



Türk Kültürü ve HACI BEKTAŞ VELÎ Araştırma Dergisi

Eskişehir Kırsalında Bir Bektaşî Zaviyesi: Bahşayış Baba

Ayşe DEĞERLİ

Babaeski'de Sari Saltık (Saltuk) Baba Türbe ve Tekkesi

Fahri MADEN

*Gaziler Ovacığınan Çağdaş Bir Derviş:
Cuma Zeytünlü (Dertli Garip)*

**Caner İŞİK
Ezgi AYDIN ONAR**

*Demir Baba Tekkesinin Statüsü Hakkında Bulgaristan
Basınında Yapılan Tartışmalar: Ananie Yavaşov ve
Mehmet Celil Arasındaki Yazışmalar Üzerine Bazı Notlar*

Memiş Syuleyman MERDAN

*Kökler ve Dallar: Tahtacı Alevilerinin Menşei
ve Tahtacı Cemaatleri*

Sadullah GÜLTEN

*Çorumlu Caferilemiş Alevilerin Caferileşme
Süreçleri ve Temel İnanç Esasları*

Şaban BANAZ

*İmam Cafer Es-Sadık'a Nisbet Edilen Buyruk'ta
Yer Alan Ayetler Üzerine Bir İnceleme*

Yunus Emre GÖRDÜK

Anadolu Türk Mimarisinde Zülfikar Tasvirleri

Muhammet ARSLAN

*Kültürel Belleğin Yinelenmesi: Kayseri'de Koçgiri Aşireti'nin
Yerleştiği Köylerde Bezemeli Mezar Taşları*

Ayşe BUDAK

Hacıbektaş'ta Bir Ziyaret Yeri: Kadıncık Ana Evi

Yusuf ACIOĞLU

Alevi ve Bektaşî Yazı-Resim Sanatında İnsan Sureti

Meryem GÜNANA

Yassawi Culture Versus Historical Marxist Dialectic

**Dossay KENZHETAYEV
Muzaffer TAN**

*Muhammed Ceyhan ve Murat Alandağlı, Hacı Bektâş Velî
Dergâhına Yüz Sürenler, Pir Sultan Abdal 2 Temmuz Kültür Ve
Eğitim Vakfı Yayınları, Ankara, 2019*

Kamil YAVUZ



9 771306 825000

Güz/Autumn/Eylül/September 2020

Sayı/Issue: 95

hacibayram.edu.tr/hbektasveli

hbvergisi.hacibayram.edu.tr



ANKARA
HACI BAYRAM VELİ ÜNİVERSİTESİ
TÜRK KÜLTÜRÜ AÇISINDAN
HACI BEKTAŞ-I VELİ ARAŞTIRMALARI
UYGULAMA VE ARAŞTIRMA MERKEZİ

TÜRK KÜLTÜRÜ VE HACI BEKTAŞ VELÎ ARAŞTIRMA DERGİSİ

Turkish Culture and Hacı Bektash Veli
Research Quarterly

Güz | **Eylül** /September
Autumn | **2020/95**



Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi

Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi / TKHBVD

Turkish Culture and Hacı Bektash Veli Research
Quarterly / TKHBVD

Yıl/Year: 27 **Sayı/Issue:** 95
Güz (Eylül)/Autumn September 2020

ISSN: 1306-8253 **e-ISSN:** 2147-9895

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi Türk Kültürü Açısından Hacı Bektaş-ı Velî Araştır- maları Uygulama ve Araştırma Merkezi Adına Sahibi

On Behalf of AHBV Turkish Culture and Hacı
Bektaş Veli Research and Application Center,
Owner

Dr. Yusuf TEKİN, AHBV Üniversitesi Rektörü/
Rector of AHBV University

Sorumlu Yazı İşleri Müdürü/Managing Editor
Dr. Ahmet TAŞĞIN

Editörler/Editors

Dr. Ahmet Taşğın
Ankara Hacı Bayram Veli Ü Lisansüstü Eğitim
Enstitüsü/*Ankara Hacı Bayram Veli U Institute
of Graduate Programs, TURKEY*
<https://orcid.org/0000-0002-2751-9924>
tasgin.ahmet@hbv.edu.tr

Dr. Erdal Aksoy
Ankara Hacı Bayram Veli Ü Edebiyat Fak.
*Ankara Hacı Bayram Veli University, Faculty of
Literature, TURKEY*
<https://orcid.org/0000-0003-2201-9039>
erdal.aksoy@hbv.edu.tr

Dr. Ayşe Çamkara Erginer
Ankara Hacı Bayram Veli Ü Edebiyat Fak.
*Ankara Hacı Bayram Veli U Faculty of Literature,
TURKEY*
<https://orcid.org/0000-0002-1880-3720>
ayse.erginer@hbv.edu.tr

Alan Editörleri/Section Editors

İlahiyat/Theology
Dr. Harun Yıldız - Ondokuz Mayıs Ü İlahiyat
Fakültesi, hyildiz@omu.edu.tr
Dr. Ahmet Yılmaz Soyzer - Isparta Süleyman
Demirel Ü İlahiyat Fak. yilmazsoyzer@sdu.edu.tr

Tarih/History
Dr. Tufan Gündüz, Hacettepe Ü Türkiyat Araş-
tırmaları Enstitüsü, tufan@hacettepe.edu.tr
Dr. Fahri Maden, Kastamonu Ü Fen - Edebiyat
Fak., fahrimaden@kastamonu.edu.tr

Edebiyat/Literature
Dr. Orhan Kurtoglu, Ankara Hacı Bayram Veli Ü
Edebiyat Fak., orhan.kurtoglu@hbv.edu.tr
Dr. Özkul Çobanoğlu, Hacettepe Ü Edebiyat
Fak., ozkul@hacettepe.edu.tr

**Halk Bilimi ve Müzikoloji/Folklore and Musi-
cology**
Dr. M. Öcal Oğuz, Ankara Hacı Bayram Veli Ü
Edebiyat Fak., ocal.oguz@hbv.edu.tr

Dr. Murat Karabulut, Gazi Ü Eğitim Fak., kara-
bulut@gazi.edu.tr

Sanat Tarihi ve Mimari/Art History and Archite- cture

Dr. Halit Çal, Ankara Hacı Bayram Veli Ü Edebi-
yat Fak., halit.cal@hbv.edu.tr
Dr. Cemile Nakış Karamağaralı, Gazi Ü Mimarlık
Fak., nakis@gazi.edu.tr

Sosyoloji/Sociology
Dr. Mehmet Dönmez, İnönü Ü Fen - Edebiyat
Fak., mehmet.donmez@inonu.edu.tr
Dr. Hulusi Yılmaz, Nevşehir Hacı Bektaş Veli Ü
Fen - Edebiyat Fak., h.yilmaz@nevsehir.edu.tr

Yabancı Dil Editörleri/Foreign Language Editors

Dr. H. Kazım Kalkan, Gazi Ü Eğitim Fak. k.kal-
kan@gazi.edu.tr
Dr. Miyase Yavuz Altıntaş, İğdir Ü İlahiyat Fak.
miyaseyavuz@gmail.com

Bilişim Danışmanı/Informatics Advisor
Uğur Yalçın KARA, Ankara Hacı Bayram Veli Ü
Osman DURMAZ, Aksaray Ü

Düzeltili/Redaction
Dr. Ayşe ÇAMKARA ERGINER

Sekreteryası/Secretariat
Hasan Basri GÜREL
Damla KAYA

Yayın Türü/Publication Type
3 Aylık, Yaygın, Süreli (Quarterly, International)

Yayın Dili/ Publication Language
Türkçe, İngilizce, Almanca (Turkish, English,
German)

Yönetim Merkezi Adres/Headquarter
AHBV Ü Türk Kültürü Açısından Hacı Bektaş-ı
Velî Araştırmaları Uyg. ve Arş. Merkezi
Emniyet Mah. Abant 1 Caddesi No:10 E Blok 10.
Kat Teknikokullar Yenimahalle ANKARA

Telefon/Phone: +90 312 546 05 23

Elektronik Posta/E-mail: hacibektas@hbv.edu.tr

Web/Web: hbvdergisi.hacibayram.edu.tr

Baskı/Printed By
Asil Organizasyon A.Ş.
Aşağı Öveçler Mah. Lizbon Cad. No: 35/A,
Çankaya / ANKARA

Kapak Tasarımı/Cover
Osman DURMAZ

**Basım Yeri ve Tarihi/Place and Date of Pub-
lication**
Ankara, Eylül 2020

YAYIN KURULU/EDITORIAL BOARD

Dr. Ahmet Taşgin

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi
tasgin.ahmet@hbv.edu.tr

Dr. Erdal Aksoy

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi
erdal.aksoy@hbv.edu.tr

Dr. Ayşe Çamkara Erginer

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi
ayse.erginer@hbv.edu.tr

Dr. Ahmet Yaşar Ocak

TOBB Ekonomi ve Teknoloji Üniversitesi
aocak@etu.edu.tr

Dr. Fatma Ahsen Turan

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi
fatma.turan@hbv.edu.tr

Dr. Ali Yaman

Abant İzzet Baysal Üniversitesi
aliyamanbolu14@gmail.com

Dr. Özcan Güngör

Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi
ogungor@ybu.edu.tr

Dr. Cenk Güray

Hacettepe Üniversitesi
cenk.guray@gmail.com

Dr. Frances Trix

Indiana University Bloomington, USA
ftrix@indiana.edu

Dr. Irene Markoff

York University, Canada
imarkoff@yorku.ca

Dr. Ataulhah Hasani

Shahid Beheshti University, Iran
a-hassani@sbu.ac.ir

Dr. Krasimira Mutafova

St. Cyril and St. Methodius V. Turnovo U, Bulgaria
kmutafova@mail.bg

DANIŞMA KURULU/ADVISORY BOARD

Ali Aksüt

Araştırmacı, Yazar, Türkiye

Ali Aktaş

Araştırmacı, Türkiye

Dr. Ali Duymaz

Balıkesir Üniversitesi, Türkiye

Dr. Ali Murat İrat

Araştırmacı, Türkiye

Ali Pasia

Araştırmacı, Yazar, Greece

Dr. Ali Yakıcı

Gazi Üniversitesi, Türkiye

Dr. Aziz Altı

Munzur Üniversitesi, Türkiye

Dr. Bahriye Güray Gülyüz

Trakya Üniversitesi, Türkiye

Dr. Bayram Durbilmez

Erciyes Üniversitesi, Türkiye

Bülent Keleş

Araştırmacı, Germany

Dr. Cemal Kurnaz

Gazi Üniversitesi, Türkiye

Dursun Gümüšoğlu

Araştırmacı, Yazar, Türkiye

Ertürk Maral

Araştırmacı, Austria

Dr. Eva Csaki

Pazmany Peter Catholic University, Hungary

Dr. Fatih Köksal

İstanbul Kültür Üniversitesi, Türkiye

Dr. Güldane Gündüzöz

Kırıkkale Üniversitesi, Türkiye

Dr. Hamiye Duran

Gazi Üniversitesi, Türkiye

Hamza Aksüt

Araştırmacı, Yazar, Türkiye

Dr. Haydar Efe

Erzincan Üniversitesi, Türkiye

Dr. Heath W. Lowry

Bahçeşehir Üniversitesi, Türkiye

Hüseyin Dedekargınoğlu

Araştırmacı, Yazar, Türkiye

İbrahim Bahadır

Araştırmacı, Germany

Kahraman Özkök

Araştırmacı, Yazar, Türkiye

Levent Mete

Araştırmacı, Germany

Dr. Marcello Mollica

Universtiy of Messina, Italy

Mehmet Özdemir

Araştırmacı, Türkiye

Dr. Mehmet Saffet Sarıkaya

Isparta Süleyman Demirel Üniversitesi, Türkiye

Dr. Mehmet Şeker

Düzce Üniversitesi, Türkiye

Dr. Michel Balivet

Provence University, France

Murat Küçük

Araştırmacı, Germany

Dr. Naciye Yıldız

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Türkiye

Dr. Ömür Ceylan

İzmir Katip Çelebi Üniversitesi, Türkiye

Dr. Özer Şenödeyici

Hitit Üniversitesi, Türkiye

Dr. Pervin Ergun

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Türkiye

Dr. Peter Kövesci Olah

Eötvös Loránd University, Hungary

Refik Engin

Araştırmacı, Yazar, Türkiye

Dr. Refik Turan

Gazi Üniversitesi, Türkiye

Dr. Sadullah Gülten

Ordu Üniversitesi, Türkiye

Dr. Salahaddin Bekki

Ahi Evran Üniversitesi, Türkiye

Dr. Salih Çift

Uludağ Üniversitesi, Türkiye

Dr. Sultan Murad Abjalov

Al - Farabi Kazakh National University, Kazakhstan

Dr. Türker Eroğlu

Gazi Üniversitesi, Türkiye

Vatan Özgül

Araştırmacı, Yazar, Türkiye

Dr. Yalçın Çakmak

Munzur Üniversitesi, Türkiye

Dr. Zekeriya Işık

Hitit Üniversitesi, Türkiye

YURT DIŞI TEMSİLCİLİKLERİ

REPRESENTATIVES ABROAD

Almanya/Germany

Dr. Özgür Savaşçı

Amerika/USA

Dr. Eliton Mehmet Pashaj

Arnavutluk/Albania

Dr. Hysen Korha

Edmond Brahimaj

Avusturya/Austria

Kazım Balaban

Azerbaycan/Azerbaijan

Dr. İsa Habıpbeyli

Bulgaristan/Bulgaria

Dr. Krasimira Mutafova

Veysel Bayram

Çin/China

Dr. Küreş Tahir

Fransa/France

Dr. Michel Balivet

Hollanda/Holland

Dr. Mehmet Tütüncü

Irak/Iraq

Seyyid Enver El-Musavi

İran/Iran

Dr. Ataullah Hasani

İsveç/Sweden

Eraslan Örgün

İsviçre/Switzerland

Ozan Sevinç

İtalya/Italy

Dr. Marcello Mollica

Kanada/Canada

Dr. Irene Markoff

Kazakistan/Kazakhstan

Dr. Sultan Murad Abjalov

Kosova/Kosovo

Dr. Ergin Jobley

Macaristan/Hungary

Dr. Eva Csaki

Dr. Peter Kövesci Olah

Makedonya/Macedonia

Dr. Metin İzeti

Dr. Arben Sulejmani

Özbekistan/Uzbekistan

Dr. Nodirkhon Khasanov

Romanya/Romania

Dr. Metin Ömer

Gülten Abdula

Rusya/Russia

Dr. Yuriy Averianov

Tataristan/Tatarstan

Dr. Azat Akhunov

Türkmenistan/Turkmenistan

Dr. Berdi Sariyev

Dr. Kakajan Bayramov

Yunanistan/Greece

Necmettin Kahya

95. SAYI HAKEMLERİ

REFEREES OF THE 95th ISSUE

Dr. Ali Selçuk

Erciyes Üniversitesi

Dr. Aslı Sağıroğlu Arslan

Erciyes Üniversitesi

Dr. Aziz Altı

Munzur Üniversitesi

Dr. Balkan Naci İslimiyeli

Işık Üniversitesi

Dr. Gökben Ayhan

Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi

Dr. Gülberk Bilecik

İstanbul Üniversitesi

Dr. Halil İbrahim Bulut

İstanbul Üniversitesi

Dr. Halit Çal

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi

Dr. Huriye Emen

Ahmet Yesevi Üniversitesi

Dr. İsmail Güleç

İstanbul Medeniyet Üniversitesi

Dr. Kenan Ziya Taş

Balıkesir Üniversitesi

Dr. Mehmet Aça

Marmara Üniversitesi

Dr. Meriç Hızal

Işık Üniversitesi

Dr. Metin Bozan

Dicle Üniversitesi

Dr. Murat Sülün

Marmara Üniversitesi

Dr. Mürüvet Harman

Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi

Dr. Nebile Özmen

Sağlık Bilimleri Üniversitesi

Dr. Nilgün Çıblak Coşkun

Mersin Üniversitesi

Dr. Oktay Kızılkaya

Kafkas Üniversitesi

Dr. Orlin Sabev

Bulgaristan Bilimler Akademisi

Dr. Salahaddin Bekki

Kırşehir Ahi Evran Üniversitesi

Dr. Vedat Turgut

Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi

Okuyucu Mektupları/Letters

Lütfen yayımlanan yazılar hakkındaki görüş, yorum ve önerilerinizi Yazı İşleri Müdürlüğüne gönderiniz.

hacibektas@hbv.edu.tr

Readers are most welcome to express their views, comments or suggestions on published articles, to the editor.

hacibektas@hbv.edu.tr

Türk Kültürü ve Hacı Bektas Veli Araştırma Dergisi, uluslararası hakemli bir dergidir. Kıs/Aralık, Bahar/Mart, Yaz/Haziran, Güz/Eylül sayısı olmak üzere yılda dört defa yayımlanır. **EBSCO Humanities International Index, SCOPUS, MLA, TÜBİTAK ULAKBİM TR Dizin, DOAJ, OAJI, Index Copernicus Master List (ICI), ERIH PLUS, Index Islamicus** gibi ulusal ve uluslararası indeks ve veritabanları tarafından taranmakta ve dizinlenmektedir. Dergide yayımlanan yazılardaki görüşlerin sorumluluğu yazarlarına aittir.

Turkish Culture and Hacı Bektash Veli Research Quarterly is an international and refereed journal. The owners of the article account for the legal and scientific responsibility. It is published quarterly in Winter/December, Spring/ March, Summer/ June, Autumn/September. It is indexed in **EBSCO Humanities International Index, SCOPUS, MLA, TÜBİTAK ULAKBİM TR Dizin, DOAJ, OAJI, Index Copernicus Master List (ICI), ERIH PLUS, Index Islamicus**. The authors are responsible for the opinions stated in the articles published in the journal.

İÇİNDEKİLER / CONTENTS

EDİTÖRDEN	7
MAKALELER/ARTICLES	9
ESKİŞEHİR KIRSALINDA BİR BEKTAŞİ ZAVİYESİ: BAŞYAYIŞ BABA A Bektashi Zawiya in The Countryside of Eskişehir: Başyayış Baba Ayşe DEĞERLİ	11
BABAESKİ'DE SARI SALTİK (SALTUK) BABA TÜRBE VE TEKKESİ Sari Saltik (Saltuk) Baba Tomb and Lodge in Babaeski Fahri MADEN	25
GAZİLER OVACIĞINDAN ÇAĞDAŞ BİR DERVİŞ: CUMA ZEYTÜNLÜ (DERTLİ GARİP) A Contemporary Minstrel From the Plains of Gaziler: Cuma Zeytünlü (Dertli Garip) Caner IŞIK, Ezgi AYDIN ONAR	71
DEMİR BABA TEKKESİNİN STATÜSÜ HAKKINDA BULGARİSTAN BASININDA YAPILAN TARTIŞMALAR: ANANİE YAVAŞOV VE MEHMET CELİL ARASINDAKİ YAZIŞMALAR ÜZERİNE BAZI NOTLAR Debates in the Bulgarian Press About the Status of Demir Baba Tekke: Some Notes on Correspondence Between Ananie Yavashov and Mehmet Celil Memish Syuleyman MERDAN	101
KÖKLER VE DALLAR: TAHTACI ALEVİLERİNİN MENŞEİ VE TAHTACI CEMAATLERİ Roots and Branches: The Origins of Tahtacı Alawis and Tahtacı Communities Sadullah GÜLTEN	143
ÇORUMLU CAFERİLEŞMİŞ ALEVİLERİN CAFERİLEŞME SÜREÇLERİ VE TEMEL İNANÇ ESASLARI The Ja'ferization Process and Basic Belief Principles of Ja'ferized Alevis of Çorum Şaban BANAZ	169
İMAM CAFER ES-SADIK'A NİSBET EDİLEN BUYRUK'TA YER ALAN AYETLER ÜZERİNE BİR İNCELEME A Study on the Verses in the Text Titled Buyruq Attributed to Imam Ja'far al-Sâdiq Yunus Emre GÖRDÜK	199

ANADOLU TÜRK MİMARİSİNDE ZÜLFİKAR TASVİRLERİ

Figurations of Zulfiqar in Anatolian Turkish Architecture

Muhammet ARSLAN 235

KÜLTÜREL BELLEĞİN YİNELENMESİ: KAYSERİ'DE KOÇGİRİ AŞİRETİ'NİN YERLEŞTİĞİ KÖYLERDE BEZEMELİ MEZAR TAŞLARI

Repetition of Cultural Memory: Figured Gravestones Found in The Villages Where Koçgiri Tribe Settled

Ayşe BUDAK 277

HACİBEKTAŞ'TA BİR ZİYARET YERİ: KADINCIK ANA EVİ

A Place to Visit in Hacibektaş: Kadıncık Ana House

Yusuf ACIOĞLU 301

ALEVİ VE BEKTAŞİ YAZI-RESİM SANATINDA İNSAN SURETİ

Human Face in the Art of Writing and Painting in Alawi and Bektashi Method

Meryem GÜNANA 323

YASSAWI CULTURE VERSUS HISTORICAL MARXIST DIALECTIC

Tarihi Marksist Diyalektik Karşısında Yesevi Kültürü

Dossay KENZHETAYEV, Muzaffer TAN 335

YAYIN DEĞERLENDİRME/BOOK REVIEW 349

Muhammed Ceyhan ve Murat Alandağlı, *Hacı Bektâş Velî Dergâhına Yüz Sürenler*, Pir Sultan Abdal 2 Temmuz Kültür ve Eğitim Vakfı Yayınları, Ankara, 2019

Kamil YAVUZ 351

YAZAR REHBERİ 357

AUTHOR GUIDE 363

Değerli Dostlar,
Mah-ı Muharrem!

Yürekler buruk ve hüzün gök kubbeyi kapladı! Cennet güllerinden biri daha dalından düştü ve gül kokusu âleme yayıldı!

Nübüvvet ve Velayet nurunun güllerinden Hazreti Hüseyin, Kerbela'da şehit edildi. Hazreti Hüseyin, Hak katından gelen kelim ve bu kelamı kullarına duyuran son elçi Hazreti Muhammet ile damadı ve yeğeni, ilim şehrinin kapısı olan Hazreti Ali'nin sürdürdüğü yolu devam ettirdi. Hazreti Hüseyin, dünya menfaati, makam, mevki ve siyasi bir makam elde etmek için çabalamadı. Hazreti Hüseyin'in çabası, siyasi ve mezhebi mücadele değil Allah'ın emri ve elçisinin sünnetinin ikamesi içindi. Hazreti Hüseyin'in şehadeti dedesinin ömrü boyunca sürdürüp takip ettiği sünneti ve Hak katından gelen kelamın aktarımında gösterdiği çaba, gayret ve mücadelenin, dünya, iktidar ve makam hevesli ve sevdalıları tarafından tahrif ve tağyir edilmesine karşı durmaktı.

Ne mutlu, Hazreti Hüseyin'in mücadelesini anlayıp, yaşayıp sürdüren yol oğullarına!

Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisinin 95. sayısı huzurlarınızdayız. Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, alan dergisi olması hasebiyle, belirli konuları içeren makaleler yayınlamaktadır. Bize ulaşan makaleleri, alan ile sınırlandırmamız dikkate alındığında makalelerin içerik ve sayısal olarak yayına hazır hale gelmesi hem uzun hem de yorucu bir süreci beraberinde getirmektedir. Dergimize çalışma gönderen yazarlara, çalışmalarını titizlikle inceleyen hakemlere, her zaman bizlere destek olan dergi çalışanlarımıza ve yayınlanan yazıları titizlikle okuyan okuyucularımıza minnettarız.

Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, özel dosyalarla konu odaklı yayınlar yapmayı da amaçlamaktadır. Bu amaç doğrultusunda Aralık 2020'de yayınlanacak olan 96. Sayımız, "Müzik Özel Dosyası" olarak yayınlanacaktır. Buradan hareketle her yıl en az bir sayının özel dosya olarak yayınlanması planlanmaktadır. Hem bilim alanı hem de konu özel dosyaları oluşturulacaktır. Buna göre; mimari, güzel sanatlar vs. alanlarında olduğu gibi Ocaklar, deyişler, semahlar adıyla da dosyalar oluşturulacaktır.

Bu sayının yayın dönemi Kasım Kurbanına da denk gelmektedir. Yol oğlu, yola devamda mürşit - pirin rehberliğinde dinlenmeye bırakılan çerağın yeniden uyarılmasıyla ikrar ve görgüyle açılan meydana dara durmaktadır. Tozlanıp küllerle kapanan yüreklere süpürgeler çalınmakta ve sofralar açılmaktadır.

Ne mutlu, Kasım Kurbanıyla yola devam eden yol oğullarına!
Gerçeğin demine hüü,
Mümin'e ya Ali!

MAKALELER
ARTICLES

ESKİŞEHİR KIRSALINDA BİR BEKTAŞİ ZAVİYESİ: BAHŞAYIŞ BABA*

A Bektashi Zawiya in The Countryside of Eskişehir: Bahşayış Baba

Ayşe DEĞERLİ**

Öz

Anadolu'nun Türk-İslamlaşması, Orta Asya ve İran kökenli tasavvuf akımları ile İslami gaza/alp felsefesine dayalı olarak "kolonizatör Türk dervişleri" diye tanımlanan gazi, abdal, ahi, dede, derviş gibi dini temele dayalı askeri-mesleki örgütlenmelerin Anadolu coğrafyasındaki faaliyetleriyle gerçekleşmiştir. Türklerin Anadolu'ya yerleşmelerine paralel olarak Anadolu'da pek çok zaviye inşa edilmiştir. Fetih ve iskân hareketleri için geçiş noktası olan Eskişehir ve çevresi, I. Alaeddin Keykubad (1220-1237) devrinden itibaren Anadolu'da mutasavvıfların etkin olduğu bir bölgedir. En eskisi Şeyh Şehabeddin Sühreverdi Zaviyesi olmak üzere burada pek çok tasavvuf yapısı inşa edilmiş; bazıları varlıklarını Cumhuriyet Dönemi'ne kadar koruyabilmiştir. Osmanlı Dönemi'nde bilhassa Bektaşiliğin yaygın olduğu Eskişehir'de, bugün ayakta olmamakla birlikte, arşiv kayıtları doğrultusunda varlığı tespit edilebilen yapılardan biri de Bahşayış Baba Zaviyesi'dir. Osmanlı Devleti'nin Şah İsmail'in Şii yayılmacı politikasına karşı, silsilesi Hz. Ali'ye dayanan tarikatları destekleme politikası sonucunda, Bektaşiler Eskişehir'de faaliyetlerini genişletme imkânı bulmuştur. Nitekim Bahşayış Baba Zaviyesi bu süreçte kurulmuş yapılardan biridir. XVI. yüzyılda bir Bektaşî zaviyesi olarak faaliyetlerine başlayan yapının idaresini, XVIII. yüzyıl ortalarından itibaren Halveti bir aile üstlenmiştir. Bu çalışmanın amacı, Bektaşilerin Anadolu coğrafyasında biçimlendirdikleri öngörülen mekânsal örgütlenmeler bağlamında Eskişehir'deki Bahşayış Baba Zaviyesi'ni irdelemektir. Türkiye Cumhuriyeti Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri'ndeki kayıtlar ışığında bir Bektaşî yapısı olan Bahşayış Baba Zaviyesi'nin Kütahya'daki Halveti tekkesi olan Balıklı Tekkesi ile bağlantılı olduğu tespit edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Bahşayış Baba, Balıklı, Bektaşilik, Halvetiye, Osmanlı Devleti, Eskişehir, zaviye.

Abstract

The Turkification and Islamization of the Anatolian lands in the Seljuk age was carried out both through the sufi movements, which had the Asian and Turco-Persian cultural past and, the activities of the military and occupational organizations, called as the "dervishes colonisateurs" in the Turkish history-writing, based on the Islamic *ghazā* (the holy war) principle. Many dervish orders were built in the Anatolian lands during the settlement process of Turks came from Asian steps. Eskişehir and its region, was one of the transition points for the Turkish conquest and settlement in Anatolia, was an important region where the sufis played an active role since the time of Sultan Alaeddin Keykubad (1220-1237). It is the oldest one, among the numerous *zāwiya* (small Islamic monastery) buildings in Eskişehir, is the Sheikh Shehabeddin Sühreverdi which was built in the period of Sultan Alaeddin Keykubad. There was another *zāwiya* building in Eskişehir, whose historical existence can be determined through the archival documents, known as Bahşayış Baba, which its building cannot be find anymore. The Bektashi Order (*tariqa*) found an opportunity to spread its teaching in Eskişehir when the Ottoman State was supporting the orders, whose genealogies (*silsila*) were based on the Caliph Ali, against Shah Ismail's Shia expansionism. Bahşayış Baba was one of those *zāwiya*

* Geliş Tarihi: 03.03.2020, Kabul Tarihi: 06.05.2020. DOI: 10.34189/hbv.95.001

** Doç. Dr., İzmir Demokrasi Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü, İzmir/Türkiye, ayse.degerli@idu.edu.tr, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-9035-6745>

buildings which was built at that time. The administration of that building, which started its activities as a Bektashi lodge in the 15th century, was carried out by the Khalwati family from the second half of the 18th century. This essay aims to study the Bahşayış Baba Zāwiya in Eskişehir in the context of spatial organizations of Bektashis that shaped the Anatolian human geography in the Ottoman age. It suggests, based on the Ottoman archival sources, that the Bahşayış Baba Zāwiya was in a connection with another dervish lodge, Balıklı Tekke, known as Khalwati in Kütahya.

Keywords: Bahşayış Baba, Balıklı, Bektashism, Khalwatiyya, Ottoman State, Eskişehir, zāwiya.

1. Giriş

Tarihsel açıdan farklı kültür sahaları ve siyasi organizasyonların denetim ve etki alanına giren Eskişehir’de Türk tarihi ve kültürü ile ilgili süreç, XIII. yüzyılda Anadolu Selçuklularıyla başlamıştır. Babai hareketi (1240) ve Köseadağ Savaşı (1243)’nin yarattığı siyasi, askerî ve sosyal ortam içerisinde Anadolu’ya göç eden Türkmen boyları bilhassa Bizans sınırı boyunca yerleştirilmiş; “uç” olarak adlandırılacak Eskişehir de Türkmenlerin yöneldiği topraklardan olmuştur. Başta Kayı olmak üzere Kınık, Alayunt, Bayat, Döğer gibi farklı birçok boy bölgede iskân edilmiştir. İlerleyen süreçte Osman Gazi (1302-1324) tarafından Eskişehir merkezi imar edilmiş, haftalık pazar kurulmuş, 1291’de Karacahisar’ın da alınmasıyla bölge yerleşim için daha cazip hale gelmiştir. Mutasavvıflar da Eskişehir’e yönelen bu göç taifesine dâhildir. Eskişehir coğrafyasında özellikle Porsuk Çayı’nın güneyindeki plato ve Türkmen Dağları’nda yerleşen çok sayıda baba ve derviş, yeni köylerin oluşmasına öncülük etmişlerdir (Neşri, 1987: 89; Doğru, 1992: 27-38, 96; Kökel, 2006: 136-146).

2. Eskişehir’de Bektaşilik

Dede ve Babaların Eskişehir’deki iskân hareketinin XIII. yüzyılda Seyyid Battal Gazi Zaviyesi merkezli olduğu görülmektedir. Günümüzde Seyitgazi ilçesinde Üçler Tepesi’nin doğuya bakan yamaçları üzerinde yer alan zaviye ve külliyesi, bölgede Alevi ve Bektaşî geleneğinin oluşum sürecinde bir başlangıç olarak kabul edilmektedir. Dolayısıyla burada öncelikle Battal Gazi’nin kimliğine ve tarikat açısından konumuna/önemine kısaca değinmek gerekmektedir.

Tarihî şahsiyetiyle menkıbevi şahsiyeti kaynaklarda ve hafızalarda birbirine karışmış olan Battal Gazi (ö. 740?), Emeviler devrinde Anadolu’da Bizans’a karşı yapılan savaşlarda ün kazanmış, Müslümanlar ve bilhassa Türkler arasında büyük bir gazi-veli hüviyetiyle yüceltilip destan kahramanı yapılmış bir emirdir. Bugün, Eskişehir’in güneybatısında yer alan Seyitgazi kasabasının bulunduğu antik Akroinon mevkiindeki bir muharebe sırasında hayatını kaybetmiş ve oraya defnedilmiştir. I. Gıyaseddin Keyhüsrev (1192-1196, 1205-1211) zamanında türbe ve mescit yaptırılmış; Osmanlı devrinde ise yeni binaların tesisi ile bir manzume ortaya çıkmıştır. Battal Gazi, Emevilere mensup bir komutan olmasına rağmen Anadolu’da önce Kalenderiler, daha sonra Bektaşî ve Aleviler gibi heterodoks zümreler tarafından benimsenip yüceltilmiştir. Türbesinin yanındaki eski Bizans manastırı XIII. yüzyıldan itibaren Kalenderilerin merkez tekkesi olmuş; sonraki dönemde Bektaşîler bu yapıyı devralmıştır (Ocak, 1992: 204-205).

Günümüz Seyitgazi ilçesi Aslanbey köyünde Sultan Şücaeddin Zaviyesi ile Yazıdere köyündeki Uryan Baba ve Doğançayır köyündeki Melikgazi zaviyeleri Eskişehir’de Bektaşî geleneğinin devamı niteliğindeki diğer önemli yapılarıdır. Osmanlı arşiv belgelerinde Bektaşî aidiyetiyle kaydedildikleri görülür¹. Zaviyelere adını veren söz konusu üç şahsın öğretisi de temelinde Kalenderî doktrine dayanır. Her birinin tarihsel kimliği ve zaviyelerinin süreç içinde üstlendiği işlev ise hem bu çalışmanın sınırlarını aşmaktadır hem de müstakil farklı pek çok akademik çalışmada bu konular zaten irdelenmiştir.

Osmanlı arşiv verileri doğrultusunda Günyüzü’nde Çerağî Baba, Eğrigöz köyünde Ece Sultan, Çepni köyünde Uğurlu Bey Dede², Karacaşehir Kazası Takıyyüddin köyünde Takıyyüddin Baba³, Günyüzü-Bedil köyünde Tuğrul Baba⁴, Günyüzü-Dumluca köyünde Musa Dede⁵, Günyüzü-Ayvalı köyünde Kara Abdal, Seyitgazi’de Ümid Paşa Köyünde Şeyh Çoban Baba⁶ ve İnönü-merkezde Duralî Baba⁷ zaviyeleri Eskişehir’de tespit edilebilen diğer Bektaşî yapılarıdır.

Yukarıda zikredilenler dışında Eskişehir’deki Başayış Baba Zaviyesi de bir Bektaşî yapısı olup Kütahya’da Halvetiliğe intikal eden Balıklı Tekkesi’yle bağlantısı açısından dikkat çekicidir. Osmanlı döneminde işlevi ve kullanımı aşağıda incelenecektir.

3. Başayış Baba Zaviyesi

3. 1. Mekânsal Konum

Başayış Baba Zaviyesi, “el-Hâcc Bektâş-ı Velî kuddise sırrahu’l-‘âlâ hazretlerinin tarîkât-ı ‘aliyyelerine meşrûta⁸” olup Eskişehir kazası sınırları içindeki Oynaş nahiyesinin Oynaş köyünde bina edilmiştir. II. Bayezid’den II. Selim’e kadar olan dönemde idari taksimatta Anadolu Eyaleti’nin Karahisar-ı Sahib Livası’nda Barçınlı Kazası sınırları içinde bir nahiyeye olarak kaydedilen Oynaş, sonraki yüzyıllarda önce Kütahya Sancağının Eskişehir Kazası’nda, akabinde Seyyidgazi Kazası dâhilinde yine bir nahiyeye statüsüyle görülür. Oynaş’ın bir şehir merkezinin bulunmadığı ve ona bağlı köyler, mezralar, yaylalar ile çiftlikler olduğu arşiv kayıtlarından anlaşılmaktadır (Karazeybek, 2000: 101; Bulduk, 2013).

Bugün Eskişehir’in Seyitgazi ilçesi mahallelerinden olan Gökbağçe ve Oynaş köyleri arasında yaklaşık 5,5 km olup her ikisinin mevki de esasında XIX. yüzyıl haritalarında Seyyidgazi Kazası’nın Oynaş Yaylası olarak kaydedilen bölge sınırları içindedir. Gökbağçe’nin eski adının Başayış olduğu ve Cumhuriyet Dönemi’nde değiştirildiği bilinmektedir. Diğer taraftan 1900’lerin başında devlet kayıtlarında Oynaş karyesi geçmekteyken Başayış karyesinden bahis yoktur. Dolayısıyla Osmanlı devrindeki Oynaş’ın günümüz Gökbağçe ve Oynaş mahallelerini kapsadığını düşünmekteyiz. Çalışmanın konusu olan Başayış Baba’nın türbesi ise Gökbağçe köyü (mahallesi)ndeki mezarlık içindedir. Zaviye günümüze ulaşmamıştır.

Osmanlı Arşivi'nde Ali Emiri fonundaki Evahir-i Cemaziyelahir 1165/6-14 Mayıs 1752 tarihli belge, vakıf arazisine yapılan müdahale hakkında bir arzuhal olup Bahşayış Baba Zaviyesi'nin inşasını ve mekânsal konumunu anlatması bakımından kıymetlidir. Buna göre Bahşayış Baba, evvel zamanda Karayörüklü denilen bir derbendin ağzında zaviyesini inşa etmiş; Karayörüklü Dağı'nın eteğinde "kûhiden bir mikdâr yer" yani dağlık-taşlık araziden bir miktar yer açarak ekilir hale getirmiş ve zaviyenin hemen yakınında, dağın eteğinde Karayörüklü diye bilinen bir ırmak üzerinde değirmen yapmıştır. Zaviyede 11 dervişle birlikte öşürden muaf olarak yaşamış; arazi ve değirmenin geliriyle de gelip geçenlere yemek ve barınma hizmeti sunmuştur⁹.

Belgedeki Karayörüklü deresi bugün Kurtkoca/Koca deresi diye bilinen ırmaktır. Bu suyun batı tarafındaki yamaçta Bahşayış Anıtları olarak anılan Frig kaya anıtları yer almaktadır. Bahşayış Baba Zaviyesi'nin de bu civarda inşa edildiği; o vakitler insanların gelip geçerken korktuğu ıssız bir geçit yeri iken zaviye sayesinde hem asayişin sağlandığı hem de zaviye etrafında zamanla iskânın oluştuğu ve köyün kurulduğu anlaşılmaktadır.

Bahşayış Baba Zaviyesi'nin ne zaman yıkıldığı bilinmemektedir. 1827 tarihli muhalefat kaydında o tarihte zaviyenin bir türbeden ibaret olduğu yazmaktadır¹⁰. Dolayısıyla binanın uzun ömürlü olmadığı, bakımsız kalıp yıkıldığı ve Cumhuriyet Dönemi'ne sadece türbenin ulaştığı söylenebilir.

3. 2. Tarihlendirme

Seyitgazi ilçesinin Gökbaççe köyündeki türbenin kuzey cephedeki giriş kapısının üstünde bir kitabe olup "Horasan erenlerinden Hacı Bektâş-ı Velî halifelerinden Şeyh Bahşayış Hazretleri'nin burada metfun olduğu ve türbenin 925/1519'da inşa edildiği yazmaktadır. Bu bilgi, Bahşayış Baba'nın ölüm tarihini net olarak bize vermemekte ancak yoruma imkân tanımaktadır. Onun muhtemelen XV. yüzyılda yaşadığı, vefatı sonrası buraya defnedildiği, türbenin son mekânsal düzenleme olduğu ve mezarı içine alacak şekilde 1519'da bina edildiği söylenebilir.

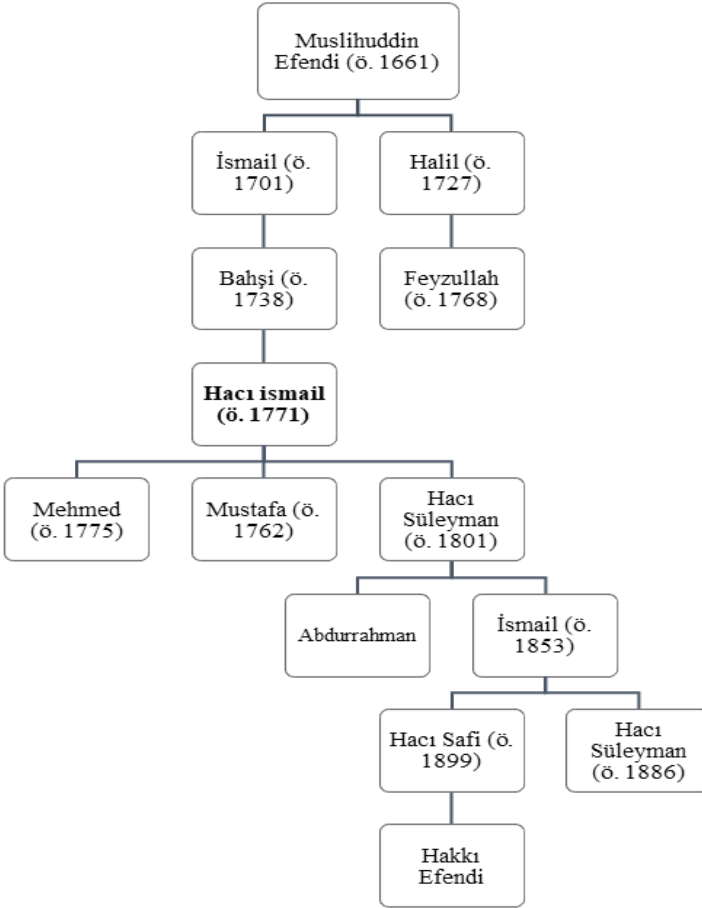
Bahşayış Baba'nın tarihsel kimliğine dair yeterli veri olmadığından zaviyesinin inşa tarihini belirlemek güçleşmektedir. Şimdilik arşivlerde bir vakfiye kaydına rastlanmamıştır. Bahşayış Baba Zaviyesi'nin 1530 tahririnde adı geçmemektedir ve hakkında tespit edilebilen en eski belge 29 Zilhicce 983/30 Mart 1576 tarihli bir *Kuyud-ı Kadime* kayıdır. Eymirze adlı bir kimsenin Bahşayış Baba adına Karayörüklü Derbendi'nde bir zaviye inşa ettirdiğini, 1576'da bu zaviyenin başında Bahşayış'ın oğlu Mehmed'in şeyh olarak bulunduğunu, beraberindeki 11 dervişle birlikte öşürden muaf tutulduğunu ve burada gelip geçen yolculara yemek ikram ettiklerini bildirmektedir. Derbendin çok korkulan bir yer iken zaviye sayesinde emin bir mahalle dönüştüğünü de kaydeder¹¹.

Zaviyeyi yaptıran Eymirze'nin kimliği hakkında şimdilik yeterli veri tespit edilememiştir. Ancak aynı defter bu kişinin Oynaş'ın Ak-in köyünde Ahi Hasan Mezrası'na malik olduğunu ve oranın gelirlerini Oynaş köyü camii hatibine vakfettiğini bildirmektedir. Dolayısıyla varlıklı bir kimse olduğu ve bölgenin imarına destek verdiği düşünülebilir. Diğer taraftan yukarıda mekânsal konum başlığı altında zikredilen 1752 tarihli belgedeki bilgiler 1576 tarihli kayıtla birlikte değerlendirildiğinde, oğlu Mehmet'in de hayatta olmasına bakılırsa Başsayış Baba'nın XV. yüzyılda yaşadığı, Eymirze'nin de desteğiyle Oynaş'ta zaviyesini inşa ettiği ve ölümünden kısa bir süre sonra mekânsal düzenlenmenin tamamlanarak 1519'da türbesinin de bina edildiği söylenebilir.

Kuruluşunu XV. yüzyıla tarihlendirdiğimiz Başsayış Baba Zaviyesi'nin XVI. ve XVII. yüzyıllardaki durumunu bilemiyoruz. Eskişehir'in ziyaret yerlerini anlatırken Seyyid Gazi'den ve Gizlice Baba Sultan'dan bahseden Evliya Çelebi, (2006: 12-15), Başsayış Baba'yı hiç anmamaktadır. Arşivde de o döneme tarihlenen belgeye şimdilik rastlanamamıştır. Kadı sicilleri ve birkaç evkaf kaydıyla sınırlı olan evrak, 1165-1331/1752-1913 arasına tarihlenmekte olup bunlar aşağıda farklı başlıklar altında değerlendirilecektir.

3. 3. Başsayış Baba Zaviyesi'nin Kütahya'daki Balıklı Tekkesi ile İlişkisi

Bugün, Kütahya merkezde Balıklı Mahallesi Osmanlı Caddesi No: 74 adresinde kayıtlı olan bina, Balıklı (Şeyh Muslihiddin/Şeyh Bahşi) Tekkesi olup haziredeki 912/1506-7 tarihli mezar taşına istinaden XV. yüzyılda kurulduğu düşünülen ve XVII. yüzyılın ilk çeyreğinde Halvetilerin idaresine geçen bir yapıdır. Ümmî Sinan (ö. 1657)'in halifelerinden Şeyh Muslihuddin Mustafa, tekkenin ilk Halveti şeyhidir. Onun 1661'de vefatıyla yerine oğlu İsmail Efendi ve daha sonra 1701'de İsmail'in oğlu Bahşi Efendi tekkenin şeyhliğine getirilmiştir. Aile bundan sonra "Bahşi-zâde" diye şöhret bulmuş (Şekil-1); tekke de Şeyh Bahşi Tekkesi olarak anılmaya başlamıştır (Altun, 1992:17; Altıntaş, 1993: 313).



Şekil-1: Bahşizade ailesinin silsilesi (Uzunçarşılı, 1932: 124)

Oynaş köyündeki Bahşayış Baba Zaviyesi'nin el değiştirip Halvetilere geçtiğine dair herhangi bir veri yoktur ve her zaman bir Bektaşî yapısı olarak kaydedilmiştir. Ancak Balıklı Tekkesi'yle birlikte Nisan 1755 itibarıyla Bahşayış Baba Zaviyesi'nin idaresinin de Kütahya'daki Bahşizadelere geçtiği; ailenin Halvetiye müntesibi olmasına rağmen Eskişehir'deki yapının Bektaşî olarak kaldığı ve 1826 sonrası bile Bahşayış Baba Zaviyesi'nin Bektaşî aidiyetini devam ettirdiği anlaşılmaktadır.

Fahri Maden, bazı Bektaşî zaviyelerinin “şeyhlerinin itikatlarının düzgün olması” sebebiyle 1826 sonrası mevcut halleri üzere bırakıldığını ve kapatılmadığını belirtir (2013: 135). Bu çalışmayla ortaya koyduğumuz Bektaşî-Halveti bağlantısı, Maden'in söz konusu yorumuyla örtüşmekte ve onu tamamlamaktadır. Malumdur ki Osmanlı Devleti, Şah İsmail (1501-1524)'in yayılmasını durdurmak için birtakım

kültürel önlemler de almış; Şah'ın Anadolu Türkmenlerine yönelik propaganda usullerine uygun bir yol takip ederek ülkede Ehli Beyt sevgisine önem veren fakat devletin ideolojisi durumundaki Sünnilik sınırlarını aşmayan tarikatları desteklemiştir (Küçükdağ, 2002: 287-290). Halvetilik, Nakşibendilik ve Mevlevilik bu bağlamda değerlendirilmelidir ki bu siyaset 1826 sonrası da geçerlidir. Pek çok Bektaşî yapısı, Sünni dairede görülen bu tarikatlara devredilmiştir. Başşayış Baba Zaviyesi ise 1755'ten itibaren zaten Halvetiye bağlantılı bir aile tarafından yönetildiğinden, devlet nezdinde muhtemelen şeyhine güven duyulmuş ve zaviye, bu nedenle kapatılmamış olmalıdır.

Yukarıda da ifade edildiği üzere idarenin Başşızadelere geçişi, Başşayış Baba Zaviyesi için bir dönüm noktasıdır. Kütahya'daki Balıklı Tekkesi'yle Oynaş'taki Başşayış Baba Zaviyesi'nin bu ailenin tasarrufuna bırakılması Hacı İsmail Efendi (ö. 1771) ile başlamış görünmektedir. 19 Haziran 1762, 1 Kasım 1812 ve 23 Temmuz 1817 tarihli üç ayrı vakıf kaydında Başşayış Baba Zaviyesi'nin Hacı Bektaş Veli tarikatına bağlı zaviyelerden olduğu; tevliyet ve zaviyedarlığının Nisan 1755'te Hassa Silahdarı Hacı Yusuf b. Ahmed'den alınarak Hacı İsmail'e geçtiği; onun ölümü üzerine müştereken oğulları Derviş Bahşi ve Hacı Süleyman'a; Süleyman'ın ölümüyle oğulları İsmail, Abdurrahman ve kardeşi Derviş Bahşi'ye; Bahşi'nin ölümüyle de İsmail, Abdurrahman ile Bahşi'nin oğulları Ahmed ve Abdullah'a verildiği yazmaktadır¹². Bu kayıtlar hem Uzunçarşılı'nın hazırladığı silsiledeki eksik evlatları tamamlamakta; hem de Gökbağçe köyünde yapılan saha çalışmasında köylülerden edindiğimiz bilgileri anlamlı hale getirmektedir. Kütahya'da ikamet eden Başşızade ailesi fertlerinin bundan 40-50 yıl öncesine kadar, her sene Muharrem ayının 10'unda Gökbağçe'ye gelerek 12 kazan kurdukları ve bütün köye aşure-lokma dağıttıkları tarafımıza aktarılmıştır.

Kütahya Sancağı'ndaki bazı vakıfların 1852-1853 arası bir yıllık muhasebesini gösteren defterde Başşayış Baba Zaviyesi'nin zaviyedarı ve vakfının mütevellisi olarak "Kütahyalı Bahşi-zâde Şeyh İsmail Efendi" kayıtlıdır¹³. Nitekim Kütahya Kadı Sicilleri'ndeki 15 Rebiülevvel 1270/16 Aralık 1853 tarihli kayıt da Başşayış Baba ve Balıklı/Şeyh Bahşi tekkelerinin aynı aile eliyle yönetilmeye devam ettiğini göstermektedir¹⁴. Buna göre Şeyh Süleyman oğlu Şeyh İsmail Efendi'nin ölümüyle üzerindeki yedi farklı görev muattal kalmış; Kütahya Meclisi Evkaf Müdürü Emin Efendi'nin önerisiyle Şeyh İsmail'in üç oğlu müştereken bu görevlere getirilerek kendilerine yedi berat verilmiştir. Babalarıyla birlikte Kütahya'da Balıklı Mahallesi'nde 1 numaralı hanede iki, üç ve dört sıra numarasıyla kayıtlı olan üç oğuldan en büyüğü 26 yaşındaki Süleyman olup diğerleri 23 yaşındaki Şeyh Mustafa ve 19 yaşındaki Halil'dir. Babalarından kendilerine intikal eden görevler ise şunlardır:

- Kütahya'da Balıklı Mahallesi'nde Hezâr Dînâr Camii'nde imamet ve cami vakfının tevliyeti,
- Kütahya'daki Hatuniyye Vakfı'nın buk'adarlık ve tevliyeti,

- Kütahya Gümüş nahiyesi Gölcük köyünde Sultan Paşa Çiftliği Vakfı'nın kitabeti,
- Tavşanlı Pazarköy köyündeki Dede Bali Vakfı'nın kitabeti,
- Kütahya'daki Karagöz Paşa Evkafı'nın kitabet ve nezareti,
- Eskişehir kazasında Oynaş nahiyesinde Bahşayış Baba Zaviyesi Vakfı'nın zaviyedarlık ve tevliyeti,
- Kütahya kazası muzafatından Kalınvıran nahiyesine tabi Arslanlı köyündeki Çiledar Mezrası'nın mezraadarlığı.

Yukarıdaki sicil kaydından birkaç ay sonrasına, 19 Zilhicce 1270/12 Eylül 1854'e tarihlenen hükümde ise Şeyh İsmail'in ölümüyle oluşan boşluğu doldurmak üzere Süleyman, Mustafa ve Hüseyin adında üç oğlunun görevlendirildiği; mahkeme sicillerinde her ne kadar vakfiye sureti bulunmasa da yedi görevin her birinin mahallinde layıkıyla yapılmakta olduğu; ayrıca Kütahya'da Balıklı Mahallesi'nde Hatuniye Camii bitişiğinde Şeyh Muslihiddin'in metfun olduğu bir Halveti tekkesi olup onun postnişinliğini de Şeyh İsmail'in oğullarının yürüttüğü; bu tekkede fakirlere her gün yemek dağıtıldığı bildirilmektedir¹⁵. Dolayısıyla Balıklı Tekkesi'nin ilk Halveti şeyhine de atıfla Şeyh Muslihiddin Tekkesi olarak geçtiği bu kayıt, Oynaş köyündeki Bahşayış Baba Zaviyesi'nin zaviyedarlık ve tevliyet cihetinin Bahşizadelerde olduğunu teyit etmektedir.

29 Kanun-ı evvel 1319/11 Ocak 1904 tarihli muhasebe evrakında da Bahşayış Baba Vakfı mütevellisi “Kütahyalı Bahşî-zâde Abdullah Efendi” olarak kayıtlıdır¹⁶.

3. 4. Bahşayış Baba Zaviyesi'nin Gelir-Gider Kalemleri

Osmanlı Devleti'nde iç güvenliğin sağlanmasında bazı sivil toplum örgütleri kendiliklerinden buna katkıda bulunmuştur. Tarikatların faaliyetlerini bu bağlamda değerlendirmek mümkündür. Dervişlerin terkedilmiş, tenha ve tehlikeli yerlerde tekke ve zaviye kurarak bu tesislerde gelip geçen yolculara hizmet verdikleri, bir nevi derbent hizmeti görerek bölgenin asayişini sağladıkları ve orada iskân topluluğu oluşturdukları görülür. Devlet tarafından da bu hizmetin teşviki gayesiyle dervişlerin zaviyelerini kurdukları yerde toprakları serbest olarak tasarruf edebilmeleri ve çeşitli vergilerden muafiyetleri sağlanmıştır (Değerli, 2008: 48-49). Bahşayış Baba Zaviyesi de bu türden bir yapılanmanın örneklerindedir.

Bahşayış Baba Zaviyesi, eskiden “muhavvef” ve “memerr-i nâs” yani korkulan bir geçit yeri olan Karayörüklü Derbendi'nin ağzında kurulmuş; zaviyedar ve maiyetindeki dervişler tarafından burada gelip geçenlere yeme-içme ve barınma hizmetleri sunulmuş; ayrıca bölgenin imarı sağlanmıştır. Zaviye sakinleri hizmetlerine mukabil kendilerine tanınan vergi muafiyeti sayesinde ürettikleri zirai mahsullerin öşrünü devlete vermeyip vakfa dönüştürmeye imkân bulmuşlardır. Dolayısıyla “öşr-i

mahsul” zaviyenin gelir kalemini oluşturmuştur. Görevlilerin maaşları, mutfak ve barınma masrafları ile imar faaliyetlerinin gerektirdiği harcamalar ise vakfın gider kalemleridir.

Yeniçeri ocağının kaldırılması sonrası Anadolu ve Rumeli’de malları müsadere edilen Bektaşî yapılarını gösteren 13 Recep 1242/9 Şubat 1827 tarihli muhalefat defterine göre Başyayış Baba Zaviyesi o tarihte bir türbeden ibaret olup herhangi bir mülkü bulunmamaktadır¹⁷. Dolayısıyla yüzyıllar içinde zaviye vakfının öşür bedeline başkaca herhangi bir gelir eklenmediği anlaşılmaktadır.

Öşür bedeli Başyayış Baba Zaviyesi’ne ait olan topraklarda, hangi ürünlerin yetiştirildiğine dair belgeler sınırlı olmakla birlikte bir vakıf defteri haşhaşa işaret etmektedir. Çiftçiden alınan limanlar aracılığıyla Avrupa’ya ham olarak ithalatı yapılan afyon, Osmanlı Devleti nezdinde ekimi, yetiştirilmesi ve hasadı konusunda uzmanlara layihalar hazırlanacak kadar önem arz eden bir zirai üründür. Afyonkarahisar, Eskişehir, Balıkesir, Kütahya ve Konya vilayetlerinde yetiştirilenlerin morfin düzeyi daha yüksek olduğundan daha kıymetlidir (Çıtır, 2015: 24). Kütahya Sancağı’ndaki vakıfların 1269/1852-1853 yılı muhasebe kayıtlarını gösteren evkaf defterinde (Tablo-1) Başyayış Baba Zaviyesi’nin gelirleri 330 kuruş yaylakiye ve 96 kuruş afyon akçesi olmak üzere yıllık toplam 426 kuruş olarak kaydedilmiştir. O yıl çekirge nedeniyle bazı vakıfların hasılatının telef olmasının da etkisiyle Seyyidgazi kazasındaki vakıflar içinde en yüksek gelire sahip olan Başyayış Baba Zaviyesi’nin giderleri ise maaşlara 85 ve muhasebeye 21 olmak üzere yıllık toplam 106 kuruştur¹⁸.

Tablo-1: Kütahya Sancağı’na tâbi Seyyidgazi Kazası’ndaki Vakıfların H. 1269 yılına ait muhasebe kaydı

Vakıf Adı	Bulunduğu yer	Mutasarrıfı	Hazineye gönderilen meblağ (kuruş)	Yıllık gideri (maaş+muhasebe)
Kuzucu Baba Zaviyesi	Bardakçı karyesi	Abdurrahman	75	25
Şücaeddin Zaviyesi	Şüca karyesi	Ali Rıza	Hasılatını çekirge telef etmiş	
Çoban Zaviyesi	nefs-i Seyyidgazi	Berber Halil	Bunun dahi çekirgeden hasılatı telef olmuş	
Ahmed Paşa kızı Aişe Hatun Zaviyesi	nefs-i Seyyidgazi	-	118	-
Uryan Baba Zaviyesi	Seyyidgazi	Ali Rıza ve Hocazade Mehmed	bi-hasıl	-
Başyayış Baba Zaviyesi	Oynaş karyesi	Bahşizâde Şeyh İsmail	320	106
Göknebi Zaviyesi	Göknebi köyü	bilâ-sahib	bi-hasıl	-

Melik Gazi Zaviyesi	Seyyidgazi	-	38	-
Sarı Lala Zaviyesi	Yapuldak köyü	-	bî-hasıl	-
Ber muceb-i bâlâ			297	
Harc-ı ferağ ve sâire			202	
Toplam hâsıl			499	

Bahşayış Baba Zaviyesi'nin Mart 1869-Mart 1870 arası bir yıllık muhasebesini gösteren kayıta¹⁹, zaviye mutfağı ve görevli maaşları için ayrılan bütçe gider kalemini oluşturmaktadır (Tablo-2).

Tablo-2: Bahşayış Baba Zaviyesi'nin 1869-1870 arası bir yıllık muhasebesi

Gelirler		Giderler	
Açıklama	Meblağ (kuruş)	Açıklama	Meblağ (kuruş)
Aşar bedeli	3156	Zaviye derununda it'âm-ı taâmiyye	356
		Maaşlar	560
		Harc-ı muhasebe	140
		Toplam	1056
		Nısf hisse mahlulü	1050
		Genel toplam	2106
Zuhura gelen fazla 1050 kuruş olup kadimden beri zaviyedarı terk edilmektedir.			

Yukarıdaki muhasebe kaydından bir yıl sonrasına (Mart 1870-Mart 1871 arasına) tarihlenen evkaf defterinde de gelir-gider kalemleri aynıyla görünür. O yıl mutfak masraflarına 560, maaşlara 500 ve muhasebe harcına ise 125 kuruş ayrılmıştır. Vakfın geliri yine sadece aşar bedeli olup 3060 kuruştur²⁰.

Bahşayış Baba Zaviyesi'yle ilgili olarak ulaşılabilen son kayıt 28 Ağustos 1329/10 Eylül 1913 tarihli olup bu belgede vakfın o seneki aşar bedelinin 775 kuruş olduğu ve Kütahya postanesinden teslim edilerek karşılığında makbuz alındığı Eskişehir Kazası Evkaf Müdürlüğü'ne bildirilmektedir²¹.

4. Sonuç

Günümüz Eskişehir sınırları içinde Seyitgazi ilçesinin Gökbağçe Mahallesi'nde 1519 tarihli türbesi ayakta olan Bahşayış Baba'nın tarihi kimliğiyle ilgili bilgiler yetersizdir. Ancak Osmanlı arşiv kayıtları bir zamanlar onun adıyla Bahşayış diye de anılan Oynaş köyünde Bektaşî tarikatına bağlı olarak hizmet veren bir yapının varlığını haber vermektedir. Muhtemelen XV. yüzyılda inşa edilen zaviye iskân, imar, derbent, imaret ve barınma bağlamında dikkat çekmektedir. Bahşayış Baba, korkulan bir geçit yeri olan Karayörüklü Derbendi'nin ağzında bina ettiği zaviye ile bölgede bir nevi asayiş sağlamış; nehir üzerine bir değirmen inşa edip tarım için de belli

bir araziye açıp ekip dikmiş; gelip geçenlere yemek ve barınma hizmetlerini sunmuş; zamanla orada bir yerleşimin doğup gelişmesine vesile olmuştur.

Başşayış Baba Zaviyesi'nin idaresinin 1755'te Kütahyalı Bahşizadelere bırakılması bir dönüm noktasıdır. Aile Kütahya'daki Balıklı Tekkesi'nde Halveti öğretisini yaymakla birlikte Oynaş'taki zaviyede işleyişi değiştirmemiş; Başşayış Baba Zaviyesi belgelerde yine Bektaşî kimliğiyle kaydedilmeye devam etmiştir. Bu uygulamayı, yani biri Halveti diğeri Bektaşî olan iki zaviyenin idaresinin aynı aileye bırakılmasını, Osmanlı Devleti'nin Şiiliğin yayılmasını durdurmak için aldığı kültürel önlemler bağlamında Halvetilik, Mevlevilik, Bektaşîlik gibi Ehl-i Beyt sevgisine önem veren tarikatlar arasında gelişimi desteklenen yakınlıkla üzerinden değerlendirmek mümkündür.

Vaka-i Hayriye sonrası pek çok Bektaşî tekke ve zaviyesi kapatılırken Başşayış Baba Zaviyesi'ne dokunulmamasında, zaviyenin varlığını devam ettirebilmesinde bu Halveti bağlantısı etkili olmuş olmalıdır. XVI. yüzyıl başlarından itibaren devlet desteğini yanına alan Halvetiye şeyhleri Osmanlı Devleti'nin Sünnileştirme politikasını benimsemişler; hatta bu mücadelenin önderliğini yapmışlardır. I. Selim, Sultan Süleyman, III. Murad ve daha pek çok kadın-erkek Osmanlı hanedanından ileri gelenlerin yakın ilişkiler kurduğu bu tarikat, ülkenin her yerinde örgütlenme imkânı bulmuştur. 1826 sonrası Bektaşî tekke ve zaviyelerinin mülkleri müsadere edilip satılırken binaları da genellikle Halvetiye, Nakşibendiye, Mevleviye gibi Sünni dairede görülüp itimat edilen tarikatlara devredilmiştir. Başşayış Baba Zaviyesi'ne müdahale edilmemesi, şeyhlik ve tevliyetini yürüten kişinin zaten Halveti bir aileden gelmesiyle ilgili olmalıdır.

Sonnotlar

- 1 BOA, C. EV., no. 396/20076, no. 441/22329, no. 589/29713; C. ADL., no. 34/2053. (Arşiv kaynakları karışıklığa yol açmaması için metin içinde değil de sonnotlarda verilecektir.)
- 2 Ayrıntı için bk. Anonim, 2015; Küçükdağ vd., 2015.
- 3 BOA, AE.SAMD.III, no. 57/5699; C. EV., no. 503/25404.
- 4 BOA, AE.SOSM.III, no. 67/5027; C. EV., no. 37/1825, no. 411/20805.
- 5 BOA, C. EV., no. 525/26535; EV.HMH.d., no. 5283
- 6 BOA, C. EV., no. 133/6630.
- 7 BOA, EV.d., no. 15658, no. 17119, no. 18423, no. 19827.
- 8 BOA, C. EV., no. 118/5864.
- 9 BOA, AE. SMHD. I., no. 30/1803.
- 10 BOA, MAD., d., no. 9771, s. 94.
- 11 BOA, TK.GM.d, no. 397, vr. 106a. (Tapu ve Kadastro Genel Müdürlüğü'nün arşivindeki belgeler, 29 Mayıs 2018'de imzalanan protokol çerçevesinde BOA'ya nakledildiği için yeni tasnif kodları ve numaraları verilmiştir. Dolayısıyla sonnotta ve kaynakçada belgelerin güncel künyelerini vermek uygun görülmüştür. Bu defterin eski künyesi TKGM. VAYS. ED. 575'tir.)
- 12 BOA, C. EV., no. 52/2589, no. 118/5864, no. 198/9888.
- 13 BOA, EV. d., no. 15098, s. 3.
- 14 VGM. A, Kütahya Kadı Sicilleri, no. 2792/18, h. 99.
- 15 VGM. A, Kütahya Kadı Sicilleri, no. 2793/43, h. 45.
- 16 VGM. A., no. 3574/8

- 17 BOA, MAD., d., no. 9771, s. 94.
18 BOA, EV. d., no. 15098, s. 3.
19 BOA, EV. MH., no. 1454/131, lef 1.
20 BOA, EV. d., no. 18832, s. 44.
21 VGM. A., no. 3656/124 ve 3656/125.

Kaynakça

1. Arşiv Kaynakları

- Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi (BOA), AE. SMHD. I., no. 30/1803.
BOA, AE.SAMD.III, no. 57/5699.
BOA, AE.SOSM.III, no. 67/5027.
BOA, C. ADL., no. 34/2053.
BOA, C. EV., no. 37/1825, no. 52/2589, no. 118/5864, no. 133/6630, no. 198/9888,
no. 396/20076, no. 411/20805, 441/22329, no. 503/25404, no. 525/26535, no.
589/29713.
BOA, EV. d., no. 15098, s. 3; no. 17119, no. 18423, no. 18832, no. 19827.
BOA, EV. MH., no. 1454/131, lef 1.
BOA, EV.HMH.d., no. 5283.
BOA, MAD. d., no. 9771.
BOA, TK.GM.d, no. 397.
Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi (VGM. A), Kütahya Kadı Sicilleri, no. 2792/18, h.
99; no. 2793/43, h. 45.
VGM. A., no. 3574/8, no. 3656/124 ve 3656/125.

2. Diğer Kaynaklar

- Altıntaş, Emine Müderrisoğlu. (1993). “Balıklı Tekkesinin Ön Araştırması”, *X. Vakıf Haftası Kitabı, Yılmaz Önge Restorasyon Semineri*. Haz. İ. Ateş-S. Bayram-M. Narince. Ankara: Vakıflar Genel Müdürlüğü Yayınları, 313-322.
- Altun, Ara. (1992). “Balıklı Tekkesi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, V, İstanbul: TDV Yayınevi, 17.
- Anonim (2015). *Vesâik-i Bektaşîyan*. Haz. A. Değerli, B. Şahin-E. Temel. Konya: Çizgi Kitabevi.
- Bulduk, Üçler. (2013). *XVI. Asırda Karahisar-ı Sahib (Afyonkarahisar) Sancağı*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.

- Çıtır, Burak. (2015). “Uluslararası Afyon Anlaşmalarında Osmanlı İmparatorluğu”, *Sosyal ve Kültürel Araştırmalar Dergisi*, I/1: 17-47.
- Değerli, Ayşe. (2008). “Osmanlı Devleti’nde Bir Taşra Güvenlik Örgütü Olan Derbent Teşkilatı”, *Gaziantep Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 7/1:44-53.
- Doğru, Halime. (1992). *XVI. Yüzyılda Eskişehir ve Sultanönü Sancağı*. İstanbul: AFA Yayıncılık.
- Evliya Çelebi. (2006). *Günümüz Türkçesiyle Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi 3. Cilt 1. Kitap*. Haz. Y. Dağlı-S. A. Kahraman. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Karazeybek, Mustafa. (2000). “Osmanlı Taşra Teşkilâtında Karahisâr-ı Sâhib Sancağı’nın İdâri Yapısı”, *Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, II/1: 100-115.
- Kökel, Coşkun. (2006). “Eskişehir Yöresi Alevi Bektaşî Kültürünün Temel Dinamikleri”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, S. 37: 136-146.
- Küçükdağ, Yusuf. (2002). “Şah İsmail’in Anadolu’yu Şiileştirme Çalışmaları ve Osmanlı Devleti’nin Aldığı Önlemler”, *Folklor/Edebiyat*, VIII/29: 273-293.
- Küçükdağ, Yusuf-Ayşe Değerli, Bekir Şahin. (2015). *Vesâik-i Bektaşîyan’a Göre Osmanlı Devleti’nde Bektaşî Tekkeleri*. Konya: Çizgi Kitabevi.
- Maden, Fahri. (2013). *Bektaşî Tekkelerinin Kapatılması (1826) ve Bektaşîliğin Yasaklı Yılları*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Mehmet Neşri. (1987). *Kitâb-ı Cihan-nümâ: Neşri Tarihi*. Yay. F. R. Unat-M. Köymen. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Ocak, Ahmet Yaşar. (1992). “Battal Gazi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, V., İstanbul: 204-205.
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı. (1932). *Bizans ve Selçukiyelerle Germiyan ve Osman Oğulları Zamanında Kütahya Şehri*. İstanbul: Devlet Matbaası.

BABAESKİ'DE SARI SALTUK (SALTUK) BABA TÜRBE VE TEKKESESİ*

Sari Saltık (Saltuk) Baba Lomb and Lodge in Babaeski

Fahri MADEN**

Öz

Balkanlarda Alevi ve Bektaşî inanç ve kültürünün temsil edilmesinde en önemli isimlerden biri Sarı Saltık (Saltuk) Baba'dır. İbn Serrac tarafından silsile olarak Rifai tarikatına da bağlanan Sarı Saltık (Saltuk) Baba, XIII. yüzyılda Dobruca'ya ulaşarak İslamiyet'i Balkanlar ve çevre coğrafyalarda yaymaya çalışmış, bu mücadelesi efsanelerle karışarak günümüze kadar gelmiştir. Sarı Saltık (Saltuk) Baba adına kurulan türbe ve tekkelerden biri Babaeski'dedir. Bu tekkenin doğrudan Sarı Saltık (Saltuk) Baba tarafından kurulduğunu söyleyen rivayetler var ise de, asıl kuruluş bölgenin Osmanlı Devleti tarafından fethinden sonra gerçekleşmiştir. 1480 yılından itibaren arşiv kaynakları ve ana kaynaklarda Babaeski'deki Sarı Saltık (Saltuk) Tekke ve Türbesi hakkında bilgiler bulunmaktadır. XVI. yüzyıl arşiv kayıtları tekke hakkında hükümet tarafından ciddi bir soruşturma yürütüldüğünü göstermektedir. Ayrıca aynı yüzyılın ortalarından itibaren Batılı seyyahların tekke ve türbeyle ilgili izlenimlerine rastlanmaktadır. Bu konuda en geniş bilgiler XVII. yüzyılın ortasında, Evliya Çelebi'ye aittir. Evliya Çelebi o dönemde tekkenin Bektaşî dervişlerinin idaresinde olduğuna şahitlik etmektedir. Bektaşîlerin Babaeski'deki Sarı Saltık (Saltuk) Tekkesi'ni idareleri 1826 yılında Bektaşîliğin yasaklanmasına kadar sürmüştür. Bu tarihte Bektaşîlik yasaklanmış, tüm Bektaşî tekkelerinin kapatılması ve mal varlıklarına el konulması söz konusu olmuştur. Bu felaketten Babaeski'deki Sarı Saltık (Saltuk) Tekkesi de etkilenmiş, sadece türbe mahalli bırakılarak tekke yıktırılmış, eşyaları ve sair emlakı satılmıştır. Uzun yıllar yıkık halde kalan tekkenin türbe mahalli sırasıyla Sezai ve Nakşî şeyhlerin idaresine verilmiştir. XIX. yüzyılın ortalarında Rifai şeyhi Kalbi Baba'nın girişimleriyle ahşap olarak yeniden inşa edilen tekke 1880'lerde yeniden Bektaşîlere bırakılmıştır. Bu dönemde Kurban İsmail ve Hacı Rasih Hasan Dede gibi Bektaşî şeyhler tekkeyi idare etmiştir. Bu şekilde XX. yüzyıla ulaşan tekkenin Balkan savaşları sırasında şehrin Bulgarlar tarafından işgali sırasında yıkıldığı, türbe mahallinin ise 1925'te tüm tekke ve türbelerin kapatılmasının ardından kaderine terk edildiği, nihayet İstanbul-Edirne yolunun açılması sırasında tamamen yok olduğu bilinmektedir. Bu çalışmada arşiv belgeleri ve ana kaynaklar ışığında Babaeski'deki Sarı Saltık (Saltuk) Tekke ve Türbesi'nin tarihi ele alınacaktır.

Anahtar Kelimeler: Balkanlar, Edirne, Kırklareli, Babaeski, Bektaşîlik, Sarı Saltık (Saltuk) Baba.

Abstract

One of the most important figures in representing the Alevi and Bektashi faith and culture in the Balkans is Sari Saltık (Saltuk) Baba. Sari Saltık (Saltuk) Baba, who was also linked to the Rifā'ī sect by Ibn Serrāc, tried to spread Islam in the Balkans and surrounding geographies by reaching Dobruğja in the 13th century, and this struggle has come to our day. Sari Saltık (Saltuk) Baba was one of the tombs and lodges established in the name of Babaeski. Although there are rumours that this lodge was founded directly by Sari Saltık (Saltuk) Baba, the actual establishment took place after the conquest of the region by the Ottoman Empire. From 1480 onwards, archives and main sources contain information about the Sari Saltık (Saltuk) Dervish Lodge and Tomb in Babaeski. 16th century archival

* Geliş Tarihi: 18.01.2020, Kabul Tarihi: 13.04.2020. DOI: 10.34189/hbv.95.002

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

records indicate that the lodge was under serious investigation by the government. In addition, from the middle of the same century, Western travellers' impressions of the dervish lodge and the mausoleum have been encountered. The most extensive information on this subject belongs to Evliya Çelebi in the middle of the 17th century. Evliya Çelebi witnessed that the lodge was under the direction of the Bektashi dervishes at that time. The administration of the Bektashis Sarı Saltık (Saltuk) Dervish Lodge in Babaeski lasted until the banning of Bektashism in 1826. At this date, Bektashism was banned and all Bektashi monasteries were closed and their assets were confiscated. The Sarı Saltık (Saltuk) Dervish Lodge in Babaeski was also affected by this disaster and the lodge was demolished by leaving only the mausoleum; its belongings and other properties were sold. The mausoleum of the lodge, which had been ruined for many years, was given to the administration of the Sezāi and Naqshī sheikhs, respectively. The lodge, which was rebuilt in wood in the mid-19th century with the initiative of the Rifā'i sheikh Kalbi Baba, was left to the Bektashis again in the 1880s. Bektashi sheikhs such as Kurban İsmail and Hacı Rasih Hasan Dede ruled the lodge. In this way, it is known that the lodge, which reached the 20th century, was destroyed during the Balkan wars during the occupation of the city by the Bulgarians, and that the tomb area was abandoned to its destiny after the closure of all the lodges and shrines in 1925. It was finally destroyed during the opening of the İstanbul-Edirne road. In this study, in the light of archival documents and main sources, the history of the Sarı Saltık (Saltuk) Dervish Lodge and Tomb in Babaeski will be discussed.

Keywords: Balkans, Edirne, Kırklareli, Babaeski, Bektashism, Sarı Saltık (Saltuk) Baba.

1. Giriş

Balkanlarda Alevi ve Bektaşî inanç ve kültürünün temsil edilmesinde en önemli isimlerden biri Sarı Saltık (Saltuk) Baba'dır (Kiel, 2009: 148-149). Eldeki en eski kaynaklara göre 1263 yılında Selçuklu Sultanı II. İzzeddin Keykavus'un girişimleriyle Anadolu'dan on iki bin çadır civarında Çepni boyuna mensup Türkmen ile Rume- li'ye geçerek Dobruca'ya ulaşan Sarı Saltık (Saltuk) Kaligra kalesi yakınlarında kara- raya çıkmış, daha sonra Babadağ şehri kurarak 1293 yılında vefatına kadar bölgede faaliyetlerde bulunmuştur (Yazıcızade Ali, 2009: 855; Kantar, 2014: 32-33)¹.

Sarı Saltık (Saltuk) Baba'nın yaşadığı döneme en yakın kaynak, vefatından yaklaşık 17-18 yıl sonra 1315'te İbn Serrac tarafından kaleme alınan, *Tüffahu'l-ervah*² adlı eseri olup, buna göre Sarı Saltık'ın müşidi Şeyh Mahmud³ adında bir zattır. Şeyh Ahmed er-Rifā'i'nin Irak Ümmi Ubeyde (Abide)'deki türbesini ziyaret ettiği sırada üveysi bir yolla kendisine bağlanan Şeyh Mahmud (Hayrani)'un himmetiyle Sarı Saltık, gayrimüslim topraklarını dolaşarak oradakileri Müslüman yapmıştır. Bu itibarla Sarı Saltık'ın tarikat silsilesinin Rifā'i tarikatına dayandırılabilmesi mümkündür. İbn Serrac Sarı Saltık (Saltuk) Baba hakkında Alevi ve Bektaşî yazılı kaynaklarından bir hayli farklı bilgiler vermektedir. "Saltuk et-Türki" başlığı altında verdiği bilgilerde gençlik yıllarında ona Şam'da çokça nasihat ettiğini, dolayısıyla Deşt-i Kıpçak bölgesine gelmeden önce Suriye'de bulunduğunu, küffara karşı sefere çıktığını, Kıpçakça "Sakçı (İshakça)" denilen bir beldede oturduğunu, etrafındaki insanlara liderlik yaptığını, Rifā'i tarikatı geleneğine mensup bir şekilde gayrimüslimler içinde faaliyet gösterdiğini, birçok kerametiyle çok sayıda kişinin ihtidasına vesile olduğunu, sufiyane bir hayat yaşayıp *müvelleh* bir derviş bulunduğunu, 70 yaşlarında Hicrî 697 (Miladî 1297-1298) tarihinde vefat ettiğini, vefatından sonra na'sının farklı ülkelere götürül-

mek istendiğini yazmaktadır (İbn es-Serrac, 2015: 65, 67, 319-327; Turgut, 2020: 152-153; Sarıkaya-Bardağcı-Gürkan, 2013: 79-85).

İbn Serrac'ın verdiği bilgiler ortaya çıkıncaya değin Sarı Saltık (Saltuk) Baba hakkında bilgi veren döneme en yakın kişi İbn Batuta idi. İbn Batuta'nın verdiği kısa bilgi şöyledir: "Nihayet Baba Saltuk (Baba Saltuk) adıyla bilinen ve Türklerin yaşadıkları toprakların sonu olan kasabaya geldik. Baba, Berberilerde olduğu gibi eb (Baba) anlamına geliyor. Yalnız bura ahalisi 'b' harfini daha tok ve sert ('p' harfi gibi) telaffuz ediyorlar. Onların inançlarına göre Baba Saltuk 'mükaşif' yani olağanüstü güçlere sahip, kerametli biriymiş. Lakin hakkında söylenenler dinin temel prensipleriyle bağdaşmamaktadır." (İbn Battûta Tancî, 2010-I: 986) İbn Batuta'nın asıl notlarının kaybolması sebebiyle seyahatnamesinde Sarı Saltık (Saltuk) hakkında fazla bilgi bulunmamaktadır. Ancak seyyahın Sarı Saltık (Saltuk)'ın ölümünden yaklaşık elli yıl sonra yaşadığı yerlere gittiği (1332 yılında) ve Sarı Saltık (Saltuk) isminin kısa zamanda bölgede bir "kült" haline geldiği anlaşılmaktadır (İbn Battûta Tancî, 2010-I: 33; Tuğrul, 2014: 121).

Günümüz araştırmalarında, özellikle Ahmet Yaşar Ocak'ın eserlerinde Sarı Saltık (Saltuk)'ın müriti Barak Baba'dan hareketle Kalenteri meşrep olduğu sonucuna varılmıştır (Ocak, 2002: 76-78). Ayrıca Ocak, İbn Serrac'ın *Tüffahu'l-ervah* adlı eserinde Sarı Saltık (Saltuk)'ın müritlerinden Seyyid Behramşah el-Haydari'den bahsetmesinden ve yine Arap kaynaklarında Haydarilerin Kalender meşrep sufiler olarak gösterilmesinden hareketle aynı sonuca ulaşmıştır (Ocak 2014: 47-48)⁴. Bununla birlikte Köprülü, Gölpınarlı ve Babinger gibi yerli ve yabancı araştırmacılar, Sarı Saltuk'un meşrebine işaret etmek için Şii-Batını veya Bektaşî sıfatlarını kullanmakta ve onu Şamanlara benzeterek tasvir etmektedirler. Yukarıda zikrettiğimiz Sarı Saltık (Saltuk)'a en yakın kaynak olan İbn Serrac onu *müvelleh* bir derviş olarak tanımlamaktadır. İbn Serrac'a göre Sarı Saltık (Saltuk), uzun müddet gezgin bir derviş olarak yaşamış, sonra bir zaviye edinip zaviyenin şeyhlik makamına oturmuştur. Şeyhlik makamına oturduktan sonra kendisinden veleh halleri (vecd ve cezbe, haşhaş yemesi ve Şamanlar gibi şifacılık yönü olması) sadır olduğunu beyan etmiştir. Bu itibarla Sarı Saltık (Saltuk) Baba'nın eldeki bilgi ve menkıbeler ışığında Kalenteri veya Haydari şeyhi olduğu tespit edilmektedir (Öztürk, 2011: 231-238).

Hacı Bektaş Veli Velayetnamesi'nde ve *Saltukname*'de anlatılan menkıbelere göre bölgede hem manevi hem maddi liderlik yapan Sarı Saltık (Saltuk) Baba, Yesevi ve Bektaşî inanç ve kültürünü Dobruca'dan Arnavutluk'a kadar neredeyse tüm Balkanlarda temsil etmiş, gezdiği yerlerde müritler yetiştirmiş ve böylece Bektaşîliği yaymıştır. Böylece Alevilik ve Bektaşîlik Hacı Bektaş Veli'nin Horasan'dan Anadolu'ya gelip Sulucakaraöyük'e yerleştiği ve bir zaviye kurup halifeler yetiştirdiği XIII. yüzyılda, onunla birlikte Horasan'dan gelen Abdalan-ı Rum ve Gazıyan-ı Rum dervişleri ile gerek Anadolu'da gerekse Balkanlarda İslamiyet'i yayan eren-evliya kültürünün oluşması süreci başlamıştır. Velayetname'ye göre Sarı Saltık (Saltuk) Baba,

Hacı Bektaş Veli tarafından bölgeye gönderilmiştir. Asıl ismi Şerif Hızır veya Muhammed Buhari olan Sarı Saltık (Saltuk) Baba, inanışa ve rivayetlere göre Hacı Bektaş Veli tarafından kendisine tahta kılıç kuşatılarak “Saltık seni Rum ülkesine saldık” (*Velayetname Menakıb-ı Hünkar Hacı Bektaş-ı Veli*, 2016: 46)⁵ diyerek Balkanlara gönderilen, çeşitli kerametler zuhur ettirerek İslam’ı ve Türklüğü Balkanlarda yayan önemli bir şahsiyettir. Özellikle Arnavutlar ve Slavlar arasında İslamiyet’in adeta propagandasını yapmıştır (Okic, 2015: 29-30).

Sarı Saltık (Saltuk)’tan elli yıl sonra yazılan İbn *Batuta Seyahatnamesi* başta olmak üzere hakkında *Yazıcızade Tarihi*, *Saltukname* ve XVII. yüzyılda *Evlıya Çelebi Seyahatnamesi* gibi kaynaklarda da bilgiler bulunmaktadır. Bu bilgilere göre Hacı Bektaş Veli, Sarı Saltık (Saltuk)’ı Balkanlara gönderirken yanına tahta kılıcın yanı sıra bir seccade ile iki arkadaş vermiş, Sarı Saltık (Saltuk) bölgedeki insanları Müslüman yapmak ve Bektaşî kültürünü yaymak için türlü mücadeleler vermiştir. Bu mücadelede Sarı Saltık (Saltuk)’a eşlik edenler arasında Hacı Bektaş Veli’nin yol arkadaşlarından Kızıldeli Sultan ve Otman Baba gibi Horasan erenleri de bulunmaktadır. Sarı Saltık (Saltuk), Rumeli’de Babadağ’ına yerleştikten sonra diğer bölgelere de İslamiyet’i yaymaya ve tekkeler kurmaya çaba göstermiştir. Bu itibarla zikredilen zatlara ilave olarak Rumeli’de Alevi ve Bektaşî inancına ait ilk tekkeler Sarı Saltık (Saltuk) (Yazıcızade Ali, 2009: 855) ve Akyazılı Sultan tarafından açılmıştır. Sultan I. Bayezid döneminde Rumeli’de fetihlere katılan Seyyid Ali Sultan, 1397 yılında Dimetoka’da bir tekke kurmuş, Kızıldeli ismi verilen bu tekke zamanla Bektaşî tarikatının en büyük tekkelerinden biri haline gelmiştir⁶. Rumeli’de Bektaşilik en fazla Arnavutlar arasında yayılmış, Arnavutların meskûn oldukları Yanya, Kosova ve Manastır çevresinde pek çok tekke açılmıştır. Menkıbevi anlatımlara göre bu bölgede Bektaşilik ilk olarak Osmanlı’dan önce yukarıda da izah edildiği üzere Sarı Saltık (Saltuk) tarafından temsil edilmiştir (Yazıcızade Ali, 2009: 855; Kiel, 1980: 34).

Evlıya Çelebi, XVII. yüzyılda “Sultan” olarak andığı Sarı Saltık (Saltuk) Baba’nın türbe ve tekkelerinin Rumeli’de yedi yerde, Babaeski (Batorya), Babadağı (Boğdan-Bozova Kalesi) ve Kalıgra (Dobruca-Varna-Bulgaristan)’nın dışında Moskova, Leh (Daniska iskelesi), Çeh (Proniçe-Pızovniçe şehrinde) ve İsveç (Piyvançe-İsfeçe şehrinde)’de bulunduğunu nakletmektedir (Evlıya Çelebi, 1999-II: 74; Kantar, 2014: 72-73). Ahmet Yaşar Ocak yaptığı araştırmada Sarı Saltık (Saltuk) Baba’nın hayatta iken üç tekke açtığını (Babadağı, Kalıgra ve Kırım), diğerlerinin onun adına daha sonra açıldığını ifade etmektedir (Ocak, 2002: 103-107).

Kırım’da Baba Saltık (Saltuk) kasabasındaki tekke II. İzzeddin Keykavus’un Berke Han tarafından Bizans esaretinden kurtarılıp Türkmen aşiretiyle Dobruca’dan Kırım’a göçürüldüğü zaman, Kefe yakınlarında, Soğdak civarında kurulan ikinci Baba Saltık kasabasında bulunuyordu. *Saltukname*’ye göre Sarı Saltık (Saltuk) Moskova diyarına yaptığı gazalarda bu zaviyesini üs olarak kullanmıştır (Ocak, 2002: 69-70, 107).

Sarı Saltık (Saltuk)'ın Babadağı'nda kurduğu tekkeye Sultan II. Bayezid cami, medrese, imaret, kervansaray, han, hamam yaptırıp, yüz adet dükkan ile pek çok köyün gelirini vakfederek o sırada Rumeli'de faaliyet gösteren Bektaşî şeyhi Kıdemli Dede'yi şeyh tayin etmişti. Böylece tekke büyümüş ve bölgedeki en önemli tekke haline gelmişti⁷.

Dobruca'daki Sarı Saltık (Saltuk) Tekkesi (Yılan Baba) ise Karadeniz'in kıyısında, Kaligra mağaralarının olduğu bölgede bulunuyordu. Evliya Çelebi, seyahatleri sırasında Karadeniz'de bir fırtınaya tutulup, bu tekkeye sığınarak sekiz ay burada kalmıştı. Dobruçalı Ali Muhtar tarafından yaptırılan, pek çok hücre ile yazlık ve kışlık iki meydan odası bulunan tekkede o dönemde yüzden fazla ilim ve fazilet ehli Bektaşî dervişi barınıyordu. Ayrıca tekkenin gelen ve gidene yemek verilen ve benzerine çok az rastlanılan çok büyük bir mutfak vardı (Evliya Çelebi, 1999-II: 72, 74-75).

Balkanlarda Sarı Saltık (Saltuk)'ın adına tekke kurulan yerlerden bir diğeri de İşkodra'daki Akçahisar (Kruya) kazasıdır. Zaman içerisinde halkının da neredeyse tamamı Bektaşî olan Kruya'daki Sarı Saltık (Saltuk) Türbesi şehrin yanı başındaki dağın zirvesindedir (Hasluck, 1929-II: 549-550; Küçük, 2006: 95-96). Arnavutluk coğrafyasında Makedonya'da Ohri gölü kenarındaki Sveti Naum Manastırı (Keşişhanesi)'nda da Sarı Saltık (Saltuk) mezarı vardı (BOA, HR.TH., 321/56; BOA, HR.TH., 321/81; BOA, DH.ŞFR., 354/50; Şemsettin Sami, 1311: 2916). Yine Hersek sancağının Mostar kazasında Blagay köyünde Buna nehrinin bir köşesinde⁸, Polonya Gdansk (Daniska-Danzing), Eflak, Moldova (Boğdan), Çekoslovakya-Bohemya, Macaristan (Üngürüs), Hırvatistan (Beravati), İspanya (Demir, 2015: 162-166, 171-175), Yunanistan'ın Korfu (BOA, EV.MH, 1632/63; BOA, EV.MKT, 660/52; Okiç, a.g.e, 2015, s.28) ve Eğriboz (Engin, 2014: 96) adasında Sarı Saltık (Saltuk) makam, türbe ve tekkeleri faaliyete geçirilmiştir. Bunlara ilave olarak "Kosova'da Dragaş'a yakınlardaki Plava köyünde, Jur köyünde, Virmiça-Dragaş kavşağının sağında, Paştrik Dağının tepesinde (Nahiye-i Has), Yakova-İpek arasındaki Pirlepe (Prilep) köyünde Sarı Saltık (Saltuk) makamları vardır. Bunlardan İpek beldesinde bulunan ve her yıl 2 Ağustos'ta büyük kutlamalar yapılan türbe sarılık hastalığına yakalananların ziyaret ettiği bir mekandır." (Kiel, 2009: 149) Ayrıca Kosova bölgesinde İpek-Piriştine arası Köşk köyünde, İpek Zeynel Ağa Ovası'nda, Djakovica (Yakova)'da, Metohiya-Pec şehrinde ve Prizren'de Sarı Saltık (Saltuk) makam, mezar ve türbeleri vardı (Ocak, 2002: 69-70, 107; Demir, 2015: 183-186).

Anadolu'da da çok sayıda Sarı Saltık (Saltuk) isminde türbe ve tekke bulunmaktaydı. "Türkiye sınırları içinde de birçok yerde Sarı Saltık (Saltuk) türbeleri vardır. Bunlardan Tunceli Hozat'ta⁹ aynı adla anılan tepedeki türbe Aleviler için önemli bir ziyaretgahtır. Diyarbakır'da şehrin merkezinde Urfa kapısında¹⁰ Gülşeniler Tekkesi diye bilinen tarihi yapılar arasında ona ait bir türbe mevcuttur. Niğde Bor'daki¹¹ türbe edebi kaynaklarda adından bahsedilen bir ziyaretgahtır. Bektaşî kaynaklarına göre bu türbe Sarı Saltık (Saltuk)'un Anadolu'yu dolaşmaya gönderdiği oğlu İbrahim Saltuk'a

aittir... İznik'te şehir dışındaki özel bir arazide dört sütun üzerine kurulu etrafı açık bir başka türbe daha bulunmaktadır ki hacca gidenler tarafından yolculuk öncesi ziyaret edilmektedir. Manisa Alaşehir'de (Yeşilyurt) Şeyh Sinan Camii yakınında da Sarı Saltık (Saltuk) adına bir türbe vardır. İstanbul'da Rumelifeneri binası içindeki sanduka ve kitabeli kabrin de Sarı Saltık (Saltuk)'a ait olduğuna inanılmaktadır." (Kiel, 2009: 149) Bunlara ilave olarak İznik, Sinop (Durağan Yağlıbasan köyü), Kazdağı, Sivas'ın Koyulhisar Bahçe köyü Delmece Yaylası, Zara ilçesi Araplar ve Zoğallı köyleri, Kayseri Sarız ilçesi Darıdere köyü, Çanakkale Sarıca ve Çınarlı köylerinde Saltık (Saltuk)'a ait makam, mezar ve türbelerinin bulunduğu tespit edilmiştir (Demir, 2015: 191-213; Abiha Çağlar, 2011: 134)¹².

Tüm bu yer ve bölgelerin dışında Kütahya, Lapseki, Çorum-Mecitözü ilçesi gibi yurtiçinde Sarı Saltık adıyla açılan tekkelere rastlandığı gibi Mısır ve İran'ın Hoy şehrinde de Saltuk, Pir Saltık, Baba Saltık adlarıyla kurulmuş ve faaliyet göstermiş tekkeler görülmektedir (Demir, 2015: 217-232).

Öte yandan Selçuklu sultanları tarafından XIII. yüzyılda destek gören Sarı Saltık (Saltuk) Baba, Osmanlı Devleti'nin kuruluşundan sonra türbe ve tekkelerinin onarılması ve yaşatılması noktasında Osmanlı hükümdarlarınca da yardım görmüştür. Arşiv kayıtları ve kaynak eserler bizzat Osmanlı sultanlarının Sarı Saltık (Saltuk) ismiyle kurulan ve faaliyet gösteren tekkelere vakıf malları bağışlandığını ve tamir masraflarının karşılandığını göstermektedir. Özellikle Cem Sultan tarafından Ebülhayr Rumi'ye 1480 yılında Sarı Saltık (Saltuk)'ın hayatı ve menkıbeleri (*Saltukname*) yazdırılmış, Sultan II. Bayezid tarafından türbeleri ziyaret edilip buralara emlak bağışlanarak vakıflar kurdurulmuş, bilhassa Babadağı'ndaki tekke 1484'te külliyeeye dönüştürülmüştür (Turgut, 2016: 297). Yine XVI. yüzyıl başlarında Sultan II. Bayezid'in desteğiyle Bektaşiliğin teşkilatlı bir yapıya kavuşmasından sonra Sarı Saltık (Saltuk) türbe ve tekkeleri Bektaşî tarikatına bağlanmıştır. Sarı Saltık (Saltuk) Baba'nın Bektaşîler tarafından benimsendiğini gösteren en önemli delillerden biri, Anadolu'da dilden dile dolaşan Bektaşî cönklerinde ona özel yer ayrılmasıdır (Kaya, 2012: 15-17).

İlerleyen süreçte üst düzey Osmanlı devlet adamlarının Sarı Saltık (Saltuk) Baba'ya karşı ilgi ve alakaları artarak devam etmiştir. Kanuni Sultan Süleyman 1538 yılında Boğdan seferine giderken Sarı Saltık (Saltuk)'ın Babadağı'ndaki umumi hürmet gören türbesini ziyaret edip hayır ve hasenatta bulunduktan sonra ortalıkta dolaşan rivayetlerin de tesiriyle Şeyhülislam Ebusuud Efendi'den Sarı Saltık (Saltuk) hakkında fetva istemiştir. Şeyhülislam'ın verdiği fetva kısaca şu şekildedir: "Eimme-i selef bu meselede ne buyurlar ki Sarı Saltık (Saltuk) dedikleri şahıs evliyauillahtan mıdır? beyan buyurulup musab oluna. El-cevab: Riyazet ile kadid olmuş bir keşiştir. Ebu's-suud." (Okıç, 2015: 34-35)¹³ Bu fetva üzerine çeşitli tartışma ve yorumlar yapılmış, müsbet ve menfi sonuçlara ulaşılmıştır (Okıç, 2015: 19-253). "Perhiz ile zayıf düşmüş keşiş" ifadesi sanki onun evlenmeyip manastırda yaşayan; Hristiyan bir din adamı olduğu intibasını oluşturmuştur (Kantar, 2014: 82). Bununla birlikte bu fetvayı

aldıktan sonra döneminde Kanuni Sultan Süleyman'ın Sarı Saltık (Saltuk) Baba'nın türbesine karşı olumsuz bir tavrı tespit edilmemektedir. Ayrıca fetvayı türbeyi ziyaretten sonra aldığı için fetvayı önceden alsaydı tavrının ne olacağı, ziyaretten vazgeçip geçmeyeceği bilinmediğinden bu konudaki yorumlar yersizdir. Ancak aşağıda da izah edildiği üzere, XVII. yüzyılda Vani Mehmet Efendi'nin şeyhülislamlığı döneminde bölgedeki Kamber Baba Türbesi verilen fetva ile yıkılmıştır.

2. Babaeski'deki Sarı Saltık (Saltuk) Türbe ve Tekkesi

Bu tekkenin kuruluşu ve eski devirleri hakkında detaylı bilgi yoktur. Tekkeyle ilgili yapılan araştırmalarda yerinin Babaeski'de Hacı Hasan mahallesinde, Mimar Sinan yapısı Cedid (Semiz) Ali Paşa Camii ve Gülveren Baba Türbesi yakınında, Osmanlı köprüsünü geçtikten sonra, sağ tarafta yüz metre ötede olduğu belirtilmektedir (Öztabak, 2015: 3, 6). Tekkenin kurulduğu civarda bir de Saltık adıyla (Hasluck'un Saltuklu olarak zikrettiği) köy kurulduğu Osmanlı mühimme kayıtlarından ortaya çıkartılmıştır (Ocak, 2002: 114).

Saltukname yazarı Ebu'l-Hayr-ı Rumi'ye göre Sarı Saltık (Saltuk) Baba'nın on iki yerdeki mezarı/makamı olup asıl mezarı ise Babaeski'dedir (Demir, 2015: 186)¹⁴. 1480 yılında yazılan *Saltukname*'ye göre Sarı Saltık (Saltuk) Baba'nın Babaeski'deki makamları ve tekkesi o sırada hâlâ mevcut olup, tekkenin çok sayıda koyunu ve sığırı vardı. Sarı Saltık (Saltuk) Baba sık sık Babaeski'yi ziyaret edip son zamanlarını da burada geçirmiştir. Necati Demir'de bulunan *Saltukname* nüshasında onun Babaeski'de vefat ettiği ve halk tarafından cenaze namazı kılınarak Babaeski'de buradaki kilisenin altına defnedildiğinin yazılı olduğunu bildirir. Sarı Saltık (Saltuk) Baba, Babaeski kasabasını fethetmiş, ancak onun vefatından sonra gayrimüslimler burayı tekrar almışlar, Sarı Saltık (Saltuk) Baba'nın yaktığı çerağı (mumu) söndürmek istemişlerdi (Demir, 2015: 187-189).

Babaeski (Baba-i Atik) ya da Eski Baba olarak anılan yerleşim yeri ismini Sarı Saltık (Saltuk) Baba'dan almış olmalıdır. Sarı Saltık (Saltuk) Baba, Selçuklular döneminde yaşadığı için "Eski Baba" adını almıştır (Öz, 2001: 230; Şimşek, 2007: 216). Ayrıca buraya "Eski" isminin verilmesinde Dobruca'daki Baba (Babadağı) ile aynı ismi taşımış olması dolayısıyla birbirine karıştırılmaması içindir (Ocak, 2002: 109).

Babaeski'deki Sarı Saltık (Saltuk) tekke ve türbesi, *Saltukname*'de onun belli başlı dört ana mekanından ve faaliyet üssünden biri olarak gösterilmiştir. Ocak'a göre bu tekke sonradan Sarı Saltık (Saltuk) Baba adına ve onun ismiyle kurulmuştur. Bu sebeple bu tekkenin Babadağı, Kaligra ve Kırım'daki üç tekke gibi doğrudan Sarı Saltık (Saltuk) Baba ile bağlantısı olmamıştır. Edirne'nin fethi ve buraya Müslüman nüfusun yerleşmesi ancak 1361 veya 1363 tarihlerinden sonradır. Bu sebeple Babaeski'deki tekkenin ancak Edirne ve çevresinin fethinden sonra buralara yerleşen, vaktiyle Sarı Saltık (Saltuk)'ın göç ettiği Karesi havalisi kökenli dervişler arasında yaşayan Sarı Saltık kültü sebebiyle, onunla irtibatlandırılmıştır. Sarı Saltık (Saltuk) Tekkesi zikre-

dilen dervişler tarafından buradaki eski Saint Nicolas (Aya Nikola) Manastırı'ndan çevrilmiştir. *Saltukname*'ye göre Sarı Saltık (Saltuk) kiliseyi zaviye haline getirip devamlı buraya gelip konaklamıştır (Ocak, 2002: 107-108).

Ocak *Saltukname*'ye dayalı olarak tekkenin kuruluşunu şöyle anlatmaktadır: “Sarı Saltık Enderiyye (Edime) şehrini kuşatmağa gelmiş ve içindeki gayrimüslimleri sulh yoluyla Müslüman olup şehri teslim etmeğe çalışmıştır. Sonunda şehir gayrimüslimlere, kale Sarı Saltık'ta kalır. Kaledeki büyük kiliseyi cami haline getirirler ve bitişigine de bir zaviye yaparlar; yanındakilerden bir kısmı oraya yerleşir. Sarı Saltık buraya her geldiğinde bu zaviyede ikamet ederdi. Sonra oradan başka bir hisara gelirler. Buradaki manastırda ise kırk rahip kalmaktadır. San Saltık ve rahipler ayrı ayrı o gece rüyalarında Hz. Muhammed'i görürler. Hz. Muhammed Sarı Saltık'a burada 'İslam'ın çerağını yandırmasını', ileride buraların Müslüman olacağını bildirir. Rahiplere ise, oğlunun (San Saltık'ın) oraya geleceğini, o geldiğinde Müslüman olmalarını, oğlunun mezarının da orada bulunacağını söylemiştir. Ertesi günü birbirlerine rüyalarını anlatınca, rahipler bir şartla Müslümanlığı kabul edeceklerini bildirirler: Sarı Saltık burada ebediyen sönmeyecek bir 'çerağ' yandıracaktır. Sarı Saltık istendiği gibi çerağı yandırır. Çerağı söndürmeye muvaffak olamayan rahipler topluca Müslüman olurlar. Başkanları İstefan da aynı rüyayı görmüştür. Böylece Sarı Saltık onun adını da İsmail koyar; manastırı cami, daha doğrusu tekke yapar.” (Ocak, 2002: 108)

Ahmet Badi Efendi *Riyaz-ı Belde-i Edirne* adlı eserinde Sarı Saltık adlı zatın memleketi, kimin soyundan olduğu, hangi tarihte doğduğu, Babaeski'ye ne zaman geldiği, hangi tarikata mensubiyeti ve vefat tarihine dair bir kayda rastlamadığını belirtmektedir. Ayrıca Babaeski'deki Sarı Saltık (Saltuk) kabrinin ayakucunda mefruş bir taş parçasına kazınmış bir el resmi gördüğünü ve Hristiyan milletinin bu kabri “Aya Nikola” diye yad ettiğini, her sene Aya Nikola yortusunda Hristiyanların tekkeyi ziyaret ettiklerini, bunun sebebinin anlaşılamadığını ifade etmektedir¹⁵. Bedri Noyan kaynaklardan hareketle burada Sarı Saltık Baba'nın sırlanmış olduğu söylentisi yanında eskiden bu tekkenin yerinde Aya Nikola Kilisesi'nin bulunduğunu, tekke ve yaturın bu kilisenin üzerine inşa edildiğini ifade etmektedir. Bu sebeple türbe hem Müslümanlar hem de Hristiyanlar tarafından ziyaret edilmektedir (Noyan, 2002: 53).

Öte yandan Babaeski'deki Sarı Saltık (Saltuk) Tekkesi hakkında bilgi verilen en eski kayıtlardan biri 1483 yılında yazıldığı tespit edilen *Otman Baba Velayetname*'sidir. *Velayetname*'ye göre Sarı Saltık (Saltuk)'ın ikamet edip çerağ uyandırdığı Babaeski'ye Otman Baba (1378-1478) da seyahat etmiştir. Bu rivayetten anlaşıldığı kadarıyla Sarı Saltık (Saltuk) Baba'nın Babaeski'de kurduğu tekke ve uyandırdığı çerağ Otman Baba tarafından XV. yüzyılda ziyaret edilmiş, yaklaşık iki asırdır burada verilen manevi hizmet Otman Baba tarafından da desteklenmiştir. Olay *Velayetname*'de şu şekilde anlatılmaktadır: “[B]ir nice günden sonra Babaeskisi'nde zahir oldu kim ol yere Sarı Saltık (Saltuk) hazretleri gelmiş idi. Ve ol zat-ı muhteremin ol

şehirde bir çerağı yanar imiş. Henüz fitili ol fitil idi kim kendi mübarek eliyle yakmış idi. Pes çün ol kutb-ı alem ol araya yetiştii. Dahi ol çerağa bir nazar saldı. Ol saat ol çerağ dinlendi. Çün üzerindeki hakimler bu sırrı gördüler, dem-beste kaldılar kim bu kimse aceb ne kişidir, kim bu nevi keramat-ı velayet izhar eyledi dediler. Pes ol arada ol kan-ı velayet cevaba gelüp ayıttı kim: Bu çerağı yakan Sarı Saltık ve server-i cihan benem dedi. Ve tekrar ol kan-ı velayet ol çerağa nazar eyledi. Ve ol dinlenen fitil geri ziya verip yandı. Çün bu alamet ü velayeti ol kan-ı velayetten ol hakimler gördüler. Nazarında yüz yere urup naz u niyazlar ettiler. Ve bildiler kim ol kan-ı velayet iki cihanın sırrı ve serveridir” (*Otman Baba Velyetnamesi (Tenkitli Metin)*, 2007: 2)

1530 tarihli Rumeli vilayeti muhasebe defterinde bölge Babaeski adıyla anılmaktadır (Demir, 2015: 225). Ayrıca kaynaklarda Sarı Saltık (Saltuk)’ın Babaeski’de Saint Nicolas (Aya Nicola) Manastırı’na tekkeye çevirip vefatının ardından buraya defnedildiği belirtilmektedir. Avrupalı seyyahların ve araştırmacıların XVI. yüzyıldan itibaren Babaeski’deki Sarı Saltık (Saltuk) Tekkesini ve Türbesi’ne uğradıkları ve eserlerinde yer verdikleri anlaşılmaktadır. 1567 yılında İtalyan asıllı Avusturya elçisi Antonio Pigafetta, bu tekkeyi ziyaret etmiş, tekke içerisindeki eşyanın kedisine tuhaf geldiğini belirtmiş ve buranın aslında Saint Nicolas’ya adanmış bir manastır olduğunu belirtmiştir (Ocak, 2002: 108). Tekke hakkında bilgi veren bir diğer Batılı, Avusturya elçilik heyetinde görevli Alman ilahiyatçı Stephan Gerlach’dır. 1578’de İstanbul’dan geri dönerken bu tekkeye uğramış ve eskiden Saint Nicolas Manastırı olan yapının Türklerin elinde olduğunu, tekkede sırtlarında koyun postu olan Kalenderi dervişlerinin ikamet ettiğini, türbede iri taneli tespihler, geyik boynuzları, bazı eski kesici ve delici silahlar, şamdanlar, levhalar gibi eşyalardan bahsedip Eski Baba hakkında bilgi vermektedir. Yine 1587 yılında İstanbul’a gelen Avusturya heyetindeki Alman eczacı Reinhold Lubenau, seyahatnamesinde tekkenin Saint Nicolas’ya ait bir eski manastır olduğunu, o sırada ise burada Sares Soldak (Sarı Saltık) adlı bir Hristiyanın mezarının bulunduğunu yazmıştır. Bu üç Avrupalı şahidin birden Saint Nicolas’dan bahsetmeleri, hatta Sarı Saltık’ın Hristiyan olduğunun söylenmesi, onun Saint Nicolas ile özdeşleştirilip Hristiyanlığa mal edildiğini göstermektedir (Ocak, 2002: 109). Sözüünü ettiğimiz XVI. yüzyılda burada sırtlarında koyun postu olan dervişler ikamet ediyordu. Ayrıca zaviyede geyik boynuzları bulunuyordu (Turgut, 2020: 160).

Bu batılı seyyahların gelip geçtiği ve Sarı Saltık (Saltuk) Baba’yı Hristiyanlıkla özdeşleştirdikleri dönemde, Ağustos 1583 tarihinde Babaeski kadısına yazılan yazıda bu kasabada olan Sarı Saltık (Saltuk) Baba Zaviyesi’ne Sultan Bayezid’in vakfettiği arazi üzerine eskiden bina olunandan başka bir takım yeni halvethane ve zaviyeler yaptırıldığı belirtilerek, bu sonradan yaptırılanların yıkılmasına fetva verilerek yıktırılmaları söz konusu edilmiştir (BOA, A.DVNSMHM.d., 51/226). Ancak yeni binaların tekkenin ihtiyacı sebebiyle yaptırıldığı muhakkaktır. Keza gelen gidenleri ağırlayacak yer olmadığı ve güçlük çekildiği Ahmet Refik tarafından yayınlanan belgede açıkça anlaşılmaktadır. Bu durumda tekkeye yeni binaların yapılmasına mani olunması manidardır. Ahmet Refik’in *Onaltıncı Asrda Rafizilik ve Bektaşilik* adlı ese-

rinde Babaeski kadısına yazılan hüküm şöyledir: “Baba kadısına hüküm ki, adı geçen kasabada Sarı Saltuk Baba Zaviyesi’ne, ceddin Sultan Bayezid Han’ın vakıf eylediği yerlerin üzerine ihtiyaç oldukça bina olunandan başka, bazı bazı kimseler, Müslümanların sadakaları kendilerine olmak ümidiyle, vakıf yerlere halvethane ve zaviye bina etmekle, adı geçen tekkede hizmet eden mücavir (komşu) dervişlere dahi gelen gidenleri ağırlayacak yerler bulunmayıp, çok sıkıntı çekilip, darlık olmakla, tekkede kalıp hizmet eden mücavirler dahi perakende olup, vakfa ziyade zarar olmakla, sonradan eklenen zaviye ve halvethanenin yasaklanması yasal olduğuna dair şer’i fetva ibraz olunmakla, fetva uyarınca amel olunmasını emredip buyurdum ki, buyruğum vardıkta, bizzat adı geçen zaviyenin üzerine varıp, teftiş edip ve bu konuda olan fetva ya dahi nazar edip göresin. Açıklandığı gibi, önceki durumuna aykırı sonradan zaviye halvet üzere bina olunmakla, zarar ve sıkıntı olduğu doğruysa, şer’i fetva gereğince amel edip, yasa ile zarar ve yasadışılığı ortadan kaldırasın. Mehmet adındaki sofuya verildi. 2 Şaban 991 (21 Ağustos 1583).” (Ahmet Refik, 1994: 114)

Aziz Altı XVI. yüzyıla ait bir arşiv kaydına dayanarak buranın “zaviye-i Sarı Saltuk Baba” şeklinde kayıtlı olduğunu, tekkede Ali isminde bir zaviyedar ile Mehmet isminde bir hizmetkar ile toplam 7 kadar dervişin bulunduğunu tespit etmektedir. 1620 yılında ise Seyyid Abdullah, Salih, Karaca, Ahmet ve Mustafa isminde zatlar zaviyedarlık makamını müştereken işgal ediyorlardı. Muhtemelen bu kişiler arasında aynı yıl bir zaviyedarlık çekişmesi yaşanmıştı (Altı, 2019: 162).

XVII. yüzyılın önemli şahitlerinden Evliya Çelebi, Sarı Saltık (Saltuk) Bey’in Pirevedî yakınında vefat ettiğinde, eski vasiyeti üzerine cenazesinin yedi adet tabuta konularak her biri bir tarafa götürülürken Edirne kralının da “Bu adam bizdendir” diye Saltık (Saltuk)ın naaşını getirip Babaeski’de defnettirmiştir. Buna dayanılarak kasabaya Babaeski denilmiştir (İpek, 2014: 2)¹⁶. Seyahatname’de ilgili bölüm şöyledir: “İdrivne kralı bir tabut alıp Edirne kurbunda Baturye nam şehr-in manastırında defn ettiler kim hâlâ Babaeskisi nam kasaba şehr-i azim idi. Anda medfundur kim deyr-i kadimdir. İla yevmina haza çerağları sönmemiştir. İstanbul’dan Edirne’ye giderken ziyaretgahlardır kim Babaeskisi namıyla şöret bulmuştur.” (Evliya Çelebi, 1999-II: 74)

Yine Evliya Çelebi 1651 yılında ziyaret ettiği Babaeski’deki türbenin şehrin doğusunda Ali Paşa Camisi tarafında, bir bağ-ı gülistan içinde olduğunu belirtmektedir. Seyyaha göre Babaeski kasabasındaki Sarı Saltık (Saltuk) Baba’nın XVII. yüzyılda canlı bir tekkesi ve aynı zamanda İstanbul’dan Edirne’ye gidenler için bir ziyaret yeri idi. Sarı Saltık (Saltuk) Baba’nın vefatında yedi tabutu hazırlanmış, bunlardan biri Edirne kralı Yanko tarafından Babaeski’ye getirip defnedilmiş, daha sonra buraya tekke de inşa edilmişti. Vakıf malları ve dervişleri az olmakla birlikte bu tekke, nehir kenarında, çevresi bağlarla kaplı, gülistanlık bir yerdedi. Tekkeye çevreden pek çok yardım gelirdi. Ancak vakıfları haris kimselerin eline geçmişti. Evliya Çelebi’nin anlattığı efsanelere göre Babaeski’deki Sarı Saltık (Saltuk) Baba’nın türbesi

inşa edildiğinden beri çerağının ateşi sönmemişti. Birkaç defa Yahudiler bir araya gelip çerağı söndürmek istemişler, ancak nefesleri tutulmuştu. Bu keramet karşısında Yahudilerden biri Müslüman olup, IV. Murad döneminde burada türbedarlık etmişti. XVII. yüzyılda türbenin hizmetçileri bu kandile yağ koyarak çerağı söndürmemeye gayret etmekteydiler. Ayrıca burada Sarı Saltık (Saltuk) Baba'nın dışında, zahir ve batın ilimlerinde kemal sahibi olmuş, güzel yazı yazmakta hünerli Şeyh Mahmud Şuhudi'nin de türbesi bulunmaktaydı.

Evliya Çelebi'nin verdiği bilgilere göre Babaeski'de Sarı Saltık (Saltuk)'ın türbe ve tekkesinin yanı sıra I. Murad ile birlikte Edirne'nin fethinde bulunmuş, Sarı Saltık (Saltuk) Baba'nın kırk halifesinden biri olan uzun ömür sürmüş Baba Sultan'ın tekke ve türbesi de vardı. Bağlık ve gülistanlık bir mesire yerinde olan bu kadim tekkenin, sadece birkaç tevekkül ehli, fakr u faka sahibi Bektaşî dervişi bulunuyordu¹⁷.

Evliya Çelebi'nin çağdaşı ve 1652'de buradan geçmiş olan İngiliz seyyah Robert Bargeve türbenin Türklerin Sarı Saltık (Saltuk) Baba dedikleri zata, Rumların Aghios Nikolas (Saint Nicolas) adındaki azize ait olduğuna inandıkları bilgisini tekrar ederken, yine İngiliz kökenli seyyah John Covel, Evliya Çelebi ile neredeyse aynı bilgileri vermektedir. Covel 1675 yılında gerçekleştirdiği ziyaret sırasında tekkede çok az sayıda dervişle karşılaşmıştır (Hasluck, 1929: 762; Ocak, 2002: 109-110).

Bedri Noyan'a göre bu tekkede Kamber Baba adında bir zata ait yatır vardır. Noyan, Hammer'den yaptığı alıntı ile bu tekkede yatan velinin Kamber Dede namıyla halk arasında meşhur olduğunu, halkın bu zata çok düşkün ve aşırı derecede bağlandığını ifade etmektedir. Halk türbeyi saygı ile ziyaret eder ve adaklar adardı (Noyan, 2002: 53). 1667 yılında Babaeski'deki Kamber Baba Türbesi, ilmiye mensuplarından Vani Mehmet Efendi'nin burada bazı cahillerin sade halkı ifsat ettiklerini ve türbeden yardım dileyerek şirke düştüklerine dair fetva vermesiyle türbe yıktırılmıştır (Mehmed Raşid, 1282: 139-140; Hammer, 1947: 173). Bununla birlikte XIX. yüzyıla ait arşiv kayıtları Havsa kazasında Kamber Baba isminde bir tekkenin varlığına işaret etmektedir (BOA, Y.PRK.UM, 27/14; BOA, Y. PRK.UM, 28/38).

Arşiv kayıtlarından XVIII. yüzyılda Babaeski'deki Sarı Saltık (Saltuk) Tekkesi'nin postnişinlerini takip etmek mümkündür. 1730 tarihli kayıta türbedarlık vazifesini Abdürreşit isimli zatın yürüttüğü tespit edilmektedir (VGMA, Defter nr. 243, s.128). Bundan bir sonraki kayıt tekkeye postnişinlerin Hacı Bektaş Veli Asitanesi seccadenişinleri tarafından atandığını göstermektedir. Bu durumda sözünü ettiğimiz dönemde tekke Bektaşî dervişleri tarafından idare edilmektedir. Vakıf arşiv kayıtlarında 1744 yılında böyle bir zaviyedarlık değişikliği görülmektedir. O tarihte zaviyedar Şeyh Mustafa bin Osman'ın vefatı üzerine postnişinlik makamı boş kalmıştır. Yeni zaviyedarın atanması için kaza naibi Mehmet Hamdi Efendi ve Hacı Bektaş Veli Asitanesi seccadenişini Hacı Feyzullah Efendi'den gelen yazılara istinaden erbab-ı istihkaktan ve Babaeski kasabası sakinlerinden Şeyh Derviş Ömer Efendi bin Süleyman Efendi görevle getirilmiştir (VGMA, Defter nr. 665, s.81; *Vesaik-i Bektaşîyan*,

2015: 81.). Burada tekkede görev yapan zatların kendilerinin veya babaların Ömer ve Osman isimlerinin bulunması dikkat çekicidir. Bu isimlerin Bektaşiler tarafından kullanılıyor olması ilk üç halifeye karşı Bektaşiler arasında olumsuz bir bakış açısı olduğuna dair kanaatleri yeniden düşünmek gerektiğine işaret etmektedir. Derviş Ömer Efendi'nin vefatının ardından postnişinliğe 27 Haziran 1748 tarihinde göreve ehil ve müstahak olan oğlu Derviş İsmail getirilmiştir (Küçükdağ-Değerli-Şahin, 2015: 111; *Vesaik-i Bektaşîyan*, 2015: 201). Yine vakıf arşivi kayıtları XVIII. yüzyılın sonunda tekkede Seyyid Ali isimli zatın türbedarlığının 1796 yılında yeniden onaylandığını göstermektedir (VGMA, Defter nr. 675, s.16). Tüm Bektaşî tekkelerinin kapatılmasından kısa bir süre önce 12 Kasım 1808 tarihinde ise yine Hacı Bektaş Veli Asitane'sinin arzıyla burada Seyyid Hasan zaviyedar olarak atanmıştır (VGMA, Defter nr. 715, s.73).

3. 1826 Bektaşî Yasağı ve Sarı Saltık (Saltuk) Baba Tekkesi

Bektaşîlik 1826 yılında büyük bir felaketle karşılaşmıştır. 8 Temmuz tarihinde alınan bir kararla Yeniçeri Ocağı'nın ardından Bektaşîlikte yasaklanmış ve tüm Bektaşî tekkelerinin kapatılması, mal varlıklarına el konulması emredilmiştir. II. Mahmud'un emriyle toplanan meşveret meclisinde Bektaşîliğin 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 Mirahur-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 Bektaşîlik meselesine Mektub-i sabık Arif Bey ile müderrislerden eski sadrazam müfettişi Pirlepeli Ahmet Efendi tayin edilmiştir (Mehmed Süreyya, 1996: 169). Bununla birlikte Hacı Ali Bey'in Bektaşî tekkeleri için Rumeli'ye memuriyetinin İstanbul'da duyulmasından dolayı tekrar görev değişikliği yapılmıştır. Arif Bey ve Pirlepeli Ahmet Efendi Bosna'ya, Hacı Ali Bey ise Bektaşî tekkelerini kapatmak vazifesiyle 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 Şehsüvarzade Derviş Bey, Mirahur-ı sanî Musa Ağa ve Davutpaşa kışlası bina emini Mirahur-ı sani Mehmed Ağa tayin edilmiştir (Ahmed Lütfi Efendi, 1290: 151; Esad Efendi, 1243: 213).

Sözü edilen bu görevliler Babaeski'ye gelerek Sarı Saltık (Saltuk) Tekkesi'ni kapatıp mal varlığına el koyarlarken buradaki Bektaşî şeyh ve dervişlerini de tekkeden 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 güzergahında bulunan yetkililer sürgünlerin sorunsuz gerçekleşmesi için uyarılmışlardır. Ayrıca sürgünleri istenen Bektaşilerin 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 Bektaşileri hem sözle hem de kalple itikatlarından döndürüp ıslah olmalarını sağlamaktır. Naib ve müftülerin ortak vazifeleri ise rehavetten ve dine aykırı hareketten sakınmak, Bektaşiler itikatları düzelmeden ve kendilerine ıslah hali gelmeden salıvermemektir (BOA, HAT, 512/25094-G; BOA, C.DH, 125/6218; BOA, C.ADL, 33/2002).

Bu şekilde Sarı Saltık (Saltuk) Tekkesi kapatılıp Bektaşiler uzaklaştırıldıktan sonra sıra tekke mülklerinin döküm ve sayımı yapıp müsadere edilmesine gelmiştir. Tekkenin mal varlıklarının müsadere edildiğini gösteren kayıt Osmanlı Arşivi'nde 9771 numaralı Maliyeden Müdevver Defterin 44. sayfasında yer almaktadır. Arşiv kayıtlarında Rumeli'deki tekkelerin bazılarının eşya ve emlağının zapt edilip satıldığı zikredilirken bunların miktarları hakkında herhangi bir bilgi bulunmamaktadır. Babaeski'deki Sarı Saltık (Saltuk) ve Kaygusuz Baba tekkeleri emlak, eşya ve hayvanları zapt edilip satılmış, ne var ki bunların miktarları hakkında bir bilgi verilmemiştir. Sadece satılan Sarı Saltık (Saltuk) Zaviyesi'nin eşyasından 792,5 kuruş peşin para elde edildiği zikredilmektedir (BOA, MAD, 9771, s.44; BOA, HAT, 294/17515-A). Bununla birlikte arşiv kayıtları yıktırılan ve emlağı müsadere edilen tekkenin türbe mahallinin bırakıldığına ve ancak türbedarlığın Bektaşilerden alınarak Gülşeni tarikatının Sezaiye koluna devredilerek Derviş Mehmet isimli zatın idaresine bırakıldığını ortaya koymaktadır (BOA, EV.MH, 649/74). İleride ise türbe idaresi Nakşi ve Rıfai şeyhleri arasında gidip geldikten sonra Bektaşilerin üzerindeki devlet takip ve baskısı azalınca yeniden Bektaşi şeyhler idaresine geçmiştir.

4. Sarı Saltık (Saltuk) Baba Tekkesi'nin Yeniden İnşası

Ahmet Badi Efendi'nin *Riyaz-ı Belde-i Edirne* adlı eserinde verdiği bilgilere göre Sarı Saltık (Saltuk) Tekkesi, 1826 tarihinde yıkılan Bektaşi tekkelerindendi. Binası 1826'da yıkıldığı sırada kagir iken, yeniden 1866 tarihinde ahşap olarak yapılmıştır. Yukarıda da belirtildiği üzere Edirne Sezai Tekkesi'nden Derviş Mehmet türbedar tayin edilmiştir¹⁸. Arşiv kayıtları bu tekkenin Sultan Abdülmecid döneminin sonlarında Rıfai tarikatı şeyhlerinden Kalbî Baba'nın girişimleriyle 1856-1858 yıllarında yeniden inşa edildiğini göstermektedir (BOA, EV.MH, 649/74). Bu inşa faaliyeti yapılırken Baba-i Atik kazasında merhum Sarı Saltık kuddise sirrehü'l-hak hazretleri türbe-i şerife, hüddam (hizmetçiler) ve dervişleri iskanına mahsus hücrelerin son derece harap ve yerle bir olduğundan, tekke postnişini Rıfai tarikatından Şeyh

Kalbi Baba ihtiyar ve fukaradan olarak bir taraftan maaşı olmadığından, türbenin ve hücrelerin tamiriyle beraber hizmetçilerine yetecek kadar maaş tahsisi konusunda kaza meclisi tarafından mazbata tanzim edilmiştir. Ancak tamiratla ilgili o güne kadar defterin gönderilmediği, ne miktar masrafa ihtiyaç olduğunun mimar eşliğinde meclisçe keşfedilmesi, tanzim edilecek keşif defterinin 8 Kasım 1856 tarihiyle tanzim edilip gönderilerek devlet yetkililerine takdim kılınmıştır (BOA, EV.MH, 649/74). Keşif defterine göre mahallinde meclis ve muhtarlık tarafından kontrol edilen tekkenin tamirinin 24.745 kuruşa gerçekleştirilebileceği beyan edilmiştir. Ardından 28 Ekim 1857 tarihinde Edirne valisi mahalli meclisin kararını talep etmiş, ayrıca resmi kayıtlara müracaat edilerek Baba-i Atik kazasındaki merhum Sarı Saltık hazretlerinin türbedarlık cihetinin Şeyh İbrahim Kalbi Efendi'nin uhdesinde olduğu, vakıf ve tevliyetine dair bir kayıt bulunmadığı anlaşılmıştır. Bunun üzerine tekkenin tamiri konusu evkaf muhasebesinden Ticaret Nezareti'ne havale edilmiştir. Yapılan değerlendirmede tamir ücreti uygun miktarda görünmüş ve harap haldeki dergahın tamirinin mutlaka icap ettiği sonucuna varılmıştır. Yine zikredilen miktar masrafla tamiri muvafık görülürse masrafın mahallinde gerekli şekilde taksimi ve kontrata bağlandıktan sonra, tamirat için gerekli amele fiyat ve ücretlerinin mahalli rayicinin keşf edilip bu konuda da defter tanzimle gönderilmesi istenmiştir. Bu ikinci keşif defterinde de tamirin 24.745 kuruşla meydana geleceği gösterilmiştir. Bu arada tamir masrafının hazineye karşılanması söz konusu olduğundan, ayrıca kış mevsimi yaklaştığından ileride icabına bakılmak üzere şimdilik ertelenmesi de gündeme getirilmişse de tekkenin tamir ve düzenlenmesi yapılmayıp mevcut haliyle bırakılması durumunda ileride daha fazla masrafa yol açacağı, zikredilen meblağın mahalli evkaf hasılatından karşılanması, kış mevsimi gelmesi durumunda tamir masrafının mahallinde taksimi icar edilerek kuvvetli şartlarda kontrata bağlanarak tamirat sonunda sarf olunacak amele fiyatlarının mahalli rayiciyle birlikte ikinci keşif defterinin tanzimi ve gönderilmesi emredilmiştir (BOA, EV.MH, 649/74).

Sarı Saltık (Saltuk) Baba Türbesi ve derviş hücrelerinin tamiri konusunda Evkaf-ı Hümayun Nazır'ının da görüşü alınmıştır. Evkaf-ı Hümayun Nazırı Ali Galip Bey, 13 Kasım 1857 tarihinde yukarıda ifade edilen tamirle ilgili gelişmeleri ve zarureti ifade ettikten sonra tamir masrafının yetersiz olmasından dolayı tekke vakfından karşılanamayacağını, mevcut haliyle bırakılması üzerine ise türbenin tamamen yıkılma tehlikesi bulunduğunu, bu itibarla bina mevsimi geldiğinde tamir masraflarının mahallinde taksim edilip yedinden kontrat altına alındıktan sonra tamirin sonunda sarf olunan eşyanın fiyatı ve amelenin ücretlerinin mahalli rayicini içeren defter gönderilerek masrafın evkaf hasılatına bakılarak ifa edilmek üzere müteahhit marifeti ve mahalli meclis nezaretinde keşfedilmesi, tamirle ilgili Ticaret Nezareti'nin ilamı ve Evkaf-ı Hümayun ruznamçesi yazılmasını teklif etmiştir (BOA, EV.MH, 649/74)¹⁹.

Bu şekilde Sarı Saltık (Saltuk) Baba Türbesi'nde harap mahallerin tamiri, türbedar Şeyh Kalbi Baba ve dervişlerin ikameti amacıyla yeni odaların yapılması konusunda mahalli meclis ve mimar kalfası marifetleriyle tamire muhtaç yerlerin

keşfedilmesiyle ihtiyaç olan malzemenin ve fiyatlarının yer aldığı defter şu şekilde hazırlanmıştır: Buna göre inşa edilen türbe mahalli 6 metre 6 santim boyunda, 6 metre 6 santim genişliğinde, 3 metre 78 santim yüksekliğinde, dört köşeli olup 48 metre 49 santim çevresi olan bir bina halinde yapılmıştır. Bu inşaat için 10 adet direklik ağaç, 16 adet taban, 10 adet kirişlik ağaç, 20 adet makaslık, 150 adet bileşek, 25 adet çelik, 450 adet biçme tahta, 60 adet kanat tahtası, 60 kıyye mismar (çivi), 12 kıyye Frenk enkeseri, 100 adet dolama ağacı, 8.500 adet kiremit temin edilmiştir. Şeyh ve dervişlerin iskanları için yapılan üç kapılı odanın mahalli 12 metre 12 santim boyunda, 8 metre 33 santim genişliğinde, 3 metre 78 santim yüksekliğinde, dört köşeli olup 65 metre 16 santim çevresi bulunmaktaydı. Bu odanın inşası için 26 adet 4,5 metrelik direklik ke-reste, 24 adet 3 metre 78 santimlik taban, 18 adet 4,5 metrelik kirişlik ağaç, 32 adet 2 metre 27 santimlik mahya ve makaslık, 200 adet 3 metrelik bileşek, 25 adet çelik, 600 adet biçme tahta, 75 adet kanat, 100 adet dolama ağacı, 75 kıyye mismar (çivi), 15 kıyye Frenk enkeseri, 7.500 adet kiremit alınmıştır. Şeyh ve derviş odalarının bitişiğinde yer alacak olan tek kapılı semahane mahalli 6 metre 6 santim boyunda, 6 metre 6 santim genişliğinde, 3 metre 78 santim yüksekliğinde, dört köşeli olup çevresinin uzunluğu 48 metre 49 santimdi. Semahanenin inşası için 10 adet direklik ağaç, 16 adet taban, 10 adet kirişlik, 20 adet mahya ve makaslık, 150 adet bileşek, 30 adet çelik, 450 adet biçme tahta, 60 adet kanat tahtası, 60 kıyye mismar (çivi), 12 kıyye Frenk enkeseri, 100 adet dolama ağacı, 8.500 adet kiremit satın alınmıştır. Ayrıca semahanenin içindeki sandırma ve divanhane 6 metre 6 santim boyunda, 4 metre 54 santim genişliğinde, 3 metre 78 santim yüksekliğinde, dört köşeli olup çevresi uzunluğu 27 metre 27 santimdi. Bu sandırma ve divanhane inşası için 10 adet direklik ağaç, 16 adet taban, 10 adet kirişlik, 20 adet makaslık, 150 adet bileşek, 30 adet çelik, 450 adet biçme tahta, 60 adet kanat, 60 kıyye mismar (çivi), 12 kıyye Frenk enkeseri, 100 adet dolama ağacı, 8.500 adet kiremit temin edilmiştir. Türbe mahalli, şeyh ve derviş odaları, semahane, sandırma ve divanhane inşaatı için satın alınan bu malzemenin değeri 17.920 kuruştur. Harem avlusunda 10 metre 60 santim boyunda, 7 metre 57 santim genişliğinde, 3 metre 78 santim yüksekliğinde, dört bir çevresi 75 metre 77 santim olmak üzere iki kapılı oda inşaatı için 12 adet kirişlik, 10 adet direklik, 16 adet taban, 20 adet makaslık, 130 adet bileşek, 250 adet biçme tahta, 60 adet kanat tahta, 60 kıyye mismar (çivi), 12 kıyye Frenk enkeseri, 6.000 adet kiremit ve 10.000 adet kerpiç toplam 3.100 kuruş değerinde inşaat malzemesi satın alınmıştır. Ayrıca tekkenin içten ve dıştan duvarlarının inşası için 4.725 kuruşa 10.000 kerpiç ve 15.000 kiremit temin edilmiştir. Tüm bu inşaat faaliyeti ve satın alımlar toplamda 24.745 kuruş maliyete mal olmuştur (BOA, EV.MH, 649/74).

Böylece 1857-1858 yıllarında Rıfai tarikatından Şeyh Kalbi Baba ve dervişlerin ikamet ettikleri Babaeski'deki Sarı Saltık (Saltuk) Baba türbe mahalli, şeyh ve derviş odaları, semahane, divanhane, sandırma, 245 metre genişliğinde harem avlusu ve bağı ile çevre istinat duvarları tamir ve inşa edilerek burası büyük bir tekke şeklini almıştır (BOA, EV.MH, 649/74).

Öte yandan Babaeski'deki Sarı Saltık (Saltuk) Türbesi bir defa da 1869 yılında yakınındaki Fatih Camii ve Cedid Ali Paşa Camii su yolları ile birlikte 62.275 kuruşa tamir ettirilmesi söz konusu olmuştur. Bu tamirat sırasında tamir masraflarının mahalinde taksim edilmesi sırasında 7.275 kuruş eksikle Hacı Yakup Kalfa'ya ita olunmuş ve kendisine 52.450,5 kuruş takdim edilmiştir. Ancak Hacı Yakup Kalfa tamiratı tamamlamamış ve zimmetinde 7.600,5 kuruş kalmıştır. Zikredilen binaların tamirinin ve noksanlarının tamamlanabilmesi için 16.000 kuruşa daha ihtiyaç zuhur etmiştir. Bu arada tamir için tanzim olunan keşif defteri incelenmiş, bu gibi binaların tamiratı kefile bağlanış ise vukubulan zararın kefinden tahsil edilmesi mümkün iken mahalli meclisçe ihale edilen Hacı Yakup Kalfa'nın kefil olmadığından mahalli meclisin o vakit görevde olan başkan ve azaları kefil kabul edilip hatalarından dolayı ortaya çıkan zararın maaşlarından tahsil edilerek bu tamiratın tamamlanması için noksan olan 16.000 kuruştan düşülmesi istenmiştir. Neticede 9 Mart 1869 tarihinde ilk belirlenen tamir masrafının aşılması tembih edilerek bu tamiratın tamamlanması ve yeniden tanzim edilen defterin Edirne evkaf müdüründen talep edilmiştir. Böylece sözü edilen tarihte Sarı Saltık (Saltuk) Baba Türbesi tamirden geçirilerek varlığını devam ettirmiştir (BOA, EV.MKT, 464/21).

1826 sonrası yıkıtılan Sarı Saltık (Saltuk) Tekkesi'nin geride kalan türbe mahalline türbedar olarak ilerleyen süreçte Nakşi şeyhlerinin de atandığı tespit edilmektedir. Nitekim arşiv kayıtlarına göre 1870 yılında buraya Nakşi tarikatından İsmail Efendi bin Abdullah tevcih edilmiştir (BOA, EV.MKT.CHT, 766/107). Bununla birlikte Babaeski'deki Sarı Saltık (Saltuk) Baba Tekkesi XIX. yüzyıl sonlarına kadar bir Bektaşî tekkesi olarak faaliyetlerine devam etmiştir. Kendisi de bir Bektaşî babası olan Vahit Lütfi Salcı bu tekkede burada yaşamış Hacı Rasih Baba ve Kurban İsmail (Salcı, 1937: 185-188; Salcı, 1937: 145-147) gibi baba ve dervişlere dair yazılar kaleme almıştır. Bu yazılar tekkenin sözü edilen dönemde Bektaşîlerin yönetiminde faaliyetlerini sürdürdüğünü göstermektedir.

Yeniden inşası ahşap olarak (*Salname-i Vilayet-i Edirne*, 1317: 316) gerçekleştirilen Sarı Saltık (Saltuk) Tekkesi'nin daha sonra idaresi Bektaşî şeyhlerinden Kurban İsmail (v. 1883) ve Kırklarelili Hacı Rasih Hasan Dede (v.1895)'ye bırakılmıştır. Hacı Rasih Hasan Dede, Hacı Bektaş Veli Tekkesi'nde bulunmuş ve pek çok memleketi gezdikten sonra, ömrünün sonlarında Sarı Saltık (Saltuk) Tekkesi'ne şeyh olmuştur. Hacı Rasih Hasan Dede vefatının ardından tekke haziresine defnedilmiştir. On ait olduğu belirtilen bir nutuk şöyledir:

“Gaflet etme ey talib-i hakikat, arif-i billah ol budur nasihat
Seher vakti seyr-i şafak bizimdir, ağızlığı tatlı dudak bizimdir
Muhammed Ali'ye söyledi ey yar, bunu Hasan Hüseyin'e yetir var
Tanrı bana vahy eyledi kafadar, erenler deminde kulak bizimdir
Ali Zeyne'l-bakır mezheb-i Ca'fer, takî Nakî Asker Mehdi'nin ey er

Kavm-i Naci Kazım Rızayı söyler, *mübarek* gönölünce uçmak bizimdir
 Hacı Derviş Hasan Rasih demiştir, evliya tariki doğru geliştir
 Dedem erenlerden miras yemiştir, esrar-ı yedu'llah el-hakk bizimdir”
 (Ahmet Badi Efendi, 2014: 2035, 2039)

1877-1878 Osmanlı-Rus harbinde Ruslar Babaeski'yi işgal ettiklerinde, Sarı Saltık (Saltuk) Tekkesi'ni Saint Nicolas adına yeniden kiliseye çevirmişlerse de Rusların bölgeyi terk etmesinin ardından tekke tekrar Bektaşî tekkesi haline getirilmiştir (Zarcone, 1990: 637; Ocak, 2002: 110). Bu süreçte Havsa kazasındaki Arız Baba ve Kamber Baba Tekkelerinde şeyh bulunan Tefvik Bey, 1890'larda Kırklareli civarında, imam ve muhtarlar tarafından şikayete konu olacak derecede Bektaşîliği yaymak için çaba harcamıştır (BOA, Y.PRK.UM, 27/14; BOA, Y. PRK.SRN, 4/1). Tefvik Bey, bu çabalarında başarı elde etmiştir. Tefvik Bey, eskiden Şeyh Bedreddin'e mensup olan ve Trakya çevresine yerleşerek yirmi beş kadar köy kuran Amuca kabilesi Türkleri arasında Bektaşîliği yaymış, bu kabilenin birçok efradını da kendisine bağlamıştır (Noyan, 2002: 180). Bu faaliyetleri sırasında Tefvik Bey, Babaeski'deki Sarı Saltık (Saltuk) Tekkesi'nin 93 Harbi'nde bölgenin Ruslar tarafından işgali sırasında kiliseye çevrilerek tekkeye bir kule yapıp takılan çanı indirtmek için bir takım teşebbüslerde bulunmuş ve Sarı Saltık (Saltuk) Tekkesi'nden çanı indirtmiştir (Engin, 2000: 120).

Tefvik Bey'in Havsa ve Kırklareli'nde Bektaşîliği yaymaya yönelik çalışmaları 1893 yılında Edirne valisi vasıtasıyla da şikayet edilmiştir. Yapılan şikayette Tefvik Bey'in bölgedeki Ertuğrul köyünü kendisine merkez seçerek bir “cemiyyet-i ilhadiye” teşkil ettiği, Karıncak ve Dede sancağı gibi çevre köylerde faaliyetlerini sürdürdüğü, bölgenin imam ve muhtarlarına göre ahaliyi işgal ile sade vatandaşları doğru yoldan saptırmaya çalıştığı dile getirilmiştir (BOA, Y.PRK.SRN, 4/1). Ayrıca Tefvik Baba hakkında ehl-i sünnet cemaat arasında Caferî mezhebini yaymaya çalıştığı da ifade edilmekteydi (BOA, Y.PRK.UM, 28/38). Karıncak köyü muhtarı, Tefvik Bey hakkındaki bu iddialara yenilerini eklemiştir. Ona göre Tefvik Bey, “tarik-i şen'iyye ve mezheb-i batılıyyesine” halkı dahil etmekle kalmamış, halktan irşadiye ve kurban adıyla hane başına ikişer lira ile birer koyun toplamıştır. Ayrıca mürşit hakkı diyerek her kişiden sanki resmi vergi gibi yıllık beşer kuruş talep etmiştir. Karıncak köyü muhtarının büyük endişeleri vardı. Tefvik Bey'in teşvikiyle “tarik-i müstakimi” terk eden kişiler her gün yalan sözlerle Müslüman ahaliyi alaya almaktaydılar. Muhtara göre durum böyle giderse ileride büyük bir “fenalık ve ihtilal”ın meydana gelmesi kaçınılmazdı. Muhtar böyle bir durumda köylerini terk etmeye mecbur olacaklarından Tefvik Bey'in faaliyetlerinin durdurulmasını ve hakkında kanuni muamelenin yapılmasını istemiştir (BOA, Y.PRK.UM, 27/14). Sonuçta Tefvik Bey'in kimliğinin ve maksadının araştırılması için hususi bir memur sevki, olmazsa Tefvik Bey'in İstanbul'a getirilmesi emredilmiştir (BOA, Y. PRK.SRN, 4/1). Aynı zamanda Mason olduğu da rivayet edilen Tefvik Bey, Trablusgarp'a sürgün edilmiş ve 1895'te yılında burada vefat etmiştir (Engin, 2000: 119).

Arşiv kayıtlarından anlaşıldığına göre Sarı Saltık (Saltuk) Tekkesi'nde türbedarlık vazifesine 6 Temmuz 1900 tarihinde İsmail Efendi bin Hasan getirilmiştir (BOA, MKT.CHT, 546/89). Yine kayıtlardan takip edilebildiğimiz kadarıyla 1904 tarihinde türbedarlığa Hafız Süleyman Efendi tevcih edilip kendisine berat verilmiştir (BOA, EV.MKT.CHT, 766/107). XX. yüzyılın başlarında Sarı Saltık (Saltuk) Tekkesi'nin Jön Türkler tarafında ilgi gördüğü anlaşılmaktadır. Örneğin II. Meşrutiyet'in ilan edilmesinde önemli bir etkisi bulunan Resneli Niyazi propaganda yapmak amacıyla Babaeski'deki Sarı Saltık (Saltuk) Tekkesi'ne uğramış, buradaki Sarı Saltık (Saltuk) Türbesi'ni meşrutiyet propagandası faaliyetlerinde buluşma yeri olarak kullanmıştır (Kolağası Resneli Ahmed Niyazi, 2003: 228, 230, 302).

Muhtemelen XX. yüzyıl başlarında (1907 yılında) tekkeyi ziyaret eden Hasluck eserinde ilk olarak: "Eski Baba (Baba Eski) İstanbul'a giden ana yol üzerindedir. Burada gömülü bulunan azizin şöhreti Bektaşî ermişlerinden Saltık Baba olduğu kabul edilmekte ve türbenin, eski Aya Nikola Kilisesi olduğu söylenerek gerek Hristiyan ve gerek Müslümanlar tarafından ziyaret edilmektedir" bilgisini vermektedir (Haslok, 2000: 17). Ayrıca "On yedinci asırda burada görevli Bektaşî dervişleri burada gömülü azizi kendilerinin Sarı Saltık'ı ve Hristiyanların Aya Nikola'sıyla bir sayıyorlardı. Tekkenin önceleri bir Hristiyan kilisesi olduğu söyleniyor. Bugün bile Hristiyanlar tarafından ziyaret edilmektedir. Aya Nikola'ya ait olduğu söylenen bir papaz başlığı ve diğer tereke (çeşyalar), evvelce ziyaretçilere gösterilmekteydi. Fakat Hristiyanlar bunun gerçekliğine inanmıyorlardı" ifadelerinde bulunmaktadır (Haslok, 2000: 58).

Babaeski'de de Sarı Saltık (Saltuk)'a ziyaretgah olan türbe orijinal haliyle günümüze ulaşamamıştır. İlçenin doğusunda, Cedit (Semiz) Ali Paşa Camii'nin yakınında bulunan bu makam ve tekke Balkan savaşları sırasında Bulgarların şehri işgali sırasında cami minaresiyle birlikte yıkılmış, geride kalan türbe mahalli 1925'te Türkiye'de tüm tekke ve türbelerin kapatılmasından sonra da kaderine terk edilmiştir. Bu itibarla Babaeski'deki tekke ve türbenin Balkan savaşlarında Bulgarlar tarafından yıkıldığı (Sevgen, 1967: 3020) veya Cumhuriyet'ten sonra yok olduğu rivayet edilmektedir (Kiel, 2009: 149). Tekke ve türbenin İstanbul-Edirne yolu açılırken yıkıldığı ve ortadan kalktığı da rivayetler arasındadır (Demir, 2015: 228). Sarı Saltık (Saltuk) Tekke ve Türbesi üzerine araştırma yapan Nazmi Sevgen, eskiden Cedit (Semiz) Ali Paşa Camii'nin çok yakınındaki tekke ve türbenin Balkan harbi esnasında Bulgarlar tarafından izi kalmamacasına tahrip edilip yıkıldığını yazmıştır. Yine XX. yüzyılda tekke ve türbe üzerine araştırma yapan G. M. Smith ve T. Zarcone ne tekkeyi ne de türbeyi görememişlerdir. G. M. Smith kasabada yaptığı araştırma sırasında halktan tekke ve türbenin Babaeski kasabasının doğusunda yer alan Hacı Hasan veya Dere mahallesinde bulunduğunu öğrenmiştir. T. Zarcone'a Trakyalı ünlü bir Alevî şair Vehbi Baba, 1940-1945 yılları arasında kendi gözleriyle Sarı Saltık Baba Türbesi'ni gördüğünü söylemiştir. Ancak İstanbul-Edirne karayolunun yapımı sırasında yıkıldığının bölge ahali tarafından kendisine nakledildiğini belirtmiştir (Zarcone, 1990: 633-634). Son yıllarda Mimar Mucit Öztapak yerinde yaptığı incelemelerde şu bilgilere ulaştığını

belirtmektedir: “Yerinde yaptığım incelemede bu mahalde bulunan Telören ailesi, Tahir Çelik, bir dönem sokakta kiracılık yapmış Ayşe Destici, Gündüz Onat’tan Hacı Hasan Mahallesinde Tepe Sokakta, Cedid Ali Paşa Cami yakınlarında dere kenarında Sarı Saltık’ın mezarının yerini hatırlıyorlar. Yatırın duvarlarının olmadığı hatta mezar taşının da olmadığı, mezarın başındaki bir tenekede mum yakıldığını, şimdi üzerine apartman yapıldığını söylediler.” (Öztabak, 2015: 9)

Günümüze Babaeski’de Sarı Saltık (Saltuk) Baba’nın türbesi alanında tarihi bir kalıntı kalmadığından valilik bu yerin bulunması ve buraya aslına uygun bir yapının inşa edilmesi çalışması başlatmıştır. Ayrıca Sarı Saltık (Saltuk) Baba adına Babaeski’de belediyeyle ait bir arsa üzerine bir külliye yapılması için Cem Vakfı tarafından son yıllarda girişimlerde bulunulmuş (<http://gorunumgazetesi.com.tr/haber/25077/babaeskiye-sari-saltuk-kulliyesi.html>, Erişim 29.10.2019), 2018 yılı itibarıyla Sarı Saltık (Saltuk) Baba adına bir türbe inşasını Kırklareli İl Genel Meclisi onaylamıştır (www.habertrak.com.tr/babaeskiye-sari-saltuk-turbesi-yapilmasi-onaylandi-h44145.html, Erişim 29.10.2019). Bu girişimlerin dışında ilçede sık sık düzenlenen panel ve konferanslar ile Sarı Saltık (Saltuk) Baba’nın tanıtılması çalışmaları yaygınlaşmıştır (Kırklar Haber, 2019: 1; Babaeski, 2019: 1-2).

5. Sonuç

Balkanlarda Alevi ve Bektaşî inanç ve kültürünün temsil edilmesinde en önemli isimlerden biri Sarı Saltık (Saltuk) Baba’dır. 1263 yılında Çepni boyuna mensup Türkmenlerle Dobruca’ya ulaşan Sarı Saltık (Saltuk) vefatına kadar bölgede faaliyetlerde bulunmuştur. Sarı Saltık (Saltuk) Baba ile çağdaş olan ve 1315 yılında kaleme aldığı eserinde ona da yer veren İbn Serrac, Sarı Saltık (Saltuk)’ın müridi olarak Şeyh Mahmud’u göstermekte, Şeyh Mahmud’un ise Şeyh Ahmed er-Rifai’nin Irak Ümmi Ubeyde’deki türbesini ziyaret edip ruhaniyetinden feyiz aldığını belirtmektedir. Bu itibarla İbn Serrac, Sarı Saltık (Saltuk)’ın tarikat silsilesini Rifai tarikatına dayandırmıştır. Bu yönüyle döneme yakın diğer kaynaklardan ayrılan İbn Serrac, onu *müvelleh* bir derviş olarak tanımlamıştır. İbn Serrac’a göre uzun müddet gezgin bir derviş şeklinde yaşayan Sarı Saltık (Saltuk), şeyhlik makamına oturduktan sonra vecd ve cezbe halinde, haşhaş kullanarak ve Şamanlar gibi şifa dağıtarak yaşamış ve kendisinde bu ve benzeri veleh haller zuhur etmiştir. Bununla birlikte Ahmet Yaşar Ocak gibi günümüz araştırmaları Sarı Saltık (Saltuk)’ın müriti Barak Baba’dan hareketle onun Kalenderî meşrep olduğu sonucuna varmışlardır. Köprülü, Gölpinarlı ve Babinger gibi yerli ve yabancı araştırmacılar, Sarı Saltık (Saltuk)’ın Şii-Batinî veya Bektaşî meşrebinde, Kalenderî veya Haydari şeyhi olduğu kaaatindedir.

Velayetname ve *Saltukname*’de zikredilen rivayetlere göre bölgede hem manevî hem maddî liderlik yapan Sarı Saltık (Saltuk) Baba, Yesevi ve Bektaşî inanç ve kültürünü Dobruca’dan Arnavutluk’a kadar neredeyse tüm Balkanlarda temsil etmiş, gezdiği yerlerde müritler yetiştirmiş ve böylece Bektaşîliği yaymıştır. İnanışa ve rivayetlere göre Hacı Bektaş Veli tarafından kendisine tahta kılıç kuşatılarak “Saltık

seni Rum ülkesine saldı” diyerek Balkanlara gönderilen, çeşitli kerametler zuhur ettirerek İslam’ı ve Türklüğü Balkanlarda yayan önemli bir şahsiyettir. Özellikle Arnavutlar ve Slavlar arasında İslamiyet’in adeta propagandasını yapmıştır. Sarı Saltık (Saltuk) Baba adına İspanya’dan, Diyarbakır’a, Moskova’dan, Manisa Alaşehir’e, Bulgaristan’dan İznik’e, Kırım’dan Niğde Bor’a, Tunceli Hozat’tan Makedonya’ya, Polonya’dan Sivas Zara’ya, Arnavutluk’tan Çanakkale’ye ve Babaeski’ye, Korfu ve Eğriboz Adası’ndan Mısır’a ve İran’a kadar elliye yakın makam, mezar, türbe ve tekke olduğu kaydedilmektedir.

Selçuklu sultanları tarafından destek gören Sarı Saltık (Saltuk) Baba, Osmanlı Devleti’nin kuruluşundan sonra türbe ve tekkelerinin onarılması ve yaşatılması noktasında Osmanlı hükümdarlarınca da ilgi görmüştür. Arşiv kayıtları ve kaynak eserler bizzat Osmanlı sultanlarının Sarı Saltık (Saltuk) ismiyle kurulan ve faaliyet gösteren tekkelere vakıf malları bağışlandığını ve tamir masraflarının karşılandığını göstermektedir. Cem Sultan onun hayatını ve menkıbelerini bir araya getirmiş, Sultan II. Bayezid tarafından türbeleri ziyaret edilip buralara emlak bağışlanarak vakıflar kurdurulmuştur. XVI. yüzyıl başlarında Sultan II. Bayezid’in desteğiyle Bektaşiliğin teşkilatlı bir yapıya kavuşmasından sonra Sarı Saltık (Saltuk) Baba adına kurulan türbe ve tekkeler Bektaşî tarikatına bağlanmıştır. Kanuni Sultan Süleyman 1538 yılında Boğdan seferine giderken Babadağı’ndaki türbesini ziyaret edip hayır ve hasenatta bulunmuştur. Hatta Sarı Saltık (Saltuk) Baba’nın manevi kişiliğini merak edip hakkında şeyhülislamdan fetva istemiştir.

Sarı Saltık (Saltuk) Baba’nın tekke ve türbelerinden biri Babaeski’de kurulmuştur. *Saltukname* yazarı Ebu’l-Hayr-ı Rumi’ye göre Sarı Saltık (Saltuk) Baba’nın on iki yerdeki mezarı/makamı olup asıl mezarı ise Babaeski’de bulunanıdır. *Osman Baba Velayetnamesi*’ne göre de Sarı Saltık (Saltuk) Baba Babaeski’ye gelmiş ve چراغ uyandırmıştır. Bu sebeple Babaeski ya da Eski Baba (Baba-i Atik) olarak anılan yerleşim yeri ismini Sarı Saltık (Saltuk) Baba’dan almıştır. Bununla birlikte Sarı Saltık (Saltuk) Baba’nın Babaeski’ye ne zaman geldiği, hangi tarikata mensubiyeti ve vefat tarihine dair tarihi bir kayda rastlanmamaktadır. Hatta Ocak gibi günümüz tarihçilerine göre Babaeski’ye gelmemiş, onun adına burada tekke ve türbe inşa edilmiştir.

Babaeski’deki Sarı Saltık (Saltuk) Baba Tekkesi XVI. yüzyıldan itibaren Avrupalı seyyahların ve araştırmacıların dikkatini çekmiştir. Sırasıyla burayı ziyaret eden Antonio Pigafetta, Stephan Gerlach ve Reinhold Lubenau söz birliği edercesine buranın aslında Saint Nicolas’ya adanmış bir manastır olduğunu vurgulayıp Hristiyanlığa mal etmişlerdir. Batılı seyyahların gelip geçtiği dönemlerde Osmanlı merkezi idaresi tarafından Sarı Saltık (Saltuk) Baba Zaviyesi’nde Sultan Bayezid’in vakfettiği arazi üzerine yeni halvethane ve binaların yapılması men edilmiştir. Bu itibarla XVII. Yüzyıla mütevazi bir yapı olarak ulaşan tekkenin 1650’lerdeki en önemli ziyaretçisi Evliya Çelebi olmuştur. Sarı Saltık (Saltuk) Baba hakkında gerek Babadağ’dan söz ederken gerekse Babaeski hakkında bilgi verirken hayatı ve menkıbeler hakkında detaylı bilgiler sunmuştur. Ancak Babaeski’deki tekke hakkında çok kısa malumatla ye-

tinmiştir. Evliya Çelebi'ye göre o sırada vakıf malları ve dervişleri az olan tekke, nehir kenarında, çevresi bağlarla kaplı, gülistanlık bir yerdedi. Tekkeye çevreden pek çok yardım gelirdi. Ancak vakıfları haris kimselerin eline geçmişti. Evliya Çelebi'nin verdiği bilgilere göre Babaeski'de Sarı Saltık (Saltuk)'ın türbe ve tekkesinin yanı sıra I. Murad ile birlikte Edirne'nin fethinde bulunmuş, Sarı Saltık (Saltuk) Baba'nın kırk halifesinden biri olan uzun ömür sürmüş Baba Sultan'ın tekke ve türbesi de vardı. Bağlık ve gülistanlık bir mesire yerinde olan bu kadim tekkenin, sadece birkaç tevekül ehli, fakr u faka sahibi Bektaşî dervişi bulunuyordu. Evliya Çelebi'nin çağdaşı ve 1652'de buradan geçmiş olan İngiliz seyyah Robert Bargeve tekkenin Türklerin Sarı Saltık (Saltuk) Baba dedikleri, Rumların ise Aghios Nikolas (Saint Nicolas) adındaki azize ait olduğuna inandıkları bilgisini tekrar ederken, yine İngiliz kökenli seyyah John Covel, Evliya Çelebi ile neredeyse aynı bilgileri vererek 1675 yılında gerçekleştirdiği ziyaret sırasında tekkede çok az sayıda dervişle karşılaşmıştır.

Arşiv kayıtları XVIII. yüzyılda Babaeski'deki Sarı Saltık (Saltuk) Tekkesi'ne 1730 tarihinde Abdürreşit'in postnişin yapıldığını, 1744 yılında zaviyedar Şeyh Mustafa bin Osman'ın vefatı üzerine boş kalan postnişinliğe Şeyh Derviş Ömer Efendi bin Süleyman Efendi'nin, Derviş Ömer Efendi'nin vefatından 1748 tarihinde göreve ehil ve müstahak olan oğlu Derviş İsmail'in getirildiğini göstermektedir. Daha sonra kayıtlar 1796 yılına kadar suskundur. Bu tarihte ise Seyyid Ali isimli zat türbedarlığı yeniden onaylanmış, bu dönemde son olarak 1808 tarihinde Seyyid Hasan'ın zaviyedarlığı Hacı Bektaş Veli Tekkesi tarafından inha edilmiştir.

Tüm Bektaşî tekkelerinin kapatıldığı 1826 yılındaki yıkımdan Babaeski'deki Sarı Saltık (Saltuk) Baba Tekkesi de payını almıştır. Bölgeye gönderilen memurlar önce tekkedeki şeyh ve dervişleri çıkarıp sürgüne göndermişler, ardından tekkenin eşya ve amlakı zapt edilmiş ve türbe mahalli dışındaki binaları yıktırılmıştır. Sadece türbe mahalli kalan tekkenin türbedarlığı önce Gülşeni tarikatının Sezaîye kolu, ardından Nakşî ve Rıfai tarikatı şeyhlerine tevcih edilmiştir. Bu şekilde çeşitli tarikatlar arasında el değiştiren Sarı Saltık (Saltuk) Baba Türbesi türbedarlığı 1856-1858 yıllarında Rıfai şeyhi İbrahim Kalbi Baba'nın idaresinde iken buradaki tekke binası ve eklentileri ahşap olarak yeniden inşa edilmiştir. Bu inşaat faaliyeti sırasında 24.745 kuruş para harcanmış, netice türbe mahalli dışında şeyh ve dervişlerin iskanları için 12 metre kadar boyunda, 8 metreden fazla genişlikte, 3 metre 78 santim yüksekliğinde üç kapılı bir oda ile bu odanın hemen bitişiğinde 6 metre 6 santim boy ve genişliğinde 3 metre 78 santim yüksekliğinde bir semahane inşa edilmiştir. Ayrıca semahanenin içine sandırma ve divanhane de ilave edilmiştir. Yine tekke binaları ile 75 metreden fazla genişlikteki harem avlusu içten ve dıştan istinat duvarlarıyla çevrelenmişti. Böylece sözü edilen yıllar arasında Babaeski'deki Sarı Saltık (Saltuk) Baba türbe mahalli, şeyh ve derviş odaları, semahane, divanhane, sandırma, 245 metre genişliğinde harem avlusu ve bağı ile çevre istinat duvarları tamir ve inşa edilerek burası büyük bir tekke şeklini almıştır. Bir süre sonra, 1869 yılında türbe ve tekke binaları yeni bir tamirden geçirilmiştir.

Ahşap olarak yeniden inşa edilen Sarı Saltık (Saltuk) Tekkesi'nin yönetimi 1880'lerde yeniden Bektaşî şeyhlerin idaresine geçmiştir. Bu dönemde Bektaşî Kurban İsmail (v. 1883) ve Kırklarelili Hacı Rasih Hasan Dede (v.1895) burada postnişinlik yapmıştır. Ayrıca Babaeski'ye yakın bir yerleşim yeri olan Havsa kazasındaki Arız Baba ve Kamber Baba tekkelerinde şeyh bulunan Tefvik Baba, 1890'larda Kırklareli civarında, imam ve muhtarlar tarafından şikayete konu olacak derecede Bektaşîliği yaymak için çaba harcamıştır. Tefvik Baba bu faaliyetleri sırasında 93 Harbi'nde bölgenin Ruslar tarafından işgali sırasında kiliseye çevrilen Babaeski'deki Sarı Saltık (Saltuk) Baba Tekkesi'ne takılan çanı indirtmiş ve burayı tekrar Bektaşî tekkesine dönüştürmüştür.

XX. yüzyıl başlarında (1907 yılında) tekkeyi ziyaret eden Hasluck burada mezarı olan Sarı Saltık (Saltuk) Baba'nın Bektaşî ermişlerinden olduğunu kabul edilmekte, ayrıca türbe mahallinin eskiden Aya Nikola Kilisesi bulunduğunu belirterek türbenin gerek Hristiyanlar gerekse Müslümanlar tarafından ziyaret edildiğine vurgu yapmıştır. Aynı dönemde Sarı Saltık (Saltuk) Türbesi Jön Türkler tarafında da ilgi görmekte ve meşrutiyet propagandası faaliyetlerinde buluşma yeri olarak kullanılmaktaydı. Ancak Babaeski'deki Sarı Saltık (Saltuk) Baba Teke ve Türbesi günümüze ulaşamamıştır. Keza tekke ilçenin Balkan savaşları sırasında Bulgarların şehri işgali sırasında yıkılmış, geride kalan türbe mahalli ise 1925'te Türkiye'de tüm tekke ve türbelerin kapatılmasından sonra kaderine terk edilmiştir. Nitekim Sarı Saltık (Saltuk) Baba Türbesi 1940-1945 yıllarında hala ayakta olmasına rağmen, daha sonra İstanbul-Edirne yolu açılırken yıkılıp ortadan kaldırılmıştır.

Günümüze Babaeski'de Sarı Saltık (Saltuk) Baba'nın türbesi alanında valilik türbenin yerinin bulunması ve buraya aslına uygun bir yapının inşa edilmesi çalışması başlatmıştır. Türbenin yeriyle ilgili son yıllarda araştırmalar yapan Mimar Mucit Öztabak türbenin "Babaeski'de Hacı Hasan mahallesinde, Mimar Sinan yapısı Cedid (Semiz) Ali Paşa Camii ve Gülveren Baba Türbesi yakınında, Osmanlı köprüsünü geçtikten sonra, sağ tarafta yüz metre ötede olduğu" sonucuna ulaşmıştır. Ayrıca günümüzde Sarı Saltık (Saltuk) Baba adına Babaeski'de belediyeye ait bir arsa üzerine bir külliye yapılması için girişimlerde bulunulmuş, 2018 yılı itibarıyla Sarı Saltık (Saltuk) Baba adına bir türbe inşası Kırklareli İl Genel Meclisi tarafından onaylanmış, bu Horasan erenine karşı artan ilgi neticesinde ilçede ve çevrede sık sık düzenlenen panel ve konferanslar ile Sarı Saltık (Saltuk) Baba'nın tanıtılması çalışmaları hız kazanmıştır.

Sonnotlar

- 1 Sarı Saltık (Saltuk) Baba'nın vefat tarihi kimi araştırmalarda 1297 olarak ifade ediliyorsa da Ahmet Yaşar Ocak vefat tarihini Arap tarihçisi el-Birzali'nin verdiği bilgilere dayalı olarak kesin bir şekilde 1293 olarak vermektedir (Ocak, 2002: 65).
- 2 İbn Serrac'ın bu eserinden başka bazı kısmi farklılıkları olan *Teşviku'l-Ervah ve'l-Kulûb ila Zikri Allami'l-Guyûb* adında ayrı bir versiyonu da vardır (Ocak, 2014: 46).
- 3 Yazımcı Ali'nin tarihinde de İbn Serrac'ın verdiği bilgiyi destekleyen bir kayıt bulunmaktadır. Buna göre Sarı Saltuk, Barak Baba ve Akşehir'deki Seydi Mahmud denilen bir veli arasında geçen bir olayı tasvir etmektedir (Yazımcı Ali, 2009: 855).
- 4 Bu konuda bir makale kaleme alan Vatan Özgül, Dobruca ve Deşt-i Kıpçak bölgesine Haydarilik'in ulaşım ulaşmadığının bilinmediğini, ya Sarı Saltık'ın Anadolu'da iken Haydarilikle hemhal olduğunu ya da müriti Behramşah'ın Anadolu'ya geldiğinde Haydari olan bir başka mürsitten el aldığını belirtmektedir. Bununla birlikte Özgül'ün Sarı Saltık'la ilgili kanaati onun Alevi meşrep Batını İslami anlayışta bir eren olduğudur (Özgül, 2013: 150).
- 5 Evliya Çelebi, Sarı Saltık'ın Balkanlara gönderilmesi fikrinin Ahmet Yesevi'ye ait olduğunu, Muhammed Buhari'yi Ahmed Yesevi'nin yardım için Hacı Bektaş Veli'ye gönderdiğini, gönderirken de; "Var imdi Saltuk Muhammedim, Bektaşım seni Rum'a gönderip Leh diyarında ölen Sarı Saltuk'ın suretine girip o mel'unu ve Dobruca'daki ejderi bu tahta kılıç ile katledip Makedonya, Dobruca ve yedi krallık yerde nişan sahibi ol" diye talimat verdiğini zikretmektedir (Evliya Çelebi, 1996-I: 312).
- 6 1310-1402 yılları arasında yaşayan ve Horasan erenlerinden olan Seyyid Ali Sultan, Bektaşî geleneğinde Kızıldeli olarak bilinmekte ve Pehlivanlığın Piri olarak kabul edilmektedir. Detaylı bilgi için bkz. Yıldırım, 2007: s.150 vd.
- 7 Sultan II. Bayezid Hırsova'ya tabi Baba kasabası mahsulü ve Hamam-ı Cedid mukataası gelirlerini Sarı Saltık Zaviyesi ve Baba kasabasında inşa ettirdiği camiye akar olarak vakfetmişti (Turgut, 2018: 354). XVII. yüzyılda burada iki yüzden fazla derviş bulunuyordu. Ayrıca bu tekkenin kervansarayında her gün yüz-iki yüz atlı kalmakta, dervişler onlara hizmet etmekteydi (Evliya Çelebi, 1999-II: 74).
- 8 Mostar şehrine 10 km uzaklıktaki bu tekke hakkında bkz. BOA, A.AMD., 88/79; Hafız, 2016: 15-20.
- 9 Arşiv kayıtlarında Hozat'ta Akviran köyünde Sarı Saltık (Saltuk) Baba türbesi tespit edilmektedir (BOA, SB., 2/32). Sözü edilen makam türbe Tunceli ili, Hozat ilçesi merkezinin 8 km kuzeyindeki 2.276 rakımlı Sarı Saltuk Tepesi'nde bulunmaktadır. Tepenin güney ve güneybatısındaki Karaca ve Akviran (Akören) köylerinde Sarı Saltuk adını taşıyan aileler yaşamaktadır (Abiha Çağlar, 2011: 46). Tunceli'deki Sarı Saltık (Saltuk) Türbesi etrafında Alevilik'te çok önemli bir yeri olan ocaklardan "Sarı Saltık Ocağı" şekillenmiştir. Hakkında detaylı bilgi için bkz. Saltık, 2011: 258-281; Tuğrul, 2006: 60-61).
- 10 1856 yılında Diyarbakır'daki Sarı Saltık Dergahı'na taamiye ödeneği için bkz: "Kürdistan vilayetine. Diyarbakir sakinlerinden olub vefat etmiş olan Ahmed Efendi'nin uhdesinden münhal olan beş yüz gurus maaşın bir miktarının Sarı Saltık kuddise sirrehü hazretlerinin dergah-ı şerifi ta'amiyesine tahsisi istid'a olunmuş..." (BOA, A.MKT.UM., 220/90, Tarih 4 Ca 1272/12 Ocak 1856).
- 11 Bor kazasında Hacı Hasan mahallesindeki Sarı Saltık Türbesi'ne 1798 tarihinde türbedar tayini için bkz. BOA, C.EV, 89/4434; Bor'daki Sarı Saltık Türbesi hakkında geniş bilgi için bkz. Önen, 1949: 2.

- 12 Göynük'te ise Mecnun Saltuk Şeyh isminde bir zaviye bulunmaktaydı (Turgut, 2011: 213).
- 13 Ekim 1559 tarihinde ise Kaligra'daki Sarı Saltık (Saltuk) Zaviyesi mensuplarının ehl-i sünnet olup olmadıkları hakkında Varna kadısından bilgi talep edilmiştir (BOA, A.DVNSMHM.d., 3/418; Ahmet Refik, 1994: 44-46, 49-50).
- 14 Sarı Saltık'ın vefatından 17-18 yıl sonra yazılmış olan İbn Serrac'ın *Tüffahu'l-ervah*'ına göre onun mezarı Saçı-Sakça-İsakça'ya yaklaşık üç saatlik bir yerdedir. Dolayısıyla Dobruca-Babadağ'daki (İbn Batuta'ya göre buranın adı Baba Saltuk'tur) türbenin Sarı Saltık'a aidiyeti daha kuvvetlidir (Taşdelen, 2015: 29; Sarıkaya-Bardakçı-Gürkan, 2013: 81-82).
- 15 “ Tarîhçe pek çok tettebbu'atta bulundum, bu zat hangi memlekette kimin sulbünden hangi tarihte tevellüd etmiş ve Babaeski'ye ne vakit gelmiş ve hangi tarîke mensüb imiş ve kaç tarihinde vefat etmiş olduğuna dair bir kayda tesadüf edemedim. Bu tekdedeki Sarı Saltuk kabrinin ayağı ucunda mefrûş bir seng-pareye mahkûk bir el resmi vardır. Hristiyan milleti bu kabri (Aya Nikola) namıyla yad ediyor. Ve her sene Aya Nikola yortusunda Hristiyanlardan tekkeye gereği gibi fütûhat oluyor. Sebebi anlaşılamadı.” (Ahmet Badî Efendi, 2014: 2035-2036).
- 16 “Ba'dehû sene () tarihinde Sarı Saltık Bay Sultan, Pirevadi kurbunda Dobruca Abdullah huzûrunda merhûm oldukda Saltık Bay'ın vasiyeti sabıkası üzere na'sı Muhammed Saltık'ı yedi aded tabuta fukaraları koyup yedi kralı dal yedi tabutu alup her biri birer iklim tabutları götürürken tabutlarda cesedi Saltık'ı bulup hamdi Huda bizdedir, deyü her bir kral vilayetlerine götürürler. Edirne kralı cesedi Saltık Bay'ı bir harab-abad olan Baba şehrinde defn ettiğiçün Babaeskisi derler. Anların şerefiyyetine hâlâ imar olmadadır.” (Evliya Çelebi, 1999-III: 263).
- 17 “Evsafî ziyaretgahı Sarı Saltık Baba Sultan. b
alada menakıbı şerifleri ırkı tahirden olup Hacı Bektaşî Veli izniyle ibtida diyarı Rûm'a kadem basan Saltık Bay Muhammed Buharî oldukları balada Babadağı şehri evsafında mufassaldır. Amma bu mahalde medfûn olmasının sebebi yine kendülerinin vasiyeti ile yedinci tabutu Edirne sahibi İdrivne bu mahalde Yanko deyri içre defn edüp dörd yüz seneden berü cemî'i milelin ziyaretgahıdır. Ve ol zamandan berü kabri münevverî üzere bir an çerağı ateşdanı sönmemiştir. Bir kaç kerre Yahûdî ta'ifesi tebdîli came olup çerağı münevverin söndürmek murad edindikde ‘püf’ demeye dem nefesi tutulup ancak bir seddi ramakı kaldıkda parmak kaldırıp İslam ile müşerref olanın biri Murad Hanı Rabî' asrında türbedar idi, deyü şahadet etdiler. Hâlâ ol kandili seri sa'adetleri tarafında huddamları yağ koyup asitanei Baba'yı münevver eder. Niçe kerre dühni küsfend komağı feramûş edüp niçe günler yine çerağı rûşen olur, bir asitanei deyri azimde medfûndur. Gerçi tekeyi Bektaşiyandır amma evkafı za'if olmağıla dervîşanı azdır amma nezeratları çok gelir. Ve canibi erba'asında bağ u besatınleri vardır. Bu şehri Baba bunların abı rûyına ihya olmuşdur. Huda imar ede. Bu şehir anların ismiyle müsemma olup Babaeskisi derler. Bu türbe pür-envar şehrin canibi şarkisi kenarında Alî Paşa Cami'i cenbinde nehri () kenarında bir bağı gülistan içre. *Ziyareti eş-Şeyh Şuhûdî*: Aslında yine Babaeskisi'ndendir. Kemali zahir ü batın ile meşhûr, hüsni kitabetde kalem gibi âlem idi. Sarı Saltık Baba tekeyesinde medfûndur. Bir köhne bina deyri kebir içre medfûndur. Kuddise sırıhu'l-aziz. Ve bu şehrin canibi garbisinde bağçeler kenarında Edirne rahî üzere, *Ziyaretgahı eş-Şeyh Hazreti () Baba*: Rehi rast üzere bir topraklı yığın hünka dibinde bir mesiregahı çemenzarı bağı gülistan içre bir asitanei kadimdir kim tabutu Sarı Saltık Bay ile bile gelen kırk halifenin biri bu () Baba Sultan'dır. Hayli mu'ammer olup Gazî Hudavendigâr ile Edirne fethinde bile bulunmuşlardır. Kuddise sırıhuş. Şahrâh üzere olmağıla ziyaretgahı hass [u] amdır. Bir kaç fukarayı Bektaşiyani

olup babı tevekkülde fakrı faka sahibleri bir alay hümamdır (Evliya Çelebi, 1999-III: 264).

18 “Derûn-ı kasabada bir de Sarı Saltuk tekkesi vardır ki 1241 tarihinde yani vak'a-i hayriyede ba-irade-i seniyye hedm olunan Bektaşî tekkelerinden biridir. Binası evvelce kargır iken münhedim olmakla 1283 tarihinde ahşap olarak bina olunmuş ve Edirne’de Sezayî dergahında mukim Dervîş Mehmed şeyh tayin kılınmış idi...” (Ahmet Badi Efendi, 2014: 2035).

19 Babaeski’deki Sarı Saltuk (Saltuk) Baba Türbesi ve dervîş hücrelerinin bina mevsimi geldiğinde tamir edilmesi ve masraflarının ne şekilde karşılanacağı ile ilgili Evkaf-ı Hümayun tarafından 14 Ocak 1958 tarihinde ruznamçe verilmiştir (BOA, EV.MH, 649/74).

Kaynaklar

1. Arşiv Belgeleri

BOA, A.AMD., 88/79.

BOA, A.DVNSMHM.d., 3/418; A.DVNSMHM.d., 51/226.

BOA, A.MKT.UM., 220/90.

BOA, C.EV, 89/4434.

BOA, DH.ŞFR., 354/50.

BOA, EV.MH, 1632/63; EV.MH, 649/74.

BOA, EV.MKT, 464/21; EV.MKT, 660/52.

BOA, EV.MKT.CHT, 766/107.

BOA, HAT, 294/17515-A.

BOA, HR.TH., 321/56.

BOA, HR.TH., 321/81.

BOA, MAD, 9771, s.44.

BOA, MKT.CHT, 546/89.

BOA, SB., 2/32.

BOA, Y. PRK.SRN, 4/1.

BOA, Y.PRK.UM, 27/14; Y.PRK.UM, 28/38.

VGMA, Defter nr. 243, s.128; Defter nr. 665, s.81; Defter nr. 675, s.16; Defter nr. 715, s.73.

2. Kaynak Eserler ve Araştırmalar

Abiha Çağlar, Birsnel. (2011). “Sözlü Kültür Ortamında Sarı Saltuk: Tunceli-Hozat Örneği”. *Alevilik Araştırmaları Dergisi*. Sayı 1, Ankara Haziran. 131-148.

- Ahmet Refik. (1994). *Onaltıncı Asrda Râfizîlik ve Bektaşîlik*. sad. Mehmet Yaman. İstanbul: Ufuk Matbaası.
- ALTI, Aziz. (2019). *Balkanlarda Bektaşîlik (XVII-XVIII. Yüzyıllar)*. Ankara: La Kitap Yayınları.
- Babaeski Gazetesi*, Sayı 2385, 8 Mart 2019, s.1-2.
- Değerli, Ayşe ve Eşref Temel ve Bekir Şahin. (2015). *Vesâik-i Bektaşîyan*. Konya: Çizgi Kitabevi.
- Demir, Necati. (2015). *Sarı Saltık Gazi*. Edirne: Trakya Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları.
- Ebû Abdullah Muhammed İbn Battûta Tancî. (2010). *İbn Battûta Seyahatnâmesi (Rihletü İbn Battûta Tuhfetü'n-Nuzzâr fî Garâibi'l-Emsâr ve Acâibi'l-Esfar)*. I. Çeviri, inceleme ve notlar: A. Sait Aykut. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Engin, Refik. (2000), “Tevfik Bey Baba”. *Yol*. Sayı 5. Ankara Mayıs-Haziran. 119.
- . (2014). *Trakya ve Balkanlarda Bektaşîlik ve Bektaşî Sürekleri*. Almanya: Alevi-Bektaşî Kültür Enstitüsü Yayınları.
- Evlîya Çelebi b. Dervîş Mehmed Zıllî. (1996), *Evlîya Çelebi Seyahatnâmesi*. Haz. Orhan Ş. Gökyay. I. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Evlîya Çelebi b. Dervîş Mehmed Zıllî. (1999). *Evlîya Çelebi Seyahatnâmesi*. Haz. Zekeriya Kurşun-Seyit Ali Kahraman-Yücel Dağlı. II-III. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Hafız, Tacida. (2016). “Blagay’da (Bosna Hersek) Sarı Saltık Türbesi”. *Bilimsel Eksen*. Sayı 19. 15-20.
- Hammer, J. Von. (1947). *Osmanlı Devleti Tarihi*. XI. trc. Mehmed Atâ. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları.
- Hasluck, F.W. (1929). *Christianity and Islam Under the Sultans*. ed. Margaret M. Hasluck. II. Londra: Hasluck Press.
- . (2000). *Bektaşîlik Tedkikleri*. Haz. Râgıp Hulûsi. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları.
- <http://gorunumgazetesi.com.tr/haber/25077/babaeskiye-sari-saltuk-kulliyesi.html>. (Erişim29.10.2019).
- <http://sarisaltikvakfi.org>. (Erişim 27.10.2019).
- <http://www.habertrak.com.tr/babaeskiye-sari-saltuk-turbesi-yapilmasi-onaylandi-h44145.html>. (Erişim 29.10.2019).
- İpek, Edip. (2014). “Temettuât Defterlerine Göre Babaeski”. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Kırklareli Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Kırklareli.

- Kantar, Şefik. (2014). *Günümüz Diliyle Sarı Saltuk Baba*. İstanbul: UKİD Yayını.
- Kaya, Doğan. (2012). "Sivas Kaynaklı Cönklerde Sarı Saltuk". *Bilimsel Eksen*. 8. 15-17.
- Kırklar Haber*. Yıl 15, Sayı 4517, 5 Mart 2019, s.1.
- Kiel, Machiel. (2009). "Sarı Saltuk (ö. 697/1297-98)". *DİA*. XXXVI. 147-150.
- . (1980). "Sarı Saltuk ve Erken Bektaşilik Üzerine Notlar". çev. Fikret Elpe. *Türk Dünyası Araştırmaları*. II. Sayı 9. İstanbul. 34.
- Kolağası Resneli Ahmed Niyazi. (2003). *Hürriyet Kahramanı Resmeli Niyazi Hatıratı (Hâturat-ı Niyazi)*. Haz. Nurer Uğurlu. İstanbul: Örgün Yayınevi.
- Küçük, Murat. (2006). *Tarihten Günümüze Makedonya ve Arnavutluk'ta Bektaşilik Bir Nefes Balkan*. İstanbul: Horasan Yayınları.
- Küçükdağ, Yusuf ve diğer (2015). *Vesâik-i Bektaşîyan'a Göre Osmanlı Devleti'nde Bektaşî Tekkeleri*. Konya: Çizgi Kitabevi.
- Mehmed Raşid. (1282). *Tarih-i Raşid*. İstanbul: Matbaa-i Amire.
- Muhammed b. Ali İbn es-Serrâc. (2015). *Tıffâhul'l-Ervâh ve Miftâhu'l-İrbâh*, Haz. Nejdet Gürkan, M. Necmettin Bardakçı, M. Saffet Sarıkaya, İstanbul: Kitap Yayınevi.
- Noyan, Bedri. (2002). *Bütün Yönleriyle Bektaşilik ve Alevilik*. V. Ankara: Ardıç Yayınları.
- Ocak, Ahmet Yaşar. (2002). *Sarı Saltık: Popüler İslam'ın Balkanlar'daki Destanı Öncüsü (XIII. Yüzyıl)*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- . (2014). "Sarı Saltık'a Dair Halledilmemiş Problemler, Eski ve Yeni Sorular, Yeni Bir Kaynak". *Balkanlara Gidişinin 750. Yılında Uluslararası Sarı Saltuk Gazi Sempozyumu (6-10 Kasım 2013 Köstence Romanya) Bildiriler*. Haz. A. Günşen-R. Canım-B. Akay-F. Rodoplu. Edirne. 41-48.
- Okiç, Tayyip. (2015). *Sarı Saltuk'a Ait Bir Fetva Bir Fetva Etrafındaki Münakaşalar*. Haz. Şefik Kantar. İstanbul: UKİD Yayını.
- Otman Baba Velâyetnâmesi (Tenkitli Metin)*. (2007). Haz. Filiz Kılıç-Mustafa Arslan-Tuncay Bülbül. Ankara: Grafiker Ofset.
- Önen, Ragıp. (2001). "Bor'da Sarı Saltık Türbesi". *Yeşil Bor Gazetesi*. Sayı 13-15. Bor. 2.
- Öz, Baki. (2001). *Dünyada ve Türkiye'de Alevi-Bektaşî Dergâhları*. İstanbul: Can Yayınları.
- Özgül, Vatan. (2013). "Sytzigan-Baba Syrgiannes-Baba Saruca, Saltuk Et-Türkî ya da Nam-ı Diğer Sarı Saltık Hakkında". *Alevilik-Bektaşilik Araştırmaları Dergisi*. 8. 133-176.

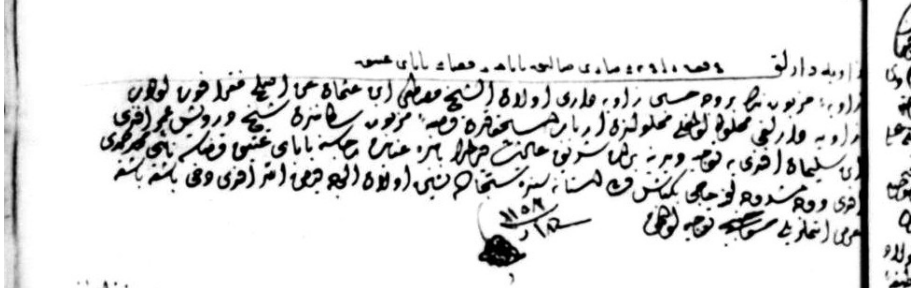
- Öztabak, Macit. (2015). *Sarı Saltuk Tekkesi*. Babaeski.
- Öztürk, Eyüp. (2011). “İbnü’s-Serrâc ve Müvelleh Dervişler (Teşvîku’l-Ervâh ve’l-Kulûb ilâ Zikri Allâmi’l-Guyûb Eseri Bağlamında)”, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Parmaksızoğlu, İsmet. (1971). İbn *Batuta Seyahatnâmesinden Seçmeler*, İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları.
- Salcı, Vahit Lütfi. (1937). “Hacı Rasih Baba”. *Halk Bilgisi Haberleri*. Sayı 66. Nisan. 145-147.
- . (1937). “Kurban İsmail”. *Halk Bilgisi Haberleri*. Sayı 69. Temmuz. 185-188.
- Salname-i Vilayet-i Edirne*. (1317). Edirne: Edirne Vilayet Matbaası.
- Saltık, Veli. (2011). *İz Bırakan Erenler ve Alevi Ocakları*. Ankara: Kuloğlu Matbaacılık.
- Sarıkaya, M. Saffet ve diğer. (2013). “İbnü’s-Serrâc’a Göre Sarı Saltuk”. *Tasavvuf*. 32. 75-110.
- Sevgen, Nazmi. (1967). “Sarı Saltık ve Aiyos Spiridon-4”. *Tarih Konuşuyor Dergisi*. Sayı 36. Ocak. 3020.
- Şimşek, Selami. (2007). “Kırklareli’de Tarikatlar ve Tekkeler”. *Tasavvuf*. Sayı 18. 215-217.
- Taşdelen, H. Musa. (2015). *Bulgaristan, Romanya ve Kırım Müslüman Topluluklarında Sarı Saltık Algısı Referans Kişilik Olarak Bir Kolonizatör Türk Dervîşi*, İstanbul: Uluslararası Kalkınma ve İşbirliği Derneği.
- Tuğrul, Talip. (2006). “Tunceli Alevîliğinde İnanç ve İbadet (Sarı Saltık Ocağı Örneği)”. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. İstanbul.
- . (2014). “Sarı Saltık’ın Tarihî ve Menkıbevî Hayatı”, *Türk Dünyası Bilgeler Zirvesi: Gönül Sultanları Buluşması 26-28 Mayıs 2014 Eskişehir 2013 Türk Dünyası Kültür Başkenti Ajansı (TDKB)*, Eskişehir, 117-129.
- Tuğut, Vedat. (2011), “XVI. Yüzyılda Tahrir Defterlerine Göre Hüdavendigâr ve Sultanönü Sancaklarında Abdalân-ı Rum”. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*. 4/19. 207- 227.
- . (2018), “Balkanlarda Abdâlan Evkâfi”. *Vakanüvis (Uluslararası Tarih Araştırmaları Dergisi)- Prof. Dr. Azmi Özcan Öğrencileri Özel Sayısı*. 3. 336-361.
- . (2019), *Yitirilen Mirasımız: Balkanlardaki Osmanlı Vakıfları (Fethinden XVI. Yüzyılın Sonlarına Kadar)*, Eskişehir: Türk Dünyası Vakfı Yayınları.

- . (2020). “Sarı Saltuk, Ona Ait Türbeler ve Ejderha Kültüne Dair”. *Rumeli’de Osmanlı Vakıfları Üzerine Araştırmalar: Bulgaristan*. Ed. A. Kala-İ. Güleç-Ö. S. Güler, İstanbul. 145-168.
- Gölpınarlı, Abdülbaki. (2016). *Vilâyetnâme Menâkıb-ı Hünkar Hacı Bektaş-ı Veli*. İstanbul: İnkılap Kitabevi.
- Yazıcızâde Ali. (2009). *Tevârih-i Âl-i Selçuk (Oğuznâme-Selçuklu Tarihi)*. Haz. Abdullâh Bakır. İstanbul: Çamlıca Basın Yayın.
- Yıldırım, Rıza. (2007). *Seyyid Ali Sultan (Kızıldeli) ve Velâyetnâmesi*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Zarcone, Thierry. (1990). “Alevî et Bektaşî de Thrace Orientale: Les Tekke de Sari Saltuk à Babaeski et d’Ariz Baba à Havsa”. İkinci Tarih Boyunca Karadeniz Kongresi Bildirileri (1-3 Haziran 1988). Samsun. 629-638.
- Ahmet Badi Efendi. (2014). *Riyâz-ı Belde-i Edirne 20. Yüzyıla Kadar Osmanlı Edirne’si*. III. Haz. Niyazi Adıgüzel-Raşit Gündoğdu. Edirne: Trakya Üniversitesi Yayınları.
- Şemsettin Sami. (1311). *Kâmûsü’l-a’lâm*. IV. İstanbul: Mihran Matbaası.

EKLER

A. BELGELER

Belge 1. 1744 yılında Babaeski’deki Sarı Saltık (Saltuk) Baba Tekkesi’ne Şeyh Mustafa bin Osman’ın vefatı üzerine erbab-ı istihkakdan Şeyh Derviş Ömer Efendi bin Süleyman Efendi’nin görevlendirilmesi (VGMA, Defter nr. 665, s.81).



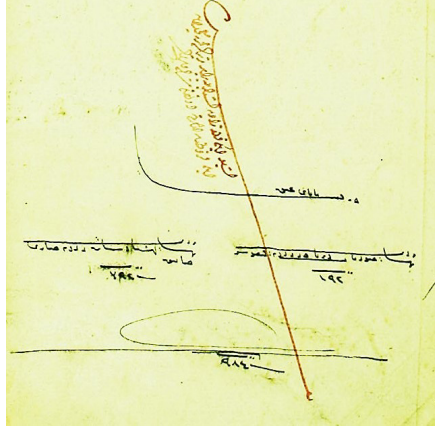
zaviyadârlık

vakf-ı zaviye-i Sarı Saltık Baba der kazâ-i Baba-yı Atik

zaviye-i mezbûrenin ber vech-i hasbî zâviyedârî olan Eşşeyh Mustafa ibn Osman an islah-ı fukara fevt olub zaviyedarlığı mahlul olmağla mahlulünden erbab-ı istihkakdan kasaba-i mezbure sakinlerinden Şeyh Derviş Ömer Efendi ibn Süleyman Efendi’ye tevcih ve yedine berat-ı şerif-i âlişân verilmek bâbında inayet ricasına Baba-yı Atik kazası nâ’ibi Mehmed Hamdi Efendi vech-i meşrûh üzere Hacı Bektaş Veli Asitâ-

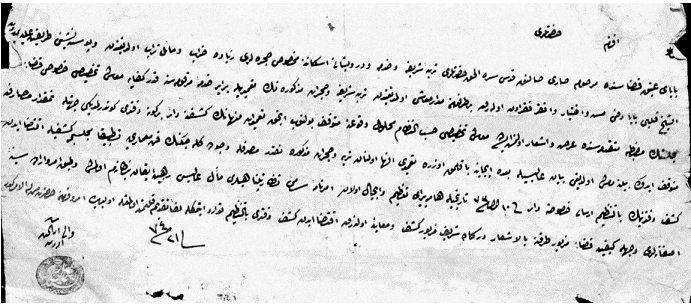
nesi'nde seccadenişi'n olan Elhâc Feyzullah Efendi dahî başka başka arz etmeleriyle mucebince tevcih olundu fi 18 R sene 1158 (20 Mayıs 1745)

Belge 2. 1826 sonrası Babaeski'deki Sarı Saltık (Saltuk) Tekkesi'nin zapt olunan eşyalarının satılması (BOA, MAD, 9771, s.44).



iş bu iki kıt'a zaviye eşyalarıyla beraber zîrde muharrer mu'accelât ile fûruht olunmuş olmağla şerh verildi	
der kazâ-i Baba-yı Atik	
bahâ-i hayvânât ve eşya der zaviye-i Kay-gusuz guruş 192	baha-i eşya ve sâ'ire zaviye-i Sarı Saltık guruş 792,5
Yekûn guruş 984,5	

Belge 3. Baba-yı Atik kazasındaki Sarı Saltık (Saltuk) Türbesi hizmetçi ve dervişlerinin hücreleri harap olduğundan tamiri ve postnişini Kalbi Baba ihtiyar, fakara ve geliri olmadığından kendisine maaş tahsisi hususu (BOA, EV.MH, 649/74).



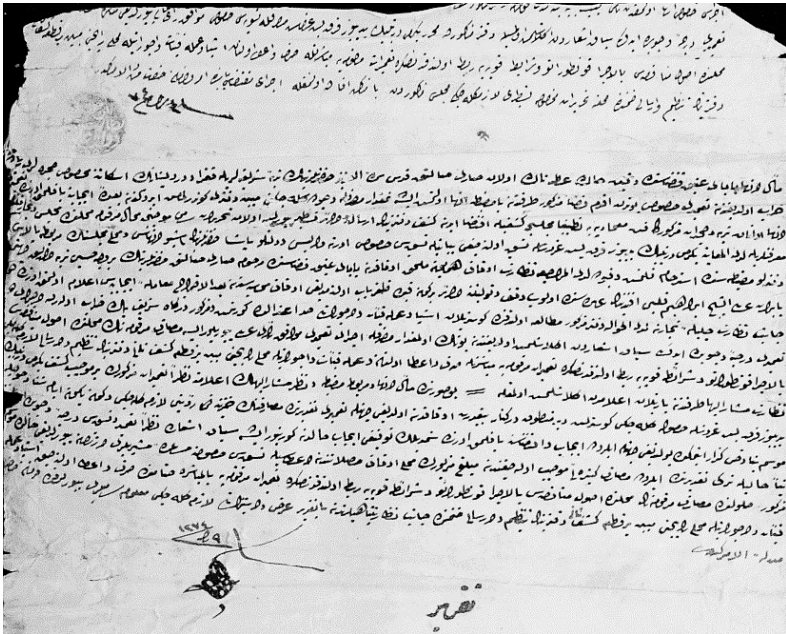
devletlü efendim hazretleri

Baba-yı Atik kazâsında merhum Sarı Saltık kuddise sırrehü'l-hak hazretleri türbe-i

şerife ve hüddam ve dervişânî iskânına mahsus hücreleri ziyâde harâb ve mâ'il-i türâb olduğundan ve postnişini tarikat-ı aliyye-i Rifaiyyeden Eşşeyh Kalbî Baba dahî müsîn ve ihtiyâr ve fukaradan olarak bir taraftan medar-ı ma'âşî olmadığından türbe-i şerife ve hücerât-ı mezkûrenin ta'miriyle beraber hademe-i merkûmesine kadar kifâyeye ma'âş tahsisi husûsü kaza-i mezbur meclisinin mazbata mukaddimesinde arz ve iş'âr olunmuş ise de ma'âş tahsisi hasbe't-tanzim mahlûl vuku'una mütevakfî bulunub ancak ta'mirât-ı münhânin keşfine dâ'ir bir güne defteri gönderilmediği cihetle ne mikdar masârîfa mütevakfî idüğü beyyine ma'âş olduğu beyân-ı âlîsiyle ba'dehu icabına bakılmak üzere ta'miri inhâ olunan türbe ve hücerât-ı mezkûre ne kadar masrafla vücuda geleceğinin fenn-i mi'mâriye tatbikan meclisçe keşfiyle iktizâ eden keşf defterinin bi't-tanzim irsâli husûsuna dâ'ir fi 10 Ra sene 73 (8 Kasım 1856) tarihiyle hâme-pirây-yî ta'zîm ve icâl olan emirnâme-i sami-i nezâretpenâhileri me'al-i âlisi reh-in-i ikât-ı bendegânem olmuş ve tîbk-ı emr ve irâde-i seniyye-i asafâneleri veçhile keyfiyet kaza-i mezbûr tarafına bi'l-iş'âr dergâh-ı şerif-i mezbûr keşf ve mu'ayene olunarak iktizâ eden keşf defteri bi't-tanzim tevatüd etmekle leffen takdim kılınmış olmağla olbâbda emr u ferman hazret-i men lehü'l-emrindir fi 21 M sene 74 (11 Eylül 1857).

Vali-i eyalet-i Edirne

Belge 4. Babaeski'deki Sarı Saltık (Saltuk) Türbesi'nin harap olan fukara ve dervişlere mahsus hücrelerin 1857-1858 tarihlerinde tamiri ile ilgili keşf yapılması ve tamir masrafının belirlenmesi (BOA, EV.MH, 649/74).



icrâsı hususu inhâ olunmaktan naşi (okumuyor) ta'miri derece-i vücubda idüğü sıyak-ı iş'ârdan anlaşılmiş olmasıyla defter-i mezkûrda muharrer yirmi dört bin yedi yüz kırk beş gurusu masrafla tesviyesi hususu muvafık-ı re'y-i âli buyurulduğu mahallinde usul-i münakasası bi'l-icrâ kontrat ve şerâyet-i kavîyyeye rabt olunduktan sonra ta'mîrât-ı merkumeye mübâşeretle sarf ve i'tâ olunan istiyad-ı amele fiy'ât ve ücretleriyle mahalli rayıcı mübeyyin bir kıt'a keşf defterinin tanzim ve irsali zımında mahalline tahrîrât-ı mahsusa tastiri lazım geleceği meclis-i mezkûrdan bâ-tezkere ifâde olunmakla icrâ-yı muktezâsı bâbında emr u ferman hazret-i men lehül-emrindir fi 4 Receb sene 74 (18 Şubat 1858).

me'al-i inhâ Baba-yı Atık kazâsında defin-i hâk-ı ıtrnak olan Sarı Saltık kudise sırrehü'l-hatır hazretlerinin türbe-i şerîfelerinin fukarâ ve dervişanının iskânına mahsus hücreleri harâb olduğundan ta'mîri husûsu bundan akdem kaza-i mezkûr tarafından bâ-mazbata inhâ olunmuş ise de ne mikdar masrafla vücuda geleceğini mübeyyin defteri gönderilmiş idüğünden ba'dehu icabına bakılmak üzere ta'miri inhâ olunan türbe ve hücerat-ı mezkûr kâ'in (?) mi'mâriyyeye tatbikan keşfiyle iktiza eden keşf defterinin irsâl ve dâ'ir tastîr buyurulmuş olan tahrîrât-ı sâmi mucebince mahal-i merkûme mahallinde meclis ve muhtarlığının ma'rifetleriyle lede'l-mu'âyene yirmi dört bin yedi yüz kırk beş (24.745) gurusu tesviye olunacağı beyanıyla tesviyesi husûsu Edirne valisi devletlü paşa hazretlerinin iş bu inhâsı ve mahalli meclisinin merbut bâlası defterlü mazbatasının istihâm kılınmış ve kuyûda lede'l-mürâca'a nezâret-i evkâf-ı hümâyûna mülhak evkafdan Baba-yı Atık kazâsında merhum Sarı Saltık hazretlerinin ber vech-i hasbi türbedarlık ciheti bâ berât-ı âli Eşşeyh İbrahim Kalbî Efendi'nin uhdesinde olub vakf ve tevliyyetine dâ'ir bir güne kuyûda halefyâb (?) olunmadığı evkâf muhasebesinden ba'de'l-ihrâç mu'âmele-i icâbiyyesi i'lâm olunmak üzere canib-i nezâret-i celile-i ticarete lede'l-havâle defter-i mezkûr mütâla'a olundukda gösterilen istiyâd-i amale (?) fiy'ât ve ücreti hadd-i i'tidâlde görünmüş ve mezkûr dergâh-ı şerîf harâb olarak derbârı ta'miri derece-i vücubda idüğü sıyak-ı iş'ârdan anlaşılmiş olduğundan bunun ol mikdâr masrafla icrâ-yı ta'miri muvafık-ı re'y-i âli buyurulur ise masarîf-ı merkûmenin mahallinde usul-i münakasası bi'l-icrâ kontrat ve şerâit-i kavîyyeye rabt olunduktan sonra ta'mîrât-ı merkumeye mübâşeretle sarf ve i'tâ olunan ve amele fiy'ât ve ücretleriyle mahalli rayıcını mübeyyin bir kıt'a keşf-i sani defterinin tanzim ve irsâli lazım geleceği nezâret-i müşârünileyhâ tarafından yazılan i'lâmdan anlaşılmiş olmağla bu surette me'al-i inhâ ve merbut mazbata ve nazır-ı müşârünileyhin i'lâmına nazaran ta'mîrât-ı mezkûrun ber muceb-i keşf yirmi dört bin yedi yüz kırk beş gurusu ile husûle geleceği gösterilmiş ve ber mantuk-ı derkenâr bi-kudret evkafdan olduğu cihetle ta'mîri takdirinde masarîfatın hazineden rü'yeti lazım geleceği ve gün be gün eyyâm-ı şitâ duhulüyle mevsim dahî güzâr etmekde bulunduğu cihetle ilerüde icab ve iktizasına bakılmak üzere şimdilik tevkîfi icab-ı halden görünüyor ise de sıyak-ı iş'âra nazaran ta'mîr ve tesviyesi derece-i vücubda hâliyle terki takdirinde ilerüde masarîf-ı mezkûreyi mucib olacağından meblağ-ı mezburun mahalli evkâf hasılatından i'tâsıyla tesviyesi husûsuna müsa'ade-i müşirileri

erzân buyurulduğu hâlde mevsim-i mezkûr hululünde masarîf-ı merkûmenin mahalinde usûl-i münakasası bi'l-icrâ kontrat ve şerâ'it-i kaviyyeye rabt olunduktan sonra ta'mirât-ı merkûmeye bi'l-mübâşere hitâmında sarf ve i'tâ olunacak istiyâd-ı amele fiy'ât ve ücerâtıyla mahalli rayıcı mübeyyin bir kıt'a keşf-i sani defterinin tanzim ve irsâli zımında canib-i nezaretpenahilerinden bâ-takrir arz ve istizânın lazım geleceği ma'lûme-i samileri buyuruldukdâ ferman hazret-i men lehü'l-emrindir fi 9 Ra sene 1274 (28 Ekim 1857).

Belge 5. Babaeski'deki Sarı Saltık (Saltuk) Baba Türbesi ve derviş hücrelerinin tamiiri ile ilgili Evkaf-ı Hümayun Nazırı Ali Galip Bey'in düşüncesi (BOA, EV.MH, 649/74).



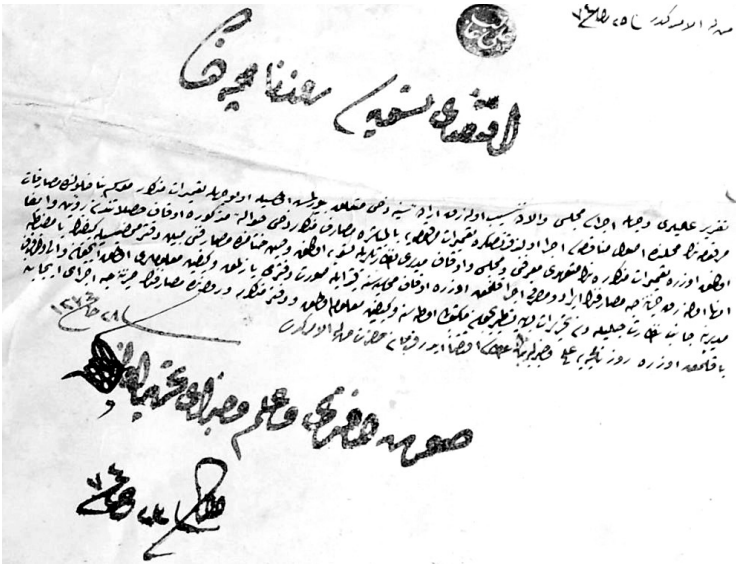
Evkâf-ı Hümayun Nâzırını semâhatlû Paşa takrir-i âlileri veçhile meclis-i vâlâda tensib olunarak irade-i seniyye dahî ol mürurunda emr buyurulmağla mucebince tesviyesine himmet buyuruldu deyu fi 3 Ca sene 74 (20 Aralık 1857)

Baba-yı Atik kazâsında medfûn merhum Sarı Saltık kuddise sırrehü'l-hak hazretlerinin türbe-i şerife ve dervişan ve hademesi iskânına mahsus hücreleri ziyadesiyle harâb olduğundan mukaddemâ mahallinden vâki' olan iş'âr üzerine makâm-ı nezâretnden alınan isti'lâmnâme üzerine hücerât-ı mezkûrenin kazâ-i mezkûr meclis ma'rifetiyle keşf ve mu'âyene edilerek zeyli mazbata tanzim ve irsâl olunan defterde gösterildiği veçhile ta'miri yirmi dört bin yedi yüz kırk beş guruş masrafla vücuda geleceği beyanıyla icabının icrâsı husûsu Edirne vâlisi devletlû paşa hazretlerinin tahriratında inhâ olunmuş ve zikir olunan keşf defterinde irâ'e olunan eşyâ ve amelenin fiy'ât ve ücerâtı hadd-i i'tidâlinde görüldüğü ve selefü'l-beyân türbe-i şerife türbedarlığı ber vech-i hasbî meşâyih-i Rıfâ'iyeden Kalbî Baba'nın uhdesinde mukayyed olub vakfına ve tevliyetine dâ'ir bir güne kayda zaferyâb olunamamasından

dolayı bî-kudret evkâfdan idüğü tebeyyün ederek bu cihetle ta'mirinin tedkîki lazım gelürse de bunun böyle hâliyle terki takdirinde ilerüde münhedim olacağı sıyâk-ı inhadan münfehim olmasıyla mevsim-i bina geldikde mahallinde münakasa edilerek ve ol veçhile ta'ahhüd eden kimesnenin yedinden kontrat alındıktan sonra hitamında sarf olunan eşyanın fiy'at ve amelenin ücerâtıyla mahalli rayicini mübeyyin defteri gönderilerek masarîfı dahî havâli-i mezkûre evkâf hâsılâtından rü'yet ve ifâ olunmak üzere mahal-i mezkûrenin müte'ahhidi ma'rifeti ve meclis-i mezkûr nezaretiyle keşf ve ta'mîri ticaret neaâret-i celilesinin i'lâmıyla evkâf-ı hümayun ruznamçesinden yazılan mukteza derkenârında gösterilmiş olmağla muvafık-ı irâde-i seniyye-i cenab-ı dâverâneleri buyurulur ise icâbının ifâsı bâbında emr u ferman hazret-i men lehü'l-emrindir fi 25 Ra sene 74 (13 Kasım 1857).

Ali Galib

Belge 6. Babaeski'deki Sarı Saltık (Saltuk) Baba Türbesi ve derviş hücrelerinin bina mevsimi geldiğinde tamir edilmesi ve masraflarının ne şekilde karşılanacağı ile ilgili Evkaf-ı Hümayun tarafından verilen ruznamçe sureti (BOA, EV.MH, 649/74).



İktizâ-yı tesviyesi ruznâmçe verildi

takrir-i âlileri veçhile icrâsı meclis-i vâlâda tensîb olunarak irâde-i seniyye dahî müte'allık buyurulmuş olmasıyla ol veçhile ta'mîrât-ı mezkûr mevsim-i binâ hulûlünde masârîfâtı merkûmenin mahallinde usûl-i münâkasası icrâ olunduktan sonra ta'mîrât-ı merkûmeyi bi'l-mübâşere masârîf-ı mezkûr dahî havâle-i mezkûre evkâf hasılâtından rü'yet ve ifâ olunmak üzere ta'mîrât-ı mezkûrenin müte'ahhidi ma'rifeti ve meclis ve evkâf müdürü nezâretleriyle tesviye olunmak ve hîn-i hitamında masârîfını mübeyyin defter-i mümzisiyle keyfiyetin bâ-mazbata inhâ olunarak hazinece masârîfının irâd

ve masrafı icrâ kılınmak üzere evkâf muhasebesine kayd ile suret-i defteri yazılmak ve keyfiyet-i ma'lûmleri olunmak için vâli ve evkâf müdürüne canib-i nezaret-i celileden tahrirât-ı behiye tastir için mektûb odasına ve keyfiyet-i ma'lûm olmak ve defter-i mezkûr ve masârifinin hazinece icrâ-yı îcâbına bakılmak üzere ruznamçeye ilmühâberlerinin der uhdesi iktizâ eder ferman hazret-i men lehü'l-emrindir fi 28 Ca sene 1274 (14 Ocak 1858)

Suret-i defteri ve ilmühâberleri tahrir olundu fi 23 Receb sene 74 (9 Mart 1858)

Belge 7. 1857 yılında harap durumda olan Sarı Saltık Tekkesi'nin türbe mahalli, şeyh ve derviş hücreleri, semahane ve diğer eklentileri ile çevre duvarlarının 24.745 kuruş masrafla tamir ettirilmesi, tamir için gerekli malzemenin miktarlarını gösterir cetvel (BOA, EV.MH, 649/74).

The document is a handwritten list of items and their costs, organized into columns. The text is in Ottoman Turkish. At the bottom left, there are several circular stamps or seals. The document is numbered '669/74' at the bottom left.

(Sayfa 1)

Baba-yı Atık kasabasında medfûn Sarı Saltuk kuddise sirrehü hazretlerinin müşerref harâb olan türbe-i şerifesiyle türbedârî Şeyh Kalbî Baba ve dervişana mahsus olan hücrelerinin bu kere emirname-i sami-i müşirilerine imtisâlen meclis-i çakarenemiz

ma'rifeti ve mi'mâr kalfası ma'rifetiyle türbe-i şerifin ve hücre-i mezkûrelerin muhtaç-ı ta'mîr bulunan mahalleri keşf ve mu'âyene kılınarak icrâ-yı tebşir ve termîmiyle masârîfât vâkı'asını mübeyyin defterdir.

Türbe-i şerifin mahalli							
Tülen zirâ'		Arzen zirâ'		Kadden zirâ'		Terbi'an zirâ'	
8		8		5		64	
Direklik ağaç Aded	Taban Aded	Kirişlik ağaç Aded	Makaslık Aded	Bileşek Aded	Çelik Aded	Biçme tahtası Aded	Kanat tahtası Aded
10	16	10	20	150	25	450	60
Mismâr Kıyye		Frenk enkeseri Kıyye		Dolama ağacı Aded		Kiremid Aded	
60		12		100		8.500	

Şeyh ve dervişan iskânları için üç bâb odanın mahalli					
Tülen zirâ'	Arzen zirâ'		Kadden zirâ'	Terbi'an zirâ'	
16	11		5	86	
Altışar zirâ'lık kereste direklik Aded	Beşer arşun taban Aded	Altışar zirâ' kirişlik ağaç Aded	Mahya ve makaslık üçer zirâ' Aded	Dörder arşun bileşek Aded	Çelik Aded
26	24	18	32	200	25
Biçme tahtası Aded	Kanat Aded	Dolama ağacı Aded	Mismâr Kıyye	Frenk enkeseri Kıyye	Kiremid Aded
600	75	100	75	15	7.500

Mezkûr odaların ittisâlinde vâkı' olacak bir bâb semâhâne mahalli						
Tülen zirâ'		Arzen zirâ'		Kadden zirâ'	Terbi'an zirâ'	
8		8		5	64	
Direklik ağaç Aded	Taban Aded	Kirişlik Aded	Mahya ve makaslık Aded	Bileşek Aded	Çelik Aded	Biçme tahtası Aded
10	16	10	20	150	30	450
Kanat tahtası Aded	Mismâr kıyye	Frenk enkeseri kıyye	Dolama ağacı Aded	Kiremid Aded		
60	60	12	100	8.500		

Derûnunda vâki' olan sandırma ve divânihâne							
Tûlen zirâ'		Arzen zirâ'		Kadden zirâ'		Terbi'an zirâ'	
8		6		5		36	
Direklik ağaç Aded 10	Taban Aded 16	Kirişlik Aded 10	Makaslık Aded 20	Bileşek Aded 150	Çelik Aded 30	Bıçme tahtası Aded 450	Kanat Aded 60
Mismâr Kıyye 60		Frenk enkeseri kıyye 12			Kiremid Aded 8.500		
Be-hesân terbi'î Zirâ' 323 Beher zirâ'ı 40 Yekûn 17.920							

(Sayfa 2)

Harem havlusunda inşası lazım gelân iki bâb odanın mahalli						
Tûlen zirâ'	Arzen zirâ'		Kadden zirâ'		Terbi'an zirâ'	
14	10		5		100	
Kirişlik Aded 12	Direklik Aded 10	Taban Aded 16	Makaslık Aded 20	Bileşek Aded 130	Bıçme tahtası Aded 250	Kanat tahtası Aded 60
Mismâr Kıyye 60	Frenk enkeseri Kıyye 12		Kiremid Aded 6.000		Kerpiç Aded 10.000	
Terbi'î Zirâ' 124 <u>Beher zirâ'ı 25</u> Yekûn 3.100						

Tekke-i mezkûrun dâhilen ve haricen divârlarının civârları			
Tûlen zirâ'	Kadden zirâ'		Kerpiç
135 Beher zirâ'ı 35	3		Aded 10.000
Kiremid Aded 15.000 Yekûn 4.725 Cem'an yekûn 17.920 yekûn-ı evvel 03.100 yekûn-ı sânî <u>04.725 yekûn-ı sâlis</u> 24.745			

Şeyh Kalbî Baba dâ'îlerinin Baba-yı Atik'de kâ'in postnişini olduğu Sarı Saltık kuddise sırrehü hazretlerinin dergâh-ı şerifi müşerref harâb olduğundan icrâ-yı ta'mîr ve termimi zımnında evvel emirde keşf ve münâkasasıyla defter ve mazbatasının irsâli îcâb-ı irâde-i nezâret-i celile evkâf-ı hümayundan idüğü beyan-ı âlisiyle dergâh-ı şerif-i mezkûrun mu'arrefe-i bendegânemizle fenn-i mi'mârine tatbiken keşf ve mu'âyenesiyle lazım gelen defterinin bâ-mazbata-i şer' irsâl ve takdimi irâde-i aliyyesini şâmil mukaddem ve mu'ahhar-ı şerefvürüd olan evâmîrnâme-i sâmi-i müşîrîlerinin mezâmin-i münifi ma'lûm-ı bendegânemiz olub meclis-i bendegânemiz ma'rifeti ve neccâr kalfası ma'rifetiyle dergâh-ı mezkûrun inşâ olunacak mahalleri lede'l-mu'âyene Şeyh-i mumaileyh ile dervişan fukarası iskânları için iki bâb oda ve bir semahâne ve dergâh-ı şerif-i mezkûr lede'l-hesâb terbi'an üç yüz yirmi dört zirâ' bağı olub beher zirâ'ı kırkar ve harem havlusunda inşâsı icab eden iki bâb oda mahalli terbi'an yüz yirmi dört zirâ' olarak beher zirâ'ı yirmi beşer ve dâhilen ve haricen etrâf divârları yüz otuz beş zirâ' olub beher zirâ'ı otuz beşer guruşdan bi'l-hesâb muceb-i bahâ yirmi dört bin yedi yüz kırk beş (24.745) guruş masarıfla vücuda geleceği keşf ve tahmin kılınmış olduğunu mübeyyin balâsı defterlû mazbata-i çakanemiz terkim ve takdimine cür'et olunmağla olbâbda ve her hâlde emr u ferman hazret-i veliyyü'l-emrindir fi 18 M sene 74 (8 Eylül 1857).

Bende-i odabaşı
Bulunmadığı

Bende-i kâtib
Hidayet Latif bin Abdülkadir

Bende-i a'zâ
Sadık

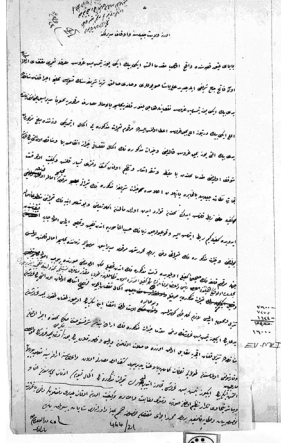
Bende-i a'zâ
Süleyman bin Abdullah

Bende-i a'zâ
Abdullah

Bende-i müdir
Seyyid Ahmed

E'd-dâ'î kazâ-i Baba-yı Atik
Mehmed

Belge 8. Babaeski kasabasındaki Sarı Saltık (Saltuk) Türbesi'nin 1869 yılında tamir ettirilmesi (BOA, EV.MKT, 464/21).



Edirne vilâyet-i celilesine ve evkâf müdürlüğüne

Baba-yı Atik kasabasında vâki' olub mukaddema altmış iki bin iki yüz yetmiş beş

(62.275) gurusu masrafla ta'miri muktezâ-yı irâde-i seniyyeden olan Fatih Câmî-i Şerifi ile Cedid Ali Paşa su yolları ve Sarı Saltık Türbe-i Şerifesi'nin tesviyesi mahalince icrâ kılınan münâkasada yedi bin iki yüz yetmiş beş (7.275) gurusu noksanıyla Hacı Ya'kub Kalfa'ya meclisçe bi'l-ihâle masarîf-ı merkûmeye mahsuben müdür-i esbak Ayni Efendi zimmetinde elli iki bin dört yüz elli buçuk (52.450,5) gurusu i'tâ olunmuş ise de merkum ta'mîrat-ı mezkûreyi ikmâl etmediği ve zimmetinde meblağ-ı mezbûrdan yedi bin altı yüz buçuk (7.600,5) gurusu kaldığı ve hayrât-ı mezkûrenin ikmâl-i noksanı gayr-ı ez infâz bahâ ve münakasa on altı bin (16.000) gurusu mütevakıf olduğu mukaddema bâ mazbata ve şukka iş'âr ve tanzim olunan keşf defteri tesyâr kılınmış ve keyfiyet ol vakt ticaret nezaret-i celilesiyle bi'l-muhâbere yazılan i'lâmda hayrât-ı şerife-i mezkûrenin ta'mîrâtı merkûme meclisçe ihâle olunarak kefile rabt kılınmış idüğü mahallinden tevârüd eden evrâk me'alinden anlaşıldığı ve bu misillü ebniyenin ta'mîrâtını maktu'an ihâle edübde kefile kim rabt etmiş ise vuku'bulacak ziyanın hasbe'l-me'mûriye andan tazmin ve tahsil edilmesi usûl-i câriye iktizasından bulunduğu ve hayrât-ı mezkûrenin ta'mîrâtı dahî ber vech-i muharrer te'ahhüd-i merkûme müdür-i esbak mumaileyh zamanında meclisçe ihâle kılınmış olması cihetle merkum kalfanın sahîhan kefile olmayubda zimmet-i mezkûrenin andan tahsili mümkün olamadığı surette ber mucib-i usûl meclisin ol vakit ki hey'etinde re'isi ve a'zâ bulunanların kefil ahzında olan tekâsüllerinden dolayı mikdar-ı ma'aşları nisbetince kendülerinin tazmin ettirilerek ta'mîrât-ı mezkûreye sarfiyla ikmâl-i noksan için lüzumu iş'âr olunan on altı bin gurusundan tenzil ve mahsub edilmesi lâzım geleceği gösterilmiş ve bu hâlde üst tarafına iktizâ sekiz bin üç yüz doksan dokuz buçuk gurusundan yedi bin iki yüz yetmiş beş gurusunun dahî mukaddemâ hayrât-ı mezkûrenin irâde-i seniyyesi şerefsunûhundan sonra mahallinde icrâ olunan münâkasadan tenzil kılınan akçeye mukâbil olmak üzere hâsîlât-ı evkâfdan verilmesi ve kusûr kalan bin yüz yirmi dört buçuk gurusunun mahal-i i'tâ ve karşuluğu olmamasından dolayı tasarrufât-ı kâmileye bi'l-i'tinâ bildirilüb keşf-i evvel masarîf-i olan ve i'tâsına irâde-i seniyye müte'allık buyurulan mârû'l-beyân altmış iki bin iki yüz yetmiş beş gurusu tecavüz ettirilmemeleri ta'mîrât-ı mezkûrenin ikmâl-i tesviyesi evkâf muhasebesinden ifâde ve mübâşeret hâvî tekrâr tanzim olunan suret defteri leffen ba'is ve itâre ve keyfiyet Edirne evkâf müdürü ref'atlı bey dahî bi't-tahrîrât-ı mahsusa beyan ve hikâye kılınmağın ber vech-i muharrer icrâ-yı muktezâsı usulüne himem-i aliyye dâverâneleri şayân buyurulmak bâbında fî 25 Zilka'ade sene 85 (9 Mart 1869) yazıldı.

7.600,5

7.275

1.124,5

5.975

16.000

Belge 9. Babaeski'deki Sarı Saltık (Saltuk) Tekkesi'nde türbedarlık vazifesine 6 Temmuz 1900 tarihinde İsmail Efendi bin Hasan'ın tevcihi (BOA, MKT.CHT, 546/89).

۱۳۱۸ ق
 اوقاف دولتیه در بابای جمیعہ فقہانہ صحابہ صالحہ بابا زویہ علیہ السلام
 زبیر داریہ قلم ۸ ص ۱۰۸ تاریخ ۱۰ جمادی الثانی ۱۳۱۸ ہجری قمریہ
 میرہ برقی و ریڈی قیداً اہلکارہ اعلیٰ و سفار اعلیٰ زلزلا اوقاف
 حکمہ تقسیمہ اعلام الوسی لازمہ ۱۰ ص ۱۰۸

3486

evkâf-ı mülhakadan Baba-yı Atik kazâsında Sarı Saltık Baba Zâviyesi'nde ber vech-i hasbî türbedarlık ciheti 8 Ra sene 318 (6 Temmuz 1900) tarihinde İsmâ'il Efendi ibn Hasan'a tevcih kılınmış idüğünü mübeyyin beratı verildiği kayden anlaşılmış olmasına ve mezâd-ı iş'âra nazaran iktizâsı mahkeme-i teftişden i'lâm olunması lâzım gelür fi 9 Temmuz sene 319 (22 Temmuz 1903).

Belge 10. Babaeski'deki Sarı Saltık (Saltuk) Baba Zaviyesi zaviyedarlığına 1870 yılında Nakşî İsmail Efendi bin Abdullah'ın, türbedarlığına 1904 yılında Hafız Süleyman Efendi'nin tayini (BOA, EV.MKT.CHT, 766/107).

(1324)

ملاحظات	تاریخ	محل	محل	تاریخ		
				تاریخ	تاریخ	تاریخ
<p>۱- تبرعاً و درویشی و سزاواراناً و غیره و زینت و آراستہ اوقاف دولتیه در بابای جمیعہ فقہانہ صحابہ صالحہ بابا زویہ علیہ السلام زبیر داریہ قلم ۸ ص ۱۰۸ تاریخ ۱۰ جمادی الثانی ۱۳۱۸ ہجری قمریہ میرہ برقی و ریڈی قیداً اہلکارہ اعلیٰ و سفار اعلیٰ زلزلا اوقاف حکمہ تقسیمہ اعلام الوسی لازمہ ۱۰ ص ۱۰۸</p>						

evkâf-ı hümâyûn cihât kalemine mahsûsdur
 hususi numarası 14/676
 tesvidi tarihi 18 Şubat sene 1324 (3 Mart 1909)

iş bu arzuhâl ve merbutu mazbata mündericatına nazaran kuyûda mürâca'at olunduk-
da evkâf-ı mülhakadan Baba-yı Atik kazâsında Sarı Saltık Baba Zâviyesini zaviyedar-
lık ciheti vazife-i mu'ayyene ile zaviyedarlığı 21 Cemaziyelevvel sene 287 (19 Ağus-
tos 1870) tarihinde tarikat-ı alıyye-i Nakşibendiyeden İsmâ'îl Efendi ibn Abdullah'a
ve ber vech-i hasbî türbedarlığa da 18 Ramazan sene 322 (26 Kasım 1904) tarihinde
Hâfız Süleyman Efendi'ye tevcih olduğu mübeyyin berat-ı âli ısdâr ve i'tâ kılındığı
kayden anlaşılmış olmağla mündericât-ı istid'âya nazaren nizâm ve usulü dâ'iresin-
de iktizası îfâ buyurulmak üzere iktiza-yı şer'îsinin îfâsı zımnında mezkûr arzuhâlin
merbutuyla beraber mazrûfen taraf-ı âli-i meşihatpenahiye takdimi bâbında emr ve
ferman hazret-i men lehü'l-emrindir mahkeme-i teftişe tevdi' kılındı.

Belge 11. Edirne ve çevresinde Bektaşiliği yayan Tefvik Baba hakkında yapılan
şikayet (BOA, Y.PRK.SRN 4/1).

یادرساری حمایونی
اورده درویشده

ع. ۱۰۹ موعود عاصیبا در نا صبحی اوردن اهلای زانده معصوم و اولی
اصلا و خارده نصی ایجاب توفیق جلی زمانه ای اورده بکلک کیسه
وقته کلبه در بومده ایکت و کنا شیکه موایر اصلا ای دیکی کسانه
معصومی کی عده اولده اهل اول مکرده اهالیک هر وقت
مولای تکرید خود کلمه نوانه آن تکرید اتم وقتانده جا میده وای اول کلمه
اورده اچاقه تحفه تجریده اکتوبرده مقام صلا و تحفه ایستار
اورده ای اول موعود ساد عصبی بکره اهلین هانر مزارده بکویزه ایستار
مورد نصی شایک ایدمک مد عصبه عصبه عصبه عصبه عصبه عصبه عصبه
اینه حکم اوردنیه حقا اجز دانغانی معصوم کلمه ایستار
معصوم سونه ایلاک اورده اولدی کی اتم کیسه و اچاقه نصی ایستار
مکرده جلی تحفه عاصیبا نصی قلم اورده اهدار ایضا اهدار
دفعه اولدک بیری عطف درویشده ای عصبه ای بکره موعود

اورده ایستار
عاصیبا

ع. ۱۰۹ موعود عاصیبا در نا صبحی اوردن اهلای زانده معصوم و اولی
اصلا و خارده نصی ایجاب توفیق جلی زمانه ای اورده بکلک کیسه
وقته کلبه در بومده ایکت و کنا شیکه موایر اصلا ای دیکی کسانه
معصومی کی عده اولده اهل اول مکرده اهالیک هر وقت
مولای تکرید خود کلمه نوانه آن تکرید اتم وقتانده جا میده وای اول کلمه
اورده اچاقه تحفه تجریده اکتوبرده مقام صلا و تحفه ایستار
اورده ای اول موعود ساد عصبی بکره اهلین هانر مزارده بکویزه ایستار
مورد نصی شایک ایدمک مد عصبه عصبه عصبه عصبه عصبه عصبه عصبه
اینه حکم اوردنیه حقا اجز دانغانی معصوم کلمه ایستار
معصوم سونه ایلاک اورده اولدی کی اتم کیسه و اچاقه نصی ایستار
مکرده جلی تحفه عاصیبا نصی قلم اورده اهدار ایضا اهدار
دفعه اولدک بیری عطف درویشده ای عصبه ای بکره موعود

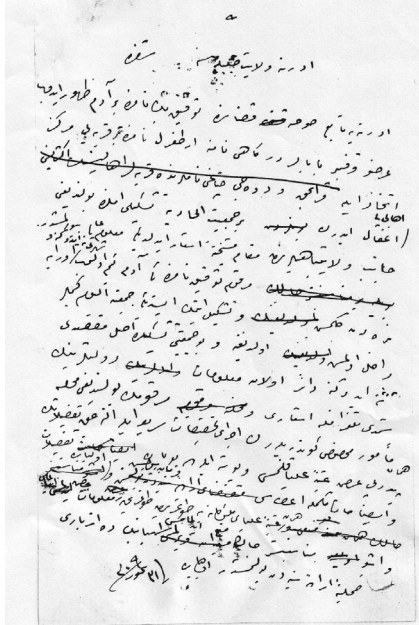
Yıldız Saray-ı Hümâyûn Edirne vilâyetinden şifre
31 Temmuz 1309 (12 Ağustos 1893)

Ârız Baba dergahı şeyhi olup ahâli-i kurrâdan ba'zı sâde dilânı ızlâl ve ilhâda tesaddî
eyleyen Tefvik Bey hayli zamandan beri Edirne'ye gelmeyerek tekyesinde ve Kırk
Kilise'de bulunmakta idüğü ve Bektaşiliğe meyl ile ızlâl idebildiği kesândan ba'zı
meşâyıh gibi 'ibâret olan ahvâl kurrâ-yı mezkûre ahâlisinden henüz merkûme meyl
itmeyerek hilâfkirânı bulunan ekserisiyle imâm ve muhtârân cânibinden vâki' olan
şikayetler üzerine icrâ kılınan tahkikât neticesinden anlaşılaraq makâm-ı sadâret
ve meşihata iş'âr olunmuşdu ahvâl-i ma'rûza şâyân-ı 'arz hiçbir gûne ehemmiyeti

hâ'iz mevâddan bulunmadığından nâşî mücerred tasdî' ve ser'âlî idilmemek fikr-i mahsûsuyla 'arz-ı 'atabe-i 'ulyâ kılınmamış isede şerefsunûh iden hükm-i irâde-i seniyyenin harfiyen icrâ ve infâzı maksad-ı 'ubûdiyetkâresiyle mahalline şimdi me'mûr-ı mahsûs sevki idilmek üzere bulunduğu gibi elyevm tekyesinde veyahûd Kırkkilise'de midir merkeze celbi tahkîkât-ı 'âcilesine teşebbüs kılınmış olduğundan her dürlü izâhât ve tafsilâtın peyderpey telgraf ve posta ile 'arz idileceği ma'rûzdur fi 1 Ağustos 1309 (13 Ağustos 1893) Edirne Vâlisi Abdurrahman.

fi 1 Ağustos sene 1309 şeyh mûmaileyhin bir müste'ad me'mûr vâsıtasıyla merkeze celb olunarak isticvâbıyla bir tarafa nefy ve ta'yîdi şerefsâdır olan emr ve fer-mân-ı hümâyûn-ı mülûkâne iktizâ-yı 'âlisinden olmağla olbâbda fi 1 Ağustos sene 1309 (13 Ağustos 1893). vâla-yı şehri-yârîden Bekir Sadık.

Belge 12. Edirne ve çevresinde Bektaşîliği yayan Tefvik Baba hakkında yapılan şikâyet (BOA, Y.PRK.SRN 4/1).

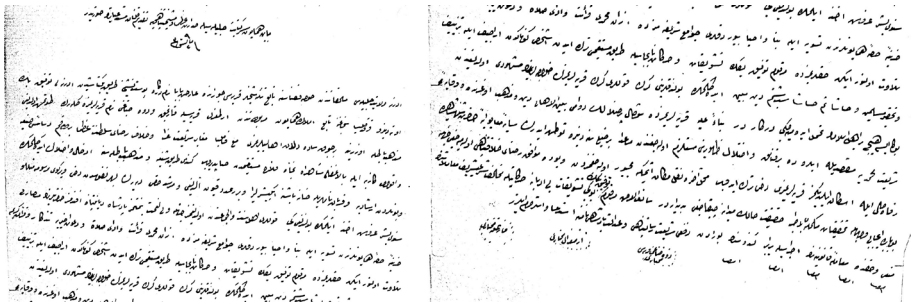


Edirne vilâyet-i celîlesine şifre

Edirne'ye tâbi' Havza kazâsında Tefvik Bey nâmında bir adam zuhûr idüp Arız ve Kanber babalar dergahı nâmına Ertuğrul nâmında bir karyeyi merkez ittihâz ile ahâliyi iğfâl iderek bir cem'iyet-i ilhâdiyye teşkili emelinde bulunduğu cenâb-ı vilâyet penâhîlerinden makâm-ı meşîhate iş'âr edildiği ma'lûm-ı 'âlî buyurulmuşdur merkûm Tefvik nâmındaki adam kim olup şöheri ne itdüğüne ve oraya nereden gelmiş ve teşkil itmek istediği cem'iyeti teşkilde asıl maksadı ne idüğüne dâ'ir olan ma'lûmât-ı devletlerinin şimdi telgrafla iş'ârı merkûmun bulunduğu mahale hemân me'mûr-ı

mahsûs gönderilerek icrâ-yı tahkîkât-ı serîr ile alınacak tafsîlâtın peyderpey ‘arz-ı ‘atabe-i ‘ulyâ kılınması ve bu sene ilede yevmen tafsîlât ve âsafândan mükemmele i‘tâsı fermân buyurulmuş ol bâbda her ne ‘atabe-i ‘ulyâ-i mülûkâneye doğrudan doğruya ma‘lûmât ‘arz ve iş bu münasebetsiz halden men’ edilmemiş esbâbında ezbârî cümle-i irâde-i seniyyeden bulunmuştur ol bâbda fi 31 Temmuz sene 1309.

Belge 13. Edirne ve çevresinde Bektaşîliği yayan Tefvik Baba hakkında yapılan şikâyet, Arız Baba Tekkesi’nin Bektaşî postnişini Edirneli Tefvik Bey’in kendi adına bir mezheb kurarak yardım teminine çalıştığı iddiası (BOA, Y.PRK.UM 27/14, Tarih 27 Şevval 1310/14 Mayıs 1893).



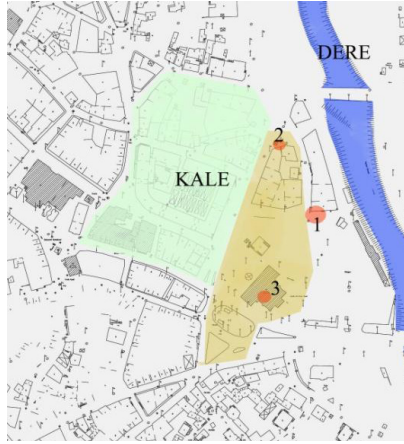
Mâbeyn-i hümâyûn baş kitâbet-i celilesine
Ma‘rûz-ı kullarıdır ki

Edirne vilâyet-i celilesi mülhakâtından Havsa kazâsına tâbi‘ Tekye şeyhler karyesi civârında ‘Arız Baba ve Kanber Baba dergâhı postnişini tarik-i Bektâşiyeden Edirneli Tefvik Bey ötedenberü Kırk Kilise sancağına tâbi‘ emlâk-ı hümâyûn merbûtânından Ertuğrul karyesiyle Kadıncık ve Dede sancağı nâm karyelerimize gelerek tutmuş olduğu mezheb-i bâtilâ üzere bir çok sâdedilân ahâlimize ma‘ fâmiyâ (aile) mugâyir-i şerî‘at-ı garrâ ve hilâf-ı rızâ-yı saltanat-ı ‘uzmâ bir tâkım desâyis-i sun‘iyye ve akvâl-i kâzîbe ile bi‘l-iğfâl şâhrâh-ı necâh (kurtuluşa ulaştırın yol) ve felâh-ı müstekimden sapdırub kendi tarik-i şen‘iyye ve mezheb-i bâtiliyyesine idhâl ve izlâl idegelmekte ve bunlardan irşâdiyye ve kurbân nâmıyla hâne başına ikişer lirâ ve birer ‘aded koyun olduğu ve mürşid hakkı diyerek beher nüfûsdan dahi ‘âdetâ virgü-yi mersûme misillü senevî beşer gurus ahz itmekte bulunduğu gibi kulları ehl-i sünnet ve ‘l-cemâ’atden olduğumuz cihetle Veli ni‘met bîmütemeyyiz-i pâdişâh-ı diyânetsenâh efendimiz hazretlerinin masârîfî hazîne-i hâssa-i hümâyûnlarından tesviye ile binâ ve ihyâ buyurdıkları cevâmî-i şerîfemizde ezân-ı şerîf kırâ’et ve edâ-yı salât ve da‘vât-ı hayriyye tezkâr ve kırâ’at-ı kerîm tilâvet olunurken haklarımızda mezkûr Tefvik Beyin teşvikât ve harekât-ı nâbecâsiyle tarik-i müstakîmi terk iden eşhâsî günâgûn erâcîl ile tezyîf ve tahkîr-i müslimîn ve hâşâ şem hâşâ seb ve şenem dîn-i mübîn idegelmekte bulduklarını gerek kulları ve gerek karyelerimiz hovâcalarının meşhûdu olduğundan bûnâ ise hiçbir ehl-i islâmın tahammül idemeyeceği derkârdır binâ‘en‘aleyh karyelerimizde şu hâl per zalâlin devâmı beyne’l-ahâlî dîn ve mezheb uğrunda ve vikâye-i (koruma) şerî‘at-ı Muhammediyye maksadıyla ilerüde büyük bir fenâlık ve ihtilâl zuhûrunu

müstelzim olacağından mâ'adâ bir hayli senedenberü tevattun iderek sâye-i me'âlîvâ-ye-i cenâb-ı şehinşâhîde refâhhâl ile iskân eylediğimiz karyelerimizi dahî terk idüb mahal-i ahara nakl-i mekân itmeğe mecbûr olacağımızdan ve buda muvâfık-ı rızâ-yı hazret-i hilâfetpenâhî olamayacağı cihetiyle bu bâbda îcâbı vechile tahkîkât-ı mükem-mele bi'l-icrâ hakîkat hâlin meydâna çıkacağı bedîdârdır sâlifü'l-'arz mezkûr Tevfik Beyin bu gibi teşvîkât-ı bî edibâne harekâtiyle muhâlif-i şer'-i şerîf mu'âmelâtının men'î ve hakkında mu'âmele-i kânûniyyenin icrâsıyla berâber kendüsünün buradan def'ini şerî'at-ı risâletpenâhî ve 'adâlet-i pâdişâhî nâmına istid'â ve istirahat eyleriz ol bâbda ve kâtibe-i ahvâlde emr ve fermân hazret-i veliyyü'l-emrindir fi 1 Mayıs sene 1309 Kırk Kilise sancağına tâbi' Kadıncık karyesi muhtârı kulları.

B. FOTOĞRAFLAR

Fotoğraf 1. Babaeski'de Sarı Saltık (Saltuk) Baba Türbesi'nin yerini gösterir harita (1 numara ile gösterilen yer türbenin tahmini yeridir. 2 numara Gülveren Baba türbesi, 3 numaralı yer ise Cedid (Semiz) Ali Paşa Camii'dir) (Öztabak, 2015: 6).



Fotoğraf 2. Babaeski'de Sarı Saltık (Saltuk) Baba Türbesi yakınındaki Cedid (Semiz) Ali Paşa Camii ve Osmanlı Babaeski köprüsü.



Fotoğraf 3. Babaeski'de Cedid Ali Paşa Camii yakınında, nehir kenarında Sarı Saltuk Tekkesi ve eski Roma tapınağı içinde olduğu bilinen Şeyh Şuhudi Türbesi.



GAZİLER OVACIĞINDAN ÇAĞDAŞ BİR DERVİŞ: CUMA ZEYTÜNLÜ (DERTLİ GARİP)*

A Contemporary Minstrel From the Plains of Gaziler: Cuma Zeytönlü (Dertli Garip)

Caner İŞİK**

Ezgi AYDIN ONAR***

Öz

İlgili literatürde Alevi erenlik geleneği üzerine alan araştırmasına dayalı çalışmaların sayısı azdır. Bu çalışmaya konu olan Cuma Zeytönlü, Türkiye’de Gaziler Ovacığı olarak adlandırılan, Alevi erenlik geleneğinin yaşandığı bir bölgenin insanıdır. Kendisi “Dertli Garip” mahlasıyla şiir yazan bir âşıktır. Son yıllarda, bazı erenlerin kendilerini ‘çağdaş dervif’ olarak adlandırma eğiliminin de gösterdiği gibi, erenlik geleneğinde ciddi bir dönüşümden bahsetmek mümkündür. Bu makalede söz konusu gelenekteki değişim “çağdaş dervif”lik bağlamında Cuma Zeytönlü üzerinden değerlendirilmektedir.

Bu çalışmanın metodolojik çerçevesi, 2005-2018 yılları arasında yapılan katılımlı gözlem, müla- kat ve derleme ile elde edilen bir anlam dünyası analizine dayanmaktadır. Ayrıca, bu çalışmada, Cuma Zeytönlü’nün yaşam öyküsü, on bir adet şiiri ve şiir yorumları makalenin odak noktasında olan “çağdaş derviflik” geleneğinin ele alınmasında temel metodolojik dayanak noktası olmaktadır. Bu sebeple makalede aşığın söz konusu anlam dünyasının temeli niteliğindeki konular (derviflik, birlik, musahiplik, kalıp değiştirme, sevgi, aşk, ariflik, dedelik, toprak olmak, nefis) hakkında Cuma Zey- tönlü’nün görüşleri analiz edilmiştir. Aynı zamanda dönüşen geleneğin ruhsal konulardaki zafiyeti ve dünyevileşme noktalarında nasıl yeni donanımlar kazanma süreci de ele alınmıştır.

Makalede ele alınan diğer bir nokta da, geleneksel/çağdaş derviflik ayrımı ile ilgilidir. Geleneksel Alevi erenler geleneğinde, gerek deyişlerle gerekse pratiğe dair tavsiyelerinde yoğun bir mistisizm varken, çağdaş derviflik geleneğinde akılcı muhakeme ve anlatıların önemi açığa çıkmaktadır. Söz konusu dervif, kendisini ruhsal gelenekten uzaklaştırıp daha çok akılcı ve bilimsel alan ile ilişkilen- dirmif ve bu durum yeni geleneğin temel değerleri olarak kodlanmıştır.

Ruhsal gelenekten bağ koaptukça rasyonel olana yönelinmiş ve çağdaş değerler sanki derviflik ge- leneğinin de değerleriymiş gibi aktarılmıştır. Cuma Zeytönlü’nün ruhsal yorumlamalardan kopuşu Alevi kültüründe bazı Alevilerin ruhsal yorumlamalardan ve mistik yönelimlerden kopuşuna iyi bir örnektir. şairimiz modern eğitim kurumlarından geçmediği halde modernleşmenin yarattığı değişimi geleneğine uyumlamaya çalışmıştır. Makalemiz bu süreçleri analiz etmiştir.

Anahtar Kelimeler: Dertli Garip, Gaziler Ovacığı, Bektaşilik, Çağdaş Derviflik. Âşıklık.

Abstract

There are only a few studies concerning the tradition of Alawi saints in the literature. Cuma Zeytönlü, the subject of this paper, is from a region known as “Gaziler Ovacığı” where the tradition of saintship has been observed in Turkey. He is a minstrel who writes folk poetry by using pseudonym called “Dertli Garip” (Garip the Heavyhearted). In recent years, there have been a significant transformation in the tradition of saintship, revealed by the way in which some saints call themselves as

* Geliş Tarihi: 14.03.2020, Kabul Tarihi: 18.05.2020. DOI: 10.34189/hbv.95.003

** Prof. Dr. Adnan Menderes Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı, Halk Edebiyatı Ana- bilim Dalı, Türkiye, caner@adu.edu.tr, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-5472-597X>

*** Uzman Halkbilimci, Eğitimci, Türkiye, ezgiaydin18@hotmail.com, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-7961-3277>

“contemporary dervishes”. In this article, the so called transformation of “contemporary dervishes” is exemplified through the case of Cuma Zeytönlü who lives in Amasya, Gümüşhacıköy.

The methodological framework of this study is based on an analysis of the world of meaning by using participant observation, interviews, and recording non-written folk poetry examples between 2005-2018. In this analysis, which focuses on tackling the theme of “contemporary dervishes”, the major methodological grounds of this article also rests on his biography, eleven poems written by minstrel Zeytönlü, his interpretations on his own poetry. For this reason, the basic subjects of meaning world of Cuma Zeytönlü, namely dervish identity, musahiplik (companionship), reincarnation, love, spiritual wisdom, dede identity, death and nafs, have been analyzed in this article. In the mean time, the ways in which newly emerging tradition of saintship de-emphasizes the notion of spirituality is another theme in the process of gaining new talents.

The theme of contemporary and traditional divide in understanding the tradition of saintship is another important issue in this article. While the traditional saintship emphasized spirituality through their poetry as well as their counselling on practical problems, in contemporary saintship the importance of rational argumentation and narratives is revealed more clearly. The more he distanced himself from the spiritual tradition of saintship the more he associated himself with the sphere of rationality and science, which has been coded as the major values of the contemporary saintship.

Cuma Zeytönlü, who disassociates himself from the spiritual interpretations, is a good example of some Alawi people who also distance themselves from mystical orientations in Alawi culture. Although he was not educated in the modern sense, the folk poet covered in this paper, has been trying to adapt change caused by modernization into his own tradition. This article has analyzed these processes.

Keywords: Dertli Garip, the Plains of Gaziler, Bektashi people, contemporary dervishes, minstrels.

1.Giriş: Gaziler Ovacağında Erenlik Geleneğinin Dönüşümü ve Çağdaş Dervişlik

Eren, genel olarak hakikatin bilgisine sahip, gerçeğe ermiş manasında kullanılan bir kelimedir. Alevi geleneğine göre insan beşerdir, insan olmuş olan ise erendir. Eren, gerçeğe erdiği için “eren” adını alır. Ancak İslam literatüründe derviş kelimesi daha yaygın kullanıldığı için çoğunlukla derviş adlandırması çalışmada zikredilmiştir. Söz konusu dervişlerden ruhsal insan olma yolunda yol kat edenlerin tamamı Alevilik bütününde “eren”, “gerçek” olarak kabul edilmiştir. Başka bir ifadeyle söyleyecek olursak Alevi ve Bektaşilikte amaç, insan-ı kâmil olmaktır. İnsan-ı kâmilin halk arasındaki ismi ise “eren” “gerçek” veya “derviştir” (Işık, 2018: 100). Bu inancın aktif olarak yaşandığı yerden biri Amasya-Çorum havzası içinde bulunan Gaziler Ovacağıdır (Akbulut, 2010: 9). Söz konusu yöre, tarihsel olarak hem Babai İşyanından kaçan dervişlerin yerleştiği hem Horasan erenlerinin yerleştiği hem Sultan Selim’den kaçan Türkmenlerin geldiği hem de Osmanlı’nın şehzade sancaklarından biri olması sebebiyle sancakla bağı olan Bektaşi erenlerinin zaman içinde yerleştiği bir bölge olmuştur. Bu bölge en son haline ise 1826 yılında gerçekleşen Yeniçeri Ocağı’nın kapatılmasından sonra kavuşmuştur. II. Mahmut döneminde alınan kararla Yeniçeri Ocağı kapatılmış ve Bektaşi dergâhının başındaki Hamdullah Çelebi Amasya’ya sürgün edilmiştir (Erduğan, 2018: 201). Yeniçeri Ocağı’nın müşsidi olan Hamdullah Çelebi’nin peşi sıra birçok Bektaşi dervışı de yöreye gelmiştir ve çok geniş bir alana

yayılmıştır. Onların yöreye gelerek geniş bir alanda yerleşiklik göstermesi Alevilik içindeki Bektaşî kültürünün bölgede etkinleşmesine vesile olmuştur.

Yörede, Bektaşîliğin yaygınlaşmasıyla “dedelik” kurumu zaman içinde zayıflamış ve entelektüel bilginin, muhabbet ortamlarında aktarılmasına dayalı bir dervişlik idraki gelişmiştir. Söz konusu dervişlik geleneği, Cumhuriyetle birlikte Gaziler Ovacığında etkinliğini en üst seviyeye çıkarmıştır. Özellikle Kurtuluş Savaşı sürecinde Âşık Kul Fakır’ın, Bektaşî dergâhı postnişini olan Cemalettin Çelebi ile ilişkileri ve Âşık Kul Hüseyin gibi yöredeki erenlerin, Bektaşî geleneğiyle aktarmış olduğu bilgilerin, toplum nezdinde kabul görmesiyle geleneksel dervişliğin farklı bir okumasının kapıları açılmıştır. Daha sonra Cumhuriyet devrimleri ve Cumhuriyet devrimlerinin işaret ettiği muasır medeniyet hedefleriyle başlayan okuma-yazma seferberliği, rasyonel bilginin toplumda çoğaltılması, kadınların okutulması, toplumsal gelişme ve ilerleme, bilimsel düşüncenin önemi gibi bilgiler bu dervişler kanalıyla topluma aktarılmıştır. Bu aktarılma sürecinde erenlik süreğinde bir yarılma söz konusu olmuştur. Kerametle, mucizeyle, olağanüstülüklerle yoğrulmuş olan eren-evliya süreği; bilimsel düşünce, rasyonel akıl ve rasyonel bilgi etkisinde kalmıştır. Bu süreçte; keramete, olağanüstülüğe, batındaki hallere ve bu hallerin somut dünyayı değiştireceğine dair kanaatlere yönelik bilgileri kabul edenler geleneksel derviş olarak adlandırılmıştır. Geleneksel dervişlere eleştirel bakan, her şeyin rasyonel ve akılcı çözümleri olabileceğini savunan, şiirlerin aslında gizemli olan şeyleri örtmek için değil de söylenmesi yasak olan şeyleri söylemek için bilimsel bilgileri aktarmak için dile getirildiğini iddia eden kendilerini çağdaş derviş olarak adlandıran bir dervişlik yorumu ortaya çıkmıştır.

Kıscacası Cumhuriyet öncesinde faaliyet göstermiş dervişler geleneksel derviş, Cumhuriyet sonrasında bu yolu süren dervişler modern (çağdaş) derviş olarak adlandırılmıştır. Yörede söz konusu bu iki grubun arasında kalan bir örnek kişi makalemizin konusu olan Cuma Zeytönlü’dür. Cuma Zeytönlü ilk dönemlerinde yol içindeki rehberi olan, yörede eren olarak bilinen Derviş Ruhan mahlaslı Mehmet Ali Işık ile birlikte olmuş ve yol yürütmüştür. Derviş Ruhan da ne içinde bulunduğu düşünce dünyasını oluşturan köklerinden kopmuştur ne de Cumhuriyet’ten sonra yeni toplum anlayışından geri durmuştur. Öyle ki mahlası “Derviş Ruhan” iken Cumhuriyet sonrasında topluma uyum sağlamak için mahlasını “Işık Ruhan” olarak değiştirmiştir (Işık, 2017: 8). Işık Ruhan dervişlik anlayışını mistik fakat tasavvuf yorumculuğuna dönüşmüş bir dervişlik anlayışı olarak yansıtmıştır. Cuma Zeytönlü ise mistisizmden tamamen kopuk, daha rasyonel temelde bilgileri değerlendirmeyi doğru kabul etmiştir. Cuma Zeytönlü kendisini “çağdaş derviş” olarak adlandırmaktadır. Zaten Işık Ruhan’ı önce rehberi olarak kabul edip daha sonra onu yetersiz görmesinin sebebi de Derviş Ruhan’ı çağdaş derviş olarak değil geleneksel derviş olarak kabul etmesidir.

Önceleri dervişlerin keramet gösterdiğine, şifa yaptığını inanılırken çağdaş dervişler materyalist bir zihniyet ile bunları hurafe olarak görmüştür. Özellikle geleneksel dervişler döneminde Atatürk’ün “mehdi”¹ olarak görülmesi Alevilerin

Kurtuluş Savaşı'nda etkin rol oynamasını sağlamıştır. Ancak Cumhuriyet sonrası değişen anlayışla birlikte üst kategori olan çağdaşlık, dervişler arasında da yayılmış ve sonuç olarak geleneksel dervişlik anlayışı terk edilmiştir. Bu dervişlik geleneğine de kişiler, “çağdaş dervişlik” demiştir (Işık, 2018:195). Yörede çağdaş derviş olarak: Ali İhsan Aktaş, Cuma Zeytünlü, Manicinin Ali, Pirinççi Yusuf, Çürük Sadık, Ali Uygun söylenebilir. Dervişlik geleneğinin değişmesine dair olan belirtileri bu kişilerin hayatlarında görmek mümkündür. Bu dervişlerin en önemli özelliği bilgiyi çoğu zaman materyalist bir biçimde yorumlamasıdır. Onların bu materyalist yaklaşımlarının arka planında, karı-koca ilişkisini görmek mümkündür. Zira bu kişiler; olağanüstü olayların, mucizelerin, kerametlerin gündelik yaşam içinde rasyonel çözümlenmelerle bir anlama kavuşacaklarını iddia etmektedirler. Bu gruplar, belli bir bilgi seviyesine ulaşıncı o bilginin başka bir bilgiyi açabileceğini de kabul ederler. Kısaca çağdaş dervişlik ismini verebileceğimiz bu geleneğin en önemli ve yaşayan temsilcisi Cuma Zeytünlü'dür. O, bu yönlü ile Aleviliğinin materyalizasyonunu anlamamızı da kolaylaştıracak örnek bir şahsiyettir. Örneğin Cuma Zeytünlü'nün “Biz yoğu bilmeyiz/ Vardan var olduk.” sözü bile aslında maddenin korunum yasasını anlatan yani yoktan var edilmeyi anlayamayacağımızı, var olanı anlayabileceğimizi düşünerek “var olan” üzerinden bir felsefi yaklaşımla anlamlı bir dünya kurabileceğimizi anlatmaktadır. Ama geleneksel dervişlerde yoktan var etmek Allah'a mahsustur ve Allah'a biat, mürşide biat, pire biatle de örtülmüştür. Ancak Cuma Zeytünlü, buradaki biati akıl merkezli değerlendiren anlayışla aslında “var olanı” anlamayı ön plana çıkaran bir akılcı duruma işaret etmektedir. Cuma Zeytünlü ve kendini çağdaş derviş olarak adlandıran diğer dervişlerin materyalist tavrı ateizme gidecek bir materyalizasyon değildir. Onların yukarıda belirtilen fikirlerinin altında Atatürk'e ait “Hayatta en hakiki mürşit, ilimdir.” sözü yatmaktadır. Çünkü onlar Yaratıcı'ya ve onun sistemine inanmaktadır. Onlar, yalnızca akıl ve mantık çerçevesi dışında kalan şeyleri reddederek sevgi temelli bir anlayışı benimsemişlerdir.

Cuma Zeytünlü, erenler geleneğinin aktif olarak yaşamış olduğu daha sonra Türkiye'nin modernleşme süreçleri sonucunda çağdaş dervişlik olarak adlandırdığımız belki de mistifikasyondan arındırılmış daha dinden bağımsızlaşmış daha modernleşmiş daha materyalistleşmiş anlayışı göstermek açısından çok önemli ve özel örneklerden biridir. Bu belirlemeleri yaptıktan sonra Cuma Zeytünlü'nün hayatı üzerine bazı bilgiler paylaşmak, hem şahsı hem de dönüşen dervişlik geleneğini anlamak için gereklidir.

2.Çağdaş Derviş Cuma Zeytünlü

2.1.Hayati

Amasya-Gümüşhacıköy'e bağlı Kırca köyünde 1929'da doğan Cuma Zeytünlü, halk arasında Dertli Garip, Derviş Cumayı, Kel Cumayı, Kırçalı Cumayı, Cumayı Ağa gibi isimlerle bilinir. Doğum yılı 1929 olmasına rağmen, kimlikteki doğum yılı 1933 olarak geçmektedir. Kendisi bu durumu şu şekilde açıklamıştır:

“Ana yaşımı demeyim nüfusum 1933 Kırca köyünde doğdum, ben doğunca kırk gün sonra babam ölmüş, adına Aşur derler, orada Kara Mistik derler onun kardaşı oluyor. Annem başka birine varmasını diye üzerine Yemişen’den başka bir adam getirmişle. Dört çocuk da ondan oluyo, ilk adamdan tek benim, yani karma karışık bir şey. O zamanki lisanla babaya ‘ağa’ derdik. Anne yerine ‘abu’. Şimdiki lisanlarda anne baba belli atuh.”

Kırk günlük iken babası ölen ve yetim kalan Dertli Garip’ in annesi, -başka bir erkekle evlenmesin diye- Gümüşhacıköy’ün Yemişen köyünden biri ile evlendirilmiştir. Yeni evlendiği kişiden de dört çocuğu olmuştur. Yani Dertli Garip dört üvey kardeşle büyümüştür. Bu hadiseler onun daha küçük yaşta acı olaylarla karşılaşmasına sebep olmuştur. Çünkü babası üveydir, annesi ise kendisi dışında uğraşması gereken dört tane daha çocuğu olan bir Türkmen kadındır. Dolayısıyla Dertli Garip, çocukluğundan beri derin bir yalnızlık yaşamış biridir. Ana-baba bir kardeşi olmaması nedeniyle bu derin yalnızlığını paylaşabileceği bir dost, bir yaren bulamamıştır. Bu yalnızlığı onun erenlik geleneğine, dervişlik geleneğine yönelmesine ilahi olana yönelmesine ilahi olanda bazı hikmetler aramasına da sebebiyet vermiştir. Daha sonra zaten yol içine girince katıldığı muhabbetlerle, paylaşılan bilgilerle gerçek dostluğu, gerçek yarenliği, gerçek paylaşmayı ve sevgiyi deneyimleyerek hayatında başka kapılar açmaya çalışmıştır.

Cuma Zeytüllü askere kadar köyünde bu yetimlik duygusuyla ve çevresindeki insanları izleyerek o insanlardan farklı olduğunu da her geçen gün hissederek büyümüştür. O, bu farklılığının sebebini babasının erken ölümü ve yalnızlığıyla ilişkilendirmiştir. Ama Cuma Zeytüllü doğuştan olayları daha özel kavrayan bir yeteneğe sahiptir. Bu sebeple o; yalnızlığını tasavvufla, âşıklıkla ve yol içindeki bazı deyişleri ezberleyerek gidermeye çalışmıştır.

Askere gitmeden genç yaşta Fatma Zeytüllü ile evlenen Cuma Zeytüllü’ nün eşinden dört çocuğu vardır. Çocuklarından en büyüğü Haydar Zeytüllü olmak üzere büyükten küçüğe Hüsnüye, Hüseyin ve Mahsuni diğer çocuklarının isimleridir. Söz konusu bu dört çocuğu hariç ölen evlatları da olmuştur. Dönemin şartları göz önüne alındığında doğum sonrası erken ölümler gerçekleşmiştir. Erken yaşta babasız kalması, buna bağlı yaşadığı ailevi sıkıntılarının üstüne bir de evlat acısıyla birkaç kez karşı karşıya kalan Cuma Zeytüllü’ nün hayatındaki dramatik olaylar, onun ileride dervişlik yoluna girmesinde önemli katkılar sunmuştur.

Cuma Zeytüllü 1952’de ise askere gitmiş ve köyü dışındaki bir hayatı ilk kez görmüştür. Dolayısıyla köyü dışındaki hayat onun modern hayatla ilk karşılaştığı yerdir. Kendisi fizik olarak boylu poslu gösterişli bir gençtir ve bu gençlik haliyle askerde iken kendi anlatımıyla bazı olaylar yaşamıştır. Zengin bir ailenin kızı kendisiyle ciddi bir ilişki yaşamak istemiştir. Cuma Zeytüllü’ nün yetim olduğunu bilen kızın babası da kendisine bir iç güvey gibi onu almak istemiştir fakat Cuma Zeytüllü; evli biri olarak bu münasebetin doğru olmayacağını düşünmüş, doğru olmayacağını düşünerek

söz konusu kişilerden uzaklaşmıştır. Onun bu tavrı daha sonra dervişlik geleneğine sıkı sıkıya sarılmasına sebebiyet verecektir. Cuma Zeytünlülük bir yandan geleneksel dervişliğin insanları hurafelerle yanlış yönlendirdiğini düşünürken bir yandan da modernizm ile birlikte ruhsuz insanlığın yaşadığı acıları erken yaşta görmüştür. Sanki bu yaraların muhabbet sofralarındaki Bektaşilik erkânıyla, irfanıyla tedavi olacağını düşünerek söz konusu ortamlara ve geleneğe sıkı sıkıya sarılmıştır.

Askerlikten sonra köyüne ve eşine dönen Cuma Zeytünlülük belli bir süre Kırca köyünde kalmıştır. Kırca köyünde iken kendilerine 4 km uzaklıkta Kuzalan köyünde hocalık yapan Derviş Ruhan (Mehmet Ali Işık) ile tanışmıştır. Kuzalan köyünde hem cami hocalığı yapan hem de erenler geleneğini devam ettiren Mehmet Ali Işık yörede etkili bir dervişti. Cuma Zeytünlülük, fırsat buldukça Kuzalan'daki muhabbetlere gidip orada Derviş Ruhan'dan öğrendikleri ile dervişlik geleneğini izlemeye çabalamıştır. Ancak Cuma Zeytünlülük'nün bu muhabbet ortamlarına girmesinin trajik bir nedeni vardır. Cuma Zeytünlülük, ilk evlendiği yıllar eşine kendi tabiriyle kötü davranmıştır. Eşi bir gün "Bana istediğini söyle ama sinirlenme hasta oluverirsin." deyince yaptığı hataları anlamış ve bir iç hesaplaşmaya gitmiştir. Onun o güne kadar yaşamış olduğu dramatik olaylar ve son olarak da eşiyile olan bu durumu dervişliğe yönelmesinde büyük bir etkide bulunmuştur. Yaşamış olduğu bu süreç yukarıda da söylendiği gibi Derviş Ruhan ile karşılaşmasına ve onun muhabbet ortamlarına girmesine vesile olmuştur. Söz konusu bu muhabbet ortamlarında Kuzalan köyündeki muhabbet ehli kişiler bulunmaktadır. Zaman zaman bu muhabbetler içinde Cuma Zeytünlülük bazı olağanüstü deneyimler de yaşamıştır. Örneğin kendi anlattığı telepatik bir iletişim sonucunda bir şeyleri bilebiliyor olmak gibi deneyimler yaşamıştır. Ama bunları, kendisini çağdaş derviş olduğu zaman zeki olmakla bağdaştırmıştır. Yani zeki insanların böyle şeyler yaşamasının normal olduğunu, bu tip olaylarda herhangi bir olağanüstülük aranması gerektiğini belirtmiştir.

Cuma Zeytünlülük, Derviş Ruhan'ın Gümüşhacıköy'e taşınmasıyla birlikte onun karşı komşusu olarak 1969 yılında Gümüşhacıköy'e taşınmıştır. O, Gümüşhacıköy'de hem rehberiyle muhabbet ortamlarına katılmış hem de hayatını idam ettirebilmek için ip eğirmiş ve eğirdiği ipleri de pazarda satarak geçimini sağlamıştır. Rehberi olan Derviş Ruhan'la muhabbeti burada artmış ve belli bir süre bu şekilde devam etmiştir. Derviş Ruhan Gümüşhacıköy'e taşınınca, dervişlik geleneğiyle ilgili çevrede olan diğer Bektaş dervişleriyle bağ kurulmuştur. Bilhassa Hacı Bektaş evladı olarak kabul edilen "Çelebiler"e bağlı Bektaşilik geleneğini sürdürmeye çalışan bu insanlar; Çelebilerden öğrenmiş oldukları muhabbetleri, rumuz çözümlemelerini, birlikte oturup deyiş çözümleyerek anlatmak ve paylaşmak hedefli muhabbetler yapmışlardır. Bu muhabbetleri yapan kişiler arasında başta Derviş Ruhan olmak üzere Foto İhsan Aktaş, Pirinççi Yusuf, Cuma Zeytünlülük, Manicinin Ali, Çürük Sadık, Ali Uygun gibi dervişane tipler de bulunmaktadır. Cuma Zeytünlülük'nün kendi ifadesiyle öyle noktalara girilmiştir ki daha önceleri Derviş Ruhan ile paylaşmış olduğu muhabbetler zayıf ve yavan gelmeye başlamıştır.

“En evveli Kırca’dayken benim müşşidim Ali Hoca’ydı, açık konuşmalı Şimdi. Sonundan sonundan muhabbetlere girdükçe girdikçe. Bak Ali Hoca’yı severim saygım var. Ali Hoca’nın sohbeti bile daha sonra yavan kaldı. Emme nereden ağrı oraya geldin desen Ali Hoca’dan ağrı geldim. Çünkü çok Şeyler belledim Ali Hoca’dan. Emme muhabbete girdikçe girdükçe Ali Hoca’nın bazı Őözleri tam noktaya uyarken bazı noktaları yavan gelmeye başladı. Yavan geldi diye sonunu ne yaptın saygım sonsuz gene o aşka beni Ali Hoca düşüdü, ama bazı noktalar yavan geldi diye o önderi görmemem çok hata olur diye düşünüyom yani.”

Cuma Zeytönlü, “Ali Hoca’nın (Derviş Ruhan) yaptığı muhabbetler sonradan sonraya bana yavan gelmeye başladı.” derken kendince tarikat aşamasından marifet aşamasına geğtiğinin sinyallerini vermektedir. Bunu anlatırken bazen 8-9 saat süren muhabbetlerden bazen bir gün boyunca süren muhabbetlerden bahsedilmektedir. Bu muhabbet ortamlarında dem alınır ve bir konu üzerinde etraflıca değerlendirilmeler yapılarak analiz edilmeye çalışılır. Ama muhabbetin kendine özđü kuralları vardır. Cuma Zeytönlü bu kuralları Şöyle anlatır:

“O zaman o muhabbeti gözümün önüne aldım, Kırca’daki muhabbeti göz önüne aldım, Kırca gözümde yohalır gibi oldu. Bir Şey geğti arada ama ben anlamadım. Yav ben burayı anyamadım desem muhabbet dağılacak, konuşulan konu dağılacak. Anadım desem anyamadım o zaman anadım diye onun ucunu birahsaydım ben yarım kaludum. O anyamaduğumun peşinde tam iki sene gezdim. Sonra yine aynı canlar dedenin (Ali Hoca’nın) evinde bir sohbele bir muhabbete girdik. Onlar bana demiş gibi oldular ki -onlar bana demesin amma ben öyle anyıom- ‘Cumayı Ağa sen iki sene evvel bu noktayı anamadım diyodun, işte anamadığın noktanın cevabı Şu’ diye iki sene sonra öğrendim. Onlar bunu demiş değiller bana.”

Cuma Zeytönlü girdiği bir muhabbet ortamında aktarılan bilgilerden birisini anlayamamıştır. Anlayamadığı bu yeri muhabbet dağılmasın diye soramamıştır. İki yıl boyunca aklında o anlayamadığı konu ile gezmiştir. En sonunda da girdiği muhabbetlerden birinde kendine “Sen burayı anlayamadım diyordun işte anlayamadığın yerin cevabı bu.” denildiğini zannetmiş ve anlayamadığı o noktayı yine muhabbet ortamında kavramıştır. Buradan anlıyoruz ki derviş, arif kişiler muhabbetin seyri değişmesin, muhabbet bozulmasın diye anlamadıkları yerleri kendilerine saklamışlar ve anlayacakları zamanı sabırla beklemişlerdir. Cuma Zeytönlü’ nün yaşadığı hadiseyi de özetleyen Işık, Alevi ve Bektaşi muhabbet ortamları için Şunları aktarmıştır:

“Muhabbete katılan kişiler Şiirlerin anlamları üzerinde düşünüp, çözümlenmeye başlayarak çok zorlu bir sürecin içine girmiş olurlar. Bu noktadan sonra Şiirin manasını ortaya çıkarmaya çalışmak yol içinde bir dikkatin gelişmesine imkân sağlayacak, bu dikkatte kişinin kendi hayatına dikkat etmesi sonucunu beraberinde getirecektir. Manaya dikkat eden bir derviş çocuğu olan Ali Osman Işık’a göre hayatın anlamına dikkati de sağlayacaktır. Zaten muhabbetler Alevi, Bektaşi geleneğinde cem ibadetinden başka bir pozisyonudur. Eskiden cemlerde görev alan birçok kişi muhabbetlerle

cemin ayırımını yapıp, muhabbeti mananın anlama dönüştüğü ‘marifet’ kapısı olarak aktarmaktadırlar” (Işık, 2011:154).

Görüldüğü gibi muhabbet ortamları yalnızca o anda değil zaman içinde de kişiye bir şeyler katan paylaşım ortamlarıdır. Bu ortamlar kişinin dervişane karakterini de doğrudan etkileyebilmektedir. Örneğin Cuma Zeytünlü, Gümüşhacıköy’e gelip burada farklı muhabbet ortamlarına girince Kuzalan’da ve Kırca’da rehberi olarak kabul etmiş olduğu Işık Ruhan’dan belli bir süre sonra kopmuş onu kendi eşiti haline getirmiş ve bazı noktalarda onu eleştirir hale gelmiştir. Derviş Ruhan’ın suya okuması, tuza okuması, insanlara şifa yapması, gelecekte haber vermesi gibi özelliklerini – tam ifade etmese de - insanları kandırmak olarak nitelendirmiştir. Çünkü insanın sadece kendisini bilmekle uğraşabileceğini, başkasına ruhsal yardım ve desteğin çok mümkün olmayacağını düşünmektedir. İnsanın ancak kendisine yardım edeceği, insanda bir Hak var bu Hakk’ın nasıl ve zaman ortaya çıkabileceğini de yine ancak Hakk’ın bilebileceği gibi bir düşünceyle olağanüstülük sergileyen her duruma karşı eleştirel bir bakış açısı geliştirmiş ve bu süreçte de Derviş Ruhan’dan uzaklaşmıştır. Daha çok Foto İhsan, Pirinççi Yusuf ve Manicinin Ali’nin de takip etmiş olduğu Bektaşî yorumu temelli – Bektaşîliği bağdaşmak olarak algılayan - bir anlayışın içine girmiştir. Zamanla yola ve muhabbetlere olan ilgisi de artmış ve şiirler yazmaya başlamıştır. Kendisi âşıklığa başladığını şöyle aktarmıştır:

“Demeler ezberleyerek başladık bu işe ekseri Yemini’nin, Verani’nin, Nesimi’nin demelerini söyleyerek. Benim bir sara hastalığım vardı ve olduğum yere yığıldum. Sonra bir saz yapıp onunun uğraşmaya başladım kendim çalmayı söktüm. O çalmayı sökünce benim saram da gitti, hafifledim ve demeleri öğrenmeye başladım. Âşık Kul Fakır’ı daha sonraları tanımaya başladım... Yalnız ben Verani’nin demelerine daha bir önem veridüm çünkü kim olusa olsun korkmadan gerçeği karşıdakinin alınının şakına veri veridü. Onun için Verani’nin üzerine çok düşerdim.”

Dertli Garip, âşıklığa usta âşıkların deyişlerini ezberleyerek başladığını belirtmiştir. Hatta kendisi sara hastası iken saz çalmayı öğrenip âşıklığa başlayınca hastalığının da geçtiğini söylemiştir. Ancak Dertli Garip, sara hastalığının geçmesini bir keramet olarak görmemektedir. O hastalığının iyileşmesini bir şeyi aşk ile yapmaya bağlamaktadır. Aşk ile yapılan her işin insanı sağaltmasının da normal olduğunu dile getirmektedir. Şamanlarda olan bir özellik olarak onun bu saralı hâlleri ondaki âşıklık yeteneğinin de bir göstergesi olarak kabul edilebilir. Kendini, yaşadığı toplumu bir türlü anlamlandıramadığı için, içinde bulunduğu gelenekteki gerçeklerin, erenlerin kelimelerini inceleyerek onları ezberleyerek âşıklığa başlamıştır denilebilir. Bunda, Yemini ve Virani’nin deyişlerinin çok önemli olduğunu söylemektedir. Hatta o, sara hastalığının sazla uğraşıp, saz çalmaya başladıktan sonra yavaş yavaş gittiğini, deyişleri öğrendikçe bu rahatsızlığın ortadan kalktığını ve bundan dolayı da yola daha çok bağlandığını anlatmıştır.

Dertli Garip, mahlasını nasıl aldığını şu cümlelerle ifade etmiştir:

“Şimdi mürşit derler, hoca derler onun için ağa vermesi lazım. Şimdi biz kendü kendümüze aldığımız için saygusuzluk yaptuk kendi başımıza aldık öyle.”

Normalde âşıkların mahlas alması, ustası tarafından veya rüyada olurken Cuma Zeytönlü, “Dertli Garip” mahlasını kendisi almıştır. Yaptığının da doğru olmadığını dile getirmiştir. Çünkü mahlas alma hususunda “Biz saygısızlık ettik kendimiz aldık ama normalde ‘ağa’nın vermesi gerekir.” diyerek “ağa” kelimesiyle ustasını işaret etmiştir. Aslında Cuma Zeytönlü, tek başına olmanın hüznünü ve kederini mahlasına yansıtmıştır. Hep anlatamadığı bir derdi olmuştur bu manada dertlidir, gariptir ve yalnızdır. Bu nedenle kendisine “Dertli Garip” demiştir. Bunun niye böyle olduğunu sorduğumuzda bize bir açıklama yapmaz ama hayatı izlendiği zaman hayata bakış açısı, neşesi, coşkusu, hayatta karşılaştığı olumlu ve olumsuz şeyler göz önüne alındığı zaman, anladığı ama anlatamadığı her bir halin ona dert olarak yansımaları tam da “Dertli Garip” ismini yansıtmaktadır. Cuma Zeytönlü, kendi mahlasını kendi vermiştir ama aslında “Dertli Garip” mahlası ruhsal manada ifade ettiklerinin anlaşılmasını da sağlayan bir ifadedir.

2.2.Şiirleri

Dertli Garip’ in şiirleri genel olarak 11’li hece ölçüsüne uygundur. Konu olarak dert, keder, dostluk, sevgi, aşk, tasavvuf, sevgili, sevgiliye olan hasret, muhabbet, Hacı Bektaş, varlık-yokluk gibi konuları işlemiştir. Dertli Garip çok fazla şiire sahip bir şair değildir. Ama şiirlerinin hepsi felsefi içeriği olan ve irfanî yönü ağır olan sözlerdir. Dertli Garip’in en önemli özelliği kendisinin yazmış olduğu şiirleri aynı zamanda kendisinin açıklıyor olmasıdır. Onun bu özelliği, Ahmet Taşğın’ın “Oluşturulan irfanî içerikli metinler kendi mekân ve zaman diliminden başka bir âleme taşınabilir mi?” (Taşğın 2016: 135). Sorusunu sorup, eğer taşınacak olursa yeni âleminde hangi anlamları kazanır ya da kaybeder sorusuna cevap niteliğindedir. Çünkü şiiri yazan aynı zamanda açıklayandır. İrfanî şiirler onu meydana getirenler tarafından yorumlanmaz ama dervişimiz bunu yaparak iç süreçler ve taşınma süreçleri hakkında bilgi vermektedir. Dolayısıyla söylediği şiiri açıklamış olmasıyla da diğer dervişlerden ayrı bir yer tutmaktadır. Kendisi hece ve şiirlere ilişkin şunları dile getirmiştir:

“Güzelleme 8 ve 11’lik olur, duvazla ekseriye 11’lik olur. Mersiyeleri uzun uzadıya söylediğin için hece önemli değüldü hangisi olursa olur.”

Kendisine ait toplamda 11 şiiri vardır. Bunlar da genel olarak koşma tarzında yazılmış şiirlerdir. Bu şiirlerin tasnifinde şiirler orijinal olarak aktarılacak, bilinmeyen kelimeler dipnotlarda verilecek, şiirlerin ölçüsü, niteliği hakkında kısa bilgiler verilecektir.

1. Şiir²

Sen niçin ağlarsın divane gönül
Ağlamak yakışmaz gül dedi bana
Yareliysen yarden derman bulasın
Dügümlü gömleği çöz dedi bana

Gönüle tutulmaz feleğin bendi
Gönülde mehman³ var Ali'nin kendi
Ali'yi sevenin bulunmaz dengi
Saygıyı sevgiyi bil dedi bana

Dertli Garibim ki gamınan gitme
Viran edip tahtını gönlünü yıkma
Gözele⁴ sultanı emrinden çıkma
Hünkârdan müjdeyi al dedi bana

2. Şiir⁵

Dostluk doğru yoldur eğdirme sakın
Güzel bir altın ol gerdana takın
İnsanda bir hak var incitme sakın
İnciteninen böyle gidilmez yola

Kolunda taşırılar alıcı kuşu
Koğun⁶ burdan gitsin veran⁷ baykuşu
Dost diyenden iyi saygılı kişi
Böyle bir dostunan gidilmez yola

Dertli Garip der ki saygıyı tanı
Yaren dost dediğin nerede hanı
İnsan kıymetini bilmeyen canı
Böyle bir canınan gidilmez yola

3. Şiir⁸

Zümrüt kuşu yuvasına yürümüş
Bu yuvayı veran⁹ etmen istemem
Şen olsun şeherin¹⁰ arısı balı
Bu arıyı veran etmen istemem

Veran olmaz özün hakka verenler
Gelin yardım edin cümle erenler
Hak yardım eylesin yare saranlar
Sarılınsın yaresi böyle istemem

Dertli Garibim ki yalvar Aline
On iki imam Şahı Merdan uluna
Şefatiniz¹¹ yok mu böyle kuluna
Olsun şefaatin veran istemem.

4. Şiir¹²

Yarem sarılınca gönlüm Şen oldu
Yareler sarıcı dost sefa geldin
Gördüm cemalini Őazuman¹³ oldum
Őazuman olduğum dost sefa¹⁴ geldin

Muhabbetin bana Şifa ki alam
Güvercin donunda¹⁵ Uruma¹⁶ gelen
Muhabbet bağının güllerin deren
Güllerin derdüĐüm¹⁷ dost sefa geldin

Dertli Garibim ki sarılınsın yarem
Dost senin yoluna bu canı verem
Atma dergâhından kurbanım olam
Kurbanın olduğum dost sefa geldin

5. Şiir¹⁸

Muhabbetin kapısını açalım
Gönlümüze miski göfer¹⁹ saçalım
Doluları içip serden geçelim
Bir sen al sevdiğim bir de bana ver

Sefalar geldiniz Urum elinden
Bahçede açılmış gonca gülünden
Doldur ver içeyim senin elinden
Bir sen al sevdiğim bir de bana ver

Dertli Garip geldi gönül evine
Şen olsun haneniz gönüller bile
Yaradan aşkına alalım ele
Bir sen al sevdiğim bir de bana ver.

6. Şiir²⁰

Gönül aşk atına binmiş geliyor
Tabip gelmiş yaralarım sarıyor
Sardığın yaralar iyi oluyor
Sen tabipsin yaram sarmaya geldin

Haberin almışam Bağdat ilinden
Necef deryasından derdi gönülден
Neslin Muhammet'tir Ali soyundan
Sen tabipsin yaram sarmaya geldin

Tabipler tabibini arayıp buldum
Őükran olsun sultanım nasıbım aldım
Dertli Garip gibi günahkâr oldum
Sen tabipsin yaram sarmaya geldin

7. Şiir²¹

Güvercin donunda gel dedi geldi
Mümin kullarını eline aldı
Daru²² çeç²³ üstünde namazın kıldı
Hünkâr Hacı Bektaş Veli hoş geldin

Kadıncık Ana'ya elma getirdi
Nuş²⁴ etti sultanım aslına erdi
Deşdi ezen gölünde Selman'ı²⁵ gördü
Hünkâr Hacı Bektaş Veli hoş geldin

Dertli Garibim ki Veli'den öğren
Kuşluklayı²⁶ görüp sevgiyi gören
Alıcı ağacında²⁷ gönlüne giren
Hünkâr Hacı Bektaş Veli hoş geldin

8. Şiir²⁸

Biz yoğu bilmeyiz vardan var olduk
Al ganın içinde bünyeyi kurduk
Hak'tan emir oldu dünyaya geldik
Göndermiş cemalı gören övünsün

Cemaldan cemala noktayı aldı
Ayınan güneş de ne güzel sardı
O anda Muhammet miraca vardı
Huriyinen gılman²⁹ olan öğünsün

Huri olur gılmanını bilenler
Güzel olur gül cemalin görenler
Dertli Garip böyle olsun erenler
Birlik âlemine giren övünsün.

9. Şiir³⁰

Yareyi sorarsan Eyüp yaresi
İpeği sarduran gönül kalesi
Derdimin dermanı kurdu çaresi
Dert olmayan canda derman mı bilir

Aşkın kıymetini çekenler bilir
Derdin dermanını saranlar bilir
Beni sende seni bende bilmeyen
Hakkın varlığını uzakta bilir

Dertli Garibim ki uzağa gitme
Sen sana yakınsın sakın terk etme
Cümlede bir Hak var kalbini yıkma
Enel Hak Âdem'de imlayı bilir.

10. Şiir³¹

Doğru gelen canım geriye dönmez
İleri yürüten nasıbsız kalmaz
Ali'nin yolunda gılı kal³² olmaz
Yolunu bilersen öl de öyle gel

Cahilin ektiği gonca gül olmaz
Açılmış gülünün kıymetin bilmez
Kamilinen yolda olan yorulmaz
Gönülü bilersen yap da öyle gel

Dertli Garibim ki sözün atılmaz
İnsanda bir Hak var kalbi yıkılmaz
Üçlü duvarınan bina yapılmaz
Dört duvar üstüne kur da öyle gel

11. Şiir³³

Ne dedim de sana aziz mehmanım
Gul³⁴ gusurdan³⁵ hali değil efendim
Sultan olan bakmaz kulun suçuna
Gul gusurdan hali değil efendim

Gelmişem boynumu eğerim dara
Dercet³⁶ gönlümde kalbimi ara
Dost dostu böyle atar mı nara³⁷
Gul gusurdan hali değil efendim

Gelmişem kapına mürveti basma
Çekilmiş darağacı gel beni asma
Dertli Garibim ki yad ele atma
Gul gusurdan hali değil efendim

1.3. Örnek Şiirlerin Yorumlanması

Dertli Garip'e ait şiirlerin türleri ve hece ölçüleri, şiirde geçen kelimelerin anlamları sonnot olarak verilmiştir. Dertli Garip'in şiirlerinin yorumlanması aşamasında kendisi yardımcı olmuş ve iki şiirini şu şekilde şerh etmiştir:

Biz yoğu bilmeyiz vardan var olduk
Al ganın içinde bünyeyi kurduk
Hak'tan emir oldu dünyaya geldik
Göndermiş cemalı gören övünsün

Cemaldan cemala noktayı aldı
Ayınan güneş de ne güzel sardı
O anda Muhammet miraca vardı
Huriyinen gılman³⁸ olan öğünsün

Huri olur gılmanını bilenler
Güzel olur gül cemalin görenler
Dertli Garip böyle olsun erenler
Birlik âlemine giren övünsün.

“Şimdi eğer buraya girecek olursak biz yoğu bilmeyiz vardan var olduk. Çünkü vardan var olduk hani yoktan değil. Al kanın içinde dünyayı kurduk. İki varlık (kadın ve erkek) birleştiği zaman kanın içinde dünyayı kuruyor (cenin hali). Onun için diyo al kanın içinde dünyayı kurduk. Hak’tan emir oldu dünyaya geldik. Bunun da anlamı her halde şöyle olsa gerek diyo ki seni diyo dünyaya getiren Hakk’ın kendisi. O diyo emrediyor diyo ben seni dünyaya getirdüm. Göndermiş cemali gören öğünsün. Ne diyo, meydana doğduktan sonra emme kız emme oğlan hani ya göndermiş cemali gören öğünsün. Cemaldan cemala noktayı aldı. Bunun anlamı dışıyinen kişi. İki kişi arasında sevgi olunca maşallah âlem birbirini ne güzel sarmış biri birine diyor. Cemaldan cemale noktayı aldı ayınan güneş de ne güzel sardı. O anda Muhammed miraca vardı. Huriyinen gılman olan öğünsün. Diyo ki huri dişi gılman erkek onların ikisi öğünsün diyor. Çünkü kâinatı ikisi yaratıyor diyor. Huri olur gılmanını bilenler. Ne diyo şimdi bir kadın diyo yani erkeğini gılmanını bilirse ama tek yönlü değil bey de onu bilecek o zaman biri birine musahip oluyor bu diyo. Kim kime sahip oluyorsa muhasip odur. Misal biz şimdi Âşık Aşurunan musahip olduk. Âşık Aşur, Kırca köyünde ben de Gümüşhacıköy’ündeyim. Benim bi yerime bir şey olsa Aşur Ağa’nın habarı olmaz, Aşur Ağa’nın bir yerine bir şey olsa benim habarım olmaz. Hısımlıkta haberi olmaz ama muhasipte dişi kişi bir şey sahip olursa o sahip olur, o sahip olursa dişi kişi sahip olur. Kim kime sahip olursa musahip odur. Sözü fakirane bizim hanımınan kendime getireyim sözü. Âşık diyo ki anca Balım Sultan bilir benim halımdan. Çünkü bana bir şey olsa o benim Balım Sultan’ım. Bana bir şey olsa o benim halımdan bilir, ona bir şey olsa ben onun halından bilirim. Bunun isimi de Ehlibeyt. Hanımınan şöyle edek, böyle edek hani kötüysek arkadaşların yanına vardığım zaman da hanımdan alamadığım hırsı arkadaşlarımdan alırım. Çünkü ben, buradan sinirli gittim. Emme ben burada hanımınan güzel güzel anaştıysam, hanım beni güzel güzel yolcu ettiyse o zaman güzelliğinen arkadaşların yanına varırım, oraya güzellik saçarım. Heralde böyle olsa gerek.”

Dertli Garip, şiirin ilk dizelerinde yaratılışla ilgili bilgiler verirken diğer dizlerde kadın erkek ilişkisini de özellikli bir şekilde ele almıştır. İlahi içerikli gibi görünen şiiri doğrudan kadın erkek ilişkisinin içeriği ile açıklamıştır.

Diğer bir şiirini ise şu şekilde yorumlamıştır:

Yareyi sorarsan Eyüp yaresi
İpeği sarduran gönül kalesi
Derdimin dermanı kurdun çaresi
Dert olmayan canda derman mı bilir

Aşkın kıymetini çekenler bilir
 Derdin dermanını saranlar bilir
 Beni sende seni bende bilmeyen
 Hakkın varlığını uzakta bilir

Dertli Garibim ki uzağa gitme
 Sen sana yakınsın sakın terk etme
 Cümlede bir Hak var kalbini yıkma
 Enel Hak Âdem’de imlayı bilir.

“Kurt denilen insanın beynindeki vesvese, o vesveseyi atadıktan sonra o kurt senin vücudunu yer. Eğer yiğit isen o vesveseyi atabilirsin. Vesveseyi atarsan, o kurdu atmış olursun, delikanlı olursun. İşte bu kurt beyindeki vesvesedir. Emme ne yapmışlar Eyüp Peygamber’i esfel kalıbına getirmişler. Ormana atmışlar, ormanda kurda yedirmişler. Hikayede nasıl, kurt yere düşüyormuş, Eyüp aleyhisselam alıyomuş vücuduna koyuyomuş. Gerçeklikte o kurd, vesvese beyinden atıldıktan sonra bir daha beynime koyulur mu?”

Dertli Garip şiirinde anlattığı Eyüp Peygamber kıssasını şerh ederken, kurt ile anlatılmak istenenin aslında vesvese olduğunu söylemiştir. Bilhassa bu kıssada ve şiirde nefis mücadelesinin ön plana çıktığı görülmektedir. İşte bu tip şiirlerin yorumlanması aşamasında Alevi muhabbet ortamlarının ehemmiyeti daha da belirginleşmektedir. Zira Dertli Garip şu an hayatta olmasaydı ve kendi şiirini yorumlama şansını yakalayamasaydı bir muhabbet ortamında ehl-i kâmil bir kişiden bu şiirin anlamını öğrenmeye çalışacaktık. Bu nedenle Dertli Garip’in şiirlerinin de kendisi tarafından yorumlanması bir muhabbet ortamı oluşturmuştur denilebilir. Bundan sonraki bölümde çağdaş bir derviş olarak Dertli Garip’in dünya görüşüne değinilecektir.

2.4. Dertli Garip’in Dünya Görüşü

Geleneksel dervişlik geleneğinden koparak muhabbetler vasıtasıyla kendisini olgunlaştırmış bir şahsiyet olarak Dertli Garip, kendine özgü bir kişiliktir. Her bir konuya ve olaya kendi baktığı yerden bir yorumu vardır. Yorumları ilk başta ait olduğu Alevi ve Bektaşî geleneği içinde değerlendirilse bile dikkatli incelendiğinde geleneğe dair ciddi eleştiriler ve birçok dinlerin bahsetmediği biçimde açıklamalar taşımaktadır. Biz burada kendisi ile yapılan derinlemesine mülakat ve muhabbet ortamlarında öğrendiğimiz bazı açıklamalarını yansıttık.

2.4.1 Dertli Garip’e Göre Dervişlik

Dertli Garip’in dünya görüşüne, onun yaptığı dervişlik tanımından başlamak uygun olacaktır. Dertli Garip dervişlik için “insan-ı kâmil olma yolu” tanımını yapmakla beraber peşinden şunları eklemiştir:

“Hiçbir kimse ben dervişim diyemez. Ben dervişüm dedikten sonra muhakkak o dervüş değildi. Dervişlik öyle kolay bir şey değildir. Ancak Hacı Bektaşî Veli Efendi-

mize verilmüştür dervişlik. Emme bize derviş diyolar, desinler. Kimisi canı gönülden derviş diyo, kimisi lal (nam) almak için derviş diyo. Olsun nefes canlıdır. İsterse lal alıversin biz onun burada peşindeyiz. Yoksam ben dervişim demek kolay değil ben dervişliği tarif edemem... “Dervişlik bir hedeftir varılması gereken bir hedeftir. İnsan-ı kâmil olma hedefidir. Ben dervişim demeynen olmuyo.” Her yönün ile insan-ı kâmil olmaya yöneldiğinde dört dörtlük kimseye zararı olmadan, konu ile komşunun namusu da aynıdır. Elinden geldiğince konunu komşunu çağını çocuğunu güzel yöne yönlendirmeye, zorluyosan sen o vakit insan-ı kâmil olma yolunda yürüyosundur. “Demek ben öyle insan-ı kâmil oldum demek kolay. Bu iş hizmetin oluyo bu. Daha doğrudan doğrusu derviş ismi insan kıymetini bilen insanlara derler derviş dey.” Yoksam ayrı bir çamurdan karma bir kerpüç değil bu. Dervüslük, insanı kamillighinen her bakış görüşünen, insanı hoş görmeyinen olan yol budur, erkân budur.”

Alıntılar Dertli Garip’in zihnindeki derviş tanımını ortaya koymaktadır. “Dervişlik bir hedeftir, insan-ı kâmil olma hedefidir” derken dervişlik ve insan-ı kâmillik makamını bir gördüğünü anlıyoruz. Bu sebeple herkesin derviş olmayacağını yalnızca Hacı Bektaş Veli’nin dervişlik makamında olduğunu söylemiştir. İnsan-ı kâmil demek kemâlete ulaşmış, ermiş insan demektir. Ermiş insan ise Dertli Garip için Hacı Bektaş Veli’dir. Onun bu düşüncesi Bektaşî geleneğine ne derece bağlı olduğunu da göstermektedir. Aynı zamanda Dertli Garip’in dervişlerde olması gereken özellik olarak mütevacılığı ön plana çıkardığı “Bilen Allah, bildim diyen İblis’tir.” sözü de dikkat çekicidir. Hiçbir zaman ben biliyorum, ben oldum demek gerektiğini vurguladığı bu söz; dervişlerin de özellikleri arasında yer almaktadır.

2.4.2. Dertli Garip’e Göre Birlik-Berberlik

Dertli Garip, Alevi ve Bektaşî geleneğinde doğmuştur, yetişmiştir ve bu gelenek içinde yaşamaktadır. Birlik, anlayış ve hoşgörü onun önemli kabullerindedir. Dertli Garip bütünlleştirici bir bakış açısıyla yaklaşarak herkesi bir görme ve kendini diğerlerinden farklı kılmamak gerektiğini belirten bilgiler vermiş ve açıklamalar yapmıştır.

“Şu Alevi’ydi, Sünni’ydi, gavurudu, Ermeni’ydi diye ayırmak değil. Hepisini insan bellerler. Ayrımlara dakılmaz. İnsan beller insan gibi bakarlar. Yalunuz fakirane benim görüşüm şu: Ben ne Sünnü’yüm ne Alevi ben Türkoğlu Türk’üm Atatürk’ün askeriyim ben. Ben Alevi’yim desem ara yere fark sokmuş olurum, Sünnü’yüm desem ara yere fark sokmuş olurum. Alevi’yim desem Sünni’yi hor görürüm, Sünnü’yüm desem Alevi’yi hor görürüm. Onun için ikisini bir yerde birleştirmemiz ilazım. O da ben Türkoğlu Türk’üm Atatürk’ün askeriyim demekle olur. Böyle olunca cümle âlemi ben bir gözle gözlüyom demektir. Alevi de, Sünni de, Hristiyan da hepsi benim canım cananımdır. İşte bir gözle gözlememiz ilazım. Zaten Bektaşîliğin felsefesi budur. Bilmiyom benim görüşüm bu. Ben Sünni’yi de canım gibi severim Alevi’yi de canım gibi severim. İkisini de birleştiren: ben ne Sünnü’yüm ne Alevi ben Türkoğlu Türküm Atatürk’ün askeriyim. O zaman ikisini de ayırt etmemiş oluyoz. Atatürk’ün askeri oluyoz. Türkoğlu Türk oluyoz. Bu ayrımlar yoksa ne var bîtek insanlık var sevgi var.”

“Alevi olduğumu söylesem Sünni’yi dışlamış olurum, Sünni olduğumu söylesem Alevi’yi dışlamış olurum. Herkesi bir görmek lazım.” diyerek Bektaşî felsefesinin temelinde de yatan insan merkezli anlayışı özetlemiştir. 72 milleti bir gözle görmeyi öğütleyen Yunus Emre, Âşık Veysel gibi Dertli Garip de tüm ayrımları bir kenara bırakıp yalnızca toparlayıcı unsurlarda birleşmek gerektiğini vurgulamıştır. Atatürkçü olmayı ve Türk olmayı birleştirici unsur olarak görmesi ise Cumhuriyet değerlerine ne derece bağlı olduğunu ortaya koymaktadır. Dervişlerin, sufilerin, abdalların, erenlerin ayrımcılığı değil, birlikte olmayı vurgulaması ruhsal bilgiler temelinde anlam bulmaktadır. “Aynı varlık her bedende” diyen Âşık Veysel’in dizeleri ile benzerlik görülmektedir.

Dertli Garip sözlü gelenek içinde öğrendiği bilgilerini dünya görüşü haline getirmiş herkesi aynı gözle görmek gerektiğini savunmuştur. Düşüncelerini şu sözlerle açıklar:

“Yeryüzünün çiçekleri hepsi bir renktedir. Senin donun bana benzemez benim donum sana benzemez hepsi bi renktedü. Huyları birbirine benzeyen olur ama donları benzemez. Bektaşîye, Mevlana’ya, Yunus Emre’ye bağlanan, zannetmem ki insan ayırt edeceğini. Onlar insanlığı, sevgiyi saygıyı yaydılar eğer biz de onların sözüne gidecek olursak öyle olmamız ilazım.”

Hacı Bektaş’ın, Mevlana’nın, Yunus’un yolundan giden bir kimsenin insan ayırımı yapamayacağını söyleyerek yol içinde bağlı olduğu yerin, aslında kişinin hayatındaki etkisine dair de bilgi vermiştir. Dertli Garip, yol ulularının peşinden gitmenin formülü olarak ise sevgiyi işaret etmiştir.

“...dervişlük kolay değil kızım dervişlik Hacı Bektaş’a, Mevlana’ya, Yunus Emre’ye yakışı bunlardu dervüş. Bunların yoluna gitmek için ne yapmamız ilazım birbirimizi sevmemiz ilazım. Onun koyunda kaybetinde olmamamız ilazım. İsteyen var istemeyen var. Bunlardan vazgeçip birbirimizi sevmeye çalışalım. Birbirimizi seversek onlar ölmez. Onlar içimizde yaşıyo zaten emme biz birbirimizi sevmesek öldü, öldü onlar. Hacı Bektaş da öldü, Mevlana da Öldü, Yunus Emre de öldü. Biz birbirimizi seversek kalbimizde yaşar onlar.”

Dertli Garip’e göre; Hacı Bektaş, Mevlana, Yunus Emre gibi mutasavvıflar sevgi, hoşgörü, bir olmak gibi insana yakışır güzel davranışları öğütlemiştir. İsmi zikredilen bu dervişlerin yolundan gittiğini söyleyen kişiler şayet sevgiden, hoşgörüden yoksun ise bu yol ulularının düşünceleri yaşatılamaz ve onlar da felsefi olarak ölü sayılır. Zira beden olarak ölü bir kişiyi yaşatan geleceğe aktardığı fikirleridir. Bu nedenle yolda olmak birilerini takip etmek onların fikirlerinin özüne bağlı olup onu uygulamaktan geçer.

2.4.3.Dertli Garip’e Göre Musahiplik

Alevi geleneğinde yol kardeşliği anlamına gelen ve iki ailenin birbiri ile musahip olması ile anlamlı olan kavram ve durum Dertli Garip’e göre farklı yorumlanan bir anlayıştır. O musahipliği şu şekilde izah etmektedir:

“Kim kime sahip oluyorsa muhasip odur. Misal biz şimdi Âşık Aşur’unan musahip olduk. Âşık Aşur, Kırca köyünde ben de Gümüşhacıköy’üneyim. Benim bi yerime bir şey olsa Aşur ağanın habarı olmaz, Aşur Ağa’nın bir yerine bir şey olsa benim habarım olmaz. Hısmılıkta haberi olmaz ama muhasipte dışı kişi bir şey sahip olursa o sahip olur, o sahip olursa dışı kişi sahip olur. Kim kime sahip olursa musahip odur. Sözü fakirane bizim hanımınan kendime getireyim sözü. Âşık diyo ki anca Balım Sultan bilir benim halımdan diyo. Çünkü bana bir şey olsa o benim Balım Sultan’ım. Bana bir şey olsa o benim halımdan bilir, ona bir şey olsa ben onun halından bilirim.”

Dertli Garip, musahip olmayı eşi ile birbirlerine sahip olmak şeklinde yorumlamıştır. “Kim kime sahip ise musahip odur.” diyerek musahipliğe daha günümüz şartları içinde rasyonel, seküler bir yorum getirmiştir. Alevilikte “yol kardeşliği, ahiret kardeşliği, kardeş tutma” anlamlarında kullanılan musahip kelimesinin Dertli Garip’in anlam dünyasına karı-kocanın birbirlerine bağlılığı, birbirlerine sahip çıkması olarak yerleştiğini söylemek mümkündür. Kendisine bir şeyler danışanlara da böyle nasihat vermekte olup eş olma durumunu birbirinden sorumlu tutulma anlayışı ile birleştirip aktarmaktadır.

2.4.4.Dertli Garip’e Göre Ruh Göçü, Kalıp Değiştirme

Bilindiği üzere Alevi inanç mensubu çoğu kişi ölümden sonra yeniden dünyaya geleceğine dair bir inanca sahiptir. Bunun ismine tasavvufçular tenasüh, batılı tinsel gruplar reenkarnasyon, Anadolu halkı ise ruh göçü, kalıp değiştirme demişlerdir. Bu inanç ahiret inancını reddetmeyen, kıyametin kopacağı ana kadar ruhun kalıp değiştirmelerle tekâmül ettiğini düşünen bir inançtır. Bilhassa geleneksel derviş olarak önceki bölümlerde bahsedilen kişiler, dedeler, talipler söz konusu inanca sıkı sıkıya bağlıdır. Ancak kendisini çağdaş derviş olarak nitelendiren Dertli Garip, bu inancı eleştirir ve ruh göçüne inanmaz. Bunu şu şekilde izah etmiştir:

“Önceden ruh bir kalıptan diğerine geçer diye inanılıdu Ali hoca inanıyordu, fakirane ben inanmıyodum. Neden inanmıyodum. Ölen biri ‘uf’ dedi miydi orada pili biter. Yalunuz, kalıp değiştirme olayı nedir? Sen şimdi Ali Hoca öldü diyelim ama sen onun dört dörtlük yolunda gidiyosan Ali Hoca’nın yolunu takip ediyosan, izindeysen, o isen, o zaman kalıbı nasıl değiştiriyon diyola ki tıpkı Ali Hoca bu diyola, bu öyle anasından dünyaya gelme değil. Bu yaşarken ki alıp verme. Yoksa öldükten sonra tekrar ana karnından dünyaya gelme Ali olacak Veli olacak şöyle böyle bir şeyler değil. Biz diyok ki, evel Ali idi sonra Veli oldu diyok, neden diyok peki bunu, Hacı Bektaş, Ali’nin her hareketini takip etti yoksa şahısa şahıs o gitti anadan bu geldi değil. Ne yaptı? Kültürünen düşünceyin, ula bunu Ali nasıl yapmış böyle yapmış eger ben de Ali’ye uyacaksam diyo, yoluna izine gidecek olusam muhakkak Ali’nin her hareketini yerine getümem gerek diyo. Bundan dolayı evel Ali’ydi sonra Veli oldu diyola. Sen yaşarken ki hareketinden belli olacak senin kime hizmet ettiğin. Kimi vücudunda taşıdığın, kimi zihninde taşıdığın hareketlerinden belli olacak. Yoksa öte dünyaya gidecem gelecem, Allah’ını işi gücü yok onu oraya soksun oradan çıkarsın,

sanki davarı ahura sokuyon çıkarıyon. Geçende karşılaştım. Cümbüşcü Hasan'ın bir söylediği vadu “Günde yüz bin defa doğar Hüseyin” diye dünyanın neresinde olursa olsun Hüseyin'in methisanesi nerede oluyosa Hüseyin orada doğmuştur. Yoksam Hüseyin'i katlettile, orada öldü bitti bundan sonra tekrar doğacam dünyaya gelecem bu işler oldu bitti. Ne yapacan onu sen canlandıracan, sözününen sohbetininen sen getürecen onu yeniden dünyaya. Ali Hoca'nın o hesaplarına ben karışmazdım genelde.”

Dertli Garip'in, kalıp değiştirme inancına geleneksel dervişlerden farklı baktığı aşikârdır. Ona göre kalıp değiştirme bir kişinin yolundan gitmekle olur. Örneğin: Hacı Bektaş Veli'nin bugün yolunu süren kişi hal ve hareketleriyle olsun, duruşuyla olsun eğer onun gibi yaşayabiliyorsa işte o zaman söz konusu kişi dünyada yeniden bedenlenmiş olur. Bir kişinin izinden gidip onun düşüncelerini yaşatmak ve her halle onun gibi olmak, Dertli Garip'e göre işte kalıp değiştirme budur. Onun kalıp değiştirmeye getirdiği bu yorum yöredeki çağdaş dervişler arasında da genellikle kabul edilen bir yorumdur.

2.4.5. Dertli Garip'e Göre Sevgi

Dertli Garip, sevginin kâinatın mihenk taşlarından biri olduğunu düşünmektedir. Ona göre çiftler arasında başlayan sevgi dışarıya da sirayet etmektedir. Şöyle ki iki insan eğer birbirini yürekte severse bu sevgi başka insanlara da yansır. Bu anlayış aslında rasyonel hayat içinde de gerçektir, doğrudur. Aşağıda kendi ifadeleriyle sevgiye ilişkin tespitleri verilen Dertli Garip, eğer ben evde hanımla mutluysam evden ayrılırken mutluysam gittiğim yerde de o sevgi ve mutluluğu etrafıma yansıtırm demmiştir. Ona göre sevgi çiftler arasında doğar ama etrafa da yayılır. Bulunduğu ortama sevgi götüren kişi de dini olarak arif ve temiz bir kişidir. Bu yüzden Dertli Garip der ki eğer içinde sevgi varsa Allah da sende Ali de sende Veli de sendedir der. Özellikle “Karı koca arasındaki sevgi, bütün kâinatı yaratan sevgüdür.” sözü; erkek ve dişinin sevgi temelinde birleşmesinden ortaya çıkan durumun bir yaratım olduğunu işaret etmesiyle önemli bir gerçekliğe işaret eder. Bu durumu şöyle izah eder:

“En fazla bir tane dikkat etmemiz gereken nokta var. O da nedir? Karı koca arasında birbirine sevgiyle bağlanacak olursa. Allah da sende, Ali de sende, Mevlana da sende, hepsi sende. Eğer karı koca arasındaki sevgiyi birbirimize veremeyecek olursak birbirimize bağlamayacak olursak arada ufacuk hatalar olacak olursa Ali de bende, Veli de bende demek heralde yalan olur zannedirim ben. Bunlar, Allah'dan alalım ki Hacı Bektaşlar, Yunus Emreler ve şimdiye kadar gelen bütün âşıkları alalım bunları yaşatabilmek için en fazla karı koca arasındaki sevgiyi yaşatmamız o sevgiyi bağlamamız ilazım. Karı koca arasındaki sevgiyi bağlayamasak. Misal ben hanımınan bileyim ben parka giderken sabahınan buna desem ki ‘Hoşça kal sevgülüm’ ‘Hadi güle güle sevgülüm’ dese ben parka sevgiyen gitmiş oluyom, orada sevgi yaratıyom. Emme ben buna gidiyom sana ne o da gidersen git bana ne kelimesi, o hırçman gittiğim zamanda arkadaşların yanına vadağumda o hırçı orada sarf ederim çünkü içeri-

doldumuşum o hırçı. Hırç verecem onlara, işte karı koca arasındaki sevgü bu kadar önemlidir. Karı koca arasındaki sevgi bütün kâinatı yaratan sevgüdür. Allah da sende Ali de sende Peygamber de sende Veli de sende. Hepisi sende. Karı koca arasındaki sevgiyi yaratamıyorsa, Ali de bende Veli de bende dese de orada mutlaka bir hile vardır.

Şimdi o bir sevgüdür ki o, demin rüya hesaplarını anlattın. Üryanda hiç kimseyne uğraşmazsın kiminen uğraşusun biliyon mu? Bunuğunan (eşini gösterir) sevgiye girer. Bu da ne yapar hiçbir şeyinen uğraşmaz senünnen sevgiye girer, seninünen hallaşmaya girer çünkü sevgüsü sende. Emme öyle olmazsa, gece küsülü yatarsanız üryanızda çirkin olur, bütün her hareketinizde çirkin olur. Bilmiyom ben böyle düşünüyom. Zaten ne diyo cenabı Allah “Bütün kâinatı yarattım, benim bir mekânım var, o mekân yarattığım kullarımın temiz kalbidir.” diyor. O zaman Hak beni Âdem’deyse Hak dedüğümüz insan cemalındaysa, her gördüğün insana güzel bakmada yarar var.”

Görüldüğü gibi Dertli Garip için sevgi farklı anlam dünyalarına çıkmaktadır. Sevmek, yaratılanı güzel görmek onun için çok önemlidir. “O zaman Hak beni Âdem’deyse Hak dedüğümüz insan cemalındaysa, her gördüğün insana güzel bakmada yarar var.” Billhassa buradaki cümlesi Yunus Emre’nin “Yaratılanı severiz Yaratılan’dan ötürü.” özdeyişiyle aynı inanç ve aynı gelenek içinde sarf edilmiş sözlerdir diyebiliriz. Sevginin önemi ve uygulama sahasında eşle ilişki temelinde değerlendirmesi inancının sosyal yönüne işaret eder.

2.4.6.Dertli Garip’e Göre Aşk

Dertli Garip gibi derinlikli bir kişiliğin anlam dünyası da kendi gibi son derece doludur. Onun aşk hakkındaki görüşleri, özgün ve pratik hayata değen görüşlerdir. O, aşkı şu şekilde anlatmıştır:

İtikat ve aşk güzeldir aynı zamanda felakettir. Neden güzeldir neden felakettir? İtikatla aşkı eğer terbiyeleyip marifetle yürütüsen aşk da itikat da güzeldir. Emme marifetle yürütmesen, sen burada konuşuyosun, sen Ali’sin derim. Bunu marifetlendümezsem. Sana belimi kucaklattırırım ve senin bana zararın dokunur. Heralde bilmiyom böyledir.

Ben burdan ağrı geliyom zaten. İhsan Ağa bana demiştir ki, Cumayı Ağa’nın ne itikati ne aşkı var demiştir. Orada ben dedim ki ben itikati da severim aşkı da severim, itikati da sevmem aşkı da sevmem. Marifetli aşk ve marifetli itikata ben aşığım. Emme marifetsiz aşk ve marifetsiz itikada karşıyım. Adamın etrafında kurt gibi döner koyunu kurda yedürün dedim. Sonra Fota İhsan bana bu kelimeyi konuşmadı. İrametli Sadık Ağa derdi ki (Çürük sadık) Cumayı Ağa bir adamın konuşken birdenbire belini gucaklattıma, aklımda de. Onun her yönünü pirimpak görürsen o zaman korkma, hemen belini kuçaklattıma sonra kendünü kurtaraman derdi. Böyleyim işte ben.”

Görüldüğü gibi Dertli Garip’e göre aşk da itikat da hem olumlu hem olumsuz yönleri olan hallerdir. Aşk, insana yüksel duygular katıyorsa ve insana dair muhabbeti

artırıyorsa güzeldir, marifetlidir. Ama “ya benimsin ya toprağın” diyorsa sadece ben seveyim diyorsa aşk adına Hak görmezden geliniyorsa o aşk zararlı ve olumsuzdur. Bunun yanında itikat da iyi ve güzel bir duygu oluyor insanı saflaştırıp artırıyorsa güzel ama itikat adına körlük, cahillik ve zulüm meşrulaşıyorsa o zaman o itikat da insana yakışmaz demiştir.

2.4.7. Dertli Garip’e Göre Ariflik

“Tanıyan, bilen, vâkîf ve âşina olan, halden anlayan” gibi mânalara gelen ârif, daha çok tasavvufta kullanılan bir terimdir” (Uludağ, 1991: 361). Dertli Garip’e göre de halden anlayan, karşısındakinin duygu durumunu bilen manalarına gelmektedir. Bunu şu şekilde açıklar:

“Karşısındaki muhabbet yapan insanda ecücük bir ariflik yogusa, o zaman ben şunu konuşuyum diyen adam yine puçalar. O konuşmanın o muhabbetin yarısı bende ise yarısı da sende, hatta benden bile fazla sende. Sen deminden beri bir şeyler diyosun, sen onları demesen ben karşında senin ne diyeceğim ki yani bunların hepsi böyle.”

Dertli Garip’e göre arif kişi, muhabbet ortamında nasıl tavır takınacağını bilir. Yeri geldiğinde susar, yeri geldiğinde ise konuşarak muhabbetin seyrine yön verir. Bu anlamıyla arif kişi Dertli Garip’e göre nerede, kime, ne diyeceğini bilen insandır. Muhabbet, ariflerin hâli ile anlamlı bir ortamdır. Muhabbetlerde halce derinleşmiş olma muhabbetin niteliğini gösterir. Birinin vaazı değil alıcı ve vericinin Arifliği muhabbeti muhabbet yapar. Arifler, bu anlamda hem alan hem verendir ve bu ortamda öğrendiği ilişkiyi gündelik hayatlarına aktaranlardır.

2.4.8. Dertli Garip’e Göre Alçakgönüllülük

Dertli Garip, kendi şiirlerini yorumlarken yahut bir düşüncesini belirteceği zaman “fakırane benim fikrim, bu fakırın dedikleri” şeklinde konuya giriş yapmaktadır. Bu, onun yol içinde aldığı terbiye gereği mütevazılığının işaretidir. Bunun belirtilmesi onun dünya görüşü için önemlidir. Zira dervişlerin ve erenlerin mahlaslarına bakılacak olursa karşımıza hep insanların toplumsal hayatta düşük anlam yüklediği sıfatlar çıkacaktır: Zefil Ali, Kul Fakır, Derviş Edna³⁹, Sersem Köle gibi örneklerde görüldüğü üzere dervişler, kendilerini her daim Allah’ın büyüklüğü karşısında en alt makam, kulluk makamında görmektedir.

“Işık Ruhan eğil kulluğa eğil
Kul oldukça Şâhlık alır giderdim”

diyen Dertli Garip’in ilk zamanlar rehberi olan Ali Hoca (Işık Ruhan)’nın da belirttiği üzere burada “kul” olmak en yüksek ruhsal aşamadır. Bu sebeple Dertli Garip dâhil dervişler, erenler, abdallar daima en alt sıfatlarla kendi konumlarını adlandırır.

2.4.9. Dertli Garip’e Göre Dedelik Makamı

Dertli Garip, kendi makamı ve varlığı üzerine eleştirel düşünürken bu eleştirel düşünceden Alevilikte liderlik makamında olan Dedeler de nasibini almıştır. Dedelik makamı ve Dedeler hakkındaki fikirleri sorulduğunda aşağıdaki görüşlerini dile getirmiştir:

“Şimdi bi sohbet oldu dediler ki mutlaka bir dede olmalı toplumun başında, lider olarak baş olarak gibi. Hacı Bektaş’ın yolunu erkânını dört dörtlük tam yerine getiriyosa ben dedeyim demeli yolu erkânı yürütmeli ama Hacı Bektaş’ın yolunu erkânını dört dörtlük yürütemiyorsa kendini ben dedeyim saymamalıdır. İşte içlerinden talip olarak biri dört dörtlük Hacı Bektaş’ın yolunu erkânını yerine getiriyosa işte ona benim evvallahım var. Yani böyle bir konuya girildi bugün. Yoksa dört dörtlük yerine getümiyosa isterse Ali’nin kendi oğlu olsun, dört dörtlük yerine getiriyosa isterse talip isterse dede olsun benim için hiç fark etmez. Bilmiyom bu benim kendi görüşüm. Hatta Foto İhsan bile dedi. Şimdi böyle dede olmalı hesapları var ya. Şimdi bir dede yanına geldi, ben dedeyim derse orda kırklar oluşmaz, oraya büyüklük küçüklük girer. Emme bir dede ben dedeyim emme, muhabbetlerde bende sizin gibi bir talibim deyip beni kabul ederseniz derse işte o zaman kırklar oluşmuş olur orada. Orada büyüklük küçüklük olmaz. Benim fakırane düşündüğüm bu. Ben bizim yeğen Ankara’dayken bir dede bir âşık almış emmimin yanına götürüyüm demiş. Hemen dede gelü gelmez bana daldı. Yani ben hoş görüyüm tabi yav sen Cumayı Babaymışsın ben kırkların ismini bulamıyorum diye ilk evvel buradan girdi bana. Ben o zaman sana şunu söyleyim dedim, “İlk evvel sen anayınan nasılsın?” dedim. “İyiyim.” dedi. “Yalunuz yalan söyleme.” dedim. Eğer anaynan iyi isen ilk önce kırkları dişi ile kişi arasında oluşturmam lazım ondan sonra bir de Balım Sultan toplumu vardır bir de orada kırkları oluşturmak lazım. Bu nasıl oluşu? Bunun için de sevgi lazım. Gerek dişi kişi arasında gerek Balım Sultan muhabbetinde sevgi olmazsa onun ismini bulamazsın. Epey daldı bana, yalunuz yanındaki âşık Cumayı Baba doğru söylüyo diyo. Neyse uzatmayalım.”

Dertli Garip anlattıklarından da anlaşılacağı üzere tarikat sistemine ve tarikat şeklinde hiyerarşik bir biçimde yapılanmış öğreti sistemine karşı gelmektedir. En doğru bilgiyi en iyi kim uyguluyorsa o ortamın o durumdaki lideri o kişidir demektir. Bu anlamda dedelerin soydan gelme ile topluma önderlik yapmalarını eleştirerek bunun yerine muhabbeti, sevgiyi ve toplumsal dengeyi ön plana çıkarmaktadır. Dedelerin ancak böyle olursa Hacı Bektaş Veli erkânını devam ettirebileceğini de söylemektedir. Genellikle dedelerin muhabbet ortamlarında buldukları makam sebebiyle bilirkişi olarak davrandıklarını ama bunun yanlış olduğunu dile getiren Dertli Garip, kırklara atıfta bulunarak dedelerin muhabbet içinde makamını bir kenara bırakıp orada “muhabbetin talibi” olarak yer almaları gerektiğini söylemiştir. Hz. Muhammed’in miraç sonrası yolunu Kırklar’a uğratması ve içeriye “peygamber” olarak değil bir garip dervişim diyerek girmesi hadisesini hatırlatan Dertli Garip, günümüzdeki dedelerin de aynı alçakgönüllülük içinde olması gerektiğini vurgulamıştır.

2.4.10. Dertli Garip’e Göre Nefis Terbiyesi

Nefis; tarih boyunca birçok dinde ve öğretilerde dikkat edilmesi, kendisi ile baş edilmesi yahut ehlileştirilmesi gereken unsur olarak kabul edilmiştir. Özellikle tasavvuf öğretisinde, erenlik ve dervişlik geleneğinde nefisle mücadele önemlidir. Dertli Garip nefis mücadelesine dair avcılık konusu ile bağlayarak ilginç bir hikâye aktarmıştır. Hikâye vasıtasıyla nefis ile mücadele ve arifçe davranma hakkında bilgi vermeye çalışmıştır.

“Çürük Sadık anlatıyo, ben fakırım sığır güdüyom Karaköy’den Gürpeş’e silah omzumda dolaşıyom. Avcı diyip yanına geldi, ‘Enişte sen o kadar avcılık yaptın nişan almayı biliyon mu?’ dedim diyo. O da yav ben kaç senedir avcıyım bilmen olu mu diyo. O zaman bir nişan al da görüyüm diyo. Şimdi iki dizi üstüne geliyo tüfeği doğrultuyo. Çürük Sadık, sen avcı değilsin diyo. Niye kayıncı neye değilim diyo. O da ‘Sen namluyu kendine tutacaktın ki ben senin avcı olduğunu bileceğidim.’ diyo. Burada bir hesap var burada. Orada namluyu kendüne tutup kendünü öldürmek değil buradaki hesap. Sen okumuşun çok namlular sana çevrilir. Sen namlulardan korkma, herkesi hoş gör, nasıl davranacağını bil, ona buna sataşip düşman kazanmaya çalışma, terazünü bil. Şimdi terezünün bir kefesine koyduğuna yakın bir şey korsan kılı kılına gelir değil mi, öteki gözüne sineğin kanadının ağırlığı kadar bir şey olsa terazi bozulu, bu nedür bu, kıymetini bil.”

Dertli Garip’in anlatmış olduğu olayda Çürük Sadık, avcı olduğunu iddia eden kişiden nişan almasını ister. Söz konusu kişi de dizlerinin üstüne çökerek nişan alır. Çürük Sadık ise onun avcı olmadığını şayet avcı ise nişanı kendisine alması gerektiğini söyler. Buradaki tüfek bir semboldür. Bu sembolle anlatılmak istenen önce kendimizi yani nefsimizi hedef almamız gerektiğidir. Dervişler için nefis terbiyesi yolda ilerlemek için son derece önemlidir. Dertli Garip de bu hadiseyi anlatarak nefis terbiyesi ile ilgili işaretler vermiştir.

Anlattığı olayın hemen peşinden “Sen namlulardan korkma, herkesi hoş gör, nasıl davranacağını bil, ona buna sataşip düşman kazanmaya çalışma, terazünü bil.” nasihatıyla türap olmayı öğütlemiştir. Yolda türap olmak yani alçakgönüllü olmak nefisini terbiye etmekten geçer. Bunu iyi bilen Dertli Garip aktardığı hadiseden hemen sonra bu cümleleri kurmuştur. Nefis kişinin asıl yenmesi gereken, uğraşması gereken noktadır. Bunun için her şeyin kendisi tarafından nasıl görüldüğünün değerlendirilmesi gerekir. Kişi bu değerlendirmeyi olayın kendi açısından nasıl görüldüğünün tespiti ve bu durumun bütün için ne anlama geldiğinin tespitini yaparak sağlar. Bu sebeple avcı kendisini eleştiren, kendindeki vahşiyi öldürenidir. Başkasını yargılayan, suçlayan ve yok eden; nefsi ile mücadele eden değildir.

2.4.11. Dertli Garip’e Göre Âşık, Sadık, Muhip⁴⁰

Genel olarak sözlük anlamlarıyla ele aldığımız bu terimleri, Dertli Garip hem geldiği sözlü gelenek bağlamında hem de kendi anlam dünyası çerçevesinde tanım-

lamıştır. Onun verdiği tanımların temelinde dervişlik tanımında olduğu gibi “sevgi” yatmaktadır. Esasen bu kelimelerin sözlükteki ilk anlamlarına⁴¹ bakıldığında karşımıza sevgi temelli karşılıklar çıkmaktadır. Dertli Garip de şunları belirtmiştir:

“Muhip demek talebeliktir, güzel insanı seçmektir. Âşıklık, zaten âşık olmazsan güzel insanı seçemezsin. Önce âşık olur sonra muhip olursun. Hikâyede ne yapmış. Bir kıza âşık oluyor, oraya geldikten sonra bizi mutlu ettin, benim kırk budağım var onu buraya getirelim o buraya yakışır diyo. O da dediğin bu mu diye kırk budağı gösteriyö. Kırk budak senin vücudundaki kırk boğumdur, konuşmandır boğazındır, dilersen buradan çıkarır mumu yakarsın ışıtırın dilersen mumu söndürürsün. Kırk budakta şemalarım yanar, insan vücudu kırk boğumdur. O zaman sende bir ışık görüp insanlar sana hayran oluyor. Sadıklar ise sözüne sadık olanlar. Bir işi yaparım diye söz verdikten sonra onu yerine getürüsen işte sadık sensin. İkrara bağlı olandır sadık. Sözünde duran, güzellik yaratan. Sadıklığı da kendin yaratacaksın, muhipliği de kendin yaratacaksın, kırk budağı da kendin bileceksin. Bunların hepsini kendün yaratacaksın. Belki benim dediklerim seni tatmin etmedi, neydeyim acemilik.”

Dertli Garip’e göre muhip güzel insanı seçmektir ve talebeliktir. Talebelikte eğitim aldığın yere bağlıdır. Âşıklık ise ilk aşamadır. Kişide bir duygu oluşması gerekir. Bu duygu olmadan menzile varılmaz. Yolda önce âşık sonra muhip olunur. Sadık ise sözünde duran ve güzellik yaratan kişidir. Buradaki sözde durmak ikrara bağlıdır. Her biri de kırk budak ile sembolleşir. Kırk budak kişinin boğazıdır. Söz kırk boğumdan çıkar. Dolayısıyla söze sadıklık, güzelliği görmek ve hizmet etmek dervişin temel özelliklerinin anlaşılmasını kolaylaştırır.

1.4.12. Dertli Garip’e Göre Hak

Alevî inanç dünyasında “Hak” kavramı önemli bir yere sahiptir. “Hak-Muhammed-Ali” gibi bir üçlemenin olması, “Hakk’a yürüdü”, “Hak kabul etsin” gibi kalıplaşmış sözlerin olması bunun en büyük delilidir. Normalde Hak, Allah ve ona bağlı sistemin (Hak sistem), O’nun eli olan düzenin ve adaletin Alevî terminolojisindeki ismi iken, Dertli Garip bunu farklı bir şekilde aktarmıştır. O, Hakk’ı sevgi ile bağdaştırmıştır.

“Hak dediğimiz sevgidir, bundan iyi de sevgi olmaz, sende sevgi olmasa sen telefon edip Cumayı Emmi gel demezsin. Ondan sonra bizde bir sevgi olmasa hemen geliyoh yavrum diye gelmezdik. Sevgi bu işte sevgi yoksa yenecek bir şey değil.

Hak dediğimiz şey de budur zaten sevgidir yani. İnanmasan var ‘Allah’a sor beni.’ kelimesinden ‘İnanmasan var vicdanına sor beni.’ kelimesi şahanedir. Ondan başka bir şey yoktur. Biçareye diyolar ki “Hak Hak deniyo bunun mekânı nere” diyorlar o da “Çağımız vicdanınızı dinlen o size haber verü” diyor. Budur yani.

Görüldüğü gibi Dertli Garip, sevgi ve Hak kavramlarını birleştirmiştir. Hakk’ın mekânı olarak da vicdanımızı işaret etmiştir. Gaziler Ovacığı erenlerinden olan Biçare’nin sözüyle de söylediklerini delillendirmiştir. Ona göre sevgi Hak’tır. Hak,

sevgidedir, vicdandadır. Dertli Garip'in dünya görüşü içinde verilenlerin özü; saygı, sevgi, hoşgörü, turap olmak gibi insani ve evrensel değerlerdir. Kendisini çağdaş derviş olarak nitelendiren Cuma Zeytönlü, ahlaki değerleri dervişliğin, insan olmanın ilk basamakları haline getirmiş bir kişidir. İlahi niteliklere büründürölmüş birçok kavram Cuma Zeytönlü'nün açıklamalarıyla maddi deneyimlenebilir bir anlama kavuşmuştur. Düşüncesinde olağanüstölüğe yer yoktur. Eş ile sevgi temelli kurulan ilişkinin yüceltilmesiyle yoruma başlar toplumun birlik-beraberlik ve saygıyla bütünleşmesini hedefler. Bu hedeflediği dünyayı ise insan olmanın Hakk'a uymanın bir gereği olarak sunar.

3.Sonuç

Cuma Zeytönlü, Gaziler Ovaciğı erenler geleneği içinde olan bu dervişlik geleneğinin içinde yetişen ve kendisini çağdaş derviş olarak adlandırabileceğimiz nadir örneklerdendir. Çalışmamız boyunca onu doğru anlatabilmek için birebir yazılan her konu kendisine sorulmuş ve kendisinden alınan bilgilerle yazılanlar tekrar düzenlenmiştir. Bu da yaşayan bir dervişin, hakkında yazılan makaleye doğrudan müdahale edip doğrudan kendisinin ve sözlerinin anlaşılması hususunda örneklik teşkil etmektedir.

Cuma Zeytönlü geleneksel dervişliğin gelişip, dönüştüğü ve günümüzde aldığı halinin yaşayan örneğidir. Az şiiri olmasına rağmen yörede yaşayan dervişleri bilen onlarla muhabbet eden ve o muhabbetlerle belli bir anlam dünyası oluşturup günümüzde de halen bunları paylaşmaya çalışan özel kaynaklardan biridir. Kendisi aynı zamanda inandığı gibi yaşayan bir kişidir.

Makalemiz; Anadolu'da unutulmuş irfan geleneğinin türap olan, toprağı saklanan cevherlerinin işlenmesi anlamında, Anadolu'da bulunan yüksek değerlerin nasıl anlaşılıp nasıl değerlendirilmesi gerektiğine bir örnektir. Dertli Garip'in yaşadıkları ve inandıkları arasında paralellikler olduğu makale boyunca anlatılmıştır. Makalede Derviş Ruhân ile başlayan ruhsal yolculuğunu daha sonra onun kendince eksikliklerini ve yetersizliklerini görüp eleştirmesine değinilmiştir. Geleneksel dervişler ile çağdaş dervişler arasındaki farkın anlaşılması da bu eleştiri noktalarında ortaya çıkmıştır. Dervişlik tek tip olmak değildir. Sosyal ve tarihsel belirlemelerin sonucunda sahici olmak ve gerçek olmak ile ilgilidir. Gelenek içinde farklı olanları kendi içinde anlayıp herkesi şahıs olarak kabul edip ve o şahısların hepsinin bütüne hizmet ettiği doğrultusundaki kanaat ile değerlendirip, bütün farklı anlayışların birleştirilmesi dervişliğin sosyal fonksiyonunun anlaşılmasında önemlidir.

Dertli Garip'e göre Bektaşilik bağdaşmaktır. Bir ortamda kim bağdaşmayı sağlıyorsa, insanlar arasındaki uyumu güveni kim sağlıyorsa Dertli Garip'e göre Bektaşî odur. Bektaşîliği bir tarikat sistemi içinde anlamayıp gündelik hayat pratiğı içindeki davranış kalıplarını oluşturan bir sistem olarak anlamış olduğu söylenebilir. Onun kafasındaki Hacı Bektaş, tarihsel bir şahsiyet değildir. Tarihsel konular Dertli Garip'in hiçbir zaman ilgisini çekmemiştir. Aslında bu görölen ve gösterilen özellikler

Dertli Garip üzerinden Anadolu'daki irfan geleneğinin nasıl işlendiği ve nasıl yaşandığının da işaretlerini vermektedir. Tarikatlarda daha çok tarihsel olaylar, tarihsel şahsiyetler, efsane ve menkıbeler aktarılırken Dertli Garip'in de içinden geldiği erenler süreği dervişleri hakikatin pratik hayatın içinde yaşanabilecek bir bilgi olduğunu iddia etmişler buna da gerçeklik demişlerdir. İşte bu gerçekliktir ki yaşamın emeli olarak eşine sahip çıkmayı, aşına sahip çıkmayı işine sahip çıkmayı gerektirmiştir. Bu manada işine sahip çıkarak çalışkan olmuşlardır, aşına sahip çıkıp haramdan uzak durmuşlardır, eşine sahip çıkıp temiz bir nesil iyi bir toplum yaratmayı eşiyle kurmuş olduğu bu sevgi saygı ilişkisi temelinde şekillendirmeye çalışmışlardır. Bunlar Anadolu'nun unuttuğu ama yeniden toplumun derlenip toparlanacağı zamanlarda sahip çıkması ve muhatap olması gereken temel bilgilerdir. Dertli Garip; Amasya'nın Gümüşhacıköy ilçesinde yaşayan bir BAĞ-KUR emeklisi, zor şartlarda geçimini sağlamaya çalışan bir irfan çeşmesidir.

Çalışmamız boyunca Dertli Garip'in hayatının ve deyişlerinin bütünlüğüne bağlı kalınarak bu makale meydana getirilmiştir. Deyişlerinin ve hayatının makale formatına dönüştürülerek kalıcılığı sağlanmıştır. Sözlü kültür içinde önemli bir yeri olduğuna inandığımız Dertli Garip'in yapılan bu çalışma ile geleceğe aktarılmasına vesile olunmuştur. Özellikle dervişliğin ne olduğu, geçirdiği süreçler geleneksel ve çağdaş dervişler arasındaki yorum bilim (hermeneutik) farklılıklar Dertli Garip örneği ile ortaya konulmuştur. Bilhassa yöredeki geleneksel dervişler üzerine çalışmaların mevcut olması fakat çağdaş dervişler üzerine akademik çalışmaların kısıtlı olması dervişlikteki sürekliliğin ve derviş grupları arasındaki farkların ortaya konulması açısından önem arz etmektedir. Son olarak şunu söylemek yerinde olacaktır: Geleneksel derviş olsun çağdaş derviş olsun her ikisinin de ortak noktası; insanları bir görerek sevginin, saygının kutsallığını kabul etmektir. Söz konusu güzel davranışlar dervişliğin alametlerindedir.

Sonnotlar

- 1 Atatürk'ün "mehdi" olarak görülmesine ilişkin Âşık Kul Fakır'ın şiiri için bkz: (Işık 2018: 186).
- 2 Nefes, 11'li Hece Ölçüsü
- 3 Mehman-mihman: misafir
- 4 Gözekle: gözetlemek
- 5 Nasihatname, 11'li Hece Ölçüsü
- 6 Koğun: kovun
- 7 Veran: 1. viran, iyesiz ev. 2. Çürük, yıkılmış, çökmüş yapı vb. için.
- 8 Medetname, 11'li Hece Ölçüsü
- 9 Viran, yıkıntı
- 10 Şehirin, muhitin
- 11 Desteğiniz, korumanız
- 12 Nefes, 11'li Hece Ölçüsü
- 13 Hoşnut olmak
- 14 Hacı Bektaş evlatlarında Sefa Ulusoy'a ithafen yazılmış bir deyiş.
- 15 Kalıbında, elbisesinde, görüntüsünde
- 16 Rum diyarına, Anadolu'ya

- 17 Budayıp, düzenleyip, yetiştirttiğim
 18 Nefes, 11’li Hece Ölçüsü
 19 Göfer: cevher, nefes
 20 Nefes-Medetname, 11’li Hece Ölçüsü
 21 Nefes- Pir’e Güzelleme, 11’li Hece Ölçüsü
 22 Daru: mısır
 23 Çeç: henüz samanla karışık, kalburdan geçirilmemiş tahıl yığını.
 24 Nuş etmek: İçmek, keyiflenmek.
 25 Menkıbeye göre Selman’ı Farişi’yi göl kenarında korkutan aslandan kurtaran Ali’dir
 26 Sabaha karşı
 27 Hacı Bektaş dergâhındaki alıç ağacı menkıbesini alıcı ağacı diye yorumlamaktadır.
 28 Yaratılışname, 11’li Hece Ölçüsü
 29 Gilman: Cennet geni.
 30 Nefes, 11’li Hece Ölçüsü
 31 Nasihatname, 11’li Hece Ölçüsü
 32 Gılı kal: dedikodu
 33 Medetname, 11’li Hece Ölçüsü
 34 Gul: kul
 35 Gusur: kusur
 36 İyice ara, alt üst et.
 37 Nar: ateş
 38 Gilman: Cennet geni.
 39 Çok aşığı, en alt düzeyde
 40 Bu açıklama Güvenç Abdal üzerine anlatılan ve Bektaşiler arasında yaygınca bilinen aşağıdaki menkıbeden hareket edilerek yapılmıştır. Menkıbe Çoşkun Kökel’in (2013: 37-38) çalışmasında özetle aktarılmıştır: Hacı Bektaş Veli’nin hizmetinde Güvenç Abdal adlı bir derviş vardı. Bir gün bir soru sordu “Şeyh kimdir, muhip kimdir, âşık kimdir? Bize lütfedip bildirebilir misiniz? Hacı Bektaş “hemen Güvenç yerinden kalk, tez git, bir sarrafta bin altınımız var, al gel” dedi. Güvenç Abdal, sarraf kimdir, hangi şehirdedir, demeden hemen belini bağladı, pirinin elini öptü, yola çıktı. Gide gide vardı, bir şehre. Şehirde bir adama; Bu şehir hangi şehir? Adam da: Buraya Hindistan, derler. Güvenç, şaşırıldı. Rum ülkesi nerde Hindistan nerde dedi. Şehrin içinde gezerken pazara ulaştı, etrafına bakınıırken gördü ki, karşıda bir sarraf oturmadı. Sarraf onu görünce hemen kalktı. Beri gel derviş diye yanına çağırdı. Sarraf, Güvenç’e; “Hangi ildensin” dedi. Güvenç; “Rum ülkesinden” dedi. “Kimin hizmetindesin deyince”, Güvenç; “Hacı Bektaş’ın hizmetindeyim, bana, bir sarrafın bize bin altın vereceği var, al gel buyurdu”. Sarraf, Hacı Bektaş’ın adını duyunca, onu evine götürdü ağırladı. “Derviş” dedi. “Borcun olan sarraf benim. Bir vakit ticarete giderken denizde fırtınaya yakalandım. O anda erenler yetiştii, gemiyi mübarek eliyle tuttu bizi kurtardı”. Adını sordum; “Hacı Bektaş’tır”, dedi. Bu bin altını al erenlerin, bin altın erenlerin hizmetinde bulunanların, bin altın da senin dedi. Güvenç Abdal, üç bin altını alıp, sarrafla vedalaştı. Şehir içinde giderken, bir çardağın penceresinde dünya güzeli bir kız gördü, kızı görür görmez âşık oldu. Halayık bu kızı isteyen çok altını olmalı diye Güvenç’i uyardı. “Bu kız ulu bir tacirin kızıdır. Adamları duyarsa başına iş açarlar” dedi. Güvenç Abdal, keseyi çıkarıp kızın önüne koydu. Güvenç, kızın ayakucunda otururken, duvar yıkıldı, bir el çıktı. Güvenç’i, göğsünden iterek yere yıktı, aklını başından aldı. Kız bu hali görünce kalktı, oturdu. Güvenç’in aklı başına gelince bu ne haldir diye sordu kız. Güvenç Abdal, şeyhimiz Hacı Bektaş vilayetinden oldu dedi. Böylece beni bu kötü işten kurtardı. Bunun üzerine, Rum ülkesinden nasıl çıktığımı, oraya nasıl geldiğini, o ana kadar başından geçenleri bir bir anlattı. Kız bu kerameti gözüyle görünce erenlere âşık oldu, ziyaretine varmak istedi. Altınları alarak akşam saatinde yola çıktılar. Karanlık olunca ıssız bir yerde yattılar. Uyanınca baktılar ki sabah olmuş, Hacı Bektaş’ın dergâhının olduğu şehre gelmişler. Güvenç Abdal dergâha varıp pirine niyaz eder. Başından geçenleri bir bir anlatır. Hacı Bektaş “Güvenç bu işlerdeki hikmeti bildin mi”? der ve açıklar “Sen bizden şeyh kimdir, mürit kimdir, muhip kimdir, âşık kim” diye sormuştun, mürit odur

ki, senin yaptığını yapar. Biz seni hizmete gönderdik, sorgulamadan gittin. Muhipliği sarraf gösterdi. Bir kerecik denizde helak ola yazdı, bin altın bağısladı, imdadına yetiştik, gemisini kurtardık, yerimizi sordu, haber verdik, seni yolladık, şöyle – böyle demeden bağısını teslim etti. Şeyhliği biz yaptık; seni kolayca götürüp getirdik, seni o yüz karasından da kurtardık. Âşıklığıysa o kız yaptı, bir keramet (velayet) görmekle âşık oldu bize; buraya gelmedikçe huzura ermedi”. Başka anlatımlarda kız kırk budaklı şamdanını ister Hacı Bektaş elini uzatıp Hindistan’daki şamdanı getirir. Kerameti bir kez daha görülür.

41 Âşık: Bir kimseye veya bir şeye karşı aşırı sevgi ve bağlılık duyan, vurgun, tutkun kimse
Sadık: Doğru, gerçek
Muhip: Seven, sevgi besleyen, dost

Kaynakça

- Akbulut, Cem. (2010). *Gaziler Ovacığı Âşıkları* (1. Baskı). İstanbul: Kara Mavi Yayınları.
- Akın, Cüneyt. (2015). “Âşık Veysel’in ‘Beni Hor Görme Gardaşım’ Şiirinin Hermeneutik Açılımı”. *Alevilik Araştırmaları Dergisi*, 10, 53-60.
- Erduğan, Serkan. (2018). “Bektaşî Tekkelerinin Kapatılması ve Hamdullah Efendi”, *Alevilik-Bektaşîlik Araştırmaları Dergisi*, 17, 193-210.
- Işık, Caner. (2011). “Alevi Bektaşî Geleneğinde Muhabbet: Ruhsal Bir Bilgi Ortamı”, *Milli Folklor*, 89, 147-158.
- . (2017). *Erenlerin Süreği*, İzmir: Tibyan Yayıncılık.
- Kökel, Coşkun. (2013) *Güvenç Abdal Ocaklıları Tarihsel Süreç*. Cilt 1. Alevi İnanç-Dede ocakları Serisi-1. İstanbul: Güvenç Abdal Araştırma Eğitim Kültür ve Tanıtma Derneği Yayınları.
- Taşgın, Ahmet. (2016). “Kevn ve Mekân İlişkisi: Horasan’dan Balkanlara Marifetin Taşıyıcısı ve Temsilcisi Koyun Baba”. Uluslararası Nehrin Piri: Koyunbaba Sempozyumu 13 - 14 Mayıs 2016, Çorum.
- Uludağ, Süleyman. (1991). “Arif”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 3, 361-362.

EK: Fotoğraflar



Fotoğraf.1: Cuma Zeytönlü'nün gençliği



Fotoğraf.2: Cuma Zeytönlü (Dertli Garip) ve eği Fatma Zeytönlü



Fotoğraf.3: Cuma Zeytönlü'nün orta yağ hali



Fotoğraf.4: Mehmet Ali Iğık (Derviş Ruhan)

DEMİR BABA TEKKESİNİN STATÜSÜ HAKKINDA BULGARİSTAN BASININDA YAPILAN TARTIŞMALAR: ANANİE YAVAŞOV VE MEHMET CELİL ARASINDAKİ YAZIŞMALAR ÜZERİNE BAZI NOTLAR* **

Debates in the Bulgarian Press About the Status of Demir Baba Tekke: Some Notes
on Correspondence Between Ananie Yavashov and Mehmet Celil

Memish Syuleyman MERDAN***

Öz

Bu çalışma, Bulgaristan'da yayınlanan *Mir*, *Zname*, *Rehber* gazetelerinde Demir Baba Tekke, Türbe ve Köyü hakkında ileri sürülen görüşleri ve bu görüşler etrafındaki tartışmaları konu edinen yayınları ele almaktadır. Bu yayınlar, *Mir*, *Zname*'de Ananie Yavaşov ve *Rehber*'de de Mehmet Celil tarafından karşılıklı sürdürüldü. Yavaşov ve Celil, Demir Baba Tekke, Türbe ve Köyü hakkında kendi görüşlerini basın yoluyla paylaştı ve karşılıklı tartışma olarak bir süre devam etti. Bu çalışma bu kişi ve gazetelerde yapılan tartışmayı konu edindi. Çalışma, bu şahıs ve gazetelerde verilen bilgi ve ileri sürülen görüşlerle sınırlı tutuldu. Demir Baba Tekke, Türbe ve Köyünün statüsü hakkında yirminci yüzyılın başlarında yapılan tartışma etrafında gerçekleştiğinden araştırma yazılı kaynaklara başvurdu.

1928 yılında Bulgaristan'da çıkan *Mir*, *Zname* ile *Rehber* gazetelerinde karşılıklı yazışma niteliğinde olan bir kaç yazı yayımlandı ve bu yayın, ardından da tartışma başlattı. Bu gazetelerde yayımlanan yazılarda tartışma konusu, Demir Baba Tekkesi arazi ve yapı kadrosu içerisinde bulunan türbesi, Bulgar (Protobulgar) hükümdarı Han Omurtag'ın mı, yoksa Demir Baba'nın mezarı mı görüşü hakkındaydı. Ayrıca bu tartışmaya bağlı olarak sürdürülen tartışmanın ikinci başlığı ise tekkenin mülkiyeti hakkında gerçekleşti.

Gazetelere iki farklı görüş yansıdı ve her iki görüşün tarafı ellerinde bulunan delilleri bu yayınlarla birlikte sundu ve iddia ettikleri görüşlerini beyan etti. Tartışmayı da başlatan bu görüşlerden ilki, 1922 yılında kurulan Razgrad Arkeoloji Cemiyetinin başkanı da olan Ananie Yavaşov'un *Mir* ve *Zname* gazetelerinde yayımlandı. Yavaşov ileri sürdüğü görüş ve iddialarına delil ve gerekçe olarak Tırnova'da "Aziz Kırk Fedai" Kilisesi'nde bulunan Rumca bir kitabeye dayandırdı. Bu kitabeden yola çıkarak Demir Baba Tekkesi'ndeki türbenin aslında IX. yüzyılda Han Omurtag'ın mezarı olarak kurulduğu fakat sonraları bu mezarın Demir Baba adında "sahte" bir dervişin mezarına dönüştürüldüğü görüş ve ileri sürülen iddialara dayandı. İkinci görüş ise Mehmet Celil'in *Rehber* gazetesinde kaleme aldığı yazılarında ileri sürüldü. Mehmet Celil de Yavaşov'un Demir Baba Tekkesindeki türbenin Han Omurtag'ın mezarı olduğu iddiasının arkasında esasen tekke ve mülkiyetine el koymak maksadının yattığı görüşünün bulunduğunu ileri sürdü.

Sonuç olarak bu çalışmamızın dikkate değer bulduğumuz yanı, Demir Baba Tekke, türbe ve arazisi hakkında Razgrad Arkeoloji Cemiyeti Başkanı Ananie Yavaşov ile Başmüftülüğün sabık Vakıflar Müdürü Mehmet Celil'in görüşleri bir arada verildi. Bu tartışmalarda konu bütün açıklığıyla ortaya konulmaya çalışılırken bazı meselelerin daha belirgin hale gelip anlaşılmasını sağladı ve ortaya çıkan meseleler hakkında boşluk veya izahı zor hususlara yönelik yeni sorular da oluştu. Konu ve yapılan tartışma, güncelliğini korumakta

* Geliş Tarihi: 10.07.2020, Kabul Tarihi: 10.08.2020. DOI: 10.34189/hbv.95.004

** Bu araştırma, "Tarihi ve Kültürel Miras, Ulusal Bellek ve Toplumsal Gelişim (Kulturoistoričesko nasledstvo, natsionalna pamet i obštstveno razvitie) 2018-2021" Programı dahilindeki D 01-229/06.12.2018 No ve tarihli Proje çerçevesinde gerçekleştirilmiştir.

*** Dr. Öğr. Üyesi, Şumen Episkop Konstantin Preslavski Üniversitesi, Beşeri Bilimler Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Kürsüsü, Bulgaristan. memish_merdan@abv.bg, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-1236-2477>

ve Demir Baba Tekke, Türbe ve arazisi hakkında yapılan tartışmalarda tekkenin statüsü hakkındaki fikirlere yer verildi. Bunların yankıları bugün bile, yani yaklaşık olarak 100 yıl sonra, hissedilmekte olduğunu söyleyebiliriz.

Anahtar kelimeler: Han Omurtag, Demir Baba, Ananie Yavaşov, Mehmet Celil, Deliorman

Abstract

This study deals with the opinions put forward about Demir Baba Tekke, Mausoleum and Village in *Mir*, *Zname* and *Rehber* newspapers published in Bulgaria and focuses on the publications about the discussions around these views. These broadcasts were carried out mutually by Ananie Yavashov in *Mir* and *Zname* and by Mehmet Celil in *Rehber*. Yavaşov and Celil shared their views about Demir Baba Tekke, Mausoleum and Village through the press and these views continued for a while as mutual discussion. This study is about the discussion in these people and newspapers. Thus, it is limited to the information and opinions put forward in these individuals and newspapers. The research resorted to written sources, as it took place around the debate on the status of Demir Baba Tekke, Mausoleum and Village at the beginning of the twentieth century.

A few correspondence articles were published in *Mir*, *Zname* and *Rehber* newspapers published in Bulgaria in 1928 and this publication started a discussion later. The subject of discussion in the articles published in these newspapers was about whether Demir Baba Tekke's land and the tomb in the building staff were the tomb of the Bulgarian (Protobulgar) ruler Han Omurtag or the tomb of Demir Baba. In addition, the second title of the discussion, which was held in connection with this discussion, was about the ownership of the lodge.

Two different opinions were reflected in the newspapers and they presented the evidence they had on both sides with these publications and declared the opinions they claimed. The first of these views, which also started the discussion, was published in the newspapers *Mir* and *Zname* by Ananie Yavashov, who was also the head of the Razgrad Archeology Society founded in 1922. Yavashov cited the source of the Greek inscription in the Holy Forty Martyrs Church (Sveti Chetirideset Machenitsi) in Tarnovo as evidence and justification for his opinions and claims. Based on this inscription, the tomb in the Demir Baba Tekke was originally built as the tomb of Han Omurtag in the ninth century, but later it was based on the views and allegations that this tomb was turned into a tomb of a "fake" dervish named Demir Baba. The second opinion was put forward in the articles written by Mehmet Celil in the newspaper *Rehber*. Mehmet Celil also argued that Yavaşov's claim that the tomb in the Demir Baba Tekke was the tomb of Han Omurtag was essentially the purpose of seizing his lodge and property.

Consequently, the part of this study that we find remarkable is that the opinions of Demir Baba Tekke, Mausoleum and its land are given together by Ananie Yavashov, President of the Razgrad Archeology Society, and Mehmet Celil, the Chief of the Chief Mufti's Office. In these discussions, the subject was tried to be put forward with full clarity. In addition, some issues were made more clear and understandable and new questions emerged about the emerging issues regarding gaps or difficult to explain. The subject and the discussions are up to date and discussions about Demir Baba Tekke, Mausoleum and its land included ideas about the status of the lodge. We can say that the echoes of these views are felt even today, approximately 100 years later.

Keywords: Han Omurtag, Demir Baba, Ananie Yavashov, Mehmet Celil, Deliorman

1. Giriş

Bu çalışma, Ananie Yaşavov ve Mehmet Celil arasında Bulgaristan basını aracılığıyla Demir Baba, Tekke, Türbe ve Arazisi hakkında karşılıklı yürüttükleri tartışmayı konu edindi. Tartışmayı Yavaşov'un ulusal nitelikte olan *Mir* gazetesinde

neşrettiği, Demir Baba Tekkesinde bulunan Türbesinin Han (Çar) Omurtağ'a ait olduğunu iddia ettiği yazısıyla başladı. Bu yazıya karşılık *Rehber* gazetesinden geldi ve iddianın yersiz olduğunu esas amacın araziye el koymayı hedeflediğini ileri sürdü. *Rehber* gazetesinde yayınlanan bu yazıların, gazetenin başyazarı olarak Mehmet Celil tarafından yayımlandığı anlaşıldı. Yavaşov, *Zname* gazetesi'nde cevap niteliğinde yeni yazı yayınladı. Çalışma, Yavaşov'un *Mir* ve *Zname* gazeteleri ve Mehmet Celil'in *Rehber* gazetesindeki yazılarıyla sınırlıdır. Yazılı kaynaklardan elde edilen bilgilerle, ileri sürülen iddia ve görüşler ile yürütülen tartışmaların daha iyi anlaşılmasına kolaylık sağlandı. Tabiatıyla bu gazetelerde adı geçen şahıslar tarafından karşılıklı yürütülmüş tartışma ve yayınlar hakkında daha önce yayılmış müstakil bir çalışma bulunmamaktadır. Bu çalışma, Demir Baba Tekke, Türbe ve Arazisi hakkında Yavaşov ve Celil arasında yürütülen tartışmayı konu edinen ilk çalışmadır. Bu husus da bu çalışmanın önemini artırmaktadır. İlgili gazetelerde yürütülen tartışmaların takibi ve konunun anlaşılmasını kolaylaştırması gayesiyle gazelerde yayınlanan makaleler ekte sunulmuştur. Asıl metin ile ekler kısmında köşeli parantez içinde verilen açıklamalar araştırmacıya aittir.

1928 yılının Ocak ayında Sofya'da Bulgarca çıkan *Mir* gazetesinde Demir Baba türbesinin yağmalanmış olduğunu bildiren bir haber yayınlanır. Demir Baba Tekke ve Türbesi, Bulgaristan'ın, o zamanki idari yapıya göre Rusçuk (Ruse) sancağı, bugün ise Razgrad ili sınırlarında olan Küçük Kokarca (Malik Porovets) ve Mumcular (Sveštari) köyleri yakınında yer almaktadır. Haber, Razgrad Arkeoloji Cemiyeti başkanı Ananie Yavaşov'un imzasıyla verilir. Sofya'da Türkçe çıkan *Rehber* gazetesinde, Yavaşov imzasıyla çıkan bu habere cevap niteliğinde bir yazı neşredilir. *Rehber*'deki bu yazı, Yavaşov'un cevap vermesine neden olur ve Bulgarca çıkan *Zname* gazetesinin 75 ve 76. sayılarında iki kısımdan oluşan bir makale yayınlar. Bunun üzerine *Rehber* gazetesinin 6 Nisan 1928 tarihli sayısında kısa bir haberle Yavaşov'un *Zname* gazetesinin söz konusu sayılarında yayınlanan makalesinden bahsederek, bunlara bu gazetenin 13. sayısında cevap verileceği bildirilir (*Rehber*, 6 Nisan 1928: 2). Buna göre *Rehber*'de söz konusu olan 13. sayısının sayfalarında yine cevap niteliğinde bir dizi makale yayınlanmaya başlar. Bir dizi makale diyoruz, çünkü ikinci makalenin sonundan anlaşılacağı üzere bu makalenin sonu gelmiş değildir ve "Mâ-ba'dı var" ifadesi yer almaktadır.

Rehber'deki söz konusu makalelerin altında bunların kimin tarafından yazıldığı hakkında bilgi verilmemiştir. Fakat biz, bunları kaleme alan kişinin gazetenin başyazarı Mehmet Celil olduğunu kabul ediyoruz. Bu makaleleri yazanın konuya vâkif olması 1920 yılından 1927 yılı sonlarına kadar Başmüftülüğe bağlı Evkaf Müdürü görevinde bulunan ve 1928 yılının Ocak ayından itibaren yayınlanmaya başlayan *Rehber* gazetesinin sorumlu müdürü ve başyazarı (redaktörü) Mehmet Celil'in olduğunu iddiamızın temelini teşkil etti. Görüşümüzü doğrulayan en önemli kanıt da *Rehber* gazetesinin 275. sayısının 2. sayfasında yayınladığı bir yazısının altına M. Celil'in düşürdüğü şu nottur: "İmzasız yazılar da benim fakat bu imzalı: Mehmed Celil" (*Rehber*, 22 Nisan 1933: 2).

Bu gazetelerde tartışma konusu edilen iki husus, Demir Baba Tekkesinde yer alan türbesi, Bulgar (Protobulgar) hükümdarı Han Omurtag'a ait olabilir mi, yoksa Demir Baba'nın mezarı mıdır? Diğer tartışma ise tekkenin mülkiyeti meselesidir. Burada iki görüş karşı karşıya gelmekte ve bunlardan ilki, 1922 yılında kurulan Razgrad Arkeoloji Cemiyeti başkanı Ananie Yavaşov'un¹ *Mir* ve *Zname* gazetelerinde ele aldığı ve Tırnova'da "Aziz Kırk Fedai" ("Sveti Çetirideset Mıçenitsi") Kilisesi'nde bulunan Rumca bir kitabeye dayanan iddiasıdır. Kitabeden verilen bilgilerden yola çıkarak Demir Baba Tekkesi'ndeki türbe aslında M. S. IX. yüzyılda Han Omurtag'ın mezarı olarak kurulmuş, fakat sonraları bu mezar, Demir Baba adında, Yavaşov'a göre, "sahte" bir dervişin mezarına dönüştürülmüş olduğu görüştür. İkinci tartışma Mehmet Celil'in² *Rehber* gazetesinde kaleme aldığı ve Yavaşov'un bu türbenin Han Omurtag'ın mezarı olduğu iddiasının arkasında esasen tekke ve mülkiyetine el koymak maksadının yattığı görüşüdür.

Ananie Yavaşov'un *Mir* ve *Zname* gazetelerindeki söz konusu yazılarını ele alan herhangi bir çalışma bulunmamaktadır. Sadece Yusuf Kerim'in, bir yazısının dipnotlarında verildiği bilgilere göre, *Rehber* gazetesindeki söz konusu makalelerden istifade ettiği anlaşılmakta (Kerim, 2006: 346-347).

Karşılıklı bir yazışma niteliğinde olan *Mir*, *Zname* ve *Rehber* gazetelerindeki bu makaleleri, değindikleri problemlerle birlikte bir bütün olarak ele alıp incelemek istedik. Bu doğrultuda hareket ederken, Demir Baba Tekkesi hakkında günümüze kadar Bulgarca ve Türkçe yayınlanmış bazı çalışmalardan istifade ettik. Bunu yaparken kimi araştırmacılar tarafından atıfta bulunulan bazı kaynakların yeniden gözden geçirilip değerlendirilmesi zarureti ile ilgili birinci sorun ortaya çıktı. Çalışmamızın bundan sonraki sayfalarında bu soruna doğrudan veya çalışmamızın maksadı bu olmadığını ve bir makale için öngörülen sayfa sayısı bakımından sınırlanmak zorunda olduğumuzu da göz önünde bulundurarak dolaylı olarak değineceğiz.

Ele aldığımız bu gazete makalelerindeki asıl konuyu "evkaf meselesi" eksenli olarak gördüğümüz için Bulgaristan Müslümanları dinî idare teşkilâtına da değinmek istedik. Fakat o zaman ikinci bir sorun daha ortaya çıktı. Bu da 1878'den sonra önemli bir zamana kadar Bulgaristan Türklerini temsil eden kurum durumunda olan Müslüman dinî teşkilâtı üzerinde yapılan çalışmaların yetersizliği ve eksikliğidir. Her ne kadar Osman Keskioglu (Keskioglu, 1985), Hüseyin Memişoğlu (Memişoğlu, 1995 vd), Jorjeta Nazırska (Nazırska, 1999), Bilâl Şimşir (Şimşir, 2012), İsmail Cambazov (Cambazov, 2013) gibi araştırmacılar tarafından konunun bazı yönleri üzerinde durulmuşsa da derli toplu ve kapsamlı bilimsel bir tarih araştırmasının henüz eksik olduğunu düşünüyoruz. Müslüman teşkilâtının bu dönem tarihi üzerine yapılmış söz konusu araştırmalar, kimi daha çok kimi daha az, yazarlarının imkânları dâhilinde bulabildikleri arşiv malzemesi üzerine kurulmuştur. Bu itibarla belirtmemiz gerekir ki, Müslüman teşkilâtının 1878'den sonraki, özellikle de 1918-1939 dönemini incelerken araştırmacılar ve bilhassa yukarıda belirttiğimiz Türkçe yayınlanan

çalışmalarda, muhtemelen yine kaynak yetersizliğinden dolayı dönemin Bulgaristan Türkçe basınına sıkça başvurulmuştur, bu bağlamda *Rehber* gazetesi de onların önemli kaynakları arasında görülmektedir. Bu, kaynak yetersizliği yüzünden bir yere kadar normal olabilir; yalnız, bilindiği gibi, bir tarih araştırmasının objektifliği büyük oranda kullanılan kaynakların çeşitliliğine bağlıdır, dolayısıyla bir sorun irdelenirken sadece dönemin basınına dayanmak yeterli değildir.

Ananie Yavaşov, ister burada ele almış olduğumuz yazılarında olsun, ister onun bu konuda yazmış olduğu diğer çalışmalarında olsun, ilerideki sayfalarda görüleceği üzere Bulgaristan'daki “vakıf komisyonları” hakkında, “gasp” tabirini kullanmakta ve bunların birtakım “suistimalleri”nden bahsetmektedir. Bu konuda şimdilik kesin bir şey söyleyemeyeceğimizi belirtmekle birlikte, o dönemlerde böyle “suistimaller”in olmadığını iddia edemeyiz. Nitekim Hüseyin Memişoğlu, 1895 yılında Bulgar hükümeti, Türk-Müslüman toplumunun dinî örgütleri konusunu kapsayan “Müslüman İdare-i Ruhaniyelerine Dair Talimatname” adını taşıyan yönergeyle ilk olarak müftülükler ve vakıflar konusunun gündeme getirilip Müslüman teşkilâtının bir düzene getirilmeye çalışıldığını yazmaktadır (Memişoğlu, 1995: 300). Talimatnamenin kabul edilmesiyle vakıfların idaresi için vakıf heyetleri (komisyonları) oluşturulmuş ve bunların görevleri tespit edilmiştir. Söz konusu talimatnamede vakıf emlakının korunmasıyla ilgili yükümlülükler de getirilmiştir. Fakat her şeye rağmen zamanla bu vakıf komisyonlarının çalışmalarında büyük yolsuzluklar ortaya çıkmıştır. Bu komisyonlar, “mektep, medrese v.s. gibi millî ve dinî işlerle âlâkalarını kesmiş ve yavaş yavaş birer partizan yuvası, vakıflardan geçinmek isteyen şahısların geçim kaynağı durumuna” geldiklerini yazan Memişoğlu, “bu biçim idareyle vakıflar birer birer elden çıkmaya, müftülükler başsız birer anarşi ocağına dönmeye başlamış” olduğunu da tespit etmiştir. Onun tespitine göre, bu durum 15 yıl kadar bu şekilde devam etmiştir (Memişoğlu, 1995: 303-304).

Vakıfların daha iyi bir şekilde idare edilmesi için 1919 yılında Başmüftülükte “Müessesat-ı Diniye ve Vakfiye Müdüriyeti” adıyla yeni bir birim meydana getirilmiş, Mehmet Celil ise ilk müdürü olarak 1920’de göreve başlamıştır (Cambazov, 2013: 252-255, 265-268). Hüseyin Memişoğlu, *Rehber* gazetesine istinaden, bu Müdüriyetin “himmeti ile vakıflar düzenli bir şekilde halkın eline geçmesi husule gelmiş, birçok suiistimler onun kontroluyla meydana çıkarılmış” diye yazmaktadır (Memişoğlu, 1995: 305). İlerideki çalışmalarımızda bu konuya dönüp burada ele aldığımız meselenin bu boyutunun üzerinde durmayı ümit ediyoruz.

Demir Baba Tekkesi mülkiyeti meselesi ise şimdiye dek Ananie Yavaşov’dan başka Boris İliev (İliev, 2005: 75-80) tarafından ele alındığı gibi, Osman Keskiöğlu (Keskiöğlu, 1985: 51-53), Katerina Venedikova’yla birlikte hazırladığı bir kitabında Diana Gergova (Gergova-Venedikova, 2007: 20-27), ayrıca Radina Bogomirova (Bogomirova, 2007: 25-27), Tsvete Lazova (Lazova, 2013: 5-10) ve İsmail Cambazov (Cambazov, 2013: 137) gibi araştırmacılar da değinmiştir.

Ele aldığımız makalelerin üzerinde durduğu başka bir problem Osmanlı egemenliği altından çıkışından sonraki Bulgar toplumunun kültürel anıtların araştırma ve korunmasıyla ilgili faaliyetleridir. Bu konuda biz, başta Simeon Nedkov (Nedkov, 2006), Radina Bogomirova (Bogomirova, 2007), Totyu İvanov (İvanov, 1987), Yordan Stefanov (Stefanov, 2004), Teodora Vasileva (Vasileva, 2007) olmak üzere bazı araştırmacıların çalışmalarından yararlandık.

Bu çalışmamızın dikkate değer bulduğumuz yanı, Demir Baba ve tekkesi hakkında Razgrad Arkeoloji Cemiyeti Başkanı Ananie Yavaşov ile Başmüftülüğün sabık Vakıflar Müdürü Mehmet Celil'in görüşlerini bir arada ve karşılıklı verirken ortaya çıkan meseleler ve bunlarla ilgili bazı sorulardır. Bunların yankıları bugün bile hissedilmekte olduğunu söyleyebiliriz.

2. Han Omurtag'ın Mezarı Hakkında Yapılan Çalışmalar ve Tartışmalar

1898 yılında Kuzeydoğu Bulgaristan'da en verimli arkeolojik bilimsel araştırma heyeti çalışmaları gerçekleştirir. Bu bilimsel araştırma heyetine Rus tarafından Fyodor Uspenskiy ve M. Poprujenko, Bulgar tarafından ise Vasil Zlatarski ile Karel Şkorpil katılır. Çalışmalar esnasında Şumnu (Şumen)'ya bağlı Aboba (Pliska) köyü yakınlarındaki harabelerin yanında ilk Bulgar başkenti Pliska keşfedilir. Bu şekilde ortaçağ Bulgar başkentlerinin sistematik olarak arkeolojik kazılarına başlanır. Bunu takip eden yıllarda Tırnova (Tırnovo, Veliko Tırnovo) kiliselerindeki freskler incelenir. Bu esnada "Aziz Kırk Fedai" Kilisesine özel dikkat çevrilir (Nedkov, 2006: <https://museite.com/index.php/library/museum-science-bulgaria/59-arheologicheskite-prouchvaniia-i-arheologicheskite-druzhestva-osnova-za-izgrazhdane-na-mestnite-muzei> - 31 Mayıs 2020). Kazı heyetinin Tsarevets ve Trapezitsa da yapılan arkeoloji çalışmalar sonucu elde edilen materyali, İstanbul Rus Arkeoloji Enstitüsü'nün Bildirileri'nin yedinci cildinde yayımlanmıştır. Burada F. Uspenskiy, Han Omurtag'ın Tırnova Yazıtı'nın metninin Rumcadan Rusçaya kendi çeviri varyantını da vermiştir (Uspenskiy, 1901: 5).

Han Omurtag'ın Tırnova Yazıtı, yukarıda belirttiğimiz gibi, Tırnova'daki "Aziz Kırk Fedai" Kilisesinde bulunan ve koyu siyeniit sütun üzerine oyulmuş Rumca bir inşa kitabesidir³. Bu eserde Bulgar hükümdarı Han Omurtag, başkenti Pliska ile yazıtta "pek meşhur ev"i olarak geçen Tuna'daki sarayı arasını ölçtüğünü ve ortasına "pek şanlı olan höyük" yükselttiğini gelecek nesillere bildirir (Beşevliev, 1979: 193). Bilim insanları, uzun süren tartışmalarında bu höyüğün karakteri ve aidiyetiyle ilgili sorunu çözmeyi amaçlayarak höyüğün yığıldığı yer ile Han Omurtag'ın naaşının definiyle ilgili bilmece üzerinde çeşitli görüşler ortaya koymuştur (Ovçarov, 2005: 200). Belirtilen iki (yani Pliska ile Tuna'da bulunan) saray arasındaki mesafenin ortasını bulmak, bu "pek şanlı olan höyük"ün konumunun tespit etmenin önkoşulunu teşkil eder.

1905 yılında F. Uspenskiy ile K. Şkorpil, "tumva" kelimesini "yığma toprak" veya "kurgan" anlamına geldiğini kabul ederek, yazıtta bahsedilen "tumva",

“Doğu Bulgaristan’ın en büyük kurganı olan” bizzat “Mumcular kurganı” olduğu görüşünü öne sürerler. Bu araştırmacılar, “iki kilometre uzaklıkta ve Dimitrovo köyü yakınlarında bulunan Demir Baba “tekkesi”nin inşasında kullanılan malzemenin”, başka “eski bir yapıdan alınan yontulmuş muazzam taşlardan” oluşmakta olduğunu ileri sürmüşler (Uspenskiy-Şkorpil, 1905: 552-553).

Vasil Zlatarski, önsözünün sonunda verdiği tarihten anlayabildiğimiz kadarıyla, ilk baskısı 1917’de yapılan *Bulgar Devleti’nin Orta Çağ Asırlarındaki Tarihi* adlı araştırmasının ilk cildinin birinci kısmında (Zlatarski, 1970), Fyodor Uspenskiy (ve Karel Şkorpil)’in yukarıda vermiş olduğumuz görüşünü kabul etmemektedir. Ona göre, “Tırnova Yazıtı”nda söz konusu olan, aslında basit bir höyük değildir. O yüzden bunun bir mezar olduğu görüşünü geliştirmiş ve Han Omurtag’ın mezar yapısının Akkadınlar (Dulovo) yakınlarında bulunan, şimdileri de Bulgaristan haritasında olmayan Taşlı Mahalle köyü yanında olduğu görüşünü ortaya atmıştır (Zlatarski, 1970: 417-422). Dimitir Ovçarov’a göre, Zlatarski’nin bu varsayımında muhakkak olan tek şey Omurtag’ın “Tırnova Yazıtı”nda belirtilen ölçüler ile hakikî coğrafi konumla çok büyük bir yakınlığın olmasıdır. Ancak Ovçarov, Prof. Zlatarski’nin “bu görüşü bilim insanları tarafından kuşku ile karşılanarak, kısa bir zaman sonra terk edilip unutulmuştur” demektedir (Ovçarov, 2005: 201).

1924 yılında Karel Şkorpil “Mumcular Höyüğü” yakınlarında bulunan Demir Baba Türbesinin Han Omurtag’ın anıt mezarı olarak inşa edildiği tezini ilk olarak ortaya koyan bir araştırma yayınladı (Şkorpil, 1924: 11). Bu yazısında o, “yeni gerçekleştirdiğim araştırmaların sonucunda ilk önce ortaya attığım görüşümü, Deliorman’ın en meşhur tekkesi olan Demir Boba [Baba] tekkesi lehinde değiştirdim. Tekke, Deliorman’ın neredeyse tam ortasında, en göz alıcı yerinde, suyu bol ve Deliorman’da seyrek rastlanan akarsu kaynaklarından birinin yanında bulunur. [...] Tekke, onun üç tarafında bulunan ve yeri tam ortalarına düşen üç kale ile korunmaktadır. Bu kaleler eski Bulgaristan zamanında inşa edilmiş olup amaçları Omurtag’ın pek şanlı höyüğünü muhafaza etmiş” diye yazmıştır.

Bir yıl sonra, yani 1925’te, Geza Feher, Mumcular Höyüğünün Bulgar menşeli olduğunu kabul etmekle birlikte, “Omurtag’ın, kendi mezar yapısını türbenin bulunduğu yere inşa etmesinin pek inanılmaz olduğu” neticesini çıkararak K. Şkorpil’in tezini reddetmiştir (Feher, 1925: 67-68). Feher, “Aşağıda, küçük vadide, bir akarsu başında bulunan bu binanın ortamı tam bir Müslüman azizin mezarı için uygun olduğunu, Protobulgarların büyük hanının mezar yapısına münasip olmadığını [...] Pliska ve Preslav’ta kalıntıları şimdi bile etkileyici bir izlenim bırakan azametli sarayları inşa etmiş olan kişi [...] kendi yüce ruhunun ebedi sükûnetine, sakin münzevi ve azizlerin beden kalıntılarını barındırmaya elverişli melankolik vadileri uygun bulmuş olamaz [...]. Etraftaki geniş çevre üzerinde saltanatını süren Mumcular Höyüğü, Protobulgarların eski kültürünü veren Çinlilerin imparatorluk mezar yapılarının azametine erişememiş olmasına rağmen konumunun güzelliği ve heybetliği bakımından onların çok ötesindeymiş”, diye yazmıştır (Feher, 1925: 68).

Sonraları söz konusu konunun tam ölçümü yapılarak, bu höyüğün Pliska'dan 50 kilometre, Tuna'dan ise 35 kilometre mesafede bulunduğu tespit edilir. Bundan başka, Mumcular köyü bu iki nokta arasındaki düz çizginin epey batısında bulunur. En önemlisi ise, Demir Baba tekkesindeki “mezar yapısı” erken Bulgar döneminden olmadığı, dolayısıyla Han Omurtag zamanıyla ilişkilendirilemeyeceği kanıtlanır (Ovçarov, 2005: 200, 203)⁴.

Karel Şkorpil'in 1924 yılında kaleme aldığı eserinde ileri sürdüğü tezine en sıkı sarılan Razgrad Arkeoloji Cemiyeti Başkanı Ananie Yavaşov olmuştur. Radina Bogomirova, Razgrad Arkeoloji Cemiyeti hakkındaki çalışmasında Yavaşov'a istinaden, Razgrad Arkeoloji Cemiyeti ve başkanının girişim ve gayretleri sayesinde “Bulgar Eski Eseri” Arkeoloji Ortaklığı (Arheologiçesko sdrujenie “Bilgarska Starina”) tarafından Kuzey Bulgaristan Arkeoloji Cemiyetlerinin 24 Ekim 1924 tarihinde Varna'da ve 10 Eylül 1925 tarihinde Preslav (Veliki Preslav)'ta konferans düzenlendiğini belirtmiştir. Katılımcılar, Demir Baba Tekkesini “kutsal eski Bulgar eseri” ilân edip Razgrad Arkeoloji Cemiyeti tarafından tahripten korunmasına yönelik tedbirler alınmasını “temenni etmişler”; bunun yasayla da tasdik edilmesini kararlaştırmışlardır (Bogomirova, 2007: 27).

1927 yılında resmî gazetede (*Dirjaven vestnik*) ise Sofya'daki Millî Arkeoloji Müzesi'ne bağlı Eski Eserler Komisyonu teklifiyle hazırlanan “Millî Eski Eserler Listesi” yayınlanmıştır. Bu listede diğer önemli kültürel anıtlar arasında “Şumen ve Çevresi” grubuna “Mumcular köyü Yanındaki Demir Baba Tekkesi [“Demir-babateke pri s. Mumcilar”] de dâhil edilmiştir (*Dirjaven vestnik*, 1927: 6). Yine 1927 yılı yazında Bulgar Eski Eseri Arkeoloji Ortaklığı'nın yıllık toplantısı Demir Baba Tekkesinde düzenlenmiştir.

Aynı yılın Aralık ayında ise Demir Baba Tekkesi yağma edilmiştir. Bu haberi, 23 Ocak 1928 tarihli 8268. sayısında *Mir* gazetesi “Bulgar Çarı Omurtag'ın Mezarı Tahkir ve Tezyif Edildi” başlığı altında yayınlanmıştır. Yazarı Yavaşov, söz konusu haberinde “bazı arkeologlarımızın Çar Omurtag tarafından inşa edildiğini ve ona ait pek meşhur mezar yapısı olduğunu kabul ettiği Demir Baba Tekkesinin türbesi haydutça açılmış ve yağmalanmış olduğu ancak birkaç gün önce, Noel Yortusu günlerinde tesadüfen öğrenildi”ğini bildirmiştir. Yavaşov'a göre, “Mukkadesata hürmetsizlik olan bu eylemin” ne zaman gerçekleştirildiği henüz bilinmemektedir. Fakat “şu bir gerçektir ki, türbenin altında bulunan” ve “sahte⁵ evliya “Demir Boba [Baba]”nın tahta sandığı ile maskelenmiş” yeraltı bölmesi “barbarca açılıp tamamen yağmalanmış, “Bulgar Çarı Omurtag'ın naaşının aziz vücutunun kalıntıları ise acımasızca dağıtılmıştır”. Bundan sonra Yavaşov, “Yasadışı sahipleri tarafından bütün mallarıyla gaspedilen bizim bu mukaddes yerimiz [yani Demir Baba Tekkesi] hakkında birkaç yıl boyunca” yazılıp çizildiğini, fakat “onu tezyif edenlerin elinden alıp gelecek nesiller için muhafazasını sağlayacak iktidar sahibi bir Bulgar bulunmadı”ğını, buna rağmen “otuz dirhem için yasadışı sahiplerine” tapu çıkartmaya çalışacak mebusluk kıyafetine

“bürünmüş Bulgarlar” bulunduğunu söyleyerek “Bulgar milli duyguları manevî meyuşiyettedir” yazmıştır (Bu ve ele alınan *Rehber* ve *Zname* gazetelerindeki diğerk makaleler yazımızın Ekler kısmında verilmiştir.).

Yavaşov’un bu yazısı yayınlandıktan sonra *Rehber* gazetesinin 4 Şubat 1928 tarihli 3. sayısında Mehmet Celil, buna cevap niteliğinde “Demir Baba Tekkesi” adlı bir haber kaleme almıştır. Söz konusu yazı şöyle başlamaktadır: “Şimalî Bulgaristan’ın Deliorman havalisinde Razgrad kasabasına 36 kilometre mesafede kâin Demir Baba Tekkesine ait 800 dekar kuru, 40-50 dekar tarla ve birkaç adet su değirmeni çok senelerden beri civar Bulgar komşularından bazılarının hırs ve tamamı tahriş etmektedir.” yazısının bundan sonraki kısmında M. Celil, bu meseleyi kendince açıklamaktadır. Ona göre, 25-30 yıl önce bu tekkeye “İsveti (Aziz) Dimitr” ismi verilip zorla ele geçirilmeye (zapta) kalkışılmış, bu ise Rusçuk Sancak Meclisinde birçok tartışma ve çekişmelere neden olmuştur. Fakat “pek boş olan bu iddia dikış tutmadığından” tekke, o zamana kadar Razgrad Cemaat-i İslâmiyesi idaresinde kalmıştır.

Bundan sonra yazar, Yavaşov’un gündeme getirdiği Demir Baba türbesinin Han Omurtag mezarı olduğu ile ilgili iddiasının arkasında neyin gizlendiğinin açıklamasını verir. Mehmet Celil’e göre, Demir Baba Tekkesine birkaç saat uzaklıkta bulunan “Mumcular Üvüğü” adıyla bilinen yüksek bir tepeden çıkarıldığı tahmin edilmekte olup Tırnova’daki “Aziz Kırk Fedai” adlı kilisede bulunan bir taşın üzerindeki Rumca yazının okunması, “tekke üzerinde iddiada bulunanlara iyi bir vesile ortaya koy”muştur. Mehmet Celil, Bulgar eski eserler uzmanlarının bu taş hakkında birçok bilimsel görüşler ileri sürererek Bulgar hükümdarı Omurtag’ın mezarını bulmaya çalıştıklarını, çoğunluğunun da mezarın “Mumcular Üvüğü” denilen mevkiye olduğu görüşüne sahip bulduklarını belirtmiştir. Devamında da “Fakat başta Razgrad Asar-ı Atika Cemiyeti Reisi Gospodin [bay, efendi] Yavaşov’la eskiden beri tekkenin mallarına göz koyanlar bilimsel tetkikattan uzaklaşarak Omurtag’ın mezarı Demir Baba Türbesi olduğu iddiasıyla tekkenin mallarına vâzi’-ül-yed etmeye [el koymaya] çalışıyorlar” diye yazmıştır. Son olarak da Yavaşov’a hitaben, Demir Baba’nın “muhayyel” bir kişi olmayıp “tarih ve anane ile şahsiyeti sabit muhterem bir zat” olduğunu belirterek yazısını noktalamıştır.

Mehmet Celil’in *Rehber* gazetesindeki bu yazısı üzerine, Ananie Yavaşov, *Zname* gazetesinin 1928 yılına ait 75. ve 76. sayılarında “Bulgar Eski Eseri Demir Baba Tekkesi” başlıklı bir makale yayınlarak Razgrad Arkeoloji Cemiyeti’nin hedefleri hakkında bilgi vermiş ve tekkenin Han (Çar) Omurtag’ın mezarı olduğu görüşünü ileri sürüp bunu ispatlamaya çalışmıştır. Yavaşov’un yazısı şöyle başlamaktadır: Ocak ayında *Mir* gazetesinde yayımlanan “haber, Sofya’da çıkan *Rehber* gazetesini 4 Şubat tarihli ve 3. sayısıyla Razgrad Arkeoloji Cemiyeti tarafından gündeme getirilen tekke ve mülkiyetinin yasadışı sahipleri, yani Razgrad Vakıf Komisyonu elinden alınması meselesi aleyhinde ironik bir not yayınlamaya sevk etti”.

“*Rehber*’in redaktörüne” hitapla Yavaşov, Razgrad Arkeoloji Cemiyeti’nin Razgrad bölgesindeki eski tarihî eserlerin korunmasını amaçladığını; tekkeyi ve mallarını gâsıplarının elinden kurtarılmanın” başka bir nedeni ise, “mükemmel kâgir yapısı olan türbeye” her yıl gerekli görülen tamirâtı yapmak ve tekkenin “geleneğinin korunması” olduğunu belirterek yanıt vermiştir. Devamla Yavaşov, “Demir Baba Tekkesi adının Dimitrovo köyü” olarak değiştirilmesi “hasetçi” Bulgar komşuları tarafından yapıldığı iddiasının doğru olmadığını; bunun, “kurulan ilk Bulgar Hükümeti tarafından 1878’de” yapıldığını ve özel mülkiyet olması sebebiyle hiç kimse tarafından onu Türklerin elinden almak için dava açılmamış olduğunu yazmıştır. “Bulgaristanın Türklerin esaretinden kurtuluşundan sonra ilk Bulgar hükümeti bunu firarî⁶ emlakı olarak bulduğu ve daha 1878 yılında devlet emlakı arasına kaydolduğu hususunda *Rehber*’in redaktörü Razgrad’ın eski Sancak Daimi Komisyonu’nun 3368 nolu ve 8 Aralık 1888 tarihli mektubuna bakabilir” diye belirtmiştir.

Bundan başka, Yavaşov, tekke emlakının devlet malı olarak 1878 yılından 1889 yılına kadar kiraya verildiğini, son kiracısı ise Razgrad sakinlerinden Katerin Petrov olduğunu; ne Türkiye zamanında, ne de Bulgaristan’da hiç bir vakit tekkenin vakıf olmadığını belirttiğinden sonra, 1826 yılına kadar, yani Sultan İkinci Mahmud’a kadar, derviş barınağı olduğunu dile getirmiştir. Ayrıca 1651 yılında Türk seyyahı Evliya Çelebi’nin bu tekkede 150 kadar derviş bulunduğunu; Sultan İkinci Mahmud’un, 1826 yılında Yeniçeriliği ortadan kaldırırken derviş hücrelerini de dağıtarak “mallarının mevat (açık arttırma) ile satıldığını”⁷; 1877-1878 savaşında ise, tekkeyi iddare eden kişinin İstanbul’a kaçıp “Bulgar hükümetinin belirlediği” süre içinde dönmediğinden tekke mülkiyetine, firari malı sıfatıyla hükümet tarafından el konulduğunu dile getirmiştir.

Demir Baba Tekkesi etrafındaki köyler, yani Mumcular (Sveştari), Kemanlar (İsperih), Zavut (Zavet), Malka Kokarca (yani Küçük Kokarca - bugünkü Malık Porovets) ve Saladın (Yakim-Gruevo) köylerinin, 1888 yılında Maliye Bakanlığına dilekçe verdiklerini belirten Yavaşov, Sancak Meclisi, Bakanlık tarafından istenilen izahatta, Demir Baba’ya yalnız “Kızılbaş-Bektaşî Türklerin” saygı gösterdiği, bunların da tekkeye gitmelerine ve kurban kesmelerine engel olunmadığı; ibadet için her köyde cami bulunduğu vs. yazılmasına rağmen Maliye Bakanlığı, bilinmez sebeplerle tekkeyi Türklerin vekili Ali Rıza Efendiye teslim ettiğini ve 1906 yılına kadar tekkenin bu tarzda tayin olmuş kimseler tarafından idare edildiğini; sonraları ise “vakıf komisyonu” idaresine ne suretle geçtiğini ne köylüler ve ne de hükümetçe bilindiğini yazmıştır.

Zname gazetesinin 76. sayısında Yavaşov önceki sayıda yayınladığı yazısının devamını tamamen Demir Baba Tekkesinin aslında Han Omurtag’ın mezarı olduğu hakkındaki görüşüne ayırır. Yavaşov’a göre, Kuvancılar (Kovancılar) köyü doğumlu Demir Baba’nın, “komünal bir toplum” olan “Kızılbaş-Bektaşî tarikatından” bir derviş olduğunu ve hakkında “efsanevî kahramanlıklar” anlatıldığını belirtir. Hatta Yavaşov, “Bu efsaneler tekenin zaviyedarları tarafından misafirlere anlatılır” ilavesinde

bulunarak, “Bunu Feliks Kanits de tasdik eder” diye belirtir. Kanits, “Demir Baba’yı Sultan Mahmud zamanındaki 1829 Rus savaşına kadar nerdeyse 400 yıl yaşamış olarak gösteren anlatıcının (zaviyedarın) bu yağlı mozaiksel (Lügenmosaik) yalanlarını anlatmaya son verdikten sonra ancak rahat bir nefes alabildiğini” yazdığının altını çizer Yavaşov.

Ayrıca Yavaşov türbe için; “mükemmel kârgir bir yapı” ve “ne Roma, ne Bizans, ne de Türk mimarisidir; o, muhtemelen Protobulgar mimarisidir” tespitinde bulunur. Türbe temelinin bir kısmı “doğal bir kayadır”, yukarıya doğru “muazzam taşlarla” duvar yapılmış olduğunu; büyük binanın çatı kısmı ise kubbe şeklinde olup “saç ile örtülmüştür” diye tasvirine devam ederek, türbeyi oluşturan “Her iki binanın tepesine içlerinde küçük haçlar olan altın kaplı birer hilâl” konulmuştur diye yazar. Yavaşov’a göre Türk mimarisi örneği olarak bir tek 50-60 metre mesafede olan ve türbenin avlusunun dışına inşa edilmiş bulunan “adi cami yapısı”⁸ gösterilebilir.

Türbenin altında bulunan “geniş yeraltı bölmesi”, “bizi, bunun bir mozole olduğuna”, hatta “sıradan ve sahte bir Türk evliyasının” değil, “keşfedilen Omurtag yazıtlarında bahsedilen Bulgar Çarı Omurtag’ın gerçek ve pek meşhur mezar yapısı olduğuna ikna etti” diyen yazar, devamında bu görüşü, mezar boşluğunun “pahalı kırmızı renkte ve düzletilmiş bordürü”nün de teyit ettiğini dile getirir.

Buraya kadar yazdıklarıyla Yavaşov, “*Rehber*’in redaktörü, Bulgar arkeologlarının bile türbenin Bulgar Çarı Omurtag’ın mezar yapısı olduğuna dair söz etmediğini söylüyor, fakat bilinen bir gerçektir ki, onların bu konudaki olumlu veya olumsuz görüşü gelecekte gerçekleşecek olan kazılara daima bağlıdır” görüşünü ortaya koymuştur.

Yavaşov’un yazısının son paragrafı, bizce, yürüttüğü davasının özeti niteliindedir: “*Rehber*’in redaktörü bilmelidir ki, tekke ve mülkiyetinin şimdiki yasadışı sahiplerinden alınması meselesini ortaya koyan sadece Yavaşov değildir. Bunu, din ve milliyet farkı gözetmeksizin bütün gerçek Bulgaristan vatandaşları ısrarla istemektedir. Muhafaza edilmiş olan ve büyük Bulgar Çarı Omurtag’ın vücut kalıntılarının yattığı mükemmel binayı yok olmaktan korumak için derhal tedbirler almak ister istemez boyun borcumuz oldu”.

Rehber gazetesinin 13 Nisan 1928 tarihli sayısında Mehmet Celil, Yavaşov’a, “Demir Baba Tekkesindeki Mezar Demir Babanın Merkadi mi, Yoksa Çar Omurtag’ın Mezarı mı?” adı altında çıkmaya başlayan makaleyle cevap verir. Yazısının alt başlığı ise “Demir Babanın Şahsiyeti - Efsaneler – Deliorman – Demir Babanın Manastır Vilayetindeki Memi Baba Sultan ile Münasebâtı - Tekkenin Tevliyet Hüceti”dir.

Celil’in makalesi şu şekilde başlar: “Birçok mücadeleden sonra cemiyetin tekkeye fuzuli vâzi’-ül-yedi alakadar makamât-ı aliyenin bilhassa mebus Hafız Sadık Efendinin gayretile ref’ ve tekke yine Cemaat-i İslamiyeye iade olundu. Bundan şüphesiz müteessir olan Gospodin Yavaşov”.

Bundan sonra Celil, Yavaşov'un, Sultan İkinci Mahmud devrinde Türkiye dâhilinde bütün Bektaşî tekkelerinin faaliyetlerine son verilip mallarının satılmış olduğu iddiasını doğrular, fakat bu malların sonraları tedricen yine gerçek hallerine geldiğini, mülklerinin çoğunlukla yine tekkelere devrolunduğunu belirtir. Aslında tekkelerin malları o vakit hükümete tamamen gösterilmediğini yalnız gösterilen az miktarda malın bir kısmının satılmış olduğunu da yazar. Ve devamla: “Gospodin Yavaşov’un Sultan Mahmud-ı Sani devrinde satıldığını iddia ettiği mal, tekkenin yanındaki çiftliktir. Bu da mahlûl olarak hükümetçe zabt olunmuş ve satılmıştır. Bunu hiç bir vakit Türkler tekkenin malı diye iddia etmemiş ve elan da etmemektedirler”. Tekkenin ne Türkiye zamanında, ne de Bulgaristan döneminde hiçbir vakit vakıf olmadığı yönündeki Yavaşov’un iddiası ise, Celil’e göre, “Vakıf’ın ne demek olduğunu bilmediğini” gösterir.

Yine M. Celil’e göre Yavaşov’un tekkenin eskiden beri hiç malı olmadığına dair *Evliya Çelebi Seyahatnamesi*’nden kanıt olarak atıfta bulunduğu satırlar, Demir Baba Tekkesiyle ilgili değildir. “Evliya Çelebi, Razgrad’a 1061-1062 sene-i hicri ve 1651-52 miladi tarihinde Rusçuk’tan Silistre’ye giderken, yolda uğradığı ve vafettiği tekke ise Tutrakan kazasında Mustafa Baba Tekkesidir. Demir Baba Tekkesi zaten bu yola pek uzak olduğu gibi Evliya Çelebi, Demir Baba’dan hiç bahsetmemesi bunu görmediğine delildir”. Dolayısıyla, *Seyahatname*’den alınan bu parça “ya yanlış tercüme edilmiş veyahut öyle anlanılmak ve istifade edilmek istenilmiştir”.

Yavaşov’un yorumuyla Bulgaristan’ın kuruluşunda tekkenin bütün mülklerine hükümet tarafından, firari mülkiyeti sıfatında devlet emlakı arasına kayıt ve bunu 1889’a kadar kiraya verilmesini tekkenin özel mülklerden olduğuna kanıt olarak gösterilmesi, Celile göre “pek temelsiz bir iddia” ve pek yakın bir tarihe karşı anlamamazlıktan gelmeyi göstermektedir. “Çünkü Bulgaristan kurulduğu zaman hükümet, belediye ve sancak meclisi, yalnız Demir Baba tekkesine değil, ekser-i memleketlerde (meskûn yerlerin çoğunda) bütün camilere, tekkelere ve mekteplere el koymuştu”.

Ananie Yavaşov’un 1888 yılından sonra Maliye Bakanlığı tarafından tekkeyi Türklere teslim ettiği, 1906 yılından sonra ise vakıf komisyonunun idaresine bilinmez bir şekilde geçtiğine dair sözlerini Mehmet Celil karşılıksız bırakmamıştır. Ona göre, 1888 yılında Maliye Bakanlığı, yazının yazıldığı dönemde tekkenin sahip olduğu mülklerin eskiden beri devamlı tekkeye ait olduğunu Razgrad ve etraftan Türklerin ispatı üzerine Türklere iadesini emretmiştir. Türklerin vekili denilen Ali Rıza Efendinin ise o zaman tekkeye mütevellî ve zaviyedar tayin olunan kişi olduğunu belirten Mehmet Celil, “Zaten 1899 tarihine kadar Rumeli-i Şarkî müstesna olmak üzere Bulgaristan’da resmî Cemaat-i İslâmiyeler teşekkül etmemiş, evkaf mütevellîler marifetiyle idare olunmuştur. Bu cümleden olarak Demir Baba Tekkesi de 1906 tarihine kadar hususî mütevellîler yediyle idare edilmiştir. Müftüler ve cemaat teşkilâtına dair 1895 senesinde tanzim olunmuş olan Muvakkat Talimatname ve tekke

de bu Talimatname mucibince Razgrad Cemaat-i İslâmiyesine devrolundu” diyerek yazısını bitirmiştir.

Bu yazının altına, “Mâ-ba’dı var” (yani “Devamı var”) diye yazıldığına göre, arkası gelecek diye beklendiği halde, *Rehber* gazetesinin 1928 yılının sonraki sayılarında (yani 17. sayısından sonra) bu konuya devam niteliğinde bir yazı bulamadık. Fakat makalenin alt başlığından da anlaşılacağı üzere Mehmet Celil, muhtemelen yine *Evlîya Çelebi Seyahatnamesi*’ne dayanarak Demir Baba’nın “Manastır Vilâyetindeki Memi Baba Sultan” ile nasıl bir bağlantısı olduğu ve “Tekkenin tevliyet hücceti” üzerinde duracağı anlaşılmaktadır.

3. Ananie Yavaşov ve Mehmet Celil Tartışmasında Ele Aldıkları Konular

1. Demir Baba Tekkesinin yağmalanışı, Yavaşov’un *Mir* gazetesindeki haberine göre 1927 yılı sonunda gerçekleşmiştir.

2. 1924 yılında “Bulgar Eski Eseri” Arkeoloji Ortaklığı konferansları oturumlarında Demir Baba tekkesi milli “Bulgar Eski Eseri” olarak ilan edilmiştir. 1927 yazında Arkeoloji Ortaklığı’nın yıllık toplantısı Demir Baba Tekkesinde yapılmıştı.

Osmanlı egemenliğinden kurtuluşundan sonraki Bulgar toplumunun kültürel anıtlar alanındaki faaliyetleri genellikle bu anıtların korunmasına yöneliktir. Yeni Bulgar devleti, tarihsel ve kültürel anıtlarını keşfetme ve korumaya tahsis edilmiş kurumlarının oturtulduğu modern yasal temeller meydana getirir. Bu alanda ilk yasama işlemi “Bilimsel ve Edebi Kuruluşlar İçin Geçici Talimatname”dir. “Geçici Talimatname”, ülkede arkeolojik ve etnografik araştırmaların gerçekleşmesinde kısa zamanda bir düzen getirilmeyi hedefler. Bunlar, defincilerin ve yurt dışına Bulgar tarihi ve kültürel eserlerin kaçırmayı hedefleyenleri için ilk yasal sınırlamalardır. Devlet politikasının bu yönde kararlı bir değişim, 1889 yılında kabul edilen “Eski Eserleri Araştırma ile Bilimsel ve Edebî Kuruluşlara Destek Kanunu” ile gerçekleşir. Bunu, 1909 yılında kabul edilen “Millî Maarif Kanunu” ile 1911’deki “Eski Eserler Kanunu” takip etti. Müzecilik, bu dönemde Avrupa’daki gelişmelere ayak uydurmaya çalışmaktadır.

Sofya’daki Millî Müze ise tüm yerel müzelerin tarihi anıtların keşfi ve korunması yönündeki uygulama faaliyetlerinde yardımcı olmaya tahsis edilmiş metodik merkez halini almaya başladı. Aynı zamanda belediyeler tarafından tahsis edilen paralar ülke çapında daha geniş bir müze ağının oluşmasına gerekli koşulları oluşturamamaktadır. Buna rağmen şehirlerin çoğunda, hata bazı köylerde bile, özellikle gönüllü olarak çalışan öğretmen, tarihsever insanlar vs. tarafından müze ve müze koleksiyonları oluşturulur hatta teşvik edilir (Nedkov, 2006).

1890’lı yıllarda Bulgaristan’da müzeler iki grup etrafında toplanır:

1- Millî Müzeler olarak bilinen devlet-merkez müzeleri

2- Sonraları büyüyerek şehir ve kıraathane müzelerine dönüşen - kıraathane ve okul koleksiyonlarını temsil eden kamu-yerel müzelerinden oluşmaktadır.

XIX. yüzyılın sonları ve XX. yüzyılın başlarında yerel müzelerin kurulmasında asıl rolü ülke çapında kurulan Arkeoloji Cemiyetleri ile sistemli olarak gerçekleşen arkeolojik kazılar oynar. Bulgaristan'daki arkeolojik anıtların esaslı bir biçimde incelenmesinde İstanbul'daki Rus Arkeoloji Enstitüsü öncülüğünde gerçekleşen bilimsel araştırma heyetleri de önemli katkı sunar. O zamanın en iyi Bulgar uzmanlarının işbirliğinde çok önemli tarihsel keşifler gerçekleştirilir. Rus Arkeoloji Enstitüsünün başında ise ünlü Rus Bizantinist Fyodor İ. Uspenskiy (1845-1928) vardır. Rus Enstitüsünün arkeolojik bilimsel araştırma heyetleri Bulgar orta çağ tarihi araştırmalarını teşvik eder (Nedkov, 2006).

Bundan sonra Bulgaristan arkeolojik araştırmalarına en büyük katkısı Vasil Zlatarski ve Hermengild ile Karel Şkorpil kardeşler sağlar. Şkorpil kardeşlerin yürüttükleri bilimsel arkeolojik araştırma heyetleri başarıları sonucunda Varna Sancak Müzesi kurulur⁹. Bu müzenin ilk yıllarındaki başarılı gelişimine, bilimsel araştırmalar yürüten Varna Arkeoloji Cemiyeti'nin özel bir katkısı olur¹⁰. 1912 yılında Varna Arkeoloji Cemiyetinin teklifi üzerine Maarif Bakanlığı çatısı altındaki Eski Eserler Komisyonunun kararıyla Alaca Manastır “millî eski eser” ilân edilir. Hermengild ve Karel Şkorpil, Alaca Manastır'ın ekonomik bakımdan çok önemli bir turizm yeri olarak fevkalade potansiyelinin farkına varıp bu yönde tekliflerde bulunurlar. Yine Şkorpil kardeşlerin fikriyle Bulgaristan Çarlığı Halk Meclisi, 1915 yılında Karadeniz sahil şeridinin bir kısmını da içine alan Alaca Manastır çevresindeki birkaç bin dekar araziye Varna Belediyesine devretme kararı alır. Buradan elde edilecek gelirlerin bu arazi içerisinde mevcut olan eski eserlerin incelenmesi ve korunmasına, Varna'da müze binası yapılmasına kullanılarak millî park ve dinlenme yeri için sarf edilmesi kararlaştırılır. Bu karar Çar Ferdinand'ın 27 Nisan 1915 tarihinde yayımlandığı İrade ile tasdik olunur (Arheologičeski Muzej Varna: 2020).

23 Mart 1924 tarihinde Varna'da Karel Şkorpil'in girişimiyle, Varna, Novi Pazar, Pliska ve Preslav'tan gelen “tarihi anıtları sevenler ve hayranları”nın katılımıyla “Bulgar Eski Eseri” Arkeoloji Ortaklığı (Arheologičesko sdrufenie “Bılgarska Starina”) kurulur¹¹. “Bulgar Eski Eseri” Arkeoloji Ortaklığı kendine şu hedefleri koymuştur: Doğu Bulgaristan'ın her köşesinde şimdiye kadar keşfedilen ve Bulgarlara ait olanlarla birlikte diğer eski eserleri korumak; yeni eski eserlerin keşfi için girişimde bulunmak; ülke içinde ve ülke dışında mevcut olan bütün kaynaklara göre Bulgar tarihini incelemek; Doğu Bulgaristan'da bulunan tarihi yerlerde ulusal şenlikler düzenlemek” (Nedkov, 2006).

Adı geçen Arkeoloji Ortaklığı, Pliska, Preslav ve Madara çevresinde bulunan toprak arazilerin devlet tarafından kamulaştırılarak oradaki millî arkeolojik anıtların korunmasını garanti altına almada en büyük paya sahiptir. Bu arazilerden elde edilen devlet gelirleri özel bir talimatname-kanunla söz konusu Ortaklığın lehine

terkedilir. “Bulgar Eski Eseri” Arkeoloji Ortaklığı, buradaki eski eserlerin “bakımı ve süslenmesi” ile görevlendirilir¹².

Peki, buraya kadar uzun uzadıya anlattığımız Bulgaristan müzecilik tarihine dair bu epizotun bizim konumuzla ne ilgisi vardır? Vardır, çünkü bu olay zinciri bizi yazımızın konusu *Mir*, *Zname* ve *Rehber* gazetelerinde bahsedilen Demir Baba Tekkesi meselesine kadar getirir. Devam edelim:

Ananie Yavaşov, daha 1887 yılında, antik Abritüs olarak tespit edilen ve o zamanlar Razgrad’ın 3 kilometre doğusunda bulunan “Hisarlıka” yerleşim yerinin batı kısmında sondaj kazıları yaparak, Razgrad sancağındaki arkeolojik araştırmalarının başlangıcını gerçekleştirir. Sonraları Hermengild ve Karel Şkorpil kardeşler, Küçük Kokarca (Malik Porovets), Mumcular (Sveštari) ile birlikte yine Razgrad’a bağlı Dikili Taş (Pobit Kamık), Kara Arnaut (Golyam İzvor), Zavut (Zavet) vb. köylerin arazilerinde tetkik gezisi yaparlar. Bu sırada onlar, Lipnik ve Âşıklar (Samuil) yakınlarındaki höyükleri tetkik etmektedir. 1910-1912 yıllarında K. Şkorpil Beli Lom deresi vadisinde tetkik gezisi yaparak keşif ve tespit ettiği arkeolojik yerleri kaydeder. Bu tetkik gezilerine A. Yavaşov da katılır (İvanov, 1978). Yine bu yıllarda buralarda Anastas Çilingirov, Rafail Popov, İvan Velkov gibi arkeologlar da araştırmalar gerçekleştirmiştir (Margos, 1978). Muhtemelen daha bu ilk arkeolojik çalışmalarda Razgrad şehri ve bölgesi ayrıntılı olarak incelenmeye ve sistemli bir biçimde kazılmaya lâayık olan geç paleolitik dönemden bu yana bütün dönemlere ait büyük miktarda abideler mevcut olduğu kesin olarak kanıtlanır.

Varna Arkeoloji Cemiyetinin kurulmasında kurucu üyesi olduğundan bu konuda teşkilatlanma ve idarecilik tecrübesi olan Ananie Yavaşov’un girişimiyle 19 Mart 1922 tarihinde Razgrad’da Müzeli Arkeoloji Cemiyeti kurulur. Cemiyetin ilk başkanı ve müze idarecisi olarak Yavaşov seçilir ve ölümüne kadar bu kurumun başında kalır (Bogomirova, 2007: 21).

Razgrad Arkeoloji Cemiyeti ve Müzesi devlet müessesesi değildir. Bunlar özel teşebbüsle kurulmuş olup ihtiyaçlarını kendileri karşılar. İdare heyetinin en önemli vazifesi, daimî para kaynakları sağlamaya yönelik “her türlü araçlara” başvurarak cemiyetin malî durumunu sağlamlaştırmak ve cemiyetin engelsiz olarak vazifelerini yapabilmesi için mümkün mertebe daha fazla üye ve taraftar kazanmaktır¹³.

Razgrad Arkeoloji Cemiyeti, “Bulgar Eski Eseri” Arkeoloji Ortaklığı’nın kurucularından biridir. Belirttiğimiz gibi, “Bulgar Eski Eseri” Arkeoloji Ortaklığı, tüzüğündeki esas hedef, ulusal şenlikler düzenlemektir. Bu doğrultuda, 2 Ağustos 1927 tarihinde (yani Aziz İliya Gününde) “Bulgar Eski Eseri” Arkeoloji Ortaklığı, olağan yıllık toplantısını, yine bu Ortaklığın talebiyle aynı yıl Bulgar eski eseri ilan edilen Demir Baba Tekkesi’nde gerçekleştirir. Bununla ilgili olarak, 29-30 Temmuz 1927 tarihli sayısında *Kemanlarski vesti* Gazetesi, bu etkinliğe ev sahipliği yapan Kemanlar “Han Omurtag” Arkeoloji Cemiyeti¹⁴, “şükranlarını ifade etmek için”

yerel iktidar ve kültür kurumlarının yardımıyla Ortaklık tüzüğü doğrultusunda bir “ulusal şenlik” de düzenler, diye yazmıştır. Bu etkinlikte, Şumen, Varna, Tırnova vb. sancaklardan temsilcilerin hazır bulunmaları beklenmektedir (*Kemanlarski vesti*, 29-30 Temmuz 1927). Aynı gazete, “bunun memleketimizin bu köşesinde tarih ve arkeoloji bilim insanlarının bu türden ilk toplantısı” olduğunu belirtir. Bu yıllık toplantı, “teşkilât meseleleriyle birlikte burada incelenmemiş ve derlenmemiş olarak bekleyen ve zamanla daha yavaş veya hızlı bir biçimde tahrip olan tarihsel malzeme ile ilgilenecektir” diye yazar (*Kemanlarski vesti*, 29-30 Temmuz 1927). Sonraki gün saat 09.00’da açılışı yapılan “Bulgar Eski Eseri” Arkeoloji Ortaklığı’nı yıllık toplantısı esnasında sekreteri, geçen 1926 yılı faaliyet raporunu sunar. Değerlendirmeler yapıp Ortaklığın yıllık toplantısına son verildikten sonra Kemanlar Arkeoloji Cemiyeti adına burada bulunan bütün insanları, halka açık olan bir toplantıya katılmaya davet ederler. Bu toplantıda bir hatip, “Demir Baba Tekkesi Nedir?” konulu bir konuşma yapar. *Kemanlarski vesti* Gazetesi bu konuşmayla, “Deliorman halkına ilk defa tekkenin tarihi ve onun biz Bulgarlar ve tarihimiz için önemi üzerine ışık tutuldu” diye yazar. Gazete, Şumen ve Ruse’nin Daimî Komisyon başkanları gibi birçok resmî konuk ile ünlü arkeologlar Profesör Rafail Popov ve Karel Şkorpil’in bu toplantıda hazır bulduklarını belirtir (*Kemanlarski vesti*, 7 Ağustos 1927).

Bu bağlamda Ananie Yavaşov’un vefat ettiği 1934 yılında yayınlanan *Kutsal Bulgar Eski Eseri Demir Baba Tekkesi* başlıklı kitabının “Ekler” kısmında (Yavaşov, 1934: 21-41) yer alan üç belge ilgi çekicidir. Bunlar çeşitli devlet kurumlarıyla yapılan yazışma niteliğinde olup, tarihleri verilmemiş olduğuna göre, muhtemelen Yavaşov’un kendi arşivinde saklamış olduğu suretlerdir.

Ruse Sancak Başkanına yazdığı mektubunda (Yavaşov, 1934: 21-23), Bulgar Eski Eseri Arkeoloji Ortaklığı’nın, “26 Ekim 1924 tarihinde Varna’da gerçekleşen oturumunda, Küzeydoğu Bulgaristan arkeoloji cemiyetleri delegeleri, Demir Baba Tekkesini ulusal Bulgar eski eseri ilan etmiş olmalarıyla birlikte tahribatını önlemek için her türlü tedbirleri alıp bunun koruma ve bakımı Razgrad Arkeoloji Cemiyetine verilmesi kararlaştırıldığını” yazar. Yavaşov’a göre, tekkenin tarla, çayır ve su değirmenlerinden toplanan gelirler sadece “tekkenin” değil, ona ait binaların muntazaman tamiratına kullanılacaktır. Gelirlerin harcanmayan kısmı ise “her yıl, tekkenin gerçek öneminin tespiti amacıyla hemen yakınında yapılacak kazılar için kullanılacaktır”.

Söz konusu kitapta bundan sonraki belgeyle Yavaşov, yine Ruse Sancak Başkanına başvuruda bulunarak, “Demir Baba Tekkesi sorunu”nun en kolay çözümü, bu tekke ve ona ait mülklerin vakıf komisyonu elinden alınıp yönetimi Zavut, Mumcular, Malka Kokarca ve Kemanlar Belediye Başkanları ile Razgrad Arkeoloji Cemiyeti’nin bir üyesinden oluşan ve Ruse Sancak Daimi Komisyonu denetiminde olan bir heyete verilmek suretiyle ilgili köylere teslim edilerek olabileceği kanaatini belirtir. Nihayetinde de “Tekkeden elde edilen gelirler, tamamen tekkenin, onun

mülkleri ve bazı etraf köylerindeki okulların ihtiyaçlarına kullanılsın”, diye teklifte bulunmuştur (Yavaşov, 1934: 24-25).

Görüldüğü gibi, Yavaşov, Demir Baba Tekke, Türbe ve bağlı arazileri mülkiyetinin Vakıf Komisyonundan alınıp, Ruse Sancak Başkanına kurulmasını teklif ettiği heyetin idaresine verilmesini talep eder. Böylece Tekke arazilerinden elde edilecek gelirle, garanti altına alınacak olan gelirin, bu heyetin idare ve finansal kontrolünü verilerek, yine bu yönetim tarafından, muhtemelen, 1889 yılına kadar olduğu gibi, bir imtiyaz sahibine (kiracıya) verilmeyle elde edilecek gelirlerin nereye harcanacağı belirlenecektir.

Buraya kadar özetlenen bilgilerden özellikle Yavaşov’un 1934’te yayınlamış olduğu kitabın 26-29 sayfalarında yer alan ve Tarım Bakanına başvuru dilekçesi konumuzla doğrudan ilgilidir. Yazının içeriğinden muhtemelen 1930’lu yılların başında yazıldığı anlaşılmaktadır. Söz konusu yazı, Bakana hitapla başlar ve devlet tarafından o günlerde tekke konusunda başlatılan incelemelerden hareketle bu sorunun “adaletli bir biçimde çözümüyle” ilgili açıklama yapılması gerektiğini yazar. Ondan sonra tekke mülkiyetinin 1826 yılından bu yana geçirdiği serüveni anlatır. Tekke mülklerinin gelirleri, çağdaş yaşama uygun olmayan Vakıf Komisyonu tarafından alınmasını uygun görmez. Bunun yerine Deliorman’a Bulgarların iskân edilişi ve Bulgar okullarının açılışıyla köylerin (Kemanlar, Mumcular, Malka Kokarca, Zavet, Saladin, Golyama Kokarca (Golyam Porovets)) “ihtiyaçları büyümüş olmasıyla [bu ihtiyaçları karşılamaya kullanılmak] tam yerinde” olacağını belirtir. Yavaşov, “birkaç yıldan beri, kesintisiz olarak, 2 Ağustos Aziz İliya gününde düzenlenen ulusal şenliğe etraf Bulgar nüfusu, hatta daha uzakta bulunan köy ve kasabalardakiler bile akın ederek katılır” ilâvesinde bulunur. Burada “Gün boyunca mezar yapısına kadın ve erkekler doluşup boş tahta tabutun önüne konulmuş şamdanda balmumundan yapılan mumlar yakılır, istavroz çıkarılır ve eğilerek selâmlamada bulunulur. Bundan ise, Demir Baba Tekkesi artık dinî değil, belki de büyük Bulgar Çarı Omurtag’ın vücut kalıntılarının yattığı millî bir yer olduğu neticesi çıkarılır” diye ifade eder. “Devlet, bir tek olan bu kutsal Bulgar eski eserinin gelecek Bulgar nesline korunması için zamanında tedbirler alırsa, ne maddî, ne de siyasi bakımdan zarara uğrayacaktır” açıklamasını yapar.

Yavaşov’a göre, devlet bunu, 1915 yılında Halk Meclisinin Varna yakınlarındaki Alaca Manastır ve etrafını teslim edip korumasını verdiği gibi, yani Alaca Manastır’ın korunmasıyla ilgili “yaptığı jesti gibi bir benzer jest yaparsa, ancak halledebilir”. “Bunun aynısı Demir Baba Tekkesiyle de yapılmalı, dolayısıyla Razgrad Arkeoloji Cemiyeti, romantik orman güzelliği bakımından Deliorman’da tek olan mükemmel tekke vadisini millî parka dönüştürülmesini ve Bulgar eski eseri olan “Kurucu Bulgar Çarı Omurtag’ın pek meşhur mezar yapısının” uğradığı hasarları muntazaman ve vaktinde yapmasını üzerine alır. Bu şekilde Razgrad Deliorman’ı, Kuzeydoğu Bulgaristan’ın tek orman dinlenme yeri olacağı için mutlaka korunup süslenmesi gerekir”.

Yavaşov'un buraya kadar devlet makamlarına yazdığı yazılarından verdiğimiz örneklerden şunlar anlaşılabilir: Turizm ve dinlenme yeri olmaya elverişli olan bir mevkiide bulunan Demir Baba Tekkesini ve ona ait mülkiyetin devlet tarafından alınmasıyla, yakın köylerdeki bazı okullara, tekkenin vaad edilen bakımına ve arkeolojik kazılar için kullanılacak sağlam kaynak elde edilecektir. Dolayısıyla müzecilik ve turizmle birlikte, Razgrad bölgesinin ekonomik bakımdan kalkınması yönünde bir adım atılacaktır.

3. Yukarıda verdiğimiz örneklerden anlaşılacağı üzere, ele aldığımız *Mir*, *Zname* ve *Rehber* gazetelerindeki asıl mesele tekke mülkiyetidir. Tekkenin (türbenin) Han Omurtag'ın mezarı olup olmadığı meselesi ikinci plana kayıyor. Hatta bu bizi, A. Yavaşov tarafından tekke ve mülklerinin gelirlerini güttüğü dava lehine elde etmek için bir araç olarak kullandığından dolayı ısrarla üzerinde durduğunu düşünmeye sevk ediyor.

Fakat biz, Celil'in "25-30 sene mukaddem" dediği meseleye dönelim. Celil'e göre bu tarihlere bu tekkeye, "İsveti Dimitr" ismi verilerek zabta kalkışılmış ve Rusçuk Sancak Meclisinde birçok tartışma ve çekişmelere neden olmuştur. Celil, *Rehber* Gazetesinin 17. sayısındaki yazısında Sancak Meclisinde olan mücadele ve münakaşadan, Sancak Meclisinin tekkeyi zabtından bahsetmiş olduğunu açıklar. Ve yine *Rehber*'in 13. sayısındaki yazısında "Birçok mücadeleden sonra cemiyetin tekkeye fuzuli vâzi'-ül-yedi alakadar makamat-ı aliyenin bilhassa mebus Hafız Sadık Efendinin gayretile ref' ve tekke yine Cemaat-i İslamiyeye iade olundu" cümlesinden anlaşılacağı üzere Cemiyeti'n bundan önceki bir teşebbüsü üzerine el koyulan tekke mülkiyeti yine Cemaat-i İslamiyeye geri verilmiş.

Mehmet Celil'in 25-30 sene evvel ifadesini kullanarak takriben verdiği tarihler 1898 ile 1903 yılları arasına düşer. Muhtemelen emin olmadığı için kesin bir tarih söylememiştir veya böyle bir tarih vermek istememiştir. Fakat burada bize göre ilginç olan, M. Celil'in tekkeye "Sveti Dimitr" ("İsveti Dimitr", "İsveti Dimitri") adı verilmesinin "Bulgarlar" tarafından yapıldığı iddiasıdır. A. Yavaşov'a göre ise bunun, "1878'de teşekkül eden ilk Bulgar hükümeti" tarafından yapıldığı iddiasıdır.

Dikkatli okunursa görülecek ki M. Celil, "25-30 sene mukaddem bu tekkeye, "İsveti Dimitr" ismi verilerek zabta kalkışılmış" demesine rağmen, A. Yavaşov, *Zname* Gazetesindeki makalesinde M. Celil'in sözlerine cevap verirken "Demir Baba Tekke'nin adını Dimitrovo köyü olarak değiştirilmesi" demektedir. Yani Celil "tekkeden" bahsederken, Yavaşov o zamanlar orada bulunan Demir Baba Tekkesi köyü'ne "Dimitrovo" adını verilmesinden söz eder. Bunu da, Yavaşov, "1878'de teşekkül eden ilk Bulgar hükümeti" yapmış olduğunu yazar.

Nikolay Miçev ile Petir Koledarov'un hazırladığı *Bulgaristan'daki Meskûn Yerler ve Meskûn Yerlerin Adları Sözlüğü (Reçnik na selištata i selištните imena v Bılgariya)*'nde (Miçev-Koledarov, 1989) Demir Baba Tekkesi köyünün adının

“Dimitrovo” olarak değiştirilmesi 21 Aralık 1906 tarihinde resmî gazetede yayınlanan 462 numaralı Kararnameyle olduğunu; 13 Mart 1951’de yayınlanan 107 numaralı Kararnameyle “Sboryanovo” adını aldığını, 30 Kasım 1965’te yayınlanan 881 numaralı Kararnameyle ise bu köyün haritadan silinmiş olduğunu yazarlar (Miçev-Koledarov, 1989:238). 2005 yılında Nikolay Miçev tarafından hazırlanıp *Bulgaristan’daki Meskûn Yerlerin Adları ve Statüsü Sözlüğü (Reçnik na imenata i statuta na naselenite mesta v Bilgariya)* (Miçev, 2005: 315) başlığını taşıyan yeni bir çalışmada yukarıdaki bilgiler aynen aktarılmıştır. Yalnız, F. Uspenskiy ile K. Şkorpil, yayın tarihi 1905 yılı olarak verilen bildirimler kitabındaki makalelerinde ““Mumcular Kurganı”na “iki kilometre uzaklıkta ve Dimitrovo köyü yakınlarında bulunan Demir Baba “tekkesi””nden bahsetmişlerdi. Buna göre ve Yavaşov’un sözlerinden hareketle Demir Baba Tekkesi köyünün adı resmî olarak değiştirilmiş olmamasına rağmen 1878’den itibaren Dimitrovo olarak adlandırıldığı ortaya çıkar. Ayrıca bunun, Yavaşov’un 1878’de hükümet tarafından tekke mülkiyetinin devlet malı olarak kaydedildiği iddiasıyla ilgili olduğu görünüyor¹⁵.

Celil’e gelince, “köy”den hiç bahsetmez: O, *Rehber*’in 12 Mayıs 1928 tarihli sayısında “Yavaşov’un tekkeye Bulgarların İsveti Dimitri ismi vermediklerini iddia etmesi güneşi inkâr kabilindedir, tekkenin elan bütün kuyudatta Dimitrovo namıyla mukayyet olup hükümetin resmi meskûn mahaller ve mesafe cetvellerinde, posta muamelâtında Dimitrovo olarak yazılı ve yazılmaktadır” diye belirtmiştir. Bu cümlesinden anlayabildiğimize göre M. Celil için önemli olan bu adların (İsveti Dimitr/Dimitri ve Dimitrovo) “Bulgarlar” tarafından verilmiştir.

Bu belirsizlik bizi, N. Miçev ile P. Koledarov’un kaynak olarak gösterdikleri 1906 yılında yayınlanan resmî gazetesinin atıfta buldukları sayısına (No 281) başvurmaya yöneltti. Söz konusu sayıda verilen Prens Kararnamesindeki meskûn yerleri adları listesinde Demir Baba Tekkesi köyünün adı geçmemektedir, hatta geçmesi mümkün değil, çünkü orada sadece Burgas, Varna ve Eski Zağra (Stara Zagora) sancaklarında bulunan meskûn yerlerin adlarının değiştirilmesi söz konusudur (*Dirjaven vestnik*, 1906: 2-5). Miçev ile Koledarov, *Bulgaristan’daki Meskûn Yerler ve Meskûn Yerlerin Adları Sözlüğü*’nün giriş bölümünde, “Osmanlı esareti zamanında hakiki Bulgar isimleriyle birlikte kullanılan 65 Türkçe meskûn yerin Türkçe adlarının 1878 – 1912 yılları arasında düştüğünü” belirtirler. Yazarlar, yerel idarî organlar aracılığıyla merkez yönetimin idarî kararı olmadan halkın 49 meskûn yerin adını tamamen veya şeklen değiştirdiğini kaydederler. Bazı durumlarda yabancı kökenli adlar Bulgarcaya çevirilmiştir. Hükümet raporları veya kararnameyle 423 meskûn yerin adı değişmiştir, yani bunların % 10,5’i. Bu değiştirmelerin dörtte üçü 1906 yılında olmuştur. Halk tarafından (yani yerel idarî organların kararıyla) yapılan değişiklikler ise Miçev ile Koledarov, sözlükteki ilgili maddelerde değişikliğin yapıldığı yılı verdiklerini belirtmişlerdir. Sözlüğü hazırlayanlar, yüksek makamlar tarafından, idarî karar olmadan adlarda yapılan diğer değişiklikleri ise, çoğunlukla yıl bakımından bile katıyetle tayin etmek mümkün olmadığını yazarlar. Bu değişiklikleri,

ilgili sözlük maddesine, Merkez İstatistik Kurumunun nüfus sayımları esnasında ve sonuçların yayınlanmasında kullandığı listelere göre tespit ettiklerini ifade etmişlerdir (Miçev-Koledarov, 1989: 8, 19). Bundan dolayı, Nikolay Miçev ile Petir Koledarov, resmî istatistik yayınlarıyla tasdik edilmiş olduğu tespit edilen idarî karar olmaksızın yapılmış bütün değişiklikleri, yani yapılan veya düzeltilen hatayla birlikte değiştirilme veya çağdaştırılmaları, nüfus sayımının yapıldığı yıllarla ilişkilendirdiklerini belirtmişlerdir¹⁶.

Buradan hareketle biz, 1878'den sonra Bulgaristan'da gerçekleşen nüfus sayımları hakkında bilgi veren resmi istatistik yayınlarına yöneldik.

Bulgaristan Prensiği'nde 1880 tarihinde gerçekleşen birinci nüfus sayımının ilk sonuçları 1881 yılında yayınlanmıştır. Buna göre, Razgrad Sancağı nüfusunu cinsiyet ve medenî durumuna göre ele alan kısımda, Kokarca Mahallesi (Kokarca Mahala) Nahiyesi; “a) Demir Baba Tekkesi (“Dei.-bab.-Te” şeklinde kısaltılmış olarak verilmiştir) ve b) Kokarca Mahallesi (Kokar.-Mah.)”nden oluştuğu belirtilmiştir. Bu nahiyede toplam 90 özel ev mevcut olup, bunların beşi Demir Baba Tekkesi adlı meskûn yere aittir (Bilgarsko Knyajestvo. Statistiçesko byuro, 1881:86).

Bulgaristan Prensiği'nde 1887 yılı sonunda gerçekleşen ikinci nüfus sayımı (ki bu, Doğu Rumeli'yle birleşmesinden sonra olmuştur) sonuçlarını veren belgelerde bu köyün adı artık “Dimitrovo” olarak geçmektedir (Bilgarsko Knyajestvo. Statistiçesko byuro, 1888:3). 1893'te yine “Dimitrovo” olarak, fakat parantez içinde bunun “Demir Baba Tekkesi” olduğu açıklanmıştır (Bilgarsko Knyajestvo. Statistiçesko byuro, 1893:3). 1900 yılında ise sadece “Dimitrovo köyü” olarak verilmiştir (Knyajestvo Bilgariya. Direktsiya na statistikata, 1903:4). 1905, 1910, 1920 ve 1926 sayım sonuçlarında ise bu köyün adı yine “Dimitrovo” olarak verilmiş, parantez içinde de bunun “eski Demir Baba Tekkesi köyü” olduğu belirtilmiştir. Nüfus sayımlarının yapıldığı söz konusu yıllardaki (1905-1926) Bulgaristan'ın idarî bölümüne göre bu köy, Rusçuk (Ruse) sancağına bağlıdır¹⁷.

Aslında, 1887 yılında yayınlanan ve Bulgaristan'ı 1886-1887 yıllarında yöneten Naiplik Şurası'nın 15 Mayıs tarih ve 157 numaralı Kararnamesiyle tasdik edilen *Prenslük'teki Şehir Belediyeleri ve Nahiyeler Listesi (Spisik na gradskite i selski obštini v Knyajestvoto)*'nde Razgrad İdarî Dairesi (okrijie) Kemanlar kazası Kemanlar nahiyesinin “Kemanlar, M. Kokarca, Hüseyinler ve Dimitrovo köylerinden oluştuğu” belirtilmektedir (*Spisik na gradskite i selski obštini v Knyajestvoto*, 1887: 17). Fakat Miçev ile Koledarov'un sözlüklerini hazırlamada takip ettikleri ve resmî istatistik yayınlarıyla tasdik edilmiş olduğu tespit edilen idari karar olmaksızın yapılmış bütün değişiklikleri nüfus sayımının yapıldığı yıllarla ilişkilendirme usulüne göre (ve tabii, 1887 yılında yayınlanan Naiplik Şurası'nın söz konusu kararnamesini de göz önünde bulundurarak) hareket edersek, Demir Baba Tekkesi köyünün “Dimitrovo” adını alması 1887 yılında olduğunu kabul etmemiz gerekir.

4. Razgrad Arkeoloji Cemiyeti başkanı Ananie Yağaşov'un yukarıda ele aldığımız yazıları ile *Kemanlarski vesti* gazetesinin 1927 yılına ait söz konusu sayılarında Demir Baba Türbesi ve bu türbenin bulunduğu mevkii üzerine bir "kutsallaştırma" eğilimi izlenmektedir. Bu "kutsallık" ise "Sveti Dimitir", "Sveti İliya", hatta "Han Omurtag" ile çağrışım yaratılarak önce Bulgar nüfusu tarafından sonraları da "din ve milliyet" farkı gözetmeksizin bütün Bulgaristan halkı tarafından benimsenmesi arzulanıldığı anlaşılmaktadır.

Yağaşov, *Zname* gazetesindeki makalesinin ikinci kısmında türbeyi oluşturan her iki yapının tepelerine "içlerinde küçük haçlar olan altın kaplı birer hilal" konulmuş olduğunu iddia eder. Dimitir Ovçarov (Şkorpil, 1924: 11 ; Yağaşov, 1934: 12), binada ve bulunduğu mevkide hilâl ile haç terkininin bulunmasını önceleri buranın Hristiyan kültüne ait olduğuna dair bir işaret olduğunu kabul eder. Ovçarov, "bilimsel araştırmalarda, her iki dinin, yani İslamiyet ve Hristiyanlığın azizlerine hürmet eden kült yapıları, Bulgar nüfusunun İslamlaştırma dönemlerindeki dünya algılarını yansıttığını kabul edildiğini" yazar. Ve "Eritme süreci, eski dini görüşlerin şu veya bu şekilde yeni dini doktrine girdiği çok mürekkep bir olay" olduğunu belirtir (Ovçarov, 2005: 202). Bu görüşten hareketle olacak ki Yağaşov, Demir Baba Türbesini "islamlaştırılmış" eski "Hristiyan", başka bir deyişle "Bulgar" tapınağı olarak göstermeye gayreti içerisinde. Bununla birlikte Yağaşov, yakında bulunan ve "tek Türk mimarisi örneği" olan "adi cami yapısı" ile türbe hakkında "kargir yapı", "muazzam taşlar", "pahalı kırmızı renkte ve düzletilmiş bordür", "mükemmel bina" gibi ifadeler kullanarak iki yapıyı mukayese edişi dikkat çeker. Burada, Yağaşov'un, Geza Feher'in yukarıda vermiş olduğumuz tezindeki kanıtlarındaki bazı detayları kendi varsayımı lehine kullanma gayreti sezilir.

5. A. Yağaşov, İlk Bulgar Devleti'ni M. S. 814-831 yılları arasında yönetmiş Omurtag Han gibi tarihsel bir kişiyle ilgili somut bilimsel deliller sunarak bunları "gerçek olmayan bir İslam evliyası" Demir Baba hakkındaki şifahi "efsaneler" ile kıyaslar. *Zname* Gazetesinde Yağaşov, Demir Baba hakkında "evsanevi kahramanlıklar" anlatıldığını yazar. Yağaşov'un Demir Baba'yla ilgili anlattıklarında eski bir zamana götüren ve alt ve üst sınırları normal bir insanın hayatına sığması imkânsız olan bu zaman kesitinin içinde yer alan bir takım tarihi olaylarla örülü unsurlar göze çarpar. Yağaşov, bunların misafirlere tekkenin zaviyedarı (zaviyedarları) tarafından anlatıldığını belirtir. Bu gerçeği, Yağaşova göre, o zamanki "zaviyedarın bu yağlı mozaiksel (Lügenmosaik) yalanlarını anlatmaya son verdikten sonra ancak rahat bir nefes alabildiğini söyleyen Feliks Kanits de" tasdik etmiştir.

Yağaşov'a göre, Türk-İslam olan bu bölge halkının hafızasında bir "müslüman evliyasının" değil, bir epik kahramanın tipi; bunun bir dini önder, yani tarihi bir şahsiyetin değil, bir folklor tipi muhafaza edilmekte olduğunu; başka bir deyişle, Demir Baba, Razgrad Arkeoloji Cemiyeti Başkanı Ananie Yağaşov'un o zamanlar Bulgaristan'ının en fazla baskı sayısına sahip *Mir* Gazetesinde kullandığı ifadeden istifade edecek olursak, bir "sahte evliyadır".

4. Sonuç

Bu çalışmada, Ananie Yavaşov ile Mehmet Celil arasında Demir Baba Tekke, Türbe ve Arazisi hakkında yürütülen tartışmanın basına yansılan kısmı ele alındı. Yavaşov, Rumca bir kitabede verilen bilgiye dayanarak Bulgarların kurucu Hanı Omurtag'ın anıtsal kabrinin Demir Baba Tekkesindeki Türbesi yerinde olduğunu ileri sürdü. Bu düşüncesini *Mir* gazetesinde neşredince Mehmet Celil de *Rehber* gazetesinde kendisine cevap verdi. Bu defa Yavaşov *Zname* gazetesinde seri halinde iki yazı yayınladı ve Celil'in cevabıyla tartışma daha geniş bir alana yayılmış oldu. Celil de Yavaşov'un ileri sürdüğü verilerin yetersizliği bir yana amacınını Demir Baba Tekkesinin gelirleriyle ilgilendiği, yapacağı arkeolojik kazı ve kurulacak müze için gelir peşinde olduğunu ifşa etmektedir. Bu tartışma ve iddialar güncelliğini muhafaza etmekte ve halen tartışılmaktadır.

Her iki kişi ve gazetelerdeki yayınları etrafında Demir Baba Tekke, Türbe ve arazisinin statüsü hakkında yapılan tartışmaların dönemine ilişkin kaynaklara ulaşılarak bu tartışmalarda yer alan ve bir bakıma kaynaklık teşkil eden hususlar için araştırıldı ve mevcut bilgilere erişilebilirlik kazandırıldı. Böylece tartışmalar hangi yasal düzenleme ve gelirlerinin işletmesi etrafında uzun zamana yayılan Demir Baba Tekke, türbe ve arazileri hakkındaki bu düzenlemelerinin de kronolojik aktarımı sağlandı.

XIX. yüzyılın sonlarında gerçekleşen ilk tetkik gezilerinde Razgrad bölgesinde antik çağa ait büyük bir kültürel mirasın var oluşu tespit edilir. Bu tespitler 1930 yıllarına kadar yapılan tetkik gezileri ve sondaj kazılarıyla kanıtlanır. Bu tarihi yerlerin, belki en önemlileri, Demir Baba Tekkesi sınırları ve çevresindedir. Mumcular Höyüğü etrafında çeşitli büyüklükte kırktan fazla höyük muhafaza edilmektedir. Bu etapta bunları incelemek güçtür. Çünkü bir tarihi anıtın incelenmesine o yıllarda devlet tarafından verilen yetersiz mali destekle tam verimli bir tetkik yapıp bunu korumak için hemen alınması gereken tedbirleri uygulamak imkânsız denecek kadar zordur; buna ek olarak tarihi alanlar defineciler tarafından devamlı surette gasp edilmektedir. Bu denli kapsamlı çalışmayı gerçekleştirmek için pek fazla mali yatırım gereklidir. Yerel idare bu kadar parayı, imkânsız olmasa da zor ayırabilir. Bundan dolayı da Ananie Yavaşov, ısrarla tekke mülkiyetine talep etmekte ve tekkenin gelirleriyle bu faaliyetler için büyük bir destek sağlanmış olacaktır. Ona göre devletten parasal yardım beklemeden, fakat onun izin ve yardımıyla yerel mali kaynakları kullanarak (ve kazı gerçekleştirmek için Sofya'daki Arkeoloji Enstitüsü tarafından gereken talimatname verildiği durumda bu talimatname çerçevesinde çalışmalara başlayarak) uzun vadeli bilimsel araştırmalara gelir sağlanabilir. Bulunan malzemeye göre de müzecilikle birlikte turizm gelişecek, bu şekilde bölgeye ekonomik katkı sağlanacak. Görülüyor ki bu konuda Razgrad Arkeoloji Cemiyeti'ne diğer Kuzeydoğu Bulgaristan Arkeoloji Cemiyetlerinin de desteği vardır. Yine bu doğrultuda, 2 Ağustos Aziz İliya gününde Demir Baba Tekkesi'nde düzenlenen ulusal etkinliğin hedeflerinden biri, bu bölgenin tanıtımını yapmaktır.

Kısaca özetlememiz gerekiyorsa, Demir Baba Tekkesi mülkiyetini bir tarafa bırakacak olursak, A. Yavaşov'u Demir Baba Tekkesi ve etrafında olan tarihi yerler hakkında ilgilendiren, oldukça geç döneme ait Osmanlı kültür katlarından ziyade antik ve erken orta çağ dönemlerine ait kültür tabakalarıdır. Fakat aynı zamanda Demir Baba'nın şahsiyeti ve tekkesini bilimsel araştırmalara konu olarak ele alınmasını da bir yere kadar Razgrad Arkeoloji Cemiyeti Başkanı Ananie İvanov Yavaşov'a borçluyuz. Yavaşov, Demir Baba ve söylenceleri hakkında çok ciddi tarama ve derleme yapmış ve araştırmalarını da müstakil bir esere dönüştürmüştür.

Sonnotlar

- 1 Ananie (Anani) İvanov Yavaşov (Yavaşev) (1855-1934). Razgrad'da dünyaya gelmiştir. 1878-1881 yılları arasında Prag "Malostranska" Lisesinde okumuştur. Buradan 1881 yılında mezun olduktan sonra 1884'e kadar (Çek) Devlet Politeknik okulunun Sanayi Kimya Bölümünde eğitim görmüştür. 1884-1885 yıllarında Razgrad'daki Beş Sınıflı Sancak Okulunda öğretmen ve müdür, 1885-1899 yılları arasında ise Sancak Eğitim Müfettişi görevinde bulunmuştur. 1899 yılından sonra sırasıyla Varna Erkek Lisesi, Şumen Pedagoji Okulu, ondan sonra 8 yıl kadar da Varna Kız Lisesinde öğretmenlik yapmıştır. Sonraları Razgrad'a dönüp 1925'te kendi isteğiyle emekliye ayrılıncaya dek öğretmen ve okul müdürü görevlerinde bulunmuştur (Marinov, 1974: 61).
- 2 Mehmet Celil (Mehmed Celil/Celilov) (1876-1939). Hacıoğlu Pazarcık (Dobriç) doğumludur. Rüstiye'yi bitirdikten sonra İstanbul Mülkiye Mektebi'nde okumuştur. Bulgaristan'a dönüşünde Başmüftülük kâatibi ve okul müdürü olarak çalışmış, 1920'den itibaren 1927'de emekliye ayrılıncaya kadar Başmüftülüğe bağlı Evkaf Müdürlüğü yapmıştır. 1928'den 1934 yılında kapatılıncaya kadar Sofya'da Rehber Gazetesi'ni çıkarmıştır (Şimşir, 2012: 120).
- 3 Bu yazıt, Tryavnalı Dr. Hristo Daskalov adında bir Bulgar aydınının kiliseye girmeyi başararak (bu kilise o yıllarda camidir) yazıtın bir kopyasını yaptığı ve yayımlandığı 1859 yılından itibaren bilinmektedir (Beşevliev, 1979: 20-21).
- 4 Turnovo Yazıtı üzerine yakın dönemde V. Beşevliev, St. Boyaciev, P. Georgiev gibi araştırmacılar da kendi görüşlerini ileri sürmüştür (Ovçarov, 2005: 203-206). Demir Baba tekkesi bölgesinin Han Omurtag'la ilgisi olduğu görüşü ise günümüzde de bazı araştırmacılar tarafından desteklenmektedir (Stefanov, 2004).
- 5 Bulgarcası "mnim" olan bu sözcüğü Mehmet Celil, makalesinde Türkçeye "muhayyel" şeklinde çevirmeyi uygun bulmuştur.
- 6 Bulgarcası "bejanski" olan bu sözcüğü, M. Celil, makalesinde bunu "mahlul" olarak çevirmiştir.
- 7 Yavaşov, "Mevat" terimini, "sahipsiz, işlenmemiş toprak" anlamına geldiği halde, bunu parantez içinde "açık arttırma" olarak izah etmiştir. Muhtemelen bunu "mezat" terimiyle karıştırmıştır.
- 8 Boris İliev'in verdiği tarihlere güvenecek olursak, Ananie Yavaşov'un bahsettiği ve Demir Baba Tekkesine bağlı olan bu cami (mescit) ve türbenin bulunduğu avlu içindekiler haricindeki diğer yapılar, 1957 yılından itibaren yıkılmaya başlanmış olup (İliev, 2005: 79-80), günümüzde mevcut değildir.
- 9 Şkorpil kardeşler, Varna'daki büyüterek müzeye dönüşen koleksiyonlarının ilk temellerini daha 1888 yılında atar. Yine onların Pliska, Preslav ve Madara'daki büyük keşifleri İlk Bulgar Devletinin kudretli olduğunu kesin bir surette kanıtlar (Nedkov, 2006: <https://museite.com/index.php/library/museum-science-bulgaria/59-arheologicheskite-prouchvaniia-i-arheologicheskite-druzhestva-osnova-za-izgrazhdane-na-mestnite-muzei> - 8 Haziran 2020)
- 10 Varna Arkeoloji Cemiyeti, 12 Aralık 1901 tarihinde, Şkorpil kardeşlerin fikri üzerine bir grup aydın tarafından Varna ve Veliki Preslav metropoliti Simeon'un tasvibiyle kurulur. Bu Arkeoloji Cemiyetinin hedefi Dobriç, Balçık ve Kavarna dâhil olmak üzere bütün Varna sancağında bulunan eski eserleri araştırmaktır. Cemiyet, kuruluş anından itibaren Varna yakınlarında bulunan Alaca Manastır'ın bakımını üstlenir. Cemiyet üyeleri ise yerel halkın bu eski esere olan vandalca yaklaşımının sonuçlarını yok

- etmeye gayret gösterir (Arheolojik Müze Varna: http://archaeo.museumvarna.com/bg/category/list?category_id=9&id=10 – 8 Haziran 2020).
- 11 Ortaklık Daimi Komitesinin başında, fahri başkanı Metropolit Simeon ve başkan olarak Karel Şkorpil bulunur. İki yıl sonra bu Ortaklığın merkezi, Şumen, Pliska, Madara, Preslav ve Razgrad yerel arkeoloji cemiyetlerinin işlerini koordine eden Şumen yerel Daimi Komitesinin aktif faaliyetleri sonucu Şumen'e değişir. Bunda Şumen'in eski Bulgar başkentlerinin yakınında bulunmasının da önemli payı vardır (Nedkov, <https://museite.com/index.php/library/museum-science-bulgaria/51-razvitiето-na-muzeite-v-stranata> - 8 Haziran 2020).
- 12 Böylece müze yerlerine gelenlerin ziyaretlerini kolaylaştırmaya elverişli bir alt yapının oluşmasında tam zamanında kullanılan gelirler garanti altına alınır. Bu şekilde birkaç yardımcı işletme yapısı, turistler için geceleme yeri, Madara'da arkeologlara tesis kurulur. Bununla birlikte Preslav'taki eski eserleri ziyarete gelenlerin Patleyna'ya ulaşabilmeleri için Tiça Deresi üzerine köprü inşa edilir. Bundan başka bu bölgeler ağaçlandırılır, Pliska ve Preslav'ta ise müze binaları yapılır (Nedkov, <https://museite.com/index.php/library/museum-science-bulgaria/51-razvitiето-na-muzeite-v-stranata> - 8 Haziran 2020).
- 13 Bu kurum, devlet ile tüzel ve özel kişilerin malî desteğine itimat etmektedir. Fakat bu destek, Cemiyetin belirlediği hedefleri gerçekleştirmek için pek yetersiz olup, bunların bazıları düzenli olarak her yıl verilmemektedir. Arkeoloji Cemiyeti ile müze çok zor şartlar altında kendini geliştirmeye çalışmaktadır; son derece elverişsiz bir odaya yerleştirilmiş, arkeolojik kazı ve tetkikler gerçekleştirmek ve kültürel amtları takviye etmek için yeterince gelirden ve en basit bir maddî temelden mahrumdurlar (Bogomirova, 2007: 23-24).
- 14 1927 yılında kurulan Kemanlar Arkeoloji Cemiyeti hakkında Teodora Vasileva'nın bu konuda yazmış olduğu makalesine (Vasileva, 2007: 289-293) bkz.
- 15 Yalnız, tarihleri vermede mümkün mertebe titiz olmamızı istediğimizden hareketle ilk Bulgar hükümeti 1878 yılında değil, 1879 yılında kurulduğunu, 1878'de ise Bulgaristan'ı Geçici Rus İdaresi yönettiğini belirtmemiz gerekir.
- 16 Miçev ile Koledarov, bu değiştirmelerin yasal usule göre yapılmadığı için hukukî açıdan geçerli olmadığı halde, uygulamada artık kabul edilmiş olduğunu, başka imkân olmadığından belirtmek zorunda olduklarını yazmışlardır. Sözlüğü hazırlayanlar, bunlarla “Devlet Şurasına bağlı Milli Değeri Olan Yerlere Ad Koyma ve Değiştirme Komisyonu ilgilenmelidir” yazmışlardır (Miçev-Koledarov, 1989: 16).
- 17 Bu yıllarda gerçekleşen nüfus sayımı sonuçları için Bulgaristan Cumhuriyeti Milli İstatistik Enstitüsü Dijital Kütüphanesi Kataloguna bkz: (<https://www.nsi.bg/biblioteka/>).

Kaynaklar

1- Resmi Yayınlar

- Dirjaven vestnik* (1906), XXVIII. 21 dekemvri 1906, No. 281. Sofiya.
- Dirjaven vestnik* (1927), XLIX. 29 yuni 1927, No. 69. Sofiya.
- Bilgarsko Knyajestvo. Statistiçesko byuro. (1881). *Predvaritelni rezultati ot prebroyavaneto na naselenieto na 1 yanuari 1881 G. İzdava Statistiçeskoto byuro (1881)*. Sofiya: Dirjavna pečatnitsa.
- Bilgarsko Knyajestvo. Statistiçesko byuro (1888). *Rezultati ot prebroyavaneto na naselenieto v Severna i Yujna Bulgariya na 1 yanuari 1888 godina. Kn. X. Razgradski okrığ*. Sofiya: Peçatnitsa na K. T. Kuşlev.
- Bilgarsko Knyajestvo. Statistiçesko byuro (1893). *Rezultati ot prebroyavaneto na naselenieto v Bulgariya na 1 yanuari 1893 godina. Kn. X. Razgradski okrığ*. Sofiya: Peçatnitsa na İ. P. Daskalov i Sie.

Knyajestvo Bulgariya. Direktsiya na statistikata (1898). *Dvijenie na naselenieto v Bilgarskoto Knyajestvo prez 1895*. Sofiya: Dirjavna pečatnitsa.

Knyajestvo Bulgariya. Direktsiya na statistikata (1903). *Rezultati ot prebroyavane na naselenieto na Knyajestvo Bulgariya na 31 dekemvri 1900 god. Kn. VIII. Okrig Ruse*. Sofiya: Dirjavna pečatnitsa.

Spisik na gradskite i selski obštini v Knyajestvoto (Utvirden ot G-da Regentite s Ukaz ot 15 may 1887 godina pod No. 157) (1887). Sofiya: Dirjavna pečatnitsa.

2- Gazeteler

Kemanlarski vesti Gazetesi:

29-30 Temmuz 1927.

7 Ağustos 1927.

Mir Gazetesi:

23 Ocak 1928, Sayı 8268.

Rehber Gazetesi:

3 Şubat 1928, Sayı 3.

6 Nisan 1928, Sayı 12.

12 Nisan 1928, Sayı 13.

12 Mayıs 1928, Sayı 17.

22 Nisan 1933, Sayı 275.

Zname Gazetesi:

2 Nisan 1928, Sayı 75.

3 Nisan 1928, Sayı 76.

3- Araştırmalar ve Yayınlar

Arheologičeski muzey Varna. <https://www.archaeo.museumvarna.com/> - 8 Haziran 2020.

Beşevliev, Veselin. (1979). *Pirvobılgarski nadpisi*. Sofiya: İzdatelstvo na Bılgarskata akademiya na naukite.

Bogomirova, Radina. (2007). “Sızdavane i deynost na Razgradskoto arheologičesko drujestvo”. *İzsledvaniya v pamet na akad. Ananie Yavaşov. Sbornik statii ot naučna konferentsiya, posvetena na 150-godişninata ot negovoto rojdenie, Razgrad, 25 oktombri 2005 g.* Sofiya: Akademično izdatelstvo “Prof. Marin Drinov”, 20-33.

Cambazov, İsmail. (2013). *Bulgaristan'da Başmüftülık Tarihi (1878-1944)*. *Birinci Kitap*. Sofiya: Başmüftülık Yayınları.

- Feher, Geza. (1925). “Pametnitsi na prabilgarskata kultura”. *İBAİ. III*. Sofiya: Pridvorna pečatnitsa, 1-90.
- Gergova, Diana – Venedikova, Katerina. (2007). *Demir baba teke – bulgarskiyat Erusalim. Pitevoditel*. Sofiya: İzdatelstvo Agato.
- İliev, Boris. (2005). “Teketo Demir baba – predi i sled Osvobojudenieto”. *Demir baba – Jelezniyat başta. Sbornik legendi i nauçni izsledvaniya*. Sofiya: Kulturno – prosvetno drujestvo “Rodno Ludogorie”. 71-83.
- İliev, G. – Yordanov, İl. (1931). *Deli-ormana v kartini. Fotograficeski snimki*. Kemanlar: İzdanie na Knijarnitsa İl. Yordanov.
- İvanov, Totyu. (1987). “Zemya na drevni kulturi”. *Novo Ludogorie*, 112, 13 Mayıs 1987.
- Kerim, Yusuf. (2006). *Hayatı ve Eserleri*. Hazırlayan: Nimetullah Hafız. Prizren: BAL-TAM Yayınları: 10.
- Keskioğlu, Osman. (1985). *Bulgaristan’da Türkler*. Ankara: Başbakanlık Basımevi.
- Lazova, Tsvete. (2013). “Antiçnosti, arheologiya i natsionalna identiçnost: sluçayat “Sboryanovo””. *Sbornik po sluçay 30 godişninata ot sızdavaneto na spetsialnostta “Etnologiya” v SU*. Universitetsko izdatelstvo “Sv. Kliment Ohridski”. (In Press). <http://eprints.nbu.bg/1707/> - 8 Ağustos 2020.
- Margos, Ara. (1978). “Pırvi arheologiceski izsledvaniya”. *Novo Ludogorie*. S. 98. 19 Ağustos 1978.
- Marinov, Vasil. (1974). “Anani İvanov Yavaşev”. *Muzei i pametnitsi na kulturata*. IV/1, 61-64.
- Memişoğlu, Hüseyin. (1995). “Bulgaristan’da Cemaat-ı İslamiye ve Vakıf Kurumları”. *Vakıflar Dergisi*, Sayı 25. Ankara. 297-309.
- Miçev, Nikolay – Koledarov, Petir. (1989). *Reçnik na seliştata i seliştните imena v Bilgariya 1878-1987*. Sofiya: Nauka i izkustvo.
- . (2005). *Reçnik na imenata i statuta na naselenite mesta v Bilgariya (1878-2004)*. Sofiya : İzdatelska kıştta “Petir Beron”, İzdatelstvo “İztok-Zapad”.
- Mikov, Lyubomir. (2005). *İzkustvoto na heterodoksnite myusyulmani v Bilgariya (XVI-XX Vek). Bektaşi i kızılbaşı/alevii*. Sofiya: Akademiçno izdatelstvo “Marin Drinov”.
- Nazırskı, Jorjeta. (1999). *Bilgarskata durjava i neynite maltsinstva (1879-1885)*. Sofiya: İzdatelstvo “LİK”.
- Nedkov, Simeon. (2006). *İstoriya na muzeynoto delo v Bilgariya*. Agentsiya Evropres. <https://museite.com/index.php/library/museum-science-bulgaria> - 8 Haziran

2020.

- Ovçarov, Dimitir. (2005). “Za myastoto na groba na han Omurtag – dogadki i hipotezi”. *Helis IV. İzsledvaniya, rezultati i problemi v “Sboryanovo”*. Sofiya. 200-207.
- Peti otčet na Razgradskoto arheologičesko drujesvo za 1927 godina*. Razgrad: Peçatnitsa P. Antonov.
- Stefanov, Yordan. (2004). *Zagadkite na istoriko-arheologičeskiya rezervat Sboryanovo i Stomogilieto*. Veliko Tırnovo : İzdatelstvo “PİK”.
- Şimşir, Bilal N. (2012). *Bulgaristan Türkleri (1878-2008)*. 3. Basım, Ankara : Bilgi Yayınevi.
- Şkorpil, Karel. (1924). *V zaştita na bilgarskata starina*.
- Uspenskago, Fyodor. (1901). “O drevnostyah goroda Tırnova”. *İRĀİK*. VII. Sofiya: Dırjavna Peçatnitsa, 1-24.
- Uspenskiy, Fyodor – Şkorpil, Karel. (1905). “Vnovy otkriytaya nadpis Omortaga. Stolitsy (auly, stanovišta) drevnyh bolgar”. *İRĀİK*. X. Sofiya: Dırjavna peçatnitsa, 544-554.
- Vasileva, Teodora. (2007). “Kemanlarskoto arheologičesko drujestvo “Han Omortag” (“Han Omurtag”) i prinosit mu za razvitiето na muzeynoto delo v İşperih”. *İzsledvaniya v pamet na akad. Ananie Yavaşov. Sbornik statii ot nauçna konferentsiya, posvetena na 150-godişninata ot negovoto rojdenie, Razgrad, 25 oktovri 2005 g. Sofiya: Akademiçno izdatelstvo “Prof. Marin Drinov”, 289-293*.
- Yavaşov, Anani. (1930). *Razgrad – negovoto arheologičesko i istoričesko minalo – I. İzdava razgradskoto çitalište “Razvitie”*. Sofiya: Pridvorna peçatnitsa.
- . (1934). *Teketo Demir Baba – “Bilgarska starina – svetinya”*. İzdava Razgradskoto arheologičesko drujestvo. Razgrad: Peçatnitsa “Hudojnik”.
- Zlatarski, Vasil (1970). *İstoriya na Bilgarskata dirjava prez srednite vekove. Tom 1 – Purvo bilgarsko tsarstvo. Çast 1 – Epoha na huno-bilgarskoto nadmoştie*. Sofiya: İzdatelstvo Nauka i izkustvo.

EKLER: Fotoğraflar

Fotoğraf 1: Mir Gazetesi



Mir Gazetesi, 23 Ocak 1928, sayı 8268, sayfa 2:

“Bulgar Çarı Omurtag’ın Mezarı Tahkir ve Tezyif Edildi”

Ne acayip ve misli görülmemiş bir hareket! Bulgaristan zamanında Korkunç Krum’un oğlu büyük Bulgar Çarı Omurtag’ın naaşının yattığı kutsal yer tezyif edilmektedir. Bizim bazı arkeologlarımızın Çar Omurtag tarafından inşa edildiğini ve ona ait pek meşhur mezar yapısı olduğunu kabul ettiği Demir Baba Tekkesinin türbesi haydutça açılmış ve yağmalanmış olduğu ancak birkaç gün önce, Noel Yortusu günlerinde tesadüfen öğrenildi. Mukkadesata hürmetsizlik olan bu eylemin ne zaman gerçekleştirildiği henüz bilinmemektedir. Fakat şu bir gerçektir ki, türbenin altında

bulunan ve sahte evliya “Demir Boba”nın tahta sandığı ile maskelenmiş geniş, açık, kârgir ve kubbe biçimli yeraltı bölmesi barbarca açılıp tamamen yağmalanmış, Bulgar çarı Omurtag’ın naaşının aziz vücut kalıntıları ise acımasızca dağıtılmıştır.

Bu cürmün hangi dinsiz ve şerir eller tarafından ve ne maksatla yapıldığını ilgili makamların tespit etmesi kâhyor.

Bulgarların kendi tarihlerine ait eselere olan ilgisizliği, kendini tamamen göstermiş oldu.

Yasadışı olarak gaspedilen ve yasadışı sahipleri tarafınan bütün mallarıyla gaspedilen bizim bu mukaddes yerimiz hakkında birkaç yıl boyunca yazıldı ve yazılıyor, ancak onu tezyif edenlerin elinden alıp gelecek nesiller için muhafazası elinde olan iktidar sahibi bir Bulgar bulunmadı. Fakat otuz dirhem için yasadışı sahiplerine tapu çıkartmaya çalışacak mebusluk kisvesine bürünmüş Bulgarlar bulundu.

Bulgar millî duyguları manevî meyusiyettir.
Bu durumda hiçbir nevi siyasî mülâhaza mazeret gösterilemez.
Razgrad Arkeoloji Cemiyeti Başkanı A. M. Yağışov

Fotoğraf 2: Rehber Gazetesi.



Rehber Gazetesi, 3 Şubat 1928, sayı 3, sayfa 2:

“Demir Baba Tekkesi”

Şimalî Bulgaristan’ın Deliorman havalisinde Razgrad kasabasına 36 kilometre mesafede kâin Demir Baba Tekkesine ait 800 dekar kuru, 40-50 dekar tarla ve birkaç adet su değirmeni çok senelerden beri civar Bulgar komşularından bazılarının hırs ve tamamını tahriş etmektedir.

25-30 sene mukaddem bu tekkeye, “İsveti Dimitr” ismi verilerek zabta kalkışılmış ve Rusçuk Sancak Meclisinde birçok münakaşat ve münazaatı mucip olmuştu. Fakat pek vahi olan bu iddia dikiş tutmadığından tekke, şimdiye kadar Razgrad Cemaat-i İslâmiyesi idaresinde kaldı. Demir Baba Tekkesine birkaç saat mesafede Mumcular Üvüğü [Höyüğü] namıyla maruf yüksek bir tepeden çıkarıldığı zannolunan Tırnova’da “İsveti Çetirideset Mıçenitsi” namındaki kilisede bulunan bir taşın üzerindeki Rumca yazının okunması, tekkeye göz koyanlara iyi bir vesile icat etti. Bu taşın üzerindeki yazının tercemesi: Kan Yubigi Omurtag eski evini bırakarak Tuna’ya yakın meşhur evini inşa [...] (Mâ-ba’dı 3’üncü sahifede)

[...] etti. İki muallâ evi arasını ölçtüm, bu mesafenin ortasında bir üvük yaptım, bu üvüğün tam ortasından benim eski avuluma kadar iki bin ve Tuna’ya kadar da iki bin org {.} mesafe vardır. Üvük meşhurdur. İnsan ne kadar iyi yaşasa ölü, başkası doğar, sonra doğan onu (üvüğü) gördüğü vakit rekzedeni hatırına getirsin beyin ismi Omurtag Kan Yubigi’dir”.

Bulgar asar-ı atika mütehasısları bu taş hakkında bir çok ilmî mütalaalar yürüterek Bulgar Çarı Omurtag’ın mezarını bulmaya çalışıyorlar, ekseriyet mezarın Mumcular üvüğü denilen mevkide olduğu mütalaasındadır. Fakat başta Razgrad Asar-ı Atika Cemiyeti reisi gospodin [bay, efendi] Yavaşov’la evvelden beri tekkenin mallarına göz koyanlar ilmî tetkikattan uzaklaşarak Omurtag’ın mezarı Demir Baba Türbesi olduğu iddiasıyla tekkenin mallarına vâzı’-ül-yed etmeye çalışıyorlar.

Gospodin Yavaşov “Mir” Gazetesinin 8268 numaralı nüshasında neşrolunan “Bulgar Çarı Omurtag’ın Mezarı Tahkir ve Tezlil Olunuyor” serlevhalı makalesinde, “muhayyel velinin tahta sandukasıyla setr ve ihfa olunan Omurtag’ın kârgir kubbe şeklindeki mezarı, haydutçasına yağma ve mukaddes cesedi dağıtılmıştır” diyerek birçok laf ü gûzaftan sonra asıl maksadına geçerek “... onu bütün malı ile gasp ve gayr-ı meşru surette tasarruf eden ellerden kurtarıp neslimiz için muhafazaya rical-i hükümetimiz mecbur iken, şimdiye kadar bu vazifeyi ifa edecek bir recül bulunmadı, fakat otuz akçe için gayr-ı meşru sahiplerine tapu almaya çalışacak mebusluk kisvesine bürünmüş Bulgar bulundu ...” diyor.

Gospodin Yavaşov iyi bilmelidir ki Demir Baba muhayyel bir şahıs değildir. Tarih ve anane ile şahsiyeti sabit muhterem bir zattır.

{.} Bir org veya orgi 2134 metrodur.

Fotoğraf 3: Zname Gazetesi.



Zname Gazetesi, 2 Nisan 1928, sayı 75, sayfa 1:
“Bulgar Eski Eseri Demir Baba Tekkesi”

Ocak ayında gazetelerde Bulgar Çarı Omurtag'ın mezarının tahkir ve tezvil olduğu, onun mukaddes cesedinin kalıntıları takdir ve terzil edildiği haberi yayımlandı. Bu haber, Sofya'da çıkan Rehber Gazetesi'nin 4 Şubat tarihli ve 3. sayısıyla Razgrad Arkeoloji Cemiyeti tarafından gündeme getirilen tekke ve mülkiyetinin yasadışı sahipleri, yani Razgrad Vakıf Komisyonu elinden alınması meselesi aleyhinde ironik bir not yayınlamaya sevk etti. Söz konusu gazete, tekkenin mülkiyeti, komşu Bulgarların nefret ve tamaini tahrik etmektedir diye yazmakta ve daha 25-30 yıl önce tekkeye Sveti Dimitir adını vermekle onu ihtilâs etmek istediklerini, fakat taraflarından Ruse'de açılan dava, asılsız olduğu için onlara yardım edememiş. O zamandan bu yana tekke Razgrad Müslüman Cemaati idaresi altında kalmışmış. Fakat

sözde Mumcular Höyüğü menşeli ve şu an Tırnovo'daki "Sv. Çetirideset Miçenitsi" Kilisesinde bulunan ve üzerinde Rumca bir yazı olan şüpheli bir taş, tekkeye göz koyanlara yeni bir vesile verdi. Taşın üzerindeki Rumca yazıya istinaden birçok arkeolog, Omurtag'ın mezarının Mumcular Höyüğü olduğu fikrini beyan etti. Fakat Razgrad Arkeoloji Cemiyeti Başkanı Gospodin Yavaşov başta olmak üzere tekkenin mallarına göz koyanlar, incelemelerde bulunup Omurtag'ın mezarı bu tekke olduğu iddiasıyla ona el koymaya çalışıyorlar. Yavaşov gazetelerdeki yazılarında Demir Baba'yı tarihi ve geleneksel bir kişi olmasına rağmen, efsanevî bir kişi olduğunu iddia ediyor. Rehber, Bulgar arkeoloji uzmanları tarafından türbenin mimarisi Türk olduğunu iddia ediyor, demektedir. Gospodin Yavaşov'a göre, mezar, Türkler - ki aynı zamanda onlar, yani Türkler, Bulgarlar için aynısını söyleyebilecekleri halde, sessiz kalmayı daha isabetli buluyorlar - tarafından Omurtag'ın izlerini silmek için açılmıştır. Türkler tekkeyi yüzyıllarca büyük bir hürmetle korumakta ve Gospodin Yavaşov gibileri onu Omurtag'ın mezarı olduğunu tahmin ediyorlar ise, onlar da bu kutsal "makam-ı mukaddes" yere bizimle birlikte hürmet etsinler. Bu şekilde ortaya çıkan bu yanlış anlaşılardan kaçınılacaktır. Bulgar Çarı Omurtag zaten bir Türkün oğludur ki, bu meselede bir yanlış anlaşılma yoktur. Yavaşov'un bildirimlerinden hedefinin bu kutsal ve tarihî eser değil de onun mülkiyeti olduğu anlaşılmaktadır. Biz, yüzyıllardan beri yasal bir şekilde sahip olduğumuz mülkiyeti veremeyiz, diyor Rehber. Avukat, yasaya göre verilen hakka istinaden bize tapular çıkartması lazım, fakat o, bizzat istediğimizi, millî duygularından hareketle reddederse, biz başkasını bulacağız.

Rehber'in buraya kadar yazdıklarından görülüyor ki, maksadı Bulgar ve Türklerin millî duygularının tahrikidir.

Rehber'in redaktörü bilmelidir ki, Razgrad Arkeoloji Cemiyetinin maksadı Razgrad bölgesinin eski tarihî eserlerini muhafazadır. Tekkeyi ve mallarını şimdiki gayr-ı meşru mutasarrıf ve gâsıplarının elinden kurtarmasının başka bir sebebi ise, mükemmel kârgir yapısı olan türbeye her sene lüzum görülen tamirâtı yapmak ve tekkenin ananesini muhafazadır.

Demir Baba Tekkesinin adının Dimitrovo köyü olarak değiştirilmesi hasetçi Bulgar komşuları tarafından yapıldığı iddiası doğru değildir. Bu, kurulan ilk Bulgar hükümeti tarafından 1878'de yapılmıştır ve özel mülkiyet olduğundan dolayı onu Türklerin elinden almak için hiç kimse tarafından dava açılmamıştır. Bulgaristan'ın Türklerin esaretinden kurtuluşundan sonraki ilk Bulgar hükümeti bunu firari göçmen emlakı olarak buldu ve daha 1878 yılında devlet emlakı arasına kaydolduğunu Rehber'in redaktörü eski Razgrad Sancak Daimî Komisyonunun [okrijna postoyanna komisiya] 3368 nolu ve 8 Aralık 1888 tarihli mektubuna bakabilir.

Tekkenin emlakı hükümet malı olarak 1878 yılından 1889 yılına kadar kiraya veriliyordu, son kiracısı ise Razgrad sakinlerinden Gospodin Katerin Petrov'muş.

Tekke ne Türkiye zamanında ne de Bulgaristan'da hiçbir vakit vakıf olmamıştır. O, 1826 yılına kadar, yani Sultan İkinci Mahmud'a kadar derviş barınağıymış. 1651 yılında Türk seyyahı Evliya Çelebi bu tekke hakkında orada kendilerini can tefekkürüne teslim etmeyle ve devletin bekası için padişaha dua ile meşgul olan 150 kadar derviş bulduğunu ve daima mutfağında gelen misafirlere meccanen sunulacak yemek pişirildiğini yazar. Sultan İkinci Mahmud, 1826 yılında orduyu yenileştirme maksadıyla önlemler aldı ve buna karşı başkaldıran yeniçeriler ile onlara katılan derviş toplulukları tarafından mukavemet gördü. O, bu küstahlıklarından ötürü yeniçeriliği yok etti, bununla birlikte derviş barınaklarını da dağıtarak malları “mevat” (açık artırma) ile satılmıştı.

Kurtuluş savaşında [1877-1878 Rus-Osmanlı Savaşı], tekkeyi iddare eden kişi İstanbul'a kaçmış, Bulgar hükümeti tarafından belirtilen süre içinde dönmediğinden tekke mülkiyetine, firari mülkiyeti sıfatında hükümet tarafından el konulmuş.

1888'de tekke etrafındaki köyler, yani Mumcular, Kemanlar, Zavet, Malka Kocar ve Saladın köyleri, tekkeyi serbestçe ziyaret edebilmeleri ve tekkeye ait binaları muhafaza etmeleri için Maliye Bakanlığına dilekçe yattırılır.

23 Eylül 1888 tarihli ve 27447 sayılı talimatnamesiyle Maliye Bakanlığı, Razgrad Sancak Daimi Komisyonunun görüşünü istedi. Komisyon, 7 Ekim 1888 tarih ve 75 sayılı kararıyla tekkenin Türk nüfusuna verilmemesi görüşünü önerdi. Bu reddine gerekçe olarak Demir Baba'nın bir evliya olduğunu kabul eden sadece Kızılbaz Türkleri olduğunu ve onlara hiç kimse tarafından engel olunmadığını; oraya serbestçe gidip kurbanlarını kestiklerini; her köyde ibadet için cami mevcut olduğunu ve tekkede misafirler tarafından kendisine yapılan bağışlarla yetinen bir zaviyedardan başka görevli olmadığını; tekkenin teslim edilmesi durumunda gelirlerinin sadece birkaç kişi tarafından kullanılacağını; bu da bazı kamu ihtiyaçlarının karşılanmasının lehinde olmayacağını; bir müddet önce buraya yakın bir yerde peşine düşen birkaç polisi öldüren birtakım eşkiya çetelerinin gece toplandıkları yer olacağını göstermiştir. Fakat, nasıl bir mülâhazayla yapıldığı belli olmayan biçimde Bakanlık, Komisyon tarafından sunulan görüşü dikkate almadan 23 Mart 1889 tarih ve 11297 Nolu Emirnamesiyle tekkenin talep eden köylere verilmesini emreder. Bu Emirnameye istinaden Komisyon, 15 Mayıs 1889 tarih ve 35 Nolu Protokolüyle tekkeyi ve ona kayıtlı mülkleri, Kemanlar Belediyesinin 21 Mayıs 1889 tarih ve 5 Nolu Kararıyla vekil Ali Rıza H. Hafuzov adlı kişiye teslim etti. Tekke ve mülkleri, tayin edilen bu tür kişiler tarafından 1905 yılına kadar idare edilmiş, bu tarihten itibaren ne devletin, ne köylerin nasıl ve ne biçimde gerçekleştiğini bilmediği bir şekilde Vakıf Komisyonundan birinin eline geçmiştir.

(Devamı var)

Zname Gazetesi, 3 Nisan 1928, sayı 76, sayfa 2:

“Bulgar Eski Eseri Demir Baba Tekkesi - II”

Kuvancılar köyü doğumlu Demir Baba, bir komünal toplum olan Kızılbaz-

Bektaşî tarikatinden bir dervişmiş. Onun hakkında efsanevî kahramanlıklar, güreşçi – pehlivan olduğu; sultanın pehlivanlarıyla güreşmek için İstanbul'a gittiği; bizzat Sultan ile Moskova Çarı tarafından düzenlenen yarışlarda Moskova güreşçileriyle yarış yaptığı; tekkenin akar sularını ara sıra kesen canavarı öldürdüğü; hatta ta Moldova'daki Tuzla'ya gittiği ve Deliorman'a tuz getirilmesini engelleyen yedi başlı canavarı öldürdüğü; sonraları münzevi bir aziz (evliya) olarak tekkenin kayalarını kendine mesken seçmiş olduğu ve halk hastalandıklarında hastalıklarına deva bulmak için onu orada ziyaret ettiği anlatılır. O burada kendi eliyle tekkenin türbesini inşa etmişmiş. Bu efsaneler tekkenin zaviyedarları tarafından misafirlere anlatılır. Bunu F. Kanits de tasdik eder. O, tekkeyi ziyareti esnasında şeyh olan zaviyedar tarafından kendisine, Demir Baba'nın 1828-1830 Türk-Rus Savaşında, Sultan Mahmud'un izniyle Rus ordusunu bir bohça ekmek ve alaf ile aklıktan kurtardığını anlatılmıştır diye belirtir. Kanits, Demir Baba'yı Sultan Mahmut zamanındaki 1829 Rus Savaşına kadar nerdeyse 400 yıl yaşamış olarak gösteren anlatıcının bu yağlı mozaiksel (Lügenmosaik) yalanlarını anlatmaya son verdikten sonra ancak rahat bir nefes alabildiğini yazıyor.

Türbe, Malka Kokarca köyü tarafından gelen derenin bir virajına inşa edilmiştir. Mükemmel kârgir bir yapı olup doğudan batıya bir çizgide dizili 3 kısımdan oluşur ve ne Roma, ne Bizans, ne de Türk mimarisidir; muhtemelen Protobulgar mimarisidir. Batı kısmı, en büyük kısımdır ve sekizgendir, üçüncü kısmı olan doğu kısmı ise muhtemelen birkaç defa yıkılmış açık ve basit bir ek binadır. Türbe temelinin bir kısmı doğal bir kayadır; yukarıya doğru muazzam taşlarla duvar yapılmış, üst çatı kısmı ise kubbe şeklinde tuğla ile işlenmiş ve horasan ile sıvanmıştır. En üst dış kısmı, yani büyük binanın çatı kısmı, kubbe şeklindedir ve saç ile örtülmüştür. Her iki binanın tepesine içlerinde küçük haçlar olan altın kaplı birer hilâl konmuştur. Pencereleler batı kısmındadır, onlar küçük olup demir parmaklıkla donatılmıştır; dış tarafında ise içine kabarık ve düzlenmiş kırmızı, şimdilerde olmayan, küçük taş parçaları konmuş üçer altıgen oyuklar şeklindedir. Avlunun duvarı birçok defa tamir edilmiştir ve ona düzensiz sokulmuş olan başka yerlerden getirilmiş, aralarında cami yapısı parçalarından oluşan çeşitli yapılardan malzeme vardır. Türk mimarisi örneği olarak sadece 50-60 metre mesafede bulunan ve türbenin avlusunun dışına inşa edilmiş adı cami yapısı gösterilebilir.

Türbenin altında bulunan geniş yeraltı bölmesinin haydutça kırılıp açılmasıyla mukaddesata karşı işlenmiş hürmetsizlik eylemi, bizi, bunun bir mozole olduğuna, hatta sıradan ve sahte bir Türk evliyasının değil, bulunan Omurtag yazıtlarında bahsedilen Bulgar Çarı Omurtag'ın gerçek pek meşhur mezar yapısı olduğuna ikna etti. Bunu, mezar boşluğunun pahalı kırmızı ve düzletilmiş bordürü da teyit edip pekiştirir. Rehber Gazetesindeki yazar taslağı, Bulgaristan'da bulunan birçok türbe arasında bunun benzeri nerde bulunduğunu gösterebilir. Hakikaten, Sofya'nın yakınında evliya Bali Baba Efendiye ait bir türbe var, fakat o nasıl bir türbedir, onun dışı ve içi nasıldır? Sadece Razgrad'ta bazıları halâ var olan 4 türbe varmış. Evliya Çelebi bile

daha 1561 yılında Razgrad'ta çok güzel bir tekke var olduğunu yazmıştır, fakat şimdi o tekkenin güzel binası nerededir?

Rehber'in redaktörü, bizzat Bulgar arkeologlarının bile türbenin Bulgar Çarı Omurtag'ın mezar yapısı olduğuna dair söz etmediğini söylüyor, fakat bilinen bir gerçektir ki, onların olumlu veya olumsuz görüşü her zaman gelecekte gerçekleşecek olan kazılara bağlıdır. O, türbenin 300-500 metre mesafede üçgen şeklinde üç kale ile çevrili olduğunu, bu üçgenin eski başkent Pliska-Aboba'dan Tuna yakınlarında bulunan saraya kadar olan mesafenin ölçülen merkezinin tam ortasında bulunduğunu biliyor muydu acaba? Türbe ve kaleler muhtemelen aynı zamanda inşa edilmiştir. Kalelerin Omurtag'ın pek meşhur mezar yapısının muhafazasından başka hiçbir maksadı olamaz.

Kuzey Bulgaristan'ın en yüksek höyüğü olan ve türbenin dört kilometre doğusunda, hatta en yüksek tepede bulunan Mumcular Höyüğü, uzak mesafelerle haberleşme içindir. Bu, Kuzey Bulgaristan Arkeoloji Cemiyeti delegeleri tarafından 1 Mart 1927 tarihinde yapılan deney ile kanıtlandı. Rehber'in redaktörü bilmelidir ki, tekke ve mülkiyetinin şimdiki yasadışı sahiplerinden alınması meselesini ortaya koyan sadece Yavaşov değildir. Bunu, din ve milliyet farkı gözetmeksizin bütün gerçek Bulgaristan vatandaşları ısrarla istemektedir. Muhafaza edilmiş olan ve büyük Bulgar Çarı Omurtag'ın vücud kalıntılarının yattığı mükemmel binayı yok olmaktan korumak için derhal tedbirler almak ister istemez bizim borcumuz oldu.

A.İ. Yavaşov

(Razgrad Arkeoloji Cemiyeti Başkanı)

Rehber Gazetesi, 12 Nisan 1928, Sayı 13, Sayfa 1:

“Demir Baba Tekkesindeki Mezar Demir Babanın Merkadi mi, Yoksa Çar Omurtag'ın Mezarı mı?”

“Demir Babanın Şahsiyeti - Efsaneler – Deliorman – Demir Babanın Manastır Vilayetindeki Memi Baba Sultan ile Münasebâtı - Tekkenin Tevliyet Hüceti”

Karilerimizin hatırlarındadır ki, üçüncü sayımızda Demir Baba tekkesinin Razgrad Asar-ı Atika Cemiyeti tarafından ne gibi vesileler ile zabt olunmak istenildiğini izahla, mezkur asar-ı atika cemiyeti reisi Gospodin Yavaşov'un “Mir” Gazetesine yazdığı makaleye cevap vermiştik.

Birçok mücadeleden sonra cemiyetin tekkeye fuzuli vâzı'-ül-yedi alakadar makamat-ı aliyenin bilhassa mebus Hafız Sadık Efendinin gayretile ref ve tekke yine Cemaat-i İslamiyeye iade olundu. Bundan şüphesiz müteessir olan Gospodin Yavaşov Demokrat Fırkasının mürevvic-i efkarı olan “İzname” Gazetesinin 75-76'ncı sayılarında hem bizim makalemize cevap vermeye hem de tekkenin Çar Omurtag'ın mezarı olduğunu ispata çalışmış.

Gospodin Yavaşov makalesinde bizim yazılarımızı manidar surette hulasa ettikten sonra ilk söz olarak... “Rehber’in buraya kadar yazdıklarından görülüyor ki onun maksadı Bulgar ve Türklerin hissiyat-ı milliyelerini tahriktir” diyor.

Gospodin Yavaşov’un söze şu tarzla başlaması şüphesiz makalesinde iddia edeceği bî ser ü bün davalarının Bulgar efkâr-ı umumiyesi tarafından hissiyatla muhakeme edilmesine yol açmaktadır.

Biz gazetemizi mevki-i intişara vaz edeli Bulgaristan’daki Türk ve Bulgar unsuru arasında anlaşma vücuda getirmeye çalıştığımızı, hatta bunun umum Bulgar ve Türklere teşmilini hedef ittihaz ettiğimizi yazılarımız ispata kâfidir.

Biz bu gayemize vusul için defaatle “kraldan ziyade kral taraftarlığı” meseline uyarak bir çok şayan-ı telehhüf hadisatı itilâfkârane yazmaya çalışırken te’vile bile cüret ettik. Acaba Gospodin Yavaşov bizim gibi ifrata varmayı bırakalım, şimdiye kadar bir defacık olsun mensup olduğu milletine Türk komşularınızla iyi geçininiz, onlar bizim iyi, sadık vatandaşlarımızdır diyebilmiş ve bu sahada iki satır yazı yazabilmiş midir?

Gospodin Yavaşov Mir Gazetesinde yazdığı yazılarında ve bu makalesinde Türklere karşı gâsıp, hırsız tabiri kullandığı gibi tekkeye usul ve kanun dairesinde tapu çıkarmaya vekil edilen avukatı da bu vazifeyi deruhde ettiğinden dolayı Bulgarlığa karşı Türklere hizmetle ithama kadar ileri gitti.

Fakat biz, yüksek Bulgar siyasiyesinin bilhassa hükümet-i hazıra rical ve erkânının Bulgaristanlı Türklerin, bu vatanın sadık tebaası, nafi bir unsuru olduğuna kani ve Türklerin burada kalmaları taraftarı olduklarını bilir ve buna inanır olduğumuzdan iki milletin iyi geçinmesi için ne yapmak, ne yazılmak lâzım ise bunu ifaya ve Türk – Bulgar muhadenetinin sözle değil, fiilen vücut bulmasına çalışmakta devam edeceğiz.

Üçüncü sayıdaki makalemizde hiçbir yerde değil Bulgarlığı, hatta Razgrad Bulgarlarını bile muhatap tutmadık, daima tekke ve emlakine vâzı’ül-yedi gaye ittihaz eden Gospodin Yavaşov ve onunla hemfikir olanları muhatap ittihaz ettik. Gospodin Yavaşov’un kendisine söylenen sözleri umuma teşmil ve münakaşayı hissiyat ve mugalataya boğmaya [...]

(Mâ-ba’dı 2. sahifenin 4. sütununda)

(Başmakaleden mâ-ba’d)

[...] çalışması ona hiç bir suretle hak kazandırmaz.

“Rehber muharriri bilmelidir ki Razgrad Asar-ı Atika Cemiyetinin maksadı Razgrad havalisi asar-ı atikasını muhafaza için tekkeyi ve mallarını şimdiki gayr-ı meşru mutasarrıf ve gâsıpları yedinden kurtararak ali abide olan türbeye her sene lüzum görülen tamiratı yapmak ve tekkenin ananesini muhafaza etmektir.”

Tekkenin dünkü ve bugünkü mutasarrıfları gâsıp değil, onun meşru sahip ve varisleridir. Tekkeyi gaspetmek isteyen Razgrad Asar-ı Atika Cemiyetidir. Gospodin Yavaşov'un tekkenin ananesini muhafaza edeceklerini vaad etmesi pek gülünçdür. Yavaşov, tekkenin ve merkadın Demir Baba'ya ait olmayıp Omurtag mezarı olduğunu iddia ediyorken diğer taraftan da tekkenin ananesini muhafaza edeceklerini vaad etmek gibi pek bayağı hileye müracaatı, karşındakilerini pek sadedil farz etmesinden neşet etse gerektir. Cemiyetçiler bilmelidirler ki, biz ananatımızı muhafaza etmek için Asar-ı Atika Cemiyetinin vesayetine muhtaç değiliz. Ortada Asar-ı Atika Kanunu var, cemiyet, o kanun haricinde hiç bir harekete salâhiyetdar olmadığı gibi biz de onun hiç bir fuzuli müdahalesine boyun eğmeye mecbur değiliz.

(Dahası var)

Rehber Gazetesi, 12 Mayıs 1928, Sayı 17, Sayfa 1:

13. Sayıdan Mâ-ba'd

Gospodin Yavaşov makalesine devamla tekkeye Bulgarların İsveti Dimitri ismi verdikleri doğru değildir. Tekkenin Türklerin yedinden nez'i için ikame-i dava edilmemiştir. Tekke emval-i hususiyeden olup Bulgarlar Türk boyunduruğundan kurtulduktan sonra ilk teşekkül eden hükümet bunu mahlul, muhacir emlâki olarak bulmuş ve o suretle kaydetmiştir. Sancak Meclisi tarafından Razgradlı Katerin Petrov'a hükümet malı olarak 1878 – 1879 [!] senesine kadar icarla verilmiş, tekke ne Türkiye zamanı ve ne de Bulgaristan'da hiçbir vakit vakıf olmamıştır” dedikten sonra “Sultan Mahmud-ı Sani zamanı (1826) yeniçerilerin ilgasında tekkenin dervişleri dağıtılarak malları satılmış ve satın alan Türk İstihlas Muharebesinde Türkiye'ye hicret edip bir daha avdet etmediğinden malları mahlul kalmıştır ve 1651 tarihinde Türk seyyahı Evliya Çelebi bu tekke hakkında şöyle yazıyor: 150 fakir derviş olup can sohbeti ederek devam-ı devlet-i padişahî duasıyla meşguldürler ve matbahta daima kazan kaynar bunlar gelip geçen yolcuların hedayasıyla tedarik olunur” diyerek fikrini tevsika çalışıyor. Gospodin Yavaşov'un tekkeye Bulgarların İsveti Dimitri ismi vermediklerini iddia etmesi güneşi inkâr kabilindedir, tekke elan bütün kuyudatta Dimitrovo namıyla mukayyet olup hükümetin resmî meskûn mahaller ve mesafe cetvellerinde, posta muamelâtında Dimitrovo olarak yazılı ve yazılmaktadır. Gospodin Yavaşov'un mevzu-ı bahis ettiği yazımızda biz mahkemede davadan bahsetmedik, Sancak Meclisinde olan mücadele ve münakaşadan, Sancak Meclisinin tekkeyi zabtından bahsetmiştik. Halbuki bu iddiamızı Gospodin Yavaşov bizzat itiraf ettiği gibi vesaikle de teyid ediyor. Sultan Mahmud-ı Sani devrinde filhakika Türkiye dahilinde bilcümle Bektaşî tekkeleri lağvolunmuş ve bunların malları satılmıştır lâkin Gospodin Yavaşov bunların bilhare tedricen yine hal-i aslilerine geldiğini, emlâklarının ekseriyetle yine tekkelere devrolunduğunu bilemiyor. Zaten tekkelerin malları o vakit hükümete tamamen irae olunmamış, yalnız irae olunan cüzi birer parçaları satılmıştır.

Gospodin Yavaşov'un Sultan Mahmud-ı Sani devrinde satıldığını iddia ettiği mal, tekkenin yanındaki çiftliktir. Bu da mahlul olarak hükmetçe zabtolunmuş ve satılmıştır. Bunu hiçbir vakit Türkler tekkenin malı diye iddia etmemiş ve elan da etmemektedirler. Bulgaristan'ın teşekkülünde tekkenin bütün emvaline hükümetin, Sancak Meclisinin vâzı'-ül-yedi ve icara vermesi tekkenin emval-i hususiyeden olduğuna delil olarak gösterilmesi pek temelsiz bir iddia ve pek yakın bir tarihe karşı tegafül göstermektir. Bulgaristan teşekkül ettiği zaman hükümet, belediye ve sancak meclisi, yalnız Demir Baba tekkesine değil, ekser-i memleketlerde bütün camilere, tekkelere ve mekteplere vâzı'-ül-yed etmişti. Size merkez hükümeti misal göstereyim: Sofya'da kırk dört cami, bir çok mektep, medrese ve tekkeler hepsi zabtolunmuştu. Bilahare yalnız Banyabaşı Cami-i Şerifi kendi akaratıyla beraber iade olundu bunları üç dört sene kadar mahallî, Cemaat-i İslâmiyesi idare ettikten [...]

(Mâ-ba'dı 2'nci sahifenin 3'üncü sütununda)

(Başmakalenin mâ-ba'dı)

[...] sonra 16 parça mülkten ibaret olan akarat, 29 bin leva kıymet kesilerek, tekrar belediye tarafından istimlak olundu ve bu para tedrici olarak 1909 senesi sonunda Sofya Cemaat-i İslamiyesine ödenmiştir. Tekkelerden hatırımda olan Varna sancağı dahilinde Balçık kazasında Akyazılı Sultan ve Dobriç kazasında Kapaklı ve Haskova kazasında Osman Baba, Sofya'da Hazreti Bali ve Çoban Baba tekkeleri gibi yüzlerce tekkeler zabt olunmuş, bunlardan Akyazılı Tekkesi İsveti Aleksandır namıyla manastır yapılmış ve mahakimde birçok davalardan sonra icra memuruyla gâsıplarından kurtarılmıştır. Hazreti Bali'nin cami arsasına kadar, bütün malı Kinâjevo obşinasının [belediyesinin] eline geçmiş, Çoban Baba merkadiyle beraber, Pavlovo karşısında sayfiyeler olmuştur. Tekke, ne Türkiye zamanı ve ne de Bulgaristan'da hiçbir vakit vakıf olmamıştır iddiası ise vakıf ne demek olduğunu bilmemektir, bu, cevaba bile değmez.

Gospodin Yavaşov'un tekkenin kadimden beri hiç malı olmadığına dair Evliya Çelebi Seyahatname'sinden delil olarak iktibas etmiş olduğu yazılar, Demir Baba Tekkesine ait değildir. Evliya Çelebi Razgrad'a 1061-1062 sene-i hicrî ve 1651-52 miladî tarihinde Şumnu tarikıyla gelmiş ve Demir Baba istikametine hiç gitmemiştir. Evliya Çelebi Razgrad'dan doğru Rusçuk'a gitmiş ve oradan da Silistre'ye geçmiştir (Seyahatname cilt 3, sahife 310-330).

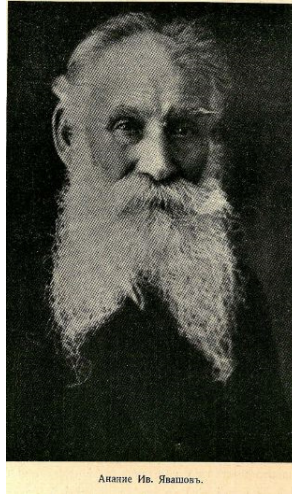
Evliya Çelebi Rusçuk'tan Silistre'ye giderken, şimdi Türklerin Büyük Orhan Küçük Orhan ve Bulgarların Golyamo Vranovo Malko Vranovo diye yad ettikleri İlhanlar karyeleri tarikıyla Arabacı karyesinden geçip Silistre'ye gitmiştir, bu yolda uğradığı ve vasfettiği tekke ise Tutrakan kazasında Mustafa Baba Tekkesidir. Demir Baba Tekkesi zaten bu yola pek uzak olduğu gibi Evliya Çelebi Demir Baba'dan hiç bahsetmemesi bunu görmediğine delildir. Seyahatname'den alınan bu parça ya yanlış tercüme edilmiş veyahut öyle anlanılmak ve istifade edilmek istenilmiştir.

Gospodin Yavaşov makalesinde devamla, etraf köyler tekkenin iadesini Maliye Nezaretinden talep ettiklerinde Sancak Meclisi Maliye Nezaretine verdiği izahatda Demir Baba'ya yalnız Kızılbaz Türklerin hürmet edip diğerlerinin etmediği ve her köyde cami olduğundan buna ihtiyaç olmadığını delil gösterdiği halde gayr-ı malum esbapla tekkenin Maliye Nezareti tarafından Türklerin vekili Ali Rıza Efendiye teslim olduğunu ve 1906 tarihine kadar tekkenin bu tarzda tayin olmuş kimseler tarafından idare edildiğini vakıf komisyası idaresine ne suretle geçtiğini ne köylüler ve ne de hükümetçe malum olmadığını davalarına delil gösteriyor.

Maliye Nezareti 1888 tarihinde bugünkü emvalin bilâ-inkıta kadimden beri tekkeye ait olduğunu Razgrad ve etraf Türklerinin isbatı üzerine Türklere iadesini emretmiştir. Eğer Maliye Nezareti bunu haksız yahut bir tesirle yapmış olaydı Gospodin Yavaşov'un da bildiği, tekkenin yanındaki Sultan Mahmud-ı Sani zamanı satılarak mahlül kaldığı iddia olunan çiftliği de tekkeye verirdi. Zaten Türklerin Maliye Nezaretine bu suretle imal-i nüfuz etmeleri hiçbir vakit mutasavver olamaz. Türklerin vekili denilen Ali Rıza Efendi o zaman tekkeye müteveli ve zaviyedar tayin olunan zattır. Zaten 1899 tarihine kadar Rumeli-i Şarkî, müstesna olmak üzere Bulgaristan'da resmî Cemaat-i İslâmiyeler teşekkül etmemiş, evkaf mütevelliler marifetiyle idare olunmuştur. Bu cümleden olarak Demir Baba Tekkesi de 1906 tarihine kadar hususî mütevelliler yediyle idare edilmiştir. Müftüler ve cemaat teşkilâtına dair Gospodin Naçev'in başta olduğu 1895 senesinde tanzim olunmuş olan Muvakkat Talimatname 1899-1900 tarihlerinden sonra o vakitki Türkiye komiserinin protestosuna rağmen tedrici surette tatbik başlanılmış ve tekke de bu talimatname mucibince Razgrad Cemaat-i İslâmiyesine devrolunmuştur.

(Mâ-ba'dı var)

Fotoğraf 4: Ananie İvanov Yavaşov (Yavaşov, 1930: 207).



Fotoğraf 5: Soldan sağa birinci olan ve elinde kalem tutan kişi Mehmet Celil'dir. Ortada oturan ise *Rehber* Gazetesinde adı geçen Rusçuk (Ruse) Milletvekili Hafız Sadık Efendi'dir (Keskiöglü, 1985: 218)



Fotoğraf 6: 1930 yılında Demir Baba Tekkesi (İliev-Yordanov, 1931: 12).



Fotoğraf 7: 1930 yılında “Mumcular Höyüğü” (İliev-Yordanov, 1931: 14)



Мумджиларската могила. На 15 км. южно от с. Мумджиларъ.
Най-забележителната в България. Предполагаема гробница на българския Хан Омортагъ.
Около нея има много по-малки могили.

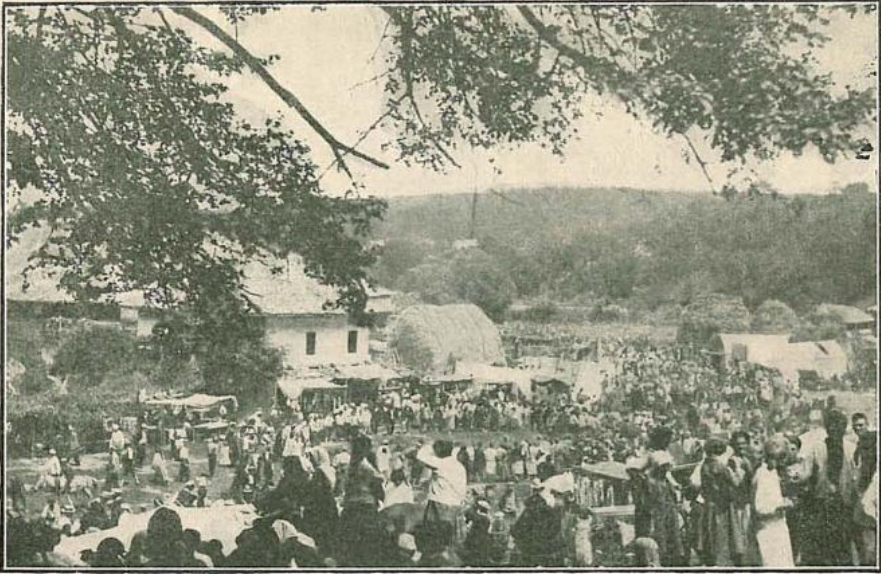
Fotoğraf 8: 1930 yılında Demir Baba Tekkesi Köyü (Veysel Bayram’ın özel arşivinden)



Fotoğraf 9: 1930 yılında Demir Baba Tekkesi Köyü (Veysel Bayram'ın özel arşivinden)



Fotoğraf 10: 1930 yılında “Sveti (Aziz) İliya” gününde Demir Baba Tekkesinde düzenlenen ulusal şenlik (İliev-Yordanov, 1931: 13).



Демиръ-баба теке.
Годишния български съборъ на Св. Илия.

KÖKLER VE DALLAR: TAHTACI ALEVİLERİNİN MENŞEİ VE TAHTACI CEMAATLERİ*

Roots and Branches: The Origins of Tahtacı Alawis and Tahtacı Communities

Sadullah GÜLTEN**

Öz

Kendilerine özgü yaşam biçimi ve dini inançlarıyla dikkat çeken Tahtacı Alevilerine olan ilgi, 19. yüzyılda başlamış olup günümüzde de bütün hızıyla devam etmektedir. Fakat Tahtacılarla ilgili çalışmaların tamamına yakını sosyolog, halk bilimci, dinler tarihçisi ve amatör araştırmacılar tarafından yapılmış, bir iki çalışma dışında tarihçiler konuya oldukça mesafeli durmuşlardır. Bu yüzden, Tahtacı tarihini aydınlatabilecek başta tahrir defterleri olmak üzere, diğer pek çok arşiv belgesi kullanılmadığı için Tahtacı tarihine dair pek çok husus henüz aydınlatılmış değildir. Tahtacılarla ilgili ilk çalışmaları yapan oryantalistlerin, onları eski Anadolu kavimlerinin kalıntıları ve korkudan zahiren Müslümanlaşmış Hristiyanlar olarak göstermelerine karşılık Baha Said, Yusuf Ziya Yörükân ve Faruk Sümer gibi yerli araştırmacılar, onlara Türk tarihinden köken arayışına girişmişlerdir. Sümer'in Tahtacıların Ağaçerilerin torunları olduğu iddiası, iki grup arasında bağlantı kurabilecek hiçbir somut bilgi olmamasına rağmen, hem araştırmacıların önemli bir kısmı hem de Tahtacılardan bazıları tarafından kabul edilmiştir. Çalışmanın ilk bölümünde tahrir defterleri ve diğer arşiv malzemesinde elde edilen ağaç işçilerinden hareketle, Tahtacıların Ağaçerilerin devamı olup olmadıklarının üzerinde durulacak ve tartışılacaktır. Ayrıca burada Tahtacı adının ortaya çıkışı ve yerleşmesi, konar-göçerlerin Selçuklular, Anadolu Beylikleri ve Osmanlılarla geliştirdikleri ilişki çerçevesinde değerlendirilecektir. İkinci bölümde ise alan araştırmaları sırasında tespit edilen Tahtacı cemaatleri üzerinde durularak, bunların birbiriyle bağlantıları, dağıldıkları sahalara ele alınacaktır. Burada ayrıca askerlikten kurtulmak isteyenlerden bazılarının İrani iddiaları, tespit edilen belgelerden hareketle tartışılacaktır.

Anahtar kelimeler: Alevilik, Tahtacılar, Ağaçeriler, İran, Battal Kâhya.

Abstract

The interest of Tahtacı Alawis, who attracted attention with their unique lifestyle and religious beliefs, started in the 19th century and the same interest continues today. However, almost all the work about the Tahtacıs was done by sociologists, folklorists, historians of religions and amateur researchers, except for a couple of studies, historians have remained quite distant to this subject. Therefore, many issues regarding Tahtacı's history have not been clarified since many archive documents, especially tahrir registers (Ottoman tax registers) that could illuminate history of Tahtacı, were not used. Despite the fact that the orientalist, who made the first studies about the Tahtacıs, described them as the remains of the ancient Anatolian tribes and seemingly Islamization of Christians, domestic researchers such as Baha Said, Yusuf Ziya Yörükân and Faruk Sümer have embarked on search to their origins in Turkish history. Sumer's theory that the Tahtacıs were descendants of the Ağaçeris was accepted by both an essential part of the researchers and some of the Tahtacıs, although there was no perceptible information which could be linked between the two groups. In the first part of the study, based on the data obtained about the woodworkers' groups mentioned in tahrir registers and other archive material, it will be emphasized and discussed whether the Tahtacıs are the continuation of the Ağaçeris. Also, the emergence and settlement of the name Tahtacı will be evaluated within the framework of the relationship developed by the nomads with the Seljuks, Anatolian Principalities

* Geliş Tarihi: 19.07.2020, Kabul Tarihi: 17.08.2020. DOI: 10.34189/hbv.95.005

** Prof. Dr., Ordu Üniversitesi Tarih Bölümü, Ordu/Türkiye, sadullah-gulten@hotmail.com, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-9986-4367>

and the Ottomans. In the second part, the Tahtacı communities determined during the field research will be emphasized, their connections with each other and the areas where they are dispersed will be discussed. In this study, the Iranian claims of some of those who want to get rid of military service will be discussed on the basis of the documents.

Keywords: Alawism, Tahtacı, Ağaçeris, Iran, Battal Kâhya

1. Giriş

Marmara, Ege ve Akdeniz'in sahil şeridindeki ormanlık alanlar ile Toroslarda yaşayan (Coşkun, 2013: 48-54) Tahtacılar ağaç işçileri olarak bilinmektedirler. Bahsedilen bölgede 1940'lı yıllara kadar göçebe ve yarı göçebe bir hayat yaşamışlar, bu tarihten sonra yerleşik hayata geçerek, ağaç işçiliğinin yanında hayvancılık ve tarımla da uğraşmaya başlamışlardır (Engin, 2009:123). Ağaç işlerindeki uzmanlıkları sonraki dönemlerde de onlardan istifade edilmesinin yolunu açmış, zaman zaman Orman İşletmeleri tarafından istihdam edilmişlerdir (Daşdemir-Kanburoğlu, 2009:196-205). Ormanlık alanlarda, kapalı bir toplum olarak yaşamalarından dolayı kendilerine özgü inançları korumuşlar ve bu güne kadar getirmişlerdir (Ergin, 2009:136). Böylece bir meslek adı olan tahtacılık, zamanla Alevi bir zümrenin adı haline gelmiştir (Eröz, 2014:27). Bu itibarla Tahtacı olduğunu söyleyen herkes aynı zamanda Alevi'dir. Tahtacılar İzmir'in daha önce köyken sonradan ilçeye dönüştürülen Narlıdere'deki Yanyatır ile Aydın'ın Germencik ilçesine bağlı Kızılcapınar köyündeki Hacı Emirli ocaklarına bağlıdır. Bu iki ocağın dedeleri birbirine bağlı olmadığı gibi, bunların üstünde ve altında başka bir ocak da bulunmaz. Dolayısıyla her iki ocak Hacı Bektaş Veli Ocağı'na bağlı olmayıp bağımsız hareket eder (Coşkun, 2013:41). Yusuf Ziya Yörük (2002:153, 262), Tahtacıların Meşhed-i İmam Rıza'ya bağlı olduklarını ve buradaki şeyhin defterinde isimlerinin bulunduğu bahsetse de, çalışma sırasında bu bilgileri teyit edecek herhangi bir bulguya rastlanmamıştır.

19. yüzyılın ortalarından itibaren Batılılar, 20. yüzyılın başlarından beri ise, Batılıların tezlerine cevap niteliğinde, yerli araştırmacılar Tahtacılar hakkında çeşitli yayınlar yapmışlardır. Bu yayınlar hâlâ bütün hızıyla devam etmekte, Tahtacıların kültürel ve inanç özellikleri en küçük ayrıntısına kadar incelenmektedir. Genellikle sosyolog, halk bilimci, dinler tarihçisi ve içerden bazı amatör araştırmacılar tarafından yapılan çalışmalar belirli bir bölgeyle sınırlı kalmış, fakat elde edilen bulgulardan hareketle Tahtacıların geneline dair bazı yorumlar yapılmıştır. Araştırmacılar Tahtacıların Türkmen/Yörük ve Alevi oldukları konusunda birleşirken isimleri, kökenleri, Tahtacı cemaatleri, bazılarının Kıptilik ve İranilik iddiaları gibi konular hakkında tatmin edici cevaplar vermezler. Bunun en büyük sebebi, Faruk Sümer (2010:436-437) ve Neşet Çağatay'ın (1979:669-672) ansiklopedi maddeleri ile Cahit Telci'nin (2016:5-34) Aydın sancağına bağlı Eskihisar kazasındaki Tahtacı cemaatini konu edindiği makalesi dışında, tarihçilerin konuya mesafeli durmuş olmalarıdır. Ayrıca Telci'nin çalışması haricinde, Tahtacılarla ilgili hiçbir çalışmada arşiv belgesi kullanılmamıştır. Oysa Selçuklu ve Anadolu Beylikleri dönemine dair de bazı bilgileri

içeren tahrir defterleri başta olmak üzere, çeşitli fonlar içinde Tahtacılarla ilgili pek çok belge mevcuttur. Bu belgeler, alan araştırmalarında elde edilen bulgularla birlikte değerlendirildiğinde, Tahtacıların ismi, kökeni, Tahtacı cemaatleri, bunların dağıldıkları sahalar, bazılarının Kıptilik ve İraniilik iddiaları gibi pek çok konuya yeni bir bakış açısı getirilebilir. Dolayısıyla bu kısa makale Tahtacı tarihini aydınlatma iddiasından uzak olmakla, arşiv belgeleri ve alan araştırmalarının birlikte değerlendirilmesini ve bahsedilen konuları gündeme getirerek tartışılmasını amaçlamaktadır. İki bölüm halinde planlanan makalenin ilk kısmında Tahtacıların kökeni, isimleri ve tarihi gelişimleri, ikinci kısmında ise Tahtacı cemaatleriyle, bunlardan bazılarının Kıptilik ve İraniilik iddiaları ele alınarak tartışılmıştır.

2. Kökler: Tahtacıların Menşei Meselesi

Tahtacıların kökeni ve inançlarına yönelik ilk çalışmalar 1860 tarihinden itibaren Batılılar tarafından başlatılmıştır. Bu çalışmalar sırasında J. P. Brown, Tahtacıları ilkel bir Şii kabile; Th. Bent ise Hristiyan kökenli bir mezhep veya tarikat; K. Human korkudan zamanla Müslümanlaşan fakat sonradan İslamiyet'le bağlarını koparan Anadolu'nun yerli halkları olarak göstermişlerdir. F. V. Luschan¹ Tahtacıların Alevi olduklarını belirtmekle birlikte Likyalıların, E. Banse ise Hititlerin devamı olduğu görüşündedir. F.W. Hasluck da Luschan gibi onların Likyalı olduğunu kanaatini paylaşıırken, F. Babinger Likyalı oldukları görüşüne katılmaz. Fakat Tahtacıları 16. yüzyılın sonlarında İran'dan Anadolu'ya göç ettirilen Safevi tarikatının üyeleri olarak takdim eder. Ayrıca inançları konusunda Th. Bent, F. W. Hasluck, F. Babinger ve J. P. Roux, Şii oldukları konusunda birleşir. Batılı araştırmacıların genel kanaati Tahtacıların eski Anadolu halklarının kalıntıları ve Hristiyanlığa yakın oldukları yönündedir. Bunların dışında Şii'liklerine de vurgu yapılırken, yukarıda da belirtildiği üzere, F. Babinger Tahtacıları İran menşeli ve Safevi müritleri olarak gösterir (Engin, 1998:13-20; 68-70 ve 2009:123-125). Batılı araştırmacıların Anadolu'da yaşayan Sünniler dışındaki Müslümanlar hakkındaki bu tür yorumları Tahtacılarla sınırlı değildir. İlk dönem oryantalistleri ile misyoner ve konsoloslar temas ettikleri ve dolaylı olarak bilgi edindikleri diğer Alevi grupları hakkında da bu doğrultuda yorum ve değerlendirmelerde bulunmuşlar, onları Anadolu'nun eski halklarının devamı, Hristiyan bir halk ve kordudan zahiren Müslümanlaşmış kimseler olarak tarif etmişlerdir.

Oryantalist, misyoner ve konsolosların bu girişimlerine karşı, Anadolu'daki Müslümanları İttihad-ı İslam dairesi içinde tutabilmek adına, II. Abdülhamid döneminden itibaren bir dizi önlem alınmıştır. Önlemlerin en önemli amaçlarından biri, onları Sünnileştirmek olsa da, bu faaliyetler onlarla ilgili raporlar düzenlenmesine ve araştırmalar yapılmasına zemin hazırlamıştır (Çakmak, 2019:171 vd). Böylece, ilerleyen zamanlarda yerli araştırmacılar da Tahtacılar konusuna eğilerek, onlara Türk tarihi içinden köken arayışına girişmişlerdir. Baha Said, Niyazi Bey, Yusuf Ziya Yörükân ve Süleyman Fikri'nin çalışmalarını bu çerçevede değerlendirmek mümkündür. 1917 tarihinde konuyla ilgili araştırma yapan Baha Said, Tahtacıların Hazar denizinin ku-

zeydoğusundaki Acıderya körfezi civarında yaşayan Aktav Türkmenlerinin kalıntıları olabileceklerini ileri sürmüştür. Ona göre Aktav Türkmenleri, Bizans'ı savunmak için Osmanlı Devleti'nin kurucusu Osman Bey'e karşı bir Turkopol ordusuyla Anadolu'ya gelmişler ve kendi dilini konuşan Osman Bey'in askerlerine silah çekmeyerek Kaz Dağları'na yerleşip burada kalmışlardır (2018:433). 1918 tarihinde, Adana bölgesinde yaşayan Tahtacılarla ilgili rapor hazırlayan Niyazi Bey, onların Anadolu'nun eski sakinleri olmadığını, zira Tahtacılar tarafından kendisine Horasan üzerinden Anadolu'ya geldiklerinin söylendiğini belirtir. Ayrıca Tahtacı grupları içinde yer alan Çaylakların 36.000 haneyle Horasan'dan Kerbela'ya, oradan da Anadolu'ya göçtükleri yönündeki ifadelerini aktarır. Niyazi Bey, mezhep olarak ayrı olmalarına rağmen halis birer Türkmen olduklarını söyler (2012:106-107). Yörükân, Tahtacıları Türkmen olarak kabul etmekle beraber, bazılarının ağaç işleriyle uğramadıkları halde bu ismi aldıklarından bahisle, Tahtacıların; "Tahtah" isimli Türk kavminin Anadolu'daki devamı olduğu iddiasındadır (2002:379). Süleyman Fikri de, Tahtacı geleneklerini anlattığı makalesinde, kökenleriyle ilgili Batılı araştırmacılardan bazılarının görüşlerini aktardıktan sonra, Tahtacıların tartışmasız bir şekilde Türk olduklarını belirtir (2018:444).

Son dönemlerde yapılan çalışmalarda Tahtacılar ile ilgili oryantalist, misyoner ve konsolosların görüşleri reddedilirken Baha Said, Niyazi Bey, Süleyman Fikri ve Yörükân'ın Tahtacıların Türkmen oldukları yönündeki görüşleri kabul edilmiş ve bu husus iddia olmaktan çıkmıştır (Engin, 1999:459). Fakat Baha Said ve Yörükân'ın Tahtacıların Aktav ve Tahtahların devamı oldukları yönündeki iddiaları ise ilgi görmemiş, sonraki yıllarda konu Sümer tarafından tekrar ele alınmıştır. O, Ziya Gökalp'ın tezini geliştirerek Tahtacıların Ağaçeri Türkmenlerin devamı olduklarını ileri sürer. Bu iddia hem araştırmacıların önemli bir kısmı hem de araştırmacıların yönlendirmesiyle Tahtacılar tarafından kabul edilmiştir. Buna karşılık Sümer'in tezi ne kabul edenler ne de reddedenler tarafından ele alınarak tartışılmıştır. Sümer'in görüşüne katılanlar arasında sadece Nejat Birdoğan (1995:9), herhangi bir cevap vermemekle birlikte, Tahtacıların tümünün mü yoksa bir kısmının mı Ağaçerilerin torunları olup oldukları sorusunu gündeme getirmiştir. Aynı husus M. Şakir Ülkütaşır (1968:841), Hasan Yüksel Biçen (2005:107-108) ve Krisztina Kehl-Bodrogi (1995:107; 2017:73) gibi Sümer'in görüşüne katılmayan araştırmacılar için de geçerlidir. Kehl-Bodrogi de, aşağıda bahsedileceği üzere, Birdoğan gibi cevap vermeksizin bazı sorular sorar.

Sümer'in bu husustaki görüşleri kısaca şöyledir: Ağaçeriler, Moğol istilasından kaçan Türkmen toplulukları arasında olup Maraş ve Malatya bölgesindeki ormanlık alanlara yerleşmişlerdir. 1240 yılındaki Babai isyanına katılmışlar, isyandan sonra Malatya civarındaki ormanlık bölgeye sığınarak kervanları yağmalamaya başlamışlardır. 1257 yılında Selçuklu ordusu tarafından bozguna uğratılmış olsalar da faaliyetleri son bulmamıştır. Fakat 1261 yılında Hülâgû'nun sevk ettiği ordunun karşısında tutunamayarak Suriye, Sis (Kozan) ve Sivas'ın güneyine kaçmışlardır. Bir kısmı ise, 14. yüzyılın ikinci yarısında, doğuya göç ederek Karakoyunlular ile iş birliği yapmış ve İran'a göçmüşlerdir. Fars eyaletindeki Türk oymakları arasında yer alan Ağaçeriler

19. yüzyılın ortalarında 1.000, 20. yüzyılın başlarında ise 2.000 çadır nüfusa sahiptir. Kûhigîlûye bölgesinde yaşayanlar Avşar, Beydili ve Tilki adlı obalara ayrılmışlardır. Karakoyunlu topluluğuna katılmayıp İran'a gitmeyen ve Anadolu'da kalanlar ise iktisadi sebeplerle küçük obalara ayrılarak geniş bir bölgeye yayılmış ve Tahtacı adı altında varlıklarını sürdürmüşlerdir (1962:521-528; 1988:460-461).

Sümer'in iddiası, 14. yüzyıldan sonra Ağaçerilerin Anadolu'da tespit edilmemesi, Ağaçeri ve Tahtacı isimlerinin anlam bakımından birbirine benzemesi, dolayısıyla Ağaçerilerin de Tahtacılar gibi ağaç işçileri oldukları, 13-16. yüzyıllarda iki grup arasındaki tarihi ve dini inançlardaki sürekliliğin tahmini ve her iki grubun aynı bölgelerde yaşadığı gibi tezlere dayanmaktadır. Kehl-Bodrogi'nin de (1995:107; 2017:77-78) yerinde ifade ettiği gibi, ileri sürülen bu tezler konunun detaylı bir şekilde ele alınmamasından ve Ağaçeriler ile Tahtacılar arasındaki bağlantının tam olarak kurulamamasından dolayı sadece çekici bir varsayımdır. Sümer'in 14. yüzyıldan sonra Ağaçerilerin Anadolu'da görülmediği iddiasından başlamak gerekirse, bu iddiannın geçerli olmadığı daha baştan söylenebilir. Çünkü 15 ve 16. yüzyıllara ait tahrir defterlerinden biri Kütahya'nın Gerz Yakası nahiyesinde (TD 49:296), diğeri ise Kastamonu'nun Sinop kazasında (Ünal, 2008:75) olmak üzere Anadolu'da iki Ağaçeri köyü tespit edilmektedir. Ayrıca Revan kazasının Garnı nahiyesiyle (TD 633:18), Tebriz'de de Ağaçeri isimli köyler bulunmaktadır (Sümer, 1962:528). Kütahya ve Sinop'taki Ağaçeri köyleri, Ağaçerilerden bir kısmının Anadolu'nun içlerine dağılarak, kendi isimleriyle köyler kurup yerleşik hayata geçtiklerini gösterir. Dolayısıyla Sümer'in (1962:526), onların 14. yüzyıldan sonra Anadolu'da görülmedikleri ve Osmanlı döneminde hazırlanmış tahrir defterlerinde de tespit edilemedikleri iddiası geçerliliğini kaybetmektedir. Fakat Ağaçeriler ve Tahtacılar arasındaki devamlılığa dair tek somut bilgi de Sinop'taki bu Ağaçeri köyüyle ilgilidir. 1737 tarihli bir şerhiye sicili kaydında, Sinop'ta yapılacak iki kıta kalyon için meşe ve çam cinsinden kereste istenilen yirmi civarındaki köyden biri Ağaçeri köyüdür (Ünal, 2006:239). Bu konuya ilerleyen sayfalarda tekrar dönülecektir. Ayrıca tahrir defterlerinde tespit edilen Ağaçeri isimli köylerin varlığı, bu ismin Ecirli, Acurlu, Açeri ve Acırlı'ya dönüştüğü yönündeki iddiayı da çürütmektedir (Selçuk, 2008:36). Kaldı ki, ne arşiv belgelerinde ne de alan araştırmalarında bu yönde bir bilgi mevcuttur.

Anadolu'da yaşayan Ağaçeriler ile ilgili son bilgi, 1394 tarihinde Sivas'ın güneyinde yolları kestikleri ve geçitleri tuttıkları şeklindedir. Onların bu faaliyetini engellemek isteyen Sivas hâkimi Kadı Burhaneddin, topraklarını korumak için kale ve sığınaklar inşa etmiş ve buralara tecrübeli askerlerini yerleştirmiştir (Sümer, 1962:526; Aslan-Koç: 2017:169). Tahtacılarla ilgili ilk bilgiler ise, aşağıda konu edileceği üzere, Aydın, Alaiye ve Kastamonu sancaklarına ait 1430, 1455 ve 1487 tarihli tahrir defterlerinde yer alır. Fakat bahsedilen defterlerden elde edilen bilgiler, Tahtacıların bu tarihlerin çok öncesinde de ağaç işleriyle uğraştıklarını açıkça ortaya koyar. Örneğin 1430 tarihli Aydın sancağı tahrir defterinde, Eskihişar kazasında yaşayan Tahtacı cemaatinin, Ayasuluk hisarına yılda 300 tahta götürmekle mükellef oldukları ve ellerin-

de Aydınogulları zamanına ait bir de muafnâme bulunduğu belirtilmiştir. Dolayısıyla Tahtacıların bölgede buldukları tarih Aydınogulları dönemine kadar inmektedir (Telci, 2016:10; 2015:139-175). İlerleyen sayfalarda anlatılacağı üzere, Aydın civarındaki Tahtacılar bununla da sınırlı değildir. Tahtacıların işlediği ağaçlar Aydınogullarının İzmir ve Ayasuluk'taki tersanelerinde gemi yapımı için kullanılmış olmalıdır. Nitekim Umur Bey'in İzmir civarına atanmasından sonra, Aydınogullarının denizcilik faaliyetlerine hız verdikleri bilinmektedir. O, 1329 yılında yedi küçük gemiden oluşan filosuyla Bozcaada önlerinde beş kalyonla iki gün boyunca çatışmıştır. Ardından Ayasuluk hâkimi ağabeyi Hızır Bey'in verdiği yirmi iki ve kendisine ait yirmi sekiz, toplam elli gemiyle Sakız adasına saldırmıştır (Emecen, 2012:156).

Umur ve kardeşi Hızır Beyler, ellerindeki bu gemileri İzmir ve Ayasuluk'taki tersanelerde inşa etmişlerdir. İşte bu tersanelerde inşa edilen gemiler için ihtiyaç duyulan tahta ve kerestenin en azından bir kısmı, şüphesiz bölgedeki Tahtacılar tarafından temin edilmiştir. Gemi yapımı için, ihtiyaç listesinin başında yer alan tahta ve kerestenin (Bostan, 2003:102) temini hususunda Tahtacılar büyük bir görev düştüğü söylenebilir. Elleriinde bulunan muafnâme de Aydınogullarına hizmet ettiklerini açık bir suretle ortaya koyar. Onlarla ilgili ilk bilgiler her ne kadar 1430 tarihli defterde yer alsada, bölgeye ait ilk defterde bile Tahtacı olarak kaydedilmiş olmaları, Aydınogulları zamanında da Tahtacı olarak anıldıkları anlamına gelir. Hatta ilerleyen sayfalarda bahsedileceği üzere, ağaç işçilerinin Tahtacı isminden başka Baltacı, Bıçkıcı ve Ağaççı olarak da kaydedilmiş olması, Osmanlı döneminden önce de bu şekilde isimlendirildiklerini gösterir. Zira bu isimler doğrudan devlet tarafından verilmiş olsaydı, ağaç işçilerinin Tahtacı, Baltacı, Bıçkıcı ve Ağaççı gibi farklı isimlerle değil standart bir şekilde isimlendirilmeleri beklenirdi. Netice itibariyle Ağaççeriler 1390'lı yıllarda Sivas'ın güneyinde yolları kesip geçitleri tutarken, Batı Anadolu'nun ucundaki Tahtacılar 1300'lü yılların başından itibaren ağaç işleriyle meşguldir. Tahtacıların Aydınogulları zamanından itibaren Batı Anadolu'da görülmesi, Sümer'in (2010:437) onların 18. yüzyılda bölgeye geldikleri tezini de çürütmektedir.

Ağaççeriler ile Tahtacılar arasındaki anlam benzerliğine, açık bir ifadeyle isimlerinden hareketle iki grubun da ağaç işçileri olduğu iddiasına gelinirse Sinop'ta yapılacak iki kıta kalyon için meşe ve çam cinsinden kereste istenilen Ağaççeri köyüyle ilgili bilgi haricinde, hiç bir kaynakta Ağaççerilerin ağaç işleriyle uğraştıklarına dair herhangi bir bilgiye rastlanmaz. Ağaççerilerden ilk kez bahseden Reşidüddin, Ağaççeri adının Oğuzların Anadolu'ya gelmesiyle birlikte, ormanlık bölgelerde yaşayanlar için orman adamı manasında kullanıldığını belirtirken (Sümer, 1962:522), onların ağaç işleriyle uğraştıklarından bahsetmez. Ayrıca Claude Cahen'in (2008:106) ismini belirtmediği bir kaynaktan aktardığı bilgiler arasında da, onların ağaç işleriyle uğraştıklarına dair küçük bir ima dahi yoktur. Claude Cahen'in kullandığı kaynakta onlardan daima keçe çadırlarda yaşayan, şehir ve kaleleri olmayan vahşi insanlar olarak bahsedilir. Ayrıca koyun, keçi, öküz ve inek besleyen çobanlar oldukları ve Müslümanlar ile eli silah tutan hiç kimseyle karışmadıkları da aktarılır. Buna karşılık Babai isyanına katılmaları-

nın yanı sıra, kervanları soydukları için Selçuklular ve Moğollar tarafından sıkı takibe alındıkları ve üzerlerine pek çok defa ordu sevk edildiği kaynaklarda belirtilmiştir. Adıyaman'ın bir köyünden 40.000 küçükbaş ile 7.000 büyükbaş hayvanı almış olmaları yağmalarının boyutunu gösteren güzel bir örnektir (Turan, 1998:488). Selçuklu ve Moğol baskısı neticesinde göçmeye mecbur kaldıkları Sivas'ın güneyinde de yolları kesip, geçitleri tutarak buna benzer faaliyetlerini sürdürmüşlerdir. Bütün bu bilgiler Ağaçerilerin hayatında çobanlık ve yağmanın önemli bir yeri olduğunu gösterir.² Onlar muhtemelen büyük bir zahmet ve uzmanlık isteyen ağaç işleriyle uğraşmaktan ziyade, hem hayvanlarını beslemek hem de yağmadan sonra izlerini kaybettirerek, daha kolay saklanabilmek için ormanlık alanlarda yaşamayı tercih etmişlerdir. Bu itibarla Ağaçeri ismi de ağaç işleriyle uğraştıkları için değil ormanlık alanlarda yaşadıkları için verilmiştir. Zaten Reşidüddin de, Ağaçeri adının Oğuzların Anadolu'ya gelmesiyle birlikte, ormanlık bölgelerde yaşayanlar için orman adamı manasında kullanıldığını belirtirken, bu hususu açık bir suretle ortaya koyar. Ayrıca Babai isyanına katılanların izlerini kaybettirmek için devlet otoritesinin zayıf olduğu yerlere kaçtıkları bildirildiğine göre, ormanlık alanlarda yaşama alışkanlıklarının isyan sonrasına dayandığı üzerinde de durulabilir. Keza Babai isyanından sonra, Malatya civarındaki ormanlık bölgeye sığındıklarına dair Sümer tarafından aktarılan bilgi de bu görüşü destekler.

Ağaçerilerin Babai isyanına katılmış olmalarından dolayı Tahtacılar gibi gayri Sünni inanca sahip oldukları, dolayısıyla aralarında tarihi ve dini açıdan bir sürekliliğin olduğu tezi üzerinde de durulmalıdır. Babai isyanını Selçuklu yönetiminden hoşnut olmayan Türkmenlerin desteklediği malumdur. Bu yüzden isyanı planlayan şeyhler, Türkmenlerin desteğini almak için propagandalarını özellikle Türkmenlerin yoğun olarak yaşadığı bölgelerde gerçekleştirmişlerdir. Döğer ve Bayatların yanında Ağaçerilerin de bulunduğu Güneydoğu Anadolu bölgesi de Babailerin propaganda sahalarından biridir. Bu bağlamda Maraş ve Elbistan'ın yanında Malatya'dan Kilikya'ya kadar yayılan Ağaçeriler, isyanın önemli destekçileri arasında sayılabilir (Ocak, 2016:144). İsyana verdikleri destek nedeniyle, Ağaçerilerin Babailer gibi heterodoks inanca sahip olmaları da kuvvetle muhtemeldir. Claude Cahen'in bahsettiği kaynağın Ağaçerilerin Müslümanlardan uzak durduklarını bilgisi, gayri Sünni inançlarından dolayı şehirli ve Sünni Müslümanlardan uzak durdukları şeklinde yorumlanabilir. Nitekim eski geleneklerini İslami bir cila altında yaşatan konar-göçer Türkmenler ile kitabi İslam'ın hâkim olduğu yerleşikler arasında bazı gerilimler yaşanmıştır. Fakat Ağaçerilerin gayri Sünni inanca sahip olması, Ağaçeriler ve Tahtacılar arasında bir devamlılık aramak için zayıf bir bağlantıdır. Çünkü sadece Ağaçeriler değil, konar-göçerlerin önemli bir kısmı, daha İslamiyet'in kabulünden itibaren bu tür inançlara açık olup baba ve ata unvanıyla anılan şeyhlerin etkisinde kalmışlardır. Babai şeyhlerinin onlara yönelik propagandalarında başarılı olması da bu sürekliliğin bir tezahürüdür. Dolayısıyla Türkmenlerin önemli bir kısmı gayri Sünni inançlara sahip olduğu için, konar-göçer oldukları bilinen Tahtacıların gayri Sünni inançlarını Ağaçerilere bağlamak mümkün değildir.

Yukarıda izah edildiği üzere, Sümer'in Tahtacıların kökenini Ağaçerilere bağlama girişimi, aralarında somut hiçbir bağlantı tespit edilememesinden ötürü, aceyle ileri sürülmüş bir iddianın ötesine geçmez. O halde arşiv belgelerinden hareketle Tahtacıların isimlerinden başlanarak, kökenleri ve tarihi gelişimleri üzerinde yeniden durulmalıdır. Bu bağlamda Tahtacı isminin ortaya çıkışı ve yerleşmesini, Selçuklu ve beyliklerden devraldığı uygulamaları ve isimlendirmeleri devam ettiren Osmanlı Devleti'nin konar-göçerlerle geliştirdiği ilişkide aramak gerekir (Gülten, 2019:123-133). Osmanlı Devleti, konar-göçerleri Selçuklular ve beyliklerden farklı olarak, daha sıkı şekilde takip edebilmek için tıpkı yerleşikler gibi, idari, mali ve hukuki nizama bağlamış ve yeniden yapılandırmıştır. Bir kısmına, Selçuklular ve beyliklerin yaptığı gibi, vergi muafiyeti karşılığında bazı mükellefiyetler vermiştir. Böylece bu mükellefiyetler karşılığında konar-göçerlerin yaptıkları işler zamanla onların isimleri haline gelerek iyice yerleşmiştir. Örneğin Anadolu'nun önemli teşekküllerinden biri olan Atçekenler (Esbkeşan) at beslemekle mahir oldukları ve vergi olarak sadece at akçesi ödedikleri için Atçeken (Karadeniz, 2005:35), Dulkadirli Türkmenlerine bağlı bir grup padişah haslarına dâhil koyunlara baktıkları için Koyuncu (Sarı, 2018:55), Manisa sancağında (TD 165:542) ve Dulkadirli Türkmenleri arasında bulunan Yaycı (Sarı, 2018:58) cemaatleri yay, Sinop sancağındaki Tirgeran/Okçular (Ünal, 2008:153) cemaati ise devlete ok verdikleri için Yaycı ve Okçu adını almışlardır.

Dulkadirliler içinde Osmanlı ordusuna ok üretmeleri karşılığında bazı muafiyetler verilen kemankâranları da anmak gerekir. Aynı teşekkül içindeki Neccarlar ise mızrak üretiminden sorumludur. Maraş'ta yerleştikleri mahalleye de isimlerini veren Türkmen Neccarlar, Osmanlı ordusu için çok sayıda mızrak imal etmişlerdir (Sarı, 2018: 58). Sonraki bölümde bahsedileceği gibi, buradaki Neccar cemaatiyle Tahtacı cemaatleri arasında sayılan Nacarlar arasında muhtemel bir bağlantı söz konusudur. Ayrıca Saruhan sancağında Ellici Yörükleri de herhangi bir hizmet zuhurunda elli haneden bir haneyi nöbetleşe göreve yolladıklarından ötürü Ellici, develeriyle taşımacılık yapan gruplar da defterlere Urban-ı Buğurcu ve Araplar adıyla kaydedilmişlerdir (Gülten, 2016:117, 124). Bunlardan başka Hamit ve Menteşe sancaklarında Yaycı (TD 51:302a; TD 110:138b-139b), Teke ve Sultanönü sancaklarında Okçu (TD 107:33a) adıyla kayıtlı cemaatler de yay ve ok yapımıyla görevli olmalıdır. Yine Tahtacılar gibi ağaç işleriyle uğraşan Aydın, Kütahya, İçel, Tarsus ve Kastamonu'daki Ağaççı/yan cemaatleri de bu kategoriye dâhil edebilir. İlerleyen sayfalarda üzerinde durulacağı gibi, sonradan Tahtacı adını alacak olan Ağaççı, Bıçkıcı ve Baltacı gibi cemaatlerden başka, Akdeniz bölgesindeki Katrancı, Taşçı ve Çubukçu (Karaca, 2018:91) isimli Yörük cemaatleri de yaptıkları işlerin adıyla kaydedilen diğer gruplardan bazılarıdır.

Ağaç işçiliğiyle uğraşan Tahtacı, Baltacı, Bıçkıcı ve Ağaççı cemaatleri de, tıpkı yukarıdaki örneklerde olduğu gibi, yaptıkları işlerin veya bu işler sırasında kullandıkları aletlerin adıyla anılmışlardır. Ağaç kesmek ve biçmek için kullanılan balta ve bıçkı ağaç işçilerinin en temel aletleridir (Ülkütaşır, 1968:841). Bu yüzden ağaç işçilerinin en çok kullandığı aletler arasında olan balta ve bıçkının cemaat ismi olarak

kullanılması tesadüf değildir. Ayrıca ağaç kesen kişilere de balta denilirken (Seyirci, 2007:19), Adana civarındaki Tahtacılar 4 kilo ağırlığında çini bir balta kullanmışlardır (Niyazi Bey, 2012:143). Bıçkı, karşılıklı iki sapı olan ve iki kişi tarafından kullanılan büyük testere olup bıçkı işi ailedeki kadınlarla birlikte yapıldığı için, Tahtacıların evlenecekleri kızlarda aradıkları vasıfların başında iyi bıçkı kullanmaları gelir (Süleyman Fikri, 2018:445). Tahrirlerde Tahtacı, Baltacı, Bıçkıcı ve Ağaççı olarak kaydedilen cemaatlerle ilgili oldukça bol malzeme vardır.

Aydın sancağındaki Tahtacılarla başlamak gerekirse; sancağın Eskihisar ve Tire kazalarında yaşayan Tahtacılarla dair ilk bilgiler 1430 tarihli bir defter parçasında yer alır. Defterde Eskihisar kazasında yaşayan cemaatin, Ayasuluk hisarına yılda 300 tahta götürmekle mükellef oldukları belirtilmiştir. 27 haneden oluşan cemaatin elinde Aydınogulları zamanına ait bir de muafname vardır. Buna göre Tahtacıların bölgedeki tarihleri Aydınogulları dönemine kadar inmektedir. 1461 tarihine gelindiğinde cemaatin nüfusu 17 haneye gerilerken Çağar, Karacadağ, Çağış, Kesri ve Değirmendere gibi köy sakinlerinin de her yıl Ayasuluk kalesine 100 yük ağaç ve 10 yük tahta verdikleri aktarılmaktadır. Köy sakinleri her ne kadar Tahtacı olarak kaydedilmemiş olsalar da, bunları da Tahtacı grupları içinde değerlendirmek mümkündür. Yine bu tarihlerde Nazilli taraflarında Tahtacı isimli bir de köye rastlanması (Telci, 2016:10), Tahtacılarından bazılarının yerleşik hayata geçtiklerini göstermektedir. Aşağıda bahsedileceği gibi, Saruhan sancağının Nif kazasındaki Tahtacı köyü de bu çerçevede değerlendirilebilir (TD 125:137a). Eskihisar Tahtacıları 1478 tarihinde 25, 1512 tarihinde 52, 1529 tarihinde 77 nefer nüfusa sahiptir. 1573 tarihine gelindiğinde ise cemaat üyelerinin Anbarcık, Celalli, Halidli, Halife, Kadı ve Bozyer köylerinde sakin olduğu anlaşılmaktadır. Cemaatin nüfusu bu tarihte 56 neferdir (Telci, 2016:13).

Tire kazasında yaşayan Tahtacılarla ilk olarak 1512 tarihli defterde rastlanmakta olup evvelden sancağa tahta kulluğunu yerine getirdikleri ve perakende oturdukları belirtilmiştir. Cemaate daha önceki defterlerde rastlanmamakla birlikte, 1512 tarihli defterdeki bilgiler cemaatin öteden beri bu hizmeti yerine getirdiğini gösterir. Buna göre bahsedilen grubun da bölgedeki geçmişleri, tıpkı Eskihisar'dakiler gibi eskidir. 1512 tarihinde 147 neferden oluşan Cemaat-i Tahtacıyan'dan başka 133 nefer Tahtacı da Ahmedli, Kurubayırı, Eymirli, Evcideresi, Hacıoğlu, Çemberli, Diriler gibi farklı köylerde yerleşiktir. 1529 yılına gelindiğinde 107 nefere gerileyen cemaatin köylerde yaşayan kısmı da 113 nefere düşmüştür (TD 87:131-134, TD 148:297). Ayrıca Tire merkezindeki Ağaççı Mahallesi sakinlerinin de Tahtacılarla bağlantısı üzerinde durulabilir (Belen, 2017:40). Belki de adı geçen mahalle Tahtacılar tarafından kurulduğu için bu ismi almıştır. Bölgedeki Tahtacılar bunlarla sınırlı olmayıp, 1533 tarihli Yörük defterinde Çulluyan-ı Batnos Yörüklerine bağlı ve Nif kazasına kayıtlı 18 neferlik bir Tahtacı cemaati daha tespit edilmektedir. 1550 tarihinde cemaatin nüfusu artarak 35 nefere yükselmiştir (TD 176:213). Saruhan sancağının Nif kazasındaki Tahtacı köyü muhtemelen adı geçen cemaat tarafından kurulmuştur (TD 125:137a). Cemaatle ilgili her hangi bir açıklama olmamasına rağmen, bunlar da yukarıda bahsedilen Tahtacılar-

la bağlantılı olmalıdır. Yine Saruhan Yörükleri arasındaki Baltacılar da muhtemelen ağaç işleriyle uğraşmaktadır (TD 165:416).

Tahtacı cemaatinin yaşadığı diğer bir sancak ise Kastamonu'dur. 1582 tarihli defterde Küre kazasına kaydedilen Tahtacı cemaatinin ellinde “selâtin-i maziden ah-kâm-ı şerife” bulunduğu bilgisi, bunların da eskiden beri tahtacı olduklarını gösterir. Hizmetleri karşılığında avarızdan muaf tutulan cemaat, Küre kazasına tabidir. Buna karşılık cemaatin bir kısmı Daday kazasının Saray ve Öyük köylerine yazılmıştır. Diğerleri ise Küre'nin Bozarmut, Erücek, Taşmescit, Alınviran-ı Turnalı, Aydınlı, Kafirsandığı, Dereyücek, Yeniler, Akçam, Alınviran, Karamuk ve Arslanca köylerinde sakindir. Bahsedilen köylerde 681 nefer tahtacı yaşamaktadır. Bunlardan hemen sonra Ağaççıyan cemaati kaydedilmiştir ki, onlar da Tahtacı cemaati gibi işledikleri ağaç karşılığında avarızdan muaf tutulmuşlardır. Defterdeki açıklamadan anlaşıldığına göre, bunların da geçmişi Tahtacılar gibi eskidir. Ağaççıyan cemaati Küre'nin Yağlıca, Kırklar, Alınca, Afşarabad ve Çavuşeriği gibi pek çok köyde sakindir. Cemaat toplam 306 neferdir (TD 143:335b-364b). Buradaki Ağaççı cemaatiyle, Tire'deki Ağaççı Mahallesi'nden başka Kütahya, İçel ve Tarsus'ta da Ağaççı isimli cemaatler tespit edilmektedir. En azından Kastamonu sancağındaki kalabalık sayıdaki Ağaççı cemaatinin ağaç işçileri olduğu bilgisi, Ağaççı şeklinde kaydedilen cemaatlerden bazılarının da ağaç işçileri oldukları anlamına gelir. Özellikle Ağaççı cemaatlerinin buldukları bölgelerin ormanlık olması bu iddiayı güçlendirir. Nitekim Tarsus sancağındaki Ağaççı cemaati Ağaç isimli bir mezrada sakindir (TD 134:99b). İçel'de kayıtlı Ağaççı cemaati, Ovatepe sınırında kışlayıp Mut kazasında yaylamaktadır (TD 272:318). Kütahya'daki cemaat ise, Akkeçili tairesine tabidir. Cemaat 1530'da 213, 1571'de 296 nefer gibi kalabalık bir nüfusa sahiptir (Gülten, 2010:179).

Kastamonu sancağına tabi Sinop kazasındaki Baltacıyan cemaati üzerinde de durulmalıdır. Cemaat 1487 tarihinde, Sinop kalesi ile gemilere tahta ve kereste vermekteydi. Çalıştıkları günlerde 2'şer akçe yemeklik almalarının yanında, ellerindeki çiftlikleri ekip biçmeye devam etmişler, öşür ve avarızdan muaf tutulmuşlardır (Ünal, 2008:150). Yukarıda adı geçen Saruhan Yörükleri arasındaki Baltacı cemaati de, muhtemelen buradaki cemaat gibi ağaç işçileridir (TD 165:416). Kastamonu bölgesinin ormanlık olmasından dolayı pek çok köy de, ihtiyaç halinde devlete ağaç vermekle mükelleftir. Zira sık sık belirtildiği gibi, Sinop'a bağlı Ağaççı köyünün sakinleri de bunlar arasındadır. Fakat ağaç işlerinde uzmanlaşarak geçimlerini bu yolla sağlayanlar ile ihtiyaç halinde devlete ağaç veren köy sakinleri arasında kesin bir ayrım yapılmış, ağaç işçileri Tahtacı, Ağaççı ve Baltacı gibi farklı üç isimle kaydedilmiştir. Bunların farklı üç isimle kaydedilmelerinin muhtemel sebebi, Osmanlı öncesinde de farklı isimlerle biliniyor olmalarıdır. Öte yandan 1487 tarihli defterde Baltacılarla ilgili verilen bilgiler Ağaççı ve Tahtacı cemaatlerinin de bölgeye geliş tarihini daha erkene çeker. Zira Sinop'ta askeri ve ticari bakımdan önemli bir limanın yanında, tarihi Romalılara kadar uzanan bir de tersane bulunmaktadır. 1214 yılında Sinop'u fetheden Selçuklular, burada kısa sürede büyük bir donanma vücuda getirmişlerdir. İsfendi-

yaroğulları zamanında da tersane önemini korumuş ve Osmanlılara intikal etmiştir (Ünal, 2008:467). İşte Tahtacı, Ağaççı ve Baltacı isimleriyle kaydedilen cemaatlerin bu tersanenin ağaç ihtiyacını giderdikleri şüphesizdir. Bu itibarla onların bölgeye gelişi ve bu işlerle meşgul olmaları Selçuklular zamanına kadar götürülebilir.

Aydın ve Kastamonu sancaklarından başka Alaiye sancağının Manavgat kazasında da tahta kulluğunu yerine getiren Yörük cemaatlerine rastlanmaktadır. Bölgedeki Tahtacılar yine Baltacı adının yanı sıra Bıçkıcı ve Çubukçu gibi isimlerle de kaydedilmişlerdir. 1455 tarihli defterde Akçakale'deki bıçkıcıları bölgenin tahririnden sorumlu Umur Bey'in gizlediği, onların yerine Kepez köyü sakinlerini bıçkıcı olarak yazdığı, fakat yapılan teftişte eski bıçkıcıların bulunup yine bıçkıcı olarak kaydedildikleri belirtilmiştir. Ayrıca Bıçkıcıların evvelden beri Akçakale'ye yılda 500 tahta ile direktten büyük kiriş manasına gelen 500 döğer verdikleri ve bu hizmetleri karşılığında çift resmi, kulluk ve avarızdan muaf tutuldukları bilgisi yer alır. Onlardan bir kısmı kendi isimlerini verdikleri bir köye yerleşmişlerdir. Onların da vergi muafiyeti karşılığında, Manavgat hisarına yıllık 1590 tahta verdikleri anlaşılmaktadır (MAD 262:214a/b; Karaca, 2009:101, 110). Bunlardan başka Baltacı, Katrancı, Okçu, Taşçı, Çubukçu olarak kaydedilen cemaatlerin de Bıçkıcılara benzer mükellefiyetleri mevcuttur. Deftere Yörük olarak kaydedilen bu grupların nüfusu 1555 tarihinde yaklaşık 5.000 kişidir (Karaca, 2018:91). Gemi yapımı için çam kerestesinin teslim edilmesi hususunda Yörük kadısına gönderilen hükmün muhataplarından en azından bir kısmı bu Yörükler olmalıdır (MD 12:267/1213). Ayrıca 1221 yılında Alaiye'yi ele geçiren Selçuklu sultanı I. Alâeddin Keykubat'ın, burada bir de tersane inşa ettirdiği bilinmektedir. Sonraki dönemlerde de faaliyet gösteren tersanenin ihtiyacı olan malzeme onlar tarafından sağlanmış olmalıdır.

Manavgat kazasındaki Bıçkıcılardan başka Tarsus Yörüklerinden Kosun taifesi içinde de Bıçkıcılar mevcuttur. Cemaatle ilgili 1543 tarihli defterdeki "hariç ez-defter" ibaresine bakılacak olunursa, bunlar ya bölgeye sonradan gelmişler ya da daha önceki tahrir sırasında gözden kaçırıldıkları için kaydedilmemişlerdir. Cemaatle ilgili 1572 tarihli defterde de herhangi bir açıklama mevcut olmamasına rağmen (TD 229:329-331; TD 134:135b-137a), Manavgat kazasındaki Bıçkıcılar gibi ağaç işleriyle uğraştıklarından dolayı, bu ismi almış olmaları kuvvetle muhtemeldir. Nitekim Adana bölgesindeki Tahtacılar ile ilgili rapor hazırlayan Niyazi Bey (2012:108), Bıçkıcı ismiyle Tahtacıların kastedildiğini belirtir. Esasen Manavgat kazasında rastlanan Bıçkıcı, Baltacı ve Çubukçu isimli Yörüklerin sonradan Tahtacı adını aldıkları Behset Karaca tarafından da ifade edilir (2009:110). Ayrıca Tarsus sancağındaki Bıçkılar 1543 tarihinde 77, 1572 tarihinde ise 165 nefer nüfusa sahiptir. Cemaatin bazıları Sanca ve Turabey gibi bazı mezralarda meskündür. Tarsus sancağında yaşadığını belirttiğimiz Ağaççı cemaati hakkında, Ağaç isimli bir mezrada yaşamaları dışında herhangi bir bilgi yoksa da, bunları da ağaç işçileri kategorisinde değerlendirmek mümkündür (TD 143:99b). Yerleşim yerinin Ağaç ismini taşıması, yerleştikleri yerin ağaçlık olduğunu gösterir ki, burasının tam da ağaç işçileri için uygun bir yer olduğunu tahmin etmek zor değildir.

Bölgede bunların haricinde Baltalı adını taşıyan cemaatler de oldukça fazladır. Buna göre Tahtacı cemaatlerinden, aşağıda bahsedilecek olan Gökçeli'ye bağlı olan Baltalı cemaatinin ağaç işçileri olduğu yönünde bir kayıt olmamakla birlikte, hem Tahtacı cemaatlerinden Gökçeli'ye bağlı olması hem de isimleri cemaatin ağaç işçileri olabileceği ihtimalini kuvvetlendirmektedir. 1519 tarihinden itibaren takip edilen cemaat, 4 nefer nüfusa sahip olup İğdir mezrasında kışlayıp ziraat etmektedir (TD 69:348; TD 450:544). Bundan başka Adana'ya kaydedilmiş olmasına rağmen, Tarsus'a bağlı Aşağı ve Yukarı Kargılı mezralarında ziraat ettikleri belirtilen başka bir Baltalı cemaati daha vardır. Cemaat 1523 tarihinde 42 nefer nüfusa sahiptir (TD 450:26). 1547 tarihli defterde ise bu kez Adana'da kayıtlı 13 neferlik başka bir Baltalı cemaatine daha tesadüf edilmektedir (TD 254:44).

Araştırmalar derinleştirildikçe bunlardan başka ağaç işçilerinin de tespit edileceği şüphesizdir. Bu gruplar geçimlerini sağlamanın yanında, bazı muafiyetler karşılığında sırasıyla Selçuklu, Beylikler ve Osmanlıların deniz gücünün oluşturulması için gerekli tahta ve kereste ihtiyacını karşılamışlardır. Bu bağlamda, sonradan Tahtacı adı altında toplanacak olan ağaç işçilerinin tespit edildikleri yerlerin iki ortak özelliği ön plana çıkar: Bunlardan ilki cemaatlerin yaşadıkları yerlerin istisnasız ormanlık olması, ikincisi ise tamamında gemi yapımı için tersane bulunmasıdır. Günümüzde bile ormanlık alanların illere göre dağılımında bahsedilen yerler ön plana çıkarken Kastamonu'nun %65'i, Manavgat'ın bulunduğu Antalya'nın %55'i, Tarsus'un bağlı olduğu Mersin'in %54'ü, Aydın'ın %39'u ve Sinop'un %36'sı ormanlıktır (Orman Atlası, 2013:10-11). Bu husus ormanlık bölgelere yerleşen konar-göçerlerin iktisadi bir faaliyet olarak ağaç işçiliğini seçtikleri anlamına gelir. Yine ağaç işçilerinin yoğun olarak yaşadığı Sinop, Alaiye ve Aydın'a bağlı Ayasuluk'ta tersaneler mevcuttur. Tersanelerin bulunduğu Sinop 1214, Alaiye 1221 ve Ayasuluk 1304 tarihinde Türklerin eline geçmiş ve buralardaki tersanelerde gemi inşasına başlanmıştır. Selçuklular ve Aydınoğullarından başka Karesi, Saruhan, Menteşe ve Candaroğullarının küçük de olsa birer deniz gücü mevcuttur. Ayrıca bunlara Tekeoğulları, Manavgat Emareti ve Alaiye Beyliği'ni de eklemek gerekir (Gencer, 2001:6).

Ağaç işçilerinin tersanelerin bulunduğu yerlerde yoğunlaşmasından hareketle, onlardan en azından bir kısmının daha Selçuklulardan itibaren devlet eliyle bu işlere yönlendirilmiş oldukları üzerinde durulabilir. Hatta Selçuklulardan itibaren Tahtacı, Baltacı, Ağaççı ve Bıçkıcı gibi isimler aldıkları ve bu isimlerin beylikler döneminde de kullanıldığı tahrir defterlerinde tespit edilen bilgiler çerçevesinde söylenebilir. Keza Atçeken adının kullanımı da 13. yüzyılın ortalarına, yani Selçuklular dönemi-ne kadar inmektedir (Karadeniz, 2005:35). Kastamonu bölgesindeki ağaç işçilerinin Tahtacı, Ağaççı ve Baltacı gibi farklı isimler altında kaydedilmesi de bu isimlerin eskiliğini gösterir. Osmanlı idaresine giren ağaç işçileri, Osmanlı devlet anlayışının bir gereği olarak, Selçuklular ve beylikler döneminde ifa ettikleri hizmeti bu kez Osmanlılara vermişler ve kayıt altına alınmışlardır. Günümüzde bile Orman İşletmeleri'nin Tahtacıları istihdam etmesi, bu geleneğin devamından başka bir şey değildir. Tarihi

kayıtlarda, inançlarına bakılmaksızın yaptıkları işten dolayı ilk dönemden itibaren, devlet tarafından tanındıkları ve devlete eklenmiş oldukları çok açıktır. Dolayısıyla Kehl-Bodrogi'nin (2017:75) Kızılbaşlara yapılan baskı ve zulümden kaçarak ormanlık alanlara sığındıkları ve Babinger'in (Engin, 1998:26) 16. yüzyılda İran'dan geldikleri gibi iddiaları tarihi realiteye uymaz. Fakat zamanla askerlik mecburiyetinin getirilmesi, imparatorluğun diğer tebaası gibi Tahtacıları da etkilemiş, bu yüzden, sonraki bölümde ele alınacağı üzere, içlerinden bazıları İran pasaportu olarak askerlikten kurtulmanın çaresini aramışlardır.

3. Dallar: Tahtacı Cemaatleri

Atçekenler; Dulkadir, Şamlı, Varsak, Kosun, Esenli teşekküllerinden ayrılan gruplar ile aralarında Oğuz boylarına mensup Alayundlu, Çepni ve Peçenek gibi onlarca cemaatten müteşekkildir (Karadeniz, 2005:201). Dolayısıyla, bu örnekten de anlaşılacağı üzere, Ellici, Deveci, Koyuncu, Okçu ve Yayıncılar her ne kadar yaptıkları işlerin adını almış olmasalar da, her birinin kendine mahsus cemaat isimleri vardır. Fakat tahrirlerde bunların hangi cemaatlere mensup olduklarına dair her hangi bir bilgi yer almaz. Aynı durum Tahtacı, Ağaççı, Bıçkıcı ve Baltacı isimleriyle kaydedilen cemaatler için de geçerlidir. Bu yüzden ağaç işçilerinin hangi cemaatlere mensup oldukları arşiv kaynaklarından tespit edilememektedir. Bunlar ancak 20. yüzyılın başlarından itibaren yapılan alan araştırmaları sırasında tespit edilmiştir. Fakat Tahtacı adının cemaatleri kapsayacak şekilde genişlemesi, geniş bir bölgeye dağılımları neticesinde cemaat asabiyetinin gevşemesi, kalabalıklaşan cemaatlerin bölünmesiyle yeni cemaatlerin ortaya çıkması ve cemaat isimlerinin bölgelere göre değişmesi gibi nedenler cemaatlerin tespitini güçleştirmiştir. Bunlara bir de alan araştırmacılarının konar-göçerlerin sosyal yapıları hakkındaki bilgilerinin yetersizliği ile araştırmaların dar birer alanda yapıldığını eklemek gerekir. Bu yüzden cemaatlerin tamamı tespit edilemediği gibi, tespit edilenlerin de aralarındaki bağlantılar tam olarak kurulamamıştır. Buna rağmen araştırmacıların verdiği cemaat listelerinin karşılaştırılması, bazı bilgilere ulaşmamızı sağlar.

Tahtacı üst kimliğiyle anılan cemaatlere dair ilk bilgiler Niyazi Bey'in (2012:110-113) raporunda mevcuttur: Adana bölgesindeki Tahtacılar Çaylaklar ve Aydınlar olarak iki taifedir. Aydınlılara ayrıca Melemenci ve Üsküdarlı da denilmektedir. İki grup arasında bazı farklılıklar olup Aydınlılar Çaylaklara göre zengin, temiz, çalışkan ve inançlarına sadıktır. Birbirini sevmeyen iki taife kız alıp vermez. Aydınlılar, Çaylaklara bizim abdallarımız diyerek onları küçümser. Her iki taifenin dedeleri de ayrıdır. Çaylaklarınkine Yanyatır derler ve İzmir'e bir buçuk saat mesafedeki Narlıdere'den, Aydınlıların dedesi ise Aydın'a üç saat mesafedeki Kızılyer'den³ gelir. Çaylaklar 17.000, Aydınlılar/Üsküdarlılar ise 1.000 hanedir. Her bir hane 8 kişi kabul edilirse, yaklaşık 150.000 kişi oldukları söylenebilir. Aydınlılar, Aydın'dan derebeyinin baskısından kurtulmak için göçüp seksen doksan yıl önce (tahminen 1800'lü yılların başında) Adana'ya gelmişlerdir. Niyazi Bey bu iki taifeye tabi cemaatleri ver-

mezken, raporun bazı yerlerinde Kadelli, Gökçeli ve Tekeli cemaatlerinin isimleri geçer. Fakat bunların Çaylaklara mı yoksa Aydınlılara mı bağlı olduklarını belirtmez.

Yörükân'ın (2002: 149-210) Tahtacı cemaatleriyle ilgili verdiği bilgiler daha geniş olmasına rağmen oldukça karışıktır. Ona göre İzmir civarındaki Tahtacıların başlıca cemaatleri Eseli, Nacarlı ve Gökçeli'dir. Eseli cemaati Enseli, Tomaklı ve Çaylak oymaklarına ayrılmıştır. Bir kısmı Sultan Mahmut zamanında Rumeli'ye geçmiş, burada kısa bir müddet kalıp Üsküdar yoluyla geri döndükleri için Üsküdarlı adını almışlardır. Çorum Dayı isimli bir Tahtacı'nın ifadesine göre Üsküdar tarafına gönderilmelerinin sebebi Sultan Mahmut zamanında Tatar postasını soydukları iddiasıdır.⁴ Adana taraflarında bu aşirete Cingöz, Batı Anadolu'da Sivri Külahlı denilmektedir. Nacarlı cemaati Adana taraflarından göçmüş, 1906 senesinde ise 80 hanelik bir kısmı Kıbrıs'a sürülmüştür. Gökçelilerin bir kısmı ise Adana'da kalırken, bir kısmı İzmir taraflarına gelmiştir. Bazı yerlerde bu cemaate Evcı de denilmektedir. Bunun sebebi Yörüklerin keklik kafesi şeklinde yaptıkları keçeden evlere benzeyen toprak evler inşa etmeleridir. Bunlara Mersin'de Bulacalı ve Işıklı, Alaşehir ile İnegöl arasındakilerle Salihli'dekilere ise Alcı denilmektedir. O, cemaatleri bağlı oldukları ocaklara göre de tasnif eder: Yanyatır ocağına bağlı olanlar Çobanlı, Çaylak, Sivri Külahlı, Kokluca, Cingöz, Üsküdarlı, Enseli, Alaabalı, Çiçili, Mazıcı, Kâhyalı, Gökçeli ve Nacarlı'dır. Hacı Emirli ocağına bağlı olanlar ise Şehepli, Kabakçı ve Aydınlı'dır.

Abdurrahman Yılmaz (1948:12); Evcı, Enseli, Gökçeli, Çepçili, Üsküdarlı (Sivrikülahlı/Samaganlı), Kehalı, Alcı, Şehepli, Çaylak, Beydili, İlbeyli ve Aktavlı isimlerini verirken; Elmalı'da kütüphaneci olarak görev yapan Abdullah Ekiz ise 1955 tarihli araştırmasında; Evcı, Enseli, Gökçeli, Çepçili, Sivri Külahlı, Kehalı, Alcı, Şenepli, Çaylak, Beydilli, İlbaylı ve Akçaylı isimlerini verir (Seyirci 2007:92). M. Şakir Ülkütaşır (1968:840); Hacı Emirli, Eseli/İseli, Kabaklı, Çapaklı, İrkalkan/Erken Kalkan, Kocaobalı, Gökçeli, Aydınlı, Sehepli, Kardıçlı, Danabaş, Elemertli, Sivri Külahlı, Yanyalı, Tomaslar ve Çaylak cemaatlerinden bahseder. Veli Asan (2005:207-210) ise Tahtacıları; Çaylaklar, Türkmenler, Aydınlılar, Enseliler ve Cingözler olarak belirtir. Ayrıca o, Çaylakların; Eseli, Elemetli, Yağlı, Göceli/Gökçeli, Danabaş, Haydut ve Acem Aydınlıların ise Şehepli, Üsküdarlı/Üsdürgeli ve Kabakçı oymaklarından oluştuğunu söyler.

Çağatay (1979:671), bahsedilen bu çalışmalardan yararlanarak Yanyatır ve Şehepli kollarının başlıca oymakları olarak şunları sayar: Çaylak (bu oymak geniştir, kışı Madran yaylalarında yazı Aydın'ın Çine'ye bağlı Köyceğiz'de geçirir), Eseli/İsalı, Abdal, Dana, Baş, Aşıklar, Hindi, Nacarlı, Ala Abalı, Sivri Külahlı/Samaganlı, İrkalkan/Erken Kalkan, Tokmaklı, Gökçeli, Kahyalı, Mazıcı, Çiçili, Üsküdarlı, Hacı Emirli, Kabaklı, Çapaklı, Kocaobalı, Aydınlı, Kardıçlı, Elemertli, Saçı Karalı, Yanyalı, Evcı, Beydili, İlbeyli ve Aktav. Bu aşiretlerin önemli bir kısmı, ilk bölümde detaylı bir şekilde anlatılan Tahtacı, Ağaççı, Bıçkıcı ve Ağaççı başlığı altında yazılanlar olmalıdır. Bununla beraber adı geçen cemaatlerin başka şubelerini Anadolu'nun hemen

her yerinde tespit etmek mümkündür. Bu itibarla inançları da birbirinden farklıdır. Örneğin Anadolu'nun pek çok yerinde tespit edilen Eveiler arasında Tahtacı Alevi şubeleri olduğu gibi Tahtacı olmayıp Alevi olanların yanı sıra Sünniler de mevcuttur (Engin 1998: 42-46).

Cemaatlere dair verilen bilgiler karışık olmasına rağmen, yine de, Tahtacı cemaatleri hakkında önemli bazı bilgiler elde edilmektedir. Buna göre Tahtacılar genel olarak Çaylak ve Aydınli boylarına bağlı cemaatlerden oluşmaktadır. Boylar, zamanla farklı Türkmen teşekküllerinden kopan cemaatler tarafından meydana gelmiş olmalıdır. Örneğin Atik Valide Sultan'ın Üsküdar'daki evkafına bağlı olan Yeni-il Türkmenleri arşiv kayıtlarında bazen Üsküdar Türkmenleri veya Üsküdar Evi olarak da geçer (Şahin, 2016:284). Bu husus Üsküdarlı cemaatinin zamanla Yeni-il Türkmenlerinden koparak, Tahtacılarâ dâhil olduğu izlenimini uyandırmaktadır. Yine 1767 ve 1847 tarihli iki hükümden yola çıkılarak, Nacarlı cemaatiyle Dulkadirîlilere tabi ve mızrak yapımından sorumlu Neccarlar arasında bir bağlantı kurulabilir. Nitekim Neccarların mızrak üretiminden sorumlu oldukları ve bir kısmının Maraş'ta kendi isimleriyle kurdukları mahalleye yerleştikleri bilinmektedir (Sarı, 2018: 58). Anadolu valisi ve Hamit sancağı mutasarrıfına yollanan 1767 ve 1847 tarihli iki hükümdede, İfraz-ı Zulkadriye'ye tabi olup Aydın ve İzmir'e yerleşmiş 44 hanelik bir Tahtacı cemaatinden bahsedilir (C.ML. 569/23282; C.ML. 674/27609). Bunların hangi oymaktan oldukları belgelerde geçmemekle birlikte, Nacar isminin marangoz manasındaki "Necar"ın bozulmuş şekli olduğu yönündeki bilgi bu iddiayı destekler. Ayrıca Osmanlı dönemine ait bir belgede, cemaat Neccarlı olarak kaydedilmiştir (Yörükân, 2002:157). Yine Adana'da yaşayan Tahtacı cemaatlerinden Aydınlılara, Melemenci de denilmesi (Niyazi Bey, 2012:110), Tahtacıların bir müddet Tarsus'un kuzeyindeki Kosun yöresinde yaşayan Melemenci aşiretine (Sümer, 2016: 251) tabii olmalarıyla izah edilebilir. Bu örnekler tahtacılıkla geçinen farklı teşekküllere bağlı cemaatlerin olduğunu ve bunların zamanla Tahtacı ismi altında toplandıklarını, dolayısıyla bunları Ağaçeri, Aktav ve Tahtah gibi boylara bağlamanın mümkün olmadığını gösterir. Özellikle Tahtacı cemaatleri arasında, Oğuz boyundan biri olan Beydili cemaatinin bulunması (Yılmaz 1948:12; Seyirci 2007:92) bu iddiayı destekler.

Çaylak ve Aydınli boylarına bağlı cemaatlerin ocakları da birbirinden farklıdır. Çaylaklar, merkezi İzmir'in Narlıdere köyündeki Yanyatır, Aydınlılar ise merkezi Aydın'ın Reşadiye nahiyesindeki Hacı Emirli ocağı talipleridir. Adana civarında yaşayan Çaylaklara ve Aydınlılara dedeler buralardan gitmektedir (Niyazi Bey, 2012:111). Bu husus Tahtacılar arasındaki güçlü ilişkinin de bir göstergesidir. Nitekim bölgeler arasında gerçekleştirdikleri göçler, bu ilişkilerin bir sonucu olmalıdır. Çaylaklar genel itibariyle Isparta, Burdur, Antalya, Muğla, Denizli ve Manisa Aydınlılar ise Kilis, Adana, Mersin, Antalya, Denizli ve Aydın'da dağınık bir şekilde yaşamaktadır (Asan, 2005:206). Boylara bağlı cemaatlerin dağıldıkları yerler geniş olduğu için, alan araştırmacıları sınırlı bir bölgede rastladıkları cemaatleri kaydetmişlerdir. Bu yüzden örneğin Çobanlı, Kokluca, Kardiçlı, Tomaslar, Abdal, Aşıklar, Hindi, Tokmaklı, Ka-

baklı, Tekeli, Yağlı, Haydut, Saçı Karalı, Acem ve Akçaylı gibi cemaatler listelerde birer kez geçer. Bu durum kalabalık nüfusa ulaşan cemaatlerin bölünüp, yeni isim almalarıyla ilgili olmalıdır. Örneğin Alcı cemaatinin Sivri Külahlı, Cingöz ve Üsküdarlı isimlerinin yanında Samaganlı olarak da bilinmesi (Yörük 2002:159; Çağatay 1979:671), böyle bir bölünmenin sonucu olabilir. Yine Gökçeli cemaatine bazı yerlerde Evcı denilirken, Mersin’de Bulacalı ve Işıklı, Alaşehir ile İnegöl arasındaki Salihli’dekilere ise Alcı denilmektedir. Diğer taraftan Yılmaz ve Çağatay’ın Tahtacı aşiretleri arasında saydıkları Aktav örneği ise, önceki araştırmaların bu listelerin hazırlanması sırasında yönlendirici olduğu göstermektedir. Yukarıda da bahsedildiği gibi, Tahtacıların Aktav Türkmenlerinin devamı olduğu Baha Said tarafından iddia edilmişse de kabul görmemiştir. Yılmaz ve Çağatay’ın Aktavları Tahtacı cemaatleri arasında sayması Baha Said’in görüşü doğrultusunda olup diğer araştırmacılar böyle bir cemaatten bahsetmez. Aynı durum Tahtacılarından bazılarının kendilerini Ağaçerilerin torunu olarak kabul etmelerinde de söz konusudur. Tahtacı cemaatleri arasında Ağaçeri ismine rastlanmadığı gibi, bu isim Tahtacılar arasında ne soyadı ne sülale adı ne de yer adı olarak yaşamaktadır (Biçen, 2005:107). Buna rağmen Sümer’in görüşünü kabul eden araştırmacılarından etkilenen bazı Tahtacılar, kendilerini Ağaçerilerin torunu olarak görmüşler ve böylece bir anlamda kendi tarihlerini inşa etmişlerdir (Engin, 1999:460).

Yukarıda haklarında bilgi verilen ağaç işçilerinin tamamı, hem tahrir defterlerinde hem de sonraki arşiv belgeleriyle, alan araştırmalarında Yörük ve Türkmen olarak geçer. Fakat sonradan aralarından bazıları askerlikten kurtulmak için Kıpti ve İran tebaası olduklarını iddia etmişlerdir.⁵ Osmanlı’da Kıpti ismi Çingene’yle eş anlamlı kullanılmış, bunun yanında onlara “boşa”, “pırpır”, “Karaoğlan” gibi adlar da verilmiştir. Osmanlı döneminde cizye vergisi sadece gayri Müslimlerden alınmasına rağmen, Müslim Kıptilerden de cizye alınmış ve bu yüzden 1873 tarihine kadar askerlikten muaf tutulmuşlardır. 1830 sayımına göre Osmanlı topraklarında Anadolu ve Rumeli’de toplam Kıpti erkek nüfusu 36.675 kişidir. Bunun 7.143’ü Anadolu’da yaşamaktadır (Özlü, 2015:86-87). Kıptilerin askerlikten muaf tutulmaları nedeniyle, Tahtacılarından bazıları İran pasaportu alarak kendilerini Kıpti olarak kabul ettirip askerlikten kurtulmaya çalışmıştır. Nitekim resmi evraklarda Tahtacıların bazılarının Kıpti olarak bahsedilmiştir. Örneğin Karahisar-ı Sahip sancağından yollanan raporda, İranilik iddiasındaki Tahtacılar, kerestecilikle meşgul seyyar Kıptiler olarak tarif edilir (DH. EUM. 2. Şb. 58/8). Konuyla ilk bilgilerimiz 1871 tarihinde, Antalya’dan sadrazamlık makamına telgraf gönderen Kahraman, İsa ve Musa kâhyaların dilekçesine dayanır. Kıpti, Abdal ve Tahtacı olduklarını, Şura-yı Devlet kararıyla Müslim ve gayrimüslim Kıpti taifesinin askerlikten muaf olmasına rağmen, redif binbaşısının kendileri zorla askere aldığını, reddedenleri ise hapse attığını bildirmişlerdir. Bu dilekçe üzerine yapılan görüşmede kötü ahlaklarının diğer askerlere sirayet edeceği ve askerlik onurunu zedeleyecekleri gibi gerekçelerle askere alınmamaları istenmiştir. Fakat İran tebaası olanlar ile yerliden kız alanların askerlikten muaf tutulacağı maddesi lağ-

vedilmedikçe, bu maddenin bazı suiistimallere yol açacağı da burada vurgulanmıştır (SD. 609/40). Muhtemelen bu gibi hususlar göz önünde tutularak kısa bir süre sonra, yani 1873 tarihinde, bu uygulama yine bazı kâhyaların dilekçesi üzerine değiştirilmiş, böylece onlar da askere alınmıştır. Belgede Tahtacılardan “Tahtacı aşiretinin Müslim Kıpti taifesi” olarak bahsedilmesinden hareketle (A.MKT. MHM. 472/52), buradaki Tahtacıların kendilerini Kıpti olarak kabul ettirmeyi başardıkları üzerinde durulabilir.

Bunun dışında Tahtacılardan bir kısmının idarecisi olan Battal Kâhya, İran konsolosluk çalışanlarıyla kurduğu ilişkiyle akrabaları ve kendisine bağlı cemaat üyelerine İran pasaportu almayı başarmıştır. Zaten Tahtacıların İran’la bağlantılı oldukları iddiasının başrolünde de Battal Kâhya ve ona bağlı grup yer alır. Buna göre 1903 tarihli bir belgede keresteci olan seyyar Tahtacı aşiretinden Dinar tarafına giden Battal Kâhya’nın kendisi ile 7-8 nüfustan oluşan ailesi ve akrabalarına, ayrıca bu sırada Konya’da bulunan İran’ın eski Bursa konsolosu Rıza Bey’den, yine Konya’da bulunan yaklaşık 70 kişiye birer İran pasaportu aldığı belirtilir. Bu hareketi hem buradaki hem de etrafa dağılmış Tahtacılar da birer pasaport tedarik edeceği şüphesi uyardır. Bu yüzden elli yıl önce Horasan’dan geldiğini iddia eden Battal Kâhya’nın oradan kaldırılması gerekmiştir. İlerleyen sayfalarda bahsedilecek bilgiler, devletin bu şüphesinde haklılık payının olduğunu gösterir. Belgenin devamında aşiretin öteden beri Osmanlı tebaası olduğu, şimdiye kadar bu sıfatla hareket ettiği, fakat pasaport alarak askerlik yükünden kurtulmaya çalıştıkları ifade edilmiştir. Osmanlı topraklarına gelerek yerleşmiş ve yerli hükümete geçmiş olanların sonradan İran tebaası oldukları yönündeki itirazlarının kabul edilmeyeceği ve ellerindeki pasaportların dikkate alınmayacağı da ayrıca vurgulanmıştır (SD. 1759/26). Hatta 1906 tarihinde Konya valisinin Dâhiliye Nezareti’ne yolladığı yazıda, İran’ın Bursa konsolosluk kavaslarından Habip’ten pasaport alan bazı Tahtacıların olduğu belirtilmiştir. Bunların tahrir edilmeliklerinin Burdur mutasarrıflığından bildirildiği, tahrir olunup olunmayacaklarının ise Isparta mutasarrıflığına sorulduğundan bahisle, henüz cevap gelmemişse de Osmanlı tebaasının tahrir harici bırakılmasının ve onlara yabancı devletler tarafından tezkere vermelerinin kabul edilemez olduğu söylenerek pasaportların toplattırılması istenmiştir (DH. MKT. 2066/76).

Devletin bu tutumuna karşılık Battal Kâhya’nın geri adım atmadığı anlaşılmaktadır. 1906 senesinde Konya valisinin sadrazamlık makamına yazdığı yazıdan anlaşıldığına göre, Battal Kâhya ve Acemoğlu Hüseyin, Dinar’dan İran sefaretine telgraf çekerek Isparta mutasarrıfının zulmünden şikâyetçi olmuşlardır. Bu dilekçesinden dolayı Isparta dâhilinde bulunan Tahtacıları askerlikten kurtarmak ve bu vesile ile gayrimeşru gelir edinmek gayretiyle, aşireti, İran tabiiyetine teşvik eden ve pasaport alıp aşiret üyelerine dağıtan kişinin Battal Kâhya olduğunun kesinlik kazandığı ifade edilmektedir. Onun tarafından dağıtılan pasaportlar toplanmış olsa da, Battal Kâhya’nın geri adım atmadığı, Bursa İran konsolosluk kavasası Habip’in Isparta havalisine gelerek, yine bazı kişilere pasaport dağıttığı belirtilmiştir. Konya’daki eski Bursa İran konsolosu Rıza Bey’le, Habip’in buradan kaldırılması İran sefaretinden istenmiştir.

Ayrıca Battal Kâhya'nın iddiasında ısrarcı olması, ıslah edilebilecek biri olmadığı ve İranlı bir şahısmış gibi İran sefirine telgrafla müracaat etmesinden dolayı hangi tarafa tabii olduğunun açığa kavuşturulmasından bahsedilmiştir (SD. 2761/16).

Devlet her ne kadar İran tebaası oldukları yönündeki iddialarının kabul edilmeyeceğini, ellerindeki pasaportlarının dikkate alınmayacağını ve toplattıracağını vurgulanmış olsa da mesele sonraki dönemlerde de devam etmiştir. 1906 tarihinde Karahisar redif fırkası taburlarının devir ve teftişine memur olan Erkân-ı Harbiye kaymakamı Nüzhet Bey'in hazırladığı nüfus cetvelinde, Sandıklı taburlarının karşısına; "Tahtacı aşireti kısmen bu tabur dairesine ve kısmen Eğirdir'e mensup ve ekserisi tabiiyet-i İraniye iddiasındadır", Eğirdir taburları karşısına ise; "kısmen bu tabura mensup Tahtacı aşireti henüz tamamen gayri-i muharrer ve tabiiyet-i İraniye iddiasındadır" şeklinde düşülen notlardan sonra başlayan yazışmalar dikkat çekicidir. Bundan sonra "Eğirdir kazası redif taburu içinde bulunan Kıpti Tahtacı tairesinin güya Tabiiyet-i İraniye'de buldukları iddiaları" araştırılmaya başlanır. Eğirdir'den gelen bilgede, kazada Tahtacı aşiretine mensup 87 hanenin Aşağı ve Yukarı Gökdere karyesinde haymenişin ve kereste imaliyle meşgul oldukları, ayrıca misafir olarak nüfusa kaydedildikleri belirtilir. Bunlardan Battal Kâhya idaresindeki 12 hanenin ise Tabiiyet-i İraniye iddiasında buldukları anlatılarak, bu iddiaların araştırıldığı ve inandırıcı bulunmadığı için pasaportların ellerinden alındığı ve Osmanlı tezkeresi verildiği eklenir. Aşiretten 30 hanesi hâlâ kaza dâhilinde konar-göçerken diğerleri Aydın, Antalya ve Denizli taraflarına gitmişlerdir. Son olarak Eğirdir kazasında Tabiiyet-i İraniye iddiasıyla tahrir harici kalmış göçebe Kıpti tairesi olmadığının yapılan tahkikattan anlaşıldığı bildirilmiştir (DH. MKT. 1222/1).

Konuyla ilgili son belge 1915 tarihine aittir. Bu tarihte Adana, Konya vilayetleriyle, Eskişehir, Kütahya, Maraş, Kale-i Sultaniye, Karasi ve Karahisar-ı Sahip mutasarrıflıklarından Tahtacı ve Çepnilerle ilgili bilgi rapor istenmiş (DH. ŞFR. 87/350), bunlardan Eskişehir ve Maraş'ta Tahtacı ve Çepni olmadığı belirtilirken (DH. ŞFR. 588/37) Kütahya ve Karahisar-ı Sahip'ten rapor gönderilmiştir. Karahisar-ı Sahip'ten gönderilen rapora göre, Sandıklı kazasında kerestecilikle meşgul 25 hane seyyar Kıpti yaşamakta olup bunlar İran tabiiyeti iddiasındadır. Fakat ellerinde Sandıklı İran konsolosu olduğunu iddia eden birinden aldıkları birer varakadan başka vesikalari da yoktur. Ayrıca Hemedan'dan geldiklerini söylemelerine rağmen, en yaşlılarının burada doğup büyüdüklerine bakılırsa en az iki yüz senedir burada yaşamaktadırlar. Bunların Aydın ve Karasi'de yaşayan Tahtacı ve Çepnilere ilişkileri yalnızca Rafizilikten ibarettir. Belki de onların iskân edilmemiş perişan kalmış kısmıdır (DH. EUM. 2. Şb. 58/8).

Niyazi Bey'in raporuyla Yörükân'ın araştırmasında da bu husus yer alır. Niyazi Bey (2012:154-156) bunlara 1918 senesinde Pozanti'nin Beledemik vadisinde rastlamıştır. Anadolu'nun değişik yerlerinden gelen 400-500 hane kadar Tahtacı'nın içinde, Acem denilen ve İran tebaası olan 30 hanelik bir grup da vardır. Yerlerini yurt-

larını soran Niyazi Bey'e "Biz Yörüğüz yerimiz yok" cevabını vermişlerdir. Bunların yurtları Konya vilayeti, Isparta, Sandıklı ve Eğirdir'dir. Ayrıca Sandıklı'da da en az 200 kara çadır nüfusları vardır. İleri gelenleri, aynı zamanda köylü olanı, Akkoyunlu Battal Kâhya olup idaresinde 200 hane vardır. Gani Emmi isimli bir Tahtacı'dan öğrendiğine göre, bunlar bir asır önce Horasan'dan gelmişlerdir. Türkçeden başka bir lisan bilmedikleri gibi, iki kadına Acem olup olmadıklarını soran Niyazi Bey'e "Acem macem tanımak" demişler, Acem isnadını hakaret kabul etmişlerdir. Fakat aralarından biri Adana'da İran konsolosluğuna uğrayacağını söylemiştir. Niyazi Bey'in tahminine göre bunlar hâlâ İran tabiiyetindedir. Mezhep itibarıyla Çaylaklara benzerler. Çaylak köylerine yerleşeceklerini söylemişlerse de, Çaylak olup olmadıkları sorusuna "Melemenci'nin (Aydınlı Tahtacı) kökündeniz" cevabını vermişlerdir.

Yörükân da (2002:181-183) araştırmaları sırasında konuyla ilgili bilgi toplamıştır. Onun kaynaklarından Mümtaz Bey'e göre İran tebaası iddiasında olanlar genellikle Çaylak, Şehepli ve Evci oymaklarına mensup kişilerdir. Niyazi Bey'in Acem denilen ve İran tebaası olan 30 hanenin inançlarının Çaylaklara benzediği ve bunların Çaylak köylerine yerleşmek istedikleri yönündeki bilgi ile Mümtaz Bey'in verdiği bilgiler uyuşur. Yörükân, yukarıda adı geçen İran konsolosu Rıza Bey'le de görüşmüştür. Rıza Bey, bunlardan 150 hane kadarının İran'dan geldiklerini ve İran vatandaşı olduklarını söylemiştir. Bunların elinde eskiden kalma pasaportlar olduğunu, pasaportu olanların Sandıklı'daki konsolosluktan yenilendiklerini ve kendi görevlerinin de bunları yenilemekten ibaret olduğunu belirtmiştir. Yörükân, Rıza Bey'in bu ifadelerini Mümtaz Bey'e aktarmış, Mümtaz Bey bu işe Rıza Bey ile Battal Kâhya'nın Tahtacılardan para almak ve üzerlerinde nüfuz tesis etmek için giriştiklerini söylemiştir. Mümtaz Bey'in, Battal Kâhya hakkındaki düşünceleri Yörükân'ın da dikkati çeker. O, Mümtaz Bey'in kolay kolay bir Tahtacı aleyhinde bulunmadığını söyleyerek, bunun sebebini Battal Kâhya'nın dede ocaklarını tanımayarak aşiret reisliği gütmüş olmasına ve aşiret arasında nüfuz tesis etmek istemesine bağlar.

Hem arşiv belgeleri hem de alan araştırmalarında elde edilen bilgiler, İran tebaası iddiasındaki Tahtacıların, genel nüfus içerisinde önemsiz bir miktarda olduğunu gösterir. 1871 tarihinde, Antalya'dan sadrazamlık makamına telgraf gönderen Kahraman, İsa ve Musa kâhyalara bağlı cemaati saymazsak, bu konuda Battal Kâhya ve ona bağlı grup ön plana çıkar. Zaten Antalya'da bulunanlar 1873 tarihinde tekrar dilekçe yollayarak askere alınmalarını talep etmişlerdir (SD. 609/40; A.MKT. MHM. 472/52). Devlet bu isteğe olumlu cevap vermiş olsa da, Battal Kâhya'nın hareketleri uygulamada bazı aksaklıkların olduğu anlamına gelmektedir. 1906 senesinde İran sefaretine telgraf çekerek Isparta mutasarrıfının zulmünden şikâyetçi olması (SD. 2761/16), bütün uyarılara rağmen Konya'daki eski Bursa İran konsolosu Rıza Bey ve Bursa İran konsolosluk kavası Habip'ten pasaport temin ederek kendi idaresindeki Tahtacıları dağıtması (DH. MKT. 2066/76), onun bu konuda ne kadar ısrarcı olduğunu gösterir. Bütün bu ısrarının sebebi, hakikaten İran'dan gelmiş olmasıyla ilgili olabilir. Yörükân'ın görüştüğü Rıza Bey'in de Battal Kâhya'nın elinde eskiden kalma pasaportlar

olduğu, bunları Sandıklı'daki konsolosluktan yenilediği ve kendi görevinin de bunları yenilemekten ibaret olduğu yönündeki ifadesi de bu görüşe paraleldir. Fakat onun anlattıklarıyla Karahisar-ı Sahip'ten gönderilen rapordaki ifadeler çelişir. Raporda elle-
rinde Sandıklı İran konsolosu olduğunu iddia eden birinden aldıkları birer varakadan başka vesikalarının olmadığı belirtilir. Sandıklı İran konsolosu olduğunu iddia eden biri olarak tanıtılan kişi Rıza Bey olmalıdır. Ayrıca raporda en yaşlılarının burada doğup büyüdüğü, dolayısıyla en az iki yüz senedir burada yaşadıklarına dair bilgiler de Rıza Bey'in ifadesinin aksinedir.

Burada Battal Bey'le birlikte hareket eden Rıza Bey'in, Yörükân'a gerçeği anlatmadığı üzerinde durulabilir. Nitekim hem belgeler hem de Yörükân'ın kaynaklarından Mümtaz Bey, Rıza Bey'in Battal Kâhya ile birlikte Tahtacılar gelir elde etme arzusunda olduğunu, dolayısıyla pasaportları Tahtacılar para karşılığında verdiklerini belirtir. Battal Kâhya, kendisini Horasan kökenli gösterirken, Karahisar-ı Sahip'teki Tahtacılar Hemedan'dan geldiklerini söylemişlerdir. Öte yandan nereli olduklarını soran Niyazi Bey'e "Biz Yörügüz yerimiz yok" cevabını vermelerinin yanında, Acem olup olmadıkları sorusuna da "Acem macem tanımak" diye cevap vermişler, üstelik Acem isnadını hakaret olarak kabul etmişlerdir. Ayrıca Niyazi Bey'in onları Çaylaklara benzetmesi ve Çaylak köylerine yerleşme niyetleriyle, Mümtaz Bey'in İran tebaası iddiasında olanların genellikle Çaylak, Şehepli ve Evcî oymaklarına mensup kişiler olduğu bilgisi paraleldir. Bütün bunlardan sonra İran tebaası iddiasında olanların Battal Kâhya ve idaresindeki Tahtacılarla sınırlı kaldığı söylenebilir. Onun idaresindeki Tahtacıları Rıza Bey 150, Niyazi Bey ise 200 hane olarak verir. Sandıklı kazasında 25, Eğirdir'de 12 ve Adana'da 30 hanenin tespit edilmesi, bunların en fazla 100-150 hane civarında olabileceğini gösterir. Sonuç itibarıyla Battal Kâhya, onlar üzerinde hem nüfuz tesis etmek hem de gelir elde etmek için, ilişki kurduğu İran konsolosluk çalışanlarından pasaport temin ederek dağıtmış, fakat devlet bunları dikkate almayarak toplamıştır. Dolayısıyla Tahtacıların İran bağlantısı bundan ibarettir. Kaldı ki Osmanlı'da tabiiyet meselesi sadece bu örnekle sınırlı değildir. Devlet, tebaasından bazılarının pasaport alarak başka devletlerin tabiiyeti iddiasında bulunmalarından ötürü, bu tür yolsuzlukların önüne geçmek için 1869 tarihinde Osmanlı Tabiiyet Kanunu'nu kabul etmiştir. Fakat bu örnekten de anlaşıldığı gibi, yolsuzlukların önü bir türlü alınamamıştır (Serbestoğlu, 2014:67).

4. Sonuç

Tahtacılar Anadolu'nun eski halklarının devamı, Hristiyan bir halk ve korkudan zahiren Müslümanlaşmış olmadıkları gibi Aktav, Tahtah ve Ağaçerilerin de devamı değildir. Ayrıca Kızılbaşlara yapılan baskı ve zulümden kaçarak ormanlık alanlara sığındıkları ve 16. yüzyılda İran'dan geldikleri gibi iddialar da tarihi realiteye uymaz. Öte yandan 19. yüzyılda, aralarından bazıları İranlilik iddiasında bulunmuşsa da, Tahtacıları İran'la bağlantılı gösterebilecek somut veriler de mevcut değildir. İran pasaportu alarak askerlikten kurtulmanın çaresini arayanlar 100-150 haneyle sınırlıdır. Bunlar da üzerlerinde nüfuz kurmak ve gayrimeşru gelir elde etmek isteyen Battal

Kâhya idaresindeki hanelerdir. Tahtacılar hakkındaki bütün bu spekülasyonların temel sebebi, Telci tarafından yapılan çalışma haricinde, tarihi kaynakların incelenmemiş olmasıdır. Tahtacılar hakkındaki onlarca tez, kitap ve makalenin hiçbirinde arşiv belgelerinin kullanılmamış olması hayli ilginçtir. Oysa hem Selçuklu ve beylikler dönemine ait bazı bilgileri de ihtiva eden tahrir defterleri hem de çeşitli fonlar içindeki diğer arşiv belgeleri, Tahtacıların Anadolu'nun Türkleşmesiyle birlikte ormanlık alanlara yerleşen ve iktisadi bir faaliyet olarak ağaç işlerinde uzmanlaşan Türkmenlerin devamından başka bir şey olmadıklarını gösterir. Atçeken, Koyuncu, Yaycı, Okçu, Ellici ve Deveci ismiyle anılan Türkmen grupları gibi, ağaç işçileri de Tahtacı, Baltacı, Bıçkıcı ve Ağaççı gibi yaptıkları işlerin veya bu işler sırasında kullandıkları balta ve bıçkı gibi aletlerin adını almışlardır. Onların bu uzmanlıklarından Selçuklu, Anadolu Beylikleri ve Osmanlılar vergi muafiyeti karşılığında, özellikle deniz gücünün oluşturulması sırasında ihtiyaç duyulan tahta ve kerestenin temini hususunda istifade etmişlerdir.

Tahtacılarla dair ilk bilgilerin yer aldığı Aydın, Alaiye ve Kastamonu sancaklarına ait 1430, 1455 ve 1487 tarihli tahrir defterlerindeki açıklamalar, onların bu mükellefiyetlerini Selçuklu ve beylikler dönemine kadar götürür. Osmanlı idaresi altına giren ağaç işçileri, Osmanlı devlet anlayışının bir gereği olarak, Selçuklular ve beylikler döneminde ifa ettikleri hizmeti, bu kez Osmanlılara vermişler ve kayıt altına almışlardır. Günümüzde bile Orman İşletmeleri'nin ormanlık alanlarda çalıştırılmak üzere Tahtacıları istihdam etmesi bu geleneğin bir devamıdır. Ayrıca ağaç işçilerinin Tahtacı, Baltacı, Bıçkıcı ve Ağaççı gibi farklı isimlerle kayıt altına alınması, bu isimlerin Osmanlı'dan önce de kullanıldığını anlamına gelir. Bu durum ise Anadolu'ya gelen bazı konar-göçer grupların ormanlık alanlara yerleşmesi neticesinde, iktisadi bir uğraş olarak ağaç işçiliğini seçmeleriyle ilgilidir. Tahtacıların; Çaylak ve Aydınli taifelerine bağlı Kadelli, Gökçeli, Tekeli, Eseli, Nacarlı, Çobanlı, Çaylak, Sivri Külahlı, Kokluca, Cingöz, Üsküdarlı, Enseli, Alaabalı, Çiçili, Mazıcı, Kâhyalı, Şehepli, Kabakçı, Hacı Emirli, Eseli/İseli, Kabaklı, Çapaklı, İrkalkan/Erken Kalkan, Kocaobalı, Kardıçlı, Danabaş, Elemertli, Sivri Külahlı, Yanyalı, Tomaslar, Yağlı, Evcı, Çepçili, Beydilli, İlbaylı ve Akçaylı gibi pek konar-göçer cemaatten oluşması bu hususun bir göstergesidir. Adı geçen cemaatlere Anadolu'nun hemen her yerinde rastlanılması, bazılarının ormanlık alanlara yerleşerek ağaç işçiliğinde uzmanlaştıkları anlamına gelir. Bahsedilen cemaatler zamanla Tahtacı adı altında birleşmişlerdir. Bu durum, aynı cemaatlerin farklı şubeleri arasındaki inanç farklılığını da açıklar. Örneğin Evcı cemaatinin bazı şubeleri ormanlık alanlara yerleşerek tahtacılık mesleğini icra ettikleri için Tahtacı Alevileridir. Aralarından bazıları farklı ocaklara bağlı Alevi grupları içinde yer alırken, bazıları ise Sünni inanca mensuptur. Sonuç itibarıyla Tahtacı Alevileri, Yörük ve Türkmen olarak bilinen konar-göçerlerin ormanlık alanlara yerleşerek ağaç işçiliğinde uzmanlaşan kısmından başka bir şey değildir. Bu yüzden Tahtacıları Anadolu'nun eski kavimlerine bağlamak kadar Aktav, Tahtah ve Ağaçeri gibi Türk kavimlerinin devamı olarak göstermek ve onlara üst bir kimlik aramak beyhude bir çabadır.

Sonnotlar

- 1 F. V. Luschan'ın çalışmasının bir kısmı 1926 yılında Hamid Sadi tarafından çevrilmiş ve Türk Yurdu Dergisi'nde yayınlanmıştır. Bkz. "Tahtacılar", *Alevilik Bektaşilik Türk Yurdu Yazıları*, Türk Yurdu Yayınları, Ed. E. Aksoy, Ankara 2018, s. 437-442; Ayrıca bkz. *19. Yüzyılda Alman Şarkiyatçıların Bektaşilik Serüveni*, Çeviren ve Yayına Hazırlayan: İlhami Yazgan, Ankara 2017, La Kitap Yayınları.
- 2 Türkmenlerin yağma geleneği hakkında detaylı bilgi için bkz. Mesut Karakulak, *Türkistan'da Efendiler ve Köleler*, Kronik Yayınları, İstanbul 2020.
- 3 Günümüzde Aydın'ın Germencik ilçesine bağlı Kızılcapınar Köyü.
- 4 Doğrudan bu olayla ilgili olup olmadığı anlaşılmamakla birlikte, bazı Tahtacıların posta soygununa katıştıklarına dair bilgiler vardır (A.MKT. MHM. 271/30).
- 5 Tahtacıların askere alınmaya başlanması, bazıların askerlikten kurtulmak için Kıptilik iddiasından başka da bazı yollar aramaya sevk etmiş benzemektedir. 1901 tarihinde Aydın vilayetine yollanan bir yazıda, nüfus sayımı sırasında deftere göçebe olarak yazılan, fakat sonradan Köyceğiz kazasına yerleşen Tahtacı Yörüklerinden 170 kişinin askerlikten kurtulmak için devlet görevlilerine rüşvet verdiklerinden bahsedilmektedir (DH. MKT. 2520/31).

Kaynaklar

I. Arşiv Kaynakları

A. Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri

1. Tahrir Defterleri (TD): 49, 69, 87, 148, 165, 176, 229, 254, 272, 450, 633.
2. Maliyeden Müdevver Defterler (MAD): 262.
3. Mühimme Defterleri (MD): 12.
5. Diğer Fonlar: A. MKT. MHM. 271/30, A. MKT. MHM. 472/52; C. ML. 569/23282; C. ML. 674/27609; DH. EUM. 2. Şb. 58/8; DH. MKT. 1222/1; DH. MKT. 2066/76; DH. MKT. 2520/31; DH. ŞFR. 588/37; DH. ŞFR. 87/350; SD. 1759/26; SD. 2761/16; SD. 609/40.

B. Kuyûd-ı Kadime Arşivi

1. Tahrir Defterleri (TD): 51, 107, 110, 125, 134, 143.

II. Araştırma ve İncelemeler

19. Yüzyılda Alman Şarkiyatçıların Bektaşilik Serüveni. (2017). Çeviren ve Yayına Hazırlayan: İlhami Yazgan, Ankara: La Kitap Yayınları.
- Asan, Veli. (2005). "Tahtacı Kimliği ve Tahtacı İnanç Merkezleri", *Uluslararası Bektaşilik ve Alevilik Sempozyumu I*, Isparta: SDÜ İlahiyat Fakültesi Yayınları, ss. 203-215.
- Aslan, Hasan-Kemalettin Koç. (2017). "Ağaçeri Türkmenlerinin Selçuklu Döneminde Maraş ve Çevresindeki Faaliyetleri", *Uluslararası Selçuklu Döneminde Maraş Sempozyumu Bildirileri*, Cilt III, Kahramanmaraş: Kahramanmaraş Belediyesi Yayınları, ss. 158-175.
- Baha Said. (2018). "Anadolu'da Alevi Zümreleri, Tahtacı, Çetmi, Hardal Türkmenleri Yahut Yanbatır Zümresi," *Alevilik Bektaşilik Türk Yurdu Yazıları*, Ed. E. Aksoy, Ankara: Türk Yurdu Yayınları.

- Belen, Gülay. (2017). *Osmanlı Döneminde Tire*, İzmir: Tire Belediyesi Kültür Yayınları.
- Bıçen, Hasan Yüksel. (2005). *İnanışları ve Gelenekleriyle Tahtacılar*, Ankara: Tekaç Yayınları.
- Birdoğan, Nejat. (1995). “Tahtacıların Dünyü”, *I. Akdeniz Yöresi Türk Toplulukları Sosyo-Kültürel Yapısı (Tahtacılar) Sempozyum Bildirileri*, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Bostan, İdris. (2003). *Osmanlı Bahriye Teşkilâtı: XVII. Yüzyılda Tersâne-i Âmire*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Chane, Claude. (2008). *Osmanlılardan Önce Anadolu*, Çeviren. E. Üyepazarcı, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Coşkun, Nilgün Ç. (2013). “Tahtacılar ve Tahtacı Ocaklarına Bağlı Oymaklarının Yerleşim Alanları” *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi*, Sayı 68, ss. 33-54.
- Çağatay, Nejat. (1979). “Tahtacılar”, *MEB İslam Ansiklopedisi*, Cilt 11, İstanbul.
- Çakmak, Yalçın. (2019). *Sultan 'ın Kızılbaşları II. Abdülhamid Dönemi Alevi Algısı ve Siyaseti*, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Daşdemir, İsmet-Seyda Kanburoğlu. (2009). “Devlet Orman İşletmelerinde Odun Hammaddesi Üretiminde Tahtacıların Rolü”, *II. Ormancılıkta Sosyo-Ekonomik Sorunlar Kongresi*, Isparta, ss. 196-205.
- Emecen, Feridun. (2012). “Umur Bey”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, Cilt 42, İstanbul.
- Engin, İsmail. (1998). *Tahtacılar, Tahtacı Kimliğine ve Demografisine Giriş*, İstanbul: Ant Yayınları.
- . (1999). “Tahtacı Tarihine Dair”, *XIII. Türk Tarihi Kongresi*, III. Cilt- I. Kısım, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- . (2009). “Tahtacılar ve Tahtacı Aleviliği”, *Geçmişten Günümüze Alevî-Bektaşî Kültürü*, Ed. A. Yaşar Ocak, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.
- Eröz, Mehmet. (2014). *Türkiye 'de Alevîlik Bektâşîlik*, İstanbul: Ötüken Yayınları.
- Gencer, Ali İhsan. (2001). *Bahriye 'de Yapılan İslahât hareketleri ve Bahriye Nezâreti'nin Kuruluşu (1789-1867)*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Gülten, Sadullah. (2010). “XVI. Yüzyılda Kütahya Sancağı'nda Yörükler”, *Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Sayı 28, ss. 171-194.
- . (2016). *Atayurttan Anayurda Yörükler*, Ankara: Gece Kitaplığı.

- . (2019). “Yörük Adına Dair Bazı Düşünceler Yahut Yörük Ne İdi”, *Orta Asya'dan Anadolu'ya Yörükler*, Ed. İ. Şahin, Bursa: Osmangazi Belediyesi Yayınları, 123-133.
- Hamid Sadi. (2018). “Tahtacılar”, *Alevilik Bektaşilik Türk Yurdu Yazıları*, Ed. E. Aksoy, Ankara: Türk Yurdu Yayınları.
- Karaca, Behset. (2009). *XV. ve XVI. Yüzyıllarda Manavgat Kazası*, Isparta: Fakülte Kitapevi.
- . (2018). “XVI. Asırda Antalya Tersanesi ve Burada Gemi Yapımı”, *Antalya Kitabı Selçukludan Cumhuriyet'e Sosyal Bilimlerde Antalya 1*, Ed. B. Koçakoğlu vd, Antalya, 77-94.
- Karadeniz, Hasan Basri. (2005). Atçeken Oymakları (1500-1642), Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Doktora Tezi, Kayseri.
- Karakulak, Mesut. (2020), *Türkistan'da Efendiler ve Köleler*, İstanbul: Kronik Yayınları.
- Kehl-Bodrogi, Kirsztina. (1995). “Tahtacı Geleneklerinin İslam Dışı Öğeler”, *1. Akdeniz Yöresi Türk Topulukları Sosyo-Kültürel Yapısı (Tahtacılar) Sempozyum Bildirileri*, Ankara Kültür Bakanlığı Yayınları.
- . (2017). *Kızılbaşlar/Aleviler*, Çeviren. O. Değirmenci- B. E. Aybudak, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Ocak, A. Yaşar. (2016). *Babâi İsyamı*, İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Orman Atlası*. (2013). Ankara: Orman ve Su İşleri Bakanlığı Orman Genel Müdürlüğü Yayınları.
- Sarı, Arif. (2018). *XVI. Yüzyılda Dulkadirli Türkmenleri*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Sarısır, Serdar. (2012). *Niyazi Bey ve Adana Bölgesi Tahtacıları*, Konya: Kömen Yayınları.
- Selçuk, Ali. (2008). *Ağaçeri Türkmenleri Tahtacılar*, İstanbul: IQ Kültür Sanat Yayıncılık.
- Serbestoğlu, İbrahim. (2014). *Osmanlı Kimdir? Osmanlı Devleti'nde Tabiiyet Sorunu*, İstanbul: Yeditepe Yayınları.
- Seyirci, Musa. (2007). *Batı Akdeniz Bölgesinde Tahtacılar*, İstanbul: Derin Yayınları.
- Süleyman Fikri. (2018). “Teke Vilâyeti'nde Tahtacılar”, *Alevilik Bektaşilik Türk Yurdu Yazıları*, , Ed. E. Aksoy, Ankara: Türk Yurdu Yayınları.
- Sümer, Faruk. (1962). “Ağaç-Eriler”, *Belleten*, Cilt XXVI, Sayı 103.

- . (1988). “Ağaçeriler”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, Cilt 1, İstanbul.
- . (2010). “Tahtacılar”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, Cilt 39, İstanbul.
- . (2016). “Menemencioğulları”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, Cilt Ek-2, İstanbul
- Şahin, İlhan. (2016). “Üsküdar ve Türkmenler”, *IV. Uluslararası Osmanlı Sempozyumu*, İstanbul.
- Telci, Cahit. (2015). “Aydın Sancağının En Erken Tarihli Defteri: Halil Beğ Defteri'nin Parçası”, *Cihannüma Tarih ve Coğrafya Araştırmaları Dergisi*, Sayı I/1., ss. 139-175.
- . (2016). “Cemaat-i Tahtacıyan: Aydın Sancağında Vergiden Muaf Tahtacı Topuluğu (XV-XVI. Yüzyıllar)” *Alevilik-Bektaşılık Araştırmaları Dergisi*, Sayı 13, ss. 5-34.
- Turan, Osman. (1998). *Selçuklular Zamanında Türkiye*, Boğaziçi Yayınları, İstanbul.
- Ülkütaşır, M. Şakir. (1968). “Tahtacılar”, *Türk Kültürü Dergisi*, Sayı 71.
- Ünal, M. Ali. (2006). “XVI. Yüzyılda Sinop Tersanesi İçin Canik Sancağı'ndan Malzeme Temini”, *Geçmişten Geleceğe Samsun*, Cilt I, Ed. Cevdet Yılmaz, Samsun, ss. 231-252.
- . (2008). *Osmanlı Devrinde Sinop*, Isparta: Fakülte Kitapevi.
- Özlü, Zeynel. (2015). *19. Yüzyılda Bir Batı Karadeniz Kenti Gümüşâbâd/Gümüşova*, İstanbul: Fırat Basım.
- Yılmaz, Abdurrahman. (1948). *Tahtacılarda Gelenekler*, Ankara: Ulus Basımevi.
- Yörükân, Yusuf Ziya. (2002). *Anadolu'da Aleviler ve Tahtacılar*, Eklerle Yayına Hazırlayan: Turhan Yörükân, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.

ÇORUMLU CAFERİLEŞMİŞ ALEVİLERİN CAFERİLEŞME SÜREÇLERİ VE TEMEL İNANÇ ESASLARI*

The Ja'ferization Process and Basic Belief Principles of Ja'ferized Alevi of Çorum

Saban BANAZ**

Öz

Tarihsel süreçte ilk olarak Irak'ta doğan ve daha sonra İran coğrafyasına intikal eden Şiilik kendi içerisinde büyük ve küçük birçok kollara ayrılarak bölgesel yakınlık, savaş ve göç gibi birtakım sebeplerle başka coğrafyalara da yayılmış; günümüzde ise az veya çok Müslümanların yaşadığı hemen her yere uzanmıştır. Şia'nın günümüzdeki yaşayan en büyük kolunu temsil eden İmamiye Şiiliği/ Caferilik, gerek İran ile yakınlığı gerekse bazı sosyal ve siyasi etkiler sebebiyle ilk olarak Azerbaycan'a uzanmış; Safevilerin siyasi emellerine hizmet için kullandıkları mezhep propagandaları sayesinde Azerbaycan bölgesindeki Türk boylarını etkilemiş ve zamanla bu bölgelerde hakim bir mezhep haline gelmiştir. Caferilik, geçmişte Anadolu'da kurulan devletlerin Sünni İslam anlayışını devlet politikası haline getirmelerinden ve Safevilerle yaşanan dini/siyasi mücadeleler yüzünden Anadolu'da çok fazla yayılma imkanı bulamamıştır. Ancak İran ile olan coğrafi yakınlık, Doğu Anadolu bölgesinin zaman zaman Safevilerin eline geçmesi ve nihayetinde XX. yüzyılda Azerbaycan ve Ermenistan bölgesinden Iğdır, Kars ve Ardahan gibi doğu illerimize yapılan göçlerle Caferilik ülkemize de girmiş; bu şehirlerden de Türkiye'nin diğer bölgelerine yayılmıştır.

1979 yılında İran'da gerçekleştirilen İslam Devrimi komşu olması nedeniyle en çok Türkiye'yi etkilemiş; Şiilik ve Alevilik arasındaki birtakım ortak değerlerden ötürü Aleviler üzerinde daha çok etkili olmuştur. Bu çalışma İran'daki devrimden etkilenecek Çorum'da Ehl-i Beyt Vakfı etrafında bir örgütlenme gerçekleştiren ve önceleri Alevi iken sonradan Caferiliğe geçen dini/mezhebi bir grup hakkında yapılan bir araştırmanın önemli görülen bazı hususlarını dikkatlere sunmaktadır. Alan araştırmasının yöntemleri olan dolaylı gözlem, katılımlı gözlem ve mülakat tekniklerine dayanan bu çalışmada Çorum'da yaşayan Caferileşmiş Alevilerin nasıl Caferileştikleri, vakıflarının nasıl kurulduğu ve Caferiliğin temel inanç esaslarına ne kadar bağlı oldukları tespit edilmiştir. Bu tespitlerden sonra elde edilen veriler Caferiliğin temel kaynakları ile kıyaslanmış ve Çorum'daki Caferilerin konu hakkındaki görüşlerinin çerçevesi çizilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Şiilik, Caferi, Caferilik, Alevilik, Ehl-i Beyt Vakfı, Teoman Şahin.

Abstract

Shi'ism, which was born in Iraq and later transferred to Iranian geography, has been divided into many branches within itself and spread across geographies due to, such as regional proximity, war and migration. Today it has extended to almost every place where more or less Muslims live. Imamiyya Shi'ism/Ja'farism, which represents the biggest living branch of the Shia, first extended to Azerbaijan due to both its proximity to Iran and some social and political effects. Thanks to the sectarian propaganda they used to help the political ambitions of the Safavids, they influenced the Turkish tribes in the Azerbaijan region and in time, it has become a dominant sect. Ja'farism has not been able to spread much in Anatolia because of the states established in Anatolia has chosen the policy of Sunni path of Islam in the past, as well as their religious and political struggles with the Safavids. However, because of geographical proximity with Iran, the conquest of the Eastern Anatolia region

* Geliş Tarihi: 21.02.2020, Kabul Tarihi: 25.05.2020. DOI: 10.34189/hbv.95.006

** Dr. Öğr. Üyesi, Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Tokat/Türkiye, saban.banaz@gop.edu.tr , ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-1401-832X>

by the Safavids from time to time, Ja'farism eventually entered to Turkey's eastern provinces, such as Iğdır, Kars and Ardahan through migrations from Armenia and Azerbaijan in the 20th century and spread to other parts of Turkey.

Islamic Revolution of 1979 in Iran mostly affected Turkey as being a neighbour and has been more effective on Alawis due to some common values between Shi'ism and Alawism. This work draws attention to a religious/denominational group that was carried out as an organization around the Ahl al-Bayt Foundation in Çorum and later converted to Ja'farism when it was Alawis being influenced by the revolution in Iran. In this study, which relies on the data gained through indirect observation, participatory observation and interview techniques, it has been determined how the Ja'farized Alawis living in Çorum became Ja'fari, how their foundations were established and to what extent they depend on the basic belief principles of Ja'farism. The data obtained after these determinations were compared with the main sources of Ja'farism and other works written on the subject, and the views of Ja'fari in Çorum on the subject were put into a frame.

Keywords: Shi'ism, Ja'fari, Ja'farism, Alawism, Ahl al-Bayt Foundation, Teoman Şahin.

1.Giriş

Caferilik, imametın nas ve tayin ile Hz. Ali ve onun neslinden on bir kişinin hakkı olduğunu savunan İmamiye Şiası (On iki İmamcı Şiilik)'nın fikhi ve ameli yönünü ifade etmek için kullanılan bir kavramdır (Karaman, 1993: 7). Bu mezhebin adının Caferilik diye isimlendirilmesinin sebebi İmamiye'nin On iki imamından altıncısı olan Cafer Sadık (148/765)'ın bu mezhebin kurucusu olarak görülmesinden dolayıdır. Mezhebin Cafer Sadık adına nispetle anılması, büyük bir müçtehit olan Cafer Sadık'ın vefatından sonra öğrencileri ve sevenleri tarafından Şia ile eş anlamlı olarak onun ismine nispetle "Caferilik" şeklinde kullanılmasından kaynaklanmıştır (Gölpınarlı, 1997: 49). Nitekim günümüzde Türkiye'de yaşayan İmamiye Mezhebi'ne mensup Şiiler kendilerini "Caferi" olarak tanıtmakta ve bu isimle anılmak istediklerini ifade etmektedir (Albayrak, 2006: 53). Ehli Sünnet mensuplarının da kendilerini daha ziyade Hanefi veya Şafii olarak fikhi mezhepler üzerinden tanımladıkları göz önüne alınırsa bunun doğal bir durum olduğu düşünülmelidir.

Nüfusları hakkında 1.5 veya 2 milyon rakamlarının tahmin edildiği Türkiye'de yaşayan Caferilerin 300-350 civarında kendilerine ait, Diyanete bağlı olmayan camileri bulunmaktadır (Yeler, 2010: 334; Kutlu, 2009: 124). Türkiye'de yaşayan Caferiler genel olarak homojen bir yapıya sahip değildir. Nitekim Türkiye'deki Caferi vatandaşları etnik durumlarına veya değiştirdikleri mezheplerine göre sınıflandıracak olursak, onları 2 ana grupta, Azeriler ve müteşeyyiler olarak sınıflandırmak mümkündür. Müteşeyyiler, Alevi ve Sünni vatandaşlardan Caferiliğe sonradan geçen kimselerdir. Türkiye'de Azeri ve müteşeyyilerden oluşan bu 2 ana grup içerisinde ise 4 farklı yapı bulunmaktadır (Albayrak, 2008: 113; Yeler, 2006: 27; Baylak, 2009: 34; Banaz, 2020: 89-94). Bunlar:

- 1- Azeri Caferiler. (Kars ve Iğdır Azerileri, Zeynebiye Grubu)
- 2- Caferileşen Aleviler. (Çorum Ehl-i Beyt Vakfı)

3- Caferileşen Şafiiler. (Diyarbakır merkezli Kürt Caferiler, Taha Haber Grubu)

4- Caferileşen Hanefiler. (Herhangi bir grup ya da toplulukları yoktur)

Türkiye’de Caferi Mezhebi’ne mensup en büyük grubu Azeri Caferiler oluşturmaktadır. Kars ve Iğdır bölgelerinden göçlerle Türkiye’nin diğer bölgelerine yayılan bu grubun merkezi İstanbul Halkalı’dır ve liderleri de Selahaddin Özgündüz’dür (Üzüm, 2001: 306; Albayrak, 2006: 80-81).

Türkiye’de sayıları en az olan Caferi grubu müteşeyyilerdir. Şiileşmek, Şii eğilim taşımak anlamına gelen ve *teşeyyü* kelimesinden türetilen *müteşeyyi* kavramı sözlükte Şiileşen, Şii görüş ve düşüncelere meyleden kimse anlamlarına gelmektedir (Öz, 2012:514). Bir bakıma böyle kimselere Caferileşenler de denilebilir. Türkiye’deki Caferiler başka bir mezhepten kendi mezheplerine geçenler için hakkı ve doğruyu görenler anlamında genellikle “mustabsır” ifadesini kullanmaktadır (KK-1).

İran’da 1979 yılında gerçekleştirilen İslam Devrimi’nden sonra, hem İran’ın irşat ve tebliğ adı altında birtakım çalışmalarda bulunması, hem de İslam Devrimi özentisi içindeki bazı çevrelerin devrime olumlu gözle bakması, Türkiye’de başlangıçta çok az da olsa teşeyyü (Şiileşme) hareketlerinin başlamasına sebep olmuştur (Üzüm, 1993: 20). Devrim hareketine sempati ile bakan bu çevreler yayın organlarında devrim hakkında olumlu görüşler beyan etmiş, devrimin fikri liderliğini yapan kişilerin eserlerini Türkçeye tercüme etmiş, birtakım dergiler çıkarmış ve çeşitli yayınevleri açmıştır (Çakır, 2012:155). Ancak bir süre sonra İran’da gerçekleştirilen bu devrimin asıl amacının hayallerindeki İslami bir devlet düzeni kurmak olmadığı veya bu devrimle tam olarak İslam’ın siyasal anlamda temsil edilmediği anlaşılınca, başlangıçta bazı çevrelerin duydukları devrim sempatisi büyük ölçüde etkisini kaybetmiştir. Ancak durum her ne olursa olsun Türkiye’de az da olsa belirli bir kesim devrim hakkındaki olumlu kanaatlerini devam ettirmiş ve eski anlayışlarını sürdürmüşlerdir (Görçün, 2015: 78). İşte Türkiye’de İran İslam Devrimi’ne ve onun temelindeki İmamiye Şiiliği’ne sempati duyan bu grup İmamiye’nin hem politik hem de fıkhi yönünü kendilerine örnek alarak zaman içerisinde Şiileşmiş, diğer bir ifade ile de Caferileşmiştir. (Albayrak, 2006: 81; Baylak, 2009: 43; Banaz, 2020: 92).

İran Devrimi’nin gerçekleştiği İmamiye Şiiliği’nin ve bu zemin üzerine kurulan siyasal oluşumların beyan ettiği fikirlerin iyice anlaşılmasıyla birlikte, diğer İslam ülkelerinde olduğu gibi Türkiye’de de devrim hakkındaki görüşler yeniden belirlenmiştir. Bu yıllarda sınırlı sayıda bazı gruplar devrim hakkında olumlu kanaatlerini sürdürmüş, hatta ilgilerini daha da artırmıştır. Türkiye’de İran’a ve onun siyasal rejimine hayranlık duyan, radikal görüşlere sahip, “İrancılar” olarak ifade edilen bu grup, esas itibarıyla tamamen Sünni kökenlidir. Zaten kendileri de doktriner manada İmamiye Şiiliği’ni kabul etmediklerini beyan etmiş; sadece İmamiye Şiiliği’nin siyasal yönünü desteklediklerini vurgulamışlardır. Kendilerini zaman zaman Hizbullahi, İslami Direniş ve Hattı İmami gibi isimlerle tanıtan bu gruplar Selam Gazetesi, İstiklal, Şehadet,

İslami Davet, Tevhit, İslami Düşünce adıyla bazı dergiler çıkarmış ve yayınlarında imamet, rehberiyet, ulul-emr ve İslami yönetim gibi konuları sıkça işlemişlerdir. Öte yandan aynı çevreler Objektif, Akademi, Endişe gibi bazı yayınevleri kurmuş ve devrim lideri Humeyni başta olmak üzere devrimin önemli fikir önderlerinden sayılan Ali Şeriatî, devrimin üst düzey kadrosunda yer alan Mutahhari ve İran'ın bugünkü lideri Seyit Ali Hameney gibi devrim öncülerinin eserlerini Türkçe'ye tercüme edip neşretmişlerdir (Büyükkara, 2015: 289; Güngör, 2012: 1953).

Önceleri Hanefî veya Şafîi iken sonradan Caferî Mezhebî'ni tercih edenler, Caferî fikhını daha doğru ve inandırıcı bulduklarını ifade etmektedir (Albayrak, 2006: 81). Ancak Türkiye'de bu grupta yer alan kişiler hatırı sayılır bir oranda değildir. Üzüm, İran İslam Devrimi'nden etkilenmiş Türkiye'deki Sünnî vatandaşların Caferîlerin fikri liderleri konumundaki kişilerle görüşmelerde bulunduğunu ve bu grubun fikhi manada mezhep değiştirmediklerini belirtmektedir. Ayrıca Üzüm, bunların itikadi ve siyasi bakımdan mezhep kalıplarını aştıklarını, bu noktada İran İslam Devrimi'ni tasvip ettiklerini, imamet anlayışında Şii telakkiyi Sünnî telakkiye göre daha aktif ve daha canlı gördüklerini, bu bakımdan İmamiye'deki imamet anlayışını ana hatlarıyla tercihe şayan bulduklarını ifade etmektedir (Üzüm, 1993: 22).

İran İslam Devrimi'nin başarıyla sonuçlanmasından sonra İran'ın resmi ya da resmi çevrelerine yakın bazı kişiler, Türkiye'de bir taraftan İslam'ın siyasi yönünü öne çıkaran birtakım gruplarla ilişki içinde bulunmuş, bir taraftan da Alevî kökenli vatandaşlarımıza yaklaşmaya çalışmışlardır. Örneğin o günlerde sabah ve akşam günde iki kez yayın yapan İran'ın Sesi Radyosu, birçok yayınında Türkçe olarak Türkiye'deki Alevîlerin tarihi bir ihmale uğradıklarını işlemiş ve onlara yönelik, "Gerçek Alevîlik" dedikleri, Caferîlik propagandası muhtevalı programlar yapmışlardır. Hatta bunlardan daha da ileri gidip İmamiye Şiiliği ve devrimle ilgili Türkçeye çevrilen kitapları Alevî vatandaşlarımızın yaşadığı bölgelere ücretsiz olarak ulaştırmışlardır. Ayrıca bu yıllarda Maraş, Adana ve Çorum gibi yerleşim yerlerinde yaşayan Alevî kökenli öğrenciler İran'a götürülerek eğitilmiş (Saray, 2006: 98) ve Alevîleri irşat etmek için oluşturulmuş bir grup, tamamen Alevîlere hitap etmek üzere *Aşura* isimli bir dergi çıkarmıştır. Bu dergide Alevî kültürü ile beraber İran'daki Caferîye Mezhebî'nin esasları sunulmaya çalışılmıştır (Güngör, 2012: 1953; Baylak, 2009: 45).

Günümüzde başta İstanbul, Ankara ve Çorum gibi şehirlerde yaşayanlar olmak üzere Alevîlerden bazılarının itikadi ve siyasi olarak İran'ın devlet mezhebî olan Caferîliğe ilgi duyduğu ve bu mezhebe tâbi oldukları bilinmektedir. Türkiye'de son zamanlarda Alevîlikten Caferîliğe geçenlerin sayısında hatırı sayılır bir artış olduğu gözlenmektedir. Zaten Türkiye'deki müteşeyyi grupları içerisinde Caferîliğe geçenler çoğunlukla Alevîlerdir. Bu da hem Alevîlik ile Caferîlik arasındaki birtakım ortak noktaların bulunmasından hem de Caferîlerin Alevî vatandaşların Caferîleşmesi için ciddi gayretler sarf etmesinden kaynaklanmaktadır. Bu iki grubun aralarındaki Hz. Ali, Ehli Beyt ve On iki İmam gibi birtakım ortak değerler sayesinde bütünleşmesi ko-

lay olmaktadır (Üzüm, 2001: 305; Güngör, 2014: 1953; Albayrak, 2006: 81; Demirci, 2006: 55; Yeler, 2019: 208).

Türkiye’deki Caferiler, Zeynebiye ve Kevser Grubu diye 2 büyük grup tarafından temsil edilmektedir. Zeynebiye Grubu, genellikle Azeri Caferilerden oluşan, Kevser Grubu’na göre daha ılıman ve Türkiye Cumhuriyeti Devleti ile biraz daha iyi ilişkileri olan bir gruptur (Yeler, 2006: 39). Kevser Grubu ise radikal ve daha çok İran misyonerliği yapan bir grup olarak gözükmektedir (Baylak, 2009: 45). Araştırmamız neticesinde tespit edebildiğimiz kadarıyla Türkiye’deki müteşeyyi gruplar, Caferilerin en tepede temsil edildiği iki gruptan biri olan Kevser Grubu’nun faaliyet gösterdiği alan içerisindedir (Baylak, 2009: 54). Nitekim Türkiye’deki müteşeyyiler daha çok Kevser grubu Caferileri tarafından desteklenmektedir (Banaz, 2020: 93). Müteşeyyilerin Türkiye’deki en önemli temsilcileri ise Çorum’daki Ehli Beyt Vakfı etrafında Caferileşen Alevilerdir.

2. Çorum Ehli Beyt Vakfı Merkezli Caferileşmiş Aleviler

Çorum Ehli Beyt Vakfı müntesipleri İran’daki devrimden etkilenerek Çorum Merkez Milönü Mahallesi’nde bir vakıf etrafında teşkilatlanıp faaliyet gösteren ve Caferi fihmına göre ibadetlerini yapan Alevi kökenli vatandaşlarımızdır (Üzüm, 1999: 361; Taşgın, 2004: 146; Güngör, 2012: 1953). Şu an vakfın resmîyetteki başkanı Ümit Kolbüken’dir. Ancak vakıfta söz sahibi olan ve vakfın her türlü işlerini yürüten kişi Teoman Şahin’dir. Nitekim Şahin, vakfın hem kurucusu hem de resmî basın sözcüsüdür (Banaz, 2020:121).

Avukatlık mesleğini icra eden ve aynı zamanda iyi bir entelektüel olan Teoman Şahin, Çorum’un Merkezze bağlı Kızılbaz Kürtlerinden oluşan Kadıderesi Köyü’ndendir. Babası Çorum eski Milletvekili Cemal Şahin’dir. 1940 doğumlu olan ve dede soyundan geldiği söylenen Cemal Şahin, Eskişehir ve İzmir’de havacı astsubay olarak görev yapmış, daha sonra astsubaylık mesleğinden istifa ederek Ankara’da PTT işçisi olarak çalışmıştır. 1971’de Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi’nden mezun olan Cemal Şahin, mezuniyet sonrasında Çorum’a yerleşerek SSK’da avukat olarak çalışmaya başlamıştır. Şahin, emekliliğinden sonra CHP bünyesinde siyasete atılmış, 12 Eylül 1980 darbesinden sonra partisi kapatılmış ve tutuklanmıştır. Bir müddet Çorum cezaevinde yatan Şahin, SODEP’in Çorum il teşkilat kuruculuğunu üstlenmiştir. Daha sonra partinin SHP’ye dönüşmesiyle 1987-1991 ve 1991-1995 arasında iki dönem Çorum SHP milletvekili olarak seçilmiştir. Vekilliğinin son yılında İnönü ve Karayalçın ile yaşadığı Alevilik konusundaki ihtilaflar sonucunda ihraç isteğiyle parti disiplin kuruluna sevk edilmiş, o da savunma vermeyi reddederek partisinden istifa etmiştir. Tansu Çiller döneminde DYP’den gelen teklifi kabul edip bu partiye geçmiştir. DYP’ye geçtikten sonra 1995 seçimlerinde Çorum’dan ikinci sıradaki yerinden seçilemeyerek vekillik hayatı bitmiştir. Bundan sonra Şahin CHP tarafından tekrar partiye davet edilmiş; o da tekrar CHP’ye dönmüştür (Banaz, 2020:122).

Teoman Şahin, babası Cemal Şahin'in siyasi hayatının bitmesinin nedenlerini Alevilikten Caferiliğe geçmesi ve Aleviliği Caferiliğe dönüştürmek için Çorum'da yapmış olduğu çalışmalar olarak zikretmektedir. Zira Cemal Şahin, tüm Türkiye'ye Aleviliğin aslının Caferilik olduğu konusunda verdiği mesajlar nedeni ile partisiyle sorunlar yaşamış ve ihraç edilmiştir. Şahin, Caferiliğe geçtikten sonra içkiyi, sigarayı bırakmış, namaza başlamış, hacca gitmiş ve Çorum Ehli Beyt Camii'nin yapımında yardımcı olmuştur. 2002 yılında ise Çorum'da vefat etmiştir (Banaz, 2020:122).

Cemal Şahin'in oğlu Teoman Şahin ise hayatının 25 yılını Alevilik anlayışı içinde, dolayısıyla da fihki uygulamalarda Sünni-Hanefi kimliğe yakın biçimde geçirmiş, üniversite okuduğu yıllarda İran Devrimi'nden etkilenmiş, 1983-1984'lü yıllarda ise Caferiliği benimsemiştir. Teoman Şahin, görüşlerini önce Çorum'da mahalli dergilerde dile getirmiş, daha sonra babasının siyasi nüfuzu ile bu fikirleri daha geniş çevrelere ulaştırmıştır. Baba ve oğul Cemal-Teoman Şahinler Çorum'daki Alevilerin Caferileşmesi için ilk faaliyetleri başlatan kişiler olmuştur (Üzüm, 1999: 362; Taşğın, 2004: 146; Güngör, 2012: 1953).

Teoman Şahin Caferileşme süreci hakkında kendisiyle yaptığımız mülakatta bize şu açıklamayı yapmıştır: “Üniversite okuduğum yıllarda bir gün İran'dan gelen bir molla ile tanıştım, onunla kendi anlayışım olan Alevilik arasında Hz. Ali ve Ehli Beyt sevgisi, On iki İmam gibi ortak inançlarımızın olduğunu gördüm. O mollanın namaz kılması, camiye gitmesi, içki içmek gibi haram olan şeylerden kaçınması beni çok etkiledi. Bu tanışmanın sonunda kendi çabalarımla Caferilik Mezhebi üzerinde araştırmalar yaptım ve gerçek Aleviliğin bugün İran'da yaşanan Caferilik Mezhebi olduğuna karar verdim. Bizim yaşadığımız Alevilik adı altındaki Bektaşiliğin ise sapıklık olduğunun farkına vardım” (KK-2).

Çorum'daki Caferileşmiş Alevilerin önderleri ilk olarak 1986 yılında Çorum'da Alevilerin çoğunluklu olarak yaşadığı ve Milönü Semti diye bilinen bölgede bir cami yaptırarak örgütlenmeye başlamışlardır. İlk olarak caminin adı “İpeklik Bağları Cami Yaptırma ve Yaşatma Derneği Cafer Sadık Camii” olarak konulmuştur. Çorum Valiliği bu ismi mezhepçilik, bölücülük gerekçeleriyle kabul etmeyerek tüzük değişikliğine onay vermemiş; caminin o günkü yöneticileri hakkında soruşturma açmıştır. Ancak savcılık suç unsuru olmadığı gerekçesiyle takipsizlik kararı vermiş, bu olaydan sonra da caminin adı Ehli Beyt Camii olarak değiştirilmiştir. Bu tarihten sonra caminin bir yasal bir de fiilen kullanılan iki ismi olmuş; en çok da Ehli Beyt Camii ismi ön plana çıkmıştır. Ancak bu durumun resmi yazışmalarda sürekli olarak sorunlar çıkarması üzerine 1996 yılında Ehli Beyt Kültürünü Tanıtma Geliştirme ve Yayma Vakfı kuruluşu, cami derneği tüzel kişiliği feshedilmiştir. 2014 yılında ise yine Çorum'un başka bir Alevi bölgesi olan Şenyurt adıyla bilinen muhitte Ehli Beyt Vakfı'na bağlı İmam Ali Mescidi isminde bir mescit daha açmışlardır (KK-2).

Çorum'daki Caferileşmiş Alevilerin Ali Üremiş, Özgür Arapoğlu ve Şenyurt Mahallesi'ndeki İmam Ali Mescidi'nde görev yapan Tekin Polat isminde üç tane ho-

caları vardır. Özgür Arapoğlu aslen Çorum Merkez'e bağlı Kızılbaş köyü olarak da bilinen Kertmebabaoğlu Köyü'nden olup, 14 yıl İran'ın Kum şehrinde Caferilik Mezhebi üzerine eğitim görmüş bir hocadır. Arapoğlu'nun Kur'an tefsiri alanında yüksek lisans diploması bulunmaktadır. Tekin Polat aslen Erzincanlı bir Alevidir o da 6 yıl İran'ın Kum kentinde eğitim gördükten sonra Çorum'daki İmam Ali Mescidi'ne tayin edilmiştir. Bu imamlardan Ali Üremiş Ehli Beyt Vakfı Camii'nden emekli olmuştur. Üremiş, şu anda Çorum'un Tekke Köyü'nde ikamet etmekte ve daha çok Caferileşmiş Alevileri İran, Kerbela, Meşhed ve Necef gibi ziyaret yerlerine götürme faaliyetleriyle ilgilenmektedir. Cami imamlarının üçü de İran'ın Kum kentinde eğitim görmüş Alevi kökenli kişiler olup aylık ücretleri cami cemaati tarafından her ay toplanan paralardan ve bu vakfa bağlı olan vatandaşların verdikleri zekat ve humus gelirlerinden karşılanmaktadır (Banaz, 2020:122).

Ehli Beyt Vakfı'na bağlı Caferileşmiş Aleviler, külliye şeklinde yaptıkları İran camilerine benzeyen camileri ve bölgede yaptıkları faaliyetleriyle Çorum'da sürekli olarak gündemde kalmayı başarabilmektedir. Külliye şeklinde yaptırılan caminin, avlusunda içerisinde 3.000 eserden oluşan Türkçe, Arapça ve Farsça dillerinde yazılmış Caferi Mezhebi'ne ait eserlerin bulunduğu bir kütüphane, yaz aylarında çocuklara Caferi inançlarının öğretildiği yaklaşık 50 kişilik bir sınıf, vakfın kadın kollarının toplandığı bir salon ve bir de çay ocağı bulunmaktadır. Caminin altında ise, 250 kişilik bir yemekhane ve aşevi ile birlikte morg, gasilhane, seyahat minibüsü ve bir de cenaze taşıma aracı bulunmaktadır. Halka açık tam donanımlı yemekhanelerinde cenaze, mevlit, düğün, yıl yemeği ve Ramazan ayı iftarları verilmektedir. Morg ve gasilhanelerinde ise Caferi fıkına göre cenazelerinin yıkanması ve kefenlenmesi işlemleri yapılmaktadır. Ayrıca vakfın bünyesinde, Emek Spor Klubü, Alevi Alimleri Birliği, Kadın Kolları ve Gençlik Kolları faaliyetlerinin yürütüldüğü mekanlar bulunmaktadır.

Ehli Beyt Camii imamı Arapoğlu kendisiyle yaptığımız mülakatta vakfın kuruluş amaçlarını ve hedeflerini şu şekilde ifade etmiştir: “Amacımız Ehli Beyt ailesinin İslamiyet içerisindeki yerini ve önemini, uygarlığa olan katkılarını bütün insanlara anlatmak, gerçek Aleviliği sağlıklı olarak tanıtmak, İslamiyet'teki hoşgörü kültürü ve İslam kardeşliği için çaba harcamaktır. Bunlardan başka gelecek nesillerin inanç, ahlak ve bilgi açısından donanımlı yetişmesi, çağın getirdiği yenilikleri ve gelişmeleri takip ederek bunları Müslümanların ve bölgemizdeki Alevilerin yararına kullanılmasını sağlayarak, özlenilen ve umutla beklenen Müslüman halkların yeniden yıldızlaşması için ve dünyadaki adaletsiz düzenin son bulması için çalışmak da yine amaçlarımız arasındadır. Vakfımızın hedefleri ise Alevi inançlarının direk On iki İmam inancını yansıtan Alevi kaynaklarından öğretilmesini ve Ehli Beyt mektebinin doğru bir şekilde tanınmasını sağlamak, Alevilik ve Alevilere yönelik yanlış anlama yahut yanlış bilgilendirmeleri gidermektir. Bunlardan başka Alevi toplumu içerisindeki yanlış, İslam'a aykırı inanç, gelenek ve alışkanlıklar konusunda Alevileri bilinçlendirmek, İslam'ın ve Aleviliğin mesajını yaymak, bölgedeki Alevi kardeşlerimizin sorunları ile doğrudan muhatap olup bu sorunların sözcülüğünü, takibini yapmak ve çözüm üretmek de yine vakfımızın hedefleri arasındadır ” (KK-3).

Üzüm, Çorum Ehli Beyt Vakfı'nın oluşumunu 1979'da İran'da gerçekleştirilen devrimin Türkiye'deki yansımaları olarak görmektedir. Üzüm'e göre İran devriminin başarıyla sonuçlanmasından sonra İranlı bazı merciler hem İslam'ın siyasi yönüyle ilgilenen Türkiye'deki birtakım gruplarla temasa geçmiş hem de Alevi kökenli kimselerle yakınlaşmaya çalışmışlardır. Bu amaçla İmamiye Şiiliği/Caferilik ile ilgili bazı eserler Türkçe'ye tercüme edilmiş, Maraş, Adana ve Çorum gibi yerleşim merkezlerinde yaşayan Alevi kökenli öğrenciler İran'a götürülerek eğitilmiş ve bunlar Türkiye'deki Alevileri irşat etmekle görevlendirilmiştir. Bu çalışmalar sonucunda içlerinde bu öğrencilerden bazılarının da bulunduğu bir grup Çorum'da Aşura isimli bir dergi çıkarmaya başlamış ve yapılan faaliyetler giderek artmıştır. En nihayetinde bu grup Ehli Beyt Camii'ni ibadete açmıştır (Üzüm, 1993: 335).

Caferileşmiş Çorumlu Aleviler hakkında Taşğın da Üzüm ile aynı doğrultuda görüşler serdetmektedir. Taşğın, Caferileşen Çorumlu Alevileri İran İslam Devrimi'nin Anadolu'daki bir yansıması olarak görmektedir. Nitekim Anadolu'daki bazı Alevi vatandaşlar devrimden ciddi bir şekilde etkilenmiş; Çorum'da yaşayan bazı Aleviler kendilerini yeniden tanımlamış ve İran Şiiliğine sempati ile bakmaya başlamışlardır. (Taşğın, 2004: 146).

Ehli Beyt Vakfı'na bağlı olarak hayatlarını sürdürmeye çalışan Çorumlu Caferileşmiş Aleviler mezhebi kimlik olarak kendilerini ifade ederken, "Aleviyim, Şiiyim, Caferiyim, Kur'an ve Ehli Beyt yolundanım, On iki İmamcıyım, Alevi-Caferiyim" gibi ifadeler kullanmaktadır (KK-3, KK-4, KK-10). Bunlar içerisinde en çok vurgu yaptıkları ifade ise "Alevi-Caferi" ifadesidir. Bu grup özellikle Alevi ismini kullanarak Çorum'da yaşayan ve vakfa bağlı olmayan diğer Alevilerle yakınlıklarını sürdürmeyi amaçlamaktadır. Teoman Şahin ve vakfın İran'da eğitim görmüş hocalarını saymazsak, bölgede Caferileşen bütün Alevi vatandaşlar bu vakıf sayesinde Caferileşmiştir.

Bölgede yaptığımız saha çalışmasında vakfa bağlı kişilerin sayısını öğrenmek için sorduğumuz soruya birbirinden farklı birçok cevap aldığımızı belirtmemiz gerekmektedir. Örneğin vakfın önceden yönetiminde bulunan ve şu anda caminin müezzinliğini yapan Necati Ceylan, vakfın 30-35 kişi kayıtlı üyesinin olduğunu; Tokat'ta yaşayan Necati Çabuk isimli bir Caferi vatandaş 500 kişi olduklarını; Cami imamı Arapoğlu, aktif olarak camiye gelenlerin 50 kişi, pasif olarak vakfa kayıtlı olanların sayısının 3.000 olduğunu; vakfın basın sözcüsü Şahin 1.000 kişi olduklarını, siyasi etkilerinin ise 5.000 olduğunu; Çorum'da yaşayan Sünni vatandaşlardan bazıları ise sayılarının 100-150 kadar olduğunu söylemiştir. Ancak bölgede yaptığımız gözleme dayalı araştırmamıza dayanarak 1000 ve 3.000 rakamlarının çok yüksek rakamlar olduğunu, Ehli Beyt Camii'ne gelen cemaat sayısının cuma namazlarında bile 50-60 kişiyi geçmediğini ifade etmemiz gerekmektedir. Muharrem Ayı ve Aşura Günü'nde yapılan programa katılmak için çevre illerden, Tokat, Amasya, Kırıkkale, Kayseri, Ankara, Gümüşhane, Erzincan, Malatya gibi, gelenleri bu sayıya dahil etsek bile onların zikrettiği rakama ulaşmak mümkün değildir. Her yıl yapılan Aşura programlarında

bile camiye gelenlerin sayısı dışardan gelenlerle birlikte yaklaşık 300-350 civarında olmaktadır. Sahada yaptığımız gözlemler neticesinde vakfa bağlı Caferilerin sayısı hakkında bizim tahminimiz ise 200-250 kişi olduklarıdır.

Vakfın Türkiye lideri ve temsil heyetinin kimlerden oluştuğu şeklindeki sorumuza Teoman Şahin şöyle cevap vermiştir: “Vakfımız bağımsız bir genel merkezdir. Taklit merci olarak İran’ın Kum kentinde bulunan Ayetullah Seyit Ali Hameney’e bağlıdır. Fermani Altun ile hiçbir bağlantımız yoktur. İstanbul Zeynebiye Grubu lideri Selahattin Özgündüz ile hiyerarşik bir bağımız yoktur ve onu Türkiye’deki Caferilerin lideri olarak görmüyoruz. Sadece Kevser Grubu Caferilerinden yayın desteği almaktayız” (KK-2).

Ehli Beyt Camii imamı Arapoğlu ise doğrudan vakfın bağlı bulunduğu bir üst birimin olmadığını söylemekle beraber, Ehli Beyt Alimler Birliği’ne (Ehla-Der) üyeliklerinin olduğunu söylemiştir. Ehli Beyt Alimleri Birliği, Türkiye’de etnik ve kültürel olarak birbirinden farklı olan bütün Caferilerin birliğini sağlamaya çalışan bir kurumdur (Banaz, 2020:106).

Çorum Ehli Beyt Vakfı, özü itibarıyla Şahin’in de yukarıda ifade ettiği gibi Türkiye’deki Alevileri Caferileştirme amacına yönelik hizmetler yapan adeta bir genel merkezdir. Alevi orijinli bir yapıya sahip olan vakıf, aslında Türkiye’de Caferilik alanında çalışmalar yapan bütün kurumlarla irtibatlıdır (Banaz, 2020:123). Bu anlamda çevre illerde özellikle Alevilerin yaşadığı Amasya, Tokat, Kırıkkale, Kayseri, Erzincan, Malatya, Gümüşhane, Ankara, İstanbul gibi illerdeki birçok dernek Çorum Ehli Beyt Vakfı çabalarıyla kurulmuş ve bunların kuruluşlarında vakıf bizzat öncülük etmiştir (KK-2). Bahsettiğimiz bu illerdeki dernek mensupları her yıl Aşura-Matem programlarında Çorum Ehli Beyt Camii’nde toplanarak buradaki programlara iştirak etmektedir. Bu derneklerin çeşitli vesilelerle Çorum’daki programlara katılmaları ve özellikle burada toplanmaları Ehli Beyt Vakfı’nın bu anlamda bir genel merkez olduğu fikrimizi ispat eden önemli bir göstergedir.

Teoman Şahin Türkiye’de hiç kimseyi Caferilerin lideri olarak görmediklerini, bağımsız bir yapı olduklarını ifade etmektedir. Ancak yaptığımız araştırma neticesinde Çorum Ehli Beyt Vakfı’nın Türkiye’deki bütün Caferilerle irtibatlı olduğunu, özellikle de Kevser Grubu ile çok yakın temas halinde olduklarını tespit ettik. Nitekim Kevser Grubu ile Çorum’daki Caferileşen Alevilerin taklit mercilerinin İran’ın Kum kentindeki Ayetullah Hameney olması da bunun bir ispatıdır. Aynı zamanda Ehli Beyt Vakfı’nın vatandaşlara dağıttığı ve kütüphanelerinin çoğunluğunu oluşturan yayınlar yine Kevser Grubu’na ait eserlerdir. Bu verilerden yola çıkarak Çorum Ehli Beyt Vakfı’nın Türkiye’deki Zeynebiye ve Kevser Grubu olarak bilinen iki ana yapıdan Kevser Grubu oluşumu içerisinde olduğunu söylemek mümkündür.

Çorum Ehli Beyt Vakfı sözcüsü Teoman Şahin ile gerçekleştirdiğimiz mülakatlarda Şahin, İslam ve Kur’an’ın önemi üzerinde yoğun bir şekilde durmuş, fıkıhlarının

farklılığı üzerine vurgu yapmış, Şii-Caferi fikhına göre ibadet yapmalarının onlar için ne kadar önemli olduğunu her fırsatta dile getirmiştir. Çorum'daki Caferileşmiş Alevilerin aynı bölgede yaşayan diğer Alevilerden ayrılan en önemli farklılıkları Bektaşiliği reddetmeleri ve cemevi yerine camiyi ön plana çıkarmalarıdır. Vakfa bağlı kişiler tarafından yapılan konuşmalarda Gerçek Alevilik olarak isimlendirdikleri Caferiliğe ve On iki İmama güçlü bir vurgu, Bektaşiliğe ise açıktan ve çok sert eleştiriler yapmaları kolaylıkla görülmektedir. Bu güçlü eleştiri Şahin'in "Alevilere Söylenen Yalanlar" isimli kitabında "Aşura" ve "Ondört Masum" isimli 1991-1995 yılları arasında vakfın çıkardığı dergilerde de açıkça görülmektedir (Üzüm, 1999: 363).

Çorum'daki Caferileşen Aleviler On iki İmam ve İmamiye Şiiliği'nin takipçisi olduklarını, Bektaşilik Tarikatı'nı reddettiklerini ve Aleviliğin özünün On iki İmam Şiiliği olduğunu söylemektedir. Bu anlamda İslam şeriatının kurallarının Aleviler tarafından da uygulanması gerektiğini dile getiren buradaki Caferileşen Aleviler, aslında daha çok olanı değil, olması gerektiği düşündükleri Aleviliği dillendirmektedirler.

Şahin ve Arapoğlu ile yaptığımız görüşmeler neticesinde her ikisinin de İmamiye Mezhebi hakkında derinlemesine bir bilgiye sahip olmaları dikkatlerimizi çeken hususlardan olmuştur. Aleviliği, Caferilik olarak gören hareketin lideri Teoman Şahin'e göre; Allah tarafından koyulan, zamana ve mekana göre değişmeyen Alevilik prensipleri her zaman aynı olacağı için "Anadolu Aleviliği" diye bir şeyden bahsetmek mümkün değildir. Yine onun düşüncesine göre, Alevilik ile Bektaşilik birbirinden oldukça farklıdır. Şahin, Bektaşiliği Osmanlı'nın kurduğu bir tuzak olarak görmektedir. Yine Şahin'e göre Aleviler birtakım dini uygulamaları yerine getirirken Bektaşiler bunların hiçbirini yerine getirmeyen bir gruptur. (Şahin, 1995: 208).

Çorum'da yaşayan Caferileşmiş Aleviler Ehli Beyt Vakfı sayesinde bölgede hem kendilerinden olan hem de olmayan Aleviler için yoğun bir şekilde basın, yayın ve irşat faaliyetleri yapmaktadır. Bu amaca yönelik vakfın sanal ortamda üç adet web sitesi ve bir de sosyal medya hesabı bulunmaktadır. Bu siteler aracılığı ile vakıfla direkt irtibat kuramayan kişilere, Caferilik inancının öğretilmesi gerçekleştirilmekte ve vakfın güncel bazı meseleler hakkındaki bakış açıları duyurulmaktadır. Bu sitelerde eğitim amaçlı yazılar, köşe yazıları, video ve haberler yer almaktadır (Banaz, 2020: 245).

Vakfın, Teoman Şahin yönetimindeki www. Alevisesi.com internet sitesinden başka sahip olduğu internet siteleri şunlardır: <http://www.corumehlibeytvakfi.com>, www.aleviCaferi.com ve [facebook.com/corumehlibeytvakfi](https://www.facebook.com/corumehlibeytvakfi). Vakfın çıkardığı bazı basılı yayınlar ise, Alevilere Söylenen Yalanlar, Alevilik Nedir?, Ehli Beyt Mektebinde Temel İnançlar, Aşura Dergisi, Ondört Masum Dergisi, cuma bültenleri, ramazan bültenleri ve bayram bültenleridir (Banaz, 2020: 245).

Orijinal ismi "Aşura, Aylık Ehli Beyt Kültür ve Siyaset Dergisi" olan *Aşura Dergisi* 1989-1994 yılları arasında Caferileşen Aleviler tarafından Çorum Merkez'de çıkarılan, küçük hacimli 25-30 sayfalık bir dergidir. Derginin sahipliğini ve sorumlu

yazı işleri müdürlüğünü Turan Gölcük yapmıştır. Şu anda İstanbul'da ikamet eden, ancak derginin çıkarıldığı yıllarda Çorum'da oturan Gölcük, derginin faaliyet göstermesindeki en önemli isimlerdendir. Dergide müstear bir isimle yazılar yazan, kendisini sürekli geri planda tutarak dergiye önemli katkılar sağlayan ikinci isim ise vakfın kurucusu olan Teoman Şahin'dir (KK-2).

Aşura Dergisi geçmiş yıllarda Çorum'daki Alevilere yönelik irşat faaliyetlerinde önemli bir araç olmuştur. Bu dergi 5 yıl boyunca düzenli olarak 21 sayıya kadar çıkartılmış; Alevileri Caferilik ile tanıştırmayı ve bu mezhebi onlara aşılarmayı amaç edinmiştir (Taşğın, 2004: 146). Dergideki yazılarda Çorumlu Caferileşmiş Aleviler bir yandan Caferiliğin esaslarını tanıtmış diğer yandan da Alevilik, Kızılbashlık ve Bektaşilik üzerinde durarak mukayeseli olarak bu iki anlayışı anlatmaya çalışmışlardır (Gölcük, 1991: 12). Teoman Şahin de yine bu dergide Alevilikle Kızılbashlığın aynı olduğunu ısrarla vurgulamış; Bektaşilik ile Kızılbashlık veya Alevilik arasında bir bağlantının olmadığını ve Osmanlı Devlet adamlarının On iki İmam'ın izinden giden Kızılbash dedelerini kendilerine çekmek için Bektaşilik Tarikatı'nı kurduğunu iddia etmiştir. Ayrıca Şahin, günümüzde Aleviliği temsil edenlerin, Alevilikle ilişkilerinin olmadığını ve özellikle inanç, ibadet ve sosyal ilişkilerinde Aleviliğin dışında Alevilikten başka bir şey ile kendilerini ifade etmekte olduklarını dile getirmiştir (Şahin, 1995: 15).

*Aşura Dergisi'*nden sonra Caferileşen Aleviler, 1991 yılında *Ondört Masum* adıyla bir dergi daha çıkarmışlardır. Bu dergi de günümüzde yayın hayatını sürdürmemektedir. Aslında dergi mahiyetinde olmayan 3-4 sayfalık el ilanı benzeri çıkarılan bu yayın hakkında Şahin, maliyet açısından ucuza gelmesi ve çok sayıda bastırılıp herkesin eline geçmesini amaçladıkları için böyle yaptıklarını söylemiştir. Bu dergide yazılan yazıların amacı *Aşura Dergisi'*nde olduğu gibi Caferiliği tanıtmak ve Bektaşiliğin yanlışlığını ortaya koymaktır (Şahin, 1993: 4).

Ehli Beyt Vakfı etrafında bir araya gelen Çorumlu Caferileşmiş Aleviler, günümüzde yayın ve irşat faaliyetlerini çoğunlukla sanal ortamda, vakfa ait internet sitelerinden yapmaktadır. Vakfın ileri gelenleri günümüzde sadece önemli gün ve ihya edilecek bazı geceler için el broşürleri bastırıp halka dağıtmaktadır.

3. Çorumlu Caferileşmiş Alevilerin Temel İnanç Esasları

Caferiliğin inanç esasları bütün temel Caferi kaynaklarda tevhit, adalet, nübüvvet, imamet ve mead olmak üzere beş kısımda gösterilmektedir. Ancak bazı son dönem Caferi kaynaklarında hem kendilerinin başka mezhepten olanları iman dairesi içinde gördüklerini göstermek, hem de onların kendilerine yumuşak bir tavırla bakmalarını temin etmek gibi sebeplerle bu konuda bir ayrıma gidilmiş, inanç konularında usûlü'd-din ve usûlü'l-mezhep diye bir ayırım yapılmıştır. Bu anlayışa göre Caferi Mezhebi'nde tevhit, nübüvvet ve mead usûlü'd-dini; adalet ve imamet ise usûlü'l-mezhebi oluşturmaktadır (Şirazi, 2011: 4-5; Gölpınarlı, 2011: 228).

Caferi Mezhebi'ne göre bir kimsenin Müslüman olması, İslam'a girmesi Allah'ın birliğine ve Hz. Muhammed'in peygamberliğine "*Eşhedü en la ilahe illallah ve eşhedü enne Muhammeden resülullah ve eşhedü enne Aliyyen veliyyullah*" şeklindeki iki kelime-i şahadet ile şahadet etmesi ile başlamaktadır. Ancak birtakım şartlar da vardır ki onların gerçekleşmesi durumunda Müslüman kimse mümin olur ve İslam derecesinden iman derecesine yükselir. Bir Müslüman, tevhidi, yani Allah'ın birliğini, Hz. Muhammed'in onun kulu ve son elçisi olduğunu, Kur'an'ı ve onda yer alan her şeyi; hesap, kıyamet, cehennem ve cennet gibi konuları kabul etmekle ve onlar için gerekli amelleri gerçekleştirmekle ancak iman derecesine erişebilir. Caferilikte iki kelime-i şahadetten sonra önemli olan şartlar: namaz, oruç, zekat, hac, mead ve geçmiş peygamberlere inanmaktır. Ayrıca Hz. Muhammed'in ehli beytini sevmek, onlara bağlı olmanın lüzumuna inanmak, onların düşmanlarına düşman, dostlarına dost olmak, bir Caferinin yapması gereken vazifelerdendir (Hamedani, 2014: 66-67).

Çorum'da yaşayan Caferileşmiş Alevilerin inanç ve ikrarlarını oluşturan şahadetleri şöyledir: Şahadet ederim ki Allah'tan başka ilah yoktur. Şahadet ederim ki Hz. Muhammed Allah'ın kulu ve elçisidir. Şahadet ederim ki İmam Ali Allah'ın dostu, velisidir. Şahadet ederim ki İslam, dinimdir. Şahadet ederim ki Kur'an kitabımdır. Şahadet ederim ki Kabe kiblemdir. Şahadet ederim ki yolum Aleviliktir. Şahadet ederim ki mezhebim Caferilik'tir. Şahadet ederim ki, Hz. Ali imamımdır, Hz. Hasan imamımdır, Hz. Hüseyin İmamımdır, Hz. Zeynel Abidin imamımdır, Hz. Muhammed Bakır imamımdır, Hz. Cafer Sadık İmamımdır, Hz. Musa Kazım İmamımdır, Hz. Ali Rıza imamımdır, Hz. Muhammed Taki imamımdır, Hz. Ali Naki imamımdır, Hz. Hasan Askeri imamımdır, Hz. Mehdi imamımdır. Şahadet ederim ki namaz dinin direğidir, oruç, hac, zekât, humus, cihat, iyiliği emretmek kötülükten sakındırmak, ehli beytin dostlarına dost, düşmanlarına düşman olmak ve anne-babaya saygı göstermek farzdır. Şahadet ederim ki cennet haktır, cehennem haktır, kıyamet haktır, sırat köprüsü haktır ve insanlar yaptıklarından dolayı hesaba çekilecektir. İyiler cennete ve kötüler cehenneme gidecektir (KK-3).

3.1.Tevhit

Allah'ın varlığı ve birliği anlamına gelen tevhit inancı, Hz. Adem'den Hz. Muhammed'e kadar bütün peygamberlerin insanlara ulaştırmaya çalıştıkları inanç esaslarının ilkinin teşkil etmektedir. Aynı zamanda bu inanç Hz. Muhammed'den sonra ortaya çıkan tüm İslam mezheplerinin ortak noktası olduğundan İmamiye'de de üzerinde hassasiyetle durulan bir inanç esasıdır. İmamiye'de tevhit, Allah'ın zat, sıfat ve fiil bakımından birleşmesi demektir. Allah'ın sıfatları zatının aynısıdır. Bundan mütevellit Kur'an mahluktur (yaratılmıştır), Allah'ın dünyada ve ahirette görülmesi kesinlikle mümkün değildir (Misbah, 2007: 94; Şirazi: 2001: 18).

Caferilikte tevhit inancı kendi içinde dört esasa ayrılmaktadır. Bunların ilki Tevhit-i Zati'dir. Bu esas Allah'ın zatının bir olup, ortağının, vekilinin bulunmayışına inanmaktır. Onun zatı her türlü noksan sıfatlardan münezzehtir. Eşi, benzeri, ortağı

yoktur ve yarattıklarına benzemez. Bir mekanı, cismi, şekli, ağırlığı, genişliği yoktur. Onun gücü ve kudreti her şeye yeter. İnsan, onun zâtı karşısında aciz kalır; çünkü insandaki güç, kuvvet ve kudret yalnızca ondandır. (Şirazi, 2001: 21-24).

İkinci esas Tevhit-i Sıfat'tır. Allah'ın sıfatlarının zatından ayrı bulunmadığına inanmaktır. İmamiye alimleri Allah'ın sıfatlarını tıpkı Ehli Sünnette olduğu gibi; subuti ve selbi olmak üzere iki kısma ayırmıştır. Allah'ın subuti sıfatları sekiz tanedir. Bunlar: 1- Allah "Kadir-i Muhtar" dır; o her şeye kadir, hiç bir şeyde aciz değildir. 2- Allah "Alim"dir; her şeyi künhüyle bilir ve sonsuz ilim sahibidir. 3- Allah "Hay"dır; hayatı daimdir, daima diridir fakat bu dirilik ruh ile değildir. 4- Allah "Mürid ve Karirih"tir; o, irade eden, iyiliği emreden ve kötülüğü hoş görmeyendir. 5- Allah "Müdrük" tir; o, her şeyi duyar, görür idrak eder fakat görmesi ve duyması gözle ve kulakla değil zati bilgisiyile gerçekleşir. 6- Allah "Kadim" dir; onun evveline evvel yoktur, varlığından önce yokluk tasavvur edilemez sonuna son yoktur, baki ve ezelidir. 7- Allah "Mütakellim"dir; emirlerini herhangi bir yolla ileten ve duyurandır, kelamı yaratandır ancak bu kelam ve duyurma işi dil ile yapılan bir iş değildir. 8- Allah "Sadık"tır; o, her vaadinde sadıktır, vaadinden dönmez, yalancılık (kızb) ona caiz olmaz. (Gölpınarlı, 2011: 236).

Bu sıfatlar Allah'ın sübuti sıfatlarıdır ve İmamiye'ye göre bütün Müslümanların bunlara inanması gerekir. Allah'ın selbi sıfatları, yani Allah'ta olmayan veya bulunmaması gereken sıfatlar ise yedi tanedir: 1- Allah mürekkeb değildir; yani birçok cismin birleşiminden meydana gelmemiştir. 2- Allah cisim değildir; mekanı yoktur ve görülmez. 3- Allah'ın sıfatları hadis değildir; teceddüt etmez. 4- Allah gözle görünmez. 5- Allah'ın şeriki, benzeri yoktur. 6- Allah muhtaç değildir ve olmaz. 7- Allah'ın sıfatları zatına mugayir değildir. (Gölpınarlı, 2011: 237).

Üçüncü Tevhit esası Tevhit-i Fiili'dir. Yaratmak, yaşatmak, öldürmek gibi işlerin ancak Allah tarafından yapıldığına ve ef'alinde ortağı, yardımcısı, iradesine cebreden bulunmadığına inanmaktır. Kısaca, Allah'ın fiilleri yönünden birleşmesi şeklinde tarif edebileceğimiz tevhit-i fiil, kâinatın Allah'ın idaresinde olması manasına gelmektedir (Gölpınarlı, 2011: 238).

Tevhidin son esası ise Tevhit-i İbadet'tir. İbadete layık olan yalnızca Allah'tır. Ondaki başka tapılacak bir varlık yoktur. Ondaki başkasına ibadet edilemez, aksi bir durumda Allah'a şirk koşulmuş olunur. Allah'tan başka ne bir meleğe, ne bir peygambere, ne bir imama, ne bir evliyaya ne de bir şahsa kulluk edilemez. Bu tevhit anlayışına göre Peygamberler ve özellikle de Hz. Muhammed ancak Allah'ın izniyle şefaahat ederler; Müslümanlar da peygamberler ile Allah'a tevessül edebilirler. Ancak onlardan hiçbirine, ibadet edilemez; Allah'ı bırakıp ondan bir şey istenemez. Allah'tan başkasına yalvarıp, bir şey istemek insanı küfre götürür. İşte bu inanışa "Tevhit-i İbadet" denmektedir (Şirazi, 2001: 21-24; Gölpınarlı, 2011: 239).

Çorum'da yaptığımız araştırmada buradaki Caferileşen Alevilerin tevhit inanışlarında yukarıda verdiğimiz Caferiliğin tevhit inancına ters düşecek bir anlayışlarının

bulunmadığını ve şefaata inancına da sahip olduklarını tespit ettik. Buradaki Caferileşen Aleviler, sahada yaptığımız mülakatlarda sadece Allah'ın varlığının bilinmesinin kişiyi kurtarmayacağını, tevhide inanan birinin buna ispat olarak ibadetlerini yerine getirmesi gerektiğini söylemişlerdir (KK-2, KK-3).

Çorum'daki Caferileşmiş Alevilerin Allah'ın görülmesi (rüyetullah) konusundaki görüşleri ise farklılık arz etmektedir. Yaptığımız mülakatlarda sadece Teoman Şahin, Özgür Arapoğlu, Tekin Polat ve cami cemaatinden bazıları İmamiye'nin kitabi bilgilerine uygun bir şekilde Allah'ın cisim ve madde olmadığından, dünya ve ahirette görülemeyeceğine inandıklarını söylemiştir. Ancak konu hakkında derinlemesine bilgiye sahip olmayan Çorum'daki Caferileşmiş Alevilerin büyük bir kısmı Allah'ın ahirette görülebileceğini, en azından görmek istediklerini söylemiştir (KK-4, KK-5, KK-6, KK-7, KK-8, KK-9). Çorum'daki Caferileşmiş Alevilerden bazılarının İmamiye itikadından farklı görüşlere sahip olması kanaatimizce onların hâlen Aleviliğe ait anlayışların etkisinde olmalarından kaynaklanmaktadır. Nitekim Anadolu'da Yaşayan Alevilerin çoğu Allah'ın ahirette görülebileceğine inanmakta ve bu anlayışı "Didar Görmek" şeklinde ifade etmektedir (Üçer, 2008: 223).

3.2. Nübüvvet

Nübüvvet ya da peygamberlik, Allah'ın bizzat kendisinin seçtiği özel kullarını Cebrail vasıtasıyla veya doğrudan vahiy yoluyla ilahi tebliğ vazifesi ile görevlendirmesidir. Caferiler, Kur'an-ı Kerim'in bildirdiği gibi bütün peygamberlerin Allah tarafından gönderilmiş olduğuna, insanlar içerisinde dereceleri yüceltilmiş, nübüvnete mazhar edilmiş, Allah'ın emirlerini kullara tebliğ vazifesiyle görevlendirilmiş kullar bulunduğuna inanmaktadır. Bu inancıya göre Allah, peygamberlerini halka gerçeğe davet için göndermiştir. Peygamberler arasında derece farklılıkları olmasına rağmen hepsi Allah tarafından, insanları tek olan Allah'a imana, iyiliğe, üstünlüğe davet etmek için gönderilmiştir. Bu açıdan aralarında bir fark yoktur. Hepsinin nübüvvetine iman etmek gerekmektedir (Gölpınarlı, 2011: 275; Şirazi, 2001: 30; Misbah, 2007: 129).

Nübüvvet konusunda bütün Caferiler, Peygamber göndermenin Allah'a vacip olduğuna, dünyaya gönderilen peygamberlerin sayısının kesin olmamakla beraber yüz yirmi dört bin olduğuna, onların masum olduğuna, Allah'ın izni ve iradesiyle mucizeler gösterdiklerine inanmaktadır. Bununla birlikte onlar, Peygamberlerin şefaata edebileceğine, büyük (ulu'l-azm) peygamberlerin Nuh, İbrahim, Musa, İsa ve Muhammed olduğuna, Hz. Muhammed'in son ve en üstün peygamber olduğuna, peygamberlik kapısının son peygamber Hz. Muhammed ile birlikte kapandığına, Hz. Muhammed'in en büyük mucizesinin Kur'an-ı Kerim olduğuna, Miracın ruh ve bedenle birlikte yapıldığına inanmaktadır (Şirazi, 2001: 30-32; Misbah, 2007: 177).

Çorum'da yaşayan Caferileşmiş Alevilerin nübüvvet ve Hz. Muhammed'in peygamberliği konusunda yukarıda verdiğimiz Caferiliğe ait kitabi bilgilere ters düşen

herhangi bir inançları bulunmamaktadır. Konu hakkında görüşlerine başvurduğumuz Çorum'daki Caferileşmiş Aleviler Allah'ın dünyaya yüz yirmi dört bin peygamber gönderdiğini, bütün peygamberlere inandıklarını, Hz. Muhammed'e inanmayan birinin Müslüman olamayacağını, Hz. Muhammed'in Allah'ın en seçkin en sevdiği kulu ve son peygamberi olduğunu, Habibullah olduğunu, bütün peygamberlerin imamı ve önderi olduğunu söylemişlerdir (KK-2, KK-3, KK-10, KK-11, KK-12).

Caferilerin nübüvvet konusu içerisinde değerlendirdiği diğer bir konu da meleklerle ve kitaplara iman konusudur. Çünkü peygamberlere kitaplar verilmiştir ve bu kitaplar melekler vasıtasıyla vahyedilmiştir (Şirazi, 2001: 24; Gölpınarlı, 2011: 299).

Caferi Mezhebi'nde meleklerin varlığını tasdik etmek, her Müslümanın inancı gereken zorunlu unsurlardan biridir. Cebrail ilahi vahyin emindedir ki, Kur'an-ı Hz. Muhammed'e o getirmiştir. Melekler nurdan yaratılmış olup yaratıklar içerisinde sayıları en fazla olan varlıklardır. Gökte hiçbir yer yoktur ki, orada Allah'ı tespih ve takdis eden bir melek bulunmasın. Yine yeryüzünde hiçbir varlık yoktur ki, ona vekil tayin edilmiş bir melek bulunmasın. Melekler yemezler, içmezler, evlenmezler, maddi ve cismani vücuttan münezzehtirler, onlar hakkında şekil ve suretten bahsedilemez. Göklerde ve yerlerde bulunan melekler kısım kısımdır. Bir kısmı gökte devamlı secde halinde, bir kısmı rüku halinde, bir kısmı ayakta. Ne halde olurlarsa olsunlar daima Allah'ı tespih ve takdis ederler (Hamedani, 2014: 70).

Caferiler Allah'ın özel vazifelerle görevlendirmiş olduğu melekleri olduğuna inanırlar. Bunlardan bazıları peygamberlere vahyi iletmekle vazifeli, bazıları insanların amellerini yazmakla görevli, bazıları da ruhları kabzetmekle görevlidir. Yine bazıları müminlere yardımla ve Allah'a isyan edenleri cezalandırmakla görevlidir. Bu görevler Allah'ın izni ve onun kudreti sayesinde gerçekleşir (Şirazi, 2001: 23).

Caferilere göre Allah tarafından insanları irşat için, peygamberlere kitaplar ve sahifeler nazil olmuştur. Bunların en mühimleri Hz. Davud'un Zebur'u, Hz. Musa'nın Tevrat'ı, Hz. İsa'nın İncil'i ve Hz. Muhammed'in Kur'an'ıdır. Bugün Zebur, Tevrat ve İncil, o mukaddes kitapların asılları değildir. Bunlar İsrailoğulları ve Hz. İsa'nın öğrencileri tarafından yazılmıştır. Bugünkü Tevrat ile İncil'de öyle konular vardır ki, bu kitapların hainler tarafından tahrif edildiğini ispat etmektedir. O kitaplarda aklın almayacağı, kabul etmeyeceği, yakışsız isnatlar ve iftiralar vardır. Mesela; Hz. Yakup'un Allah ile görüşmesi, Hz. İbrahim'in Allah için kebab pişirmesi, Hz. Lut'un kızlarının babalarına şarap vermesi ve ondan hamile kalmaları gibi. Bütün bunlar yalandır, gerçek dışıdır ve küfürdür. (Hamedani, 2014: 79).

Çorum'da yaşayan Caferileşmiş Alevilerin meleklerle ve kitaplara iman konusunda Caferilere ait temel kaynaklarda verdiğimiz kitabi bilgilere ters düşen bir inançlarının olmadığını, ancak meleklerin mahiyetleri ve fonksiyonları hakkında bilgi sahibi olmadıklarını gözlemledik. Alanda yaptığımız mülakatlarda onların Kur'an-ı Kerim'in Allah tarafından Hz. Muhammed'e vahyedilen kitap olduğuna, o kitabın in-

sanların ihtiyacı olan her şeyi bildirdiğine, belagat ve fesahatta eşi bulunmadığına, insanları acze düşüren ebedi bir mucize olduğuna inandıklarını tespit ettik (KK-4, KK-7, KK-8, KK-14, KK-16, KK-17). Çorum'da yaşayan Caferileşmiş Aleviler, Kur'an'ı Kerim'i yakmak, bir yere atmak, ona ayakla basmak yahut onu aşağı bir yere koymak gibi davranışların asla doğru olmadığına; bu çeşit davranışlardan birini kasıtlı olarak yapan kişinin kafir olacağına ve dinden çıkacağına inanmaktadır (KK-2, KK-9).

Çorum'da yaşayan Caferileşmiş Aleviler, günümüzde Müslümanların elinde bulunan Kur'an'ı Kerim'in, Hz. Muhammed'e indirilen Kur'an ile aynı olduğuna ve onda hiçbir tahrifatın olmadığına inanmaktadır. Nitekim Çorum'daki Caferileşmiş Aleviler, Kur'an'ı Kerim hakkında eksiklik veya fazlalık iddia eden birinin kafir olacağını, kendilerinin bu tür bir itham ile suçlanmasına çok üzüldüklerini, tahrifin Kur'an'ın yorum ve tercümesinde yapıldığını, bu iddiaların Şia'nın Ahbari ve Gulat denilen aşırı Şii'lere ait fikirler olduğunu söylemektedir (KK-2, KK-3, KK-10, KK-13).

Çorum'da yaşayan Caferileşmiş Alevilerin ellerindeki Kuran-ı Kerim'ler hakkında son olarak şunları söylememiz gerekmektedir: Müşahede ettiğimiz kadarıyla buradaki Caferileşmiş Alevilerin Ehli Beyt Camii'ndeki ve evlerinde okudukları Kur'an'ı Kerim'ler Şii düşünceye uygun olarak tercüme edilmiştir. Bu Kur'an'ı Kerimlerde Hz. Ali'nin imametini ispat etmek için bazı ayetlerin tercümelerinde açıklamalar vardır. Örneğin, Rad Suresi 7. ayetin mealinde şöyle bir açıklama vardır: "Resulullah korkutucudur ve her dönemde bizden halkı peygamberin getirdiğine hidayet eden bir hidayetçi vardır. Resulullah'tan sonra hidayetçiler, Ali ve ondan sonra birbiri ardına gelen varislerdir" (Turabi; 2013: 249).

Benzer bir durum fıkıhla ilgili bazı ayetlerin tercümelerinde de görülmüştür. Örneğin Maide Suresi'nde abdesti anlatan ayet şöyle tercüme edilmiştir: "Ey iman edenler! Namaz için kalktığınızda yüzünüzü ve dirseklere kadar (dirseklerle birlikte) ellerinizi yıkayın. Başınızı ve üzerindeki çıkıntılara (veya topuklara) kadar ayaklarınızı meshedin" (Turabi; 2013: 107).

Son tahlilde, Çorumlu Caferileşmiş Aleviler bugün Müslümanların elinde bulunan mevcut Kur'an'ın tahrif edilmediğine, onun asıl ve orijinal haliyle Allah tarafından korunduğuna inanmaktadır. Onlara göre, Kur'an'daki tahrifat ayetlerin meal ve tefsirindedir. Bundan dolayı da onlar Şii telakkiye uygun olarak çevirisi yapılmış meal ve tefsirleri okumaktadır.

3.3. İmamet ve Mehdi Anlayışı

Şia'nın inanç sisteminin temelini oluşturan imamet anlayışı, İmamiye'nin inanç esaslarının üçüncüsünü teşkil etmektedir. Bu inanç, genelde Şia'yı, özelde de İmamiye'yi diğer İslam mezheplerinden ayıran en temel anlayıştır. Sözlükte liderlik, kılavuzluk ve önderlik anlamlarına gelen imamet, aslında bir kişinin peygamberi temsilen din ve dünya işlerini yürüttüğü umumi bir başkanlık sistemidir (Gölpınarlı, 2011: 309).

İmamiye denildiğinde ilk akla gelen imamet nazariyesi olmaktadır. Bu nazariye-ye göre yeryüzünde insanları hidayete sevk eden imamlarla birlikte dalalete götüren, sapıklığa sevk eden imamlar vardır. İmamet nübüvvetin ikinci cephesidir, devamıdır, hem de “Nübüvvet-i Amme”den daha üstündür. İmamet ilahi, manevi ve ruhani bir makamdır. İmamiye’ye mensup olanlar, peygamberlere olduğu gibi imamlara da vahyedildiğine ve onların da peygamberler gibi mucizeler gösterebileceklerine inanmaktadır. (Hamedani, 2014: 90; Gölpınarlı, 2011: 303-307).

Caferi alimler Hz. Peygamber’in vefatından sonra Hz. Ali’nin, vasfına iman edilerek değil, bizzat kendisine işaret edilmek suretiyle zahir nas ve gerçek bir tayinle imam olduğunu iddia ederler (Gölpınarlı, 2011:337). Bu mezhebin düşüncesine göre, İmam tayin etmek Allah Teala üzerine vaciptir; dinde ve İslam’da imam tayininden daha önemli bir rükün yoktur. Yeryüzü bir an bile olsa imamlardan hali olamaz. Ancak bu sayede, Hz. Peygamber ümmetinin durumundan endişelenmeden dünyadan ayrılmıştır. Çünkü o, insanlar arasında ihtilafı ortadan kaldırıp, beraberliği sağlamak için gönderilmiştir. Buna göre Hz. Muhammed’in, ümmetini ihmal ederek, her biri başka görüşe sahip, biri diğerine uymayan yollara yönelmiş olarak terk edip ahirete intikali caiz olmayıp, kendisinden sonrası için başvurulacak bir şahsı tayin etmesi, kendisine güvenilen ve herkesin sevdiği bir kimseyi bu maksatla açıkça ortaya koyması vaciptir. Bundan dolayı Hz. Peygamber Hz. Ali’nin imametini bazı durumlarda ima etmek suretiyle bazı durumlarda da açık bir şekilde belirtmiştir. İşte bu yüzden İmamiye’ye göre iman, inanç esaslarından biri olan imamete inanmakla tamamlanabilir (Onat, 1996: 9).

Caferiyye Mezhebi’nde imamların emirleri Allah Teala’nın emirleridir; yasakları onun yasaklarıdır. Bu yüzden onlara itaat Allah’a itaattir, onlara isyan Allah’a isyandır. Onları seven Allah’ı sevmiş, onlara düşman olan da Allah’a düşman olmuştur. İmamlar bilgi, takva, yiğitlik, kerem, temizlik ve bütün üstün huylar, güzel ve övülmesi gereken sıfatlar bakımından insanlığın en yüce derecelerine ulaşmışlar, bu yüzden de imamet makamına yücelmişlerdir. Hükmetmek bakımından da Peygamber’den sonra din ve dünya işlerinde insanların başvuracakları kişiler olmuşlardır. Kur’an’ı Kerim’in tenzilini, tevlini, tefsirini gerçek anlamda ancak onlar bilirler (Mutahhari, 1990:160-165).

İmamiye anlayışına göre Hz. Muhammed’in vefatından sonra On iki Masum İmam gelmiştir. Bu imamlar: Ali b. Ebi Talib (ö.40/660), Hasan b. Ali (ö.49/669), Hüseyin b. Ali (ö.60/680), Ali Zeynelabidin (ö.95/713), Muhammed Bakır (ö.114/733), Cafer Sadık (ö.148/765), Musa Kazım (ö.183/799), Ali Rıza (ö.203/818), Muhammed Cevad (ö.220/835), Ali Hadi (ö.254/868), Hasan Askeri (ö.260/873) ve Muhammed Mehdi (d. 258/872...)’dir (Tebrizi, 1965:7). On ikinci İmam olan Muhammed Mehdi, 255/869 tarihinde doğmuş, 260/873’de öldürülme korkusundan Küçük Gizlilik (Gaybet-i Süğra) dönemine girmiştir. Bu dönem 328/940 tarihine kadar devam etmiştir. Bu zaman diliminde, imam ile ona uyanlar arasında dört sefir insanlarla iletişimi sağlamıştır. 328/940 tarihinden itibaren Büyük Gizlilik (Gaybet-i Kübra) dönemi başla-

miştir. On ikinci İmam halen sağdır; günü geldiği zaman, ortalık zulüm ve küfür ile dolduktan sonra Allah'ın izniyle tekrar taraflarına dönecek ve yeryüzünü adaletle dolduracaktır. Mehdi'ye tabi olanlara düşen görev onu beklemektir. İşte İmamiye'deki "Mehdi" inancının temelini bu görüş oluşturmaktadır (Şirazi, 2001:78; Hamedani, 2014:90).

İmamiye'deki Mehdi inancı, ahir zamanda dünyaya gelmesi beklenen belirsiz bir kurtarıcıya inanmak değildir. Mehdi, babası, annesi, doğum yeri ve birçok diğer alametleriyle tanınan, şu anda hayatta olan ve yeryüzünün imamı olup ancak ilahi hizmet gereği gizli bulunan belli bir şahıstır. İmamiye'ye göre bu şahıs hicri 255'te Şaban ayının 15'inde Cuma sabahı Irak'ın Samarra şehrinde dünyaya gelen İmam Hasan Askeri'nin oğludur (Muzaffer, 1978: 78-80). İmamiye Şii'leri, Hz. Adem'den kıyamete kadar yeryüzünün asla Allah'ın hücceti olan masum bir önderden yoksun olmadığına ve olamayacağına inanmaktadır. Onlara göre Allah'ın yeryüzündeki son hücceti İmam Mehdi'dir. Kıyamete kadar da o olacaktır (Bendiderya, 2014:10-15).

Caferilere göre içtihat şartlarına haiz bir müçtehit gaybet zamanında imamın nabî (vekili) dir. Mutlak olarak hakim ve reistir, hüküm vermekte, halka hükmetmekte imamın yetkilerine sahiptir (Türkyılmaz, 2015:157). O'nun hükmünü kabul etmemek, imamın hükmünü kabul etmemektir. İmam'ın hükmünü kabul etmemek ise Allah'ın hükmünü kabul etmemektir. Bu da Allah'a şirk koşmakla birdir. Günümüz İmamiye Şii'leri şu an Büyük Gaybet döneminde yaşamakta ve Mehdi'nin zuhurunu büyük bir arzu ile beklemektedir. İmamiye Şii'leri Mehdi'nin zuhurunu beklemeyi ibadetlerin en üstünü olarak görmektedir. Ancak bu bekleme sanıldığı gibi insanı tembelliğe iten, ataletle sebep olan pasif bir bekleme değildir. Tam aksine, böyle bekleyiş içinde olanların bunu sağlayacak bir ortamı geliştirmek için çalışması gerekmektedir (Şeriati, 2012: 50-51).

Çorum Ehli Beyt Camii imamı Arapoğlu, Mehdi inanışları konusunda bizlere şunları söylemiştir: "Biz Alevilerin önderi olan, on ikinci imamımız Hz. Mehdi, hicri 255 yılında mübarek Şaban ayının 15. gecesini sabaha karşı Irak'ın Samarra şehrinde dünyaya gelmiştir. Babası on birinci imamımız Hz. Hasan Askeri ve annesi Hz. Davut Peygamberin soyundan gelen Nergis Hanım'dır. Abbasi halifeleri, zulüm saltanatlarının yıkılmasından korktuklarından Hz. Mehdi'yi doğar doğmaz öldürmek istemişler ve babası İmam Hasan Askeri'yi Samarra şehrinde ev hapsine almışlardır. Ancak Allah'ın bir vaadi vardı, zalimler istemese de nurunu tamamlayacaktı. Bundan dolayı annesi Hz. Mehdi'ye hamile iken, aynı Hz. İbrahim peygamberde olduğu gibi mucizevi bir şekilde hamilelik belirtisi kendisinde görülmedi ve Hz. Mehdi gizli olarak dünyaya geldi. Hz. Mehdi babası İmam Hasan Askeri hicri 260 yılında Abbasi halifesi tarafından şehit edildikten sonra imamlık makamını üstlendi. İmam Mehdi'nin 69 yıllık kısa gizlilik (gaybet-i Süğra) ve günümüze kadar uzanan uzun gizlilik (gaybet-i Kübra) dönemi olmak üzere iki türlü gizlenme dönemi vardır. İmam Mehdi insanlık tarihinde gönderilen bütün peygamber, nebi ve imamların yeryüzünde tevhidin dünyaya yayılması yönünde verdikleri mücadeleyi neticelendirecek son ve tek kişidir.

Kendisine Hz. Adem, Nuh ve İsa peygamberler gibi uzun ömür verilen Hz. Mehdi, günümüzde 1152 yaşındadır ve Yüce Allah maslahat gördüğü zaman, onun izniyle zuhur edecek ve insanlığı zalimlerin zulmünden kurtaracak, yeryüzünde Kur'an ve ehli beyt merkezli, insaf, adalet ve insani değerlere dayalı son ilahi evrensel devleti kurup adaleti ve hakkı yayacaktır ” (KK-3).

İmamiye anlayışına göre bir kimsenin Mehdi'yi beklerken yapması gereken bazı ödev ve sorumlukları vardır. Bunlar: Mehdi'nin sağlığı, sıhhati ve zuhurunun çabuklaşması için ona dua etmek, onu daha iyi tanımak için onun hakkında yazılan kitapları okumak, karşılaşılan her hangi bir zorluk ve sıkıntılarda onu vasıta kılıp ona tevessül ederek kurtuluş dilemek, onun zuhur edeceği dönemde kendisine yardım edecek kişilere ihtiyacı olacağı için kişinin yaşantısını düzelterip onun yardımcılarından olabilecek bir insan olmaya çalışmak, onun hakkında yapılan her türlü toplantı ve programlara katılmak gibi davranışlardır (Bendiderya, 2014: 42-44; Demirci, 2006: 22; Yıldız, 2009: 23).

Şirazi'ye göre yukarıda verdiğimiz vazifeler içinde bekleyişi en aktif tutan görev ise ortamı, zamanın şartlarını İmam'ın kıyamına, zuhuruna hazır hale getirmeye çalışmak, mazlumun yanında olmak ve onun zuhurunun çabuklaşması için dua edip gözyaşı dökmektir (Şirazi, 2001: 80).

Çorum Ehli Beyt Vakfı merkezli Caferileşen Aleviler yukarıda verdiğimiz İmamiye kaynaklarına ait imamet ve mehdi inancı ile ilgili görüşlere inanmakta; imamete inanmayı imanın şartlarından biri olarak kabul etmekte ve bu bağlamda günümüzdeki İran'da bulunan Ayetullah Seyyit Ali Hameney'i On ikinci İmamın nabi olarak kabul etmektedir (KK-3).

Gözlemlerimize göre Çorum Ehli Beyt Camii'nde Mehdi için yapılan dualar genellikle cemaatle birlikte kılınacak bir namazda müezzinin, “Eşhedü enne Aliyyen veliyyullah” demesinden sonra, cemaatin hep birlikte “Allahümme sallı ala seyyidina Muhammed ve ali Muhammed ve accil feracahüm” demesi şeklinde yapılmaktadır. Ayrıca cami imamı her namazın sonunda ayağa kalkıp dua ederken “İmam Mehdi'nin zuhurunu yakın eyle Allahım” diye dua etmektedir. Ölmüş bir kimse için fatiha okunurken de yine Çorum'daki Caferileşmiş Aleviler “Allahümme sallı ala seyyidina Muhammed ve ali Muhammed ve accil feracahüm” deyip sonra Fatiha Suresi'ni okunmaktalar.

Bunlardan başka Çorum'daki Caferileşmiş Aleviler, ilk imamın ayet ve vasiyetle Hz. Ali olduğuna, ilk üç kişinin onun hakkını yediğine, kıyamet kopmadan önce dünyayı adaletle dolduracak kişinin, yani Mehdi'nin de şu anda hayatta olan On ikinci İmam olduğuna, On iki İmamların hepsinin günahsız olduğuna, onların Allah'ın en seçkin kulları olduklarına ve On iki İmamın ruhlarının Hz. Peygamberle birlikte bütün insanlardan ve canlılardan önce yaratıldığına inanmaktadır (KK-1, KK-5, KK-7, KK-10, KK-11, KK-12, KK-14, KK-15).

3.4. Adalet

Caferilerin inanç esaslarından biri de Allah Teala'nın adil olması, kulun ise eylemlerinde hür ve seçme hakkına sahip olması hususudur. Türkçede “adalet” olarak ifade edilen “adl”in sözlük anlamı, eşitlik ve eşitliği sağlamadır. Bu kavram halk dilinde ise, başkalarının hakkına riayet etmek ve zulmün karşıtı anlamlarında kullanılmaktadır. Bu nedenle adaletin tanımı, hak sahibinin bütün haklarının gözetilmesi ve ona verilmesi şeklinde yapılmıştır (Tabatabai, 2009:134; Şirazi, 2001: 94; Misbah, 2007:116).

Caferilere göre iyi, ancak şeriatın iyi olarak kabul ettiği şey olduğu gibi kötü de ancak şeriatın kötü olarak kabul ettiği şeydir. Allah dilerse kendisine itaat edeni cehenneme koyar, isyan edeni cennete koyar, bu Allah için kötü bir şey olamaz, çünkü Allah mülkünde dilediği gibi tasarrufta bulunur. Gerçek manada adalete inanmak, bütün bu nazari şeylerde hakim olarak aklı görmekle mümkündür. Şeriat ancak aklın kabul ettiğini tekit eder. Akıl müstakil olarak bazı şeylerin iyi ve güzel, bazı şeylerin de kötü ve çirkin olduğuna hükmeder; aynı zamanda Allah'ın kötü şeyi hükmetmesi de imkansızdır. Çünkü Allah hakimdir, hükmünde hikmet ve isabet vardır; zulüm ise kötü şeydir, kötü şeyi yapmak hikmete aykırı olduğu gibi itaat edeni azaplandırmak zulümdür. Zulüm ise kötülüktür, Allah kimseye zulmetmez (Kaşifü'l-Gıta, 1966: 61).

Caferilerde Allah'ın insanları bir şeye zorlaması veya bir konuda serbest bırakması meselesi de aslında Allah'ın adalet anlayışına yüklenen anlamdan kaynaklanan bir meseledir. Bu konuda onlar, insanın hür ve seçme şansına sahip olduğuna, iradesinde hür olduğu için insanın yaptığını isteyerek yaptığını ve seçme şansının da bizzat Allah'tan verildiğine inanırlar (Tabatabai, 2009:134; Şirazi, 2001: 94). Allah, kulu yaratmış ondaki seçme vasfını da yaratmıştır. Ancak seçme tüm olarak Allah'ındır; kulun şahsına ait işlerdeki tercih ise kula aittir ve kuldandır. Allah bir kula bir işi zorla yaptırmadığı gibi zorla da terk ettirmez. İnsanın dilediğini yapmasına izin vermiştir. Böyle olmadığı takdirde sevap ve azabın batıl olması, peygamberleri yollamanın, kitapları indirmenin, cennet ve cehennemin faydasız ve abes bulunması icap eder (Gölpınarlı, 2011:263; Şirazi, 2001:91).

Çorum Ehli Beyt Vakfı'na bağlı Caferileşmiş Alevilerin yukarıda verdiğimiz İmamiye Mezhebi'nin adaletle ilgili kitabi bilgilerine ters düşecek herhangi bir inançları bulunmamaktadır. Çorumlu Caferileşmiş Aleviler yapmış olduğumuz mülakatlarda günlük hayatlarındaki iş ve eylemlerinde, Allah'ın mutlak manada adil olduğuna inandıklarını dile getirmişlerdir. Mülakatlar esnasında “Allah iyi ve güzel olanı yapar, kötü ve çirkin olanı yapmaz” sözü sizce doğru mu? diye sordüğümüzde büyük bir çoğunluk “Evet Allah iyi ve güzel şeylerin yaratıcısıdır, kötü ve çirkinlikler Allah'tan değil, kişinin kendi nefsindedir” demişlerdir (KK-2, KK-3, KK-6, KK-7, KK-9, KK-10, KK-11, KK-12).

Caferilerde adalet inancı içerisinde ele alınan bir diğer konu kaza ve kader konusudur. İmamiye'de kaza ve kader, Allah'ın her şeyi önceden bilmesi, bildiklerini

Levh-i Mahfuz'a yazması ve bu yazılanların zamanı gelince takdir edilmesi şeklinde ifade edilmektedir (Hamedani, 2014:74). Bu konu, Allah'ın ilim, kudret ve irade sıfatlarını ilgilendirmesi bakımından tevhidin; kulun mesuliyeti açısından da adeletin konusudur. Kaza ve kader konusu iki yönlü olmasına rağmen İmamiye kaynaklarında ikinci yönü esas alınmış ve adalet başlığı altında işlenmiştir (Kaşifu'l-Gıta, 1966: 52).

Caferiler kadere iman etmeyi insanın özgürlüğüne, geleceğini kendisinin belirlemesine engel olan bir durum olarak görmemektedir. Buna göre insan özgür olarak yaratılmıştır. Kendisine akıl, hikmet ve irade verilmiştir. İnsan, büyüme şartları temin edildiğinde mineralleri emerek büyüyen ne bir bitki ne de içgüdülerine göre hareket eden bir hayvan gibidir. O her zaman kendisini belli kavşak noktalarında bulur ve tüm yollar kendisine açıktır (Muzaffer, 1978: 40; Misbah, 2007:107; Gölpınarlı, 2011:265).

Hamedani, insanın kader karşısında rüzgarın önünde savrulan bir yaprak gibi olduğunu savunan Cebriye'ye karşı çıkmış ve bir Müslümanın kaza ve kadere inanması gerektiğini belirtmiştir. Ona göre kainatta vücut bulan her şey Allah'ın ilmi dahilindedir. Buna kaza denmiştir. Kıyamete kadar vücut bulması takdir edilme işine de kader denmiştir. Dünyada olmuş ve olacak her şeyin bilgisi Allah'ın ilminde mevcuttur. Ezeli ilim olmuş ve olacak her şeye taalluk eder. Ezeli ilmin taalluk ettiği şeylerin dışında bir şey vücut bulmamıştır ve bulmayacaktır (Hamedani, 2014: 74-75).

Ali Şeriatî, kaderi cebir olarak anlamamanın yanlış olduğunu, bunu Ümeyyeoğulları'nın saltanatlarını korumak düşüncesiyle ortaya attıklarını söylemiş ve kaderi ilk Müslümanlar gibi anlamamız gerektiğine dikkat çekmiştir. Ona göre, olan ve olacak her şeyi, Allah önceden tespit etmiştir. İnsanın fert olarak burada bir rolü yoktur. Dolayısıyla Allah her işi önceden belirlemiş olduğu için insanın konumunu ve durumunu değiştirmek için harcadığı çabalar boşunadır diyen bir kaza ve kader anlayışı geliştiği zaman ortada İslam kalmayacak ve bu durum da Müslümanlarda pısrıklığı sebep olacaktır (Şeriatî, 1990:109-110).

Çorum'da yaşayan Caferileşmiş Alevilerin kaza ve kader inançlarında yukarıda verdiğimiz İmamiye'nin kitabî bilgilerine ters düşen bir durumları yoktur. Nitekim iyi ve kötü, insanın bütün davranışlarında hür ve serbest olduğuna inanıyor musunuz? şeklindeki sorumuza, "insan hür ve serbesttir" şeklinde cevap vermişlerdir (KK-2, KK-3, KK-5, KK-8, KK-10, KK-11, KK-12). Bunun yanında, "İnsan bütün fiillerinde serbest olamaz, gücü yetenlerde serbest, yetmediği şeylerde serbest değildir ikisinin arasındadır" (KK-10); "Bazen seçme şansımız olmaz, insana hem dışardan bir müdahale vardır hem de insanın bir serbestliği vardır" (KK-2); "İnsan tüm fiillerini kendi seçer, Allah da onu yaratır" (KK-13) şeklinde cevap verenler de olmuştur.

Çorum Ehli Beyt Vakfı Camii imamı Arapoğlu ise kader inanışları konusunda bize şu açıklamayı yapmıştır: "Bizim inancımız tertemiz imamlarımızdan gelmektedir. O inanç da kader hakkında ifrat ve tefritten uzak olmaktadır. İmamımız Cafer Sadık aleyhisselam bu orta yolu tavsiye etmiştir. Biz diyoruz ki insan bütün iş ve hareketle-

rinde küfür veya imandan birini tercih etmekte serbesttir. Allah kimseyi imandan veya küfürden birini tercih etmeye zorlamaz” (KK-3).

Caferilikte kaza ve kadar konusuyla bağlantılı olarak verebileceğimiz son bir konu da beda anlayışıdır. Bu anlayış dinin aslından olmamakla birlikte bu ekolün mensupları tarafından inanç konuları arasında sayılmakta ve bu yönüyle de onlar diğer İslam mezheplerinden ayrılmaktadır (Zahir, 1984: 55; Fıglalı, 2008: 221). Beda'nın kelime manası, belirlemek, ortaya çıkmak demektir (Gölpınarlı, 2011:269). Terim olarak ise, Allah'ın belli bir şekilde gerçekleşeceğini haber verdiği bir olayın daha sonra başka bir şekilde gerçekleşmesi olarak tarif edilmektedir (Muzaffer, 1978: 35-36). Bir başka ifade ile beda, meydana geleceğine önceden işaret edilen bir olayın gerçekleşeceğine inanıp da sonradan buna aykırı bir hadisenin vuku bulmasıdır (Gölpınarlı, 2011: 270).

Genel kabule göre beda anlayışını ortaya çıkaran olay Cafer Sadık'ın, sağlığında oğlu İsmail'in imametini bildirmesine rağmen, onun kendisinden önce ölmesidir (Fıglalı, 2008: 230). Rivayetlere göre Cafer Sadık, oğlu İsmail'in kendisinden sonra imametinden söz etmiş, ancak daha sağlığında oğlunun ölmesi üzerine “Beda billah (Allah kararını değiştirdi)” demiştir. Bundan dolayı bazı âlimler beda anlayışı için, “İmamiye’de imamlar masum olduklarından, Cafer Sadık’ı bu durumdan kurtarmak ve bu olayı insanlara izah edebilmek adına ortaya çıkarılmış bir anlayıştır” demişlerdir (Zahir, 1984: 56).

Çorum'daki Caferileşmiş Aleviler beda inancı hakkında, cami imamları ve vakıf yöneticileri hariç, bilgi sahibi değildir. Alanda yaptığımız mülakatlarda birçok kişi bize beda ismini hiç duymadığını söylemiştir (KK-4, KK-5, KK- 6, KK- 7, KK-8, KK-12, KK-15, KK-16, KK-17). Çorumlu Caferi hocalar bu konuya camilerinde, vaaz ve hutbelerde, konferans ve panellerde neredeyse hiç değinmemektedir. Ayrıca Çorum'da yaz aylarında çocuklar için açılan Caferilik kurslarında da bu konu anlatılmamaktadır.

Cami imamı Arapoğlu, mülakatlarımız esnasında beda'yı bize Kur'an'daki nesh olayı ile izah etmiştir. Ona göre beda, Allah'ın fikir değiştirmesi değildir. Bir olayın beklentinin dışında gerçekleşmesi veya tehir edilmesidir. Bu anlayışa göre nesh konusu teşride olur; beda olayı da tekvini meselelerde olur. Örneğin Mehdi'nin zuhuru konusu beda anlayışı ile izah edilir. Bazen Mehdi'nin zuhuru tam gerçekleşecekken, şartlar olgunlaşmışken birden tüm şartların vuku bulmadığı olur ve Mehdi'nin gelmesi tehir edilir. İşte bu olay bedadır (KK-3).

Son olarak konuyla ilgili yaptığımız görüşmelerde Cafer Sadık'ın oğlunun ölmesiyle böyle bir fikrin ortaya çıktığını ve bunun o dönemde izah edilmesinin bu şekilde yapılması gerektiğini söyleyen bazı Caferileşen Aleviler, artık böyle bir şeyin açıklanmasına ve böyle bir inancın anlatılmasına bile gerek kalmadığını, herkesin bunu anlayamadığını ve günümüzdeki Caferi hocaların bile bu konuyu izah etmede güçlük çektiklerini söylemişlerdir (KK-5, KK-7, KK-8, KK-15, KK-18).

3.5. Mead

Caferilerin inanç esaslarının sonuncusu mead'dır. Dönülecek yer ve dönüş zamanı demek olan mead, öldükten sonra yeniden dirilmeye, kişinin inanç ve amellerinden hesaba çekileceğine, karşılığında azap ve mükafat göreceğine, yani cennet veya cehenneme gideceğine inanmak demektir (Gölpınarlı, 2011:556).

Kaşifu'l-Gıta, kıyamet gününde kişilerin aynıyla, cesediyle ve ruhuyla dirileceğini; o kadar ki birisi onu mahşer yerinde görünce filandır diyecek kadar dünyadaki haline benzeyeceğini ifade etmektedir. Ayrıca bu tekrar dirilişin keyfiyetini münakaşaya lüzum olmadığını, yok olanı tekrar varlığa getirmek suretiyle mi, yoksa varlığın bir daha zuhuru suretiyle mi yahut da başka bir tarzda mı olacağını bilinemeyeceğini söylemektedir (Kaşifu'l-Gıta, 1996: 54).

Tebrizi, İmamiye'nin Kur'an ve Sünnet'te sabit olan cennete, cehennem, berzaha, azaba, mizana, sırata ve küçük büyük bütün işlerin yazıldığı amel defterine, insanların hayır yahut şer, yaptıklarına karşılık mükafat ve mücazat göreceklarine, zerre ağırlığınca hayır yapanın, o hayrın karşılığını, zerre ağırlığınca şer işleyeninin de o şerrin karşılığını göreceğine, apaçık vahiy ile ve emin bir peygamber tarafından bildirilen bütün mead ahvaline inandıklarını belirtmektedir (Tebrizi, 1965: 32).

Mead çerçevesinde ele alınan hususlardan biri de büyük günah işleyeninin durumu ile ilgilidir. İmamiye'ye göre günahkar kimse eğer Allah'ın affına, peygamberin şefaatine nail olamazsa ceza görecektir. Ayrıca büyük günah işleyen (sahibü'l-kebile) mümindir. Çünkü o Allah ve Resul'ünü tasdik eden kişidir. İman tasdikten ibarettir. Bu bakımdan büyük günah işleyen müminler ebedî olarak cehennemde kalmayacaklardır. Zira ameller imandan bir cüz değildir. Peygamber tövbe ile emir olununca ismetinden dolayı onu yerine getirmiştir. Hz. Muhammed'in ümmeti için tövbesi makbuldür. Ehli beyt İmamları da İmamiye'nin günahkarları için şefaattir (Tebrizi, 1965: 32).

Çorum Ehli Beyt Vakfı bünyesinde Caferileşen Aleviler, yukarıda zikrettiğimiz Caferiliğin mead ile ilgili tüm konularına inanmaktadır. Bu anlamda onlara göre kıyamet, ceza, yeniden diriliş, cennet ve cehennem, şefaet, sırat köprüsü, mizan, kabir hayatı haktır ve bunların hepsi gerçekleşecektir (KK-4, KK-5, KK-6, KK-7, KK-8, KK-15, KK-16, KK-17, KK-18).

Büyük günah işleyeninin dünya ve ahiretteki durumu ile ilgili bölgede yaptığımız görüşmelerde genel olarak Ehli Beyt Vakfı'na bağlı kişiler İmamiye itikatına uygun cevaplar vermiştir. Bu soruya karşılık olarak Çorum'daki Caferileşmiş Alevilerin verdikleri cevaplar genellikle şunlar olmuştur: “Büyük günah işleyen tövbe ederse kurtulur” (KK-8). “İnşallah bağışlanır, bağışlanmayacak bir günah olmadığına inanıyorum” (KK-2). “Kişinin itikadi durumunda sıkıntısı yoksa mümin ise Allah'ın dilemesiyle kurtulabilir. Bağışlanmazsa cezasını çeker, sonra cennete gider” (KK-20). “Büyük günah işleyenler ahirette azap görecekler, cezasını çektikten sonra cennete girecekler, şefaata nail olacaklardır” (KK-3, KK-10, KK-12).

Çorum'da yaşayan Caferileşmiş Aleviler berzah alemine ve kabirde olacak soru-sual meselesine de inanmaktadır. Bunlara göre bir kimsenin kabirdeki sorulara cevap verebilmesi, dünyada iken inancı doğrultusunda yaşamasına bağlıdır (KK-10).

Berzah alemi, kabir azabı ve kabirdeki hayata dair sorumuza Ehli Beyt Camii hocası Arapoğlu şöyle cevap vermiştir: “Bir kimse toprağa verildiği gün güneş battıktan sonra Rabbin kimdir?, peygamberin kimdir?, dinin nedir?, kitabın nedir?, kıblen neresidir? ve imamın kimdir? sorularına muhatap olacaktır. Hatta bazı hadislerde insanın tüm yaptıklarından kabirde sorguya çekileceği anlatılır. Bir melek gelecek, kefenini kağıt yap, tükürüğünü de mürekkep yap, dünyadaki yaptığın her şeyi yaz diyecek. Tabi bu temsili bir anlatımdır. Gerçekten böyle bir yazma işi olmayacaktır. Bununla sorgu sualin kabirde olacağı anlatılmaktadır. İyiler kıyamete kadar cennete benzer bir yerde kalacaklar, kötüler de cehenneme benzer bir yerde kalacaklardır. Ancak burası gerçek bir cennet ve cehennem olmayacaktır” (KK-3).

Çorum'da yaşayan Caferileşmiş Alevilerin sorgu-suale ve kabir azabına inandıklarını katıldığımız bir cenazenin defni esnasında müşahede ettik. Bu cenaze merasiminde toprak kabre doldurulmadan önce ölüye telkin yapılmıştır. Bunun sebebini sorduğumuzda Teoman Şahin, insanın ilk çalışan ve vücudu en son terk eden organın kulak olduğuna inandıklarını, kişinin ölse bile vücudu ile ruhu arasında duyma uzvunun çalıştığını söylemiştir (KK-2). Bu inanıştan dolayı da ölünün üzeri henüz örtülmeden, açıkken telkin yapan Çorumlu Caferileşmiş Alevilerin imamları, katıldığımız bu define ölüye “Rabbin Allah'tır, dinin İslamdır, kıblen Kabe'dir, Peygamberin Hz. Muhammed'dir ve imamların On iki imamdır” diye telkin etmiştir.

Caferilikte, mead konusu içerisinde değerlendireceğimiz son bir konu da recat konusudur. Sözlükte dönmek, geri gelmek manasında kullanılan bu kavram aslında Mehdi bekleme inancının bir gereği olarak ortaya çıkmıştır (Zahir, 1984: 56). İmamiye Mezhebi'nde bu inanış, Mehdi'nin zuhuru sırasında, imanda en ileri olanlarla, küfürde en aşırı olanların diriltilerek kabirlerinden çıkarılacağı ve dünyaya yeniden gönderilecekleri anlayışının adıdır (Fığlalı, 2008: 229). Buna göre Allah ölmüş olan bir grup insanı, Mehdinin çıkışı sırasında, eski suret ve şekilleri ile dünyaya döndüreceklerdir. Onların bir kısmını yüceltecek, bir kısmını da alçaltacaktır. Recat edecek kişiler imanda çok yüksek derecesi olanlarla, bozgunculukta, kötülükte ileri dereceye ulaşmış olanlardır. Recat'ın vuku bulmasından sonra bu kişiler ecelleri gelinceye kadar yaşayacaklardır. Allah iyi olanlara sevap verecek ve onlara İslam devletinin kurulduğunu gösterecektir. Kötüleri de rezil edecek, onlara azap edecek ve müminler onlara karşı zafer kazanacaktır. Ecelleri ile öldükten sonra onların tekrar diriltilmeleri bütün insanların diriltilmeleri sırasında olacak ve hak ettikleri sevap ve cezaya kavuşacaklardır (Muzaffer, 1978: 63).

Çorum'da yaşayan Caferileşmiş Alevilerin recat konusunda bilgi sahibi olduklarını yaptığımız araştırma neticesinde tespit ettik. Sadece cami imamları ve vakfın yöneticileri recat anlayışının mezhebi görüşleri olduğunu ve recat'ın Kur'an'da var

olduğunu söylemiştir. Bu anlayışa sahip olanlar da kıyametten önce küfrün önderleri ile zulmün önderlerinin dünyaya tekrar geleceğini ve dünyada yaptıkları işler için hesaplaşacaklarını dile getirmiştir (KK-3, KK-10).

4. Sonuç

Türkiye’de yaşayan Caferilerin nüfusları tahmini olarak 1.5 veya 2 milyon civarındadır. Tek tip etnik veya kültürel bir yapıya sahip olmayan bu kesim genel olarak ülkemizde 2 ana grup olarak Azeriler ve müteşeyyiler şeklinde sınıflandırılmaktadır. Bu iki grup ise kendi içinde 4 farklı yapıyı barındırmaktadır. Bunlar: Azeri Caferiler, Alevilikten Caferiliğe geçenler, Hanefilikten Caferiliğe geçenler, Hüdapar ile ilişkili bazı kimselerinden oluşan Taha Haber Grubu gibi Şafilikten Caferiliğe geçenlerdir. Türkiye’deki bu 4 gruba ayrılmış Caferiler en tepede Zeynebiye Grubu ve Kevser Grubu tarafından temsil edilmektedir. Zeynebiye Grubu Caferileri, Azeri Caferiler dediğimiz, başlarında Selahaddin Özgündüz’ün bulunduğu İstanbul Halkalı’yu merkez edinmiş Caferilerdir. Kevser Grubu ise Zeynebiye Grubu’na göre daha radikal olan ve genellikle de Türkiye’deki Alevileri Caferileştirmeye yönelik çalışmalarla ön plana çıkan Caferilerdir.

Çorum Ehli Beyt Vakfı etrafında Caferileşenler İran İslam Devrimi’nden sonra önceleri milletvekilliği yapmış Cemal Şahin ve halen Çorum’da avukatlık yapan oğlu Teoman Şahin’in yoğun gayretleri sonucunda Caferileşmiş olan Alevilerdir. Günümüzde vakfa bağlı olan kişilerin sayısının 200-250 civarında olduğunu tahmin ettiğimiz bu grubun en önemli ismi Teoman Şahindir. Çorum Ehli Beyt Vakfı müntesipleri taklit merci olarak İran’ın Kum kentindeki Seyit Ali Hamey’i kendilerine rehber edinmiştir. Bunlar Türkiye’de yukarıda sözünü ettiğimiz iki gruptan daha çok Kevser Grubu Caferileri ile irtibatlıdır. Ayrıca hem Çorum’da hem de Türkiye’nin diğer illerinde Alevileri Caferileştirmeye yönelik faaliyetlerde Ehli Beyt Vakfı önemli bir rol oynamaktadır.

Çorum Ehli Beyt Vakfı çevresinde Caferileşen Alevilerin itikadi durumlarında Caferi Mezhebi’ne ait kaynaklarda geçen inanç esaslarına ters düşen bir durum yoktur. Burada yaşayan Caferileşmiş Aleviler, ibadet hayatında Sünni ve Alevilerle aralarında tamamen fıkhi ve içtihadî meselelerden kaynaklanan birtakım farklı uygulamalar içerisindedir. Bununla birlikte Çorum’da yaşayan Caferiler, sosyo-kültürel hayatta bölgedeki diğer Alevi ve Sünni vatandaşlarla iç içe yaşamalarından, geçmişte sahip oldukları Alevi yaşam tarzının kültürel etkisi içerisinde olmalarından ve Çorum’da sayıca az olmalarından dolayı Türkiye’deki diğer Caferilerden ayrılan birtakım özelliklere sahiptir. Buradaki Caferiler Kars ve Iğdır bölgelerindeki Caferilerden farklı, kendilerine özgü bir Caferilik anlayışına sahiptir. Nitekim buradaki Caferileşmiş Aleviler, Alevi kültürünün vazgeçilmez unsurlarından olan sazı, türküyü ve semah’ı yok saymamakta; bunların kültürel unsur olarak Caferiliğin içerisinde olabileceğini ifade etmektedirler.

Çorum’da yaşayan Caferileşmiş Aleviler tevhit, nübüvvet, imamet, adalet, mead gibi inanç konularında İmamiye’nin temel prensiplerine genellikle uygun olarak inanmaktadır. Bunlardan başka onlar, Kur’an’ın tahrif edilmediğine veya eksik olmadığına, kabir suali ve berzah aleminin varlığına, şefaatin hak olduğuna inanmakta; Allah’ın ahirette görülmesi (rüyetullah) konusunda tam bir inanç birliği içerisinde değillerdir. Beda ve recat konusunda ise yeterince bilgi sahibi değillerdir.

Kaynaklar

1.Sözlü Kaynaklar

- KK-1:** Hatemi, Hüseyin. (1938). Doğum Yeri: İstanbul. Eğitim Durumu: Üniversite. Görüşme Yeri: Tokat. Tarih: 2017.
- KK-2:** Şahin, Teoman. (1961). Doğum Yeri: Çorum. Eğitim Durumu: Üniversite. Görüşme Yeri: Çorum. Tarih: 2017.
- KK-3:** Arapoğlu, Özgür. (1979). Doğum Yeri: Çorum. Eğitim Durumu: İran Kum Üniversitesi (Yüksek Lisans). Görüşme Yeri: Çorum. Tarih: 2017.
- KK-4:** Büyükkakaç, Yaşar. (1953). Doğum Yeri: Çorum. Eğitim Durumu: ilkokul. Görüşme Yeri: Çorum. Tarih: 2017.
- KK-5:** Şahin, Halil. (1942). Doğum Yeri: Çorum. Eğitim Durumu: ilkokul. Görüşme Yeri: Çorum. Tarih: 2017.
- KK-6:** Keser, Ali. (1998). Doğum Yeri: Çorum. Eğitim Durumu: Lise öğrencisi. Görüşme Yeri: Çorum. Tarih: 2017.
- KK-7:** Köse, Veli. (1956). Doğum Yeri: Çorum. Eğitim Durumu: İlkokul. Görüşme Yeri: Çorum. Tarih: 2017.
- KK-8:** Çaylak, Bahattin. (1946). Doğum Yeri: Çorum. Eğitim Durumu: İlkokul. Görüşme Yeri: Çorum. Tarih: 2017.
- KK-9:** Kolukısa, Şükrü. (1964). Doğum Yeri: Çorum. Eğitim Durumu: Lise. Görüşme Yeri: Çorum. Tarih: 2017.
- KK-10:** Polat, Tekin. (1975). Doğum Yeri: Erzincan. Eğitim Durumu: İran Kum Üniversitesi. Görüşme Yeri: Çorum. Tarih: 2017.
- KK-11:** Üremiş, Ali: (1945). Doğum Yeri: Çorum. Eğitim Durumu: Lise. Görüşme Yeri: Çorum. Tarih: 2017.
- KK-12:** Ceylan, Necati. (1964). Doğum Yeri: Çorum. Eğitim Durumu: İlkokul. Görüşme Yeri: Çorum. Tarih: 2017.
- KK-13:** Kılıç, Kemal. (1964). Doğum Yeri: Amasya. Eğitim Durumu: Üniversite. Görüşme Yeri: Amasya. Tarih: 2017.

- KK-14:** Aygün, Hüseyin. (1947). Doğum Yeri: Çorum. Eğitim Durumu: İlkokul. Görüşme Yeri: Çorum. Tarih: 2017.
- KK-15:** Keser, Cemal. (1965). Doğum Yeri: Çorum. Eğitim Durumu: İlkokul. Görüşme Yeri: Çorum. Tarih: 2017.
- KK-16:** Gölcük, Durmuş. (1958). Doğum Yeri: Çorum. Eğitim Durumu: İlkokul. Görüşme Yeri: Çorum. Tarih: 2017.
- KK-17:** Girgin, Mehmet. (1937). Doğum Yeri: Çorum. Eğitim Durumu: İlkokul. Görüşme Yeri: Çorum. Tarih: 2017.
- KK-18:** Çabuk, Necati. (1968). Doğum Yeri: Ağrı. Eğitim Durumu: Lise. Görüşme Yeri: Tokat. Tarih: 2017.
- KK-19:** Arapoğlu, Kadir. (1945). Doğum Yeri: Çorum. Eğitim Durumu: İlkokul. Görüşme Yeri: Çorum. Tarih: 2017.
- KK-20:** Çuhacıoğlu, Abdülkadir. (1963). Doğum Yeri: Amasya. Eğitim Durumu: Üniversite. Görüşme Yeri: Amasya. Tarih: 2017.

2. Yazılı Kaynaklar

- Albayrak, Ali. (2006). “Caferilerde Dini ve Sosyal Hayat, Ankara Keçiören Örneği” Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- . (2008). “Dini Gruplar Bağlamında Caferilik”, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 13: 2, 111-118.
- Banaz, Şaban. (2020). *Anadolu'da Caferilik ve Caferiler, Çorum Ehl-i Beyt Vakfı Örneği*. Ankara: Sonçağ Akademi Yayınları.
- Baylak, Ayşen. (2009). “Visibility Through Ritüel: Caferi/Shiite Community in Turkey”. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Boğaziçi University, İstanbul.
- Bendiderya, Cafer. (2014). *Hz. Mehdi Son Vasi*. İstanbul: Kevser Yayınları.
- Büyükkara, Mehmet Ali. (2015). *Çağdaş İslami Akımlar*. İstanbul: Klasik Yayınları.
- Çakır, Ruşen. (2012). *Ayet ve Slogan*. İstanbul: Metis Yayınları.
- Demirci, Filiz. (2006). “Caferilerin Dini Örf ve Adetleri İçin Örneği”. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri.
- Fırlıklı, Ethem Ruhi. (2008). *İmamiye Şiası*. İstanbul: Ağaç Kitabevi Yayınları.
- Gölcük, Turan. (1991). “Tarih Boyunca Aleviler”. *Çorum: Aşura Dergisi*, 3/12, 13-15.
- Gölpınarlı, Abdülbaki. (1997). *Türkiye'de Mezhepler ve Tarikatlar*. İstanbul: İnkılap Kitabevi.

- . (2011). *Tarih Boyunca İslam Mezhepleri ve Şiilik*. İstanbul: Derin Yayınları.
- Görçün, Ömer Faruk. (2015). *1979 İran İslam Devrimi Sonrası Türkiye-İran İlişkileri*. İstanbul: Beta Yayınları.
- Güngör, Özcan. (2012). “Yolda Caferi Olmanın Sosyolojik Anlamı: Alevilik Caferilik İlişkisi”, *Turkish Studies*, volume: 7/4, 1939-1959.
- . (2014). “Aleviliğin Caferilikle İlişkinin Soyolojik İçerik Analizi”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırmaları Dergisi*, sayı: 71, 83-109.
- Hamedani, Ahmed Sabri. (2014). *Caferi Mezhebi ve İmam Cafer Sadık Buyrukları*. İstanbul: Kevser Yayınları.
- Kaşifu'l-Gıta, Muhammed Hüseyin. (1966). *Caferi Mezhebi ve Esasları*. Çev. Abdülbaki Gölpınarlı. İstanbul: Minnetoğlu Yayınları.
- Karaman, Hayreddin. (1993). “Caferiyye”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. 7, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 4-10.
- Kutlu, Sönmez. (2009). “Diyanet İşleri Başkanlığı ve İslam İçi Dini Gruplarla İlişkileri”. *Dini Araştırmalar Dergisi*, c. 12/33, 107-127.
- Misbah, Muhammed Taki. (2007). *Ehli Beyt Mektebine Göre Akait Dersleri*. Terc. İsmail Bendiderya-Cafer Bendiderya. İstanbul: Kevser Yayınları.
- Mutahhari, Murtaza. (1990). *İnsan ve Kader*. Terc. Fatma Bostan. İstanbul: Metis Yayınları.
- Muzaffer, Muhammed Rıza. (1978). *Şia İnançları*. Terc. Abdülbaki Gölpınarlı, İstanbul: Asır Yayınları.
- Onat, Hasan. (1996). *Yirminci Asırda Şiilik ve İran İslam Devrimi*. Ankara: Kamu Hizmetleri Araştırma Vakfı Yayınları.
- Öz, Mustafa. (2012). *Mezhepler Tarihi ve Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: Ensar Neşriyat.
- Öztürk, Emine. (2014). *Dini ve Kültürel Ritüelleriyle Caferilik*. İstanbul: Rağbet Yayınları.
- Saray, Mehmet. (2006). *Türk-İran İlişkileri*. Ankara: Atatürk Araştırma Merkezi Yayınları.
- Şahin, Teoman. (1991). “Caferi Fıkıh Köşesi”. *Ondört Masum Dergisi*, 1/7, 4.
- . (1993). “Sivas Katliamının Düşündürdükleri”. *Ondört Masum Dergisi*, 3/28, 1.
- . (1995). *Alevilere Söylenen Yalanlar (Bektaşilik Soruşturması)*. Ankara: Armağan Yayınları.
- Şeriatî, Ali. (1990). *Anne Baba Biz Suçluyuz*. Terc. Kerim Güney. İstanbul: Seçkin Yayınları.

- . (2012). *İran ve İslam*. Ankara: Fecr Yayınları.
- Şirazi, Ayetullah Uzma Nasır Mekarim. (2001). *İnançlarımız*. Çev. İsmail Bendiderya. İstanbul: Kevser Yayınları.
- Tabatabai, Allame M. Hüseyin. (2009). *Tüm Boyutlarıyla İslam'da Şia*. Çev. Kadir Aras- Abbas Akyüz. İstanbul: Kevser Yayınları.
- Taşğın, Ahmet. (2004). “1980 Sonrası Alevilerin Farklı Bir Görüntüsü: Alevi Caferiler ve Aşura Dergisi”. *Dini Araştırmalar Dergisi*, c. 6, sayı: 18, 141-148.
- Tebrizi, Muhammed Sabir. (1965). *Caferi Mezhebine Göre Dinin Esasları*. Çev. Hüseyin Perviz Hatemî. İstanbul: Nazir Akbasan Matbaası.
- Turabi, Murtaza. (2013). *Kur'an-ı Kerim ve Meali*. İstanbul: Kevser Yayınları.
- Türkyılmaz, Sabahaddin. (2015). *İslam Devlet Modeli Velayet-i Fakih*. İstanbul: Rast Yayınları.
- Üçer, Cenksu. (2008). “Aleviliğin Neliği ve Şiilik (Caferilik) İle İlişkisi”. *Marife Dergisi*, 8/3, 205-238.
- Üzüm, İlyas. (1993). “İnanç Esasları Açısından Türkiye’de Caferilik”. Yayınlanmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- . (1999). “Günümüz Alevi Örgütlenmeleri ve Geleneksel Alevilikle İlişkisi”, *Tarihi ve Kültürel Boyutlarıyla Türkiye’de Aleviler Bektaşiler Nusayriler*, İstanbul: Ensar Neşriyat.
- . (2001). “Geleneksel İnançları Bağlamında Türkiye’de Gayr-i Sünni Kesimlerin İnanç Problemleri”. İlahiyat Fakülteleri Kalam Anabilim Dalı Sempozyumu, 7-9 Eylül, Erzurum, 300-317.
- Yeler, Abdülkadir. (2006). “Türk Toplumunda Caferiler, İstanbul Halkalı Örneği”. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- . (2010). “Shi‘ism in Turkey: A Comparison of the Alevis and the Ja‘faris”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırmaları Dergisi*, Vol: III: 3, 331-341.
- . (2019). “Institutionalization of Ja‘ferism as a Modern Identity in Turkey”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırmaları Dergisi*, Vol: 92, 207-220.
- Yıldız, Yavuz. (2009). “Gebze Caferi Toplumunun Sosyo-Kültürel Yapısı, İnanç ve Değerler Bağlamında Alan Araştırması”. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- Zahir, İhsan İlahi. (1984). *Şia'nın Kur'an İmamet ve Takiyye Anlayışı*. Terc. Sabri Hizmetli-Hasan Onat, Ankara: Afşaroğlu Matbaası.

İMAM CAFER ES-SADİK'A NİSBET EDİLEN *BUYRUK*'TA YER ALAN AYETLER ÜZERİNE BİR İNCELEME*

A Study on the Verses in the Text Titled *Buyruq* Attributed to
Imam Ja'far al-Sâdiq

Yunus Emre GÖRDÜK**

Öz

Bu makalede Anadolu'da yaşayan Alevi ve Bektaşî toplulukların yazılı dini kültüründe önemli bir yeri olan, kısaca "*Buyruk*" yahut "*İmam Cafer Sadık Buyruğu*" adıyla anılan kitaptaki ayetler tespit edilip; Sünni ve Şii tefsir kaynakları ışığında kaynak taraması yöntemiyle incelenmiştir. Bazı araştırmacıların İmam Cafer es-Sadık buyruğu ile Bisati/Şeyh Safî buyruğunu birbirine karıştırdığı anlaşılmıştır. Buyruk baskılarına esas olan yazmalarda ayet ve hadislerin orijinal Arapça metinlerinin verilmiş olduğundan bahsedilmektedir. Günümüzde mevcut baskılarda ise bol miktarda hatanın var olduğu, bazılarında ayetlerin meallerine bile yer verilmemiş olduğu görülmektedir. Bu durum İslami ilimlerde uzman kimselerin mevcut en eski yazmalara inerek, hatta bu yazmalardaki muhtemel istinsah hatalarını da tespit ederek yapacakları bir neşrin önemine işaret etmektedir. Böyle detaylı çalışılacak bir neşirde, metinde yer alan ayet ve hadislerin açıklamaları da yapılmalıdır. Makale kapsamında incelediğimiz üç *Buyruk* baskısında, Bakara 2/153, 165, 201, 256; Âl-i İmrân 3/31; Mâide 5/119; A'râf 7/23, 101; Tevbe 9/80; Yusuf 12/20; İsrâ 17/111; Kehf 18/110; Hacc 22/78; Furkan 25/23; Neml 27/30-31; Ahzâb 33/40; Fetih 48/10; Haşır 59/21; Saff 61/13-14; Münafikûn 63/8; Talâk 65/2-3; Tahrîm 66/8; İnsan 76/21 ve Beyyine 98/8. ayet olmak üzere toplam 27 ayet yer almaktadır. Bunların çoğunda ayetin bir kısmı zikredilmiştir. Makalede kısaca tefsirlerini ve Ehl-i Beyt İmamları'ndan intikal eden ilgili rivayetleri aktardığımız bu ayetler; Yüce Allah'ın varlığı ve birliği, peygamberlere ve Hz. Muhammed'in son peygamber olduğuna iman, sünnet-i seniyye, ahab-ı kiramanın değeri, ibadet, namaz, sabır, dua, biat, sadakat, takva, tevekkül, tövbe, bağışlanma ve cennet; küfür, şirk, nifak, putperestlik, riya, kavimlerin helaki, kalplerin mühürlenmesi, ahirette görülecek azap ve cehennem gibi en temel başlıkları kapsamaktadır. Bütün Müslümanlar gibi Alevi ve Bektaşî geleneğine mensup müminlerin de yolu, kuşkusuz ki *Buyruk*'ta yer verilen bu ayetlerin özetlediği yoldur.

Anahtar kelimeler: Tefsir, Ayet, Cafer es-Sadık, Buyruk, Alevilik, Bektaşîlik

Abstract

In this article, the verses (*âyats*) in the book titled "*Buyruq*" or "*Buyruq of Imam Ja'far al-Sâdiq*", which have an important place in the written religious culture of the Alawi-Bektashi communities living in Anatolia, were identified, and then analyzed by the literature review method in the light of Sunni and Shia *tafsîr* (interpretation) literature. It was understood that some researchers confused the order of Imam Ja'far al-Sâdiq with Bisati/Sheikh Safî. It is mentioned that the original Arabic texts of the verses and hadiths have been given in the manuscripts which are the basis of "*Buyruq*" prints. Today, it is seen that in different editions of the book circulating in the market, there are plenty of errors and some of them do not even contain verse translations. This situation points to the importance of a publication by people with sufficient knowledge in Islamic sciences, by examining the oldest manuscripts available and by detecting possible errors in these manuscripts. In such a detailed study, the explanations of the verses and hadiths included in the text should also be made. There are 27

* Geliş Tarihi: 16.04.2020, Kabul Tarihi: 14.08.2020. DOI: 10.34189/hbv.95.007

** Doç. Dr., Balıkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Balıkesir/Türkiye, yunuserme.gorduk@gmail.com
ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-7603-7705>

verses in total in three texts published by different publishers that we have examined within the scope of the article. These are the Surah al-Baqarah 2/153, 165, 201, 256; Āl-i Imrān 3/31; al-Mā'idah 5/119; al-A'rāf 7/23, 101; at-Tawbah 9/80; Yūsuf 12/20; al-Isrā 17/111; al-Kahf 18/110; al-Hajj 22/78; al-Furqān 25/23; an-Naml 27/30-31; al-Ahzāb 33/40; al-Fath 48/10; al-Hashr 59/21; as-Saff 61/13-14; al-Munāfiqūn 63/8; at-Talāq 65/2-3; at-Tahrīm 66/8; al-Insān 76/21 and al-Bayyinah 98/8. In most of these, not all of the verses, but some of them are mentioned. In the article, the verses that we briefly convey their *tafsīr* and the narrations from the *Ahl al-Bayt* Imams cover the main topics of the Islamic belief and worship system, namely the existence and unity of God (*tawhūd*), believing in prophets and the Prophet Muhammad (pbuh), *sunnah al-saniyye*, the value of the *sahābe* (the companions of the Prophet), *ibādah* (worship), *salāt* (praying), patience, *bīat* (submission), *sadaqa* (charity), *taqwā* (piousness), *tawakkul* (trust in God), *tawbah* (repentance), forgiveness and Paradise, as well as denial, shirk, *nifāq* (discord), paganism, pretentiousness, destruction of tribes, sealing of hearts, hereafter and the punishment of hell. Like all Muslims, the path of believers who follow the tradition of Alawi-Bektashi is undoubtedly the way that summarized by these verses in *Buyruq*.

Keywords: Tafsīr, Verse (*āyah*), Ja'far al-Sādiq, Buyruq, Alawism, Bektashism.

1. Giriş

Bu makalede Alevi ve Bektaşî toplulukların yazılı dini kültüründe önemli bir yeri olan, kısaca *Buyruk* yahut *İmam Cafer Sadık Buyruğu* adıyla anılan kitaptaki ayetler incelenecektir. *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*'nde bulunan "Kızılbaş" maddesinde, asıl adının "*Menakıbu'l-Esrār Behcetü'l-Ahrâr*" olduğu kaydedilen eserin Kızılbaşlık açısından ana kaynak olduğu belirtilmektedir. Abdülbakî Gölpinarlı'ya göre Bisati tarafından yazılan eser, bir tür inanç ve ilmihal kitabı niteliğindedir. Bununla birlikte müellifi hakkında net bir bilginin olmadığı söylenmektedir. Bahsi geçen maddede, eserin henüz tenkitli bir neşrinin yapılmadığı ve birçok farklı baskı arasında en güvenilir görüneninin Sefer Aytekin'in yaptığı neşirle (Ankara 1958), bu neşirde esas alınan nüshaların diğer bazı nüshalarla beraber değerlendirilmesiyle yapılan Fuat Bozkurt neşri (İstanbul 1982) olduğu kaydedilmektedir (Üzüm, 2002: 546-557).

Safevi hükümdarı Şah Tahmasb zamanında (1524-1576) Bisati adlı bir kişi tarafından kaleme alındığı söylenen *Menakıbu'l-Esrār Behcetü'l-Ahrâr* adlı eserin (Gölpinarlı, 1979: 178), esasen Safeviyye tarikatının kurucusu ve Safevi Devleti'ni kuran ailenin atası olan Safiyyüddin-i Erdebili'ye (ö. 735/1334) (Öngören, 2008: 476-478) izafe edildiği bilinmektedir. Son zamanlarda konuyla ilgili yapılmış önemli çalışmalardan biri, Mevlana Müzesi yazmaları arasında "*Bisati, Menakıbu'l-Esrār Behcetü'l-Ahrâr*" şeklinde kayıtlı nüsha esas alınarak yapılan neşirdir. Ahmet Taşğın imzalı çalışmanın başında, Anadolu'da bulunan *Buyruk*'un ilk defa Bisati isimli biri tarafından kaleme alındığını Gölpinarlı'nın belirttiğine ve sonra diğer araştırmacılar tarafından da böyle kabul edildiğine dikkat çekilmektedir. Oysa Taşğın'a göre, eserin Bisati'ye ait olduğunu yahut onun tarafından telif edildiğini teyit eden bir veri olmadığı gibi bu eserin Bisati tarafından sadece yazıya geçirildiğine dair bir işaret bile yoktur (Taşğın, 2013). Yine Taşğın'ın, Musul Şebekleri üzerine bir incelemesi ve onlara ait buyruk nüshasıyla ilgili bir neşir çalışması daha bulunmaktadır. Söz konusu buyruk *Menakıbu'l-Esrār Şeyh Safi* başlığını taşımaktadır ve yapılan baskıda asıl metne de yer verilmiştir (Taşğın, 2012).

Bu bilgiler ışığında, yukarıda bahsi geçen *Diyanet İslam Ansiklopedisi* “Kızılbaş” maddesinde bir karışıklığın olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim Anadolu’da mütedavil olan ve İmam Cafer es-Sadık’a izafe edilen *Buyruk*’la “Şeyh Safi” yahut “Bisati *Buyruğu*” diye anılan eser aynı değildir. *Menakıbu'l-Esrâr Behcetü'l-Ahrâr* diye bilinen ve Gölpınarlı’nın Bisati’ye izafe ettiği *Buyruk*, ansiklopedi maddesi yayınlandıktan on bir yıl sonra ilk defa Ahmet Taşğın tarafından neşredilmiştir. Sefer Aytekin ve Fuat Bozkurt’un yaptığı neşirler ise bunun değil İmam Cafer es-Sadık’a izafe edilen *buyruğun* neşridir. Oysa maddedeki karışıklıktan dolayı Aytekin ve Bozkurt’un *Menakıbu'l-Esrâr Behcetü'l-Ahrâr*’ı neşrettiği şeklinde bir anlam çıkmaktadır ki bu doğru değildir. Daha enteresani şu ki Fuat Bozkurt da hazırladığı *buyruğun* başında eserin asıl adının *Menakıbu'l-Esrâr Behcetü'l-Ahrâr*; müellifinin ise Bisati olduğunu söylemektedir (Bozkurt, 2013: 7).¹ Her ne kadar Alevi ve Bektaşî kültürünün önemli bir parçası olan *Buyruk*² çatısı altında bahsi geçen iki eserin ortak unsurlar taşıdığını söylemek mümkünse de metinler ve metinlerde kullanılan ayet ve hadisler farklılaşmaktadır.

İmam Cafer’e izafe edilen *Buyruk*’ta, çeşitli baskılarda küçük farklar olmakla birlikte toplam yirmi yedi ayetin yer aldığı görülmektedir. *Bisati*, *Menakıbu'l-Esrâr Behcetü'l-Ahrâr* adlı *buyrukta* ise elli kadar ayet yer almaktadır ve bunlardan sadece birkaçı *İmam Cafer Buyruğu*’ndakilerle aynıdır. Keza *Menakıb-ı Şeyh Safi* adlı *buyrukta* on iki ayetin yer aldığı görülmektedir. Bunların da birkaçı *Bisati*, *Menakıbu'l-Esrâr*’daki ayetlerle ortaktır. Bahsi geçen *buyrukların* tümünde Fetih suresinin 10. ayetine yer verilmiştir. Ashab-ı kiramın Hz. Peygamber’e (sas) Hudeybiye mevkiinde biat etmelerinden bahseden bu ayete Alevi ve Bektaşî kültüründe büyük önem verildiği anlaşılmaktadır.

Menakıbu'l-Esrâr Behcetü'l-Ahrâr ve *Menakıb-ı Şeyh Safi* adlı *buyruklar* ileriki zamanda başka çalışmalara konu olabilir ancak başta belirtildiği gibi bu çalışmada, çeşitli yayınevleri tarafından İmam Cafer es-Sadık’a izafe edilerek ve benzer isimlerle basılan *Buyruk*’taki ayetlerin tahlili yapılacaktır. Eserin bütünüyle ve doğrudan İmam Cafer es-Sadık’a izafesi sahih görünmemektedir ancak bunun tartışılması farklı bir konudur ve araştırma alanımız dışındadır. Keza büyük kısmında sözlü kültürün yazıya aksetmesinin izi bulunan içerikteki bilgi ve anlatıların, İslam akaidi açısından nerede konumlandığı da derinlikli araştırmaların konusu olacaktır ancak o da bu çalışmanın ilgi alanı içinde değildir.³ Bu itibarla çalışmanın alanı eserin içinde geçen ayetlerle sınırlıdır.

Böyle bir çalışmaya gerek duyulmasının nedeni, eser içeriğinde neredeyse hiçbir ayetin izah ve tefsirine dair bilgiye yer verilmemiş olmasıdır. Hatta ayet mealleri bile sonradan eklenmiştir ki kimi baskılarda o bile bulunmamaktadır. Dolayısıyla bu ayetler metin akışı içinde ekseriyetle ilgisiz ve kopuk bir şekilde serpiştirilmiş haldedir. Yani eserin Kur’an tefsiri açısından referans addedilecek herhangi bir yönü ve özelliği bulunmamaktadır. Oysaki *Buyruk* okuyucularının, metinde geçen ayetlerin hem ne dediğini hem de bunlarla ne denilmek istendiğini bilmeye hakları vardır.

Ayrıca ayetlerin nüzul ortamları ve sebepleri; yine bu ayetlerle ilgili başta İmam Cafer es-Sadık olmak üzere Ehl-i Beyt İmamlarından aktarılan bilgi ve rivayetler de okuyucular açısından önem arz edecektir. Makalede bu rivayetlerden örnekler sunmak için Şii tefsirlerinden yararlanılacağı gibi genel anlamda Ehl-i Sünnet'e ait tefsirlerden istifade edilecektir. İmamlardan mervi bilgi ve açıklamalar aktarılmaya çalışılırken, özellikle Şii tefsir kaynaklarında daha yaygın kullanılan künyelerden ziyade onların isimlerine yer verilecektir.⁴ Belirtilmesi gereken bir diğer husus ise rivayet tefsirlerindeki her aktarımın sıhhatini iddia etmenin mümkün olmadığıdır. Ancak rivayetlerin sıhhatini tartışmak ve sonuca bağlamak bu makalenin gâye ve hedefleri arasında değildir. Bu çerçevede, içerikte yer verilmiş olan ayetleri derli toplu bir şekilde bir arada ve açıklamalarıyla birlikte sunmak bu makalenin kaleme alınmasındaki başat etkindir.

2. Makalede Referans Alınan *Buyruk* Baskıları ve Özellikleri

Yapılan birçok farklı baskının olduğu bilinmektedir ancak yukarıda çerçevesi çizilmeye çalışılan bu inceleme, örnekleme suretiyle *İmam Cafer Buyruğu*'nun üç farklı baskısı esas alınarak yapılacaktır. Bunların, çalışmamız açısından dikkat çekilmesi gereken bazı özelliklerine aşağıda kısaca değinilecektir.

2.1. *Buyruk: İmam Cafer-i Sadık Buyruğu* (Hazırlayan: Fuat Bozkurt)

İncelediğimiz baskıların ilki, Fuat Bozkurt tarafından hazırlanan ve güvenilir neşirlerden biri sayılan *Buyruk*'tur. Bozkurt, metnin birçok dipnotunda ayet, hadis ve bazı duaların yazma metinlerde Arapça aslı ile kaydedildiğini belirtmektedir (Bozkurt, 2013: 25-26, 32-34, 61, 63, 65, 68, 94, 95, 133, 141, 143, 146, 156-157, 159, 172-174, 179, 186-189, 197, 207, 215). Basılı metinlerde ayet ve hadislerin Arapça metinlerine yer verilmediği düşünülürse bu bilgi önemlidir. Hazırladığı metinde bunların daha çok meal ve tercümelerini veren Bozkurt, bazı ayetlerin Arapça telaffuzunu Latin alfabesiyle de kaydetmiştir (Bozkurt, 2013: 92).

İçerikte ne yazık ki birçok ilmî hata bulunmaktadır. Örneğin Fatıha suresinde geçen ve “dosdoğru yol/hak yol” anlamına gelen “الصِّرَاطُ الْمُسْتَقِيمُ”, cehennem üstünde kurulu olan Sırat köprüsü diye açıklanmıştır (Bozkurt, 2013: 156). “Onun yolu yüce ve uludur” şeklindeki ifadenin dipnotunda, “Özgün anlatıda Arapçadır: Ve hüve aliyyül kadim ve hüve aliyyül azim Arapça ‘Tanrı yüzbin kez korusun’ anlamında yemin.” denilmektedir (Bozkurt, 2013: 172). Oysa bu ifadedeki anlatım bozukluğu ve yazım yanlışları bir tarafa, “Tanrı yüz bin kez korusun” şeklinde bir anlamın metinde latinize edilmiş olan Arapça ibareyle hiçbir ilgisi yoktur. “وَهُوَ الْعَلِيُّ الْقَدِيمُ”, “O (Allah) Alî ve Kadim'dir”; “وَهُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ” ise “O (Allah) Alî ve Azim'dir” anlamındadır. Buradaki “عَلِيٌّ”, yüce, ulu anlamında Allah Teâlâ'nın isimlerinden biridir. Kadim, ezeli olan, öncesiz olan, yaratılmamış olan demektir. “عَظِيمٌ” ise nihayetsiz azametli ve büyük anlamındadır. Keza “Vekil asil gibidir” anlamına gelen “الْوَكِيلُ كَالْأَصِيلِ” sözü, kitapta “el vekil-ül ki el-asil” diye kaydedilmiş, tercümesi ise “Asıl hak sahibinin vekili”

şeklinde çok bariz bir hatayla verilmiştir ki anlamlı hiçbir şey ifade etmemektedir (Bozkurt, 2013: 157). Yine örneğin Yusuf suresinin Mushaf'taki sırası 22, Münafikun suresinininki 62 şeklinde kaydedilmiştir (Bozkurt, 2013: 187). Oysa ilkinin sırası 12'dir, ikincisinininki 63'tür. *Buyruk*'un bu baskısı, burada bazı örneklerini kaydettiğimiz bol miktarda hata ile maluldür.

2.2. İmam Cafer-i Sadık *Buyruğu* (Hazırlayan: Adil Ali Atalay Vaktidolu)

İncelediğimiz ikinci *Buyruk*, Adil Ali Atalay Vaktidolu tarafından hazırlanan baskıdır. Bu baskıda hataların biraz daha az olduğunu belirtmek gerekir. Örneğin “*Nasrun min Allahi ve fethun karibun ve beşşiri'l-Müminin*” yazılması gereken yerde “*Nasrı min allehe ve fethün karib ve beşiril müminin*” (Atalay, 1999: 180); “*hâteme'n-nebiyyîn*” yazılması gereken yerde “*hâtebennebiyyin*” (Atalay, 1999: 28); “*kellimi'n-nâse alâ kaderi ukûlihim*” yazılması gereken yerde “*kellemünnase ala kader*” (Atalay, 1999: 231) şeklinde hatalı ayet ve hadis yazımları bulunsa da bunlar sayıca az sayılır.

Yukarıda örnekleri kaydedildiği üzere bu baskıda ayet telaffuzları Latin alfabesiyle yazılmış, meallerde ise Bedri Noyan'ın şiiresel meallerine yer verilmiştir. Yine bu baskıda, diğer ikisinde “Makamlar Beyan Olunur” (Şener, 2001: 18-21) ve “Makamlar” (Bozkurt, 2013: 185-189) başlığıyla yer alan bölüm bulunmamaktadır. Bu nedenle içerikte geçen ayet sayısı neredeyse yarı yarıya daha azdır. Nitekim *Buyruk* metninde değinildiği tespit edilen ayetlerin yarıya yakını, adı geçen bölümde yer almaktadır.

2.3. İmam Cafer *Buyruğu* (Yayın sorumlusu: Cemal Şener)

İncelenen üçüncü *Buyruk* ise Cemal Şener'in yayın sorumlusu olduğu baskıdır. Bu baskıda da çok sayıda ihmal ve hata göze çarpmaktadır. Örneğin Hz. Peygamber'in (sas) Hz. Ali'ye yaptığı dua “ayet” diye tanımlanmıştır. Arapça telaffuzu çeşitli hatalarla kaydedilen duanın Türkçe anlamı verilmemiştir (Şener, 2001: 67-68). Ayetlerde “*Nasrı min allahe*” şeklinde, ayetlerin Arapça aslına uymayan bozuk yazımlar mevcuttur (Şener, 2001: 171). Metinde geçen ayetlerin bazılarının hangi surenin hangi ayeti olduğu belirtilmezken (Şener, 2001: 20), telaffuzları Latin alfabesiyle yazılmaya çalışılan ayetlerden hiçbirinin orijinal Arapça metni -diğer baskılarda olduğu gibi- kullanılmamıştır. En büyük ihmal ise hiçbir ayetin mealine yer verilmemiş olmasıdır. Arapça asıl metinlerine yer verilmeyen ayetlerin Türkçe mealine de yer verilmeyince, kitapta ayet denilen kısımlar maalesef çeşitli hatalarla dolu olduğu görülen telaffuzların Latin alfabesiyle yazıya geçirilmeye çalışılmasından ibaret kalmıştır.

3. *Buyruk*'ta Yer Alan Ayetler

Yukarıda içerik özelliklerine değinilen üç *Buyruk* baskısında toplam yirmi yedi ayetin yer aldığı görülmektedir. Çoğunlukla ayetlerin tamamı değil belli bir kısmı zikredilmiştir. Yine söz konusu ayetlerin bazılarının bazı baskılarda yer almadığı

da tespit edilmiştir. Aşağıda sure ismi ve ayet numaraları zikredilirken, hangi ayetin hangi baskıda yer aldığı metin içi referanslarla belirtilecektir.

Burada bir parantez açacak olursak, *Buyruk*'ta besmelenin ayrı bir başlık altında ele alındığı (F. Bozkurt neşrinde başlık “Hû” şeklindedir) ve bu başlık altındaki içerikte ayetleri zikredilmeksizin bazı surelere atıf yapıldığı da görülmektedir. Besmele ayrı bir ayet sayılacak olursa, sayı yirmi yediden yirmi sekize çıkartılabilir. Atıf yapılan sureler ise Fatıha, En‘am, Yasin-i Şerif ve Tebareke (Mülk) sureleridir (Bozkurt, 2013: 133-135,145; Atalay, 1999: 157; Şener, 2001: 84-85). En‘am ve Tebareke sureleri sadece Bozkurt’un hazırladığı neşirde zikredilmektedir. Metinde geçen “*Tebareke*”, bu lafızla başlayan Mülk suresi anlamında olmalıdır. Furkan suresi de yine bu lafızla başlar ancak Anadolu’da “*Tebareke*” ifadesi halk arasında Mülk suresi için kullanılan bir addır. Ayrıca Bozkurt’un kaydettiği dipnotta, İzmir ve Malatya yazmalarında bunun “*Berekat*” suresi diye kaydedildiği belirtilmiştir (Bozkurt, 2013: 145). Oysa ki Kur’an-ı Kerim’de bu adla anılan bir sure bulunmamaktadır.

Buyruk'ta yer verilen ayetlerin Mushaf tertibine göre sırası ve incelediğimiz baskılarda buldukları sayfalar şu şekildedir: Bakara 2/153 (Bozkurt, 2013: 186; Şener, 2001: 18), 165 (Bozkurt, 2013: 146; Atalay, 1999: 170), 201 (Bozkurt, 2013: 187; Şener, 2001: 19), 256 (Bozkurt, 2013: 94; Atalay, 1999: 47); Âl-i İmrân 3/31 (Bozkurt, 2013: 146; Atalay, 1999: 170-171, 186; Şener, 2001: 111, 172); Mâide 5/119 (Bozkurt, 2013: 187-188)⁵; A‘râf 7/23 (Atalay, 1999: 252)⁶, 101 (Bozkurt, 2013: 189; Şener, 2001: 21); Tevbe 9/80 (Bozkurt, 2013: 77; Atalay, 1999: 29; Şener, 2001: 14); Yusuf 12/20 (Bozkurt, 2013: 187; Şener, 2001: 19); İsrâ 17/111 (Bozkurt, 2013: 208; Atalay, 1999: 184-185; Şener, 2001: 170-171); Kehf 18/110 (Bozkurt, 2013: 188; Şener, 2001: 20); Hacc 22/78 (Bozkurt, 2013: 186; Şener, 2001: 18); Furkan 25/23 (Bozkurt, 2013: 31, 34, 95; Atalay, 1999: 27, 44, 47; Şener, 2001: 12, 15, 31); Neml 27/30-31 (Bozkurt, 2013: 179; Atalay, 1999: 82; Şener, 2001: 25); Ahzâb 33/40 (Bozkurt, 2013: 32; Atalay, 1999: 28; Şener, 2001: 13); Fetih 48/10 (Bozkurt, 2013: 25-26, 92, 186; Atalay, 1999: 24, 64-65, 139, 190, 192; Şener, 2001: 18, 67, 160, 191); Haşir 59/21 (Bozkurt, 2013: 188; Şener, 2001: 20); Saff 61/13-14 (Bozkurt, 2013: 146; Atalay, 1999: 110, 180, 185; Şener, 2001: 171)⁷; Münafikûn 63/8 (Bozkurt, 2013: 187; Şener, 2001: 19); Talâk 65/2-3 (Bozkurt, 2013: 188; Şener, 2001: 20); Tahrim 66/8 (Bozkurt, 2013: 92, 186; Atalay, 1999: 64; Şener, 2001: 18, 160); İnsan 76/21 (Şener, 2001: 220-221)⁸; Beyyine 98/8 (Şener, 2001: 20)⁹.

4. *Buyruk*'ta Yer Alan Ayetlere Dair İzahat

Bu kısımda ele alınacak olan ayetler Mushaf tertibine göre, yani Kur’an-ı Kerim’in mevcut sıralaması itibariyle baştan sona doğru öncelik-sonralık durumuna göre incelenecektir. Esasen bunların tasnif edilmesi de mümkündür. Örneğin Mekke ve Medine’de nazil olan ayetler; müminlerden, kâfirlerden ve münafıklardan bahseden ayetler; veyahut konularına göre sabır, dua, cihat muhabbet, tövbe, rıza, nifak gibi kavramlardan bahseden ayetler şeklinde başlıklandırılmalar yapılabilirdi. Ancak ayetler

arasındaki bağlantının ve kurulacak olan zihnî ilişkinin okuyucuya bırakılabilmesi için bu tarz sınırlayıcı bir tasniften kaçınmanın daha uygun olacağını düşündük.

4.1. Bakara 2/153

“يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَالصَّلَاةِ إِنَّ اللَّهَ مَعَ الصَّابِرِينَ”: Ey iman edenler! Sabrederek ve namaz kılarak Allah'tan yardım dileyin. Muhakkak ki Allah sabredenlerle beraberdir.”

Bu ayette, Yüce Allah müminlere hitap etmekte ve onların namaz kılarak ve dua ederek yardım dilemesini emretmektedir. İmam Muhammed el-Bakır bu ayete atf yapmış ve Fudayl'ın diğer insanlara aktarmasını isteyerek şöyle nasihat etmiştir: “Ey Fudayl! Dostlarımızdan kimle karşılaşırsan bizden selam söyle. Onlara, ‘Allah’tan size gelecek hiçbir şeye karşı sizi koruyamam. Ancak takva sahibi olursanız o zaman kurtulursunuz. O halde dillerinizi (yalan, gıybet, dedikodu, koğuculuk gibi günahlardan) muhafaza edin, ellerinizi (kötülüklerden) çekin. Size düşen sabır ve namazdır. Muhakkak ki Allah sabredenlerle beraberdir.’ dediğimi ilet (Ayyâşî, 1991, 1: 87)”.

Burada yardım istemenin, ahirette saadet istemek; sabırla kastedilenin ise farz ibadetleri yapmak ve hususen namaz kılmak olduğu vurgulanmıştır. Yüce Allah, farzları eda etme, haramları terk etme konusunda sabırlı olanlarla beraberdir (Taberî, 2000, 3: 213; Râzî, 1998, 1: 102). İmam Cafer es-Sadık'ın, ayette geçen “Sabr”ın oruç olduğunu söylediği rivayet edilmiştir (Ayyâşî, 1991, 1: 87). Buna göre Yüce Allah'tan oruç ve namazla, yani onun farz kıldığı ibadetleri yerine getirerek yardım istenmelidir. Keza İmam Cafer'den rivayetle; korku, açlık, mal ve candan eksiltmek gibi imtihan kul ile Allah arasındaki perdelerdir. Bunun çıkışı sabır ve beşaret kapısından. Namaz, Allah'ın mahsus kulları için velayetidir. Hidayet ve rahmet ise O'nun sevdiklerinden taatin kabul edilmesi ve haşyetin kaldırılmasıdır (N: v. 10b-11a; A: v. 8a)¹⁰

Bu ayetin tefsiri sadedinde İbn Abbâs'a isnat edilen bir merfu bir de mevkuf haberde, “Allah Teâlâ'nın Kur'an'da, “يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا” hitabıyla indirdiği hiçbir ayet yoktur ki Ali o iman edenlerin başı ve emiri (şerifi) olmasın.” denilmektedir (Bahrânî, 2006, 1: 359). Yani Hz. Ali, Hz. Peygamber'in (sas) getirdiklerine iman eden ümmetin önderidir. Yine buna benzer bir şekilde İmam Ali er-Rıdâ'nın, “Kur'an'da “يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا : Ey iman edenler” ile başlayan hiçbir ayet yoktur ki bizim hakkımızda olmasın.” dediği nakledilmektedir (Bahrânî, 2006, 1: 359). Dolayısıyla Hz. Ali ve diğer Ehl-i Beyt İmamları, iman edenlere önderlik yapan şahsiyetler olup onların yolu farzlara mutlak ittiba etme yoludur.

4.2. Bakara 2/165

“وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَتَّخِذُ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَنْدَادًا يُجِبُّونَهُمْ كَحُبِّ اللَّهِ وَالَّذِينَ آمَنُوا أَشَدُّ حُبًّا لِلَّهِ وَلَوْ يَرَى الَّذِينَ ظَلَمُوا” : İnsanlar arasında Allah'tan gayrısını

O'na emsal (ortak) koşan kimseler vardır ki onları Allah'ı sever gibi severler. Oysa iman edenler Allah'a olan muhabbet açısından daha güçlüdür. Keşke zalimler, azabı gördükleri zaman (anlayacakları gibi), bütün kuvvetin Allah'a ait olduğunu ve Allah'ın, azabında şedîd olduğunu idrak edebilselerdi!”

Ayette geçen “endad” kelimesi putlar anlamındadır. Müşrikler putlarını kibirlenerek ve arada benzerlik kurmaya çalışarak, adeta nispet yaparak müminlerin Allah'ı sevmesi gibi sever denmektedir (Taberî, 2000, 3: 279-281; İbn Ebî Hâtim, 1998, 1: 276). Gerek onları isimlendirirken kurulan benzerlik gerek onlara ibadet esnasındaki durumları böyle bir teşbihle beyan edilmiştir. Diğer bir yoruma göre bu ifade; onlar putlarına kulluk etmeyi, müminlerin Rablerine ibadet etmeyi sevdiği gibi severler demektir (Maturidi, 2005, 1: 614). Oysaki müminlerin sevgisi daha güçlüdür çünkü onlar Allah'a hiçbir şeyi denk, ortak koşmazlar ve hiçbir şey için O'na kulluğu bırakmazlar. Müşrikler ise çok sevdiği putlarını, şiddetli musibet zamanlarında terk edip Allah'a yönelmekteydiler (Nesefî, 1998, 1: 148). Aynı zamanda onlar, çok sevdiği putlarının her birini diğerlerine ortak koşmuş olurken müminler tek olan Allah'a ortak koşmaksızın secde ettikleri için daha şiddetli ve güçlü bir muhabbete sahiptir.

İmam Cafer es-Sadık'a müsteniden yapılan bir rivayete göre ayette bahsedilenler Âl-i Muhammed'dir (Bahrânî, 2006, 1: 374). Yani Yüce Allah'ı müşriklerin putlarına olan sevgisinden daha şiddetli bir muhabbetle sevenler başta Hz. Peygamber'in (sas) ailesidir. O'nu sevmek ise ancak O'nun bildirdiği şekilde kul olmak suretiyle mümkün olabilecektir.

4.3. Bakara 2/201

“وَمِنْهُمْ مَنْ يَقُولُ رَبَّنَا آتِنَا فِي الدُّنْيَا حَسَنَةً وَفِي الْآخِرَةِ حَسَنَةً وَقِنَا عَذَابَ النَّارِ : Onlardan bir kısmı da, ‘Ey Rabbimiz! Bize dünyada da güzellik/iyilik ahirette de güzellik/iyilik ver ve bizi ateş (cehennem) azabından koru!’ derler.”

Bu ayet, müminlere nasıl dua edeceklerini öğreten ayetlerden biridir. Dünyada ve ahirette güzellik istemek ve cehennem azabından korunmayı talep etmek, insanı her yönüyle kuşatan külli bir duadır. Yani insan sadece dünya odaklı olmamalıdır çünkü ölüm sonrası gideceği âlemde de rahat etmeye ihtiyacı çok daha büyük ve önemlidir. Bundan bir önceki ayette bazı insanların sadece dünyalık şeyleri istediğini ve onların ahirette bir nasibinin olmadığı vurgulanmaktadır.

Hz. Peygamber (sas) bu ayette geçen şekilde dua etmiş ve ashab-ı kirama böyle dua etmeyi tavsiye etmiştir (Buhârî, “Tefsiru'l-Kur'an”, 38; Taberî, 2000, 4: 204). Hz. Peygamber'den (sas) menkul rivayette şöyle buyrulur: “Kime şükreden bir kalp, zikreden bir dil ve kendisine dünya-ahiret işlerinde yardım eden mümine bir zevce verilmişse; ona dünyada de ahirette de güzellik verilmiş ve yine o cehennem azabından korunmuştur.” (Tabersî, 2006, 2: 43). Hz. Ali'nin ise dünyadaki güzelliğin salih bir kadın/eş, ahiretteki güzelliğince cennet olduğunu söylediği aktarılmıştır (Tabersî, 2006, 2: 43).

Ayette müminlerin Allah Teâlâ'dan istediği "hasene" hakkında, dünya ve ahirette afiyet; dünya ve ahiret nimetleri; dünyada ilim, ibadet, ahirette cennet; dünyada mal, ahirette cennet gibi farklı görüşler ileri sürülmüştür (Mâverdi, 2012, 1: 263). İmam Cafer es-Sadık'tan aktarılan bir rivayette, dünyadaki güzellik maişette genişlik ve güzel ahlak, ahiretteki güzellik ise Allah'ın rızası ve cennettir (Ayyâsî, 1991, 1: 117).

Yine İmam Cafer'in, babası İmam Muhammed el-Bakır vasıtasıyla dedesinden verdiği habere göre Hz. Ali şöyle demiştir: Resulullah (sas) Ebû Hureyre'ye hitaben, "Rükn-ü Yemânî'nin¹¹ üzerinde bir melek, Allah Teâlâ'nın dünyayı yarattığı günden Beyt'i (Kabe'yi) kaldırana değin (yani kıyamet gününe kadar) bekler. Her kim eliyle işaret ederek onu selâmlayıp 'رَبَّنَا آتِنَا فِي الدُّنْيَا حَسَنَةً وَفِي الْآخِرَةِ حَسَنَةً وَقِنَا عَذَابَ النَّارِ' derse, bu melek onun duasına âmin der. Meleklerin âmin demesi ise duanın kabulüne sebeptir." buyurdu (Fâkihî, 1994, 1: 137).

4.4. Bakara 2/256

لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِنْ بِاللَّهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَىٰ لَا انْفِصَامَ لَهَا وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ

Dinde zorlama yoktur. Hakikat şu ki doğruluk sapkınlıktan kesin olarak ayrılmıştır. O halde artık kim tâğutu reddedip Allah'a iman ederse o, muhakkak ki kopması mümkün olmayan en sağlam kulpa yapışmıştır. Allah Semî' ve Alîm'dir."

Bu ayetin iniş sebebi ile ilgili farklı rivayetler bulunmaktadır. Bunlardan birine göre Ensâr'dan bazı kimseler İslam gelmeden önce çocuklarına Museviliği veya Hristiyanlığı benimsetmişti. Daha sonra büyükleri onları İslam'a girme hususunda zorlayınca bu ayet nazil olmuştur. Bunun sebebi, onların İslam'a ikrah ile değil kendi istekleriyle girmelerinin arzu edilmesidir. Diğer bir görüşe göre ayet, cizye verdikten sonra Ehl-i Kitap olanların İslam'a zorlanmaması gerektiği ile ilgilidir (Taberî, 2000, 5: 407-414 ; İbn Ebî Hâtim, 1998, 2: 493-496).

Ayette geçen "tâğut"; şeytan, putlar, nefis, insanların ve cinlerin serseri asileri gibi anlamlar taşımaktadır (Mâverdi, 2012, 1: 327). Ashab ve tâbiun ulemasından yapılan rivayetlerde "الْعُرْوَةُ الْوُثْقَىٰ : sağlam kulpa" ifadesinin kelime-i tevhid (Lâ ilâhe illallah), Kur'an, Allah için muhabbet ve buğzetmek, iman ve İslam gibi anlamlara geldiği söylenmiştir (İbn Ebî Hâtim, 1998, 2: 496). İmam Muhammed el-Bakır ve İmam Cafer es-Sadık'tan yapılan rivayete göre ayette geçen "الْعُرْوَةُ الْوُثْقَىٰ", Allah'a imandır. Sağlam kulpa yapışan ise tek olan Allah'a iman etmiş kimsedir (Ayyâsî, 1991, 1: 158).

Şii tefsir kaynaklarında söz konusu sağlam kulpu Hz. Ali ile özdeşleştiren rivayetler bulunmaktadır. Bunlardan birinde Hz. Peygamber'in (sas) şöyle buyurduğu aktarılır: "Her kim kopması mümkün olmayan sağlam kulpa yapışmak/tutunmak isterse, kardeşim ve vasım olan Ali b. Ebu Talib'in velayetine/dostluğuna tutunsun. Çünkü onu seven ve dost edinen helak olmayacağı gibi, ona buğzedip düşmanlık yapan ise kurtuluşa eremeyecektir" (Bahrânî, 2006, 1: 536). Keza Ehl-i Beyt İmamları

için de benzeri rivayetler nakledilmiştir. Bunların birinde Hz. Peygamber'in (sas): "İmamlar Hüseyin'in çocuklarındandır. Onlara itaat eden Allah'a itaat etmiş olur. Onlara isyan edense Allah'a isyan etmiş olur. Onlar sapasağlam kulptur (الْعُرْوَةُ الْوُثْقَى) ve Allah Teâlâ'ya vesiledir." (Bahrânî, 2006, 1: 537) buyurduğu aktarılmaktadır. İkisini birleştiren diğer bir rivayet ise "Her kim sağlam bir kulpa yapışmak/tutunmak isterse Ali'nin ve onun Ehl-i Beyt'inin muhabbetine yapışsın." (Bahrânî, 2006, 1: 537) şeklindedir.

İmam Cafer'e isnat edilen işari tefsirde ayetin yorumu şöyle yapılmıştır: Şevk vahdaniyetimin yaygısı (halısı), ondan geri kalmak ise azlimin yaygısıdır. Şevkimin halısına oturmayan kimseye zorlama yoktur. Çünkü o, bana kavuşmanın (lika) ve beni görmenin (rü'yet) fiyatıdır. "Tâğut", seni helak edici olan nefstir. Onun rızasını değil Mevlanın rızasını talep et. O'ndan gayrısının muhabbetine yapışmak yahut bırakmak konusunda Mevlayı tercih et. Çünkü onun muhabbetinde sona ermek yahut O'nun dostları için cennetten azledilmek yoktur. Çünkü O, kullarının ibadetini (niyazını) iştir, onların ve ariflerin kalplerini aydınlatan kaynağın ne olduğunu bilir ki o (kaynak) iyilik arşına bağlı kerem kandilinin içindedir (N., v. 12a; A., v. 16b).

Netice itibariyle dine davet, zorlama suretiyle olmayacağı gibi, zorla ve istemeden yapılan şeyler de kalp huzuruna değil nefrete sebep olacaktır. İslam'a, imana ve Kur'an'a tutunan ise sapasağlam bir kulpa tutunmuş gibidir. Başta Hz. Ali olmak üzere Ehl-i Beyt İmamlarının yolu da şüphesiz ki budur. Onlara muhabbet, sadece zatlarına olan sevgiyle değil aynı zamanda onların yolu olan İslam üzere yürümekle mümkün olabilir.

4.5. Âl-i İmrân 3/31

"قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ" : De ki, 'Eğer siz Allah'ı seviyorsanız derhal bana ittibâ edin ki Allah da sizi sevsin ve günahlarınızı mağfîret eyleyip bağışlasın. Zira Allah Gafûr ve Rahîm'dir."

Hz. Peygamber'in (sas) İslam'ı tebliğine karşı bazı toplulukların gelip "Ey Muhammed! Biz Rabbimizi seviyoruz." demeleri üzerine bu ayetin indirildiği rivayet edilmiştir (Suyûtî, trz., 2: 177-178). Diğer bir rivayette Yahudilerin "Biz Allah'ın evlatları ve O'nun sevdikleriyiz." demesi üzerine nazil olmuştur (Maturidi, 2005, 2: 354). O halde Yüce Allah'ı sevmenin ölçüsü şüphesiz ki O'nun gönderdiği peygamberlere ve onların sonuncusuna ittiba etmektir. Allah'ın elçiliğe layık görerek insanlara tebliğe memur kıldığı zatı inkâr ederek yahut onun çizdiği yolda yürümeyerek Allah sevgisinden bahsetmek mümkün değildir. Ayrıca Yüce Allah'ın sevgisi de yine Hz. Peygamber'in (sas) izinin takip edilmesiyle mümkündür. Zira müminler, O'nun en sevdiği kuluna ne kadar benzeyebilirse, o ölçüde muhabbet ve sevgiye mazhar olacaktır. Hz. Peygamber (sas), "Kim sünnetimden yüz çevirirse benden değildir!" buyurmuş ve ardından bu ayeti okumuştur (Suyûtî, trz., 2: 178). O'na uymak ise iyilikte, takvada, tevazuda ve nefsinin hakir görme gibi yüce ahlâkında onu taklit etmekle mümkündür (İbn Ebî Hâtîm, 1998, 2: 632).

Bir rivayette İmam Muhammed el-Bakır'dan aktarılan haber şöyledir: Bir adam Resulullah'ın (sas) yanına geldi ve "Ey Allah'ın Resülü ben çokça oruç tutanları seviyorum ama oruç tutmuyorum, namaz kılanları seviyorum ama namaz kılmıyorum, sadaka verenleri de seviyorum ama kendim tasadduk etmiyorum." dedi. Resulullah (sas) ise ona, "Sen sevdiğinle berabersin, ancak sana sadece yaptığın ameller fayda verebilir." buyurdu (Furât, 2011, 2: 430). Bundan anlaşılıyor ki sevgi ve muhabbet aynı zamanda taraf olmaktır ve taraftarlık izharıdır fakat tek başına yeterli değildir. Elbette ki Allah katında sevgili olan kimseleri sevmek de nimettir ama kulu asıl kurtaracak olan şey bizzat kendi amelleridir.

Diğer bir nakilde Ziyad şöyle der: İmam Muhammed el-Bakır'ın yanına girdim ve dedim ki: "Babam anam sana feda olsun. Bazen şeytan benimle baş başa kalıyor ve nefsim kirleniyor. Sonra size olan sevgim ve sizden kopma ihtimali akluma gelince, bu sefer nefsim temizleniyor." dedim. Bana, "Vay zavallı Ziyad! Din zaten sevgiden ibarettir. Allah Teâlâ'nın 'Eğer siz Allah'ı seviyorsanız derhal bana ittibâ edin ki Allah da sizi sevsin' ayetini görmüyor musun?" diye cevap verdi (Ayyâşî, 1991, 1: 190). Bu rivayetten anlaşılıyor ki Ehl-i Beyt'in büyüklerini sevmek ve onların yolunda gitmek, onların da muhakkak surette takip ettiği Hz. Peygamber'in (sas) yolunda gitmektir. O halde örneğin İmam Muhammed el-Bakır'ı sevmek, aynı zamanda onun babasını (İmam Zeynü'l-'Abidin), dedesini (Hz. Hüseyin) ve dedesinin babası olan Hz. Ali'yi ve nihayet büyük dedesi Hz. Peygamber'i (sas) sevmektir. Bu büyük insanları tanımamıza vesile olan, onları büyük kılan ise elbette ki Hz. Peygamber'in (sas) kutlu yolu olan İslam'dır ve o yolda hiç dönmeden yürüyüşleridir.

Keza bir adam İmam Muhammed el-Bakır'ın yanına bineksiz bir şekilde, yürüyerek ta Horasan'dan gelmişti. Yolculuk esnasında nasır bağlayan, parçalanmış ayaklarını pabuçlarından dışarıya çıkarıp göstererek, "Ey Ehl-i Beyt! Vallahi beni buraya getiren, sevginizden başka bir şey değildir." dedi. İmam Muhammed ise ona "Vallahi şayet bir taş bile bizi sevse, Allah onu bizimle beraber haşreder. Din ancak sevgi değil midir?" karşılığını verdi ve "Eğer siz Allah'ı seviyorsanız derhal bana ittiba edin ki Allah da sizi sevsin" ayetini okudu (Ayyâşî, 1991, 1: 190-191).

İmam Cafer es-Sadık'ın da çevresindekilere, sevginin ve nefretin Allah için, Allah ve Resulullah yolunda olması gerektiğini vurgulayarak, "İşte şunlar Mürcie, şunlar Kaderiye, ötekiler Havariç (Hariciler). İçlerinde hiçbiri yok ki kendini hak yolda sanıyor olmasın! Sizler ise bizi ancak Allah için sevdiniz." dediği ve ardından "أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ ﴿١٦٦﴾ وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا ﴿١٦٧﴾ مَنْ يَطِيعِ اللَّهَ وَالرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ ﴿١٦٨﴾ إِنَّ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ ﴿١٦٩﴾" Allah'a, Resul'e ve sizden olan ulü'l-emre itaat edin. Resul size ne veriyse ona sarılın ve size neyi yasakladıysa ondan derhal uzaklaşın. Resul'e itaat eden kimse, Allah'a itaat etmiş olur. Eğer siz Allah'ı seviyorsanız derhal bana ittibâ edin ki Allah da sizi sevsin."¹² şeklinde farklı ayetlerden okuduğu nakledilmektedir (Ayyâşî, 1991, 1: 190).

Yine İmam Cafer'e bir adam "Sizin ve babalarınızın isimlerini çocuklarımıza veriyoruz. Bunun bize bir faydası olur mu?" diye sorduğunda, "Vallahi evet! Din sevgiden başka bir şey midir?" cevabını almıştır. İmam bu cevabı verdikten sonra tıpkı babası gibi aynı ayeti okumuştur (Ayyâşî, 1991, 1: 191). Onun şu vurgusu da dikkat çekicidir: "Muhakkak ki ben bu ümmetten, hakkımızı (kıymetimizi) bilenler için necat/kurtuluş umuyorum. Ancak şu üçünden biri olursa müstesna: Zalim sultan ve ona uyanlar, hevâ ve hevesine uyup doğru yolda gitmeyenler, fasık olup haram fiilleri açıkça işleyenler (Bahrânî, 2006, 2: 21)." O halde hevâ ve hevese tabi olup ömrünü açıkça haram fiilleri işleyerek geçiren kimse için kurtuluş çaresi bulunmamaktadır. Ancak zamanında tövbe edilirse müstesna.

Diğer bir nakilde İmam Cafer'in, "Allah Teâlâ, O'na asi olanları sevmez!" dediği belirtilmiştir. Ardından, yukarıda nakledilen uyarısını da teyit eder nitelikte şöyle bir beyit okumuştur: "Allah'a 'asi' oluyor fakat onu sevdiğini ilan ediyorsun! Buysa imkânsız ve fiiller içinde makbul olmayan tuhaf bir durumdur. / Şayet senin muhabbetin doğru olsa O'na itaat ederdin. Çünkü seven, muhakkak ki sevdiğine itaatkâr olur."¹³ (Bahrânî, 2006, 2: 21)

İmam Cafer'e isnat edilen işari tefsirde ise yukarıdaki beyti teyit eder bir açıklama vardır. O, söz konusu ayetin tefsiri sadedinde, "Muhib olan (seven) kimse, kendi muradını habibinin (sevdiğinin) muradına tercih etmez. Yalnız kaldığında bile manen sevdiğiyle beraber olur. Aksi halde kötülüğü emreden nefse ve şeytana uyma, niyet ve kararlılığını bozma tehlikesi vardır." (N., v.21a) açıklamasını yapmıştır.

4.6. Mâide 5/119 ve Beyyine 98/8

İncelediğimiz *Buyruk* baskılarından Fuat Bozkurt'un neşrinde Mâide 5/119. ayet, Cemal Şener'in yayın sorumlusu olduğu baskıda ise bu ayetin yerine Beyyine 98/8. ayeti zikredilmiştir (Bozkurt, 2013: 187-188; Şener, 2001: 20).¹⁴ Zikrediliş sebebi her iki ayette de ortak lafız olan "رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ" cümlesi olmalıdır. Bu bakımdan ikisinin beraber ele alınması daha uygun olacaktır.

Mâide suresinin 119. ayeti şöyledir: "قَالَ اللَّهُ هَذَا يَوْمَ يَنْفَعُ الصَّادِقِينَ صِدْقُهُمْ لَهُمْ جَنَّاتٌ : تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ ذَلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ" Allah, 'İşte bu, sadıklara sadakatlerinin fayda sağlayacağı gündür! Onlara, içlerinde ebediyen kalmak üzere, altından ırmaklar akan cennetler vardır.' buyurur (buyuracaktır). Allah onlardan razı olmuştur, onlar da O'ndan (Allah'tan) razı olmuştur. İşte bu en büyük muvaffakiyet ve kurtuluştur."

Bu ayette Allah Teâlâ'nın kıyamet günü yapacağı hitaptan bahsedilmektedir. O gün başta peygamberler olmak üzere sadık kimselere, bu doğruluklarının fayda sağlayacağı gündür. Çünkü onlar Allah'a verdikleri sözü tutmuşlardır. Burada, daha önceki ayetler nazara alındığında Hz. İsa'ya (as) özel bir işaretin olduğu anlaşılmaktadır (Râzî, 1998, 12: 468). O ve diğer bütün peygamberler, önde gelen sadıklardır çünkü Allah'tan aldıkları emir ve talimatı harfiyen yerine getirmişlerdir.

Müminlerin sadakati ise, peygamberler vasıtasıyla gönderilen ilâhî mesajlara karşı göstermiş oldukları sadakat ve ittibadır. Neticede müminlere altlarından ırmaklar akan ve ebedi kalacakları cennetler ikram edilecektir. Yüce Allah müminlerden razı, müminler de O'ndan razı olacaktır. Allah'ın razı olması, iyi birer kul olup hayırlı ameller işledikleri için müminlerden hoşnut olarak onları cehennem ateşinden koruması ve cenneti ikrâm etmesidir. Kulların razı olması ise kendilerine verilen mükafattan duydukları memnuniyet ve rızayı ifade etmektedir (Taberî, 2000, 24: 543; Nesefî, 1998, 1: 488). Şüphesiz ki bu en büyük kurtuluş ve muvaffakiyettir çünkü ebedî bir ahiret hayatını garanti altına almaktadır.

Müminleri ahirette bekleyen cennet, ondan daha büyük bir saadet olan Allah Teâlâ'nın rızası ve kulların da O'ndan razı oluşu Beyyine suresinde bir daha vurgulanmaktadır. Surenin, "Beyyine" yani apaçık delil (Hz. Peygamber ve Kur'an-ı Kerim) (Mâverdî, 2012, 3: 281; 6: 316) geldikten sonra ona uyararak İslam'a giren salih kulların akıbetinden bahsedilen 8. ayeti şu şekildedir:

جَزَاؤُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ جَنَّاتٌ عَدْنٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ،
 ذَٰلِكَ لِمَنْ حَسِبَ رَبَّهُ : Onların Rableri katında mükâfatı; altlarından nehirler akan 'Adn cennetleridir. (Hepsi o cennetlerin) içlerinde ebedî kalıcı kimselerdir. Allah onlardan razı olmuş, onlar da O'ndan (Allah'tan) hoşnut ve razı olmuşlardır. İşte bu (mükâfat), Rabbine (O'nun emir ve yasaklarına) saygı gösterene mahsustur."

Öncekinden farklı olarak bu ayette müminlere, oradan hiç ayrılmamak üzere ikamet edilecek cennetler anlamında olan "Adn" cennetlerinin verileceği belirtilmektedir. Irmaklar ise burada bulunan ağaçların altlarından akacaktır. Söz konusu ödül, dünya hayatında gizli hallerinde yahut açıktan işledikleri fiillerde Yüce Allah'tan korkup sakınanlar içindir (Taberî, 2000, 24: 543; Zeccâc, 1988, 5: 350).

Netice itibarıyla bu ayetlere göre Yüce Allah'ın razı olacağı bir dünya hayatı geçirerek O'nun salih kulları arasına girebilmek her müminin en büyük hedef ve gayesi olmalıdır. Nitekim kısa ve sonlu dünya hayatında rahat edebilmek için türlü çeşit zahmete katlanan insanın ahirette ebedî saadeti kazanmak için gayret göstermemesini Salim bir akıl ve mantıkla izah etmek mümkün değildir. Yüce Allah takva ve salih amellerinden razı olduğu kullarını, en büyük kurtuluş olan ebedî cennetle razı edecektir. Allah'ın razı ve hoşnut olması ise kuşkusuz ki kullar için saadetin, tarifi mümkün olmayan en muazzam boyutudur. Her iki ayette de buna dikkat çekilmektedir.

4.7. A'râf 7/23

“قَالَا رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنفُسَنَا وَإِنْ لَمْ تَغْفُرْ لَنَا وَتَرْحَمْنَا لَنَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ” : O ikisi (Hz. Âdem ve eşi) 'Rabbimiz! Biz nefislerimize (kendimize) zulmettik. Şayet bizi bağışlamaz ve bize merhamet etmezsen, şüphesiz ki hüsrana uğramışlardan oluruz.' dediler."

Ayette Hz. Âdem (as) ve eşinin, cennetten çıkarıldıktan sonra Yüce Allah'tan af dilemelerinden bahsedilmektedir. "Nefislerimize zulmettik" ifadesi, yasaklanan fiili işledik, senin düşmanın ve bizim düşmanımız olan şeytana uyararak bize yasakladığın

ağaçtan yedik anlamındadır. Onların yaptığı bu dua Bakara suresi 37. ayette ifade edilen, Hz. Âdem'in: "Rabbinden belleyip aldığı kelimelerdendir (Taberî, 2000, 12: 356-357; İbn Ebî Hâtim, 1998, 5: 1454). Sınama vesilesi olarak yaklaşılmaması emredilen ağaç hakkında farklı görüşler bulunmaktadır. Hz. Ali'den mervi olan görüşte kafur, İbn Abbas'a göre buğday, Süddî'ye göre üzüm, İbn Cüreyc'e göre incir, Kelbi'ye göre ilim, İbn Cüd'an'a göreyse ebediyet ağacıdır (Mâverdi, 2012, 2: 209). İmam Ali er-Rıda'dan yapılan nakle göreyse, Hz. Âdem'e yaklaşılmaması yasaklanan ağaç "haset"tir (Bahranî, 2006, 3: 142).

İmam Cafer es-Sadık'tan nakledilen şu rivayet insanoğlunun fitraten temizliğine ve saflığına işaret eder gibidir: Hz. Âdem cennetten çıkarıldığı zaman Cebrail (as) geldi ve ona "Ey Âdem, Allah seni eliyle yaratmadı mı? Sana ruhundan üflemedi mi? Meleklerini sana secde ettirmedi mi? Seni Havva ile evlendirmede mi? Seni cennete yerleştirip, orada her nimeti sana helal kılmadı mı? Seni yasaklanmış ağaçtan yememen konusunda sözlü olarak uyarmadı mı? Sen ise ondan yedin ve Allah'a asi mi oldun?" dedi. Hz. Âdem ise, "Ey Cebrail, İblis Allah'a yemin ederek bana nasihat edici olduğunu söylemişti. Bense Allah'ın yarattığı hiçbir mahlûkun O'nun adına yalan yere yemin edeceğini düşünmedim!" diye cevap verdi (Bahranî, 2006, 3: 141).

Kur'an-ı Kerim'de İblis'in kasem ettiği geçmekteyse de (A'râf 7/21) bunu Allah adına yaptığına dair bir lafız bulunmamaktadır. Ancak kıssadan hisse alınması gereken bu rivayete göre Hz. Âdem'in (as), daha önce şeytanla ilgili bu yönde herhangi bir tecrübesi olmadığı için, "Bir kul Rabbi adına hiçbir şekilde yalan yere yemin edemez." ön kabulüyle onun bunu yapabileceğine ihtimal vermediği anlaşılmaktadır. Aslında dünyaya gelen her insan başlangıçta Hz. Âdem'in safiyetine benzer bir saflığı taşımakta ve kötülüğü zamanla büyüklerinden, çevresinden ve maruz kaldığı her türlü etkileşimden öğrenmektedir. Dolayısıyla Hz. Âdem ve eşi Havva'nın soyundan gelen, hata işlemesi ve günaha girmesi muhtemel olan insanoğlu, yine onların izini takiben tövbe etmelidir. Şüphesiz ki Allah tövbeleri çokça kabul edendir (Bakara 2/37).

4.8. A'râf 7/101

تِلْكَ الْقُرَى نَقُصُّ عَلَيْكَ مِنْ أَنْبَاءِهَا وَلَقَدْ جَاءَتْهُمْ رُسُلُهُمْ بِالْبَيِّنَاتِ فَمَا كَانُوا لِيُؤْمِنُوا بِمَا كَذَّبُوا مِنْ قَبْلُ كَذَلِكَ يَطْنَعُ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِ الْكَافِرِينَ
 "İşte o memleketler(in hali) ki onların bir kısım haberlerini sana anlatıyoruz. Kasem olsun ki peygamberleri onlara apaçık deliller (mucizeler) getirmişti. Fakat onlar önceden yalanladıkları şeye (hakikatlere) asla iman etmediler. Allah kafirlerin kalplerini işte böyle mühürler."

Bu ayette Hz. Peygamber'e (sas) geçmiş birçok kavmin ilahi mesajlara karşı tutumundan ve netice olarak iman etmediklerinden bahsedilmektedir. Bu kavimler, nasıl helak edildikleri daha önce anlatılan Hz. Nuh (as), Hz. Hûd (as), Hz. Salih (as), Hz. Lut (as) ve Hz. Şuayb'ın (as) kavimleridir (Râzî, 1998, 14: 324). Onlar, peygamberlerinden istedikleri apaçık mucizeleri gördükleri halde onları tasdik etmemişlerdir. Dolayısıyla Kureyşliler de mucize görseler yine iman etmeyecektir (Maturidi, 2005, 4: 514). Allah Teâlâ'nın bir kalbi mühürlemesi, o kalbin sahibi

olan şahsın hür iradesini kullanarak kendisini tebliğ ve imana tamamıyla kapatması münasebetiyle ortaya çıkan durumu ifade etmektedir. Onlar bütün güçleriyle Allah'ın dinine ve elçilerine iman etmeye karşı direndikleri için, bir aşamadan sonra artık iman edebilme kabiliyetlerini yitirmekte ve kendi kendilerini mahvetmektedirler. Yoksa bazı kalplerin peşinen mühürlenmiş olup onların iman etmekten kasten alıkonulmasını Allah Teâlâ'nın adaleti ile bağdaştırmak imkansızdır. Bununla birlikte Allah Teâlâ ezelden ebede her şeye külli ve muhit ilmiyle hâkimdir; her şeyin önce ve sonrasını, başlangıç ve akıbetini süreye, zamana, beklemeye, tecrübe etmeye mahkûm ve muhtaç olmaksızın bilmektedir.

4.9. Tevbe 9/80

“اسْتَغْفِرْ لَهُمْ أَوْ لَا تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ إِنْ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً فَلَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَهُمْ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ كَفَرُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ” : İster onlar için bağışlanma dile ister dileme (fark etmez. Çünkü) eğer onlar için yetmiş defa bağışlanma dilesen bile Allah onları asla affetmeyecektir. Bu, Allah'ı ve O'nun Resulünü inkâr etmelerinden dolayıdır. Allah fâsıklar topluluğunu hidayete eriştirmez.”

Ayette bahsedilen kimseler münafıklardır. Münafık terimi iki zümre için kullanılmıştır. Birinci kısım, iman etmediği halde etmiş gibi görünen kimseleri ifade eder. İkinci grup ise manevi gelgitler yaşayan; inandığını sandığı halde önemli işlerde din dışı otoritelere giden, fakat başları sıkışınca Hz. Peygamber'e (sas) gelen, kalben hastalıklı ve çift kişilikli kimselerdir (Alper, 2006: 565-568). Bunların kimler olduğu Yüce Allah tarafından Hz. Peygamber'e bildirilmişti. O da sır olarak saklaması şartıyla ashab içinde Huzeife el-Yemani'ye onların isimlerini vermişti. Hz. Peygamber (sas) toplumsal bir fitneye sebep olmaması için, onlara cehennem azabının yeteceğini söyleyerek kim olduklarını açıklamamış ve onları cezalandırmamıştır (Kurtubî, 1964, 8: 208).

İşte ayetteki ihtar, münafıklar hakkında yapılan mağfiret duasının asla kabul olmayacağını bildirme sadedindedir. İbn Abbas'tan aktarılan bir rivayete göre, münafıklar gelip Hz. Peygamber'e (sas) bizim için bağışlanma dile (istiğfar et) demişlerdi. O da sizin için mağfiret dileyeceğim diyerek onlar hakkında istiğfarla meşgul olmuştu. Ardından bu ayet nazil oldu ve Hz. Peygamber (sas) onlar hakkında yaptığı duayı terk etti (Râzî, 1998, 16: 111). Diğer bir rivayete göre, önde gelen münafık Abdullah b. Übeyy'in salih bir mümin olan oğlu Abdullah, Hz. Peygamber'e (sas) gelip babasının hastalığından dolayı onun için istiğfar dilemesini istemişti. Onun Abdullah'ı kırmayarak bu isteği yerine getirmesi üzerine ayet nazil olmuştur (Yazır, 2000, 4: 386-387). Zikredilen yetmiş rakamı çokluktan kinayedir (Zemahşerî, 1985, 2: 295). Yani ne kadar dilersen dile fark etmez anlamındadır.

Münafıklardan Hz. Peygamber'e gelip özür dileyenler için onun Allah'a yalvarması, onların samimi olabilecekleri ihtimaline (Karaman vd, 2003, 3: 41) ve kalpleri yumuşatarak hidayete mazhar olabilirler ümidine dayanıyordu. Onların akrabalarından olan samimi Müslümanların gönlünü yapma düşüncesi de buna

eklenebilir. Yoksa elbette ki Hz. Peygamber de (sas) iman etmeyen, üstüne üstlük Müslüman gibi görünen münafıkların sonuç itibariyle ahirette Allah'ın mağfiretine nail olamayacağını bilmektedir. Neticede bu ayetle onların dürüst ve samimi davranmadıkları, bundan dolayı da ıslah olup felâha eremeyecekleri haber verilmiş olmaktadır.

Bu çerçevede ikiyüzlülüğün, içi-dışı bir olmamanın, inanmadığı halde inanıyormuş gibi görünmenin, sırf dünyevi menfaatler uğruna sahtekârlık yaparak Müslümanmış gibi davranmanın sonuçlarının ne kadar korkunç olduğu görülmektedir. Böyle insanların, ahirette Yüce Allah'ın engin rahmetinden bir pay alamayacak olmaları dehşet verici bir durumdur.

4.10. Yusuf 12/20

“وَشَرَوْهُ بِثَمَنٍ بَخْسٍ دَرَاهِمَ مَعْدُودَةٍ وَكَانُوا فِيهِ مِنَ الزَّالِمِينَ” Onu (Hz. Yusuf'u) değersiz bir pahaya, birkaç dirheme sattılar. Onlar (kardeşleri) zaten ona değer vermeyen kimselerdi.”

Bu ayette, Hz. Yusuf'un (as) kuyudan çıkarıldıktan sonra az bir bedel karşılığı satıldığı anlatılmaktadır. Onu satanlar konusunda farklı görüşler vardır. Birine göre kuyudan su almaya gelenler, onu kervandaki diğer arkadaşlarından gizleyerek aceleyle ve değersiz bir fiyata satmıştır. İkinci görüşte Hz. Yusuf'un (as) kardeşleri bölgeden ayrılmamış, kervanın suçuları onu çıkardığında, onun kendilerine ait bir köle olup firar ettiğini söylemiş, böylece onu kervancılara düşük bir fiyata satmışlardır (Râzî, 1998, 18: 433). Ayette geçen “بخس” kelimesinin noksan-eksik ve zulüm anlamlarının olduğu belirtilmiştir. İlk anlama göre bedeli olmayan değersiz bir ücret karşılığı satılma, ikinci anlama göre hür bir insan olduğu halde zulmen köle diye satılma ifade edilmiş olur (Maturidi, 2005, 6: 220-221).

Ayette geçen ve tekili “Zahid” olan “زَاهِدِينَ” : zahidîn” kelimesi, rağbetsiz olanlar, değer vermeyenler anlamındadır. Nitekim satanlar, Hz. Yusuf'u (as) alelacele ve hakiki değerinin altında bir fiyata satmıştır. Zaman içinde daha çok tasavvufi bir terim olarak yaygınlaşmış anlamıyla “Zahid”, kendisini dünyadan çeken ve ahirete yönelen kişiler için kullanılan bir tabirdir. Dünyadan yüz çevirme, halktan yüz çevirme, haram ve şüpheli şeylerden yüz çevirme, hatta perhizkâr bir tutum içinde helal olan şeylerden bile yüz çevirme “zühd” teriminin kapsamı içindedir (Cebecioğlu, 2014: 539).

4.11. İsra 17/111

“وَقُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي لَمْ يَتَّخِذْ وَلَدًا وَلَمْ يَكُنْ لَهُ شَرِيكٌ فِي الْمَلِكِ وَلَمْ يَكُنْ لَهُ وَلِيٌّ مِنَ الذَّلِّ وَكَبِّرْهُ تَكْبِيرًا” ‘Evlad edinmeyen, mülkte hiçbir ortağı olmayan ve acizlikten ötürü herhangi bir dosta/yardımcıya (ihtiyacı) da bulunmayan Allah'a hamt olsun.’ de ve kemal-i tazim ile tekbir getirerek O'nu yücelt.’”

Bu ayet, tevhid hakikatini en veciz şekilde ortaya koyan ayetlerden biridir. Hz. Peygamber'e (sas) “De ki” hitabıyla başlayan ayet, hamdin ve övgünün evlat

edinmeyen, mülkünde ortağı olmayan, hiçbir şekilde aciz olmayan, dolayısıyla yardımcıya da muhtaç olmayan Yüce Allah'a ait olduğunu ve O'nun tazim ve tekbir ile yüceltilmesi gerektiğini vurgulanmaktadır. Zemaşeri aradaki ilgiyi, bu sıfatlara sahip olan zat, elbette ki bütün hamdlere layık ve müstahaktır diyerek kurar (Zemaşeri, 1985, 2: 701). İmam Maturidi ise ayette, Yüce Allah'a çocuk isnat eden Yahudi ve Hristiyanlara, O'na ortak koşan Arap Müşriklerine ve yine O'na dost ve yardımcı isnat eden Seneviyye ve diğer batıl cereyanlara cevap verildiğine dikkat çeker (Maturidi, 2005, 7: 131).

Bir rivayette Abdullah b. Sinan'ın, İmam Cafer es-Sadık'a halinden şekva ettiğini, onun ise kendisine borçtan kurtaracak, halini düzeltip canlandıracak, kendisini kuvvetlendirecek bir dua öğretip onu her sabah namazının ardından yapmasını tavsiye ettiği aktarılmaktadır. İçinde bu ayetin bulunduğu dua şöyledir: “توكلت على الحى الذى لا يموت والحمد لله الذى لم يتخذ ولدا ولم يكن له شريك في الملك ولم يكن له ولى من الدل وكبيره تكبيرا ، اللهم : انى أعوذ بك من البؤس والفقر ومن غلبة الدين والسقم واسئلك أن تعيننى على اداء حقك اليك والى الناس : Ölümsüz Hayy olan Allah'a tevekkül ettim. Evlât edinmeyen, mülkte hiçbir ortağı olmayan ve acizlikten ötürü herhangi bir dosta/yardımcıya (ihtiyacı) da bulunmayan Allah'a hamd olsun. Kemal-i tazim ile tekbir getirerek O'nu yücelt. Allah'ım ben muhakkak ki sıkıntıdan, fakirlikten, borcun galebe çalmasından ve hastalıktan sana sığınırım; hem senin hakkını hem de insanların bende olan hakkını eda edebilmek için bana yardım etmeni talep edip yalvarırım. (Ayyâşî, 1991, 2: 343)”.

İmam Cafer'in öğrettiği duanın, sünnet-i seniyyenin izinde yapılan bir dua olduğu görülmektedir. Hz. Peygamber'in (sas), söz konusu duanın içerdiği hususlardan ve daha başka kötülüklerden Yüce Allah'a sığındığı birçok duası hadis külliyatlarında bize intikal etmiştir. Aşağıda zikredilecek olan hadis bunun örneklerinden biridir:

Ebu said el-Hudrî'den rivayet edilir ki: Resulullah (sas) bir gün mescide girdi, Ensar'dan Ebu Ümame denilen bir kişi orada oturuyordu. Ona, “Ya Ümame, niçin seni namaz vakti olmadığı halde mescitte otururken görüyorum?” diye sordu. Ebu Ümame, “Kederler ve borçlar bana yapıştı (yakamı bırakmıyor) Ya Resulullah!” dedi. Hz. Peygamber (sas) ona “Sana, onu söylediğin zaman şanı yüce olan Allah'ın gam ve kederini gidereceği ve seni borcundan kurtaracağı bir dua öğretmeyeyim mi?” diye sordu. Ebu Ümame, “Öğret Ya Resulullah” dedi. Bunun üzerine Hz. Peygamber (sas) “اللَّهُمَّ إِنِّي أَعُوذُ بِكَ مِنَ الْهَمِّ وَالْحَزَنِ، وَأَعُوذُ بِكَ مِنَ الْعَجْزِ وَالْكَسَلِ، وَأَعُوذُ بِكَ مِنَ الْجُبْنِ؛ وَفَقْرِ الرِّجَالِ : Allah'ım gam ve hüzünden sana sığınırım. Acze düşmekten ve tembellikten sana sığınırım. Korkaklıktan ve cimrilikten sana sığınırım. Borçların bana galebe etmesinden (beni ezmesinden) ve insanların beni boyunduruk altına alıp üzerimde kahırla baskı kurmasından sana sığınırım.” diye dua et.” buyurdu. O zat der ki, “Ben bu şekilde dua ettim. Şanı yüce olan Allah kederimi giderdi ve borcumdan beni kurtardı (borcumu ödememi nasip etti) (Ebû Dâvud, “Tefrî'u Ebvâbi'l-Vitr”, 32).”

4.12. Kehf 18/110

فَلَنْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَىٰ إِلَيَّ أَنَّمَا إِلَهُكُمُ إِلَهُهُ وَاجِدْ فَمَنْ كَانَ يَرْجُو لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا
 وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا : De ki: ‘Ben ancak sizin gibi bir beşerim. (Ancak şu var ki) bana İlâhınızın bir tek İlâh olduğu vahyediliyor. O halde artık kim Rabbine (güzel bir şekilde) kavuşmayı ümit ediyorsa salih bir amel işlesin ve Rabbine kulluk etme konusunda (hiçbir şeyi/kimseyi) ortak koşmasın.’”

Ayette Hz. Peygamber’in de (sas) diğer insanlar gibi bir insan olduğu belirtilmekte fakat onun vahiy alan bir insan olduğu, yani Allah’ın Resülü ve elçisi olduğu vurgulanmaktadır. Elbette ki elçi olarak seçilen insan diğerlerinden daha faziletlidir ve elçi seçildikten sonra da muhatap olduğu vahiyle faziletine fazilet, yüceliğine yücelik eklenmiştir. Onun aldığı vahiyde, insanlara Allah’ın “Vahid” yani bir tek olduğu iletilmektedir. O halde ahirette selâmet bulmak isteyen kişi Rabbi için yaptığı ibadetlere şirk karıştırmamalı ve salih amelleri çoğaltmalıdır. Nitekim insanı kurtaracak olan en birinci unsur kendi imanı ve sadece Allah için işlediği hayırlı amelleridir.

Allah’tan gayri batıl mabudlara tapmak, onlardan yardım istemek, tanrıymış gibi itaat etmek, ona sığınmak ve benzeri davranışlarda bulunmak açık, ibadetleri gösteriş için yapmak ise gizli şirk sayılmıştır. Hz. Peygamber’in (sas): “Sizin hakkınızda korktuğum en korkunç şey küçük şirkdir.” buyurması üzerine “Ya Resulullah küçük şirk nedir?” diye sorulmuş; Hz. Peygamber (sas) buna “Gösteriştir (riya)” cevabını verip devamında “Kıyamet gününde, amellerin karşılığı verileceği zaman, Allah Teâlâ riyakâr insanlara, ‘Dünyada kendilerine riyakârlık yaptığınız kimselere gidin de bakın bakalım onların yanında bir ödül/karşılık bulabilecek misiniz?’ buyuracaktır (Ahmed b. Hanbel, 2001, 39: 39).” şeklinde rıyanın ne kadar dehşetli bir manevi hastalık olduğunu beyan etmiştir.

Nüzul sebebi olarak zikredilen rivayetlerde ayetin riya-gizli şirk ekseninde önemli bir mesaj verdiği anlaşılmaktadır. Biri şöyledir: Cündüb b. Züheyr el-‘Âmirî, “Ben Allah için bir amel işliyorum fakat buna muttali olduğum zaman (başkaları bildiği zaman) bu beni hoşnut ediyor.” demişti. Bunun üzerine Resulullah (sas) “Muhakkak ki Allah güzeldir (Tayyib) ve güzel amelden başkasını, içinde şeriklerin olduğu ameli kabul etmez.” buyurdu. Bunun üzerine söz konusu ayet nazil oldu. Diğer rivayetlerde, “Ey Allah’ın Nebisi! Ben Allah yolunda cihat etmek istiyorum fakat cihat konusunda insanlar tarafından önemli görülme de istiyorum.” diyen; “Ben sadaka veriyorum, sıla-i rahim yapıyorum, bunları sadece Allah için yapıyorum fakat yaptıklarımın bahsedilip övülünce mutlu oluyorum.” diyen başka kişilerden de bahsedilmiştir. Hz. Peygamber’in (sas), bu sorular karşısında biraz da şaşırarak sükût etmesi üzerine ayetin indirildiği söylenmiştir (Taberî, 2000, 18: 136 ; Vâhidî, 1992: 299).

İmam Muhammed el-Bakır’dan aktarılan merfu bir rivayette, bu ayetin tefsirinin Hz. Peygamber’e (sas) sorulduğu ve onun şöyle cevap verdiği söylenmiştir: “İnsanlara

gösteriş için namaz kılan, insanlara gösteriş için zekât veren, insanlara gösteriş için oruç tutan, insanlara gösteriş için hacceden ve Allah Teâlâ'nın emrettiği herhangi bir ibadeti gösteriş için yapan kimseler şirke düşmüş olur. Allah ise riyakâr kimsenin ibadetini kabul etmez (Bahrânî, 2006, 5: 98-99).”

İmam Cafer es-Sadık bu ayetle ilgili şu açıklamayı yapmıştır: Kişi sevap olacak bir amel işler fakat bunu yaparken Allah'ın rızasını düşünüp talep etmez. Ancak insanların onu tezkiye etmesini ister ve yaptığı ameli insanlara duyurmayı arzular. İşte bu kimse Rabbine yapması gereken ibadetinde şirk koşmuştur (Bahrânî, 2006, 5: 98). İmam Cafer bunu teyit eden diğer bir rivayette, ayetin vurguladığı ibadette şirk koşmama emrini; Allah'ın huzurunda ibadete durulduğu zaman O'nun dışında bir şeyin görülmemesi, aklında ve maksadında O'nun dışında bir kimsenin olmaması şeklinde açıklamıştır (Sülemî, 2001, 1: 419).

Yine İmam Cafer'den mervi bir haberde, bu ayetin işari yönüne şöyle değinilmiştir: Sair insanlar içinde Hz. Peygamber de (sas) onlar gibi bir insan, yaratılmış bir kuldür. Kim Rabbine kavuşmayı ümit ediyorsa Âl-i Muhammed'in velayeti ile beraber onların gayrısının velayetini itihaz etmesin. Onların velayeti salih ameldir. Kim Rabbine ibadetinde şirk koşarsa bizim velayetimize şirk koşmuş, onu inkâr etmiş, Emirü'l-Müminin'in (Hz. Ali) hakkını ve velayetini tanımayıp reddetmiş olur (Kummî, 1968, 2: 47). Görüldüğü gibi İmam Cafer, Ehl-i Beyt yolunun salih amel olduğunu vurgulamakta; salih ameli terk eden kimsenin Hz. Ali'nin ve Ehl-i Beyt'in yolundan çıktığını ifade etmektedir.

İmam Ali er-Rıda'dan aktarılan şu haber de oldukça manidardır. O bir gün Me'mun'un yanına girmiş ve bir gencin, namaz için abdest alan Me'mun'un eline su döktüğünü görmüştü. Bahis mevzuu olan ayete istinâden ona, “Rabbine yapacağın ibadetine kimseyi ortak etme!” dedi. Bunun üzerine Me'mun genci göndererek abdestin kalan kısmını kendi başına tamamladı (Tabersî, 2006, 6: 302). Yine İmam Ali er-Rıda'dan menkul diğer bir haber bunu teyit etmektedir ki şöyledir: Hasan b. Ali el-Vüşşâ bir gün İmam Ali er-Rıda'nın yanına vardığını, elindeki ibrikle abdest almaya çalışan İmam'a yaklaşıp suyu dökmek istediğini, ancak onun bunu kabul etmeyerek söz konusu ayeti okuduğunu aktarmaktadır. İmam Ali er-Rıda abdest almanın bizatihi ibadetin bir parçası olduğunu ve onu yaparken birini ortak etmekten hoşlanmadığını söylemiştir (Bahrânî, 2006, 5: 98).

Hz. Ali'nin bu ayet hakkında: “*قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ*” ayetini sonuna kadar okuyan hiçbir kul yoktur ki oturduğu yerden Beytü'l-Haram'a kadar bir nuru olmasın. Şayet bu kimse Beytü'l-Haram ehkindense (yani Mekke'de yaşıyorsa) Beytü'l-Mukaddes'e kadar uzanan bir nuru olur.” dediği rivayet edilmiştir (Tabersî, 2006, 6: 302-303).

4.13. Hacc 22/78

وَجَاهِدُوا فِي اللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِ هُوَ اجْتَبَاكُمْ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ مَلَّةً أَيْبِكُمْ إِبْرَاهِيمَ هُوَ سَمَّاكُمُ الْمُسْلِمِينَ مِنْ قَبْلُ وَفِي هَذَا لِيَكُونَ الرَّسُولُ شَهِيدًا عَلَيْكُمْ وَتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ فَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَالصَّبْرُ بِالنَّصِيرِ : Ve Allah uğrunda, cihadının hakkıyla (O'na layık şekilde) cihat edin. Sizi o seçmiş, babanız İbrahim'in yolu olan dinde sizin için bir zorluk kılmamıştır. O, daha önce ve bu Kur'an'da, Peygamberin size şahit olması, sizin de insanlara şahit olmanız için size 'Müslüman' adını vermiştir. O halde namaz kılın, zekât verin ve Allah'a (emir ve yasaklarına) sınımsız sarılın ki Mevlanız O'dur. O ne güzel Mevla ve ne güzel yardımcıdır!"

Allah yolunda yapılacak olan cihat, O'nun dinini ikame etmek üzere yapılan bütün faaliyetlerdir. Bu kavram her türlü çaba, çalışma, çatışma ve savaşı içerir (Mevdûdî, 1996, 3: 393). Hakkıyla yapın demek, var gücünüzü kullanın demektir. Yüce Allah sizleri yani müminleri; ayetin ilk muhatapları olan sahabe-i kiramı bunun için seçmiştir. Dinde herhangi bir zorluk (harec) yoktur. Örneğin yolcuysan namazı kısaltma hakkı, su yoksa toprakla teyemmüm etme ruhsatı, açlıktan ölmek için leş etinden yeme izni, hastalıkta ve yolculukta oruç tutmama özgürlüğü vardır. Bu örnekleri çoğaltmak mümkündür (Mahallî-Suyûtî, trz: 445). Kolaylaştırma İslamiyet'in temel ilkelerindedir. Yüce Allah, kulları için yük hafifliği ve kolaylık istediğini ilan etmiştir (Bakara 2/185; Nisâ 4/28; Mâide 5/6). Hz. Peygamber de İslam'ın kolaylık dini olduğu ifade etmiş (Buhârî, "İman", 29) kendisinin de kolaylaştırıcı bir eğitimci olduğunu belirtmiştir (Müslim, "Talak", 4). Bu konuda dikkat edilmesi gereken bir ölçüyü müminlerin annesi Hz. Aişe'nin verdiği bilgiyle öğreniyoruz. O, "Hz. Peygamber, Yüce Allah tarafından kural konmamış bir konuda iki seçenekle karşı karşıya geldiğinde daha kolay olanı tercih ederdi; fakat Allah'ın koyduğu hükümlerin yerine getirilmesi için de herkesten titiz davranırdı (Buhârî, "Menâkıb", 27 ; Müslim, "Fezâil", 20)." demektedir (Karaman vd, 2003, 3: 757-758).

Hz. Peygamber'in müminlere şahit olması, hakkıyla cihat etmenin, dine uymanın ve İslam'ı yaşamanın nasıl olacağını bizzat yaparak, yaşayarak ve yaşatarak öğretmesidir. Böylece o, hakkın şahidi ve arkasından koşulacak bir önder konumundadır. Müminler ise Hz. Peygamber'e (sas) uyararak bütün insanlar için hakkın örnek tutulacak şahitleri olurlar. O halde artık müminlere düşen başlıca vazife namazı ikame edip kılmaları, zekâtı vermeleri ve Allah'ın dinine sınımsız sarılmalarıdır (Yazır, 2000, 5: 505). Ayette dine sarılma ile beraber ayrı ayrı zikredilen namaz ve zekât dikkate şayandır. Bu iki ibadet İslam'ın olmazsa olmaz beş esası arasındadır.

İmam Muhammed el-Bakır'dan yapılan ve yukarıda verilen bilgileri teyit eden bir rivayette o şöyle demektedir: Hz. İbrahim, bizleri daha önce nazil olan kitaplarda ve Kur'an'da "Müslimler (Müslümanlar)" diye isimlendirmiştir. Resul (sas), Allah'tan bize gelen emir ve yasaklar açısından bizim üzerimizde şahit olduğu gibi, biz de insanlar üzerinde şahitleriz. Kim bizi tasdik ederse kıyamet günü biz de onu tasdik ederiz. Kim de bizi yalanlarsa kıyamet günü biz de onu tekzip ederiz (Furât, 2011, 1: 276).

İmam Cafer es-Sadık'a isnat edilen işari tefsirde ise bu ayet hakkında, “Onlar, Mabud olan Allah’ı seçtiler. Tıpkı Mabud’un onları seçtiği gibi. O, sizin için din konusunda bir hurec (zorluk), yani marifet ve vefa güçlüğü/darlığı kılmamıştır. O sizi hillet (dostluk) ve iclal yaygısında oturtmuş, babanızı Halil annenizi ise tevhid kılmıştır.” denilmektedir (N., v. 84b; A., v. 68a.). Yine ondan aktarılan bir yorumda ayetin en son kısmı, “Allah Teâlâ kendisinden yardım istenen en güzel Muîn ve kendisinden nusret istenen en güzel Nasir’dir.” şeklinde açıklanmaktadır (Sülemî, 2001, 2: 29).

4.14. Furkan 25/23

“وَقَدِمْنَا إِلَىٰ مَا عَمِلُوا مِنْ عَمَلٍ فَجَعَلْنَاهُ هَبَاءً مَّنْثُورًا”: Her ne amel işlemişlerse ona yönelmiş ve saçılmış (savrulmuş, değersiz) zerreciklere çevirmişizdir.”

Bu ayet, Mekke müşriklerinden yani kafirlerden bahsetmektedir. Daha önceki iki ayetle (Furkan 25/21-22) beraber ele alacak olursak; iman etmemek için türlü bahaneler ileri süren müşrikler, Hz. Peygamber’in (sas) sözlerine iman etmek için meleklerin gelip kendilerine şahitlik yapmasını yahut bizzat Allah’ın onlara haber vermesini istemişlerdir. Ama ayetler, onların inanmamasının asıl nedeninin küstahça kibirleri ve azgınlıkları olduğunu açıklamaktadır. Evet, onlar dünyadan ayrıldıktan sonra melekleri görecektir ancak iş işten geçmiş olacaktır. Kâfirler güruhu, öte âlemde hayır ve nimet adına her şeyden mahrum edilecektir. Kuşkusuz inkârcı da olsa her insanın dünyada yaptığı iyi işler bulunabilir fakat amellerin Allah katında değer taşıması ve ahirette kurtuluşa götürebilmesi için Allah rızasının gözetilmesi gerekmektedir. İman etmeyenler içinse bu mümkün değildir. Ayrıca Cahiliye toplumunun yapısı nazara alındığında; müşriklerin yaptıkları iyiliklerin temelinde enaniyet, gurur tatmini, riya, saygı kazanma, insanları minnet altına sokma, iyilikleriyle övünme ve övülme gibi duyguları ve beklentileri bulunduğu anlaşılmaktadır (Karaman vd, 2003, 4: 117-118). Dolayısıyla yukarıda metni ve meali verilen ayete göre onların yaptıkları iyiliklerin ahirette olumlu bir karşılığı olmayacak, rüzgârın savurduğu toz zerrecikleri gibi boşa gidecektir. Yani önce iman sonra Allah rızası için yapılan salih amel gelir.

Bu ayetle ilgili İmam Muhammed Bakır’dan nakledilen bir rivayet şöyledir: Yüce Allah kıyamet günü önlerinde bembeyaz elbiseler gibi parlak nuru olan bir kavmi diriltir. Sonra da o nura paramparça (هَبَاءً مَّنْثُورًا) olup savrul denilir. Buraya dikkat edin! Vallahi onlar oruç tutup namaz kıldıkları halde kendilerine haram bir şey takdim edildiğinde almaktan çekinmeyen kimselerdir. Kendilerine Emirü’l-Müminin’in faziletine dair bir şey arz edildiğinde inkâr edenlerdir. Ayette “هَبَاءً مَّنْثُورًا” lafzıyla kaştedilen şey ise, evin küçük penceresinden içeri güneş ışığı sızdığı zaman, o ışıkta gördüğün küçük toz zerrecikleridir (Kummî, 1968, 2: 112-113).

4.15. Neml 27/30-31

“إِنَّهُ مِنْ سُلَيْمَانَ وَإِنَّهُ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ ﴿٣٠﴾ أَلَّا تَعْلَمُوا عَلَيَّ وَأُتُونِي مُسْلِمِينَ”: Gerçek şu ki o (mektup) Süleyman’dan (gelmiştir) ve yine o, Rahman ve Rahim olan Allah’ın

adı ile (başlamaktadır). Bana karşı başkaldırmayın ve Müslimler (itaat ve teslimiyet gösterenler) olarak yanıma gelin! (diye devam etmektedir.)”

Bu ayetler Hz. Süleyman’ın (as) kendisini Allah’ın dinine davet ettiği Sebe Melikesi’ne gönderdiği mektuptan bahsetmektedir. Önceki ayetlerde Hüdüh kuşunun Hz. Süleyman’a gelip Yüce Allah’a değil Güneş’e secde eden bir kavimden haber verdiği anlatılmaktadır. Şeytan da onların tuttuğu yolu onlara süsleyip hidayeti bulmalarını engellemektedir. Hz. Süleyman da Hüdüh kuşu ile bu kavmin yöneticisine bir mektup göndermiş ve kuşa, mektubu ona attıktan sonra çevresindekilerle beraber nasıl tepki verdiklerini gözlemesini emretmiştir. İşte Melike mektubu alıp okuyunca, çevresindeki ileri gelen kimselere çok değerli bir mektup aldığını, bu mektubun Hz. Süleyman’dan geldiğini ve Bismillahirrahmânirrahîm (Rahman ve Rahim olan Allah’ın adıyla) ile başladığını söyler; bunun sonrasında verilen mesajı onlara da iletir.¹⁵

Melike’nin adının Belkis olduğu rivayet edilmektedir. Hayvanların dilinden anlaması ve kuşlarla konuşabilmesi Hz. Süleyman’a verilen mucizelerdendir. Hüdüh mektubu pencereden içeri atmış yahut pencereden girerek içeride Belkis’a atmıştır. O ve yanındakiler bu mektupla Yüce Allah’ın vahdaniyetini tanımaya ve sadece O’na itaat etmeye davet edilmiştir (Taberî, 2000, 19: 451-453).

Mektuba muhatap olanlar tarafından Hz. Süleyman’ın (as) gerçekten peygamber olduğunun nasıl bilinebileceği akla gelen bir sorudur. Çünkü amel/fiil ilimden sonra gelecektir. Bu istifhama cevap sadedindeki izahında Râzî şu noktalara dikkat çekmektedir. Hz. Süleyman’ın ayetlerde geçen kısa mesajı, az sözle çok şey anlatma özelliğine sahiptir. Çünkü peygamberler sözü uzatmadan, maksut olan şeyi kısaca anlatır. Besmele ile Sani‘ olan Allah’ın varlığı ve O’nun ilim, irade, hayat, kudret, rahmet, hikmet gibi sıfatlara sahip olduğu ispat ve tasdik edilip doğrulanmaktadır. Dolayısıyla Güneş’e tapmanın batıl olduğu ortadadır. Ayrıca Hz. Süleyman’ın, Hüdüh’e talimat vermesi ve onun mektupla birlikte gönderilmesi başlı başına bir mucize olup Yüce Allah’ın her şeye Kâdir olduğunu ve Hz. Süleyman’ın O’nun elçisi olduğunu ispatlamaktadır. Bu yönüyle mektupta herhangi başka bir delil zikredilmesine gerek bile yoktur denilebilir (Râzî, 1998, 24: 554-555).

4.16. Ahzâb 33/40

“مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِنْ رِجَالِكُمْ وَلَكِنْ رَسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ وَكَانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا: Muhammed ricâlinizden (erkeklerinizden) hiçbirinin (hakiki anlamda) babası değildir. Lâkin o, Allah’ın Resülü ve Hâtemü’n-nebiyyîndir (peygamberlerin sonuncusudur). Allah ise her şeyi hakkıyla bilmektedir.”

Bu ayetin nazil olmasının sebebi ve arka planı, ayetlerden ve sahih rivayetlerden anlaşıldığına göre şu şekildedir:

İslam dini; cahiliye toplumuna kölelik, soyluluk ve evlatlıkla ilgili reformlar da getirmiştir. Kölelik o dönemde yaygındı, insanlar mensup oldukları nesep ve soya

göre sınıflandırılıyordu. Evlat edinilen çocuklar ise öz çocuk gibi sayılıyordu. Yüce Allah bu üç âdeti ve uygulamayı herkesin görüp idrak edeceği canlı örneklerle ortadan kaldırmıştır. Hz. Peygamber (sas), halasının kızı olan Zeyneb ile azatlı kölesi ve evlatlığı Zeyd'i evlendirmişti. Bir azatlı köle ile Kureys'in reisi olan Abdülmuttalib'in torunlarından soylu bir kadının evlenmesiyle yerleştirilen esas, Allah katında bütün insanların eşit ve üstünlüğün ancak takva ile mümkün olduğu hakikatidir. Nitekim Hz. Peygamber (sas) Zeyneb'i Zeyd için istemeye gittiğinde, Zeyneb ve erkek kardeşi kendi soyluluklarını ve Zeyd'in daha dün bir köle olduğunu ileri sürerek ilk başta bu evliliğe razı olmamışlardı. Bununla birlikte sosyal değerler ve örf'e dayalı duygular kısa zamanda değişmediği için Zeyneb kocasını küçük görüyor, ona karşı sert ve kırıcı davranıyordu. Nihayet aralarındaki geçimsizlik neticesinde Zeyd Zeyneb'i boşadı. Yüce Allah Hz. Peygamber'in (sas) dul kalan Zeyneb ile evlenmesini emretti. Zeyneb adeta önemli bir inkılâbın yerleşmesinde fedakârca rol aldığı için peygamber eşi olma şerefine nail kılınıyordu. Bu evlilik ise bir evlâtlığın boşadığı kadın ile onu evlat edinen kişinin evlenmesidir. Nitekim kişi öz evladının eşi ile evlenemez ancak bu örnek/fiili durumla evlatlık alınan çocuğun öz evlat olamayacağı esası ikame edilmiştir (Karaman vd., 2003, 4: 385-386).

İşte yukarıda metni ve meali verilen ayette, Hz. Peygamber'in adı zikredilerek, yerleştirilen bu ikinci kural bir daha hatırlatılmakta; münafıkların cahiliye âdet ve duygularını canlandırma teşebbüslerinin önü alınmaktadır. Ayette evlatlık olan Zeyd'in Hz. Peygamber'in (sas) gerçekten de oğlu olmadığı "Muhammed erkeklerinizden hiçbirinin babası değildir." şeklinde bir defa daha ihtar edilmektedir. Bu ayet aynı zamanda Hz. Peygamber'in (sas) erkek evlatlarının çocuk yaşta vefat edip hayatta kalmadıklarına ve kutlu soyunun kızı Hz. Fatıma'dan çocuklarıyla devam edeceğine de işaret etmektedir. Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin için şefkat ve muhabbet dolu bir rivayette, Tabersi'nin aktarımına göre Hz. Peygamber (sas), "Her kız çocuğun çocukları kendi babalarına (yani damada) nispet edilir. Fakat Fatıma'nın çocukları müstesna. Çünkü onların babası (atası) benim. (2006, 8: 126)" buyurmuştur.

İmam Cafer es-Sadık'a isnat edilen işari tefsirde ayetle ilgili şu açıklama vardır: Yüce Allah velayetin ve risâletin en mükemmel şeklini Hz. Peygamber (sas) ile tamamlamıştır. Onu, ondan velayeti tevarüs edecek (yetişkin) bir oğul sahibi kılmamıştır. Bundaki hikmet şudur; Allah, Hz. Peygamber'i (sas) davet ve hidayet makamına oturtmuştur. Velayetleri de onunla mühürlemiştir. Şayet onun bir oğlu olsaydı ve keramet (değer, fazilet) açısından onun misli olmasaydı, bu durum Allah'ın Habibi için istihfaf olurdu. Şayet velayet açısından mükemmel olsa, bu sefer de Hz. Peygamber'in (sas) hürmeti terk edilmiş ve bu durum onun hakkında istihfaf olurdu. Bu hikmetten dolayı Allah onu erkeklerin babası kılmadı ki velayetler onunla münevver, bedenler onunla hâdî, kalpler onunla meşruh ve gönüller onunla mecruh olsun (N., v. 97a).

4.17. Fetih 48/10

إِنَّ الدِّينَ يُبَايِعُوكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ فَمَنْ نَكَثَ فَإِنَّمَا يَنْكُثُ عَلَى نَفْسِهِ وَمَنْ أَوْفَى بِمَا
 عَاهَدَ عَلَيْهِ اللَّهُ فَسَيُؤْتِيهِ أَجْرًا عَظِيمًا : Gerçek şu ki sana biat edenler ancak Allah'a biat etmiş
 olurlar. Allah'ın eli onların elleri üstündedir. Şu halde kim (bu anlaşmayı) bozarsa
 ancak kendi aleyhine bozmuş olur. Kim de Allah ile ahitleştiği şeye vefa gösterirse
 (onu yapıp yerine getirirse), O (Allah) da ona büyük bir ecir verecektir.”

Buyruk metinlerinde bu ayete özel bir önem verildiği anlaşılmaktadır çünkü birkaç farklı yerde tekrar edilmektedir. Ayette ashab-ı kiraman Hz. Peygamber'e (sas) biat (bey'at) etmesinden, yani bağlılık ve sadâkat sözü vermesinden bahsedilmektedir.

Hz. Peygamber (sas), yine Fetih suresinin 27. ayetinde bahsi geçen rüyası üzerine hicrî 6. yılda bin dört yüz kadar (Maturidi, 2005, 9: 298) sahabe ile umre ibadeti yapmak üzere yola çıkmış, Mekke yakınlarındaki Hudeybiye mevkiinde konaklamıştı. Mekkeli müşriklerin Müslümanları engelleme kararı aldığı ve bu maksatla Halid b. Velid'i büyük bir askeri bir güçle gönderdikleri haberi geldi. Hz. Peygamber (sas) kendi maksatlarının ibadet olduğunu açıklamak ve ziyaret izni almak üzere önce Hırâş'ı, daha sonra Hz. Osman'ı Mekke'ye elçi olarak göndermişti. Bir müddet sonra onun müşriklerce öldürüldüğü haberi geldi. Bunun üzerine Hz. Peygamber (sas) savaş ihtimalinden ötürü ashabından biat almayı uygun buldu. Orada bulunan mugaylân veya sakız ağacının (şeceretü'r-rıdvân) altında, teker teker ellerini tutarak hepsiyle biatlaştı; yani her bir sahâbi Hz. Peygamber'e (sas) bağlılık ve itaat sözü verdi. Bu biatta söz verilirken neyin üstlenildiği konusunda “cihat, itaat, ölüm pahasına sebat ve sabır (Müslim, “İmâre”, 41, 42, 80)” gibi ifadeler nakledilmiştir (Karaman vd, 2003, 5: 68 ; Hamîdullah, 1998: 297-299). İşte ayette bahsedilen biat budur.

Yüce Allah Hz. Peygamber'e hitaben, sana biat edenler Allah'a biat etmiştir buyurarak, onunla beraber olmanın ve ona itaat etmenin doğrudan kendi zatına itaat, ibadet ve sadakat olduğunu vurgulamakta; kendi elinin de onların elinin üzerinde olduğunu söyleyerek bütün biat edenleri teşrif etmektedir. Nitekim Resulullah'a karşı sadakat ve itaat, Allah'ın elçisi olduğu için gösterilen bir tavırdır ve Allah'a biat etmek gibidir. Diğer bir anlama göre de Yüce Allah'ın kuvveti onların kuvvetinin üzerindedir demektir (Taberî, 2000, 22: 210). “Allah'ın eli” ifadesinin O'nun nimeti, nusreti ve muhafazası olduğu da belirtilmiştir (Hâzin, 1994, 4: 156).

Söz konusu biatı haber alan müşrikler telâş ederek bir heyet göndermişlerdi. Hz. Peygamber'in (sas) amacı savaş olmadığı için Müslümanların ertesi yıl umre için gelmeleri; Mekkeli bir kimse Medine'ye sığınırca, istendiği takdirde iade edilmesi; Medine'den Mekke'ye sığınan olursa geri verilmemesi; diğer Arap kabileleri ile tarafların serbestçe antlaşma yapabilmeleri; üçüncü bir tarafla savaş yapılması halinde, antlaşmanın ikinci tarafının pasif kalması şartları üzerinde antlaşma sağlandı ve on yıllık bir antlaşma imzalandı (Karaman vd., 2003, 5: 69; Hamîdullah, 1998: 298).

İmam Cafer es-Sadık'tan naklen bahsi geçen biat konusunda Hz. Ali'nin şöyle dediği aktarılmaktadır: Ben, Allah Teâlâ'nın, ismini Tevrat ve İncil'de Resulullah'ın (sas) veziri (yardımcısı/destekçisi) olacak diye zikrettiği kimseyim. Ben ağacın altında Resulullah'a (sas) ilk biat eden kişiyim ki Allah Teâlâ onlar hakkında “لَقَدْ رَضِيَ اللَّهُ عَنْ” : Ant olsun ki Allah, (Hudeybiye'de) o ağacın altında sana biat ederlerken, müminlerden razı olmuştur (Fetih 48/18).” buyurmuştur (Bahrânî, 2006, 7: 239).

4.18. Haşir 59/21

“لَوْ أَنْزَلْنَا هَذَا الْقُرْآنَ عَلَى جَبَلٍ لَرَأَيْنَاهُ خَانِئًا مَتَصَدِّعًا مِنْ خَشْيَةِ اللَّهِ وَتِلْكَ الْأُمْتَالُ تُضَارِبُهَا لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ” : Eğer biz bu Kur'anı bir dağın üzerine indirseydik, muhakkak ki sen onu Allah'ın haşyetinden zelilane boyun eğmiş, paramparça olmuş görürdün. İşte bunlar, belki düşünüp tefekkür ederler diye insanlara verdiğimiz misallerdir.”

Bu ayette Kur'an'ın haşmet ve azametini vurgu yapılmaktadır. Faraza koca bir dağa sizin gibi akıl verilmiş olsa ve Kur'an kaskatı, taştan ibaret o dağa indirilmiş olsaydı (Râzî, 1998, 29: 512); onun içeriğinde mevcut olan Allah'ın hakkını, yani farz kılınmış vazifeleri eda edememekten ve insanın tehdit edildiği cehennem azabından korkan dağ, haşyet içinde paramparça olacaktı. Oysaki Kur'an insanoğluna indirilmişken ve o, haşyet duymaya dağdan daha lâayık olup yumuşaması gereken bir kalp taşıyorken, onu hiç işitmiyormuş gibi hafife almaktadır (Taberî, 2000, 23: 300-301; Suyûtî, trz., 8: 121). İkinci bir vecih olarak ayetin Hz. Peygamber'e (sas) hitap olduğu da düşünülebilir. Buna göre ayetin mefumu şöyledir: Şayet bu Kur'an bir dağa indirilseydi, o dağ haşyetinden ve bu nüzulün ağırlığından dolayı parçalanıp gidecekti. Fakat Allah onu sana indirdi ve sana onu kaldıracak güç, tahammül ve sebat verdi (Mâverdî, 2012, 5: 512).

4.19. Saff 61/13-14

“وَالْآخِرَىٰ نُحِبُّونَهَا نَصْرٌ مِنَ اللَّهِ وَفَتْحٌ قَرِيبٌ وَبَشِيرٌ الْمُؤْمِنِينَ ﴿١٣﴾ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا أَنْصَارَ اللَّهِ” : (Sizler için) onu seveceğiniz diğer bir şey daha var (ki o da) Allah'tan (gelecek) Nusret/yardım ve (size nasip olacak) yakın bir fetih(tir). (Ey Peygamber) sen müminleri (bu yardım ve fetihle) müjdele. Ey iman edenler! Allah'ın (dininin) yardımcıları olun!”

Bu ayetlerden önceki üç ayette Yüce Allah iman edenlere hitaben, onları elem verici cehennem azabından koruyacak bir ticaretten bahsetmektedir. Bu ticaret, müminlerin Allah'a ve Resulüne kâmilan iman etmeleri ve Allah yolunda canlarıyla ve mallarıyla cihat etmeleridir. Eğer kıymetini bilip iyi değerlendirirlerse, bu onlar için hayırlı olacaktır. Karşılık olarak da Yüce Allah müminlerin günahlarını affedip bağışlayacak ve onları ahirette, altlarından ırmaklar akan Adn cennetlerinde ebedî ve tertemiz/hoš meskenlere yerleştirecektir (Saff 61/10-12). Yukarıda metni ve meali kaydedilen ayette ise müminlere verilecek olan diğer bir nimetten bahsedilmektedir. O da ahirete gitmeden dünyada mazhar olunacak nimettir ki Allah'tan gelecek olan nusret ve yakın zamanda müyesser olacak bir fetihtir. Bunun Mekke'nin fethi ve

müminlerin Kureyş müşriklerine karşı Allah'ın nusretiyle zafer kazanmaları olduğu belirtilmiştir. Yahut Fars ve Rum diyarlarının fethidir. “Allah'ın yardımcıları” lafzı ise Allah'ın dininin yardımcıları anlamındadır (Râzî, 1998, 29: 532; Kurtubî, 1964, 18: 98 ; Neseî, 1998, 3: 477). İmam Cafer es-Sadık'tan nakledilen bir rivayette, ilk ayetin sonunda geçen “Müminleri müjdele” ifadesinde Allah Teâlâ'nın rü'yetine mazhar olunacağına işaret vardır (Sülemî, 2001, 2: 326).

4.20. Münafikûn 63/8

يَقُولُونَ لَنْ نَرَجِعَ إِلَى الْمَدِينَةِ لِيُخْرِجَنَا الْأَعْرَابُ مِنْهَا الْأَذَلَّ وَلِلَّهِ الْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِ وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَلَكِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَا يَعْلَمُونَ : ‘Eğer Medine’ye dönersek; muhakkak ve muhakkak en üstün/kuvvetli olan oradan hakir/güçsüz olanı çıkaracaktır.’ diyorlar. Oysaki izzet ancak Allah'ındır; O'nun Resulünün ve müminlerindir. Lâkin Münafıklar (bu hakikati) bilmezler.”

Ayette “Eğer Medine’ye dönersek” diye bahsedilen olay Benî Mustalık Gazvesi’dir (Önkal, 2006: 360-361). Bu seferden dönüleceği sıralarda biri muhacir diğeri Ensar yanlısı iki adam arasında su yüzünden bir kavga çıkmıştı. Bir rivayete göre Muhacirun tarafından olan kişi Hz. Ömer’in işçisi Cehcah b. Saîd adlı bedevî, Ensar tarafından olan ise aralarında Abdullah b. Übeyy’in kabilesiyle antlaşma bulunan Cühenîler’den Sinan b. Yezid idi. Her ikisi de kendi tarafına seslenerek yardım istedi. Hz. Peygamber (sas) bunu işitince onları yatıştırmış, bu tür kabilecilik kokan kavgaların câhiliye geleneği olduğu konusunda onları uyarmıştı. Olay meşhur münafık Abdullah b. Übeyy’in kulağına gidince bunu fırsat bilip Müslümanlar arasında fitne çıkarmaya yeltenmiş ve kendi kavminden olanlara hitaben, “Bunlar (muhacirler) bizim beldemizde bize kafa tutuyor, üstünlük taslıyorlar. Onlarla bizim durumumuz ‘Köpeğini semirt, seni yesin (Besle kargayı oysun gözünü)’ sözündekine döndü. Hele bir Medine’ye varalım, göreceksiniz ki güçlü olan zayıf olanı oradan nasıl çıkaracak! Aslında bunu kendiniz yaptınız, onlara beldenizde yer verip imkânlarınızı paylaştınız. Muhammed’in yanındakilere yardım etmeyin ki dağılıp gitsinler.” demişti. Bu sözleri işiten genç Zeyd b. Erkam tepki gösterince Abdullah onu azarladı. Böylece Zeyd durumu amcasına, o da Hz. Peygamber’e (sas) aktardı. Hz. Ömer, Abdullah’ın boynunun vurulmasını önerdiyse de Hz. Peygamber bunu kabul etmeyerek dönüş yolunda Abdullah’ı çağırıp, ona böyle bir sözü söyleyip söylemediğini sordu. O ise, “Sana Kitabı indiren Allah’a yemin ederim ki böyle şeyler söylemedim.” dedi. Hz. Peygamber onun hakkında bir işlem yapmazken Zeyd yalancı konumuna düşmüş oldu ve çok üzüldü. Medine’ye dönülünce Allah Teâlâ Münafikûn suresini indirdi. Sure inince Hz. Peygamber, Zeyd’in kulağını tutup, “Allah seni doğruladı ve bu kulağın hakkını verdi!” diyerek ona iltifatta bulunmuştur (Karaman, 2003, 5: 359-360). Nitekim yukarıda metni ve meali verilen 8. ayet gerçekten de Abdullah’ın yalancı bir münafık olduğunu ve Zeyd’in doğru söylediğini teyit etmiştir.

Yüce Allah söz konusu ayetle izzetin kendi zatına, Resulüne ve müminlere ait olduğunu ilan ederek kâfirlerin ve münafıkların izzet sahibi değil aksine zelil ve rezil olduklarını bildirmiştir. “İzzet” kavramıyla ilgili bazı rivayetler şöyledir:

Bir adam, Hz. Hasan'a "Sende kibir, kendini beğenmişlik var!" deyince o, "Asla! Kibir, (Kibriya, büyüklük, ululuk) tek olan Allah'a mahsustur. Lâkin bendeki izzettir. Allah Teâlâ 'وَلِلَّهِ الْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِ وَلِلْمُؤْمِنِينَ' buyurmaktadır." diyerek cevap vermiştir (Nesefî, 1998, 3: 488; Bahrânî, 2006, 8: 21). Diğer bir rivayette "Sende azamet var!" denilmiş ve Hz. Hasan'dan: "Hayır bendeki izzettir." cevabı alınmıştır (Bahrânî, 2006, 8: 21). İmam Cafer es-Sadık'a isnat edilen bir yorumda ise şöyle denilmektedir: "Allah Teâlâ mümini bütün işlerinde yetkili ve hâkim kılmıştır. Onu zelil olsun diye yetkilendirmemiştir. Allah Teâlâ'nın 'وَلِلَّهِ الْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِ وَلِلْمُؤْمِنِينَ' buyurduğunu işitmediniz mi? Mümin; aziz olur, zelil olmaz! Gerçek şu ki bir mümin dağdan daha izzetlidir. Çünkü kazma-kürek dağdan parçayı alır götürür ama müminin dininden bir şey sökülemez." (Bahrânî, 2006, 8: 20)

4.21. Talâk 65/2-3

وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجًا ﴿٦٥﴾ وَيَرْزُقْهُ مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ وَمَنْ يَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ فَهُوَ حَسْبُهُ إِنَّ اللَّهَ

Kim Allah'tan korkarsa, Allah ona bir çıkış yolu ihsan eder ve ona beklemediği yerden rızık verir. Kim de Allah'a tevekkül ederse, O ona (tevekkül edene) yeter. Şüphesiz ki Allah emrini yerine getirendir. Allah her şey için bir ölçü tayin etmiştir."¹⁶

Sureye ad olan "Talâk" lafzı boşanma anlamındadır. Sureye "Ey Peygamber" hitabıyla başlanmıştır ancak sözün akışı ve özellikle kullanılan fiillerin çoğul olması, onun şahsında müminlere hitap edildiğini göstermektedir. Surenin ilk yedi ayeti boşanmaya dair konularla ilgili olup tamamı 12 ayettir (Yazır, 2000, 8: 99-130; Karaman vd, 2003, 5: 379-399). Yukarıda metni ve meali verilen ayetler de ilk yedi ayet içinde geçmesi itibarıyla boşanma konusuna özel bir atıf yapmakla beraber ilkesel olarak bütün zaman ve mekânlarda her mümin için geçerli esaslardandır. Bu yüzden olacak ki Buyruk metinlerinde surenin ikinci ayetinin ilk kısmı zikredilmemektedir çünkü o kısım da boşanma meselesine ilişkindir. Dolayısıyla ayetlerin özel vurgusu, her kim boşanma konusunda Yüce Allah'ın koyduğu kurallara uyarsa, yani O'ndan korkup çekinir, emir ve yasakları çiğnemez, eşine kötülük ve zulüm etmezse; Yüce Allah onun için bir çıkış yolu ihsan edecek ve onu ummadığı yerden rızıklandıracaktır mesajı taşımaktadır. Keza kim bu tür yıpratıcı, üzücü konularda O'na tevekkül ederse, Yüce Allah tevekkül edene yetecek ve kâfi gelecektir. Yani onun yardımcısı olacaktır.

Bir rivayette; Eşca' Kabilesi'nden bir adamın başına gelen bela ve sıkıntıdan bahsedilmektedir. Düşmanlar oğlunu esir alınca Hz. Peygamber'e (sas) gelmiş, o da ona "اتَّقِ اللَّهَ وَاصْبِرْ : Allah'tan sakın ve sabret!" buyurmuştur. Sonra oğlu, Allah'ın ona kurtuluş nasip etmesi sonucu dönüp gelmiş ve adam durumu Hz. Peygamber'e (sas) anlatınca, "Kim Allah'tan korkarsa, Allah ona bir çıkış yolu ihsan eder." ayeti nazil olmuştur. Diğer bir rivayete göre yine esir edilmiş bir kimseden bahsedilmiş, Hz. Peygamber (sas) ona haber gönderilerek "إِلا بِاللَّهِ" : Havl (güç, iktidar) ve kuvvet sadece Allah'ın (dilemesiyle, ihsanıyla) yardımıyla (Buhârî, "Ezan", 7; Müslim, "Salât", 12)." cümlesini bol bol zikretmesini emretmiştir. Onu bağladıkları

yerden bir şekilde kurtularak dönünce, babası gelerek olanları Hz. Peygamber'e (sas) haber vermiş ve bunun üzerine ayet nazil olmuştur (İbn Ebî Hâtim, 1998, 10: 3359-3360).

Hz. Aişe ayette geçen “çıkış yolu”nu, Yüce Allah'ın dünya gam ve sıkıntısını gidermesi şeklinde açıklamıştır. İbn Abbâs ise, bu ayetlerin yorumu mesabesinde, “Kim insanların en kuvvetlisi olmak isterse Allah'a tevekkül etsin; kim de insanların en değerlisi olmak isterse Allah'tan korkup sakınsın.” diye tavsiyede bulunmuştur (İbn Ebî Hâtim, 1998, 10: 3360). Elbette ki tevekkül etmek yan gelip yatmak anlamında değil; elinden gelen çaba ve gayreti sarf ettikten sonra gerisini Yüce Allah'ın kudretine havale etmektir. İmam Cafer es-Sadık'tan nakledilen bir rivayette, bu ayetler nazil olduktan sonra ashabın bazısının, evlerine kapanarak kendilerini ibadete verdikleri ve bu bize kâfidir, rızıkımız zaten gelecektir dedikleri kaydedilmiştir. Hz. Peygamber (sas) ise bunu yapan kimselerin duasının müstecap olmayacağını ve rızkı talep için çaba göstermeleri gerektiğini belirterek onları uyarmıştır. İmam Cafer, ne halde olduğunu sorduğu biri hakkında “Ticaretini terk etti ve kendini ibadete verdi.” denilince, bu örnek olayı aktararak ikazda bulunmuştur (Bahrânî, 2006, 8: 41).

İmam Cafer'den nakledilen diğer bir rivayette söz konusu ayetlere atıf yapan yorum şöyledir: Onlar, bizim sevenlerimizden olan zayıf/fakir bir topluluktur. Binekleri yoktur ki bize gelip sözlerimizi işitsinler, ilmimizden istifade etsinler. Derken maddî durumu onlardan iyi olan bir topluluk yola koyulup gelir, mallarından harcar, bedenlerini yorar, sözlerimizi öğrenir ve onlara da naklederler. Onlarsa duydukları sözlerin bir kısmını karıştırırlar, bir kısmını akıllarında tutamayıp zayi ederler. İşte bunlar, şanı yüce olan Allah'ın kendilerine bir mahreç/çıkış yolu ihsan ettiği kimselerdir ve onları ummadıkları yerden rızıklandırır (Bahrânî, 2006, 8: 40).

Keza “Allah Teâlâ müminlerin rızıklarını, onların hiç ummadıkları yerden gönderir. Böylece kul rızıkının ne taraftan geleceğini bilmeyince duası çoğalır (Bahrânî, 2006, 8: 40).” diyen İmam Cafer'in şu beyanı da hikmetli bir ders niteliğindedir: Kime üç şey verilirse, o kişi bunların lazımı olan üç şeyden de men olunmaz. Kime dua (etme nimeti) verilirse, ona icabet (duaya karşılık alma nimeti) de verilir (İbrahim 14/7). Kime şükür (nimeti) verilirse ona nimetin ziyadeleştirilmesi nimeti de verilir (Mümin 40/60). Kime tevekkül etme (nimeti) verilirse ona kifayet de verilir (yani tevekkül ettiği konularda Allah Teâlâ'nın yardımı ona kâfi gelir). Siz hiç “وَمَنْ يَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ فَهُوَ حَسْبُهُ” ayetini okumadınız mı? (Bahrânî, 2006, 8: 41) Dolayısıyla dua, şükür ve tevekkülün bizatihi kendileri de Yüce Allah'ın verdiği nimetlerdendir. Hâlis bir kalple dua edebilen, şükredebilen, tevekkül edebilen insanlar, tabiri caizse nimete peşinen mazhar olmuş kişilerdir.

4.22. Tahrîm 66/8

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا تَوْبُوا إِلَى اللَّهِ تَوْبَةً نَصُوحًا عَسَىٰ رَبُّكُمْ أَن يُكَفِّرَ عَنْكُم سَيِّئَاتِكُمْ وَيُدْخِلَكُم جَنَّاتٍ تَجْرِي مِن تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ يَوْمَ لَا يُخْزِي اللَّهُ النَّبِيَّ وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ نُورُهُمْ يَسْعَىٰ بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَبِأَيْمَانِهِمْ يَقُولُونَ رَبَّنَا أَنْتُمْ لَنَا نُورٌ نَا وَاعْفُورَ لَنَا إِنَّكَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ : Ey îman edenler, Allah'a Nasuh (yürekten, samimi, ihlaslı)

bir tövbe ile yönelip tövbe edin. Umulur ki Rabbiniz seyyiatınızı (kötülüklerinizi, günahlarınızı) örter ve sizi altlarından nehirler akan cennetlere sokar. O gün, Allah peygamberini ve onunla beraber olan müminleri küçük düşürüp utandırmayacaktır. Nurları onların önlerinde ve sağ yanlarında koşacak, onlar ise ‘Ey Rabbimiz, bizim nurumuzu tamamla, bizi mağfiret eyle. Şüphesiz ki Sen her şeye hakkıyla Kâdir’sin.’ diyeceklerdir.”

Bu ayette samimi yapılacak olan tövbenin öneminden ve güzel neticesinden bahsedilmektedir. Muhasebenin görüleceği gün Yüce Allah Hz. Peygamber’i (sas) ve müminleri küçük düşürmeyecektir zira onlar cehennem azabından azâde olup cennetle mükâfatlandırılacaktır. “Nasuh” tövbe hakkındaki bir rivayette Hz. Peygamber (sas): “İşlediğin günaha tövbe etmen ve bir daha asla ona dönmemendir.” buyurmuştur (Suyûtî, trz., 8: 227). Keza bunun mahiyetine dair yapılan yorumlar; samimi ve Sadık tövbe, buğzedilen günah akla geldiği zaman hemen istiğfar edilen tövbe, kabul edileceği bilinmediği için korku ve ürpertiyle yapılacak olan tövbe, tekrar tövbe etmeye muhtaç etmeyecek nitelikteki tövbe ve tövbe edilen günaha ebediyen dönülmeyen tövbe şeklinde sıralanmıştır (Mâverdi, 2012, 6: 45).

İmam Cafer es-Sadık’tan gelen bir rivayette, tıpkı Hz. Peygamber’den (sas) mervi nakildeki gibi ayette geçen nasuh tövbe, kulun günahından af dilemesi ve bir daha aynı günahı işlememeye niyet etmesi ve işlememesi şeklinde açıklamıştır. Keza İmam Cafer, ayette geçen “günahın örtülmesi” konusunda, “Kul tövbe-i nasuh ile tövbe ederse Allah onu sever ve onu (günahlarını) dünya ve ahirette setredip örter.” demiştir. Bunun nasıl olacağı sorulunca da şu cevabı vermiştir: “Meleklerine, yazdıkları günahları unutturur. Kulun günahı işlediği uzuvlarına, onları gizlemeleri ilham edilir (emredilir). Yeryüzüne de o kulun onun üzerinde işlediği günahları gizlemesi ilham edilir (emredilir). Böylece Allah’ın huzuruna çıktığı zaman, şehadet edilecek herhangi bir günahı kalmaz”. İmam Cafer’in, ayette geçen tövbe-i nasuh için, çarşamba, perşembe ve cuma günü oruç tutulduktan sonra yapılan tövbe olduğunu söylediği de aktarılmıştır. Tövbe-i nasuh, kişinin batinının (içinin) zahiri (dışı) gibi oluşudur ve en faziletli tövbedir (Bahrânî, 2006, 8: 56-57).

Ayette geçen “nur” kelimesi “hidayet” ve müminlerin “içinde buldukları hoşnutluk hali” manasıyla da açıklanmıştır ancak genel kanaate göre maksat gerçek anlamda “ışık ve aydınlık” demektir. “Sağ yanları” ifadesi bazı müfessirlerce “bütün yönlerinden” şeklinde anlaşılmıştır. Bazıları da bu ifadeyle Araplar’da sağ tarafın uğurlu ve değerli sayılması telakkisi arasında bağ kurmuştur. Diğer bir yoruma göreysel bu lafızla amel defterlerinin sağ taraflarından verileceğine işaret vardır (Karaman vd, 2003, 5: 244; Yazır, 2000, 7: 424-425).

İbn Abbâs’tan yapılan bir nakle göre, kıyamet günü bütün müminlere birer nur verilecek ancak münafıkların nuru söndürülecektir. Bunu gören müminler de dehşet içinde nurlarının sönmesinden endişe ederek رَبَّنَا أَنْعِمْنَا لَنَا نُورَنَا : Ey Rabbimiz, bizim nurumuzu tamamla” diye niyaz edecektir (Suyûtî, trz., 8: 228). Bu rivayete göre

“tamamla” niyazı “devam ettir, sönmesine izin verme” anlamındadır. İmam Cafer es-Sadık’a isnat edilen ilginç bir yorumda ise, “Müminlerin İmamları, kıyamet günü onların önünde ve sağında, hepsini cennetteki yerlerine yerleştirene kadar koşacaktır (Tabersî, 2006, 10: 47).” denilmektedir. Bu yorumu göre de ayette geçen “nur”, Ehl-i Beyt İmamlarıdır.

4.23. İnsan 76/21

“عَالِيَهُمْ ثِيَابٌ سُنْدُسٌ خُضْرٌ وَإِسْتَبْرَقٌ وَخُلُوا أَسَاوِرَ مِنْ فِضَّةٍ وَسَقَاهُمْ رَبُّهُمْ شَرَابًا طَهُورًا” : Üstlerinde sündüs (ince ipek) ve iştebrak (kalın ipek) kumaşlardan mamul yeşil elbiseler vardır. Gümüşten bileziklerle süslenmişlerdir. Rableri de onlara tertemiz bir şarab (içecek, meşrubat) içirmiştir.”

Bu de dâhil olmak üzere İnsan suresinin büyük kısmının Hz. Ali ve Hz. Fâtıma hakkında nazil olduğuna dair rivayetler bulunmaktadır (Kurtubî, 1964, 19: 133-134; Mevdûdî, 1996, 6: 549-551). Şii kaynaklarında ise surenin tamamının onlar hakkında nazil olduğunu söyleyen rivayetler kaydedilmiştir (Tabersî, 2006, 10: 160). Buyruk nüshalarında ayetin mezkûr olan son kısmında müminlere cennette verilen nimetlerin bazıları zikredilmektedir. Ayette geçen “sündüs”, gayet zarif ince kumaş demektir. “İştebrak” ise kalın yahut sırmalı ipek kumaşlar demektir. Gümüş bileziklerle süslenmenin erkekler için nasıl uygun olabileceği şeklinde bir soru akla gelebilir. Bunu dünya tecrübesiyle bilinmeyen ve ancak cennet ehlinin zevk alacağı bir şey diye anlamak mümkündür. Bunun yanında ayetlerde geçen altın ve gümüş bileziklerin, dünyada yapılan salih amellerin simgesi olan mükâfatlar olduğu da düşünülebilir. Ayrıca zikredilen gümüşün bildiğimiz gümüş değil cennet âlemine mahsus bir gümüş olduğu da söylenmiştir (Yazır, 2000, 8: 468). Bu açıdan söz konusu ipek kumaşların da dünyada bildiğimiz ipeklerden öte ahiret âlemine ait çok kıymetli kumaşlar olacağı düşünülebilir. Nitekim Yüce Allah insana hitap ederken onun dünya hayatında deneyimlediği şeylerden bahsederek örnekler vermektedir.

Ayette bahsi geçen “şarab” hem tertemiz hem de hiçbir keder ve leke bırakmayacak şekilde son derece temizleyici bir içecek, meşrubattır. Ayrıca bunun cennet ehline sunulması, onların Cenabı Hakk’ın cemâline kavuşmalarının neşesini ifade etmektedir (Yazır, 2000, 8: 468). Bu lafız Türkçe’de kullanılan şekliyle üzümden yapılan şarabı değil, dünyevi tecrübemizle mahiyetini tam olarak bilemediğimiz, cennete özgü bir içeceği imler. Arapçada “ş-r-b” kökü içmeyi ifade etmekte olup mayalanmış sarhoş edici içki türleri için kullanılan şarabın karşılığı Arapça’da “خمر : Hamr” kelimesidir. Yine bu içeceğe “طهور : tertemiz” denilmesinin sebebi, vücuttan idrar ve necaset suretinde değil, miskten daha güzel kokulu bir terleme suretinde çıkacak olmasıdır (Taberî, 2000, 24: 113). İmam Cafer’den naklen, “Bu içecek, içenleri Allah’ın dışındaki her şeyden (her şeyin varlığından ve sevgisinden) temizleyecektir. Çünkü kevn (yaratılmışlar) âleminde herhangi bir şeyle kirlenmiş olan kimse temiz/ tahir değildir.” denilmiştir (Sülemî, 2001, 2: 365). Bu yorumlarda, hakikî varlığın, Yüce Allah’ın varlığında ve birliğinde fena bulma hali olduğu vurgulanmaktadır.

5. Sonuç

Öncelikle ilgili alanda çalışma yapan bazı araştırmacıların İmam Cafer es-Sadık buyruğu ile Bisati/Şeyh Safi buyruğunu birbirine karıştırdığı anlaşılmıştır. Buyruk olma açısından ortak yönleri varsa da ikisinin farklı eserler olduğu görülmektedir. İlkinin yıllardan beri mütedavil birçok baskısı bulunurken ikincisinin neşri geçtiğimiz yıllarda Ahmet Taşğın tarafından yapılmıştır. Bu önemli hususun *İmam Cafer es-Sadık Buyruk*'unu neşre hazırlayan araştırmacıların da gözünden kaçtığı anlaşılmaktadır.

Buyruk baskılarına esas olan yazmalarda ayet ve hadislerin orijinal Arapça metinlerinin verilmiş olduğunun kaydedilmesi önemli bir bilgidir. Bu bilgi Alevi ve Bektaşi geleneğinde buyruk okuyucularının -en azından bir kısmının- geçmiş zamanlarda Arapçaya vâkıf ilim sahibi kimseler olabileceğini göstermektedir. Muhtemelen ilim sahibi olanlar, ayet ve hadisleri okuyup ilim sahibi olmayan dinleyicilere anlamlarını, dahası bunların tefsir ve şerhlerini aktarmaktaydı. Günümüzdeki baskılarda orijinal metinlerin verilmemiş olmasından öte bazılarında meal ve tercümelere bile yer verilmemesi, bunun yanında Latin alfabesiyle aktarılan telaffuzların bariz hatalarla dolu olması gibi hususlar, ilmi açıdan geçmişten bugüne doğru açılan çok önemli bir makas aralığının varlığına delâlet etmektedir.

İncelenen üç Buyruk baskısında yer verilen toplam 27 ayet; surelerin mushaf tertibine göre sırasıyla Bakara 2/153, 165, 201, 256; Âl-i İmrân 3/31; Mâide 5/119; A'râf 7/23, 101; Tevbe 9/80; Yusuf 12/20; İsrâ 17/111; Kehf 18/110; Hacc 22/78; Furkan 25/23; Neml 27/30-31; Ahzâb 33/40; Fetih 48/10; Haşir 59/21; Saff 61/13-14; Münafikûn 63/8; Talâk 65/2-3; Tahrim 66/8; İnsan 76/21 ve Beyyine 98/8. ayet şeklindedir. Bunların çoğu; sure, konu ve iniş sebebi bağlamlarından kopuktur ve bazılarında bu durum çok barizdir. Yine mezkûr ayetlerin çoğunda tam metin değil ayetin bir kısmının zikredilmesi söz konusudur. Büyük çoğunluğu ortak olmakla beraber bu ayetlerin tamamına üç buyruğun hepsinde muntazaman yer verilmediği görülmektedir.

İncelenen baskıların en az hatalı olanı Adil Ali Atalay Vaktidolu'nun hazırlamış olduğu buyruktur ancak bunda diğerlerinde olan kısa bir bölüm eksik olduğu için, bu bölümde değinilen ayetler, yani toplam yirmi yedi ayetin yarıya yakını yer almamıştır. Fuat Bozkurt'un hazırlamış olduğu baskıda bol miktarda hatalı yazımın ve hatalı bilgilerin mevcut olduğu görülmektedir. Cemal Şener'in yayın sorumlusu olduğu baskıda ise yine fazlaca hata bulunmakla birlikte en büyük ihmal ayetlerin meallerine ve hadislerin anlamlarına yer verilmemiş olmasıdır. Bu tablo, Alevi ve Bektaşi kültüründe önemli bir yeri olan bu kaynağın baskılarının, başta tefsir olmak üzere İslami ilimlerde uzman kimselerden destek alınmaksızın yapıldığını göstermektedir. Bu da eski yazmalara inilerek; bir yandan bunlardaki istinsah hatalarının tespit edilmesinin, diğer yandan ayet ve hadislerin açıklamalarına yer verilecek şekilde bir neşrin yapılmasının önemine işaret etmektedir.

Buyruk metinlerindeki ayetlerin metin içeriklerinden Kur'an'ın dört esası sayılan tevhid, nübüvvet, haşır/ahiret ve ibadet/adalet ana konuları kapsamında birçok alt başlığın çıkarılması mümkündür. Bunlar şöyle sıralanabilir: Yüce Allah'ın varlığı, birliği, şeriksiz rububiyeti; çocuk edinmekten, yardımcıdan, dosttan münezzeh olması; müminleri affedip bağışlaması, onlara yardım etmesi, onlardan razı olması, onların da Allah'tan razı oluşu; müminlerin Allah sevgisi, O'nun dininin yardımcıları olmaları; izzetin Allah'a, Resulüne ve müminlere ait olması; Hz. Peygamber'in Yüce Allah'ın elçisi ve peygamberlerin sonuncusu oluşu, ona uymanın her müminin görevi oluşu; sünnet-i seniyye, ashab-ı kiramın kıymeti ve fedakârlığı, Kur'an'ın heybet ve azameti, besmele, ibadet, namaz, sabır, tebliğ, dua, cihat, fetih, biat, sadakat, takva, rızık, tevekkül, tövbe, istiğfar, cennet, cennet nimetleri; küfür, şirk, nifak, münafıklık, put sevgisi, putperestlik, tağut, riya, kavimlerin helaki, amellerin boşa gitmesi, kalplerin mühürlenmesi, ahirette görülecek azap ve cehennem.

Bu alt başlıklar her Müslümanın dünya hayatını tanzim eden ve ebediyet boyutuyla ahiretini çepeçevre kuşatan İslam'ın en temel itikat, ibadet ve ahlâk esaslarını özetlemekte; ebedi saadete mazhar olmak için yapılması ve yapılmaması gereken fiil ve davranışları vurgulamaktadır. Bunların Alevi ve Bektaşî geleneğinin en temel ve yaygın kültürel birikim örneklerinden sayılabilecek “*İmam Cafer es-Sâdık Buyruğu*”nda yer alması, kuşkusuz ki Anadolu’yu milletimize yurt yapan ve halkın gündelik yaşamının her safhasına sirayet eden kadim İslam inanç ve medeniyetinin esaslı delillerindedir. Bunun da ötesinde hakiki Alevi ve Bektaşî yolunun *Buyruk*'ta yer verilen bu ayetlerin özetlediği yol olduğuna hiç kuşku yoktur.

Sonnolar

- 1 Bu makale kapsamında incelediğimiz üç farklı buyruk nüshasının diğer ikisinin girişlerinde eserin adıyla ilgili herhangi bir bilgi yahut tartışmaya yer verilmemiştir.
- 2 Buyruklarla ve muhtevalarıyla ilgili genel bilgi için bkz. Doğan Kaplan, “Aleviliğin Yazılı Kaynaklarından Buyruklar ve Muhtevaları Üzerine-Bir İçerik Çözümleme Denemesi”, *Uluslararası Bektaşilik ve Alevilik Sempozyumu*, 28-30 Eylül 2005, Isparta, s. 233-248; Fuat Bozkurt, “Buyruk ve Buyruğa göre Alevî Kimliği”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 2008, sy. 45, s. 11-24; Aziz Kılınc, “Alevî Bektaşî Geleneğinde Vasiyet ve Buyruk Üzerine”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 2008, sy. 45, s. 83-92; İlyas Üzüm, “Aleviliğin Bâtınî Karakteri ve Kaynaklarına Yansımaları: Alevî Klasiklerini Anlamada Bâtınî Çizginin Farkında Olmak -Buyruk Örneği-”, *Uluslararası Alevî-Bektaşî Klasikleri Sempozyumu*, Sakarya Üniversitesi, 8-9 Kasım 2014, s. 187-200; Ahmet Taşgım, “Şeyh Safî Buyrukları ve Aleviler Arasında Okunması”, *Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi (SBArD)*, 2018, cilt: XVI, sy. 32, s. 207-236; Mustafa Ekinci, “Aleviliğin Temel Kaynaklarından Biri Olan Buyruk'un İman ve İslam Esasları Açısından Değerlendirilmesi” *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2004, sy.13, s. 7-40.
- 3 Örneğin, “Hazreti Şahıvelayet, Adem'i yarattı” [Bk. *İmam Cafer-i Sâdık Buyruğu*, (haz. Bozkurt), 165.] türünden ifadeler İslam akidesine muhaliftir. Zira Şâh-ı Velâyet, Hz. Ali demektir ve ifadede Hz. Âdem'i Hz. Ali'nin yarattığı söylenmektedir.
- 4 İmamlardan bahsedilirken isimleri değil; örneğin İmam Ca'fer es-Sâdık için “Ebû Abdullah”, İmam Muhammed el-Bâkir için “Ebû Ca'fer”, İmam Zeynü'l-Âbidin için “Ebu'l-Hasan” künyeleri kullanılmaktadır. Bu çalışmada daha açık ve net olacağı düşünüldüğü için künyeler değil isimler kullanılacaktır.

- 5 Şener'in yayın sorumlusu olduğu baskıda bu âyetin yerine Beyyine 98/8. âyeti zikredilmiştir. "رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ" cümlesi her iki âyette de bulunmaktadır ancak orijinal nüshalarda muhtemelen bunlardan birisi mezkûrdur.
- 6 Bu âyetin zikredildiği "Terceman-ı Özürdar" başlıklı kısım diğer iki baskıda yer almamaktadır.
- 7 14. âyetin baş kısmı sadece Bozkurt'un hazırladığı neşirde bulunmaktadır.
- 8 Bu âyetin geçtiği "Dem Gülbengi" diğer iki baskıda bulunmamaktadır.
- 9 Bozkurt'un hazırladığı baskıda bu âyetin yerine Mâide 5/119. âyet zikredilmiştir. "رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ" cümlesi her iki âyette de bulunmaktadır ancak orijinal nüshalarda muhtemelen bunlardan birisi mezkûrdur.
- 10 *İmam Ca'fer es-Sâdık'a isnat edilen yazma tefsirin*, Süleymaniye Kütüphanesi, Nâfiz Paşa, No: 65 (İstanbul/Türkiye) nüshası için "N" rumuzu; Maulana Azad Library/Aligarh Muslim University, Collection: Subhanallah No. 297.112/28 (Aligarh/Hindistan) nüshası içinse "A" rumuzu; alıntının hangi varaktan yapıldığını belirlemek üzere "Varak" kelimesi için "v." kısaltması kullanılmıştır. Bu tefsirle ilgili geniş bilgi için bkz. Gördük, Yunus Emre, *İmam Cafer es-Sâdık ve Ona Isnat Edilen İşâri Tefsir*, İnsan Yayınları, İstanbul 2011.
- 11 Kâ'be'nin Yemen'e doğru bakan köşesi.
- 12 Her âyetten bir kısmın okunduğu anlaşılmaktadır. Âyetlerin tamamı için bkz. Âl-i İmrân 3/31; Nisâ 4/59, 80; Haşr 59/7.
- 13 Tercümesini verdiğimiz beytin orijinali şöyledir: "تعصي إلهه و أنت تظهر حبه هذا محال في الفعل بديع لو كان" "حيك صادقاً لأطعته إن المحب لمن يحب مطيع"
- 14 Orijinal nüshalarda bunlardan sadece birisinin mezkûr olduğu kanaatindeyiz. Ancak bunu teyit etme imkânımız olmadı.
- 15 Kıssanın tamamı için bkz. Neml 27/20-44.
- 16 *Buyruk*'ta 2. âyetin tamamı değil metinde yer verdiğimiz son kısmı geçmektedir.

Kaynakça

İmam Ca'fer es-Sâdık'a Isnat Edilmiş Olan Yazma ve Matbu Eserler

- Tefsir*, Süleymaniye Kütüphanesi, Nâfiz Paşa, No: 65 (İstanbul/Türkiye).
- Tefsir*, Maulana Azad Library/Aligarh Muslim University, Collection: Subhanallah No. 297.112/28 (Aligarh/Hindistan)
- İmam Cafer-i Sadık Buyruğu*. (1999). haz. Adil Ali Atalay (Vaktidolu). İstanbul: Can Yayınları.
- İmam Cafer Buyruğu*. (2001). Yayın Sorumlusu: Cemal Şener. İstanbul: Şahkulu Sultan Külliyesi Mehmet Ali Hilmi Dede Baba Araştırma, Eğitim ve Kültür Vakfı Yayınları.
- Buyruk: İmam Cafer-i Sadık Buyruğu*. (2013). haz. Fuat Bozkurt, İstanbul: Kapı Yayınları.

Diğer Eserler

- Ahmed b. Hanbel eş-Şeybânî. (2001). *Müsned*. Thk. Şuayb el-Arnaût/Âdil Mürşid vd. 45 cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle.
- Alper, Hülya. "Münafık". (2006). *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları. 31: 565-568.

- Ayyâşî, Ebû'n-Nasr Muhammed b. Mes'ud. (1991). *Tefsîru'l-Ayyâşî*. 2 cilt. Tashih: Seyyid Hâşim er-Resulî el-Mahallâtî. Beyrut: Müessesetü'l-A'lemî.
- Bahrânî, Seyyid Hâşim. (2006). *el-Burhan fî Tefsîri'l-Kur'an*. 8 cilt. Beyrut: Müessesetü'l-A'lemî.
- Bozkurt, Fuat. (2008). "Buyruk ve Buyruğa göre Alevi Kimliği". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*. sy. 45, s. 11-24.
- Buhârî, Ebû Abdullah İsmâil b. İbrahim el-Cu'fî. (2002). *Sahihu'l-Buhârî*. Thk. Muhammed Züheyr b. Nasır en-Nasır. 9 cilt. Beyrut: Dâru Tavki'n-Necât.
- Cebecioğlu, Ethem. (2014). *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*. Ankara; Otto Yayınları.
- Ebû Dâvud, Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî el-Ezdî. (1998). *Sünen*. Nşr. Mahmûd Avvâme. 5 cilt. Cidde: Dâru'l Kible/Beyrut: Müessesetü'r-Reyyân/ Mekke: el-Mektebetü'l Mekkiyye.
- Ekinci, Mustafa. (2004). "Aleviliğin Temel Kaynaklarından Biri Olan Buyruk'un İman ve İslam Esasları Açısından Değerlendirilmesi". *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. sy.13, s. 7-40.
- Fâkihî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İshâk b. el-Abbâs el-Mekkî. (1414/1994). *Ahbâru Mekke fî kadîmi'd-dehri ve hadisihi*. Thk. Abdülmelik Abdullah Düheş. 6 cilt. Beyrut: Dâru Hıdr.
- Furât el-Kûfî, Ebû'l-Kâsım Furât b. İbrahim. (2011). *Tefsîru Furât el-Kûfî*. Thk. Muhammed el-Kâzım. 2 cilt. Beyrut: Müessesetü't-Târîhi'l-'Arabî,
- Gölpınarlı, Abdülbâki. (1979). *Tarih Boyunca İslam Mezhepleri ve Şiilik*. İstanbul: Der Yayınları.
- Gördük, Yunus Emre. (2011). *İmam Ca'fer es-Sâdık ve Ona İsnad Edilen İşâri Tefsir*. İstanbul: İnsan Yayınları.
- Hamîdullah, Muhammed. "Hudeybiye Antlaşması". (1998). *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları. 18: 297-299.
- Hâzin, Alâuddîn Ali b. Muhammed b. İbrahim. (1994). *Lübâbu't-te'vil fî me'âni't-Tenzil*. Thk. Muhammed Ali Şahin. 4 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- İbn Ebî Hâtîm, Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed et-Temîmî er-Râzî. (1998). *Tefsîru'l-Kur'ani'l-Azîm*. Thk. Es'ad Muhammed Tayyib. 11 cilt. Suudi Arabistan: Mektebetü Nizâr.
- Kaplan, Doğan. (2005). "Aleviliğin Yazılı Kaynaklarından Buyruklar ve Muhtevaları Üzerine-Bir İçerik Çözümleme Denemesi". *Uluslararası Bektaşilik ve Alevilik Sempozyumu*. 28-30 Eylül, Isparta, s. 233-248.

- Karaman, Hayreddin vd. (2003). *Kur'an Yolu: Türkçe Meal ve Tefsir*. 5 cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- Kılınç, Aziz. (2008). "Alevi Bektaşî Geleneğinde Vasiyet ve Buyruk Üzerine". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*. sy. 45, s. 83-92.
- Kummî, Ebû'l-Hasan Ali b. İbrahim. (1968). *Tefsîru'l-Kummî*. Thk. Seyyid Tayyib el-Mûsevî el-Cezâirî. 2 cilt. Kum: Müessesetu Dâri'l-Kitab.
- Kurtubî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Hazrecî. (1964). *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'an*. Thk. Ahmed el-Berdûnî/İbrâhin Atfîş. 20 cilt. Kahire: Dâru'l-Kütübî'l-Mısriyye.
- Mahallî, Celâlüddin/ Suyûtî, Celâlüddin. (trz). *Tefsîrû'l-Celaleyn*. Kâhire: Dâru'l-Hadis.
- Mâturîdî, Ebû Mansur Muhammed b. Muhammed b. Mahmud. (2005). *Te'vilâtu Ehli's-Sünne*. Thk. Mecdî Baslûm. 10 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye.
- Mâverîdî, Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Muhammed b. Habîb el-Basrî el-Bağdâdî. (trz). *en-Nüket ve'l-'Uyûn*. Thk. Seyyid b. Abdilmaksûd b. Abdirrahim. 6 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye.
- Mevdûdî, Ebû'l-A'lâ. (1996). *Tefhîmu'l-Kur'an*. Çev. Muhammed Han Kayanî vd. 7 cilt. İstanbul: İnsan Yayınları.
- Müslim, Ebu'l-Hüseyin Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî en-Nisâbüri. (trz). *Sahîh*. Thk. Muhammed Fuâd Abdülbakî. 5 cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî.
- Nesefî, Ebu'l-Berekât Abdullah b. Ahmed Hâfızuddîn. (1998). *Medarikü't-Tenzil ve Hakâiku't-Te'vil*. Thk. Yusuf Ali Bedîvî. 3 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kelimü't-Tayyib.
- Öngören, Reşat. "Safiyüddîn-i Erdebili". (2008). *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları. 35: 476-478.
- Önkâl, Ahmet. "Mustalik (Benî Mustalik)". (2006). *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları. 31: 360-361.
- Râzî, Fahrüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer b. el-Hasan b. el-Hüseyin et-Teymî. (1998). *Mefâtihu'l-ğayb*. 32 cilt. Beyrut: Dâru İhyai't-Türâsi'l-Arabî.
- Suyûtî, Celâlüddin Abdurrahman. (trz). *ed-Dürrü'l-mensûr*. 8 cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr.
- Sülemî, Ebû Abdurrahman Muhammed b. el-Hüseyin b. Mûsa el-Ezdî. (2001). *Hakâiku't-Tefsîr (Tefsîru'l-Kur'ani'l-Azîz; Tefsîrû's-Sülemî)*. Thk. Seyyid İmran. 2 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye.
- Taberî, Ebû Cafer Muhammed İbn Cerîr. (2000). *Câmi'u'l-Beyân fî Te'vili Âyi'l-Kur'an*. Thk. Ahmed Muhammed Şakir. 24 cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle.

- Tabersî, Emînu'l-İslam Ebû Ali el-Fadl b. Hasan. (2006). *Mecma'u'l-Beyân fi Tefsîri'l-Kur'an*. 10 cilt. Beyrut: Dâru'l-Murtaza.
- Taşğın, Ahmet. (2012). *Irak'ta Mezhep Çatışmaları Arasında Aleviler ve Bektâşiler*. İstanbul: Önsöz Yayıncılık.
- . (2013). *Menakıbu'l-Esrâr Behçetü'l-Ahrâr: Şeyh Safî Buyruğu-Bisati*. Konya: Çizgi Kitabevi Yayınları.
- . (2018). “Şeyh Safî Buyrukları ve Aleviler Arasında Okunması”. *Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi (SBArD)*. Cilt: 16, sy. 32, s. 207-236.
- Üzüm, İlyas. “Kızılbaş”. (2002). *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları. 25: 546-557.
- . (2014). “Aleviliğin Bâtınî Karakteri ve Kaynaklarına Yansıma: Alevi Klasiklerini Anlamada Bâtınî Çizginin Farkında Olmak -Buyruk Örneği-“, *Uluslararası Alevi ve BektaşîKlasikleri Sempozyumu*, Sakarya Üniversitesi, 8-9 Kasım 2014, s. 187-200.
- Vâhidî, Ebu'l-Hasan Ali b. Ahmed b. Muhammed b. Ali en-Neysâbüri. (1992). *Esbâbu nüzuli'l-Kur'an*. Thk. 'İsâm b. Abdülmuhsin el-Humeydân. Demmâm: Dâru'l-İslâh.
- Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi. (2000). (trz). *Hak Dîni Kur'an Dili*. 10 cilt. Sadeleştirme: İsmail Karaçam vd. İstanbul: Azim Dağıtım.
- Zeccâc, İbrahim b. es-Sırrî b. Sehl Ebû İshak. (1988). *Meânî'l-Kur'an ve i'râbuhu*. 5 cilt. Beyrut: Âlemu'l-Kütüb.
- Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer. (1407/1985). *el-Keşşâfu an hakâkı-ğavâmıdi't-tenzîl*. 4 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitabi'l-Arabî.

ANADOLU TÜRK MİMARİSİNDE ZÜLFİKAR TASVİRLERİ*

Figurations of Zulfiqar in Anatolian Turkish Architecture

Muhammet ARSLAN**

Öz

İslâm Peygamberi Hz. Muhammed, Bedir Savaşı'ndan elde ettiği ganimetler arasında bulunan Zülfi-
kar adlı kılıcı bir müddet kullanmış ve nihayetinde Uhud Savaşı esnasında Hz. Ali'ye hediye etmiştir.
Bu esnada da "Ali'den başka yiğit, Zülfikardan başka kılıç yoktur" manasına gelen "Lâ fetâ illâ Ali,
lâ Seyfe illâ Zülfikar" şeklinde bir seslenmede bulunmuştur. Hz. Ali'nin ölümü ile torunları tarafın-
dan kullanılan kılıç, daha sonra Abbasi ve ardından Fatımi halifeliğine geçmiştir. Son olarak Abbasi
halifeliğinde kalan kılıcın günümüzde nerede ve ne durumda olduğu bilinmemektedir. Hz. Muham-
med'in damadı ve Hulefâ-yi Râşidîn'in de dördüncüsü olan Hz. Ali'ye nitelikli bir kılıç hediye etme-
si kılıcı kutsallaştırmış ve o dönemlerden beri hem dinsel hem de güçsel bir algının oluşmasına neden
olmuştur. Hiç şüphesiz bu durum, başta İslâm sanatı olmak üzere Türk-İslâm sanatını da etkilemiş ve
kılıcın bir imge haline gelmesine neden olmuştur. Zülfikarın imge bağlamındaki ilk tasavvuru "din-
sel"dir. Cami, mescit, türbe ve tekke gibi dini yapılardaki kullanımı bunu destekler. İkinci tasavvuru
ise "güç ve iktidar" algısıyla açıklanabilir. Savaş meydanlarında dalgalanan sancaklarda ve bir Türk
sultanının gömleğinde kendine yer edinmesi ise bu tasavvurun bir sonucudur. İster "dinsel", isterse
"güç-iktidar" algısı içinde resmedilsin; bu algının izleyiciye aktarılmasında Zülfikar betimlemele-
rinden faydalanıldığı ortadadır. Mimaride, minyatürlerde, sancaklarda, sancak alemlerinde, mezar
taşlarında ve halk sanatında karşımıza çıkan bu imge; bu makalede sadece mimari bağlamında değer-
lendirilmiştir. Anadolu'daki örnekler incelenmiş ve Anadolu dışı coğrafyalardaki benzer örnekleriyle
de değerlendirilmeye çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Zülfikar, Hz. Muhammed, Hz. Ali, kılıç, imge.

Abstract

The Prophet of Islam Muhammad used the sword named Zulfiqar, which was among the war booties
he had obtained from the Battle of Badr and finally gave it to Hazrat Ali in during the Battle of Uhud.
In the meantime, he made a call "La fetâ ilâ Ali, la Seyfe ilâ Zülfikar", which means "there is no bra-
ve other than Ali, no sword other than Zulfiqar". The sword, which was used by the grandchildren of
the Prophet with the death of Hazrat Ali, later became the Abbasid caliph and then the Fatimid caliph.
Finally, it is not known where and in what condition the sword, remained in the Abbasid caliphate,
is today. Giving such a qualified sword as a gift to Hazrat Ali, who is the son-in-law of Hazrat Mu-
hammad and the fourth of Hulefâ-yi Râşidîn, made the sword blessed and has created a religious and
strong perception about it ever since. Undoubtedly, this situation also affected Turkish-Islamic art,
especially Islamic art, and caused the sword to become an image. The first imagination of Zulfiqar
as an image is religious. Its usage in religious buildings such as mosques, masjids, tombs and lodges
supports this. The second imagination can be explained by the perception of "power and political
power". It is the result of this imagination why it takes place in the flags which is fluctuating in the
battlefields and on the shirt of a Turkish sultan. It is obvious that description of zulfiqar has been
used in order to reflect this sense; whether it is pictured in the sense of "religious" or "power-political
power". In this article, this icon that we encounter in architecture, miniatures, flags, banner marks,
tombstones and folk art is only evaluated in the context of architecture. Its samples in Anatolia were
examined and it is tried to be evaluated with similar examples in non-Anatolian geographies.

Keywords: Zulfiqar, Hazrat Muhammad, Hazrat Ali, sword, image.

* Geliş Tarihi: 21.02.2020, Kabul Tarihi: 27.04.2020. DOI: 10.34189/hbv.95.008

** Kafkas Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Sanat Tarihi Bölümü, Kars/Türkiye,
muhammetarslan25@gmail.com, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-5964-7007>

1. Giriş

Arapça sahip manasındaki *zû* ile boğum manasına gelen *fekâr* sözcüğünün birleşiminden oluşan “Zülfikar”, İslâm Peygamberi Hz. Muhammed (sav)’in aynı zamanda damadı da olan dört büyük halifenin sonuncusu Hz. Ali’ye hediye ettiği iki tarafı keskin, ortası yivli (çatallı) olan kılıcın adı olarak bilinmektedir (Topuzoğlu, 1986: 649; Öz, 2013: 553; Güneş, 2018: 13).

Hz. Muhammed (sav) liderliğindeki İslâm ordusunun Mekkeli müşriklere karşı 624 yılında gerçekleştirdiği Bedir Savaşı’ndan (Fayda, 1992: 325-327) elde edilen ganimetler arasında bulunan Zülfikarın Haccacoğullarından Mekkeli müşrik Haccac oğlu Münebbih veya oğlu Âs’a ait olduğu ifade edilmektedir (Topuzoğlu, 1986: 649; Alexander, 1999: 158; Hathaway, 1999: 148; Hathaway, 2003: 3; Öz, 2013: 553; Güneş, 2018: 11). Ancak Tefvik Rüştü Topuzoğlu; kılıcın form özelliklerinden dolayı savaşlardaki kullanıma uygun olmadığını, daha çok törensel bir silah olduğunu ifade eder (1986: 650). Bundan dolayı; kaynakların iddiasının aksine, kılıcın Hz. Muhammed (sav)’e hediye edilmiş olabileceği de düşünülmelidir.

Bir müddet Hz. Muhammed (sav)’de kalan kılıcın genel olarak 625 yılındaki Uhud Savaşı’nda (Hamîdullah-Avcı, 2012: 54-57) Hz. Ali’ye hediye edildiği ve Hz. Muhammed (sav)’in bu esnada “Ali’den başka yiğit, Zülfikardan başka kılıç yoktur” manasına gelen “Lâ fetâ illâ Alî, lâ Seyfe illâ Zülfikar” şeklinde bir nidâda bulunduğu kabul edilmektedir (Hathaway, 1999: 148; Topuzoğlu, 1986: 650; Öz, 2013: 553; Güneş, 2018: 14). Dönemin İslâm tarihçilerinden Vâkidî Abdullah Muhammed, Hz. Muhammed’in Hisma Seferi sonucu elde edilen ganimetlerle ilgili hüküm vermesi için Hz. Ali’yi görevlendirdiği ve kendisinden bir işaret olarak da Zülfikar adlı kılıcını verdiğini ifade eder (1965-66: 559). Ancak bu uygulama, kılıcın Hz. Ali’ye hediye edildiği anlamı taşımamaktadır. Kendisinin bir alameti olarak emanet edilen bir silahın yeniden kendisine döneceği anlamı taşır ki; bu da Zülfikarın Uhud Savaşı’nda Hz. Ali’ye hediye edildiği fikrini daha tutarlı kılar. On iki imamın sekizincisi olan Ebu’l Hasan Ali er-Rıza (Kılavuz, 1989: 436-438) ise Zülfikarın Cebraîl vasıtasıyla gökten indiğine inanır (Ya’kubî, 1883: 88).

Her ne şekilde veyahut her ne sebeple olursa olsun, Zülfikarın Hz. Ali’ye intikal ettiği aşikârdır. Zülfikar daha sonra Hz. Muhammed (sav)’in torunları, yani Hz. Ali’nin evlâtları Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin’e, daha sonra da Hz. Ali’nin diğer çocukları ve torunlarına geçmiştir (Öz, 2013: 553; Güneş, 2018: 15). 762 yılında Abbasi Halifesi Ebu Cafer el-Mansur’la (Bozkurt, 2003a: 5-6) hilafet kavgası yapan Hz. Ali’nin torunlarından biri olan Abdullah oğlu Muhammed’e (Öz, 2005: 489-490; Öz, 2013: 553), ardından sırasıyla Abbasi halifelerinden Mehdi-Billâh (775-785) (Bozkurt, 2003b: 377-379) ve oğlu Halife Hârûnürreşid (786-809)’e (Bozkurt, 1997: 258-261) intikal etmiştir (Öz, 2013: 553-554). Halife Hârûnürreşid’in Zülfikarı Mezyed oğlu Yezîd adında bir komutana hediye ettiği ve ardından da bir diğer Abbasi Halifesi olan Mu’tez Billâh (866-869)’a geçtiği bilinmektedir (Öz, 2013: 554). Zülfikarın

bundan sonraki akıbeti net olarak bilinmese de, kaynaklar Fatımiler'e ve ardından tekrar Abbasiler'e geçtiğini ifade ederler (Öz, 2013: 554). Son olarak Mısır'daki Hızânetü's-Silâh'ta görülen (Öz, 2013: 554) Zülfikarın günümüzde nerede olduğu bilinmemektedir.

Merzûk es-Sakîl adlı bir usta tarafından yaptırıldığı söylenen Zülfikarın yaklaşık 1.68 m. boyunda (yedi karış) ve 0.24 cm. (bir karış) eninde olduğu, kabzası ile ortasının gümüşle süslendiği ifade edilmektedir (Öz, 2013: 553; Güneş, 2018: 12-13). Zülfikar, Asmaî lakaplı şair Ebu Said Abdulmelik'in Hârûnürreşîd'in aktarımına göre on sekiz boğumludur (çentik) (Topuzoğlu, 1986: 650). Kılıcın ağzının makas gibi çift çatalı olup olmadığı konusunda kanıt yoktur ve bilgiler yetersizdir. Ancak en erken örneklerden itibaren Zülfikara benzetilmeye çalışılan kılıçlar ile özellikle en erken tarihli örnekler olan minyatürlerde karşımıza çıkan Zülfikarların çift çatalı resmedilmiş olmaları önemlidir.

2. Zülfikar İmgesi

İslâm Peygamberi Hz. Muhammed (sav)'in Hz. Ali'ye nitelikli bir kılıç vermesi, hiç şüphesiz ta o dönemlerden beri bu kılıcın kutsallığına neden olmuş ve hatta hediye edilmesi nedeniyle Hz. Muhammed'in tek mirasçısının Hz. Ali olduğuna dair güçlü algılar oluşmuştur (Hathaway, 1999: 149; Güneş, 2018: 10). Öyle ki, Şii inançlarına göre bu algı ilahi yetkiyle tarif edilmiş ve Bektaşilikte de şehadetin karşılığına tezahür etmiştir (De Jong, 2014: 283). Nihayetinde Zülfikar, somut manadaki varlığından koparılmış ve edindiği kutsallık sonucu izleyiciye daha etkili ulaşabilmesi amacıyla sanata da sirayet etmeye başlamıştır. Böylelikle ilk İslâm devirlerinden beri çeşitli sanat kollarında Zülfikar temalı eserler vücuda getirilmiştir. Hem İslâm sanatı, hem de haliyle Türk-İslâm sanatı bu algıdan etkilenmiş ve Anadolu'daki sanat eserlerinde de aynı algı işlenmeye çalışılmıştır. Özellikle Bektaşî ve benzeri diğer tarikatların bu tema dâhilinde eserler ürettiği görülmektedir (Karamağaralı, 1973: 247-276; Aksel, 2010: 75, 179; De Jong, 2014: 283; Aksel, 2015: 110-114). Sadece Şii değil, Sünni sanat ve kültür ortamlarında da yansımaları olmuştur. Katalog bölümünde incelenen Zülfikarların tamamının Sünni camilerde yer alması bunun kanıtıdır.

Zülfikar, sanat eserleri içerisinde belki de mimariden sonra en yoğun biçimde Osmanlı devri sancaklarında karşımıza çıkar (Kılıçkaya, 2007, 41-42). Bu bağlamda sadece devrin askeri bürokratlarına ait sancaklarda değil, bir Osmanlı sultanının sancağında da kendine yer bulması son derece önemlidir. Bu durumun sadece inanç bağlamında, Hz. Ali kültü ile açıklanamayacağı açıktır. Cami, türbe veyahut bir tekkede karşımıza çıkan Zülfikarı dinsel bir obje ya da motif olarak algılamak ve bu algıyla açıklamak mümkündür. Ancak sancaklarda, hele de bir Osmanlı sultanının sancağında karşımıza çıkması, sancaklara alem olması, savaş aleti olan teberlere işlenmesi, savaş-taki bir atın alınındaki zırha konması, Osmanlı'nın imtiyazlı gördüğü kişilere verdiği bir madalyada kendine yer bulması, daha da ileri gidersek bir Osmanlı sultanının sa-vaşa giderken giydiği tılsımlı (şifalı) gömleğin üstüne konması gibi örnekler (Tezcan,

2006: 71; Kılıçkaya, 2007: 116, 118; Aydın, 2007: 165; Güçkıran, 2009: 75; Tezcan, 2011: 54-55; Ayhan-Göçer, 2016: 184-185); bunun inanç bağlamında salt dinsel bir kült ile açıklanamayacağını göstergesidir. Dinsel anlamı açıktır; İslâm Peygamber'i-nin hediye ettiği nitelikli bir kılıcın algısını taşır. Farklı olan anlam ise, Zülfikarın nihayetinde kesici bir silah olması, yani kılıç olmasından kaynaklanmaktadır. Nitekim Osmanlı sultanının sancağına ve savaş meydanındaki gömleğine sirayet edecek kadar güçlü bir figür haline gelmesi, bunun dinsel anlamı yanı sıra “güç, kudret, egemenlik ve iktidar” gibi ikincil bir manasına işaret etmektedir.

Zülfikarın Hz. Ali'ye hediye edilmesi kutsiyetin birincil ve dinsel amacıdır. İkincil amaç ise politiktir ve “güç-iktidar” odaklıdır. Bu amaca geçmeden önce, kılıç üretiminin hammaddesi olan demire de atıfta bulunmak gerekir. Şöyle ki, demirin icadı keskin bir silahın kutsiyete varmadan önceki haline işaret eder (Arslan, 2019: 82-83). Yaratıcının “biz demiri de indirdik ki, onda büyük bir kuvvet ve insanlar için fayda vardı” mealindeki bir sözü (Kuran-ı Kerim: 57/25; Yazır (Elmalılı), 2009: 540), genelde demirin veyahut özelde demirden yapılan kılıçların ayette nitelendirdiği gibi kuvvet merkezi haline gelmesine yol açmıştır. Yine Hz. Muhammed (sav)'in “cennet, kılıçların gölgesindedir” şeklindeki hadisi (Bozkurt, 2002: 407), kılıcın kutsiyetini artırmış olmalıdır. Kılıcın gücü ve kutsiyeti, Hz. Muhammed'in savaşlarda kılıç kuşanması ve etrafındakileri de kuşatması (Özcan, 2002: 408) ve nihayetinde Hz. Ali'ye hediye ettiği Zülfikarla daha önemli hale gelmiş olmalıdır. Böylelikle İslâm'ın kılıca bakış açısı meşruiyet kazanmış ve günün şartlarına göre de “güç, kudret, egemenlik ve iktidar” gibi yeni algıların oluşmasına sebep olmuştur (Kızılkaya, 2019: 65-66). Şöyle ki, Abbasi halifelerinin iktidar algılarında kılıcın önemli bir rol oynadığı bilinmektedir (Özcan, 2002: 408). Yine Abbasi halifesinin Anadolu Selçuklu Sultanı I. Alaaddin Keykubat'a gönderdiği kılıç (Özcan, 2002: 408), “güç, kudret, egemenlik ve iktidar” algısının bir sonucudur. Anadolu'ya geldiğimizde ise devrin çağdaş kaynakları, Selçuklunun din ve sultan adına kılıç kullanmanın devlet düzenini korumak açısından hayati önem taşıdığını ifade ederler (Çoruhlu, 1997: 52). Benzer “güç, kudret, egemenlik ve iktidar” algısını Osmanlı'nın “kılıç alayı” adını verdikleri törenlerde de görebiliriz (Özcan, 2002: 408-410).

Söylenenlerden hareketle, Zülfikarın işlevsel özellikleri de göz önüne alındığında; Hz. Muhammed (sav)'in, damadı Hz. Ali'ye bir “kılıç” hediye etmesi Zülfikarın doğrudan “güç, kudret, egemenlik ve iktidar” algısına hizmet etmesine sebebiyet vermiş ve kutsiyet kazanmıştır. Böylelikle, ilk dönemlerden günümüze varıncaya kadar aynı kutsiyetini sürdürerek oldukça güçlü bir imge haline gelmiştir. Hz. Ali'nin ölümüyle birlikte, hele de hilâfet makamının 8 ve 9. yüzyıllarda Zülfikara sahip olması somut manada ne kadar önemli ise, 18. yüzyılda III. Selim'in Fetih Suresi ile birlikte Zülfikar adlı kılıcı resmettiği sancağı aynı önemdedir (Kılıçkaya, 2007: 118). Bir Osmanlı sultanının savaş meydanlarında giydiği gömleğin üzerindeki Zülfikar hangi dinsel ve güçsel algıyı taşıyorsa, 21. yüzyılda Kars'ın en ücra köşesindeki bir evin duvarına işlenen Zülfikar kabartması da aynı algıyı taşır. Birincil amaç dinseldir, bunu dini sembolizm adı altında perçinleyen ise güç ve iktidar algısıdır.

3. Katalog (Kronolojik sırayla)

3.1. Kayseri Büyük Bürüngüz Danış Ali Bey Camii (1582, 1587, 1590, 1738)

Kayseri'nin merkez Melikgazi İlçesi'ndeki Büyük Bürüngüz Mahallesi (Kö-yü)'nde bulunan Danış Ali Bey Külliyesi; yazlık ve kışlık mekânlı bir cami, bir türbe ve mutfak bölümlerinden ibarettir. Külliye'nin doğusundaki yazlık mekânlı cami, kitabesine göre 990/1582 yılında Hasan oğlu Ali Bey tarafından yaptırılmıştır. Yazlık caminin batı duvarına bitişik olarak konumlandırılan kışlık mekânlı cami ile türbe 996/1587 ve kuzeydeki mutfak bölümü ise 1151/1738 yılında inşa edilmiştir (Denktaş, 1998: 166; Özbek-Arslan, 2008: 832; Altın, 2015: 100; Akçıl Harmankaya, 2019: 5).

Yapılar topluluğunda dört ayrı Zülfikar teması görülür. Bunlardan en erken taahrihli olanı yazlık mekânlı caminin minberi üzerindedir. Camiyle çağdaş olduğu düşünülen minber, taş malzemedendir. Zülfikar; minberin mihraba bakan doğu yüzünde, köşk altı ile süpürgelikten başlayan basık kemerli kapı arasında bulunmaktadır. Burada iki satırlık Osmanlıca kitabe yer verilmiştir. Kitabenin ikinci satırında “لا فتا الا علي لا سيف الا زوالفقار” (lâ fetâ illâ Alî, lâ seyf illâ Zülfikar)” yazılıdır. Hemen altında ise büyükçe bir Zülfikar vardır. Zülfikarın ağız kısmındaki çatalı geniş bir açıklığa sahiptir. Balçağında kabartma teknikli bir baklava dilimi motifi bulunur (Foto.: 1). İkinci Zülfikar; kışlık mekânlı caminin harim mekânında, mihrabın doğusundaki kitabe panosundadır. 996/1587 yılındaki kışlık caminin inşasında yazıldığı düşünülmektedir. Kabartma tekniğindeki Osmanlıca kitabenin satırları bir Zülfikar ile ikiye ayrılmıştır. Külliye'deki diğer Zülfikarlar gibi ağız kısmındaki çatalı geniş açıklık olarak işlenmiştir. Zülfikarın üst satırında “الله محمد ابوبكر عمر عثمان علي” (Allah, Muhammed, Ebubekir, Ömer, Osman, Ali)”, alt satırında ise “حسن حسين” (Hasan, Hüseyin)” adları yazılıdır (Foto.: 2). Camideki üçüncü Zülfikar, kışlık mekânlı caminin kuzey cephe duvarındaki kitabe üzerindedir. Kışlık mekânlı cami hariminin kible duvarındaki kitabe benzer şekildedir. Köşeleri dilimli yatay bir kartuş içerisine kabartma tekniğinde iki satır halinde Osmanlıca olarak yazılmış olan 998/1590 tarihli kitabenin ilk satırında “الله محمد ابوبكر عمر عثمان علي” (Allah, Muhammed, Ebubekir, Ömer, Osman, Ali)”, ikinci satırında ise “حسن حسين 998” (Hasan, Hüseyin)” isimleri vardır. Zülfikar, satırları birbirinden ayıran bir ayrıç vazifesi görmektedir. Ağız kısmındaki çatalı geniş açıklıktadır ve balçağında baklava dilimine yer verilmiştir (Foto.: 3). Danış Ali Bey yapılar topluluğuna ait dördüncü Zülfikar, mutfak biriminin batı cephe üzerindeki kitabesinde bulunur. Buradaki pencerenin lento alınlığına üç satırlık bir kitabe yerleştirilmiştir. İlk iki satırı, köşeleri dilimli yatay bir kartuş içindedir. Üçüncü satır ise ikinci kartuşun hemen altına yazılmıştır. Birinci satıra Kelime-i Tevhit, ikinci satıra ise “الله محمد ابوبكر عمر عثمان علي” (Ebubekir, Ömer, Osman, Ali)” şeklinde dört büyük halifenin adları işlenmiştir. Buradaki “Ali” isminin son harfi, satır altında Zülfikar formunda uzatılmıştır. Üçüncü satırda ise 1151/1738 şeklinde tarih ibaresi görülür. Bu panonun sağ ve solunda bir vazodan çıkan çiçekler ile “مدد يا الله” (Medet Ya Allah)” ve “يتيش يا محمد” (Yetiş Ya Muhammed)” şeklinde yazılı panolar yer verilmiştir (Foto.: 4).



Foto. 1-2-3-4: Büyük Bürüngüz Daniş Ali Bey Camii'ndeki Zulfikarlar (Alper Altın'dan)

Ayrıca yazlık mekânlı caminin hariminde, doğrudan kılıç tasviri yerine Zülfikara gönderme yapan bir hadis kitabesi bulunur. Minberin batısındaki duvar üzerindeki bu kitabenin (990/1582) üst satırında Kelime-i Tevhit, alt satırında ise “لا فتا الا علي لا سيف الا زوال الفقار (lâ fetâ illâ Alî, lâ seyfe illâ Zülfikar)” ibaresi okunmaktadır. Kitabe panosunun her iki yanı ve satır arası, palmetlerin düğüm meydana getirdiği ve Rumilerle taçlandırıldığı kabartma bitkisel süslemelerle tezyin edilmiştir.

3.2. Sivas Yıldızeli Şeyh Halil Türbesi (1858)

Sivas'ın Yıldızeli İlçesi'ne bağlı Şeyhhalil Beldesi'nde bulunan türbenin inşa tarihi bilinmemektedir. Tolga Uzun, mihrabın batısındaki 1275/1858 tarihinin onarıma ait olduğunu ve kalem işi süslemelerin de bu esnada yapılmış olabileceğini ifade etmektedir (2019: 1840). Türbedeki Zülfikar motifi, kuzey duvarındaki “Ali” yazılı madalyonun yanına resmedilmiştir. Mavi renkle işlenen Zülfikar, kavisli bir formda ele alınmıştır. Kabzasından aşağı sarkan açık sarı renkli bir püskülü bulunmaktadır (Foto.: 5).

3.3. Denizli Baklan Boğaziçi Mahallesi Eski Camii (1876)

Denizli'nin Baklan İlçesi'ne bağlı Boğaziçi Mahallesi'nde bulunan caminin keşsin inşa tarihi bilinmemektedir. Harim ayaklarını taşıyan ahşap kemerlerde yazılı olan 1188/1774 yılından hareketle, bu tarihlerde yapıldığı kabul edilmektedir (Çakmak, 1991: 45). Zülfikarın bulunduğu harim duvarlarındaki nakışlar ise kitabesine göre 1293/1876 tarihlidir (Çakmak, 1991: 44). Harimin batı duvarında bulunan Zülfikar motifi, duvar ortasındaki üst süsleme kuşağı içerisinde yer almaktadır. Burada kırmızı ve mavi şeritli bir madalyon içerisinde, beyaz renkli zemin üzerine siyah kalemle işlenmiş “علي (Ali)” yazısı vardır. İsmi son harfi Zülfikar şeklinde uzatılarak Hz. Ali'ye ithaf yapılmıştır. Sağ üst köşesinde de “رضي الله عنه (Radiyallahu anh)” yazılıdır. Madalyon, alt ve üst taraftan bitki motifleriyle desteklenmiştir. Ayrıca madalyon içerisinde kırmızı ve yeşil renkli küçük palmet çiçeklerine yer verilmiştir (Foto.: 6).



Foto. 5-6: Sivas Yıldızeli Şeyh Halil Türbesi (Uzun, 2019: 1844, Resim 5) ile Denizli Baklan Boğaziçi Mahallesi Eski Camii'ndeki Zulfikarlar

3.4. Isparta Gelendost Abdulgaffar Camii (1877)

Isparta'nın Gelendost İlçesi'nde bulunan Abdulgaffar Camii, kitabesine göre 1294/1877 yılında Çırakoğullarından Hacı Mahmud ve Hacı Abdullah tarafından inşa ettirilmiştir (Çok, 2010: 68; Aslan, 2012: 11). Zülfikar, Abdulgaffar Camii'nde üç ayrı kompozisyon ile karşımıza çıkar. Bunlardan ilki, mihrap nişinin hemen doğusundaki duvar yüzeyine işlenmiştir. Beyaz renkli zemin üzerine siyah kalemlerle çizilen Zülfikar, paralelindeki “حسن الله (Hasbin Allah)” yazısı ile bütünlük arz eder. Kompozisyon aynalı (*müsenna*) tipte ele alınmıştır. Hemen üstünde ise Livâü'l-Hamd (Peygamber sancağı)'a yer verilmiştir (Foto.: 7). Camideki ikinci motif, güney duvarın batısında bulunmaktadır. Yine aynalı yazı örneği olarak karşımıza çıkan kompozisyon, tamamen beyaz zemin üzerine siyah renklidir. Dikey dikdörtgen formu bir dış çerçeve içerisindeki kompozisyonun merkezinde “يا علي (Ya Ali)” yazısı görülür. “Ali” isminin son “y” harfi, aşağıda “ya” kelimesinin son “elif” harfiyle birleşerek Zülfikarı meydana getirmiştir. Kompozisyonun en üstünde “الله جل جلاله (Allah celle celaluhu)” ve “محمد (Muhammed)” isimleri vardır. Bunun altına, Zülfikarın hemen üstüne “مدد يا الي (medet ya Ali)”, altına ise “فتيما (Fatıma)” yazılmıştır. “Medet” sözcüğünün yanına bir Tâc-ı Hüseyin motifi işlenmiştir. Yine aynalı düzende ele alınan bu hattın tam ortasına beş kollu bir yıldız yerleştirilmiştir. Altında “حسن (Hasan)”, “حسين (Hüseyin)” ve bunun da altında “لا فتا الا علي لا سيف الا زوالفقار (lâ fetâ illâ Ali, lâ seyyf illâ Zülfikar)” yazılıdır (Foto.: 8). Üçüncü Zülfikar, harimin batı duvarındaki kuşatma kemeri içerisindeki madalyondadır. Madalyon, dıştan mavi renkli bitkisel motiflerle sınırlanmıştır. Merkezinde “علي (Ali)” yazısı vardır. İsmi son “y” harfi aşağıda uzatılarak Zülfikara dönüştürülmüştür. Üstünde “رضي الله عنه (Radyallahu anh)” ve sağında ise “المرتضى (el-Murtaza)” ifadesi bulunur (Foto.: 9).



Foto. 7-8-9: Isparta Gelendost Abdulgaffar Camii'ndeki Zülfikarlar (Aslan, 2012: 31, 34, 52, Şekil 23,27, 45)

3.5. Trabzon Arsin Atayurt Mahallesi Merkez Camii (1899, 1935)

Trabzon'un Arsin İlçesi'ne bağlı Atayurt (Çatak) Mahallesi'nde bulunan cami, kuzey giriş kapısı üzerindeki kitabesine göre 1317/1899 yılında inşa edilmiştir (Taşkan, 2016: 81). Mihraptaki kitabesinde ise 1354/1935 tarihi okunur. Harimdeki kalem işi süslemeler muhtemelen bu tarihte yapılmıştır.



Foto. 10-11: Trabzon Arsin Atayurt Mahallesi Merkez Camii giriş kapısı ve harim duvarındaki Zülfikarlar

Atayurt Camii'ndeki iki Zülfikar motifinden en erken olanı, kuzeydeki giriş kapısı üzerine yerleştirilen 1899 tarihli kitabede bulunur. Kitabenin sol alt köşesinde, aynalı formda yazılmış “علي (Ali)” yazısı vardır. Burada, “Ali” isminin son harfi (y) aşağıda iki çatal halinde uzatılarak Zülfikara dönüştürülmüştür. Kompozisyon, iki yandan birer hilâlle çevrelenmiş ve üst kısmının tam ortasına yerleştirilen beş kollu yıldız ile de tamamlanmıştır (Foto.: 10). Diğer Zülfikarlı süsleme ise onarım kitabesinden hareketle 1935 yılına tarihlendirilmektedir. Harim batı duvarının güney duvar ile kesiştiği noktada, pencere açıklığının hemen güneyinde bulunmaktadır. Aynalı formda ele alınan işleme; kenarları siyah konturlu, içi sarı bordürlü bir çerçeve içerisinde dikdörtgen şekillidir. Çerçeve içindeki yazılar mavi renkli zemin üzerine beyaz renkle işlenmiştir. Aynalı hattın tam ortasında bir Zülfikar görülür. Kabzası volütlüdür ve yukarı doğru kıvrımlıdır. Aynanın tam ortasına, kılıcın balçağını temsilen iç içe iki baklava dilimi motifi yerleştirilmiştir. Kılıcın üstüne “الله (Allah), “محمد (Muhammed)” ve “مدد يا علي (medet ya Ali)”, altına ise “فاطما (Fatıma)”, “حسن (Hasan)” ve “حسين (Hüseyin)” adları yazılmıştır (Foto.: 11).

3.6. Gaziantep Şahinbey Mustafa Bağcı Evi (19. yüzyıl)

Gaziantep'in merkez Şahinbey İlçesi'ndeki Mustafa Bağcı'ya ait olan evin inşaa tarihi bilinmemektedir. Evdeki duvar resimlerinden hareketle, 19. yüzyıla ait olduğu tahmin edilmektedir (Çayan, 2012: 103). Zülfikar, evin ikinci katındaki süslemeli odanın tekne tavanında bulunmaktadır. Palmitle süslü damla şekilli bir madalyon içine nakşedilen kompozisyon, “aynalı Ali” formundadır. Madalyonun dış çerçevesi açık mavi hatlı konturlarla çizilmiş ve içerisi gri renge boyanmıştır. Çerçeve, altta palmet motifleriyle dekore edilmiştir. Madalyon içerisindeki “علي (Ali)” yazısı beyaz renkli zemin üzerine yeşil renkte işlenmiş ve aynalı olarak düzenlenmiştir. İsmi sonundaki “y” harfi uzatılarak Zülfikara dönüştürülmüştür. “Elif” harfinin yanında ise kırmızı saplı birer tebeye yer verilmiştir. “Ali” isimlerinin arasına sarı renkli bir teslim taşı yerleştirilmiştir. Taşın üst ve alt ucundaki kırmızı renkli habbeler dikkat çekicidir (Foto.: 12).

3.7. Konya Beyşehir Avdancık Köyü Camii (19. yüzyıl)

Konya'nın Beyşehir İlçesi'ne bağlı Avdancık Mahallesi (Köyü)'nde bulunmaktadır. İnşa tarihi bilinmemekle birlikte, plan ve mimari özellikleri ile duvar resimlerinden hareketle 19. yüzyıla tarihlendirilmektedir (Karpuz, 2009: 1409). Camideki Zülfikar motifi, mihrabın batı köşesine konumlandırılmıştır. İki servi ağacının arasında bulunan Zülfikar, beyaz zemin üzerine lacivert renginde işlenmiştir. Kabzası ise turuncudur. Kavisli bir forma sahiptir, kabza ve balçağından aşağı sarkan iki püskülü bulunmaktadır (Foto.: 13).



Foto. 12-13: Gaziantep Şahinbey Mustafa Bağcı Evi (Çayan, 2012: 261, Resim 183) ile Konya Beyşehir Avdancık Köyü Camii'ndeki Zülfikarlar (Haşim Karpuz'dan)

3.8. Ardahan Posof Gönülağan Köyü Camii (1910)

Ardahan'ın Posof İlçesi'ne bağlı Gönülağan Köyü'nde bulunan cami, kitabesine göre 1327/1909 tarihinde inşa edilmiştir. Camideki kalem işi duvar resimleri ise; doğu duvarındaki kitabeye göre 1328/1910 yılında, Trabzon Vilâyeti, Lazistan Sancağı, Hopa Kazası, Arhavi Nahiyesi Orci Otalaha (Sırtoba) Köyü'nden Uzun Hasan oğlu Ali ile O'nun yeğenleri olan Rüfet ve abisi Nusret tarafından yapılmıştır.

Gönülağan Köyü Camii'nde üç ayrı Zülfikar motifi bulunmaktadır. Bunlardan ilki; harimin kuzey duvarında, giriş kapısının doğusundadır. Burada, duvara asılı vaziyette resmedilmiş püsküllü bir Zülfikar dikkati çeker. Zülfikar kavisli bir şekilde işlenmiş olup balçağında kırmızı renkli bir baklava dilimi motifine yer verilmiştir. Zülfikarın yanında ise ay yıldız işlemeli bir sancak ve yine duvara asılı halde işlenmiş bir havlu motifi görülür (Foto.: 14). Camideki ikinci motif, harimin batı duvarının güney köşesinde, minberin hemen üstüne denk gelen yerdedir. Burada üç yönden çiçeklerle çevrelenmiş bir çelenk içerisine yazılmış "Ali" yazısı vardır. İsmi son "y" harfi aşağıya doğru uzatılarak Zülfikara dönüştürülmüştür. "Ali" ismi beyaz zemin üzerine siyah olarak yazılmış, Zülfikarın ise kabzası siyah, namlusu kırmızı renkli olarak işlenmiştir. Balçağında kırmızı renkli bir baklava dilimi motifine yer verilmiştir. Yanında "رضي الله عنه" (Radıyallahu anh) yazılıdır (Foto.: 15). Bir diğer Zülfikar, kubbe içerisindeki madalyonlardan birini oluşturur. İç kubbenin kuzeyindeki madalyon, lale ve papatya çiçeklerinin oluşturduğu bir çelenk şeklindedir. Ortasına, aynen minber üstündeki "Ali" yazısının bir benzeri işlenmiştir. İsmi son harfi aşağıya doğru uzatılmış ve Zülfikara dönüştürülmüştür. İsim ve kılıç kabzası siyah, namlusu ise yine

kırmızıdır. Balçağında beyaz renkli bir baklava dilimi motifi bulunur. Yine رضي الله عنه (Radiyallahu anh)” ifadesi ile birlikte (Foto.: 16).



Foto. 14-15-16: Ardahan Posof Gönülaçan Köyü Camii’ndeki Zulfikarlar

3.9. Ardahan Posof Sarıdarı Köyü Camii (1923)

Ardahan’ın Posof İlçesi’ne bağlı Sarıdarı Köyü’ndeki cami, kitabesine göre 1342/1923 yılında Kahraman adlı bir mimar tarafından yapılmıştır.

Cami hariminin doğu duvarına, vaaz kürsüsünün hemen üstüne kalem işi olarak işlenen Zulfikar motifi, etrafındaki diğer bezemeler ve altındaki yazılar ile ilginç bir örnektir. İri ve kavisli bir formda ele alınan Zulfikar, kırmızı renkli ve püsküllü kabzası ile karşımıza çıkar. Yine balçağında baklava dilimi motifi görülür. Kabzanın hemen yanında hilâl alemlî, Türk bayraklı bir sancağı bulunur. Zulfikarın namlusu firuze rengindedir ve çatalına yakın bir yere aynalı formda Ali ismi yazılmıştır. Buradaki Elif harfi aynı zamanda teber olarak değerlendirilmiş ve yazının hemen altında da ikinci bir Zulfikara yer verilmiştir. Kompozisyon, Zulfikar çatalının hemen üstüne yerleştirilen bir gül motifi ile sonlandırılmıştır. Büyük Zulfikarın kabzası altında “كرم شفاعت يا رسول الله وجره (kerremallahu vecerehe)” (Biçer, 2002: 296-297) ve devamında “شفاعت يا رسول الله (şefa’at ya resulallah)” duaları yazılıdır (Foto.: 17).

3.10. Rize Ardeşen Doğanay Köyü Camii (20. yüzyıl başları)

Rize’nin Ardeşen İlçesi’ne bağlı Doğanay Köyü’nde bulunan camide beş ayrı tarih bulunur. Mihrabında bulunan kitabesi 1245/1829 tarihlidir. Caminin ilk kez bu tarihte inşa edildiği düşünülmektedir. Muhtemelen, kuzeydeki giriş kapısına yerleştirilen levhadaki kitabeğe göre 1329/1911 yılında onarım geçirmiş ve minber üzerindeki tarihten de anlaşılacağı üzere 1343/1924 yılında minberi eklenmiş veyahut yenilenmiştir. 1926 yılında yeniden tamir edilmiş ve minber ile mahfilin kuzeydoğu köşesindeki kitabelere göre de 1957 yılında nakışları boyanmış veya onarılmıştır.

Mihrap alınlığındaki Zulfikar motiflerinin mihrapla birlikte, 1829 yılında işlendiği düşünülse de; çevresindeki benzer örneklerden hareketle, 20. yüzyıl başlarındaki onarımlarda işlendiği tahmin edilmektedir. Camideki Zulfikar, mihrap nişinin alınlığındaki ahşaptan sivri kemer içerisindedir. Birbirlerine çapraz olarak konumlandırılan iki Zulfikar, beyaz zemin üzerine mavi renkli olarak boyanmıştır. Her iki kılıcın da kabzasından aşağı doğru sarkan püsküller bulunmaktadır (Foto.: 18).

3.11. Ardahan Posof İncedere Köyü Camii (20. yüzyılın birinci çeyreği)

Ardahan'ın Posof İlçesi'ne bağlı İncerede Köyü'nde bulunan cami, Taç kapısındaki kitabesine göre 1977 tarihli'dir. Hem Zülfikar hem de diğer duvar resimlerinin çevredeki benzer örneklerle büyük oranda benzeşmesinden hareketle, 20. yüzyılın birinci çeyreğinde inşa edildiği ve 1977 yılında da onarım gördüğü tahmin edilmektedir.

Camideki Zülfikar işlemesi; harim doğu duvarının güney köşesinde, vaaz kürsüsünün hemen üstünde bulunmaktadır. Beyaz renkli zemin üzerine firuze renkli olarak boyanan Zülfikarın kabzası siyah konturludur. Balçağı volüt şeklinde kıvrımlıdır ve merkezinde iç içe geçmiş baklava dilimi motifler yer verilmiştir. Namlusundaki oluk kısmına kırmızı renkle iki adet yiv açılmıştır. Kabzasının hemen yanında hilâl alemli, Türk bayraklı bir sancak yer alır. Namlu kısmında ise çatalına yakın bir yere aynalı Ali yazısı işlenmiştir. Ali'nin son harfi aşağıda ikinci Zülfikarı oluşturmaktadır. Elif harfi ise yukarıda teberle nihayetlenmiştir. Harfler siyahken, teberler kırmızıdır. Hemen yanında yeşil saplı, kırmızı ve yeşil yapraklı bir gül motifi dikkati çeker. Zülfikarın hemen altına siyah taşlı, kırmızı imameli otuz üç taneli bir tespih işlenmiştir (Foto.: 19).



Foto. 17-18-19: Ardahan Posof Sarıdarı Köyü, Rize Ardeşen Doğanay Köyü ve Ardahan Posof İncedere Köyü Camii'ndeki Zülfikarlar

3.12. Konya Ereğli Büyük Dede Köyü Camii (20. yüzyıl ikinci çeyreği)

Cami, Konya'nın Ereğli İlçesi'ne bağlı Büyük Dede Köyü'nde bulunmaktadır. 9-11. yüzyıllara tarihlenen bir şapelin doğusuna eklenen mekânla camiye dönüştürülmüştür (Apa, 2008: 25; Karpuz, 2009: 1806). Giriş kapısında, hem kilise hem de cami duvarlarındaki kalem işi süslemelerinin Hidayet Nakkaş adında bir usta tarafından yapıldığı yazılıdır. Kitabenin Lâtin harfli olması, caminin 20. yüzyıl ikinci çeyreğinde oluşturulduğunu ve kalem işi nakışlarının da bu dönemde işlendiğini düşündürmektedir (Apa, 2008: 32).



Foto. 20-21: Konya Ereğli Büyük Dede Köyü Camii'ndeki Zülfikarlar (Haşim Karpuz'dan ve Apa, 2008: 29, Resim 35)

Büyük Dede Köyü Camii'nde iki ayrı Zülfikar betimlemesine yer verilmiştir. Birinci Zülfikar, sonradan eklenen doğudaki cami hariminin mihrabında bulunmaktadır. Karşılıklı olarak, yarım yuvarlak planlı ve yuvarlak kemerli mihrap nişini çevreleyen boyalı bordüre yerleştirilmişlerdir. Kabzaları aşağıya, namluları ise yukarıya doğru bakmaktadır. Kabza topuzları ile balçağı koçbaşı şeklinde volütlüdür ve püsküllerle hareketlendirilmiştir. Kabzaların hemen altına Arap harfleriyle “زوالفقار (Zülfikar)” yazılmıştır. Kompozisyonun tamamı, lacivert renkli zemin üzerine sarı renklerle boyanmıştır (Foto.: 20). İkinci betimleme ise harimin batı duvarındaki iki pencere arasındadır. Buradaki Zülfikar, bir mizan terazisi kefelерinin arasına konumlandırılmıştır. Beyaz renkli zemin üzerine açık kırmızı ve siyah renkle işlenmiştir. Konturları siyah renklidir. Kılıcın kabzası ile balçağı koçbaşı şeklinde volütlüdür ve bir püsküle sahiptir. Hemen üstünde “لا فتا الا علي لا سيف الا زوالفقار (lâ fetâ illâ Alî, lâ seyfe illâ Zülfikar)” yazılıdır. Bu kompozisyonu üç yönden bir şerit çevrelemektedir. Şeridin dışına ise sağdan itibaren “سبحان الله (Subhanallah)”, “الحمد لله (Elhamdulillah)” ve “الله اكبر (Allah-u Ekber)” ifadeleri vardır. Yazı aralarında iki adet vazodan çıkan çiçek tasvirleri bulunur (Foto.: 21).

3.13. Gümüşhane Tandırlık Köyü Camii (1948)

Gümüşhane'nin merkez Tandırlık Köyü'nde bulunan cami, 19. yüzyılda kilise olarak inşa edilmiş ve 1948 yılında camiye dönüştürülmüştür. Kitabesine göre, camideki duvar resimleri de bu döneme aittir. Camideki Zülfikar motifi, harimin batı duvarında bulunmaktadır. Giriş kapısının kuzeyindeki kompozisyonda beyaz zemin üzerine sarı renkli olarak işlenmiş bir mizan terazisi görülür. Terazinin kefeleri arasında, aşağıya doğru sarkarak kavisli bir şekilde iki yana yönelen iki Zülfikar vardır (Foto.: 22).

3.14. Yozgat Tekkeyenicesi Köyü Camii (1952)

Yozgat'ın merkez Tekkeyenicesi Köyü'nde bulunan caminin kesin inşa tarihi bilinmemektedir. Ancak plan ve mimari özelliklerinden dolayı 19. yüzyıl sonları-20. yüzyıl başlarına tarihlendirilmektedir (Arslan-Kırık, 2017: 135). Zülfikar bezemesinin de yer aldığı kalem işi süslemeler ise kitabesine göre 1952 tarihli'dir. Afyonlu Abdullah Toktok adlı bir ustaya aittir. Harimin batı duvarında bulunan Zülfikar, mavi ve kırmızı şeritle çevrelenmiş kare bir çerçeve içerisinde. Bir iple duvara asılmış şekilde resmedilmiştir. Kavisli bir forma sahiptir. Üst kısmında Osmanlıca olarak “لا فتا الا علي (lâ fetâ illâ Alî)”, alt kısmında ise devamı olarak “لا سيف الا زوالفقار (lâ seyfe illâ Zülfikar)” yazılıdır (Foto.: 23).

3.15. Denizli Acıpayam Yassihüyük Camii (20. yüzyıl ortaları)

Denizli'nin Acıpayam İlçesi'ndeki Yassihüyük Mahallesi'nde bulunmaktadır. Araştırmacılar tarafından 20. yüzyıl ortalarına (tamir tarihi 1942) tarihlendirilmektedir (Çevrimli, 2017: 172; Değirmenci, 2019: 388). Caminin harim duvarlarını süsleyen Zülfikar, dikkörtgen bir çerçeve içerisinde aynalı düzende ele alınmıştır. Beyaz

renkli zemin üzerine siyah renkle işlenen kompozisyon, Mülk Suresi'nin 1. ayeti ile karşımıza çıkar. Kompozisyonun en üstünde ayetin birinci cümlesi olan “تبارك الذي بيده الملك (tebareke ellezi biyedihi el-mulk)”, daha geniş olan diğer bölümde ise devamı olarak “وهو على كل شيء قدير (ve hüve ala külli şeyin kadir)” yazılıdır. Burada “ala” sözcüğünün son harfi olan “y” harfi aşağıda uzatılmış ve kıvrımları arasına Zülfikar kılıcı yerleştirilmiştir. Kılıç; kabza, balçak ve çift uçlu namlusu ile birlikte resmedilmiştir (Foto.: 24).



Foto. 22: Gümüşhane Tandırlık Köyü (DOKAP, 2019), Yozgat Tekkekenicesi Köyü (Adem Sevim'den) ve **Foto. 23:** Yozgat Tekkekenicesi Köyü Camii'ndeki Zülfikar (Adem Sevim'den) Denizli Acıpayam Yassıhüyük Camii'ndeki Zülfikarlar (Değirmenci, 2019: 388, Figure 5)

3.16. Diğer Örnekler

Burada, varlıkları şüpheli olması nedeniyle katalog bölümüne dâhil edilmeyen bazı Zülfikar örneklerine de değinmek gerekir. Nevşehir'in Hacıbektaş İlçesi'ndeki külliyyede yer alan çeşmeye (1270/1854) (Tanman, 1996: 461-462, 464) yerleştirilen ve Mısır'dan getirildiği söylenen aslan heykelinin başında “Ya Ali” yazısıyla birlikte Zülfikar kılıcının olduğu söylenmektedir (Karamağaralı, 1973: 249; Tanman, 1996: 464-465). Ancak günümüzde böyle bir tasvir bulunmamakla birlikte eski fotoğraflarından da ulaşılamamıştır. Kompozisyonun akıbeti bilinmemektedir. Basın-yayın organlarına yansıdığı kadarıyla, Anadolu Selçuklu eseri olan Alanya Tersanesi'nin mescit kısmında ise 2013 yılında konservasyon çalışmaları yapılmış ve kalem işi teknikli iki Zülfikar motifine rastlanılmıştır (Eriş, 2013). Bu motiflerin mescidin Selçuklu öz-gününe ait olmadığı, muhtemelen 19. yüzyıldan sonra işlendiği tahmin edilmektedir (Arslan, 2017: 2382).

Çorum'un Sungurlu İlçesi'ndeki Kavşut Köyü Camii (1794- onarım 1865) (Acun, 2016: 171) harimindeki ahşap desteklerin batı yüzüne işlenmiş olan Zülfikar, muhtemelen son onarım esnasında ağaçların parlatılması ile kaybedilmiştir. Eski fotoğraflarından görülebilen Zülfikar, koyu lacivert renkli olup küçük boyutlardadır. Aynı şekilde, Çanakkale'nin Eceabat İlçesi'ne bağlı Kilitbahir Köyü Saka Baba Dergâhı'ndaki metruk türbenin (19-20. yüzyıl) duvarında büyükçe bir Zülfikarın varlığı sezilmektedir. Nakışların silikleşmesi, hem Zülfikarın tam olarak tanımlanmasına hem de üzerinde olduğu iddia edilen Osmanlıca yazıların okunmasına imkân vermemektedir (Sabah, 2019: 95).

4. Değerlendirme

İslâm Peygamberi Hz. Muhammed (sav)’in Hz. Ali’ye hediye ettiği “Zülfikar” adındaki nitelikli bir kılıcın dini bir amaca hizmet ettiği ortadadır. Bununla birlikte nihayetinde bir kılıç olması, dini simgesi yanında “güç, kudret, egemenlik ve iktidar” algısıyla perçinlenmesine sebep olmuş ve ortaya çıkışından günümüze varıncaya kadar önemli bir imge halini almıştır (Ayhan-Göçer, 2016: 178). Zülfikar; hediye edilmesiyle birlikte daha çok somut anlamda ve algılanabilir düzeyde, yani simgesel anlamının dışında tamamen dini hassasiyetlerle varoluşunu devam ettirmiştir. Ancak belirli bir süre sonra, olayın kahramanlarının ölümü ile artık somut dayanaklardan sıyrıldığı, dinsel hassasiyetler temelinde tamamen simgeleştiği görülür. Mimari yapılardan mezar taşlarına, sancak ve alemlerden minyatürlere varıncaya kadar kullanım alanı bulması bunun sonucudur (Kılıçkaya, 2007: 41-42; Ayhan-Göçer, 2016: 178). Günümüzde dâhi yüzük, kolye gibi süs eşyaları arasında bir meta, bazen de dövme olarak karşımıza çıkması; aynı imgenin günümüze uzanan güçlü yansımaları olarak görülmelidir.

İster “din”, ister “güç ve iktidar” algısına hizmet etsin; Zülfikar’ın yüklendiği bu yoğun sembolizminin temelinde hiç şüphesiz Hz. Ali’nin yiğitliği yatmaktadır. O’nun “Allah’ın Aslanı” olarak anılması (Demir, 2011: 86; De Jong, 2014: 286), aynı sembolizmin figürleştirilmiş halidir. Ancak İslâm sanatının en azından dini mimaride bir dereceye kadar insan ve hayvan tasvirine mesafeli yaklaşması, Zülfikar sembolizminin daha çok yaygınlaşmasına sebep olmuştur.

İslâm sanatı içerisinde; camilerden türbelere, tekkelere, mezar taşlarına, sancaklara, alemlere, teberlere, tılsımlı gömleklere varıncaya kadar geniş sayılabilecek bir sahada Zülfikar motifi ile karşılaşılır (Tezcan, 2006: 71; Kılıçkaya, 2007: 116, 118; Aydın, 2007: 165; Güçkıran, 2009: 75; Tezcan, 2011: 54-55; Ayhan-Göçer, 2016: 184-185). Buna rağmen, İslâm sanatındaki en erken tarihli Zülfikar motifini tahmin ve tespit etmek oldukça güçtür. Bazı araştırmacılar Emeviler’den Halife Abdülmelik b. Mervân (685-705)’a ait 74/693 tarihli altın bir sikkedeki (Aydoğdu, 2018: 7) figürün elinde tuttuğu kılıcı Zülfikara benzetmişse de (Alexander, 1999: 170), buradaki kılıcın Zülfikar algısından çok uzakta olduğu ortadadır. Türk-İslâm devrindeki ilk örnek olarak ise Osmanlı Sultanı Orhan Gazi’nin (1324-1362) kurduğu yeniçeri birliğine üzerinde Zülfikar bulunan bir sancak teslim etmesi gösterilebilir (Hathaway, 1999: 151). Ancak, sancaklardaki Zülfikar kullanımının 16. yüzyıl başlarında yoğunlaşması göz önüne alınarak bunun bir efsaneden veyahut yakıştırmadan ibaret olduğu tahmin edilmektedir.

Tespit edilebildiği kadarıyla, Türk-İslâm sanatı içerisindeki en erken tarihli Zülfikar kılıcını şimdilik Biruni’nin 1000 tarihli *el-Âsârü’l-Bâkiye* (Tümer, 1991: 462; Tümer, 1992: 206-215; Hathaway, 1999: 149) adlı el yazma eserindeki bir minyatürde bulmaktayız (Foto.: 25). Edinburg Üniversitesi Kütüphanesi’ndeki nüshada, Hz. Muhammed’in Necran Hristiyanlarıyla yaptığı mübâhele esnasında Hz. Ali’nin elinde

Zülfikar bulunmaktadır. Aynı eserdeki bir başka resimde, Hz. Muhammed ile Hz. Ali birlikteliği görülür. Hz. Ali'nin elindeki Zülfikar dikkati çeker. Diğer bir resimde ise Hz. Muhammed'in dönemin sahte peygamberlerinden Müseylimetü'l-Kezzâb ile görüşmesi anlatılır. Burada da Hz. Ali yine Zülfikarla birlikte resmedilmiştir.

Erken örnekler olarak kabul edebileceğimiz minyatür resimler içerisindeki bir başka Zülfikar betimlemeleri Lâmi Çelebi'nin 16. yüzyıl başlarına tarihlenen *Maktel-i Âl-i Resûl* adlı eserinde karşımıza çıkar (Hathaway, 1999: 150; Ertekin, 2012: 30; Kalgay, 2015: 32) (Foto.: 26-27). Eserin Londra British Kütüphanesi'ndeki nüshasında; Hz. Ali'nin halife oluşu ve ona biat edilmesi sahnesinde tahtta oturan Hz. Ali'nin hemen sağında elindeki Zülfikar ile Kanber resmedilmiştir. Aynı sahnenin Harvard Sanat Müzesi'ndeki nüshası ile Krakow Czartoryski Kitaplığı'ndaki nüshasında da benzer bir sahne işlenmiştir. Lâmi Çelebi'nin bu eserindeki bir diğer Zülfikar kılıcı Hz. Ali'nin savaşını anlattığı minyatürlerde görürüz. İstanbul Türk İslâm Eserleri Müzesi, Londra British Kütüphanesi ve Krakow Czartoryski Kitaplığı'ndaki üç ayrı resimde de ortak olan bu minyatürlerde, at üstündeki Hz. Ali'nin sağ elindeki Zülfikarı düşman savaşçının atına sapladığı an tasvir edilmiştir. Ayrıca kendi atının belinde de bir Zülfikara yer verilmiştir.



Foto. 25-26-27: Biruni'nin *el-Âsârü'l-Bâkiye* adlı eseri ile Lâmi Çelebi'nin *Maktel-i Âl-i Resûl* adlı eserindeki Zülfikarlı minyatürler (Kalgay, 2015)



Foto. 28-29-30: *Hadikatü's-Suadâ* ile *Siretü'n-Nebî* Minyatürlerindeki Zülfikarlar (Turan, 2015; Temekoğlu, 2018; Öz, 2013)

Bir diğer erken tarihli sayılabilecek Zülfikar ise Fuzûlî'nin *Hadikatü's-Suadâ* (Güngör, 1197: 20-22) adlı eserinde işlenmiştir (Foto.: 28). 16. yüzyılın birinci yarı-

sına tarihlendirilebilecek minyatürlü örnekler içerisinde Hz. Ali'nin Nehrevan Zaferi anlatılmaktadır. Paris Bibliotheque Nationale'de bulunan nüshada, Hz. Ali "düldül" adlı atı üzerinde belinde Zülfikarıyla birlikte resmedilmiştir (Turan, 2015: 136-137). Bu eserdeki diğer bir minyatürde Hz. Ali'nin Nehrevan Zaferi sonrasında katili olan İbn Mülcem'i huzuruna kabul etme sahnesi işlenmiştir. New York Brooklyn Müzesi'ndeki bu nüshada, tahtta oturan Hz. Ali'nin hemen solunda, siyahi cildiyle azatlı köle Kanber olduğu düşünülen bir figürün elinde Zülfikar görülmektedir (Turan, 2015: 208). Aynı eserin Paris Soustiel özel koleksiyonundaki Hz. Ali'nin su çıkarma kerametinin anlatıldığı başka bir minyatür resminde ise Hz. Ali'nin yanında yine bir Zülfikara yer verilmiştir (Turan, 2015: 220).

Aynı dönemin bir diğer önemli minyatürlü kitabı ise Erzurumlu Mustafa Darîr'in 1388 yılında tamamladığı *Sîretü'n-Nebî* (Siyer-i Nebî)'dir (Erkan, 1993: 498-499; Erkan, 2009: 269-270) (Foto.: 29-30). 16. yüzyıl sonlarında Nakkaş Hasan Paşa ve ekibi tarafından (Erkan, 2009: 269) minyatürlerle süslenen eserin Türk İslâm Eserleri Müzesi'ndeki bir savaş sahnesinde, Hz. Ali Zülfikarı kullanırken resmedilmiştir (Temekoğlu, 2018: 96). Bir başka minyatürde, Hz. Muhammed (sav)'in azılı düşmanlarından olan Nadr b. Hâris'in kafasının Hz. Ali tarafından Zülfikar ile kesilmesi anlatılmaktadır. Aynı eserin Hz. Ali konulu diğer minyatürlerinde de; örneğin ejderhanın başını parçalarken, Bedir Savaşı'nda ve Mekke'nin Fethi sahnelerinde Hz. Ali yine elindeki Zülfikarla işlenmiştir.

Devrin en erken Zülfikarlı örnekleri her ne kadar minyatür resimlerinde karşımıza çıksa da; bu Zülfikarların aslında "dinsel" veya "güçsel" bir algı oluşturmadığı, daha ziyade figürün Hz. Ali olduğunu belirtmek için bir nişane vazifesi gördüğü ortadadır. Ancak burada 16. yüzyılda, Heinrich Hendrowski tarafından Avrupa'da kaleme alınan *Bilder Aus Dem Turkischen Volksleben* (Türk Halk Hayatından Görüntüler) adlı bir el yazmasındaki (Hathaway, 1999: 151; Diker, 2015: 75) resimler önemlidir. Viyanalıların Osmanlı yeniçerilerini tasvir ederken kullandıkları oldukça büyük boyutlardaki bir Zülfikar ile sancak üzerine asılan daha küçük boyutlardaki ikinci bir Zülfikar, nişaneden daha çok simgesel anlamıyla ön plandadır (Foto.: 31). Bu durum, Zülfikarın bir imge olarak hem dinsel hem de güçsel yönünün Avrupa sanatçılarına yansıyan güçlü bir algısını hem de mevcut yayınlar ışığında Türk-İslâm sanatı dışındaki belki de en erken örneği sunar.



Foto. 31: Bilder Aus Dem Turkischen Volksleben adlı kitaptaki Zülfikarlar (Österreichische Nationalbibliothek'ten)

Minyatürlerdeki Hz. Ali'yi belirginleştirmek için bir nişane olarak kullanılan Zülfikarlara karşılık, minyatürlerle çağdaş olarak işlenen bazı sancaklarda yer alan Zülfikarlar ise nesnenin artık kült haline geldiğini kanıtlar niteliktedir. Öyle ki, Zülfikarın “dinsel” algısı yanı sıra “güç, kuvvet, egemenlik ve iktidar” algısıyla adeta bir imge haline geldiğini sancaklarda görmeye başlarız (Gündüzöz, 2018: 163-164). İstanbul Deniz Müzesi Komutanlığı'nda sergilenen Barbaros Hayreddin Paşa'nın 1534 yılındaki Kaptan-ı Deryalık görevine atanmasıyla kullanmaya başladığı (Hathaway, 1999: 146; Kılıçkaya, 2007: 115) sancağın tam merkezinde büyükçe bir Zülfikara yer verilmesi bunun bir kanıtıdır (Foto.: 32). Aynı müzedeki 1571 yılında dönemin Kaptan-ı Derya'sı olan Müezzinzade Ali Paşa'nın İnebahtı Deniz Savaşı'nda kullandığı (Kılıçkaya, 2007: 113) sancakta yer alan Zülfikar da aynı algının imgeleşmiş bir diğer örneği olarak karşımıza çıkar (Foto.: 33). Bunların dışında, Osmanlı Sultanları III. Mustafa ile III. Selim'in Bağdat'ta dokutturdıkları 1766 ve 1789 tarihli sancaklardaki (Kılıçkaya, 2007: 116, 118) Zülfikar motifleri, bu imgenin Sultanlar nezdindeki güçlü iktidar algısını açıklamaya yeterlidir. Aynı şekilde Sultan Abdülmecid'in emriyle yaptırılan 1854 tarihli sancak (Kılıçkaya, 2007: 124) (Foto.: 34) üzerindeki Zülfikarı da bu algının 19. yüzyıla yansıyan önemli bir örneği olarak zikretmek yerinde olacaktır. Mevlana Müzesi'nde sergilenen 1895 tarihli Manisa Sancağı ile aynı müzedeki 19. yüzyıla ait Konya Sancağı üzerindeki Zülfikarlar da diğer örnekler olarak bilinirler (Foto.: 35-36).



Foto. 32-33: İstanbul Deniz Müzesi'ndeki Zülfikarlı sancaklar (Deniz Müzesi Komutanlığı'ndan)
Foto. 34-35-36: Sultan Abdülmecid sancağı (Kılıçkaya, 2007: 124) ile Manisa ve Konya sancaklarındaki Zülfikarlar (Mevlana Müzesi'nden)

Sadece sancaklarda değil, sancaklara “tuğ” olan alemlerde de Zülfikar imgesinin varlığı dikkate değerdir. Bu durum, imgenin “güç” algısına hizmet eden bir diğer veri olarak düşünülmelidir (Ayhan-Göçer, 2016: 178). Örnek olarak ise, Hacıbektaş Müzesi'nde sergilenen 1173/1759 tarihli bir alemin gövdesine yerleştirilen Zülfikar ile “*لا فتا الا علي لا سيف الا زوالفقار* (lâ fetâ illâ Alî, lâ seyfe illâ Zülfikar)” söz dizisi bu bağlamda önemlidir (Ayhan-Göçer, 2016: 184-185; Güler, 2018: 362) (Foto.: 37). İstanbul Türk-İslâm Eserleri Müzesi'nde sergilenen 1223/1808 tarihli bir diğer alem, tam ortasındaki Zülfikar betimlemesi ile karşımıza çıkar (Foto.: 38). Kabzasının ejder başlı oluşu ile dikkat çeker (Güler, 2018: 362). Ankara Etnografya Müzesi'ndeki Zülfikar şekilli alem ise diğer alemler gibi Hz. Ali ve Zülfikarı öven hadis ile bezenmiştir (Karamağaralı, 1973: 250; Güler, 2018: 360-361) (Foto.: 39).



Foto. 37-38-39: Hacı Bektaş, Türk-İslâm Eserleri ve Ankara Etnografya Müzeleri'ndeki Zulfikarlı alemler (Ayhan-Göçer, 2016: 186, Kat. No.: 4; Güler, 2018: 368-369, Fotoğraf No.: 5-8)

Zulfikarın “dinsel” algısı dışında, aynen sancaklarda olduğu gibi “güçsel” alç gısının daha çok ön planda olduğu tılsımlı veyahut şifalı gömlekler de tartışılmaya değerdir. Hele de bir Osmanlı sultanının gömleğinde yer edinen Zulfikar, imgenin “güç ve iktidar” olarak dönüşümünü temsil eder. Topkapı Sarayı Müzesi'nde sergilenen ve 1582 yılında, Sultan III. Murad'a annesi Nurbanu Sultan tarafından hediye edilen tılsımlı gömlekteki Zulfikar bu bağlamda önemlidir (Tezcan, 2006: 71; Tezcan, 2011: 54-55) (Foto.: 40). Ayrıca gömleğin üzerine yazılan “لا فتا الا علي لا سيف الا زوال الفقار (lâ fetâ illâ Alî, lâ seyfe illâ Zulfikar)” söz dizisi, algının “dinsel” özelliğinden hiçbir zaman kopamayacağını gösteren bir delildir. Benzer şekilde, Topkapı Sarayı Müzesi'ndeki 19. yüzyıla tarihlenen bir gömleğin sırtındaki akrep ile birlikte işlenen karşılıklı Zulfikarlar aynı gayeyi taşır (Tezcan, 2006: 117) (Foto.: 41). Bu gömleğin bir benzerini İstanbul Vakıf Hat Sanatları Müzesi'nde de görürüz. 19. yüzyıla ait olan gömleğin hem ön hem de arka yüzünde akreplerle birlikte ele alınan Zulfikarlar görüh lür (Bayram, 1991: 358).



Foto. 40-41: Topkapı Sarayı Müzesi'ndeki tılsımlı gömleklere Zulfikarlar (Tezcan, 2006: 68, 117)

Erken tarihli örnek olması ve farklı bir eser grubu olması açısından, Osmanlı devrine ait bir zırhın üstüne kabartılan Zulfikarı da konuşmak gerekir. Askeri Müze'de sergilenen ve 16. yüzyıl sonları-17. yüzyıl başlarına tarihlenen bir at'a ait alın zırhı üstündeki Zulfikar (Güçkıran, 2009: 75) (Foto.: 42), askeri amaç taşıyan bir

nesneye konmasıyla “güç” algısına katkı yapmaktadır. Aynı algıyı, askeri eşya olması bakımından Topkapı Sarayı Müzesi Silah Koleksiyonu’ndaki 18. yüzyıla ait bir teberin (Aydın, 2007: 165) gövdesindeki Zülfikarlı Ali hattında da görebiliriz (Foto.: 43).



Foto. 42-43: Askeri Müze’deki at alın zırhı ile Topkapı Sarayı Müzesi’ndeki teberde yer alan Zülfikarlar (Güçkıran, 2009: 75; Aydın, 2007: 165)

Mimaride karşımıza çıkan Zülfikarlar ise nesnenin tamamen “dinsel” algısının bir sonucu, Hz. Muhammed ve Hz. Ali’ye duyulan bağlılığın bir ifadesi olarak karşımıza çıkar (Altın, 2019: 24). Zülfikarın çoğu zaman Tâc-ı Hüseyin, teber, teslim taşı, habbe ve gül gibi Bektaşî tarikatına mensup dervişlerin çeyiz malzemeleriyle birlikte resmedilmesi ve Allah ile Hz. Muhammed (sav) isimleriyle birlikte zikredilmesi ise bu tarikatın Allah’a, Hz. Muhammed (sav)’e ve Hz. Ali’ye olan yüksek bağlılığını teyit eder. Malik Aksel, Bektaşî sırlarının bu yolla sembolize edildiğini ve remizlere büründüğünü (2010: 77, 179; 2015: 110), Frederick De Jong ise Bektaşilik inanç sisteminin bu simgelerin güçlerine bağlı olduğunu belirtir (2014: 281).

Sadece Hz. Ali değil, Hulefâ-yi Râşidîn olarak bilinen ve Hz. Muhammed’den sonra gelen dört halifenin tamamı da benzer algılarla anılmak ve yüceltilmek istenmiştir. Örneğin Hz. Ebubekir “sıddık”, Hz. Ömer “Fârûk” ve Hz. Osman da “zü’n-nû-reyn” lakabı ile Zülfikarla aynı dinsel algıyı taşır. Zülfikar ise hem Hz. Muhammed ve Hz. Ali’yi temsil etmesi hem de Hz. Ali’nin yiğitliğini ifade etmesi bakımından ayrı bir önemle yer almıştır. Söz konusu kılıcın tamamen Sünni camilerde karşımıza çıkması ise Türk-İslâm sanatçısı ile bânisinin mezhepsel kaygılar taşımadığını ortaya koyan çok önemli bir bulgudur.

4.1. Zülfikarların Tarihlendirmesi

İncelenen Zülfikarlar içerisinde en erken tarihliisini Kayseri Büyük Bürüngüz Danış Ali Bey Camii’nde görülmektedir. Böylelikle; Türk-İslâm sanatı içerisinde 11. yüzyılda Biruni’nin *Âsârü’l-Bâkiye* adlı eserindeki Zülfikar betimlemesiyle karşımıza çıkan ve ardından 16. yüzyıldaki minyatür resimlerinde artarak kullanım alanı bulan, yine 16. yüzyıldan 19. yüzyıla varıncaya kadar sancaklar üzerinde resmedilen ve nihayetinde aynı yüzyıllar aralığında sultanlara ait tılsımlı ve şifalı gömleklere kendine yer edinen Zülfikarın mimarideki karşılığı da diğer sanat türlerine paralel olarak 16.

yüzyılda ortaya çıkmıştır. Mimarideki durum 19. yüzyılda artarak devam ederken; etkileri Cumhuriyet devri ile birlikte 20. yüzyıl ortalarına kadar süregelmiştir. Bu durum; 18. yüzyılda başkent İstanbul’u etkisi altına alarak cami duvarlarının süslenmesiyle başlayan Batılılaşma anlayışının, 19. yüzyılda Anadolu’nun kırsal yerleşimlerine uzanmasıyla da açıklanabilir.

4.2. Konumları Bakımından Zülfikarlar

Katalog bölümünde incelenen türbe ve sivil yapılar özelindeki Zülfikar motifleri için özel bir yer aranmadığı, ancak özellikle camilerdeki Zülfikarların konumlandırılmalarında izleyiciye mesajlar vermesi açısından bazı hassasiyetler taşındığı görülmektedir. Minber, mihrap, kible duvarı ve kubbe içi gibi özel alanlar; sanatçının Zülfikarı konumlandırırken dikkat ettiği alanlar olarak karşımıza çıkarlar. Ancak bazen de bu hassasiyetin göz ardı edilerek rastgele konumlandırıldıkları da olmuştur. Bu da sanatçının cami için tasarladığı diğer süsleme programlarıyla alakalı olmalıdır.

En erken örnek olan Kayseri Büyük Bürüngüz Danış Ali Bey Camii (1582)’ndeki ilk örneğin yazlık mekândaki minbere işlendiği görülür. N. Çiçek Akçıl Harman-kaya, Zülfikarın kapı kemerinin üstünde olmasını Hz. Muhammed’in “Ben ilmin şehriyim, Ali de onun kapısıdır” sözüyle ilişkilendirerek mimari bir sembolizme dikkat çekmektedir (Akçıl Harmankaya, 2019: 15). Kılıcın minberlerle olan ilişkisini vurgulamak adına; özellikle Osmanlı’nın kılıçla fethettiği şehirlerin en büyük camileri olan ulu camilerde Cuma ve Bayram namazlarındaki hutbenin minberdeki bir kılıca dayanarak okunması, İslâm’ın gücünü vurgulamak gibi bir algıyla açıklanabilir (Arslan, 2019: 106). Bu geleneğin günümüzde dâhi Edirne Eski Camii ve Kastamonu Atabey Gazi Camii gibi yapılarda halen daha devam ettirilmesi “dini ve güç” odaklı algının günümüze kadar varan bir yansıması olarak kabul edilmelidir. Benzer şekilde Artvin’in Borçka ilçesine bağlı Muratlı (Maradit) Köyü Camii’nin ahşap minberi (1847) üzerine kabartma olarak işlenen kılıç ile Muş’un Bulanık ilçesine bağlı Esenlik (Abri) Köyü Camii’nin (1325) minber korkuluklarında asılı duran Zülfikarı da aynı bağlamda değerlendirmek gerekir (Aytekin, 1998: 37; Denknalbant Çobanoğlu, 2019: 37-70). Minber üzerine işlenen Zülfikar sembolizmini sadece Anadolu’da değil, Kafkas coğrafyasındaki İslâm eserlerinde de görmek mümkündür. Gürcistan’ın Acara Özerk Cumhuriyeti sınırları içinde kalan Keda Bölgesi’ndeki Gegelidzebi Camii’ndeki (19. yüzyıl sonları) minberin köşk bölümünün doğu yüzüne ahşap üzerine kalem işi ile işlenen ve birbirine çapraz konumlandırılan iki Zülfikarı burada ayrıca zikretmek gerekir (Seçkin, 2018a: 1158-1161) (Foto.: 44). Yine aynı bölgenin Hulo ilçesine bağlı Agara Köyü Camii’nin (1903) minber köşk bölümünün ön yüzüne işlenen Zülfikarı da aynı bağlamda değerlendirebiliriz (Foto.: 45).

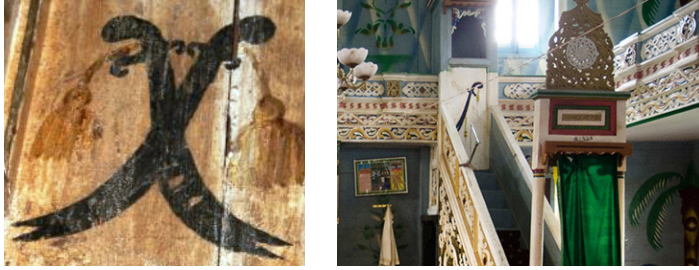


Foto. 44-45: Gegelidzebi ve Agara Köyü Camilerindeki Zülfikarlar
(Seçkin, 2018a: 1160, Resim 53; Harris-Brandts, 2018: 39-40)

Rize Ardeşen Doğanay Köyü Camii (20. yüzyıl başları) ile Konya Ereğli Büyük Dede Köyü Camii (20. yüzyıl ikinci çeyreği)'ndeki Zülfikarlar doğrudan mihrap nişine yerleştirilmiştir. Bu konumlandırma mihrabın kutsiyetiyle alakalı olmalıdır. Kâbe'ye yönelmesi ve İmam'a ait hususi bir alan olması, mihrapların kutsiyetini anlatmaya yeterlidir. Burada yer alan Zülfikarlar, konumları açısından Şii gelenek içerisindeki velâyet-imamet kavramlarıyla da bağlantı kurulmasını düşündürebilir. Ancak söz konusu camilerin Sünni cemaate mensup olması, bu bağlantıyı çelişkili hale getirmektedir. Belki de sanatçının mezhepsel kaygılarıyla açıklanabilir.

Zülfikarların konum olarak yoğun bir şekilde kullandıkları bir diğer alan kible duvarlarıdır. Sanatçılar, Zülfikarı mihrap nişine işlemeseler de; ona yakın bir yere konumlandırarak dolaylı bir bağlantı içerisinde olmasını istemişlerdir. Bazen doğrudan mihrabın üstündeki alınlığa, bazen mihrap ile minber arasındaki boşluğa ve bazen de mihrabın doğu veya batısına işlenmişlerdir.

Konya Beyşehir Avdancık Köyü Camii (19. yüzyıl)'ndeki kompozisyon, mihrap ile minber arasındaki boşluğa yerleştirilmiştir. Zülfikarı mihrabın doğusuna işlenen örnekler ise şunlardır: Kayseri Büyük Bürüngüz Danış Ali Bey Camii (1587) (ikinci kompozisyon), Isparta Gelendost Abdulgaffar Camii (1877).

Zülfikarların kible duvarından sonra yoğun bir şekilde görüldüğü yer batı duvar olarak karşımıza çıkar. Bu duvardaki örnekler, ya duvarın ortasında ya da duvarın güney köşesine yakın bir yerdedirler. Denizli Baklan Boğaziçi Mahallesi Eski Camii (1876), Gümüşhane Tandırlık Köyü Camii (1948), Yozgat Tekkeyencesi Köyü Camii (1952) ve Konya Ereğli Büyük Dede Köyü Camii (20. yüzyıl ikinci çeyreği) (ikinci kompozisyon)'ndeki örnekler harim batı duvarının ortasında yer alırlar. Ardahan Posof Gönülaçan Köyü Camii (1910) (ikinci kompozisyon) ve Trabzon Arsin Atayurt Mahallesi Merkez Camii (1935) (ikinci kompozisyon)'nde ise batı duvarın güney köşesine yakın bir yere sahiptirler. Kayseri Büyük Bürüngüz Danış Ali Bey Camii (1582)'ndeki sadece yazıdan ibaret olan örnek de aynı konumdadır.

Doğu duvara konumlandırılan örnek sayısı ise iki yapıda görülür. Sadece Ardahan Posof Sarıdarı Köyü Camii (1923) ile Ardahan Posof İncedere Köyü Camii

(20. yüzyılın birinci çeyreği)'ndeki birbirine benzer motifler; harimin doğu duvarının güney köşesine, vaaz kürsüsünün hemen üstüne işlenmişlerdir.

Harimin kuzey duvarına işlenen Zülfikar örneğini ise Ardahan Posof Gönülağan Köyü Camii (1910)'ndeki birinci kompozisyonda buluruz.

Mihrap ve minber kadar olmasa da, camiler içerisindeki bir diğer özel alan olarak bilinen yerler kubbe içleridir. Ardahan Posof Gönülağan Köyü Camii (1910)'ndeki üçüncü Zülfikarlı kompozisyon, diğer dört büyük halifeyle birlikte Bağdadi kubbenin içine işlenmiştir.

4.3. Teknikleri Bakımından Zülfikarlar

Zülfikarlar, teknik olarak iki tür ile ele alınmışlardır. Bunlardan ilki kabartma tekniğidir. Taş malzeme üzerine kabartma olarak işlenen Zülfikarların bu türdeki örneklerinin tamamı yapı kitabeleriyle birlikte düzenlenmiştir. Kayseri Büyük Bürüngüz Danış Ali Bey Camii (1582, 1587, 1590, 1738)'ndeki Zülfikar örneklerinin tamamı taş üzerine kabartma olarak işlenmiş kitabeli örneklerdir. Buna Trabzon Arsin Atayurt Mahallesi Merkez Camii (1899)'nin kuzey giriş kapısındaki kitabede yer alan kabartma teknikli Zülfikarı da ekleyebiliriz.

Zülfikar motiflerinde görülen ikinci teknik ise kalem işi tekniğidir. Taş üzerine kabartma örneklerin dışındaki Zülfikarların tamamı bu teknikle işlenmiştir. Sıva üstüne kök boyalarla işlenen Zülfikar örnekli yapılar şunlardır: Sivas Yıldızeli Şeyh Halil Türbesi (1858), Denizli Baklan Boğaziçi Mahallesi Eski Camii (1876), Isparta Gelen dost Abdulgaffar Camii (1877), Gaziantep Şahinbey Mustafa Bağcı Evi (19. yüzyıl), Konya Beyşehir Avdancık Köyü Camii (19. yüzyıl), Ardahan Posof Gönülağan Köyü Camii (1910), Ardahan Posof Sarıdarı Köyü Camii (1923), Trabzon Arsin Atayurt Mahallesi Merkez Camii (1935), Rize Ardeşen Doğanay Köyü Camii (20. yüzyıl başları), Ardahan Posof İncedere Köyü Camii (20. yüzyılın birinci çeyreği), Konya Ereğli Büyük Dede Köyü Camii (20. yüzyıl ikinci çeyreği), Gümüşhane Tandırılık Köyü Camii (1948), Yozgat Tekkeyenicesi Köyü Camii (1952), Denizli Acıpayam Yassihüyük Camii (20. yüzyıl ortaları).

4.4. Formları Bakımından Zülfikarlar

Zülfikarların form olarak bazen doğrudan kılıç şeklinde, bazen de yazı ve diğer nesnelere bir kompozisyon dâhilinde işlendikleri görülür.

Kayseri Büyük Bürüngüz Danış Ali Bey Camii (1582, 1587, 1590, 1738)'ndeki Zülfikarlar doğrudan kılıç olarak işlenen örnekler olarak karşımıza çıkarlar. Ancak yine de etraflarındaki Hz. Muhammed'e ait “لا فتا الا علي لا سيف الا زوالفقار” (lâ fetâ illâ Alî, lâ seyfe illâ Zülfikar)” söz dizisi veyahut “الله محمد ابوبكر عمر عثمان علي” (Allah, Muhammed, Ebubekir, Ömer, Osman, Ali)” ve “حسن حسين” (Hasan, Hüseyin)” gibi kutsal sayılan isimlerle programlanmaları açısından ilginçtirler. Bu kitabelerle düzenlenen süsleme kompozisyonlarında Zülfikarların bir ayrıç gibi kullanılması farklı bir form

niteliği taşır. Bulgaristan'ın Hazergrad (Razgrad) ili Kemallar (Isperih) ilçesindeki Demir Baba Türbesi'nin iç mekân duvarı ile aynı coğrafyadaki Otman Baba Türbesi'nin çevre duvarına işlenen Zülfikarlar da hem taş kabartma hem de doğrudan Zülfikarların işlenmesi açısından benzer örnekler olarak gösterilebilir (Foto.: 46-47) (Güray Gülyüz, 2016: 276, 307). Bu uygulamanın 20. yüzyıla yansıyan en son örneklerinden birini de Kars Anı (Ocaklı) Köyü'ndeki bir evin duvarında buluruz. Daniş Ali Bey Camii'nin yazlık mekân harim batı duvarındaki pano ise herhangi bir Zülfikara yer verilmeden sadece “لا فتا الا علي لا سيف الا زوالفقار” (lâ fetâ illâ Alî, lâ seyfe illâ Zülfikar)” söz dizisi ile aynı imgeyi devam ettirir. Bulgaristan'ın Hazergrad (Razgrad) ili Kemallar (Isperih) ilçesindeki Demir Baba Türbesi'nin kapısında da aynı söz dizisinin varlığından bahsedilir (Tanman, 1994: 151).



Foto. 46-47: Bulgaristan Demir Baba ve Otman Baba Türbelerindeki Zülfikarlar (Güray Gülyüz, 2016: 591, Resim 375; PHA)

Doğrudan kılıcın resmedilmesi ile işlenen Zülfikarlar içerisinde Sivas Yıldızeli Şeyh Halil Türbesi (1858), Konya Beyşehir Avdancık Köyü Camii (19. yüzyıl), Ardahan Posof Gönülaçan Köyü Camii (harim kuzey duvarı) (1910), Ardahan Posof Sarıdarı Köyü Camii (1923), Rize Ardeşen Doğanay Köyü Camii (20. yüzyıl başları), Ardahan Posof İncedere Köyü Camii (20. yüzyılın birinci çeyreği), Konya Ereğli Büyük Dede Köyü Camii (mihrap nişi ve harim batı duvarı) (20. yüzyıl ikinci çeyreği), Gümüşhane Tandırlık Köyü Camii (1948) ve Yozgat Tekkeyenicesi Köyü Camii (1952)'ndeki işlemler bulunur. Bu örneklerde kılıcın kavisli olarak işlendiği, kabza ve balçak kısımlarının da vurgulandığı; balçak kısımlarının, balçağın formuna uygun olarak baklava dilimi motifleriyle süslediği görülmektedir. Kabzaları ise püsküller ile tezyin edilmiştir.

Sivas Yıldızeli Şeyh Halil Türbesi (1858)'ndeki Zülfikar, yapının kuzey duvarındaki “Ali” hatlı bir madalyonun yanında karşımıza çıkar. Konya Beyşehir Avdancık Köyü Camii (19. yüzyıl)'ndeki Zülfikar mihrap ile minber arasında, Ardahan Posof Gönülaçan Köyü Camii (1910)'ndeki ise harim kuzey duvarında ay-yıldız işlemeli bir sancak ve havlu motifleriyle birlikte resmedilmiştir. Ardahan Posof Sarıdarı Köyü Camii (1923) ile Ardahan Posof İncedere Köyü Camii (20. yüzyılın birinci çeyreği)'ndeki Zülfikar motifleri hem konum hem de form açısından birbirlerinin aynısıdır. Muhtemelen aynı sanatçı ekibi tarafından işlenen Zülfikarların namlu kısımlarında yer alan “Teberli Ali” hattı, Türk bayrakları ve gül motifleri ile farklı örneklerdir. Bektaşî tekkelerine ait bir levha, Ardahan'daki bu örneklerle büyük bir benzerlik içerisinde-

dir. Hem Zülfikarın formu hem de yanına işlenen göndere çekilmiş bayrağı açısından birbirlerine benzemektedirler. “Teberli Ali” yazılı hat örneğini aynı zamanda Gaziantep Şahinbey Mustafa Bağcı Evi (19. yüzyıl)’ndeki aynalı formlu Zülfikarda da görebiliriz.

“Teberli Ali” hattı, mimari dışında özellikle Bektaşî tekkelerinde kâğıt üzerine işlenmiş halde de bulunur. Hacı Bektaş Müzesi’ndeki Mehmed Şefik imzalı 19. yüzyıl eseri olan bir levhada; teber, Zülfikar ve Hz. Ali birlikteliği görülür (Uludağ, 2005: 97). Sadberk Hanım Müzesi’ndeki Bursalı Hafız Ahmed Feyzî’ye ait bir başka 19. yüzyıl levhası ile Şahin Paksoy koleksiyonundaki 20. yüzyıl başlarına ait Hattat Muhiddin Kastamoni’nin hattında da aynı birliktelik devam eder (Uludağ, 2005: 98, 102).

Doğrudan kılıcın resmedildiği örneklerden biri de Konya Ereğli Büyük Dede Köyü Camii (20. yüzyıl ikinci çeyreği)’ndedir. Burada iki ayrı Zülfikar betimlemesi vardır. İlki, mihrap nişinin iki yanındadır ve altında “زوالفقار (Zülfikar)” yazısı görülür. Diğer örnek ise harimin batı duvarındadır. Kılıç, hemen üstündeki “لا فتا الا علي لا سيف” (lâ fetâ illâ Alî, lâ seyfe illâ Zülfikar)” ile etrafındaki “سبحان الله (Subhanallah)”, “الحمد لله (Elhamdulillah)” ve “الله اكبر (Allah-u Ekber)” yazıları ile süslenmiştir. Bu kompozisyon, Yozgat Tekkeyenicesi Köyü Camii (1952)’ndeki Zülfikarlı kompozisyon ile benzeşmektedir. Harimin batı duvarında, bir iple duvara asılmış şekilde resmedilen Zülfikarın üst kısmında Osmanlıca olarak “لا فتا الا علي (lâ fetâ illâ Alî)”, alt kısmında ise devamı şeklinde “لا سيف الا زوالفقار (lâ seyfe illâ Zülfikar)” yazılıdır. Gümüşhane Tandırlık Köyü Camii (١٩٤٨) ‘ndeki Zülfikar betimlemesi de doğrudan kılıcın işlendiği bir tasvir şeklindedir. Mizan terazisiyle birlikte işlenmesi açısından farklılık gösterir.

Ardahan Posof Gönülaçan Köyü Camii (1910)’nin harim kuzey duvarındaki Zülfikar da doğrudan işlenen örneklerdendir. Bunun benzer örneklerini Gürcistan’daki Osmanlı devri camilerinde yoğun bir şekilde görmek mümkündür. Adigeni bölgesindeki Bolacur Köyü Camii (19. yüzyıl sonları-20. yüzyıl başları)’ndeki kalem işi (Gümüş-Kançal Ferrari, 2019: 100) teknikli Zülfikar, püskülü ile birlikte işlenmiştir (Foto.: 48). Aynı bölgedeki Yukarı Entel Köyü Camii (19. yüzyıl sonları-20. yüzyıl başları)’nin Zülfikarını da benzer formda değerlendirebiliriz. Kılıcın yanında “زوالفقار (Zülfikar) yazmaktadır (Gümüş-Kançal Ferrari, 2019: 148). Bu bölgedeki Kikinet Köyü Camii (1909) (Foto.: 49) ile Hevaşen Köyü Camii (1906)’nin harim duvarlarına işlenen Zülfikarlar ise ayrı bir öneme sahiptir. Çünkü söz konusu bu iki eserin kitabesinde adları geçen Uzun Hasan oğlu Ali Usta’nın yeğenleri olan Rüfet Usta (Gümüş-Kançal Ferrari, 2019: 184, 204), aynı zamanda Gönülaçan Köyü Camii’nin de sanatkârları arasındadır. Bu camilerde işlenen Zülfikarların birbirine oldukça benzeşmesinin nedeni budur. Aspinza bölgesindeki Orgora Köyü Camii (20. yüzyıl başları)’nin (Gümüş-Kançal Ferrari, 2019: 548) harim duvarındaki benzer formdaki Zülfikarın da (Foto.: 50), Posof Gönülaçan Köyü Camii’nde olduğu gibi Arhavili

Uzun Hasan oğlu Ali ve Musa kardeşler ile bunların yeğenleri olan Nusret oğlu Rûfet ve Nusret adlı kardeşlerin oluşturduğu sanatkâr ekibi tarafından işlendiği kuvvetle muhtemeldir. Nitekim sadece duvar yüzeyindeki Zülfikar değil, aynı zamanda genel iç mekân mimarisi ile genel süsleme programları Posof Gönülaçan Köyü Camii ile büyük oranda benzeşmektedir. Ayrıca, Acara Özerk Cumhuriyeti'nden Nenya Köyü Camii'nin harimini dört yandan kuşatan mahfil korkuluklarına ahşap kesme olarak yerleştirilen Zülfikarları da zikredebiliriz.



Foto. 48-49-50: Bolacur, Kikinet ve Orgora Köyü Camilerindeki Zülfikarlar
(Gümüş-Kançal Ferrari, 2019: 109, 212, 556)

Burada Rize Ardeşen Doğanay Köyü Camii (20. yüzyıl başları) mihrabındaki birbirine çaprazlama olarak işlenen iki Zülfikarı da ayrıca değerlendirmek gerekir. Mihrap nişinin ahşaptan sivri kemerli alınlığı üzerine işlenen Zülfikarlar doğrudan verilmiştir. Özellikle Gürciistan topraklarındaki aynı çağlarda inşa edilmiş camilerdeki Zülfikar örnekleriyle hem konum hem de form açısından benzer olması, bunların aynı sanatçı ekipleri tarafından yaptırıldığını düşündürmektedir. Sadece mihraptaki Zülfikarlar değil, aynı zamanda caminin genel mimari ve süsleme programlarının da benzer olduğunu belirtmek gerekir. Gürciistan Acara Özerk Bölgesi'ndeki Hulo ilçesine bağlı Beghleti Köyü Camii (19. yüzyıl sonları-20. yüzyıl başları)'nin mihrabındaki sivri kemerli alınlığa çapraz şekilde konumlandırılan iki Zülfikar (Foto.: 51), Rize'deki örneğin tıpatıp aynısıdır. Keda ilçesine bağlı Akho Köyü Camii (1917-18) (Seçkin, 2018a: 1155-1156) (Foto.: 52) ile Nigazeuli Köyü Camii (1922) mihraplarındaki sivri kemerli ahşap üzerine işlenen Zülfikar motifleri ise tek Zülfikarlı olmaları ile benzer örneklerden ayrılırlar. Acara'daki Hulo ilçesine bağlı Riketi Köyü Camii'ndeki bir başka Zülfikarlı mihrap örneğinde ise (Seçkin, 2016: 54, Figure 40) iki Zülfikarın sivri kemer oluşturacak şekilde konumlandığı görülür (Foto.: 53). Altında ise “لا فتاه الا علي لا سيف الا زوال الفقار (lâ fetâ illâ Âlî, lâ seyfe illâ Zülfikar)” yazılıdır. Hulo ilçesindeki Ghorjomi Köyü Camii (1902) (Seçkin, 2018b: 467) ile Shuakhevi bölgesindeki Dghvani Köyü Camii (1907-08) mihrapları da benzer özelliktedir. Ancak bu camilerde farklı olarak; sivri kemer alınlıklarında olması gerek Zülfikarlar yerine Ghorjomi Köyü Camii'nde bitkisel motifler, Dghvani Köyü Camii'nde ise Kâbe motifi yer alır.



Foto. 51-52-53: Beghleti, Akho ve Riketi Köyü Camii mihraplarındaki Zulfikarlar
(Seçkin, 2016: 51, 54, Fig. 25, 39)

Zulfikarların form çeşidi olarak bir diğer grubunu, hat yazıları ve diğer nesnelere birlikte ele alınan süsleme programları oluşturmaktadır. Bu formun en erken tarihli Zulfikar örneğini Isparta Gelendoğuş Abdulgaffar Camii (1877)'nde görürüz. Harim mekânının güney duvarına işlenen kompozisyonun merkezinde “يا علي (Ya Ali)” ismi vardır. “Ali” isminin son “y” harfi, aşağıda “ya” kelimesinin son “elif” harfiyle birleşerek Zulfikarı meydana getirmiştir. Kompozisyonun bütününe baktığımızda, “الله (Allah)” (Allah celle celaluhu), “محمد (Muhammed)”, “مدد يا الي (medet ya Ali)”, “فتيما (Fatıma)”, “حسن (Hasan)” ve “حسين (Hüseyin)” isimleriyle tamamlandığı görülür. Bu örneğin en yakın benzerleri Trabzon'daki kırsal köy camilerinde karşımıza çıkar. Kompozisyonların tam ortasında bir Zulfikar bulunur. Kılıcın üstünde “الله (Allah), “محمد (Muhammed)” ve “مدد يا علي (medet ya Ali)”, altında ise “فاطما (Fatıma)”, “حسن (Hasan)” ve “حسين (Hüseyin)” isimleri okunur. Birçoğunda “Tâc-ı Hüseyin” motifine de yer verilmiştir. Birbirinin tıpatıp aynısı olan süsleme programlarındaki farklılıklar sadece kompozisyonun yeri veyahut kabza ve balçak gibi küçük ayrıntılarda göze çarpar. Bu formun en erken tarihli örneği Trabzon'un Arsin ilçesindeki Atayurt Mahallesi Merkez Camii (harim batı duvarı) (1935)'nde bulunur. Trabzon ve çevresinde, bu form ile neredeyse aynı özellikler gösteren diğer örnekler ise şunlardır: Trabzon Araklı Turnalı Mahallesi Camii (1947) (Yavuz, 2009a: 271), Trabzon Araklı Yalıboyu Merkez Camii (1950), Trabzon Arsin Gölgecik Mahallesi Camii (1951), Trabzon Araklı Kalecik Mahallesi Camii (20. yüzyıl ortaları), Trabzon Sürmene Gültepe Mahallesi Aşağı Kefeli Camii (20. yüzyıl ortaları) (Yavuz, 2009b: 311; Yavuz, 2014: 499; Taşkan, 2016: 555), Trabzon Sürmene Gültepe Mahallesi Yukarı Kefeli Camii (II. Abdülhamit Camii) (20. yüzyıl ortaları) (Yavuz, 2014: 499; Taşkan, 2016: 575), Trabzon Sürmene Karacakaya Mahallesi Camii (20. yüzyıl ortaları) (Yavuz, 2009b: 309; Taşkan, 2016: 581) ve Trabzon Sürmene Orta Mahallesi Yalı Camii (20. yüzyıl ortaları) (Foto.: 54-55-56-57).

Trabzon'daki camilerde yoğun bir şekilde karşımıza çıkan bu kompozisyon, tekelerin duvarlarını süsleyen kâğıt ve cam altı hat yazılarında da sıkça uygulanmıştır.



Foto. 54-55-56-57: Trabzon Araklı Turnalı Mahallesi, Araklı Yalıboyu Merkez, Araklı Kalecik Mahallesi ve Sürmene Gültepe Mahallesi Yukarı Kefeli Camilerindeki Zülfikarlar

Trabzon Arsin Atayurt Mahallesi Merkez Camii (1899)'nin kuzeydeki giriş kapısına yerleştirilen kitabenin alt köşesindeki aynalı “Ali” yazısı da benzer bir forma sahiptir. Ancak, hat yazısının burada hilal ve yıldız motifleriyle dekore edildiği görülmür. Gaziantep Şahinbey Mustafa Bağcı Evi (19. yüzyıl)'ndeki aynalı “Ali” kompozise yonundaki süsleme iki teberle, Isparta Gelendoğ Abdulgaffar Camii (1877) güney duvarındaki ise sadece “حسین الله (Hasbinallah)” ve üstündeki Livâü'l-Hamd (Peygamber sancağı) bezemesi ile bütünleştirilmiştir. Denizli Acıpayam Yassihüyük Camii (20. yüzyıl ortaları)'ndeki Zülfikarlı kompozisyon ise aynalı formda olmasının yanında bir ayetle birliktedir. Burada Hz. Ali'ye dair herhangi bir yazılı süsleme olmamasına rağmen, harf kıvrımları arasına yerleştirilen Zülfikar ile farklı bir örnektir.

Form açısından son grubu ise az sayıdaki örnekle madalyonlu “Ali” yazıları oluşturmaktadır. Harim duvarlarında ve kubbe içlerinde karşımıza çıkan bu uygulamada, “Ali” isminin son harfi olan “y” harfi aşağıda uzatılarak Zülfikar'a dönüştürülmüştür. Bu türün ilk örneğini Isparta Gelendoğ Abdulgaffar Camii (1877)'nde görürüz. Harimin batı duvarında yer alan madalyondaki Zülfikar'ın kabzası dâhi vurtulanmıştır. Ayrıca madalyon içerisinde “المرتضى (el-Murtaza)” yazısı vardır. Bu formun diğer iki örneği ise Ardahan Posof Gönülaçan Köyü Camii (1910)'nde karşımıza çıkar. Neredeyse birbirinin aynısı olan kompozisyonlardan birisi harim mekânının batı duvarına, diğeri ise Bağdadi kubbenin içine işlenmiştir. Çelenkli madalyonlar içindeki “Ali” isminin son harfi uzatılmış ve Zülfikar halini almıştır. Bu kompozisyonlarda kılıç kabzalarının vurgulanması ve farklı renkte ele alınmalarıyla Zülfikarın ön plana çıkarıldığı görülmektedir.

Bu form Bulgaristan'ın Osmanpazarı (Omurtag) bölgesindeki 1833-34 tarihli Vranikon Köyü Camii hariminin kuzeydoğu duvarındaki madalyonlu Ali hattında da karşımıza çıkar (Foto.: 58). Ancak buradaki Zülfikar, ismin son harfinin yukarı doğru uzatılmasıyla oluşturulmuştur (Mikov, 2014: 561). Yine Bulgaristan'ın Hazergrad (Razgrad) ili Kemallar (Isparih) ilçesindeki Osmanlı devri eseri olan Demir Baba Türbesi'nin ön giriş mekânındaki kubbe içinde de 19. yüzyıl sonlarına tarihlenen benzer bir Zülfikarlı Ali yazısı bulunmaktadır (Güray Gülyüz, 2016: 309) (Foto.: 59).



Foto. 58-59: Vranikon Camii ve Demir Baba Türbesi'ndeki Zulfikarlar
(Mikov, 2014: 567; Güray Gülyüz, 2016: 590, Resim 373)

Ardahan Posof'daki Gönülaçan Köyü Camii (1910)'nin de ustalarından olan Uzun Hasan oğlu Ali'nin yeğeni Rüfet Usta'nın Gürcistan/Adigeni bölgesindeki Kikinet Köyü Camii (1909) (Gümüş-Kançal Ferreri, 2019: 204) ile Hevaşen Köyü Camii (1906)'nde (Gümüş-Kançal Ferreri, 2019: 184) yaptığı kalem işi süslemelerde de, aynen Gönülaçan Köyü Camii'nin kubbesinde olduğu gibi çelenk içindeki Zulfikarlı Ali madalyonunu görmek son derece ilginçtir. Gürcistan/Ahıska bölgesindeki Zikilia Köyü Camii'nde (1899) ise kitabesine göre sanatçı olarak yine Arhavili Uzun Hasan'ın diğer oğlu Musa'nın adı geçer (Gümüş-Kançal Ferreri, 2019: 446). Bu caminin kubbesine de yine Zulfikarlı Ali madalyonu işlenmiştir. Aynı bölgedeki Persa Köyü Camii (1909)'nin Bağdadi kubbesinin içinde de benzer Zulfikarlı süsleme tekrar edilmiştir (Gümüş-Kançal Ferreri, 2019: 414). Kitabesi günümüze ulaşamamış olsa da bu caminin duvar süslemeleri de Gönülaçan Köyü Camii'nin sanatkârları olan Arhavi Otcı Otalaha (Sırtoba) Köyü'nden Uzun Hasan oğlu Ali ve Musa ile yeğenleri Rüfet ve Nusret olmalıdır. Çelenkli ve Zulfikarlı Ali madalyonunu ayrıca Aspinza bölgesinden Orgora Köyü Camii (20. yüzyıl başları) (Foto.: 60) ve Ota Köyü Camii (1900 veya 1910) (Gümüş-Kançal Ferreri, 2019: 548, 578) (Foto.: 61) ile Hulo ilçesinden Agara Köyü Camii (1903)'lerinin kubbe içlerinde de aynen tekrar edilmiştir. Sanatçıları belli olmasa da hem Ardahan Posof Gönülaçan Köyü Camii hem de Gürcistan'daki diğer örneklerle olan büyük benzerliğinden dolayı bu duvar süsleri de Arhavili Uzun Hasan oğulları Ali ve Musa ve yeğenleri Nusret oğlu Rüfet ve Nusret adlı kardeşler tarafından yapılmış olmalıdır.



Foto. 60-61: Kikinet, Zikila, Persa, Orgora ve Ota Köyü Camilerindeki Zulfikarlar
(Gümüş-Kançal Ferreri, 2019: 217, 468, 419, 559, 597)

Bu formun mimari dışındaki benzerini bir sancak aleminde de görebiliriz. Konya Mevlana Müzesi'ndeki bir alemin gövdesindeki madalyon içerisine kabartma olarak "Ali" yazılmış ve ismin son harfi aşağıda uzatılarak Zülfikar'a dönüştürülmüştür (Gündüzöz, 2015: 126). Bu form özellikle Bektaşî tekkelerindeki Hz. Ali temalı hat levhalarında da sıkça uygulanmıştır. Topkapı Sarayı Müzesi'ndeki 1843 tarihli (Uludağ, 2005: 92), Abdullah Zühdi imzalı Hacı Bektaş Müzesi'ndeki 1870-71 tarihli (Uludağ, 2005: 95) ve Sâmi Efendi'nin 1901 tarihli hat levhaları (Derman, 2014: 301), bu formun kâğıda işlenmiş daha erken tarihli örnekleri olarak karşımıza çıkarlar.

4.5. Yazıları Bakımından Zülfikarlar

Katalog bölümünde incelen Zülfikarların bir kısmı tek başlarına ele alınmışken, önemli bir kısım da "dini" içerikli yazılar ile süslenmiş ve böylece vereceği mesajın kuvvetlenmesi sağlanmıştır. Bu yazıların en önemli grubunu Hz. Muhammed (sav)'in Zülfikarı hediye ederken Hz. Ali için söylediği iddia edilen "لا فتا الا علي لا سيف الا زو الفقار" (lâ fetâ illâ Alî, lâ seyfe illâ Zülfikar)" hadisi oluşturur. Bu söz, Hz. Muhammed (sav) diliyle Hz. Ali'nin yiğitliğini ortaya koyması bakımından Zülfikarın kutsallaşmasına sebep olan ilk adım olarak görülmelidir. Kayseri Büyük Bürüngüz Danış Ali Bey Camii (1582) minberindeki Zülfikar, bu hadisin en erken tarihli örneği olarak karşımıza çıkar. Yine aynı camideki beşinci tema, bu sefer yalnızca Zülfikara atıfta bulunan bir metin olarak işlenmiştir. Isparta Gelendoğuş Abdulgaffar Camii (1877) ile Konya Ereğli Büyük Dede Köyü Camii (20. yüzyıl ikinci çeyreği)'ndeki ikinci kompozisyonlar ve Yozgat Tekkeyenicesi Köyü Camii (1952)'ndeki Zülfikarlar da bu hadis ile bezenen diğer örneklerdir.

Yazılar içerisindeki bir diğer önemli grubu Allah ile beraber "Beşler" olarak kabul edilen (De Jong, 2014: 274) Hz. Muhammed (sav), Hz. Ali, Hz. Fatıma, Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'in isimleri oluşturmaktadır. Bu durum, bâni-sanatçı-cemaat zihnindeki Ehl-i Beyt sevgisini ortaya koymakta ve vurgulamaktadır. Ehl-i Beyt'in adlarıyla süslenen Zülfikarlı motiflerin en erken tarihli Isparta Gelendost Abdulgaffar Camii (1877)'ndeki ikinci kompozisyondadır. Özellikle katalog bölümüne dâhil edilen Trabzon Arsin Atayurt Mahallesi Merkez Camii (1935)'ndeki kompozisyon başta olmak üzere, Trabzon'a bağlı ilçelerdeki Zülfikarlı kompozisyonların neredeyse tamamı hem form, hem teknik ve hem de üzerlerindeki yazılar ile birbirlerinin aynısıdır. Bu kompozisyonlar Ehl-i Beyt mensuplarının isimleriyle işlenmiştir.

Az sayıda da olsa Ehl-i Beyt'ten sonra Zülfikar'larla birlikte işlenen diğer yazıları Hulefâ-yi Râşidîn olarak tanımlanan dört büyük halifenin isimleri oluşturmaktadır. Hepsî Kayseri Büyük Bürüngüz Danış Ali Bey Camii (1582, 1587, 1590, 1738)'nde bulunurlar. Camideki ikinci ve üçüncü Zülfikarlı kompozisyonlardaki yazılarda Hz. Ebubekir, Hz. Ömer, Hz. Osman ve Hz. Ali yanında Allah ve Muhammed (sav) ile Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'in de adlarını görmek mümkündür. Dördüncü kompozisyonda ise sadece Hz. Ebubekir, Hz. Ömer, Hz. Osman ve Hz. Ali isimleri yazılıdır.

Zülfikarlarla birlikte işlenen yazıların bir diğer grubunu Hz. Ali'ye edilen kısa dua cümleleri oluşturmaktadır. Bunun başında “Allah razı olsun” anlamındaki “Radıyallahu anh” gelir. Denizli Baklan Boğaziçi Mahallesi Eski Camii (1876), Isparta Gelendost Abdulgaffar Camii (1877) ve Ardahan Posof Gönülaçan Köyü Camii (1910)'ndeki madalyonlu süslemelerde bu dua cümlesine yer verilmiştir. Bu cümleye paralel olarak, Isparta Gelendost Abdulgaffar Camii (1877)'ndeki madalyonda ise “Allah'ın razı olduğu kişi” manasındaki “el-Murtaza” ifadesi dikkati çeker.

Dua cümleleri içinde karşımıza çıkan bir diğer ifade Hz. Ali ismi geçtiğinde söylenen, “Allah yüzünü ak etsin” anlamındaki “*kerremallahu vecerehe*” (Biçer, 2002: 296-297) duasıdır. Ardahan Posof Sarıdarı Köyü Camii (1923) Zülfikarı bu dua ile süslenmiştir. Duanın devamında başka bir dua cümlesi olan “şefaata ya resulallah” ifadesi görülür. Bu ifade, “Medet Ya Allah” ve “Yetiş Ya Muhammed” dualarıyla aynı manada değerlendirilebilir. Kayseri Büyük Bürüngüz Danış Ali Bey Camii (1738)'ndeki dördüncü kompozisyon, bu duaların yazıldığı örnektir. Bu ifade Trabzon'daki örneklerin tamamında “Medet Ya Ali” şeklindedir.

Zülfikarlar; dua cümleleri dışında, bazen de zikir cümleleri ile birlikte işlenmiştir. Isparta Gelendost Abdulgaffar Camii (1877)'ndeki birinci Zülfikarlı kompozisyona yazılan “Allah bize yeter” anlamındaki “*hasbinallah*” ifadesi bu anlamda önemlidir. İman esaslarının özünü teşkil eden ve Allah'tan başka bir yaratıcının bulunmadığını onaylayan Kelime-i Tevhid'i de bu bağlamda değerlendirmek gerekir. Kayseri Büyük Bürüngüz Danış Ali Bey Camii (1738)'ndeki dördüncü Zülfikarlı kompozisyon bu teslimiyet ile vurgulanmıştır. Bu vurgu, aynı camideki Zülfikarsız söz dizisinde de vardır. Zikir cümleleri arasında Konya Ereğli Büyük Dede Köyü Camii (20. yüzyıl ikinci çeyreği)'ndeki ikinci kompozisyona yazılan “سبحان الله (*Subhanallah*)”, “الحمد لله (*Elhamdulillah*)” ve “الله اكبر (*Allah-u Ekber*)” ifadeleri de bulunur.

Son olarak; Denizli Acıpayam Yassihüyük Camii (20. yüzyıl ortaları)'ndeki Zülfikarlı kompozisyona işlenen ayet cümlesi, tek örnek olması açısından önemlidir. Burada, “mutlak hükümlerinde bulunan Allah, yüceler yücesidir. O'nun her şeye gücü yeter” mealindeki (Kuran-ı Kerim: 67/1; Yazır (Elmalılı), 2009: 561) Mülk Suresi'nden 1. ayet yazılıdır.

4.6. Diğer Nesnelere Bakımından Zülfikarlar

İncelenen Zülfikar örnekleri bazen tek başlarına işlenmiş, bazen de diğer dini objelerle birlikte resmedilmiştir. Bu objelerin özellikle Bektaşî tarikatına mensup dervişlerin çeyizlerine ait eşyalar olması önemlidir. Zülfikarlarla beraber aynı ya da farklı algıları taşıyan bu objelerin tamamlayıcı birer unsur olduğu, bütüncül bir mesaj vermek açısından kompozisyonların zenginleştirildiği görülür.

4.6.1. Tac-ı Hüseyin (Bektaşî Tacı)

Bu objelerden en sık kullanılanı “Tac-ı Hüseyin” olarak da bilinen Bektaşî tacıdır (Yahyâ Âgâh b. Sâlih el-İstanbulî, 2005: 87). Allah tarafından Miraç gecesi Cebrail

vasıtasıyla Hz. Muhammed (sav)'e gönderilen nesnelere arasında bulunması (Atasoy, 2005: 154), tacın kutsallaşmasına sebebiyet vermiştir. On iki terklı olan bu taç Bektaşiliğin simgesi olarak bilinir (Atasoy, 2014: 195). Tac'ın üstü düz ve tepesinde de bir düğmesi (mührü) vardır (Atasoy, 2005: 196; Ceyhan, 2010: 364-365; Maden, 2011: 60; Gündüzöz, 2016: 147). Frederick De Jong, bu düğmenin Allah, Hz. Muhammed (sav) ve Hz. Ali'nin birliğini simgelediğini belirtir (2014: 276).

Tac-ı Hüseyin, incelenen Zülfikarlı örnekler içerisinde en erken örnek olarak Isparta Gelendost Abdulgaffar Camii (1877)'ndeki ikinci kompozisyonda görülür. Benzer örnekler olması nedeniyle katalog bölümüne dâhil edilmeyen Trabzon'daki Zülfikarlı kompozisyonların birçoğunda da bu motife rastlanır.

4.6.2. Teber

Derviş çeyizlerinin önemli eşyalarından olan teber, bir sapı ve yarım ay şekilli gövdesi olan bir baltadır (Atasoy, 2005: 257; Çevrimli, 2009: 39). Sefer zamanlarında yol açmak, bataklıkları kurutmak, zararlı hayvanları ordudan uzak tutmak ve yabani otları temizlemek gibi görevler için kullanılırdı (Özcan, 1992: 34; Atasoy, 2005: 257). 17. yüzyıla kadar Osmanlı ordusundaki rütbeli askerler ve daha çok yeniçeriler tarafından kullanılan teberler, ateşli silahların icadı ile önemini kaybetmiş ve artık törensel bir obje haline gelmiştir (Çevrimli, 2009: 40).

İncelenen örnekler içerisinde Gaziantep Şahinbey Mustafa Bağcı Evi (19. yüzyıl), Ardahan Posof Sarıdarı Köyü Camii (1923) ve Ardahan Posof İncedere Köyü Camii (20. yüzyılın birinci çeyreği)'ndeki Zülfikar betimlemelerinde ayrıca tebere de yer verilmiştir. Zülfikarların, teberlerle birlikte aynı kompozisyonda değerlendirilmelerine karşın, teberlerin de Zülfikara atıf yapan hadis ile bezendiği bilinmektedir (Ayдын, 2007: 165; Çevrimli, 2009: 45).

4.6.3. Teslim Taşı

Derviş çeyizleri arasında bulunan ve Bektaşi tarikatına mensup olanların alame-ti olarak bilinen, boyuna asılan on iki köşeli bir taştır. Allah'a olan acziyeti ve teslimiyeti anlatır (Atasoy, 2005: 247). Taşın her bir köşesi on iki imamı temsil eder. Üst ve altında Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'i temsilen birer habbe (tane) bulunur (Ocak, 1992: 375; Temren, 2009: 44; Özen, 2011: 418-419). İncelenen Zülfikarlı süslemelerden Gaziantep Şahinbey Mustafa Bağcı Evi (19. yüzyıl)'ndeki kompozisyonun tam ortasında böyle bir teslim taşına yer verilmiştir. Açık sarı renkli taşın üst ucundaki habbe daha büyüktür. Kompozisyondaki nesnelere işlenmesinde kırmızı ve yeşil renklerin kullanıldığı görülür. Kırmızının, katledildiği için Hz. Hüseyin'i; yeşilin ise zehirlendiği için Hz. Hasan'ı sembolize ettiği ifade edilir (Özen, 2011: 419).

4.6.4. Gül

Tasavvufta gonca gül vahdeti, açılmış gül ise kesreti işaret eder (Kurnaz, 1996: 221; Uludağ, 2005: 62). Yine tasavvuf ehli, gül ile Hz. Muhammed (sav)'i hatırlar

(Kurnaz, 1996: 220; Akarınar, 2004: 12; Uludağ, 2005: 62; Aksel, 2015: 137, 113 nolu dipnot). İncelenen Zülfikarlardan Ardahan Posof Sarıdarı Köyü Camii (1923) ve Ardahan Posof İncedere Köyü Camii (20. yüzyılın birinci çeyreği)'ndeki kompozisyonlarda, Zülfikarın yanına açılmış birer gül resmedilmiştir. Buradaki gül motifinin Zülfikarla birlikte resmedilmesi, Hz. Muhammed (sav) ve Hz. Ali birlikteliğini anlatır (Uludağ, 2005: 64).

4.6.5. Mizan Terazisi

“Tartmak” manasındaki mizan sözcüğü, “adalet” anlamında da kullanılmaktadır (Toprak, 2005: 211). Kuran-ı Kerim’de Allah, “biz kıyamet günü için doğru teraziler kurarız; hiçbir kimse hiçbir haksızlığa uğratılmaz. Yapılan amel, bir hardal tanesi ağırlığınca da olsa, onu getirir tartıya koyarız. Hesap görenler olarak da biz kâfiyiz” (Kuran-ı Kerim: 21/47; Toprak, 2005: 211; Yazır (Elmalılı), 2009: 325) diyerek kullarına nasıl bir adaletle hükmedeceğini bildirir. Yine başka bir ayette, “kıyamet günü tartıları ağır basanların hoşnut olacağı bir hayat yaşayacaklarına ve tartıları hafif gelenlerin de cehennem azabına uğrayacaklarını” taahhüt etmektedir (Kuran-ı Kerim: 101/6-9; Yazır (Elmalılı), 2009: 600). Bundan dolayıdır ki; hem Allah’ın adaletini hem de kıyamet günü bu adaletin doğuracağı sonuçları ifade etmek amacıyla (Arık, 1976: 166, 73 nolu dipnot; Duran, 1992: 332; Harman, 2015: 359), özellikle geç Osmanlı ve erken Cumhuriyet devrine ait kırsal cami mimarisinin duvar süslemelerinde sıkça mizan terazisi tasviri yapılmıştır. Bu terazilerin kefelere bazen içi boş resmedilmiş, bazen de ağır kefeye hilâl veyahut siyah bir nokta işlenmiştir. Teraziler kefelere arasında veyahut terazinin yanında ise makas işlendiği görülür. Bu sembolizm, ancak kötü söz ve davranışların kesilmesi halinde tartının ağır geleceği anlamını taşımaktadır (Duran, 1992: 332). Katalogta incelenen örneklerde ise aynı sembolik ifadeyi anlatmak için makas yerine Zülfikarın tercih edildiği görülmektedir. Konya Ereğli Büyük Dede Köyü Camii (20. yüzyıl ikinci çeyreği)'ndeki ikinci kompozisyon ile Gümüşhane Tandırılık Köyü Camii (1948)'ndeki tasvirlerde yer alan mizan terazisinin iki kefesi arasında birer Zülfikara yer verilmesi bu bağlamda değerlendirilebilir.

4.6.6. Livâü'l-Hamd (Peygamber Sancağı)

“Övmek” manasındaki *hamd* sözcüğü ile “sancak” manasındaki *livâ* sözcüğünden tamlanan “Livâü'l-Hamd”, Hz. Muhammed (sav)'in sancağı olarak bilinir (Yavuz, 2003: 200). İnanışa göre; Hz. Muhammed (sav)'in kıyamet gününde inananları altında toplayacağı sancaktır (Yavuz, 2003: 200; Harman, 2015: 356-357, 8 nolu dipnot). Salih Sabri Yavuz, bu sancağı Hz. Ali'nin tutacağına dair bazı Şii kaynaklarının iddiasını tutarsız bulur (Yavuz, 2003: 200).

Osmanlı ve Cumhuriyet devri süsleme sanatları içinde karşımıza çıkan bu sancak üç kollu olarak betimlenmektedir. Kolların her birinde sırasıyla *Bismillahi'r-Rahmani'r-Rahim* (Rahman ve rahim olan Allah'ın adıyla), *Elhamdulillahi Rabbi'l-âlemin* (Âlemlerin Rabbi olan Allah'a hamd olsun) ve *La ilâhe illallah Muhammede'r-Re-*

sulallah (Allah'tan başka ilâh yoktur ve Muhammed O'nun elçisidir) yazmaktadır (Harman, 2015: 356-357, 8 nolu dipnot). İncelenen örnekler içerisinde, Isparta Gelendost Abdulgaffar Camii (1877)'ndeki birinci Zülfikarlı kompozisyon böyle bir Li-vâü'l-Hamd ile birlikte resmedilmiştir.

4.6.7. Türk Bayrağı

Kırmızı zemin üzerine beyaz olarak işlenen hilâl ve sekiz köşeli yıldızdan oluşan Türk Bayrağı, 19. yüzyılın birinci yarısında Osmanlı Devleti'nin resmi bayrağı haline gelmiş ve aynı yüzyılın ikinci yarısında sekiz köşeli olan yıldız beş köşeli olarak değiştirilmiştir. Bu bayrağın kullanımına Cumhuriyet'in ilânı ile devam edilmiş ve nihayet 29 Mayıs 1936 tarihinde Türk Bayrağı Kanunu çıkartılarak günümüze kadar kullanılagelmiştir (Köprülü, 1992: 253-254).

İncelenen Zülfikarlı kompozisyonlar içerisinde Ardahan Posof Sarıdanı Köyü Camii (1923) ve Ardahan Posof İncedere Köyü Camii (20. yüzyılın birinci çeyreği)'ndeki Zülfikarlı kompozisyonlarda Türk Bayrağı'na yer verilmiştir. Zülfikarların kabzası yanına işlenen bayraklar göndere çekilmiş vaziyette resmedilmiştir. Ayrıca Trabzon Arsin Atayurt Mahallesi Merkez Camii (1899)'nin kuzeydeki taç kapısı üzerindeki kitabede yer alan Zülfikar'ın da hilâl ve yıldızla süsleniği görülmüştür.

5. Sonuç

İslâm peygamberi Hz. Muhammed (sav)'in Hz. Ali'ye nitelikli bir kılıç hediye etmesi ile Zülfikar'ın kutsiyet kazandığı aşikârdır. Böylelikle insanların zihninde soyut ve somut manada dinsel bir algı oluşmuş, bunun yanı sıra Hz. Muhammed (sav)'e atfedilen “Ali'den başka yiğit, Zülfikar'dan başka kılıç yoktur” hadisiyle birlikte Hz. Ali'nin yiğitliği de pekiştirilerek güçsel bir algıya dönüşmüştür. Hiç şüphesiz bu algının sonuçları İslâm çevrelerince kabul edilmiş, özellikle de Bektaşî ve benzeri tarikatlar tarafından şehadetin somut ifadesi sayılmış ve dolayısıyla somuttan soyuta doğru evrilerek Türk sanatları içerisinde yoğun bir kullanım alanı bulmuştur.

Mimari, Zülfikar'ın kullanım alanı bulduğu sanat çevrelerinden sadece biridir. Zülfikar'ın incelenen mimari eserler içerisinde daha çok camilerde karşımıza çıkması, nesnenin “dinsel” algısıyla açıklanmalıdır. Buna bâni ve sanatçının başta Bektaşî tarikatı olmak üzere benzeri oluşumlara mensup olması da eklendiğinde, Zülfikar'ın cami duvarlarında kendine yer bulması kaçınılmaz olmuştur.

Tespit edilebildiği kadarıyla, Anadolu-Türk mimarisinde ilk kez 16. yüzyılda karşımıza çıkan Zülfikar tasvirlerinin 19. yüzyılda yoğunluk kazandığı ve Cumhuriyet devri ile birlikte 20. yüzyıl ortalarına kadar özellikle cami mimarisinde imgeleştiği görülmektedir.

İncelenen Zülfikarların İç Anadolu Bölgesi'nde kısmi bir yoğunluk gösterdiği izlense de en yoğun olduğu bölge Doğu Karadeniz Bölgesi olarak karşımıza çıkar. Batı Anadolu Bölgesi ise yoğunluğun en az olduğu bölgedir. Yine bu örneklerin ne-

redeyse tamamının köy camilerinde karşımıza çıkması ise ayrı bir tartışma konusu olmalıdır.

Zülfikarların teknik olarak taş kabartma ve kalem işi olmak üzere iki teknikle işlendikleri görülmüştür. Kabartma teknikli Zülfikarların dış mimaride ve başka herhangi bir nesneye veya yazıya yer verilmeden doğrudan kılıç olarak resmedildikleri anlaşılmıştır. En yoğun kullanılan diğer teknik ise kalem işi tekniğidir. Tamamı iç mimaride uygulanan bu örnekler; bazen doğrudan kılıç tasviriyile bazen de yazı ve diğer nesnelere bütüncül bir kompozisyonla ele alınmıştır.

Camilere işlenen Zülfikarların konumlandırılmasında özel bir hassasiyet taşındığı, ancak bazen de yapıların genel süsleme programlarına bağlı olarak bu hassasiyetin göz ardı edildiği tespit edilmiştir. Konumlandırmalarda esas olan alanın kible duvarı olduğu ortadadır. Özellikle mihrap ve minber gibi kutsiyeti önde olan mimari elemanların tercih edildiği, mümkün olmadığı halde de kible duvarının diğer bölümlerinin Zülfikarlara ayrıldığı görülmektedir. Kible duvarı dışında, diğer yan duvarlar ile kubbe içleri de bir diğer kullanım alanı olarak karşımıza çıkar.

Zülfikarlar, form olarak ise doğrudan kılıç olarak veyahut yazı ve diğer nesnelere birlikte resmedilmiştir. Doğrudan kılıç olarak resmedilenler, kılıcın kavisli ve çift çatalı yapısıyla estetik bir görüntü sunarlar. Kabzaları ve balçakları bellidir. Balçaklarında, bu alanın formuna uygun olarak baklava dilimi motiflerine yer verilmiştir. Kabzalarından aşağı doğru sarkan püskülleri vardır. Yazı ve diğer nesnelere birlikte tasvir edilen Zülfikarlar ise en yoğun işlenen örneklerdir. Karşımıza çıkan yazıların başında Hz. Muhammed (sav)'in sözü olarak bilinen “لا فتا الا علي لا سيف الا زوالفقار” (*lâ fetâ illâ Ali, lâ seyfe illâ Zülfikar*)” hadisi gelir. Bunu “Allah, Hz. Muhammed (sav), Hz. Ali, Hz. Fatıma, Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin” gibi Ehl-i Beyt'in önemli karakterlerinin isimleri takip eder. Hz. Ali'ye yapılan dua cümleleri de karşımıza çıkan diğer yazıları oluşturur. Zülfikarlarla birlikte bütüncül bir kompozisyon oluşturan diğer nesnelere ise tasvirlerin daha anlamlı olmasını sağlar. Tac-ı Hüseyin, teslim taşı, teber ve gül gibi Bektaşiliğe özgü çeyiz malzemeleri; bâni veyahut sanatçının mensubiyetlerini ortaya koyan çağrışımları ifade eder. Bunların dışında Livâü'l-Hamd, mizan terazisi ve Türk bayrağı motifleri de Zülfikarlara eşlik eden diğer nesnelere.

Kaynakça

- Acun, Hakkı. (2016). *Tüm Yönleri ile Çapanoğulları ve Eserleri*. İstanbul: TBMM Milli Saraylar Yayını.
- Ahmed b. İshak b. Ca'fer. (1883). *Târîhu 'l-Ya'kubî*. Neşreden: M. T. Houtsma. Leiden.
- Akarpınar, R. Bahar. (2004). “Sûfi Kültüründe Sembollerin Yeri ve Önemi Hakkında Bir Deneme”. *Türkbilig* 7, 3-19.

- Akçıl Harmankaya ve N. Çiçek. (2019). “Kayseri Büyük Bürüncüz Köyü’nde Bulunan Daniş Ali Bey Camii’nin Zülfikarlı Minberi”. *Akademik Hassasiyetler Dergisi* 6, Sanat Tarihi Özel Sayısı, Ankara, 1-22.
- Aksel, Malik. (2010). *Anadolu Halk Resimleri*. Yayına Hazırlayan: Beşir Ayvazoğlu. İstanbul: Kapı Yayınları.
- . (2015). *Türklerde Dinî Resimler*. Yayına Hazırlayan: Beşir Ayvazoğlu. İstanbul: Kapı Yayınları.
- Alexander, David. (1999). “Dhu’l-Faqar and The Legacy of The Prophet, Mirath Rasul Allah”. *Gladius (XIX)*, 157-187.
- Altın, Alper. (2015). *Hükümranlılık Mührü Kayseri Minberleri*. Kayseri: Tezmer Yayınları.
- . (2019). “Türk-İslam Sanatı Geometrik Süslemesinde Ali İsminin Üç Kollu Çarka Uyarlanması”. *Akademik Hassasiyetler Dergisi* 6, Sanat Tarihi Özel Sayısı, Ankara, 23-54.
- Apa, Gülay. (2008). *Konya-Ereğli Türk Devri Mimarisi*. Konya: Ereğli Belediyesi Yayınları.
- Arık, Rüçhan. (1976). *Batılılaşma Dönemi Anadolu Tasvir Sanatı*. Ankara: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Arslan, Muhammet. (2017). “Anadolu’da Selçuklu Çağı Cami ve Mescit Mimarisi (Plan-Mimari-Süsleme)”. Yayımlanmamış Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum.
- . (2019). “Türk Mezar Taşlarında Kılıç Sembolizmi”. *Tarihe Yön Veren Silah: Kılıç*. İstanbul: İdeal Kültür Yayıncılık, 79-106.
- Aslan, Hasan Hüseyin. (2012). “Isparta İli Gelendost İlçesi Abdulgaffar Camii Hat Bezemeleri”. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Isparta.
- Atasoy, Nurhan. (2005). *Derviş Çeyizi. Türkiye’de Tarikat Giyim Kuşam Tarihi*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.
- . (2014). “Osmanlı Dönemi Tarikat Kıyafetleri ve Cihazları”. *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf ve Sufiler*. Hazırlayan: Ahmet Yaşar Ocak. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 189-219.
- Aydın, Hilmi. (2007). *Sultanların Silahları. Topkapı Sarayı Silah Koleksiyonu*. İstanbul: Kültür ve Turizm Bakanlığı Sanat Eserleri Dizisi.
- Aydoğdu, Günnur. (2018). “Reform Öncesi ve Sonrasında Emevi Dönemi Altın ve Gümüş Sikkeleri”. *History Studies (10/6)*, 1-12.

- Ayhan, Gökben-Göçer, Demet. (2016). “Hacıbektaş Veli Müzesi’ndeki Sancak Alem-leri”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 79, 171-195.
- Aytekin, Osman. (1998). “Serhat Boylarında Bir Osmanlı Dönemi Yapısı Muratlı Merkez Camii”. *Atatürk Üniversitesi Güzel Sanatlar Enstitüsü Dergisi* 4, 37-47.
- Bayram, Sadi. (1991). “İstanbul Vakıf Hat Sanatları Müzesi’nde Bulunan Tılsımlı İki Gömlek ve Kültürümüzdeki Yeri”. *Vakıflar Dergisi* XXII, Ankara: Vakıflar Genel Müdürlüğü Yayınları, 355-364.
- Biçer, Ramazan. (2002). “Kerremallahu Vecheh”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. 25, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, s. 296-297.
- Bozkurt, Nahide. (1997). “Hârûnürreşîd”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. 16, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, s. 258-261.
- . (2003a). “Mansûr”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. 28, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, s. 5-6.
- . (2003b). “Mehdî-Billâh”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. 28, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, s. 377-379.
- Bozkurt, Nebi. (2002). “Kılıç”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. 25, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, s. 405-408.
- Ceyhan, Semih. (2010). “Taç (Tasavvuf)”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. 39, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, s. 363-365.
- Çakmak, Şakir. (1991). “Denizli İli’ndeki Türk Anıtları (Camiler)”. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir.
- Çayan, Servet. (2012). “Geleneksel Antep Evlerinde Kalem İşi Bezeme ve Duvar Resimleri”. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum.
- Çevrimli, Nilgün. (2009). “Nevşehir Hacı Bektaş Müzesindeki Madeni Tekke Eşyalarından Bir Grup Teber”. *Vakıflar Dergisi* XXXII, Ankara: Vakıflar Genel Müdürlüğü Yayınları, 37-64.
- . (2017). “Denizli ve Çevresinde Yer Alan Bazı Câmilerin Yapı Elemanlarının Değerlendirmesi”. *Vakıflar Dergisi* XXXVII, Ankara: Vakıflar Genel Müdürlüğü Yayınları, 169-204.
- Çok, Beste. (2010). “Isparta ve İlçeleri Camii Süslemeleri”. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Süleyman Demirel Üniversitesi Güzel Sanatlar Enstitüsü, Isparta.
- Çoruhlu, Tülin. (1997). “Tasvirlerle Göre Selçuklu Silahları ve Bu Silahların Osmanlılardaki Devamı”, *VI. Milli Selçuklu Kültür ve Medeniyeti Semineri Bildirileri*, 49-68.

- De Jong, Frederick. (2014). “Bektaşilik’te İkonografi”. *Tarihten Teolojiye: İslam İnançlarında Hz. Ali*. Hazırlayan: Ahmet Yaşar Ocak, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 265-296.
- Değirmenci, Tülün. (2019). “Popular Imagery in the Late Ottoman Periphery: The Wall Paintings in Village Mosques of Denizli Province”. *The Medieval History Journal* (22/2), 367-401.
- Demir, Necati. (2011). “Türk Düşünce Dünyasında Hazret-i Ali”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi* 60, 85-104.
- Denkhalbant Çobanoğlu, Ayşe. (2019). “A Middle Age Astructure in Muş Esenlik Village: Evaluation of Sheikh Abdülmelik (Sheikh Abri) Mosque and Its Waqıyya”. *Turkish Art History Studies*. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 37-70.
- Denktaş, Mustafa. (1998). “Kayseri-Büyük Bürüngüz Köyü’ndeki Türk Anıtları”. *Vakıflar Dergisi* XXVII, Ankara: Vakıflar Genel Müdürlüğü Yayınları, 161-190.
- Derman, M. Uğur. (2014). “Osmanlı Hat Sanatında Hz. Ali”. *Tarihten Teolojiye: İslam İnançlarında Hz. Ali*. Hazırlayan: Ahmet Yaşar Ocak, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 297-328.
- Diker, Hasan Fırat. (2015). “Topkapı Sarayı Müzesi’nde Güncellenmiş Bir Sergi Mekâmı 2”. *Yapı* (409), 72-77.
- Doğu Karadeniz Projesi Bölge Kalkınma İdaresi Başkanlığı (DOKAP) (2019). “Karadeniz Kültür Envanteri”. Erişim tarihi: 03.03.2020. <https://karadeniz.gov.tr/tandirlik-koyu-camii/>.
- Duran, Remzi. (1992). “Seki-Tekke Camii ve Tekke Sanatı ile İlgisi Üzerine”. *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* VII, 323-349.
- Eriş, Teoman. (2013). “Alanya’da 800 Yıllık Mescitte Zülfikar Freskleri Bulundu”. Erişim tarihi: 03.03.2020. <https://www.dha.com.tr/yurt/alanyada-800-yillik-mescitte-zulfikar-freskleri-bulundu/haber-447681>.
- Erkan, Mustafa. (1993). “Darîr”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. 8, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, s. 498-499.
- . (2009). “Sîretü’n-Nebî”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. 37, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, s. 269-270.
- Ertekin, Ertuğrul (2012). *Maktel-i Âl-i Resûl*. İstanbul: Kevser Yayınları.
- Fayda, Mustafa. (1992). “Bedir Gazvesi”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. 5, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, s. 325-327.
- Güçkıran, Tünay. (2009). *Askeri Müze At Zırhları Koleksiyonu*. İstanbul: Askeri Müze ve Kültür Sitesi Komutanlığı.

- Güler, Gül. (2018). “Mevlevî ve Bektaşî Tarikatlarına Ait Bir Grup Bayrak ve Sancak Alemi”. *Turkish Studies Social Sciences* (13/10), 353-370.
- Gümüş, Nebi-Kançal-Ferrari, Nicole. (2019). *Ahıska Bölgesindeki Türk İslâm Mimarî Yadigârları*. İstanbul: Yurtdışı Türkler ve Akraba Topluluklar Başkanlığı Yayınları.
- Gündüzöz, Güldane. (2015). “Sembolizm ve Mitoloji Bağlamında Tasavvuf Kültüründe Hırka, Alem ve Seccade”. *IV. Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi Bildiriler Kitabı-IV (İlahiyat)*, İstanbul: İlmi Etüdler Derneği, 123-136.
- . (2016). “Tasavvuf Kültüründe Tâc Sembolizmi”. Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Samsun.
- . (2018). “Tekke Hayatında Üç Muktedir Figür: Sancak, Alem ve Tuğ”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi* 85, 161-181.
- Güneş, Hüseyin. (2018). “Zülfikar: Efsanevi Bir Kılıcın Tarihi Serüveni”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi* 86, 9-20.
- Güngör, Şeyma. (1997). “Hadikatü’s-Suadâ”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. 15, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, s. 20-22.
- Güray Gülyüz, Bahriye. (2016). “Bulgaristan’da Osmanlı Dini Mimarisi (Cami, Türbe, Tekke ve Zaviyeler)”. Yayınlanmamış Doktora Tezi, Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- Hamîdullah, Muhammed-Avcı, Casim. (2012). “Uhud Gazvesi”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. 42, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, s. 54-57.
- Harman, Mürüvet. (2015). “Geç Devir Osmanlı Resim Sanatında Cennet İmgesi: Duvar ve Kitaplarda Yer Alan Şematize Cennet Tasvirleri”. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 8/39, 354-363.
- Harris-Brandts, Suzanne. (2018). *The Wooden Mosques Of Adjara. Islamic Architectural Heritage In Georgia*. Tiflis: Graham Foundation.
- Hathaway, Jane. (1999). “Unutulan İkon: Hz. Ali’nin Kılıcı Zülfikar’ın Osmanlı Türevi”. *Cogito* (19), 146-160.
- . (2003). “The Forgotten Icon: The Sword Zulfikâr in Its Ottoman Incarnation”. *The Turkish Studies Association Journal* (27: 1-2), 1-14.
- Kalgay, Oben Lale. (2015). “Lamiî Çelebi’nin Maktel-i Âl-i Resûl Adlı Eserinin Tasvirli Bir Nüshası: İstanbul Türk ve İslâm Eserleri Müzesi T1958”. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Karamağaralâ, Beyhan. (1973). “Anadolu’da XII-XVI. Asırlardaki Tarikat ve Tekke Sanatı Hakkında”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21, Ankara, 247-276.

- Karpuz, Haşim. (2009). *Türk Kültür Varlıkları Envanteri Konya 42 (II-III)*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Kılavuz, Ahmet Saim. (1989). “Ali er-Rızâ”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. 2, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, s. 436-438.
- Kılıçkaya, Müge. (2007). “İstanbul Deniz Müzesi’ndeki Osmanlı Dönemi Sancakları”. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- Kızılkaya, Oktay. (2019). “Hâkimiyet ve Güç Sembolü Olarak Kılıç”. *Tarihe Yön Veren Silah: Kılıç*. İstanbul: İdeal Kültür Yayıncılık, 63-77.
- Köprülü, Orhan F. (1992). “Bayrak”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. 5, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, s. 247-254.
- Kurnaz, Süleyman. (1996). “Gül”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. 14, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, s. 219-222.
- Maden, Fahri. (2011). “Bektaşilikte Giysi ve Sembol Olarak Tâc”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi* 60, 65-84.
- Mikov, Lyubomir. (2014). “Bulgaristan Osmanpazarı (Omurtag) Bölgesindeki Bazı Köy Camilerinin Nakkaş İmzalı Duvar Yazı ve Resimleri”. *Osmanlı İlim, Düşünce ve Sanat Dünyasında Balkanlar*. İstanbul: 555-568.
- Muhammed b. Ömer el-Vâkıdî. (1965-66). *Kitâbü’l-Megâzî*. Neşreden: M. Jones. London.
- Ocak, Ahmet Yaşar. (1992). “Bektaşilik”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. 5, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, s. 373-379.
- Öz, Mustafa. (2005). “Muhammed b. Abdullah el-Mehdî”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. 30, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, s. 489-490.
- . (2013). “Zülfikar”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. 44, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, s. 553-554.
- Özbek, Yıldırım-Arslan, Celil. (2008). *Kayseri Taşınmaz Kültür Varlıkları Envanteri (II)*. Kayseri: Kayseri Büyükşehir Belediyesi Yayınları.
- Özcan, Abdülkadir. (1992). “Baltacı”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. 5, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, s. 34-35.
- . (2002). “Kılıç Alayı”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. 25, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, s. 408-410.
- Özen, Gürkan. (2011). “Bektaşilikte Olmazsa Olmaz Sembollerden Çerağ ve Yola Giren Can’ın Ziyetleri: Arakiye, Teslim Taşı ve Tığbent”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi* 60, 415-434.

- Sabah, İsmail. (2019). “Tarihi Yarımada Unutulmuş Bir İsim ve Zamana Direnen Bir Mekân: Saka Baba Dergahı”. *IBAD Sosyal Bilimler Dergisi Özel Sayı*, 90-115.
- Sağıroğlu Arslan, Aslı-Kırık, Mert. (2017). “Yozgat Tekkeyenicesi Köyü Eski Camii ve Kalem İşi Bezemeleri”. *Sanat Tarihi Yazuları-Prof. Dr. Kerim Türkmen Armağanı*. Editörler: Dr. Sultan Murat Topçu-Dr. Remzi Aydın. Konya: Çizgi Kitabevi.
- Seçkin, Selçuk. (2016). “Decorative Features In The Ottoman Structure In Georgia Adjara”. *Methodological Approaches To Social Sciences*. London: AGP Research, 45-57.
- . (2018a). “Gürcistan / Acara Keda Bölgesi’ndeki Osmanlı Dönemi Camileri”. *Turkish Studies Social Sciences (13/18)*, 1133-1169.
- . (2018b). “Farklı Plan Özellikleriyle Gürcistan/Acara Hulo Bölgesi’ndeki Ghorcomi Camii”. *Mediterranean Journal of Humanities (VIII/2)*, 463-478.
- Tanman, M. Baha. (1994). “Demir Baba Tekkesi”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. 9, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, s. 150-151.
- . (1996). “Hacı Bektâş-ı Veli Külliyesi”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. 14, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, s. 459-471.
- Taşkan, Demet. (2016). “Trabzon İli Camilerinde Ahşap Minberler”. Yayımlanmamış Doktora Tezi, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Temekoğlu, Ezgi. (2018). “İstanbul Topkapı Sarayı ve Türk İslam Eserleri Müzesi’nde Bulunan Sıyer-i Nebi Yazmalarına Ait Minyatürlerdeki Melek Tasvirleri”. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya.
- Temren, Belkıs. (2009). “Bektaşî Giyim Kuşamında Kutsal Simgelere Örnekler”. *Alevilik-Bektaşîlik Araştırmaları Dergisi* 2, 38-53.
- Tezcan, Hülya. (2006). *Topkapı Sarayı’ndaki Şifalı Gömlekler*. İstanbul: BİKA Kültür Kitaplığı.
- . (2011). *Topkapı Sarayı Müzesi Koleksiyonundan Tılsımlı Gömlekler*. İstanbul: Timaş Yayınları.
- Toprak, Süleyman. (2010). “Mizan”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. 30, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, s. 211-212.
- Topuzoğlu, T. R. (1986). “Zülfekâr”. *MEB İslâm Ansiklopedisi*, c. 13, İstanbul: Kültür ve Turizm Bakanlığı Millî Eğitim Basımevi, s. 649-650.

- Turan, Hayrunnisa. (2015). “Fuzûlî’nin Hadikâtü’s-Süedâ’sında Yer Alan Minyatürler”. Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Samsun.
- Tümer, Günay. (1991). “el-Âsârü’l-Bâkiye”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. 3, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, s. 462.
- . (1992). “Bîrûnî”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. 6, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, s. 206-215.
- Uludağ, Hümeýra. (2005). “Osmanlı Hat Sanatında Tekke Yazıları”. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- Uzun, Tolga. (2019). “Sivas Yıldızeli Şeyh Halil Türbesi Duvar Resimleri”. *History Studies* (11/5), 1839-1853.
- Yavuz, Mehmet. (2009a). “Oslu Müderris Hacı Hasan Efendi ve Onun Manevi Etki Alanında Oluşan Mimari Yapılaşma”. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 2/7, 263-305.
- . (2009b). “Doğu Karadeniz Köy Camilerinde Bezeme Anlayışı”. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 2/6, 306-322.
- . (2014). “Sürmene-Gültepe Köyü Yukarı Kefeli Mahallesi Camii ve Şadırvanı”. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 7/31, 498-515.
- Yahyâ Âgâh b. Sâlih el-İstanbulî. (2005). *Tarikat Kıyafetlerinde Sembolizm*. İstanbul: Ocak Yayıncılık.
- Yavuz, Salih Sabri. (2003). “Livâü’l-Hamd”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. 27, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, s. 200.
- Yazır (Elmalılı), Muhammed Hamdi. (2009). *En Kolay Okunan Hat İle Kur’an-ı Kerim ve Türkçe Meâli*. İstanbul: Duha Bilişim Yayıncılık.

KÜLTÜREL BELLEĞİN YİNELENMESİ: KAYSERİ'DE KOÇGİRİ AŞİRETİ'NİN YERLEŞTİĞİ KÖYLERDE BEZEMELİ MEZAR TAŞLARI*

Repetition of Cultural Memory: Figured Gravestones Found in The Villages Where
Koçgiri Tribe Settled

Ayşe BUDAK**

Öz

Kayseri'nin Develi ve Sarız ilçelerinde yerleşmiş olan Koçgiri Aşireti'ne bağlı kişilerin yaşadığı köylerde bulunan bezemeli mezar taşları bu çalışmanın konusunu oluşturmaktadır. Kayseri'nin en büyük ilçelerinden olan Sarız, 42 köye sahiptir. Çerkez, Avşar ve Kürtlerden oluşan kozmopolit bir yapı gösterir. 19. yüzyılın son çeyreğinde Çerkez muhacirler için Çerkez köyleri kurulmaya başlanmıştır. Aynı yüzyılın ikinci yarısında Koçgiri Aşireti'nden Kürtler bölgeye yerleşmiştir. Aynı yüzyılın getirdiği bir diğer yenilikse bölgede konar-göçer Avşarların yerleşik hale gelmesidir. Bu yüzyılda Sarız, Aziziye (Pınarbaşı) kazasına bağlı nahiyeye konumundadır. Sarız'a bağlı Gümüşali, Sancakağıl, Altısöğüt ve Ördekli köyleri Koçgiri Aşireti mensuplarının yerleştiği köylerdendir. Kayseri'nin en büyük ilçelerinden olan Develi'de 75 adet köy 2014 yılında mahalleye dönüştürülmüştür. Develi'nin Karapınar ve Derebaşı köyleri de yine Koçgiri Aşiretinin yerleştiği yerlerdendir. Bu köyler, 19. yüzyılın ikinci yarısında bölgeye yerleşen Koçgiri Aşiretine mensup Kürt ve itikat açısından Alevi inancına sahip kişiler tarafından kurulmuş köylerdir. Koçgiri Aşireti, Tunceli, Erzincan ve Sivas'a yayılmış bir aşirettir. Kayseri'de, Koçgiri Aşiretinden kişilerin yerleştiği köylerdeki bezemeli mezar taşları bu çalışmanın konusunu oluşturmaktadır. Bezemeler arasında; insan, atlı insan, kuş, mimari tasvirler, ay-yıldız motifleri, hayatağacı, ibrik ve kahve takımları gibi günlük kullanım eşyalarının yanı sıra geometrik kompozisyonlar da bulunmaktadır. Bu bezemeler Orta Asya Türk geleneğini sürdüren tasarımlar içermektedir. Bu çalışmada; mezar taşları katalog halinde tanıtılmak yerine, Anadolu'da farklı bölgelere yayılmış bu kompozisyonların 19-20. yüzyıllarda Kayseri'de tekrarlanan örnekleri üzerinden kültürel sürekliliğe dair bir okuma yapılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Mezar Taşı, Gelenek, Bezeme, Kültür

Abstract

Decorated gravestones in the villages of the people of Koçgiri Tribe located in Develi and Sarız districts of Kayseri constitute the subject of this study. Sarız, one of the largest districts of Kayseri, has 42 villages. It shows a cosmopolitan structure consisting of Circassians, Afshars and Kurds. With the settlement of Circassian emigrants in the last quarter of the 19th century, Circassian villages started to be established. In the second half of the same century, Kurds from Koçgiri tribe settled in the region. Another ethnic group brought by the same century is the settlement of the nomadic Afshars in the region. In this century, Sarız was the sub-district of Aziziye (Pınarbaşı). Develi, which is one of the biggest districts of Kayseri, has 75 villages converted into neighbourhood in 2014. Gümüşali, Sancakağıl, Altısöğüt and Ördekli villages of Sarız are among the villages inhabited by members of the Koçgiri tribe. Develi's Karapınar and Derebaşı Villages are also among the places where the Koçgiri tribe is located. These villages were founded by people who belong to the Koçgiri tribe who settled in the region in the second half of the 19th century and who have Alawi faith. Koçgiri tribe is

* Geliş Tarihi: 23.03.2020, Kabul Tarihi: 26.07.2020. DOI: 10.34189/hbv.95.009

** Doç. Dr., Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Sanat Tarihi Bölümü, Türkiye, aysebudak@nevsehir.edu.tr, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-8296-4986>

a tribe spread to Tunceli, Erzincan and Sivas. Figured gravestones in the villages where the members of the Koçgiri tribe settled in Sarız are the subjects of this paper. Among the decorations are man on a horse, birds, architectural depictions, moon-star motifs, tree of life, ewer and coffee sets, as well as geometric compositions. These ornaments include designs that continue the Turkish tradition of Central Asia. In this paper, instead of introducing gravestones in catalogues, an evaluation of cultural continuity will be made through the repeated examples of these compositions in Kayseri in the 19-20th Centuries, which spread to different regions with the conquest of Anatolia.

Keywords: Gravestone, Tradition, Ornament, Culture

1. Giriş

Kayseri'nin Sarız ilçesi; Ördekli, Altısöğüt, Sancakağıl ve Gümüşali, Develi ilçesinde Karapınar ve Derebaşı köylerine yerleşen Koçgiri Aşiretine mensup kişilerin mezarlıklarında bulunan bezemeli mezar taşları bu çalışmanın konusunu oluşturmaktadır (Şekil 1). Koçgiri adı, bir bölgeye verilen isim olmasının yanı sıra Tunceli-Erzincan-Sivas hattında yaşamış ve hâlen yaşamakta olan bir aşiretin adıdır (Atlı, 2015: 28). 1850 yılında başlayan ve yaklaşık 10 yıl süren bir göç dönemi sonrası (Erdönmez, 2000: 107), Koçgiri Aşireti mensupları 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Kayseri'nin Sarız ve Develi ilçelerine yerleşmiş ve yeni köyler kurmuşlardır. 1871 yılında yapılan göç neticesinde ise Koçgiri Kazasının çeşitli köylerinden toplamda 42 hane Sarız'a yerleşmiştir (Atlı, 2015: 32). Develi'nin Karapınar ve Derebaşı köylerine göç sözlü kaynaklarda 19. yüzyılın ikinci yarısı olarak ifade edilmektedir (Belçer, 2019: 33). Yine Koçgiri Aşiretine mensup kişilerin yerleştiği bölgelerden diğeri Adana ve Maraş çevresidir. Adana'da Tufanbeyli civarına yerleşmişlerdir. Maraş'ın Göksun ilçesine yakın yerlere yerleşen aşiretin böylece Kayseri-Adana-Maraş illerinin birbirine yakın sınırına yerleştikleri anlaşılmaktadır. Özellikle 1870'lerde Sivas'ın Zara ve İmranlı ilçelerinden Kayseri ve çevresine yerleşen ailelerin kendi topraklarını maden nedeniyle satmaları, bu göçün yaşanmasına neden olmuştur. Kendi topraklarını satarak bölgeye gelen ailelerin yerleşmesinin bölgenin yerli halkı tarafından olumlu karşılanmadığı, tekrar Sivas'a dönen ailelerin bir süre sonra yeniden Sarız çevresine döndükleri arşiv belgelerinden anlaşılmaktadır (Atlı, 2015: 30).

Kayseri'deki bu altı köyün mezarlık yerleşimlerine bakıldığında, figürlü bezemeli ve sanduka formu mezar taşlarının bulunduğu, Sarız'ın Ördekli ve Develi'nin Karapınar köylerinde cem evlerinin mezarlıkla bitişik olduğu gözlenir.



Şekil 1. Kayseri'de Koçgiri Aşiretinin Yerleştiği ve Figürlü Mezar Taşı Geleneği Görülen Köyler

Bu köylere yerleşen Koçgirilerin etnik köken olarak Kürt olduğunu kabul edenlerin yanı sıra Türk olup Kürtleştikleri ya da Kürt olup Türkleştikleri şeklinde tartışmalar bulunmaktadır. Bu tartışmalar aşiret mensuplarının arasında da devam etmektedir (bkz. Bulut, 2013).

Bu çalışmada, bu topluluğa herhangi bir etnik kimlik kazandırma gayreti yerine, özellikle aşiretin inanç birliğini oluşturan Alevilik ve aşiret mensupların mezar taşlarında görülen bezemeler ve bu bezemelerin Alevilik bağlamında ve Anadolu Türk sanatı içindeki yeri açısından tartışılması hedeflenmiştir.

Sözlükte “Ali’ye mensup” anlamına gelen Alevi terimi İslam kültür tarihinde Hz. Ali soyundan gelenler manasında, ayrıca siyasi, tasavvufi ve itikadi anlamda kullanılmıştır (Ocak, 1989: 368-369). Fakat çağımızda asıl Aleviler olarak tanınan iki itikadi mezhep vardır. Bunlardan biri, bugün genellikle Lübnan, Suriye, Hatay yörelerinde varlığını sürdüren Nusayrilik, diğeri 13. yüzyılda Anadolu’daki etnik, sosyal ve dini kaynaşmaların bir sonucu olarak ortaya çıkan ve 16. yüzyılda Safeviler’in propagandasıyla gelişen Kızılbaşlıktır (Ocak, 1989: 369). Kızılbaş adı, 10. yüzyıldan itibaren İslamiyet’i kabul etmeye başlayan ve bu yeni dini, önceki birtakım inanç ve gelenekleriyle kendilerine has biçimde bağdaştıran konargöçer Türkmen oymaklar için değişik coğrafya ve dönemlerde kullanılan çok sayıda isimden biridir (Üzüm, 2002: 546). Anadolu’da 13. yüzyıldan itibaren Türkmen gruplar arasında yayılmaya başlayan İslam’ın, heterodoks İslam olduğu, 16. yüzyıldan itibaren de Safevi propagandasıyla Aleviliğe dönüştüğü (Kulaz, İltar 2018: 38) iddia edilmektedir.

Bektaşilik ise 13. yüzyıldan itibaren Kalenderilik içinde oluşuma başlayan ve 15. yüzyılın sonlarında Hacı Bektaş Veli’nin öğretileri etrafında Anadolu’da ortaya çıkan ve Osmanlı devletinin 16. yüzyıldan itibaren tanıdığı tek gayri Sünni tarikattır (Ocak, 1992: 373).

2. Anadolu Coğrafyasında Figürlü Mezar Taşı Geleneği

Ölüm karşısında çaresiz kalan ve sahip olduğu tüm varlıkları bu dünyada bırakan insanın (şanslıysa) sahip olacağı son şey basit bir dikili taştan ibaret mezardır. Mezarların bezenmesiye Orta Asya Türk topluluklarından itibaren Türklerin uyguladığı bir gelenektir. Mezar taşı bezeme geleneğinde süslemeden ziyade ölen kişiye duyulan sevgi ve özlemi motiflerin diliyle görmek mümkündür. Sadece bezenmiş mezarlar değil, mezar taşlarının heykel olarak biçimlendirilmesi de yine Orta Asya Türk topluluklarında görülen bir uygulamadır. Göktürk döneminden itibaren önemli kişilerin hatırası için dikilmiş heykellerin bir kısmının mezar taşı niyetiyle dikildiği düşünülmektedir (Çoruhlu 2019: 86). Orta Asya Türk toplulukları, bezemeli mezar taşı geleneğini göç ettikleri coğrafyalara taşımışlardır. Mezar taşlarında bezemeye yer verilmesi Anadolu coğrafyasının neredeyse geneline yayılmış bir uygulamadır. Bezemeli mezar taşlarında bezeme türleri bölgeden bölgeye değişiklik gösterir. Bu bezemelerle: ölümsüzlük, sonsuzluk ve unutulmamışlığın motifler diliyle anlatımı söz konusudur. Bezemeli mezar taşları özellikle, Doğu ve Güneydoğu Anadolu mezarlıklarında

yer alan ve daha çok estetik zarafeti ile dikkatleri çeken figürlü, tasvirli, kabartmalı ve motifli mezar taşları defnedilen şahsın kimliği, mezhebi, sanat anlayışı, dünya görüşü ve hatta toplumdaki mevkiine varıncaya kadar birçok konuyu barındırmaktadır (Sili, 1996: 220).

Koç ve at biçimindeki mezar anıtları özellikle Doğu Anadolu bölgesinde Erzurum, Erzincan, Kars, Tunceli ve çevresinde yaygındır (Danık, 1990, Kulaz, İgit, 2018). Figürlü, tasvirli mezar taşlarının özellikle yaygın kullanıldığı bölgeler arasında Kayseri'nin Zamantı Irmağı çevresindeki köyler (Sağiroğlu, 2018), Sivas'ın Zara ve İmranlı çevresindeki köyler (Yazar, 2010) ve bu illerin çevreleri söylenebilir. Ege Bölgesi'nde ise daha farklı bir üslupla karşımıza çıkan mezar taşlarında, cami tasvirli mezar taşları dikkat çekicidir (Tunçel, 1989, Ülker, 1999).

3. Kayseri'de Koçgiri Aşiretinin Yerleştiği Köylerdeki Figürlü Mezar Taşları

Tunceli merkez olmak üzere Anadolu'nun çeşitli bölgelerine yerleşen Alevi Koçgirilerin kendileriyle birlikte taşıdıkları ilginç geleneklerinden birisi figürlü bezemeli mezar taşı geleneğidir. Kayserinin Ördekli, Altısöğüt, Sancakağıl, Gümüşali, Karapınar ve Derebaşı köylerinde bulunan Koçgiri Aşiretine ait bezemeli mezar taşları incelenmiştir. Mezar geleneklerinde sadece figürlü süslemeleri ile değil, sanduka formu açısından da kendine has örnekler vardır. Sanduka tipi bu mezarlarda; genellikle kademeli yükselen ve dikdörtgen bir kaide üzerine yerleştirilen sandukalar tek parça taştandır ve içleri boşaltılmamıştır. Üst kısımları bazı örneklerde yarım yuvarlak olarak bitirilmiş, orta kısımları oyularak çukurlaştırılmıştır (foto. 1). Sandukaların yuvarlatılmış üst kısmında köşelerde baş ve ayak taşı yuvaları bulunmaktadır. Ördekli, Altısöğüt, Sancakağıl, Gümüşali, Karapınar ve Derebaşı köylerinde bulunan bezemeli Koçgiri mezar taşlarından, bütünlüğü bozulmamış örnekler değerlendirildiğinde, uzun kenarların 82 ile 90 cm. arasında, kısa kenarların 40 ile 29 cm. arasında değiştiği tespit edilmiştir. Bu mezar anıtlarının sanduka yükseklikleri ise 65 ile 87 cm. arasındadır. Kayseri'de bulunan Koçgiri mezar taşları, Sivas'ın İmranlı ilçesindeki köylerde, Kahramanmaraş ve Adana'ya yerleşen Koçgirilere ait mezar taşlarıyla aynı biçimsel form ve süsleme özellikleri yansıtmaktadırlar (Yazar, 2010: 19-30, Polat, 2017: 523-538).

Aşiretin Kayseri'de yerleştiği köylerdeki bu mezarlıklarda görülen tek mezar tipi sanduka değildir. Toprak mezarlara sadece baş ve ayak taşının dikili olduğu şahide mezarlarda vardır. Sadece baş ve ayak şahidelerinin olduğu mezarlarda süslemeye yer verilmediği de dikkati çeker. Adı geçen köylerdeki bu şahideler, üzerinde herhangi bir yazı ya da bezeme bulunmayan düzgün biçimli de olmayan taşlardır (Foto. 2).



Fotoğraf 1. Sanduka Biçimli Mezarlar, Sarız Ördekli Köyü



Fotoğraf 2. Sarız Altısöğüt Köyü, Şahide Mezar Taşları

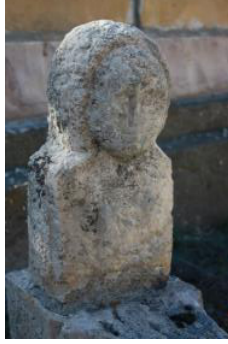
Mezar taşlarında görülen süslemeleri figürlü, geometrik ve bitkisel olmak üzere üç gruba ayırmak mümkündür.

Figürlü süslemelerse insan, atlı-insan, at, kuş, günlük kullanım eşyaları (kahve takımı, nalın, ibrik, sūrahi ve kadeh vb.), müzik aletleri ve mimari tasvirlerdir. Figürlü süslemeler arasında bulunan insan tasvirleri heykel boyutundadır ve büst olarak nitelenebilir. Heykel biçiminde mezar taşları Anadolu'da görülen formlardandır. At ve koyun şeklindeki heykellerin yanı sıra büstler özellikle doğu ve güneydoğu Anadolu bölgesinde yaygın biçimde görülür (örnekler için bkz. Kulaz, İğit 2018). Orta Asya kültürünün simgelerinden balbalları andıran insan biçimindeki mezar baş taşlarıyla, araştırılan köylerden yalnızca Karapınar ve Gümüşali köylerindeki mezarlıklarda karşılaşılmıştır. Karapınar'da, dört örnekte büstlerin yüzleri kabrin içine bakar şekilde yerleştirilmiştir. Ayak taşları ise koni biçimindedir. Yüzü tahrip olmamış iki örnekten biri kadın diğeri erkektir. Erkek mezar anıtının yan taşında 1954 ve Mahmut yazılıdır (foto. 3). Kadın mezar anıtında sandukanın yan yüzünde 1956 tarihi yazılıdır (foto.

4). Kadın figüründe kollar ve eller de işlenmiştir ve dardan indirme cem törenlerinde dede önünde “dâr’a durma” olarak adlandırılan pozisyonundadır. Ölen kişinin ölümünün yedinci ya da 40. gününde yapılan dâr’dan indirme cemi; ölen kişinin sembolik olarak yakınları aracılığıyla Hak meydanında dâr’a durup sorgudan geçirilmesi ve bu yolla tüm canlılardan razılık alınmasını hedefleyen bir törendir. Ölen kişinin yakınları içinse, üzerlerine düşen görevi yerine getirdikleri için psikolojik olarak rahatlatıcı bir uygulamadır (Coşkun, 2013:279). Gümüşali’de bulunan tek örnekte baş taşı yerinden çıkarılmıştır. Blok taştan yapılmış sandukanın üzerine gelişigüzel olarak yerleştirilmiştir (foto. 5). 1955 yılına ait bu örnekte yüz hatları işlenmemiş ancak kafaya takılan başlık belirgindir. Sandukanın yan yüzlerinden birine “genç öldü” diğer yüzüne de “bunu yapan” yazılmıştır. Ancak ustanın adı okunamamıştır. Ayak taşına bir at ve silah kazınarak çizilmiştir. Karapınar Köyünde bulunan diğer iki örnekte başlıklar işlenmiş ancak yüz hatları verilmemiş olup başlık şekillenışı nedeniyle erkek mezar taşları olabileceği tahmin edilir.



Fotoğraf 3. Karapınar Köyü Erkek Mezar Taşı



Fotoğraf 4. Karapınar Köyü Dar’a Durmuş İnsan Figürü



Fotoğraf 5. Gümüşali Köyü, Yerinden Çıkarılmış Baş Taşı

Kayseri’deki Koçgiri mezar taşlarında karşılaşılan figürlerden birisi de at ve atlı tasvirleridir. Mezar anıtlarından 10’unda at ve atlı tasviri tespit edilmiştir. Bunlardan dördü Ördekli, ikisi Gümüşali, biri Sancakağıl, üçü ise Karapınar Köyündedir. Bu figürlerden dokuzu kazıma ve alçak kabartma tekniğinde işlenmiş biriye boyanarak yapılmıştır. Bu bezemelerin mezar anıtının yan yüzlerinde ya da mezarın baş taşının dışa bakan yüzünde işlendikleri tespit edilmiştir (foto. 6-8). Bu tasvirlerde at üzerindeki kişinin kıyafetlerinden ve ellerinde herhangi bir silah benzeri obje olmadığından askeri bir kimlik okunamamaktadır. Bu nedenle bahsi geçen tasvirler “süvari” olarak tanımlanmamıştır.

At ve atlı figürü işlenmiş mezarların 1860 ile 1954 yılları arasında yapıldıkları, mezarlar üzerindeki yazıtlardan anlaşılmaktadır. At, bozkır kavimleri için önemli bir kavram olup; başta taşıma olmak üzere askeri anlamda göçebe topluluklarda oldukça önemli bir yere sahiptir. At, ölümden sonra sahibini takip etmekte ve sahibi ile birlikte gömülmektedir (Esin, 1965: 171). Kurganlara sahipleri ile birlikte gömülen atlardan başka, kurgan kapatıldıktan sonra bir at kurban edilmekte ve atın derisi doldurularak iki veya dört sırtığa gerilmiş ve dik durur halde kurganın üzerine dikilmektedir (Kızıoğlu, 1993: 137). Ölümünden sonra cennete yükselen asil ruh, atlı bir figür olarak karşımıza çıkmaktadır. Doğu Türkistan bölgesi uçan at efsaneleri yönünden oldukça zengindir. Kuça hükümdarının atın çektiği bir gök arabası olduğundan da bahsedilmektedir (Doğan: 2006: 66). Mezar taşlarına figür olarak işlenen ya da heykel olarak tasarlanan at biçimindeki mezar taşları ölen kişinin cesareti ve yiğitliğini gösteren, iyi bir savaşçı ve binici olduğuna işaret olarak yorumlanmaktadır (Sili, 1996: 221-222). Bazı atların ölümsüzlüğe eriştiği de düşünülür. Bunlardan bazıları, Köroğlu’nun Kıratı, Hızır’ın Bozatu, Hazreti Ali’nin Döldül’ü, Şah İsmail’in Kamer tayıdır ve bunların ab-ı hayattan içip ölümsüzlüğe erdiklerine inanılır (Boratav, 1994: 59). Bozkır kültürünün erken devirlerinde mezarlara işlenmiş at tasvirlerinin yiğitlikle, savaşçılıkla ilişkili olabileceği yorumlarına karşılık bahsi geçen mezarlardaki 19.-20. yüzyıllara ait taşlar üzerine işlenmiş at tasvirlerinin, bireyin savaşçı kişiliğinden öte olduğu kesindir. Yerleşik düzene geçmiş ve tarımla ilgilenen köy halkı için mezar taşlarına işlenen at tasvirleri, kültürel aktarım ve geleneğin devam ettirilmesiyle ilişkilidir. Türk kültür dünyası içinde, askeri bir kimliği tespit edilemeyen, herhangi bir mücadele sahnesi içermeyen, atlımın kıyafetlerindense askeri bir kimlik okunamayan bu örneklerde atlı insan tasviri; “ecele atına binmiş kişi” olarak yorumlanabilir. Alevilikle bağlantılı olarak özellikle atlı tasvirlerin darda kalanların yardımcısı Bozathlı Hızır’ı temsil etmesi oldukça kuvvetli bir ihtimaldir.



Fotoğraf 6-8. Ördekli Köyünde Bulunan Atlı Tasvirleri

Koçgiri mezar taşlarında görülen bezemelerden birisi de kuştur. Ördekli Köyünde, hayatağacı üzerinde bir kuş figürü bulunmaktadır (foto. 9). Bu tek örnekten başka bir örnekte aynı biçimdeki hayatağacının üzerinde kuşun bulunması gereken kısmın tahrip olduğu görülmektedir. Üçüncü örnekte ise hayatağacı betiminin üzerinde kuş yerine ay-yıldız işlenmiştir.



Fotoğraf 9. Ördekli Köyünde Bulunan Hayatağacı Üzerinde Kuş Tasviri

Mezar taşlarında kuş figürünün kullanımına bakıldığında, Orta Asya'dan gelen bir kültürün devamlılığı olarak Anadolu'da mezar taşlarında kuş figürü 13-15. yüzyıllardan 30 örnek üzerinde tespit edilebilmektedir ve bu örnekler; Afyon, Kırşehir, Akşehir, Hasankeyf, Konya, Sivas, Samsun, Tokat gibi geniş bir coğrafyada dağılmaktadır (Çal, 2011: 222-223). Ördekli Köyündeki bu kuş betimlemesinin benzer örneklerini Erzincan'ın Çayırlı, Çilhoroz, Verimli, Sarıgüney köylerindeki 19-20. yüzyıla ait mezar taşlarında görmek mümkündür (Çal, 2011: 221-222). Ölüm için

“uçmak” kelimesinin kullanılıyor olması ruhun kuş olup uçtuğu düşüncesini akla getirir (Çoruhlu, 1995: 53-60). Alevi inanışa göre ruh, içinde bir kuş hapseden kafes gibi olup her daim aslına ulaşmak için çaba sarf etmektedir (Coşkun, 2013: 272). Alevi inancında ölümle ilgili ritüellere bakıldığında; ölenin içinde bulunduğu odanın pencerelerinin açılarak havalandırıldığı, böylece ölüm kokusunun/kötü havanın çıktığına inanılır. Ayrıca ölüünün bulunduğu oda ışık, mum, lamba vb. yakılarak aydınlatılır. Bu aydınlatmanın kimi Alevi topluluklarında üç gün, kiminde ise 40 gün boyunca sürdüğü bilinmektedir (Aktaş, 2015: 32). Ruhun bir kuş gibi düşünülüp, ölüm kapalı alanda gerçekleşmişse kapı ve pencerelerin açılması Türk kültüründe bilinen bir uygulamadır. Bu durum ruhun göğe yükselmesi ve onun kanatlı bir nesne olduğu inanışını da ortaya koymaktadır. Çünkü Türklerin anlayışına göre kapı ve pencere gibi yerlerin açılmaması ölüünün ruhunun rahat uçamamasına sebep olmaktadır (Küçük, 2013: 114).

Bu mezar taşları için bir diğer ilgi çekici nokta sandukaların yan yüzlerinde görülen mimari tasvirlerdir. Bu tasvirler, sütunlar ve bu sütunlara atılmış yuvarlak kemerlerle genellikle üç bölümlü bir düzenlemeye sahiptir (foto. 10).



Fotoğraf 10. Sancakağıl Köyü Mimari Tasvirli Yan Yüz

Bazı örneklerde bu alanlar sade bırakılmış, bazıları yazı ile doldurulmuştur. Bir örnekte bu alanın içinde kadeh ve sürahi bezemesi bulunur. Yan yüzlerin (güney ya da kuzey fark etmeden) mimari betimlemelerle doldurulduğu örneklerden özellikle Ördekli Köyünde bulunanlarda, üçgen alınlıklı yüzeylerin içinde yarım daireler (kubbe gibi) işlenmiştir (foto. 11). Üçgen alanların arasında minareyi andıran kurgular vardır. Özellikle Karapınar ve Gümüşali köylerindeki üç örnekte bu kurgunun daha yoğun, girift ve daha fazla ögeye sahip olduğu görülür (foto. 12-13). Buradaki örnekler camiye daha çok benzetilebilecek örneklerdir. Cami tasvirli mezar taşlarının, Batı Anadolu bölgesinde yaygınlığı bilinmektedir. Ancak Kayseri'deki Koçgiri mezar

taşlarında görülen bu cami tasvirleri, Batı Anadolu cami tasvirli mezar taşlarından oldukça uzaktır (foto. 14). Yan yüzlerin sütunlarla üç bölümlü kurgusunu ise Azerbaycan'da görmek mümkündür (foto. 15-16).



Fotoğraf 11. Ördekli Köyü Mimari Tasvirli Mezar Taşı



Fotoğraf 12. Karapınar Köyü, 1917 Tarihli Mezar Taşı



Fotoğraf 13. Gümüşali Köyü 1918 Tarihli Mezar Taşı



Fotoğraf 14. Aydın Koçarlı Cihanoğlu Camisi Haziresi, Cami Tasvirli Şahide (Muzaffer Yılmaz'dan)



Fotoğraf 15. Azerbaycan, Sisiyan Bölgesi'nden 16. yy'a Ait Sanduka
(Rasim Efendiyev'den)



Fotoğraf 16. Azerbaycan, Sisiyan Bölgesi'nden 16. yy'a Ait Sanduka
(Rasim Efendiyev'den)

Bıçak, hançer, kılıç gibi kesici aletler ve tabanca tüfek gibi ateşli silahlar Gümüşali ve Karapınar köylerindeki mezar taşlarında yer alır (foto. 17-18). Yan yüzlere yapılan tüfek ve kılıcın yanı sıra ayak taşına işlenmiş tabanca ve tüfek süslemeleri vardır. Bunlar kabartma ve kazıma yöntemi ile yapılmışlardır. Orta ve İç Asya'da oldukça erken tarihlerden itibaren Türklerde ve diğer bozkır topluluklarında, geyikli taş veya sin taşı olarak anılan mezar taşlarının üzerinde balta, kazma gibi aletlerin yanında kılıç, hançer veya bıçak gibi tasvirlerin de yer aldığı çeşitli çalışmalarla ortaya konulmuştur (Çoruhlu, 1997: 61). Bu açıdan bölgenin mezar taşı süslemelerinde kültürel sürekliliği devam ettirdikleri görülmektedir. Ateşli silahların 18. yüzyılda kullanılmaya başlanmasıyla kesici aletlerle birlikte ateşli silahların mezar taşı süsleme programına girdiği ve çokça kullanıldığı bölgesel olarak hazırlanan mezar taşı ile ilgili çalışmalardan anlaşılmaktadır.



Fotoğraf 17. Gümüşali Köyü, Çeşitli Ateşli Silahlar ve Kesici Objeler



Fotoğraf 18. Karapınar Köyü, Ateşli Silah Tasviri

Günlük kullanım gereçlerine bakıldığında, özellikle 16. yüzyıldan sonra Osmanlı gündelik hayatına giriş yapmış kahve ve onun çevresinde gelişen kahve kültürünün yansımalarını mezar taşları üzerinde görmek mümkündür. Araştırılan mezarlıklarda, kahve pişirme ve sunumuyla ilgili üç örnek vardır. Bunlardan ikisi Ördekli Köyünde olup baş taşına işlenmiştir. Cezve ve dikkörtgen tepsi içinde fincan takımlarından ibarettir. Bir örnekte fincan sayısı beş diğesinde altıdır (foto. 19). Gümüşali Köyü mezarlığındaki kahve ile ilgili objeler, bir sandukanın yan taşında olup, iki cezve daire şeklinde bir tepsi içinde altı adet fincan ve bir adet kahve kavurma tavaıdır (foto. 20).

Kahve takımları cinsiyet ayırt edilmeksizin işlenen motiflerden olup ilk akla gelen misafirperverlikle ilişkilendirilmesidir. Tahtacılar'da ise bir kimse öldüğünde defin sonrası orada, ortada ateş yakılıp kahve pişirilmekte ve topluca kahve içilmektedir. Mezar taşları üzerine işlenen kahve ile ilgili eşyaların kahvenin ölüm acısıyla kavru lan insanlara bir rahatlık verdiği düşünülmektedir (Arslan, 2015: 322).



Fotoğraf 19. Ördekli Köyü Cezve ve Fincan Takımı Tasviri



Fotoğraf 20. Gümüşali Köyü Cezveler, Fincan Takımı ve Kahve Kavurma Tavaı

Günümüz Anadolu'sunda bazı bölgelerde, ölen kişinin hayrı için cenazeden sonraki yedinci günde vefat eden kişilerin yakınları tarafından, komşulara pişirilme- miş kahve ve şeker gönderildiği bilinmektedir (Arslan, 2011: 272). Kahvenin ölüm sonrası ritüellerle olan ilişkisi komşulara cenaze merasiminin yedinci günü pişmemiş kahve ikramıyla halen yaşatılmaktadır. Bektaşilikte ise hiyerarşik bir sıralama ile kahveci postu 12 post arasındadır ve dokuzuncu sıradadır (Erdem, Demir, 2010: 454). Postun sahibi Şah Şâzeli olup, Tunus ve Bağdat gibi farklı kentlere yerleşmiş ve 13. yüzyılda yaşamış Şâzeli, İstanbul halk folklorunda kahvecilerin piri olarak kabul edilmiştir ve yine İstanbul'da çeşitli tarikatlara bağlı hemen bütün tekkelerin kahve ocaklarında Şeyh Şâzeli'nin adının yazılı olduğu levhalar asılmıştır (Özel, 2010: 386). Hem kahvenin kıymeti hem de içen ve ikram eden arasında oluşturduğu hatır duygusu ile mezar sandukalarının süsleme programlarında kendilerine yer bulan kahve ve kahve takımlarının, kişinin misafirperverliğinin yanı sıra, ölen kişi ve yakınları arasındaki hatırı yad etmek için işlenmiş olmalıdır. Kayseri'de Koçgiri mezarları dışında Zamantı Irmağı çevresinde kurulmuş köylerdeki figürlü Türkmen mezar taşlarının süsleme programlarında da kahve hazırlama ve sunum objelerinin yoğun biçimde kullanıldığı bilinmektedir (örnekler için bkz. Arslan, 2018).

Araştırılan mezarlar üzerinde karşılaşılan diğer öğeler ise ibrik, leğen, vazo, sürahi, kadeh gibi objelerdir. İbrik ve leğen dört örnekte karşımıza çıkmaktadır. Bunlardan üçü, Ördekli'de; biri Sancakağıl'dadır. Örneklerden ikisi ayak taşına ikisi baş taşına işlenmiştir. Baş taşına işlenen örnekler aynı düzende olup atlı tasviri, cezve ve fincan takımlarının altındadır (foto. 21). Sancakağıl Köyünde ayak taşına işlenmiş örnekte ibrik ve leğen dışında ayak taşında başka bir obje bulunmaz. Ördekli Köyünde bulunan son örnekte ibrik ve leğen oldukça büyük bir biçimde işlenmiştir (foto. 22). İbrik, su şebekesi olmayan her evde bulunan ve israfı önleyen önemli bir kullanım eşyasıdır. İbadete hazırlık safhasında kullanılması bakımından saygınlık kazanmış ve gerek bu özelliği gerekse dengeli, zarif yapısıyla süslemelerde motif olarak yer almıştır (Bozkurt-Ertuğrul, 2000: 375). İbrik bezemesi cömertlikle de ilişkilendirilmektedir (Sili, 1996: 224). Mezar taşlarında ibrik bezemesinin yapılmasının amacı mezarda yatan kişinin hayattayken abdestli, namazlı kâmil bir Müslüman veya cömert, hayırsever bir insan olduğu şeklinde yorumlanmaktadır (Arslan, 2018: 445). Başkent İstanbul'da mezar taşlarında sınırlı bir kullanımı olmakla birlikte, İç Anadolu, Doğu ve Güneydoğu Anadolu bölgelerinde yoğun şekilde ve geniş bir yayılım içinde görülen, tek veya diğer nesnelere birlikte tasarlanmış ibrik motifinin halk kültüründe ölüme, ahirete, imanlı oluşa ilişkin anlamı görselleşmiştir (Altier, 2019: 167). Mezara su dökülmesi geleneğiye Anadolu'nun neredeyse tümünde rastlanan bir uygulamadır. Alevi geleneğindeyse mezara üç sabah gün doğmadan su dökülmektedir. Bu sular Hakka yürüyen canın yıkandığı yerde yanan mumların altındaki sulardır (Aktaş, 2015: 52). Temelde mezarı sıkılaştırmak için yapılan bu eylem, ölen kişinin ferahlamasını umarak yapılan bir geleneğe dönüşmüştür ve yağmurlu günlerde bile yerine getirilen bir görev haline gelmiştir (Aktaş, 2015: 52). Mezarlara işlenen ibrik formlarının, yine ölen kişinin ruhunu ferahlatmak için su vermekle ilişkili olduğu düşünülebilir. İbriğin bir başka kullanım alanı da türbe ve yatırların içinde su doldurularak tutulmasıdır.



Fotoğraf 21. Ördekli Köyü, İbrik-Leğen



Fotoğraf 22. Ördekli Köyü, İbrik-Leğen

Sürahi ve kadeh bezemeleri ise üç köyde dört örnekte mevcuttur. Örneklerden ikisi Ördekli, biri Gümüşali diğeri ise Karapınar köyündedir. İki örnekte sandukanın yan yüzünde, birinde ayak taşında, diğesindeyse baş taşındadır. Kadeh ve sürahinin birlikte kullanıldığı örneklerde sürahidenden akan sıvının kadehe dolar biçimde tasvir edildiği, sürahinin imbik kısmının kadehin içine doğru olmasından anlaşılmaktadır. Örneklerin üçünde tek kadeh tek sürahi betimi vardır (foto.23). Buna karşılık tek örnekte iki kadeh üstte bulunurken sürahi hemen altında yer alır ve kompozisyonu tamamlar (foto. 24). Uygurlarda kadeh tutan heykelticiklerin bulunduğu mezar taşlarına Bengü taş adını vermişlerdir (Arslan, 2018: 39). Ecel şerbetini içmenin, ölüm ve ölümsüzlük suyu yorumlarının tümü mezar taşına işlenmiş kadeh ve sürahi kompozisyonu yorumlamalarında yer alır.



Fotoğraf 23. Ördekli Köyü Kadeh ve Sürahi Kompozisyonu



Fotoğraf 24. Gümüşali Köyü Kadeh ve Sürahi Kompozisyonu

Müzik aleti olan sazın işlendiği tek örnek Ördekli Köyündedir ve sandukanın yan yüzünde yer alır (foto. 25). Saz, ozanlık geleneği ile ilişkili olup ölen kişinin mesleğini temsil ediyor olabileceği gibi, Alevi kültür çevresinde önemli bir yere sahip bu enstrümanın bir dedeyi de temsil ediyor olabileceği düşünülebilmektedir (Kulaz, İgit, 2018: 332). Tunceli ve çevresinde benzer örnekleri görmek mümkündür. Sivas'ın Karacaören Köyü mezarlığında da saz biçiminde bezeme vardır (Yazar, 2010: 29).



Fotoğraf 25. Ördekli Köyü Saz Biçiminde Bezeme

Vazo ve vazo içinde çiçek süslemelerine beş örnek üzerinde rastlanmaktadır. Bunlardan ikisi Gümüşali, birisi Altısöğüt, ikisi de Ördekli Köyündedir. Farklı biçimli vazoların içinde bulunan çiçeklerin formları da birbirinden farklıdır (foto. 26-27).

Ayaklı, üçgen ve kare biçimli vazoların içine işlenen çiçeklerin natüralist üsluba yaklaştığı söylenebilir. Vazo içinde çiçek bezemesi, süslemenin uygulandığı tüm alanlarda ve 18. yüzyılla birlikte neredeyse Anadolu'nun tümünde karşılaşılan bir uygulamadır.



Fotoğraf 26. Altısöğüt Köyü Vazo İçinde Çiçek

Çift olarak işlenmiş ayakkabılarla üç mezarda karşılaşılmıştır. Bunlardan ikisi ayak izi biçimindeyken, Ördekli Köyünde bulunan örneklerden birinde ayakkabıların profilden işlendiği topuk ve burun kısmının detaylandırıldığı görülür (foto.28). Mezar taşlarında ayakkabı kullanımı tıpkı Kayseri'deki bu örneklerde olduğu gibi yine Koçgiri Aşiretinin yerleştiği Maraş'ın Keklikoluk Köyü mezar taşı bezeme programında da vardır. Mezar taşına ayakkabı işlenmesi bu dünyadan öbür dünyaya yolculuğun ve iz bırakma arzusunun simgesi olarak yorumlanmaktadır (Polat, 2017: 536).



Fotoğraf 27. Gümüşali Köyü Vazo İçinde Çiçek



Fotoğraf 28. Ördekli Köyü Ayakkabı Bezemesi

Bu çalışmaya konu olan köy mezarları üzerinde farklı yaprak sayısına sahip çiçek, hayatağacı (foto. 9), çarkıfelek ve ay-yıldız bezemeleri de bulunmaktadır. Bir diğer grupsa prizmatik üçgen köşelere sahip olan ve el yazması kitap kapaklarının üzerinde görülebilen geometrik bezemelerdir (foto. 29). Bu mezarlarda sandukanın yan taşları şemseli kitap kapaklarını andırmaktadır. Çarkıfelek bezemeleri mezarların baş taşına işlenmiştir. Mimari süslemenin yanı sıra el sanatlarında da kullanılan çarkıfelek bezemesi temelde göklerin dönüşünü temsil eder. Aleviliğin ritüellerinden cem ayinlerinde durulan semah ayini, yaşam-ölüm, tanrısal döngü, insani ve tanrısal dünyaya ait varlıkların zaman ve mekân açısından irtibatlandırma gücüne sahiptir (Güray, 2018: 29). Ortada bir daire varmışçasına etrafta dönerek oluşturulan hareketler sırasında ortada oluşan merkez dünyayı ve inancı, Allah ve ehlibeyt için merkezin etrafında dönen canlar ise kulları temsil etmektedir. Bu Alevi ritüelinde dünyanın çarkı denilen “çarkıfelek” ifadesi ibadet olarak sergilenmektedir (Kulaz, İğit 2018: 43). Tunceli ve çevresinde Aleviler arasında güneş Hz. Muhammed’e, ay ise Hz. Ali’ye benzetilmektedir (Kulaz, İğit 2018: 44).



Fotoğraf 29. Ördekli Köyü, Mezar Yan Taşı Süslemesi

4. Sonuç

Kayseri’de Koçgiri Aşiretine mensup kişilerin yerleştiği altı köyde 47 adet bezemeli mezar taşı incelenmiştir. Bu mezar taşlarında kolay işlenebilir ve sarımtırak renkli yöre taşı tercih edilmiştir. Yapılan incelemelerde bu mezar taşlarının yerel ustalar tarafından yapılmış olabileceğine dair bilgilere ulaşılmıştır. Sancakağıl Köyü’ndeki mezar taşlarından birinin üzerinde “Usta Hasan ve Halil Yadiğarı” ifadesi bulunur. Halk sanatı olarak değerlendirilebilecek mezar taşlarında bezeme geleneği nesiller arası aktarımla sürdürülmüştür.

Koçgiri Aşireti mensupları Alevi inancına sahiptir. Özellikle Kayseri’de Koçgiri Aşiretinin yerleştiği köylerdeki mezar taşları üzerinden bir okuma yapıldığında, Bektaşiliğin kendi ritüellerine dayanan sembollerinin Bektaşilik etrafında gelişen sanatlarda kullanılmasına karşılık bu sembollerin yerine Alevi mezar taşlarında Orta Asya Türk sanatı geleneğinin yaşatıldığı tespit edilmiştir. Özellikle, at ve atlı figürleri, hayatağacı ve üzerinde kuş tanımlarının Şamanist inançlarla ve Türk mitolojisi ile ilişkileri inkâr edilemez boyuttur. Altay topluluklarının ölü gömme geleneklerinde karşılaşılan ölünlün toprağa atı ve eşyalarıyla gömülme geleneği (İnan, 2017:180) mezar taşları üzerinde kişisel sayılabilecek günlük kullanım eşyalarının işlenmesi ile yaşatılmış gibidir. Ayakkabı, kadeh, sürahi, kahve ve cezve takımları kişisel eşyalar olarak yorumlanabilir. Koçgiri mezar taşlarının benzer örneklerini Azerbaycan çevresinde görmek mümkündür. Azerbaycan’ın batı bölgesinde özellikle dağ köylerinde Karapınar, Ördekli, Sancakağıl, Altısöğüt ve Gümüşali köylerindeki mezar taşlarının benzerleri vardır. Bu mezar taşları 15-17. yüzyıllara aittir. Sisyan Sancakağı Urud Köyünde bulunan sanduka mezarlardaki mimari tasvirlerle oldukça ben-

zeşir (Efendiyev, 1980). Güneyinden-kuzebatısına Azerbaycan'da yaygın biçimde görülen figürlü mezar taşlarından 1478-1610 yılları arasında tarihli örnekler mevcuttur (Efendi, 1999: 261). At ve koç biçiminde tasarlanmış mezar anıtlarının üstünde bulunan insan, kuş, bitkisel ve geometrik bezemelerin kaynağı olarak Azerbaycan'ın merkezi Asya ile olan sıkı kültürel ilişkiler gösterilmektedir (Efendi, 1999: 259). Kafkasya ve çevresinde Türkçe konuşan Azari, Gumuk, Karaçaybalkar, Nogay ve Ahıska Türklerinin el sanatlarında, halı ve takılarında, mezar taşlarında, savaş sahneleri ve kuş benzeri figürlü tasvirler görülmektedir (Efendiyev, 1997: 998-1006). Taştan yontulmuş at figürlerinin Azerbaycan'ın farklı bölgelerine yayılmasına karşılık ortak özellikleri bulunmaktadır. Erzincan ve çevresi, Tunceli ve çevresi, Sivas ve çevresi ile Kayseri ve Maraş'ta özellikle 19. yüzyılın son çeyreği ile 20. yüzyılın ilk yarısına tarihlenen figürlü Koçgiri mezar taşlarının, 14-17. yüzyılda Azerbaycan'da yapılmış mezar taşlarının benzerlerinin, ölçüler ve süslemelerinde bile bu ortaklık dikkat çekmektedir (Efendi, 1999: 260), neden ve nasıl Anadolu coğrafyasına taşındığına dair çıkarımlar yine tarihsel verilerle iddia edilebilir. 1768-1774 Rus Savaşı'ndan itibaren Osmanlı Devleti önemli bir göç sorunuyla karşılaşmaya başlamıştır. 1774 yılında bağımsız bir devlet haline dönüştürülen Kırım'ın, 1783 yılında Rusya tarafından işgal edilmesi, Tatar Müslümanlarının kitlesel olarak Osmanlı topraklarına göç etmesiyle sonuçlanmıştır (Barut, 2018: 163). Özellikle 1853-56 yılları arasında gerçekleşen Kırım Savaşının sonucu olarak Kırım, Kafkasya, Türkistan, Azerbaycan, Dağıstan ve diğer Türk illerinden yüz binlerce Türk göç etmek zorunda kalmıştır (Akyüz, 2008: 38). Azerbaycan'dan Osmanlı ülkesine ilk ciddi göçler 1826-1828 Rus-Kaçar ve 1827-1829 Rus-Osmanlı savaşı sonrasında gerçekleşmiştir (Attar-Şimşir, 2013: 53). Bu göçler sırasında hem mezar taşı ustalarının göçü hem de taşınabilir objeler (halı-kilim, kumaş vb. gibi) aracılığı ile 19. yüzyılın ikinci yarısına tarihli mezar taşlarında görülen form ve süslemelerin Anadolu coğrafyasının farklı noktalarında yinelenildiği-canlandığı iddia edilebilir. Anadolu'da eski örnekleri 13. yüzyıla ait kuş ve at tasvirli mezar taşlarının varlığının bilinmesine karşılık 19. yüzyılda yeniden canlanıp yoğunlaşması ve çok benzer örneklerinin Azerbaycan'dan taşınması bu yüzyıl göçlerine bağlanabilir. Kökeni ve anlamları eski Türk inanç sisteminden gelen Orta Asya etkili kozmolojik anlamlı işaretlerin ve çeşitli figürlerin, Alevi ve Bektaşî düşüncesi içerisinde dini konulu yeni anlamlarla zenginleştirilerek geleneğin günümüze kadar yaşatılması sağlanmıştır (Berkli, 2012: 40). Erzincan ve çevresinde yapılmış figürlü mezar taşlarının bir kısmının, asıl anlamları ve fonksiyonları unutulmuş olsa bile, atalarının ruhlarını memnun etmek, yardıma çağırarak, düşmanla mücadeleye giderken silahlarını yanında bulundurmamak inancından kaynaklanan semboller olarak yapılmış olduğu ve "Ata ruhu" inancının izlerinin bu yörede güçlü bir biçimde yaşatıldığı iddia edilmektedir (Özkan, 2000:36).

Sonuç olarak, Orta Asya Türk Sanatı etkili figürlü mezar taşı geleneğinin Azerbaycan üzerinden 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Anadolu coğrafyasına yeniden taşındığı ve Alevi köylerinde yaygın biçimde kendisine yer bulduğu ve Aleviliğin

ritüellerine ve geleneklerine bağlı olarak kendine has bir dille yorumlandığı tespit edilmiştir.

Kaynakça

- Aktaş, Ali. (2015). “Alevilerde Ölüm, Cenaze, Yas ile İlgili İnanış ve Ritüeller”, *Alevilik-Bektaşılık Araştırmaları Dergisi* 12, 17-65.
- Akyüz, Jülide. (2008). “Göç Yollarında; Kafkaslardan Anadolu’ya Göç Hareketleri”, *Bilig* 46, 37-56.
- Altı, Aziz. (2015). “Sarız’da İskân ve Nüfus (1865-1945)”, *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 38,19-39.
- Altıer, Semiha. (2019). “Osmanlı Sanatı’nda İbrik Tasvirleri ve İkonografi”, *Çanakkale Araştırmaları Türk Yılığ* 26, 149-202.
- Arslan, Aslı Sağıroğlu. (2015). “Ölüm Acısını Bir Fincan Kahve Dindirir Mi? Kayseri Zamantı Irmağı Vadisindeki Bezemeli Mezar Taşları”, *Bir Taşım Keyif, Türk Kahvesinin 500 Yıllık Öyküsü*, İstanbul: Türk Kahvesi Kültürü ve Araştırma Derneği Yayınları, 315-332.
- . (2018) *Kayseri Zamanlı Irmağı Çevresindeki Bezemeli Mezar Taşları*, Kayseri: Kayseri Büyükşehir Belediyesi Yayınları.
- Arslan, Muhammed. (2011). “Adıyaman Besni İlçesindeki Bazı Mezar Taşlarında Görülen Kahve Yapımı ve Sunumu ile İlgili Kabartmalar Üzerine”, *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 30, 257-284.
- Attar, Aygün ve Sabahattin Şimşir. (2013). *Tarihten Günümüze Türkiye’de Yaşayan Azerbaycan Türkleri*, Ankara: Berikan Yayınevi.
- Barut, İlgin. (2018). “Osmanlı Dönemi’nde Gerçekleşen Göçlerin Kurumsallaşma ve Göç Politikaları Üzerindeki Etkileri”, *Sosyal Politika Çalışmaları Dergisi* 40/2,161-190.
- Belç, İnan. (2019). *Koçgiri Aşireti’nde Mezar Törenleri*, Ankara: Gece Akademi Yayınları.
- Berkli, Yunus. (2012). “Azerbaycan-Bakü’de Bulunan İnsan Heykel Biçimli Mezar Taşları ve Orta Asya-Azerbaycan-Anadolu İlişkisi”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 61, 27-42.
- Boratav, Pertev Naili. (1994). *100 Soruda Türk Folkloru (İnanışlar, Töre ve Törenler, Oyunlar)*, İstanbul: Bilge Su Yayınları.
- Bozkurt, Nebi ve Selda Ertuğrul. (2000). “İbrik”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, c.21, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yay., s. 372-376.
- Bulut, Faik. (2013). “Koçgiri Aşireti: Sırrı Arayanlar”, *Atlas Dergisi*, 245.

- Çal, Halit. (2011). “Erzincan Çayırılı İlçesi Mezarlarında Kuş Motifi”, *Milli Folklor* 89, 220-239.
- Çoruhlu, Yaşar. (1995). “Türk Sanatında Yırtıcı Olmayan Kuşların Sembolizmi”, *Türk Dünyası Tarih Dergisi* 102, 53-60.
- . (1997). “Orta Asya’dan Anadolu’ya Lahit veya Taş Sandukalarda Görülen Hançer-Bıçak Tasvirlerinin Sembolizmi”, *Eyüpsultan Sempozyumu Bildiri Kitabı*, İstanbul: Eyüp Belediyesi Yayınları, 60-70.
- Coşkun, Nilgün Çıblak. (2013). “Alevi-Bektaşî Geleneğinde Dârdan İndirme Cemi ve Bu Cemin Toplum Yaşamındaki Önemi”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 65, 271-280.
- Danık, Ertuğrul. (1990). *Koç ve At Şeklindeki Tunceli Mezartaşları*, Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları.
- Doğan, Orhan. (2006). “Bozkır Kavimlerinin Kültür ve Mitolojilerinde At”, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara.
- Efendi, Rasim. (1986). *Kamennaya Plastika Azerbaydçana*, Moskova: Ishyg Yayınları.
- . (1999). Azerbaycan Heykeltıraşlığında Eski Türk İzleri, *Uluslararası Dördüncü Türk Kültürü Kongresi Bildirileri Kitabı*, Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, 255-262.
- . (1997). “Kafkasya Türklerinde El Sanatları”, *Erdem (Aydın Sayılı Özel Sayısı-III)* 9/27, 998-1006.
- Erdem, Cem ve Tazegül Demir. (2010). “Bektaşîlik Öğretisinde Terim ve Kavramlar”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 55, 437-468.
- Erdönmez, Celal. (2000). “Tanzimat Devrinde Koçgiri Aşireti’ni İslah Çalışmaları”, *Türk Dünyası Araştırmaları Dergisi* 127, 103-117.
- Esin, Emel. (1965). “The Horse In Turkic Art”, *Central Asiatic Journal*, 10, No:3/4, 167-227.
- Güray, Cenk. (2018). “Devirsel İbadet Modelleri Olarak Semah-Sema Uygulamalarının Tarihsel Kökenleri”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 87, 23-48.
- İnan, Abdülkadir. (2017). *Tarihte ve Bugün Şamanizm*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Kırzioğlu, Fahrettin. (1993). “Azerbaycan ve Anadolu’da Türkistan’dan Gelen Eski Milli Gelenek: Kabirtaşı Olarak Kullanılan Koyun ve At Heykelleri”, *X. Vakıf Haftası Kitabı*, 133-160.

- Kulaz, Mehmet ve İlter İğit. (2018). *Tunceli'deki Mezarlıklar ve Mezar Taşları*, İstanbul: Hiperlink Yayınları.
- Küçük, Mehmet Alparslan. (2013). "Geleneksel Türk Dini'ndeki 'Ana/Dışıl Ruhlar'a Mitolojik Açından Bakış", *Iğdır Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1,105-134.
- Ocak, Ahmet Yaşar. (1989). "Alevi", *TDV İslam Ansiklopedisi*, c. 2, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yay., s. 368-369.
- . (1992). "Bektaşilik", *TDV İslam Ansiklopedisi*, c.5, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yay., s. 373-379.
- Özel, Ahmet Murat. (2010). "Şâzeli", *TDV İslam Ansiklopedisi*, c.38, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yay., s. 385-387.
- Özkan, Haldun. (2000). "Erzincan ve Çevresinde Orta Asya Türk Geleneğini Sürdüren Bezemeli Mezar Taşları", *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi* 15, 31-49.
- Polat, Cavit. (2017). "Kahramanmaraş Keklikoluk Köyü Mezar Taşlarının Şekil ve Süsleme Bakımından Değerlendirilmesi", *Asos Journal, Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi* 6, 523-538.
- Sili, Timur. (1996). "Taşların Dili", *Bilig* 2, 220-227.
- Tunçel, Gül. (1989). *Batı Anadolu Bölgesinde Cami Tasvirli Mezar Taşları*, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Ülker, Nazmi. (1999). "Ege Bölgesi Osmanlı Devri Mezar Taşları", *Osmanlı Ansiklopedisi*, c.9, İstanbul: Yeni Türkiye Yay., s.230-237.
- Üzüm, İlyas. (2002). "Kızıılbaş", *TDV İslam Ansiklopedisi*, c.25, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yay., s. 546-557.
- Yazar, Turgay. (2010) "2009 Yılı Sivas İli Yüzey Araştırması", *28. Araştırma Sonuçları Toplantısı* 1, 19-30.

HACİBEKTAŞ'TA BİR ZİYARET YERİ: KADINCİK ANA EVİ*

A Place to Visit in Hacıbektaş: Kadıncık Ana House

Yusuf ACIOĞLU**

Öz

Bu çalışmada, Nevşehir ili, Hacıbektaş ilçesinde yer alan Balım Evi olarak da bilinen Kadıncık Ana Evi tanıtılmaktadır. Daha önce Hacı Bektaş Veli Külliyesi ve diğer yapılarla ilgili çeşitli yayınlar yapılmış, ancak Hacı Bektaş Veli'nin, Hacıbektaş'a geldiği zaman kaldığı ev olduğu düşünülen Kadıncık Ana Evi ile ilgili detaylı bir çalışma yapılmamıştır. Bu nedenle bu çalışma ile, alana bir katkı sağlamak ve yapının Türk konut mimarisi ile Bektaşilikteki yerinin ortaya konulması amaçlanmıştır. Bu doğrultuda konu ile ilgili kaynak ve arşiv taraması yapıldıktan sonra yapı, mimari ve süsleme özellikleri dikkate alınarak incelenmiştir. İlk inşaa tarihine dair bir bilgi bulunmamakla birlikte yapının Sır Odası bölümündeki kemer üzerinde yer alan kitabesinden 1896-97 ve 1974 tarihlerinde onarıldığı anlaşılmaktadır. Moloz taş ve kesme taş malzeme ile inşa edilen ev; dikkörtgen planlı, yan yana üç odadan oluşmakta olup önünde, içerisinde iki mezar taşı şahidesi bulunan genişçe bir bahçeye sahiptir. Genel itibariyle bölgedeki evler sofalı olmakla birlikte mevcut halyle Kadıncık Ana Evi'nin sofası bulunmamaktadır. Yapı içerisinde Sır Odası ve Cem Odası'nın duvarları sıvalı olup kalem işleri ile bezelidir. İki oda arasında kalan Konuk Odası'nın duvarları ise sıvasızdır. Cem Odası duvarları üzerinde yer alan Batılılaşma dönemi etkileri taşıyan kalem işlerinin 1896-97 yılında yapıldığını, Sır Odası duvarları üzerinde yer alan kalem işlerinin ise 1974 yılında yapılan onarım sırasında yenilendiğini düşünmekteyiz. Her iki odanın da örtü sisteminde kullanılan Atkı kemer bölgede yaygın bir şekilde kullanılmaktadır. Bölgede atkı kemer üzerine bazen ahşap kirişli tavan, bazen de sal taşı konularak tonoz oluşturulduğu görülmektedir. Bu şekilde yapılan örtü sistemi genellikle toprak damla tamamlanmaktadır. Burada da Konuk Odası ahşap kirişli tavanla, Cem Odası atkı kemerli tonozla ve Sır Odası atkı kemerli ahşap kirişli tavanla örtülmüştür. Toprak dam ise sonradan kırma çatı ile kapatılmış olmalıdır. Tüm bu özellikleri ile yapı, Türk konut mimarisinin İç Anadolu Bölgesine özgü mimarisini barındırmakta olup, Bektaşî kültüründe önemli bir yer teşkil etmektedir.

Anahtar kelimeler: Nevşehir, Hacıbektaş, Bektaşilik, Hacı Bektaş Veli, Kadıncık Ana Evi, Balım Evi

Abstract

In this research, Kadıncık Ana House, also known as Balım Evi, located in the Hacıbektaş district of Nevşehir province, is introduced. Various publications have been made about Hacı Bektaş Veli Complex and other buildings previously, but there has not been any detailed research made on Kadıncık Ana House, which is thought to be the house, where Hacı Bektaş Veli stayed, when he came to Hacıbektaş. Therefore, it is aimed to contribute to lack of knowledge in the literature and to put forward the position of the building in Bektashism and Turkish House architecture. Accordingly, after the reviewed of the sources and archives related to the subject, the building was examined taking into account the architectural and decorative features. Although there is no information on the date of the first construction of the building, it is understood that it was repaired in the years 1896-97 and 1974 according to the inscription on the arch in the Sır Room section of the building. Built with rubble stone and cut stone material, the house consists of collateral three rooms having a rectangular plan and in front of it, there is a large garden having two tombstone headstone inside. The houses in the

* Geliş Tarihi: 27.02.2020, Kabul Tarihi: 28.05.2020. DOI: 10.34189/hbv.95.010

** Dr. Öğr. Üyesi, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Sanat Tarihi Bölümü, Çanakkale/Türkiye, yacioglu@comu.edu.tr, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-4142-9797>

region are generally with sofa, but at present, Kadıncık Ana House has no sofa. The walls of the Sır Room and Cem Room are plastered and embellished with hand-drawn artworks within the building. The walls of the Guest Room located between the two chambers are plasterless. We believe that the hand-drawn artworks, which have the effects of Westernization period and which are located on the walls of the Cem Room, were formed in 1896-97, and the hand-drawn artworks on the walls of the Sır Room were renovated during the restoration in 1974. The lintel arch used in the cover system of both of the rooms is widely used in the region. It is observed in the region that the vaults are built by placing sometimes a wooden beamed ceiling and sometimes a flat fine stone on the lintel arch. The covering system made in this way is generally completed with earthen roof. Herein, the Guest Room is covered with a wooden beamed ceiling, the Cem Room with a lintel arched vault and the Sır Room with a wooden beamed lintel arched ceiling. The earthen roof must be closed with a hipped roof later on. With all of its these features, the building contains the architecture of the Turkish House architecture unique to the Central Anatolia Region and constitutes an important place in the of Bektaşism culture.

Keywords: Nevşehir, Hacıbektaş, Bektaşism, Hacı Bektaş Veli, Kadıncık Ana House, Balım Evi

1. Giriş

Türk kültüründe önemli bir yere sahip olan Bektaşilik, Horasan erenlerinden asıl adı “Bektaş” olan Hacı Bektaş Veli’nin 13. yüzyılda Moğol istilası sırasında Anadolu’ya gelmesi ve daha sonra öğretilerinin devam ettirilmesi ile ortaya çıkmıştır (Ocak, 1992a:373-379; Ocak, 1996a:455-458). Hacı Bektaş Veli’nin ölüm tarihi tam olarak bilinmemekle birlikte, 1270 ve 1337 tarihleri verilmektedir (Dedebaba, 1998:1-5). Onun ölümünden sonra gelişme gösteren Bektaşilik menkıbelerle birlikte Osmanlı coğrafyasında önemli bir yere sahip olmuştur.

Hayatına dair bilgileri içeren birçok eser, onun ölümünden sonra kaleme alınmıştır (Ocak, 1996a:455). Bu eserler içerisinde en çok dikkati çeken ise 15. yüzyılın son çeyreği ile 16. yüzyılın başları arasında yazıldığı düşünülen “*Velayetname*” (Ocak, 1996b:471-472) adlı eserdir. Bu eserde, Hacı Bektaş Veli’nin Anadolu’ya geldiğinde Hacıbektaş (Sulucakarahöyük)’a nasıl yerleştiği detaylı bir şekilde anlatılmaktadır (Gölpınarlı, 1958:26-28; Dedebaba, 1998:380-386). Bu anlatımlara göre, Hacı Bektaş Veli’nin Hacıbektaş’a geldiği zaman kaldığı ev Kadıncık Ana Evi’dir. Bu ev zamanla Bektaşilikte önem kazanmış ve “Balım Evi”¹ olarak da adlandırılmıştır.

Bu çalışmada, Bektaşilikte önemli bir yere sahip olan ve bugün Nevşehir ili, Hacıbektaş ilçesinde bir ziyaret yeri olarak kullanılan Kadıncık Ana Evi ele alınacaktır. Daha önce tek başına ele alınmayan yapı; ilgili kaynak ve arşiv taraması yapıldıktan sonra, öncelikle yerinde incelenerek, fotoğraf ve çizimlerle² belgelenmiştir. Daha sonra mimari ve süsleme özellikleri ile tanıtılarak tarihlendirilmiş, Türk konut mimarisi ve Bektaşilikteki yeri vurgulanmaya çalışılmıştır.

2. Yeri ve İnşa Tarihi

Kadıncık Ana Evi (Balım Evi); Nevşehir ili, Hacıbektaş ilçesi, Savat mahallesi, Kadıncıkana sokakta (725 ada, 31.L.4.B pafta ve 5 parselde) yer almaktadır. Mülkiyeti Hacıbektaş Belediyesi ve Vakıflar Genel Müdürlüğü’ne ait yapı, Kayseri Kültür

ve Tabiat Varlıklarını Koruma Kurulu'nun 08.02.1991 tarih ve 949 sayılı kararı ile tescil edilmiştir.

Kadincik Ana Evi'nin ilk inşa tarihi bilinmemektedir. Ancak, Hacı Bektaş Veli'nin Hacibektaş'a geldiği zaman bu evde kaldığı düşünüldüğünde, kesin olmakla birlikte bu evin 13. yüzyıldan itibaren var olduğu kabul edilebilir. Balım Sultan'ın, 1501 yılında II. Bayezid tarafından Dimetoka'dan getirilerek, Hacı Bektaş Veli Tekkesinin başına geçirilmesi (Ocak, 1992b:18) ile birlikte Kadincik Ana Evi bugün anıldığı şekilde “Balım Evi” olarak da kullanılmış olmalıdır. Daha sonraki yıllarda Hacı Bektaş Veli Tekkesinin dışında yer alan bir ziyaret yeri olarak önemini korumaya devam etmiştir (Fotoğraf 1).

Günümüze ulaşana kadar yapının geçirdiği onarımlara dair bilgiler ise oldukça kısıtlıdır. Arşiv belgelerinden, Hacı Bektaş Veli Tekkesi ve ona bağlı diğer yapıların 19. yüzyılda önemle ele alındığı ve tamir edildikleri anlaşılmaktadır (Maden, 2010:311-324; Kızılkaya, 2019:11-28). Bu tamiratlarda ismi açıkça geçmemekle birlikte tekke dışında önemli yapılardan biri olan “Kadincik Ana Evi” de onarılmıştır. Nitekim bugün evin çekirdeğini oluşturan tek kemerli, Sır Odası denen bölümün kapısından içeriye girildiğinde kapının solunda kemer üzerinde yer alan Osmanlıca tamir kitabesinde; “Ta'mîr-i el-Hâc Mehmed Baba Sene 1314” yazdığı görülmektedir. Buradan da anlaşıldığına göre bu bölüm tekkenin onarımlarının devamı niteliğinde, Mehmed Baba³ tarafından M.1896-97 tarihinde tamir edilmiştir. Yine bu yazının hemen altında Türkçe “Burhan Tezkol 1974” yazısı bulunmaktadır (Fotoğraf 2). Bu da yapının günümüze yakın bir tarihte tekrar onarıldığını göstermektedir. Bundan sonra yapının tekrar onarıldığına dair bir bilgi ve belge bulunmamaktadır.

Bedri Noyan Dede Baba, 1966'da tamamladığı *Bütün Yönleriyle Bektaşilik ve Alevilik* adlı eserinde (Dede Baba, 1998:500-503), Sır Odası adı verilen tek odanın esas Kadincik Ana Evi olduğundan ve odanın giriş kapısının iç tarafında kapı üstünde sülüs yazı ile “Kelime-i Tevhit, sol duvardaki “Kulunç Yeri” denilen içbükey bölüm sıvaları üzerinde ise daha önceleri başka yazılar olduğundan bahseder. Ayrıca bunların büyük bir bölümünün tahrip olduğu sadece “Bektaş” sözcüğünün okunduğunu belirtir⁴. Bu nedenle burada yer alan kalem işlerinin bu tarihten sonra yani kemer üzerinde belirtildiği gibi Burhan Tezkol'un 1974 tarihinde yaptığı onarım sırasında eklendiğini akla getirmektedir. Bu onarım sırasında Bedri Noyan Dede Baba'nın bahsettiği “Kelime-i Tevhit” ve “Bektaş” sözcüğü de ortadan kalkmış olmalıdır.

Kadincik Ana Evi'nin önündeki bahçede, iki ayrı mezara ait başucu şahideleri yer alır. Bedri Noyan Dede Baba, bu şahidelerin evin o zamanki sahibi Kalaycı Hidayet Akcan tarafından yukarı bahçede toprak altında bulunup, “Kadincik Ana Evi” denilen tek odanın önünde, kapının iki yanına koyulduğundan ve son restorasyondan sonra bahçenin altındaki üstü kapalı bir yerde sergilendiğinden bahseder (Dede Baba, 1998:500). Bugün bahçenin ortasında yer alan her iki başucu şahidesi de Hüseyini Taç şeklinde başlıklı, boynu teslim taşlıdır. Yatay silmelerle kartuşlar içerisine alınan kitabeler manzum olup, Ta'lik hatlıdır (Fotoğraf 3).

İlk taşın kitabesi şöyledir;

Allâh Hû
 Hâcî Bektâş-ı Velî'nin hâdimânından olup
 Nâm Emîn Baba idi bu zât-ı âlî-himmete
 Hâlet-i ahd-i cüvânında gelüp vakf-ı vücûd
 Eylemişti aşk ile dergâh-ı Pîr'e hizmete
 El çeküb âlâyiş-i devr-i denden çün Mesîh
 Terk-i tecrîd ile ermişti semâ-yı rif'ate
 Gûşuna erdikte hâtiften nidâ-yı irci'î
 Der-ikab kıldı icâbet cânla ol da'vete
 Hüzn-ile Kâmî dedi târîh-i tâm rihletin
 Nâgehân gitti Emîn Baba civâr-ı vahdete
 Sene 1311

Kitabede hem rakamlarla hem de tam tarih ile ebcece düşülmüştür. Buna göre son satırda verilen H.1311 tarihi M.1893-94 tarihine denk gelmektedir. Mezar taşının sahibinin Emin Baba olduğu ve Hacı Bektaş Veli Tekkesinin hizmetkârlarından olduğu anlaşılmaktadır.

İkinci taşın kitabesi ise şöyledir;

Hâcî Bektâş-ı Velî'nin kuvve-i kudsiyyesi
 Nûrdan bir sâye salmış hânkâh-ı millete
 Bir zamân Balım evinde mürşîd-i ihvân olan
 Çekdi dünyâdan elin gitti kazâ-yı hikmete
 Hubb-ı evlâd-ı Resûlu'llâh ile sûzân idi
 Bende-i âl-i abâ dünyâya etmez iltifât
 Vech-i pâkile çıkar elbet huzûr-ı izzete
 Söyledi Mekkî erenler cevher-i târîhini
 Hakk deyu Ahmed Baba vardı rikâb-ı hazrete
 Sene 1326

Kitabede hem rakamlarla hem de noktalı harfler dikkate alınarak ebcece tarih düşülmüştür. Buna göre son satırda verilen H.1326 tarihi M.1908-09 tarihine denk gelmektedir. Mezar taşının sahibinin Ahmed Baba olduğu ve Balım Evi'nin Babası olduğu anlaşılmaktadır.

3. Mimari ve Süsleme Özellikleri

Kadıncık Ana Evi genişçe bir bahçe içerisinde yer almaktadır. Bahçeye batıdaki basık kemerli bir kapıdan girilir (Fotoğraf 4). Bahçenin ortasındaki Hüseyini Taçlı başlığa sahip iki başucu şahidesinin gerisinde Kadıncık Ana Evi bulunur (Fotoğraf 1).

Moloz taş ve kesme taş malzemeden inşa olunan, yaklaşık 120 m²lik bir alana oturan yapı, tek katlı ve üzeri dıştan kırma çatı ile örtülü olup, genel itibariyle

doğu-batı aksı boyunca uzanan prizmal bir kütle şeklindedir. Bu kütle kuzey-güney doğrultusunda dikdörtgen planlı yan yana Sır, Konuk ve Cem Odası adı verilen üç odadan oluşmaktadır (Çizim 1-2-3).

Kuzey cephe, Cem Odası ile Konuk Odası'nın birleşme noktasında batıya doğru, güney cephe ise Sır Odası ile Konuk Odası'nın birleşme noktasında doğuya doğru bir kırılma yapmaktadır. Yapının dış cephe kaplamalarına bakıldığında, kuzey cephede kesme taş malzeme kullanılırken güney, doğu ve batı ceplerde pürüzlü taş malzeme kullanıldığı görülmektedir (Fotoğraf 1-5-6-7; Çizim 4-5-6-7). Yine yapının giriş cephesi olan kuzey cephede, doğu köşe ile Konuk Odası'nın birleşme noktasında yapının duvarından bahçeye doğru taşan duvarlar bulunmaktadır. Cephenin yarı seviyesinin üzerinde bir yüksekliğe sahip harap haldeki bu duvar çıkıntılarının bu bölümü diğer bölümlerden ayırmak için mi inşa edildiği bilinmemektedir. Bunun dışında, kuzey cephede her üç odaya ayrı girişin sağlandığı, üç yarım daire kemerli kapı ve Cem Odası'nın giriş kapısının doğusu ile Konuk Odası'nın giriş kapısının doğusunda dikdörtgen biçimli birer niş yer alır. Yapının doğu cephesi sağır olup, güney cephe beş, batı cephe iki mazgal pencere ile hareketlendirilmiştir. Kırma çatı da ise taştan piramit külahlı bir baca bulunmaktadır.

Batıda yer alan ve diğer iki bölümden bağımsız olarak düşünülen Sır Odası'na kuzey cephede yer alan yarım daire kemerli bir kapıdan girilir. Dikdörtgen planlı olan oda tek bir kemer üzerine bindirilen ahşap kirişli tavanla örtülmüştür (Fotoğraf 8; Çizim 8). Odanın doğu duvarı, ortada iç bükey bir kavis yapmaktadır. Bu kavisin, duvar yıkılmak üzere iken Hacı Bektaş Veli tarafından eliyle durdurulduğu ve düzelttiği sırada oluştuğu rivayet edilir (Dedebaba, 1998:502). Oda batıda iki, güneyde bir mazgal pencere ile aydınlatılmıştır. Batı duvarı üzerinde güneydekinin altında, dikdörtgen biçimli, üzerinde istiridye motifli alınlığa sahip kandil yuvası olarak kullanılan bir niş bulunur.

Odanın güneydoğu köşesinde (kapıdan girilince solda) ise önceleri ocak olan sonradan bacası kapatılan ve Kadıncık Ana'nın burada sır olduğu söylenen (Dedebaba, 1998:501-502) Ocak Nişi (bugün dolap nişi ve demir parmaklıklı olan bölüm) yer almaktadır (Fotoğraf 9-10). Nişin içerisinde kalem işi ile tek bir kırmızı çiçek bezemesi dikkati çekmektedir. Yine bu ocağın yanında kemerin önünde Kadıncık Ana'nın üzerinde bazlama ve ekmek yaptığı rivayet edilen (Dedebaba, 1998:501-502) mermer bir parça bulunmaktadır. Odanın duvarları ve kemeri kalem işleri ile bezelidir. Duvarlar yarı seviyesine kadar mavi, iç bükey kısım kahverengi ile boyanmıştır. Bu bölümün bitimi ile duvarın tavanla birleştiği yerde rumi ve palmetlerin oluşturduğu iki bordür duvarları çepeçevre dolaşmaktadır. İki bordür arası ise salbekli şemse motifleri ile bezenmiştir. Yine rumi ve palmet ile yapılan salbeklerle birlikte, şemse motifinin içerisi penç, çiçek ve rumilerle doldurulmuştur. Kemer yüzeyi de aynı şekilde iki farklı şemse motifinin art arda kullanılması ile bezenmiştir. Osmanlı'nın klasik döneminden itibaren sevilerek kullanılan bu motifler, günümüzde de kullanılmaya

devam etmektedir. Bu nedenle, yeni gibi duran bu süslemelerin, yapının orijinaline ait olup olmadığı, sıva üzeri bir süsleme olduğu ve kalem işinin hasar gördüğü yerlerde bir ize rastlanmadığı için anlaşılammaktadır. Bedri Noyan Dedebeba'nın buraya ait gözlemlerinde bu süslemelerden bahsetmemesi (Dedebeba, 1998:502-503) de bunların daha sonra belki de 1974'te yapılan son onarım sırasında yapılmış olabileceğini düşündürmektedir.

Ortada yer alan ve doğudaki bölümle içeriden bir kapı ile bağlanan Konuk Odası'na kuzey cephedeki yarım daire kemerli bir kapıdan girilir. Dikdörtgen planlı olan oda, ahşap kirişli tavanla örtülmüştür (Çizim 9). Oda, güneyde yer alan iki mazgal pencere ile aydınlatılmıştır. Bu mazgal pencerelerin arasında bir, batı duvarda büyüklü küçüklü dikdörtgen biçimli beş niş bulunmaktadır. Doğu duvarı üzerinde ise ortada bir ocak nişi, bunun iki yanında küçük birer dikdörtgen biçimli niş ve kuzeydoğu köşede diğer odaya geçişin sağlandığı düz lentolu kapı yer alır. Duvar yüzeyleri tamamen sıvasız olup kesme taş üzerinde herhangi bir süsleme yer almaz (Fotoğraf 11).

Doğuda yer alan Cem Odası'na yine kuzey cephedeki yarım daire kemerli bir kapıdan girilir. Oda, daha önce belirttiğimiz gibi ortadaki odaya da bir kapı ile bağlıdır. Dikdörtgen planlı olan oda, atkı kemerli beşik tonozla örtülmüştür (Çizim 10; Fotoğraf 12-13). Kemerler arasında kalan boşluklar doğal olarak niş hüviyetinde girintiler oluşturmuştur. Oda, güneyde yer alan iki mazgal pencere ile aydınlatılmıştır. Odanın duvarları yerden ortalama 55 cm. yüksekliğe kadar mermer taklidi panolarla bezenmiştir. Bu panolar üzerinde ve kemer başlangıçlarında, Batılılaşma döneminde kullanılan "C" ve "S" kıvrımlı akant yaprakları ile yapılmış bezemeler yer almaktadır. Benzer bezemeler giriş kapısı üzerinde de bulunmaktadır. Yine kemerlerin ortasında içerisi "C" ve "S" kıvrımlı akant yaprakları ile doldurulan şemse motifleri bulunur. Batılılaşma dönemi özelliğini yansıtan bu süslemelerin, 1896-97 tarihinde Mehmed Baba tarafından yaptırılan tamirat sırasında yapılmış olması muhtemeldir. Bunun dışında yapıda herhangi bir süsleme ögesine rastlanmamıştır.

4. Karşılaştırma ve Değerlendirme

Kadıncık Ana Evi, Hacı Bektaş Veli'nin 13. yüzyılda Hacıbektaş'a geldiğinde bir süre kaldığı evdir. Genel itibarıyla doğu-batı aksı boyunca uzanan prizmal bir kütle şeklindeki yapı, kuzey-güney doğrultusunda dikdörtgen planlı, yan yana üç odadan oluşmaktadır. Üç oda da önündeki bahçeye açılmakta olup, sofasız bir plan arz etmektedir. Nevşehir evlerinin de plan oluşumları dikkate alındığında; Kayaoyma Konutlar, Kayaoyma+Yığma Konutlar ve Yığma Konutlar olmak üzere üç başlıkta incelendiği görülmektedir. Bu evler genellikle iki katlı olarak inşa edilmiş bir sofaya veya avluya sahip evlerdir (Büyükmıhçı, 2000:58-72). Bu nedenle, bugün yapının kuzey cephesinin doğu kısmından bahçeye doğru çıkıntı yapan duvarlar yapının önünde bir sofa olabileceğini akla getiriyor. Ancak bu konu ile ilgili hiçbir belge ve bilgiye ulaşılammıştır.

Evin inşasında, moloz taş ve kesme taş malzeme kullanılmıştır. Moloz taş malzeme dolgu, kesme taş malzeme ise kaplama olarak değerlendirilmiştir. Özellikle dış cephede doğu, batı ve güney cephenin kaplama taşlarında kullanılan pürüzlü taş ve çimento derz dikkate alındığında, yakın bir zamanda kaplamanın tamamen yenilendiği anlaşılmaktadır. Giriş cephesi olan kuzey cephede ise, bahçeye doğru çıkıntı yapan doğu köşedeki kaplamaları dökülen duvarda, moloz taş dolgu malzemesinin çimento harçla örüldüğü görülmektedir. Yine kuzey cephede, özellikle odaların birleşme noktalarında bariz bir şekilde dilatasyon izleri görülmektedir. Bu da bu cephenin farklı zamanlarda çeşitli müdahaleler gördüğünün açık bir göstergesidir.

İçeride ise Sır Odası'nın duvarları tamamen sıvalı olduğu için malzemenin niteliği tam olarak anlaşılacak şekilde birlikte kemer üzerinde yer alan 1896-97 ve 1974 tarihlerini içeren tamir kitabeleri odanın geçirdiği müdahaleleri ortaya koymaktadır.

Konuk Odası'nın kesme taş kaplamaları sıvasızdır. Bu nedenle buradaki durumu görmek daha kolaydır. Gerek giriş kapısının kemeri arkasındaki beton lento, gerekse ocak nişi ile birlikte kaplama taşlarına bakıldığında, yine yakın bir zamanda bu bölümün müdahale gördüğünü söylemek mümkündür. Dış cephedeki dilatasyon izleri de bu bölüme yapılan müdahale sırasında gerçekleşmiş olabilir.

Cem Odası'nın içerisi tamamen sıvalıdır. Burada sıva üzerinde Batılılaşma dönemi etkileri taşıyan kalem işi süslemeler bulunmaktadır. Bu kalem işlerinin yapının 1896-97 tarihinde yapılan onarımı sırasında yapılmış olması muhtemeldir.

Yapının örtü sitemine bakılacak olursa; içeride, Sır Odası tek bir kemer üzerine bindirilen ahşap kirişli, Konuk Odası ise ahşap kirişli tavanlıdır. Cem Odası ise atkı kemerli beşik tonozla örtülüdür. İç Anadolu'da özellikle evlerin alt katlarında, toprakla veya kayayla birleştiği eğimli yüzeylerde, bu şekilde üstü tonozla kapatılan mekânlara "tol" adı da verilmektedir (İmamoğlu, 2010:184-186). Bu tip bir örtü sisteminin ne zamandan beri tercih edildiği bilinmemekle birlikte, 19. yüzyılda yörede sıklıkla kullanıldığı anlaşılmaktadır (Fotoğraf 14) (Özcan vd, 2005; İmamoğlu, 2010).

Yapı dıştan ise kırma çatı ile örtülmüştür. Bölgede 19. yüzyıl konutlarının çatılarına bakıldığında; genellikle çatıların toprak damlı olarak yapıldığı, kenar bölümlerinde toprağın akmasını engelleyen bir veya iki sıra taş parapet duvarı ve üst kısımdaki suyun tahliyesi için birinci sıra taş parapetin üzerinde taş çörtlenler kullanıldığı görülmektedir (Fotoğraf 15) (Büyükmihçi, 2000:58-72). Bu nedenle yapının, bulunduğu konum ve yapıldığı tarih göz önünde bulundurulduğunda daha önce toprak damlı bir örtü sistemi ile kenar kısımlarında bir parapet duvarının olduğu ve çörtlenlerle suyun tahliye edildiği söylenebilir.

5. Sonuç

İlk inşa tarihi bilinmeyen Kadıncık Ana Evi'nin 13. yüzyıldan beri var olduğu kabul edilmektedir. Yapının cephelerindeki dilatasyon izleri ile Sır Odası kemeri üzerindeki 1896-97 ve 1974 tarihli tamir kitabelerinden 19. ve 20. yüzyılda esaslı bir

şekilde onarıldığı anlaşılmaktadır. Dikdörtgen planlı yan yana üç odadan oluşan ve önünde genişçe bir bahçesi olan ev, mevcut haliyle sofasız plan tipindedir.

Yapının içerisinde, yapısal anlamda en az müdahale gören kısımlar Sır Odası ve Cem Odası'dır. Konuk Odası ise yakın bir zamanda yenilenmiştir. Sır Odası'nın süslemelerinin kemer üzerinde yer alan tamir kitabeleri dışında yenilediği ise Cem Odası'nın Batılılaşma dönemi etkileri taşıyan süslemelerinin 1896-97 tarihinde yapılan onarım sırasında eklenmiş olduğunu düşünmekteyiz. Yapının örtü sisteminde kullanılan atkı kemerli beşik tonozun toprak damla birlikte bölgede yaygın bir şekilde kullanıldığı mevcut kırma çatının ise sonradan yapıldığı anlaşılmaktadır.

Sonuç olarak, Kadıncık Ana Evi, Hacı Bektaş Veli Tekkesi dışında yer alan önemli ziyaret yapılarından birini teşkil etmekte olup, Türk konut mimarisinin İç Anadolu Bölgesine özgü mimarisini barındırmaktadır.

Sonnotlar

- 1 Genellikle tekke dışında yer alan bir kuruluş olan "Balım Evi" Bektaşiliğin ikinci piri olarak kabul edilen Balım Sultan'ın adına kurulan özel yapılara verilen isimdir. Balım Evi, Bektaşî tekkelerinde 15. yüzyıldan itibaren ortaya çıkan bir kuruluştur. Balım Sultan, Bektaşilikte "mücerred" yani evlenmeyen, tamamen kendini tarikata adayan derviş ve babaları temsil eden bir kol kurmuştur. Bu sebeple, Bektaşî tekkelerinde veya dışında yer alan mücerred dervişlerin kullanımına ayrılan bölümlere "Balım Evi" denmiştir (Doğan, 1977:104)
- 2 Bu çalışmada kullanılan tüm çizimler Akyılmaz Proje Mim. İnş. San. Ve Tic. Ltd. Şti.'nin "Kadıncık Ana Evi Projesi"nden alınmıştır.
- 3 Mehmed Baba'nın türbedar olduğu, ayrıca H.1310 (M.1892-93) tarihinde ilçede bulunan Arıcı Baba Türbesini inşa, Savat Pınarı Çeşmesi'ni de H.1313 (M.1895-96) tarihinde tamir ettirdiği anlaşılmaktadır (Bayrakal, 2010:291-292, 300-302).
- 4 Bedri Noyan Dede Baba, yazıların silinmesini şöyle anlatıyor; "Vaktiyle evkaf me'mûrlarından Topal Akif adlı birisi, bu yazıları Bektaşî ve Aleviler üzerindeki etkisini yok etmek amacıyla sildirmiş ve duvarı kazıtmış. Bu tahripten yalnız "Bektaş" adı yazılı bölümün kurtulmuş olması da dikkat çekici bir olaydır. Bu Topal Akif'in sonradan felç olduğunu ve çok çektiğini, evin şimdiki sahibi ve hizmetkârı Hidayet Akcan ve Hacıbektaş'taki birçok kimseler oybirliği ile söylediler. Kadıncık Ana-Evi ve Dergâh-ı Pir çevresinde gözleri yaşlı dolaşır durmuş, öylece ölüp gitmiş..." (Dede Baba, 1998:503).

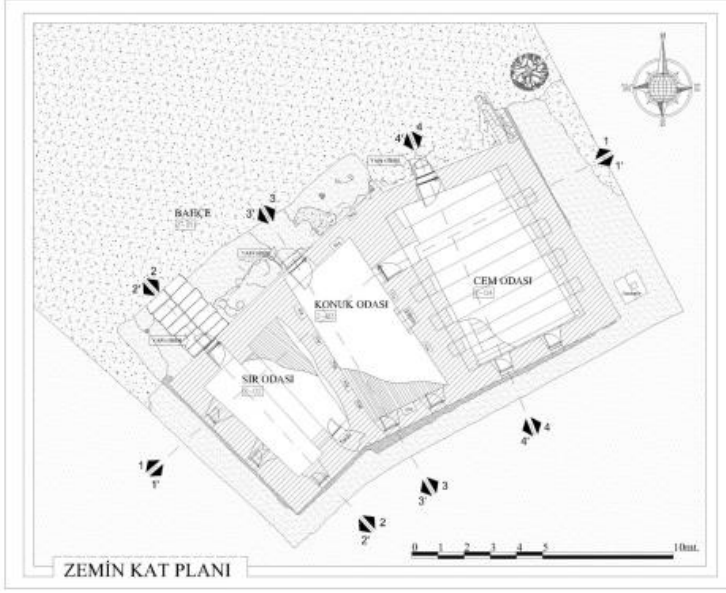
Kaynakça

- Bayrakal, Sedat. (2010). "Nevşehir'in Hacı Bektaş İlçesindeki Bektaşî Kültürüyle İlişkili Türk Eserleri". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 55, 281-310.
- Büyükmihçi, Gonca. (2000). "Anadolu'da Konut; Nevşehir Evleri". *Arkitekt* 478, 58-72.
- Dede Baba, Bedri Noyan. (1998). *Bütün Yönleriyle Bektaşilik ve Alevilik*. Cilt I., Ankara: Ardıç Yayınları.
- Doğan, Ahmet Işık. (1977). "Osmanlı Mimarisinde Tarikat Yapıları Tekkeler, Zaviyeler ve Benzer Nitelikteki Fütüvvet Yapıları". Yayımlanmamış Doktora Tezi, İstanbul Teknik Üniversitesi Mühendislik Mimarlık Fakültesi, İstanbul.
- Gölpınarlı, Abdülbaki. (1958). *Manakıb-ı Hacı Bektaş-ı Veli Vilâyet-nâme*. İstanbul: İnkılap Kitabevi.

- İmamoğlu, Vacit. (2010). *Gesi Evleri*. Kayseri: Kayseri Büyükşehir Belediyesi Yayınları.
- Kızılkaya, Oktay. (2019). “Hacı Bektaş Veli Tekkesi’nin Ziyaretgâh Olma Süreci ve XIX. Yüzyılda Yapılan İnşaatlar”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 92, 11-28.
- Maden, Fahri. (2010). “XIX. Yüzyılda Hacı Bektaş Veli Tekkesi’nde Yapılan Tamirlerle İlgili Arşiv Belgeleri”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 55, 311-324.
- Ocak, Ahmet Yaşar. (1992a). “Bektaşilik”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, c.5, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 373-379.
- . (1992b). “Balım Sultan” *TDV İslam Ansiklopedisi*, c.5, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 471-s.18.
- . (1996a). “Hacı Bektaş-ı Veli”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, c.14, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 455-458.
- . (1996b). “Hacı Bektaş Velayetnamesi”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, c.14, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 471-472.
- Özcan, Zühal vd. (2005). *Geleneksel Konut Dokusunda Kullanılabilirlik Ölçütlerinin Belirlenmesi Talas ve İncesu Örnekleri*. Ankara: Gazi Üniversitesi Yayınları.

EKLER:

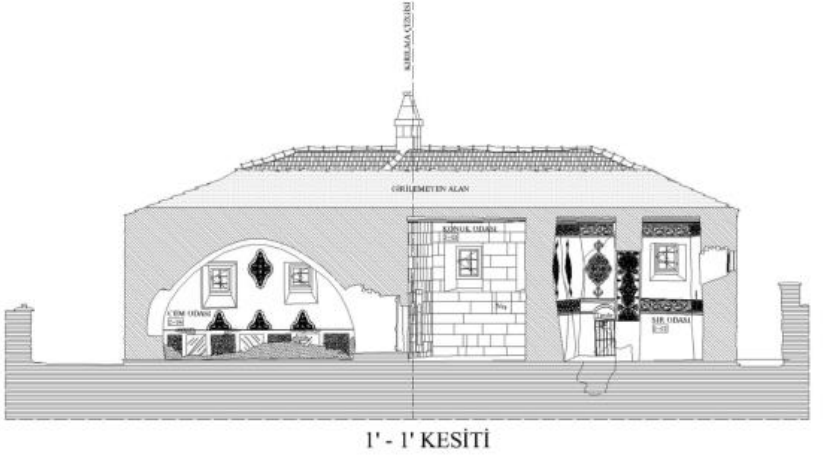
EK1.Çizimler



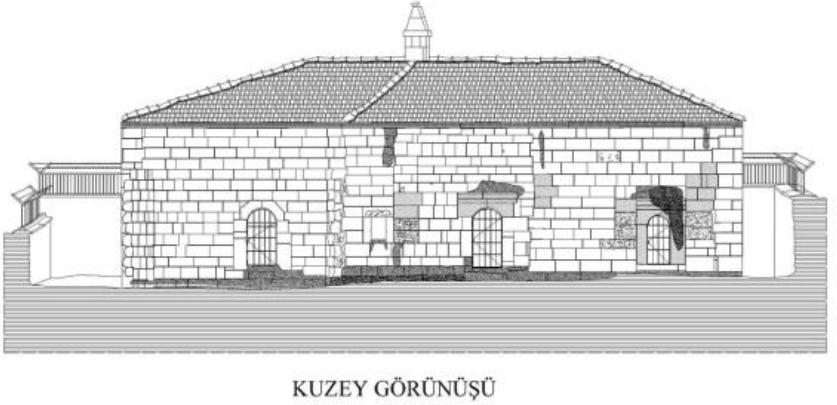
Çizim 1. Kadıncık Ana Evi planı.



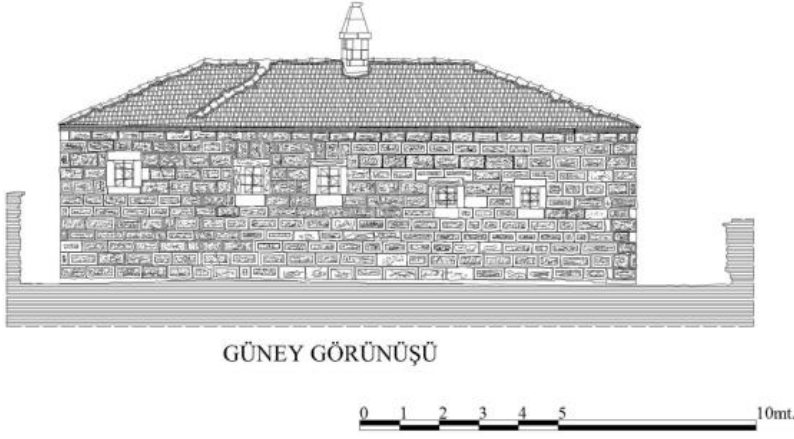
Çizim 2. 1 - 1 kesiti



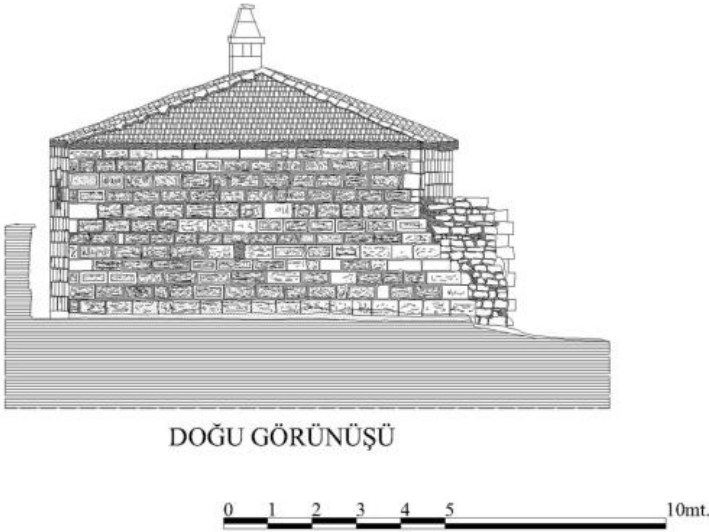
Çizim 3. 1' – 1' kesiti.



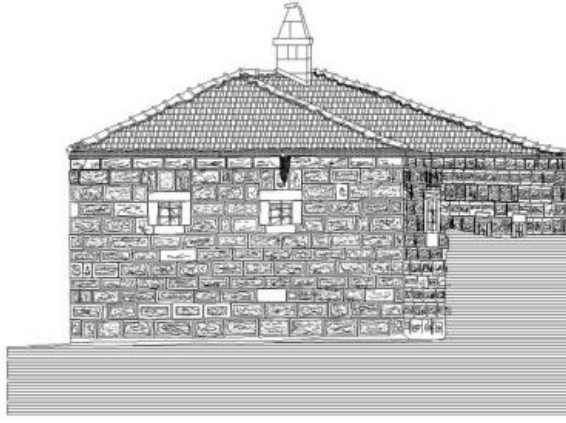
Çizim 4. Kuzey cephe.



Çizim 5. Güney cephe.



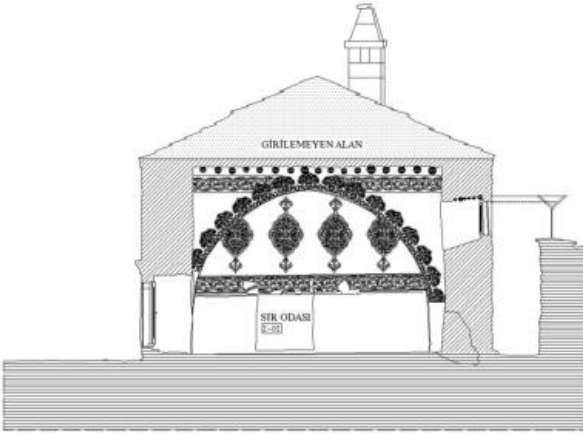
Çizim 6. Doğu cephe.



BATI GÖRÜNÜŞÜ



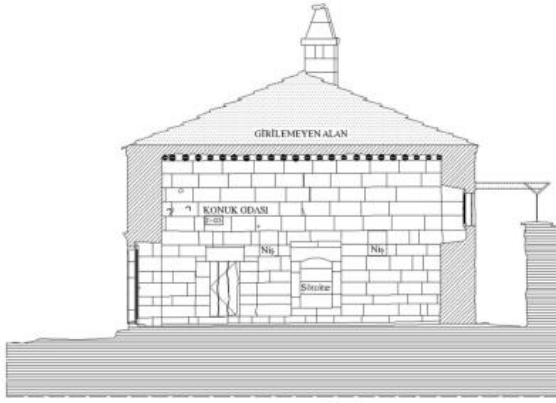
Çizim 7. Batı cephe.



2 - 2 KESİTİ



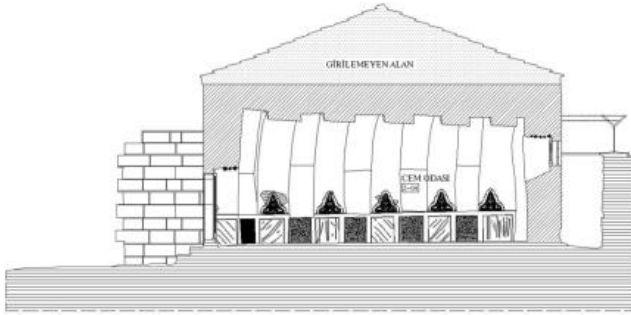
Çizim 8. Sır Odası 2 – 2 kesiti.



3 - 3 KESİTİ

0 1 2 3 4 5 10mt.

Çizim 9. Konuk Odası 3 – 3 kesiti.



4 - 4 KESİTİ

0 1 2 3 4 5 10mt.

Çizim 10. Cem Odası 4 – 4 kesiti

EK2.Fotoğraflar



Fotoğraf 1. Kadıncık Ana Evi kuzey cephe genel görünüş.



Fotoğraf 2. Sır Odası denin bölümde kemer üzerindeki kitabe.



Fotoğraf 3. Bahçede yer alan başucu şahideleri.



Fotoğraf 4. Bahçeye girişin sağlandığı kapı.



Fotoğraf 5. Güney cephe.



Fotoğraf 6. Batı cephe.



Fotoğraf 7. Doğu cephe.



Fotoğraf 8. Sır Odası örtü sistemi.



Fotoğraf 9. Sır Odası güney duvarı.



Fotoğraf 10. Sır Odası kuzey duvarı.



Fotoğraf 11. Konuk Odası.



Fotoğraf 12. Cem Odası kuzey duvarı.



Fotoğraf 13. Cem Odası güney duvarı.



Fotoğraf 14. Kayseri Ağırnas'tan bir konak ahırının tonozu (İmamoğlu'ndan).



Fotoğraf 15. Gesi evlerinden genel görünüş (İmamoglu'ndan).

ALEVİ VE BEKTAŞİ YAZI-RESİM SANATINDA İNSAN SURETİ*

Human Face in the Art of Writing and Painting in Alawi and Bektashi Method

Meryem GÜNANA**

Öz

Bu makalede; 1826'da dağıtılan Bektaşî tarikatı Babagan (Mücerret) kolunun üretmiş olduğu, ancak 1925 yılında tekke ve zaviyelerin kapatılmasıyla özel koleksiyonlara, müzelere girmiş fakat çoğunluğu ise tahrip edilmiş olan; sureti sîrete, sîreti surete dönüştüren “yazı-resim” sanatının Alevî ve Bektaşî erkânındaki yeri ve önemi anlatılmaya çalışılmıştır. Bu sanatın Hurûflîk etkisiyle ortaya çıkmadığı, piktogram veya güzel yazı yazma/kaligrafi olmadığı; vahdet-i vücüt düşüncesinin bir tezahürü olduğu ifade edilmiştir. Alevî ve Bektaşî erkânının ortaya koyduğu yazı-resim sanatının harflerle üretilmiş bulunması Hurûflîk olarak adlandırılmasına neden olsa da; bu sanatın Hurûflîk düşüncesinin ürünü değil aksine vahdet-i vücüt düşüncesinin bir yansıması olduğuna dair açıklık getirilmiştir. Simetrik bir anlayışla gerçekleştirilen yazı-resimlerde, hat sanatında “müsennâ” yani “aynalı yazı” olarak bilinen yazı şeklinin neden tercih edildiği anlatılmaya çalışılmıştır. Varlığın zahir(dış) ve batın(iç) suretlerine simgesel bir göndermede bulunan yazı-resim sanatının vahdet-i vücüt düşüncesi ile olan irtibatı anlatılmıştır. Yazı-resimlerde önemli bir yere sahip olan insan suretinde yapılmış eserlerin plastik değerleri ve bu eserler üzerinden, Alevî ve Bektaşî erkânında insan olmak, insan suretinin sîrete nasıl dönüştürüldüğü; insan suretinde yazılan “Allah-Muhammed-Ali” isimlerinin görünmeyenden nasıl görünür kılındığı anlatılmaya çalışılmıştır. Meleklerin Âdem'e secde ettikleri andan bugüne niçin İnsan'a secde edildiğine ve bunun Alevî ve Bektaşî erkânında taşıdığı anlamlara dair bilgi verilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Alevî-Bektaşî, vahdet-i vücüt, yazı-resim sanatı, insan.

Abstract

In this article, it has been discussed on the place and importance of the art of writing and painting, which transforms soul to image and image to soul, in Alawi-Bektashi method. These works had been produced by the *Babagan (Mücerret)* branch of Bektashi order, which was distributed in 1826. They had been entered private collections and museums in 1925 and majority of this works had been falsified. In this paper, it has been clarified that it does not emerge from the *Hurûfism* effect; they are not pictograms or good writing calligraphy, but a manifestation of pantheism. Although the art of writing and painting produced by the Alawi and Bektashi method has been called *Hurûfism* because of writing in letters, it has been explained in the article that it is not a product of *Hurûfism*, but rather a reflection of the pantheism. It has been discussed why with a symmetrical understanding realized writing-paintings are preferred, which has been known as a type of writing in calligraphy as *musannâ* (dual) mirrored writing. The relation of the pantheism to the art of writing-painting, which has a symbolic reference to the apparent (outer) and abdominal (inner) images of being, has been explained. This paper also tackles with the plastic values of the works made in the form of human, which have an important place in the text and pictures, how to be a human in the Alawi-Bektashi way, and how to transform the human image into a soul. It evaluates how the names of Allah-Muhammad-Ali images in human form have been transformed from invisible to visible. Besides, the information have been given about why the prostration to Man has been done since the day of prostration to Adam and what it meant in the Alawi-Bektashi way.

Keywords: Alawi, Bektashi, pantheism, writing-painting art, human.

* Geliş Tarihi: 20.01.2020, Kabul Tarihi: 09.03.2020. DOI: 10.34189/hbv.95.011

** Doktora öğrencisi, Işık Üniversitesi, İstanbul, meryemgunanaart@gmail.com, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-8999-3744>

1.Giriş

Tekke-dergâh sanatı olarak da adlandırılan yazı-resim sanatının XV. yüzyılda icra edilmeye başlandığı varsayılmaktadır. II. Mehmet için düzenlenmiş bir yazı tomarında yazı-resimle yapılmış kuş ve aslan figürlerine rastlanmıştır. Yazı-resim türü, birkaç örnek dışında saray nakkaşhanesinde yer bulamamıştır (Çağman, Tanındı, 2014:705-708). Tamamen figüratif ve kaligrafik olanlar ve hem kaligrafik hem de figüratif öğeler içeren eserlerdir. Kâğıt, ahşap, cam altı boyama, kabartma ve nadiren de nakış şeklinde yapılmışlardır (De Jong, 2014: 280-281). Alevi ve Bektaşî geleneğinin ve kozmolojisinin anlatıldığı farklı dönemlerde yapılmış bu resimler ve eşyalar Bektaşî tarikatının “Babagan-Mücerret” kolundan olanlar tarafından üretilmiş ve yapılmıştır. Resimler, genellikle türbelere, tekkelerin meydan denilen büyük bölmelerine veya Alevi ocaklarının duvarlarına asılmış olmakla birlikte; gündelik eşyalar arasında da örneklerine rastlanmaktadır. Bektaşî dergahlarının 1826’da lağvedilmesi ile eserler tahrip olmuş ve 1925 yılında tekke ve zaviyelerin kaldırılması ile de bu eserlerin bir kısmı özel koleksiyonlara veya müzelere intikal etmiştir. Günümüzde Hacı Bektaş Müzesi, Türk İslam Eserleri Müzesi, İstanbul Şehir Müzesi gibi müzelerde birkaç örneğini görmek mümkündür.

Alevi ve Bektaşî erkânının üretmiş olduğu yazı-resim sanatının harflerden teşekkül etmesi, eserlerin Hurufilik çatısı altında değerlendirilmesine neden olsa da, söz konusu ürünler vahdet-i vücud düşüncesinin bir yansımasıdır. İnsanlık, eski çağlardan itibaren harflerle sayılara kutsiyet atfetmiştir. Hurufilik; harflere çeşitli anlamlar yükleyen bir sistemdir ve Fazlullah-ı Hurufî Esterâbâdî (ö.1394) tarafından İran’da batını düşüncelerin ışığında oluşturulmuştur. Hurufiler, tüm felsefelerini harfler üzerine kurmaları nedeniyle, harflerden bahseden diğer felsefi-mistik akımlar ve harfçilerden ayrılırlar. Hurufî felsefesi, harflerin rakamsal değerlerinden, nokta sayılarından, telaffuzlarında ortaya çıkan harf sayılarından hareket ederek harfleri rakamlarla ilişkilendirmiştir. Evrendeki her şeyde ses vardır, bu sesler en fazla 32 tanedir ve Farsça’daki 32 harfe karşılık gelmektedir. Bu 32 harf, varlığın temelidir. Fazlullah’ın idam edilmesiyle yönetimden kaçarak Anadolu’ya geçen öğrencileri; Aliyyu’l A’lâ (1353-1419), Mîr Şerif (ö.?), Nesimî (1347-1418) ve Refî’î (ö.?) gibi isimler Hurufiliğin yayılmasına öncülük etmişlerdir. Alevi ve Bektaşî dergahlarına sığınan bu öğrenciler, Anadolu topraklarında da yer edinemeyerek Balkanlarda fikirlerini yaymayı denemişlerdir (Usluer, 2014: 28-125).

Alevi ve Bektaşîlik erkânının ve yazı-resim sanatının Hurufilik düşüncesinden kaynaklanarak yola tamamen sirayet ettiğini iddia edenlere, Bektaşî Babalarından Ahmed Rıfki şöyle cevap vermektedir: “Hurufilik akâidi tarafından, Bektaşî tarikatına hiçbir şey girmemiştir. Bektaşîyye nasıl bir hak tarikat ve hakikat ise, Hurufilik dahi onun tamamıyla zıddı bir meslek-i sakîm-i dalâlettir. Bu Fazl-ı Hurufî’nin ulûhiyetine, ruhaniyetine inananlar Hurufilerdir. Bektaşîler değildir. Bektaşîlerin ellerinde kendi tarikatlarının ricâli tarafından yazılmış birçok eser var. Bektaşîlikle Hurufilik birbirine karıştırılmış, gerek tarihan, gerek mekânen, gerek itikâden tamamıyla birbi-

rinin zıddıdır. Bu Hurufilikten etkilenenler Ferišteoğlu Abdülmecid Tebrizi, Temen-nâyi, Viran Abdal, Zemini vesairedir. Bektaşiler erkânını vahdet u irfandan almıştır.” (Rıfki, 2015: 84-113). Tasavvufi düşüncenin en dolaysız anlatımı yazı-resimlerdir ve vahdet-i vücud düşüncesi bu eserlerle kavranmıştır.

“Şayet yeryüzündeki ağaçlar kalem, deniz de arkasından yedi deniz katılarak mürekkep olsa yine de Allah’ın sözleri yazmakla tükenmez” (Lokman;31:27) ayeti gereğince; Oleg Grabar’ın ifadesi ile Tanrı mesajını yazı aracılığıyla göndermiştir ve yazıdan başka hiçbir şey ilahi mesajın bütünlüğünü hiçbir zaman açıklayamaz. Yazma eylemi aynı zamanda bir iletim aracıdır ve ilahi olanın algılanmasının ve insanın kendi faniliğinin farkına varmasının tek yoludur (Grabar, 1992:64). Özellikle dergah ve benzeri mimari yapılarda yer alan yazılar “telkin, tembih ve hatırlatma” görevinin yanı sıra, belgelemek ve kimlik saptamaktadır. Yazı, bir yapının içine ya da kutsal bir ifadeye ve seküler bir hikâyeye kılavuzluk yapmaktadır: O, özel bir yazı parçasından bağımsız olarak var olan bir şeye ya da bir yere geçişi kastetmektedir (Özgür, 2007:117-130). Yazı, eşzamanlı bir yazma ve dokunma eylemine bağlıdır; kalem kâğıda dokunmaktadır. Dokunuştan türeyen imgeler, tanrısal aşkınlığın ismini yazdıkları an silen, göründükleri an yiten harflerdir. Nesnelere gibi harflerden oluşan göstergeler de aynı anda belirli bir mekânsal ve tinsel gövdeselliğe sahiptir. Yazı sanatı, mekânda harflerin bedenselliği sayesinde düşünsel olarak figürler oluşturur. Figüre dönüşmeden önce de zaten figürü oluşturan soyut öge olarak kullanılmıştır (Sayın, 2015:54).

Simetrik bir anlayışla gerçekleştirilen yazı-resimlerde, hat sanatında “müsen-nâ” ya da “aynalı yazı” olarak bilinen yazı şekli tercih edilmiştir. Bu, varlığın zahir (dış) ve batın (iç) suretlerine simgesel bir göndermedir. Yazı-resimde kullanılan figür, yazının anlatım imkânları ile ortaya çıkmıştır. Figür, yazının arkasına gizlenmişçesine bir etki uyandırmaktadır (Dağlı, Başbuğ, 2007: 180). Klasik ustaların yapamadığını tekke mensupları yapmış ve Arap alfabesinin harflerini, nizam ve ölçülerden kurtararak, figür kalıplarına dökmüşlerdir (Berk, 1955:52). Sezer Tansuğ da yazı-resimleri; açık, süreklili serbest harf işaretleri ile eş zamanlı, figüratif oluşumlar meydana getirmektense ilginç ve eşsiz bir “çifte varoluşun” ifadesi olarak görmektedir. Yazının, yazı-resimlerde figüratif biçimlere dönüşürken, doğaya ve onun varlıklarına ilişkin bir “hareket duyarlılığına” sahip olduğunu vurgulamıştır. (Tansuğ, 2012:79-84). İç zihni unsurların, somutlaşması anlamını taşıdığı kadar inancın, duyarlılığın nesneleşmesi anlamına da gelmektedir. Parça ile bütünü arasındaki bağıntıları düzene koyabilen yapısal duyarlılık ve kavrayışı gösterebilmiştir. Harf işaretlerinden ibaret parçalar arasında rastlantısal olmayan ve belli bir ibare ve cümleye de bağlı bulunan ilişkilerden hareket ederek figüratif, görsel bir bütüne ulaşma isteğini vurgulamıştır (Gemuhluoğlu, 2015:4). Amaç, tanrısal görünmezliği korumak olduğu için, tanrısal bilinmezlikle harfler arasında açılan berzah, karmaşık bir bağıntılar zincirinden oluşur. Görünmeyeni görünür kılacak olan her girişime karşı, tedbir olarak çifte kilit sistemi kurulmuş gibidir. Tanrı, kendini kendi yazısıyla maskeleyemekte ve maskesinin ne’liğini bile göz önüne getirmemektedir (Sayın, 2015: 54-55).

“Bizim bir şeye söylememiz, eğer onu dilersek, ona ‘ol’ dememizdir” (Ya-sin:36-82) ayeti gereğince; varlık kazanan varlıklar da kâinatın, ilahi konuşma içinde birer kelimedirler. Kâinat aynı zamanda kelimelerin temeli olan harflerden zuhur etmiştir. Sözdeki harflerden ruhlar âlemi, yazıdaki harflerden hissî âlem ve zihindeki harflerden ise aklî âlem oluşmuştur. İbn Arabî bu konuyu *Fütuhât* adlı eserinde şu şekilde ifade etmiştir: “Harfler, neşetlerin en mükemmeli olan ve kendisi ile bütün harflerin zuhur ettiği insan-ı müteneffisin (teneffüs eden) nefesinden çıkmıştır. Böylece insan, nefes-i Rahmanî ile ilahi suret üzere var olmuştur. Kâinatın harflerinin zuhuru ile, kelimeler âleminin harflerinin zuhuru eşdeğerdir.” Rahman’ın nefesi olarak adlandırılan ve kâinatın varlığını sürekli muhafaza eden “ilahi nefes alma”, varoluşun kendisidir. İbn Arabî, ‘Tanrısal nefes’i doğrudan zatına veya kapsayıcı ismi Allah’a değil, Rahman ismine nispet etmektedir (Arabi, 2017:II-385-390). Nefes harflerin, harfler de kelimelerin yapı taşlarıdır. Nefes küllî bir hakikat olarak harfleri kendi içinde potansiyel olarak bulundurmaktadır. Fakat harfler ancak nefesin boğazın başlangıcından dudaklara kadar uzayan mahreçlerle (harfi çıkartma şekli) buluşması ile bilfiil zuhur etmektedir (Uluç, 2006:167).

Nefes alıp verme olan *nefh* (üfleme); mevcudatın varlığını Hakk’ın bilinme iştiafına, bu iştiafın bir zuhuru olarak da İlâhi nefese bağlanır. Nefesin kişinin içerisinde olması bâtin yanına, nefesin dışarıya harf ve kelime olarak çıkması da zahir yanına işaret etmektedir. Rahman’ın nefesi, Hakikâtü’l-hakâik, akl-ı evvel, el-kelime anlamına da gelmektedir. El-kelime, insan-ı kâmilî temsil etmektedir. İnsan-ı kâmil, zahiri âlem; bâtinî ise Hakk’ın sureti olandır ve Hakk ile âlem arasındaki kuşatıcı berzahdır. Hakikât-i Muhammediye olan bu nefes, Hz. Muhammed’in şahsında en kâmil ve en küllî zuhuruna ulaşmıştır ve velâyet yolu ile Hz. Ali’ye dayanır. Harfler ilminin Hz. Ali’ye dayandırılması ise “be”nin altındaki nokta olması ile ilişkilendirilir (Gemuhluoğlu, 2015: 5). Bektaşî olan Ahmed Rifat Efendi *Mir’âtü’l-Mekâsîd* adlı eserinde bu konuyu şu şekilde açıklamıştır: “Pes Hazret-i Ali, taht-ı bâ’da olan nokta menem, buyurduğu cemi’-i merâtib-i ilahiyye ve kevnîyenin cem’inden ibâret olan insan-ı kâmil lisanındandır, gerek nebî olsun ve gerek velî olsun. Zira hakikat-ı Muhammediyye’nin ta’ayyün-i evvel olmasını mâni’ değildir. Zira insan-ı kâmilin cümlesi saff-ı evveldendir, vücutta müttehiddir (birleşmiş)” (Alıntılan Çift, 2009: 270).

Hz. Ali’nin “Ben be’nin altındaki noktayı” sözüne binaen harfler ilmi; Alevî ve Bektaşîlerde yazı-resim olarak bir sanata dönüşmüştür. Burada sanatın amacı, görüleni değil, duyulana anlatmaktır; kusursuz güzellik ortaya çıkarmak değildir. Her şey kendi öz biçiminden uzaklaşmıştır. Sembolleşmede güzellik arka planda kalınca eser soyut bir ulaşımaya yönelmiştir. Benzetmenin yerini duyarlılık almış, Alevî ve Bektaşî erkânının sırlarının anlatımını güçlendirmiştir. Yazı-resimde aranan, ulaşıl-mak istenen; soyut güzelliktir. Fakat güzellik doğrudan doğruya görülemediğinden buna ulaşamaz; ya görülen ya da işitilen bir varlıkta kendini gösterecektir (Aksel, 2015: 110). Yazı-resmin kendi içindeki soyut ve ikizleşmiş çifte varoluş, görünmeyeni açıklamaya kalksa bile harflerden oluşan hattın üzerine onun sayesinde gerçekleşen

figürler bindiği zaman görünmeyene bakma arzusundan iki misli uzaklaşmış olur. Bakış ve göz arasındaki mesafe gayb ve zuhur âleminin arasındaki mesafe gibi olacaktır. Figüranın ve harfin mesafesiyle, yazı-resmin anlam derinliği iki kez çifte katlanmıştır. Bu durumda figür, harfin mesafesiyle ve soyutluğu sayesinde görünmeyene iki misli uzaklıktadır. Var olan, görünenin değil, görünmeyenin aynasıdır ve bakışı tanrısal varlığın kendini vahyettiği tecelligâha yöneltmek yerine, göz bakamaz hale, kişi kendini bakıştan eksiltinceye kadar, kendinden geriye Tanrı'dan başka bir şey kalmayınca kadar edilgenleşmelidir (Sayın, 2015: 54-59).

Bundan dolayı yazı-resimlerde insan suretindeki eserler; müsenna/aynalı yazı tarzında ortaya konulmuştur. Aynalı yazılar, aynı anlamı karşılıklı olarak kendinde barındıran yazılardır. İbn Arabi insanın aynalık vasfını şu şekilde ifadelendirmiştir: “Âlem, Hakk'ın sureti üzerinedir. Dolayısıyla insan da Hakk'ın sureti üzeredir. ‘Allah, âdemi kendi sureti üzere yaratmıştır’ sözü de buna işaret eder (Arabi, 2017:II-149). Bir şeyin kendisini yine kendisi ile görmesi o şeyin kendisini başka bir şeyde görmesinden farklıdır. İnsan ile insan-ı kâmil arasındaki fark da ayna sembolizmi ile açıklanır. Hem biyolojik insan hem de insan-ı kâmil bir ayna hükmündedir. Ancak insan-ı kâmil, Tanrı'yı bilfiil yansıtması veya Tanrı'nın tecelli mahalli olması yönüyle biyolojik insandan ayrılmaktadır. Bütün aynalar, ayna olmak bakımından eşdeğerdir. Ayna, ancak üzerindeki görüntülerle kemâl bulur; aslı fonksiyonunu yerine getirdiği ölçüde “ayna” olabilmenin kemâl vasfına ulaşır. Ayna karşısındaki kişi, bu zeminde görüntüsünün ortaya çıkmasına engel olamadığı gibi, ayna da kişinin görüntüsünü göstermezlik edemez. İbn Arabi bu konuyu şu ifadelerle açıklamıştır:

“Bu bir cismin suretinin aynada ortaya çıkmasına benzer. Bir kimse aynaya baktığında, o kimse bu bakışla sanki o sureti ilk ve örneksiz yaratmıştır. Diğer yandan suretin sebepleri konusunda o kişinin bir katkısı olmadığı gibi, surette ne olup bittiğini de bilmez. Fakat sırf aynaya bakmakla suretler ortaya çıkmıştır. Bu, o kişiye durumun verdiğiidir. Bunda senin tek dahlin aynaya bakma kastındır. Bu kast ise, “Bizim bir şeyi dilediğimizde o şeye sözüümüz” gibidir. “Ona ‘ol’ dememizdir.” ise, bakış me-sabesindedir. “O da oluverir” de, aynaya baktığın sırada idrak ettiğin görüntüdür” (Uluç,2006: 161-163).

Tanrı, “Gizli bir hazineydin bilinmeyi murat ettim, bu yüzden âlemi yarattım.” (Diyanet, 2002: 258-259) hadis-i kutsiye göre tecelliyatına ayna olması için yaratılışı gerçekleştirmiştir. Tanrı, ruhani insanın kendi hakikatini temaşa ettiği bir ayna haline gelirken; insan da içinde Tanrı'nın kendi isim ve sıfatlarını temaşa ettiği bir ayna olur. Hz. Muhammed ve Hz. Ali, ilahi isimlerin tecellilerinin bütünüdür. Ve bunlar evrenin olduğu kadar insanın da ilk örneğidir. Çünkü Onlar, birer aynadır. İnsan-ı kâmil olarak Tanrı'nın bilinebileceği ve tecelli edeceği bir aynadır. Allah-Muhammed-Ali üçlemesinin birliği bu inanca dayanmaktadır (Schimmel, 2012: 286-289). İnsan-ı kâmil, kişinin iç âleminin aynasıdır, iç dünyasının hayalidir (Duru, 1997: 64-65). Hilmi Dede-baba şiirinde “Aynayı tuttum yüzüme / Ali göründü gözüme / Nazar eyledim özüme / Ali göründü gözüme” (Özmen, 1995:432) derken Ali'nin aynalık vasfından

söz etmektedir. Bu, bir kimsenin kendi suretini, kendisinde ayna sureti bulunan bir ay-
nada görmesi gibidir. Öteki aynayı kendi aynasının suretinde görür. Daha öteki aynayı
ise öteki aynanın suretinde görür. Suretle, gören kişi arasında bir ortaç ayna vardır. Bu
ortaç ayna da insan-ı kâmil suretinde Hz. Muhammed ve Ali'dir (Uluç, 2015: 138).

2. Yazı-resim Sanatında İnsan Sureti



Resim 1: İnsan Sureti-Malik Aksel koleksiyonu.



Resim 2: Env.no:762.Hacı Bektaş Veli Müzesi

Harflerle insan suretine getirilmiş her iki yazı-resimde “Ya Allah-Muham-
med-Ali” yazısı ile figür oluşturulmuştur. Resim 1’de ayrıca sağ yanak üzerine “Hz.
Hasan”, sol yanak üzerine “Hz. Hüseyin”; tam alnın ortasına ise “Hz. Fâtıma” isimleri
yazılmıştır. Ortada burun ve ağız gerçeğe uygun olarak çizilmiştir. Gözler ise yarı açık
olarak, bakma eyleminin eksiltilmesiyle şekillendirilmiştir. Resmin yüzeyi, bakışı tat-
min edecek şekilde yakınlığın ve uzaklığın, küçüklüğün ve büyüklüğün örgütlendiği
bir yüzey olmadığından; merkezi perspektife özgü bir figür arka plan karşıtlığı söz
konusu değildir. Figürleri görünür kılan arka plan, asla boşluğunu yitirmemelidir. Bu
boşluk, derinliğin gözden çıkıp resmi yönlendireceğine imgenin arka planından çıkıp
göze yönelmesine neden olur. Hicap ve ihticapla görünmeyen üstünü kapatmak,
arada açılan mesafeyi hürmetle korumak içindir. Bir yanıyla görüneni, diğer yanıyla
görünmeyeni göze getirdiği an, figür bakışı indirmiştir. Yüze iki gözle bakmak ve yü-
zün gizlediğini dışa vurmak ayıp olduğu için bakış yüzden eksiltilmiştir. Bu eksiltme,
görünmeyen aşkınlığın görünenle benzeşmediği, benzeşirse ancak benzeşmeyen bir
benzeşim ekseninde benzeşeceği görüşünü savunan iki ayrı bilginin geçirgenleştiği
uzamdır (Sayın, 2015: 57-67).

Alevi ve Bektaşî erkânında vahdet-i vücut ilmi, bir sır olarak telâkki edildiği
için nâdân olandan, yazı-resimler aracılığı ile gizlenmiştir. Çünkü Tanrı’nın tecelli
ettiği yer insandır. “Biz insanı gerçekten de en mükemmel şekilde yarattık.” (Tin:95-
4) ayeti gereğince Tanrı’nın insanın içindeki mevcudiyetine ilişkin işaretler, insan
yüzünde Arapça harflerle yazılmış şekilde kendisini gösterir. Yüzün kısımları, tıpkı
adlarındaki harfler gibi mükemmel olan “Ehl-i beyt” ile özdeşleştirilmiştir. Harflerin

yerini ve anlamını bilen kişi tüm hakikati apaçık görerek “Kendini bilen, Rabbini bilir.” hadis-i kudsinin sırrına vâkıf olacaktır (De Jong, 2014: 273).

İnsan sureti, kutsal kitabın tezhipli bir nüshasıdır. İnsan Levh-i Mahfuz’un kursuz bir suretidir; bütün hikmet ve güzellik Âdem’de vücut bulmuştur (Schimmel, 2012: 430). Hz. Âdem’in yaratılışı ise Hz. Muhammed ile olmuştur: “Tanrı, meleğe Âdem’in kalıbının yapılmasını bildirdi. Melek, ‘Ya Rab! Benden önce bir Âdem yaratmadın ki ona göre kalıbı yapayım!’ diye yalvarınca Tanrı ona: Levh-i Mahfuz’a nazar kıl kim habibimin ismi kudret kalem ile burada yazılıdır, ona göre Âdem’in kalıbını yap, diye emredince melek arşa bakıp Levh-i Mahfuz üzerinde Muhammed adını gördü. Başını, vücudunu bu harflere benzeterek yaptı” (Aksel, 2015: 92).

Alevi ve Bektaşî erkânında secde edilmeye layık olan tek varlık bu yüzden “İnsan”dır. Âdem’in yüzü sırat-ı müstakimdir ve hatt-ı istivânın yoludur. “O, hevadan (arzularına göre) konuşmaz” (“Necm”:3) heva ile ne göz ne yüz ne de bunların hakikatleri anlaşılır. Tüm varlığın, yedi kat göğün, aslı ve fer’i Âdem’dir ve Âdem’in hilkatinde açıkça görülmektedir. Tüm varlığın dönüşü insanadır, insanın dönüşü ise fakr ve fenayadır. Fakr ve fena Muhammed Ali’ye döner ki Muhammed Ali Hakk’tır; hidayet, nübüvvet ve velâyettir. Bunlar bir zât ve bir sıfattır, her iş Muhammed Ali’den ortaya çıkmıştır ve tüm varlık onlardan zuhura gelmiştir. Muhammed ve Ali ikisi bir vücuttur ve Hakk Teâlâ bu âlemi Muhammed Ali nedeniyle yarattığında, Hz. Âdem’i de aynı nedenle yaratmıştır. Bu durumda Âdem’in hakikati, Muhammed Ali’nin vücududur (Virani Abdal, 2015: 76-78).

“Kaşın mihrabımdır, Kâbe’ m yüzündür / Söylerim çıktıkça avazım benim. / Benim kiblegâhım iki gözündür. / Her vakit sanadır niyazım benim” (turkular.com) Âşık İbreti’nin bu sözlerden kastı Alevi ve Bektaşî erkânında insana tapmak değil, insanın Tanrı’nın bir tecellisi olarak ve Allah-Muhammed-Ali birliğinde Hakk’ın kendi varlığına secde etmektir. Hacı Bektaş Velî, *Makâlât* adlı eserinde insana secdenin nedenini şu şekilde açıklar: “Sonra Hak sübhânehû ve Teâlâ meleklerle emretti. Âdem’i rıza suyu ile yıkadılar, ululuk ve ihtişam tacını başına koydular. Keramet giysisini üstüne giydirdiler. Yücelik kürsüsü üzerine oturtular. Halife adını koydular ve ‘Yerde ve gökte halifesin.’ dediler. Sonra Hak sübhânehû ve Teâlâ kendi lütfuyla; ‘Cennet içinde hazinemsin.’ dedi. Vekillik beratını verdi ve bütün nesnelere adlarını öğretti. Allahu Teâlâ meleklerle; ‘Âdem’e (hürmet olarak) secde edin.’ (Bakara:34) dedi (Hacı Bektaş Velî, 2013: 181).

Meleklerin ve âlemde bulunan her şeyin insana secde etmeleri Hakk’ın tam zuhurunu karşılayamadıkları içindir. İnsan ise, tüm ilahi kemâlâta mazhar olmuştur. İnsanın ruhu Hakk’ın zat ve sıfatını, eşyanın tamamını idrak etmiştir. “Allah Âdem’i kendi sureti ve Rahman sureti üzerine yarattı” hadisindeki “suret”in zuhuru, mananın zuhurudur (Usluer, 2014: 264-265). “Âdem dedikleri el ayak ile baş değil / Âdem mânâyâ derler suret ile kaş değil” Kaygusuz Abdal’ın bu dizeleri insanın suret değil, sîret yani mana olduğuna dikkat çekmektedir. Ahmed Rıfkı ise secdenin kime

yapıldığını şöyle izah etmektedir: “Secde, görünüşte Âdem’e ise de gerçekte Allah’a ibadettir. Çünkü o secde, Allah’ın emrine uymaktan başka bir şey değildir. Meleklerin Âdem’e secdesi onu ululamak ve onun önünde boyun eğmektir. Yusuf Peygamber’in kardeşlerinin secdeleri de bu cümledendir. Denmiştir ki, Âdem’e secde olayında Âdem kible idi ve secde Allah’a gidiyordu. Mürşidin huzurunda, yüzünü-gözünü yerlere sürmek tarikat edeplerindenidir. Bu secde değildir. İnsan, bütün ilahi isim ve sıfatların zuhur alanıdır. Allah, insanda tecelli ettiği gibi hiçbir şeyde tecelli etmemiştir. Ârifin her şeyde Hakk’ı görmesi; şeytan gibi, var olmayı kendi nefesine vermesinden değil, varlıkta Allah’tan gayri şey görmemesindedir” (Ahmed Rıfki, 2015: 102).

Tanrı, insanı kendi suretinde yaratmıştır. Hüsn-ü mutlak’ı, yani insanda ilahi güzelliği temsil eden Ali’dir. Ali, Cemâl timsalidir. Ali’nin adı her insanın suretinde ‘Ayn (ع) kaşların kemerini, Lâm (ل) burun çizgisini, Yâ (ي) ise kulağı meydana getirir. Tanrı, Ali’nin görünüşü altında tecelli eder (Mélkoff, 2015: 44-106).

El-Neşşabî risalesinde: “Suretin varlığını kabul mü red mi edeceğiz meselesi üzerine ve onun (Rebia’nın) Müminlerin Efendisi Ali b. Ebu Talip ile ilgili görüşleri üzerine tartıştık. Ona göre Müminlerin Efendisi’nin hem zahiri hem de batını bir sureti vardı. Eli, başı ve ayağı ışıktandı. Ona göre Ali b. Ebu Talib’in soyut ile ışıktan özü aynı şeydi. Yemek içmek dışında hiçbir etkinliği ondan uzak görmüyorum, dedi. İmamlık sırasının manevi olduğuna inanıyordu” (Bar-asher, Kofsky, 2014: 140-141) derken Hz. Ali’nin sîretini ışıkla ifadelendirmiştir. Tanrı’nın zahir sureti, yeryüzüne Hz. Muhammed’le inmiş, Tanrı’nın batın-saklı sureti ise Hz. Ali’de tecelli etmiştir. Hz. Muhammed de Hz. Ali de, aynı tek Hakikatın tezahürleridir. Allah-Muhammed-Ali hakikatın vahdet birliğidir (De Jong, 2014: 272). Hasan Cemâli Baba, “çünkü hakikatın kemâli ve güzelliklerin cemâli O’nundur. Eşyadaki kemâl ve cemâl, O’ndan yansıyan eğreti tecellilerdir. Cemâli, gönül aynasında görmek için Hz. Ali’nin: ‘Perde kalkacak olsa yakînim bundan daha fazla olmazdı.’ sırrı aşikâr olur.” şeklinde açıklamıştır (Hasan Cemâli, 2014. 2-16). Bundan dolayı her insanın yüzü mihraptır; mihrap insanın mürşidinin yüzüdür (veh-i kemâl). Yani her velinin batını oluşturan Hz. Ali’dir. Mürşitte, mükemmelliğe ilişkin dışsal işaretler ile iç mükemmellik eşleşmiştir. Talip için mürşit, kibledir. Kible tam olarak onun iki kaşının arasındır (De Jong, 2014: 273). Alevî ve Bektaşîlerin ait olduğu Caferî mezhebi önderi İmam Cafêr ise: “İnsan, Tanrı’nın kudret eli ile kaleme aldığı kitaptır. Hikmet ile bina ettiği mabettir” buyurmuştur (Alıntılanan Kaplan, 2016:7). Kaygusuz Abdal, *Budala-nâme* adlı eserinde insana dair son sözü: “Pes imdi bu sözlerden garaz budur ki, cümle yaratılmışta Hakk mevcut imiş. Eğer Hakkı eşya içinde istersen delili Âdem’dir. Eğer eşyadan ayru istersen yol uzak, menzilin payanı yok. Cemi’ ömrünü zayı itmiş olub marifetullahdan bir nesne bilmedin, cihana hayvan geldin ve hayvan gitdin” (Kaygusuz Abdal, 2006: 60) şeklinde özetlemiştir.

3. Sonuç

Yazı-resimlerin, hat sanatının aracı olan yazı ile yapılmış olmaları, bu sanatın sadece kaligrafi veya piktogram olarak nitelendirilmesi; yapılan eserlerin derinliğine

vâkıf olmayı engellemektedir. Yazı-resim sanatı, Anadolu'ya ait bir tekke-dergah sanatıdır. Primitif olarak adlandırılabilirler fakat piktogram olduklarını ifade edemeyiz. Piktogramlar sadece bir şeyi işaret etmek için üretilmiş araçlardır. Oysaki yazı-resimler köklü bir inancın ve vahdet-i vücud düşüncesinin ürünleridir. Bireysel alınmış kararların neticesinde değil; bilakis bir fikrin, bir yolun kavrayış biçiminden kaynaklanan toplu bir kararın neticesinde oluşmuşlardır. Kendi kendisinden mesajını taşımaktadır. Hurufilik'ten çıkış yapmış olması Hurufilik inancını taşıdığı anlamı gelmemekle beraber Hurufilik sadece harfin ve rakamın taşıdığı değerle yol yürümüştür. Alevi- Bektaşî erkânı harf üzerinden değil Allah-Muhammed-Ali ve Ehl-i Beyt isimleri üzerinden yolu anlatmaya çalışmıştır. Yazı bir amaç değil sadece bir araç olarak kullanılmıştır. Nitekim minyatür üzerinden yolu anlatmayı reddetmekle; aslında soyut olan yazı aracılığı ile soyut olan yolun görünmesini kolaylaştırmıştır. Allah-Muhammed-Ali isimleri eserden çekilip alındığında dahi geriye kalan figürün sureti, bizi yine insana, insan olmanın erdemine götürecektir. Yazı ile, kutsal olanın adının yazılmış olması, sadece kutsal olana gönderme yapmak için değil; bilakis, seyredilenin adının taşımış olduğu portresidir. Hakikatte cemâl, kemâl ile görünen olduğu için; görünmeyen görür kılacak olan da insanın ulaştığı erdemlerdir. Yolun sırlarını nandan gizlemek, perdelemek için soyut olan yazı ile portreler oluşturulmuştur. Hz. Ali'nin "Perde kalksaydı, yakîn yine değişmeyecekti" (Hasan Cemâli, 2014:2-16) dediği yere gelebilmek için yazı-resimler avamdan sakınılarak perde görevini üstlenmişlerdir. Bu da yazı-resimlerin çok katmanlı sanat eserleri olduğunu göstermektedir.

Tasavvufî edepte ve Alevi ve Bektaşî erkânında, insana secde etmeyen, Hakk'a ve hakikate secde edemeyeceği için dergâh meydanına insan sureti resmedilmiş eserler yerleştirilmiştir. Secde edilen yer, insanın mücerret yapısıdır; Tanrı ile birliğini bulmuş, ölmeden evvel ölmüş, ete kemiğe bürünüp Yunus diye görünmüş olan insanadır. Secde ancak; Ruhu üfleyenle ruhundaki Tanrı'nın ruhu ile bir olmuş insanadır. Yoksa nefsinin heva ve heveslerini put yaparak ona tapan kişiye degildir.

İnsanın tenine, zahirine, bedenine veya erdemini tamamlamamış bir ruha; ancak hürmet ve saygı gösterilir. Hz. Muhammed'in Yahudi olan bir kişinin cenazesi götürülürken, insana olan hürmetinden ayağa kalkması ile aynıdır. Bu saygı, Yaratan'ın ruhundan üfleyerek insanda bir parça bulunduruyor olmasından kaynaklanmaktadır.

Kaynaklar

- Ahmed Rıfkı. (2015). *Bektaşî Sırrı*, I-II, Haz. Hür Mahmut Yücel. İstanbul: Kesit Yayınları.
- Aksel, Malik. (2015). *Türklerde Dini Resimler*. İstanbul: Kapı Yayınları.
- Aydın, İbrahim Hakkı. (2002). "Kenzi Mahfi". *TDV İslam Ansiklopedisi*, c.25, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yay. s.258-259.
- Bar-Asher, Meir M. ve Aryeh Kofsky. (2014). "Ali B. Ebu Talib'in İlahi Vasıflarına Dair", *İslam İnançlarında* Hz. Ali. Haz. Ahmet Yaşar Ocak. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 140-141.

- Berk, Nurullah. (1955). “İslam Yazısında Plastik ve İfade”, İlahiyat Fakültesi Dergisi c.IV, I-II s.49-57
- Çağman, Filiz ve Zeren Tanındı. (2014). “Tarikatlarda Resim ve Kitap Sanatı”, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf ve Sufiler*. Haz. Ahmet Yaşar Ocak. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 685-708.
- Çift, Salih. (2009). “Bektaşî Geleneğinde Vahdet-i vücûd ve İbn’ül Arabî”, İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi 23, 257-279.
- Dağlı, Şemsettin Ziya ve Fatih Başbuğ. (2007). “Türk Hat Sanatı’nda Yazı Resimler ve Mevlevîlik”, *Türk-İslam Medeniyeti Akademik Araştırma Dergisi* 4, 177-188.
- De Jong, Frederick. (2014). “Bektaşîlik’te İkonografi: Dini Kıyafetlerde, Ayinlerde Kullanılan Eşyalarda ve Resim Sanatında Sembolizm ve Temalar Üzerine Bir İnceleme”. İslam İnançlarında Hz. Ali. Haz. Ahmet Yaşar Ocak. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 265-296.
- Duru, Abdulkadir. (1997). *Anbul*. İstanbul: Özden Yayınları.
- Gemuhluoğlu, Zeynep. (2015). “Amentü Gemisi Nasıl Yürüdü?”, *TSA Türk Sineması Araştırmaları* 6, 1-6
- Grabar, Oleg. (1992). *The Mediation of Ornament*. New Jersey: Princeron University Press
- Hacı Bektaşî Veli. (2013). *Makâlat-ı Hacı Bektaş-ı Veli*, Haz. M. Es’ad Coşan. İstanbul: Server İletişim.
- Hasan Cemâli Baba. (2014). *Bektaşî Risaleleri*. İstanbul: Revak Yayınları.
- İbn Arabî. (2017). *Fütûhât- ı Mekkiye*, II-III. Çev. Ekrem Demirli. İstanbul: Litera Yayınevi.
- Kaplan, İsmail. (2016). “Alevî İnançının Temelleri”, Erişim Tarihi: 17.01.2020 <http://alevi-koeln.de/wp-content/uploads/2016/12/Alevi-inancinin-temelleri.pdf>.
- Kaygusuz Abdal. (2006). *Budala-nâme*, Haz. Tahir Galip Seraltı, Vahdet-i vücûd ve Tevhid Risaleleri. İstanbul: Furkan Kitaplığı.
- Mélikoff, Irène. (2015). *Uyur İdik Uyardılar*, Çev. Turan Alptekin. İstanbul: Demos Yayınları.
- Özgür, Şenay. (2007). “Oleg Grabar ve İslam Sanatı Yorumu” Yayınlanmamış Doktora Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir.
- Özmen, İsmail. (1995). *Alevî- Bektaşî Şiirleri Antolojisi IV*. Ankara: Saypa Yayınları.
- Sayın, Zeynep. (2015). *İmgenin Pornografisi*. İstanbul: Metis Yayınları.

- Schimmel, Annemarie. (2012). *İslamın Mistik Boyutları*, Çev. Ergun Kocabıyık. İstanbul: Kabalcı Yayınları.
- Tansuğ, Sezer. (2012). *Çağdaş Türk Sanatı*. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Turkuler.com <http://www.turkuler.com/ozan/asikibreti.asp> Erişim Tarihi: 21.08.2020.
- Uluç, Tahir. (2006), “İbni Arabi’de Mistik Sembolizm”, *İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi* 16, 151-190
- . (2015). *İbn Arabi’de Sembolizm*. İstanbul: İnsan Yayınları.
- Usluer, Fatih. (2014). *Hurûfilik: İlk Elden Kaynaklarla Doğuşundan İtibaren*. İstanbul: Kabalcı Yayınları.
- Virâni Abdal. (2015). *Fakrnâme*. İstanbul: Revak Yayınları.

YASSAWI CULTURE VERSUS HISTORICAL MARXIST DIALECTIC*

Tarihi Marksist Diyalektik Karşısında Yesevi Kültürü

Dossay KENZHETAYEV**

Muzaffer TAN***

Abstract

It is clear that Sufism is one of the most important elements that contributed to the spread of Islam among the Turks. In this sense, as the founder of the first Turkish Sufi tradition, Ahmad Yassawi, who left a deep mark on the spiritual life of the Turks deserves a special attention. Since the Yassawi culture was the first example of Turkish Sufi tradition, spiritual activities of Ahmad Yassawi has a remarkable place. Ahmad Yassawi is considered as the first Sufi of Turkish culture. Yassawi culture is the deepest dimension of living religious experience. It neither made any concessions to the seventy-year communist regime, nor accepted the compromise. It did not melt in front of the synthesis of atheist education. It did not lose its identity under the weight of atheist propaganda and pressure, and survived until today. Even after the power in Turkestan passed to the communist regime which argued that it destroyed the eternal foundations of the economic, social, religious life of Islam, Islam continued to exist, and in this the Yassawi culture had a crucial role. This research deals with the problem of the importance of Yassawi culture from a historical point of view.

Keywords: Ahmad Yassawi, Yassawi culture, Sufism, Marxist Dialectics, Atheism

Öz

Tasavvufun, İslam'ın Türkler arasında yayılmasına katkıda bulunan en önemli unsurlardan biri olduğu açıktır. Bu anlamda ilk Türk Sufi geleneğinin kurucusu olan ve Türklerin ruhsal yaşamına derin bir iz bırakan Ahmet Yesevi özel bir ilgiyi hak etmiştir. Yesevi kültürü Türk Sufi geleneğinin ilk örneği olduğundan, Ahmed Yesevi'nin manevi faaliyetleri dikkate değer bir yere sahiptir. Ahmet Yesevi Türk kültürünün ilk mutasavvufu sayılmaktadır. Yesevi kültürü, yaşayan dini deneyimin en derin boyutudur. Ne yetmiş yıllık komünist rejime taviz verdi, ne de onunla uzlaşmayı kabul etti. Ateist eğitimin sentezi karşısında erimedi. Ateist propaganda ve baskı altında kimliğini kaybetmedi ve bugüne kadar hayatta kaldı. Türkistan'daki iktidar, İslam'ın ekonomik, sosyal, dini yaşamının ebedi temellerini yok ettiğini iddia eden komünist rejime geçtikten sonra bile, İslam var olmaya devam etti ve bunun içinde Yesevi kültürü çok önemli bir role sahiptir. Bu araştırma, Yesevi kültürünün önemini tarihsel bir bakış açısından ele alacaktır.

Anahtar Kelimeler: Ahmet Yesevi, Yesevi kültürü, Tasavvuf, Marksist Diyalektik, Ateizm

* Geliş Tarihi: 10.02.2020, Kabul Tarihi: 28.05.2020, DOI: 10.34189/hbv.95.012

** Prof. Dr., Hoca Ahmet Yesevi Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesi, Beşeri Bilimler Fakültesi, İlahiyat Bölümü, Kazakistan, dosaykz@mail.ru, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-0507-1011>

*** Doç. Dr., Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı, Ankara/Türkiye, tanmuzaffer@yahoo.com, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-6969-0618>

1. Introduction

It is clear that Sufism is one of the most important elements that contributed to the spread of Islam among the Turks. In this sense, as the founder of the first Turkish order, Ahmad Yassawi, who left a deep mark on the spiritual life of the Turks deserves a special attention (Eraslan, 1995: 794). Since the Yassawi culture was the first example of Turkish Sufi tradition, spiritual activities of Ahmad Yassawi has a remarkable place. So, Fuad Köprülü described Ahmad Yassawi as the first Sufi of Turkish culture (Köprülü, 1991:415).

Different views of the Sufi tradition are portrayed in Turkestan. For example, there is a statement that “any order after the Sufi idea finally matured” (Eraslan, 1995: 794), just as there is a statement that The first time, in the 12th century, Islam began to come across the serious attacks of non-Muslim invaders (in the east - Karakitai, in the west - Crusaders), Sufism played the role of defender of the faith, and was characterized as a movement of the masses. In this sense, for example, when the external and internal enemies the number of which has increased dramatically began to attack on the faith, the society gathered around the sheikhs, subordinating his life and rigorous system of mandatory rules, appeared on the scene as the Sufi orders (Bennigsen, 1988: 16).

Here what is meant by the “Yassawi culture” is “Turkish Sufism”, “Sufi orders of Turkestan”, “Muslim faith of Turkish people” or more broadly “Turkish Islam”. Similar ideas are found in the works of the orientalist and Turcologists of tsarist Russia. It is known that extensive studies of Turkish culture, folklore, beliefs, language, literature, mythology, rituals and traditions were conducted in tsarist Russia. These “collected materials” were used by the Soviet government and the Communist regime against the Turks in their efforts to assimilate and destroy all faith and cultural values of local people.

It is known that al-Gazzali (d. 1111), the famous medieval Muslim theologian, jurist, philosopher and mystic argued that Sufism has superior methods to defend Muslim creed than that of Batiniyya, Kalam and philosophy. This view did not escape the attention of the ideologists of Communist regime. Therefore, using the Sufi ideas, principles, they adopted “the Marxist dialectical interpretation of historical materialism.” as their methods. Lenin has a famous statement “Nothing can arise out of nothing ... so we shall build the new socialist system out of the materials at our disposal” And so, the atheism has seen as an inseparable part of the Marxist-Leninist ideology and called “scientific atheism” (Topaloğlu, 1999: 13). From a theoretical and practical point of view, the scientific atheism became the method of propagation of atheism, laying the foundation of atheist education system.

Objectively speaking, the atheistic communist regime used theoretically and practically the cultural materials of Yassawism” in education. How and by which methods was this system of education able to use the Turkic cultural values, that is,

the Yassawi culture in creating a foundation for its aims? The answer to this question now and in the future will be of paramount importance from the viewpoints of Islam and human life. Our work aims to search for answer to this question.

2. Theoretical and Practical “Foundation” of Scientific Atheism

Objectively speaking, we can say that materialist monism which reduces the existence of God to the material principles has been the philosophical basis of atheism. Monism is referring to the systems that reduce the being to the single principle such as idea, spirit, material etc. On the other hand, as in the monism, in the pantheism creator and his creations are combined and reduced to a single principle (Erdem, 1990: 3). From this point of view, materialism is in a sort of relationship with the monism and pantheism. For example, a material system that exists comes down to the atom of matter. Suleiman H. Bolay defines atheism as follows: “Atheism does not recognize any cause in the explanations of natural phenomena. It accepts the world as a single and immutable existence. This entity is an immanent entity. In this sense, Pantheism can be considered an atheist understanding” (Bolay, 1996: 387). As a product of idealist thought, the concept of the immanent is, later on, used by the materialist and some monist systems.

Thus, Soviet ideologists shows materialism as the philosophical and ontological source of of atheism and while pantheism as the source of materialism (Nurgaliyev, 1996: 260). In this point there exists information that in the middle Ages, materialism continued its existence in the form of pantheism and atheism, based on the concept of “infinity of nature and God.” In the Enlightenment, it continued to exist in the form of Hylozoism - the notion that all matter is animated, or on its own, or through participation in the functioning of the world of the soul, or in any similar way. In terms of the relationship of God and the universe Hüsametdin Erdem points out “Pantheistic perception has two forms: the first is the fact that God is the unique truth and the second is the universe is the only truth. In these two pantheistic explanations of relationship between God and universe, the former is refers to theistic explanation, the latter to the atheistic one. The first (acosmism) is more metaphysics; the second (pancosmism) is physical and material. While the religion and philosophy lie in the Cosmism, the open materialism lies in pancosmism” (Erdem, 1990: 10). This is the same “material” as what was used by Soviet ideologists.

The theoretical foundation upon which “scientific atheism” is based in using the Yassawi culture is pantheism. That is, the basis of Yassawi-Sufi tradition was purposefully identified with pantheism, even if its unreliability was realized by Soviet ideologists later.

Some experts of scientific atheism found out that such distortions are not allowed to continue, thus that it is not possible to find a compromise between the doctrine of Karl Marx and worldviews of Ahmad Yassawi (Mambetaliyev, 1969: 39). However, there are some people who still accept the united pantheism and monotheism, mys-

ticism and Sufism. Here are some examples: pantheistic terms to refer to mystical concepts used in the Islamic Sufism. The historical fact is that because of the perception of pantheism as atheism, many put them on one scale and looked at them with suspicion. However, whatever the case, since they do not deny the existence of God, the pantheists cannot be regarded as atheists (Afifi, 1975: 36). If you try to understand the similarities and pantheistic Sufi philosophy in terms of form and content, in fact it turns out that “scientific atheism” is not scientific, and the science and philosophy are only the vehicles to hide the ideological and political purposes (Topaloğlu, 1999: 14).

In reality, the ideology of Marxism has no relevance to science, because the Marxist theory of communism primarily saw the thought and philosophy as a vehicle to change the world, thus ascribing the concept of God an ideological and practical meaning. Atheism in the Marxist ideology, more than being scientific atheism, is basically eclectic, not philosophical and theological (i.e. theoretical atheism is not possible), and carrying official, political, ideological and practical features (Taylan, 1998: 113). Therefore, being an inseparable part of Marxism-Leninism, atheism became a propaganda tool in the fight of communist regime against religion. It is known that atheism was the official ideological cult of state during the reign of Stalin, and in later periods scientific atheism was put into action to struggle against religion (Erşahin, 1999: 306). The main doctrine of Marx and his followers was the fact that religion is the means to oppress and manage the people. Therefore, it is obligatory to eliminate religion, because religion is the opium for the people. After the elimination of religion, the individual must be taught that he is himself the highest value, and thus he must obtain his freedom (Topaloğlu, 1999: 140).

Moving in this direction, Marx argued that atheism has social and economic foundations, and, therefore, to make it the ideology of working class he gave it a political character (Erşahin, 1999: 129). According to him religion has a social basis. That is, religion has emerged from the existence of classes (the rich and the poor) in the society. With the elimination of the classes, it will be possible to realize Socialism. In order to realize Socialism and to cultivate Soviet people -a single international human being- it is necessary to separate nations from their religions. Besides, the religion was also seen as the source of nationalism. On this issue, Gerhard von Mende said: “In the Soviet Union, there is a very hard fight against Islam, since Islam is considered to be a part of the Turkish nationalist feelings and thoughts. Thus, this should be regarded as the struggle against Turkish nationalism and culture (Mende, 1966: 128).

Method of historical dialectical materialism tries to see everything in the world through their own glasses and interpret them in a materialistic perspective (Topaloğlu, 1999: 159). Therefore, it argues that the basis of religion is the social and economic structure of society, regarding it as one of the forms of social consciousness, such as culture, morals, law, politics and aesthetics. Accordingly, to establish Socialism in this way will provide the social and political freedom of the individual, and destroy the sources that cause the emergence of religion. “In Marxist understanding, nation

is not an object that has developed in the course of time, so it is a phantom that is only a product of a particular economic period that goes along with the capitalism of bourgeois and to disappear with it. It follows that the national unity is essentially alien to communism, and the criterion is not “nationality” but “class” (Mende, 1966: 97).

Lenin writes on this subject as follows: “As the forerunners of liberty and the enemies of exploiters, workers all around the world bring their peculiar national cultures at their disposal”. In other words, their particular national cultures formed in the course of time as the oppressed class (misery-poverty), and they were envoys of Communism that prepared the revolutionary spirit. In this sense, the communist regime is the state of the dictatorship of the proletariat (the exploited class and the poor) which the people search for. Concerning the fact that the communist regime used the idea of poverty as a weapon, Süleyman H. Bolay writes as follows: “Marxism, in fact, contrary to what is claimed, is not science, but is essentially a method of social action. And in this by prioritizing the working class and its interests it takes worker’s power as a final goal” (Bolay, 1996: 270). According to Marxists, the characteristic of this system is, as a classless society and the founder of socialism, to express the historical position of the working class and place it on an economic basis. These are the theoretical grounds of scientific atheism. Atheism is divided into various forms: absolute atheism is the lack of a concept of God in consciousness; the theoretical atheism is the denial of God, knowing of its existence; the practical atheism is to lead a life as if God does not exist; indifferent atheism is the lack of interest in the dispute over the existence of God; science atheism is the adoption of atheism on an ideological basis.

Thus, after placing Yassawi culture on its own “practical grounds”, scientific atheism passed “the education” that constitutes its “theoretical ground”. Indeed, «Scientific Atheism» sees itself from theoretical and practical aspects as a method of spreading atheism, that is, atheism is a unique system of learning (Topaloğlu, 1999: 158).

In this regard, Lenin states that the Communist Party’s goal is to destroy the connection between the exploited, oppressed classes (the poor) and the organized religious propaganda, and thus, to save the workers from the religious prejudices in real sense. For this purpose, the Party should organize the most common form of scientific education and anti-religious propaganda. The party must organize the broadest anti-religious education and advocacy (Erşahin, 1999: 133). Accordingly, “The Communist Party, the leader and conscious cadre of the masses of revolutionary laborers, had to accept religious beliefs as an obstacle and hostile power to be removed from the way to the Communism through administrative and police measures, if necessary” (Bennigsen, 1988: 55).

Under the communist regime, scientific atheism in line with the Marxists and Leninists was taught in the schools as a compulsory course. Besides, all mass com-

munication means were used for propaganda against religion such as private radio broadcasts, anti-religion films and theater plays, fixed or mobile exhibitions, anti-religious auto-clubs held once a week in order to educate the nomads in the highlands, atheism museums, anti-religious reading rooms, anti-religion clubs, including clubs of “atheist youth”, in the primary and secondary schools, books, brochures, newspaper articles, periodicals for special fields, and numerous conferences and special talks for the public, specialists of the “Agitprop” (advocacy/preacher and propaganda work) who visit Muslims and those who hesitate to teach them the truths and the superiority of Dialectical Materialism.

The communist regime took the continuous education against religion -the “synthesis” theory based on the principle of ignoring God at any moment- from the dhikr (invocation/remembrance), which is the principal element and the most important ceremony of the Yassawi culture. However, in the words of Alexander Bennigson historical struggle between religion and atheism (the communist regime) is an endless struggle and will not reach any side at the final victory. This question will be dealt with when the Yassawi culture is considered.

3. Interpretation of History of Yassawi Culture in Terms of Dialectical Materialist Method

Ahmad Yassawi’s mystical tradition of love did not disappear in Turkestan even in the time of Communist regime. The ideologists of the communist regime defined this culture and tradition as a dangerous force to the atheism, and for the benefit of society they used it for their atheistic propaganda methods. For the complete reconstruction of the existing social, economic, political and cultural life, Lenin said that “using the available material for the construction of socialism” Marxist doctrine was the unique weapon of historical dialectical materialism (Erşahin, 1999: 128). Later, those who said that it was difficult to reconcile Karl Marx (doctrine) socially and economically with the wisdoms of Ahmad Yassawi submitted in front of the methodology of the Marxist historical dialectical doctrine (Mambetaliyev, 1969: 39). It is worth remembering that the dialectical materialism is a materialist understanding that sees possible to reorganize the world, likening this to a system of ideas evolving in mind more than a living organism, and that explains this evolution through the thesis, antithesis and synthesis phases (Bolay, 1996: 257). This means that it is a philosophical theory that interprets history in a materialist way and sociologically deals with the evolution of history and human activities in general, because in the methodology above there were antithesis, i.e. bases showing how the teaching of Ahmad Yassawi and Marxist doctrine are synthesis and complementary of each other.

In the teachings of Marx, there are social periods historically evolving in parallel with the economic systems. According to this teaching, Islam emerged along with feudalism, one of these social periods. This society, i.e. feudalism brought religion with itself. Because, in order to establish a “balance” between the exploiting and the

exploited (poor) classes in society a tool was needed for the benefit of the exploiting class. And this tool, as supposed, was religion.

According to them, in the whole Middle Ages when the religion was widespread the struggle against the power (exploitative) mass was naturally conducted in the non-religious form, that is in the form of sects and heresy. Marxists have tried to show the appearance of atheism and heresy as the first appearances of struggle against the religion and government. For example, uprisings in the Abbasid Caliphate took place in Iran, in the south of Central Asia and Kazakhstan under the banner of fire-worship, Mazdeism, Manichaeism, Qarmatism and Sufism (Tadzhikova, 1989: 51), and the fact is that all of these revolts were religious form was natural, because, at that time, the revolution could be realized only through the heretical actions of religious denominations. For, in those times, rebellions could occur against religion through religious sectarian activities. In fact, the motives of the riots were social inequality and social injustice in the society. This led to the emergence of social utopists who, in terms of Marxist interpretation, seek for universal humanist values among various Islamic sects (Kenjetay, 2003: 35).

The cause of rebellions and the revolutionary reactions was social inequality in society. This causes the emergence of social utopians among members of various Islamic sects who demanded global humanistic values. The ascetic movement in the early periods of Sufism emerged, according this viewpoint, as a reaction to the Umayyad power, their luxury life, richness and the moral corruption of the society. This rebellion and reaction is the most primitive and passive form of communist revolution. Ascetism arose as a response to the social inequality in Muslim society". In other words, there were social equality and justice at the heart of Sufi movements, even if they were passive. In fact, there are ontological differences between Wahdat al-Wujûd and pantheism. However, in the Marxist interpretation, it is emphasized that the Sufis have a "unity" between materialism and pantheism, and even materialism and ore. They attempt to substantiate this claim with the understanding that "Allah is creator and also a creature and is unique and many" in the Sufi philosophy. This theory stems from the idea of change that emanation from God, that is, from God to matter, from light to darkness, from unlimited to limitless, and finally from paradoxical to a second type. As a matter of fact, the universe, breaking off its first basis, will transform into the unity of light and darkness, the unity of Allah and the universe, that is, the unity of thesis and antithesis. By saying that "the material world will come into being through a kind of emanation from God and that the divine spirit there will gradually become materialistic, she easily dresses the methodology of the Materialist Dialectics upon mysticism and Wahdat al-Wujûd. Thus, the methodology of the Materialist Dialectic easily fits in with the comprehension of Sufism and Wahdat al-Wujûd.

Most Soviet ideologists consider Islam from a Christian point of view. When talking about Islam, they give the priority to Christianity. After saying "Medieval Eastern pantheism developed in naturalistic and mystical direction as it is in the

West”, they considered and categorized the Yassawi culture according to the “Western perspective.” In fact, the inhuman practices of the church in the middle Ages, which had been made in the name of God, played a major role in the enmity of religion that emerged during the period of enlightenment and became evident in the modern era. The main source of Marx’s criticism was Western culture and Christianity. Today, there are also those who consider Marx as a positive and “unique thinker who defends human against the socio-economic, religious, and political affairs of his own society” (Fromm, 1997: 182).

Soviet ideologists even show the great Muslim thinkers such as Avicenna (d. 1037), al-Farabi (d. 950) who never had materialistic ideas as the enemies of religion, naturalist, pantheist, free thinkers of the Middle Ages who dealt with natural events and human in a systematic way (Tadzhikova, 1989: 78).

On the basis of Sufism’s view of love of God (muhabbatullah) and “love is knowledge of Allah (marifatullah), the experts of scientific atheism tried to show that Islam is not the religion of love, on the contrary, it is the religion of fear (Tadzhikova, 1989: 80). As the “pantheist understanding” which approach God through love brings about the deification of human, it became a reactive thought that removed the authority of Islam which in their views is exploiter and the ideology ruling class.

According to Marksist perspective, the socio-political aspect of mysticism was very weak. So, they argue that the sufis generally criticized the social order in a limited way and desired “virtuous state” under the rule of the ruling class. This is surprising since they do not understand that the Sufis’ solution was not a political and armed revolution but a spiritual revolution. Moreover, they accused the religion and the Yassawi culture of being a mass of doctrines that cannot go beyond being the “last breath of the exploited creatures, the heart of a heartless world”, and not showing clear and precise way to change the world (Tadzhikova, 1989: 86).

As seen in the Marxist and Leninist classics, they adopted that “since in the Middle Ages, only religion and theology were known as an ideology, the rebellion and the struggle of the people developed between the Sufi orders in a religious form and, therefore, they had to fight against Islamic ideology through Islam’s own principles and evidences” (Tadzhikova, 1989: 89). Another scholar of atheism says “The Karakhanid state, which accepted Islam as its official religion, looked at mysticism as a kind of opposition.” They also associate the fact that Ahmad Yassawi’s thought attracted considerable attention in his own era among the Turks living in the steppes of Central Asia and Kazakhstan, as mentioned above, with the idea of opposition to the traditional Islam. The nomadic people needed this and the wisdom of Yassawi could meet this need, because Yassawi, as the supporter of the poor, criticized power and the status quo. According to them, it is possible to find the opposition of Ahmad Yassawi against the feudal mass and ideology of power not only in his piece master work *Diwan-ı Hikmat* (Divine Wisdom)ut also in many historical documents. One of

these evidences is that the order of Yassawiyya was contrary to the main theological principles of Islam. Likewise, the fact that Ahmed Yassawi was continually on exile or in seclusion is regarded as one of the evidences for this. They also present the works of W.W. Barthold as an evidence for this claim that the political power under Bughra Khan wanted to exterminate all sufis of Sheikh Abû Saïd in Transoxiana and many sheiks secretly took shelter in Marw (Barthold, 1964: 235).

The official Islamic scholars who were next to the ruler of the government, have built madrasahs to spread the Islam to large masses. Yet, besides these, there were lodges, camps in Kazakhstan in the Middle Ages. On the other hand, the works of Ahmet Yassawi were not written with the authority or support of any state or ruler. That is, the Marxist commentators predicted incompatibilities, even contradictions, between the official class of Islamic scholars and the Sufi tradition. The reason for that was to attract the Turkish Muslim presence living in the Soviet system to their side around the Yassawism.

Politically, even Emir Timur wanted to make use of Ahmet Yassawi's enormous dignity among the people, therefore he built a tremendous mausoleum next to his grave. The far-sighted deceitful politician built this mausoleum not for the service of Ahmet Yassawi to spread Islam, but to attract the hearts of people in that region.

In the Marxist interpretation, all principles of opposition existed in Yassawi culture. In this sense, for example, according to Yassawi, the most important treasure of man is poverty. The poverty office, as we have mentioned above, is the opposite wealth and takes the form of opposition to the political power. In other words, beside the workers-exploited poor, Yassawi sided against the power. Yassawi criticized the corruption of the Karahanid State and his senior administrators by arguing for absolute moral virtues, equality, justice and well-being with his religious-mystical wisdom. Such movements were progressive, even if under the name of mysticism, because they reflected the wishes, demands and desires of the majority of the people. For it reflected the will, desires, demands and needs of most people (Kenjetay, 2003: 112). However, a revolutionary dialectic self-ore was not present in mysticism. So he had no power to change society.

The history of medieval Kazakhstan is full of struggle against feudalism under the banner of mysticism. "Mysticism maintained its revolutionary opposition to feudalism. However, even if mysticism appeared to be the secret form of "revolutionary opposition" and an ideological struggle with and feudalism, it did not emerge in the active form of revolutionary movement. The nature of the revolutionary movement of mysticism showed itself in asceticism, the invocation to God and the rejection of the world to deserve all goods in the Hereafter".

According to them, another sign of the fact that Yassawi was not a theist and that he was not attached to a Sunni order of Islam was that he criticized the social order of his own period. Again, «According to the Qur'an and Sunnah, women are inferior to

men. More precisely, the woman has been rendered a home slave, and neither can go to social institutions on her own, nor can open her face in front of strangers. However, in Yassawi culture, women can join in the recitation. Facts and evidences indicated above suggest that Islamic practice has nothing in common with Yassawi culture on the issue of woman.

In Yassawi culture, freedom of will and freedom of behavior is seen evidently, whereas in the Qur'an, man has no freedom of will, he cannot go beyond fulfilling the will of Allah. Yassawi invited his disciples to cultivate and develop themselves and avoided the idea that humanitarian virtues originate from God. This is sufficient evidence to show the indeterminism of Ahmet Yassawi. "Yassawi did not apply for indeterminism against Muslim fatalism not only at the theoretical level but also in practical life" (Tadzhikova, 1989: 86).

Here, we have put forward the opinion of those who evaluate the wisdom of Ahmad Yassawi and the Yassawi and the place of social life in the historical process in terms of the "Marxist Historical Dialectical Method". Indeed, with the Marxist method, it is not possible to reach at anything other than these convictions.

By interpreting the Yassawi culture with the Marxist dialectic method, Scientific Atheism practiced some concepts and methods of Yassawi culture in atheist propaganda education. In this sense it is useful to give a few examples.

"Faqr" literally refers to poverty and necessity, while terminologically to the state of being spiritual and religious need. No matter how wealthy such a person is, he doesn't pay attention to it. The property of such a person is in his pocket, not in his heart, that is the person who reaches at the rank of the "faqr" is not the slave of the property; on the contrary, it is his slave. (Cebecioglu, 1997: 262).

Atheist agitprop experts argue "We are poor, and for this reason we are proud of poverty. Because, the state we built is the state of poverty. Soviet people mean "poor people". As Lenin puts it, our nationality is poverty. This is the dictatorship of the poor (proletariat) that Yassawi also wants." (Tadzhikova, 1989: 112).

The dhikr (remembrance), in Arabic, literally means remembrance which is the opposite of forgetting. As a term, dhikr refers to the state of forgetting everything except for truth, i.e. God. A person who loves something, he mentions it over and over again. So, dervish constantly remembers and mentions God in his heart (Uludağ, 1996: 588). They took this fact as a basis and applied it in contrast to the practice. Soviyet Atheist "agitprop" experts, on the other hand, struggled to inculcate the notion that God is absent at any time.

Even if they tried to dissolve the meaning of dhikr, they failed to reach a successful result (synthesis) because the dhikr refers to the remembrance of God (thesis) and atheism to the denial of God (antithesis). Whereas in the dhikr, the remembrance of God is the focal point, in Atheism Gos is practically ignored although

theoretically ignorance is not possible. In dhikr, there is a solid foundation and love of God. The signs of practical atheism manifest itself, even in the believers, in the form of prostitution, adultery and bribery.

As for sayr-u sulûk, literally it means to walk, to go on the road, to travel, while terminologically refers to walk in the spiritual path under the leadership of master to reach God. The passenger (guest) called saîr and sâlik (the so-called sulûk) takes a distance on this journey to the extent that he is cleared of his bad deeds and is well-behaved. At the end of the path (sulûk), he is given to love of God. In the Yassawi culture, sayr u sulûk among the nomads is common with the name of “Sal-serilik”. Since the members of the Yassawiyya Order were mostly nomads, the sayr u sulûk, namely “Sal-serilik” changed the shape. Nevertheless, the content of the Sal-serilik was the same as that of sayr-u sulûk. They only traveled continuously to spread worship of God, love of faith to the nomads, and they had teams like wrestlers, artists, and actors with them. These are also called “travelers”. Nomads were constantly aware of when, on which day and in which village travelers would be (Daurenbekov & Tursynov, 1999, 101-102). Therefore, Sal-serilik played an important role in the spread of Yassawi culture and Islam in the Kazakh steppes.

As mentioned above, the specialists of scientific atheism in anti-religious propaganda used all possible media. Anti-religious club activities in the form of mobile exhibitions, mobile educators and teachers for shepherds were almost the revitalization of Sal-serilik in the communist regime.

4. Conclusion

Undoubtedly, Hodja Ahmad Yassawi is the person of Islam who contributed significantly to Central Asia and Kazakhstan. His works and wisdom have not lost their importance until today, and their importance increases more and more as time goes on. The world view and teachings of Hodja Ahmad Yassawi are reflected in his works such as “*Divan-ı Hikmet*”, “*Miratu'l Kulup*”, “*Fakrname*”. Hodja Ahmad Yassawi is an integral part of Islamic Sufism. The basic principles of this path are: the respect of the student to the teacher, justice and surrender, recognition of God, generosity, trust, and contemplation.

Yassawi culture is the deepest dimension of living religious experience. It neither made any concessions to the seventy-year communist regime, nor accepted the compromise. It did not melt in front of the synthesis of atheist education. It did not lose its identity under the weight of atheist propaganda and pressure, and survived until today. Even after the power in Turkestan passed to the communist regime, which argued that it destroyed the eternal foundations of the economic, social, religious life of Islam, Islam continued to exist, and in this the Yassawi culture had a crucial role. The culture of Yassawi is the essence of Turkish presence and Islam. Thus, the base of unity and solidarity of Turks, whose supporters of “panturkism”,

which were considered very dangerous in the Soviet regime, were centered on the personality “Pir-i Turkistan Hodja Ahmet Yassawi”. So there was no alternative for the Soviets to use this ground of consciousness for their own purposes. It is for this reason that they examined the culture of Yassawi extensively. The principles of materialism and pantheism for an atheist ideology are a basis for positivist historicism. Therefore, the teachings of wahdet in the Yassawi Culture were used as the first step towards pantheism. Because they have recognized pantheism as the starting point of materialism and atheism. In another way, they regarded mystics as historical stages (thesis-antithesis-synthesis) of the “global communist revolution” in human history. For this reason, the culture of Yassawi is a source of great knowledge for determining determinist-historicism for the ideology of nobility. Some terms and understandings of Islamic mysticism were also an axiological and anthropological ground for the Communist ideology of Soviet. For example, concepts such as “proletariat-poverty”, “tovarish-salik”. By changing the content of concepts in Yassawi, they aimed to be the foundation of the human mind. Even now there are forces that are interested in this culture.

References:

- Afifi A., (1975). *Muhiddin İbnu'l Arabi'nin Tasavvuf Felsefesi*. (Translated by Mehmet Dağ). Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.
- Barthold V.V. (1964). *Sochineniya*. T. 2. Moskva: Nauka
- Bennigsen Alexandre & Quelquejay, Chantal Lemercier. (1988), *Sufi ve Komiser (Rusya'da Musluman Tarikatları)*. Translated from French by Osman Turer. Ankara.
- Bolay, Suleyman Hayri. (1996). *Felsefi Doktrinler ve Terimler Sözlüğü*. Ankara: Akçağ.
- Cebecioglu, Ethem. (1997). “Fakr Maddesi”, *Tasavvuf Terimleri ve Değimleri Sözlüğü*. Ankara: Rehber.
- Daurenbekov, Zhakau & Tursynov, Edige. (1999). *Kazakh baksy-balgerleri*. Almatı: Ana Tili
- Eraslan, Kemal. (1995). “Ahmet Yesevi”, *Erdem Dergisi*. Hoca Ahmet Özel Sayısı, c.7, s.21, s.794
- Erdem, Husamettin (1990). *Panteizm ve Vahdet-i Vucud Mukayesesi*, Ankara: Yorum.
- Ershahin, Seyfettin. (1999). *Turkistan'da İslam ve Muslumanlar (Sovyet Dönemi)*, Ankara: İlahiyat Vakfı.
- Fromm, Erich. (1997). *Marx'ın İnsan Anlayışı*. (Translated by Kaan Öktan). İstanbul: Say.

- Kara, Mustafa. (1999). "Tarikatlar Dünyasına Genel Bakış". *İslamiyat*, c.2, s.3. Temmuz-Eylül. ss. 67-78.
- Kenjetay, Dosay. (2003). *Hoca Ahmet Yesevi'nin Düşünce Sistemi*. Ankara: Hoca Ahmet Yesevi Yayınları.
- Köprülü, Fuat. (1991). *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- Mambetaliyev S. (1969). *Perezhitki nekotoprykh musulmanskikh techenii v Kirgizii I ih istorii*. Frunze-Bişkek.
- Mende, von Gerhard (1966). *Komunist Bloka Milliyet Mefkuresi*. (Translated by Fethi Tevetoğlu, Aziz Alpagut). Ankara.
- Nurgaliyev R. (1996). "Materializm". *Philosophiyalyk sozdik* (Kazakh ensiklopediası bas redaksiyası). Almatı.
- Tadzhikova K. (1989). *Islam: mirovozreniye, ideologiya, politika*. Almatı: Kazakistan.
- Taylan, Necip. (1998). *Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu*. İstanbul: Ayışığı.
- Topaloglu, Aydın. (1999). *Ateizm ve Eleştirisi*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları
- Uludağ, Suleyman (1996). "Zikir Maddesi". *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Marifet.

YAYIN DEĞERLENDİRME
BOOK REVIEW

Muhammed Ceyhan ve Murat Alandağlı, *Hacı Bektaş Veli Dergâhına Yüz Sürenler*, Pir Sultan Abdal 2 Temmuz Kültür ve Eğitim Vakfı Yayınları, Ankara, 2019*

Kamil YAVUZ**

Tasavvuf ekollerinden Haydari koluna mensup Rum Abdalları'ndan Abdal Musa tarafından 14. yüzyılda Hacı Bektaş Veli kültü etrafında şekillendirilen ve Osmanlı Devleti himayesinde 16. yüzyılda Balım Sultan'ın bir tarikat organizasyonuna kavuşturduğu Bektaşilik; bizatihi Hacı Bektaş Veli tarafından teşekkül ettirilmemiş ancak onun şahsiyeti ve öğretileri etrafında teşekkül ettiği için Hacı Bektaş Veli, tarikatın piri ve babası sayılmıştır. Hacı Bektaş Veli'nin Alevi ve Bektaşi geleneğindeki tartışılmaz ağırlığı ve rolüne karşın tarihsel kimliği üzerine veriler oldukça kısıtlıdır. Ondan bahseden ilk kaynaklardan biri 14. yüzyılda Aşık Paşa'nın oğlu Elvan Çelebi tarafından kaleme alınan *Menâkıbü'l-kudsiyye fî Menâsibü'l-ünsiyye* adlı eserdir. Buna göre Hacı Bektaş, Anadolu'daki Babailer Hareketi'nin lideri, Horasan Melametiliğinin Anadolu'daki kollarından

Vefailik tarikatının şeyhi Baba İlyas'ın halifeleri arasındadır. Aynı dönemde Ahmed Eflakî'nin kaleme aldığı *Menâkıbü'l-ârifin* adlı eserde de Hacı Bektaş Veli, Baba İlyas'ın halifeleri arasında gösterilir. Hacı Bektaş Veli'den bahseden ve hakkında en detaylı bilgilerin yer aldığı kronik statüsündeki eser *Aşıkpaşazade Tarihi*'dir. Bu esere göre Hacı Bektaş Veli, Horasan'dan kardeşi Mentuş ile Anadolu'ya gelir. Baba İlyas'ı görmek için buraya gelen Hacı Bektaş Veli, Sivas'ta Baba İlyas'a intisap eder. Orta Anadolu'da kardeşiyle onun hizmetinde seyahat eder. Kardeşi Sivas'ta şehit edilir. Kendisinin mezarı ise Kayseri'dedir. Bizatihi Hacı Bektaş Veli tarafından düzenlenen *Menâkıb-ı Hacı Bektaş-ı Velî, Vilâyetnâme-yi Hacı Bektaş* yahut sadece *Velayetname* adıyla bilinen eser; menkıbevî nitelikte olmasına karşın Hacı Bektaş Veli'nin Horasan geçmişi, Ahmed Yesevi ve Lokman Perende gibi önde gelen dini şahsiyetlerle bağlantısı, Anadolu'ya gönderilişi, Sulucakarahöyük merkezli faaliyeti, Türkmen ve gayrimüslimlerle münasebetleri, halifelerinin Anadolu'daki çalışmaları ve kendisinin



* Geliş Tarihi: 18.08.2020, Kabul Tarihi: 21.08.2020. DOI: 10.34189/hbv.95.013

** Araş. Gör., Ordu Üniversitesi, Tarih Bölümü, Ordu/Türkiye, Kamilyavuz@odu.edu.tr, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-5607-0137>

ölümü hakkında kıymetli tarihî bilgileri ihtiva eder. *Velayetname* de dâhil olmak üzere ondan bahseden kaynaklar ve 13. yüzyıl Anadolu'sundaki sosyal, dinî, siyasî ortam dikkate alınarak onun tarihsel kimliğinin ana hatları belirlenebilir. 1209-1210 civarında doğduğu Gölpınarlı'nın çalışmalarıyla (1958: 19-20) tespit edilmiş olan Hacı Bektaş Veli, Horosan Melametiyye ekolünden Yesevi, daha büyük ihtimalle ise Haydarî tarikatına mensup bir derviş olarak Anadolu'ya gelmiştir. Diğer Horasan Erenleri gibi kendine bağlı bir Türkmen grubuyla Anadolu'ya geldiği bilinmektedir. Nitekim Beldiceanu-Steinherr, tahrir kayıtları üzerinden yürüttüğü çalışmalarında Bektaşlı aşiretine dair verileri ortaya koymuştur. Bu kayıtlardan Hacı Bektaş'ın bu Türkmen grubuna mensubiyetine dair ipuçları görülebilmektedir (Beldiceanu-Steinherr, 2011: 130-187). Baba İlyas'ın halifesi olduğuna dair dönemin kaynaklarında müşterek bir bilgi olmasına karşın Babailer isyanında etkinliği görülmez. Ayrıca *Velayetname*'de Ahmed Yesevi'ye bağlı bir derviş olarak sunulur. Sulucakarahöyük'teki faaliyeti de sadece *Velayetname*'den takip edilebilir. O dönemde sık görülen popüler sofi tiplere benzer surette burada yarı-göçebe/göçebe çoğunluğu Çepni olan Türkmen grupları arasında faaliyetini yürütmüş ve nüfuz kazanmış bir mutasavvıf görünümündedir.

13. yüzyıl Anadolu'sunda Babailiği benimsemiş Vefai, Haydari, Kalenderi Abdal Musa, Abdal Kumral gibi Rum Abdalları arasındaki dervişler henüz "Bektaşî" olarak adlandırılmasalar da Batı Anadolu Türkmen beylikleri arasında Hacı Bektaş Veli ananesinin, kültünün yerleşmesini sağlamıştır. Hacı Bektaş'tan sonra Sulucakarahöyük'teki zaviyenin başına geçen Bâciyân-ı Rum'dan Hatun Ana'nın müridi Abdal Musa, Batı Anadolu'da gazayla meşgul Osmanlı Türkmenleri gibi gruplar arasında fetihlere katılarak Hacı Bektaş'ın menkıbelerini buralarda yaymış ve onun yolu üzere zaviyeler teşekkül ettirmiştir. Onun gibi yüzlerce Rum Abdal Balkanlar'daki fütuhata dâhil olarak Hacı Bektaş Veli kültünü Balkanlar'daki İslam anlayışının temeli haline getirmiştir. Eski inançlarını, anelerini sürdüren konar-göçer Türkmen gruplarıyla aynı dili konuşan, onların tarz-ı hayatına uygun bir anlayışı temsil eden Bektaşilik, zamanla diğer zümreleri de bünyesine katarak hâkim ekol haline gelmiştir. Bektaşilik erken dönemlerinden itibaren yerleşik İslam'ın, medrese geleneğinin hâkim olduğu yerleşik kültür merkezlerinin dışında uçlarda, yeni fethedilmiş coğrafyalarda zaviyeler aracılığıyla geniş temsil imkânı bulmuştur. Günümüzdeki hüviyetiyle Bektaşilik ise on altıncı yüzyılda teşekkül ettirilmiştir. II. Bayezid tarafından Hacı Bektaş Veli zaviyesinin şeyhliğine Balım Sultan'ın tayininden sonra Bektaşilik; Kalenderi, Haydari gibi diğer zümrelerden ayrışarak erkân ve âdâbı belirlenmiş teşkilatlı bir tarikata dönüşmüştür. Böylece Orta Anadolu'dan başlamak üzere Balkanlar'a kadar yayılan Hacı Bektaş Veli kültüne bağlı zaviyeler merkezi denetim altına alınmış, Sulucakarahöyük'teki Hacı Bektaş Veli Zaviyesi merkezli, ekonomik kaynakları güçlü, Osmanlı idaresinin ve ideolojisinin denetiminde bir tarikat teşekkül ettirilmiştir. II. Mahmud döneminde 1826'da Yeniçeri Ocağı lağvedilinceye değin Bektaşî zaviyeleri ve tarikatı kesintisiz varlığını sürdürmüştür. Yeniçeri Ocağı mensuplarının manevi bakımdan Bektaşiliğe mensubiyetleri dolayısıyla ocağın

lağvından sonra Bektaşî tekke ve zaviyeleri de kapatılmıştır. Fakat etkinliği ve halk kitleleri üzerinde tesiri ortadan kalkmayan Bektaşî doktrini, 1860'larda restore edilerek devlet katında yeniden kabul görmüş, tekke ve zaviyeler 1925'te bütün tarikat mekânlarının lağvına kadar faaliyetini sürdürmüştür.

On altıncı yüzyılda devlet himayesine girmesinden sonra çok parçalı anlayışları merkezileştirmek için katalizör rolü oynayan sadece çok geniş coğrafyalarda ve büyük halk kitleleri üzerinde değil devlet adamları katında da makbul tutulan Bektaşîlik, Mehmet Fuad Köprülü, Abdülbaki Gölpınarlı ve Ahmet Yaşar Ocak başta olmak üzere pek çok ilim adamının ilmî araştırmalarına konu olmuştur. Bu bakımdan Alevî ve Bektaşî geleneğine dair akademik literatürün çeşitlenmesi için bu geleneğe dair birincil kaynakların ortaya çıkarılması ve incelemeye tabi tutulması, eskiden başlatılan çalışmaların günümüzde de devam ettirilmesi açısından büyük önem arz etmektedir.

Dr. Öğr. Üyesi Muhammed CEYHAN ve Öğr. Gör. Murat ALANDAĞLI'nın Pir Sultan Abdal 2 Temmuz Kültür ve Eğitim Vakfı tarafından yayınlanan, *Hacı Bektaş-ı Velî Dergâhına Yüz Sürenler* adlı eser; 13 Aralık 1921 ilâ 29 Ağustos 1925 tarihleri arasında Hacı Bektaş Veli Dergâhına gelen ziyaretçilerin hislerini kaleme alması için tutulan ziyaret defterinin çevrim yazısı ve değerlendirmesini ihtiva eder. Eserde öncelikle, Bektaşîliğin doğuşu, gelişimi, yasaklanması ve Erken Cumhuriyet döneminde Bektaşî tarikatının ve tekkelerin durumu hakkında da özet niteliğinde bilgiler sunulmuştur. Yazarlar ayrıca ziyaret defterini yeni yazıya geçirmekle iktifa etmeyerek defterdeki kayıtları analize tabi tutarak kaleme dökülen şahsî hisleri, düşünceleri değerlendirmişlerdir. Bunun yanı sıra ziyaretçi profiline dair ortaya konan veriler de dergâhın hitap ettiği kesimlerin çeşitliliğini ve niteliğini göstermesi bakımından değerlidir. Çalışmaya esas teşkilden "*Hacı Bektaş Veli Hazretleri Türbesinin Ziyaret Not Defteri*" adlı kaynak, Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi'nde 2216 numarada kayıtlıdır.

Eserin giriş bölümünde, Bektaşîlik ve Hacı Bektaş'a dair yapılan değerlendirmeler, mevcut literatürün tekrarı niteliğinde olduğundan kısa tutulmuştur. Çalışmanın esas hedefi, ziyaret defterinin mümkün olduğunca hatasız çevrim yazısı ve bu kaynağın değerlendirilmesi ile sınırlı tutulmuştur. Müelliflerin benimsediği bu usul ve yaklaşım eserin hem tekrar niteliğinde bilgilerle esas konusundan sapmasını engellemiş hem de çalışmanın ana kaynağının ön planda kalmasını sağlamıştır. Benimsenen bu metodolojik tavır sayesinde sade ve mevcut literatürü tekrar yerine o literatüre katkı getiren bir çalışma ortaya çıkarılmıştır.

Eserin birinci bölümünde yukarıda ifade edildiği üzere Hacı Bektaş Veli'nin tarihi portresi, onun etrafında inşa edilen kült, menkıbevi hayatı, Bektaşîliğin önce Türkmen çevrelerinde ardından uçlarda, fütihat bölgelerinde yayılması, tarikat niteliği kazanması kurumsallaşma dönemi, Bektaşî tekke ve zaviyelerinin lağvı akabinde restore edilmesi ve Cumhuriyet döneminde Bektaşîlik hakkında mevcut literatür üzerinden telif bir metin kaleme alınmıştır. Hacı Bektaş Veli'nin

hayatı ve Anadolu'daki faaliyetleri hakkında bilgi veren eserlerin başında Eflakî ve Aşıkpaşazade'nin eserlerinin ilk kaynaklar arasında olduğu ifade edilerek onun hakkında bilgi veren kaynakların çoğunun Hacı Bektaş'ın yaşadığı dönemden çok sonra kaleme alındığı, ona dair çok kısa bilgiler sunulduğu bu nedenle hayatının önemli kısmının karanlıkta kaldığı belirtilmiştir. Söz konusu bölümde Ahmet Yaşar Ocak'ın bu konuda ortaya koyduğu genel çerçeve Bektaşiliğin gayri Sünniliğine dair görüşü esas alınarak temel yaklaşım belirlenmiştir. Yine Ocak'ın çalışmaları üzerinden Hacı Bektaş Veli'ye yakın zümrelerin 14. yüzyılda Baba İlyas'ın müridi ve Vefaiye tarikatına mensup olarak kendilerini tanımladığı, bu dönemlerde Bektaşî doktrininin Vefai, Haydarî, Kalenderi gibi zümrelerden henüz bağımsız hale gelmediği ifade edilir. Hacı Bektaş Veli kültürünün yaygınlaşmasında onun menkıbevi şahsiyetinin bilinmesinde Abdal Musa'nın rolü üzerinde durulmuştur. Akabinde Bektaşilik doktrininin II. Bayezid devrinde 16. yüzyılda müesseseleşme süreci ve organizasyonu sade bir şekilde değerlendirilir. Ayrıca Bektaşiliğin şehirden daha çok konar-göçer zümrelere ve kırsal kesimlere hitap ettiği belirtilir. Bektaşiliğin nüfuz alanları ve hitap ettiği kitlenin niteliğine dair değerlendirmelerde Suraiya Faroqhi'nin çalışmaları dikkate alınmıştır. Orta Anadolu'dan Balkanlara geniş bir alanda zaviye ağına sahip Bektaşî tarikatı geniş ziraî alanları ve önemli bir iktisadi gücü kontrol ettiğine dair tespitler mevcuttur. Müellifler, Bektaşî tarikatının 1826'daki lağvı sürecini de ele alarak bu dönemde Bektaşiliğin maruz kaldığı sosyal ve ekonomik yıkımı kantitatif veriler üzerinden ortaya koyar. Buna göre, tarikatın gelirlerini, ziraî işletmesini kontrol ettiği köy sayısı 362 köyden 42 köye gerilemiştir. Bundan başka gelirleri yine dergâha bırakılan tuz ve değirmen gibi iktisadi ünitelere de el konmuş ve tarikat gelirlerinin büyük kısmını kaybetmiştir. Hacı Bektaş Veli Dergâhının tarihsel serencamının ardından dergâhın organizasyonu üzerinde durulmuş ve yapısı tanıtılmıştır. Buna göre dergâh; Mihman evi (Misafirleri ağırlama yeri), Aşevi (yemeklerin pişirildiği yer), Ekmek evi (ekmeklerin yapıldığı yer) ve Meydan Evi (sadece müritlerin girişine izin verilen yer) şu bölümlerden ibaretti. Bölümün sonunda ise Milli Mücadele'de Bektaşî tarikatı mensuplarının üstlendiği rol üzerinde durulmuştur. 22 Aralık 1919'da Mustafa Kemal'in tekkeyi ziyaret ettiğini ve tekkenin Babaları olan Salih Niyazi Baba ile Cemaleddin Çelebi'nin Milli Mücadele'ye, İstiklal Harbi'ne olan desteklerini ifade ettiği belirtilmiştir.

İkinci bölümde çalışmanın esas mevzuu olan ziyaret defterinin tahlili yer almaktadır. Öncelikle defterin tertip edilme nedenleri üzerinde durularak bu hususta Salih Niyazi Baba'nın rolü belirtilmiştir. Defterin transkripsiyonundan evvel fiziki nitelikleri ve genel özellikleri tanıtılmıştır. Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi'nde bulunan defter, Rumi 13 Kanun-ı Evvel sene 1337 (13 Aralık 1921) - 29 Ağustos sene 1341 (29 Ağustos 1925) tarihleri arasında tutulmuştur. 36 cm X 24 cm ebatlarındaki defter ciltlidir. Toplam 276 varak olan defterde ziyaretçiler rik'a yazı çeşidini kullanmıştır. Defterin toplam varagından 102'si kullanılmıştır. Yazıların niteliği bakımından defter okunaklı ve temiz durumdadır. Ancak birtakım kelimeler

silindiğinden yahut Arapça ve Farsça kelimelerin yanlış yazılmasından kaynaklı olarak kimi kelimelerde okuma zorluğu çekilmiştir. Defterde ikişer adet Arapça, Almanca, Arnavutça, Yunanca ve Farsça kayıt yer alır. Bunların haricindeki bütün kayıtlar Osmanlı Türkçesi ile tutulmuştur. Söz konusu bölümde defter analize tabi tutularak kayıtlar üzerinden birtakım değerlendirilmeler ve veriler ortaya konmuştur. Defterdeki verilere göre söz konusu dönemde dergâhı 688 kişi ziyaret etmiştir yahut dergâhı ziyaret edenlerden 688 kişinin ziyaret defterine his ve fikirlerini kaydettiği söylenebilir. Ziyaretçilerin profilini tespit için hangi meslek grubuna mensup oldukları, sosyal statüleri, bürokrasiden kimseler iseler vazifeleri, askeri zümreden ziyaretçilerin rütbeleri belirlenmiştir. Defterde Bektaşiliğe dair sempatilerini, dergâha bakışlarını, iç dünyalarını samimi ifadelerle kaydeden ziyaretçilerin kullandığı ifadeler muhteva analizine tabi tutulmuştur. Kayıtların sistematik bir bakış açısıyla değerlendirilmesi bu verilerin Alevi ve Bektaşî literatüründe kullanımına dair bir bakıma metodolojik bir tarzda önermektedir.

Eserin üçüncü ve son bölümünde müellifler hem defterin orijinal görüntülerine hem de çeviri yazı kısmına yer vermiştir. Böylece transkripsiyonun sağlaması da mümkün kılınmıştır. Söz konusu ziyaret defterini esas kaynak edinen eserde, transkripsiyonun ötesinde bir yaklaşımla kayıtların analize tabi tutulması Bektaşiliğe, Hacı Bektaş Veli Dergâhına dair Osmanlı Devleti'nin son yılları ve Türkiye Cumhuriyet'in ilk yıllarındaki bakışı, halk ve yöneticiler katında tarikata dair ilgiyi göstermesi bakımından oldukça ilgi çekicidir. Bundan başka ziyaretçilerin profili üzerinden Bektaşiliğin nüfuz alanına ve hitap ettiği kitlenin çeşitliliğine dair fikirleri sürmeyi mümkün kılmaktadır. Ele aldığımız çalışma, Alevi ve Bektaşî geleneğine, Hacı Bektaş Veli Dergâhının popülaritesine dair veriler sunması ve kayıtların tutulduğu dönemdeki tarikat mensuplarının kişisel görüşlerini, iç dünyalarını yansıtması bakımından dikkat çekmektedir.

Kaynakça

- Gölpınarlı, A. (1958). *Menâkıb-ı Hacı Bektaş-ı Velî: Vilâyet-nâme*, İstanbul: İnkılap Kitabevi.
- Beldiceanu-Steinherr, İ. (2011). "Osmanlı Tapu-Tahrir Defterleri Işığında Bektaşiler (XV.- XVI. yüzyıllar)", (Çeviri: İzzet Çıvgın), *Alevilik – Bektaşilik Araştırmaları Dergisi*. 3: 130-187.

YAZAR REHBERİ

AMAÇ

Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, 28 Ekim 1987’de 2547 sayılı Yüksek Öğretim Kanunu uyarınca bir araştırma ve uygulama merkezi olarak çalışmaya başlayan Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi’nin yayın organı olarak 1994 yılı Haziran ayında “Birlik-Dirlik” adıyla yayım hayatına başlamış, 1997 yılına kadar yılda bir kez olmak üzere toplam 4 sayı yayımlanmıştır. 1998 yılından itibaren “Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi” adıyla yılda 4 kez yayımlanmaya devam etmiş ve 2006 yılında da bugünkü ismini adını almıştır.

Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, Türk kültürü, Türk kültürü açısından Alevilik-Bektaşilik, Alevilik ve Bektaşilik geleneğinin tarihi ve kültürel değerleri temelinde kaleme alınmış bilimsel ve akademik çalışmalara zemin hazırlamayı ve bunları ilgililere ulaştırmayı amaç edinmiştir.

KAPSAM

Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, alanında bir boşluğu dolduran, ele aldığı konuya dair yeni ve dikkate değer görüşler ortaya koyan, özgün bilimsel çalışmalara yer veren uluslararası hakemli bir dergidir.

Dergimize gönderilecek çalışmaların, daha önce başka bir yerde yayımlanmamış olması ya da yayın için değerlendirme aşamasında bulunmaması gerekir. Bilimsel bir toplantıda sunulmuş çalışmalarda, bu bilimsel toplantının adı, yeri ve tarihi belirtilmelidir. Bir araştırma kurumu ya da fonu tarafından desteklenen çalışmalarda, desteği sağlayan kuruluşun adı ve proje numarası verilmelidir.

YAZILARIN DEĞERLENDİRİLMESİ

Dergiye gönderilen çalışmalar, tarafımıza ulaştığı andan itibaren bir kod verilerek ön incelemeye alınır. Bu süreçte içerik ve biçim açısından incelenir. Uygun bulunan çalışmalar, bilimsel yeterliliği bakımından değerlendirilmek üzere, alanında kabul görmüş iki hakeme gönderilir. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, TÜBİTAK/ULAKBİM tarafından “kör hakemlik” olarak adlandırılan değerlendirme sistemini uygular. Buna göre, hiçbir aşamada hakemlere yazar adı, yazarlara da hakem adları açıklanmaz. Hakemler, yazarın adını ancak hakemlik yaptıkları bir yazı yayımlanırsa, dergi okuru olarak görebilir. Yayımlanmayan bir yazının kime ait olduğu hiçbir şekilde ve hiçbir zaman hakemlere iletilmez. Hakem raporlarından biri olumlu, diğeri olumsuz olduğu takdirde, yazı üçüncü bir hakeme gönderilebilir. Hakemler tarafından düzeltme istenen yazılar, gerekli değişiklikler için yazarına geri gönderilir. Belirli bir süre içerisinde istenilen düzeltmelerin yapılması beklenir. En az iki olumlu rapor alamayan, düzeltilmesi için yazarına yeniden gönderilen ve belirlenen süre içerisinde düzeltmeleri yapılmayan çalışmalar yazarlarına bilgi verilerek

yayım sürecinden elenir. Son aşamada makale, en az iki hakemin “yayımlanabilir” raporu doğrultusunda editör kurulu tarafından bilime ve alana katkısı, derginin yayım politikasına ve önceliklerine uygunluğu açısından değerlendirilir ve yayım sırasına alınıp alınmamasına karar verilir.

Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi intihal konusunda sıfır tolerans politikası benimsemiştir. Değerlendirme süreci olumlu tamamlanan yazılar, yazar(lar)ı tarafından “iThenticate”, “Turnitin” gibi intihal programları ile taratılmalıdır. İntihal tarama raporu dergimiz editörlüğüne gönderilmelidir. Son olarak bir makalenin yayım sırasına alınabilmesi için “Telif Hakkı Devri Sözleşmesi” yazar(lar) tarafından imzalanarak dergi iletişim adresine gönderilmelidir.

Dergimiz açık erişim politikasını benimsemiştir. Yazarlardan makale gönderim ücreti, makale işlem ücreti, makale yayınlama bedeli ve benzeri adlar altında, hiç bir şekilde ücret talep edilmemektedir. Yazıların bilimsel ve yasal sorumlulukları yazarlarına aittir.

YAZIM VE YAYIN İLKELERİ

Dergiye gönderilen çalışmaların incelenmeye alınması için aşağıdaki şartların yerine getirilmiş olması gerekmektedir:

1. Dergiye gönderilen metinler, Microsoft Word programında, Times New Roman karakterinde, 12 punto ve bir buçuk satır aralığıyla yazılmış olmalıdır.
2. Başlık, büyük harflerle ve koyu olarak yazılmalı ve 12 kelimeyi geçmemelidir. Metin içindeki diğer bütün başlıklar numaralandırılmalı, varsa başlık(lar) koyu ve yalnızca ilk harfleri büyük olacak biçimde yazılmalıdır.
3. Çalışmalarda Türk Dil Kurumunun Yazım (İmlâ) Kılavuzu esas alınmalı, yabancı sözcükler yerine olabildiğince Türkçe sözcükler kullanılmalıdır.
4. Metinlerin kaynakça ile birlikte 25 sayfayı geçmemesi tercih edilir.
5. Yazar adı/adları makalede değil, makaleye iliştilecek kapak sayfasında yer almalıdır. Bu kapak sayfasında, yazar adı/adları dışında metnin başlığı ve yazarın iletişim bilgileri (yazışma adresi, e-posta, telefon) yer almalıdır.
6. Ana metnin öncesinde, 200-300 kelime arasında, Türkçe ve İngilizce olarak yazılmış bir “Öz” yer almalıdır. Özde araştırmanın kapsamı ve amacı belirtilmeli, kullanılan yöntem tanımlanmalı ve ulaşılan sonuçlar kısaca ifade edilmelidir. Özün hemen altında en az dört en fazla sekiz anahtar kelime yer almalı ve bu anahtar kelimeler, özel adlar dışında, küçük harflerle yazılmalıdır. Öz ve anahtar kelimeler 10 punto ile yazılmalıdır.
7. Tablo, şekil, resim, grafik ve benzerlerinin bir numarası ve başlığı olmalıdır. Bu materyallerin derginin sayfa boyutları dışına taşmaması için 10x17 cm’lik alanı

aşmaması, küçük punto ve tek aralık kullanılarak yazılmış olmaları gerekir. Tablo, resim, grafik ve benzerlerinin ayrı bir dosya hâlinde ve jpg formatında kaydedilmesi baskı kalitesi açısından gereklidir. Bu materyaller metnin üçte birinden az olmalıdır.

8. Metin içinde dipnot kullanımından kaçınılmalı; bunun yerine sonnot uygulaması tercih edilmelidir. Sonnotlar, Kaynakça'dan hemen önce verilmelidir.
9. Yabancı sözcüklerin yazılışında ise yalnızca eğik harfler (italik) kullanılmalıdır. Türkçesi kullanılan bir sözcüğe açıklık getirmek için yabancı dildeki karşılığı da verilmek isteniyorsa bu karşılık parantez içinde, eğik harflerle yazılmalıdır. Metinde gönderme yapılan kaynak yabancı dilde ise yapıtın adından sonra mutlaka Türkçesi, parantez içinde, eğik harfler ve tırnaklar kullanılmadan verilmelidir.
10. Tübitak ve YÖK işbirliği ile alınan bir karara göre yayın/atıf taramalarında isim benzerlikleri, soyadı değişikliği, Türkçe harf içeren isimler, farklı yazımlar, kurum değişiklikleri gibi durumlar sorun oluşturabilmektedir. Bu nedenle araştırmacıların tanımlayıcı kimlik/numara (ID) edinmeleri önem taşımaktadır. Bu nedenle dergimize gönderilen yazılar için yazar bilgilerinde ORCID ID'nizi bildirmeniz gerekmektedir. ORCID, Open Researcher ve Contributor ID'nin kısaltmasıdır. ORCID, Uluslararası Standart Ad Tanımlayıcı (ISNI) olarak da bilinen ISO Standardı (ISO 27729) ile uyumlu 16 haneli bir numaralı bir URI'dir. <http://orcid.org> adresinden bireysel ORCID için ücretsiz kayıt oluşturabilirsiniz.

KAYNAKLARIN DÜZENLENMESİ

a. Metin içinde alıntılama ve kaynak gösterme

1. Ana metindeki tüm göndermeler metin içi kaynak gösterme sistemi ile belirtilir. Metinde uygun yerde parantez açılarak, yazar(lar)ın soyadı, yayın tarihi ve alıntılanan sayfa numaraları belirtilir. Metinde aynı kaynaklara yeniden gönderme yapıldığında aynı yöntem uygulanır; age., agm. gibi kısaltmalar kullanılmamalıdır. Örnek: (Köprülü, 2003: 10-12). Alıntılanan yazarın adı, metinde geçiyorsa parantez içinde yazarın adını tekrar etmeye gerek yoktur.
2. Makale yazarı özet, aktarma ve alıntı cümleler arasında geçiş yaparken başkalarının düşünceleri ile kendi düşüncelerini birbirine karıştırmamalıdır. Bir kaynaktan yapılan alıntı, aktarma ve özetlerin kaynağı kuşkuya yer bırakmayacak biçimde açıkça belirtilmelidir. Doğrudan alıntılar çift tırnak içinde verilmelidir. Doğrudan alıntılama yerine aktarma yöntemi tercih ediliyorsa, makale yazarı aktardıklarını kendi sözcükleriyle yeniden ifade etmelidir. Kaynaktan geçen ifadeleri aynen kullanacaksa bunu doğrudan alıntı biçiminde ve çift tırnak içerisinde göstermelidir. Doğrudan alıntılarda hangi kaynaktan alıntı yapıldığına ilişkin bilgiler ise alıntı bittikten hemen sonra parantez içinde belirtilmelidir. Aktarmalarda ise kaynak bilgisi, metin içi kaynak gösterme yöntemlerine uygun olarak cümle bittikten hemen sonra ve cümleyi bitiren noktalamaya işaretinden önce belirtilmelidir.

3. Kullanılan alıntı/aktarmanın kendisi alıntı ya da aktarma ise kimin alıntı/aktarma yaptığı alıntının sonunda cümleyi bitiren noktalama işaretinden önce belirtilmelidir. Örnek: (Alıntılan Güzel, 2011: 34) ya da (Aktaran Güzel, 2011:34).
4. Makalelerdeki alıntı/aktarma oranı konusunda dikkatli olunmalıdır. Aynı kaynaktan ya da farklı kaynaklardan yapılan alıntılar peş peşe sunulmamalı, yalnız alıntılara (ya da aktarmalara) dayanan uzun bölümlerden kaçınılmalıdır.
5. Gönderme yapılan kaynak iki yazarlı ise, her iki yazarın da soyadları kullanılmalıdır. Yazarlar ikiden fazlaysa ilk yazarın soyadından sonra “vd.” ibaresi kullanılmalıdır. Örnek: (Oğuz vd, 2006: 15)
6. Gönderme yapılan kaynaklar birden fazlaysa, göndermeler noktalı virgülle ayrılmalıdır. Örnek: (Köprülü, 2003: 10; Güzel, 2011: 50)
7. Sözlü kaynaklar için “Kaynak Kişi” anlamına gelen “KK” kısaltması kullanılmalı, birden fazla sözlü kaynak var ise bunlar numaralandırılmalı, metin içinde bu kaynağa başvurulduğunda parantez içinde örneğin (KK-1) ya da (KK-2) biçiminde belirtilmelidir. “Kaynakça” “Sözlü Kaynaklar” ve “Yazılı Kaynaklar” biçiminde ikiye ayrılmalı ve kaynak kişilere ilişkin bilgiler “Sözlü Kaynaklar” başlığı altında verilmelidir. Örnek: KK-1: Adı, Soyadı, yaşı, eğitim düzeyi, mesleği, görüşme tarihi ve yeri.

b. Metin sonunda kaynakların düzenlenmesi

1. Kaynaklarda sadece yazıda gönderme yapılan kaynaklara yer verilmeli ve yazar soyadına göre alfabetik sıralama izlenmelidir.

2. Kaynakçada aynı yazarın birden fazla çalışmasına yer verilecekse bu çalışmalar, yayın tarihine göre eskiden yeniye doğru sıralanır. Yazar adı ve soyadı tekrar edilmez; bunun yerine (— şeklinde) yan yana iki uzun çizgi ve bir nokta koyulur.

a. Köprülü, M. Fuad. (2003). *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*. Ankara: Akçağ Yayınları.

b. —. (2005). *Anadolu’da İslamiyet* Ankara: Akçağ Yayınları.

3. Aynı yılda yapılan çalışmalar için yıldan sonra “a, b, c...” ibareleri kullanılmalı ve bunlar metin içinde yapılan göndermelerde de aynı olmalıdır.

4. Gazete, dergi, ansiklopedi, antoloji, roman, oyun ve film gibi yapıtlar ile öykü ve şiir kitapları “uzun yapıt” sayılır ve künyede eğik yazı ile gösterilir. Basılmış tezler de bu kategoriye girer.

5. Tek yazarlı kitapların künyesi şu şekilde gösterilmelidir:

Güzel, Abdurrahman. (2011). *Hacı Bektaş Veli El Kitabı: Bir Olalım-İri Olalım-Diri Olalım*. Ankara: Akçağ Yayınları.

6. İki (ya da üç) yazarlı kitapların künyesi şu şekilde gösterilmelidir:

Şentürk, Ahmet Atilla ve Ahmet Kartal. (2012). *Eski Türk Edebiyatı Tarihi*. İstanbul: Dergâh Yayınları.

7. Üçten fazla yazarlı kitapların künyesi gösterilirken ilk yazar adından sonra “vd.” ifadesi kullanılır.

Köksal, M. Fatih vd. (2008). *Kırşehir Müzesindeki Ahilik Belgeleri (Ahi Şecerenâmeleri-Beratlar-Vakfiyeler)*. Kırşehir: Kırşehir Valiliği Yayınları.

8. Kitabı çeviren, derleyen, yayıma hazırlayan ya da editörlük yapan varsa ismine yazar ve eser bilgisinden sonra yer verilmelidir.

Ong, Walter J. (1999). *Sözlü ve Yazılı Kültür: Sözlün Teknolojileşmesi*. Çev. Sema Postacıoğlu Banon. İstanbul: Metis Yayınları.

9. Derlenmiş bir kitapta yer alan bir yazının künyesi şu şekilde gösterilmelidir:

Togan, Zeki Velidi. (2010). “Yeseviliğe Dair Bazı Yeni Malumat”. *Fuad Köprülü Armağanı*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 523-29.

10. Makale, tek şiir, öykü, kitap bölümü, mektup, konferans, konuşma, söyleşi ve kişisel görüşme “kısa yapıt” sayılır ve başlıkları çift tırnak içinde yazılır.

Köksal, Mehmet Fatih. (2013). “Şah İsmail Hatâyî'nin Şiirlerinde Kullandığı Vezin Meselesi”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 66, 169-188.

11. Yayımlanmamış tezlerin künyesi şu şekilde gösterilmelidir:

Duran, Hamiye. (1995). “Hacı Bektaş-ı Veli Velayet-Namesi ve Velayet-Name'de Geçen Keramet Motifleri”. Yayımlanmamış Doktora Tezi, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.

12. Bilimsel bir toplantıda sunulmuş çalışmaların künyesi şu şekilde gösterilmelidir:

Özcan, Hüseyin. (2005). “Asya Toplumlarını Etkileyen Alevi/Bektaşî Kültüründe İnsanın Değeri”. I. Uluslararası Asya Felsefe Derneği Sempozyumu, İstanbul.

13. Elektronik ortamdaki metinlerin kaynak olarak gösterilmesinde sırayla yazarın soyadı ve adı, metnin başlığı, varsa kaynağın tarihi, erişim tarihi, sitenin adresi belirtilmelidir. Örnek:

Bekki, Salahaddin.(2016). “Pir Sultan Abdal”. Erişim tarihi: 10.11.2016. <http://www.turkedebiyatilismlersozlugu.com/index.php?sayfa=detay&detay=4943>].

14. Ansiklopedi maddelerinde, maddeyi yazan kişinin adı biliniyorsa soyadı ve adından sonra maddenin yazılış tarihi, tırnak içinde maddenin başlığı, ansiklopedinin adı, cilt numarası, yayın yeri, yayın evi ve sayfa aralığı yazılmalıdır:

Bilgin, A. Azmi.(2007). “Nesîmi”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. 33, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yay., s. 3-5.

AUTHOR GUIDE

AIM

Turkish Culture and Hacı Bektas Veli Research Quarterly is the publication of Turkish Culture and Hacı Bektas Veli Research Center, which was founded on 28 October 1987 in accordance with the 2547 numbered Higher Education Law. The journal started to be published in June 1994 with the name of 'Birlik-Dirlik' and till the year 1997, it was published annually. The journal became a quarterly in 1998 with the name of 'Hacı Bektas Veli Research Journal' and in 2006, the journal has got its recent name.

Turkish Culture and Hacı Bektas Veli Research Quarterly accepts articles and academic publications, which study Turkish culture, Alawism and Bektashism with regard to Turkish culture, and history and cultural values of Alawism and Bektashism. The journal aims to pave the way for related academic and scientific studies.

SCOPE

Turkish Culture and Hacı Bektas Veli Research Quarterly is an international refereed journal, which fills the gap in its field, sets forth the most contemporary and striking opinions about the related issues, and gives place to unique scientific studies. Articles that will be sent to our journal should not be previously published and they should not be under consideration for publication elsewhere. If a study was presented before in a scientific conference or workshop, name, place, and date of that conference or workshop have to be specified. If a study is supported by a research center or fund, name of the supporting institution and project ID have to be specified.

REVIEW PROCESS

As soon as we receive an article, it is given a code and taken to a prior review step. In this step, articles are reviewed in terms of content and form. Articles that pass this first step are sent to two referees who are known and accepted in their fields. *Turkish Culture and Hacı Bektas Veli Research Quarterly* uses the blind-review evaluation system. As the requirement of this system, referees are not informed about authors of the articles that they review and authors are not informed about the referees of their articles. Referees can see the names of the authors when the journal is published. Referees are never informed about the authors of the articles, which are not published. If the report of one of the referees is positive while the other is negative, the article will be sent to a third referee. Articles that receive approval from both referees are put in the waiting list to be published. When the referees request a correction for an article, it is sent back to the author for correction. Authors are given a certain time period to do the required correction on their work. When the authors do not make necessary correction in the given time, their works will be removed from the publishing process and they will be informed about it. At the last stage, the article is evaluated by the

editorial board in the direction of the “publishable” report of at least two jurisdictions in terms of contribution to the informed and the field, compliance with the publishing policy and priorities of the journal, and it is decided whether or not to be taken at the time of publication.

Turkish Culture and Hacı Bektaş Veli Research Quarterly adopted a zero tolerance policy on plagiarism. The articles the evaluation process of which are completed successfully should be screened by the author (s) with plagiarism detection programs such as “iThenticate” and “Turnitin”. The plagiarism screening report should be sent to the editor of our journal. Author(s) of the articles that pass the whole reviewing process will sign the “Copyright Transfer Agreement” and send it to the contact address of the journal. Upon this, their articles will be published on the journal.

Our journal is an open access journal. There’s no fee for registering and submitting articles. Also there is no article processing charge (APC) or any other costs for any of the articles published. Authors are scientifically and legally responsible for their works.

GENERAL SUBMISSION GUIDELINES

All articles that are sent to the journal must conform to the following guidelines:

1. All articles must be written in Microsoft Word program, with Times New Roman 12-point font, and 1.5 line spaced.
2. Headings must be written with capital letters, it should be bold and it should not exceed 12 words. All the other subheadings in the text should be numbered and bold and only the first letters should be capital.
3. Turkish Language Association’s orthographic rules should be taken as a reference with the text. Turkish words should be preferred instead of foreign ones.
4. It is preferable that the text does not exceed 25 pages along with the references part.
5. Author name(s) should not be on the text but it should be on the cover, which will be attached to the text. Moreover, main title and author’s contact information (address, email and phone) should be included on the cover page.
6. There should be 200-300 words abstract, which is written both in Turkish and English, before the main text. Aim and scope of the article should be specified in the abstract section. Furthermore, there should be information about the research method and findings in the abstract. There should be minimum 4, maximum 8 keywords right below the abstract and these keywords should be written with lowercase letters except special names. Abstract and keywords should be in 10-point font.
7. Charts, shapes, diagrams, pictures etc. should have a number and title. These things should not exceed 10x17 cm area. Table, picture, diagram and such materials

should be saved in a separate file with jpg format for the sake of quality printing. These materials should be less than one-third of the article.

8. Footnote in the text should be avoided at all costs and endnote should be used.
9. Foreign words should be written in italic form. If the author wants to make an explanation of a Turkish word in a foreign language, the explanation should be written in italics form in parenthesis. If a cited material is in another language, Turkish translation should be given in italics form and in parenthesis without quotation marks.
10. All authors is needed to have an ORCID ID. Please visit <http://orcid.org>

ORGANIZING REFERENCES

a. In-text citation

1. All the references in the text are given according to the in-text citation system. References in the text to other publications are written in the following way: author's surname, publication date, and page numbers in parenthesis. If the author refers to the same publication again, it must be written in the same way and short forms such as *ibid*, *et al.* should not be used, e.g. (Köprülü, 2003: 10-12). If the name of cited material's author is already used in the text, it is not necessary to write the name of the author in parenthesis again.
2. The author should not mix up others' thoughts with his/her own thoughts as he/she switches between summaries, attributions and citations. Sources of all kinds of references should be clearly written, so that there is no doubt. Direct citations should be given with quotation marks. If the attribution method is preferred instead of direct citation, the author should paraphrase the information in his/her own words. If the words in the source are to be used exactly, they must be quoted directly in quotation marks. Information about which sources are cited in direct citations should be indicated in parentheses immediately after the citation is finished. With attributions, the reference should be given according to the rules of in-text reference.
3. If the reference is taken from another source as an attribution, the name of that source should be given as well. For example:
Allport's diary (as cited in Nicholson, 2003)
(adapted from the sixth edition of the APA Publication Manual, 2010)
4. Care should be taken with regard to the quotation / attribution rate in the articles. References that are taken from the same source or from different sources should not be presented in a row. Very long direct citations should be avoided.
5. If the cited material has two authors, both authors' surnames should be written. If there are more than two authors, "vd." should be written after the surname of first author. For example, (Oğuz vd, 2006: 15)

6. If more than one reference needs to be given, each reference should be separated with a semicolon. For example, (Köprülü, 2003: 10; Güzel, 2011: 50)
7. For verbal sources, the abbreviation “KK” which means “Source of Person” should be used. If there is more than one oral source, they should be numbered and indicated in brackets in the text when they are referred to in this text, for example (KK-1) or (KK-2). “Bibliography” should be divided into “Oral Resources” and “Written Resources”, and the information about the resource persons should be given under the heading “Oral Resources”.

Example: KK-1: Name, surname, age, education level, occupation, date and place of interview.

b. Organizing end-of-text references

1. Only aforementioned references should be given in the references section and they should be listed in alphabetical order.

2. If the same author’s different works are given as a reference, they should be listed from old to new. In this situation, the name and surname of the author will not be repeated, instead two long dashes with a dot will be used (—.). For example:

- a. Köprülü, M. Fuad. (2003). *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- b. —. (2005). *Anadolu’da İslamiyet* Ankara: Akçağ Yayınları.

3. Works that have been completed in the same year should be shown with “a, b, c...” signs and it should be the same in the text as well.

4. Newspaper, magazine, encyclopedia, anthology, novel, play, movie, story books, and poem books are considered to be long works and they are written in italics form in the references section. Published theses fall into the same category.

5. Single author books will be given as a reference in the following way:

Güzel, Abdurrahman. (2011). *Hacı Bektaş Veli El Kitabı: Bir Olalım-İri Olalım-Diri Olalım*. Ankara: Akçağ Yayınları.

6. Books that are written by two or three authors will be given as a reference in the following way:

Şentürk, Ahmet Atilla ve Ahmet Kartal. (2012). *Eski Türk Edebiyatı Tarihi*. İstanbul: Dergâh Yayınları.

7. When books, which have more than three authors are given as a reference, after the name of first author, “vd.” will be written.

Köksal, M. Fatih vd. (2008). *Kırşehir Müzesindeki Ahilik Belgeleri (Ahi Şecerenâmeleri-Beratlar-Vakfiyeler)*. Kırşehir: Kırşehir Valiliği Yayınları.

8. The name of translator, compiler, or editor of a book will be given after the name of the book and author.

Ong, Walter J. (1999). *Sözlü ve Yazılı Kültür: Sözüün Teknolojileşmesi*. Çev. Sema Postacıoğlu Banon. İstanbul: Metis Yayınları.

9. An article or text which appears on a compiled book will be given as a reference in the following way:

Togan, Zeki Velidi. (2010). "Yeseviliğe Dair Bazı Yeni Malumat". *Fuad Köprülü Armağanı*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 523-29.

10. Article, poem, story, book chapter, letter, conference, speech, interview and personal interview are considered to be short works and their headings are given in quotation marks.

Köksal, Mehmet Fatih. (2013). "Şah İsmail Hatâyî'nin Şiirlerinde Kullandığı Vezin Meselesi". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 66, 169-188.

11. Unpublished theses should be given as a reference in the following way:

Duran, Hamiye. (1995). "Hacı Bektaş-ı Veli Velayet-Namesi ve Velayet-Name'de Geçen Keramet Motifleri". Yayınlanmamış Doktora Tezi, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.

12. Works that were presented in a scientific gathering like a conference or workshop will be given as a reference in the following way:

Özcan, Hüseyin. (2005). "Asya Toplumlarını Etkileyen Alevî/Bektaşî Kültüründe İnsanın Değeri". I. Uluslararası Asya Felsefe Derneği Sempozyumu, İstanbul.

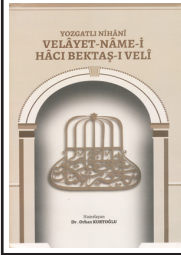
13. When works, which are accessed online are given as a reference, surname and name of the author, title of the work, date if exists, access date, address of the website should be given in order. For example:

Bekki, Salahaddin.(2016). "Pîr Sultan Abdal". Erişim tarihi: 10.11.2016. <http://www.turkedebiyatiisimlersozlugu.com/index.php?sayfa=detay&detay=4943>].

14. When encyclopedic entries are given as a reference, the name and surname of the author, the date in which the entry is written, title of the entry in quotation marks, name of encyclopedia, volume number, name of publisher, and page numbers should be written in order.

Bilgin, A. Azmi.(2007). "Nesîmi". *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. 33, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yay., s. 3-5.

Satıştaki Yayınlarımız



Yozgatlı Nihâni - Velâyet-nâme-i Hacı Bektaş-ı Veli

Dr. Orhan KURTOĞLU

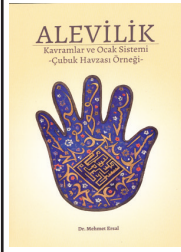
15.00 TL



Bingöl, Muş/Varto Yörelerinde Ocaklar, Oymaklar ve Boylarla İlgili Araştırma Sonuçları

Edt. Dr. Gıyasettin AYTAŞ

20.00 TL



Alevilik -Kavramlar ve Ocaklar Sistemi Çubuk Havzası Örneği

Dr. Mehmet ERSAL

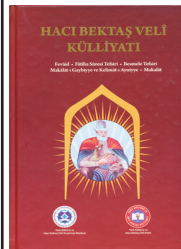
30.00 TL



Osmanlı Arşiv Belgelerinde Kızıldeli (Seyyid Ali Sultan) Zaviyesi

Dr. Ali Sinan BİLGİLİ, Dr. Selahattin TOZLU

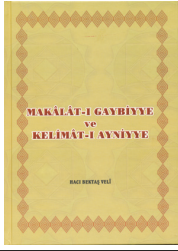
10.00 TL



Hacı Bektaş Veli Külliyyatı

Haz. Dr. Gıyasettin AYTAŞ, Dr. Ömer ÖZKAN,
Dr. Hamiye DURAN, Dr. Malik BANKIR,
Baki Yaşa ALTINOK

40.00 TL



Makâlât-ı Gaybiyye Kelimât-ı Ayniyye

Dr. Gıyasettin AYTAŞ, Dr. Hacı YILMAZ

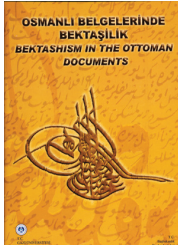
15.00 TL



Osmanlı Arşiv Belgelerinde Nusayriler ve Nusayrîlik

Haz. Dr. Ali Sinan BİLGİLİ, Dr. Selahattin TOZLU,
Dr. Uğur AKBULUT, Naim ÜRKMEZ

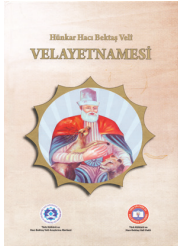
10.00 TL



Osmanlı Belgelerinde Bektaşîlik

Haz. Cevat EKİCİ

16.20 TL



Hünkâr Hacı Bektaş Veli Velayetnamesi

Dr. Hamiye DURAN, Dursun GÜMÜŞOĞLU

40.00 TL

Kitaplarımızı şu adresten temin edebilirsiniz:

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi Rektörlük Kampüsü
Türk Kültürü Açısından Hacı Bektaş-ı Veli Araştırmaları Uygulama ve
Araştırma Merkezi / ANKARA

Telefon: 0(312) 546 05 23

Web: www.hacibayram.edu.tr/hbektasveli

E-Posta: hacibektas@hbv.edu.tr



ANKARA
HACI BAYRAM VELİ ÜNİVERSİTESİ
**TÜRK KÜLTÜRÜ AÇISINDAN
HACI BEKTAŞ-I VELİ ARAŞTIRMALARI
UYGULAMA VE ARAŞTIRMA MERKEZİ**

Emniyet Mahallesi Abant 1 Caddesi No:10 E Blok 10. Kat Teknikokullar
Yenimahalle/ANKARA



+90 (312) 546 05 23



hacibayram.edu.tr/hbektasveli
hbvdergisi.hacibayram.edu.tr



hbektas@hbv.edu.tr

