahrir Defterleri Işığında Bektaşiler(XV-XVI. Yüzyıllar). Çev. İzzet Çıvıgın. *Alevilik Bektaşilik Araştırmaları Dergisi*. Sayı:3. Almanya:130-187.
- ÇAYIRDAĞ, Mehmet. (2001). *Şeyh Turesan Velî Hazretleri*. Kayseri: Netform Matbaacılık.
- ÇAYIRDAĞ, Mehmet. (1980).“Kayseri'nin İncesu İlçesinde Şeyh Turesan Zaviyesi”. Belleten. c. XLIM : 271-278.
- DEMİRKENT, Işın.(1996), *Türkiye Selçuklu Hükümdarı Sultan I. Kılıç Arslan*. Ankara:Türk Tarih Kurumu.
- ELMACI, Osman. (2008). *Ürgüp Tarihi*. Ankara: Ürün Yayınları.
- GÖLPINARLI, Abdülbâki. (1995) *Vilâyetnâme Menâkıb-ı Hünkâr Hacı Bektaş Velî*. İstanbul: İnkılâp Kitabevi.
- GÜNAY, Ünver vd. (2001). *Ziyaret Fenomeni Üzerine Bir Din Bilimi Araştırması-Kayseri Örneği*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi Yayınları.
- Hacı Bektaş Velî*. (tarih yok). *Makâlât*. (haz. Esad Coşan). Ankara: Seha Neşriyat.
- Hazreti Hünkâr Hacı Bektaş Velî'nin Vasiyetnamesi(Kitâbu'l-Fevâid)*. (1959). (haz. İ.Ö.). İstanbul: Dizerkonca Matbaası.
- Hünkâr Hacı Bektaş-ı Velî*. (2007). *Besmele Tefsiri*. (haz. Hamiye Duran). Ankara: Türkiye Diyet Vakfı Yayınları.
- KOZAN, Serap. (2009). *Nevşehir ve Yöresindeki Ziyaret Yerleri*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi.
- KÖPRÜLÜ, M. Fuad. (1987). *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- KÖPRÜLÜ, M. Fuad. (1979). “Bektaş, Hacı Bektaş Velî”. *İslam Ansiklopedisi*, c. II: 461-464. İstanbul.
- KÖSE, Metin Ziya. (2009). “Yeniçeri Ocağının Bektaşileşmesi Süreci ve Yeniçeri-Bektaş İlişkileri”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî*. Ankara. Sayı: 49: 198-201.
- Mecdi Mehmed Efendi. (1989) *Şakâik-ı Nu'mâniye ve Zeyilleri Hadâiku's-Şakâik*. (haz. Abdulkadir Özcan). c. I. İstanbul: Çağrı Yayınları.
- MÉLİKOFF, Iréne. (2008) *Hacı Bektaş Efsaneden Gerçeğe*. İstanbul: Cumhuriyet Kitapları.
- MENEKŞE, Soner. (2005). “Duyarlılıklar”. *Nevşehir Kültür ve Tarih Araştırmaları*. 1/2: 38. Nevşehir.
- OCAK, Ahmet Yaşar. (1981), “Bazı Menâkıbnâmelere Göre XIII-XV. Yüzyıllardaki İhtidâlarda Heterodoks Şeyh ve Dervişlerin Rolü. *Osmanlı Araştırmaları II*: 31-42. İstanbul.
- OCAK, Ahmet Yaşar. (1994) “Hacı Bektaş Velî”. *İslâm Ansiklopedisi*. c. 14: 455-458.

İstanbul.

- OCAK, Ahmet Yaşar. (1999). *Osmanlı İmparatorluğu'nda Marjinal Süfilik Kalenderiler* (XIV-XVII. Yüzyıllar). Ankara: Türk Tarih Kurumu.
- OCAK, A. Yaşar. (2000). *Babailer İsyanı* (Aleviliğın Tarihsel Altyapısı). İstanbul: Dergah Yayınları.
- OLGUNLU, Ali Canip. (2009). *Tales'ten Mevlana'ya Diojen'den Hacı Bektaş-ı Veli'ye Anadolu'nun Düşünce Mimarları*. İstanbul: Karakutu Yayınları.
- Oruç Beğ Tarihi*. (2008). (haz. Necdet Öztürk). İstanbul: Çamlıca Basım Yayın.
- ÖZKÖSE, Kadir. (2003). "Anadolu'nun Türkleşmesi ve İslamlaşmasında Tasavvufi Zümre ve Akımların Rolü", Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, c. VII, sayı: 1, Sivas.
- ΠΑΠΑ ΓΕΩΡΓΙΟΣ (1913), ΣΑΛNAME, ΚΩΝΤΑΝΙΝΟΥΠΟΛΙΣ.
- SEVİM, Ali. (2000). *Anadolu'nun Fethi Selçuklular Dönemi*. Ankara: Türk Tarih Kurumu.
- SÜMER, Faruk. (1964). "Oğuzlar". İslam Ansiklopedisi. C. 9, İstanbul: 378-387.
- SÜMER, Faruk. (1980). *Oğuzlar* (Türkmenler). İstanbul: Ana Yayınları.
- Şemsettin Sâmî. (1996). *Kâmûsu'l-A'lâm*. c. II. Ankara: Kaşgar Neşriyat.
- TOGAN, Zeki Velidi. (1981). *Umumi Türk Tarihine Giriş*. İstanbul: Enderun Yayınları.
- TURAN, Osman. (1953). "Selçuk Türkiyesi Din Tarihine Dair Bir Kaynak: Fustatu'l-adele fi Kav'âidi's-Saltana". 60. Doğum Yılı Münasebetiyle Fuad Köprülü Armağanı. İstanbul: 531-564.
- TURAN, Osman. (1993). *Selçuklular Zamanında Türkiye*. İstanbul: Boğaziçi Yayınları.
- TURAN, Osman. (1993). *Türk Cihan Hakimiyeti Mefkuresi Tarihi*. c. II, İstanbul: Turan Neşriyat.
- TÜRKMEN, Kemal Talih. (1999) *Bilinmeyen Kapadokya'dan Bir Kesit Ürgüp*. Ankara: Ürün Yayınları.
- YANMAZ, Dilek. (2008). *Himmet Dede* (Horasan Ereni). Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Basılmamış Yüksek Lisans Tezi.

Kaynak Kişiler

- Ahmet Eroğlu, 85, Okuryazar değil, Yuva köyü.
 Ahmet Özer, 55, Okuryazar, Başdere kasabası.
 Hacı Osman Özcan, 56, Okuryazar, Tepeköy köyü.
 Himmet Ertaş, 85, Okuryazar, Suvermez köyü.
 Mehmet Dursun, 68, Okuryazar, Başdere kasabası.
 Mehmet Okumuş, 63, Okuryazar, Başdere kasabası.

- Mustafa Ayaz; 28, Okuryazar, Başdere kasabası.
Mustafa Dalkılıç, 61, Okuryazar, Göre kasabası.
Mustafa Oflaz; 72, Okuryazar, Sofular köyü.
Mustafa Öncü, 66, Okuryazar, Başdere kasabası.
Mustafa Sekman, 90, Okuryazar, Sofular köyü.
Mustafa Şahin, 75, Okuryazar, Başdere kasabası.
Nuri Vural, 86, Okuryazar değil, Tepeköy köyü.
Osman Altay, 81, Okuryazar değil, Tepeköy köyü.
Recep Damgacı, 54, Okuryazar, Doğala köyü,
Remzi Akat, 82, Okuryazar değil, Yuva köyü.
Metin Kahraman, 37, Hacıbektaş Müzesi görevlisi.

HAK ÂŞIĞI VE HALK OZANI ÂŞIK YOKSUL DERVİŞ

Cem ERDEM*

*İlmin Medinesi Ahmed-i Muhtar
Onun kapıcısı Haydarı Kerrar
Hakka girer burdan ervah-ı ebrar
Erişir onlara fazl-ı rahmanı
Hacı Halil Karacalar*

“Mehmet SARI, Hak Âşığı ve Halk Ozanı Âşık Yoksul Derviş, Afyonkarahisar Valiliği, Afyon, 2010”

Özet

Bu çalışmada, Mehmet Sarı tarafından kaleme alınan “Hak Aşığı ve Halk Ozanı Âşık Yoksul Derviş” isimli kitap tanıtılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Âşık, Yoksul Derviş, Alevi- Kadiri, Afyon.

THE POOR DERVISH, LOVER OF RIGHTS AND TROUBADOUR

“Mehmet Sarı, The Poor Dervish, Lover Of Rights And Troubadour, the governorship of Afyonkarahisar, Afyon, 2010”

Abstract

In this study, the book entitled “The Poor Dervish, Lover of Rights and Troubadour” written by Mehmet Sarı is introduced.

Keywords: Minstrel, Yoksul Dervish, Alawi-Kadiri, Afyon.

Giriş

Afyonkarahisar beş bin yıllık geçmişe sahip bir bilim ve kültür şehri olmasının yanında bilhassa Osmanlı Döneminde Mevlevilik, Bektaşılık, Halvetilik, Kadirilik gibi tarikatların faal olduğu önemli bir yerleşim merkezdir. Bu kültürel ortam birçok yazarın, şairin ve hattatın yetişmesine vesile olacak bir yapıyı da meydana getirmiştir.

* Doktora Öğrencisi, Gazi Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Öğretmenliği Ana Bilim Dalı, Ankara / TÜRKİYE, cemerdem@gmail.com

Afyonkarahisarlı Hak âşığı ve halk ozanı, yaşayan bir derviş olan Yoksul Derviş işte böyle bir sosyal çevrede yetişmiş ve dünya görüşünü şekillendirmiştir. Aşk dergâhında sevgi işçisi olan Yoksul Derviş, binlerce yıllık birikimi incelikle işlemeyi başaran gönül ehli kimselerdendir. Bu kitapta Kadirî tarikatına mensup Caferi mezhebinden ehlibeyt aşığı alevi bir ozanın hayatı, edebi kişiliği ve şiirleri üzerine yapılan incelemeler yer almıştır.

Yoksul Derviş hitabı
Okursan dört kitabı
Haktır Cafer mezhebi
Kalu beladan beri (Cilt I: s. 60)

Asıl adı Şemsettin Kubat olan Yoksul Derviş, Afyonkarahisar'a bağlı Emirdağ ilçesinin Karacalar köyünde doğmuş ve burada edebi kişiliği şekillenmiş bir şahsiyettir. Karacalar köyündeki Hak Halili-Bacı Sultan dergâhında hâlâ hizmetine devam eden Yoksul Derviş; Allah, Muhammet, Ali aşkı ile dergâha hizmetini devam ettirmektedir. Yoksul Derviş, her hizmetini Allah'ın rızasını kazanmak için yapan, bunun şuur ve bilinci içinde hayat süren bir şahsiyettir. Ondaki manevi duygunun ve ilhamın kaynağı Bacı Sultan (Zehra Bacı) ve dergâha bağlılığıdır. Babasından kalan kütüphanesindeki eski yazılı Yunus Emre divanı da ona başka bir ilham kaynağı olmuştur. Yoksul Derviş, halen doğduğu köyde ikamet ekmekte olup sazıyla sözüyle gönüllere sevgi tohumları saçmaya devam etmektedir.

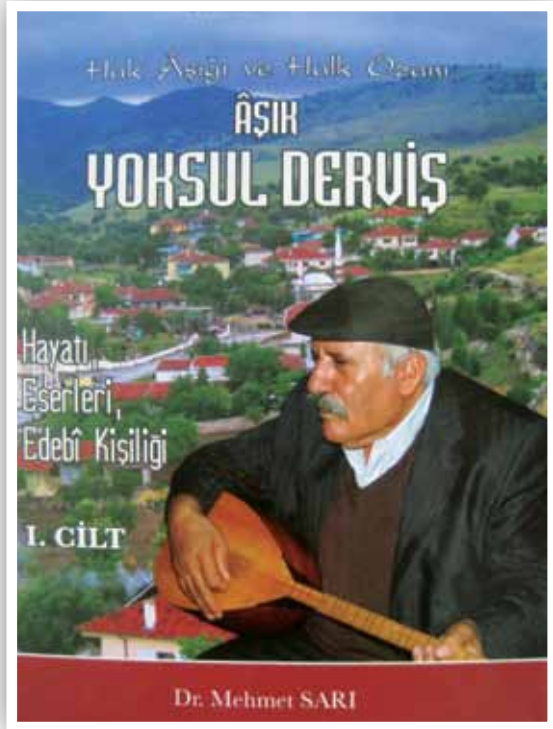
Edeb erkân yol içinde
Dervişandı Yunus Emre
Yetmiş iki kul içinde
Barışandı Yunus Emre (Cilt II: s. 292)

Hak âşığı ve Halk Ozanı Âşık Yoksul Derviş isimli kitap, Afyonkarahisar Valiliğinin katkıları ve Afyon Kocatepe Üniversitesinin desteğiyle ortaya çıkmış bir çalışmadır. Eser, iki cilt halinde yayımlanmış olup birinci ciltte âşığın hayatı eserleri ve edebi kişiliği ile ilgili bilgiler verilmiştir. Birinci ciltte; Şemsettin Kubat'ın hayatı ve âşıklık geleneğine geçiş sürecini hazırlayan koşullar detaylı bir biçimde ele alınmıştır. Âşığın içerisinde bulunduğu tasavvufi ortamı ifade etmek için Kadirî tarikatı içerisinde yer alan yol büyükleri Hak Halili, Bacı Sultan ve Abdulkadir Şahbaz incelemeye alınmış, âşığın edebî kimliği üzerindeki etkileri irdelenmiştir.

Gavsı A'zam Hak Halili aşkına
Zehra Bacı Sultan aşkına
Abdulkadir sultan veli aşkına
Ya İmam Hüseyin Mürvet ya Ali (Cilt I: s. 55)

Yine bu bölümde aŐıĐın tariki olarak özellikle Mevlevilik ve Bektaşilik noktasındaki müŐtereklikleri üzerinde durulmuŐ, bu durum da yol büyüklerinin bakış açılırlarıyla ŐekillendirilmiŐtir. Yazar, sıklıkla baŐvurduĐu dipnotlarla anlatımı zenginleŐtirmiŐ, geleneğin ve tarikat adabı iÇerisinde yer alan bazı kavramların aşık üzerindeki etkilerini ortaya koymaya çalışmıştır. Yine bu dipnotlarda sözlü kaynaklara yer verilmiş, aşıklık kimliği yöredeki diğer aŐıklarla ve gelenekle iliŐkilendirmeye çalışarak anlatımda gelenek çevresinde bir bütüncül bir bakış açısı oluŐturmaya çalışmıştır. Birinci cildin A. bölümünde Yoksul DervıŐ'in hayatı eserleri ve edebi kişiliği ile ilgili bilgiler verilmiştir. B. bölümünde Yoksul DervıŐ'in 1967'den 2007'ye kadar farklı dillerde basılmış on beş kitabı hakkında bilgiler verilmiştir. C. bölümünde "Edebî Kişiliği ve Tesirleri" başlığı altında Ozanlığı-aŐıklıĐı, ŐairliĐi, dili ve üslubu, kullandığı ölçüler ve Őiirlerindeki belli başlı temalar ele alınmıştır. D. bölümünde Yoksul DervıŐ'in diğer aÇıklar üzerindeki etkisi ve izlenimlerini ortaya koymak bakımından onun işin farklı aÇıklar tarafından yazılmış Şiirler verilmiştir. Son bölümde ise bibliyografya yer almaktadır.

Eserin ikinci cildi on beş bölüme ayrılarak Şiirleri konularına göre tasnif etmiştir. I. bölümde din tasavvuf konulu Şiirler işlenmiş; münacatlar, tevhidler, naatlar, dini günler ile ilgili Şiir örnekleri verilmiştir. II. bölümde, Manzum Kербela, Hazreti Ali, Ehlibeyt, On iki İmam'la ilgili Şiirler; III. bölümde; mevlidler, duazlar, deyişler, semahlar; IV. bölümde nefesler; V. bölümde Ulularımız (Abdülkadir Geylani, Hak Halili, Bacı Sultan, Balcam Sultan, Yunus Emre, Hacı Bektaş-ı Veli, Emir Dede, Karaca Ahmet, AŞık Mahzuni, AŞık Veysel, Karacaoğlan); VI. bölümde ise deyişler bulunmaktadır. VII. bölümde destanlar ve ağıtlar VIII. bölümde güzellemeler,



aşk ve sevgi şiirleri; IX. bölümde bilim, kitap okuma, kitap, eğitim ve öğretmen üzerine şiirler; X. bölümde dini, milli ve kültürel bayramlarımız üzerine şiirler; XI. bölümde kadın aile, toplum, insan ve insan hakları üzerine şiirler, XII. bölümde vatan, Mehmetçik, istiklal ve Atatürk üzerine şiirler; XIII. bölümde Kıbrıs, illerimiz, ilçelerimiz, köy ve orman şiirleri; XIV. bölümde atışmalar; XV. bölümde sosyal ve güncel şiirler yer almaktadır. Şiirler için dipnotlar yoluyla bilgiler verilmiş, hangi bağlamda vücuda geldikleri, şiirlerde geçen şahıs kadrosu, farklı dillere çevrilenlerin tespiti gibi noktalara dair açıklamalarda bulunulmuştur. Eserin sonunda eserin müellifi Mehmet SARI ve çalışmaları hakkında bilgi verilmektedir. Ayrıca âşğın ses kayıtları da hazırlanmış olup bu ses kayıtları bir cd ile eserle birlikte okuyucuya sunulmaktadır.