

MUSÂHİBLİK KURUMU ÜZERİNDEN ALEVİ OCAKLAR VE GRUPLAR HAKKINDA BAZI DEĞERLENDİRMELER*

Some Evaluations on the Alawi Lodges and Groups Through the Musâhiblik Institution

Cenk SU ÜÇER**

Öz

Bu çalışmada Alevi nitelemeli ocak ve grupların bazısında var olan ve “iki evli ailenin dünya ve ahiret kardeşliğini” ifade eden Musâhiblik kurumu ele alınmaktadır. Çalışmada, toplumsal dayanışma ve yardımlaşmayı gerçekleştiren Musâhiblik kurumunun, dünü ve bugünü ile ele alıp, buradan hareketle Alevi nitelemeli geleneğe mensup ocak ve gruplar hakkında bir takım değerlendirmeler yapmak amaçlanmıştır. Alevi geleneğe mensup kimi ocak ve gruplar arasında varlığını sürdüren Musâhibliğin, Anadolu’da değişik yörelerde ve kesimler arasında Yaren, Barana, Delikanlı Teşkilatı, Gezek, Muhabbet, Oda Teşkilatı, Sohbet, Sıra, Perde, Arfana vb. farklı isimler ve değişik işleyişlerle sürdürülmüş olan pek çok oluşumla aynı kaynaklardan beslenmesi dikkate değerdir. Dolayısıyla Musâhibliğin, Anadolu’da toplumsal yardımlaşma ve dayanışma fonksiyonu icrâ eden pek çok oluşumda görülen anlayış ve ilkelerin, boy, soy, aşiret sistemi ve tarikat hayatı kalıplarında şekillenen Alevi zümrelerin sosyal ve dîni hayatına göre hal almış bir şekli olduğu anlaşılmaktadır. Ancak modernite, sekülerleşme, sanayileşme, şehirleşme, uzmanlık alanlarının belirginleşmesi, göç vb. etkenlere bağlı olarak yaşanan köklü değişiklikler, Dedelik, Düşkünlük ve Musâhiblik gibi, ilgili geleneksel olgu içerisinde anlam bulan ve şekillenen anlayış ve kurumsal yapıları kökten sarsmıştır. Yaşanan geçiş dönemi ve Alevilerin şehirlerde kurumsallaşma çabaları geleneksel kurumların ne şekilde devam edeceği ya da devam edip etmeyeceğini de açıklığa kavuşturacaktır.

Anahtar Kelimeler: Musâhiblik, Alevi Ocak ve Gruplar.

Abstract

This article deals with the *Musâhiblik* (companionship) institution. The *Musâhiblik* institution is available in some lodges (*ocak*) and groups named Alawi. This institution expresses the brotherhood of the two married families in the worldly life and the Hereafter. This study is aimed at dealing with the *Musâhiblik* institution that provides social solidarity in the past and present and to evaluate approaches of the Alawi lodges and groups on the issue. The *Musâhiblik* institution that maintains influence in some Alawi lodges and groups is nourished from the same sources with many formations in different regions of Anatolia, for example, Yaren, Barana, Delikanlı Organisation, Gezek, Muhabbet, Oda Organisation, Sohbet, Sıra, Perde, Arfana etc. It is understood that the *Musâhiblik* is a form established according to social and religious lives of the Alawi lodges and groups, which are also shaped by tribe system, lineage, clan and Sufi order life. However, the radical changes experienced due to modernity, secularization, industrialization, urbanization, specialization, migration and so on have radically shaken the social corporate structures, such as Dedelik, Düşkünlük, *Musâhiblik* and so forth. The transition period experienced in Turkey and the institutionalization efforts of the Alawi groups in the cities will determine and clarify how the traditional institutions will continue and whether or not they will continue in the first place.

Keywords: Musâhiblik, Alawi lodges, Alawi groups

* Makalenin Geliş Tarihi: 11.11.2019, Kabul Tarihi: 20.02.2020. DOI: 10.34189/hbv.93.001

** Prof. Dr., Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, cenk.su.ucer@ybu.edu.tr; hcenksuucer@hotmail.com, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-9874-2990>

1. Giriş

Bu çalışmada Alevi nitelemeli ocak ve grupların bazısında var olan ve “iki evli ailenin dünya ve ahiret kardeşliğini” ifade eden Musâhiblik kurumu ele alınmıştır. Çalışmada Alevi nitelemesi kullanılan bazı geleneksel ocaklarda bir taraftan topluluğa üye olmayı sağlayan, diğer taraftan işlevini sürdürdüğü bütün ocaklarda toplumsal dayanışma ve yardımlaşmayı gerçekleştiren Musâhiblik, dünü ve bugünü ile ele alınmaya çalışılmış ve buradan hareketle Alevi nitelemeli geleneğe mensup ocak ve gruplar hakkında bir takım değerlendirmeler yapılmıştır. Bu bağlamda Musâhibliğin kelime ve ıstılah anlamları üzerinde durulmuş, bu kurumun kökeni hakkında yapılan tartışmalar ile kurumu ortaya çıkaran şartlar ve tarihî arka planına değinilmiş, Musâhiblikle kurulan kardeşliğin hukuku ve bu kardeşliğin kurulmasında yürütülen erkâna yer verilmiş, modernite ve şehirleşme neticesinde günümüz vakıasına işaret edilmeye çalışılmıştır.

Bugün itibariyle Alevilik ismi kullanılan geleneksel yapının, genel hatlarıyla “boy-soy-aşiret sistemi”ne¹ dayalı sosyal bir hayat sürdüren ve gerek düşünce gerek uygulamalar olarak dînî hayatlarını daha çok tasavvuf ve tarikat hayatı kalıplarında şekillendiren topluluklardan teşekkül ettiği görülmektedir. Diğer bir ifadeyle günümüzde Alevilik isimlendirmesi Anadolu coğrafyasında bulunan söz konusu ocak ve gruplar için bir “üst kimlik veya bir şemsiye kavram” olarak kullanılmaktadır. Alevi kelimesi/nitelemesinin Anadolu coğrafyasında Bektâşiler, Erdebil Sûfiyân Süreği Tâlibleri (Kızılbaşlar) ana ekseninde, Ağu İçen, Baba Mansur, Dede Garkın, Hasan Dede, Hıdır Abdal, Hubyar, Keçeci Baba, Kureyşan, Sinemilli, Şah Kalender Velî, Şücaaddin Velî, Tahtacı vb. ocaklar ve mensup toplulukları (Yaman, 1998: 86-100; Aksüt, 2009: 31-248) ifade etmek üzere bir üst kimlik ya da şemsiye kavram olarak kullanılmasının XIX. yy.ın ikinci yarısına ait bir gelişme (Melikoff, 1994:53; Onat, 2003:124) olması, üzerinde dikkatle durulması gereken bir husustur. Hatta ülkemizde ve dünyada Alevi kelimesinin söz konusu içerikle daha çok 1980-1990’lı yıllardaki gelişmelere bağlı olarak kullanılmaya başlandığı söylenebilir (Üçer, 2015b: 35-37).

Kendi içlerinde bölgeden bölgeye, gelenekten geleneğe ve hatta ocaktan ocağa bir takım farklılıkları bünyelerinde barındıran ve günümüzde daha çok Alevi olarak nitelendirilen ocak ve gruplarda, ilhâm ve keşfin temel bilgi kaynaklarından biri olarak kabul edilmesi, “Hakk, Muhammed, Ali” kabulünün –ki tasavvuftaki Ulûhiyyet, Nübüvvet, Velâyet prensibine karşılık gelmektedir– temel prensip olarak dile getirilmesi, “tevhid” bablarıyla beraber 12 hizmet üzerinden yürütülen cem erkânının bir zikir toplantısı olması, kişinin insân-ı kâmil olarak yetiştirilmesi için gerekli *âdâb* ve erkânın, dört kapı-kırk makam çerçevesinde oluşturulması, ocakzâdeler ve tâlibler şeklinde aralarında geçişkenlik olmayan iki ana insan unsuru bulunmakla birlikte dînî gelenek alanındaki hiyerarşik yapılanmanın mürşid, pîr, şeyh, dede, rehber, tâlib (mürîd) şeklinde kurgulanması, her ocağın bir silsilesinin olması, geleneksel anlamda metbu ocak denilen ana ocak/baş ocakların tekkeleri durumundaki merkezler etrafında bir yapılanma sergileyerek ana ocak ve buna bağlı alt ocaklar ve bunların bağlı

oldukları tekkelere göre yapılanması ve temel ahlâkî prensiplerin eline-diline-beline sahip olmak (Edeb Yâ Hû) çerçevesinde şekillendirilmesi vb. pek çok özellik, Alevi nitelemeli ocak ve gruplardaki ortak özelliklerin tasavvufî hareketlerde yer alan ortak unsurlara tekabül ettiğini açıkça göstermektedir (Sarıkaya, 2017: 11-13, 20; Üçer, 2015a:59-69; 2018: 61-64; Rençber, 2016: 30-34).

Musâhiblik kurumu ve günümüzde Alevi nitelemeli geleneğe mensup ocak ve grupların hakkıyla değerlendirilmesi açısından bu ana çerçevenin dikkate alınması gerektiği açıktır.

2. Musâhiblik Kurumu ve Tarihî Arka Plan

2.1. Musâhiblik: Kelime ve Terim Anlamları

Arapça *sohbet* (s-h-b) kökünün “mufâale” kalıbında “karşılıklı sohbet etmek” anlamındaki *sâhebe* (mastarı *musâhabe*) fiilinden ism-i fâil olarak türeyen musâhib kelimesi (Keremi, 1992: 9-10) “sohbetleşen, sohbet arkadaşı, sohbet ehli kimse, arkadaş, dost” (Gölpınarlı, 1977: 224; İpşirli, 2006: 230) anlamlarına gelir.

Musâhib kelimesinin terim olarak iki alanda kullanıldığı görülmektedir. Bunlardan ilki, Osmanlı saray teşkilatında kullanılan bir unvandır. Buna göre musâhib kelimesi, “Osmanlı saray teşkilatında saraydaki görevliler içinde vezir ve beylerbeylerinden padişaha danışmanlık yapan, kişiliği ve bilgisiyle temayüz ederek ona arkadaşlıkta bulunanlar için kullanılmıştır.” (İpşirli, 2006: 230-231; Pakalın, 1993: 583).

İkincisi ise Alevi nitelemeli geleneğe mensup kimi ocaklarda var olan ve iki ailenin kardeşliğini ifade eden (Uğurlu, 1991: 13; Tur, 2002: 421), dinî olarak tarikat hayatı kalıplarında şekillendirilen sosyal bir kurumun adıdır. Alevi gelenekte Musâhiblik, “Yaşları reşit (kişilik kazanmış) iki erkek Müslümanın, birbirleriyle anlaşarak bir dinî temsilci önünde yaptıkları yeminli kardeşlik bağı kurmalarını” (Kaya, 1989: 11) veya “daha önce ikrâr vermiş olan ve kan bağı da taşımayan evli iki kişinin eşleri ile birlikte, dedenin ve cem topluluğunun önünde, Hakk’a yürüyünceye kadar kardeş kalacaklarına, birbirini kollayıp koruyacaklarına, birlik ve beraberlik içinde yaşayacaklarına dair söz vermeleri şeklinde gerçekleştirilen bir törenle kurulan manevî kardeşliği” ifade etmektedir (Yıldız, 2005: 123; Er, 2006: 120; Yıldırım, 2018: 246-247).

Alevi gruplar arasında Musâhibliğin farklı şekillerde anlamlandırıldığı görülmektedir. Buna göre Babağân Bektâşilerce nasip alma olarak görülen Musâhiblik, bazı ocaklarca tarikata giriş erkânı olarak algılanmakta, diğer bazılarınca ise ikrâr vermiş (tarikata girmiş) olan ailelerden ikisinin ayrıca kardeşlik ahdi yapmaları şeklinde anlaşılmaktadır. Ancak Musâhiblik denildiğinde yaygın olarak kabul edilenin üçüncüsü olduğu görülmektedir (Rençber, 2013: 550; Üçer, 2015b: 232; Ersal, 2016: 379; Yıldırım, 2018: 246). Buna göre Alevi geleneğe mensup ocak/gruplarda Musâhiblik, kan bağı taşımayan evli iki kişinin eşleri ile birlikte, Hakk’a yürüyünceye kadar kardeş kalacaklarına, her açıdan birbirini kollayıp koruyacaklarına dair dedenin

ve cem topluluğunun önünde söz vermelerini içeren bir tören/erkânla kurulan manevî kardeşliği ifade etmektedir.

Bölgeden bölgeye “hısmılık, can kardeşliği/yoldaşlığı, din kardeşliği, tarikat kardeşliği, sağdıçlık, bilazerlik” vb. farklı isimlendirmeler olmakla birlikte Musâhibliğe, yolun gereği olduğu ve bu dünya hayatında insanlar arasında dayanışmayı hedeflediği için “yol kardeşliği”, bu beraberliğin ölünceye kadar sürmesi gerekliliği ve musâhibe karşı kişinin yaptıklarından dolayı ahirette sorumlu tutulacağı anlayışına bağlı olarak “ahiret/ahret kardeşliği” gibi isimler de verildiği görülmektedir (Korkmaz, 1994: 253-254; Yıldız, 2005: 123; Özdemir, 2011: 736; Ayaz, 2013: 104; Ersal, 2016: 380; Dedekargınoğlu, 2016: 92; Irmak-Hamarat, 2018: 218).²

2.2. Alevi Nitelemeli Ocaklarda Musâhiblik Kurumunu Doğuran Tarihi Arka Plan

Alevi nitelemeli geleneğe mensup ocaklarda Musâhiblik kurumunu doğuran ve bugününü anlamamıza yarayacak tarihi gerçeklikler açısından ilk İslâmlaşmadan günümüze genel hatlarıyla yaşanan süreçlere göz atmak konunun çerçevesini ortaya koymak açısından yerinde olacaktır: X. yy.dan itibaren Türklerin İslâmiyet’i kabul etmeye başlamalarıyla beraber göçebe ya da yarı göçebe bir hayat yaşayan çeşitli aşiret veya oymaklar, daha önce mensup oldukları farklı dînî anlayışlarını yeni din ile mezcetmişlerdir. İslâmiyet’i göçebe ya da yarı göçebe hayat şartlarında kabul eden bu gruplar başlangıçta Yesevilik başta olmak üzere Vefâilik, Kalenderilik gibi sûfi kalıplar içinde şekillenmişler ve aynı zamanda farklı mezhebî etkilere de maruz kalmıştır. Birkaç asır süren İslâmlaşma sürecinde Türkler, yaşamış oldukları coğrafya ve yerleşiklik ya da göçebe ve yarı göçebe bir hayat yaşamaktan kaynaklı sosyal yapı farklılıklarına bağlı olarak farklı İslâm anlayışlarına sahip olmuşlardır. İlk dönemden itibaren farklı tasavvuf hareketleriyle karşılaşan Türkler, bunları da yine sosyal yapılarına göre değişik şekillerde kabul etmişler, bu anlamda özellikle yarı göçebe ve göçebe hayatı yaşayan ve ana özelliği “kabile/aşiret birlikteliği” olan bazı gruplar, tasavvufu da bu yapılarına uyarlayarak sosyal bünyelerine uydurmuşlardır. İşte, Anadolu’ya göçten önce Orta Asya’da, yarı göçebe ve göçebeler arasında daha ziyade mistik ağırlıklı ve yaşadıkları coğrafyaya bağlı olarak ana etki Hanefî-Mâtürîdî çizgi olmak üzere değişik mezhebî unsurların yer alabildiği, bunun yanı sıra eski inanç ve inanışları da nispeten sürdüren bir yapı var olmuştur. Bu gruplar, X-XIV. yy.larda Anadolu’ya göç ettiklerinde burada bazı eski kültürlerden etkilenmekle birlikte bu topraklarda yaygın olan Fütüvvet ve özellikle Ahîlik gibi millî örgütlenmeler vasıtasıyla Anadolu’da varlık mücadelesine girişmişlerdir. Bu gruplar XV ve XVI. yüzyıllarda Anadolu’da ayrıca Hurûfilik ve Bâtînilik gibi akımların etkilerine maruz kalmışlar, Safevî hareketinin ortaya çıkmasıyla da yüzeysel bir biçimde Oniki İmâm Şîliği ile karşılaşmış ondan da bazı telakkîler alarak, karma bir yapıya sahip olmuşlardır. Bu toplulukların büyük bir çoğunluğu Bektâşiliğin devletle ilişkisi çerçevesinde kendilerini Hacı Bektâş ve Bektâşilikle ilişkilendirmişler, ancak 1826’da Bektâşî tekkelerinin kapatılması ve Cumhuriyet dönemindeki gelişmeler Alevilerin “kapalı toplum” yapı-

larını sürdürmelerine yol açmıştır. Nitekim XVI. yy. Osmanlı-Safevî ilişkilerine bağlı olarak büyük oranda içe kapanık topluluklar haline gelen ve daha sonra da Osmanlı'nın Bektâşî Tekkesiyle ilişkileri çerçevesinde önce Osmanlılar döneminde Bektâşî tekkelerinin kapatılması, Cumhuriyet döneminde de tekke ve zaviyelerin hepsinin kapatılması nedeniyle 'kapalı topluluk' olma özelliklerini uzun süre devam ettiren ve ana karakter olarak tasavvuf anlayışının hâkim olduğu Alevi nitelemeli ocak ve grupların büyük çoğunluğu, günümüze kadar, sosyal hayata uyarlanmış bir tasavvuf hayatına dayalı bu yapılarını muhafaza etmişlerdir. Ancak dünyada ve ülkemizde yaşanan bazı siyâsî, iktisâdî ve sosyal gelişmeler ve özellikle de modernite ve şehirleşmenin etkisiyle kapalı toplum kalıplarından çıkan bu gruplar, söz konusu gelişmelere bağlı olarak başta ilhâm ve keşf merkezli epistemolojik kabulleri ve bu kabule dayalı bütün anlayış ve kurumsal yapılarını büyük oranda kaybetmeye başlamışlardır. Bu da günümüzde geleneksel kırsal Alevilik ve günümüz şehir Aleviliği ya da Alevilikleri gibi fiilî bir durum ortaya çıkarmıştır (Üzüm, 1997: 1; Üçer, 2015b: 229-230.)

2.3. Musâhiblik Kurumunun Kökeni Hakkındaki Tartışmalar

Alevi nitelemeli geleneğe mensup ocak ve gruplar arasında oldukça önemli dînî ve sosyal fonksiyonlar icra eden Musâhibliğin kökeni hakkında araştırmacılarca değişik görüşler ileri sürülmüştür. Farklı coğrafya ve orijine bağlanmakla ve bu hususta geçmişte Türk kavimleri arasında var olduğu bilinen *anda* (yeminli dostluk anlaşması), *biste* (kardeşlik, ortaklık), *alplik*, *nögerlik* (arkadaşlık) gibi adet ve uygulamalara dikkat çekilmekle birlikte (Melikoff, 1994: 90-91)³, genellikle Musâhiblik kurumu, zamanında Anadolu coğrafyasında çok önemli fonksiyonlar icrâ eden Fütüvvet ve Ahilik geleneğiyle bağlantılı görülmektedir (Melikoff, 1994: 91; Sarıkaya, 2003: 201-202). Buyruklar'da yer alan Musâhiblik erkânına ait metinlerin kaynaklarının daha çok Fütüvvet/Ahî geleneği olduğu yönündeki tespitler de bu durumu teyit etmektedir (Sarıkaya, 2003: 201-202).

Bu itibarla Aleviler arasında toplumsal yardımlaşma ve dayanışmayı tesis eden bir kurum olarak varlığını sürdüren Musâhibliğin, Anadolu'da değişik yörelerde ve kesimler arasında Yaren, Barana, Delikanlı Teşkilatı, Gezek, Muhabbet, Oda Teşkilatı, Sohbet, Sıra, Perde, Arfana vb. farklı isimler ve değişik işleyişlerle sürdürülmüş olan ve toplumsal yardımlaşma ve dayanışma fonksiyonu icrâ eden pek çok oluşumla aynı kaynaklardan beslenmesi dikkate değerdir (Çağatay, 1974: 161-174; Er, 1988: 2-17, 3-64). Dolayısıyla Musâhibliğin, Anadolu'da toplumsal yardımlaşma ve dayanışma fonksiyonu icrâ eden pek çok oluşumda görülen anlayış ve ilkelerin, boy, soy, aşiret sistemi ve tarikat hayatı kalıplarında şekillenen Alevi zümrelerin sosyal ve dînî hayatına göre hal almış bir şekli olduğu anlaşılmaktadır.

Âdâb ve erkân kitabı olan *Buyruk* nüshaları Musâhibliği, kimi zaman Hz. Peygamber'in Vedâ Haccı dönüşü Gadirhum Olayı'na (*Şeyh Safî Buyruğu*, 1994: 78-80; *Buyruk* (Şebek), ty: 63-67; Kaplan, 2010: 203-204; Dedekarginoğlu, 2016: 96; Yıldırım, 2018: 248), kimi zaman Hz. Peygamber'in Miraç hadisesine bağlı olarak ele

alsa da (*İmam Cafer-i Sadık Buyruğu*, 1998: 23-25; *Buyruk* (Bozkurt, 1982: 12-16; Dedekargınoğlu, 2016: 96), Alevi gelenek bu kurumu daha çok Hz. Peygamber'in Mekke'den Medine'ye hicreti sonrasında Medine'de tesis etmiş olduğu kardeşlik (*muâhât*) müessesesine; dolayısıyla Hz. Peygamber'in kendisine Hz. Ali'yi kardeş seçmesi olayına dayandırmaktadır (Bulut, 2013: 455-459; Dedekargınoğlu, 2016: 96; Yıldırım, 2018: 248). Geleneksel Alevi kabule göre Hz. Peygamber bu kardeşlik müessesesini ise Kur'an'ın emri doğrultusunda kurmuştur. Nitekim bu konuda genellikle Nisâ suresinin 33., Enfâl suresinin 72-75., Tevbe suresinin 71 ve 100., Sebe' suresinin 46., Fetih suresinin 10. ve Hadîd suresinin 10. ayetleri gibi müminlerin dostluğunu, velâyetini ve kardeşliğini konu edinen ayetler delil olarak kullanılmaktadır. Buna göre Musâhiblik kurumunun tesisi "İman edip hicret eden ve Allah yolunda mallarıyla, canlarıyla cihad edenler ve (muhacirleri) barındırıp (onlara) yardım edenler var ya, işte onlar birbirlerinin velileridir." ifadeleriyle Medine'de tesis edilen muâhâtı ifade eden Enfâl suresinin 72. ayetine dayandırılmaktadır. Kurumun işleyiş şeklinin ise "(Erkek ve kadından) her biri için ana-babanın ve akrabasının bıraktıklarından (pay alan) varisler kıldık. Yeminlerinizin bağladığı (ahitleştiginiz) kimselere de kendi hisselerini verin. Şüphesiz Allah her şeye şahittir." mealindeki Nisâ suresinin 33. ayetine, özellikle de ayet-i kerimenin "Yeminlerinizin bağladığı (ahitleştiginiz) kimselere de kendi hisselerini verin." kısmıyla açıklandığı görülmektedir (Yaman: 2001: 242-243; Kaya, 1989: 25-46; 1996: 379-380).⁴

Alevilik ve İslâm ilişkileri ile ilgili olumlu-olumsuz tartışmaların hiç gündemden düşürülmediği bir ortam ve süreçte Geleneksel Alevilikte Musâhibliğin hicretle ve Medine'de kurulan kardeşlik müessesesi ile bağlantılı görülüp ayetlerle delillendirilmesi ve sonuçta kurumlarının çok detaylı bir şekilde Kur'an ve İslâm kültürüyle şekillendirildiği hususu, önemle işaret edilmesi ve mutlaka dikkate alınması gereken bir durumdur.

3. Musâhiblik Erkânı ve Musâhiblerin Sorumlulukları

3.1. Musâhiblik Erkânı

Geleneksel Alevilikte bir Alevinin dîni-sosyal hayatı için son derece önemli olan Musâhibliğin; kişilerin birbirlerini gözlemeye başlamalarından musâhib kardeş oluncaya kadarki bütün süreçleri, Alevi gelenekteki tasavvuf ve tarikat hayatı içerikli ana karakter doğrultusunda bir tarikat erkânı şeklinde düzenlenmiştir. Bu erkânın icrasında bölgeden bölgeye, ocaktan ocağa bazı farklı uygulamalar olacağı açıktır.

3.1.1. Ön Hazırlık Süreci

Öncelikle iki aile (iki evli çift) birbirini iyice tanıdıktan sonra, aralarında musâhib olma kararı verilerse, en yakınlarında olan kendi ocak dedelerine müracaat ederler. Şehirleşmenin etkisiyle bu kuralda 'kendi dedelerine ya da o muhitte tanınan, âdâb-erkânı yürütebilen bir dedeye müracaat ederler' şeklinde bir genişletme söz konusu olduğu görülmektedir. Dede bu iki ailenin müracaatını uygun görürse, ilgili-

ler Dedenin karşısında özlerini dâra çekerek musâhib olma isteklerini burada da dile getirirler. Dede kendilerine, çerçevesi Buyruklar'da çizildiği üzere, maldan, candan, hayırdan, şerden birbirlerinin sorumlusu olacaklarını; birbirlerine saklı-gizli bir şey olmayacağını; musâhib kardeşlerin ve bacıların birbirlerine maddî-manevî olarak güvenmeleri ve birbirlerine bağlı ve sadakatli olmak mecburiyetinde olduklarını anlatır. Musâhibliğin ahiret kardeşliği vasfı dolayısıyla musâhib kavline giren ailelerin birbirinin dardına, tatasına, neşesine ortak olmak zorunda olduklarını vurgular. Dede musâhib kavline girmek isteyen ailelere, Musâhibliğin ne anlama geldiğini ve özelliklerini detaylı bir şekilde hatırlatır. Bu meyanda kendilerinin henüz musâhib aday olduklarını, kendilerine bir yıl birbirlerini deneme ya da sınama müddeti verdiğini, bu süre içerisinde birbirlerini tartıp denemeleri ve birbirlerini her yönde çok iyi tanımaya çalışmaları gerektiğini bildirir. Bu zaman diliminde birbirlerine darılır, gücenir, küser ya da aralarına bir kırgınlık girerse, musâhib olmalarının câiz olmadığını ifade eder. Birbirlerini iyice tanıyıp emin olduklarında, aralarındaki sevgi ve saygı en az bugünkü halini korur ya da daha da fazlalaşırsa en az bir yıl sonra kendisine tekrar gelmelerini söyler.

Dede bir yıl sonra kendisine geldiklerinde, haklarında bir araştırma ve değerlendirme yapacağını, kendilerinin yola, erkâna layık olacak bir ahlâk, hal ve karaktere sahip olduklarına kanaat getirirse kendileri için bir Musâhiblik erkânı yürütüp ikrârlarını alacağı hususunda adayları bilgilendirir ve adaylar huzurda dâra durunca “Menzil Gülbangi” denilen bir gülbangi verir.⁵

Musâhib olmadan önce adaylar bir süre karşılıklı gözlemlerde bulunurlar. Tarikat içinde “kazanç”, “kazanç kazanmak” ve “kazanç halinde olmak” olarak tanımlanan bu aşamada, tâlibler birbirlerini iyice tanımak için çeşitli konularda birlikte hareket ederler, davranışlarını görürler, birbirlerini sınarlar. Çünkü Musâhiblik, gerekirse musâhiblerin birbirleri uğrunda canlarından ve mallarından geçtikleri, musâhibin biri cennetlik biri cehennemlik olsa, Musâhibliğinin yüzü suyu hürmetine cehennemliğin cennete gireceğine inanılan önemli bir kurumdur. Bu bakımdan herkes musâhibini seçerken özenli olmalıdır. Kazanç hali içinde olan tâlibler anlaşılırsa ve cemiyet erenleri de tarikat gereğince bu kişilerde musâhib hali görürlerse, bunları erkândan geçirip, kurbanlarını yiyip musâhib kırlarlar.

Bundan sonra aradan en az bir yıl geçer. Aralarında herhangi bir kırgınlık, küslük vb. bir durum söz konusu olmamış ise, birbirlerinden iyice emin olduklarında adaylar dedeye tekrar gelirler ve ikrâr verip musâhib olmak istediklerini beyan ederler. Dede de bunun üzerine gerekli işlemleri başlatır. Öncelikle Dede musâhib adaylarını kendilerine rehberlik edecek bir Rehberle teslim eder ve Musâhiblik erkânından geçmek isteyen adayları oturdukları, yaşadıkları çevrede çiftlerin Musâhiblik kavline girmeye bir engellerinin olup olmadığını sorup soruşturmasını ister. Eğer adayların bir engelleri yoksa ya da bir müşkül halleri bulunmuyorsa, tekrar kendisine getirmesini; eğer bir engel ya da müşkül durumları varsa, o engeli kaldırıp ya da müşkülü halledip ondan sonra kendisine getirmesini söyler.

Bunun üzerine Rehber, adayların herhangi bir müşkülü ya da sorunu varsa, müşkülü olduğu kişi ya da kişilere götürür. Onlardan razılık aldırır. Ondan sonra tekrar adayları Pîr'e (Dede'ye) getirir. Pîr ilk sorgulamayı görmüş, aklanmış, musâhibli olan ehl-i kâmil insanların bulunduğu bir ortamda yapar. Diğer kapı komşu hakkını ise cem'de hazır bulunan bütün cemaate soracaktır.

Bu aşamadan sonra pîr ve Musâhiblik kavline girecek olan adaylar, adayların Musâhiblik erkânından geçmesi için birlikte bir "Musâhiblik Cem'i" tarihi belirlerler. Belirlenen tarih Peyiklerce öncelikle çevredeki musâhibli ve görülmüş ailelere; bunun yanında henüz musâhibi olmasa da hiçbir kimseyle herhangi bir müşkülü olmayan ehl-i kâmil insanlara da bildirilir (Tur, 2002; 431-432; Üçer, 2015b: 130-132).

3.1.2. Musâhiblik Erkânının Yürütülmesi

İki aile arasındaki Musâhiblik bir cem erkânı ile kurulur. Musâhiblik bağlamında icra edilen cem erkânı, genel hatlarıyla diğer cemlerdeki bütün unsurları taşımakla beraber, Musâhiblik kurumunun mahiyeti itibarıyla diğer cemlere nazaran daha özelliikli bir takım ilave uygulamaların olduğu bir cemdir. Yukarıda ön hazırlık bağlamında zikredilen hususlar da bunu teyit etmektedir.

Cem için belirlenen gün geldiğinde cem icrasında Dede'ye yardımcı olacak olan Rehber cem kurulmadan önce 12 hizmeti yürütecek canları (mümin) ve bacıları (müslim) tespit eder ve görev taksimatını yapar. Kendilerinin hangi hizmette ne tür bir malzeme kullanacaklarını söyler ve onları yapacakları hizmetlere hazırlar.

Kendisine haber verilen tâlib-muhibb bütün canlar Musâhiblik erkânının icra edileceği mekâna gelmeden evlerinde abdest alırlar, aile içinde birbirlerinden rızalık alırlar ve cem'in icra edileceği mekâna toplanırlar. Musâhiblik kavline girecek adaylar da cem'e gelmeden önce, rehberin kendilerine daha önce söylediği üzere boy (güsül) abdesti alırlar ve yıkanmış temiz elbiselerini giyerler. Herkes imkânı ölçüsünde yanlarına lokma alarak cemin icra edileceği mekâna gelirler.

Musâhiblik erkânının yürütüleceği mekâna gelen aileler, öne en yaşlılarını almış bir vaziyette kapının sağına-soluna ve eşliğine niyaz ederek içeri girerler. İçeri girince aile reisi olan yaşlı usulünce selam verir, Gözcü'nün eşliğinde meydana doğru ileri gelirler ve "peymançeye durarak" lokmalarının duasını alırlar. Dua verildikten sonra meydana ve posta (Dede gelmişse Dedeye) niyaz ederler. Sonra dualattıkları lokmaları cem sonrasında canlara ikram edilmek için hazırlanmak üzere Lokmacı'ya teslim ederler. Sonra Gözcü ya da Kapıcı gibi görevlilerce kendilerine gösterilen yere otururlar.

Cemi yönetecek ya da pîrlik yapacak Dede cemin icra edileceği mekâna gelince, içeridekilere duyurulur. Bunun üzerine Musâhiblik erkânının yürütüleceği mekâna gelmiş olan canlar ayağa kalkarak "dâra dururlar". Dede'nin erkânı yürütmesi için alınan karşılıklı rızadan sonra herkes meydana secde, post ve birbirlerine niyaz, gülbank okunması vb. gerekli erkânı yürüterek yerlerine otururlar.

Dede postta, Rehber sağında ve Zâkirler/Âşıklar solunda otururlar. Dede postunun etrafına ve cem halkasına ancak musâhibli canlar oturabilir. Herkesin yerine oturmasından sonra Dede cemaate dînî içerikli bir konuşma yapar. Bu arada Musâhiblik erkânının yürütüleceği mekâna getirilen ve henüz dualanmamış lokmalar da sahipleri tarafından meydana getirilir ve Dede bunların hepsini dualar. Dualanan lokmalar cemden sonra yenilmek için hazırlanmak üzere hizmet sahiplerine teslim edilir.

Dede'nin nasihatinden sonra, cem'in başlangıç aşamasında aralarda getirilen salavâtlar, okunan düvaz ve gülbanklarla birlikte tevbe-istiğfar/bağışlanma, tarikat abdesti, Süpürgeci/Ferraş hizmeti, kara çul/cecim de denilen meydan postunun (secadenin) serilmesi, darginların barıştırılması ve rızalık almadan müteşekkil halkacık namazı, halka namazı, tarikat namazı olarak da isimlendirilen kısım icra edilir.⁶

Halka namazı tamamlandıktan sonra oniki hizmet sahipleri meydana çağırılır ve bunlara teker teker hizmet duaları verilip kendileri kemerleri kuşandıktan sonra çerağ/delil uyarma hizmeti yürütülür.

Bu hizmetler yürütüldükten sonra genelde ceme bir ara verilir. Bu arada dizler dinlendirilir, ihtiyacı olanlar, ihtiyaçlarını giderirler. Verilen moladan sonra cemin tevhid, semah gibi zikir yönünü oluşturan “mühürleme” ya da “birleme” kısmına geçilir. Bundan sonra yapılacak işlemlere “cem'in mühürlenmesi” ya da “birlenmesi” denir.

Salavâtların okunması, birbirleriyle görüşme/rızalık, mühürlemenin, nâd-ı Ali duasının okunması, bağışlanma duasıyla birlikte tevbe-istiğfar getirilmesi, düvazların ve tevbe duasının okunması ile mühürleme kısmı da tamamlanmış olur.

Cemlerde buraya kadar yapılan erkân ve uygulamalar hemen hemen aynıdır. Musâhiblik, Görgü, Düşkünlük Kaldırma, Dârdan İndirme Erkânlarında Dede cem'i birleyip ya da mühürleyip Nâd-ı Ali okuyup birinci münacatı okurken musâhib olacak aileler ya da görülecek kişiler veya düşkünlüğü kaldırılacak olanlar bu noktada meydana getirilir. Dolayısıyla musâhib olacak çiftler bu noktada daha önce gerekli işleri ve hizmetleri yürüterek kendilerini Musâhiblik kavline girmeye ve erkâna hazırlayan Rehber eşliğinde meydana getirilir.⁷

Bu noktada Musâhiblik kavline girecek kişiler, Rehber eşliğinde yapılması gereken bütün erkânı yerine getirerek meydanda erkâna fiilî olarak katılmış olurlar. Dede ve ceme katılan canlar huzurunda gerekli erkân, nasihatlar, salâvatlar, dualar, gülbanklar ve yürek lokmasıyla Musâhib kavline giren çiftlerin cemaatle görüşmesi ile bu fasıl tamamlanmış olur.

Çiftlerin cemaatle görüşmesinden sonra musâhiblerin kesecekleri ikrâr kurbanının tekbirlenmesi ve tıglanması aşamasına geçilir. İlgili ayetlerin okunması, tekbirlerin getirilmesi, salavâtların okunması, deyiş ve düvazların okunması ve kurban duası ve gülbengin verilmek kurbanın tıglanmasını müteakip Kurbancı'ya teslim edilmesiyle erkânın bu kısmı da tamamlanmış olur.

Musâhib adaylarının ikrârlarının alınması işlemine bağlı olarak adaylar ikrâr verip musâhib olduktan sonra cemin yürütülmesine kalındığı yerden devam edilir. Bu noktada, icra edilen cem Tevhid'le devam ettirilir. Âşıklar okudukları tevhid ve taclama düvazlarına cemaatin özellikle nakaratlarda “Lâ ilâhe illâllâh” lafzının sesli olarak dile getirilmesiyle icra edilen tevhid kısmından sonra erkânıyla miraçlamanın okunmasına geçilir. Miraçlama okunurken bir taraftan semahlar dönülmeye başlanır. Semahlar yine okunan gülbengler ve dualarla bitirilir.

Tevhid, Miraçlama ve Semah bitince “Sakka” hizmeti yürütülür. Mersiyelerle, salavâtlarla, dualarla yürütülen Sakka hizmeti tamamlanınca Lokma hizmetine geçilir. Bu aşamaya gelinceye kadar kesilen musâhib kurbanı görevliler tarafından pişirilmiş ve Musâhiblik erkânına gelenlerin yanlarında getirdikleri cansız kurbanlarla⁸ birlikte cemaate ikram edilecek şekilde hazırlanmıştır. Kesilen kurbanın ya da ceme getirilen lokmaların yenmesinden sonra Dede'nin sofrâ duası yapmasıyla bu erkân da tamamlanmış olur.

Lokmalar yendikten ve sofralar kaldırıldıktan sonra da cemin bitirilişi ile ilgili olarak farklı uygulamalar söz konusudur. Kimine göre lokma hizmeti bittikten sonra Dede hizmet sahiplerine topluca dualarını verip hizmetlerini bitirdikten sonra cemin bittiğini ve katılanların evlerine gidebileceklerini gösteren bir dua yaparak cemi bitirir. Diğer bir uygulamaya göre ise lokma hizmeti tamamlandıktan sonra Dede cemin bitirilişi duasını okuyup katılan cemaatin evlerine gitmesini sağladıktan sonra hizmet sahiplerine dualarını verip, süpürgeci son hizmetini gördükten sonra kendisi bizzat çerağı sır edip gerekli erkânı yaptıktan sonra cem bitirilir (Uğurlu, 1991: 81-117; Yaman, 1991: 7-82; Tur, 2002: 340-450; Üçer, 2015b: 128-174; Dedekargınoğlu, 2016: 99-111; Yıldırım, 2018: 249-253).

3.2. Musâhiblik Hukuku

3.2.1. Musâhib Olacak Kişilerde Aranan Genel Şartlar

Musâhiblik andlaşması, tarafları ömür boyu sürecek bir tarzda maddî-manevî ağır mükellefiyetler altına aldığından dolayı, musâhib olacak kişiler için bu sorumlulukları hakkıyla yerine getirmelerine yönelik olarak hem kişilik özellikleri hem sosyal çevre ve statüleri açısından bazı şartlar getirilmiştir: Buna göre, manevî mertebeye açısından uygun olan kişi musâhib seçilmeli, sosyal statü açısından akran ve emsâl tercih edilmeli ve aynı yerleşim yerinde yaşayanlar ile aynı dili konuşanlar birbiriyle bu andlaşmayı yapmalıdır (*Buyruk* (Bozkurt, 1982: 52-53; *İmam Cafer Sadık Buyruğu*, 1998: 58-59, 61; Kaplan, 2010:209-210; Bulut, 2013: 461-463; Dedekargınoğlu, 2016: 97-98; Yıldırım, 2018: 253-255). Ayrıca ocaklar arasında bazı farklı anlayışlar olmakla birlikte Musâhiblik kavline girecek olanlar yirmili yaşlarında olmalıdır (Kaygusuz, 1991: 17; *İmam Cafer Sadık Buyruğu*, 1998: 63; Er, 2006: 121; Bozkurt, 2008: 129-130; Kaplan, 2010:207; Üçer, 2015b: 111-119).

3.2.2. Kardeşler Arasındaki Hükümler

Musâhib olan evli iki aile, Musâhiblik ikrârıyla ilan ettikleri bu kardeşliklerinin getirdiği sorumluluk çerçevesinde, ‘herhangi bir ölüm durumunda geride kalanlara bakmak, iflas veya herhangi bir afet ve facia durumunda yardıma koşmak, mallarını paylaşmak, çocuklarını kollamak, duygusal ortaklık ve ortak davranış gösterebilen bir dostluk kurmak, acı ve mutlulukları paylaşmak suretiyle hayat boyunca maddî ve manevî açıdan tam bir dayanışma içinde olacaklarını ve birbirlerinin kusur ve hatalarından kendilerinin de sorumlu olduklarını’ beyan etmiş sayılırlar (Kaplan, 2004: 370). Bundan dolayı musâhib kardeşler arasında senlik-benlik olmaması, canbaş verme noktasında kusur gösterilmemesi, birbirlerine tam bir teslimiyet ve rıza ile teslim olmaları, birbirlerinden saklı-gizli işlerinin olmaması, birbirlerinin dertleriyle dertlenmeleri, maddî sıkıntılar noktasında birbirlerine destek olmaları, birbirlerinin evlerine teklifsiz gitmeleri, yiyecek-içecek gibi gıda ve diğer eşyalarını serbestçe kullanabilmeleri, birbirlerini davet etmeleri, birbirlerine misafir olmaları ve daima birbirlerini ziyaret etmeleri vb. hususlar hep bir tarikat erkânı olarak hükme bağlanmıştır. (*İmam Cafer Sadık Buyruğu*, 1998: 47-49; Tur, 2002: 422; Kaplan: 2010: 210-211; Üçer, 2015b: 119-122) Burada vurgulanması gereken diğer bazı noktalar ise, musâhib kardeşçe herhangi bir kabahat işlenmesi durumunda diğer kardeşin bundan sorumlu olması ve musâhib kardeşlerin kendilerinin birbirlerinin usul ve fîruu ile; -farklı ocaklarda değişik uygulamalar olsa da genellikle- çocuklarının da birbirleriyle evlilik yasağının olmasıdır (İpek, 2004: 45; Kaygusuz, 1991: 18-19; Kaplan, 2010: 212; Üçer, 2015b: 122-123).

Geleneksel Alevilikte, insanın hayatta olduğu sürece mutlaka musâhibli olması şart koşulmuştur. Musâhibliğin kişinin hayatında yalnız bir kere gerçekleşebildiği, ölüm, düşkünlük, ayrılık gibi durumlarda bozulması halinde yenilenmesinin mümkün olmadığı şeklinde görüş ve kayıtlara rastlansa da (*Buyruk* (Bozkurt, 1982: 52; Er, 2006: 120), Alevi gelenekte Musâhibliğe atfedilen öneme bağlı olarak ölüm gibi doğal ayrılıklarda ya da musâhib kardeşlerden birinin erkânı hakkıyla yerine getirmemesi durumunda akdedilen Musâhiblik andlaşmasının iptaline ve yeni bir Musâhiblik bağının kurulmasına imkân tanınmıştır (Kaplan, 2010: 207, 211). Bu ise bir Alevinin musâhibsiz kalmamasına yönelik bir uygulama olarak görülmektedir. Nitekim Tahtacılar da musâhib, aşına, peşine ve çiğildaş şeklinde dört aşamalı (Selçuk, 2004: 200-201; Yıldız, 2009: 408-409) bir Musâhiblik uygulamasının ön görülmesi ve diğer ocaklarda da musâhibinden ayrı kalanların tarikata katılmalarını sağlamak için, -ki cemlere musâhib kardeşler beraber katılmak durumundadır, musâhibsiz erkân yürütülmez- “müşkül musâhib” ya da yine “aşinalık” olarak adlandırılan bir uygulamanın varlığı Musâhibliğin sürekli işler bir durumda olmasını sağlamaya yöneliktir (Üçer, 2015b: 125-127).

4. Günümüzde Musâhiblik

4.1. Modernite ve Şehirleşmenin Etkisi

Bilindiği gibi, son iki asırdır modernite dünyada toplumlar üzerinde etkisini göstermiş ve modernleşme sürecine bağlı olarak bütün toplumlar için önemli sayılabilecek ciddi ve temelli dönüşümler yaşanmıştır. Bu dönüşümde modern rasyonelleştirme hareketlerinin geleneksel yapıları sorguya açması, inanç alanlarında da meşruiyet hususunu büyük ölçüde tartışılır bir duruma getirmesi etkili olmuştur. Aynı zamanda modernleşme ile geleneksel otorite yapılarının rasyonelleşmesi de hız kazanmış, bu süreçle ortaya çıkan yeni siyasal talepler ve gündeme gelen uzmanlık alanları, geleneksel kurumlar ve yapılar üzerinde de önemli etkiler göstermiştir (Subaşı, 2009: 110; Alperen, 2009: 77; Kutlu, 2008: 10).

Modernleşme sürecinde en çok etkilenen gruplardan birisi de Alevi nitelemeli ocak ve grup mensuplarıdır. Bu sürece bağlı olarak Alevi geleneğe mensup ocak ve gruplar belki de tarihlerindeki en kapsamlı değişikliklerden birini yaşamıştır (Subaşı, 2009: 110). Modernleşme ve şehirleşmenin etkisiyle kent merkezlerinde ve yine ülkede yaşanan sosyal değişime bağlı olarak ortaya çıkan örgütlülük gerçeğinde, günümüz Türkiye'si şehir Aleviliğinde esaslı bir şekilde ve bu damardan etkilenen kırsal kesim Aleviliğinde ise kısmen de olsa, Geleneksel Aleviliğin dinsel-kültürel göstergelerinin çoğunluğu yeniden ele alınmayı gerektirecek bir hal almıştır (Subaşı, 2009: 110-111; Balkız, 2007: 125).

Eğitim ve iletişim imkânlarının artarak kitleleşmesi, seyahat ve göçün yaygınlaşması bu sürece hız katmış olmalıdır. Bu etkenlere bağlı olarak Alevi geleneğe mensup ocak ve grupların geleneksel yapısı, özellikle şehir merkezli Alevi gruplar ve kişiler açısından günümüz şartları içerisinde kökten bir değişime uğramış, bu meydana Alevi geleneğe mensup olanların dinsel, dilsel ve kültürel özellikleri esaslı farklılaşmalar yaşamış ve modernliğin çekim gücü içinde yeniden harmanlanmıştır. Modernleşme sadece değer ve kavramları değil; aynı zamanda geleneksel rol ve statüleri de ciddi biçimde etkilemiştir. Bu bağlamda Alevi nitelemeli gelenek mensupları da modernleşmeye bağlı olarak yaşanan geleneksel yapıların dönüşümüne paralel pek çok açıdan sıkı bir değişimin odağı olmuştur (Subaşı, 2005: 67-142; 2000: 14-15).

Modernleşme ve şehirleşmenin Alevi gelenek içindeki ocak ve grup mensupları üzerinde göstermiş olduğu etki, öncelikle Alevilerin geleneksel bilgi kaynakları ve otorite ile irtibatlarının zayıflaması, yaşanan gelişmelerin hem epistemolojik kabuller açısından hem de toplumsal örgütlenme ve otorite açısından yeni oluşumlara zemin hazırlaması ile daha belirgin bir hal almıştır (Yalçınkaya: 1996: 6-10; Şahhüseynoğlu, 2001: 58-60). Nitekim söz konusu etkenler, Dedelik, Düşkünlük ve Musâhiblik gibi, ilgili geleneksel olgu içerisinde anlam bulan ve şekillenen anlayış ve kurumsal yapıları kökten sarsmış ve geçmişte Alevi geleneğe mensup toplulukların disiplinli yapısını korumada ve toplumsal dayanışma ve yardımlaşmayı sağlamada önemli roller

oynamış olan bu kurumlar, günümüzde işlevini yitirmiş ve unutulmaya yüz tutmuştur (Yaman, 2009: 208; Üçer, 2015b: 191-194).

4.2. Günümüzde Musâhiblik

Günümüzde iç evlilik türü algılar zayıflamış olsa da, geçmişte dış evliliğin yavaş olmasının başlı başına grup içi dayanışmayı artırıcı özelliği ile yetinilmeyip, bir de akrabaların dışında olan bireylerle Musâhiblik ilişkisi yoluyla bir bağ kurulması, Alevi geleneğe mensup toplulukların sıkı örgütlenmiş toplumsal sistemleri hakkında bilgi vermekte ise de (Okan, 2004: 81) Alevi topluluklarına özgü “tasavvurî ya da sanal akrabalık” üzerinden kurulan böyle bir “toplumsal bağ” ve bir tür dayanışma kurumu olan Musâhibliğin, günümüzde ideal anlamıyla yaşatıldığını söylemek oldukça zordur. Yukarıda da işaret edildiği üzere bu geleneksel kurumun ideal anlamıyla hayata geçirilememesinde, köyden kente göçe de neden olan ekonomik ve sosyal değişimlerin etkisi olduğu muhakkaktır (Okan, 2004: 75; Taşğın, 2006: 103-123). Ancak Musâhibliği uygulayan gruplarda bunun köy ve kasabalarda hatta ocak merkezlerinde dahi iç işleyişteki aksaklıklar dolayısıyla da yavaş yavaş kaldırılmaya başlandığı görülmektedir. Alan araştırmalarının da ortaya koyduğu gibi,⁹ Musâhiblik köy ve kasabalarda hatta ocak merkezlerinde dahi uygulamadan kalkmaya başlamıştır. Bunun temelinde ise Geleneksel Alevilikte hâkim olan boy-soy-aşiret sistemine dayalı sosyal yapı, bu sosyal yapıya uyarlanmış bir tasavvuf ve tarikat hayatı ve bu iki ana karakterin şekillendirdiği bir kapalı toplum olgusunun, modernite, sekülerleşme, sanayileşme, şehirleşme, uzmanlık alanlarının belirginleşmesi, göç vb. etkenlere bağlı olarak köklü bir değişikliğe uğraması yatmaktadır (Üçer, 2015b: 220).

Yukarıda işaret edilen alan araştırmalarında özellikle Musâhiblik kurumunun işletilememesinin sebepleri olarak şu hususlara işaret edildiği görülmektedir: Musâhiblerin birbirlerinin üzerinden çıkar sağladıkları; bazı kişilerin diğerlerinin sırtından geçmeye başladıkları; bir takım olumsuzluklarla musâhibi düşkün ilan edilen kişilerin de düşkün ilan edilmesiyle, suçsuz olan bu musâhib kardeşin söz konusu hali kaldırmadığı; bu kurumun yüklediği sorumluluğu kabullenmekten duyulan ağır yükte beraber, kırsal alanda yaşayan insanların şehir hayatı ve ekonomik dengenin bozulmasına bağlı olarak musâhiblerin birbirlerinden kopmaları; şehirleşme ve eğitim düzeyinin yükselmesinin yanı sıra gittikçe artan ekonomik zorlukların bu kurum ve gelenek üzerinde olumsuz etkileri; giyecek ve diğer eşyalardan musâhib kardeşine de alınmak zorunda olunması, oysa günümüzde ekonomik olarak söz konusu zorunluluğu yerine getirmenin imkânsızlığı; dedelerin etkilerinin azalması ve ikrâr alma törenlerinin de kalkması; hem Musâhiblik erkânı maliyetinin yüksek olması hem de sonrasındaki sorumlulukların da ciddi bir maddî külfet getirmesi; günümüzün hukukî ve sosyal şartlarında Musâhiblik kurumunun işleyişinin mümkün olmaması, söz gelimi, birinin hatasından dolayı diğerinin de sorumlu olmasının günümüz hukuk düzeni ile uyuşmaması; kent ortamında farklı gruplarla yoğun bir biçimde temas halinde bulunmanın gelenekli tutumlarının değişiminde etkili olduğu vb. (Üçer, 2015b: 218-219).

Geçmişte kırsal kesim şartlarında yaşayan Alevi geleneğe mensup kişilerin ekonomik imkân açısından bugünden daha iyi olmadıkları az çok tahmin edilebileceğine göre, Musâhiblik kurumunun işlevsiz kalmasının değişen ekonomik şartlardan ziyade, öncelikle modernitenin etkisine bağlı olarak dünyada görülen genel bir zihniyet değişimine paralel ortaya çıkan aşırı bireyselleşme olgusuyla; daha sonra da yine modernitenin etkisiyle ortaya çıkan sanayileşme ve şehirleşmeyle bağlantılı olduğu açıktır. Dolayısıyla bireylere özel sorumluluklar yükleyen Musâhibliğin, dîni bir uygulama olarak ve sosyal işlevsellik açısından kaybolmaya yüz tutmasının, daha çok modernizm ve gittikçe artan sekülerleşmenin inançlar ve kurumlar üzerindeki etkileri ile irtibatlı olduğu görülmektedir. Aynı zamanda Musâhibliğin yükümlü tuttuğu sorumlulukların yerine getirilmesini zorlaştıran mevcut iktisâdî ve hukukî şartlar ile şehirleşme, göç vb. sosyal olay ve baskılar da bu kurumdaki dönüşümü daha doğru bir ifadeyle kurumun işlevsizleşmesini hızlandırmıştır (Cengiz, 2000: 141-145).

Neticede modernleşme ve şehirleşme gibi olguların Aleviler üzerinde göstermiş olduğu etki, öncelikle Alevilerin geleneksel bilgi kaynakları ve otorite ile irtibatlarının zayıflaması, yaşanan gelişmelerin hem epistemolojik kabuller açısından hem de toplumsal örgütlenme ve otorite açısından yeni oluşumlara zemin hazırlaması ile daha belirgin bir hal almıştır. Böylece günümüz Türkiye'si şehir Aleviliğinde esaslı bir şekilde ve bu damardan etkilenen kırsal kesim Aleviliğinde kısmen, Geleneksel Aleviliğin dinsel-kültürel göstergelerinin çoğunluğu gerek içerik gerek biçim yönünde ciddi değişiklik talepleriyle karşı karşıya gelmiş ve yeniden ele alınmayı gerektirecek bir durum hasıl olmuştur (Üçer, 2015b: 237).

Kırsal yapının çözülmesi sonrasında şehirde yaşayan Alevilerin ihtiyaçları ve şehirlerdeki mevcut karma yapı, Dedelik, cem vb. geleneksel kurum ve uygulamaları şehir hayatının şartlarına göre dönüştürmeye başlamıştır. Söz gelimi, Geleneksel Aleviliğin temel otoritesini ifade eden ocak dedeliği şehirlerde söz konusu otoritesini yitirmişken; artık şehirdeki Aleviler açısından temel otorite, Alevi dernekleri, vakıfları vb. kurum ve kuruluşlar olmuş ve bunun sonucunda söz gelimi dernek dedesi ve dernek cemevi pratiği ve kavramlarıyla karşılaşmıştır (Taşgim, 2009: 211). Bu vakıya bağlı olarak, geçmişte aynı ocak ve buna bağlı alt ocaklar şeklinde daha çok kan bağına dayalı olarak ve bu yapının tekke yapılanmasıyla maddî unsur boyutuna taşındığı bir teşkilatlanma ve yapılanma söz konusu iken; şehirde dernek ve vakıf yapılanmalarıyla daha çok anlayış birliktelikleri halinde bir araya gelmeler ve anlayış kimlikleri oluşturulması söz konusu olmuştur. İşte şehirleşmeyle karşılaşılan bu yeni duruma göre akrabalığa dayalı ocak sisteminden çıkarak, vakıf ve derneklerin temel esas aldıkları görüş ve anlayışlar merkezli “manevî” bir birlik etrafında toplanan bu gruplar, yapılanma anlamında halen devam eden bir değişim sürecine işaret etmektedir (Üçer, 2015b: 185-190).

Geçmişte köken olarak göçebe, yarı göçebe ya da toprağa yeni yerleştirilmiş cemiyetlere has, sosyal nitelikli bir kurum olan (Melikoff, 1994: 98) ve cemaat yapı-

sına sahip topluluklarda sosyal dayanışmayı, yardımlaşmayı ve güvenliği sağlayan bir olgu olarak ön plana çıkan (Sarıkaya, 2003: 200-201; Akın, 2018: 303-309) Musâhiblik, şehir şartlarında yeniden yapılandırılmadığı takdirde, Dedelik ve Düşkünlük türü geleneksel kurumlar gibi geçmişin düşsel ve tatlı bir anısı olarak sembolik bir değer taşımanın ötesinde bir anlamı olmayacağı açıktır (Yıldız, 2009: 412).

Bu husus, geleneksel anlamda kırsal alanda ve ocak sisteminde şekillenen ve şehirleşmeyle birlikte özellikle büyük şehirlerde hemen hemen pratiği kaybolan Musâhibliğin, mevcut durumda şehir ortamında ve geleneksel kalıplar dışında inşa edilip edilemeyeceği ve bunun keyfiyetinin şekillenmesi açısından da önem taşımaktadır.

5. Sonuç ve Değerlendirme

Sonuç ve değerlendirme kısmını iki bölümde ele almak yerinde olacaktır. Bunlardan ilki, Musâhiblik üzerinden Alevi nitelimele geleneğe mensup ocak ve grupların durumunun değerlendirilmesi; ikincisi ise Musâhiblik konusunu çerçeveleyen ana unsurlar üzerinden Alevi gelenekle ilgili yapılacak çalışmalarda dikkate alınması gereken noktalar hakkındaki genel değerlendirmelerdir.

Dünyada ve ülkemizde yaşanan gelişmeler paralelinde modernleşme ve şehirleşmenin Geleneksel Alevilik ya da Alevi geleneğe mensup ocak ve gruplar üzerindeki etkilerine bağlı olarak üzerinde en çok konuşulacak olan husus, söz konusu gelişmeler doğrultusunda gelecekte Alevi nitelimele geleneğin ve bu geleneğe mensup olan ocak, grup ve kişilerin yani Alevilerin nasıl şekilleneceğidir. Ancak, gerek boy-soy-aşiret sistemine dayanan ocak merkezli sosyal yapısını muhtevî tarihi ve sosyolojik gerçekliği gerek modernleşme ve şehirleşmeye bağlı olarak ortaya çıkan dernek ve vakıf merkezli günümüzde ortaya çıkan bilinen yönelim ve hassasiyetleriyle Aleviliğin ve Alevilerin iyice çoğalan ve farklılaşan formları dikkate alındığında bu şekillenişin nasıl olacağı hakkında da bir kanaat ortaya koymak bugün itibarıyla oldukça zor görünmektedir.

Bugün için şehirleşen Alevi geleneğin inanç esasları noktasındaki kabulleri ve kurumsal yapılarına ait ayrıntılar netlik kazanmış değildir. Başta Musâhiblik, Dedelik ve Düşkünlük gibi kurumların günümüz şartlarında ve sosyal ortamında nasıl var olacağı, uygulamalarda değişiklik mi olacağı ya da bütünüyle bunların ortadan mı kalkacağı zaman içerisinde şekillenecek olan hususlardır. Musâhibliğin kırsal hayat ve kapalı toplum şartlarının bir kurumu olduğu; günümüzde yaşatılamamasının şehirleşme ve açık toplum şartlarına bağlı olarak geleneksel yapıların sürdürülememesi gerçeğine dayandığı hususu bir yana, söz gelimi bu geleneksel yapı dışında açık toplum şartlarında şehirde Musâhiblik inşa edilecekse; musâhib kardeşlerin aynı ocaktan olması ya da aynı dernek ve vakfa üye olması mı esas alınacaktır, Musâhiblik erkânında hangi ocağın ya da derneğin usulleri takip edilecektir, bu erkânlar ocak dedelerince mi yoksa dernek ve vakıf dedelerince mi yürütülecektir, kardeş adaylarının aynı şehirde yaşaması mı esas olarak kabul edilecektir, aynı yaş grubundan olanlar mı kardeş

olabilecektir, meslek çeşitliliği dikkate alındığında meslekler arasında bu konu nasıl şekillendirilecektir, eğitim düzeyi değiştiğine göre gelenekteki alim-cahil ayırımı, aynı seviyede eğitim görmüşler olarak mı düzenlenecektir vb. pek çok husus açıklığa kavuşturulmayı beklemektedir.

Bu yeni inşa sürecinde ocak farklılıkları, sahip olunan tasavvufi gelenek farklılıkları ve yöresel farklılıklar ile sözlü geleneğe bağlı olarak ortaya çıkan karmaşık bilgilere ilaveten şehirde görülen örgüt çeşitliliği, bu inşa sürecini ve arayışları zorlaştırırsa da, günümüz gerçekliğine göre Musâhiblik kurumunun şehir ortamına uyarlanması hususunun daha çok şu an itibarıyla hem şehirdeki hem de kırsaldaki Aleviler üzerinde bir hâkimiyet kurmuş bulunan ve karar verici durumunda olan örgütlü kent Alevilerinin tavrına bağlı olduğu anlaşılmaktadır. Yaşanan geçiş dönemi ve Alevilerin şehirlerde kurumsallaşma çabaları geleneksel kurumların ne şekilde devam edeceği ya da devam edip etmeyeceğini de açıklığa kavuşturacaktır. Ancak burada vurgulanması gereken önemli bir husus, bütün değerlerin yıkılarak toplumların yeniden yapılanması imkânsız olduğuna göre, şehir Alevilerinin de kırsal kaynaklardan ve geleneksel değerlerinden yararlanmaları zorunlu görülmektedir.

Bu durumda Aleviler, günümüzde geleneksel yapıların sürdürülememesinin yanı sıra geçmişte ocak farklılıkları günümüzde ise algı ve anlayış farklılıklarına göre örgütlenmede görülen çeşitlilik sebebiyle çok zor olsa da, ya geleneksel kurumlar günümüz şartlarına göre uyarlanarak sürdürülecek ya da işaret edildiği üzere “Musâhibliğin en azından birlik, beraberlik, yardımlaşma, insan severlik, alçakgönüllülük, kimseye zarar vermeme, herkesi eşit görme, kardeşçe davranış vb. moral değerleri önde tutulmaya ve unutulmamaya çalışılacak” ve geçmişin sadece özlem duyulan bir güzelliği olarak hikâye edip anlatmakla yetinilecektir.

Alevi nitelermeli gelenek ya da bu geleneğe mensup ocak ve gruplar hakkında yapılan çalışmalarda Alevi geleneğinin neliğinden başlayarak gruplar arasındaki ilişkiler, inanç esasları noktasındaki kabulleri, ibadet hayatına dair uygulamaları ile icra edilen erkânlar ve bir takım örf, âdet, gelenek-görenek vb. varıncaya kadar pek çok farkı görüş ve yaklaşımın ortaya atıldığı görülmektedir. Aslında bütün bu çalışma ve değerlendirmelerde öncelikle geleneksel yapının dikkate alınması gerektiği açıktır. Musâhiblik, Alevi nitelermeli geleneği ya da mensup ocak ve grupları geçmişten bugüne yaşamış olduğu gelişim, değişim ve dönüşümü takip etmemizi ve geleceğine dair bir takım kanaatlere sahip olmamızı ve bahse konu çalışmalarda dile getirilen pek çok iddianın sağlıklı bir şekilde değerlendirmemizi sağlayan bir konudur.

“Alevi geleneğinin bir tasavvuf hareketi olduğu; geleneğe mensup ocak/topluluk ve grupların da bir nevi boy, soy, aşiret sistemine dayalı tarikatlar olduğu” hususu mutlaka dikkate alınmalıdır: Geçmişte Alevi geleneğe mensup ocak/topluluklarda sosyal dayanışmayı, yardımlaşmayı ve güvenliği sağlayan bir olgu olarak ön plana çıkan Musâhiblik kurumu, Geleneksel Aleviliğinin bütün dîni ve sosyal kabul, algı ve kurumsal yapıları, tasavvuf ve tarikat hayatı başta olmak üzere üç ana karaktere bağlı

olarak şekillendirmiş olduğu hususunu en güzel şekilde anlamamıza yarayan unsurların başında gelmektedir. Bu durumda özellikle Geleneksel Alevilikle ilgili olarak üç ana karakterin söz konusu olduğu ve çalışmalarda mutlaka dikkate alınması gerektiği anlaşılmaktadır: Bunlardan ilki, geleneksel Alevilikte, Bektâşîliğin Babağân kolu hariç, bir nevi ‘boy-soy-aşiret’ sistemine dayalı sosyal bir yapı bulunmaktadır. İkincisi bu sosyal yapıdaki gruplar uzun süre genel olarak göçebe, yarı göçebe ya da kırsal hayat şartlarında bir hayat sürdürmüşler, bütün telakkîlerini ve uygulamalarını doğal olarak bu gerçekliğe göre şekillendirmişlerdir ve bunlarda çoğunlukla sözlü kültür hâkimdir. Üçüncüsü ise dînî ve sosyal hayatla ilgili telakkîler, uygulamalar ya da pratikler söz konusu sosyal yapıya uyarlanmış tasavvuf ve tarikat hayatı kalıplarında şekillendirilmiştir.

“İman”ı “ikrâr” olarak görüp bunu da yola girmekle, yani tarikatta nasip almakla veya bir mürşide, pîre ikrâr vermekle özdeşleştiren, bu genel yaklaşımı ibadet hayatlarında da temel hareket noktası olarak kabul edip ibadet hayatlarını da büyük oranda tasavvuf ve tarikat hayatı kalıpları içerisinde şekillendiren Geleneksel Alevilik, insan unsurunun ocakzâdeler (dedeğân) ve tâlibler (tâlibân) şeklinde bir âdâb ve erkân konusu olarak kurgulanmış olması, bir nevi toplumsal yargılama ve kontrolü sağlayan sosyal bir kurum olarak Düşkünlüğün erkâna bağlanmış bulunması ve temel ahlâk kurallarının da diğer tasavvuf ekollerinde de olduğu üzere “eline, diline, beline sahip olmak” (Edeb Yâ Hû) kalıbıyla tasavvuf ve tarikat hayatı kalıplarında şekillendirilmesi örneklerinde görüldüğü üzere sosyal hayatlarını da yine tasavvuf ve tarikat hayatı kalıplarında şekillendirmiştir.

Boy-soy-aşiret sistemli sosyal bünyelerine uyarlayarak aldıkları sûfi karakterli İslâm anlayışı, geçmişten günümüze Alevilerin sadece dînî hayatını şekillendirmekle kalmamış, iman ve ibadet hayatı dâhil her şeyi bu alana hasreden geleneksel Aleviler, daha çok göçebe ya da yarı göçebe veya kırsal bölgelerde sürdürdükleri sosyal hayatlarını da yine tasavvuf ve tarikat hayatı kalıplarında şekillendirmiştir. Nitekim Alevî geleneğe mensup kimi ocak ve gruplar bu ana karakter çerçevesinde, toplumsal yardımlaşma ve dayanışmayı sağlayan sosyal bir kurum olan Musâhibliği de tarikat hayatı kalıplarında anlamlandırıp biçimlendirmiş, bu bağlamda hem Musâhibliğin kuralları âdâb ve erkân kitaplarında açıklanmış, hem Musâhibliğe girecek olan kişilerin bu kavle girişleri bir tarikat ayini ya da erkânı ile gerçekleştirilmiş ve yine kurumun işleyişi de erkâna bağlanmıştır. Bu da, nihâî noktada Alevî nitelemeli geleneğe mensup ocak ve grupların tarikat olarak görülmesi gerektiğini teyit etmektedir.

Geleneksel Alevilik içerisinde yer alan ocak/topluluk ve gruplar, bir nevi “boy, soy, aşiret” sistemli bir sosyal hayatın hâkim olduğu gruplardır: Yapılacak bütün çalışmalarda hassasiyetle üzerinde durulması ve mutlaka dikkate alınması gereken ana unsurlardan biri de budur. Bu hususu Musâhiblik konusunun çizdiği çerçeve de teyit etmektedir. Nitekim Musâhiblik hakkında; Bektâşîlerce nasip alma olarak görülmesi, bazı ocaklarca tarikata giriş erkânı olarak algılanması, diğer bazılarınca ise tarikata

giren ailelerden ikisinin ayrıca kardeşlik ahdi yapmaları şeklinde çok genel hatlarıyla 3 ayrı yaklaşım olmasının, söz konusu farklı ocak, mensup olunan farklı tasavvufi gelenekler ve farklı anlayışlar olgusundan kaynaklandığı açıktır. Bu durumu dikkate almadan değerlendirmelerde bulunmak tablonun net olarak ortaya çıkmasına engel teşkil edecektir. Bu farklılıkların her bir grubun âdâb ve erkânına ait eserlerinde de -en azından Buyruklar ve Erkânâmeler'deki farklılıklar- kendilerine ait bazı hususiyetleri ön plana çıkarmış olmaları vesilesiyle de açıkça anlaşılacağı ortadadır.

Bu hassasiyetin alan araştırmalarında da gösterilmesi gerektiği açıktır. Söz gelimi Musâhibliğin ele alındığı bir alan araştırmasında daha sağlıklı sonuçlar alınması için mutlaka öncelikle mensup olunan ocağın tespiti, daha sonra bu ocakta Musâhiblik kurumu ve erkânının var olup-olmadığı, ondan sonra bu ocak mensubu kişiler arasında Musâhiblik erkânının yürütülüp yürütülmediğinin ortaya konulması yoluna gidilmelidir. Musâhiblik üzerinden işaret ettiğimiz bu metodun Alevi nitelimele geleneğe mensup ocak ve gruplar hakkında yürütülen bütün alan araştırmalarında dikkate alınması gerektiği açıktır.

Geleneksel ya da Gelenekli Alevi ocak ve gruplar mensupları kendilerini İslam dini içerisinde görmekte, bütün geleneksel kodlamaları da bunu açıkça teyit etmektedir. Son 30 yıldır dini statüsü ile ilgili olarak Alevilik hakkında yapılan farklı farklı konumlandırma çalışmaları ve gayretleri hakkında Musâhiblik üzerinden bir değerlendirme yapıldığında, durumun zihinleri berraklaştıracak netlikte olduğu görülmektedir. Zira âdâb ve erkân kitabı olan ve Buyruk adı verilen eserlere ait bazı nüshaların Musâhibliği, kimi zaman Hz. Peygamber'in Vedâ Haccı dönüşü Gadirhum Olayı'na, kimi zaman Hz. Peygamber'in Miraç hadisesine bağlı olarak ele alması; Alevi geleneğe mensup olanlarca ise bu kurumun daha çok Hz. Peygamber'in Mekke'den Medine'ye hicreti sonrasında Medine'de tesis etmiş olduğu kardeşlik (muâhât) müessesesine; dolayısıyla Hz. Peygamber'in kendisine Hz. Ali'yi kardeş seçmesi olayına dayandırılması; Hz. Peygamber'in bu kardeşlik müessesesini Kur'an'ın emri doğrultusunda kurmuş olduğunun dile getirilerek bu konuda da genellikle Nisâ suresinin 33., Enfâl suresinin 72-75., Tevbe suresinin 71 ve 100., Sebe' suresinin 46., Fetih suresinin 10. ve Hadîd suresinin 10. ayetleri gibi mü'minlerin dostluğunu, velâyetini ve kardeşliğini konu edinen ayet-i kerimelerin delil olarak kullanılması fazla söze hacet bırakmamaktadır.

Bu itibarla Alevi geleneğin Musâhibliğin kökenini Hz. Peygamber (sav) ile Hz. Ali'ye dayandırıp bunu Kur'an ayetleriyle delillendirmesi, Musâhiblik erkânının geleneğe uygun olarak bir tarikat erkânıyla başlatılması ve her hükmünün yine tasavvuf ve tarikat hayatı kalıplarında anlamlandırılması hususu dahi, Alevi nitelimele geleneğin ya da geleneğe mensup ocak ve grupların hangi alanda olursa olsun -ne akademik ne bürokratik- hiçbir zaman ve hiçbir şekilde gayr-i müslim unsurlarla yan yana ya da mukayese edilebilir bir pozisyonda zikredilemeyeceğini veya zikredilmemesi gerektiğini göstermektedir.

Sonnotlar

- 1 Bir örnek bağlamında Bingöl’de yaşayan ve Alevî olarak nitelendiren aşiretler hakkında bkz. Irmak-Hamarat, 2018: 216.
- 2 Tahtacılar Musâhibliğe ahiret kardeşliği ya da yol kardeşliği gibi isimlendirmelerle beraber aynı zamanda “içeri kurbanı” da demektedir (Selçuk, 2004: 189).
- 3 Anda adeti hakkında bkz. (İnan, 1948: 279-290; Togan, 1972: 65-67, 106-107; İnalçık, 1999: 19; Manghol-Un, 2010: 37, 52-53). Musâhibliği bu gelenekle bağlantılı gören bir yaklaşım için bkz. (Yalçınkaya, 2003: 172-182).
Tüccarı evinde konuk olarak ağırlayan kişinin adı olan Biste hakkında bkz. (Kaşgarlı Mahmud, 1986: III/ 7172, IV/95; Düzgün, 2005: 211).
Musâhiblik kurumunu Alp-Erenlik’le bağlantılı gören yaklaşımlar da vardır. Hüseyin Bal, Alevilikte yaygın olan kullanılan deyimler ve kurumları, Dede Korkut hikâyelerinde geçen anlatımlar ve orada var olan adet, gelenek ve göreneklerle arasında benzerlik kurarak ele alma yönünde bir çalışma ortaya koyarken, hikâyelerde geçen “musâhibim” (Gökyay, 1976: 67) kullanımının Oğuzlar’da da bu kurumun varlığına işaret ettiğini dile getirmekte ve Birdoğan’ın olayı Alp-Erenlik ve Ahilik’le bağlantılı olarak ele aldığı bir değerlendirmesini (Birdoğan, 1995: 34) bu benzerlik arayışı için destek olarak kullanmaktadır (Bal, 1997: 52).
- 4 Alevî nitelemeli gruplara ait klasik âdâb ve erkân kitaplarında Musâhiblik konusunun nasıl ele alındığını ele alan ve buradan hareketle bir takım yorumlar getiren bir çalışma için bkz. (Mermer, 2016: 325-351).
- 5 “Bismillâhırrâhmânırrahîm. Allah Allah! Vakitler hayrola, dârlar divânlar nûr ola. Geldiğiniz yolda, durduğunuz dârdâ, Hakk Muhammed Ali muradımızı vere. Sizleri arzularınıza, isteklerinize kavuştura. Bu kâinatı yaratan Allah, gönülünüzdeki hırsı, nefsi, kini, hasedi, benliği çıkarta, ata. Yerine nûr-u iman vere. Hz. Muhammed Mustafa’nın, Aliyye’l-Murtezâ’nın yüzü suyu hürmetine, aranızdaki sevgi bağını kâim ve dâim eyleye. Erenlerin, evliyâların yüzü suyu hürmetine, aranızda şeytanî düşünceleri sokmaya. Birbirinize olan sevginizi, saygınızı kat kat daha fazla artır. Arzu ve isteklerinize nâil olalım. Yüce Allah, dilden dileğimizi, gönülden muradımızı versin. Emekleriniz boşa gitmesin, yakın zamanda ikrâr verip, Muhammed Ali’nin yoluna tâlib olmayı nasip etsin. Dil bizden, nefes pîrden, yardım Hakk’tan olsun, Gerçeğe Hû, mü’mine yâ Ali!” (Tur, 2002; 432-433). Bozkurt’un yayınladığı Buyruk nüshasında bu dua şu şekilde verilmiştir: “ Bismi Şah, Allah Allah... Yüzüm yerde, özüm dârdâ. Dâr-ı Mansûr’da ellerim gani dergahında. Erenlerden hak hayırlısı şey’en ederim. Allah, Eyvallâh, Hû dost!” (Bozkurt, 1982: 54).
- 6 Cem’in başlangıç aşamasında yerine getirilen bu uygulamanın sıralamasında ve Musâhiblik cem erkânının uygulanmasında bölgeden bölgeye ocağa bazı farklılıklar olabilir. Sözgelimi Çubuk havzasındaki Ocakların musâhib erkânı uygulaması örneği için bkz. (Ersal, 2016: 384-448). İmam Rıza Ocağına ait grupların musâhib erkânı uygulaması için bkz. (Seven-Turan, 2014: 198-252). Diyarbakır Türkmen Alevilerindeki Musâhiblik erkânı hakkında bkz. (Taşgın, 2013: 210-225).
- 7 Musâhib kavline gireceklerin Rehber tarafından gerek kavle gerek erkâna nasıl hazırlandıkları hakkında bkz: (Üçer, 2015b: 145-150).
- 8 Cansız kurban, canların ceme gelirken katılanlara ikram etmek ve paylaşmak üzere getirip cemdeki Lokma hizmetini yürütecek kişilere dualar eşliğinde verdikleri her türlü yiyecek-içeceğe denilmektedir.
- 9 Hüseyin Bal’ın Ocak Dedelerine bağlı olan Isparta Keçiborlu Gümüşğün (Baladız)’de kaydettiği veriler, geçmişte Musâhibliğin var olduğunu; fakat sonraları yükümlülüklerin tam anlamıyla yerine getirilmesine bağlı olarak dedelerin ve topluluğun rızası ise kaldırıldığını (Bal, 1997: 272).
Yılmaz Soyver’in Bektâşîlerin Çelebi koluna bağlı olan Kısas Beldesinde yaptığı araştırma verilerine göre, Kısaslı Bektâşîler Musâhibliğin bir takım sakıncalarının ortaya çıkmaya başlamasıyla kaldırıldığını ifade etmişlerdir (Soyver, 1996: 126).
Ahmet Taşgın’ın Konya Ereğlisi ve çevre köylerde yaşayan Alevîler üzerine yürüttüğü çalışmada elde ettiği verilere göre deneklerin %49’u musâhibli, %51 ise musâhibsiz olduğunu beyan etmiştir (Taşgın, 1997: 163, 168-169).

Recep Cengiz'in Tokat Niksar Çamiçi yöresinde yürüttüğü alan araştırması verilerine göre, deneklerin evli olanlarından %32,5'i musâhibli, %67,5'i musâhibsiz olduklarını beyan etmişlerdir (Cengiz, 2000: 141-145).

Y. Mustafa Keskin'in, Alevî ocaklar içerisinde önemli bir yeri bulunan Ağuıçen Ocağı'nın merkezlerinden biri olan Elazığ Sünköy'de yürüttüğü çalışmada elde ettiği sonuçlara göre Musâhiblik kurumu ocak merkezlerinde de oldukça zayıflamıştır (Keskin, 2004: 134-136). Y. Mustafa Keskin'in kentleşme sürecinde şehirlerde yaşayan Alevîlerin Alevîlikleri üzerine Elazığ merkezde yürüttüğü 466 deneknin katıldığı çalışmada ise araştırmaya katılan deneklerin toplamında %52,7'si musâhibli; %47,3'ü musâhibsiz olduklarını beyan etmiştir (Keskin, 2009: 159-164).

Ali Selçuk'un, Mersin Tahtacıları hakkında verdiği bilgilere göre, günümüz Mersin Tahtacıları arasında Mut ilçesinin Yeşilyurt, Keleceköy Mezarlık Mahallesi, Kumaçukuru köyleri (bu köyler Çaylak aşiretinin mensup olanların yaşadıkları köylerdir) ile Meydan ve Yazalanı Mahallelerinde Musâhiblik törenleri yapılırken; araştırma sahası içindeki diğer Tahtacı yerleşim yerlerinde 40-50 senedir Musâhiblik erkânı uygulanmamaktadır (Selçuk, 2004: 189).

Özcan Güngör'ün Ankara Beypazarı Karaşar ve çevre köylerde yaptığı araştırmaya göre, deneklerin %70,2'si "yol gereği her Alevî (Bektâşî)'nin bir musâhibi (yol kardeşi) olmalıdır" kanaatini dile getirirse de, bunun uygulamada oldukça zayıfladığı görülmektedir (Güngör, 2007: 258-261).

Düzce Gölyaka Alevîleri üzerine alan araştırması ile yapılan çalışma sonuçlarına göre Gölyaka Alevîlerinden araştırmaya katılanlardan %87'si yörede "hısımlık" olarak bilinen Musâhiblik kurumunun işlevinin devam ettiği noktasında görüş bildirmiştir. Ancak "Musâhibinin var mı?" sorusuna katılımcıların %45'i evet, %50'si hayır, %5'i de 'musâhib nedir bilmiyorum' şeklinde cevap vermiştir (Bulut-Çetin, 2010: 200).

Ali Aktaş'ın kent ortamında yaşayan Alevîler üzerine yaptığı çalışma sonuçları Musâhiblik kurumunun şehir ortamdaki durumunu görmemiz açısından da önemli veriler sunmaktadır. Araştırma sonuçlarına göre farklı yıllardan beridir İstanbul'da yaşayan ve %25.32'si de İstanbul doğumlu olan deneklerin %71'i Musâhiblik tutmanın erkânda var olduğunu söylerken, bunlardan sadece %31'i Musâhiblik ikrarı verdiğini beyan etmiştir (Aktaş, 1999: 459-460, 465).

Faruk Sinanoğlu'nun, kentleşme sürecinde Alevîlerin dini inanç, düşünce ve tutumlarının anlaşılmasına yönelik Malatya merkezi ile sınırlı olarak yürüttüğü alan araştırmasına dayalı çalışmasında Malatya şehir merkezinde yaşayan Alevîler'den ancak % 30,6'sı musâhibli iken; %69,4'ü musâhibli değildir (Sinanoğlu, 2008: 147-150).

Kaynakça

- Akın, Eren. (2018). "Kültürel Bellek Aktarımında Sosyal Örgütlenme ve Kontrol Mekanizması İlişkisi: Musahiplik Kurumu Örneği". *Alevilik-Bektâşilik Araştırmaları Dergisi* 18, 295-318.
- Aksüt, Hamza. (2009). *Aleviler Türkiye-İran-Irak-Suriye-Bulgaristan*. Ankara: Yurt Kitap-Yayımları.
- Aktaş, Ali. (1999). "Kent Ortamında Alevîlerin Kendilerini Tanımlama Biçimleri ve İnanç Ritüellerini Uygulama Sıklıklarının Sosyolojik Açısından Değerlendirilmesi". *I. Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Sempozyumu Bildirileri*, Ankara. 449-484.
- Alperen, Abdullah. (2009). "Alevî(lik) Modernleşmesine Dair Düşünceler". *Dem Dergi (Değerler Eğitimi Merkezi Dergisi)* 6, 76-79.
- Ayaz, Berna. (2013). "Balıkesir Çepni ve Tahtacılarında Musahiplik Geleneğinin Toplum Yaşamındaki İşlevi". *Alevilik Araştırmaları Dergisi* 5, 103-114.

- Bal, Hüseyin. (1997). *Alevi-Bektaşî Köylerinde Toplumsal Kurumlar*. İstanbul: Ant Yayınları.
- Balkız, Ali. (2007). *Kent Koşullarında Sosyolojik Olgu Olarak Alevilik Yazılar*. İstanbul: Alev Yayınları.
- Birdoğan, Nejat. (1995). *Anadolu ve Balkanlar'da Alevi Yerleşmesi Ocaklar-Dedeler-Soyağaçları*, İstanbul: Mozaik Yayınları.
- Bozkurt, Nizam. (2008). *Kur'an'da Alevî Erkânı Erkânname 100 Konu- 100 Değiş-100 Ayet*. Ankara.
- Bulut, H. İbrahim. (2013). “Türkmen Geleneğinde Sosyal Dayanışma Ve Kardeşlik Kurumu Olarak “Musahiplik”. *Kutlu Doğum Haftası “Hz. Peygamber Kardeşlik Ahlakı ve Kardeşlik Hukuku” Sempozyumu*, Ankara. 450-466.
- Bulut, H. İbrahim ve Murat Çetin. (2010). “Gölyaka Alevîlerinin Dini İnanç ve Yaşantıları”. *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları*, www.mezhep.org. III/2, 165-206.
- Buyruk*. (1982). Haz. Fuat Bozkurt. İstanbul.
- Buyruk, Menakıbı Şeyh Safî Musul ve Çevresindeki Şebeklerin Buyruğu*. Haz. Ahmet Taşgın. Köln: Alevi-Bektaşî Kültür Enstitüsü.
- Cengiz, Recep. (2000). “Çamiçi Beldesinde Dini Hayat; Alevilik Üzerine Sosyolojik Bir Araştırma”. Yayımlanmamış Doktora Tezi, Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Elazığ.
- Çağatay, Neşet. (1974). *Bir Türk Kurumu Olarak Ahilik*. Ankara: AÜİF Yayınları.
- Çamuroğlu, Reha. (2000). *Değişen Koşullarda Alevilik*. İstanbul: Doğan Kitap.
- Dedekargınoğlu, Hüseyin. (2016). “Dede Garkın Ocağı'nda Musahiplik Uygulaması Örneği”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 78, 91-112.
- Düzgün, Dilaver. (2007). “Divanü Lügati't-Türk'te Sosyal Normları Karşılıyan Kavramlar”. *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi* 35, 201-215.
- Er, Piri. (2006). *Direnen Kültür Anadolu Aleviliği*. İstanbul: Detay Yayınları.
- Er, Tülay. (1988). *Simav İlçesi ve Çevresi Yaren Teşkilatı*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.
- Erdebilli Şeyh Safî ve Buyruğu*. (1994). Haz. Mehmet Yaman. İstanbul.
- Ersal, Mehmet. (2016). *Alevilik Kavramlar ve Ocak Sistemi –Çubuk Havzası Örneği-*. Ankara: Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Yayınları.
- Gökyay, Orhan Şaik. (1976). *Dede Korkut Hikâyeleri*. İstanbul: Kültür Bakanlığı Yayınları.

- Gölpınarlı, Abdülbaki. (1977). *Tasavvuf'tan Dilimize Geçen Deyimler ve Atasözleri*. İstanbul: İnkilap ve Aka Kitabevleri.
- Güngör, Özcan. (2007). *Ârâf'taki Kimlik: Alevilik/Bektâşilik*. Ankara: Akasya Kitap.
- Irmak, Yılmaz- Hamarat, Handan. (2018). "Bingöl Aleviliğinde Dedelik Musahiplik Düşkünlük ve Cem". *Bingöl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 8/15, 211-232.
- İmam Cafer-i Sadık Buyruğu*. (1998). Haz. Adil Ali Atalay. İstanbul: Can Yayınları.
- İnalçık, Halil. (1999). "Osmanlı Devletinin Kuruluş Problemi". *Doğu Batı* 7, 9-22.
- İnan, Abdülkadir. (1948). "Eski Türklerde ve Folklarda Ant". *Dil Tarih Coğrafya Fakültesi Dergisi* 6, 79-290.
- İpek, Yasin. (2004). "Tahtacılarda Alevi Terminolojisinden Kimi Örnekler". *Alevilik*. Haz. İsmail Engin, Havva Engin. İstanbul: Kitap Yayınevi, 43-51.
- İpşirli, Mehmet. (2006). "Musâhib", *TDV İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 31/230.
- Kaplan, Ayten. (2004). "Tahtacılarda Aile Kurumu ve Akrabalık Kurumu". *Alevilik*. Haz. İsmail Engin/Havva Engin. İstanbul: Kitap Yayınevi, 357-384.
- Kaplan, Doğan. (2010). *Yazılı Kaynaklarına Göre Alevilik*. Ankara: TDV Yayınları.
- Kaşgarlı, Mahmud. (1986). *Divanü Lügati't-Türk I-IV*. Haz. Besim Atalay. Ankara: TDK Yayınları.
- Kaya, Haydar. (1989). *Musâhiblik*. İstanbul: Engin Yayıncılık.
- . (1996). *Alevi Bektaşî Erkânı, Evrâd'ı ve Edebiyatı*. İstanbul: Engin Yayıncılık.
- Kaygusuz, İsmail. (1991). *Aleviliğin Toplumsallaştırılmış Tapınç Kurumlarından Musahiplik*. Alev Yayınları.
- Keremî, Hasan Saîd. (1992). *el-Hâdî ilâ Lügati'l-'Arab (I-IV)*. Beyrut: Dâr-u Lübnân.
- Keskin, Y. Mustafa. (2004). *Değişim Sürecinde Kırsal Kesim Aleviliği, Elazığ Sünköy Örneği*. Ankara: İlâhiyât Yayınları.
- . (2009). *Kentleşme Sürecinde Alevilik Gelenek ve Modernizm Arasında Gelgitler –Elazığ Örneği*. İstanbul: Kıvılcım Ajans.
- Korkmaz, Esat. (1994). *Ansiklopedik Alevilik Bektaşîlik Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Ant Yayınları.
- Kutlu, Sözmez. (2008). *Çağdaş İslamî Akımlar ve Sorunları*. Ankara: Feer Yayınları.

- Manghol-Un, Niuça Tobça'an, (2010). *Moğolların Gizli Tarihi*. Çev. Ahmet Temir. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Melikoff, İrene. (1994). *Uyur İdik Uyardılar: Alevilik-Bektaşilik Araştırmaları*. Çev. Turan Alptekin. İstanbul: Cem Yayınları.
- Mermer, Kenan. (2016). "Alevî-Bektâşî Klasiklerinde Musâhiblik ve Dâr Erkânı". *Sakarya Üniversitesi Uluslararası Alevî-Bektâşî Klasikleri Sempozyumu*, Sakarya. 325-354.
- Okan, Murat. (2004). *Türkiye'de Alevilik Antropolojik Bir Yaklaşım*. Ankara: İmge Kitabevi.
- Onat, Hasan. (2003). "Kızılbaşlık Farklılaşması Üzerine". *İslâmiyât*. 6 (3): 111-126.
- Özdemir, Emrah. (2011). "Geleneksel Alevilikte Musahiplik ve Musahip Erkânı Samsun İli Havza ve Lâdik İlçeleri Örneği". *Hitit Üniversitesi Hacı Bektaş Veli Araştırma ve Uygulama Merkezi I. Uluslararası Hacı Bektaş Veli Sempozyumu*. Çorum. 2/731-751.
- Pakalın, Mehmet Zeki. (1993). *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü (I-III)*. İstanbul: MEB Yayınları.
- Rençber, Fevzi. (2013). "Niyazi Arslan Dede ile Adıyaman'da Alevilik Üzerine". *The Journal of Academic Social Science Studies* 5/3, 547-569.
- . (2016). *Hakk Muhammed Ali Aşkı, Adıyaman Alevileri*. Ankara: Gece Kitaplığı.
- Sarıkaya, M. Saffet. (2003) *Anadolu Aleviliğinin Tarihi Arka Planı (XI-XIII. Yüzyıl)*. İstanbul: Ötüken Yayınları.
- . (2017). "Alevilik-Bektaşiliğin Tasavvufi Boyutu Üzerine". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 82, 9-23.
- Selçuk, Ali. (2004). *Tahtacılar*. İstanbul: Yeditepe Yayınları.
- Seven, Yusuf Can – Turan, Fatma Ahsen. (2014). "İmam Rıza Ocağı'nın İnançsal Düşünsel Yapısı ve Pratikleri Müsahip Ceminde Görgü Erkânı". *Alevilik-Bektaşilik Araştırmaları Dergisi* 9, 195-249.
- Sinanoğlu, Faruk. (2008) , *Türk Kültüründe Alevi-Bektaşî Olgusu (Malatya Örneği)*. İstanbul: IQ Kültür Sanat Yayıncılık.
- Soyyer, Yılmaz. (1996). *Sosyolojik Açından Alevî Bektaşî Geleneği*. İstanbul: Seyran.
- Subaşı, Necdet. (2005). *-Sırrı Fâş Eylemek- Alevi Modernleşmesi*. Ankara: Kitâbiyât.
- . (2009). "Türk Modernleşmesi ve Alevîler". *Geçmişten Günümüze Alevî-Bektaşî Kültürü*. Edit. Ahmet Yaşar Ocak. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 110-121.

- Şahhüseyinoğlu, H. Nedim. (2001). *Alevi Örgütlerinin Tarihsel Süreci*. Ankara: İtalik Yayınları.
- Taşđın, Ahmet. (1997). “Ereğli ve Çevresindeki Alevilerde Sosyal ve Dini Hayat”. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya.
- . (2006). *Türkmen Aleviler –Diyarbakır Örneği-*. İstanbul: Ataç Yayınları.
- . (2009). “Cem, Cemevi ve İşlevleri”. *Geçmişten Günümüze Alevi-Bektaşî Kültürü*. Edit. Ahmet Yaşar Ocak. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 211-225.
- . (2013). “Diyarbakır Türkmen Alevilerinde Musahip Erkânı”. *Türk Dünyası Araştırmaları* 207, 205-226.
- Togan, A. Zeki Velidî. (1972). *Oğuz Destanı Reşideddin Oğuznâmesi, Tercüme ve Tahlili*. İstanbul: Ahmet Sait Matbaası.
- Tur, Seyit Derviş. (2002). *Erkânname, Aleviliğin İslâm’da Yeri ve Alevi Erkânları*. İstanbul: Can Yayınları.
- Uğurlu, Ahmet. (1991). *Alevilikde Cem ve Musâhiblik*. İstanbul: Ufuk Matbaası.
- Üçer, Cenkşu. (2015a). *Tokat Yöresinde Geleneksel Alevilik*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları.
- . (2015b). *Alevilikte Musâhiblik*. Ankara: Araştırma Yayınları.
- . (2018). “Cemevi: Âdâb ve Erkânın İcrâ Edildiği Mekân”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 88, 59-84.
- Üzüm, İlyas. (1997). *Günümüz Aleviliği*. İstanbul: İSAM Yayınları.
- Yalçınkaya, Ayhan. (1996). *Alevilikte Toplumsal Kurumlar ve İktidar*. Ankara: Mülkiyeliler Birliği Vakfı Yayınları.
- . (2003). *Küf Dede Korkut, Said Nursî ve Hz. Ali Üzerine*. İstanbul: Alan Yayınları.
- Yaman, Ali. (1998). *Alevilikte Dedeler Ocaklar*. İstanbul: Ufuk Matbaacılık.
- . (2009). “Alevilikte Toplumsal Kontrol Kurumu: ‘Düşkünlük’”. *Geçmişten Günümüze Alevi-Bektaşî Kültürü*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları. Edit. Ahmet Yaşar Ocak. 203-210.
- Yaman, Mehmet. (2001). *Alevilik İnanç-Edeb-Erkân*. İstanbul.
- Yıldırım, Rıza. (2018). *Geleneksel Alevilik, İnanç, İbadet, Kurumlar, Toplumsal Yapı, Kollektif Bellek*. İstanbul: İletişim.

- Yıldız, Harun. (2005)“Alevî/Bektaşî Geleneğinde Musâhiblik”. *Uluslararası Bektaşilik ve Alevilik Sempozyumu -I- Bildiriler-Müzakereler*. Isparta. 123-132.
- . (2009). “Alevî-Bektaşî Geleneğinde Musahiplik”. *Geçmişten Günümüze Alevî-Bektaşî Kültürü*. Edit. Ahmet Yaşar Ocak. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları. 397- 413.

KÖPRÜLÜ'DE BİR GÖNÜL OCAĞI: HACET BABA TEKKESİ*

A Home of Soul in Köprülü: Hacet Baba Lodge

Fahri MADEN**

Öz

Balkanlar Bektaşiliğın yayıldığı önemli coğrafyalardan biridir. İslam'ın Alevi-Bektaşî yorumu XIII. yüzyıldan itibaren bu coğrafyada temsil edilmeye başlamıştır. Köprülü (Veles), Bektaşiliğın yoğun olarak benimsendiği Makedonya bölgesinde yer almaktadır. XVIII. yüzyılın ikinci yarısında burada faaliyete geçirilen Hacet Baba Tekkesi kasabanın biraz dışında bulunuyordu. 1826 yılında Bektaşilik yasaklandığında bu tekkede yıktırılarak mal varlığı devlet tarafından müsadere edilmişti. Böylece geniş binaları ve müstemilatı ile sadece bir dini inanç merkezi değil, çevre köylerdeki çiftlikleriyle önemli bir tarım ve ziraat merkezi de tarihten silinme tehlikesi yaşamıştır. 1831 yılında Nakşi tekkesine dönüştürülmeye çalışılan Hacet Baba Tekkesi XIX. yüzyılın son çeyreğinde yeniden Bektaşilerin idaresine geçmiştir. Bu dönemde ve devam eden yıllarda tekkede Hasan Baba ve oğulları ile Hüseyin Hüsnî Erdikut Baba gibi tanınmış simalar postnişinlik yapmıştır. Balkan Savaşlarında Köprülü (Veles) şehrinin Osmanlı idaresinden çıkmasına kadar canlılığını koruyan Hacet Baba Tekkesi'nden günümüze hiçbir iz kalmamıştır. Tekke arazisi üzerinde bugün hastane binası bulunmaktadır. Bu çalışmada Balkanlar'da Bektaşiliğın önemli merkezlerinden biri olan Köprülü Hacet Baba Tekkesi'nin tarihi başta arşiv kayıtları olmak üzere ana kaynaklar ve araştırmalar ışığında ele alınmıştır. Ayrıca tekkeyle ilgili arşiv belgelerinin orijinal görüntüleri ve günümüz harflerine çevirileri ekler kısmında verilmiştir. Bu çalışmanın yapılmasında günümüze hiçbir izi kalmamış Hacet Baba Tekkesi'nin tarihi sürecinin daha önce bilimsel bir makalede ele alınmaması etkili olmuştur.

Anahtar Kelimeler: Balkanlar, Makedonya, Köprülü (Veles), Bektaşilik, Hacet Baba.

Abstract

Balkans is one of the important geographies where Bektashism spread. The Alawi-Bektashi interpretation of Islam began to be represented in this geography from the 13th century onwards. Köprülü (Veles) is located in the region of Macedonia where Bektashism is heavily adopted. The Hacet Baba Lodge, which was put into operation in the second half of the 18th century, was located just outside the town. When the Bektashism was banned in 1826, this lodge was destroyed and its assets were confiscated by the state. Thus, not only a religious belief center with its large buildings and out-buildings, but also an important agriculture and agricultural center with its farms in the surrounding villages has been in danger of being erased from history. In 1831, the Hacet Baba Lodge, which was tried to be transformed into a Naqshi lodge, was re-administered by the Bektashis in the last quarter of the 19th century. During this period and in the following years, prominent figures such as Hasan Baba and his sons and Hüseyin Hüsnî Erdikut Baba served as the *postnişin* (the head of the lodge). There is no trace of the Hacet Baba Lodge, which preserved its vitality in the Balkan Wars until the out of the Ottoman administration of K(Veles). There is a hospital building on the lodge land today. In this study, the history of Köprülü Hacet Baba Lodge, which is one of the important centers of Bektashism in the Balkans, has been handled in the light of the main sources and researches primarily archive records. In addition, the original images of the archive documents related to the lodge and the translations to today's letters are given in the appendix section. In the conduct of this study, the traces of Hacet Baba Lodge's historical process have not been discussed in a scientific article before.

Keywords: Balkans, Macedonia, Köprülü (Veles), Bektashism, Hacet Baba

* Makalenin Geliş Tarihi: 23.09.2019, Kabul Tarihi: 04.12.2019. DOI: 10.34189/hbv.93.002

** Doç. Dr., Kastamonu Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü fahrimaden@kastamonu.edu.tr
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8529-9165>

1. Giriş

Hacet Baba Tekkesi'nin kurulduğu ve faaliyet gösterdiği Köprülü, Osmanlı döneminde Paşa sancağına bağlı bir kaza merkezi idi. XIX. yüzyılda değişen idari yapı içerisinde Selanik vilayetine bağlı Manastır sancağında bir kaza merkezi haline getirilmişti. Günümüzde Vardar Nehri üzerinde Makedonya'nın orta kısmında bulunan Köprülü'nün Slav dillerindeki adı Veles'tir. Köprülü 1395 yılında Osmanlı idaresi altına alınmış, Balkan savaşlarına (1913 yılı) kadar da bu durum devam etmiştir. Bölgenin fethinden itibaren başlayan Türk yerleşimi XVI. yüzyılda küçük Yörük gruplarının Vardar nehrinin doğusunun tamamını kaplamasıyla devam etmişti. Zamanla bölgede çoğalan Türk köyleri arasında Aşağı ve Yukarı Çeltikçi köyleri pirinç tarımının Türkler tarafından getirildiğini ve yöreye pirinç tarımını öğrettiklerini göstermektedir. XIX. yüzyılın sonlarındaki salname kayıtlarına göre Köprülü kazasının köylerle birlikte elli bine yaklaşan nüfusunun %37'sini Müslümanlar meydana getirmekteydi (Kiel, 2016: 80-82).

Alevi-Bektaşî inancı Balkanlar'da Osmanlı öncesinde Sarı Saltık tarafından temsil edilmiştir (Yazıcızâde Ali, 2009: 855). Osmanlı fütuhatlarıyla XIV. yüzyıl başlarından itibaren Hacı Bektaş Veli'nin yetiştirdiği halifeler Yeniçeri ordusuyla birlikte hem fetihlere katılmışlar hem de tekkeler açarak faaliyet göstermişlerdir. Özellikle Sultan II. Murad döneminde Yeniçeri ordusu ile birlikte Yanya, Kosova ve Manastır çevresine gelip yerleşen babalar ve dervişler Alevi-Bektaşî inancını yaymışlardır. Bu faaliyetler Balkanlar'da yeni Müslüman kitlelerin oluşmasına büyük katkı sağlamıştır. Fatih Sultan Mehmet ve Sultan II. Bayezid dönemlerinde Bektaşîlik bugünkü Bulgaristan coğrafyasında yayılırken, Kanuni döneminde yine Yeniçerilerle seferlere çıkan Gül Baba ile Bektaşîlik Budapeşte'ye kadar ulaşmıştır. XVII. yüzyılda Balkanlar'daki Bektaşî tekkelerini ziyaret eden Evliya Çelebi Varna'dan Edirne'ye, Üsküp'ten Arnavutluk'a, İnebahtı'dan Budin ve Hersek'e kadar onlarca tekke ve türbe hakkında detaylı bilgiler vermektedir (Maden, 2013: 118-146). Hacet Baba Tekkesi'nin içinde bulunduğu Makedonya ve Kosova, XVIII. yüzyılın sonlarına kadar halkın büyük çoğunluğunun Bektaşî tarikatına mensup olduğu bir bölge haline gelmişti. Evkaf kayıtları ve tarihi belgeler üzerine yapılan araştırmalar, sözü edilen dönemde hemen hemen her köy ve kasabada bir Bektaşî tekkesinin faaliyette olduğunu gösterilmesi bu görüşü doğrulamaktadır (İbrahim, 1994: 297).

2. Hacet Baba Tekkesi'nin Kuruluşu

Köprülü şehrindeki yedi tekkeden (Noyan, 2002-V: 272; Kiel, 2016: 81) biri olan Hacet Baba Tekkesi, şehrin en güzel yerlerinden bir tepe üzerinde, ağaçlık yeşillik içerisinde bulunuyordu. Günümüzde "Konik" adı verilen semtte yer alan tekkeden geriye bir iz kalmamış, yerine devlet hastanesi inşa edilmiştir (Noyan, 2002-V: 272). Tekkenin ne zaman inşa edildiği, banisi ve ilk şeyhi Hacet Baba'nın (Hafız, 1977: 36; Öz, 2001: 322) kimliği hakkında ne yazık ki detaylı bir bilgi bulunmamaktadır. Bu zat tüm Rumeli'de karşımıza çıktığı üzere Osmanlı fütuhatıyla beraber

ve kuvvetle muhtemel Yeniçeri ordusuyla bölgenin fethinde bulunmuş Horasan erenlerindedir. Keza Bektaşî babaları Yeniçerilerin manevi terbiyelerinin yanı sıra bir gelenek halinde orduyla birlikte sefere çıkarlar, fütuhatta roller üstlenirler, fethin ardından bölgeye tekke kurarak buraların şenlenmesine, İslam diniyle tanışmasına vesile olurlardı. Edirne'den Arnavutluk'a, Atina'dan Bosna'ya, Budapeşte'ye kadar pek çok köy, kasaba ve şehir bu şekilde fethedilmiş ve İslamiyet yayılmıştır (Barkan, 1942: 279-386).

Araştırmacılar tarafından “Hace/Hâce” ismiyle de (Öz, 2001: 322; Değerli-Küçükdağ, 2017: 115; Çibik-Umaroğulları, 2017: 471) anılan Hacet Baba Tekkesi Osmanlı idari yapısı içerisinde Paşa Sancağına bağlı Köprülü kazası merkezinde kurulmuştu. 1790 (1802 tarihi de zikredilmektedir (Noyan, 2002-V: 34) yılında Kruje (Kroya-Akçahisar)'de bir tekke inşa eden İbrahim Şemimi Baba'nın burada yetiştiği bilgisi tekkenin faaliyet gösterdiği tarihi geçmişi bilmemiz açısından önemlidir. Dolayısıyla Hacet Baba Tekkesi'nin kuruluş tarihini 1790'lar öncesine götürmek mümkündür (Rexhebi Baba, 1970: 208; Değerli-Küçükdağ, 2017: 15). Asıl adı Kemaleddin olan Bektaşî ozanı İbrahim Şemimi Baba'nın Rumeli'de Bektaşîliğin yayılmasında büyük emekleri olmuştur. Aynı zamanda Tepedelenli Ali Paşa'nın müşşididir (Noyan, 2002-V: 48). Altı ay kadar Pirevi'nde “Dedebaba” görevinde bulunmuş olan Şemimi Baba, Haydar Haşimi Baba (Hatemi) ile birlikte Hacet Baba Tekkesi'nde dervişlik yapmıştır. Rivayete göre bu sırada müşşitlerinin, “Eğer bir dileğiniz var ise bu gece isteyin, olur” demesi üzerine, Şemimi Baba, “Ben Hazret-i Hüseyin gibi şehit olarak ölmek isterim”, Haydar Haşimi Baba ise, “Ben de hazret-i Hasan gibi zehirlenerek ölmek isterim” demiştir. Nihayet bu dilekleri vuku bulmuş, Şemimi Baba kurşunla, Haydar Haşimi Baba ise zehirlenerek şehit edilmişlerdir (Noyan, 2002-V: 34-35). Sadedtin Nüzhet Ergun, bu olayı şöyle anlatmaktadır: “Evvelce Dersaadet'te ders-i âm hâcesi idi. Sonra tarikata süluk eyleyerek Köprülü Dergâhı'nda şehâdete tâlib ve ısrar etmekle kendisine sırr-ı Kerbelâ ve refiki Haydar Haşimi Baba da zehire razı olarak Akçahisarla birkaç müraseleden sonra oraya gittiler. Şemimi kurşunla ve Haydar'ı zehirle şehid oldular.” (Ergun, 1955: 184) Ayrıca Ergun, İstanbul'da Basri Baba Kütüphanesi'nde Kruyalı Mehmet Ali tarafından yazılan bir kâğıtta, “Şemimi'nin asıl adı Kemâleddin, öğrenimi Köprülü'de Hâtemi Haydâr Baba ile birlikte bitirmiştir.” ifadeleri bulunduğunu nakletmektedir (Noyan, 2002-V: 48).

Günümüz araştırmalarında Hacet Baba Tekkesi'nin XIX. yüzyılın başlarında kurulduğu kabul edilmektedir (Çibik-Umaroğulları, 2017: 471). Ancak Hür Mahmut Yücer, Hacet Baba Tekkesi'ni Sa'di tekkeleri arasında göstermekte, Hacet Baba'nın Köprülülü Gilman Baba'dan hilafet aldığını ve kabrinin tekkesinin haziresinde bulunduğunu belirtmektedir. Ona göre Gilman Baba, XIX. yüzyılın başlarında, 1808 tarihinde vefat etmiş olup tekke de aynı dönemde faaliyete geçirilmiştir (Yücer, 2011: 760). Arşiv kayıtları Bektaşî tarikatına bağlı Hacet Baba Tekkesi'nin zaviyedarlığının 12 Mart 1821 tarihinde Bektaşî tarikatı halifelerinden Hacı Mehmet Salih Dede'nin uhdesinde olduğunu göstermektedir (VGMA, Defter nr. 4588, s.226; VGMA, Defter

nr. 875, s.290). Bununla birlikte eldeki arşiv belgelerinden Hacet Baba Tekkesi'nin 1826 yılında Bektaşiliğin yasaklanması sırasında kapatıldığı ve mal varlığına devlet tarafından el konulduğu açık bir şekilde anlaşılmaktadır (BOA, MAD, Defter nr. 9771, s.20). Bu sırada diğer Bektaşî tekkelerinde de görüldüğü üzere buradaki zaviyedarlık görevi türbedarlığa tahvil edilmiş (VGMA, Defter nr. 4588, s.226), ayrıca 1826 sonrası bu Bektaşî tekkesi de Nakşibendi tekkesine dönüştürülmeye çalışılmıştır (BOA, MAD, Defter nr. 9774, s.57).

3. 1826'da Bektaşiliğin Yasaklanması ve Hacet Baba Tekkesi

Bektaşilik XVI. yüzyılın başlarında teşkilatlı bir yapıya kavuştuktan sonra aynı yüzyılda Osmanlı-Safevi savaşları sebebiyle sıkıntılı dönemler atlattı, ancak sonraki dönemlerde istikrara kavuşmuştur. Özellikle Yeniçeri Ocağı ile tarikatın bağlarının kuvvetli olması devlet ile ilişkilerde üst düzey bir yakınlık ve prestij meydana getirmiştir. Ancak bu durum ne yazık ki 1826 yılında tersine dönmüştür. Yeniçeri Ocağının kaldırılması kararı üzerine Bektaşilik de ilk etapta ocakla bağları sebebiyle yasaklanmış, bazı Bektaşî babaları Yeniçerilere destek olmaları gerekçesiyle idam edilmiş, çoğu Bektaşî şeyh ve dervişi ise sürgün edilmiştir. II. Mahmut'un emriyle bir araya gelen istişare meclisinde Bektaşîlerin "bozuk itikatları" sebebiyle ortadan kaldırılmaları tartışılmış ve Şeyhülislam Mehmet Tahir Efendi'nin fetvalarıyla Bektaşî tekkelerinin kapatılması, mal varlıklarına el konulması, hatta vakfı mallarının dahi devletin tasarrufuna geçmesi söz konusu olmuştur. Yasak önce İstanbul'da uygulanmaya başlanmış, daha sonra sırasıyla Anadolu ve Rumeli'nin dışında diğer bölgelere de teşmil edilmiştir (Maden, 2013: 109-142).

1826 yılında Bektaşiliğin bu şekilde yasaklanması kararı alındıktan sonra Rumeli halkının çoğunun Bektaşî meşrep olduğunu (BOA, Ayniyat Defteri, nr. 326, s. 11) düşünen merkezî yönetim buradaki Bektaşî tekkelerinin kapatılması ve korulara el konulması için ilk olarak Mirâhur-ı evvel Hacı Ali Bey'i tayin etmiştir (BOA, MAD, 9772, s.37; BOA, C.EV, 431/21839; BOA, Ayniyat Defteri, nr. 325, s.82). Ancak Yeniçeriliğin kaldırılmasında Bosna'da problemlerin yaşanması üzerine Ali Bey oraya gönderilince Bektaşilik meselesine Mektub-i sabık Arif Bey ile müderrislerden eski sadrazam müfettişi Pirlepelî Ahmed Efendi (Mehmed Süreyya, 1996: 169) tayin edilmiştir. Bununla birlikte Hacı Ali Bey'in Bektaşî tekkeleri için Rumeli'ye memuriyetinin İstanbul'da duyulmasından dolayı tekrar görev değişikliği yapılmıştır. Arif Bey ve Pirlepelî Ahmed Efendi Bosna'ya, Hacı Ali Bey ise Bektaşî tekkelerini kapatmak vazifesiyile Edirne'ye gönderilmiştir. Ayrıca Hacı Ali Bey'in emrine Şeyhülislam'ın seçtiği müderrislerden Adanalı Seyyid Ali Remzi Efendi bilirkişi olarak atanmıştır (BOA, HAT, 290/17386; BOA, HAT, 293/17438-C; BOA, C.ADL, 29/1734; BOA, Ayniyat Defteri, nr.326, s.11; BOA, Ayniyat Defteri, nr.207, s.32; BOA, MAD, 9772, s.142; Esad Efendi, 1243: 212-213). Bir süre sonra Hacı Ali Bey'in görevine tamamen son verilerek yerine sırasıyla kapıcılar kethüdası Şehsüvarzâde Derviş Bey, Mirâhur-ı sâni Musa Ağa ve Davudpaşa kışlası bina emîni Mirâhur-ı sâni Mehmed Ağa tayin edilmiştir (Ahmed Lütfi Efendi, 1290: 151; Esad Efendi, 1243: 213).

Sözü edilen bu görevliler Köprülü'ye gelerek Hacet Baba Tekkesi'ni kapatıp mal varlığına el koyarlarken buradaki Bektaşî şeyh ve dervişlerini de tekmeden uzaklaştırıp muhtemelen makarr-ı ulema bir beldeye sürgüne yollamışlardır. Sürgünlerin yapıldığı bölgeler genel "ilmiye mensuplarının yoğun olduğu yerler (makarr-ı ulema)" olarak ifade edilmiştir. Bunlar Bursa, Kayseri, Hadim, Amasya, Bayındır, Güzelhisar, Konya, Manisa, Kütahya, Tire ve Birgi'dir. Sürgünler genelde itikat yoklamasının ardından bir çavuş mübaşeretinde gerçekleşmiş, bazen sürgün güzergâhında bulunan yetkililer sürgünlerin sorunsuz gerçekleşmesi için uyarılmışlardır. Ayrıca sürgünleri istenen Bektaşîlerin yerlerine ulaşıp ulaşmadıkları gibi bir takım konularda naib ve müftü gibi yerel idarecilere sorumluluk yüklenmiştir. Naibin ilk görevi bu kişilerin sürgün yerlerine ulaştıklarını bildirmektir. Sonra bunları ikamet ettirip başka yerlere salıvermemektir. Salıverilmeleri durumunda mesul ve muhatap olacağını bilip ona göre muhafazalarına çalışmaktır. Müftülerin görevi ise Bektaşîleri hem sözle hem de kalple itikatlarından döndürüp ıslah olmalarını sağlamaktır. Naib ve müftülerin ortak vazifeleri ise rehavetten ve dine aykırı hareketten sakınmak, Bektaşîler itikatları düzelmeden ve kendilerine ıslah hali gelmeden salıvermemektir (BOA, HAT, 512/25094-G; BOA, C.DH, 125/6218; BOA, C.ADL, 33/2002). Bunlarla birlikte Hacet Baba Tekkesi'nde kapatılış sırasında tutulan kayıtlarda burada kaç kişilik bir şeyh ve derviş nüfusunun barındığı ve sürgün edildiği tespit edilememektedir. Arşiv kayıtlarına tekkeyle alakalı 7 adet çiftçinin bulunduğu kaydı yer almaktadır (BOA, MAD, 9771, s.20). Ancak gerek tekkenin aşağıda verilen bina varlığına ve eklentilerinin genişliği ile zirai üretim miktarlarına bakılırsa burada ciddi bir derviş kitlesinin mevcudu tahmin edilmektedir.

Bu şekilde Hacet Baba Tekkesi kapatılıp Bektaşîler uzaklaştırıldıktan sonra sıra tekke mülklerinin döküm ve sayımı yapıp müsadere edilmesine gelmiştir. Tekkenin mal varlıklarını gösteren kayıt Osmanlı Arşivi'nde 9771 numaralı Maliyeden Müdevver Defterin 20. sayfasında yer almaktadır. Bu kayda göre tekkenin 1826 yılı itibarıyla sahip olduğu emlak, eşya, hayvanlar ve gelirler şu şekildedir:

Binalar	Adet
Türbe	1
Meydan Odası	3
Mutfak	1
Büyük Ahr	2
Samanlık	2
Ambar	4
Değirmen	5 Göz
Pekmezhané	1
Aylıkçı Haneleri	6

Köşk	1
Şadırvan-Çeşme	1
Küçük Hamam	1
Dükkân (Ekmek, Bozacı, Bakkal)	6
Ortakçı Menzili	2
Toplam	36

Tablo 1. Hacet Baba Tekkesi'nin 1826 yılında müsadere edilen bina mevcudu (BOA, MAD, 9771, s.20).

Tablo 1'de görüldüğü üzere Hacet Baba Tekkesi'nin türbe mahallinin dışında günlük ibadet, ikamet ve iaşe gibi ihtiyaçlar için kullanılan üç meydan odası, şadırvan, küçük hamam, mutfak, pekmezhanesi ve köşk ile zirai ve hayvancılık faaliyetlerinin yürütüldüğü iki büyük ahır, iki samanlık, dört ambar, beş göz değirmen, aylıkçılar için altı hane, iki ortakçı menzili; toplam altı adet ekmek, bozacı ve bakkal dükkânları gibi bina varlığı bulunmaktaydı. Üç meydan odası tekkenin genişliğine ve derviş varlığının zenginliğine işaret etmekteydi. Tekke kapatılırken bu meydan odaları tamamen yıktırılmış, sadece türbe mahalli bırakılmıştır (BOA, MAD, 9771, s.20).

Arazi, Hububat, Hayvanat ve Eşyalar	Miktarı (Dönüm, Kile, Çift, Re's, Adet)
Bağ (Tekke taşrasında)	30 Dönüm
Bahçe	Bir miktar
Çiftlik	Raşte ve Çöke köylerinde
Hınta (Buğday)	813,5 Kile
Şair (Arpa)	447,5 Kile
Çavdar	517,5 Kile
Camış Öküzü	2 Çift
Bargir	3 Re's
Kısrak	4 Re's
Kara Sığır İnek	2 Adet
Ağnam (Sağmal Koyun)	180 (171 sayısı da var) Adet
Kuzu	79 Adet
Demir Çapa	1 Adet
Balta	3 Adet
Diken Demiri	1 Adet

Demir	½ Adet
Araba	6 Adet

Tablo 2. Hacet Baba Tekkesi'nin 1826 yılında müsadere edilen hububat, hayvanat ve eşyaları (BOA, MAD, 9771, s.20).

Tekkenin sahip olduğu iki büyük ahır, dört ambar ve samanhaneler ile beş göz değirmen buradaki tarım faaliyetinin hacmine işaret etmekteydi. Ayrıca müsadere sırasında ahır ve ambarlarda ele geçen hayvanlar ve hububat miktarları bu tekkenin bölgedeki önemli tarım ve zirai alanlardan, üretim merkezlerinden biri olduğunu göstermekteydi. Keza Tablo 2'de görüldüğü üzere tekkenin demir çapa, balta, araba ve diken demiri gibi basit eşyaları zapt edildiği gibi 180'i sağmal koyun, 79'u kuzu olmak üzere 259 küçükbaş; 2 adet kara sığır inek, 2 çift camış öküz ve 7 adet at gibi büyükbaş hayvanı da müsadere edilmiştir. Hububat miktarı ise 813,5 kile buğday, 447,5 kile arpa ve 517,5 kile çavdar şeklindeydi. Yetiştirilen buğday tekkede temel tüketim gıdası olarak kullanılırken, arpa ve çavdar ise hayvanlar için yetiştiriliyordu. Arşiv kayıtlarına yansdığı kadarıyla tekkenin bir miktar bahçesi ve 30 dönüm bağı vardı. Aslında kayıtlarda aylıkçı ve ortakçıların yanı sıra 7 adet çiftçi nüfusundan bahsedilmesine rağmen ekilip biçilen arazi ve hayvanların otlatıldığı mera ile ilgili bir bilgi bulunmamaktadır. Raşte ve Çuka köylerinde çiftlik ve ortakçıların kullanımında binaların varlığından söz edilmektedir (BOA, MAD, 9771, s.20).

Bu noktada kısa bir değerlendirmede bulunmak gerekirse 1826 öncesinde ve sonrasında Bektaşî tekkelerindeki tarımsal ve ticari faaliyetler dikkat çekmektedir. Özellikle 1826 sırasında devlet tarafından el konulup kayıtları tutulan arazi, dükkân, binalar ve sair mal ve mülkler bu faaliyetlerin yoğunluğuna delil teşkil etmektedir (Faroqhi, 2010: 51, 54-57).

Gelirler (Alacak, Kira, İltizam ve Satış)	Miktar (Kuruş/Para)
Zimemat (Alacaklar)	440 Kuruş
5 Adet Değirmen'in senelik hasılatı	88,5 Kuruş
Bahçe kirası	70 Kuruş
1 Adet Küçük Hamam'ın kirası	150 Kuruş
6 Adet Dükkan'ın kira gelirleri	570 Kuruş
6 Adet Aylıkçı Hanelerinin kira gelirleri	190 Kuruş
1827-1830 Yılları İltizam bedeli	18.000 Kuruş
1828 yılında mukataat hazinesine teslim edilen	2.227,5 Kuruş
Satılan Hububat ve Hayvanat geliri (1827 yılı)	4.797,5 Kuruş 30 Para

1835 yılında tekke mülklerinin satışından gelen gelir	55.207,5 Kuruş
Toplam	81.741 Kuruş

Tablo 3. Hacet Baba Tekkesi mülk ve eşyalarından elde edilen gelirler (1827-1835) (BOA, MAD, 9771, s.20).

1826 yılında ve sonrasında devlet tarafından tutulan kayıtlarda Hacet Baba Tekkesi'nin gelirlerini de tespit etmek mümkündür. Osmanlı arşivindeki 9771 numaralı Maliyeden Müdevver Defter'deki kayda göre tekkenin mal varlığına el konulduğunda 440 kuruş alacağı bulunuyordu. Ayrıca 5 göz değirmenin senelik hasılatı 88,5 kuruştur. Bir miktar bahçe, küçük bir hamam, altışar adet dükkân ve aylıkçı hanelerinin kira gelirleri ise 980 kuruş kadardı. Tekkenin zapt edilen eşya, emlak, hububat ve hayvanları yeni kurulan Asakir-i Mansure-i Muhammediye ordusunun ihtiyaçları için ya iltizam bedeli karşılığında işletilmiş ya da satılarak elde edilen gelirler sözü edilen askeri birlikler için hazineye aktarılmıştır. 1827 yılında satılan hububat ve hayvanlardan 4.797,5 kuruş 30 para, 1828 yılında ise 2.227,5 kuruş elde edilerek mukataat hazinesine teslim edilmiştir. 1827-1830 yılları arasında ise tekkeye ait bazı mülkler yıllık 4.500 kuruş bedel karşılığında Köprülü kazası ayanı Emin Ağa'ya iltizam edilmiştir. Böylece zikredilen yıllar arasında 18.000 kuruş gelir hazineye aktarılmıştı. Tekkeye ait beş adet değirmenin yıllık 88,5 kuruşluk hasılatı ise Köprülü kasabası ahalisinden Hacı Mehmed Kadri Bey'in inşa etmiş olduğu medreseye şart ve tahsis kılındığından sözü edilen medreseye verilmiştir. 1835 yılına kadar bu şekilde kiraya ve iltizama verilerek işletilen Hacet Baba Tekkesi mülkleri o yıl satışa çıkartılmış ve 55.207,5 karşılığında satılmıştır. Böylece 1827-1835 yılları arasında Hacet Baba Tekkesi mülklerinden hazine lehinde toplam 81.741 kuruş zimmet (alacak), kira, iltizam ve satış geliri elde edilmiştir (BOA, MAD, 9771, s.20).

4. 1826 Yasağı Sonrası Hacet Baba Tekkesi

1826 yılında kapatılan ve mal varlığı devlet tarafından müsadere edilen, emvalinin gelirleri yeni kurulan ordu için harcanan Hacet Baba Tekkesi Bektaşilerin buradan uzaklaştırılmaları üzerine sahipsiz kalmıştır. Nitekim 1831 yılında İbrahim Efendi isimli bir şahıs tekkenin Nakşibendi tarikatına devredilerek idaresinin de kendisine verilmesini talep etmiştir. 8 Haziran tarihinde yazdığı dilekçesinde uzun zamandır Hâkim Çelebi Medresesi'nde faydalı ilimlerle meşgul ve fakara olduğunu dile getiren İbrahim Efendi herhangi bir muaccele (peşinat) ödemediği mülga Bektaşî tekkelerinden olan Hacet Baba Tekkesi'ne talip olmuştur. Bunun üzerine tekkeyle ilgili kayıtlar incelenerek tekkenin 1827 yılından itibaren emlakının mukataat hazinesi tarafından zapt edilerek 4.500 kuruş bedel ile talibine iltizam edilmesi ve bu gelirin yeni kurulan Asakir-i Mansure masrafı için Mansure Hazinesi'ne gelir olarak aktarılması sebebiyle bu şahsın isteğinin uygun olmadığı kendisine bildirilmesi istenmiştir. Ayrıca bu şekilde hazine tarafından zapt edilmiş mülga Bektaşî tekkelerinin başka tarikatlara devredilerek muaccelsiz (peşinatsız) tevcih olunması konusunda müracaat edenlere

müsaade edilmemesi emredilmiştir (BOA, MAD, 9771, s.20; BOA, MAD, 9774, s.57; Değerli-Küçükdağ, 2017: 15).

Hacet Baba Tekkesi, XIX. yüzyılın ikinci yarısında faaliyetlerini sürdürmüştür. Zorda olsa Bektaşiler bu tekkeye yeniden sokulmuşlardır (VGMA, Defter nr. 875, s. 290; VGMA, Defter nr. 902, s. 263; VGMA, Defter nr. 4967, s. 38, Tarih 21 Haziran 1880; VGMA, Defter nr. 4588, s. 226, Tarih 28 Mayıs 1913; BOA, EV.MKT, 3355/99, Tarih 1 Mart 1910; BOA, EV.MKT, 1209/99; BOA, EV.MKT.CHT, 516/47, Tarih 20 Mayıs 1902; Maden, 2013: 160). Ancak burası 1826 felaketinden ciddi derecede etkilenmiştir. Uzun yıllar tekke fonksiyonunu yitirmiş, zaviyedarlık görevi türbedarlığa çevrilerek Bektaşiler buraya yaklaştırılmamıştır. Bektaşiler diğer tekkelerinde ve bölgelerde olduğu gibi burada da Hacet Baba Tekkesi'nin idaresini yeniden ele almak ve tekkeyi canlandırmak için sıkı bir mücadele içerisinde olmuşlardır. Arşiv kayıtlarına göre Köprülü şehir merkezi dışında yer alan e'izze-i kiramdan Hacet Baba Türbesi vakfının türbedarlık cihetine 1 Mayıs 1875 tarihinde Ali Baba türbedar tayin edilmiştir. Bu tayin sırasında Hacet Baba Tekkesi zaviyedarlığının Bektaşî tarikatı halifelerinden Hacı Mehmet Salih Efendi uhdesinde olduğu, bu tür 1826 yılında ilga edilmiş olan Bektaşî tekkelerinin zaviyedarlık görevlerinin türbedarlığa tahvil edilerek başka ehil ve erbabı kimselere tevcih edilmesi istendiğinden Hacet Baba Tekkesi'nin de emsalleri gibi türbedarlığa tahvili ve bu suretle Ali Baba'ya tevcihi vurgulanmıştır (VGMA, Defter nr. 875, s.290).

5. Hasan Baba ve Oğulları

24 Eylül 1879 tarihinde ise Ali Baba'nın vefat üzerine türbedarlığa onun büyük oğlu Hasan Baba vazifelendirilmiştir (VGMA, Defter nr. 4588, s.226; BOA, EV.MKT.CHT, 516/47). Bu atamadan dolayı düzenlenen berat için 42,5 kuruş harç ücreti tahsil edilmiştir (VGMA, Defter nr. 4967, s.38). Evli dervişlerden olduğu zikredilen Hasan Baba'nın tekke tarihinde önemi büyüktür. Bu sebeple tekke onun ismiyle de anılmıştır (Hafız, 1977: 36; Öz, 2001: 322; Çelik-Süleymani, 2018: 46).

Hacı Hasan Baba'nın dervişlerinden biri küçük yaşta Köprülü'ye gelen ve kimsesiz olan Âşık Hıfzı'dır. Âşık Hıfzı Köprülü'de Hacı Hasan Baba'ya intisap ederek Bektaşî dervişi olmuş, rivayete göre 25 yıl Hacı Hasan Baba'nın rehberlik hizmetini görmüştür. Âşık Hıfzı Hacet Baba Tekkesi'nde kaldığı sırada zaman zaman da Rumeli, Anadolu, Arabistan ve Irak bölgelerine ziyaret ve seyahatlerde bulunmuş, her defasında yine Köprülü'ye geri dönerek Hacet Baba Tekkesi'nde hizmetine devam etmiştir. Türkleşmiş Hıristiyan şairler arasında gösterilen Âşık Hıfzı'nın Türklük duygusu içerisinde Balkan Muharebesinden sonra Türkiye idaresinin ortadan kalkması üzerine halkın “Bizim halimiz ne olacak?” diye sormaları üzerine: “Siz merak etmeyiniz. Türk kardeşlerimiz bizi burada bırakmayacak, mutlaka alacaklardır.” dediği rivayet edilmektedir. Âşık Hıfzı hakkında bir başka rivayet onun genç değil, geç yaşta Köprülü'ye geldiği yönündedir. Hacet Baba hakkında şiirler yazmıştır. Şiirlerinden oluşan cönkünü mürşidi Hacı Hasan Baba'ya yadigar olarak vermiş, bu cönk Hacı

Hasan Baba'dan oğlu Babaeski İnhisar Ziraat memurluğu yapan Köprülü Ali Rıza Bey'e intikal etmiştir (Bora, Erişim 07.09.2019).

Bedri Noyan'ın verdiği bilgilere göre Hasan Baba'dan sonra Hacet Baba Tekkesi'nde onun iki oğlundan biri olan Hüseyin Baba genç yaşta postnişin makamına geçmiştir. Ancak bu makamda sadece bir yıl kadar kalmış, vefatı üzerine postnişinliği küçük kardeşi Mahmut Baba sürdürmüştür. Uzun yıllar görevde kalan Mahmut Baba 1936 yılında Köprülü'de vefat etmiştir. Vasiyeti gereği Pirlepe'ye giden yol üzerindeki Çeltikçi köyüne defnedilmiştir. Mahmut Baba'nın çocukları İstanbul'a göç etmiştir. Oğullarından Celal Bahri Hil inşaat işleriyle meşgul olmuş, Bektaşî Süleyman Eysel Bey'in kızıyla evlenmiştir (Noyan, 2002-V: 272).

Arşiv kayıtlarına göre Hüseyin Baba, Hacet Baba Türbesi türbedarlığına 19 Mart 1903 tarihinde getirilmiştir (VGMA, Defter nr. 4588, s.226; VGMA, Defter nr. 902, s.263). 1906 yılında Hüseyin Baba'nın vefatı üzerine türbedarlık için kardeşi Mahmut Efendi talepte bulunmuştur. Köprülü kaymakamı Ali Münif'in İstanbul'a bildirdiği bu talep şu şekilde gerçekleşmiştir. "Mahmut" imzasıyla yazılan telgrafta Mahmut Efendi Köprülü'deki Hacet Baba Türbesi türbedârı iken geçen sene vefat eden Hüseyin Baba'nın biraderi olup müteveffadan münhal kalan türbedarlık cihetinin uhdesine tevcihini istemiştir. Şer'i mahkeme bu hususta bir kıta ilâm yazmış ise de vefat eden Hüseyin Baba'nın geride bıraktığı küçük yaştaki evladı bu ilâmı temyiz etmiş, bu itibarla Mahmut Efendi'nin fetva makamına takdim ve tasdik ettirdiği ilâmın 1907 yılı itibarıyla yeniden gözden geçirilmesi söz konusu olmuştur (BOA, TFR.I.KV, 150/14954). Ardından Hasan Babazâde Mahmut Efendi Hacet Baba Türbesi türbedarlığının gasp edildiğini, kendisine verilen ilâm fetva makamınca tasdik edildiği halde Köprülü idari meclisince mazbata verilmediğini, "adâlet-i padişahi" ile muamele yapıp lazım gelenlere emir ve irade buyurulmasını istirham etmiştir (BOA, TFR.I.KV, 150/14954). Ancak bir netice alamamıştır.

1907 tarihinde ise Hacet Baba Türbesi vakfından Köprülülü Tefik ve on bir arkadaşı tarafından Manastır müfettişliğine asırlardan beri vakfiyeti bilinen ve meşhur olan Köprülü'deki Hacet Baba Dergâhı vakfını "mülkümüzdür" iddiasıyla vefat eden şeyhin oğullarının zorla zapt ettikleri şikâyet edilmiştir. Bu yazıda müracaat üzerine tekkenin malum kişilerce hala tahliye edilmemiş olduğu, bu dergâhın yüzlerce sene beri tekke ve ibadetgâh olarak sadece Köprülü'de değil tüm Osmanlı mülkünde bulunduğu, mülkiyet iddiasıyla zorla bu hâne ve emlakâ dâhil olanların ellerinde tasarruf senetleri bulunmaması sebebiyle hemen ihraç edilmeleri hakkında emir mevcut olduğu, kaymakamlığa birçok defa müracaat edildiği, gaspçıların ellerinde katiyen tasarruflarına dair resmi belge bulunmadığı halde bu kişilerin tekkeden ihracı ve tahliyeleri konusunda kaymakamlık tarafından tereddüt gösterildiği, binlerce müntesibin-i tarikat ötede beride dolaşmakta ve tekkenin vakıf malları ve emlakı gasben çoluk çocukla işgal edilmekte olduğu, buna diyanetperver padişah efendinin razı olamayacağından gereğinin yapılmasının Köprülü kaymakamlığına emredilmesi istirham edilmiştir (BOA, TFR.I.ŞKT, 168/16723).

Mahmut Efendi ve Köprülü Tevfik'in bu girişimlerinin bir sonuç vermediği arşiv kayıtlarında tespit edilen bilgilerden anlaşılmaktadır. Keza 26 Şubat 1909 tarihinde, daha önce vefat eden Hüseyin Baba'nın oğlu Kemaleddin'in türbedar tayin edildiği, ancak Kemaleddin'in yaşının küçük olması sebebiyle hizmete kesb-i iktidar edinceye kadar türbedarlık görevine imtihanla ehliyeti tespit edilen Murtaza bin Ahmet'in görevlendirilmesi söz konusu olmuştur. Ayrıca hayır sahiplerinden Hüseyinbeyzâde Tevfik Bey, Köprülü kasabası mahallelerinden Popare (?) mahallesinde bulunan dokuz kapılı bir haneyi Hacet Baba Türbesi'nde tekkenişin olanlar ile türbenin tamir masraflarına, buradaki dervişler ve misafirlerin yemek masraflarının karşılanması için vakfetmiştir. Vakfiye şartlarına göre zikredilen hane kiraya verilerek elde edilen gelirden vergi ve masraflar karşılandıktan sonra geri kalan meblağ türbedeki derviş ve misafirlerin yemek giderlerine harcanacaktı (BOA, EV. MKT, 3355/99; VGMA, Defter nr. 902, s.263). Bu tekke bir defa da 22 Mayıs 1913 tarihinde Köprülü kasabasında Tepedelenli Ali Paşa'nın Kır Tekkesi ("Kır Tekke" ismiyle İştîp'te Hamza Baba veya Yusuf Baba isminde bir Bektaşî tekkesi vardır. Öz, 2001: 322; Noyan, 2002-V: 122-123) adıyla tekkesinin olup olmadığının araştırılması sırasında gündeme gelmiştir. Ancak gerek tekke kayıtlarında gerekse Tepedelenli Ali Paşa Vakfiyesinde yapılan incelemede Köprülü'de Tepedelenli Ali Paşa'nın Kır tekkesi nâmıyla bir tekkesinin olmadığı, ayrıca zikredilen tekkeye Tepedelenli Ali Paşa tarafından bağışlanmış çiftliğe dair kayıt bulunmadığı tespit edilmiştir (VGMA, Defter nr. 4588, s.226).

6. Hüseyin Hüsni Erdikut Baba

XX. yüzyılın başlarında Hacet Baba Tekkesi'nde postnişinlik yapan Bektaşî balarından biri Hüseyin Hüsni Erdikut Baba'dır. Yunanistan Yenişehir'in Karaağaç Mahallesi'nde 1876 yılında dünyaya gelen Hüseyin Hüsni Baba'nın babası meclis-i idare başkâtibi Ahmet Besim Efendi'dir (Oytan, 1960-II: 128). Valideleri Eğribozlu Hasan Ağa kerimesi Şerife Hanım'dır. Hüseyin Hüsni Baba'nın dört yaşında mahalle mektebinde başlayan eğitimi bir sene kadar Mektebi Rüşdiye'de devam etmiş, ancak Yenişehir'in Yunanlılar tarafından işgali üzerine 1882 yılında İzmir'e göç etmiştir. Eğitimine İzmir Rüşdiye Mektebi'nde devam eden Hüseyin Hüsni Baba iki sene idadî tahsili gördükten sonra örgün eğitimini bırakarak eniştesi Süleyman Akif Efendi ile beraber ticaret yapmaya başlamıştır. Hüseyin Hüsni Baba, 13 Ekim 1892 tarihinde Cuma gecesine İzmir'de Ruhi Baba'nın elini tutarak Bektaşî tarikatına intisap etmiştir. Ancak Ruhi Bey Baba'nın 1901 yılında vefatı üzerine Karataş Tekkesi postnişinliğine getirilen Edirneli Kazım Baba'dan tac ve hırka giyip dervişlik erkânı görmüş, çok sayıda seyahate çıkıp nice dergâhları ziyaret etmiş, Köprülü'deki Hacet Baba Tekkesi'nde de bir süre baba vekâletinde bulunmuştur (Noyan, 2002-V: 200-203, 273; Noyan, 2003-VI: 130-138; Oytan, 1960-II: 128).

Hüseyin Hüsni Baba Balkan Savaşı öncesi İzmir'e dönmüş, 24 Ocak 1910 tarihinde önce Merdivenköy Tekkesi postnişinini Ahmet Burhaneddin Baba'dan, sonra Çamlıca Tekkesi postnişinini Ali Nutki Baba ile son zamanlarını Niğde'de geçiren Servilili Hacı Mehmet Mecdi Baba'dan icazetler alarak irşad görevine başlamıştır. Ruhi

Bey Baba'dan sonra İzmir Karataş Tekkesi'nde postnişin olmuştur. Ayrıca tekkeler kapatılmadan hemen önce Denizli Kâzım Baba Tekkesi'nde postnişinlik yapmış, tekkeler kapatılınca da İzmir'e göç ederek Devlet Demiryolları'nda çalışmaya başlamıştır (Noyan, 2002-V: 79, 200, 203, 301; Oytan, 1960-II: 128). 28 Ağustos 1956 tarihinde vefat eden Hüseyin Hüsni Baba, İzmir Karşıyaka Osman Paşa Mezarlığı haziresinde Midillili Haydar Baba'nın türbeleri yakınına defnedilmiştir. Hüseyin Hüsni Baba'nın eşi ise Filibe'de dünyaya gelen Remziye Anabacı, Filibe eşrafından Arif Ağa'nın kızıdır. Ali Ulvi Baba'dan 1913'te İzmir'de el almıştır (Noyan, 2002-V: 198; Noyan, 1995: 428-431).

Bedri Noyan, Hüseyin Hüsni Baba'nın kendi el yazısı ile kaleme aldığı şiir defterini kızı Mürvet Hanım'dan alıp kopyasını çıkarttığını haber vermektedir. Ayrıca Noyan, Baba'nın çeşitli vesilelerle yazdığı bazı şiirlerini yayınlamıştır (Noyan, 2002-V: 81, 201, 327, 357, 368). Hüseyin Hüsni Baba, kendisi şair olduğu kadar başta Harabi Divan'ı olmak üzere Alevi-Bektaşî ozanlarına ait eserleri de günümüz harflerinde yayınlamıştır (Noyan, 2002-V: 150). Şair ve nüktedan kişiliğiyle bilinen Hüseyin Hüsni Baba son zamanlarında İzmir Devlet Demiryolları'nda çalışmıştır. Rivayete göre o dönemde Bayındırlık Bakanı olan Ali Çetinkaya İzmir'e gelmiş, Hüseyin Hüsni Baba'nın arkadaşları;

-Vekil hoş görmez, diyerek sakallarını biraz kısaltmasını söylemişler. O da sakalını iyice kısaltmış. Vekil onu bu haliyle görünce;

-Sakalları ne yaptın Babaerenler? Onlar eski haliyle iyi idi, sakalın zevki öyle iken güzeldi, demiş. Bunun üzerine Hüseyin Hüsni Baba arkadaşlarını işaret ederek;

-Şeytan sözüne uydum evlat, demiş.

Tekkelerin kapatılmasından bir yıl sonra ise ihbar üzerine evi basılan Hüseyin Hüsni Baba'nın tüm kitap ve evrakı alınmış, kitapları geri iade edilmiş ise icazetleri kayboldu bahanesiyle geri verilmemiştir. Mahkemeye de çıkartılan Baba'ya duruşma sırasında kitapları arasında sekiz adet Kur'an-ı Kerim bulunduğu yargıç;

-Bu kadar Kur'an sende ne arıyor? Sizin ne işinize yarar?, deyince Baba;

-Ancak bu kadarını buldum, onun asıl kıymetini biz biliriz, cevabını vermiştir (Noyan, 2002-V: 202).

Hüseyin Hüsni Baba'nın Mason olduğuna dair de kanaat bulunmaktadır. Bedri Noyan onun yol evlatlarından Ahmet Asım Efendi'nin bir şiirine yazdığı naziredeki;

Bir adım farmason bir adım Hüsni
Hakk ile Hakk olup tutmuşum desti

Pirimden öğrendim nutku, nefesi
Hakk bilenler sözüm hemrâz olurlar

mısralarında geçen "Farmason" ifadesinden bu kanaate ulaşmıştır (Noyan, 2002-V: 201). Vefatından sonra çocukları tarafından Hüsni Baba'nın Bektaşî tarikati

alametleri olan giysi ve eşyalarının Denizlili Asım Kiritoğlu Baba'ya verildiği bilinmektedir.

XX. yüzyılın başlarında bu tekkenin müdavimlerinden biri olan Dr. Hasan Ragıp Erensel Baba, gençliğinde bu tekkede güzel muhabbetler ve sohbetler yapıldığını Bedri Noyan'a anlatmıştır. Noyan'ın ifadesine göre "o günlerin zevki" babanın "gözlerinden okunuyordu." (Noyan, 2002-V: 272).

7. Hacet Baba İçin Yazılan Şiirler

Bedre Noyan, Hacet Baba için Gedâ Kul ve Sâfi mahlaslarıyla yazılmış iki nefesi Emekli Albay Ethem Akgün'ün anneleri Zîneti Zeynep Bacı'nın evrakı arasında bulmuş ve yayınlamıştır. Sözü edilen iki nefes şöyledir:

Nefes

Eşiğinde bugün yüz süre geldim
Kulu kurbânıyım Hâcet Baba'nın
Bir canım var ana fedâ kılmışım
Zâr-ı yeksânıyım Hâcet Baba'nın

Muhakkak Horasan eridir eri
Hakikat yolunun piridir pîri
Gel verelim kardeş can ile seri
Kulu kurbânıyım Hâcet Baba'nın

Muhibleri eşiğinde hâk olsun
Yezide la'neti mü'min okusun
Ne ise istediği gönlünde bulsun
Kulu kurbânıyım Hâcet Baba'nın

Bu bir gizli sırdır dâimi yoldur
Ânı seven âşık Hakk'a makbuldür
Türbe bahçesinde açılan güldür
Her dem kurbânıyım Hâcet Baba'nın

Gedâ Kul'un sana geldi ey şâhım
Gönlümün sahibi şems ile mâhım
Her dem uğradığım gönül penâhım
Her dem kurbânıyım Hâcet Baba'nın
Gedâ Kul (Noyan, 2002-V: 273)

Nefes

Geşt ü güzâr ettim gurbet illeri
Gönlümde dâim var Hâcet Baba
Çok meşakkat çeküp dergâha geldim
Niyâzıma durup dâr Hâcet Baba

Türbe-i şerifin sarılı taştan
Hiç dinmiyor kemter gözümüz yaştan
Uğruna geçmişim cân ile baştan
Aşkın ile cân yanar Hâcet Baba

Rahm eyle aktığı didem yaşına
Meydanda dolular döner aşkına
Diyâr-ı gurbette garib düşküne
Dermânına anın er Hâcet Baba

Nutk u Hakk gûşuma gerilden berü
Sâfiyâ eyledim ol dem serfurû
Ateş-i aşkına yanaldan berü
Cesedim sar Hâcet Baba
Sâfi (Noyan, 2002-V: 273-274)

8. Sonuç

Tarihi süreçte Balkanlar Bektaşiliğın yayıldığı ve önemli inanç merkezlerinin faaliyet gösterdiği bir coğrafyadır. XIII. yüzyılda Hünkâr Hacı Bektaş Veli'nin Horasan erenleriyle Anadolu'ya gelip Sulucakaraöyük'te tekkesini kurup halife ve dervişler yetiştirmesiyle başlayan Bektaşilik zamanla tüm Anadolu ve Rumeli coğrafyasında yayılmıştır. Rumeli'deki bu önemli Bektaşî merkezlerinden biri bugün Makedonya sınırları içerisinde yer alan Köprülü (Veles) şehrinde Hacet Baba Tekkesi'dir.

Köprülü merkezi dışında bir tepe üzerinde faaliyete geçirilen Hacet Baba Tekkesi'nin kuruluşu ve kurucusu hakkında eldeki bilgiler çok sınırlıdır. XVIII. yüzyılın ikinci yarısında Kruje (Kroya-Akçahisar)'de bir tekke inşa eden İbrahim Şemimi Baba bu tekkede yetişmiştir. Tekkeye ismini veren Hacet Baba ise 1808 tarihinde vefat ettiği bilinen Köprülülü Gilmani Baba'nın halifesidir. Bu durumda tekkenin sözü edilen dönemde inşa edilip faaliyete geçirildiği anlaşılmaktadır. Bununla birlikte kimi araştırmacılar Hacet Baba Tekkesi'ni bir Sa'di tekkesi olarak kaydediyorlarsa da 1826 yılında Bektaşiliğın yasaklanması sırasında Hacet Baba Tekkesi'nin Bir Bektaşî tekkesi olarak kapatıldığı ve mal varlığına el konulduğu Osmanlı arşiv kayıtlarında yer almaktadır.

1826 yılında Bektaşiliğın yaşadığı felaketten pek çokları gibi Hacet Baba Tekkesi de şiddetli bir şekilde etkilenmiştir. İstanbul'dan gönderilen görevliler tarafından Bektaşî şeyh ve dervişleri makarr-ı ulema bölgelere sürgün edildikten sonra tüm mal varlığı ve eşyaları müsadere edilen tekkenin üç meydan odası işlevsiz hale getirilmiş, türbe mahalli bırakılmış, hububat ve hayvanları satışı çıkarılmış ve demirbaş emlakı ise kiraya veya iltizama verilip elde edilen gelir yeni kurulan Asakir-i Mansure ordusuna harcanmak üzere hazineye aktarılmıştır. Böyle uzun yıllar devam edecek olan yasaklı yıllar başlamıştır.

Bir ara, 1831 yılında İbrahim Efendi tarafından buranın Nakşibendi tekkesine dönüştürülmesi ve idaresinin kendisine verilmesi talep edilmişse de merkezî hükümet buna müsaade etmemiş, tekkeden geriye kalan emlakın hazineye gelir olarak işletilmesine devam edilmiştir.

XIX. yüzyılın ikinci yarısında özellikle Sultan Abdülaziz döneminde Bektaşiler üzerindeki devlet baskısı ve takibinin azalmasıyla diğer tekkelerde olduğu gibi Köprülü'deki Hacet Baba Tekkesi de Bektaşi şeyh ve dervişleri tarafından yeniden canlandırılmaya çalışılmıştır. 1875 yılında türbedarlığa Ali Baba'nın tayininden sonra uzun yıllar burası Ali Baba'nın soyundan gelen Hasan Baba ve oğulları tarafından idare edilmiştir.

Nitekim Hasan Baba'dan sonra görevi oğlu Hüseyin Baba devralmış, onun 1906 tarihinde vefatının ardından türbedarlık için kardeşi Mahmut Efendi girişimlerde bulunmuşsa da postnişinlik babadan-oğula devam ederek Hüseyin Baba'nın oğlu Kemaladdin Efendi'ye geçmiştir. Kısa bir süre de bu tekkede Hüseyin Hüsni Erdikut Baba postnişinlik yapmıştır. Çıkan Balkan savaşları sırasında Türk idaresinin sona ermesiyle tekkenin akıbeti tamamen yok olmak olmuştur. Maalesef yapıları olsun günümüze ulaşmayan tekke arazisinde bugün hastane bulunmaktadır.

Kaynaklar

1. Arşiv Belgeleri

BOA, Ayniyat Defteri, nr. 207, s.32; nr. 325, s.82; nr. 326, s. 11.

BOA, C.ADL, 29/1734; 33/2002.

BOA, C.DH, 125/6218.

BOA, C.EV, 431/21839.

BOA, EV.MKT, 1209/99; 3355/99, Tarih 1 Mart 1910.

BOA, EV.MKT.CHT, 516/47, Tarih 20 Mayıs 1902.

BOA, HAT, 290/17386; 293/17438-C; 512/25094-G.

BOA, MAD, 9771, s.20; 9772, s.37, 142; 9774, s.57.

BOA, TFR.I.KV, 150/14954.

BOA, TFR.I.ŞKT, 168/16723.

VGMA, Defter nr. 4588, s. 226, Tarih 28 Mayıs 1913; 4967, s. 38, Tarih 21 Haziran 1880; 875, s. 290; 902, s. 263.

2. Kaynak Eserler ve Araştırmalar

Ahmed Lütfi Efendi. (1290). *Tarih-i Lütfi*. C. I, İstanbul.

Baba, Recep. (1970). *Misticizma İslame dhe Bektashizma*. Waldon Press, New York.

Barkan, Ömer. Lütfi. (1942). "Osmanlı İmparatorluğunda Bir İskân ve Kolonizasyon Metodu Olarak Vakıflar ve Temlikler I: İstîlâ Devirlerinin Kolonizatör Türk Dervişleri ve Zâviyeler". *Vakıflar Dergisi*, 2, 279-386.

- Bora, Sâlih. (2019). “Âşık Hıfzı ve Bestelenen Şiirleri”. <https://www.turksanatmuzigi.org/sanaticarimiz/sairlerimiz/asik-hifzi/>.
- Çelik, Mahmut ve Ümit Süleymani. (2018). “Makedonya’da Bektaşilik Tarikatının İzleri”. *BAL-TAM Türklük Bilgisi*, Prizren Eylül. 43-54.
- Çibik, Tuba Hatipler ve Filiz Umaroğulları. (2017). “Balkanlarda Bektaşilik ve Bektaşi Tekkeleri”. *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, VI/1, 458-481.
- Değerli, Ayşe ve Yusuf Küçükdağ. (2017). “Vesâik-i Bektaşiyân’da Yer Almayan Rumeli’deki Bektaşi Yapıları (1400-1826)”. *Alevilik Araştırmaları Dergisi*, Yıl 7, Sayı 13, Ankara, s.105-135.
- Ergun, Sadeddin Nüzhet. (1955). *Bektâşi Şairleri ve Nefesleri*. II, İstanbul.
- Esad Efendi, (1243). *Üss-i Zafer*. İstanbul
- Faraoqi, Suraiya. (2010). “Bir Bektaşi Merkezinde Tarımsal Faaliyetler: Kızıldeli Tekkesi 1750-1830”. çev. Deren Başak Akman Yeşilel-Ergün Cihat Çorbacı. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, Sayı 53, Ankara, s.35-58.
- Hafız, Nimetullah. (1977). “Yugoslavya’da Bektaşi Tekkeleri”. *Hacı Veli Bektaş Veli, Bildiriler-Denemeler-Açıkoturum*, Ankara. 30-40.
- İbrahim, Mehmet. (1994). “Eski Yugoslavya Sınırları Dahilinde Tarikat Hareketlerinin Tarih İçindeki Gelişimi ve Önemi”. *Vakıflar Dergisi*, Sayı 14, Ankara. 291-306.
- Kiel, Machiel. (2016). “Köprülü”. *DİA*, EK-2, İstanbul. 80-82.
- Maden, Fahri. (2013). *Bektaşi Tekkelerinin Kapatılması (8126) ve Bektaşiliğin Yasaklı Yılları*. Ankara 2013.
- . (2013). *Seyyah ve Sufî (Evliya Çelebi Seyahatnâmesi’nde Bektaşiler*, İstanbul.
- . (2013). “Arnavutluk’ta Bektaşilik ve Arnavutluk’un Bağımsızlığına Giden Süreçte Bektaşiler”. *Avrasya Etüdleri*, Sayı 44, Ankara, s.141-176.
- Mehmed, Süreyya. (1996). *Sicill-i Osmanî*, C. I, haz. Nuri Akbayar, İstanbul.
- Noyan, Bedri. (1995). *Bektaşilik Alevilik Nedir?*, İstanbul.
- . (2002-2003). *Bütün Yönleriyle Bektâşilik ve Alevilik*, V-VI, Ankara.
- Oytan, M. Tevfik. (1960). *Bektaşiliğin İçyüzü Dibi-Köşesi-Yüzü ve Astarı Nedir?*. İstanbul.
- Öz, Baki. (2001). *Dünyada ve Türkiye’de Alevi-Bektaşi Dergâhları*, İstanbul.
- Yazıcızâde Ali. (2009). *Tevârih-i Âl-i Selçuk (Oğuznâme-Selçuklu Tarihi)*. Haz. Abdullah Bakır, İstanbul.

Yücer, H. Mahmut. (2011). “Balkanlarda Sa’dilik ve Sa’di Tekkeleri”. *Balkanlarda İslâm Medeniyeti Uluslararası Üçüncü Sempozyum Tebliğleri Bükreş, Romanya/1-5 Kasım 2006*, İstanbul, s.741-767.

EKLER

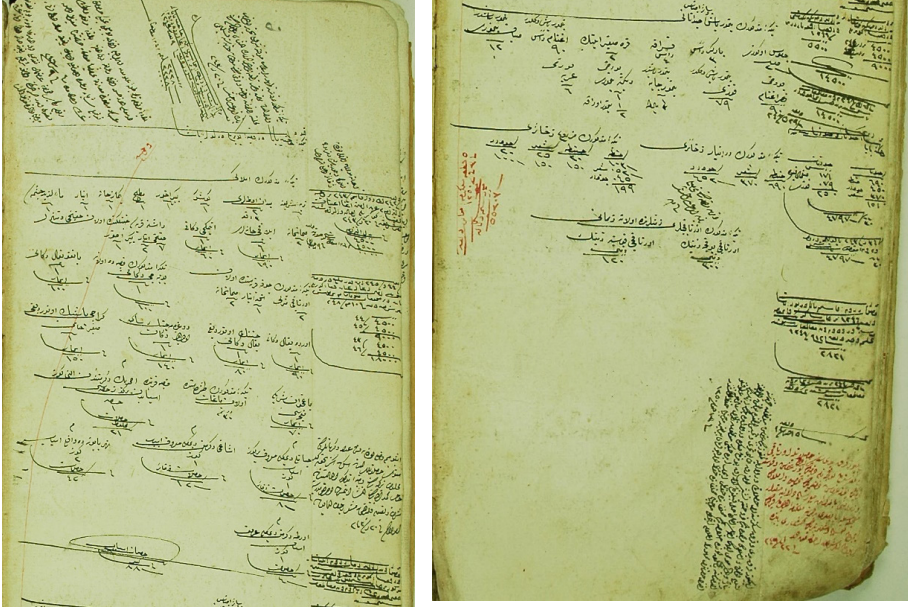
Resim 1. XX. yüzyıl başlarında bir süre Hacet Baba Tekkesi’nde postnişinlik yapmış olan Hüseyin Hüsnî Erdikut Baba (Oytan, 1960-II: 128).



Resim 2. Yıkılıp yok edilen Hacet Baba Tekkesi’nin arazisi üzerine günümüzde yaptırılan hastane binaları.



Belge 1. Köprülü'de Hacet Baba Tekkesi'nin kapatılması ve emlakının müsadere edilmesi (BOA, MAD, 9771, s.20).



tekye-i mezkûr derûnunda zuhûr edüb ma'rifet-i şer'le tahrîr olunub vârid olan mümzi defteri nâtik olduğu üzere eşyâ-yı mevcudenin mahallinde bi'l-müzâyide fûruhtuna ve esmânının mukata'at hazinesine teslimi bâbında emr-i âli verilmişdir fi 20 R sene 243 (10 Kasım 1827).

ba'dehu bedelât-ı bahâ-itekye-i Hâcet Baba meblağ-ı İbrahim Ağa vürüd ve zaviye-i mukata'at teslim fi 9 N sene 1243 (25 Mart 1828).

guruş

2.227,5

2.227,5 teslim-i zaviye-i mukata'at

00000

zaviye-i merkûmenin talebe-i ulümdam İbrahim Efendi'ye bila-mu'acel temlikî husûsunu ders-i âm-ı evvel (?) Hasan Efendi şer'-i şerife lede'l-inhâ zaviye-i merkûme hasılatı asakir-i mansûre masarîfına tahsisen mukata'at hazinesinden makbuz olmak kaydıyla şayeste-i (?) müsâ'ade olunmamakla olbâbda sadır olan ferman-ı âli ahkâmında fi 9 Ş sene 246 (23 Ocak 1831).

Merkûm rikâb-ı hümayuna arzuhal takdimiyle lede'l-istid'â bundan böyle tasdika tesaddî eder ise derkenar olunmak şer'le bâ-takrîr sadır olan ferman-ı âli mucibince battala hıfz olunsun.

kuyûd-ı tekve-i Hâcet Baba der kasaba-i Köprülü der livâ-i Paşa
tekve-i mezkûrun emlâkı

Türbe-i Şerîfe aded	3 def'a
1 Meydân odaları aded	Köşk aded
2 Kebir ahur aded	1 Tekve-i mezkûrun kasabada olan Bozacı dükkâmı
1 Matbah aded	aded 1 icâr guruş
1 Pekmezhanê aded	100 Yankov (?) Bakkâl dükkâmı aded
1 Anbâr aded	1 icâr guruş
1 Mâ-i leziz çeşmesi aded	100 Edrevid (?) bakkâl dükkâmı aded
1 Samanhanê aded	1 icâr guruş
2 Aylıkçı haneleri aded	90 Haten'in (?) oturduğu bakkâl dükkâmı aded
6 icâr guruş	1 icâr guruş
190 Etmekçi dükkâmı aded	80 Doğramacının sâkine olduğu dükkân aded
	1 icâr

1				guruş
icâr				140
guruş				
60				Kiracıbaşının oturduğu sagîr hamam (?)
				aded
Raşte karyesi çiftliğinde olan çiftçi zim-				1
metleri				icâr
Çiftçi	Anbar	Kebir ahur		guruş
aded	aded	aded		150
7	2	1		
tekye-i mezkûrun Çöke karyesinde olan				Bağçevân şeriki (?) bağçesi
Ortakçı menzili	Tahta anbar	Samanhâne		icâr
aded	aded	aded		guruş
2	1	2		70
30				Tekye-i mezkûrun taşrasında olan bâğât
				dönüm
				Göz
				1
kasaba kurbunda Ahmed Bey				Hasılat
değirmeninden altı göz asiyâbdan bir				guruş
göz hissesi				12,5
hisse				
1				Nehr-i Bayuz'da vâki' asiyâb
hasılât				Göz
guruş				2
21				Hasılat
				guruş
Hayatlı dimekle ma'rûf bir göz asiyâb				42
Göz				
1				Orta değirmen dimekle arîf asiyâb
hasılat				göz
guruş				1
8,5				hasılat
				guruş
Aşağı değirmen dimekle ma'rûf asiyâb				4,5

iş bu zikr olunan beş aded değirmenlerin senevî hasılatları seksen sekiz buçuk mahlûl terekisinin kasaba-i mezkûr ahalisinden Hacı Mehmed Kadri Bey'in inşa etmiş olduğu medreseye şart ve ta'yîn kılınmıştır bâ-hatt-ı hümâyun emr ve irade. fi 20 R sene 243 (10 Kasım 1827).

hasılat-ı asiyâb

yekûn

guruş

88,5

tekye-i mezkûrun demirbaş ve sâ'ie
ecnâs hayvânâtı

Ağnam re's

90

Camuş öküzü

bu dahî

çift

2

Kasr-ı Ağnâm

bu dahî

guruş

90

Bargir re's

3

Kuzu

demirbaş değildir

aded

Kısrak

79

re's

Demir Çapa

4

aded

demirbaşdır

1

3 Balta

Kara sığır inek

Diken Demiri

aded

aded

2

1

bu dahî

½ demir orak

Hinta

kile

Araba

103,5

aded

52,5 şa 'ir

6

45 çavdar

199

tekye-i mezkûrun der anbar zehâ'iri

Hinta

Hinta

kile

kile

20

690

150

Şa'ir

Şa'ir

kile

kile

370

25

150

Çavdar	
kile	Çavdar
452,5	kile
	20
tekye-i mezkûrun mevrûh (?) ve zehâ'iri	100,5

tekye-i mezkûrenin ortakçıları zimmetlerinde olan zimemâti zimematın tahsili bâbında emr-i âli buyurulmuştur

Ortakçı Dokça zimminin zimmeti
guruş
300

Ortakçı Koste zimminin zimmeti
guruş
120

iki yüz kırk yedi senesi hasılatlarıyla ortakçı nâm kişilerden (?) Dokça nâm zimminin üç yüz guruş ve Koste zimminin yüz yirmi guruş zimmetlerinin tahsiliyle ve emlak ve arazisini bi'l-müzâ'ide ma'a resm-i dellaliyye mikdar-ı mu'accesiyle bi't-taharrî (?) yerlerine mülkname-i hümayun verilmesi için isim ve şöretlerinin iş'ârı bâbında emr-i şerîf ihsân olundu fi 22 L sene 249 (4 Mart 1834)

iki yüz kırk yedi ve kırk sekiz seneleri hasılatı vürud ile dokuz bin (9.000) guruş mukata'at hazinesine teslim olunmuş ve emlak-ı mezkurenin fûruhtuna teşebbüs olunarak talibi teharrî olunmakta bulunmuş olduğuna binâ'en voyvoda-i mumaileyhin inhâsi ihale-i celi kabilinden olarak bundan sonra vürud edecek inhasının iktizasına bakılmak üzere hülâsanın muhalefatı da hıfzı icab edeceğini mukata'at nazırı sa'adeti'lü atüfetlû efendi hazretleri memhûren i'lâm etmekle mucebince muhalefatda hıfz ola deyu ferman buyurulmağın mucebince hıfz olunmuştur fi 13 S sene 1250 (21 Haziran 1834).

a'yân-ı mumaileyhe iltizam olunan emlak ve demirbaş ve mezru' zehâ'ir olmağla şerh verildi

sene 242'nin (1826) rûz-ı kasım sene 243 (1827) ber vech-i iltizam uhde-i Emin Ağa a'yân-ı kaza-i Köprülü ihâle ve iltizâm emr-i şerîf fi 20 R sene 243 (10 Kasım 1827) bedel-i iltizam

guruş
4.500

4.500 zaviye-i mukata'at teslim suret-i devlet
0000

sene 44 (1828) ve sene 245 (1829) kadar meblağ-ı der zimmet Emin Ağa a'yân-ı ka-
za-i Köprülü der mukata'at hububât ma'a hasılat fî 10 M sene 248 (9 Haziran 1832)

guruş

4.500 sene 44 (1828)

4.500 sene 45 (1829)

9.000

4.500 sene 43 (1827)

4.500 sene 46 (1830)

18.000

hasılat ve bedel-i iltizamât zaviye-i Bektâşî der kaza-i Köprülü ve Cum'a mezkûr ber
sahib-i İsmâ'il Bey sudur-ı âli irsâl ve zaviye-i mukata'at teslim.

bedel-i iltizâm tekye-i Bektâşî der kazâ-i Köprülü

guruş

4.500 sene 244 (1828)

4.500 sene 245 (1829)

9.000

bedel-i iltizam tekye-i Bektâşî der kazâ-i Cum'apazarı

sene 1246 (1830)

guruş

5.500

yekûn

guruş

14.500

fî 5 N sene 248 (26 Ocak 1833) zaviye-i mukata'at teslim senelik icarıdır

guruş

14.500

fî 29 N sene 248 (19 Şubat 1833)

zâviye-i Hâcet Baba bahâ-i hububât ve hayvanât

hububât

690 Hınta

kile

450 çavdar

370 şa'ir

4.797,5

1.510

para

30

hayvânât

guruş

bahâ

171 sağmal koyun
79 kuzu
250
bahâ
guruş

fi 3 R sene 243 (24 Ekim 1827) bâ-kuyûd
der vakf ve zaviye-i mukata‘at
guruş
4.797,5
para
30

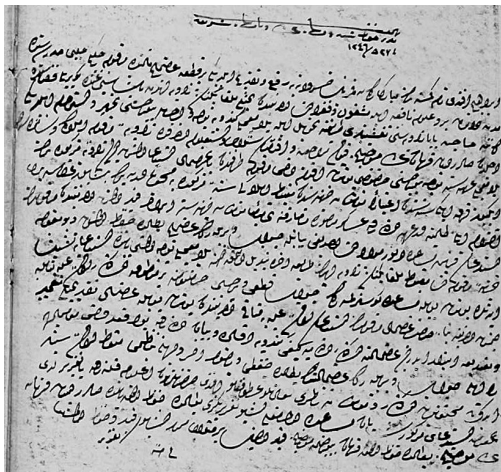
Hasılat-ı zaviye-i Kasım Baba der liva-i Paşa sene 1246 (1830) Şakir Bey kâ’ima-
kam-ı Manastır der zaviye-i mukata‘ât senevi teslim fi 12 M sene 1248 (11 Haziran
1832)
guruş
2.721

fi gurre-i S sene 248 (30 Haziran 1832) zaviye-i mukata‘at teslim
guruş
2.721

fi 15 S sene 48 (14 Temmuz 1832)

5 kıt‘a mülknâme-i hümayun-ı devlet
fi 3 Z sene 1250 (2 Nisan 1835)
be-hesâb ma‘a resm-i dellaliye
guruş
55.207,5

Belge 2. Hâkim Çelebi Medresesi’nde uzun zamandan beri faydalı ilimler ile meşgul olduğunu ifade eden İbrahim Efendi isimli bir şahsın 1831 yılında Hacet Baba Tekkesi’nin Nakşibendi tekkesine dönüştürülerek kendisine verilmesini talep ettiğine dair (BOA, MAD, 9774, s.57).



fi 27 Z sene 1246 (8 Haziran 1831)

İbrahim Efendi nâm kimesnenin mübârek rikâb-ı kamerbende-i hüsrevâneye ref' ve takdim eylediği bir kıt'a arzuhâl me'alinde merkurum Hâkim Çelebi Medresesi'nde müddet-i vâfireden berü ulûm-i nâfi'a ile meşgul ve fukarâ olduğundan bahisle mülgâ Bektâşî zaviyelerinden Paşa sancağında Köprülü kazâsında kâ'in Hâcet Baba Zâviyesini Nakşibendi tarikine tahvil ile bilâ mu'amele kendüye tevcih buyurulmasını temhir ve istirahat eylediği ecilden sâdır olan ferman-ı âlî mucebince kuyûda mürâca'at ve iktizâsı su'âl ve isti'lâm olundukda zâviye-i merkurum emlâk ve sâ'ireleri bilâ mu'accel uhdesine tevcih buyurulması husûsunu bundan akdem dahî merkurum tarafından bâ-arzuhâl istid'â olunmuş ise de zâviye-i mezkûrenin iki yüz kırk iki (1242/1827) senesinden i'tibâren mukata'at hazinesinden zabt-ı emlâkı sene-i mezkûreye mahsuben dört bin beş yüz (4.500) guruş bedel-i iltizâm ile talibine deruhde olunarak asâkir-i masûre masarîfına tahsîsen mansûre hazinesine irâdât kayd olunmuş olduğundan merkurumun istid'âsı karîn-i müsâ'ade olunur medardan olmadığı beyanıyla cevâb verilerek arzuhâl battala hıfz olunmuş ve bu makule hazine-i merkûmeden mazbut mülgâ Bektâşî zaviyelerinin tarik-i ahara tebdil olunmak üzere bila mu'accel tevcih olunması bâbında istid'âya teşebbüs edenlere bundan böyle müsâ'ade gösterilmeyerek cevâb-ı kat'î verilmesi husûsunda ber mantûk-ı tezkerre irâde-i aliyye ta'alluk etmiş olduğuna binâ'en sahib-i arzuhâl merkurumun istid'âsı irâde-i aliyyeye münâfi olduğundan bundan böyle arzuhâl takdimiyle ta'mîr ve ta'dide ibtidârdan arzuhaline derkenâr olunmayacağı kendüye ifâde ve beyân olunarak mumaileyhe cevâb verilerek arzuhâlinin battala hıfz veyahut emr veçhile tanzimi menût-ı irâde-i seniyye idüğü derkenar ve mukata'at nazırı sa'âdetlû atufetlû efendi hazretlerinden i'lâm kılınarak bâ-takrîr-i lede'l-arz istid'â-yı mezkûru şayan-ı müsâ'ade olmamağla iş bu takririnizi battalda hıfz olunmak bâbında sâdır olan ferman-ı âli mucebince battalda hıfz olunmak ferman buyurulmak mucebince kayd olundu ber minval-i muharrer iş bu takrir kayd ve hıfz olunmuşdur.

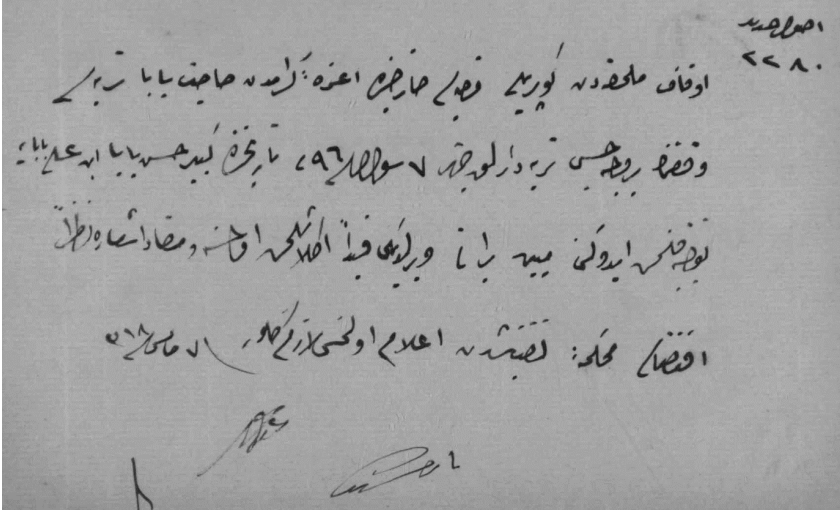
Belge 3. Köprülü dışındaki Hacet Baba Tekkesi zaviyedarlığının Bektâşî tarikatından Hacı Mehmet Salih Efendi uhdesinde olduğu, daha sonra Ali Baba'ya tevcih edilirken bu tür ilga edilen Bektâşî tekkelerinin zaviyedarlık görevlerinin türbedarlığa tahvil edilerek başka ehil ve erbabı kimselere tevcih edilmesi emri (VGMA, Defter nr. 875, s.290).

The image shows a handwritten document in Ottoman Turkish, likely a decree or record. The text is written in a cursive script and is partially obscured by a large, dark, irregular shape, possibly a shadow or a mark. The document is dated 1246 (1831) and mentions the Köprülü family and the Hacet Baba Tekkesi. The text is written in a cursive script and is partially obscured by a large, dark, irregular shape, possibly a shadow or a mark.

evkâf-ı mülhakadan Köprülü kasabası hâricinde vâki‘ tarik-i Bektâşiyeden ve e‘izze-i kiramdan Hâcet Baba Zâviyesi vakfının zâviyedarlığı hulefâ-i Bektâşiyeden Elhâc Mehmed Sâlih Dede’nin bâ-berât-ı âli elyevm uhdesinde olduğu.

müşârüniyleh türbe-i şerîfesi türbedarlık hizmetini ber vech-i hasbî edâ ve ifâ etmekte olan Ali Baba’nın yedinde berâtı olduğu ve türbedarlık cihetine ehil ve müstehak olduğu beyanıyla cihet-i mezkûrenin mumaileyh Ali Baba’ya bi’t-tevcih yedine müceddeden berât i’tâsı hakkında mahallinden vârid olan arıza üzerine ve bu makule mülgâ Bektâşi zâviyeleri zâviyedarlıklarının türbedarlığa tahvilen ahâr ehil ve erbabına tevcihi mesbûkû’l-emsâl olduğu cihetle zâviyedarlık-ı mezkûrun türbedarlığa tahviliyle ber vech-i hasbî mezbûr Ali Baba’ya tevcihi mahkeme-i teftişden i‘lâm olunmuş olmağla mucebince bi’t-tevcih tahvil ve müceddeden berât i’tâsı.

Belge 4. Köprülü dışındaki Hacet Baba Türbesi türbedarlığına 24 Eylül 1879 tarihinde Ali Baba’nın büyük oğlu Hasan Baba’nın getirildiğine dair (BOA, EV.MKT.CHT, 516/47).



usûl-i cedid 2280

evkâf-ı mülhakadan Köprülü kasabası hâricinde e‘izze-i kiramdan Hâcet Baba türbesi vakfının ber vech-i hasbî türbedarlık ciheti 7 Şevvâl sene (1) 296 (24 Eylül 1879) tarihinde kebir Hasan Baba ibn Ali Baba’ya tevcih kılınmış idüğünü mübeyyin berâtı verildiği kayden anlaşılmış olmasına ve ma‘an ve iş‘âra nazaran iktizâsı mahkeme-i teftişden i‘lâm olunması lâzım gelür fi 7 Mayıs seme 318 (20 Mayıs 1902).

Evkâf-ı Hümâyûn Nezâreti

Hülâsa Tezkere olacaktır

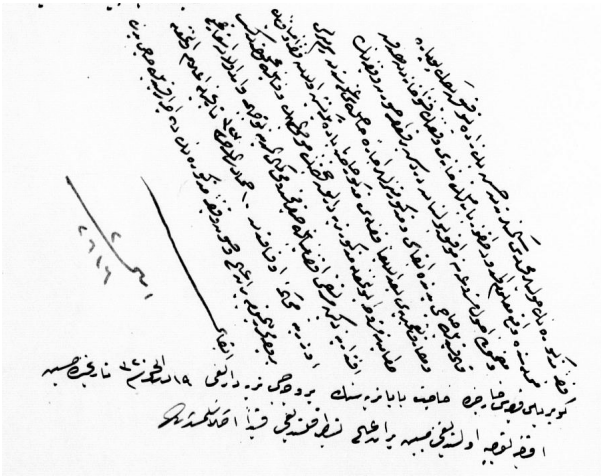
tarîh-i tesvid: 9 Mayıs sene 1329 (22 Mayıs 1913)

tedkikat-ı kaydiye lede'l-icrâ Köprülü kasabası hâricinde kâ'in e'izze-i kiramandan ve tarik-i Bektaşiyeden Hâcet Baba Zâviyesi'nin zâviyedarlığı 7 Cemaziyelahirere sene 236 (12 Mart 1821) tarihiyle Elhâc Mehmed Salih Dede'nin uhdesinde iken vefâtı vuku'una ve zâviye-i mezkûre Bektaşî zaviyelerinden bulunmuş binâ'en zâviyedarlık mahbûsenin ber mucib-i emsâl türbedarlık nâmına tahvili ile türbedarlık ciheti 25 Rebiülevvel sene 292 (1 Mayıs 1875) tarihinde Ali Baba'ya ve anın kasr-ı yedinden 7 Şevvâl sene 296 (24 Eylül 1879) tarihinde kebîr oğlu Hasan Baba'ya ve anın kasr-ı yedinden 19 Zilhicce sene 320 (19 Mart 1903) tarihinde kebîr oğlu Hüseyin Efendi'ye tevcihâtı icrâ edilmiş olduğu anlaşılmiş ise de (tevcih olduğu mübeyyin berâtı âli tastîr kılındığı anlaşılıb) vakfiyesi müseccil olmadığı cihetle mezkûr tekyenin suret-i idâresi hakkındaki şurûtu ne merkezde olduğu bilinemediği gibi iş'âr-ı mahalli mucibince Köprülü kasabasında Kır tekyesi nâmıyla başkaca bir tekye kaydına desters olunmadığının (tekye ve vakfiyesine dâ'ir kayda desters olunamamış olduğunun beyanıyla i'âdeten takdim kılındı) iş bu tezkere evrâk müteferri 'asıyla hukuk müşavirliği dâ'iresine i'âdeten takdim kılındı.

Tepedelenli Ali Paşa vakfının vakfiyesi

Tepedelenli Ali Paşa'nın Kır tekyesi nâmıyla tekyesi olmadığı ve vakfiyesinde de tekye-i mezkûre meşruta çiftliğine dâ'ir kayd bulunamamıştır.

Belge 7. Hacet Baba Türbesi türbedarlığının 19 Mart 1903 tarihinde Hüseyin Baba'ya tevcih edildiği, Hüseyinbezzâde Tefvik Bey'in dokuz bab hanesini türbenin tamir masrafları, dervişler ile misafirlere yemek ikramı için vakfettiği, vefat eden Hüseyin Baba'nın yerine oğlu Kemaleddin'in küçük yaşta olması sebebiyle 29 Haziran 1909 tarihinde Murtaza Efendi'nin türbedarlığa vekalet etmesi emri (VGMA, Defter nr. 902, s.263).



Evkâf-ı Hümâyûn Nezâreti
Tahrirât kalemi berât şu'besi
Dersa 'âdet

Tarih-i sevk 16 Şubat sene 1325 (1 Mart 1910)

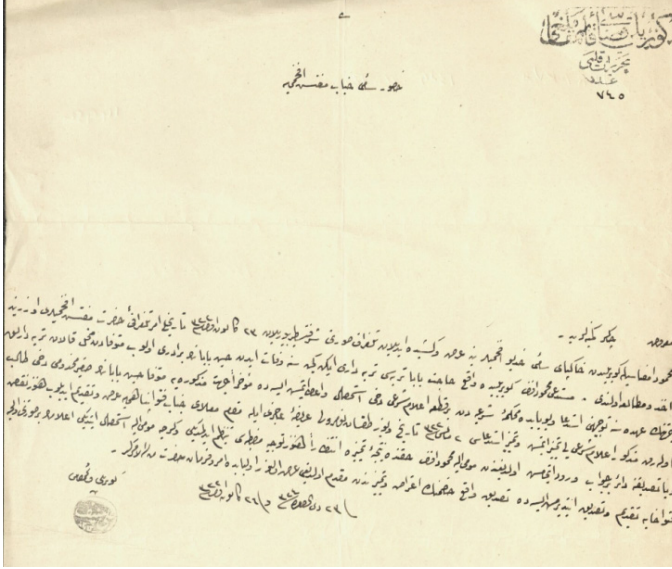
Tarih-i tesvidi fi 13 Şubat sene 1325 (26 Şubat 1910)

Evkaf-ı mülhakadan Köprülü kasabası hâricinde kâ'im e'izze-i kiramdan Hâcet Baba Türbesi'nin ber vech-i hasbî türbedarlık cihetine mutasarrıf olan Hüseyin Baba'nın vefatıyla mahlûlünden sagir-i vahidenin (?) kebir olana değin edâ-yı hidmete kesb-i iktidar edinceye kadar Murtaza ibn Ahmed zide salahuhu bi'n-niyâbe edâ-yı hizmet etmek üzere müteveffâ-yı mumaileyh sagir oğlu Kemaleddin uhdesine (cihetinin tevcihine dâ'ir vârid olan inhâ üzerine mutasarrıfı Hüseyin Baba'nın vefâtı vuku'ıyla mahlûlünün kebir olarak bi'z-zât edâ-yı hidmete kesb-i iktidâr edinceye kadar lede'l-imtihân ehliyeti zâhir olan Murtaza bin Ahmed zide kadruhu bi'n-niyâbe edâ-yı hizmet etmek üzere müteveffâ-yı mumaileyhin sagir oğlu Kemaleddin zide salahuhu uhdesine) tevcihine mahallinden vârid olan i'lâm ve mazbata üzerine mu'âmele-i mukteza lede'l-icrâ ahab-ı hayrâtdan Hüseyin Beyzâde Tevfik Beyin kasaba-i mezkûre mahallâtından Popare (?) mahallesinde vakf eylediği ma'lûmü'l-hudûd dokuz bab hânenin malı şer'-i şerife muvafık ve kayd ve ihticâca sâlih idüğü bi't-tekdik anlaşılın vakfiyesinde mezkûr menziller icâre-i mu'tâde ile ahara icâr olunub hâsıl olan gallesinden beher sene resm-i mirisi ve masarır-ı ta'miriyyesi ba'de'l-ifâ fazlasını Hâcet Baba'da tekye-nişin olan fukarâ ve misafirin ta'amiyyesine şart ve ta'yin eylediği musarrah bulunmuş olmağla vakfiye-i mezkûrenin be-ibârethâ kuyûd-ı kadime-i vakfiye kılınmasına kayd ile sahib-i yedinde ibkâsı ve ber müceb-i vakfiye ta'amiyye-i mersûmesiyle zikr olunan türbedarlık cihetinin ber muceb-i iş'âr mahalli kesb-i iktidarına kadar Murtaza zide kadruhu niyabetiyle mumaileyh iş bu hâkâni Kemaleddin zide rüşduhu uhdesine tevcih mahkeme-i teftişden tanzim olunan i'lâm üzerine makâm-ı nezâret-i evkâf-ı hümâyûnumdan bâ-telhîs ifade kılınmağla mucebince tevcih olunmak fermanın olmağın 5 Safer sene 327 (26 Şubat 1909) günü bu berat-ı hümâyunumu verdim ve buyurdum ki sagir-i mumaileyh sâlifü'z-zikr türbedarlık cihetine şart-ı mezkûr üzere mutasarrıf ola.

Kosova vilayeti evkaf müdürlüğüne.

Köprülü kasabası haricinde kâ'in Hâcet Baba Türbesi'nin türbedarlığı sagir Kemaleddin bi't-tevcih tanzim olunan berat-ı âlî mumaileyh ve ol babdaki vakfiyede sahibine verilmek üzere leffen irsâl kılındı.

Belge 9. Köprülü'de Hacet Baba Türbesi türbedarı Hüseyin Baba'nın 1906 yılında vefatı üzerine kardeşi Mahmut Efendi'nin münhal türbedarlığa kendisinin görevlendirilmesi isteği (BOA, TFR.I.KV, 150/14954).



Köprülü kazâsı kâ'imakamlığı tahrirat kalemi
aded
745
huzur-ı sâmî-i cenâb-ı müfettiş-i ifhamiyye
ma'rûz-ı çâker-i keminelidir.

Mahmut imzasıyla Köprülü'den hâkipâ-yı sâmî-i hidiv-i ifhamilerine arz ve keşide edilen telgrâf sureti şeref-tastîr buyurulan 23 Kanûn-ı evvel sene 322 (5 Ocak 1907) tarihli emr-i telgrâfî-i hazret-i müfettiş-i ifhamileri üzerine ahz ve mutâla'a olundu müsted'î Mahmut Efendi Köprülü'de vâkî' Hâcet Baba Türbesi türbedarı iken geçen sene vefât eden Hüseyin Baba'nın biraderi olub müteveffadan münhal kalan türbedarlık cihetinin uhdesine tevcihini istid'â ve bu bâbda mahkeme-i şer'iyeden bir kıt'a i'lâm-ı şer'î dahî istihsâl ve i'tâ etmiş ise de mu'ahharan cihet-i mezkûreye müteveffâ Hüseyin Baba'nın sagır-i mahdumu dahî tâlib olarak mezkûr i'lâm-ı şer'îyi temyiz etmiş ve temyiz-i istid'ası 2 Mayıs sene 322 (15 Mayıs 1906) tarih ve yüz doksan numaralı arıza-i âcizi ile makam-ı mu'allâ-yı cenâb-ı fetevâpenâhiye arz ve takdim edilüb henüz nakz ve bâ-tasfîke dâ'ir bir cevâb vürüd etmemiş olduğundan mu'maileyh Mahmut Efendi hakkında netice-i temyize intizaren henüz tevcih mazbatası tanzim edilmişdi ki ve gerçi mu'maileyh istihsâl ettiği i'lâmın bir suretini evvelce fetevâhaya takdim ve tasdik ettirmiş ise de tasdik vâkî' hasmının i'tirâz ve temyizinden mukaddem olduğu arz olunur olbâbda emr ve ferman hazret-i men lehü'l-emrindir

fi 23 Zilka'de sene 324 ve fi 26 Kanun-ı evvel sene 322 (8 Ocak 1907)

Köprülü kâ'imakamı

Ali Münif

Belge 10. Hasan Babazâde Mahmut'un Hacet Baba Türbesi türbedarlığının gasp edildiği, kendisine verilen ilam fetva makamınca tasdik edildiği halde Köprülü idari meclisince mazbata verilmediği şikâyeti (BOA, TFR.I.KV, 150/14954).

TELEGRAMME

En 1907
Date de l'arrivée

De 1907
Date de l'arrivée

Reçue par
Date de l'arrivée

Commence à
Date de l'arrivée

Fin à
Date de l'arrivée

L'Etat n'accepte aucune responsabilité
à raison du service de la télégraphie

Signature de l'Employé

N.º de dépôt	Nombre de mots	Groupe	Date de dépôt	Heures Minutes Mathes ou sold	Voies	Indications non utiles
150	14	1	1907	8		

OSMANLI ARŞIVI
TFR.I.KV
150/14954

Numune 1

Telgrafnâme

Sene 23

Selanik

Köprülü

Mahalli tarihi

fi 23 Kanun-ı evvel sene 322 (5 Ocak 1907)

Aded-i kelimat

48

Mahalli numarasu

1570

Selânik'de huzur-ı sâmi-i müfettiş-i ifhamiye

Bir sene mukaddem bura mahkemesinden ahz eylediğimiz i'lâm Dersa'adet fevâhânesince dahî tasdik edildiği halde bura meclis idaresinden mazbata alınmıyor malımız gâsibler elinde kalmışdır adâlet-i padişahi hükm-i celiline tevfikân mu'âmele olunması için lazım gelenlere emr ve irâde buyurulması müsterhamdır.

Hasanbabazâde Mahmûd

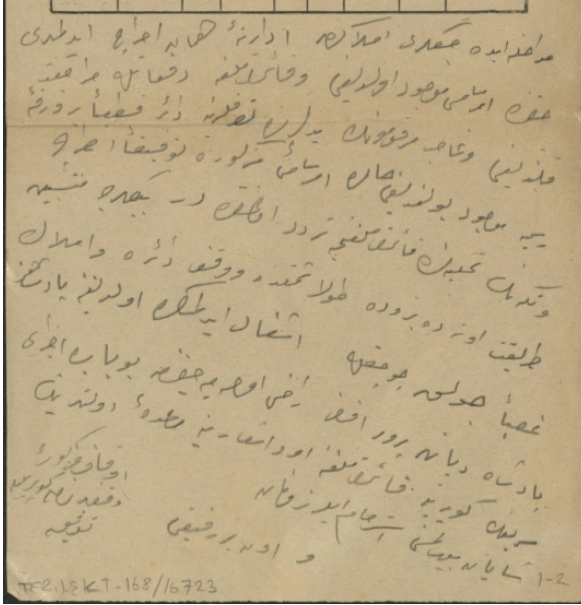
Suretinin ahzına beyan olunan madde hakkında ki ma'lûmat ve mutala'anın iş'ârı tevcih olunur diye kâ'imakamlığa telgrâf fi 23 yazılmışdır.

Belge 11. 1907 tarihinde Hacet Baba Türbesi vakfından Köprülülü Tevfik ve on bir arkadaşının Manastır müfettişliğine asırlardan beri vakfiyeti bilinen Köprülü'deki Hacet Baba Dergâhı vakfını "mülkümüzdür" iddiasıyla vefat eden şeyhin oğullarının zorla zapt ettikleri şikâyeti (BOA, TFR.I.ŞKT, 168/16723).

No		Tarih		Süre		Yazı		Mühür	
100	100	100	100	100	100	100	100	100	100
N° d'arrivée					Transmis par				
h. m. de					h. m. de				
A expédie					Commenté				
Moyens de l'Employé					Signature de l'Employé				
L'Etat n'accepte aucune responsabilité à raison du service de la télégraphie									
De		pour		à		à		à	
N° de départ	Nombre de mots	Group	Date de départ	Heures	Minutes	Mètres ou autre	Valeur	Indications diverses	
100	100								

Handwritten text in Ottoman Turkish script, including a signature and a date: "168 / 16723 / 1-1"

Stamp: OSMANLI ARŞIVI, TFR.I.ŞKT, 168 / 16723 / 1-1



Telgrafnâme

Pirlepe

Mahalli tarihi

30 Temmuz sene 323 (12 Ağustos 1907)

Manastır huzur-ı celil-i müfettiş-i ifhamiye

Müsa'ade-i cenab-ı hilafetpenâhi ve berevât-ı şerire-i adide ile asırlardan berü vakfiyeti ma'rûf ve meşhur cihât olan Köprülü'de kâ'in Hâcet Baba dergâh-ı şerifiyle evkâf-ı sahiha-i umumiyyesi mülkümüzdür iddi'â-yı vâcibesıyla (?) müteveffâ şeyhin oğulları tarafından cebren zabt edilmiş ve tekrâran (?) vuku'bulan mürâca'at üzerine el'ân evkâf-ı mazbûtanın tahliye edilmemiş olduğu nezd-i devletlerinde ma'lûmdur dergâh-ı mezkûrun yüzlerce seneden berü tekve ve ibâdetgâh olduğu buraca değil umum mülk-i şahânece mütevatiren sabitdir mülkiyet iddi'âsıyla cebren bir hâne veya emlâka duhul edenlerin yedlerinde tasarruf senedleri olmadığı takdirde müdâhale edecekleri emlakça idareye (?) heman ihraç edilmeleri hakkında emr-i sâmi mevcut olduğu ve kâ'imakamlığa def'âtle mürâca'at kılındığı ve gasib-i merkûmûnun yedlerinde tasarruflarına dâ'ir kat'iyen bir varaka-i resmiye mevcut bulunmadığı halde emr-i sami-i mezkûre tevfiikan ihraç ve tekyenin tahliyesine kâ'imakamlıkça tereddüd olunmaktadır binlerce müntesibin-i tarikat ötede berüde dolaşmakta ve vakf-ı dâ'ire ve emlak gasben çoluk çocukla işgâl edilmekte olduğuna padişah-ı diyanetperver efendi razı olamayacağından bu bâbda icrâ-yı şerifin Köprülü kâ'imakamlığına emr ve iş'ârına müsa'ade-i devletlerinin şayan buyurulmasını istirham eyleriz ferman.

Evkaf-ı mezkûr vakfından Köprülülü Tevfik

ve on bir refiki.

BALKANLARDA GÖRÜLEN YEDİGEN PLANLI TÜRBE ŞEMASININ KAYNAKLARI ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME*

An Evaluation On The Sources Of The Heptagon Plan Scheme Seen
In The Balkans

Bahriye GÜRAY GÜLYÜZ**

Öz

İnsanoğlunun tarihi serüveni içerisinde her sayı, özel bir karakter, kendisine has özel bir gizem ve metafizik bir anlam kazanmıştır. Bu bağlamda kişisel ve toplumsal semboller olarak bazı sayılar din, bilim ve sanat öznesi halinde özellikle vurgulanmıştır. En eski zamanlardan beri toplulukları kendine çeken yedi sayısı, bereket, düzen, yenileniş ve gelişim etrafında kurgulanan anlamlarına yenilerini katarak varlığını devam ettirmiştir. İslam öncesi devirlerden beri yedi sayısının Türklerin kültür ve inançlarında özel bir yere sahip olduğu anlaşılmaktadır. İslam gizemciliğinin de etkisiyle perçinlenen bu ayrıcalıklı durum, yedi sayısı etrafında çok sayıda kültün oluşmasına fırsat vermiştir. Yapılan araştırmalar 16. yüzyıl başlarından 19. yüzyıl ortalarına kadar Balkanlarda yedigen planlı türbeler inşa edildiğini göstermektedir. Günümüze ulaşan yedigen türbelerden Otman Baba, Kıdemli Baba, Akyazılı Sultan, Demir Baba, Ali Baba ve Abdullah Baba türbeleri inşa edildikleri devrin özelliklerini gösteren orijinal yapılarıdır. Modern malzemeye, yeniden inşa edilmiş olan Hasan-Hüseyin ve Demirhanlı Gazi Ali Baba türbeleri, sadece Balkanlarda uygulanan ünik bir tasarımın ısrarlı kullanımını ortaya koymaktadır. Bu unsur sadece plan şemasıyla sınırlı kalmamış, yapılarıdaki mimari öğeler ile bezeme repertuarlarında da vurgulanmıştır. Türk-İslam mimarisinin başka coğrafyalarında karşımıza çıkmayan bu ünik tasarım birçok faktörün bir araya gelmesiyle şekillenmiş olmalıdır.

Bu çalışmada, yedi sayısı ekseninde gelişen inanışların anıtsal birer ürünü olan yedigen şemalı türbe uygulamasının kaynaklarını tespit etmek amaçlanmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Balkanlar, Yedigen plan şeması, Kutsal Yedi Sayısı, Otman Baba, Sembolizm

Abstract

In the historical adventure of mankind, every number has acquired a special character, a unique mystery and a metaphysical meaning. In this context, some numbers as personal and social symbols are particularly emphasized as subjects of religion, science and art. The number seven that attracted communities from the earliest times has continued to exist, adding new ones to their meaning built around abundance, order, renewal and development. It is understood that the number seven has a special place in the culture and beliefs of Turks since pre-Islamic times. This privileged situation, which has been riveted with the influence of Islamic mysticism, has allowed many cults to be formed around the number seven. Researches show that from the beginning of the 16th century to the mid-19th century, the tombs with heptagon shaped were built in the Balkans. The tombs of Otman Baba, Kıdemli Baba, Akyazılı Sultan, Demir Baba, Ali Baba and Abdullah Baba, which are the seventh shrines that have survived to the present day, are the original structures showing the characteristics of the period in which they were built. Hasan-Hüseyin and Demirhanlı Gazi Ali Baba tombs, which

* Makalenin Geliş Tarihi: 18.02.2020, Kabul Tarihi: 04.03.2020. DOI: 10.34189/hbv.93.003

** Dr. Öğr. Üyesi. Trakya Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sanat Tarihi Bölümü, Türk ve İslam Sanatları Anabilim Dalı. bahriyeguray@trakya.edu.tr ORCID: orcid.org/0000-0003-1116-6527.

have been rebuilt with modern materials, demonstrate the persistent use of a unique design, which implemented only in the Balkans. This element is not only limited to the plan scheme, it is also emphasized in the architectural elements and decoration repertoires in the buildings. This unique design, which does not appear in other geographies of Turkish-Islamic architecture, should have been shaped by the combination of many factors.

In this study, it is aimed to determine the sources of the heptagon shaped tombs, which is a monumental product of beliefs developed on the axis of number seven.

Keywords: Balkans, Heptagon plan scheme, Sacred Number Seven, Otman Baba, Symbolism

1. Giriş

Çok eski çağlardan beri Balkan toprakları, Karadeniz'in kuzeyinden buraya gelen Türk kavimlerinin hareket ve yerleşme sahası olmuştur. MS. 4. yüzyıl ortalarından itibaren Hun, Avar, Bulgar, Peçenek, Uz ve Kumanlar gibi Türk kavimleri kitleler halinde bölgeye akın etmiştir. Bazen devletleşerek siyasi bir güç haline alan Türk unsurlar bölgedeki varlıklarını devam ettirmiştir.

Türklerin Anadolu üzerinden Balkanlara ilk geçişi, 13. yüzyıl ortalarında gerçekleşmiştir. Bu aynı zamanda Balkanlar'da kitlesel bir Müslüman nüfusu oluşturduğu tespit edilebilen ilk adımdır. H.662/M.1263-1264 tarihinde sabık Anadolu Selçuklu hükümdarı II. İzzeddin Keykavus ve mahiyetindeki Sarı Saltık'ın manevi önderliğinde, Dobruca'ya geçen 30-40 obalık kalabalık bir Türkmen grubu bölgeye yerleşmiştir (Ocak, 2011: 28). Sarı Saltık'ın buradaki varlığı Dobruca'yı sufi bir merkez haline getirmiştir. Günümüzde Bulgaristan'ın Varna şehrindeki Kaliakra'da büyük bir zaviye kuran Sarı Saltık, ünü ve etkinliği Balkanlar ve Anadolu'ya yayılan dini bir öndere dönüşmüştür. Horasan erenlerinden bir gazi-eren kabul edilen Sarı Saltık, bölgenin Türkleşip İslamlaşmasına büyük katkı sağladığı gibi, "Horasan" olarak hafızalara kazınan ve günümüze dek devam eden bir eski yurt kavramını diri tutmuştur.

Osmanlı Devleti'nin Balkanlara hâkim olduğu beş asrı aşkın süre boyunca çeşitli meşreplerden Tasavvuf ehli bölgeye yerleşerek burada kendi tekke ve zaviyelerini kurmuştur. Şeyh ve dervişlerinden oluşan zümrelerin Anadolu'dan Rumeli'ye geçişleri ekseri kendiliğinden gelişen bir hadise olmakla beraber 1402'deki Ankara Savaşı sonrasında hız kazanmıştır (Barkan, 1953: 230-231). Özellikle resmi ideolojinin yakın takibinde olan Şia karakterli görüşler, merkezden uzak olmasına da bağlı olarak Balkan coğrafyasında daha rahat hareket etme ve örgütlenme imkânı bulmuştur. Nitekim 15. yüzyılda Şeyh Bedreddin'in gizlice Anadolu'dan Rumeli'ye geçerek Deliorman mıntıkasında büyük bir ayaklanma başlatması bunun bir göstergesidir¹. Çelebi Sultan Mehmed (1413-1421) döneminden itibaren sürgünler siyasi bir strateji olarak sistemli bir şekilde uygulanmış (Barkan, 1953: 213-214), özellikle Sultan II. Bayezid (1481-1512) döneminde Anadolu'da siyasi ya da dini problemler çıkarmalarından endişe edilen bazı "Heterodoksi" unsurlar siyasi maksat ve çıkarlar güdülerek Rumeli topraklarına sürülmüştür (Barkan, 1953: 228). Zira 16. yüzyılın başında Şia

mezhebindeki Safevi Devleti'ni kuran Şah İsmail Osmanlı İmparatorluğu için büyük bir tehlike oluşturmaktaydı. Bu tehdidin önüne geçmek için Yavuz Sultan Selim (1512-1520) döneminde Anadolu'daki Şah İsmail taraftarları tespit edilerek hapis ve idamlarla bertaraf edilmeye çalışılmıştır (Uzunçarşılı, byy: 157). Anadolu'daki bu takip ve cezalardan kaçanlardan bir kısmının Rumeli'ye geçtiği anlaşılmaktadır². Devam eden Safevi-Osmanlı mücadelesine bağlı olarak Kanuni Sultan Süleyman (1520-1566) devri ve sonrasında da dini ve sosyal tabanlı halk ayaklanmalarına katılanlar zorunlu göçlerle³ Rumeli'ye gönderilmeye devam edilmiştir (Seyman, 2006: 76). Tarihi süreç içerisinde pey der pey gerçekleşen bu yer değiştirmelere de bağlı olarak Heterodoks karakterli şeyh ve dervişlerin Balkan topraklarındaki nüfuz ve etkinliği de artmıştır. Zira Osmanlı Padişahlarıyla savaflara katılmış, bölgedeki Türkmen kabileleri üzerinde dini bir otoriteye sahip olan bu “delişmen tabiatlı” şeyhler (Barkan, 1942: 282,285,293), aynı zamanda bölgedeki en etkili askeri aktörlerden Akıncı Bey ve aileleri⁴ ile de yakın temas halindeydi (Seyman, 2006: 75).

Asıl adı Hüsam Şah olan Otman Baba Balkanlardaki Kalenderilik tarihine damgasını vuran, etkileri sonraki dönemlerde de devam eden bir önder olarak ayrıcalıklı bir yere sahiptir. Gelmiş geçmiş en büyük evliyalardan biri olarak kabul edilen Otman Baba (Aktaran Ocak, 1992: 101), müritleriyle birlikte başları, kaşları, sakal ve bıyıkları tıraş edilmiş ve yarı çıplak halde diyar diyar dolaşan bir Kalenderi şeyhidir (Ocak, 1983: 16). Yedi terklı taç giyen bu marjinal sufi, itikadı doktrinini kuramsallaştırdığı Balkan coğrafyasında, yeni ve özgün bir mimari tasarım olan yedigen plan şemasında türbe inşasının bilinen ilk uygulayıcısı olarak karşımıza çıkmaktadır.

İnsanoğlunun imgeleminde her sayı kendisine has bir gizem ve metafizik bir anlam kazanmıştır. 7 sayısının en eski çağlardan beri toplulukları kendisine çeken bir cezbedici olduğu anlaşılmaktadır. Bir görüşe göre 7, her zaman düzenli yinelenişle bağlantılıdır (Schimmel, 2000: 140-141). Zira insanın fizyolojik, ruhsal ve ahlaki gelişiminin 7 yıllık aşamalarla gerçekleştiğine dair köklü inanış bütün dünyada çok yaygındır. Pisagora göre 7, Tanrısal güç olan 3 ile dünyayı temsil eden 4'ün toplamı olduğundan evrenin tümünü sembolize etmektedir (Coşar, 2011: 122). Çeşitli uygarlıklarda saygı duyulan, tanrısal atfedilerek kullanılan 7 sayısı, bolluk ve bereket sembolü olarak kabul edildiği gibi Hipokratik gelenekte hastalıkları ve bedendeki yıkıcı olabilecek her şeyi yönettiğine inanılmaktadır (Schimmel, 2000: 166).

Yedi sayısının mimari bir yapının öznesi olarak vurgulanması ilk kez Babil Kulesi'nde karşımıza çıkmaktadır. 7 katlı bir ziggurat olan bu efsanevi yapı, göklere yükselen tanrısal bir kapı olarak telaki edilmiştir. Aynı şekilde 7 katlı olan Sümer Kralı Gudea'nın Tapınağı da yedi göksel kürenin ziyaretçisi anısına “dünyanın yedi kısmının evi” olarak anılmıştır (Schimmel, 2000: 143). Yedi sayısıyla özdeşleşen bir diğer mimari eser ise üç ilahi dinde de büyük bir öneme sahip olan kadim Süleyman Tapınağı'dır. 7 basamakla çıkılan bu tapınağın inşası 7 yıl sürmüş, tamamlanması da 7 gün boyunca devam eden kurban şenlikleriyle kutlanmıştır (Schimmel, 2000: 145-146). İslami dönemde de Sâmerâ Ulu Camii'nin (848-852) melviye adıyla tanınan

minaresinin Babil Kulesi'ne atıf yapar şekilde yedi katlı inşa edildiği anlaşılmaktadır (Erdem, 1991: 394). Ancak münferit uygulamalar olmaktan ileri gitmeyen bu yapılardan hiç biri form olarak yedigen olmadığı gibi birer mezar yapısı da değildir.

Yapılan araştırmalar Osmanlı Devrinde, 16.-19. yüzyıllar arasında Balkan coğrafyasının muhtelif yerlerinde yedigen planlı türbeler inşa edildiğini göstermektedir. Her biri kutsal mekân olarak varlığını devam ettiren bu türbelerden Otman Baba Türbesi, Kıdemli Baba Türbesi, Akyazılı Sultan Türbesi, Demir Baba Türbesi, Ali Baba Türbesi, Hasan-Hüseyin Türbesi ve Demirhanlı Gazi Ali Baba Türbesi, Bulgaristan topraklarında; Abdullah Baba Türbesi ise Yunanistan sahasında yer almaktadır. Osmanlı Mimarisi içerisinde ünik bir gurubu teşkil eden bu yapılar, yedi sayısının sembolik anlamlarından kaynaklanan inanışların anıtsal birer tasarımını karakterize etmektedir.

2. Otman Baba Türbesi (Hasköy Otman Baba Tekkesi'nde)

Bulgaristan'ın Hasköy (Haskovo) şehir merkezine 35 km uzaklıktaki Tekkeköy'de bulunan Otman Baba Tekkesi, araziye hâkim yüksekçe bir sahada kurulmuştur. Rumeli'deki en etkili tekkelerden biri olduğu anlaşılan tekke, Evliya Çelebi'ye göre; cami, mescit, dershane, hamam, kasırlar, derviş hücreleri, mutfak ve kilerler, misafirhaneler, ahır gibi yapılardan oluşan, şadırvanlı ve havuzlu meydanlarla donatılmış, benzeri bulunmayan bir yapıdır (*Seyahatname*, C.8/2: 741). Tekkeden günümüze Otman Baba için inşa edilen türbe, imaret⁵, halk arasında Hasan-Hüseyin Türbesi olarak bilinen yapı ve haziredeki bazı mezar taşları ulaşabilmiştir (Ek:1)⁶.

Otman Baba Tekkesine dair ilk resmi bilgilere Yavuz Sultan Selim (1512-1520) devrine ait defterlerde rastlanmaktadır. Bu dönemde tekkede bulunan derviş sayısı 11 iken bu sayı 1530'larda 5, 1540 tarihlerinde ise 15'tir. Kayıtlardan anlaşıldığına göre adak için getirilen kurbanlar ve ziraatla geçinen dervişlerin bulunduğu tekke, oşr vergilerinden muaftır (Çalık, 2005: 125). Mütevazı bir topluluktan oluştuğu görülen tekke bölgedeki etkinliğini yüzyıllarca korumuştur.

Otman Baba lakaplı Hüsam Şah için inşa edilen türbe, yedigen planlı ve kubbe örtülüdür. Türbenin doğusunda, yapı kütesinden alçak tutulan, baldaken şeklinde inşa edilmiş, kubbe örtülü bir giriş mekânı bulunmaktadır (Ek 2-3). Cepheleri profilli bir silmeye nihayetlenen türbenin inşasında horasan harcı ile kaynaştırılmış beyaz kum taşından kesme taş bloklar kullanılmıştır. Yapının kareye yakın dikdörtgen planlı giriş kısmı, dört mermer sütun üzerinde yükselen önde bir, yanlarda ikişer olmak üzere beş sivri kemerli açıklıkla çözülmüş olup zemini portalin iki tarafından taş bloklarla yükseltilmiştir. Türbe, altı cepheye altı üstlü olmak üzere ikişerli yerleştirilen toplam 12 pencereyle aydınlatılmaktadır. Dikdörtgen planlı, sivri kemerli alınlıklara sahip alt sıra pencerelerinden güneybatı yüzdeki dıştan tamamen kapatılarak içten bir ocak haline dönüştürülmüştür. Daha küçük üst sıra pencereleri sivri kemerli açıklıklar şeklinde olup şebekelidir.

Türbenin doğu cephesindeki taç kapı, sivri kemer formunda bir kuşatma kemeri- ne sahip olup, basık kemerli giriş açıklığından oluşmaktadır. Üç yandan profilli silme- lerle kuşatılan girişin sivri kemerli alınlığında yapının inşa kitabesi (Ek: 5), kuşatma kemeri üzerinde ise yedi bölümlü bir çiçek kabartması bulunmaktadır. Üç satırdan meydana gelen kitabenin metni şu şekildedir:

1. “*Sâhib-u hâze ’l mezârî kâşifu ’l esrar sultânu ’l- ’ârifin Şah Hüsam ve lakabu- hu Otman Baba*”

2. “*Kaddesellâhu rûhau. Târih sene mine ’l hicreti ’n Nebiyyi aleyhi ’s-selâm sene selâse ve semânine ve semâne miete*”

3. “*Ve ba ’du ve vaka ’a ’l binâu ve kâsedeti ’l müslimîne yes ’â ketebeu ’l-fakîru inşâe. Sene 912*”⁷

Anlamı:

1. Bu mezar sıraları açıklayan, ariflerin sultanı ve lakabı Otman Baba olan Şah Hüsam’a aittir.

2. Allah ruhunu yüce kılsın. Nebi aleyhi selamın hicretinin sekiz yüz seksen üçüncü yılı.

3. Sonra bu [mezar] 912 Hicri yılında yapıldı ve Müslümanlar koşarak buraya gelmeye başladılar. [Allah] dilerse bu fakir yazdı. 912⁸.

Kitabeden anlaşıldığına göre türbe H.912/M.1506-1507 tarihinde tamamlanmış- tır.

Türbenin içerisine girildiğinde, giriş ekseninde yerleştirilmiş olan Otman Ba- ba’ya ait mezar karşımıza çıkmaktadır (Ek: 4). Mermer malzemeye zeminden yükseltilecek ahşap sandukanın üzerine adak ve nezir olarak bırakılan çeşitli eşyalar bulunmaktadır. Kabrin başucunda yer alan mezar taşı yukarıya doğru genişleyen dik- dörtgen formlu olup yedi dilimli bir taçla nihayetlenmektedir. Taçın sarık kısmında ters betimlenmiş yedi bölümlü bir gül kabartması yer almaktadır. Mezar taşı üzerin- deki kitabe şu şekildedir:

1. “Fatıha
2. Şah-ı iklimî keramet membaı Osman Baba
3. Rum eli içre keramatı bulup neşr-ü-nema
4. Cümle Pîran-ı tarîkîn Şahı hem sultanıdır
5. El alanlar bu tarîk icre olur gamdan reha
6. Tahîr irfan evliyalar Şâh-ı Kutb-ül ârifin
7. Hem dahi bahr-ı keramet mahzen-i sırrı Hüda
8. Hanîkah-ı dergehinde aşkla cân-ü-bâşıla
9. Hizmetinde bendelerdir nice âlâ vü Geda
10. Horasandan yedi yüz doksanda huruc eyleyüp

11. Nice abd-i-Âl ile geçip Rumeli'ye hâliya
12. Seyyidâ olsun dua fevtine tarih diyelim
13. Hem sekiz yüz seksen üçte
14. Göçtü şol Osman Baba
15. 883" (Balkanlı, 1986: 74).

Kitabeden anlaşıldığına göre Otman Baba H.883/M.1478 yılında vefat etmiştir.

Tamamen sıvalı olan iç mekânda kubbeye geçişi sağlayan pandantiflerin başlangıcında bir, kubbe kasnağı boyunca ise ikişer sıra mukarnas frizi bulunmaktadır. Alçıyla belirginleştirilen bu friz, dıştan fark edilmeyen gizli bir kasnak gibi iç mekân duvarlarının üst kısmını dolanmaktadır. Evliya Çelebi, yapının yüksek kubbesinin çeşitli renklerdeki nakışlarla bezeli olduğunu (*Seyahatname*, C.8/2: 741) bildirirse de, bu süslemelerden hiç biri günümüze ulaşamamıştır.

Otman Baba Türbesi'ni kuşatan çevre duvarları üzerinde yedi kollu yıldız (Ek:7) ve Zülfikar (Ek:8) sembolleri bulunmaktadır.

Otman Baba Türbesi'nin girişi üzerinde yer alan inşa kitabesi ile kabri başındaki mezar taşı kitabesi, eser hakkında bilgi veren belge niteliğinde kaynaklardır. Otman Baba'nın müridi Güççük Abdal tarafından H.888/M.1483 tarihinde yazılan Otman Baba Velayetnamesi de bu büyük şeyh ve evliyanın hayatı hakkında menkıbevi bilgiler sunmaktadır. Mezar taşı ve inşa kitabelerinden de anlaşıldığı üzere tekkenin kurucusu ve türbede metfun Otman Baba'nın asıl adı Hüsam Şah'tır. H.790/M.1388 yılında Horasan'dan geldiği ve etrafındaki Abdallarla birlikte Rumeli'ye geçtiği anlaşılmaktadır. H.883 Ramazan/M.1478 yılı Kasım/Aralık ayında vefat eden Otman Baba'nın 100 yaşını aşkın yaşadığı rivayet edilmektedir. Hüsam Şah, cömertliğine ithafen Hüsam Şah Ganî ya da Ganî Baba adlarıyla da anılan (Noyan, 1976: 14) Otman Baba, Velayetnamesine göre yassı omuzlu, elâ gözlü, kızıl benizli, heybetli, nazarı ibretli, zahiri kuvvetli, bätını sonsuzdur. Oğuz dilini konuşan Otman Baba, kimseden pervası olmayan, şiddetli bir cazibeye sahip bir Kalenderî şeyhidir. Velâyetnameye göre H.883/M.1478 tarihinde, Recep ayının sekizinci günü seher vaktinde vefat etmiştir (Kılıç vd, 2007: 269) .

Kuruluş itibarıyla Kalenderî meşrep olduğu anlaşılan Otman Baba Tekkesi, tespit edemediğimiz sonraki bir tarihte Bektaşî etkisine girmiş olmalıdır. Zira 1826 yılındaki Vaka-i Hayriye kararlarıyla Yeniçeri Ocağı ile birlikte Bektaşîlik de yasaklanmış, çoğu Bektaşî tekkesinin faaliyetleri durdurulmuştur. Bu tarihte Uzuncaabat Hasköy Kazası'nda kapatılan Bektaşî tekkeleri arasında Otman Baba Tekkesi'nin de adı geçmektedir (Badi, 2014: 684).

3. Kıdemli Baba Türbesi (Yeni Zağra Kıdemli Baba Tekkesi'nde)

Yeni Zağra (Nova Zagora) merkezinden bir saat uzaklıktaki Grafitovo/Tekmahalle Köyü'nde yer alan Kıdemli Baba Tekkesi, Adatepe olarak adlandırılan yüksekçe bir sahada kurulmuştur. Kıdemli ya da Kademli Baba Tekkesi olarak da anı-

lan külliyeinin meydan evi, imaret, türbe, mescit, kiler gibi yapılardan meydana geldiği anlaşılmaktadır (*Seyahatname*, C.3/2: 491). Tekkeden günümüze bakımsız haldeki türbe ile meydanevinin⁹ kalıntıları ulaşabilmiştir. Tekke yapılarının Bizans devrinden kalma bir kalenin kalıntıları üzerinde kurulduğu düşünülmektedir (Aktaran Mikov, 2008: 41). Tekke ve onu meydana getiren ünitelerin kesin inşa tarihleri bilinmemekle birlikte 16. yüzyılın ilk yarısında inşa edilmiş olmalıdır.

Kıdemli Baba için inşa edilen türbe, yedigen planlı bir esas mekân ile bunun önünde daha alçak tutulan kare planlı bir giriş bölümünden oluşmaktadır (Ek: 8-9). İçten kubbe örtülü olan esas mekân, dıştan yüksek bir kasnak üzerine oturan yedi yöne eğimli külah şeklinde çatılıdır. Yapının giriş bölümü içten kubbe dıştan üç yana meyilli çatıyla kapatılmış olup yapının tüm üst örtüsü kiremit kaplıdır. Profilli bir silmeyle nihayetlenen yapının inşasında horasanla kaynaştırılmış düzgün beyaz kesme taş bloklar kullanılmış, duvarlar ahşap hatıllarla güçlendirilmiştir.

Türbe, üçü esas mekânda diğeri giriş bölümünde yer alan dört pencereyle aydınlatılmaktadır. Türbenin güney cephesinde altta ve üste birer; kuzeybatı cephesinde ise altta tek bir pencere bulunmaktadır. Hasarlı olan alt sıra pencereleri sivri kemerli birer açıklıktan ibarettir. Giriş bölümünün güney cephesinde yer alan pencere ise dik-dörtgen planlıdır.

Giriş bölümünün doğu cephesi ortasındaki basık kemerli giriş açıklığı hasarlıdır. Batı tarafında sivri kemerli bir niş bulunan giriş bölümünün duvarları sıvalı olup, zemini iki yandan yükseltilerek türbeye geçiş vurgulanmıştır.

Türbeye girildiğinde, Kıdemli Baba'ya ait mezar karşımıza çıkmaktadır. Giriş ekseninde yer alan mezar tahrip edilmiş olup mezar taşı yoktur. Güneydoğu ve Kuzeydoğu duvarlarında sivri kemerli birer niş bulunan türbede kubbe eteğini dar bir mukarnas friz dolanmaktadır. Duvarları sıvalı olan mekânın orijinal döşemesi kaldırılmıştır. Evliya Çelebi'nin "kubbe-i pürnûru" olarak tanımladığı türbenin geçmişte çerağ ve şamdanlarla donatıldığı, sağlığında çobanlık yapan Kıdemli Baba'nın çaldığı "kaval-ı Musa"nın kabrin başucunda durduğu öğrenilmektedir (*Seyahatname*, C. 3/2: 491).

Kıdemli Baba Tekkesi'nin kesin kuruluş tarihi bilinmemektedir. Evliya Çelebi'ye göre türbeyi Çelebi Sultan Mehmed (1413-1421) yaptırmıştır (*Seyahatname*, C. 3/2: 491). Ancak *Seyahatname*'nin başka bir yerinde türbeyle birlikte tekkedeki diğer yapıların Murat Hüdavendigâr (1362-1389) zamanında, Gazi Mihal Bey tarafından yaptırıldığı yazmaktadır (*Seyahatname* C.8/1: 66). M. Kiel'e göre Çelebi Sultan Mehmed devrinde inşa edilmiş olan türbe Erken Osmanlı Mimarisi'nin bir ürünü olup Tokatlı Hacı İvaz Paşa tarafından inşa edilmiştir (Kiel, 1971: 58-59). Demir Baba Velâyetnamesi'ni eksen alan L. Mikov'a göre ise türbe, 16. yüzyıl ortalarında, Kanuni Sultan Süleyman (1520-1566) devrinde inşa edilmiştir (Mikov, 2008: 44).

Türbede metfun Kıdemli Baba'nın tarihi kişiliği hakkında çok sınırlı kaynak bulunmaktadır. Bu kaynaklar içerisinde en önemlisi Demir Baba Velâyetnamesi'dir.

Velayetnameye göre; Demir Baba'nın ebeveynlerinin düğünündeki en önemli aktörlerden biri de Kıdemli Baba'dır. Çok önemli bir şeyh ve evliya olarak öne çıkan Kıdemli Baba, Kanuni Sultan Süleyman'ın en sevgili hasekisini iyileştirmiş, sultanın büyük sevgi ve saygısını kazanmıştı (Kılıç ve Bülbül, 2011: 47-49).

Kıdemli Baba Tekkesi'nin hangi tarikata ait olduğu konusunda farklı görüşleri sürülmektedir. Evliya Çelebi'nin Bektaşî olarak belirttiği Kıdemli Baba (*Seyahatname*, C.3/2: 491), A. Hezarfen'e göre Rum Abdalları zümresine bağlı bir Kalenderi şeyhi¹⁰; M. Kiel'e göre ise Kalender/Bektaşî dedesi olup, yörenin Türk ahalisi de geleneksel Bektaşî/Babaî inanışlarını sürdürmektedir (Kiel, 2013: 449). Sözlü ve yazılı anlatılardan hareketle, yapının menşeinin Kalenderi zaviyesi olduğunu, muhtemelen 17. yüzyıl ortalarında Bektaşî tarikatının etkisi altına girdiğini düşünmekteyiz. Nitekim tekke, 1826'da padişah fermanıyla yıkılan Bektaşî tekkeleri arasında sayılmaktadır (Badi, 2014: 684).

Müslüman ahalinin yanı sıra bölgedeki Hristiyanların da Kıdemli Baba Tekkesi'ni kutsal saydıkları, burayı Aya İliya Manastırı olarak kabul ettikleri (Aktaran Mikov, 2008: 42) anlaşılmaktadır.

4. Akyazılı Sultan Türbesi (Balçık Akyazılı Sultan Tekkesi'nde)

Balçık'ın (Balçık) 15 km batısında yer alan Obroçişte/Tekkeköy girişinde bulunan Akyazılı Sultan Tekkesi, hafifçe yüksek bir arazi üzerinde kurulmuştur. Meydan evi, misafirhane, türbe, mutfak gibi çeşitli yapılardan (*Seyahatname*, C.3/2: 454-456) meydana geldiği anlaşılan tekmeden günümüze Akyazılı Sultan'ın metfun olduğu türbe, türbeyi kuşatan çevre duvarı ve meydan evinin bir bölümü ulaşabilmiştir.

Akyazı Sultan namıyla bilinen bir şeyh ve evliyanın mezar anıtı olarak inşa edilen türbe, birbirine bitişik yedigen planlı, kubbe örtülü bir esas mekân ve bunun önünde daha alçak tutulan kare planlı, kubbeli giriş bölümünden meydana gelmektedir (Ek:10-11). Bölgeye özgü bej rengi kireçtaşından kesme taş bloklarla inşa edilen yapının etrafı, günümüzde bir kısmı yıkılmış olan bir çevre duvarıyla kuşatılmıştır.

Türbe, yedisi esas mekânda biri giriş bölümünde olmak üzere toplam sekiz pencereyle aydınlatılmaktadır. Esas mekânın kuzeydoğu cephesinde pencere bulunmazken güney cephede alt ve üstte olmak üzere iki pencere açıklığına yer verilmiştir. Diğer pencereler beş ayrı duvarda olup, kuzey cephedeki alt seviyeye yerleştirilmiştir. Giriş bölümünde güney cephede alt koddan açılan tek bir pencere bulunmaktadır. Yapının tüm alt sıra pencereleri dikdörtgen planlı, daha küçük olan üst sıradakiler ise sivri kemerlidir.

Giriş bölümünün doğu cephesinde yer alan basık kemerli portal iki kanatlı ahşap bir kapıyla içeriye açılmaktadır. Portalin kemer yüzeyi kırmızı ve beyaz olmak üzere alternatif sıralanmış yedi mermerle örülmüştür. Girişin üzerindeki dikdörtgen kitabelik kısmı günümüzde boştur. Kapının köşeliklerinde ve kuşatma kemerinin ortasında aynı yatay eksen üzerinde üç yedigen madalyon oyulmuştur (Ek: 12). Giriş bölümü-

nün içinde, kuzey duvarı üzerinde bir niş bulunmaktadır. Sıvalı olan duvarların üst kısımlarıyla kubbede barok ve ampir üslupta bezemeler görülmektedir.

Türbenin taç kapı şeklinde tasarlanmış basık kemerli bir giriş kapısı vardır. Kapıda dışarıya taşkın sivri kemerli bir alınlık ve bunun ortasında çerçevesiz dikdörtgen bir kitabelik yer alır.

İç mekânda giriş ekseninde yer alan Akyazılı Sultan'a ait mezar yerden yükseltilmiş olup üzeri çeşitli kumaş ve örtülerle donatılmıştır (Ek: 13). Kabrin mezar taşı bulunmaz.

Kubbenin en yüksek noktasına kadar yüksekliği yaklaşık 14 m olan iç mekânda doğu duvardaki giriş iç kısımda da vurgulanmıştır. Girişin iki yanında bugün dolap olarak kullanılan dikdörtgen planlı iki niş yer almaktadır. İçten sıvalı olan duvarların üst kısımları, kemer yüzeyleri, kubbe eteği ve göbeği barok ve ampir üslupta bezemelerle dekore edilmiştir (Ek: 14).

Türbenin kuzeydoğu istikametinde yer alan meydan evi yedigen planlı olup (Ek: 15-16) beden duvarları nispeten korunduğu halde örtü sistemi tamamen yok olmuştur¹¹. Yapının yuvarlak kemerli girişi yedi mermer parçadan örülmüş olup alınlık yüzeyine altı adet yedigenler oyulmuştur. Yedigen formu oymalara giriş bölümünün portalinde de yer verilmiştir (Ek:17).

Günümüze hiçbir kitabesi ulaşmayan tekkenin kuruluş tarihi bilinmemektedir. S. Eyice tekkenin 15. yüzyıl sonlarında ya da 16. yüzyılın başlarında kurulmuş olabileceğini düşünürken (Eyice, 1967: 556), F. Kanitz, Kanuni Sultan Süleyman (1520-1566) döneminde (Kanits, byy.: 229), L. Mikov ise tekke binalarının 16. yüzyılın ikinci çeyreğinde yapıldığını düşünmektedir (Mikov, 2008: 54). Ancak S. Dimitrov'un bulduğu 1526 tarihli bir tapu defterinde Akyazılı Baba Tekkesi'nin teşekkül safhasında olduğu kaydedilmektedir (Aktaran Mikov, 2008: 54).

Tekkenin kurucusu ve türbede metfun Akyazılı Sultan nam şeyh ve evliyanın asıl adının İbrahim olduğu düşünülmektedir. Otman Baba'nın müridi olan Akyazılı Sultan'ın, Onun vefatından sonra yerine geçtiğine ve H.901/M.1495'te Kutub olduğuna inanılmaktadır (Noyan, 1976:17). Evliya Çelebi, Hoca Ahmed Yesevi'nin halifelerinden biri olan Ayazılı Sultan'ın Hacı Bektaş Veli izniyle Rumeli'de post sahibi olduğunu (*Seyahatname*, C.3/2: 452-453) yazmaktadır. Kuruluş itibariyle Kalenderi menşeli olduğu düşünülen Akyazılı Sultan Tekesi'nin zamanla Bektaşiliğin etkisine girdiği görülmektedir. *Demir Baba Velayetnamesi*'nde Otman Baba'nın halifesi, Demir Baba'nın şeyhi olarak gösterilen Akyazılı Sultan 15.-16. yüzyıl ortalarında yaşamış olmalıdır.

Tekkeyi H.1062/M.1652 tarihinde ziyaret eden Evliya Çelebi'nin bildirdiğine göre gayet mamur olan tekkenin tarla, koru, değirmenlerinden başka çok sayıda hayvanı vardır. Vakıf mallarının dışında yardım gelirleri de çoktur. Bu tarihte tekke şeyhinin Arslan Dede olduğu öğrenilmektedir (*Seyahatname*, C.3/2: 455-456). 18. yüz-

yıl ortalarından itibaren gerilemeye başlayan Akyazılı Sultan Tekkesi'nin bölgedeki Osmanlı-Rus Savaşları ve 1826 kararlarından da olumsuz etkilendiği anlaşılmaktadır. Öyle ki 1872'de bölgeyi ziyaret eden F. Kanitz, o sırada Şeyh Halil Baba idaresindeki tekke de sürekli kalan 18 ve geçici 8 derviş bulunduğunu bildirirken (Kanitz, byy.: 231), 1883'e doğru tekkeyi gören İreçek, burada sadece bir dervişe rastlamıştır (Aktaran Eyice, 1967: 574). Bölge Hristiyanları tarafından Aziz Athanasius manastırı olarak kabul edilen tekke, Hristiyanlar tarafından da ziyaret edilmektedir.

5. Demir Baba Türbesi (Hazergrad Demir Baba Tekkesi'nde)

Deliorman Bölgesi'nin orta kesiminde, Hazargrad'ın (Razgrad) Kemaller/İşperih İlçesi kırsalındaki Mumcular Köyü'nün 2 km kadar batısında yer alan Demir Baba Tekkesi, ormanlık bir arazinin ortasındaki derin bir vadide kurulmuştur (Ek: 18). Demir Hasan Baba (Noyan, 1976: 37) ve Hasan Demir Baba Pehlivan Tekkesi (Kanitz, byy.: 330) olarak da literatüre geçen külliye'nin mihman evi¹², türbe, meydan evi¹³, hazire ve cami gibi çok sayıda üniteden meydana geldiği anlaşılmaktadır. Demir Baba'ya ait türbe ve etrafındaki kuşatma duvarı ile mihman evi, su pınarı ve birkaç mezar taşı tekleden günümüze ulaşabilen yapılardır. Geniş bir araziye sahip olan Demir Baba Tekkesi'nin vakfi olduğu halde vakfiyesi mevcut değildir. Tekkenin son şeyhi İstanbul Merdivenköy Dergâhı'nda yetişen Haydar Baba'dır (Kökel, 2007: 7-8).

Demir Baba Türbesi, yedigen planlı bir esas mekân ile bunun önüne daha alçak tutulan kare planlı bir giriş bölümünden oluşmaktadır. Kubbe örtülü türbenin doğu cephesindeki giriş bölümü içten kubbe, dıştan sivri külah örtülüdür. Farklı boyutlarda bej kum taşı bloklarla inşa edilmiş olan türbe, antik bir yapıya ait iki büyük taş üzerine oturmaktadır (Ek: 19-20).

Türbe, beşi esas mekânda ikisi giriş bölümünde olmak üzere toplam yedi pencereyle aydınlatılmaktadır. Türbe pencereleri ayrı cephelere üç farklı seviyede yerleştirilmiş olup değişik boyut ve formlardadır. Giriş mekânı pencereleri kuzey ve güney cephede alt koda yerleştirilmiş, farklı düzenlemelerdeki dikdörtgen açıklıklar şeklindedir.

Giriş bölümünün ekseninde yuvarlak kemerli giriş açıklığı bulunur. İç mekânda kubbe geçişlerine başlık şeklinde taş kabartmalar yerleştirilmiştir. Mekânın kubbe göbeği hatayı ve rumilerden oluşan yuvarlak bir madalyon; eteği sekiz dilimli madalyonlarla ayrılmış zencirek kuşakları ve farklı renklerde çifte vav'larla meydana getirilen motiflerle bezelidir. Kubbe eteğinin üç tarafındaki vav'lı kompozisyonların simetrik eksenine nesih ve sülüs hatla Allah, Muhammed, Ali isimleri yerleştirilmiştir (Ek: 21).

Giriş bölümünden daha yüksek koddaki esas mekâna geçiş, üç basamaklı taş merdivenle çıkılan tonoz örtülü derin bir sahanlıkla sağlanmaktadır. İç mekân merkezinde Demir Baba'ya ait mezar yer alır (Ek: 22). Zeminden yükseltilmiş sanduka çeşitli kumaş, örtü ve adak eşyasıyla kaplanmıştır. Kabrin orijinal olmayan baş taşı yedi dilimli bir sütun şeklindedir.

Yapının kuzeydoğu ve güneydoğu duvarlarındaki pencereler içten geometrik ve bitkisel motiflerle süslenmiş olup, kuzeydoğu penceresinin üzerinde kalkan şeklindeki yuvarlak madalyonların arasında bir Zülfikar (Ek: 23), güneydoğudakinin üzerinde ise dolamalı bir başlık kabartmasına yer verilmiş (Ek: 24); giriş açıklığının alınlığına ise yedi bölümlü bir gülbezek yerleştirilmiştir. Güneybatı ve kuzeydoğu cephelerde kare planlı iki niş bulunur. Esas mekânın kubbesindeki bezemeler yuvarlak ve oval olmak üzere farklı form ve boyutlardaki dokuz madalyon ve onları kuşatan bir frizden oluşmaktadır. Türbeyi çevreleyen kuşatma duvarı üzerinde yedi köşeli yıldız şeklinde bezemelere yer verilmiştir (Ek: 25).

Günümüze hiçbir kitabesi ulaşmayan tekkenin kuruluş tarihi bilinmemektedir. Ancak S. Dimitrov tarafından tespit edilen 1569 tarihli bir tapu tahrir kaydında, Köse İsa Cemaati'nin tekkenin hizmetinde gösterilmesi, tekkenin bu tarihte mevcut olduğunu ortaya koymaktadır (Aktaran Mikov, 2008: 66).

Türbede metfun Demir Baba, anlatı ve resmi kayıtlarda Timur Baba, Timur Dede, Umur Baba şeklinde zikredilmektedir (Keskioğlu, 1971: 88). Demir Baba Velayetnamesi'ne göre Akyazılı Sultan'ın müridi Hacı Dede ile Turan Halife'nin kızı Zahide Dürdane Hatun'un oğlu olan Demir Baba¹⁴, yılı bilinmeyen bir Ramazan ayının Perşembe günü dünyaya gelmiştir. Yiğit ve pehlivan bir delikanlı olup uzun boylu ve çok güçlüdür. Akyazılı Sultan'ın ölümünden sonra Kutubluğun Ona geçmesiyle birlikte pek çok keramet gösteren bir şeyh ve evliyadır.

Demir Baba Tekkesi'nin hangi tarikata mensup olduğu kesin olarak bilinmemekle birlikte tespit edilemeyen bir dönemde kompleksin bir Bektaşî tekkesine dönüştüğü 1826 kararlarıyla kapatılmasından da anlaşılmaktadır. Günümüzde her mezhepten Müslüman ve Gayri Müslim tarafından ziyaret edilen tekkenin son şeyhi de Bektaşî meşreplidir. Bölgedeki Hristiyanlar tarafından Aziz İliya'nın manastırı olarak kabul edilen tekke Hristiyanlar tarafından da ziyaret edilmektedir.

6. Ali Baba Türbesi (Ali Baba Tekkesi'nde)

Hasköy şehir merkezine 25-30 km uzaklıkta, ormanlık bir alanda yer alan Ali Baba Tekkesi, Kralevo ve Malık İzvor Köyleri arasında, Tekkeköy olarak adlandırılan mahalde bulunmaktadır.

Hakkında fazla bilgi olmayan Ali Baba Tekkesi'nin, Otman Baba Sultan'ın halifesi, Aziz Ali Baba tarafından kurulduğu, vakıfları olmayan bu kanaat tekkesinde 20-30 kadar dervişin yaşadığı, Otman Baba'dan beri yedi terk keçe külâh giyen bu dervişlere her gün kurban olarak birer koyun, sadaka, adak ve hediyelerin geldiği Evliya Çelebi'den öğrenilmektedir (*Seyahatname*, C.8/2: 747). Evliya Çelebi'nin tekkeyi oluşturan yapılar hakkında bilgi vermeden düştüğü bu kayıttan, tekkede türbe dışında en azından mutfak ve derviş odalarının bulunduğu anlaşılmaktadır. 1826'daki Vaka-i Hayriye kararlarıyla Uzuncaabad Hasköy'de yıkılan Bektaşî tekkeleri arasında Ali Baba Zaviyesi de sayılmaktadır (Badi, 2014: 684). Tekkenin bundan sonraki

akıbeti bilinmemektedir. Yapının çevresinde dağınık halde bulunan büyük taş bloklar, tekkeyi oluşturan ancak mahiyetleri tespit edilemeyen yapılara ait olmalıdır.

Ali Baba için inşa edilen türbe, yedigen planlı esas mekân ve bunun önünde yer alan daha alçak tutulmuş kare planlı bir giriş bölümünden meydana gelmektedir (Ek: 26). Taş ve tuğla malzemenin bir arada kullanıldığı türbe düzensiz sıralardan oluşan almaşık duvar tekniğinde, giriş bölümü ise harçla kaynaştırılmış kaba yonu taşlarla inşa edilmiştir. Esas kısım içten kubbe dıştan külah örtülü olduğu halde giriş bölümü üç yöne meyilli kırma çatılıdır. Her iki mekânın da üst örtüsü kiremit kaplıdır.

Türbede, biri esas mekânın güney yüzünde, diğeri ise giriş kısmında olmak üzere iki pencere bulunmaktadır. Her ikisi de dikdörtgen formu olan bu pencerelerden esas mekândaki demir korkuluklu olup zemin seviyesine, giriş bölümündeki ise cephe ortasına gelecek şekilde yerleştirilmiştir. Giriş bölümünün ortasında yer alan, kalın silmelerle çerçevelenmiş basık kemerli giriş açıklığı, tek kanatlı ahşap bir kapıyla kapatılmıştır. Zemini halı ve muşambayla kaplanmış olan giriş bölümü tamamen sıvalıdır.

Dikdörtgen planlı bir açıklıkla giriş bölümünden türbe kısmına geçildiğinde, girişle aynı eksen üzerinde yer alan Ali Baba'nın mezarı karşımıza çıkmaktadır. Yeni olduğu görülen kabir, tuğlalarla zeminden yükseltilmiş olup kabrin başucunda Latin harfleriyle Türkçe olarak "Ali Baba" yazılı mermer bir mezar taşı yer almaktadır (Ek: 27). Türbe zemini de giriş bölümünde olduğu gibi halı ve muşambalarla kaplıdır. Yapının kuzeydoğu yüzünde bulunan dikdörtgen planlı küçük bir niş açık bir dolap olarak kullanılmaktadır.

Duvarları sıvalı olan Ali Baba Türbesi'nde kubbeye geçişler, içten her köşede iki sıra mukarnaslarla vurgulanmıştır. Altta dört, üstte ise üç dilimden ibaret bu mukarnas dizileri, her köşede yedi dilimden oluşacak şekilde düzenlenmiştir.

Kitabesi mevcut olmayan türbenin inşa tarihi bilinmemektedir. S. Lewis, duvar örgüsü, yapı tekniği ve kullanılan malzemeye dayanarak Erken Osmanlı Devri'ne tarihlediği yapının yerli ustalar tarafından inşa edildiğini ileri sürmektedir (Lewis, 2001: 8). 17. yüzyılda bölgeye gelmiş olan Evliya Çelebi'nin, tekkenin kurucusu Ali Baba'yı Otman Baba'nın halifesi ve "merhum" olarak zikretmesi yapının o tarihte mevcut olduğunu göstermektedir. Ali Baba Türbesi'nin Otman Baba Türbesi'nin inşasından sonraki bir tarihte, 16. yüzyıl ortalarında inşa edilmiş olması muhtemel görünmektedir.

Türbede metfun Ali Baba'nın tarihi kimliği bilinmemekle birlikte, Bulgaristan topraklarındaki en etkili dini önderlerden Otman Baba'nın halifelerinden biri olduğu ve bağlılığının bir göstergesi olarak kendi ve müritlerinin yedi terklı taç giydikleri anlaşılmaktadır.

7. Abdullah Baba Türbesi (Katerini Abdullah Baba Tekkesi'nde)

Günümüzde Yunanistan sınırları içerisinde kalan Selanik'in 65 km kadar güney batısındaki Katerini adlı küçük bir kasabada bulunan Abdullah Baba Tekkesi, halk arasında Sarı Abdullah Baba Tekke olarak da anılmaktadır (Maden, 2017: 148). Meydan evi, aşevi, kiler, ekmek evi, şeyh odası, at evi, hazire gibi unsurlardan meydana geldiği düşünülen tekke, mütevazı ölçekli bir kompleks olarak değerlendirilmektedir (Tanman, 1990: 20-21). Bölgenin Osmanlı toprakları dışında kalmasıyla bakımsız kalan tekkenin türbe ve şeyh odası dışında kalan bölümleri yıkılmış, haziredeki iki mezar¹⁵ ile bir çeşme¹⁶ günümüze ulaşabilmiştir.

Bektaşî Tarikatı'na mensup olduğu anlaşılan Abdullah Baba Tekkesi'nin kurucusu ve banisi, türbede metfun olan Abdullah Baba olduğu mezar taşından anlaşılmaktadır. Abdullah Baba'nın vefatından sonra şeyhliğe sırasıyla Cafer Baba ve tekkenin son şeyhi olan Veli Baba geçmiştir (Tanman, 1990: 20).

Abdullah Baba için inşa edilen türbe, yedigen planlı bir esas mekân ve bunun önünde daha alçak tutulmuş yamuk planlı, kapalı bir giriş bölümünden meydana gelmektedir (Ek: 28-29). Türbe mekânı dıştan her kenarı 3 metre uzunluğunda bir yedigen, içten ise 5 metre çapında bir daire şeklindedir. Ondörtgen kasnağa oturan bir kubbeye örtülü olan türbenin kuzeyindeki giriş bölümü tonozla örtülmüştür. Giriş mekânının kuzey, doğu ve batı cepheleri üçgen alınlıkla sonlandırılmıştır. Sıvalı olan türbe ve giriş mekânının cepheleri saçak hattında silmelerle nihayetlenmektedir.

Abdullah Baba Türbesi'nde esas mekân, her biri yedigenin bir kenarının ortasına denk gelecek şekilde yerleştirilmiş, yuvarlak kemerli dört pencereyle aydınlanırken, giriş bölümü kuzey duvarında yer alan yarım daire kemerli tek bir büyük pencereyle çözülmüştür. Bütün pencereler demir parmaklıklarla kapatılmıştır.

Türbeye, giriş bölümünün batı duvarında yer alan basık kemerli bir kapıyla girilmektedir. Duvar yüzeyleri içten tamamen sıvanmış olan giriş bölümünün doğu duvarı ortasında üç dilimli bir kemerle nihayetlenen sağır bir niş bulunmaktadır. Esas türbe kısmına geçiş sağlayan kapının yer aldığı güney duvarında ise yarım daire planlı bir niş yer almaktadır.

İçeriden daire planlı olan türbenin ortasında Abdullah Baba'ya ait mezar yer almaktadır (Ek: 30). Orijinal olmayan üçgen prizma ahşap bir sanduka kabri belirginleştirmektedir. Sandukanın baş ve ayak uçlarında bulunan silindirik gövdeli mezar taşlarından başucundaki Hüseyini formda 12 dilimli bir başlık ve boyun kısmında teslim taşı madalyonla donatılmıştır. Teslim taşının içinde kalan yüzeye "hu" ibaresi yerleştirilmiştir. Talik hatlı yedi satırlık kitabe Suzi adındaki şair tarafından aruz vezninde yazılmış olup metni şu şekildedir:

“Gel bu kabr-i evliyaya sür yüzün ey talibâ
Kıl niyâz eyle ziyâret derde istersen devâ

Feyz ihsan eyler ehl-i aşka ruhaniyeti
 Türbesinden enf-i irfâna gelir bûy-i vefa
 Vâris-i âl-i abâdır dahi kutbü'l-arifin
 Hem ricâl-i hanedângâh-ı Ali el-Mürtezâ
 Dilde evrâdı müdâmâ çarde-i ma'sûm idi
 Zikr ederdî oniki şehzâdeyi subh û mesâ
 Hacı Bektaş-ı Velî'den hüsn-i himmet ahz edip
 Bu kazâ-i âlîde bu tekyeyi etti binâ
 Zevk-i tecridde bitip geçti mücerred fâniden
 Seyyidü's-sa'dâta kıldı hû deyip cânın fedâ
 Sûzîya bir er gelip menkût-i târihin dedi
 Câygâh etti riyâz-i adni Abdullah Baba
 Yevm-i Salı 8 nu (Ramazan) sene 1309 sene 1310" (Tanman, 1990: 21-22).

Mezar taşı kitabesinden anlaşıldığına göre Abdullah Baba, H.1309/M.1892 senesinin Ramazan ayının sekizinde, Salı günü vefat etmiştir¹⁷.

Türbede bir zamanlar tekkede kullanılmış olduğu düşünülen şamdanlar ve çerağı muhafaza edilmektedir. İçten sıvalı olan türbe duvarlarının orijinal süslemelerinden eser kalmamıştır¹⁸.

Hayatı hakkında ayrıntılı bilgi bulunmayan Abdullah Baba'nın Bektaşî Tariyatı'nın "mücerret" ya da "babagân" tabir edilen sınıfına dâhil bulunduğu, tekkenin banisi olduğu ve 1892 yılının Ramazan ayında vefat ettiği mezar taşı kitabesinden öğrenilmektedir. Epirli olan Abdullah Baba'nın Arnavut asıllı Dokakinzadeler Sülalesi' ne mensup olduğu (Maden, 2017: 149) anlaşılmaktadır. Bölgedeki Hristiyanlar tarafından da bir aziz olarak benimsendiği anlaşılan Abdullah Baba'nın türbesi yatır olarak ziyaret edilmektedir. Kesin kuruluş tarihi¹⁹ bilinmeyen tekkenin 1861-1892 yılları arasında inşa edildiği düşünülmektedir (Tanman, 1990: 20).

8. Hasan-Hüseyin Türbesi (Otman Baba Tekkesi'nde)

Otman Baba Tekkesi'nde, Otman Baba Türbesi'ni kuşatan çevre duvarlarının doğusunda yer alan yapı, bölge halkı tarafından Hasan-Hüseyin Türbesi olarak adlandırılmaktadır. Günümüzdeki haliyle inşa edilmeden önce, yedigen planlı ahşap bir yapı olduğu bilinen Hasan Hüseyin Türbesi, adak olarak yakılan mumların neden olduğu bir yangınla 1944 tarihinde büyük hasar görmüş ve aynı yıl yeniden inşa edilmiştir.

Yedigen planlı türbe, mevcut haliyle kaba yonu taştan inşa edilmiş olup duvarları içten ve dıştan kireçle sıvalıdır. Yapının yedi yöne eğimli kırma çatısı ile giriş cephesindeki sundurma kiremit kaplıdır. Türbenin girişi güney cephesinde olup, tek kanatlı ahşap bir kapının yerleştirildiği dikdörtgen planlı bir açıklıktan ibarettir (Ek: 31). Yapı, giriş cephesi haricindeki altı yüzün üst seviyelerine yerleştirilen dikdörtgen planlı küçük birer pencereyle aydınlatılmaktadır. Güneybatı yüzündeki pencerenin

altına, duvar örgüsü içerisinde bir kitabe yerleştirilmiştir. Kitabeyi oluşturan metin içerisinde sadece “Yahya Paşa” ve “Ali” isimleri okunabilmektedir (Ek: 32). Tahrip olduğu görülen kitabenin bu hali ve kendi içinde bağlantılı bir metin oluşturmaması, başka yerlerden bulunup bir araya getirilen parçalardan oluşturulmuş olabileceğini düşündürmektedir.

Türbeye girildiğinde, ortak bir mezar taşı ile belirtilmiş ve Hz. Hasan ile Hz. Hüseyin’e ait olduklarına inanılan iki ayrı mezar karşımıza çıkmaktadır (Ek: 33). Silindirik gövde üzerine yerleştirilmiş yedi dilimli bir başlıkla taçlandırılmış olan mezar taşının beş satırdan oluşan kitabesi şu şekildedir:

1. “Fatiha
2. Tacına eyle nazar kim eylemiş ol şâh-ı aşk
3. Cerh-i- kabza-i dünyâle dâr
4. Tarih-i Aleyhisselâm
5. 1193” (Balkanlı, 1986: 76).

H.1193/M.1778-1779 tarihi olduğu anlaşılan mezar taşının kime ait olduğu tespit edilememektedir. A.K. Balkanlı, Malkoçoğulları Türbesi olarak adlandırdığı yapının Yahya Paşa’ya ait olduğunu düşünmektedir (Balkanlı, 1986: 76-77). Nitekim 17. yüzyılda Otman Baba Tekkesi’ni ziyaret eden Evliya Çelebi’ye göre; Yahya Paşa’nın oğlu Mehmed Bey, Üsküp’ten gelerek Otman Baba Tekkesi’nde bir Bahar Meydanı inşa ettirmiştir ve bu meydanın kapısı üzerinde; “Yahya Paşa oğlu Mehmed Beyin Ruhuna yâd eyleyin El-Fatiha sene 885” tarihi yer almaktadır (*Seyahatname*, C.8/2: 743). Evliya Çelebi’nin verdiği bilgiler, günümüzde türbe kitabesi olarak yerleştirilen metnin tekkenin Bahar Meydanı kapısı üzerinde yer alan kitabeye ait olabileceğini düşündürmektedir.

Türbeyi ziyaret edenlerden kimine göre burada yatanlar; Hz. Ali’nin oğulları Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin, kimine göreyse Otman Baba’nın aynı adlı iki oğludur. Yapının banisiyle birlikte içinde meftun olan kişinin de adı zamanla unutulmuş ve sembolik bir anlam kazanmıştır.

9. Demirhanlı Gazi Ali Baba Türbesi

Hasköy’e 15-20 km kadar mesafedeki Alanmahalle Köyü’nde bulunan Demirhanlı Gazi Ali Baba Türbesi, köy meydanına yakın, tepelik bir arazi üzerinde inşa edilmiştir. Alanmahalle Köyü’nde yaşayanların verdiği bilgilere göre, Demirhanlı Gazi Ali Baba Türbesi önceleri ahşap malzemeden inşa edilmiş bir yapı olduğu halde, adak olarak yakılan mumların neden olduğu bir yangın sonucunda tamamen yanmış ve köy halkı tarafından bugünkü haliyle yeniden inşa edilmiştir. Orijinal halini bilemediğimiz yapı, günümüzde yediğen plan şemasına sahip olup tamamen modern malzemeden inşa edilmiştir. Yedi yöne eğilimli, kiremit kaplı kırma çatı ile örtülü olan yapının çatısının üzerine sivri bir alem yerleştirilmiştir (Ek: 34).

Güney cephede yer alan giriş açıklığı, önde serbest arkada duvara dayalı dört aşıp direk üzerinde yükselen, öne eğimli bir sundurma ile örtülüdür. Küçük boyutlu ve alçak olarak inşa edilen yapı, güneybatı cephesinin ortasında yer alan tek bir pencereyle aydınlatılmaktadır.

Türbeye girildiğinde Demirhanlı Gazi Ali Baba'ya ait mezar karşımıza çıkmaktadır (Ek: 35). Mermer plakalarla zeminden yükseltilerek belirginleştirilen kabrin mermer taşı yeni olup, başlığı yeşil kumaşla sarık şeklinde dolanmıştır. Yapının batı ve kuzeybatı cepheleri ortasına açılan dikdörtgen planlı iki niş, çeşitli eşyanın konduğu birer açık dolap olarak kullanılmaktadır.

Mimari açıdan hiçbir orijinalliği kalmayan Demirhanlı Gazi Ali Baba Türbesi'nde kâğıt üzerine yazılmış ve çerçeve içerisinde muhafaza edilen bir kitabe²⁰ bulunmaktadır (Ek: 36). Osmanlıca yazılmış kitabenin metni şu şekildedir:

1. “Bu merkad sahibi Kân'ı Seha Gazi Ali Baba
2. Nice gazilere server olupdur bu Veli ata
3. Yedinde tîğ-ı katı Rumelinin fethine erdi
4. İrişti Nusret-i Yezdân alıp Şaha Gazay-ı uzma
5. Bu demde Pir'î Hüsam Şahı Gani'nin Post-nişînine
6. Zuhurât eyleyib Ahmed Dede'ye çün edib imâ
7. Cedîden türbesin bünyâd edib ol zât-ı Kurbullâh
8. Sene bin iki yüz on yedide tecrid edib i'lâ
9. Erenler yar-ı gâridir ki ümmetler edib izhâr
10. Fâkir-i âsâr olub medhin bu zâtın eyledim ifşâ
11. Sene 1217”

H.1217/M.1802–1803 tarihlerinde gerçekleştirilmiş bir tamirat ya da tadilat kitabesi olabileceği akla gelen bu unsurun varlığı yapıya dair tarihi bir belge niteliğindedir. Zira kitabeye göre “Gazi” lakaplı Ali Baba, Otman Baba ve tekkesiyle yakın ilişkiler içerisindeydi. Bu ilişkiyi ortaya koyan bağlantılardan biri de L. Mikov tarafından incelenen ve Alanmahalle Köyü Alevi Dedesi'nin taşıdığı mühürdür. Yedigen formuyla alışlagelmiş Osmanlı mühürlerinden ayrılan H.1151/M.1738-1739 tarihli mühür üzerinde de türbede yer alan kitabede olduğu gibi Hüsam Şah ve Osman Baba ifadeleri okunmaktadır (Mikov, 2008: 466, R.128).

Demirhanlı Ali Baba'nın tarihi kimliği tam olarak bilinmemekle birlikte, Rumeli'nin fethine katılan gazi-erenlerden biri olduğuna inanılmaktadır. Adakların adanıp kurbanların kesildiği Demirhanlı Ali Baba Türbesi, günümüzde tekil bir mezar yapısından ibaret olmakla birlikte, çevreye dağılmış halde bulunan işlenmiş taş malzeme ve mezar taşları, bir zamanlar burada bir zaviye olabileceğini düşündürmektedir.

10. Değerlendirme ve Sonuç

Balkan coğrafyasında tespit edebildiğimiz yedigen planlı türbelerden sadece Otman Baba Türbesi'nin inşa kitabesi mevcuttur. Ancak Otman Baba ve Demir Baba Velayetnamelerinde anlatılan olayların kronolojisi takip edildiğinde, Otman Baba Türbesi'nden dan sonra sırasıyla Kıdemli Baba, Akyazılı Sultan ve Demir Baba türbelerinin inşa edildiği anlaşılmaktadır. Ali Baba Türbesi de olasılıkla aynı dönemlerde inşa edilmiş olmalıdır. Abdullah Baba Türbesi'nin inşa kitabesi bulunmadığı halde mezar taşı kitabesindeki H.1309/M.1892 tarihi Abdullah Baba'nın ölüm yılının yanında türbenin inşa tarihi hakkında da fikir vermektedir. Mimari açıdan orijinallliğini yitirmiş olan bu iki türbe, yedigen plan şemasının geleneksel olarak devam ettirilmesi açısından önem arz etmektedir.

Bütün türbeler yedigen plan şemasının birbirinden farklı varyasyonlarını sergilemektedir. Yedigen planlı türbe şemasının tespit edilebilen en erken tarihli örneği olan Otman Baba Türbesi, H.883/M.1478'de vefat eden Otman Baba nam Hüsam Şah için yapılmış olup H.912/M.1506-1507 yılında tamamlanmıştır. Yapı, kubbe örtülü bir esas kısım ve bunun önünde, önde ve ortada sütunlar, arkada ise beden duvarlarına oturan, baldaken tarzında kubbeli bir giriş bölümünden meydana gelmektedir. Mezar taşı ve türbe kitabelerinden anlaşıldığına göre yapı evliyanın ölümünden 29 yıl sonra tamamlanmıştır. Oldukça uzun olan bu süre böylesi bir mimari projenin planlama, mali ve tasarım zorluklarından kaynaklanıyor olmalıdır.

Otman Baba Türbesi baldaken tarzında, kubbe örtülü giriş bölümü olan tek örnektir. Kıdemli Baba, Akyazılı Sultan, Demir Baba, Ali Baba türbelerinin giriş mekânları kare, Abdullah Baba türbesinde giriş bölümü ise simetrik teamüllere aykırı olarak yamuk planlıdır. Esas mekânın içten daire, dıştan yedigen planlı olması da Abdullah Baba Türbesi'ni içte ve dışta yedigen şemayı arz eden diğer örneklerden ayırmaktadır.

Malzeme açısından değerlendirildiğinde Otman Baba, Kıdemli Baba, Akyazılı Sultan ve Demir Baba türbelerinin muntazam kesme taş bloklarla inşa edildiği görülmektedir. Kaliteli malzeme ve işçilik ürünü olan bu yapıların aksine Ali Baba Türbesi farklı dizilişlerdeki kaba yonu taş ve tuğla malzemeyle almalı duvar örgüsünde inşa edilmiştir. Abdullah Baba Türbesi'nin moloz taşından örülmesi duvarları içten ve dıştan sıvalıdır. Yapılarda kullanılan malzeme ve işçilik, tekkelerin mali güç ve olanakları hakkında da yorum yapma imkânı sağlamaktadır. Zira her ne kadar malzemenin en yakın taş ocağından getirilmiş olduğu anlaşılrsa da söz konusu dönem için maliyetleri yüksek insan gücü ve nakliye gerektirdiği ortadadır. Yapıların yerleşimlerden uzak, ulaşılması güç arazilerde inşa edildiği göz önünde bulundurulduğunda, inşa projelerinin maliyet ve lojistiğinin ne denli yüksek olabileceği ortaya çıkmaktadır. Bu açıdan bakıldığında, bazı araştırmacıların Ali Baba Türbesi'nin tarihlenmesinde bir veri olarak kullandığı teknik ve malzemenin, tarihlendirmeden ziyade maddi yetersizliklere işaret ettiğini söylemek mümkündür. Aynı maddi yetersizlikler Abdullah Baba Türbesi'nin inşa malzemesinde de kendini göstermektedir.

Otman Baba, Kıdemli Baba ve Abdullah Baba türbelerinin orijinal süsleme repertuarı günümüzde tamamen ortadan kalkmıştır. Akyazılı Sultan ve Demir Baba türbelerinde giriş bölümü ve esas mekânın kubbe yüzey ve eteklerinde geç döneme ait olan barok ve ampir üsluplu bezemeler korunmuştur. Demir Baba Türbesi'nde taş oyma ve kabartmaların da dekorasyonda önemli bir yer işgal ettiği görülmektedir. Giriş bölümü kubbesine geçişi sağlayan pandantifler üzerinde ve esas mekânda yer alan başlık şeklindeki kabartmalar, iki yanında yuvarlak madalyonlarla resmedilmiş Zülfikar kabartması, giriş açıklığının alınlığında yer alan bitkisel bezemeli madalyon sembolik anlamları kuvvetli dekoratif unsurlar olarak karşımıza çıkmaktadır. Aynı şekilde Akyazılı Sultan Türbesi ve imaretinin giriş cepheleri üzerindeki yedigen oymalar, süslemenin ötesinde sembolik bir amaçla yerleştirilen unsurlardır.

Türbelerde kullanılan yedigen plan şemasının, aynı tekkelerin farklı fonksiyonlardaki yapılarında da uygulandığı anlaşılmaktadır. Evliya Çelebi'nin Otman Baba Tekkesi yapıları içerisinde saydığı yedi köşeli kış ve yaz meydanlarıyla köşklerden hiçbir kalıntı günümüze ulaşamamıştır. Kıdemli Baba Türbesi yakınlarındaki imaretin duvar kalıntılarında yedigen plan şemasına sahip olduğu anlaşılmaktadır. Benzer şekilde örtüsü tamamen yok olmakla birlikte beden duvarları günümüze ulaşan Akyazılı Sultan Tekkesi'nin imareti devasa boyutlarda bir yedigendir.

Balkanlarda etkili büyük şeyh ve evliyalar için yedigen planlı mezar anıtlarının inşa edilmesi bazı araştırmacıların dikkatini çekmiştir. B. Noyan'a göre gerek Otman Baba'nın tacının 7 dilimli olması gerekse de türbe ve tekke binalarının yedi köşeli olması, Yedinci İmam olan İmam Musa Kazım ile ilgilidir (Noyan, 1976: 12,24). B. Tanman, Abdullah Baba Türbesi'nde uygulanan yedigen plan şemasını detaya girmeden, rakam sembolizmine büyük önem veren ve bu sembolizmi kendi erkânında uygulayan Bektaşilik'te 7 sayısının kutsal sayılmasına bağlamaktadır (Tanman, 1990: 24). Pir, rehber, mürşit, iki musahip ile bunların eşlerinden oluşan 7 erkân üzere olan Alevî-Bektaşî inancında sembolik anlamları en kuvvetli sayılardan biri olan 7, zaman, mekân, hal, unvan, kutsallık gibi önemli sıfatlar ihtiva eden bir sayı olarak karşımıza çıkmaktadır. Alevî-Bektaşî cemlerinde okunan gülbanklarda sayılarla sembolize edilen ululardan bahsedilir. Bunların içerisinde "Yediler" öncelikle Hz. Muhammed, Hz. Hatice, Hz. Fâtıma, Hz. Ali, Hz. Hasan, Hz. Hüseyin ve Selman-ı Farişi'den oluşan kişileri; ayrıca Hz. İmam Musa Kâzım'a kadar olan "yedî imamı"; Alevî-Bektaşî edebiyatında önemli yerleri olan Nesimi, Hatayî Fuzulî, Yemimi, Virani, Pir Sultan Abdal olmak üzere "yedî ulu ozanı" simgeler (Günşen, 2007: 344). Yedi ayrıca, Hz. Ali'de bulunduğu inanılan yedi üstün sıfatı²¹, Fatma Ana kuşağının yedi rengini²², insanın başında yer alan yedi deliği²³, yedi farzı²⁴, yedi iklimi²⁵, yedi tacı²⁶, yedi tutumu²⁷, yedi kaleyi²⁸, yedi çizgiyi²⁹, yedi göğü³⁰ ve yedi tamamı³¹ simgeleyen sayıdır (Çoşar, 2011: 126).

Sufiler tarafından çok sevildiği anlaşılan 7 sayısı başlık sembolizmine de yansımıştır. Bazı tarikatlar, mensubiyetin en önemli belirteçlerinden olan taçlarını Otman Baba örneğinde olduğu gibi yedi terkli olarak belirlemiştir³².

A. Y. Ocak, Balkanlar'daki yedigen planlı türbelerin İsmaili etkisinin bir ürünü olabileceğini, Osmanlı fetihlerinden çok önce bölgede İsmaili unsurların bulunduğunu düşünmektedir (Ocak, 2011: 85). Yedigen şemayı İsmaili etkisine bağlamının doğru olacağını düşünen İ. Melikoff, etkiyi bölgeye taşıyanların Hurufiler olduğu kanaatinde (Aktaran, Ocak, 2011: 85). Gerçekten de İslami örgütlenmeler içerisinde 7 sayısının en çok İsmaili mezhebinde vurgulandığı görülmektedir. İsmaili doktrine göre Allah'ın "kaf" ve "nun" harflerinden meydana gelen "Kün" (Ol!) emriyle "Fayekun" (Olur) gerçekleşir. "el-Hurûfü'l-ulyâ" olarak adlandırılan bu prensibin 7 harfi 7 büyük peygamberi ve onlara vahiy edilen mesajları sembolize etmektedir. Peygamberler vahyin zahiri, İmamlar da bâtını anlamını ortaya koyar ve her devrin yedinci İmamı diğerlerinde bulunmayan ilâhî bir güce sahiptir. El-Kirmânî'ye göre her devrin yedinci imamı, semâvî güçlerin ve şerefli 7 sayısının desteğiyle, peygamberin hâkimiyetindeki büyük, kendisinin hâkim olduğu küçük bir dönemi bitiren, inkâr edilemez manevi güce sahip bir kimsedir (Öz ve Eş-Şak'a, 2001: 130). İsmâilî mitolojik düşüncesine göre; ezeli sisten, önce 7 cennet, sonra 7 yeryüzü doğmuştur. 7 büyük peygamber 7 göksel küreye karşılık gelir ve her peygamberin 7 yeryüzüne karşılık gelen döneminde 7 imam ortaya çıkar. (Shimmel, 2000: 163).

14. yüzyılda İran coğrafyasında ortaya çıkan ezoterik bir mezhep olan Hurufilik de dünyevi ve metafizik her şeyi harfler ve sayılarla açıklayabilme iddiası taşımaktadır. Tasavvuf ehli arasında büyük bir rağbet gören Hurufî doktrin, Kur'an'daki yedililerle insan yüzü ve bedeninin yedi kısmı arasında bağlantılar kurmaktadır. Onlara göre; 7, ruhsal güçlerini yoğunlaştırdıkları bedenin "letafet" olarak adlandırılan 7 noktasına tekabül eder. Bu letafetler, Allah'ın Hz. Adem'den Hz. Muhammed'e kadar 7 büyük peygamberde zuhur eden 7 temel niteliğiyle ilişkilidir. Batını düşünceye göre mistik hiyerarşi; en yüksekte Kutb, yani yaradılışın eksenini olmak üzere 7 derecelidir (Shimmel, 2000: 161). Kısa sürede çok etkili bir harekete dönüşen Hurufilik, siyasi ve dini bir tehdit olarak görüldüğünden faaliyetleri yasaklanmış, mensupları cezalandırılmıştır. Hurufiler, özellikle Kalenderîler arasına sızarak, merkezden uzak ve alternatif sufi görüşlere aşına Balkan coğrafyasında rahat hareket etmiş ve faaliyetlerini sürdürmüşlerdir (Aksu, 1998: 411).

İsmaili ve Hurufî oluşumlarda olduğu kadar eski Türk inançlarında da 7 sayısının çok önemli bir yeri olduğu bilinmektedir. İran coğrafyası ve inanışları üzerinden Türk kültür ve inanç dünyasına dâhil olduğu düşünülen (Ögel, 2010: 179) 7, kısa süre içerisinde Türk halklarının kadim uğurlu sayısı 9'un alternatifi olmuş, hatta yerine geçmiştir. Eski Türklere göre gök ve yer 7 katlıdır. Göklerin yedinci katında Gök Tengri, yerlerin yedinci katında ise kötülük timsali Erlik oturmaktadır. Şaman, 7 basamaklı bir merdivenle göğe ya da yeraltına ulaşabilirdi. Benzer şekilde bazı Türk kabilelerinin dünyanın eksenini meydana getiren Hayat Ağacını 7 dallı tahayyül ettikleri anlaşılmaktadır (Ögel, 2010: 91,96). Yaratıcı Tanrı Ülgen'in 7 kızı ve 7 oğlu olması da, yedi sayısının göksel ve tanrısal özelliklerine işaret etmektedir. 7, Göktürk devrinden itibaren kozmolojik bir anlam kazanmış ve dünya "Yedi iklim"

olarak anılmaya başlanmıştır (Ögel, 2010: 299). Her biri bir yıldız tarafından yönetilen bu iklimlerden ilki Zuhâl Yıldızının idaresindeki Hint Diyarı; ikincisi Müşteri Yıldızının hâkimiyetindeki Çin diyarı; üçüncüsü Merih Yıldızının idaresindeki Türk diyarı; dördüncüsü Güneş etkisindeki Horasan diyarı; beşincisi Zühre Yıldızının idare ettiği Maverâ-ün Nehir diyarı; altıncısı Ultarit'in hükmettiği Rum diyarı; yedincisi ise Ay'ın idare ettiği Bulgar diyarıdır (Uraz, 1994: 34-35). Türk mitolojisinde düzen ve ilahi döngü kavramlarının da 7 sayısı ile ifade edildiği anlaşılmaktadır. Astronomik bir sembol olarak Küçük Ayı burcu bir arabayı çeken iki at, Büyük Ayı burcu ise 7 kurttur. Büyük Ayı burcunun 7 kurdu durmadan Küçük Ayı burcunun iki kısırağını kovalar fakat yakalayamaz. Zira yakalasa göğün ve yerin düzeni bozulacaktır (Ögel, 2010: 50). Türkçe “Yetiken” yani yedigen olarak adlandırılan Büyük Ayı Takımı Yıldızı, Altın Kazık etrafında muntazam bir şekilde dönerek yıllık takvimi gösterirdi (Esin, 1978: 46). Türklerde, Çin ve Hun geleneğine bağlanan bir Yetiken ve Altın kazık ibadeti olduğu anlaşılmaktadır (Esin, 1978: 90). Öyle ki Türk oldukları kabul edilen Buharhudadların sarayında, Çinlilerin ve Türklerin taptığı Yetiken'in yedi yıldızını sembolize eden yedi sütun bulunmakta, böylece hükümdarın sarayı Gök Tanrı'nın sarayı sayılan Yetiken'e benzetilmektedir (Esin, 1978: 125-126,153). Burada ilginç olan durum İslami devir Türk algısında Büyük Ayı manzumesinin “Arş Banat Na'ş” yani öteki dünyaya götüren bir cenaze arabası ya da tabut şeklinde tahayyül edilmesidir (Süleymanova, 2011: 224, 233). Zira Eski Türklerin ölümle ilgili ritüellerinde de 7 sayısına anlam yüklendiği bilinmektedir. Cenaze törenlerinde ölünün olduğu çadırın etrafında at üstünde 7 defa dönen yakınları, daha sonra kapının önünde yüzlerini keserek ağlardı. Bu tören 7 defa tekrarlanırdı (Kocasavaş, 2002: 67).

Yedigen plan şemasında bilinen ilk mezar anıtı Otman Baba için inşa edilmiştir. Otman Baba hakkındaki yazılı ve sözlü kaynaklar incelendiğinde, kitleleri kendi etrafında toplayan bu sıra dışı sufînin eski Türk geleneklerini yansıtan ve yaşayan biri olduğu görülmektedir. Velayetnamesine göre ısrarla Oğuz dilini konuşan ve öven; muayyen zaman ve yerlerde bir Şaman gibi davranıp Şamanik törenler düzenleyen, yedi terlikli taç³³ giyen Otman Baba kadim Türk töresiyle bağını devam ettirmektedir. Aynı şekilde Otman Baba'nın Sarı Saltık ile hiç kesilmeyen maddi ve manevi bir bağa atfı yaptığı dikkat çekmektedir. Velâyetnamesine göre; bir gün ortadan kaybolan Otman Baba, Sarı Saltık'ın türbesinin bulunduğu Babaeski'de ortaya çıkar ve türbede bizzat Sarı Saltık tarafından yakılan ve hiç sönmeyen ateşi bakışlarıyla söndürür. Bu hadiseye şaşırarak bakanlara “bu ateşi yakan Sarı Saltık ve server-i cihan benim” der (Kılıç vd, 2007: 23). Velayetnamenin başka bir yerinde Otman Baba'ya karşı takındığı tavır dolayısıyla Sarı Saltık Fatih Sultan Mehmed'i cezalandırır ve Karaboğdan'da yapılan savaşta 57.000 askerle düşman tarafına geçerek Osmanlıların savaşını kaybetmelerine neden olur (Kılıç vd, 2007: 227-228). Efsanelere göre Sarı Saltık, ölmeden önce yedi tabut hazırlatarak içlerine kendi ağırlığına kum doldurulmasını istemiş ve ölümünden sonra bu tabutlar geçmiş olduğu diyarlara götürülmüştür (*Seyahatname*, C.2/1: 161). Bu anlatılarda kadim “Ata Kültü” ile birlikte batını “devir/hulûl” inancının iç içe geçtiği görülmektedir. Görüldüğü gibi Sarı Saltık'ın bedeni ve ölümüyle yedi sayı-

sı arasında bir bağlantı kurulmuş, sembolik açıdan düşünüldüğünde de her köşesi ayrı bir yerde olan yedigen şema uygulanmıştır. Başta Otman Baba olmak üzere bölgede faaliyet gösteren şeyhlerin metfun olduğu türbelerin yedigen olması, burada yatan kişi ile Sarı Saltık arasındaki bağı vurgulanmış olmalıdır.

Anadolu Türk mimarisinde örneği olmayan yedigen plan şemasının tespit edilebilen tüm örnekleri Rumeli topraklarında inşa edilmiştir. Bu durum, şemasının ortaya çıkışında coğrafi bir tetikleyicinin söz konusu olduğunu düşündürmektedir. Zira çok eski zamanlardan beri Orta Asya Türk kavimlerinin geçiş koridoru olarak varlığını devam ettiren Balkan coğrafyası İslami devirlerden sonra bile kadim Türk inanışlarının canlı kalabildiği bir saha olduğu gibi batını karakterli İslami düşünce ve doktrinler içinde bir kuluçka işlevi görmüştür.

Sonuç olarak insanlık tarihinin en eski ve karmaşık motivasyon kaynaklarından biri olan inanç, her çağ ve toplumda kendi ayrıcalıklı mimari potansiyelini meydana getirmiştir. Özellikle ölüm ve inanç gibi iki kavramın girift bir bütün oluşturduğu yedigen planlı türbeler, kutsal mekânla sıradan mekân arasındaki farkı işlevsel, boyutsal, anlamsal ve tasarımsal farklılıklarıyla vurgulamaktadır. Tespit edilebilen tüm örnekleri Balkanlarda bulunan yedigen plan şemasındaki türbelerin tasarımında tek bir sebebin belirleyici olmadığını söylemek mümkündür. Söz konusu bu tasarımın oluşmasında etkili olan toplumsal, kültürel, itikadı, felsefi etmenlerin yanında coğrafya da çok önemli bir faktör olarak karşımıza çıkmaktadır. Eski Türk kültür ve inançlarının İslamiyet'in çeşitli yorumlarıyla harmanlanmasına, resmî ideolojiden farklı düşüncelerin hayatta kalmasına, sürülenlerin kendilerine yer bulmasına fırsat veren Balkan coğrafyası, tüm bu birikimiyle özgün mimari tasarımını ortaya çıkartmıştır.

Sonnotlar

- 1 Fetret Devri'nde (1402-1413) Osmanlı Devleti'nin Rumeli topraklarında hükümdarlığını ilan eden Yıldırım Bayezid'in şehzadelerinden Musa Çelebi'nin Kazaskerliğe getirdiği Şeyh Bedreddin Mahmud, Çelebi Sultan Mehmed'in kardeşlerini ortadan kaldırarak tek başına iktidarı ele geçirmesinin ardından ailesiyle birlikte İznik'e gönderilmiştir. Bir süre burada kalan Şeyh Bedreddin daha sonra gizlice Rumeli'ye geçmiştir. Kazaskerliği sırasında kethüdası olan Börklüce Mustafa ve bunun müridi Torlak Kemal Anadolu'da, Şeyh Bedreddin ise Deliorman'da kalabalık halk kitlelerinin katıldığı bir isyan başlatmıştır. Vezir-i Azam Bayezid Paşa önce Börklüce Mustafa ve Torlak Kemal isyanlarını bastırıp faillerini idam etmiş daha sonra ise Rumeli tarafına geçerek bizzat Şeyh Bedreddin'in yönettiği ayaklanmayı bastırması, yakalanan Şeyh Bedreddin Serez'e getirilerek H.823/M. 1420 tarihinde burada asılmak suretiyle idam edilmiştir. Bkz. Uzunçarşılı, 1988: 363-365.
- 2 Şah İsmail'in babası Şeyh Haydar'ın halifelerinden biri olan Hasan Halife oğlu Şah Kulu'nun adamları vasıtasıyla faaliyet sahasını Rumeli'ye taşıdığı, bunların Serez, Selanik, Yeni Zağra, Filibe, Sofya ve bölgedeki diğer kazalarda halkı Şah İsmail'e biat etmeye davet ettikleri anlaşılmaktadır. Bkz. Uzunçarşılı, byy: 230, 253-254 dn. 1.
- 3 Kanuni Sultan Süleyman dönemine ait H.973/M.1565 tarihli bir hükümde Anadolu'da halktan nezir adı altında para toplarken yakalanan beş Alevinin idam edilmesi ve evlatlarıyla ensabının Budin'e sürülmesi emredilmektedir. Bkz. Barkan, 1953: 229.
- 4 Evrenosoğulları, Mihaloğulları, Malkoçoğulları, Turahanoğulları, Minnetoğulları, Mecidoğulları gibi

- akıncı aileleri Rumeli mıntukasında faaliyet gösteren en önemli aktörlerdendir. Bu ailenin mensupları merkezi hükümet tarafından kendilerine verilen sancakbeyilik, beylerbeyilik gibi vazifelerle 250 yıl kadar Balkanlar'daki sancakların büyük bir kısmını idare etmiştir. Bkz. Başar, 2011: 219, 225. Yavuz Sultan Selim ve Şah İsmail'in karşı karşıya geldiği 1514 tarihli Çaldıran Savaşı öncesinde toplanan Osmanlı savaşı meclisinde, yorgun askerinin dinlenmesine bile fırsat vermeksizin şafak vaktiyle harp edilmesine karar verilmiştir. Bu acelenin en büyük sebebi Akıncıların büyük bir kısmının Alevi olması dolayısıyla taraf değiştirebilecekleri endişesidir. Bkz. Uzunçarşılı, byy: 266.
- 5 Otman Baba Türbesi'nin güneyinde, çevre duvarlarına bitişik haldeki Otman Baba İmareti, doğu-batı ekseninde gelişen dikdörtgen planlı bir yapıdır. Biri kuzey diğeri ise güney cephenin ortasında yer alan iki ayrı girişi olan yapı, asli fonksiyonunun yanında, dış avlu ile Otman Baba Türbesi arasındaki geçişi de sağlamaktadır. Kaba yonu taşlarla yığma tekniğinde inşa edilen imaret, yedi yöne eğimli, kiremit kaplı kırma çatıyla örtülüdür. Oda şeklinde düzenlenmiş üç ayrı bölümden oluşan imaretin ortadaki bölümü, geçiş mekânı olarak düzenlenmiş olup, yandaki odalar da dahil olmak üzere yapının tüm girişleri buraya açılmaktadır. Çeşitli eşyanın koyulduğu yanlardaki odalar küçük boyutlu olup birer pencereyle aydınlatılmaktadır. İnşa kitabesi olmayan yapının türbeye bakan kuzey cephe girişinin yanındaki duvarda "Yaptı Derviş Sinan" yazılı kitabenin 19. yüzyılda yapılan bir onarım sonrasında yerleştirilen tamir kitabesi olduğu düşünülmektedir. Bkz. Turan ve İbrahimgil, 2004: 165. Günümüzde cem toplantıları ve kurban kesimleri, dış avlunun kuzey doğusunda yer alan ve betonarme olarak inşa edilen yeni imarette gerçekleştirilmektedir.
 - 6 Aksi belirtilmediği sürece metinde kullanılan şekiller yazara aittir.
 - 7 Evliya Çelebi, kitabe tarihini H.912 olarak vermekte ve bambaşka bir metinden bahsetmektedir. Evliya Çelebi'nin bildirdiğine göre; Otman Baba kabrinin üst kemeri üzerinde, dört köşeli bir mermer levhada altın ve lacivertle yazılmış şu tarih bulunmaktadır; "Büniye hâze'l-imâretü merkad-ı Sultan el-fukara Hazret-i Osman Baba ve Gazi Mihal Bey rühiyçün ve oğlu iki yürekli Ali Bey rühiyçün El-Fatiha sene 912". Bkz. Seyahatname, C.8/2: 744.
 - 8 Kitabe Hilal Aydemir Beyefendi tarafından okunmuştur. (Vakıflar Genel Müdürlüğü Kültür Tescil Bölümü, Ankara) Kendisine teşekkürü bir borç bilirim.
 - 9 Kıdemli Baba Türbesi'nin 30 m kadar doğusunda yer alan meydan evi, bugün harap haldedir. Kesme taş ve tuğla malzemeyle almaşık duvar tekniğinde inşa edildiği görülen meydan evinin yedigen planlı kapalı bir bina olduğu anlaşılmaktadır.
 - 10 <http://www.cemvakfi.org.tr/balkanlarda-alevilik-bektasilik/ahmet-hezarfenle-balkanlarda-alevilik-bektasilik-uzerine-bir-soylesi/Erişim tarihi: 26 Mart 2014.>
 - 11 Önde kare planlı giriş bölümü bulunan yedigen meydan evinin kuzey cephesinde, güney cephedeki girişle aynı eksen üzerinde kesme taştan, yedigen bacalı büyük bir ocak yer almaktadır. Evliya Çelebi'ye göre; büyük, kâgir bir bina olan meydan evi, ahşaptan mamul, kurşun kaplı sivri bir külahla örtülüdür. Bkz. Seyahatname, C. 3/2: 444-455).
 - 12 Türbenin doğusunda yer alan mihman evi, kabayonu taş temeller üzerinde yükselen ahşap konstrüksiyonlu bir yapıdır. Yan yana sıralanmış iki odadan ibaret olan yapı ahşap kırma çatılıdır. Mekân günümüzde tekkeye ait bazı eşya ve fotoğrafların sergilendiği küçük bir müze şeklinde düzenlenmiştir.
 - 13 Türbenin yakınlarda olduğu bilinen meydan evi 1976 yılında yıktırılmıştır. Ongen bir plana sahip olduğu anlaşılan yapı, ahşap konstrüksiyonlu olup üstü on dilimli piramidal bir çatıyla kapatılmıştır. Doğu cephesi önünde bir giriş bölümü bulunan evinde girişin tam karşısında büyük kerpiç bir ocak olduğu bulunmaktaydı. Bkz. Mikov, 2008: 120.
 - 14 H.1029/M.1619 tarihli Vilayetname nüshasına göre Demir Baba'nın soy zinciri Demir Baba bin Hacı bin Turan bin Zeyn-el-âbidin bin Abdî bin Bahâeddin bin Ali Büzürk bin Hasan ve Topuz şeklindedir Bkz. Noyan, 1976: 27.
 - 15 Türbenin kuzeyinde yer alan hazirede, iki mezara ait taşlar günümüze ulaşmıştır. Bunlardan ilki R.1326/M.1911 tarihinde tekkede vefat ettiği anlaşılan Antalya Fenike'deki Bektaşî Tekkesi'nin post-nişanlarından Ramazan Baba'ya ait olup, silindirik gövde üzerinde Hüseyini tarzda 12 dilimli bir Bektaşî

- taçı ve boynunda bir teslim taşıyla aidiyeti vurgulanmıştır. Mezar taşlarından ikincisi R.1353/M.1908 yılında vefat eden Sadık Ağa'nın zevcesi Ayşe Hanıma aittir. Bkz. Tanman, 1990: 22-23.
- 16 Türbenin hemen yanında yer alan çeşme günümüzde fonksiyonunu tamamen yitirmiştir. 1980 yılında iki parça halinde atıl durduğu anlaşılan çeşme tespit edemediğimiz bir tarihte şimdiki yerine yerleştirilmiştir. Bektaşiliğe özgü sembollerle donatılmış olan mermer çeşme taşının yüzeyinde insanı görünümünde bir aslan başı, bunun üzerinde ise baş kısmında 12 dilimli bir Bektaşî tacı, boynunda bir teslim taşı kolyeyle işlenmiş bir büst bulunmaktadır.
- 17 Baha Tanman, mezar taşında geçen tarihlerden ilkinin Abdullah Baba'nın vefat yılı, ikincisinin ise türbenin tamamlanıp taşın dikildiği yılı işaret ettiğini düşünmektedir. Bkz. Tanman, 1990: 26, s.n. 17.
- 18 1980'de Kubbe'nin çeşitli kısımlarında kalem işi bezemelerin izlerinin görüldüğü, dilimlere ayrılmış olan kubbe iç sathına dilimlerin içine ampir üslupta oluşturulmuş çeşitli meyve, çiçek ve yapraklardan meydana gelen gırlanların yerleştirildiği öğrenilmektedir. Bkz. Tanman, 1990: 22.
- 19 Fahri Maden, tekkenin 1430'da bir Ahi zaviyesi olarak kurulduğunu, Epir Valisi Tepedelenli Mehmed Ali Paşa döneminde (1790-1822) Bektaşî tekkesine dönüştürüldüğünü bildirmektedir. Bkz. Maden, 2017:149.
- 20 Kitabenin ateş, su ve çeşitli etkenlere mukavemetsiz olan kâğıt üzerine yazılmış olması, bunun taş üzerine işlenmiş orijinal kitabe metninin bir kopyası ya da yazılacak metni gösteren eskiz olabileceğini akla getirmektedir. Kolay taşınmasına bağlı olarak bir yerden başka bir yere götürülebilecek durumda olması da kitabenin gerçekte hangi yapı ve kişiler hakkında bilgiler verdiğini deşıştirebilmektedir. Kitabe Öğr. Gör. (Emekli) Fuat Günel tarafından okunmuştur.
- 21 Hz. Muhammed'in Hz. Ali'de gördüğüne inanılan kemalat, cemalet, fazilet, adalet, merhamet, marifet ve hakikat.
- 22 Siyah, beyaz, kırmızı, mavi, yeşil, sarı, mor.
- 23 Yedi delik/Yedi kanal: İnsanın başında içeriden dışarıya açılan yedi boşluk (iki göz, iki kulak, iki burun ve bir ağız).
- 24 Buyruk'ta yedi farz altında sıralanan ilkeler.
- 25 Yedi ülke anlamında yeryüzünü oluşturan yedi bölge.
- 26 Buyruk'a göre gökten indiğine inanılan ve sayısının yedi olduğu kabul edilen taşlar.
- 27 Yedi aşama/Yedi tutum: Tarikat kapısının dördüncü makamında tanımlanan yol erinin ruhsal arınmaya ulaşmak için geçmek zorunda olduğu yedi makam.
- 28 Makalat'ta kalbin sağ kulakçığında bulunduğu belirtilen yedi ilke.
- 29 Hudut
- 30 Yedi ata/Yedi baba/Yedi gök/Yedi yıldız (gezegen): Tanrısal gizemleri olduğuna inanılan ve her biri bir gök katı olarak algılanan yedi gök cismi.
- 31 Yedi cehennem olarak algılanan ve yedi yer katından oluştuğu kabul edilen, yedi ceza ülkesi.
- 32 Tarihi süreç içerisinde farklı tarikatlar tarafından kullanıldığı anlaşılan yedi terklı tacın, menşei ve sembolik anlamı konusunda farklı görüşler ileri sürülmektedir. Müstakimzade'ye göre yedi terklı taç, Hacı Bayram-ı Veli'nin damadı ve halifesi olan Eşrefzade Şeyh Seyyid Abdullah İzniki'ye tacına bir terk daha eklemesini istemesiyle ortaya çıkmıştır. Brown'a göre ise yedi terklı Bektaşî tacı İran'da kullanılır ve "Şahbaz-ı Kalenderi" olarak adlandırılırdı. Bkz. Aktaran Atasoy, 2005: 190-191. Yahya Agâh b. Salih el-İstanbuli, tarikat çeyizlerinden yedi terklı tacın sırlarını 19 madde halinde sıralamaktadır Bkz. İstanbuli, 2005: 72-78.

Kaynakça

- Ahmed Bâdi Efendi. (2014). *Riyâz-ı Belde-i Edirne /20. Yüzyıla Kadar Osmanlı Edirne'si*. Kitap 1, Cilt 2. Haz. Niyazi Adıgüzel ve Raşit Gündoğdu. İstanbul: Trakya Üniversitesi Yayınları.
- Aksu, Hüsamettin. (1998). "Hurûflilik", *TDV. İslam Ansiklopedisi*, c.18, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, s. 408-412.
- Atasoy, Nurhan. (2005). *Derviş Çeyizi Türkiye'de Tarikat Giyim Kuşam Tarihi*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.
- Balkanlı, A. Kemal. (1986). *Şarki Rumeli ve Buradaki Türkler*. Ankara: Elhan Kitabevi.
- Barkan, Ö. Lütfi. (1942). "Osmanlı İmparatorluğunda Bir İskân ve Kolonizasyon Metodu Olarak Vakıflar ve Temlikler I / İstila Devirlerinin Kolonizatör Türk Dervişleri ve Zaviyeler", *Vakıflar Dergisi*, II, s. 279-386.
- . (1953). "Osmanlı İmparatorluğunda Bir İskân ve Kolonizasyon Metodu Olarak Sürgünler", *İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası*, c. 15, S. 1-4, s. 209-237.
- Başar, Fehmeddin. (2011). "Osmanlı Akıncı Ailelerinin Balkan Tarihindeki Yeri", *Balkanlar'da İslam Medeniyeti Uluslararası Üçüncü Sempozyum Tebliğleri* (Bükreş, Romanya/1-5 Kasım 2006), İstanbul. s. 215-231.
- Coşar, Mevhibe. (2011). "Alevi-Bektaşî Kültüründe Sayılara Yüklenen Terim Değeri", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 60, s. 113-128.
- Çalık, Sıddık. (2005). *Çirmen Sancağı Örneğinde Balkanlar'da Osmanlı Düzeni (15-16. Yüzyıllar)*. Ankara: Bosna-Hersek Dostları Vakfı Yayınları.
- Erdem, Sargon. (1991). "Babil", *TDV. İslam Ansiklopedisi*, c. 4, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, s.392-395.
- Esin, Emel. (1978). *İslâmiyetten Önceki Türk Kültür Tarihi ve İslâma Giriş* (Türk Kültürü El Kitabı, II, Cild 1/b'den Ayrı Basım). İstanbul: Edebiyat Fakültesi Matbaası.
- Evliya Çelebi. (2006). *Günümüz Türkçesiyle Evliya Çelebi Seyahatnamesi*. Kitap 3, c. 2. Haz. Seyit Ali Kahraman ve Yücel Dağlı, İstanbul: YKY.
- . (2008). *Günümüz Türkçesiyle Evliya Çelebi Seyahatnamesi*. Kitap 2, c. 1. Haz. Yücel Dağlı ve Seyit Ali Kahraman, İstanbul: YKY.
- . (2011). *Günümüz Türkçesiyle Evliya Çelebi Seyahatnamesi*. Kitap 8, c. 1. Haz. Seyit Ali Kahraman, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

- . (2011). *Günümüz Türkçesiyle Evliya Çelebi Seyahatnamesi*. Kitap 8, c. 2. Haz. Seyit Ali Kahraman, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Eyice, Semavi. (1967). “Varna ile Balçık Arasında Akyazılı Sultan Tekkesi”, *Belleten*. c. 31, S. 124, s. 551-600.
- Günşen, Ahmet. (2007). “Gizli Dil Açısından Alevilik-Bektâşilik Erkân ve Deyimlerine Bir Bakış”, *Turkish Studies / Türkoloji Araştırmaları* 2/2, s. 328-350.
- Kanits, Feliks. (byy). *Dunavska Balgaria i Balkanat. T. 3. (Tuna Bulgaristanı ve Balkan, Cilt. 3)*. Çev. Peter G. Gorbanov. Sofya: Borina.
- Keskioğlu, Osman. (1971). “Bulgaristan’da Türk Vakıfları ve Bali Efendi’nin Vakıf Paraları Hakkında Bir Mektubu”, *Vakıflar Dergisi* 9, s. 81-94.
- Kılıç, Filiz vd. (2007). *Otman Baba Velâyetnamesi (Tenkitli Metin)*. Ankara: Grafiker Ofset.
- Kılıç, Filiz ve Bülbül, Tuncay. (2011). *Demir Baba Velâyetnamesi (İnceleme-Tenkitli Metin)*. Ankara: Grafiker Yayınları.
- Kiel, Machiel. (1971) “Bulgaristan’da Eski Osmanlı Mimarisinin Bir Yapıtı: Kalugero-rovo-Nova Zagora’daki Kıdemli Baba Sultan Bektaşî Tekkesi”, *Belleten*, c. 35, S. 137, s. 45-52.
- . (2013). “Yenice-i Zağra”, *TDV. İslam Ansiklopedisi*, c. 43, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, s. 448-450.
- Kocasavaş, Yıldız. (2002). “Eski Türklerde Yas ve Ölü Gömme Adetleri”, *Türkler Ansiklopedisi*, c. 3, Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, s. 67-75.
- Kökel, Coşkun. (2007). “Bulgaristan’da Yaşayan Alevilik ve Bektaşilik Üzerine”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 43, s. 9-27.
- Lewis, Stiven. (2001). “The Ottoman Architectural Patrimony of Bulgaria” *EJOS* 4, s.1-25.
- Maden, Fahri. (2017). “Selanik Vilayetinde Bektaşilik”, *Alevilik Araştırmaları Dergisi* 13, s. 137-183.
- Mikov, Lyubomir. (2008). *Bulgaristan’da Alevi-Bektaşî Kültürü*. İstanbul: Kitapya-yınevi.
- Noyan, Bedri. (1976). *Demir Baba Vilâyetnamesi*. İstanbul: Can Yayınları.
- Ocak, A. Yaşar. (1983). *Bektaşî Menakıbnamelerinde İslam Öncesi İnanç Motifleri*. İstanbul: Enderun Kitabevi.
- . (1992). *Osmanlı İmparatorluğu’nda Marjinal Süflilik: Kalenderiler*. Ankara: TTK. Basımevi.

- . (2011). *Sarı Saltık Popüler İslam'ın Balkanlardaki Destani Öncüsü (XIII. Yüzyıl)*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Ögel, Bahaeddin. (2010). *Türk Mitolojisi (Kaynakları ve Açıklamalarıyla Destanlar)* c. 1. Ankara: TTK. Yayınları.
- Öz, Mustafa ve Eş-Şek'a M. Muhammed. (2001). "İsmâilliye", *TDV. İslam Ansiklopedisi*, c. 23, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, s. 128-133.
- Schimmel, Annemarie. (2000). *Sayıların Gizemi*. Çev. Mustafa Küpüşoğlu. İstanbul: Kabcacı.
- Seyman, Adil. (2006). "Balkanlar'da Alevi Bektaşılık". Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- Süleymanova, Sevda. (2011). "Miracnameler'de Arş-Kursi ve "Yedi Yıldız Denizi" Anlayışlarının Felsefi-Mitolojik Kaynakları", *Motif Akademi Halkbilimi Dergisi*. (Azerbaycan Özel Sayısı –I), s. 223-236.
- Tanman, M. Baha. (1990). "Yunanistan'da, Katerin'de Abdullah Baba Tekkesi", *Sanat Tarihi Araştırmaları Dergisi* 9, 19-28.
- Turan, Ömer ve İbrahimgil, M. Zeki. (2004). *Balkanlardaki Türk Mimari Eserlerinden Örnekler*. Ankara: TBMM Kültür Sanat ve Yayın Kurulu Yayınları.
- Uraz, Murad. (1994). *Türk Mitolojisi*. İstanbul: Düşünen Adam Yayınları.
- Uzunçarşılı, İ. Hakkı. (1988). *Osmanlı Tarihi*. C. 1, Ankara: TTK. Basımevi.
- . (ty). *Osmanlı Tarihi*. C. 2, Ankara: TTK. Basımevi.
- Yahyâ Âgâh b. Salih el-İstanbulî. (2005). *Tarikat Kıyafetlerinde Sembolizm*. Edt. Yusuf Özbek. İstanbul: Ocak Yayıncılık.
- <http://www.cemvakfi.org.tr/balkanlarda-alevilik-bektasilik/ahmet-hezarfenle-balkanlarda-alevilik-bektasilik-uzerine-bir-soylesi/> Erişim tarihi: 26 Mart 2014.
- <https://www.facebook.com/Bektashiane/photos/pcb.2204090903214693/2211984599091990/?type=3&theater/> Erişim tarihi: 20 Aralık 2019.
- <http://www.nit-istanbul.org/kielarchive/index.php> Erişim tarihi: 5 Ocak 2020.

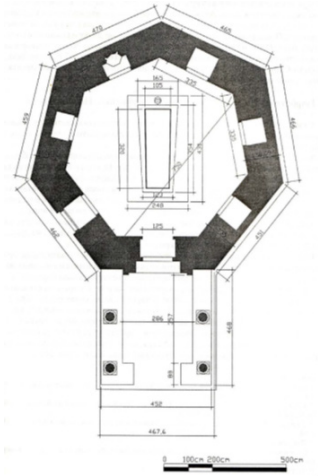
EKLER. Fotoğraflar ve çizimler



1. Otman Baba Tekkesi'nde türbe ve imaret



2. Otman Baba Türbesi, kuzeydoğu cephe ve giriş bölümü



3. Otman Baba Türbesi, 1976 restorasyonu sonrası planı (Mikov'dan)



4. Otman Baba'nın kabri ve mezar taşı



5. Otman Baba Türbesi, inşa kitabesi



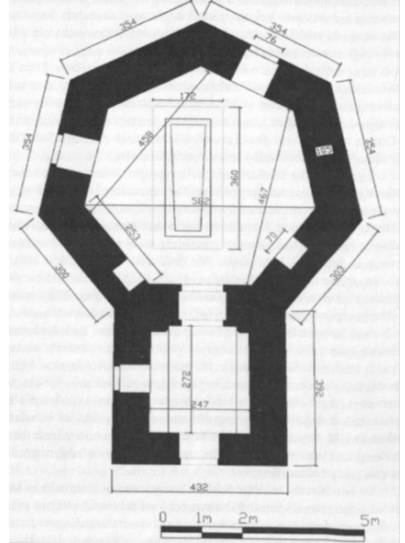
6. Otman Baba Türbesi çevre duvarında Zulfikar sembolü (Mikov'dan)



7. Otman Baba Türbesi çevre duvarında yedi köşeli yıldız



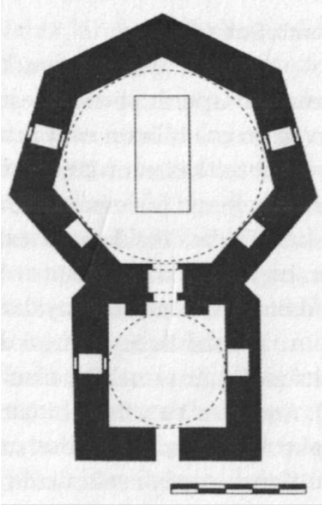
8. Kudemli Baba Türbesi (Kiel'den)



9. Kudemli Baba Türbesi Planı (Mikov'dan)



10. Akyazılı Sultan Türbesi



11. Akyazılı Sultan Türbesi planı (Eyice'den)



12. Ayazılı Sultan Türbesi portalı



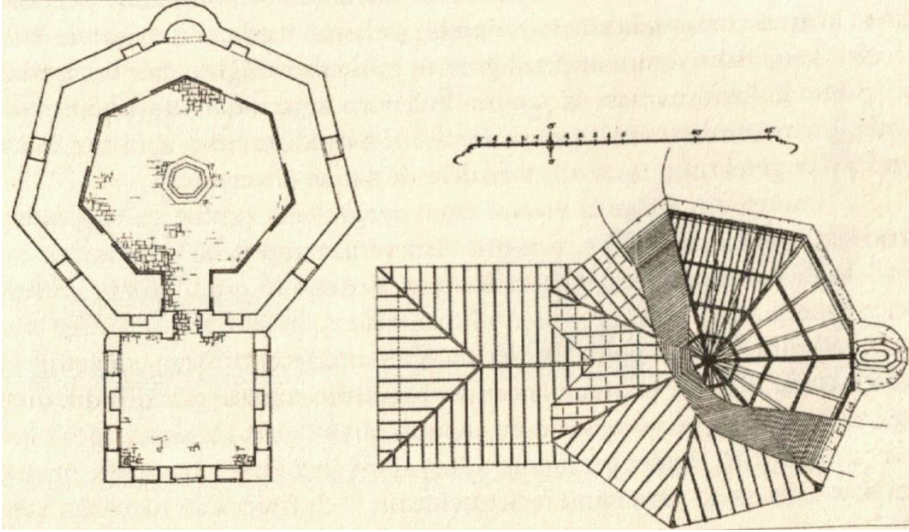
13. Akyazılı Sultan'ın mezarı



14. Türbe bezemelerinden bir detay



15. Akyazılı Sultan Tekkesi Meydanevi



16. Akyazılı Sultan Tekkesi Meydanevi Restitüsyonu (S.Eyice'den)



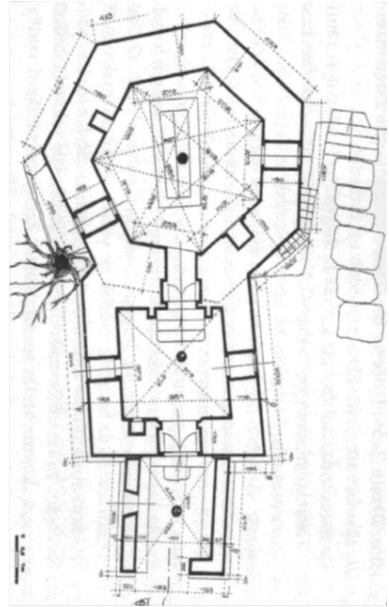
17. Akyazılı Sultan Meydan Evi Giriş ve Esas Portal Alınlıklarında Yedigen Oymalar



18. Demir Baba Tekkesi Genel Görünüm



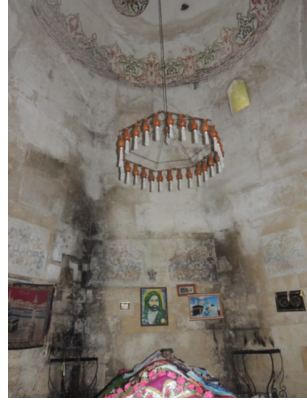
19. Demir Baba Türbesi



20. Demir Baba Türbesi planı (Mikrov'dan)



21. Demir Baba Türbesi Giriş Mekânı
Kubbe Bezemeleri



22. Demir Baba Türbesi, kabir



23. Demir Baba Türbesi'nde Zülfikar
Kabartması



24. Başlık Şeklinde Dolamalı Kabartma



25. Demir Baba Türbesi Çevre Duvarı Üzerinde Yedi Köşeli Yıldız



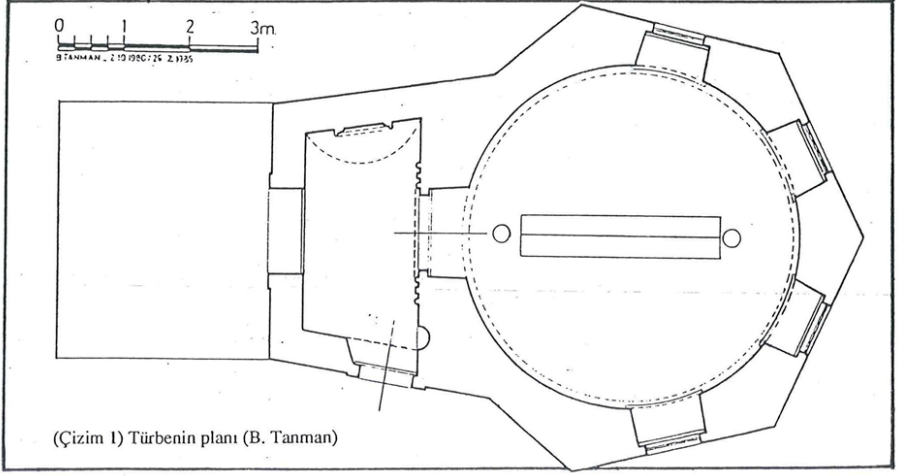
26. Ali Baba Türbesi



27: Ali Baba'nın kabri



28: Abdullah Baba Türbesi (Sarı Saltuk Dergahı Fotoğraf Albümü'nden)



29: Abdullah Baba Türbesi Planı (Tanman'dan)



30: Abdullah Baba'nın kabri (Sarı Saltuk Dergahı Fotoğraf Albümü'nden)



31: Hasan-Hüseyin Türbesi, güney cephe



32: Hasan-Hüseyin Türbesi'nde Kitabe



33: Hasani-Huseini Türbesi'nde kabirler ve mezartaş



34: Demirhanlı Ali Baba Türbesi



35: Demirhanlı Ali Baba'nın Kabri ve Türbe İçinden Görünüm



36: Demirhanlı Ali Baba Türbesi'nde Kitabe

ALEVİ-BEKTAŞI EDEBİYATININ KADIN ŞAİRLERİ VE BAZI TARTIŞMALAR*

The Women Poets of Alawi-Bektashi Literature and Some Disputes

Reyhhan KELEŞ**

Öz

Kökleri çok eski yıllara dayanan ve kaynağını Yunus Emre’de bulan, Kaygusuz Abdallarla, Hatayîlerle, Pir Sultan Abdallarla yoluna devam edip bugüne gelen Alevi-Bektaşî edebiyatının kadın şairlerini muhtevî bu çalışma, yüzyıllarına göre tasnife tabi tutulan ve kaynaklarda yer alan sıkıntılar nedeniyle bazı tartışmaların yapıldığı kadın şairler hakkında bilgi vermeyi amaçlamaktadır. Alanın temel eserleri ve antolojileri dışında toplam kırk sekiz yayının incelendiği çalışmanın girişinden sonucuna kadar tüm bölümlerinde XVI. yüzyıldan üç, XVIII. yüzyıldan dört, XIX. yüzyıldan yirmi dokuz, XX. yüzyıldan kırk bir, yaşadığı yüzyılı bilinmeyenlerden dört ve bir de erkek olduğu kesinleşen bir şair olmak üzere toplam seksen iki şahsiyet hakkında bilgi verilmiştir. Yapılan araştırmada varlığı bilinen ilk şairin XVI. yüzyılda yaşadığı tespit edilmiştir. XVII. yüzyılda yaşayan şaire kaynaklarda tesadüf edilememiştir. Özellikle şairin kadın mı erkek mi olduğuna dair cinsiyetle ilgili sıkıntılar başta olmak üzere doğum-ölüm tarihlerindeki karışıklıklar ve isim benzerliği nedeniyle diğer edebiyatların kadın şairleriyle karıştırılan şairlere varıncaya kadar toplam on iki kadının durumu “Bazı Tartışmalar” bölümünde ele alınıp incelenmiştir. Kadınların özellikle “Bacı” sıfatını kullandığı, bu ifadenin son yüzyıllara doğru azaldığı ve şairleri incelendiğinde daha çok Hz. Ali, Ehl-i Beyt, Hacı Bektaş-ı Veli ve intisap ettiği kişinin sevgisi ağır basan şairler yazdığı tespit edilmiştir. Konuyla ilgili benzer çalışmalardan farklı olarak bu çalışmada Alevi-Bektaşî edebiyatını temsil eden daha çok kadın şaire ulaşılmış ve bu kaynaklarda daha önceki çalışmalara yapılan atıflarla sehven yapılan hatalar en aza indirilmeye çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Alevi-Bektaşî edebiyatı, kadın, şair, şiir.

Abstract

This study, which covers the women poets, as the representatives of Alawi-Bektashi Literature, which dates back to very old years and finds its source in Yunus Emre, and continues with Kaygusuz Abdal, Hatayî and Pir Sultan Abdal and reaches today, aims to give information on women poets about whom there are disputes arising from the problems in resources classified according to their centuries.

In this study, in which forty-eight publications were examined, except the basic works and anthologies of the field, from the beginning to the end in all chapters, information is given about eighty-two different people three of which are from 16th century, four from 18th century, twenty-nine from the 19th century and forty-one from the 20th century, also there are four poets whose century is not known and one more poet who is revealed to be a man in fact. In the conducted research, it was determined that the first poet known to have lived is from the 16th century. The poet who lived in the 18th century was not found in the resources.

The cases of twelve women poets, about whom there are problems beginning from those especially on gender such as whether the poet was a man or a woman, varying up to the confusion on the dates of birth and death and name resemblances resulting in confusing these women poets with the poets of other literatures, are addressed to and discussed in the chapter called “Some Disputes”

* Makalenin Geliş Tarihi: 16.10.2019, Kabul Tarihi: 25.12.2019. DOI: 10.34189/hbv.93.004

** Doç. Dr. Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslâm Tarihi ve Sanatları Bölümü, Türk İslâm Edebiyatı Anabilim Dalı, reyhankes@atauni.edu.tr, ORCID ID: <http://orcid.org/0000-0003-3040-3081>

It has been determined that the women poets especially used the name “Bacı (Sister)”, and that the usage of this name decreased towards the later centuries and also that when their poems are analyzed, they mostly wrote poems about the love of Hazrat Ali, Ahl al-Bayt, Haji Bektashi Veli and the person to whom they are connected.

As distinct from the other studies on the same subject, in this study a higher number of women poets as the representatives of Alawi-Bektashii Literature were found and the inadvertently made mistakes in references to previous studies in these resources are tried to be minimized.

Keywords: Alawi-Bektashi Literature, women, poet, poe

1. Giriş

Hacı Bektâş-ı Velî kültürünü Anadolu halk edebiyatının imkânlarıyla birleştirip yeni bir sentez oluşturan Alevi-Bektaşî edebiyatının kökleri Yunus Emre'nin yaşadığı dönem olan XIII. yüzyıla kadar dayanmaktadır. Kaynağını Yunus Emre'de bulan bu zümre edebiyatı XIV. yüzyılda Kaygusuz Abdal'la kurulmuş, XV. yüzyılda Hatâyî ile yoluna devam etmiş, XVI. yüzyılda Pir Sultan Abdal'la kemâle ermiş, XVII. ve XVIII. yüzyıllarda donuk bir hâle gelmiş, XIX. yüzyılda sosyal hayattaki değişikliklere kendini kaptırarak zümrevî mahiyetten çıkmıştır (Gölpınarlı, 2017: 7-8; Noyan, 1987: 333-372; Özmen, 1998: 17-21). Bektaşilik Osmanlı'nın her sahasında, her sınıf halk arasında tasavvuf kaidelerini yaymak hususunda diğer tarikatlar gibi büyük bir rol oynamıştır. Fikirlerini daha çok köy ve aşiret çevrelerinde yayan tarikatlardan Bektaşiler ve Kızılbaşlar özellikle bedii kıymet bakımından en orijinal ve en kuvvetli mümessilleri haiz gruplardandır (Köprülü, 2004: 41).

Alevi-Bektaşî edebiyatı genel manada sözlü kültürün ürünüdür. Nitekim bu sözlü kültür, söz söyleme, dinleme, tekrarlama, öğrenilenleri yeni şiirlere yansıtmaya yönelik etkin öğrenme yöntemlerinden biridir. Bu kültürle yaşayan insanlar bu yöntem sayesinde pek çok şeyi bilmekte ve unutmamaktadır. Alevi-Bektaşîler de bu kültürel aktarımın öncüsü olmuş ve bu kültürü sazla, sözle ve müzikli ibadetle destekleyerek günümüze kadar ulaştırmıştır (Kaptan ve Yurduşen, 2014: 210).

Alevi-Bektaşî edebiyatının temsilcileri de diğer edebiyatlarda olduğu gibi nicel bakımdan daha çok erkek şair ve ediplerinden oluşmaktadır. Yapılan araştırmalara göre yüzlerce divan şairi arasında kadın divan şairlerinin sayısı yaklaşık 41'dir (İspirli, 2007: 7-8). Bunun sosyal, toplumsal, dinî, örfî birtakım sebepleri vardır. Nitekim bazı kadın şairler birtakım ağır kayıtlar altındaki bir muhitte nasipsiz kaldıkları gibi bazıları da eş ve aile vaziyetleri itibarıyla talihsizdir. Zaten adedi pek az olan şairlerden bir kısmı ya hiç evlenmemiş, ya eşleri tarafından mesut edilememiş, ya da iki, üç defa evlenmek mecburiyetinde kalmıştır (Uraz, 1941: 5). Âşıklık geleneğine bakıldığında kadın âşıkların konumlarının erkekler tarafından belirlendiği görülmektedir ve yine bir sürü güçlük ve açmazlarla karşı karşıyadırlar (Özarslan, 2016: 174). Tespit edilebildiği ölçüde XVII. yüzyıldan günümüze kadar çevrelerinde tanınan, bilinen birçok kadın âşığın, çıraklık, gezgin olma, âşık meclislerinde bulunma gibi geleneğin birtakım şartlarını yerine getirememeleri yüzünden şiirleri büyük oranda ya unutulmuş ya da anonimleşmiştir (Sever, 2010: 82-83). Erkek egemen bir toplum

yapısında, kadına uygun görülen roller içinde âşıklığın yer almaması kadın sayısının azlığı ile doğru orantılıdır. Âşıkların sanatlarını icra etmelerine imkân sağlayan ortamların başında, hanlar, konaklar, köy odaları, kahvehaneler, panayırlar, düğünler, siyasi toplantılar, eğlence mekânları gelmektedir. Bu açıdan bakıldığında toplumsal kurallar, dinî-ahlâkî ölçütler de hesaba katıldığında kadının âşık olarak ortaya çıkması, âşıklık etmesi ve bu meclislere katılması zor görünmektedir. Bu durum Sünni çevrelerde biraz daha imkânsızken Alevi çevrelerde bağlamanın/sazın kutsal olduğu, bağlama çalmanın ibadetle eş değer sayıldığı ve bağlama çalmaya hevesli kişilerin teşvik edildiği düşünüldüğünde biraz daha esnekten denilebilir (Sever, 2010: 83).

Alevi-Bektaşî edebiyatında kadın temsilci sayısı ile ilgili durum diğer edebiyatlardan farklıdır. Bunun tabii ki bazı sebepleri vardır ve bu sebepler çeşitli araştırmacılar tarafından araştırılıp tartışılmıştır.¹ Geçmişten bugüne Alevi-Bektaşî edebiyatı içerisinde kadın şairlerin sayısı çeşitli antolojilerde farklılık arz etmekle birlikte yaptığımız araştırmada XX. yüzyıla kadar bu sayı 36'dır. XX. ve XXI. yüzyılları ve yaşadığı dönem bilinmeyen şairleri de hesaba kattığımızda toplam sayı 82'ye² çıkmaktadır ki bu sayı elbette yaşayan şairlerin tamamının hesaba katılmasıyla daha da artacaktır. Divan edebiyatıyla veya diğer edebiyatlarla kıyasladığımızda aslında çıkan tablo azımsanacak bir sayı değildir. Ancak kendi içerisinde değerlendirdiğimizde yine diğer edebiyatlarda olduğu gibi erkek şairlere oranla sayı bir hayli azdır. Bunun nedenleri arasında hiç kuşkusuz yukarıda sayılan sebepler de vardır, ancak Alevi-Bektaşî edebiyatının kadın şairleri üzerine çeşitli araştırmalarda bulunan Vahit Lütfi Sılcı'nın bir tespitini dikkatlere sunalım. Sılcı bir makalesinde bu sayının azlığına dikkat çekerek bu durumu Alevi-Bektaşî kültürü içerisinde var olan "sır saklamak" ananesine dayandırmaktadır. Ona göre pek çok kadın şair, öleceklerini anladıkları zaman eserlerini ya yakmışlar, ya da yırtmışlardır. Alevi şairler ihtiyarlayıp artık öleceklerini anlayınca uzun yıllardan beri zengin malzeme ile doldurdukları cönk ve buna benzer kitaplarını "sıdkı bütün harice sır vermeyen" başka bir Alevi'ye verir, eğer itimada şayan bir tanıdığı yoksa cönklerini ve kitaplarını mutlaka yakarmış (1941a: 425). Bu "sırlanma/sır olma" hâli Alevilikte yaygın ise kadın şairlerin sayısının azlığı meselesi de kısmen cevap bulmaktadır. Ayrıca bu durum kaynaklara girmelerine rağmen hayatları hakkında net bilgilerin olmayışı, aynı şahsa ait farklı malumatların oluşu, kadın mahlasıyla şiir yazan erkekler gibi yanlış anlaşılmalara sebebiyet veren bilgi kirliliğiyle karşılaşmamıza da sebebiyet vermektedir. Nitekim bu çalışmada "Bazı tartışmalar" bölümüne aldığımız şairlerin durumu bu minvaldedir.

Âşık tarzı şiir geleneğinin içerisinde erkek şairler genel olarak "baba", "kul", "oğlan/oğlu" biçimindeki eril sıfatları kullanırlarken kadın âşıklar mahlaslarında "ana", "bacı", "kız", "gül", "nur" gibi dişil sıfatları kullanmışlardır. Alevi-Bektaşî edebiyatının kadın şairlerine baktığımızda da durum benzerdir (Özarlan, 2016: 176). Varlığını tespit ettiğimiz ilk dönemlerden yaklaşık XIX. yüzyıla kadar bu edebiyatın kadınları da daha çok "bacı" ve "ana" ifadelerini isimlerinin veya mahlaslarının yanına eklemişler, son dönemlerde ise genellikle kendi isim ve soyadlarıyla antolojilerde yer almışlardır.

Alevi düşüncesinde kadının yeri saygın ve önemlidir (Birdoğan, 2010: 393). Ancak bu önemin sözde kaldığına dair kültür içerisinde özeleştiriler de yapılmaktadır. Örneğin Gülfer Akkaya “Sır İçinde Sır Olanlar Alevi Kadınlar ve Alevi Kadınlar, Vardık, Varız, Var Olacağız” adlı çalışmalarında kültür içerisinde Alevi kadınlarının yeri ve öneminin sözde kalmamasını, fiile geçmesini yüksek sesle dile getirmektedir.³ Bacı Anadolu’da kız kardeş manasındadır, ayrıca kadınlara söylenen bir seslenme sözüdür (TDK Türkçe Sözlük, 2005: 174). Alevi-Bektaşî literatüründe ise tarikata bağlı kadınlardan her biridir. Ayrıca Ahî Evran’ın eşi Fatma Bacı tarafından kurulan ve Osmanlı’nın kuruluşunda önemli rol oynayan “Anadolu Bacıları” manasına Bâciyân-ı Rûm örgütü de vardır (Korkmaz, 2016: 123). Bir de “anabacı” kavramı vardır ki bunlar da Bektaşilikte müşşidin, dedebabanın veya halifebabanın eşidir. Vazifeli anabacılar baba erenlerin hemen her konuda yardımcıdır. Dergâhın işleriyle yükümlü ve talipler arasındaki iletişimi sağlayan kişileridir. Ancak anabacı olup vazife almayan kadınlar da vardır (Korkmaz, 2016: 87-88).

Geçmişten bugüne farklı edebiyatlara ait kadın çalışmaları çeşitli akademisyen veya araştırmacı-yazarlar tarafından çalışılmış ve çalışılmaktadır. Yaptığımız araştırmalarda daha çok antoloji mahiyette kitapların yazıldığını, kadın şair ve nasirlerin genel sorunlarıyla ilgili makalelerin yayınlandığını gördük. Her iki çalışmada da Alevi-Bektaşî edebiyatının kadın şairlerine yönelik çalışmalar tespit edilmekle birlikte bu çalışmalarda kadınların sayıları ve hayatlarına dair verilen malumatlarda bazı sıkıntılar olduğunu gördük. Hem bu bilgi karışıklıklarını mümkün olduğu kadar en aza indirmek, hem de totalde yüzyıllara göre bu edebiyatın kadın şairlerini tespit etmek için yayına hazırladığımız bu çalışmada önce biyografik manada sıkıntılı olmayan şairleri ilk bölümde kronolojide, hayatlarıyla ilgili çeşitli tartışmaları havi şairleri de ikinci bölümde bazı tartışmalarda değerlendirdik. Tekrara düşmemek için yaşadığı yüzyıl bilinmesine rağmen hakkında tartışmaların olduğu şairlere de ikinci bölümde yer verdik.

Yapılan bu çalışmada genel antolojilerin yanı sıra 38 kitap, 7 makale, 1 bildiri, 1 doktora tezi ve 1 yüksek lisans tezi olmak üzere toplam 48 eser taranmıştır.⁴ Kaynaklardan tespit edilebildiği kadarıyla kronolojik ve her yüzyılın altında alfabetik olmak üzere Alevi-Bektaşî edebiyatının kadın şairleri şunlardır:

2. Kronolojik Olarak Kadın Şairler

2.1. XVI. Yüzyıl

Yapılan araştırmada Alevi-Bektaşî edebiyatının kadın şairlerinin varlığı en eski XVI. yüzyıla dayanmaktadır. Bu yüzyılda üç kadın şair tespit edilmiştir. Bunlar Seher Abdal, Samıtlı Hörü ve Sanem Bacı’dır. Seher Abdal ve Sanem Bacı ile ilgili bilgiler “Bazı Tartışmalar” bölümünde ele alınacaktır.

2.1.1. Samıtlı Hörü

Tarihî kronolojiye bakıldığında ismi bilinen ilk kadın şairlerdendir. Asıl adı Huriye olan şair XVI. yüzyılda Kars'ın Hanak ilçesine bağlı Samıt köyünde doğmuş, çağdaşı olan Balım Sultan'a yazdığı ağıtla tanınmıştır (Yıldız, 1987: 71).

“Felek nasıl kıydı Sultan Balım'a; Bunca muhip intizardır yoluna; Hâlin arz edeyim erkân kuluna; Efendimin sinesinde yara var yara” (Yıldız, 1987: 416-417).

2.2. XVIII. Yüzyıl

Kaynaklarda XVII. yüzyılda yaşamış kadın şaire rastlanmamıştır. XVIII. yüzyılda yaşayan dört şair vardır. Bunlar Güzide Ana, Havva Bacı, Rabia Bacı ve Şah Sultan'dır. Rabia Bacı'yla ilgili malumatlar “Bazı Tartışmalar” bölümünde değerlendirilecektir.

2.2.1. Güzide Ana

XVIII. yüzyılın ikinci yarısında yaşayan şair Bektaşiliğin Çelebi kolu mensuplarının Güzide Ana olarak tanınmıştır (Bahadır, 2004: 146-147). Anadolu Alevi-Bektaşilerine göre Hacı Bektâş-ı Velî'nin soyundan gelip de Horasan postuna oturan çelebilerden Feyzullah Çelebi'nin (1739-1824) kızıdır (Erdoğan, 1993: 29). Hayatı hakkında ağızdan ağıza nakledilen söylentilerin dışında ayrıntılı bilgi olmayan şairin mezarı Hacı Bektâş-ı Velî Dergâhında, Hazret avlusunun girişinde sol taraftaki terastadır. Şiirlerinden hareketle iyi bir eğitim gördüğü ve kendini yetiştirdiği anlaşılmaktadır. Bazı deyişlerinde “Kâtibi” mahlasını da kullanan şair fakirane giyinişi, gelirini fakirlere dağıtışı, haksızlığa tahammül etmeyişi ile ünlüdür (Ulusoy, 55; Özmen, 1998: 217-218).

“Ey Güzide bezm-i gamda gezme hod serseri; Oluben meydan-ı aşta merd olan gelsin beri; Bizdedir velhasıl mihr-i muhabbet defteri; Onca şairler gelir eşârî bizden öğrenir” (Ulusoy, 60).

2.2.2. Havva Bacı

XVIII. yüzyılın sonu XIX. yüzyılın başlarında yaşayan şair 1795 yılında Denizli'nin Yarangüme (şimdiki adı Tavas) kasabasında doğmuştur (Doğanay, 2003: 173).⁵ Okuma-yazma bilmeyen Havva Bacı hakkında Tavaslı Hâki Baba'nın anlattığı hatıralarda şaire ait iki şiir yer almaktadır.

“Karadeniz'in ortası; Sarardı soldu arpası; Ben yârîmi görmeyeli; Hem ay oldu hem haftası” (Yenisey, 1946: 8).

2.2.3. Şah Sultan

Malatya Arguvan'a bağlı İsaköyü'nde doğan Şah Sultan, XVIII. yüzyılın sonu XIX. yüzyılın başında yaşamış Bektaşî şairlerindedir. Babasının adı Baba Ahmet'tir. Malatyalı Derviş Mehmet'in müritlerinden olan Şah Sultan, şeyhi ile hükümet soruş-

turması nedeniyle Sivas Divriği'ye bağlı Anazar köyüne, oradan da kendisi Bozan köyüne taşınmıştır. Kaynaklara göre 1845 (Sevengil, 1965: 243-253; Doğanay, 2003: 290) veya 1841 yılında Bozan'da vefat etmiştir (Manya, 1983: 115; Yıldız, 1987: 66-67; Cunbur, 2011: 243-247).

“Urum illerine bir can gönderdim; Ya Ali sen gönder senden isterim; Bakmaz mısın kebab oldum çevrildim; Ya Ali sen gönder senden isterim” (Yıldız, 1987: 200).

2.3. XIX. Yüzyıl

Tespit edebildiğimiz kadarıyla bu yüzyılda yaşamış toplam yirmi dokuz kadın şair vardır. Bunlar: Arife Bacı, Büryan Ana, Emine, Emine Beyza Bacı, Fatma Bacı, Fıtnat Bacı, Gülsüm Bacı, Hatice Bacı, Hayriye, Hümmüz Hanım, İkbâl Bacı, Kul Himmet Üstadım, Lütfiye Bacı, Münire Bacı, Naciye Bacı, Nafia Hanım, Necmiye Bacı, Neslihan Bacı, Öksüz Zeynep Bacı, Remziye Bacı, Filibeli Remziye Bacı, Sakine Bacı, Seher Bacı, Şaziye Şazi, Şehribanı Bacı, Şeref Bacı, Şirin Bacı, Zehra Bacı ve Zikreye'dir. Bu şairlerden İkbâl Bacı, Kul Himmet Üstadım, Naciye Bacı, Münire Bacı, Öksüz Zeynep Bacı, Şeref Bacı ve Zehra Bacı ile ilgili bilgiler “Bazı Tartışmalar”da değerlendirilecektir.

2.3.1. Arife Bacı

XIX. yüzyılın sonu XX. yüzyılın başlarında yaşamış Bektaşî şairlerindedir. 1284/1868'de Rahva'da doğmuştur. Babasının ismi Tüccar Arif Ağa'dır. Çivicizâde Mustafa Efendi isminde bir akrabasıyla 1294/1877'de İstanbul'a gelmiş Kadıköy'e yerleşmiştir (Ergun, 1930: 16; Ergun, 81; Ergun, 1956: 304-305; Ay, 1934: 7). Fazıl Yenisey 1930'larda hayatta olduğunu söylerken (1946: 33), İlkın Manya ve Ezeli Doğanay 1917 yılında vefat ettiğini yazmıştır (1983: 103; 2003: 23). Aşağıdaki nefesinden hareketle İstanbul Karyâğdı Dergâhı postnişini Hâfız Baba'nın dervişlerinden olduğu söylenebilir (Yenisey, 1946: 33).

“Karyâğdı Dergâhın ettik ziyaret; Cemâlini gördük Hâfız Baba'nın; Ol güzel canlarla sürdük muhabbet; Cemâlini gördük Hâfız Baba'nın” (Ergun, 1930: 16).

2.3.2. Büryan Ana

Asıl adı Ayşe olan Büryan Ana XIX. yüzyılda Tokat Zile'ye bağlı Palanlı köyünde yaşamış Bektaşî şairlerindedir. Babası Kadir isminde bir zattır. 1936'da Palanlı köyünde vefat etmiştir (Yardımcı, 1986: 74-75).

“Saadetlü sultanım gül yüzlü dostum; Beni dergâhından cüda düşürme; Sana bağlanmaktır bütün günahım; Beni dergâhından cüda düşürme” (Yıldız, 1987: 180).

2.3.3. Emine

1810 yılında Sivas Şarkışla'ya bağlı Beyyurdu köyünde doğmuştur. Edebiyatta oğlu Kamber'in Yemen'e gidip ölüm haberinin gelmesi üzerine yaktığı ağıtla tanınmıştır.

“Bir karalı haber aldım şubeden; Kamber’in Yemen’de öldü dediler; Dert bitmiyor keder vardır postadan; Kamber’in Yemen’de öldü dediler” (Kaya, 2009: 212).

2.3.4. Emine Beyza Bacı

1872 yılında doğan Emine Beyza kaynaklarda yer alan malumata göre İzmir’de doğmuştur (Ergun, 1930: 115; Ay, 1934: 18; Yurt Ansiklopedisi, 1982-83: 4425). Yalnız bazı kaynaklar Emine Beyza’nın İstanbullu olduğunu kaydetmiştir (Oytan, 1956: 130; Manya, 1983: 107). Emine Beyza İstanbul Üsküdar’da ikamet etmiştir (Öge, 1946: 825^b). İzmir Karşıyaka’nın ileri gelenlerinden Zeytinzâdelere mensuptur. Okuma yazma bilmediği veya sadece yazma bilmediği söylenmektedir. Topkapı Tekkesi şeyhlerinden Abdullah Baba’nın dervişlerindedir. 1942 yılında tahmini 70 yaşlarında (Yenisey, 1946: 38), başka bir kaynakta da 1934 yılında vefat etmiştir (Koca, 1990: 712). Aşağıda ilk bendi verilen nefesi bestelenmiştir (Cunbur, 2011: 269).

“Bugün ben pirime vardım; Hayırlı himmetin aldım; Aşkın deryasına daldım; Kerem senden şahım Ali; Yetiş Hünkâr Bektaş Veli” (Oytan, 1956: 130).

2.3.5. Fatma Bacı

Hayatı hakkında bilgi olmayan Fatma Bacı’nın XIX. yüzyılın sonlarında yaşadığı sanılmaktadır. Bektaşî olan şairin bilinen tek şiiri Turgutlu Bektaşî Dergâhı banisi ve postnişini Mücerred Ali Rıza Özbektaş Baba’ya ait bir nefes mecmuasındadır.

“Yüz bin selâmullah olsun zâtına; Âl-i Evlâd oğlu Balım Sultân’ın; Selâmullah dedi Hakk mir’âtına; Âl-i Evlâd oğlu Balım Sultân’ın; Sırr-ı Alî Kızıl Deli Sultân’ın” (Yıldız, 1987: 186-187).

2.3.6. Fıtnat Bacı

Bulgaristan Rusçuklu olan Fıtnat Bacı XIX. yüzyılda yaşamış Bektaşî şairlerindedir. İstanbul’a, oradan Kırklareli’ne göç etmiş ve merkeze başlı Deveçatağı köyünde karar kılmış, burada da vefat etmiştir. Uzun bir ömür süren şairin çok az şiiri bugüne ulaşmıştır.

“Zahit sen iftira etme bizlere; Bizler Allah’ın öz kullarındanız; Gönlümüz sığmaz derya denizlere; Bahr-i Umman gibi uz göllerdeniz” (Yurt Ansiklopedisi, 1982-83: 4874).

2.3.7. Gülsüm Bacı

1853 yılında Tırhala’da doğmuştur. Bölgenin ileri gelen ailelerinden birine mensuptur. Ergun, Yenisey ve Gölpınarlı’ya göre ilk olarak Çamlıca Dergâhı postnişini Nuri Baba’nın (ö. 1801) dervişlerinden olan Gülsüm Bacı daha sonra Fatih türbedarı Melâmî Amiş Efendi’ye intisap etmiştir (Ergun, 1930: 127; Yenisey, 1946: 22; Gölpınarlı, 2017: 202). Cunbur’un Günbulut’tan aktardığına göre Gülsüm Bacı önce Melâmî daha sonra Bektaşî olmuştur (Aktaran Cunbur, 2011: 263). 1928 yılında 75

yaşlarında vefat etmiştir. Aruz vezniyle yazdığı şu nefesiyle kültürlü bir kadın olduğu ifade edilmiştir (Koca, 2009: 712):

“Cemâlerinden senin ey mâh; Garîk-ı bahr-ı envârım; Senin hicrinle âh eyvah; Nedîm-i bezm-i ağıârım” (Öge, 1946: 505^b).

2.3.8. Hatice Bacı

Yenisey’in Hatçe Bacı olarak kaydettiği Hatice Bacı 1865 yılında Mora Yenişehir’de doğmuştur. Babası Zaptiye Müşiri Hüsnü Paşa’nın Divan Efendilerinden Ahmet Besim’dir, ayrıca Hüsnü Baba’nın da ablasıdır. İstanbul Merdivenköy Dergâhu postnişini Ahmet Burhaneddin Baba’nın dervişlerinden olup 1936 yılında yetmiş bir yaşında İzmir’de vefat etmiştir. Şah’ı için yazmış olduğu nefesin ilk dörtlüğü şöyledir:

“Şah kulu Sultan bülbülü; Sensin bu dergâhın gülü; Senden açılmıştır yolu; Hacı Ahmet Burhan Baba” (Yenisey, 1946: 28).

2.3.9. Hayriye Bacı

XIX. yüzyılın ortalarında XX. yüzyılın başlarında yaşadığı söylenen Hayriye Bacı İstanbullu olup Bektaşî kadın şairlerindedir. Hayatı hakkında bilgi olmayan şairin kaynaklarda tekrarlanan şiirinin son kıtası şöyledir (Özmen: 1998: 507):⁶

“Bâbında bekler Hayriye gedâyı; Şükür minnet kabul etti recâyı; Din ü imanımız içelim demi; Gürûh-ı Nâci’yiz dönmeyiz geri” (Ergun, 1956: 361).

2.3.10. Hürmüz Hanım

Hürmüz Hanım, 1252/1837 yılında İstanbul Şehzadebaşı’nda doğmuştur. Babası Edirne ve Kırklareli’ndeki çiftliklerini idare etmek için Trakya’ya gelen meşhur Bektaşî babası ve şairi Tevfik Bey Baba’dır. Salcı’nın verdiği bilgiye göre Hürmüz Hanım 1260/1844 yılından sonra doğmuş, 1287/1871 yılında Kırkkilise mukavelat muharriri, Servet Bey Baba namıyla maruf şair Ahmet Tevfik Bey’le evlenmiştir. Servet Bey Baba’nın babası Abdüsselâm Bey de şairdir. Yani Hürmüz Hanım babasının, eşinin, kayınbabasının da şair olduğu bir çevrede yetişmiştir. Okuma yazma bilmediği söylenen şairin mecmua-i eşarı Balkan Harbi sırasında yanmıştır (1941b: 488-490). Şair Balkan Savaşı’ndan sonra Büyük Harp’ten önce 1913/1914’te yaklaşık 70 yaşlarında vefat etmiştir (Yurt Ansiklopedisi, 1982-83: 4874).

“Kulun Hürmüz değil sade; Elin ile sun bir bade; Sana bilcümle üftade; Medet kıl mürüvvet eyle” (Salcı, 1941b: 490).

2.3.11. Lütfiye Bacı

Hayatı hakkında bilgi sahibi olmadığımız Lütfiye Bacı’nın Ali Naci Baykal tarafından Bedri Noyan’a verilen nefes mecmuasındaki bir şiirinden hareketle Çamlıca Bektaşî Dergâhu postnişini Nuri Baba’ya intisap ettiği, dolayısıyla XIX. yüzyılda İstanbul’da yaşadığı anlaşılmaktadır.

“Pirimizdir bizim Bektâş Velî er; Cümle muhibbânın murâdını ver; On İki İmam’a vermişiz bir ser; Sırlama cemâlin aman görelim; Aşkın esrârına nâlân olalım” (Yıldız, 1987: 195).

2.3.12. Nafia Hanım

XIX. yüzyılın sonu XX. yüzyılın başlarında yaşayan Nafia Hanım, Üsküdar’da doğup yaşamıştır. Çamlıca Bektaşî Dergâhı son postnişinlerinden Nuri Baba’dan feyz alarak bu dergâhın müritleri arasına katılmıştır (Manya, 1983: 112). Kaynaklarda M. Halit Bayrı’nın yayınladığı şiirinden başka bir şiire rastlanılmamıştır:

“Mürşidim efendim başlar tacısın; Bu cihanın bir kıymetli mâhısın; Afv edersin pek mürüvvet kânısın; İsyân bizden şahım mürüvvet sizden” (Aktaran Yıldız, 1987: 197).

2.3.13. Necmiye Bacı

XIX. yüzyılın sonu XX. yüzyılın başlarında yaşamış bir diğer Bektaşî şairi Necmiye Bacı’dır. 1890 yılında doğduğu tahmin edilmektedir. Babası Drama’nın ileri gelenlerinden Hüseyin Bey’dir. İzmir Karataş’ta kendisi gibi şair olan ablası Remziye Bacı ve kardeşi Havva Bacı ile yaşamıştır. Ablası ile birlikte Tavashlı Hâki Baba için bir şiir kaleme almıştır.

“Remziye bir kemter kul; Necmiye gel ârif ol; Nefsinde sen Hakk’ı bul; Gerçektir Hâki Baba” (Yenisey, 1946: 46).

2.3.14. Neslihan Bacı

XIX. yüzyılda yaşamış bir diğer Bektaşî şairi Neslihan Bacı’dır. Sivas, İmranlı’ya bağlı Söğütlü köyündendir. Hafik, Yalıncağ köyde türbesi bulunan Yalıncağ Sultan’a yazdığı 11 heceli bir şiiri günümüze ulaştırmıştır.

“Dün gece dün gece seyrim içinde; Ne güzel cûşuma geldin Yalıncağ; Gündüz hayalimde gece düşümde; Dilimde tespihim birdir Yalıncağ” (Kaya, 2009: 291).

2.3.15. Remziye Bacı

1885 yılında doğduğu tahmin edilmektedir. Babası Drama’nın ileri gelenlerinden Hüseyin Bey’dir. İzmir Karataş’ta kendisi gibi şair olan kardeşleri Havva ve Necmiye Bacı ile yaşamıştır. Necmiye ile birlikte Tavashlı Hâki Baba için yazdığı şiirin ilk dördlüğü şöyledir:

“Doyulmaz sohbetine; Gerçektir Hâki Baba; Muhtacız himmetine; Gerçektir Hâki Baba” (Yenisey, 1946: 45).

2.3.16. Remziye Bacı (Filibeli)

1883 yılında Filibe’de doğmuş Bektaşî şairlerindedir. Babası Filibe’nin ileri gelenlerinden Arif Ağa’dır. Remziye Bacı Şimendiferci Hüsnü Baba diye maruf Mora

Yenişehirli Hüseyin Hüsnü Baba ile evlenmiştir (Yenisey, 1946: 41; Öge, 1946: 845^b). İzmir Karşıyaka’da oturan Remziye Bacı 1913’te Prizrenli Hafız Derviş Sâni Efendi rehberliğinde Ali Ulvi Baba’dan el almış, daha sonra Anabacı olmuştur (Yıldız, 1987: 56).

“Âşık oldum Mecnun gibi Leylâ’ya; Kalmadı kararım düştüm sahrâya; Can verildi sandım o dem eşyâya; Ali’nin avazın duyduğum gece” (Oytan, 1956: 63).

2.3.17. Sakine Bacı

Doğum ve ölüm tarihleriyle ilgili verilen bilgiler kaynaklarda farklılık arz etmektedir. 1840 (Manya, 1983: 114) veya 1842 (Yenisey, 1946: 13) yılında Eskişehir, Seyitgazi’ye bağlı Şücaaddin köyünde doğmuştur. Hatta Refik Ahmet Sevengil’e göre şairin 95 yaşında tekkede söylediği bir şiirden hareketle doğumunun 1840’dan daha eski olduğu da ifade edilmiştir (Doğanay, 2003: 267). Babası Şücaaddin Dergâhı post-nişini, aynı zamanda şair Ali Rıza Hâdi’dir. Sakine Bacı bir kaynağa göre yüz yaşını aşkın bir tarihte (Yenisey, 1946: 13; Oytan, 1956: 133), diğer kaynaklara göre 1902’de 62 yaşında (Manya, 1983: 114) veya 1935’te 95 yaşında (Cunbur, 2011: 272) vefat etmiştir.⁷ Tilki ve Pire Destanlarının yanı sıra çok sayıda nefesi vardır (Öge, 1946: 853^a).

“Sakine Hatun der varabilersen; Can gözün açıp görebilersen; Bu sözün fehmine erebilirsen; Bundan büyük sana ün bulunur mu?”⁸

2.3.18. Seher Bacı

XIX. yüzyılın sonu XX. yüzyılın başlarında yaşayan Seher Bacı 1885 yılında İzmir’de doğmuş Bektaşî şairlerindedir. Ölümü 1946 yılından sonradır. Eşi Aziz Baba (Yenisey, 1946: 43), mürşidi Turgutlu (Kasaba) Bektaşî Dergâhı banisi ve post-nişini Mücerred Ali Rıza Özbektaş Baba’dır. Aşağıdaki şiiri eşi Aziz Baba tarafından bestelenmiştir (Yıldız, 1987: 57).

“İnsanlıkta ayrı bir zevk aradım; Düşündüm taşındım inceden ince; Erenler bezminde işe yaradım; İman aldım ikrar verdiğim gece” (Yenisey, 1946: 43-44).

2.3.19. Şaziye Şazi

Salcı’nın haber verdiği, şiirlerinde “Şazi” ve “Şaziye” mahlaslarını kullanan Şaziye 1308/1891 yılında Kırklareli Lüleburgaz’da doğmuştur. Babası adliye memurlarından Hasan Efendi’dir. Aruz vezniyle şiirlerinin olduğu, ancak hece vezninde daha çok muvaffak olduğu söylenmiştir. Vefat tarihi bilinmemektedir.⁹

“Ey Şaziye bitir bunda kelâmı; Ham sofi ne anlar maksat, meramı; Bizlerdedir aşkın bin bir makamı; Anları terennüm eder sazımız” (Salcı, 1941c: 465).

2.3.20. Şehribanu Bacı

1865 yılında doğmuş Bektaşî şairlerindedir. Üsküp Bektaşî Dergâhı postnişini Süleyman Baba'nın eşidir. 1930'larda 65 yaşında ve sağ olduğu ifade edildiğinden (Ergun, 1930: 352; Yenisey, 1946: 31) ölümü de bu tarihten sonradır. Manya ve Doğanay ölüm tarihini 1803 olarak verse de bu bilgi doğum tarihi ile çelişmektedir (1983: 116; 2003: 324).

“Yürüt sâkî demi irfan cemidir; Cemiyet sultanı Şahım Ali'dir; Âşık-ı sadıkların kiblegâhıdır; Yürüt sâkî demi irfan demidir” (Yenisey, 1946: 31-32).

2.3.21. Şirin Bacı

Sadece Öge'nin çalışmasında rastladığımız Şirin Bacı hakkında ayrıntılı malumat yoktur. XIX. yüzyılda Ankara'da ikamet etmiş Bektaşî şairlerindedir (Öge, 1946: 890^b).

“Hak erenler bizden irak olur mu?; Hak özünde olan nâ-Hak olur mu?; Âşık olan mâşuğundan soğur mu?; Yoksa aradığın başka bir nur mu?; Aşk ateşi bir sönmeyen volkandır; Onu söndürmeye varmak olur mu?” (Öge, 1946: 745^a).

2.3.22. Zikriye

Asıl adı Cemile olan, çevresinde Cemâl Ana diye tanınan Bektaşî şairi Tokat Zile'ye bağlı Alayurt köyünde 1890 yılında doğmuştur. Babasının adı Âşık Gülem Haydar'dır. Şiirlerinde Cemâl Ana mahlasını kullanan Zikriye 1953 yılında vefat etmiştir (Yardımcı, 1986: 48).

“Gönül arz eyleyip şahı görürken; Geldim divanına şah kabul eyle; Beratım elimde darda dururken; Geldim divanına şah kabul eyle” (Yıldız, 1987: 206-207).

2.4. XX. Yüzyıl

Yaşadığımız yüzyılı da hesaba kattığımızda en çok kadın şairin XX. ve XXI. yüzyılda yaşadığı ve kaynaklarda yer aldığı görülmüştür. Ancak kaynaklara aksetmeyen ve hâlihazırda yaşayan onlarca kadının varlığı da tahmin edilmektedir. Adviye Anabacı, Bergüzar Şahin, Döne Sultan, Emine Mükerrerem, Faika Özcanlı, Gülşen Bacı, Hatice Mihrap, Hatice Tutum, Havva Bacı, Yeter Ana ve Zehra Kayacık başta olmak üzere bu yüzyılda toplam 41 şair tespit edilmiş ve haklarında kısa malumatlar verilmiştir. Daha kapsamlı çalışmalarla bu sayının artacağı da muhakkak ifade edilmelidir. Ancak makale boyutunu hayli aşacağı düşüncesiyle bu yüzyıla ait araştırmalar sınırlı tutulmuştur.

2.4.1. Adviye Anabacı

Bulgaristan Silistre'ye bağlı Karalar köyünde 1930 yılında doğmuştur. Asıl adı Adiyeye'dir. Babası Âdem İşbilir, annesi Kezban Bacı'dır. 1949 yılında Haydar Cemil Baba'ya intisap etmiş, yol ve erkân ismi Adviye olarak konmuştur. Şiir ve nefesle-

ri çeşitli basın organlarında yayımlanmış ve bazı örnekleri “Güldeste” isimli kitapta bestelenmiştir. Hafız-ı Kur’an Adviye Bacı 1952 yılında Turgut Baba ile evlenmiştir. Turgut Baba’dan bir yıl önce ve aynı gün 17 Ekim 1996 tarihinde vefat etmiştir. Mezarı Şahkulu Sultan Dergâhı Mansur Baba haziresinde eşi Turgut Baba’nın yanındadır (Koca, 1999: 11).

“Şu gönül bülbülü aşk gülşeninde; Seyran eder gülden güle sefada; Donandı cemiyet muhabbet camı; Neşe ile elden ele sefada” (Özmen, 1998: 377).

2.4.2. Bergüzar Şahin

Sivas İmranlı’ya bağlı Kevenli köyünde doğmuş XX. yüzyıl Bektaşî şairlerindedir. Şiirlerindeki ifadeden tahsil gördüğü anlaşılan Bergüzar’ın nefesleri Bedri Noyan tarafından bir araya getirilmiştir.

“Güvercin donuyla Urum’a uçan; İmamlar evinin kapısını açan; Cümle evliyalar üstünden geçen; Pirim Hacı Bektaş Veli değil mi?” (Kaya, 2009: 452-453).

2.4.3. Döne Sultan

Döne Sultan 1924 yılında Eskişehir Seyitgazi’ye bağlı Büyükdere köyünde doğmuştur. Babasının adı Âşık Haydar Kaya, annesi Hanım Kaya’dır. 1948 yılında Seyitgazi Yeşilyurt köyü muhtarı Yusuf Can ile evlenmiştir (Yıldız, 1987: 83-84). Keşfedilmesi, Karşı Âşık Dursun Cevlânî tarafından olmuş, sonrasında da atışmaları kitap haline getirilmiştir (Çınar, 2008: 41-42).

“Varın, kâinata, aşk-ı âleme; Sığmaz ki kudretin levh ü kaleme; Nurun ziya vermiş cümle âleme; Lâilâhe illallâhım gel yetiş” (Özmen, 1998: 345).

2.4.4. Emine Mükerrerem

Salcı’nın makalesi ile tanıdığımız Emine Mükerrerem XX. yüzyılın başlarında yaşamış Bektaşî şairlerindedir. Kanlıca’da doğan şair Kanlıca Güzeli denmekle maruftur. Hatta Yakup Kadri Karaosmanoğlu’nun (1889-1974) Nur Baba romanında “Celile Bacı”nın Emine Mükerrerem olması muhtemeldir. Büyük Çamlıca Hacı Tahir Baba Bektaşî Tekkesi postnişini Mehmet Nuri Baba’ya intisap ederek Bektaşî olmuş, Nuri Baba vefat edince yerine geçen Ali Nutki Baba ile evlenerek Ana Bacı unvanını almıştır. Seksen yaşını geçtikten sonra Çamlıca’da vefat etmiştir.¹⁰

“Rûz u şeb âşıktır feryat edenler; Bütün şeb uyanık Ali diyenler; Vuslat ümidiyle Hakk’ı bulanlar; Âşıklar payamın alır sabâdan” (Salcı, 1941a: 427-428).

2.4.5. Faika Özcanlı

XX. yüzyılda yaşamış Bektaşî şairlerinden olan Faika Özcanlı hakkında kaynaklarda yeteri kadar bilgi yoktur. Aydın PTT müdürü olan Âsım Kerimî Baba’ya intisap etmiştir. Bedri Noyan 31 Mayıs 1962 yılında öldüğünü kaydetmiştir (Yıldız, 1987: 70).¹¹

2.4.6. Gülşen Bacı

İzmir Tireli olan Gülşen Bacı XX. yüzyıl Bektaşî şairlerindedir. Babası Tireli Ârif isimli bir Bektaşî dervişidir. Doğum ve ölüm tarihleri bilinmeyen şair Tire Horasanlı Ali Baba Dergâhı postnişini Kâzım Baba oğlu Hasan Balım Baba'ya intisap etmiştir (Yıldız, 1987: 58-59).

“Mürüvvet kânısın yâ Rab el-aman; Her cihette bedrin olunca ayân; Sundu dolu kudret eliyle Sultan; Pîrim medet Şâhım dilerim senden” (Yıldız, 1987: 188-189).

2.4.7. Hatice Mihrap

1899 yılında Sivas Divriği'ye bağlı Başören köyünde doğmuştur. Asıl adı Fatma olan şair güzelliği ile köyün gençleri tarafından rahatsız edilince babası tarafından Mahmut Kâhya ile evlendirilmiş, ancak ertesi gün baba evine geri dönmüştür. Aradan bir yıl geçmeden 17 yaşında 1916 yılında vefat etmiştir (Kaya, 2009: 136). Şiirlerinde Alevi-Bektaşî tesiri görülmektedir.

“Sabahtan Şah'ımın nuru doğuyor; Doğmaz ise yarelerim sağalmaz; Derdimin dermanın Hak'tan isterim; Vermez ise yarelerim sağalmaz” (Kaya, 2009: 139).

2.4.8. Hatice Tutum

XX. yüzyılda yaşamış Gaziantep'li Bektaşî şairlerindedir. Yıldız tarafından hazırlanan tezde Gaziantep'li Hatice Saçtutum (Yıldız, 1987: 82) ismi kayıtlıdır. Hayatı hakkında bilgi verilmeyen bu kişiyle Hatice Tutum'un aynı kişiler olduğu muhtemeldir. 1910'lu yılların sonunda doğduğu tahmin edilen Hatice'nin babası Şazilî tarikatına mensuptur. Kendisi Alevi-Bektaşî geleneğini irticalen söylediği şiirlerde dile getirmiş, ümmî bir şairdir.

“Böylece hakikat zuhura geldi; Bilen bilmeyen hayrete kaldı; Kimi deli dedi kimisi veli; Hakikat yolunda olmalı ölü” (Turan vd. 2014: 290-291).

2.4.9. Havva Bacı

XX. yüzyılın başlarında tahminen 1906 yılında Drama'da doğmuştur. Babası Drama'nın ileri gelenlerinden Hüseyin Bey'dir. İzmir Karataş'ta yaşayan Remziye ve Necmiye Bacıların kız kardeşidir. Manisalı Hafız Sait Ali ile evlenmiş ve burada yaşamıştır (Yenisey, 1946: 47; Yıldız, 1987: 83).

“Edep erkân ile girdim huzura; Erenler bezmini müheyya gördüm; Mürşidim serapa müstağrak nura; Zatımı âyine mukteda gördüm” (Yenisey, 1946: 47).

2.4.10. Yeter Ana

1922 yılında Sivas Şarkışla'ya bağlı Saraç köyünde doğan Yeter Ana'nın babası Karaçorlardan Ali Onbaşı, annesi Fadime Hanım'dır. Âşık Yüzbaşıoğlu ismiyle maruf Hasan Yıldırım'la evlidir. Eşi, kızı (Gülhanım), oğlu (Servet Emanetî) ve gelinleri

(Hülya) ile birlikte şair olan Yeter Ana yirmi kadar şiire sahip olup daha çok hicviye tarzında şiir söylemiştir.

“Gel sevdiğim senle bir yol konusak; Yüzüne bakacak halin var m’ola; Kim suçluyor bilmem kime danısak; Seni haklı gören kulun var m’ola” (Kaya, 2009: 439-442).

2.4.11. Zehra Kayacık

1928 yılında Erzurum Aşkale’de doğan şair Üryan Hızır Ocağı’na bağlıdır. Babası Dursun Kaban isminde bir zattır. Badeli âşıklardan olan Zehra belirli bir eğitim almamasına ve gelenek içinde usta tarafından yetiştirilmemesine rağmen Alevi-Bektaşî inanç kültürü içinde birçok nefes, mersiye, methiye, nutuk kaleme almıştır.

“Yer yerinden kopmuş kendi yürüyor; Şâh-ı Merdan üzerinde duruyor; Sağa sola dönüp hesap soruyor; Ben böyle gördüm Şah-ı Merdan’ı; Geldi selam verdi canların canı” (Koç, 2012: 265-296).

Bu isimlerin dışında 1930 veya 1932’de Tokat Zile’ye bağlı Karabalçık köyünde doğan, asıl adı Nevruza Oylum olan ve eşi Âşık Semaî ile 1995’te geçirdiği trafik kazasında vefat eden (Gedik, 2019: 159) “Âşık Nevruz” (Ben de hayran oldum senin hâline; Rüyamda bir saz verdiler elime; Saz ile oturdum tren yoluna; Tren durur aşkın treni durmaz) (Çınar, 2008: 45); 1938’de Afyon Emirdağ’a bağlı Karacalar köyünde doğan ve 2010 yılında vefat eden “Kelime Kubat” (Mâh-ı Muharrem’de yanar içimiz; Kerbelâ’da çadırımız göçümüz; Tükenmez zalime yetmez gücümüz; Yetiş Şâh-ı Merdan yetiş ya Ali) (Turan vd. 2014: 324-325); 1939’da Sivas Divriği’de doğan ve kendisi gibi ozan Adil Ali Atalay ile evli olan “Emiş Bacı” (Âlemi cihanda gayetten güzel; Dünya kurulmadan var idin ezel; Her nereye çağırırsak bizim ile gel; Ehl-i Beyt’in nuru Fatıma Ana’m) (Turan vd. 2014: 176-177); 1942’de Sivas Şarkışla’ya bağlı Saraç köyünde doğan, babası Âşık Yüzbaşıoğlu ve annesi Âşık Yeter Ana gibi şair olan “Gülhanım” (Gelin ağlar gelin bakın hâlime; Feleğin sillesi bana da vurdu; Kadınım ya gücüm yetmez zalime; Kimi ezdi geçti kimi de sürdü) (Kaya, 2001: 69-84); 1943 yılında¹² Kars Sarıkamış’a bağlı Boyalı köyünde doğan “Şah Senem” (Virane bahçede ağlıyor dallar; Bülbül zara gelmiş güller perişan; Aşk için çırpınan biçare haller; Yâre doğru giden yollar perişan) (Özmen, 1998: 556); 1943 Eskişehir doğumlu “Âşık Hafize Fidan” (Gel derviş seninle sual edelim; Haklıyı haksız seçebildin mi; Pirin eşğine niyaz eyledim; Can içinde serin seçebildin mi) (Doğanay, 2003: 182-186); 1945 yılında Sivas Divriği’ye bağlı Yağlıbasan köyünde doğan, asıl adı Elif Kambur olup badeli ozanlardan olan “Kul Elif” (Kerbelâ’nın çöllerinde; Aksın benim kanım aksın; Şah Hüseyin yollarında; Aksın benim kanım aksın) (Turan vd. 2014: 137); 1947’de Afyon Emirdağ’a bağlı Saray köyünde doğan, Hak Halili Zeynep Bacı Sultan Dergâhı’na bağlı “Zehra Sultan” (Fakir babasıydı sevmezdi para, Kerbelâ’dan beri çiğeri yara; Dara düşenlere bulurdu çare; Ahrette bir olak burada ayrıldık) (Turan vd. 2014: 523-525); 1950 yılında Tunceli’de doğan halk ozanı “Emiş Bacı” (Zeynep bacım,

Fatma anam, Gül teyzem; Gelin biz de meydanlara çıkalım; Ezenlerin, bozanların, zalimin; Umudunu tırnak tırnak yıkalım) (Manya, 1983: 93, 117); 1951’de Diyarbakır Bismil’e bağlı Türkmenhacı köyünde doğan, bir yaşında hastalıktan gözlerini kaybeden, asıl ismi Selime Yaşar olan “Mah Turna” (Aldın gözlerimi görmedim seni; Söyle ki ben sana ne yaptım dünya; Neden böyle kula kul ettin beni; Söyle ki ben sana ne yaptım dünya) (Turan vd. 2014: 429-431); 1951’de Çorum Alaca’ya bağlı Kılavuz köyünde doğan ve Ozan Naçari ismiyle maruf Ali Çetin’le evli olan “Aslıhan Çetin” (Her güzele gönül verdim; Gel de gör beni gör beni; Gonca güllerini derdim; Gel de gör beni gör beni) (Doğanay, 2003: 29-34); Asıl ismi Filiz Yurdakul olan ve 1954’te Sivas Zara’ya bağlı Körpınar köyünde doğan “Sinem Bacı” (Bir garip derde düştüm nedir bilemem; Gurbet elde garip kaldım neden gülemem; Tanrı yazmış bu yazıyı ben silemem; Sivas Zara’yı hep dolandım; Gül yüzlü anamı bulamadım) (Özarslan, 2016: 182-183); 1954’te Sivas Divriği’ye bağlı Karasar köyünde doğan asıl adı Elif Kılıç olan “Elifçe” (Eğlen turnam senden haber alayım; Neden benden kaçyorsun hor gibi; Derdin nedir söyle deva olayım; İçerimi alev aldı kor gibi) (Kaya, 2009: 195-199); 1954’te Diyarbakır Bismil’e bağlı Seyithasan’da (bugünkü adı Bakacak) doğan, babası yörenin en eski saz şairlerinden Âşık Niyazi Demir olan “Dost Meryem” (Açtım gönül kapısını; Baktım bir dost yolda gider; N’idem dünya tapusunu; Bir ayaksız salda gider) (Turan vd. 2014: 353-354); 1956 yılında Eskişehir Alpu’ya bağlı Sarıkavak köyünde doğan ve asıl adı Telli Gölpek olan, badeli âşık “Telli Suna” (Fani dünya sana doyum olmazdı; Bir ayrılık bir de ölüm olmasa; Fidanlar kırılıp güller solmazdı; Bir ayrılık bir de ölüm olmasa)¹³ (Özarslan, 2016: 183-184); 1956’da Sivas Şarkışla’ya bağlı Saraç köyünde doğan, asıl adı Hülya Yıldırım olan “Ozan Şahini” (Suya hasret kaldı dağlar, ovalar; Kurak günler birbirini kovalar; Dede posta geçti eder dualar; Dualara kabul ver Allah Allah) (Kaya, 2001: 69-84); Asıl ismi Süheyla Höke olan, 1957’de Yozgat’a bağlı Köçekkömü köyünde doğan “Zöhre Ana” (Erenler Ali’nin demi yerinden; Meydana giriyor kimdir bu gelen? Hacı Bektaş ile serimi seren; Meydanlar demi var çoşan Ali’dir)¹⁴ (Özmen, 1998: 611-617); 1959’da Çorum Mecitözü’ne bağlı Alancık köyünde doğan, Sürmeli mahlasıyla şiirler söyleyen “Âşık Sürmelican” (Âşıklar sadıklar seyrana çıkmış; Hepsini birbirine bir gözde bakmış; Kaynamış kazanlar lokmalar pişmiş; Alan alsın almayandan bana ne) (Turan vd. 2014: 464-465); 1960’ta Gümüşhane Şiran’a bağlı Kırıntı köyünde doğan, asıl adı Gülseren Kambur olan ve aynı zamanda Kul Elif’in de eltisi “Gülseren” (O mazlum Hüseyin’e nasıl kıydılar; Hüseyin Hüseyin şahım Hüseyin; Çadırları yağma etti aldılar; Hüseyin Hüseyin şahım Hüseyin) (Doğanay, 2003: 116-126); 1961’de Erzincan Tercan’a bağlı İliksu köyünde doğan “Şinaz Sezer” (Derde düştüm hâlim belli; Gel yetiş ya Hızır Nebi; Kahrımdan olmuşum deli; Gel yetiş ya Hızır Nebi) (Doğanay, 2003: 282-283); Asıl ismi Pakize Altan olan, 1961 yılında Yozgat Sorgun’a bağlı Bahadın kasabasında doğan “Didari” (Kudret pazarını gönlüme açtım; Sermayesi sevgi duyanlar gelsin; Merde yoldaş oldum namertten kaçtım; Edep kuralına uyanlar gelsin) (Turan vd. 2014: 386-387); 1962 yılında Sivas Akıncılar’a (eskiden Suşehri) bağlı Şenbağlar köyünde doğan ve 1999 yılında geçirdiği trafik kazasında vefat eden “Dursune Bacı”

(Nice insanlar gördüm yüzleri güler; Hatırını sordum dertleri vardır; Kaderde çilede gamda geziyor; Yiğit bitiriyor kurtları vardır) (Turan vd. 2014: 131-132); 1962 yılında Çorum'un Çanakçı köyünde doğan "Döndü" (Sevgi pınarından doldur destini; Aşılmaz engelden aşırır seni; Fark edersin yakın ile uzağı; Sığdırmaz kabına taşırır seni) (Doğanay, 2003: 87-91); 1963 Erzincan doğumlu "İpek Bayrak" (Gam yükünü yüklemişsin gezerim; Gül yüzüne hasret kaldığım zaman; Doyup usanmadım muhabbetine; İkrarın imanda gördüğüm zaman) (Doğanay, 2003: 190-195); 1964'te Sivas Yıldızeli'ne bağlı Yağlıdere köyünde doğan ve asıl ismi Deste Günaydın olan "Ozan Destegül" (Hakikat ilminde canlar cananı; Sevecek gönülünde piri olanı; Kimse sevmeyiz ikrarından döneni; Güzel pirim Hacı Bektaş Veli dost) (Doğanay, 2003: 72-75); 1964 Şanlıurfa doğumlu olan ve asıl adı Necla olup mahlasını Hüseyin Hürrem'den alan "Mihrumah" (Seviyorum Hacı Bektaş Veli'yi; Beni dergâhından mahrum eyleme; Yıllardır ben dergâh için deliyim; Beni dergâhından mahrum eyleme) (Doğanay, 2003: 237-241); 1968'de Yozgat Şefaati'ye bağlı Güzeli köyünde doğan ve asıl adı Songül Yılmaz olup mahlasını Ozan Naçarı'dan alan "Âşık Diyarı" (Gözleri hep yola bakar; İcini sıla hasreti yakar; Burcu burcu toprak kokar; Benim anam garip anam) (Turan vd. 2014: 454-455); 1969 yılında Çorum Bektaşoğlu köyünde doğan "Ezgili Kevser" (Şikâyet olmasın ey yüce Mevla'm; Ne yakınım ne de bir bilenim var; Hani nerede anam hani ya babam; Ne yakınım ne de bir bilenim var) (Çınar, 2008: 63-64, 101); 1972 yılında Tokat Zile'ye bağlı Alihoca köyünde doğan ve kendi gibi âşık Kul Erdal Doğan'la evli olan "Gürcü" (Ben sensiz neyleyim dünya varını; Sensiz var olmam zardayım zarda; Yok ederim o yâr için arımı; Sensiz yaşayamam kordayım korda) (Doğanay, 2003: 104-112); 1975'te Tokat Zile'ye bağlı Alihoca köyünde doğan Alevi-Bektaşî meşrep şair "Yayla İşleyen" (Kerbelâ'dan geliyor ses; Şahım için tutarım yas; Gönüllerden siliyor pas; Şah Hüseyin nurum benim) (Turan vd. 2014: 505) vs. daha pek çok şair vardır.

2.5. Yaşadığı Yüzyıl Bilinmeyen Şairler

2.5.1. Besime Bacı

Hayatı hakkında kaynaklarda bilgi bulunmayan Besime Bacı'nın yaşadığı yüzyıl da bilinmemektedir. Özmen, Besime Bacı'ya ait şu şiiri yayınlamıştır:

"Vahdet kaynağından dolu içenler; Kanmıştır badeye şarap istemez; Hakikat uğrunda candan geçenler; Ermıştır mahbuba mihrap istemez" (1998: 671).

2.5.2. Hüsnîye Bacı

Antalya'nın Elmalı ilçesine bağlı Tekke (Teke) köyünde XIV. yüzyılda kurulmuş bir Bektaşî tekkesi olan Abdal Mûsâ Tekkesi (Tanman, 1988: 65) müntesiplerinden olan Hüsnîye Bacı'nın Abdal Mûsâ'nın kız kardeşi olduğuna dair bilgiler kesin değildir¹⁵ (Bahadır, 2004: 143-144). Hangi yüzyılda yaşadığı tam olarak bilinmeyen kadın Bektaşî şairlerindedir.¹⁶ Şiirlerinde Hüsnî mahlasını kullanmıştır (Ergun, 1956: 364-365). Şu nefes ona aittir:

“Şükür olsun yaradanın demine; Seyyah talib düştü bahar evine; On iki imam Ali Şah’ın yoluna; Hû diyen canlara pirim aşk olsun” (Yenisey, 1946: 10).

2.5.3. Saliha Bacı

Hayatı ve yaşadığı dönem hakkında bilgi sahibi olamadığımız bir diğer Bektaşî şairi Saliha Bacı’dır. Mürşidinin ölümü üzerine yazdığı bir nefesten anlaşıldığına göre şeyhinin adı Sâmi’dir.

“Bozuldu bağımız el çekti bağban; Bülbül ağlar bağban ağlar gül ağlar; Dağıldı gemimiz gark etti tufan; Bülbül ağlar bağban ağlar gül ağlar” (Yıldız, 1987: 86, 224).

2.5.4. Useyle Bacı

İzmirli Feyzi Baba’ya göre XIX. yüzyılda yaşadığı ifade edilen Useyle Bacı ile ilgili genel kanaat yaşadığı dönemin bilinemediği yönündedir. Bektaşî şairlerinden olan Useyle Bacı’nın çeşitli cönklerde şiirleri bulunmaktadır.

“Ben Hak ile haklanırım; Pir gönülde saklanırım; Zahidlere horlanırım; Horlanmakla varlanırım” (Yenisey, 1946: 11, 12).

3. Bazı Tartışmalar

Buradaki temel sorun kadın Alevi-Bektaşî şairleri ile ilgili bilgi kaynaklarının verdiği malumatlarda çelişkiler olmasıdır. Kaynakların biyografik bilgilerde birleştiği şairler yukarıda ele alınmıştır. Ancak burada kadınların doğum, ölüm tarihlerinden, isim benzerliği ile kadın divan şairleriyle karıştırılan, hatta kadın ismiyle antolojilere, edebiyat tarihlerine girip de aslında erkek olan şairlerin durumuna kadar meseleler ele alınıp tartışılmıştır. Bazı muammalara farklı yaklaşımlar sunulmuş, çözüm odaklı cevaplar aranmış, ancak bazı hususlar hakkında tartışma ortaya konulmakla yetinilmiştir. Burada çeşitli yüzyıllarda yaşamış on iki şaire yer verilecektir. Bunlar: İkbâl Bacı, Kul Himmet Üstadım, Latife Bacı, Münire Bacı, Naciye Bacı, Öksüz Zeynep Bacı, Rabia Bacı, Sanem Bacı, Seher Abdal, Şeref Bacı, Tîrî Ebe ve Zehra Bacı’dır.

3.1. İkbâl Bacı

İkbâl Bacı ile ilgili tartışmalı durum onun doğum ve ölüm tarihleri ile ilgili kaynaklarda yer alan bilgi kirliliğidir. İkbâl Bacı’nın doğum tarihi kaynaklarda 1860 (Yenisey, 1946: 24) ve 1886 (Doğanay, 2003: 187) olarak verilmiştir. Çamlıca Bektaşî Tekkesi postnişini Nuri Baba’dan el alarak Bektaşî olmuştur. Eşi Muzika-yı Hümayun’a mensup Derviş Tefvik isimli bir zattır. Eşi 1889’da vefat etmiş (Yıldız, 1987: 52; Cunbur, 2011: 247), İkbâl Bacı’nın da ondan evvel vefat ettiği ifade edilmiştir (Ergun, 1930: 190). Bu durumda doğum tarihlerine bakıldığında İkbâl Bacı’nın ya 29 yaşından önce –ki bu muhtemel, ya da 3 yaşından önce vefat ettiği ortaya çıkar ki bu ikinci durumun doğru olması mümkün değildir. Buraya kadar verilen bilgiler şayet doğru ise İkbâl Bacı’nın doğum tarihinin 1860 olması muhtemeldir. Ancak Manya’nın eserinde verdiği bilgiye göre İkbâl Bacı’nın vefat tarihi 1912’dir (1983: 111). Buna

göre ya 52 yaşında ya da 26 yaşında vefat etmiştir. Bu durumda kaynaklarda yer alan eşinin vefat tarihi yanlış görünmektedir. Çünkü eşinden önce vefat edecekse 1912’de değil eşinin vefat tarihi 1889’dan önce vefat etmesi gerekir. Gültekin Oransay’ın *Yaşınlanmış Türk Din Musikisi Sözlü Anıtlarının Ezgileycileri* adlı makalesinde Derviş Tevfik’in ölüm tarihi 1887 olarak verilmiştir (1977: 174). Burada iki durum karşımıza çıkmaktadır. Ya İkbâl Bacı’nın eşinden önce vefat ettiğine dair bilgiler yanlıştır, ya da İkbâl Bacı’nın doğum tarihlerinden 1860 dikkate alınacak ve 1912’de vefat ettiği bilgisi yanlış olacaktır. Kanaatimize göre verilen bu bilgilere bakıldığında tutarlı olan bilginin 1860 yılında doğduğu, eşinden önce vefat ettiği de göz önüne alınırsa (1887 veya 1889) 27 veya 29 yaşından önce, çok genç yaşta vefat ettiği yönündedir.

“Çevir yüzün semâya; Otur her dem duâya; Niyaz eyle Hüdâ’ya; Derdine derman gelsin” (Yenisey, 1946: 24).

3.2. Kul Himmet Üstadım

Kul Himmet Üstadım’la ilgili bilgiler Aslanoğlu’nun tespitlerine dayanmaktadır. Bu araştırmacıya göre Kul Himmet Üstadım mahlasıyla şiirler söyleyen Hacik Kız diğer adıyla Hatice isminde bir kadın şair vardır. Sivas İmranlı’ya bağlı Söğütlü köyünde yetişen bu şair rivayete göre ilerleyen yaşına rağmen XIX. yüzyılda 1887’de kendisini artık şiir söyleyemeyecek kadar yaşlı bulan kişilere cevaben herkesi etkileyen bir nefes söylemiştir (1997: 10; Doğanay, 2003: 196). Hacik Kız’ı bu bölümde değerlendirmeye dâhil ettiğimiz konu bir kadın şairin erkek mahlasıyla şiir söylemesidir. Nitekim bu bölümde erkek olmasına rağmen kadın mahlasıyla şiir söyleyenler tartışılırken tam tersi bir durumla karşılaşılmıştır.

XVI. yüzyılın ikinci yarısı ile XVII. yüzyılın ilk yarısında yaşadığı tahmin edilen Tokat Almus’a bağlı Görümlü köyünden olup türbesi de orada bulunan Kul Himmet’ten (Albayrak, 2002: 352) sonra iki şair Kul Himmet Üstadım mahlasıyla şiirler yazmış, biri İbrahim adında bir şair, diğeri de Hacik Kız’dır. Rivayete göre İbrahim ismindeki Kul Himmet Üstadım’a kendisinden sonra onun yerini tutacak bir şair kalmadığı söylendiğinde o da “Merak etmeyin, ben ölünce bir kız doğacak, benim adıyla nefesler söyleyecek” demiş ve dediği gibi de Hacik Kız adlı şair Kul Himmet Üstadım mahlasıyla şiirler söylemiştir.

“Sene bin iki yüz yetmiş yedide; Yüz sürdüm Hayder’e Gani Hünkâr’e; Mehdi intikamım ala adudan; Ateşinden sinem oldu çar pare” (Aslanoğlu, 1997: 10-11).

3.3. Latife Bacı

Latife Bacı ile ilgili tartışma Zehra ve Naciye Bacıların durumuyla aynıdır. Yalnız Naciye ve Zehra ile ilgili kaynaklarda biyografik bilgiler yer alırken Latife ile ilgili bir malumata rastlanılmamıştır. Sadece ona ait olduğu söylenen bir şiir Özmen ve Birdoğan tarafından eserlerine kaydedilmiştir (1998: 691; 2010: 403). İsmi Latife diye kaynaklara giren kişi Doğanay’ın verdiği bilgilere göre 1892’de Maraş

Afşin'e bağlı Kötüre köyünde doğan ve Melûlî mahlasıyla şiirler yazan Karaca Erbil'dir. Melûlî'ye ait olan *Divan*'da Latife mahlasıyla şiirler yer almaktadır (Özpolat ve Erbil, 1991: 246-262). Yalnız *Divan*'ı neşre hazırlayan kişiler arasında Karaca Erbil'in torunlarından Latife Özpolat'ın ismi bu şiirlerin bu hanıma ait olabileceği ihtimalini de akla getirmektedir. Doğanay bu durumu araştırıp ve bizzat Latife Özpolat'la görüştüğünü ifade ettikten sonra şiirleri Karaca Erbil'in yazdığını öğrenmiş ve bilgiyi netleştirmiştir. Bu durumda aslında kadın mahlasıyla şiir söyleyen ve kadın şairlerle ilgili antolojilere sehven giren Latife Bacı kadın değil, Melûlî (Karaca Erbil) mahlaslı ozandır (2003: 198-199).

“Size rica eder Latife Bacı; Evvel tatlı sonra olmayın acı; Gider başınızdan şehadet tacı; Kalb evine hevaî nefis sokmayın” (Özpolat ve Erbil, 1991: 253).

3.4. Münire Bacı

İstanbulu (Oytan, 1956: 131) olan Münire Bacı yaklaşık 1852 yılında doğmuş XIX. yüzyıl Bektaşî şairlerindedir. Çamlıca Bektaşî Dergâhu postnişini Nuri Baba'nın dervişlerindedir. Bazı kaynaklara göre Balkan Harbi'nin başladığı yıllarda yaklaşık 60 yaşlarında 1330/1912'de (Ay, 1934: 54; Yenisey, 1946: 18) bazı kaynaklara göre de 1328/1910'da (Ergun, 1930: 289) vefat etmiştir. Münire Bacı ile ilgili sıkıntı kaynaklarda biri XVIII. diğeri XIX. yüzyılda yaşamış iki ayrı Münire Bacı'dan bahsedilmesidir. Ergun 1955 yılında yayınladığı *Bektaşî Edebiyatı Antolojisi* adlı eserinde XVIII. yüzyılda yaşayan Münire Bacı'dan bahsetmektedir. Hayatı hakkında bilgi bulunmayan Münire mahlaslı kadın şairin şiirleri 1785-1795 (XVIII. yüzyıl) yılları arasında yazılan bir mecmuada yer alınca yukarıda biyografisine yer verilen Münire Bacı'dan başka bir kadın daha ortaya çıkmıştır: Hayatı hakkında bilgi bulunmayan ancak XVIII. yüzyılda yazılmış bir mecmuada şiirleri bulunan Münire Bacı, bir de 1852'de doğan ve Nuri Baba'nın dervişlerinden olan Münire Bacı. Aslında buraya kadar verilen bilgilerde bir sıkıntı yoktur diyebiliriz. İki farklı zamanda yaşamış; ancak isim benzerliği olan iki kadın şairden pek tabii bahsedilebilir. Ancak sıkıntı XIX. yüzyılda yaşayan ve yukarıda tanıtılan Münire Bacı'nın şiirlerinin diğer Münire'ye ait gösterilmesidir. 1930'da neşrettiği *Bektaşî Şairleri* adlı eserinde Ergun, XIX. yüzyılda yaşayan Münire Bacı'ya ait şiirleri de XVIII. yüzyıl şairi Münire Bacı'ya hasretmiş (1955: 180-183) ve bu karışıklık diğer kaynaklara da sirayet etmiştir. Bu durumda ya iki farklı zamanda yaşamış, isimleri aynı iki Münire Bacı'dan bahsedeceğimiz ve XVIII. yüzyılda yazılmış mecmuayı esas alarak şiirleri bu yüzyılın kadın şairine atfedeceğimiz ki bu durumda ikinci Münire'nin şiirleri yoktur, ya da yukarıda hayatını verdiğimiz kadını yok sayıp ve yine mecmuayı esas alarak tek bir Münire'den bahsedeceğimiz. Bu tartışmalardan yola çıkarak tarafımızca en sağlıklı düşünce iki ayrı Münire olduğu ve şiirlerin sehven isim benzerliğinden dolayı karıştırıldığı yönündedir. Nitekim birinci Münire hakkında bilgi yok, ancak şiir var, ikinci Münire hakkında da bilgi var, ancak şiir yoktur (karıştırılmıştır). Birinci Münire'ye ait olan ikinci Münire ile karıştırılan şiirin ilk kıtası şöyledir:

“Erkânında zindeyim; Zâhitlere handeyim; Boynu bağlı bendeyim; Haydari’yem Haydari” (Ergun, 1930: 289).

3.5. Naciye Bacı

Naciye Bacı’yla ilgili tartışma şöyledir: Kaynaklarda Naciye Bacı’ya ait görünen şiir (Yenisey, 1946: 37; Manya, 1983: 71) *Harâbî Dîvânı*’nda kayıtlıdır. Gerek Gümüşoğlu tarafından neşre hazırlanan *Divan*’da gerekse Kökel editörlüğünde müellif hattı esas alınarak yayınlanan *Divan*’da şiirin aynı olduğunu, ancak mahlasın Naciye değil Lütfiye olduğunu gördük. Hatta Gümüşoğlu tarafından hazırlanan *Divan*’da Lütfiye ismine düşülen dipnotta “Hasbe’l-icâb Latife Bacı tarafından söylenmiş bir nefestir” (2008: 329) ibaresi yazılmıştır. *Divan*’ın Süleymaniye Kütüphanesi İhsan Mahvî Bölümü nr. 98’de kayıtlı nüshasında haşiyede yazan ismi Lütfiye’dir. (Harâbî, 492) Kökel’in eserinde de Lütfiye ismine düşülen dipnotta “Hasbu’l-icâb Lütfiye Bacı tarafından söylenmiş bir nefestir” (2012: 370) denilmektedir. Bu dipnotlar eseri neşre hazırlayanlar tarafından değil bizzat müellif tarafından yazma nüshanın haşiyesine düşülmüştür. Şiirin Naciye mahlasıyla kaynaklara kaydedilmesinin nedeni ise *Divan*’ın Atatürk Kitaplığındaki yazma nüshasıdır. Bu *Divan*’da sayfa 59’da Naciye mahlasına yer verilmiş ve *Divan*’ın haşiyesine “Bu nefes Naciye adında bir bacınıdır” (Edîb Harâbî, 59) ibaresi yazılmıştır. İki farklı nüshada birinde Naciye Bacı’ya, diğesinde Lütfiye Bacı’ya ait olduğu haşiyeye kaydedilmiştir. Harâbî’nin Zehra mahlasıyla da şiir yazdığı bilindiğinden Zehra mahlasının geçtiği şiirde sayfa kenarlarına herhangi bir notun düşülmediğini de söyleyebiliriz. Sadece şiirin serlevhasına Zehra Bacı ismi yazılmıştır (Edîb Harâbî, 66).

Gölpınarlı; Harâbî, Edîb bazen de Ahmed Edîb isimleriyle şiir yazan Ahmed Edîb’in Zehra ve Naciye mahlaslarıyla da şiir söylediğini ve bu şiirlerde kadın davasını ele aldığını söylemiştir (2017: 12). Gölpınarlı’ya Lütfiye değil de Naciye ismini söyleten Atatürk Kitaplığındaki *Divan*’da yer alan ifadedir. Doğanay’ın bu konuyla ilgili açıklaması nettir. Ona göre Naciye Bacı diye bir kişi yoktur, bu Harâbî Baba’nın kullandığı bir mahlastır (2003: 246). Yine Ömür Ceylan tarafından yayınlanan bir bildiri de “Harâbî’nin hemen her fırsatta başka kimseler ağzından şiir söylediği düşünülür ve söz konusu şiirdeki belirgin Harâbî üslubu göz önünde bulundurulursa, nefesin Edip Harâbî’ye ait olduğu tereddütsüz bir şekilde anlaşılır” (2017: 256) denilmiştir. Şimdi şiir Harâbî’ye aitse iki ayrı yazmada Naciye ve Lütfiye isimlerine düşülen notlar ne anlama gelmektedir? Nitekim haşiyede yer alan ifade nettir, yani şiir Naciye (veya) Lütfiye’ye aittir. Aynı not Zehra mahlaslı şiirde söylenmemiştir. Nitekim kaynaklarda Naciye isimli bir kadına ait hayat hikâyesi de yer almaktadır. Bu isimler hem çağdaş, hem de Bektaşî’dir. Yani tanış olmaları muhtemeldir. Harâbî Baba’nın Naciye (veya Lütfiye) mahlasıyla şiir yazması Naciye (veya Lütfiye) diye bir şairin yaşamadığı anlamına gelmez. Nitekim *Divan*’da yer alan dipnot bu durumu düşündürmektedir. Bizim bu konudaki kanaatimiz şöyledir: İki yazma nüshadan hareketle Harâbî’nin Zehra mahlasıyla şiir söylediği daha ağırlık kazanırken Naciye

veya Lütfiye mahlasıyla şiir söylediği haşiyelere düşülen notlarla daha az ihtimaldir. Ancak kesin ifadede bulunabilmek için daha kapsamlı bir çalışma ve hatta *Divan* 'ın varsa başka yazma nüshaları incelenmelidir.

Kaynaklarda Naciye Bacı ile ilgili verilen bilgiler ise şöyledir: XIX. asırda yetişmiş Bektaşî şairlerindedir (Öge, 1946: 891^b). İstanbulludur (Oytan, 1956: 130). Tahminen 1872 yılında doğmuş, Zehra Bacı'nın da yakın arkadaşısıdır. Yine Zehra Bacı gibi Merdivenköy Dergâhı dervişlerindedir (Yenisey, 1946: 37). Tartışmalara konu olan şiirin yazmalarda yer alan son dörtlüğü şöyledir:

“**Naciye** fakîre kemter bacıdır; Muhammed Ali'ye kuldur, nâcidir; Cümle erenlerin başı tacıdır; İşte Fatımatü'z-Zehra'mız vardır” (Edîb Harâbî, 59).

“**Lütfiye** fakîre kemter bacıdır; Muhammed Ali'ye kuldur nâcidir; Cümle erenlerin başı tacıdır; İşte Fatımatü'z-Zehra'mız vardır” (Harâbî, 492).

3.6. Öksüz Zeynep Bacı

XIX. yüzyıl şairi Zeynep Bacı bazı kaynaklarda XV. yüzyılda yaşamış Divan şairi Zeyneb Hatun'la (ö. 879/1474) karıştırılmıştır (Öge, 1946: 848^a; Samancıgil, 1946: 281-282). Zeynep Bacı, Eskişehir, Seyitgazi'ye 7 km. uzaklıkta bulunan Şücaaddin Dergâhı'na bağlı Bektaşî şairlerden biridir. Hemşehri ve çağdaşı Sakine Bacı gibi Şücaaddinli (Yenisey, 1946: 16; Oytan, 1956: 132) olan şairin hayatı hakkında malumat yoktur.

Samancıgil'in Zeynep Bacı'ya ait (1946: 281) gösterdiği “Şehâ bu sûret-i zîbâ sana Hak'dan hidâyetdir” mısraı ile başlayan şiir XV. yüzyıl şairi Zeyneb Hatun'a aittir (İsen, 1998; 218). Kaynaklarda ayrıca Zeyneb Hatun'la karıştırılan bir diğer Zeynep daha vardır. Bazı kaynaklarda Alevi-Bektaşî olarak gösterilen bu kadın (Öge, 1946: 890^a)¹⁷ XIX. yüzyılda yaşamış Mısırlı Zinet Hanım denmekle maruf Mısır Valisi Kavalalı Mehmed Ali Paşa'nın (ö. 1849) kızı, Yusuf Kâmil Paşa'nın (1808-1876) eşi Zeynep Kâmil'dir (1825-1882). Buraya kadar verilen bilgiler doğru olmakla beraber Zeynep Kâmil'e nispet edilen “Keşf et nikâbını yeri göğü münevevr et” mısraı ile başlayan şiir yine XV. yüzyıl şairi Zeyneb Hatun'a aittir (Canım, 2000: 289). Tespitlerimize göre Zeynep Bacı'ya ait mersiye'nin bir kıtası şöyledir:

“Mâh-ı Muharrem'de derd-i hicranda; Şah İmam Hüseyin Ali'yi gördüm; Ağlar idim âh u zâr ile gamda; Şah İmam Hüseyin Ali'yi gördüm” (Yenisey, 1946: 17).

3.7. Rabia Bacı

Rabia Bacı ile ilgili kaynaklarda erkek olduğu yönünde bilgiler vardır. Yani bir erkeğin kadın mahlası (Rabia) kullanılarak şiirler yazdığı, bu kişinin de İsmail Hâmi Danişmend olduğu iddia edilmiştir. Konu dönemin edebiyatçıları arasında büyük bir meseleye dönüşmüş, taraflar arasında münakaşalar başlamış ve tartışma günümüze de taşınmıştır. Konuyla ilgili yorum yapanlar arasında Nihad Sâmi Banarlı, Yahya

Kemal Beyatlı, İsmail Hâmi Danişmend, M. Fuad Köprülü, Ahmet Hamdi Tanpınar, Halit Fahri Ozansoy, Mithat Cemal Kuntay, Nurullah Ataç, Cahit Sıtkı Tarancı gibi devrin önemli simaları yer almaktadır. Konuya Banarlı, Hürriyet Gazetesinde yayınladığı “Râbia Hâtun Efsanesi” (21 Haziran 1948: 2), “Acaip Bir San‘at Hâdisesi” (14 Temmuz 1948: 2), “Hâdisenin İç Yüzü” (20 Temmuz 1948: 2), “Bir Mektup ve Zaruri Bir Cevap” (28 Temmuz 1948: 2) başlıklı yazılarıyla dâhil olurken, Köprülü Vatan Gazetesinde yayınladığı “Râbia Hâtun Masalı” (8 Kasım 1948: 2) Danişmend ise Akşam Gazetesinde dört seri olarak yayınladığı “Râbia Hâtun Dedikodusu” (17 Eylül 1948: 3; 19 Eylül 1948: 3, 4; 21 Eylül 1948: 3, 7; 24 Eylül 1948: 3) başlıklı yazısıyla katılmıştır. Tartışmaların neticesinde İsmail Hâmi şiiirlerin eşi Nazan Hanım’a ait olduğunu, ancak vasiyeti gereği bunu gizlediğini söylemiş, ancak karşı tarafı ikna edememiştir. Onlara göre bu şiiirlerin yazarı İsmail Hâmi’nin bizzat kendisidir. Konuyla ilgili tüm tartışmalara yer veren Ali Karahan’a göre şiiirlerin kime ait olduğu bugün bile tartışılacaktır. Rabia Bacı’ya atfedilen şiiirin XX. yüzyıla ait olduğu kesinleşmiştir.¹⁸

Bu tartışmanın dışında kaynaklarda XVIII. yüzyılda yaşamış Bektaşî şairlerinden Kırım Giraylarına mensup, İzmirli Feyzi ve Hüsnü Babalar “Bugün için bilinen Bektaşî kadın şairlerinin en eskisidir” (Yenisey, 1946: 6) dedikleri bir Rabia Bacı vardır. Bugün ona ait gösterilen şiiirin sahibi ve yüzyılı belli olsa bile bu durum Rabia Bacı diye birinin yaşamadığı anlamına gelmez. Tartışmalara konu olan şiiirin bir şiiiri şöyledir:

“Bir kâsedür alev alev dolu gönlüm yana yana; Men ta senin yanında dahi hasretem sana; Yaşlar dökende söndüremez ateşimi su; Sünsan elinle kanımı içsem kana kana” (Yenisey, 1946: 6).

3.8. Sanem Bacı

XVI. yüzyıl halk şairlerinden Pir Sultan Abdal’ın kızı (Öge, 1946: 854^b) olarak kayıtlara geçen Sanem Bacı babasının yaşadığı yüzyıldan hareketle XVI. yüzyılın sonu ile XVII. yüzyılın başlarında yaşamış Bektaşî şairlerinden biridir. Sivas Yıldızeli’nde yaşamış, buraya bağlı Banaz köyünde vefat etmiştir. Mezarı Banaz köyünde orman kıyısındadır (Manya, 1983: 114). Hayatı hakkında fazla malumatın olmadığı Sanem Bacı’nın babasının idamı üzerine söylediği şiiir Doğanay’a göre Sanem’e ait değil, Pir Sultan Abdallardan bir şaire aittir (2003: 280). Gölpınarlı ve Boratav’ın müşterek hazırladıkları *Pir Sultan Abdal* adlı kitapta şiiirin Sanem Bacı’ya ait olduğu (2010: 33), Gölpınarlı’nın yalnız neşrettiği *Alevi-Bektâşî Nefesleri* adlı kitapta ise şiiirin Sanem Bacı’ya ait olduğu gibi, başka bir mecmuada müellifin rastladığını söylediği ifadeden hareketle Pir Sultan Abdal’ın oğlu Pir Mehmed’e de ait olabileceği ifade edilmiştir (2017: 58-59). Şiiirin iki dörtlülüğü şöyledir:

“Pir Sultan kıızıydım ben de Banaz’da (Pir Sultan oğluydum ben de Banaz’da); Kanlı yaş akıttım baharda güzde; Dedemi astılar kanlı Sivas’ta; Darağacı ağlar Pir Sultan deyü

Pir Sultan Abdal’ım ey yüce Ganî (Pir Mehmed’im aydur ey yüce Ganî); Dim yediğimiz kudretin hânı; Hakk’a teslim ettin ol şirin canı; Dostların ağlaşır Pir Sultan deyü” (Gölpınarlı, 2017: 58, 59).

3.9. Seher Abdal

XVI. yüzyılda yaşamış Seher Abdal’la (Öge, 1946: 858^b) ilgili sıkıntı onun kadın mı erkek mi olduğuna dair kaynaklarda net bir bilginin bulunmamasıdır. Nitekim kadın konulu bazı çalışmalarda Seher Abdal’a da yer verilmiştir.¹⁹ Aynı şekilde yaşadığı yüzyıla ilgili de farklı malumatlar vardır. Ergun, şair Bâkî’nin (ö. 1008/1600) hayatıyla ilgili bir mecmuada oldukça muvaffakiyetli manzumeler vücuda getirdiğini söylediği Seher Abdal’a tesadüf ettiğini, bu nedenle onun XVI. yüzyılda yaşadığını ileri sürerken (1955: 88), Gölpınarlı da Seher Abdal’ın Battal Gazi’yi pir tanıyan Rum abdallarından olduğunu, bundan dolayı XVI-XVII. yüzyıllarda yaşayan bir şair olabileceğini söylemiştir (2017: 18). Hayatı hakkında fazla bilginin bulunmadığı şairin hayatını İç Anadolu’da (Öge, 1946: 858^b) Eskişehir’de (Kutlar, 2010: 263) geçirdiği ifade edilmiştir. Mecmualarda çok sayıda şiirine rastlanan şairin aynı zamanda *Helvâ vü Nân* isimli bir mesnevisi vardır. Eser Fatma Sabiha Kutlar tarafından çalışılmıştır. Şiirlerinden bazıları şöyledir:

“Vird-i zebânım zikr-i Hüda’dır; Sanma bu cânım murg-ı hoş elhân; Na’t-ı Nebî’dir medh-i Ali’dir; Şâh-ı velîdir cân ile cânân” (Öge, 1946: 594^b).

“(Helvâ vü Nân’dan): İlähî cümleye Rabbü’l-azîmsin; Ki Bismillâhi rahmâni’r-rahîmsin; Ahadsın lâ-şerîk yokdur nazîrün; Ki sensin dest-giri her fakîrün” (Kutlar, 2010: 277).

3.10. Şeref Bacı

1854 (Doğanay, 2003: 321) veya 1864 (Yenisey, 1946: 26; Koca, 1990: 639) yılında İstanbul Kasımpaşa’da doğan Şeref Hanım Çamlıca Dergâhı postnişini Nuri Baba ve oğlu Ali Nutkî Baba’nın müntesiplerindedir. Mehmet Ağa isminde bir kahvecinin eşidir. Kaynaklar 1909 yılında İstanbul’da vefat ettiğini yazmaktadır (Ergun, 1930: 355; Ay, 1934: 71-72; Öge, 1946: 854^b). Şeref Hanım’dan bahseden ilk araştırmacılarından olan Salcı, *Varlık Mecmuasında* yayınladığı “Şeref Bacı” adlı makalede (1941d: 62-64) XIX. yüzyıl Divan şairi Şeref Hanım’la (1809-1861) Şeref Bacı’yı karıştırmıştır. Makalede yer alan şiirler Şeref Hanım’a aittir ve Şeref Hanım Mevlvî bir şairdir. Müellifin cem ve toplantılarda okunduğunu söylediği İmam-ı Ali methinde yazılan “Al dökeyim güheri” (Arslan, 2011: 222) şiiri yine Şeref Hanım’a aittir ve Şeref Hanım Bektaşî değil, Mevlvî bir şairdir. Şeref Bacı’nın kayıtlara geçmiş şiiri ise şöyledir:

“Bism-i Şâh’tan başlayalım; Can başı feda kılalım; Her daim Şâh’ı analım; Nurdan bir nur daha doğdu” (Ergun, 1930: 355).

3.11. Tîrî Ebe

Asıl adı Satı olan Bektaşî şairi Afyon Akçaşar köyündendir. Yaşadığı dönem bilinmeyen şair ölüm döşeginde söylediği bir nefesiyle tanınmıştır.

“Hasta oldum yedi yıldır yatırdım; Var git Arap var git nen kaldı tende; Ayetin okurdum aklım şaşırdım; Var git Arap var git nen kaldı tende” (Yıldız, 1987: 86, 205).

“Tîrî Ebe’yle ilgili tartışma da bu nefesiyle ilgilidir. Ergun’un 1929’da yayınladığı *XVII. Asır Saz Şairlerinden Pir Sultan Abdal* adlı kitabında bu şiir,

“Yedi yıldır hasta düştüm yatırım; Var git Arap var git bende nen kaldı; Okuram ayeti virdim dilimde; Var git Arap var git bende nen kaldı” şeklinde Pir Sultan Abdal’a ait gösterilmiştir (1929: 40-41). Ancak 1943’te Gölpinarlı ve Boratav’ın birlikte yayınladıkları *Pir Sultan Abdal* kitabında bu şiire yer verilmemiştir. Kitapta “Pir Sultan Abdal’a ait pek az malumat verilmiş, hakkındaki menkabeler tespit edilmemiş ve şiirleri çok muahhar mecmualardan toplanmış, toplanan şiirler de eda ve üslup bakımından isabetli bir itikatla ayrılmamıştır. Sadettin Nüzhet’in kitabındaki şiirler içinde, cönklerde Balım Sultan, Abdal Musa, Hatâyî, Kul Himmet, Derviş İbrahim, Veli, Yeksanî hatta Seyranî’ye ait olarak kaydedilen birçok şiirlerin Pir Sultan adına kaydedildiğini de söyleyelim. Evet, bu şiirler mutlaka bazı mecmualarda da Pir Sultan adına kayıtlıdır.” (2010, 11, 18) yazılıdır. Bu da bizi şiirin Pir Sultan’a aidiyeti noktasında şüpheye düşürmüştür. Daha sonraki Pir Sultan Abdal’la ilgili çalışmalarda bu şiire bazen yer verildiği (Avcı, 2006: 458-459) bazen yer verilmediği (Pir Sultan Abdal Divanı, 1996; Öztelli, 2004) görülmüştür. Yani şiirin kime ait olduğu hususu netlik kazanmamıştır.

3.12. Zehra Bacı

Zehra Bacı’yla ilgili durum Naciye Bacı’yla aynıdır. Tartışma, kaynaklarda ona ait gösterilen şiirin aslında Harâbî mahlasıyla maruf Ahmed Edib’e ait olmasıdır. Bu durumda Zehra Bacı diye bir kadının olmadığı, Ahmed Edib’in “Zehra” mahlasını kullanarak şiir yazdığı ortaya çıkmaktadır (Doğanay, 2003: 330). Gümüşoğlu tarafından yayına hazırlanan *Harâbî Baba Divân*’ında Zehra mahlaslı şiir sayfa 214-215’te yer almaktadır. Mezkûr çalışmada “Harâbî, *Divan*’ında kadının ikinci sınıf vatandaş olmadığını, peygamberleri doğuranın da kadın olduğunun unutulmamasını belirtmiş ve kadınların hor görülmemesi gerektiğini yine kadınların ağzından şiirler söyleyerek ifade etmiştir.” (2008: 40-41) denmiştir. Atatürk Kitaplığında yer alan yazmada da şiirin serlevhasında Zehra Bacı yazmaktadır (Edîb Harâbî, 66).

Buradaki mesele şiirin kime ait olduğu değildir. Aynı mahlası kullanan çağdaş şairler arasında bu tarz karışıklıklar hep olmuştur ve olacaktır. Asıl mesele Zehra Bacı diye biri var mıdır?

Kaynaklarda Zehra Bacı isminde bir şairle ilgili şu malumatlar yer almaktadır: Zehra Bacı XIX. yüzyıl Bektaşî şairlerinden biridir (Öge, 1946: 890^b). 1870 yılında

doğmuş, İstanbul Merdivenköydeki Şahkulu Sultan Tekkesi postnişini Mehmet Ali Hilmi Dede Baba'ya intisap etmiştir. (Yenisey, 1946: 35; Manya, 1983: 118) Bu şahıs aynı zamanda Edib Harâbî'nin de mürididir (Gümüsoğlu, 2008: 77). Aynı çağda yaşayan ve aynı mürşide intisap eden bu iki şahsın tanışmış olmaları, şiirlerinden haberdar olmaları da pek tabiidir. Tartışmaya konu olan şiirin son dörtlüğü şöyledir:

“Zehra'nın nutkunu güzel dinleyin; Ey erenler, erler doğru söyleyin; Biz doğurmadık mı beyan eyleyin; Sizi irşat eden bu babaları” (Yenisey, 1946: 36; Edib Harâbî, 68).

4. Sonuç

Kaynaklardan yola çıkarak Alevi-Bektaşî edebiyatının kadın şairlerini araştırdığımız bu çalışmada “Bazı Tartışmalar” bölümü de dâhil olmak üzere XVI. yüzyılda 3, XVIII. yüzyılda 4, XIX. yüzyılda 29, XX. yüzyılda 41, yaşadığı yüzyıl bilinmeyen 4 ve bir de erkek olduğu kesinleşen 1 şair olmak üzere toplam 82 şair hakkında bilgi verilmeye çalışılmıştır. Yapılan araştırmada XVII. yüzyılda yaşamış bir kadın şaire tesadüf edilememiştir ve XX. ve XXI. yüzyıl hakkında yapılacak daha tafsilatlı çalışmalarla özellikle bu yüzyılda yaşayan şairlerin artacağını da ifade etmek gerekir.

Kaynaklara Latife Bacı ismiyle giren ve hakkında bilgi bulunmayan şairin erkek şairlerden Melûlî'ye ait olduğu kesinleşirken, Naciye (Lütfiye) Bacı, Zehra Bacı, Seher Abdal ve Rabia Bacı ile ilgili erkek olup olmadıklarına dair tartışmalar bugün dahi devam etmektedir. Erkek şairlerin kadın mahlasıyla şiir söylediği ile ilgili tartışmalar devam ededursun yaptığımız araştırmada kadın bir şairin de erkek mahlasıyla şiir söylediği tespit edilmiştir. Buna göre Hacik Kız diğer adıyla Hatice adlı şair, Kul Himmet Üstadım mahlasıyla şiirler söylemiştir. Bu da bize mecmualara, cönklerle, antolojilere erkek mahlasıyla giren şairler arasında başka kadın şairler de olabileceği düşüncesini uyandırmaktadır.

Kadın şairler, XX. yüzyıla kadar daha çok “Bacı” olarak anılırken bu ifade XX. ve XXI. yüzyılda yerini şairin ad ve soyadına veyahut sadece mahlasına bırakmıştır. Ancak Gülşen, Havva, Emiş, Sinem ve Dursune gibi isimler “Bacı” lafzını kullanmaya devam etmişlerdir. Tespitlerimize göre kadın şairlerinden sadece Advîye isimli şair Anabacı iken, diğer şairlerden ikisi Ana (Yeter ve Zöhre) ismiyle kaynaklarda yer almışlardır. Yine Hanım, Sultan, Kul, Abdal gibi sıfatları da kullanmışlardır. Yanına herhangi bir sıfat almadan sadece ismiyle veya mahlasıyla şiir söyleyenler de vardır.

Kadın şairler arasında arkadaşlar (Naciye ve Zehra Bacılar) olduğu gibi yakın akraba olanlar da dikkat çekmektedir. Örneğin aynı aileden Yeter Ana, kızı Gülhanım ve gelini Hülya Yıldırım ailenin erkekleri de hesaba katıldığında maaile şair bir ailedir. Yine Kul Elif eltisi Gülşen'le birlikte aynı aileden olan şairlerdendir.

Kadın şairler, yukarıda az da olsa örneklerini verdiğimiz şiirlerden hareketle daha çok Hz. Ali, Ehl-i Beyt, Hacı Bektâş-ı Velî muhtevalı ve hangi dervişe intisap

ettirlerse o şahsiyeti metheden şiiirler söylemişlerdir. Ancak önceki yüzyıllarda karşımıza çıkan bu durum son yüzyıllarda da devam etmekle birlikte şairlerin sosyal çevre ve şartlarının değişmesiyle muhtelif konulara yöneldikleri ve bu konularda da şiiir söyledikleri tespit edilmiştir.

Yukarıda kısaca biyografilerine ve hayatlarıyla ilgili tartışmalara yer verdiğimiz hemen her şair hakkındaki ortak sıkıntı haklarında ne yazık ki yeteri kadar bilginin olmayışıdır. Bu bilgi eksiliği de hâliyle bazı tartışmalara ve bilgi kirliliklerine sebebiyet vermektedir. Girişte söylediğimiz Vahit Lütfi Salcı'nın bu şairlerin bilerek gizlendikleri (sır saklamak) yönündeki görüşü hesaba katıldığında mevcut bilgilerden daha da öteye gidilemeyeceği muhakkaktır. Ancak bu sıkıntının en aza indirilmesi daha fazla mecmuaya ve cönklerle ulaşılmasıyla nispeten çözülebilir kanaatindeyiz.

Sonnotlar

- 1 Bahsi geçen çalışmalar için bkz. Pala, İskender. (1998). "Kadın Şair Olursa Gör Başına Neler Gelir". *Âşinâ Güzeller*. 43-46. İstanbul: Ötügen Yayınları; Ertek Markoç, Yasemin. (2011). "Klasik Türk Edebiyatında Kadın Şairlere Bir Bakış". *Sosyal Bilimler Dergisi, Prof. Dr. Mahmut Kaplan Armağan Sayısı 9/2*, 223-235; Yılmaz, Ayfer. (2012). "Geçmişten Günümüze Kadın Şairlerin Konumuna Genel Bir Bakış". *21. Yüzyılda Eğitim ve Toplum 1/2*, 46-63.
- 2 Yapılan araştırmada bir şairin erkek olduğu kesinleşmiştir. Bkz. bu çalışmada Latife Bacı.
- 3 Bahsi geçen çalışmalar için bkz. Akkaya, Gülfer. (2015). *Sır İçinde Sır Olanlar Alevi Kadınlar*. İstanbul: Kalkedon Yayınları; Akkaya, Gülfer. (2018). *Alevi Kadınlar, Vardık, Varız, Var Olacağız*. İstanbul: Friedrich Ebert Stiftung.
- 4 Bkz. Sadettin Nüzhet Ergun, *Bektaşî Şairleri* (1930), *Halk Edebiyatı Antolojisi* (1938), *Bektaşî Edebiyatı Antolojisi: Bektaşî Şairliği ve Nefesleri 19'uncu Asra Kadar* (1955), *On Yedinci Asırdan Beri Bektaşî-Kızılbaş Alevi Şairleri ve Nefesleri* (1955), *19uncu Asırdan Beri Bektaşî-Kızılbaş Alevi Şairleri ve Nefesleri* (1956), *Türk Şairleri*; Taha Ay, *Türk Kadın Şairleri* (1934); Ahmed Muhtar Hacı Beyzâde, *Şair Hanımlarımız* (1311); Mehmed Zihni Efendi, *Meşâhirü'n-nisâ* (1294-95); Abdülbaki Gölpınarlı, *Alevi-Bektaşî Nefesleri* (2017) ve *Türk Tasavvuf Şiiri Antolojisi* (1972); Vasfi Mahir Kocaturk, *Saz Şiiri Antolojisi* (1963); M. Fuad Köprülü, *Saz Şairleri* (2004); Ali Rıza Öge, *Bektaşî Şairleri Antolojisi* (1946); Kemal Samancıgil, *Alevi Şairleri Antolojisi* (1946); Fazıl Yenisey, *Bektaşî Kadın Şairlerimiz* (1946: Bu çalışmada 21 kadın şaire yer verilmiştir); Eflatun Cem Güney, *Halk Şiiri Antolojisi* (1954); M. Tevfik Oytan, *Bektaşîliğin İç Yüzü* (1956); Refik Ahmet Sevengil, *Yüzyıllar Boyunca Halk Şairleri, Radyo Konuşmaları* (1965); Halim Yağcıoğlu ve Şahinkaya Dil, *Türk Kadın Şairleri, Antoloji* (1966); Halk Mutluay, *Türk Halk Şiiri Antolojisi* (1972) ve *Tanzimat'tan Günümüze Kadar Türk Şiiri* (1973); Ali Dereli, *Türk ve Dünya Edebiyatında Şairler Yazarlar Sözlüğü*; A. Celalettin Ulusoy, *Pir Dergâhından Nefesler*; İlkin Manya, *Halk Şiirinde Ana Sesi Kadın Ozanlar Antolojisi* (1983); Bedri Noyan, *Bektaşîlik Alevilik Nedir* (1987); Turgut Koca, *Bektaşî Alevi Şairleri ve Nefesleri (13. Yüzyıldan 20. Yüzyıla Kadar)* (1990); İsmail Özmen, *Alevi-Bektaşî Şiirleri Antolojisi* (1998); Ezeli Doğanay, *Kızılbaş Kadın Şairler* (2003: Bu çalışmada elli dört kadına yer verilmiştir); İbrahim Bahadır, *Alevi-Bektaşî Kadın Derişler* (2004); Ali Berat Alptekin ve Saim Sakaoğlu, *Türk Saz Şiiri Antolojisi (14-21. Yüzyıllar)* (2006); Hüseyin Yurdabak, *Türk Edebiyatına Günümüze Kadın Şairleri* (2006); Osman Baymak ve Canseli Donat, *Türk Dünyası Kadın Şairleri, Şiir Antolojisi* (2009) Doğan Kaya, *Sivas Halk Şairleri* (2009); Nejat Birdoğan, *Anadolu'nun Gizli Kültürü Alevilik* (2010); Müjgân Cumbur, *Osmanlı Dönemi Türk Kadın Şairleri* (2011); Behiye Köksel, *20. Yüzyıl Âşık Şiiri Geleneğinde Kadın Âşıklar* (2012); Fatma Ahsen Turan vd. *Geçmişten Günümüze Sazda ve Sözde Usta Kadınlar* (2014); Vahit Lütfi Salcı, "Türk Alevi Kadın Şairleri" (dört makale); Mustafa Sever, "Âşık Tarzı Kültür Geleneğinde Günümüz Kadın Âşıkları", (2010); Doğan Kaya, "Ali Rıza Öge'nin Bektaşî Şairleri Antolojisi'nde Yer Alan Şairler" (2016); İsmail Avcı, "Bahkesirli Mehmed Gazâlî'nin 'Türk Kadın Şairleri' Başlıklı Yazı Dizisi Üzerine" (2016);

- Metin Özarslan, “Türkiye’de Âşık Tarzı Şiir Geleneği İçinde Kadın Âşıklar Üzerine Bazı Düşünceler” (2016) ; Naciye Yıldız, *Mutasavvıf Türk Kadın Şairleri Üzerine Bir Araştırma* (1987); Sevilay Çınar, *Yirminci Yüzyılın İkinci Yarısında Türkiye’de Kadın Âşıklar* (2008).
- 5 Buraya kadar verilen bilgilerin Ezeli Doğanay’ın çalışmasında başka bir Havva Bacı’ya ait olduğu söylenmiş, ancak bu Havva Bacı’dan bahsedilmemiştir.
 - 6 İlkın Manya tahminen XVIII. yüzyılda yaşadığını söylemektedir. Bkz. (Manya, 1983: 110).
 - 7 Turgut Koca yaklaşık yüz yaşlarında vefat ettiğini söylemiştir. Bkz. (Koca, 1990: 725).
 - 8 Şiirin tamamı ve Tilki ve Pire Destanları için bkz. Oytan, 1956: c. 1, 133-134; c. 2, 71-72 (Tilki Destanı), 73-74 (Pire Destanı).
 - 9 Hayatı hakkında geniş bilgi için bkz. Salcı, Vahit Lütfi. (1941c). “Alevi Kadın Şairleri: Şaziye Şazi”. *Varlık Milliyetçi ve Memleketçi Fikir Mecmuası* 188, 461-465.
 - 10 Hayatı hakkında geniş bilgi için bkz. (Salcı, 1941a: 424-428).
 - 11 Nefesine ulaşamamıştır.
 - 12 Doğanay doğum tarihini 1945 olarak vermiştir. Bkz. (Doğanay, 2003: 284).
 - 13 Ayrıca bkz. (Alptekin ve Sakaoğlu, 2006: 266).
 - 14 Geniş bilgi için bkz. Solak, İsmet. (1993). *Zöhre Ana Cemden Gelen Nefesler*. İzmir: Güloğlu Matbaacılık.
 - 15 Hüsniye Bacı’nın Abdal Mûsâ’nın kız kardeşi olduğuna dair bilgiyi Bedri Noyan aktarmaktadır. Nitekim bu bilgi doğru ise Hüsniye Bacı’nın yaşadığı yüzyıl iki asır önceye XIV. yüzyıla kaydırılmalıdır. Bkz. (Noyan, 1996: 34).
 - 16 Kaynaklarda genelde hangi sırada yaşadığının bilinmediğine dair malumatlar vardır. Ancak Özmen XVI. yüzyıl şairlerini sıraladığı eserinde Hüsniye Bacı’ya yer verirken onun hakkında “Dili itibarıyla on altıncı yüzyıl Bektaşî ozanlarından birisidir” notunu paylaşmıştır. Ayrıca Turgut Koca da onun XVI. yüzyıl şairlerinden olduğunu söylemiştir. Bkz. (Özmen, 1998: 595; Koca, 1990: 211).
 - 17 Zeynep Kâmil’in Bektaşîliği ve şairliği ile ilgili kaynaklarda yer alan malumatlar sıkıntılı ve yetersizdir. Bu nedenle bu çalışmaya alınmamıştır.
 - 18 Konuyla ilgili tüm tartışmalar için bkz. (Karahan, 2019: 71-82).
 - 19 Kadın olduğundan bahseden kaynaklar için bkz. ([Bayrı], 1929: 183-184; Turan vd. 2014; 426; Cunbur, 2011; 291-293. Diğer kaynaklarda cinsiyeti ile ilgili bir malumata rastlanmamıştır.

Kaynakça

- Ahmed Muhtar Hacı Beyzâde. (1311). *Şair Hanımlarımız*. İstanbul. Matbaa-i Safa ve Enver.
- Akkaya, Gülfer. (2015). *Sır İçinde Sır Olanlar Alevi Kadınlar*. İstanbul: Kalkedon Yayınları.
- . (2018). *Alevi Kadınlar, Vardık, Varız, Var Olacağız*. İstanbul: Friedrich Ebert Stiftung.
- Albayrak, Nurettin. (2002). “Kul Himmet”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. 26, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yay., s. 352.
- Alptekin, Ali Berat ve Saim Sakaoğlu. (2006). *Türk Saz Şiiri Antolojisi (14-21. Yüzyıllar)*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Arslan, Mehmet. (2011). *Şeref Hanım Divanı*. İstanbul: Kitabevi Yayınevi.

- Aslanoğlu, İbrahim. (1997). *Kul Himmet, Yaşamı, Kişiliği ve Şiirleri*. İstanbul: Ekin Yayınları.
- Avcı, Ali Haydar. (2006). *Osmanlı Gizli Tarihinde Pir Sultan Abdal ve Bütün Deyişler*. İstanbul: Noktakitap Yayınları.
- Avcı, İsmail. (2016). “Balıkesirli Mehmed Gazâli’nin ‘Türk Kadın Şairleri’ Başlıklı Yazı Dizisi Üzerine”. *Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 19/36, 31-80.
- Ay, Taha. (1934). *Türk Kadın Şairleri*. İstanbul: Universum Matbaası.
- Bahadır, İbrahim. (2004). *Alevi-Bektaşî Kadın Dervişler*. Köln: Alevi-Bektaşî Kültür Enstitüsü.
- Banarlı, Nihad Sami. (21 Haziran 1948). “Râbia Hâtun Efsanesi”. *Hürriyet Gazetesi*. 2.
- . (14 Temmuz 1948). “Acaip Bir San‘at Hâdisesi”. *Hürriyet Gazetesi*. 2.
- . (20 Temmuz 1948). “Hâdisenin İç Yüzü”. *Hürriyet Gazetesi*. 2.
- . (28 Temmuz 1948). “Bir Mektup ve Zaruri Bir Cevap”. *Hürriyet Gazetesi*. 2.
- Baymak, Osman ve Canseli Donat. (2009). *Türk Dünyası Kadın Şairleri, Şiir Antolojisi*. Prizren: Balkan Aydınları ve Yazarları Yayınları.
- [Bayrı], Mehmet Halit. (1929). “Edebiyat Tarihimizde Kadın Simaları: Seher Aptal”. *Hayat* 5/114, 183-184.
- Birdoğan, Nejat. (2010). *Anadolu’nun Gizli Kültürü Alevilik*. İstanbul: Kaynak Yayınları.
- Canım, Rıdvan. (2000). *Latîfî Tezkiretü’s-Şu‘arâ ve Tabsıratü’n-Nuzamâ (İnceleme-Metin)*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları.
- Ceylan, Ömür. (2017). “‘Bektâşî Diliyle Kadın Müdâfaası’ Edip Harâbî’nin Lutfiye ve Zehra Bacılar Ağzından Yazdığı İki Nefes”. *Uluslararası Türk Dili ve Edebiyatında Kadın Sempozyumu (4-6 Mayıs 2017)*, Amasya.
- Cunbur, Müjgân. (2011). *Osmânî Dönemi Türk Kadın Şâirleri*. Ankara: Türkkad Yayınları.
- Çınar, Sevilay. (2008). *Yirminci Yüzyılın İkinci Yarısında Türkiye’de Kadın Âşıklar*. Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Danişmend, İsmail Hâmi. (17 Eylül 1948). “Râbia Hâtun Dedikodusu”. *Akşam Gazetesi*. 3.
- . (19 Eylül 1948). “Râbia Hâtun Dedikodusu”. *Akşam Gazetesi*. 3, 4.

- . (21 Eylül 1948). “Râbia Hâtun Dedikodusu”. *Akşam Gazetesi*. 3, 7.
- . (24 Eylül 1948). “Râbia Hâtun Dedikodusu”. *Akşam Gazetesi*. 3.
- Doğanay, Ezeli. (2003). *Kızılbaş Kadın Şairler*. Ankara: İtalik Yayınları.
- Dereli, Ali. (t.y.). *Türk ve Dünya Edebiyatında Şairler Yazarlar Sözlüğü*. İstanbul: Salan Yayınları.
- Edîb Harâbî, *Dîvân-ı Harâbî*. Atatürk Kitaplığı. Bel_Yz_K_0541.
- Edîb Harâbî'nin Dîvânı [İnceleme-Metin]*. (2012). Ed. Coşkun Kökel. Ankara: Alevilik Araştırmaları Dergisi Yayınları.
- “Emine Beyza”. (1982-1983). *Yurt Ansiklopedisi*, c. 6, İstanbul: Anadolu Yayıncılık, s. 4425.
- Erdoğan, Kutluay. (1993). *Alevilik-Bektaşilik*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Ergun, Sadettin Nüzhet. (1929). *XVIIinci Asır Sazşairlerinden Pir Sultan Abdal*. İstanbul: Evkaf Matbaası.
- . (1930). *Bektaşî Şairleri*. İstanbul: Devlet Matbaası.
- . (1938). *Halk Edebiyatı Antolojisi*. İstanbul: Devlet Basımevi.
- . (1955). *Bektaşî Edebiyatı Antolojisi: Bektaşî Şairleri ve Nefesleri 19uncu Asra Kadar I-II*, İstanbul: İstanbul Maarif Kitaphanesi.
- . (1956). *19uncu Asırdan Beri Bektaşî-Kızılbaş Alevi Şairleri ve Nefesleri*. İstanbul: İstanbul Maarif Kitaphanesi.
- . (1936-1945). *Türk Şairleri*. İstanbul.
- “Fıtnat Bacı”. (1982-1983). *Yurt Ansiklopedisi*, c. 7, İstanbul: Anadolu Yayıncılık, s. 4874.
- Gedik, Seda. (2019). “Âşık Kul Semaî’de Alevilik Edebiyatı ve Erkânı”. *Alevilik-Bektaşilik Araştırmaları Dergisi* 19, 153-178.
- Gölpınarlı, Abdülbaki ve Pertev Naili Boratav. (2010). *Pir Sultan Abdal*. İstanbul: Derin Yayınları.
- Gölpınarlı, Abdülbâki. (1972). *Türk Tasavvuf Şiiri Antolojisi*. İstanbul: Milliyet Yayınları.
- . (2017). *Alevi-Bektaşî Nefesleri*. İstanbul: İnkılâp Yayınları.
- Gümüšoğlu, Dursun. (2008). *Ahmed Edîb Harâbî Dîvânı Yaşamı ve Tüm Şiirleri*. İstanbul: Can Yayınları.
- Güney, Eflatun Cem. (1954). *Halk Şiiri Antolojisi*. İstanbul: Varlık Yayınları.

- Harâbî. *Dîvân*. Süleymaniye Kütüphanesi İhsan Mahvî Bölümü nr. 98.
- “Hürmüz Hanım”. (1982-1983). *Yurt Ansiklopedisi*, c. 7, İstanbul: Anadolu Yayıncılık, s. 4874.
- İsen, Mustafa. (1998). *Sehî Bey Tezkiresi Heşt-Behişt*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- İspirli, Serhan Alkan. (2007). *Kadın Divan Şairleri ve Geleneğin Uzantısı*. Ankara: Salkımsöğüt Yayınları.
- Kaptan, Zekeriya ve Yasemin Yurduşen. (2014). “Âşık Edebiyatı Halk Şiirinin Tarihsel Gelişimi”. *Alevilik Araştırmaları Dergisi* 4/8, 195-212.
- Karahan, Ali. (2019). “Müstear İsmi Ardındaki Giz: Türk Edebiyatında Râbia Hâtun Olayı”. *Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi* 64, 71-82.
- Kaya, Doğan. (2001). “Bir Âşık Ailesi: Âşık Yüzbaşıoğlu ve Ailesindeki Diğer Âşıklar”. *Folklor-Edebiyat* 28, 69-84.
- . (2009). *Sivas Halk Şairleri I-V*. Sivas: Önder Matbaacılık ve Gazetecilik.
- . (2016). “Ali Rıza Öge’nin Bektaşî Şairleri Antolojisi’nde Yer Alan Şairler”. *Alevilik Araştırmaları Dergisi* 6/12, 211-297.
- Koca, Şevki. (1999). *es-Seyyid Halife Koca Turgut Baba Divânı*. İstanbul: Nazenin Yayıncılık.
- Koca, Turgut. (1990). *Bektaşî Nefesleri ve Şairleri (13. Yüzyıldan 20. Yüzyıla Kadar)*. İstanbul: Maarif Kitaphanesi ve Matbaası.
- Kocatürk, Vasfi Mahir. (1963). *Saz Şiiri Antolojisi*. Ankara: Ayyıldız Matbaası.
- Koç, Adem. (2012). “Üryan Hızır Ocağı Taliplerinden Zehra Kayacık ve Memoratlarının Etkisiyle Oluşan Nefesleri Üzerine”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 63, 265-296.
- Korkmaz, Esat. *Alevilik ve Bektaşilik Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Anahtar Kitaplar Yayınları.
- Köksel, Behiye. (2012). *20. Yüzyıl Âşık Şiiri Geleneğinde Kadın Âşıklar*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Köprülü, M. Fuad. (8 Kasım 1948). “Râbia Hâtun Masalı”. *Vatan Gazetesi*. 2.
- . (2004). *Saz Şairleri I-V*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Kutlar, Fatma Sabiha. (2010). “Seher Abdal’ın Helvâ vü Nân’ı”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi: Alevilik Özel Sayısı* 56, 269-298.
- Manya, İlkin. (1983). *Halk Şiirinde Ana Sesi Kadın Halk Ozanları Antolojisi*. İstanbul: İnanç Yayınları.

- Markoç, Yasemin Ertek. (2011). “Klasik Türk Edebiyatında Kadın Şairlere Bir Bakış”. *Sosyal Bilimler Dergisi, Prof. Dr. Mahmut Kaplan Armağan Sayısı 9/2*, 223-235.
- Mehmed Zihni Efendi. (1294-1295). *Meşâhirü'n-nisâ I-II*. İstanbul.
- Mutluay, Rauf. (1972). *Türk Halk Şiiri Antolojisi*. İstanbul: Milliyet Yayınları.
- . (1973). *Tanzimat'tan Günümüze Kadar Türk Şiiri*. İstanbul: Milliyet Yayınları.
- Noyan, Bedri. (1987). *Bektaşilik Alevilik Nedir*. Ankara: Doğu Matbaacılık.
- . (1996). “Abdal Mûsâ Hakkında”. *Abdal Musa Sultan ve Velayetnamesi*. Haz. Adil Ali Atalay. 34-66. İstanbul: Can Yayınları.
- Ocak, Ahmet Yaşar. (2015). *Alevi ve Bektaşî İnançlarının İslâm Öncesi Temelleri: Bektaşî Menâkıbnâmelerinde İslâm Öncesi İnanç Motifleri*. 11. Baskı. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Oransay, Gültekin. (1977). “Yayınlanmış Türk Din Musikisi Sözlü Anıtlarının Ezgile-yicileri”. *İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi 3*, 149-211.
- Oytan, M. Tevfik. (1956). *Bektaşiliğin İcyüzü, Dibi, Köşesi, Yüzü ve Astarı Nedir? I-II*. İstanbul: Maarif Kitaphanesi.
- Öge, Ali Rıza. (1946). *Bektaşî Şairleri Antolojisi*. İ.B.B. Atatürk Kitaplığı T811 ÖGE 1, s. 858^b.
- Özarslan, Metin. (2016). “Türkiye’de Âşık Tarzı Şiir Geleneği İçinde Kadın Âşıklar Üzerine Bazı Düşünceler”. *Tarihi Değiştiren Toplumunu Dönüştüren Kadınlar Sempozyumu, 24-25 Kasım 2014*, Ankara: Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayını.
- Özmen, İsmail. (1998). *Alevi-Bektaşî Şiirleri Antolojisi I-V*, Ankara: T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Özpolat, Latife ve Hamdullah Erbil. (1991). *Melûli Divanı ve Aleviliğin, Tasavvufun, Bektaşiliğin Tarihçesi*. Ankara: Başak Yayınları.
- Öztelli, Cahit. (2004). *Pir Sultan Abdal Yaşamı ve Bütün Şiirleri*. İstanbul: Özgür Yayınları.
- Pala, İskender. (1998). “Kadın Şair Olursa Gör Başına Neler Gelir”. *Âşinâ Güzeller*. 43-46. İstanbul: Ötüken Yayınları.
- Pir Sultan Abdal Divanı*. (1996). İstanbul: Ant Yayınları.
- Salcı, Vahit Lütfi. (1941a). “Türk Alevi Kadın Şairleri”. *Varlık Milliyetçi ve Memleketçi Fikir Mecmuası* 186, 424-428.

- Salcı, Vahit Lütfi. (1941b). “Türk Alevi Kadın Şairleri: Hürmüş Hanım”. *Varlık Milliyetçi ve Memleketçi Fikir Mecmuası* 189, 488-490.
- Salcı, Vahit Lütfi. (1941c). “Alevi Kadın Şairleri: Şaziye Şazi”. *Varlık Milliyetçi ve Memleketçi Fikir Mecmuası* 188, 461-465.
- Salcı, Vahit Lütfi. (1941d). “Alevi Kadın Şairleri: Şeref Bacı”. *Varlık Milliyetçi ve Memleketçi Fikir Mecmuası* 195, 62-64.
- Samancıgil, Kemal. (1946). *Alevi Şairleri Antolojisi*. İstanbul: Gün Basımevi.
- Sevengil, Refik Ahmet. (1965). *Yüzyıllar Boyunca Halk Şairleri, Radyo Konuşmaları*. İstanbul: Atlas Kitabevi.
- Sever, Mustafa. (2010). “Âşık Tarzı Kültür Geleneğinde Günümüz Kadın Âşıkları”. *Zeitschrift für die Welt der Türken, Journal of World of Turks* 2/3, 81-89.
- Solak, İsmet. (1993). *Zöhre Ana Cemden Gelen Nefesler*. İzmir: Güloğlu Matbaacılık.
- Tanman, M. Baha. (1988). “Abdal Mûsâ Tekkesi”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. 1, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yay., s. 65-66.
- Turan, Fatma Ahsen vd. (2014). *Geçmişten Günümüze Sazda ve Sözde Usta Kadınlar*. Ankara: Gazi Kitabevi.
- Türk Dil Kurumu Türkçe Sözlük*. (2005). Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Ulusoy, A. Celalettin. (t.y.). *Pîr Dergâhından Nefesler*. Ankara: Ajans-Türk Matbaacılık.
- Uraz, Murat. (1941). *Resimli Kadın Şair ve Muharrirlerimiz*. İstanbul: Tefeyyüz Kitabevi.
- Yağcıoğlu, Halim ve Şahinkaya Dil. (1966). *Türk Kadın Şairleri, Antoloji*. Ankara: Gündüz Yayınları.
- Yardımcı, Mehmet. “18. Yüzyıldan Günümüze Zileli Âşıklar Zinciri”. Erişim tarihi: 22.09.2019. http://turkoloji.cu.edu.tr/HALKBILIM/yardimci_09.pdf.
- Yenisey, Fâzıl. (1946). *Bektaşî Kadın Şairlerimiz*. İzmir: Pazar Neşriyat Yurdu.
- Yıldız, Naciye. (1987). *Mutasavvıf Türk Kadın Şâirleri Üzerine Bir Araştırma*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Yılmaz, Ayfer. (2012). “Geçmişten Günümüze Kadın Şairlerin Konumuna Genel Bir Bakış”. *21. Yüzyılda Eğitim ve Toplum* 1/2, 46-63.
- Yurdabak, Hüseyin. (2006). *Türk Edebiyatına Günümüz Kadın Şairleri*. Ankara: Yücel Ofset.

FRANSA'NIN MANDA İDARESİ ALTINDA SURIYE'NİN BÖLÜNMESİ VE ALEVİLER DEVLETİ*

Division of Syria Under the French Mandate Government and the Alawite State

Mahmut BOLAT**

Öz

I. Dünya Savaşı sonunda, Akdeniz ve Ortadoğu'daki çıkarlarını korumak amacıyla Suriye'yi ele geçiren Fransa, burada hüküm sürmenin en kolay yolu olarak "böl-yönet" politikasını görmüş ve uygulamaya çalışmıştır. Bu politikası doğrultusunda da etnik, dinî ve mezhebî farklılıklara göre böldüğü Suriye'de, kendine bağlı olmak üzere, Lübnan Devleti, Dürzi Devleti ve Alevi Devleti ile Şam ve Halep Devletlerini kurmuş ve bu devletleri bölgedeki çıkarlarına ulaşmak için kullandığı birer araç haline dönüştürmüştür. Fransızların, bu politikaları doğrultusunda, özellikle kullandıkları topluluklardan biri de Alevi olarak nitelendirdikleri Nusayriiler olmuştur. Fransızların Suriye'deki manda yönetimi döneminde, "Aleviler Devleti" adıyla kendi devletlerine sahip olan Nusayriiler, Fransa'nın Suriye'deki manda yönetimine son vermesi ile 1946 yılında Suriye Devleti'ne bağlanmıştır.

Bu makalede; giriş kısmında Nusayriilik ve Nusayriilerin yoğun olarak yaşadıkları Lazkiye hakkında bilgi verilmiştir. "Fransızların Suriye'yi İşgaline Giden Süreç" başlığı altında, I. Dünya Savaşı'ndan itibaren Fransızların bölgeyi ellerine geçirmek adına gerçekleştirdiği faaliyetler ve bölgenin işgali işlenmiştir. "Fransız Mandası Altında Suriye'nin Etnik ve Dinî Olarak Bölünmesi ve Aleviler Devleti" başlığı altında ise bu topraklardaki manda yönetimleri süresince Fransızların uyguladığı politikalar ve buna karşı tepkiler ele alınmıştır. Özellikle de bu konuda kaleme alınmış yazılardan farklı olarak, "Aleviler Devleti" ve bu devlet ile ilgili gelişmeler, telif ve tetkik eserler, dönemin gazeteleri ve arşiv belgeleri kullanılarak incelenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Aleviler Devleti, Fransa, Nusayri, Suriye

Abstract

France, which captured Syria to protect its interests in the Mediterranean and Middle East at the end of the World War I, endeavoured to implement the "divide and rule" policy as the easiest way of reigning over these territories. In line with that policy, they established Lebanon, Druse, Alawite, Damascus and Aleppo states in Syria, which they divided according to ethnic, religious and denominational differences and used these states as an instrument to attain their benefits in the region.

According to these policies, the French used especially the Nusayris, which were also called Alawi. The Nusayris which had their own state under the name of "Alawite State" during the mandate government of France in Syria, were connected to the Syrian State when France terminated the mandate government in Syria in 1946.

This paper gives information about being a Nusayri and the Latakia region where the Nusayris live intensely, in the introduction section. It discusses the operations performed by the French to capture the region as from the World War I and invasion of the region, under the title "The Process Leading to the French Occupation in Syria". The paper also discusses the policies implemented by the French throughout their mandate government in these territories and reactions to these policies, under the

* Makalenin Geliş Tarihi: 16.10.2019, Kabul Tarihi: 25.12.2019. DOI: 10.34189/hbv.93.005

** Dr. Öğr. Üyesi, Kırşehir Ahi Evran Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü, Kırşehir, bolatmahmut@gmail.com, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-2276-6018>

title “Ethnic and Religious Division of Syria under the French Mandate and the Alawite State”. As distinct from the articles written especially on this issue, the paper reviews the “Alawite State” and developments concerning this state using relevant works, compilations, newspapers and archive documents of the era.

Keywords: Alawite State, France, Nusayri, Syria

1. Giriş

Bu makalenin konusunu; Fransa'nın Suriye topraklarını elde etme mücadelesi, bu topraklardaki manda idaresi boyunca, özellikle bölgenin etkin toplulukları arasında uygulamış olduğu böl-yönet politikası ve bu politikada doğrultusunda kullandığı temel aktörlerden biri olan Nusayriler ve onlara kurdukları Aleviler Devleti ve bu devletle ilgili gelişmeler oluşturmaktadır. Makalenin kaleme alınmasındaki amaç ise; Fransızlar tarafından bu süreçte uygulanan politikaları ve özellikle Aleviler Devleti ile ilgili gelişmeleri ortaya koymak olmuştur. Makalenin yazımında kullanılan yöntem de şu şekilde belirlenmiştir: Makalenin temel konusunun insan unsurunu, Nusayriler oluşturduğu için öncelikle, Nusayri ismi ve kökeni ile Nusayrilerin yaşadıkları bölge hakkında kısaca bilgi verilme ihtiyacı duyulmuştur. Sonrasında, bu topraklardan beklentileri bağlamında Fransa'nın, I. Dünya Savaşı'ndan itibaren Suriye'yi ele geçirebilmek adına yaptığı mücadele ve Aleviler Devleti ekseninde Fransız mandası döneminde Suriye'nin etnik ve dinî olarak bölünmesi konusu ele alınmıştır.

Fransızların, ele geçirmek için büyük mücadele verdiği ve nihayetinde I. Dünya Savaşı sonunda emellerine ulaşarak işgal ettikleri Suriye topraklarında uygulayacakları yönetim tarzı, ülkeyi etnik ve dinî farklılıklara göre, bölgelere ayırarak yönetmekti. Bu bölgelerden birini oluşturan Lazkiye ve çevresini Fransızlar için önemli kılan nokta, diğer bölgelere göre burada daha yoğun olarak yaşayan Nusayriler olmuştur.

Nusayri ismi ve Nusayriliğin kökeni hakkında yapılan araştırmaların sonuçları, bu konuda bir fikir birliği olmadığını göstermektedir. Nusayri isminin Hz. Ali'nin yardımcısı Nusayr'dan veya Nusayrilerin yoğun olarak yaşadığı, Lazkiye bölgesindeki Nusayriye Dağları'ndan geldiğini savunan görüşe karşın, bu ismin Arapça Hristiyan anlamında kullanılan “Nasrani” teriminden türetildiğine dair görüşte mevcuttur (Üzüm, 2007: 270).

Nusayri isminin Nasrani teriminden türetildiği doğrultusunda görüş belirten Ernest Renan, Nusayrilerin bir zamanlar Hristiyan olduklarını ve Nusayri teriminin anlamının da küçük Hristiyan olduğunu ifade etmektedir (BCA, 490.01.584.17.2). Aslında Renan gibi Batılıların bu tür iddialarındaki asıl amaç, kendi çıkarlarına hizmet edecek bir dinî bir azınlık oluşturmak çabası olmuştur (Palabıyık, 2010: 26). Bu doğrultuda, İslamiyet'in farklı bir yorumunu benimsemiş olan Nusayriler, emperyalist ülkeler tarafından kendi çıkarları doğrultusunda kullanabilecekleri hedef kitlelerden biri olmuştur (Beşe-Tozlu, 2011: 218).

Nusayrilerin etnik kökeni konusunda araştırmalar yapan Nusayri yazar, Muhammed Emin Galip et-Tavil, Nusayrilerin etnik kökeni; Gassaniler, Kahtaniler,

Tenuhiler, Meharizeler, Mudariler, Adnaniler ve hatta Fenikeliler, Çerkezler ile Türklerin bir bölümüne dayandırmaktadır (Bağı-Karahasanoğlu, 2015: 49).

Bu konudaki bir başka görüş ise Nusayriilerin, Haçlı Seferleri sırasında bu bölgeye gelen Franklarla, Nusayriilerin birleşmesi ile ortaya çıkan melez bir toplum olduğunu bu topluluğun fiziki görünüş ve kullandıkları aile isimlerini örnek göstererek savunmaktadır (BCA, 490.01.584.17.2).

Bu yöndeki iddia, dönemin Kurun Gazetesinde de ele alınmıştır. Bu habere göre; bu iddiada bulunan Fransızlar Nusayriileri, 11. yüzyılda bu topraklara gelen ve burada 170 yıl kalan Ehlisalip ile yerli halkın çocukları olarak tanımlamaktadır. Onlara göre, Nusayriilerin fiziki yapıları, bölge insanına göre farklıdır ve dini inançları da İslamiyet ile Hristiyanlık arasındadır. Fransızların bu iddiasını, o dönemde Antakyalı genç bir öğretmen olan Faik Türkmen yaptığı araştırmalar ile çürütmeye çalışmıştır. Türkmen, Fransızların bu görüşüne karşı onların Millî Kütüphanesinde bulunduğu bir eseri kaynak göstererek Nusayriilerin, Ehlisalip seferlerinden öncede var olduklarını iddia etmiştir. Söz konusu eser, 9. yüzyıla ait bir Dürzi yazma eserdir ve Nusayriilerin o dönemde bölgede var olduklarını kaydetmiştir (Kurun, 17 Mart 1938: 1,4). Keza bu durumu ispatlayan bir diğer görüş de Yunan tarihçi Strabon'a aittir. Strabon, M.S. 1. yüzyılda Nusayriilerin, Fenikelilere karşı bağımsız bir halde yaşadıklarını nakletmektedir (BCA, 490.01.584.17.2).

Bu konuda genel kabul gören görüşe göre ise Nusayri adı, bu fırkanın kurucusu olarak kabul edilen Ebu Şuayb Muhammed bin Nusayr en-Nemiri'den gelmektedir. Ebu Şuayb Muhammed bin Nusayr en-Nemiri'nin açtığı yolu takip edenler, onun adına ithafen Nusayri olarak anılmışlardır. Bu durumu, Nusayriliğin kutsal metni sayılan ve Hamdan el-Hasibi tarafından yazılan Kitabü'l Mecmu ve birçok Şii tarihçinin eserlerinin de aralarında olduğu, çok sayıda kaynak doğrulamaktadır. Bu kaynaklarda Nusayriilerin, Nemiriyye olarak da adlandırıldığı görülmekle birlikte daha yaygın olarak kullanılan isim Nusayri olmuştur (BCA, 490.01.584.17.2; Bağı-Karahasanoğlu, 2015: 49; Üzüm, 2007: 270-271).

Bu doğrultuda Nusayrilik muhtemelen 9. yüzyılda Basra'da ortaya çıkmış (Üzüm, 2007: 271; Bağı-Karahasanoğlu, 2015: 50) olmakla birlikte, bu fırkaya mensup insanlar, 11. yüzyılın ortalarından itibaren daha çok Suriye ile Adana ve Mersin'e uzanan coğrafyada varlığını sürdürmüştür. Bu dönemden Osmanlı hâkimiyetine kadar geçen süreç içerisinde; Haçlı, Eyyubi, Memlük hâkimiyetine giren Nusayri bölgeleri (Üzüm, 2007: 271), Yavuz Sultan Selim'in 1516'daki Suriye seferi sonrası Osmanlı Devleti hâkimiyetine girmiştir. Nusayriilerin yoğun olarak yaşadığı Lazkiye ise, Osmanlı hâkimiyetinin ilk zamanlarda Trablusşam eyaletine bağlı olarak, sancak merkezi haline getirilmiş, 19. yüzyılda Şam eyaletine bağlanmıştır. Bu yüzyılın ikinci yarısında ise 1864'teki Vilayet Nizamnamesi ile birlikte kurulan Suriye Vilayetinin, Trablus sancağına bağlı bir kazaya dönüştürülmüştür. 1880'de üç kazadan oluşan bir sancağın merkezi olan Lazkiye'nin, 19. yüzyılın ikinci yarısında Beyrut'un bir liman

şehri olarak hızla gelişimi, önemini azaltmış ve 1887'de Beyrut'un vilayet haline getirilmesi ile sancak olarak buraya bağlanmıştır. Bu statü Osmanlı döneminin sonuna kadar devam etmiştir (Buzpınar, 2003: 117-118).

Bu dönemde, dört kaza ve dört nahiyeden oluşan Lazkiye sancağı, 147.694 kişilik toplam nüfusa sahipti ve bu nüfusun 51.259'u Lazkiye kazasının merkezinde yaşamaktaydı. Merkez nüfusunun 25.938'i Sünnî, 20.796'sı Nusayri ve 4525'i Hristiyan'dı ve Lazkiye, bölgenin en kalabalık Nusayri nüfusuna sahip olan şehri konumundaydı. Esasen Lazkiye'nin bu demografik yapısı, Fransızların buraya olan ilgisinin temel sebebinin oluşturmaktaydı (Üzüm, 2007: 271; Buzpınar, 2003: 118).

Gerek stratejik konumu gerekse de demografik yapısı nedeniyle emperyalist ülkelerin dikkatini çeken şehir, I. Dünya Savaşı'nın sonlarında Ekim 1918'de önce İngilizler tarafından işgal edilmiş, sonrasında İngiltere ve Fransa arasında 1919 yılında yapılan Suriye İtilafnamesi ile tamamen Fransız hâkimiyeti altına girmiştir.

2. Fransızların Suriye'yi İşgaline Giden Süreç

İtilaf Devletleri I. Dünya Savaşı sırasında, Osmanlı Devleti topraklarından, kendi çıkarları doğrultusunda istedikleri bölgelerin paylaşımına dair anlaşmalar imzalamışlardı. Bu anlaşmalarda, İtilaf Devletleri'nin Arap müttefiklerinin istekleri dikkate alınmamış ve sadece ittifakın Avrupalı üyelerinin istekleri yerine getirilmeye çalışılmıştı. Bu anlaşmaların yapılmasındaki temel amaç; savaş sonrasında müttefikler arasında ortaya çıkabilecek anlaşmazlıkları önceden bir çözüme kavuşturmak ve ittifakı ayakta tutmaktır. Bu da ittifakın üyelerine, bu yaptıkları gizli anlaşmalar ile önceden toprak dağıtımını yapılarak sağlanmaya çalışılmıştı (Cleveland, 2008: 181).

Bu noktada, müttefikler arasındaki en önemli konulardan biri, Fransa'nın Suriye toprakları üzerindeki emellerinin, İngiltere ile Fransa arasında sürekli bir gerilim yaratmasıydı. Fransa I. Dünya Savaşı'nda, Batı'da gerçekleşen savaşların ağır yükü altında, Ortadoğu'daki çıkarlarını doğrudan koruyamamakta ve bunun yanında, bölgede giderek artan İngiltere'nin askerî varlığından da endişe etmekteydi. Fransa'nın bu noktadaki endişelerini gidermek ve bölge üzerinde olası bir İngiliz-Fransız çatışmasını önlemek adına iki devlet arasında bir anlaşma yapılması planlanmıştır. Bu doğrultuda iki devlet, savaş sonrası Ortadoğu'nun durumunu belirlemek amacıyla, 1915 yılının sonunda Londra'da bir araya gelmişlerdir. Fransa, müzakereleri yürütmek için François Georges Picot'u görevlendirmiştir. Picot, en son Beyrut başkonsolosluğu görevinde bulunmuştu ve Fransa'nın Doğu Akdeniz'deki tarihi misyonu konusunda lafını sakınmayan birisi olarak bilinmekteydi. Picot, Fransız idaresi altında, çok geniş toprakları içine alan, bir birleşik Suriye hayal etmekteydi ve bu topraklara Filistin, İskenderiye ve Hayfa'nın limanları, Osmanlı toprağı olan Musul ve Toros Dağlarından Mısır sınırına kadar uzanan toprakların yanı sıra Şam, Halep ve Beyrut da dâhildi. Bu düşünce İngilizleri tedirgin etmiş olmakla birlikte yoğun bir diplomasi trafiğı sonucu İngiltere adına müzakereleri yürüten Sir Mark Sykes, bir uzlaş koparmayı başarmıştır. Buna göre; Fransa, Lübnan ve Suriye sınırları üzerinde doğrudan yönetim hakkına

sahip olurken, İngiltere ise Güney Mezopotamya ile Hayfa ve Akka'nın da içinde bulunduğu topraklar üzerinde haklar elde etmiştir. Ayrıca, Filistin ve kutsal topraklar üzerinde ise uluslararası yönetimin oluşturulması ve bu konuyla ilgili detayların savaş sonrasında konuşulması kararlaştırılmıştır. İngiltere ve Fransa, bu anlaşma ile paylaştıkları toprakların arasında kalan geniş bölgede oluşturulacak, Arap Devletini ya da Arap Devletleri Konfederasyonunu tanıyıp, korumayı da kararlaştırmışlardır (Meyer-Bryson, 2016: 164-165; Cleveland, 2008: 182). Fakat kurulması düşünülen bu devlet veya devletler konfederasyonunun, Arapların beklentisinin aksine bağımsız değil, kendilerine bağlı olarak kurulmasını öngörmüşlerdi.

İngiltere ve Fransa adına bu görüşmeleri yürüten İngiltere dışişleri bakanlığı müsteşarı Sir Mark Sykes ve Fransa'nın Beyrut eski konsolosu François Georges Picot'un adlarına ithafen, Sykes-Picot olarak adlandırılan bu anlaşma ile Ortadoğu'nun savaş sonrasındaki durumu, bu şekilde belirlenmişti. Fakat bu anlaşma ile İngilizler, Mekke Şerifi Hüseyin'e verdikleri sözleri kendi çıkarları doğrultusunda ihlal etmişlerdi. Oysaki I. Dünya Savaşı'nın başından itibaren İngilizlerin, Osmanlı Devleti'ne karşı isyana teşvik ettikleri Şerif Hüseyin, İngiltere'ye askerî işbirliği teklifinde bulunmuş, karşılığında da bütün Arabistan yarımadasını içine alacak şekilde, kendi idaresine bırakılacak bağımsız bir Arap devleti kurulmasını ve Halifeliğin Türklerden alınarak kendilerine verilmesini istemişti. İngiltere, bu öneri karşısında Arapların bağımsızlığını destekleyeceği ve Halifeliğe Arap ırkından birinin getirilmesi için de çalışacağı teminatını vermişti. Araplar da bunun karşılığında, bağımsızlıklarını kazandıktan sonra, İngiltere'nin Basra ve Bağdat vilayetlerindeki özel durumunu tanıyacaktı. Gelişmeler bu şekilde cereyan ederken İngiltere, Şerif Hüseyin'in en büyük rakibi olan Necid Emiri İbn Suud ile de gizli bir antlaşma imzalamış ve Şerif Hüseyin'e vaat ettiği Necid topraklarında ve Basra körfezi kıyılarında (Kuveyt hariç olmak üzere), İbn Suud'un bağımsızlığını tanımayı taahhüt ederek ikili bir politika uygulamaktaydı. İngiltere'nin bu ikili politikasından habersiz olan Şerif Hüseyin, İngiltere ve Fransa arasındaki ittifakını bozmamak için Suriye ve Lübnan üzerindeki isteklerinin çözümünü, savaştan sonraya ertelediğini bildirmişti. Bu arada Fransa ile İngiltere arasında yapılan anlaşmaya Rusya'nın itirazı sonucu, anlaşma üzerinde düzenlemeler yapılmış ve 26 Nisan 1916'da Fransa ile Rusya arasında anlaşmanın imzalanması ve Rusya'nın da onayının alınması ile 16 Mayıs 1916'da "Sykes-Picot Antlaşması" resmîyet kazanmıştır (Küçük, 2010: 205).

Fransızlar siyasi, stratejik ve ekonomik çıkarları doğrultusunda elde etmek için büyük gayret sarf ettikleri Suriye üzerindeki emellerini; dinî, ekonomik ve stratejik olmak üzere üç temel nedene dayandırmaktaydı. Levant adını verdikleri Suriye'deki manda idaresine giren topraklarda, özellikle de Lübnan Dağı civarında yaşayan Katolik Hristiyan Marunilerin koruyuculuğunu üstlenmiş olan Fransa, bölgede uzun bir geçmişi olan din ve eğitim faaliyetlerine devam etmeyi bir görev saymaktaydı ve bu durum da Fransa açısından müdahalenin dinî nedenini oluşturmaktaydı. Ekonomik nedenlerin bir kısmını, Osmanlı Devleti'nin son yıllarında, Fransız

şirketlerinin demiryollarına, liman tesislerine ve ticarete yaptığı çok büyük yatırımlar oluşturmaktaydı. Stratejik nedenlere bakıldığında ise Fransa'nın, Ortadoğu'da İngiliz etkisine karşı bir denge kurmaya ihtiyacı vardı ve Fransa'da imparatorluk yanlısı çevrelerde Fransa'nın, Kuzey Afrika yanında, Suriye bölgesinde bir yer elde edemediği takdirde, gerçek bir Akdeniz devleti olamayacağı inancı bulunmaktaydı. Bütün bu gerekçeler, Fransa'nın Suriye üzerindeki ısrarının nedenlerini ve bahanesini oluşturmaktaydı (Cleveland, 2008: 243-244).

Esasen Fransa ve İngiltere, Ortadoğu'daki çıkarlarını gerçekleştirmek için buradaki toplulukları ve etkin kişileri bir araç olarak kullanmışlardır. Bu sistemin altyapısı, I. Dünya Savaşı sırasında kurulmuş ve çıkarları doğrultusunda kullandıkları kişilerden birisi de Mekke Şerifi Hüseyin olmuştur. Şerif Hüseyin, Arap yarımadasındaki Osmanlı Devleti'ne karşı faaliyetlerini, ister kendi çıkarları doğrultusunda yapmış olsun, isterse de Arapların geleceği için yaptığını düşünsün, aslında bu eylemleri ile İngiliz ve Fransızların çıkarlarına hizmet etmiştir.

Şerif Hüseyin, İngiliz ve Fransızlar tarafından çıkarları doğrultusunda fiilen kullanılmakla kalmamış, aynı zamanda propagandalarına da alet olmuştur. Örneğin; I. Dünya Savaşı sırasında İngilizlerin bölgede yaşayan unsurları, Osmanlı Devleti'nin aleyhine harekete geçirmek için gerçekleştirdikleri propagandalar doğrultusunda, Şerif Hüseyin'in Arap Yarımadasında bağımsızlık ilan ettiğine dair yaydıkları haberler, Osmanlı Devleti Başkumandanlık Vekâleti tarafından yalanlanmıştı (1 Eylül 1916). Ayrıca belirtmek gerekir ki, o dönemde bu propagandalara rağmen, Hicaz'da ortaya çıkan olaylarda, birçok Arap ve Dürzi bey ve şeyhi, Osmanlı Devleti'ne sadakat göstermiş ve bu kişiler, devlet nişanı verilerek taltif edilmişlerdi (14 Ekim 1916) (Osmanlı Belgelerinde Birinci Dünya Harbi II, 2013: 43, 60).

Yine bu gelişmelerden önce olmak üzere, Şam'da Osmanlı Devleti'ne karşı kurulan İhtilal Komitesinin üyelerinden olup, Şerif Hüseyin ile ilişkisi tespit edilen Ömer Rafi adındaki kişinin, Trablus'a firar ederek, burada kendisine taraftar bulmaya çalıştığı anlaşılmış ve burada Beyrut Valisi Azmi Bey tarafından tutuklanmıştır. Bu tutuklama hadisesi dolayısıyla görüşlerini belirten Azmi Bey'in tespitlerine göre; Şerif Hüseyin, Lazkiye'deki Nusayri aşiretlerle görüşmekte ve onları da Osmanlı Devleti'ne karşı isyana teşvik etmekteydi. Azmi Bey, Nusayri aşiretlerini böyle bir hareketten uzak tutmak için bir öneride bulunmuştur. Buna göre; Nusayri şeyhlerinin taltif edilmesi ve hatta bunlara kıymetli hediyeler verilmesi ile Şerif Hüseyin önderliğinde yapılan propagandalar etkisizleştirilebilecekti (12 Ağustos 1916) (BOA, DH.EUM.4.Şb./7-39).

I. Dünya Savaşı'nın sonlarına gelindiğinde ise Osmanlı Devleti açısından savaş, hemen hemen bütün cephelerde statik bir hal almakla birlikte, Suriye ve Filistin cephelerinde olanca hızıyla sürmekteydi. Bu cephede, General Allenby komutasındaki İngiliz ordusu ile birlikte Şerif Hüseyin'in oğlu olan Faysal komutasındaki Arap ordusu, Türk ordularına karşı 19 Eylül 1918'de bir genel taarruz

başlatmışlardı. Bu taarruz sonucu, Türk ordularını yenilgiye uğratmış ve Filistin, Ürdün, Lübnan ve Suriye'yi ele geçirmişlerdir (Kemal, 2010: 369). Nitekim 1 Ekim 1918 tarihinde, Suriye Valisi Tahsin Bey, Dâhiliye Vekâletine gönderdiği telgrafta, Şam'ın Şerif Hüseyin ve İngilizler tarafından işgal edildiğini bildirmiştir (Osmanlı Belgelerinde Suriye, 2013: 429). Bu işgallerden sonra Anadolu'ya yönelen İngiliz ve Arap ordularının ilerleyişini, Halep'in kuzeyinde durdurmayı başaran kişi, 7. Ordu Komutanı Mustafa Kemal Paşa olmuştur. Mustafa Kemal Paşa'nın önderliğindeki 7. Ordu, 26 Ekim 1918'de Halep'in kuzeyinde Haritan'da, Osmanlı Devleti açısından I. Dünya Savaşı'nın son muharebesini yaparken, Osmanlı Devleti'nin görevlendirdiği mütareke heyeti de aynı gün ateşkes görüşmeleri için Limni Adası'nın Mondros Limanı'na ulaşmış bulunuyordu (Kemal, 2010: 369). Görüşmeler sonucu, 30 Ekim 1918'de yapılan Mondros Mütarekesi sonrasında da bölgede devam eden İtilaf Devletleri işgalleri, bu defa Mütarekeye dayanarak gerçekleştirilmişti. Mütareke öncesi ve sonrası gerçekleştirilen işgallerle, İngilizlerin hâkimiyetine giren bölgedeki topraklar daha sonra, Sykes-Picot Antlaşması'na uygun olarak, İngiltere ve Fransa arasında yapılan "Suriye İtilafnamesi" uyarınca Fransa'ya bırakılacaktır.

I. Dünya Savaşı sonrasında, temellerinden bozulmuş olan Avrupa düzenini yeniden sağlamak adına, 1919 yılının Ocak ayında Paris'te bir kongre toplanması kararı alınmıştı. Bu konferans sırasında yenik devletlerle yapılacak olan anlaşmalar kararlaştırılmış olmakla birlikte, İtilaf Devletleri'nin yoğun tartışmalarına sahne olan Ortadoğu meselesi, daha fazla müzakere gerektirmiştir. 1920 yılının Nisan ayındaki San Remo Konferansı'na kadar devam eden görüşmeler sonunda, Ortadoğu topraklarının geleceği konusunda fikir birliğine varılabilmektedir. San Remo Konferansı'nda alınan kararlara göre ve aslında daha önce Fransa ve İngiltere'nin bu topraklar için aralarında yaptıkları anlaşmaya uygun olarak, Arap eyaletleri "manda" adı verilen birimlere bölünmüş ve Osmanlı yönetiminden alınarak İngiltere ile Fransa'nın koruyuculuğuna bırakılmıştır. Buna göre Suriye bölgesi de Fransızların payına düşmüştür (Cleveland, 2008: 183, 185).

San Remo kararları, Suriye'de tepki ve şaşkınlıkla karşılanmıştır. Hükûmetteki Arap milliyetçi blok, Faysal'ı müttefik devletlere karşı meydan okumaya davet ederken, daha ihtiyatlı olan kişiler ise hem Fransız isteklerini tatmin edecek hem de Suriye krallığını devam ettirecek bir uzlaşma yolu aranması tavsiyesinde bulunmuşlardır. Kimi dinleyeceğini bilemeyen Faysal, Beyrut'ta bulunan Fransız komutanı General Gouraud'la pazarlığa girmeye çalışmış ancak bu noktada karar alabilecek bir yetkiye sahip olmayan Gouraud, böyle bir anlaşmaya yanaşmamış ve birliklerine Suriye üzerine yürüme emri vermiştir. "Meyselun Savaşı" adı verilen savaş sonucu Faysal'ın kurduğunu ilan ettiği, Arap Devleti'nin ordusu yenilgiye uğratılmıştır. Bu yenilgi sonucu, Faysal'ın bağımsız Arap Devleti, kuruluşundan yaklaşık beş ay sonra ortadan kalkmış ve bu durum da Suriye'de, Fransızların konumu daha da güçlendirilmiştir (Köylü, 2017: 35; Cleveland, 2008: 186-187).

Milletler Cemiyeti yasasının 22. maddesinde belirtilen ve 28 Haziran 1919'da kurulan "Mandat" sistemine dayanılarak, 25 Nisan 1920 tarihinde San Remo'da, Suriye ve onun bir parçası sayılan Lübnan'ın, Fransa'nın manda idaresine bırakılması kararının (Pehlivanlı vd, 2001: 33) ardından, Suriye'de yönetimi ele alan Fransa, bu gelişmeler sonrası, bölgesel bir federasyonun yanı sıra dinî azınlıkların belli ölçüde özyönetimine imkân tanıdığı manda bölgesinde, önce kendisine bağlı birkaç devlet kurmuştur. Buna göre, Fransa'nın mandası altındaki bölgenin tamamı; Etat de Grand Liban (Büyük Lübnan Devleti), Etat des Alaouites (Aleviler Devleti), Etat de la Montagne Druze (Dürzi Devleti), Etat d'Alep (Halep Devleti) ve Etat de Damas (Şam Devleti) şeklinde bölünmüştür. Ayrıca Halep Devleti içinde bulunan İskenderun Sancağına özerklik verilmiştir. Böylece Aleviler Devleti ve ayrıca bir ölçüde İskenderun Sancağı ile Nusayrilerin, Dürzi Devleti ile Dürzilerin ve Lübnan Devleti ile de Hristiyanların kendi devletleri olmuştur (Schmidinger, 2016: 56-57).

Bu politikası ile Fransa, bölgeden beklentilerini sağlamak adına, Suriye içinde var olan dinî, etnik ve hatta mezhebî farklılıkları vurgulayarak bir böl-yönet politikası uygulamış ve sonuçta bölgede kendi hâkimiyetini peçinleyecek bölgesel, dinî ve etnik parçalanmayı başarmıştır (Cleveland, 2008: 244-245).

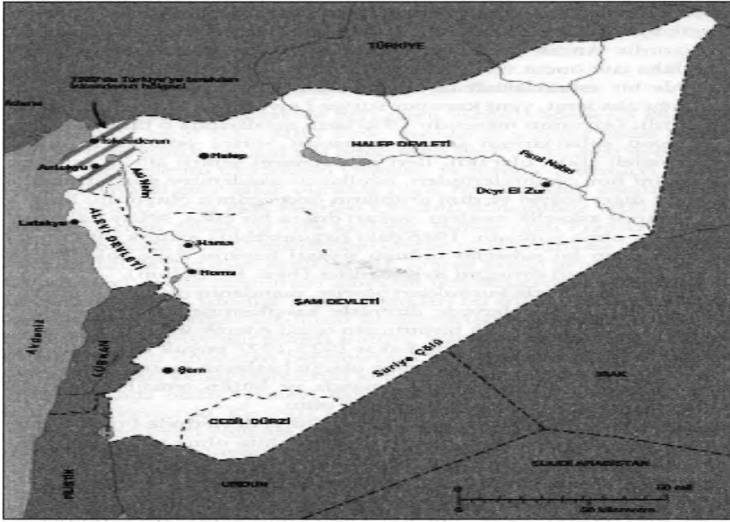
3. Fransız Manda İdaresi Altında Suriye'de Yaşanan Gelişmeler ve Aleviler Devleti

Fransa'nın Suriye topraklarını işgalinin hemen akabinde Nusayriler, bağımsızlıkları için girişimlerde bulunmaya başlamışlardır. Bağımsızlık taleplerini de farklı kabilelerini temsil eden 73 Nusayri lideri vasıtasıyla, 1919 yılının sonlarına doğru Fransız yüksek komiseri General Gouraud'a bir telgraf göndererek iletmış ve bağımsız Nusayri birliğinin kurulmasını istemişlerdir (Şen, 2004: 90).

Bu istek etkili olmuş mudur bilinmez ama Fransızlar 1920'de Lazkiye, Tartus ve Cebeliensariye'den oluşan bölgede Aleviler Devleti adı altında bir idari birim kurmuş ve bu dönemden itibaren de Nusayriler için Alevi tabirini kullanmaya başlamışlardır (Buzpınar, 2003: 118; Darkot, 1993: 24). Nusayrilerin, Alevi olarak adlandırılması Fransızların, siyasi tutumları doğrultusunda yaptıkları bir genelleme olarak değerlendirilmelidir (Çatlı, 2018: 46).

Fransızların bu nitelendirmesi, ayrı şeyler olmasına rağmen, Nusayrilik ve Aleviliğin aynı inanç sistemiymiş gibi algılanmasına ve kabul görmesine yol açmıştır.

Fransızlar, Nusayriler gibi Suriye topraklarındaki diğer etnik ve dinî gruplara, sözde devletlerini kurmakla birlikte, bu devletlerin yerel halkının, siyasal sorumluluk ve idari deneyim elde etmesini engeller bir yönetim politikası benimsemişlerdir. Suriye'deki Fransız yüksek komiserliğine bağlı olarak kurulan bu devletlerde, üst düzey bürokratik mevkiiler hep Fransızlara verilmiş ve bu görevlilerin yanında, yerel Suriyeli vali ve bölge komiserleri varsa da bunlara bağımsız karar verme yetkisi tanınmamıştır. Ayrıca, her Suriyeli yetkilinin başında en küçük ayrıntılar üzerinde bile veto hakkı olan bir Fransız danışman da bulunmaktaydı (Cleveland, 2008: 247-248).



Harita 1. Fransız mandası altında etnik ve dini olarak bölünen Suriye haritası, 1920-1923 (Cleveland, 2008: 247)

Fransa mandası altındaki Suriye’de ayrı ayrı oluşturulan bu siyasi birimler, Suriye millî kimliğinin gelişmesini engellemek üzere tasarlanmıştır. Bu şekilde bölünme, etnik ve dinî azınlığa ayrıcalıklar verilmesi ve hatta devletler kurulması, birleşik Suriye düşüncesine vurulan bir darbeydi. Fransızlar bununla da yetinmeyip bu ayrılığı körükleyecek faaliyetlerde bulunmuşlardır.

Örneğin; Aleviler Devleti’ni kurdukları Lazkiye’deki Nusayrilere; “Siz ne Türk ne Arap ve ne de Müslümansınız, sizler Ehlisalip bakayası olduğunuzdan Türkler ve Araplar sizlere fena muamele yapmaktadır.” şeklindeki propagandaları ile Nusayrileri diğer topluluklara karşı kışkırtmışlardır (Sökmen, 1992: 97). Daha sonraları, Fransızların Nusayrileri, diğer Suriyeli topluluklardan ayırmak için uyguladığı; “Siz ne Türksünüz ne Arap ve ne de Müslüman, siz Ehlisalip bakayasısınız.” şeklindeki bu politikadan sonuç alınmadığından, Fransızlar bu defa da Nusayrileri, Alevi ya da Arap Alevi olarak adlandırarak diğer topluluklardan ayırmaya çalışmışlardır.

Fransızların, tarihî niteliği bulunan Nusayri ismini kaldırarak bunun yerine Alevi ismini kullanmaya başlamaları esasen, Nusayri isminden, kendilerine karşı yapılan baskıdan dolayı rahatsız olan Nusayri toplumu tarafından memnuniyetle karşılanmıştır. Nusayriler, Alevi olarak nitelendirilmeleriyle, bu baskıdan kurtulabileceklerini düşünmüşlerdir. Bu sebeple de Nusayri yazarlarından birçoğu bu ismi hemen benimsemiş ve örneğin, Muhammed Emin Galip et-Tavil ve Haşim Osman yazdıkları eserlerde Nusayri ismi yerine Alevi ismini kullanmayı tercih etmişlerdir (Bağı-Karahasanoğlu, 2015: 51).

Bununla birlikte, Nusayrileri diğer Alevi topluluklardan ayırmak için yerel olarak Fellah ve yaygın bir isimlendirme ile Arap Alevi'si tabiri de kullanılmıştır ki Nusayrilerin de bu Arap Alevi'si tabirini, hem Araplıklarını hem de Aleviliklerini vurgulamak için kullandıkları görülmektedir (Palabıyık, 2010: 21).

Fransa'nın Suriye'yi işgaline kadar bölgede ön planda olmayan Nusayrilik ve Nusayriler, Fransızların, Suriye'yi bölerek yönetme politikaları ile birlikte popülerlik kazanmıştır. Fransızların, Suriye'de uyguladıkları "böl-yönet" politikası, etnik ve dinî ve hatta mezhebî farklılıkları hedef almaktaydı ve bu politikaya uygun olarak Maruniler ve Dürziler gibi kullanabilecekleri temel topluluklardan birisinin de Nusayriler olması onlara bu popüleriteyi sağlayan temel etken olmuştur.

Fransızlar bu şekilde, Nusayrileri diğer topluluklardan ayırmış ve onlara, ancak kendi yanlarında olmaları halinde bölgede var olabilecekleri bilincini vermişlerdir. Doğal olarak Fransızlar bu politikayı bölgede yaşayan diğer topluluklara da uygulamış ve bu topluluklar bir süre sonra, Fransızların kendilerine verdiği bu sözde destek karşılığında, onların bölgedeki çıkarlarına hizmet eden bir araç pozisyonuna düşmüşlerdir.

Fransızların bu politikalarında başarılı olduklarına dair bir örnek, Hatay'daki Fransız işgaline karşı direniş gösteren Antakya Müfrezesi Kumandanı Nuri Aydın Konuralp tarafından kaydedilmiştir. Konuralp anılarında; Lazkiye'nin Sahyun ilçesinde oturan Sünni Araplarla, sahil kısmında oturan komşuları Nusayriler arasında, Fransızlar tarafından nifak ve fesat sokulduğunu ve bu nifak ve fesat yüzünden yıllar yılı sürdürdükleri dostlukları bozulan ve silahlı çatışmaya giren bu iki topluluktan Nusayrilerin, Fransızlar tarafından silahlandırıldığını ve desteklendiğini, bu yüzden de Sünni Arapların evlerini terk ederek Cıs-r-i Şugur'a gitmek zorunda kaldığını aktarmaktadır (Konuralp, 1970: 46).

Fransızlar, Suriye topraklarında yaşayan, etnik ve dinî grupların, kendilerine tehdit oluşturabilecek bir konuma gelmesini engelleyerek, gücün gücü dengelediği bir sistem kurmuşlardır. Tabi bu arada, bazı grupları özellikle destekleyerek bu grupları, diğer güçlü bir grubun veya grupların bastırılmasında, özellikle Arap milliyetçiliğinin törpülenmesinde kullanmışlardır. Örneğin Nusayrileri, 1921'de kurulan ve yerel bir askerî güç olan "Troupes Speciales du Levant"ı alarak hem onları hem de bu askerî birliğe aldıkları diğer Arap olmayan unsurları, kendilerine tehdit oluşturabilecek diğer topluluklara, özellikle Sünni Araplara karşı bir askerî güç olarak kullanmaya başlamışlardır. Bu yerel askerî güçler etnik köken olarak Arap olmadıklarından, Arap milliyetçiliğinden de uzaktılar. Bu şekilde Arap milliyetçilerinin ayaklanmalarını, bir araç haline dönüştürdükleri bu azınlık güçleri ile bastırmayı hedeflemişlerdir. Yine bu şekilde, Suriye milliyetçiliği düşüncesinin azınlıkların yaşadığı bölgelere sıçramasını önlemeyi ve Suriye'de bulunan etnik ve dinî toplulukları birbirine bağlayan rabitaları yok ederek, bir Suriye birliği fikrinin ortaya çıkmasını engellemeye çalışmış ve bu şekilde Fransa'nın bölgedeki hâkimiyetini sürekli hale getirmeyi tasarlamışlardır.

Fransa, Suriye'nin kendi manda idaresine verildiği ilk zamanlardan itibaren, gerek Suriye gerekse de Lübnan'da hâkimiyetini sürekli kılmak adına sert politikalar uygulamıştı. Basın denetim altındaydı ve milliyetçi hareketler anında bastırılıyordu. Her iki ülke için de üç yıl içerisinde bir anayasa sözü verilmiş olmakla birlikte, Suriye'de bağımsız bir devletin kurulması mümkün değildi. Bunun temel nedeni; Fransız ordusunun bölgenin stratejik denetimini vazgeçilmez olarak görmesiydi. Fransız siyasetçiler de verilecek ödünlerin Fransa'nın Kuzey Afrika sömürgeleri üzerindeki olası etkilerinden kaygılanmaktaydılar. Buna karşılık Suriyeliler, özellikle de eğitilmiş kesim, hemen bağımsızlık talep etmişlerdir. Bu kesimin büyük bir kısmı, daha da ileri giderek bağımsız Suriye Devleti'nin Filistin'i ve Ürdün'ü de kapsamaması gerektiğinde ısrar etmişlerdir (Mansfield, 2012: 289-290).

Yine Fransızların bölgede bu doğrultuda uyguladıkları politikalarından birisi de etnik ve dinî olarak böldükleri bölgelerdeki demografik yapıyı bozarak buradaki asli unsurları etkisizleştirmeye yönelik olmuştur.

Örneğin; 1921'de ciddi bir Türk çoğunluğu bulunan Bayır ve Bucak nahiyelerini Lazkiye'deki Nusayri bölgesine bağlamaları, Fransızların bu türden uygulamalarının bir göstergesidir (Cumhuriyet, 13 Mart 1937: 1). Toplam nüfusu 28.000 olan Bayır-Bucak bölgesinin bu nüfusunun 21.131'ini Türkler oluştururken, bölgedeki toplam nüfusları 1.000 civarında olan bir Ermeni ve bir de Sünni Arap köyünün dışındaki nüfusu da Nusayriiler oluşturmaktaydı (Cumhuriyet, 14 Mart 1937: 7). Türk çoğunluğu bulunduğu için muhtar ve millî bir yönetime sahip olması gerekirken Aleviler Devleti'ne bağlanan Bayır-Bucak bölgesi üzerinde yapılan uygulamaya benzer olarak, Kilis ve Antep'in güneyindeki Türk bölgeleri de Halep Devletine bağlanmıştı. Yine, bu gelişmelerden birkaç ay evvel Fransız yüksek komiseri General Gouraud, İskenderun'da verdiği bir beyanatında İskenderun Sancağı'nın da Halep Devleti'ne bağlanması gerektiğini açıklamıştır (Hatipoğlu, 2011: 213). Bu Türk bölgelerini, Alevî ve Halep Devletlerine bağlayan Fransızlar bununla da yetinmemiş, bazı bedevî aşiretleri de Aleviler Devleti'ne bağlanan Bayır ve Bucak nahiyelerinde iskân ederek, bu nahiyelerin nüfusundaki Türk çoğunluğu oranını azaltmaya çalışmışlardır (hatta bu bedevî aşiretlere yerlerini değiştirmeleri karşılığında tazminat ödemişlerdir) (Akşam, 17 Mart 1937: 1, 4; Ulus, 17 Mart 1937: 6). Ayrıca Fransızların yönlendirmesiyle Şam'dan gelen "Vatani Partisi"ne mensup bazı kişiler Bayır, Bucak ve Hazne nahiyeleri halkını, Türkler aleyhine kışkırtmak amacıyla propagandaya girişmişlerdir (Cumhuriyet, 17 Mart 1937: 1, 7; Ulus, 17 Mart 1937: 1, 6). Böylece Türkleri bu devletler içerisinde azınlık pozisyonuna düşüren Fransızlar, yine bu politika ile Türk bölgeleri arasındaki bağlantıyı keserek, Türklerin etkinliğini azaltmayı hedeflemişlerdir.

Bu gelişmelerden önce ve daha önce de belirtildiği üzere, Suriye'deki Fransız yüksek komiseri General Gouraud vasıtasıyla, 31 Ağustos 1920'de ve 319 sayılı kararla Aleviler Devleti kurulmuştu. Merkezi Lazkiye olan Aleviler Devleti'nin kurulduğu topraklarda, Nusayriilerin yoğun bir şekilde yaşamasından dolayı Fransızlar bu devlete

Nusayrileri isimlendirdikleri şekliyle, bir Alevi kimliği kazandırmaya çalışmışlardır. İdari açıdan Aleviler Devleti, Lazkiye ve Tartus olmak üzere iki sancağa bölünmüştür. Lazkiye Sancağı, Sihyun ve Cebele olmak üzere iki kazaya ayrılırken, Tartus Sancağı ise Tartus, Safita, Merkab, Tel-Kala ve Ümraniye olmak üzere beş kazaya bölünmüştür (Umar, 2004: 461).

Fransızların Aleviler Devleti'ni kurdukları dönemdeki, Adana Valiliğinin raporlarında, Adana Nusayrilerinin Aleviler Devleti ile birleşme amacı taşıdıkları bilgisi yer almaktadır. Bu raporlara göre; Fransızların Adana ve çevresini işgale başladığı dönemde, Adana'daki Nusayri Araplar, Antakya ve Lazkiye'deki Nusayrilerle birleşerek, ayrıcalıklı bir idare oluşturmak amacını taşıyorlardı (Bilgili, 2010: 73; Tozlu, 2010: 106).

Aleviler Devleti'nin kurulması ile Fransızlar kendi çıkarları doğrultusunda kullanacakları Nusayri toplumuna birtakım ayrıcalıklar tanımıştır. Düşük vergi ve önemli miktarda Fransız maddi desteği bu ayrıcalıkların maddi kısmını oluşturmuştur (Şen, 2004: 91). Ayrıca Fransızların Nusayrilere, kendi mahkemelerini kurmaları ve davalarının da Nusayri hukukçular tarafından görülmesine dair verdikleri izinle Nusayriler, hukuki alanda da özerkliğe sahip olmuşlardır (Alkan, 2013: 34).

Haziran 1922'ye gelindiğinde ise; Şam, Halep ve Aleviler Devletlerini kapsayan bir Suriye Federasyonu oluşturulmuş, fakat bu Federasyonun işleyişinde bir takım sorunlar ortaya çıkmıştır. Şam ve Halep Devletleri, Federasyonun birleştirilmesi taraftarı iken Nusayrilerin bir kısmı tek bir yönetim altında birleşme taraflısı olmamışlardır. Bununla birlikte, 1924 yılına kadar süren bu Federasyonun başkanı, bir yıl süreyle seçilmekte ve Federasyona bağlı devletlerin maliye müdürleri, başkana mali alanda yardım etmekteydiler. Beşer üyeden oluşan Federasyonun temsilcileri Şam, Halep ve Aleviler Devleti'nden bir yıl süreyle seçilmekte ve Meclis bazen Halep'te ve bazen de Şam'da toplanmaktaydı. Federasyona bağlı devletlerde emlak, ticaret, gümrük ve mahkeme usulünde kanun birliği mevcuttu. Organizasyon ve işleyişi bu şekilde belirlenen Federasyonun ilk Meclisi de, 28 Haziran 1922'de her devletten beşer temsilcinin katılımı ile şu üyelerden oluşturulmuştur:

Şam'dan; Faris el-Huri, Muhammed el-Abid, Şeyh Tahir el-Attasi, Ata el-Eyyubi, Raşid el-Berazi.

Halep'ten; Subhi Bereket, Şeyh Hüseyin Uruffi, Galib İbrahim Paşa, İskender Salim, Reşid el-Müderri.

Lazkiye'den; Abdülvahid Harun, İsmail Havaş, İsmail Cüneyd, Cabir el-Abbas, İshak Nasri.

Federasyon Meclisi, ilk toplantısını 29 Haziran 1922'de Halep'te yapmıştır. Federasyon başkanlığına aslen Antakyalı olan Suphi Bereket seçilirken maliye, çalışma, dâhiliye ve adliye müdürlükleri de oluşturulmuştur. Suriye Federasyonunun oluşturulması Arap milliyetçilerince, bağımsızlık ve Suriye'nin birliği hususunda

önemli bir adım olarak görülmüş olmakla birlikte, bu Federasyon uzun ömürlü olmamış ve Fransız Generali Weygand tarafından Aralık 1924'te feshedilmiştir. Federasyonun kaldırılmasından sonra Ocak 1925'te, Halep ve Şam Devletleri ile özerk bir idareye sahip olan İskenderun Sancağını içine alan tek bir Suriye Devleti oluşturulmuş, Aleviler Devleti ise bu yeni kurulan Suriye Devleti ile herhangi bir bağlantısı olmaksızın, varlığını devam ettirmiştir. Böylece, Federasyonun Aralık 1924'te sona erdiği dönemde, Suriye nüfusunun yaklaşık yüzde 12-14'ünü oluşturan ve 6.500 km²'lik bir alana sahip olan Nusayriler, Fransız manda idaresine bağlı devletlerini yeniden kurmuşlardır. Aleviler Devleti direkt olarak manda yönetimine bağlı olup, başında Fransız komutanı bulunmaktaydı ve çeşitli idari işlerde de Fransız müsteşarlar ve müdürler ona yardım etmekteydi. Bu gelişmelerin ardından 1925 yılının başında Suriye, hepsi Fransız mandası altında olmak üzere; Büyük Lübnan Devleti, Suriye Devleti, Aleviler Devleti ve Dürzi Devleti olarak dört devlete bölünmüş halde bulunmaktaydı (Umar, 2004: 454-455; Bağlı-Karahasanoğlu, 2015: 51; Massignon, 1988: 365).

1925 yılında siyasi görünümü böyle bir mahiyet arz eden Suriye'de, karşılaştıkları her isyanda şiddet kullanma yolunu seçen Fransızların bu tutumu da bölgede onlara karşı tepkinin giderek artmasına neden olmaktadır. Bu durumun bir yansıması olarak, Dürzilerin o dönemdeki lideri olan Sultan Paşa el-Atraş liderliğinde başlayan isyan, 1925 yılı içerisinde Suriye'nin tüm bölgelerine yayılmış ve Dürziler ile Suriyeli milliyetçiler arasında bir ittifaka öncülük ederek, toplu bir direniş hareketine dönüşmüştür. Dürzi birlikleri, Lübnan'a, hatta Şam'ın kenar mahallelerine girmişler ve bu da Fransızların iki gün boyunca kenti topa tutmasına neden olmuştur. İsyân 1926'da büyük ölçüde bastırılmış olmakla birlikte isyanın bastırılması, isyancıların isteklerinden vazgeçmeleri için yeterli olmamıştır. Bunun yanı sıra, 1926'da Fransa'nın Lübnan Devleti için bir anayasa hazırlaması ve bir bakıma bununla Lübnan'ın Suriye topraklarından ayrılmasının tescillenmesi, Fransa'ya karşı olan tepkiyi daha da arttırmıştır. Olayların şiddetini arttırması sonucu da dönemin Fransız yüksek komiseri De Jouvenal istifa etmiş ve yerine Ekim 1926'da Henry Ponsot geçmiştir. Ponsot'un yüksek komiserliğe getirilmesiyle oluşan sükûnet ortamında, Suriyeli milliyetçilerin, Suriye için bir anayasa hazırlanması ve ülkenin bağımsızlığı yönündeki isteklerini içeren görüşmeler, Ponsot ile yürütülmeye çalışılmış ve görüşmeler sonucu olarak 1928 Şubatında kurucu meclis için seçimler yapılmıştır. Seçimi kazanan milliyetçiler tarafından "Milliyetçi İttifak" (El Kutletu'l-Vataniyye) kurulmuş ve bu ittifakın başına da İbrahim Henano ve Haşim el-Attasi getirilmiştir. Kurucu Meclis yeni bir anayasa hazırlamış ve işbaşına gelen İttifak liderleri, Fransa'nın Suriye'den çekilmesini sağlayarak birleşik büyük Suriye Devleti'ni kurmak için çalışmaya başlamışlardır (Köylü, 2017: 37-38).

Bu ortam içerisinde, Fransızların Nusayrileri ön plana çıkararak politikalarına karşı, Sünni Araplardan büyük tepkiler gelmiş ve Fransızlar bu tepkileri azaltmak adına, 1930 yılında Aleviler Devleti'nin adını Lazkiye Hükümeti olarak değiştirmişlerdir

(Buzpınar, 2003: 118; Darkot, 1993: 24). Bu gelişmenin haberini 1930 tarihli Hâkimiyeti Milliye Gazetesi, Fransız idaresi altında Suriye’de Alevilere yeni bir devletçik kuruldu şeklinde vermiştir (Hâkimiyeti Milliye, 18 Teşrinievvel 1930: 6).

Aralıklarla iki yıl süren ayaklanma görüldüğü üzere, Fransızları daha uzlaşmacı bir siyaset gütmeye mecbur etmiş olmakla birlikte, Meclis’in hazırladığı Suriye anayasası Fransızlar için kabul edilebilir nitelikte olmamıştır. Çünkü bu anayasa hem Suriye’nin coğrafi bütünlüğünden söz etmekte hem de Fransız denetimini kabul etmemekteydi (Mansfield, 2012: 290-291). Anayasanın içerdiği bu türden maddeler, Ponsot tarafından kabul edilmemiş ve değiştirilmesi istenmiştir. Ponsot ayrıca anayasada, Fransa yönetiminin varlığının kabulü ile ilgili maddelerin yer almasını da istemiştir. Milliyetçi ittifak liderleri ile Ponsot arasındaki bu şekilde cereyan eden görüşmelerde anlaşma sağlanamaması üzerine de Ponsot, Meclisi kapatma kararı almıştır. Bütün bu gelişmelere rağmen Suriyeli milliyetçiler, taleplerinden vazgeçmeyerek mücadeleye devam etmiş ve sonuçta, Suriye’de 30 Mart 1932 tarihinde yeni bir seçim yapılarak Halk Cephesi’nin üyelerinden oluşan yeni bir hükümet kurulmuştur. Fransa ile görüşmeler yeniden başlamış olmakla birlikte, Ponsot’un yüksek komiserlikten ayrıldığı tarihte, sorun halen çözülebilmemiş değildi. Bununla beraber sorunun çözümüne yönelik görüşmeler, yeni yüksek komiser Martel zamanında da devam ettirilmiştir (Şen, 2004: 94; Köylü, 2017: 39).

Yaşanan bu süreçte, zaten Sünni Araplarla ortak olarak taşıdıkları milliyetçilik fikri, bir Suriye ulusu yaratma düşüncesi olmayan ve bu anlamda da Suriye birliği fikrine sıcak bakmayan Nusayrilerin, Aleviler Devleti (Faksh, 1984: 139) 1933 yılı sonunda 213.066’sını Nusayrilerin oluşturduğu 334.173 kişilik bir nüfusa ulaşmıştı (Massignon, 1988: 365).

Suriyeli milliyetçiler ile Fransa arasında devam ettirilen ve sonuç alınamayan görüşmeler dönemi sonrası 1936 yılına gelindiğinde, Suriye’de, ülke çapında genel grev başlatılmıştı. Suriye’de Halk Cephesi’nin direnişi, İtalya ve Almanya’nın Ortadoğu’daki dengeleri tehdit etmesi, Fransa’nın tüm dikkatini bölgeye çevirmesini ve uyguladığı politikalarda tutum değişikliğine gitmesini zorunlu kılmıştı. Bu arada, Suriye ile Fransa arasında görüşmelerin yeniden başlaması ve Suriye’nin bağımsızlık elde etme olasılığı, Suriye’deki toplumsal dengeyi etkilemeye başlamıştı. Fransa ile bağımsızlık için imzalanacak bir anlaşma sonucu, Suriye ile birleştirilme ihtimalini değerlendiren Nusayriler bu konuda ikiye ayrılmıştı ve sonuçta 25 Şubat 1936 tarihinde, Tartus’ta bir Alevi Kongresi toplanmıştır. Bu kongrede de iki eğilim ortaya çıkmıştır. Bir grup Suriye ile birleşilmesi gerektiğini savunurken, diğer grup ise mevcut durumlarının korunmasını ve Fransızların himayesi altında tam bağımsızlık elde edilmesi gerektiğini savunmuştur. Bu arada, Fransa’da Leon Blum’un bir koalisyon hükümeti kurarak başbakan olması, kaygılı durumdaki Nusayrilerin bağımsızlık yönündeki umutlarını arttırmıştır (Şen, 2004: 95).

Fakat Nusayriilerin bu beklentileri boşa çıkmış, Leon Blum'un başbakanlığındaki Fransız hükümetinin, Suriyeli milliyetçi liderlerden Faris el-Huri, Saadallah el-Cabri, Haşim el-Attasi ve Cemil Mardam gibi isimlerin de bulunduğu Suriye delegasyonu ile yaklaşık altı ay sürdürdükleri görüşmeler sonunda, 9 Temmuz 1936'da iki taraf arasında bir anlaşma imzalanmıştır. Bu anlaşmaya göre; Lübnan'ın Suriye dışında kalması şartıyla Suriye'ye bağımsızlık verilecek, Dürzi ve Aleviler Devletleri de birleşik Suriye Devleti'ne katılacaktı. Suriye'nin Milletler Cemiyeti'ne katılmasının sağlanması ve Suriye Devleti'ne dış siyasette Fransızların desteğinin sağlanması maddeleri de anlaşma metninde yer almıştır. Fransızların Suriye'ye verdiği bu hak ve teminatlar karşılığında da, Fransa'nın Doğu Akdeniz'deki askerî pozisyonu ve hakları kabul edilmiş, ayrıca Fransa'nın, Suriye'deki iki hava üssünü yirmi beş yılına kullanması kararı alınmıştır (Köylü, 2017: 41; Şen, 2004: 96).

Nusayriiler için büyük bir hayal kırıklığı ile sonuçlanan Suriyeli milliyetçiler ile Fransa arasındaki bu görüşmeler sürerken, Nusayriiler de Fransa nezdinde girişimlerde bulunmuşlardı. Bir Nusayri lideri, Leon Blum'a 11 Haziran 1936 tarihinde bir mektup yazarak, Nusayriilerin Sünni Suriyelilerden ayrı tutulmasını istemişti. Daha sonra ise altı Nusayri önderi daha, Leon Blum'a bir başka mektup yazarak Nusayriilerin, tarihsel ve dinsel olarak Sünnilerden farklı olduklarını belirtmiş ve Fransa'nın Nusayriilerin bağımsızlığını güvence altına almasını talep etmişlerdir (Şen, 2004: 96). Fakat Nusayriiler, bu girişimlerinden bir sonuç alamamıştır. Bunun temel nedeni; Fransızların o günün koşullarında, Suriye'deki imtiyazlı konumlarının devamı için iyi sayılabilecek bir anlaşma yapmış olması ve Lübnan'ı Suriye'nin bir parçası olarak görme eğilimini ortadan kaldırarak, Lübnan için istedikleri bağımsızlığı, Suriyeli milliyetçilere kabul ettirmeleri idi.

Suriye ile Fransa arasında yapılan anlaşmanın ardından, Suriye'de milliyetçilerin zaferiyle sonuçlanan bir seçim yapılmış ve bu seçim sonucunda Faris el-Huri, Haşim el-Attasi ve Cemil Mardam'ın liderliğinde kurulan yeni hükümetle birlikte milliyetçilerin etkinliği artmış ve bu süreci Dürzi ve Aleviler Devleti ile birleşme izlemiştir (Köylü, 2017: 41-42).

Aleviler Devleti'nin 1936'da Suriye Devleti'ne bağlanması sonrası, bu durumdan büyük üzüntü duyan ve Fransa'dan da beklidikleri karşılığı bulamayan Lazkiye ileri gelenleri, Enis İbrahim Bey'i 1937 yılının Ağustos ayı başlarında gizlice Adana'ya göndererek Türk yetkililerine, Türkiye'nin hâkimiyeti altında Lazkiye'de bağımsız bir devlet olarak yaşamak istediklerini iletmış ve eğer Türkiye bu tekliflerini kabul ederse, bu amaç doğrultusunda harekete geçmek için de kendilerine silah ve para yardımında bulunulmasını talep etmişlerdir. Bu görüşmeler sırasında Türk yetkililer, yaklaşmakta olan Sancak seçimlerinde, Lazkiye Nusayriilerinin Hatay'da bulunan akraba ve yakınlarını aydınlatmalarını ve Türklerle birlikte çalışmaya teşvik etmelerini istemişlerdir. Nitekim bu istek doğrultusunda Lazkiye Nusayriileri bağımsızlık girişimlerinin yanı sıra Hatay'da istenilen şekilde propaganda faaliyetinde de bulunmuşlardır (Sofuoğlu-Dağıstan, 2008: 75).

Bununla birlikte bir süre sonra yaşanan gelişmeler, Fransa ile yapılan anlaşmayla, birleşik Suriye Devleti'nin bağımsızlığı için büyük bir adım attıklarını düşünen Suriyeli milliyetçiler için büyük bir hayal kırıklığına yol açmıştır. Suriyeli milliyetçilerle, 1936 yılında Suriye'nin bağımsızlığına yönelik anlaşma yapmış olan Blum'un başında bulunduğu koalisyon, 1938 yılında bozulmuş ve Fransız Meclisi de, 1936 Fransa-Suriye anlaşmasını onaylamamıştır. Böylece Suriye, bağımsızlığını elde etmek yerine daha sıkı bir şekilde Fransız kontrolüne girmiştir. Suriye'nin bir kez daha Fransız idaresi altına girmesiyle birlikte Suriye'de tekrar protestolar ve gösteriler başlamış ve Fransız yüksek komiseri de bu gelişmeler üzerine 1939'da Suriye anayasasını askıya almış, parlamentoyu feshetmiş, Alevi ve Dürzi Devletlerinin özerkliğini de yeniden kabul etmiştir (Cleveland, 2008: 250; Şen, 2004: 96).

Bu gelişmeler ile birlikte, 1936 yılında Suriye Devleti'ne bağlanan Aleviler Devleti, 1939 yılında Suriye Devleti'nden ayrılarak tekrar bağımsızlığına kavuşmuştur. Esasen bu gelişme üzerindeki asıl etken, Cebel-i Druz'da çıkan olaylardır. Suriye Devleti, Cebel-i Druz'u Suriye'ye katınca, merkezde alınan kararları burada uygulamak için buraya birtakım memurlarını atamıştır. Bu Suriyeli memurları iyi karşılamayan ve tepki gösteren Dürzi liderlerden Süleyman Mürşid önderliğinde, 1939 yılı Cebel-i Druz'da bir isyan başlatılmıştı. Bu isyana, Fransız Yüksek Komiseri M. Puaux'un, Cebel-i Druz'u ziyareti sırasında, Dürzilerin özerklik istemiyle yaptığı gösteriler de eklenince, Fransızlar olası bir Dünya savaşı sırasında Suriye'deki konumlarını yitirmemek adına Cebel-i Druz'a yeniden özerklik verip, direkt olarak Fransız Yüksek Komiserliğine bağlamışlardır. Dolayısıyla aynı uygulamayı, benzer statüdeki Lazkiye bölgesine de özerklik vererek Aleviler Devleti için de yapmak durumunda kalmışlardır. Aslında Fransızlar, çıkan olayları ve Suriye'ye bağlanmış olan Dürziler ile Nusayriilerin memnuniyetsizliğini kendi çıkarları doğrultusunda kullanmış ve bu doğrultuda ortaya çıkan olayları gerekçe göstererek Dürzi ve Aleviler Devletlerine yeniden özerkliklerini vererek, doğrudan Fransız Yüksek Komiserliğine bağlamışlardır. Böylece 1940 yılından itibaren Fransa, Suriye'yi yeniden yönetmeye başlamıştır (Umar, 2004: 462; Köylü, 2017: 47-48; Alkan, 2013: 35).

II. Dünya Savaşı sırasında, Fransa ile İngiltere arasında 7 Ağustos 1941'de yapılan anlaşma ile Suriye ve Lübnan'ın tam bağımsızlığı konusunda anlaşmaya varılmıştır. 20 Eylül'de Suriye'de Hasan el-Hakim yeni hükümeti kurmuş ve Taceddin el-Hassani cumhurbaşkanı olmuştur. Dürzi ve Nusayri bölgeleri de 20 Ocak 1942'de tekrar Suriye ile birleştirilmiştir. Fransa, 1941 yılında Suriye'nin şekli olarak bağımsızlığını tanımamasına rağmen, Suriye'deki askerî varlığını devam ettirmiştir. Bu durum, Suriyeli milliyetçilerde kuşku ve korku uyandırmıştır. Bununla birlikte bu tarihlerde, Arap Ligi'nin kurulmasına yönelik çalışmalar, Fransa'ya karşı gerçekleştirilebilecek olası bir mücadele açısından önemli bir gelişme olarak değerlendirilmiştir. Fransa'da De Gaulle Hükümeti, sonradan 1941 tarihli anlaşmadan vazgeçmek istediye de İngilizlerin ve Suriyeli milliyetçilerin baskısı üzerine durumu kabullenmek zorunda kalmış ve 1942 yılından itibaren de Suriye'deki Fransız manda idaresi hükümünü kaybetmeye başlamıştır (Umar, 2004: 509-510; Şen, 2004: 101).

Fransa'nın manda idaresinin etkinliğini iyice kaybettiği, Suriyeli milliyetçiler tarafından bağımsız bir Suriye kurmak adına mücadelenin devam ettiği, II. Dünya Savaşı sırasındaki çalkantılı döneme rağmen Fransa, Suriye'deki imtiyazlarını garanti altına alana kadar, Suriye'den çekilmemek konusunda kararlı bir tavır sergilemiştir. Fransa'nın bu tavrı karşısında, Suriye'de siyasi tansiyon tekrar yükselmiş, 19-28 Mayıs 1945 tarihleri arasında Fransızlara karşı büyük gösteri ve protestolar meydana gelirken, 29 Mayıs 1945'de Şam, Fransızlar tarafından bombalanmıştır. Bununla birlikte, Suriye'de yaşadığı zorluklar ve İngiltere'nin artan baskısı sonucu Fransa, Suriye'den çekilmeye karar vermiş ve son Fransız birliğinin, 17 Nisan 1946 tarihinde geri çekilmesi ile Suriye, resmen bağımsız bir ülke olmuştur (Şen, 2004: 106; Umar, 2004: 510).

Fransızların, 1946'da Suriye'den çekilmesi üzerine Nusayriiler, merkezî hükûmete bağlanmamak için direnişe geçmiş hatta o dönemde Süleyman el-Murshid'in çıkardığı ve 1946'da idam edilmesi ile sonuçlanan isyanı da bu amaçları doğrultusunda kullanmışlardır (Pipes, 1989: 440). Bu başarısız isyan girişimi sonrası merkezî Suriye hükûmeti, Fransızların Nusayriilere ve Dürzilere verdiği ayrıcalıklara son vermiş ve bu toplulukları Suriye Devleti'ne bağlamıştır (Faksh, 1984: 139). Böylece Aleviler Devleti ortadan kalkmakla birlikte, Fransızların bölgedeki hâkimiyetlerini sürekli kılmak adına, Suriye topraklarındaki etnik ve dinî farklılıkları ön plana çıkararak uyguladıkları böl-yönet politikası, sonraki yıllarda Suriye'nin genel bir karakteristiği haline gelen siyasal istikrarsızlık ve çatışma ortamının yaratıcısı olmuştur.

4. Sonuç

Sonuç olarak; Suriye ve çevresini ele geçirmek için büyük mücadele veren, bu doğrultuda gizli ve açık anlaşmalar yapan Fransa, sözde bunu bu topraklar için kendisine yüklenen tarihî misyonun (bu sözde misyon, bu topraklarda yaşayan azınlıklara bağımsızlıklarını kazandırmak ve farklı din ve mezhepten olan Maruniler, Dürziler ve Nusayriiler gibi toplulukları himaye etmek konularını içermektedir) gereği olarak yaptığı algısını yaratmaya çalışmıştır. Gerçekte ise bu mücadelesini, bu toprakları ele geçirmesi ile elde etmeyi hedeflediği ekonomik, stratejik ve siyasi çıkarları uğruna yapmıştır.

Fransa, bölgeden bu çıkarlarını elde etmek için de böl-yönet politikasını uygulamıştır. Bu politikanın özünü; bölgenin etkin toplulukları olan Nusayri, Maruni, Dürzi ve Sünni Arapların aralarındaki ırkı ve dinî farklılıkları vurgulayarak ve bu doğrultudaki düşmanlıkları körükleyerek, Suriye topraklarında bir millî birlik şuru, bir Arap milliyetçiliği bilinci oluşmasını engellemek oluşturmuştur. Bununla da kendilerine karşı bu topraklardan bir tehdidin yönelmesini önlemeyi amaçlamışlardır.

Fakat Fransa'nın bütün bu girişimleri, Suriye'de milliyetçilik bilincinin oluşmasını engelleyememiş ve bu bilinç de bir süre sonra Fransız manda idaresine karşı tepkilere ve ayaklanmalara yol açmıştır.

Fransızların, Suriye'deki manda idaresi boyunca, bu topraklarda uyguladığı politikalara uygun olarak kullandığı unsurlardan biri de Nusayriler olmuştur. Arap olmalarına rağmen Sünni Araplarla ortak olarak taşıdıkları milliyetçilik fikri ve bir Suriye ulusu yaratma düşüncesi olmadığından Suriye birliği fikrine sıcak bakmayan Nusayriler, açıkçası bu iş için biçilmiş kaftandı. Ayrıca Fransa, Nusayrileri 1921'de kurulan yerel askerî birlikler "Troupes Speciales du Levant"a da dâhil ederek, bu şekilde onların askerî gücünden de faydalanmıştı.

Fransızlar siyasi bir genelleme ile Nusayrileri Alevi olarak isimlendirmiş ve tarih boyunca içerisinde yaşadıkları toplumlar tarafından baskı gördükleri, ötekileştirildikleri, dışlandıkları iddiasında olan Nusayriler de Fransa'nın kendileri için kullandığı Alevi tabirini, sahip oldukları dışlanmışlık duygusundan ve kendilerini dışlayan zihniyetin baskısından, Hz. Muhammed'in amcasının oğlu, damadı ve dördüncü büyük İslam halifesinin adından türetilmiş bir terimle tanımlanarak kurtulabileceklerine ve yaşadıkları toplum içerisinde meşruiyet kazanacaklarına ve kabul göreceklere inandıklarından, büyük bir memnuniyetle ve hemen kabul etmişlerdir.

1920 ile 1946 yılları arasında, kısa kesinti dönemleri dışında, Suriyeli diğer topluluklardan bağımsız bir devlet olarak varlığını sürdüren Nusayrilerin sosyal düzeyleri, bu dönemde Fransızların tanıdığı ayrıcalıklar sayesinde yükselmiş ve ekonomik olarak da ciddi bir şekilde güçlenmişlerdir. Bu sayede Nusayriler ileriki yıllarda, Suriye nüfusunun yaklaşık olarak % 10'unu oluşturmalarına rağmen günümüze kadar uzanan süreçte, Suriye siyasetine yön veren temel unsur olmuşlardır.

Bunun yanı sıra, Fransa'nın Suriye'yi işgalinden 1946 yılında işgali kaldırdığı döneme kadar olan süreçte uyguladığı böl-yönet politikası, Suriye'deki ideolojik bölünmeyi kalıcı hale getirmiş ve bu durum, Suriye'de millî bir kimliğinin oluşmasını engellediği gibi, günümüze kadar devam eden istikrarsızlık ve siyasi çalkantıların da temel sebebi olmuştur.

Kaynaklar

I. Arşiv Kaynakları

T.C. Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Başkanlığı, Cumhuriyet Arşivi (BCA)

BCA. 490.01.584.17.2.

T.C. Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Başkanlığı, Osmanlı Arşivi (BOA)

BOA. Yer: DH. EUM.4.Şb./7-39.

II. Gazeteler

"Aleviler Türklerle Teşriki Mesaiye Karar Verdiler". *Akşam*. 17 Mart 1937.

"Bayır ve Bucak Nahiyelerinde Menfi Propagandalar". *Cumhuriyet*. 13 Mart 1937.

"Hatay'da Dönen Dolaplar". *Cumhuriyet*. 14 Mart 1937.

“Hatay’da Silahlı Haydutlar Cüretlerini Arttırdılar”. *Cumhuriyet*. 17 Mart 1937.

“Hatay’daki Türk Köylerinde Tedhiş”. *Ulus*. 17 Mart 1937.

“Suriye’de Dünyanın En Eski Alfabetesi Bulundu”. *Hâkimiyeti Milliye*. 18 Teşrinievvel 1930.

III. Araştırmalar ve İncelemeler

Alkan, Necati. (2013). “Divide and Rule The Creation of The Alawi State After World War I”. *Fikrun wa Fann (Art and Thought)*, 31-36.

Bağı, Resul ve Songül Karahasanoğlu. (2015). “Türkiye’de Yaşayan Arap Alevileri (Nusayriler)’in Etnik ve Müzikal Kimliği”. *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi*, 14, 53, 48-61.

Beşe, Ahmet ve Selahattin Tozlu. (2011). “İngiliz Kayıtlarında Aleviler ve Bektaşiler”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 59, 195-220.

Bilgili, Ali Sinan. (2010). “Osmanlı Arşiv Belgelerinde Adana, Tarsus ve Mersin Bölgesi Nusayrileri (19-20. Yüzyıl)”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 54, 49-78.

Buzpınar, Tufan. (2003). “Lazkiye”. *TDV İslam Ansiklopedisi*, c. 27, Ankara: Türk Diyanet Vakfı Yay., 117-118.

Cleveland, William L. (2008). *Modern Ortadoğu Tarihi*. Türkçesi: Mehmet Harmancı. İstanbul: Agora Kitaplığı.

Çatlı Özen, Gökçen. (2018). “Nusayrilikteki Amcalık Geleneğinin Yorumlanması”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 86, 45-59.

Darkot, Besim. (1993). “Lazkiye”. *İslam Ansiklopedisi*, c. 7, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi., s. 22-25.

Faksh, Mahmud A. (1984). “The Alawi Community of Syria: A New Dominant Political Force”. *Middle Eastern Studies*. 20, 2, 133-153.

Hatipoğlu, Süleyman. (2011). “Hatay Halkının Anavatanla Bütünleşme Çabaları”. *Türkiye-Ortadoğu Uluslar Arası Dostluk ve İşbirliği Sempozyumu Bildirileri*. Ankara: Atatürk Araştırma Merkezi Yay.

Kemal, Cemal. (2010). “Mustafa Kemal’in Mondros Mütarekesi’ne Tepkisi”. *Ankara Üniversitesi Türk İnkılâp Tarihi Enstitüsü Atatürk Yolu Dergisi*, 46, 367-400.

Konuralp, Nuri Aydın. (1970). *Hatay Kurtuluş ve Kurtuluş Mücadelesi Tarihi*. İskenderun: Hatay Postası Gazete ve Basımevi.

Köylü, Murat. (2017). *Ne Umduk Ne Bulduk*. İstanbul: Hiper Yayın.

Küçük, Cevdet. “Sykes-Picot Antlaşması”. *TDV İslam Ansiklopedisi*, c. 38, İstanbul: Türk Diyanet Vakfı Yay., s. 204-206.

- Mansfield, Peter. (2012). *Ortadoğu Tarihi*. Çev. Ümit Hüsrev Yolsal. İstanbul: Say Yayınları.
- Massignon, Louis. (1988). “Nusayriler”. *İslam Ansiklopedisi*, c. 9, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi., s. 365-370.
- Meyer, Karl E. ve Shareen Blair Brysac. (2016). *Orta Doğu Tarihi*. Çev. Emine Eminel, Ankara: Akılçelen Kitaplar.
- Osmanlı Belgelerinde Birinci Dünya Harbi II*. (2013). İstanbul: Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü Osmanlı Arşivi Daire Başkanlığı Yayınları.
- Osmanlı Belgelerinde Suriye*. (2013). İstanbul: Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü Osmanlı Arşivi Daire Başkanlığı Yayınları.
- Palabıyık, M. Hanefi. (2010). “Dini İnançları ve Özellikleri Bakımından Nusayrîlik”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 54, 19-48.
- Pehlivanlı, Hamit, Yusuf Sarınoy ve Hüsamettin Yıldırım. (2001). *Türk Dış Politikasında Hatay (1918-1939)*. Ankara: Avrasya Stratejik Araştırmalar Merkezi Yay.
- Pipes, Daniel. (1989). “The Alawi Capture of Power in Syria”. *Middle Eastern Studies*, 25, 4, 429-450.
- Schmidinger, Thomas. (2016). *Suriye Kürdistan'ında Savaş ve Devrim*. Çev. Sevinç Altınçekiç. İstanbul: Yordam Kitap.
- Sofuoğlu, Adnan ve Adil Dağıstan. (2008). *İşgalden Katılıma Hatay*. Ankara: Phoenix Yayınevi.
- Sökmen, Tayfur. (1992). *Hatay'ın Kurtuluşu İçin Harcanan Çabalar*. Ankara: TTK Yayınları.
- Şen, Sabahattin. (2004). *Ortadoğu'da İdeolojik Bunalım: Suriye Baas Partisi ve İdeolojisi*. İstanbul: Birey Yayıncılık.
- Tozlu, Selahattin. (2010). “Osmanlı Arşiv Belgelerinde Antakya ve İskenderun Nusayrîleri (19. Yüzyıl)”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 54, 79-110.
- Umar, Ömer Osman. (2004). *Osmanlı Yönetimi ve Fransız Manda İdaresi Altında Suriye (1908-1938)*. Ankara: AKDITYK Atatürk Araştırma Merkezi Yay.
- Us, Asım. “Kıymetli Bir Eser Hatay”. *Kurun*. 17 Mart 1938.
- Üzüm, İlyas. (2007). “Nusayrîlik”. *TDV İslam Ansiklopedisi*, c. 33, İstanbul: Türk Diyanet Vakfı Yay., s. 270-274.

ALEVİLİKTE TEVELLÂ VE TEBERRÂ KAVRAMLARI*

The concepts of Tawallâ and Tabarrâ in Alevism

Hüseyin DEDEKARGINOĞLU**

Öz

Bu makalenin ele aldığı konu tevellâ ve teberrâ kavramsal alanının Alevi çevrelerce hangi anlamı karşıladığı ve bu anlamın nasıl bir kurgu etrafında bir dizgi oluşturmasıyla şekillenmektedir. Buna göre temel kaynaklardan yola çıkarak tevellâ ve teberrâyâ yüklenen anlam içerisinde Aleviler tarafından verilen anlam açıklıkla ortaya konulmaya çalışılmıştır. Kavramın farklı disiplin ve ilim dallarınca değerlendirilmesi tevellâ ve teberrâyâ kazandırılan anlamın açıklanmasına çalışılmıştır. Çünkü ortak kavramlar, farklı çevrelerin yükledikleri anlamlarla farklılaşmaktadır. Bu bakımdan da ilgili literatürün yüklediği anlam ve Alevi sözlü, yazılı kaynaklarda aktarılan anlam arasındaki farkın anlaşılır şekilde bütün açıklığıyla ortaya konulması bir zorunluluktur. Bu sorun, devam ettirildiği sürece, Alevi inanç sisteminin temel dinamiklerinin anlaşılması zorlaşacağı gibi belirsiz hale gelecektir. Öyleyse bunca yıldır anlatılan ve takip edilen programın temel kavramları kendi iç anlamına sahip değilmişse farklılaşmanın da neden veya nerede olduğunun da izahı imkânsız hale gelecektir. Bu bakımdan ortak kavramlara yüklenen lügat ve ansiklopedik anlamın oluşturduğu tekdüzelik anlam ve kurgu, ortak mirasın giderek fakirleşmesine yol açacaktır. Sonuç olarak Alevi sözlü ve yazılı kaynaklarda yer aldığı biçim ve içeriğiyle konu ele alınırken aynı zamanda ortak literatürdeki aktarımdan da istifade edilmiştir. Kelime, kavram ve terim anlamı olarak tevellâ ve teberrânın lügat, ansiklopedi ve temel kaynaklarda kullanımından yola çıkılarak Alevi düşünce içerisindeki anlam çerçevesi kurulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Tevellâ, teberrâ, Ehl-i beyt, tecellâ, temennâ,

Abstract

The subject of this article is shaped by the meaning of the conceptual field of tawallâ (love) and tabarrâ (hate) by Alevi circles and how this meaning forms a typesetting around a fiction. According to this, based on the basic sources, the meaning given by Alevis within the meaning attributed to tawallâ and tabarrâ was tried to be clarified. The evaluation of the concepts in different disciplines and sciences was tried to explain the meaning gained to tawallâ and tabarrâ because common concepts are differentiated by the meanings imposed by different circles. In this respect, it is imperative that the difference between the meanings attributed by the relevant literature and the Alevi oral and written sources and the difference between the meanings to be understood clearly. In this respect, it is a necessity to make clear the difference between the meanings attributed by the relevant literature and the meaning that is conveyed in the Alevi oral and written sources and the following meaning. As long as this problem continues, the basic dynamics of the Alevi belief system will become difficult to understand and become uncertain. So if the basic concepts of the program, which have been described and followed for so many years, did not have their own internal meaning, then it will be impossible to explain why or where differentiation exists. In this respect, the monotonous meaning and fiction created by the dictionary and encyclopaedic meaning loaded on common concepts will lead to the impoverishment of the common heritage.

As a result, while discussing the subject with its form and content in Alevi oral and written sources, it has also benefited from the transfer in the common literature. The Alevi meaning and framework was established based on the use of tawallâ and tabarrâ in the dictionary, encyclopedia and basic sources as the meaning of words, concepts and terms.

Keywords: Tawallâ, tabarrâ, Ahl al-Bayt, tacallâ, tamannâ

* Makalenin Geliş Tarihi: 28.11.2019, Kabul Tarihi: 22.01.2020. DOI: 10.34189/hbv.93.006

** Araştırmacı, Dede Garkın Ocağı Dedesi, hdedekargin@gmail.com, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-3432-9536>

1. Giriş

Bu çalışmada Alevi düşüncesine ait kelime, kavram ve terimleri içerisinden *tevellâ* ve *teberrâ* ele alınmaktadır. Çalışma boyunca, hem bu iki kavram hem de kelime, kavram ve terim olarak her iki kavram etrafında Aleviliğin anlam ve kurgusuna işaret edilecektir. Değerlendirmeye tabi tutulan veriler, yazılı kaynaklar, sözlü aktarılan birikim ve uzun yıllar Alevi topluluklardan elde edilen gözlem ve görüşmeye dayanmaktadır. Çalışmanın problem olarak görüp ele aldığı husus ise kavramların, Alevi marifet ve irfanı doğrultusunda ya ele alınmamış ya da yeterince konu takip edilip ortaya konulmamış olmasıdır. Böylece konuya yeterince dikkat edip özen gösterilmemiş olması, Alevi kelime, kavram ve terim dizgisinin kaybına ve beraberinde de anlamın değersizleşmesine yol açmıştır. Bu husus literatürde karışıklığa neden olduğu gibi kamuoyunda da belirsizlik ve önemsizleştirmeye yol açmaktadır.

Uzun zamandan beri kamuya mal edilen ve birçok çalışmanın da parçası haline getirilen bu kavramlar, literatürde yer aldığı haliyle veya sözlük anlamları verilerek konunun aktarımının yapıldığı vehmiyle yetinilmiştir. Bunun sonucunda Alevi kelime, kavram ve terim anlamlarının ortak mirasın bir parçası olduğunun sağlanmasına katkı sunarken diğer yandan Alevi marifeti veya irfanı içerisinde hangi anlama sahip olduğu ve anlam katmanlarını nasıl kurduğuna dair yetersizlik oluşmasına neden olmuştur. Sonuçta *tevellâ* ve *teberrâ*ya lügatlerde yer alan sözlük ve kavram anlamları verilirken Alevi marifeti ve irfanı içerisinde terim anlamının da verilmesi zorunludur. Verilmemesi veya böyle bir çabaya girilmemesi Alevi marifeti ve irfanının yok sayılması anlamına gelecektir. Bu haliyle nübüvvet ve velâyet ile yürütülen yol ve iç anlamları kayba uğrayacaktır.

2. Kavramsal Çerçeve

Ana konu *tevellâ-teberrâ* olmasına karşın bu kavramların açıklanmasında kullanılan ve zaman zaman da yanlış bir şekilde ifade edilen alt kavramlara değinmek istiyorum. Bu kavramları: a) *Tecellâ*, b) *Temennâ*, c) *Ehl-i beyt*, d) *Oniki İmam* olarak sıralayabiliriz. Anadolu'daki Alevi Ocak sistemi içinde "*tecellâ-temennâ*" ve "*tevellâ-teberrâ*" kavramları özellikle cemlerde kullanılmaktadır. *Tecellâ-temennâ* kavramı *tevellâ-teberrâ* kavramıyla birbirine karıştırılmaktadır. Şimdi bunlara kısa kısa değinelim:

2.1. Tecellâ

Tecellâ sözlük anlamı olarak: 1-İlâhi kudretin meydana çıkması, görünmesi, 2-Hak nurunun etkisiyle kulun kalbinde hakikatin bilinmesi, 3-Allah'ın lütfuna erme, 4-Kader, kısmet anlamındadır. Bunun zıddı *setr* (örtme, kapama, gizleme)'dir.

Pir huzurunda dara duran bir talip dededen dar duasını alır, niyazını yapar. Daha sonra dede dardaki talibe veya taliplere "*Tecellânız, temannanız Hakk'a yazıla, tecellânız temiz, yüzünüz ak ola. Tecellâ gören cehennem ateşi görmeye*" şeklinde dua eder. Buna *tecellâ* duası denir. Âşık Sıdkî Baba bir şiirinde şöyle der:

Teslim et özünü illallah eyle
 Hakk'ı tesbih edip zikrullah eyle
 Tecellâ temannâ eyvallah eyle
 Asıl Mansur gibi dâr kapısına (Altınok, 2013: 44)

2.2. Temennâ

Saygı ile eğilmek, öne doğru eğildikten sonra doğrulurken sağ el önce göğse götürülür, sonra dudaklara ve sonra alına. Bu ifadeler “kalbimde yeriniz var, isminiz ağzımda (sizi hep anarım), hep aklımdasınız” anlamındadır. Ulu âşıklardan Şah Hataî'nin birçok deyişinde temennâ ifadesi geçmektedir:

Te **temennâ** eyledim sırrında izhar eyleyib
 He hilal levhinde gördüm lâ feta illâ Ali (Ergun,1956: 148)

Çün **tecellâ** nurını görmek **temennâ** eylerem,
 İmdi Mansur'am meni bir dâra göndermek gerek (Aslanoğlu, 1992: 72)

Bir başka örnek de Pir Sultan Abdal'dan:

Temennâya geldim erenler size
Temennâ edeyim destur olursa
 Mürvet kapıların bağlaman bize
 İçeri gireyim destur olursa (Avcı, 2012: 437)

2.3. Ehl-i Beyt

Tartışma konusu olan diğer bir kavram ise Ehl-i beyt'tir. Tevellâ ve teberrâ tanımlanırken Ehl-i beyt kavramı üzerinden anlatılmaktadır. “Ehl-i beyt'i sevmek ve ona dost olmak, dostuna dost olmak, Ehl-i beyt'e düşman olana düşman olmak gibi” Peki, burada Ehl-i beyt deyince neyi anlıyoruz, Ehl-i beyt kimlerdir? Ehl-i beyt'i oluşturan bireylerin yakınları da Ehl-i beyt'ten sayılır mı?

Alevilikte, inanç, ibadet, kurum ve sosyal ilişkiler doğrudan Ehl-i beyt üzerine kurulur ve bütün bunlar Ehl-i beyt üzerinde cisimleşir. Bu bakımdan da Ehl-i beyt, Aleviliğin bütününe teşkil edecek kadar belirleyicidir. Alevilikteki Ehl-i beyt anlayışının merkezinde “Ali” bulunmakta ve bu Ali de Muhammed-Ali ikilisiyle birlik oluşturmaktadır. Muhammed-Ali ikilisinin bütünlüğü tanrısal nurdur ve bu nur Oniki İmam'a ve onların soyundan olan dedelere intikal etmiştir. Aleviliğin temel kurumlarından olan cem, musahiplik ve dedelik, Muhammed-Ali ikilisi üzerine kuruludur. Bu kurumlar, Alevi olmanın temel şartları arasında yer alır ve yapılması zorunludur. Aynı zamanda kurumlar içerisindeki konumları da kendi soylarından gelen Ehl-i beyt'e miras kalmıştır (Taşğın, 2004: 273–281).

Ehl-i beyt'teki, “ehl” ile ahali aynı kökten gelmekte olup kişiler demektir. “Beyt”

ise ev demektir. Yani ev halkı anlamına gelir. Hz. Muhammed'in ev halkı için kullanılan bir terimdir. Bazı Sünniler ev halkı kavramından hareketle Hz. Muhammed'in eşlerini de Ehl-i beyt'e dâhil etseler de hadisler ve Ahzâb sûresi 33. âyetin tefsiri incelendiğinde Ehl-i sünnet içinde çok az bir grubun iddia ettiği gibi "Peygamberin eşleri de Ehl-i beyttendir" düşüncesinin doğru olmadığı ortaya çıkmaktadır (Teber, 2008: 143–144).

Ehl-i beyt kavramı genişletilerek Hz. Peygamber'in eşlerini (Uludağ, 1989: 306–307), torunu Hz. Zeyneb'i, Oniki İmam'ı, Hz. Ali'nin diğer eşlerinden olan çocuklarını (Celal Abbas, Muhammed Hanefi vd.) hatta Selman-ı Farisi'yi de içine alacak şekilde zaman zaman ifade edilmiştir.

Kur'an'daki Ahzâb sûresinin otuz üçüncü âyeti; Ehl-i beyt'e sadakanın haram olması ile ilgilidir. Çünkü zekât, nezir ve kefaret insanların kiridir. Hz. Muhammed (s.a.v.) ve ehline sadaka helal olmaz. Zekâtın insanların kırı olması, onlara haram kılınmasının nedenidir. Peygamberimizin hediyelerden yiyip sadakadan yemeyişi de Ehl-i beyt'e sadakanın haram olduğunun bir göstergesi olduğuna işaret eder. Aynı zamanda Ehl-i beyt mevlalarına da sadaka haramdır. Çünkü bir kavmin azatlı (mevlâ)'sı o kavimendir. Mesela Selman-ı Farisi'nin azat edilmesine Peygamberimiz sebep olduğu için Ehl-i beyt'ten sayılırdı. Ehl-i beyt'ten olanlara zekât yerine ganimetlerden pay verilirdi (Aktaran Sarıcık, 2003: 13).

Hz. Peygamber'in Ehl-i beyt'ine kimlerin dâhil olduğu meselesinde farklı görüşler mevcuttur: Bazı rivayetlere göre Resül-i Ekrem, Zeyneb ile evlendiği gün başta Ayşe olmak üzere bütün hanımlarının odalarını dolaşmış, her birine. "Allah'ın selamı üzerinize olsun ey Ehl-i beyt!" diye hitap etmiş ve onların Ehl-i beyt'in asıl mensupları olduğunu vurgulamıştır (*Buhâri* "Tefsir", 33/8).

Ehl-i beyt kavramında ve algılanışındaki bu farklılığın nedenleri arasında öncelikli olarak siyasal sebepleri sayabiliriz. Müslümanlar arasında meydana gelen çatışmaların merkezine de Ehl-i beyt meselesi oturmuş ve çatışmalar sonucunda da Ehl-i beyt bir anlamda unutulmuş hatta kaybedilmiştir. Ehl-i beyt, önceleri Arapların, sonrasında mesiyânîk (mehdici) alt yapısı olan toplulukların mitleri haline dönüşmüştür. Oysa hepsinde de Ehl-i beyt ile beraber yaşayabilen ve herkesi kuşatan bir din ortadan kalkmış veya yaşayabilme imkânını ortadan kaldırmıştır. Bunun tam tersinden Arap olmayan topluluklar arasında doğruluğu yanlışlığı bir yana ama Ehl-i beyt İslam'ın kabulü anlamında önemli bir işleve sahip olmuştur (Taşgın, 2004: 273–281; Yıldız, 2004a: 297–298).

2.3.1. Kur'an Âyetlerinde ve Hadislerde Ehl-i Beyt

Kur'an âyetlerinde geçen Ehl-i beyt ifadesi ile kimlerin kastedildiğini Hz. Peygamber Müslümanlara beyan etmiştir. Şura sûresi 23. âyette: "Ey Peygamber! (Müslümanlara) De ki: Sizden tebliğime karşılık bir ücret istemiyorum; istediğim, ancak yakınlarıma (Ehl-i beytime) sevgidir" ("Şûra", 42/23). Hz. Peygamber (s.a.v.)

bu âyetten kimlerin kastedildiğini, sevgileri ve itaatleri farz olanların kimler olduğunu Müslümanlara beyan etmiştir. Tefsir, hadis ve tarih yazarları bu âyetteki “Kurba” (Peygamber’in yakınları) kelimesinden maksadın, “Ali, Fatıma, Hasan ve Hüseyin” olduğunu nakletmişlerdir (Fahrüddin Er-râzî, 2013: 19/449).

Hz. Peygamberin eşlerinden Ayşe diyor ki; “Bir sabah vakti Peygamber evden çıktı. Üzerinde keçi kılından dokunmuş nakışlı bir mırtı bulunuyordu. Hasan geldi, onu içine aldı, Hüseyin geldi, onu da içine aldı. Daha sonra Fatıma geldi onu da içine aldı. En son Ali geldi onu da mırtısının içine alarak ”Ey Ehl-i beyt! Allah sizden, ris-es’i sadece günahı gidermek ve sizi tertemiz yapmak istiyor” (“Ahzâb”, 33/33) âyeti okudu (es Suyuti, 2012: 12/49).

Hz. Peygamber’le birlikte abaya bürünenlerin sayısı beş olduğundan bunlar Hamse-i Âl-i abâ, Pençe-i Âl-i abâ diye de anılmışlardır. Aba altındaki bu beş kişi Ashab-ı Kisa diye de ifade edilir: Ashab-ı Kisa terimi Hz. Muhammed, Hz. Ali, Hz. Fatıma, Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin için kullanılan bir lakap ve tabirdir.

Birçok tefsir ve hadis kitaplarında bu âyetlerdeki “Ehl-i beyt”ten maksadın, Peygamber’in Ehl-i beyt’i ve onların da, “Hz. Ali, Hz. Fatıma, Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin” olduğu açıklanmıştır. Suyûtî, *ed-Dürri’l-Mensûr* adlı tefsirinde, Taberânî’nin, Ümmü Seleme’den şöyle aktarıldığını bildiriyor (es Suyuti, 2012: 12/46-47): “Peygamber, kızı Fatıma’ya şöyle buyurdu: “Kocanı ve çocuklarını benim yanıma getir.” O da gidip onları getirdiğinde, Hz. Peygamber Fedek’ten getirilmiş olan abasını onların üzerine attı ve mübarek ellerini onların üzerine koyup şöyle buyurdu: “Allah’ım, bunlar Muhammed’in ailesi ve soyudur, kendi rahmet ve bereketlerini Muhammed’in ehli ve soyunun üzerine indir; nasıl ki İbrahim’in soyuna indirdin. Şüphesiz ki sen, övülensin, yücesin.” Ümmü Seleme diyor: “Ben de abanın altına girmek ve onlara katılmak istedim ve bunun için abanın bir ucunu kaldırdım. Peygamber abayı benim elimden çaktı ve abanın altına girmeme müsaade etmedi ve şöyle buyurdu: “Sen hayır ve saadet üzeresin” (Uludağ, 1989: 306-307).

2.4. On İki İmam (İsnâaşeriyye)

Alevi inancında ifade edilen temel kavram “Hakk-Muhammed-Ali”dir. Bunlardan birincisi Tevhid yani Allah’ın birliğine inanmak; ikincisi nübüvvet yani Hz. Âdem’den Hz. Muhammed’e (s.a.v.) kadar bütün peygamberlere inanmaktır. Üçüncüsü ise velayet ve imamettir. İslam inancında Hz. Muhammed (s.a.v.) son peygamber olup ondan sonra peygamber gelmeyecektir. Allah’ın son dininin yoldan sapmaması ve tahrif edilmemesi için dinin koruyucuları olarak imamlar kabul edilmiştir (Özdemir, 2016: 11). Sayıları on iki olan bu imamlar Hz. Ali, oğulları Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin olmak üzere bunların neslinden gelen ve imam kabul edilen dokuz kişidir. Hz. Muhammed’in kızı Fâtıma ve Hz. Ali’nin soyundan gelen üçü Ehl-i beyt (Pençe-i Âl-i abâ’dan olan (Ali, Hasan, Hüseyin) diğer dokuzu da Hz. Hüseyin soyundan gelenlerden oluşan oniki kişinin genel adlandırılması Oniki İmam ya da İsnâaşeriyye’dir.

Sünnilik ve Şiilik arasındaki farklılık, Şiiliğin Hz. Muhammed'den sonraki ilk yöneticinin hem peygamberin vasiyetiyle, hem de ilahî seçimle Hz. Ali olması gerektiğine inanılmasıdır. Oniki İmamcı topluluklar Oniki İmam kanalıyla ulaşan sözleri hadis olarak kabul eder ve bunları en güvenilir birer kaynak olarak görürler. Oniki İmamcı anlayışın temel özellikleri İbn-i Haldun'un *Mukaddimesinde* yaptığı açıklamada yer almaktadır: "İmamet, ümmetin görüşüne ve bu görevi üstlenecek kişinin onlar tarafından tayin edilmesine bırakılacak genel işlerden biri olmayıp, aksine İslam dininin ana unsurlarından ve temel direklerinden biri olduğu hususunda görüş birliği içindedirler. Dolayısıyla Hz. Peygamber'in, -kendisinden sonra- imamet görevini kimin üstleneceğini (belirlemeyi) ihmal etmiş olması veya bu işi ümmete havale etmiş olması mümkün değildir. Bilakis (kendisinden sonra) ümmete imam olacak kişiyi belirlemiş olması gerekir. Yine imam olarak belirlemiş olduğu kişi büyük ve küçük günahlardan korunmuş olacaktır" (İbn-i Haldun, 2004: 278).

3. Tevellâ-Teberrâ Nedir?

Tevellâ ve teberrâ Arapçada kelâmî bir kavram olup birbirine zıt kavramlardır. Alevi/Bektaşî eserlerinde gerek tevhid, adalet, nübüvvet, mead gibi inanç esasları olsun gerekse imamet, takiyye, Ehl-i beyt sevgisi, tevellâ ve teberrâ gibi inanç ilkeleri, gerekse de ibadet, nikâh, cem, dâr, semah, ikrar ve musahiplik gibi bütün inanç, ibadet, muamelat, âdab ve erkânın Kur'an'dan âyetlere dayandırıldığı görülür (Dindi, 2015:140).

Anadolu coğrafyasındaki bin yıllık tarihimize baktığımızda muktedir olanların bütün baskılarına rağmen yüzyıllardır bu inancın günümüze taşınmasında teberrâ anlayışının önemli yeri vardır. Örnek: Cemlerde okunan bütün deyiş ve düvazlar Ehl-i beyt'e sevgi ifade eder yani tevellâdır. Cemlerdeki Kerbelâ-sakka suyu bölümünde okunan mersiyelerde, deyiş ve düvazlarda başta Yezid ve Muaviye olmak üzere teberrâ kapsamında görülenlere lânet okunur. Bu nefret ve lanet Hz. Muhammed'e, Hz. Ali'ye ve onların soyuna yapılan haksızlıklar ve zulümlere karşıdır (Ulusoy, 1986: 211).

Zileli Ceyhunî (1847–1912) bir şiirinde şöyle demektedir:

Rah-ı hakikate dil oldu bende
Biz sırrı (İllâ)nın **tevellâsıyız**
Merd olan namerde olmaz şermende (utangaç)
Biz onların evvel **teberrâsıyız** (Özmen, 1998: 4/432)

Günümüz Alevi/Bektaşî eserlerinin bazılarında tevellâ-teberrânın II. Akabe Biati¹ ve Hudeybiye Biati²'ndan kaldığı (Tur, 2012: 453–454), bazılarında ise Kur'an ve hadislerden kaynaklandığı ifade edilir (Çiftçi, 2005: 76; Tur, 2012: 453–454).

Hz. Peygambere; I. ve II. Akabe Biatları ile Hudeybiye Biati olmak üzere üç defa Biat yapılmıştır. I. Akabe Biati, Mekke'de, miladi 621 yılında yedi kadın, beş

erkeğin katılımıyla gece yapılmıştır. Bunların tamamı önceden Müslüman olmuş kimselerdir. Kadınların çokluğundan ötürü, bu olaya “Biatun Nisa” denilmiştir. II. Akabe Biatı ise, Medine’de, miladi tarih 622 yılında gece vakti yapılmıştır. Bu Biat’a ikisi kadın yetmiş beş Medineli katılmış, Biatın düzenli olması için, içlerinde 12 kişi nâkip hizmetine seçilmiştir (Önkal, 1989: 211). Hudeybiye Biat’ı 628 yılında Hac için Mekke’ye yapılan yolculuk esnasında Hudeybiye’de Sidre ağacı altında yapılmıştır. 1524 kişinin katıldığı bu Biat’ta el yerine ağaç dalı kullanılmıştır. Bu nedenle, bu Biat’a “Şecere-i Rıdvan Biat’ı” denir. Bu Biat’ta da “Tevellâ, Teberrâ” yemini yapılmıştır (Kaya, 1989: 114).

Tevellâ ve teberrâyı “Aleviliğin eski bir uygulaması” olarak tanıtan (Zelyut, 2005: 341) veya “Kötülüklerden kaçıp iyiliklere yaklaşmak” şeklinde anlamlandırılanlar da vardır (Birdoğan, 1991: 224). Bir Bektaşî babası tevellâ ve teberrâyı şöyle tanımlamaktadır: “*Emr’i Bil Maruf ve Nehyi Anil Münker*” yani iyiliği emretmek ve kötülükten men etmek (Güngör, 2007: 181–182). Şiilikte de tevellâ; Hz. Muhammed ve soyu ile onları sevenleri sevmek, teberrâ; Hz. Muhammed ve soyunu sevmeyenler ile sevmeyenleri sevenleri sevmemektir.”

Tevellâ-teberrâ konusunda Irène Mélikoff’un görüşü ise şöyledir: “Oniki İmam’a derin saygı -ki İran’da olduğu biçimde, tam anlamıyla Oniki İmam esaslı bir Şiilik söz konusu olmadığından, ilk bakışta araştırmacıyı yanıltan budur- Kerbelâ şehitlerine bağlılık (*culte*); Ali’nin düşmanlarına lânet, yani teberrâ, Ehl-i beyt dostlarına muhabbet, yani tevellâ, hep Safevîlerden gelmez. Teberrâ ve tevellâ, Safevî propagandanın temelini oluşturmaktadır” (Mélikoff, 1993: 131).

3.1. Tevellâ

Tevellâ: Arapça bir sözcüktür. Vela sözcüğünden türemiştir. Birini dost tutma, dost edinme, sevgi duyma anlamındadır. Hz. Ali ve soyunu dost sayanlara bir başka ifadeyle Ehl-i beyt’e sevgi duyanlara yakınlık anlamına gelen tevellâ sözcüğü kullanılır. Tevellâ, kişiyi Hz. Peygamber ve Ehl-i beyt’e yakınlaştırır. Oradan da mutlak birliğe eriştirir. İnsanın erişebileceği manevi mertebelerin en yükseğini ifade eden tevellâ, insanın gerek nefsinde gerekse içinde yaşadığı toplumda yaşamı boyunca yıcılıktan, zulümden ve kendini kendi tehlikesinden arındırmış olduğunu ifade eder. Dolayısıyla tevellâ dostluk ve sevgiyi kabul etmek anlamına gelir. Tevellâ düşüncesi eserlerde kimi zaman bir sır olarak algılanmış ve bu sırı ermek için Hz. Ali ve Ehl-i beyt nezdindeki sevgi ve muhabbet vasıtasıyla bu sırı yani Hakk’a vasil olunacağı belirtilmiştir. Bu vuslat düşüncesinin bir sonucu olarak ise Ehl-i beyt sevgisinin “nür-i celi” apaçık bir nur olarak kişiyi hakikate ulaştırmada önemli bir fonksiyon üstleneceği belirtilmiştir. Eserlerde münkir olanlardan uzak olunması, ahdine yani tevellâ öğretisine sadık olmayan kişinin dost ve arkadaş edinilmemesi gerektiği; Hz. Ali ve Ehl-i beyt’e muhabbet beslemeyenlerle asla ülfet kurulmaması şeklinde ifadelere rastlanılmaktadır. (Teber ve Çalkan, 2019: 94). 16.yüzyıl şairlerinden Kul Himmet’in bir deyişi:

Ali benim mahımdır
 Kâbe kıblegâhımdır
 Mirac'daki Muhammed
 Benim padişahımdır (Aslanoğlu, 1995: 123)

Alevilik ve Şii öğretilerde tevellâ sevmek, tasdik ve uyum, kabul etmek; Allah, Peygamber ve İmamların velayetine boyun eğmek, gerçekte Allah yolunda sevmek anlamında kullanılmakta ve genellikle Allah düşmanlarına düşmanlık anlamında olan teberrâ kavramı ile birlikte kullanılmaktadır.

Ehl-i beyt'i sevmek Hz. Muhammed'i, Hz. Muhammed'i sevmek ise Allah'ı sevmektir. Ehl-i beyt'e yapılan itaat Hz. Muhammed'e, Hz. Muhammed'e yapılan itaat Allah'adır.

3.1.1. Kur'an-ı Kerîm ve Hadislerde Tevellâ:

Hz. Peygamber ve Ehl-i beyt'i ne sevgi beslemek, müminlerin birbirlerine sevgi duymaları gibi kavramlar Kur'an-ı Kerîm'in üzerinde vurgu yaptığı konulardandır. Bununla ilgili olarak aşağıdaki âyetleri örnek olarak verebiliriz:

“İnsanlar arasında Allah'ı bırakıp da O'na ortak koşanlar vardır. Onları, Allah'ı severcesine severler. Müminlerin Allah'a olan sevgisi daha güçlü bir sevgidir. Zulmedenler azaba uğrayacakları zaman bütün kuvvetin Allah'ın olduğunu ve Allah'ın azabının pek şiddetli olduğunu bir bilselerdi!” (“Bakara”, 2/165).

“Ey iman edenler! Babalarınız ve kardeşleriniz, eğer imana karşı inkârı seviyorlarsa, onları dostlar edinmeyin. İçinizden onları dost edinenler zalimlerin ta kendileridirler” (Tevbe, 9/23). Tercüme: Ey iman edenler! Eğer küfrü imana tercih ediyorlarsa, babalarınızı ve kardeşlerinizi (bile) veli edinmeyin. Sizden kim onları dost edinirse, işte onlar zalimlerin kendileridir.

Ehl-i beyt'i sevmek Peygamberimizin risalet görevinin ücreti olarak tanıtılmıştır: “De ki: Sizden, tebliğime karşılık bir ücret istemiyorum, istediğim, ancak yakınlarım/Ehl-i beytime sevgidir” (“Şûrâ”, 42//23).

Çok sayıdaki hadiste başta Hz. Muhammed (s.a.v.) olmak üzere Ehl-i beyt'e muhabbet ve sevgi beslemek farz bilinmiştir. Seyyid Haşim Bahrani, Hz. Ali ve öteki Ehl-i beyt imamlarına sevgi ve muhabbet babında Ehl-i sünnet tariki ile 95, Şia tariki ile ise 52 hadis nakletmiştir. Fazıl b. Ruzbehan'ın tabiri ile Ehl-i sünnet'te de Peygamber ve onun Ehl-i beyt'ine tevellâ ve onun düşmanlarına teberrâ tüm müminlere farzdır ve müminler onları kendilerine vali (veli) ve işlerinin tasarruf edicileri bilmez veya onların düşmanlarına Teberrâ göstermezlerse mümin değillerdir.

Hz. Muhammed (s.a.v.) şöyle buyurdu: Beni kendisinden daha çok sevmeyen kimse Allah'a iman getirmemiştir. Benim Ehl-i beytimi kendi ehlinde daha çok sevmeyen kimse de öyledir. Benim zatımı kendi zatından daha çok sevmeyen Allah'a iman getirmemiştir (*İlel-uş Şerai*, I, 140; *Bihârü-l Envâr*; 27/86).

Hız. Ali şöyle buyurdu: Her kim biz Ehl-i beyt'in dostlarından veya düşmanlarından olduğunu öğrenmek istiyorsa kalbini şununla imtihan etsin: Eğer bizi sevene muhabbeti varsa bizim düşmanlarımızdan değildir. Eğer kalbinde bizi sevenlere düşman ise bizim dostlarımızdan değildir (*Bihârü-l Envâr*, 27/53; *Emali Müfid*, 334; *Emali Tusi*, 72).

İmam Cafer-i Sadık şöyle buyurdu: Her kim bize layık olduğumuzdan aşağı bir nispeti veren biriyle oturur veya bize yüz çeviren birini methedip överse. Veya bizimle irtibatını kesen biriyle irtibat kurar veya bizimle irtibat kuran birinden irtibatını keser veya bizim düşmanlarımızla dost olursa. Veya bizi seven birisiyle düşman olursa gerçekten de Kur'an'ı ve Hamd süresini indiren Allah'a kâfir olmuştur (*Emali Saduk*, 111; *Bihârü-l Envâr*, 27/52; *Mişkât-ul Envar*, 84).

İmam Musa-i Kâzım şöyle buyurdu: “Mümin kardeşlerin birbirlerini ziyaret etmelerinden şeytan için daha öldürücü bir şey yoktur. İki mümin insan birbirini ziyaret eder Allah'ı yâd edip bizim faziletlerimizden anlattıklarında şeytanın yüzünde et kalmayarak hepsi dökülür. Onun ruhu bu şiddet ve dertten acıyla feryat eder. Gökteki melekler ve cennetin hazinedarları onun bu feryadını hissedip onu lanetlerler ve şeytana lanet etmeyen hiçbir mukarreb melek kalmaz” (Kuleynî, 2007: 188).

3.2. Teberrâ

Teberrâ, tefauul vezninden ve *berae* kökünden aslı *teberru* olan Arapça bir mastardır. Sözlükte “hastalıktan kurtulup şifa bulmak; sevilmeyen biriyle ilgili kesip ondan uzaklaşmak” anlamlarındaki *ber'* (*bür'*, *bürü'*) kökünden türeyen ve aynı manaya gelen teberrinin (teberrü') karşıtı “sevmek, severek bağlanmak” anlamına gelen velâ-yet kökünden türeyen tevellâdır. Tevellâ-teberrâ şeklinde kullanılır.

Teberrâ özellikle Şii çevreler ve bazı İslamî fırkaların nezdinde inançsal bir öğreti ve dini bir davranış biçimidir. Allah ve Ehl-i beyt'e, Ehl-i beyt soyundan gelenlere ve bunları sevenlere düşmanlık gösterenleri, fenalık edenleri sevmeme, bunları sevenleri de sevmeyip onlardan uzak durma şeklinde tanımlanır. Aleviliğin temel ilkelerinden biri olarak görülür ve Alevi anlayışında önemli yeri bulunan meşhur bir tabirdir.

Dini inanç gruplarının ibadetle beraber kabul edilen bir diğer özelliği de aidiyet duygusudur. Bu duygu Alevilerde o kadar kuvvetlidir ki, bunu yüzeysel bir gözlemlerle bile tespit etmek mümkündür. Aidiyet bilincinin yüksek olmasının nedenlerinden birisi de Alevilerin tarihi süreçte merkeze karşı çevre hareketini temsil eden karşı kültür konumunda oldukları için defalarca maruz kaldıkları şiddetin yarattığı “mazlum ve mağdur olma” psikolojisidir. Alevi âşıkların bu psikolojiyi saz ve söz ile birlikte ustalıkla kullanmalarıyla gelişen sözlü kültürün bu birikiminin tevellâ ve teberrâ inancıyla birleştirmesidir (Yazıcı, 2011: 90; Yıldız, 2004a: 315–316).

3.2.1. Kur'an-ı Kerîm ve Hadislerde Teberrâ

Kur'an-ı Kerîm çeşitli sûrelerde şirkten, putperestlikten beraatin ölçüsünü belirlemiş ve şirk ve dalaletin liderlerini ve onların tanrılarını teberrânın tasdiki ve numunelerinden saymıştır. Mümtehine sûresinde Hz. İbrahim ve takipçilerinin teberrisinden söz etmiş ve şöyle buyurmuştur: “İbrahim’de ve onunla beraber olanlarda, sizin için gerçekten güzel bir örnek vardır. Onlar kavimlerine demişlerdi ki: Biz sizden ve Allah’ı bırakıp taptıklarınızdan uzağız. Sizi tanımıyoruz. Siz bir tek Allah’a inanıncaya kadar, sizinle bizim aramızda sürekli bir düşmanlık ve öfke belirmiştir” (“Mümtehine”, 60/4).

“Ya Muhammed, sana (gerekten bu) bilgi geldikten sonra, artık kim bu konuda seninle tartışacak olursa, de ki: Haydi, gelin de oğullarınızı ve oğullarımızı, kadınlarınızı ve kadınlarımızı, kendinizi ve kendimizi çağıralım, sonra da dua edelim ve Allah’ın lanetini yalancılara üstüne okuyalım (“Âl-i İmrân” 3/61).

Bu âyet, Hz. İsa’nın tanrılığını savunan Necran Hristiyanlarından bir gruba karşı, Hz. Muhammed’in torunları Hasan ve Hüseyin’le İmam Ali’yi ve kızı Fatıma’yı da yanında götürerek tartışması üzerine inmiştir. Âyette “oğullarımız”dan maksat, torunları Hasan ve Hüseyin’dir ki Allah tarafından, Resül-i Ekrem’in oğulları sayılmaktadır. “Kadınlarımız”dan maksat, Hz. Fatıma’dır. “Kendilerimiz” den kastedilen de, Mü’minlerin Emiri Hz. Ali’dir. Ve Ali, Hz. Muhammed’le birlikte zikredilmiş, O’nun kendi öz nefsi sayılmıştır.

Teberrî-teberrâ meselesinin Kur’an ve hadislerde bir tanımı var. Burada anlatılmak istenen iyi olandan yana olmak ve kötü olandan uzaklaşmak. Bizim için iyi olan “Pençe-i Âl-i abâ”dır. Mesela adam öldürmek kötüdür. Ondan teberri etmek uzaklaşmak lazımdır.

Alevi/Bektaşî inancında yola ikrar verecek olan kişilerin yola kabulünde rehber ve musahipler mürşidin önünde iki diz üzeri oturur. Üçünün de sağ ellerinin başparmakları, birbirine ittikâ’ ederek bir yerde bulunduğu hâlde, mürşidin sol elinin altında içtima eder, yani mürşid sol eliyle o üç parmağı birleşmiş olarak kavrar. Mürid olacak canın bir eli de, altından mürşidin eteğine yapışmış olduğu hâlde tevellâ ve teberrâ üzerine ikrar verilir ve bununla manevî sözleşme gerçekleşmiş olur. Artık her şey hoş görülür. El Ahzab 33/33 âyeti kerimesi hükmünce ikrar veren zat, tevellâ ve teberrâsı üzerinde daim oldukça her türlü büyük ve küçük günah kirlerinden kurtulduğu anlatılır, şüpheli imandan kurtulur (Ahmet Rıfki, 2013: 241).

İmam Musa-i Kazım şöyle buyurdu: “Mümin kardeşlerin birbirlerini ziyaret etmelerinden şeytan için daha öldürücü bir şey yoktur. İki mümin insan birbirini ziyaret eder Allah’ı yâd edip bizim faziletlerimizden anlattıklarında şeytanın yüzünde et kalmayarak hepsi dökülür. Onun ruhu bu şiddet ve derkten acıyla feryat eder. Gökteki melekler ve cennetin hazinedarları onun bu feryadını hissedip onu lanetlerler ve şeytana lanet etmeyen hiçbir mukarreb melek kalmaz” (Kuleynî, 2007: 188; *Bihâru-l Envar*, 63/25).

Hız. Muhammed'in tevellâ-teberrâ konusunda bazı hadisleri;

“Ya Ali, sen benim dünyada da ahirette de kardeşimsin” (*Buhârî*, 4/41).

“Ey insanlar, siz Muhammed'e hürmetinizi Ehl-i beyt için de gösteriniz” (*Buhârî*, 7/ 367).

İmam Ali buyurdular; “Allah için sevmek, Allah için buğz etmek imanın erkânındandır” (el-Harranî, 2011: 377).

4. Teberri Edilmesi Gerekenler

Şii çevreler açısından Şii olmayan her Müslüman teberrânın farz düsturlarından değildir, bilakis hadislerin ve fihki kaynakların tabiri ile bu hüküm Hız. Peygamber'in Ehl-i beyt'inin hakkaniyetini bildiği halde onlara duydukları düşmanlıklarından ötürü düşmanlık bayrağı açmış olanlara şamil olduğuna inanmaktadır.

Alevilere baktığımızda teberrâ ilkesi gereği Ehl-i beyt'e düşman olanlara düşmanlık dile getirildiğinden karşıt görüşlülere dışlayıcı bir tavır içine girmişlerdir. Günümüzde, toplumsal gelişmelerin artık gereksiz kıldığı bu zıtlama, dışlama; eskiden, Alevi kitleyi diri tutmanın aracı olarak uygulanmıştır. Teberrâyı, özellikle, Alevilere karşı yürütülen düşmanca kampanyaların yarattığı ve zorunlu kıldığı anlaşılmaktadır. Teberrâ, Alevilere zarar veren yöneticileri hedef almıştır. Bu eski inanca göre, Ebubekir, Ömer, Osman teberrâ edilen kişilerdir. Onlar; Alevi inancına göre Ehl-i beyt'e zarar vermişlerdir. Bu yüzden de sevilmezler (Zelyut, 2005: 341).

İmâmiyye Şiasına göre teberrâ edilmesi gerekenler ilk üç halife ile Hız. Peygamberin eşlerinden Ayşe başta olmak üzere Cemel Vakası'nda Hız. Ali'ye karşı çıkanlar, Sıffin Savaşı'nda Muâviye'nin yanında yer alanlar, hakem olayı (tahkîm) münasebetiyle Amr b. Âs ve Ebû Mûsâ el-Eş'arî, ayrıca Nehrevan Savaşı'nda Hız. Ali'ye karşı mücadele eden Hâricîler ve onları destekleyenlerdir (Öz, 1994: 214–215).

Alevilikle ilgili olarak yayımlanan bazı eserlerde (yukarıda iki örneğini verdiğimiz) Şiiilerin ve Alevilerin Ebubekir, Ömer, Osman ve Ayşe'yi sevmedikleri ve teberrâ kapsamında gördükleri anlatılmaktadır. Bu anlatımların Alevilerle ilgili kısımlarında yanlışlık vardır. Alevilerin bu kişilere karşı bir sevgi beslemedikleri ve adlarını çocuklarına koymadıkları doğrudur. Ancak teberrâ kapsamında görmezler. Teberrâ kapsamında görmek demek lanet okumak, küfretmek ve küçültücü ifadeler kullanmaktır. Bazı şiirlerde özellikle Ömer için geçen lanet okuma ve aşağılayıcı ifadeler Halife Ömer'e değil Kerbela'daki Ömer b. Sa'd içindir.

Pir Sultan edelim Yezid'e lâ'net
Mürşidin eteğin tutmuşuz elbet
Ali evladına okuruz rahmet
Şahımın cemalin görmeğe geldik (Avcı, 2012: 121)

Bu konuyla ilgili olarak *Ahsenü't Tevârih*'de Şah İsmail dönemi anlatılırken “tahta çıkışının ilk döneminde memleketin hatiplerine Oniki İmam adına hutbe oku-

malarını buyurdu. Beş yüz yirmi sekiz yıl önce Selçuklu Sultanı Tuğrul Bey'in gelişinden sonra İslam beldelerinde kaldırılan '*Eşhedü Enne Ali 'yyen Veliyullah ve Hayye ala Hayri'l amel*' sözlerinin ezana eklenmesini buyurdu. Ayrıca çarşıda pazarda Ebubekir, Ömer ve Osman'ın kötülenmesi ve lâ'netlenmesi ve buna karşı gelenlerin başlarının koparılması için buyruk verdi" (Hasan-ı Rumlu, 2004: 74) denmektedir.

"Buyruklarda Hz. Ebubekir ve Hz. Ömer ile ilgili yaklaşım olumlu olmamakla beraber bu iki isim anıldığında lanet ifadelerine rastlanmamaktadır. Ancak Hz. Osman, Hz. Aişe, Muaviye ve Yezid açık bir şekilde 'lain, mel'un' gibi ifadelerle lanetlenmişlerdir" (Kaplan, 2011: 150).

Bektaşiler arasında Ali'nin çocuklarını sevmeyenler ve özellikle de onların çoğunu katleden Yezid ailesine düşmanlık, yani teberrâ öğretisi, kesin olarak en çok öğretilen konudur (Birge, 1991: 1748).

Aleviler için büyük önem taşıyan tevellâ ve teberrâ da bunlar arasındadır. Tevellâ, Hz. Peygamber'in Ehl-i beyt'ini, Hz. Ali'yi, Oniki İmam'ı, Kerbelâ şehitlerini sevmek ve onları ululamak demektir. Teberrî; onlara düşmanlık edenlere ve ilk üç halife ile birlikte, Ali'nin öldürülmesinden sorumlu olanlara, Muaviye'ye, Yezid'e, İmam Hüseyin'i öldüren Şimr'e beddua etmek anlamındadır. Tevellâ ve teberrâ, Alevi ve Bektaşî şiiri için zengin bir esin kaynağı olmuştur (Mélíhoff, 2010: 270). On altıncı yüzyılda Seher Abdal da şöyle söyler:

Âl-i Ali'yi eyle **tevellî**
Sevmeyene sen söyle **teberrî**
Nakıs u ahmak batıl-ı nahak
Kâfir-i mutlak Şimr ile Mervan (Özmen, 1998: 2/494)

16. yüzyılda yaşamış ve Alevilerin Ulu Âşıklar arasında kabul ettiği Pir Sultan Abdal'ın şiirlerinde adı "tevellâ-teberrâ" olarak zikredilmese bile Hz. Ali'yi, Ehl-i beyt'i ve Oniki İmam'ı sevmek; onlara kötülük edenleri, onları sevmeyenleri sevmeme artık bir düstur haline gelmiştir. Pir Sultan Abdal'ın şiirlerinde teberrâ anlayışı sadece Yezid, Muaviye, Mervan ve Şimr ile sınırlandırılmıştır. İlk üç halifenin, Osmanlı padişahları veya ulemasından herhangi birinin, aleyhinde söylenmiş mısralara rastlayamayız. Ancak Yezidlerden kastedilenlerin Osmanlı idaresi ve Osmanlılar olduğu söylenebilir (Deligöz, 2007: 547).

Kurban olalım İmam Bakır oğluna
Uymyalım ol Yezid'in fi(i)line
Gel uyalım İmam Cafer yoluna
Gel Muhammed Ali dergâhına gel (Avcı, 2012: 525)

Yarattı Mülcem'i sandı ki yârân
Ali'ye kast etti oldu bin pişman
Hangi kitapta var Ömer'le Osman
Kur'an'da okunan Ali değil mi (Şahin, 2013: 143)

4.1. Teberrâyı İfade Etme Yolları

Teberrânın ifade edilmesi hakkında da Şiiiler ve Sünniler arasında geniş farklılıklar söz konusudur, özellikle Şii ve Sünni hükümetlerin teberrânın şiddetlenmesi veya hafiflemesinde önemli etkileri olmuştur. Alevilikteki bir takım inanç ve ibadet esaslarının Sünni İslam anlayışından farkları olduğu muhakkaktır. Alevilik üzerine yapılan bazı çalışmalarda bu farklılığın Alevilikteki teberrâ anlayışından kaynaklandığını ifade etmektedir. Bu açıklamalara göre genelde Hz. Ali'yi sevmeyenleri sevmemek, özelde ise Sünnilerden uzak durmayı ve onları benimsememeyi ifade eden teberrâ anlayışı beraberinde inanç ve ibadetlerdeki farklılaşmayı getirmiştir (Bulut, 2010: 463).

Asırlardan beri ortalığı velveleye veren bir Sünnilik ve Bektaşilik hengâmesi vardı ki, bunlar daima aralarında manzum, mensur, pek çok yazılarla birbirlerine ta'n edegelmişler ve tartışıp durmuşlardı. Sünni hocalar, Bektaşilere (Zındık, Kızılbâş) gibi acı tenkitlerle, Bektaşiler de onlara (Ham ervah, Muaviye yardakçısı, Yezid) gibi tabirlerle taş ata gelmişlerdi. Âşik Sıdkî Baba'nın bir şiirinden örnek verelim:

Siz Emevî biz Haşimî
Siz bir yana biz bir yana
Siz kazibi, biz salihî
Siz bir yana biz bir yana

Kabul eyledik imanı
Terk ettik zann-ü gümanı
Biz Hüseyinî, siz Süfyanî
Siz bir yana biz bir yana

Bir ikrarda olduk kavi
Keşfoldu bize semavi
Siz Yezidî, biz Alevî
Siz bir yana biz bir yana (Altınok, 2013: 48-49)

Bir müminin, diğer bir mümin kardeşini gıybet etmesi veya yüzüne karşı söz atması ayıp ve günah değil mi, yoksa bunların arasındaki tartışmalar kendilerince günah sayılmıyor muydu? Eğer sayılmıyorsa bu neden ileri geliyordu? Bektaşilerin pek çok önem verdikleri bir (tevellâ, teberrâ) nazariyesi vardı, bu ne demektir? Bunun menşei ve membaı neydi?

Gönül gözün açar nazar kılınca
Tevellâyı teberrâyı bilince
Kazanda kaynatır kâmil olunca
Acı iken tatlı bal eyler seni (Oytan, 1956: 8)

Tevellâ, teberrânın manası, tasavvuf ehline göre: Kişinin kendi nefsi ile mücadelesidir. Yani, nefsini düşman bilerek, onun arzularını yerine getirmemek, tezkiye-i

nefs hâsıl oluncaya kadar uğraşmak, bir an mücahede ve muhasebeden hali olmamak, ibadetten başka bir şey düşünmemektir (Oytan, 1956: 41).

Bir de, Mevlana'nın tevellâ, teberrâ nazariyesini canlandıran Türkçe nazmına bakınız:

Okun; lâ'net hımar-u hük-ü hirs'e
Olar ki, düşmen-i Âl-i abâ'dır

Teberrâ kıl eyâ Mollay-i Rumî
Teberrâ kılmayanlara beladır (Oytan, 1956:44)

Tercümesi: “Âl-i abâ'ya düşman olanlara lanet okuyun; çünkü böyleleri, eşek, ayı, domuzdur. Her kim ki teberrâ bilmez ve yapmaz, öylelerine tevellâ yoktur. Böyle bir tevellâ olsa bile hatadır. Ey Rum'un Mollası! Hemen teberrâ kıl; zira teberrâ kılmayanlara beladır” (Oytan, 1956: 44).

Bektaşilik, zahirde Caferî mezhebindedir, katarda İmam Ca'fer'e uyar. Fakat mukayyet değildir. Zaten Bektaşilik hiçbir din ve hiç bir şey ile mukayyet değildir. Çünkü hepsinin maksat ve gayesini, uzak veya yakın yollarda kalmalarının sebeplerini bilir ve Kur'an'ın hakikat ma'nasına arif ve mevcudatın iktizay-ı zattan ibaret olduğuna vakıftır (Sunar, 1975: 23).

Bektaşilik şark felsefesi ile birliktir. Bununla beraber Bektaşilik son derece vatanperver ve Milliyetçidir. Bektaşilik Halifelîğin de aleyhindedir. Hilafet denen kelimeyi uydurma sayar ve onu ta Yezid devrinden gelen zalimlerin lakabı olarak kabul eder.

Bektaşilik İbn Arabî'nin (Vahdet-i Vücut) felsefesini tamamıyla kabul eder. Aynaya bakıp cemali görme (*Enelhak*) nazariyesinin; tevellâ ve teberrâ, sağ ve sol, hayır ve şer, zulumât ve nur nispetlerinin derinliğine ulaşmıştır (Sunar, 1975: 23).

Ehl-i beyt'i sevenleri sevmeye tevellâ, sevmeyenlerden nefret edip, onları lanetlemeye teberrâ adı verilir. Bu husustaki en açık örnekleri gene, bazı nefeslerden çıkarabiliyoruz. Şah Hataî teberrâyı bir gömleğe benzeterek bu gömleği giyen kişiyi Azazil yurduna göçmüş olarak kabul eder ve bu sebeple de lanetler (Temizkan, 2001: 208).

Aklımı beğenüb ikrarın koyup
Kalkub havalanub nefesine uyub
Teberrâ gömleğin tersine giyüb
Azrail yurduna göçene lâ'net

Hatai der bir veliyim yoluyla
Sultanın suhbeti her dem kuluyla
Gönülde kibr olup soğuk diliyle
Özün muhabbetten kesene lâ'net (Aslanoğlu, 1992:370).

Bâtıl ve bâtil taraftarlarından teberrâ etmek şeklinde olmuş ve olmalıdır da. 16. yüzyılda yaşamış Alevi şairi olan Pir Sultan Abdal, İmam Hüseyin'in katili olan Yezid ve onun zihniyetinin devamı olan cahillerden teberrâ ettiğini yani uzak durduğunu ve onlara lanet okuduğunu şöyle vurguluyor;

Varma Yezid'in yanına,
Çirki bulaşır tenine
Yazık değil mi canına,
Can Muhammed Ali'nindir (Öztelli, 1971: 112)

İlahi hükümlerin tamamı temel insani fitratla uyum içinde kararlaştırılmıştır. İnsan tanıma ve anlayış kabiliyeti dışında, olumlu ve olumsuz duygulara da sahiptir. Öfke, üzüntü, gözyaşı vb. insandaki olumsuz duyguların doğal olarak insanda hikmet ve faydası vardır. Yoksa vücudumuzda olan olumsuz duygu ve istidatların bir anlamı olmazdı.

Allah'ın birliğine, Hz. Muhammed'in nübüvvetine ve Hz. Ali'nin imametini ikrar vermeyi esas alarak Alevilik tanımı yapmaya çalışmak -kaynaklar ölçü alındığında- en doğru yaklaşım olacaktır. Bununla birlikte tarihsel süreç içerisinde çeşitli yollarla Alevilik bünyesine girmiş olan bazı kültürel değerleri Alevi-İslam'ın inanç temelleriyle karıştırmamak ve onları Alevi-İslam inanç temellerinin önüne koymamak gerekmektedir. Aksini iddia etmek Aleviliğin inanç temellerini yok saymak ve Aleviliği ne olduğu belirsiz bir anlayış haline getirmekle özdeş olur (Atalay, 1998: 267).

Tevellânın felsefe ve amacı dikkate alındığında, bu kavram her zaman teberrâ ile birlikte yer almış ve onusuz gerekli etkiye sahip değildir. Başka bir ifadeyle, her yol ve yönetime başvurmak yanlış ve uygunsuz yollara yönelme anlamına gelmektedir. Dolayısıyla tam bir sulh ve barış ve herkesle dost olunamaz. Bu anlama hadislerde de vurgu yapılmıştır. Kurtuluş için imamların velayetini kabul etmek ve onlara dost olmak gereklidir, ancak buna ek olarak onların düşmanlarından da uzak durmak gerekir.

Tevellâ ve teberrâ, Kur'an ve hadisler dışında bilinen birçok Alevi kaynak kitaplarında da işlenmiştir. Bu konuda *Nehcü'l Belağa*, *İmam Cafer Sadık Buyruğu*, *Hüsniye*, *Virani Risalesi* ve Alevi âşıklarının deyişleri örnek gösterilebilir.

Bu özet değerlendirmeler ışığında Hz. Ali ve Ehl-i beyt sevgisini tevellâ ve teberrâ ölçütüyle değerlendirmek gerektiği ortaya çıkmaktadır. Çünkü Hz. Ali'yi sevmek demek aynı zamanda ona düşman olanlara düşman olmakla mümkün olabilir. Yine Hz. Ali'yi sevmek demek halk ozanı Viranî'nin deyişiyle "Hz. Ali'nin imametini ikrar vermekle" olur (Atalay, 1998: 267).

Yoksa Hz. Ali'yi dördüncü halife olarak kabul etmekle onu sevdiğini iddia etmek aldatmaca olur. Ayrıca Ehl-i beyt'i sevmek demek Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin ile Hz. Mehdi'ye kadar olan Oniki İmam'ın velayet ve imametini tanımakla olur. Aksi

takdirde Ehl-i beyt'i sevdiğini iddia edipte onların imametini tanımayıp, zalim Emevî ve Abbasi halifelerinin hilafetini meşru görmekle olmaz (Doğanbaş, 2001: 33-39).

Seyyid Nesîmî aşağıdaki beyitinde Ehl-i beyt'i sevmeyenleri sevmemenin gerekliliğini anlatırken bu davranışta bulunmayanların sevil(e)meyeceğini ifade eder ve bunun büyük bir hata olacağını şöyle açıklar:

Teberrâ kılmayınca yoh tevellâ
Teberrâsuz tevellâlar hatadur

Tevellâ kıl iy miskin Nesîmî
Tevellâ kılmayanlara belâdır (Ayan, 2002: 247)

Bektaşiler, tevellâ ve teberrâdan haberi olmayan kimselere (zahid) veya (ham er-vah) tabirini kullanırlar. Onlar da Bektaşilere(Kızılbaş) damgasını yapıştırlar. Kerbelâ faciasını ihdas edenlere (lanet) edilmesini küfür sayarlar ve taşlarlar. Fakat Bektaşiler bundan müteessir olmazlar. Ehl-i beyt'in hatırı için, bu ta'n taşlarını seve seve sineye çekerler, bu ithamlardan iftihar hissi bile duyarak sevinç yaşları akıtırlar. Bakımız Âşık Dertli ne diyor? (Oytan, 1956: 45).

Bildiniz mi siz Yezid'in bağrının taş olduğun
Zahiri İslamlığın, batında kallaş olduğun
Ta'n kılman dostlar, gözlerim yaş olduğun
Ayb görmeyen Dertli'nin sizler Kızılbaş olduğun (Oytan, 1956: 45)

Hilmi Dede de:
Zahid dese bize ne gam, Kızılbaş
Nakşini almakta olmuşuz nakkaş
Pirimiz Hünkârdır hem Hacı Bektaş
Erenler babının kurbanıyız biz (Oytan, 1956: 45)

“Harâbî Divanı”nda tevellâ ve teberrâ farklı anlatımlarla kullanılmıştır. Ehl-i beyt (tevellâ bağlamında) taltif edilip yüceltilir. Ehl-i beyt'e zulmedenler ise lanetlenir. Bir çeşit toplumsal norm olarak ‘Ehl-i beyt sevgisi’ bu kavramların oluşumunda etkili olmuştur. Bu bölümde de üslûp yine çoğunlukla karşıtlıklardan yararlanılarak oluşturulmuştur.

Sad lâ'nnet olsun Mervânyâya
Hep kavm-i sefiyân oldu bahâne
Hüsni-i gamhâr gel eyle izhâr
Gücdür Harâbî müphem bu esrâr

Hazret-i Abbâs şehîd olmuş eyle cüstücü
Kavm-i Süfyân ordugâh-ı şâha itmiş mi ulu
Zaptına almış mıdır nehr-i Fırat ol adı
Virdiler mi bak yetimâna acep bir kıatre su (Harabî, 2012: 326–327)

Alevi/Bektaşî geleneğinde deyiş yazan kişiye derviş denmektedir. Derviş tiplemesi İslami bir tiplemedir. Bu anlamıyla başka medeniyetlerle mistik bağlantıları olsa da bütün kavramları İslam'ın temel prensipleri ışığında şekillenmiştir. Derviş Ruhan bir deyişinde şöyle demektedir:

Tecellâyı temennâyı eyleyen
Nasihati muhabbetle dinleyen
Ayn-ı cemde Hak kelamın söyleyen
Küfürü saymayıp iman almalı (Işık, 2008: 239)

Geleneksel Alevilikte tevellâ ve teberrâ dört kapı kırk makam içerisinde hakikat makamlarından birisidir. Hz. Ali, Oniki İmam ve Ehl-i beyt sevgisi başta olmak üzere, cem, semah, aşure, muharrem, tevellâ, teberrâ, dört kapı, kırk makam gibi kendine özgü değer ve kavramlara sahip çıkan; bu kavramların anlam evrenini tarihten tevarüs ettiği çeşitli mezhebi unsur ve motiflerle tezyin eden; yanı sıra taşıyıcılığını büyük ölçüde “Dede” Figürünün üstlendiği şifahi kültür ürünleriyle beslenen; keşf ve ilham gibi irfani bilgi kanallarına epistemolojik değer atfetmesinin yanında, Tanrı, varlık, ruh, ölüm ve ölümsüzlük gibi metafizik temalara ilgili gösteren ve nihayet, hem dolusunu içen hem Allah'ını seven Aleviler ve buna bağlı olarak, bu geniş tarife giren insanlarda tezahür eden Alevilik “Geleneksel Alevilik”tir (Öztürk, 2003: 56).

4.2. Buyruklarda Tevellâ-Teberrâ

“Alevilerin sözlü kültüre dayalı olduğu ve yazılı metinlerinin bulunmadığı” tezi yaygınlık kazanmasına rağmen bilimsel bir gerçeğe işaret etmez. Çünkü yazılı metinlerin kaynağı sözlü kültürdür. Alevi toplulukların yazılı kaynakları arasında yer alan buyruklar, Alevilerin inanç, ibadet ve sosyal ilişkilerini içine alan önemli veri kaynakları arasındadır. Bu yönüyle buyruklar, Alevilerin dini-sosyal yapılarına yönelik yazılı kaynaklara başvurarak yapılacak araştırmalarda temel başvuru kaynağıdır. Alevi edebiyatı içerisinde önemli bir yere sahip olan buyruklar, Aleviliğin temel kural ve kurallarını ele alır. Buyruklar, kendi aralarında ana konularda farklılıklar göstermezler.

Buyruklar, “İmam Cafer Sadık Buyruğu, Şeyh Safî Buyruğu, Menâkıb ve Şah İsmail Buyruğu” şeklinde isimlendirilmektedir. Fakat asıl ismi *Menâkıbu'l-esrâr behçetu'l-ahrâr*'dir. Köprülü, bu eserin Anadolu din tarihi açısından öneminin büyük olduğuna ve eserin dikkatli incelenmesi neticesinde Şah İsmail'e ait olmadığını görüleceğine dikkat çekmektedir (Köprülü, 2009:265).

“Fütüvvetname”, “Menakıbname”, “Menakıbu'l-Evliya”, “Menakıbu'l-Esrar” ve “Behçetü'l-Ahrar”, “Buyruk”, “İmam Cafer Buyruğu”, “Şeyh Safî Buyruğu” gibi isimlerle de anılan bu kaynaklar Bektaşîlerden çok Kızılbaş gruplar arasında yayılmış, bu eserlerde sınırlı umumî bilgilerin dışında tamamen “yol”un adap ve erkânına ait bilgiler yer almaktadır (Yıldız, 2004b: 328-330; Özalp, 2006: 17).

Genellikle “Buyruk” olarak tanınan eser uzun süre Alevi topluluklar arasında en önemli kitap olarak saklanmış ve grubun dışına çıkarılmamıştır. Önce basın-yayın

alanında yaşanan modernleşme, daha sonraki yıllarda da kırdan kente doğru başlayan göçlerle kentlerde herkesin ulaşabileceği bir metin haline gelmiştir (Taşgın, 2018: 207–236).

Şeyh Safî Buyrukları'nda beş vakit namaz kılacak, tarikat ehli kardeşlerin her sabah abdest alıp, Oniki İmam'ı ve Ondört Masum'u anarak onlardan şefaah istemesi, silsiledeki şeyhlerini anarak onların ruhlarından yardım talep etmesi ve Ehl-i beyt-in düşmanlarına teberrâ edip Muhammed-Ali dostlarına tevellâda bulunması istenir. Beş vakit namazını bu şekilde kılmayan talibin imanının sağlam olmayacağı, "layık-ı Şah ve makbul-i dergâh" olamayacağı söylenir (Kaplan, 2011: 159).

İmam Cafer Buyruğu'nda teberrâ anlayışı özel olarak zikredilmemiş; "Pirin ile senin aranda ne vardır?" sorusu sorulup şöyle cevap verilmesi istenmiştir: "Pirim ile aramda, tecellâ, temennâ ve Yezid'e teberrâ vardır." Burada İmam Cafer-i Sadık'ın "tecellâ ve temennâ ederek boynundan farzı eda eder; Yezid'e teberrâ edince İmamların hakkın eda etmiş olur," sözü zikredilmiş ve teberrânın gerekçesi İmamların hakkını eda etmek olarak gösterilmiştir (Aytekin, 1958: 75).

İmam Cafer Buyruğu (Hacı Bektaş-II bölümü)'nde de "mürşidinle mabeyninde ne nişan vardır?" sorusuna "tevellâ ve teberrâ vardır," cevabı verilmiştir. Tevellâ, Muhammed-Ali dostunu dost tutmak; teberrâ ise Muhammed-Ali düşmanını düşman tutmaktır (Aytekin, 1958: 233-250).

İmam Cafer Buyruğu (Hacı Bektaş-I bölümü)'nde ise tevellâ ve teberrâ kavramları zikredilmeksizin Ehl-i beyt'i sevenlerin küçük günahlarından dolayı şefaate uğrayacağı; Ehl-i beyt'i sevmeyenlerin ise ne amel işlerlerse işlesinler hüsranda olacakları söylenir: "Ali evlâdın vasfını her dil vasfedemez. Ve her kulak işitip anlayamaz. Muhibb-i âl-i evlat olan günah-ı sagairden (küçük günah) havf etmeye ki ruz-ı cezada ona şefaah erişir. Eğer günah-ı kebair ederse ona şefaah erişmez. Neûzu billâh bir kimse âl-i evlada muhip olmazsa cemi ömründe günah etmese, bir vakit namazı kazaya kalmasa ve her sene kurbanı Arafat'ta kesse cemi ef'âli fasittir. Ali ve evladına kast edene lâ'net, muhabbet edene rahmet" (Aytekin, 1958: 233).

Alevi/Bektaşî şairlerinin şiirlerinde tevellâ ve teberrâ sıkça işlenmiştir. Bektaşî babası Perişan Dede Baba bir şiirinde:

Çırağı şem'imiz vermekte şûle
Meydan-ı hünerde girdik usûle
Tevellâmız ciddi zât-ı Resûle
Ervâh-ı Yezid'in **teberrâsıyız** (Eröz, 1990: 35-36)

Hakikatin dahi on makamı vardır. Evvelki türap olmaktadır, ikincisi yetmiş iki milleti bir görmek ve gıybet etmemek, üçüncü eline gelene kail olmaktadır, dördüncü dünyada yaratılmış olanın cümlesi kendisinden emin olmaktadır, zira kim vahdettir. Beşinci cem-i umurda Allah-u Teâlâ'ya tevekkül ve ittiba edip iane ve nusreti yalnız ondan talep etmektir, altıncı sohbetir, yedinci makam-ı sırdır, sekizinci makam-ı te-

berrâdır, dokuzuncu makam-ı münacattır, onuncu makam-ı müşehadede-i celb-i şevktir (Aktaran Bozkurt, 2006: 177).

Eğer sorsalar, mürşidinle senin mabeyninde (arasında) ne nişan vardır. Cevap oldur ki: Tevellâ ve teberrâ vardır. Eğer sorsalar, tevellâ ve teberrâ nedir? Cevap oldur ki: Tevellâ Muhammed-Ali dostunu dost tutmaktır. Ve teberrâ Muhammed-Ali düşmanını düşman tutmaktır (Aytekin, 1958: 250).

4.2.1. Tarikat Telkini

Rehber ve musahip olacak canlar, sağ ayaklarını önce atarak meydana doğru ilerlerler. Rehber bu canların musahip olma isteklerini dedeye sesli olarak iletir: “Hû! Tarikat mürşidi, ey erenler! Sizlere elleri erde, yüzleri yerde, özleri dârda, dâr-ı mansurda, Muhammed-Ali yolunda, erenler meydanında, pir divanında, mürşid huzurunda, canları kurban, tenleri tercüman, On iki İmam, on dört masum-u pak efendilerimizin dostuna dost (tevellâ), düşmanına düşman (teberrâ) olmak kavli ile hak erenlerin nasihatlerini tutmak üzere başları açık, yalın ayak, yüz üzeri sürünerek gelen canları getiriyorum. Cem erenlerinin izin ve icazetleriyle, dört can birbirleriyle musahip olmak ve Hak-Muhammed-Ali yoluna girmek için kurbanlarıyla gelmişler, Hakk’ı görüp rahî bilmişler. Nesimî gibi yüzülüp, Mansur gibi kesilip, Fazlı gibi borçtan kurtulmak isterler. Bu konuda dedenin himmetini dilerler. Karar sizin, bu canlar musahip olmak üzere pir huzuruna çıkmak dilerler” der (Dedekarginoğlu, 2016: 78; Fırlalı, 2008: 355). “Erenler meydanında Pir huzurunda mürşide teslim oldunuz mu? Allah-Muhammed-Ali, Oniki İmam ve Ehl-i beyt soyuna iman-ü ikrar ettiniz mi? Kazaya razı olup alın yazısına bağlandınız mı? Nacilerin pişivası İmam Cafer Sadık’ın içtihadı üzere hak dediğimizi hak bilip, Batıl dediğimizi batıl bildiniz mi? Muhammed-Ali’nin ve Ehl-i beyt’inin sevdiğini sevip tevellâ, sevmediğini sevmeyip teberrâ ettiniz mi? Dört kapı kırk makam hak mı? Oniki yas-ı matem hak mı? Suret-i Hak’dan görünüp, dünya menfaatleriyle gözünü kamaştırarak münafıkların sözlerine aldanıp erenler yolundan uzaklaşırsan mahşer günü yüzün kara olsun mu?” (Öztürk, 1990: 218).

4.3. Fütüvvetname, Faziletname ve Velâyetnamelerde Tevellâ-Teberrâ

Fütüvvetname adından da anlaşılacağı gibi fütüvvete dair hususların ele alınıp açıklandığı klasik tasavvufî risalelerdir. Fütüvvet, Hakk Teâla’nın emrine, Rasulullah’ın sünnetine uymak ve bütün müfessirler, muhaddisler, âlimler, salihler, evliya ve enbiyaların yolunu tutmaktır. Ehl-i fütüvvet, insan ve hayvan cinsinden hiç kimsenin kıyamet gününde kendisinden hak dava etmediği, kendisinden incinmediği kişidir. Şeyh Safi der ki, ehli fütüvvet, kişiyi fesat işlerden men eyleyen iyi yola yönlendiren, kötü yolları terk ettiren kişidir.

Faziletname açıkça Muhammed ve Ali’nin diğer bütün yaratılmışlardan ontolojik üstünlüğü olduğunu iddia etmektedir. Hatta On üçüncü Faziletname’de Ali’nin diğer bütün enbiyadan da üstün olduğu ima edilmektedir. Hz. Muhammed’e gelin-

ce bu ikisi arasında kıyas olamayacağı zira bunların bir olduğu ifade edilmektedir (Yeminî, 2002: 405–419). Tam da bu ontolojik üstünlüğü nedeniyle Hz. Ali'nin, Hz. Muhammed'in vasisi olduğu, berikinin vefatını müteakip yerine geçmesi gereken hakiki halife ve imam olduğu metin boyunca tekraren ifade edilmektedir. Özellikle İkinci Faziletname tamamen bu konuyu işlemektedir (Yeminî, 2002: 179–205).

Faziletname'deki Şii unsurlar bu kadarla da sınırlı değildir. Eser boyunca defalarca Ali ve evlatlarını sevmek ve onların düşmanlarına lanet etmek (tevellâ ve teber-râ) imanin esas rükünleri olarak sunulmaktadır. Özellikle Yezid'in ismi geçen yerlerde çok sert bir üslup takınılmaktadır.³ Öte yandan eser boyunca On iki İmam'ın ismen anılıp övüldüğü, Alevi/Bektaşî geleneğinde “dövaz-imam” olarak bilinen şiirler serpiştirilmiştir. Yeminî -muhtemelen Şeyh Rükneddin'in asıl eserinden naklen- birkaç yerde Şii kaynaklarında yer alan Ali'nin soyundan 11 imam daha geleceği ve tamamının on iki olacağı mealinde hadisleri de (Hz. Muhammed'in dilinden) nakletmektedir. 16. yüzyılda yaşamış ve Alevi Ulu âşıklarından kabul edilen Yeminî teber-râ kapsamında görülen Yezid için şöyle demektedir:

Bilün sadıkanı ehl-i iman
Yezid'e eylemek lâ'net firavan

Hezaran sad hezaran sad hezaran
Yezid'e lâ'net ez-ber-cedd-i Süfyan (Yeminî, 2002: 105)

Velâyetname'ye göre “Hünkâr sözlerini bitirince erenler, delil istedi. Hünkâr, Ahmet Yesevi'nin verdiği icazetnameyi çıkarmak isterken; gökyüzünden duman gibi bir şeyin indiğini gördüler; süzüle süzüle Hünkâr'ın önüne geldi; bu bir fermandı. Yeşil sayfa üstüne beyaz bir yazı ile besmeleden sonra icazeti yazılıydı. Okuyup ikna oldular; hiçbir şüpheleri kalmadı. Kalkıp birer birer Hünkâr'ın önüne geldiler; tek-birleyip tevellâ telkin etti... Böylece Rum ülkesine tevellâyı, Hünkâr getirmiş oldu” (Firdevsî-i Rumi, 1995:204-2045).

Geleneksel dinî yazılı kaynaklarda da Bâtınî inançlara rastlamak mümkündür. Mesela Hacı Bektaş'ın *Makalat* adlı eseri Bâtınî inanışları içeren bir kitaptır. *Makalat*, tevellâ ve teber-râdan bahsetmekte; zahidin ibadetle, arifin vilayet beklemekle, tefek-kürle; muhibinse, Hak'la sohbetle meşgul olacağını; sırası gelince taatlerin yıkılacağı-nı bildirmekte ve insanı fazlasıyla kutsamaktadır (Gölpınarlı, 1969: 267).

Yesevilikte “Şeyhin dostuna dost, düşmanına düşman” terimi Alevilikte yerini “Ali tevellâ ve teber-râsına” bırakmıştır. Sanırız ki bu bırakım Anadolu'da olmuştur. Bir başka tanımla Hoca Ahmet Yesevi döneminde “Ali tevellâ ve teber-râsı” yoktu (Birdoğan, 1995: 143).

Alevi toplumunda iyi insan olmak için “tevellâ-teber-râ” eylemi vardır. Kimi dedelere göre “Ali'nin dostuna dost, düşmanına düşman” anlamına gelen bir kavram, Alevi inancında “kötülüklerden kaçıp, iyiliklere yaklaşmak” anlamındadır. Harabî (1853-1917) bir şiirinde şöyle demektedir:

Küntü kenz” sırrının olduk âgâhı
 Ayne’el yakin gördük cemâlullâhı
 Ey Hâce bizdedir sırr-ı ilâhî
 Biz Hâcî Bektâşın fukarâsıyız (Harabi, 2012: 383)

4.4. Âşıkların Dilinden Tevellâ-Teberrâ

Müzik, meydana geldiği toplumun kültürünü nesilden nesile aktarmakta ve tarihe de tanıklık etmektedir. Aynı zamanda müzik söz konusu toplumun temel düşüncelerini yansıtan en önemli veri kaynaklarından. Alevi/Bektaşî şairlerinin şiirlerde tevellâ ve teberrâ sıkça işlenen kavramlardır. Tevellâ sahibi bununla kurtuluş yoluna ermiştir. Ona göre kurtuluşa ermek için tevellâ sahibi olmak yeterlidir. Alevi/Bektaşî edebiyatında hemen her konuyu ele alan; bestelenmiş deyişlerde geleneğe ait temel referansları yansıtan ifadeler yer almaktadır. Bu nefesler içerisinde tevellâ ve teberrâ düşüncesini ortaya koyan söylemlere de rastlamak mümkündür. 17. yüzyıl şairlerinden Kul Nesimî bir deyişinde

Bizlerden bekleme zühd ü ibadet
 Tutmuşuz evvelden rah-ı selâmet
Tevellâ olmaktır bize alâmet
 Sanma ki sağımız solumuz vardır(Öztelli, 2012: 46)

Ulu âşıklardan kabul edilen 16.yy şairlerinden Kul Himmet bir deyişinde şöyle diyor:

Yezid sana eylediğim teberrâ
 Ezeldendir ezeldendir ezelden
 İmam’a tecellâ Yezid’e teberrâ
 Ezeldendir ezeldendir ezelden (Şahin, 2013: 213)

Şah Hataî (1487-1524) teberrâ kapsamında görülen Yezid’e şöyle diyor:

Varma Yezid’in yanına
 Çirki dokunur tenine
 La’net Yezid’in canına
 Can Muhammed Ali’nindir (Birdoğan, 1991: 143)

Âşık Kul Deryaî Âyetleme adı verilen bir şiirinde tevellâ-teberrâ konusuna şöyle değiniyor:

Elestü bezminde dedik tevellâ
 Münkire zalime olduk teberrâ
 Ol Kalubeli’den geldik ikrara
 “Ulu” dedik Yâ İlahi el-aman (Kaya, 2016: 8)

Alevi/Bektaşî geleneğe ait halk türkülerinde ve nefeslerinde de bu düşüncelerin yansımalarını görmek mümkündür. Alevi/Bektaşî gelenekte müzik/nefes kültürün

ayrılmaz bir parçasını oluşturmaktadır. Önemli ölçüde sözlü geleneğe dayanan Alevi/Bektaşî edebiyatında nefesler, dinî inançların dile getirildiği, dini ve kültürel muhtevanın şiirsel bir dille anlatıldığı metinlerdir (Yörükân, 2011: 8).

Âşık Sıdkî Baba (1863-1928) ise Kerbela'yı ve teberrâyı şiirlerine konu etmiştir.

Lâ'net olsun ol Yezid'in canına ecdadına
Çok cefa kıldı şefaatkânının evlâdına

Kestirip nehr-i Fırat'ı eyledi susuz şehid
Gelmedi mi rûz-i mahşer ol pelidin yanına (Altınok, 2013: 397)

Aleviler Ehl-i beyt'e ve onun soyuna kast edenleri sevmezler. Bu nedenle ömürlerinde bir kere dahi olsa, bu anlayışa karşı çıkanlar teberrâ kapsamına alınır. Bunlardan bir kısmı lanetlenirken, bir kısmı da içinde Allah ve Resulünün emirlerine karşı geldiği için asi ifadesi kullanılır. Örneğin Ebu Süfyan ve karısı Hind, kölesi Vahşi, oğlu Muaviye, torunu Yezid, akrabası Mervan ve Yezid'in emrindeki tüm komutanlar ve yakınları ile On İki İmam'ın, On Dört Masumu Pak'ın, On Yedi Kemerbest'in katilleri lanetlenir. Bunlara yardım edenler ile bunları söz ve eylemle destekleyenler de lanetlenir (Dedekarginoğlu, 2011: 379-394).

4.5. Alevilerce Teberrâ Kapsamında Görülenlerin Bazıları

Ebu Süfyan: Ömrü boyunca Hz. Muhammed ile savaşmıştır. Peygamberin birçok akrabasını şehit etmiştir. Özellikle Hz. Hamza'nın şehit edilmesinde başrolü oynamıştır.

İnanmışım Hakk'a gümanım yoktur
Süfyan'a Mervan'a lânetim çoktur
Mahremoğlu Haydar gözcümüz Hak'tır
Hazır nazır durur yolun üstünde (Özmen, 1998: 3/305)

Hind (Ebu Süfyan'ın karısı): İslam'ın en azılı düşmanlarından bu kadın kendisine âşık olan kölesi Vahşi'ye kendisini ve hürriyetini vaat ederek Hz. Hamza'yı şehit ettirmiştir. Kulaklarını, burnunu, dudaklarını ve erkeklik organını kesip gerdanlık yaparak boynuna asmıştır. Bununla da yetinmeyip Hz. Hamza'nın vücudunu parçalar, ciğerlerini çıkarıp ağzına atar ve çiğner. Bu vahşiliğinden ötürü ciğer yiyen lakabı ile anılır.

Muaviye: (Ebu Süfyan oğlu, 1. Emevî Hükümdarı) Teberrâ kapsamında görülmesine sebep olan olaylardan birkaçı: Muaviye camilerde okunan hutbelerde Hz. Ali'ye küfredilmesini emretti. Bu uygulama yaklaşık yetmiş yıl kadar sürdü. Hilekârlığı ve ahlaksızlığı ile hakem olayını yaratmıştır. İslam birliğini parçalamıştır. Hz. Hasan'ın hilafetine karşı gelerek para ve makam vaat edip ordusunu dağıtmış ve Hz. Hasan'ı zehirleterek şehit etmiştir.

Pir Sultan ne güzel bulmuş yerini
Ben pirime kurban verdim serimi
Muaviye oğlu ile Mülcem soyunu
Sürsünler dergâhtan İmam Hüseyin (Avcı, 2012: 617)

Yezid: (II. Emevî Hükümdarı ve Muaviye'nin oğlu). Yezid, yönetimi babasından devraldığından hilafet onun şahsında saltanata dönüştü. Yezid İslam tarihine hükümdarlığından ziyade Hz. Hüseyin ve beraberindeki 72 kişiyi Kerbelâ'da günlerce aç susuz bırakarak şehit etmesiyle anılarak geçti. İslam tarihi açısından Yezid'in hilafeti dönemindeki en önemli olay Hz. Hüseyin'in şehit edilmesi (Kerbelâ Olayı) oldu. O günden bugüne Yezid, İslam'da zulmün ve kötülüğün sembolü olarak anıldı. Bunun içindir ki Aleviler ve Şiiiler, Yezid'i lanet okuyacak kişilerin en başında görürler. Sadece Yezid'e lanet okumayıp onun tarafını tutanlara da lanet okurlar. Cemlerde on iki hizmetten birisi olan süpürgeci (ferraş) hizmetinde hizmet sahibinin okuduğu terceman şöyledir (Dedekargınoğlu, 2012: 205):

Gürûh-i Nâci'yim,
Kırklar Meydanı'nda süpürgeciyim
Pir divanında durucuyum
Hüseyn-i Kerbelâ için gözlerim kan yaştır
Lâ'net olsun Yezid'in bağı kara taşır
Erenler meydanında Aliyyel-Mürteza baştır
Pirimiz Kırklar içinde Seyyid-i Ferrâş'tır
Allah eyvallah Pirim..."

Mervan (III. Emevî Hükümdarı): Kur'an'daki Ali İmran sûresini Ali Mervan ismine çevirmeye yeltenmesi, Hz. Ali ile sürekli savaşıması daha sonra Hz. Hasan'ın şehadetinde rol aldığı için teberrâ kapsamında görülenlerdendir.

Sefil Ali'm işi harap dünyanın
Lâ'net olsun ol soyuna Mervan'ın
Muharremde oruç tutmayan canın
Dünyada durduğu ziyan sayılır (Çevik, 2007: 71)

İbn Ziyad (Kufe Valisi): Kerbelâ Vak'ası'nda en büyük sorumluluğu taşıdığı kabul edilmekte ve kendisine lânet okunmaktadır.

Ol anud ibn-i fûrumaye Pelid ibn-i Ziyad
Başına cem etti ol kelb askerinin bilittihad
İns ü cinne Hakk'ın ab-ı rahmeti meftuh iken
Vermedi bir katre abı hazrete ehl-i inad (Özmen, 1998: 4/618)

Ömer bin Sa'd (Yezid'in Kerbelâ'daki Komutanı): Aşura günü sabahı İmam Hüseyin'e doğru şöyle dedi: "Şahit olun ki ilk oku atan kişi benim" diyerek katliamı başlatan kişidir.

Ey Fuzûlî eyle lâ'net Ehl-i beyt düşmanına
 Şa meydandan şu meydandan ol Yezid'in canına
 Lâ'net olsun sad hazaren lâ'net olsun kanına
 Ey hayâsız Ömer Nakşî⁴ Şimir mel'un ey lain
 Lâ'net olsun Hariciye alel kavm-i zalimeyn (Özmen, 1998: 2/227)

Şimr b. Zilceşen: Kerbela'da Yezid'in komutanlarından Kerbela vakfesinde aldığı rolden dolayı Aleviler ve Şiiler nezdinde en nefret edilen kişilerden birisidir. Kerbela'da İmam Hüseyin'in başını kesen Emevî ordusunda yüzbaşı rütbesiyle görev yapan bir hain ve lain.

Âl-i Ali'yi eyle tevelli
 Sevmeyene sen söyle teberri
 Nakış u ahmak batıl-ı nâhak
 Kâfir-i mutlak Şimr ile Mervân (Özmen, 1998: 2/494)

5. Sonuç

Bu çalışmada, Alevi inanç geleneğinde Ehl-i beyt'le bağlantılı olarak tevellâ ve teberrâ kavramlarının önemi ve anlamı ele alınmıştır. “Hazret-i Peygamber’i ve Ehl-i beyt’ini sevmek, onları sevenleri böylece sırasıyla sevmek, onların yolunda olmak, onlara uymak “tevellâ”dır. Yani Ehl-i beyt’i sevmek İslam inancının gereği yani Allah’ın Kur’an’da belirttiği emridir. Onları sevmeyenleri, onlara zulmedenleri sevmek, onları sevmeyenleri sevenleri de sevmemek “teberrâ”dır.

Ehl-i beyt neyi temsil eder de sevilmesi zorunlu kılınmıştır? Ehl-i beyt, iyiliğin, doğruluğun Hakk’ın emirleri ve Peygamber’in sünnetinin sürdürülmesi yani nübüvvet ve velayetin takibi anlamına gelmektedir.

Ehl-i beyt’in mazlum ve mağduriyetine; düşmanlarının haksızlığına ve zulmüne dayanan anlatımların Anadolu’daki coğrafi koşullar, merkezi yönetimle geliştirilen ilişki biçimi, başka bir ifadeyle ilişkisizliğin neden olduğu baskılar sonucu teberrâ anlayışı Alevi toplumunda iyice yer etmiştir. Bu anlayışın sonucu olarak Alevi âşikların şiirlerinde üslup çoğunlukla karşıtlıklardan yararlanılarak oluşturulmuştur. Anahtar kavramlar “sevmek ve lanetlemektir.” Sevmek kategorik olarak bireyi yücelten, lanetleme/kınama ise ters yönde aşağılayan, değersizleştiren hükümlerdir. Bu hükümler bireyi toplumsal olarak cezalandıran bir kurumdur. Burada kınanan zulüm ve insafsızlıktır. Bir çeşit toplumsal norm olarak “Ehl-i Beyt sevgisi” bu kavramların oluşumunda etkili olmuştur

Tevellâ ve teberrâ kavramları, Kur’an-ı Kerîm ve hadis kitapları dışında bilinen birçok Alevi/Bektaşî kaynaklarında da işlenmiştir. Hz. Muhammed’in, Hz. Ali hakkında söylemiş olduğu “Seni ancak mü’min olan sever, senden ancak başkası değil münafık olan nefret eder” (Nehcü’l Belâğa, 2013: 483) hadisi de tevellâ ve teberrâ anlayışını net bir şekilde ortaya koymaktadır.

Sonnotlar

- 1 Ahmet Önkal, “Akabe Biatları” *TDV İslam Ansiklopedisi*, 2: 211, (Peygamber Hz. Muhammed ile Medinelî bir topluluk arasında yapılmıştır. Mekke’nin 3 kilometre yakınlarında bulunan Akabe adındaki bölgede gerçekleştiği için bu ismi almıştır. Birinci Akabe Biatı 621, ikincisi ise 622 yılında gerçekleşmiştir.)
- 2 Hudeybiye Biatı: Hudeybiye Antlaşması, 628 Martında Medinelî Müslümanlarla Mekkelî müşrikler arasında yapılan barış antlaşmasıdır. Hudeybiye ismini imzayı attıkları yakın köyün isminden almıştır. Bu antlaşma ile Mekkeliler Müslümanları hukuken tanımıştır.
- 3 Yemini, *Faziletname*’sinde, Yezid geçen beyitler: 119, 120, 123, 124, 1577, 2392, 5245, 5462, 6506, 7016, 7271, Bununla beraber ilk üç halifeden bahsederken saygılı bir üslup kullanılmakta hatta onların hilafetleri de kimi zımnî itirazlara rağmen kabul edilmiş görünmektedir.
- 4 Ömer Nakşi/Nakıs: Peygamberin sahabelerinden ve Aşere-i Mübeşşere’den olan Sa’d b. Ebu Vakkas’ın oğlu. Babası Hz. Muhammed’in yakın dostu olmasına karşın, kendi Kerbelâ’da Hüseyin’e kılıç çekmiş bir melun olup dönüklüğün simgesidir.

Kaynaklar

- Ahmet Rıfkı. (2013). *Bektaşî Sırrı I-II*, haz. Mahmut Yücer. İstanbul: Kesit Yayınları.
- Altınok, Baki Yaşa. (2013). *Sıdkî Baba Dîvânı*. Ankara: Sistem Ofset.
- Aslanoğlu, İbrahim. (1992). *Şah İsmail Hatayî ve Anadolu Hatayîleri*. İstanbul: Der Kitap.
- . (1995). *Kul Himmet Üstadım*. İstanbul: Can Yayınları.
- Atalay, Adil Ali “Vaktidolu”. (1998). *Viranî Divanı ve Risalesi*. İstanbul: Can Yayınları.
- Avcı, Ali Haydar (2012). *Osmanlı Gizli Belgelerinde Pir Sultan Abdal*. Ankara: Barış Kitap.
- Ayan, Hüseyin (2002). *Nesîmî Hayatı Edebi Kişiliği*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Aytekin, Sefer (der.) (1958). *Buyruk*. Ankara: Emek Matbaası.
- Birdoğan, Nejat. (1991). *Alevilerin Büyük Hükümdarı Şah İsmail Hataî*. İstanbul: Can Yayınları.
- . (1995). *Anadolu Aleviliğinde Yol Ayrımı*. İstanbul: Mozaik Yayınları.
- Birge, John Kingsley. (1991). *Bektaşîlik Tarihi*, çev. Reha Çamuroğlu. İstanbul: Ant Yayınları.
- Bozkurt, Fuat (der.) (2006). *İmam Cafer-i Sadık Buyruğu*. İstanbul: Kapı Yayınları.
- Bulut, Halil İbrahim. (2010). *Anadolu’da Aleviliğin Dünü ve Bugünü*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi Yay.
- Çevik, Mehmet. (2007). *Âşık Sefîl Ali Hayatı Değişleri*. Çorum: Lider Matbaacılık.

- Çiftçi, Şaban. (2005). “Günümüz Alevî-Bektaşî Kültüründe Hadis”. Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi. Isparta.
- Dedekarginoğlu, Hüseyin. (2011). “Alevîlikte Tanımlar ve Terimler”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi* 60, s.379–394.
- . (2012). *Dede Garkın Süreğinde Cem* (2.Baskı). Ankara: Yurt Kitap-Yayın.
- . (2016). “Dede Garkın Ocağı’nda Musahiplik Uygulaması Örneği”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi* 78, s.91–112.
- Deligöz, Haydar. (2007). “Pir Sultan’ın Şiirlerinin Tahlili ve Dayandığı Temeller”. Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir.
- Dindi, Emrah. (2015). *Alevî-Bektaşî Geleneğinde Kur’an Anlayışı*. İstanbul: İz Yayıncılık.
- Doğanbaş, Muzaffer. (2001). “Alevî-İslam Anlayışında Tevellâ, Teberrâ ve Mehdi Kavramları Üzerine”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi* 19, s.33–38.
- el-Harranî, Hasan B.Ali. (2011). *Tuhefu’l-Ukûl*, çev. Fahrettin Altan. İstanbul: Kevser Yayınları.
- Ergun, Sadeddin Nüzhet. (1956). *Şah Hatayî Divanı*. İstanbul: Maarif Kitaphanesi.
- Eröz, Mehmet. (1990). *Türkiye’de Alevîlik Bektaşîlik*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- es Suyûtî. (2012). *ed-Dürrü’l-Mensûr fi’t-tefsir bi’l Me’sûr*, c.1, İstanbul: Ocak Yayıncılık.
- Fahrüddîn Er-râzî. (20123). *Tefsîr-i Kebîr Mefatihul Gayb*, İstanbul: Huzur Yayınları.
- Fırlıklı, Ethem Ruhi. (2008). *Günümüz İslam Mezhepleri*. İzmir: İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları.
- Firdevsî-i Rumi. (1995). *Vilâyet-nâme: Manâkıb-ı Hünkâr Hacı Bektaş-ı Velî*, haz. Abdülbâki Gölpınarlı. İstanbul: İnkılâp Kitabevi.
- Gölpınarlı, Abdülbâki. (1969). *100 Soruda Türkiye’de Mezhepler ve Tarikatlar*. İstanbul: Gerçek Yayınevi.
- Güngör, Özcan. (2007). “Günümüz Alevî-Bektaşî Kimliğine Dair Sosyolojik Bir Araştırma”. Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Harabî (Ahmet Edib). (2012). *Edib Harabî Dîvânı-I-II*, haz. Kemal Üçüncü. Ankara: Alevîlik Araştırmaları Dergisi Yayınları.

- Hasan-ı Rumlu. (2004). *Şah İsmail Tarihi (Ahşenü 't Tevârih)*, çev. Cevat Cevan. Ankara: Ardıç Yayınları.
- Işık, Caner. (2008). "Derviş Ruhan Örneğinde Alevî-Bektaşî Dervişlik Geleneği". Yayınlanmamış Doktora Tezi, Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Van.
- İbn-i Haldun. (2004), *Mukaddime*, çev. Halil Kendir, c.1. İstanbul: Yeni Şafak Yayınları.
- Kaplan, Doğan. (2011). *Yazılı Kaynaklarına Göre Alevîlik* (3.Baskı). Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yay.
- Kaya, Doğan. (2016). "Âşık Şiirinde Âyetlemeler" *Alevîlik Araştırmaları Dergisi* 7. s.205-244.
- Kaya, Haydar. (1989). *Musâhiplik*. İstanbul: Engin Yayıncılık.
- Köprülü, M. Fuad. (2009). *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar* (11.Baskı). Ankara: Akçağ Yayınları.
- Kuleynî 'Ebu Ca'fer Sikatu'l-İslâm Muhammed b. Yakub'. (2007). *Usûl-u Kâfi*, çev. Vahdettin İnce, c.2. İstanbul: Dar'ül Hikem Yayınları.
- Mélikoff, Irène. (1993). *Uyur İdik Uyardılar*, çev. Turan Alptekin. İstanbul: Cem Yayınları.
- . (2010). *Hacı Bektaş Efsanesinden Gerçeğe*, çev.Turan Alptekin. İstanbul: Cumhuriyet Kitap.
- Nehcü'l Belâğa*. (2013). Haz. Seyyid Razi (2.Baskı). İstanbul: Kevser Yayınları.
- Oytan, M. Tevfik. (1956). *Bektaşîliğin İcyüzü* (2.Baskı). İstanbul: Maarif Kitaphanesi.
- Önkal, Ahmet. (1989). "Akabe Biatları". *TDV İslam Ansiklopedisi*, c.2. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, s.211.
- Öz, Mustafa. (1994). "Ehl-i Beyt". *TDV İslam Ansiklopedisi*, c.10. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, s.498–501.
- Özalp, Canan Sultan. (2006). "Alevîlikte Buyruk Kavramı". Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Harran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Şanlıurfa.
- Özdemir, İskender. (2016). *Oniki İmam Hayatları, Fikirleri, Kısa Sözleri*. Ankara: Kripto Yayınları.
- Özmen, İsmail. (1998). *Alevî-Bektaşî Şiirleri Antolojisi* 1–5. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Öztelli, Cahit. (1971). *Pir Sultan Abdal*. İstanbul: Milliyet Yayınları.
- . (2012). *Kul Nesîmî*. İstanbul: Demos Yayınları.

- Öztürk, Mustafa. (2003). *Kur'an ve Aşırı Yorum*. Ankara: Kitabiyat Yayınları.
- Öztürk, Yaşar Nuri. (1990). *Tarihi Boyunca Bektaşilik*. İstanbul: Yeniboyut Yayınları.
- Sarıcık, Murat. (2003). *Osmanlı İmparatorluğu'nda Nakibü'l-Eşrafiyye Müessesesi*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Sunar, Cavit. (1975). *Melamilik ve Bektaşilik*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.
- Şahin, Şah Hüseyin. (2013). *Yedi Ulu Ozan'dan Kul Himmet*. Ankara: PSA 2 Temmuz Vakfı Yayınları.
- Taşgın, Ahmet. (2004). "Mit ve Gerçeklik Arasında: Alevilikte Ehl-i Beyt". *Marife* 3, 273-281.
- . (2018). "Şeyh Safî Buyrukları ve Alevîler Arasında Okunması". *Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi* 32/207-236.
- Teber, Ömer Faruk. (2008). *Bektaşî Erkânnamelerinde Mezhebî Unsurlar*. Ankara: Aktif Yayınları
- Teber, Ömer Faruk ve Ramazan Çalışkan. (2019). "Alevî-Bektaşî Nefeslerinde Tevellâ ve Teberrâ". *Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi* 8/1, 89-96.
- Temizkan, Mehmet. (2001). "Hatayî'nin Şiir Dünyası". Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir.
- Tur, Derviş. (2012). *Erkânname- Aleviliğin İslam Yorumu ve Alevî Erkanları* (3.Baskı). İstanbul: Can Yayınları.
- Uludağ, Süleyman. (1989). "Âl-i Abâ". *TDV İslam Ansiklopedisi*, c.2. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, s.306-307.
- Ulusoy, A. Celalettin. (1986). *Hünkâr Hacı Bektaş Velî ve Alevî Bektaşî Yolu* (2.Baskı). Ankara: Akademi Matbaası.
- Yazıcı, Mehmet. (2011). "Aleviliği Anlamanın İmkânı: Alevî Deyişlerinin ve Gülbanglarının Kavalcık Köyü Örneğinde Sosyolojik Analizi". Yayınlanmamış Doktora Tezi, Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Elazığ.
- Yemîni. (2002). *Fazîlet-nâme(I-II)* haz. Yusuf Tepeli. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Yıldız, Harun. (2004a). "Ehl-i Beyt İnanışının Anadolu Alevîleri Üzerindeki İzdüşümleri". *Marife* 3, 997-317.
- . (2004b). "Anadolu Aleviliğinin Yazılı Kaynaklarına Bir Bakış". *Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi* 30, 323-359.

Yörükân, Yusuf Ziya. (2011). “*Alevî Bektaşî Tahtacı Nefesleri*”. İstanbul: Ötüken Yayınları.

Zelyut, Rıza. (2005). *Öz Kaynaklarına Göre Alevîlik* (11. Baskı), İstanbul: Karacaahmet Sultan Kültür Derneği Yayınları.

AYDIN YÖRESİ TAHTACILARINDA DÜĞÜN GELENEKLERİ: BAYRAK DİKME-TAPI/SAHABI-BAŞ KURBANI-BARIŞMA YEMEĞİ-OCAK KAZMA RİTÜELLERİ*

Wedding Traditions of the Tahtaci Community in Aydın Region:
Flag Display-Tapı/Sahabı Sayings- Head Sacrifice-Peace Dinner-Hou-
sehold Allocation

Rıza AKYÜREK**

Öz

Kültürel çeşitlilik ve zenginlik geçmişten günümüze toplumların farklılıklarını ortaya koymakta ve gelecek nesillere en yalın haliyle aktarılmaya çalışılmaktadır. Gerçekleştirilen bilimsel çalışmalar ve alan yazın literatür kazanımları da geçmişten miras sözlü kültür öğelerini bilimin ışığında yazılı hale getirerek belirli ilkeler ışığında gelecek nesillere en yalın ve doğal haliyle miras bırakmaktadır. Akdeniz'in doğusundan başlayarak kuzey Ege'ye kadar uzanan geniş coğrafyada yüzyıllardır geleneklerini öz biçimiyle yaşatmaya çalışan, kendilerine özgü yaşam kültürlerini barındıran kültürel zenginliğin bir çok unsurunu içinde bulunduran Tahtacılar gerek sözlü gerek yazılı kültür miraslarını mümkün olduğunda en saf haliyle kuşaktan kuşağa aktarmışlardır. Orta Asyadan süregelen geleneklerini kapalı toplum yapısıyla günümüze kadar aktarmayı başaran Tahtacıların kendilerine özgü doğum, düğün, ölüm, eğlence, tören vb. ritüelleri Tahtacı toplumunun önde gelen yol gösterici rehberleri, bilgeleri ve kültür ölçileri tarafından olabildiğince özüne sadık kalarak nesilden nesile usta-çırak öğretileri yoluyla aktarılmıştır. Aydın yöresi Tahtacılarının düğün öncesi düğün sırası ve düğün sonrası Tahtacı geleneklerine özgü gerçekleştirdikleri geleneksel yaklaşımlara ait yok denecek nitelikteki bilimsel araştırmanın literatürde yer alması bu araştırmanın önemli varsayılan durumudur. Yaşayan sözlü kültür ögesi, geleneği, özgün ritüelleri olarak addedilen Tahtacı düğün törenlerinin gözlemlenip, o topluluğa ait ileri gelen kişilerle geleneklere ait görüşmelerin bilimsel çözümlemelerinin literatüre kazandırılması da araştırmanın bir başka önemli tarafı olarak görülmektedir. Bu araştırma kapsamındaki veriler, alan araştırmasında literatür incelemesi, gözlem ve yapılandırılmış görüşme yöntemi ile toplanmıştır. Aydın iline bağlı Tahtacı köylerinden Almut Köyü, Dutluoluk Köyü, Yeniköy ve Yılmazköy'de alan araştırması yapılmış, adı geçen köylerdeki düğün öncesi, düğün süreci ve sonrası gelenekler gözlemlenmiş, süreç boyunca süregelen Tahtacılar özgü ritüellere ait veriler literatür taraması ve adı geçen köylerdeki Tahtacı topluluklarından kişilerle görüşmeler gerçekleştirilerek elde edilmiştir. Elde edilen veriler daha sonra çözümlenerek araştırmanın bulgular kısmında değerlendirilmiştir.

Anahtar kelimeler: Tahtacılar, Aydın yöresi Tahtacıları, ritüeller, düğün törenleri

Abstract

Cultural diversity and richness reveal the differences of societies from past to present and are tried to be transferred to future generations in their simplest form. Scientific studies and literature acquisitions in the literature are the legacy and natural inheritance of future generations in the light of certain principles that make oral cultural elements inherited from the past written in the light of science. The Tahtaci community, who has been trying to keep their traditions alive for centuries in a

* Makalenin Geliş Tarihi: 12.12.2019, Kabul Tarihi: 13.01.2020. DOI: 10.34189/hbv.93.007

** Dr.Öğr.Üy. Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi, Eğitim Fakültesi, Güzel Sanatlar Eğitimi Bölümü, Müzik Eğitimi Anabilim Dalı. rizaakyurek@mu.edu.tr ORCID: 0000-0001-6493-4871

wide geography starting from the east of the Mediterranean and extending to the northern Aegean, have transmitted their culture and cultural heritage from generation to generation in their purest form whenever possible. The community's unique birth, wedding, death, entertainment, ceremony etc. having succeeded in conveying their traditions from Central Asia to the present with a closed society structure, their rituals have been passed down from generation to generation through master-apprentice teachings, as far as possible by the leading guides, scholars and cultural ambassadors of the Tahtaci community. It is an important hypothesis of this study that the scientific researches of the traditional approaches of the Tahtacis of Aydın region before the wedding, during the wedding and after the wedding are unique. Another important aspect of the research is the observation of Tahtacis' wedding ceremonies regarded as living verbal culture, tradition and original rituals, and the scientific analysis of traditions with prominent people belonging to that community. The data in this study were collected by literature review, observation and structured interview method. Field research has been conducted in Tahtaci' villages of Aydın province, namely Alamut, Dutluoluk, Yeniköy and Yılmazköy. The data obtained were then analyzed and evaluated in the findings section of the research.

Keywords: Tahtaci community, Tahtacis' of Aydın region, rituals, wedding ceremonies

1.Giriş

Toplumlar için önemli sayılan ve geleneğe dönüşen bazı geçiş törenleri toplumların değer yargılarıyla, dini, ahlaki, siyasi ve sosyal değerleriyle yoğrularak günümüze kadar ulaşmıştır. Toplumlar için en önde gelen geçiş törenleri insanların yaşamının başlangıcıyla başlayıp hayatı boyunca süregelen sırayla devam etmektedir. Bunların en başında doğum, düğün ve ölüm ritüelleri görülmektedir. Her toplumun kendi yaşamsal döngüleriyle şekillenen bu ritüeller yüzyıllardır toplumların süzgecinden geçerek ve çağın getirileriyle dönüşerek günümüze kadar ulaşmıştır.

Uluslara ait kültür mirasları arasında önemli bir mevkiye bulunan düğün kavramı da kültürel çıktılarının saptanması noktasında çok değerli veriler ihtiva eder. Düğün, tıpkı diğer ulusların geleneklerinde olduğu gibi Türk ulusunun gelenekleri arasında da kutlu bir olayı taçlandırmak amacıyla gerçekleştirilen bir tören, bir eğlence, bir cemiyet mahiyetinde kendine yer bulur ve toplumun hangi katmanı tarafından ortaya konulduğu fark etmeksizin, kadim âdet ve gelenekler tarafından şekillendirilen belli başlı temel nitelikler ve ana kurallar esas alınarak gerçekleştirilir (Çelik, 2018:324).

Sosyal hayatımızı büyük ölçüde etkileyen geleneklerden biri düğündür. Düğün, insanın geçiş dönemi kabul edilen evlilik hareketinin getirdiği önemli bir geleneğin adıdır. Sosyal âdetlerimiz arasında düğünler önemli bir yer kaplamaktadır (Yakıcı,1991:33)

Evlilik kültürüyle ilişkili temel eylemler bağ oluşturma, bağlama bilgisinden kaynaklanır, “Tüğün/Düğün” (tüg-bağlamak, düğüm yapmak) sözcüğü bunu açıkça göstermektedir (Gülensoy,1974:286). Düğün kelimesi düğmek mastarından gelmektedir. Düğmek, bağlamak, düğümlemek demektir. Düğün, Çağatayca ve Uygurca düğüm anlamında kullanılmıştır. Anadolu ağızlarında ise bugün bile yaşanan m/n değişiminin “düğüm” kelimesinin “düğün” olarak kabul görmesinde ve yaygınlaşmasında etkili olduğu görüşü yaygındır. Ayrıca bundan dokuz yüzyıl önce

yazılmış olan *Divân-ı Lügat-ut Türk*'te “tüğün” kelimesi bağlama anlamına gelen akde karşılık gösterilmiştir (Yakıcı,1991:33).

Türk toplum yapısı içinde geleneklerin en açık şekilde uygulandığı alanlardan birisi de evlilik törenleridir. Evlilik törenleri, toplumun temelini meydana getiren aile kurumu etrafında şekillenen, beklentileri ve uygulamaları aile kurumunu destekleyecek nitelikte olan ritüellerden oluşmaktadır (Özcan, 2016:260). Evlenme, aileler arasında dayanışmayı, toplumsal ve ekonomik ilişkiyi belirler, düzenler. Evlenme törenleri bağlı bulunduğu kültür tipinin öngördüğü belirli kurallara ve kalıplara uyarlanarak gerçekleştirilir (Artun, 2011:171).

Tahtacıların etnik kökenleri hakkında iki görüş mevcuttur. Bu görüşlerden birincisine göre Tahtacı Türkmenlerin etnik kökenleri Bayat boyuyla birlikte Anadolu'ya gelen “Tahtahlar” a diğer görüş ise “Ağaçeriler” e dayanmaktadır (Yörük, 2002:387-388). Tahtacılar, Alevi-Türkmen zümrelerinden biridir. Yakın zamana kadar ormanlık alanlarda ağaç işçiliğiyle geçimlerini sağlamış kapalı bir topluluktur. Ancak Cumhuriyetin ilanından sonra kapılarını dış dünyaya açmaya, konar-göçer yaşam tarzından yerleşik hayata geçmeye başlamışlardır. Yerleşik düzende eğitime önem verilmesi ve kültürel hayattaki değişimler Tahtacıları da etkilemiş ve kendilerine daha farklı meslekler edinmeye başlamışlardır. Bugün orman işlerinde çalışanlarının sayısı oldukça azalmıştır (Coşkun, 2013:33).

Torosların ormanlık alanlarında ve Ege bölgesinden Çanakkale'ye kadar olan yerlerde yaşamakta olan ve Tahtacı adı verilen oymaklar hep Ağaçeri Türkleri kümelerindedir. Bunlar arasında bazı oruklar kendilerine Ağaçeri denildiğini hala bilir. Bu Türklere kereste işleriyle uğraştıklarından ötürü Tahtacı adı verilmiştir. Böyle olmakla beraber yine birçok oymaklara bölünmüşlerdir. Şimdi Adana'dan Çanakkale'ye kadar bulunan ağaçeri Türkmenleri on iki oymak ve yedi sürektr (Yılmaz, 1948:11).

Tahtacılar Toros yamaçlarından Akdeniz boyunca batıya ilerlerken iki büyük ocak Piri'ni burada bıraktılar. Hacı Emir Ocağı ve Yanyatır Ocağı olarak iki büyük ocağa ayrılan Tahtacılar bu iki ocaktan birine bağlıdırlar. Batıya doğru başlayan göç sırasında dileyen oba beğendiği yerde konaklarken diğerleri yola devam ettiler. Böylece Tahtacı aşiretleri 19. Yüzyılda Anadolu'nun güney ve batısında yurt tuttular (Küçük, 1995:26-27). Türkmen olduğunu söyleyen bir Tahtacı aynı zamanda Ağaç-Eri olduğunu da vurgulamaktadır. Bugün somut olarak ortaya çıkan olgu ve bilim dünyasında genel kabul gören anlayış-görüş Tahtacıların dini kimliklerinin muhtevasının içini ve sınırlarını Aleviliğin, etkin kimlik ve muhtevasının içini ve sınırlarını da Türkmenliğin belirlediği çizgidir (Engin, 1998:75).

2.Araştırmanın Amacı

Değişen çağa paralel olarak toplumların gelenek ve adetlerinde çağa ayak uydurma durumlarından dolayı unutulmaya yüz tutmakta olan ritüeller ve

geçiş törenlerinin gelecek nesillere aktarılması bakımından araştırma önemli varsayılmaktadır. Aydın yöresi Tahtacılarının düğün öncesi düğün sırası ve düğün sonrası Tahtacı geleneklerine özgü gerçekleştirdikleri geleneksel yaklaşımlara ait yok denecek nitelikteki bilimsel araştırmanın literatürde yer alması da araştırmanın bir başka önemli varsayılan durumudur. Yaşayan sözlü kültür ögesi, geleneği, özgün ritüelleri olarak addedilen Tahtacı düğün törenlerinin gözlemlenip, o topluluğa ait ileri gelen kişilerle geleneklere ait görüşmelerin bilimsel çözümlenmelerinin literatüre kazandırılması da araştırmanın önemini ortaya çıkarmaktadır.

3.Yöntem

Bu araştırma kapsamındaki veriler, alan araştırmasında literatür incelemesi, gözlem ve yapılandırılmış görüşme yöntemi ile toplanmıştır. Alan araştırması, insan topluluklarının ve kültürlerinin yaşadıkları coğrafi alan içerisinde bilimsel metotlara göre incelenmesidir (Selçuk, 2008:28). Aydın iline bağlı Tahtacı köylerinden Almut Köyü, Dutluoluk Köyü, Yeniköy ve Yılmazköy’de alan araştırması yapılmış, adı geçen köylerdeki düğün öncesi hazırlıklar, düğün törenleri ve düğün sonrası gelenekler gözlemlenmiş, süreç boyunca süregelen Tahtacılara özgü ritüellere ait veriler literatür taraması ve adı geçen köylerde Tahtacı topluluklarının yol liderleri konumundaki Mürebbi (Rehber-Yol Gösterici), Göscü (Gözcü), Güvender (Sazender-Zakir-Kamber), Şemşi (Saki, Sakkacı), Selmen (Selman-ı Farraş, Süpürgeci) ve hizmetini yürütmüş/ yürütmekte olan kişilerle görüşmeler gerçekleştirilerek elde edilmiştir. Elde edilen veriler daha sonra çözümlenerek araştırmanın bulgular kısmında değerlendirilmiştir.

4.Bulgular ve Yorumlar

4.1.Aydın Yöresi Tahtacıları’nda Düğün Öncesi Ön Süreç Ritüelleri

Aydın yöresi Tahtacılarında evlilik önemli varsayılan bir durumdur. Bu yörede genellikle tek eşliliğin hakim olduğu söylenebilir. Tahtacı topluluklarında tek eşliliğin ve evliliğin kutsal olduğu görüşü hakimdir. Aydın yöresi Tahtacıları genel anlamda kapalı toplum yapısına sahip, kız verme ve kız alma yapısının sadece Tahtacı ya da alevi topluluklardan yapıldığı “Endogamik” yani topluluğun sadece kendi ırkından, soyundan, kan bağından gelenlerle gerçekleştirildiği evlilik durumunun uygulandığı topluluklardır (Selçuk, 2008: 224-225). Aydın yöresindeki Tahtacı topluluklarında görücü usulü evliliklere de rastlanmamaktadır. Genellikle iki genç birbirleriyle görüşüp anlaştıktan sonra erkek tarafından en büyük yaşlı ileri gelen kişi kız tarafın babası ile ön görüşme gerçekleştirir ve evlilik düşünen iki gencin durumunu kız tarafına iletir. Kız tarafı eğer durumu makul karşılırsa (genellikle karar gençlerin anlaşmış birbirine sevgi beslemiş olmasından kaynaklı olumlu düşünülür) kız babası erkek tarafa resmi olarak kız istemenin gerçekleştirilebileceğine dair her iki tarafın da tanıdığı aracı biri ile haber gönderir. Kız isteme öncesi erkek tarafı Tahtacı topluluğunun ileri gelenleri varsayılan Mürebbi (rehber-yol gösterici)’ye var olan durumu anlatır ve kız isteme günü konuşulup planlanır. Genelde Aydın yöresi Tahtacılarında iki bayram arası ya da köyde yakın tarihte cenaze olması durumlarında kız isteme gerçekleştirilmemesine dikkat edilir.

Görüşmelerde elde edilen verilere göre Tahtacılar için en münasip gün perşembe (Cuma akşamı) olarak görülmektedir. Aydın yöresinde Tahtacılarında olağanüstü durumlar haricinde her perşembe günü cem evinde toplanılıp “cumaaşamı” olarak adlandırılan cuma akşamı cemi gerçekleştirilir. Bu cemde dualar edilir, yemekler yenir, nefesler samahlar dönülür, sohbetler edilir, arzu hali, şikâyeti, kurbanı, düşkünlüğü olanlar Mürebbi’ye (rehber) durumlarını arz eder ve cem tamamlanmış olur. Aydın Tahtacı topluluklarında cuma akşamı cemlerinde genelde dolu içilmez ve katılım zorunluluğu aranmaz. Cuma akşamı ceminde herkes toplandıktan sonra Mürebbi (rehber) cemde bulunanlara düğün öncesi kız isteme merasiminin gerçekleştirileceğini duyurur, katılımın sağlanması istenir. Kız ve erkek tarafı da cemde hazır bulunmuşken uygun bir zaman belirlenir. Bu zaman dilimi genellikle perşembe akşamı münasiptir.

Kız isteme törenine erkek tarafının genç yaşlı tüm akrabaları ile cemde ileri gelenler Mürebbi (rehber) başta olmak üzere musahipli ya da musahipsiz tüm hizmet erleri eşleriyle katılırlar. Erkek tarafında toplanıldıktan sonra hep birlikte kız evine isteme merasimi için yola çıkılır. Kız tarafı gelen topluluğu kapıda karşılar. Bu sırada kız tarafının eş, dost, hısım ve akrabaları da toplanmıştır. Genelde isteme törenleri kalabalık olur. Hep birlikte oturulup hal, hatır faslı geçildikten sonra büyükler için kahveler getirilir, bir yandan günlük sohbetler edilirken diğer yandan kahveler içilir. Mürebbi (rehber) topluluğa ve özellikle karşısında oturan kız anası ve babasına dönük “Allah’ın Emri, Peygamber Efendimizin kavli ile kızınızı filancanın oğluna münasip gördük. Siz ne dersiniz?” diye öncelik kız anası ve babası olmak üzere törende yer alan kişilere sorar. Önce kız ana ve babası “Madem siz münasip gördünüz, gençler de anlaşmışlar evvallah” cevabı verirler. Sonra Mürebbi (rehber) orada bulunan cemaate yönelik “siz ne dersinin erenler?” diye sorar. Cemaat hep bir ağızdan “Eyvallah. Münasiptir” cevabı verdikten sonra Mürebbi (rehber) evlenme niyetindeki kız ile erkeği huzura çağırır. Önce Mürebbi’nin (rehber) eli öpülüp niyaz edilir. Mürebbi (rehber) yüzükleri salavatlayarak çiftlerin parmağına takar ve ortadaki kurdeleye keser. Evlenmek isteyen çifte evlilik kurumuyla ilgili nasihatler verir, yuvalarına hayır dileklerinde bulunur. Cemaat hep birlikte hayırlı uğurlu olsun dilekleriyle alkışlar. Genç çift Mürebbi’den (rehber) başlayarak sırayla büyüklerin ellerini öper. Daha sonra gençler ayrı bir odaya alınır ve yaştaşlarıyla oturup sohbet ederlerken kalan cemaate ev sahiplerince ikramlarda bulunulur sohbetler edilir. En son cemaat ayrılmadan düğün tarihleri ve düğünün şekli kararlaştırılır ve kız isteme merasimi tamamlanmış olur.

4.2.Aydın Yöresi Tahtacıları’nda Düğün Süreci Ritüelleri

Düğün gününden önce damadın en yakın arkadaşlarından ya da yakın akrabalarından bekâr bir erkek damat tarafından “Bayraktar” (düğün süresince bayrağı taşıyan ve hizmet eden kişi) seçilir. Bayraktan düğüne katılan gençlere hizmet eder ve düğün süresince düğün alayına bayrağıyla eşlik eder (Kırzioğlu, 1995:140-141). Aydın yöresi Tahtacılarında düğün cumartesi sabah gün doğumunda başlar, Pazar akşamüzeri gelinin attan indirilmesiyle son bulur. Cumartesi sabah gün doğumu ile

erkenden damat evinde damat, bayraktar, Mürebbi (rehber), Güvender (sazender), Şemşi (Saki, cemde dolu dağıtma hizmeti yapan hizmet eri), Selmen (Süpürgeci, cemde süpürge görevini yapan hizmet eri), Gurbancı (cemde kurbanı kesip, pişiren hazırlayan hizmet eri) damadın anne babası hazır bulunur. Mürebbi (rehber) bayrak hayırlısı verir, dolu içilir ve bayrak kurbanı için kesilen Cepreyil (Cebrail-Horoz) bütün halde sofraya getirilir. Mürebbi duasını yaptıktan sonra kurban yenilir ve tören tamamlanmış olur. Bu tören için iki adet bayrak, daha önceden hazırlanmıştır. Bu bayraklardan biri bayrak kurbanı sonrası damadın evinde bir köşeye kaldırılır düğün bitinceye kadar bir daha çıkarılmaz. Diğeri düğün boyunca bayraktar tarafından düğüne eşlik eder. Hazırlanan bayrak kırmızı ve yeşil renkte ipekten oluşan iki büyük parça ve bunların en üstünde Türk Bayrağından oluşmaktadır. Görüşmelerden elde edilen verilere göre kırmızı renk ipek parça başı kesilerek öldürülen 12 İmamlardan Hz. Ali'nin oğlu Hz. Hüseyin'i, yeşil renkli ipek parça ise zehirlenerek öldürülen yine Hz. Ali'nin oğlu 12 İmamlardan Hz. Hasan'ı temsil etmektedir. Yeşil, kırmızı ipek parçalar ve Türk Bayrağından oluşan düğün bayrağının en tepesi daire şeklindeki küçük bir ayna ve mevsim çiçekleriyle süslenir, uzun bir çubuğa sıkıca bağlanır. Yine görüşmelerden hareketle aynanın kötülükleri bertaraf etmesi ve temizliği saflığı sembolize etmesi için, çiçeklerin ise bolluk, bereket ve güzellikleri temsil etmesi için bayrağa takıldığı bulguları elde edilmiştir.

Cumartesi sabah damat evinde davul zurna, kız evinde orkestra (davul, klavye, bağlama, gitar) eşlikleriyle düğün sabahın erken saatlerinde başlar. Her iki tarafta da düğün davetlileri için etli yemekler, duruma göre mevsim yemekleri ve tatlılar hazırlanmıştır. Köylerde yer alan ya da dışarıdan davet edilen davetliler hem kız, hem erkek tarafına ayrı ayrı giderler. Aydın yöresi Tahtacılarında genelde erkek tarafı düğünlerinde içki ikramı yapılırken kız tarafı düğünlerinde pek içki dağıtılmaz (kız tarafı davetine iştirak edenlerden yakın akraba ve arkadaşlar hariç). Düğün süresince davetliler, düğün sahiplerince ve düğüne hizmet eden “meydancı” adı verilen yardımcıları tarafından kapıda karşılanır. Düğüne iştirak edenler hayırlı olsun dileklerinden sonra düğün sahiplerine ya zarf içerisinde bir miktar para ya da ekonomik durumlarına göre hediyelik aldıkları bir ev eşyasını takdim ederler. Aydın Tahtacılarında bu düğün için getirilen hediyelere “okuntu” adı verilir.

Damat evindeki düğünde damadın en yakın arkadaşlarından oluşan ayrı ve özel bir masa kurulur. “Çıracılar” adı verilen bu masa hem düğün evi hem de damat için ayrı önemdedir. Cumartesi düğünün ilerlemesine göre öğlene doğru çıracılar bir çift davul zurna ekibini de yanlarına alarak, bayraktara eski, yırtık elbiseler giydirilir, yüzüne ve ellerine kömür karası sürülür, sırtına içi su dolu büyük bir bidon (dikdörtgen şeklinde, eskiden yük hayvanlarıyla su taşımak için kullanılan metal su kabı) yükletilir ve davul zurna eşliğinde damat evinden kız evine ziyarete giderler. Kız evinde düğün meydanına gelerek meydanı bayraktarın sırtında bulunan bidondaki suyla ıslatırlar. Gelin bu jest karşısında başta bayraktar olmak üzere tüm çıracılar ekibine para takar ve hep birlikte ıslatılan düğün meydanında zeybek oynanır. Yine cumartesi akşamüstü

damat tarafından kadınlı erkekli tüm davetliler davul zurna eşliğinde kız tarafına “kına yakmaya” gidilir. Kız tarafında toplanan davetlilerin oluşturduğu dairenin ortasına gelin oturtulur etrafında müzik eşliğinde kına tepsisi “görüm” (geline sağdıçlık yapan evli kadın) tarafından gelinin çevresinde döndürülür. Kına yakımından sonra damat tarafın yeniden damat evine düğün alayı ile geri döner.

Pazar günü genellikle damat evinde gelin alma günü vesilesiyle neşeli, kız evinde ise gelin verme durumundan dolayı hüzün hakimdir. Öğle saatlerinde kız evindeki tüm gelinin ev eşyaları traktörlere yüklenerek damat evine getirilir ve ev hazırlanır. Daha sonra kız evi davetlileri eşliğinde damat için kız tarafınca alınan damatlık, tıraş takımı, gecelik, ayakkabı, iç çamaşırı vb. damat eşyaları büyük tepsilere konularak küçük çocukların başında tutulup tüm kız evi davetliler ve davul zurna eşliğinde damat evine götürülür. Bu törene aydın Tahtacılarında “Damat Pırtısı Götürme” adı verilir. Kız tarafından gelen davetliler damat evi girişinde karşılanır ve en iyi şekilde başköşelerde ağırlanır. Damat o esnada başı üzerindeki tepsilere eşyalarını getiren her bir çocuğa para verir. Damat pırtısı töreni tamamlanıp kız tarafı döndükten kısa bir süre sonra damat evince hazırlanan yemeklerden oluşan bir tepsi davul, zurna ve damadın yakın akrabalarından bir çift tarafından kız evine götürülür. Aydın Tahtacılarında bu törene “Ayrılık Yemeği” adı verilir. Özelliği gelin olan kız, evinden ayrılmadan ve ayrı yuva kurmadan önce son kez hep birlikte ailesiyle lokmayı paylaşmasıdır. Ayrılık yemeğinden tüm aile eşrafının birer lokma alması şarttır.

Ayrılık yemeğinin hemen akabinde damat evinden düğün alayı güle oynaya gelin alma töreni için kız evine doğru davul zurna eşliğinde yola çıkar. Düğün köy içerisinde ise konvoy yürüyerek ve sık sık oyun molaları ile sürer. Eğer kız tarafı uzak bir mesafede ya da yakın köylerde ise araçlara binilerek gidilir ve köy girişinde araçlardan inilerek düğün alayı yürüyerek kız evine ulaşır. Kız tarafına yaklaşıldığında davul zurna “Gelin Ağladı” ezgisini ağır şekilde çalarak kız evine yaklaşıldığının mesajı verilir. Gelinin bineceği çiçek, mendil ve oyalı yazmalarla süslenmiş atı damadın babası düğün alayının en arkasından götürür. Kız evinin giriş merdivenine gelinin binmesi için süslenen at yaklaştırılır ve gelinin getirilmesi beklenir. Bu arada gelin içerde ailesiyle vedalaşmaktadır. Gelin alma alayı coşkulu ve eğlenceli şekilde gelin ağladı ezgisi eşliğinde beklerken içeride hüzün ve vedalaşma hakimdir. Gelin ile önce akrabaları, kardeşleri ve annesi helalleşip vedalaşırken gelinin abisi ya da erkek kardeşi ayakkabılarını giydirir ve ayakkabının içerisine bereket getirmesi için para koyar. Gelin ile en son gelinin babası vedalaşır.

Beline kırmızı kuşağını bağlamadan önce gelinin babası evlilikle ilgili, büyüklerine saygı, küçüklerine sevgi, eşine ve yuvasına bağlılıkla ilgili kızına nasihatlerde bulunur, “yuvan kutlu, mutlu, bereketli olsun. “Ya Allah, Ya Muhammed, Ya Ali” diyerek kırmızı gelin kuşağına üç düğüm atar (Yetişen, 2008:38). Daha sonra gelinin bir koluna babası diğer koluna varsa amcası yoksa dayısı ya da dedesi girerek gelin evden çıkartılır. Merdivenlerde damadın babası ve amcası karşılar.

Gelinin babası, damadın babası ile niyaz edip “El ele, el Hakka” sözleriyle gelini teslim eder. Gelin ata bindirilip kız evinden düğün alayıyla birlikte yola çıkıldığı an kız tarafından içi su dolu testi yüksekten atılarak kırılır. Bunun anlamı “su gibi git, su gibi berrak tertemiz geçimin olsun” manasındadır. Düğün alayı önde bayraktar, yardımcı hizmetçiler, çıracılar ve davetliler, en arkada at üzerinde al duvaklı gelin ve yine at üzerinde görünüm üzere davul zurna eşliğinde damat evine doğru yola çıkarılır. Düğün alayı belli bir süre yol aldıktan sonra çıracılar düğün alayını geniş bir meydana durdurarak içlerinden iki kişi içi su dolu testi ve bıçaklar eşliğinde Aydın yöresinde “Dağda Keserim” olarak adlandırılan Köroğlu ezgisini davul zurna eşliğinde oynarlar. Tüm davetliler çember oluşturarak oyunu seyreder. İçi su dolu testiyle bıçaklar eşliğinde bir süre mücadele eder gibi oynadıktan sonra oyuncu testiye yüksekten yere atar, topluluk alkışlar, çıracılar hep birlikte zeybek oynar ve düğün alayı yeniden damat evine doğru yola devam eder. Damat evinin kapısına geldiğinde çıracılar evde gelini beklemekte olan damadı kapıya çağırarak ondan kendilerine kahve yapmasını (bazen yemek hazırlamasını) isterler. Damat kendi elleriyle çıracı arkadaşlarına hazırladığı kahveleri ikram eder. Hep birlikte damat evinin bahçesine girilir. Burada çember oluşturularak damada orta yerde ağır zeybek oynatılır. Tüm davetliler damadın başından para saçar. Zeybek oyunundan sonra gelinin bindiği at damadın babası tarafından evin giriş merdivenlerine yaklaştırılır. Damadın annesi, gelin ve damadın başının üzerinden şeker, leblebi, buğday ve bozuk paralardan oluşan ikramları düğün alayına serpiştirir. Atın üzerindeki gelin ayaklarını atın üzengisinden (basacak) çıkarmaz. Bu sırada etraftakiler kaynanaya gelinin attan inmesi için ne vereceğini sorarlar. Kaynana gelinin attan inmesi için tarladan ağaç, bakır kazan, kaynatma kazanı takımı veya altın hediye eder. Gelin bu hediyeyi kabul eder ve üzengiden ayağını çıkarır. Bu geleneğe Aydın yöresi Tahtacılarında “Üzengilik” ya da “Kaynana Görümlüğü” adı verilir. Damat gelini attan indirir, çıracılar damadın sırtına vurarak onu eve kadar götürürler. Gelin ve damat evin kapısında eşige “Ya Allah, Ya Muhammed, Ya Ali” diyerek üç kez niyaz ederek eve ilk adımlarını atarlar. Günümüzde çoğu evlerde eşik olmadığından onun yerine kapı girişine eşigi sembolize eden bir tahta yerleştirilmektedir.

Gelin ve damat içeri alındıktan sonra kaynana gelir ve elindeki oklavayı gelinin al duvağına iki kez dolayarak “Ya Allah, Ya Muhammed, Ya Ali” sözleriyle açar. Oklavayla duvak açılmasına dair görüşmelerden elde edilen bilgiler, gelinin maharetli, bereketli ve hünerli olmasını simgelemektedir. Bu sırada kayınvalide gelin, damat ve davetlilerin oluşturduğu çemberde birkaç kez yuvarlanır, bu durum toplulukça gülüşmelerle karşılaşılır. Kayınvalidenin yuvarlanma sebebi; Oğlunun yeni bir aile kurması, soyunun çoğalarak devam edecek olması, aileye yeni birinin katılmış olmasına duyulan sevinç göstergesi olarak kabul edilmektedir. Hazırlanan şerbetten kaynana bir yudum alarak geline uzatır. Gelin de bir yudum alır damada uzatır. Damat da bir yudum aldıktan sonra davetliler alkışlarla “Kutlu, mutlu olsun, hakibeti hayırlı olsun” dileklerinde bulunurlar. Herkese şerbet dağıtılır, şerbetin dağıtılması ağızların, dirliğin, birliğin tatlı olmasını simgeler.

Davetliler dağıldıktan sonra Aydın yöresi Tahtacılarında “Öznek” (Tarikat nikâhı, Peygamber nikâhı, Yol Nikâhı) adı verilen sembolik bir nikâh kıyma ritüeli gerçekleştirilir. Bu tören sırasında gelin, damat, kaynana, kayınbaba, görüm, görümün eşi, bayraktar, Mürebbi (rehber) ve Güvender (sazender) hazır bulunur. Öznek ritüeli öncesinde Mürebbi (rehber), damat ve gelin abdest alır, damat başına sarık bağlar, beline kement (yeşil bezden oluşan ince bir bağ) takar. Gelin ise başını örter ve yol nikâhı ritüeline başı kapalı girer. Öznek için odanın ortasına bir *sac* (metalden yapılmış çukur bir kap) ve sacın içerisine üç adet “çıra” (yanıcı özelliği bulunan reçineli çam ağacı parçası) yerleştirilir. Mürebbi (rehber), “Ya Allah, Ya Muhammed, Ya Ali” sözleriyle çıraları yakar, bayraktar önde damat ve gelin arkasında olmak üzere sacın ve yanan çıranın etrafında daire çizerek dönerler. Görüşmeden elde edilen verilere göre ortadaki sac, yeni kurulan yuvanın tüten ocağını, yanan üç adet çıra ise Allah-Muhammed-Ali’yi ve aynı zamanda ocağın tütmesini, sürdürülmesini ve daim olmasını sembolize etmektedir. Bu sırada Güvender (sazender) “Öznek Nefesi” söylemektedir. İki ya da üç beyit nefes söylendikten sonra “Yol Nikâhı” için Mürebbi (rehber)’nin “Höö Erenler” sözüyle geleneksel nikâh ritüeline başlanır. Orta yere Mürebbi’nin (rehber) hemen önüne yastık getirilir. Yastığın bir yakasına Mürebbi (rehber) ve damat, diğer yakasına Ana Bacı (Mürebbi’nin eşi) ve gelin oturtulur. Mürebbi (rehber) damadın elini alıp yastığın üzerine koyarken “Tapı” diye Ana Bacı ve gelinden tarafa seslenir. Ana Bacı gelinin elini tutup yastığa koyarken “Sahabi” sözüyle yanıt verir. Karşılıklı yastığa damat ve gelinin ellerinin konulması ve “Tapı-Sahabi” sözleri üç sefer tekrarlanır. Mürebbi ve Ana Bacı’nın genç çiftlere evlilikle ilgili nasihat ve temennilerinden sonra ritüel tamamlanmış olur. Aydın yöresi Tahtacılarında yol nikâhı ritüelinde söylenen Tapı-Sahabi sözü zaman içerisinde “Tapı-Sapı” şeklinde telaffuz edilmeye başlanmıştır. Fakat yazılı kaynaklar ve görüşmelerden elde edilen veriler bu sözün aslının “Tapı-Sahabi” olduğu şeklindedir.

Alan araştırması sürecinde görüşmelerde özellikle görüşmecilerin üzerinde önemle durduğu noktaların başında; Yol nikâhı ritüelinin tamamen geleneklerden dolayı gerçekleştirildiği, evlenmek isteyen genç çiftlerin düğün töreni öncesi kesinlikle resmi nikâh ile evliliklerini resmileştirdikleri, Yol nikâhının resmi nikâha alternatif olmadığı ve tamamen Tahtacı örf ve ananeleri mahiyetinde gerçekleştirildiği şeklindedir. “Tapı-Sahabi” sözlerinin nedeni sorulduğunda görüşmelerden elde edilen verilere göre; yeni evlenen çiftleri birbirine tapulanmışçasına ve birbirinin sahibi (sahibi), her iki insanın da birbirine ömrü boyunca sahiplenmesinin sembolleştirildiği yönünde bilgiler elde edilmiştir.

4.3.Aydın Yöresi Tahtacıları’nda Düğün Sonrası Ritüeller

Düğünün ertesi günü (pazartesi günü) gün doğumu ile görüm (gelinin sağdıcı) ve gelin evlerinde yer alan ocağı sembolik olarak da olsa yakar. Ocak yakma, evliliğin ilk günü ocağın tüttüğünü, soyunun sürdüğünü, bir aileden yeni bir çekirdek ailenin ortaya çıktığını sembolize etmektedir. Ocak yakımı tamamlandıktan sonra görüm ve yeni gelin düğünlerine misafir olmuş yakın akraba, yaşlı ve köyün ileri gelenlerine

teşekkür ve minnet mahiyetinde sabah erkenden hazırlanan hediyeelik bohçayı alarak el öpmeye götürülür. El öpme ritüelinde erkeklere çorap, mendil ve havlu hediye edilirken kadınlara eşarp, oyalı yazma ve el işlemesi hediyeler verilir. Eli öpülenler de bundan hoşnut şekilde gönüllerince ellerini öpen yeni geline bir miktar para verirler. Yeni gelin el öpme ritüelinde birinci derece akrabalarının (anne, baba, kardeş, amca) ellerini öpmeye gitmez, görse dahi konuşmaz. Görüşmelerde bunun nedeninin henüz yeni gelin olmasından, “Barışma Yemeği” törenine kadar gelinin yakınlarıyla konuşmasının ayıp sayılacağı düşüncelerinden kaynaklandığı yönünde bilgilere ulaşılmıştır. Düğünün hemen ertesinde el ocak yakma ve el öpme ritüelleri ardından “Baş Kurbanı” hazırlıkları başlar. Baş kurbanı; Haneye yeni gelen gelin, yeni kurulan çekirdek aile, birlik, beraberlik, dirlik düzen, iyi geçim için, Hak için adanan koç ve cepreyil (horoz) kurban edilmesi ritüelinden ibarettir. Baş kurbanında cepreyil (horoz) bütün olarak pişirilirken koyun parçalara ayrılarak önce cem hizmetindekilere pay edilir. Cem töreni tamamlandıktan sonra çoluk çocuk tüm misafirlere kurban ikram edilir.

Kurban sonrası başta Ana Bacı (Mürebbi-rehber eşi) olmak üzere, kaynana, gelin ve tüm kadın misafirler baş bağlama ritüelini gerçekleştirir. Bu ritüelde erkekler yer almaz. Ana Bacı, yeni geline geleneksel üç eteği, takıları ve baş bağlarını salavatlayarak tek tek giydirir. Ana Bacı yeni gelini hazırladıktan sonra tüm misafirlerin önünde gelinin kayınvalidesine “Kızına ne veriyorsun?” diye sorar. Kayınvalide kendine ait bir ağaç, bakraç, bakır kaynatma kazanı ya da herhangi bir altın takısını yeni gelinine verdiğini beyan eder. Ana bacı daha önceden düğün sahiplerinden önlüğünün içine doldurduğu çorap, mendil, yazma, eşarp, fes vb... hediyeelikleri törene katılan misafirlerin üzerine serpiştirir. Bunun sebebi; yeni gelinin haneye bolluk bereket getirdiği, azın çoğaldığı, neşenin, mutluluğun gelinin haneye dâhil olmasıyla arttığı şeklindedir. Daha sonra misafirlere sesi güzel olan, deblek, bakır kap ya da çalgı bilgisi olan kadınlar hep birlikte türküler söyleyip oyun havaları eşliğinde eğlenceye devam ederler.

Aydın yöresi Tahtacılarında düğünün tamamlanmasının ardından dünürlerin (yeni evlenen çiftlerin karşılıklı akrabaları) evlilik sonrası ilk defa bir araya gelmesine vesile törene “Barışma Yemeği” adı verilmektedir. Barışma yemeğini önce kız tarafı, birkaç gün sonrasında ise erkek tarafı organize etmektedir. Bu törende tüm eş dost akraba oturup yer içer iki farklı ailenin artık akrabalık bağıyla bir aile olduğunun pekiştirilmesi sağlanır. Tören süresinde büyüklerin ellerini öpen yeni evli çifte ufak hediyeler de verilir.

Evlenerek çekirdek yeni bir aile kuran çift, her ne kadar ayrı bir aile gibi olsa da Aydın yöresi Tahtacılarında yeni evlenen çift ayrı bir ocakta değil, henüz babasının ocağına dahil görünmektedir. Evli çift ocaklarının ayırmadan önce Dede'nin (Tahtacıların yol göstericisi) huzurunda “İkrar Alma” (Yol'a ilk adım atma, cem töreninin başlangıcı, Tahtacı topluluğuna giriş, Yol'a girmek için Dede'nin (ocağa bağlı

Tahtacıların en üstünde görülen kişilerdir. Ocak soyundan gelen kimselerden olması zorunludur.) ve tüm ceme katılanların huzurunda söz verme, beyanda bulunma, Eline-Beline-Diline hâkimiyetin Dede huzurunda beyan edilmesi) ritüelini gerçekleştirmiş olması gerekmektedir. Dede önderliğinde ikrar almak isteyen yeni evli çift cem töreninde bir cepreyil (horoz) ve dolu kurban ederek, Dede ve cem töreni hizmet erleri tarafından Yol'a katılır. İkrar alan yeni evli çift istedikleri zaman baba ocağından ayrılarak kendi ocaklarını ayırabilirler. Buradaki ayrılma fiilen değil sadece bir aile içerisinde yeni başka çekirdek bir ailenin ortaya çıktığının belli edilmesi durumudur. Aydın yöresi Tahtacı geleneklerine göre ocak ayırma ritüelini sadece Dede (ocağa bağlı Tahtacıların en üstünde görülen kişilerdir. Ocak soyundan gelen kimselerden olması zorunludur.) uygulayabilir. Mürebbi (rehber) ocak ayıramaz (Yılmaz 1946). Dede'lik vasfı için; Peygamber ve Evliya'nın yolunda yürüyen, ağır başlı temiz yürekli okumuş kimselerdir. Hakikat aşığı olup, saz ve sözle onların menkıbelerini terennüm ederek bendelerini irşat ederler şeklinde tanımlanmaktadır. Dede, evde bulunan ocağın iç kısmına üç adet orta büyüklükte taş koyar. Yeni evli çifti de yanına alarak ocağın başına geçerler. Dede ortada, yeni evli çift sağında ve solunda olmak üzere kazmayı birlikte tutarak ocağa konulan üç taşın ortasına üç defa "Ya Allah, Ya Muhammed, Ya Ali" diyerek hafifçe vururlar. Daha sonra kazma vurulan yere Dede üç adet çıra (yanıcı özelliği bulunan reçineli çam ağacı parçası) yerleştirir ve yine "Ya Allah, Ya Muhammed, Ya Ali" sözleriyle çiraları tutuşturur. Böylece yeni evlenen, yuva kuran çiftin ayrılan ocağının ilk dumanı tütmeye, ayrı bir ailenin ilk ateşi yanmaya başlamış demektir. Dede ve ocak ayırma ritüeline katılanlar yeni çifte "Ocağınız daim olsun, ocağınızdan dumanınız eksilmesin, dirliğiniz tüm olsun" dileklerinde bulunurlar. Yeni evli çift katılanların ellerini öperler ve ritüel tamamlanmış olur.

5.Sonuç ve Öneriler

Aydın yöresinde yaşayan Tahtacı topluluklarına ait geçiş törenlerinden düğün geleneklerine ait günümüzde giderek unutulmaya yüz tutan sözlü kültür öğelerini içinde barındıran ritüellerin alan araştırması, gözlem, görüşme ve derleme yollarıyla bilimsel doküman haline getirilmeye çalışıldığı bu araştırma kapsamında aşağıdaki sonuçlara ulaşılmıştır;

Aydın yöresi Tahtacı topluluklarında evlilik genellikle endogamik yapı içerisinde gerçekleştirilmektedir. Aydın yöresi Tahtacılarının sadece kendileri gibi Tahtacı kültüründen olanlarla evlilik bağı kurdukları, Tahtacılar dışında evlilik bağlarının nadiren gerçekleştirildiği, Tahtacılar arasında istenirse de Tahtacı olmayan evlilik durumlarında bu durumun cem erkânında "düşkünlik" (yoldan geçici bir süre azledilme, ceza verilmesi) sebebi sayıldığı sonuçlarına ulaşılmıştır.

Aydın Tahtacı topluluklarında, evlilikte esas karar mekanizmasının evlenmek isteyen gençlerin gönül bağının gerçekleşmiş olmasıdır. Yöre Tahtacılarında kesinlikle görücü usulü evlilik gerçekleştirilmemekte ve Aydın Tahtacılarında görücü usulü evlilik kesinlikle tasvip edilmemektedir.

Aydın Tahtacılarında düğün öncesi kız isteme ritüeli Mürebbi (rehber) tarafından gerçekleştirilmekte ve her iki tarafın anne ve babası başta olmak üzere akrabaları ve tüm topluluğun rızası gözetilerek onaylanmaktadır.

Aydın yöresi Tahtacılarında düğün gelenekleri, örf ve ananeleri her ne kadar giderek değişim ve yenilik gösterse de mümkün olduğunda geleneksel yapının korunmasına özen gösterilmeye çalışılmaktadır. Bunların en başında bulgularda geniş şekliyle anlatılmış olan Bayraktarlık (bayrağı taşından, damadın bekâr bir arkadaşı) Çıracılık (Damadın yakın arkadaşlarından oluşan düğünün özel davetlileri), Bayrak Kurbanı, Düğün Yeri Sulama, Damat Pırtısı Götürme, Ayrılık Yemeği, Gelin Alma, Görümlük, Özne, Baş Kurbanı ve Ocak Ayırma gibi birçok görevin ve ritüellerin hala sürdürülüyor olması yaşayan sözlü kültürün sürekliliği bağlamında önemli varsayılan sonuçlardır.

Aydın yöresi Tahtacılarında gerçekleştirilen evlilik öncesinde çiftler önce resmi nikâhla evliliklerini resmileştirmektedirler. Düğün sürecinde ve sonrasında yöre Tahtacılarına özgü ritüellerin gerçekleştirildiği ve bu durumun Aydın Tahtacılarında kültürel unsurların süregeldiğinin bir sonucu olduğu tespit edilmiştir.

Tahtacı topluluklarında geçiş törenlerinden düğün geleneklerinin incelenmesinde Aydın Tahtacılarının ailenin kutsallığına, yeni bir yuva kurmaya, evlilik kurumunun yüceliğine duyulan saygı tüm yönleriyle araştırmada ortaya çıkmaktadır. Yeni çekirdek bir aile kurmak, ocağın çoğalması, bir ocaktan ayrılarak ailenin yeni bir ocağa taşınmasının mutluluk verici olduğu sonuçları ortaya çıkarılmıştır. Bu sonuçlar ışığında;

Aydın yöresi Tahtacılarına ait geçiş törenleri farklı boyutlarda ve yönleriyle araştırılabilir, yeni bilgi ve belgeler alan yazına kazandırılabilir,

Tahtacılarına ait yaşayan sözlü kültür mirasları yok olmadan, unutulmadan ve kaybolup gitmeden arşivlenebilir, derlenebilir ve bilimsel olarak tasniflenebilir,

Geleneklerin gelecek kuşaklara aktarılabilmesi için il kültür müdürlükleri ya da ilgili bakanlıkça derleme çalışmaları yapılabilir, kültürel ögeler bölgesel bazda desteklenebilir,

Tahtacı kültürü, gelenek ve ritüellerine ilişkin araştırmalar, derlemeler ve bilimsel yayınlar çoğaltılabilir, bu ve benzeri çalışmaların önü açılabilir.

Kaynakça

- Artun, Erman. (2011). *Türk Halkbilimi*. 7. baskı. Adana: Karahan Kitabevi.
- Coşkun, Nilgün Çıblak. (2013). “Tahtacılar ve Tahtacı Ocaklarına Bağlı Oymakların Yerleşim Alanları.” *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, Ankara: 2013/68, s.33-54.
- Çelik, Anıl. (2018). “Türk Düğün Gelenekleriyle İlgili Bir Terim: Telek.” *Sosyal Bilimler Dergisi / The Journal of Social Science*. Malatya: Yıl: 5. Sayı: 26, s.323-332.
- Duman, Ahu Zeynep. (2019). “Aydın Yılmazköy Yöresi Tahtacılarında Geçiş Dönemleri.” Uşak Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi.
- Engin, İsmail. (1998). *Tahtacılar: Tahtacı Kimliğine ve Demografisine Giriş*. İstanbul: Ant Yayınları.
- Gülensoy, Tuncer. (1974). “Altay Dillerindeki Akrabalık Adları Üzerine Notlar”. *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı Belleten*, Ankara.
- Kırzioğlu, Neriman Görgünay. (1995). “Edremit Doyran Köyü Tahtacı Türkmenlerinde Geleneksel Evlenme Adetleri.” *I. Akdeniz Yöresi Türk Topulukları Sosyo-Kültürel Yapısı (Tahtacılar) Sempozyumu*. Ankara: Kültür Bakanlığı Halk Kültürlerini Araştırma ve Geliştirme Genel Müdürlüğü Yayınları, s.133-147.
- Küçük, Murat (1995). *Horasan'dan İzmir Kıyılarına Cemaat-ı Tahtacıyan*. İstanbul: Nefes Yayınları.
- Özcan, Derya. (2016). “Uşak Yöresinde Evlilikle İlgili Ritüel ve Büyüsel İçerikli Pratikler.” *Elazığ: Tarih Okulu Dergisi*. Yıl:9. Sayı:18, s.259-272.
- Selçuk, Ali (2008). *Ağaçeri Türkmenleri, Tahtacılar*. I.Baskı. İstanbul: IQ Kültür Sanat Yayıncılık.
- Yakıcı, Ali. (1991). “Düğün Kelimesi ve Kültürümüzdeki Yeri Üzerine.” *Milli Folklor Dergisi*, Sayı: 2/11, s.33-36.
- Yetişen, Rıza (2008). *Tahtacı Aşiretleri, Adet Gelenek ve Görenekleri*. İkinci Baskı. İzmir: Prizma Matbaacılık.
- Yılmaz, Abdurrahman. (1946). *Tahtacılar da Gelenekler*. Ankara: C.H.P. Halkevleri Yayınları: Milli Kültür Araştırmaları: IX.
- Yörükkan, Yusuf Ziya (2002). *Anadolu'da Aleviler ve Tahtacılar*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.

ALİ EKBER ÇİÇEK'E AİT DEYİŞ TÜRÜNDE DÖRT ESERİN KÜLTÜREL, SÖZEL VE MÜZİKAL ANALİZİ*

Cultural, Verbal and Musical Analysis of Four Works in “Deyiş” Form
By Ali Ekber Çiçek

Sedat TAMAY**

Öz

Tasavvufi Halk Edebiyatı, Türk Halk Edebiyatı'nın özel bir kısmıdır. Türk Halk Edebiyatı'nın her kısmına ait edebi ürünler kendine mahsus özelliklere sahiptir. Bu türlerin anlam, söyleyiş ve seslendirme bakımından en vurgulu olmakla birlikte kültürel ritüeller yönünden en zengin olanı, Tasavvufi Halk Edebiyatı ürünlerinden deyişlerdir, denilebilir. Anadolu'da Tasavvufi Halk Edebiyatı'nın en özel örnekleri şüphesiz Alevi-Bektaşî geleneği çerçevesinde görülür.

Bu gelenek antropolojik bakımdan Şaman kültürüne kadar uzanmakla beraber Türkler'in Orta Asya ve Türki bölgelerden Anadolu'ya yerleşmelerinden sonra müstakil bir kültür, edebiyat ve sanat meydana getirmiştir.

Bu çalışma; Anadolu Alevi-Bektaşî geleneğinin en önemli temsilcilerinden Ali Ekber Çiçek'in repertuara kazandırdığı dört adet deyişinin kültürel, sözel ve müzikal analizini yapmak amacıyla hazırlanmıştır.

Çalışma; Alevi-Bektaşî geleneğine ait dört adet eserin detaylı inceleme ve değerlendirmesini yaparak bu kültürün belirgin yönlerini, eserlerde kullanılan söze dayalı (edebi) sanatların gücünü ve müzikle bütünleşmesini göstermesi bakımından önemlidir.

Çalışmada; söz konusu dört deyişin kültürel, edebî ve müzikal analizi yapılmış olmakla birlikte, makamların, geleneksel Alevi-Bektaşî kültür ve müziğine doğrudan etkisi olmayıp deyişlerin belli bir makamsal çerçevede üretilmeleri dolayısıyla makamsal değerlendirmeler genel itibarıyla ikinci planda tutulmuştur. Nitekim Anadolu Alevi-Bektaşî geleneğine ait ürünler için müzikal unsurların varlığı ve değeri; sözel (edebî) ve kültürel olguların özelliğine göre şekillenir.

Tasavvufi Halk Edebiyatı evreninden Ali Ekber Çiçek'in dört adet deyişinin örneklem olarak alındığı bu çalışmada; kaynak tarama, analiz gibi nitel yöntemler kullanılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Tasavvufi halk edebiyatı, Alevi-Bektaşî geleneği, Deyiş türü, Ali Ekber Çiçek, edebi sanatlar

Abstract

Sufistic Folk Literature is a special part of Turkish Folk Literature. The literary products belonging to every part of Turkish Folk Literature have their own characteristics. It can be said that although these types are the most emphasized in terms of speaking and vocalization, the richest in terms of cultural rituals are products called “deyiş” of Sufistic Folk Literature products. The most special examples of Sufistic Folk Literature in Anatolia are undoubtedly seen within the framework of the Alawi-Bektashi tradition.

In addition to extending from the anthropological perspective to the Shaman culture, this tradition has created a separate culture, literature and art after the Turks settled in Anatolia from Central Asia and Turkeic regions.

* Makalenin Geliş Tarihi: 20.02.2020, Kabul Tarihi: 27.02.2020. DOI: 10.34189/hbv.93.008

** Dr. Öğr. Üyesi, Ardahan Üniversitesi Güzel Sanatlar Fakültesi Türk Müziği Temel Bilimler Bölümü. sedattamay@ardahan.edu.tr, ORCID ID: http://0000-0003-1797-5210

This study was prepared in order to make a cultural, verbal and musical analysis of four works in the form of “deyiş” by Ali Ekber Çiçek, one of the most important representatives of the Anatolian Alawi-Bektashi tradition.

This work is important in terms of showing the power of the literary arts used in the works, evident sides of this culture by making a detailed examination and evaluation of four works in Alawi-Bektashi tradition.

In the study, in addition to cultural, literary and musical analysis of these four “deyiş” have been carried out, maqam evaluations have been kept in the secondary degree as the maqams have no direct effect on traditional Alawi-Bektashi culture and music, and the “deyiş” are produced in a certain maqam frame. Indeed, the existence and value of musical elements for products belonging to the Alawi-Bektashi tradition of Anatolian is shaped according to the characteristics of verbal (literary) and cultural phenomena.

In this study where four words of Ali Ekber Çiçek from the Sufistic Folk Literature universe were taken as sample, they were used qualitative methods such as source scanning and analysis.

Keywords: Sufistic folk literature, Alawi-Bektashi tradition, “Deyiş” form, Ali Ekber Çiçek, literary arts

1. Giriş

“Türk Halk Edebiyatı” ifadesiyle Anadolu coğrafyasında meydana getirilmiş veya Türk kültürünün hâkim olduğu bölgelerin ürünü olmakla beraber Anadolu’ya ait olan Halk Edebiyatı içerisinde yeniden yapılanan edebi ürünler ifade edilmektedir. Böylece Anadolu kültürü; âşık edebiyatı, divan edebiyatı, tasavvufi edebiyat biçiminde türleri kendi içinde oluşturmuş ve bunların ayrı ayrı özelliklerini yapılandırmıştır.

Anadolu halk kültürüne ilişkin edebi ürünler, genel itibarıyla bir saz eşliğinde ve/veya ezgi ile seslendirilir. Bu icrâ veya söyleyiş biçimi; Anadolu halk edebiyatının tüm alanlarında bir gelenek hâlinde mevcuttur. Saz ve/veya ezgi eşliğinde seslendirme geleneğinin en belirgin anlamda görüldüğü türler, tasavvufi edebiyatın alt türlerinden biri olan “deyişler”de görülür.

Alevi-Bektaşî kültüründe kutsal bir yere sahip olan bağlama, deyiş ve semahların yaygın eşlik çalgısı olarak kabul görmektedir. Bağlama hem ezgi çalan hem de o ezgiye eşlik eden bir vurmali çalgı gibidir. Bu icra tavrı adeta semahların söz bölümündeki manayı ve kişi üzerindeki tesirini artırmak için özellikle seçilmiş gibidir (Sülünoğlu, 2018: IV). Nitekim tasavvufi edebiyatın ürünü olan “deyişler”; anlamsal içerikleri, icra ortamları, müzikal özellikleri ve güfte nitelikleri bakımından Türk Halk Edebiyatı’nın tüm alt türlerinin özelliklerini bünyesinde barındırmaktadır.

Bektaşî müziği ile Aşık müziği içerisinde düşünülebilecek olan Alevi zümrelerin müziği arasında güftelerde olduğu gibi bestelerde de geçişliliklerin olabileceği düşünülebilir. Bektaşî müziği, Mevlevî müziğine kıyasla Klasik makam formlarının uygulanmasında daha seçici olmuştur (Walter, 1992: 188). Zira “deyişler”; Anadolu’nun kadim geleneğini en değişmez şekilde yansıtan Alevi-Bektaşî kültür ve geleneğine aittir.

Alevi deyişleri; yaşama zevki, kötülüğe karşı direnme, iyiye, doğruya ve güzele yönelme gibi temalarla birleşince, bu edebiyatın en güzel örnekleri verilir. Şiir insanileşir, yaşayan dünyayı yansıtır ve bütün toplumu kucaklar (Özkırımlı, 1996: 193). Bu yüzden bütün Alevi nefes ve deyişlerinde kendiyi yüzleşmeyi öne çıkaran dizelerin varlığından bahsedilmiştir (Aras, 2017: 133).

Anadolu Alevilerinin kültür ve edebiyatı, binlerce yıllık geleneğiyle âdeta bir varlık olarak tekâmül etmiştir. Tüm yönleriyle özgün olan bu kültür, birtakım ritüellerin simgesel özellikleri ile âdeta tezyin edilmiş durumdadır.

Alevi inancı ile ilgili simgeler; toplumun maddi kültürü ve müzik, resim, oymacılık, dans, öykü anlatım ve edebiyat gibi sanatı alanlarıyla bütünleşmiştir. Alevilikte dua etme tarzı; şiir konusunda yetenekli olan bazı Alevi bireylerin isteklerini, inancın kendi duygu ve düşüncelerindeki etkileriyle harmanlayarak ve inancın büyüklüğünün de adını anarak şiir şeklinde ifade etmelerine imkân vermektedir. Zamanla, bu şiirsel ifadelerin saz eşliğinde tekrarlanması Alevi kültüründe hem kültürden beslenen hem de kültürü besleyen özgün bir şiir tarzının ve buna dayanan bir edebiyatın gelişmesini sağlamıştır. (Yazıcı, 2011: 88-133)

Bu edebi varlığa hizmet bağlamında XX. yüzyılın ikinci yarısı için Anadolu Alevi-Bektaşî kültür ve müziğinin en önemli temsilcilerinden biri kuşkusuz ki Ali Ekber Çiçek'tir.

2. Ali Ekber Çiçek'in Yaşamı ve Sanatına Dair

1935 yılında Erzincan'da doğan Ali Ekber Çiçek, babasını 1939 Erzincan depreminde yitirdi ve küçük yaşlarda rençperdik yapmaya başladı (<http://www.kimkimdir.net.tr/kisiler/ali-ekber-cicek> Erişim Tarihi: 10.08.2019). Çok küçük yaşlarından itibaren Potim İsmail Dede ve Emin Tabak Dede'den ilk bağlama dersleri aldı (kultur@cumhuriyet.com.tr, Erişim tarihi: 17.01.2020). Bu arada bağlama çalmayı öğrendi ve cem toplantılarında kulağı Alevi deyişleri ve ezgileriyle doldu. İlkokul öğreniminden sonra maddi olanaksızlıklar sonucu öğrenimini sürdüremedi; ancak ağır yaşam şartlarına karşın müzikten hiç kopmadı. Müzik aşkı ağır basınca İstanbul'a göç etti ve halk müziğinin önemli isimleriyle tanıştı. Askerden sonra TRT'nin açtığı sınavı kazanarak, Muzaffer Sarısözen döneminde TRT Ankara Radyosu'na ve Yurttan Sesler Korosu'na girdi (<http://www.kimkimdir.net.tr/kisiler/ali-ekber-cicek> Erişim Tarihi: 10.08.2019). 1954'de, TRT'de siyasi endişelerle deyişlerin okutulmadığı dönemde çocuk yaşta olduğu için izin verilmiş ve ilk defa İstanbul Radyosu'nda deyiş seslendirmiştir (<http://muziksoylesileri.net/halk-muzigi/boluculuk-endisesiyle-trtde-deyis-okutmazlardi-cocuktum-ilk-kez-ben-okudum/>, Erişim Tarihi: 04.02.2020). 35 yılı aşkın bir sürede 400'den fazla türküyü derleyerek geniş kitlelere ulaştırdı. Ali Ekber Çiçek 26 Nisan 2006 tarihinde İstanbul'da vefat etti (<http://www.kimkimdir.net.tr/kisiler/ali-ekber-cicek> Erişim Tarihi: 10.08.2019).

3. Ali Ekber Çiçek'e Ait Dört "Deyiş"ın Kültürel, Sözel ve Müzikal Analizi

Ali Ekber Çiçek'in derlediği ve/veya kaynaklık ettiği "el vurup yâreni incitme tabip", "çoktan beri yollarını gözlerim", "ey erenler akıl fikir eyleyin" ve "on dört bin yıl gezdim pervanelikte (haydar haydar)" adlı deyiş türündeki dört adet eserin kültürel, sözel ve müzikal analizi; şüphesiz edebi ve müzikal unsurların bir arada değerlendirilmesiyle mümkündür. Anadolu Alevi-Bektaşî kültürünün ürünü olan deyişlerde görülen belki en belirgin ve önemli sanat; din ve kültüre özgü ifadelerle kurulan çoğu zaman mazmun niteliğindeki gizli anlamlandırma yapısıyla sağlanır. Öte yandan edebi sanatlar bakımından oldukça zengin olan deyişlerin ezgisel yapılarının, söz unsuruna ilişkin özelliklerle örtüştüğü açıkça gözlemlenebilir. Bu örtüşme aynı zamanda deyişlerdeki anlamsal gücü destekleyen, pekiştiren niteliğe sahiptir.

Söz sanatları (edebi sanatlar), binlerce yıllık Türk Halk Edebiyatı vasıtasıyla Türk Halk Müziği eserlerinde çok çeşitli şekillerde emsalsiz bir incelikle kullanılmış ve buna ait müzikal eserlerin niteliğine tesir etmiştir. Nitekim Türk Halk Müziği'nin sözel kaynağı olan Halk Edebiyatı, söz sanatlarını türkû, mâni, ninni, ağıt, taşlama, koşma, destan, koçaklama, güzelleme ve deyiş, şathiye, devriye vb. gibi birtakım nazım biçimleriyle işlemektedir (Gençoğlu, 2019: 117).

Bu bilgiler ışığında Ali Ekber Çiçek'in derlediği ve/veya kaynaklık ettiği deyiş türündeki dört eser; kültürel, sözel ve müzikal yönden ele alınmıştır.

İncelenen ilk eser; Ali Ekber Çiçek tarafından derlenen, "El vurup yaremi incitme tabip!" dizesiyle başlayan Hüseyinî makamındaki deyiştir.

El vurup yâreni incitme tabip
Bilmem sıhhat bulmaz hicrâneler var
Dest vurup da yârem eylersin derman
Her can kabul etmez viraneler var

Deyişin ilk dörtlüğü "abcb" düzeniyle yazılmıştır. İlk dizedeki "el vurmak" ve üçüncü dizedeki "dest vurmak" ifadelerinde "doktorun eliyle şifa vermesi" anlamı verilmiş olup bu itibarla mecaz sanatı kullanılmıştır. Ayrıca aynı anlama gelen "el" ve "dest" sözcüklerinin aynı dörtlükte kullanılması, tekrar (yineleme) sanatını ve pekiştirme sağlandığını göstermektedir. Yine ikinci ve dördüncü dizede kullanılan yakın anlamlı "hicrâne" ve "virâne" sözcüklerinin kullanılması da gerek anlam gerekse uyak vasıtasıyla genel ifadenin güçlendirilmesi (pekiştirme) amacını taşımaktadır. Bunun gibi dörtlükte tekrarlanan "yârem" sözcüğü ile tekrar, üçüncü dizede "d" harfinin arka arkaya kullanılması ile aliterasyon sanatı oluşturulmuştur.

Vay dünya dünya fânisin dünya
Vay dünya dünya yalansın dünya
Can ile cananı alansın dünya
Yalansın dünya

Bağlantı bölümünü ifade eden dizeler, aynı sözcük ve ifadelerin tekrarlanmasından ibaret olup böylece gerek sözel olarak anlamın gerekse müzikal olarak ritmin bilhassa öne çıkarılması sağlanmıştır. Öyle ki bağlantı bölümünde “d, c, l” harfleri ile oluşturulan aliterasyon da bu amaçla yapılmıştır.

Bilhassa Alevi-Bektaşî deyişlerinde sözcükler gelişigüzel değil, deyişleri seslendirme sırasında yapılan semahların hipnotize eden ritminin ve kutsiyet ihtiva eden ifadelerin anlamının iyice algılanması üzere belli bir anlam ve uyak düzeni çerçevesinde titizlikle ve ustalıkla seçilmektedir.

Dert ehli olanlar dermana gelir
Elbette arayan dermanı bulur
Sadık der ki kimde ne var kim bilir
Geşt-ü gūzar ettim elde neler var

Deyişin bu dōrtlūğū “aaaa” düzeniyle yazılmıştır. Deyişlerde genellikle sonraki dōrtlükler, ilk dōrtlūğē nispeten uyak düzeni bakımından daha sıralıdır. İlk dōrtlük “abab, abcb” gibi olmakla beraber “sonraki dōrtlükler genellikle “aaaa, aaab” biçimindedir. Bunun nedeni; deyişin anlamına ilk dōrtlükte dikkat çekmek, sonraki dōrtlüklerde ise aynı anlamı işlemektir. Dolayısıyla deyişlerde görülen çeşitli söz sanatları ve bununla ilgili olarak şekillenen ezgisel uyumlulukların, anlamın güçlendirilmesi suretiyle daha kolay ve kalıcı algılanması amacıyla düzenlendiğini, deyişlerde görülen genel uyak düzeninden dahi anlamak mümkündür.

Şekil 1: “El Vurup Yāremi İncitme Tabip” dizesiyle başlayan türkūnün notası

EL DERT VU EH RUP LI YĀ O RE LAN MI LAR IN DER CİT MA ME NA TA GE BİP LİR

IN DER CİT MA ME NA TA GE BİP LİR (SAZ ---)

BİL EL MEM BET SI DE HAT A BUL RA MAZ YAN HİC DER RĀ MA NE NİN LER BU VAR LUR



DERT VU RUP DA YA REM EY LER SIN DER MAN
SA DIK DER KI KIN DE NE VAR SIN DER BI MAN LIR

HER CAN KA BUL ET MEZ VI RA NE LER VAR
GEŞ TU GU ZAR ET ET DIM EL DE NE LER VAR

VI RA DE NE LER VAR VI EL RA DE NE LER VAR

(SAZ-----) DERT VU RUP DA YA REM
SA DIK DER KI KIN DE

EY LER SIN DER MAN HER CAN TAH MÜL ET MEZ
NE VAR SIN DER BI MAN LIR GEŞ TU GU ZAR ET ET DIM

VI EL RA DE NE LER VAR VI EL RA DE NE LER VAR

VAY VAY DÜN YA DÜN YA VAY VAY DÜN YA

FÁ NÍ SIN DÜN YA VAY VAY DÜN YA DÜN YA

YA LAN SIN DÜN YA CA NÍ LE CÁ NA NI
YA LAN SIN DÜN YA

A DO LAN NER SIN DÜN YA A LAN SIN DÜN YA

İncelenen ikinci eser; Ali Ekber Çiçek tarafından derlenen, “Çoktan Beri Yollarımı Gözlerim” dizesiyle başlayan, Hüseyinî makamındaki deyiştir.

Çoktan beri yollarımı gözlerim
Gönlümün ziyası dost safa geldin
Şu garip gönlümün bağı bostanı
Ayva ile turunç, nar safa geldin

Deyişin ilk dörtlüğü, “abcb” düzeniyle yazılmıştır. İlk dizedeki “yollarımı gözlerim” ifadesi ile mecaz sanatı, ikinci dizedeki “gözlümün ziyası” ifadesi ile mübalağa (abartma), üçüncü ve dördüncü dizelerde “gönlümün bağı bostanı” ifadesi ve meyvelere “safa geldin” demek suretiyle teşhis (kişileştirme) sanatı kullanılmıştır.

“Bağ, bostan” ile “ayva, turunç, nar” gibi birbiriyle ilgili sözcüklerin kullanılması, tenasüp (sanatı) sanatı oluşturmuştur.

Dizelerde “g, b, s” gibi sessiz harflerin art arda kullanılması ile aliterasyon, “a, i” gibi sesli harflerin kullanılması ile asonans sanatı yapılmıştır.

Yoksa karşımızda oturan mısın
Serimi sevdaya yetiren misin
Ağır yüklerimi götüren misin
Katar maya ile yar safa geldin

İkinci dörtlüğün uyak düzeni kendi içinde aaab biçimindedir. Dizelerin soru yapıllı cümlelerden oluşturulması, istifham sanatını göstermektedir. “S, m” harflerinin tekrarlı kullanılması aliterasyon, “a, e” harflerinin tekrarlı kullanılması ise asonans sanatını ifade etmektedir.

Hindidir yârimin kaşları hindi
Bilmem melek miydi arştan mı indi
Bir su ver içeyim yüreğim yandı
Temmuz aylarında kar safa geldin

Üçüncü dörtlüğün uyak düzeni de yine kendi içinde aaab biçimindedir. İkinci dizedeki soru biçimi, yine istifham sanatı oluşturmaktadır. Üçüncü dizede “yüreğim yandı” ifadesi ile mecaz ve dördüncü dizede ise mecaz, teşhis ve tezat sanatı yapılmıştır. “M, n” harflerinin art arda kullanılması ile aliterasyon, “a, i” harflerinininki ile de asonans sanatı sağlanmıştır.

Tüm dörtlüklerde mecaz, istifham, aliterasyon ve asonans gibi söz sanatlarının sıklıkla kullanılması ile deyişin anlamsal yönü güçlendirilmiş ve algılanması yönünde iyice açığa çıkarılmıştır.

Sözlerin uyak düzeninin de deyişlerde olduğu gibi değişmeli olması da bu güçlendirme amacını taşımaktadır. Öte yandan deyişin ezgisinde ilk iki dizenin serbest olup son iki dizenin usulle okunması (değişmeli ölçü kullanılması) da anlamın pekiştirilmesinde önemli bir rol oynamaktadır.

Şekil 2: “Çoktan Beri Yollarımı Gözlerim” dizesiyle başlayan türkünün notası

Serbest

ÇOK TAN BE Rİ YOL LA RI NI
YOK SA KAR RI SI MIZ DA RI O TU
HİN DI DIR YA Rİ DA O KAŞ RI Nİ

GÖZ LE RİM GÖN LÜ MÜN Zİ YA SI DOST SA FA GEL Dİ N
RAN MI SIN SE Rİ MİN SEV DA YA YE TI DAN MI NİN SI N
RI HİN DI BİL MEM ME LEK MİY DI ARŞ DAN MI NİN DI N

HE Y HE Y HE Y HE Y
HE Y HE Y SU GA Rİ P GÖ N LÜ MÜN
A GIR YÜ K LE Rİ RI MI
BİR SU VE R İ CE YİM

BA Gİ BO S TA NI AY VA İ LE TU RUNC
TÜ TÜR RE N MI SIN KA TAR MA LE YA I LE
YÜ RE Gİ M YAN DI TEM MUZAY LA RİN DA

NAR SA FA GE L DİN AY VA İ LE TU RUNC
YAR SA FA GE L DİN KA TAR MA YA I LE
KAR SA FA GE L DİN TEM MUZAY LA RİN DA

NAR SA FA GEL Dİ N
YAR SA FA GEL Dİ N
KAR SA FA GEL Dİ N

İncelenen üçüncü eser; Ali Ekber Çiçek tarafından derlenen ve kaynaklık edilen, “Ey Erenler Akıl Fikir Eyleyin³” dizesiyle başlayan, Hüseyinî makamındaki deyiştir.

Ey erenler akıl fikir eyleyin
Dağlara da duman ne güzel uymuş
Yaradan Allah’a şükür eyleyin
Mümine de iman ne güzel uymuş

Deyişin ilk dörtlüğünün uyak düzeni abab biçimindedir.

İlk dizede “ey” ifadesiyle nidâ sanatı yapılmıştır. Dörtlükte genel olarak “d, m” harflerinin tekrarlı kullanılmasıyla aliterasyon, “e, a” harflerinin tekrarlanmasıyla asonans sanatının yapıldığı görülmektedir.

Ezelî gamımdır kara bağlamak
Ciğerimi aşk oduna dağlamak
Yakub'un da işi gücü ağlamak
Yusuf'a da Kenan ne güzel uymuş

İkinci dörtlüğün kendi içinde uyak düzeni “aaab” biçiminde olup diğer deyişlerde olduğu gibi ilk dörtlükten farklıdır.

İlk dizede “kara bağlamak” ve ikinci dizede “aşk oduna dağlamak” ifadeleri ile mecaz sanatı, üçüncü dizede Yakub'un ağlaması ifadesiyle Hz. Yakub'un oğlu Hz. Yusuf'un kaybolma konusu hatırlatılarak telmih (hatırlatma) sanatı yapılmıştır. Aynı şekilde dördüncü dizede Yusuf'un Kenan'a yakışması ifadesi, Hz. Yusuf Peygamber'in Kenan halkına gönderildiğini ve oradaki hizmetlerini hatırlatmaktadır.

Dörtlükte “a” harfinin sıklıkla tekrarlandığı görülmektedir ki bu, asonans sanatının kullanıldığını ifade etmektedir.

Kul Hüseynim yeşil giyer eynine
Hiçbir hile getirmezdi göynüne
Kurdu, kuşu bendeylemiş kendine
Mülke de Süleyman ne güzel uymuş

Üçüncü dörtlüğün uyak düzeni kendi içinde “aaab” biçimindedir.

Dörtlük içerisinde “y, k” gibi sessiz harflerin tekrarlanması aliterasyon, “i, u, e” gibi sesli harflerin veya bunların bağlı olduğu hecelerin tekrarlanması asonans sanatı oluşturmuştur.

Dörtlükte bilhassa dikkat çeken kısım üçüncü ve dördüncü dizelerde görülmektedir. “Kurdu kuşu bendeylemiş” ifadesiyle Hz. Süleyman'ın hayvanları kendi hizmetine bağladığı yönündeki mucizesi hatırlatılmakta ve telmih sanatı yapılmaktadır. Aynı şekilde “mülk” sözcüğü, Hz. Süleyman'ın Allah (c.c.) tarafından büyük bir mülk ve saltanata kavuşturulduğu ve mülkün kimseye kalmayacağı kıssası hatırlatmaktadır.

Deyişin genel uyak düzeninde son dizedeki farklılık ezgi üzerinde de kurulmuştur. İlk üç dize aynı ezgiyle seslendirilirken son dize farklıdır. Nitekim anlamın güçlendirilmesini ve düzenini, deyişin semaha uygun ritimde icra edilmesini sağlamanın bir yolu da söz-ezgi uyumudur.

Şekil 3: “Ey Erenler Akıl Fikir Eyleyin” dizesiyle başlayan türkünün notası

E YE REN LER A KI L Fi Kİ
E ZE Lİ GA NİM Dİ R KA RA

REY LE YİN DAĞ LA RA DA DUMAN
BAĞ LA MAK Cİ ĞE Ri Mİ AŞKO

NE GÜ ZEL UY MUŞ YA RA DA *
DU NA DAĞ LA MAK YA KU BUN

NAL LA HA ŞÜ KÜ REY LE
DA İ Şİ GÜ CÜ AĞ LA

YİN MÜ Mİ NE DE İ MAN NE GÜ
MAK YU SU FA DA KE NAN NE GÜ

ZEL UY MUŞ NE GÜ ZEL UY MUŞ
ZEL UY MUŞ NE GÜ ZEL UY MUŞ

İncelenen dördüncü eser; Ali Ekber Çiçek tarafından derlenen ve kaynaklık edilen, “On dört bin yıl gezdim pervânelikte⁴” dizesiyle başlayan, Nikriz makamındaki deyiştir.

On dört bin yıl gezdim pervânelikte
Sıtkı ismin duydum divânelikte
İçtim şarabını mestânelikte
Kırkların ceminde dara düş oldum
Kırkların ceminde Haydar Haydar dara düş oldum

“Haydar Haydar” adıyla da anılan bu deyiş dörtlüklerden oluşmakta, ancak son dize, “Haydar Haydar” nidâsı eklenerek tekrarlanmaktadır. Diğer dörtlükler için de bu geçerlidir.

Deyişin ilk dörtlüğü “aaab” uyak düzenine sahiptir.

İlk dizeyi iki şekilde izah etmek mümkündür. Birincisi; sözlerin lügat manasını dikkate alarak veya gizli anlamını ifade eden mazmunlara bağlı olarak yapılan izahtır. Bu açıdan bakıldığında; on dört bin yıl hakikate ermeye çalışıldığı ve bu yolda divane olduğunda doğruluğa ve hakikate kavuşulduğu anlatılmaktadır.

İkinci olarak yapılacak izah ise; deyişin sözlerinin Dede Kargın aşiretine mensup Malatyalı bir ailenin çocuğu olarak Tarsus Yenice’de doğan ve ömrünün bir kısmını Harız’da (Gümüştepe / Merzifon) geçiren ve orada metfun bulunan Âşık Sıtkı (1865-1928)’ya ait olduğunu ve “Sıdkı” veya “Pervane” mahlasını kullandığını (Çiftlikçi, 2016: 12) göz önünde bulundurarak yapılabilir. Buna göre önce on dört bin yıl pervanelikte dolaşan Âşık Sıtkı Baba, tasavvufî önemi haiz olan divanelik mertebesine ulaştığında “Sıdkı” ismini duyduğunu ve o ismi kullandığını ifade etmiştir.

Üçüncü dizede ise insan-ı kâmil olma yolunda şarap içerek sarhoş olduğu belirtilmektedir. Ancak burada geçen şarap sözcüğüyle “ilâhî aşkın şarabı”, sarhoşluk ifadesiyle ise “ilâhî aşkın sarhoşluğu, bu aşkla olunan sersemlik” kastedilmektedir. Türk Halk Edebiyatı’nda ve bilhassa Tasavvufî Halk Edebiyatı’nın en vurgulu örnekleri olan deyişlerde bu gibi gizli anlam ihtiva eden sözcük ve ifadeler, yani mazmunlar sıkça kullanılmıştır.

Dörtlüğün son dizesinde “Kırklar” sözcüğü; içlerinde Hz. Ali’nin de bulunduğu kırk mübarek insanı, “dara düşmek” ifadesi ise “iki el göğüste, sağ ayak başparmağı, sol ayak üzerine konulmuş, saygı duruşunu (Özdemir, 2020)” ifade etmektedir.

Kırk sayısı ilk çağlardan bugüne kadar kutsallığı olan bir simgeyi oluşturmaktadır. (Gülmez, 2019: 25)

Sayı mistisizmi tıpkı Batınlık düşüncesi gibi Aleviliğe kadim zamanlardan miras kalmıştır ve birçok Batını inanç sisteminde olduğu gibi Alevilik inancında da önemli yer tutar. (Mustan Dönmez, 2015: 29)

Klasik Doğu şiirinde âşığı temsil eden pervane sözcüğü (Armutlu, 2010); aynı zamanda âşık olunan Hz. Muhammed’in kıymetini idrak etme anlamında bir arayışı da ifade eder. Nitekim deyişin ezgisine bakıldığında; bir arayışı vurgular gibi, çok büyük bir bölümünün sürekli kurulan farkı motiflerden oluştuğu ve ardından kısa bir bölümüne sözlerin eklendiği görülmektedir. Bu itibarla deyişlerde bulunan açık ve gizli anlamların öne çıkarılması, belli edebî sanatları kullanmak yanında ezginin de çeşitli biçimlerde kurulması suretiyle sağlanabilir.

Güruh-u Naciye özümü kattım
Adem sıfatından çok geldim gittim
Bülbül oldum Firdevs bağında öttüm
Biz zaman gül için zara düş oldum

Bir zaman gül için Haydar Haydar zara düş oldum

Deyişin bu drtlgnn uyak düzeni kendi içinde “aaaa” biçimindedir.

İlk dizede görülen “güruh-u naci”, kurtulmuş ya da kazanan fırka demektir (Mahdı, 2015: 10).

Aynı zamanda “dört kutsal kitaplarda kabul gören insanın başlangıcı” (https://www.uludivan.de/G.ue.ruh_u-Naci-toplulu%26%23287%3Bu.htm, Erişim Tarihi: 19.02.2020) anlamında da kullanılır.

Drtlgn ikinci dizesinde insanın çeşitli hlleri ifade edilmiştir.

nc dizede ise bülbül szcgyle “aşık olan” ifade edilmekle beraber insanın, cennetin en üst mertebesi olan Firdevs’e dahi ulaşmasının mümkün olduğu anlatılmaktadır.

Dördüncü dizede; insanın bir gl için ağlayıp inlediği anlatılmaktadır ki gl mazmunu ile aşık olunan varlık, yani Hz. Muhammed (s.a.v.) kastedilmektedir.

şekil 4: “On Dört Bin Yıl Gezdim Pervanelikte” dizesiyle başlayan türkünün notası



On dört bin yıl = 1 gez din
 Süt kılı is mi = n göz düm
 üç tım sa ra = n bi ni
 kırkıla rin ce = min de

ber va ne lik de kirk la rin ce min de
 şir va ne lik de
 mes va ne lik de
 da ra dü şöl düm

Hay dar Hay dar Hay dar Hay dar Hay dar Hay dar hay dar
 Hay dar da ra dü şöl düm

4. Sonuç

Türk Halk Edebiyatı'na özgü sözel ürünler genellikle bir müzik eşliğinde seslendirilmiştir. Türk Halk Edebiyatı'nın bir parçası olan Tasavvufi Halk Edebiyatı'na ait deyiş, şathiye, devriye gibi nazım biçimleri, türe özgü seslendirme biçimine ve saza bağlı olmakla birlikte bu türlerin sözleri ise birçok edebi sanatlarla anlamca vurgulu ve güçlü bir eser hâline getirilmiştir.

Anadolu'nun kadim kültürünü ifade eden Alevi-Bektaşî geleneği, Tasavvufi Halk Edebiyatı ile iç içedir. Bu itibarla bu edebiyata ve geleneğe ilişkin ürünlerde telmih, tenasüp, mecaz, tezat ve mübalağa gibi birçok edebi sanat görülür.

Nitekim XX. yüzyılda Türkiye'de Alevi-Bektaşî geleneğinin en büyük temsilcilerinden Ali Ekber Çiçek'in derlediği ve/veya kaynaklık ettiği eserlerde bu sanatlar sıklıkla görülmekle birlikte bu eserlere ait müzikal motiflerin edebi sanatlarla ilişkili olarak kurulduğu, deyişlerde bulunan mananın bu suretle daha ziyade güçlendirilerek ve pekiştirilerek seslendirilebildiği dikkat çekicidir.

Türk Edebiyatı'nın tüm alanlarında meydana getirilmiş olan edebi ürünlerin sözezi münasebetinin incelenmesi ve bu suretle yapılacak olan ilmi değerlendirmeler, bu kadim edebiyatı meydana getirenlerin yüksek bilgi ve beceriye sahip olduklarını ve bu edebiyatın belirgin bir düzene sahip olduğunu göstermesi bakımından faydalı olacaktır.

Sonnotlar

- 1 TRT THM Rep. No: 11 (Burada, türkünün notasının tamamına gerek duyulmadığından sözel kısımlarının notası alınmış, bazı aranağmeler çıkarılmıştır.)
- 2 TRT THM Rep No: 1502
- 3 TRT THM Rep No: 2189
- 4 TRT THM Rep No: 3193

Kaynaklar

- Aras, Bahtiyar Murat (2017), "Pazarcık Türkmen Alevileri", Yayınlanmamış Doktora Tezi, Hacı Bektaş Veli Üniversitesi SBE, Nevşehir
- Armutlu, Sadık (2010), "Şem u Pervâne", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, Cilt 38, İstanbul: TDV Yayınları, s. 495-497
- Çiftlikçi, Ramazan (2016), "Âşık Sıtkı Baba Dîvanı'nda Devriyeler", *İnönü Üniversitesi Kültür ve Sanat Dergisi*, Cilt 2, sy. 2, no: 2, 13-33
- Feldman, Walter (1992), "Musical Genres and Zikir of the Sunni Tarikats of Istanbul", in R. Lifchez (ed.), *The Dervish Lodge: Art, Architecture, and Sufism in Ottoman Turkey*, ABD: University of California Press, s. 187-202.

- Gençoğlu, M. S. Halim (2019), *Kültür ve Bestecilik Bakımından Türk Müsiki Edebiyatı*, 1. Baskı, Ankara: Akademisyen Yayınevi
- Gülmez, Gamze (2019), “Arapgir Semahlarının İnançsal ve Müzikal Analizi”, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İnönü Üniversitesi SBE, Malatya
- Mahdı, Sarmad Ali (2015), “Anadolu Türk Aleviliği Bağlamında Irak Türkleri’nde Alevilik”, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Hacettepe Üniversitesi SBE, Ankara
- Mustan Dönmez, Banu (2015), *Alevi Müzik Uyanışı*, 1. Baskı, Ankara: Gece Kitaplığı
- Özdemir, Ahmet (2019), *Âşık Sıtkı Baba Devriyesi’nin Anlamı*, Erişim Tarihi: 19.02.2020, <http://www.istanbulgazetesi.com.tr/sik-sitki-baba-devriyesi-nin-anlami-1-makale,75240.html>,
- Özkırımlı, Atilla (1996), *Alevilik Bektasilik Toplumsal Bir Baskaldırının İdeolojisi*, İstanbul: Cem Yayınevi
- Sülünoğlu, Ümit (2018), “TRT Repertuarındaki Semah Notalarının Tavrı Yönünden Analizi ve Bağlama Düzenine Uyarlanması”, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Hacettepe Üniversitesi GSE, Ankara
- Yazıcı, Mehmet (2011), “Aleviliği Anlamanın İmkânı: Alevi Değişlerinin ve Gülbanglarının Kavalcık Köyü Örneğinde Sosyolojik Analizi”, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Fırat Üniversitesi SBE, Elazığ
- TRT THM Rep. No: 11, 1502, 2189, 3193
- <http://www.kimkimdir.net.tr/kisiler/ali-ekber-cicek> Erişim Tarihi: 10.08.2019
- https://www.uludivan.de/G.ue.ruh_u-Naci-toplulu%26%23287%3Bu.htm, Erişim Tarihi: 19.02.2020

ÂŞIK SİDKÎ'NİN HAYATINA DAİR YENİ BİLGİLER VE BİLİNMEYEN BAZI ŞİİRLERİ*

New Findings on the Life of Âşık Sıdkî and Some of His Unknown
Poems

Ali Cem AKBULUT**

Öz

Sıdkî (Pervane), 19. ve 20. yüzyılda Anadolu'nun önemli ve etkili âşık/ozanlarından biridir. Hacı Bektaş Veli Dergâhı Çelebilerinin vekili sıfatıyla, dergâh-muhibban diyalogunu sağlayıp, toplumsal sorunları çözmek üzere hizmet ederek, Anadolu'nun hemen hemen her yerini ve Orta doğuyu dolaşmış ve Milli Mücadele'de de önemli bir rol üstlenmiştir. Bunlara ek olarak, her yöre yazmalarında ve sözlü kaynaklarında şiirlerine rastlanılması, bu şiirlerin günümüzde de revaçta olması, erdemli kişiliği, onun inançsal ve edebi önemini de göstermektedir. Yaşadığı yöre insanı üzerinde günümüzde de devam eden etkisi bulunan Âşık Sıdkî (Pervane)'nin hayatı ve şiirleri ile ilgili geniş araştırmalar yapılmıştır. Şiirlerinden hayatına dair çıkarımlarda bulunulmuş ancak doğum tarihi vb gibi bazı bilgiler netlik kazanmamıştır.

Bu çalışmada Merzifon yöresi yazılı ve sözlü kaynakları üzerinden âşık edebiyatı araştırmaları yapılmıştır. Bu araştırmalarda Âşık Sıdkî (Pervane) neslinden gelen bir kişinin elinde bulunan resmi nüfus bilgileri tespit edilmiştir. Yazıda aktaracağımız üzere, bu bulgular sayesinde Sıdkî (Pervane)'nin doğum tarihine ve bazı ailevi bilgilerine büyük ölçüde ulaşılmıştır. Ayrıca bu çalışmada şimdiki bilinmeyen hece ölçüsüyle yazılmış 15 tane yayınlanmamış şiirine yer verilecektir. Bu şiirlerinin birinde de yine ailevi bilgilerine ışık tutacak veriler bulunmaktadır. Bu makalede, kendisiyle ilgili yapılacak yeni çalışmalara daha net ve güncel bilgilerle katkı sunulmaya çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Âşık Sıdkî, Sıdkî Baba, Pervane, âşık, şiir

Abstract

Sıdkî (Pervane) was one of the distinguished poets (âşık, *ozan*) in the 19th and 20th centuries. As a deputy of the family of Çelebi of Hacı Bektaş Veli Lodge, he connected the followers (*muhibb*) with the lodge (*dergah*). He served for the community to solve social problems and travelled to the Middle East and almost every part of Anatolia. He also had an important role in the Turkish Independence War. In addition to these, his poems in the manuscripts, oral sources from different regions and these poems' still being in demand, as well as his virtuous personality all demonstrate his spiritual and literary significance. There have been many studies on the life and poetry of Âşık Sıdkî (Pervane) who has continuous impact on the people residing in the region he lived. Although we can draw some conclusions about his life from his poems, his date of birth and some other information about his life is still ambiguous.

In this study, written and oral sources from Merzifon district on aşık poetry have been examined. As a part of findings of this research, some birth records belonging to one of the descendants of Âşık Sıdkî (Pervane) has been revealed. In connection with this, his date of birth and some other information about his family have been clarified to a large extent through the findings presented in this paper. His 15 previously unpublished poems written in syllabic meter have also been presented. In one of those poems, some new findings shedding light on his life have been obtained. The ultimate aim of this paper is to contribute to future studies on him through these findings.

Keywords: Âşık Sıdkî, Sıdkî Baba, Pervane, âşık (poet), poetry

* Makalenin Geliş Tarihi: 09.02.2020, Kabul Tarihi: 03.03.2020. DOI: 10.34189/hbv.93.009

** Araştırmacı-Yazar, Türkiye. alicemakbulut05@gmail.com, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-7440-1259>

1. Giriş

19. yüzyıl âşık edebiyatının zirvede olduğu yıllardır. Alevi Bektaşî edebiyatı için de bu durum geçerlidir. Bu döneme damgasını vurmuş, saygıyla anılan, şiirleri günlük hayatta zikredilen önemli âşık/şairler yaşamıştır. Alevi Bektaşî inancında âşiğa yüklenen kemâl pâyesi, dönem âşıklarının önemini daha da artırmıştır. Bu isimlerden biri de Âşık Sıdkî (Pervane)'dir. Kendisinden sonra halkın “baba” pâyesi verdiği, evliya nazarıyla baktığı Âşık Sıdkî, âşıklığının yanı sıra bir inanç önderi olarak görülür. Erdemli kişiliği ve Hacı Bektaş Dergâhı temsilcisi sıfatıyla halk içinde dolaşması, onun önemini göstermektedir.

Kendisiyle ilgili olarak Hayrettin İvgin'in *Âşık Sıtkı Pervane* (1976), Muhsin Gül'ün, *Şeyh Cemaleddin Efendi'nin Âşığı Halk Ozanı Sıdkı Baba Hayatı ve Şiirleri* (1984) adlı çalışmalar bulunmaktadır. En geniş çalışma ise Baki Yaşa Altınok'un yaptığı *Sıdkı Baba Divanı* (2013)'dir. Nasihatnamesiyle ilgili olarak ise Halil Sercan Koşık tarafından hazırlanan *Nasihât-name-i Sıdkî* (2016) yayınlanmıştır. 2016 yılında, “Yeniceli Âşık Sıdkî Baba ve Popülerlik Çerçevesinde Kültür Sanat Sempozyumu” ve 2018 yılında “II.Yeniceli Âşık Sıdkî Baba-Mersin ve Çevresi Halk Kültürü Sempozyumu” düzenlenmiştir. Burada sunulan bildirimler oldukça önemlidir (Kaya, 2016: 103-125), (Koz, 2016: 349-370), (Şimşek, 2016: 127-150), (Demirel, 2016: 387-408), (Durbilmez, 2016: 43-85), (Çiftlikçi, 2006: 409-443).

Bu çalışmalar dışında birçok süreli yayında da Âşık Sıdkî ile ilgili yazılar yayınlanmıştır. Ancak bu çalışmalarda, resmi ve özel kütüphaneler, arşivler, Sıdkî'nin sıklıkla bulunduğu yöreler yeteri kadar taranmamıştır. Bu alanlar tarandıkça kendisiyle ilgili yeni verilerin ortaya çıktığı görülmektedir.

Bu çalışmada, âşığın hayatıyla ilgili bilinmeyen bilgilere ve araştırmalara girmemiş 15 beş deyişine yer verilmiştir.

2. Kısaca Hayatı

Âşık Sıdkî ile ilgili olarak torunu Muhsin Gül ve araştırmacı yazar Baki Yaşa Altınok'un aktardıklarına göre soyu, Oğuz Türklerinin Bozok Kolu'nun Dedekargın Aşiretindedir. Sülalesi Malatya'nın Tohma Çayı kenarında Çerme Köyü'ne yerleşir. Hacı Ahmetler olarak bilinir. Hacı Ahmetler, 1800'lü yıllardaki iç karışıklıklar nedeniyle Malatya'dan Silifke'ye göçer, daha sonra geri dönmek isteseler de vazgeçip Tarsus yakınlarındaki Yenice Köyüne yerleşirler. Bu sırada ailenin Mehmet adında kundakta bir oğlu vardır. Mehmet gençlik döneminde, Mısır Valisi Kavalalı Mehmet Ali Paşa'nın Osmanlı Devleti'ne başkaldırarak Anadolu'ya gelmesi ve ardından geri çekilişi sırasında Mısır'a götürülür; ancak bir müddet sonra kaçarak köyüne döner. Sonrasında Mehmet, Eşeli adında bir kadınla evlenir. Zeynel Abidin ve Ahmet adında iki oğlu olur. Zeynel Abidin'in doğumu şiirlerindeki çıkarımlardan hareketle 1865 olarak kabul edilir. Babalarının genç yaşta ölümüyle yetim kalan âşık, kardeşi Ahmet'le birlikte ilköğrenimini köy medresesinde alır. Küçük yaşlarda saz çalmaya

ve “Pervane” mahlasıyla deyiş söylemeye başlar. O yaşlarda Hacı Bektaş Dergâhı’na gitmek ister; ancak annesinin yaşının küçüklüğü sebebiyle ona izin vermez; ancak bir süre sonra, 12 yaşındayken, evden kaçarak Hacı Bektaş Dergâhı’na ulaşır (Gül, 1984: 6-11, Altınok, 2013: 1-5).

Ancak, torunlarından Hamdullah Gül’ün (KK-1) elinde bulunan ekte aktardığımız, nüfus kayıt örneğindeki bilgiler incelendiğinde, âşığın 01.07.1855’te (1271) Tarsus’ta doğduğu görülür. Zeynel Abidin olarak bilinen âşığın asıl adı Yusuf Sıdkî’dir. Nüfus kayıtlarına mahlası olan Sıdkî’nin, ikinci isim olarak geçtiği anlaşılmaktadır. Baba adının Hüseyin, anne adının Emine olduğu görülür. Sıdkî adını, mahlasını aldıktan sonra isim olarak kullandığı bilinmektedir. Bir kardeşi (Ahmet) olduğu bilinmektedir; ancak ileride aktardığımız 8 numaralı şiirinden Ahmet, Veli ve adı belirtilmeyen bir kız kardeşinin olduğu ortaya çıkmaktadır. Ayrıca bu deyişini söylediği tarihte ninesinin de hayatta olduğu anlaşılmaktadır.

Doğumu 1855 olduğunda, 1867 yılı civarında Hacı Bektaş Dergâhı’na ulaştığı anlaşılır. Feyzullah Çelebi (1811-1878)’ye vâsıl olur ve O’nun huzurunda deyişler söyler. Dergâh medresesinde Cemaleddin Çelebi (1862-1921) ve Veliyyeddin Çelebi (1867-1940), Hüseyin Fevzi (1886-1928) Efendilerle Yozgatlı Ali Nihani Hoca (1831-1906) gibi değerli hocalardan ders alır. Feyzullah Çelebi’ye bağlanarak, O’nun vefatına kadar Pervane mahlasıyla deyiş söyler ve Dergâh’a hizmet eder. (Gül, 1984: 6-11, Altınok, 2013: 1-5), (KK-1, KK-2).

Feyzullah Çelebi’nin vefatından sonra aynı bağlılığı Cemaleddin Çelebi’ye de göstererek Dergâh hizmetine devam eder. 1855’te doğduğu, on iki yaşında Dergâh’a vardığı ve on dört yıl Pervane mahlasını kullandığı göz önünde alındığında, Sıdkî mahlasını 1881’den sonra aldığı anlaşılır. Sadık Akbulut özel arşivinde bulunan, 1888’de yazılmış bir yazmada Sıdkî mahlaslı deyişlerinin olması, aynı mahlası kullandığı Kadı Destanı’nda yine 1888 tarihini vermesi de bu duruma destektir.

Cemaleddin Çelebi’nin verdiği vekâlet belgesiyle Dergâh’ın temsilcisi olarak tarikat hizmetlerini yürütmek, muhibbanın işlerini görmek amacıyla şeyhiyle ve tek başına olmak üzere Anadolu’yu dolaşır. Bu bağlılığı ve hizmeti sebebiyle kendisine Cemaleddin Çelebi tarafından Sıdkî mahlası verilir. (Gül, 1984: 6-11, Altınok, 2013: 1-5), (KK-1, KK-2).

1893 yılına ait nüfus kayıt örneğine göre, Çorum Hüseyinova (Alaca)’dan Ali ve Kadıncık kızı Hatice ile evlenir.

Dergâh adına yaptığı gezilerinin birinde geldiği Merzifon’un Harız (Gümüştepe) Köyü’nü beğenir ve oraya yerleşmek ister. Şeyhi Cemaleddin Çelebi tarafından, Dergâh’tan uzak bir yerde temsilcisinin olması, tarikat ve muhibbanın işlerinin yürütülmesinin de uygun görülmesi sebebiyle Sıdkî’nin bu isteği kabul edilir. Akabinde Sıdkî, eşiyile birlikte 1894 yılı güz aylarında Harız Köyü’ne gelerek yerleşir. Kendisi ve Harızlılar bu durumdan memnun kalırlar. Kendisine ev yapılarak, bahçe

bağışlanır. Kendisi gibi âşık olan oğulları Ali Baki ve Hamdullah'la birlikte kızları da Hariz Köyü'nde doğar. 1911 yılında eşi Hatice'nin vefat etmesi üzerine aynı köyden Naciye ile evlenir. (KK-1, KK-2).

Ömrünün son 34 yılını bu köyde geçirir. Ancak yılın önemli bir bölümünü, Dergâh temsilcisi olarak köy dışında geçirir. Anadolu'nun hemen her yerine, Irak ve Suriye bölgelerine gider. Bu gezilerde muhibbanın adak ve bağışlarını, devletçe tahsis edilen köylerin aşarlarını Dergâh'a ulaştırır. Muhibbanın tarikat işlerinin yanı sıra toplumsal işleri ve sorunlarıyla da ilgilenir. Bulunduğu yerde çeşme, yol, köprü, medrese, ibadethane, misafirhane yapımı tekke ve türbelerin tamirleri gibi imar, eğitim, hukuk, inançsal işleri yapar ve bu işlere öncülük eder. Dergâh ve muhibban için hayvan yetiştiriciliği de yapar. Hariz Köyü'nde eğitim vermiştir. (KK-2).

Sıdkî, 1. Dünya Savaşı döneminde, 1915 yılında Cemaleddin Çelebi'nin, Padişah Sultan Reşat'tan yurt savunması için aldığı izinle oluşturduğu Gönüllü Mücahidin Alay'ında önde yer alır. Merzifon yöresinde gönüllü asker toplanmasına öncülük eder. Cemaleddin Çelebi Erzurum'da fahri albay rütbesiyle alayın başında iken, Sıdkî Baba fahri yüzbaşı rütbesiyle Erzincan Şubesinin başında bulunur (Altınok, 2013: 8). Aynı vatani duyarlılığı Kurtuluş Savaşı döneminde de göstermiş, Amasya ve Sivas Kongreleri'ne zemin hazırlayanlardan biri olduğu, Cemaleddin Çelebi vasıtasıyla Mustafa Kemal Atatürk'le de tanıştığı bilinmektedir. (KK-1)

Âşık Sıdkî, Cemaleddin Çelebi'nin 1921 yılında vefatından sonra aynı bağlılığı Veliyeddin Çelebi'ye de göstererek, hizmetine devam eder. Merzifon eşrafı bazı vaatlerle Merzifon'da göreve çağırılırsa da, bu görevi kabul etmeyip Hariz'da kalır. Mal ve servet edinmez. (Akbulut, 2010: 282)

Erdemli kişiliği ile ilgili anlatıları ve saygın kişiliği olan Âşık Sıdkî, 06.01.1928 tarihinde vefat eder; Hariz Köyü mezarlığına defnedilir.

Âşıklığının/şairliğinin yanı sıra ilim ve irfanı, adaleti, cesareti, hizmet ehli olmasıyla tanınmış ve halen bu sıfatlarla anılmaktadır. Kendi zamanında "Sıdkî Efendi" olarak bilinmesine karşın günümüzde halkın verdiği "baba" pâyesiyle "Sıdkî Baba" olarak anılmaktadır.

Değişik tür ve konularda çok sayıda şiirleri/deyişleri olan Âşık Sıdkî'nin, söyleyişi rahat olmakla birlikte, şiirlerindeki dili genellikle sade iken divan türü şiirlerde kısmen ağırlaşmaktadır. Yayınlanan şiirleri, *Divan'ı* ve *Nasihatname*'sinin dışında, Kerbela olayını konu edindiği *Mevâlid-i Aşk* adlı eserleri bulunmaktadır (Akbulut, 2016). 12 telli çöğür çalmıştır (KK-2), (Karadeniz-Akbulut, 2016: c.7, 633).

3. Bilinmeyen Bazı Şiirleri

Aktaracağımız 15 deyiş daha önceki araştırmalarda yayınlanmamıştır. İlk 8 tanesi arşivimizdeki yazma ve zakir defterlerinde bulunmaktadır. İlgili yazma ve zakir defterleri Amasya ve Merzifon yöresine aittir. Bu 8 şiirin 4 tanesi aynı zamanda KK-

2'den de alınmıştır. Diğer 7 tanesi ise, Milli Kütüphane arşivinde 06 Mil Yz Cönk 295 bilgileriyle bulunan cönkte yer almaktadır. Cönkte Âşık Sıdkî'nin yanı sıra Feyzullah Çelebi, Cemaleddin Çelebi, Veliyettin Çelebi ve başka âşıkların da şiirleri bulunmaktadır. 1317 tarihinde Külâh karyesinde Molla İbrahim tarafından yazılmıştır. Bu cönkte Âşık Sıdkî'ye ait yayınlanmış bazı deyişler de bulunmaktadır.

Aktarılan deyişleri 11'li hece ölçüsüdür. Safalama, ağıt, medetname, övgüleme türlerindedir.

3.1.¹

Teşriflerle bizi teşrif ettiniz
Ey keremkânları sefa geldiniz
Virane kalpleri bünyad ettiniz
Mevla mihmanları sefa geldiniz

Şaduman ettiniz nice canları
Nice muhipleri ehl(i) imanları
Velayet bağının ol reyhanları
Gonca handanları sefa geldiniz

Doğdu hüsnünüzden nuru müeyyed
Gitti gamlar oldu demler mücedded
Kurret-ül kulubi Ali Muhammed
Cennet mekânları sefa geldiniz

Sizi sena eder Balım kulları
Hezaran âşık var gözler yolları
Firdevs-i âlânın gonca gülleri
Servi revanları sefa geldiniz

Meşrebiniz âli Ali soyunuz
Mücrimlere şefaattir huyunuz
Gözlere tutyadır hâk-i pâyiniz
Müminin(?) canları sefa geldiniz

Bin üç yüz on altı konu bu tarih
Yazar methinizi ehl-i tevarih
Nesl-i kutb-ül aktab şahi meşayih
Mülkün aslanları sefa geldiniz

Sıdkî'yı mest etti aşktan badeler
Bu şirin kelimeler bu üftadeler
Feyzullah Hamdullah Hünkârzadeler
Dergâh sultanları sefa geldiniz

3.2.²

Hak teaalallah'tan geldi ferman
Aradım derdime bulmadım derman
Yükletmiş yükünün gidiyor kervan
Sultan Seyyid Cemaleddin göçünce

Az(i)rail geldi serine çöktü
Yakası gömleği cynine taktı
Cennet-i âlânın gülleri koktu
Sultan Seyyid Cemaleddin göçünce

Kardeşim Veliyettin yanına gelsin
Kardeşim post sana emanet kalsın
Gidiyorum yalan dünya şen olsun
Sultan Seyyid Cemaleddin göçünce

Gelsin Hamdullah şu beni yusun
Söyle(yi)n Ali Hadi suyumu ko(y)sun
İmam Hüseyin selâmı versin
Sultan Seyyid Cemaleddin göçünce

Tabutum yapıldı yerim görüldü
Melekeler dört yanıma derildi
Ezanım okundu selâm verildi
Sultan Seyyid Cemaleddin göçünce

Getirdiler musallaya ko(y)dular
Her taraftan sevindi geldi adüler
Üçler beşler kırklar (ile) yediler
Sultan Seyyid Cemaleddin göçünce

Her bir taraftan telgraf(lar) geldi
Yerde insan gökte melekler yandı
Bu Sefil Sıdkî'nın dersini verdi
Sultan Seyyid Cemaleddin göçünce

3.3.³

Ellerim kızıl kan yüzlerim kara
Cara geldim ya Muhammed Mustafa
Yine senden olur derdime çare
Cara geldim ya Muhammed Mustafa

Mekke Medine'de beytullah için
Şah Necef'te yatan ehlullah için

BađıŐla diyerek kulunun suçun
Cara geldim ya Muhammed Mustafa

ArŐta Őemsi kamer nurlar hakkı'çün
Gayıp erenleri sırlar hakkı'çün
Kerbela'da yatan erler hakkı'çün
Cara geldim ya Muhammed Mustafa

Zebur Tevrat İncil Kuran aşkına
Levh-i mahfuz erŐ-ı Rahman aşkına
On İk'İmam hem masuman aşkına
Cara geldim ya Muhammed Mustafa

Sıdkı ümmetinden bir asi kuldur
Afveyle günahım ihsanın boldur
Divanından mahzun gönderme güldür
Cara geldim ya Muhammed Mustafa

3.4.⁴

Yüzüm karasıyla durdum divana
Medet ya Muhammed mürvet ya Ali
Sıgındım Mehdi-i sahib zamana
Medet ya Muhammed mürvet ya Ali

Şu cihanda çok hal geldi başıma
Tövbe ettim nadim oldum işime
Lütfeyleyin gözden akan yaşıma
Medet ya Muhammed mürvet ya Ali

Gönül düşkünüyüm elim alınız
Düşkünler elinden tutmak Őanınız
Sizi koyup kime gitsin kulunuz
Medet ya Muhammed mürvet ya Ali

Dar-ul aman kula ihsan kapınız
Mücrimlere Şefaattir tapunuz
Kırklar meydanında birdir hepimiz
Medet ya Muhammed mürvet ya Ali

Affedin günahım gufran sizindir
Hükünüz bakidir ferman sizindir
Sıdkı kapınızda kurban sizindir
Medet ya Muhammed mürvet ya Ali

3.5.⁵

Bizim biatımız nesl-i Hünkâr'a
Nasip veren yeşil eli gözleriz
Biz boyun eğmeyiz kalb-i kallaşa
Hakk'ı zikreleyen dili gözleriz

Biz şahlar şahından aldık fermanı
Beyhude gezmeyiz dağı ormanı
Her poyraza savurmayız harmanı
Pir ilinden esen yeli gözleriz

Şükür bulduk serçeşmenin gözünü
Terk eyledik kaçır şahın izini
Dinlemeyiz her cahilin sözünü
Hakk'a doğru gider yolu gözleriz

Sırrımızı her cahile demeyiz
Ehl-i Beyt (1)rahından dönmeyiz
Karga gibi her cifeye konmayız
Bülbül gibi gonca gülü gözleriz

Sefil Sıdkî der ki doğru rahımız
Velayet burcundan doğdu mahımız
Sırr-ı Balım Sultan kiblegahımız
Sulbden sulbe inen nuru gözleriz

3.6.⁶

Kaşların sure-i sırrı Bismillah
Cemalin Hüvallah Kuran'a benzer
Sen öz nurundan halk etmiş Allah
Nergisi envarı mestane benzer

Kaşların eliftir yüzlerin cennet
Yazılmış alnına sure-i hikmet
Nesilin Resul'dür saçların şevket
Şah-ı Merdan Şir-i Yezdan'a benzer

Sıdkî seyran ettim nuru erhamı
Budur velilerin hatm-i tamamı
Âşıkların sadıkların imamı
Hacı Bektaş Balım Sultan'a benzer

3.7.⁷

Sarardım karardım yandım kurudum
Dost senin derdini ben çeke çeke
Merhamet et ciğerimden çürüdüm
Dost senin derdini ben çeke çeke

Şule-i salihin döşendi cana
Sığmaz oldu dud-ı ahım cihana
Yazık el içinde oldum divane
Dost senin derdini ben çeke çeke

Sıdkî çok dolaştım bab-ı lokmana
Çare bulamadım derd-i nihana
Büküldü kametim döndü kemana
Dost senin derdini ben çeke çeke

3.8.⁸

Hasta düştüm Suşehri'nde kaldım
Arz eyleyin yâre hali turnalar
Kalkamam yerimden zayıf hal oldum
Beklerim şu garip çölü turnalar

Çok serencam gitti bu garip baştan
Feleğin yüreği katıdır taştan
Bir imdat olmadı yaren(den) yoldaştan
Çekerim bu gurbet eli turnalar

Yaralandım ben yaramı bağlarım
Eyvah gurbet elde geçti çağlarım
Şeyda bülbül gibi durmaz ağlarım
Koktukça vatanın gülü turnalar

Sefil turnam arş yüzünden aştıkça
Derdim tazelenir yaram deştikçe
Garip ninem hatırıma düştükçe
Akar gözlerimin seli turnalar

Beyrut'tan çıkınca deryayı boylan
Tarsus'tan geçince bir semah eyle
İmrani pedere çok selam söylen
Tarif edersiniz yolu turnalar

Yüksek karyesinde molla yoldaşım
Marifet babında akranım eşim

Yenice’de vardır iki kardeşim
Biri Ahmet biri Veli turnalar

Hemşireme söylen kara bağlasın
Benim için yola çıkıp ağlasın
Garip ninem ciğerini dağlasın
Gözlesin bir zaman yolu turnalar

Kalkam dedim tutmaz oldu dizlerim
Çevre yanım görmez oldu gözlerim
Ağlayarak Hakk’a döndüm yüzlerim
Bağladım bir pire beli turnalar

Hasta düştüm başucuma gelen yok
Garip garip inilerim bilen yok
Çok çare umdum amma elim alan yok
Şimdi lal eyledin dili turnalar

Böyle imiş başa gelen yazılar
Gözlesin yolunu emlik kuzular
Derdim artar kemiklerim sızılar
Estikçe sılanın yeli turnalar

Sefil turnam arş yüzüne düzülür
Garip garip öter bağrım ezilir
Korkarım kabrim gurbet ilde kazılır
Bir himmet etmenin yolu turnalar

Turnam himmet edin bunda ölmeyin
Yarene yoldaşa hasret kalmayım
Gurbet elde gonca gibi solmayım
Himmet edin bana âli turnalar

Sefil Sıdkî cüda düştüm Balım’dan
Kimse fehmeylemez iştigalimden
Hasta ahvalimden hüsnü halimden
Verin nazlı yâre meyli turnalar

3.9.⁹

Tarikat tahtında bir âli cenab
Letafet görünür zaviyyesinde
Niceler irşatla olur feyzi-yab
O şahın dergâh-ı âliyyesinde

Sordum kâmillerden ahsen ne şeydir
İspat edip derler Hatem-i Tay’dır

Hem Ali neslidir ne güzel soydur
Acayib niŖan var zaviyyesinde

Sıdkıya hüsünde nuru müebbed
Ŗavk eder cihanı hem kamer tal'at
Huruc etmiŖ gezer bir Mehdi sıfat
Hacı BektaŖ Veli Nahiyyesinde

3.10.¹⁰

SalkımlanmıŖ ak gerdana düzölmüŖ
Ŗahım kâküllerin reyhan değil mi
KaŖların ayetullaha yazılmıŖ
Hub yüzlerin mah-ı taban değil mi

Münevversin Ŗavkın düŖtü cihana
Sevdaların ateŖ saldı bu cana
Ŗecaatin benzer sahib-kırana
Sözlerin sure-i İmran değil mi

Melak meŖrebin arŖtandır hâkin
Tarik-i BektaŖ(-i)dir sırr-ı selâkin
Amasya'da yatar ol cism-i pâkin
Cismin afet kutb-i devran değil mi

Melek meŖreb huriden ruhundur huyun
Kalbin sarayıdır elif'in be'yin
Ali meŖreb Ali Muhammed soyun
Sıdkı kapınızda Selman değil mi

3.11.¹¹

Seyrangâhım Cemalullah dembedem
Hünkârımı gördüm elhamdülillah
Garı değil dem bu demdir dem bu dem
Maksuduma erdim elhamdülillah

Gönlüm yandı bir gerçeğin huyuna
Kurban olam kaŖlarının yayına
Gül yüzlü Cemal'in hâk-i payına
Yüzlerimi sürdüm elhamdülillah

Canım kurban ahabına eline
Dür yakıŖır kâkülünün teline
Ehl-i Beyt-i hanedanın yoluna
Bi'atımı verdim elhamdülillah

Sefine veş bahri umman yüzerken
Gevher buldum inci mercan düzerken
Ara yerde şöyle şaşkın gezerken
Bir katarı erdim elhamdülillah

Sıdkî sadık bir güzele dost oldum
Meydanında yüzülüben post oldum
Bir dolu doldurdum içip mest oldum

Divanında durdum elhamdülillah

3.12.¹²

Bize dersi verir ilm-i hikmetten
Şöyle bir hocanın ser-mollasıyız
Genc-i aşka erdik sırr-ı vahdetten
Şehr-i hakikatin mücellasıyız

Meryem gibi yuttuk dem-i Cibril'den
Çok hikmet hamlettik iş bu içelden
Ta ezel namımız tahrir seçelden
Şairlikten mahir söz üstadıyız

Sıdkî ilmullaha ettik tezekkür
Çekmedik tarik-i aşka tazarrur
Bir hub sayesinde Hakk'a teşekkür
Emval-i eşyanın müberrasıyız

3.13.¹³

Hasretinden hâbe varmaz gözlerim
Acil ey Cemali gül seher vakti
Hayalin gönlümde ırmaz gözlerim
Rahmeyle halime gel seher vakti

Salın gel yanıma kenardan bakma
Firkat ateşine sinemi yakma
Aylayıp derdinle mahzun bırakma
Ulaş hatırımı al seher vakti

Ey şah-ı mürüvvet ey saç-ı sünbül
Ey yüzü veş-şems ey hali kulakıl
Sıdkî muntazırdır ey dil-i bülbül
Uğrat bizim bağa yol seher vakti

3.14.¹⁴

Ehl-i Beyt-i hanedanın nesline
İkrar iman etmez nadana seyret
Hacı Bektaş Muhammed'in aslına
Kin ediyor Ebu Süfyan'a seyret

Mü'min olan tutar demanı desti
Biat ehl-i değil gözetir postu
Arif olan bulur dergâhı dostu
Yanlış fetva verir şeytana seyret

İkrar verip bir ikrarda kalmamış
Kabın tutup serçeşmeden dolmamış
Arayıp ta mürşidini bulmamış
Kend'aklıyla yürür hayvana seyret

Arif ol cahile eyleme minnet
Arifler meydanda bulamaz devlet
İnat eder gelip eylemez biat
Hele önündeki samana seyret

Sıdkî her can bu esrara eremez
Bu sırrı bilmeyen mürşit olamaz
Varıp Ehl-i Beyt'e biat kılamaz
Kal u kıyıda kalmış insana seyret

3.15.¹⁵

Yine kalktı bu yerlerden kismetim
Himmat eyle bana Pir Derviş Ali
Garip Bülbül gibi arttı firkatim
Aldı bu gönlümü pir Derviş Ali

Koydu bizi felek aşk esbabında
Kaldım bir sultanın intisabında
On dört yıldır erenlerin babında
Çoktur azemizde sır Derviş Ali

Helal et hakkını bu âşık zara
Takdirimiz böyle imiş ne çare
Benden için iltica kıl Hünkâr'a
Eşiğine yüzün sür Derviş Ali

Muhabbet bezminin mihribanısın
Erenler babının hem Selmanısın
Çünkü bu dergâhın dervişanısın
Bun günde imdada er Derviş Ali

Bilmem bana..... dokundu nerden
Hidayet umarım erenler(den) pir(ler)den
Sefil Sıdkî ağlar gider bu yerden
Ayrılık badesin ver Derviş Ali

4.Sonuç

Araştırmamızda, Âşık edebiyatı ve Alevi Bektaşî edebiyatının önemli isimlerinden olan Âşık Sıdkî'nin daha önce net olmayan bazı kimlik bilgilerine ailesinin nüfus kayıt örneği üzerinden bakılmış, bireysel bilgilerine değinilerek doğum tarihi, doğum yeri, anne adı, baba adı, kardeş sayısı ve kısmen kardeş adlarına netlik kazandırılmıştır. Araştırmalara geçmemiş, safalama, ağıt, medetname, övgüleme türlerinde hasret, yakınma, dertlenme konulu, 11 heceli 15 tane deyişine de yer verilerek, kendisiyle ilgili yapılacak yeni çalışmalara katkı sunulmaya çalışılmıştır.

Sonnotlar

¹ 11 Heceli, Ali Cem Akbulut Arşivi

² 11 Heceli, Ali Cem Akbulut Arşivi

³ 11 Heceli, Ali Cem Akbulut Arşivi

⁴ 11 Heceli, Ali Cem Akbulut Arşivi

⁵ 11 Heceli, Ali Cem Akbulut Arşivi, KK-2

⁶ 11 Heceli, Ali Cem Akbulut Arşivi, KK-2

⁷ 11 Heceli, Ali Cem Akbulut Arşivi, KK-2

⁸ 11 Heceli, Ali Cem Akbulut Arşivi, KK-2

⁹ Arşiv No: 06 Mil Yz Cönk 295, Bulunduğu Yer: Milli kütüphane-Ankara

¹⁰ Arşiv No: 06 Mil Yz Cönk 295, Bulunduğu Yer: Milli kütüphane-Ankara

¹¹ Arşiv No: 06 Mil Yz Cönk 295, Bulunduğu Yer: Milli kütüphane-Ankara

¹² Arşiv No: 06 Mil Yz Cönk 295, Bulunduğu Yer: Milli kütüphane-Ankara

¹³ Arşiv No: 06 Mil Yz Cönk 295, Bulunduğu Yer: Milli kütüphane-Ankara

¹⁴ Arşiv No: 06 Mil Yz Cönk 295, Bulunduğu Yer: Milli kütüphane-Ankara

¹⁵ Arşiv No: 06 Mil Yz Cönk 295, Bulunduğu Yer: Milli kütüphane-Ankara

Kaynakça

1.Yazılı Kaynaklar

- Akbulut, Ali Cem. (2010). *Gazilerovacığı Âşıkları*. Ankara: Karamavi Yayınevi.
- . (2016). “Âşık Sıdkî Baba'nın Mevalid-i Aşk (Aşkın Doğuşları) Eseri”, *Yeniceli Âşık Sıdkî Baba ve Popülerlik Çerçevesinde Kültür-Sanat Sempozyumu*, Yayın Hazırlayanlar Prof. Dr. Nilgün Çıplak, Arş. Gör. Mete Bülent Değer, Mersin: Mersin Büyükşehir Belediyesi Yayınları, 269-287.
- Altınok, Baki Yaşa. (2013). *Sıdkî Baba Divanı*. Ankara: Sistem Ofset.
- [Cönk] (T.y.) Arşiv No: “06 Mil Yz Cönk 295”, Milli Kütüphane, Ankara.
- Çiftlikçi, Ramazan. (2016). “Âşık Sıdkî Baba Divanı'nda Devriyeler”, *Yeniceli Âşık Sıdkî Baba ve Popülerlik Çerçevesinde Kültür-Sanat Sempozyumu*, Yayın Hazırlayanlar Prof. Dr. Nilgün Çıplak, Arş. Gör. Mete Bülent Değer, Mersin: Mersin Büyükşehir Belediyesi Yayınları, 409-443.
- Demirel, Şener. (2016). “Sıdkî Baba Divanı'nda Yer Alan “Destân-ı Hürriyet-i Osmanî” Adlı Şiir Üzerine Düşünceler”, *Yeniceli Âşık Sıdkî Baba ve Popülerlik Çerçevesinde Kültür-Sanat Sempozyumu*, Yayın Hazırlayanlar Prof. Dr. Nilgün Çıplak, Arş. Gör. Mete Bülent Değer, Mersin: Mersin Büyükşehir Belediyesi Yayınları, 387-408.
- Durbilmez, Şener. (2016). “Sıdkî Mahlaslı Şairler ve Tarsuslu Sıdkî Baba'nın Bu Şairler İçindeki Yeri”, *Yeniceli Âşık Sıdkî Baba ve Popülerlik Çerçevesinde Kültür-Sanat Sempozyumu*, Yayın Hazırlayanlar Prof. Dr. Nilgün Çıplak, Arş. Gör. Mete Bülent Değer, Mersin: Mersin Büyükşehir Belediyesi Yayınları, 43-85.
- Gül, Muhsin. (1984). *Şeyh Cemaleddin Efendi'nin Âşığı Halk Ozanı Sıdkî Baba Hayatı ve Şiirleri*. Ankara: Kadioğlu Matbaası.
- İvgin, Hayrettin. (1976). *Âşık Sıtkı Pervane*. Ankara: Emel Matbaacılık Sanayi.
- Karadeniz, Bekir-Ali Cem Akbulut. (2016). *Alevi Bektaşî Şairleri*. Bursa: Karamavi Yayınları.
- Kaya, Doğan. (2016). “Sıdkî Baba'nın Şiirlerinde Şekiller ve Türler”, *Yeniceli Âşık Sıdkî Baba ve Popülerlik Çerçevesinde Kültür-Sanat Sempozyumu*, Yayın Hazırlayanlar Prof. Dr. Nilgün Çıplak, Arş. Gör. Mete Bülent Değer, Mersin: Mersin Büyükşehir Belediyesi Yayınları, 103-125.
- Koz, Sabri. (2016). “Âşık Sıdkî Baba ve II. Meşrutiyet ve Kurtuluş Savaşı Destanları Üzerine Bir Okuma ve Anlama Denemesi”, *Yeniceli Âşık Sıdkî Baba ve Popülerlik Çerçevesinde Kültür-Sanat Sempozyumu*, Yayın Hazırlayanlar Prof. Dr. Nilgün Çıplak, Arş. Gör. Mete Bülent Değer, Mersin: Mersin Büyükşehir

Belediyesi Yayınları, 349-370.

Şimşek, Esmâ. (2016). ““Kadı” İngesinin Edebiyatımıza Yansımaları ve Sıdkî Baba'nın “Kadı” Destanı Örneği”, *Yeniceli Âşık Sıdkî Baba ve Popülerlik Çerçevesinde Kültür-Sanat Sempozyumu*, Yayın Hazırlayanlar Prof. Dr. Nilgün Çıplak, Arş. Gör. Mete Bülent Değer, Mersin: Mersin Büyükşehir Belediyesi Yayınları, 127-150.

2. Sözlü Kaynaklar

KK-1: Hamdullah Gül, 51, yüksekokul, veteriner teknisyen, 01.02.2020, Merzifon

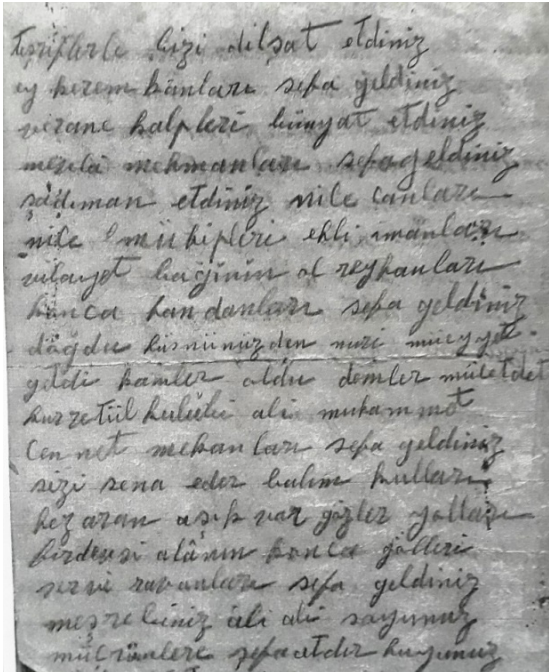
KK-2: Cuma Akbulut, 65, yüksekokul, emekli öğretmen, 01.02.2020, Merzifon. (Özellikle 1890-1930 kuşağından) Âşık Sıdkî ve halk kültürü üzerine derlemeler yapmıştır.

Ekler:

Ek 1: Nüfus kayıt örneği

NÜFUS KAYIT ÖRNEĞİ				İLİ		İLÇESİ		MAHALLESİ/KÖYÜ		CİLT NO	HANE NO	
				AMASYA		MERZİFON (1524)		GÜMÜŞTEPE KÖYÜ		42	6	
SIRA	BSN	C	YAKINLIK DERECESESİ	T.C. KİMLİK NO	ADI	SOYADI	BABA ADI	ANA ADI	DOĞUM YERİ VE TARİHİ	MED. HALİ VE DİNİ	TESCİL TARİHİ	OLAYLAR VE TARİHLERİ
1	1	E	Kendisi	-----	YUSUF SITKI	-	HÜSEYİN	EMİNE	TARSUS 01.07.1855	Evlü İslam	21.04.1995	Doğum: 06.01.1928 Evlüme: 00.00.0000 Boşanma: ----- Fale: -----

Ek 2: Ali Cem Akbulut arşivi



SELÇUKLULAR VE BÜVEYHÎLER ARASINDAKİ REKABETİN TARİH YAZICILIĞI SAHASINDAKİ AKTÖRLERİ: İBN HASSÛL VE EBÛ İSHÂK es-SÂBÎ*

The Actors in the Field of Historiography of the Competition between
the Seljuqs and the Buyids: Ibn Hassûl and Abû Ishâk al-Sâbî

Naser SEDGHİ**

Sinan TARİFCİ***

Öz

Ebu'l-Alâ İbn Hassûl Hemedânî tarafından telif edilen *Tafzîlü'l-Etrâk 'alâ Sâ'iri'l-Ecnâd*, Selçuklular zamanının tarih eserlerinin ilkidir. Bu risale, Sultan Tuğrul'un fetihleri döneminde ve Büveyhîler ile Selçukluların siyasi-askeri rekabet ve mücadele ortamında kaleme alınmıştır. İbn Hassûl, Büveyhî edip-müverrih Ebû İshâk es-Sâbî'nin *et-Tâcî fî Ahbârü'd-Devleti'd-Deylemiyye*'sini hedef alarak, Büveyhîler ile Selçuklular arasındaki siyasi-askeri rekabet ve mücadeleyi, tarih yazıcılığı sahasına taşıdı. O, *Tafzîlü'l-Etrâk*'ı, Ebû İshâk es-Sâbî'nin *et-Tâcî* risalesine bir cevap ve karşılık olarak yazdı. Dolayısıyla *Tafzîlü'l-Etrâk* risalesinin ilk ve asıl kısmı Deylemliler ve Büveyhîlerin menşesine dair es-Sâbî'nin tarihyazımını tenkide tahsis edilmiştir. İbn Hassûl, es-Sâbî'nin tarihyazımını tarzını şiddetli bir şekilde eleştirmesine rağmen, kendisi de *Tafzîlü'l-Etrâk*'ın yazımında benzer bir yol takip etmişti. es-Sâbî nasıl *et-Tâcî* risalesinde Deylemlilerin, Büveyhîlerin ve Adudü'd-Devle'nin şahsının nesebini ve hususiyetlerini methettiyse, İbn Hassûl da *Tafzîlü'l-Etrâk*'ta Türklerin, Selçukluların ve Sultan Tuğrul'un şahsının nesebini ve faziletlerini methetmiştir. İbn Hassûl'un tarih yazıcılığı sahasında es-Sâbî ile rekabette, ne dereceye kadar muvaffak olduğu meselesi bu makalede tartışılacaktır. Bu araştırmanın bulguları, *et-Tâcî* kitabının, Deylemliler ve Büveyhîler tarihine dair ayrıntılı ve orijinal bilgiler içermesi sebebiyle, sonraki dönem müverrihler tarafından çeşitli vesilelerle bir başvuru kaynağı olarak kullanıldığını göstermektedir. Oysaki *Tafzîlü'l-Etrâk*, müellifi İbn Hassûl'un Selçuklular ve Tuğrul Bey hakkında tarihî hadiselerin kaydına ilgisiz kalması sebebiyle, sonraki dönem müverrihler tarafından pek de bir başvuru kaynağı olarak kullanılmamıştır.

Anahtar Kelimeler: İbn Hassûl, Ebû İshâk es-Sâbî, Tafzîlü'l-Etrâk, et-Tâcî, Türkler, Deylemliler, Tuğrul Bey, Adudü'd-Devle

Abstract

Written by Abû al-'Alâ İbn Hassûl Hamadânî, *Tafzîlü'l-Etrâk 'alâ Sâ'iri'l-Ecnâd* is the first of the historical works written during the Seljuq period. This work was written during the conquests of Sultân Tuğrul and in the political-military competition and struggle environment between the Buyids and the Seljuqs. İbn Hassûl who took aim at literary men-historian al-Sâbî's work named *al-Tâcî fî Akhbâr al-Dawlat al-Daylimiyya* carried the political-military competition and struggle between the Buyids and the Seljuqs to the field of historiography. He wrote *Tafzîlü'l-Etrâk* as an answer to Abû İshâk al-Sâbî's work, *al-Tâcî*. Therefore, the first and the main part of the *Tafzîlü'l-Etrâk* was devoted to criticize the historiography of al-Sâbî on the origin of the Dailamites and the Buyids. Although

* Makalenin Geliş Tarihi: 07.10.2019, Kabul Tarihi: 01.12.2019. DOI: 10.34189/hbv.93.010

** Assoc. Prof., University of Tabriz, Faculty of Law and Social Sciences, Department of History, Tabriz/ Iran, sedghi_nasser@yahoo.com, (sorumlu yazar), ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-2004-6159>

*** Arş. Gör., Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü, Ankara/Türkiye, sinantar@hotmail.com, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-9218-6193>

Ibn Hassül criticized severely al-Sābī's style of historiography, he followed himself a similar way in the writing of *Tafdīl al-Atrāk*. As al-Sābī praised genealogy and characteristics of the Dailamites, the Buyids and Adud al-Dawla at *al-Tājī*, Ibn Hassül also praised genealogy and virtues of the Turks, the Seljuqs and Sultān Tughril at *Tafdīl al-Atrāk*. In this article, the issue of the degree of success of Ibn Hassül in competition with al-Sābī in the field of historiography will be discussed. The findings of this study show that *Kitāb al-Tājī* was used as a source by succeeding historians because it contains detailed and original information on the history of the Dailamites and the Buyids. However, *Tafdīl al-Atrāk* was hardly ever used as a source by later historians since his author Ibn Hassül remained indifferent to recording of historical events about the Seljuqs and Tughril Beg.

Keywords: Ibn Hassül, Abū Ishāk al-Sābī, Tafdīl al-Atrāk, al-Tājī, Turks, Dailamites, Tughril Beg, Adud al-Dawla

1- Giriş

Tafzîlü 'l-Etrāk alâ Sâ'iri 'l-Ecnâd risalesinin mevcut tek nüshası¹, ilk kez Abbâsü'l-Azzâvî'nin mukaddimesiyle birlikte 1940 yılında yayımlanmıştır. Bu metne istinaden, *Tafzîlü 'l-Etrāk* risalesinin Türkçeye iki tercümesi mevcuttur. İlk tercüme, eseri Azzâvî'nin mukaddimesi ve Arapça metniyle birlikte yayımlayan Şerefeddin Yalıtıkaya tarafından², ikinci tercüme ise bir mukaddimeyle birlikte Ramazan Şeşen tarafından yapılmıştır³. *Tafzîlü 'l-Etrāk* risalesinin Türkçeye iki tercümesi bulunmasına rağmen, görüldüğü kadarıyla, Türkiye'de adı geçen risalenin tahlilini ve tenkidini içeren ve Selçuklu devri tarih yazıcılığındaki yerini inceleyen müstakil bir çalışma ortaya konmamıştır. Büyük Selçuklular devri tarih yazıcılığıyla alakalı İran'daki incelemelerde ise, *Tafzîlü 'l-Etrāk* risalesi, İranî bir müverrih ve edip tarafından yazılmasına rağmen, ilgiye mazhar olmamıştır. İbn Hassül'un *Tafzîlü 'l-Etrāk* adlı eserinin muhtevasının tanıtımına dair İran'da tek bir girişim gerçekleşmiştir: 1397/2018 yılında *Deylemnâme Mecmuasında* bu eserin birkaç sayfasının neşri ve Farsça tercümesi yapılmıştır. *Deylemnâme Mecmuasının* hazırlanma amacının Deylemîler ve Deylem coğrafyasıyla alakalı tarihî metinlerin derlenmesi olmasından dolayı, bu mecmuada yalnız, *Tafzîlü 'l-Etrāk*'ta İbn Hassül'un Deylemîlerin tarihi ve nesebiyle ilgili es-Sâbî'ye yönelttiği tenkitler Farsçaya tercüme edilmiştir⁴. Benzer şekilde, tespit edilebildiği üzere, İran'da İbn Hassül'a değinen tek bir araştırma mevcuttur. "Âl-i Hassül" adıyla *Dânişnâme-yi Cihân-i İslâm*'ın içinde yer aldığı üzere, Seyyid Sadık Seccâdî tarafından kaleme alınan bu çalışma da ancak bir giriş mahiyetindedir. Bu makalede, muhtasar bir şekilde İbn Hassül'un hal tercümesi verilmekle beraber, *Tafzîlü 'l-Etrāk* ve onun muhtevası hakkında bir bahis bulunmamaktadır⁵. Seccâdî'nin makalesi "Hânedân-i Âl-i Hassül" adıyla, *Deylemnâme Mecmuasında* yeniden yayımlanmıştır⁶.

İran'da Büyük Selçuklu devletinin erken dönemlerinde, emir üzerine ve resmî tarih mahiyetinde iki eser meydana gelmiştir. Bunların ilki *Tafzîlü 'l-Etrāk*, ikincisi ise *Meliknâme* idi. *Tafzîlü 'l-Etrāk*, Tuğrul Bey'in teşebbüsü ile Irak-ı Acem sahasında yazılmıştır. *Meliknâme* ise Çağrı Bey'in teşebbüsü ile Horasan'da kaleme alınmıştır. Maalesef *Meliknâme*'nin metni günümüze ulaşmamıştır ve sadece muahhar metinlerde ondan parçalar geriye kalmıştır (Sitkî, 1388: 89). *Tafzîlü 'l-Etrāk* risalesinden, Sultan Tuğrul döneminde telif edilen ilk tarih eseri olması bakımından, Sultan Tuğrul'un

fetihleri ve Selçukluların teşekkül süreci hususlarında ve bizzat Sultan Tuğrul hakkında orijinal bilgiler ve tasvirler içermesi beklenebilirdi. Oysa bu risalenin muhtevasının aslı tamamen farklıdır. Muhtemelen Selçuklulara dair bilgi ve belge eksikliği mevcuttu. *Tafzîlü'l-Etrâk*, Selçuklularla alakalı bir eser olmasından öte, aslında, Deylemler, Büveyhîler ve Adudü'd-Devle'nin şahsının orijini hakkında Ebû İshâk es-Sâbî'nin verdiği izahatın eleştirisine dair bir eserdir. Irak-ı Acem ve Arap'ta Selçuklulara ve Büveyhîlere tekabül eden zamanın muasırı bir edip ve müverrih olarak İbn Hassûl, Deylemlerin ve Büveyhîlerin orijini hakkında es-Sâbî'yi eleştirmekle beraber, onlara kıyasla Türklerin ve Selçukluların aslı ve menşeinin yüceliğini göstermeye gayret etmişti. Nitekim o, es-Sâbî'ye mukabil olarak, Adudü'd-Devle Deylemî'ye nazaran Sultan Tuğrul'un ahlâkî faziletlerini ve hükümdarlığını ispata girişmişti. İbn Hassûl, Deylemlerin ve Büveyhîlerin Arap Benû Dabbe kabilesine ve Sâsânî hükümdarı Behrâm-ı Gûr'un hanedanına mensubiyetine dair es-Sâbî'nin iddialarına mukabil, Türklerin ve Selçukluların soyunu Ferîdûn'un oğlu Tûr'a ve Tûrânî padişah Afrâsyâb'a ulaştırır. Öte yandan, o Selçukluları, Hazar devletine mensup bir hanedan olarak zikreder. Bu teşebbüsten İbn Hassûl'un amacı; Tûrânîlerin İranîler ile bağlılığını ve padişahlık bakımından denkliliğini göstermek, Deylemler karşısında Türklerin nesep üstünlüğünü ve padişahlık geçmişini ispat etmek, aynı şekilde Tuğrul Bey'in Adudü'd-Devle'ye nispetle faziletlerinin üstünlüğünü ve hükümdarlıkta liyakatini göstermek ve İran'da Selçukluların varlığına ve hükümlanlığa meşruiyet sağlamak idi.

2- Ebu'l-Alâ İbn Hassûl ve Zamanı

Ebu'l-Alâ İbn Hassûl namıyla ve “Safiyü'l-Mülk”, “el-Vezîr es-Saffî”, “Safiyü'l-Hazretayn” lakaplarıyla meşhur Ebu'l-Alâ Muhammed bin Ebî'l-Kâsım Alî bin Hassûl, Hemedan'da doğdu. İdarî işlerde ve kâtiplikte gelişme ve ilerleme ortamını Rey'de Büveyhîlerin divân-i resâilinde buldu (Ziriklî, 2002: 276; Seccâdî, 1397: 122; Brockelmann, 1983: 26). İbn Hassûl'un gençlik yıllarında Büveyhî divânına intisabı, babası Ebû'l-Kâsım Alî bin Hasan bin Hassûl'un mevkiinin saygınlığı sayesinde gerçekleşti. Ebu'l-Alâ'nın babası, Sâhib İbn Abbâd ve Ahmed bin Fâris gibi Büveyhî meşhurlardan istifade etti. O irticalen söz söyleyen ve kâtiplik ilimlerinde mütebahhir bir zat idi ve özel bir belagat ve fesahate sahipti (Yâkût el-Hâmevî, 1993: 417). Yâkût'un yazdığına göre (1391: 732; 1993: IV, 1676-1677), Ebû'l-Kâsım Alî bin Hasan bin Hassûl, meşhur Büveyhî veziri, âlim, edip ve şair Sâhib İbn Abbâd'a (ö. 385/995) fesahatli ve belagatli bir mektup yazmış ve Sâhib de onun bu mektubunun arkasından, cevabî bir mektup göndermiş ve ona “Seyyidî Ebû'l-Kâsım” olarak hitap etmişti. Görünüşe bakılırsa, Ebû'l-Alâ'nın babası Ebû'l-Kâsım, Büveyhî divânında bir hayli gelişme ve ilerleme kaydetmemişti. Zira ortaya çıkan bir dizi anlaşmazlıklar sebebiyle, bir süre sonra Sâhib İbn Abbâd'ın gazabına uğramış ve mahkûm edilmişti (Seâlibî, 1353: 107).

İbn Hassûl'un şiir ve edebiyattaki hüner ve maharetinden dolayı ona saygıyla bakan Seâlibî (1353: 107), ona “el-Üstad Ebu'l-Alâ Muhammed bin Alî bin el-Hüseyn Safiyü'l-Hazretayn” şeklinde hitap etmişti. Tuğrul Bey'in divânında

görev yapan ve İbn Hassûl ile muasır olan şair ve edip Bâharzî (1391: I, 411), onu “el-Vezîrî’s-Saffî Ebu’l-Alâ Muhammed bin Alî bin Hassûl” lakabıyla zikretmiştir. Ebû’l-Hasan Beyhakî, *Târîh-i Beyhak*’ta (1317: 111), İbn Hassûl’u “el-Vezîrî’s-Saffî” lakabıyla, Şâhinşâh Mecdü’d-Devle’nin veziri olarak anmıştır. Yâkût el-Hamevî de *Mucemû’l-Üdebâ*’da (1993: II, 662) İbn Hassûl’u “el-Vezîr Ebu’l-Alâ bin Hassûl” unvanıyla anmıştır. Safedî ise eserinde (1420/2000: IV, 98), onu, “Ebu’l-Alâ el-Kâtîp el-Hemedânî” nisbesiyle, Sâhib İbn Abbâd ve Ahmed bin Fâris’in yanında, kâtiplik ilimlerinde engin bilgiye sahip bir edip ve şair olarak anar. İbn Hassûl’un inşâ ve yazarlıkta yetkin bir şahsiyet olduğunu gösteren diğer bir alamete de Sem’ânî’nin *el-Ensâb* adlı eserinde rastlanır. Sem’ânî (1401/1981: IX, 330), hadis hâfızı olup aynı zamanda İbn Hassûl’un da hemşerisi olan Alî bin Hüseyin el-Hemedânî el-Felekî’nin (ö. 427/1036) eserlerinin zikri bahsinde, *Elkâbü’l-Muhaddisîn* adlı eserinin İbn Hassûl istinsahından bahseder. Bu, İbn Hassûl’un diğer yazarların eserinden istinsahla da meşgul olduğunu gösterir.

İbn Hassûl için onun Büveyhî dîvânında vezaret mevkiini gösteren vezir unvanının kullanımı tereddüde sevk etmektedir. İbn Hassûl’un Büveyhî dîvân-i inşâsında görev yaptığı dönemde gençlik zamanlarını idrak etmesi ve babasının hapisliği ile İbn Hassûl’un Gaznelilere katılmasıyla sonuçlanan olaylar silsilesi onun Büveyhî dîvânında vezirlik mertebesine ulaşmasının uzak bir ihtimal olduğunu göstermektedir. Genç Ebû’l-Alâ’nın da, babası gibi, Büveyhî dîvânındaki kariyerinde üstün bir başarı ve mevkie ulaşmadığı söylenebilir. Zira Rey şehrinde bulunmasından bir süre sonra, Büveyhî Mecdü’d-Devle’nin dîvânını terk ederek, Gazneliler dîvânında vazife almaya başladı (Seâlibî, 1353, 107). Ebû’l-Alâ’nın bu görev değişikliği, Deylemî Mecdü’d-Devle’nin hükümetinin düşmesi ve Rey’de hâkimiyetin el değişmesiyle sonuçlanan Gazneli Mahmud’un 420/1029 yılındaki Rey seferi esnasında (Bosworth, 1372: 155) gerçekleşti. Eğer İbn Hassûl, Büveyhî dîvânında üstün nüfuz ve mevkie sahip olsaydı, Büveyhîlerin hüküm sürdüğü sahalardaki başka merkezlere giderek, kaybettiği makamı zahmetsiz bir şekilde yeniden elde edebilirdi. Görünüşe göre, babasının gazaba uğraması ve kendisinin de Büveyhî dîvânında ilerleme imkânı ve ortamı bulamaması, onun Büveyhî dîvânını ve ülkesini terk ederek Gaznelilere intisap etmesinde temel rol oynamıştır. İbn Hassûl, Sultan Mahmûd’un ordusuna katıldıktan sonra, Gaznelilerin payitahtı Gazne şehrine gönderilmiş ve münşî olarak Gazneli dîvânında göreve başlamıştı. Gazneliler dîvânında İbn Hassûl’un ilerleme ortamı, Sultan Mesûd zamanında oluştu. İbn Hassûl’un Rey şehrine çeşitli yönlerden aşinalığı sebebiyle, Sultan Mesûd hilat ve inam ile birlikte onu Gaznelilerin Rey dîvân-i resâilî reisliğine memur etti. Nişâbürlü Seâlibî, İbn Hassûl’u bu dönemde Nişâbü’r’da karşılaşmış ve onunla yakından sohbet etmiş; inşâ ve edebiyattaki derin vukufu Seâlibî’yi şaşırtmıştı (Seâlibî, 1353: 107). İbn Hassûl, Gazneli Sultan Mesûd devrinde, Rey’de mahallî bir vezaret makamında bulunmuş olabilir ve bazı kaynaklarda ondan vezir olarak söz edilmesi belki de bu devrenin bir mahsûlüdür.

Her ne kadar Seâlibî, İbn Hassûl’a, Büveyhîler ve Gazneliler olmak üzere iki devletin dîvânında görev yapmasından dolayı “Saffiyü’l-Hazreteyn” lakabı vermişse

de, İbn Hassûl'un siyâsî ve bürokratik kariyeri bu iki devletle sınırlı değildi. Zira o, Rey'de Gaznelilerin dîvân-i inşâsında vazife almasından kısa bir süre sonra, adı geçen şehir beklenmedik bir şekilde Selçukluların eline geçti. Bu hadise İbn Hassûl'un Gaznelî dîvânındaki kariyerinin sonu manasına geliyorduydu da Horasan'ın siyâsî muhitine ve ricaline aşinalığı sebebiyle, Rey şehrine 434/1042 yılında Selçuklular hâkim olduğunda Selçukluların hizmetine girdi. Bu Büveyhîler ve Gazneliler dîvânlarındaki yarım kalan ve başarısız kariyerinin üçüncü safhasını teşkil etti. Sultan Tuğrul'un dîvânının Horasanlı edibi ve münşîi Bâharzî, İbn Hassûl'u Rey'deki Râzmehrân mahallesindeki evinde ziyaret ettiğini ve onunla dostane bir görüşme yaptığını zikretmiştir. Bu görüşmede onlar, sohbet esnasında, kendi kasidelerinden birbirlerine beyitler okumuşlardı (Bâharzî, 1391: I, 411).

Kısaca *Tafzîlü'l-Etrâk* olarak anılan *Tafzîlü'l-Etrâk alâ Sâ'iri'l-Ecnâd ve Menâkîbü'l-Hazreti'l-Aliyyeti's-Sultâniyye Haresallâhü celâleteha* adlı tarihî-edebî eseri İbn Hassûl'a Sultan Tuğrul'un dîvânının yolunu açmıştır. Böylece İbn Hassûl, *Tafzîlü'l-Etrâk* risalesinin telifi ve Amîdü'l-Mülk Kündürî'nin himmeti ile Sultan Tuğrul'un dîvânında yer alabildi ve Sultan Tuğrul'un dîvân-i tuğrâsının/inşâsının kâtipleri zümresine katılabildi. İbn Hassûl ile aralarında oluşan gerginlik hususunda Bâharzî'nin işareti, İbn Hassûl'un Sultan Tuğrul'un dîvânında bulunduğu döneme aittir. Zira mahir bir edip ve münşî olarak her ikisi de dîvân-i inşâda kendi mevkilerini muhafaza için, birbirlerine karşı rekabete ve sanat gösterisine mecburlardı. Bâharzî'nin yazdığına göre, İbn Hassûl ile tanışmalarının üzerinden kısa bir müddet geçmişti ki onların arasındaki rekabet, ihtilaf ve düşmanlıkla sonuçlandı. İbn Hassûl sıcağın soğuğa üstünlüğü hakkındaki bir risale yazmıştı. Bâharzî de ona karşılık, edebiyatta ve inşâda kendi hüner ve maharetini göstermek için soğuğun sıcağa üstünlüğüne dair bir risale yazdı. Bu, iki Selçukî edip ve münşî arasındaki rekabetin başlangıcı oldu (Bâharzî, 1391: I, 412; III, 1613).

İbn Hassûl'un Sultan Tuğrul'un dîvân-i inşâsında bulunduğunu gösteren diğer bir alâmet de *Selçuknâme*'de bahsi geçen bir konudur. Bu eserde, İbn Hassûl "Safî Ebû'l-Alâ" adıyla ve "zamanın fazılı ve kâtiplerin büyüğü" lakabıyla, Sultan Tuğrul'un dîvân kâtipleri zümresine mensup olarak anılmaktadır. Zahîrû'd-Dîn Nişâbüri, Bağdat'ta Arslan Besâsîrî isyanına dair haberler zikrinde, İbn Hassûl ile irtibatlı bir hadiseden söz etmiştir. Zahîrû'd-Dîn'in yazdığına göre, Halife el-Kâim, Fâtımî taraftarı Şîî emîr Arslan Besâsîrî isyanına müteakip tutsak edildikten sonra, "Allah Allah, bir Müslüman bul, zira düşman galip geldi ve istila etti, Karmatîlerin şiarını ortaya çıkardı." yazılı bir mektubu Bağdat'ın firarî şahnesi Âytekin vasıtasıyla gizlice Tuğrul Bey'e gönderdi. Tuğrul Bey bu esnada İbrahim Yınal isyanını bastırmakla meşgul olmak üzere Hemedan'da idi. Tuğrul Bey halifenin mektubunu alıp, içeriğine vâkif olduktan sonra; Ebû Nasr Kündürî'den, halifeye, müsterih olmasını içeren münasip bir cevap göndermesini istedi. Kündürî de "zamanın fazıllarından ve kâtiplerin büyüklerinden olan Safî Ebû'l-Alâ'yı çağırıp, Âytekin'in mektubunu ona vererek, 'bu mektuba kısa ve öz bir cevap yazılmalıdır; öyle ki halifeye arz edildi-

ğinde, bu mektubun ardından, ordumuzla birlikte yardıma yetişeceğimizden şüphesi olmasın.’ diye emretti.” Safî Ebû'l-Alâ da Âytekî'nin mektubunu aldı ve mektubun arkasına Kurân'dan şu ayeti yazdı: “Sen onlara dön. Andolsun, biz onlara, karşı koyamayacakları ordularla gelir ve onları oradan aşağılanmış ve küçük düşürülmüş olarak çıkarırız⁷.” Amîdü'l-Mülk bu cevabın manasını sultana arz edince, sultanın son derece hoşuna gitti ve “Güzel bir niyettir. İnşallah o şekilde cereyan eder.” dedi. Safî Ebû'l-Alâ'ya altın işlemeli eyer ve altın yular ve dizginle mücehhez bir katır ile hilat verdi. Sultanın nezdinde onun mevkiî daha yükseldi (Nişâbü'rî, 1390: 20). Bu tarihî kayıt Ebû'l-Alâ İbn Hassûl'un, 450/1059 yılında Sultan Tuğrul'un dîvânında bir dîvân kâtibi olarak bulunduğunu gösteriyor. Böylece bu tarihî kanıt, İbn Hassûl'un ölüm zamanı hususunda genellikle öne sürülen 449-450/1057-1058 yılları ifadelerinin (Secâdi, 1397: 125; Zirikli, 2002: 276) kuşku götürdüğünü göstermektedir. Zira Abbâsî halifesi el-Kâim'e karşı Besâsîrî isyanı hadisesi Zilhicce 450/Ocak 1059 tarihinde meydana gelmiş ve Sultan Tuğrul'un Besâsîrî'yi ele geçirdiği ve halifenin Bağdat'a geri döndüğü tarih olan Zilhicce 451/Ocak 1060'a kadar devam etmiştir (İbnü'l-Esir, 1417: VIII, 160-161; Nişâbü'rî, 1390: 20). Bu durumda, İbn Hassûl'un 450/1059 yılı sonlarında ve 451/1060 yılı başlarında hayatta olduğu söylenebilir. Diğer bir deyişle, onun ölümünün 450/1059 senesinden önce olamayacağı öne sürülebilir. Öte yandan, Selçuknâme'de İbn Hassûl için zikredilen unvan ve lakaplar, onun ihtiyarlık yıllarını idrak eden tecrübeli bir şahıs olduğunu göstermektedir.

3- Ebû İshâk İbrâhîm es-Sâbî ve *et-Tâcî* Risalesi

Harran Sâbülerinden olan Ebû İshâk İbrâhîm bin Hilâl bin İbrâhîm bin Zehrûn es-Sâbî, 313/925 yılında Bağdat'ta doğdu (Beygî, 1389: 29-30; Sâbir Han, 1397: 17-18; Azzâvî, 1984: 179). Babası Ebû'l-Hasan Hilâl iyi bir tabipti ve tıp, matematik, geometri ve astronomiyle uğraşan ailenin diğer fertleri gibi es-Sâbî de başlangıçta tabip olmak üzere yetiştirildi (Er, 2008: 339; Blois, 1995: 674). Sadece tıpta değil, geometri ve astronomide de geniş bilgi sahibi idi⁸. Bununla birlikte o, adımı, kâtiplikte duyurdu. Bağdat'ta yıllarca dîvânda Abbâsîlere ve Büveyhîlere hizmet etti. Büveyhîlerin inşâ dîvânında bulunduğu zamanda, Büveyhî hanedanının tarihini anlatan *et-Tâcî fî Ahbârü'd-Devleti'd-Deylemiyye* adlı Arapça bir risale kaleme aldı. Adını, Adudü'd-Devle'nin lakaplarından biri olan “Tâcü'l-Mille”den almış olan bir eser idi. Bu lakap 367/978 yılında Bağdat'ta bir merasim esnasında Halife et-Tâî tarafından Adudü'd-Devle'ye itâ edilmişti (Kraemer, 1375: 371). es-Sâbî, *et-Tâcî* olarak maruf tarih kitabından başka; edebiyat, şiir⁹ ve inşâ ilmine dair başka eserlerin de yazarıdır¹⁰. es-Sâbî sülalesinin üyeleri her ne kadar umumiyetle müspet ilimlerde faal idilerse de edebiyat ve inşâ sahasında muvaffakiyet gösteren Ebû İshâk zamanından itibaren bu sülaleden tarih ilmi alanında eserler veren şahsiyetler zuhur etti. Selçuklu devri müverrihi, *Uyûnü't-Tevârih*'in müellifi Garsünnî'ne Ebû'l-Hasan Muhammed Hilâl es-Sâbî (ö. 480/1088) bu cümledendir (İbnü'l-Adîm, 1976: 14, 34).

Ebû İshâk İbrâhîm es-Sâbî, Sâbü inancına¹¹ mensup olması ve hiçbir zaman İslâmiyet'i kabul etmemesine rağmen, İslâm akidesine daima saygı göstermişti. Nite-

kim Ramazan ayında oruç tutar, Kur'ân'ı ezbere okur ve mektuplarını Kur'ân ayetleriyle bezderdi (İbn Kesîr, 1995: XI, 530; İbn Hallikân, 1842: I, 31). O, Müslümanların dinî inancına uyum sağlaması ve belagat ve inşadaki kudreti sebebiyle, yıllarca Abbâsî Hilafetinin dîvân-i inşâsında ve sonra ise Büveyhî dîvânında kâtip olarak bulundu. İzzü'd-Devle Bahtiyâr b. Muizzü'd-Devle döneminde mevkii yükseldi ve 349/960 yılında sâhib-i dîvân-ı resâil veya inşâ oldu (İbn Hallikân, 1842: I, 31; Blois, 1995, 674). Yâkût'un yazdığına göre (1391: I, 63-65), es-Sâbî, dîvân-i inşânın başında bulunduğu dönemde, Vezir Ebû Muhammed Muhallebî'nin vezaret makamında naipliğini de yapmıştı. İzzü'd-Devle Bahtiyâr, Ebû İshâk es-Sâbî'ye duyduğu alaka ve itimattan dolayı, Müslüman olması karşılığında ona vezirlik teklif etmişti. Ama es-Sâbî bunu kabulden imtina etti (Kraemer, 1375: 379). es-Sâbî, İzzü'd-Devle Bahtiyâr'ın dîvânında bulunması yüzünden Büveyhîlerin kudretli hâkimi Adudü'd-Devle'nin gazabına duçar oldu. Amcaoğulları İzzü'd-Devle Bahtiyâr bin Mu'izzü'd-Devle ile Adudü'd-Devle bin Rüknu'd-Devle arasındaki siyasî ve askerî çekişmeler esnasında taraflar arasında teati olunan ve İzzü'd-Devle Bahtiyâr'ı himaye ve Adudü'd-Devle'yi yerme ifadelerini ihtiva eden mektupların birinde, es-Sâbî de rol oynamıştı (İbn Hallikân, 1842: I, 31). İbn Hassûl'a göre, Adudü'd-Devle'nin es-Sâbî'ye karşı kin ve gazabının sebebi, Abbâsî halifesi et-Tâi tarafından Adudü'd-Devle'ye gönderilen bir mektup idi. Zira halifenin emriyle es-Sâbî tarafından yazılan bu mektupta, İzzü'd-Devle Bahtiyâr'a “şâhinşâh” unvanının verildiğinden bahsediliyor ve Adudü'd-Devle şiddetle kınanıyordu (es-Sâbî, 1397: 132). Hâlbuki Adudü'd-Devle, bu unvana sadece kendisinin layık olduğuna inanıyordu.

es-Sâbî tarafından yazılan bu mektupta İzzü'd-Devle için şâhinşâh lakabının kullanımı, Adudü'd-Devle'nin mevkiini görmezden gelme anlamını taşıyordu. Adudü'd-Devle'ye göre, mektupta bu ibarenin kullanılmasında Halife et-Tâi ve İzzü'd-Devle Bahtiyâr'ın rolleri yoktu. Aksine es-Sâbî, inşâ ilmindeki maharetiyle, İzzü'd-Devle'nin himayesini amaçlayarak, onun için şâhinşâh unvanını kullanmıştı. Her ne ise, bu mektup, es-Sâbî'nin başına bela ve musibet getirdi. Zira Adudü'd-Devle 367/978 yılında Bağdat üzerine yürüdü. Adudü'd-Devle cereyan eden savaş neticesinde İzzü'd-Devle'yi öldürttü. es-Sâbî'nin de yakalanarak hapsedilmesi ve nihayetinde öldürülmesi emrini verdi (Azzâvî, 1984: 182). Bu arada onun edebiyat ve inşadaki özel mevkii ve nihayetinde *et-Tâcî* risalesini kaleme alması es-Sâbî'nin hayatının kurtuluş gerekçesi oldu. Adudü'd-Devle, kendi soyunu ve büyüklüğünü anlatan bir kitap yazması şartıyla, es-Sâbî'nin öldürülmesinden ve kanının dökülmesinden vazgeçti. Bu da aslında es-Sâbî için bir tür ceza idi. Zira mezkûr mektubundaki ifadelerinin adeta bir telafisi olarak, Adudü'd-Devle için tarih yazarlığına ve nesep inşasına girişecekti. es-Sâbî de Adudü'd-Devle'nin öfkesi ve cezalandırması korkusundan, bu risaleyi yazmayı bir kurtuluş ve Adudü'd-Devle'nin gazap ateşini söndürme fırsatı olarak gördü (İbn Hassûl, 1940: 29; es-Sâbî, 1397: 133). es-Sâbî hayatını kurtarmak için eserinin her cümlesinde canbazlık yapmış ve her kelimeyi siyaset lisaniyle yazmıştır. Bu hareketleriyle Adudü'd-Devle'yi memnun ettiği gibi, edebî kudretiyle eseri

okuyanları da hoşnut etmiştir. Siyasetinin, hususî maksatlarını kabul ettirmek ve gayelerine vasil olmak için yegâne vasıtası hitabet ve belagattir (Azzâvî, 1940; 248).

es-Sâbî 367/978 yılından Cemâziyelevvel 371/Kasım-Aralık 981 tarihine kadar takriben üç yıl yedi ay Adudü'd-Devle'nin iradesiyle Bağdat'ta hapiste kaldı (İbn Hassûl, 1940: 15; İbn Hassûl, 1397: 133). Yâkût'un yazdığına göre, o bu mahkûmiyet süresinde, *et-Tâcî fi Ahbâr-i Âl-i Büveyh* risalesini zindanda yazdı. Risalenin yazımı tamamlandıktan sonra, bunu okuması ve onaylaması için Adudü'd-Devle'ye gönderdiler. Adudü'd-Devle, es-Sâbî tarafından kaleme alınan nüshayı bir hafta süreyle okuyarak gerekli gördüğü düzeltmeleri, eklemeleri ve çıkarmaları belirtmiştir. Zindanda mahpus durumda bulunan es-Sâbî, Büveyhîlerin kudretli emîrinin isteklerini yerine getirmeye ve metin üzerinde lazım gelen düzeltmeleri, ekleme ve çıkarmaları yapmaya mecburdu. Adudü'd-Devle düzeltmeleri tamamlanmış olan nihai metni müşahede ettikten sonra da es-Sâbî'yi zindandan salıvermedi. es-Sâbî kitabın tamamlanmasından sonra bir süre daha zindanda kaldı. O aynı yerde Adudü'd-Devle'yi metheden kasideler söyledi ve bunları ona gönderdi. Nihayet Adudü'd-Devle es-Sâbî'nin hapisten salıverilmesini emretti (Yâkût el-Hâmevî, 1391: I, 68-69).

Ebü İshâk'ın *et-Tâcî'si*, her ne kadar kâmil günümüze ulaşmayan tarih eserlerinden olsa da, ilk cüzünden parçalar Bağdat Üniversitesi Kütüphanesinde ve Yemen'de San'a Mütevekkiliye Kütüphanesinde el yazması nüshaları bölümünde baki kalmıştır. Abdurrahman Hüseyin el-Azzâvî Bağdat nüshasını, Muhammed Sâbir Han ise San'a nüshasını tanıtmıştır¹². Alman araştırmacı ve İslâm tarihçisi Wilfred Madelung, Kitâbü't-Tâcî'den adı geçen nüshaların metinlerini 1987 yılında Beyrut'ta tashih ve neşretmiştir. *et-Tâcî*'nin Madelung tarafından tashih ve neşredilen metinleri, birtakım ek bilgilerle birlikte, Farsçaya tercüme edilerek yayınlanmıştır¹³. Adı geçen nüshalara göre, *et-Tâcî* risalesinin ilk cüzü, şu dört fasıl halinde yazılmıştır: “Zikr-i Ahbâr-i Deylem ve Cîl”, “Zikr-i Mehell-i Sükûnet ve Ma'îşet-i Deylem ve Mefâhir-i Ânhâ”, “Zikr-i İslâm Âverden-i Deylem ve Cîl be Dest-i Aleviyyân”, “Zikr-i Haber-i Ebû Ca'fer Leylî bin Nu'mân Deylemî (es-Sâbî, 1397: 45-101; Azzâvî, 1984: 192; Sâbir Han, 1397: 30).”

es-Sâbî, *et-Tâcî* risalesinin ilk faslında, Deylemîlerin cömertliği, konukseverliği ve aile ve vatan müdafaasında cesaretlerinin beyanına dair birtakım hikâyelere yer verir. Ondan sonra, Büveyhîlerin ecdadı olarak Gîl ve Deylem kavminin aslı ve menşeiinden bahsedilmiştir. es-Sâbî'nin yazdığına göre, Deylem ve Gîl kavmi Hazar Denizi sahilinde yer alan Taberistân dağlarında ve düzlüklerinde yaşıyorlardı ve muhtelif soylara mensuptular. es-Sâbî en eski Deylem ve Gîl kabilesi olarak Benû Dabbe'yi işaret etmiştir. Benû Dabbe Adnânî Araplardan bir taife idi. es-Sâbî'nin yazdığına göre, Benû Dabbe Arap kabileleri arasında cesaret ve üstünlükle meşhur idi. Onlar Arabistan'dan Azerbaycan'a ve şu anda buldukları bölgelere [Deylem'e ve Gîlân'a] muhaceret ettiler (es-Sâbî, 1397: 49-50; Azzâvî, 1984: 192-193). es-Sâbî'nin yazdığına göre, iki kardeşin soyundan gelen ve dolayısıyla yakın akraba olan iki taife Benû Dabbe'den ayrıldılar. Onlardan biri Deylem ve diğeri Cîl idi. Onlar Taberistân

topraklarını aralarında taksim ettiler. Ciller düzlük sahalara, Deylemliler de dağlık arazilere ve ormanlara yerleştiler. Bu kabilelerin dağlık ve ormanlık arazilere yerleşmesi sebebiyle ve tabiatın, iklimin ve diğer kabilelerin yarattığı tehlike ve tehdit tesiriyle Deylem ve Gîl, cesur ve savaşçı bir halk halini aldılar (es-Sâbî, 1397: 53; Azzâvî, 1984: 194).

es-Sâbî, muhtelif Gîl ve Deylem kabilelerinin adları, yerleşim sahaları ve derecelerinin zikri esnasında, Büveyhî Adudü'd-Devle'nin de soyunu bağladığı bir Deylemî kabilesini, birinci derecede gösterir. O, “Şîrzilâvend” kabilesini, “kadim ve en şerefli kabile” olarak zikretmiştir. es-Sâbî'ye göre bu kabile, “Mevlânâ el-Melik Şâhinşâh Tâcü'l-Mille Adudü'd-Devle”nin ecdat ve seleflerinin mensup olduğu kabiledir. Aynı kabilenin menşecini Arap Benû Dabbe kabilesine mensup kılar ve de onun soyunu Sâsânî hanedanına ve hassaten bu hanedanın en meşhur hükümdarı “Behrâm-ı Gür bin Yazdicerd”in şahsına ulaştırır (es-Sâbî, 1397: 52-53; Azzâvî, 1984: 186-187; Sâbir Han, 1397: 32-33). es-Sâbî, Adudü'd-Devle'nin ataları Deylemlilerin soy sop şerefinden başka, onların İslâmlığı kabul tarzı ve kendilerine özgü faziletleri hususunda da beyanlarda bulunur. Deylem ülkesinin hâkimiyeti, kuvvet veya sulh yoluyla olsun hiçbir zaman kesin olarak elde edilememesine rağmen, o, hicri ilk yüzyılda Müslüman Arapların fetihlerinden bahseder. es-Sâbî'nin yazdığına göre (1397: 46; 1984: 188), kendi alaka ve inisiyatiflerinden ve basiret sahibi olduklarından dolayı İslâm'ı kabul etmeleri Deylemlilerin faziletlerinden idi. *et-Tâci* risalesinin ilk faslı başlıca olarak Deylem ve Gîl'in Zeydî dâiler tarafından İslâmlaştırılmasına¹⁴ ve Alevî dâilerin Tâhîrilere ve Sâmânilere karşı Deylemliler ile birleşme teşebbüslerine ilişkin olup 250/864'ten 360/971'e kadar olmak suretiyle bir asırlık bir zamanı kapsamaktadır¹⁵. es-Sâbî'nin yazdığına göre (1397: 62-69), Deylem ülkesinin hâkimleri ve sakinleri 250-300/864-913 yılları boyunca, Bağdat Hilafetinin Tâberistân'daki mümessilleri olarak Tâhîrilerin ve Sâmânilerin zulümlerini müşahede ederek, Alevî dâilere, Hasan bin Zeyd ve ondan sonra Nâsır Hasan bin Alî'ye katıldılar ve onların tebliğleriyle İslâm'ı, Zeydî Şîliği şekliyle kabul ettiler.

Deylem'in mahalli hâkimleri, Alevîleri ve kahramanlarından başka, es-Sâbî, *et-Tâci* risalesinin ilk bölümünde, Büveyhî hanedanından Adudü'd-Devle'nin ecdadından söz etmiştir. Büveyhî hanedanının ilk tanınmış şahsiyeti Fenâhusrev'in oğlu Ebû Şüca Büveyh'tir. es-Sâbî'nin yazdığına göre (1397: 81), Ebû Şüca Büveyh 305/917 yılında, en-Nâsır'ın halefi Alevî dâi Hasan bin Kâsım'ın, Horasan ordusunun bozgun halinde dağılması ve Sâmânî komutanlarından İlyâs bin Muhammed'in öldürülmesiyle sonuçlanan Sâmânîler aleyhinde giriştiği bir dizi savaşlarda kritik bir rol oynadı. İşte bu Ebû Şüca Büveyh, Büveyhî hanedanının atasıdır. es-Sâbî'nin bahsetmiş olduğu Büveyhî hanedanının ikinci şahsiyeti, Büveyh'in oğlu İmâdü'd-Devle Ebû'l-Hasan Alî'dir. es-Sâbî'nin yazdığına göre, İmâdü'd-Devle Ebû'l-Hasan Alî bin Büveyh gençlik senelerinde, 300/913 yılında, Nâsır Hasan (Nâsır Utrûş) ile Deylem ve Gîl'in büyüklerinin Sâmânîlerin Horasan ordularına karşı çarpışmalarına iştirak etti (1397: 73). Aynı şekilde, Sâbî (1397: 87-89), Ebû Şüca Büveyh'in diğer oğlu Adu-

dü'd-Devle'nin babası Rüknu'd-Devle Hasan bin Büveyh'in, Merdâvîç bin Ziyâr'ın ordusundaki faaliyetlerinden ve Rey şehrinde hâkimiyet kurma girişimlerinden söz etmiştir. Bu işaret, Büveyhilerin teşekkülünde ilk merhalenin, onların Zeydî dâiler ile işbirliği yapmak suretiyle onlarla birlikte hareket etmeleriyle ve Deylem ve Tâberistân'ın mahallî hâkimleri ile rekabetiyle ilgili olduğunu gösteriyor. Bağdat ve San'a nüshalarına göre, *et-Tâci* risalesinin ilk cüzünün son faslı, "Ebû Ca'fer Leylî bin Nu'mân Deylemî"den haberlere dairdir. O, Tâhirîlere ve Sâ mânîlere karşı mücadelede Deylemî kahramanlarından ve Nâsır Hasan bin Alî Zeydî'nin müttefiki ve onun kumandanlarından idi ki 309/921'de Sâ mânîlerin Horasan ordusuyla giriştiği savaşta hayatını kaybetti (es-Sâbî, 1397: 94-101).

Mevcut alâmetlere göre, *et-Tâci* risalesi beş cüz olarak yazılmıştı. es-Sâbî kitabını Adudü'd-Devle'nin talimatıyla ve onun döneminde yazdığından dolayı, *et-Tâci* risalesinin beşinci ve son cüzü, Adudü'd-Devle'nin saltanat devrinin tarihine tahsis edilmişti. Madelung'un Bağdat ve San'a nüshalarının *et-Tâci* risalesinin ilk cüzünü oluşturduğu hükmüne itimat edilecek olursa, *et-Tâci* risalesinin sonraki dört faslının kaybolduğunu ve yalnız diğer tarihî kaynaklardan nakillerin baki kaldığını söylemek mümkündür. Gazneli Sultan Mahmûd'un tarihçisi Ebû Nasr Utbî (ö. 427/1036), *et-Tâci* risalesinden istifade eden ilk kişidir¹⁶. *Târih-i Yemini*'de Utbî'nin nakillerinden (1345: 48-305) anlaşılıyor ki es-Sâbî, Büveyhî hâkimleri hakkında, hassaten Adudü'd-Devle'nin babası Rüknu'd-Devle ve Adudü'd-Devle'nin diğer Büveyhî hanedan azalarına karşı giriştiği iktidar mücadeleleri hususlarında kıymetli malumat vermiştir. Madelung'a göre, Cemâlû'd-Dîn Alî İbn Zâfir (ö. 613/1216) *Ahbârü'd-Düvelü'l-Münkatı'a* adlı umumî tarihinde, *et-Tâci* kitabının Büveyhî tarihiyle alakalı bölümünü kaynak olarak kullanmıştır. Bu kitap; Tolunoğulları, İhşidîler, Fâtımîler, Hamdânîler, Sâ mânîler, Gazneliler, Büveyhîler gibi mahallî hükümetler ile Selçukluların bidayetine kadar Abbâsiler tarihini içeriyordu. İbn Zâfir Büveyhî tarihini *et-Tâci* kitabından yazmıştır. Madelung'a göre, İbn Zâfir'in Büveyhî hanedan üyeleri hakkında yazdıkları, es-Sâbî'nin, eseri, Adudü'd-Devle'nin siyasi bakış açısına göre inşâ ettiğini güzelce gözler önüne serer. Zira kitap Adudü'd-Devle'nin babası Rüknu'd-Devle Hasan taraftarlığı ve özellikle Adudü'd-Devle'ye bolca övgü temelinde yazılmıştır. Nitekim Adudü'd-Devle'nin Bağdat'ta taç giyme merasiminden ve 367/978 yılında Halife et-Tâi tarafından kendisine "Tâcü'l-Mille" lakabının tevcihinden coşkulu bir şekilde söz etmiştir. Adudü'd-Devle hanedanlığının rakipleri olarak Ahmed Muizzü'd-Devle ve bilhassa İzzü'd-Devle Bahtiyâr gibi diğer Beveyhî hanedan üyelerinin faaliyetlerinden serzeniş, İbn Zâfir'in eserinde *et-Tâci* risalesinin muhtevasının yansımalarının diğer bir vechesidir (Madelung, 1380: 66). Muhammed Alî Kâzım Beygî, günümüze ulaşan fasılları ve muahhar tarihî kaynaklarda *et-Tâci* risalesinden rivayet edilen parçaları inceleyerek *et-Tâci* risalesinin fasıllarının ve muhtevasının bir betimlemesini yapmıştır. Kâzım Beygî, *et-Tâci* risalesinin beşinci cüzünün günümüze ulaşan kısımlarını *Cevâmiü'l-Figar* ve *Levâmiü'l-Fiker* adlı bir risalede geçen nakillere göre derleyip toplayarak yayınlamıştır¹⁷. Bu risalenin yazarı Mecdü'd-Dîn Ebû'l-Feth Kirmânî, 611/1214

yılında, Büveyhî tarihi ve özellikle Adudü'd-Devle hakkındaki bölümü, es-Sâbî'nin *et-Tâcî*'sinin beşinci cüzünden yazmıştır (es-Sâbî, 1397: 107). Kâzım Beygî'ye göre, *et-Tâcî* risalesinin ikinci, üçüncü ve dördüncü cüzleri, muhtemelen Büveyhî idaresinin müessislerine yani İmâdü'd-Devle Alî, Rüknü'd-Devle Hasan ve Muizzü'd-Devle Ahmed'e dair haberlerin beyanını içeriyordu. O, bu bölümlendirmeyi *et-Tâcî* risalesinin beşinci ve son cüzünün Adudü'd-Devle'nin hayat ve faaliyetlerine tahsis edilmesinden yola çıkarak yapmıştır (Beygî, 1389: 35). Kirmânî tarafından *Cevâmiü'l-Figar* risalesinde yapılan nakiller, *et-Tâcî* risalesinin beşinci cüzünün Adudü'd-Devle'nin teşebbüsleriyle kaleme alındığını gösteriyor. es-Sâbî bu bölümde, Adudü'd-Devle'nin Büveyhî hanedan üyeleri arasından temayüz etmesini ondan övgüyle söz ederek bahsetmiştir. Adudü'd-Devle'nin; babası Rüknü'd-Devle Ebû Alî aleyhinde topraklarını genişletebilmek için fırsatçılıkları, Irâk-i Acem'de kardeşlerinin topraklarını taciz etmesi, Bağdat'ta ve Irâk-i Arap'ta amcaoğlu İzzü'd-Devle Bahtiyâr'ın hâkimiyetine son vermesi ve mevki düşkünlüğü, bu bölümde güzelce beyan edilmiştir (es-Sâbî, 1397: 110-115; Beygî, 1389: 40-45). *et-Tâcî* risalesinin beşinci ve son cüzünün son mevzusu, 368/978-979 yılı olaylarının zikriyle alakalı olup, burada Adudü'd-Devle Deylemî'nin methine dair de bir kıta yer almaktadır. es-Sâbî, idare ve siyasette nevi şahsına münhasır bir zat olan Adudü'd-Devle'nin yüce makamından sitayişle bahsettikten sonra, Adudü'd-Devle'yi, muhaliflerinin onun varlığını hiçbir zaman yadsıyamayacağı pür-nur bir sabaha benzetmiştir (es-Sâbî, 1397: 115; Beygî, 1389: 40-45).

es-Sâbî'nin 367/978 yılında Adudü'd-Devle emriyle mahpus olmasına bakılırsa, es-Sâbî'nin *Kitâbü'l-Tâcî*'yi yaklaşık bir yıl sonra, 368/979 yılının sonlarına doğru zindanda tamamladığı ve daha sonra tamamlanan nüshayı Adudü'd-Devle'ye gönderdiği söylenebilir. *et-Tâcî* kitabının telifinin tamamlanmasına ilişkin 368/979 tarihi, Yâkût el-Hamevî'nin verdiği bilgilerden de açıklığa kavuşuyor. Yâkût'un yazdığına göre (1391: I, 68-69), es-Sâbî *Kitâbü'l-Tâcî* risalesini tamamladıktan ve Adudü'd-Devle de onu mütalaa edip lazım gelen düzeltmelerin yapılması talimatını verdikten sonra, es-Sâbî bir yıldan fazla bir süreyle daha zindanda kalmaya devam etti.

es-Sâbî zindanda ve Adudü'd-Devle'nin tehdit ve nezareti altında yazdıklarına değer vermiyordu. Nitekim eserini yazarken ziyaretine gelen bir dostunun, kendisine ne yaptığını sorması üzerine, “asılsız ve boş şeyler yazdım, yalanlar uydurdum.” demişti. İbn Hallikân'ın rivayetine göre (1842: I, 31), es-Sâbî'nin muhalifleri bu sözü Adudü'd-Devle'ye ulaştırdılar ve o, es-Sâbî'nin bu sözünden dolayı öfkelendi ki hayatı boyunca es-Sâbî'ye nefret besledi. Yâkût ise es-Sâbî'nin bu sözünden dolayı Adudü'd-Devle'nin hiddetlenerek onun fillerin ayakları altına atılması emrini verdiği yazar. Bununla birlikte Adudü'd-Devle'nin itimat ettiği devlet ricalinden Ebû'l-Kâsım Abdülaziz bin Yusuf ve Nasr bin Harun'un şefaati ile ölüm cezasından kurtulmuştur. Fakat Adudü'd-Devle'nin emriyle es-Sâbî'yi yeniden zindana atmışlar ve bütün malları müsadere edilmiştir¹⁸. es-Sâbî zindanda uzun süre kalmadı. Zira mahkûm olduktan kısa bir süre sonra Adudü'd-Devle öldü (372/983) ve oğlu Samsamâü'd-Devle, es-Sâbî'nin hapisten çıkarılmasını emretti (Yâkût el-Hâmevî, 1391: I, 64). Ebû İshâk

İbrâhîm es-Sâbî, Abbâsî halifelerinin ve Büveyhî emirlerinin hizmetinde geçirdiği bir ömrün sonunda 381/992 senesinde Bağdat'ta vefat etti¹⁹. Bu yıl aşağı yukarı İbn Hassûl'un Hemedan'da doğumuna tekabül eden bir tarihti.

4- İbn Hassûl ve es-Sâbî'nin Tarihyazımının Tenkidi

Ebû'l-Alâ İbn Hassûl Gaznelilerin inhitatından sonra, İrâk-i Acem'de Selçukluların Büveyhîlere galebe çalmasına şahit olmuştur. O, zamanın siyasî şartlarının idrakiyle ve Sultan Tuğrul'un dîvânında vazife alabilmek ümidiyle, Deylemleri ve Büveyhîleri zemmetme ile Türkleri ve Selçukluları övme temelinde bir risale kaleme almakla kendini gösterdi. O, *Tafzîlü'l-Etrâk* risalesini muhtemelen 436/1044-1045 tarihinde kaleme almış ve eserini Vezir Amîdü'l-Mülk Kündürî vasıtasıyla Sultan Tuğrul'a takdim etmiştir. O böylece Sultan Tuğrul'un rızasını celb ederek Selçuklu dîvânına başını sokabildi. Elbette İbn Hassûl, *Tafzîlü'l-Etrâk* risalesinin telifinde, sadece kendi istek ve inisiyatifine göre hareket etmemiştir. Aksine o, eserini "Amîdü'l-Mülk İmâdü'd-Dîn Ebû Nasr Mansûr b. Muhammed'in –Allah onun yüce makamını daim eylesin!– nezareti ve rehberliğinde kaleme aldığını sarahatle ifade etmiştir. İbn Hassûl (1940: 45), Türk diline aşina olan ve Sultan Tuğrul'un mütercimi rolünü de üstlenen Vezir Amîdü'l-Mülk'ün, *Tafzîlü'l-Etrâk* risalesinin nihai metnini tasdik ettikten sonra, kitabın Arapça metnini Sultan Tuğrul'a Türkçe anlatacağını ümit eder. Prof. Ramazan Şeşen'e göre, *Tafzîlü'l-Etrâk* risalesinin telifi, Türk Selçuklularının vezirleri ve münşilerinin Deylemî Büveyhî vezirleri ve münşileri ile rekabet ve mücadelesinin bir yansımasıdır. Nitekim Sultan Tuğrul'un veziri Kündürî, İbrahim es-Sâbî'nin *et-Tâcî'*sini okuyup, onun muhtevasından bilgi sahibi olunca, İbn Hassûl'u, bilhassa Deylemlerin nesebi ve kökeni başta olmak üzere, es-Sâbî'nin iddialarını tenkit ve reddetmek; Türklerin nesebini yüceltmek, askerî kudretini ve hasletlerini methetmek maksadıyla bir eser telif etmeye memur etti (Şeşen, 2003: 119).

İbn Hassûl *Tafzîlü'l-Etrâk*'ı yazmakla, Tuğrul Bey'in dîvânında vazife alma gâyesinden başka, Büveyhîleri ve onların sarayının edibi ve münşîi Ebû İshâk es-Sâbî'yi tenkit etmek için güçlü bir siyasî sebebe de sahipti. O, *et-Tâcî'*deki bahislerden sadece birkaç meseleyi öne çıkarmak suretiyle Büveyhî edip-müverrih Ebû İshâk es-Sâbî'yi hedef almış ve tenkitlerini belli başlı meseleler üzerine dayandırmıştır. İbn Hassûl (1940: 30), yaratının izni ve inayetiyle, *Târihü't-Tâcî'*nin bütün kusurlarını ortaya koyacağını, bunu yaparken insafli hareket edeceğini ve doğruları beyan edeceğini ve hiçbir şek ve şüphe götürmeyen deliller getireceğini belirtir. İbn Hassûl'un *Tafzîlü'l-Etrâk* risalesinin ilk ve asıl bölümünde eleştiri mevzusu yaptığı üç husus; Kitâbü't-Tâcî'nin telif şartları, Adudü'd-Devle'nin şahsiyeti ve sıfatları hakkında abartılı ifadeler ve bilhassa Deylemler ve Adudü'd-Devle için bir nesep ihdasında es-Sâbî'nin teşebbüsleridir.

İbn Hassûl'un tenkit konusu yaptığı ilk husus, *Kitâbü't-Tâcî'*nin telif şartları ve es-Sâbî'nin bu eseri cebren kaleme almasıdır. İbn Hassûl'a göre, es-Sâbî, *et-Tâcî'*yi Adudü'd-Devle'nin ısmarlamasıyla zindan ortamında ve ölüm tehdidi altında

yazdı: “Hayatıma yemin olsun ki, o (es-Sâbî) böyle hareket etmekte mazurdur. Zira Adudü’ d-Devle tarafından hayatına kastedileceği haberini almış, kendi canından emin değildi (İbn Hassûl, 1397: 132; İbn Hassûl, 1940: 29).” İbn Hassûl’un yazdığına göre, es-Sâbî ahde vefa ve sadakat göstereceğine dair ant içmişti. Oysaki yaptığı işte düzenbazlık ve hilekârlığa tevessül etti. Canının korkusundan dolayı Büveyhîlerin, Deylemîlerin ve Adudü’ d-Devle’nin saltanat döneminin tarihini yazmada mübalağa etti. Doğruyu ve yalanı birbirine karıştırma cesareti gösterdi ve övgü ve yergide aşırıya kaçtı. Bazı konu ve haberlerden bahsetmede cimrilik etti ve bazılarında beyhude cömert davrandı. Önemli konuların bahsinden yüz çevirdi ve kayda değer olmayanlarda lafı uzattı. Aşikâr hikâyelerin ve konuların zikrinden kaçındı ve mühim olmayan gizli şeylerin beyanında aşırıya kaçtı. O, Adudü’ d-Devle için öyle methiyeler sıralamış ve abartılı sözler söylemiştir ki onun için saydığı sıfatlar ancak Allah ve peygamberler için kullanılabilecek cinstendi. es-Sâbî, yanılarak, Adudü’ d-Devle için onunla irtibatı olmayan bir nesep inşa etmiştir. O ahdini bozmasına rağmen, Adudü’ d-Devle’nin vefasına şahitlik etmiştir. Günah yolunda olmasına rağmen, dindarlığından söz etmiştir. Merhametsiz ve aceleci olmasına rağmen, yumuşak huyluluğundan bahsetmiştir (İbn Hassûl, 1940: 30).

İbn Hassûl’un, es-Sâbî’nin tarihyazımına yönelttiği diğer bir eleştirisi, Deylemîler ve bizzat Adudü’ d-Devle için hem Arap ve hem de Acem nesebi ihdasına dair onun mütenakız teşebbüsleridir. İbn Hassûl’a göre, es-Sâbî’nin Deylemîlerin nesebine katıtlı müdahalesinin hedefi, Adudü’ d-Devle hükümetine meşruiyet kazandırmak idi. O, Deylemîlerin soyunu bir taraftan Arap Benû Dabbe’ye bağlama gayretinde olmuştu. Hâlbuki İslâmî dönemde ve hatta Câhiliye döneminde, Benû Dabbe’nin Deylem diyarında varlığına dair hiçbir işaret yoktur. İbn Hassûl’a göre, esasen Deylemîler ve Arap Benû Dabbe arasında tarihî hiçbir irtibat ve bağlılık bulunmamaktadır. Zira Benû Dabbe Arap yarımadasındaki Arap kabilelerinden olup, sadece Irak ve Şam’a muhaceret etmişlerdi. İbn Hassûl, Benû Dabbe’nin Arapların kötü şöhretli kabilelerinden olduğunu söylemiştir. Çünkü onlar Muâviye taraftarı olup Hz. Osman’ın kanının davasını gütmüşler; “ashâb-ı cemel” olarak Hz. Ali’nin karşısında olmuşlardı (İbn Hassûl, 1940: 33). İbn Hassûl’a göre, es-Sâbî’nin Deylemîleri Arap kabileleri arasından Benû Dabbe’ye nispet etmesinin sebebi, adı geçen kabilenin Araplar arasında zayıf ve aşağı mertebede olmasıdır. Bunlar; Kureyş, Temîm, Tay, Kays, Handef, Akîl kabileleri gibi Arapların merkezini teşkil eden şerefli ve üstün dereceli kabilelerden değildir. İbn Hassûl (1940: 34), es-Sâbî’nin eğer bir yol bulsaydı, Deylemîleri Kureyş’e nispet etmekten de çekinmeyeceğini ve böylece Adudü’ d-Devle’nin önünde halife olmak için bir engel kalmayacağını ekler. İbn Hassûl’a göre, es-Sâbî’nin başka bir hatası da onun Deylemîler ve Büveyhîlerin nesepçe Araplara mensubiyeti meselesini unutarak, Deylemîler ve Adudü’ d-Devle’nin şahsı için Fars şeceresi göstermesi ve onları Sâsânî hükümdarı Behrâm-ı Gür’un hanedanına bağlamasıdır. İbn Hassûl (1397: 136-137; 1940: 34), Arapların ve Acemlerin soylarının ayrı olduğunu herkesçe malum olduğunu ifade etmiştir.

İbn Hassûl'a göre, Deylemler için bir Arap nesebi inşasından es-Sâbî'nin amacı, hilafet karşısında Adudü'd-Devle hükümetine meşruiyet kazandırmaktı. Zira Deylemlerin Benû Dabbe kabilesine mensubiyeti durumunda, Arap Benû Abbâs hanedanının hilafetine mukabil Adudü'd-Devle için bir tür meşruiyet iddiası hâsıl oluyordu (İbn Hassûl, 1940: 33-34). Kâzım Beygî'ye göre (1389: 47), Gil ve Deylemlerin Arap Benû Dabbe kabilesine intisabı, es-Sâbî'nin, Abbâsî halifelğinde Türk soylu asker ve komutanların hâkimiyeti devrine son verecek taze bir siyasi ve askerî güç için Arap kavmiyeti yaratma çabası idi. Başka bir deyişle, Deylemleri Arap olarak tanıtmakla, es-Sâbî, onlara kudret intikalini hilafetin ihyası olarak gösteriyordu. İbn Hassûl, Deylemlerin Arap Benû Dabbe kabilesine intisabını red ve bunun bir yalandan ibaret olduğunu söyleyerek, İrânîleri Ferîdün neslinden sayar ve böylece İrânîler ile Araplar arasında nesep yönünden hiçbir irtibat bulunmadığını belirtir (İbn Hassûl, 1940: 36).

Deylemlerin ve Büveyhîlerin Arap ve Sâsânî soyuna mensubiyetleri hususunda Ebû İshâk es-Sâbî'nin iddiaları, diğer bazı müverrihler tarafından da tarihî gerçeklere aykırı ve yalan olarak görülmüştür. Mesela Ebû Reyhân Bîrûnî, *el-Âsârü'l-Bâkiye* adlı eserinde, iktidarın Büveyhîlerin eline geçmesinden önce bu ailenin ismini dahi kimsenin bilmediğini söyledikten sonra, herhangi bir kişinin veya ailenin soy kütüğü konusunda, zaman geçtikçe, soyun gerçeğe değil, sahte seçerereye dayandırılması yönünde genel bir tercih oluştuğunu vurgulamıştır. Bu cümleden olarak, es-Sâbî'nin Büveyh ailesi için aynı şeyi yaptığını belirtir (Bîrûnî, 2011: 81)²⁰.

Bununla birlikte, bazı müverrihler es-Sâbî'nin bu iddialarını kabul ve nakletmişlerdir. Mesela, Hamdullâh Müstevfi, *Târih-i Güzide*'de (1387: 409) Âl-i Büveyh'in menşei ve nesebinden bahsettiği bölümde, es-Sâbî'nin *et-Tâci*'sinden şöyle nakilde bulunur: “Kâtip es-Sâbî'nin naklettiğine göre, Büveyh [Âl-i Büveyh'in cediti] Behrâm-ı Gûr neslindedir. Soyu Büveyh bin Fenâ Husrev bin Temâm bin Kûhî bin Şîrzîl bin Şîrkende bin Şîrzîl bin Şîrûye bin Şestân Şâh bin Sis-i Fîrûz bin Şîrzîl bin Sinbâd bin Behrâm-ı Gûr'dur. Bazı Deylemler onun Deylem bin Dabbe neslinden geldiğini söylerler.” Müstevfi'nin bu rivayeti muhtemelen es-Sâbî'nin, Deylemleri hem Arap hem de Fars nesebine mensup kılmasının argümanını gösteriyordu ki bu da onun Deylemler arasında kendilerinin aslı ve orijini hakkında iki tür rivayetin ravisi olduğu idi. Bu, Adudü'd-Devle bakımından da hoşâ giden bir teşebbüs idi. Zira eğer o onaylamasaydı, es-Sâbî bu iki rivayeti söz konusu etmeye teşebbüs edemezdi. Adudü'd-Devle'nin Irâk-i Acem'de ve Irâk-i Arap'ta hüküm sürmesinden dolayı, Deylemlerin Araplık ve Acemlik nesebi ve Adudü'd-Devle'nin bunlara tabiiyetine dair bu iki rivayetin kabulü ve yayılması, Araplar ve Acemler nezdinde onun hükümetinin meşruiyet dayanağı olabilirdi.

5- *Tafzîlü'l-Etrâk*'ta Türkler ve Selçuklular

İbn Hassûl'un *Tafzîlü'l-Etrâk* risalesi, Türklerden övgüyle bahseden ilk eser değildi. Câhiz olarak maruf Arap edibi Ebû Osmân Amr b. Bahr (160-255/777-869), Türklerin askerî üstünlüklerini ve maharetlerini zikreden bir risale yazan ilk kişidir.

İbn Hassûl, Câhiz'in *Menâkıbü'l-Etrâk* kitabına vâkıf olmalıdır. Nitekim gerek *Tafzîlü'l-Etrâk* risalesinin isminin seçiminde ve gerekse eserinde Türklerin hususiyetlerini beyan tarzında Câhiz'i örnek ve model almıştır (Şeşen, 2003: 122; Kucur, 1988: 29). Câhiz, Bağdat'ta ve Abbasî halifesi Mu'tasım-Billâh'ın ordusunda Türklerin bulunduğu zamanda, hilafet ordusu saflarında vazife alan diğer sınıflara kıyasla, Türklerin askerî hususiyetlerini ve kudretini ululayan bir risale telif etmiş ve ona *Menâkıbü'l-Türk ve Âmmeti Cundü'l-Hilâfe* adını vermişti²¹. Bununla birlikte, İbn Hassûl da İran'da Selçuklu Türklerinin bulunduğu zamanda, Türklerin askerî gücünden ve hasletlerinden övgüyle söz eden bir risale yazmaya teşebbüs eden ilk İrani edip-müverrihtir²².

Tafzîlü'l-Etrâk risalesinin ikinci bölümü Türklerin nesebi, hasletleri ve hususiyetlerinin beyanına tahsis edilmiştir. *Tafzîlü'l-Etrâk* risalesinin muhtevası, İbn Hassûl'un bu eseri aceleyle ve siyasi mülahazalar ve beklentilerle yazdığını göstermektedir. İbn Hassûl, İrani efsanevî tarihyazımına istinaden²³, İraniiler ile Türklerin ırkî ve kavmî ortaklığı ve akrabalığını yinelemiştir. İbn Hassûl'un yazdığına göre, Ferîdûn, Dahhak'a galebe çaldıktan ve hükümlanlığını tesis ettikten sonra, ülkesini Tûr, Selm ve İrec adlarındaki üç oğlu arasında taksim etti. Ferîdûn bilâd-i Rûm'dan bilâd-i Arap'a kadar olan ülkesinin batısındaki toprakları Selm'e tahsis etti. Ülkelerin en güzeli olan merkez topraklarını yani dördüncü iklimi İrec'e bıraktı. Meskün olmayan yerlere kadar doğunun kuzey kısmını da Tûr'a verdi (İbn Hassûl, 1940: 37). Ferîdûn'un ölümünden sonra, çocukları arasında ihtilaf vukua geldi ve bunun neticesinde de Selm ve Tûr, İrec'e galebe çalarak, onun ülkesinin sahibi oldular. Ancak bir müddet sonra, İrec neslinden gelen Menûçehr ortaya çıktı ve savaşla, Tûrânîleri doğu taraflarına, Rûmîleri ise batı taraflarına sürmek suretiyle miras kalan ülkelere geri gönderdi. İbn Hassûl'un yazdığına göre, Tûr Oğulları (Türkler) ve İrec Oğulları (İraniiler) arasında düşmanlık kök saldı ve taraflar arasında zuhur eden bu durum "zamanımızda" [İbn Hassûl'un'un zamanı] kadar böylece devam etti (İbn Hassûl, 1940: 37). İbn Hassûl'un yazdığına göre, merkez ülke ve İrec Oğulları ülkesi olarak "İrânşehir"²⁴ pozisyonundan dolayı, bu topraklar daima doğudan Tûr Oğullarının ve batıdan Selm Oğullarının taarruzuna maruz kalıyordu. Öyle ki büyük Tûrân padişahı Afrâsyâb'ın "İrânşehir" üzerine galebe çalmak üzere doğudan giriştiği teşebbüsler bu cümledendi. İbn Hassûl, bu kitabı yazmadaki amacının "şanı büyük ve kahir padişahın [Tûrânî Afrâsyâb] çocukları" olan Türklerin asil soyunu göstermek olduğunu belirtir. İraniiler onların korkusundan "İrânşehir"de kaleler yapmışlardır (İbn Hassûl, 1940: 38). Hamdullâh Müstevfi *Târîh-i Güzide*'de (1387: 426) İbn Hassûl'un bu rivayetine istinaden şöyle bir hesap yapmıştır: "Târîh-i Ebû'l-Alâ'ya göre Selçuk'un nesli otuz dördüncü babadan Afrâsyâb'a ulaşır." *Tafzîlü'l-Etrâk*'ta Türkler ve Selçuklular Afrâsyâb neslinden gösterilmekle beraber, onların kaç nesil ile Afrâsyâb'a bağlandığı hususunda bir söz söylenmemiştir. Hamdullâh Müstevfi'nin Selçukluların nesep silsilesi hakkındaki ifadelerinin neye dayandığı malum değildir. İbn Hassûl bu rivayeti zikretmekle, Tûr ve Afrâsyâb neslinden gelen "Türklerin asil soyu"nu vurgulamaktan başka, Adudü'd-

Devle'nin aslı ve menşei ile es-Sâbî'nin *et-Tâci*'deki nesep inşâsı çabalarını yermiştir. O, Deylemîlerin soyuna dair es-Sâbî'nin “yalanları” karşısında, Farsça ve Arapça manzum ve mensur metinlerde söz edilen tarihî şahitliklere istinaden, Türklerin Tûr ve Afrasyâb gibi padişahların asil nesline mensup olduğunu belirtir (İbn Hassûl, 1940: 37). İbn Hassûl, Türklerin neslinin Tûr ve Afrâsyâb'a ulaştığını bizzat idrak etmemiştir; bu İrânî efsanevî bir rivayetti. Bu rivayet ve buna müteallik tarihyazımı, İslâmî dönem İrânî müverrihlerin hafızasında yer edinmeye devam etmiştir. Nitekim müverrihler gerek buna olan inançlarından veya gerekse siyaseten, Türkleri Afrâsyâb nesline bağlamışlardır. Mesela, kısa bir süre sonra Nizâmü'l-Mülk de *Siyâsetnâme*'de, İbn Hassûl'unakilere benzer ifadeler kullanmıştır. O, Selçuklu Türklerinin padişahlık geçmişi ve Türklerin İrânîler ile tarihî irtibatını göstermek için, “Şâhinşâh-ı Âzam” Melikşâh'ın soyunun “babadan babaya”, “Büyük Afrasyâb”tan geldiğini zikretmiştir (Nizâmü'l-Mülk, 1383: 13)²⁵.

İbn Hassûl (1940: 39), Tûrânîler ile Türklerin aynılığı ve Afrasyâb ve Tûr nesli ile Türklerin ve Selçukluların ilişkisine dair İrânî efsanevî rivayetini naklettikten sonra, “Türk milleti”nin tabiatı, ahvali ve âdetleri ile onların faziletlerinin beyanına geçer. Bu muhtasar bahis, *Tafzîlü'l-Etrâk*'ın belki de tek orijinal kısmıdır ki burada, bir İrânî edip-müverrih, ilk kez için Türklerin yaşam tarzından, huylarından, hususiyetlerinden övgü ile bahsetmek suretiyle Türkleri tanıtmıştır. İbn Hassûl, bu bölümde, es-Sâbî'nin Deylemîlerin sıfatı ve hasletlerine ilişkin nitelemelerine mukabil; Türklerin şecaatini, dış görünüşlerini, hasletlerini, âdetlerini ve geçim kaynaklarını zikre girişir. O, ilk olarak Türklerin cesaret ve yiğitliğini işaret eder. Öyle ki bu sayede düşmana mukabele ve vatani, kabileyi ve aileyi müdafaa edebiliyorlar; diğer kavimler üzerine üstünlük sağlayabiliyorlardı. Yine geniş ülkeler ele geçirme ve buralara sahip olma cesaret ve yiğitliktendi.

İbn Hassûl Türkleri; geniş yüzleri, basık burunları, kuvvetli ve pazılı kollarıyla aslan simasında tarif eder. İbn Hassûl'un yazdığına göre, Türkler kuru ve susuz çöllerde ve bozkırlarda yaşamaya; her türlü güçlüğü, mahrumiyete ve yiyecek noksanlığına alışkındırlar. Öyle ki onlar az bir azıkla günlerini geçirebilirler. Aynı şekilde, civardaki kabilelerin hücumları esnasında her türlü azık ve geçimlik elde etmek veya muhafaza etmek Türkler için hayatî önemi haizdir. Türklerin aslı yiyeceği ettir ve genellikle ondan başka bir şeye aldırış etmezler. Etin iyi pişmesi ve iyice yıkanarak temizlenmesine özen göstermekten ziyade yağma yoluyla elde ettikleri etten lezzet alırlar. Dolayısıyla, onlar arasında yağma ve talan yaygın bir faaliyet olarak telakki edilirdi ve geçim kaynaklarının bir kısmını bu şekilde temin etmeyi tercih ederlerdi. İbn Hassûl'un yazdığına göre, Türkler, aşiret nizamını sağlamak ve bu şekilde yaşayabilmek için, kabile hüviyetine göre ortak dayanışma ve mesuliyete inanan bir millettir. Öte yandan, Türklerin dışında askerlerden biri cezalandırılırsa diğerleri sindirilebilir, hepsi engellenebilir. Fakat eğer ceza umumî olmazsa Türkler engellenemez. Onlardan birini cezalandırmak diğerlerinden hiç birini vazgeçirmez (İbn Hassûl, 1940: 40).

İbn Hassûl'un yazdığına göre, Türkler hayat şartları çetin mıntikalarda ve geçim darlığı içerisinde yaşadıkları ve geçimlerini temin etmek ve avlanmak için türlü meşakkate tahammül ettiklerinden dolayı yorgun ve bitkin zannolunurlar. Oysaki onlar at sürmek, dağa tırmanmak, tehlikelere atılmak, yolu izi malum olmayan yerlere gitmek hususunda başlangıçtaki çeviklik ve maharetlerini muhafaza ederler. İbn Hassûl'a göre, şeref ve asalet Türklere has yaradılış özelliklerindedir. Öyle ki bu vasıflar Türk köleler arasında da görülür. Mesela bir esir ve köle Türk, yeme, içme, giyme ve binmede efendisinden aşağı kalmaya rıza göstermezdi. Nitekim Hintli, Rum ve Ermeni kölelerin aksine, hiçbir Türk köle, ev temizliği, hayvan bakıcılığı ve bu neviden hizmetleri yapmaya razı olmazdı. Esaretten kurtulduktan sonra ise Türkler cengâverlik, kumandanlık, ümera veya sultanlara haciplik ve başka kavimleri idare etme gibi işlere razı olurlardı (İbn Hassûl, 1940: 41). Türklerin bu konumu dolayısıyla, menşelerine uzak ülkelerde hâkimiyet kurması ve Horasan ile Irak-ı Acem ve Arap'tan Mısır'a kadar Deylemî, Arap ve Kürtlerden muhtelif sınıflar üzerinde üstünlük sağlamaları ve onların liderliğini yapmalarını manasız değildir (İbn Hassûl, 1940: 42). İbn Hassûl aynı şekilde, Türklerin İslâmiyet'in yayılmasında gösterdikleri gayreti belirttikten sonra, Hz. Peygamber'e nispet edilen "Türkler size dokunmadıkça siz de onlara dokunmayın." hadisini nakleder. O, bu hadisi nakletmekle İranîler ve Müslümanlar tarafından Türklerin mevcudiyetinin kabulü zaruretini vurguluyordu (İbn Hassûl, 1940: 42). Öte yandan, İslâm peygamberinin hadisini rivayet etmek suretiyle Türklerin Deylemîlerden üstünlüğünü göstermek istiyordu.

Tafzîlü'l-Etrâk'ın üçüncü ve son bölümü; Sultan Tuğrul'un hükümdarlık vasıfları, Selçukluların nesebi ve Selçuklu tarihinden birtakım haberlerle ilgilidir. İbn Hassûl öncelikle "Sultan-ı Âlem (Âlemin sultanı), Melikü'l-İslâm (İslâm padişahı), Şâhinşâh el-Ecell el-Azam (Ulu ve büyük şahinşah) Rüknu'd-Dîn (Dinin direği) ve Gıyâsü'l-Müslimîn (Müslümanların yardımcısı), Behâ-yi Dinillâh (Allah'ın dininin ziyneti) ve Sultan-ı Bilâdillâh (Allah'ın beldelerinin sultanı) ve Muğis-i Abdullah (Allah'ın kullarının yardımcısı) Tuğrul Bey Ebû Tâlib b. Mikâil Yemîn-i Halifetullâh Emîrû'l-Müminîn"ın hükümdarlığını ve nesebini beyana girişir. O, Sultan Tuğrul'un methinde zikrettiği bir ibare ile bu ameliyede riyakârlıktan, korkudan ve tamahtan arındığını; yazılan her şeyde sadakat ve hakikat yolunda gittiğini beyan eder. İbn Hassûl, es-Sâbî'ye yönelttiği her türlü ithamdan kendisini paklamak için, Amîdü'l-Mülk Kündürî ve onun bu eserin telifindeki rolüne işaret eder. O, *Tafzîlü'l-Etrâk* risalesinin yazımında, kendi müşahede ve görüşünün yanı sıra, Sultan Tuğrul Bey'in veziri Amîdü'l-Mülk Kündürî'nin bakış ve tavsiyesine göre hareket ettiğini vurgular (İbn Hassûl, 1940: 44, 45, 47). İbn Hassûl bu bölümde ilk önce, Adudü'd-Devle'nin haşinliği ve merhamet yoksunluğuyla mukayese etmek suretiyle, hükümet mansıpları sahiplerine ve reayaya karşı Sultan Tuğrul'un af, büyüklük ve mürüvvetine dair birkaç tarihî rivayet zikreder. Esasen bu bölümde İbn Hassûl'un amacı, es-Sâbî'nin Adudü'd-Devle Deylemî için saydığı faziletlere nazaran Sultan Tuğrul'un ahlâkî faziletlerini ve idareciliğini göstermektir. O, öncelikle asi ve muhalif emirlerden biri

olan Emîr Sipehsâlâr Seyfûd-Devle'ye karşı Tuğrul Bey'in davranış tarzına işaret eder. İsyankâr, esir ve ölüme mahkûm olmasına rağmen emirin özrünü kabul etmiş ve kimsenin beklemediği bir şekilde Sultan Tuğrul'un şefaatine nail olmuştu. İbn Hassûl, Sultan Tuğrul'un bu hareketini Adudü'd-Devle'nin, amcasının oğlu İzzü'd-Devle Bahtiyâr'a karşı olan haşin davranışıyla mukayese eder. Amcasının oğlunu mağlup ettiği vakit, onun başının vücudundan ayrılması emrini verdiğiinden söz eder. İbn Hassûl'un diğer misali de Tuğrul Bey'in İsfahan halkının isyanı sebebiyle şehri muhasara etme hadisesidir. Öyle ki muhasara uzamış; Tuğrul Bey de çok para ve mal sarf etmeye mecbur olmuştu. İbn Hassûl'a göre, Sultan Tuğrul nihayet kılıç hakkıyla İsfahan'ı ele geçirmesine rağmen, İsfahan halkından hiç kimseye zarar vermemiş; onlara iyilik ve yumuşaklıkla davranılmasını emretmiştir. O, Sultan Tuğrul'un İsfahan halkına karşı göstermiş olduğu şefkat ve merhameti, Adudü'd-Devle'nin Bağdat halkına karşı tutumuyla kıyaslar; öyle ki Adudü'd-Devle, İzzü'd-Devle Bahtiyâr'ı öldürdükten sonra hilafet merkezi olmasına rağmen Bağdat'ı ateşe vermiştir (İbn Hassûl, 1940: 49).

Tafzîlü'l-Etrâk kitabının temel bir zayıflığı, içerisinde Selçuklular ve Sultan Tuğrul dönemine ait tarihî olaylarının pek kaydedilmemiş olmasıdır. Bu durum, Selçuklular ve Tuğrul Bey hakkında bir eser kaleme alan İbn Hassûl'un Selçukluların teşekkül dönemiyle muasır bir edip-müverrih olması düşünüldüğünde hayal kırıklığı yaratmaktadır. O, Sultan Tuğrul'un gerçekleştirdiği fetihleri yıl yıl anlatacağını söylemesine (İbn Hassûl, 1940: 50) rağmen, risalede böyle bir bölüm mevcut değildir²⁶. O, Selçuklu tarihi hakkında da diğer kaynaklar göz önüne alındığında şaşırıcı bir şekilde yalnız kaldığı iki rivayet nakletmiştir. Bunlar, henüz nihai ve araştırmacıların ittifakla kabul ettiği sonuçlara ulaşamayan Selçuk adı ve Selçukluların menşei²⁷ hakkındadır.

O, Sultan Tuğrul'un atası Selçuk'un ismini, "Sarcuk" olarak kaydetmiştir²⁸. İbn Hassûl kölelikten gelen veya meçhul ve müphem bir soya sahip kişileri yerip²⁹, Selçukluların asil soyunu işaret etmek için, Sultan Tuğrul'un atası "Sarcuk"u meşhur bir şahsiyet olarak nitelemiştir. Onun yazdığına göre, "Sarcuk", bir ihtilaf sebebiyle Hazar hükümdarına kılıcıyla vurmuş ve sopayla onu öyle bir dövmüş idi ki hükümdarın atı yere serilmiş, kendisi de yüzüstü düşmüştü (İbn Hassûl, 1940: 49)³⁰. Bu rivayet, İbn Hassûl'un Selçukluların menşei hakkında söz konusu ettiği tek tarihî olaydır. Dikkat çekici olan mesele şudur: İran'da Büyük Selçuklu devletinin erken dönemlerinde, emir üzerine ve resmî tarih mahiyetinde iki eser meydana gelmiştir ve her ikisi de Selçukluların Hazar devleti ülke ve teşkilâtından kopmak suretiyle doğmuş olarak göstermiştir. Onların ilki olan *Tafzîlü'l-Etrâk*, Sultan Tuğrul zamanında Irak-i Acem'de yazılmıştır. Diğeri olan kayıp *Meliknâme* ise Çağrı Bey zamanında Horasan'da kaleme alınmıştır³¹. Peacock (2016: 31-42), Selçukluların Hazarlara müntesip olmalarıyla alakalı bütün rivayetlerin bir esere, kayıp *Meliknâme*'ye dayandığını belirtmektedir. O aynı zamanda, Selçukluların Hazar bağlantısına dair ibarelerin yer aldığı daha az bilinen İbn Hassûl'un *Tafzîlü'l-Etrâk* eserini de konu etmiştir. Burada bir soru akıllara gelmektedir: Resmî tarih mahiyetini haiz *Tafzîlü'l-Etrâk*'ta ve *Meliknâme*'de neden Selçukluların Oğuz yabguluğu ile irtibatına dair bir işaret olmayıp

bunun yerine Hazar devleti veya Hazar padişahı ile irtibatına işaret edilmiştir? Henüz çok tanınmamış Selçukluları Hazarlarla ilişkilendirmek suretiyle onlara büyüklük ve meşruiyet kazandırılmaya çalışılmış olabilir. Hâlbuki zaman ilerledikçe Selçuklular her bakımından İslâm dünyasında tanınmış ve kabul edilmiş; Hazarlar ile irtibata bir lüzum kalmamıştır. Diğer taraftan, Selçukluların Oğuz yabgusuyla ihtilafı ve nihayetinde onlardan ayrılığı, Oğuz Yabgu devletine ağır bir darbe vurmuştur. Bu ayrılıktan sonra, karşılıklı kin ve düşmanlık zemininde gelişen münasebetlerden dolayı, Tuğrul ve Çağrı Beyler, belki de kendi ecdadının Oğuz Yabguluğu ile bağlantısının ifade edilmesini istememişlerdir. Bu da emir üzerine kaleme alınan ve resmî tarih mahiyetinde olan *Tafzîlü 'l-Etrâk*'ta ve *Meliknâme*'de kendini göstermiş olabilir. Prof. Osman Gazi Özgüdenli (2017, s. 37, not. 68), her iki kaynağın da yarı resmî nitelikte olduğu ve bilgi yönünden Selçuklu ailesi içerisinden beslendiği göz önünde bulundurulursa, naklettikleri bu rivayetlerin dikkate değer olduğunu belirtmektedir. Aynı şekilde Peacock da (2016: 40) bu rivayetlerin tarihsel bir gerçekliğe dayanabileceğinin de akıldan çıkarılmaması gerektiğini söylemektedir.

Temelde birtakım zayıflıklarıyla beraber, İbn Hassûl'un bu risalesi tarihî, edebî ve içtimaî noktalardan ehemmiyeti haiz ve itinaya layıktır (Azzâvî, 1940: 248). Fuad Köprülü'nün, o dönemden kalma “birkaç yaprak bakkal defteri”nin bile ne kadar önemli olduğunu ifade eden sözleri göz önüne alındığında, Türklerden övgü ile bahsetmek suretiyle Türkleri tanıtan ilk İrânî bir edip-müverrih olarak İbn Hassûl tarafından Selçukluların erken devirlerinde kaleme alınan bu eserin sahip olduğu büyük değer kendiliğinden ortaya çıkmaktadır. Yaltkaya'nın da belirttiği üzere (1940: 235), böyle bir eserin yalnız yazılmış olması bile başlı başına bir ehemmiyeti haizdir.

6- Sonuç

Tafzîlü 'l-Etrâk risalesi, Türklerin/Selçukluların ve Deylemlilerin/Büveyhîlerin karşı karşıya gelmesini işaret eden siyasî-edebî bir metin olarak nitelendirilebilir. İbn Hassûl da, Selçuklular ve Büveyhîler arasındaki siyasî rekabet ve mücadeleyi gözler önüne sermekle, bunu tarih yazıcılığına ithal eden dîvânî bir mansıp sahibi olarak görülebilir. Bu doğrultuda o, Ebû İshâk es-Sâbî'nin *et-Tâcî* risalesini yapacağı için çıkış noktası olarak görmüştür. İbn Hassûl, es-Sâbî'yi hedef alarak onun tarihyazımı tarzını sert bir şekilde eleştirmesine rağmen, kendisi de *Tafzîlü 'l-Etrâk*'ın yazımında benzer bir yol takip etmiştir. *Tafzîlü 'l-Etrâk*'ın önemi ve özelliği, onun yazarının, övgü ile bahsetmek suretiyle Türkleri tanıtan ilk İrânî edip ve müverrih olmasıdır. Öyle ki İbn Hassûl'un eserini kaleme alma zamanı, Türklere karşı mütemadiyen menfi bir bakış açısına sahip olan ve Türkler hakkında olumsuz ifadeler kullanan, Firdevsî gibi İrânî edipler ve şâhnâme yazarlarının takriben zamanına tekabül etmesi bakımından manidardır. İbn Hassûl, İrânî şâhname yazarlarının ve ediplerinin bakışlarının aksine, Türkler hakkında müspet ifadeler kullanmış ve hatta onları methetmiştir. Deylemleri ve Büveyhîleri tenkit etmekle birlikte, Türklerin ve Selçukluların onlara nazaran üstünlüğünü ispata girişmiştir. Diğer taraftan da Sultan Tuğrul'un devlet işlerindeki erdem ve ahlâkını zikrederek, onun, Adudü'd-Devle'ye nazaran hükümdarlığa daha

yaraşır olduğunu beyan etmiştir. İbn Hassûl'un, tarih yazıcılığı sahasında es-Sâbî'nin gerisinde kaldığı söylenebilir. Nitekim İbn Hassûl, es-Sâbî'nin birtakım siyasî bakış açılarını eleştirmesine rağmen, o, Deylemler, Büveyhiler ve Adudü'd-Devle hakkında orijinal bilgiler vermede başarılı olmuştur. Bu nedenle, *Kitâbü'l-Tâcî*, noksansız bir halde mevcut olduğu zamanlarda, sonraki dönem müverrihler tarafından çeşitli vesilelerle kaynak olarak kullanılmıştır. Hâlbuki Hamdullâh Müstevfî'nin karışık rivayeti istisna olmak üzere, muahhar metinlerde *Tafzîlü'l-Etrâk*'tan pek de istifade edilmemiştir. *Tafzîlü'l-Etrâk*'ta Tuğrul Bey'in saltanat devresine ait tarihî hadiselerin kaydına ilgisiz kalması, Ebû'l-Alâ İbn Hassûl gibi Selçukluların erken dönemlerine muasır bir müverrihten beklenmeyecek türdedir. *Meliknâme* ile birlikte resmî tarih mahiyetindeki bu iki erken tarihli meşrulaştırıcı metinlerin Selçukluların menşesine dair naklettiği rivayetlerin tarihsel bir gerçeği yansıtıp yansıtmadığı tartışmalıdır.

Sonnotlar

- 1 İbn Hassûl'un *Tafzîlü'l-Etrâk* risalesinin bilinen tek el yazması nüshası, Muhammed bin Hasan es-Sâgânî istinsahı olduğu halde 649/1251-1252 yılına tarihlidir. Bu nüsha 1392 numarayla, Bağdat'ta hususi bir kütüphanenin el yazmaları bölümünde kayıtlı olarak muhafaza edilmektedir. Bu nüsha hakkında daha fazla bilgi için bkz. Avvâd, 1957: 52.
- 2 İbn Hassûl, 1940: Arapça metin, 1-50; Azzâvî, mukaddime: 235-249; Yaltkaya, Türkçe çev.: 250-266.
- 3 Şeşen, 2003: 119-142.
- 4 es-Sâbî, 1397: 131-138.
- 5 Seccâdî, 1367: 687-688.
- 6 Seccâdî, 1397: 121-127.
- 7 Neml Suresi 37. Ayet
- 8 en-Nedîm, es-Sâbî'yi geometri âlimi olarak niteler. Bunun yanında onun mektup yazarı, belagat sahibi ve şair olup; kitabet sanatı, belagat ve şiirle temayüz ettiğini de ilave eder (en-Nedîm, 2017: 337). Astronomi ilminde ise usturlap yapacak seviyeye yükselmişti (Polat, 1999: 12).
- 9 es-Sâbî'nin edebî şahsiyeti ve şiirleri için bkz. Polat, 1999: 37-250.
- 10 es-Sâbî'nin eserleri ve bunların neşirlerinin bir listesi için bkz. Er, 2008: 339-340; Azzâvî, 1984: 177-198.
- 11 Sâbilik için bkz. Gündüz, 2008: 341-344.
- 12 Bağdat Üniversitesi Kütüphanesi el yazmaları koleksiyonunda, 1262 numarada kayıtlı ve 22 varaktan oluşan *el-Münteze'a min Kitâbü'l-Tâcî'l-Ebî İshâk es-Sâbî* adında bir nüsha muhafaza edilmektedir (Azzâvî, 1984: 187-188). *et-Tâcî*'nin diğer özet bir nüshası da *Kitâbü'l-Münteze'a mine'l-Kitâbü'l-Ma'rûf bi't-Tâcî fi'l-Ahbârü'd-Devleti'd-Deylemiyye* adıyla, Yemen'in başkenti San'a'daki Mütevekkiliyye Kütüphanesinde 145 numarada kayıtlı bulunmaktadır. Ayrıca bu nüshanın mikrofilmli Kahire Dârü'l-Kütübü'l-Mısriyye'de de mevcuttur (Sâbir Han, 1397: 15). Tanıtılan bu nüshaların muhtevaları, her ikisinin de 22 olduğu üzere varak sayıları ve 19x28 cm ebat ile birbirine benzer özelliklere sahip oldukları göz önüne alınacak olursa muhtemelen birbirinden istinsah edildikleri söylenebilir.
- 13 es-Sâbî, 1397: 44-101.
- 14 Zeydî Şiîliği tesirinde İslâm, daha ziyade Deylemlerin dağlık arazilerde yaşayan sakinleri arasında revaçta idi. Hâlbuki bundan önce, düzlük sahaların sakinleri olarak Giller arasında Sünnî İslâm hâkimdi. es-Sâbî'nin yazdığına göre (1397: 69), Deylemler arasında Şiî İslâm'ın yayılmasının neticelerinden biri, taassubun artması ve Sünnî Müslümanlar olarak Giller ile mezhep çatışmalarının başlaması idi.
- 15 es-Sâbî, 1397: 59-94.

- 16 Ebû Nasr Utbî, tarihyazımında es-Sâbî'nin tarzını örnek ve model almıştı. O, münşiyane bir şekilde Arapça yazma ve edebî tarihyazımı tarzından başka, Sultan Mahmûd'un Yemînü'd-Devle lakabına izafeten *Târih-i Yemîni* adlı kitabının isminin seçiminde es-Sâbî gibi hareket etmiştir. Zira es-Sâbî edebî bir tarzda eserini yazmış ve kitabına, Adudü'd-Devle'nin Tâcü'l-Mille lakabına izafeten *et-Tâcî* adını vermişti.
- 17 es-Sâbî, 1397: 102-115; Beygî, 1389: 37-46.
- 18 İbnü'l-Esîr, uzun ömründe es-Sâbî'nin işlerinin ters gittiğini ve mallarının azaldığını söyler (İbnü'l-Esîr, 2016: VII, 422).
- 19 es-Sâbî'nin vefat yılı hakkında çeşitli görüşler vardır. Bazı araştırmacılar 381/992 yılını gösterirken, bazıları ise 384/994 yılını işaret etmişlerdir. Bununla beraber son yapılan çalışmalarda 381/992 yılı daha çok kabul görmüştür (bkz. Beygî, 1389: 29-30; Sâbir Han, 1397: 17-18; Azzâvî, 1984: 183). es-Sâbî'nin vefat yılı hakkında kaynaklarda da farklı bilgiler bulunmaktadır. Mesela çağdaşı en-Nedîm, es-Sâbî'nin 380/990'dan önce öldüğünü kaydeder. İbn Kesîr, es-Sâbî'nin 70 yaşını aşmış iken 384/994 senesinde; İbn Hallikân 71 yaşında 384/994 senesinde; İbnü'l-Esîr ise 91 yaşında bu yılda hayatını kaybettiğini yazar. Aynı şekilde, es-Sâbî'nin doğum tarihi hakkında da kaynaklarda farklı tarihler verilmiştir. Bununla birlikte, tüm kaynaklar es-Sâbî'nin Bağdat'ta öldüğünü ve burada Şünuziye kabristanına bitişik olan Cüneyne mezarlığına gömüldüğünü ittifakla nakletmişlerdir (en-Nedîm, 2017: 337; İbn Kesîr, 1995; XI, 530; İbn Hallikân, 1842: I, 31; Polat, 1999: 32-33; Er, 2008: 339).
- 20 Bîrûnî, *et-Tâcî*'den naklen, Büveyhilerin ceddî Büveyh'in Behrâm-ı Gür'a dayandırılan şeceresini verdikten sonra; Büveyhî hanedanının kurucusu Feridûn'dan sonra, cihan, onun oğulları arasında üçe taksim edildi. İr veya İrec, İrân üzerinde (İrânşehir-merkez ülke); Tûr, Tûran (kuzey ülkeleri) üzerinde ve Selm de Rum, Arap ve Habes ülkeleri üzerinde hâkim oldu (batı ülkeleri) (*Avestâ*, 1392: 301-317). Keyânî çağının en önemli özelliği, İrânî ve Tûrânî soydaş iki kavmin mücadelesidir. İrânîlerin efsanevî tarihinde bu merhale; Gerşasp, Nerîmân, Sâm ve Rüstem gibi İrânî kahramanlar ile Afrâsyâb gibi Tûrânî hükümdarlar ve kahramanların mücadelesiyle doludur (*Târih-i Sîstân*, 1381: 50-55).
- 24 "İrânşehir" siyasî-coğrafi bir mefhumdur ki bunun da ortaya çıkışı Sâsânî devrine dayanır. İrânşehir aslında Sâsânî devletin siyasî coğrafyasını ve ülkesini ifade eder. Kadim İrânî tarih yazıcılığıyla alakalı olarak bu mefhum İslâmî dönem metinlerine de girmiş ve İslâmî dönem İrân tarihine dair yeni bilgilerle harmanlanmıştır. "İrânşehir" in coğrafi hudutları Ceyhun sahillerinden Azerbaycan ve Ermenistan'a; oradan Kadisiye, Fırat, Yemen Denizi, Fars Denizi ve Mekran'a; oradan da Kabil, Tohoristan ve Taberistan'a değin uzanır (*Mücmelü'l-Tevârih ve'l-Kısas*, 1378/2000: 368). "İrânşehir" merkezde bulunmak üzere etrafında üç altı iklim yer almaktadır: İklim-i Arap, İklim-i İfrîkiye, İklim-i Rûm, İklim-i Türk, İklim-i Çin, İklim-i Hint (*Mücmelü'l-Tevârih ve'l-Kısas*, 1378/2000: 367; Yâkût el-Hamevî, 1380: 20) Yâkût el-Hamevî (1380: 24-25), Ebû Reyhân Bîrûnî'nin sözlerine istinaden, İrânîlerin yedi iklim nazariyesinin kökünün Zerdüştlüğe dayandığına inanmaktadır ve muhtemelen Zerdüştlükte yedi sayıyı kutsaldır.
- 25 Afrâsyâb kültü ve "Afrâsyâbçılık" hususunda muhtasar bir değerlendirme için mesela bkz. Türker-Özen, 2017.
- 26 Peacock (2016: 34) ve Şeşen (2003: 121), İbn Hassûl'un bu ifadelerine istinaden, eserden günümüze ulaşan kısmın, risalenin yalnızca mukaddimesi olabileceğine dair görüş bildirirler. Kuvvetle muhtemel İbn Hassûl böyle bir bölümü, vaat etmesine rağmen, kaleme almamıştır. Zira muahhar metinlerde buna

hiçbir işaret yoktur.

- 27 Selçuklu tarihinin karanlık konularının başında gelen ve oldukça uzun bir zamandır üzerinde pek çok araştırma yapılan bu meseleler hakkında daha yeni bir değerlendirme ve bir bibliyografya için bilhassa bkz. Özgüdenli, 2017: s. 25 vd.; Peacock, 2016: 21 vd.; ayrıca belli başlı olarak mesela bkz. Agacanov, 2015: 243 vd.; Divitçioğlu., 2015: 67 vd.; Golden, 2016: 228 vd.; Togan, 2019: 251 vd.; Turan, 2003: 53 vd.; Köymen, 2000: 1 vd.; Kafesoğlu, 1955; Hasan, 1965-1966; Bosworth, 1995: 937-940.
- 28 İki müellif eserinde bu şekilde kaydetmiştir. Birincisi, ele aldığımız İbn Hassûl, diğeri ise 12. yüzyıl Ermeni müellifi Anili Mxit'ar'dır (İbn Hassûl, 1940: 49; Kouymjian, 1969; Kouymjian, 1973; ayrıca bkz. Özgüdenli, 2017: 25; Peacock, 2016: 34).
- 29 Muhtemelen İbn Hassul Gaznelileri ve Büveyhileri kastediyordu. Zira Gazneliler gulamlıktan gelen bir soya mensuptu ve ona göre, Büveyhiler de es-Sâbi'nin iddialarının tersine, meçhul bir nesepten geliyorlardı.
- 30 Bu tarihî hadisenin versiyonları, Selçukluların Hazarlar ve Oğuz Yabgu Devleti ile ilişkileri ve bu ilişkilerin mahiyeti hususunda bkz. sonnot 27.
- 31 *Tafzîlü'l-Etrâk*'ta Selçuk, Hazar hükümdarına muhalif bir kişi olarak zikredilmiştir. Diğer taraftan, *Meliknâme*'de Selçuk'un babası Dukak, Yabgu denilen Hazar hükümdarına muhalif bir mansıp sahibi olarak zikredilmiştir (Mîrhând, 1339: IV, 3119-3120).

Kaynakça

- Agacanov, Sergey G. (2015). *Oğuzlar*. Türkçe çev. Ekber N. Necef-Ahmet Annaberdiyev. İstanbul: Selenge Yayınları.
- Avestâ*. (1392/2013). nşr. Celîl Dûsthâh. c. I. Tahran: İntişârât-i Mervârîd.
- Avvâd, Gurgis. (1957). “el-Mahtûtâtü't-Târîhiyye fî Hizâneti Kütübî'l-Methafî'l-'Irâkî bi-Bağdâd”. *Sumer*, XIII, Bağdat.
- el-Azzâvî, Abdurrahman Hüseyin. (1984). “Ebû İshâk İbrâhîm bin Hilâl es-Sâbî”. *el-Müverrihü'l-Arabî, Câmi'atü Bağdat*, s. 24, 177-198.
- Bâharzî. (1391). *Dümyetü'l-Kasr ve 'Usratu Ehli'l-'Asr*, c. I, III, thk. Sâmi Mekkî el-Ânî, Necefî'l-Eşref: Matbaatü'n-Nu'mân.
- Beyhâkî (İbn Funduk), Ali bin Zeyd. (1317/1938). *Târîh-i Beyhâk*. tsh. Ahmed Behmenyâr. Tahran: Bungâh-i Dâniş.
- Bîrûnî, Ebû Reyhân. (2011). *el-Âsârü'l-Bâkiye (Maziden Kalanlar)*. Türkçe çev. Ah-sen Batur. İstanbul: Selenge Yayınları.
- Blois, F. C. (1995), “Sâbi”. *The Encyclopaedia of Islam*, new edition, Leiden: E. J. Brill, vol. VIII, s. 674.
- Bosworth, C. E. (1372/1993). “Dovre-yi Evvel-i Gaznevî”. *The Cambridge History of Iran*, c. IV, ed. R. N. Frye, Farsça çev. Hasan Enûşe, Tahran: İntişârât-i Emîr Kebîr.
- . (1995). “Saldjukids (II-Origins and Early History)”. *The Encyclopaedia of Islam*, new edition, c. VIII, s. 937-940.

- Brockelmann, Carl. (1983). *Târîhü'l-Edebi'l-Arabî*. Arapça çev. Seyyid Yakûb Bekr. altıncı cüz. Kahire: Dârü'l-Maârif.
- Câhiz. (1411/1991). *Resâ'ilü'l-Câhiz*, cüz-i evvel. “Menâkıbü't-Türk ve Âmmeti Cundü'l-Hilâfe”. thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî.
- Divitçioğlu, Sencer. (2015). *Oğuz'dan Selçuklu'ya*. İstanbul: Alfa Yayınları.
- Ebû Mansûr Seâlibî. (1353/1974). *Tetimmetü'l-Yetimü'd-Dehr*. nşr. Abbâs İkbâl. cüz-i evvel. Tahran: Matbaa-yi Dehîr.
- Er, Rahmi. (2008). “Sâbî, Ebû İshâk”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. XXXV, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, s. 339-340.
- Golden, Peter B. (2016). *Türk Halkları Tarihine Giriş*. Türkçe çev. Osman Karatay. İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Gündüz, Şinaşi. (2008). “Sâbiilik”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. XXXV, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, s. 341-344.
- Hasan, S. A. (1965-1966). “Some Observations on the Problems Concerning the Origin of the Saljuqids”. *Islamic Culture*, XXXIX, s. 195-204.
- Hamdullâh Müstevfî. (1387/2008). *Târîh-i Güzide*. nşr. Abdülhüseyn Nevâî. c. V. Tahran: İntişârât-i Emîr Kebîr.
- İbn Hallikân. (1842). *Vefayâtü'l-A'yân ve Enbâ'ü Ebnâ'i'z-Zamân (Biographical Dictionary)*. İngilizce çev. B. Mac Guckin de Slane. c. I. Paris.
- İbn Hassûl, Ebû'l-Alâ' Muhammed bin Ebî'l-Kâsım. (Nisan-Temmuz 1940). *Kitâb-i Tafzîlü'l-Etrâk 'alâ Sâ'iri'l-Ecnâd*. Arapça metin, 1-50, Abbâs Azzâvî, mukaddime, 235-249; Türkçe çev. Şerefeddin Yaltkaya, “İbn Hassûl'un Türkler Hakkında Bir Eseri”, 250-266, *Belleten*, IV/14-15, Ankara, Türk Tarih Kurumu.
- İbn Hassûl, Ebû'l-Alâ' Muhammed bin Ebî'l-Kâsım. (1397/2018). “Pârehâyî ez Kitâb-i Tafzîlü'l-Etrâk 'alâ Sâ'iri'l-Ecnâd”, *Mecmûa-yi Deylemnâme*, Farsça çev. Alî Behrâmîyân, be ihtimâm-i İnâyetullâh Mecîdî, Tahran: İntişârât-i Mûkûfât-i Mahmûd Afşâr, s. 131-138.
- İbn Kesîr. (1995). *el-Bidâye ve'n-Nihâye (Büyük İslâm Tarihi)*. c. XI. Türkçe çev. Mehmet Keskin. İstanbul: Çağrı Yayınları.
- İbnü'l-Adîm. (1976). *Bugyetü't-Taleb fî Târîhi Haleb*. nşr. Ali Sevim. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- İbnü'l-Esîr. (1417/1997). *el-Kâmil fî't-Târîh*. nşr. Ömer Abdüsselam Tedmürî. c. VIII, Beyrût: Dârü'l-Kitâbü'l-Arabî; Türkçe çev. Heyet. (2016), c. VII, İstanbul: Ocak Yayıncılık.

- es-Sâbî, Ebû İshâk İbrâhîm bin Hilâl bin Zehrûn. (1397/2018). “Pârehâyî ez Kitâbü't-Tâcî fî Ahbârü'd-Devleti'd-Deylemiyye”. tsh. Wilferd Madelung. Farsça çev. Akîl Hürşâ ve Seyyid Sâdık Seccâdî. *Mecmûa-yi Deylemnâme*. be ihtimâm-i İnâyetullâh Mecîdî, Tahran: İntişârât-i Mûkûfât-i Mahmûd Afşâr, s. 44-101.
- Kafesoğlu, İbrahim. (1955). *Selçuklu Ailesinin Menşei Hakkında*. İstanbul: Osman Yalçın Matbaası.
- Kâzım Beygî, Muhammed Ali. (1389/2010). “Büveyhîyân ve Ziyâriyân: Rivâyeti-yi Novyâfte ez Kitâbü't-Tâcî”, *Mecelle-yi Târih ve Temeddun-i İslâmî*, S. 6, şomâre-yi yâzdeh, s. 27-55.
- Kouymjian, Dickran K. (1969). “Mxit'ar (Mekhitar) of Ani on the rise of the Seljuqs”, *Revue des Études Arméniennes*, nouvelle série, VI, s. 331-353.
- . (1973). “Problems of Medieval Armenian and Muslim Historiography: The Mxit'ar of Ani Fragment”, *International Journal of Middle East Studies*, vol. 4, No. 4, s. 465-475.
- Köymen, Mehmet Altay. (2000). *Büyük Selçuklu İmparatorluğu Tarihi, c. I: Kuruluş Devri*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Kraemer, Joel L. (1375/1996). *İhyâ-yi Ferhengî der Ahd-i Âl-i Büye*. Farsça çev. Muhammed Saîd Henâyî-yi Kâşânî. Tahran: Merkez-i Neşr-i Dânişgâhî.
- Kucur, Sadi. (1988). “İbn Hassûl”. *Diyanet İslâm Ansiklopedisi*, c. XX, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, s. 29.
- Madelung, Wilferd. (1380/2001). “Muarriî-yi Dû Nushe-yi Hettî-yi Târihî-yi Yemenî”. Farsça çev. Muhammed Kâzım Rahmetî. *Âyîne-yi Pejûheş*, şomâre-yi şest û heft, s. 63-68.
- Mîrhând. (1339/1960). *Târih-i Ravzatü's-Safâ*. c. IV. Tahran: İntişârât-i Hayyâm.
- Mücmelü't-Tevârih ve'l-Kıyas*. (1378/2000). nşr. Seyfeddin Necmâbâdî. Siegfried Weber. Neekarhausen.
- en-Nedîm, Muhammed b. İshâk. (2017). *el-Fihrist*. Türkçe terc. Heyet. ed. Mehmet Yolcu. İstanbul: Çıra Yayınları.
- Nizâmü'l-Mülk. (1383/2004). *Sîyerü'l-Mülük*. nşr. Hubert Darke. Tahran: Şirket-i İntişârât-i İlmî ve Ferhengî.
- Özgülendli, Osman G. (2017). *Selçuklular: Büyük Selçuklu Devleti Tarihi (1040-1157)*. Ankara: İSAM Yayınları.
- Peacock, A. C. S. (2016). *Selçuklu Devleti'nin Kuruluşu –Yeni Bir Yorum—*. Türkçe çev. Zeynep Rona. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

- Polat, Mahmut. (1999). “Ebu İshak İbrahim b. Hilâl es-Sabiî”nin (ö. 384/994) Hayatı ve Şiirleri”. Yayınlanmamış Doktora Tezi, Harran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Şanlıurfa.
- Sâbir Han, Muhammed. (1397/2018). “Derbâre-yi Kitâbü’t-Tacî fi Ahbârü’d-Devleti’d-Deylemiyye”. Farsça çev. Ahmed Âram. *Mecmûa-yi Deylemnâme*. be ihtimâm-i İnâyetullâh Mecîdî. Tahran: İntişârât-i Mûkûfât-i Mahmûd Afşâr, s. 17-18.
- Safedî, Salâhü’d-Dîn Halîl bin Aybeg. (1420/2000). *el-Vâfî bi’l-Vefâyât*. c. IV. thk. Türkî Mustafa. Beyrut: Dârü’t-Terâsü’l-Arabî.
- Seccâdî, Seyyid Sâdık. (1367/1988). “Âl-i Hassûl”, *Dânişnâme-yi Bozorg-i İslâmî*. c. I. Tahran: Merkez-i Dâiretü’l-Maârif-i Bozorg-i İslâmî, s. 687-688.
- . (1397/2018). “Hânedân-i İbn Hassûl”. *Mecmûa-yi Deylemnâme*. be ihtimâm-i İnâyetullâh Mecîdî, İntişârât-i Mûkûfât-i Mahmûd Afşâr, Tahran, s. 121-127.
- Sem’ânî, Ebû Sa’d Abdülkerîm. (1401/1981). *el-Ensâb*. cüz IX. Kahire: Mektebetü İbni Teymiyye.
- Sedghi, Naser. (1393/2014). *Târihnigârî-yi der İrân-i Asr-i Selcûkî*. Tahran: Pejûheş-kede-yi Târih-i İslâm.
- . (Zemistân 1388/2009). “Berresî-yi Mehdûdiyyet-i Şinâht-i Tehevvûlât-i İrân-i Asr-i Selcûkî”, *Pejûheşhâ-yi Ulûm-i Târihî*. Dânişgâh-i Tahran, dovre-yi yek, şomâre-yi dû, s. 87-111.
- Şeşen, Ramazan. (2003). “İbn Hassûl’un Tafdîl el-Etrak Ala Sair el-Ecnad Adlı Risalesinin Tercümesi”. *Tarih Dergisi* 38, s. 119-142.
- Târih-i Sîstân*. (1381/2002). tsh. Muhammed Takî Melikü’ş-Şuara Bahâr. Tahran: İntişârât-i Mu’în.
- Tercüme-yi Târih-i Yemînî*. (1345/1966). Ebû’ş-Şeref Nâsîh bin Zafer Corfâdekânî. nşr. Cafer Şiar. Tahran: Bungâh-i Tercüme ve Neşr-i Kitab.
- Togan, Zeki Velidi. (2019). *Umumi Türk Tarihine Giriş*. c. I. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Turan, Osman. (2003). *Selçuklular Tarihi ve Türk-İslâm Medeniyeti*. Ankara: Ötüken Neşriyat.
- Türker, Özgür-Özen, Firdevs. (Bahar 2017). “Oğuznâme, Selçuknâme ve Meliknâme’ye Göre Selçuklu Hanedanı’nın Menşei”. *SUTAD*, 41, s. 331-351.
- Yâkût el-Hamevî. (1380/2001). *Mu’cemü’l-Buldân*. Farsça çev. Alınakî Münzevî. Tahran: Sâzmân-i Mîrâs-i Ferhengî-yi Kîşver.

- . (1993). *Mu'cemü'l-Üdebâ*. thk. İhsân Abbâs. c. II, IV, Beyrût: Darü'l-Garbü'l-İslâmî; Farsça çev. Abdü'l-Muhammed Âyetî. (1391). Tahran: İntişârât-i Serûş.
- Zahîrüddîn Nîşâbüri. (1390/2011). *Selçûknâme*. tsh. Mîrzâ İsmâîl Afşar. Muhammed Ramazânî, Tahran: İntişârât-i Esâtîr.
- ez-Ziriklî, Hayreddîn. (2002). *el-A'lâm (Kamûsü Terâcim)*. altıncı cüz. Beyrut: Dârü'l-İlm li'l-Melâyîn.

VELAYETNAMESİ OLAN ŞEYH, OSMAN BABA MI OTMAN BABA MI? * **

Was the Dervish Who Had Custody Osman Baba or Otman Baba?

Huriye EMEN***

Öz

Balkanlar’da XV. yüzyıldan itibaren Hasköy Kazası sınırları içerisinde Otman (Atman) Baba ve Osman Baba adlarında iki farklı zaviye faaliyet göstermiştir. Hatta zaviyeler aynı coğrafyada faaliyet göstermeleri ve isimlerinin benzerliği nedeniyle tek kurum olarak kabul edilmiş; ancak bunların farklı kurumlar olduklarının tespiti bir araştırma ile ortaya konulmuştur. Fakat çalışmada, velayetname sahibi olan şeyhin adının Otman olduğu kanaatine varılmıştır. Şeyhin adının Otman mı Osman mı olduğu konusu halen araştırmalarda ve söylemlerde netlik kazanmış değildir.

Bu çalışmanın amacı Osman ve Otman Baba adlı iki farklı zaviye kurucusundan, Balkan coğrafyasında nam salmış, Fatih Sultan Mehmet devrinde yaşamış ve onunla görüşmüş, velayetnamesi yazılmış şeyhin adının Otman Baba değil Osman Baba olabileceğini arşiv kayıtlarına istinaden ortaya koyabilmektir. Çalışmada, Osman Baba’nın velayetnamesinde ifade edilen kendisinin bekâr olduğu, çocuklarının olmadığı bilgisinden hareketle, arşiv kayıtlarıyla söz konusu bilgi mukayese edilecektir. Osman Baba’nın tarih sahnesinde ilk görüldüğü zamanla ilgili inceleme eserlerinde verilen bilgiler, arşiv belgeleriyle karşılaştırılacaktır. Ayrıca iki şeyhin yaşamış olabileceği dönemler ve zaviyelerinin kurulmuş olabileceği tarihler, aile efradına dair bilgiler, zaviyelerinin mali kayıtları ve burada verilen hizmetlerin niteliği tespit edilecektir. Araştırmamıza esas teşkil eden Osman Baba’nın, zaviyesiyle ilgili faaliyetlerinin süreklilik göstererek, günümüze ulaşan bir türbesinin olduğu diğer şeyh Otman Baba’nın kurumunun XVI. yüzyıldan sonra faaliyetine dair bilginin şimdiye dek bulunmadığı konusu ile mesele daha anlaşılır hale getirilecektir.

Anahtar Kelimeler: Osman Baba, Otman Baba, Hasköy, velayetname

Abstract

In the Balkans, since the 15th century, two different lodges, namely Otman (Atman) Baba and Osman Baba, have operated within the boundaries of Hasköy district. Even the advocates have been accepted as the only institution because they operate in the same geography and their names are similar, but it was determined by a research that these are different lodges. However, it was concluded that the name of the dervish who had custody was Otman. The issue of whether the dervish’s name is Otman or Osman is still unclear in the researches and discourses.

The purpose of this study is to reveal that the name of the dervish from the two founders of Osman and Otman Baba was Osman Baba who was renowned in the Balkan geography, who lived in the period of Fatih Sultan Mehmet and who met with him, and whose custody is written, not Otman Baba, based on archive records. In the study, the information will be compared with the archive records on the basis of the knowledge that Osman Baba was single and had no children, the information will be compared to archive records. The information given in the examination works related to the time when Osman Baba was at first seen in the scene of history will either be compared with the documents of archive. In addition, the periods when the two sheikhs might have lived and the dates when

* Makalenin Geliş Tarihi: 20.02.2020, Kabul Tarihi: 02.03.2020. DOI: 10.34189/hbv.93.011

** Bu çalışma yazarın 2018 yılında tamamlanan “XVI. Yüzyılda Rumeli Bölgesinde Tekkeler ve Zaviyeler (Sağ Kol Örneği)” başlıklı doktora tezinden üretilmiştir.

*** Dr., huriyemen@gmail.com, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-3575-2785>.

their lodges may have been established, the information about their family records, the financial records of their lodges and the quality of their services provided will be analysed. The activities of Osman Baba lodge, which constitutes the basis of this research, have been continuing and there is a mausoleum that is surviving through present day. The issue will become clearer with the knowledge that there is no information about the activities of the institution of the other sheikh Otman Baba after the 16th century.

Keywords: Otman Baba, Osman Baba, Haskovo, custody

1. İsimler Üzerine Tartışmalar

Osman Baba ve Otman Baba zaviyeleriyle ilgili şimdiye kadar ilk bilgilere 1515 tarihli tahrir kaydından ulaşılmaktadır (BOA TD 50/130-134). Söz konusu kayda göre, zaviyelerden Osman Baba'ya ait olanı, Hasköy Kazası'nda Koçaşlı, Kırkpınar, Aydoğmuş, Beyköy, Sarnıç Pınarı köyleri civarında konumlanmışken Otman Baba'nın zaviyesi aynı kazaya bağlı Akyazı'da Hacı Hüseyin Kışlası yakınında kurulduğu anlaşılmaktadır (BOA TD 50/131-134; Kayapınar-Kayapınar, 2010:100-101). Osman Baba ve Otman Baba'nın aynı kişi olduğu varsayımı hâkimken bunların farklı kişiler olduğu, dolayısıyla iki ayrı zaviyenin faaliyet gösterdiği bir araştırma ile netlik kazanmıştır (Kayapınar-Kayapınar, 2010: 97-128). Ancak, gerek ilgili çalışmada iki şeyhten velayetname sahibi olanının Otman Baba olduğuna kanaat getirilmesi, gerekse halen her iki ismin de aynı şeyh için kullanılabilmesi Osman Baba'nın ismiyle ilgili karışıklığı sürdürmektedir.

Osman Baba, Bulgaristan'da Türk tasavvuf tarihinde önemli bir iz bırakmış Heterodoks bir sufidir. Ömrünün büyük bir kısmını Rumeli'de geçirmiştir. Halk arasında Hüsam Şah (Hüsam Dede), Gani Baba ve Sultan Baba olarak da bilinmiştir (Alkan-Yurtoğlu, 2018: 48; Kılıç vd, 2007: 177). Ancak halk arasında kullanılan isimleri dışında resmi kayıtlarda geçen Osman/Otman isimlerinin kullanımında birlik oluşmamıştır. Otman isminin Osman'dan galat olduğu (Turgal, 1927: 239), Hacım Sultan'ın velayetnamesinde bahsi geçen şeyhin Osman Baba olduğu düşünülmüştür (Ocak, 1992: 99-100). Farklı bir görüşe göre Otman adının “Od-man”dan galat olduğu, Allah'ın isimlerinden Celal ile eş anlamlı olan “ateş” ile özdeşleştirilerek Ateş-adam manasında kullanıldığı ileri sürülmüştür (Koca, 2002: 13). Osmanlı arşiv vesikalarından, Osman/Otman kullanımında 1530 tarihli tahrirde Otman Baba Zaviyesi'nin açıklama kısmında ilk satırda Otman, ikinci satırda Osman isminin yazılması isim konusundaki ikilemi sürdürmüştür (BOA TD 370/341).

2. Osman Baba'nın Bekâr (Mücerred) Olması ve Otman Baba'nın Nesli

İnceleme-araştırma eserlerinde adının Osman mı yoksa Otman mı olduğu konusunda netlik olmayan şeyh hakkında detaylı bilgi onun adına yazılmış olan velayetnamesinde yer almaktadır. Ölümünden kısa süre sonra dervişi Küçük Abdal tarafından kaleme alınmış olan eserdeki önemli detay şeyhin bekâr olduğuyla alakalıdır. Velayetnamede geçen Osman Baba'nın Mümin Derviş'e “senin avretün var gidisün benim avretüm nesnem yok gidi değülem” (A113a) ibaresine göre Osman Baba bekârdır.

Hatta velayetnameye göre Osman Baba, Mümin Derviş evli olduğu için onu yermektedir. Ancak, Osman Baba ile karıştırılan Otman Baba'nın bahsinin geçtiği tahrir kayıtlarına bakılırsa şeyhin çocukları bulunmaktadır. Konuya ilişkin elimizdeki ilk tahrir kaydı H.921/M.1515 tarihli defterdir. "Sultan Selim Handan sene işrin ve tisamie Muharreminin evasıtıyla müverreh hükm-ü şerif götürüb hariç ez defter olub mezkûr Otman Baba'nın evladı deftere sebt olundu" (BOA TD 50/134) ifadesine göre Otman Baba'nın çocuklarının olduğu açıktır. Hatta Otman Baba'nın çocuklarının isimleri de verilerek, Dede Balı ve Tirbudak'tan söz edilmektedir. Diğer taraftan aynı defterde Osman Baba Zaviyesi'yle ilgili kısımda şeyhin çocuk sahibi olup olmadığına dair bilgi yoktur (BOA TD 50/130-131).

1541 tarihli defterde "Otman Baba'nın evladı sebt olunmasın maksûd eyledükleri ecilden deftere sebt olundu defter-i atikte mukayyed bulunmağın defter-i cedid-i hakaniyeye dahi kayd olundu" (BOA TD 385/370) ifadesiyle Otman Baba'nın neslinin devam ettiği anlaşılmaktadır. Hatta zaviye şeyhinin Kızıldeli olduğu, Kızıldeli'nin oğlu Nesimi ile torunu Bazarlı'nın da zaviyede görevli olduğu belirtilmektedir. Evlatlık vakıf olduğuna göre tevliyeti elinde bulundurduğu tahmin edilen Kızıldeli Şeyh, Otman Baba'nın neslinden birisidir. Aynı defterin Osman Baba'nın zaviyesi ile ilgili kısmında ise söz konusu şeyhin çocuğunun olduğuna dair hiçbir ibare yer almamaktadır (BOA TD 385/365-367).

H.979/M.1571 tarihli kaynaktan, Otman Baba'nın neslini takip etmek mümkündür. Tevliyet, halen Otman Baba'nın neslinden gelenler tarafından yürütülmektedir. Bir önceki kayıta bahsi geçen Kızıldeli'nin torunu (Nesimi'nin oğlu) Bazarlı zaviyenin idaresindedir. Bazarlı'nın oğlu Kurd da zaviye görevlileri arasında gösterilmektedir (BOA TD 521/449). Ancak aynı defterde Osman Baba'ya ait kayıtlar incelendiğinde kendisinin neslinden gelen birilerinin olup olmadığına dair yine bilgi bulunmamaktadır (BOA TD 521/444-446).

3. Her İki Şeyhin Yaşadığı ve Zaviyelerinin Kurulduğu Dönem

Osman Baba ile Otman Baba'nın yaşadığı dönemlerin tespiti de konunun açıklığı kavuşturulması açısından önemlidir. Osman Baba'nın Horasan'da H.780/M.1378 tarihinde doğmuş olacağı tahmin edilmektedir (Ocak, 1983: 17). Hasköy'deki tekkedeki kitabede Horasan'dan ayrıldığı tarihin H.790/M.1388 olduğu yazılıdır (Balkanlı, 1986: 74). Anadolu topraklarına ise Timur ile birlikte geldiği tahmin edilmektedir. Timur'un Anadolu'ya iki kere sefer düzenlediği bilinmektedir. İlk seferi doğrudan Anadolu üzerine olmayıp, Bağdat üzerine gerçekleşmiş ve daha sonra Anadolu'ya yönelmiştir. (29 Ağustos 1393). Musul, Malatya, Diyarbakır'ı almış, Van Gölü'nün kuzeyi Aladağ civarına kadar gelmiştir. Bu sırada Yıldırım Beyazıt, Kadı Burhaneddin, Altınorda ve Memlük ittifakını öğrencince Sivas'a doğru ilerleyip Erzurum'a varmıştır (Aka, 2012:174). Daha sonraki seferi 1402 yılında gerçekleşen Ankara Savaşı ile ilgili olanıdır. Osman Baba'nın bu ikinci sefer esnasında Anadolu'ya gelmiş olduğu belirtilmektedir (Kılıç vd, 2007: 17). Bu bilgilere istinaden Osman

Baba XIV. yüzyılın son yılları ile XV. yüzyılın ilk yılları arasında Anadolu'ya gelmiş olmalıdır (Yurtoğlu, 2016: 140). Osman Baba'nın Rumeli'de ortaya çıktığı zaman ise H.833/M.1430 tarihinden sonradır (Kılıç vd, 2007:16). Osman Baba için kitabesinde (Balkanlı, 1986:74) ve velayetnamesinde verilen ölüm tarihi (H.883/M.1487) ile arşiv kayıtlarındaki kronolojiye uygun bilgiler birbirini desteklemektedir (BOA TD 50/130-131). Çünkü H.921/M.1515 yılına konumlandırılan arşiv kaydında, Osman Baba için merhum tabiri kullanılmıştır (BOA TD 50/130). Ancak ismi Osman Baba ile karıştırılan Otman Baba hakkında aynı arşiv kaydında merhum ifadesine rastlanmamıştır. Otman Baba'nın o tarihte hayatta olup olmadığı kesinlik arz etmemektedir. (BOA TD 50/134).

Osman Baba'nın Timur'la birlikte Anadolu'ya geldiği kabul edilirse fetret dönemi itibari ile Osmanlı topraklarında bulunduğunu söylemek mümkündür. Ancak, şimdiye kadar onun Osmanlı padişahlarından sadece Fatih Sultan Mehmet ile olan münasebeti bilinmektedir. H.921/M.1515 tarihli arşiv kaydında da, zaviyenin muafiyetlerinin Sultan Bayezid tarafından tekrar onaylandığı bilgisi bulunduğu göre bundan evvelki muafiyetin söz konusu padişahdan önce olma ihtimalini güçlendirmektedir. Dolayısıyla Osman Baba'nın zaviyesinin, Fatih Sultan Mehmet zamanında mevcut olduğu sonucuna varılmaktadır. Ancak, Otman Baba ile ilgili aynı tarihli defterden, zaviyesine verilen muafiyetin en eskisinin, Sultan Bayezid tarafından verildiği, Yavuz Sultan Selim tarafından ilgili muafiyetin tekrarlandığı anlaşılmaktadır (BOA TD 50/130-134). Dolayısıyla, Otman Baba'nın zaviyesinin, Sultan Bayezid döneminde kurulmuş olduğu ihtimali güçlenmektedir.

4. Zaviyelerin Kıyaslanması

Her iki zaviyenin gelir kalemleri, mal varlığı kıyaslanınca Osman Baba Zaviyesi'nin Otman Baba Zaviyesi'ne nazaran daha fazla gelire ve varidata sahip olduğu görülmektedir. Osman Baba, velayetnamesine göre tarikat şeyhleri, medrese kurucularıyla anlaşmamıştır. Osman Baba'nın, bunların mal-mülke tamah etmelerinden, iktidara yakın olarak kazanç sağlamalarından, vakıflarını evlatlık statüye getirerek elde ettikleri ayrıcalıkları ömür boyu garantilemelerinden son derece rahatsız olduğu vurgulanır (Şahin, 2007: 7). Ancak, arşiv kayıtlarından Osman Baba'nın zaviyesine ait çeşitli mülkler tespit edilmiştir. Zaviye gelirleri, mülkleri açısından Osman Baba'nın zaviyesi, kayıtlarının görüldüğü her tarihte Otman Baba Zaviyesi'ne nazaran fazladır.

H.921/M.1515 yılında Osman Baba'nın zaviyesinin bağış yoluyla intikal eden dört göz değirmeninin mevcut olduğu anlaşılmaktadır. İkisini İlyas Voyvoda, diğer ikisini ise Benli Hasan adlı şahıs zaviyeye bağışlamıştır. Değirmenlerin Kırkpınar'da olduğu belirtilmiştir. Zaviyenin meyve bahçelerinden de bazı gelirleri bulunmaktadır. Aydoğmuş Köyü civarında 3 arabalık armut, Beyköy civarında iki arabalık armut, abdalların kendileri tarafından ekilip-dikilen tekke civarındaki üç arabalık armut, Koçalışlı Köyü civarında 1 arabalık armut bahçesi ve Sarnıç Pınarı'nda, Yunus Dede Vakfı'ndan gelip 100 akçelik hasılatı olan bahçenin geliri zaviyeye aittir. İskender Bey'in

oğlu Yahya Bey tarafından Konuş Köyü yakınında 6 müddlük hasılatı olan çeltik dengi de zaviyeye gelir sağlamaktadır (BOA TD 50/131). Aynı tarihte Otman Baba Zaviyesi'nin hasılatının 5 müdd buğday, 2 müdd arpa ve zahire olduğu bunların senelik 975 akçe gelir getirdiği görülmektedir. Bu tarihte zaviyeye getirilen kurbanlık koyun sayısı 400 baştır. Zaviyenin sadaka ile geçindiği kaydedilmiştir (BOA TD 50/134).

Osman Baba Zaviyesi'nin H.937/M.1530 tarihindeki mali kayıtlarına göre senelik 3000 akçe geliri olan 3 göz değirmen, senelik 500 akçe geliri olan 5 ayrı bahçe, 6 müddlük geliri olan Konuş Köyü yakınındaki çeltik dengi ile zaviyenin gelir kaynaklarıdır. Ahmed Dede Değirmeni zaviye mülkü olup kullanılmaz vaziyettedir. Aynı tarihte Otman Baba Zaviyesi'nin pek fazla geliri olmayıp, bir bahçe (Behlül Dede adında) ile bir tarla dışında mülkü yoktur. H.921/M.1515 yılında zaviyeye kurban için gelen 400 baş koyun iken, H.937/M.1530 tarihinde sayı 350'ye düşmüştür. Zaviyenin sadakalarla geçimini temin ettiği ibaresi burada da yinelenmiştir (BOA TD 370/341).

H.948/M.1541 tarihinde Osman Baba Zaviyesi'nin mülklerinde artış görülmektedir. Zaviyeye gelir getiren değirmen sayısı 5'e yükselmiştir. Bunlardan İlyas Baba değirmeninin 3 gözü işleyip, öğütülen buğdaydan alınan hisse miktarı 10 müdd olarak gösterilmiştir. Yeniçeri Hüseyin Vakfı'ndan zaviyeye intikal etmiş bir diğer değirmen Kırkpınar Değirmeni olup yıllık 12 müddlük hasılatı bulunmaktadır. Ahmed Dede Değirmeni'nin bir önceki tahrirde olduğu gibi harap olduğu tekrarlanmıştır. Koçi Bey Değirmeni'nin ise Doğmuş civarında olduğu, 2 gözünün işlediği ve 10 müddlük hasılatının olduğu kaydedilmiştir. Mahmud Bey Vakfı'nın Koçaşlı Köyü'ndeki 2 göz değirmeninden 10 müddlük hasılat elde edilmektedir. zaviyenin gelirleri arasında 2 çeltik dengi bulunmaktadır. Denglerden birisi Yahya Bey diğeri Koçi Bey Vakfı'ndan olup 10 müddlük hasılatları bulunmaktadır (BOA TD 385/366-367).

H.948/M.1541 tarihinde Osman Baba Zaviyesi'ne gelir getiren bahçelerin sayısı artmıştır. Bir önceki defter kaydında 5 olan bahçe sayısının bu tarihte 11 olarak arttığı dikkati çekmektedir. Bahçelerden toplam 590 akçe yıllık gelir sağlanmaktadır. Zaviyenin ayrıca hububat tarımı yapılan 100 dönümlük bir tarlası bulunmaktadır. Buradan 30 müdd buğday, 10 müdd arpa, 10 müdd çavdar ve 10 müdd zahire hasılatı elde edilmektedir (BOA TD 385/366-367). Söz konusu tarihli kaynakta Otman Baba Zaviyesi'nin gelirleriyle ilgili sadaka ile geçindikleri, zaviyeye gelen kurbanlık koyun sayısının 200 baş olduğu dışında bilgi bulunmamaktadır (BOA TD 385/370).

H.979/M.1571 tarihinde Osman Baba Zaviyesi'ne gelir sağlayan değirmenlerin sayısı 4 olup 42 müddlük hasılat sağlanmaktadır. İki çeltik denginin hasılatlarında değişiklik olmamıştır. Bahçe sayısı da bir önceki kayda göre aynı kalmıştır. Ancak toplam hasılat 670'e yükselmiştir. 100 dönüm olan tarladan bir önceki kayda göre farklı olarak 10 müddlük yulaf hasılatı eklenmiştir. Yulafın daha çok hayvan yemi olarak kullanılan bir ürün olması nedeniyle ihtiyaca binaen üretiminde artış olabileceği düşünülebilir. Bu tarihte zaviye dervişlerinin Kılıçburnu Kışlağı'nı tasarruf ettiği ve vergisini tımar sahibine ödemekte oldukları belirtilmiştir. İlgili kayıttan zaviye

dervişlerinin hayvancılıkla iştigal ettikleri anlaşılmaktadır. Bunun için 30 akçe vergi ödemektedirler (BOA TD 521/444-445) Aynı tarihte Otman Baba Zaviyesi'nin mali durumuna bakılırsa mevcut hayvanlarının sayısı dışında bilgi bulunmamaktadır. Zaviyenin 2 karasığır, 9 koyun, 4 inek 1 at (*bargir*) ve belgeden okunamayan 1 hayvanı mevcuttur (BOA TD 521/449).

Osman Baba Zaviyesi'nin günlük mutfak eşyalarının çeşitleri ve sayısına bakılırsa yeme içme faaliyetlerinin zaviyenin kurulduğu dönemden itibaren zaman içerisinde arttığı düşünülebilir (BOA TD 370/341; BOA 385/367; BOA TD 521/446). Zaviyeler, pek çok hizmetinin yanında gelip geçen yolculara (*ayende ve revende*), civarda yaşayan halka yemek hizmeti de sağlayan kurumlardır. Tahrir kayıtlarının çoğunda zaviyelerde kullanılmış kazan, kepçe, bakraç, sini, tepsi, tas gibi eşyalar ilgili kurumlardaki yeme içme geleneğinin göstergesidir. Eşyaların çeşitliliği ve çokluğu kurumda sunulan yeme-içme hizmetinin durumu, ilgili kurumun büyüklüğü yani kapasitesi hakkında da bilgi verir. Tekke-zaviyeler, esasında yeme içme kültürünün ön planda olmadığı, aza kanaat etme anlayışının hâkim olduğu kurumlarken zamanla tersine bir dönüşün olduğu ortadadır. Pek çok tekke-zaviye terekesinde tespiti yapılan mutfak eşyaları bunun delilidir. Zaviyesinin Osman Baba'nın zamanında daha mütevazı olarak faaliyet gösterdiği, ölümünden sonra zaviyede görev yapan abdalların ve misafirlerin sayısı arttıkça onların rızkını sağlayabilmek adına bu anlayışın terkedildiği düşünülebilir.

Her iki zaviyede hizmet veren dervişlerin sayılarında zamanla artışlar ya da azalmalar meydana gelmiştir. Ancak her tahrir sayımında, Osman Baba Zaviyesi'nde görevli olan dervişlerin sayısı Otman Baba Zaviyesi'nden daima fazla olmuştur. H.948/M.1541-H.979/M.1571 yılları arasında Otman Baba'nın dervişleri çoğalmış, ancak genel sayı hiçbir zaman Osman Baba'nın zaviyesindeki kadar olmamıştır. (BOA TD 50/131-134; BOA TD 370/341; BOA TD 385/365-366; BOA TD 521/444-449).

Tablo 1: Her iki zaviyede hizmet veren dervişlerin yıllara göre dağılımı

Derviş Sayısı	H.921/M.1515	H.937/M.1530	H.948/M.1541	H.979/M.1571	AÇIKLAMA
Osman Baba Zaviyesi	20	69	68+9	45+9	1541 ve 1571 tarihinde +9 kişi zaviyeye dâhil olan kıbtıyandır
Otman Baba Zaviyesi	11	5	15	19	

5. XVI. Yüzyıldan Sonra Zaviyelerin Akıbeti

Osman Baba'nın çocuklarının olmaması nedeniyle zaviyesi, evlatlık olarak değil amme vakfı olarak varlığını sürdürmüştür. XVI. yüzyıldan itibaren kaydı tutulmuş bazı belgelerde zaviyedarlığın tevcihi, ya da zaviyedarlıkla alakalı çıkmış bazı sorunlarla ilgili verilmiş hükümler yer almaktadır. Hükümlerden anlaşıldığına göre Osman Baba'nın zaviyesiyle ilgili atama işlemlerinde Osman Baba'nın neslin-

den olabilecek kimsenin bahsi geçmemektedir (BOA A.E, SMST. II. 71/7595; BOA C.EV, 513/25928; BOA A.E, SAMD. III. 42/4127). Bu evraklarda da sözü edilen zaviyenin adı Otman Baba olarak değil Osman Baba kaydedilmiştir. XVI. yüzyıl kayıtlarında Otman ve Osman Baba zaviyelerinin ayrı ayrı kayıtları tutulmuşken (Çalık, 2005:121-122,124-125) bu yüzyıldan sonraki evraklarda sadece Osman Baba'nın zaviyesinin bahsi geçmektedir. Söz konusu yüzyıldan sonraki arşiv kayıtlarında henüz Otman Baba Zaviyesi'ne dair bilgiye rastlanmamıştır. (BOA A.E, SAMD. III. 10/930; BOA C.EV, 129/6418; BOA C.EV, 429/21747). Zaviye muhtemelen bu yüzyıldan sonra faaliyet göstermemiş, adı değişmiş ya da başka bir kuruma dönüştürülmüştür.

Her iki zaviyenin faaliyet süresi ve tarihi seyir içindeki tanınırlıkları kıyaslandığında, Osman Baba'nın zaviyesinin kurumsal bir yapıya dönüşerek uzun yıllar varlığını koruyabildiği görülmektedir. Türbesinin günümüzde hala ziyaretgâh olarak itibar görmesi zaviyenin geçmişte halk arasında itibar gören bir kurum olduğunun göstergesidir. 1826 yılında yeniçeri ocağının kaldırılmasının ardında gelişen süreçte pek çok tekke-zaviye tasfiye edilmiştir. Bu tarihlerde Osman Baba'nın zaviyesinin kullanımında değişikliğe gidilerek mektebe dönüştürülmüştür. Buradan Bektaşiler çıkartılarak sıbyan mektebi haline getirilmiştir. Zaviyeye bağlı olarak Malkoç Bey'in yaptırdığı camide Bektaşî olmayan Cafer Halife tayin edilmiştir (BOA MAD 9732/76; BOA MAD 9771/42; Maden, 2013:121). Cafer Halife camide imamlık yapacak, aynı zamanda mektepte ilim işlerini ve türbedarlığı yürütecektir. Ücretini vakfın hasılatından alacaktır (BOA MAD 9732/76; Maden, 2013:121). Osman Baba'nın kurduğu düzen kaldırılmadan işleyişi değiştirilmiştir. Devrin yöneticileri tarafından, köklü ve düzenli işleyen bir kurumu kapatmak yerine dönüştürerek istifade etme yoluna gidilmiştir.

Osmanlı arşiv belgelerinde neresi olduğu tam olarak tespit edilemeyen, Hacı Hüseyin Kışlası olarak adı geçen yerin yakınlığında (BOA TD 50/134; BOA TD 383/370) kurulduğu belirtilen Otman Baba Zaviyesi'nin akıbetine dair herhangi bir belge edinilememiştir. Tahrir kayıtlarından sınırlı miktarda buğday arpa tarımıyla iştigal ettikleri, geçimlerinin daha çok sadaka ve hayvancılık üzerine olduğu anlaşılabilir. Çünkü gelir kayıtlarına bakılırsa Osman Baba Zaviyesi'nde olduğu gibi sürekli yerleşmeyi gerektirecek bağ, bahçe ve değirmen gibi faaliyet alanları sınırlıdır. Tarımı sadece hububat üretimi olarak yaptıkları tespit edilmiştir. Ürettikleri buğdayı muhtemelen zaviyenin ihtiyaçlarında, arpa ve samanını ise zaviyeye her tahrirde sayısını azalan, bağışlanan kurbanlıkların ve diğer hayvanlarının beslenmesinde kullandıkları düşünülebilir.

Öte yandan Osman Baba ve zaviyesi hakkında pek çok arşiv kaydı bulunmaktadır. Belgelere göre Osman Baba Zaviyesi, Hasköy Kazası dâhilindeki İlyasça Köyü civarındadır (BOA MD/274/87). Günümüzde Osman Baba'nın türbesi Bulgaristan'da Haskovo (Hasköy) yöresinde Teketo (Tekke) adlı yerleşim yerinde bulunmaktadır (Mikov, 2008:33). Burası da İlyasça (İlyas/Trakiets) Köyü'nün bir mahallesidir (Kayapınar-Kayapınar, 2010:111).

6. Sonuç

Osmanlı Devleti devrinde Balkanlar'ın tasavvuf, din ve kültürel yaşamında iz bırakmış birçok zaviye kurucusu olduğu bilinmektedir. Bölgede faaliyet göstermiş tasavvuf ehlinin her biri diğerini yaşantısı, dünya görüşü, bilgisiyle zenginleştirmiştir. İlgili kültürün en önemli temsilcilerinden birisi de Otman Baba ile karıştırılan Osman Baba'dır.

Bu araştırmayla Otman ve Osman Baba'nın farklı şahsiyetler olduğu görüşünün ötesinde velayetname sahibi olan şeyhin adının Osman Baba olabileceğine dair bir takım kanıtlar ortaya konulmaya çalışılmıştır. Arşiv belgelerinin incelenmesi ve karşılaştırılması sonucunda söz konusu şeyhin Osman Baba olabileceği kanaatine ulaşılmıştır. Velayetnamesinden yola çıkarak bekâr ve çocuksuz olup tahrir kayıtlarında da çocuklarının varlığına rastlanmayan Osman Baba'nın, Küçük Abdal'ın "dervişim" olarak bahsettiği şahıs olabileceği, diğer taraftan Otman Baba olarak bahsi geçen şeyhin ise tahrir kayıtlarından çocuklarının olduğu bilgisine ulaşılması bu kanaati güçlendirmiştir. Otman Baba ve Osman Baba iki farklı şahsiyettir. İki farklı zaviyeleri mevcuttur. Her iki zaviyenin kıyaslamasından elde edilen sonuca göre Osman Baba Zaviyesi'nin daha köklü, varlıklı ve geniş hizmet kapasitesine sahip olduğu anlaşılmaktadır. Osman Baba'nın Çelebi Mehmet, II. Murat ve Fatih Sultan Mehmet devrinde yaşadığı ve sultanla görüştüğü, yaşadığı dönemde önemli bir kitleyi etrafında toplayabilme kudretine haiz olduğu göz önünde bulundurulursa bu gücü elinde bulunduran bir şeyhin zaviyesinin de kurum olarak oldukça gelişmiş olması kaçınılmazdır. Kullanılan mutfak gereçlerinden yeme içme faaliyetlerinin çok olduğu, ayende ve revendenin zaviyeye sık uğradığı ve buradan yararlandığı; bağ, bahçe, değirmenlerin sayısı ile gelirlerine göre maddi açıdan iyi durumda olduğu anlaşılmaktadır. Otman Baba Zaviyesi'nin ise kısıtlı imkânlarla idame edildiği, sadaka ve hayvancılıkla geçimlerini sürdürdükleri görülmektedir. H.979/M.1571 tarihli kayıttan sonraki dönemde zaviyeden bahseden bir arşiv kaydına henüz rastlanmamıştır. Ancak XVI. yüzyıldan sonraki arşiv vesikalarında Osman Baba Zaviyesi'yle ilgili bilgilerin oldukça fazla olması, günümüze dek ulaşmış bir türbesinin olması ismi konusunda hemfikir olunamayan şeyhin adının Osman Baba olduğu ihtimalini güçlendirmektedir.

Sonnotlar

- 1 "dahı ol kan-ı velâyet ve mazhar-ı celâl kudret birle oturduğı yirden çalkup Mümin Derviş'in bir ağaçla üzerine geldi ve Mümin Derviş'i ol ağaçla gözine dürtmek gibi kabul itmez ol sebebden ki akıl- mürşid-i cem bar-gâhdur: mürşid-i bar-gâhdur ve hükmi ve tasarrufatı cemi eşyaya birle ol kan-ı velâyeti görürler pes eyledi ve cevaba gelüp -eyitdi ki senün avretün var gidisün, benüm avretüm nesnem yok gidi degülem didi". A113a.
- 2 Arşiv kayıtlarında özellikle isimler konusunda yazım yanlışları olabilmektedir. Genellikle bir ya da iki harf hatasıyla benzer bir isim şeklinde kaydedilebilmektedir. 1530 tarihli Otman Baba'nın zaviyesiyle ilgili ikili kullanıma benzer bir durum aynı tarihli Rumeli Bölgesi icmal defterinde de görülmektedir. İlgili defterde Yağmur Baba Zaviyesi'nin Timur Baba olarak yazılmıştır (BOA TD 370/40; Kala-Emen, 2016).
- 3 Araba, küçük ve büyük araba olmak üzere ikiye ayrılan bir ölçü birimidir. İki tekerlekli olan küçük, dört tekerlekli olanı ise büyük araba olarak tanımlanmıştır (Öztürk, 2014: 320).

- 4 Müd (*müdd*), çoğunlukla hububat, bakliyat gibi kuru gıdaların ölçümünde kullanılan ölçektir (Kallek, 2006:457), söz konusu ölçü birimi bölgeye göre değişmektedir (Hinz, 1990:56).
- 5 1703 tarihli evrakta, Osman Baba Tekkesinde Durali Dede'nin otuz kırk yıldır tekkenişin olarak fukaraya hizmet vermiş olduğu belirtilmektedir. Rahatsızlığı nedeniyle Eynel Dede'ye vekâleten verilmiş olan tekkenişlik görevinin tekrar Durali Dede'ye iadesi talep edilmektedir (BOA A.E, SMST. II. 71/7595).
- 6 1722 tarihli bir başka kayıтта Osman Baba Zaviyesi'nin eşyalarını ve hayvanlarını satarak usulsüzlük yapmış olan Ebubekir Dede'nin üzerinden vazifesinin alınıp Hüseyin Dede'ye verilmesi örneğinde zaviyedarların merkez tarafından görevlendirildiği anlaşılmaktadır (BOA C.EV, 513/25928); 1723 tarihli kayıttan sonra bir yıl arayla zaviyedarlığın Boşnak Hüseyin olarak zikredilen Hüseyin Dede'den alınıp tekrar Ebubekir Dede'ye iade edilmesine dair kayıt bulunmaktadır. Zaviyedarlığın merkezden görevlendirilmesine verilecek bir diğer örnek de söz konusu kayıttır (BOA AE, SAMD.III, 42/4127).
- 7 Osman Baba Zaviyesi'nin kubbesi ve etrafındaki Cami'nin zaman içerisinde harap olduğu ve tamir edilmesi gerektiğine dair XVIII. yüzyılda tanzim edilmiş evrakta Osman Baba adı zikredilmektedir (BOA AE, SAMD. III, 10/930); 1803 tarihli kayıtta da Osman Baba Zaviyesi'nin mülkü olan yaylaklarda artık tekkenin hayvanlarının otlatılmasına engel olduğu, duruma müdahale edilmesi lazım geldiğine dair evrakta Osman Baba Zaviyesi adı zikredilmektedir (BOA C. EV, 129/6418); XIX. yüzyıla ait olup, Osman Baba Zaviyesi'ne ait koyunlardan yün vergisi alınmasına dair kayıttta da Osman Baba adı kullanılmıştır (BOA C.EV, 429/21747)

Kaynaklar

1. Arşiv Kaynakları

- Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA). *Tahrir Defteri (TD)*. 50.
- Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA). *Tahrir Defteri (TD)*. 385.
- Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA). *Tahrir Defteri (TD)*. 521.
- Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA). *Cevdet Tasnifi Evkağ (C.EV)*. 513/25928.
- Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA). *Cevdet Tasnifi Evkağ (C.EV)*. 429/21747.
- Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA). *Cevdet Tasnifi Evkağ (C.EV)*. 129/6418.
- Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA). *Ali Emiri Tasnifi (A.E, SMST. II)*. 71/7595.
- Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA). *Ali Emiri Tasnifi (A.E, SAMD.I II)*. 42/4127.
- Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA). *Ali Emiri Tasnifi (A.E, SAMD. III)*. 10/930.
- Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA). *Maliyeden Müdevver Defter (MAD)*. 9732.
- Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA). *Maliyeden Müdevver Defter (MAD)*. 9771.
- Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA). *Mühimme Defteri (MD)*. 274/87.
- Küçük Abdal. *Vilayetname-i Otman Baba*. Ankara Milli Kütüphanesi, Nr. 643. Müntensih: Eş-şeyh Ömer İbn-i Derviş Ahmed Min Selâmik Muhammed Eş-şeyh.

2. Tetkik Eserler

- (Haz. 2001). *370 Numaralı Muhasebe-i Vilayet-i Rum-İli Defteri (937/1530)*, C.I, Başbakanlık Osmanlı Arşivi Yayınları, İstanbul.
- Aka, İsmail. (2012). "Timur", *TDV İslam Ansiklopedisi*, c. 41. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 173-177.
- Alkan, Mustafa ve Gökhan Yurtoğlu. (2018). "Tarihi Bir Şahsiyet Olarak Otman Baba: Otman Baba Kimdir?". *IV. Uluslararası Alevilik ve Bektaşılık Sempozyu-*

- mu Bildiriler Kitabı*. Ed. Orhan Kurtoğlu-Ayşe Çamkara Erginer. Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi Yayınları, Ankara.
- Balkanlı, Ali Kemal. (1986). *Şarki Rumeli ve Buradaki Türkler*. Ankara: Elhan Kitabevi.
- Çalık, Sıddık. (2005). *Çirmen Sancağı Örneğinde Balkanlar 'da Osmanlı Düzeni (15.-16. yüzyıllar)*. Ankara: Bosna Hersek Dostları Vakfı Yayınları.
- Hınz, Walter. (1990). *İslam 'da Ölçü Sistemleri*. Çev. Acar Sevim. İstanbul: Marmara Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları.
- Kala, Ahmet ve Huriye Emen. (2016). “Yağmur Baba Zaviyesi”. Erişim Tarihi: 10.02.2020. <http://www.islampedi.com/?p=2097>.
- Kallek, Cengiz. (2006). “Müd”. *TDV İslam Ansiklopedisi*, c. 31. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yay., s. 457-459.
- Kayapınar, Ayşe ve Levent Kayapınar. (2010). “Balkanlar'da Karıştırılan İki Bektaşî Zaviyesi: XV. ve XVI. Yüzyılda Osman Baba ve Otman Baba Tekkeleri”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaşî Veli Araştırma Dergisi* 55, 98-128.
- Kılıç, Filiz vd. (2007). *Otman Baba Velayetnamesi (Tenkitli Metin)*. Ankara: Grafiker Ofset Yayınevi.
- Koca, Şevki. (2002). *Odman Baba Velâyetnâmesi, Velâyetnâme-i Şahi Gö'çek Abdal*. İstanbul: T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Maden, Fahri. (2013). *Bektaşî Tekkelerinin Kapatılması (1826) ve Bektaşîliğin Yasaklı Yılları*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınevi.
- Mikov, Lyubomir. (2008). *Bulgaristan'da Alevi-Bektaşî Kültürü*. Çev. Orlin Sabev. İstanbul: Kitap Yayınevi.
- Ocak, Ahmet Yaşar. (1992). *Osmanlı İmparatorluğu'nda Marjinal Sufilik: Kalenderiler (XIV-XVII. Yüzyıllar)*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- .(1983). *Bektaşî Menakıbnamelerinde İslam Öncesi İnanç Motifleri*. İstanbul: Enderun Kitabevi.
- Öztürk, Yücel. (2014). *Osmanlı Hâkimiyetinde Kefe (1475-1600)*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.
- Şahin, Haşim. (2007). “Otman Baba”. *TDV İslam Ansiklopedisi*, c. 34. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yay., s. 6-8.
- Turgal, Hasan Fehmi. (1927). “Otman Baba Velayetnamesi”. *Türk Yurdu* 5, 229-246.
- Yurtoğlu, Gökhan. (2016). “Otman Baba'nın Tarikatına Dair”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaşî Veli Araştırma Dergisi* 80, 137-150.

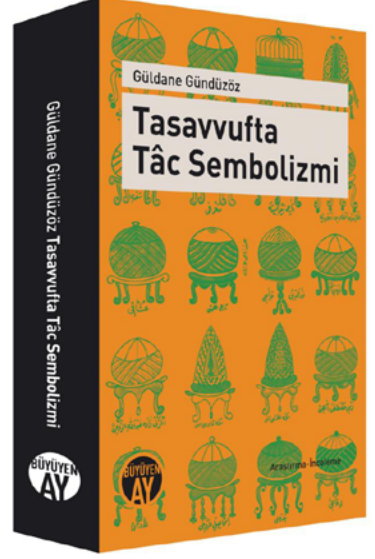
YAYIN DEĞERLENDİRME
BOOK REVIEW

**Güldane Gündüzöz, *Tasavvufta Tâc Sembolizmi*,
Büyüyenay Yayınları, İstanbul, 2017.***

Hatice DAĞLAR**

Tasavvufta ilgili nitelikli çalışmaları bulunan Kırıkkale Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Tasavvuf Anabilim dalı Öğretim Üyesi Doç. Dr. Güldane Gündüzöz tarafından kaleme alınan, tasavvuf alanında çalışma yapan ve din-sembolizm kavramlarına ilgi duyanlar için araştırma-inceleme niteliği taşıyan bu eser, Büyüyenay Yayınları tarafından 2017 yılında okuyucuların tevaccühüne sunulmuştur.

Tasavvufta Tâc Sembolizmi adlı bu çalışma, sadece tasavvuf sahasında değil aynı zamanda etimoloji, sembolizm, din, dil ve hatta numeroloji alanında yapılan ilk araştırmalardan biridir. Genelde sûfi kisvesinin özelde tâcin alegorik sûfi dili içindeki yerini ve tasavvufi düşünce sisteminde var olan sembolik değerini okuyuculara ayrıntılı bir şekilde açıklayan bu kitap, kültürel tezahürleri göz ardı etmeden, eski zaman ve yakın geçmiş ile bağlantı kurarak nitelikli bir araştırma inceleme eseri olma özelliğini bünyesinde barındırmaktadır.



İnsanlık tarihi boyunca kutsallık atfedilen birçok eşya, kültürel derinliği olan birçok nesne olmuştur. Bu kutsal objeler, hiçbir zaman alelade sayılmamış ve her defasında taşıdığı bu kutsallığa vurgu yapılmıştır. Üstelik bu durum sadece eşyanın somut varlığıyla sınırlı kalmamış, yazarın kitabın üçüncü bölümünde değineceği üzere, sayılar sistemine kadar uzanmıştır. Tıpkı bunun gibi tasavvufi hayatta “derviş çeyizi” giyinme yahut korunma gibi ihtiyaçlar dışında deruni bir anlamı olmasına bağlı olarak kutsal kabul edilmiş, bu çeyizin merkezine de tâc yerleştirilmiştir. Derviş çeyizi içerisinde sarsılmaz ve hususi bir otoritesi bulunan tâclar eserin farklı bölümlerinde incelenmiştir. Bu bağlamda farklı tarikatlara ait tâc görsellerinin eserin içerisinde yeri geldiğinde okuyucuya sunulması, okuyucunun zihninde konunun pekişmesi bakımından yararlı olmuştur.

Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsünde Doktora Tezi olarak kabul edilen bu çalışma, kısa bir önsözün ardından, giriş, üç ana bölüm ve kaynakça bölümü ile birlikte toplam 462 sayfadan oluşmaktadır.

* Geliş Tarihi: 26.01.2020, Kabul Tarihi: 12.02.2020. DOI: 10.34189/hbv.93.012

** Kırıkkale Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri, Tasavvuf Anabilim Dalı, Yüksek Lisans Öğrencisi, htcdglr@gmail.com ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-5347-9727>

Yazar kitabın önsözünde kısaca “Tâc”dan bahsetmiş ardından bu kitabın yazılış amacını, bölümlerin içeriğini, hangi kaynaklardan ne doğrultuda yararlandığını kısaca açıklamıştır. Giriş kısmında, genel anlamda kılık kıyafetin farklı din ve toplumlardaki önemi, farklı kesimlerde var olan tâc kültürü ve son olarak tâc sembolizmine yer verilmiştir. Yazar bu bölümde sadece yakın dönem hakkında değil Orta Çağda, Eski Türklerde ve diğer eski toplumlarda var olan “tâc” kavramını ele almıştır. Örneğin ruhun insanın sadece kanında ve kemiğinde değil, başında da bulunduğu inancı sebebiyle Eski Türkler vücudun yanında başın da örtülerek korunması gerektiğini düşünmüşlerdir. (Gündüzöz, 2017: 20)

Yukarıda görüldüğü üzere tâc sadece başı örtmek için kullanılan bir nesne değil aynı zamanda siyasi yönü olan bir simgedir. Tâcin bu tür farklı boyutları, eserde ilgili bölümlerde derinlikli bir şekilde işlenmiştir.

Kitabın birinci bölümü “Giyim Kuşam Tarihinin Arka Planı” adını taşımaktadır. Bu bölüm “İslam Öncesi Arap Yarımadası’nda Giyim Kuşam Alışkanlıkları, Hz. Peygamber Döneminde Giyim Kuşam Alışkanlıkları, Hz. Peygamber’in Genel Olarak Giyim Kuşamı, Ehl-i Beyt’in Giyim Kuşamı, Emevî ve Abbasî Devletleri Zamanında Giyim Kuşam Alışkanlıkları, Eski Türk Toplumlarında Giyim Kuşam Alışkanlıkları, Osmanlı Toplumunda Giyim Kuşam Alışkanlıkları” şeklinde yedi kısımdan oluşmaktadır. Bu bölümde dikkat çeken husus, İslam öncesinde ve sonrasında hem kültürel hem de dini anlamda başlığın kullanılmış olmasıdır. Buna göre sarık/imâme, Araplarda Câhiliye devrinden beri kullanılagelen bir kisedir ve başı ve yüzü örtmek üzere yaygın olarak kullanılmaktadır. Cahiliye döneminde var olan imame/sarık kullanımı, İslam’ın kabulü ile Hz. Peygamber’in de tavsiyesiyle birlikte devam etmiştir. Hz. Peygamber’in hayatında farklı renk tercihleri olsa da ağırlıklı olarak beyaz kisveyi tercih etmiştir. Hz. Peygamber her ne kadar beyaz giymeye özen gösterse de siyah, sarı ve kırmızı renklerde elbiseler de giyinmiştir.

Ehl-i Beyt denildiği zaman akıllara Hz. Peygamber ile birlikte Hz. Fatıma, Hz. Ali ve çocukları Hasan ve Hüseyin gelmektedir. Ehl-i Beyt’e mensup olması bakımından Hz. Ali’nin tasavvuf geleneğinde oldukça farklı bir misyonu vardır. Bu bakımdan Hz. Ali’nin ak imamesi tarikat geleneğinde öncelikli renk olarak kabul görmüştür. Yeşil renk ise zamanla Hz. Ali’yi ve mümtaz soyunu temsil eden bir metafor hale gelmiştir. Emevî ve Abbasî dönemlerinde kullanılan başlıklar genel olarak siyasi anlam içermekle beraber toplumsal sınıfı temsil etmek için de kullanılmıştır. Abbasilerde Hz. Peygamber’in Mekke’nin fethi sırasında giydiği siyah imame esas alınarak devletin resmî rengi siyah olarak belirlenmiş ve resmî prosedürde ağırlıklı olarak siyah renk kullanılmıştır. Eski Türk Toplumlarında ise bôrk ya da kalpak denilen başlık kutsal kabul edilmiş, hatta başlık olmadan yapılan ayinlerin geçersiz sayılacağına hükmedilmiştir. Osmanlı toplumunda başlıklar yine Emevî ve Abbasî devletlerinde olduğu gibi toplumsal sınıfı temsil etmektedir. Her kurumun ve sınıfın farklı başlıkları bulunmaktadır. Öyle ki vefat ettikten sonra bile kabirde olan

kişinin vasfını belirtmek için mezar taşında tâc kullanılmıştır. Yazar bu konunun daha iyi anlaşılabilmesi için bir Yeniçeri mezar taşının görselini okuyucu ile paylaşmıştır. (Gündüzöz, 2017: 49) Birinci bölüm üçüncü bölüme hazırlık mahiyetinde bir bölüm olduğu için bu bölümde renkler, farklı renklerin kullanım amaçları ve anlamları üzerinde durulmuştur. Her toplumda farklı amaç ve anlamlar içeren tâcların deruni anlamları, ilerleyen bölümlerde çok daha ayrıntılı bir şekilde örneklerle açıklanmış ve görsellerle desteklenmiştir.

Kitabın ikinci bölümü “Tasavvuf Tarihinde-Tarikatlarda Tâc ve Tamamlayıcı Unsurları” adlı bölümdür. Yazar bu bölümde ilk olarak Tâc kelimesinin anlamına değinmektedir. Yazara göre “Tâc” kelimesi Farsça kökenli bir kelime olup “süslü başlık” anlamına gelmektedir. Arapçada tâc imame ile ortak anlam paydası içinde kullanılmıştır.” (Gündüzöz, 2017: 58) Eserde belirtildiğine göre tasavvuf kültüründe tâc, kişinin hangi tarikata mensup olduğunu belli eder bu yüzden tâc üstünde ya da içerisinde olan motifler ve yazılar kişinin mensup olduğu tarikatı göstermesi bakımından birer alem niteliğindedir. Tâc ile ilişkili olan kavramlar sıralandıktan sonra ilk bölümde olduğu gibi bu bölümde de bazı görsellere yer verilmiştir Eserde hemen hemen her kavramdan sonra bir görselin eklenmiş olması, yazı ile tanımlanan tâcın okuyucunun zihninde bir imgeden daha çok simgeye dönüşmesine yardımcı olmuştur. Örneğin: tâcın etrafına sarılan ve farklı renk ve sembolizme sahip olan destar, “Osmanlı toplumunda mesleğe, mevkiye ve memuriyete göre değişik şekillerde sarılmıştır. Bu dönemde külahın veya kavuğun üstünde bulunan farklı renk ve sarım şekillerine sahip olan bu destarlar, onu taşıyan kimsenin sosyal statüsünün bir göstergesi durumundadır.” (Gündüzöz, 2017: 64) Bu bölümde aynı şekilde destar kavramının daha iyi anlaşılmasına yardımcı olacak şekilde görseller eklenmiş, bu durum, imame, isabe ve sikke gibi terimlerin açıklanmasında da sürmektedir. Bu kavramlardan sonra yazar, gündelik tâclardan, tâcın temel kısımlarından terk ve dilim, gül, pul ve düğme, altı köşeli yıldız ve süslemeler, bedahe, elif, diğer şekil ve nakışlar, şemse ve müjgândan bahsetmiş ardından üçüncü bölüme hazırlık mahiyetinde olan manevi bakımdan tâc çeşitlerine geçiş yapmıştır. Bu kısımda tâclar terk sayılarına göre sınıflandırılmış ve manevi açıdan anlamlarına şöyle değinilmiştir: “Yedi terklı tâcın abdallara ait olduğu söylenmiştir. Yediler diye de anılan abdallar sûfi gelenek içinde önemli bir yer tutar. Yediler, tasavvuf geleneğinde yer bulan Ricalü’l Gayb ile ilgili “Üçler, Yediler ve Kırklar’dan” bir gruptur.” (Gündüzöz, 2017: 129) Ricalü’l Gayb tasavvuf geleneğinde önemli bir yere sahiptir bu telakkiye göre Allah, dünyanın cismanî düzenini sağlamaları için bazı insanların çeşitli görevler üstlenmesini takdir ettiği gibi âlemdeki mânevî ve ruhanî düzenin korunması, hayırların temini, kötülüklerin giderilmesinde sevdiği bazı kullarını görevlendirmiştir. Herkes tarafından kolayca tanınmadıkları veya gizli olan hakikatlere, sırlara vâkıf olduklarından ricâlü’l-gayb adı verilen bu seçkin kişilerin arasında bir düzen ve bir hiyerarşi vardır. (Uludağ, 2008: 81-83) Bu düzen içerisinde bulunan “Yediler” tâcın fiziksel sembolizminde yer almıştır.

Üçüncü bölüm çalışmanın odak noktasını oluşturmaktadır. Yazar bu bölümü iki ana eksen üzerinde ele almıştır. İlk kısımda tâc sembolizmi renk, sayı ve harflerle anlatılırken ikinci kısımda kozmogoninin teorik temelleri (alem tasavvuru) üzerinde durulmuştur. Bu doğrultuda kandil imgesi, servi motifi, nur sembolizmi, Nur-ı Muhammedî, Hakikat-i Muhammediyye kavramlarını açıklanmıştır.

Üçüncü Bölümün girişini “Simgesel Olarak Tâc ve Başlık” oluşturmaktadır. Yazar burada tasavvuf ehlinin neden simgesel şeylere önem verdiklerini ve bazı eşyaya özel anlam yüklediklerini, bunun yanı sıra bu eşyanın deruni anlamlarını keşfetme yolunda çaba sarf ettiklerini anlatmıştır. Bölümün içeriğini bir anda okuyucuya sunmaktansa bu şekilde bir ön hazırlık oluşturmak hem bölümün anlaşılmasını kolaylaştırmış hem de okuyucunun zihninde bir yol haritası oluşmasına yardımcı olmuştur. Bu kısımda yazar, tâc sembolizmine geçmeden hemen önce tâcın önemini ve onda saklı kalan deruni yönü şöyle anlatmaktadır: “Tâc, cansız bir nesneden ibaret değildir. Yazmalarda tâcın canının, hayatının ve ruhunun bulunduğu beyan edilmektedir. Buna göre tâcın canı onu başta taşımak, hayatı ise pâk olmaktır. Benzer şekilde tâcın ruhu, tac giyen insandır. Bu ruhun kaynağı ise Ruh-ı Muhammedî’dir. Dolayısıyla derviş, tâcı başına geçirmekle “Varlık kaynağım Ruh-ı Muhammedî ve Hakikat-i Muhammediyye’dir.” anlamını müşahhas hale getirmektedir.” (Gündüzöz, 2017: 160) Yazar kitabın her aşamasında bir sonraki aşamaya hazırlık yapmıştır. Yukarıdaki cümleler üçüncü bölümün temelini oluşturan “Alem Tasavvuru, Varlık Meselesi” konularına ulaşmada çok etkili olmuştur.

Bir önceki bölümde renkler üzerine kısa açıklamalar yapılmış, bu bölümde ise renklerin alegorik temelleri ayrıntılı bir şekilde incelendikten sonra renklerin kimi zaman uhrevi konular için kullanılırken kimi zaman sadece duyguları ifade etmek için kullanıldığına değinilmiştir. Bu bölümde ifade edilen, tâcın bir diğer dikkat çekici kullanım alanı ise siyasi arenadır. Renklere siyasi bir anlam yüklemek baştan beri İslam aleminde var olan bir durumdur. Özenli bir okuma yapılmadığı takdirde doğru olmayan sonuçlar elde edilmesine sebep olabilecek bu konuyu yazar titizlikle ele almıştır. Tasavvuftaki renk sembolizminin farklı alanlardan ve konulardan ilham aldığına değinen yazar bunun neticesinde konunun daha iyi anlaşılabilmesi için metinlerin satır aralarında dahi renklerle ilgili referanslar vermiştir. Yazarın faydalanmış olduğu bir risalede konunun önemi şöyle anlatılmaktadır: “Kara giymek zahidlerin donudur. Hem matem donudur ki Hüseyin’i şehit ettiler. Yezidler ki şevket tuttular, müminler kara giyindiler. Sonra Ebü’l Müslim hurûc edip Yezidlerı kırıp Mervan’ı öldürünce Sünniler ak don giydiler” (Gündüzöz, 2017: 167) bu risale metninden de anlaşılacağı üzere daha önce vurgu yapılmış olan renklerin siyasi yönünün devamlı olarak ortaya çıktığı görülmektedir.

Tâclarda renklerin kullanımı ile ilgili açılmış olan başlıkta; beyaz, siyah, yeşil, sarı, kırmızı ve kızıl renk sembolizmi esas alınarak örneklerle anlatılmıştır. Tasavvufta sarı renk ile alakalı “Tasavvuf açısından ise tâc geleneğinde sarıya yüklenen anlam daha

çok Âl-i İmrân Sûresi'nin 125. Ayetinde yer bulan “müsevven” kelimesini kendisine mehz almış görünmektedir. Kur'ân'ın delaletiyle öğrendiğimiz ve bazı rivayetlerle detayına vakıf olduğumuz müsevven, diğer bir deyişle alametleri bulunan ya da nişaneli meleklerdir. Bedir, Uhud ve Huneyn savaşlarında renkleri ihtilaflı olsa da başlarındaki sarıkları nişane yaparak müminlere yardım etmişlerdir. Bazı rivayetlerde bu sarıkların renginin sarı olduğu söylenmektedir. Örneğin Abdullah b. Zübeyr'e isnat edilen bir hadise göre meleklerin sarıklarının rengi sarıdır. Bedir Savaşı'nda Hz. Peygamber'in ve Abdullah b. Zübeyr'in sarıkları da sarı renktedir. Hatta Hz. Peygamber'in “Melekler Ebû Abdillâh'ın (yani Zübeyr'in) nişanesi ile geldiler” dediği nakledilmektedir.” (Gündüzöz, 2017: 223) Renklerin anlamı kimi zaman bir siyasi olay ile bağdaşırken kimi zaman bu örnekte olduğu gibi tinsel bir durumla iç içe olmuştur. Meleklerin sarı başlık giymiş olmaları insanların sarı tâc kullanmalarında önemli bir rol oynamıştır.

Yazar renk sembolizmini anlatırken sadece tâclarda kullanılan renkleri değil, tâcda kullanılmayan diğer renkleri de ayrıntılı bir şekilde ele almış, her bir rengi bir durum ile bağdaştırmış, okuyucuya kolay anlaşılır bir zihin haritası oluşturmuştur. Bu bağlamda yazar, beyaz rengi günahlardan arınma ve göreceli olarak nûr sembolizmi, siyah rengi hiyerarşik koordinasyon, yeşil rengini nefis mertebelerinin renk sistemi ve kırmızı rengi ise siyasi olarak Hz. Ali ve Alevî-Bektaşî yolu ile bağdaştırmıştır.

Bu bölümde renk sembolizminin, nitelikli bir şekilde temellendirilmesinin ardından harf ve sayı sembolizmine geçiş yapılmıştır. Harf ve sayı sembolizminin yalnızca gizli kalmış şeyleri çözmek ya da adlandırmak olmadığı, bu simgelerin aynı zamanda alem tasavvuru, yaratılış modeli ile marifet anlayışı ile kuvvetli bir bağlantı içinde olduğu vurgulanmıştır. Bu bölümün özünü oluşturan ve yazarın dikkat çekmek istediği asıl konunun alem tasavvuru ve yaratılış nazariyesi olması sebebiyle her bir başlık ve bölümler arasındaki her bir aşama, alem tasavvuru ile örtüşecek şekilde ele alınmıştır.

İslam dünyasında harf simgeçiliği, üzerine birçok çalışma yapılmış bu konu dikkat çekici kadim bir olgudur. Cüneyd-i Bağdadî işaret ve harflerle hakikati bulma sanatına katkı sağlamıştır. Tasavvuf ehli kitabın başlarında bahsedildiği gibi deruni işaretleri ehli olmayandan gizlemek ve böylece sırrı korumak için sembolik ifadeler kullanmışlardır. Yazar bu bölümde Şia örneğinde “Şia'nın mezhep mensuplarıyla ilgili özel ve gizli bir dil geliştirmesinin ilk aşamasında ise imamet anlayışlarını zarar görmeksizin ifade edebilme çabası bulunmaktadır” ifadelerini kullanmıştır. Bu cümlelerden de anlaşılacağı üzere tasavvuf ile hemhal olan kişiler yaşamış oldukları deruni tecrübeleri muhafaza etmek için sembolik unsurlardan yararlanmışlardır. Eserin konusu olan tâc sembolizmi de bunun açık örneklerinden biridir.

Kitabında tasavvuf geleneğinde var olan harf ve sayı sembolizmine ayrıntılı bir şekilde değinen yazar, Yahudi, Hıristiyan ve Grek felsefesi içerisinde mevcut olan harf ve sayı sembolizmini de incelemiştir. Daha önceki bölümlerde olduğu gibi bu

bölümde de konu disiplinler arası bir formda çok yönlü olarak ele alınmıştır. İbnü'l-Arabî ekseninde harf sembolizmine değinen yazar sonrasında bahsedeceği Allah-âlem ilişkisi konusuna burada kısa bir atıfta bulunmuştur. “İbnü'l Arabî harf simgeciliği bağlamında vahdet-i vücûd felsefesini ve Allah ile âlem arasındaki ilişkiyi metaforik bir yapıda ele almaktadır. Aynı zamanda İbnü'l-Arabî, harflerle ilahi isimler arasında kurduğu bağ çerçevesinde kâinatın nasıl var edildiğini sorgulamaktadır.” (Gündüzöz, 2017: 274) Harfleri âlemin oluşumu ile ilişkilendirip bir sistem oluşturan İbnü'l-Arabî'nin eserleri, diğer bölümlerde olduğu gibi bu bölümde de yoğun bir şekilde referans alınmıştır.

Yazar kendi alanıyla sınırlı kalmamış aynı zamanda Mezhepler Tarihi sahasına da dokunuşta bulunmuştur, Disiplinler arası geçişin sağlanması neticesinde tasavvuf ilminin diğer temel İslam bilimleri ile bağlantısı okuyucuya yansıtılmıştır. Tasavvuf geleneği üzerinde nispeten etki etmiş olan Hurûfilik ve tasavvufa etkilerinden eserde bahsedilmiş, bu geleneğin derin bir geçmişi olduğunu belirten yazar yine İbnü'l-Arabî örneği ile ilerideki konulara temasta bulunmuştur. Harf sembolizmi ile yakından ilgilenen İbnü'l Arabî *el-Fütûhatü 'l-Mekkiyye*'sinin ikinci babını varlık mertebeleriyle harflerin sembolik ve sayısal düzeni arasındaki karşılık esasına dayandırmıştır. İbnü'l Arabî farklı kaynaklardan etkilenmiş olsa da edindiği bilgileri İslamî zemine oturtmuş tasavvufî açıdan yorumlamıştır. Yazarın sıkça belirttiği gibi tasavvuf eklektik bir ilimdir fakat bu özelliği, onun özgün olmadığı anlamına gelmez. Yapılan eklemeler İslam dini çerçevesinde değerlendirilip her defasında yeniden şekillenmiştir. Nitekim Hurufilik fırkasının etkisi de bu yönde olmuştur. Deruni anlamların açıklanması yahut gizlenmesi noktasında yöntemler kullanılmıştır. Fakat Hurufî motiflere meyleden, onlardan yararlanan her mutasavvıfa Hurufî demek doğru olmayacaktır.

Her konuyu önce incelikleriyle anlatıp bilgi veren ve zemin oluşturan yazar daha sonra asıl bahsetmek istediği konuya değinmiş sembolizm kavramının tasavvufî tefsirler üzerindeki etkisinden de bahsetmiştir. Yazara göre: “Tasavvufta İşari tefsir ve tevilde de sayı sembolizminden istifade edilmiştir. Özellikle beş, yedi, dokuz gibi bazı tek sayı diğerlerine göre daha önemli kabul edilirken, çift sayılar cinlere güç sağladıkları gerekçesiyle bazı çevreler tarafından uğursuz bir haberci gibi görülmüştür.” (Gündüzöz, 2017: 294) Tek sayılara önem verilmesinin nedeni ise Allah'ın birliği ilkesi ile alakalıdır.

Sadece İşari Tefsirde değil birçok tasavvufî unsurda kullanılan sayı sembolizmi tâca da yer bulmuştur. Öyle ki kırk dallı tâcın, kırk elifi simgelediği ve bunun da dervişin kat ettiği kırık menzili temsil ettiği belirtilmiştir. Seyru sülûk halindeyken dervişe hatırlatıcı görevi üstlenen bu kırık menzil rehberlik etmektedir. Tâclarda bulunan terk sayıları kendi içinde bir sisteme sahiptir örneğin Celvetiyye tarikatında bu kurgu Allah'ın isimleri merkeze alınarak oluşturulmuştur. Bunun dışında farklı tarikatlarda imamlarla, feleklerle ve yıldızlarla benzer kurguların yapıldığı görülmektedir. Sayılar her tarikatta farklı şekilde zuhur etmiştir, yazar da bu konuyu ayrıntılı olarak inceleyerek kapsamlı bir şekilde ele almıştır. Örneğin bir sayısının Şâzeliyye ve

Mevleviyye tarikatlarında sıkça kullanıldığı görülmüştür. Tek terkli tâclar Allah'ın vahdet-i mutlakîyetine işaretler. Aynı zamanda Hz. Peygamber ile ilişkilendirilen tek terkli tâclar O'nun son peygamber oluşuna, tâc ve miracın sahibi oluşuna işaretler. İki terkli tâclar Kadiriyye ve Nakşibendiyye tarikatı tarafından kullanılmış, zahir ve batın dengesine işaret etmektedir. Her terkin başı Hz. Âdem, sonu ise Hz. Muhammed'dir. Üç terkli tâclar, tâc ismi ile bağdaştırılmış üç harfli bir kelime olduğuna vurgu yapılmıştır. Bunun yanı sıra Şia'da üç terkli tâc Allah, Hz. Muhammed ve Hz. Ali'yi anmak için kullanılır. Yazar sırasıyla sayıları kısaca açıkladıktan sonra tâc lafzının sembolizminden ve gül lafzının sembolizminden bahsetmiştir. Daha sonra kitabın özüne, tâcın sırrının alem ile örtüştüğü bölüme geçiş yapmıştır.

Geometrik motifler doğada yalnızca bütünü sağlamak için değil aynı zamanda deruni durumların sembolü niteliğindedir. Söz konusu sembolizm İslam ile birleştiği zaman alem tasavvuru ortaya çıkmıştır. Tâclarda, geometrik şekillerle birlikte derin bir sembolizm ve sûfi âlem tasavvurunun resmedilmesi için nûr, kandil, servi sembolleri harf ve sayı gizemciliğiyle irtibatlı olarak kullanılmıştır. Böylece tâc tasavvufi alem tasavvurunu temsil eden bir nesne niteliğinde belirginleşmiştir. Dikkat edildiği zaman tâcın fiziki görünüşü gezegenlerin, galaksilerin daireselliği ile fazlasıyla örtüşmektedir. İbnü'l Arabî'nin de üzerinde durduğu alem-insan ilişkisinde alem büyük insan, insan küçük alem olarak görülmüştür. Tâc ile beraber insanın başında alemleri taşıyor gibi görünmesi oldukça manidardır.

Üçüncü bölümün ikinci kısmında tasavvufi bir kozmogoni olarak tâc incelenmiş, âlem tasavvurunun temellerini oluşturan kavramlar sırasıyla ve örneklerle açıklanmıştır. Nûr sembolizmi ile başlayan yazar, bu sembolde Neoplatonik ve Hermetik felsefenin tesiri olduğunu söylemiştir. Zira bu konu tasavvuf ilminin eklektik oluşuyla alakalıdır, her dönemde insanlık ve onların uğraşmış olduğu ilimler birbirleriyle bağlantılı ve etkileşim halinde olmuştur. Çeviri faaliyetleri neticesinde Hermetik felsefede bulunan unsurlardan İslamî tabana uygun şekilde yararlanılmış olması gayet tabiidir. Bu tasavvuf bünyesindeki sembolizm ve özelde tâc sembolizminin Kur'an dışı yahut İslam dinine aykırı olduğu manasına gelmez.

Kuşkusuz nûr simgeçiliğini zirveye taşıyan isim Şihabuddin es-Sühreverdî olmuştur. Sufi alem tasavvurunda önemli bir yere sahip olan nûr mihrinde oluşturulmak istenen akış büyük öneme sahiptir. Bir yaratılış modeli olarak sudûr nazariyesi, akl-ı evvel başka bir deyişle nur-ı Muhammedî olgusunu kullanarak bu akışı açıklar. Alem yaratılmadan önce Hz. Muhammed'in nuru Allah tarafından var edilmiştir. Allah bazılarına göre ruhlar aleminde nurdan bir vazodan içine Hz. Muhammed'in ruhunu yerleştirmiştir. Dervişler tarafından benimsediği şekliyle özellikle Mevlevî erkanında külah diye adlandırılan başlığın bu vazodan mülhem olduğu belirtilmektedir. (Gündüzöz, 2017: 349) Varlığın özü olan hakikatlerin insanların günlük yaşantılarına ne derece etki ettiğini bu örnekte görüyoruz. Zira Hz. Muhammed özelinde yükseltilen insan, onun varlığından feyz almıştır. Bu doğrultuda

alem tasavvuru bakımından Hakikat-i Muhammediyye ve ona bağlı olan kavramlar tasavvufta büyük önem arz etmektedir. İnsan-ı kâmil merkeze alınarak ulaşılmaması gereken nokta belirlenmiştir. Logos (ilk akıl) fikrini tasavvufî açıdan yorumlayan yazar, logosun refakatçisi olarak Hz. Fatma'yı belirtmiştir. Logosun bir ifadesi olarak Hz. Peygamber tâcı temsil etmektedir. Logos varoluş bakımından önemli olduğu kadar ruhun yükselmesi ve gelişimi açısından bir sembol olarak da önemlidir. Ruhun yükselişini temsil eden tâc, sudûr ve logos nazariyelerinden ayrı düşünülmemelidir. Devir nazariyesini ruhun farklı varlık düzeylerindeki hareketi olduğunu ifade eden yazar bazı risalelerde tâcın bazen kâinatın var edilmesi, bazen metafizik düzeyde, bazense marifete bağlı bir figür olarak işlenmesine vurgu yapmıştır. Tâclarda sekiz kapılı cennetin yapısal olarak resmedilmesi âlem-tâc ilişkisini gözler önüne sermektedir.

Kur'an'da Nûr sembolizmine kaynaklık eden mişkât ayeti ve kandil ikonu üzerinde duran yazar bu durumu nûr sembolü ile bağdaştırmış ardından aşırı uç Alevilerin Hz. Ali'nin, Hacı Bektaşî Veli'deki nurun kaynağı olduğunu söylediklerini ifade etmiştir. Bu durum nûr ve sudur kavramlarının tâc üzerinde oluşturduğu etkinin kabulü niteliğindedir. Kandil figürü birçok tarikatta görülmüştür buna örnek olarak: "Tarik-i Kadiriyye sâliklerinin tâcları ve sikkeleri ve takyeleri mihraplarında bir nevi işaretleri dahi sirac, yani kandil şekli ibrişim ile işlemeleri arş-ı âzamda asılmış olan nûr-ı Tevhid'e teşbih olmakla tâcın mihraplarına resmederler. Sirac ayrıca rûh-ı Muhammedî'ye işaretler." Yazarın Yahya Agâh'ın yazma eserinden alıntılıdığı bu bölüm tâclarda bulunan Hakikat-i Muhammediyye esintilerinin varlığına vurgu niteliğindedir.

Servi ikonunun sufi tâclarında sıkça karşılaşılan bir figür olduğunu ifade eden yazar, bu servi ikonunun ölümsüzlüğü temsil ettiği düşünülen Hayat Ağacı ile bağlantılı olduğunu söylemiştir. Tâclarda görülen ağaç motiflerinin insanları kötülüklerden koruduğuna inanılmış, bunun neticesinde Şii kaynaklı büyü ve muskalarda da aynı figürler kullanılmıştır. Servi motifini ele alan yazar, daha önceki bölümlerde olduğu gibi bu bölümde de eski medeniyetlerde olan servi motifine değinmiştir. Eski Türklerde ağaç motifi kutsal kabul edilirken, İslam'dan sonra bu sevgi daha da artmış ve gündelik yaşantıda kullanılmaya devam etmiştir. Nur-ı Muhammedî kavramının nesilden nesile aktarımı ve bir değer olarak kabul edilip tâcda dahi ortaya koyulmasını inceleyen yazar konuya ilk mutasavvıfların Allah sevgisiyle başlamıştır. Allah sevgisi sekizinci yüzyılın başlarına kadar ön planda iken sekizinci yüzyıldan sonra Peygamber sevgisi ile beraber anılıp "Muhammedî sevgi" diye adlandırılmıştır. Mukâtil b. Süleyman eserinde Hz. Muhammed'in sevgisine vurgu yapmış, Hallâc-ı Mansur eserinin büyük bir bölümünü Hz. Peygamber'in övülmesine ayırmıştır. İlk yaratılan nurun Hz. Peygamber'in nuru olduğuna tefsirde, edebiyatta fazlasıyla vurgu yapılmıştır. Özellikle mi'rac hadisesiyle alakalı menkabeler oluşturulmuş bu doğrultuda nûr sembolizmi anlatılmıştır. Yazar birkaç örnek verdikten sonra tasavvuf içerisinde nûr sembolizminin tâc üzerinde nasıl geliştiğini ifade edip nokta sembolü,

tâcın gülü ve terkleri üzerinden resmedilen kâinat başlığı ile fiziki anlamda oluşturulan sembolizmi anlatmıştır.

Tâcın metafizik boyutuyla alakalı sayısız rivayet vardır: “Uşşâkî tâcında tâcın tepesinde terkerlerin birleştiği noktada bulunan düğme, varlık dairesinin merkezi olan “ehadiyyet” noktasına işaret eder. Diğer bir ifadeyle tâcın bütün terkerleri nasıl tepesindeki ya da kubbesindeki düğmeden lengere doğru yayılıyorrsa, bütün varlık mertebeleri de Hakk’ın zâtı mertebesinden zuhur etmektedir. Düğmenin beyaz olması fena fillahtan sonra beka billaha, mahvdan sonra sahva, sekrdan sonra akla gelmeye işaretler. Bu düğme bir hadiste geçtiği üzere, Allah’ın ilk yarattığı şey olan beyaz inciye (dürre-i beyzâ) delalet eder ki, bu Hakikat-ı Muhammediyye’dir.” Yazarın alıntılanmış olduğu bu paragrafta hem renk sembolizmi hem alem tasavvuru hem de Hakikat-i Muhammediyye üzerinde durulmuştur. Tâcın bu şekilde tasvir edilip anlaşılması salıkların tâca bu kadar kıymet vermelerinin sebebinin açıklar niteliktedir. Bu durum sistematik bir bütünlük halinde ele alınmasa da farklı kalıplarla ortaya konmaktadır. Gülün her bir diliminde bulunan on sekiz çizgi on sekiz bin aleme işaret etmekte bu çerçeveden bakıldığı zaman sadece gülün değil tepede bulunan noktanın, terkerlerin de her şeyin Allah’ın rızası içerisinde toplandığı süveyda noktasının göstergesidir. Yazar bu konuya açıklık getirmek üzere şu alıntıya yer vermiştir: “Yürek içinde bir nokta vardır ve adı Süveyda’dır. O Süveyda insan bedeninin başıdır ve Bir’in sırrıdır. O Bir, benzeri olmayan Tek’tir. Başlangıcı olmayan nur-ı Kadîm’dir. Bu nokta, büyük alemin noktasının mazharı ve bütünleyicisidir. Nokta’nın sırr-ı istivasından harf zuhur eder. Zira harf, noktanın sıfatıdır. Akıl ise noktanın ve harfin nurudur. Akıl, kalbin nurudur. Kalb, mazhar-ı ilahi olup, Allah’ın sıfatlarına ve dolayısıyla mevcudata aynalık eden bir padişah’tır. Kalbin hakikati nokta’dır. Nokta’nın meydana gelişi ise, harftir. Harf ise müdrîk’tir. O anlamının ve kavramının adı ise akıldır.” (Gündüzöz, 2017: 376) Bu metinde sadece süveyda üzerine değil harf, logos, nur üzerine nitelikli yorumlar yapılmış, yazar okuyucunun daha net kavrayabilmesi için isabetli bir seçimde bulunmuştur. Metaforik bağlantılar her defasında tâc üzerinde ince ince işlenmiş tasavvuf ehlinin gönlüne hitap eden bir nesne haline gelmesine sebep olmuştur.

Terk sayılarının sembolik değeri ile alakalı ikinci bölümde ayrıntılı bilgiler veren yazar üçüncü bölümde on sekiz ve kırk terklı tâclar üzerinde durmuştur. On sekiz terklı tâclar Mevleviler için büyük önem arz ederken kırk terklı tâclar tekâmül olgusu ile ilişkilendirilmiştir. Kozmogoninin bir tasavvuru olan tâc sadece bu alemin ya da sadece ahiret alemini temsil etmemekte aynı zamanda iki alem arasında köprü görevi görmektedir. Tâc müridin seyrü sülûkünde nasıl bir metot izlediğinin ya da hangi aşamada olduğunun maddesel boyutudur.

Kalem sembolizmini nur sembolizmi ile bağdaştıran yazar kalemin Allah’ın ilk yarattığı şeylerin ilki olduğunu ve bu kalemin yerle gök arasında uzunluğu belli olmayan, beyaz inciden yaratılmış ölçülemezlik halinde bir şey olduğu hakkındaki rivayeti vermiş ve nur ile olan bağlantısını açıklamıştır. Ardından elif ve bâ harfi ve

yaratılış başlığı ile bu harflerin inceliklerine değinmiştir. İbnü'l Arabî'ye göre bütün harflerin özü elif, elifin özü de nokta. Yani Hakikat-i Muhammediyye, nurun ilk ortaya çıktığı ve alem ile bütünleşip varoluşun temelini oluşturan varlık. İlk yaratmaya olan vurgusu sebebiyle ilk tâcın elifi başlık olduğu söylenmiştir bunun yanı sıra bu başlık veraset yahut hilafet işareti olarak kabul edilmiştir. Bânın noktası kalem-i a'la olarak kabul edilmiş ve bu nokta kâinatın başlangıcı, ilk işareti olarak düşünülmüştür. Tâcın düğmesi ile bâ harfinin noktasının âlem tasavvuru bakımından ilişkilendirilip dürre-i beyzâ (ilk akıl) temsiline ön çıkmasının sebebi budur.

“Nûn harfi ve Kün-fe-Yekûnun Sırrı” isimli başlık kitabın en dikkat çekici bölümlerinden biri. Zira yaratılış noktasında Allah'ın ol demesiyle olacağı kaidelerini bizlere sunan “Kün-fe-Yekûn” emri harf sembolizmi açısından incelenince ilginç sonuçlar ortaya çıkmıştır. Yazar öncelikle nûn harfini tâclardaki terk sayısı ile ilişkilendirmiştir: “Taclardaki altı sayısı doğrudan kün emri ve nûn harfi ile ilişki içindedir. Altı sayısının simgesel özelliği çerçevesinde altı terk aynı zamanda imanın şartlarına ve Allah'ın zâtî sıfatlarına delalet etmektedir.” (Gündüzöz, 2017: 393) Diğer harflerin sembolizminde olduğu gibi nûn harfi de Nur-ı Muhammedî ve Hakikat-i Muhammediyye'yi temsil etmektedir. Her harf ile aynı hakikat başka şekliyle açıklanmıştır, özde olan şey alem tasavvurunun Hakikat-i Muhammediyye ile bir olmasıdır.

Eserde -lügavi anlamı ve tasavvufî bir terim olarak- İstivâ kavramı da ayrıntılı bir şekilde ele alınmıştır. Tasavvuf aslında İbnü'l Arabî başta olmak üzere bu kavram pek çok mutasavvıfın ilgisini çekmiştir. İbnü'l Arabî'ye göre istiva “karar kılma, yönelme” anlamlarına gelmektedir. İstiva Allah'ın arşa ve semaya olan istivası ile bağlantılı olarak alemin var edilişinin temsili bir anlatımdır.

İstiva kavramının anlatımından sonra sonuç bölümüyle eser son bulmuştur. Kitap okunup ayrıntılı bir şekilde incelendiğinde Tasavvuf düşünce tarihinde bazı giysi ve nesnelerin önem arz ettiği ancak bunların içinde tâcın yalnızca bir derviş çeyizi nesnesi değil aynı zamanda marifet kapısının naif bir temsilcisi olduğu görülecektir. İnsanlığın var olduğu günden bu yana alem tasavvuru hep merak edilen, sorgulanan bir durum olmuştur. Çeşitli düşünce tipleriyle bu konu açıklığa kavuşturulmaya çalışılmıştır. Tâc örneğinde olduğu gibi alem tasavvuru bir düşünce olarak kalmamış somut bir nesneye yansıma bulmuştur. Yazar kitabın her aşamasında tâcın yalnızca bir nesne olmadığını, üzerinde yaratılışını temsil eden izler taşıdığını vurgulamıştır. Gerek kullanılan görseller gerek edebî metinlerden yapılan alıntılar sayesinde okuyucunun zihninde tâc sembolizmi yerleşik hale gelmiştir. İslam felsefesi ve tasavvuf felsefesinde anlaşılması zor olan “logos, sudur, akış” kavramlarının açık ve anlaşılır bir şekilde açıklandığı eser, tâcın hakikatini genelde Vahdet-i Vücûd nazariyesine özelde ise Hakikat-i Muhammediyye nazariyesine dayandırmaktadır. Eserde insanların kalplerinde bulunan marifet odacığını Nur-ı Muhammedî ile aydınlatması ve hayatın her aşamasında yaratılışın özünü görmelerini sağlayan sembolizm, İslam esasları içerisinde zihinlerde şüphe bırakmayacak bir şekilde açıklanmıştır.

Kaynakça

Gündüzöz, Güldane. (2017). *Tasavvufta Tâc Sembolizmi*. İstanbul: Büyüyenay Yayınları.

Uludağ, Süleyman. (2008). “Ricâlü'l Gayb”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. 35, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları , s. 81-83.

