

MANSUR BABA HAZİRESİ'NDEKİ SON OSMANLICA BEKTAŞI MEZAR TAŞLARI*

LAST OTTOMAN TOMBSTONES BELONG TO BEKTASHIES IN MANSUR BABA GRAVEYARD

H. Dursun GÜMÜŞOĞLU**

Öz

Altı yüz yıllık bir geleneğe sahip olan Osmanlı Devleti'nin sayısız cami, mescid, medrese, han, hamam ve tekke yaptığı bilinmektedir. Özellikle mescid ve tekkelerin yakınında hazire denilen mezarlıklar da bulunmaktadır. Bu açıdan bakıldığında, tarihi tüm yapılar, kitabeler, hazireler, mezar taşları, toplumumuzun tapu senedi ve geçmişten geleceğe ulaştırarak kültürel bağlarımız durumundadır.

Osmanlı Dönemi'nde Balkanlar ve Anadolu'nun fethine katılan Bektaşî dervişleri ve gönül erlerine tekkelerini kurmaları için arazi verilmekteydi. İstanbul Göztepe'de 14. yüzyılda Horasan'dan birlikte gelen Şahkulu Sultan ile Mansur Baba'ya bu şekilde Pelekanon (Maltepe) savaşında gösterdikleri yararlıkların ardından Orhan Gazi tarafından tekkelerini kurmaları için –halen türbelerinin de bulunduğu– Merdivenköy'de (Göztepe/İstanbul) yer verilmiştir.

Merdivenköy'de yer alan ve Mansur Baba Haziresi olarak bilinen bu hazire, hâlâ zamanın tüm yıpratmalarına direnen sayısız tarihi zenginliklerimizden birisi durumundadır. Mansur Baba Haziresi'nde, Osmanlıca yazılı olup Bektaşîlere ya da diğer tarikat ehli kişilere ait olan mezar taşları vardır. Thierry Zarcone'nun 1991 yılında yaptığı çalışmasında bunların toplam sayısının 69 olmasına rağmen, günümüzde ayakucu taşları hariç sadece 51 adet kaldığı tespit edilmiştir. Bu taşlar 1166 - (milâdî 1753) ile 1337 - (milâdî 1921) yılları arasında yaklaşık 168 yıllık bir döneme aittir.

Bu çalışmada, tespit edilen bu 51 mezar taşı fotoğraflanarak, üzerinde bulunan yazılar Latin harflerine çevrilmiş ve okuyucunun daha rahat anlaması için günümüz Türkçesiyle sadeleştirilmiştir. Amacımız her türlü ihmal veya kasıtlı davranışlara rağmen günümüze ulaşabilen Osmanlı mezar taşlarının varlığına, içeriğine, okuyucunun dikkatini çekmek ve farkındalık yaratmaktır. Bu mezar taşlarında, geçmişte yaşamış insanların düşünceleri, inançları, sosyal yaşamları hakkında bilgi verecek pek çok ipucu bulunmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Osmanlı mezar taşları, Bektaşî mezar taşları, Mansur Baba Haziresi, Şahkulu Sultan Dergâhı.

Abstract

It is well known that Ottoman Empire built numerous mosques, masjids, madrasah, inn, hammam and tekkes during its 600 years of history. Especially within the yards of masjids and tekkes, there are special burial grounds or graveyards which are called 'hazire' in Turkish. It can be stated that all the historical sites, relics, tombstones, graveyards and epitaphs are founding stones and cultural bridges of our society, connecting the past with the future. During the Ottoman reign, land was granted to Bektashi dervishes and dervishes of the other sects, who participated in conquests of Anatolia and Balkan Peninsula, in order to build their tekkes. One example is the tekke at Merdivenköy – İstanbul, which was granted by Orhan Gazi to Şahkulu Sultan and Mansur Baba who had come from Khorasan in 14th century and participated in the battle of Pelecanum, in order to build their tekke where a mausoleum

* Makalenin Geliş Tarihi: 08.12.2017, Kabul Tarihi: 09.01.2018.

** Araştırmacı-Yazar, Adres: Poyraz Sokak, Nokta İş Merkezi No:20/4, Hasanpaşa, Kadıköy, İstanbul/Türkiye, dursungumusoglu@hotmail.com, ORCID ID: orcid.org/0000-0002-3225-8159

exists. This graveyard in Merdivenköy, which is known as Mansur Baba Graveyard, is one of the many historical treasures standing against time. In this graveyard there are numerous tombstones, belonging to both Bektashi and other dervishes, written in Turkish but with a modified form of Arabic alphabet, which is generally referred as Ottoman writing. Thierry Zarcone reported in 1991 that there were 69 tombstones in the graveyard; but unfortunately, only 51 remain today, excluding foot-end stones. These tombstones belong to a period of 168 years, from 1753 to 1921 (from 1166 to 1137, according to Islamic calendar).

In this study, all the tombstones were photographed; the writings were rewritten with Latin alphabet and then simplified to modern Turkish for a better understanding. Our aim was to create awareness and draw attention to the remaining Ottoman tombstones, surviving despite all the neglect and mistreatment, and sharing their contents. These tombstones bear many traces from the past including thoughts, beliefs and aspects of social life.

Keywords: Ottoman tombstones, Bektashi tombstones, Mansur Baba Graveyard, Tekke of Şahkulu Sultan

1. Giriş

Anadolu ve Balkanların fethinde Bektaşî dervişlerinin katkısı göz ardı edilmeyecek kadar büyüktür. Balkanlara giden Bektaşî dervişleri örnek yaşamlarıyla, hoşgörülerıyla orada yaşayanların gönüllerini fethetmiş, onlara umut ışığı olmuşlar, fetihlerin öncesinde ve sonrasında İslâm'ın benimsenmesine katkı sağlamışlardır (Barkan, 1942: 13). Bu çerçevede pek çok Bektaşî inanç önderlerine de toprak tahsis edilerek dergâh ve zaviyelerin kurulması sağlanmıştır (Özlu, 2014: 16). Bunlara Antalya Elmalı'da Abdal Musa, Dimetoka'da Seyyid Ali Sultan, Bursa'da Geyikli Baba, İstanbul Kazlıçeşme'de Eryek Baba ve Şahkulu Sultan örnek olarak gösterilebilir.

Bektaşîlik tarihi açısından en önemli olaylardan birisi, Sultan II. Mahmut tarafından Yeniçeri Ocağı'nın ve onunla bağlantılı olan Bektaşî Tekkeleri'nin 1826 yılında kapatılmasıdır. Bu süreçte binlerce Yeniçeri öldürülmüş, binlercesi ise takibe uğramaktan kurtulamamıştı. Yeniçeri Ocağı'nın pirinin Hacı Bektaş Veli olması nedeniyle Yeniçerilerin, Bektaşî Tekkeleri ile gönül bağı vardı. Yeniçeri Ocağı'nın ortadan kaldırılmasından çok kısa bir süre sonra bütün Bektaşî tekkeleri de kapatılmıştı. Bektaşî babalarının da kimi öldürülmüş, kimi ise sürgüne gönderilmişti. Bektaşî sözü H. 1255 (M. 1839)'a kadar söylenemez olmuştu. Abdülmecid'in tahta çıkışından sonra Bektaşî tekkeleri yavaş yavaş tekrar varlığını göstermeye başlamış ve H. 1267 (M.1850)'de vefat eden Halil Revnâkî Baba'nın himmeti ile evvela Merdivenköy Şâhkulu Sultan Dergâhı uyandırılmış, sonra diğer tekkeler ve zaviyeler açılmıştı (Noyan, 1998: 175).

Osmanlı Devleti, kuruluşundan itibaren Türk dinî hayatının iki temel kurumundan biri olan tekkelere dayanarak gelişme göstermiş, bu bağlamda kendisine faydası olabilecek her kişi ve kurumu koruyup desteklemiştir. İdaresi bakımından vakıflar; mazbut, mühlak ve müstesna vakıflar olmak üzere üç gruba ayrılmaktadır.

Hacı Bektaş Dergâhı da Osmanlı Devleti'nde sekiz müstesna vakıftan birisidir. Buralara gelen gidenlerin ağırlanması ve post-nişinlik hizmetinde bulunan babaların geçimlerinin sağlanması için maddî yardımda bulunulmaktaydı. Bu amaçla, vakıf gelirlerinden belli bir hisse, “hırka bahası” ve “taamiye” adı altında düzenli paralar ödendiği gibi, tamiratları için de ödenek ayrılırdı. Müstesna evkâftan olması nedeniyle de bazı dönemler hariç vergiden muaf tutulmaktaydı. Bektaşî babaları bu dergâhlarda yaşar, ihtiyaçlarını da buradan karşılardı. Fakat bu mekânlar asla miskinlik yeri değildi. Aksine üretim yapıp halkla paylaşılmaktaydı. Derdi olanlara çare aranılan, ümit ve moral verilen, insanları toplumla, çevreyle barışık hâle getirmeye çalışılan âdetâ psikolojik tedavi merkezleriydi. Ömer Lütfü Barkan'ın bir makalesindeki: “Aynı suretle halk ağzında dolaşan ve Bektaşî dervişlerini elinde çapa ile tasavvur eden şu sözler oldukça manalıdır: ‘Bektaşinin çapası, Mevlevinin çivisi.’” (Barkan, 1942: 18) sözleri dervişlerin üretime katılmaları ile ilgili olarak pek çok soruya cevap verecek niteliktedir.

2. Bektaşî Tekkelerindeki Hazireler

Hazîre; külliye, cami, mescit, tekke gibi dini yapıların avlularında yer alan etrafi duvar veya parmaklıkla çevrili mezarlıklara verilen isimdir. Bunlar birkaç mezardan oluşabildiği gibi içlerinde birkaç yüz mezarı barındıranları da vardır. Hazîrelerin ilk çekirdeğini, bitişiğinde bulunan binayı yaptıranın veya o bina ile bağı olan şahısların mezarları oluşturmuştur.

Ölüm, her insan için kaçınılmaz bir sonudur. Yaş ilerledikçe pek çok insanın içini garip duygular kaplar. Bektaşî ârifleri ölümün bedensel anlamda son, fakat manevi âleme ise yeni bir doğuş olduğunu anlatmaya çalışmış, dünyanın geçiciliğini her fırsatta vurgulamışlardır. Konuyla ilgili olarak Rıza Tevfik bir nutkunda şöyle söylemektedir:

Ölümden ürker mi tez ölen kimse?
Çoktan mazhar oldum ben hak nefese,
Bu demi sürerken ecel gelirse,
İşimi bırakıp kaçamam hocam (Tevfik, 1949: 287)

İşte ölüm ötesiyile ilgili bu inancın yüzyıllarca aktarılmaya çalışıldığı yerlerden birisi de Bektaşî Tekkeleri idi. Buralarda bulunan babalar, dervişler kendilerini yolun hizmetine adadıklarından vefatları halinde dergâhın bitişiğindeki hazirelere defnedilirdi. Aynı zamanda bu dergâha gönül vermiş, buradan feyizlenmiş insanlardan bazıları da buralara defnedilmiştir.

Sanat tarihi içerisinde oldukça önemli bir yer teşkil eden Bektaşî mezar taşları, diğer tarikat mezar taşlarına göre farklı stil ve içeriği ile dikkat çekicidir. Bektaşî Tekkelerinin hazirelerinde bulunan bu mezar taşlarına, Bektaşilik inancı, kültürel

yapısı ve kıyafetlerindeki bazı semboller de yansıtılmıştır. Tarikat mezar taşları grubu içerisine giren Bektaşî mezar taşlarındaki bu dekoratif bezeme, tarikat öğretisi ve yaşam tarzı ile ilgili sembolik anlamlarla yüklüdür (Ceylan, 2013: 155). Dönemin değer yargılarına bağlı olarak, mezar taşlarına ölen kişinin inancına, yaşına, sosyal statüsüne, ölüm nedenine ait pek çok konunun genellikle şiirsel anlatımlarla işlendiği görülmektedir.

3. Şahkulu Sultan'ın Kimliği ve Şahkulu Sultan Tekkesi

Dünyada Bektâşîlik'in aşağıda sıralandığı şekilde altı merkez dergâhı bulunmaktadır.

1. Hacıbektaş'taki merkez, Pîrevi
2. Dimetoka'da Seyyid Ali Sultân (Kızıldeli) Dergâhı
3. Antalya, Elmalı'da Abdal Musa Sultan Dergâhı
4. İstanbul Söğütözü'de Karaağaç Dergâhı
5. Kerbelâ'da Abdülmü'min Dede Dergâhı
6. Irak'ta Necef Dergâhı

Bu büyük dergâhlara âsitâne denilirdi. Fakat genel olarak bu söz ile önce Hacıbektaş'taki Pîrevi hatırlanır. Bu altı dergâh, halife makamı sayılan dergâhlardandı. Sonradan Mısır-Kahire'deki Kaygusuz Dergâhı da bunlar arasında sayılmıştır. Mehmet Ali Hilmi Dede Baba, Merdivenköy'de Şahkulu Sultan Dergâhı post-nişini olup kendisine halifelik pâyesi verilince bu dergâh da merkez dergâhlardan birisi olmuştur (Noyan, 2002: 22). Günümüz adresiyle Şahkulu Sultan Dergâhı şu an İstanbul, Merdivenköy, İmam Ramiz Sokak No: 7'dedir.

Vaktiyle çok geniş alanlara sahip olduğu bilinmekle beraber Şahkulu Sultan Dergâhı, şu anda yaklaşık yedi dönüm arazisiyle, Vakıflar Genel Müdürlüğüne ait olup kira karşılığında Şahkulu Sultan Vakfı adı altında cemevi olarak kullanılmaktadır. Yüksek duvarlarla çevrili alanda 49 adet mezar taşı bulunmaktadır.

Şahkulu Sultan Tekkesi'nin tarihçesi ise kısaca şöyledir: 1329'da Osmanlı-Bizans arasında meydana gelen Pelekanon (Maltepe) savaşının ardından Orhan Gazi üstün gelmişti. Bizanslıların isteği ile başlayan barış görüşmeleri için ilk toplantı Göztepe'de Andronikos'un av köşkünde olmuştur ki, bu köşk şimdiki Merdivenköy Şahkulu Sultan Tekkesi'nin bulunduğu yerdedir. Etrafı tümüyle sık ormanlarla kaplıydı. Orhan Gazi av köşkü kendi sınırları içinde kalmak şartıyla, Bizans ile bir anlaşma yaptı. Buradan bir sınır çizdi. Köşk bir yamaçta olduğundan merdivenlerle çıkılırdı.

Bunun içindir ki yanındaki köy Merdivenköy olarak anıldı. Sultan Orhan, barış şartları arasında köşkü de istemiş ve burasını bir Ahî dergâhı haline dönüştürmüştür.

Bu tekkenin şeyhlerine de Bizans'ı gözetlemek vazifesi verildiğinden kendisine Gözcü Baba deniliyordu. İnanç yönünden Bektaşiliğe çok benzeyen Ahilik zamanla Bektaşilik içinde erimiştir (Noyan, 2002: 150-153).

Tarihte Şahkulu adıyla anılan iki şahsiyet vardır. Bunlardan birincisi Orhan Bey zamanında yaşamış, Bizanslarla yapılan savaşta yararlıklar göstermiş ve adına Âhi Tekkesi kurulmuş olan zattır. Bu tekke daha sonraları Bektaşî Tekkesi olmuştur. Şahkulu Sultan'ın türbesi de burada bulunmaktadır. Pek çok şair ve yazar bu tekkede yetişmişlerdir. Son dönem Bektaşî babalarından ve şairlerden olan divân sahibi Mehmet Ali Hilmi Dede Baba ve Ahmet Edip Harabi bu dergâhın mensuplarıdır. Tekkeye adını veren Şahkulu Sultan'ın hayatına dair kısmi bilgiler bazı kaynaklarda olmakla beraber Bektaşî menâkıbnâmelerindeki diğer birçok şahsiyet gibi hakkındaki bilgiler bütünüyle menkıbelerden ibarettir (Tanman, 2010: 286-289).

Tarihte ismi geçen diğer Şahkulu ise İkinci Sultan Beyazıd (1447-1512) zamanında Antalya civarında yaşamış ve adı bir isyana karışmıştır. Bu ayaklanma zorlukla bastırılmış, yapılan savaşta Şahkulu da öldürülmüştür.

4. Mansur Baba Kimdir?

Mansur Baba'nın kimliği hakkında fazla bilgi mevcut değildir. Kaynaklarda farklı bilgiler olmakla beraber Horasan'dan kırk kişi ile birlikte geldiği, 14. yüzyılda ve Orhan Bey zamanında yaşadığı ortak tespitlerdendir. Bu kırk kişinin asıl isimleri belli olmamakla beraber bilinen isimler şunlardır: Alem Baba (Alemdağ'a adını veren kişi), Şahkulu Baba, Mansur Baba, Eren Baba, Semerci Baba, Buhur Baba, Garipçe Baba, Kartal Baba, Balcı Baba, Mah Baba, Saka Baba, Gül Baba, Sancaktar Baba, Yörük Baba, Gözcü Baba. Kartal, Erenköy, Göztepe gibi semtlerin isimlerinin Kırkların bu civarda farklı zamanlarda şehit düşmeleri ve türbelerinin buralarda olması nedeniyle verildiği bilinmektedir.

Ahmet Rıfki bir eserinde konuyla ilgili olarak şunları bildirmektedir: Şahkulu Sultan, Merdivenköy'deki dergâhın kurucusu olan zattır. Hazret-i Pîr'in erdemli büyük dostlarından olup, Horasan'dan gelmiştir. Evvela Erenköy'e daha sonra Merdivenköy'e yerleşmiş; dergâhı Mansur Baba Hazretleri ile birlikte yapmışlardır (Rıfki, 1328: 53).

Şahkulu Sultan Tekkesi arazisinin arkasında Mansur Baba'nın türbesinin de içinde bulunduğu iki parsel halinde Mansur Baba Haziresi bulunmaktadır. İkinci ve üçgen şeklindeki mezarlığa Kırklar Mezarlığı denilmektedir. Buradaki taşlar da Mansur Baba haziresinin devamı olması nedeniyle bu çalışmaya ilave edilmiştir. Osmanlıca yazılı Bektaşilere ya da diğer tarikat ehli kişilere ait bu mezar taşlarından ayakucu taşları hariç sadece 51 adedi günümüze kalmıştır. Halbuki Thierry Zarcone'nin 1991 yılında yaptığı çalışmasında bunların toplam sayısının 69 olduğu görülmektedir.

(Zarcone, 1991: 29-135). Ayrıca Mansur Baba'nın türbesindeki tamir kitabesi 2003 yılında çalınmış aynı içerikte başka bir kitabe yaptırılıp yerine konulmuştur. Eksilen taşların kısmen çalınmış olduğu kısmen ise yeni yapılan definler nedeniyle toprak altında kaldığı tahmin edilmektedir.

Mansur Baba'nın türbesinde yazılı baş taşı mevcut olmayıp yerinde yaklaşık 2 metre yüksekliğinde ve üzerinde yuvarlak bir taşın bulunduğu silindirik bir taş vardır. Aynı özellikteki bir başka taş Şahkulu Sultan Türbesi'nde de mevcuttur. Mansur Baba Türbesi normal türbelerin iki katı uzunluğundadır. Yukarıda bahsettiğimiz tamir kitabesi, Mustafa Yesâri Baba tarafından yazılmıştır. Aşağıya kaydettiğimiz dörtlükten Mansur Baba'nın türbesi harap bir vaziyetteyken 1883 yılında Yahya Ağa adında bir hayırseverin tamir ettirdiği anlaşılmaktadır. Kitabesinde Mansur Baba'nın Horasan Erenlerinden olduğu ve Şahkulu Sultan ile birlikte buralarda hizmet ettiği, Hallâc-ı Mansûr'a benzediği, onun gibi zamanının büyük bir velisi olduğu ifade edilmektedir.

Harâbe müşrif olmuşdu bu türbe çün dil-i uşşâk
Görüp **Yahya Ağa** nâmında bir merd eylemiş ihyâ
Gelüp Rûm'a beraber Şahkuluyla bunda kalmışdır
Zamân-ı asrının Mansûr'udur bu zât-ı bî-hemtâ
Ketebehu **Mustafa Yesâri Baba** Sene 1299

Dergâhın post-nişinlerinden Mehmet Ali Hilmi Dede Baba'nın Şahkulu Sultan ve Mansur Baba için yazmış olduğu bir nutku aşağıdadır.

Türbe-i pâkin kılur ins ü melek dâim tavâf
Hall-i müşkildir kapun sensin rûmûz-ı inkişâf,
Lutfuna mazhar olanlar “Neccinâ mimmâ nehâf”
Hilmî-i bî-çâre abdin cürmünü eyle mu'âf

Bî-devâ kaldım çü-dermân isteyü geldim sana
El-meded yâ Şahkulu Sultân! Yâ Mansûr Baba!

Mehmed Ali Hilmi Dede Baba (Karakuş, 2012: 31)

5. Eğerci Baba Kimdir?

Mansur Baba'nın türbesinin arka tarafında Eğerci Baba denen bir zata ait kitâbesiz bir mezar vardır. Bu mezarın baş taşının üst tarafı at eğeri şeklindedir. Ziyâret edenlerin, ata biner gibi bu eğere oturarak isteklerini gönüllerinden geçirmeleri, dileklerde bulunmaları âdet olmuştur. Eğerci Baba, dergâhın canlarından birisidir. Ne zaman yaşadığı bilinmemektedir. Mezarında baş ve ayak taşları yoktur. At eğeri şeklindeki taşı nedeniyle Eğerci Baba, Eğerci Baba veya Eğerci Baba diye anılır ve ermişlerden sayılır. Yürüyemeyen çocukları da buraya götürürler, bu eğere bindirirler

ve dualarının kabulüne vesile olması için Eğer Baba'nın ruhuna fâtiha okurlar. Bezm-i âlem Valide Sultan'ın Eğerci Baba'ya gelip padişah hanımı olmayı istediği için burada dua ettiği Bektaşiler arasında anlatılmaktadır.

6. Mezar Taşlarındaki Bazı Önemli Noktalar

Bu çalışmada, yukarıda da belirtildiği üzere ilgili hazire içerisinde 40 tanesi Mansur Baba Haziresi dâhilinde, 11 tanesi de Kırklar Mezarlığı'nda olmak üzere Osmanlıca yazılmış olan 51 mezar taşı incelenmiştir. Bu taşlar 1166 (milâdî 1753)-1337 (milâdî 1921) yılları arasında yaklaşık 168 yıllık bir döneme aittir.

Mansur Baba Haziresi içinde bulunan bu mezar taşlarında yalnız Bektaşiler değil, Nakşbendî veya Celvetî tarikatına intisap etmiş olanlar ve Ehl-i Beyt muhibbi oldukları belirtilmekle beraber tarikat ismi yazılmamış olanlar da vardır. Ayrıca Merdivenköy'de ikâmet edenlerden pek çok kişinin de adı geçmektedir. Erken yaşta vefat edenler için şiirsel ifadelerin de bulunduğu taşlarda hastalık veya katledilme gibi ölüm nedenlerinin kayıtlı olduğu görülmektedir. Dört adet mezar taşında ise ebced hesabıyla tarih düşürülmüştür.

Hazirenin Bektaşı tekkesi arazisi içinde bulunması nedeniyle Cumhuriyet döneminde de pek çok Bektaşı fukarasının buraya defnedildiği bilinmektedir. Mücerret Tahir Baba, Ali Nutki Baba, Turgut Koca Halifebaba, Advıye Koca Anabacı, Saliha Anabacı, Hasan Tahsin Baba, Ekrem Tokçiftçi Halifebaba, Haşim Açıköz Baba gibi pek çok baba, derviş ve muhip burada yatmaktadır ve yukarıda verilen sayıya dahil değildir.

Osmanlı dönemine ait mezar taşları üzerinde yaptığımız genel araştırmalarda son derece sınırlı bir şekilde doğum tarihlerinin de yazıldığını görmüş olmamıza rağmen burada karşımıza hiç çıkmamıştır. Çizelge 1'de görüldüğü üzere; bu mezar taşlarında “Hüve'l-bâkî, Hüve'l-hallâku'l-bâkî, Hüve'l-Hayyü'l-bâkî, Hu, Besmele” ile başlayanlar önemli bir sayıda olmakla beraber hiçbir giriş kısmı olmadan başlayanların yanında “Âh mine'l-fırâk, Âh mine'l-mevt” şeklinde başlayanlar da vardır. Mesleki aidiyetleri ve memleketleri hakkında bilgilere de bazı mezar taşlarında yer verildiği tespit edilmiştir. Tüm mezar taşları Latin harflerine çevrildikten sonra, günümüz Türkçesiyle daha anlaşılır hale getirilmeye çalışılmıştır. Taşların büyük kısmı toprak altında kaldığından ölen kişilerin bazılarının adı ve ölüm yılına ait bilgilere ulaşamamıştır. Yaptığımız çalışmamızda tespitlerimiz, özetle Çizelge 1'de verilmiştir.

Çizelge 1. Mezar taşları üzerinde yer alan bilgiler ile ilgili genellemeler

Konular	Mezar Taşı Numarası	Toplam adet
Erken yaşta vefat edenler	1, 3, 4, 13, 19, 25, 44	7
Nasihat içerikli taşlar	2, 12	2
Hüve'l-bâkî, Hüve'l-hallaku'l-bâkî, hüve'l-hayyü'l-bâkî	2, 5, 7, 8, 9, 11, 13, 14, 15, 18, 21, 23, 26, 30, 35, 36, 37, 38, 39, 42, 44.47	21
Allah bâkî	27	1
Besmele	40	1
Bektaşî taçlı mezar taşları	16, 17, 18, 24, 28, 31	6
Hû	6, 32	2
El-Fatiha	33	1
Hû Dost	16, 17, 18, 25, 28, 31	6
Nakşibendi	29, 37	2
Celveti	40	1
Ebced ile tarih düşürme	16, 17, 18, 24	4
Devlet ricalinden olanlar veya onların ailesinden olanlar	5, 6, 11, 18, 20, 25, 27, 29, 35, 43	11
Ehl-i beyt sevgisi konulu metinler tarikatı belli olmayanlar	7, 8, 25-47-48-49	6
Âh mine'l-firak, Âh mine'l-mevt	3, 4, 11, 19	4

Bu mezarlarda yer alan bilgilerin daha ayrıntılı içerikleri Çizelge 2'de sunulmuştur. Her bir mezar taşının Latin harflerine çevirisi ve günümüz Türkçesi ile sadeleştirilmiş halleri Ek 1'de ve toplam 51 mezar taşına ait fotoğraflar ise Ek 2'de sunulmuştur.

Çizelge 2. Mezar taşlarındaki şahsi bilgiler

NO	ADI	MEMLEKETİ	TARİKAT	VEFAT TARİHİ
1	Salim Efendi oğlu Mehmet Efendi	Eski Zağra	--	12 Zilhicce 1306 (9 Ağustos 1889)
2	Mehmet Ağa oğlu Hasan Efendi	--	--	1320 (1904)
3	Nalbant Selim kızı Lütfiye Hanım	Eski Zagra	--	25 Cemziyülahir 1300 (8 Mayıs 1883)

4	Hasan Usta oğlu Aziz Usta	Merdivenköy	--	27 Muharrem 1308 (12 Eylül 1890)
5	Belgrad sefiri Ziya Bey'in annesi Nev-edâ Hanım	--	--	1294 -1878
6	Mehmet Şakir Bey'in kızı Fatmatü'z-Zehrâ Hanım	Yanya	--	4 Teşrin-i evvel 1311 (16 Ekim 1895)
7	Binbaşı Ali Rıza Bey'in eşi Hadice Nimet Hanım	--	--	6 Muharrem 1309 (12 Ağustos 1891)
8	Siddika Hanım	--	--	1303 - (1887)
9	Ziya Bey'in eniştesi Halim	--	--	1302- (1886)
10	Hacı İbrahim Bey'in kızı Siddika'nın oğlu Ali Bey	Filibeli	--	5 Hazirân 1305 (5 Haziran 1889)
11	Yüzbaşı Emin Efendi'nin oğlu Ali Şükrü Ağa	--	--	20 Zilkâde 1326 (14 Aralık 1908)
12	Mahmut Ağa	Erzincan	--	Ramazan 1308 (Ramazan 1892)
13	Seyyid Süleyman kızı Fâtıma	Merdivenköy	--	--
14	Es Seyyid Halil Ağa	--	--	--
15	Kemahlı Hüseyin Efendinin eşi	--	--	--
16	Kalemtraş ustası Derviş Remzi	--	Bektaşî	1304 - (1888)
17	Lüleci Mustafa Ağa	--	Bektaşî	4 Muharrem 13..
18	Yelken Ustası Ali Usta	Sürmene	Bektaşî	3 Ramazan 1306 (3 Mayıs 1889)
19	Sebze komisyonu başkâtibi Mustafa Rifat Bey	--	--	--
20	Hacı Ahmet oğlu Halil Ağa'nın kızı Huriye Hanım	Merdivenköy	--	18 Ramazan 1316 (28 Ocak 1899)
21	Mustafa Efendinin eşi Şerife Nimetullah Hanım	--	--	13 Şaban 1309 (13 Mart 1892)

22	Fuat Bey'in kızı Pakize Zeliha Hanım	--	--	1335 – (1919)
23	Ahmet	--	--	1196 - (1781)
24	İsmail Paşa'nın kızı Fatma Müzeyyen Hanım	--	Bektaşî	17 Teşrin-i sâni 1317 (1 Aralık 1901) Cumartesi günü
25	Es Seyyid Abdullah Baba	Sultanahmet	Bektaşî	1 Muharrem 1286 (13 Nisan 1869)
26	Mehmet Paşa'nın eşi Fatıma Zehra Hanım	--	Bektaşî	1318 - (1900)
27	Basmacı Ustası Davut oğlu Hacı İsmail'in oğlu Muhammed Ağa	--	--	19 Recep 1269 (28 Nisan 1853)
28	Kaptan-ı Derya Gazi Süleyman Paşa'nın torunlarından Seyyid Mahmûd Aziz Bey	--	--	30 Zilhicce 1321 (3 Mart 1904)
29	Tophâne-i Âmire Muhâsebe kalemi hulefâsından Muhyiddin Bey	--	Bektaşî	26 Cemaziyülevvel 1328 (5 Haziran 1910)
30	Ahmet Abdi Efendi	--	--	8 Zilkade 1272 (11 Temmuz 1856)
31	Şerif Muhammed Nâyab Efendî	--	Nakşbendî	6 Zilkade 1251 (27 Mart 1833)
32	Hacı Mebnî	--	Bektaşî	--
33	Edhem Bey'in oğlu Ali Bey'in kızı Makbûle Hanım	Merdivenköy	Bektaşî	11 Taşrinievvel 1313 (23 Ekim 1897)
34	Şeyh Abâyî Ali Efendi	--	--	10 Recep 1166 (13 Mayıs 1753)
35	Arabacı Emirli oğlu Hüseyin Ağa	--	--	9 Recep 1255 (Milâdi 18 Eylül 1839)
36	Ferik İshak Cevdet Paşa'nın kayınvalidesi Fâtıma Febîh Hanım	--	--	1324 – (1908)
37	İbrahim oğlu Hasan Ağa	Lüleburgaz	--	Sene 1337 - (1921)

KIRKLAR MEZARLIĞI				
38	İskele gümrükçüsü Selim Ağa	--	--	22 Recep 1226 - (23 Temmuz 1811)
39	Merdivenköy imamı Ali Rıza Efendi	Akşehirli	Nakşebendî	28 Cemaziyelahir 1309 29 Ocak 1892
40	Muhammed Şükrü Efendi	Merdivenköy	--	11 Cemâziyyülevvel 1309 12 Ocak 1892
41	Şerife Hadice Hanım	--	--	11 Muharrem 1207- (27 Ağustos 1792)
42	Hacı es Seyyid Muhammed Râşid Efendi	--	Celvetî	25 Muharrem 1240- (19 Eylül 1824)
43	Es Seyyid Mustafa Efendi	--	--	4 Muharrem 1311 19 Temmuz 1893 Salı günü
44	Mehmed Şükrü Efendinin annesi Hâce Hadice	Merdivenköy	--	1290 - 1874
45	Seyyid Muhammed Ârif Efendinin cariyesi Havva Hatun	--	--	26 Muharrem 1240 (20 Eylül 1824)
46	Mehmed Şükrü Efendinin eşi Münevver Hanım	Merdivenköy	--	1303- (1887)
47	Şaban oğlu Veysel Efendi	Üsküp- Orhaneli	--	1910-1928
48	Es Seyyid Veli Ağa	--	--	19 Recep 1218 (4 Kasım 1803)
49	Zelûli Aşiretinden Belu'nun Kerdeşi Osman Beşer	--	--	1228 (1813)
50	Küllema dehalet aleyha Zekeriyel mihrâbe Al-i İmran Suresi 37.	--	--	--
51	Mustafa Yesâri Baba tarafından yazılan kitabe 1299	--	--	--

7. Sonuç

Osmanlı Devleti, kuruluşundan itibaren kendisine faydalı olabilecek her kişi ve kurumu koruyup desteklemiştir. İslâm'ın tasavvufî bir yorumu olan Bektaşilik; Osmanlı Devleti'nin kurulduğu dönemlerden Bektaşi Tekkelerinin kapandığı 1826 yılına kadar toplum hayatında oldukça önemli bir yere sahip olmuştur. Anadolu ve Balkanların fethinde Bektaşi dervişlerinin katkısı göz ardı edilmeyecek kadar büyüktür.

Osmanlı'nın hüküm sürdüğü Balkanlarda, Bektaşi dervişleri örnek yaşamlarıyla, hoşgörülerıyla orada yaşayanların gönüllerini fethetmiş, İslâm'ın benimsenmesine katkı sağlamışlardır. Yeni kazanılan alanlarda Fütihat ricali, Alperenler denilen gönül erlerine dergâhlarını kurmaları için araziler verilmiş, maddi ve manevi olarak desteklenmişlerdir. Tekkelerde hizmet eden babalar ve dervişler, ekip biçerek kazandıklarını ve kendilerine tahsis edilmiş gelirleri, gelen gidenlere yedirmiş, onları her konuda bilgilendirmiş, gönül dünyalarına ümit ışığı olup hayata tutunmalarını kolaylaştırmışlardır. Buralarda hizmet eden babaların, dervişlerin vefatı halinde tekkenin yanındaki hazire denilen yerlere defnedilmişlerdir. Bu hazirelere yapılan türbeler zamanla pek çok kişinin ziyaret ettiği yerler haline gelmiştir. Gönül ehli bu insanlardan etkilenenlerin de daha sonra aynı hazirelere defnedildikleri anlaşılmaktadır. Hazireler genellikle dergâhı ilk inşa eden kişinin ismiyle anılmıştır.

Şahkulu Sultan ve Mansur Baba, Horasan erenlerindendi ve Orhan Gazi'nin Bizanslılarla yaptığı anlaşma sonucunda, ilgili arazi irtibat merkezi amacıyla kendilerine Ahi tekkesi olarak tahsis edildi, daha sonraları Bektaşi tekkesi olarak hizmetlerini sürdürdü. Şahkulu Sultan Tekkesi arazisinin arkasında Mansur Baba'nın türbesinin de içinde bulunduğu iki parsel halinde Mansur Baba Haziresi bulunmaktadır.

“Geçmiş olmayanın geleceği olmaz” şeklinde bir atasözümüz vardır. Ağacın topraktan ayrı yaşaması nasıl mümkün değilse, toplumların da geçmişini inkâr ederek ya da yok sayarak yaşaması mümkün değildir. Dünyanın pek çok yerinde devletler kendi kültürlerine, tarihine değer verir ve onları korumaya çalışırken bizim millet olarak buna ilgisiz kalmamız düşünülemez. Bu bakış açısıyla mezar taşları, tarihi tüm yapılar, kitabeler, hazireler toplumumuzun tapu senedi ve geçmişten geleceğe ulaşılan kültür köprüleri durumundadır. Onların kaybedilmesi, görmemezlikten gelinmesi ise kimlik problemini, aidiyet sorunlarını beraberinde getirmektedir.

Yukarıda belirttiğimiz bu hassasiyetler çerçevesinde, bu çalışmada Mansur Baba Haziresi'nde, Osmanlı döneminden ayakta kalan son mezar taşlarını okuyucuların bilgisine sunmaya çalışılmıştır. Yaklaşık 168 yıllık bir döneme ait bu taşlar sayesinde, geçmiş dönemlerde yaşamış insanların duyguları, acıları, inançları ve sosyal yaşamları hakkında bilgi verecek pek çok ipucu bulunmaktadır.

Kaynakça

- Barkan, Ömer Lütfi (1942). *Osmanlı İmparatorluğu'nda Kolonizatör Türk Dervişleri. Türkler*. C.9. Ankara: Yeni Türkiye Yayınları.
- Karakuş, Gülbeyaz (2012). *Mehmet Ali Hilmi Dede Baba Divânı*. İstanbul: Revak Kitapevi.
- Noyan, Bedri (1998). *Bütün Yönleriyle Bektaşilik ve Alevilik*, C.1. Ankara: Ardıç Yayınları.
- . (2002). *Bütün Yönleriyle Bektaşilik ve Alevilik*, C.5. Ankara: Ardıç Yayınları.
- Özlu, Zeynel (2014). "Bektaşî Tekkelerinin Gelirlerine Dair Gözlemler". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 69: 15-40.
- Öztürker, Hazal Ceylan (2013). "Bektaşî Mezar Taşları Üzerine Bir İnceleme: Şemsi-Baba Tekkesi Örneği". *Iğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 4: 155.
- Rıfki, Ahmed. (1328). *Bektaşî Sırrı*. İstanbul: Dersaadet Karabet Matbaası.
- Tanman, M. Baha (2010). "Şahkulu Sultan Tekkesi." *TDV İslam Ansiklopedisi*, c.38. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yay., s. 286-289.
- Tevfik, Rıza. (1949). *Serab-ı Ömrüm*. İstanbul: Kenan Matbaası.
- Zarcone, Thierry. (1991). *Anatolia Moderna: Yeni Anadolu*, Sayı II. Jean Maisonneuve, 11, rue Saint-Sulpice (Paris 6e) et Institut Français d'Etudes Anatoliennes d'Istanbul.

EKLER

EK 1. Mansur Baba Haziresi Mezar Taşlarının Latin harflerine çevirisi ve yaklaşık anlamları

No: 1

Âh bir kuş idim uçdum yuvadan
Ecel ayırdı beni anam ile babamdan
Eski Zağra muhâcirlerinden
Evliyâ oğlu Sâlim Efendinin
Mahdûmu **Mehmed Efendi** rûhuna fâtiha
Sene 1306 fi 12 zilhicce

Âh bir kuş idim uçdum yuvadan
Ecel ayırdı beni anam ile babamdan
Eski Zağra muhâcirlerinden
Evliyâ oğlu Sâlim Efendi'nin
oğlu **Mehmed Efendi** rûhuna fâtiha Sene 9
Ağustos 1889

No: 2

Hüve'l-bâkî
Dikkat ile nazar kıl şu mezârımın taşına
Âkıl isen gâfil olma aklını al başına
Salınup gezerken âkîbet bak ne geldi başıma
Nihâyet turâb oldum taş dikildi başıma
Merhûm Mehmed Ağanın mahdûmu
Hasan Efendi rûhuna fâtiha sene 1320

Hüve'l-bâkî
Dikkatle bak şu mezârımın taşına
Aklın varsa gâfil olma aklını al başına
Salınup gezerken sonunda bak ne geldi başıma
Nihâyet toprak oldum taş dikildi başıma
Merhûm Mehmed Ağa'nın oğlu
Hasan Efendi rûhuna fâtiha
Sene 1904

No: 3

Âh mine'l-mevt!
Henüz kadem basmadım on yedi yaşıma hemân
Dünyâda murâd almadan cinâna oldum revân
Vâlideme sabırlar ol Râhim ü Rahmân
Eski Zağralı Nalband Sâlim Ustanın
Kerimesi **Lütfiye Hanım**'ın rûhu için fâtiha
Sene 1300 fi 25 cemâziyyü'l-âhir

Âh şu ölüm!
Henüz basmadım on yedi yaşıma
Dünyada muradımı almadan gittim cennet
yoluna
Anneme Allah sabırlar versin
Eski Zağralı Nalbant Salim Usta'nın
Kızı **Lütfiye Hanım**'ın rûhu için fâtiha
Sene 8 Mayıs 1883

No:4

Âh mine'l-mevt!
Sarây-ı gülşen-i fânide nâzik gül idim âhir
Bâd-ı ecel erişdi vücûdum gül gibi soldı
Hümâ gibi uçardım ben semâ-yı dehr-i
ikbâlde
Düşüp yer altına cismim bu âlemden nihân
oldı
Bu gençlikde benim derdime dermân olmadı
kimse

Âh şu ölüm!
Gül bahçesinde nazik bir gül idim
Ecel rüzgârı geldi sonunda gül gibi soldum
Hüma kuşu gibi ikbal dünyasının göğünde
uçardım, bedenim toprak altına düşüp
kayboldu.
Bu gençlikte kimse derdime derman olmadı
Ne çare yirmi yedi yaşında ecel geldi
Merdivenköy'den Hasan Usta'nın oğlu
Aziz Usta'nın ruhu için el fâtiha
Sene 12 Eylül 1890

Yigirmi yedi yaşıma girdim ne çâre kim ecel geldi
Nerdübân karyesi sâkinlerinden Hasan
Ustanın mahdûmu **Aziz Ustanın**
Rûhu için lillahi'l-fâtiha
Sene 1308 fi 27 Muharremü'l-harâm

No: 5

Hüve'l-hallâkü'l-bâki
Ecille-i ricâl-i Devlet-i Âliyyeden
Belgrad sefiri Sa'âdetlü Ziyâ Begefendi
hazretlerinin
Büyük vâlideleri **Nev-edâ Hanımın**
Rûhu için fâtiha sene 1294

Bâki sonsuz olan O'dur
Devlet büyüklerinden
Belgrat elçisi Ziya Bey'in annesi
Nev-edâ Hanım'ın ruhu için fâtiha
Sene 1878

No: 6

Hû
Mülgâ Meclis-i Mâliyye re'isi Yânyalı
Muhammed Şâkir Begin kerîmesi
Fâtmatü'z-Zehrâ Hanımın kabr-i şerifidir
Sene 1311 fi 4 Teşrîn-i evvel

Hü!
Mülgâ Meclis-i Mâliyye Başkanı Yânyalı
Muhammed Şâkir Bey'in kızı
Fâtmatü'z-Zehrâ Hanım'ın kabr-i
şerifidir. Sene 16 Ekim 1895

No: 7

Hüve'l-bâki
Zevce-i sâdıkası Mîr Ali Râzînin
Genç iken göçdi nasıl ağlamasın çeşmânı
Buldı bu fâci'a eyyâm-ı Muharremde vukû'
Mazhar-ı sırr-ı Hüseyin itmiş onu Yezdânım
Peyrev-i ü âl-i abâ muhlise bir cân idi âh
Sözümün sıdkını te'yid idiyor vah dâ'im
Ağlayup bağı yanık zevci dedi târihin
Azm-i firdevs-i bekâ eyledi **Ni'met Hanım**
Sene 1309 fi 6 Muharrem
Viyana sefiri utûfetlü Ziya Begefendi
Hazretlerinin hemşiresi ve Mekâtib-i 'Askeriyye
Mu'allimlerinden binbaşî rif'atlı Ali Râzî
Begin halilesi **Hadîce Ni'met Hanım**
Rûhuna el fâtiha

Baki olan O'dur
Mîr Ali Râzî'nin sâdik eşi idi
Genç yaşta öldü gözler nasıl ağlamasın
Bu feci olay Muharrem ayında oldu
Allah onu Hüseyin'in sırrında yaratmış
Ehl-i Bey'te bağı sâdik bir can idi
Bu sözlerimi doğruluyor, bağı yanık eşi
Devamlı ağlayıp bu tarihi söyledi
Firdevs cennetine gitti **Nimet Hanım**
Sene 12 Ağustos 1891
Viyana sefiri Ziya Bey'in kızkardeşi
Askeri okullar binbaşısı Ali Râzî Bey'in eşi
Hatice Nimet Hanım'ın ruhuna el fâtiha

No: 8

Hüve'l-hallâkü'l-bâki
Muktezâ-yı emr-i Hakdır
Her 'amelden olma mes'ül

Bâki olan O'dur
Hak'kın emri gereğidir.
Her şeyden sorumlu olma

Hayr eden dünyâda elbet
Hak yanında ola makbûl
Pek muhibbe-i sâdikaydı
Nezd-i Pîr'e oldı mevsûl
Rûh-ı **Sıdıka** Hanım da
Râh-ı cilvegâhda meşgûl sene 1303

No: 9

Hüve-l-hallâku'l-bâkî
Evlâd ü iyâli ile bin yıl yaşasınlar
Yâ Râbb uzun it ömrünü sen Mir Ziyânın
Rekz itdi eniştesi **Halim**'e bu taşı bak
Gösterdi yine şânını ez-cümle gnânın
Olsa o cihânda nola bin ni'mete nâ'il
Pek sevgili bir bendesidir âl-i abânın
Râzi diyeyim ben de mücevher ile târîh
Her rütbesine kâ'il ola kul Hüdânın sene 1302

No: 10

Hû
Filibeli Dervîş Paşa-zâde Hâcî
İbrâhîm Begin kerimesi Sıdıka Hânımın
mahdûmu **Ali Beğ**in kabri-i şerîfidir
Sene 1305 fi 5 Hazirân

No: 11

Âh mine'l-fırâk
Çâr-eburü bir dilâver nâ-gehân
Yeryüzünde yürür iken şâdman
Zâlimin bıçağı kırdı pâzûsını
Azm-i Firdevs-i cinân itdi hemân
Merhûm Yüzbaşı Emîn Efendinin
Mahdûmu yigirmi altı yaşında
Düşmânı tarafından katl olunan
Ali Şükrü Ağanın rûhuna fâtiha
20 Zilkâde 1326

Dünyada hayır işleyen elbet
Hakk yolunda olur makbul
Oldukça sâdik muhibiydi
Pîr'in yanına kavuştu
Sıdıka Hanım'ın ruhu da
Cilvegâhda meşgul. Sene 1887

Bâkî sonsuz olan O'dur
Evlatları ile bin yıl yaşasınlar
Yâ Rabb, Ziya Bey'in ömrünü uzun et
Eniştesi **Halim**'in mezar taşını o buraya dikti
Yine bütün güzelliğini, zenginliğini gösterdi
Bu cihanda bin nimete kavuşsa ne olur
Pek sevgili bir bendesidir Ehl-i Bey'tin
Razi, ben de mücevher gibi tarih diyeyim
İnsanlar Allah'ın her şeyini beğenen olsun
Sene 1886

Hü!

Filibeli Dervîş oğlu
Hacı İbrahim Bey'in kızı Sıdıka Hanım'ın
oğlu **Ali Bey**'in kabridir. 5 Haziran 1889

Âh bu ayrılık!
Henüz bıyığı yeni çıkmış mutlu
Güzel bir delikanlı iken
Zâlimin bıçağı kırdı kolunu
Cennet doğru uçup gitti
Merhum Yüzbaşı Emin efendinin
Oğlu yirmi altı yaşında
Düşmanı tarafından katledilen
Ali Şükrü Ağa'nın ruhuna Fatiha
Sene 14 Aralık 1908

No: 12

Hüve'l-bâkî
Ziyâretten murâd bir duâdır
Bugün bana ise yarın sanadır
Merhûm ve mağfûrleh Erzincanlı
Mahmûd Ağanın rûhu için lillahi'l-fâtiha
Sene 1308 Ramazân

Bâkî sonsuz olan O'dur
Ziyâretten amaç bir duadır
Bugün bana ise yarın sanadır
Allah'ın rahmeti ve affi Erzincanlı
Mahmud Ağa'nın üstüne olsun.
Ruhu için el fâtiha. Sene 1892 Ramazan

No: 13

Âh mine'l-mevt
Nazar eyle mezârımın taşına âkıl
İsen gâfil olma aklını al
Başına salınup gezerdim âkıbet türâb
Oldum taş dikildi başıma
Nerdübân karyesi Seyyid Süleymân
Kerimesi merhûme **Fâtıma**

Âh şu ölüm!
Aklın varsa gafil olma
Mezar taşıma bak
Ve aklını başına al.
Dünyada salınıp gezerdim,
Sonunda toprak oldum,
Başıma taş dikildi
Merdivenköy'den Seyyid
Süleyman'ın kızı **Fatma**

No: 14

Hüve'l-bâkî
Âh ile zâr kılarak gençliğime doymadım
Çün ecel peymânesi tolmuş murâdım almadım
Hasretâ fânî cihânda tûl-i ömri sürmedim
Fürkatâ takdir bu imiş tâ ezelden bilmedim
Seyyid Bekir Ağa-zâde merhûm ve mağfûr
Hâseki es-Seyyid Halil Ağanın
Rûhî'çün rızâenlillah el-fâtiha sene 1210

Bâkî, sonsuz olan O'dur
Âh ile zâr kılarak gençliğime doymadım
Ecel şarabını içtim murat almadım
Yazık! Fânî dünyada uzun yaşamadım.
Ah ayrılık! Ezelden takdir bu imiş
bilemedim
Seyyid Bekir Ağa'nın oğlu
Haseki es Seyyid Halil Ağa'nın
Ruhuna Allah rızası için el fâtiha sene 1795

No:15

Hüve'l-bâkî
Emr-i Hakdır nev'i emrâz girdi nâzik tenime
Bulmadı sıhhat vücûdum sebep oldı mevtime
Çıkdım tağlar başına sahrâya hâcet kalmadı
İçdim ecel şerbetini Lokmana hâcet kalmadı
Yapıldı cennet sarayım mi'mâra hâcet kalmadı
Kemâhlı Hüseyin Efendinin zevcesi
... ..¹

Bâkî, sonsuz olan O'dur
Hakk'ın emridir hastalık girdi
Bu sebepten vücudum sıhhat bulmadı
Yardım edebilecekler dağlar başına
Düzlüğe, çareye gerek kalmadı
Ecel şerbetini içti Lokman'a gerek kalmadı
Cennette sarayım yapıldı ömre gerek
kalmadı
Kemahlı Hüseyin Efendi'nin eşi

¹ Bu kısım toprak altında kaldığından okunamadı.

No: 16-17-18

Soldaki mezar taşı:

Hü Dost!

Ferâmûş etme mevdi kıl ziyâret kabr-i mevtânı
Nihâyet başına bir gün dikerler seng-i hârâyı
Kalemtraşçılık fenninde mâhir cân idi hem de
Melâmi meşreb idi sevmedi teyzin û zibâyı
Letâ'if- gûy-ı 'irfân zât idi hem de pîr-i fâni idi
Nidâ-yı irci'ide tâc edindi emr-i Mevlâyı
Cenâb-ı Hâcî Bektaş-ı Velîye intisâbından
Tecerrüd neş'esi ile mest olup terk etdi dünyâyı
Zebânım hüznle Sıdkî dedi bir cevherin târih
Bu **Dervîş Remzî** nûş itdi o sâf-ı câm-ı ukbâyı
Sene 1304

Ortadaki Mezar taşı:

Hü Dost!

Pâk-tînet lüleci olmuşdı bir merd-i latîf
Hâk-i pây-i Hazret-i Hünkâr iken bî-kâl û kâl
Baş açık yalın ayak girmiş erenler bezmine
Mâ-sivâyı terk ile bu cân fedâ ve ehl-i hâl
Aşk ola sâbit-kademmiş işte ikrârında kim
Aşr-ı mâtem içre kıldı hânedâna ittisâl
Geçdi evkât û zamânı âlem-i tecrîdde
İtmek için hûrî vü gilmân ile zevk-i visâl
Kim dahîl-i keşti-i âl-i abâdir lâ-cerem
Vâsıl-i mersâ-yı vuslat eyler anı Zü'l-celâl
Destgîr-i Mustafa vü Mürtezâ olsun ebed
Kandırıp şubbân-ı cennet diye kevserdür bu âl
Çıkdı bâ harf-ı mücevher taşına târih Nebîl
Hakla hak oldu eyü **Mustafâ Ağa** bu sâl
sene 13..² fi 4 muharrem

Hü Dost!

Ölümü unutma ölenleri ziyaret et
Sonunda bir gün başına bir taş dikerler
Kalemtraş mesleğinde usta bir can idi
Melâmî meşreb idi süse önem vermedi
Latîf, irfan sahibi yaşlı bir zât idi
“Dön” nidasındaki Mevlâ emrini başına
taç edindi. Mest olup Hacı Bektaş Velî'ye
bağlandı dünyayı terk etti.
Hüzünlü bir halde Sıdkî bu tarihi yazdı
Bu Dervîş Remzî ahiret şerbetini içti
Sene 1888

Hü Dost!

Güzel huylu mert bir lülecidy
Dedikodudan uzak, Hazret-i Hünkâr'ın
ayağının toprağı olmuştu
Baş açık yalın ayak dünya hırsından uzak
girmişti erenler meydanına
Aşk olsun ona, ikrarında kararlıydı.
On muharrem günü yola girdi
Ömrü dünyevi şeylerden arınma ile geçti
Huri ve gilman ile zevkle kavuşmak için
Ehl-i Beyt'in gemisine dahil olmuştur
Allah onu limanda kavuşturur şüphesiz
Muhammed ve Ali elinden tutucusu olsun
Cennetteki Kevser onu doyursun
Noktalı Ba (↔ = 2) harfi çıktı mücevher
taşına kavrayışlı kişi için tarih oldu. (Sadecce
noktalı harflerin sayı değerleri toplanarak ve
bundan 2 çıkarılarak ölüm tarihi belirtilmiştir.)
Bu yıl Hakk ile hak oldu iyi Mustafa Ağa.
Sene 4 Muharrem 18..

² Bu kısım toprak altında kaldığından okunamadı.

Sağdaki Mezar Taşı:

Hû Dost!

Eyleme rağbet bu fâni mülke kılma i'timâd
 Kimseye bâkî değildir işbu gülzâr-ı 'adım
 Sürmeneli yelken ustası bu Ali Ağanın
 Söndü yelken-veş kanâdil-i hayâtı bî-nesîm
 Hacı Bektaş Veli'ye bende-i sâdik idi
 İntisâb etmişdi sıdk ile olup kalb-i selîm
 Mâcerâ-yı Kerbelâyı yâd idüp leyl ü nehâr
 Gözlerinden akırdı seyl-veş eşk-i hamîm
 Çıkdı kırk bir er dedi Hilmî Dede târihini
 Cilvegâh olsun **Ali Usta**'ya firdevs-i na'im
 Sene 1306 fi 3 Ramazân

No: 19

Bâb-1 ser-'askerî ikinci ş'u'be hulefâsından
 sebze
 komisyonu baş-kâtibi **Mustafa Rifat** Beğ
 rûhu için
 fâtiha

No: 20

Âh mine-l-mevt
 Hey meded bulunmadı emrâzının bir çâresi
 Genç yaşında tekmiîl imiş meger kim va'desi
 Gelse Lokmân neylesün tolmış ecel
 peymânesi
 Cennet içre şimdi oldu lânesi
 Yansun rûz-ı mahşere kadar garîb vâlidesi
 On altı yaşında dükenmiş fakîrin dânesi
 Nerdübân karyesi sâkinlerinden Hacı Ahmet
 oğlu
 Halil Ağâ'nın kerîmesi **Huriye Hanımın**
 Rûhuna fâtiha sene 1316 fi 18 Ramazân

No: 21

Hâssa Ordusu, Muhâsebecisi merhûm
 Mustafa Efendî halilesi Şerife Nimetullah
Hanımın rûhuna fâtiha
 Sene 1309 fi 13 Şa'bân

Hû Dost!

Bu fani dünyaya inanıp değer verme
 Bu sahipsiz gül bahçesi kimseye kalmaz
 Sürmeneli yelken ustası bu Ali Ağâ'nın
 Hayatın kandili, rûzgarda, yelken gibi
 söndü. Hacı Bektaş Veli'nin sâdik
 bendesiydi.
 Temiz kalpli olup Sadakatle ona
 bağlanmıştı
 Gece gündüz Kerbelâ'yı yâd ederdi
 Yakınları sel gibi gözyaşları akıtı
 Çıkdı kırk bir dedi Hilmî Dede târihini
 Firdevs cenneti **Ali Usta**'nın mekânı
 olsun. Sene 3 Mayıs 1889

Bâkî, sonsuz olan O'dur!

Harbiye Nezareti, Serasker kapısı ikinci
 Şube halifelerinden sebze komisyonu baş
 Kâtibi **Mustafa Rifat** Bey ruhu için fâtiha.

Âh şu ölüm!

İmdat! bir çare bulunamadı şu hastalığına
 Genç yaşta meğer vadesi tamamlanmıştı
 Lokman Hekim gelse de ne yapsın dolmuş
 ecel kadehi.

Onun yuvası şimdi cennet içindedir.

Mahşer gününe kadar yansın zavallı annesi
 On altı yaşında tükendi zavallının ömrü
 Merdivenköy sâkinlerinden Hacı Ahmet
 oğlu

Halil Ağâ'nın kızı **Huriye Hanım**'ın ruhuna
 fâtiha. Sene 28 Ocak 1899

Hassa Ordusu muhasebecisi
 Mustafa Eefndî'nin eşi
 Şerife Nimetullah
Hanım'ın rûhuna fâtiha
 Sene 13 Mart 1892

No: 22

Hüve'l-bâkî
Fû'âd Beg'in kerimesi **Pâkize**
Zelîhâ Hanımın rûhuna
fâtiha sene 1335

Bâkî, sonsuz olan O'dur!
Fuat Bey'in kızı **Pâkize Zelîha Hanım**'ın
Ruhuna fâtiha sene 1919

No: 23

Bahr-i şâhî bu..³
Yoluna cân fedâ
İtdilı
Ahmedin rûhuna fâtiha
Sene 1196 (milâdi 1781)

No: 24

Hüve'l-hayyü'l-bâkî
Şâhkulî Sultân hazretlerinin Dergâh-ı şerîfî
müntesibânından
Merhûm İsmâil Âdil Paşa kerimesi
merhûme **Fâtıma Müzeyyen Hanımın**
kabr-i şerîfesidir.
Rûhu için rızâen lillahi te'âla
el-fâtiha Sene 1319 fi 19 Şa'bân
Sene 1317 fi 17 Teşrin-i sâni Yevm-i cum'aertesi

Bâkî diri, sonsuz olan O'dur!
Şâhkulu Sultan Hazretleri'nin dergâhına
bağlı
Olanlardan merhum İsmail Âdil Paşa'nın
kızı
Merhum **Fatma Müzeyyen Hanım**'ın
kabiridir
Ruhuna Allah rıza için el fâtiha
Sene 1 Aralık 1901 cumartesi günü

No: 25

Hü Dost!
El çeküp bi'l-cümleden itdim bekâya rihleti
Terk idüp geriye mâl mülk-i devleti
Kim gelüp kabrim ziyâret eyleyen ihvânımız
Okusunlar rûhum için kul hüvallahu âyeti
Bende-i âl-i abâ Sultânahmedli **Es-Seyyid**
Abdullah Baba
Rûhuna fâtiha sene 1286 gurre-i muharrem

Hü Dost!
Her şeyden el çekip bâkî âleme gittim
Malı mülkü ve zenginliği terk ettim
Kabrimi ziyâret eden ihvanımız
Okusunlar ruhum için kul huvallahu
Ehl-i Beyt bendelerinden Sultanahmetli
Es Seyyid Abdullah Baba
Ruhuna fâtiha sene 1 Muharrem 1286
(13 Nisan 1869)

No: 26

Hü Dost!
'Asker-i merhûm Mehmed Paşa'nın menkûhası
Fâtıma Zehrâ Hanım oldu bu kabr içre nihân
İki ferzend ile üç duhter bıraktı fânide

Hü Dost!
Merhum asker Mehmet Paşa'nın eşi
Fatma Zehra Hanım'ın iki erkek üç kız evlat
Bırakıp sonsuzluk yeri olan Adn Cenneti'ne
gitti

³ Bu kısım silik olduğundan okunmadı.

Oldı gülzâr-ı bekâya cennet-i adne revân
 Bende-i âl-i abâ idi tamâm ol âile
 Hubb-ı Ehl-i beyt ile olmuşdı cümle kâmrân
 Şâfi'î olsun anın mahşerde **Zehrâ Betül**
 Rahmet itsün cânına perverdigâr-ı müste'ân
 Geldi üç er söyledi Hilmi Dede târîhini
 Cennet-i a'lânı kıl yâ Rabb bu
Zehrâ'ya mekân sene 1318

No: 27

Hüve'l-hayyü'l-bâki
 Beni kıl mağfîret ey Rabb-ı yezdân
 Be-hakk-ı arş-ı a'zam nûr-ı Kur'ân
 Gelüp kabrim ziyâret eden ihvân
 Okuyalar rûhuma bir fâtiha ihsân
 Basmacı ustası merhûm
 Ve mağfûr Dâvud oğlu
 El-Hâcc İsmâ'il Ağa
 İbn-i **Muhammed Ağanın**
 Rûh-ı şeriflerine rızâen
 Lillahi te'âla fâtiha sene 1269 fi 19 b

No: 28

Allah bâki
 Ricâl-i devlet-i aliyyeden
 Kapûdân-ı Deryâ Gazi
 Süleymân Paşa ahfâdından
 Ve evkâf-ı hümâyun
 Meclis ve idâre azâsından
Es-Seyyid Mahmûd Aziz
Beğîn rûhu için
 Rızâen lillahi te'âlâ fâtiha
 Sene 1321 fi 30 Zi'l-hicce
 Sene 1320 fi 3 mart

Bütün ailesi Ehl-i Beyt'e bağlı idi
 Ehl-i Beyt sevgisi ile mutlu olmuşlardı
 Fatimatü'z-Zehra mahşerde şefaâtçisi olsun
 onun, rahmet etsin ona Allah
 Geldi üç er söyledi Hilmi Dede tarihini
 Yâ Rabbim bu **Zehrâ'**nın mekânını cennet kıl
 Sene 1900

Bâki olan O'dur!

Yâ Rabbi arşın ve Kur'ân'ın hakkı için beni
 bağışla
 Benim kabrime ziyaret için gelen ihvan
 Lütfedip basmacı ustası merhum Davut
 oğlu el
 Hac İsmail Ağa'nın oğlu **Muhammed**
Ağa'nın
 Ruhuna Allah rızası için okusunlar bir fâtiha
 Sene 28 Nisan 1853

Bâki olan Allah'tır!

Devlet büyüklerinden Kaptan-ı derya
 Gazi Süleyman Paşa'nın torunlarından
 Vakıflar Genel Müdürlüğü Meclisi İdare
 Üyelerinden
Es Seyyid Mahmut Aziz Bey'in ruhuna
 fâtiha
 3 Mart 1904

No: 29

Hü Dost!

Tarikat-ı aliyye-i Bektâşiyeden
 Mehmed Ali Dede-baba hazretlerinin
 Evlâdlarından Tophâne-i Âmire
 Muhâsebe kalemi hulefâsından
Muhyiddin Begin rûhu için el-fâtiha
 Sene 1328 fi 26 Cemâziyyü'l-evvel

Hü Dost!

Yüce Bektaşî Tarikatinden ve
 Mehmet Ali Dede-baba hazretlerinin
 Evlatlarından Tophâne-i Âmire
 Muhâsebe kalemi halifelerinden
Muhyiddin Bey'in ruhu için el fâtiha
 Sene 5 Haziran 1910

No: 30

Bâ rütbe-i sâlise hâcegân-ı Divân-ı
 humâyûndan ve Mâliye
 Mektûbcısı hulefâsından
 Merhûm ve mağfûr el-muhtâc
 Îlâ rahmeti Rabbihi'l-gafûr
Ahmet Abdî Efendinin
 Ve cemî ehl-i imân ervâhi-içün
 Lillâhi el-fâtiha sene 1272 fi 8 zâ

Divân-ı Hümayun'dan üçüncü
 Rütbedeki Maliye mektupçularından
 Merhum ve Allah'ın rahmetine muhtaç
Ahmet Abdî Efendi'nin ve bütün
 İman ehli kişilerin ruhu için el fâtiha
 Sene 11 Temmuz 1856

No: 31

Hüve'l-bâkî
 Rütbe-i sâlis hâcegân-ı divân-ı humâyûndan
 Ve tarik-ı aliyye-i Nakşibendiyyeden
 Merhûm ve mağfûrunleh el-muhtâc
 Îlâ rahmeti Rabbihi'l-gafûr
 Şerif **Muhammed Nâyâb Efendi**
 Rûh-ı şerifi için rızâen lillah
 El-fatihâ. Sene 1248 fi 6 zâ

Bâkî olan O'dur!
 Divan kâtiplerinden yüce Nakşibendi
 Tarikati'nden merhum, Allah'ın
 Rahmetine muhtaç Şerif Muhammed
Nâyâb Efendi'nin ruhuna Allah rızası
 İçin ruhuna el fâtiha. Sene 27 Mart 1833

No: 32

Hü Dost!

Her gelen içdi cihâna âkıbet câm-ı ecelden
 Kimseye bâkî degildir iş bu dehr-i bî-karâr
 Cümleden bu **Hâcî Mebnî** pîr-i pâk-i hoş-hisâl
 Rihlet etdi dâr-ı dünyâdan bu da encâm-ı kâr
 an-aslin ... begi hem de şâ'ir-i ma'ruf idi
 Bende-i âl-i abâ idi bu zât-ı hâksâr
 Zümre-i tâc-ı tarik-i nâzenîne müntesib
 Ârif-i billah idi hem de âşık-ı didâr-ı yâr
 İki gözyaşı ile yazdım Sıdkî tam târihini
 ... müy-ı rüzgâr **Hâcî Mebnî**ye

Hü Dost!

Her gelen cân sonunda içti ecel şerbetini
 Kimseye bu geçici dünya bâkî değildir
 Bu **Hacı Mebnî** yaşlı güzel huylu birisiydi
 Sonunda O da âhiret yurduna göçtü
 Şair ve bilge bir kişiydi
 Tarik-i Nazenin Bektaşiliğın ve
 Ehl-i Beyt'in sâdık bir bendesi, Hakk aşığı idi
 Sıdkî iki gözü yaşlı bir şekilde bu tarihi yazdı
Hacı Mebnî'ye

No: 33

Hü!
 Dünyâ bu ism-i cefâ-me'âl
 Târâc ediyor cümle hâli
 Zâ'ir şu mezâra bir nigâh it
 Gör bendeki hüzn ü infî'âli
 Eyyâm-ı şebâbı it bir tefekkür
 Âh sonra mezâra intikâli
 Sinemde melil bülbül uyurdu?
 Vâh soldı mı ümidimin nihâli
 Ben âzim-i lahd olunca eyvâh
 Ber-âhgede oldı anın da bâli
 Ebnâ-yı beşer düşünmüyor hiç
 Bizlere koşup gelen melâlî
 Nerdübân karyesi hânedânından Edhem
 Beg-zâde merhûm Ali Beg kerimesi **Makbûle Hanımın**
 Rûh-ı şeriflerine fâtiha. Sene 1313 fi 11
 Teşrin-i evvel

No: 34

El-fâtiha
 Hâdmü'l-fukarâ Merhûm ve mağfûr
 eş-Şeyh **Abâyî Ali Efendi** rûhuna
 Sene 1166 fi 10 Receb

No: 35

Arabacı Emirli Oğlı merhûm
Hüseyin Ağanın rûhu için el-fâtiha
 Sene 1255 - 9 Recep

No: 36

Hüve'l-bâkî
 Yâ ilâhi gelmişim dîvânına rahm it bana
 Meskenim lutfunla cennet it yâ Rabbenâ
 Çün ecel geldi irişdi târ ü mâr itdi beni
 Râzıyım el-hükmü lillah bu imiş emr-i Hudâ
 Teftiş-i askerî komisyon-ı âlisi
 Azâsından Ferik İshak Cevdet Paşa
 Hazretlerinin kaim-vâlidisi **Fâtıma Febih Hanım**
 Rûhuna fâtiha fi sene 1324 arabî

Hü!

Bu dünya cefa çektirerek her şeyi yağma ediyor
 Ey ziyâretçi şu mezara bir kez bak
 Gör üzüntü içindeki bendeni
 Gençlik günlerini bir düşün ve
 Âh sonra mezara gelişini
 Göğsümde bülbül hayran şekilde uyurdu
 Vâh soldu mu? ümidimin taze fidanı
 Eyvâh! Ben mezara doğru gidince
 Bir anda çöktü, insanoğlu hiç düşünmüyor
 Başımıza gelen belâyı
 Merdivenköy'ün ileri gelenlerinden Ethem
 Bey-zâde merhum Ali Bey'in kızı **Makbule Hanım**'ın
 Ruhu için el fâtiha sene 23 Ekim 1897

El Fâtiha

Fakirlerin hizmetçisi merhum **Şeyh Abayi Ali Efendi** ruhuna
 Milâdî 13 Mayıs 1753

Arabacı Emirli

Oğlı merhum **Hüseyin Ağa**'nın
 Rûhu için el fâtiha
 Sene 18 Eylül 1839

Bâkî olan O'dur

Yâ İlâhî huzuruna geldim bana rahmet et
 Ey Rabbim lutfunla meskenimi cennet et
 Çünkü ecel geldi ve beni tarumar etti
 Ölüm ilâhî bir emirdir ona razıyım
 Askerî teftiş komisyonu üyelerinden
 Ferik (Korgeneral) İshak Cevdet Paşa
 Hazretlerinin kayınvalidesi **Fatma Febih Hanım**'ın ruhuna fâtiha. Sene milâdî 1908

No: 37

Hüve'l-bâkî
Lüleburgazında İbrâhim
Oğlu **Hasan Ağanın**
Ruhu için el-fâtiha
Sene 1337

Sonsuz olan O'dur
Lüleburgazlı İbrahim
Oğlu **Hasan Ağa'nın**
Ruhu için el Fatiha
Sene 1337 (Milâdî 1921)

Aşağıda bulunan mezar taşları Merdivenköy Kırklar Mezarlığı'nda bulunan mezar taşlarıdır.

No: 38

Hüve'l-bâkî
Merhûm ve mağfûr
El-muhtâc ilâ rahmeti rabbihi'l-gafûr
İskelede gümrükçü **Selim Ağanın**
Rûhi'çün el-fâtiha
Sene 1226 fi 22 b

Bâkî olan O'dur
Merhum ve mağfur
Allah'ın rahmetine affına muhtaç olan
İskelede gümrükçü **Selim Ağa'nın**
Ruhu için el fâtiha
22 Recep 1226 - (23 Temmuz 1811)

No: 39

Hüve'l-bâkî
Beni kıl mağfîret ey Rab-ı Yezdân
Be hakk-ı 'arş-ı a'zâm nûr-ı Kur'an
Zikr-i Hakk ile eyledim teslim-i cân
Gelüp kabrim ziyâret eden ihvân
Okuyalar rûhuma bir fâtiha ihsân
Tarikat-ı Âliyye-i Nakşibendiyeden Nerdibân
Karyesi imâm ve hatibi Akşehirli merhûm
Ali Rızâ Efendinin rûhuna fâtiha
Sene 1309 fi 28 Cemâziyye'l-âhir

Bâkî olan O'dur!
Çıktım dağlar başına
Sahraya gerek kalmadı
Bütün yaralarım iyileşti
Cerraha gerek kalmadı
İçtim ecel şerbetini
Lokman hekime gerek kalmadı
Merdivenköy halkından
Ve ileri gelen ailelerden **Mehmet Şükrü**
Efendi'nin ruhuna fatiha
Sene 12 Ocak 1892

No: 40

Hüve'l-bâkî
Çıkdım taşlar başına
Sahraya hâcet kalmadı
Hep yaralarım onuldu
Cerrâha hâcet kalmadı
İçdim ecel şerbetini
Lokmâna hâcet kalmadı
Nerdübân karyesi ehâlisinden
Ve hânedân-ı kadiminden **Muhammed Şükrü**
Efendinin rûhuna fâtiha
Sene 1309 11 Cemâziyyü'l-evvel

Bâkî olan O'dur!
Beni affet ey Rabbim
Arşın ve Kur'an'ın hakkı için
Hakk'ı zikrederek canımı teslim ettim
Kabrimi gelip ziyaret eden ihvan
Lütfedip ruhuma bir fatiha okusunlar
Tarikat-ı aliyye-i Nakşibendiyeden
Merdivenköy imam ve hatibi Akşehirli
merhum
Ali Rıza Efendi'nin ruhuna fâtiha
Sene 29 Ocak 1892

No: 41

Hüve'l-hallâku'l-bâkî
 'Ayn-ı 'izzetle nazar kıl bu mezarımın taşına
 Bilmez ahvâlimi kimse
 Merhûm ve mağfûr el muhtâc
 İlâ rahmeti rabbihi'l-gafûr **Şerîfe**
Hadîce kadının rûhuna el-fâtiha
 Sene 11 Muharrem 1207

Bâkî olan O yüce yaratıcıdır!
 Saygı ve dikkatle bu mezar taşına bak
 Bilmez hâlimi kimse
 Allah'ın yüce affına ve rahmetine muhtaç
 Şerife Hatice kadının rûhuna el fâtiha
 Sene 27 Ağustos 1792

No: 42

Bismillahirrahmanirrahim
 Lâilâhe illallah Muhammeden resûlullah
 Tarîk-i Celvetiye fukarâsından
 Hâss-ı âhûr kâtibi es-Seyyid
 El-Hâcc Muhammed Ârif Efendi'nin
 Oğlı merhûm ve mağfûr mat'ûnen
 Vefât iden Hacı es-Seyyid
Muhammed Râşid Efendi rûhu için
 Lillahi'l-fâtiha
 Sene 1240 fi 25 m

Bismillahirrahmanirrahim
 Lâilâhe ilallah Muhammeden resulullah
 Celveti tarikati fukarasından
 Hass-ı âhûr kâtibi es-Seyyid
 El-Hacc Muhammed Ârif Efendinin
 Oğlu merhûm ve mağfûr veba
 Hastalığından vefat eden Hacı es Seyyid
Muhammed Râşid Efendi rûhu için
 el fâtiha sene 19 Eylül 1824

No: 43

El-muhtâc ilâ rahmeti
 Rabbihi'l-gafûr nevvâb-ı
 Kapu çuhâdârı dimekle
 Ma'rûf **Es Seyyid Mustafa**
Efendinin rûhuna ve kâffe-i
 Ehl-i îmân ervâhına
 Rızâen li'l-fâtiha
 Sene 1311 fi 4 Muharrem yevm-i salı

Allah'ın rahmetine, affına muhtaç
 Kapu çuhadarı olarak bilinen
Es Seyyid Mustafa
Efendi'nin rûhuna ve bütün
 İman sahiplerinin ruhlarına
 Allah rızası için el fâtiha
 4 Muharrem 1311 - 19 Temmuz 1893 Salı
 günü

No: 44

Hüve'l-bâkî
 Ziyâretten murâd bir du'âdır
 Bugün bana ise yarın sanadır
 Nerdibân karyesi ahâlisinden
 Ve hânedân-ı kadîminden Mehmed Şükri
 Efendinin vâlidesi
 Merhûme **Hâce Hadîce Hanımın**
 Rûhuna fâtiha sene 1290

Bâkî olan O'dur!
 Ziyaretten amaç bir duadır
 Bugün bana ise yarın sanadır
 Merdivenköy'ün yerli halkından
 Mehmet Şükri Efendinin annesi
 Merhume **Hacı Hatice Hanım'ın**
 Ruhuna fatiha
 Sene milâdi 1874

No: 45

Hâss-ı âhûr kâtibi Seyyid
Muhammed Ârif Efendi'nin
Utekâsı merhûme **Havvâ**
Hatun rûhuna fâtiha
Sene 26 Muharrem 1240

Hass-ı âhûr kâtibi Seyyid
Muhammed Ârif Efendinin
Cariyesi merhume **Havva**
Hatun ruhuna fâtiha
Sene 20 Eylül 1824

No: 46

Hüve'l-bâkî
Sarây-ı gülşen-i fânide
Nâzik gül idim âhir
Bana bâd-ı ecel irdi vücûdum gül gibi soldı
Hümâ gibi uçardım ben semâ-yı dehr-i ikbâlde
Düşüp yer altına cismim bu âlemden nihân
oldı
Bu gençlikde benim derdime dermân olmadı
kimse
Tabibler âciz oldılar ne çâre kim ecel geldi
Nerdibân karyesi ehâlisinden ve hânedân-ı
Kadiminden Mehmed Şükri Efendi'nin
zevcesi
Merhûme **Münevver Hanım** rûhuna fâtiha
Sene 1303

Bâkî olan O'dur!
Bu fânî âlemde nâzik bir gül idim
Ecel rüzgârı vurunca vücudum gül gibi
soldu
Hüma kuşu gibi ikbal göğünde uçardım
Yer altına düştüm bedenim gizlendi
Bu gençlikte derdime derman olmadı kimse
Ecel geldiği için tabipler âciz kaldılar
Merdivenköy'ün eskiden beri yerlisi olan
Mehmet Şükri Efendi'nin eşi
Merhume **Münevver Hanım** ruhuna fâtiha
Sene 1887

No: 47

Hüve'l-bâkî
Burada medfûn olan
Üsküb vilâyetinin
Orhaniye kasabasından
Şa'bân oğlu **Veysel**
Efendi'nin rûhuna fâtiha.
Tevellüdü 1910 vefâtı 1928

Bâkî olan O'dur!
Burada yatmakta olan
Üsküb şehrinin
Orhaniye kasabasından
Şaban oğlu **Veysel**
Efendi'nin ruhuna fâtiha
Doğum: 1910 vefat: 1928

No: 48

Üç pınar ustası merhûm ve mağfûr
Es Seyyid Velî Ağa'nın
Rûhuna fâtiha
Sene 19 R[ecceb] 1218

Üç pınar ustası
Merhûm ve mağfûr
Es Seyyid Velî Ağa'nın
Ruhuna fâtiha
Sene 4 Kasım 1803

No: 49

Zelûlî Aşîretinden Belu'nun
Karındaşı merhûm **Osman**
Beşer ruhûna fâtiha
Sene 1228

Zelûlî Aşîretinden Belu'nun
Kardeşi merhûm **Osman**
Beşer ruhûna fâtiha
Sene 1813

No: 50

Mansur Baba'nın türbesinin girişinde sol
tarafda "Küllemâ dehalé aleyhâ zekeriyye'l
mihrâbe"⁴ şeklinde Al-i İmran suresinin 37.
ayetinden bir iktibas bulunmaktadır.

No: 51

Harâbe müşrif olmuşdu bu türbe çün dil-i
uşşâk
Görüp **Yahya Ağa** nâmında bir merd eylemiş
ihyâ
Gelüp Rum'a beraber Şahkulu'yla bunda
kalmışdır
Zamân-ı asrının Mansûrudur bu zât-ı bî-
hemtâ
Ketebehu Mustafa Yesârî Baba Sene 1299

Bu türbe aşıkların gönlü gibi harab olmaya
yüz tutmuştu. Yahyâ Ağa adında bir mert
kişi görüp tamir etti. Bu türbede yatan,
Şahkulu ile birlikte Anadolu'ya gelip burada
kalan, zamanın Mansur'u eşsiz bir zattır.
Yazan: Mustafa Yesârî Baba Sene 1883

⁴ Zekeriyya, mihrapta onun yanına her girdiğinde, orada bir rızık bulur ve sorardı: 'Meryem, bu sana nereden?'
Meryem de 'Bu, Allah katındandır; çünkü Allah dilediğini hesapsızca rızıklandırır

EK 2: Mansur Baba Haziresi mezar taşları genel görünümü



No:1



No:2



No:3



No:4



No:5



No:6



No:7



No:8



No:9



No:10



No:11



No:12



No:13



No:14



No:15



No: 16, 17, 18



No:19



No:20



No:21



No:22



No:23



No:24



No:25



No:26



No:27



No:28



No:29



No:30



No:31



No:32



No:33



No:34



No:35



No:36



No:37



No:38



No:39



No:40



No:41



No:42



No:43



No:44



No:45



No:46



No:47



No:48



No:49



No:50



No:51

ALEVİ/BEKTAŞI GELENEĞİNDE DEDELİK KURUMU “SİVAS KANGAL TÜRKMEN ALEVİLERİ ÖRNEĞİ” * **

THE INSTITUTION OF DEDE IN ALEVI/BEKTASHI TRADITION: SAMPLE OF TURKOMAN ALEVIS IN KANGAL, SİVAS

Hasan COŞKUN**

Öz

Delelik kurumu Alevi-Bektaşî geleneğinde hayati bir yer işgal etmektedir. Dede, tüm sosyal, kültürel ve dini hayatın merkezinde bulunmaktadır. Dedelik; köylerde yaşayan Kızılbaş Türkmen Alevilerin zor yaşam koşulları özellikle yerleşik hayata geçmeden önceki göçebe hayatta karşılaşılan tüm problemlerin halledildiği ana merci ve makamdır. Geleneksel toplumsal yapıda ferdi ve sosyal ilişkilerin sağlıklı bir şekilde yürütülmesini dedeler sağlamaktadır. Küçük köy toplumlarındaki ahlaki, sosyal ve dini problemlerin hepsini dedeler çözmektedir. Geleneksel Alevi toplumlarında ferde kimliğini ve şahsiyetini dedeler kazandırmaktadır. Her Alevi belli bir yaşa geldikten sonra ancak Dedelerin huzuruna varır, görgü cemlerine katılır, musahiplik törenlerine katıldıktan sonra ancak gerçek bir Alevi kimliğine sahip olur. Hatta geleneksel Alevi topluluklarının standartlarına göre en az altı ayda bir defa dedenin huzuruna varmak gerekmektedir. Bu inanca göre altı ay içerisinde dedelere görünmeyen Aleviler düşkün kabul edilirler. Buradan da anlaşılacağı gibi Alevi bir ferdin cemaatte organik bağıni dedeler tesis etmektedirler. Geleneksel Alevi sosyal örgütlenmesinde dedeler en tepe noktada yer alırlar. Dedeler sadece dini rehber olarak değil aynı zamanda dünyevi lider olarak da kabul edilirler. Geleneksel Alevi yaşamında dedeler her yönüyle toplumsal hayatın merkezinde yer alırlar. Bu çalışmada, Alevi kültürünün çok zengin dini ve sosyal tezahürlerinin yaşandığı Sivas'ın Kangal ilçesinde yaşayan Türkmen Alevilerinin kurumsallaşmış geleneksel Alevi örgütlenmelerine bakışını Din Sosyolojisi açısından inceleme ve araştırmaya tabi tutuyoruz. Geleneksel Alevi örgütlenmesini bel kemiğini oluşturan Dedelik kurumunun hiyerarşik yapısı ve fonksiyonlarını değerlendirdik.

Anahtar Kelimeler: dedelik, Alevilik, Bektaşîlik, Kangal, Sivas, Alevi örgütlenmeleri

Abstract

“Dedelik” (elderly- grandfathers) institution occupies a vital place in Alevi-Bektashi tradition. “Dede” is at the center of all social, cultural and religious life. “Dedelik” is the main authority where the difficult living conditions of Kizilbash Alevi Turkmen residing in the villages and where all the problems encountered in nomadic life before the settled life were resolved. In traditional social structure, social and individual relationships are carried out in an efficient manner by “dedeler”. All moral, social, and religious problems in small village communities are also resolved by “dedeler. In traditional Alevi societies, a person gains his/her identity and personality with the help of dede. It is only after an Alevi reaches a certain age that comes in the presence of “dedeler” and participate in etiquette “cem”s, and only after they have attended the musahiplik (musical) ceremonies they gain the real identity of an Alevi. Furthermore, according to the standards of traditional Alevi communities, it is necessary to arrive at the presence of the “dede” (elder- grandfather) at least once in every 6 months. According to this belief, those who do not come to “dede” (elder- grandfather) in six months are regarded as outcast.

* Makalenin Geliş Tarihi: 30.08.2017, Kabul Tarihi: 13.02.2018.

** Bu çalışma, yazar Hasan Coşkun tarafından, 2014 yılında, Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü bünyesinde tamamlanan “Geleneksel Alevi Sosyal Örgütlenmesi ‘Sivas Kangal Türkmen Alevileri Örneği’” adlı yayımlanmamış doktora tezinden üretilmiştir.

** Yrd. Doç. Dr. G.O.P İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü Öğretim Üyesi, hasan.hcoskun@gop.edu.tr, ORCID ID: <http://orcid.org/0000-0002-4778-1073>

As it is understood, an Alevi's organic ties with the community are established by the "dede" (elder-grandfather). In the traditional Alevi's social organization, the "dedeler" (elderly-grandfathers) are at the top. In this study, we examined the perspectives of the institutionalized traditional Alevi organizations of the Turkmen Alevi, who lived in the Kangal District of Sivas where the very rich religious and social manifestations of the Alevi culture existed, in terms of sociology of religion. We evaluated the hierarchical structure and functions of the Dedelik institution which constitutes the backbone of traditional Alevism organization.

Keywords: dedelik (elderly-grandfathers), Alevism, Bektashi, Kangal district-Sivas, Alevi organisations.

1. Giriş

Son yıllarda Alevi Dedeleri ve cem evleri etrafında yazılı ve görsel basında yoğun bir tartışma göze çarpmaktadır. Bu anlamda geleneksel Alevi sosyal örgütlenmesi olarak dedelik kurumu ve onun temel dayanağını oluşturan ocak sistemi üzerine yapılan çalışmalarda gün geçtikçe ciddi bir artış gözlenmektedir. Biz de bu çerçevede Sivas iline bağlı Kangal ilçe merkezi ve köylerinde yaşayan Alevi Dedelerinin dedelik kurumuna yönelik bakış açılarını din sosyolojisinin metotlarıyla incelenmeye çalıştık. Bu araştırma bir saha çalışmasıdır. Saha çalışması; insan topluluklarının ve kültürlerinin, buldukları coğrafi alan içinde sosyal bilim metoduna göre incelenmesidir (Türkdoğan, 1995: 44). Bizim araştırmamızda, sosyal bilimlerin araştırma metot ve tekniklerini kullanan din sosyolojisi biliminin bakış açısıyla yapılmıştır.

Bu araştırma gözlem, görüşme ve doküman analizi gibi nitel veri toplama yöntemlerinin kullanıldığı, algıların ve olayların doğal ortamda gerçekçi ve bütüncül bir biçimde ortaya konmasına çalışıldığı nitel bir alan araştırmasıdır. Alevi/Bektaşî geleneğinde ana bilgi kaynağı olarak görülen dedelerin Alevilik-Bektaşîlik konusuna yaklaşım ve yorumları da büyük önem arz etmektedir. Biz de bu nedenle yörede yaşayan Alevi Dedelerinin görüşlerini esas alarak değerlendirmeye tabi tuttuk. Yaptığımız mülakatlarda Alevi Dedeleri ne söyledilerse aynısını mümkün olduğu kadar korumaya ve özgün şekliyle aktarmaya çalıştık.

Alevi-Bektaşî topluluklarında din, ahlak, hukuk, siyaset, ekonomi, eğitim alanındaki tüm kurumlar, tarihsel derinlik içerisinde oluşmuştur. Bunlar arasında inanç ve sosyal hayatta etkin olan dedelik kurumu, örf hukukunun bir ifadesi olan düşkünlük kurumu ve yol kardeşliği anlamında musahiplik kurumu en belirleyici olanlardır. Bu kurumlar içerisinde dedelik kurumu tarihten günümüze her zaman merkezi bir role sahip olmuştur (Bal, 2002:67).

Geleneksel yaşamda yani Türkiye'de kentleşme öncesi Alevilerin yaşadığı kırsal yerleşim alanlarında "ocak"lar şeklinde örgütlenmiş bulunan "dedelik" kurumu, Anadolu'daki Alevileri yüzyıllarca dış dünyaya karşı koruyan ve iç toplumsal organizasyonunun düzenlemesini, yaşanan sorunların çözümünü üstlenen bir role sahip olmuştur. Bu bakımdan Aleviliğin anlaşılmasında dedelik kurumu kilit bir konuma sahiptir (Yaman, 2009a:178).

Dedenin toplumsal statüsü ve dinî uygulamadaki görev ve hareketlerinden bir kısmı, Şamanizm'deki kam'ın yaptıklarıyla benzerlik arz etmektedir. Alevilikteki "dede" ve Bektaşılık'teki "baba" ile Türklerin eski inançlarında önemli yeri olan kam arasında ilginç benzerlikler bulunmaktadır. Bu benzerlikler, giyim tarzları, toplum içerisindeki itibarları, toplumda gördükleri hizmetler, duaları vb. birçok noktada kendisini göstermektedir (Eren,2002:132).

Toplumun her açıdan lideri durumunda olan Dede, inanç ve ibadetlerle ilgili bilgilerin aktarılmasında, sosyal ilişkilerin düzenlenmesinde her zaman kendisine müracaat edilen bir konumdadır. Dolayısıyla Dede olmadan Alevileri düşünmek mümkün değildir. Dede olmadan Alevilerin ibadetlerini yerine getirmesi de imkânsızdır. Bu itibarla Alevi-Bektaşî geleneğinin merkezinde Dede bulunmaktadır(Uçar, 2012:72).

Dedeler ve dedelik kurumu, Anadolu Aleviliğinin belkemiğini oluşturmaktadır. Alevi topluluğunun dini önderleri olan dedeler, yüzyıllar boyunca dini ve sosyal hayata yön vermişlerdir. Kurumsal anlamda Aleviliğın merkezinde yer alan dedeler, her şeyden önce Alevi inanç, örf, adet ve geleneklerinin yeni kuşaklara öğretilip aktarılması misyonunu üstlenmiş olup, bu inanışın yüzyıllar boyunca yaşamasının garantörü olmuştur (Yıldız, 2004:322).

Bozkurt'a göre Dedelik, Allah vergisidir, soydan sürmedir; eğitim yapısı değil. Ancak oğullardan istekli ve yetenekli olan dedelik görevini üstlenir. Dedelik görevini üstlenenler artık Alevi toplumunun din görevlisidir. Dede ocakları birbirinden kız alıp veririler. Soylarının taliplerine karışmamasına özen gösterirler. Her ocağın kendisine bağlı köyler, obalar vardır. Bu belli ölçülerde bir "yer altı" örgütlenmesidir. Anadolu'da Kızılbaşların en yoğun baskı dönemlerinde bile bu dedelik örgütü işlevini sürdürmüştür. Dinsel törenleri başarı ile yerine getirmiştir (2005:121).

Taşğın'a göre, Aleviliğın anahtar kurumundaki kurumlarından birisi olan dedelik, beklentilere cevap verememesi ve güncelleştirilememesine karşın, sosyal hayatı belirlemede hâlâ etkilidir. Çünkü gündelik hayatın hemen her aşamasında belirleyiciliği söz konusudur. Bu belirleyicilik, modernleşme sürecinde azalmasına karşın devam edecektir. Çünkü inşa edilen Aleviliğın yeni başat figürlerinin merkezinde de dedeler bulunmaktadır. Bu nedenle dedenin sosyal ilişkilere yönelik etkisi bulunacaktır (2013b:129).

Bal'a göre Dedelik, bir sosyal kurumdur. Diğer sosyal kurumlar gibi içinde bulunduğu toplumun temel ihtiyaçlarını karşılamaktadır, tarihsel kimliğı vardır, gelenekselleşmiştir, dün ne kadar gerekli idiyse bu gün de o kadar gereklidir. Dedelik kurumu "yol" içinde merkezi bir role sahiptir. Aleviliğın diğer kurumlarının etkinlikleri bu merkezi kurumun işlevselliğı ile yakından ilişkilidir. Örneğın bir örf hukuku olan düşkünlik kurumu, aile ve akrabalık sisteminin bir türü olan musahiplik kurumu doğrudan dedelik kurumu tarafından belirlenmektedir (2002:98).

Kangal bölgesi Alevi dedelerinin en yoğun olduğu yörelerdendir. Bazı köylerde eskiden çok sayıda Alevi Dedeleri bulunduğu için köylerin ismi de Sivas ve çevresinde Dedeler köyü olarak meşhur olmuştur. Çetinkaya'nın Dabanözü, Hıdonköyü, Külekli ve Elkondu, Pınargözü köyleri İmam Rıza Ocağına bağlı dedeleri çok yoğun olduğu için bu adla anılmaktadır.

Elkondu köyünden Kasım Cihaner Dede bize şunları anlattı; “Dedelerimiz buraya Elazığ'ın Harput ilçesinden gelmişler. Daha sonra dedelerimiz buradan şimdiki Ulaş ilçesine bağlı Karagöl ve Yozgat'ın Çekerek ilçesine dağılmışlardır. Dedelik posta oturma yetkisine sahip olmaktır. Alevilikte irşat makamı dedelerin makamıdır. Bir insanın dede olabilmesi için de önce bir dede ailesinde doğması yani soyunun Ehl-i beyte uzanması gerekir. Dede talibini eğitecek, erkânı öğretecek ve talibine hakkı, batılı öğretecektir. Bizim dedeler, günümüzün imam-hatipleri gibi sadece şeriatı öğretmezler, taliplerine tarikatı öğretirler. Alevi tarikatını, yolunu öğretirler. Dedelik kurumu bir eğitim kurumudur. Dedelerin yetiştiği okullara ocak denir. Tarihten günümüze 12 imamı temsilen, 12 ocak vardır. Bizim ocağımız da 8. postun sahibi İmam Rıza Hazretlerine dayanan 12 ocaktan birisidir. Bizim ocağımız hiç dağılmamıştır. Bazı ocakların müşidi başka ocaklarda olur fakat bizim müşidimiz yine bizim ocağımızdandır. Alevilikte dört kapı haktır; rehber kapısı, pır kapısı, musahip kapısı ve mürşit kapısıdır. Talip, dededen irşat, eğitim alan kişidir. Rehber, dede ile talibin arasında iletişimi sağlayan bir araçtır. Rehber pire, pır de mürşide bakar. Bunların hepsinin arasında hiyerarşik bir ilişki vardır. Bir de en üst makamda olan dede vardır. Biz buna “Postnişin Dede” diyoruz. Postnişin Dede, en yetkili dededir. Nasıl ki Sünnilerde müftü, tüm imamları toplayarak onlara görev yapacakları yerleri gösteriyorsa tayin ediyorsa, Postnişin Dede de müftü konumundadır.

Eskiden ocaklarda Postnişin Dede, peygamber soyundan gelen dedeleri İmam-ı Cafer buyruğuna göre eğitir, yetiştirirdi. Alevi inancına göre eğitilen ocaklı dedeler toplanırdı; daha sonra Postnişin Dede tarafından “sen şu köye sen falan köye” diyerek irşat faaliyeti için görevlendirilirdi. Bu dedeler Alevilikte çok önemli olan şeriat, tarikat, marifet ve hakikat ilmine sahip olurlardı. Gittikleri yörelerde, ulaştıkları köylerde taliplerine, müritlerine tarikat erkânına göre yol ehli olmayı öğretirlerdi. Her dede kendi talipleri olan köylerle ilgilenirdi. Bizim aşiretimiz Canbek aşiretidir, dedelerimiz kendi aşiretimizin taliplerini eğitirler, yetiştirirler. Ancak başka ocağa bağlı dedeler, izin verilerse, o zaman talipler başka dedelere görülebilirler. Bazıları Canbek aşiretinin Kürt olduğunu iddia ediyor, bu asla doğru değildir. Çünkü Alevilikte Kürt diye bir şey yoktur. Bir Alevi hiçbir zaman Kürt olamaz. Fakat Şah İsmail ile Yavuz arasındaki savaştan sonra Aleviler zulümden kaçarak Kürtlerin yaşadığı dağlık bölgelere sığınmışlardır. Zamanla Kürtçeyi konuşmaya başlamışlardır. Aleviler, Orta Asya'dan gelen Türkmenlerdir. Bizim ocağımız da aşiretimiz de Türkmen'dir, Türk'tür. Maalesef 70'li yıllarda başlayan hızlı göç dalgasıyla cemler yapılamaz hale gelmiştir. Göç olayı başlayınca Alevilik ibadetlerin de büyük çalkantılar, yozlaşmalar başladı. Göç sonucunda dede ocakları dağılmaya başladı”.

Dışlık köyünden Hüseyin Özer Dede'ye göre; "Dedeler aslında Alevilerin hocalarıdır. Bu gün nasıl İmam-hatip okullarında hocalar yetişiyor ve din hizmetlerini yerine getiriyorsa eskiden de Aleviocaklarında dede olarak halkı eğitecek insanlar eğitilir daha sonra cemleri yürütmek ve köylerde göçebe yaşayan halkın sorunlarını çözmek için köylere gönderilirlerdi. Dedelerin hepsinin kökü iki yere dayanmaktadır.

1-Rum Erenleridir. Rum erenlerinin soyu Hacı Bektaş Veli Hazretlerine dayanır. Bizim ocağımız Garip Musa Ocağı ve Garip Musa hazretleri de Hacı Bektaş Veli hazretlerine dayanır.

2-Horasan Erenleri, Hoca Ahmet Yesevi Hazretlerinden 12 imamların dördüncüsü olan Zeynel Abidin Hazretlerine dayanır. Hoca Ahmet Yesevi, dünyadaki tüm Alevilerin piridir. Hem pirimizdir hem de mürşidimizdir. Türklerin hepsine İslamiyet'i öğreten Hoca Ahmet Yesevi hazretleridir. Bu sebeple tüm dedelerimiz, mürşitlerimiz onun yolundan giderler. Gelecek nesillerimizi onun öğretilerine göre yetiştirirler."

Baba Mansur Ocağından Süleyman Metin Dede, Dedelik kurumu hakkında şunları söyledi; "Dede olmak için muhakkak bir Alevi ocağında doğmak gerekir. Fakat ocakta doğan herkes de dede olamaz. Dedeliğin en temel şartları şunlardır:

Dedeliğin birinci şartı dürüstlüktür. Dedelik iddiasında bulunan kişi evvela dürüst olacak, gözüyle görmediğini söylemeyecek, eliyle koymadığını almayacak.

Dedeliğin ikinci şartı bilgili olmaktır. Ben dedeyim diyen herkes dede olamaz. Dedeliği yapabilecek, yolu yürütebilecek yeteneğe sahip olacak, cemleri yürütebilecek kadar bilgi birikimine sahip olacak.

En önemli şartlardan birisi hatta temeli Seyit olacak yani Evlad-ı Resul olacak. Hz. Ali soyundan Hz. Muhammed'e ulaşacak ve hatta elinde Hz. Ali'ye kadar ulaşan şeceresi olacak, seyyidnamesi olacak.

Dedelik öyle sıradan bir şey değil ki herkes dede olsun. Bir kimsenin dede olabilmesi için öncelikle bir ocaktan yetişmesi gerekir. 7 tanesi Anadolu'da olmak üzere toplam 12 Alevi ocağı var. Dedelik yapacak kişinin soyu muhakkak bu 12 ocaktan birisine ulaşması gerekir. Bu ocaklar mürşit ocaklarıdır. Zamanla Anadolu'da birçok ocak oluşmuş. Aslında bu ocakların hepsinin kökü bu 12 ocağa dayanmaktadır. Bu ocaklar dedelik kurumunun temelini oluşturmaktadır. Anadolu'daki ocakları Baba Mansur Ocağı, Dede Karkın Ocağı, İmam Rıza Ocağı, Ağu İçen Ocağı, Şah İbrahim Veli Ocağı, Kureyşan Ocağı ve Hacı Bektaş Veli Ocağı olarak sayabiliriz. Bu dede ocakları baş ocaklardır. Bugünkü diğer ocaklar baş ocaklarda yetişen pir ve mürşitlerin adına oluşmuş ocaklardır. Bu dedelik kurumunun kökeni burasıdır. Buradan da Türklerin Müslüman olmasına kadar dayanır. Türkler Müslüman olmadan önce şaman dinine inanıyorlardı. Fakat bazılarının iddia ettikleri gibi dedelerin Şaman inancının önderleri Kamlarla bir alakası ve ilgisi yoktur. Ehl-i

Beyt taraftarları Horasan ve civarına Müslümanlığı yaydılar bundan sonra Türkler Müslüman oldular.

Türk boyları 7 atlıyı Kufe'ye göndererek Hz. Hüseyin'i kurtarmak istediler. Hz. Hüseyin kendisi gitmeyi kabul etmedi; fakat onlara İmam Zeynel Abidin'i verdi. İmam Zeynel Abidin'i Horasan'a getirdiler. Dedelerin soyu ta İmam Zeynel Abidin'e dayanır oradan da Hz. Ali'ye oradan da Hz. Muhammed'e dayanır. Dedelik postunun kutsal bir post olmasının sebebi budur. Tüm ocakların kökü, Hoca Ahmet Yesevi'den Hz. Ali'ye dayanır. Dedelerin soyu Ehl-i Beyte dayanmaktadır. Dedeler bu nedenle toplumda çok saygı görürler. Eskiden Alevi köylerinde dedeler sadece cemleri yürütmezdi. Düğünlerde, nişanlarda, ölümlerde hep dedeler vardı. Kız istemeye giderken de dedeler götürülürdü. Köylerde tarla sınır davalarını dedeler çözerdi. Köylülerin kendi aralarındaki kavgalarında dedeler barıştırdı. Aleviler asla mahkemeye gitmezlerdi. Suçluları dedeler halk mahkemelerinde sorguya çekerlerdi. Her köyde sene de bir kez Birlik Cemi olurdu. Dedeler her aileyi sırayla sorguya çekerdi. Ailevi sorunları da çözerdi. Toplumsal sorunları da çözerlerdi.”

Araştırma alanımızda yaptığımız çalışmalarda dedelik kurumunun sağlıklı bir kurumsallaşmış bir yapı olarak hayatiyetini devam ettirmediği, dedelerin yaklaşık 40 yıldan bu tarafa talipleriyle olan geleneksel bağlarını sürdürmedikleri görülmektedir. Dedelerin toplum üzerindeki etkilerinin köy ve kasabalarda halen devam etmesine karşılık büyük şehirlerde zayıfladığı görülmektedir. Tarihte güçlü bir örgütlü yapıya sahip olan dedelik kurumu, özellikle dede ailelerinin büyük şehirlere göç etmesiyle birlikte geleneksel formatta devam etmemiştir. Dede-talip ilişkisi de doğal olarak geleneksel anlayıştan modern bir yaklaşıma doğru evrilmiştir.

Dedelerin her birinin ayrı ayrı sülalelerden oluşan köylerde yaşayan taliplerinin küçük köy toplumsal yapısından büyük metropollere göç etmesiyle bu köklü kurumsal yapı çözülmeye başlamıştır diyebiliriz. Köyden kente göç olgusu nedeniyle sosyal ilişkilerin ve dini hayatın merkezinde artık dede yer almamaktadır. Buna karşın dedeye, ailesine ve çocuklarına olan saygı ve sevgi halen devam etmektedir.

950 yılından sonra Kangal ve çevresinde yaşayan Alevi köylerinden büyük şehirlere göç başlamış, köylerden ilk göç edenlerde çoğunlukla dede aileleri olmuştur. Daha önce de bahsettiğimiz gibi, Kangal bölgesi Alevi dede köylerinin en yoğun olduğu bölgedir. Kangal'ın Mamaş, Yellice, Mescit, Elkondü, Elalibey, Pınargözü, Davulbaz, Minarekaya, Dağönü, Dabanözü, Külekli, Killik, Ceviz, İğdeli, Gençali, Bahçeliyurt, Dışlık, Humarlı, Karanlık köylerinde üç değişik dede ocağı olmasına rağmen görüşmeye gittiğimizde bir tane dedeyle dahi karşılaşmadık. Tekke, Soğukpınar köylerinde eskiden dede aileleri yaşıyordu. Dedelerin büyük çoğunluğu 1960-70 yıllarında Ankara, İstanbul, İzmir gibi büyük şehirlere göçmüşlerdir. Dedelerin büyük şehirlere göç etmesiyle cemler yapılmamaya başlamış ve köylüler karşılaştıkları sosyal ve dini problemler karşısında büyük bir boşluk içerisine düşmüşlerdir. Dedelerin fonksiyonlarını bir dönem köylere gelen öğretmenler ve köy

muhtarları yerine getirmiştir diyebiliriz. Çünkü köylülerin karşılaştıkları problemler karşısında muhtar ve öğretmenlerden başka yetkili merci kalmamıştır diyebiliriz.

2. Dedelik Kurumunda Hiyerarşik Yapı

Geçmiş Orta Asya Türk kültürüne kadar uzanan dedelik kurumu, köklü bir kurum olduğundan dolayı kendi içinde hiyerarşik bir yapıya sahiptir. Alevilikte, hiyerarşik örgütlenme sistemi, aşağıdan yukarıya doğru talip, rehber, Pir, Mürşit ve Pir-i Pirân olarak teşekkül etmiştir. Bu kurumsal örgütlenme temelde dörtlü bir yapıya sahiptir. Fakat bazı Alevi topluluklarında bu sosyal örgütlenme şöyle üçlü bir hiyerarşiye dayanır:

*Mürşid

*Pir

*Rehber

Kimi yörelerde bu hiyerarşi, Pir ve mürşidin yer değiştirmesi şeklinde görülmektedir. Şüphesiz bu üçü de, ocakzade (dede soylu) olan kişiler için var olan bir sıralama olup işlevsel bir özellik arz eder. Bunların üçü ya da dördü birbirini tamamlar, biri olmaksızın diğeri de olmaz, bu durumda anlamsız bir durum ortaya çıkar. Tümü ocakzade olan dede aileleri bu görevleri paylaşmışlardır. Dedeler arasında "El ele, el Hakk'a" şeklinde de ifade edilebilen bu hiyerarşi, bir görev bölümünü ifade eder. Ocak mensubu dedeler, her şeyden önce taliplerin hizmetlerini görmek üzere böyle bir iç hiyerarşik düzen oluşturmuşlardır. Burada mürşid, en üst başvuru makamıdır. Rehber, Pir'e; Pir, Mürşid'e bağlıdır. Mürşid de, karar ve davranışlarında bağımlıdır. Bu, hem manevi anlamda "yol"a bağlılık, hem de İmam Cafer Buyruğu gibi yazılı kutsal metinlere bağlılık şeklinde ortaya çıkar. Talipler dedeler tarafından denetlenirken, dedeler de bağlı oldukları dedelerce kontrol altındadırlar. Bu sistem çerçevesinde ifade edilen "yol cümleden uludur", "gönül kalsın yol kalmasın", "eri erden seçen kördür" deyimleri Aleviler arasında anılan temel desturlardandır. Rehber, pir, mürşit hepsi de dededir ve geleneksel Alevi sosyal örgütlenmesinde dedelik kurumunun bel kemiğini bu hiyerarşik yapı teşkil eder. Özetle kırsal kesim Aleviliğinde her ocağın ve dedenin yol içinde bir olduğuna inanılarak "Muhammed Ali yolu"nun devam etmesi önemli bir amacı ifade etmektedir. Ocaklar ve dolayısıyla dedeler bu sistem çerçevesinde birbirine bağlıdırlar (Yılmazçelik ve Erdoğan, 2012:17).

Geleneksel Alevi sosyal örgütlenmesinde, talip, rehber, Pir, Mürşit ve Pir-i Piran hiyerarşik yapılanması hayati bir yer işgal etmektedir. Geleneksel Alevilikte ana eksen olarak nitelendirilen dört kapı; şariat kapısı, tarikat, hakikat ve marifet kapısı büyük önem taşımaktadır. Talip şariat kapısını, rehber tarikat kapısını, pir hakikat kapısını, mürşit ise marifet kapısını temsil etmektedir. Alevilikteki "4 kapı 40 makam", Bektaşilik tarikatının esasını teşkil etmektedir. Kanaatimizce Bektaşi tarikatındaki muhib, derviş, baba, halife, dedebaba hiyerarşik örgütlenme sistemi, Alevilikte

talip, rehber, Pir, Mürşit ve Pir-i Piran olarak teşekkül etmiştir. Kızılbaşlıktaki talip, Bektaşilikteki dervişe; rehber makamı, babalık makamına; mürşit makamı, halifelik makamına; “Pir-i Piran”lık makamı da “Dedebaba” makamına denk gelmektedir. Araştırma alanımızda yaşayan köylerin %90’ı ErdebilSufiyan Süreği Talibi Kızılbaş Türkmenlerinden oluşmaktadır. Kendilerini Bektaşilerden “kesinlikle” ayrı değerlendirmektedirler ve Kızılbaş Türkmenlerinde babalık, halifelik, “dedebalık” gibi örgütsel yapılanmaların olmadığını Dedelik makamının her şey demek olduğunu ifade etmektedirler. Dedelik kurumu dini ve sosyal hayatın ana eksenini oluşturmaktadır. Erdebil Sufiyan Süreği Talibi Kızılbaş Türkmenleri için Dedelik Kurumu adeta her şey demektir. Hayatın diğer alanları dedelik kurumu etrafında teşekkül etmektedir.

Baba Mansur ocağından Cemal Akpınar Dede’ye göre; “Alevi dedeleri ve diğer aile bireyleri toplumda büyük saygı görürler. Dede toplumun lideridir. Alevilerce dedenin soyu kutsaldır. Dede en bilgin olandır. Buyruk kitaplarına sahiptir, onları okuyabilirler, tüm bu nitelikleriyle taliplerin her türlü problemlerine çözüm getirebilirler. Alevilerde yaşamın her alanında dede nüfusunu görmek mümkündür. Her konuda dedeye danışılır. Dede belirli aralıklarla yapılan cem törenlerinde taliplere öğütler verir, onları bilgilendirir. Dede, mürşit, pir, rehber, seyit sözcüklerinin toplamı genel anlamı yol göstericidir, öğreticidir. Mürşit dedenin piri, talibin mürşidi olur. Pir, Büyük cemi yöneten, Mürşit, orta cemi yürüten, Rehber ise küçük cemi yönetendir. Üç can bir cem; Pir, mürşit, rehber olarak bilinmektedir.”

Şah İbrahim Veli Ocağından Vahap Bozkurt’a göre; “Dede, mürşit, pir, rehber, seyit sözcüklerinin toplamı genel anlamı yol göstericidir, öğreticidir. Bir hakiki dedeler var, bir de sahte dedeler vardır. Gerçek dedeler 12 imamlar sülalesine dayanır. Peygamber soyuna dayanır. Dedelik soydan gelen bir önderlik mekanizmasıdır. Dedenin çocukları da dededir. Bunlar yani dedeler eskiden Alevilerin bilginleridir, âlimleri, aydınlarıdır. Dedelerin yetiştiği ocaklar ise o dönemin medreseleridir. Bizim köye 1950’lerde dönemin valisi ilkokul açmaya gelmiş dedelerle karşılıklı konuştuktan sonra “bu insanların bizim açacağımız okula ihtiyacı yoktur, bunlar ilim, irfanda hepimizi geçmişler” demiş. Aslında mürşit, pir, rehber hepsi aynıdır. Ayrıntıları ise makam farklılıklarıdır. Örneğin bu Cem Ayinlerinde 3 kişilik dede grubu bir yargıç heyetidir. En büyük makam mürşitlik makamıdır. İkinci makam pirlilik, üçüncü makam rehber makamıdır.”

Babamansur ocağından Tacim Coşkun Dede’ye göre; “Dede, taliplerini görmeden önce bağlı olduğu mürşide gider. Mürşidine, taliplerine gideceğini bildirir ve ruhsat ister. Ve sonra köyüne döner. Köyüne dönen dede, komşularının ve ev halkının rızasını alır. Kurban kesip lokma dağıtır, onları yemeğe davet eder. Bu işleri yapan dede tekrar mürşidinin yanına döner. Kurban kestiğini ve komşularının rızasını aldığını söyler. Mürşidi, dedeyi imtihan eder. Bir cemi yürütüp yürütemeyeceğini, talipleri aydınlatıp aydınlatamayacağını öğrenmiş olur. Eğer kanaat getirirse ona

icazet verir. Dede, ikinci defa müşşidinin huzurunda kurban keserek lokma dağıtır. Müşşidinin rızasını alıp köyüne döner. Dede, köy halkına ve yakınlarına icazet kâğıdını göstererek bu konuda yeterli olduğunu herkese ilan eder. Bu işlem ilk defa dedeliğe başlayacak Ocak zadeler için uygulanır. Pir Müşşit, Rehber hepsi dededir. Fakat bunların yetişme tarzları farklı olabilir. Bunlar cem ve görgü, sorgu yaparlarken kendi yöntemlerine göre yapabilirler. Şeriat, Tarikat, Marifet ve Sırrı hakikat kapılarını bu dedelerin hepsi aynı şekilde anlatmazlar bunlar normaldir.”

Şeyh Şazi Ocağından Yesari Gökçe Dede’ye göre; “Dedelik Pir, Müşşit, rehber hiyerarşisinin hepsine denir. Pir ikrar alan üstattır. Pir’e talibi rehber götürür. Köylerde biz Kızılbaşlarda dikme dede olur. Pir köyün en bilgili, saygın kişisini dikme dede olarak tayin eder ve taliplerle her zaman o ilgilenir. Dede senede ancak bir ya da iki kez gelir. Biz Kızılbaşlarda mürebbi olmaz, mürebbi Bektaşilerde olur. Mürebbinin bizdeki karşılığı dikme dededir. Bir köyde bir sorun yaşanırsa önce rehber çözmeye çalışır. Rehber çözemezse, Pir’e gidilir, pir de çözemezse o zaman, son hak makam en üst makam olan Müşşit’e gidilir.

“El elde, el Hakk’ta” prensibi Kızılbaşlıkta çok önemli bir prensiptir. Bu prensip Talip, musahip, Rehber, Pir, Müşşit arasındaki ilişkiyi de açıklar. Bunların hepsi “Dede” olarak anılırlar. Dedelik tamamen Kızılbaşlığa özgü bir kurumsal yapıdır. Pir nefesini müşşitten alır, Rehber ise ehliyetini Pir kapısından alır, Pir kapısına yüz sürer ve nefes alır. Müşşit kapısından ise hepsine ehliyet verilir. Talip ise dedelerin hepsine karşı sorumludur. Alevilikte Bektaşilikteki gibi bir meratip yoktur. Rehber, Pir ve Müşşit arasında bir mertebe ve makam söz konusu değildir. Talip, Rehber, Pir, Müşşit ilişkisi dairesel bir ilişkidir.

Biz Kızılbaşlara göre 4 kapı haktır; Talip kapısı, Rehber Kapısı, Musahip kapısı ve Müşşit kapısıdır. Müşşit kapısı aynı zamanda Pir Kapısıdır. Rehber kapısından sonra Pir kapısı gelir. Pir’in Pir’i Müşşittir. Her dede aynı zamanda taliptir. Bizde Talip olmayan dede olamaz. Kızılbaşlıkta önemli olan talip olmaktır. Asıl olan talip olmaktır. Gerçekten en yüksek mertebe talip olmaktır. Kızılbaş dede ocakları birbirine silsileyle bağlı değildir, aralarında dairesel bir ilişki vardır. Kızılbaşlarda Müşşit ocağı yoktur. Günümüzde bazıları bazı ocakları müşşit ocakları olarak nitelendiriyor bu yanlış bir yaklaşımdır. Her ocağın pirleri ve müşşitleri kendi ocaklarının üstatlarıdır. Bektaşilikte Musahip kapısı yoktur, Kızılbaşlıkta Musahip kapısı çok önemlidir.”

Babamansur ocağından Süleyman Metin Dede’ye göre; “Dede olmanın en temel şartı Ehl-i Beyt soyundan olmaktır. Alevi inanç, gelenek ve göreneklerini halka aktaran, toplumu bilgilendiren din adamına dede denir. Dede bir nevi hocadır. Nübüvvet Hz. Muhammed ile son buldu. Hz. Ali ile Velayet başladı. Hz. Muhammed’in Gadir-i Hum’da, Hz. Ali’ye tevdi ettiği emanet 12 imamlar aracılığı ile günümüze kadar dedeler vesilesiyle ulaştı. Seyyid olmayan asla dede olamaz, posta oturamaz. Dedelik Seyit olanlar içerisinde seçilerek günümüze kadar geldi. Alevi yol ve erkânını, kural ve kaidelerini bilmeyen insan dedelik yapamaz. Dedeler

Alevi âlimlerdir. İlim sahibi dedelerin kendi aralarında makamları vardır. Alevilikte Rehber diploma sahibi, talibi eğiten kişidir. Günümüze uyarlayacak olur isek, rehber Doktora Sahibi âlimdir. Pir ise doçenttir. Bir de Pir-i Piran var. Çok bilgili bir çok eser, kitap, buyruk yazmış dedelere Pir-i Piran denir. Mürşit ise onun üstü bir makamdır. Mürşitlik makamı bir çeşit profesörlük makamıdır.”

2.1.Mürşit

Mürşit, Pir'in üstünde, makamında yer alır. Diğer bir anlatımla, pirin, rehberlerin ve taliplerin inançsal, sosyal ve kültürel durumlarını, yargılama, karar aşamalarını denetler, çözülmemiş sorunlarını çözmeye çalışır (Şahhüseyinoğlu, 2001:37). Mürşit, “yol”un değer ve normlarının hayata geçirilmesinde etkili olan, statüsü yüksek, sorunlarını çözümlen, “yol”u aydınlatan, ıkrarlı grubun inanç önderidir (Bal,2002:68). Hz. Muhammed'i temsil eder. Ruhun varlığını ve mülkün sultanlığını da taşır. Mutlaka Ehl-i Beyt neslinden olmak zorundadır. Cem'i yönetir. Cem'in hâkimidir. Son söz onda biter ve genel duaları o okur. Bir cem töreninde birden fazla Dede bulunabilir, ancak töreni bunlardan birisi yürütür. O da Erkânca Dede Mürşid'dir. Genellikle ocaktan yetişme olur. Kişinin kendisine yolun usul ve erkânını gösterecek, yardımcı olacak, özellikle cem törenlerindeki usul ve yordamları gösterecek kişi anlamındadır. Manevi açıdan ise kendisine ışık olacak, önünü aydınlatacak ve yoldaki engellerde yardımcı olacak, danışacağı kişi anlamındadır. Oniki imamlara dayanan bir ocağa dayalı Ehl-i Beyt soyundan olan kişidir. Terbiye edici, sözü dinlenen, bilgili ve sevgi doludur.

2.2.Pir

Pir kurumun bir üst organı, makamıdır. Rehberlerin eğittiği taliplerin “görgüsü”nü yapar. Ayrıca rehberin çözemediği sorunları çözmeye çalışır (Şahhüseyinoğlu, 2001:37). Mürşitten sonra gelen Cem'in ikinci yetkilisidir. Duaları genellikle Pir okur. Pir, mürşide gider; talip pire gider. Mürşit de kendi dedesine gider. Büyük kardeş, küçük kardeşe dede olur ve onu görür. Büyük kardeş taliplere mürşit olur. Belli bir ocaktan gelen, yedi ayrı dede tarafından en bilgili kimse olarak görülen kişiye Pir denir. Dikme Pirde olabilir; kendisini geliştirmişse halk ve toplum içinde saygın bir kimliğe sahipse bu kişi dedeler tarafından pir olarak atanabilir. Alevilerde dedeye bağlı olan ve sevenler pirim sekinde hitap ederler. Pir Alevilerde en saygın kimse demektir. Bu saygı Pir konumuna gelen dedenin bilgisinedir. Pirlik makamı Hak katında en yüksek ikinci makamdır. Bazı Alevi topluluklarında Pirlik makamı en yüksek makamdır. Örneğin Sivas'ın Yıldızeli ilçesi Banaz köyünde medfun bulunan büyük ozan Pir Sultan Abdal,Alevi sosyal örgütlenmesinde bu en üst makama kadar yükselmiş, Pir Sultan Ocağı'nın Piridir.

2.3.Rehber

“Rah” kelimesi Farsçada yol demektir. Rehber ise yol gösteren, hedefe ulaşmak için topluma önderlik eden kişidir. Örgütsel oluşumun ilk basamağıdır. Kuruma

bağlı bireylerin (taliplerin) eğitiminden ve sorunlarının çözümünden rehber sorumludur(Şahhüseyinoğlu, 2001:37). Rehber, talibe nasihat eder, hazırlar; pire teslim eder. Pir de görgüyü yapar. Cemi idare eder. Pir bulunmadığı zaman rehber hem kendi görevini, hem de pirin(dede'nin) görevini yapar. Divriği ve Kangal köylerinde rehberlik görevini dedegan/dede soyundan gelen yapar. Rehber ise köylüler içinde yolu-erkânı bilen kişiler arasından, köylüler tarafından teklif edilmek suretiyle seçilir. Dedenin atadığı rehber (bunlara Dikme dede, Yol eri, Mürebbi ya da Baba da denmektedir), köyde onun vekilidir. Dede gelmediği zaman cemleri yönetir. Rehber kapısı da Ehlibeyt kapısıdır. Eğer o ocaktan kimse yoksa itikatlı temiz bir kişi rehber olarak görev yapar. Hz. Ali makamıdır.

Yol gösterici olarak pir ya da dedenin yardımcısıdır. Talipleri pir ya da dedeye getirir ve takdim eder. Talibin ikrar esnasında yapacağı her şeyi o öğretir. Ve ikrar sırasında kılavuzluk eder. Rehber için İmam Hüseyin makamı da denir. Yolu erkânı çok iyi bilip, taliple dede arasında ilişki kurmak talibi getirip o aşamalara sokmak bilgilendirmekle mükellef kişiye rehber denir. Dedenin yardımcısıdır. Görgüsü yapılanlara ve ceme katılanlara yardımcı olur. Yol Eri, Mürebbi, Baba da denilmektedir. Rehberlik aynı zamanda, Aleviliğin eğitim kurumu niteliğini de taşır. Dede, Rehber olarak halk içinde uygun bulduğu kişiyi seçer. Rehberin seçiminde Dede çok titiz davranır. Rehber, sevilen, sayılan kişi olmak durumundadır(Aslan,2001:33).

3.Dedelerin Nitelikleri

Dedeler, yüzyıllar boyunca Alevi inanç ve kültürünü yaşayıp yeni kuşaklara aktarmışlar, toplumu aydınlatıp yönlendirmişler, anlaşmazlıkları giderek dargın insanları bastırmışlar, düğün ve nişanlara öncülük yapmış nikâh kıymışlardır. Ayrıca toplum içinde değişik problemleri çözerek haksız olanları cezalandırmış ve böylece toplumsal dayanışmayı sağlama noktasında katkı sahibi olmuşlardır. Bu yönüyle de buldukları yörede bir çeşit sivil mahkemeler kurup hâkimlik yapmışlardır. Tüm bu işlevlerinden hareketle onlar, yaptırım gücü olan birer yol önderi /manevi önder olarak kabul edilmişlerdir. Aleviliğin tarih boyunca sözlü/şifahi bir özellik taşımasından dolayı dedeler, ister istemez ön plana çıkmışlardır. Bu bağlamda özellikle yazılı belge eksikliği, Aleviliğin yorum ve törenlerini dedelerin bireysel yeteneklerine bırakmıştır. Bundan dolayı, söz ve kararlarına karşı gelinmemiş, topluluk içinde herkes bunları olduğu gibi benimsemiştir(Yıldız, 2004:330). Aleviliğin temel prensiplerinin yazılı olduğu buyruk kitaplarından, diğer yazılı kaynaklardan ve alan araştırmalarından elde ettiğimiz verilere göre Alevi dedeleri şu niteliklere sahip olmalıdır:

1. Buyruklarda mürşidin farz, musahibin ise sünnet olduğu söylenir. Buyruklara göre mürşit farzdır. Çünkü bir mürebbiye sahip olmak Hak Teâlâ'nın buyruğudur, nitekim Hz. Musa'ya var mürşit bul diye emretmiş, Musa (a.s.) da gidip Hızır'ı bulmuştur. Bundan dolayı mürşit farz olmuştur. Tarikat içinde mürebbi din ise, musahip imandır. Bir kimsenin dini muhkem olmayınca imanı dahi muhkem

olmaz(Kaplan(Gökçeler): 2013: 391). Öyle olunca müşsitsiz kişi dinsiz imansız olur. Dedelik müessesesi dini açıdan farz olarak kabul edilen bir sosyal yapılanmadır.

2. Evladı-ı Resul (ocak-zade) olmaları: Alevi geleneğine göre Peygamber soyundan gelmeyen kimseler asla dini önderlik(dedelik) yapamazlar. Dedelik meşruiyetini peygamber sülalesinden almaktadır. Soyu Hz. Muhammed'e dayanmayan kişi ne kadar bilgili, birikimli olursa olsun dedelik yapamaz. Şeriat, tarikat, marifet, hakikat ve pırlığın Muhammed Ali'den kaldığı ve bu nedenle evlad-ı Resul'den başkasının pırlık, şeyhlik yapması ve talip tutmasının caiz olmadığı söylenir. Böylelerinin yedikleri haram, yıkadıkları murdar ve müfsittir, yezittirler ve yoldan sürgündürler(Aytekin:12-17; Bozkurt:17-20). Alevilikte dedelik kurumu kutsallığını peygamber sülalesinden almaktadır. Peygamber ve ailesi (Ehl-i Beyt) Allah tarafından kutsandığı ve onlara ebedi bir kutsal görev verildiği için dedeler de O'nun soyundan geldikleri için kutsal zümreyi temsil etmektedirler.

3. Eğitici, terbiyecı(mürebbe) olmaları: Dedelerin diğer önemli bir özelliği ise eğitici, mürebbe olmalarıdır. Bu yön, dedelik kurumunun 'mürebbe' ifade edişiyle ön plana çıkmaktadır. Şeyh Safi Buyruğunda bu şart şöyle açıklanmaktadır: "Mürebbeilik dahi şu kimsenin hakkıdır ki irşadında ve nazarında ve erkânında ve edebinde kaim ve yetmiş iki millete cümle eşyaya bir nazar ile baka ve başında tâciârif ve tesellâsıMurtaşâ Ali'ye ve evladına yetiştiren ve şeriat-ı Muhammedî onda kâmil ola" (Taşđın, 2013c: 26).Yetmiş iki millete bir göz ile bakmayan, edebi, ahlakı tam olmayan ve Muhammed'in getirdiği dinin kurallarını tam olarak bilmeyen ve yaşamayanların dedeliği, pırlığı hak değildir.

4. Bilgi sahibi ve örnek insan (mürşid-i kâmil) olmaları: Alevi geleneğine göre dedelerin bilgili, okuryazar, manaya aşına olmaları ve gönderilen kitabı bilmeleri gereklidir. Nitekim 'kitapsız Pir şeytandır.' denilmiştir. Dedelerin insan-ı kâmil olmaları yönündeki zaruret İmam Cafer Buyruğunda ise şöyle ifade edilmiştir: pir olanların şeriat, tarikat, marifet ve hakikat ilimlerini bilmelerinin vacip olduğu söylenerek bu konularda ortaya çıkabilecek müşkülâtı kelimullah (Kur'an) ve Hz. Peygamberin hadisleriyle çözmeleri istenir(Aytekin:84).

"Pir olan kimselere gerektir ki kâmil olalar. Dört kapı nedir bileler. Evvel şeriatı, ikinci tarikatı, üçüncü marifeti, dördüncü hakikati bilmek gerektir ki, bunlar nereden geldi; neden hasıl oldu. Bunların edebi nedir; udu nedir; hayâsı nedir; erkânı nedir; tövbesi nedir; farzı nedir; sünneti nedir; naflesi nedir; işlemedi nedir, bunları bile... Eğer bu dört erkânı böylece bilmezse o Pir'in Pırlığı caiz olmaz"(Alparslan, 2011:254-255).

M. Naci Orhan Dede'ye göre; evvela bir dede bilgili olacak, kâmil olacak, Musahipli olacak, Pirine, Mürşidine, rehberine bağlı olacak, bir dede akıl-balığ olacak, dede karı boşamamış olacak, her şeyden önce dede, müşkülleri halledici olacak(Aydın, 2006b:157-158).

Baba Mansur ocağından Tacim Dede'ye göre cem yürütecek bir dedenin en asgari şu özelliklere sahip olması gerekir; soyu peygamber sülalesine dayanmalıdır, evli olmalıdır, musahip tutmuş, görgü, sorgu cemine girmiş olmalıdır, Dede hizmet yapacağı toplumla birbirlerini iyi tanımış ve taliplerle kaynaşmış olmalıdır, köklü bir ocağa bağlı olduğunu ispatlamalıdır, en asgari dedelik bilgilerine sahip olmalıdır, yol yürütebilecek kadar bilgi ve görgü sahibi olmalıdır, Dedenin piri, rehberi ve mürşidi muhakkak olmalıdır.

Seyid Ali Sultan Ocağından Cemal Koçak Dedenin ifadesiyle, "dedeler ahlaklı, edepli, kültürlü, zahir ve batın bilgisine sahip, adil, kâmil, doğru, erdemli, gözü gönlü tok, malda, mülk de gözü olmayan, mürşidine bağlı, talibine sahip, kapısı ve sofrası herkese açık kişiler olmalıdır".

4. Dedelerin Toplumsal ve Dini Fonksiyonlar

Dedeler, Alevi toplumunda Yol'un gereklerinin yeni nesillere aktarılması, benimsetilmesi ve yaşatılması noktasında önemli bir konuma sahiptirler. Erkânın Dedesiz uygulanması mümkün değildir. Bu dini gerekliliğe ek olarak, Dedenin, toplumsal hayatta da sosyal bir takım rolleri vardır. Nasıl ki tüm toplumlarda dini önder sıfatını taşıyan kişilerin o topluma pek çok sorumlulukları varsa ya da böyle bir görev ondan bekleniyorsa, aynı şekilde, Alevi toplumlarında da "karizmatik dini önder" sıfatını taşıyan dedelerin kendi taliplerine, cemaatlerine karşı birçok görev ve sorumlulukları bulunmaktadır (Altıntaş, 2005: 104). Dedelerin Alevi taliplerine karşı görev ve sorumlulukları burada saymakla bitmeyecek kadar çoktur. Fakat biz burada dedelerin kendi sorumlu oldukları talip gruplarına karşı sosyal ve dini görevlerinden bazılarını maddeler halinde saymak istiyoruz.

4.1. Dini törenleri yönetmek

Alevi dedelerinin talip köylerini özellikle güz ve kış aylarında ziyaret ederek bazen bir hafta bazen bir ay süren zaman dilimleri içerisinde bir dizi dini-sosyal içerikli törenleri idare ettiği bilinmektedir. Alevilik denilince, akla ilk olarak Cem adı verilen toplantılar gelir. Cem, önceden haber verenlerin katılımıyla başlar; düşkünler bu törene alınmaz. Cem evi ya da cem odasında bir araya gelen cemaat, halka halinde yüz yüze bakacak şekilde oturur. Bağlama eşliğinde zâkir tarafından Hz. Muhammed, Ali, Ehl-i Beyt, On İki İmam ve Kerbelâ Matemi üzerine deyişler, mersiyeler, duâlar okunur. Kadınlı-erkekli semah dönülür; on iki hizmet yerine getirilir; kurban tıglanır, lokma dağıtılır (Eren, 2002: 142). Cem törenleri Türkmen Alevilerin hayatında hayati bir yer teşkil eder. Aleviler için cem demek ibadetlerin en temeli, en hayati olanıdır. Türkmen Alevi köylerini dedeler sene de bir ya da iki kez ziyaret ederler, cem törenleri de dedelerin yönetiminde baba damı ya da ulu damı olarak nitelendirilen büyük köy odalarında tüm köy halkının katılımıyla gerçekleştirilir. Alevilikte bütünüyle dini gereklilik olarak yerine getirilen iki âyinden de söz edilebilir: Bunlardan birisi ikrar verme (nasip alma) cemi; diğeri ise, görgü cemidir.

İkrar cemi, Alevi-Kızılbaş zümrelerinde bir kişinin Yol'a girmesi, nasip alması için yapılan cemdir. Bu, Bektaşilerde nasip almaya karar vermiş bir kişinin belli bir erkân dâhilinde tarikata kabul edilmesi, Alevilikte ise, evli bir Alevi çiftin başka Alevi bir çifte musâhip olması için yapılan bir merasimdir. Görgü cemi ise, Alevi köylerde özellikle kış aylarında canların ikrarlarını tazelediği, birbiriyle küs ya da kavgalı olanların barıştığı ve tövbe ettiği bir âyindir (Üzüm,1997:105).

Alevilikte ikrar verme ve görgü cemi dışında uygulanan başka bir takım dini törenler de vardır. Örneğin, Hz. Hüseyin'in Kerbelâ'da hunharca şehit edilmesinin hâtırasına Muharrem ayının 1-12. günleri arasında tutulan oruç ardından yapılan Kerbelâ (Muharrem) Ayini; ölen bir canın yaşayan canlarla helâlleşmesi için yapılan "dardan irdirme erkânı" uygulanır. Bu erkânda, ölen kişinin vârisleri, meydanda dâr-ı mansûr'a dikilir. Dede, cemaate ölen kişi ile ilgili düşüncelerini sorar, ondan alacağı olanlar varsa varisleri ödemeyi taahhüt eder. Ölen kişi hakkında herhangi bir şikâyet olmazsa, orada hakların helâl edildiği söylenir ve onun için duâ edilir, ruhuna nefes ve düaz okunur. Ayrıca, eğitim amaçlı, gençleri cem'e alıştırmak, onlara adab, erkân ve tarikat mefkûresini aşılacak için "koldan kopan erkânı", diğer yandan, görgü cemine benzeyen ve bir tür cemaat huzurunda temizlenmeyi hedefleyen "baş okutma(sorulma) erkânı" da uygulanmaktadır (Fığlalı, 1991:330-333).

4.2. Toplumsal ve dini bakımdan topluma yol ve erkânı öğretmek(irşat)

Alevilerde dedelerin en önemli görevi, her ne kadar cem törenleri başta olmak üzere dini törenleri yönetmek olsa da, eğitim-öğretimdir diyebiliriz. Alevi gelenek ve göreneklerini, inanç, ibadet ve ahlak anlayışını gelecek kuşaklara sağlıklı bir şekilde aktarma görevini dedeler yürütmektedir. Bu açıdan baktığımız zaman dedeler aynı zamanda iyi bir eğitimcidir. Çünkü Alevi taliplerin Alevi kimliğini ve bilincini dedelerden öğrenmektedirler. Özellikle yeni yetişen genç nesiller, geleneksel toplum yapısında Alevi olmanın ne demek olduğunu ve bir Alevinin ferdi ve sosyal hayatta nasıl davranması gerektiğini dedelerden öğrenirler. Geleneksel yaşam süren Türkmen Alevi köylerinin istisnasız hepsi Türkiye'nin belli yerlerindeki ocaklara bağlıdır. Alevi Türkmen dedeleri her yıl muntazam bir şekilde kendilerine bağlı olan köyleri gezer, ziyaret ederler. Dini hayatı canlandırır, cemaat arasında sosyal dayanışmayı arttırmaya ön-ayak olurlar. Kızılbaş-Alevi köylerinde, sosyal hayat, kış aylarında canlanır. Gelenek ve göreneğe dayanan dini hayat, bütün sosyal ilişkilerin temelini teşkil eder. Düğünler, dernekler yapılır. Cemaat, sıkı bir disiplin altında bulundurulur. Artık, yaz aylarında iş icabı dağınık buldukları halde, kış aylarında başlarında, hepsini manevi bir baskı ve kontrol altında bulduran dini bir otorite mevcuttur. Bu otorite, Dedenin şahsında beliren ve cemaatin titiz ve tenkitçi bir dikkat ile kuvvetlenen din esaslarıdır. Böylece irşat faaliyetiyle Dede, Alevi inanç ve erkânını tüm yönleriyle yaşatmak ve genç nesillere aktarmak konusunda önemli bir rolü yerine getirmiş olur (Altıntaş, 2005:105). Alevi topluluklarında din hizmetleri sınıfını dedeler oluşturmaktadır. Her dede aynı zamanda birer eğitimcidir diyebiliriz.

Çünkü Alevilik, şifahi-sözlü kültür ile inanç, değer ve geleneklerini dedeler vasıtasıyla gelecek kuşaklara aktarmaktadır. Alevi toplumu içerisinde dedelerin rol ve işlevini yerine getirecek başka kurumlar bulunmadığı için dini iyi bilen, Alevi toplumunun bireylerine güzel ahlakı öğreten ve genç taliplere örnek olacak ve insanlara rehberlik yapabilen ehliyetli dedelerin yetişmesi toplumsal bir ihtiyaçtır, diyebiliriz.

4.3. Bayram, evlenme, sünnet, ölüm ve cenaze gibi merasimlerdeki görevler

Kızılbaş Türkmen Aleviler gelenek, görenek, örf ve adetlerine son derece bağlı ve onları yaşatmaya çalışan insanlardır. Hayatın dönüm noktaları diyebileceğimiz bir çocuğun doğumu, ad verilmesi, sünnet ettirilmesi, askere uğurlanması, nişan, düğün ve ölüm gibi anlarda en çok ihtiyaç duyulan kişiler şüphesiz din adamları konumundaki dedeler olsa gerekir. Alevi topluluklarında sosyal hayatla ilgili konularda da dini bir otorite olan dedenin rolü çok büyüktür. Örneğin, düğünlerde nikâh kıyma işi dede tarafından yapılmaktadır. Alevi örf ve âdetlerine göre ölen bir kimsenin yıkanması, cenaze namazının kıldırılması, defin işlemleri, ölen kimsenin evinde Kur'an okunması ve duâ edilmesi gibi görevlerin yerine getirilmesinde baş aktör Dededir. Ayrıca, Alevilikte hıdrellez bir bayramdır. Bu kutlamaların mekânı, genelde mezarlıklardır. Mezar başlarında ölülerin ruhuna Kur'an okuma ve duâ etme de Dede'nin görevleri arasındadır (Bozkuş, 2000:241-252).

Şunu rahatlıkla söyleyebiliriz ki, geleneksel Alevi topluluklarında doğumdan ölüme kadar bir talibin sosyal yaşamının her kesitinde dedeler vardır. Yeni doğan çocuklara isim verilmesi ve çocuğun sünnet törenleri ve cenaze törenlerini tamamen dedeler yerine getirmektedir. Alevilerin sosyal hayatlarını dede olmadan tanımlamak mümkün değildir.

4.4. Suçlarını düşkün etme ve dargınları barıştırma: Yargıçlık

Geleneksel Alevi toplumlarında dini ve toplumsal otoritenin sahibi olarak bilinen dedelerin en etkin olduğu alanlardan birisi de kapalı toplum yapısına sahip köy topluluklarının hukuk sistemi olan düşkünlük kurumundadır. Alevi toplumunda dedeler aynı zamanda bir yargıç konumundadır. Suç işleyen bir talibin sorgulanması ve yargılanması işi tamamen düşkün meydanında dedeler tarafından gerçekleştirilir. Alevi toplumunda sosyal kontrol mekanizmasını sağlayan düşkünlük sistemi, Alevi toplumunun sorunlarının giderilmesinde, kurallarını örften alan bir yargılama niteliği taşımaktadır. Bu yönüyle Aleviler yıllarca mahkemelere başvurmadan kendi sorunlarını toplum içerisinde çözme yoluna gitmişlerdir. Zaten Aleviler için, toplumsal otoriteyi hiçe sayarak resmî mahkemelere başvurmak da düşkünlük cezasını gerektiren suçlar arasında yer almıştır (Yaman, 2009b:203-208; Eren, 2002:163).

Düşkünlük tamamen Alevi topluluklarına özgü bir yargı kurumudur. Aynı zamanda ciddi bir sosyal kontrol mekanizmasıdır. Halk mahkemeleri olarak da tanımlanan düşkünlük kurumu, kırsal kesimde zor şartlarda göçebe yaşam süren

Kızılbaş Türkmenlerin, asırlarca, devletin resmi mahkemelerine başvurmadan hukuki problemlerini çözmelerini sağlamıştır. Düşkünlük kurumu sayesinde Alevi topluluklar hem koruyucu hem de suçları önleyici bir hukuk sistemi geliştirmişlerdir. Alevi topluluklarında meydana gelebilecek birçok toplumsal sorun daha meydana gelmeden düşkünlük kurumu sayesinde çözümlenmiştir. Bu yönüyle baktığımız zaman halk mahkemelerinde dedeler sadece birer yargıç görevi üstlenmemişler aynı zamanda bir “ombudsman” görevi üstlenmişlerdir. Önümüzdeki bölümde düşkünlük kurumunu ayrıntılı olarak işleyeceğimiz için bu bilgilerle yetiniyoruz.

Kangal’ın Yellice köyündeki Şah Şazı ocağından Yesari Gökçe Dede’ye göre bir dedenin görevleri şunlardır; “Talibine öz evladından daha fazla sahip çıkmak; işine, eşine, sadık olmak; dürüst ve namuslu insanlar yetiştirmek temel görevlerdir. Hiç olmazsa haftada ayda Cuma akşamları toplanıp, yöre halkının derdini dinleyip, halkı birlik beraberlik ve barış içinde yaşamayı sağlamaktır.”

Garip Musa ocağından Safi Dede’ye göre; “Bir kişi Dede olarak bir cemi iyi yürütecek. On iki hizmeti icra edecek. Bence cemde Hz. Hüseyin’in postuna oturup da cem yapan post dedesinin şeceresi olmalıdır. Şeceresi olan dedenin de bu işi bilen dört dörtlük bilen dede cem de post dedesi olmalıdır. Bir Zakir cemde hizmet yapacaksa en az 20 tane duvaz imam bilecek, miraç lamayı bilecek, 3 tane duvaz imam kurban için, 3 tane delil için, 3 defa tevhit yapar. Dede öğretmendir, öğretmen okulda talebesini değiştirir, dede de cemaatte talebesini yetiştirir. Dede kendisi birikimli olursa taliplerini ona göre iyi yetiştirir ve Alevi geleneğini gelecek kuşaklara sağlıklı aktarır.”

Garip Musa Ocağından Feyzullah Şengül Dede’ye göre, “dedelik günümüzde çok zor çünkü oaktan yeni yetişen dedeler Alevi inancını bilmiyorlar, cem yürütecek bilgi ve görgüye sahip değillerdir. Dede olmak öyle kolay iş değil, kıldan ince kılıçtan keskindir dedelik yapmak nasıl her Sünni hocalık yapamazsa, her ocaklı Alevi de dedelik yapamaz. Buna rağmen bir dede soylu kişi bir cemde bulunsa bilgisi olmasa dahi posta o oturur. Talip olan kişi ne kadar bilgili, birikimli olursa olsun asla posta oturamaz. Sünnilerde öyle değil okul okuyan imamlık yapıyor. Bizde talip ne kadar bilgili olursa olsun asla dedelik yapamaz. Eğer bir yerde cem yapılıyorsa dede bilgili olmasa da posta oturur fakat cemin dualarını, niyazlarını Zakir olarak bilgili olan kişi yapar.”

Baba Mansur Ocağından Cemal Coşkun Dede’ye göre; “Dedelik yapmak için bilgili olmak, tarikatı icra ederken Muhammed Ali’nin yolunu iyi yapmak, yanlış yapmamak, on iki hizmeti bir fiil yerine getirmek bunlar başlıca koşullardır. En başta dede olan kişinin; edep, ahlaklı, dürüst ve namuslu olması gerekiyor.

Dedelerin, Talibine öz evladından daha fazla sahip çıkmak; işine, eşine, sadık olmak; dürüst ve namuslu insanlar yetiştirmek temel görevlerdir. Hiç olmazsa haftada ayda Cuma akşamları cemaati toplayıp, yöre halkının derdini dinleyip,

halkı birlik beraberlik ve barış içinde yaşamalarını sağlamak gerektir. Daha sonra Muhammed Ali'nin yolunu icra etmek, 12 hizmeti cem töreni bitene kadar bir fiil yerine getirmek, talip arasındaki haksızlığı gidermek ve barışı sağlamak dedenin temel görevlerindedir. Her dede oğlu dedelik yapamaz. Çünkü her şeyden önce ahlaklı olmalı, namuslu, haysiyetli olması şart. İkincisi dedelik postuna layık yani bilgili, görgülü, edepli, ahlaklı olması ve 12 hizmeti layıkıyla yürütebilmesi gerekir."

Kangal bölgesindeki Alevi köylerinde yaşayan ocaklı aile üyelerine göre dedelik yapmanın ilk şartı, "evlad-ı Resul" olmaktır. Yani dedelik yapan kişinin öncelikle bir ocakta doğmuş olması gerekir. Dede ocağında doğan her çocuk dede olur. Ocaklı bir ailede bir çocuk dünyaya geldiğinde de eğer çocuk erkek ise "küçük dede geldi" çocuk kız ise "küçük ana geldi" derler. Dede ailesinde doğmayan kişi ne kadar bilgili olursa olsun asla dedelik yapamaz. Araştırma alanımızda gözlemlerimize göre Aleviler de dedelik kurumunun içerisinde bir de "analık kurumu" olduğu görülüyor. Dede aileleri muhakkak kendi içlerinden evlenirler. Dedenin hanımı da "ana" olarak bilinir. Dedelerin sadece talip köylerinde değil tüm çevrede etkili bir yer ve konumları vardır. Alevi Analarının da dedeler kadar olmasa da toplum içerisinde otoriteleri mevcuttur. Dede ailesinde doğan bir çocuk başka bir yere göç etse de dedeliğini kaybetmez.

Kangal bölgesinde görüştüğümüz yaşlı ve orta yaşta dedelerin çocuklukta cemlere katıldıkları, büyük çoğunluğunun cemlerde yeterli derecede yol ve erkân bilgisine sahip olmadıkları görülmektedir. Yol ve erkân ile ilgili dedeler ile yaptığımız söyleşilerde hemen hepsi farklı şeyler söylemektedir. Kanaatimizce dedelerin Alevilik- Bektaşilik hakkında anlattıkları da günümüze yazılan popüler eserlere dayanmaktadır. Genç dedelerin büyük çoğunluğu hiç ceme katılmadıklarını ve cem yönetmediklerini söylediler. Garip olan ise dedelerin bir kısmı şehirlerde kurulan derneklerde yapılan cemlere katılmış olmalarıdır.

5. Sonuç

Geleneksel zamanlarda Türkmen Alevilerin sosyal, kültürel, hukuki, siyasi ve dini hayatın merkezinde her zaman dedeler bulunmaktadır. Dede hem öğretmen, hâkim, savcı, din görevlisi, doktor hem de sorumlu olduğu taliplerden oluşan aşiret yapılanmasının idarecisidir. Talip köylerinde düğün, sünnet, cenaze, bayram gibi gelenek ve göreneklerin icra edilmesi tamamen dedelerin bilgisi dâhilinde gerçekleşir. Zaten cem törenlerinin ana aktörü dededir. Dede olmadan asla dini, sosyal ve kültürel merasimler gerçekleştirilemez. Dedeler sadece dini otorite değil aynı zamanda dünyevi otoriteyi de temsil ederler. Araştırma alanımızda gözlemlediğimize göre köy muhtarlarının çoğu, ocaklı dede soylulardan seçilmektedir. Dede soylular belediye başkanı ve milletvekili seçimlerinde de hep öncelikli olarak yer almışlardır. Kanaatimizce bu da geleneksel yaşamdan günümüze aktarılan bir alışkanlıktır.

Özellikle 1960'lı yıllarda hızla artan kentleşme olgusu köyleri adeta boşaltmıştır diyebiliriz. Kırsal kapalı köy toplulukları hızla büyük kentlere göç etmiş ve bu göç

sonucunda ilk olarak köylerdeki dede ocakları tamamen farklı şehirlere dağılmaya başlamıştır. Bu köklü sosyal ve kültürel değişim ve dönüşüm, beraberinde geleneksel Alevi sosyal örgütlenmesinin bel kemiğini oluşturan dede ocaklarının uzun bir süre sessizlik içerisinde faaliyet göstermesine sebep olmuştur.

Bu değişim ve dönüşüm sürecinde yeni dedeler yetişmemiş, görgü ve sorgu cemleri yapılamamış, Alevi erkânı yürütülememiştir. Bu sebeplerden dolayı dedelik kurumu da doğal olarak büyük bir değişim ve dönüşüm geçirerek zamanla geleneksel Alevi toplumunda sahip olduğu işlevlerinin birçoğunu kaybetmeye başlamıştır. Geleneksel yaşam formatında sosyal ve dini hayatın merkezinde yer alan dedeler, artık fonksiyonlarını yitirmeye başlamış, eğitim-öğretim işlevini modern eğitim kurumunda yetişen öğretmenlere ve modern eğitim-öğretim kurumlarına devretmiştir. Modern kentlerde yaşayan Aleviler, karşılaştıkları hukuki sorunlarında devletin resmi kurumları olan mahkemelere başvurmaya başlamışlar doğal olarak dedelerin geleneksel yaşamdaki yargıçlık fonksiyonu da büyük oranda sona ermiştir. Geleneksel Alevi topluluklarının hukuk sistemi olan düşkünlik kurumu da bu değişimden fazlasıyla nasibini almıştır.

Araştırma alanımızda yaptığımız çalışmalarda dedelik kurumunun sağlıklı bir kurumsallaşmış bir yapı olarak hayatiyetini devam ettirmediği, dedelerin yaklaşık olarak 40 yıldan bu tarafa talipleriyle olan geleneksel bağlarını sürdürmedikleri görülmektedir. Dedelerin toplum üzerindeki etkilerinin köy ve kasabalarda halen devam etmesine karşılık büyük şehirlerde zayıfladığı görülmektedir.

Kaynaklar

A. Sözlü Kaynaklar

- 1-Cemal Koçak, 1927 Soğukpınar Köyü Doğumlu, Okur-Yazar, Dede
- 2-Kasım Cihaner, 1949 Elkondü köyü doğumlu, Ortaokul, Dede
- 3-Cemal Akpınar, 1956 Mescit Köyü Doğumlu, İlkokul, Dede
- 4- Derviş Karakuş, 1940 Bahçeliyurt Köyü Doğumlu, İlkokul, Dede
- 5- Süleyman Metin, 1949 Mescit Köyü Doğumlu, Lise, Dede
- 6-Yakup Yesari Gökçe, 1960 Yellice Köyü Doğumlu, Fakülte, Dede
- 7-Safi Ercan, 1940 Dışlık Köyü Doğumlu, İlkokul, Dede
- 8-Seyfi Şengül, 1939 Dışlık Köyü Doğumlu, İlkokul, Dede
- 9-Hüseyin Özer, 1940 Dışlık Köyü Doğumlu, İlkokul, Dede
- 10-Feyzullah Şengül, 1946 Dışlık Köyü Doğumlu, Lise, Dede
- 11- Vahap Bozkurt, 1948 Soğukpınar Köyü Doğumlu, Lise, Dede
- 12-Tacim Coşkun, 1947 Mescit Köyü Doğumlu, Ortaokul, Dede

B.Yazılı Kaynaklar

- Altıntaş, Ramazan.(2005). "Alevî-Bektaşî Geleneğinde Dedelik Kurumu", Uluslararası Bektaşilik ve Alevilik Sempozyumu, Bildiriler ve Müzakereler, Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Isparta.
- Alparslan, H.Hüseyin.(2011). *Anadolu'daki Alevilik ve Kızılbaş Türkler*. İstanbul: Kumsaati Yayınları.
- Aslan, Özlem.(2001). "Yıldızeli ve Çevresindeki Alevilerin Kültürel ve Dini Yapısı Üzerine Bir İnceleme". Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, C.Ü.S.B.E, Sivas.
- Aydın, Ayhan.(2006a). *Akademisyenlerle Alevilik-Bektaşilik Söyleşileri*. İstanbul: Horasan Yayınları.
- (2006b). *Araştırmacı-Yazarlarla Alevilik-Bektaşilik Söyleşileri*. İstanbul: Horasan Yayınları.
- Bal, Hüseyin.(1997). *Alevi-Bektaşî Köylerinde Toplumsal Kurumlar*. İstanbul: Ant Yayınları.
- (2002). *Alevi-Bektaşî Kültürü (Sosyolojik Araştırmalar)*. İstanbul: Ant Yayınları.
- Bozkurt, Fuat.(2005). *Toplumsal Boyutlarıyla Alevilik*. 5.baskı, İstanbul: Kapı Yayınları.
- (2006). *Çağdaşlaşma Sürecinde Alevilik*. 2.baskı, İstanbul: Kapı Yayınları.
- Bozkuş, Metin.(2000). *Sivas Yöresinde Alevilik*, 1.baskı, Sivas.
- (2011). *Anadolu'da İslam ve Mezhepler*. Sivas: Asitan Yayıncılık.
- Buyruk, (1958). Der: Sefer Aytekin, Ankara: *Emek Basım Yayınevi*.
- İmam-ı Cafer-i Sadık Buyruğu. (2005). Haz: Fuat Bozkurt. İstanbul: Kapı Yayınları.
- Şeyh Safi Buyruğu. (2013). Haz:Doğan Kaplan. Ankara: TDV Yayınları.
- Coşkun, Hasan.(1996), "Sivas'daAlevilik", Lisans Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İzmir.
- (2001). "Sivas İli Altınyayla İlçesi Yassınpınar ve Serinyayla Köylerinde Alevilik". Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri.
- (2009). *Sivas'ta Alevilik*. Zirve Matbaacılık ,I. Baskı, Sivas.
- Eren, Selim.(2002). "Sosyolojik Açından Ordu Yöresi Aleviliği". Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Fiğlalı, E. Ruhi.(1991). *Türkiye'de Alevilik-Bektaşilik*, Ankara: Selçuk Yayınları.
- Metin, Süleyman. (2014). *Anadolu'da Alevi/Bektaşî Erkan-Namesi*, İstanbul: Baba Mansur Ocağı Der. Yayını.
- Şahhüseyinoğlu, H.Nedim. (2001). *Alevi Örgütlerinin Tarihsel Süreci*, 1.Baskı, Ankara: İtalik Yayınları.
- Taşgın, Ahmet. (2013a), *Türkmen Aleviler-Diyarbakır ve Çevresindeki-* Konya: Çizgi Kitabevi.
- (2013b). *Dile Gelen Alevilik*. Konya: Çizgi Kitabevi.
- (2013c). "Bisatî, "Menâkıbu'l-Esrar Behçetü'l-Ahrâr". *Şeyh Safi Buyruğu*. Konya: Çizgi Kitabevi.

- Uçar, Ramazan. (2012). *Alevilik-Bektaşilik-Abdal Musa Tekkesi Üzerine Sosyolojik Bir Araştırma*- 2. Baskı. Ankara: Berikan Yayınevi.
- Üçer, Cenksu.(2010). *Tokat Yöresinde Geleneksel Alevilik*. İkinci Baskı. Ankara: Ankara Okulu Yayınları.
- Üzüm, İlyas.(1997). *Günümüz Aleviliği*. İstanbul: İSAM Yayınları.
- Yaman, Ali. (2009a). “Alevilerde Dedelik ve Dede Ocakları”, *Geçmişten Günümüze Alevi-Bektaşî Kültürü*, Editör: Ahmet Yaşar Ocak, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, ss.178-202.
- (2009b). “Alevilikte Toplumsal Kontrol Kurumu: Düşkünlük”, *Geçmişten Günümüze Alevi-Bektaşî Kültürü*, Editör: Ahmet Yaşar Ocak. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, ss.203-210.
- Yıldız, Harun.(2004). “Alevilerde Dedelik Kurumu”, *Alevilik*, Editör: Engin İsmail-Engin Havva, İstanbul: Kitap Yayınevi, ss.321-335.
- Yılmazçelik, İbrahim ve Erdoğan, S. Kont. (2012). “Alevilikte Dedelik Kurumu ve Mustafa Dede Örneği”, *Alevilik Araştırmaları Dergisi*, sayı:4, Ankara, ss.1-34.

SEMAHLARIN YAŞATTIĞI VE YANSITTIĞI DEĞERLER* **

SEMAH GROUPS' SUSTENANCE AND REFLECTION VALUES

Salahaddin BEKKİ***

Öz

Alevi-Bektaşî toplulukların belirli zamanlarda bir araya gelerek, dede veya baba denen önderleri eşliğinde yaptıkları on iki hizmetten oluşan sazlı-sözlü zikirle ayin-i cem denmektedir. Uzun bir süre merkezden uzak yaşamak zorunda kalan Alevilerin gizli olarak icra ettikleri cemlerin ana unsurlardan biri semahlardır. Pîr Sultan Abdal, Şah İsmail Hatayî ve Kul Himmet'in deyişleri üzerine kurulan semahlar, ayin-i cemlerde zâkirler eşliğinde pervane/peyk denen kadın ve erkeklerden oluşan belli sayıdaki kişiler tarafından dönülür.

Semahlar, Alevilerin köyden kente göç etmeleriyle yeni bir boyut kazanarak kent Alevilerinin görünür kimliği haline gelmiştir. Geleneksel bağlamından koparılarak söz ve musiki unsuru ön plana çıkarılan semahlar, 70'li yıllardan itibaren önce TRT sanatçıları sonra da Alevi gelenekten gelen ozanlar tarafından türküler olarak icra edilmeye başlanmıştır.

Kulağa ve gönle hitap eden semahların görsel yanı da estetik seviyesi yüksek bir dans olarak düşünülebilir.

Bu çalışmada, öncelikle yazılı kaynaklardan hareketle semahların ortaya çıkışı ve Alevi-Bektaşî inanç sistemindeki yeri irdelenmiştir. Daha sonra semahlarda dile getirilen değerler üzerinde durulmuştur. Son olarak semahların ayin-i cemlerden bağımsız olarak icra edilmesiyse ortaya çıkan yeni durumun Türk kültüründeki yeri açıklanmaya çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Alevilik-Bektaşîlik, ayin-i cem, değer, semah.

Abstract

The dhikr consisting of twelve services performed by the leaders of the so-called *dede* or *baba* is called Ayin-i cem in the The Alevi-Bektashi communities. One of the main elements of the secret cem ceremonies of the Alevis who had to live in remote places for a long time, is Semah. Semah groups are founded on the sayings of Pîr Sultan Abdal, Shah İsmail Hatayî and Kul Himmet and performed by specific a number of people consisting men and women called *pervane/peyk* in the accompany of the *zakir* in the Ayin-i cem ceremonies.

The Semah groups have become a visible identity of the city Alevis by acquiring a new dimension through the migration of the Alevis from the village to the city. The Semah groups, which was removed from the traditional context and whose lyrics and musical elements are highlighted, started to be performed as folk songs by TRT artists and by bards coming from the Alevi tradition in the 70's.

The visual aspect of the Semah groups appealing to both the ear and the heart can also be considered as a dance with a high level of aesthetics.

* Makalenin Geliş Tarihi:08.01.2018, Kabul Tarihi: 12.02.2018.

** Bu çalışma, 26 Aralık 2017 Salı günü Gazi Üniversitesi Türk Kültürü Açısından Hacı Bektaş-ı Veli Araştırmaları Uygulama ve Araştırma Merkezi tarafından düzenlenen ve UNESCO Türkiye Milli Komisyonu tarafından logo desteği verilen "Türk Tasavvuf Kültüründe Semah" konulu panelde aynı başlıkla sunulan bildirinin gözden geçirilerek geliştirilmiş halidir.

*** Prof. Dr. Ahi Evran Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Kırşehir, sbekki@gmail.com. ORCID ID: <http://orcid.org/0000-0002-6188-954>

In this study, first, the emergence of Semah groups and the place in the Alevi-Bektashi belief system were examined from the written sources. Then, the values expressed in the Semah groups were emphasized. Finally, this study tried to explain the place of the new situation which emerged as the practice of Semah groups as independently from Ayin-i cem ceremonies in Turkish culture.

Key words: Alevism-Bektashism, ayin-i cem, value, semah.

1. Giriş

Semahlar, söz, müzik ve ritmik hareketlerden oluşan özünde dini bir nitelik bulunan yapılardır. Semahlar, Alevî-Bektaşîlerin –aralarında çok sayıda ortaklık olmasına rağmen temelde mezhep ve tarikat olarak iki ayrı yapı olan Alevilik ve Bektaşîlik, son 40-50 yıldır yapılan akademik çalışmalarda bir arada değerlendirilmektedir– temel ibadeti olan “ayin-i cem”lerin bir parçasıdır.

Alevi-Bektaşî topluluklarında kadın ve erkek ayrımı olmadan insanların ibadet amacıyla belli zaman dilimlerinde bir araya gelerek bir dede veya baba önderliğinde icra ettikleri ve on iki hizmetten oluşan genel ibadete ayin-i cem denir. Bu ayinin temel niteliği, sözlü-sözlü -bazılarında içki de içilebilen- zikir ve sohbet toplantısı olmasıdır. Ayin-i cemlerin uzun zaman gizli yapılmak zorunda kalınması, bu ayinlerle ilgili olarak Sünnî çevrelerde Alevilerle ilgili bir takım olumsuz iddialara, istismara ve aleyhte propagandaya malzeme olmuştur (Öztürk, 1992: 240). 1980’lerden sonra semahların meydanlara taşınarak dönülmesinde, tarihi olarak Alevilerin zihni arka planlarında saklı kalmış olan bu menfi yaklaşımın rolü bulunmaktadır.

Ayin-i cemlerde yerine getirilen on iki hizmetin sıralanması ve adlandırılmasında birtakım farklılıkların olduğu görülmektedir (Tamay, 2009: 35). Ethem Ruhi Fiğlalı (1994: 337), semah hizmetini dokuzuncu sırada “pervane=samahçı” adıyla anarken, Sedat Tamay (2009: 36), “pervane (peyk)”ye onuncu sırada yer verir. Yusuf Ziya Yörükân (1998: 321-322) ise, mürşit tarafından ikrarı alınan ve nasibi verilen talibin sırasıyla bekçi/gözcü, edekçi, süpürgeci, ibrikçi, sofracı, çerağcı, saka, zâkir, kurbançı, gözcü ve peyk hizmetlerini gördükten sonra ancak sema etmeye layık olacağını ve ondan sonra kendisine post verileceğini bildirir. Semahlar üzerine en oylumlu çalışmalardan biri olan ve hususen *Semahlar* başlığını taşıyan Fuat Bozkurt’un eserinde on iki hizmet sıralanırken pervaneye değinilmemiştir (1995: 47-49).

Alevi-Bektaşî ocaklarında “İkrar Verme / Alma Cemi”, “Görgü Cemi (Görgü Kurbanı Cemi, Terceman/Tercüman Kurbanı Cemi)”, “Abdal Musa Kurbanı Cemi”, “Kerbela / Muharrem Kurbanı Cemi”, “Koldan Kopan Erkânı Cemi”, “Dârdan İndirme Erkânı Cemi”, “Baş Okutma / Sorulma Erkânı Cemi” (Fiğlalı, 1994: 330-333; Ersal, 2016; VI-VIII) gibi temel ayinlerin içerisinde semahlar, genel olarak ayinin sonlarına doğru icra edilmektedir. Şehir Bektaşîliğinde semahlara yer verilmediği görülür. Bu da Alevi topluluklar ile Bektaşîler arasındaki en büyük ayrımdır ve şehirle sınırlı kalmıştır.

Semaha kalkıştan oturuşa kadar uyulması gereken tüm kurallar –yörelere göre birtakım değişiklikler gösterse bile- belirlenmiştir. Fuat Bozkurt (1995: 25), “Ali Nur”, “Çark” ve “Kırat” semahlarını yalnızca kırk yaşın üzerindeki bacıların; “Gönüller” semahını gençlerin; “Ya Hızır” semahını orta yaştaki kimselerin; “Miraclama”yı ayin-i ceme katılan en yaşlı iki bacı ile erkeğin dönebileceğini; diğer semah türlerinde ise böyle bir ayırımın olmadığını söyler. Diğer taraftan Bektaşî topluluklarında semahçıların 2-4-6-8-10-12 gibi çift; Alevi topluluklarında ise 3-5-7-9-12 gibi tekli öbekler/gruplar halinde semah dönmeleri kurala bağlanmıştır (Bozkurt, 1995: 25). Ayin-i ceme katılan diğer canlar gibi semaha kalkacak pervanelerin de belli bir kıyafet giymeleri zorunlu değildir. Günlük kıyafet herkes için geçerlidir (Bozkurt, 1995: 27).

Çalışmanın girişinde de vurgulandığı üzere semahlar, söz, müzik ve ritmik hareketlerden (dans) oluşan üçlü bir yapıdır. Semahların ezgiyle icrası, ayin-i cemlerde on iki hizmetten biri olarak kabul edilir ve değişik adlarla karşımıza çıkan “zâkir”, “aşık”, “kamber”, “sazcı”, “sazandar”, “sazdar”, “güvende” (Bozkurt, 1995: 48) gibi kişiler tarafından yerine getirilir. Zâkirler, sadece semahlara refakat etmekle kalmayıp cem boyunca okunması gereken her türlü ezgili deyiş, nefes, düvaz-imam gibi türleri de icra etmekle görevlidirler. Bu sebeple, zâkirler, ayin-i cemlerde dedelerden sonra gelen en önemli kişileridir denilebilir.

Söz, müzik ve ritmik hareketlerin toplamı olan semahlarda en fazla söz ögesi üzerinde durulmuştur. Bu konuda yapılmış kitap hacmindeki yayınlar, TRT Türk Halk Müziği Repertuar kayıtları ile bünyesinde bulunan milyonlarca kayıtlı öge sayesinde, günümüz kültürünün saklandığı ve her istenildiği anda da kolaylıkla ulaşılabilir bir bellek durumuna gelen YouTube video portalı zengin bir içeriğe sahiptir.

Fuat Bozkurt’un *Semahlar* adlı kitabının ikinci bölümü semah türlerine ayrılmıştır. Bu bölümde yazar, yirmi sekiz farklı semahı tek tek ele alarak onlar hakkında ayrıntılı bilgiler (ne zaman, kaç kişiyle, kimler tarafından ve hangi amaçla döndüğü) ile semahlara eşlik eden şiirlerin metinlerine yer vermiştir.

Öner Kova’nın “TRT Repertuarında Bulunan Deyiş ve Semahların Müzikal Analizi ve Değerler Eğitimi Açısından İncelenmesi” adlı yüksek lisans tezinde otuz bir semah, müzikal açıdan incelenerek bu eserlerin “seyir-makam” ve “ritmik yapı” özellikleri üzerinde durulmuştur.

Sedat Tamay, “Tahtacı Semahları ve Mengi” başlıklı doktora çalışmasında Tahtacı olarak adlandırılan Alevilerin semahları ve onlara özgü bir çeşit eğlence aracı olan mengiler üzerinde durmuştur.

Ali Haydar Timisi’nin hazırladığı “Anadolu Kültürü ve Semahlar” adlı yüksek lisans tezinde, semahların kökeni üzerinde durulmuş; semahlar, söz unsurları, figür, ezgi ve ritim bakımlarından incelenmiştir.

Semahların yapılan cemlerle sınırlı olması gerekir. Çünkü semah, cemin on iki hizmetinden biridir ve gelenekte cemden bağımsız semah dönülmesi söz konusu olmamıştır. O yüzden cemin ana unsurlarından olan semahların ayrıca özel olarak isimlendirilmesine ihtiyaç duyulmamıştır. Yani gelenekte bu semahların bir adı olmamıştır. Zamanla semahlar cemlerden ayrılıp tek başlarına icra edilmeye başlanınca bunlara bir ad verme gereği duyulmuş ve semahlar ağırlıklı olarak derlendikleri bölge/yöre veya Alevi-Bektaşî ocaklarına göre adlandırılmışlardır. Bazı semahlarda ise o semahın şiir olarak okunan ilk dizesi alınmış ve semaha ad olarak verilmiştir. Bazen de semahta kullanılan ünlem birlikleri ad olarak kullanılmıştır. Bundan dolayı günümüzün elektronik ortamında gerek ses kaydı gerekse video şeklinde yayına verilmiş olan semahların isimlendirilmesinde büyük bir karışıklığın olduğu görülmektedir.

Semahlarda söylenen şiirlerin büyük kısmı Pir Sultan Abdal, Şah İsmail Hatayi ve Kul Himmet'in deyişleri üzerine kurulmuştur. Bunların semah olarak adlandırılması doğrudan ayin-i cemlerde icra edilmelerinden kaynaklanmıştır.

Deyişler, onların ayin-i cemlerde okunan türü olan semahlar, âşık sıfatını taşıyan sanatkâr kişiliklerin ortaya koyduğu şiirler olmak bakımından sözlü yaratmalardır. Belli bir geleneğe bağlı olarak doğar ve yaşarlar. Sözlü ürünü ortaya çıkaran sebepler var oldukça, “yani yaratıcı, dinleyici, yaratma ve nakletme ortamı bulunduğu sürece, bu ürünler yaratılacak ve geleneğe mensup halk gurubunun üyeleri tarafından tekrarlanacaktır” (Ekici, 2004: 13). Bu bağlamda semahlar, 1980’lerden itibaren –daha öncelere götürmek de mümkün- Ali Ekber Çiçek, Mahzuni Şerif, Arif Sağ, Muhlis Akarsu ve Musa Eroğlu gibi sanatkârlar tarafından gelenek içerisinde yenilenerek Alevi olmayanlarca da zevkle dinlenen ve tüketilen bir konuma getirilmiştir. Bu aşamaya gelmede 70’li yıllardan itibaren TRT Radyo ve Televizyonlarında semahların türkü olarak icra edilmelerinin de katkısı olmuştur. Bu bağlamda, Neriman Altındağ Tüfekçi, Özay Gönlüm, Aliye Akkılıç, Emel Taşçıoğlu, Adile Kurt Karatepe, İrfan Gürdal ve Tuğba Ger gibi sanatçıların adlarını zikredebiliriz.

Yaşar Nuri Öztürk, Alevilik ve Bektaşîlik inancının temeli ve önemi hakkında şu bilgileri vermektedir: “Bu inancın temelinde cennette mertebe kazanmaktan çok dünyada içi temiz ve gönlü zengin, ahlaklı insanlar yetiştirme vardır. Alevi-Bektaşîler için önemli olan özdür, ruhtur, erdemdir. Bu değerleri taşıyan insan, cennet yatırımından çok insan haklarına saygı üzerinde titrer. Bunu gerçekleştirecek insan ise her şeyden önce içini, ikinci olarak da bedenini temiz tutan insandır. Bu iki kutuplu temizlik için şu prensip önerilmiştir: Eline, beline, diline sahip ol” (Öztürk, 1992: 241).

Alevi-Bektaşî deyişleri işte bu üç düsturu temel alarak insanlığı huzura kavuşturup mutlu edecek değerleri, “dört kapı (şeriat, tarikat, marifet, hakikat)”, “kırk makam” üzerinden anlatmaya çalışmıştır.¹

Burada sözü edilen “değer” kavramı, Âşık Veysel’in de uzun yıllar ayin-i cemlerde zâkir olarak bulunması ve orada edindiği değerleri şiirlerinde yansıtmış olmasından dolayı Fatma Süreyya Kurtoğlu’nun, “Âşık Veysel’in Şiirlerini Değerler Eğitimi Açısından Okumak (2017: 101-123)” adlı çalışması referans alınarak şu şekilde açıklanabilir: “Sosyolojik açıdan, kişiye ve gruba yararlı, kişi ve grup için istenilir, kişi veya grup tarafından beğenilen her şey olarak tanımlanabilen ve ‘bir toplum, bir inanç, bir ideoloji içinde veya insanlar arasında kabul edilmiş, benimsenmiş ve yaşatılmakta olan toplumsal, insanî, ideolojik veya ilahî kaynaklı her türlü duyuş, düşünüş, davranış, kural ya da kıymetler’ bütününden oluşan değerler, aynı zamanda ‘bir sosyal yapının varlık, birlik, işleyiş ve devamının sebebi olarak görünen; tasvip ve teşvik gören, korunmaya çalışılan, kabullenişler, inanışlar’ olarak değerlendirilir. Değerler, milletleri diğerlerinden ayıran ve birtakım millî özellikler taşıyan bir sistemdir. Bunlar, aynı zamanda fertlerin karşılaştığı herhangi bir olay ve durum karşısındaki duyarlılıklarıdır. Fert, ait olduğu toplumun tarihten gelen birikimiyle (gelenek, görenek) ya da kimi evrensel yaklaşımlarla, iyi, kötü, güzel, çirkin, iyilik, yardım, şefkat, cesaret vs. bir takım normları edinir. Ferdin mensup olduğu millete göre aldığı hiza o toplumun millî değerlerini; evrensel bakış açısına uygun olarak aldığı hiza ise evrensel değerlerini oluşturur” (Kurtoğlu, 2017: 101-123).

Alevi-Bektaşî topluluklarında temel değerler yukarıda ifade edildiği üzere dört kapı anlayışı üzerine kurulmuştur. Bedri Noyan Dede Baba, bu dört kapıyı şöyle açıklar: “Şeriat: Dünyaya gelmek, bilgi sahibi olmak ve kendini kurtarmaktır. Tarikat: Dürüst olarak yaşamaktır. Marifet: Bilgisinin meyvesini almak, çevresine, memleketine ve insanlığa yararlı olmaktır. Hakikat: Ebedî hayata doğmak, insanlığın gönlünde yaşamaktır” (Noyan 1987: 219).

Bedri Noyan Dede Baba’dan naklen şu değerleri de sıralayabiliriz:

Doğru yolu tutup eğri yola girmemek; hayırlı iş işlemek; helal yiyip gerçek konuşmak; harama el uzatıp göz dikmemek; hatır yıkmamak; başa kakıcı olmamak; dünya için kaygı çekmemek; emaneti korumak; hak ve batıl ayrımını iyi yapmak; nefsinin öldürmek, vesveseyi bırakmak; ilim tahsil etmek; vücudunu korumak; kovu dinleyip gıybet etmemek; delilsiz söz ile gaibe hükmetmemek; biliyorum dememek; ilme mağrur olmamak; yetmiş iki taifeye bir gözle bakmak; kendini cümleden aşağı görmek; hiçbir yaratığın canını incitmemek; bilgisini artırmak; bilmediğini öğrenmeye çalışmak ve bildiğini çevresine öğretmek (Noyan 1987: 63). Alevi-Bektaşîlerin taşıması gereken temel değerler kısaca bunlardır. Bu değerler, ayin-i cemlerde taliplere deyiş, düvaz-imam, nefes ve semahlar vasıtasıyla aktarılmaktadır.

Günümüzdeki semah uygulamalarına bakacak olursak, semahların bağlamından koparılıp başka bir ifadeyle ayin-i cemlerden soyutlanarak ibadetin parçası olmaktan çıkarılıp yalnızca Alevi kimliğini temsil eden bir “gösteri” haline dönüştürüldüğünden bahsedebiliriz.

Bu süreç, 1950'lerden sonra yoğunlaşarak artan köyden kente göçle başlamıştır. Kırsal alanda merkezden uzakta yaşayan Alevilerin kente, merkeze yakınlaşmaları, onların tarihsel ötekileri olan Sünnilerle beraber yaşamayı tecrübe etmelerini sağlamıştır (Cerit-Ergun, 2007: 335-347). Bu dönem, Alevilerin kentlerde dernekler etrafında toplanarak örgütlü bir toplum olma yolunda ilerledikleri bir zaman dilimidir. Hem kent yaşamı hem de 1950'den günümüze kadar uzanan süreçte Türkiye'nin yaşamış olduğu dini, siyasi, ekonomik ve kültürel değişim ve dönüşümler, Alevilerin de yaşamını doğrudan etkilemiş ve onları, inançlarını yaşama ve yaşatma konusunda birtakım yenilikler yapmak durumunda bırakmıştır. Kırsalda dış dünyaya kapalı olarak icra edilen dini ritüeller (ayin-i cemler) 1980'lerden sonra toplumun diğer kesimlerine de açılmıştır (Cerit-Ergun, 2007: 335-347).

Kırsalda iken evlerde yapılan ve gözlemlenerek öğrenilen semah dönme; kentlerde Alevi dernekleri bünyesinde açılan kurslarda öğretilmeye başlanmıştır. Gelenekte sadece cemlerde ve gizli olarak sergilenen semahların zamanla seyirlik yönü ön plana çıkarılmış ve televizyonlar, şenlik alanları, konser salonları hatta stadyumlar semahların rahatça sergilenebildiği mahaller konumuna gelmiştir.

Böylelikle semahlar, Alevilerin kendilerini ifade edebildikleri, kendilerini ötekiden ayıran en önemli kimlik unsuru haline gelmiştir. Semah artık, Alevilerin dinsel-mezhepsel kimliklerinin en açık bir ifadesi olarak gündelik hayatın her aşamasında yerini alır. Tabii olarak semahlarda da büyük değişimler yaşanır. Bu cümleden olarak semahçılar (pervaneler) geleneğin aksine özel kıyafet giyinen eğitimli gençlerden oluşmaya başlar.

Alevi dernekleri kendi aralarında halk oyunları yarışmaları gibi semah dönme etkinlikleri organize ederler. Cem evlerinin açılış törenlerinden mahalli şenliklere; sünnet düğünlerinden bir takım protesto eylemlerine kadar bir araya geldikleri her anı semah dönme için fırsat bilirler. Bu gösterileri yurtdışında, özellikle örgütlendikleri Avrupa'da da Alevi kimliğinin kartviziti olarak kullanırlar.

Sünni çevreler yani öteki ise, semahları sanat seviyesi yüksek görsel bir şölen olarak algılayıp her zaman ilgiyle takip etmiştir ve etmeye de devam etmektedir. En meşhur sanatçılar, Müzeyyen Senar, Zeki Müren, Bülent Ersoy, Müslüm Gürses, Kazancı Bedih Aleviliğin en temel inançlarının sembolleşmiş ifadesi olan;

“Sabahın seher vaktinde	Arsıyı gördüm meşede
Ali'yi gördüm Ali'yi	Kırk mum yanar bir şişede
Yüzümü dizine sürdüm	Yedi iklim çar köşede
Ali'yi gördüm Ali'yi	Ali'yi gördüm Ali'yi
Ali'yi gördüm çağında	Kaşı kirpik deste deste
Güller açar dost bağında	Armağanlar sunar dosta
Musa ile Tur Dağında	Muhammed ile Miraç'ta
Ali'yi gördüm Ali'yi	Ali'yi gördüm Ali'yi

Cennet kapısında duran	Çiskin dağlar başı çiskin
Hayber'in kilidini kıran	Kul Himmet'im oldu küskün
Kâfire Zülfikar çalan	Cümle yerden erden üstün
Ali'yi gördüm Ali'yi	Ali'yi gördüm Ali'yi (Arslanoğlu, 161-162).

semahını türkü olarak, şarkı olarak icra ettiler, etmeye de devam edeceklerdir. Bu sanatçıların dışında günümüz Ramazan programlarında “ilahi sanatçısı” olarak sahne alan Abdurrahman Önül de aynı semahı kendisine göre ilahi formunda icra etmekte öteki olarak bilinen Sünniler de –bir sahur programında- huşu içerisinde dinlemektedirler.² Önül, Kul Himmet'in şiirine birtakım eklemelerde bulunmuştur:

“Resul onu çok severdi	“Ehl-i beytin babasıydı
Ehl-i beytin babasıydı	O Allah'ın arslanıydı
Hasan Hüseyin babası	Şehit ettiler imamı
Ali'yi gördüm Ali'yi”	Ali'yi gördüm Ali'yi”

Sonuç olarak, semahların ayin-i cemlerden bağımsız olarak icra edilmeye başlanmasıyla birlikte “semah türküsü” kavramı ortaya çıkmış ve bu türküler, anonim eserler olmak bakımından, başta TRT sanatçıları olmak üzere Alevi-Sünni ayrımı olmaksızın herkes tarafından icra edilir olmuştur.

1980'lerden sonra cem evlerinde herkese açık ayinlerin düzenlenmesi, semahların cemlerden soyutlanarak kamusal alana taşınması, Alevilerin kimliklerini daha rahat ifade etmelerine zemin hazırlamıştır. Semahların cemlerden bağımsızlaşmasıyla ona yüklenen anlam da hem Aleviler hem de ötekiler açısından farklılaşmıştır. Aslında tüm bu gelişmeler Türk toplumu içerisinde semahlar üzerinden gizli bir anlaşma sisteminin varlığını bize göstermektedir.

SonNotlar

¹ Bu konuda geniş bilgi için bk. Güzel, 2007: 19-159.

² <https://www.youtube.com/watch?v=LKsS60hoO6g>

Kaynakça

- Arslanoğlu, İbrahim. (1997). *Kul Himmet Yaşamı, Kişiliği ve Şiirleri*. İstanbul: Ekin Yayıncılık.
- Bozkurt, Fuat. (1995). *Semahlar*. İstanbul: Cem Yayınevi.
- Cerit, Şirin ve Levent Ergun. (2007). “Kentli Alevi Kimliğinin Bir Veçhesi Olarak Semahları İcra Etmek: Hacı Bektaş Veli Kültür ve Tanıtma Derneği Buca Şubesi Örneği”. 2. *Uluslararası Türk Kültür Evreninde Alevilik ve Bektaşilik Bilgi Şöleni Bildiri Kitabı*. Cilt 1. Ed. Filiz Kılıç ve Tuncay Bülbül, Ankara: Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Yayınları, s. 335-347.
- Ekici, Metin. (2004). *Halk Bilgisi (Folklor) Derleme ve İnceleme Yöntemleri*, Ankara: Geleneksel Yayınları.

- Ersal, Mehmet. (2016). *Alevilik Kavramlar ve Ocak Sistemi /Çubuk Havzası Örneği*. Ankara: Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Yayınları.
- Fiğlalı, Ethem Rûhi. (1994). *Türkiye’de Alevilik ve Bektâşilik*. İstanbul: Selçuk Yayınları.
- Güzel, Abdurrahman. (2007). “Ahmet Yesevi, Hacı Bektaş Veli, Yunus Emre ve Kaygusuz Abdal’da Dört Kapı Kırk Makam”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 41, 19-159.
- Kova, Öner. (2014). “TRT Repertuarında Bulunan Deyiş ve Semahların Müzikal Analizi ve Değerler Eğitimi Açısından İncelenmesi”. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Elazığ.
- Kurtoğlu, Fatma Süreyya (2017).“Âşık Veysel’in Şiirlerini Değerler Eğitimi Açısından Okumak”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*. 83, 101-123.
- Noyan, Bedri. (1987). *Bektâşilik Alevilik Nedir*. Ankara: Doğu Matbaacılık.
- Öztürk, Yaşar Nuri. (1992). *Tarihi Boyunca Bektâşilik*. İstanbul: Yeni Boyut Yayınları.
- Tamay, Sedat. (2009). “Tahtacı Semahları ve Mengi / İnceleme- Metinler”. Yayımlanmamış Doktora Tezi, Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir.
- Timisi, Ali Haydar. (2007). “Anadolu Kültürü ve Semahlar”. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Haliç Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- Yörükân, Yusuf Ziya. (1998). *Anadolu’da Aleviler ve Tahtacılar*. Haz. Turhan Yörükân. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.

HZ. ALİ CENKNÂMELERİ VE BİR METİN: “ESED İLE ŞÂH-I MERDÂN CENĞİ”*

BATTLE TALES OF HZ. ALI AND A TEXT: “BATTLE OF ESED AND SHAH MERDAN”

Reyhan Gökben SALUK**

Öz

Türk edebiyatı tarihinde “dinî-kahramanlık anlatıları” başlığı altında değerlendirilen Hz. Ali Cenknâmeleri; Arap, Fars ve Türk kültürlerinin ortak hazinelerindedir. Cenknâmeler, Hz. Ali'nin savaşlarda göstermiş olduğu kahramanlıkları dile getirdiği için Arap edebiyatı ve İslâm fetihleri tarihi ile ilişkilendirilmektedir. Aynı zamanda anlatılardaki mitolojik-efsanevi ve olağanüstü motiflerin Şehnâme’de bahsi geçen meşhur Rüstem ve onun kahramanlıkları ile bağdaşması, metinlerin İran edebiyatı ve kültürüne has etkileşimler cephesinden de incelenmesini gerektirir. Cenknâmeler; Hz. Ali'nin dürüstlüğü, şecaati, Hz. Peygamber’e bağlılığı ve İslâm’ın bayraktarı olması dolayısıyla övülen, rol-model alınan bir şahsiyet olması ve yeni girilen kültür dairesine mensubiyetin yine Hz. Ali'nin şahsiyetinde anlam bulan fetih ve cihat ideolojisine has göstergeler taşıması dolayısıyla oldukça önemli metinlerdir. Ayrıca bu metinler, Anadolu sahası anlatı geleneğinde XIII. asırdan günümüze dek itibar edilen bir tür olarak artzamanlı bir incelemeyi hak etmektedir.

Hz. Ali'nin şahsında Türk’ün seciye ve ahlakını öven bu anlatılarla bağlantılı olduğunu düşündüğümüz ve incelemeye çalıştığımız metin, Milli Kütüphane Yazma Eserler Koleksiyonunda 06 Mil Yz Cönk 221 arşiv numarasıyla kayıtlı bir cönkte bulunmaktadır. Nazım-nesir karışık bir şekilde kaleme alınan bu metinde geçen savaş sahnelerinin, -kesin olmamakla birlikte- Hz. Ali'nin “Hayber’in Fethi”nde göstermiş olduğu kahramanlıklarla benzeştiğini söyleyebiliriz. Bu çalışmada; ilgili metindeki “Hz. Ali'nin aslanla savaşı” motifi üzerinden *Siyer-i Nebi* ve *Havernâme* adlı eserlerde yer alan motifler ve bu eserlerdeki Şehnâme etkileri ele alınmaya çalışılmıştır. Eserlerin, Hz. Ali'nin mitolojik ve efsanevi kimliği üzerinden oluşturulan bir anlatı örgüsüyle teşekkül ettiğini söylemek mümkündür. Hem klasik edebiyatımızın hem de halk kültürümüzün ortak malzemesi olarak değerlendirilen Hz. Ali Cenknâmeleri; mezhebi taassubdan uzak bir anlatı üslubuyla kaleme alınmıştır. Bütün Müslümanların saygı duyduğu Hz. Ali'nin mümtaz şahsiyetini yücelten bir metin diline sahip olması dolayısıyla İslâm âlemini bu birleştirici ve bütünleştirici özellikleriyle kucaklamaktadır.

Anahtar Kelimeler: dinî-kahramanlık anlatıları, Cenknâmeler, Hz. Ali, Hz. Ali'nin künyeleri.

Abstract

The Battle Tales of Hz. Ali, considered under the title of religious heroism sagas, are the examples of the apparent Arabic-Persian and Turkish cultural interactions. Battle tales can be considered within Arabic literature since it narrates the heroic behaviors shown by Hz. Ali during the Islamic Conquest. At the same time; they can be classified under the Persian literature for its supernatural legendary and mythological properties in some stories and the story telling styles in the battle tales compared with the renowned mythological Persian hero Rüstem and his heroisms mentioned in the Şehname. The battle tales type, regarding its place in the Turkish culture and literature, has been a type that have been attracting people since 13th century in Anatolia due to the righteousness, bravery, commitment to the Messenger Hz. Muhammed and heroism of Hz. Ali. The text we based our examination is a poetic and prosaic work that was taken from a manuscript in the National Library Written Manuscripts Collection

* Makalenin Geliş Tarihi: 04.01.2018, Kabul Tarihi: 13.02.2018.

** Gazi Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Dr. Araştırma Görevlisi, rgsaluk@gazi.edu.tr, ORCID ID: <http://orcid.org/0000-0002-1498-6566>.

06 Mil Yz Cönk 221. This study deals with the motives in the works named *Siyer-i Nebi* and *Havernâme* through the motive of “Battle of Hz. Ali with the lion” and the influence of the *Şehname* in these works. It is possible to say that his Hz. Ali is presented with his mythological and legendry character in these works. While the battle scenes in the available text, not being completely accurate, are seen to be similar to the heroisms of Hz. Ali in the Conquest of Hayber regarding their historical layers. The Battle Tales of Hz. Ali, a common material for both our classical literature and folk culture and literature, is written free of sectarian radicalism and in quality, that is, unifying and holistic regarding its context being built around the excellent character of Hz. Ali who is respected by all Islamic world.

Keywords: poetic religious sagas, battle tales, Hz. Ali, Hz. Ali's names

1. Giriş: Dinî-Kahramanlık Anlatıları Bağlamında Cenknâmeler

İslâmiyet'in kabulünden sonra farklı kültürlerle beslenen Türk destan geleneğinin bir kolu olarak Hz. Ali'nin manevi kimliği ekseninde ortaya çıkan “Hz. Ali Cenklere”, dinî-kahramanlık anlatıları bağlamında değerlendirilir. İsmet Çetin'e göre, “Hz. Ali, Anadolu insanının cengâverlik eğilimlerini ön plana çıkaran, onlara mesaj veren ideal insan tipinin örneğini teşkil eder bir destan kahramanıdır. Cenknâmeler ise, ideal insan anlayışı ile davranış şekillerini Türk destan geleneğine bağlı olarak anlatan dinî-kahramanlık konulu Türk destanıdır” (Çetin, 1997: XXXI).

İslâmî gelenekten beslenen ve Arap, Fars edebiyatlarından geçen dinî ve efsanevi mevzuların Türk söylemine evrilmiş şekli olarak tanımlanabilecek bu anlatılar, Fuat Köprülü'nün de ifade ettiği şekliyle hem klasik hem de halk edebiyatlarının müşterek mevzularındadır. Köprülü'ye göre, cenknâmelerin ortak edebî ürün olmasının arka planında, “edebiyatımızın ilk inkişaf sıralarında, yani halk edebiyatı ile klasik edebiyatın henüz birbirinden kat'i ve vazih bir surette ayrılmadığı devrilerde üretilmiş eserlerden” (Köprülü, 1986: 361-412) olması yatmaktadır.

Bu anlatılar; siyer, meğazi türü eserlerden ve dinî kıssalardan kaynaklanıp Türk millî kültürü ile yeniden şekillenmiştir (Çetin, 1997: XXXIV). XIII-XIV. asırdan itibaren edebiyatımızda cenknâme geleneğinin yaygın bir şekilde yerini aldığı ifade eden Galotta'ya göre, Anadolu'da dinî-kahramanlık hikâye geleneği de bu türün gelişimi üzerinden takip edilebilir (Galotta, 1981: 473-500). XV. asırdan itibaren, mevzularını Arap ve İslâm tarihinden alan dinî-kahramanlık anlatılarının motif ve anlatı örgüsü bakımından, Şehnâme'den ve Şehnâme anlatma geleneğinden daha çok etkilemeye başladığı görülmektedir. İslâm öncesi İran uygarlığının destanı Şehnâme'nin bilinen en erken resimli varyantlarından birinin başındaki Peygamber ve halifelerin grup portesi ile Anadolu sahasında meydana getirilen eserlerde karşımıza çıkan benzer motifler, iki kültür arasındaki etkileşime örnek teşkil etmektedir (Bağcı, 2014: 233).

Serpil Bağcı, Hz. Ali'ye özgü yazılı ve görsel metinleri tarihî seyir içinde incelediği makalesinde, XV. asır ve sonrasını; Hz. Ali'nin suretinin açık, fiziksel özelliklerinin daha belirgin bir şekilde resmedildiği bir devir olarak tanımlar (Bağcı, 2014: 232). Şehnâme geleneğinin saraya girdiği asır olarak bilinen bu dönem ve

sonrası aynı zamanda Osmanlı'da tarih yazıcılığının ve buna bağlı edebî geleneğin oluşumu ile kronolojik olarak örtüşmektedir. Osmanlı'da Şehnâme tercümeleri ile gelişen resmî tarih yazıcılığı, sonrasında şehnâmegülük mesleğinin teşekkülüne zemin hazırlamıştır. Kanunî Döneminde (1526-1566) Şehnâme okuyucuları ve yazıcılarının devlet ricâlinde memur olarak görevlerine başlamaları da bunun işareti olarak okunmalıdır (Özcan, 2013: 274). Özcan'a göre (2013); şehnâmegûlar eserlerinde sadece İran tesiri ile iktidarı, padişahı ve patrimoniyal sistemi övmekle kalmıyor, tarihi edebiyatı da şekillendirmiş görünüyordular. Tarih ve edebiyatın iç içe geçtiği edebî ürünlerde ise anlatıcı ve gelenek edebî malzemenin muhtevasını dönemin siyasi ve sosyal şartlarına göre şekillendirmiş görünüyordu.

Köprülü; Şehnâme'nin İran ve Türk edebiyatları üzerindeki tesirlerini ve bu metne bağlı mevzuların halk arasında yayılışı ile ilgili düşüncelerini *Türkiyat Mecmuası*'nda yayımlanan "Meddahlar" adlı makalesinde geniş malumatlarla anlatır (Köprülü, 1984: 178). Şehnâme, sadece muhteva bakımından değil, aynı zamanda divan edebiyatı ile halk edebiyatının müşterek mevzularını içeren edebi metinleri ve bilhassa anlatı geleneğini de şekillendirmiştir (Barthold-Köprülü, 1984: 178; Köprülü, 1999). Köprülü'ye göre; "[k]lasik şairlerin istihzasına duçar olan kıssahanların, şehnâmehanların eserleri, hep İran medeniyetinin mahsulleri idi; binaenaleyh birtakım şairler o mevzuları alarak yüksek sınıfa mahsus bir tarzda yeniden yazmakta mahzur görmüyorlardı" (Köprülü, 1999: 205). İşte bu ve benzeri sebeplerden ötürü Köprülü, klasik edebiyatı bazı yönleriyle İran taklidi olarak görmüş; buna karşın meddahların bu neviden halkı tefekküre yönlendirecek mevzuları -bilhassa dinî ve kahramanlık anlatılarını- meclislerde, düğünlerde, toplantılarda icra ettiğini ifade etmiştir (Köprülü, 1999: 124, 187).

Dinî-kahramanlık anlatılarının ve nesebi Hz. Ali'ye bağlanan Battal Gazi, Dânişmend Gâzi ve Saltuk Gâzi (Çetin, 2014) gibi Türk savaşçıların hikâyelerinin sadece umuma açık halk meydanlarında ve meclislerinde değil, Bektaşî geleneğini yürüten Yeniçeri Ocakları'nda da okunduğu bilinmektedir (Saluk, 2013). Birçok mecliste icra edilen ve Arap edebiyatından, İslâm tarihinden esinlenilerek yazılan bu eserler; nasihat kültürünü, yüceltilmiş ve idealize edilmiş kahraman şahsiyetinde işleyerek toplumun karizmatik lider, mücadeleci ve rol-model insan ihtiyacına cevap vermek, bireyi yeniden inşa etmek amacıyla kaleme alınmışlardır. Cenknâmeler; mezhebî taassupdan uzak, toplumsal sözleşmeye uygun olarak yaratılmış, gazi tipi etrafında teşekkül etmiş, anonim veya tercüme-telif yoluyla ortaya konmuş ve geniş kitlelerin beğenisine sunulmuş dinî eserlerdir (Atalan, 2011: 45; Çetin, 2010: 381). Vasfî Mahir Kocatürk'e göre devrin Müslüman misyonerleri durumunda olan fakihler, şeyyadlar, meddahlar tarafından vücuda getirilen bu eserler, "[d]ivan şiirinin halka inmiş bir kolu" (Kocatürk 1964: 143, 144) olarak değerlendirilmelidir. Bu vasıflarıyla dinî-kahramanlık anlatıları Türk milletinin sosyo-kültürel hayatını, ideolojisini, dünya görüşünü ve edebî dilini yapılandıran zengin bir kaynak hüviyetindedir.

2. Hz. Ali ve Cenklere Hakkında

2.1. Hz. Ali

Hz. Ali'nin şahsiyetini teşkil eden hususlar, onun ilmi kimliği ve adalete bağlılığı üzerinde toplanmaktadır. Bağcı'ya göre; "Halife Ali'nin Peygamber'e yakınlığı, kızının eşi, torunlarının babası olması gibi, bir de İslâm dininin kurumlaşmasında bilge ve yeni inancın yayılması sırasında, başka bir deyişle savaşlarda büyük yararlıklar göstermesi, kendisine bir din savaşçısı, kahraman kimliği de yüklemiştir" (Bağcı, 2014: 217). Bu cümleye bağlı olarak Hz. Ali ile ilgili kaynaklarda geçen, onun vasıfları ve üstün kimliğine atıfta bulunan künyelerinden bazıları şu şekilde tasnif edilebilir:

a. Soy Bağları ile Dünyevi/Uhrevi Görevlerine Bağlı Olarak Ortaya Çıkan Künyeleri: Peygamberimizin amcasının oğludur, aynı zamanda Hicret'te Peygamber'in kendisine kardeş olarak seçtiğidir ve ana babası Hz. Muhammed'e ebeveynlik yaptığı için de kardeşidir. Peygamber'in kızı Zehrâ'nın (ra.) kocasıdır, Peygamber'in damadadır, Kerbelâ'da katledilen iki masumun Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'in (ra.) yani Peygamberimizin iki reyhânının babasıdır, İmâm-ı *sakaleyn*dir [cinlerin ve insanların imamı], müminlerin emiridir, Çehâr-yâr-ı Güzin'in dördüncüsüdür. Muttakilerin efendisidir. İbn Mülcem'in şehit ettiği'dir.

b. Savaşçı Kimliğine Bağlı Olarak Ortaya Çıkan Künyeleri: Zülfikâr'ın sahibi (*Sahib-i Zülfikâr*), Hayber'in fatihidir (*Fatihü'l-Hayber*), Allah'ın aslanıdır (*Esedullah*), Döne döne tekrar saldıran aslanı (*Haydar-ı Kerrar*)'dır.

c. İlmî Kimliğine Bağlı Olarak Ortaya Çıkan Künyeleri: Hz. Peygamberin sırrının mekânı ve ilminin kapısıdır. Hz. Ali'nin Kufî yazının yaratıcısıdır ve 1587 yılında tamamlanan Gelibolulu Âli'nin *Menâkıb-ı Hünerverân* adlı eserinde de hat sanatının en büyük ustası olarak gösterilmiştir (Bağcı, 2014: 218, 219; İbnü'l-Emin Mahmud Kemal, 1926). Kahramanlık ve bilgelik, kalem ile söz ustalığı ve kılıç ile ilimde hünerverânlık Hz. Ali'nin şahsiyetinde bütünleşmiştir. Hikmetli ve veciz sözleri Arap şair Cahız tarafından bir araya getirilmiştir (Bağcı, 2014: 221).

Hz. Ali'nin, Hz. Muhammed'in sırrının mekânı olması ve Hz. Muhammed'in "[b]en ilmin şehriyim, Ali ise kapısıdır" hadisine referansla Ehl-i Beyt'in gizli bilgilerinin kaynağı olduğu söylenmektedir. Hz. Ali'nin ilmi kimliği ile ilişkili olarak batını ve zahiri literatüre dâhil olan eserler şu şekilde sıralanabilir: *Mushâf-ı Ali*, *Kitâbu't-Diyat*, *Nehcü'l-Belâga*, *Müsned*, *Divan*, *Karar ve Uygulamalar*, *Kitâb-ı Ali*, *Cefr ve Mushâf-ı Fâtıma*.

Doğan Kaplan'ın "Ehl-i Beyt'in Gizli İlmî: Hz. Ali'ye Nispet Edilen Eserler Hakkında Bir İnceleme" adlı çalışmasına göre, batını literatürden sayılan *Kitâb-ı Ali*, *Cefr ve Mushâf-ı Fâtıma* adlı eserler, Şii kaynaklarda Hz. Ali'den imamlara aktarılan gizli ilimlerin membası olarak gösterilmektedir. Bunlar daha çok İslâm akaid ve

uygulamalarından izler taşımakla birlikte büyük bir kısmı malul batınî rivayetlerden mürekkeptir (Kaplan, 2010: 88). Aynı zamanda; Şii İslâm anlayışıyla ortaya çıkan ve Hz. Ali'ye nispet edilen bu eserlerin -bilhassa Ehl-i sünnete bağlı ekollerce- "Şia Kur'an'ı tahrif ediyor" düşüncesiyle tenkit edildiği iddia edilmiştir (Kaplan, 2010: 88-91).

Hız. Ali'ye nispet edilen bu eserler, Türk-İslâm kültürüne bağlı edebî malzemenin şekillenmesinde etkili olmuş görünmektedir. Vasfi Mahir Kocatürk, şahsi kütüphanesinde bulunduğunu ifade ettiği *Fatıma Destanı* adlı eserin (Hız. Fatıma'nın Hız. Muhammed'in vefatının ardından yaşadığı ayrılık acısını dile getirir), Hız. Muhammed'in vedası ile bağlantılı başka bir eserden koptuğunu düşünmektedir (Kocatürk, 1964: 160). Kanaatimizce bu eser *Mushaf-ı Fatıma*'nın Anadolu'daki varyantlarından. Bilindiği gibi *Mushaf-ı Fatıma*, Hız. Fatma'nın Peygamber'in vefatından sonra Cebrail'den aldığı bilgileri Hız. Ali'ye söyleyip, O'nun kaleme alması ile oluşan bir eserdir (Kaplan, 2010).

Türklerin yerleşik hayata geçmesi ve İslâmiyet'in kabulü ile birlikte kahramanlık anlatılarında muhteva, yapı ve figüratif unsurlar da şekillenmeye başlamıştır. Cenknâmelerde Hız. Ali'nin savaşçı kimliğinin ve örnek yaşayışının Türklerin savaşçı ve vatansız kimlik özellikleriyle örtüşmesi anlatılara rağbeti arttırmıştır. Alp-eren tipi ekseninde zuhur eden pek çok telif-tercüme-anonim anlatının ortaya çıkışında halkın bu türden anlatılara ilgisi vardır.

Hız. Muhammed'in (sav.) övgüsüne ve iltifatına mazhar olan ve İslâm literatüründe savaşçılığı ve "Allah'ın yeryüzündeki halifesi" olma vasıflarıyla övülen Hız. Ali'nin Zülfikâr'ı ilmin ve adaletin simgesidir. Hız. Ali'nin şahsiyetini oluşturan bu iki unsur, Hız. Muhammed tarafından O'na hediye edilen Zülfikâr'da ve Zülfikâr'ın üzerinde yazılı olan "Zülfikâr'dan başka kılıç, Ali'den başka da yiğit yoktur" hadisinde toplanmıştır. Mevcut kahramanlık anlatıları da bu dünya görüşü üzerinden ortaya konmuştur.

2.2. Hız. Ali'nin Cenkları ve Cenknâmelerdeki Yeri

Ali bin Ebî Tâlib el-Kureşî el-Hâşimî, M. 598 yılında Mekke'de doğmuştur. Annesi Kureş'ten Fatıma binti Esed, babası Ebû Talib, dedesi Abdülmuttalib'dir (Fığlalı, 1989: 371-374). Doğduğunda anne ve babası ona Esed adını koymak istemiş, Hız. Muhammed ise Ali adının verilmesini istemiştir. Hız. Muhammed'in sancaktarı olan Emirü'l-Müminîn, 661 yılında Kufe'de şehit edilmiştir (Fığlalı, 1989: 371-374).

Cenknâmeler, İslâmî edebiyatta Müslümanlar ile İslâm karşıtları arasındaki savaşları, maddi ve manevi mücadeleleri konu edinen edebî anlatılardır. Özel tabiriyle "Hız. Ali Cenknâmeleri" ise Hız. Ali'nin din düşmanlarına karşı gerçekleştirdiği maddi ve manevî seferleri içermektedir. M. Atalan'a göre; cenknâmeler Anadolu Türk devletinin kuruluş dönemlerinden itibaren idealize örnek insan tipini topluma

sundukları için kabul görüp yaygınlaşmışlardır (Atalan, 2008: 8). Bunun dışında bu anlatıların halkı şuurlandırmak, nasihat vermek, İslâmî ve erdemli bir yaşayışın ilkelerini savunmak gibi işlevleri de vardır. Türk edebiyatında anonim ve müellif kayıtlı pek çok cenknâme bulunmaktadır. Hz. Ali'nin menkıbevi hayatı ile ilgili olarak yaklaşık 22 adet destan teşekkül etmiştir. Büyük bir kısmı masalsı ve efsanevi olan bu destanlarda Hz. Ali'nin tarihî kişiliği ve gazaları hakkında malumatlara rastlanabilmektedir. İslâmiyet'i yaymak için gerçekleştirilen seferleri konu edinen bu destanlarda Hz. Ali'nin yanında kimi zaman Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin, Muhammed Hanife gibi şahsiyetler yer almaktadır. Bu metinlerde manevî kültür unsurlarının yanı sıra savaş aletleri gibi maddî kültür öğelerine de rastlamak mümkündür.

XIII-XIV. asırdan itibaren ortaya çıkan ve konularını İslâm tarihinden alan destanların; efsanelerden ve masallardan beslendiği görülmektedir. Olağanüstü motifleri (cin, ifrit, dev, peri, hûri, büyü vs.) (Çetin, 2002: 85-103) dolayısıyla cenknâmeler de sözlü ve anonim kültüre has anlatı unsurlarıyla birlikte değerlendirilmelidir.

Hz. Ali Cenknâmeleri -diğer manzum-dinî kahramanlık destanlarında da karşımıza çıkan olağanüstü motifler hariç tutulursa- asıl mevzularını tarihten, gerçek vakalardan almaktadır. Atalan'a göre; "kaynağını İslâmiyet'in ilk dönemlerindeki mücadelelerinden alan cenknâmeler, bir taraftan dinî anlayışı ortaya koyarken, diğer taraftan da, bu anlayış ile yapılan savaşları dile getirmiştir" (Atalan, 2011: 46). Cenknâmelerde -inandırıcılığı ve meşruluğu arttırmak için- tarihî mevzular ve olağanüstü vakalar, İslami motiflerle bezeli bir şekilde anlatılmıştır. Kültür tarihimizin önemli kaynaklarından biri olarak gösterilen bu metinler, İslam savaşçılarının gerçek veya olağanüstü seferlerini keramet diline aktaran anlatılardır.

Dinî-kahramanlık anlatılarındaki önemli şahsiyetlerden biri olan Hz. Ali, İslam tarihî kaynaklarına göre Bedir, Uhud, Hendek, Hayber'in Fethi gibi çok önemli savaşlarda bulunmuş, savaşçı-kahraman vasıflarıyla Hz. Peygamber'in ve Müslümanların övünç kaynağı; din düşmanlarının korkulu rüyası olmuştur. Bedir Savaşı'nda öldürülen 70 müşrikin 27'sini Hz. Ali öldürmüş, Uhud Gazvesi'nde Peygamber'in yanında kalarak ona yönelen oklara göğsünü siper edip on altı yerinden yara almış, Hendek Savaşı'nda karşı tarafın ünlü savaşçısı Amr b. Abdüved'i yenmiş, Hayber'de Peygamber'in sancağını taşıyarak kalenin fethinde büyük yararlılıklar sağlamıştır (Üzüm, 2004: 94). Esedullah ve Haydar-ı Kerrar isimlerini bu savaşlarda kazanmıştır.

Hz. Ali dinî-kahramanlık anlatılarında kutsal kimliğinden bağımsız bir şekilde dile getirilmez. Dahası metinlerdeki bu örnek kahramana ait göstergeler daha çok keramet ehli vakur bir veli şahsiyetin betimlenmesi şeklindedir. Hz. Ali ve cenknâmelerdeki yeri ana hatlarıyla şu şekillerde maddelenebilir:

a. Hz. Peygamberin ve İslâm dininin muhafızıdır.

b. Metinlerde Hz. Ali söz konusu olduğu için hem Ehl-i sünnet hem de Şia ekollerinin hassasiyetlerine saygılı bir anlatım vardır. Bu konuda Şia ve Ehl-i sünnet ekolleri ittifak hâlinde hareket etmişlerdir, denilebilir.

c. Eserler, Müslüman olmayanlara veya İslâm düşmanlarına yani kafirlere karşıdır; onları cezalandırmaya yöneliktir. Hz. Ali, kimileri gerçek, kimileri tümüyle hayal ürünü, insan ayağı değmemiş yerlerde, İslâmiyet'i yaymak üzere yardımcılarıyla birlikte ünlü hükümdar ve komutanlarla yaptığı pek çok savaşta zaferleriyle ulu, kahraman bir hükümdar ve din savaşçısının etkinliklerini üstlenirken, bir yandan da çeşit çeşit ejderleri, devleri, büyücüleri, perileri alt ederek, tılsımları çözerek destan ve masal kahramanlarının imgelerindeki ana motifleri barındırır (Bağcı, 2014: 237).

d. Hz. Ali, İslâm düşmanlarının korkulu rüyası Zülfikâr'ın yani ona ait sembollerin -ilmin ve adaletin- sahibidir.

3. "Esed ile Şâh-ı Merdân Cengidir" Adlı Metin Hakkında

"Esed ile Şâh-ı Merdân Cengi" adlı eser, Milli Kütüphane 06 Mil Yz Cönk 221'de arşiv numarasıyla kayıtlı cönte 39a-40a varakları arasında bulunmaktadır. İlgili cönk, okunaklı bir nesihle yazılmıştır. Satır sayısı değişmektedir. 65 yaprak olan bu cönkün kim tarafından yazıldığı ve ne zaman, nerede istinsah edildiğine dair bir kayıt bulunmamaktadır.

Cönte yer alan metin nazım ve nesir karışıktır. Hz. Ali ile Esed diye nâm salan bir düşmanı arasındaki mücadele ve bir savaş sahnesi tasvir edilmiştir. Bu sahneye göre Hz. Ali, düşmanını korkunç narasıyla döne döne savaşarak Zülfikâr marifetiyle helâk etmiştir. Mensur bölümü takiben Hz. Ali'nin kâfir halkı İslâm'a davet ettiği ve halkın da bu davete icabet ettiğini ifade eden iki manzûme bulunmaktadır.

Aslan; sembol dilinde; gücün, kudretin, hükümdarlığın, asaletin ve cesaretin sembolüdür (Salt, 2006: 47,48). Alevi-Bektaşî geleneğinde ise bu sembol, Hz. Ali'yi temsil etmektedir. Hz. Muhammed'in miraca yükselişi esnasında Hz. Ali aslan olarak görünmüş ve Peygamber'den yüzüğünü istemiştir. Hz. Peygamber de parmağındaki yüzüğü onun ağzına vermiş ve ertesi gün sabah namazının sonunda Hz. Ali yüzüğü sahibine iade etmiştir (Ünlüsoy, 2015: 290). Elimizdeki metinde Hz. Ali; "Farisü'l-ebrâr, Şah-ı Merdân, Şîr-i Yezdân, Haydar-ı Kerrâr" künyeleriyle anılmaktadır. Bu künyeler, onun savaşçı kimliği ile alakalı olduğu kadar iktidarın sahibi mecazına işaret eden aslan sembolü ile de okunması gereken isimlerdendir. İsmet Çetin'e göre, bazı metinlerde kahramanların rakipleri de aslan sembolü ile betimlenir; bu onların güçlü olduğunu ve bu güçlü düşmanların da İslâm'la şerefleeneceğini gösteren bir husus olarak görülmelidir (Çetin, 2002: 107).

Eserde yer alan anlatı örgüsü -kesin olmamakla birlikte- Hayber'in fethinde (M. 628) Hz. Ali'nin göstermiş olduğu kahramanlıklarla örtüşmektedir. Metinde, Hz.

Ali'nin vasıfları ile ilgili bazı cümlelerden yola çıkarak tarihi tabakalar ayıklanabilir. Fakat bahsi geçen ve Hz. Ali'ye ait olduğu görülen cengâverliklerin, O'nun hemen her savaşta sergilediği kahramanlıklardan olduğu da unutulmamalıdır:

a. Hz. Ali'nin Narası: Metinde Hz. Ali'nin düşmana korku salan sesi, gök gürültüsüne benzetilmiştir. *Kaside-i Ercuze* adlı eserde Hayber'in Fethi'nin anlatıldığı bölümlerde, Hz. Ali'nin Yahudi Beni Esed kabilesinden Merhâb adlı düşmanını iki parçaya böldüğü anlatılır. Hz. Ali hamle yapmak isteyen iki askeri de narasıyla sersem eder ve öldürür (Altuntaş, 2010: 11). Hz. Ali'nin düşmanı helak eden narası Kirdecî Ali'nin *Kesikbaş Destanı*'nda da (Zariç, 2007) yer alır. O'nun gür avazı, İsrail'in sura üflemesine teşbih edilir (Sağlam, 2015: 188).

b. Hz. Ali'nin Düşmanı Esed'in Başını İkiye Bölmesi: Rivayete göre, Hz. Ali'nin düşmanının başını ikiye bölmesi şu şekildedir: “Kardeşi Hâris'in Hz. Ali tarafından öldürüldüğünü gören Merhab, emrindeki askerlerle birlikte dolu dizgin savaş meydanına yürür. Kendisine ait bir kalesi bulunan ve o kalenin sahibi olan Merhâb, rivayete göre iki kat zırh giyer, yanında da iki tane kılıç ve başında da miğfer olduğu hâlde Hz. Ali'nin karşısına dikilir. Bütün hiddeti ile ‘Ben ki, harplerin en şiddetli olduğu zamanlarda ortaya atılıp kahramanca çarpışan Merhab'ım! Ben, kükreyen aslanları bile mızrak veya kılıcım ile delik deşik ederim’ diyerek, kendini övmeye başlar. Hz. Ali de; ‘Anam bana Haydar ismi vermiştir. Seni şimdi bir hamlede yere serecek o heybetli aslan, o yiğit benim!’ diye karşılık verir. Merhab, Hz. Ali'den Haydar sözünü duyunca, kalbine bir korku düşer. Çünkü bir önceki gece rüyasında kendisinin bir aslan tarafından parçalandığını görmüştür. Bu aslan acaba Hz. Ali mi derken birden hamle eder. Hz. Ali onu karşılar, Zülfikâr'ı başına indirir. Koca Merhab'ın, tuttuğu kalın çelik kalkanı ile çelikten miğferi ikiye bölündüğü gibi kafası da ensesine kadar yarılmıştır. Bunun üzerine Peygamber Efendimiz; ‘Sevininiz! Hayber'in fethi artık kolaylaştı’ diye buyurur (Haidary, 2011: 46). Metinde yer alan manzûm bölümler Hayber'in fethinde geçtiği iddia edilen bu anlatı ile benzerlikler taşımaktadır.

Firdevsi'nin *Şehnâme* adlı eserindeki meşhur Rüstem ile Türk-İslâm edebiyatında Hz. Ali'nin, dinî-kahramanlık anlatılarında olay örgüleri, figüratif yapı ve motifler bakımından benzer bir şekilde ele alındığı görülür. Hz. Ali'ye yakınlık üzerinden İslâm'ın bayraktarı olma düşüncesi ve “Hz. Ali'nin aslanla savaşı” motifi, devlet ve iktidar temasının sözlü ve yazılı tarih üzerinden okunabilmesine zemin hazırlamaktadır. İran ve Türk kültürel etkileşimine has akisler, “Hz. Ali'nin aslanla savaşı” motifi bağlamında şu edebî eserler yoluyla örneklenebilir:

1. Havernâme: Timur döneminde halk şairi İbn Hişam tarafından ortaya konulan bu eserde, Hz. Ali olağanüstü maceralarıyla ve kahramanlıklarıyla anlatılır. Eserin nüshalarından biri olan İstanbul *Hâvernâmesi*'nde (Keçelioğlu, 2008) yer alan Billur Dağ adlı anlatıda; Hz. Ali'nin atı Döldül, Billur Dağın yamacında bir aslanla dövüşmeye başlar, onu yakalar. Hz. Ali ise Döldül'ün saldırıp avladığı aslanı öldürür.

Bu bölüm Şehnâme'de devasa bir aslanın Rüstem'in atı Rahş tarafından başından ısırarak öldürmesi ile benzerdir (Firdevsî II, 1994: 11-113). Her iki metinde anlatıya konu olan kahramanların savaşıcı kimliklerini bütünleyen çatal biçimli kılıçları ve sadık atları vardır. (Bağcı, 2014: 236-238). Sünbül'e göre; metinlerdeki benzeşmeler sadece kahramanlar bakımından değil atların cengâverlik vasıfları ve fiziksel görünüşleri bakımından da değerlendirilmelidir (Keçelioğlu, 2008: CCII).

Eserde Hz. Ali'nin Billur Dağ'a gelme nedeninin anlatıldığı bölümler, Hz. Ali'nin Rüstem'le birlikte anılmasının arkasındaki kurgusal bağlantıyı gözler önüne sermektedir. Rivayete göre; Hz. Ali, Billur Dağ'a Hz. Muhammed'in arzusuyla gelmiştir. Bu dağa, -Hz. Süleyman'ın Hz. Muhammed için bıraktığı -içinde imamet ve kemer bulunan- emanet sandığı almak üzere sefere düzenlemiştir (Yaşar, 2007: 67). Hz. Ali dağda kendi suretini görmüş ve dua etmiş, herhangi bir kimsenin kendisinden önce buraya gelip gelmediğini sormuştur. Bir ses de; daha önce Rüstem'in buraya geldiğini, onun da benzer bir soru sorduğunu, Ali ve neslinden haberdar olduğunu ve Rüstem'in de bu cevaplara karşılık, "[e]ğer Hz. Ali'nin devrinde yaşasaydım, onun hizmetine girerdim" dediğini söylemiştir (Keçelioğlu, 2008: CIXV). Bu eserde, İran'ın ünlü destan kahramanı Rüstem'in, İslâm'ın bayraktarı olan Hz. Ali'yle birlikte anılması durumu, yazılı kültür üzerinden tarihi gerçekliği olan bir olguymuş gibi İslâmî motifler kullanılarak okuyucuya aktarılmaya çalışılmaktadır. Bütün İslâm coğrafyasının iktidarına talip olan imparatorluğun tarihî-metin yazıcıları ise destanlarını, Battal Gazi'yi, Danişmend Gazi'yi ve Saltuk Gazi'yi nesep bakımından Hz. Ali'ye bağlamak suretiyle kaleme almışlar ve böylelikle halkı İslâmiyet merkezinde teşekkül eden medeniyet dairesine ve devletin hâkim ideolojik bakış açısına entegre etmeye gayret etmişlerdir.

2. *Siyer-i Nebi*: Batı Türkçesi'ndeki emsalleri arasında önemli bir yeri olan (Dikmen, 2009) ve 1388'de Mustafa b. Yusuf Darîr'in kaleme aldığı *Siyer-i Nebi*'de anlatıldığı şekliyle; bir çöl şehri olan Arz-ı Beyzâ'ya sefere çıkan Hz. Ali'nin karşısına bir pınarın başında iken korkunç bir aslan çıkar. Hz. Ali hayvanı kuyruğuna kadar iki parçaya böler. Bu şehirde yer alan komutan Mervan'ı dize getirir, ona İslâm'ı kabul ettirir. (Bağcı, 2014: 244-245; Darîr III, 1977: 360-368). Metinde sadece Hz. Ali'nin değil, Hz. Muhammed'in de daha beş yaşında iken sütkardeşleri ile koyun olatmaya gittiği sırada bir aslanla karşılaşması ve onu ehlileştirilmesine dair bir mucize anlatılmaktadır (Dikmen, 2009: 102, 103). Aslan ile savaşıma, onu ehlileştirme motifi bu ve benzeri eserlerde maddi ve manevî âlemin sahibi olma düşüncesiyle paralel olarak aktarılmıştır. Ayrıca İslâm fetihlerinin ve cihat fikrinin temsilcisi olarak gösterilen Hz. Ali'nin mümtaz şahsiyetinde dile getirilen bu edebî metinlerin, sadece halkı eğitmeye dayalı bir algıyla yaratılmadığını zamanla ideolojilerin yayılmasına aracılık eden bir propaganda malzemesine dönüştüğünü de görmekteyiz.

4. Sonuç

Millî Kütüphane 06 Mil Yz Cönk 221'de yer alan, "Esed ile Şâh-ı Merdân Cengidir" adlı metin, -kesin olmamakla birlikte- Hayber'in Fethi'ne telmihte bulunmaktadır. Dolayısıyla metin, motifleri dolayısıyla Hayber'in Fethi'ni anlatan cenknâme anlatılarıyla birlikte değerlendirilebilir.

Anadolu'da XIII. asır ve sonrasında gelişen Türk destan geleneğinin ve tarihî-edebeî metin malzemesinin; muhteva, yapı ve figüratif unsurlar bakımından hangi kaynaklardan beslendiğini tespit etmemiz gerekmektedir. Bunların ilki Şehnâme geleneği ile edebiyatımıza intikâl eden esinlenmelerle ilgilidir. Edebeî kaynaklarımızın bir kısmında Hz. Ali'nin, İran kahramanı Rüstem'le birlikte -benzer motif ve olay örgüleri ile- anlatıldığı görülmüştür. İkincisi ise dinî-kahramanlık anlatıları içinde Hz. Ali'nin örnek savaşı şahsiyetinin yansımaları kadar Hz. Ali'ye nispet edilen bazı eserlerin varyantlarıyla ilgilidir. *Mushaf-ı Fatıma* örneğinde görüldüğü üzere, Şia geleneği içinde etkili olan, batınî malullerden olduğu iddia edilen ve anlatı geleneğimize intibak eden bazı mevzuların ortak olduğu görülmektedir. Bu hususlar dinî-kahramanlık anlatılarındaki Arap ve İran edebiyatı etkileşimlerine örnek teşkil etmektedir.

Dinî-kahramanlık anlatılarından biri olan cenknâme türüne halk ve meddahlarca gösterilen yoğun ilginin arka planında Türk'ün savaşı fitratının Hz. Ali'nin övgüye mazhar şahsiyetiyle örtüşmesi yatmaktadır. Türk edebiyatının ve bütün kültürel unsurlarıyla İslâm coğrafyasının ortak edebî malzemesi olarak değerlendirilebilecek Hz. Ali Cenknâmeleri'nin, mezhebî bağnazlıktan uzak kaleme alınmış anlatı üslûbuyla birleştirici ve bütünleştirici bir işlevi bulunmaktadır. Bütün bunlara karşın her edebiyat ürünü gibi Hz. Ali'nin anlatıldığı dinî-kahramanlık anlatıları da yazıldığı dönemin siyasi, sosyal ve içtimai şartlarına göre şekillenebilmektedir.

Esed ile Şâh-ı Merdân Cengidir (Metin/39a-40a) ***

[39a] Şâh-ı merdân ol la'ine ol zamân kendi oyunundan oynadı hemân kendiyi gösterdi çekdi ki melûl şöyle kaçır gibi oldu anda ol didi ol yâ 'Alî kânde kaçarsın ki kuşlar gibi sen kânde uçarsın elinden pes bugün ben pehlevânın dahı kırtaramazsın belki cânı yetişdi kaşdı kıldı ol velîye yakın geldi ki darb ura 'Alî'ye hemân dem döne geldi şâh-ı merdân kaçıdı nağra urdı şîr ü Yezdân şanasın gürledi ra'd-ı bahârî yüreği kopdu halkın cümlevârı tonakaldılar halk iki yañadan didiler sâ'ika indi semâdan 'adüvvullahî 'aqlı zâ'il oldu ki altından atı korqđı yıkıldı üzengiye başdı faķať şâh-ı merdân aña bir darb urdı Şîr-i Yezdân didi ol Haydar-ı Kerrâr elinden bu darb-ı Fârisü'l-ebrrâr elinden Esed çün kalkanın karşı virdi durdu üzengiye başdı muhkem oturdı

*** Nazım nesir karışık olan bu metinde iki manzûme bulunmaktadır. Metinlerden ilki, aruzun "mefâ'lünx2" kalıbına uymaktadır. İkinci şiir ise "mefâ'lünx2+feülün" kalıbıyla yazılmıştır. İkinci şiirde yer alan "Eyzân" kelimesini takiben parantez için de verilen "Umarsıñ Cennetü'l-me'vâ" bölümü metne sonradan eklenmiştir.

[39b] irişdi Zü'l-fikâr kalkanı yardı başından bodunadağ ikiye böldü çü kalkanıyla
ikiye yardı anı Cehennem tamousuna gitdi cânı Müselmânlar didiler âferîn yâd ki kâfir
leşkerinden kopdı feryâd

Gel ey bî-'aql-ı ervâh-ı taleb
Kıl Cennetü'l-me'vâ
'İbâdet kıl gel imdi sen
Dilersiñ Cennetü'l-me'vâ

Tuțar ger elin ayağıñ
'İbâdet eyle Allâh'a
Kim lütfundan sebep ola
Vire ol Cennetü'l-me'vâ

Tuyurdıñ fışkıñı Hâkk'a
Gel imdi eyle sen tövbe
Kim tâ'ib kullariçündür
Bilürsün Cennetü'l-me'vâ

Kaçarsın emr-i Allâh'dan
Tuțarsıñ nehyini her dem
Uțanmaz iseñ Hudâ'dan
Umarsıñ Cennetü'l-me'vâ

Gel inşâf eyle ey gâfil
Niçün Hâkk'dan uțanmazsıñ
İdersiñ dâ'imâ fışkı
Umarsıñ Cennetü'l-me'vâ

Dilerim senden ey Sübhân
Hâkk'a imân eyle bu cân
Ricâm var bir dahı senden
Umaram Cennetü'l-me'vâ

[40a] Sevinür buñlar rahmet bulunca. Şaçub rahmet şuyun tez virince.
Eyzân (Umarsıñ Cennetü'l-me'vâ)

İlâhî şuçumuzu biz de bildik
Ki muhtâcız seniñ kapuğa geldik
Çü senden gayrî yok çäre iyilik
Eyzân (Umarsıñ Cennetü'l-me'vâ)

Elimiz boş kapu geldi İlahî
Ki cümle kulların sensin penâhı
Bitür yağmur ile zer'-i kiyâhı
Eyżân (Umarsıñ Cennetü'l-me'vâ)

Bizi eyleme maħrûm rahmetinden
Ĥabîb'iniñ ĥürmetçün kovma kapuñdan
Umaruz cümle rahmet kudretinden
Eyżân (Umarsıñ Cennetü'l-me'vâ) Temmetü'l-temmâm

Kelimeler

'Adüvvallah: Allah düşmanı.

Eyżân: Keza, Yine öyle, bu dahi.

Fārisü'l-ebrār: İyilik edenlerin içinde en ferasetlisi, en iyi ata bineni.

Fısk: 1. Doğru yoldan çıkma, Allah'a karşı isyan etme. 2. Düzensiz hayata dalma, sefahate dalma. 3. Hıyanet etme, hainlik. 4. Dinsizlik, ahlaksızlık.

Ĥaydar-ı Kerrār: Dönüp dönüp tekrar saldıran aslan.

Kiyâh: bitki, taze ot, nebat.

Me'vâ: 1. Sığınılacak yer, melce. 2. Yurt, Konak, ev. 3. Cennet makamlarından biri.

Ra'd: Gök gürültüsü.

Sâ'ika: Yıldırım.

Şâh-ı merdân: Yiğitlerin şahı.

Şir ü Yezdân: Allah'ın aslanı.

Zer': Ekme, tohum serpme.

Zü'l-fikâr: Hz. Muhammed'in Hz. Ali'ye armağan ettiği ucu çatalı kılıç.

Kaynakça

Altuntaş, İsmail Hakkı. (2010). *Kaside-i Ercûze*, İstanbul.

Atalan, Mehmet. (2008). "Türk Kültüründe Hz. Ali Cenknâmeleri", *e-makâlât Mezhep Araştırmaları*, I/2, Güz 2008, 7-27.

Atalan, Mehmet. (2011). "Anadolu'da Cenknâmelerin Toplumsal Yansımaları", *Kelam Araştırmaları*, 9: 1, 45-56.

Bağcı, Serpil. (2005). "Metinlerden Resimlere: İslam Elyazma Resimlerinde Hz. Ali," *Tarihten Teolojiye. İslam İnançlarında Hz. Ali*, Ed. Ahmet Yaşar Ocak. Ankara: TTK, 217-264

Barthold- Köprülü. (1984). *İslâm Medeniyeti Tarihi*. Ankara: Arısan Matbaacılık.

Çetin, İsmet. (1997). *Türk Edebiyatında Hz. Ali Cenknâmeleri*, Ankara: Kültür Bakanlığı.

—. (2002). *Tursun Fakih (Hayatı-Edebî Şahsiyeti-Mesnevîleri)*, Ankara: İLESAM Yayınları.

- (2010). "Destandan Hikâyeye Hazret-i Ali Cenknâmeleri", *Anadolu'da Aleviliğin Dünü ve Bugünü/Bilimsel Araştırma Projesi*, Haz. Halil İbrahim Bulut. Sakarya: Sakarya Üniversitesi Yayınları: 379-403.
- (2014). "Türk Halk Edebiyatında Hz. Ali", *Tarihten Teolojiye İslam İnançlarında Hz. Ali*, Ed. Ahmet Yaşar Ocak. Ankara: TTK, 193-215.
- Mustafa Darir. (1977). *Kitâb-ı Siyer-i Nebî: Peygamber Efendimizin Hayatı*. Haz. M. Faruk Görtünca, C I-III. İstanbul: Sağlam Kitabevi Yayınları.
- Dikmen, Melek. (2009). "Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi H.1221 No'lu Siyer-i Nebî'de Metin Minyatür İlişkisi". Yayımlanmamış Doktora Tezi. Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İslâm Tarihi ve Sanatları (Türk İslâm Edebiyatı) Anabilim Dalı, Ankara.
- Fırlalı, Ethem Ruhi. (1989). "Ali", *TDV İslam Ansiklopedisi*, C.2. İstanbul: TDV Yayınları.
- Firdevsî. (1994). *Şehnâme*. Haz.: Necati Lugal, C. I-IV. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları.
- Galotta, Aldo. (1981). "Gazavât-ı Hayrettin Paşa", Çev. Salih Akdemir, *Belleten*, CXLV/2, Sayı: 180, s. 473-500.
- Gelibolulu, Mustafa Âli. (1926). *Menâkıb-ı Hünerverân*. Neşr. İbnülemin Mahmud Kemâl. İstanbul.
- Haidary, Mohammed Hanif. (2011). "Sebep ve Sonuçlarıyla Hayber Gazvesi". Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İslâm Tarihi ve Sanatları Anabilim Dalı, İslâm Tarihi Bilim Dalı, Konya.
- "Hayber'in Fethi" www.ehlisunnetbuyukleri.com, 01.01.2018.
<https://dijitalkutuphane.mkutup.gov.tr/tr/manuscripts/catalog/details/200741?SearchType=1>, 20.12.2017.
- Kaplan, Doğan. (2010). "Ehl-i Beyt'in Gizli İlmi: Hz. Ali'ye Nispet Edilen Eserler Hakkında Bir İnceleme", *SÜFİD*/30, 75-92.
- Keçelioglu, Sünbül. (2008). "İslâm Resim Sanatında Hz. Ali ve *Hâvernâme*". Yayımlanmamış Doktora Tezi, Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sanat Tarihi Anabilim Dalı, Ankara.
- Kocatürk, Vasfi Mahir. (1964). *Türk Edebiyatı Tarihi*. Ankara: Edebiyat Yayınevi.
- Köprülü, Fuat. (1986). "Meddahlar". *Edebiyat Araştırmaları*. Ankara: TTK.
- Özcan, Abdülkadir. (2013). "Osmanlı Tarihçiliğine ve Tarih Kaynaklarına Genel Bir Bakış", *FSM İlmî Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi*, 1 Bahar, 271-293.
- Sağlam, Soner. (2015). "Türkmenistan Sahasından Bir Kahramanlık Hikâyesi: Baba Röven", *Alevilik Araştırmaları Dergisi*, 9, 169-230.
- Saluk, Reyhan Gökben. (2013). "Edebî Bir Metin Olarak Dânişmendnâme". Yayımlanmamış Doktora Tezi, Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Halk Edebiyatı Anabilim Dalı, Ankara.

- Yaşar, Hülya (2007). "Hazret-i Ali'nin Hâver-nâme Cenkleri (İnceleme-Metin)". Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, Halk Bilimi (Folklor) Bilim Dalı, Sivas.
- Ünlüsoy, Kamile. (2015). *Anadolu'da Hz. Ali Tasavvurları (XIII.-XIV. Yüzyıllar)*. Ankara: TTK.
- Üzüm, İlyas. (2004). "Şâh-ı Merdân Murtazâ Ali: Kültürel Alevî Kaynaklarına Göre Hz. Ali Tasavvuru". *İslâm Araştırmaları Dergisi*, Sayı 11, 75-104.
- Zariç, Mahfuz. (2007). "Kırdecî Ali Kesikbaş Destanı'nın Metin Merkezli Temel Halkbilimi Kuramları Açısından İncelenmesi", *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Sayı 22, Kayseri, 199-216.

EK





DİASPORA İÇİNDE DİASPORA: ALMANYA ALEVİLERİ*

DIASPORA WITHIN DIASPORA: GERMAN ALEVIS

Erdal AKSOY**

Zeynep Serap TEKLEN AKSÜRMELE***

Öz

Avrupa'daki Türk varlığının nasıl tanımlanabileceği konusundan hareketle son zamanlarda Türklerin "etnik azınlık" mı yoksa "diaspora" mı oldukları konusu tartışılmaktadır. Başlangıçta "misafir işçi" olarak Almanya'ya göçen Türkler içerisindeki Alevi topluluğunun kültürel ve politik konumunun ne olduğu bu tartışmanın daha da karmaşıklaşmasına neden olmaktadır. Bu çalışmada diaspora kavramı ele alınarak Almanya'da yaşamakta olan Alevi cemaati/topluluğu incelenmektedir. Bu çerçevede Almanya'daki Alevileri, ayrı bir diaspora olarak tanımlamanın kavramsal boyutlarına ve politik sonuçlarına değinilmiştir. Almanya'daki Alevi dernekleri homojen bir nitelik taşımaları da Almanya'daki Alevilerin dernekleşme faaliyetleri ayrı bir diaspora oldukları iddiasını güçlendiren niteliktedir. Ayrıca, Almanya'daki Alevi topluluğunun ayrı bir diaspora olarak tanımlanmasını mümkün kılan politik mobilizasyonu sağlayan diğer faktörler de ele alınmıştır. Bu makale, Almanya'da Alevilerin diasporik bir topluluk olarak varlıklarını inkâr etmemle birlikte, Alevi diasporası tanımının anlamlı olmasını sağlayan politik koşullara ve Almanya'daki Alevi varlığının bu kavram etrafında anlaşılmasının politik sonuçlarına dikkat çekmektedir. Ayrıca, Almanya'daki Türk varlığının ayrı diasporalara bölünmüş olarak ele alınmasından ziyade bir bütün olarak değerlendirilmesinin Almanya'daki Türk varlığı açısından politik ve kültürel öneminin anlaşılması gerekmektedir. Diasporadaki Türk varlığını kendi içinde daha küçük diasporalara bölmek (Alevi, Dersim diasporası vb.) yerine diasporada, "etnik azınlık" olarak haklarının, kimliklerinin savunucu ve takipçisi olmak ve de daha da önemlisi ev sahibi ülkelerin hala "yabancı işçi", "göçmen işçi" olarak tanımladıkları Türklere uyguladıkları asimilasyona bir bütün olarak karşı çıkmak daha olumlu sonuç alınabilecek bir tercih olarak değerlendirilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Diaspora, çokkültürlülük, etnik azınlık, Almanya Alevileri, Alevi diasporası.

Abstract

Whether Turkish population can be defined as a "ethnic minority" or "diaspora" on the basis of how to define Turkish existence in Europe has recently been an issue of discussion. The cultural and political position of the Alevi community, who migrated to Germany as "guest workers" with other Turkish migrants, in Turkish population in Germany further complicates the issue. In this article, Alevi community living in Germany is analyzed on the basis of the diaspora concept. Although the Alevi organizations in Germany are not homogenous, the organizational activities of Alevis strengthen the claim that Alevis form a separate diaspora in Germany. Furthermore, other factors enabling political mobilization which are necessary for defining Alevis in Germany as a diaspora, are elaborated in the article. This study does not deny the existence of Alevis as a separate diaspora in Germany, however, it points out that defining Alevi community as a separate diaspora in Germany has some political and cultural consequences. Moreover, handling the Turkish existence in Germany as a totality rather than as fragmented diasporas is politically and culturally important to Turkish population in Germany.

* Makalenin Geliş Tarihi: 03.11.2017, Kabul Tarihi: 13.12.2017.

** Doç.Dr., Gazi Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümü, erdalaksoy@yahoo.com, ORCID ID: orcid.org/0000-0003-2201-9039

*** Arş.Gör. Gazi Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümü, zeyneptekten@gazi.edu.tr, ORCID ID: orcid.org/0000-0002-3840-0056

Therefore, instead of dividing The Turkish diasporic community into smaller different diasporas (such as Alevi, Dersim diaspora etc.), defending and demanding the rights unitedly as a “ethnic minority” and more importantly resisting the assimilation of Turkish people who are described as “foreign worker”, “immigrant worker” in receiving countries, is considered as a better option for Turkish people in diaspora.

Keywords: Diaspora, multiculturalism, ethnic minority, German Alevi, Alevi diaspora.

1. Giriş

Avrupa’daki Türk varlığı üzerine olan bu makalenin ana temalarından biri diaspora tartışmalarıdır. Bu makalenin amacı, Almanya’daki Alevi cemaatinin/topluluğunun bir diaspora olarak değerlendirilmesinin kavramsal temellerini ve politik yansımalarını gözden geçirmektir. Avrupa’daki Alevi varlığının ayrı bir diaspora olarak tanımlanması, literatürde son derece genel bir eğilimdir. Alevilerin bir diaspora olarak örgütlenmelerinin hem Almanya’daki Türk diasporasının demografik ve politik gücü açısından hem de Almanya’daki Alevilerin Türk devletiyle ilişkisi açısından sonuçları vardır. Bu çalışma politik yansımalar üzerine bir tartışma yapmayı da amaçlamaktadır. Bu kavramsal tartışma çerçevesinde, anavatanından ayrılmış bir topluluğun içerisinden farklı diasporik toplulukların tanımlanması konusunda bir takım tespitlerimiz olacaktır.

Almanya’daki Alevi varlığı, Türkiye’den Almanya’ya yaşanan işçi göçü ve 1980 sonrası politik atmosfer nedeniyle yaşanan siyasi sığınmacı göçleri ile oluşmuştur. Massicard’ın (2010: 563) da belirttiği gibi, Avrupa’daki Alevilerin çoğu Almanya’da yaşamaktadır ve Avrupa’daki Aleviler üzerine yapılan çalışmaların çoğunluğu Almanya’daki durumla ilgilenmektedir. Bu bakımdan Avrupa’daki Alevilik üzerine yapılacak bir tartışmada Almanya seçilmiştir.

Almanya’nın başkenti Berlin, makale için ayrı bir önem taşımaktadır. Berlin, Avrupa Alevileri için hem nüfus yoğunluğu hem de organizasyonel anlamda önemlidir. Zırh ve Akçınar (2013: 8) Berlin’in Alevilik ve Aleviler için önemli bir merkez olduğunu çeşitli örneklerle açıklamışlardır. İlk olarak, demografik açıdan Berlin önemlidir; çünkü Federal Almanya Göç ve İltica Ofisi’nin 2009 istatistiklerine göre, Berlin’deki toplam göçmen nüfusun % 12,5’ini Aleviler oluşturmaktadır. Bu araştırmada Alevilik Müslümanlıktan ayrı bir kategori olarak değerlendirilmiştir ve bunun sonucunda Müslümanların Berlin’de toplam göçmenler içerisindeki oranı % 6 olarak ifade edilmiştir (aktaran, Zırh ve Akçınar, 2013: 7). Berlin’in Aleviler için demografik öneminin yanında Aleviliğin tiyatro sahnesinde yansımaları ve Alevi müziği açısından da önemini belirtmektedirler. Berlin, Alevilerin çeşitli yayınlarla seslerini duyurduğu bir merkez olma özelliğini taşımaktadır. Yine Alevilere özel cenaze hizmetlerinin kurumsallaşması da bu şehirde gerçekleşmiştir. Son olarak belirtilmesi gereken noktada Berlin’in Avrupa içerisinde en çok “dede/seyyid” barındıran şehir olmasıdır (Zırh ve Akçınar, 2013: 7).

Makalede, çokkültürlülük ideolojisini uyguladığını belirten Almanya gibi Avrupa ülkelerinde yaşamakta olan Alevileri ayrı bir diaspora olarak tanımlamanın hem yaşanmakta olan ülkelerde hem de anavatan Türkiye’de ortaya çıkaracağı politik yansımalar ve sonuçlar ile Alevi topluluğu içinde yaratacağı muhtemel ayrışmalar incelenmeye çalışılacaktır.

Bu makalenin iddiası, Almanya’daki Alevilerin diaspora tanımına uymadığı ve bu şekilde değerlendirilemeyeceği değildir. Avrupa’daki Aleviler, belli kavramsal tanımlar üzerinden diaspora olarak tanımlanabilirler. Fakat Alevi diasporası etrafında kültürel, dini ve siyasi birlik argümanları ile örgütlenen Aleviler olsa dahi, bu durum Almanya’daki tüm Alevilerin Alevi diasporasına dâhil olduğu düşüncesi ile hareket etmediği ve bu örgütlemeler etrafında toplanmadığıdır.

Avrupa’daki ve özelde Almanya’daki Alevi varlığı üzerine yapılması amaçlanan bu tartışmalar için öncelikle Avrupa ve Almanya’daki Aleviliğin tarihinden ve ilk örgütlenme deneyimlerinden bahsetmek gerekmektedir.

2. İlk Alevi Örgütlenmeleri

Türk vatandaşları 30 Ekim 1961 tarihinde Alman ve Türk hükümetleri arasında imzalanan “Türk İşçilerinin Almanya Federal Cumhuriyetine Gönderilmesine Dair Anlaşma” çerçevesinde “misafir işçi” statüsü ile bu ülkeye gitmeye başlamışlardır. Türklerin Almanya’ya göç etmelerinden birkaç yıl sonra kendi kültür ve medeniyet çerçevelerine uygun örgütlenme yapısı içine girdikleri görülmektedir. Sökefeld (2003), Massicard (2010) gibi bazı araştırmacılar, Almanya’ya göçün ilk yıllarında Alevilerin dini bir örgütlenme çabası içinde olmadıklarını iddia etmektedirler. Sökefeld, bu durumu Aleviler arasında Alevi köklerini gizlemenin ve dini yönelimin genel olarak zayıflığının yanında, Alevi kurumlarının kolayca yeni bir yere taşınmasının zor olması ile de ilişkilendirir (Sökefeld, 2003: 141). Böyle bir bağlamın içerisinde Almanya’da Aleviler dini örgütlenmelerden ziyade radikal sol ve sosyal demokratik örgütlenmelere yönelmişlerdir. Alevi örgütlenmelerinin sol ideolojik örgütlenmelerden ayrı olarak kurulmaya başladığı tarihler 1970’lerdir. Bu tarihe kadar Aleviler, açık şekilde Alevi kimliği ile ortaya çıkmamışlar, sol politik gruplarda veya sendikal örgütlenmelerin içerisinde yer almışlardır (Massicard, 2010: 567).

Alevilerin Almanya’daki ilk örgütlenmelerinin diğer Türk grup ve cemaatlerinden daha geç bir zamanda ortaya çıktığı belirtilse de ilk örgütlenme çabalarının diğer cemaat ve gruplarda olduğu gibi 1960’larda başladığı görülmektedir. 1960’ların ilk yıllarında Alevi işçileri örgütlenme amacıyla Ausburg’da Türk Amele Birliği’ni (TALEB) kurmuştur. Türkiye Aleviler Birliği (Union of Alevis of Turkey) bağımsız olarak kurulan ilk örgütlenmedir; fakat sadece bu organizasyonun içerisindekilere bunun bir Alevi organizasyonu olduğu bilgisine sahiptirler. Bu organizasyon resmi olarak Türkiye Amele Birliği ismi ile kayıtlıdır. Bu isimle kurulan işçi örgütlenmesinin içinde yer almak, o dönemin farklı sosyo-kültürel yapısı içinde yer alan bazı Aleviler

için bir tercih olarak düşünülmüş olmalıdır. Bağımsız örgütlenmeye dair bir diğer büyük adım, 1979'da Yurtseverler Birliği'nin (YSB) kurulmasıdır. YSB, Türkiye'deki Birlik Partisi'nin Almanya şubesi gibi faaliyette bulunmuştur. 1980'lerin ikinci yarısından itibaren Almanya'daki Alevilerin dernekleşme faaliyetlerinde bir değişim yaşanmıştır. Bu tarihten itibaren kurulacak olan derneklere ilk defa Alevi kavramı kullanılmaya başlanmıştır. Bu yaşanan değişimde temel belirleyici faktör, "Avrupa Parlamentosu'nun 1986 yılında almış olduğu göçmen derneklere Avrupa düzeyinde organize ve koordine olmaları durumunda ödenek ayıracağını duyurması" (Soysal, 1994) kararıdır. Avrupa Parlamentosu'nun bu kararı ile Avrupa'da Alevi derneklerinin ortaya çıkışlarının aynı yıl içinde gerçekleşmesi bir rastlantı olmamalıdır. Almanya'da Alevi kavramı kullanılarak 1986'da ilk dernekler kurulmaya başlanmıştır. Bu derneklere bir kısmı da eski Yurtseverler Birliği şubelerine "Alevi Kültür Merkezi", "Hacı Bektaş Veli", "Pir Sultan Abdal" isimlerinin verilmesi ile oluşmuştur. Bahsi geçen derneklerin bulunduğu şehirler, Mainz, Frankfurt, Dortmund, Köln, Heilbronn, Stastallendorf, Hamburg, Berlin, St. Polten, Duisburg, Münih, Stuttgart ve Ahlen'dir (Şahin, 2002: 135).

1980'lerin ikinci yarısından itibaren Almanya'daki Alevilerin dernekleşme faaliyetlerinde bir değişim yaşanmıştır. Bu tarihten itibaren kurulacak olan derneklere ilk defa Alevi kavramı kullanılmaya başlanmıştır. 1989'dan itibaren 12 Alevi derneği tarafından "Alevi Cemaatleri Federasyonu" kurulmuştur. Bu derneklerin bulunduğu şehirler Mainz, Köln, Frankfurt ve Russelheim'dir. 1992'de Federasyon ismi, Alevi derneklerinin sayısının yükselmesi nedeniyle, "Almanya Alevi Birlikleri Federasyonu" olarak değiştirilmiştir (Şahin, 2002: 135). Bu birliğin merkezi 14 Aralık 1993 tarihinde Köln'e taşınmış ve 29/30 Ekim 1994 tarihinde de Avrupa Alevi Birlikleri Federasyonu (AABF) kurulmuştur. Almanya'da hiçbir çatı dernek yapılanmasına üye olmayan birçok Alevi örgütleri bulunmaktadır.

Avrupa'daki Alevilerin kendi bağımsız örgütlenmeleri konusunda bir kırılma noktası olarak 1993'teki "Sivas Katliamı" ve 1995 tarihindeki "Gazi Mahallesi Olayları" sıklıkla anılmaktadır. Sökefeld (2002: 171), Alevi kültür festivalinde 33 kişinin ölümüyle sonuçlanan bu olaydan sonra Almanya'daki Alevi derneklerinin sayısının dikkate değer şekilde arttığını iddia etmektedir. Kurulan bu derneklerin çoğunda başı çeken kişiler Alevi dedeleri gibi dini figürler değil, sosyalist ve sosyal demokrat eğilimleri olan politik figürlerdi (Sökefeld, 2002: 171). Ayrıca, Alevi örgütlenmelerinde ön planda olan bu kişiler, Alevi dedelerine kuşkuyla yaklaşmaktaydılar; sol ve sosyal demokrat kökenli politik figürlerle, referanslarını dinden alan dedeler arasındaki bu gerilimin söylemsel alana yansımaları "gerici-ilerici" tartışmasıydı; sol kökenli aktivistler kendilerini "ilerici" olarak tanımlarken dedeleri ise muhafazakâr ve "gerici" olarak görüyorlardı (Sökefeld, 2002: 172). Sökefeld, bu tartışmanın yansımalarının Hamburg'da kurulan ilk Alevi derneğinin kurucuları arasında "ocakzade" olan kimsenin olmaması olduğunu işaret eder. Radikal sol ve sosyal demokrat bir geçmişe sahip olan bu kurucuların büyük bir kısmı, kendilerini

ateist olarak tanımlıyor ve Aleviliği dini bir unsurdan ziyade kültürel bir mesele olarak ele alıyorlardı (Sökefeld, 2002: 172). Politik motivasyonlu bu kurucu kadroların tersine, dedeler, kendilerini politika dışı bir yerden konumlandırıyorlardı (Sökefeld, 2002: 172).

Sivas Katliamı ve Gazi Mahallesi olaylarının yanı sıra Alevi varlığının açık şekilde ortaya konmasına zemin hazırladığı iddia edilen diğer ideolojik faktörlere de değinmek gerekmektedir. Solun ideolojik popülaritesini yitirmesi bu faktörlerden bir tanesidir. Solun sınıf temelli aidiyet tanımlamaları zayıflarken, kimlik ve etnisite temelli ideolojiler yükselişe geçmiştir (Massicard, 2010: 568). Bölücü terör örgütünün Kürt kimliğinin tanınmasını merkeze aldığı iddia ederek ortaya çıkışı da Aleviler üzerinde etkili olan faktörlerden biri olarak değerlendirilmektedir. Massicard (2010: 598), Kürt meselesinin bu şekilde gündeme gelmesinin Alevileri etkilediğini; çünkü Alevilerin birçoğunun Kürt olduğunu iddia etmektedir. Bunun yanında Massicard (2010: 568), Türk ulusal kimliğinin bu şekilde sorgulanmasının Alevilerin de bu kimlik sorgulamasına girişebilmelerine imkân tanıdığını ileri sürmektedir. Sökefeld (2003: 143) de benzer bir şekilde bölücü terör örgütünün Alevilerin Avrupa'daki durumunu etkilediğini iddia eder. Kürt kimliğinin tanınmasına dair yapılan vurgudan hareketle, Alevi aktivistlerin Alevi kimliğinin de yok sayıldığı ve tanınması gerektiği iddiasını benimsedikleri iddia edilmektedir. Alevi kimliğinin de tanınması arzusu üzerine 1988'de Hamburg'da "Alevi Kültür Grubu" kurulmuş ve bu grup 1989'da "Alevi Kültür Haftası" nı düzenleyerek bu alanda bir ilki gerçekleştirmiştir. Bu festival Alevi isminin açıkça ilan edildiği ilk etkinlik olmuştur (Sökefeld, 2003: 143).

Alevilerin kendilerini ayrı bir Alevi kimliği üzerinden tanımlamalarının ve buna bağlı olarak ayrı organizasyonlar kurmalarının yukarıda bahsedilen Türkiye kaynaklı sebeplerinin yanında, Avrupa'nın ve Almanya'nın çok kültürlülük politikalarıyla da yakından ilgisi vardır. "Alevi dirilişi" [*Alevi revival*] diye isimlendirilen süreç, 1980'lerde ve daha fazla olarak 1990'larda Almanya, İngiltere, Hollanda ve İsveç'te "çokkültürlülük" [*multiculturalism*] politikalarının ağırlığının artmasıyla ivme kazanmıştır (Massicard, 2010: 570). Bu ülkeler göç meselesini kültürel farklılıkları ifade etme, farklı kültür ve kimlikleri ortaya koyabilme bağlamında değerlendirmeye başlamışlardı. Bu şekilde "kültür", göçmenlerin kendileri ifade etme ve farklılıklarını ortaya koymanın ana alanı oldu (Massicard, 2010: 570). Massicard, bu bağlamda Alevilerin, kendilerinin Türk kültüründen ayrı bir kültüre sahip olduklarını vurgulayarak, Alevi kültürünün korunma ihtiyacı içinde olduğu iddiasıyla, "çokkültürlülük" politikalarından yararlandıklarını ifade etmektedir (Massicard, 2010: 570). Alevilerin örgütlenme çabalarının artışı, Almanya'nın çokkültürlülük politikasının etkili olduğu literatürün bilgisi incelendiğinde (Massicard, 2010; Sökefeld, 2003) dikkati çekmektedir. Bu durumun saha gerçekliği ile ne kadar örtüştüğü tartışması çokkültürlülük başlığı altında yapılmaktadır.

3. Kavramsal Tartışma: Diaspora ve Çokkültürlülük

Alevilerin Avrupa'daki ve özellikle Almanya'daki varlığı üzerine literatür taramasına başlandığında "diaspora" kavramının sıklıkla bu grubu tanımlamak için kullanıldığı görülmüştür. Almanya'daki Türk varlığı da diaspora kavramı üzerinden sıklıkla ele alınan bir konudur. Makalenin başında da belirtildiği gibi, bir topluluğu diaspora olarak değerlendirmenin bir takım kavramsal yönleri olmakla birlikte politik bir yönü de bulunmaktadır.

Safran (1991: 83) bir zamanlar yalnızca Yahudileri anlatmak için kullanılan diaspora kavramının günümüzde genişlemiş olduğunu, "gurbetçi", "sürgün", "sürgün topluluk", "göçmen", "politik sığınmacı", "mülteci", "ikamet eden yabancı", "etnik azınlık", "ırksal azınlık" vb. toplulukları kapsayan daha geniş bir alanı ifade ettiğini belirtmektedir. Bu genişlemiş tanım nedeni ile bir zamanlar diaspora kavramının anlam havuzunda bulunan "mağdur" söyleminin de değişime uğradığı Cohen (1996: 514) tarafından ifade edilmektedir. Kısaca, söz konusu etiket, dağılmaya yol açan koşullara bakılmaksızın, topluluk ile ana ülke arasında var olan fiziksel, kültürel veya duygusal bağların olup olmadığını veya hangi ölçüde olduğunu dikkate almadan kendi özgün anavatanından fiziksel olarak dağılmış yani yayılmış olan herhangi bir etnik veya dini azınlığı kapsayacak şekilde genişletilmiştir (Bruneau, 2015: 96). Bu anlamda bakıldığında, Avrupa'daki Alevi nüfus da genişlemiş tanımlar nedeniyle diaspora olarak tanımlanabilmektedir.

Safran, diaspora olarak tanımlanabilecek toplulukların şu özelliklerden bir kaçına sahip olduğunu ifade etmektedir: 1. Kendileri ya da ataları özgün bir merkezden iki ya da daha fazla bölgeye yayılan; 2. Anavatanlarının yeri,tarihi veya başarıları hususunda müşterek bir hatırayı, görüşü ya da efsaneyi sürdüren; 3. Ev sahibi ülke tarafından tümüyle kabul edilmediklerine ve kabul edilemeyeceklerine inanan ve bu yüzden yabancılaşmış ve yalıtılmış hisseden; 4. Şartlar olgunlaştığında, nihai bir dönüş yeri olarak ata yurdunu gören; 5. Kendilerini müşterek olarak anavatanın sürdürülmesine ya da yeniden kuruluşuna adanmış gerektiğini düşünen; 6. Kişisel ya da dolaylı yoldan kendilerini anavatanına bir şekilde bağlı tutan ve topluluk bilincinin ve dayanışmasının, anavatanla kurulan bu ilişkiyle tanımlayan (Safran, 1991: 83-84) topluluklardır. O halde diasporanın ana özellikleri şunlardır; bir yayılma tarihi, anavatan efsaneleri/anıları, ev sahibi ülkede ötekileştirme, nihai dönüş özlüm, anavatanın süren desteği ve önemli ölçüde bu ilişkiyle tanımlanmış kolektif bir kimlik. Bu tanım açısından Safran (1991: 84), "hiçbirisi Yahudi diasporası 'ideal tipine' tamamıyla uymamasına rağmen günümüzde Ermeni, Mağrip, Türk, Filistin, Küba, Yunan ve belki de Çin diasporasından ve geçmişin Leh diasporasından meşru olarak söz edebiliriz" demektedir.

Modern diasporalar üzerine çalışmaları bulunan Clifford (2015), Safran'ın yapmış olduğu tanımın geleneksel diasporayı açıkladığını, modern diasporaları açıklamada ise yetersiz kaldığını belirtmektedir. Ayrıca Clifford, Safran'ın diaspora

tanımlamasında sıraladığı altı kriterden sadece iki, üç ya da dört tanesine sahip olan bazı göçmen gruplarının diaspora olarak adlandırılabilceğini dile getirmektedir.

Bir diasporanın kendi kimliğini bir kuşaktan diğerine taşıyarak varlığını sürdürebilmesi için kendi içerisinde “kendi ikonografisinin” temel unsurlarına yoğunlaşabildiği, bir dinsel, kültürel ve siyasal niteliğe sahip periyodik toplanmalar için mümkün olduğunca çok mekâna sahip olması gerekir. İkonografinin temel bileşenlerini bulabileceğimiz bu “mekânlar”, ibadethaneleri (kiliseler, sinagoglar, camiler), topluluk tesislerini (konferans salonları, tiyatrolar, kütüphaneler, spor kulüpleri) ve hatırayı ebedileştiren anıtları kapsar. Bu mekânlar, restoranları ve manav dükkânlarını, gazete bayilerini ve medyayı (gazeteler, topluluk dergileri, yerel radyo ve televizyon istasyonları, web siteleri) da içerir. Bu çeşitli mekânlar, aynı “etnik” çevrede, aynı muhitte yoğunlaştırılabilir ya da bir şehir ya da büyük bölgeler boyunca dağıtılabilir. İkonları bir araya getiren ev sahibi ülkede bir diasporanın üyelerinin “hafıza yerleri” yaratmaları onu olanaklı kılmaktadır. Bölgeciliğin mekânsal ve zamansal boyutlarını diaspora kavramı içerisine uygulayarak, bir hafızanın yeniden oluşturulmasının, ev sahibi ülkede yeniden bir kökleştirmeye yönelik enstrümanları oluşturan anıtların ve diğer sembolik ve bazen de işlevsel mekânların inşa edilmesiyle nasıl yakın ilişki içinde olduğu gösterilebilir (Bruneau, 2015: 75-76). Hatırlatıcı anıtların, ibadethanelerin ve diğer sembolik ve işlevsel mekânların oluşturulması, bir diasporanın üyeleri için ev sahibi ülkede yeniden kökleşmenin bir aracıdır (Bruneau, 2015: 90-91).

Avrupa’da Alevi derneklerinin kurulması ve Avrupa Alevi Birlikleri Konfederasyonu’nun oluşumu, Alevilik üzerine bilgi üretme için enstitülerin kurulması, cem evlerinin inşa edilmesi Aleviliğin Avrupa’da kendisini dernek ve federasyon gibi sivil toplum kuruluşları (STK) üzerinden yeniden inşa etme sürecini yaşamaktadır. Avrupa’da yaşanan/yaşanmakta olan bu süreç, bütün Alevi STK’larını kapsamadığı gibi herhangi bir STK’ya üye olmayan diğer Alevileri de kapsadığını iddia etmek mümkün görünmemektedir. Fakat bu süreç ile birlikte “köken”deki olgudan sosyal, kültürel, dini ve siyasi farklılaşma yaşandığını belirtmek ise mümkün görünmektedir. Geldiği/beslendiği “köken”, “kaynak”tan farklılaşma süreci yaşayan Avrupa’daki Alevilik olgusu bu yeni “inşa” süreci ile birlikte Türkiye’deki bu yapıyı da sosyal, kültürel, dini ve siyasi açıdan etkilemek ve dönüştürmek istemektedir.

Bir diasporaya ait olma, uluslar-ötesi dünya ölçeğinde, söz konusu topluluğun yerel ölçeğinde ve ev sahibi ya da ana ülkenin ölçeğinde eşzamanlı olarak yaşayabilmeyi, böylelikle bunlardan bir veya ikisine öncelik tanıırken, üç ölçeği bir araya getirebilmeyi anlatır. Bu birleştirme, kuşaklar silsilesinde bir bireyden ötekine farklılık gösterir. Örneğin, menşei toplumda doğmuş ve yaşamış olan birinci kuşak, ev sahibi ülkenin yerel ölçeği ve göçleri öncesinde yaşadıkları ev sahibi ülkenin ulusal ölçeği önceliğine eğilimlidir. İkinci kuşak, doğdukları ve yaşadıkları ev sahibi ülkenin yerel ve ulusal ölçeklerini ve bazen de uluslar-ötesi ölçeği daha sık göz önünde

bulundurur; kendi kökenlerini arayış içerisindeki üçüncü kuşak, bu ölçeklerden iki veya üçünde yaşamını sürdürür (Bruneau, 2015: 89-90).

Özkan ve Coşan-Eke tarafından yayımlanan “Diasporada Alevi Hareketinin Dönüşümü: Münih’te Bir Vaka Çalışması” adlı makalede, birinci ve ikinci kuşak üzerinden Alevilikte yaşanan değişim ölçülmeye çalışılmıştır. Birinci kuşak, Türk Aleviler üzerindeki baskılar üzerinde dururken, ikinci kuşak, Türkiye’de Aleviliğin dini yönünü daha çok vurgularken, Aleviliğin Almanya’da siyasi ve kültürel kimlik için bir mücadele olarak algılandığını vurgular. Ayrıca, Türkiye’deki hareketin Almanya’dakinden daha zayıf olduğunu da belirtmişlerdir. İşaret ettikleri en önemli şey, Almanya’da Aleviliğin tanınması için verilen mücadelenin, dini bir iddiayla başlamadığı, bu yüzden siyasi yönünün dini ve kültürel boyutlarından daha güçlü olduğudur (Özkan & Coşan-Eke, 2014).

Ayrıca, ikinci kuşak Almanya’da hakların tanınması, eşit vatandaşlık ve siyasi kimlik konularına daha fazla önem verirken, birinci kuşak Aleviler topluluğun ev sahibi ülkedeki uyumunun dejenerasyonuna ilişkin endişelerini dile getirmişlerdir.

3.1. Almanya’da Çokkültürlülük ve Alevi Diasporası

Diasporik kimliğin korunması, ev sahibi ülkenin politikalarına, politik kurumlarına ve ideolojisine bağlıdır. Prensip, diğer bir ülkeyle kültürel ve sosyal ilişkileri dâhil olmak üzere, vatandaşların kültürel ve sosyal çevrelerini tanımlayabilmesi kişisel özgürlüğün önemli bir unsuru olduğu için diasporik kültürün demokratik ülkelerde sürdürülmesi, otokratik olanlardan daha kolaydır. Ev sahibi ülkeye zarar vermediği ve onun demokratik değerlerini rahatsız etmediği sürece bu tür davranışlara izin verilir. Diğer yandan, demokratik ülkeler arasında farklar da bulunmaktadır. Karşılaştırma yapmak amacıyla, onların göçmenleri kabulü temelinde, resmi olarak iyi karşılayan ev sahibi ülkeler ile akrabalığa dayalı göçmenlerin seçici kabulüne dair bir geleneğe sahip olanlar arasında bir ayırım yapılabilir. Göçmenleri “iyi karşılayan” ülkeler, aşağıdaki alt türlere ayrılabilir: 1. Kültürel olarak çoğulcu ülkeler: Siyasal topluluk üyeleri olmaları için göçmenlere izin verirler ve onları teşvik ederler. Bunun yanı sıra onların kültürel özelliklerini korumalarına da izin verirler (Kanada; Birleşik Krallık). 2. Kültürel olarak monolitik, yani tek parça veya monokromatik ülkeler: Siyasal topluluk üyeleri olmaları için göçmenlere izin verirler ve onları teşvik ederler, ancak onları kültürel bir eritme potasına maruz bırakırlar (Fransa, Almanya, ABD) (Safran, 2015: 113-114).

Şekil 1. 1. Kabul Kriterleri ve Kültüre Yaklaşım (Safran, 2015: 114)

Kabul Kriterleri	Kan bağı ilkesine Akrabalığa dayalı dayalı olmayan genel kabul	Akrabalığa dayalı dayalı olmayan son derece seçici kabul
Kültür Görünümü (Çoğulcu)	Birleşik Krallık Kanada	İsrail İsviçre
Kültür Görünümü (Monolitik)	Fransa ABD	Almanya

“Seçici” ülkeler benzer biçimde alt bölümlere ayrılabilir: 1. Kültürel olarak çoğulcu ülkeler: Göçmenlerin siyasal topluluk üyeleri olmaları için onları teşvik ederler ve kültürel tikelliklerin sürekliliğine tolerans gösterirler (İsrail). 2. Kültürel olarak monolitik ülkeler: Daimi “geri dönenler” ile “misafir işçiler” arasında ayrım yaparlar, bunların siyasal bir topluluğa girişi imkânsız olmasa bile zordur (Almanya) (Safran, 2015: 114).

Kültürel olarak monokromatik ülkeler, diasporik kimliklerinin yontulması sonucu, azınlıkların ev sahibi topluluktan uzaklaşmış (yabancılaşmış) kaldığı kültürel çeşitliliğe tolerans gösterilmesinin reddedilmesinde oldukça sistematik olabilirler. Diasporik kimliğin sürekliliği bir ülkenin politikalarıyla da ilgilidir. Bunların başında, seçici göçmenlik ve vatandaşlık yaklaşımları vardır. Birçok ülke, kolayca diasporik kimlikleri kendine benzetebilir (asimile edilebilir). Asimile olmayan ve diaspora olarak kalmaları muhtemel göçmenleri kabul etmede istekli değildir. Çünkü bu göçmenlerin kolektif benlik imajının, en azından ideal olarak, homojen bir toplumun parçalanmasına katkı yaptığı ve kısmen de onların bağlılıklarının kuşkulu olduğu düşünülür. Diğer yandan diasporalar, ev sahibi ülke için belirli bir faydaya sahip olabilir: 1. Onlar, sınır dışı edilebilme korkusuyla daha yüksek ücretler isteyerek sorun çıkarmaları muhtemel olmayan ucuz işgücü sağlayıcılarıdır. 2. Anavatan, ülkenin politikalarına etki etmek için bir araçtır. 3. Şikâyetçi bir çoğunluğun mobilize edilebilmesine dair uygun günah keçileri olabilirler (Safran, 2015: 115-116).

Berlin’in literatürde göçmenlere uygulamış olduğu politikalarından dolayı Almanya’daki diğer eyaletlerden farklı olarak çokkültürlü bir yapıya sahip olarak tanımlanabileceği ifade edilmektedir. Berlin’de değişik kültürlerin uyum içinde var olmasını sağlayan kuruluşların bulunduğu; bu kuruluşlara örnek olarak da “Yabancılar Dairesi”, “Dünya Kültürleri Evi”, “SFB4 Radyo Multikulti” ve “Kültürler Atölyesi” verilmektedir.

Berlin’deki bu kuruluşlar çokkültürlülük açısından önemli bir işleve sahip olsalar da aslında gerçekleşmesine yardımcı oldukları şey “kültürleştirme” [*culturalisation*] sürecidir. Bu süreç etnik azınlık grupların varlıklarının sadece folklorik açıdan kabul

edilmesine, öte yandan bölüşüm ve paylaşım süreçlerinde dikkate alınmamasına yol açan bir süreçtir. Bu yaklaşım toplumsal eşitsizlik, dışlanma, ayrımcılık, ırkçılık ve diğer sınıfsal farklılıkların kültürel farklılıklara indirgenmesi sonucunu beraberinde getirmektedir. Çokkültürlülük ideolojisi, kültürleri birbiriyle ilişkisi olmayan kompartımanlar şeklinde değerlendirmesinden dolayı hâkim kültür ile öteki kültürler arasındaki sınırların aslında daha da derinleşmesine neden olmaktadır. Kültürleri kendi içlerinde birer bütün olan ve değişmeyen yapılar olarak değerlendiren çokkültürlülük ideolojisi, ayrıca kültürleri etnik gruplara ait birer meta olarak algılamaktadır (Kaya, 1999: 46).

Çokkültürlülük ideolojisinin uygulandığı kurumsal yapılar, etnik grupların kendi “otantik” kültürlerini mümkün olduğunca “farklı” ve “otantik” kılmaları için teşvik etmekte ve bu yönde etnik gruplara maddi destek sağlamaktadır. Gruplar bu maddi desteği alabilmek için bir tür “kültleştirme” sürecini (bilinçli ya da bilinçsiz) kendiliğinden işletmeye başlamaktadırlar. Bu nedenle “çokkültürlülük” aslında kültürel alışma izin vermeyen ve birbirinden kalın çizgilerle ayrılmış “kült”lerin bir araya geldiği bir yapıdır (Kaya, 1999: 52). Dolayısıyla bu ideoloji sayesinde bir ülkedeki çoğunluk (hâkim kültür), etnik azınlıkların muhalif unsurlarını biraz olsun kontrol altına almak ve/veya kontrol altında tutmak istemektedir. Farklı sosyo-kültürel yapılarda bu ideoloji, kültürlerin birbirini tanımamasına, ilişki ve etkileşim kurmasına izin vermeksizin tam tersine birbirine karşı daha fazla dışlanma, marjinalleşme ve gettolaşma durumlarının yaşanmasına imkan tanımaktadır. Bu nedenle “çokkültürlülük” projesinin Berlin örneğinde ortaya koyduğu bugünkü uygulamaları ile kültürleri etkileşimden ve karışımdan uzak Kaya’nın ifadesi ile “kült”ler haline dönüştürmektedir.

Demiray ve Tuncel’in çalışması Almanya’daki çok kültürlülük politikalarının işleyişine ve Türkiye’deki politik sonuçlarına değinmesi açısından önemlidir. Almanya’nın çok kültürlülük politikalarının toplumu ayırıştırmaya yol açtığı ve entegrasyon değil ayırışmaya neden olduğu iddiası, Alman toplumu için tartışılırken, bir yandan da Almanya içerisindeki göçmen gruplar içerisinde ise bir kimlik duygusu oluşturduğu iddia edilmektedir (Demiray ve Tuncel, 2008: 6) Alevi örneği özelinde ise şunlar söylenebilir; Almanya’daki çokkültürlülük politikaları ile Alevilik etrafında ayrı bir kimlik oluşumu süreci ortaya çıkmıştır, fakat Almanya’nın çokkültürlülük politikalarına rağmen bu ülkede politik ve yapısal alanda göçmenlerin hak iddiaları karşılık bulmadığı için, etnik ve kültürel olarak ayırışmış bir kimlik çevresinde örgütlenmiş Aleviler, politik hak taleplerini Türkiye’ye çevirmektedirler. Buna bağlı olarak Almanya’daki Alevi hareketinin temel amacı, Türkiye’de Aleviliğin politik alanda tanınması olmuştur (Demiray ve Tuncel, 2008: 6). Demiray ve Tuncel (2008) çalışmalarında Almanya’daki Alevilik hareketinin ve organizasyonlarının Türkiye’deki Alevilik hareketini etkilediğini ve bu etkinin yönünün sanıldığı gibi Türkiye’den Almanya’ya olmaktan ziyade Almanya’dan Türkiye’ye doğru olduğunu savunmaktadırlar. Bu çalışma Türkiye’de gerçekleşen olayların farklı ülkelerdeki

Alevilerin kimliklerini belirlemede öneminin yadsınamaz olduğunu belirtmekle beraber, aslında Almanya'daki Alevilerin farklılık söylemi üzerinden tartışılmasının ve organizasyonel yapıların başlangıçlarının bu olayların öncesine dayandığını söylemektedir (Demiray ve Tuncel, 2008: 9).

4. Alevileri Ayrı Bir Diaspora Olarak Tanımlamanın Politik Yansımaları

Bu bölümde, Almanya Türk Müslüman topluluğunun küçük parçalara bölünmüş ve bu parçaların ayrı diasporalar halinde örgütlenme eğilimine girmiş olmasının politik ve tarihsel köklerine değinilmesi amaçlanmaktadır. Sökefeld (2006: 265)'in de belirttiği gibi, diaspora oluşumu göçün “doğal” bir sonucu değildir, diasporaların ortaya çıkması için özel bir politik mobilizasyon sürecinin bulunması gerekir. Bu nedenle diaspora oluşumu bir politik mobilizasyon meselesidir (Sökefeld, 2006: 268). Biz de bu bilgiden hareketle, Almanya'daki Alevi varlığının Alevi örgütleri aracılığı ile diasporalaşma sürecinin politik yönüne değinmek istiyoruz.

Çalışmanın bu bölümünde Almanya'daki Alevilerin homojen bir topluluk olarak değerlendirilemeyeceği ve birçok noktada Alevi olan kişilerin Türk diasporası içerisinde algılanabileceği tartışmalarına değinilecektir.

Alevilik, Türk kültür ve kimliği içinde yer almakla beraber, Alevi kimliğinin farklı bir takım kültürel değerler taşıdığı da bilinmektedir. Mandel (2000: 60) Batı Berlin'de birbirinden ayırt edilebilen en az iki Türk topluluğu olduğunu, Sünni ve Alevi toplulukların kültürel ve dini inanışlar konusunda birbirlerinden farklı yapılar sergilediklerini ifade etmektedir. Bu farklılıklar anavatanda yani Türkiye'de ve yeni yerleşilen ülkede farklı boyutlar da kazanmaktadırlar. Fakat burada iddia edilen Alevilerin farklılaşan kültürel değerlerinin olmasına rağmen Türk kültürü içinde bir alt kültür formu olarak anlaşılabilirliği.

Makalenin önceki bölümlerinde de değinildiği gibi, Almanya'nın çokkültürlülük politikaları, Alevilerin ayrı bir diaspora olarak örgütlenmek üzere mobilize olmalarında tetikleyici bir etkiye sahiptir. Sökefeld (2002: 163-186) Almanya'daki Alevilerin ilginç bir örnek teşkil ettiğini; çünkü Alevi topluluğunun bugünkü durumunun, Alman toplumuna entegre olmanın ve anavatana yapılan vurgunun bir arada var olabileceğini gösteren bir örnek olduğunu iddia etmektedir. Sökefeld'in belirttiği ayrıca değinilmek istenilen nokta ise anavatana yapılan vurgu ve Alman toplumuna entegre olmanın bir arada mümkün olması, Alevilerin ve Türk göçmenlerin arasındaki ayrılıkların vurgulanması ile mümkündür (Sökefeld, 2002: 135). Aleviler evrensel değerlere sahip bir topluluk olarak sunulurken (Sökefeld, 2002: 135) diğer Türk göçmenler Müslüman kimliği ile özdeşleştirilmekte ve Alman toplumunun ötekileri olarak sunulmaktadır. Alevilik bir “alternatif İslam” olarak Almanya'da tartışılmaktadır (Massicard, 2010, aktaran, Çoşan-Eke, 2014: 172) . Fakat kanaatimiz Aleviliğin alternatif ve Alman değerlerine uyumlu bir İslam olarak ortaya konulurken diğer Müslüman grupların ötekileşme sürecinin derinleştirildiği

yönündedir. Bunun sonucu olarak Mandel (2010)'in de kullandığı şekilde ifade edecek olursak, “Almanya’daki göçmen Müslüman diasporası” ya da yaygın olarak kullanıldığı şekliyle “Almanya’daki Türk diasporası” şeklinde tanımlayabileceğimiz diasporanın sayısal gücü kırılmaktadır.

Bu noktada Alevilerin kendi içerisinde ayrışma noktalarından olan temel iki konuya değinmek gerekmektedir. Bu ayrılıklara değinmenin nedeni ise Alevilerin diasporik bir topluluk olarak Türk diasporasından ayrı ve kopuk olarak değerlendiren Alevilerin olmasının yanında, kendilerini Türk diasporasının içerisinde değerlendirilebilecek Alevilerin de bulunduğu gerçeğidir. İlki, Almanya’daki Alevilerin Türkiye Cumhuriyeti ile ilişkilerini nasıl kurguladıklarıdır. Bu konu Aleviler arasında ana ayrışma noktalarından biridir. Alevileri Türk diasporasından ayrı bir diasporik topluluk olarak ele almayı tercih edenler Alevilerin Türk Ulus devleti ile ilişkilerini zaten zayıf olduğu ve dahası karşıtlık içinde olduğunu varsayma eğilimlerinin yüksek olduğu görüşüdür. İkincisi, Aleviliğin nasıl tanımlanacağı konusundaki ayrışmalardır. Aleviliğin İslam’ın içerisinde mi dışarısında mı tanımlanacağı ve Aleviliğin bir dini sistem mi yoksa kültürel ve felsefi bir sistem mi olduğu tartışması da Almanya’daki Alevi topluluğunun temel ayrışma noktalarındandır. Bu tartışmaları Aleviliğin tanımı konusunda bir açıklama getirme amacıyla değil, Alevilerin bir topluluk olarak ne kadar ayrılmış olabileceğini ve buna bağlı olarak tüm Alevileri Türk diasporasının dışında değerlendirmenin problemli olabileceği noktaların olduğunu ortaya koymak gerekmektedir.

4.1. Aleviliğin Kendi İçerisindeki Ayrışmaları

Alevilerin ayrı bir diaspora olarak tanımlanmasında sorduğumuz sorulardan biri Alevilerin kendi içlerinde diğer Türk topluluklardan daha fazla bir bütünlüğe sahip olup olmadıklarıdır. Bu bölümde Almanya’daki Alevi topluluğunun ayrışmaları ve homojen bir cemaat olmadıkları tartışılacaktır.

Almanya’daki Alevi topluluğunun kendisine dair tanımlamasının tarihselliğine göz atarsak, Kaya (1999) çalışmasında, Almanya’da yaşayan Alevi gençlerinin kimliklerini tanımladıkları temel kaynağın “Alevilik” olduğunu iddia eder, fakat bu durum hep böyle devam etmemiştir. Alevi gençlerinin kendilerini Türk kimliği ile tanımladıkları ve bu kimlikle Almanya’daki ırkçı saldırılara karşı direndikleri bir dönem de bulunmaktadır. Kaya bu özdeşleştirmenin Sivas Saldırısı (1993) ve Gazi Mahallesi Olayları (1995) nedeniyle bozulduğunu ve bu noktadan sonra Berlin’deki Alevi gençlerinin kendilerini Alevi kimliği ile tanımlama eğilimlerinin arttığını ifade etmektedir (Kaya, 1999: 48). Almanya’nın Mölln, Solingen vb. yerleşim yerlerindeki Türk evlerinin kundaklanması sonucunda yaşanan katliamlardan sonra ortaya konulan tepki, Türk kimliği adı altında yapılmıştı. Kaya (1999), Şahin (2002) gibi bazı araştırmacılar Sivas Saldırısı (1993) ve Gazi Mahallesi Olayları (1995)’na atıflar yaparak bu olaylardan sonra Almanya’da Türk etnik azınlığının sahip olduğu Türk kimliğinin yerini Alevi kimliğine bıraktığını iddia etmektedirler. Hatta Kaya (1999)

bu noktadaki görüşünü daha da iddialı bir noktaya getirerek Türkiye'nin onlar için artık övünülemez "kayıp bir vatan" haline geldiğini ifade etmektedir. Bu verinin söylemsel olarak ifade edilmesinin dışında aslında saha gerçekliği ile ne kadar örtüştüğünün ayrıca araştırılması gerekmektedir.

Alevi diasporik topluluğunun içerisinde Alevi diasporasını Türk milletinin ayrılmaz bir parçası olarak algılayanlar ve buna karşıt olarak Alevileri Türk ulusundan ayrı ve bağımsız olarak görenler bulunmaktadır (Sökefeld, 2006: 279). Bu ayrımın temsilinde Türk Bayrağı ve Atatürk portresi/posteri Alevilerin kimliklerine dair ayrılık yaşadığı semboller olarak karşımıza çıkmaktadır. Türk bayrağına ve Atatürk figürüne nasıl yaklaşıldığı, Türkiye Cumhuriyetiyle yani anavatan olarak tanımladıkları topraklardaki devletle kurulan ilişkiye dair tavrı yansıtmaktadır.

Atatürk portresinin ve Türk bayrağının Türk ulus devletinin temsilleri olarak cem ayinlerinde ya da organizasyonların binalarında bulunup bulunmaması Almanya'daki Alevilerin arasındaki bu ayrışmayı temsil eder. Özellikle radikal sol kökenlerden gelen organizasyon liderleri Türkiye Cumhuriyeti ile araya mesafe koyma taraftarıdır.

Bu ayrılığa dair bir örnek Sökefeld (2002: 171)'in çalışmasında karşımıza çıkmaktadır. Sol ideoloji kökenli kişiler tarafından 1988'de kurulmuş olan "Alevi Kültür Grubu", 1989'da düzenlenecek olan cem ayininde Şinasi Koş isimli dedenin, cem sırasında Atatürk portresi ve Türk bayrağının asılı olmasını istemesi ve organizatörlerin bu talebi reddetmesi şeklinde gelişen bir olay yaşanmıştır. Sökefeld, kendilerini politikadan uzak olarak gören dedelerin ve Alevilerin, Atatürk portresi ve Türk bayrağının varlığını genellikle talep ettiğini belirtir, bu kişiler tarafından bu semboller politik olarak algılanmaz.

Aleviler arasındaki ayrışmaların Atatürk Portresi ve Türk bayrağı sembollerine yansıyan tarafını örneklendirmek için Ruth Mandel'in Berlin'de katıldığı bir cem törenine dair yazdıkları aktarılabilir. Bu cem sırasında duvara Hz. Ali'nin, Hacı Bektaş Veli'nin, on iki imamların ve Pir Ulusoy'un portresinin yanında Mustafa Kemal'in portresi, Türk bayrağı ve Kabe'nin portresi de yer almaktadır: Mandel bu durumu cemi yöneten dedenin ve cemin düzenleyicilerinin risk almak istememesi ve herkese hitap edecek bir ortak nokta bulma çabası olarak yorumlamıştır.

Aleviler arasındaki heterojenliği yansıtan bir diğer konu ise dedeler ve pirlere gibi dini otoritelere bakıştır. Özellikle sol ideolojik bakıştan olan Alevilerin pirlere dini otoritelerini ve gücünü sorguladıkları ve dahası pirlere sömürü ile suçladıkları görülmektedir (Mandel, 2000: 62). Sökefeld (2002: 169-170), dedelerin halkı sömüren kişiler olarak suçlanmasının özellikle 1960'larda Marksist fikirlerden etkilenen genç Aleviler ile başladığını, bu kişilerin dini reddetme eğilimleri olduğunu ve bu eğilim içerisinde olan kişilerin Aleviliği "gerici" bir fikir ve pratik sistemi olarak gördüğünü belirtmektedir.

5. Sonuç

Almanya'daki Alevileri diaspora olarak tanımlanmak ve Alevilerin organizasyonel ve dini varlıklarını bu çerçevede anlamak kavramsal olduğu kadar politik de bir seçimdir. Diaspora oluşumları göçün yarattığı “doğal” sonuçlar değildir, belli bir grubun politik olarak aktif hale gelip diaspora oldukları iddiası çerçevesinde mobilizasyon sağlamaları ve ayrı bir kimlik, kültür ve aidiyete sahip olduklarını iddia etmeleri sonucunda ortaya çıkmaktadır. Almanya'da bulunan ve aktif olan Alevi derneklerinin radikal sol ve sosyal demokratik hareketlerle daha evvelki bağları da göz önünde bulundurulduğunda, bu grupların Alevilerin Almanya'daki politik mobilizasyonunun önünü açtığı ifade edilebilir. Fakat bu organizasyonların, Almanya'daki tüm Alevi topluluğunu temsil ettikleri ve Alevilerin tümünün kendilerini Türk etnik azınlığından ayrı bir Alevi diasporasının mensupları olarak gördüklerini iddia etmeleri yaşanmakta olan toplumsal gerçeklikle örtüşmemektedir.

Eğer Aleviler Almanya'da bulunan diğer Türk etnik azınlıktan ayrışan ve bu yapıyla bağları zaten anavatanından itibaren de zayıf olan bir topluluk olarak tanımlanırsa, Alevileri Türk etnik azınlık içinde ve hatta dışında ayrı bir diaspora olarak tanımlamanın politik de bir seçim olduğunu iddia etmek mümkün görünmektedir.

Kavramsal tartışma başlığı içinde ortaya konulan kuramsal bakış açısından hareketle pek çok araştırma ve makalede Almanya çokkültürlü olarak tanımlanmasına karşın, tam tersine monolitik kültürel görünüme sahip olduğu görülmektedir. Bu kültürel görünüme sahip olan Almanya “göçmen işçi”, “diaspora”, “azınlık” ve/veya “etnik azınlık” olarak tanımlanabilecek olan kültür ve/veya gruplara yaklaşımı onları “tanıma”, “anlama” ya da “hoşgörü” çerçevesinden çok uzak bir şekilde asimilasyonist bir yaklaşım ortaya koymaktadır. Bir başka ifade ile Almanya gibi monolitik görünümlü kültürler “öteki” olarak görünen kültür veya grupları kendi kültürel yapısı ile benzeştirmeye çalışmaktadır. Almanya'daki Alevi topluluğu, Alman toplumunun ötekileri olarak görülen Türk etnik azınlıktan ayrıştırılmaya çalışılmaktadır. Bu durum asimilasyon politikalarının içerisinde değerlendirilmelidir.

Çokkültürlülük ideolojisini uyguladığını ifade eden ülkelerdeki Aleviler, ev sahibi ülkelerde kurmuş oldukları örgütsel yapılar ve bu yapılarda gerçekleştirdikleri etkinlik ve çalışmaları ile aslında “folklorik” içerikten öteye geçememekte, sadece bireylerin kendilerini o toplumda özgür bir şekilde ifade ettikleri hissine kapılmalarını sağlamaktadır. Başka bir ifade ile bu ideoloji ev sahibi ülkede yaşayan “öteki”lere siyasal haklar tanımamakta, bilakis yaşamakta oldukları ülkelerde kendilerini sadece kültürel açıdan gösterebilecekleri alanları sağlamaktadır.

Sonuç olarak, Almanya'daki Türk varlığını diaspora olarak tanımlamak mümkündür, fakat Alevileri Türk diasporasından kopuk bir diasporik topluluk olarak tanımlamanın yani diaspora içerisinde başka bir diaspora tanımlamanın

demografik ve politik sonuçlarının da tartışılması gerektiği düşünülmektedir. Almanya diasporasında ister ayrı ayrı diasporik kimlik olarak tanınma talebi adı altında yapılanlar isterse çokkültürlülük söylemi altında yapılan politika ve uygulamaların neticesinde Türk kültürü ve kimliği küçük diasporacılara bölünmeye çalışılmaktadır.

Kaynakça

- Bruneau, Michel. (2015). "Diasporalar, Uluslar Ötesi Mekânlar ve Topluluklar." *Diaspora ve Kimlik*. Ed. Mehmet Ali Yolcu. Çev. Erdem Tazegül. Konya: Kömen Yayınları. 71-94.
- Clifford, James. (2015). "Diasporalar." *Diaspora ve Kimlik*. Ed. Mehmet Ali Yolcu. Çev. Mehmet Ali Yolcu. Konya: Kömen Yayınları. 5-70 .
- Cohen, Robin. (1996). "Diasporas and the nation-state: from victims to challengers." *International Affairs* 72(3), 507-520.
- Coşan-Eke, Deniz. (2014). "Transnational Communities: Alevi Immigrants in Europe." *Journal of Alevism-Bektashism Studies* 10, 167-194.
- Demiray, Mehmet ve Tuncel, Turgut Kerem. (2008). "Wrestling for Self-Definition in Transnational Space: A Case Study of the Identity Construction of Alevi in Turkey and Germany". *The 1st Global Conference Diasporas Exploring Critical Issues*. Oxford.
- Kaya, Ayhan. (1999). "Türk Diasporasında Etnik Stratejiler ve 'Çok-Kültürlülük' İdeolojisi: Berlin Türkleri". *Toplum ve Bilim* 82, 23-57.
- Mandel, Ruth. (2000). "Yabancı Ortamlarda Alevi-Bektaşî Kimliği Berlin Örneği." *Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 14, 59-67.
- Massicard, Elise. (2010). "Alevi Communities In Western Europe: Identity And Religious Strategies". *Yearbook of Muslims in Europe* 2, 561-592.
- Özkan, Türkan ve Coşan-Eke, Deniz. (2014). Diasporada Alevi Hareketinin Dönüşümü: Münih'te Bir Vaka Çalışması. Research Turkey: Centre for Policy and Research on Turkey. Erişim tarihi: 25 Ocak 2017. <http://researchturkey.org/tr/transformation-of-the-alevi-movement-in-diaspora-a-case-study-in-munich/>.
- Sökefeld, Martin. (2002). "Alevi Dedes in German Diaspora: The Transformation of a Religious Institution". *Zeitschrift für Ethnologie* 163-186.
- . (2003). "Alevi in Germany and Politics of Recognition". *New Perspectives on Turkey* 29, 133-161.
- . (2006). "Mobilizing in Transnational Space: A Social Movement Approach to the Formation of Diaspora". *Global Networks* 6 (3), 265-284.
- Safran, William. (1991). Diasporas in modern societies: Myths of homeland and return. *Diaspora: A journal of transnational studies* 1 (1), 83-99.
- . (2015). "Diasporaların Karşılaştırılması ve Yapısal Çözümlemesi". *Diaspora ve Kimlik*. Dü. Mehmet Ali Yolcu. Çev. Mehmet Emin Dede. Konya: Kömen Yayınları. 95-132.

- Soysal, Yasemin Nuhoglu (1994). *Limits of Citizenship: Migrants and Postnational Membership in Europe*. Chicago, London: The University of Chicago.
- Şahin, Şehriban. (2002). “Bir Kamusal Din Olarak Türkiye’de ve Ulus Ötesi Sosyal Alanlarda İnşa Edilen Alevilik”. *Folklor ve Edebiyat* 29, 123-162.
- Zırh, Besim Can ve Akçınar, Mustafa. (2013). “Derin Bir Kuyu Dersim’e Berlin’den Bakmak.” *Dersim’i Parantezden Çıkartmak: Dersim Sempozyumu’nun Ardından*. Ed. Songül Aydın and Şükrü Aslan. İstanbul: İletişim. 44-75.

TOKAT ŞEYH PİR HAVEND ZAVİYESİ VAKFI (1453-1839) VE ÇÖREĞİBÜYÜK KÖYÜ TÜRBESİ*

THE WAQF OF SHEIKH PIR HAVEND'S DERVISH LODGE IN TOKAT (1453-1839) AND THE TOMB OF COREGIBUYUK VILLAGE

Ali AÇIKEL**

Öz

Şeyh Pir Havend muhtemelen 12'inci yüzyılın ikinci yarısı ya da 13. yüzyılın başlarında Tokat kazasının Komanat nahiyesine bağlı Şeyh köyünde bir zâviye kurmuştur. Aynı kazanın Komanat ve Kafirni nahiyelerine bağlı üç köy ve bir mezranın malikâne gelirlerini bu zâviyeye vakfetmiştir. Zâviye vakfı ile ilgili ulusal arşivlerimizde ve Tokat Şer'ıye Sicillerinde bazı kayıtlara ulaşılmıştır. Ancak Şeyh Pir Havend'in kimliği hakkında kaynaklarda yeterli bilgi bulunmamaktadır. Evliya Çelebi, *Seyahatname* isimli eserinde Tokat'taki Bektaşî tekkelerini sayarken Şeyh Pir Havend Zâviyesi'ni de bunlar arasında zikretmiştir. Bu bilgiden hareketle Şeyh Pir Havend'in Hacı Bektaş Veli'nin bağlılarından birisi ve torunlarının ise Bektaşî tarikatı müntesibi olduğunu kabul edebiliriz.

Sanat tarihçileri günümüzde hala mevcut olan ve Tokat'ın merkez köylerinden Çöreğibüyük'te bulunan Şeyh Pir Havend Türbesi üzerine bazı değerlendirmeler yapmışlardır. Anadolu'daki Bektaşî tekkeleri ve türbeleri ilgili bir makale çalışmasında Şeyh Pir Havend Zâviyesi hakkında çok kısa bilgi verilmiştir. Bu zaviye ile yanında tesis edilmiş olan türbenin yeniden bütün yönleriyle ele alınması kültür tarihimiz açısından yararlı olacaktır. Ayrıca bu inceleme Tokat'ın dini ve sosyo-kültürel tarihini aydınlatmaya katkı sağlayacaktır.

Bu makalede yeni arşiv belgeleri yardımı ile geçmişte önemli bir Bektaşî zâviyesi olan Şeyh Pir Havend Zâviyesi ile halen mevcut olan Çöreğibüyük Türbesi bir bütün olarak ele alınmıştır. Şeyh Pir Havend Zâviyesi'nin vakıf akarlarının günümüzde kalmadığı ve kurulduğu Şeyh köyü ya da Çöreğibüyük köyünde hala Bektaşî kültürünün devam etmekte olduğu tespit edilmiştir.

Anahtar kelimeler: Şeyh Pir Havend, Bektaşilik, vakıf, zâviye, türbe, Tokat, Çöreğibüyük

Abstract

Sheikh Pir Havend had established a dervish lodge in the village of Şeyh attached to the sub-district of Komanat in the district of Tokat probably in the second half of the twelfth century or at the beginnings of the thirteenth century. He made over the malikâne income of three villages and one arable land [*mezra*] in the sub-districts of Komanat and Kafirni in the district of Tokat to this dervish lodge. Some documents exist in our national archives and the Religious Court Registers of Tokat on the waqf of the dervish lodge. However, there is not enough information on the identity of Sheikh Pir Havend in the written sources. In his book *Seyahatname* [The Book of Travel], Evliya Çelebi identified the dervish lodge of Sheikh Pir Havend among the dervish lodges of the Bektashi order in Tokat. In the light of this information, we can consider that Sheikh Pir Havend was one of the followers of Hacı Bektash Veli and his descendants were also followers of the Bektashi order.

Arts historians have made some evaluations on the Tomb of Sheikh Pir Havend which exists in the village of Çöreğibüyük in Tokat. In an article related to Bektashi dervish lodges and shrines in the *Seyahatname* of Evliya Çelebi, a short information on the dervish lodge of Sheikh Pir Havend was provided. Investigating this dervish lodge and the nearby tomb in every aspect will be useful for our

* Makalenin Geliş Tarihi: 27.07.2017, Kabul Tarihi: 29.12.2017.

** Prof. Dr., Gaziosmanpaşa Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü Tokat. ORCID ID: <http://orcid.org/0000-0001-9477-6923>.

cultural history. In addition, the article will contribute to the religious, social and cultural history of Tokat.

This article provides an in-depth investigation of the dervish lodge of Sheikh Pir Havend which was an important dervish lodge of Bektashi order in the past and the tomb of Çöreğibüyük with the help of new documents. It was found that the dervish lodge of Sheikh Pir Havend does not have waqf revenues at the present and that the Bektashi religious culture still exists in the village of Çöreğibüyük or Şeyh where the dervish lodge of Sheikh Pir Havend was established.

Key words: Sheikh Pir Havend, Bektashi Order, waqf, dervish lodge, tomp, Tokat, Çöreğibüyük

1. Giriş

Zâviye, bir şeyhin yönetiminde dervişlere tasavvuf eğitiminin verildiği, dervişlerin topluca yaşadıkları, gelip geçen yolculara ücretsiz yiyecek, içecek ve yatacak yer sağlayan yerleşim merkezi ya da yollar üzerinde veya geçitlerde inşa edilmiş bina ve bina topluluğunu ifade eder. Zâviye için “hânkâh”, “hângâh”, “ribat”, “tekye” ya da “tekke” ve “dergâh” gibi tabirler İslam dünyasının muhtelif coğrafyalarında kullanılmıştır (Ocak ve Faruqi, 1985: 468; Kara, 2011-40: 368).

13. asrın ikinci yarısından itibaren Anadolu'nun genelinde olduğu gibi Tokat şehri ve kırsalında zâviyeler ortaya çıkmaya başlamıştır. 14-16. asırlar arasında sadece şehir merkezinde 44'ün üzerinde zâviyenin tesis edildiği bilinmektedir (Açikel, 2001: 262-263). Aynı dönemde Tokat kırsalındaki zâviyelerin sayısı 21'i bulmaktadır (Açikel, 1999, 122-125). 17. yüzyılın ortalarında Evliya Çelebi, Tokat şehri ve çevresinde bulunan toplam 16 adet zâviye hakkında bilgi vermektedir (Evliya Çelebi, 2001-V: 33-34). Gerek şehirdeki gerekse kırsaldaki zâviyelerin bir kısmı ahiler tarafından kurulmuştur (Açikel, 2011: 1-24). Diğer zâviyeler ise muhtelif tarikatlara mensup şeyhler ve halifeler tarafından teşkil edilmiştir. İnceleme konumuz Şeyh Pir Havend Zâviyesi, muhtemelen 12. asrın ikinci yarısı veya 13. yüzyılın başlarında Tokat kazasının Komanat nahiyesine bağlı Şeyh köyünde kurulmuştur.

Pir Havend Zâviyesi, Başbakanlık Osmanlı Arşivi, Tapu Kadastro Genel Müdürlüğü Arşivi ve Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi'ndeki belgeler ve defterler ile araştırma eserlerden sağlanan bilgilere göre 19. asrın ortalarına kadar varlığını sürdürmüştür. Zâviye yapısından günümüzde sadece bir türbe kalmıştır. Gerek Pir Havend Zâviyesi ve gerekse Pir Havend/Çöreğibüyük Türbesi hakkında bu güne kadar yapılan üç ayrı incelemede (Eravşar, 2004: 104-109; Gündoğdu vd, 2006: 159-161; Maden, 2013: 101) genel bilgiler verilmiştir. Geçmişte önemli bir Bektaşî zâviyesi olan Şeyh Pir Havend Zâviyesi ile halen mevcut olan Çöreğibüyük Türbesi'ni yeni belgeler yardımı ile ele almak kültür tarihimiz açısından yararlı olacaktır. Bu makalede önce Şeyh Pir Havend'in kimliği, sonra Pir Havend Zâviyesi'nin vakıfları, vakıf görevlileri ve vakfa yapılan müdahaleler, daha sonra da Çöreğibüyük Türbesi üzerinde durulacaktır.

2. Şeyh Pir Havend'in Kimliği

Şeyh Pir Havend'in kimliği hakkında kaynaklarda yeterli bilgiye ulaşılamamıştır. Ancak bazı belgelerdeki sınırlı bilgiye dayalı olarak onun kimliği hakkında genel bir değerlendirme yapılabilir. Pir Havend ile ilgili ilk kayıt, günümüzde Tokat merkeze bağlı Çöreğibüyük köyünde bulunan türbenin giriş kapısının üstündeki kitabede mevcuttur. İki satırlık kitabe, nesih hattıyla Arapça olarak yazılmıştır. Kitabenin hafif transkripsiyonu şöyledir:

1-Bena hazihî't-türbete el-merhûm Pîr Havend kaddese Allahu sırrehu b.[bin=oğlu]

2- Pîr Muhammed b. Pîr Havend fî Zilhicceti sene seb'ate hamsîn ve semânemi'e.

Bu metnin tercümesi şu şekildedir: Bu türbeyi Pir Havend oğlu Muhammed'in oğlu merhum Pir Havend (Allah sırrını mukaddes kılsın) hicri 857 senesinin Zilhicce ayının ilk gününde (3 Aralık 1453) bina etmiştir ¹.

Kitabenin metninden Pir Havend'in torunu Pir Havend'in türbeyi 3 Aralık 1453 tarihinde tamamlattığı, kitabenin onun vefatından sonra yazıldığı anlaşılmaktadır. Yine kitabenin metninden dede Pir Havend'in 1350-1400 yılları arasında yaşadığı, torun Pir Havend'in ise 1453'ten sonra vefat ettiği tahmin edilebilir.

Pir Havend ve zâviyesi ile ilgili bir diğer kayıt, 1455 tarihli 2 numaralı Sivas eyaleti Mufassal Tapu Tahrir Defteri'nde yer almaktadır. Bu defterde, Tokat kazasının Komanat nahiyesine bağlı Şeyh köyü ile bu köye tabi Sitaruz mezrası ve yine aynı kazanın Kafirni nahiyesine bağlı Kırık köyü mâlikâne hisselerinin tamamen Pir Havend Zâviyesi Vakfı'na ait olduğu yazılıdır (BOA. TD 2: 180, 639). Bu bilgi bize Pir Havend'in kendisine ait olan Tokat kazasında iki köy ve bir mezranın mâlikâne gelirlerini Şeyh köyündeki zâviyesine vakfettiğini göstermektedir. Osmanlı toprak idaresi ve vergi sisteminde "mâlikâne hissesi" uygulaması "mâlikâne-divânî sistemi"² çerçevesinde gerçekleşmiştir. Pir Havend'in mâlikâne-divânî sisteminden istifade etmesi kendisinin Osmanlı öncesi dönemin yerel beylerinden ya da önde gelen tarikat şeyhlerinden biri olma ihtimalini kuvvetlendirmektedir.

Pir Havend ve zâviyesi ile ilgili bir başka kayıt, 1485 tarihli 19 numaralı Mufassal Tapu Tahrir Defteri'nde yer almaktadır. Bu defterde, Tokat kazasının Komanat nahiyesine bağlı Şeyh köyü ile bu köye tabi Sitaruz mezrası ve yine aynı kazanın Kafirni nahiyesine bağlı Kevahlık ve Kırık köyleri mâlikâne hisselerinin tamamen Pir Havend Zâviyesi Vakfına ait olduğu yazılıdır (BOA. TD 19: 495, 496, 523, 507). Bu kayıttan, zâviye vakfına 1455'deki akarlarından farklı olarak, 1485'te Kafirni nahiyesine bağlı Kevahlık köyü malikâne hissesinin de ilave edildiği görülmektedir. Kevahlık köyü malikâne hissesi, 1455 yılı Mufassal Defteri'nde Ali Dede Zâviyesi Vakfı adına kaydedilmiştir (BOA. TD 2: 637). 1455-1485 döneminde Kevahlık köyü malikâne gelirinin Pir Havend Zâviyesi Vakfı'na aktarılması, iki vakıf arasında yakın bir bağ olduğunu göstermektedir.

Yine 1485 tarihli 19 numaralı Mufassal Tapu Tahrir Defteri'nde, Şeyh köyü kaydı altında "Mâlikâne vakf-ı zâviye-i Pir Havend Ruhullah... el-aziz be-çiheti der tasarruf-ı Seyyid Hasan an evlâd-ı el-merhûm el-mezkûr" cümlesi yazılıdır. Bu cümle bize, söz konusu tarihte merhum Pir Havend'in zâviyesinde oğlu Hasan'ın şeyh (zâviyedâr) olduğunu göstermektedir. Aynı defterde, Kevahlık ve Kırık köyleri kayıtları altında ise "Mâlikâne vakf-ı zâviye-i Pir Havend eş-şehir be-Çöreğibüyük der Komanat" açıklaması yer almaktadır (BOA. TD 19: 523, 507). Bu açıklamadan Pir Havend'in Çöreğibüyük olarak da tanındığı anlaşılmaktadır.

Sultan I. Ahmet zamanında Şeyh Recep Sivasî tarafından kaleme alınan *Necmü'l-Hüda* isimli eserde yer alan bir rivayete göre, büyük mutasavvıf Abdülkadir Ceylanî'nin şeyhi, Şeyh Ebu'l-Vefa el-Bağdadî, Anadolu'ya üç halife göndermiş ve bunlara "[b]indiğiniz hayvan nerede tevâkkuf eder, durursa, makamınız ve irşâd yeriniz orasıdır, orada kalınız" diye vasiyet etmiştir. Halifeler şeyhlerinin vasiyetlerini yerine getirmişlerdir. Bunlardan birisi, Şeyh Mehmed Perhevendî olup kabri Tokat civarında meşhur Çöreğibüyük Zâviyesi'nin yakınındaki bir köydedir³. Bu rivayet dikkate alındığında Şeyh Mehmed Perhevendî'nin, Anadolu'daki bazı sosyal-dini hareketlerde önemli rol oynayan Vefâiyye tarikatının kurucusu Şeyh Ebu'l-Vefa el-Bağdadî'nin (ö. 501/1107) (Ocak, 1994-10: 347-8) halifelerinden birisi ve Çöreğibüyük Zâviyesi'nin banisi olduğu kabul edilebilir. Bu takdirde zâviye, 12. yüzyılın ikinci yarısı veya 13. yüzyılın başlarında inşa edilmiş olabilir. Canan Parla ve Yelda Olcay Uçkan ise herhangi bir delil göstermeden *Türkiye'nin Kültürel Mirası-1* isimli kitapta zâviyeyi 13-14. yüzyıla tarihlemektedir (Parla-Uçkan, 2002, 190).

1657 yılında Tokat'a uğrayan Evliya Çelebi, seyahatnamesinde Tokat'taki zâviyeler hakkında bazı bilgiler vermiştir. Bu bilgilere göre, Tokat şehri ve çevresinde toplam 16 zâviye mevcut olup bunların yedisi Bektaşî tekkesidir. Bu Bektaşî zâviyelerinin isimleri şöyledir: Açıkbâş, Çöreğibüyük, Hıdırlık, Gıgıj Dede Sultan, Sümbüllü Baba, Taşoluk ve Kösek Baba (*Seyahatname*, 2001-V: 33-34). Bu tekkelere içinde yer alan Çöreğibüyük Tekkesi, yukarıda açıklandığı üzere, Şeyh Pir Havend Zâviyesi'ni ifade etmektedir.

Bektaşilik tarikatı Hacı Bektaş Veli'nin ismine izafe edilmiştir. Tarihi kayıtlara göre, Hacı Bektaş Veli Anadolu'ya gelmeden önce "Horasan Erenleri" diye bilinen Kalenderiye⁴ tarikatına bağlı kalmıştır. Cengiz istilası sebebiyle XIII. yüzyılda Anadolu'ya vuku bulan derviş göçleri sırasında Yesevî⁵ veya Haydarî⁶ dervişlerinden biri olarak, diğer Türkmen şeyhleri gibi, kendisine bağlı bir aşiretle Anadolu'ya gelmiştir (Ocak, 1996-14: 455). Anadolu'da Tâcü'l-ârifin Seyyid Ebu'l-Vefâ el-Bağdadî'nin (ö. 501/1107) kurduğu Vefâiyye tarikatının Anadolu'daki şeyhi olan Baba İlyas-ı Horasanî'ye intisap ederek onun halifelerinden biri olmuştur (Ocak, 1996-14: 457). Hacı Bektaş, mürşidi Baba İlyas-ı Horasanî'nin 1239'da başlattığı isyanda öldürülmesinden sonra o zamanki adı Sulucakarahöyük olan Hacıbektaş'a gelerek burada kendi adına bir zâviye kurmuştur (Tanman, 1996-14: 459). Hacı

Bektaş Zâviyesi'nden yetişen Rum abdalları (Vefâî, Kalenderî, Yesevî ve Haydarî dervişleri) Anadolu'nun çeşitli yerlerinde, özellikle Batı Anadolu'da kurdukları zâviyelerde adını koymadan Bektaşiliğin temellerini atmışlardır (Ocak, 1992-5: 373-374). Bugünkü kimliği ile bilinen asıl Bektaşilik, 1516 yılında öldüğü ileri sürülen Balım Sultan'ın tarikatın başına geçmesiyle şekillenmiştir. 16. yüzyılın başında Balım Sultan'ın faaliyet ve uygulamaları sonucunda Bektaşilik, Kalenderilik'ten tam anlamıyla ayrılarak iyice derlenip toparlanmış, tarikatın merkezi olan Hacı Bektaş Zâviyesi'ne bağlı sağlam bir taşra teşkilâtına sahip olmuştur. Bu sağlam teşkilat sayesinde, bağlı Bektaşî zâviyeleri üzerinde bir kontrol mekanizması kurulabilmiştir (Ocak, 1992-5: 373-374).

Asıl Bektaşilik tarikatının 16. yüzyılın başında kurulduğu dikkate alındığında, yukarıda belirtildiği üzere Şeyh Receb-i Sivasî'nin rivayetine göre, muhtemelen 12. yüzyılın ikinci yarısı veya 13. yüzyılın başlarında yaşayan Şeyh Mehmed Pir Havend'in başlangıçta bir Vefâî halifesi olarak Tokat'ın Komanat nahiyesine bağlı Şeyh köyünde bir Vefâî tekkesi kurmuştur. Sonraki devirlerde bu zâviyenin Kalenderî ve Haydarî tekkelerinde olduğu gibi Bektaşî tekkesine dönüştüğü ve Şeyh Pir Havend'in torunlarının Bektaşî tarikatına intisap ettikleri anlaşılmaktadır. Muhtemelen aynı dönemde Tokat şehrinde bir Haydarîhane zâviyesi ve bir de Kalenderhâne zâviyesi kurulmuştur (BOA. TD 2: 42-43). Daha sonraki devirlerde Kalenderhane zâviyesi hakkında arşivlerde herhangi bir kayda rastlanmamıştır. Muhtemelen Tokat'taki Kalenderî bağlıları bilahare Şeyh Pir Havend Zâviyesi'nin müdavimi olmuşlardır. Ancak Haydarîhâne zâviyesi varlığını Osmanlı Devleti'nin sonuna kadar devam ettirmiştir (Yaroğlu, 2006: 94).

Şeyh Pir Havend'in Çöreğibüyük diye de tanınması, onun mensup olduğu aşiret ya da oymağın bu adı taşımasından kaynaklanmış olabilir. Çünkü Türkmen aşiretleri, şeyhleri ile birlikte Anadolu'ya gelmişler ve aşiretleri ya da oymaklarının adlarıyla anılmışlardır. Örneğin, Dede Garkın, ismini mensup olduğu Garkın aşiretinden almıştır (Ocak, 1996-14: 455). Ancak Anadolu'daki aşiretler ve oymaklar üzerine yapılan çalışmalarda Çöreğibüyük adını taşıyan herhangi bir aşiret ya da oymağa tesadüf edilememiştir.

3. Şeyh Pir Havend Zâviyesi Vakfı

Şeyh Pir Havend Zâviyesi Vakfı'nın kuruluş senedi yani vakfiyesi arşivlerde tespit edilememiştir. Bu nedenle zâviye vakfının tam olarak ne zaman tesis edildiği hakkında kesin bir şey söylemek mümkün değildir. Ancak Şeyh Pir Havend'in kimliği bahsinde ifade edildiği üzere, onun zâviye vakfı ile ilgili ilk bilgi, 1455 tarihli 2 numaralı Mufassal Tapu Tahrir Defteri'nde yer almıştır. Bu bilgiden hareketle, zâviye vakfının 1455'ten önce tesis edildiği açıktır. Bu defterde, Tokat kazasının Komanat nahiyesine bağlı Şeyh köyü ile bu köye tabi Sitaruz mezarası ve yine aynı kazanın Kafırni nahiyesine bağlı Kırık köyü mâlikâne hisselerinin tamamen Pir Havend zâviyesi vakfına ait olduğu yazılıdır (BOA. TD 2: 180, 639). Defterde vakfın akarlarının ne kadar akçe olduğu ise belirtilmemiştir.

1485 tarihli 19 numaralı Mufassal Tapu Tahrir Defteri'nde Tokat kazasının Komanat nahiyesine bağlı Şeyh köyü ile bu köye tabi Sitaruz mezrası ve yine aynı kazanın Kafirni nahiyesine bağlı Kevahlık ve Kırık köyleri malikâne hisselerinin tamamen Pir Havend zâviyesi vakfına ait olduğu belirtilmiştir (BOA. TD 19: 495, 496, 523, 507). Defterde vakfın akarlarının ne kadar akçe olduğu ise verilmemiştir. Vakfın 1455'teki akarlarına, 1485'te Kevahlık köyü malikâne hissesinin ilave edildiği görülmektedir.

Şeyh Pir Havend Zâviyesi Vakfı'nın 1485 yılı akar bilgileri, 1520 tarihli 79 numaralı Mufassal Tapu Tahrir Defteri'nde tekrar edilmiştir (BOA. TD 79: 54, 55, 86, 66). 1520 yılı Tapu Tahrir Defteri'ne göre, vakfın akar sağladığı yerleşim yerleri ile bu yerlerden ikisine ait akarların miktarı aşağıda Tablo 1'de gösterilmiştir.

Tablo 1 Şeyh Pir Havend Zâviyesi Vakfı'nın 1520 Yılı Akarları

Nahiye	Köy ve mezra(mz) adı	Malikâne Hissesi	Toplam(akçe)
Komanat	Şeyhköy	Tam	0
	Sitaruz(mz.)	Tam	0
Kafirni	Kevahlık	Tam	1079
	Kırık	Tam	226

Şeyh Pir Havend zâviyesi vakfının 1485 ve 1520 yılları akar bilgileri, 1530 tarihli 387 numaralı Mufassal İcmal Tapu Tahrir Defteri'nde tekrar edilmiştir (BOA. TD 387: 439, 440, 442). 1530 yılı defterine göre, vakfın akar sağladığı yerleşim yerleri ve akarların miktarı aşağıda Tablo 2'de gösterilmiştir. Tablo 2'deki verilerden Şeyh Pir Havend Zâviyesi Vakfı'nın üç köy ve bir mezradan toplam 5545 akçe geliri olduğu görülmektedir.

Tablo 2 Şeyh Pir Havend Zâviyesi Vakfı'nın 1530 Yılı Akarları

Nahiye	Köy ve mezra(mz) adı	Malikâne Hissesi	Toplam(akçe)
Komanat	Şeyhköy	Tam	4240
	Sitaruz(mz)	Tam	
Kafirni	Kırık	Tam	226
	Kevahlık	Tam	1079
Toplam			5545

Şeyh Pir Havend Zâviyesi Vakfı'nın 1485, 1520 ve 1530 yılları akar bilgileri, 1554 tarihli 287 numaralı Mufassal Tapu Tahrir Defteri'nde tekrar edilmiştir (BOA. TD 287: 81, 162, 168). Bu bilgiden vakfın 1485-1554 arası dönemde akarlarında bir değişme olmadığı anlaşılmaktadır. 1554 yılı defterine göre, vakfın akar sağladığı yerleşim yerleri aşağıda Tablo 3'te gösterilmiştir. Defterde akarlardan tahsil edilen para miktarları yazılmadığı için tabloya yansıtılmamıştır.

Tablo 3 Şeyh Pir Havend Zâviyesi Vakfı'nın 1554 Yılı Akarları

Nahiye	Köy ve mezra (mz) adı	Malikâne Hissesi	Toplam(akçe)
Komanat	Şeyhköy	Tam	0
	Sitaruz(mz)	Tam	0
Kafirmi	Kevahlık	Tam	0
	Kırık	Tam	226

Şeyh Pir Havend Zâviyesi Vakfı'nın 1485, 1520, 1530 ve 1554 yılları akar bilgileri, Tapu Kadastro Genel Müdürlüğü Kuyûd-ı Kadîme Arşivi'nde bulunan 1574 tarihli 14 numaralı Mufassal Tapu Tahrir Defteri'nde (TKGM. TD 14: 161b, 162b, 213b, 216b) tekrar edilmekle birlikte, aynı tarihli 10 numaralı Mufassal Tapu Tahrir Defteri'nde Niksar kazasına tabi Gözekse köyü malikâne hissesinin Şeyh Pir Havend oğullarına ait olduğu ifade edilmiştir (TKGM. TD 10: 59b). Bu bilgiden vakfın 1574'te Niksar'a bağlı Gözekse köyü malikâne gelirini de akarlarına eklediği anlaşılmaktadır. 1574 yılı Tapu Tahrir Defterleri'ne göre, vakfın akar sağladığı yerleşim yerleri aşağıda Tablo 4'te gösterilmiştir. Her iki defterde akarlardan tahsil edilen para miktarları yazılmadığı için tabloya yansıtılmamıştır. 1574 yılına ait Rum Eyaleti Evkaf Defteri'nde ise Pir Havend Zâviyesi Vakfı'nın kaydı yer almamıştır.

Tablo 4 Şeyh Pir Havend Zâviyesi Vakfı'nın 1574 Yılı Akarları

Nahiye	Köy ve mezra(mz) adı	Malikâne Hissesi	Toplam(akçe)
Komanat	Şeyhköy	Tam	0
	Sitaruz(mz)	Tam	0
Kafirmi	Kevahlık	Tam	0
	Kırık	Tam	226
Niksar	Gözekse	Tam	0

1574'ten 1836 yılına kadar arşivlerde Şeyh Pir Havend Zâviyesi Vakfı'nın akarlarına dair herhangi bir muhasebe kaydına rastlanmamıştır. Bu durum vakfın faaliyetini durdurduğu anlamına gelmemektedir. Zira bu süreçte vakfın faal olduğu görevli atama kayıtlarından açıkça görülmektedir. Bu hususta birkaç örnek atama kaydı zikredilebilir. Örneğin, 23 Zilhicce 1116/18 Nisan 1705 tarihli bir belgeye göre, Tokat kazasının Şeyh köyünde medfun vâkıf merhum Pir Havend Zâviyesi vakfiyesi, Niksar kazasına tabi Gözekse köyü ile sair köyler ve mezzaların gallesi vakfiyesi ve defter suretinde tevliyet birinci batında olan evladın en salih ve en yetişkine şart koşulmuş olup zikrolunan köylerin tevliyet ve tasarruf nöbeti vâkıf evladından Es-Seyyid Ali Dede ve Es-Seyyid İsmail Dede'ye intikal etmiştir. Ancak bunlar zâviyenin tasarruflarından yararlanmadıkları gibi Şeyh köyünü terk etmeleri nedeniyle kendi istekleri ile zâviye tasarruf nöbeti ve tevliyetinden vâkıf evladından

olup ikinci batında olan Seyyid Molla Ömer lehine feragat etmişlerdir. Feragat uygun görülerek tevliyet görevi adı geçen Ömer'e tevcih edilmiştir (BOA. İE. Evkaf 6819).

Muharrem 1228/Ocak 1813 tarihli bir diğer belgeye göre, Niksar kazasına tabi Gözekse köyü mâlikânesi Pir Havend Vakfı'na ait olup vakıfta tevliyet erkek evlada şart olduğundan mütevellisi en salih ve en yetişkin erkek evlattan Osman'ın ölümü üzerine Komanat naibi Şeyh-zade Seyyid Mustafa arzıyla tevliyet bunun öz oğulları Seyyid Hasan ve Seyyid Mehmed'e müştereken tevcih edilmiştir (VGMA. Hurufat Defteri 569: 170).⁷

53 numaralı Tokat Şer'iyye Sicilinde Şeyh Pir Havend Vakfı'nın 1252-1257/1836-1841 yılları arasındaki döneme ait muhasebe dökümleri bulunmaktadır. Bu muhasebe kayıtlarının ilki, 15 Şaban 1252/25 Kasım 1836 tarihinde hazırlanan 1252/1836 yılı muhasebesi olup buna dair veriler aşağıda Tablo 5'te özetlenmiştir (TŞS. 53: 2-3/3).

Tablo 5'teki veriler incelendiğinde, ilk olarak vakfın 15 ve 16'ncı yüzyıllardaki akarlarına Güvasak? mezrasının ilave olduğu görülmektedir. İkinci olarak, 1836 yılı muhasebesinde vakfın gelirleri ve giderleri buğday ve arpa üzerinden kile ve rubla'ı olarak verilmiştir. Son olarak, vakfa ait gelirlerin yaklaşık dörtte biri (18 kile 11 rubla'ı buğday ve arpa) Evkaf Nezareti öşrü, şahnelik (vergi memuru harcı), nakliye, kahve ve duhân (tütün) giderleri, ambar kirası, aşboğaz (yemek ücreti) ve sair masraflar için ödenmiştir. Geriye kalan 38 kile 1 rubla'ı buğday ve arpa ise vâkıfın zâviyesine gelip gidenlere yiyecek içecek hizmeti vermek üzere vâkıf evladından zâviyedarlık ve mütevellilik vazifelerini ifa eden Osman oğlu Seyyid Hasan ve Muhammed'e teslim edilmiştir.

Tablo 5 Şeyh Pir Havend Zâviyesi Vakfı'nın 1836 Yılı Muhasebesi

Gelirler	Buğday	Arpa	Toplam
Köyler	(rubla'ı) ⁸	(rubla'ı)	(rubla'ı)
Çöreğibüyük (Komanat)	197	86,5	283,5
Tekyeyeri mezrası (Çöreğibüyük-Komanat)	82	0	82
Kırukyeri mezrası (Kafirni)	29,5	32,5	62
Kevahlık (Kafirni)	90	34	124
Gözekse (Niksar)	203,5	68	271,5
Güvasak? mezrası	46	0	46
Toplam (rubla'ı)	648	221	869

Toplam (kile)	40,5 kile	13 kile 13 rubla'ı	63,5 kile 13 rubla'ı
Giderler			
Evkâf-ı Hümâyûn öşrü	65	22	87
Şahnelik	60	22	82
Nakliye, kahve, dühân, ambar kirası, aşboğaz ve sair masârifât	52	39	91
Toplam (rubla'ı)	177	83	260
Toplam (kile)	11 kile 1 rubla'ı	8 kile 10 rubla'ı	18 kile 11 rubla'ı
Bakisi zâviyedar/mütevelliyeye	29 kile 7 rubla'ı	8 kile 10 rubla'ı	38 kile 1 rubla'ı

Pir Havend Zâviyesi Vakfı'nın 53 numaralı Tokat Şer'iyeye Sicili'nde yer alan ikinci muhasebe dökümü 1838 yılına aittir. 19 Zilkade 1253/14 Şubat 1838 tarihinde hazırlanan 1253/1838 yılı muhasebe verileri aşağıda Tablo 6'da özetlenmiştir (TŞS. 53: 63/2). Tablo 6'daki veriler incelendiğinde, ilk olarak vakfın 15 ve 16'ncı yüzyıllardaki akarlarının değişmediği görülmektedir. İkinci olarak, vakfın gelirleri ve giderleri 1836 yılı muhasebesinde olduğu gibi buğday ve arpa üzerinden kuruş olarak verilmiştir. Üçüncü olarak, vakfın gelirlerinin yaklaşık dörtte biri (1249 kuruş) Evkaf Nezareti öşrü, nakliye, kahve ve duhân (tütün) giderleri ve sair masraflar için ödenmiş; kalan 3344 kuruş vâkıfın zâviyesine gelip gidenlere yiyecek içecek hizmeti vermek üzere vâkıf evladından zâviyedarlık ve mütevellilik vazifesini birlikte ifa eden kimseye teslim edilmiştir. Son olarak, vakfın 1836 yılı toplam geliri (869 rubla'ı buğday ve arpa) 1838 yılı toplam geliri (769 rubla'ı buğday ve arpa) ile karşılaştırıldığında, 1838 yılı gelirin 100 rubla'ı daha düşük olduğu görülmektedir.

Tablo 6 Şeyh Pir Havend Zâviyesi Vakfı'nın 1838 Yılı Muhasebesi

Gelirler						
Ürünler	Buğday		Arpa		Toplam (rubla'ı)	Toplam (kuruş)
	rubla'ı	Kuruş	rubla'ı	Kuruş		
Köyler						
Çöreğibüyük (Komanat)	193	1327	64,5	201,5	257,5	1528,5
Tekyeyeri (Komanat)	100	687,5	0	0	100	687,5
Kırukyeyeri (Komanat)	24	165	21	65,5	45	230,5

Kevahlık (Komanat)	63	423	32	100	95	523
Gözekse (Niksar)	203,5	1399	68	225	271,5	1624
Toplam	583,5	4001,5	185,5	390,5	769	4593,5
Giderler						
Evkâf-ı Hümâyûn öşrü						459
Nakliye, kahve, dühân						790
Toplam						1249
Bakisi zâviyedat/mütevelliyeye						3344

Pir Havend Zâviyesi Vakfı'nın 53 numaralı Tokat Şer'iyeye Sicili'nde yer alan üçüncü muhasebe kaydı 1839 yılına aittir. 15 Muharrem 1255/31 Mart 1839 tarihinde hazırlanan 1255/1839 yılı muhasebe dökümü aşağıda Tablo 7'de verilmiştir (TŞS. 53: 86/1). Tablo 7'deki veriler incelendiğinde, ilk olarak vakfın akarlarının değişmediği görülmektedir. İkinci olarak, vakfın gelirleri ve giderleri 1836 ve 1838 yıllarında olduğu gibi buğday ve arpa üzerinden kuruş olarak hesap edilmiştir. Üçüncü olarak, vakıf gelirlerinin yaklaşık sekizde biri (226,5 kuruş) Evkaf Nezareti öşrü ve yazıcı (muharrir) maaşı için ödenmiş; kalan 1589 kuruş vâkıfın zâviyesine gelip gidenlere yiyecek içecek hizmeti vermek üzere vâkıf evladından zâviyedatlık ve mütevellilik vazifesini beraber yürüten Osman oğlu Seyyid Hasan ve Muhammed'e teslim edilmiştir. Son olarak, vakfın 1838 yılı toplam geliri (4593,5 kuruş) 1839 yılı toplam geliri (1815,5 kuruş) ile karşılaştırıldığında, 1839 yılı gelirinin 2778 kuruş daha düşük olduğu görülmektedir. Bu aşırı gelir düşüklüğünün sebebi, 1839 yılı muhasebesinin sonuç kısmında belirtildiği üzere zâviyenin çevresindeki köylerin perişan olması ve ahâlilerinin azalmasıdır.

Tablo 7 Şeyh Pir Havend Zâviyesi Vakfı'nın 1839 Yılı Muhasebesi

Gelirler						
Ürünler	Buğday		Arpa		Toplam (rubla'ı)	Toplam (kuruş)
	rubla'ı	Kuruş	rubla'ı	Kuruş		
Köyler						
Çöreğibüyük (Komanat)	149	558,5	35	87,5	184	646
Tekyeyeri (Komanat)	53,5	200,5	0	0	53,5	200,5
Kırkyeri (Komanat)	22	82,5	16	40	38	122,5
Kevahlık (Komanat)	65,5	245,5	62,5	156	128	401,5
Gözekse (Niksar)	85	322,5	49	122,5	134	445
Toplam	375	1409,5	162,5	406	537,5	1815,5

Giderler	
Evkâf-ı Hümâyûn öşrü ve muharrir maaşı	226,5
Bakisi zâviyedar/mütevelliye	1589

Pir Havend Zâviyesi Vakfı'nın 53 numaralı Tokat Şer'îye Sicilî'nde yer alan son muhasebesi 1841 yılına ait olup 11 Muharrem 1257/5 Mart 1841 tarihinde düzenlenmiştir (TŞS. 53: 164/1). 1841 yılı muhasebe dökümü aşağıda Tablo 8'de verilmiştir. Tablo 8'deki veriler incelendiğinde, ilk olarak vakfın akarlarından Niksar kazasına bağlı Gözekse köyü malikâne hissesinin 1841 yılı muhasebesinde yer almadığı görülmektedir. İkinci olarak, vakfın gelirleri ve giderleri 1836, 1838 ve 1839 yıllarında olduğu gibi tahıl ürünleri üzerinden kuruş olarak hesap edilmiştir. Daha önceki yılların muhasebelerinde ürün olarak sadece buğday ve arpa yer almışken 1841 yılı muhasebesinde buğday ve arpanın yanı sıra darı ve mısır da vergilendirilmiştir. Üçüncü olarak, vakıf gelirlerinin dörtte biri (370,5 kuruş) muhasebe harcı ve yazıcı (muharrir) maaşı için ödenmiş, kalan 1113 kuruş vâkıfın zâviyesine gelip giderlere yiyecek içecek hizmeti vermek üzere vâkıf evladından zâviyedarlık ve mütevelliye vazifesini birlikte ifa eden kişiye teslim edilmiştir. Son olarak, vakfın 1839 yılı toplam geliri (1815,5 kuruş) 1841 yılı toplam geliri (1483,5 kuruş) ile kıyaslandığında, 1841 yılı gelirinin daha düşük olduğu görülmektedir. Bu aşırı gelir düşüklüğünün sebebi, vakfın akarlarından Niksar kazasına bağlı Gözekse köyü malikâne hissesinin 1841 yılı muhasebesinde yer almamasıdır.

Tablo 8 Şeyh Pir Havend Zâviyesi Vakfı'nın 1841 Yılı Muhasebesi

Gelirler									
Ürünler	Buğday		Arpa		Darı/Mısır		Hezirat	Toplam	Toplam
Köyler	rubla'ı	kuruş	rubla'ı	kuruş	rubla'ı	kuruş	kuruş	(rubla'ı)	(kuruş)
Çöreğibüyük	45	720	21	210	4	40	33,5	70	1003,5
Kevahlık	10	160	3,5	35	2,5	25	0	16	220
Kırık	10	160	10	100	0	0	0	20	260
Toplam	65	1040	34,5	345	6,5	65	33,5	106	1483,5
Giderler									
Muhasebe harcı ve muharrir maaşı									370,5
Bakisi zâviyedar/mütevelliye									1113

4. Şeyh Pir Havend Zâviyesi Vakfı'na Yapılan Müdahaleler

Şeyh Pir Havend Zâviyesi'nin Tokat ve Niksar kazalarında bulunan vakıf akarlarına gerek askeri (devlet görevlileri) gerekse reaya içinden bazı şahıslar tarafından müdahale edilerek haksız yere gelirleri zapt edilmiştir. Ayrıca vakfın çalışanları arasında da bazen ihtilaflar yaşanmıştır. Bu hususlarla ilgili arşivlerde çok sayıda belge bulunmaktadır. Örnek olarak seçtiğimiz belgelerde Şeyh Pir Havend Zâviyesi Vakfı'na yapılan müdahaleler açıkça görülmektedir. Aşağıda incelediğimiz kayıtlar

rın biri hariç tamamı Başbakanlık Osmanlı Arşivi'nde yer alan Sivas eyaleti Şikâyet Ahkâm Defterleri'nden alınmıştır.

İlk belgeye göre; Tokat Yazıcık mahallesinden Saliha Hatun ile kız kardeşi Komanat nahiyesi Gevle köyünden Ümmühani Hatun mahkemede Komanat nahiyesinde bulunan vâkıf Pir Havend'in evladından ve Şeyh köyü sakinlerinden Seyyid Mehmed ibn-i Seyyid Mahmud b. Ahmed b. Abdalbaki ve diğer Seyyid Mehmed Çelebi ve Mustafa ibn-i Seyyid Yahya b. Ahmed b. Abdalbaki ve diğer Seyyid Mehmed b. Seyyid Hasan b. Mahmud b. Abdalbaki adlı kişiler hakkında davacı olmuşlardır. İfadelerinde ecdatları Polad ibn-i Said Şehid Muhammed b. Emir Şah isimli vâkıfın Komanat nahiyesi Kevahlık köyü malikânesi hâsıl öşrünü vakfiyesinde erkek ve kadın ayrımı olmadan evlatları ve evlatlarının evlatlarına batnen ba'de batnin kaidesi üzere birinci batında olan evladına vakf ve şart eylediğini, vâkıf evladından cetleri Abdalbaki Abdullah'ın oğlu Osman'ın evlatları olduklarını belirtmişlerdir. Ayrıca adı geçen Seyyid Mehmed ve Seyyid Mustafa'nın vâkıf evladından Abdalbaki'nin oğlu Ahmed'in oğlu Yahya'nın oğulları, diğer Seyyid Mehmed'in Abdalbaki'nin oğlu Ahmed'in oğlu Mahmud'un oğlu ve diğer Seyyid Mehmed'in ise Abdalbaki'nin kardeşi Ali'nin oğlu Mahmud'un oğlu Hasan'ın oğlu olduğunu ifade etmişlerdir. Bu takdirde kendilerinin birinci batında, diğerlerinin ikinci batında olup tasarruf nöbeti bunlara intikal etmişken vâkıfın Kevahlık köyü malikânesini erkek evlada vakf ve şart eylediği kanaati ile vakfiyeye ve şarta aykırı olarak bu şahısların fuzuli zapt ettiklerini söyleyerek iadesini istemişlerdir. Davalılar davacı Saliha ve Ümmühani Hatunların ifade ettikleri gibi, kendilerinin ikinci batında vâkıf evladı olduklarını, vakfiyeye göre vâkıfın erkek evladının zapt ede geldiğini ve kendilerinin de erkek evlattan olduklarından zapt ettiklerini ifade etmişlerdir. Bunun üzerine vakfiyeye bakıldığında vâkıfın erkek ve kadın ayrımı yapmadığı anlaşıldığından davalılar Seyyid Mehmed, diğer Seyyid Mehmed ve Seyyid Mustafa ve diğer Seyyid Mehmed'in rızalarıyla vakıftan el çekmelerine, birinci batından vâkıf evlatlarına vakfiyeyi iade etmelerine ve vakfiye gereği Kevahlık köyü tam malikânesi öşrünü Saliha ve Ümmühani Hatunların evladiyet ve meşruiyet üzere tasarruf etmelerine gurre-i Zilhice 1131/15 Ekim 1719 tarihinde karar verilmiştir. Daha sonra bu hüccet ile Saliha ve Ümmühani Hatunlar berat almak ve Anadolu Muhasebesi Defteri'ne kaydolmak için Divan-ı Hümayun'a müracaat etmişlerdir. Anadolu Muhasebesi Defterleri ile Defterhane-i Amire'de bulunan Mufassal Defterlere bakılarak isteklerinin uygunluğu tespit edilmiş ve Anadolu Muhasebesi Defteri'ne 10 Cemaziyülâhır 1134/26 Şubat 1722 tarihinde kayıtları yapılmıştır (BOA. Vakfiyeler Tasnifi 23/11).

İkinci belgeye göre, Seyyid Mehmed b. Fazlı Divan-ı Hümayun'a sunduğu arzualde evvela; Komanat'ta Çöreğibüyük diye bilinen Pir Havend Zâviyesi Vakfı'ndan Tokat kazası Kafirni nahiyesine tabi Kevahlık köyü malikânesi vakfı tevliyetinin mutasarrıfları Seyyid Mehmed, diğer Seyyid Mehmed ve diğer Mehmed'in feragatlerinden malikâne mutasarrıflığı 1134/1722 senesinde vâkıf evladından Saliha ve Ümmühani'ye tevcih edildiğini ifade etmiştir. 1189 senesi Muharreminde/Mart

1775'te ise Es-Seyyid el-Hac Derviş mahlûlünden hasbi olarak tevliyetin vâkif evladı olarak kendisine tevcih edildiğini ve hâlâ üzerinde olduğunu belirtmiştir.

İkinci olarak; Niksar'da Gözekse köyü malikânesinin Pir Havend Vakfı köylelerinden olduğunu, adı geçen vakfın vakfiyesinde tevliyetin erkek evlada vakf ve şart ettirildiğini, Şevval 1153/Aralık 1740'ta tevliyetin erkek evlattan Es-Seyyid Ahmet'e berat ettirildiği belirtilmiştir. Sonra tevliyeti kız evlattan Hacı Derviş'in şarta aykırı olarak berat ettirip ölmesi üzerine tevliyetin kızıdan vâkif evladı olan Seyyid Ahmed ve Seyyid Hüseyin kardeşlere tevcih olunduğu ifade edilmiştir.

Üçüncü olarak; Defterhane-i Amire'deki Mufassal Defterlere bakılarak Kafirni nahiyesine tabi Kevahlık köyü malikânesinin Pir Havend Zâviyesi Vakfı'na, Niksar nahiyesine bağlı Gözekse köyü malikânesinin Pir Havend evladı vakfına ait olduğu anlaşılmıştır. Bu durumda kendisinin Pir Havend Zâviyesi Vakfı'ndan Kevahlık köyü ve ona bağlı yerlerin malikâne vakfının meşru beratlı mütevellisi olduğunun tescil edildiğini ancak kızdan vâkif evladı olan Seyyid Hüseyin ve Seyyid Ahmed'in adı geçen vakıf köylerinden Niksar'a tabi Gözekse köyü tevliyetini haksız olarak yeniden askeriden berat ettirerek buna ve sair vâkif evladına zarar verdiğini bildirerek askeri beratın iptalini istemiştir. Bu talep üzerine meselenin Defterhane kayıtları dikkate alınarak mahallinde kadı huzurunda adı geçen Seyyid Hüseyin ve Seyyid Ahmed ile diğer vâkif evlatları ve tarafsız kimseler hazır oldukları halde değerlendirilip hakikatin tespitinden sonra Divan'a bildirilmesi için Tokat ve Niksar kadıları naiplerine Evâil-i Şevval 1189/25 Kasım-4 Aralık 1775 tarihli bir hüküm yazılmıştır (BOA. SAD 13: 5/2).

Üçüncü belgeye göre, Mufassal ve İcmal Defterinde, Sivas sancağında Tokat kazasına tabi Kafirni nahiyesinin Kevahlık köyü malikânesi Komanat nahiyesinde Pir Havend Zâviyesi Vakfı'na, divani hissesinin tımara ait olduğu; Askeri Ruznamçe kaydında ise Tokat kazası Komanat nahiyesine tabi Çöreğibüyük köyünde medfun Şeyh Pir Havend Vakfı'nın tevliyet ve zâviyedarlığı evladiyet ve meşrutiyet üzere Seyyid Osman'ın üzerinde olduğu daha önce tespit edilmiştir.

Adı geçen zâviye vakfına ait olan Kevahlık köyü hâsılatından Seyyid Ömer b. Abdulkaki, Seyyid Hüseyin b. Halil, Rukiye bint-i Ahmed, Seyyid Hasan, Emin ve Mehmed isimli kişiler evlatlık hissesi talebiyle mahkemede mütevellî Seyyid Şeyh Osman b. Seyyid Hüseyin'den davacı olmuşlardır. Mahkemedeki ifadelerinde babalarının mütevellinin babası Seyyid Hüseyin ile batında beraber ve derecede eşit vâkif evladından olduklarını, Kevahlık köyü aşarından evlatlık hissesi almakta iken öldüklerinden "tasarruf sırası bizimle mütevellî Osman ve amca-zadeleri Seyyid Abdullah ve Seyyid İsmail'e intikal etmiştir" diyerek bir adet hüccet ibraz etmişlerdir. İddiacılardan davalarına delil istenildiğinde herhangi bir delil sunamadıkları, yalan söyledikleri, senetlerinin sahte olduğu, haksız yere Kevahlık köyü hâsılatını zapt ettikleri ve aslında vâkif evladından olmayan el-Hac İsmail'in evlatları oldukları tespit edildiğinden bunların mütevellî Osman'a müdahalelerinin engellenmesi için daha

önce emr-i şerif verildiği belirtilmiştir. Bu husus incelendiğinde, defter ve kanun üzere müdahalenin engellenmesi için Evâsıt-ı Zilkâde 1222/1-10 Ocak 1711 tarihli bir emr-i şerif yazıldığı ancak buna uyulmadığından mütevellî Osman yeniden emr-i şerif rica etmiştir. Divan-ı Hümayun'daki kayıtlara tekrar bakıldığında belirtilen tarihte emr-i şerif yazıldığı görülmüş, daha önce sadır olan emr-i âli gereği hareket edilmesi için Tokat kazası naibine tekrar Evâsıt-ı Zikâde 1224/18 Aralık-28 Aralık 1809 tarihli bir hüküm gönderilmiştir (BOA. SAD 23: 25/2).

Dördüncü belgeye göre, Seyyid Osman'ın oğulları Seyyid Hasan ve Seyyid Mehmed Divan-ı Hümayun'a gelip evvela Sivas sancağında Komanat nahiyesine tabi Şeyh köyü ve Tokat kazasında Kafirni nahiyesine bağlı Kırık köyü malikânelerinin Pir Havend Zâviyesi Vakfı olduğunu, Şeyh köyü divanisinin, ortaklaşa olarak Artukabad nahiyesinde Sulusaray köyü ve diğer yerlerden 15755 akçelik tımara mutasarrıf es-Seyyid Mehmed ve mütekait Osman'ın, Kırık köyü divanisinin müştereken Sivas nahiyesinde Reyhan köyü ve diğer yerlerden 1500 akçe gedik tımara mutasarrıf Sivas kalesi muhafızlarından Süleyman oğlu Seyyid Ali'nin üzerinde olduğunu ifade etmişlerdir. Daha sonra Defterhâne kayıtlarına göre Komanat'a bağlı Çöreğibüyük köyünde medfun Şeyh Pir Havend Vakfı'nın tevliyet ve zâviyedarlığı evladiyet ve meşrutiyet üzere Askeri Ruznamçe'den verilen beratla kendileri üzerlerinde bulunmakla bunlar Şeyh ve Kırık köyleri malikâne gelirlerini almak istediklerinde ilgisi olmayan bazı şahıslar "bu iki köyün malikâneleri mahsulünü biz ta'şir ederiz" diyerek haksız yere müdahale ettiklerinden müdahalelerin engellenmesi için emr-i şerif talep etmişlerdir. Bu talep üzerine Defterhane-i Amire'de bulunan Ruznamçe ve Mufassal Defterlere bakılarak bunların verdikleri bilgilerin doğru olduğu anlaşıldığından defter ve kanun üzere hareket edilmesi için Divan'dan Tokat ve Komanat naiplerine Evahir-i Safer 1236/ 28 Kasım-8 Aralık 1820 tarihli bir hüküm yazılmıştır (BOA. SAD 27: 116/3).⁹

Son belgeye göre; Tokat kazası naibi Divan-ı Hümayun'a gönderdiği ilamda Komanat nahiyesine tabi Çöreğibüyük köyünde Pir Havend Zâviyesi Vakfı'nın mütevellisi Seyyid Hüseyin'in mahkemede Seyyid el-Hac Mustafa ibn-i Ömer hakkında bunun vâkıf evladı olmadığı halde birkaç seneden beri zâviyenin parasından evladiyet hissesi aldığını iddia ederek bunun engellenmesini talep etmiştir. Davalı Mustafa cevabında vakfın vakıf senedi olmadığından eski teamül üzere öteden beri vâkıf evladından olarak evladiyet hissesi aldığını ifade etmiştir. Bunun üzerine iki şahidin şahadetine müracaat edilmiş, şahitler vakfın vakfiyesinin kayıtlı olmadığını ve Mustafa'nın vâkıf evladı olarak evlatlık hissesi aldığını söylemiş olmalarıyla kendisine hüccet verilerek mesele çözülmüştür. Ancak mütevellî adı geçen Mustafa'ya müdahaleye devam ettiğinden bunun engellemesi için kadı emr-i şerif ricasında bulunmuştur. Bu rica üzerine Divan'dan mütevellî Hüseyin'in vâkıf evladı Mustafa'ya müdahalesinin kaldırılması için Tokat kazası naibine Evâhir-i Şevval 1244/26 Nisan-5 Mayıs 1829 tarihli bir hüküm yazılmıştır (BOA. SAD 29: 214/4).

5. Çöreğibüyük Köyü Türbesi

Şeyh Pir Havend'in medfun olduğu Şeyh köyünün ismi, yukarıda Pir Havend Zâviyesi Vakfı'na yapılan müdahaleler başlığı altında özetlenen belgelerden görüleceği üzere bazen Çöreğibüyük olarak ifade edilmiştir. 1485 yılına ait 19 numaralı Tapu Tahrir Defteri'nde Pir Havend'in "Çöreğibüyük" diye tanındığı belirtilmiştir (BOA. TD 19: 523, 507). Günümüzde ise Şeyh köyü ismi unutulmuş Şeyh Pir Havend'in diğer adı "Çöreğibüyük" köyü adı olarak kullanılmaktadır. Şeyh Pir Havend ya da Çöreğibüyük Zâviyesi ve Türbesi Tokat merkeze bağlı ve Tokat kent merkezinin kuzey doğusundaki Çöreğibüyük köyünün kuzeyinde, bugün mezarlık olarak kullanılan bölgede yer almaktadır. Günümüzde yapının sadece türbe kısmı ayakta kalabilmiştir. Yukarıda Şeyh Pir Havend'in kimliği başlığı altında belirtildiği üzere, türbenin giriş kapısı üzerindeki Arapça iki satırlık kitabeden yapının 857/1453 tarihinde Pir Havend'in oğlu Muhammed'in oğlu Pir Havend tarafından yaptırıldığı anlaşılmaktadır.

Türbe, yöredeki XV. yüzyıl türbeleriyle benzer plan ve mimari özellikler yansıtır (Gündoğdu vd, 2006: 161). Yapı, genel olarak kaba yontma taş ve tuğladan inşa edilmiştir. Güney cephe içinde bulunan mihrapta ise kısmen alçı kabartma bulunur. Duvarlarda kaba yontma taş, örtü ve kemerlerde tuğla, köşelerde ise düzgün kesme taş kullanılmıştır. Dikdörtgen planlı yapının merkezi, basık sivri kemerler üzerine oturan bir kubbe ile örtülüdür. Kubbe, dışarıya sekizgen karnak ve piramidal külah formunda yansımaktadır. Yapı, kuzeye ve güneye yarım beşik tonozlarla genişletilmiştir. Türbenin içi, güney ve batı cephesinin ortasında bulunan yarım dairevi kemerli iki pencere ile aydınlatılmıştır. İçeride ortada iki mermer sanduka bulunmaktadır (Erayşar, 2004: 107-108; Gündoğdu vd, 2006: 161). 2013 yılında yapılan son onarımda¹⁰ mermer sandukalar değiştirilmiş, türbenin beden duvarları kireç harçlı bir sıva ile kaplanmıştır. Türbenin çeşitli açılardan çekilen fotoğrafları ekte yer almaktadır.

Tokat merkeze bağlı Çöreğibüyük köyü ile Çöreğibüyük Tekkesi ve Türbesi'nin Niksar şehir merkezindeki Çöreğibüyük Camisi ile bağlantısı olup olmadığı hususuna gelince, isim benzerliği dışında bir yakınlık söz konusu değildir. Niksar'daki Çöreğibüyük Camisi, Danişmendliler ya da Selçuklular zamanında Darülhayr (Hayırevi) adıyla inşa edilen zâviye, medrese ve nihayet günümüzde cami olarak kullanılan bir yapıdır (Şahin, 1999: 53-54). Bu yapıya Çöreğibüyük denilmesinin sebebi, kapısının üst kısmının iki tarafında daire şeklinde çiçek motifinin bulunmasıdır (Uzunçarşılı, 1927: 72).

6. Sonuç ve Değerlendirme

Şeyh Pir Havend Zâviyesi Vakfı ve Çöreğibüyük Türbesi hakkındaki bu çalışma, ulusal arşivlerdeki yeni belgelere dayalı olarak kaleme alınmış ve elde edilen bulgular çerçevesinde bazı sonuçlara ulaşılmıştır.

İlk olarak; Şeyh Pir Havend'in kimliği konusunda mevcut bulgular üzerinden bir değerlendirme yapmak gerekir. Sultan I. Ahmet zamanında Şeyh Receb-i Sivasî'nin kaleme aldığı *Necmü'l-Hüda* isimli eserde yer alan bir rivayete göre, 12. yüzyılda yaşamış ve Vefaiyye tarikatının kurucusu olan Ebu'l-Vefa el-Bağdadî'nin halifesi olup onun vasiyetine uyarak Anadolu'ya gelmiştir. Mezarı, Tokat civarında meşhur Çöreğibüyük Zâviyesi'nin yakınındaki bir köydedir. Bu rivayet dikkate alındığında Şeyh Mehmed Perhevendî'nin Vefaiyye tarikatı müntesibi ve Çöreğibüyük Zâviyesi'nin banisi olduğu kabul edilebilir. Bu takdirde zâviye, 12. yüzyılın ikinci yarısı veya 13. yüzyılın başlarında inşa edilmiş olabilir. Canan Parla ve Yelda Olcay Uçkan ise herhangi bir delil göstermeden *Türkiye'nin Kültürel Mirası-I* isimli kitapta zâviyeyi 13-14. yüzyıla tarihlemektedir.

17. asrın ortalarında Evliya Çelebi, Şeyh Pir Havend Zâviyesi'ni bir Bektaşî tekkesi olarak tanımlamıştır. 13-15. asırlarda Anadolu'da Vefai, Kalenderî ve Haydarî dervişleri faal hâledeydiler ve bu süreçte bu dervişler Bektaşîlik tarikatının alt yapısını oluşturdular. Asıl Bektaşîlik tarikatının 16. yüzyılın başında kurulduğu dikkate alındığında, muhtemelen 12. yüzyılın ikinci yarısı veya 13. yüzyılın başlarında inşa edilmiş olan Şeyh Pir Havend Zâviyesi'nin başlangıçta bir Vefai tekkesi olduğu düşünülebilir. Aynı şekilde Şeyh Pir Havend'in de bir Vefai halifesi olması muhtemeldir. Pir Havend'in "Çöreğibüyük" diye tanınması ise mensup olduğu aşiretin ya da oymağın adının Çöreğibüyük olmasından kaynaklanmış olabilir. Ancak bu hususu destekleyecek herhangi bir belgeye ulaşılamamıştır.

İkinci olarak; Şeyh Pir Havend Zâviyesi'ne vakıf akarlar tahsis edilmiştir. Osmanlı döneminde Sivas sancağında Tokat kazasının Komanat (Gümenek) nahiyesine bağlı Şeyh köyü ile bu köye tabi Sitaruz mezarı, Tokat kazasının Kafirni (Almus) nahiyesine bağlı Kevahlık (Serince) ve Kırık (Kınık) köyleri ve aynı sancak içinde Niksar kazasının Gözekse (Arıpınar) köyü mâlikâne hisseleri bu zâviyenin vakıf akarlarını oluşturmuştur. Pir Havend'in mâlikâne-divânî sistemi çerçevesinde dört köy ve bir mezranın malikâne hisselerinden istifade etmesi onun Osmanlı öncesi dönemin yerel beylerinden ya da önde gelen tarikat şeyhlerinden biri olma ihtimalini kuvvetlendirmektedir.

Üçüncü olarak; Şeyh Pir Havend'in tekkesini kurduğu yerleşim yeri Komanat nahiyesine bağlı Şeyh köyüdür. Büyük ihtimalle köyün adı Şeyh Pir Havend'in sıfatından gelmektedir. 18 ve 19. yüzyıl Osmanlı belgelerinde bu köyün adı bazen "Şeyh" bazen de "Çöreğibüyük" olarak ifade edilmiştir. Şeyh Pir Havend'in 1485'ten itibaren "Çöreğibüyük" diye tanınması, muhtemelen Şeyh köyünün adının Çöreğibüyük olarak anılmasına sebep olmuştur. Günümüzde Şeyh köyü adı unutulmuş, Çöreğibüyük köyü ismi kullanılmaktadır. Köy halkı, Şeyh Pir Havend soyundan gelen şeyhlerin telkin ettiği Bektaşîlik tarikatı ritüellerini Kul Himmetliler grubuna bağlı olarak hala devam ettirmektedir (Üçer, 2013: 213).

Dördüncü olarak; arşiv kayıtlarında Şeyh Pir Havend Zâviyesi Vakfı'nda görevli olarak sadece zâviyedar ve mütevellinin ismi geçmektedir. Genel olarak, bu iki vazife birlikte Şeyh Pir Havend'in soyundan gelenler yürütmüşlerdir. Vakfın akarlarından gelen gelirler, öncelikli olarak zâviyedeki yiyecek, içecek ve konaklama hizmetlerine, kalanı zâviyede şeyhlik ve mütevellilik yapan kişilere tahsis edilmiştir. 1836'dan itibaren Evkaf Nezareti'nin kurulması ile vakıflara vergi uygulaması başlatıldığından, Şeyh Pir Havend Zâviyesi Vakfı'nın 1836-1841 dönemi muhasebelerinde bu vergiler de yer almıştır.

Son olarak; zâviyelerin genelinde olduğu gibi Şeyh Pir Havend Zâviyesi'nin de bir türbe kısmı mevcuttur. Günümüzde yapının sadece türbe kısmı ayakta kalabilmiştir. Genel olarak, yontma taş, kesme taş ve tuğladan inşa edilmiş olan türbe, giriş kapısının üzerindeki kitabeye göre Pir Havend'in oğlu Muhammed'in oğlu Şeyh Pir Havend tarafından Gurre-i Zilhicce 857/3 Aralık 1453 tarihinde yaptırılmıştır. Son yıllarda türbe restore edilmiş olup halen ziyaretçilerini ağırlamaya devam etmektedir.

Son Notlar

1 Kitabenin orijinal metni ve çevirisi mevcut iki yayında (Erayşar, 2004: 106; Gündoğdu vd, 2006: 160-161) yer almakla birlikte, tarafımızdan yeniden gözden geçirilmiştir.

2 Bu sistemin kökleri 13. ve 14. yüzyıllarda Anadolu Selçukları ve onların halefi olan küçük beyliklere dayanmaktadır. Selçuklu sultanları ve küçük beyliklerin idarecileri yerel beylere ve tarikat şeyhlerine çok sayıda kırsal yerleşim yerinin vergi toplama haklarını para ya da itaat karşılığında bahşetmişlerdir. 1393-1398 yılları arasında Osmanlılar Tokat kazasının da bağlı olduğu Rum/Sivas eyaleti topraklarını ilhak ettiklerinde yerel beyler ve tarikat şeyhlerinin vergi toplama haklarını ve imtiyazlarını kabul ederek bölgede farklı bir toprak idaresi ve vergi toplama sistemi uygulamaya başladılar. Bu, bir vergi birimi (köy veya mezra) gelirinin *divânî* ve *malikâne hisse* olarak paylaşıldığı "malikâne-divânî sistemi" idi. Divânî hisse timar sahiplerine, malikâne hisse ise mülk sahibi yerel beylere ya da tarikat şeyhlerine tahsis edilmişti. Başka bir ifade ile bu sistem altında köylüler iki öşür ödediler: bir öşür *divânî hisse* olarak, diğer öşür vergilerle birlikte, timar sistemi çerçevesinde timarlı sipahiye veya sancak idaresine; bir ikinci öşür *malikâne hissese* olarak yerel beylere ya da tarikat şeyhlerine veya onların kurdukları vakıflara verilmekteydi. Bu sistemde bazı durumlarda divânî ve malikâne hisseleri ya timar sahiplerine, ya üst düzey sancak idarecilerine ya da bölge içinde veya dışındaki vakıflara birlikte tahsis edilmiştir. Sivas eyaleti Mufassal Tahrir Defterlerinde bu husus "iki baştan" şeklinde belirtilmiştir (Barkan, 1939: 119-184; Barkan, 1942: 279-386; Açıkel, 1999: 127-136, 200-203).

3 Receb Sivâsi, *Necmü'l-Hüdâ fî Menâkıbî's-Şeyh Şemsiddîn Ebi's-Senâ*, Süleymaniye Ktp., Lala İsmâil, nr. 694/2, s. 65a; Şeyh Recebî's-Sivâsi, *Necmü'l-Hüdâ fî Menâkıbî's-Şeyh Şemsiddîn Ebi's-Senâ*, terc. Hüseyin Şemsi Güneren, yay. Haz. Dr. M. Fatih Güneren, İstanbul 2000, s. 96.

4 *Kalenderlik* veya *kalenderiyye*, kalenderi bir hayat tarzını benimseyen çeşitli tasavvuf zümrelerinin ortak adıdır. Dünyayı ve dünyevî değerleri umursamayan, içinde yaşadıkları toplumun, toplumsal düzenin inanç ve geleneklerine karşı çıkan, bunu kıyafet, tutum ve davranışlarıyla gündelik hayatlarına da yansıtın süfilere kalender, bunların temsil ettiği tasavvufi zümrelere de genel olarak *kalenderiyye* veya *kalenderlik* adı verilmiştir. X. yüzyılda Horasan bölgesinde ortaya çıkan *kalenderlik*, sonraki devirlerde Irak, Suriye, Anadolu ve Rumeli'ye yayılmıştır. 16. yüzyılda Bektaşiliğin kurumsallaşmasıyla Kalenderiler zamanla Bektaşilik içinde eriyip tarihe karışmışlardır (Azamat, 2001-24: 253-256).

5 *Yesevi* veya *Yeseviyye*, Orta Asya Türklerinin dini-tasavvufi hayatında geniş tesirler icra eden ve “pîr-i Türkistan” diye anılan mutasavvif-şair Ahmed Yesevi’ye (ö. 562/1166) nispet edilen tarikatın adıdır (Tosun, 2013-43: 487).

6 Haydarîlik, Horasan bölgesinde Kutbüddin Haydar-ı Zâveî’nin (ö. 618/1221?) kurduğu bir tarikat olup sonraki devirlerde İran’ın diğer bölgeleri ile Hindistan ve Anadolu’ya yayılmıştır (Yazıcı, 1998-17: 35).

7 Şeyh Pir Havend Zaviyesi Vakfı’nın görevli atamaları ile alakalı diğer belgeler için bk. BOA. Cevdet Evkaf 511/25810 ve 134/6651.

8 Rubla’ı, Antep ve yöresinde timinin ¼’üne denir ki, yaklaşık olarak 5 kg kadardır. (Taşkın, 20005: 116) Tokat yöresinde bir ölçüğün (yaklaşık 25 kg) 1/3’üne karşılık gelmektedir.

9 Pir Havend Zaviyesi tevliyet ve zaviyedarlığına müdahale edildiğine dair bir başka belge için bk. BOA. Cevdet Evkaf 436/22067.

10 Türbenin onarım sonrası açılışı 16 Ekim 2013 tarihinde gerçekleştirilmiştir. Bk. (<https://www.facebook.com/events/163281020537593/permalink/163300783868950>).

Kaynaklar

A. Arşiv Kaynakları

1- Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA)

Tapu Tahrir Defterleri

BOA. TD 2: 180, 637, 639; BOA. TD 19: 495, 496, 523, 507; BOA. TD 79: 54, 55, 86, 66; BOA. TD 387: 439, 440, 442; BOA. TD 287: 81, 162, 168.

İbnü’l-Emin Evkaf Tasnifi

BOA. İE. Evkaf 6819

Muallim Cevdet Evkaf Tasnifi

BOA. Cevdet Evkaf 511/25810 ve 134/6651; BOA. Cevdet Evkaf 436/22067.

BOA. Vakfiyeler Tasnifi 23/11

Sivas Ahkâm Defterleri

BOA. SAD 13: 5/2; BOA. SAD 23: 25/2; BOA. SAD 27: 116/3; BOA. SAD 29: 214/4.

2- Tapu Kadastro Genel Müdürlüğü Arşivi

Tapu Tahrir Defterleri

TKGM. TD 14: 161b, 162b, 213b, 216b; TKGM. TD 10: 59b.

3- Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi (VGMA) Hurufat Defteri 569: 170

4- Tokat Şer’iye Sicili 53: 2-3/3, 63/2, 86/1, 140/2, 164/1.

B. Yazılı Kaynaklar

Açikel, Ali. (2011), “Osmanlı Döneminde Tokat Kazası’nda Ahiler ve Ahi Zâviyeleri / Akhis and Akhi’s Lodges in the District of Tokat during the Ottoman period”, *1. Uluslararası Ahilik Kültürü ve Kırşehir Sempozyumu*, 15-17 Ekim 2008 (the 1th International Symposium on Culture of Akhism and Kırşehir, 15-17 October 2008), Kırşehir. Bildiriler, Cilt 1, Ankara 2011, s. 1-24.

—. (2001). “XIV. – XVI. Yüzyıllarda Tokat Zâviyeleri”, *Pax Ottomana Studies in Memoriam Prof. Dr. Nejat Göyünç (Edit. Kemal Çiçek)*, s. 229-264 (Haarlem-Ankara 2001).

- (1999). *Changes in Settlement patterns, Population and Society in North-Central Anatolia: A Case Study of the District (Kazâ) of Tokat (1574-1643)*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Manchester-İngiltere.
- Azamat, Nihat. (2001). “Kalenderiyye”, *DİA*, 24 (İstanbul), s. 253-256.
- Barkan, Ömer Lütfi (1939). “Türk-İslam Toprak Hukuku Tatbikatının Osmanlı İmparatorluğu’nda aldığı Şekiller Malikâne-divânî Sistemi”, *Türk-Hukuk ve İktisat Tarihi Mecmuası*, 2 (İstanbul), s. 119-184.
- (1942). “Osmanlı İmparatorluğunda Bir İskân ve Kolonizasyon Metodu Olarak Vakıflar ve Temlikler, I: İstila Devirlerinin Kolonizatör Türk Dervişleri ve Zâviyeler”, *Vakıflar Dergisi*, II, Ankara, s. 279-386.
- Eraşar, Osman. (2004). “Tokat Çöreğibüyük Köyü Türbesi”, *Arkeoloji ve Sanat Dergisi*, 118 (İstanbul), s. 104-109.
- Evliya Çelebi. (2001). *Seyahatname*, Haz. Yücel DAĞLI - Seyit Ali KAHRAMAN – İbrahim SEZGİN, V (İstanbul): Yapı Kredi Yayınları.
- Kara, Mustafa. (2011). “Tekke”, *DİA*, 40 (İstanbul), s. 368-370.
- Maden, Fahri. (2013). “Evliya Çelebi’nin Seyahatnâmesinde Bektaşî Tekke ve Türbeleri”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli araştırma Dergisi*, 68 (Ankara), s. 89-128.
- Ocak, Ahmet Yaşar - Faruqi, Suraiya. (1985). “Zâviye”, *İA*, XIII (İstanbul).
- (1978). “Zâviyeler (Dini, sosyal ve kültürel açıdan bir deneme)”, *Vakıflar Dergisi*, XII (Ankara), s. 247-269.
- (1992). “Bektaşîlik”, *DİA*, 5 (İstanbul), s. 373-379.
- (1994). “Ebü’l-Vefâ El-Bağdâdî”, *DİA*, 10 (İstanbul), s. 347-8.
- (1996). “Hacı Bektaş-ı Veli”, *DİA*, 14 (İstanbul), s. 455-458.
- Parla, Canan – Uçkan, Yelda Olcay, “Türkiye’de Dini Mimari ve Mezar Yapıları”, *Türkiye’nin Kültürel Mirası-I*, Edit. Canan Parla, Eskişehir 2012.
- Receb Sivâsî, *Necmü’l-hüdâ fi menâkibi’ş-Şeyh Şemsiddîn Ebi’s-Senâ*, Süleymaniye Ktp., Lala İsmâil, nr. 694/2,
- Şeyh Receb – es-Sivâsî. (2000). *Necm-ül Hüdâ Fi Menâkibi’ş-şeyh Şemsiddîn Ebi’s-Senâ*, terc. Hüseyin Şemsi Güneren, yay. haz. Dr. M. Fatih Güneren, İstanbul.
- Savaş, Saim. (1996). “Sivas Zâviyeleri”, *Toplumsal Tarih*, 28 (İstanbul).
- Şahin, Kamil. (1999). *Danışmendliler Döneminde Niksar (1071-1178)*, Niksar.
- Tanman, M. Baha. (1996). “Hacı Bektaş-ı Veli”, *DİA*, 14 (İstanbul), s. 459-471.
- Taşkın, Ünal. (2005). *Osmanlı Devleti’nde Kullanılan Ölçü ve Tartı Birimleri*, Yüksek Lisans Tezi, Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Elazığ.
- Tosun, Necdet. (2013). “Yeseviyye”, *DİA*, 43 (İstanbul), s. 487-490.
- Üçer, Cenksu. (2013). “Tokat Yöresinde Alevilik”, *Tokat Sempozyumu (01-03 Kasım 2012-Tokat) Bildiriler*, III (Ankara), s. 199-228.
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı. (1927). *Kitabeler*, İstanbul.
- Yaroğlu, Aytekin. (2006). *Tokat Haydarhâne Vakfı*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sivas.
- Yazıcı, Tahsin. (1998). “Haydariyye”, *DİA*, 17 (İstanbul), s. 35-36. <https://www.facebook.com/events/163281020537593/permalink/163300783868950>.

EKLER: Çöreğibüyük Köyü Türbesi'nin Fotoğrafları*



Fotoğraf 1. Çöreğibüyük Türbesi Kitabesi



Fotoğraf 2. Çöreğibüyük Türbesi Doğu Cephesi



Fotoğraf 3. Çöreğibüyük Türbesi Güney Cephesi



Fotoğraf 4. Çöreğibüyük Türbesi Batı Cephesi



Fotoğraf 5. Çöreğibüyük Türbesi Kuzey Cephesi



Fotoğraf 6. öreğibüyük Türbesi İçindeki Sandukalar

BİR BEKTAŞI ŞAİR RÂŞİD HAKKINDA BAZI TESPİTLER VE DİVÂNÇESİ*

SOME ASSESSMENTS ABOUT A BEKTASHI POET RASHID AND HIS DIWANCHA

Adnan OKTAY**

Öz

Bektaşî şairlerden biri olan Râşid Alî Efendi ile ilgili ilk bilgiyi *Osmanlı Müellifleri* vermektedir. Daha sonra farklı kaynaklarda Râşid'e yer verildiği görülmüştür. Şair, "Râşid ve Kemter" mahlaslarıyla şiirler yazmıştır. Birden çok mahlas kullanması ve bu mahlasların başka şairler tarafından da kullanılmış olması, şairin hayatı ve edebî kişiliği ile ilgili bilgi karışıklığına sebep olmuştur.

Râşid'in tespit edilen tek eseri *Dîvânçe*'sidir. Râşid *Dîvânçe*'sinin oldukça hacimli bir dîvân olduğu iddia edilmiştir. Ancak iddia edilen bu *Dîvânçe*'ye bu çalışma yapılırken maalesef ulaşılamamıştır. Eldeki tek Râşid *Dîvânçe* nüshasında on altı gazel, yedi nefes, iki muhammes ve iki müseddes yer almaktadır. Bu hâliyle eser, küçük bir dîvânçe niteliğindedir.

Şiirlerinden Râşid'in Hz. Muhammed ve Hz. Ali'ye âşık biri olduğu anlaşılmaktadır. Şairin bunun yanında Ehl-i Beyt'e ve özellikle de Hz. Hüseyin'e şairin özel bir sevgisi vardır. Ayrıca Râşid'de bir taraftan başta Bektaşilik olmak üzere Caferilik, Haydarilik ve Hurûfliğin izlerine rastlamak mümkündür.

Bu çalışmada Râşid Alî Efendi'nin hayatı, edebî kişiliği, *Dîvânçe*'sinin tenkitli metni ve eserin edebî açıdan incelenmesi amaçlanmıştır. Bunun için yazma eser kütüphane katalogları taranmış, eserin tek el yazma nüshasının olduğu tespit edilmiştir. Karşılaştırma, analiz, örnekleme ve açıklama yöntemleriyle nüshada yer alan manzum metinler incelenerek Râşid'in hayatı, eserleri, edebî kişiliği ve düşünceleri tespit edilmeye çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Hz. Muhammed, Hz. Ali, Bektaşilik, Râşid Alî Efendi, Kemter, dîvân, edebiyat.

Abstract

Rashid Ali Efendi, a Bektashi poet, was first mentioned by the Ottoman Authors (Osmanlı Müellifleri). He wrote his poems under the pseudonyms of Rashid and Kemter which were also adopted by other poets in their poems. Using multiple pseudonyms and the adaptations of these names by other poets led to the confusion in Rashid's life and his literary personality.

The only identified work of Rashid is Diwan which is claimed to be a voluminous one. Unfortunately, it could not be accessed in this study. The available copy of Rashid's Diwan includes sixteen ghazals, seven nafases (Bektashi poem), two muxammases, and two musaddases. This work can be considered as a small diwan (diwancha) with this nature.

It is understood from Rashid's poems, he was a poet in love with Prophet Hazrat Muhammad and Hazrat Ali. Besides, he was a poet having a special love to Hazrat Hussain and Ahl al-Bayt. It is also possible to find the traces of the Jafferism, Haydarism, Bektashism and Hurufism in Rashid's works.

* Makalenin Geliş Tarihi: 02.08.2017, Kabul Tarihi: 10.11.2017.

** Yrd. Doç. Dr. Mardin Artuklu Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı. adnanoktay3@hotmail.com. ORCID ID: <http://orcid.org/0000-0003-4196-3842>

This study aims to understand the detection of Rashid Ali Efendi's Diwan as a text and its investigation from a literary perspective. For these purposes, the catalog of manuscript libraries were searched and the copy of manuscript (Rashid's Diwan) was obtained. The poems in that copy and the poems are claimed to be belonging to Rashid's poetry in the other special works were examined with the method of comparison, analysis, sampling and explanation.

Keywords: Hz. Muhammad, Hz. Ali, Bektashism, Rashid Ali Efendi, Kemter, diwan, literature.

1. Giriş

Bektaşilik, XIII. yüzyılda Kalenderîliğin içinde gelişip XV. yüzyılın sonlarında Hacı Bektaş Veli gelenekleri çevresinde Anadolu'da teşekkül etmiş bir tarikattir. Bu tarikat, oynadığı siyasî görevler ve arzettiği farklı dinî inanış ve anlayışları birleştirici [*syncretique*] yapısı ile Osmanlı'nın XVI. yüzyıldan itibaren resmî olarak tanıdığı tek gayri Sünnî (*heterodoxe*) tarikat olarak dikkat çekmiştir (Ocak, 1992: 373).

Bektaşiliği ele alırken teşekkül devresi ile Balım Sultan'dan günümüze kadar geçen süreci birbirinden ayrı değerlendirmek gerekir. Bu tarihin gayri Sünnî bir hareket olan XIII. yüzyıldaki Babaî isyanlarıyla çok yakın ilişkili bir teşekkül devresi vardır. 1240 tarihli Babaî isyanı, özellikle paralı Frenk askerlerinin de önemli katkısıyla bastırılmıştır (Göksu, 2015: 219). Ancak daha sonra tarikat, Anadolu'daki kargaşalı ortamdan faydalanmış, böylece yeniden toparlanma sürecine girmiştir.

Yesevîlik tarikatı, çeşitli coğrafyalarda birçok tarikat ve meşrebin teşekkül etmesinde etkili olmuştur. Bu çerçevede Batur; Nakşibendilik, Haydariyye, Babaî ve Bektaşî tarikatlerinin Yesevîliğin etkisiyle teşekkül ettiğini belirtmiştir (1998: 270). Koltaş, özellikle Balkanlardaki İslâmlaşmanın tüccarlar, seyyahlar ve özellikle Yesevî dervişleri sayesinde gerçekleştiğini, bunun yanında İlahî mesajın bu topraklara Bektâşiyye, Nakşibendiyye, Rufâiyye ve Halvetiyye'ye bağlı sûfiler tarafından iletildiğini belirtmiştir (2017: 10). Bu tespitler, Anadolu ve Balkanlarda İslâmlaşmanın en önemli ayaklarından birinin tarikatler olduğunu, Bektaşiliğin de bu tarikatler arasında önemli bir yeri olduğunu göstermektedir.

Moğolların Anadolu'ya gelmesiyle ortaya çıkan kargaşadan faydalanan Babaîlerin taşrada açtıkları zaviyelere Anadolu'daki Kalenderîlik, Vefaîlik, Yesevîlik, Haydarîlik gibi birçok tarihin mensubu uğramıştır. Buradan yetişen ikinci ve üçüncü nesiller artık "Rum (Anadolu) abdalları" olarak anılmıştır (Ocak, 1992: 374). İlk nesil olarak addedilen, başını Abdal Musa, Hacım Sultan gibi önemli şahsiyetler yanında diğer Anadolu abdallarının yapmış olduğu faaliyetler, Bektaşiliğin aslında Anadolu'daki temellerini atmıştır (Ocak, 1992: 373). Moğol istilasıyla Anadolu'ya gelip çeşitli şehirleri dolaşan Hacı Bektaş Velî, Anadolu'daki mutasavvıf öncü nesilden olup Babaîleri (Babalılar) yeniden toparlamıştır. Böylece Kalenderîlik, Haydarîlik, Abdallık gibi tarihatlere yakınlığıyla bilinen batınî bir tarikat olan Bektaşilik tarihatinin kurulmasını hazırlamıştır (Batur, 1998: 270).

XV. yüzyılın ortalarından itibaren ortaya çıkan menakıbnamelerde Sünnî inanışta olmayan bazı hususlar tespit edilmiştir. Hatta bazen Şîlikte de olmayan bazı imgelerin bu tür metinlerde geçtiği görülmüştür. Öte taraftan Sünnî öğretiye ters olan bazı fikirleri barındıran "Rum abdalları" çoğu zaman şehirden, hatta köylerden uzak

yerlere yerleşmiş ya da yerleştirilmiştir (Ocak, 1992: 375). Bu da taşradaki kitlelerin bu düşüncenin tesirine daha açık bir hâle gelmesini sağlamıştır. Nitekim sonraki yüzyıllarda Rum abdallarının ana takipçisi konumunda olan Bektaşilik, genellikle kırsal alanda okuma yazma bilmeyen geniş halk kitleleri arasında kurulmuş olan tekkeler etrafında varlığını sürdürmeye devam etmiştir (Batur, 1998: 271).

Rum abdalları Anadolu’da çok hızlı bir şekilde yayılmışlardır. Bunun temel sebebi, Rum abdallarının çok etkili bir propaganda güçlerinin olmasıdır. Bu durum, “her türlü mahalli inançları kolayca bünyesine mal edebilen bir inanç yapısına sahip olmaları (Ocak, 1992: 375)” ile ilişkilidir. Hâliyle Bektaşilikte birçok kanaat ve inanca ait simgelerin olmasını, XV. yüzyıl Anadolu’sunda yer alan bu tür inanışlarla söz konusu Rum abdallarının karşılaşmasının zorunlu bir neticesi olarak görmek gerekir. Ayrıca Batur’un ifadesiyle Bektaşilik “dinin sıkı kurallarına karşılık, inançlarını halkın gelenekleriyle bağdaştıran” (1998: 271) bir tarikat niteliğini haizdir. Bu hâliyle hızlı yayılmaya ve farklı inançları içinde barındırmaya müsait bir inanç sistemidir.

Bektaşilik, zamanla dönemin önemli tarikatlerinden biri olan Hurûflîğin etkisinde kalmıştır. Balım Sultan’ın zaviyenin şeyhliğine geçmesiyle beraber sahanın da müsait olmasından dolayı Safevîlerin inanışlarına ait bazı kural, kavram ve inançlar Bektaşilikte daha da belirgin bir hâle gelmiştir. Dikkat edilmesi gereken temel şey, mevcut kavramların Bektaşiliğe geçerken kendi asli hüviyetlerinden farklılaşarak geçmiş olmasıdır. Öyleyse Bektaşiliğin birçok tarikat ve inanıştan almış olduğu ve başkalaşarak işlediği hususları, Bektaşiliğin “birleştirici (syncretique)” özelliğiyle ilişkili olarak değerlendirmek gerekir. Vahdet-i vücud gibi etkili bir düşünce bile Bektaşi geleneği içinde “hulûl itikadı” ile birleşerek ana içeriğinden uzaklaşmıştır (Ocak, 1992: 375).

Bektaşiliğin Sünnî geleneğin itikat ve ibadetlerine mesafeli duruşu, bu tarikatın Kalenderîlikten doğmuş olması ile yakından ilişkilidir. Şamanist, Budist ve İrânî dinlerin ayin ve erkânları da tarikatın içinde kendine yer bulmuştur. Nitekim İslâm’ın Sünnî kanadına ait bazı hususlar da Bektaşilik öğretisinin içinde yer almaktadır. Bektaşi erkân ve ayinleri şeriat, tarikat, hakikat ve marifet olarak isimlendirilen “dört kapı ve kırk makam” şeklinde özetlenmektedir. Ancak bunlar zaman ve mekâna göre değişiklikler arz edebilir (Ocak, 1992: 376). Bu özelliklerinden olmalıdır ki, Bektaşilik köklü din ve inançların bazı temel kurallarını içinde barındırma becerisini göstermiştir. Bu durum, tarikatın geniş halk kitleleri içinde güçlenmesini sağlamıştır.

Bektaşilik, menşeyinden geldiği Babaîlikten dolayı siyasetle ya da devlet idaresiyle her zaman yakın bir ilişki içindedir. Bu sebeptendir ki, özellikle Yeniçeri teşkilatı, kuruluşundan lağvedilmesine kadar sürekli olarak Bektaşi tarikatıyla çok yakın bir ilişki içinde olmuştur (Maden, 2015: 176). Bektaşiliğin geliştirmiş olduğu bu tür ilişkiler, tarikatın çeşitli dönemlerde toplumun farklı katmanlarında etkili ve yaygın olmasını sağlamıştır. Yeniçeri ve Ahilik teşkilatı içindeki güçlü pozisyonu, bu tarikatın askerî ve ekonomik alanlarda söz sahibi olmasını sağlamıştır. Fethedilen yerlerde İslâm’la ilk karşılaşmalarını Bektaşi askerlerle gerçekleştiren kitleler, Müslüman olduktan sonra bu tarikatın takipçileri olmuşlardır (Küçüközyiğit, 2014: 237).

Modernleşmenin de etkisiyle Osmanlı Devleti, merkezi bir yönetimi inşa ederken serbest bırakıldığında daha farklı ve içinden çıkılmaz bir pozisyon alabilecek dağınık hâldeki dinî ve tasavvufî zümreleri resmî Sünnî İslâm inancının potasında eritmek maksadıyla alınan birçok önlem yanında çeşitli eğitim ve kültür politikaları da geliştirmiştir (Işık, 2015: 31). Bu çerçevede Bektaşiliğin zaviyeleri Nakşibendî tarikatine verilmiştir. Ancak istenen hedefe ulaşılamamış ve II. Meşrutiyet'in ilanıyla beraber 1826 yılında yasaklanmış olan bu tarikat, yeniden faaliyetlerini serbest bir şekilde yürütmeye başlamıştır. 1925 yılında faaliyetleri resmi olarak tekrar durdurulmuş olan tarikat, gayriresmî bir surette günümüze kadar varlığını devam ettirmiştir (Ocak, 1992: 374).

Amaç: Bu çalışmanın amacı, “Râşid ve Kemter” mahlaslı Râşid Alî Efendi adlı şairin hayatı, eserleri, edebî kişiliği ve Bektaşilikle ilgili düşüncelerini tespit etmenin yanında eldeki *Dîvânçe*'sinin tenkitli metnini hazırlamaktır.

Kapsam: Bu çalışmada Bektaşî şairi Râşid Alî Efendi'nin eldeki tek *Dîvânçe* nüshasından hareketle hayatı, eserleri, edebî kişiliği ve Bektaşilik öğretisiyle ilişkisi tespit edilmiştir.

1.1. Râşid, Kemter veya Kemterî mahlaslı bir şair: Râşid Alî Efendi

Dîvân şiirinde Bektaşî kimliğiyle ön plana çıkan bazı şairler vardır. Bu şairler, eserlerinde Dîvân şiirinin genel ilkelerine uymuşlardır. Bu çalışmada Râşid Alî Efendi olarak bilinen Bektaşî bir şairin hayatı, eserleri ve *Dîvânçe*'sinden hareketle edebî kişiliği üzerinde durulmuş, şairle ilgili bazı tespitlere yer verilmiştir.

Râşid Alî Efendi, Dîvân edebiyatında Bektaşî sesini terennüm eden şairlerden biridir. Şairle ilgili eldeki bilgiler oldukça yetersizdir. *Tuhfe-i Nâilî*'de bu şairle ilgili şu bilgilere yer verilmiştir: “Râşid veyâ Kemter: Râşid ‘Alî Efendi, İstanbullu, tarîkat-i Bektâşîyyedendir, vefâtı 1312 m(ilâdî) 1894. Çamlıca’da Selâmî‘ Alî Efendi’niñ kurbuñda medfûndur.” Bu ifadelerden sonra “perdesi” redifli bir gazelinmakta ve hüsn-i maktâ beyitlerine yer verilmiştir. Buradaki beyitlerden birinde şair kendi mahlasını kullanmıştır:

Nağş-ı şun‘ uñ remz eder hüsnüñde rü‘yet perdesi
H‘âce-i hük-m-i ezeldendir haqîkat perdesi
Dergeh-i Âl-i ‘ Abâ’da müstaķim ol Kemterî
*Gösterir vahdet eyleyen kalkdıķda keşret perdesi¹”
(Kurnaz ve Tatçı, 2001: 315).

Yukarıdaki ifadelerden *Tuhfe-i Nâilî*'nin Râşid için esas aldığı kaynağın *Osmanlı Müellifleri* olduğu anlaşılmaktadır. *Osmanlı Müellifleri*, Râşid Alî Efendi’yi şu şekilde işlemiştir:

“Râşid ‘Alî Efendî: Lisân-ı taşavvufa âşinâ şu‘arâdan ve tarîkat-i Bektâşîyye müntesiblerinden bir zât olup şehirdir. Mûsika-i humâyûndan mütekâ‘iden (1312) kûsûr târihlerinde (Üskûdâr)’da irtihâl eyledi. Çamlıca’da (Selâmî‘Alî Efendî) kırbunda medfundur. Burusa’da Nâzım-ı Mevlîd-i Nebî (Süleymân Çelebi) önünden Çekirge’ye giden caddenin sağ tarafında medfûn olan (Karagöz)ün seng-i mezârında muharrer gazel, zâde-i tab‘-ı ‘ârifânesidir” (Kurnaz ve Tatçı, 2000: 212).

Ayrıca burada şairin “perdesi” redifli Ehl-i Beyt sevgisini dile getirdiği bir gazeline yer verilmiştir². Yazar, manzumenin hemen akabinde “Şi’rdeki mağlaş (Râşid) ve (Kemterî’dir).” ifadesiyle şairin şiirdeki mahlaslarına yer vermiştir. Ancak burada örnek olarak verilmiş olan “perdesi”redifli gazelde şair, “Râşid” mahlasını değil “Kemterî” mahlasını kullanmıştır.

Dîvânçe’sinde Râşid’in mahlasını çeşitli şekillerde kullandığı görülmüştür. Bazen mahlas yalnız başına kullanılmışken bazen de terkip içinde kullanılmıştır: Râşid (2b, 3b, 4b, 5a, 6a, 7a, 10b, 11a), Râşid-i bî-kes-i garîb (1b), Râşid-i miskîn (2a, 4b, 7a, 10a), Râşid-i kemter (3a, 4a, 10a), Râşid-i bî-çâre (3a, 8a, 9a, 9b), Râşid-i bî-kes (5b), Bî-çâre Râşid (8b). *Osmanlı Müellifleri*’nde belirtildiği kadarıyla şairin mahlaslarından biri de Kemter’dir. Ancak burada “kemter”in bir mahlas olarak kullanılmaktan uzak olduğu görülmüştür: Kemter (5b, 11a), kemterim (5b), kemteri (1b), Râşid-i kemter (3a, 4a, 10a). Buna göre Râşid mahlası sekiz yerde tek başına kullanılmıştır. On bir defada bir sıfat tamlaması içinde kullanılmıştır. Üç kez ise “Râşid-i kemter” şeklinde kullanılmıştır.

Osmanlı Müellifleri, Râşid’e daha fazla yer ayırmıştır. Râşid Alî Efendi maddesinde şairin tasavvufa aşına ve Bektaşî tarikatine mensup olduğu belirtilmiştir. *Tuhfe-i Nâ’ili*’dekinden farklı olarak İstanbullu manasında “şehirdir” ifadesi kullanılmıştır. Şairle ilgili olarak burada onun Üsküdar’da vefat ettiğinden yine Çamlıca’da Selâmî Alî Efendi’ye yakın bir yere defnedildiğinden bahsedilmiştir. Buna ek olarak da *Tuhfe-i Nâ’ili*’de sadece iki beyti verilmiş olan “perdesi” redifli yedi beyitlik gazelin hepsine burada yer verilmiştir. Yeri gelmişken bahsedilen gazelin eldeki *Dîvânçe* nüshasında yer almadığını belirtmekte fayda vardır. Bu gazelle ilgili olarak *Osmanlı Müellifleri*’nde verilmiş ilave bir bilgi mevcuttur. Buna göre Bursa’da Mevlid yazarı Süleyman Çelebi’nin mezarından Çekirge’ye doğru giderken caddenin sağ tarafında yer alan Karagöz’ün mezar taşında bu gazel yazılmıştır. Bu iki eserden hareketle *Tuhfe-i Nâilî*’nin Râşid ile ilgili temel bilgi kaynağı *Osmanlı Müellifleri*’dir. *Osmanlı Müellifleri*, şairin ölüm tarihi olarak Hicrî 1312 tarihini kullanırken *Tuhfe-i Nâilî*’de şairin Hicrî ölüm tarihinin yanında 1894 Miladî ölüm tarihide verilmiştir. Buna göre şair, Hicrî 3 Receb 1312 tarihinden önce vefat etmiştir. Bu tarih, *Tuhfe-i Nâilî*’nin başka kaynaklardan da faydalanmış olduğunu göstermektedir. Ancak *Osmanlı Müellifleri*’nden başka bir eser kaydı burada yer almamaktadır.

Râşid mahlası kullanan başka şairlerin varlığını ve bunların eserlerinin birbiriyle karıştırılmış olabileceğini burada vurgulamak gerekir. Bunlardan biri de Filibe taraflarından bir şair olan Râşid'dir. Kılıç, hazırlamış olduğu *Kültür Tarihimizde Filibe ve Filibeli Dîvân Şairleri* adlı çalışmasında mesleği kâtiplik olan ve 1822-1850 yıllarında yaşamış Filibe diyarından Râşid adlı bir şairden bahsetmiştir (2007: 70). Ancak ölüm tarihi 1850 olansöz konusu Râşid'in bu çalışmaya konu olan "Râşid ya da Kemter" olmadığı açıktır.

Arslan ve Erdoğan, *Kerbela Mersiyeleri* adlı çalışmalarında ölüm tarihi olarak 1896 yılını verdikleri "Kemterî" maddesinde şaire ait terakib-i bend nazım biçimiyle yazılmış, toplam kırk iki beyitten oluşan bir mersiye yer vermişlerdir. Ölüm tarihinin Râşid'in ölüm tarihinden sadece iki yıl kadar farklı olması (1894/1896); şairin mahlasının "Kemterî" olması ve şiirlerinde Bektaşî anlayışını terennüm etmesi, bu çalışmada bahsedilen "Râşid ile Kemterî"nin aynı şahsiyetler olabileceğini akla getirmektedir. Bahsedilen mersiye;

"Âh kim irdi yine mâh-ı Muharremdir bugün
Sîne süzân dîde giryân olacak demdir bugün" matla beytiyle başlamakta ve

"Ehl-i Beyt'ün rûhına bî-had salât ile selâm

La'net olsun düşmen-i Âl'e ilâ-yevmi'l-kıyâm" (Arslan ve Erdoğan, 2009: 471-473) beytiyle sona ermektedir³. Şair Kemterî'nin sözkonusu mersiyesinin yedi bendinin muhtevası şöyledir: "Muharrem ayı yine gelmiştir, Hz. Peygamber'in torunu zalimlerin elinde kalmış, Kerbelâ'da şehit edilmiştir. İnsan olan kişi, böyle bir günde karalar bağlar, bu vahşete üzülür. Böyle bir günde bir damla gözyaşı akıtmayan kişinin soyu incelense onun soyunun Yezid'e çıktığı görülecektir. Bu manzumede Yezid ve taraftarlarının Hz. Muhammed'in Ehl-i Beytine yapmış olduğu haksızlık ve zulümlerin yanında İmam Bâkır, Cafer, Kâzım, Ali Mûsâ El-Rızâ gibi büyük imamların hayattayken çektiği sıkıntılar işlenmiş, manzumenin sonunda okuyucuya çeşitli nasihatlerde bulunulmuştur." Arslan ve Erdoğan'ın *Kerbela Mersiyeleri* adlı çalışmasında muhammes nazım şekliyle yazılmış yine aynı şaire ait başka bir mersiye muhtevası şu şekildedir⁴:

"Muharrem gelmiş, matem ayı başlamıştır. Kişi, Kerbelâ ateşiyle sinisini dağılayacaktır. Gözyaşı, Ceyhun ırmağı gibi akacak, karalar bağlanacak, Ehl-i Beyt kıssası hatırlanacaktır. Düşmanlar, Peygamber'in soyuna saldırmış, böylece onun eşlerinin üzerine kara gün doğmuş, muhabbet ehline ise gülmek haram olmuştur. Sultanı davet eden Kûfeliler yerin dibine girsin. (Çünkü) onlar en sonunda biatlerine sadık kalmamışlar, sultanı (Hz. Hüseyin'i) kırsalda tek başına bırakmışlardır. Peygamber'in akrabası, gözünün bebeği, Betûl sıfatlının (Hz. Fatıma'nın) oğlu, asilerin elinde kalmış, yer ve gök bu duruma ağlamıştır. Yezid'e lanet olsun. Bu âlim (sıfatlı Hz. Hüseyin'in) hâlini bilip de ona acıyan kurtulmuştur. Allah rızası için, Muhammed'e ümmet olmak için, Haydar Kevser'inden içmek için bugün

üzülmek gerekir. Bu macerayı duyan kan ağlamıştır. Bu kısımda “Ben ehl-i imanım.” diyen herkes ağlamıştır. Ey Kemterî! Bu duruma gökte melekler, yerde de her canlı ağlamıştır” (Arslan ve Erdoğan, 2009: 473-474).

Tek, bir makalesinde şu ifadelerle yer vermiştir: “Alevî-Bektaşî şiirinin en dikkat çekici yanı onun muhtevasıdır. Alevî-Bektaşî şiirinde Hz. Ali ve Ehl-i Beyt sevgisi, on iki imama bağlılık, Kerbelâ olayı, Hacı Bektaş Velî ve diğer tarikat büyükleri hakkında anlatılan menkıbeler, tarikatın âdap, usul, ayin ve erkânı, tevella ve teberrâ inancı [...] kısacası Alevî-Bektaşî felsefesi geniş bir biçimde işlenir. Bu muhteva hususiyetleri onu orijinal bir edebiyat yapmıştır” (2016: 273).

Bu pencereden *Râşid Dîvânçe*’sine ve yukarıdaki muhtevaya bakıldığında şairin sanatını icra ederken Bektaşîliğin inanç sistemini okuyucuya sunma noktasında oldukça fazla bir çaba içine girdiği görülecektir.

Ayata, “Anadolu Abdalları” adlı çalışmasında Oytam’dan yapmış olduğu bir alıntıda (Oytam, 1970: 107) şair Kemterî’nin dörtlüklerine işaret etmiştir. Ayata, Kemterî’ye ait yedi dörtlüğün varlığına işaret etmiş, ancak metne hece ölçüsüyle yazılmış dört dörtlüğümüştür⁵.

Çift, “Osmanlılar Döneminde Bursa’da Bektaşî Kültürü ve Bektaşî Tekkeleri” adlı makalesinde şu ifadelerle yer vermiştir: “Bursa’da Bektaşîler’e ait kültür eserlerine gelince: Bu konuda ulaşılabilen tek bilgi, bugün artık mevcut olmayan ve Çekirge Caddesi üzerindeki Karagöz’ün mezar taşına yazılı olduğu bildirilen bir gazeldir. Gazelin sahibi aslen İstanbullu olup, şiirdeki mahlası, “Râşid veya Kemterî” olan Râşid Alî Efendi’dir. Bektaşî olan şairin bu gazelinin iki beyti şöyledir: “Sîreti sûrette mümkündür temâşâ eylemek / Hâ’il olmaz ayn-ı irfâna basîret perdesi / Dergeh-i Âl-i Abâ’da müstakîm ol Kemterî / Gösterir vahdet elin kalkdıkda kesret perdesi” (2001: 227).

Yazar, yukarıdaki ifadelerle Râşid Alî Efendi’ye ait iki beytin Bursa’da Karagöz’ün mezar taşına yazıldığına işaret etmiştir. Ancak bu bilgi, genel olarak Osmanlı Müellifleri’nde ilgili maddenin sadece bir günümüz Türkçesine çevirisinden ibarettir.

Râşid *Dîvânçe*’sinde yer alan “Mersiye-i Şâh-ı Şehîdân” başlıklı manzume, Turan ve Çetin tarafından hazırlanan bir makalede muhteva açısından metni verilerek incelenmiştir. Ayrıca bu metnin daha önce yapılan ilgili bazı çalışmalarda yer almadığına vurgu yapılmıştır. Bu hususla ilgili olarak “Meselâ, Sadeddin Nüzhet Ergun’un eserinde ve Bünyamin Çağlayan tarafından hazırlanan doktora tezinde müellife ya da şiirine dair herhangi bir bilgi yoktur” (2010: 342) ifadesine yer verilmiştir. Aynı makalede yazarların kendi isimlendirmeleriyle Râşid Bektaşî’nin tam olarak tespit edilemeyen kimliği ve mahlasıyla ilgili olarak şu ifadelerle yer verilmiştir:

“Râşid Bektaşî'nin *Dîvânı*'nda on üç gazel⁶, yedi nefes, iki muhammes ve iki müseddes vardır. Şâir hakkında tam bir bilgiye ulaşmak mümkün olmamıştır. Şâir, *Dîvân*'ında bulunan birtakım şiirlerde Râşid mahlasıyla beraber “kemter” ifadesini de kullanmaktadır. Ayrıca başta mersiyesi ve nefesleri olmak üzere şiirlerinin hemen tamamında Bektaşîliğe ait unsurlara yer vermiştir. Bu da şâirin kaynaklarda, Bektaşî tarikatı müntesiplerinden olan ve şiirlerinde “Râşid veya Kemterî” mahlasını kullandığı ifade edilen Râşid Alî Efendi olabileceğini düşündürmektedir” (Turan, Çetin, 2010: 343).

Tarık Çimen, “Kemterî” adlı çalışmasında XIX. yüzyılda yaşamış olan Râşid Alî Efendi'den bahsederken muhtemelen Osmanlı Müellifleri adlı eseri kaynak olarak kullanmıştır. Ancak burada şairle ilgili bazı yeni bilgileri de vermiştir. İlgili çalışmadan alınan şu ifadeler, Râşid'le ilgili yeni bilgileri içermektedir:

“Tarikata Çamlıcalı Nuri Baba'dan el alarak girmiştir. [...] Türkiye'de “Karagöz” yapımcısı olarak bilinen Rağıp Tuğtekin'in verdiği bilgiye göre devrinin en iyi Karagöz oyununu oynatanlardandır. [...] Kemterî, 1896 yılında vefat etmiştir. [...] Kemterî'nin yazma Dîvânı, Sadeddin Nüzhet Ergun'un özel kütüphanesinde idi. Sadeddin Nüzgen Ergun'un bildirdiğine göre, bu *Dîvân* 122 büyük sayfadan oluşmuştur. Bu *Dîvân*'da şâirin 2100 beyti vardır. Alevilik neşesini dile getiren bu beyitlerin” (Çimen, t.y.).

Sadeddin Nüzhet Ergun'un şahsî kütüphanesindeki *Râşid Dîvânı* nüshası ve bu eserle ilgili bilgiler oldukça kıymetli ve çarpıcıdır. Ancak bu bilgiyi kanıtlamak için bahsi geçen *Râşid Dîvânı* nüshasına bu makale hazırlanırken ulaşılamamıştır. Özellikle belirtmek gerekir ki, bu hususla ilgili farklı bir kaynağa da maalesef rastlanmamıştır. Öte yandan Çimen'in çalışmasında bazı manzum metinlere yer verilmiştir. Bu metinler, incelenen *Râşid Dîvânçe*'sinde yer almayan metinlerdir. Bunlardan biri altı bentten oluşan bir mütekerrire müseddestir⁷.

Çimen, çalışmasında ayrıca Kemterî'nin yazmış olduğu “yâ Alî” redifli yedi beyitlik bir gazele yer vermiştir. Bu gazelde şair, Hz. Ali hakkındaki düşüncelerini dile getirmiştir⁸. Aynı makalede Kemterî'nin aşağıdaki “Şiîleriz” redifli bir gazeline yer verilmiştir. Bu gazelde şair, Şiîlerin özelliklerinin yanında Ehl-i Beyt sevgisini dile getirmiştir⁹.

“Kemter” mahlasını kullanan şairlerden biri de 1192/1778'de vefat etmiş olan Buhûrîzâde Abdülkerim Efendi'dir. Şeyh, mutasavvıf-şair ve musikişinas bir kişiliğe sahip olan Abdülkerim Efendi'nin şiirleri mecmualarda yer almaktadır. Ancak bu şair, Bektaşî meşrepbir şair değildir (Özcan, 1988: 251). Dolayısıyla bu makale için tartışmanın dışında bırakılmıştır.

Sibel Ertürk Kurtoğlu, Yusuf Ziya Yörükan'ın *Alevi Bektaşî Tahtacı Nefesleri* adlı eserini tanıttığı yazısında kitapta geçen şairler arasında “asıl adı Râşid Alî olan

Kemterî” mahlaslı bir şairden bahsetmektedir (2011). Eserde verilmiş olan nefesler, bu makalede incelenen Râşid *Dîvânçe*’sinde yer almamaktadır.

Doğanay, yazmış olduğu “Kemterî” adlı makalesinde bu isimle ilgili oluşmuş bilgi karışıklığı ve yanlış anlaşılmalara üzerinde durmuştur. Ama ilgili makalede bahsedilen “Kemter ya da Kemterî” adlı veya mahlaslı şair, bir dîvân şairinden ziyade âşıklık geleneğiyle yetişmiş bir Bektaşî şair olarak tanıtılmıştır (2014).

Öztelli, *Bektaşî Gülleri* adlı eserinde Kemter Alî adlı bir ozana yer vermiştir. Buna göre bu şair 1872-1939 yılları arasında yaşamıştır. Kemter Alî, Bulgaristan’ın Belveren köyünde dünyaya gelmiş, Tekirdağ’da vefat etmiştir. Atatürk’ün ölümüne yazdığı ağıtla anılmıştır (1997: 361). Gölpinarlı ise *Alevî-Bektaşî Nefesleri* adlı çalışmasında Dertli Kemter adlı/mahlaslı bir şairle ilgili şu ifadeler yer vermiştir: “Bu şâirin bundan önceki Dertli’den başka ve ondan daha eski bir şâir olduğunu sanıyoruz” (T.y.: 10).

1.2. *Dîvânçe*’nin Nüshası

Râşid *Dîvânçe*’sinin tespit edilen tek nüshası (MK) Milli Kütüphane’de 06 Mil Yz A 6716 arşiv numarasıyla kayıtlıdır. Katalog kaydında yazar adı olarak Râşid Bektaşî yazılmıştır¹⁰. Eldeki bu tek nüshanın sonu, bir şiir mecmûası niteliği taşımaktadır¹¹.

1.3. *Dîvânçe*’nin Edebî İncelemesi

1.3.1. Muhteva İncelemesi

Râşid, eserinde din büyüklerinden övgüyle bahsetmiş, Ehl-i Beyt’e özel önem vermiştir. Bir taraftan Hz. Ali’nin kahramanlığına vurgu yaparken diğer taraftan Hz. Hasan ve Hüseyin’e yapılan zulümleri işlemiş, bu zulmü onlara reva görenleri lanetlemiştir¹².

1.3.2. Şekil İncelemesi

Dîvânçe’deki manzum metinlerin birinci sırada yer alan gazelin Farsça makta beyti hariç hepsi Türkçe olarak yazılmıştır. Bu şiirlerden bazıları hece ölçüsüyle bazıları da aruz vezniyle yazılmıştır. Hem hece hem de aruz ölçüsüyle yazılmış olan bazı manzumelerde vezne uymayan mısralar mevcuttur. Bu da şairin eserini hazırlarken titiz davranmadığını akla getirmektedir. *Dîvânçe*’de geçen “nefes”lerin hepsi hece ölçüsüyle yazılmıştır. Diğer manzum metinlerde ise farklı aruz kalıpları kullanılmıştır¹³.

Dîvânçe’de şairin “Râşid” mahlasını kullandığı tespit edilmiştir. “Kemter” kelimesi bir mahlası çağrıştıracak şekilde kullanılmıştır¹⁴.

1.3.3. İmlâ İncelemesi

Dîvânçe'de eserin imlâsıyla ilgili çeşitli hususiyetler tespit edilmiştir. Ancak bu hususiyetlerin dönemin yazım yöntemiyle ilgili değil, eserin istinsah hataları ile ilgili olduğu sonucuna varılmıştır¹⁵.

1.3.4. Üslup ve Dil İncelemesi

1.3.4.1. Edebî Sanatlar

Her edebî eserde birçok edebî sanata yer verilir. Söz konusu eser şiir olunca edebî sanat açısından metni çok yönlü, titiz ve dikkatli bir şekilde incelemek gerekir. Yapılan incelemede *Râşid Dîvânçe*'sinde iktibas, istihâm, telmih, tenasüb gibi birçok edebî sanata yer verildiği anlaşılmıştır¹⁶.

1.3.4.2. Deyimler

Râşid Dîvânçe'sinde birçok deyim yer vermiştir. Bu deyimlerden bazıları sonnota alınmıştır¹⁷.

1.3.4.3. Türkçe Olmayan İfadeler

Dîvânçe'de ayet ve hadislerden alınmış olan ifadelerden başka bazı Arapça ibarelere yer verilmiştir. Beş yerde ayetlerden iktibas yapılmıştır¹⁸. *Dîvânçe*'de sadece bir Farsça beyit yer almaktadır. Bu beyit, *Dîvânçe*'de birinci sırada yer alan gazelin makta beyti olarak yazılmıştır:

Ey şâhib-zamân-nümâ şüd Râşid-i bî-kes ğarîb
Luţf-fermâ merĥametdâr hem-çunîñ ĥâkisterî¹⁹ (1)

Eserin edebî incelemesiyle ilgili olarak özetle şunlar söylenebilir: Eserde birçok edebî sanat kullanılmıştır. Bunların başında teşbih, nida, iktibas, mecaz gibi sanatlar gelmektedir. Şâir edebî sanatları özellikle gazellerinde ustaca kullanmıştır. Ayrıca, konuşma dilinde yer alan birçok deyim eserde yer verilmiştir. Bir hadisten alıntı yapan şâir, beş ayete eserde kısmen yer vermiştir. Bunun yanında dinî içerikli altı Arapça ibarenin yanında birçok Arapça ve Farsça kelimeye eserde rastlamak mümkündür. Ancak mısra ya da beyit seviyesinde herhangi bir Arapça ifade bu eserde yer almamaktadır. Farsça bir beytin eserin birinci sırasındaki gazelin makta beyti olarak yazıldığı tespit edilmiştir.

2. Dîvân-ı Râşid'in Tenkitli Metni²⁰

[1. Manzume: Ğazel]

[*Fâ·ilâtün fâ·ilâtün fâ·ilâtün fâ·ilün*]

[*Maţla' Beyit²¹; 1b*]

Yâ Muhammed yâ' Alî çağır kamu cân u tenim
Ĥaydar-ı Kerrâr-ı' aşkım Ĥayderîyim Ca' ferî

Noқта-i vaḥdetdir ol sîm üteniñ her birini
Ser-fürü eyler gören' uşşâk-ı zamân perhizi

*Geçerim cân ü serimdenki ammâ geçemem
Aḥsen-i şüretle çünki gösterir yüz o perî

Bu vücûdum mülkünü cümle perişân itseler
*Bist ü heşt ḥaḫka vâşıl olmuşum dönmem geri

Şanma zâhid bize te'sîr eder ol ta'niñ semi
Çün Ḥasan ḥalku'r-rızânîñ olmuşum ben aḫđeri

Kerbela-yı 'aşka dūş oldum cigerler dađlarım
Ol şehid-i Şâh Ḥüseyn'in çakeriyim çakeri

'Âbidîn ü hem İmâm Bâkır yolında cân fedâ
Mezheb-i pâkdir ebkem olmuşum ben Ca'ferî

Tütüyâ-yı' aynım oldı ḥâk-i pâyi Kâzım'ın
Hem 'Alî Mūsâ'r-Rızâ'nın bir kemine kemteri

*Çün Taḫî Bâ-Naḫî²² oldı bu dil âyînesi
Bunları terk eyleyüp gezmem cihânda serserî

İlticâ itsin ğariḫ-i lücce-i' işyân olan
Bâb-ı luḫfuñda olup hem 'Askerî'ye 'askeri

**Ey şâhib-zamân-nümâ şüd Râşid-i bi'kes ğariḫ
Luḫf-fermâ merḥamet-dâr hem-çünin ḥâkister²³*

[2. Manzume 2a] Ğazel

[Mefâ'îlün mefâ'îlün mefâ'îlün mefâ'îlün]

Şarâb-ı 'aşk-ı vaḥdetle olanlar mest-i bi'pervâ
Olar kim vaşl-ı yâr olmuş ayılmaz ḥaşre dek aşlâ

*Kamu eşyâyı fark eyler oḫumuş 'ilmü'l-esmâ'
Kamu derde devâdırlar ki anlar zıkr eder Mevlâ

Bu yanmış nür-ı vaḥdetden uyanmış ḥ'âb-ı ğafletden
Şeb-i târik-i zulmetden ederler seyr-i mâ-evḥâ²⁴

Gönül âyînesin silmiş ḫaradan aḫ seçilmiş
Erenler râhını bilmiş anuñçün sözleri illâ

Gel ey zâhid oḫu bu Mantıḫu't-Tayr'ı sebaḫ-h'ân ol
Bulasın râh-ı 'aşk içre cihânda bir Yed-i Beyzâ

Olar kim Mantıḫu't-Tayr'ı oḫurlar her dile vâḫif
*Sikender-veş görür âyine-i dilde mülket-i Dârâ

*Ĝariḫ-i lücce-i baḫr-ı' aşk olmuş Râşid-i miskîn
Erenler ḫıdmetinde itdiĝiçün 'ömrünü ifnâ

[3. Manzume]Nefes

‘ Āşık iseñ efgende ol
Boş gezme gel sen sende ol
Bülbül gibi nälende ol
*‘ Āşık erenler hıdmetinde ol
Cân u gönünden bende ol

Bir nokıadır cümle kelâm
Ma‘nâ-yı Hağğâşıl merâm
Bu sözimi hağ bil tamâm
*Gerçek erenler hıdmetinde ol
Cân u gönünden bende ol

Bulmağ ise Hağdan nişân
İşte sözüm cümle ‘ıyân
Bir dağı eylemem beyân
Eyzan

Gezme cihânda serseri
Bulduñsa ger bir rehberi
Bul ı... ..²⁵

[2b]Bulmağ dilerseñ yârini
Terk eyle cümle varını
Hağ gösterir didârinı
Gel erler hıdmetinde ol
Cân u gönülden bende ol

Bunlar yolu Hağ yolıdır
On İki İmâm kılıdır
Her sır bur’larda gizlidir
Eyzan

Bildiñ ise Hağğı ‘ıyân
Artık yeter itmeme beyân
Bu sözlerim hağdır inan
Eyzan

Râşid sözi hağ söylediñ
Hağdan bir sebağ söylediñ
Gerçeğe mutlak söylediñ
Gel erler hıdmetinde ol
Cân u gönünden bende ol

[4. Manzume] Diğer Nefes

Ben kendimi oldum şandım
 ‘Aşkîñ ile tıldım şandım
 Derdîñ ile yandım şandım
 Gel şâhım gel kerem eyle
 Beni ‘aşkıñla germ eyle

Düşdüm ‘aşkıñ bu hâliñe
 Yanmağdayım cemâliñe
 Cân teşnedir vişâliñe
 Eyzan

İsmiñ seniñ Şîr-i Yezdân
 Allâh Allâh sırr-ı Sübhân
 ‘Aşkılarıñ cümle yeksân
 Eyzan

Yanmağda tâkat kalmadı
 Gayrıya hâcet kalmadı
 *Bu derde tabâbet kalmadı
 Eyzan

‘Aşkıñla olduğ biz esîr
 Cihân mülki baña teshîr
 [... ..] ²⁶

Muhammed’i terk edemem
 Şâhım ‘Alî’den geçemem
 Ağı karadan seçemem
 Eyzan

[5. Manzume-3a-Gazel]

[Mefâ ‘îlün mefâ ‘îlün mefâ ‘îlün mefâ ‘îlün]

Cemâlin şem’ ine karşı beni pervâne-veş yandır
 Vücûdum cümle mağv olsun vişâl-i ‘aşkına kıandır

Mişâl-i âteş-i süzân yanar bu cism ü cân her ân
 Şeb-i vuşlatda ey cânân ki ol dem yandığım andır

Degildim ben saña mağrem beni mest eylediñ ol dem
 Kıanı oldemler-i hurrem ki dil-mürdemi uyandır

‘Aceb Ya Rab benim bu tâli’ -i nağsım olur mı sa’ d
 Ki bir derde giriftârım ki hâlîm pek perişandır

Esîr-i zülf-i yâr oldum bulunmaz derdime çâre
 Döküp kanlar gözünden var sen ey dil yârim uyandır

Kemîne Râşid-i kemter yolunda Şâh-ı Merdân’ıñ
 Bu lutf-ı Hâk bize ey zâhid-i hod-bîn ne ihsandır

[6. Manzume]Gazel

[*Fā'ilātün fā'ilātün fā'ilātün fā'ilün*]

Ey şehen-şâh-ı 'adâlet hükm ü fermânındayım
Luţf u ihsân it kılun dergâh-ı ihsânındayım

Bu dil-i âvâre maḥzûn idilüp her rûz u şeb
Kıl nazar bu bende-i miskîn devrânındayım

Eşk-i çeşmim her gice tâ-şubḥa dek seylân olur
Merḥamet kıl bu kılunda derdli dermânındayım

Bu vücûdum mülki hep 'aşkıñla yansın kalmasın
Yanmadan uşanmazam şâhım seniñ ânındayım

Râşid-i bî-çâre gerçi mest-i 'aşkıñ oldığı
Cür' a-i la' l-i lebiñle silk-i mestânındayım

[7. Manzume-3b] Nefes

Gerçi cüdâ düşdüm vahdet deminden
Ḥamd ola cemâl-i yâre maḥremim
Zâhid ta' n eyleme bu şeydâlığım
Va' d-i vaşl-ı yârdan şükür ḥaremim

Secde itdim yâriñ ebruvânına
Bismi'llâ yazılmış hüsn ü ânına
**Üscudû* buyruldı Ḥaḳdan şânına
Mihrâb-ı elestdir o demdir demim

Erenleriñ luţf u himmeti çokdur
Zâhid olanlarıñ fi' li bozuğdur
Bu sözüm şâdığdır yalanım yoğdur
Ḳurbân idüp cânım ḥacda ademim

Gel şâhım efendim eyle 'inâyet
Yüzüm yerlerdedir amân mürüvvet
Bu miskîn faḳirde kalmadı tâḳat
Çağırurum her seḫer ğamla mudğamım

On İki İmâma olmuşum maḥrem
Gözümden aḳıdup kanlı yaş her dem
Ey bî-çâre 'aşık sende ol epsen
Bende sencileyin dimem ebkemim

'Âşık oldum 'aşk oduna yanarım
Yâriñ cemâline şükür ḳanarım
**Râşid* ol yâri her dem anarım
Erenler deminde bende hem-demim

[8. Manzume]Muhammes*[Fâ·ilâtün fâ·ilâtün fâ·ilâtün fâ·ilün]*

Nesl-i pâkîndir Muḥammed hem ‘Aliyyü’l-Murtażâ
 Ḥâk-i pâyiñ zerresine eylesem biñ cân fedâ
 Cânlar azdır nice yüz biñ göze oldı tütüyâ
 Es-selâm ey ser-firâz-ı vâkıf-ı sırr-ı Ḥudâ
 Kıl şefâ‘at bu faķire ey Ḥasan ḥalku’r-rızâ

Âsitânîñ rütbesi‘ arşa berâberdir hemîñ
 ‘Âşıkânîñ râhına cân virmege teşne çünîñ
 Ḥâk-i pâniñ kıble itdi ehl-i semâvât ü zemîñ
 Eyzan

[4a] Çün imâm-ı evvel olmuş şöret ü âniñ seniñ
 Ol Muḥammed’le ‘Alî bilir yüce şânîñ seniñ
 Bâb-ı luḫfundan olan ‘aşkıñla yeksânîñ seniñ
 Eyzan

‘Âşıkân ‘aşkıñla dâ’im eylemekde zehri nüş
 *Bu deli divâne eyler mi ol demleri ferâmüş
 Tâ-kıyâmet yâd olsun olmasın kimse ḥamüş
 Eyzan

Râşid-i kemter firâkıñla cigerler dağlasın
 Ṭurmasın şâm u seḫer yâd eyleyüp hem ağlasın
 Başına şimden berü ol çarḫ siyehler bağlasın
 Es-selâm ey ser-firâz-ı vâkıf-ı sırr-ı Ḥudâ
 Kıl şefâ‘at bu faķire ey Ḥasan ḥalku’r-rızâ

[9. Manzume] Nefes

Cüdâ olup yârîñ vaḫdet deminden
 Bu denî dünyâya ‘işyâna geldim
 Elest demindendir ikrârım zâhid
 Güneh-kâr mücrimim îmâna geldim

Âsitân-ı yâre koymuşum serim
 Akıdup gözümdeñ eşk ile terim
 Yükletdim kervânım nevbet beklerim
 Nevbetim almağa fermâna geldim

‘Aceb bu yüklerim bahâ eder mi
 Yoḫsa zaḫmetlerim hiçe gider mi
 Vaķit olur derde dermân yeter mi
 Ağlar yanar her ân dermâna geldim

Yüklerim açdılar bağdılar boncuķ
 İçlerinde işe yarar bir şey yok
 ‘İnâyet Ḥâķķîñdir luḫfi da pek çok
 Anîñ-çün tehi-dest iḫsâna geldim

Erenler bir kula ihsân idince
 Haste gönüllere dermân irince
 Cürmüne bakmayup imân virince
 Cürmüm ikrâr ile der-bâna geldim

[4b] Der-bân didükleri şâh-ı merdândır
 Lutf-ı Hakka mahrem Şir-i Yezdân'dır
 Allâh Allâh naşıl sırr-ı Sübhân'dır
 Mürüvvet bâbına yeksâna geldim

Düvazdeh İmâmı itmişim penâh
 On dört Ma' şüm için ağlarım her gâh
 Hâk-i pâylarıdır Râşid secde-gâh
 Hacc-ı ekber itdim kurbâna geldim

[10. Manzume]Ġazel

[*Mefâ'îlün mefâ'îlün mefâ'îlün mefâ'îlün*]
 Cemâlîñ gösterüp' aşıklarıñ nâlân edersin hep
 Dil-i âvâremi yandır vişâlîñ şem' ine her şeb

Uyansın dil bu ğafletten olup mest câm-ı vahdetden
 Uşandı ğayrı keşretten nedir bu hâletim yâ Rab

Perişân zülfünü gördükçe olmaz bu dilim âbâd
 Vişâl-i ' aşığına faşdır ki cânım geldi tâ-ber-leb

Kemân ebrûlarının kaçdı vardır bu dile her-bâr
 Hedefdir tîr-i müjgânîñ için sinem budur maţlab

Faķır ü bî-kesîndir Râşid-i miskîn mürüvvet it
 Veled mazhar olur sırrına çünki âdem olmuş eb

[11. Manzume-Musammat] Ġazel

[*Mefâ'îlün mefâ'îlün mefâ'îlün mefâ'îlün*]
 Gönül âyine-i Hâksın nedir bu sendeki hâlet
 Görünmez ' aynıma aşlâ benim Hâkdan dîger şuret

Nedir bu hubb-ı dünyâlık nedir bunca heves-kârlık
 Nedir bu itdigiñ varlık ferâgat kıl yeter rağbet

[5a] Baña dirdin ki ben mahrem olurum yâr ile hemdem
 Benim gibi olup pür-ğam çekersin derdile miĥnet

Saña hem-vâr ola yârin edersin terk bu ağyârîñ
 Görinür göze didârîñ tevekkül kıl olur himmet

Sirişkiñ dîdeden aķsın ko yâr bu hâline baķsın
 Cemâl-i şem' ine baķsın irer başına bir devlet

Kemân ebrûları yârin perişân zülf-i esrârın
 Hafî kıl itdigiñ zârın çekersin şoñra biñ zaĥmet

Esîr oldum o müjgâna cemâl-i yârdaki şâna
Hâkıñ virdigi ihsâna fedâdır cânıma minnet

Namâzım emr-i Hâk oldu hatı yârdan sebağ oldu
Kamer emriyle şakğ oldu bu emr-i Hâkğa kıl tã'at

Yeter Râşid kelâmı kes sözün hağ bilmeyen nâ-kes
Saña himmet erenler bes zühür eyler olan himmet

[12. Manzume] Muḥammes

[Fâ·ilâtün fâ·ilâtün fâ·ilâtün fâ·ilün]

Ḳurretü'l-‘ayn-ı Muḥammed Muştafa’sın yâ Hüseyin
Maḥrem-i sırr-ı ‘Aliyy-i lâ-fetâsın yâ Hüseyin
Şâhib-ıluṭf u kerem şâh-ı gedâsın yâ Hüseyin
*Sen şehen-şâh-ı deşt-i Kerbelâ’sın yâ Hüseyin
Şad-selâm olsun dem-â-dem reh-nümâsın yâ Hüseyin

Âsitânın Ka‘be’sine yüz süren ḥacî olur
Ḥâk-i pâyin zerresin nâ‘illeri nâcî olur
Başdıgın yer ‘aşıkâna başının tacı olur
Eyzan / Eyzan

[5b] Fâtıma Ḥayru’n-nisâ’nın nür-ı pāk-i gevheri
Cedd-i pākindir seniñ ol enbiyâlar serveri
Lâ-fetâ ikliminiñ ser-defteri hem mazḥarı
Eyzan / Eyzan

Ḥânedân-ı Ehl-i Beyt’in sevgilü şad-berg güli
Enbiyâ vü evliyâ büstânının nâz bülbülü
‘Aşıkın derdiñle yansın ḳalmasın zerre küli
Eyzan

Çarḥ-ı gerdün hep kızarsın ḳanının rengi gibi
Ol Yezid’in cân-ı mel‘ûmı çıkup tilki gibi
Dü-cihânda yüzleri ḳara olup jengi gibi
Eyzan

İlticâ itdim der-i luṭfundan imdâd isterim
Sen mürüvvet kânısın kemterde bir ḥâkisterim
Ḥânedân-ı Ehl-i Beyt’in bendesiyim kemterim
Eyzan

Râşid-i bî-kes garîbin âsitânın bendesi
Derd-i ‘aşkıñla yanup olmağdadır efgendesi
Ḳıl şefâ‘at itdüğü ‘işyânının şermendesi
*Sen şehen-şâh-ı deşt-i Kerbelâ’sın yâ Hüseyin
Şad-selâm olsun dem-â-dem reh-nümâsın yâ Hüseyin

[13. Manzume-6a] Gazel*[Fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilün]*

Mekteb-i 'aşk içre alsañ bir sebağ zâhid n'ola
Hâl ü hañt-ı yâri şerhe eyledim ben ibtidâ

Hâl ü hindûlar cemâlin muşhafında nokta-veş
Bârek-allâh ahsen-i şüretle halk itmiş Hudâ

'Arş-ı a' lâda yazılmış dest-i kudret hañtıdır
Zülfünün kadrin bilenler eylesin biñ cân fedâ

Tîr-i müjgân ile yârin ol kemân ebrûları
Secde-gâh-ı 'aşıkandır bir 'aceb sırdır bu yâ

Hîç beyân u şerhe kudret mi yeter bu kudreti
Kadrini kâdir bilir kim eylemişdir rû-nümâ

Vaşf-ı terkîbi 'anâsırdan cemâlin gösterüp
*Pävü çävü jävü kâ ki si vü dü rüşenâ

Bist ü heşt olur bu hañt cümle mañall-i hâl ile
Bist ü heşt harf bunlar ile si vü dü harf hecâ

Bir de Çâr-deh ma' şüm ile On İki İmâm tamâm
Hem Hadîce Fâtıma çün bist ü heşt olur becâ

Lâm-elifle si vü dü olur yine cümle kelâm
*Lâm-elif kâ 'immağam oldı pävü jävü çävü kâ

Bu hurûfî Hağ kelâmı bilmeyen 'ârif degil
Bist ü heşt ü si vü dü Hağdan olur ol bil cüdâ

Nokta-i vahdetdir oldı bu hurûfuñ bâ' işi
Zâhir oldur bâtın oldur ibtidâ ol intihâ

Ey hağîkat sırrına âgâh olup demler uran
Cümlesin gel sen de bil Râşid gibi bâ tañt-ı bâ

[14. Manzume] Diğer Gazel*[Mefâ'ilün mefâ'ilün mefâ'ilün mefâ'ilün]*

Yanar cânım cemâlin şem'ine pervaneyim cânâ
'Aceb bu sözlerim efsâne mi mestaneyim cânâ

Döker yaş çeşm-i giryânım eder ta'ciz bu efgânım
Olur fâş halka pinhânım dil-i divaneyim cânâ

Meger himmet 'inâyet mürşid ü Hağdan olur yoğsa
*Ben ol divâne-i' aşkıım ki hâşâ uşlanayım cânâ

*Esir-i zülf-i yâr olmuşum aşlâ hâlâş olmam
Kemân ebrûlarıñ hem o tîr-i müjganeyim cânâ

Bilirsin kim ğarīb ü bî-kesiñ Râşid perişandır
Kapundan eyleme maħrûm ki her ân yanayım cānā

[15. Manzume-6b] Müseddes

[Fā·ilātün fā·ilātün fā·ilātün fā·ilün]

‘Aşka yanmağ dileriseñ cān u dilden şadığ ol
İç şarāb-ı ‘aşkı hem sende bu bezme lāyık ol
Mest-i bî-pervā-yı ‘aşğ ol ey gönül hem ayık ol
Derde dermān arar isen bencileyin ‘aşık ol
Gel erenler şem‘ine pervāne-āsā yanık ol
Küntü kenziñ²⁷ maħremi hem Hağ katında ħālık ol

Nefs ü şeytāndan geçüp lāzım ise Raħmān’ı bul
Hem şifāt-ı ādemi ögren de bu erkānı bul
Si vü dü hağtı Ĥudā’ya sācid ol cānānı bul
Cümle cānlar cānı içre gizlenen ol cānı bul
Eyzan

Heft iklīm dōrt köşeyi gezme böyle serseri
Fażl-ı Yezdān Şir-i Merdān ol veliler serveri
Nokta-i vaħdet gözet almağ dilersen ħaberi
Ādemi ma‘nāyı bul²⁸ āyinesi hem mağharı
Eyzan

Şemme vechu ‘llāh²⁹ buyurdı Hağ kelāmında veli
Hem ħağıkağ gülüniñ olmuşdur ol da bülbüli
Aç gözüñ bağ zāhidā ādem ne büstānıñ güli
Sende pervāne-şifāt yandırmağ isterseñ dili
Eyzan

Dīde-i ğam-dīdem olmaz bu cihānda yaşımız
Şems-i Tebrizi mişāli kimse kırmaz başımız
Ol Muħammed Muştafā olmaz yine pādaşımız
Şāh ‘Aliyyü’l-Murtażā olmuş idi yoldaşımız
Eyzan

[7a] Gördiğim gündən cemāl-i yāre dil ħanmağdayım
Ol imāmān ile ma‘şüm-pākleri anmağdayım
Bendesı oldığımı ‘ayne’l-yakın şanmağdayım
Āteş-i sūzān-ı ‘aşkıñ rüz u şeb yanmağdayım
Eyzan

Nā-ümīd olma gönül cānānımıñ iħsānı çok
Derd ü cevri çokdur ammā ekşeri dermānı çok
Mülk-i ħüsnüñ pādişāhı ‘adl-i bî-pāyānı çok
Sen degilsin ‘aşkı Râşid gibi ħayrānı çok
Gel erenler şem‘ine pervāne-āsā yanık ol
Küntü kenziñ maħremi hem Hağ katında ħālık ol

[16. Manzume] Ğazel

[*Fâ·ilâtün fâ·ilâtün fâ·ilâtün fâ·ilün*]

Ĥâk-i pâyiñ tütüya-yı çeşm-i nâ-binâ olur
Asitânîñ Ka‘be’sin cânâ bilen dâñâ olur

Zâhidâ ta‘n itme bu ĥâl-i perîşânım görüp
‘Aşık-ı dîdâr olan bencileyin şeydâ olur

‘Aşk odı düşmüş yanar bu dil derünüm içre hep
Derdimi izhâra cür‘et eylemem şekvâ olur

Şanma zâhid zühd ü taqvâdır bizim bu kârimız
Derdliyüz derd ehliniñ kârı hemân sevdâ olur

Secde-gâh-ı ‘aşıkândır ebruvân-ı dilberân
Zâhidi gör kim inanmaz mâ‘il-i da‘vâ olur

Zülf-i cânân ger perîşân olmasa ‘âlemde hiç
Tîr-i müjgâni yüzünden bir ulu ğavġâ olur

Cânımı cânân için ħurbân edersen ‘âr degil
K‘âr-ı Râşid vaşl-ı cânânın için rüsvâ olur

[17. Manzume-7a] Ğazel

[*Fâ·ilâtün fâ·ilâtün fâ·ilâtün fâ·ilün*]

Zülf-i yâre hem kemân-ebrüya her dem hû dirim
Ĥâl u hindûlarla müjgâni da bir dil-cûdirim

‘Ârızîñ görseydi zâhid secde eylerdi dirim
Semme vechu ‘llâh buyurmuş Ĥâk kelâmı bu dirim

Ĥible-gâh-ı ‘aşıkândır ebruvâni arası
Her kaçan görsem cemâlin *sellimû şallû*³⁰ dirim

Ĥible-i ma‘nâ o şâhiñ dest-i kudret ĥattıdır
Ĥudretiñ ħurbâniyim cânım bir içim şu dirim

Râşid-i miskîn cemâl-i yâre dost olmuş görüp
Rü-yı ‘anber-büyümîñ heft-ĥattına şeb-bü dirim

[18. Manzume] Ğazel

[*Fâ·ilâtün fâ·ilâtün fâ·ilâtün fâ·ilün*]

Şâh-ı Merdân bendesiyim hem Muĥammed ümmeti
Geçmişim dünyâ deniden n’eylerim ben devleti

Dü-cihânda matlâbiñ zâhid eger rif‘at ise
Terk-i cân it Şâh Ĥasan yolunda ħoy bu zilleti

Ĥânedân-ı Ehl-i Beyt râhında cânım kıl fedâ
Kerbelâ şâhi Ĥüseyn’e bende ol bul rif‘ati

Hem İmâm Zeyne'l-‘ Abâ Bâkır yolunda şâdık ol
Ca' ferî'den al sebağ Hâkdan bulursun ni' meti

[8a] Mûsî-i Kâzım İmâm Mûsâ Rızâ'ya kııl penâh
Şâh Hâsanü'l-‘ Askerî'ye baş kesüp it hıdmeti

Mehdî-i şâhib-zamân oldı cihânda pâdişâh
Bu vücûduñ mülkini teslîm idüp bul vağdeti

Râşid-i bî-çâre her dem luţf-ı pîrdir maţlabıñ
Gel erenler râhına kıurbân olup al himmeti

[19. Manzume] Nefes

Feryâdımız zâhid Hâkık'a niyâzdır
Cânlar fedâ itsek râhına azdır
Yârîñ kaırı bize biliriz nâzdır
Gel dînim imânım İmâm Hüseyn
Gözlerimiñ nûrı Hâsan Hüseyn

Size ‘ aşık olan cânından geçer
Başımı kesdirüp kanından geçer
Cihân mülkin görmez yanından geçer
Eyzan

‘ Aşıklığım neyle işbât edeyim
Dökmedim kanımı heyhât edeyim
Erenler deminde şebât edeyim
Eyzan

Kerbelâ demleri cânâ tokunur
Ol Yezîd'e dâ'im la' net oğunur
Yezîdler bo[y]nına halka tağınur
Eyzan

[8b] ‘ Aşıklarîñ kârı âh ile feryâd
Şâd olmaz ‘ âlemde cümlesi nâ-şâd
Bu cihân mülketi olmasın âbâd
Eyzan

Akıtma gözümden kan ile yaş
‘ Aşıklarîñ bende oldum yoldaş
Erenler serveri Hâcî Bektaş³¹
Eyzan

Muhammed deminiñ serveri sensin
Lâ-fetâ mülkiniñ mağharı sensin
Bî-çâre Râşid'in rehberi sensin
Gel dînim imânım İmâm Hüseyn
Gözlerimiñ nûrı Hâsan Hüseyn

[20. Manzume] Gazel

[*Mefâ'îlün mefâ'îlün mefâ'îlün mefâ'îlün*]

Cemâliñ gösterüp aşkılarıñ hayrân edersin sen
Vişâl-i yek-demiñ-çün nice cân nâlân edersin sen

Şarâb-ı aşkıña qandır gönül pervânesin yandır
Baña bu luğ u ihsândır helâk-i cân edersin sen

Vücûdum cümle mahv oldu vişâlınden nişân buldı
Dönüp bigânelerle ülfeti her ân edersin sen

Nedir bu sendeki hâlet baña hicrânımı kısmet
Beni âgyâra hem nisbet sirişkim çan edersin sen

Kemân ebrûlarıñla tîr-i müjgânıñ nişân-gâhı
Bu sinem eyledim cânâ nasıl fermân edersin sen

[9a] Dil-i şad-pâremi müjgân okı mecrûh idüp cânâ
Sezâ-vâr-ı vişâliñ aşığı dermân edersin sen

*Dem-â-dem Râşid-i bî-çâreye gözden dökdirüp çanı
Vişâliñ va' d idüp bigâne-veş seyrân edersin sen

[21. Manzume] Nefes

Ağlarım ağlarım yanar ağlarım
Yâr seniñ aşkıñla ciger dağlarım
Mâtem-güzün olup ser bağlarım
Gel dînim imânım İmâm Hüseyin
Gözlerimiñ nûrı Hasan Hüseyin

Yol erkân öğrendiñ şâhım 'Alî'den
İkrâr itdiñ sende *kalû belâdan*
Aldık naşib şükür Bektâş Velî'den
Gel dînim imânım İmâm Hüseyin
Gözlerimiñ nûrı Hasan Hüseyin

Oldı biri zehre mübtelâ gönül
Ol biri de tiğ-i Kerbelâ gönül
Hâk-i pâyı derde hem devâ gönül
Eyżan

'Aşkıñla içersem zehri sem degil
Tiğ-i 'adü kesse başım ğam degil
Bu cân harâm olsun gözüm nem degil
Eyżan

Muhammed 'Alî nesl-i pâkiñiz siziñ
Tütüyâdır göze hâkiñiz siziñ
Dermân bulurlar ğam-nâkiñiz siziñ
Eyżan

‘ Āşık olan size cān ḥavfīñ çekmez
 Top eyler başını sözünden geçmez
 Râşid-i bî-çâre ölmeden kaçmaz
 Eyzan

[22. Manzume-9b] Ğazel

[Fâ·ilâtün fâ·ilâtün fâ·ilâtün fâ·ilün]
 Secde-gâh-ı ‘ âşıkândır ebruvâmı arası
 Çünkü ḥüsninden nişân oldu cihân meh-pâresi

Semme vechu’llâh beyânından rumûz-ı Hâk budur
 Mekteb-i ‘ aşk içre zâhid bil yüziniñ karası

Geh sitem gâhî elem gâhî yanar ağlar gezer
 Düşmüşüm bir derde kim aşlâ bulunmaz çâresi

Tîr-i müjgânîñ idüp sînem güzel şad-pâre âh
 Merhem-i vaşlîñ olur yoḥsa oñulmaz yâresi

Râşid-i bî-çâre olmuş pîr-i ‘ aşkîñ bendesi
 Şerbet-i himmetle mestdir bu gönül âvâresi

[23. Manzume] Diğer Ğazel

[Mefâ·îlün mefâ·îlün mefâ·îlün mefâ·îlün]
 Baña şimden girü cānâ cihân kāmı ḥarām olsun
 İçem ‘ aşkîñ şarâbîñ mest olam ‘ âlemde nām olsun

Küşâd olsun der-i meyḥâne cānâ seniñ-içün hep
 Der-i luḫfunda ‘ uşşâkîñ murâdınca be-kām olsun

Yanar ‘ âşıklarıñ dâ’im vişâl-i derd-i ‘ aşkıñdan
 Dem-i vaşlîñ gel ey cānâ gerekse şubḥ u şâm olsun

Döker kan dîde-i ‘ âşık zamânîñ gözlemez aşlâ
 Cemâlin göster ey dilber bu bir teklîf-i ḥâm olsun

[10a] Kemîne Râşid-i miskîn sığınmış dergeh-i pîre
 Mürüvvet eyle ḥünkârım bu nâkıs hep tamām olsun

[24. Manzume] Ğazel

[Fâ·ilâtün fâ·ilâtün fâ·ilâtün fâ·ilün]
 Mest-i ‘ aşkız şanma zâhidler gibi ayıklarız
 Şem‘-i vaşl-ı yâre maḥrem sînesi yanıklarız

Ehl-i zevkiz zevkimüz dâ’im olur derd ü elem
 Derdimüz dermân içinde gizlidir ṭanıklarız

Küh-ken olmazdı Ferhâd vaşl-ı Şîrîñ³² için
 Görse ger bu süziş-i pervâne-veş şadıklarız

Hānedān-ı Ehl-i Beyt'îñ rāhına koyduķ seri
Cān u dūnyādan geĉüp peşmīne-püş 'aşıkırlarız

Rāşid-i kemter dem-ā-dem pīr-i 'aşkıñ himmetiñ
Dergeh-i hūnkāra var yalvar yaķar lāyıkırlarız

[25. Manzume] Nefes

Yā Rab nedir derdim benim
'Aşkıñla yandır bu yenim
Gelmiş olup hem miskinim
Mücrim isem de bendenim

Yanmaķ baña āsān olur
Bu derdime dermān olur
Kaħrıñ hemān iħsān olur
Cümle fedā cān u tenim

Aķsın gözümde kanlı yaş
Esrārımı faş itmem faş
Derdim olur baña yoldaş
Şad-pāre olsa bedenim

[10b] Tā-şubħa dek uyanık ol
Rāşid sözünde şādık ol
Hem vaşl-ı yāre lāyık ol
Destimdedir ol resenim

[26. Manzume] Ğazel

[Fe·ilātün fe·ilātün fe·ilātün fe·ilün]
Eşık-i çeşmim dökilüp seyl-veş seylān olsun
Bāri bu derdli dile eşık ile dermān olsun

Ķoymuşum cān u serim rāhına sermāye hemān
N'ola kaħnım bedeli zerrece iħsān olsun

Āteş-i 'aşkıñ ile yanmağa hiĉ ĝam çekmem
Bu ħarābe dil-i bi-ĉāre de sūzān olsun

Ķün baña 'arz-ı cemāl eyledi ol yār-ı elest
Derd ü ĝamla bu tenim cümlesi yeksān olsun

*Hānedān-ı Ehl-i Beyt'îñ 'aşkına yā Rabb-i mūr
N'ola Rāşid de hemin luşfuna şāyān olsun

[27. Manzume-Müseddes] Merşiye-i Şāh-ı Şehīdān

[Fā·ilātün fā·ilātün fā·ilātün fā·ilün]
Mācerā-yı Kerbelā geldükçe her dem yādıma
Yāreler hem şerħalar açdım dil-i nā-şādıma
Şeh Hüseyn'îñ mātemi oldu sebeb berbādıma

Öyle mağmûm olmuşum mümkün değil âbâdına
Kûh u şahrâlar taḥammül eylemez feryâdına
Ey benim feryâd-res Rabbim yetiş imdâdına

[11a] Ehl-i Beyt'in mâtemiyle dîdeler kan ağlasın
Çarḥ-ı gerdûn tırmasın 'aḫsine devrân eylesin
Ol da itdiği zulümden oldu pişmân n'eylesin
Ḥaşre dek kan ağlasın çâk-i giribân eylesin
Eyzan

Kılmadıñ hürmet şehîde tutmadıñ ḥavf-ı Ḥudâ
Muştafâ vü Murtaẓâ'dan itmediñ zerre ḥayâ
Ḥaḫ mekânîñ düzaḥ itsin ey Yezîd-i bed-liḳâ
Zü'n-tiḳâmsın intiḳâmım al benim *yâ Rabbenâ*
Eyzan

Muştafâ n'itdi saña ta' lîm-i îmân eyledi
Ey Yezîd küfrüñ bıraḳdırdı Müselmân eyledi
Cennet-i a' lâ ile tebşîr-i Sübhân eyledi
Bilmedi mel'un Yezîd in'âm-ı küfrân eyledi
Eyzan

Nâ-ümîd olmam der-i lutfundan iḥsân isterim
Derdliyim nâ-çâr ḳaldım derde dermân isterim
Merḥamet iḥsân seniñ kemter de her ân isterim
Kerbelâ şâh-ı şehîdân ḳanı-çün ḳan isterim
Eyzan

Muştafâ evlâdına zulmi niçün gördüñ revâ
Ol şehîñ ḳanıyla rengin oldu deşt-i Kerbelâ
La' net olsun şad-hezârân ey Yezîd her dem saña
Tâ-ḳıyâmet âh u efgân eyler oldum Râşîdâ
Kûh u şahrâlar taḥammül eylemez feryâdına
Ey benim feryâd-res Rabbim yetiş imdâdına

3. Sonuç

Şimdiye kadar yapılan çalışmalarda Râşid Alî Efendi'nin hayatıyla ilgili bilgiler, genellikle *Osmanlı Müellifleri*'nden aktarılmıştır. İlgili kaynaklara göre "Râşid, Kemter ve Kemterî" mahlaslarını kullanan şair, eserlerinde tasavvufî bir dil kullanmış, Bektaşî tarikatinin duygularını şiirlerine yansıtmıştır. Üsküdar'da 1894'te vefat etmiş, Çamlıca'ya defnedilmiştir. Bu makalede incelenen divânçe niteliğindeki eserin şairin dünya görüşü, terennüm ettiği duygular, kullandığı mahlaslar gibi verilerden hareketle Râşid Alî Efendi'ye ait olduğu düşünülmektedir.

Râşid *Divânçe*'sinin tespit edilen tek nüshası Milli Kütüphanede (MK) bulunmaktadır. Katalog kaydında yazar adı olarak Râşid Bektaşî yazılmıştır. Toplam

on altı varaktan oluşan nüshada on altı gazel, yedi nefes, iki muhammes-i mütekerrir veiki müseddes-i mütekerrir olmak üzere yirmi yedi manzumeye ait toplam 571 mısra yer almaktadır. Nüshanın başı ve sonu eksik olup sonundaki şiir mecmûasında farklı şairlere ait manzum metinlere yer verilmiştir. Nüshada yer yer imlâ hataları yapılmıştır. Ayrıca aruz ve hece ölçüsünde bazen tutarsızlıklar söz konusudur. Çimen, bir çalışmasında şairin 122 büyük sayfadan ibaret bir dîvânının olduğunu ve bu eserde şaire ait 2100 beyte yer verildiğini iddia etmiştir. Ancak bu iddiayla ilgili somut bir bilgiye ulaşılmadığından bu çalışmada yer verilmemiştir.

Şair, Dîvân şirininin bir temsilcisi olmaktan ziyade Tekke-Tasavvuf şiirinin Bektaşî bir şairi olarak ön plana çıkmaktadır. *Dîvânçe*'de yer alan şiirlerin muhtevaları ve şiir türleri bunu göstermektedir. Râşid, şiirlerinde Şia'nın On İki İmamından övgüyle bahsetmiş, özellikle Hz. Ali'ye sevgisini dile getirmiştir. Şair, Hz. Muhammed'le beraber Hz. Ali'ye olan yakın ilgisini anlatmıştır. Hatta denilebilir ki, Râşid'in tüm manzumelerinde Hz. Ali'ye olan yakın ilgisi arka planda önemli bir fon olarak durmaktadır. Hz. Hüseyin'in şehadetinin yanında Ehl-i Beyt'in fertleri de Râşid'in şiirlerinde yerini almıştır. Hurûflik, Haydarîlik ve Caferîlik gibi yaklaşımlar, Râşid'in fikir dünyasında önemli yer tutmaktadır. Onun şiirinde Hz. Hüseyin en güzel dualarla anılırken Yezid ise sürekli lânetlenir.

5. Sonnotlar

¹ Bu mısradaki vezin hatası vardır. Bu hata “Kaya, Resul. (2008). Mehmet Nâil Tuman ve Tuhfe-i Nâilî'si (İnceleme-Metin-İndeks. s. 301-400. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. s. 66.” künyeli kaynaktan da mevcuttur.

² *Fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilün*

“Naş-ı şun' uñ remz eder hüşnüñde rü'yet perdesi
H'âce-i hük-m-i ezeldendir haqîkat perdesi

Sîreti şüretde mümkündür temâşâ eylemek
Hâ'il olmaz 'ayn-ı 'irfâna başîret perdesi

...

Şem'-i 'aşka yandırıp taşvîr-i cismiñdir geçen
Ademi âmed şüd itmekte 'azîmet perdesi

Hangi zılla ilticâ itseñ fenâ bulmaz 'aceb
Oynadan üstâdı gör kurmuş muhabbet perdesi

Dergah-i Âl-i 'Abâ'da müstaķim ol Kemterî
Gösterir vahdet elin kalkdıkda keşret perdesi” (Kurnaz ve Tatçı, 2000: 212).

³ Ayrıca bu mersiye Sadeddin Nüzhet Ergun'un çalışmasında da yer almaktadır (1956: 145-147). Aynı mersiye Çaglayan, hazırlamış olduğu doktora çalışmasına Ergun'dan alıntı yaparak almıştır (1997: 297-300).

⁴ Bu mersiye'nin başlangıç mısrası “Geldi ey dil mâh-ı mâtem sıdkını sagla bugün” iken son mısrası şöyledir: “Kissahâ-yı Ehl-i Beyt'i yâd idüp agla bugün”. Toplam yedi bend

olarak verilmiş olan bu mersiye-yi Çağlayan doktora çalışmasına almıştır (1997: 296-297). Kaynak olarak “Kemterî (Ali Reşid Bey), *Mecmû'a-i Eş'âr*. İstanbul Belediyesi. Atatürk Kitaplığı. s. 21-23.”ü kullanmıştır.

⁵ “Abdallığın binâsını sorarsan
Evvelâ Muhammed Alî abdaldır
Hakikat ilminin aslın sorarsan
Cümle ululardan ulu abdaldır.

...

Ben abdallıktan geriye kalman
Tuttum abdallığı elimden salman
Hem Hadîce, hem Fâtıma, hem Selmân
Kemer-bestelerin beli abdaldır” (Ayata, 2012: 56-57)

⁶ *Dîvânçe*’de yapılan incelemede gazel sayısının on üç değil on altı olduğu tespit edilmiştir.

⁷ Bu makale için manzumelerin vezni tespit edilmiş ve metin kısmı transkripsiyon alfabetiyle yazılmıştır. Bu manzum metinlerin herhangi bir el yazma nüshasına ulaşılmamıştır.

Fâ·ilâtün fâ·ilâtün fâ·ilâtün fâ·ilün
Yâr elinden içmişim ‘aşkıñ meyin çokdan beri
Anıñ için püş ü pây urmağdayım çün serseri
Hubb-ı Haydar’la dolupdur gönlümün her bir yeri
Bende-i Âl-i ‘Abâ’yım i‘timâdim Ca‘feri
Yüzseler cümle vücûdum kalmasa tende deri
Dönmezem bâb-ı ‘Alî’den Haydariyim Haydari

...

Hażret-i Mûsâ’r-Rızâ’dır ehl-i ‘aşkıñ rehberi
Hem Taķı vü Bâ Naķı’dır dü cihân serverleri
‘Askeri’dir zümre-i nâciyyenün ser-‘askeri
Mehdî-i şâhib livânıñ yoluna ey Kemterî / Eyzan

Şair bu manzumede Caferî ve Haydarî olduğuna vurgu yapmaktadır. Haydarîliğin inanış ve rutinleriyle ilgili detaylı bilgi için bkz. Yazıcı, Tahsin. (1998). “Haydariyye”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. XVII. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları. s. 35-36.

Ayrıca Caferîlikle ilgili detaylı bilgi için bkz. Kahraman, Hayreddin. (1993). “Caferiyye”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. VII. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları. s. 4-10.

⁸ Fâ·ilâtün fâ·ilâtün fâ·ilâtün fâ·ilün
Hâzin-i gencine-i sırr-ı Hudâsın yâ ‘Alî
*Vâriş-i zât-ı Peygamber hel etâ’sın yâ ‘Alî

...

Luţfuna muhtâcdır her vech ile bu Kemterî
Şefkat itmek mücrimine mübtelasın yâ ‘Alî

⁹ Fâ·ilâtün fâ·ilâtün fâ·ilâtün fâ·ilün
Tâ ezel bezminde ikrâr eyleyen Şi‘îleriz
Bunda ol ikrârı tekrâr eyleyen Şi‘îleriz

...

Haķ Muhammed’le ‘Alî’niñ sayesinde Kemterî
Nefs-i bed evhâmı bizâr eyleyen Şi‘îleriz

¹⁰ Nüsha boyutları 185x120-170x90 mm olup eser toplam 16 varaktan müteşekkildir. Satır sayısı farklı olan eser, *rika* hattıyla yazılmıştır. Eser ciltsiz olup içinde on altı gazel, yedi nefes, iki muhammes ve iki müseddes yer almaktadır. Metinler, nazım şekilleri açısından karışık olarak sıralanmıştır. Ayrıca müstakil bir dîvân özelliği taşımamaktadır. Eserin başı ve sonu eksiktir. 19-24. varaklarda ters ciltlenmiş bir *mecmû'a-i eş'âr* bulunmaktadır. Nüshanın 1a numaralı sayfasında kırmızı kalemle Arap alfabesiyle parantez içinde *Dîvân-ı Râşid* yazılmıştır. Bu başlığın sonradan farklı bir kırmızı kalemle yazıldığı anlaşılmıştır. *Râşid Dîvânçe*'si nüshasının başında ve sonunda yer alan mısralar şunlardır:

Baş: Yâ Muhammed yâ 'Alî çağır kamu cân u tenim
Haydar-ı Kerrâr-ı 'aşkım Hayderîyim Ca'ferî

Son: Kûh u şahrâlar taħammül eylemez feryâdîma
Ey benim feryâd-res Rabbim yetiş imdâdîma

İncelenen nüshanın tarihiyle ilgili herhangi bir kayıt yoktur. Ancak 14a'da 322 rakamı yazılıdır. Şayet bu, hicrî 1322 ise eldeki yazmanın, milâdî 1904-1905 yıllarına ait olduğu düşünülebilir. Ancak 322 tarihinin altında bulunduğu manzume, bu *Dîvânçe*'nin şairi olan Râşid'e ait değildir. Dolayısıyla buradan hareketle Râşid'in eserleriyle ilgili bir tarihi tespit etmek doğru olmayabilir. Râşid Ali Efendi'nin ölüm tarihi kayıtlarda 1894 olarak verilmiştir. Bu da bu *Dîvânçe*'nin başka bir nüshasının olabileceğini, sonradan derlenip toparlanmış olabileceğini ya da başka ihtimallerin de göz önünde tutulması gerektiğini akla getirmektedir.

¹¹ Bu şiir mecmûasında ismi ya da mahlası kullanılmış şairler şunlardır: Şîrî (XVII. Asır): Şîrî'nin dokuz dörtlükten oluşan bir nefesine burada yer verilmiştir (11b-12a). Burada kısmen verilmiş olan bir nefesi Gölpınarlı, kitabında "Devriyeler" başlığında Şîrî'ye ait bir manzume olarak vermiştir (T.y: 76-77). Hatâyî: Bu mecmûada şairin on dört mısralık "Dâstûr Yâ Hû" başlıklı bir nefesine yer verilmiştir (12a). Tûrâbî: İlgili manzumenin altındaki tarihle beraber Fakî-zâde Muhammed ismi yazılmıştır. Bu şairin toplam on dörtlükten oluşan bir nefesine burada yer verilmiştir. Dörtlüklerden birinin bir mısrası noksanıdır. Bu yüzden toplam mısra sayısı otuz dokuzdur (13b-14a). Azîm: Bu şairin on iki mısralık bir manzumesine yer verilmiştir (14a-14b). Cemâlî: Mecmûada Cemâlî'ye ait yedi beyitten oluşan bir gazel yer almaktadır (14b-15a). Sûhî (?): Şaire ait toplam on yedi mısradan oluşan bir nefese yer verilmiştir (15a). Tûrâb (?): Bu şairin önce zikredilen Tûrâbî ile ilişkili olabileceği unutulmamalıdır. Şaire ait beş beyitlik bir manzume yer verilmiştir (15b). Semmâr (?): Mecmûada bu şaire ait beş beyitlik bir manzume bulunmaktadır (16a). İzzet: Bu şaire ait sekiz beyitlik bir manzumeye yer verilmiştir (16a-b). Ayrıca bu mecmûada kime ait olduğu tespit edilemeyen birkaç Farsça beyte de yer verilmiştir (15b). Nüshanın sonunda Farsça ve Arapça ifade ve beyitler yer almaktadır. Bu kısmın özensiz bir şekilde istinsah edildiği görülmüştür.

¹² Buraya *Dîvânçe*'de muhteva açısından önem arz eden bazı manzumelerin muhtevasına yer verilmiştir: Birinci gazelde şair, kendi dünya görüşüne yakın dinî ve itikadî şahsiyetleri zikretmiş ve onlardan övgüyle bahsetmiştir. Bunlar arasında en başta Hz. Muhammed'i anmış, ardından Haydar-ı Kerrar olan Hz. Ali'ye yer vermiştir. Hz. Hasan, Hz. Hüseyin, Haydarî, Caferî, Kerbelâ, (Zeynel) Âbidin, İmam Bâkır, Kâzım, Mûsâ, Takî, Bâ-Nakî ve Askerî gibi Şia imamlarının isimlerini zikretmiştir.

Üçüncü sırada yer alan nefeste âşık kişinin sürekli inleyeceği, bir rehber bulunursa kişinin dünyada boş gezmeyeceği, tüm sözlerin Hakk'ın manasının yanında bir nokta olduğu, kişinin tüm varını terk ederek sevgilisini ve Allah'ın cemâlini görmeye nâil olacağı belirtilmiştir.

Beşinci sırada yer alan gazelde âşık, Şâh-ı Merdân Hz. Ali yolunda olduğunu, o yolda yanıp perişan olmak istediğini, talihinin kötü olduğunu, çaresiz kaldığını belirtmiştir. Altıncı sırada yer alan gazelde şair, Divân edebiyatının kozmogonisine tamamen uygun lirik bir âştan bahsetmiştir. Sıradaki nefeste âşık, vahdetten uzak düşmüş, ancak sevgilinin güzel yüzüne mahrem olmuştur. Âşık, On İki İmamla beraberdir, ayrıca her zaman erenlerin yanındadır.

Yirmi ikinci sıradaki gazelde şair, aşk pirinin kölesi olmuştur, aşkından dolayı acı çekmektedir. Diğer gazelde şair, çektiği aşk acısını âşıkane bir tarzda dile getirmektedir. Yirmi dördüncü sırada yer alan gazelde şair, zahitleri eleştirmekte, kendi aşkının Ferhad ve Şirin'in aşkının fevkinde olduğunu belirtmektedir. Şair, Ehl-i Beyt'in yolundadır. O, bu hâliyle aşk pirinin dergâhının lâyığı olmuştur.

¹³Eserdeki gazellerden sekizi fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilün kalıbıyla, yedisi mefâ'ilün mefâ'ilün mefâ'ilün mefâ'ilün kalıbıyla, biri de fe'ilâtün fe'ilâtün fe'ilâtün fe'ilün kalıbıyla yazılmıştır. Eserde yer alan ikimuhammes ve iki müseddes de fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilün kalıbıyla yazılmıştır. Bundan hareketle şairin şiirlerinde Türkçede çokça kullanılan aruz kalıplarını tercih ettiği söylenebilir.

¹⁴“Kemter” birinci gazelde bir mahlası çağrıştıracak şekilde kullanılmıştır. Ancak bu ifade gazelin makta beytinde değildir. Gazelin makta beytinde “Râşid” mahlasına yer verilmiştir. Ayrıca on ikinci sırada yer alan muhammeste altıncı bentte “kemterim” ifadesi kullanılmıştır. Burada bu ifadenin mahlas olma ihtimali vardır. Ancak aynı manzumenin yedinci bendinde “Râşid” ifadesi, açık bir şekilde mahlas olarak kullanılmıştır. Yirmi dördüncü sırada yer alan gazelde Râşid-i kemter tamlamasında kemter, Râşid'in bir sıfatı olarak kullanılmıştır. Yirmi yedinci sırada yer alan müseddeste beşinci bentte ise kemter kelimesi ve altıncı bentte de Râşid mahlası kullanılmıştır. Bu bentteki kemter ifadesi, ayrıca bir mahlası da çağrıştırmaktadır. Sonuç itibarıyla yukarıdaki örneklerde Kemter ifadesinin şairin kullandığı mahlaslardan birine delalet edebileceği düşünülmektedir. *Dîvânçe*'de yer alan diğer yirmi iki manzumede Râşid mahlası, açık bir şekilde kullanılmıştır. Üçüncü sırada yer alan nefeste ise herhangi bir mahlas kullanılmamıştır. Buna göre şairin Râşid mahlasını açıkça kullandığı görülmüştür. Kemter sözcüğünün ise “Kemter” mahlasına işaret edebileceği düşünülmektedir. Öte yandan nüshada yer alan hiçbir şiirde “Kemteri” mahlasının kullanılmadığı tespit edilmiştir.

¹⁵*Dîvânçe*'de elif harfinin bazen a/e sesini karşılamak için kullanıldığı görülmüştür. Örnek: gizlenen “كيزلنن” (6b). Bazı kelimelerin farklı şekillerde yazıldığı tespit edilmiştir. Örnek: “gözlerimiñ” kelimesi, -i sesi için “ye” harfiyle yazılmıştır. Ancak hemen aynı sayfada bu kelimenin “ye” harfsiz yazılışı da yer almaktadır (8a-b). Bazı terkiplerde izafet kesresinin “ye” harfi ile gösterildiği tespit edilmiştir: Dil-i âvâremi (4b), cemâl-i şem'ine (5a), Şems-i Tebrizî (6b), âteş-i süzân (7a) vs. Ayrıca “-dik” ekindeki “i” sesinin bazen Arapça “ye” harfiyle yazıldığı görülmüştür: itdigiçün (2a), itdigiñ (4b), gördigim (7a). Bu ek genellikle “ye”siz olarak da yazılmıştır: didükleri (4b), geldükçe (10b). Bunun yanında ekin bir yerde “vav” harfiyle yazıldığı tespit edilmiştir: itdügi (5b).

¹⁶Makalenin hacmini de dikkate alarak buraya sınırlı sayıda edebî sanata ve bu edebî sanatların geçtiği birkaç örneğe yer verilmiştir. Sanatlar birkaç hariç izah edilmemiş, her

sanatın geçtiği ifadeler altı çizili olarak yazılmıştır. Ayrıca tespit edilen sanatlar, alfabetik olarak sıralanmıştır. Aliterasyon: Cümle cânlar cânı içre gizlenen ol cânı bul (15), Âteş-i süzân-ı ‘aşkı m rüz u seb yanmağdayım (15). Örneklerde “c” ve “ş” seslerinin tekrarı söz konusudur.

İhâm: Vişâl-i yek-demîñ-çün nice cân nâlân edersin sen (20). “Dem” kelimesi, “nefes, an” gibi gerçek manalara da gelmektedir. Bu manaların bu örnekte beraber kullanıldığı görülmektedir. Dem burada “bir anlık kavuşma ya da bir nefeslik kavuşma” manaları ile beraber kullanılmıştır.

İktibas: ...zulmetden ederler seyr-i mâ-evhâ (2), Bismi’llâ yazılmış (7), Üscudü buyuruldu Hağdan şânına (7).

İştikak: Hîç beyân ü şerhe kuğret mi yeter bu kuğreti / Kadıñıñi kadıñ bilir kim eylemişdir rû-nümâ (13).

Mecâz-ı mürsel: Mekteb-i ‘aşk içre zâhid bil yüziniñ karası (22), İçem ‘aşkıñ şarâbıñ mest olam ‘âlemde (23).

Mübalağa: bulunmaz derdime çäre (5), Eşk-i çeşmim her gice tâ subha dek seylân olur (6).

Nida: Yâ Muhammed yâ ‘Alî (1), Gel ey zâhid oğu bu Manıku’ı-Ṭayr’i sebağ-h’ân ol (2).

Telmih: Kâmer emriyle şâk oldı bu emr-i Hağğa kıl tâ’at (11), Râh-ı ‘aşk içre cihânda bir Yed-i Beyzâ (2).

Tenasüb: Hâce-ı ekber itdim ķurbâna geldim (9), Veled mazhar olur sırrına çünkü âdem olmuş eb (10).

Teşbih: Bu vücûdum mülküni cümle perîşân itseler (1), Gözlerimiñ nürü Hasan Hüseyin (21)

Teşhis: Uyansın dil bu ğafletten olup mest câm-ı vağdetden (10), Kemân ebrûlarıñıñ ķaşdı vardır bu dile (10).

Tezad: Göñül âyinesin silmiş ķaradan aķ seçilmiş (2), Perîşân zülfünü gördükçe olmaz bu dilim âbâd (10).

¹⁷Mısra sonlarındaki parantez içindeki rakamlar, metin kısmındaki manzumenin sıra numarasını göstermektedir. Başına devlet ermek: Cemâl-i şem’ine baķsın irer başına bir devlet (11); Başına karalar (siyahlar) bağlamak: Başına şimden berü ol çarķ siyehler bağlasın (8); Bir içim su: Ķudretiñ ķurbânyım cânım bir içim şu dirim (17); Ciger dağlamak: Kerbela-yı ‘aşka dūş oldum cigerler dağlarım (1, 8); Derde giriftar olmak: Ki bir derde giriftârım ki hâlîm pek perîşândır (5).

¹⁸Bismi’llâ¹⁸: Allah’ın adıyla (7); Ķâlû belâ¹⁸: Evet dediler (21); Mâ-evhâ¹⁸: Vahyedilen şey (2); Şemme vechu’llâhi¹⁸: Artık Allah’ın zatı oradadır (15, 17); Üscudü¹⁸: Secde ediniz (7). Şu ifade ise Dîvânçe’deki bir hadisten yapılmış olan tek iktibas örneğidir: Küntü kenzen¹⁸: Ben hazine idim (15). Ayet ve hadis dışında metinde yer alan Arapça ifadeler ise şunlardır: Bârek-allâh: Allah mübarek etti. Allah mübarek etsin (13); Es-selâm: Selam olsun

(7); ‘İlmu’l-esmâ’: İsimlerin ilmi (2); Lâ-fetâ: Kahraman yoktur (12, 19); Sellimū şallū: Selâm ve salât olsun (17); Yâ Rabbenâ: Ey Rabbim! (27)

¹⁹ Beytin anlamı: Ey zamanı gösteren (zamana yön veren) sahip! Kimsesiz Râşid garip oldu. Böyle bir küle (toprak rengine dönmüş) garibe yardım et, acı.

²⁰ Metinde geçen her manzumeye sırayla bir numara verilmiştir. Bu işlem yapılırken el yazmasındaki sıraya riayet edilmiştir. Bazı mısra başlarına mısranın hece ölçüsü ya da aruz kalıbına uymadığını göstermek için (*) işareti konmuştur.

²¹ Yazıldığı kısım yırtık olduğundan bu beyit okunamamıştır. Bu yüzden metnin bu kısmı eksiktir.

²² Takî ve Nakî, Şia öğretisine göre dokuzuncu ve onuncu imam olarak bilinirler (Levend, 1984: 5).

²³ Beytin anlamı: Ey zamanı gösteren (zamana yön veren) sahip! Kimsesiz Râşid garip oldu. Böyle bir küle (toprak rengine dönmüş) garibe yardım et, acı.

²⁴ Fe evhâ ilâ-abdihî mâ evhâ (Kur’ân, Necm: 10). “Böylece Allah, kuluna vahyedeceğini vahyetti.”

²⁵ Sayfanın bu kısmı yırtıktır.

²⁶ Sayfanın bu kısmı yırtıktır.

²⁷ Hadis: “Kuntu kenzen lâ-u’refu fe-aḥbâbtu en-u’refe fe-ḥelaḳtu ḥelḳan fe-‘arreftuḥum bi fe-‘arafünî.” “Ben tanınmayan bir hazineydim. Tanınmak istedim. Bazı mahlûkatı yarattım. Kendimi onlara tanıttım. Onlar da beni tanıdılar.” Detaylı bilgi için bkz. El-Aclûnî, İsmail b. Muhammed. (T.y.). *Keşfü’l-hafâ*, c. 2. Basım yeri yok: Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-‘Arabî. s. 132.

²⁸ bul: bul hem MK

²⁹ “Her ne yana dönerseniz Allah’ın vechi oradadır” (Kur’ân, Bakara: 115) ayetinden iktibas edilmiştir.

³⁰ Salât ve selâm getirmek anlamındadır.

³¹ Şiirin bu kıtası 10’lu, diğer kıtaları ise 11’li hece ölçüsüyle yazılmıştır.

³² Şirin’ün: Şirin’den (?) MK

Kaynakça

Arslan, Mehmet ve Erdoğan, Mehtap. (2009). *Kerbela Mersiyeleri*. Ankara: Grafiker Yayınları.

Ayata, Saim. (2012). “Anadolu Abdalları”. *ERUIFD* 14, 51-62.

Batur, Suat. (1998). *Açıklamalı-Örnekli Türk Halk Edebiyatı*. İstanbul, Türkiye: Altın Kitaplar Yayınevi.

Bektaşî, Râşid. (Tarih Yok). *Dîvân-ı Râşid*. (Arşiv No: 06 Mil Yz A 6716). Ankara: Milli Kütüphane (MK). Yazmalar Koleksiyonu.

Çağlayan, Bünyamin. (1997). “Kerbela Mersiyeleri”. Yayınlanmamış Doktora Tezi, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.

Çift, Salih. (2001). “Osmanlılar Döneminde Bursa’da Bektaşî Kültürü ve Bektaşî Tekkeleri”. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 10. S. 2, s. 225-239.

Çimen, Tarık. (Tarih Yok). *Yaşamış ve Yaşayan Alevî-Bektaşî Ozanları: Kemterî*. (Erişim tarihi: 18.10.2016). www.islamkutuphanesi.com: <http://www.islamkutuphanesi.com> adresinden alındı.

- Dilçin, Cem. (2009). *Örnekle Türk Şiir Bilgisi*. Ankara: TDK Yayınları.
- Doğanay, Namık Kemal. (2014, Nisan). “Kemterî”. Erişim tarihi: 20.10.2016. <http://www.asikremzani.net>. adresinden alındı.
- El-Aclûnî, İsmail b. Muhammed. (Tarih Yok). *Keşfü'l-Hafâ', c. 2. Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî*.
- Ergun, Sadeddin Nüzhet. (1956). *Bektaşî Şâirleri ve Nefesleri*. İstanbul: Maarif Kitaphanesi.
- Ertürk Kurtoglu, Sibel. (2011). “Yüzyıllık Alevi Nefesleri Yazılı Kaynak Oldu”. Erişim tarihi: 21.10.2016. <http://www.yazete.com> adresinden alındı.
- Göksu, Erkan. (2015). “Türkiye Selçuklu Ordusundaki Frenk Ücretli Askerler ve Babaîler İsyanı'nın Bastırılmasındaki Rollerini”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 74, 211-233.
- Gölpınarlı, Abdülbaki. (Tarih Yok). *Alevî-Bektaşî Nefesleri*. İstanbul: İnkılap Kitabevi.
- İşık, Zekeriya. (2015). “Osmanlı İmparatorluğu'nda Eğitim-Kültür Politikaları Yoluyula Bektaşilik ve Kızılbaşlığı Tasfiye Girişimleri (1826 Sonrası)”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 76, 31-53.
- Kahraman, Hayreddin. (1993). “Caferiyye”. *TDV İslâm Ansiklopedisi, c. 7*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, s. 4-10.
- Kaya, Resul. (2008). “Mehmet Nâil Tuman ve Tuhfe-i Nâilî'si (İnceleme-Metin-İndeks. Sayfa 301-400)”. (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Kılıç, Filiz. (2007). “Kültür Tarihimizde Filibe ve Filibeli Divan Şâirleri”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 43, 67-80.
- Koltaş, Nurullah. (2017). “The Bektashi Order In Bulgaria-A 16th Century Document On Elmali (Elmalu) Baba Dargâh”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 81, 9-26.
- Kurnaz, Cemal ve Tatçı, Mustafa. (2000). *Osmanlı Müellifleri ve Ahmet Remzi Akyürek, Miftâhü'l-Kütüb ve Esâmî-i Müellifin Fihristi (Cilt 1): Bursalı Mehmet Tahir*. Ankara: Bizim Büro Yayınları.
- Kurnaz, Cemal ve Tatçı, Mustafa. (2001). *Tuhfe-i Nâ'ilî: İnehânzâde Mehmed Nâil Tuman*. Ankara: Bizim Büro Yayınları.
- Kur'an-ı Kerim Meali*. (Tarih yok). (Diyanet İşleri Başkanlığı). (Erişim tarihi: 20.02.2017). <http://www.kuranikerim.com>. adresinden alındı.
- Küçüközyiğit, Uğur. (2014). “Hacı Bektaş Veli'nin Mesajı ve Bektaşiliğın Güçlenmesinde Etkili Olan Dinamikler”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 72, 227-239.
- Levend, Ağâh Sırrı. (1984). *Divan Edebiyatı: Kelimeler ve Remizler, Mazmunlar ve Mefhumlar* (4. Baskı). İstanbul: Enderun Kitabevi.
- Maden, Fahri. (2015). “Yeniçerilik-Bektaşilik İlişkileri ve Yeniçeri İsyanlarında Bektaşiler”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 73, 173-202.
- Ocak, Ahmet Yaşar. (1992). “Bektaşilik”. *TDV İslâm Ansiklopedisi, c. 5*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, s. 373-379.
- Oytam, M. Tevfik. (1970). *Bektaşiliğın İç Yüzü*. İstanbul: İstanbul Maarif Kitaphanesi.

- Özcan, Nuri. (1988). “Abdülkerim Efendi, Buhûrîzâde”. *TDV İslâm Ansiklopedisi, c. 1*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, s. 251.
- Öztelli, Cahit. (1987). *Bektaşî Gülleri: Bektaşî-Alevî Şiirleri Antolojisi*. İstanbul: Özgür Yayınları.
- Pala, İskender. (1989). *Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü (Cilt I-II)*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Sâmî, Şemseddin. (2007). *Kâmûs-ı Türkî*. İstanbul: Çağrı Yayınları.
- Steingass, Francis Joseph. (2005). *A Comprehensive Persian-English Dictionary*. İstanbul: Çağrı Yayınları.
- Tek, Recep. (2016). “Kul Himmet’in Şiirlerinde Alevî-Bektaşî İnanç Sisteminin Temellerine Dair Bazı Yansımalar”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi 77*, 271-290.
- Turan, Selami ve Çetin, Kâmile. (2010). “Bektaşî Şâirlerinden Râşid’in Şâh-ı Şehîdân Mersiyesi”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi 55*, 341-350.
- Yazıcı, Tahsin. (1998). “Haydariyye”. *TDV İslâm Ansiklopedisi, c. 17*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, s. 35-36.
- Yok, Yazar. *Mecmû'a-i Eş'âr*. (T.y.). İstanbul: İstanbul Belediyesi. Atatürk Kitaplığı.

TEKKE HAYATINDA ÜÇ MUKTEDİR FİĞÜR: SANCAK, ALEM VE TUĞ*

THREE POWERFUL FIGURES IN THE LIFE OF THE LODGE: SANJAK, ALEM AND TUG

Güldane GÜNDÜZÖZ**

Öz

Sancak, alem ve tuğ, devlet geleneğini temsil eden önemli sembolik figürlerdir. Anadolu tekke kültüründe ise sancak, alem ve tuğun hem maddi hem de manevi fonksiyonları bulunmaktadır. Sancak, alem ve tuğ, süfi rivayetlerinde ve dolayısıyla merasimlerde sembolik birer figür olarak ön plandadır. Bu doğrultuda söz konusu eşya ilgili pek çok âdet ve uygulamanın, tarikat yapısının teorik ve felsefi boyutunun birer izdüşümü olduğu görülmektedir. Aynı zamanda sancak, alem ve tuğ, parçası oldukları alegorik dil ve kendine özgü tasavvuf sembolizminin sağladığı semantik imkânlarla, gerek süfi merasimlerine gerekse tasavvuf geleneğine ve nihayet süfi terminolojisine farklı boyutlar katmaktadır.

Bu makalede bir taraftan menâkıbnâmelerdeki sembolik hikâyelerin derin okumasında, diğer taraftan tarikat ayin ve ritüellerindeki simgesel uygulamaların çözümlenmesinde sancak, alem ve tuğ figürlerinin üstlendikleri işlevler incelenmiştir. Zira diğer bazı unsurlarla birlikte müstakil risalelere konu olan sancak, alem ve tuğ figürlerinin mihverinde kurulmuş olan alegorik ve sembolik dilin çözümlenmesi, tasavvuf düşüncesinin ve dolayısıyla süfi dilinin anlaşılmasında önemli bir semantik zemin oluşturmaktadır.

Bu araştırma başlıca iki bölümden oluşmaktadır. Makalenin birinci bölümünde sancak, alem ve tuğ figürleri temel referansları ve kökenleri bakımından ele alınmış, ikinci bölümde ise söz konusu unsurlar temsili bir dil aracı olması bakımından incelenmiştir. Araştırmanın neticesinde sancak, alem ve tuğun tarikat hiyerarşisinde önemli bir yeri olduğu tespit edilmiştir. Ayrıca bu objelerin bilgiyi ve değerleri sistemleştiren unsurlar olarak kabul edildiği de anlaşılmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, tekke, sancak, alem, tuğ, sembol.

Abstract

Sanjak, banner and tug are among the important symbols representing state tradition. They have both material and spiritual functions in Anatolian lodge culture. Sanjak, banner and tug stands out as symbolic figures in dervish narrations and ceremonies. In this line, it is seen that most of the related customs and practices of these are projections of the theoretical and philosophical dimension of the order structure. Sanjak, banner and tug are parts of allegoric language and they have their own unique süfi symbolism with these semantic possibilities. In addition, these figures add different dimensions to the süfi ceremonies, tradition and terminology.

This article investigates the functions of these figures from the perspective in-depth analysis of the symbolic stories in mystic narratives. Furthermore, functions of these figures in the resolution of symbolic practices in the rituals of the sects were examined since resolution of the allegorical language of sanjak, banner and tug constitutes an important semantic ground for understanding süfi thought.

This research consists of two parts. In the first part, the figures of sanjak, banner and tug were examined in terms of their basic references and their origins. In the second part, these elements were examined in

* Makalenin Geliş Tarihi: 12.10.2017, Kabul Tarihi: 27.11.2017.

** Yrd. Doç. Dr. Kırıkkale Üniversitesi, İslâmi İlimler Fakültesi, Tasavvuf Anabilim Dalı, gunduzoz50@hotmail.com; ORCID ID: orcid.org/0000-0003-3007-6746.

terms of their functions as linguistic tools representing the mentioned elements. This study proposes that there is an important place in the hierarchy of these figures. It was found that these objects were regarded as elements that systematize knowledge and values.

Key Words: Tasawwuf, lodge, sanjak, banner, tug, symbol.

1. Giriş: Derviş Çeyizi ve Hilafet Nişanları Bağlamında Muktedir Figürler

Tasavvuf düşüncesi süfi yaşantısını şekillendiren adap ve erkâna yönelik temel ilkelerin resmedildiği çok zengin bir birikim oluşturmuştur. Bu birikim, şekil ve özelliklerine göre farklılık gösterir. Ancak bu literatür, kullandığı dil bakımından büyük ölçüde alegorik ve sembolik unsurlar içermektedir. Bu yönüyle tasavvuf zâhiri ilimlere özgü kitâbiyattan daha farklı yapıda bir retorik oluşturmaktadır. Bir başka deyişle tasavvuf, adap, erkân, giyim, kuşam, mimari, musiki ve diğer günlük yaşam unsurlarını nev-i şahsına münhasır bir sembolik ifade tarzıyla kullanabilmektedir. Bu anlamda tekke sistematiği ve süfi yaşantısı bakımından derviş çeyizi, merkezi bir figür niteliğindedir (Cebecioğlu, 2004: 131). Derviş çeyizi, dayandığı sembolik ve manevi referansları bakımından bir taraftan yazılı veya şifahi literatüre atıfta bulunmakta, diğer taraftan bizatihi kabulleri, merasim ve uygulamalarıyla deruni bir referans ağı oluşturmaktadır.

Tasavvuf düşüncesinde önemli bir yeri olan sancak ve alem gibi unsurlar söz konusu referans ağının parçası olarak müritlerin saygı göstermesi gereken unsurlardır. Bu itibarla dervişin, kullandığı eşyanın deruni manalarının künhüne varması, manevi seyrü seferinde önemli görülmektedir (Anonim-1, ty: 28^a). Tasavvuf literatüründe derviş çeyizinin süfi için anlam ve önem anlatılırken, dervişin taşıdığı alemin ve sancağın gerçekte dervişe mensup olduğu bu yolda seyrü sülûk etme yükümlülüğünü hatırlatan unsurlar olduğu ve bununla öncelikli olarak şeyhin kendisine yönelik uyarılarını dikkate almasının amaçlandığı vurgulanmaktadır. Böylece derviş, tarikatının ahlakı ile hemhâl olacak, zâhirde ve bätında tâbi olduğu tekkesinin kılığına girecektir. Bu çerçevede dervişin zâhirde tekkesinin alemini ve sancağını taşıması ya da şâş, tâc, kalensüve, imâme ve murakkaa' giymesi, tasavvufla kastedilenin bizatihi kendisi değildir. Kuşkusuz asıl olan, bir taraftan bätına iltifattır, diğer taraftan imtisal edilen şeyhin kılığına girmektir (Anonim-1, ty: 32^b).

Nasıl ki dünyevi olarak bazı iktidar sembolleri ve halifelik nişanları varsa manevi hilafetin de nişaneleri bulunmaktadır. Bu anlamda örneğin Abbasilerde bazı tahta çıkma ve halife olma merasimlerinde altın tâc, kalensüve ve kuşak (vişâh) giydirilmesi söz konusu ise (Mes'ûdi, 1988: 3, 402) tekke geleneğinde de tâc, çerağ, seccâde, hilat, sofra ve alem gibi manevi halifelik nişaneleri mevcuttur (Mehmed Vehbi Efendi, ty: 102). Tekke yaşantısında süfi ile alakalı palhenk, nefir, müttekâ, teber, keşkül, pazarcı maşası gibi daha birçok eşya bulunur. Bu nesnelere fonksiyonlarının yanı sıra simgesel bazı anlamlar da içerir (Ambrosio, 2012: 103). Tâc en başta gelen

hilafet ya da veraset işareti (Brown, 2003: 181) ve Rabbin emanetidir (Süleyman Sa' deddin Efendi, ty: 91^a).

Tâc ve diğer unsurların hilâfet sembolü olması, aynı zamanda bunların mürşid-i kâmillik sırrı olması ile alakalıdır (İbrahim Hâs, 2002: 43). Zira makam-ı hilafet derece-i intihâ-ı rütbe-i meşihattır. Hilafete dair alametlerden bir kısmında deruni anlamlar vardır ve bunun tedbiri, tekbiri, tehlili ve sırr-u esrârı ancak mürşid-i kâmilin derununda mestur ve mahfuzdur (Ali Sâbit el-Ma'rifi, ty: 24^b-25^a). Son tahlilde ridâ mürşid-i kâmilden irşâda me'zûn olmaya delâlet eder (el-Uşşâki, ty: 8^a-8^b) ve bu durum, sahib-i tarîk'in, şeyhliğe ve posta layık olduğunu göstermektedir. Şeyh, bu kişiye, sofrâ, çerağ, tuğ ve alem gibi sembolik değeri olan emanetleri teslim ederek seccâdeye geçirmek suretiyle ona icazet vermiş olur (Sarıkaya, 2002: 199).

Bu çerçevede Kadirî şeyhleri, yolun ehline vakti geldiğinde gül, kudüm ve sancak vermişlerdir (Çakır, 2015: 200). Benzer şekilde Bayramiyye tarikatından Şeyh Mecdüddîn İsâ, Kayseri'de Şeyh Kasım'ın yanında halvetini tamamlayıp hilafet hakkı kazanınca şeyhi kendisine birer adet şemle, kemer kuşak, seccâde ve alem vermiştir. Diğer halifelerin ve dervişlerin de hazır bulunduğu bu törende şeyh ayrıca kendi ridâsını Şeyh İsâ'nın boynuna geçirdikten sonra tekbirle taç giydirmiş, eline silsile-i meşâyih ve tevbenâme vererek onu kucaklayıp öpmüştür (Saruhânî, 2003: 5^a; Şahin, 2006: 836). Nihayetinde derviş çeyizi insan-ı kâmil olmanın nihâi mevkii ve tarikat hiyerarşisininin maddi ve manevi basamaklarının serencamıdır (Ahmed Ulvânî, ty: 247^b).

2. Temel Dayanakları ve Leksikolojisi Bakımından Sancak, Alem ve Tuğ

Tekkede kullanılan sancak, alem ya da tuğ, bir yönüyle tarikat mensuplarının –tasavvufî bir zümre olarak- diğer topluluklardan ayrılmasını sağlamakta, daha üst planda ise tekkenin kendi dinamikleri içinde şekillendirdiği bir kimlik olarak belirginleşmektedir. Bu cümleden olarak Mevlevî, Bektaşî, Kalenderî gibi tarikatların sancakları, alemleri, arma niteliğini taşıyan taşları, giysileri ve kullanım eşyaları onları tanıtan sembollerdir (Pekpelvan, 2006: 803). Tekkede dervişlerin eğitiminde birçok işlev ve sembolik değeri olan söz konusu eşyayı taşımaya hak kazanmak dervişin manevi gelişiminin ve tekke hiyerarşisindeki ilerlemesinin önemli bir tezahürü olarak değerlendirilmektedir. Derviş, pir'e hizmet edip hizmetin şartlarını yerine getirmişse ve piri ondan razı olmuşsa, seyrü sülûkünü yerine getirmiş olur. Ayrıca kendisine gerekli olan şeriat ve tarikat ilimlerini öğrenerek amel etmiş sayılır.

2.1. Sancağa İlişkin Temel Referanslar: Türkçe “sançmak” fiilinden türediği belirtilen sancak kelimesi “bayrak ve tuğ gibi özellikle toprağa dikilen, bir anıtın veya geminin üstünde devamlı dalgalanan ve sembolik anlamı bakımından oldukça güçlü olan bir flama; Farsçada “nişan, alem, başlık; kuşaklar üzerinde onları tutturmak için kullanılan süslü iğne” anlamına gelmektedir (Şahin, 2009: 97; Mau-tsai, 2007: 62). İlk bakışta bir toplumunun birimlerini ayırt edici alametlerden biri gibi görüne de

bayrak ve benzeri göstergeler, müşterek güç, kuvvet ve mükemmelliği sembolize etmektedir (İnan, 1949: 150; Kurtoğlu, 1992: 5). Arapça bir isim olan, aynı zamanda râye ve liva kelimelerinin karşılığı olan “bayrak” kelimesinin genel ve Türkçe karşılığı alem veya yaygın olarak “sancak” ile karşılanmıştır. Sancak, orduların temsil ettikleri devletin simgesi olarak kullandıkları bayrağın adıdır (Pakalın, 2004: 116-118).

Özgürlük ve hâkimiyet simgesi olarak maddi varlığının çok ötesinde bir değer ifade eden bayrak figürü, Mekke şehir devletinde “liva (bayraktarlık)” müessesisiyle ifadesini bulmaktadır. Cahiliye Araçlarının, “râye” adında sancaktarlık olarak ifade edebileceğimiz bir askeri müesseselerinin olduğu da bilinmektedir. Livâ Mekke müşriklerinin savaş sırasında taşıdıkları askeri sancak olmasına karşılık, râye ordu komutanını temsil etmektedir. Hz. Peygamber, ilk gönderdiği seriyyelerden itibaren bayrak kullanmaya başlamıştır (İbn Mâce, Hudûd: 35).

Bu doğrultuda Hz. Peygamber’in siyah bir bayrağının ve beyaz bir sancağının bulunduğu dair rivayetler önem arz etmektedir (Köprülü, 1992: 248). Öyle ki Abbâsîler siyah renk ile ilgili düşüncelerini Hz. Peygamber’in ve Hz. Ali’nin sancaklarının siyah olduğu gibi dini bazı argümanlara dayandırarak daha da güçlendirmek istemişlerdir (es-Seâlibî: 190; el-Heysemî: 3^b). Tasavvuf kültüründe beyaz renk Hz. Peygamber ile ilişkilendirilmiştir. Buna göre Hz. Peygamber’in mümin ruhlara nebevi emri gereği olarak müminler bedenlerinde ve başlarında beyaz kisve bulundurlar. Ölülerin beyaz kefen ile kefenlenmesi Allah’ın huzuruna onları beyaz elbiseler içinde takdim etme arzusundan dolayıdır (Ulvânî, ty: 248^b).

Hz. Peygamber’in kendisine tâbi olan kabile reislerine beyaz bir bayrak verme âdetinin olduğu da bilinmektedir. Bazı rivayetlerde Müslümanların kullandıkları bayrakların ve sancakların onları müşriklerden ayırması sebebiyle özel bir önemi olduğu “Allah bu ümmeti imameler ve sancaklarla ayrıcalıklı kılmıştır.” (Hasenî, 1924: 13) şeklinde ifade edilmektedir.

Türklerde sancak kelimesi askeri, bayrak kelimesi de daha çok siyasî kısmen de dinî literatürlerde kullanılmıştır. Sancak; alay bayrağı, kelime Türkçe olmakla beraber “Sancak-ı Şerif” gibi terkip halinde kullanılmıştır (Soysal, 2010: 211). Temel dayanağını Hz. Peygamberin uygulamalarından alan sancak, her tekkenin kendi varlık ve özelliğini ortaya koyan bir unsur olarak işlev görmektedir. *Seyahatnâme*’sinde Nahçıvan sınırında güzel bir köye uğradığını ve burada büyük bir Bektaşî tekkesine konuk olduğunu anlatan Evliya Çelebi, dervişlerin kendisini davul döverek sancak kaldırıp, def ve kudüm çalmak ve boru ve zil vurmak suretiyle karşıladıklarını anlatmaktadır (2003: 2/1-266). Bu doğrultuda Evliya Çelebi eserinde derviş çeyizinin en önemli parçalarından olan alem ve sancakları, ziyaret ettiği tekkelerde gördüğünü sıkça zikretmektedir (2003: 2/2-481).

2.2. Aleme İlişkin Temel Referanslar: Tuğ, bayrak ve sancak anlamında veya kubbe, külâh ve çatıların tepesine takılan sembolleri ifade etmek üzere kullanılan

alem kelimesi, Arapça “ilm” [bilmek ve işaret etmek] kökünden türemiş gayr-ı kıyasî bir isim olup köken anlamı itibarıyla “belli eden”, “bildiren”; “iz”, “âlâmet”, “işaret” ve “nişan” anlamlarına gelmektedir (Erdem, 1989: 2-352).

Alemin, kalabalık ve kargaşa anında lider ve komutanın bulunduğu yere işaret etmesinin yanında yerine getirdiği diğer önemli bir görev, bir topluluğu birlik ve beraberlik içinde tutmasıdır. Alem kelimesinin sancak ve bayrak kelimeleriyle semantik bir bağının olduğu görülmektedir. Daha önce ifade edildiği gibi Türklerde sancak kelimesi askerî, bayrak kelimesi de daha çok siyasî, kısmen de dinî literatürde kullanılmıştır (Eren, 2004: 3-7). Bu sebeple alem, bayrak ve sancak, manevi bir güç kaynağı olarak kabul edilmiştir. İslâmiyet’in kabulünden önce Türklerin, çadır ve sancak direklerinin tepesine genellikle küre şeklinde alemler taktıkları bilinmektedir. Osmanlı gönder alemleri genel olarak ordu ve tekke sancaklarında hilâl, mızrak ucu, süngü ve ucu gittikçe sivrilen yaprak şekillerinde yapılmıştır (Erdem, 1989: 2-352). Ayrıca Türklerde bayrak ve çadırların üzerine alametler ve figürler işlenmesi bir adet halini almıştır. Bu işlemler çok çeşitli semboller (anahtar, kalyon demiri, balık, topuz, kılıç gibi) içermektedir (Soysal, 2010: 222). Özellikle Yeniçeri Orta’larında bu armaların renk ve biçimleri Orta’nın işlev ve vazifesine göre kesin kayıtlarla belirlenmiş ve bu armalar, kırmızı aslan, ok ve yay, hurma dalı ve fil gibi çok zengin bir yelpazede yer almıştır (Anonim-3, ty: 68^a-71^a). Sancak daha çok askerî boyutu ile öne çıksa da onun dinî bir boyut taşıdığı da görülmektedir. Bu bakımdan Bektaşilikle yakın ilgisi olan Yeniçeri ocağında sancak duası tam bir dinî merasim içinde icra edilir (Anonim-4, ty: 7^a).

2.3. Tuğa İlişkin Temel Referanslar: Türk tarihinde tuğ hükümlerlik ve bağımsızlık anlamları taşıyan, bayrak, sancak, alem gibi askerî ve siyasî bir güç ve yetki işaretidir. İslâmiyet’in kabulünden önceki devirlerde sancakla beraber ve benzer bir statü ve değer ifadesi olarak kullanılmaktadır. Türk tarihinde tuğ hükümlerlik ve bağımsızlık anlamları taşıyan, bayrak, sancak ve alem gibi askerî ve siyasî bir güç ve yetki işaretidir. İslâmiyet’in kabulünden önceki devirlerde sancakla beraber ve aynı makamda kullanılır, bayrakla birlikte ordu ve birliklerin önünde taşınarak yol gösterir. Tuğ kaynaklarda tepesine atkuyruğu bağlanmış, ucuna altın yaldızlı top geçirilmiş, mızrak türünden bir alâmetin adı olarak açıklanmaktadır (Çoruhlu, 2012: 330). Aynı zamanda tuğ, eski Türk kültüründe, üzerine yemin edilen mukaddes unsurlardan biri olarak kabul edilmektedir (Şener, 1996: 60).

Türk kaynaklarında ilk kez “tuğ” terimi VIII. Yüzyılda Uygurlar döneminde bir kitabede yer almıştır. XI. Yüzyılda Kaşgarlı Mahmud tuğu, “Tuğ, sancak dokuz tuğluk han veya hakan her ne kadar vilayeti çok, payesi yüksek olursa olsun, tuğ dokuzdan artık olamaz. Çünkü dokuz sayıyla uğurlanırlar. Bu tuğlar turuncu renkte ipekten veya kumaştan yapılır, bunu da uğur sayarlar.” şeklinde tasvir eder. *Manas Destanı*’nda yer alan savaş tasvirlerinde de bayrak ve tuğdan bahseden pek çok beyit yer almaktadır. Bu beyitlerde farklı renk ve motiflerde tuğ ve bayraklar yer alsın da hâkim rengin kırmızı olduğu görülmektedir. (Ümit Hassan, 2015: 162).

Tuğların önceleri Çinliler ile Türkler tarafından bereketli sayılan uzun tüylü öküzün kuyruğundan yapılırken sonradan atkuyruğundan yapılmaya başlandığı, Osmanlı döneminde tuğların daima atkuyruğundan yapıldığı ve bunların hanlık alâmeti şeklinde kabul gördüğü anlaşılmaktadır. Ayrıca bazı kaynaklarda tuğ, bir savaş alâmeti veya aleti şeklinde anılmaktadır. Tuğların başları at kıllarıyla süslenmiş gönderlere takılmaktadır. Savaş tuğlarının takıldığı gönder ve sırkaların çok uzaktan görülebilecek kadar uzun olmasına özen gösterilmektedir (Çoruhlu, 2012: 331). Osmanlı Devleti'nde ordunun sefere çıkması kararı alınca padişah tuğları da (özellikle zafer görmüş iki tuğ) meydana çıkarılmaktadır. Söz konusu tuğlar, sefer süresince ilk konak alanına götürülüp burada otağ-ı hümayunun önüne dikilmektedir. Padişah ilk konaklama yerine ulaştığında bir sonraki konaklama yerini hazırlayacak çadır meheri denilen otağ-ı hümayunu kurmakla görevli birlik, tûğ-ı hümayunlardan ikisini alarak ikinci konaklama yerini hazırlamak üzere yola çıkmaktadır. Bu uygulama son konaklama yerine kadar tekrarlanmaktadır (Çoruhlu, 2012: 331).

Tuğ, alem ve sancaktan farklı olarak daha çok eski Türk kültürü ve bilahare Osmanlı devlet gelenek ve adabından mühlhem bir varlık ve hükümlerlik alameti olarak tasavvufi tekke kültüründe yer bulmuş görünmektedir. Bu itibarla tuğ, her tekkenin kendi varlığını göstermesinin yanı sıra tekkenin ulaştığı son noktayı ifade etmesi bakımından da önemli sayılmakta ve tekke mensupları için daima uzak ufuklara ilerlemenin simgesel bir ifadesi olarak kabul edilmektedir.



Şekil 1. Sa'diyye tarikatına ait bir sancak. Üzerinde “Bil ki Allah'tan başka hiçbir ilâh yoktur. Hz. Muhammed o'nun resulüdür. Allah'ın yardımı yakındır. Ey Muhammed! Müminleri Müjdele. Ya Hz. Seyyidü's-sultân Sa'deddin el-Cebâvi” yazısı bulunmaktadır. (Safiyüddin Erhan arşivi)

3. Temsili Bir Dil Aracı Olarak Sancak, Alem ve Tuğ

Tekke yapılanmasında sancak, alem ve tuğ Rabbin tanınmasına vesile olan ve insanları “marifetullah”a ulaştıran unsurlar olarak kabul edilmektedir (Anonim-1, ty: 28^b). Bu sebeple seyrü sülûk halindeki mürit, kötü sıfatlardan kurtulup ahlâkî bakımdan güzel sıfatlar kazanarak sabit makamlara eriştiğinde bu simgesel anlamı güçlü olan eşya ile ödüllendirilmektedir (Anonim-1, ty: 29^a).

Dervişlerin giydikleri kıyafet ya da taşıdıkları alem ve sancak tarikatın kimliğini ifade eden bir unsur olmanın yanında farklı atıf ve işlevleriyle temsili bir dilin parçası olabilmektedir. Şu kadar var ki her tarikatın söz konusu temsili unsurlara aynı derecede önem verdiğini söylemek doğru değildir. Birçok tarikata kıyasla daha fazla sembolik atıf ve temsillerle kendine özgü alegorik bir dil inşa etmeyi tercih etmiş olan özellikle Mevlevilik ve Bektaşılık gibi tarikatlar, derviş çeyizi ve diğer tarikat unsurlarına derunî anlamlar yüklemekte, tarikat eşyasını fonksiyonel özelliklerinin yanı sıra farklı temsiller ve çağrışımlar oluşturacak şekilde değerlendirmektedir. Buna bağlı olarak söz konusu tekke mensuplarının, kullandıkları eşyanın derinliğini kavramak suretiyle bir ahlâkî tavır oluşturmaları beklenmekte ve bu durum, tarikatta derviş eğitiminin bir parçası olarak kabul edilmektedir. Bu anlayışa gereken önemi vermeyenler ise “İslam’ın ilk dönemlerinde bu eşyaya gösterilen hürmetin, sonradan gelen nesiller tarafından dikkate alınmaması” (Anonim-1, ty: 28^a) şeklindeki eleştirisi ile asıl olandan uzaklaşmaya ve yozlaşmaya örnek gösterilmektedir.

Derviş çeyizi ve tarikat eşyasının temsili gücü çerçevesinde mürşidin dervişine herhangi bir eşya ihsan etmesi, maddi kalıplar içinde açıklanabilecek bir husus olmaktan çok, seyrü sülûkteki kazanımların bir ifadesi, tarikat hiyerarşisinde kat edilen basamakların bir göstergesi ve nihayet maneviyatın mürşitten müride intikalinin sembolik bir anlatımı olarak kabul edilmektedir. Tabiatıyla böylesi değer atfedilen bir uygulamanın nassa dayalı bazı referansları olmasının yanında bu doğrultuda ortaya konmak istenilen değerler manzumesinin tutarlı bir bütünlük içinde sunulması, başka bir ifade ile mantıklı bir alegorik dilin parçası olması da beklenmektedir. Bu bakımdan mutasavvıflar söz konusu âdeti çeşitli şekillerde Hz. Peygamber’e bağlamak suretiyle kendilerine yöneltilen eleştirileri engellemeye çalışmışlardır (Anonim-5, ty: 18^a, 18^b).

Bu bağlamda Hz. Peygamber’in Ehl-i Beyt’ini hırkasının altına alması, şair Kâ’b b. Züheyr’e ve Veysel Karanî’ye hırkasını hediye etmesi, sahabelinin Hz. Peygamber’in kullandığı eşya ile teberrük etmesi ve Hz. Peygamber’in bir göreve gönderdiği kimseye kendisine ait olan sarığını giydirmesi, tarikattaki bu uygulamaya bir dayanak oluşturmakta (Yenişehirli Nimetullah, ty: 147^b; eş-Şa’rânî, 1988: 2-100) ve mürşid ve mürid arasındaki iletişimi sahih ve müsellemler bir kabul ve meşru bir merasime dönüştürmektedir. Diğer taraftan bu işlem, sūfî eğitimin bir parçası, tarikat hiyerarşisinde nassi ve manevi dayanakları olan bir mekanizma ve seyrü sülûkün doğal bir sonucu olarak değerlendirilmektedir.

Böylece tasavvuf geleneğinde müridin nefsinin bilmesi, huyunu ve ahlakını ıslah etmesi ve bu eşyanın anlamlarını kavrayarak onların lisan-ı hâl ile insanlar için ifade ettiği şeyi fark etmesi amaçlanmaktadır. Mürşidin işaret ettikleri anlamları kavrayan sâlikler bu eşyayı kullanırken daha özenli hareket etmekte, söz konusu makamların kendileri için sabit olmadığını farkına varmaktadırlar. Hâlbuki bu eşyanın künhüne varmamış olanlar, tekke eşyası ile ilgili olgunluğa ermiş kişilerin söz ve fiillerine uygun tarzda hareket edemezler. Sûfilere göre bu nesnelere sadece zâhirine vakıf olmuş insanlar, gittikleri yollarının tarîk-i müstakîm olduğunu zannetseler de aslında onlar hevâlarına tabi şekilde, içinde buldukları hâl ile oyalanıp durmaktadırlar (Anonim-1, ty: 29^a). Alem, seccâde ve hırka, insanları Mârifetullâh'a götüren unsurlardır (Anonim-1, ty: 41^b).

Bu itibarla Osmanlı'nın son dönemlerinde tekkelerin işleyişlerinde ortaya çıkan aksaklık ve bozukluklar, bazı şeyhlerin hırkanın sadece zâhirine önem verir hâl gelmesi ve birtakım tekke mensuplarının "âlem, seccâde ve tâc" gibi çok değerli olan çeyizi şahsi menfaatlerine göre tasarruf etmeleri gibi hususlar, bazı sûfilerin tepkisini çekmiş ve bunu çeşitli risalelerde belirtmişlerdir. Bu husus bazı sûfi metinlerinde de dile getirilmektedir. Bu metinlerde meşayihin, giydirdiği hırkayı ona bir hususta sinirlendiğinde zaman kaybetmeden geri alması ve müridi saf dışı etmesi eleştirilmektedir. "Eğer bu şeyhlerin ilmi, sünnet üzerine olsaydı onlar, zâhirî kabuk ile meşgul olmaz ve müritlerine farklı şekilde yaklaşırlardı. Çünkü sır, manalardadır, nağmelerde değildir. Mânâların sırrını gören nağmelerin kabuğu ile uğraşmaz." denilmektedir (Anonim-1, ty: 41^b).

Genel olarak tarikat adabında her eşyanın özel bir hakikate işaret ettiği, bu doğrultuda tarikatta bir kıyafeti giymenin ya da taşımının bazı şartları olduğu ifade edilmiştir. Tarikattaki mertebelere göre tarikat eşyasını hak etmek de bir derecelendirmeye tabi tutulmuştur. Bu sürecin ilk aşaması, "dünyaya yönelik olan her şeyden uzak durmak ve ukbâ kurtuluşu için tecerrüt halinde bulunmak suretiyle gayret göstermek" olarak kabul edilmiştir. Böyle yapan kişinin, bir rivayette ifade edildiği üzere Hz. Ebu Bekir'in bir kıyafeti dışında tüm malını infak etmesine atıfla Hz. Ebu Bekir'in tavrına uygun bir tavır sergilediği söylenmektedir. Bu kapsamda "Sizden fetihten önce infak edenler (diğerleri) ile bir değildir (Hadîd, 57/10)." ayeti Hz. Ebu Bekir ile ilişkilendirilmekte ve Hz. Ebu Bekir'in infakından dolayı o gün Hz. Cebrail'in bir aba ile süslediği ve yedi semanın tüm meleklerinin de benzer şekilde abalarını giydikleri anlatılmaktadır (Anonim-2, ty: 67^a).



Şekil 2. Üzerinde Âyete'l-Kürsî, “Yâ Hazreti Abdülkâdir Geylânî” yazısı ve mühr-i Süleyman nakşedilmiş bir sancak (Safiyüddin Erhan arşivi)

Dolayısıyla tarikat kıyafetleri alelade unsurlar olarak görülmemekte, bu kıyafet ve eşya manevi bir kökene atıfta bulunmak suretiyle manevi yükselişi ifade etmektedir. Tâc, hırka, çerağ, sofrâ ve seccâde, alem gibi kıyafetler ve tarikat eşyası, karizmasını ruhani bir silsileden almaktadır (Anonim-2, ty: 1^a, 8^b). Buna göre Allah'ın emri ile önce Cebrail vasıtasıyla Hz. Peygamber'e sonra sırasıyla, Hz. Ali, Ahmed Yesevî ve Hacı Bektaş-ı Velî'ye intikal eden emanetler dört kapı kırk makam düsturu çerçevesinde sembolik değer taşıyan unsurlar olarak görülmektedir. Seyahatleri sırasında sık sık tekke ziyaretleri yapan Evliya Çelebi, Tosya'daki Koyun Baba Türbesi'nde bulunan emanetlerin, Ahmed Yesevî'nin Hacı Bektaş-ı Velî'ye verdiği zikredilen mukaddes eşyalar olduğunu iddia eder ve şöyle der: Koyun Baba bizzat Hacı Bektaş'ın halifelerindendir. Tekkeyi gezip görerek fukaraları ile konuştuk ve Baba nimetlerinden yedik. Hâlâ nurlu kubbelerinde o hazretin Hacı Bektaş Velî'den aldığı fakirlik nişanelerinden tâc, hırka, seccâde, tabıl, alem, kudüm, pallhenk, asâ ve tâc saklıdır (2003: 1-525). Hatta Allah'ın Hz. Âdem'in tevbesini kabul ederek tekrar sırtına keramet hilatını, başına ise saadet tâcî geçirmesi ve altına hilâfet seccâdesini de döşeyip beline ise ibadet kemerini kuşatması tasavvufî bir kabuldür (Kara, 2008: 382).

Bu doğrultuda *Hacı Bektaş Velî Velâyetnâmesi*'nde anlatıldığına göre, Allah'ın Hz. Muhammed'e Hz. Cebrâil aracılığıyla gönderdiği halifelik nişanları elifi tâc, hırka, çerağ, sofrâ ve seccâde gibi alem de bilahare sırasıyla İmam Ali, Hüseyin, Zeynelabidin, İbrahim-i Mükerrrem, Ebü'l-Müslim Mervî, İmam Muhammed Bâkır,

İmam Cafer Sâdık, İmam Musa-ı Kâzım ve sekizinci İmam Musa-ı Rıza'ya intikal etmiştir. Bilahare Musa-ı Rıza bunları Türkistan'da Ahmed Yesevî'ye teslim etmiştir (Duran, 2007: 106). Ahmed Yesevî bu emanetleri doksan dokuz bin müridinin hiçbirine vermemiş, bu özel emanetlere layık olacak kutbu'l-aktâb mertebesinde bulunan seçkin bir kişinin gelmesini beklemiştir. Adı geçen değerli emanetlere layık olan kişi, Hz. Muhammed'in bâtını ve Hz. Ali'nin velâyeti denilen mertebede olmalıdır. Velâyetnâme'ye göre emanetlere layık olan kişinin Hacı Bektaş Veli olduğu ortaya çıkmış ve Ahmed Yesevî, emanetleri Hacı Bektaş'a bizzat teslim etmiştir (Duran, 2007: 158).

Genel olarak Anadolu tekke kültüründe hilafet sembolü olarak öne çıkan hırka, post, davul, def ve kudüm, tuğ ve sancak, hilafet sembolleri olarak kabul edilmektedir (Evliya Çelebi, ty: 1-453).



Şekil 3. “Mevlânâ Sultân vilâyet-i Konya” ve “Lâ ilâhe illallah Hak Muhammed Resûlullah yâ Ebû Bekr, Yâ Ömer, Yâ Osman, Yâ Ali mâşallah” yazıları ile ay ve yıldız motifleri işlenmiş bir Mevlevî sancağı ve yanında alemi. (Konya Mevlânâ Müzesi)

Bünyesinde diğer tarikatlara nazaran daha fazla sembolizm unsuru barındıran Mevlevilik ve Bektaşılık gibi tarikatlar, derviş çeyizi ve tarikat eşyası ile ilgili sembolik bir anlam dairesi oluşturmakta, bu sırlı ve deruni anlamlar ile ahlaki eğitim arasında bağlantı kurulmak suretiyle dervişin eğitimi daha üst bir paradigmaya bağlanmaktadır. Bu anlayış zikir ve ibadet süreci dışında dahi dervişi tekkedeki gündelik yaşantısının her anında tekke olan bazı unsurlar ile manevi olgunluğu arasında zımnî bir bağ kurmaya yöneltmekte ve böylece tarikat eşyasına hürmet şeklinde tezahür edecek şekilde tekke yaşantısına özgü bir derviş psikolojisi oluşmaktadır (Anonim-1, ty: 28a).

Tasavvuf geleneğinde gerek marifet mefhumuna farklı göndermelerle epistemolojik, gerekse özellikle derviş tâcı ile sûfî âlem tasavvurunda bir temsil olarak kullanılması itibarıyla ontolojik değerler sistemini kendisine referans alan derviş çeyizi ve tarikat eşyası, müridin eğitiminde vazgeçilmez bir unsur ve teberrük aracı olarak ön plana çıkmaktadır (İbrahim Hâs, 2002: 51). Dervişin nefsini bilmesi, huyunu ve ahlâkını ıslah etmesi ve kutlu bir silsileye dayandırılmak suretiyle emanet olarak nitelenen eşyanın anlamlarını kavrayarak bunların lisan-ı halle insanlar için ifade ettiği hakikati fark etmesi seyrü sülûkün psikolojik derinliğine farklı boyutlar katmaktadır. Böylece müşidın işaret ettiği anlamları kavrayan sâlik tarikat eşyasını kullanırlarken daha özenli hareket etmesi gerektiğini bilmektedir. Tarikat eşyasının ilişkili olduğu sırrı ve bu sırların karşılığı olan makamları tatmamış olanların tam olarak kühünbî anlayamayacakları tarikat eşyasının hakikati, ancak zevk, mükâsefe ve ilham zâhirini tecrübî biçimde kazanılabilecek bir metodu gerekli kılmaktadır. Eşyanın gâhirini bilmek tarik-i müstakim üzere bulunulduğu hissini vermekle birlikte gerçekte bu heva ve hevsten başka bir şey değildir. Bunun doğal sonucu ise oyalanmak ve maksuda erişmekten geri kalmaktır (Anonim-1, ty: 29^a, 41^b).

3.1. Tarih ve Temsil Arakesitinde Sancak: Sancak tasavvufkültüründe tarikatın varlığını ortaya koyan en önemli temsili unsurlardan biri olarak kabul edilmektedir. İbn Ma'dân'a göre Allah bu ümmete isâbelerle ve sancaklarla ikramda bulunmuştur (Hasenî, 1924: 13). Hz. Peygamberin gazalarında siyah sancak taşıdığı (Muhammed Hamidullah, 1993: 1007-1014), Mekke'nin fethinde bir sevinç işareti olarak siyah sarık sarıp kırmızı sancak kullandığı rivayet edilmektedir. Hz. Peygamber'in sürekli huzurunda bulunan "Ukaab" adlı siyah bir bayrağı olduğu rivayet edilmiştir (Şahinler, 1999: 66). Hz. Peygamber'in ilk yedi seriyyesinde beyaz bir sancak kullandığı ve Amr b. Âs'a Zâtû's-Selâsil Seriiyyesi'nde yine beyaz bir sancak verdiği ve diğer bir seriyyede Hz. Ali'ye beyaz liva ve siyah râye çektirdiğine dair rivayetler bulunmaktadır (Sâlih Ahmed, 2003: 156, 157). Benzer şekilde Hz. Peygamber'in Hz. Ali'ye Siffin'de (el-Minkarî, 1382: 289) ve onu Yemen'e gönderirken bir sancak verdiği de (el-Hasenî, 1924: 59) nakledilmektedir. Abbasoğulları Mekke'nin fetih günü siyah sarık ve siyah sancak kullanılmasını kendi devletlerinin simgesi olan siyah renkle ilişkilendirmişlerdir. Onlar bu vesileyle siyah sarık ve sancağı zühd ve takvaya bir atıf olarak görmüşlerdir (el-Hasenî, 1924: 91).

Sancak, Osmanlılar için de büyük bir önem taşımaktadır. Evliya Çelebi *Seyahatnâme*'sinde Anadolu halkının Ertuğrul Bey'e tuğ ve sancak vermek suretiyle nasıl hükümdar olarak tanıdıklarını anlatmaktadır (2003: 2-40). Evliya Çelebi, Orhan Gazî'nin beyliği sırasında yetmiş yedi büyük velinin Peygamberimizin sancağı altında hazır olup himmetleri ile nice fetihlere iştirak ettiğini ifade etmektedir (2003: I-51, 52). Osmanlı padişahları nereye giderlerse tuğ ve bayrakları ile hareket etmişlerdir (Çoruhlu, 2012: 331). Her esnaf grubunun kendilerine mahsus bir sancağının olduğu, bütün bu sancakların ise Hz. Peygamber'in ilk sancaktarı olarak kabul edilen Hz. Büreyde'ye bağlı olduğu ve sancaktarların silsilelerinin ona ulaştığı aktarılmaktadır (Evliya Çelebi, 2003: 2-479).



Şekil 4. Üzerinde Fatiha Süresi, Ehl-i Beyt'in ve On İki İmam'ın isimleri bulunan sancak (Safiyüddin Erhan arşivi)

Bektaşî Tarikatı ile organik bağı bulunan Yeniçeri Ocağının kanun ve kaidelerini beyan eden bir eserde Hz. Peygamber'in sancağı şöyle yer bulmuştur: “Sual: Kuşağı nerede kuşandın? Cevap: Erenler meydanında, gök kubbenin altında pirlere huzurunda erkân kapısında Muhammed Mustafâ (sav) Efendimizin sancağı tahtında kuşandım (Anonim-5, ty: 18^{a-b}) ... Sual: Ocak ağalarının başındaki tuğlar ve üsküfler kimden kaldı? Cevap: Ebâ Müslim Emir Abdurrahman'dan kaldı ... (Anonim-5, ty: 22^{a-b}).”

Osmanlı sancakları arasında ak sancak başı çekmektedir. Bu sancağın beyaz ipek kumaşı üzerine simle işlenmiş yazı, hükümlerini belirtmektedir. Süvarilerin kırmızı ve yeşil-kırmızı, saraydaki yeniçerilerin ise kırmızı ve altın sarısı sancakları bulunmaktadır. Komutanlık simgesi olan atkuyruğu geleneği ise Moğol hanlarından gelmektedir. Gerçekte bu, tuğ adı verilen amblemdir. Her tuğun tepesinde ise gümüş mahfazası içinde küçük bir Kur'an bulunmaktadır (Goodwin, 2011: 74). Osmanlıda sancaklara daha sonra farklı unsurlar da eklenmiştir. Sancaklarda özellikle Hz. Ali ile ilgili farklı figürler ve semboller yaygınlık kazanmıştır. Söz gelimi Yeniçeri ocağının, yarısı kırmızı, yarısı sarı olan sancağının ortasında Zulfikar amblemi konulması bunun tipik bir örneğidir. XVI. Asır Kanuni devrine ait bir ipek sancak üzerinde Zulfikar'ın yanı sıra altı uçlu yıldız işaretleri de resmedilmiştir (Çulpan, 1961: 150). Yeniçeri geleneğinde beyaz sancağın İmâm-ı Âzam sancağı olarak kabul edildiği bilinmektedir (Anonim-5, ty: 18^a, 18^b).



Şekil 5. Üzerinde Fetih Süresi'nin ilk âyeti, Allah'ın bazı isimleri, Abdülkâdir Geylânî'nin ve Hulefâ-i Râşidîn'in isimleri bulunan sancak (Safiyüddin Erhan arşivi)

Denizde kaybedilen sancaklar dikkate alındığında elde mevcut ilk Osmanlı sancağının 1559'a tarihlendiği söylenmektedir. O zamanlar kayrak taşı renginde olan Osmanlı sancağı, sonradan yeşil olmuştur. Hz. Muhammed'in yeşil sancağı zamanla farklı tonlarda kullanılmış olsa bile Ehl-i Beyt'i ifade ettiği düşünülen bu renk Osmanlı sancaklarında sabit bir renk olarak varlığını sürdürmüştür (Goodwin, 2011: 75).

İspanyol gezgini Ruy Gonzales de Clavijo 1404'te Erzurum yakınlarında zaviyelerinin kapısının üstünde siyah yün püsküllerden sancak asılı olduğunu aktarmaktadır (Karamustafa, 2011: 12). Tarikatta kullanılan alem (bayrak) ve râye (sancak) büyük cihat kabul edilen nefisle mücadelede dervişlerin fakr ordusu içinde saf tutup sebat etmelerine bir işaret kabul edilmiştir (Kenan Rifâî, 1340: 167; Tahralı, 2015: 312).

Tarikatlarda önemine binaen sancak taşımak için sancaktar adı verilen görevli bulunmaktadır. Bunların kendilerine has giyim şekilleri vardır. Örneğin Bedeviyye tarikatında sancaktar, post-nakibi, meydan-nakibi ve çavuş ile aynı şekilde burma sarıklı sikke giymektedir (Baş, 2015: 596). Sancak sadece bir devlet işareti ya da sufi grupların bir işareti değil, bazı marjinal grupların da bir sembolü idi. Sapkın derviş gurupların oluşumunda etkili olan On beşinci asır Hindistan'ındaki dilenci Medârîler'in külle ovdukları vücutları ve keçeleşmiş saçlarının yanında taşıdıkları kara sancakları da işaretleri idi (Karamustafa, 2011: 76).



Şekil 6. Üzerinde Fetih Süresi'nin ilk âyeti, Allah'ın bazı isimleri, On İki İmam'ın isimleri, Aktâb-ı Erbaa'nın isimleri ve Fatiha Süresi işlenmiş sancak (Safiyüddin Erhan arşivi)

3.2.Tarih ve Temsil Arakesitinde Alem: Alem, işaret ve iz şeklindeki anlamına uygun olarak öncelikle bayrak anlamına gelmektedir. Ne var ki zamanla sancakların üst kısmındaki işaretler de aynı adla anılmıştır. Eski Türk geleneğinde ok, yay ve kanatlı at figürleri gibi farklı figürlerle işlenmiş bayraklar bulunduğu bilinmektedir (Hoppal, 2014: 250). Bu itibarla gerek bayrak, gerek şekiller ve renkler kolektif bir yapıyı gösteren işaretler olarak alem kapsamında değerlendirilebilir. VI-XIII. yüzyıllara ait Doğu Türkistan'daki Türk freskolarında kurt başlı bayrak tasvirlerine rastlanmıştır. Bu şekilde tasvirler İslamiyet'ten sonraki minyatürlerde de bulunmaktadır (İnan, 1966: 872; Mau-tsai, 2007: 6; Çoruhlu, 2015: 175).

Selçuklulardan beri Türkmenlerin kızıl bayrağı temsil etmesi, onun savaşın ve zaferin rengi olması ile ilgilidir (Çoruhlu, 2015: 230). Hükümdarlık simgeçiliği ile ilgili olarak Türk topluluklarının sancak, bayrak ve alemlerinde "ak sancak, ak alem" nitelendirmeleriyle beyaz rengi kullandıkları bilinmektedir. Beyaz ve kızıl gibi yeşil renk de hükümdarlık sembolleri olarak bayrak ve sancaklarda yer almıştır. Örneğin Göktürk bayrağının zemini mavi, üzerindeki kurt başı şeklindeki figür ise yeşil renklidir (Çoruhlu, 2015: 235, 236). Sancak demirinin uzantısı ya da bayrakların üstündeki işaret anlamında alem ve göstergelere ise yine eski Türk kültüründe rastlanmaktadır. Kökeni Orta Asya'ya kadar dayanan alemler, mimaride oldukça yaygın olarak kullanılmıştır. Çadır, kubbe ve minarelere ek olarak minberlerin külâh

bölümünün tepesine de yerleştirilen alemler, taş ile ahşabın yanı sıra madenden de üretilmiştir. Bunların dışında taşınır eşya olarak yapılan yere dikilen alem ve bayraklardan oluşan sancak alemleri de mevcuttur (Ayhan vd., 2016: 172). Türk dönemi sancak alemleri, boynuz, lale, ay, ay-yıldız gibi çeşitli sembollerin dışında yazılar ve kimi zamanda bunlara eklenen başta ejder olmak üzere kuş, aslan gibi figürlerin yer aldığı; padişahların, sadrazamların, komutanların ve şeyhlerin simgesel objelerinden biri olarak kullanılmıştır (Soysal, 2010: 218). Benzer şekilde eski Türk geleneğinde ok, yay ve kanatlı at figürleri gibi farklı figürlerle işlenmiş bayraklar bulunduğu bilinmektedir (Hoppal, 2014: 250). VI-XIII. yüzyıllara ait Doğu Türkistan'daki Türk freskolarında kurt başlı bayrak tasvirlerine rastlanmıştır. Bu şekilde tasvirler İslamiyet'ten sonraki minyatürlerde de bulunmaktadır (İnan, 1966: 872; Mau-tsai, 2007: 6; Çoruhlu, 2015: 175). Selçuklulardan beri Türkmenlerin kırmızı bayrağı temsil etmesi, onun savaşın ve zaferin rengi olması ile ilgilidir (Çoruhlu, 2015: 230).

Haddizatında sancak alemleri, işaret, alâmet ve bayrak olarak kullanılan; geçmişten günümüze form ve süsleme özellikleri bakımından değişiklik gösteren, öte yandan milletlerin, tarikatların ve çeşitli grupların kendilerine özgü gelenek ve kabullerini yansıtan semboller olarak tanımlanabilir. Tasavvuf geleneğinde alem, kaynağını milli geleneklerden çok nebevî ve dinî uygulamalardan almaktadır. Bu bakımdan alem, tıpkı seccâde, tâc ve hırka gibi kendisine uyulup örnek alınan, hidayet vesilesi imamların işaretlerinden biri olarak kabul edilmektedir. Dolayısıyla alem, fani olan dünyayı bırakıp baki ve kalıcı âlemle meşgul olan mürşit ve şeyhlerin, ibarelerin sembolik anlamlarını temsil etmek üzere kullandıkları ifade araçlarıdır. Böylece tasavvuf düşüncesinde alem, mürid için şuhûd kavramı içinde değerlendirilmekte, dillerin ve renklerin farklı olmasının Allah'ın Kâdir-i Mutlak oluşunun (Nûr, 24/24) en büyük delilleri olması gibi büyük deliller arasında görülmektedir. Müridin gurura kapılmadan, alçakgönüllülükle ve arasatta üzerinde alem olduğu halde dirileceği bilinci içinde alemleri taşıması tavsiye edilmiştir (Anonim-1, ty: 30^a). Tarikat adabında alem, bilhassa müritlerin altında toplandığı bir temsil olması bakımından önem taşımaktadır (Arseven, 1943: I-40).

Hükümdarlık simgeçiliği ile ilgili olarak Türk topluluklarının sancak, bayrak ve alemlerinde “ak sancak, ak alem” nitelendirmeleriyle beyaz rengi kullandıkları bilinmektedir (Çoruhlu, 2015: 235). Beyaz ve kırmızı gibi yeşil renk de hükümdarlık işareti olarak bayrak ve sancaklarda yer almıştır. Örneğin Göktürk bayrağının zemini mavi, üzerindeki kurt başı şeklindeki figür ise yeşil renklidir (Çoruhlu, 2015: 236). Süfîler ise Hz. Peygamber'in beyaz rengi çoğu kez tercih etmesi sebebiyle sancaklarında beyaz rengi kullanmışlardır.

Tarikatlar, yüzyıllar boyunca oldukça farklı tarz ve motiflerde alemler geliştirmişlerdir. Alem, tekkelerde derviş çeyizinin önemli unsurlarından biri olarak kabul edilmiştir. Menakıbnamelerde çoğunlukla hilafet nişanı olarak kullanılan

alem, Cebrail, Hızır ve Hz. Peygamber aracılığıyla Hz. Ali'ye bağlanan bir silsilenin göstergesi durumundadır. Bazı risalelerde bu düşünce şöyle yer bulmuştur: “Hz. Muhammed hilafeti Hz. Ali'ye ulaştırdı. Bu alem kimin üzerinden yayıldı? De ki Hz. Peygamber üzerinden yayıldı. Eğer sana bu alemin Hz. Peygamber'e kim getirdi diye sorulursa de ki Hızır aleyhisselam getirdi... Eğer sana sorulursa bu alemin ilk iğnesini (ibre) kim dokumuştur? De ki Cebrail dokumuştur. Sana sorulursa bu alemin yaprakları hangi ağaçtandır? De ki cennetteki hurma ağacındandır (Mehmed Vehbi, 1881: 1^a-8^a).”

Bu menkıbe alemin kökenini cennetteki hurma ağacına bağlamaktadır. Bu birçok menkıbede hurmaya yüklenen sembolik anlamı örtüşmektedir. Nitekim mahşerde Hz. Peygamber'in sancağının/aleminin altında toplanacak olan Müslümanların bu dünyada elde etmeleri gereken şey, hurma ile sembolize edilen irfanî bilgi ve marifettir (Köprülü, 2009: 58). Elvan Çelebi'nin *Menâkıbu'l-Kudsîyye*'sinde Baba İlyas'tan diğer bazı sıfatlarla birlikte yeşil alemlî şeyh şeklinde bahsetmesi (Elvan Çelebi, ty: 14^b), aleme yüklenmek istenen metafizik güce atıfta bulunmaktadır (Seyyid Alizâde, 2007: 580).

Tasavvuf geleneğinde diğer unsurlar gibi alemin de canlı olduğu kabulü vardır. Öyle ki alem diğer fonksiyonlarının yanında, kendisini taşıyan kişinin lehinde ya da aleyhinde şahitlik edebilmektedir: “Alem konusunda izin almış mürid alemin lisân-ı hâli ile kendisine ve başkalarına olan nida ve seslenişini anlar. Nida/sesleniş ve hitab/ ifade ettiği şey “Ey beni taşıyan önce ismimin iştikakının nereden geldiğine bak! İsmim ilim kelimesinden gelir. Öyleyse sen beni ilim ile -ilimden- ilme taşı. Bil ki ben senin hem lehine hem aleyhine şahitlik ederim. (...) Beni yalnız âlim olan Allah'ın adıyla taşı, eğer sadece nefsinle taşırsan helak olursun, (der) (Anonim-1, ty: 29^b).”

Tekkede alem, müridin tüm vakitlerinde dostu ve yareni olarak görülmüştür. Müridin alemleri eli ile tutarak omzunda taşınması aslında müridin onu kalbinde taşınması olarak yorumlanmıştır. Sûfî dünyada ne kadar marifet çiçeği devşirirse, alemin kendisi lehinde o kadar şahitlik edeceğini bilmektedir (Anonim-1, ty: 30^a). Bazı Bektaşî grupları büyük olasılıkla alemin şahitlik vasfını dikkate alarak pirlerin kabirleri etrafında alemlere yer vermektedirler (Evliya Çelebi, 2003: 3-256).

3.3. Tarih ve Temsil Arakesitinde Tuğ: Eski Türk ananelerinde tuğa şamanik bir unsur ve iktidar sembolü olarak büyük önem verilmektedir. Hoppal'ın naklettiği bir yoruma göre Kazaklar'da tuğ, dünya ağacını sembolize etmektedir (Hoppal, 2014: 250). Bu gelenekte tuğ, mukaddes sayılan Tibet öküzünün kuyruğundan yapılmaktadır. Sonraları nesli giderek tükenen Tibet öküzünün kuyruğu yerine atkuyruğundan tuğlar yapılmıştır (Pakalın, 2004: 116-118). Türkler İslam'ı kabul ettikten sonra da tuğ törenleri sürdürülmüştür. İslam tarihinde atalar kültürünün etkili olduğu bu törenlerde tuğ, tıpkı hilat, eyer ve sarık, bayrak ve sancak ile birlikte hükümdarlık alâmetleri arasında yer almaktadır (Evliya Çelebi, 2003: 1-309). Temel

referanslarının bir kısmı İslâmî olmakla birlikte tuğ gibi unsurlar dikkate alındığında eklektik bazı tesirler de içeren hükümdarlık alametleri ve hilafet nişanları arasında görece bir ilişki kurmak mümkündür. İslam halifesinin bir hükümdara adı geçen eşyayı hediye olarak göndermesi, halifenin söz konusu hükümdarın meşruiyetini kabul etmesi anlamına gelmektedir (İbn Fazlan, 1975: 44).



Şekil 7. Ahmed Yesevî Türbesi'nde tay kazanın ardındaki duvarda sergilenen tuğ ve alem (25.02.2016-Kazakistan)

Tuğ, Osmanlıda farklı tezahürlere sahip bir figürdür. Osmanlı sancaklarında komutanlık simgesi olan atkuyruğu geleneği Moğol hanlarından gelmektedir. İlginç biçimde tuğ adı verilen bu amblemin tepesine ayrıca gümüş mahfazası içinde küçük bir Kur'an da bağlanırdı (Goodwin, 2011: 74). Tuğ alem ve mızraklardan sarkıtılan püskül olarak halifelik nişanları arasında yer almaktadır. Bu çerçevede pek çok tarikatın adabında olduğu üzere Fütüvvet teşkilatında bir sahib-i tarik pir'e hizmet edip hizmetin şartlarını yerine getirmişse ve piri ondan razı olmuşsa, seyrü sülûkünü yerine getirmiş olur ve kendisine gerekli olan şerit ve tarikat ilimlerini öğrenerek amel etmiş sayılır. Bu durum, sahib-i tarik'in, şeyhliğe ve posta layık olduğunu göstermektedir. Şeyh, bu kişiye, sofra, çerağ, tuğ ve alem gibi sembolik değeri olan emanetleri verir ve seccâdeye geçirmek suretiyle ona icazet verir (Sarıkaya, 2002: 199).

Öte yandan tacın taylesanı da bazı tarikat kollarında tuğa teşbih edilerek farklı temsili anlamlar elde edilmeye çalışılmıştır. Bu anlamda taylesanın sağ kulak üzerinden yine sağ omuza bırakılması “hâl”e, sol omuza indirilmesi “ism-i Celâl”e, Celvetiye ve Halvetiye’nin Şâbânî kolunda tuğ şeklinde tâcin önünde bırakılması ise “cemalet”e işaret olarak kabul edilmiştir (Revnakoğlu, 2003: 40).

4. Sonuç

Anadolu tekke geleneğinde sûfilerin kullandıkları eşyaya özel anlamlar yüklenmiştir. Sûfilerin kullandıkları bu eşyaların her birinin etrafında oluşan temsili rivayetler, söz konusu unsurları maddi ve gündelik nesnelere olmanın ötesine taşımıştır. Bu rivayetler, sûfi çeyizini merasimlerde ve tasavvufi kabullerde farklı temsillerle kendine özgü bir alegorik dilin parçası hâline evirmiştir. Bu dil, marifet ve farklı değerler manzumesine göndermede bulunmaktadır.

Sancak, alem ve tuğ, devlet geleneğini temsil eden önemli sembolik âlâmetlerdir. Sûfi düşünce sisteminde de sancak, alem ve tuğ, tasavvuf geleneğinin vücut bulması ve bu sistemde devamlılığını sağlaması için meşayih tarafından özellikle muhafaza edilmiştir. Bu unsurlar hidayet vesilesi semboller olarak kabul edilmiş ve tekkelerde derviş terbiyesinde önemli görülmüştür. Seyrû sülûkte derviş, söz konusu sembollerin manevi manalarını öğrenmek suretiyle simge ve sembollerle örülmüş ve anlam çeşitliliğine imkân tanyan bir üst dili de öğrenmiş olmaktadır.

Manevi yolculuğuna başlayan bir derviş, hakikatini ve sırrını kavramadan bu sembollerini elde etmenin yeterli olduğunu düşünürse yüzeysel ve sınırlı bir bilgi ile yetinmek zorunda kalır. Böyle bir derviş, bu eşyaların zâhirî anlamlarından ibaret olduğunu düşünmek suretiyle bunun her sûfi için aynı manaları ihtiva ettiği zannına kapılır. Sûfinin söz konusu nesnelere kurduğu deruni bağ, bir taraftan Hz. Peygamber’e kadar uzanan tasavvuf silsilesini sağlamlaştırır. Diğer taraftan söz konusu deruni bağ, tasavvuf erkân ve adabının organize edilmesine katkıda bulunmaktadır. Fakat bütün bunların ötesinde görünüşte maddi olan bu gündelik unsurlar, dervişin kemâle ulaşabilmesi için bir ideal ortaya koymaktadır.

Sancak, alem ve tuğun da dâhil olduğu manevi silsile ile Hızır Aleyhisselam veya Cebrail Aleyhisselam vasıtasıyla Allah’ın lütuf ve inayeti sayesinde Hz. Muhammed’e ve ondan da tarikatlara intikal ettiği rivayet edilen bu unsurlar, doğal olarak beraberlerinde kutsiyeti de getirmektedirler. Alem bu doğrultuda benzer mistik bir karizmaya bağlanarak tarikatın sembolü olmanın yanı sıra doğrudan Hz. Peygamber’in mahşerdeki sancağı ile de ilişkilendirilerek sûfiyî ezel ve ebed çizgisi doğrultusunda zaman ve mekân kayıtlarından kurtararak eskatolojik bir boyuta taşımakta ve kaosun yerine düzeni yerleştirmektedir.

Öte yandan bütün bu unsurlar, manevi bir tekâmül ve şeyhlik makamını hatırlatmaktadır. Aynı zamanda tarikat yaşantısında pek çok uygulama ve merasimin edilgen biçimde birer parçası ve nesnesi olmaktan ziyade etken bir unsur olarak

beraberce ve etraflarında örölmüş farklı menkıbelerle daha üst bir nesneyi örnek alarak tüm sūfi inanç sisteminin çevresinde toplandığı bir ilişkiler ağı kurmaktadır. Bu anlamda sancak, alem ve tuđ, bu bilgi ve değer organizasyonunu gündelik kalıpların dışına taşıtmaktadır. Dolayısıyla bu unsurlar tarikat yapılanmasında hiyerarşik olduğu kadar, bilgiyi ve değerleri sistemleştiren unsurlar olarak karşımıza çıkmaktadır. Sūfinin söz konusu nesnelere kurduğu mistik bađ, bir taraftan tasavvuf hiyerarşisini güçlendirirken diğer taraftan tasavvuf erkân ve adabının organize edilmesine katkı sağlamaktadır.

Kaynakça

- Anonim-1. (Tarihsiz). *er-Risâle fi's-Seccâde ve'l-Hırka ve'l-'Alem*. Konya: BYEK. Demirbaş no: SÜİF0025/6.
- Anonim-2. (Tarihsiz). *Behce-i Tarık-i Sa'diyye*. Müstensih: Yahyâ Âğâh Efendi, Ankara: Milli Kütüphane. No: 1439.
- Anonim-3. (Tarihsiz). *Dergâh-ı Âli Yeniçerilerinin Ortalarında Olan Bayrak ve Nişanları*. İBB Atatürk Kitaplığı. No: 0456-13.
- Anonim-4. (Tarihsiz). *Yeniçeriyân Tariki*. İBB Atatürk Kitaplığı. No: 0714.
- Anonim-5. (Tarihsiz). *Yeniçeri Ocağı Kanun ve Kaideleri*. İBB Atatürk Kitaplığı. No: 0097.
- Ahmed Ulvânî. (Tarihsiz). *Risâle fi Kisveti's-Sūfiyye*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Hüdâi Efendi Bölümü. No: 000528.
- Ambrosio, Alberto Fabio. (2012). *Dervişler-Tarihi, Antropolojisi, Mistik Yönü*. Çev. Buğra Poyraz. İstanbul: Kabcacı Yayınları.
- Arseven, Celal Esed. (1943). "Alem". *Sanat Ansiklopedisi*, 1: 39-44.
- Ayhan, Gökben. ve Göçer, Demet. (2016). "Hacıbektaş Veli Müzesi'ndeki Sancak Alemleri". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi*, 79: 171-195.
- Baş, Derya Çakır. (2015). "Bedeviyye". *Türkiye'de Tarikatlar Tarih ve Kültür*. Ed. Semih Ceyhan. İstanbul: İsam Yayınları.
- Brown, John P. (2003). *The Darvishes or Oriental Spiritualism*, Ed. H. A. Ross. New Delhi: Cosmo Publications.
- Cebecioğlu, Ethem. (2004). *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*. İstanbul: Anka Yayınları.
- Çakır, Adalet. (2015). "Kâdiriyye". *Türkiye'de Tarikatlar Tarih ve Kültür*. Ed. Semih Ceyhan. İstanbul: İSAM Yayınları.
- Çoruhlu, Tülin. (2012). "Tuğ". *DİA*, 41: 330-332.
- Çoruhlu, Yaşar. (2015). *Türk Mitolojisinin Ana Hatları*. İstanbul: Kabcacı Yayınları.
- Çulpan, Cevdet. (1961). *Serviler 2*. İstanbul: İsmail Akgün Matbaası.
- Duran, Hamiye. (2007). *Hacı Bektaş Velî Velâyetnâmesi*. Ankara: TDV Yayınları.
- Ebû Abdillâh Muhammed b. Ca'fer b. İdris el-Kettânî el-Hasenî. (1924). *ed-Di'âme fi Ahkâmi Sünneti'l-İmâme*. haz. Muhammed Adnân b. el-Hâc ve Muhammed Yasin. şam: Dârul-Kütübi'l-İlmiyye.

- Elvan Çelebi Şirâzî. (Tarihsiz). *el-Menâkıbü'l-Kudsiyye fi'l-Menâsıbi'l-Ünsiyye*. Konya: Mevlânâ El Yazmaları, no: 6937.
- Eren, Hasan. (2004). "Etimolojik Çalışmalarda Metodoloji Sorunları-1". *TDK Türk Dili Dergisi* 631: 3-7.
- Erdem, Sargon. (1989). "Alem". *DİA* 2: 352-354.
- Evlıya Çelebi. (Tarihsiz). *Seyahatnâme I-II-III*. Haz. Mümin Çevik. İstanbul: Üçdal Neşriyat.
- Goodwin, Godfrey. (2011). *Yeniçeriler*. Çev. Derin Türkömer. İstanbul: Doğan Kitap.
- Hâs, İbrahim. (2002). *Menâkıbnâme-i Hasan Ünsî*. Haz. Mustafa Tatçı. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Heysemî, Ahmed b. Muhammed b. Hacer. (Tarihsiz). *Derrü'l-Ğamâme fi Dürri't-Taylasân ve'l-'Azabe ve'l-'İmâme*. Medine: Câmîatü'l-Medîneti'l-Âlemiyye, no: 997/53257.
- Hoppal, Mihaly. (2014). *Avrasya'da Şamanlar*. Çev. Bülent Bayram ve Şevket Çağatay Çapraz. İstanbul: YKY Yayınları.
- İbn Fazlan. (1975). *Seyahatnâme*. Haz. Ramazan Şeşen. İstanbul: Bedir Yayınları.
- İlyas b. İsâ Saruhânî. (2003). *Menâkıb-ı Şeyh Mecdüddîn ve Âdâb-ı Sâlikîn (Akhisarlı Şeyh İsâ Menâkıbnâmesi)*. Haz. Sezai Küçük-Ramazan Muslu. Sakarya: Aşiyân Yayınları.
- İnan, Abdülkadir. (1949). "Küçük Notlar 2: İskitlerin Savaş Belgesi ve IX. Yüzyıl Türklerinde Beçkem". *Bellekten* 13: 150.
- . (1966). "Tuğ -Bayrak (Sancak)". *TK*, c. IV/46.
- Kara, Mustafa. (2008). *Metinlerle Osmanlılarda Tasavvuf ve Tarikatlar*. İstanbul: Sır Yayınları.
- Karamustafa, Ahmet T. (2011). *Tanrının Kuraltanımaz Kulları*. Çev. Ruşen Sezer. İstanbul: YKY Yayınları.
- Kenan Rifâî (1340). *Ahmed er-Rifâî*. İstanbul: Matbaa-i Âmire.
- Köprülü, Orhan F. (1992). "Bayrak". *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. 5, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yay., s. 247-254.
- Köprülü, M. Fuad. (2009). *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Kurtoğlu, Fevzi. (1992). *Türk Bayrağı ve Ay Yıldız*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Mau-tsai, Liu. (2007). *Çin Kaynaklarına Göre Doğu Türkleri*. İstanbul: Selenge Yayınları.
- Mehmed Vehbi Efendi. (Tarihsiz). *Hülâsatü'l-Beyân fi Tefsiri'l-Kur'an*. Ankara: Milli Kütüphane, El Yazmaları Bölümü, no: 06Hk 4442.
- Mes'ûdî, Ebü'l-Hasen Ali b. Hüseyin. (1988). *Murûcu'z-Zeheb ve Me'âdinü'l-Cevher*. Thk. M. Muhyiddin Abdülhamid. c. III. Beyrut: Yayın Evi Bilgisi Yok.
- Minkarî, İbn Muzâhim. (1382). *Vak'atü Sıffîn*. Thk. Abdüsselâm Muhammed Harun. Mısır: Matbaatü'l-Medenî.

- Muhammed Hamidullah. (1993). *İslam Peygamberi*. İstanbul: İrfan Yayınları.
- Pakalın, Mehmet Zeki. (2004). *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*. Cilt: 3. İstanbul: MEB Yayınları.
- Pekpelvan, Belgin. (2006). “İslâm Sanatında Tasavvufi Sembolizm ve Mevlevîlik”. *Uluslar Arası Düşünce ve Sanatta Mevlâna Sempozyumu Bildirileri*. Konya: Rumi Yayınları.
- Revnakoğlu, Cemaleddin Server. (2003). *Eski Sosyal Hayatımızda Tasavvuf ve Tarikat Kültürü*. Haz. M. Doğan Bayın ve İsmail Dervişoğlu. İstanbul: Kırkambar Yayınları.
- Salâhi, Salahaddin Abdullah b. Abdülaziz el-Uşşaki. (Tarihsiz). *Cevâhir-i Tâc-ı Hilâfet*. Süleymaniye Kütüphanesi El Yazmaları Düğümlü Baba Koleksiyonu. No: 297.7/264.
- Sâlih Ahmed el-Alî. (2003). *el-Mensûcatü ve'l-Elbisetü'l-'Arabiyye fi'l-'Uhûdi'l-İslâmiyyeti'l-Ûlâ*. Lübnan: Şirketü'l Matbûâtı li't-Tevzî' ve'n-Neşr.
- Sarıkaya, Mehmet Saffet. (2002). *XIII-XVI. Asırlardaki Anadolu'da Fütüvvetnâmelere Göre Dinî İnanç Motifleri*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Se'âlibî, Ebû Mansûr Abdülmelik b. Muhammed b. İsmail. (Tarihsiz). *Letâifü'l-Me'ârif*. Thk. Muhammed İbrahim Selim. Kahire: Dâru't-Talâi'.
- Seyyid Ali Sâbit el-Ma'rîfi er-Rifâi. *Risâle-i Kisve-i Ma'rîfi*. Millî Kütüphane El Yazmaları Bölümü. No: 961-34.
- Seyyid Alizâde Hasan b. Müslim (2007). *Hızırnâme Alevî Bektaşî Âdab ve Erkânı*. Haz. Baki Yaşa Altınok. Ankara: TDVY.
- Soysal, Mahmut Enes. (2010). “Tarihsel Süreçte Bayrak ve Sancaklarımız”. *Atatürk Üni. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi [TAED]* 42: 209-239.
- Süleyman Sa'eddin Efendi. (Tarih Yok). *Tâc-ı Çehâr*. İstanbul: Süleymaniye Ktp. Şehid Ali Paşa Bölümü. No: 01347.
- Şa'rânî, İmam Ebü'l-Mevâhib Abdülvehhâb b. Ahmed b. Ali el-Ensârî eş-Şâfiî el-Mısrî. (1988). *Envâru'l-Kudsîyye fi Ma'rîfeti Kavâ'idî's-Sûfiyye*. Yay. Tâhâ Abdülbâki Sürûr ve Seyyid Muhammed 'İdü's-Şâfiî. C. 2. Beyrut: Mektebetü'l-Maârif.
- Şahin, Haşim. (2006). “Bayramîyye”. *Uluslar Arası Düşünce ve Sanatta Mevlâna Sempozyumu Bildirileri*. Konya: Rumi Yayınları.
- Şahin, İlhan. (2009). “Sancak”. *DİA*. 36: 97-99.
- Şahinler, Necmeddin. (1999). *Siyah ve Yeşil*. İstanbul: İnsan Yayınları.
- Şener, Cemal. (1996). *Şaman-izm'ler Dizisi 4*. İstanbul: BDS Yayınları.
- Tahrallı, Mustafa. (2015). “Rifâiyye”. *Türkiye'de Tarikatlar Tarih ve Kültür*. Ed. Semih Ceyhan. İstanbul: İSAM Yayınları.
- Ümit Hassan. (2015). *Eski Türk Toplumunu Üzerine İncelemeler*. Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Yenişehirli Ni'metullah b. Abdülkâdir. (Tarihsiz). *Risâle-i Tâc ve Kisve*. İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin (OE). No: 926/3.

ALEVİLİK-BEKTAŞİLİKTE DÂR*

ABODE OF ALEVISİM-BEKTASHISM

Mehmet DÖNMEZ**
Hasan ÇELİK***
Ergün ARMAĞAN****

*Abdal Mûsâ aydur gerçek er isen,
Ali'yi sevene muhip yâr isen,
Hak'ın didârını görem der isen,
Urganı boynunda dâr meydanıdır.
(Abdal Mûsâ)*

Öz

İslâmiyet'in tasavvufî bir yorumu olan Alevilik-Bektaşilik inancında bir çok erkân mevcuttur. Ancak Alevilik-Bektaşiliğin en temel ibadetini ise hiç şüphesiz ki “cemler” oluşturur. “Cemler”; birçok anlamda talipleri gönül eğitiminden geçirecek, onların ahlâki olgunluk içerisinde ilerlemelerine ve toplumsal birer mahkeme olarak işledikleri suçlara karşı alınan kararların da uygulandığı ibadetlerin bir bütünü olarak adlandırılmaktadır. Cemlerin yapıldığı yerin ortasında ise sorguların veya görgülerin yapıldığı ve huzur-u mürşide gelinerek hesap verildiği bir meydan vardır. Bu meydan “dâr meydanı” olarak adlandırılmaktadır. Hak-Muhammed-Ali postu önünde (mürşit huzurunda) taliplerin sorgu ve görgüleri bu meydana yapılır ve dâr meydanında “dâra duran” canların, davranışlarından dolayı hesap vermeleri istenir. Bu sebeptir ki Alevi-Bektaşiler, sorgudan-görgüden geçmeden ve dâr meydanında dâra durmadan inançlarını tam olarak yaşamış sayılmazlar. Bizler de bu müşterek çalışmamızın giriş kısmında öncelikle Alevi-Bektaşî tasavvufunun penceresinden bakarak “dâr” kavramının taşıdığı anlamları açıklamaya çalışacağız. Makalenin ikinci bölümünde de “dâra durmak veya dâra çekilmek” gibi makalenin temel kavramlarının yanında bir de Alevilik-Bektaşilik inancında yer alan dâr çeşitlerini ve bu dâra duruş şekillerinin taşıdıkları anlamları değerlendireceğiz. Makalenin son bölümünde ise Alevi-Bektaşilerin “Hak’a yürüyen” canların ardından yürüttükleri “dârdan indirme erkânı”ndan kısaca da olsa bilgiler sunmaya çalışacağız.

Anahtar Kelimeler: Alevilik-Bektaşilik, dâr, erkân, tasavvuf, tarikat

Abstract

There are a number of methods in the Alevism-Bektashism belief, which is a sufistic interpretation of Islam. However, the most basic worship of Alevism-Bektashism is certainly “cemler”. “Cemler” are regarded as a whole of the worship practices in which the decisions taken against the crimes committed by the candidates are applied as a social court and the candidates

* Makalenin geliş tarihi: 19.10.2017, Kabul Tarihi: 05.01.2018.

** Doç. Dr., İnönü Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümü Öğretim Üyesi ve Avrasya Alevilik-Bektaşilik Uygulama ve Araştırma Merkezi Müdürü - Malatya / Türkiye, mehmet.donmez@inonu.edu.tr, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-1365-8365>

*** Tezli Yüksek Lisans Öğrencisi, Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı - Çorum / Türkiye, hasancelikkafkas@gmail.com, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-9467-8960>

**** Tezli Yüksek Lisans Öğrencisi, Gaziantep Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı - Gaziantep / Türkiye, ergun__44@hotmail.com, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-4510-261X>

pass through the spiritual education in many ways and progress in their moral maturity. In the middle of the place where Cemler are made, there is a square where questions or graces are performed by coming in front of the sheikh. This square is called as “dâr square”. In front of the Hak-Muhammad-Ali post (in the presence of the sheikh), the questions and graces are made at this square and it is asked from “the dâr holding” spirits to account for their behaviors at the dâr square. It is for this reason that the Alevist-Bektashis are not considered to have fully experienced their beliefs without going through questioning-grace and dâr holding at the dâr square. In this study, we will first look through the window of the Alevi-Bektashi mysticism to try to explain the meanings of the concept of “dâr”. In the second part of the article, we will evaluate the dâr varieties and the meanings they carry in the Alevism-Bektashism belief as well as the basic concepts of the article like “dâr holding or dâr withdraw”. In the last part of the article, we will try to present brief information about the method of the deduction from the dâr, which is performed by the Alevi-Bektashi people after the spirits who “walk to the Hak”.

Keywords: Alevism-Bektashism, abode, conventions, sufism/mysticism, order/sufi path

1. Giriş

Sözlük anlamı itibariyle “Hz. Ali’ye bağlı olan kimse” olarak Kızılbâş anlamında kullanılan “Alevilik” kavramı (Alevilik mad.; Develioğlu, 1996: 28), sözlük anlamının dışında; Arapça’da “Ali’ye mensup”, “Ali’ye ait” anlamlarına gelmektedir. İslâm tarihi ve tasavvuf edebiyatında ise “Hz. Ali’yi sevmek, onu saymak ve her hususta ona bağlı olmak” anlamlarında kullanılmıştır. Buna göre Hz. Ali’yi seven, onu sayan ve ona bağlı olan herkese “Alevi” denir (Fığlalı, 1990: 7; Eröz, 2014: 41). Akademisyen İlyas Üzüm ise Alevi Dedelerinden aktardığı “Alevi” tanımını şöyle açıklamaktadır: “Alevilik İslâm’dır. Hak-Muhammed-Ali yolunun Kırklar Meclisi’nde olgunlaştığı ve On İki İmamla devam eden, İmam Ca’fer es-Sâdık’ın akıl ölçüsünü rehber olarak alan, Horasan Erenlerinin himmetleriyle Anadolu’ya gelen, Hazreti Pir’le ve Ulu Ozanlarımızın nefesleriyle hayat bulan inancın adıdır” (Üzüm, 2013: 9).

Tarihçi Ali Kaya da Alevilik tanımının anlamını daha da geniş bir anlatımla şöyle açıklamaktadır: “Alevilik; dini İslâm, kitabı Kur’ân, Allah’a kul, Hz. Muhammed’e bağlı, Hz. Hüseyin’in yolunu süren, Hacı Bektaş-ı Velî’nin buyurduğu gibi ‘eline, beline, diline sahip olmayı’ ilke edinen, iyi düşünce, iyi söz ve iyi davranışta kendini bulan, Tanrı korkusu yerine, sevgisini benimseyen, zâhiri bâtınla, bâtını zâhirle birleştiren, şeriat kapısını aşıp marifet yoluyla hakikat dünyasına ulaşan, Kur’ân’ın şekline değil, özüne inen, akıl ve gönül ile ruhsal olgunlaşma yoludur” (Kaya, 2012: 365).

“Hz. Ali’ye muhabbet eden, Ali taraftarları, Ali’ye mensup, Hz. Ali’yi Hz. Peygamberden sonra imamet ve fazilet bakımından önder ve üstün kabul edenlere ‘Alevi’, bu düşünceye de ‘Alevilik’ denir. Alevilik, Kızılbâşlık ve Bektaşilik (bir tarikattir) kendi içinde bazı nüanslar olmasına rağmen Hz. Ali ve Evlad-ı Resul’e, yani On İki İmamlar diye adlandırılan Ehl-i Beyt’e bağlıdırlar. Kur’ân bildirisindeki haramı haram, helali helal kabul eden bu topluluk, altıncı imam, İmam Cafer-i Sâdık Hazretlerinin sistemleştirdiği iman esaslarına bağlı olduklarından, kendilerini ehl-i sünnet içerisinde kabul etmektedirler. Çünkü imamiye Hz. Peygamberin ümmetine kutsal emanet olarak bıraktığı Kur’ân-ı Kerim’e ve Ehl-i Beyt’e inanır. Ayrıca İslamiyet’i son din ve onun peygamberini peygamberlerin en faziletlisi ve

sonuncusu kabul eder” (Altınok, 2012: 8-9). “Anadolu Aleviliği, Ehl-i Beyt yoludur. Yol, Muhammed Ali’nindir. Yol, İslâm Peygamberi ve Şâh-ı Velayet’in yoludur. Yol, İslâm içinde, Hak’a giden yoldur. Yol, bugünkü şekil ve düşüncede, İslâm’ın yeniden bir yorumu ve çağa uyumudur” (Uluçay, 1993: 7).

Cümle bir mürşide demişler belî,
Tespîhleri Allah / Muhammed / Ali,
Meşrebi Hüseyîni, ismi Alevî,
Muhammed Ali’ye çıkar yolları

(Kul Himmet / Uluçay, 1993: 7).

Alevî sözcüğünün ilk defa kullanılmasını, ‘Kızılbâş’ sözcüğünün uğradığı anlam kayması karşısında, XIX. yüzyıldan itibaren, özellikle 1826’da Bektaşî dergâhlarının kapatılmasından sonra, Sünnî olmayan topluluklara ‘Alevî’ denmeye başlanmasıyla görmekteyiz. “Oysa etimolojik anlamıyla bir Alevînin soyca Ali’ye bağlı olması gerekmektedir. Çünkü Alevî sözcüğünün İran’da kullanılışı bu anlamdadır. Günümüzde ise sırf Ali’ye aşırı bağlılıkları dolayısıyla bu zümrelere ‘Alevî’ denmektedir. Yoksa bu kavramın günümüzde kullanıldığı anlamda, bu şekilde kullanılması dil kuralları açısından yanlıştır. Bundan dolayı bazı araştırmacılar, bunu bildiklerinden, Alevîler için ‘Köy Bektaşîleri’ tabirlerini kullanmışlardır. Çünkü inançları açısından Alevîlerle Bektaşîler arasında benzerlik vardır. Ancak Alevîler umumiyetle ümmî ve tahsilsiz kalmışlardır. Alevîlik, Bektaşîliğin bir halk biçimidir. Alevîler kırsal kesimde yaşarken, Bektaşîler şehir merkezlerinde toplu ve düzenli bir tarikat olarak teşkilatlanmışlardır. Ancak günümüzde Alevî ve Bektaşî kavramlarının her ikisi de aynı olguya, Türk Halk İslâmlığı olgusuna dayanmaktadır. Her iki kavram da aynı anlamda kullanılmaktadır. Aralarında ki temel fark, sosyal bir farktır. Şöyle ki; Alevîler aşîret çevrelerinden gelen eski göçebelere oluşup bilgi ve görgü bakımından eksik kalmışlardır. Bektaşîler ise kent merkezlerinde odaklaşmış, okumuş ve bilgili insanlardan oluşmuşlardır. Böylece Bektaşîlik bir tarikat olarak yaygınlaşmıştır. Zamanla aradaki bu sosyal sınıf farklılığı artmış ve ‘Her Alevî Bektaşî’dir, fakat her Bektaşî Alevî değildir” şeklinde Alevîleri dışlayan iddialar yaygınlık kazanmıştır (Bozkuş, 2006: 75-76).

“Dâr” kelimesi Arapça’da “ev, şehir, yer”; Farsça’da “ağaç, direk, idam sehпасı” anlamlarına gelir. “Dâr”¹ Yüce Allah’ın huzurunda durduğunu kabul ederek; özünü ve benliğini ortaya koyup teslim olmanın adıdır. “Alevî-Bektaşî erkânında ise sorguların görüldüğü ve mürşit/pir huzurunda hesap verildiği meydanın bir diğer adıdır” (Korkmaz, 1994: 88; Cebecioğlu, 1997: 206). Bu meydana zahiren mürşide teslim edilen benlik, batını anlamda ise Hazret-i Hak’a teslim edilmiştir. Çünkü yol Muhammed-Ali’nin yoludur. Benliklerin ise ancak “Allah’a teslim edilmesiyle” bu yolda menzil alınacağına inanılır. Bu sebeptendir ki Alevî-Bektaşîler, sorgudan-görgüden geçmeden ve dâr meydanında, dâra durmadan inançlarını tam olarak yaşamış sayılmazlar. Her nefsin bir dâr meydanında ve Hak-Muhammed-Ali postu önünde (mürşit huzurunda) nefis muhasebesi yapması istenir. Dâr meydanında ve mürşit huzurunda haklıya “haklı”; haksıza ise “haksızlığı” teslim edilir. Böylece inanç ile adalet beraberce sağlanmış ve dervîşin/talibin gönlüne bu duyguların eşit miktarda tesir etmesi amaçlanmıştır.

Alevilikte ikrar denilen yola giriş erkânı, Bektaşilikte “baş okutma erkânı”²² olarak adlandırılır. Bu erkân gibi hemen hemen diğer tüm erkânlar “dâr meydanı” olarak adlandırılan ve cem evinin (meydan evinin) ortasında Hak-Muhammed-Ali postu olarak ifade edilen mürşit postunun ve mürşidin/pirin huzurunda gerçekleştirilir. Dâr, tüm bu anlamları ifade etmek için kullanılsa da Türkiye’de her iki dildeki anlamıyla kullanılması daha yaygındır. “Dâr, Farsçadaki anlamına uygun olarak muhibbin can feda etmek üzere meydanda ikrar verdiği yerin adıdır. Meydanın tam orta yerine ‘dâr’ denir” (Korkmaz, 1994: 88; *Kitab-ı Dâr*, 2012: 23-24). Dâr, kıyamla Hak’ın huzurunda durduğunu kabul ederek benliğini ortaya koyup teslim olmak demektir. “Eğer canlardan herhangi birisi maddi ve manevi bir haksızlığa uğramışsa, mağduriyetinin giderilmesi için cemde meydana gelerek dâra durur; kimden isteği ve şikâyeti varsa dedeye anlatır. Dede de hak talep edilen kişiyi meydana çağırarak onu da dinler. Dede; her iki tarafı da dinledikten sonra, cem erenlerinin³ de yardımıyla işin doğrusunu bularak sorunu çözer. Çünkü o meydanda (dârda) yalan dolan olmaz. Kimse o meydanda yalan söylemeye cesaret edemez. Eğer yalan söylerse, o kişi düşkün olur” (Dedekargınoğlu, 2012: 126).

Burada şu hususu da ayrıca belirtmek gerekir ki Alevilik-Bektaşilikte esas olan yolun değerleriyle yaşatılmasıdır. “Yol cümleden uludur” sözü bu değerlerin bir karşılığı olarak yüzyıllardır söylenegelmektedir. Araştırmacı Cansu Akyol da bu hususta şu tespitlerde bulunmuştur: “Kişi erenlerin adaletine kendini teslim eder. Bu meydanda ‘Halkın razı olduğundan Hak da razı olur’ inancı vardır, erenler müşkülü çözer. Bu can aklanırsa, katarlarına alırlar. Suçlu bulunursa düşkün ilan edilir. Katardan el çektirilir. Bu sorgulamalar / yargulamalar, yolun erkânına usulüne göre yapılır. Hiçbir can, keyfiyet içinde davranamaz. Çünkü erenler buyurur ki ‘Gönül kalsın da yol kalmasın’ ya da ‘Yol cümleden uludur’ diye. Bu sorgulamada dede talip ayrımı yapılamaz. Şu inkâr edilemez bir gerçektir, yolda bu denetleyici önlemler olmasa, yolda yürüyen yolcular bu kadar temiz / pâk kalamazlardı. Bu kuralları işe yarar ve geçerli kılan da yola itikattir” (Akyol, 2017: 218). Şâh Hatâyî de bir dörtlüğünde yola verdiği değeri şu şekilde açıklar:

Gel gönül incinme bizden,
Kalsın gönül yol kalmasın,
Evvel âhır yol kadimdir,
Kalsın gönül yol kalmasın.

(Şâh Hatâyî / Ergun, 1930: 154).

2. Dâra Durmak veya Dâra Çekmek (Çekilmek / Çıkmak / Gelmek / Kalkmak)

Alevilik-Bektaşilikte yargılama süreçleri dâr meydanında gerçekleşir. Burası “Dâr-ı Mansûr” olarak da adlandırılır. “Dâr meydanı, Alevi canın kendisini tümüyle topluma teslim ettiği yerdir” (Yıldırım, 2010: 21). “Kişinin kendisini Hak, Hz. Peygamber, Hz. Ali ve Ehl-i Beyt huzurunda sayıp, nefisini sığaya çekmesi ve ölmenden önce ölüme hazırlamak için yapılan bir çeşit nefis muhasebesidir” (Günşen, 2007: 333). Tarikatın herhangi bir üyesi suç işlediğinde meydan odasına çağırılarak sorgulanır. Gerekirse ceza verilir. Ceza verme işine “dâra çekmek” adı verilir.

“Cemaatin ve dedenin önünde canını yol uğruna vermeye hazır olduğunu bildirmek için niyâz ederek meydanın ortasına gelip ayaklar mühürlenmiş halde kollar çapraz, baş öne eğik şekilde durmaya da ‘dâra durmak’ denir” (Korkmaz, 1994: 88; *Kitab-ı Dâr*, 2012: 24). Bu şekilde dâra durma, “Hz. Peygamber’in Mi’rac gecesi *Sidretü’l Müntehâ*’da Huzurullahta duruş şeklini temsil eder. Asıl dâra duruş şekli budur” (Günşen, 2007: 333). Hıdır Abdal (Düşkünler) Ocağı evlatlarından Ali Rıza Uğurlu Dede’nin ifadeleriyle de aktarmak gerekirse “Yaratanın huzurunda gizlilik ve saklılık yoktur. O, her şeyi bilen ve görendir. Bilineni ‘bilenden’ saklamanın bir anlamı da yoktur. Dâr; Hak meydanında özünü dâra çekip, tüm saflığıyla *Sırat-el Müstâkim* [dosdoğru yol] yolda ‘Vahdet-i Vücût’ olmanın, arınmanın ve pâklığa ulaşmanın anlamıdır. Hallâc-ı Mansûr gibi bedeninin lime lime edilmesinin, Nesîmî gibi derisinin yüzülmesinin, Fazlı gibi hançerlenmenin, Hz. Fatıma Ana gibi ‘Elif / Doğru’ olmanın bir başka adıdır” (Uğurlu, 2009: 148).

Alevilikte manalarıyla isimlendirilen ve bedeni/şekli olarak dört tür dâr vardır (Orhan, 2003: 125-126; Kaplan, 2008: 161-162; Uğurlu, 2009: 148 -149; Altınok, 2012: 326):

2.1. Dâr-ı Fâtıma / Dâr-ı Hüseyin: Hz. Resulullah torunlarından su istemiş. “Göz bebeğim” dediği İmam Hüseyin, İmam Hasan’dan daha atik davranarak suya koşmuş ama sol ayağını taşa vurarak kanatmıştır. Dedesi görmesin diye sağ ayağını sol ayağının başparmağının üzerine koyup gizlemiştir. İmam Hüseyin’in, dedesi Hz. Peygamber’e karşı göstermiş olduğu bu saygının ve özverinin anısına yapılan bu şekildeki dâra, “Dâr-ı Fâtıma” veya “Dâr-ı Hüseyin” adı verilir. İmam Hüseyin’in bu davranışı, yoldaki erenlere “ayak mühürlemek” olarak yadigâr kalmıştır.

2.2. Dâr-ı Mansûr: Hallâc-ı Mansûr gibi Hak yoluna canını vermenin adıdır. Ayakta dosdoğru durup, sağ elini kalbin üzerine koyup, sol elini yanına salarak, sağ ayağını, sol ayağının başparmağına koyarak/mühürleyerek “Mansûr gibi Hak yoluna teslim olmanın” adıdır. İslâm’ın genel anlamı da teslimiyettir. Hak’ın huzurunda Hak’a teslim olmaktır. Dâr-ı Mansûr; ağaca (dâr) asılır gibi doğru bir şekilde pir/mürşit huzurunda el sallandırarak durmaktır. Burada adı geçen Mansûr, “Ene’l-Hak” düşüncesinden dolayı çeşitli işkencelerden sonra bedeni lime lime edilen Hüseyin b. Mansûr el-Hallâc (ö.309/922)’tir. *Buyruklarda* yalın olarak ifade edilmesinden sonra adı en çok geçen dâr şekli bu olup, bu duruşta talibin yolda “Mansûr gibi canını vermeye ve kendisini sorgulamaya hazır olduğunun” anlamı vardır (Bkz. fotoğraf 1).

2.3. Dâr-ı Fazlı: Göğsüne bıçak saplanarak yüzüstü bırakılan Hz. Fazlı’nın Hak uğruna şahadetini simgeler. Dâr-ı Fazlı; iki elini yüreğinin üzerine koyup, eğilerek ve sağ ayağını sol ayağının üzerine koyarak yapılan bir dâr şeklidir. Dâr-ı Fazlı; “Âşk ola!” denildiğinde secdeye varmaktır. Hz. Fazlı, yüzüstü bıçağa bırakılmıştı. Bu şekilde dâra durmaktan maksat ise “Fazlı’nın ciğerinde ki bıçak gibi benimde ciğerimde bıçak vardır” diyebilmektir. Burada adı geçen Fazlı, Hurûflüğün kurucusu Fazlullah Esterabâdî (ö.796/1394)’dir (Bkz. fotoğraf 2 ve 3).

2.4. Dâr-ı Nesîmî: Nesîmî Sultan da diğer Hak yolunun şehitleri gibi Hakikat kapısında “özündeki Sultan’ı” gördü. O, yüce yolda da canını vermekten çekinmedi. Taassup onu da diz üstü oturtup, derisini yüzdü. Bu sebepledir ki Dâr-ı Nesîmî de

“edep / erkân içinde diz üstü oturmaya” verilen addır. Dâr-ı Nesîmî; Fazlullah’ın Hurûflüğünü şiiirleriyle Anadolu’da yayan halifelerinden İmadeddin Nesîmî’ye (ö.811/1408) atfen bu adı almıştır. Nesîmî derisi yüzülerek öldürülmüştür. Hem Fazlullah hem de Nesîmî, Timur döneminde öldürülmüşlerdir. Bu iki ismin Alevîlik içerisinde yer alması, Fazlullah’ın halifelerinin Timurluların takiplerinden kaçarak Anadolu’ya gelmeleri ve halk içinde propaganda yapmaları sonucu Hurûflik etkisi ile olmuştur. (Bkz. fotoğraf 4).

Dede Garkın Ocağı evlatlarından Hüseyin Dedekargınoğlu ise açıkladığımız bu dört dârın dışında bir de şekilsel olarak bu dârların eylemlerinden beslenen ama toplu halde yapıldığı için “çengel dârı” olarak adlandırdığı bir “dâra durmak” eylemini ise şöyle açıklamaktadır: “Çengel dârında; dâra duracak canlar, meydana gelerek, erkekler sağ baştan olmak üzere yaş sırasına göre sıra olurlar. Erkekler sağ ayağının başparmağını sol ayağının başparmağı üzerine koyup, dizlerini kırmadan eğilerek, sağ elinin parmaklarını sağ ayağının başparmağının üzerine değdirir. Sol elini de kolunu çapraz tutarak eli açık şekilde göğsünün üzerine kapatır ve o şekilde dâra dururlar. Buna dârda ‘mühürleme’ ya da ‘peymençe’ denir. Bu dâr, cemde yapılan dâra duruş şeklidir” (Dedekargınoğlu, 2012: 127). (Bkz. fotoğraf 5).

Hak dîvâna duran iner mi dârdan,
Cehdeyle cesedin kurtaran nardan,
Ona kılavuzdur ol Şâh-ı Merdân,
Şâh’ın didârını gören eyvallah.

(Âşıkî / Özmen, 1995: 62)

Abdulbâki Gölpınarlı’ya göre dâr anlayışı Alevilik-Bektaşiliğe özgü olmayıp Mevlevilik gibi bazı tarikatlarda da olan ve aslen Kalenderilerden kalan ortak bir davranıştır. “Ayak mühürlemek, niyâz vaziyeti ve mühr-pây durmak olarak da ifade edilen bu duruşta sağ ayak başparmağı, sol ayak başparmağının üzerine konularak ayak mühürlenir. Bu durumda olan kişi sağ elini parmakları açık olarak kalbinin üstüne koyar, sol elini de sol göğsünün üstüne aynı şekilde koyarak pirine/mürşidine karşı saygısını ve ‘boynunun kıldan ince olduğunun’ mesajını verir” (Gölpınarlı, 1963: 8-9). Her tarikat bu duruşu kendine göre yorumlamıştır. Gölpınarlı, Alevilik, Bektaşilik ve Mevlevilik’te bu dâra duruşla ilgili çeşitli menkıbelerin olduğunu söyler. Buna göre Aleviler ve Bektaşiler ayak mühürlemeyi Hz. Ali’nin kendi cenazesini yine kendisinin götürmesi olayıyla da ilişkilendirirler: “Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin, Hz. Ali’nin nasihatine uyararak cenazesini ertesi gün gelen yüzü örtülü Arap’a teslim ederler, ancak o kişiyi merak ettiklerinden peşinden giderler. Bir süre sonra yüzü örtülü kişinin Hz. Ali olduğunu gören Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin koşarlarken Hz. Hasan, sol ayak başparmağını bir taşa çarpar ve başparmağı kanamaya başlar, ancak mahcup olmamak için sağ ayak başparmağını sol ayak başparmağı üzerine koyar. Yine başka bir rivayete göre ise ayak mühürlemek sol ayak başparmağı olmadığı için hizmet ederken bunu göstermemek için sağ ayağını sol ayağı üstüne koyan Selmân-ı Farisî’den kalmıştır. Mevleviler ise bu olayın Ateş-bâz Velî’den kaldığına inanırlar. Ateş-bâz Velî bir gün Mevlânâ’ya odun kalmadığını söyleyince Mevlânâ, ‘ayaklarını kazanın altına koy’ demiş. Ayaklarını kazanın altına koyan Ateş-bâz’ın başparmaklarından çıkan alev kazanı kaynatmaya başlamış. Ancak, Ateş-bâz ‘acaba

ayaklarım yanar mı?’ diye şüpheye düşünce sol ayak başparmağı yanmış. Bunu duyan Mevlânâ, ‘hay ateş-bâz (ateşle oynayan) hay!’ demiş. Bu olaydan sonra Ateş-bâz, yanan parmağını göstermemek için sağ ayağının başparmağını, sol ayağının başparmağı üzerine koymuştur” (Gölpınarlı, 1963: 8-9).

“Alevi yolunda haklı istek her daim haktır. İstek bir cenaze misali usulünce kaldırılmadan hizmet yürümez. Haklının mutlaka hakkını alması gerek. Yolda istek kapısı açıktır. Bu kapıda kimseye zorluk yoktur. Bir can bir candan istekli olduğu vakit dede ikisini de (dâra) meydana alır. Meydana (dâra) gelen canlar destursuz kesinlikle konuşamazlar” (Akyol, 2017: 215). Bunun yanında bir de dâra çekmek söylemi içinde sayılabilecek, talibin kendi özüne yönelik ve gönüllü olarak dâr meydanına çıkma olgusu vardır. Buna da “özünü dâra çekme” denir. Dede Garkın Ocağı evlatlarından Hüseyin Dedekargınoğlu Dede ise “özünü dâra çekme” ile ilgili olarak şu tespitlerde bulunmuştur: “Kusurlu olduğu için kuşkulu bir durumda olduğuna inanan bir talip; dede tarafından dâra çekilmesine ya da o talipten zarar görmüş herhangi bir canın, o kişiyi şikâyet etmek üzere dâr meydanına çıkarmasına fırsat vermeden, kendiliğinden (gönüllü olarak) dâra durulabilir. Yani kendi özünü dâra çekebilir. Talip, dedikodulardan ve hakkında beslenen şüphelerden de yakınabilir. Kendisine yönelik suçlamaları kabul veya reddedebilir. Hakkında dedikodu yaptığını öğrendiği kişileri pir huzurunda dâra çağırarak; o kişilerden razı olmadığını, gerçeği söyleyinceye değin dârda bekleyeceğini ve baş kesip yemin etmelerini de isteyebilir. Dâr meydanı ‘er meydanı’ olduğu kadar bu anlamda ‘ar (arınma) meydanı’dır da. Dâr meydanı; sadece Dedeliğin değil, toplumsal hayatın da huzurudur. Cemlerdeki dâr meydanları; Osmanlı Devleti zamanında sanki faal birer mahkeme gibi çalışmış, bütün sorunlar cemlerde çözülmüştür. Dedeler ve cem erenlerinin verdiği kararlar Alevi toplumu tarafından Osmanlı kadısının kararından daha adil olarak kabul görmüştür” (Dedekargınoğlu, 2012: 126-127).

Alevilik-Bektaşlıkte sıkıntılı hâlde olma durumunu ifade eden “dârda olma” durumunda da aşağıdaki gülbânkların okunduğunu biliyoruz. Böylece mevcut bulunan ‘dâr’dan (sıkıntıdan) çıkılacağına inanılmaktadır: Rahman ve Rahim Yüce Allah’ım! Birliğin, varlığın, lütfün, keremin, faziletin ve inayetin hürmeti hakkı için dualarımızı dergâh-ı izzetinde kabul eyle ya Rabbi! Fahr-i âlem, Şâh-ı Merdan Aliyye’l-Mürtezâ, Fatımatü’z-Zehrâ, Hatice-yi Kübrâ, İmam Hasan-ı Müctebâ, İmam Hüseyin-i Kerbelâ, İmam Zeyne’l-Âbidin, İmam Muhammed Bâkır, İmam Cafer-i Sâdık, İmam Musa-yı Kâzım, İmam Ali Rızâ, İmam Muhammed Tâkî, İmam Ali en-Naki, İmam Hasanü’l-Âskerî ve İmam Muhammed Mehdî sahib-i zaman hakkı için dualarımızı kabul et ya Rabbi! Üçlerin, Beşlerin, Yedilerin, On iki İmamların, Ondört Masum-u Pâkların, On yedi Kemerbestlerin, Kırkların, Yetmiş iki Kerbelâ Şehitlerinin, Velîlerin, Nebîlerin hürmeti için, sıkıntılarımızı, üzüntülerimizi gider, sağlık, sıhhat, huzur, birlik ve dirlik nasip eyle ya Rabbi!..

Hûnkâr Bektâş Velî, Abdal Musa, Rum Abdalları sıdkı hakkı için, Horasan pirleri nutku hakkı için, Mürşid-i Kâmil, nihan dervişlerin sırrı hakkı için, hakikat ehli demi hakkı için, Dâr-ı Mansûr, Dâr-ı Fazlı, Dâr-ı Nesîmî, Dâr-ı Pir Sultan Abdal hakkı için, Seyyid Ali hakkı için, tüm Erenlerin, Uluların hakkı için, Âlimlerin, Velîlerin hakkı

için, çekilen cümle gülbenglerin hürmeti için, hatalarımızı bağışla, eksikliklerimizi gider, Hüseyin-i Kerbelâ hakkı için. Şâh-ı Evliyâ hakkı için, yalnızlara yoldaş olan Boz Atlı Hızır İlyâs hakkı için kabul et duamızı: Ya Allah, Ya Muhammed, Ya Ali. Bizleri her türlü kötülüklerden, kazadan, beladan, nazardan, kem gözlerden, hastalıklardan, görünür, görünmez kazalardan, belalardan, affetlerden koru. Bizlere hayırlı işler, hayırlı evlatlar, hayırlı kısmetler ve hayırlı kazançlar nasip eyle. Dertlerimize derman, gönüllerimize iman, hastalarımıza şifa, borçlarımıza edalar ihsan eyle. Zümre-yi Nâcî'den, Gürûh-u Salih'den eyle. Dualarımız kabul, muratlarımız hasıl ola. Çağırdığımız cümle Erenlerin, Evliyâların, Enbiyâların hayır himmetleri üzerimizde hazır ve nazır ola. Dil bizden, nefes Pirden ola. Gerçeğe HÜ, Mümine, Ya Ali!..

3. Dârdan İndirme veya Dâr Erkânı

“Anadolu Alevileri ‘ölmek’ terimi yerine ‘Hak’a yürümek, kalıp değiştirmek, don değiştirmek, göçmek’ gibi tanımlamaları kullanmaktadırlar. ‘Gömmek’ terimi yerine ise ‘sır etmek’ tanımlamasını kullanmaktadırlar. Hak’a yürümek, bireyin biçimden kurtulup öze dönüşüdür ki bu, tasavvufî anlamda *fenâ fillâh* denen kavramı yani insanın kendini Hak’ın varlığında yok etmesini ifade eder. Alevilerin inancına göre, Hak’ın kendi nurundan yarattığı insan ölümüyle birlikte tekrar Hak’a yürüyecektir” (Er, 2014: 223). “Buna göre Hak’a yürümek de kişinin biçimden kurtulup özüne dönüşünü karşılayan bir deyimdir. Ölümle birlikte kişinin don ya da kalıp değiştirmesi ise ruhun bir bedenden bir başka bedene geçebileceği düşüncesini vurgulamaktadır” (Çoşkun, 2013: 273). İnanişâ göre; Hak’a yürüyen bir canın tekrardan Hak’a ulaşabilmesi için “insan-ı kâmil” mertebesine ulaşmış, bu olgunlukla yaşamını sürdürmüş ve dünyaya ilk geldiği andaki temizliği kadar pâk olması gerekmektedir. “Bu arınmayı gerçekleştirmek ve üzerinde kul hakkı kalmadan Hak’a kavuşabilmek için ölen kişinin yakınları ya da musahibi tarafından bütün canların katılımıyla ve dedenin huzurunda ‘dârdan indirme – dâra çekilme’ adı verilen bir tören yapılır. Bu yolla Hak’a yürüyen canın, alacağı - vereceği halledilip kurbanı da yenilerek üzerinde kul hakkı kalmadan Hak’a yürümesi sağlanmış olur” (Er, 2014: 229).

Yine Alevi-Bektaşî geleneğinde sadece hayatta olan talip ve dervişler dâra çekilmez. Hak’a yürüyen muhip, talip, derviş, dede, baba veya dedebaba içinde dâr çekilir. Hiçbir Alevi-Bektaşî, ölümünden sonra toplum huzurunda hata ve kusurlarının ortaya çıkmasını istemez. Üzerinde ki kul hakkından/haklarından feragat etmek ister. Bu yüzden ölen kimseler⁴ için gerçekleştirilen Dâr Erkânı bireysel ve toplumsal sorumluluğu daha da arttıran bir etki gücüne sahiptir. “Hak’a yürüyen kimse için; üçüncü, yedinci ve kırkıncı günde yapılan törene ‘Dârdan İndirme Erkânı’ adı verilir. Dâr Erkânı, ‘Hayır Yemeği’, ‘Kırk Yemeği’ veya ‘Lokma Yemeği’ şeklinde de isimlendirilmekte olup, tarihten bugüne uygulanan önemli bir Alevi-Bektaşî erkânıdır” (Özcan, 2002: 158).

Dârdan indirme veya dâr çekme sırasında Hak’a yürüyen (ölen) kişi, görgü ve sorgudan geçirilmiş, yaşayan kişilerden helallik ve rızalık almış olur. “Isparta yöresindeki Alevi-Bektaşî inancına göre dârdan indirme erkânı uygulanıncaya kadar, Hak’a yürüyen kişi kabirde rahat edemez. Dârda (ayakta) bekler. Bu yüzden bir an önce dâr erkânı gerçekleştirilmelidir” (Bal, 2002: 108). Bu düşünce Anadolu’daki tüm

Alevilerin mutabakata vardıkları bir görüştür. Bir başka şekilde ifade etmek gerekirse, Dâr erkânı görülmemiş bir canın ruhunun kabirde rahat etmeyeceğine inanılmaktadır.

Ettiği günahı eline alsın,
Erenler cemine mürüvete gelse,
Kişi eksikliğini özünde bulsa,
Dervişlik müminlik alametidir.
(Kul Himmet)

Dâra çekilmeden önce, Dede veya hoca (cenaze görevlisi) dua eder. Topluma dünya ve âhîret hayatı hakkında aydınlatıcı bir konuşma yapar. Geride kalanları teselli edici sözler söyler. Çerağ yandırılır, post serilir ve süpürge çalınır. Meydan (erkân) böylece açıldıktan sonra, Hak'a yürüyen kişinin yakınlarından üç kişi dâra dururlar. İçlerinden birisi dede ve cemaate hitaben üç defa şu tercümanı okur: “*Rabbena zalemma enfüsena ve in lem tağfir lena ve terhamna le neküenne mine'l-hasirin.*”⁵ Sonra şöyle der: “Destur pirim! Yüzüm yerde, özüm dârda, Hak-Muhammed-Ali divânında, erenlerin Dâr-ı Mansûr’unda canım kurban, benim tercüman, bu fakirden alacağı olan, incinmiş, gönlü kırılmış kardeş varsa, dile gelsin, bile gelsin, hakkımı istesin. Burası Hak meydanıdır. Herkesin hakkı herkese teslim edilir. Razılık alınır. Hak’ıma, yoluma bağlıyım. Allah, eyvallah...” (Tur, 2002: 506; Yıldırım, 2010: 40; *Kitab-ı Dâr*, 2012: 26).

Dede cemaatin bilgisine başvurur. Merhumun borcu veya alacağı varsa, mirasçıları bunları öder veya kabul ederler. Eğer herhangi bir alacak verecek yoksa, orada hazır bulunanlar hep birlikte şöyle söylerler: “Gönül birliği ile hepimiz haklarımızı helal eyledik. Allah ve Erenler de bağışlasın. Biz razıyız, Allah da razı olsun. Hak’a yürüyen kişinin ruhu şâd ve sevinçli olsun. Hak-Muhammed-Ali yardımcısı olsun. Allah rahmet eylesin.” “El vücutta kaşınan yeri iyi bilir, seni sana soruyoruz?” diye cemaate sorulur (Tur, 2002: 506). Cemaatin içerisinde istekte bulunan birisi çıkarsa, gelerek özünü dâra çeker. Dede bu kişiye hitaben şöyle söyler: “Geldiğin Hak yoludur. Durduğun Hak divânıdır. Dâra gel, doğruyu söyle. Gönlündekini beyan eyle. Dilinizdeki bize, kalbinizdeki size.”

“Dâra gelen kişi, Hak’a yürüyen kişinin yakınlarına isteklerini ifade eder. Haklar iade edildikten sonra, karşılıklı helalleşilir. Razılık alındıktan sonra erkâna geçilir. Erkânın başında dede tarafından Nuh Suresinin 28. ayeti, Necm Suresinin 5-9. ayetleri, Yasin Suresinin ilk 12 ayeti okunur” (*Kitab-ı Dâr*, 2012: 27). Farklı bölgelerde farklı sureler de okunmaktadır. Mesela “Ankara / Çubuk Çit köyünde Fatıha Suresi, erkânın iki yerinde Bakara Suresinin son iki ayeti, ayete’l-kürsî ve üç ihlâs okunmaktadır. Yine Çubuk yöresinde ki erkânda okunan bir deyişi araştırmacı Arslanoğlu şöyle aktarmaktadır” (Arslanoğlu, 1998: 6-25):

Şehvet ile şefkat bir yerde durmaz,
Şehvete uyanlar dîdâra ermez,
Bunda çok hesap var amalar görmez,
Dolu âlemi boş gönderen yoldur bu.

Ölmeden önce de ölmek göründü,
Vücut hanesini silmek göründü,
Hakikat suyunda yunmak göründü,
Kendi kefenimi biçer ağlarım.

İkra suresini koyma dilinden,
İhlas kuşağını çözme belinden,
Kârdır şehit gitmek Yezit elinden,
Şehitlik makamına er Sultan Aziz.

Hazret-i Peygambere ve Ehl-i Beyt'e salavat getirilir, tövbe istiğfar edilir. Bundan sonra dede, dâr duasını okur:

“Allah Allah. Gönü yerde, özü dârda, yüzü yerde, Muhammed-Ali'nin tevellâ, teberrâsına⁶ inanarak, hizmet için bu irfân meydanına gelen canların, yerleri, gökleri var eden Yüce Allah, dilden dileklerini, gönülden muratlarını versin. Dileklerinizi Hak - Muhammed - Ali versin. Emekleriniz boşa gitmesin. Erenlerin aydın yüzlerine âşk olsun. On sekiz bin âlemlerle birlikte, cümle mümin kardeşlerimizi Hak-Muhammed-Ali yolundan mahrum eylemesin. Görünür, görünmez kazadan beladan korusun. Hizmetini gördüğünüz pirlere himmetleri üzerinizde olsun. Bozatl Hızır cümlelerin yardımcısı olsun, saklasın, beklesin. Sizler bu toplumun ibadetini / hizmetini ediyorsunuz; Hak - Muhammed - Ali de sizlere yardımcı olsun. Bu cemde, bu erkânda, Ehl-i Beyt'in katarından didârından ayırmasın. Geldiğiniz yerden, durduğunuz dârdan iyilikler göresiniz. Dil bizden, himmet Hak'tan, yardım da pirden ola. Gerçeğe HÛ, Mümine Ya Ali!” (Tur, 2012: 736-737).

Muhammed Ali'nin kıldığı dava,
Yok meydanı değil var meydanıdır,
Muhammed Kırklara niyâz eyledi,
Ar meydanı değil er meydanıdır.

Kırklar özün bir araya koydular,
Erenler ölüsün susuz yudular,
Deveyi gördün mü yok dediler,
Ört elin eteğin sır meydanıdır.

Ne diyeyim şu erkânı kurana,
Yuh çekerler bu meydanda yalana,
Üç yüz altmış altı yaka bilene,
Kör meydanı değil gör meydanıdır.

Abdal Mûsâ aydur gerçek er isen,
Ali'yi sevene muhip yâr isen,
Hak'ın didârını görem der isen,
Urganı boynunda dâr meydanıdır.

Tasavvuf düşüncesinde günahlar, özellikle de kul hakkı dervişin manevi ilerleyişine engel olarak görülmektedir. Dâr sırasında bir anlamda günahların toplum huzurunda ortaya çıkartılarak kul hakkı ile ilgili olanların hak sahibi tarafından affedilmesi sağlanmış olur. “Dâr sırasında, elinden veya dilinden günah sâdır olmuş bir derviş durumuna düşmek pek tabii istenen bir şey değildir. Bu korku, dervişler üzerinde manevi bir korku mekanizması oluşturmaktadır” (*Kitab-ı Dâr*, 2012: 24). 19 Mayıs 2012 Cumartesi günü Malatya ilinin Yeşilyurt ilçesinin Kırlangıç köyünde (Hüseyn Doğan Dede'nin devlet-i hânelerinde) gerçekleştirilen cemde, Cem Vakfı Alevi İslâm İnanç Hizmetleri Eski Başkanı Ali Yüce Dede, kul hakkının yenilmemesinin gerekliliğine ve dâra çekilip hesap vermenin önemli oluşuna dair şu ifadeleri kullanmıştır: “Alevilik inancında veresiyecilik yoktur. Her şeyi âhirete erteleme ve adaleti âhirete kadar bekleme anlayışı bizim inancımızda görülmez. İnancın bu dünyada da bir karşılığı olmalıdır. Onun için cemde hesap sorulur, ‘dâra durulur’ ve kişinin adaleti (nefsi) bu meydanda tartılır. Adalet, bu dünya için de gereklidir.”

“Dâr erkânına iştirak eden talipler bir taraftan Hak’a yürüyen kişi için Allah’tan af ve mağrifet dilerken, diğer taraftan da kendi iman ve ikrarlarını tazelemektedirler” (*Kitab-ı Dâr*, 2012: 30-31). Bütün bunların sonunda erkân kırk yemeği (lokması) yenir. “Hakk’a yürüyen kişi adına kesilen kurban, lokma olarak dağıtılır. Lokmanın beşikteki çocuğun bile kursağından geçmesine özen gösterilir” (Kaygusuz, 1995: 81).

4. Sonuç

Doğumdan ölüme, yaşamın her alanında kendi inanç mensuplarına sorumluluklar yükleyen Alevi İslâm inancı; ölüm sonrası hayatın akıbeti için de kendi hudutları içerisinde erkânlar uygulamaktadır. Kişinin insan-ı kâmil olarak Hak’a kavuşması için yapılması gereken en önemli ibadet şüphesiz ki cem ibadetidir. Çünkü cem ibadeti hem bir arınma hem de bir yargılanma yeridir. Ayrıca Hak’a yürüyen kişi için özel olarak yapılan “Dârdan İndirme Erkânı” da Hak’a yürümüş olan canın, kul hakkıyla Ulu Divâna gitmemesi için yapılan bir erkândır.

Dâr (cem) meydanı, kişinin kendi nefisiyle olan muhasebesinin görüldüğü bir mahkeme olduğu gibi toplumsal adaletin tesisi için de önemli bir eşiktir. Alevi-Bektaşî inancına mensup her bireyin (talibin) bu dârdan geçmesi ve ikrarını tazelemesi gerekmektedir. Böylece yolun adâb ve erkânına intisap etmiş herkes bireysel davranışlarına toplum huzurunda meşruluk kazandırmış olur. “Dâr Erkânı” göçene dua, kalanlara da arınma ve sabır teskininde bulunması açısından da önemli bir toplumsal dayanışma ve birlikteliği yaşatmaktadır. *Kitab-ı Dâr*’da da ifade edildiği gibi “merhum talip şeriat kapısına göre defnedildikten sonra çekilen dâr, hayatta kalanları tarikat kapısının erkânınca Hak yolunda ilerletmekte, onları da Hak’ın dergâhına tertemiz gitmeleri için hazırlamaktadır. Ölümle hayat birleşmiş; kesret vahdete dönüşmüştür. Dâr erkânı bir nevi ‘ölmeden önce ölmenin’ yolunu açan, Cennet ve Cemâli bu dünyada gösteren bir hakikat penceresi hâline gelmiştir” (s. 33).

İslâm dinine tasavvufî açıdan birçok zenginlik kazandıran Alevilik-Bektaşîlik⁷, ölüme hazırlık anlamında da kulu (talipleri) bilinçlendirmeyi amaç edinmiştir. Bu bilinçlendirmenin en somut örneklerinden birisi de talibi “dâra çekme” veya “dârdan indirme” erkânıdır. Makalemizdeki değerlendirmelerden de anlaşıldığı üzere

yegâne amaç; temiz bir nefisle yine temiz ve güzel olan Allah'a yönelmek ve O'na kavuşmaktır. "Hak didârına eriştik şükür" diyen Hak âşıklarının söyledikleri o kutsal menzil işte bu cümlede sırlanmıştır. O menzile ulaşabilenlere âşk olsun!..

Sonnotlar

¹ Dâr: Ev, yuva ve yurt... "Dâr-ı bekâ: Edebiyyet yurdu. Geçici evrenin karşıtı olarak algılanan ölümsüz varlık alanı veya ruhlar âlemi. Dâr-ı dünya / Dâr-ı fenâ: Gelip geçici olarak algılanan Tanrısal gizlerin görünüş alanı veya madde alanı" (Korkmaz, 1994: 87-88). "Dâr; İslâm terimolojisinde bu sözcüğün önemi, dünyanın ikiye ayrılarak İslâm ülkelerine *Dârü'l-İslâm* ve Müslüman egemenliği altına girmediğinden ötürü bir savaş alanı olarak kabul edilen ülkelere de *Dârü'l harp* adlarının verilmesi yüzündendir. İslâm hukukçuları (fâkihler) buna bir üçüncü bölüm daha eklemişler ve Müslüman egemenliğine girmemekle beraber kendi istekleriyle (zorla değil) Müslümanlara vergi ödeyen ülkeleri *Dârü's-sulh* (barış ve dinginlik yeri) deyimi kullanılmıştır" (Hançerlioğlu, 2011: 64).

² Baş okutmak: "Cem âyinlerinde sorgu veya görgüden geçerek pirin/mürşidin rızalığını alıp günahlardan arınmak, gönlü temizlemektir" (Günşen, 2007: 331).

³ Cem erenleri: "Cem erkânı uygulaması esasında saflarda oturan, genelde yaşlı ve cem (yol) konusunda bilgi birikimine sahip kişilere verilen addır" (Dedekarginoğlu, 2012: 149).

⁴ Alevilikte ölüm ve ölüm sonrası hayatın anlamlandırılmasına ilişkin bazı tespitlerin örnekleri için bkz: Hamza Karaoğlu (2003). "Pazarlık Yöresi Alevilerinde Ölüm ve Ölü İle İlgili Uygulamalar". Kahramanmaraş: *KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 2, ss. 37-52.

⁵ Burada okunan metin A'raf Suresinin 23. ayetidir. Anlamı: "*Ey Rabbimiz, dediler, öz benliklerimize zulmettik. Eğer bizi affetmez, bize acımazsan elbette ki hüsrana uğrayanlardan olacağız*" (Öztürk, 2013: 144).

⁶ Tevellâ: "Ehl-i Beyt'i, On İki İmamlar'ı, On Dört Masumlar'ı, On Yedi Kemerbestler'i ve onların yolundan gidenleri ve sevenleri sevmek, teberrâ ise onları sevmeyenleri sevmemektir" (Yaman, 2012: 223). Tevellâ: "Âl-i Âba'nın velayetini tanımak, onları sevmek, onlardan medet ve şefaât istemek, onları dost bilmek yerinde kullanılan bir tâbirdir. Tevellâ; birisini davet etmek, sevmek manasına gelen Arapça tevellî'nin Farsça kullanılır tarzıdır. Teberrâ: Emevilerin ikinci hükümdarı Yezid ile onun neslinden gelenleri ve taraftarlarını sevmemek yerinde kullanılır bir tâbirdir. Arapça aslı teberrü olup, beri olmak, sevmeyip yüz çevirmek, uzaklaşmak demektir. Safiyye, hassaten Bektaşîler, Hazret-i Ali ile evlatlarını sevmek yerinde kullanılan tevellâ ile teberrâya çok ehemmiyet verirler" (Eröz, 2014: 43).

⁷ Tarihi süreç içerisinde İslâm dünyasında itikâdî ve ameli mezheplerin teşekkülünden sonra, Alevi sözü, farklı İslâm coğrafyalarında farklı anlamlar kazanmıştır. Bu anlamları ile *seyyid* anlamı dışında kullanılabilen kavram; Pakistan'da İsmailî, İran'da Câferî, Mısır ve Yemen'de Zeydî, Suriye'de Nusayrî, Lübnan'da da Dürzî mezheplerine işaret etmektedir (Dönmez, 2016: 20).

Kaynakça

- Arslandoğlu, İbrahim. (1998). “Çubuk Yöresi Aleviliğinde Dâr Kurbanı”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi* 6, 11-34.
- Akyol, Cansu. (2017). “Ardahan / Damal Yöresinde Gözükızıl Ocağı Süreğinde Görgü Cemi ve Düşkünlük Sistemi”. *Alevilik-Bektaşilik Araştırmaları Dergisi*. 16, 201-222.
- Altınok, Baki Yaşa. (2012). *Alevilik - Hacı Bektaş Velî - Bektaşilik*. Ankara: Ahî Yayıncılık.
- Bal, Hüseyin. (2004). *Alevi İslâm Yolu*. İstanbul: Cem Vakfı Yayınları.
- . (2014). *Aleviliğin Tasavvufî Boyutu*. Bursa: Sentez Yayıncılık.
- Cebecioğlu, Ethem. (1997). *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*. Ankara: Rehber Yayınları.
- Çıblak Çoşkun, Nilgün. (2013). “Alevi-Bektaşî Geleneğinde Dârdan İndirme Cemi ve Bu Cemin Toplum Yaşamındaki Önemi”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi* 65, 271-280.
- Çoşkun, Hasan. (2017). “Tokatlı Alevi Dedelerinin Alevilik ve Bektaşilik Anlayışına Sosyolojik Bir Bakış”. *Turkish Studies* 12/35, 89-104.
- Er, Piri. (2014) *Yaşayan Alevilik*. Ankara: Barış Yayınları.
- Ergun, Sadeddin Nüzhet. (1930). *Bektaşî Şairleri*. İstanbul: Maarif Vakfı Yayınları.
- Eröz, Mehmet. (2014). *Türkiye’de Alevilik-Bektâşilik*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Dedekargınoğlu, Hüseyin. (2012). *Dede Gargın Süreğinde Cem*. Ankara: Yurt Kitap Yayıncılık.
- Develioğlu, Ferit. (1996). *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lügat*. Ankara: Aydın Kitabevi Yayınları.
- Dönmez, Mehmet. (2016). *Sosyal Bütünleşme Sürecinde Malatya Aleviliği*. Ankara: Sonçağ Yayıncılık.
- Fiğlalı, Ethem Rûhî. (1990). *Türkiye’de Alevilik-Bektaşilik*. Ankara: Selçuk Yayınları.
- Gölpınarlı, Abdülbâki. (1963). *Mevlevî Âdâb ve Erkâm*. İstanbul: İnkılap ve Aka Kitabevi.
- Günşen, Ahmet (2007). “Gizli Dil Açısından Alevilik-Bektaşilik Erkân ve Deyimlerine Bir Bakış”. *Turkish Studies Türkoloji Araştırmaları Dergisi*. 2/2, 328-350.
- Hançerlioğlu, Orhan. (2011). *İslâm İnançları Sözlüğü*. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Kaplan, Doğan (Haz.) (2007). *Erkânâme -I*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- . (2008). “Buyruklara Göre Kızılbaşlık”. Yayımlanmamış doktora Tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Konya.
- Kaygusuz, İsmail. (1995). *Alevilikte Dâr*. İstanbul: Alev Yayınları.
- Kaya, Ali. (2012). *Alevilik ve Dersim Üzerine Seçme Yazılar*. İstanbul: Yaz Yayınları.
- Karaoğlan, Hamza. (2003). “Pazarcık Yöresi Alevilerinde Ölüm ve Ölü İle İlgili Uygulamalar”. *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 2, 37-52.
- Korkmaz, Esat. (1994). *Ansiklopedik Alevilik Bektaşilik Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Ant Yayınları.

- Köprülü, Mehmet Fuad. (1991). *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- Kitab-ı Dâr*. (2012) Haz. O. Eğri. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Orhan, Hüseyin. (2003). *Alevilikte İbadet*. İstanbul: Garip Dede Dergâhı Yayınları.
- Özcan, Hüseyin. (2002). “Bektaşilikte Dâr Kavramı ve Hallâc-ı Mansûr Etkisi”. *Folklor Edebiyat Dergisi* (Alevilik Özel Sayısı) - II. S.30, 157-164.
- Öztürk, Yaşar Nuri. (2013). *Kur’ân-ı Kerim Meâli*. İstanbul: Yeni Boyut Yayınları.
- Özmen, İsmail. (1995). *Alevi Bektaşî Şiirleri Antolojisi*. Ankara: Saypa Yayınları, C. IV, s.62.
- Tur, Seyit Derviş. (2002). *Erkânname*. Almanya: Erenler Yayın.
- Uluçay, Ömer. (1993). *Toplu İbadet / Cem Erkânı*. Adana: Hakan Ofseyt.
- Üzüm, İlyas. (2013). *Tarihsel ve Kültürel Boyutlarıyla Alevilik*. İstanbul: İSAM Yayınları.
- Yaman, Ali. (2012). *Alevilik ve Kızılbaşlık Tarihi*. İstanbul: Nokta Kitap Yayınları.
- Yıldırım, Ali. (2010). *Alevi Hukuku ve Düşünlük*. İstanbul: Doruk Yayıncılık.

Ekler:



Fotoğraf 1: Dâr-ı Mânsûr



Fotoğraf 2 ve 3: Dâr-ı Fazlı



Fotoğraf 4: Dâr-ı Nesimî



Fotoğraf 5: Cengel (Peymânçe) Dârı

18. YÜZYILDA YAZILMIŞ MENSÜR BİR HİKÂYE: “BİR İÇİM SU BAHÂNESİYLE NİSÂR-I CÜD”*

A STORY IN PROSE WRITTEN IN THE 18th CENTURY “BİR İCİM SU BAHANESİYLE NISAR-I CUD”

Cafer MUM**

Öz

Klasik Türk edebiyatında, nesir, bütünüyle ihmal edilmemiş olmakla birlikte, şiirin daima gerisinde kalmış ve onun gölgesinde ilerlemiştir. Bu nedenledir ki klâsik nesir, gerek dil ve üslûp gerekse muhteva ve sanat yönüyle çoğu zaman şiirin etkisi altında kalarak ona yaklaşma çabası içinde olmuştur. Bu da süslü nesir yazmanın daha fazla tercih edilmesini beraberinde getirmiştir. Bu makalede, Halepli Edîb’in süslü nesirle yazdığı bir kısa hikâye ele alınmaktadır. Daha önce başka yerde yayımlanmamış olan bu kısa hikâye, Halepli Edîb Dîvânı’nın üç farklı yazma nüshasında yer almaktadır. Makalemizde, bu farklı nüshalardaki metinler birbiriyle karşılaştırılarak “tenkitli metin” oluşturuldu; nüshalar arasında görülen kimi farklar ise aparatta gösterildi. Ayrıca hikâye üzerine detaylı bir inceleme yapıldı. Burada eserin metin kompozisyonu, hikâyenin yapısı ve yazarın üslûbu detaylı olarak incelendi. Süslü nesrin en önemli unsurlarından biri olan seciler metinden tespit edilerek tablo hâlinde gösterildi. Hikâye, didaktik özellikte olup, yardımseverliği nedeniyle bir süre sonra borçlanmak durumunda kalan ve borçlarını ödeyemeyince de hapse atılan bir adamın varlıklı ve hayırsever başka bir adam tarafından borçları ödenerek hapisten kurtarılmasını konu almaktadır. 18. yüzyıl süslü nesir örnekleri arasında yer alan söz konusu kısa hikâye metninde, Arapça ve Farsça kelimelerin ve birbiriyle secili zincirleme terkiplerin çok fazla kullanılmasıyla anlaşılılmaktan uzaklaşıp külfetli nitelik kazanan bir nesir dili kullanılmıştır.

Anahtar Kelimeler: süslü nesir, seci, kısa hikâye, Halepli Edîb, cömertlik

Abstract

In classical Turkish literature, prose has always lagged behind the poetry and has progressed in its shadow, albeit not completely neglected. For this reason, the classical prose has striven to get closer to poetry by mostly remaining under its influence in terms of not only language and style but also content and art. This, in turn, has brought more preference to elaborate prose writing. This article discusses one of Halepli Edîb’s short stories written in elaborate prose style. This short story, which has not been published so far, is found in three different hand written manuscripts of Halepli Edîb’s Divan. In this article, we created a critical edition by comparing these texts. Additionally, the story was analysed in detail. In addition, textual composition, structure of the story and author’s style were examined. Homeoteleuton words, as significant characteristics of elaborate prose, were found in the text and shown in the table. The story, didactic in nature, is about a man who has to borrow money over time because of his benevolence, and who is imprisoned for not paying his debts, who is finally paid off by another wealthy and charitable man. In the text of this short story, which is among the examples of 18th century elaborate prose writings, the intensive use of Arabic and Persian homeoteleuton words combined together creates a prose style which is extremely difficult to cope with.

Keywords: elaborate prose, homeoteleuton, short story, Halepli Edîb, benevolence

* Makalenin Geliş Tarihi: 17.02.2018, Kabul Tarihi: 26.02.2018.

** Doç. Dr., İnönü Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Malatya/Türkiye, cafermum@yahoo.com

1. Giriş

Klâsik Türk edebiyatında genellikle şiirin nesirden üstün tutulduğu ve sanat kudretini göstermek isteyenlerin şiiri nesre tercih ettiği bilinen bir gerçektir (Kavruk, 1998: 5). Nesir ile ilgili bu olumsuz yaklaşıma rağmen edebiyat tarihimizde mensûr eser yazan şahsiyetlerin sayısı hiç de az değildir. Şiirin daima gerisinde olsa bile nesir, hemen her dönem önemini korumuş ve varlığını asırlar boyu devam ettirmiştir. Bu bağlamda 18. yüzyılda da verimli bir dönem geçirilmiş; biyografi, tarih ve bilhassa sefaretname türünde önemli mensûr eserler yazılmıştır. Hatta şair oldukları hâlde nesri nazmına galip gelen ve asıl şöhretlerini mensûr eserlerine borçlu olan Kâni (ö. 1792) ve Dürri (ö. 1722-1723) gibi şahsiyetler yetişmiştir (Horata, 2009: 247). Öteden beri olduğu gibi, bu yüzyılda da gerek sade gerekse süslü nesir kategorisinde olgun ve güzel eserler yazılmıştır (Çaldak, 2006: 88).

Bu makalede ele aldığımız ve tenkitli metnini verdiğimiz mensûr kısa hikâye de bu dönemde yazılmıştır. Süslü nesirle yazılmış olan eser, 18. yüzyıl şairlerinden Halepli Edîb (ö. 1161/1748)'e aittir. En fazla gazel yazan divan şairleri arasında üçüncü sırayı alan Halepli Edîb, rubai ve kıt'a gibi nazım şekilleriyle de çok şiir söylemiştir, fakat methiye yazmaya pek sıcak bakmadığı için divanındaki 16 kaside bütünüyle didaktik mahiyettedir. Edîb'in *Divan* dışındaki eserleri, aynı eserin bazı nüshalarında yer alan ve bugüne kadar yayımlanmamış olan birtakım mensûr veya manzûm-mensûr karışık metinlerdir. Bunların üçü didaktik konularda yazılmış manzûm-mensûr karışık metinler olup, dördüncüsü de bu yazımıza konu olan kısa mensûr hikâyedir. Halepli Edîb'in kişisel üslûbunda en fazla öne çıkan unsurlar; başka hiçbir şairde göremeyeceğimiz sayıda cinaslı kafiye kullanması, Sebki Hindî'nin özelliklerini şiirinde yoğun ve başarılı bir biçimde yansıtmaması, muhteva bakımından hikmet, sosyal eleştiri ve aşka ağırlık vermesi, alışılmamış birtakım Arapça, Farsça terkip ve sözcüklerle dolu ağır bir şiir dilini kullanması şeklinde sıralanabilir. Şairin cinas sanatına olan düşkünlüğü, onun en fazla dikkat çeken üslûp özelliğidir. O, cinaslı kafiyeleri, ikinci, üçüncü, dördüncü beyitlere kadar sarkıtılabilmekte; hatta bazen bütün gazele şamil kılmaktadır. Nitekim şairin divanı üzerine yapılan doktora tez çalışmasında, eserin *Cinaslar Sözlüğü* de hazırlanarak onun en az 3.650 cinas eşleşmesi yaptığı tespit edilmiştir (Mum, 2004: 5-14, 143-178).

18. yüzyılda Halepli Edîb tarafından süslü nesirle yazılmış olan bu kısa hikâyede, Arapça ve Farsça kelimelerin, birbiriyle secili zincirleme terkiplerin ve yine terkipler yoluyla yapılan teşbih, istiare, teşhis, mübalağa, telmih gibi edebî sanatların çok fazla kullanılmasıyla külfetli nitelik kazanan bir nesir dili kullanılmıştır. Edîb'in burada kullandığı nesir dili ve "secili" söyleyiş ile divanındaki ağır şiir dili ve "cinaslı" söyleyiş paralellik göstermektedir. Divanın başında yer alan mensûr "dîbâce"de de aynı özellik görülmektedir (Mum, 2004: 187-188). Hikâye, didaktik özellikte olup, yardımseverliği nedeniyle zamanla borçlanmak durumunda kalan ve borçlarını ödeyemeyince de hapse atılan bir

adamin varlıklı ve hayırsever başka bir adam tarafından borçları ödenerek hapisten kurtarılmasını konu almaktadır.

2. İnceleme

Hasan Kavruk, mensür hikâyeleri konu alan çalışmasında, nesre, özellikle de mensür hikâyeye karşı gösterilen küçümser tavırlara rağmen klâsik nesrin ve hikâyeciliğin geliştiğini, hatta Cinânî, Vahdî, Veysî, Nergisî gibi devrinin meşhur şairlerinin bile yüzyıllarca unutulmayacak mensür hikâye kitapları yazdıklarını belirtmektedir (1998: 6). "Bunlar da beğenilmelerini sanatlı üslûplarına borçludur. Eski Türk Edebiyatında itibar görüp beğenilen, bir sanat olarak kabul edilen ağır, ağdalı, Arapça, Farsça kelime ve terkiplerle süslü inşa ve bu inşa ile meydana getirilen mensür eserlerdir" (Kavruk, 1998: 7). Mensür hikâyelere karşı takınılan tavırda, hikâye yazmak için daha çok mesnevi nazım biçiminin tercih edilmiş olmasının etkili olduğunu söylemek yanlış olmasa gerektir.

Halepli Edîb'in "Bir İçim Su Bahânesiyle Nisâr-ı Cûd" adlı hikâyesi de söz konusu sanatlı üslûpla yazılmış ve bugüne kadar yayımlanmamış mensür "kısa hikâye"lerden biridir.

2.1. Metinde Kompozisyon ve Üslûp: Hikâye, *Halepli Edîb Dîvânı*'nın bazı nüshalarının son varaklarında yer almaktadır.¹ Yazar, hikâyeye herhangi bir başlık yazmamış; dolayısıyla ona bir isim vermemiştir. Fakat metinden hareketle bu hikâyenin "Bir İçim Su Bahânesiyle Nisâr-ı Cûd" şeklinde isimlendirilmesi yoluna gittik. "Bir içim su" ifadesi, hikâye metninde dört defa kullanılmıştır. Dördüncüsü "bir içim su bahanesiyle" şeklindedir. "Nisâr-ı cûd" ise hikâyenin giriş bölümündeki Türkçe kıt'ada yer almaktadır. Hikâyeyi en iyi biçimde özetleyecek olan bu ifadeleri bir araya getirerek eseri isimlendirmenin hem doğru hem de faydalı olacağını düşündük. Böylece isimlendirme konusunda metne sadık kaldığımızı düşünüyoruz.

2.1.1. Metinde Kompozisyon: Hikâye, mensür bir "kısa hikâye"dir. Hikâyenin başında *mefâ'ilün fe'ilâtün mefâ'ilün fe'ilün* aruz kalıbıyla yazılmış Türkçe bir kıt'a, sonunda ise yine Türkçe söylenmiş aruzun "ahreb" kalıbında bir rubai yer almaktadır. Halepli Edîb'in burada bu nazım şekillerini kullanması ile divanında aynı nazım şekilleriyle çok fazla şiir söylemiş olması arasında bir paralellik görülmektedir.² Bu şiirlerden ilki yardımseverlik hakkında olup, hikâyeye başlamak için bir zemin, bir vesile olarak kullanılmıştır. Şiir ile mensür hikâye arasında geçiş, daha doğrusu bağlantı, "vefkınca" ifadesi ile sağlanmıştır. Metnin sonundaki rubai ise "kıssadan hisse" hükmünde ve görevindedir. Fakat burada, nesirden şiire geçerken herhangi bir geçiş/bağlantı ifadesi kullanılmamıştır. Bunun yerine şiirin redifinde "böyle gerek" denilerek hikâyenin tamamına işaret edilmiştir.

Yazar, metnin muhtelif yerlerinde başka şairlerden toplam üç beyit alıp, hikâyenin macera bölümünde uygun bağlamlara yerleştirmiştir. Bunlardan ilki Arapça, ikincisi Farsça, üçüncüsü yine Arapçadır. Alıntılanan beyitler, sırasıyla

“mısdakinca”, “fehvasınca” ve “vefkınca” ifadeleri kullanılarak hikâyeye bağlanmıştır.

Alıntılanan beyitler sırasıyla şöyledir:

İnne âşârenâ tedullu ‘aleynâ

Fenzurû ‘ibreten ile’l-âşâri

إن آثارنا تدلُّ علينا
فانظروا عبرةً إلى الآثار

Bu beyit, çok meşhur Arapça bir beyittir. “Muhakkak ki eserlerimiz bizi gösterir. O hâlde ibret olarak eserlerimize bakınız” şeklinde Türkçeye tercüme edebileceğimiz beytin kime ait olduğu konusunda net bir bilgiye ulaşamadık. Ancak bunun çok eski dönemlerden beri farklı metinlerde bir atasözü gibi yaygın biçimde kullanıldığı görülmektedir. Beytin farklı varyantları bulunmaktadır:

إن آثارنا تدلُّ علينا
فانظروا بعدنا إلى الآثار (es-Sa‘âlebî, 2009: 138; er-Râzî, 1981: 9/13)

تلك آثارنا تدلُّ علينا
فانظروا بعدنا إلى الآثار (el-Hilâlî, 2006: 1/76).

Ancak elimizdeki mensûr hikâye metninin her üç nüshasında da (بعدنا) kelimesi yerine (عبرة) kelimesinin yazılmış olduğu görülmektedir. Yaptığımız araştırmada beytin bu şekildeki bir varyantına hiçbir yerde rastlamadık.

İqbâl-i kerem mî-gezed erbâb-ı himem râ

Himmet ne-ğ‘ored nişter-i lâ vu ne‘am râ

اقبال كرم مي گزد ارباب همم را
همت نخورد نیشتر لا و نعم را

Farsça olan bu beyit, Örfî-i Şîrâzî (ö. 1591)’ye ait bir na‘tin matla beytidir (Ensari, 1378: 2/11). Beyit, “İkramın gelişi himmet sahiplerini ısıtır/rahatsız eder. Himmet, hayır ve evet neşterini yemez/kabul etmez” şeklinde Türkçeye tercüme edilebilir.

Bede ‘e bi-devâ ‘in misra‘ in fî-şifâ ‘ihi

Derâhimu beyzûn li’l-curûhi merâhimu

بدأ بدواءٍ مسرّعٍ في شفائه
دراهم بيض للجروح مراهم

Arapça olan bu beytin ikinci mısrası, Endülüslü bilgin ve şair Ebû Hayyân Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf b. Hayyân el-Endelüsî (ö. 1344)’ye ait bir kit’anın ilk beytinde yer almaktadır (Ebû Hayyân, 1969: 476). Fakat diğer mısranın

kime ait olduğu belli değildir. Ebu Hayyân'ın mısrasının Edîb veya başka bir şair tarafından tazmin edildiği düşünülebilir. Beyit, "Etkili bir ilaç ile tedavisine başladı. Beyaz dirhemler yaralara merhemdir" şeklinde Türkçeye tercüme edilebilir.

Arapça ve Farsça beyitlerin yanı sıra, bir yerde de Arapça bir ibare uygun bağlamda cümle içine yerleştirilmiştir:

ke-vürûdi 'ş-şifâ 'i 'ale's-saķîm

کورود الشفاء على السقیم

Bu ibare, "Hastaya şifanın gelmesi gibi" anlamındadır. İbarenin anlamına ve Türkçe cümle içindeki bağlamına bakıldığında, Türkçedeki "İlaç gibi geldi" kullanımını veya "İyileşecek hastanın ayağına doktor gelir" atasözünü hatırlatmakta, onlarla örtüşmektedir.

2.1.2. Metinde Üslûp: Klâsik Türk edebiyatında nesir, bütünüyle ihmal edilmemiş olmakla birlikte, şiirin daima gerisinde kalmış ve onun gölgesinde ilerlemiştir. Bu nedenle klâsik nesir, gerek dil ve üslûp gerekse muhteva ve sanat yönüyle şiirin etkisi altında kalarak ona yaklaşmaya çalışmıştır. Bu da sade nesrin yanında süslü nesrin daha fazla tercih edilmesini beraberinde getirmiştir. Üslûp bakımından iki ayrı koldan ilerleyen nesirde, hem sade nesir hem de süslü nesir örnekleri verilmiştir. Süleyman Çaldak, söz konusu nesir üslûpları hakkında şu bilgileri vermektedir:

"Sade Nesir: Halkın konuştuğu dile bağlı kalan bu nesir, geniş halk kitlelerine ulaşmak, insanlara bir şeyler öğretmek ve onları eğitmek maksadıyla yazılan eserlerde kullanılmıştır. Bu nesir, zamanla süslü nesirden etkilenmiş ve o üslûptan gelen kelime, deyim ve klişeleri almışsa da sonuna kadar halk diline bağlı kalmış ve ondan kopmamıştır. Süslü Nesir: Klasik Türk edebiyatında nesir denince "inşâ" anlamındaki bu süslü nesir kastedilir. Devlet büyüklerine sunulacak yazılarda, şair ve ediplerin birbirlerine yazdıkları mektuplarda, yazarların sanat güçlerini kanıtlamak istedikleri dibace ve mukaddimelerde ve bazı edebî eserlerde genellikle bu üslûp kullanılmıştır. Sade nesir ile eserlerini yazan bazı yazarlar bile, dönemin temayülüne uyararak eserlerinin önsöz ve giriş bölümlerinde süslü nesir kullanmışlardır. Bu metinlerde, genellikle Arapça ve Farsça kelimeler ve bu dillerin gramer kurallarına göre oluşturulmuş tamlamalar ve anlam grupları kullanılır; anlam ve sözle ilgili sanatlara bolca yer verilir; simetrik olarak kullanılan benzer seslerle oluşturulan secîler sayesinde bir ritim ve âhenk elde edilir." (2006: 75-76).

Halepli Edîb'in mensür kısa hikâyede kullandığı nesir üslûbu, süslü nesirdir. Kullanılan kelime kadrosu, uzun cümleler, zincirleme tamlamalar ve bu tamlamalar ile yapılan secîler, yine tamlamalarla yapılan diğer edebî sanatlar, hikâyenin süslü nesir kategorisinde değerlendirilmesini gerektirmektedir.

2.1.2.1. Kelimeler: İncelediğimiz hikâye metninde toplam 765 kelime kullanılmıştır. Bu sayıya ekler ve bağlaçlar dâhil edilmemiştir. Farsça türemiş isim

ve sıfatlar, eklerle yapıldıkları için tek kelime olarak kabul edildi. Birleşik isim ve sıfatlarda ise, birden fazla kelime bir araya getirilerek yapıldığı, hatta bazen bu kelimelerden biri Farsça, diğeri Arapça olabildiği için her kelimenin ayrı hesaplanması yoluna gidildi. Buna göre, metinde kullanılan 765 kelimedenden 453'ü Arapça (%59,21), 186'sı Farsça (%24,31), 126'sı ise Türkçedir (%16,47).

2.1.2.2. Tamlamalar: Cümlelerin uzunluğu hikâye metninin en fazla göze batan özelliğidir. Cümleler, içindeki tamlamalarla ve tamlamayı oluşturan iki unsurdan birinin, bazen her ikisinin de ayrı bir tamlama şeklinde olması nedeniyle alabildiğine uzamaktadır. Tamlamaların yarısından fazlası iki, ¼'ü üç, ¼'ü ise dört ve daha fazla kelime ile yapılmıştır.

Metindeki tamlamaların büyük ekseriyeti Farsça kurallara göre yapılmış isim veya sıfat tamlamalarıdır. Metinde Arapça kurallara göre yapılmış tamlama sayısı sadece 8'dir. Bunların 6'sı vasf-ı terkibî [birleşik sıfat] görevinde olup, Farsça bir tamlamanın içine yerleştirilmiştir:⁴ *hamîdu's-sıfât, karînü'l-ibtihâc, mûcibü'l-ıztırâb, bâhirü'l-irtışâf, kerîmü'l-ahlâk, şehî'l-infîcâr*. Arapça iki isim tamlamasından biri *âhirü'l-emr*, diğeri ise metinde zarf görevinde olan *bi-hasebi'z-zarûredir*. Türkçe isim tamlaması sayısı 9 olup, hepsi de belirtili isim tamlamasıdır:

bilâd-ı ma'mûre-i sâhire-i gabrânuñ biri

bir sarây-ı ferâh-zânuñ ritâc-ı karînü'l-ibtihâc

ber-üslûb-ı sâbık sarâyıuñ zîr ü bâlâ ve cihât u enhâsı

sâhib-i sarâyıuñ haremi tarafı

bir zayf-ı mekârim-penâhuñ kudümü

câriye-i sâkiyenüñ sâ'id ü sâk u kâmet-i bâhirü'l-irtışâfı

kuttân-ı mekânuñ peydâ vü nihüfî

bu lânegâhuñ tâ'ir-i hü mâ-pervâzı

zayf-ı büleñ-himmetüñ dîg-i hayret ü hamiiyeti [...] ve reşahât-ı kerem-hîz-i mukle-i şefkat ü merhameti

Fakat bu tamlamalardaki iki unsurdan en az birinin Farsça zincirleme isim tamlaması olduğu durumlarda, en dıştaki çerçevenin Türkçe olması özelliği, ister istemez hissedilir olmaktan uzaklaşmaktadır. Metinde Türkçe sıfat tamlamalarına da rastlanmaktadır. Bunlar daha çok, Farsça bir tamlamanın başına “bir” sayı sıfatı veya “bu” işaret sıfatı getirilerek yapılmıştır: *bir sehâ-kâr-ı sâhib-yesâr, bir sarây-ı ferâh-zâ, bir içim su, bu ma'mûre-i pür-letâfet* gibi.

2.1.2.3. Edebî Sanatlar: Hikâye metninde edebî sanatlar, tamlamalarda karşımıza çıkmaktadır. Tamlamalar, şiirde olduğu gibi (Belli, 2017: 95-122),

nesirde de edebî sanatların yapılmasına imkân sağlamaktadır. İsim ve sıfat tamlamalarının birçoğunda teşbih, istiare, teşhis, telmih ve mübalağa gibi sanatlardan yararlanıldığı görülmektedir: *peyk-i nigâh* tamlaması ile "bakış" ulağa, *'illet-i firâk* ile "ayrılık" hastalığa, *gadîr-i ilhâh u ta'cîl* ile "ısrar ve acele" su birikintisine, *câriye-i sehî-kadd-i serv-reftâr* ile "cariyenin boyu" taze fidana, "yürüyüşü" selviye, *gûl-gonçe-i dehân* ile "ağz" gül goncasına, *emvâc-ı hiyâz-ı neşât* ile "sevinç" bir havuza, *dârû-hâne-i genc-i mâl* ile "servet" bir eczaneye teşbih edilmiştir. Bu örnekleri daha da çoğaltabiliriz: *Rezm-i ser-â-pây-ı mesârif-i mukarrere*, *huşkzâr-ı ümmîd*, *ser-rişte-i ümmîd*, *pertev-i âfitâb-ı kudûm* vs. İstiare örnekleri de azz değildir: *Bu lânegâhuñ tâ'ir-i hümmâ-pervâzı* tamlamasında "saray" kuş yuvasına, "sarayın sahibi" de kuşa benzetilmiş, ama benzeyen unsurlar söylenmeyerek iki ayrı açık istiare yapılmıştır. Ayrıca *şinâh eyle-* fiilinde de cümlede "koşuşturmak" anlamında ve kendisine benzetilen unsur konumunda kullanılmış olduğu için açık istiarenin bir çeşidi olan "istiare-i teb'îye" sanatı ortaya çıkmaktadır. *Zulmet-i firâk* tamlamasında ise "ayrılık" geceye benzetilmiş, fakat kendisine benzetilen unsur olan "gece" yerine onun "karanlık" vasfı zikredilerek kapalı istiare meydana getirilmiştir. *Kilîd-i kuft-i makâl* tamlamasında "söz"ün benzetildiği "kapı", *ritâc-ı râha-i cûd* tamlamasında "yardım eli"nin benzetildiği "ev" söylenmeyerek kapalı istiare yapılmıştır. Bu bağlamda *şu 'le-i âh-i âhen-güdâz-ı hasret* tamlaması da dikkat çekicidir: Hasret nedeniyle çekilen "âh", ateş benzetilmiş, fakat burada "ateş" söylenmeyerek kapalı istiare; ona demiri eritime özelliği verilerek aynı zamanda mübalağa sanatı da yapılmıştır. Metinde; *işrâb/kadeh/Kevser* kelimeleriyle cennetteki Kevser havuzuna, *rahik/câm/Cem* kelimeleriyle Cemşid'in şarabı bulması, kadehler yaptırması ve içki meclisleri tertip etmesine, *câvid/ser-çeşme/Hızr* kelimeleriyle Hz. Hızır'ın ölümsüzlük suyunu bulup ondan içmesi ile ilgili hikâyeye, *himmet/Hâtem* kelimeleriyle de Hâtem-i Tâi'nin cömertliğine telmihte bulunulmuştur.

2.1.2.4. Seciler: Süslü nesrin en fazla öne çıkan özelliği seci (*sec'* veya *tescî'*) bakımından zengin olmasıdır. Sekkâkî (ö. 1229)'ye göre "nesirde seci, şiirdeki kafiye gibidir" (1987: 431). Diğer bir ifadeyle seci, nesirdeki kafiye'dir. Şiirde nasıl ki mısra sonları aynı sesle bitirilerek kafiye oluşturuluyorsa, aynı şekilde nesirde de fasıla/fıkra sonları aynı sesle bitirilerek seci oluşturulmaktadır.

Kaya Bilgegil, bu konuda, "Mutavvel ve Telhis tercemesine göre seci, ya bir fıkranın doğrudan doğruya son kelimesi ya da iki kelimenin bir harfte birleşmesidir. [...] [s]özü edilen sanat, mensür bir kelâmda, iki fâsılanın tek bir harfte birleşmesi mânâsını taşıyor" dediikten sonra, nesirde fıkranın, nazımda mısranın son kelimesinin fasıla olarak adlandırıldığını da ilave etmektedir (1989: 334). Meymenet Mîrsâdîkî ise, *tescî'* için "[s]özlükte, güvercin ve kumru sesi anlamındadır. İstilahta, sözü secili söylemek, yani iki cümle sonunda ya vezin, ya kafiye veya hem vezin hem de kafiye bakımından birbiriyle eşleşen ve âhenk oluşturan kelimeler kullanmaktır. Bu özellikteki söze müsecca', eşleşen cümlelere ise karîne adı verilmektedir" (1373: 65) tanımını yapmaktadır. Görüldüğü gibi secide eşleştirilen

unsurlar için fasıla, fıkra ve karîne gibi isimler kullanılmaktadır.⁵ Yapılan tanımlarda secinin yeri ile ilgili “[...] sonu” vurgusu, tanımda redifin dikkate alınmadığını veya en azından ihmal edildiğini göstermektedir. Bunun Arapçanın cümle yapısından kaynaklanıp kaynaklanmadığı, özellikle de yüklem cümledeki yeri, üzerinde durulmaya değer bir husustur. Zira Arap belâgati Arap dilinin özelliklerine göre şekillenmiştir. Bu dilin Farsça ve Türkçeden farkı bilinen bir husus olup, bunun belâgate yansımaları bağlamında, İranlı araştırmacı Takî Vahîdiyân Kâmyâr’ın tespitleri önem arz etmektedir: “Secili nesir konusunda söz söyleyenler, secinin karine sonunda yer alması ile ilgili olarak bunun Arap secili nesrinin özelliği olduğu görüşündedirler. Arapçada seci daima karinelerin sonunda yer alıyor. Fakat Farsça secili nesirde, tam olarak karine sonuna gelmeyen seci, karine sonundaki seci kadar olağandır. Diğer bir ifadeyle, nasıl ki Farsça şiirlerin çoğu redifliyse aynı şekilde Farsça secili nesirde de seciden sonra redif veya redif görevinde bir unsur görülmektedir. Ve çok da çeşitleri vardır.” (1379: 67).

Kâmyâr gibi Recâîzâde Mahmut Ekrem de “secinin yeri” konusunu gündemine almış; “mutlak seci” ve “mukayyed veya rabtî seci” şeklinde bir tasnif yapmıştır. Bilgegil’in verdiği şu bilgiler, bu konuda önemli bir eksikliği giderecek niteliktedir: “Recâî-zâde’ye göre, seciler ya cümle ve fıkraların aralarında ya da sonlarında yer alırlar. Yer bakımından göze çarpan bu ayrılık, bir kelime ile birbirine bağlanıp bağlanmamalarına yol açar. Buna göre de iki türlü seci meydana gelir. [...] a) Mutlak seci: Cümle ve fıkraların aralarında yer alan sec’e, bu ad verilmiştir. Mutlak secilerin dikkate değer hususiyeti, bunların bir kelime mârifetiyle birbirine bağlanmamalarıdır. [...] b) Mukayyed veya rabtî seci: Bu çeşit seciler, cümle ve fıkraların sonunda yer alırlar. Aralarında bir kelime ile bağ kurulur.” (1989: 336-337).

Secide eşleştirilen fasılalar/fıkralar, eşleşmenin niteliği ve niceliği bakımından farklılık göstermektedir. Bu da farklı seci çeşitlerini ortaya çıkarmıştır (Bilgegil, 1989: 335-336; Saraç, 2000: 230-232; Coşkun, 2010: 239-240; Köksal, 2011: 21-37). Kâmyâr, daha önce yapılan tasnifleri değerlendirdikten sonra secilerin çok farklı çeşitlerini içine alması yönüyle önemli bir tasnif denemesi yapmıştır. Bu tasnif denemesi özetle şöyledir: a) Mütevâzî Seci: Eşleşen iki kelime, hem kafiye hem de vezin ve harf sayısı bakımından birbiriyle aynıdır. b) Mutarraf Seci: Eşleşen iki kelime, kafiye bakımından birbiriyle aynı ama vezinde farklıdır. c) Mütevâzin Seci: Eşleşen iki kelime, vezin ve harf sayısı bakımından birbiriyle aynı fakat kafiyede farklıdır. d) Tarsî‘ Seci: İlk karinedeki bütün kelimeler ikinci karinedeki kelimelerle hem kafiye hem de vezin ve harf sayısı bakımından birbirinin aynıdır. e) İlk karinedeki bütün kelimeler ikinci karinede karşılık gelen kelimelerle sadece kafiye bakımından aynıdır.⁶ f) Muvâzene Seci: İlk karinedeki bütün kelimeler ikinci karinedeki kelimelerle sadece vezin bakımından birbirinin aynıdır. g) Müzdevic Seci: Gerek nazımda gerekse nesirde birbirine bağlı veya yakın secili kelimeler kullanmaktır (bk. Kâmyâr, 1379: 60-62).

Fatih Köksal, *Klasik Dönem Osmanlı Nesri* adlı kitabın "Nesir" bölümünde secileri, yapılarına, yer ve işlevlerine, redif alışlarına göre ayrı ayrı tasnif etmiştir. Bu tasnif, diğerlerine göre çok daha kapsamlı bir tasnif olup, araştırmacıların işini kolaylaştıracak niteliktedir (2011: 21-37).

Halepli Edib'in yazmış olduğu "Bir İçim Su Bahânesiyle Nisâr-ı Cûd" adlı kısa hikâyenin metni seciler bakımından oldukça zengindir. Metin kısa olmasına rağmen, kendi aralarında secili toplam 29 ayrı fasıla/fıkra eşleşmesini bünyesinde barındırmaktadır. Aşağıdaki tablo incelendiğinde de görüleceği üzere, bu eşleşmelerin 19 tanesinde, fıkra sonlarındaki kelimeler sadece kafiyede ortak oldukları için mutarraf seci, 10 tanesinde ise ortaklık hem kafiyede hem de vezinde sağlandığı için mütevâzî seci ortaya çıkmaktadır. Tablo'daki bazı örneklerde fıkra sonundaki kelimelerden başka kelimelerin de çeşitli açılardan eşleştirildiği görülmektedir: Tablo'daki numaralarıyla söyleyecek olursak 3'te *icâle/havâle*; 11'de *câriye/harîde-ferîde*; 13'te *cûş-hurûş*; 14'te *letâfet/zarâfet*; 15'te *mâlike/mâhire*; 17'de *inâre/bâsıra*; 23'te *mürûr/kürûr-şühûr*; 24'te *şâyeste/kâvide-işe*, *tekrib-terhib*; 25'te *gayret/şefkat*, *hamiyyet-merhamet*; 29'da *isâle/ifâza* gibi.

Eşleştirilen fıkralardan 25'i ortak bir redifte birleştiği için "mukayyed/raptî seci" özelliği taşımaktadır. Fıkraların cümle içindeki görevleri, aralarındaki "ve" bağlacından da anlaşılacağı üzere birbiriyle aynıdır. Eşleştirilen fıkralarda redif, sadece ikinci fıkra sonunda kullanılmış, ilkinde ise hazfedilmiştir.⁷ Diğerlerine gelince, Tablo'da 14 ve 16. sırada yer alan fıkralardan ilki başındaki "sendeki" sözcüğüne, diğeri ise yine başındaki "ey" ünlemine bağlanmıştır. Dolayısıyla burada bağlanma, fıkra başındaki sözcüklerdir. Fıkraların cümle içindeki görevleri, aralarındaki "ve" bağlacından anlaşılacağı üzere aynı olduğu için bu iki örneğin de yukarıdaki gruba dâhil edilmesi gerektiğini düşünüyoruz. Bu durumda "mukayyed/raptî seci" sayısı 27 olmaktadır. Tablo'da 1 ve 2. sırada gösterilen fıkralar ise, cümledeki farklı görevleri nedeniyle ortak bir redife bağlanmaları imkânsız olduğu için "mutlak seci" grubuna girmektedir.

	Secide Eşleşen Unsurlar (Fasıla/Fıkra)	Bağlaç	Bağlandıkları Unsur (Redif)
1	<i>evsâf-ı cemîle-i küremâ-yı hamîdu's-sifât</i> <i>zîver-i elsine-i sıdk-ı rivâyât</i>	(-)	(-)
2	<i>bir sehâ-kâr-ı sâhib-yesâr</i> <i>geşt ü güzâr</i>	(-)	(-)
3	<i>icâle-i peyk-i nigâh</i> <i>havâle-i dür-bîn-i dikkat ü intibâh</i>	ve	... <i>eyledükde</i>
4	<i>matbû' u dil-nişîn</i> <i>mahall-i sitâyîş ü tahsîn</i>	ve	... <i>olmagla</i>
5	<i>derk-i letâfet-i tab'-ı mekîn</i> <i>müşâhede-i nûr-ı cebîn</i>	ve	... <i>itmegin</i>
6	<i>mehcûr</i>	ve	... <i>olmagın</i>

	rencâr		
7	'âfiyet-bahş-ı vürûd nevâhte-i dest-i hînâ-yı ku'ûd	ve	... idüp
8	zîr ü bâlâ cihât u enhâ	ve	serâyûñ ... -sına
9	tekrîr-i nazar-ı pesend ü tahsîn i'âde-i nigâh-ı dakâyık-bîn-i mehâsin-güzîn	ve	... iderek
10	âgâh şinâh	ve	... eylemeleriyle
11	bir câriye-i sehî-kadd-i serv-refâtâr bir harîde-i ferîde-i zühre-cebîn-i meh- 'izâr	ve	... yediyle
12	serd ü şîrîn ü sâf nemâ-bahş-ı ârzû-yı tena'um-ı irtîşâf	ve	... bir içim su
13	nûş cûş u hurûş	ve	... eyledükden
14	letâfet-i sîmâ zarâfet-i remz-îmâ	ve	sendeki ... (-)
15	mâlîke-i seciyye-i zarâfet mâhire-i fûnûn-ı âdâb-ı letâfet	ve	... olup
16	düstmend-i şeref-nihâd nükte-dân-ı rûşen-zamîr-i 'âlî-nijâd	ve	ey ... (-)
17	inâre-i çeşm-i fu'âd tahdîd-i bâsıra-i ittihâd	ve	... eylemeleriyle
18	sâye-endâz âşiyân-sâz	ve	... olan
19	ne vechle muhtecib-i mekân ne sebeble dür-üftâde-i hâne vü hân-mân	ve	... olmuşdur
20	bülend-himmat Hâtem-sîret	ve	... âdem
21	medâr-ı zevk-i tena'um lâzîme-i zimmet-i tekerrüm	ve	... ider
22	düst-nevâz güşâde vü bâz	ve	... olmagın
23	mürûr-ı eyyâm kürûr-ı şühûr u a'vâm	ve	... -la (ile)
24	şâyeste-i tağrîb tekrîb ü terhîb kâvide-i tîşe-i tahrîb	ve / ve	... eylemişlerdür
25	dîg-i gayret ü hamîyyeti galeyân reşahât-ı kerem-hîz-i mukle-i şefkat ü merhameti feverân	ve	... idüp
26	tahrîr-i defter	ve	... -leri

	<i>ma' rûz-ı nazar-ı hamîyyet-eser</i>		<i>eyledüklerinde</i>
27	<i>karîn-i mahv-ı indimâl</i>	ve	<i>... olup</i>
	<i>mühim-sâz-ı da'vet-i ikbâl</i>		
28	<i>haclegâh-ı 'iyâl</i>	ve	<i>... -ine</i>
	<i>makarr-ı dil-nişîn-i âmâl</i>		
29	<i>isâle-i selsâl-i lutf-u kerem</i>	ve	<i>... eylediği</i>
	<i>ifûza-i yenâbî '-i şehî'l-ıncîcâr-ı sa' y u himem</i>		

Fıkralarda âhenk, sadece kafiye ve vezindeki ortaklıklarda sağlanmamaktadır. Tamlamalardaki *tetâbu' -ı izâfât* özelliği de, en sondaki hariç her kelimenin sonu izâfet kesresi yani (ı/i) sesi ile bitirildiği için aslında bir tür âhenk arttırıcı özellik olarak kabul edilebilir.

[...] deyü kelâm-ı re'fet-engîz-i sıdk-encâmına hitâm virünce zayf-ı bülehd-himmetüñ dîg-i gayret ü hamîyyeti galeyân ve reşahât-ı kerem-hîz-i mukle-i şefkat ü merhameti feveran idüp [...]

Yukarıdaki ifadeye dikkat edildiğinde 7 kelimenin sonunda izafet kesresi (-ı/-i) kullanıldığı, "hamiyyet" ve "merhamet" kelimelerinin de (-i) tamlanan ekini aldığı, böylece toplam 9 kelime sonunun (ı) veya (i) sesiyle bitirildiği görülecektir. Bir cümledeki bu kadar ses tekrarı âhenk unsuru olarak değerlendirmeye dâhil etmemenin yanlış olacağı açıktır.⁸

2.2. Hikâyede Yapı: Nerin Köse, halk hikâyelerinde yapıyı konu alan çalışmasında, hikâyelerin dört ana bölüm hâlinde incelenmesini önermektedir: 1. Giriş Bölümü, 2. Hazırlık (Tanıtım) Bölümü, 3. Kahramanın Macerası, 4. Sonuç Bölümü (1996: 49-55). Edîb'in mensür hikâyesinde de aynı bölümlerin yer alması nedeniyle "hikâyede yapı", adı geçen araştırmacı tarafından önerilen bu başlıklar altında incelenecektir.

2.2.1. Hikâyede Giriş Bölümü: Hikâye, Türkçe bir kıt'a ile başlamaktadır. Kıt'ada, fütüvvet işinde yiğit olan kişi ne kadar gevşek olursa olsun onun himmet okuna gaipten bir hedefin ulaşacağı, cimri cimriliği zengin olmanın aracı olarak kullanırken kerem ehlinin yardım dağıtmak için bahane aradığı anlatılmaktadır. Yazar, bunları söyledikten sonra "vefkınca" kelimesini kullanarak anlatacağı hikâyeyi getirip bu zeminin üzerine oturtmakta; anlattığı hikâyenin, kerem ehlinin güzel hasletlerini konu alan ve doğruyu söyleyen dillerin süsü olan etkili hikâyelerden biri olduğunu ifade etmektedir.

2.2.2. Hikâyede Hazırlık (Tanıtım) Bölümü: Hikâyenin kahramanı, kurak dünyanın mamur beldelerinin birinde "sâye-endâz-ı revâk-ı ikâmât" olan varlıklı bir hayırseverdir. Beldenin ve kahramanın adı yerine özellikleri söylenmiştir: Belde mamur, kahraman ise varlıklı ve hayırseverdir. Hikâyedeki diğer kişiler, hazırlık bölümünde değil, macera bölümünde yer alır. Bunlar, kahramanın karşılaştığı sarayın hapiste olan sahibi ve onun güzel cariyesidir. Cariye macerada bizzat yer

alırken, sarayın sahibi hapiste olduğu için ortada görünmez. Macera onun gıyabında gelişir ve sona erer.

2.2.3. Hikâyede Kahramanın Macerası: Varlıklı ve hayırsever bir kimse olan kahraman, günlerden bir gün ferahlamak amacıyla sarayından dışarı çıkıp, beldenin sokaklarında yayan olarak ağır ağır dolaşırken her bakımdan güzel ve görkemli olan bir sarayın önüne gelir ve içeri girer. Fakat sahibi, birtakım zorunlu sebeplerle bir süre sarayından ayrı kalmıştır. Bu ayrılık orada oturanları da çok üzmüş ve derinden yaralamıştır. Kahramanın buraya gelişi, iyileşecek hastanın ayağına doktorun gelmesi gibi olmuştur. Kahraman, eski tarzda inşa edilmiş sarayı büyük bir beğeniyle incelerken bir süre sonra susamaya başlar. Susuzluğunu gidermek için sarayın bekçilerinden bir içim su ister. Onlar da görünümü ve vakarı şerefine tanıklık eden böyle değerli bir misafirin geldiğinden sarayın harem tarafını haberdar ederek, değerli bir kapta bir içim su getirmek üzere koşuştururlar. Haremden iyi giyindirilmiş ve her bakımdan güzel olan bir cariye'nin eliyle değerli bir kap içinde soğuk, tatlı ve berrak bir içim su getirirler. Kahraman, suyu iştahla içip neşesi yerine geldikten sonra, kendisine suyu getiren cariye'nin güzelliğini görüp ona hayran olur. Aralarında karşılıklı iltifatlarla dolu bir sohbet başlar. Kahraman, hem cariye'nin güzelliğini hem de onun ikram ettiği suyun lezzetini ve kabın değerini över. Cariye de muhatabına övgüler dizer ve onun buraya gelişinin saraya getirdiği mutluluk nedeniyle hizmette bulunmak üzere kendisini görevlendirmek suretiyle onurlandırdıklarını söyler. Daha sonra kahraman, bu sarayın sahibinin kendi evinden ve sarayından niçin ayrı düştüğünü sorar. Cariye, özetle şunları söyler: Saray sahibi cömert bir kimsedir. Ailesine iyi bir hayat yaşatması, misafirlerine cömertçe ikramda bulunması, dostlarını gözetmesi ve yardımseverliğinin kapılarını ihtiyaç sahiplerine açması nedeniyle zamanla geliri giderini karşılamakta yetersiz kalınca mecburen tanıdık tanımadık insanlardan borçlanmaya başladı. Borçlar tahammül edilemeyecek düzeye çıkınca hak sahipleri de hatır gönül için bir süre bekleme konusunda anlayış gösterdiler. Fakat ümitleri tükenince alacaklarını tahsil için yargı yoluna başvurup, onu hapse attırdılar. Hikâye kahramanı, cariye'nin bu anlattıklarından çok etkilenir ve biraz düşündükten sonra, alacaklıların kimler ve her birinin borç miktarının ne kadar olduğunu, borcun toplamda ne kadar tuttuğunu sorar. Sorulan hususlar bir deftere yazılıp, kendisine sunulur. O da defterde yazılı olan kişilerin bütün alacaklarını kendi servetinden ödeyerek saray sahibini hapisten çıkartıp ailesine ve evine kavuşturur.

2.2.4. Hikâyede Sonuç Bölümü: Borçları nedeniyle hapiste olan adam, borçlarının hikâye kahramanı tarafından ödemesiyle hapisten kurtularak ailesine ve evine kavuşur. Hikâye, adamın hapisten çıkarılmasının hem saraydakileri hem de hikâyenin kahramanı olan yardımseveri mutlu etmesiyle sona erer. Kahraman, bir içim su bahanesiyle geldiği bu sarayda büyük bir sıkıntıyı gidermiş, oradakilere iyilikte bulunma imkânı bulmuştur. Yazar, Türkçe bir kıt'a ile başladığı mensûr hikâyeyi bu defa aruzun "ahreb" kalıbıyla söylenmiş bir rubai ile bitirmektedir: "Her

zaman kerem ahlâkı böyle olmalıdır. İnsanın içindeki güneşte ışık böyle olmalıdır. Emel resimlerini göstermesi için onun iş aynasında cila böyle olmalıdır.”

3. TENKİTLİ METİN

[Bir İçim Su Bahânesiyle Nişâr-ı Cüd]¹

[mefâ' ilün fe' ilâtün mefâ' ilün fe' ilün]

*Dilir-i kâr-ı fütüvvet ne deñli süst olsa
Hadeng-i himmetine ğaybden nişâne irür
Le 'im buhlı ğınâya vesîle itdükçe
Nişâr-ı cüdına ehl-i kerem bahâne irür*

vefķınca evşâf-ı cemîle-i küremâ-yı ħamîdu's-şîfatdan ziver-i elsine-i şıdk-ı rivâyât olan aĥbâr-ı ĥuceste-âşârdandır ki bilâd-ı ma' müre-i sâhire-i ğabrânuñ birinde säye-endâz-ı revâķ-ı ikâmet olan bir seĥâ-kâr-ı şâhib-yesâr yevmen mine'l-eyyâm dervâze-i sarâyından ĥuruc ve tesliyyet-i bâl kaşdıyla ezikķa-i beldede râcilen refţâr-ı nermle ğeşt ü ğüzâr iderken² nâ-gâĥ kâdime-i mesîri bir sarây-ı ferâĥ-zânuñ ritâc-ı ħarînü'l-ibtihâcına münsâķ olmaĝla ĥâricden sâĥa-i ĥüsn-i tekvînine icâle-i peyk-i nigâĥ ve ĥavâle-i dūr-bîn-i diķķat ü intibâĥ eyledükde vâķı'ân rüsüm-ı ebniyesi maţbü' u dil-nişîn ve mesâkin-i pest ü bâlâsı³ maĥall-i sitâyiş ü taĥşîn olmaĝla

İnne âşârenâ tedullu 'aleyne

Fenzurü 'ibreten ile'l-âşâri

mişdâķınca behcet-i ĥâţır-rübây-ı mekândan derk-i leţâfet-i tab'-ı meķîn ve ğüyâ âyine-i verâ-yı niķâbdan müşâhede-i nür-ı cebîn itmegin cezbe-i kemend-i ĥüsn-i temâşası pây-ı şebâtını meyl-i düĥül sâĥasına şikâr idüp ammâ sarây-ı mezķür bir müddet ba'zı esbâb-ı mücibü'l-izţırâbla şâhibinden meĥür ve emzice-i mesâkin ü sevâkini 'illet-i firâķıyla rencür olmaĝın *ke-vürüdi's-şîfâ'i 'ale's-saķîm* derün-ı sâĥasına 'âfiyet-baĥş-ı vürüd ve bir mekân-ı muvâfıķın nevâĥte-i dest-i⁴ ĥinâ-yı ku'üd idüp yine ber-üslüb-ı sâbık sarâyunuñ zîr ü bâlâ ve cihât u enĥâsına tekrîr-i nazar-ı pesend ü taĥşîn ve i'âde-i nigâĥ-ı daķâyık-bîn-i meĥâsin-ğüzîn iderek imrâr-ı vaķt eşnâsında derününe teşnelik 'âriz olmaĝla nigeĥbân-ı mekân olanlardan def'-i ĥarâret için bir içim şu taleb itmekle anlar daĥı şâhib-i sarâyunu ĥaremi tarafını hey'ât u vaķârı şeref-i zâtına ğüvâĥ öyle bir zayf-ı meķârim-penâhuñ ĥudûmından

¹ İÜ 306b-307a, MK 301a-302a, KH 281b-282a

² iderken KH, MK; eyler iken İÜ

³ pest ü bâlâsı KH, MK; esnâd-ı bâlâsı İÜ

⁴ nevâĥte-i dest-i KH, MK; nevâĥte-i İÜ

āgāh ve bir zarf-ı maqbūl dāhiline bir içim şu ihrāci'cün gādīr-i ilhāh u ta'cilde şināh eylemeleriyle der-hāl cānib-i harem-serādan libās-ı fāhire ile pīrāste bir cāriye-i sehi-ḳadd-i serv-reftār ve bir ḫarīde-i ferīde-i zühre-cebīn-i meh-ḳizār yediyle bir cām-ı zībā-yı hilāl-sīmā ile serd ü şīrīn ü şāf ve nemā-baḫş-ı ārzū-yı tena'um-ı irtişāf bir içim şu ihrāc eylemeleriyle kemāl-i raġbet ü iştihā ile nūş ve emvāc-ı ḫiyāz-ı neşātı cūş u ḫurūş eyledükden şoñra ber-ārende-i sāġar-ı āb olan cāriye-i sākīyenūñ sād id u sāk u ḳāmet-i bāhirū'l-irtişāfına tevcīh-i nigāh-ı istihsānla gül-ğonçe-i dehānından āña bu nev'a jāle-rīz-i maḳāl-i nevāziş-me'al olup "Ey vaşīfe-i laḫīfe fi'l-ḫaḳīkat sendeki leḫāfet-i sīmā ve zarāfet-i remz-īmā baña işrāb eyledigün ḳadeḫ-i Keşer-nümūn mā'-i şafvet-nümāya ifāza-i neşāt-ı cāvīd için ser-çeşme-i Hızr ile neş'e-i raḫīḳ-i cām-ı Cemden mürekkeb reh-yāb-ı zā'ıḳa-i ḫayāl olmaduḳ bir nā-çeşide māye olmuşdur" diyicek cāriye daḫı zātında ḫüsn-i sīmāsına müvāzī mālīke-i seciyye-i zarāfet ve māhire-i fūnūn-ı ādāb-ı leḫāfet olup şadede muvāfiḳ bedāheten istiḫzār-ı cevābda bī-tekellüf i'māl-i revīyyet olmaġın "Ey düstmend-i şeref-nihād ve ey nūkte-dān-ı rūşen-zamīr-i 'ālī-nijād senūñ pertev-i āftāb-ı ḳudūmuñ zulmet-i firāḳ-ı mühim-sāz-ı ḫāne vü ḫān-mānı izāle itmekle fūrūġ-ı celālet-i ḳadr ü şānuñla ḳuttān-ı mekānuñ peydā vü nihūfti ināre-i çeşm-i fu'ād ve derk-i şükūh-ı vaḳ'-ı menziletūñde taḫdīd-i bāşıra-i ittiḫād eylemeleriyle anuñ'cün bu dūşize-i kem-ḳadri maḳām-ı ḫıdmetūñde ḳıyāma liyāḳatle şerefmend eylediler" didükde ol daḫı "Ya bu ḫānedāna sāye-endāz ve bu⁵ ma' müre-i pūr-leḫāfetde āşiyān-sāz olan şimdilik ne vechle muḫtecib-i mekān ve ne sebeble dūr-üftāde-i ḫāne vü ḫān-mān olmuşdur" deyü pürsān olıcaḳ cāriye şu'le-i āh-ı āhen-güdüz-ı ḫasreti kilīd-i ḳufl-i maḳāl idüp "Ey devletmend-i ser-firāz ve ey kerīmu'l-aḫlāḳ-ı ḫātır-nevāz bu lānegāhuñ ḫā'ir-i ḫümā-pervāzı bir bülend-himmet ve ḫātem-sīret ādem olmaġla terfīh-i 'iyāli medār-ı zevḳ-i tena'um ve ikrām-ı zuyūf u miḫmānām lāzıme-i zımmet-i tekerrüm ider düst-nevāz ve ritāc-ı rāḫa-i cūd u semāḫı rüy-ı emel-kārāna güşāde vü bāz olmaġın mürūr-ı eyyām ve kürūr-ı şühūr u a'vāmla ḳuvvet-i 'azm-i ketībe-i irādı rezm-i ser-ā-pāy-ı meşārif-i muḳarreresine tāb-āver-i muḳāvetet olamaduḳça bi-ḫasebi'z-zarūre āşinā vü bīġāneden ḫarīḳa-i deynle istimdād u isti'ānetde ictibārile müddet-i medīdede aġlāl-i ġavā'ilinden taḫlīş-i gerdeni müte'assir olacaḳ ḫadde bālīġ olur duyūna mübtelā olup aḫāb-ı ḫuḳūḳ daḫı ḫātırına mūrā'āten bir müddet ümmīd-i vefā vü istīfā ile şabr u imḫalde mu'āmele-i taḫşīr itmeyüp āḫirū'l-emr ser-rişte-i ümmīdleri birden güsiste olmaġın lā-cerem zeri'a-i tazyīḳ ile ḫaḳların taḫşīl zımnında mūmā ileyhi mekānından şāyeste-i taġrīb ve nice eyyāmdur ki ḫükm-i şer'le⁶ tengnā-yı maḫbesde tekrīb ü terḫīb ve ma' müre-i ḫātırın

⁵ bu ma' müre-i KH, MK; ma' müre-i İÜ

⁶ ḫükm-i şer'le KH; ḫākim-i şer'le MK; ḫākimü's-şer'le

kāvīde-i tîşe-i taḥrīb eylemişlerdür” deyü kelâm-ı re’fet-engîz-i şıdḳ-encāmına hıtâm virünce zayıf-ı bülend-himmetüñ dîg-i ğayret ü ḥamiyyeti ğaleyân ve reşâḫât-ı kerem-ḥîz-i muḳle-i şefḳat ü merḫameti feverân idüp

İḳbāl-i kerem mî-gezed erbâb-ı himem rā

Himmet ne-ḥ’ored nişter-i lā vu ne’am rā

fehvasınca heyecân-ı dehşet-âmîz-i re’fetle te’emmül-i yesîr ‘aḳabinde⁷ “Ya anuñ erbâb-ı duyûni kimlerdür ve her birinüñ miḳdâr-ı maṭlûbı nedir ve mecmû’ı ne rûtbeye bâliĝ olur” deyü istiḫbâr idicek su’âl-i tefahḫuş-me’âline binâ’en meḳâdir-i duyûnını esâmî-i erbâb-ı ma’lumesiyle taḥrîr-i defter ve ma’rûz-ı nazar-ı ḥamiyyet-eşerleri eyledüklerinde der-ḥâl

Bede’e bi-devâ’in misra’in fi-şifâ’ihi

Derâhimu beyzun li’l-curûḫi merâhimu

vefḳınca külüm-ı sîne-i defter-i merḳûm olan erḳâm-ı ‘azîze-i vâm-ı şâḫib-maḳâmî⁸ dârü-ḥâne-i genc-i mâlinden merhem-i zûd-te’sîr-i şifâ-bahşây-ı kazâ ile ḳarîn-i maḫv-ı indimâl ve kendüye mażîḳ-i ḥabsden ḥaclegâḫ-ı ‘iyâl ve maḳarr-ı⁹ dil-nişîn-i âmâline mühim-sâz-ı da’vet-i iḳbâl olup bir içim şu bahânesiyle bi-ḫavf u bi-recâ gürûḫ-ı mülḫaḳâtıyla ḫuşkzâr-ı ümmîdine isâle-i selsâl-i luṭf u kerem ve ifâza-i yenâbî’-i şehî’l-inficâr-ı sa’y u himem eyledüĝi ḫarîr-i menâbî’u’l-muşaddaḳ-ı¹⁰ efvâḫ-ı nûḳûl ü rivâyâtudur.

[Aḫreb]

Her demde secâyâ-yı kerem böyle gerek

Ḥ’urşîd-i zamîrinde ziyâ böyle gerek

İbrâz-ı nûḳûş-ı şuver-i âmâline

Âyîne-i kârında cilâ böyle gerek

4. Sonuç

“Bir İçim Su Bahânesiyle Nisâr-ı Cüd” adlı bu kısa hikâye, 18. yüzyılda Halepli Edîb tarafından kaleme alınmıştır. Hikâyenin konusu, ailesine karşı cömertliĝi, diĝer insanlara karşı yardımseverliĝi nedeniyle gün geçtikçe masrafları

⁷ ‘aḳabinde KH, MK; ‘aḳabince İÜ

⁸ şâḫib-maḳâmı KH; şâḫib-maḳâlî MK, İÜ

⁹ maḳarr-ı KH, MK; maĝz-ı İÜ

¹⁰ menâbî’u’l-muşaddaḳ-ı KH; menâbî’u’ş-şıdḳ-ı MK, İÜ

artan ve zaman içinde borçlanmak durumunda kalan, borçlarını ödeyemeyince de hapse atılan bir adamın yine varlıklı ve hayırsever başka bir adam tarafından borçları ödenerek hapisten kurtarılmasıdır. Eserin tenkitli metni ilk defa burada yayımlanmıştır. Eser üzerine yaptığımız yukarıdaki incelemenin de ortaya koyduğu gibi, “Bir İçim Su Bahanesiyle Nisâr-ı Cûd”, süslü nesirle yazılmış didaktik özellikte bir kısa hikâyedir. Eser, bir kıt’a ile başlamakta ve bir rubai ile bitmektedir. Hikâyenin macera bölümünde de başka şairlerden ikisi Arapça, biri Farsça toplam üç beyit uygun bağlamlarda kullanılmıştır. Yazar, Arapça ve Farsça kelimeleri, yine bu iki dilin kurallarıyla oluşturulmuş birleşik isim ve sıfatlarını, birbiriyle secili zincirleme tamlamaları ve bu tamlamalar yoluyla yaptığı teşbih, istiare, teşhis, telmih, mübalağa gibi edebî sanatları çok fazla kullanarak eserindeki nesir dilini ağırlaştırmıştır.

Sonnotlar

¹ *Halepli Edib Dîvânı*’nın bugüne kadar varlığı tespit edilmiş toplam 5 yazma nüshası bulunmaktadır. Doktora Tezi olarak hazırlanan çalışmada 3 nüsha kullanılmıştır. Bunlar; Süleymaniye Kütüphanesi Es’ad Efendi No: 2602, İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi No: T49, İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi No: T124’tür (Mum, 2004: 181-182). Daha sonra varlığı tespit edilen nüshalar ise Milli Kütüphane Ankara Adnan Ötügen İl Halk Kütüphanesi Koleksiyonu No: 382 ve Kahire-Mısır Hıdiv Kütüphanesi Arşiv No: 8654’tür. Bu son nüsha, söz konusu kütüphanede, sehven Dîvân-ı Edibî adıyla kaydedilmiş ve müellif olarak da Bakkâl-zâde Alî Edibî ismi yazılmıştır. Bu nüshanın fotoğraflarını Mısır’dan getiren ve Halepli Edib’e ait olduğunu görünce de bana veren değerli bilim insanı Prof. Dr. İsmail Hakkı Aksoyak’a teşekkür borçluyum. Yazımızın konusu olan hikâyenin yer aldığı nüshalar ve tenkitli metnin dipnotlarında kullanacağımız kısaltmalar şöyledir: [İÜ] İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi No: T124, [MK] Milli Kütüphane Ankara Adnan Ötügen İl Halk Kütüphanesi Koleksiyonu No: 382, [KH] Kahire-Mısır Hıdiv Kütüphanesi Arşiv No: 8654.

² *Halepli Edib Dîvânı*’nda toplam 627 rubai, 235 kıt’a yer almaktadır (Mum, 2004: 22-23).

³ Bu beyit, Neşâti’nin *Şerh-i Müşkilât-ı Ba’zı Kasâ’id-i Urfi* adlı eserinde de ilk sırada yer alan ve üzerinde durulan bir beyittir. Fakat bu eserde beyitteki (ل) yerine (ر) yazılıdır (Çaldak vd. 2000: 36-37; Karabey vd. 1998: 1). Neşâti’nin kullandığı varyant, *Külliyât-ı Örfî-i Şîrâzi* adlı eserin tenkitli metninde tercih edilmemiş olmakla birlikte, aynı eserin aparat kısmında da gösterildiği üzere, bazı yazma nüshalarda mevcuttur (Ensari 1378: 2/11).

⁴ Vasf-ı terkibîlere izafet-i lafiye de denilmektedir. Timurtaş, bunların gerçek anlamda tamlama olmadığını belirtmektedir (1999: 163).

⁵ Sekkâkî de eserinde, fıkra kelimesinin çoğulu olan “fıkarât”ı kullanmıştır (1987: 431).

⁶ Araştırmacı mutarraf secinin karinede birden fazla olmasını ifade eden bu tür seciler için herhangi bir isim önermemiş ve “bî-nâm” başlığıyla vermiştir.

⁷ Secide redif, her iki fıkranın sonunda ayrı ayrı yazılabildiği gibi, bazen de bir fıkra sonunda yazılmakta, diğerinde ise hazfedilebilmektedir (Kâmyâr, 1379: 69).

⁸ Visâl-i Şîrâzi’nin gazellerinin âhenk yönünü inceleyen bir makalede, tetâbu‘-ı izâfât alt başlığı altında şu önemli tespitler yapılmıştır: “Visâl’in gazellerinde göze batan ünlü tekrarı çeşitlerinden biri de, (i) ünlüsünün tekrarıdır. Her ne kadar eskiler ünlü tekrarı sözün açıklık ve akıcılığının engeli olarak kabul etmişse de, günümüzde edebiyatçılar, bu tekrarı, aynı şekilde (u) ünlüsü tekrarı beyin âhengini ve sözün etkisini arttırdığına inanmaktadır. Visâl-i Şîrâzi bazen arka arkaya isim ve sıfat tamlamaları getirerek söze özel bir âhenk kazandırmakta ve okuyucu zihninde etki bırakmaktadır (Nûrî vd., 2017: 76).

Kaynakça

- Belli, Handan. (2017). "Klasik Türk Şiirinde Terkiplerin Edebî Yönü (Fuzûlî, Bâkî, Nâilî ve Neşâfî Örneği)", Yayınlanmamış Doktora Tezi, İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Malatya.
- Bilgegil, Kaya. (1989). *Edebiyat Bilgi ve Teorileri (Belâgat)*, 2. Baskı, İstanbul: Enderun Kitabevi.
- Coşkun, Menderes. (2010). *Sözün Büyüsü Edebî Sanatlar*, İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Çaldak, Süleyman. (2006). "Eski Türk Edebiyatında Nesir (Düz Yazı)", *Bilim ve Aklın Aydınlığında Eğitim Aylık Eğitim Dergisi*, Yıl: 7, S. 77-78, s. 74-90.
- Çaldak, Süleyman ve Kâzım Yoldaş (2000). *Şerh-i Müşkilât-ı Ba'z'ı Kasâ'id-i Urfi – Neşâtî*, Malatya: Kubbealtı Yayıncılık.
- Ebû Hayyân. (1969). *Dîvânü Ebî Hayyân el-Endülüsi*, Tahkik: Ahmed Matlûb, Hadîce el-Hadîsî, 1. Baskı, Bağdâd.
- el-Hilâlî, Muhammed Takiyuddin b. Abdulkâdir. (2006). *Sebîlu'r-Reşşâd fî-Hedyi Hayru'l-İbâd*, Kâhire.
- Ensari, Muhammed Veliyyulhak. (1378). *Külliyât-ı Urfi-i Şîrâzî*, 3 C, Tahrân: Muessese-i İntişârât u Çap-ı Dânişgâh-ı Tahrân.
- er-Râzî, Fahrudin. (1981). *Tefsîru'l-Fahri'r-Râzî*, C.9, 1. Baskı, Beyrut.
- es-Sa'âlebî, Ebû Mansûr. (2009). *Ez-Zarâif ve'l-Letâif ve'l-Yevâkit fî Ba'zi'l-Mevâkit*, Tahkik: Nâsır Muhammedî Muhammed Câd, Kahire, s. 138.
- Horata, Osman. (2009). *Has Bahçede Hazan Vakti XVIII. Yüzyıl: Son Klasik Dönem Türk Edebiyatı*, Ankara: Akçağ Yayınları.
- Kâmyâr, Takî Vahîdiyân. (1389). "Nesr-i Müsecca'-ı Fârsî râ Be-şînâsîm", *Nâme-i Ferhengistân*, Dovre 4, Şumâre 3 (pey-â-pey 15), s. 58-77.
- Karabey, Turgut ve Mehmet Atalay. (1998). *Neşâtî - Şerh-i Müşkilât-ı Ba'z'ı Kasâ'id-i Urfi*, Erzurum: Atatürk Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Yayını.
- Kavruk, Hasan. (1998). *Eski Türk Edebiyatında Mensür Hikâyeler*, İstanbul: MEB Yayınları.
- Köksal, Fatih. (2011). "Nesir", *Klasik Dönem Osmanlı Nesri*, Editör: Ömür Ceylan, Gözden Geçirilmiş ve Genişletilmiş Yeni Baskı, İstanbul: Kesit Yayınları, s. 13-37.
- Köse, Nerin. (1996). "Türk Halk Hikâyelerinde (Yapı) Structure", *Araştırmalar I*, Ankara: Milli Folklor Yayınları, s. 20-60.
- Mîrsâdîkî (Zulkadr), Meymenet. (1376). *Vâje-nâme-i Huner-i Şâ'irî*, Çâp-ı Devvum (hemrâh bâ-efzûdehâ), Tahrân: Kitâb-ı Mehnâz.
- Mum, Cafer. (2004). "Halepli Edîb Dîvânı (İnceleme-Tenkitli Metin-Cinaslar Sözlüğü)", Yayınlanmamış Doktora Tezi, Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.

- Nûrî, Nâzenîn ve Mûsâ Pîrî. (2017). “Mûsikî-i Derûnî der-Gazeliyyât-ı Visâl-i Şîrâzî”, *Mecelle-i Fünûn-ı Edebî Dârâ-yı Rûbte-i İlmî-Pejûhişi (Ulûm-ı İnsânî)*, Sâl-i Nehum, Şumâre 3 (Pey-â-pey 20), s. 17-78.
- Saraç, M. A. Yekta. (2000). *Klâsik Edebiyat Bilgisi Belâgat*, İstanbul: Bilimevi Yayınları.
- Sekkâkî, Ebu Yakûb Muhammed bin Ali. (1987). *Miftâhu'l-Ulûm*, Zabt: Naîm Zerzûr, Beyrut-Lübnan: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- Timurtaş, Faruk K. (1999). *Osmanlı Türkçesine Giriş I*, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları.

AZERBAIJAN'IN NAHÇIVAN BÖLGESİNDE YAĞMURLA İLGİLİ İNANIŞLAR VE YAĞMURÇAĞIRMA MERASİMLERİ*

BELIEFS ABOUT RAIN IN NAKHCHIVAN REGION OF AZERBAIJAN and CEREMONIES OF RAIN CALLING

Türkan ARIK**

Öz

Bu makale; Azerbaycan Türkleri arasında özellikle Nahçıvan bölgesinde ihtiyaç durumunda düzenlenen yağmur çağırma merasimlerini konu edinmektedir. Yağmur çağırma merasimleri kuraklığın son bulması ve bereketin kaynağı olan yağmurun yer yüzüne çağırılması için düzenlenmektedir. Makalenin esas amacı; yağmur çağırma merasimlerinin gidişatını ortaya koymak ve yapılan uygulamaları belirtmektir. Aynı zamanda Türk halklarının yaşamış oldukları coğrafyalarda düzenlenen yağmur çağırma merasimlerinin benzer ve farklı yönlerini incelemek, merasimler arasında kültürel bağlantıların olup olmadığını tespit etmektir. Yöntem olarak konu ile ilgili olan ana kaynaklara ve kaynak kişilerden derlenmiş olan bilgilere istinaden araştırma yapılmasına çalışılmıştır. Nahçıvan bölgesinde yağmur suyunun kutsallığı ve özellikle günümüzde unutulmaya yüz tutmuş yağmur çağırma merasimleri hakkında bilgiler verilmiştir. Araştırma sonucunda yağmur çağırma merasimlerinin çok eski zamanlardan beri uygulandığını ve benliğinde saklamış olduğu bin yıllık inanışları günümüze kadar ulaştırdığı anlaşılmıştır. Ayrıca Türk halkları arasında düzenlenen yağmur çağırma merasimlerinin aynı amaç için düzenlendiği, bu inanış ve uygulamaların göç ve yerdeğişmeler zamanı farklı coğrafyalara taşındığı sonucuna varılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Nahçıvan, Türk kültürü, yağmur çağırma, bereket, yağmur suyu

Abstract

This article investigates the subject of prayer for rain ceremonies among the Azerbaijani Turks, especially in the Nakhchivan region. The ceremony of prayer for rain is organized to end the drought and call the rain, which is the source of abundance. The main purpose of the article is to describe the process of prayer for rain ceremonies and to indicate the performed practices. At the same time, this article tries to examine the similarities and different aspects of the rain prayer organizations among the Turkish people and to determine whether there are cultural connections between the ceremonies. It was aimed to base the research on the information gathered from the main sources. This article emphasizes the holiness of the rainwater in the Nakhchivan region and provides insights about the prayer for rain ceremonies faded into oblivion these days. This study revealed that the prayer for rain ceremonies have existed since ancient times and these ceremonies contain millennial belief hidden inside that could reach the present day. Moreover, the prayer for rain ceremonies held among the Turkish people has been organized for the the same purposes, and these beliefs and practices were transferred to the different geographical positions when immigration and displacement were carried out.

Keywords: Nakhichevan, Turkish culture, rain calling, abundance, rain water

* Makalenin Geliş Tarihi: 12.10.2017, Kabul Tarihi: 05.12.2017.

**Yrd.Doç. Dr.İğdir Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü, turkan.gadirzade@gmail.com, ORCID ID: <http://orcid.org/0000-0003-4233-9451>

1. Giriş

Geçim kaynağı çiftçilik ve hayvancılığa dayalı olan insanlar için yağmur büyük bir nimet olarak görülmüş, her iki sahanın verimli olması için önemli sayılmıştır. Özellikle karasal iklimin hakim olduğu bölgelerde yaşayan insanlar, tarım ve hayvancılıkla uğraştıkları için hem, bol ürün almak hem de hayvanların rahat bir şekilde beslenmelerini sağlamak için zengin otlaklara büyük ihtiyaç duymaktadırlar. Bunların gerçekleşmesi ise yağmurun mevsiminde yağması ile alakalıdır. Mevsiminde yağın kar ve yağmur yılın bereketli olmasını sağlar. İnanışlara göre, kışın yağın kar, ekin sahalarını bereketlendirir, ilkbaharda yağın yağmur, bütün canlıların su ihtiyacını karşılar.

Azerbaycan Türkleri arasındaki olan inanışlara göre, ilkbaharda özellikle Nevruz bayramı günü (21 Mart) havaların yağmurlu olması mevsimlerin bereketli olacağını habercisidir. Uzun dönemli halk tecrübesine göre, gelecek yılda mevsimlerin nasıl olacağı Nevruz Bayramı günü dahil olmak üzere ilk dört günün hava şartlarına göre belirlenir. Bayram günü ilkbaharın (Azerbaycan Türklerinde ilkbahar yaz, yaz yay, sonbahar ise payız olarak adlanır), ikinci gün yazın, üçüncü gün sonbaharın, dördüncü gün ise kışın özelliklerini taşır. İlk gün yani Nervuz bayramı günü, havanın yağmurlu olması ilkbaharda mahsulün bol olacağı, ikinci gün havanın rüzgârlı olması yazın havaların serin geçeceği, üçüncü gün havanın yağmurlu olması sonbaharda hasadın iyi olacağı, dördüncü gün havanın güneşli olması ise kışın havaların yumuşak geçeceği şeklinde yorumlanır.

Azerbaycan'ın diğer bölgelerinde gelecek yılın yağmurlu veya kurak geçeceğini bilmek için ilkbaharda ilk yağmur yağdığı zaman erkekler şapkalarını gökyüzüne doğru atarlar. Şapka yere düştüğünde iç tarafı gökyüzüne doğru düşerse yılın yağmurlu, şapkanın iç tarafı toprağa doğru düşerse yılın kurak geçeceğine inanırlar (Babayev, 2000: 43).

2. Azerbaycan Türk Kültüründe Yağmur Suyunun Kutsallığı

Nahçıvan bölgesinde Nevruz bayramı günü yağın yağmur, bereketin kaynağı olmakla beraber halk arasında kutsal sayılır; dertlilere deva, hastalara şifa olarak bilinir. Bunun için yağmur suyu kovalara toplanır, saç dökülmesi, vücut kaşıntıları gibi bazı hastalıkların tedavisinde yaygın olarak kullanılır. Yağmur suyunun bir sene boyunca evde saklanması adeti de vardır. Nahçıvan'ın Ordubat ilçesinin Tivi, Bist, Nesirvaz ve Düylün köylerinde bayram günü yağın yağmur suyu ile bebeği olmayan gelinlerin yıkandırılması geleneği vardır. Kovalara toplanmış yağmur suyu büyük kazanlarda ısıtılır ve içine buğday dökülür. Su hazır olduğunda çocuğu olan kadınlardan biri su döker ve bebeği olmayan gelin yıkanır. İnanışlara göre, bu uygulamadan sonra gelinin bebeği olur (KK-12; KK-13).

Bölgede bayram günü yağın yağmur suyu ile hamur yoğrulması ve ondan ekmeğin pişirilmesi adeti de mevcuttur. Halk arasında yoğrulan hamur ve hamurdan pişirilen

ekmekle ilgili bazı inanış ve uygulamalar günümüzde de varlığını sürdürmektedir. Yoğrulmuş hamur, sütlerinin bol olması için koyun, keçi ve ineklerin kafalarına; tavukların civcivlerinin çok olması ve bol yumurta vermesi için kümeslerinin kapısına sürülür (KK-4).

Yağmur suyu ile yoğrulmuş hamurdan pişirilen ekmeğin evlere rızık ve bereket getirdiğine, ekmeği yiyen kişilerin ise sağlıklı olacağına inanılır. Bayram günü, özellikle yaşlı kadınların olduğu evlerde pişirilen ekmeğin, yakın komşu ve akrabalara dağıtılır. Nahçıvan'ın Culfa ilçesinin Şurut, Teyvaz, Leketağ, Gazançı ve Gal köylerinde pişirilen ekmeğin bir tanesi kurutularak kilerlerde (Kiler Nahçıvan bölgesinde “el damı”, “qara dam” olarak adlanır) saklanır. Yıl kurak geçerse, kurutulmuş ekmeğin yağmur yağması için evlerin çatısına konular veya evlerde saklanan yağmur suyuna salınır (KK-2; KK-5).

Yukarıda da bahsedildiği gibi, yağmur her zaman yaşam kaynağı sayılmış, mevsimin bereketli olmasını sağlamıştır. Nahçıvan bölgesinde yağmurun bolluk ve bereket kaynağı olması ile ilgili bazı deyimler mevcuttur: “Gökten yağmazsa yerden bitmez”, “Çiftçinin ambarı yağmur suyu ile dolmalıdır”, “Allahu-Teála bizi ilkbaharda yağmursuz, yazda ayransız koymasın”, “Hayvanlarımızın sütü bol olursa çocuklarımızın yoğurdu, peyniri bol olur” vs gibi. İlkbaharda havaların yağmurlu olması çiftçinin yüzünü güldürse de yaz aylarında havaların yağmursuz geçmesi, mahsulün mahvolmasına sebep olacağı için insanları tedirgin etmiştir. Yağmursuz bir mevsim çiftçi için boş anbar, hayvancılıkla uğraşan insanlar için otsuz yaylalar ve sütsüz hayvanlar anlamı taşımıştır. Uzun süre yağmur yağmadığında insanlar arasında farklı merasimler düzenlenir, yağmur yağdırması için Tanrı'nın adına kurbanlar kesilir, dualar edilir. Nahçıvan bölgesinde yağmur çağırmak için Hızır (a.s.) şerefine düzenlen ve dul kadınların bir araya gelip düzenlemiş oldukları merasimler mevcuttur. Bunların yanı sıra “müsella”, “kepçe hatun” olarak bilinen merasimler, kutsal sayılan taşlar ve topraklarla yapılan uygulamalar da vardır. “Kepçe hatun” merasimi Azerbaycan'ın diğer bölgelerinde “bodi bostan” oyunu olarak bilinmekte ve bölgeler arasında farklı şekillerde uygulanmaktadır (Seyidov, 1989: 171).

3. Hz. Hızır Kültü

Havaların kurak geçtiği bir zamanda Hızır (a.s.)'ı yardıma çağırmak için onun şerefine merasim düzenlemek ona olan ihtiyaçla alakalıdır. Sebep ne olursa olsun insanlar her zaman başları sıkıştığında boz atlı Hızır (a.s.)'ı yardıma çağırır, o da yardımını insanlardan esirgemez. Mevsim kurak geçtiği zaman Hızır (a.s.)'dan yardım istenmesinin bir diğer sebebi ise onun “dirilik suyu” içip “ebedi hayat” kazanması ve suyun hamisi olması inancından kaynaklanmaktadır (Gadirzade, 2006: 18). Azerbaycan mitolojisinde de konu ile ilgili detaylı bilgiler mevcuttur (*Azerbaycan Mitoloji Metinleri*, 1988: 65).

Nahçıvan'ın Culfa ilçesinin Şurut köyünde yağmura ihtiyaç duyulduğu zaman Hızır (a.s.) şerefine merasim düzenlenir. Gençler bir araya gelerek çevrede olan boz (gri) renkli atları toplayıp atlardan birini yeşil ot ve dallarla süslerler, yanlarına bir testi su alırlar ve atları suyu kurumuş nehir yatağına götürmek üzere yola çıkarlar. Köy içinden çıkarken yaşlılardan birisi gençlere “nereye gittiklerini, atları nereye götürdüklerini” sorar. Gençler “atların susuz olduğunu, onları nehir yatağına götürüp nehrin suyu ile sulayacaklarını” söylerler. Yaşlı adam, “yağmur yağmadığı için nehir yatağının suyunun kurduğunu” söyler. Gençler yeşil ot ve dallarla süsledikleri atı göstererek, “Hızır (a.s.) atının susuz kalmaması için dua edecek ve yağmur yağacak, nehre su gelecektir” derler. Gençler nehir yatağına giderken kendi aralarında yağmur yağmadığı için hayvan ve kuşların susuz kaldığını, ekin sahalarının kurduğunu konuşurlar. Nehir yatağına yetiştiklerinde atları bir araya toplayıp güneşin altında susuz tutarlar. Gençlerden birisi yeşil ot ve dallarla süslenmiş ata binerek nehir yatağında at terleyene kadar koşturur. Susuzluktan ve toz dumandan etkilenen atlar sağa sola gitmek istediklerinde önleri kesilir ve hepsinin bir arada olması sağlanır. İnanişâ göre Hızır (a.s.), kendi atının ve diğer atların susuz kalmaması için dua edecek ve yağmur yağacaktır. Bir süre geçtikten sonra gençler, yanlarına aldıkları bir testi suyu atların üstüne serper, yeşil ot ve dallarla süslenen atın kafasını yıkar. Atlara su vermek için onları nehir yatağından köy içine getirirler. Atlar susuzluklarını giderdikten sonra tekrar üstlerine su serpilir, yeşil ot ve dallarla süslenen atın kafası yeniden yıkanır, üstünde olan yeşil ot ve dallar meyve veren ağacın dallarının üstüne konulur. Atlarla beraber gençlerin de birbirlerini ıslatması ile merasim bitmiş sayılır (KK-2). Benzeri inaniş ve uygulamalar Azerbaycan'ın diğer bölgelerinde de mevcuttur (Abdullayev, 1989: 12).

Nahçıvan'ın bazı bölgelerinde yağmur çağırmak için yapılan uygulamalarda at kafatası kullanılmaktadır. Bu, Hz. Hızır'ın yardıma çağırılması onun boz atı ile gelip insanların yardımına yetişmesi inancı ile alakalıdır (KK-3; KK-6; KK-7). Uzun süre yağmur yağmadığı zaman büyüklerin talimatı ile gençler üç ile beş metre uzunluğunda olan ipin bir ucunu meyve veren ağaca, bir ucunu ise kafatasına bağlayıp suya atarlar. At kafatası yağmur yağana kadar suda kalır. Yağmur yağdıktan sonra kafatası sudan çıkarılır ve ihtiyaç duyulduğunda kullanılmak üzere meyve veren ağaca asılır.

4. Dul Kadınlarla İlgili Kültler

Nahçıvan'ın Kengerli ilçesinin Tazekend ve Çalhangala köylerinde olan inanışlara göre yılın kurak geçmesi, dul kadınların sayısının artması ile alakalıdır. Dul kadınlar, eşleri olmadığından dolayı çocuk doğuramadıkları için mahsülsüz olarak görülür ve kurak geçen mahsülsüz bir yıla benzetilir. Bu sebeple dul kadınlar yakın akrabaları ile formalite olarak nikâhlandırılır. Benzer inaniş ve uygulamalar kaynaklarda da karşımıza çıkmaktadır. (Guliyev, 1988b: 148). Dul kadınlar yılın kurak geçmesine sebep oldukları için bir araya gelip merasim düzenlemeli, yağmur yağması için dua etmelidirler (KK-14). Bu sebeple dul kadınlar toplanarak merasimin düzenleneceği

günü belirler ve yapılacak olan uygulamaları konuşurlar. Kadınlar belirlenen gün sabah erkenden bir araya gelerek yanlarına ağaç saban, meyve veren ağaç dalı ve bir kova suyu alarak suyu kurumuş çay yatağına giderler. Merasime katılan kadınlar siyah renkli elbise giyinir, siyah baş örtü bağlarlar. Kadınların siyah renkli elbise giyinimleri ve siyah renkli başörtü bağlamaları onların yaşlı olduklarını temsil eder. Kadınlar çoraplarını çıkararak suyu kurumuş çay yatağına iner, çay yatağını sabanla aşağı yukarı doğru birkaç kez sürerler. Uygulamaya göre kadınlar sabanın önünü el değiştirerek çeker diğer kadınlardan biri ise meyve veren ağacın dalı ile sabanı süren kadınlara hafiften vurarak onları hızlandırır. Kadınlar saban sürerken su içmezler, kendi aralarında su ve yağmurla ilgili konuşurlar. Merasimin nehir yatağında yapılan kısmı, kadınların saban sürmesinden ve yanlarına aldıkları bir kova su ile sabanı yıkamasından sonra biter. Yıkamış saban nehir yatağında bırakılır, kadınlar ellerini, yüzlerini yıkamak için çorap ve ayakkabılarını giyinmeden, yalın ayak çeşmelere giderler. Merasimin son aşaması çeşme başında yapılır. Kadınlar ellerini, yüzlerini ve ayaklarını yıkarlar, bir müddet dinlendikten sonra birbirlerinin üstlerine su serperler, başörtülerini suya atarak evlerine dönerler (KK-8).

Nahçıvan'ın Ordubat bölgesinde de benzer uygulama yapılmaktadır. Suyu kurumuş çay yatağında toplanan dul kadınlardan iki tanesi saçlarından birbirine bağlanır. Kadınlardan biri ise meyve veren ağacın yeşil dalı ile diğer kadınların ayaklarına hafiften vurur, kadınlar çay yatağında aşağı yukarı koşarak ağlar gibi sesler çıkarırlar. İnanişe göre, dul kadınların eziyet çektiklerini bilen Tanrı rahmetini indirecek ve yağmur yağacaktır (KK-11). Azerbaycan'ın Karabağ bölgesinde yaşayan Azerbaycan Türkleri arasında da bahsedilen uygulama yapılmaktadır (Guliyev, 1968: 21; Nebiyev, 1988: 63-64).

5. Müsella Merasimi

Yağmur çağırmak için düzenlenen “müsella” merasimi bütün bölgeler için karakteristiktir. Uzun süre yağmurun yağmadığı zamanlarda, özellikle de yaz aylarında düzenlenen “müsella” merasiminin yapılacağı gün önceden belirlenir ve herkese duyurulur. Gençler bütün köyü atla dolaşarak herkesi merasime davet ederler. Merasim genel olarak Perşembe günü, yaşlı dedelerin öncülüğünde köyden uzakta olan ekin sahalarının çevresinde yapılır. Merasim günü sabah erkenden herkes bir araya toplanır, gençlerden biri merasimde kesilecek olan “yağmur kurbanı” adı verilen koçu kucağına alıp ata biner. Önde yaşlılar arkada ise köy halkı hayvanları ile beraber merasimin yapılacağı yere gitmek üzere yola çıkarlar. Merasime katılanlar yanlarına su almadan (sadece küçük yaşta olan çocuklar için su alınır), yol boyu fazla konuşmadan yollarına devam ederler. “Müsella”ya katılanlar siyah renkli elbiseler giyinirler. Özellikle kadınlar elbiselerini ters giyinir, baş örtülerini ters bağlar, erkekler ise şapkalarının önünü arkaya doğru çevirirler. Giysilerin siyah renkli olması ve ters giyilmesi insanların yaşlı olmalarını temsil eder.

Merasimin yapılacağı yere gelindiğinde büyüklerin talimatı ile küçük çocuklar anne ve babalarından, hayvanlar yavrularından ayrılarak merasim bitene kadar ayrı tutulurlar. Anne ve babalarından ayrılan çocukların ağlama sesleri, hayvan yavrularının meleşmeleri ortalığı daha da gürültülü hale getirir. İnanışlara göre annelerinden ayrılan çocukların ağlamalarını ve susuz kalmalarını, hayvan yavrularının meleşmelerini ve susuz olmalarını bilen Allah onlara acıyacak ve rahmetini indirecektir. Merasime katılanlar çoraplarını çıkarıp erkekler önde kadınlar ise arkada olmak şartı ile toprağın üstüne oturup “Ya Rabbi bizleri ekmekle imtihan eyleme, bizleri yarattın rızıkımızı da ver, çocuklarımızın, hayvanlarımızın rızıkını kesme, günahlarımızı bağışla” diyerek yağmur yağdırması için Allah’a edip ağlarlar. Dua bittikten sonra “yağmur kurbanı” olan koç, ekin sahalarının çevresinde dört kere dolaştırıldıktan sonra kesilir. Nahçıvan’ın Babek ilçesinin Cehri köyünde “müsella” merasimine çıkılırken doğu, batı, güney ve kuzey yönlerinin her birine ayrı olmak şartı ile bir kurban kesilir. Kesilmiş koçun etinden doğu, batı, güney ve kuzey yönlerine atma adeti de vardır. Dört yöne atılan et, kurdun, kuşun ve karıncaların payı olarak bilinir. Kurbanlık hayvanın etinin kalan kısmı köy içine getirilerek fakirlere ve hastalara dağıtılır. İnanışlara göre “müsella” merasimine katılanlar, kurbanın etinden yapılan yemekten yemezler. Kurbanın eti dağıtıldıktan sonra herkes evine gider böylelikle merasim bitmiş sayılır. Yapılan bu uygulamadan sonra yağmur yağar (KK-8).

Dört yöne kurban kesilmesi, Sümer Destanı olan Gılgamış Destanı’nda da karşımıza çıkmaktadır. Dünya Tufanı’ndan sonra büyük bir beladan sağ-salim kurtulan Utnapiştı dört yöne kurban keser.

Ben çıkıp dört tarafın, dördüne kurban verdim,
Kalkıp dağın başına göklere terif dedim (Bilgamiş Dastanı, 1985: 91).

Dört yönün özellikle doğu ve batının kutsal sayılması eski Türk inanışlarından olup günümüzde Nahçıvan bölgesinde hâlen varlığını sürdürmektedir. Türk kültüründe doğu güneşin, batı ayın, güney güneşin gezindiği yön, kuzey ise karanlığın simgesi olarak bilinir ve kutsal sayılır (Ögel, 1988: 704-705).

Azerbaycan’ın bazı bölgelerinde ise “müsella” merasiminde kadınların saçlarını yolup yüzlerini tırnakları ile yırtıp ağlaması, dua okunup bittikten sonra dört yöne dört taş atılması adeti vardır. (Guliyev, 1985a: 39; Ceferzade, 1986: 32). “Müsella” merasiminde kadınların siyah renkli elbiseler giyinmeleri, saçlarını yolup, yüzlerini tırnakları ile yırtıp ağlamaları, eski Türkler arasında düzenlenen yağ/yoğ merasimi ile benzerlik göstermektedir. Azerbaycan Türklerinin inanışlarına göre kurak geçen bir mevsimde doğa ölmüş sayılır, insanlar bunun üzüntüsünü yaşadıkları için bahsedilen uygulamaları yapmaktadırlar.

Kaynaklarda, yağmur çağırma mersimlerinde özellikle elbiselerin ters giyilmesinin sebebi, kuraklığın tersine dönmesini sağlamak olduğu gösterilmektedir. Kuraklığın tersi ise bol yağmurdur (Acıpayamlı, 1964: 233).

6. Kepe Hatun Merasimi

Bölgede yağmur çağırmak için ağaçtan yapılan kepecinin (Azerbaycan Türkleri'nde kepe çömçe olarak adlanır) süslenip sokaklarda gezdirilmesi âdeti yaygın olarak uygulanmaktadır. Gençler arasından seçilen bir kişi tanınmamak için eski elbiseler giyinir, yeşil ot ve çiçeklerle süslenmiş ağaç kepeciyi heybesine koyarak ata biner. Bütün köyü dolaşarak evlerden pay ister. Gittiği evlerde herkes onun kepeğine su döker, heybesine ise pirinç ve buğday koyar. Evlerden toplanan su ağaçların dibine dökülür, pirinç fakirlere dağıtılır, buğday ise kuşlara serpilir. Merasim bittikten sonra kepe, bolluk ve bereketin simgesi olan meyve veren ağaca asılır (KK-1).

Nahçıvan'ın Culfa ilçesinin Şurut, Leketağ ve Gal köylerinde yağmur çağırmak için kepe hatun merasimi düzenlenir. 14-15 yaşlarında bir kız çocuğunun tanınmaması için yüzü boyanır, eski elbiseler giyindirilir ve eline boş bir testi verilip ata bindirilir. Kız ata bindirildikten sonra ellerine hamur sürülür. Süslenmiş kız halk arasında "kepe hatun" olarak adlanır. Ata bindirilen "kepe hatun"a bir kişi öncülük eder. "Kepe hatun" atın üzerinde bütün köyü dolaşır, evlerden ellerinde olan hamuru yıkamak için boş testisine su ister ve yağmur yağması için dua eder. Gittiği evlerde herkes "kepe hatun"un testisine su döker ve çocuklar onlara eşlik eder. Böylece "kepe hatun"un çevresine çok sayıda kişi toplanır. "Kepe hatun" ve yanındakiler, ekin sahalarının, pınar ve çeşmelerin çevresinde dolaşarak yağmur yağması için dua eder ve aşağıdaki şarkıyı söylerler:

Kepe hatun ne ister?
Tanrıdan yağmur ister,
Koyunlara ot ister,
Kuzulara süt ister.
Elleri hamurludur,
Testi dolu su ister.

Merasim, köyü dolaştıktan sonra biter. Testiye dökülen su ile kız, ellerinin hamurunu ve atının kafasını yıkar (KK-9; KK-10).

Kaynaklarda "kepe hatun" hakkında bazı bilgiler vardır. Rivayete göre "kepe hatun" kut verilmiş biridir ve Tanrıdan ne dilerse gerçek olur. Yıl kurak geçtiğinde insanların ve hayvanların susuzluktan eziyet çektiğini gören "kepe hatun" yüksek tepenin üstüne çıkıp ellerini gökyüzüne açıp yağmur yağdırması için Tanrıya dua eder. Tanrı, kızın dualarını kabul edip rahmetini indirir ve yağmur yağır. Bu olaydan sonra "kepe hatun" halk arasında kutsal sayılır ve yıl kurak geçtiği zaman onun şerefine merasimler düzenlenir (*Azerbaycan Mifoloji Metinleri*, 1988: 166). "Kepe hatun" efsanesi ve onunla ilgili anlatımlar Anadolu Türkleri arasında da mevcuttur. Karşılaştırmalı araştırmalar Nahçıvan bölgesinde var olan "kepe hatun" efsanesi ile Bitlis'in bir köyünde var olan "çümçe gelin" efsanesinin benzer olduğunu

göstermektedir (Şimşek, 2003: 84). Farklı coğrafyalarda olmalarına rağmen her iki efsane aynı kültürü temsil etmekte ve aynı amaç için düzenlenmektedir. Azerbaycan Türklerinden farklı olarak Anadolu Türklerinde “çümçe gelin” merasimi düzenlenirken evlerden toplanan malzemelerle yemek yapılır ve bu yemek herkese dağıtılır (Kalafat, 1998: 171; İnan, 2007b: 484; Şimşek, 2003: 83).

7. Yağmur Çağırma Merasimlerinde Taş Kültü

Nahçıvan bölgesinde yılın kurak geçtiği dönemlerde düzenlenen merasimlerin bazılarında yağmur yağdırma gücüne sahip olduğuna inanılan taşlar kullanılmaktadır. Bu uygulama çok eski dönemlere ait olmakla beraber günümüzde de varlığını sürdürmektedir. Derlenmiş bilgilere göre yağmur yağdırma gücüne sahip olan taşlar, erkek keçilerin (Nahçıvan bölgesinde bir yaşını doldurmuş erkek keçi dibir, iki yaşını doldurmuş erkek keçi ise sibir olarak adlanır) karnında olur. Tecbürelî çobanların anlattıklarına göre, sürüde olan erkek keçilerden biri, sağa sola hızlı bir şekilde hareket edip huysuzluk yaparsa, geceleri zamansız melerse onun karnında yağmur yağdırma gücüne sahip olan taşın olduğu düşünülür. Bu durumda olan keçiyi Perşembe günü kesip karnındaki taşı çıkarırlar. Bu taşlar halk arasında kutsal sayılmakta ve yağmur taşı olarak bilinmektedir. Kutsal sayılan bu taşlara hamile kadınların dokunması iyi sayılmaz. İnanışa göre böyle bir durumda taş kutsallığını ve yağmur yağdırma gücünü yitirecektir. Kutsal sayılan taşların güçlerini yitirmesi durumunda taş, erkek keçilerden herhangi birine yutturulur ve kırk gün beklenir. Kırk gün sonra keçi kesilir ve onun karnındaki taş çıkarılır. Böylece taşın yeniden yağmur yağdırma güce kavuştuğuna inanılır (KK-2; KK-9; KK-10). Bu taşlar genellikle havancılıkla uğraşan insanlarda bulunmakta, özellikle yaylalarda düzenlenen yağmur çağırma merasimlerde kullanılmaktadır. Yağmur yağmadığı zaman taş, suya salınır bir gün bekletildikten sonra sudan çıkarılarak ıslak bezin içine konulur. İnanışa göre bez kuruyana kadar Tanrı rahmetini indirecek ve yağmur yağacaktır. Kutsal sayılan taşların yağmur yağdırma gücüne sahip olması ile ilgili inanışlar eski Türkler arasında da yaygındır. Kaynaklarda “yâda taşı”nın kutsallığı, yağmur yağdırma, rüzgâr estirme gücüne sahip olması ile ilgili detaylı bilgiler mevcuttur (Tanyu, 1980: 41-42). Türk halkları arasında “yâda taşı”, “sata taşı”, “cada taşı” olarak adlandırılır. Eski Türk inançlarına göre “yâda taşı” kutsaldır ve canlıdır, ona boy abdesti olmadan dokunulması günah sayılır (İnan, 1995a: 162).

Kaşgarlı Mahmut ““Divan-ı Lüğati’t- Türk” eserinde yâda taşı hakkında aşağıdaki bilgileri vermektedir. “Bir türlü kamlık (kâhinliktir). Belli başlı taşlarla (yâda taşı ile) yapılır. Böylelikle yağmur ve kar yağdırılır; rüzgâr estirilir. Bu, Türkler arasında tanınmış bir şeydir. Ben bunu Yağma ülkesinde gözümle gördüm. Orada bir yangın olmuştu, mevsim yaz idi; bu suretle kar yağdırıldı ve Ulu Tanrı’nın izniyle yangın söndürüldü” (Kaşgarlı, 1990: 758).

Kaynaklarda “yâda taşı”nın Hz. Nuh tarafından oğlu Yafes’e, Yafes’ten oğlu Türk’e, Türk’ten de Oğuz Kağan’a miras kaldığı ve bu taşın Nahçıvan bölgesinde Mart

ayında düzenlenen “Nuhtaban” merasimine getirilmesi ile ilgili bilgiler mevcuttur (Hüseynzade, 2005: 28).

8. Şehit Mezarları İle İlgili Kültler

Nahçıvan bölgesinde şehit mezarlarının üstünde veya çevresinde olan taşların da yağmur yağdırma gücüne sahip olduğuna inanılır. Uzun süre yağmur yağmadığı zaman köy halkı, özellikle de kadınlar bir araya gelerek mezarlığa gedip şehitin ruhuna dua okurlar, yanlarına aldıkları bir testi suyu mezarın üstüne dökerler, mezarın çevresinden taş alıp köy içine getirip suya atarlar. Bazı bölgelerde ise şehit mezarlarının çevresinden alınan toprağı eve getirirler küçük tava veya kazanda kavurur sonra onu mezarlığa geri götürerek aldıkları yere dökerler. Bahsedilen uygulama yağmur çağırma için son çare olarak bilinir. Özellikle kuraklığın en şiddetli olduğu dönemde hayvan ve bitkilerin hayatta kalma tehlikesi ile karşışarıya kaldıklarında yapılır. İnanışlara göre şehitler Allah katında yüksek makamda oldukları için onların mezarlarından alınan toprağın kavrulduğunu bilen Yüce Rabb rahmetini indirecek, yağmur yağacak, kavru lan toprak susuzluğunu giderecektir. Bu uygulamadan sonra yağ an yağmurun, şehit olan şahsın ruhu hürmetine yağdığına inanılır ve yağmur suyu kutsal sayılır.

9. Veli / Evliya Kültü

Nahçıvan'ın Culfa ilçesinin Teyvaz ve Hanegah köylerinde “yağmur pir'i” adı ile bilinen ziyaret yerleri vardır. Halk arasında kutsal sayılan bu yerlerde seyit mezarları bulunmaktadır. Yıl kurak geçtiği zaman erkekler sabah erkenden köy meydanında toplaşarak yağmur piri'ne giderler. Pir'e yetiştikten sonra kurban kesilir yağmur yağması için dua edilir, pir'de olan taşların yeri değiştirilir, taşlardan taşıyabildikleri kadar çuvala bırakıp köy içine getirilir ve bütün köy halkına dağıtırılır. Herkes taşı evine götürerek suya atar ve yağmur yağması için dua eder. Halk inanışlarına göre, pir'de olan taşlar kardeştir köy içine getirilip evlere dağıtılan taşlar suya koyuldukları için susuzluklarını gidermiş sayılır pir'de yerleri değiştirilen taşlar ise susuz kalır. İnanışlara göre, pir'deki taşların susuz kaldığını gören pir eyesi (sahibi) yağmur yağması için dua edecektir. Yağmur yağdıktan sonra gençler bütün köyü dolaşarak evlere dağıtılan taşları toplayıp getirdikleri yere geri götürürler. (KK-1; KK-6). Benzer inanış ve uygulamalar Azerbaycan'ın Gence ve Muğan bölgelerinde de uygulanmaktadır (Guliyev, 1968: 21).

10. Sonuç

Sonuç olarak söyleyebiliriz ki, yağmur çağırma merasimleri bölgeler arasında farklı şekillerde uygulansa da bütün merasimler kuraklığı gidermek, canlıların yağmura olan ihtiyacını karşılamak için düzenlenmiştir. Yapılan araştırmalar yağmurla ilgili inanışların ve yağmur çağırma merasimlerinin Türk halklarının yaşamında önemli bir yere sahip olduğunu ve ihtiyaç olduğu zamanlarda düzenlendiğini göstermektedir. Geçmişten günümüze farklı coğrafyalara göç eden Türkler gittikleri

bölgelere geleneksel inanışlarını da taşımış, böylece çıkış notkası Türkistan olan eski Türk inanışları dünyanın birçok bölgesine yayılmıştır. Atalarımızdan bizlere kalan zengin kültür mirası birbirlerinden bağımsız yaşayan Türk halkları arasında hâlen varlığını sürdürmektedir. Özellikle Nahçıvan bölgesinde yağmur çağırmak için Hızır (a.s.) şerefine düzenlenen ve dul kadınların düzenlemiş oldukları merasimler, taş ile ilgili yapılan uygulamalar asırlardır uygulanmaktadır. Nahçıvan'da eski Türk inanışlarının unutulmadan günümüze kadar gelmesi, bölgenin fazla göç almamasından ve geleneksel inanışların büyük oranda muhafaza edilmesinden kaynaklanmaktadır.

Kaynakça

A. Sözlü Kaynaklar

- KK-1: Abbasova Tükez, Nahçıvan Culfa ilçesi Teyvaz köyü, 1944 doğumlu, ev hanımı, lise mezunu. (Görüşme 05.06.2006)
- KK-2: Ahmedova Senuber, Nahçıvan Culfa ilçesi Şurut köyü, 1924 doğumlu, ev hanımı, okuma yazması yok. (Görüşme 08.06.2006)
- KK-3: Allahverdiyeva Fatma, Nahçıvan Culfa ilçesi Külüs köyü, 1926 doğumlu, çiftçi, okuma yazması yok. (Görüşme 26. 07.2007)
- KK-4: Aliyev Bayram, Nahçıvan Culfa ilçesi Leketağ köyü, 1938 doğumlu, çiftçi, okuma yazması yok. (Görüşme 17.06.2007)
- KK-5: Aliyeva Zergelem, Nahçıvan Culfa ilçesi Gazançı köyü, 1941 doğumlu, ev hanımı, okuma yazması var. (Görüşme 26.06.2007)
- KK-6: Alesgerova Karatel, Nahçıvan Culfa ilçesi Göynük köyü, 1964 doğumlu, lise mezunu, ev hanımı. (Görüşme 23.05.2008)
- KK-7: Asgerov Zeyvalı, Nahçıvan Şahbuz ilçesi Keçili köyü, 1922 doğumlu, okuma yazması var, çiftçi. (Görüşme 19.05.2007)
- KK-8: Babayeva Gülnaz, Nahçıvan Babek ilçesi Cehri köyü, 1940 doğumlu, okuma yazması yok, ev hanımı. (Görüşme 12.04.2006)
- KK-9: Nevruzov Zeygem, Nahçıvan Culfa ilçesi Leketağ köyü, 1935 doğumlu, lise mezunu. (Görüşme 17.06.2007)
- KK-10: Memmedova Zeyneb, Nahçıvan Culfa ilçesi Gal köyü, 1922 doğumlu, okuma var yazması yok. (Görüşme 09.06.2006)
- KK-11: Muhtarova Besti, Nahçıvan Ordubat ilçesi Bilev köyü, 1933 doğumlu, okuma yazması var. (Görüşme 18.05.2007)
- KK-12: Müslüмова Terife, Nahçıvan Ordubat ilçesi Düylün köyü, 1934 doğumlu, ev hanımı. (Görüşme 16.05.2007)
- KK-13: Zeynalabddinova Gemer, Nahçıvan Ordubat ilçesi Tivi köyü, 1910 doğumlu, ev hanımı. (Görüşme 17.05.2007)
- KK-14: Memmedova Gumru, Nahçıvan Çalhankala ilçesi, Kengerli köyü, 1932 doğumlu ev hanımı. (Görüşme 23.07.2005)

B. Yazılı Kaynaklar

- Abdullayev, Behlul. (1989). *Hakkın Sesi*. Bakü: Azərneşr Yayınları.
- Acıpayamlı, Orhan. (1964), "Türkiye'de Yağmur Dûası II". *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih - Coğrafya Fakültesi Dergisi*, XXII (34), Temmuz - Aralık 221-250.
- Azerbaycan Mitoloji Metinleri*. (1988). Bakü: Elm Yayınları.
- Babayev, Tofiq. (2000). *Ömrünüze Nur Calansın*. Bakü: Azərneşr Yayınları.
- Bilgamus Dastanı*. (1985), Bakü: Gençlik Yayınları.
- Ceferzade, Ezize. (1986). *Seçilmiş Eserleri*. Bakü: Azərneşr Yayınları.
- Gadirzade, Türkan. (2006). *İslamagederki Adetler, İnamlar ve Merasimler (Nahçıvan Materialları Esasında)*. Bakü: Nafta- Pres Yayınları.
- Guliyev, Hasan. (1968). *Azerbaycanda Gadim Dini Ayinler ve Onların Meişetde Galırları*. Bakü: Kommunist Yayınları.
- Guliyev, Şahpeleng. (1985). "Nahçıvan'da Enenevi Suvarma Ekinçiliyi". *Azerbaycan Elmler Akademisinin V sayısı*. s. 18- 47.
- (1988). Suvarma. *Azerbaycan Etnografyası*. C. 1, s. 117- 151.
- Hüseynzade, Rüfet. (2005), *Erken Orta Asırlar Dövründe Azerbaycan'da Mekteb ve Pedoqoji Fikir*. Bakı: Elm Yayınları.
- İnan, Abdülkadir. (1995), *Tarihte ve Bugün Şamanizm, Materiallar ve Araştırmalar*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- (2007), Yağmur Duası- Çömçe Gelin. *Yağmur Duası Kitabı*. Hazırlayan Sabri KOZ. *İstanbul: Kitapevi Yayınları*.s. 481-484
- Kaşgarlı, Mahmut (1990), *Divanü Lügati't-Türk*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Kalafat, Yaşar. (1998). *Kuzey Azerbaycan- Doğu Anadolu ve Kuzey Irakda Eski Türk Dini İzleri (Dini Folklorik Tabakalaşma)*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Nebiyev, Azad. (1988). *El Neğmeleri, Halk Oyunları*. Bakü: Yazıçı Yayınları.
- Ögel, Bahaettin. (1988). *Dünden Bugüne Türk Kültürü'nün Gelişme Çağları*. İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı Yayınları.
- Seyidov, Mirali. (1989). *Azerbaycan Halkının Soykökünü Düşünürken*. Bakü: Yazıçı Yayınları.
- Şimşek, Esmâ. (2003), "Anadolu'da Yağmur Duasına Bağlı Olarak Oynanan Bir Oyun: "Çömçeli Gelin". *Milli Folklor*, 8 (60), Kış sayısı, 78-87.)
- Tanyu, Hikmet. (1980), *İslamlıktan Önce Türklerde Tek Tanrı İnancı*. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi.