

# ŞEYH-İ SEB'ALIK KURUMU VE OSMANLI ESNAF TEŞKİLATI İÇİNDEKİ YERİ

Mehmet DEMİRYÜREK\*

## Özet

Osmanlı esnaf teşkilatı içerisinde yer alan belli başlı yöneticilerin Şeyh, Ahi Baba, Kethüda, Nakip ve Yiğitbaşı olduğu genel kabul gören bir görüştür. Şeyh-i Seb'a'dan genellikle hiç bahsedilmez. Oysa Osmanlı esnaf teşkilatı içerisinde yer alan inşaat iş kolu ve bu iş koluna bağlı olarak çalışanların genel lideri Mimarbaşı iken onun yetki alanı dışında kalan tüm esnaf grubunun lideri Şeyh-i Seb'a'ydı. Her esnaf grubunun Şeyh veya Ahi Baba adı verilen bir lideri olduğu için Şeyh-i Seb'alar şeyhler şeyhi anlamına gelen Şeyhül-Meşâyih veya Şeyhüş-Şüyüh unvanlarını da kullanmışlardır. Ancak bu unvanı kullananların aslında birer Şeyh-i Seb'a olduğu bugüne kadar anlaşılammıştır. Ayrıca Osmanlı İmparatorluğu'nun bazı bölgelerinde Şeyh-i Seb'a, Şeyh ve Ahi Baba unvanları eşanlamlı olarak kullanılmıştır. Bazen bu kavramlar birbirine karıştırılmış ve konuya kesin bir açıklama getirilememiştir. Bundan dolayı araştırmanın amacı Osmanlı esnaf teşkilatı içinde bulunan Şeyh-i Seb'a, Şeyh ve Ahi Baba kavramlarını bu konuda bugüne kadar ileri sürülen görüşleri değerlendirerek arşiv belgeleri ışığında açıklığa kavuşturmadır.

**Anahtar Kelimeler:** Osmanlı, esnaf, Şeyh-i Seb'a, Ahi Baba, Şeyh, Kıbrıs

## THE ŞEYH-I SEB'A INSTITUTION AND ITS PLACE IN THE OTTOMAN GUILD SYSTEM

### Abstract

According to the common opinion, the Ottoman tradesmen's leaders were Şeyh, Ahi Baba, Kethüda, Nakip and Yiğitbaşı. It must be stated that little is known concerning the Şeyh-i Seb'a as one of the leaders of the tradesmen in the Ottoman city. In fact the tradesmen working in the constructions were under the chief architect (Mimarbaşı) while the all other tradesmen which were out of authorization of Mimarbaşı were under the control of Şeyh-i Seb'a. The Şeyh-i Seb'as also used the titles of Şeyhül-Meşâyih and Şeyhüş-Şüyüh. Owing to the fact that all craft guilds in the Ottoman Empire had a chief called Şeyh or Ahi Baba, sometimes the Şeyh-i Seb'as were also called Şeyhül-Meşâyih or Şeyhüş-Şüyüh. Therefore, it must be stated that sometimes the titles of Şeyh-i Seb'a, Şeyh and Ahi Baba were used in some regions of the Ottoman Empire, as synonymous titles. However, these concepts have not been explained yet and sometimes these titles have been confused with each other. Thus, the aim of this study is to describe the Şeyh-i Seb'a, Şeyh, Ahi Baba and reveal their places in the organisation of the tradesmen in the Ottoman Empire in the light of the archival materials.

**Keywords:** Ottoman administration, organization of tradesmen, Şeyh-i Seb'a, Ahi Baba, Şeyh, Cyprus

\* Prof. Dr., Hitit Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü, Çorum/Türkiye, mehmetdmryrk@gmail.com

## Giriş

Osmanlı İmparatorluğu'nda faaliyet gösteren esnaf teşkilatı ile ilgili olarak günümüzde yapılan çalışmalarda genellikle esnaf teşkilatının lideri olarak Şeyh ve Kethüda isimleri verilmektedir. Muallim Naci (1979: 506), Mehmet Salahi (1896: 77-78), Şemsettin Sami (1900: 792), Ali Nazima ve Reşat (1901: 478), Mustafa bin Şemsettin El Karahisari (1901: 566) ve Ali Seydi (1912: 592) gibi Osmanlı sözlük yazarları sözlüklerine “şeyh” maddesini almış olmakla birlikte bu kelimeyi “esnaf şeyhi” olarak değerlendirmemişlerdir. “Kethüda” kelimesi ise yukarıdaki sözlük yazarlarından sadece Ali Seydi tarafından yazılan Kamus-ı Osmani adlı sözlük ile Şemsettin Sami'nin yazdığı Kamus-u Türkî adlı sözlüklerde esnaf lideri olarak kaydedilmiştir. Ali Seydi Etnaf Kethüdası ifadesini “Esnaftan her birinin işlerini gören, verdiklerini toplayan, beyinlerindeki ihtilâfâtı hal ve fasl eden adam” olarak açıklamıştır (1912: 50). Şemsettin Sami ise kethüda kelimesini “Her esnafın hükümetçe işlerini gören ve kendilerinin kefalet ve sair işlerine bakan ve vergilerini toplayan adam ki içlerinden intihab olunub hükümet tarafından tasdik olunur.” (1901:123) şeklinde tanımlamıştır. Redhouse, Turkish and English Lexicon adlı sözlüğünde “şeyh” kelimesini “esnaf şeyhi” olarak açıklamaz fakat kethüda kelimesini esnaf ile ilişkilendirir ve “a warden of a guild” (1890: 1524) olarak ifade eder. Bununla birlikte yukarıdaki sözlüklerden hiç birisi Şeyh-i Seb'a kavramını içermez. Osmanlı esnaf teşkilatı ile ilgilenen Ergin (1922), Uluçay (1942), Sertoğlu (1958), Parmaksızoğlu (1968; 1976), Gürata (1975), Ruhanî (1976), Baer (1963; 1980), Ergenç (1980; 1995), Oğuzoğlu (1986), Tabakoğlu (1986), Marcus (1989), Çadircı (1997), Kal'a (1994; 1998), Kur'an (1999), Evren (1999) Koçu (2002), Yediyıldız (2003), Demirel (1999; 2006; 2002), İnalçık (2007), Düzbakar (2008), Yıldırım (2008) ve Faroqhi (1994; 2006; 2011a; 2011b) gibi araştırmacılar esnaf lideri olarak Şeyh ve Kethüda'dan bahsederler ama Şeyh-i Seb'a kavramına yer vermezler. 9-12 Mayıs 2002 tarihleri arasında İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Araştırma Merkezi tarafından düzenlenen “Osmanlı Öncesi ile Osmanlı ve Cumhuriyet Dönemlerinde Etnaf ve Ekonomi Semineri” başlıklı toplantıda esnaf ve esnaf teşkilatı ile ilgili pek çok bildiri sunulmasına rağmen bu bildirilerde Şeyh-i Seb'alık kurumundan bahsedilmemiştir.

Buna karşılık her ikisinin de kaynağı Hüseyin Hüsamettin tarafından yazılan Amasya Tarihi adlı eser olduğu anlaşılan Çağatay (1997: 161-162) ve Pakalın (1993:134-135) bu makamdan bahsetmişler, fakat Şeyh-i Seb'anın sadece “esnaf şeyhlerinden” biri olduğunu belirtmekle yetinmişlerdir. Çoruh (2008: 267) da Şeyh-i Seb'adan bahseder ancak Kıbrıs'ta bulunan bütün esnafın “mimar, çilingir, neccâr, doğramacı” dahil, Şeyh-i Seb'aya bağlı olduğunu belirtir ve “bütün bu esnaf

Kıbrıs'ta şeyh-i seb'a denilen şeyhe (muhtesip) ve o da kadılara karşı sorumluydu" ifadesiyle Şeyh-i Seb'ayı muhtesip zannederek yanlış bir yorumda bulunur. Çoruh ayrıca çalışmasının 323. sayfasında "Osmanlı Devleti'nde yaygın olmamakla beraber, belgeler Kıbrıs'ta esnaf şeyhlerine Şeyh-i Seb'a adı verildiğine dair kanıtlar sunmaktadır", "Esnaf şeyhi olarak isimlendirilen Şeyh-i Seb'a, Kıbrıs için bir çeşit lonca şeyhi ismi olarak değerlendirilebilir" ve eserinin 324. sayfasında da "Kadı ayrıca mimarın müdahalesiyle vuku bulan belirsizliği ortadan kaldırmak amacıyla, Kıbrıs mimarının da öncelikle şeyhe [Şeyh-i Seb'aya] bağlı olduğunu vurgulamıştı" diyerek yanlış yorumlarını sürdürür. Cohen (2003: 185) ifadeyi doğru olarak okuyamadığı için herhangi bir açıklayıcı yorumda bulunmamıştır. Şeyh-i Seb'a kavramını ilk ve büyük ölçüde kısaca ve doğru olarak açıklayan Mehmet Genç (2007: 295) olmuştur. Ancak onun açıklaması da eksiklikler içermektedir. Wilkins (2010: 247-271) Halep, Trablusşam ve Şam'daki Şeyh-i Seb'alık kurumu hakkında önemli bilgiler vermekte ama kurumun niteliğini tam olarak ortaya koyamamaktadır. Sonuç olarak açıkça anlaşılmaktadır ki Şeyh-i Seb'a kavramı ve bu kavramla bağlantılı olan Şeyhü'l-Meşâyih ve Şeyhü's-Şüyüh kavramları bugüne kadar tam ve doğru olarak açıklanamamış ve böyle bir kurumun Osmanlı İmparatorluğu'nun birçok yerinde bulunduğu ve esnaf teşkilatı içinde önemli bir yer işgal ettiği ortaya konulamamıştır. Bu nedenle bu çalışmada ilk olarak Şeyh-i Seb'a, Şeyhü'l-Meşâyih ve Şeyhü's-Şüyüh kavramları belgelere dayalı olarak izah edilecek, Şeyh-i Seb'aların esnaf teşkilatı içindeki yeri açıklanacak ve Şeyh-i Seb'a adı verilen esnaf liderlerinin Kıbrıs, Trablusşam, Şam, Halep, Amasya, Erzincan, Merzifon, Bursa ve Musul'da mevcut oldukları, arşiv belgeleriyle ortaya konulacaktır. Böylece Osmanlı Esnaf teşkilatı liderlerinden birinin de Şeyh-i Seb'a unvanını taşıdığı, onun esnaf şeyhlerinin tümünün üzerinde bir makamı temsil ettiği ve bu kurumun imparatorluğun belirli bir bölgesine mahsus olmayıp birbirinden çok uzak bölgelerde mevcut olduğu ispatlanmış olacaktır. Bu çalışmada ikinci olarak ise Şeyh ve Ahi Baba kavramlarının Osmanlı esnaf teşkilatı içerisindeki mahiyeti belgelerle izah edilecek ve her iki unvanın Şeyh-i Seb'a ile bağlantısı açıklanarak Osmanlı esnaf teşkilatı liderliği için yeni bir model teklif edilecektir.

### 1.Şeyh-i Seb'a Kavramı

1811 yılında Kıbrıs Şeyh-i Seb'ası Seyyid Ahmet bin Mustafa Lefkoşa mahkemesine müracaat etmiştir. İddiasına göre, Kıbrıs'ın fethinden beri debbağ, babuşçu, basmacı, boyacı, çulha, kazzâz, terzi, saraç, ısladırcı, yorgancı, keçeci, çankar, demirci, nalbant, bakırcı, kalaycı, dökmeçi, kuyumcu, bıçakçı, nalçacı, aşçı, bahçeci, attâr, tüfenkçi, mumcu, berber ve bunlara bağlı diğer esnaftan olup sanatlarında kemâle ermiş olanlar Şeyh-i Seb'a huzurunda "kalfa ve usta" oluyorlardı. Fakat Kıbrıs Mimarbaşı Mihail, Şeyh-i Seb'a Ahmet Efendi'ye "Senin beratında esnaf-ı mezkûr mestûr

ve münderic değildir.” diyerek eskiden beri uygulana gelen adetlere itiraz etmişti. Bu durum ise düzen bozucuydu. Dolayısıyla Şeyh-i Seb‘a Ahmet Efendi, sanatında kemâle ermiş olanların “kalfa ve usta” çıkıp izin almaları gerektiğinde ve yukarıda sayılan esnaf üzerine o esnaf arasından Şeyh, Nakib ve Yiğitbaşı atanması söz konusu olduğunda eskiden beri olageldiği üzere esnaf ustaları ile Şeyh-i Seb‘a’nın yetkili olmasını talep ediyordu. Ona göre, Mimar Mihail’in itirazının ve sataşmasının önlenmesi ve mevcut düzenin korunması için yukarıda belirtilen esnafın isimlerinin açıkça yazıldığı bir emr-i şerif mahkeme aracılığıyla İstanbul’dan talep olunmalıydı. Lefkoşa Naibi Mehmet Aziz Efendi onun bu dileğini bir yazıyla İstanbul’a iletmiştir. İstanbul’daki Divan-ı Hümayun kayıtları incelendikten sonra İstanbul Kadısı Mevlana Mustafa Edip Efendi’den görüş istenilmiştir (KŞS, Defter No:28: 103-104). Peki kim haklıydı? Mimar Mihail mi? Şeyh-i Seb‘a Seyyid Ahmet bin Mustafa mı? Ayrıca Şeyh-i Seb‘a kimdi?

Mehmet Genç, Osmanlı toplumunda “İnşaat sektörü dışında kalan esnaf örgütlerinin tamamı, ayrı bir grup olarak kendi seçtikleri ve yerine göre ‘Şeyh-i Seb‘a veya ‘Ahi Baba’ diye isimlendirdikleri bir şeyhin genel nezareti altında bulunmakta idiler.” derken bu unvanı taşıyan kişinin esnaf örgütlerindeki “Şeyh veya Ahi Baba’dan, isim benzerliğine rağmen, fonksiyon bakımından farklı olduğunu tasrih etmek gerekir.” demişti (Genç, 2007: 295). Bu tanımlamaya göre Şeyh-i Seb‘a ile Ahi Baba aynı kişidir, ancak klasik esnaf örgütlerindeki Şeyh ve Ahi Baba’dan farklıdır. Bir başka deyişle inşaat iş kolu dışında kalan esnaf grubunun lideri Şeyh-i Seb‘a ya da Ahi Baba adını taşımaktadır. Wilkins ise Suriye vilayetlerini incelerken Osmanlı esnafını genel olarak ikiye ayırıp Şeyh-i Seb‘a’nın inşaat iş kolu dışında kalan esnafın lideri olduğunu belirtmemekle beraber Mehmet Genç gibi Şeyh-i Seb‘alık ve Ahi Babalık makamlarını tek kişide birleştirmekte ve bu makamın şehirdeki bütün esnaf loncaları üzerinde “sınırlı otoriteye sahip bir makam” olduğu sonucuna varmaktadır (Wilkins, 2010: 249). Ona göre, Ahi Baba’nın/Şeyh-i Seb‘a’nın otoritesini tamamlayan bir de Şeyhü’l-Meşâyih denilen kişi vardı ama “Ahi Baba/Şeyh-i Seb‘a ile Şeyhü’l-Meşâyih’in yetkilerini kesin olarak bölen bir çizgi muhtemelen yoktu ve sık sık karşılıklı işbirliği gerekliydi.” (Wilkins, 2010: 250). Wilkins son olarak Abdülkerim Rafek’in görüşünü eleştirerek aktarmakta ve Ahi Babaların/ Şeyh-i Seb‘aların “şerif” olan debbâğlara, şeyh-ül debbâğın denilen şeyhlerin de “şerif” olmayan debbâğlara başkanlık etmiş olabileceğini ileri sürmektedir (Wilkins, 2010: 265).

Amnon Cohen Osmanlı Kudüsünde Loncalar adlı eserinde bu konuya değinmekte ve incelediği arşiv belgelerinde “bir Şeyhü’l-Meşâyih ya da ‘bütün reislerin başı’ konumundaki benzer bir kişinin varlığından” söz edilmediğini belirtmektedir.

Ona göre “Bununla birlikte, daha önce çeşitli bölümlerde de belirtildiği gibi, Kudüs (ve Trablusşam) mahkeme sicillerinde geçen ve belki de aynı kurumun farklı bir versiyonuna işaret eden ‘ahi baba’ diye bir başka terim vardır.” (Cohen, 2003: 185). Cohen’e göre, “loncaların idarî ve ekonomik bağlamında kullanılan bütün yetkileri verme konumunda olan kadı, anlaşıldığı kadarıyla kendi otoritesini bir ‘şeyhlerin şeyhine’ devretmiştir. Çok sayıda loncanın varlığıyla ve onların geniş yelpazeli faaliyetleriyle hayatî önem kazanan bir makamdı bu.” (Cohen, 2003: 186). Cohen de bazen Ahi Baba ile Loncalar şeyhi makamlarını birleştirmektedir. Ona göre, “1754’te Kudüs’ten birçok lonca üyesinin imzalayarak İstanbul’a gönderdiği bir dilekçede, kentte uzun süredir görülen bir boşluğun giderilmesi istenmekteydi. Osmanlı İmparatorluğu’nun her tarafında genel düzen, kentsel lonca yapısının başında ‘lonca(lar) şeyhi ve ahi baba’ olarak atanan bir kişinin bulunmasıydı” (Cohen, 2003: 188). Yazarın burada ‘loncalar şeyhi ve ahi baba’ olarak ifade ettiği kavram, kendi deyimiyle, “Metindeki tam ibare biraz hatalı kaleme alınmıştır. İkinci kısımdaki ahi baba doğru yazılırken ilk kısım fonetik işaret noktalarından yoksundur. Dolayısıyla şeyh-i seyf ya da şeyh-i seb’e olarak okunması mümkündür ki bu da ancak bir kâtip hatası olabilir. Kanımca ibarenin şeyh-i sınıf olarak okunması gerekir.” (Cohen, 2003: 188). Halbuki söz konusu ifade, bizim bir arşiv belgesinde gördüğümüz gibi muhtemelen “Şeyh-i Seb’a ve Ahi Baba” şeklindedir ve Ahi Baba ile Şeyh-i Seb’a’nın aynı manaya geldiğini belirtmektedir. Fakat araştırmacı Şeyh-i Seb’a kavramını bilmediği için ifadeyi doğru okuyamamıştır. Sonuç olarak yazar, Şeyh-i Seb’a kavramından bahsetmemekte ve şeyhler şeyhi kavramını da ‘ahi baba’ kavramıyla açıklamaktadır. Ona göre Ahi Baba ‘loncaların genel reisi”dir.

Başbakanlık Osmanlı Arşivi’nde bulunan bir belge, KŞS’nde bulunan bazı tutanaklar ve Kıbrıs Şeyh-i Seb’ası Cafer Efendi’nin defterinde bulunan bazı kayıtlar Şeyh-i Seb’a, Ahi Baba ve Şeyhü’l-Meşâyih kavramlarını hem merkezi idare hem de yerel yönetim açısından açıklığa kavuşturmaktadır. Osmanlı esnafının temel olarak liderlik bakımından inşaat iş kolunda çalışan ve çalışmayan esnaf olarak ikiye ayrıldığı şeklinde Mehmet Genç tarafından ileri sürülen görüş belgelerle doğrulanmaktadır. KŞS’nde bulunan 1796 tarihli bir kayda göre İstanbul’da bulunan Hassa Mimarbaşısı Ahmet Efendi Kıbrıs Mimarbaşısı tayin edilen Mihail veled-i Yorgi’ye bağlı olan esnafın “umûr-ı binâda istihdâm olunan neccâr ve ana tâbî doğramacı ve ekserci ve sâ’ir ehl-i hırfet” olduğunu belirtmiştir (KŞS, No:21: 334). Başbakanlık Osmanlı Arşivi’nde bulunan ve Hassa Mimarbaşı İbrahim Kâmi Efendi’nin görüşünü yansıtan 30 Ocak 1805 tarihli bir belgeye göre ise gerek bina yapım işlerinde çalışan işçiler ve gerekse binalar için gereken malzemeleri imal edip satanlar Mimarbaşı’na bağlıdırlar ve bu durum “kanun-ı kadîm”dir. Hassa Mimarbaşı İbrahim Efendi’ye göre bina yapım işlerinde çalışan marangoz, duvarcı, sıvacı, süs yapıcı, taşçı ve diğer

işçilerle bina yapımı için gereken malzemeyi imal eden ve satan doğramacı, keserci, camcı, demirci, çilingir, kereste kesici, taş kesici, kerpiççi ve kireç yakıcı ve bunun gibi işlerle meşgul olanlar Kıbrıs Mimarbaşı'nın yönetimi altındadırlar (BOA, Fon Kodu: C.BLD, Dosya No: 50, Gömlek No: 2466). Öyleyse inşaat iş kolunda çalışan esnafın genel lideri Mimarbaşı'dır.

Wilkins'e göre, Şeyh-i Seb'a "yedilerin şeyhi" anlamına gelmektedir ve muhtemelen loncaların sayısına işaret etmektedir. Fakat belgeler hangi loncaların bu şeyhin otoritesi altında olduğu konusunda çok az ipucu vermektedirler" (2010: 250) Fakat Başbakanlık Osmanlı Arşivi'nde bulunan bir başka belge Şeyh-i Seb'a'ya bağlı esnafın hangileri olduğunu açıklamaktadır. Kıbrıs'a da ferman şeklinde gönderilen (KŞS, Defter No: 28: 103-104) bu belge Lefkoşa'da bulunan Kıbrıs Mimarbaşı Mihail ile Şeyh-i Seb'a Ahmet Efendi'nin yaşadığı hangi esnafın kime bağlı olduğu yolundaki anlaşmazlığı çözümlemektedir. İstanbul Kadısı Mevlana Mustafa Edip Efendi'nin konuyla ilgili görüşlerini yansıtan 13 Temmuz 1811 tarihli söz konusu belgeye göre; debbağ, babuşçu, basmacı, boyacı, çulha, kazzâz, terzi, saraç, ısladıcı, yorgancı, keçeci, çankar, demirci, nalbant, bakırcı, kalaycı, dökmeçi, kuyumcu, bıçakçı, nalçacı, aşçı, bahçeci, attâr, tüfenkçi, mumcu, berber ve bunlara bağlı diğer esnaf Şeyh-i Seb'a'ya bağlıdır ve Mimarbaşı olanlar bu esnafa müdahale edemezler (BOA, Fon Kodu: C. BLD, Dosya No:50, Gömlek No:2466). Yani inşaat iş kolu dışında kalan esnafın genel lideri Şeyh-i Seb'a'dır.

Buraya kadar yapılan açıklamalardan da anlaşılacağı üzere 1811 yılında Lefkoşa mahkemesine müracaat eden Kıbrıs Şeyh-i Seb'ası Seyyid Ahmet Efendi iddialarında haklı idi. Nitekim İstanbul kadısı da Şeyh-i Seb'a Ahmet Efendi'nin haklılığını belirten bir fermanın yazılarak Kıbrıs'a gönderilmesinin uygun olduğunu bildirmiştir. Söz konusu ferman Kıbrıs'a gelmiş ve Lefkoşa Şer'iyeye Siciline kaydedilmiştir (KŞS, Defter No: 28: 103-104). Aslında benzer bir çatışma 1804 yılında da yaşanmıştır. Dönemin Kıbrıs Mimarbaşı Mihail veled-i Yorgi ile ona bağlı olan esnaf İstanbul'a bir dilekçe göndermişlerdir. Dilekçelerinde Kıbrıs'ta bulunan "neccâr ve ânlarla tabî ehl-i hireften tekmil-i san'at edip kalfa ve usta çıkanlar" a Mimarbaşı ve ustaları tarafından onay verilirken bu sırada Mustafa adlı birisi çıkıp "Ben cümle esnafın şeyhleri üzerine bâ-ferman Şeyh-i Seb'ayım." iddiasıyla usta ve kalfa olanlardan para talep ederek baskı yapmış, para vermeyenlere "Usta ve kalfa değilsin." diyerek dükkânlarını kapatmış, büyük miktarda para cezası ödemeyenlerin dükkânlarını açmalarına izin vermemiş ve böylece düzen bozulmuştur. Dilekçe sahiplerinin talebi, Şeyh-i Seb'a Mustafa Efendi'nin söz konusu esnaf grubuna müdahalesinin önlenmesini emreden bir padişah emrinin Kıbrıs'a gönderilmesidir. Bunun üzerine Divan-ı Hümayun kayıtları incelenmiş ve "cezâire-i mezbûrda neccâr ve ânlarla tâbî



ehl-i hirefden tekmil-i san'at edip kalfa ve usta çıkmak murâd edenler”e Mimarbaşı ve esnâf ustaları tarafından onay verildiği ve bu uygulamanın “nizâm-ı kadim” olduğu anlaşılmıştır. Bu nedenle Şeyh-i Seb'a Mustafa Efendi'nin mimar ve ona bağlı esnafa müdahalesinin önlenmesini emreden bir emr-i şerif yazılarak Kıbrıs'a gönderilmiştir (KŞS, Defter No:24: 80-81). Dolayısıyla Şeyh-i Seb'aların inşaat iş kolunda çalışanlar üzerinde söz hakkı yoktur. Tıpkı Mimarbaşı'nın inşaat iş kolu dışında çalışan esnaf üzerinde söz hakkı olmadığı gibi.

Şeyh-i Seb'alık makamına atananlar için İstanbul'dan berat talep edilerek atamalar resmî hale getiriliyordu. Bu şekilde atanan ve XIX. yüzyıl başlarında Kıbrıs'ta görev yapan dört Şeyh-i Seb'a'nın beratı tarafımızdan daha önce yayımlanmıştır. Bu beratlardan birincisinin giriş ifadesi biraz farklı olsa da diğer üçü “Kıbrıs ceziresinde medine-i Lefkoşa'da vâki' ehl-i hiref Şeyh-üs Seb'alığına bilâ tayin mutasarrıf olan” ifadesiyle başlamaktadır (Demiryürek, 2009: 40-42). Wilkins de Şamlı Seyyid bin Muhammed'in 1616 yılında aynı anda Nakib-ül eşrâf, Rifaiyye tarikatı liderliği ve Şeyh-i Meşâyih-ül hiref [shayk al-mashâyikh al hiraf] unvanlarını taşıdığını belirtmekte (Wilkins 2010: 255) ancak Şeyh-i Seb'alara verilen berat konusunda bir şey yazmamaktadır. Hiref “sanatlar, meslekler” anlamına geldiğinden (Devellioğlu, 2000: 372) ve şehirli esnaf için kullanılan tabirlerden birinin de ehl-i hiref (Kal'a, 1998: 40) olması nedeniyle, Şeyh-i Seb'aların zanaatkarların şeyhlerinin şeyhi olduğu kesinlik kazanmaktadır.

Burada üzerinde durulması gereken kavramlardan birisi de bugüne kadar Türkiye'deki loncalar açısından kesin olarak açıklığa kavuşturulamamış “Şeyh” kavramıdır. Halil İnalçık örgütlenmiş bir esnaf grubunun en önemli üyesinin Osmanlılarda “Kethüda”, Araplarda “Şeyh” ve XIII. ve XIV. Yüzyıllarda Anadolu'da “Ahi” unvanını taşıdığını belirtmektedir. Ona göre Anadolu ve Rumeli'deki esnaf örgütlerinin başında bulunan “Şeyh” ise “yalnızca manevî bir önder” konumundaydı (2007: 158-59). Kal'a “Şeyh” ve “Kethüda” kavramlarını birbirinden ayırmaz ve lonca heyetinin liderinin “Şeyh” unvanı taşıdığını, onun “esnaf teşkilatının en üst noktasında” bulunduğunu, esnafın genel meseleleriyle uğraştığını ve şeyhlerin yerini XVIII. yüzyılda “Kethüda”ların almaya başladığını ileri sürmektedir (1995: 424). Baer ise Türk loncalarında “Aynı zamanda hem bir şeyh hem de bir kethüda bulunduğu ortadadır.” demekte ancak her ikisinin farkını tam olarak ortaya koyamamaktadır. Ona göre, ayrıca hem şeyhten hem de kethüdadan bahseden belgelerin çoğu XVI. yüzyıl belgelelidir. Sonraki döneme ait tek belge 1795/6 tarihli bir fermanıdır. Baer'in vak'anüvis Nuri'den aktardığına göre “Şeyh çoğunlukla törensel görevleri yürütüyor, kethüda lonca hayatının maddî ve idârî yanlarıyla uğraşıyordu.” (1963:114). Mehmet Genç de “Kethüdalık” ile “Şeyhlik”in fonksiyonunun aynı olduğunu, “Kethüdalık”ın isim

ve fonksiyon olarak XVIII. yüzyıldan itibaren giderek yerleştiğini, bu arada daha önceleri yaygın olan “Şeyhlik”in de özellikle İstanbul dışındaki esnaf örgütünde yaşamaya devam ettiğini belirtmektedir (2007:296).

Görüldüğü gibi Türkiye’deki loncalarda var olan “Şeyh” kavramı tam bir açıklıkla ortaya konulamamıştır. Bu konuda söylenilmesi gereken ilk şey belirli bir esnaf grubunun liderine “Şeyh” unvanının verildiğidir. Örneğin 8 Ağustos 1728 tarihli bir belgeye göre Adana’daki Attar esnafı “Şeyhliğine” Hacı Ahmet Efendi atanmıştı (BOA, Fon Kodu: C. BLD, Dosya No:15, Gömlek No:1726). 1732 yılında Tokat’taki ipekçi esnafının lideri de “Şeyh” unvanına sahipti (BOA, Fon Kodu: C. BLD, Dosya No:116, Gömlek No:5766). Yine 1824 tarihli bir belgeye göre Sivas’taki penbeci esnafının lideri “Şeyh” unvanı taşıyordu (Demirel, 2006: 110). Kıbrıs Şeyh-i Seb’ası Cafer Efendi 1813-14 yıllarında kendisine bağlı 12 esnaf şeyhini (Debbağhane şeyhi, Kazzâzlar şeyhi, Terziler şeyhi, Yorgancılar şeyhi vs.) defterine kaydetmişti (Demiryürek, 2011: 54). İkinci vurgulanması gereken husus bu yüzyıllarda bazı bölgelerdeki bir esnaf grubunun liderine “Kethüda” unvanının da verilmiş olmasıdır. Örneğin 1706 tarihli bir belgede Edirne’deki değirmenci esnafı için bir “Kethüda” tayininden bahsedilmektedir (BOA, Fon Kodu: İE. DH, Dosya No:32, Gömlek No:2794). 1732 yılına ait bir belge ise Manisa’daki boyacı esnafı için “Kethüda” tayin edilmesi konusunu ele almaktadır (BOA, Fon Kodu: C. BLD, Dosya No:49, Gömlek No:2402). Ayrıca belirli bir esnaf grubu için “Kethüda” tayinini ele alan pek çok XIX. yüzyıl belgesi vardır. Dolayısıyla denilebilir ki, belirli bir esnaf grubunun lideri olarak “Kethüda” kavramı “Şeyh” kavramının yerini almış değildir. Bu iki kavram aynı zamanda farklı coğrafyalarda aynı anlamda kullanılmıştır. Yani, XVIII. ve XIX. yüzyıllarda belirli bir esnaf grubunun lideri “Şeyh” veya “Kethüda” unvanı taşıyordu.

Bu sonuç Baer ile Genç’in verdiği bilgiyi doğrulamaktadır. Yani Türk loncalarında aynı zamanda fakat farklı mekânlarda hem bir “Şeyh” hem de bir “Kethüda” var olmuştur. Ancak Baer ile Mehmet Genç’in belirtmediği önemli bir konu vardır ki o da belirli bir esnaf grubunun lideri değil, belirli bir şehirdeki tüm esnaf gruplarının üzerinde bir otoriteye sahip olan ve “Şeyh” unvanı taşıyan başka bir esnaf liderinin var olduğudur. Bu şeyhin varlığı bugüne kadar açık olarak ortaya konulamamıştır. Halbuki Başbakanlık Osmanlı Arşiv belgeleri, görev ve yetki bakımından tıpkı Şeyh-i Seb’a’ya benzeyen ve belirli bir bölgedeki/şehirdeki tüm esnafın lideri olan bir “Şeyh”ten bahsetmektedir. 1681 tarihli bir belgeye göre, 1655 yılında Tire kasabasındaki bütün esnaf gruplarını temsil etmek üzere bir “Şeyh” atanmıştır. 1681 yılında Tire’deki esnafın şeyhi Es-seyyid Ebubekir Efendi idi ve “Tire’de erbâb-ı sanayi’in berât-ı şerif-i âlişân ile şeyhi olan Es-seyyid Ebubekir” hacca gitmek istediğinden yerine akrabasından Es-seyyid Hamza tayin edilmişti (BOA, Fon Kodu:



İE. TCT, Dosya No:14, Gömlek No:1575). 1675 yılına ait bir başka belge ise Manisa'daki esnaf şeyhliği ile ilgilidir. Belgeye göre “Manisa’da berât-ı şerif-i âlişân ile esnaf-ı meşihate mutasarrıf olan Şeyh Mehmet Efendi” kendi isteğiyle görevinden ayrılmış ve yerine oğlu Abdullah geçtiğinden yeni şeyh için İstanbul’dan berat talep edilmiştir (BOA, Fon Kodu: İE. TCT, Dosya No: 9, Gömlek No:1074). Manisa “esnaf şeyhliği” ile ilgili bir başka belge 1700 yılına aittir. Belgeye göre, Manisa kazasının esnaf şeyhliği Es-seyyid Ahmet Efendi’nin üzerinde iken Mustafa bin Ömer adlı bir başka kişi “Es-seyyid Ahmet öldü, şeyhlik benim hakkımdır.” diyerek İstanbul’a bir dilekçe göndermiş ve kendisine şeyhlik beratı verilmiştir. Bunun üzerine Es-seyyid Ahmet Efendi kendisinin sağ olduğunu bildirmiş ve beratının yenilenmesini istemiştir. 11 Temmuz 1700 tarihinde kendisine yeniden berat tevcih edilmiştir (BOA, Fon Kodu: İE. TCT, Dosya No: 7, Gömlek No:829). Es-seyyid Ahmet Efendi 1704 yılında yine İstanbul’a müracaat etmiştir. Ona göre Manisa’ya bağlı Turgutlu kasabasının esnaf şeyhliği kendi üzerinde olmasına rağmen Mehmet adlı bir kimse Turgutlu kasabasının esnaf şeyhi olduğu iddiasıyla kendisini rahatsız etmişti. Bu nedenle görevine müdahalenin önlenmesini ve beratının yenilenmesini istemiştir (BOA, Fon Kodu: İE. DH, Dosya No: 24, Gömlek No:2161). Antalya ve İzmir’deki tüm esnafın genel liderinin de “Şeyh” unvanı taşıdığı belgelerden anlaşılmaktadır. 1765 yılında Antalya’daki “ulemâ ve sulehâ ve eimme ve hutebâ ve on sekiz esnaf ihtiyarları” toplanarak mahkemeye müracaat etmişlerdir. Onlara göre şeyhleri “Şeyh İsmail”in çalışmalarından hepsi memnun iken Es-seyyid Şeyh Mehmet adlı kişi sahtekârlıkla şeyhlik beratı elde etmiştir. Antalya kadısının imzasını taşıyan bu yazıya göre mahkemeye gelenler yeniden Şeyh İsmail’e berat verilmesini talep etmişlerdir. Bu talep 8 Ağustos 1765 tarihinde onaylanmıştır (BOA, Fon Kodu: C.BLD, Dosya No:85, Gömlek No:4208).

Yukarıda ifade edilen belgelerde yer alan “Şeyh” unvanlı kişinin ilgili yerdeki “tüm esnafın lideri” olduğu kullanılan ifadelerden ve belgelerin içeriğinden anlaşılmaktadır. Ayrıca “Şeyh” unvanlı bu kişilerin belirli bir şehirdeki “bütün esnafın lideri” olduğunu açık ifadelerle belirten belgeler de vardır. Örneğin 11 Haziran 1668 tarihli olan ve Budin Kadısı İbrahim Efendi’nin imzasını taşıyan bir arza göre Budin esnaf şeyhliği boş olduğundan bu işe layık olan Eş-şeyh İsmail Halife “Budin’de vâki’ bil-cümle esnafın muhtarı” olarak seçilmiş ve yeni şeyh için berat talep edilmiştir. Bu arz üzerine Şeyh İsmail Halife’ye 14 Şubat 1669 tarihli şeyhlik beratı verilmiştir (BOA, Fon Kodu: İE. TCT, Dosya No:23, Gömlek No:2466). Yine 20 Mayıs 1815 tarihli bir başka belge çok daha açıklayıcıdır. Belgeye göre, Antalya’daki “ehl-i hırfe-tin bilâ-tayin şeyhi” Abdülfettah, esnafın düzenini bozucu hareketleri nedeniyle ve mahkeme kararıyla görevinden azledilmiştir. Bu nedenle “meşihat-i mezbur” Şeyh Ali Efendi’ye verilmiştir ve şeyh Ali Efendi “cümlelerin muhtarı”dır. Eski şeyh Abdül-

fettah kadı değişikliğini fırsat bilerek şeyhlik beratı elde etmiş ise de ilgililer yeniden mahkemeye müracaat etmişler ve Antalya kadısının aracılığıyla Şeyh Ali'ye yeniden berat verilmesini istemişlerdir (BOA, Fon Kodu: C.BLD, Dosya No:108, Gömlek No:5395). Bahsedilen şekilde atanan “Şeyh”in belirli bir şehirdeki tüm esnafın lideri olduğunu açıkça gösteren bir başka belge İzmir ile ilgilidir ve 28 Ocak 1810 tarihlidir. Belgeye göre, İzmir esnaf şeyhliğini elinde bulunduran Seyyid Mehmet Efendi 27 Ocak 1910 tarihinde ölmüş ve “erbâb-ı istihkaktan cümle esnaf-ı beldenin muhtar-ı mes’ûlü müteveffâ-yı mûmamileyhin oğlu” Seyyid Ahmet Efendi babasının yerine esnaf şeyhliğine getirilmiştir. Bu nedenle yeni şeyh için berat talep edilmiştir (BOA, Fon Kodu: C.BLD, Dosya No:68, Gömlek No:3388). Seyyid Ahmet Efendi bu şekilde İzmir esnaf şeyhi (esnaf-ı beldenin muhtar-ı mes’ûlü) olmuştur. Yine İzmir ile ilgili olan ve “esnaf şeyhinin” kethüdadadan farklı ve onların üzerinde olduğunu gösteren önemli bir belge daha vardır. Bu belge 21 Nisan 1765 tarihli- dir. Belgeye göre, 25 yıldan beri İzmir’de esnaf şeyhi olan Seyyid El-Hac Mustafa Efendi’nin şeyhliğinden herkes memnun iken Ereğlilioğlu Ali mukataa şeklinde olan İzmir Esnaf şeyhliğini 100 kuruş zam ile kendi üzerine almak istemiş ve ayrıca Şeyh Mustafa Efendi’yi rahatsız etmiştir. Bunun üzerine bütün esnaf mahkemeye müracaat etmiştir. Sonuçta 10 kethüda [muytâbân (kıl dokuyanlar), nalbantân (nalbantlar), boyacıyân (boyacılar), haffâfân (ayakkabıcılar), bezzâzân (manifaturacılar), hallâcân (pamuk atanlar), kuyumcuyân (kuyumcular), kazzâzân (ipekçiler), dellakân (tellâklar) ve debbağ kethüdaları] ile Hamrcıbaşı (Şarapçılarbaşı), Hallaçbaşı, Berberbaşı, Hasan Yiğitbaşı, birçok usta ve Mısır tüccarı El-Hac Mehmet imzalı bir dilekçe hazırlanmış ve İzmir kadısının yazısının eki olarak İstanbul’a gönderilmiştir. Dilekçe sahipleri İzmir’de yirmi beş seneden beri esnaf şeyhi olan El-Hac Es-seyyid Mustafa Efendi’nin esnaf şeyhi olarak kalmasını istemişlerdir. İstanbul’da yapılan araştırmada İzmir’deki esnaf şeyhliğinin yıllık “elli kuruş mal ile Seyyid Mustafa Efendi’nin ber vech-i malikâne üzerinde olduğu” anlaşıldığından Seyyid Mustafa için yeniden berat yazılmıştır (BOA, Fon Kodu: C.BLD, Dosya No:125, Gömlek No:6221). Konuyu açıklayıcı bir başka belge ise Konya esnafı ile ilgilidir ve 24 Mayıs 1809 tarihli bir dilekçedir. Hafız Abdullah imzalı dilekçeye göre, Konya’da bulunan bakkal, mermerci, saraç, kalaycı, kürkçü, çömlekçi, berber, muytâbcı (kıl dokuyan), pazarcı, attâr ve diğer “esnâf-ı perakende meşihatine mutasarrıf olan” Mustafa Halife kendi isteğiyle görevinden ayrılmış ve görevini Hafız Abdullah’a devretmiştir. Eski şeyh Mustafa Halife beratını da teslim etmiş olduğundan Hafız Abdullah “esnaf şeyhi” olduğunu bildiren yeni bir berat talep etmiş ve bu talebi uygun bulunmuştur (BOA, Fon Kodu: C. BLD, Dosya No:31, Gömlek No:1549).

Buraya kadar yapılan açıklamalardan anlaşılacağı üzere Osmanlı esnaf teşkilatında iki “Şeyh” vardır. Birisi belirli bir esnaf grubunun lideridir ve yetki ve sorumluluk bakımından “Kethüda” ile aynıdır. Diğeri ise belirli bir şehirdeki tüm esnafın lideridir ve yetki ve sorumluluk açısından Şeyh-i Seb’a gibidir.

## 2.Şeyh-i Seb’a Kavramının Kökeni

Şeyh-i Seb’a teriminin kökeni konusunda farklı görüşler vardır. Terim kelime anlamı olarak “yedilerin şeyhi” demektir. Wilkins’e göre “Şeyh-i Seb’a terimi “yedilerin şeyhi anlamına gelmektedir ve muhtemelen loncaların sayısına işaret etmektedir. Belgeler hangi loncaların bu şeyhin otoritesi altında olduğu konusunda çok az ipucu vermektedirler” (2010: 250). Aynı yazar Trablusgarb’taki durumdan bahsederken de “Şeyh-i Seb’aların üzerlerinde yetkisi bulunan ‘yedi’ lonca belirli bir grup loncadan oluşmuş gibi görünmüyor. “Loncaların sayısının yedi olduğu da açık değildir.” demekte ve “Zannediyoruz ki en azından Trablusşam’daki durumda Osmanlı yönetiminin ilk zamanlarında Şeyh-i Seb’a belirli yedi lonca üzerinde idari yetkiye sahipti. Zamanla loncalar kendilerini değiştirdiler, makam bütün loncalarla ilgili konuları idare etmek üzere geleneksel nüfuza sahip bir makam haline dönüştü. Şeyh-i Seb’a unvanı loncalar arası ilişkilerin düzenlenmesi konusunda aktif olarak kullanılmaya devam edilen arkaik bir kurumdu” sonucuna varmaktadır (Wilkins, 2010: 250). M. Zeki Pakalın ise Şeyh-i Seb’a kavramını “Seb’a şeyhliği esnaf teşkilatı reislerinden birine verilen addır. Ahi teşkilatında yedinci mertebeyi ihraz edenlere şeyh unvanı verildiği için esnaf teşkilatında da kullanılmıştır. Seb’a şeyhliği tabiri de yedinci mertebeyi ihraz münasebetiyle meydana gelmiştir.” (1993: 133-134) şeklinde açıklamaktadır. Bu açıklama Neşet Çağatay (1997: 161-162) tarafından da tekrarlanmıştır. Bize göre ise Wilkins’den ziyade Pakalın’ın açıklaması makûldür. Çünkü Osmanlı esnaf teşkilatının temelini fütüvvet ve ahilik teşkilatları oluşturmaktadır. Şeyh-i Seb’a unvanını bu teşkilatlarla bağlantılandırmak daha anlamlıdır. Fütüvvetnamelere göre “Ahilik”in üç basamağı vardır. Bunlar başariş, nakib ve nakibü’n Nükebâ’dır. Nakibü’n Nükebâ yedi taifeye hizmet etmiş olmalıdır ki yedinci taife “taife-i mücterife” yani ehl-i sanayidir (zanaatkârlardır). Söz konusu yedi taife de kendi içlerinde üç ana basamaktan oluşur. Üçüncü ve son basamağın hiyerarşik düzeni halife, şeyh ve şeyhü’ş-Şüyûh şeklinde ilerler (Torun, 1998: 101). Nitekim Fütüvvet ıstılahı olarak “Şeyh” kavramı “herhangi bir hırfet ve sanat ehlinin tabi olduğu zât”, “Şeyhü’ş Şüyûh” kavramı ise “bütün sanat ve hırfet şeyhlerinin tabi olduğu” kişi olarak tanımlanır (Torun, 1998: 82). Dolayısıyla “Şeyh-i Seb’a kavramı, ilgili kişinin fütüvvetnamelerdeki yedinci sınıfın, yani zanaatkârların, lideri olduğunu ve belirli bir esnafın şeyhi değil de tüm esnafın lideri (esnaf şeyhlerinin şeyhi) yani şeyhü’ş-Şüyûh makamında bulunduğunu anlatan bir kavramdır.”

### 3.Ahi Baba, Şeyh-i Seb'a ve Şeyh Kavramları

Gerek Mehmet Genç ve gerekse Wilkins ayrıntıya girmeden yaptıkları açıklamalarda Ahi Baba ile Şeyh-i Seb'a makamlarını birbirinden ayırmamışlardır. Bir başka araştırmacı Ziya Kazıcı'ya göre ise, Osmanlı esnaf teşkilatında bir esnaf grubunu oluşturan sanatkarlar içinde bulunan dürüst, saygıdeğer ve yaşlı bir üstad teşkilatın lideri olur ve kendisine "Ahi" denirdi. Ahilerin zanaat üyeleri üzerinde bir şeyh gibi nüfuzu vardı (1988a: 541). Bir şehirde bulunan "zanaat şubesi sayısı kadar olan ahilerden birisi diğerlerine reis olur" ve bu kişi "Ahi Baba" unvanını alırdı (Kazıcı, 1988b: 541; Kazıcı, 1988a: 527-28). Faroqhi Kırşehir'de XV. ve XVI. yüzyıllarda debbağ loncalarının başkanlarından sadece "ahi baba" olarak bahsedildiğini belirtirken (1994: 193), Oğuzoğlu da XVII. yüzyılda "Ahi Baba"nın debbağ esnafının lideri olduğunu ifade etmektedir (1986: 18). Kal'a'ya göre, İstanbul Kasımpaşa'daki debbağların "Ahi Baba tabir olunur debbağbaşı" vardı (1998: 35). Baer de "Ahi Baba"nın debbağların lideri olduğu kanaatindeydi (1963: 103, 113). Bununla birlikte Kal'a, bir başka "Ahi Baba"dan daha bahseder. Ona göre "Ahi Baba denilen ancak yalnızca bir esnaf birliğinin değil belirli bir mekânda teşkilatlanmış tüm esnaf birliklerinin üstünde ve tüm bu esnafı temsilen yer alan, esnaf amirlerinin de üstünde bir amir vardı." Örneğin "Midilli cezaresinde cümle ehl-i hırfetin Ahi babalığına bâ-berat-ı ali mutasarrıf olan Ahmet Nuri ibn-i Halil" ölünce yerine hak edenlerden Ahmet ibn-i Fazlullah tayin edilmiştir (Kal'a, 1998: 36). Kal'a, bir başka çalışmasında ise yine Ahi Baba'dan bahsederken onun "belirli bir mekânda teşkilatlanmış esnaf birliklerinin üstünde" bir yer işgal ettiğini belirtmiştir (1994: 425). Fütüvvet istilâhi olarak ise "Ahi Baba" "Fütüvvet ehlinin şeyhi, büyük merkezlerde ahilerin tabi oldukları en büyük şeyh" şeklinde tanımlanmaktadır (Torun, 1988: 71).

Yukarıdaki açıklamalardan anlaşıldığı üzere "Ahi Baba"nın Osmanlı esnaf teşkilatı içindeki yeri ile Şeyh-i Seb'a ve bir şehirdeki tüm esnaf gruplarının lideri olan Şeyh ile olan bağlantısı tam olarak açıklanamamıştır. Aslında belgeler Osmanlı esnaf teşkilatı içerisinde üç türlü Ahi Baba'nın varlığına işaret etmektedir. Bunlardan birincisi, değişik araştırmalarda ifade edildiği üzere, bir şehirdeki debbağ esnafının lideri olan Ahi Baba'dır ve herhangi bir esnaf grubunun lideri olan "Şeyh"e benzer. Nitekim Kıbrıs Şeyh-i Seb'ası Cafer Efendi'nin H. 1229 (M.1814-1815) tarihli kaydına göre, Lefkoşe'de bir Debbağhane Şeyhi vardı. Unvanı ve adı Ahi Baba Usta Mehmet idi (Cafer bin Abdürrahim: 112). 1704'de Tosya debbağ esnafı lideri (BOA, Fon Kodu: İE. TCT, Dosya No:22, Gömlek No:2349), 1711'de Konya debbağ esnafı lideri (BOA, Fon Kodu:C.BLD, Dosya No:40, Gömlek No:1956), 1754'de Ankara debbağ esnafı lideri (BOA, Fon Kodu: AE.SMHD.I, Dosya No:100, Gömlek No:7029) ve 1825'te Antep debbağ esnafı lideri (BOA, Fon Kodu:C.BLD, Dosya No:90, Gömlek No:4495) "Ahi Baba" unvanını taşıyordu.

“Ahi Baba” unvanı debbağ esnafı lideri dışındaki bir esnaf grubu liderine de verilebiliyordu. Özellikle XVIII. yüzyıl sonları ile XIX. yüzyıl başlarında Selanik’te debbağlar dışındaki bazı esnaf gruplarının liderine “Ahi Baba” deniliyordu. Örneğin 1783 yılında Selanik peştemalcılar esnafı “Ahi Baba”sı Hacı Ahmet Efendi idi (BOA, Fon Kodu: C.ZB, Dosya No:87, Gömlek No:4307). 1825 yılında Selanik’teki cüllahân esnafı “Ahi Baba”sı ise Seyyit Ahmet Efendi idi (BOA, Fon Kodu: HAT, Dosya No:501, Gömlek No:24587).

Osmanlı esnaf teşkilatında “Ahi Baba” unvanı belirli bir şehirdeki tüm esnafın lideri manasına da geliyordu. Bu kullanım “Ahi Baba” kavramının anlam ve fonksiyon olarak “Şeyh-i Seb’a” ve bir şehirdeki tüm esnafın lideri anlamındaki “Şeyh” kavramlarından farklı olmadığını göstermektedir. Bu anlamda Mehmet Genç ve Wilkins, “Ahi Baba” ile “Şeyh-i Seb’a”nın aynı makam olduğunu belirtmişler ancak bazı şehirlerde aynı anlamı ifade eden “Şeyh” kavramına değinmemişlerdir. Kal’a ise, yukarıda da belirtildiği üzere Midilli adasındaki “Ahi Baba”nın oradaki bütün esnafın lideri olduğunu belirtmiş ancak “Şeyh-i Seb’a” ile bir şehirdeki tüm esnafın lideri manasındaki “Şeyh” kavramlarına değinmemiştir. Öncelikle vurgulamak gerekir ki “Ahi Baba” unvanı verilen ve bir şehirdeki bütün esnafın lideri olan “Ahi Baba”lar Midilli ile sınırlı değildi. Midilli dışında Niğde, Tarsus ve Eğin’de de “Ahi Baba” unvanlı kişiler ilgili şehirlerin tüm esnafı üzerinde bir otoriteye sahiptiler ve esnafın tümünün genel lideriydiler. 1805-1806 yıllarında Midilli adasındaki “cümle ehl-i hırfetin Ahi Babalığı” konusunda önemli bir tartışma yaşanmıştı. Bu tartışma ile ilgili belgelerden anlaşıldığına göre Midilli adasındaki “cümle ehl-i hırfetin Ahi Babalığına mutasarrıf olan Halil bin Mustafa” 1784 yılında ölmüş ve 14 Şubat 1784 tarihli beratla yerine Mehmet bin İsmail “Ahi Baba” olmuştur. Mehmet Emin Efendi 1794 yılında kendi isteğiyle bu görevden ayrılınca yerine Mustafa bin Mehmet 27 Ağustos 1794 tarihli beratla “Ahi Baba”lık görevine getirilmiştir. 1805 yılında ise 1784 yılında ölen Ahi Baba Halil bin Mustafa’nın oğlu Ahmet bin Halil “babam nân-pâresidir.” diyerek bu makamın kendisine verilmesini istemiş ve uzun tartışma ve araştırmalardan sonra bu makam 1805 yılında beratla Ahmet bin Halil’e tevcih edilmiştir (BOA, Fon Kodu: C. BLD, Dosya No:90, Gömlek No:4488).

“Ahi Baba” unvanlı kişinin Niğde’deki tüm esnafın lideri olduğunu gösteren belge 1708 tarihlidir. Belgeye göre, Niğde’deki “esnaf taifesinin Ahi Babaları” olan Hüseyin Efendi 1701 yılında kendi isteğiyle görevinden ayrılmış ve yerine “esnâf-ı mezkûrenin ihtiyarlarından” Usta Ali Efendi Niğde kazası Ahi Babalığı’na atanmış ve kendisine 25 Ağustos 1701 tarihli berat verilmiştir. Niğde kazası “Ahi Baba”sı Usta Ali 1708 yılında ölmüştür. Yerine oğlu Hüseyin’in “Ahi Baba”sı olması beklenirken tımar sahiplerinden ve şarap içmesiyle meşhur Hasan adlı kişi bu makamın kendisinin hakkı olduğunu iddia ederek kendi üzerine berat ettirmiş ise de Niğde şehrinde bulunan bütün “esnaf şeyhleri ve bil-cümle ihtiyarları” mahkemeye mürâ-

caat ederek olaya müdahale etmişler ve onların girişimiyle “Ahi Baba” Ali Efendi’nin oğlu Hüseyin Efendi olmuş ve kendisine 28 Kasım 1708 tarihinde “Ahi Baba”lık beratı verilmiştir (BOA, Fon Kodu: İE. DH, Dosya No:32, Gömlek No:2795).

Eğin kazasındaki “Ahi Baba” da tüm esnafın lideriydi. 1801 tarihli belgeye göre Eğin kazasında bulunan “Ahi Babalığa mutasarrıf olan Mehmet ve Mimarbaşılığa mutasarrıf Hüseyin Efendiler” ölünce Osman adlı bir kişi ölen kişilerin çocuğu olmadığını iddia ederek her iki makamın kendisine verilmesini istemiştir. Ancak yapılan araştırmada ölen Mimarbaşı Hüseyin Efendi’nin Hasan bin Hüseyin adında bir oğlu olduğu ve bu makamın daha önce ona verildiği anlaşılmıştır. Hasan bin Hüseyin’e verilen “Ahi Babalık” beratının tarihi 18 Ağustos 1800’dür (BOA, Fon Kodu: C. İKTS, Dosya No:18, Gömlek No:880). 1733 yılında Beypazarı’nda “mevcut ehl-i hiref”in lideri de “Ahi Baba” unvanı ile anılıyordu (BOA, Fon Kodu: C. BLD, Dosya No:88, Gömlek No:4361).

Midilli, Eğin ve Beypazarı’ndaki “Ahi Baba”ların tüm esnafın lideri olduğu kayıtlardan anlaşılıyorsa da ilgili belgelerde “Şeyh-i Seb’a” kurumu ile ilgili bir ifade bulunmamaktadır. Bu nedenle Tarsus’daki “Ahi Baba”lık ile ilgili belge son derece önemlidir. Çünkü belgede her iki kavram eş anlamlı olarak kullanılmıştır. 11 Aralık 1714 tarihli belgeye göre Tarsus şehrinde “Ahi Baba ve Şeyh-i Seb’a olan El-Hac Mustafa Efendi” ölmüştür. Bu makamı hak edenlerden İsmail halife “halim ve müstakim ve Ahi Baba’lığa ve Şeyh-i Seb’aya lâyık ve müstehak” olduğu için Tarsus “Ahi Baba”sı ve “Şeyh-i Sâbi’ası” ilan edilmiş ve kendisine 4 Şubat 1715 tarihli berat verilmiştir (BOA, Fon Kodu: C. BLD, Dosya No:139, Gömlek No:2795). Söz konusu belge Tarsus’ta “Ahi Baba”lık kurumunun ne zaman kurulduğunu da açıklamaktadır. Buna göre Tarsus halkı 1698 yılında mahkemeye müracaat ederek Tarsus’ta bulunan “esnaf üzerlerine bir müstakim ve dindar Ahi Baba nasb ve tayin olunmak lâzım ve cümleye enfa”dır demişler ve El-Hac Mustafa’nın bu makam için uygun olduğunu belirtmişlerdir. Bunun üzerine Tarsus kadısı Mevlâna Mehmet Emin durumu İstanbul’a bildirmiş ve El-Hac Mustafa’ya 21 Şubat 1698 tarihli “Ahi Baba” beratı verilmiştir. Tarsus ile ilgili belge “Ahi Baba” ile “Şeyh-i Seb’a”nın eş anlamlı kavramlar olduğunu ispatlamaktadır.

1768 tarihli bir başka belge de “Ahi Baba” ile bir şehirdeki tüm esnafın lideri anlamına gelen “Şeyh” kavramlarının eş anlamlı kavramlar olduğunu göstermektedir. Belgeye göre Trabzonlu Hallâç Mahmut yine Trabzonlu Osman adlı bir kimseden şikâyetçi olmuştur. Ona göre, Trabzonlu Osman “mal sevdasıyla” kendisine düşmanlık etmiş ve “Ben sana bundan sonra hallâçlık ettirmem ve senin dükkânını kapatırım.” diyerek tehdit etmiştir. Olay esnaf lideri “Şeyh Ahi Baba”ya intikal edince Trabzonlu Osman onun verdiği kararı dinlemediği için durum İstanbul’a bildirilmiştir. Yapılan araştırma sonucunda Hallâç Mahmut’un “üstâda varıp hizmet edip



tekmil-i sanat eyledikten sonra Kethüda ve Yiğitbaşı marifetiyle” esnaflığa başladığı anlaşıldığından kendisinin korunması için 29 Kasım 1768 tarihli ferman yazılmıştır (BOA, Fon Kodu: C. İKTS, Dosya No.21, Gömlek No:1021).

Sonuç olarak denilebilir ki Osmanlı esnaf teşkilatında üç “Ahi Baba” vardır. Birincisi debbağ esnafının lideridir. İkincisi debbağ esnafı dışında başka bir esnaf grubunun liderine de “Ahi Baba” denilebilmektedir. Üçüncüsü ise bir şehirdeki tüm esnaf üzerinde bir otoriteye sahiptir ve onların genel liderdir. Böylece üçüncü manasıyla “Ahi Baba”, “Şeyh-i Seb’a” ve bir şehirdeki tüm esnafın lideri olan “Şeyh” kavramları ile aynı manayı ifade etmektedir.

#### 4.Şeyhü’ş-Şüyüh (Şeyhü’l-Meşâyih) Kavramı

Ziya Kazıcı’ya göre, Anadolu Selçukluları zamanında “esnaf birliklerinin başında şeyh, halife, veya nakibler, bütün esnafın en üst makamında ise şeyhü’l-Meşâyih bulunuyordu.” (1988b:540). Redhouse sözlüğü Şeyhü’ş-Şüyüh ifadesini içerir ama esnafla bağımlı kurmaz ve “a chief sheyk with others under him” diye (1896:1146) açıklar. Parmaksızoğlu “İmparatorluğun kuruluş yıllarında ahilikle yakın bağlantısı olan loncalarda ahiliğin yiğit, ahi ve şeyh olmak üzere, üç derecesine karşılık nâzil, nimtârik, miyânde, nakib vekili, başnakib, şeyh halifesi, şeyh, şeyhü’ş-Şüyüh olarak dokuz kademe meydana getirilmişti.” (1976: 71) diye yazmakta ama Şeyhü’ş-Şüyüh ifadesini açıklamamaktadır. Gürata da benzer bir sıralama yapmakta ancak o da Şeyhü’ş-Şüyüh ifadesi hakkında bir açıklama yapmamaktadır (1975: 97). Fütüvvet istilâhı olarak Şeyhü’ş-Şüyüh veya Şeyhü’l-Meşâyih [şeyhler şeyhi] “bütün sanat ve hırfet şeyhlerinin tabi olduğu zât, aynı zamanda Ahi Baba, Ahi Türk gibi adlar da verilir” şeklinde tanımlanmaktadır (Torun, 1988: 82). Bir başka görüşe göre, ise “şeyhü’ş-Şüyüh” makamı “Ahilikte (fütüvvet) en üst makam”dır. Bu makam bazen “Ahibaba”, bazen de “Ahubaba” şeklinde yer almaktadır. Protokolde en yüksek yere “şeyhü’l Meşâyih (şeyhü’ş-Şüyüh/Ahi Baba) otururdu (Köksal, 2006:83). Aslında Şeyhü’ş-Şüyüh veya Şeyhü’l-Meşâyih [şeyhler şeyhi] ifadeleri Şeyh-i Seb’a, Ahi Baba ve bir şehirdeki tüm esnafın lideri olan Şeyhlerle ilgilidir ve onların esnaf şeyhleri üzerindeki otoritesini vurgulayan terimlerdir. Çünkü her esnaf grubunun genel olarak şeyh veya kethüda denilen bir lideri bulunuyordu. Şeyh-i Seb’alar ise bu şeyhlerin üzerinde bir makamı işgal ediyorlardı. Yani şeyhler şeyhi idiler. Cohen yukarıda da açıklandığı üzere Şeyhü’l-Meşâyih ifadesini “Ahi Baba” olarak kabul etmektedir ki bizim görüşümüz de bu yöndedir. Wilkins söz konusu terimleri kullanmakta [shayk al-mashâyikh ve shayk al-mashâyikh al hiraf] ancak adı geçen çalışmasında bu kavramları tam olarak açıklayamamaktadır (2010: 250,255). Baer de Şam’da Şeyhü’l-Meşâyih’in [shayk al-mashayk] varlığından bahseder ve esnaf şeyhlerinin seçiminin Şeyhü’l-Meşâyih tarafından onaylanması gerektiğini belirtir (1963:115; 1980: 97). KŞS’nde bulunan ve İstanbul’dan gönderilen Şeyh-i Seb’alık

beratlarından birine göre, Kıbrıs'ın fethi sırasında Osmanlı ordusunda ordu şeyhi olarak bulunan ve fetihten sonra Lefkoşe'deki Ayasofya camiine kürsü şeyhi tayin edilen Şeyh Ali Efendi aynı zamanda "esnaf-ı seb'aya dahi Şeyhü's-Şüyüh" tayin edilmiştir (KŞS, Defter No:27: 4-5). Kıbrıs Şeyh-i Seb'alarından Seyyid El-Hac Mehmet Efendi ile ilgili bir kayıta onun eski "şeyhu şüyühi'l hiref" olduğu belirtilmiştir (KŞS, Defter No:28: 175). 1816 yılına ait bir kayda göre Kıbrıs Şeyh-i Seb'ası Cafer Efendi "şeyhu şüyühi'l hiref" (KŞS, Defter No:29: 72) unvanını kullanmıştır. Ayrıca 1818 yılında Lefkoşe'de ayakkabı esnafına narh verilirken Şeyh-i Seb'a Cafer Efendi narhu tespit eden kişilerden biriydi ve bu kez de "Şeyhü's-Şüyüh" unvanını kullanmıştır (KŞS Defter No: 30: 2). Dolayısıyla Şeyhü's-Şüyüh veya Şeyhü'l-Meşâyih unvanları Şeyh-i Seb'aların kullandığı diğer unvanlardan başka bir şey değildir.

### 5. Osmanlı İmparatorluğu'nda Şeyh-i Seb'a Kurumu

Şimdiye kadar yapılan araştırmalar esnaf teşkilatı lideri olarak Şeyh-i Seb'aların varlığını kanıtlamıştır. Bu liderlerin Trablusşam ve Halep'te (Wilkins, 2010: 247-271), Kıbrıs'ta (Demiryürek, 2009: 12-42), İstanbul ve Amasya'da (Çağatay, 1997: 161-162) var olduğu bilinmektedir. Başbakanlık Osmanlı Arşivi'nde bulunan sekiz yeni belge bu kurumun Merzifon'da, Erzincan'da, Bursa'da ve Musul'da da var olduğunu ispatlamaktadır.

Başbakanlık Osmanlı Arşivi'nde bulunan bir belgeye göre 1700 yılında Bursa Şeyh-i Seb'ası Nurettin-zâde Es-Seyyid Abdullah ölmüş, "hayyât (terzi) ve kazzâz (ipek işleyen) ve haffâf (ayakkabıcı) ve nalbant ve boyacı ve sandıkçı ve kuyumcu ve sair esnaf meşihati erbâb-ı istihkâkdan" olan Abdülkadir Halife'ye tevcih olunmuş ve Abdülkadir Halife'ye 16 Haziran 1700 tarihinde Şeyh-i Seb'alık beratı verilmiştir (BOA, Fon Kodu: İE. TCT, Dosya No: 10, Gömlek No:1196). Bursa Şeyh-i Seb'ası Abdülkadir bin İsmail 1719 yılındaki ölümüne kadar bu görevi sürdürmüştür. Onun ölümünden sonra yerine 25 Nisan 1719 tarihinde Eş-Şeyh Şerefettin Eşrefzâde Şeyh-i Seb'a olmuştur. Şerefettin Eşref-zâde Efendi Şeyh-i Seb'alığının ilk zamanlarında bazı kişiler onun Şeyh-i Seb'alığına müdahalede buldukları için mahkemeye müracaat etmiş ve kendisinin Şeyh-i Seb'alığını tasdik eden 6 Kasım 1719 tarihli bir ferman Bursa'ya gönderilmiştir (BOA, Fon Kodu: İE. TCT, Dosya No: 6, Gömlek No:649). Bursa Şeyh-i Seb'ası Es-Seyyid Eşref-zâde Şerefettin Efendi 1733 yılında ölmüş ve yerine oğlu Es-Seyyid Fahrettin Efendi Şeyh-i Seb'a tayin edilmiştir (BOA, Fon Kodu: C.EV, Dosya No: 405, Gömlek No: 20529).

Başbakanlık Osmanlı Arşivi'nde Erzincan'daki Şeyh-i Seb'alık hakkında üç belge bulunmaktadır. Bunlardan 1708 tarihli olan birincisine göre Erzincan'da "ehli

hiref üzerine Şeyh-i Seb'a olan" El-Hac Seyyid Mehmet ölmüş ve yerine oğlu Es-Seyyid Abdullah Erzincan Şeyh-i Seb'ası olmuştur. Erzincan kadısının talebi üzerine Es-Seyyid Abdullah'a 9-18 Haziran 1708 tarihli berat verilmiştir (BOA, Fon Kodu: İE. DH, Dosya No: 24, Gömlek No: 2161). Erzincan Şeyh-i Seb'alığı ile ilgili diğer iki belge XIX. yüzyıla aittir. 1836 tarihli olana göre, Erzincan Şeyh-i Seb'ası Osman 1806 yılında ölmüş, oğulları Seyyid Ahmet ile Seyyit Mustafa müştereken Şeyh-i Seb'a olmuşlar ve 1817 yılında Şeyh-i Seb'alık beratları yenilenmiştir. Kardeşiyle birlikte müştereken Şeyh-i Seb'a olan Seyyid Ahmet 1836 yılında kardeşinin çocuksuz olarak öldüğünü bildirerek kardeşinin hissesinin kendisine devredilmesini talep etmiştir. Kardeşinin çocuksuz olarak öldüğü haberinin gerçek olması şartıyla Seyyid Ahmet'in talebi kabul edilmiştir (BOA, Fon Kodu: C.BLD, Dosya No: 49, Gömlek No: 2403). Yaklaşık 23 yıl sonrasına ait diğer belge de yine iki kardeşle ilgilidir. Buna göre 1859 yılında Erzurum valiliğine gönderilen bir yazıda "Osman ve Sadık Efendilerin bâ-berat-ı 'âli uhdelerine tevcih olunan Erzincan kazasında vâki' Şeyh-i Seb'alık cihetine kimesne tarafından müdahale ettirilmemesi hususu istid'a olunmuş olmağ- la mümâileyhümanın ber mûcib-i emr-i 'âli zikr olunan ciheti zabt ve tasarruflarına bir taraftan müdahale vuku'a getirilmemesi" için gerekenin yapılması istenilmiştir (BOA, Fon Kodu: A. MKT. UM, Dosya No: 345, Gömlek No: 51).

Merzifon Şeyh-i Seb'alığı ile ilgili belge ise 8 Temmuz 1802 tarihlidir. Belgeye göre, Merzifon Kadısı Hüseyin Şefik Efendi İstanbul'a bir yazı göndermiştir. Kadı Hüseyin Şefik Efendi ilgili yazısında Merzifon şehrinde bulunan "ehl-i hiref Şeyh-i Seb'alığına mutasarrıf olan Es-Seyyid Ahmet bin Mehmet" in öldüğünü, yerine oğlu Es-Seyyid Mehmet Efendi ibn-i Ahmet'in atandığını ve kendisine "berat-ı padişâhî sadaka ve ihsan buyurulmasını Gümüş Hacıköy naibi eş-Şeyh Ömer Efendi'nin" talep ettiğini, bu beratın kendisine verilmek üzere gönderildiğini ve "medine-i mez-bure mahkemesinde bil-cümle esnafın usta ve yiğitbaşılar vesair ihtiyar ustalar" huzurunda okunduğunu, esnaf temsilcilerinin onun şeyhliğini onaylayarak "efendi-i mümâileyhin evza' ve etvârından cümlemiz hoşnûd ve razı ve şükran üzere olduğumuzdan başka efendi-i mümâileyh tarikimizin yol ve erkânını bilip tarikimize riayet ve kaide-i kadimimiz üzere hareket" etmektedir dediklerini ve bazı kötü niyetli kişilerin Şeyh Mehmet Efendi'yi kötülemek için gerçek olmayan şeyler söyleyerek başvuruda bulunurlar ise dikkate alınmaması ve elinde olan beratına dayanarak yeni bir padişah emrinin yazılıp bu yeni emrin berat kaydının olduğu yere de kaydedilmesini istediklerini belirtmiştir. Esnaf temsilcilerinin dilekleri kabul edilerek yirmi gün sonra 28 Temmuz 1802 tarihinde padişah emri yazılmış ve berat kaydının olduğu yere kaydedilmiştir. Şeyh Mehmet Efendi'ye babasının ölümü üzerine verilen Şeyh-i Seb'alık beratının tarihi 23 Aralık 1801'dir (BOA, Fon Kodu: C. BLD, Dosya No: 4, Gömlek No: 197).

Musul'da Şeyh-i Seb'alık kurumunun varlığını gösteren belge ise 1705 yılına aittir. Belgeye göre 1798 yılında Osman Efendi adlı bir kişi Musul'da bulunan "ehl-i hiref üzerlerine abâ-an-cedd" Şeyh-i Seb'a olduğunu, bütün esnafın kendisinden memnun bulunduğunu ancak Ahmet adlı bir başka kişinin "elimde emrim vardır" diyerek kendisinin Şeyh-i Seb'alığına müdahale ettiğini belirterek şikayette bulunmuştur. Bunun üzerine Sultan Süleyman Han zamanında kendisine berat verildiği anlaşıldığından Osman Efendi'ye yeniden Şeyh-i Seb'alık beratı verilmiştir. Osman Efendi 1705 yılında ölünce yerine oğlu İbrahim "Musul'da olan erbâb-ı hiref fukarası üzerlerine" Şeyh-i Seb'a olmuştur (Fon Kodu: C. BLD, Dosya No:84, Gömlek No:4178).

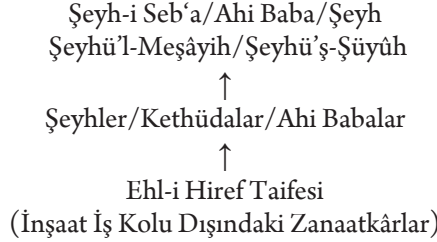
1660-63 yıllarında Halep'teki Şeyh-i Seb'a İbrahim b. Seyyid Receb el-Hanbeli'nin (Wilkins, 2010: 257), 1700 yılındaki Bursa Şeyh-i Seb'ası Nurettin-zâde Abdullah'ın, 1719'da Bursa Şeyh-i Seb'ası olan Şerefettin Eşref-zâde'nin, 1733 yılında yine Bursa Şeyh-i Seb'alığına atanan Fahreddin Efendi'nin, 1754-55'te Kudüs Şeyh-i Seb'alığına atanan Seyyid Abdullah bin Abdüllatif'in<sup>1</sup>, 1708 yılında Erzincan Şeyh-i Seb'alığına atanan Es-Seyyid Abdullah'ın, 1802 yılında Merzifon'daki Şeyh-i Seb'a Mehmet bin Ahmet'in (Demiryürek, 2009: 16), 1806 yılında Erzincan Şeyh-i Seb'alığına müştereken atanan Seyyid Ahmet ve Seyyid Mustafa ile ayrıca Kıbrıs'ta varlıkları tesbit edilen dört Şeyh-i Seb'a'nın hepsinin "Seyyid" unvanını taşıması Şeyh-i Seb'alık makamının genellikle "Seyyid"lere tahsis edildiğini düşündürmektedir. Osmanlı İmparatorluğu'nda birçok şehirde var olduğu anlaşılan bu kurumun yetki ve görevleri 1844 tarihli bir talimatname ile ziraat müdürlerine devredilmiştir. Bununla birlikte daha önce bu göreve atananların unvanlarını ölümüne kadar taşıdıkları düşünülebilir. Nitekim son Kıbrıs Şeyh-i Seb'ası Seyyid Müftü-zâde Ahmet Efendi 1855 yılında ölünce, onun yerine Şeyh-i Seb'a olmak isteyen Müderris Şeyh Mehmet Efendi'nin talebi 1844 tarihli talimatname gerekçe gösterilerek reddedilmiştir (Demiryürek, 2009: 36-37). Erzincan'da ise Şeyh-i Seb'a kurumunun 1859 yılında hâlâ varolduğu görülmektedir.

## 6. Şeyh-i Seb'aların Fonksiyonu

Konuyla ilgili araştırmaların azlığı Şeyh-i Seb'aların esnaf teşkilatı içinde oynadığı rolü tam anlamıyla açıklığa kavuşturmayı zorlaştırmaktadır. Bununla birlikte yapılan araştırma ve görülebilen belgelerden hareketle bazı sonuçlara ulaşmak mümkündür. Mehmet Genç Şeyh-i Seb'aların inşaat sektörü dışında kalan esnafın genel lideri olduğunu ve diğer esnaf şeyhleri ile Ahi Baba'dan fonksiyon bakımından ayrı bulunduğunu belirtmekle birlikte başka bir açıklama yapmamıştır (2007: 295). Neşet Çağatay ise Amasya Tarihi'nden naklen son zamanlarda Şeyh-i Seb'aların

görevlerinin sadece “hacca giden ve hacdan gelen esnafı uğurlayıp karşılamak için kurulan kurullara başkanlık etmek” olduğunu belirtmektedir (1997: 162). Wilkins’e göre Şeyh-i Seb’aların fonksiyonu “loncalar arasındaki veya lonca üyeleri arasındaki çatışmaları çözmek” ve “loncalar ile devlet yetkilileri arasındaki dolaylı ilişkilerden sorumlu olmak”tır (2010: 249,250). Cohen biraz daha ayrıntıya girmektedir. Ona göre, Şeyh-i Seb’a’nın (ona göre şeyh-i sınıfın) başlıca görevleri; loncaların icraatlarının denetlenmesi, mevcut faaliyetlerin incelenmesi, lonca ve diğer görevlilerin tayini, lonca üyelerinin istihdamı ve lonca genel düzeninin korunmasıdır (2003: 188). Baer ise Şam’daki Şeyh-i Seb’aların (ona göre shayhk al-mashâyikh) başlıca görevlerini; loncaların ve yöneticilerinin faaliyetlerini denetlemek, loncalar arası anlaşmazlıklarda hakemlik yapmak, loncalar ve lonca yöneticileri tarafından verilen cezaları uygulamak, hükümet ile loncalar arasında arabulucuk yapmak, lonca yöneticilerinin hesaplarını denetlemek, lonca yöneticileriyle ilgili şikâyetleri dinlemek ve lonca idarecilerinin görevlerine devam etmesi ya da yerlerine başkasının atanmasını önermek olarak saymaktadır (1963: 118). KŞS’nden edinilen bilgilerden hareketle Şeyh-i Seb’aların narh tespitinde de yetkili olduğu ortaya çıkmaktadır. Kıbrıs Şeyh-i Seb’ası Cafer bin Abdürrahim (şeyhü’ş-şüyühi’l hiref-Es-Seyyid Cafer Efendi) 22 Haziran 1818 tarihinde narh tespiti yapan yetkililer arasında bulunuyordu (KŞS, Defter No: 30: 2). Yine Kıbrıs Şeyh-i Seb’ası Müftü Hilmi Efendi 11 Ocak 1832 tarihinde narh tespiti yapan komisyon üyelerinden birisiydi (Demiryürek 2011: 63). Ayrıca Kıbrıs’ta inşaat esnafı dışındaki mesleklerde usta veya kalfa olanlar Şeyh-i Seb’aların huzurunda yapılan törenle usta veya kalfa oluyorlardı. Kıbrıs örneğinde Şeyh-i Seb’aların temel gelirleri, kalfaların usta oldukları sırada onlara sundukları hediyeler, Şeyh-i Seb’alık makamına ait vakıflardan elde edilen gelirler ve muhtemelen esnaftan alınan paralardan oluşuyordu. Bununla birlikte Kıbrıs Şeyh-i Seb’alarından El-Hac Mehmet “esnaftan külliyetli mebalîğ ahz” edip esnafa zulüm ettiği için Kıbrıs Muhassılı tarafından görevinden alınmıştır (Demiryürek, 2009: 26,33). Dolayısıyla Şeyh-i Seb’alar icraatlarından dolayı hem temsil ettikleri esnafa hem de devlete karşı sorumluydular. Kıbrıs’taki örnekler dikkate alındığında Şeyh-i Seb’aların herhangi bir esnaf grubuna mensup olmalarının şart olmadığı da anlaşılmaktadır. Ayrıca Kıbrıs Şeyh-i Seb’alığı bir vakıf gibi düşünülmüş ve ilk Kıbrıs Şeyh-i Seb’ası Şeyh Ali Efendi’nin soyundan gelen ailenin en yaşlı üyesinin bu makama geçeceği en baştan kararlaştırılmıştır (Demiryürek, 2009: 19). Yani Şeyh-i Seb’alık hakkı babadan oğula geçmektedir. Şam’daki Şeyhü’l-Meşâyihlik makamı da babadan oğula geçiyordu (Baer, 1963: 115).

*Şekil: 1 Osmanlı Şehrinde Esnaf Teşkilatı*



### Sonuç

Şeyh-i Seb'alık Osmanlı şehrindeki esnaf teşkilatı içinde yer alan bir makam olup Şeyh-i Seb'a inşaat iş kolu dışında faaliyet gösteren esnafın liderliğini yapan şeyhlerin veya kethüdaların hepsi üzerinde genel bir otoriteye sahiptir. Demek oluyor ki Şeyh-i Seb'a esnaf şeyhlerinin şeyhidir ve Şeyhü'l-Meşâyih veya Şeyhü'ş-Şüyüh unvanlarını da taşır.

Osmanlı şehrindeki esnaf teşkilatında iki "şeyh" vardır. Bunlardan birincisi sadece belirli bir esnaf grubunun lideridir. Bu lider Adana'da, Tokat'ta, Sivas'ta ve Kıbrıs'ta "Şeyh" unvanını taşıırken, Edirne'de ve Manisa'da "Kethüda" unvanını taşımaktadır. Bu bakımdan Osmanlı şehrindeki herhangi bir esnaf grubunun lideri olarak "Şeyh" ve "Kethüda" aynı yetki ve sorumluluğa sahiptir. Esnaf teşkilatındaki ikinci "Şeyh" ise bir şehirdeki bütün esnaf gruplarının lideridir. Bu anlamda "Şeyh", Şeyh-i Seb'a ile aynı yetki ve sorumluluğa sahiptir.

Osmanlı şehrindeki esnaf teşkilatında üç tane de "Ahi Baba" vardır. Birinci Ahi Baba sadece debbâğ esnafının lideridir. İkinci Ahi Baba, Selanik örneğinde olduğu gibi, debbâğ esnafı dışındaki başka bir esnaf grubunun lideri olabilir. Bu anlamda ister debbâğ esnafı lideri olsun, isterse başka bir esnaf grubunun lideri olsun, "Ahi Baba" denilen kişi "Kethüda" ile aynı yetki ve sorumluluğa sahiptirler. Üçüncü Ahi Baba ise bir şehirdeki tüm esnaf gruplarının genel lideridir. Bu anlamda Şeyh-i Seb'a ile aynı hak ve yetkilere sahiptir.

Osmanlı İmparatorluğu'nun farklı coğrafyalarında söz konusu unvan ve kavramlar (Şeyh, Ahi Baba, Kethüda /Şeyh-i Seb'a, Şeyh, Ahi Baba, Şeyhü'l-Meşâyih, Şeyhü'ş-Şüyüh) birlikte var olmuşlardır. Tüm esnafın lideri Trablusşam, Şam, Halep, Kıbrıs, İstanbul, Amasya, Merzifon, Bursa, Erzincan, Musul ve Tarsus'da Şeyh-i Seb'a unvanı taşıırken; Tire, Manisa, Antalya, İzmir, Budin ve Trabzon'da Şeyh unvanını taşımaktadır. Aynı lider Midilli, Niğde, Eğin, Tarsus, Beypazarı ve Trabzon'da



ise Ahi Baba unvanıyla ortaya çıkmaktadır. Hepsi de İstanbul'dan verilen beratla tayin edilmişlerdir.

Şeyh-i Seb'aların (ve tabi Şeyhlerin ve Ahi Babaların) temel görevleri; loncaların ve liderlerinin faaliyetlerinin denetlenmesi, lonca üyelerinin sorunlarının çözülmesi, lonca görevlilerinin tayini, kalfa ve ustaların yetkilendirilmesi, loncalar arası problemlerin çözülmesi, hükümet ve loncalar arasındaki ilişkilerin düzenlenmesi, lonca yöneticileriyle ilgili şikâyetlerin dinlenmesi, lonca yöneticileri tarafından verilen cezaların uygulanması ve narh tespitidir. Başlıca gelirleri ise; kalfa ve ustalığa hak kazananların verdikleri hediyeler ile Kıbrıs örneğinde Şeyh-i Seb'alık makamına ait vakıflardan elde edilen gelirler ve esnaftan toplanan paralardan ibarettir. Şeyh-i Seb'alık makamına geçecek kişinin herhangi bir esnaf grubuna dahil olması şart değildir. Görülebilen örnekler bu makamın genellikle seyyidlere tahsis edildiğini göstermektedir. Osmanlı İmparatorluğu'nun birçok şehrinde esnaf liderliğinin (gerek Şeyh-i Seb'a, gerek Şeyh, gerekse Ahi Baba olarak) genellikle babadan oğula intikal ettiğine dair bilgiler mevcuttur.

### Sonnot

<sup>1</sup> Cohen, 2033: 188. Cohen bu kişi için *Şeyh-i Seb'a* ifadesini kullanmıyor ama yaptığı tanımlamadan bu kişinin *Şeyh-i Seb'a* olduğu anlaşılmalıdır.

### Kaynakça

#### A. Arşiv Belgeleri

##### 1. Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA)

Fon Kodu: C.BLD., Dosya No:50, Gömlek No:2466.

Fon Kodu: C.BLD, Dosya No: 4, Gömlek No: 197.

Fon Kodu: C.BLD, Dosya No: 49, Gömlek No: 2403.

Fon Kodu: A.MKT.UM, Dosya No: 345, Gömlek No: 51.

Fon Kodu: C.EV, Dosya No: 405, Gömlek No: 20529.

Fon Kodu: C.BLD, Dosya No: 15, Gömlek No: 1726.

Fon Kodu: C.BLD, Dosya No: 116, Gömlek No: 6766.

Fon Kodu: İE.DH, Dosya No: 32, Gömlek No: 2794.

Fon Kodu: C.BLD, Dosya No: 49, Gömlek No: 2402.

Fon Kodu: İT.TCT, Dosya No: 14, Gömlek No: 1575.

- Fon Kodu: İT.TCT, Dosya No: 9, Gömlek No: 1074.  
Fon Kodu: İT.TCT, Dosya No: 7, Gömlek No: 829.  
Fon Kodu: İE.DH, Dosya No: 24, Gömlek No: 2161.  
Fon Kodu: C.BLD, Dosya No: 85, Gömlek No: 4208.  
Fon Kodu: İT.TCT, Dosya No: 23, Gömlek No: 2466.  
Fon Kodu: C.BLD, Dosya No: 108, Gömlek No: 5395.  
Fon Kodu: C.BLD, Dosya No: 68, Gömlek No: 3388.  
Fon Kodu: C.BLD, Dosya No: 125, Gömlek No: 6221.  
Fon Kodu: C.BLD, Dosya No: 31, Gömlek No: 1549.  
Fon Kodu: İT.TCT, Dosya No: 22, Gömlek No: 2349.  
Fon Kodu: C.BLD, Dosya No: 40, Gömlek No: 1956.  
Fon Kodu: AE.SMHD.I, Dosya No: 100, Gömlek No: 7029.  
Fon Kodu: C.BLD, Dosya No: 90, Gömlek No: 4495.  
Fon Kodu: C.ZB, Dosya No: 87, Gömlek No: 4307.  
Fon Kodu: HAT, Dosya No: 501, Gömlek No: 24587.  
Fon Kodu: C.BLD, Dosya No: 90, Gömlek No: 4488.  
Fon Kodu: İE.DH, Dosya No: 32, Gömlek No: 2795.  
Fon Kodu: C.BLD, Dosya No: 88, Gömlek No: 4361.  
Fon Kodu: C.BLD, Dosya No: 139, Gömlek No: 2795.  
Fon Kodu: C.İKTS, Dosya No: 21, Gömlek No: 1021.  
Fon Kodu: İT.TCT, Dosya No: 10, Gömlek No: 1196.  
Fon Kodu: İT.TCT, Dosya No: 6, Gömlek No: 649.  
Fon Kodu: C.EV, Dosya No: 405, Gömlek No: 20529.  
Fon Kodu: C.BLD, Dosya No: 84, Gömlek No: 4178.

## 2.KKTC Millî Arşiv ve Araştırma Dairesinde Bulunan Kıbrıs Şer'îye Sicilleri (KŞS) Fotokopileri

KŞS, Defter No:21, H.1198-1212.

KŞS, Defter No:24, H.1217-1220.

KŞS, Defter No:27, H.1219-1224.

KŞS, Defter No:28, H.1224-1227.

KŞS, Defter No:29, H.1230-1233.

KŞS, Defter No:30, H.1233-1238.

### 3.Yazmalar

Cafer bin Abdürrahim, Defter-i Sakk, KKTC Millî Arşiv ve Araştırma Dairesi, Yazmalar Bölümü, No: M.1889.

### B.Kitaplar

Ali Nazima-Reşat (1318/1901). Mükemmel Osmanlı Lügati. Dersaadet: Feride Matbaası.  
Ali Seydi (1330/1912). Kamus-ı Osmani. Darü'l-Hilâfetü'l-İslâmiyye: Matbaa ve Kütüphanesi Cihan.

BAER, G. (1963). "Türk Loncalarının Yapısı ve Bu Yapının Osmanlı Sosyal Tarihi İçin Önemi", çev. Sami Feriel. Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Tarih Araştırmaları Dergisi XVIII (4): 99-119.

BAER, G. (1980). "Ottoman Guilds: A Reassessment", Türkiye'nin Sosyal ve Ekonomik Tarihi 1071-1920 Social and Economic History of Turkey (1071-1920) 11-13 July 1977, Birinci Uluslararası Türkiye'nin Sosyal ve Ekonomik Tarihi Kongresi Tebliğleri, Ed. Osman Okyar, Halil İncalcık Ankara: Meteksan Limited Şirketi.

ÇADIRCI, M. (1997). Tanzimat Döneminde Anadolu Kentlerinin Sosyal ve Ekonomik Yapısı. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.

ÇEVİKEL, N. (2000). Kıbrıs Eyaleti, 1750-1800. Gazimağusa: Doğu Akdeniz Üniversitesi Basımevi.

COHEN, A. (2003). Osmanlı Kudüs'ünde Loncalar. Çev. Nurettin El-Hüseyni. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.

ÇAĞATAY, N. (1997). Bir Türk Kurumu Olan Ahilik. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.

- ÇORUH, H. (2008). II. Mahmut Döneminde Kıbrıs'ın İdari, İktisadi ve İctimai Yapısı (1808-1839), Yayınlanmamış Doktora Tezi. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Türk Tarihi Anabilim Dalı, Yakınçağ Tarihi Bilim Dalı.
- DEMİREL, Ö. (1999). "XIX. Yüzyıl Osmanlı Şehir Ekonomisi (Sivas Örneği)", Osmanlı, Ed. Güler Eren, cilt.3, Ankara: Yeni Türkiye Yayınları.
- DEMİREL, Ö. (2002). "Osmanlı Esnafı", Türkler, Ed. Hasan Celal Güzel, Kemal Çiçek, Salim Koca, cilt.14, Ankara: Yeni Türkiye Yayınları.
- DEMİREL, Ö. (2006). Osmanlı Dönemi Sivas Şehri. Sivas: BMS Matbaacılık San. Tic. Ltd. Şti. Yayını.
- DEMİRÜREK, M. (2009). "XIX. Yüzyıl Kıbrıs Esnaf Teşkilatı Üzerine Bazı Tesbitler", Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Tarih Araştırmaları Dergisi, XXVIII (45):13-42.
- DEMİRÜREK, M. (2011). Kıbrıs Esnaf Tarihi (1750-1850), Lefkoşa: Kıbrıs Türk Esnaf ve Zanaatkarlar Odası Yayını.
- DEVELLİOĞLU, F. (2000). Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lügat. Ankara: Aydın Kitabevi Yayınları.
- DÜZBAKAR, Ö. (2008). "Work and Organization in the Ottoman Empire:Notes on the Trade Guilds of Sixteenth and Seventeenth Century Bursa", Turkish Studies 3 / 4: 414-453.
- ERDOĞRU, M. A. (2003). "Kıbrıs'ta İlk Osmanlı Esnaf ve Zanaatkarları Üzerine Notlar", Osmanlı Öncesi ile Osmanlı ve Cumhuriyet Dönemlerinde Esnaf ve Ekonomi Semineri. İstanbul: Globus Dünya Basımevi.
- ERGENÇ, Ö. (1980). "Osmanlı Şehrinde Esnaf Örgütlerinin Fiziki Yapıya Etkileri", Türkiye'nin Sosyal ve Ekonomik Tarihi 1071-1920 Social and Economic History of Turkey (1071-1920) 11-13 July 1977, Birinci Uluslararası Türkiye'nin Sosyal ve Ekonomik Tarihi Kongresi Tebliğleri. Ed. Osman Okyar, Halil İnalçık, Ankara: Meteksan Limited Şirketi.
- ERGENÇ, Ö. (1995). Osmanlı Klasik Dönemi Kent Tarihçiliğine Katkı XVI. Yüzyılda Ankara ve Konya. Ankara: Ankara Enstitüsü Vakfı Yayınları.
- ERGİN, O. N. (1922/1338). Mecelle-i Umûr-ı Belediye I. İstanbul: Matbaa-i Osmaniye.
- EVREN, B. (1999). Osmanlı Esnafı. Doğan Kitap Yayını.
- FAROQHİ, S. (1994). Osmanlı'da Kentler ve Kentliler. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- FAROQHİ, S. (2006). Guildsmen and Handicraft Producers, The Later Ottoman Empire 1603-1839, 336-355. Ed. Suraiya Faroqhi, New York, Melbourne, Madrid, Cape Town, Singapore, Sao Paulo: Cambridge University Press, Cambridge.
- FAROQHİ, S. (2011a). "Lonca Üyeleri ve Esnaf", Türkiye Tarihi 1603-1839: 397-415. Ed. Suraiya Faroqhi, çev. Fethi Aytuna. İstanbul: Kitap Yayınevi.
- FAROQHİ, S. (2011b). Osmanlı Zanaatkarları, İstanbul: Kitap Yayınevi.
- FEVZİOĞLU, B. (1999). "Kıbrıs Adasına Esnafı Taşıyan İlk Ustalarımız", II. Uluslararası Ahilik Sempozyumu Bildirileri. Kırşehir:

- GENÇ, M. (2007). Osmanlı İmparatorluğu'nda Devlet ve Ekonomi. Ankara: Ötüken Neşriyat A.Ş Yayınları.
- GÜRATA, M. (1975). Unutulan Adetlerimiz ve Loncalar. Ankara: Tisa Matbaacılık Sanayi.
- İNALCIK, H. (2007). Osmanlı İmparatorluğu Klasik Çağ 1300-1600. İstanbul: Yapı ve Kredi Yayınları.
- KAL'A, A. (1994). "Esnaf", TDV İslam Ansiklopedisi, cilt.11. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- KAL'A, A. (1998). İstanbul Esnaf Tarihi Tahlilleri, İstanbul Esnaf Birlikleri ve Nizamları I, İstanbul: İstanbul Araştırmaları Merkezi.
- KAZICI, Z. (1988a). "Ahi Baba", TDV İslam Ansiklopedisi, cilt.1. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- KAZICI, Z. (1988b). "Ahilik", TDV İslam Ansiklopedisi, cilt.1. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- KOÇU, R. E. (2002). Tarihte İstanbul Esnafı. İstanbul: Doğan Kitap.
- KÖKSAL, F. (2006). Ahi Evran ve Ahilik. Kırşehir: Kırşehir Valiliği Yayını.
- Kur'an, T. (1999). "Osmanlı Lonca Teşkilatı Üzerinde İslâmi Etkiler", Osmanlı, Ed. Güler Eren, Cilt:3. Ankara: Yeni Türkiye Yayınları.
- MARCUS, A. (1989). The Middle East On the Eve of Modernity Aleppo in the Eighteenth Century. New York: Colombia University Press.
- Mehmet Salahi. (1313/1896), Kamus-ı Osmanî. Cild-i Sâni. İstanbul: Mahmut Bey Matbaası.
- Muallim Naci. (1979). Lügat-ı Naci. Haz: Faruk K. Timurtaş. İstanbul: Çağrı Yayınları.
- Mustafa bin Şemsettin El-Karahisari. (1321/1903). Ahter-i Kebir. İstanbul: Arif Efendi Matbaası.
- OĞUZOĞLU, Y. (1986). "Osmanlı Devri Türk Esnaf Teşkilatı", Altın Bilezik Esnaf ve Sanatkârlar Kefalet Kooperatifleri Semineri, Tebliğler. 19 Mart 1986. Ankara: Sistem Ofset.
- ÖZKUL, A. E. (2005). Kıbrıs'ın Sosyo-Ekonomik Tarihi, 1726-1750. İstanbul: İletişim Yayınları.
- PAKALIN, M. Z. (1993). Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü. Cilt. 3, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.
- PARMAKSIZOĞLU, İ. (1968). "Esnaf", Türk Ansiklopedisi, cilt.15. Ankara: Milli Eğitim Basımevi.
- PARMAKSIZOĞLU, İ. (1976). "Lonca", Türk Ansiklopedisi, cilt.15. Ankara: Milli Eğitim Basımevi.
- REDHOUSE, S. J. W. (1890). Turkish and English Lexicon. İstanbul: Printed for the American Mission by A.H. Boyajian.
- RUHANİ, S. K. (1976). XVI-XVII. Yüzyıllarda Osmanlı Safevi Esnaf Teşkilatı. Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Osmanlı Müessesesi-

leri ve Medeniyeti Tarihi Kürsüsü.

SERTOĞLU, M. (1958). "Lonca", Resimli Osmanlı Tarihi Ansiklopedisi. İstanbul: İskit Yayınevi.

Şemsettin Sami. (1317/1900). Kâmûs-u Türkî. Dersaadet: İkdâm Matbaası.

TABAKOĞLU, A. (1986). Türk İktisat Tarihi. İstanbul: Dergah Yayınları.

TORUN, A. (1998). Türk Edebiyatında Türkçe Fütüvvetnâmeler. Ankara: TC Kültür Bakanlığı Yayınları.

ULUÇAY, Ç. (1942). XVII. Yüzyılda Manisa'da Ziraat, Ticaret ve Esnaf Teşkilatı. İstanbul: Resimli Ay Matbaası.

WİLKİNS, L. C. (2010). Forging Urban Solidarities Ottoman Aleppo 1640-1700. Leiden-Boston: Brill.

YEDİYILDIZ, M. A. (2003). Bursa Esnafı ve Ekonomik Hayat. Bursa: Arasta Yayınları.

YILDIRIM, O. (2008). Ottoman Guilds in the Early Modern Era. IRSH 53:73-93.



# HACI BEKTAŞ VELÎ' MÂKÂLÂT'INDA AKIL-İMAN İLİŞKİSİNİN DİN FELSEFESİ AÇISINDAN TAHLİLİ

Mehmet ULUKÜTÜK\*

## Özet

İnsanoğlunun en temel özelliklerinden biri de akıllı bir varlık oluşudur. İnsan, sahip olduğu bu niteliği ile diğer varlıklar arasında öne çıkarak Allah'ın vahyine muhatap olma şerefine mazhar olmuştur. Bu çalışmada öncelikle İslam düşüncesi geleneği ve din felsefesi disiplini bağlamında akıl-iman arasındaki ilişkileri göz önüne sermek amaçlanmıştır. Ardından akıl-iman arasında sağlıklı bir denge kurmanın inanan insanın iç bütünlüğü ve huzuru açısından önemine vurgu yapılmıştır. Bu bağlamda Hacı Bektaş Velî'nin akıl-iman ilişkisindeki düşünceleri hem İslam düşüncesi geleneği hem de din felsefe disiplini bağlamında üzerinde yeniden düşünmeyi gerektirmektedir. Zira onun iman-akıl ilişkisi hakkında ortaya koyduğu "Ârifler katında iman akıl üzerinedir." önermesi analitik açıdan incelendiğinde hem iman, akıl kavramlarının anlaşılmasında hem de ârif kavramının anlaşılmasında önemli katkıları olacağı muhakkaktır. Hacı Bektaş'a göre, ne akıl kalp ile çatışır ne de insanın inandıklarıyla aklı arasında bir çatışma söz konusu olabilir. Hacı Bektaş iman ile akıl arasında kendine özgü bir harmoni meydana getirmiştir. Bu harmoni sayesinde kendisiyle barışık insanlar, inananlar ortaya çıkacak ve giderek tüm toplum kendi içinde barışık olacaktır. Son olarak Hacı Bektaş Velî'nin akıl-iman ilişkisindeki düşüncelerinin özgünlüğüne ve farklılığına vurgu yapılmış ve bazı karşılaştırmalarda bulunulmuştur. Çünkü onun konuyla ilgili kendine özgü sentezi, dinî epistemoloji alanında yeni araştırma konuları ve tartışma alanları meydana getirecektir.

**Anahtar Kelimeler:** Akıl, iman, akıl-iman ilişkisi, İslam düşüncesi, din felsefesi, Hacı Bektaş Velî, Makâlât

## ANALYSIS OF REASON-FAITH RELATIONSHIP IN TERMS OF PHILOSOPHY OF RELIGION IN THE HACI BEKTASH VELÎ'S MÂQÂLÂT

### Abstract

One of the most fundamental features of human beings is that he has wisdom. With this ability, coming into prominence among the other creatures, people have achieved the honor of having the revelation of the God. In this article, it is intended to display the relationships between reason-faith, primarily within the context of the tradition of Islamic thought and the philosophy of religion. Then, it is emphasized that having a healthy balance between reason and faith is important in terms of self-completion and inner peace. As a consequence,

\* Öğr. Gör., İnönü Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri, Din Felsefesi ABD, Malatya/Türkiye, ulukutuk27@hotmail.com

the thoughts of Hacı Bektash Veli on reason-faith requires us to reconsider them with the context of Islamic thought and the discipline of the philosophy of religion. Because, when we look at his thesis with an analytical perspective “For wise, faith is built on reason”, which is made about the relationship between reason and faith, it is certain that it will have prominent contributions to understanding not only the concepts of faith, reason but also to the concept of wise. According to the Hacı Bektash, neither heart conflicts with reason nor there is a disagreement between what people believe and reason. He was able to make a specific harmony between faith and reason. Thanks to this harmony, there will be self-comfortable believers and gradually the whole society will be self-comfortable within itself. Finally the originality and the distinction of Hacı Bektash Veli’s thoughts on the relationships between reason-faith is emphasized and there are some comparisons. For example, his specific synthesis about the matter will bring about new discussion topics and areas within the religious epistemology field.

**Keywords:** Reason, faith, the relationship between reason and faith, Islamic thought, the philosophy of religion, Hacı Bektash Veli, Maqālāt

## Giriş

İnsanı insan yapan temel özelliklerden biri de akıllı bir varlık oluşudur ki o, sahip olduğu bu vasıfıyla diğer canlılar arasında öne çıkarak Allah’ın vahyine muhatap olma şerefine mazhar olmuştur. Sahip olduğu şerefe bağlı olarak da bu dünyadaki seçimlerinden, davranışlarından sorumlu tutulmuştur. Bu sebeptendir ki dinî emirlerle yükümlü olabilmek için muhatapta aranan ilk ve en önemli şart akıl sahibi olmaktır. Vahiy, akıl olmayanları mesuliyet alanı içine dâhil etmez. Akıl bir yandan insanın diğer yaratılanlara nispeten ayırt edici özelliği olurken diğer yandan ise insanın bilinçli her tür eyleminin de nedeni durumundadır. Zira akıl olmadan insanın insan olma özelliği ortadan kalkarken akıl-dışı eylemlerinin de kendisini insanlığından ayıracağı da kesindir. Din alanında aklilik veya rasyonellik derken öncelikle bir yaratıcının varlığına ve O’nun gerek kendi hayatımız gerekse var olan her şeyin hayatıyla ilgili olduğuna inanmanın ma’kul (aklı) nedenlere dayandığını anlatmak istiyoruz diyen Mehmet S. Aydın ifadelerine göre, “Kur’an-ı Kerim açısından irrasyonel olan, iman değil küfürdür. ‘Aklıma yatmıyor ama inanıyorum.’ anlayışı, Kur’an’ın ruhuna tamamen yabancıdır. İslam filozofları ve kelimacıları, Allah’ın varlığı ile ilgili kanıtların her problemi çözmeye, herkesi inandırmaya yetmeyeceğini biliyorlardı. Fakat kanıtların eksikliğini görmek, Müslüman bilginleri hiçbir zaman ‘İman konusunda aklın hiçbir rolü yoktur.’ düşüncesine götürmedi. “Bundan dolayıdır ki Kur’an, ‘Alim, Hakim, Kadir, Murid ve Rahim olan bir yaratıcının eylemleri üzerinde düşünmeyi ve bilgi sahibi olmayı, imana giden yolun başlangıcı saymıştır. Aynı fikrî çaba iman yolunda derinleşmenin de bir aracı olmaktadır.” (Aydın, 1986: 15, 18-19). Buna göre iman insanın hem bilinçli olarak seçtiği bir yol hem de insanın en hayati ihtiyaçlarından biridir. İman bir bütün olarak kişiliğin bir eylemi olduğu için, kişisel hayatın dinamikleri içerisinde yer alır (Tillich, 2000: 17). Kişiliğin kucaklayıcı ve odaklanmış

bir eylemi olarak iman, “çoşkusal”dır. O hem rasyonel olmayan bilinçaltı dürtülerini hem de rasyonel bilincin yapılarını aşar ama yok etmez. İmanın çoşkusal karakteri, onunla aynı şey olmamasına rağmen, imanın rasyonel karakterini dışlamaz ve aynıleştirmeye gitmeksizin rasyonel olmayan çabaları da kapsamına alır (Tillich, 2000: 19).

Akıl ve iman arasındaki ilişkinin mahiyeti ve keyfiyeti sorunu özellikle semavi din mensupları için insanın iç bütünlüğü ve huzuru açısından son derece ehemmiyet arz eden bir konu olmuştur. Bu cümleden hareketle akıl ve iman arasında meydana gelebilecek bir çatışma durumu insanın bizzat kendisiyle çatışma anlamına gelecek ve böylesi bir durum da insanı ruhi/psikolojik açıdan huzursuz ve rahatsız edecektir.

Elinizdeki çalışmada, bu derecede hayati bir öneme sahip akıl-iman ilişkisi, genelde İslam düşünce geleneği ve din felsefesi bağlamında kısaca resmedildikten sonra, Hacı Bektaş Velî'nin belirtilen husustaki kendine özgü yaklaşımının ve problemle ilgili fikirlerinin, anılan bilim dalları bağlamında yapılacak karşılaştırmalarla öneminin ortaya konulması hedeflenmektedir. Burada şunu da belirtmeliyiz ki konuyla ilgili literatür incelendiğinde Hacı Bektaş Velî'de iman-akıl-ilim ilişkileri kısmen incelenmiştir (Bkz. Eğri, 2009; Yeşilyurt, 2003a, 2003b) ancak din felsefesi bağlamında herhangi bir inceleme yapıldığına şahit olunmamıştır. Bu anlamda bu çalışma yerli din felsefesi çalışmalarına bir katkıda bulunmayı amaçlamaktadır.

### **İslam Düşüncesinde Akıl-İman İlişkisi Problemi**

İman; birçok kişinin zannettiği gibi akıl, düşünce, bilgi temeli olmayan salt Allah'ın hidayetiyle gerçekleşen bir şey değildir. Bilakis o, insan kalbinin hür iradesiyle gerçekleşir. Bir haberin ya da dogmanın sorgusuz, sualsiz körü körüne kabul edilmesi değildir; zihnin ve iradenin canlı bir başarısıdır. Salt keşif ve ilhamla gerçekleşen gizli/ saklı bir teslimiyet değil; inanılacak şeyin muhtevasının saf bir niyet, zihni bir burhân ve vicdanî bir deneyimle bilinçli olarak kabul edilmesidir (Güler, 2002: 53). Kur'an-ı Kerim incelendiğinde onda ta'akkul, tefekkür, tezekkür, tedebür, tefakkuh, şuur, furkan ve nazar gibi aklın fiili kullanımına veya başka bir ifade ile işlevsel akla işaret eden pek çok kavramın bulunduğu görülür (Altıntaş, 2003: 75-96).

Kur'an-ı Kerim'de “iman” kavramı 800'den fazla yerde geçer. İman etmeyi ve inananları nitelemek için “doğru söylemek” anlamındaki “sıdk” kökünün, ayrıca kalbin iman sayesinde huzura kavuşmasını ifade etmek için “şüpheden uzak olarak bilmek” anlamında yakın (yakîn) kökünün türevleri (Bakara, 2/4: Mâide 5/50) ve huzur bulmak, güven duymak” anlamındaki “itmi'nân” kavramı kullanılır (Bkz. Bakara, 2/260: Ra'd 13/28).

Özellikle Sünnî İslam düşünce geleneğinde imanın temellendirilmesinde ve savunusunda en genel anlamda nakil/haber, akıl ve irfân merkezli olmak üzere üç tür kelimeler biçiminden (vahyî kelimeler-aklî kelimeler-irfânî kelimeler) söz edilebilir.

Vahiy tasdik ile akıl ya da nakil ile akıl arasındaki ilişki bu kelam yapma biçimlerine göre şekillenmiştir. Müslüman geleneğinde teolojik yapılanma süreci, hadisçiler ve bazı fakihler tarafından temsil edilen nakle olabildiğince bağlı rivayet eğilimi, filozoflar ve kelâmcılar tarafından temsil edilen nassın hikmet ve maksadını ön plana çıkaran rey eğilimi ve şeriât, tarikât ve hakikât olgusunu bir süreç olarak gören tasavvufçular tarafından temsil edilen dinsel mükâşefe/tecrübe olmak üzere üç farklı eğilim şeklinde gelişmiştir. Genel olarak “ehlü-l hadis”, “ehlü’r-rey”, ehli’ t-tasavvuf şeklinde adlandırılan zihinsel işleyiş biçimleri, sadece iman alanını değil, ibadet ve muamelat konularını da kapsayan bir ayrışmadır (Ay, 2011: 51).

Sünnî düşüncede genel olarak “ehlü’l-hadis ve ehli’l-eser” nitelenmesiyle bir zihniyet oluşturan ve giderek Şafî, Hanbelî ve Zahirî mezhepleri şeklinde teorik yapı-lara dönüşen ve hepsini kapsayacak şekilde “selefi yaklaşım” diye adlandırılan nakilci eğilim, nassı insan aklına alternatif bir bilgi ve bilgi kaynağı olarak düşünmüştür. Bu düşüncenin temelinde Nassın kaynağının Tanrı oluşu yatmaktadır. Selefi eğilimin temsilcilerine göre İslam, akîde ve şeriâttan müteşekkildir. Akîdenin bütün esasları Kur’an’da ve hadislerde açıklanmıştır. Bu konuda akıl yürütmeye ve bireysel içtihadı yer yoktur. Akıl dinî konularda görüş ortaya koyamaz. Şeriât, Kur’an’da açıklanan hükümleri kapsayıcı niteliktedir. Bunları da peygamberin söz, fiil ve takrirleri açıklar. İnançla ilgili konuları tartışmada aşırılığa kaçmamak, bu işe bulaşmamak hatta bu konularda en ideali susmak ve görüş bildirmemektir. Akâid konularında ayet ve hadislerde bildirilenlerle yetinmek, nasıl ve niçin gibi sorular sormaksızın bunları olduğu gibi kabul etmek ve herhangi bir yoruma gitmemek gerekir (Ay, 2011: 52).

Sünnî ilahiyatçıların akıl-vahiy ilişkisi bağlamında temellendirdikleri iman olgusunun omurgasını “kalben tasdik” ifadesi oluşturur ve bu ifade imanı akıl merkezli açıklayanların ortak referansıdır. Kalben tasdik, iradî bir akıl yürütme, muhâkeme ve araştırma faaliyeti sonucunda gerçekleşen bir kabul ve onaya işaret eder. Bu faaliyetin en gözde terimleri istidlâl ve nazar şeklinde ortaya çıkan akıl yürütme tarzlarıdır. Bu akıl yürütme tarzları özellikle Tanrı’nın varlığına ve birliğine ulaşmada birincil öneme sahiptir. İslam kelamının iki büyük düşünce sistemi Maturidîlik ve Mutezîle, Tanrı’nın akıl yoluyla bilinmesini, insan için bir zorunluluk ve sorumluluk olarak görmüştür (Ay, 2011: 55; Kadı Abdülcebbar, 2011: 145-147).

Maturidi, Kitabü’t-Tevhid adlı eserinde söz konusu ettiği, “başkalarının görüşünü körü körüne takip etmenin (taklit) batıl oluşu”, “dini kanıtlarla bilmenin zorunluluğu (delil)”, “bilgi edinme yolları”, “duyusal alanın duyü ötesine kanıt teşkil etmesi”, “bilginin (ilim) savunusu ve düşünme (nazar/akıl)”, “imanda ikrar ve tasdiğin rolü”, “imanın, kalpte veya bilgide (marifet) tasdik oluşu” gibi kavram ve ilkeler, onun akıl ile vahiy ilişkisini, buna bağlı olarak da akıl-iman ilişkisini nasıl yorumla-

dığına ışık tutmaktadır. Bu kavram ve ifadeler, Maturidi'nin, akıl ile iman arasındaki ilişki hakkında ileri sürdüğü görüşlerin entelektüel canlılığına işaret eder (Maturidi, 2002: 3; Altıntaş, 2005: 233-246).

Mutezile ise, Allah'ı bilmenin zorunlu oluşunu, insana sağladığı yarara bağlamakta ve bunu ahlaki bir yükümlülük olarak değerlendirmektedir. Akıl yürütmenin ahlaki bir sorumluluk olarak kabul edilmesinin nedeni, aklın, Allah'ı bilmemekten kaynaklanacak zarar ve olumsuzlukları önleme işlevi gördüğü yönündeki düşüncedir. Nass kapsamına giren her şeyin teorik mantıkla yargılanması gerektiğini düşünen Mutezili temsilciler, aklın vahiyle birlikte ahlaki hakikatin aynı ölçüde kaynağı olduğunu, aklın Allah'ın aslı unsuru olarak nakilden üstün olduğunu, İslam'ın temel ilkesi olan Tanrı fikrinin ve O'nun dinî tekliflerinin ancak akılla bilinebileceğini savunmuştur. Bir şeyin iyi veya kötü olduğunun akıl yoluyla kavranabileceğini, zira olaylar arasında sebep sonuç ilişkisinin olduğunu düşünen akılcı tutum, Allah'ın hikmeti gereği bir şeyi diğer bir şeyin sebebi olarak yarattığını, aklın bu sebepleri bulmaya ve bir şeyin iyi veya kötü olduğunu tayin etmeye muktedir olduğunu iddia etmekteydiler. Dinin buradaki katkısı ayrıntılara yönelik olup akıl yoluyla bilinenleri tamamlama ve açıklama ölçüsündedir (Ay, 2011: 61).

Sünnî İslam düşüncesinde iman-akıl ilişkisine yönelik özgün yaklaşımlardan biri de imanın kalp fiillerinden oluştuğuna yönelik tezdır. Bu tez ağırlıklı olarak imanda duygu ve irade boyutunu göz ardı eden, sadece kognitif (bilişsel) bir onaya indirgeyen yaklaşımlara karşı geliştirilmiştir. İmanın sadece zihinsel bir onaydan ibaret görmenin bireysel ve sosyal anlamda ahlaki bir gevşekliğe yol açtığını düşünen İslam düşünürleri, imanın gerçekte duygusal ve iradî bir kararlılık ve bağlılık hali olduğunu savunmuşlardır. Bu bağlamda Hasan Basrî imanın ne sadece gösteriş ne de bir temennî olduğunu, kökleri kalbin derinliklerinde olan ve kişinin pratikte yaptıkları ile doğrulanan bir eylem olduğunu vurgulamıştır (Izutsu, 2000: 206). Bu anlayışa göre iman, bilişsel tasdikle birlikte, kalp fiilleri olan ve iman nesnelere olarak Allah, peygamber, Kur'an, melek ve ahirete yönelik saygı, sevgi, huşu, tazim, korku, güven gibi öğelerin toplamından ibarettir. Başka bir ifadeyle iman, insanın bir bütün olarak varoluşunu hissettiği kalpte gerçekleşen fiiller toplamıdır. İmanı kalp fiilleri bağlamında yorumlayanlar, onu sadece "amentü" de zikredilen teolojik önermelerin kalple onaylanması ve dil ile ifade edilmesi şeklinde tanımlamanın ve sınırlandırmanın, bireyi ahlaki ve sosyal gayelerden uzaklaştırdığını düşünürler. Onlara göre iman hayattan kopararak dondurulamaz. Bir amentünün teorik olarak kurgulanan formüllerine hapsedilemez. Bütün bunların ötesinde iman, ahlaki değerlerle yüklü eylemler yaratan varoluşsal bir içerik taşır. Zira Kur'an, bireyin, kendine, insanlığa ve Tanrı'ya karşı ahlaki sorumlulukları üzerinde hassasiyetle durmakta ve nihai anlamda bunların insanı huzura ve kurtuluşa erdireceğini salık vermektedir (Ay, 2011: 65).

## Din Felsefesinde Akıl-İman İlişkisi Problemi

Dinî inançların tasdik edilmesinde aklın herhangi bir rolünün olup olmadığı ve eğer varsa bunun ne türden bir rol olduğu şeklindeki bir dinî epistemoloji sorusuna verilen cevap açısından günümüz din felsefesinde birbirinden farklı üç anlayış vardır. 1) Katı akılcılık 2) İmancılık (fideizm) 3) Eleştirel akılcılık. (Bkz. Peterson, 2006: 55-67) Hilmi Ziya Ülken de benzer bir üçlü ayırmada bulunmaktadır. a) Kömürçünün inancı, b) Dogmatik aklın inancı, c) Tenkitçi aklın inancı (Ülken, 1958: 230).

Katı akılcılık, bir dinî inanç sisteminin uygun bir biçimde ve rasyonel bir şekilde kabul edilmesi için, o inanç sisteminin doğru olduğunu, her makul kişiye inandırıcı gelecek şekilde kanıtlamanın mümkün olması gerektiğini savunan görüştür (Yaran 1997: 219). Katı akılcılığın en önemli savunucusu İngiliz matematikçi ve felsefeci W. K. Clifford olup ona göre herhangi bir şeye delilsiz inanmak herkes için her yerde daima yanlıştır (Clifford, 2006: 132). Bu düşünceye göre rasyonel olmadıkça hiçbir din kabul edilemez; bir delil ile desteklenmedikçe hiçbir din, hiçbir inanç rasyonel olamaz (Özcan, 1999: 158).

İmancılık (fideizm) farklı şekillerde tanımlanabilmekteyse de kısaca dinî inanç sistemleri rasyonel değerlendirmeye tabi değildir. Örneğin, Tanrı'nın var olduğuna ve bizi sevdiğine imanımızın olduğunu söylemek, bunu herhangi bir kanıtta veya akıl yürütmeye dayanmayan bir biçimde kabul ettiğimizi ve Tanrının bize sevgisini kanıtlamakla veya karıştının kanıtlanmasıyla uğraşmayı da reddettiğimizi de söylemektir. Fideist diğer bir deyişle katı imancı görüşün en önemli temsilcisi olan Sören Kierkegaard, 'Eğer kendimi... iman dairesinde tutmak istiyorsam, nesnel kesinsizliğe sıkı sıkıya tutunmaya kararlı olmalıyım.', diyerek (Yaran, 1997: 220) imanda kanıtın da akıl yürütmenin de anlamsızlığına işaret eder.

Eleştirel akılcılık iki bakımından "eleştirel" sayılmaktadır. Biri dinî inanç sistemlerine yönelik öbürü de aklın gücüne yönelik eleştirelliktir. O, dinî inanç sistemlerini eleştirmede veya eleştirel olarak değerlendirmede aklın rolünü vurgular (Yaran, 1997: 223). Günümüz din felsefesi ve epistemolojisinde kullanılan eleştirel akılcılık terimi daha ziyade Karl Popper'in yazılarına dayanır ve onun kullanımına benzer bir anlam taşır. Eleştirel akılcılıkta, fideizme benzemeksizin dinî inanç sistemlerinin rasyonel olarak eleştirilmesi ve değerlendirilmesinin mümkün olduğu kabul edilir (Yaran, 1997: 222).

## Hacı Bektaş Velî'de İman-Akıl İlişkisinin Din Felsefesi Açısından Tahlili

Hacı Bektaş Velî'in düşünce sisteminde iman önemli ve öncelikli bir kavramdır. Bu nedenle iman, her çeşit bireysel tutum ve davranışın teorik temelini oluşturmaktadır. O, kulun Allah'a kırk makamda ulaşip dost olacağını, bunların şeriat-

ta, tarikatta, marifette ve hakikatte onar makam bulunduğunu söyler. Hacı Bektaş Velî'nin Makâlât'ında da dört kapı kırk makam, şu şekilde ele alınmaktadır: "Kul, Çalab Tanrı'ya kırk makamda irer, dost olur. Onı Şeriat içinde, onı tarikat içinde, onı marifet içinde, onı hakikat içindedür" (Velî, 2007a: 68). Şeriatteki on makamın ilkinin "iman getirmek" olduğunu bildirerek bu hususta ayet ve hadislerden delil getirir (Velî, 2002: 66). Buna göre iman ve her çeşit tutum ve davranışı da önceler. Gerçek anlamda bir iman taşımayan bireyin, son anlamda tutum ve davranışlarının da dinî evrende bir anlamı olmamakta, daha açık bir anlatımla imandaki bir çarpıklık ve gerçek dışılık tutum ve davranışların hükümsüz kalmasına neden olmaktadır (Velî, 1996: 193-194).

Hacı Bektaş Velî'nin felsefesinde iman, hakikatin kalp ile onaylanması ve dil ile anlatımı/ikrar olarak tanımlanır.

"Ve ger ni gönli gözi irmezse  
Dil ile hoş şehadet vermez ise  
Bayk bilün ki oldur bellü kafır  
Mukim olsun gerek ol, ya müsafir (Velî, 2002: 302).

Makâlât'ın manzum tercümesinde, imanın sözlü anlatımı önemli bir rükün olarak öngörülmekte ve şehâdeti terk etmeyi küfrün belirtilerinden sayılmaktadır. Çünkü şahâdet getirmek insandan, kulun derecesini yükseltmek ise Allah'tandır (Velî, 2002: 302). Amennâ terimi sözlü anlatımın/ikrarın standart terimidir (Gölpınarlı, 1992: 40). Hacı Bektaş Vilâyetnâme'sinde aktarıldığı şekliyle Velî'nin kerametini görenler, imana gelmişler, Allah birdir, Muhammed onun elçisidir ve padişahımız da Hacı Bektaş Hünkârdır şeklinde bir ikrarda bulunmuşlardır (Gölpınarlı, trs: 12). Hacı Bektaş'a göre imana ikrarın kalbi bir kabullenişe/tasdik eşlik etmesi ve belli ölçüde kesinlik taşıması da gerekmektedir.

"Cehenneme giren gümandır.  
İmanın şehri aydınlıktır.  
Şehir dediğim kalptir.  
Buna inanmayan kelptir;  
kelp dediğim nefistir" (Bkz. Yüksel ve Savaş, 1997: 75).

Çünkü dili ikrar edip de kalbiyle tasdik etmeyen münâfıktır ve münâfıklar cehennemin en alt katında yer alacaklardır (Velî, 2002: 177). Bir başka anlatımla imanla ilgili olarak, sözlü anlatımla kalbi kabulleniş arasındaki uyumsuzluk kabul edilemez (Velî, 2002: 68). Kalbin tasdiki ile dilin ikrarı arasında tesis edilen bu birlik, imanın özünü oluşturmaktadır. Zira Hacı Bektaş Velî'ye göre insanın bir iç dünyası bir de dışa yansıyan yönü vardır. Allah-insan ilişkilerinde insanın mücbir sebeplerle de olsa bu iki dünyası uyumsuzluk göstermemelidir. Bugün "kalp ile tasdik, dil ile ikrar" şeklinde dile getirilen bu birlik, imanın özünü teşkil eder (Velî, 2002: 68).



Hacı Bektaş Velî İmam Cafer-i Sâdık'ın yolundan gitmiş, iman kavramını akıl üzerine kurmuştur (Savaşçı, 2004: 34). Onun eserlerinde imanın akli temellerine güçlü vurgular mevcuttur ve son tahlilde iman akıl temelinde açıklanmaya çalışılır.

Kuşkusuz kalp, imanda önemli bir fonksiyon icra eder. Hakkın yabanda değil, insanda aranması gerektiği ifade edilerek insanın kalbini temiz tutması tavsiye edilir (Derviş Ruhullah, 1340: 39, ayrıca bkz. Yeşilyurt, 2003b: 21).

Bununla birlikte Hacı Bektaş'a göre iman, yalnızca kalple de ilişkili değildir. Çünkü iman yalnız beden ve yalnız kalp ile ilişkili olarak da açıklanamaz. Velî'ye göre iman akıl üzeredir. Bu husus Makâlât'ın manzum tercümesinde şöyle ifade edilir:

Çalap'dan iman hoş atadır,  
Dise can üzre, ten üzre hata'dur.  
İman akıl üzredür arif katında,  
Pes andan sonra her bir sıfatında (Velî, 2002: 197).

Bektaşilik/Alevilik teolojisine göre Allah, cümle kâinatı kendi özünden yaratmıştır. Geliş Hakk'tan olduğu gibi dönüş de Hakk'adır. Rabbü'l-âlemîn, yani âlemlerin Rabbi, gizli bir hazineyken görünmek, bilinmek istediği için evreni ve insanı yaratmıştır. İnsan bu yüzden yaratılmışların en onurlusudur (eşrefü'l-mahlûkât). Bu, bilme ve görme eylemini gerçekleştirecek olanlar, İslam'ın güzel ahlakı tamamlamak için geldiğine inananlar ve bu ahlakla ahlaklanan insanlar olacaktır. Bu da imanın akıl üzere kurgulanmasıyla olanaklıdır. (Savaşçı, 2010: 410) İmam Cafer-i Sâdık'ın akıl ölçütünden hareket eden Bektaşiliğin/Aleviliğin bu ilkesi Serçeşme Hz. Hünkâr tarafından da Makâlât'ında "İman akıl üzeredir" şekilde müteaddit defalar yinelenir. Gerek İmam Cafer'in olsun, gerekse Serçeşme'nin olsun merkezileştirdikleri bu akıl ilkesi ise Kur'an-ı Kerim'in Yunus Sûresi'nin 100. âyetinin ikinci kısmıyla birebir örtüşmektedir: Akıllarını kullanmayanlar üzerine Allah bir azap yükler (Savaşçı, 2010: 413).

Hacı Bektaş'da imanın akıl üzere olduğunun ve kalp ve dille tasdikinin ve onun amelle ilişkisinin bir başka ifadesi ise şöyle dile getirilir; "(...) Ârifler katında iman akıl üzeredir. Fakat imanın herkesçe bilineni; kalp ile tasdik, dil ile ikrar olduğudur. Kim ki Çalap Tanrı'ya olan inancını kalp ile tasdik etmez ise mutlâk kâfir olur. (...) veyahut dili ile ikrar edip de kalbiyle tasdik etmezse ona da münâfik denir. (...) amma ibadet ve tâata gelince: amel imandan ayrıdır. Ve iman tâattır (imanın kendisi bir tâattır). Değme tâata iman ermez; küfür de günahdır, amma değme günah küfre ermez" (Velî, 2002: 176-177).

Hacı Bektaş'da iman ile akıl arasındaki ilişki bir şehir metaforuyla açıklanmaya çalışılır. Bu metaforda insan bir şehirdir ve bu şehrin iki sultanı bulunmaktadır. Bu sultanların ilahî yardıma erişeni/rahmânî olanı akıldır ve iman da aklın vekili olarak

değerlendirilmektedir (Velî, 2002: 197). Bu açıklama açık biçimde dinî inanca rasyonel bir boyut önerrmekte; imana akli bir doğrulama ve kesinlik atfediyor görünmektedir. Hacı Bektaş'a göre iman kesin olmalıdır ve gerçek bir imana şüphe sokmak kolay değildir (Velî, 1996: 9). Zira Rahmân'ın aslı iman, Şeytân'ın aslı şüphedir (Velî 2002: 177). Bu durumda eğer şüphe gelirse, iman gider; iman gelirse de şüphe giderilmiş olur (Velî 2002: 254). Çünkü iman akilla ilişkilidir; akıl ise sultandır ve ten içinde imanın naibidir. Sultan giderse naibin varlığı da düşünülemez. "(...) İman bir hazinedir. İblis (Allah'ın laneti üzerine olsun) bir hırsızdır. Akıl hazinedardır (...) İnsan koyundur ve akıl çobandır ve İblis kurttur (...) Şimdi yaradan Tanrı'ya inanmak imandır (...) Ve hem Tanrı'nın meleklerine inanmak imandır (...) Ve dahi Tanrı dostlarına inanmak imandandır" (Velî, 1996: 9).

Hacı Bektaş Velî'nin anlayışında 'iman'la birlikte 'ilim' de önemli bir yer tutmaktadır (Öztürk, 1992: 111-112). Onun inançla ilgili tanım ve açıklamaları incelendiğinde, bilim ve imanın birbirini tamamladığı görülmektedir. Bilmek manasına gelen bilim, Makâlât'ta şeriat makamlarından ikincisi, marifet makamlarından yedincisi olarak geçmektedir. Birinci makamı iman, ikinci makamı ilimdir, der (Velî, 1996: 11). Velî burada, geleneksel anlayışın aksine, şeriatın ilk makamı olarak bilim öğrenmeyi göstermekte, diğer İslam şartlarını bunun ardından anmaktadır. Makâlât'ta, ilmin yeri göğüstür. Göğüs ise, gönlün bulunduğu yerdir.

Hacı Bektaş'ın, 'imanın akıl üzere olduğu' gerçeğini âriflerin bilebileceğini ifade ettiği cümlesinde 'ârif kavramına özel bir vurgu yapılmıştır. Hacı Bektaş ârifleri şöyle anlatır. "Ârifin aslı sudan, suyun aslı cevherden, cevherin aslı da Tanrı'nın kendi kudretindedir. Bunların aslı sudandır ve bular mâ'rifet kavmidir... , ... ve hem suyun aslı yeşil gevherdendir ve ol gevherün aslı Çalap Tanrı'nın kendü kudratındandır, pes anıncün âriflerü Tanrı Tabaraka ve Tâala sever, zira kim aslıdır; pes aslı aslı sevmek acep değildir..." (Çoşan, 1986: 11). Ârif müşahâde ilmüne vâkıftır. Vahdet ehlidir. Makâlât'ta geçtiği üzere "... ve ilkin tefekkür sohbet ve vilayet beklemek ve ayne'l-yakîn ârifleründür..." (Çoşan, 1986: 57).

Âriflerin özelliği, ilmi irfâna dönüştürmüş olmalarıdır (Eğri, 2010: 328). İrfân, edeple girilen dergâhlarda tasavvuf eğitiminin bir sonucu olarak elde edilen ve vehbî olan bir kalp ve gönül yeteneğidir. Sezgi, tecrübe ve manevi yolla elde edilen bir bilgidir (Cebecioğlu, 1997: 399). Buradan da şu sonuç çıkmaktadır ki Hacı Bektaş Velî'nin söz konusu ettiği ve imanın ön koşulu haline getirdiği akıl, matematiksel ve kuru bir akıl değil, manevi eğitimle elde edilen ve ilmi irfâna dönüştüren bir akıldır. Onun geliştirdiği bu imana ulaşma yolunda bilim, irfân ve iman önemli menziller konumundadır (Eğri, 2010: 328). Hacı Bektaş Velî bu durumu şöyle ifade eder: "... bilmek gerektir ki, âriflerin ibadeti hem tefekkürdür, hem de dünya ve ahireti terk etmektir." (Velî, 2007a: 52). Tefekkürü ibadet olarak, ibadeti tefekkür olarak görmek

hem fideizmle ve katı rasyonalizm arasında sıkışan Batı düşüncesi için hem de Sünnî İslam düşüncesindeki akıl-nakil gerilimleri için tamamen kendine özgü önemli bir sentezdir.

Hacı Bektaş, yol göstericiliği sebebiyle ilmi, yıldızlara benzetir. Nasıl ki kullar açık ve bulutsuz bir havada yollarını kolayca bulurlar, gerçek ilim sahipleri de Hak'tan yana yol bulurlar. Hacı Bektaş'a göre, ilim sahipleri olmasa Hak'tan yana yol bulunamaz. Dolayısıyla âlimleri, ana ve babadan daha iyi ağırlamak gerekir. Çünkü Hacı Bektaş'a göre anne-baba, çocuklarını dünya sıkıntılarından korur. Âlimler ise Müslümanları ahiret belâsından, cehennem ateşinden ve sıkıntısından korurlar. O, "Nesneler can ile can ise bilgi ile dirilir." diyerek, "Bir kimsede akıl, mârifet, ilim olmaz ise, Hak'tan yana nasıl yol alıp, yolunu nasıl görecektir? Eğer âlimler olmasa, Allah'a giden yolu kim, nasıl bilebilirdi?" der (Veli, 1996: 54).

Hacı Bektaş'a göre akıl, imanın koruyucusu ve Allah'ın yeryüzündeki terazisidir (Veli, 2007a: 72). İnsan akıl terazisi ile iyi ile kötüyü, faydalı ile zararlıyı, dost ile düşmanı tartabilir. İnsanın inandığı değerleri kendisine ve başkalarına karşı savunabilmesi, şüphe ve tereddüde düşmemesi, inancın devamlılığını sağlaması açısından önemlidir (Eğri, 2010: 329). İnanıcı akılla bütünleştiren Hacı Bektaş Veli, aklın önemini anlatırken konuyu insanın yaratılışına kadar götürür. Ona göre akıl ve düşünme yeteneği insanın yaratılışını tamamlayan en önemli niteliklerdendir (Eğri, 2010: 330). Hacı Bektaş Veli, Makâlât'ında şöyle söyler: "Allah insana can ve akıl vererek onun yaratılışını tamamladı. Kişiye en büyük devlet; edep, akıl ve güzel ahlaktır. Yeryüzünde akıl ölçüsünden iyi bir şey yoktur. Çünkü her iyi şeyi bilen ve buyuran akıldır. Bu nedenle akıl beden için sultan; gönül için rahatlıktır. Tanrı Teâlâ'nın insana verdiği bunca ululuk, bunca nûr, bunca kerâmetin hepsi akıl bereketindedir" (Veli, 2007a: 129). Bu akıl, Hacı Bektaş Veli'ye göre gönülle çatışan değil onunla her dem hemhal içindedir. Zira akıl gönül şehrinin sultanıdır. Gönül aynı zamanda edeb ve güzel ahlakın da yeri olması nedeniyle, akıl ile amel gönülde birleşmişlerdir (Eğri, 2010: 330). "Pes imdi kimün ki gönünde akıl nûru var ise febiha (ne güzel) ve illâ kim yok ise kendüye dahi hayrı yokdur. Çalab Tanrı katında yiri yoktur" (Veli, 2007a: 129). Akıl nûruna sahip bir kişinin kendisine hayrının dokunması öncelikle iman sahibi olması ile mümkündür. Hacı Bektaş Veli bu tespiti yaptıktan sonra akıl nimetinin faydalarını daha da somutlaştırmakta, aklın tamamlığına dair nesnel ölçüler getirmektedir. Ona göre bir kişinin aklının tamam olduğunu gösteren üç şey; "kendini bilmek, toprak olmak ve kabri mesken edinmektir" (Veli, 2007a: 126-129).

Hacı Bektaş Veli'nin akıl ve imanla ilgili söyledikleriyle İmam-ı Âzam Ebu Hanîfe'nin aynı konudaki görüşleri arasında önemli paralellikler vardır. Ebu Hanîfe için de akıl, iman için gerekli bir şarttır. Akıl olmadan sahih bir iman gerçekleşmesi

mümkün değildir. İnsanın yaratılışı (fitrat) da esasen bunu gerektirir. Çünkü insan, küfür ve imana sahip olmaksızın yaratılmıştır. Allah, insana akıl vermesi ile birlikte onu muhatap almış; imanı emredip küfrü yasaklamıştır. Böylece insanlar da, kendilerine bahşedilen akılları sayesinde, kanıtlarıyla birlikte Allah'ın varlığını ve birliğini onaylamışlardır ki işte bu, onların imanındır (Ebu Hanife, 1992: 56).

Hacı Bektaş'ın insanlar için kullandığı birtakım vasıflar vardır. Bunlardan biri "âkil" yani "akıllı olma" sıfatıdır. O akıllı kişinin üç beğçisinin bulunduğunu, bu üç beğçinin gönülden rızayı ve dünya sevgisini çıkaracağını, şeytanın da bu üç erdemden (sabır, hayâ, kanaat) korktuğunu ifade eder (Veli, 1996: 31).

Hacı Bektaş insanla kâinat arasında bir münasebet kurar ve bu münasebeti, insan vücudunu evrenle mukayese etmek suretiyle göstermeye çalışır: "İnsanın başı Arş'a benzer. Dünyada gök var, yer var. İnsanın da arkası göğe, tabanı yere benzer. Akıl aya, marifet güne, ilim yıldızlara benzer. Hem yedi kat gök vardır. İnsanın teni dahi yedi kattır. Deri, et, kan, damar, sinir ... Dünyada bulut var, yağmur var. İnsanda kaygı buluta, gözyaşı yağmura benzer" (Veli, 1996: 46, ayrıca bkz. Aytaç, 2006: 178).

Hacı Bektaş'a göre iman sürekliliği (Hacı Bektaş'ın ifadesiyle imanın muhafızı), başta ilim olmak üzere edep, hayâ, utanma, sabır gibi erdemlerle kuşatılmasına bağlıdır (Veli, 2002: 197). İmanın teorik temellerinin ötesinde bir takım ahlâkî davranışlar setiyle açıklanması, imana pratik bir çerçeve önermekte ve insanın ahlâkî davranışlarından hareketle imanı doğrulama imkânı vermektedir. Ahlâkî bir bakış açısından imanın nedeni artık edep olmaktadır ve inanan kişi kin, garaz gibi kötü davranışlardan uzak kalmalıdır. Çünkü edebi olmayanın imanı da olmaz (Yeşilyurt, 2003b: 22). Bu ise imanda davranış ve tutumların önemi yanında onun ahlâkî boyutunu da öne çıkarmaktadır. Hacı Bektaş'ın imanın ahlâkî temellerine dikkat çekmesi hem dikkat çekici ve hem de oldukça önemlidir. Çünkü O, iman ile kötü huyları barındırma arasında çelişki görür. Böylesine bir kötülük içinde bulunan birinin Tanrı'nın kitaplarına ve tebliğlerine inandım diyebilmesini tam bir tutarsızlık olarak değerlendirir (Veli, 2002: 178).

Hacı Bektaş Veli'de imanın mahiyeti ile ilgili, din felsefesi veya İslam düşünce geleneği içinde yapıla geldiği şekilde analitik tahlillere yer yoktur. O, iman ile ilgili teorik tahliller yerine bir aksiyon insanı olarak nelere iman edileceği konusunu daha çok önemsemiş gözükmektedir (Bozkurt, 2008: 45). Ancak bu durum Veli'nin ifade ettiklerinin din felsefesi veya sistematik kelim disiplinini açısından incelenemeyeceği anlamına gelmemelidir. Zira onun imanın mahiyeti ve akılla ilişkisi hakkında söylediklerinin, günümüz din felsefesinde önemli sorunsallardan biri olan iman-akıl ilişkisi konusunda mühim ufuklar açacak vasıfta olduğunu düşünüyoruz.

Makalemizin din felsefesi açısından akıl-iman ilişkisi kısmında gördük ki bu konuda en temelde üç görüş bulunmaktadır: Katı akılcılık, katı imancılık (fideizm) ve eleştirel akılcılık. Şimdi Velî'nin özellikle de Makâlât'ında akıl ve iman konusunda söylediklerini din felsefesindeki akıl-iman ilişkileri konusunda nereye konumlandırabiliriz?

İman-akıl ilişkisi bağlamında bu sözleri değerlendirdiğimizde Hacı Bektaş Velî'nin akılcı bir iman anlayışı olduğunu söyleyebiliriz. Ama bundan hiç bir zaman “katı akılcılığı” kastetmiyoruz. Akıl süzgecinden geçmiş, söz ile ifade edilmiş ve kalpte de hissedilmiş bir imanın gerekliliğinden bahsederken Hacı Bektaş Velî'nin Sünni terminolojinin, “İman, kalp ile tasdik dil ile ikrardır.” şeklindeki klasik iman tanımıyla birebir örtüşmesi dikkat çekicidir. Benimsenmesi ve inanılması gereken nesne ne olursa olsun bu kabullenenin içten ve kalbi olması ve dille anlatımı temel koşul olarak görülmektedir (Yeşilyurt, 2003a: 15). Hacı Bektaş Velî, ne fideistler gibi imanın akli sorgulamalara kapalı olduğunu düşünür ne de imanın mutlaka salt rasyonel bir delile dayalı olarak kabul edilebileceğini savunur. Hacı Bektaş Velî'ye göre iman bir akıl işidir ancak bu, imanın kabulü noktasında değildir. Onun akli sorgulamaları imanın haklı çıkarımına yönelik değildir; zaten haklı ve kabul edilmiş bir imanın gerekçeleridir (Bozkurt, 2008: 50). Bu cümleden hareketle, Hacı Bektaş Velî ne katı imancılık tarzındaki bir iman anlayışını tasvip etmekte ne de imanı salt akli bir temele dayandırmaktadır. “Ârifler katında iman akıl üzerinedir.” derken hem irfânî tarzda bir imanı öne çıkarmakta hem de imanı akıl üzerine inşa etmektedir. Ona göre akıl, imanın insanda meydana gelmesi aşamasında değil, insanda oluşan imanın ancak akılla muhafaza edileceğine yönelik bir vurgudur.

Hacı Bektaş'ın iman tanımlaması ve akıl-iman ilişkisinde ortaya koyduğu görüşlerinden hareketle onun ‘tahkiki imancılık’ olarak adlandırabileceğimiz bir görüşün savunucusu olduğunu söyleyebiliriz. İmanda aklın yeri ve rolüne ilişkin epistemolojik anlayışlardan katı akılcılık ve katı imancılık olarak fideizm, ister bağımsız rasyonel düşünce isterse dinî inanç ve tefekkür adına olsun, ne tam olarak mümkün ne de gerçekten zorunlu, geçerli ve arzu edilir anlayışlardır. Bunların ikisi de birçok yönden eleştiriye açık gözükmektedir. Bunlara karşın, dinî inanç sistemlerinin rasyonel ve eleştirel olarak değerlendirilebilmesinin hem mümkün hem de gerekli olduğunu, bununla birlikte bu değerlendirmenin lehte ve aleyhteki sonucunun herkesi bağlayacak kesinlikte olmasının da mümkün de gerekli de olmadığını savunan yeni bir dinî epistemoloji anlayışı olan eleştirel akılcılık, hem felsefi ve rasyonel, hem de dinî ve İslamî açıdan daha doğru ve tatmin edici gözükmektedir. Bunlara karşın tahkiki imancılık, rasyonel düşünce, değerlendirme ve hatta imkân nispetinde delillendirmeyi teslimiyet varan bir imanın başında görmektedir (Yaran, 1997: 235-236). Hacı Bektaş “Ârifler katında iman akıl üzerinedir.” derken akıl-iman arasındaki ifrat

ve tefrit noktalarını aşırp hem dinî hem de insanî açıdan daha dengeli ve vasat bir yola işaret etmektedir. Hacı Bektaş akli imanla, imanı da akılla ilişkilendirerek bunu da arifler katında olduğunu ifade ederek hem katı imancılıktan hem de katı akılcılıktan uzaklaşmıştır. Tahkiki imancılık da hem katı imancılığın hem de katı akılcılığın ek-sik ve tutarsız taraflarının meydana getirdiği rahatsızlıklar neticesinde ortaya çıkmış üçüncü bir yoldur.

Hacı Bektaş'ın imanı kalp ile tasdik dil ile ikrar şeklindeki tanımlamasındaki “tasdik” kavramının semantik ve terminolojik açılımlarına baktığımızda bu durum daha yakından anlaşılabilir. “Tasdik” şahıslarla ilgili kullanıldığında hem söyleyenin hem de söylenen şeyin doğruluğunu kabul etme anlamına gelir. Ancak bu kabul, onların doğruluğunun tanımlanmasına ve bilinmesine dayanan bir kabuldür. Tasdik, ifadeler özellikle dinî ifadelerle veya önermelerle ilgili kullanıldığında, bir ifadenin doğruluğunun hem içte hem de dışta kabul edilmesi, yani o ifadenin doğruluğunun hem zihnen kabul edilmesi, hem de onun davranışlara yansıtılarak bizzat dışarıda gerçekleştirilmesi anlamını dile getirmektedir. Kısaca söylenecek olursa tasdik, bir hakikati a) tanıma ve bilmeyi, b) kendine mal etmeyi yani benimsemeyi, c) doğrulama, teyit etme ve ispat etmeyi, d) gerçekleştirmeyi dile getirmektedir. Bütün bu açıklamalarda dikkat çekilen ve vurgulanan husus ise, tasdik eden kimsenin, tasdik ettiği şeylerle ilgili bilgiye sahip olması ve onları ruhen benimsediği gibi, davranışlarıyla da gerçekleştirmesi ve desteklemesi gerektiğidir. O halde, bir şeyi “tasdik ederim” demek, onu hem zihnimde hem de gerçekte, yani zihin-dışında kabul ederim demektir. Bir başka deyişle, o şey hakkında zihnimde düşündüklerimle, gerçekte ortaya koyduklarım ve onunla ilgili ifadelerim birbirine uygundur; aralarında tezat yoktur. Yani içim dışıma uymaktadır, demektir (Özcan, 1992: 85-86). İmanın, kendisi marifetiyle tanımlandığı tasdik, herhangi bir haberi haber verenin haberini, hükmünü, samimi bir benimseme ile kesin olarak kabul edip haberi ve haberin sahibini yalanlamaktan emin kılmaktır. Tasdikin hakikati, haberin ve haber verenin doğruluğu ile ilgili içten samimi bir benimseme ve kabul olmaksızın kalp (akıl) de meydana gelen bir nispet onaylaması değildir; aksine tasdik, “teslim olmak” anlamına gelecek bir şekil ve ölçüde içten samimi bir benimseme (iz'an) ve kabuldür (Taftazânî, trs: 187). Dolayısıyla iman, salt teorik tasdiki bir bilgi değil; onu da aşan, içinde teslimiyeti, samimi bir benimsemeyi de içeren ve bu yönüyle de bilişsel ve varoluşsal boyutları olan bir gerçekliktir.

Hacı Bektaş, tasdik kavramının bu anlamına uygun olarak imanı hem zihinle (akılla) ilişkilendirmekte hem de amelle (davranışlarla) ilişkilendirmektedir. Bu ilişkilendirme iman-akıl ilişkisini de yeniden düşünmemizi gerektirmektedir. Buna göre iman mutlaka hem içsel olarak yani aklî, zihnî, kalbî olarak kabul edilmeli ve hem de içselin dışa yansması olarak amelle tamamlanmalıdır. İmanın amelle tamamlanması

da aklın bir gereğidir. Zira kabul edilen, inanılan şeylerin amellerle tasdik edilmesi de aklın bir çelişki anlamına gelmektedir. Velî bu noktayı görmüş olmalı ki “Arifler katında iman akıl üzerinedir.” derken diğer yandan bu imanın ameli salih de tamamlanması gerektiği konusunda ısrarla durmaktadır.

Diğer taraftan Hacı Bektaş’ın imanını hem akıl hem de amelle ilişkilendirmesi din felsefesinde imanın mahiyetiyle ilgili kavrayışlar arasında da bir uzlaşma ortaya çıkarmaktadır. Günümüz din felsefesinde imanın mahiyetiyle ilgili kavrayışlardan birine göre, iman, aslı olarak, bir takım önermesel doğrulukların tasdiki şeklinde düşünülürken iken diğerinde ise, varoluşsal bir ilişki, kişiler arası bir bağlanış ve tecrübe bir akt olarak görülmektedir (Uslu, 2004: 12-13). Hacı Bektaş Velî, imanını hem akıl (inanılan şeyleri tasdik etmek) hem de amelle (inanılan şeyleri yaşamak, tecrübe etmek) açıklayarak hem önermesel imanın kuru bir doğrulamacılıkla aynı anlama gelen salt tasdik etmekten hem de bilgisiz ve akılsız bir yaşantı, tecrübe hali olan önermesel olmayan iman anlayışından ayrı durarak bu ikisi arasında kendine özgü bir sentez yaratmıştır.

### Sonuç

Hacı Bektaş’ın iman-akıl ilişkisinde kurduğu diyalektik yapının dayandığı dinamikler açısından konuya bakıldığında son derece özgün bir modelle karşılanmaktadır. Hacı Bektaş Velî klasik İslam düşüncesinde iman-akıl ilişkilerinde dile getirilen nakil/haber merkezli, akıl/nazar merkezli ve kalp merkezli bir modelden ziyade hem gönlün hem ilmin hem de aklın el ele vererek meydana getireceği harmoniye işaret etmektedir. Hacı Bektaş Velî “Nesnelere can ile can ise bilgi ile dirilir. Bir kimsede akıl, marifet, ilim olmaz ise, Hak’tan yana nasıl yol alıp yolunu nasıl görecek? (Velî, 1996: 54) ifadeleriyle imanda ilmin altını çizerek “(...) Arifler katında iman akıl üzerinedir. Fakat imanın herkesçe bilineni; kalp ile tasdik, dil ile ikrar olduğudur. Kim ki Çalab Tanrı’ya olan inancını kalp ile tasdik etmez ise mutlak kâfir olur. (...) veyahut dili ile ikrar edip de kalbiyle tasdik etmezse ona da münafık denir.” (Velî, 2002: 176-177) ifadeleriyle imanda aklın ve tasdik önemi vurgulamakta; “Pes imdi kimün ki gönünde akıl nûru var ise febiha (ne güzel) ve illâ kim yok ise kendüye dahi hayrı yokdur” (Velî, 2007a: 129) ifadeleriyle de gönüldeki akıl nurundan bahsederek gönül-akıl karşıtlığının kendi katında bir anlamının olmadığından bahsetmektedir. Hacı Bektaş Velî, akli, beden için sultan; gönül için de rahatlık olarak yorumlaması, onun yolunu tutan ârifleri de etkilemiş, Kaygusuz Abdal ve Hayalî Baba gibi pek çok Bektaşî büyüğü akıl ve imanını birbirinden ayırmamışlardır. Tasavvufî ve irfânî bir gelenek olan Bektaşîlik akli aşkla da birleştirmiş, insanı kuru bir akılla da yalnız bırakmamıştır. Cebbar Kulu gibi dervişler akıl, rûh, nefis, iman ve ilim gibi kavramları eşine az rastlanır metaforlar eşliğinde açıklayarak, Anadolu’nun akıl ve iman algılayışını zenginleştiren önemli katkılarda bulunmuşlardır (Eğri, 2010: 344).



Hacı Bektaş'ın makale boyunca ortaya koymaya çalıştığımız iman-akıl hakkında görüşlerinden hareketle şunu ifade edebiliriz ki karşımızda tamamen kendine özgü bir iman anlayışı vardır. Bu iman anlayışından insana ait her şey bir harmoni içindedir. İnsanın kalbi, gönlü, akli ve davranışları arasında bir uyum ve ahenk vardır. Ne akıl, kalp ile çatışır ne de insanın inandıklarıyla akli arasında bir çatışma söz konusu olabilir. İnsana ait olan, insan için olan, insanla bir anlam ve değer kazanan hiçbir şey insana ait olan çatışamaz. Canlılar içinde yalnızca insan özgür iradesiyle iman edebilir. İnsanın özgür olması onun akıllı bir varlık olması dolayısıyladır. Akli olmayanın özgürlüğü nasıl olacaktır? İmanda aklın olmadığını iddia etmek, insanın özgürlüğü ve akıllı bir varlık olması gerçeği ile nasıl izah edilebilir? İman edilen şeylerin insanın hayatına yansıtılmaması ise akli olarak bir çelişki değil midir? İşte Hacı Bektaş inananların hayatta böylesi çelişkiler yaşamaması için iman ile akıl arasında kendine özgü bir harmoni meydana getirmiştir. Bu harmoni sayesinde kendisiyle barışık insanlar, inananlar ortaya çıkacak ve giderek tüm toplum kendi içinde barışık bir toplum olacaktır. Hacı Bektaş'ın iman-akıl ilişkisi konusundaki görüşleri günümüz din felsefesi için de ufuk açacak mahiyettedir. Zira onun konuyla ilgili kendine özgü sentezi dinî epistemoloji alanında yeni araştırma konuları ve tartışma alanları meydana getirecektir.

### Kaynakça

- ALTINTAŞ, R. (2003). İslam Düşüncesinde İşlevsel Akıl, İstanbul, Pınar Yayınları.
- ALTINTAŞ, R. (2005). "Mâtürîdî Kelam Sisteminde Akıl-Nakil İlişkisi", Marife: Bilimsel Birikim, cilt: V, sayı: 3, s. 233-246.
- AY, M. (2011). "Kelam'da Akıl-İman İlişkisi: Temel Teolojik Yaklaşımlar", Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, cilt: LII, sayı: 1, s. 49-68
- AYDIN, M. S. (1986). "Allah'ın Varlığına İnanmanın Akliliği", İslâmî Araştırmalar, cilt: I, sayı: 2, s. 12-21.
- AYTAÇ, P. (2006). "Malumu Meçhul Olan İnsan", Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, 2006, sayı: 40, s. 177-197.
- BOZKURT, H. (2008). Hacı Bektaş-ı Veli'nin Din Tasavvuru, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, A. Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- COŞAN, E. (1987). Hacı Bektaş Veli ve Makâlât, İstanbul, Seha Neşriyat.
- ÇETİN, İ. (2002). "İman ve İnkârın Rasyonel Değeri", Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, cilt: XI, sayı: 1, s. 87-102.
- DERVİŞ RUHULLAH (1340). Bektaşî Nefesleri, İstanbul, Orhaniye Matbaası.
- EBÛ HANİFE (1992). Fıkhu'l-Ekber, İmam-ı Azam'ın Beş Eseri içinde, neşr. ve çev. Mustafa Öz, İstanbul, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları.
- EĞRİ, O. (2009). "Hacı Bektaş-ı Veli ve Bektaşilik Akıl, İlim ve İman İlişkisi", Doğumunun 800. Yıldönümünde Hacı Bektaş Veli (Nevşehir, 17-18 Ağustos 2009), 2009, sayı: , s. 327-344.

- GÖLPINARLI, A. (1992). Alevi Bektaşî Nefesleri, İstanbul, İnkilâp Kitabevi.
- GÖLPINARLI, A. (trs). Vilâyetnâme (Menâkıb-ı Hünkâr Hacı Bektaş-ı Velî), İstanbul, İnkilâp Kitabevi.
- GÜLER, İ. (1999). Sabit Din Dinamik Şeriat, Ankara, Ankara Okulu Yayınları.
- GÜZEL, A. (2002). Hacı Bektaş Velî ve Makâlât, Ankara, Akçağ Yayınları.
- HACI BEKTAŞ VELÎ (1996). Makâlât, (E.Coşan), Ankara, Kültür Bakanlığı Yayınları.
- HACI BEKTAŞ VELÎ (2007a). Makâlât, (Hazırlayan, Ali Yılmaz, Mehmet Akkuş, Ali Öztürk) Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- HACI BEKTAŞ VELÎ (2007b). Velâyetnâme, (Hamiye Duran) Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- HACI BEKTAŞ VELÎ (2011). Besmele Tefsiri, (Hazırlayan, Hamiye Duran) Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- IZUTSU, T. (2000). İslam Düşüncesinde İman Kavramı, İstanbul, Pınar Yayınları.
- KADI ABDÜLCEBBAR, (2011). “Allah’ı Bilme Yolunda Düşünmek, Akıl Sahiplerine Vaciptir”, Çev. Murat Memiş, Din Felsefelerine Dair Okumalar içinde, Der. Recep Alpyağıl, İstanbul, İz Yayınları.
- ÖZCAN, H. (1992). Epistemolojik Açından İman, İstanbul, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları.
- ÖZCAN, H. (1999). “Birbirine Zıt İki Epistemolojik Yaklaşım: “Temelcilik” ve “İmancılık”, Ankara, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi. Cilt: XL, “Necati Öner Armağanı” Özel Sayısı.
- ÖZTÜRK, Y. N. (1992). Tarih Boyunca Bektaşilik, İstanbul, Yeni Boyut Yayınları.
- SAVAŞÇI, Ö. (2004). “Alevi-Bektaşî İnançının Temel Kavramları”, Alevilik, Hazırlayanlar: İsmail Engin/Havva Engin, İstanbul, Kitap Yayınevi, s. 23-42.
- SAVAŞÇI, Ö. (2004). “Günümüzde Bektaşilik / Alevilik”, Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi, 2010, sayı: 55, s. 409-416.
- TAFTAZÂNÎ, Saduddin Mes’ud b. Ömer (trs). Şerhu'l-Akâidi'n-Nesefiyye, neşr. Muhammed Adnan Derviş, yer yok.
- TILLICH, P. (2000). İmanın Dinamikleri, Çev. Fahrullah Terkan, Salih Özer, Ankara, Ankara Okulu Yayınları.
- USLU, F. (2004). Felsefi Açından İmanı Temellendirme, Ankara, Ankara Okulu Yayınları.
- ÜLKEN, H. Z. (1958). Felsefeye Giriş-İkinci Kısım, Ankara, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları. Üveysilikten Bektaşiliğe Kitâb-ı Cebbâr Kulu (1997). haz. Hasan Yüksel-Saim Savaş, Sivas.
- YARAN, C. S. (1997). “Dini Epistemolojide Eleştirel Akılcılık ve Tahkiki İmancılık”, Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, sayı: 9, s. 217-238.
- YEŞİLYURT, T. (2003a). “Alevi-Bektaşîliğin İnanç Boyutu”, İslâmiyât Dergisi, VI / 3, 9-12. Ankara.
- YEŞİLYURT, T. (2003b). “Alevi-Bektaşî Düşüncesinde İman”, Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, sayı: 8, s. 17-25.

# HİNTLİ YAZAR QURRATULAIN HYDER'İN “HACI GÜL BABA BEKTAŞI'NİN ÖĞÜTLERİ” ADLI KISA HİKAYESİNDE DOĞU-BATI KARŞITLIĞI VE HYDER'İN BÜTÜNLÜK ARAYIŞI

Zeynep Yılmaz KURT\*\*

## Özet

Ülkesinin parçalanma sürecine tanıklık etmiş ve bunu takip eden sancılı mübadele dönemini yaşamış olan Hintli-Müslüman yazar Qurratulain Hyder, eserlerinde Hindistan'ın bölünmesi ve onu takip eden süreçte yaşanan kanlı olayların, bireylerin psikolojileri üzerindeki olumsuz etkilerini ele almaktadır. Doğup büyüdüğü topraklara duyduğu derin özlem nedeniyle, Müslüman olarak göç ettiği Pakistan tarafını terk edip Hindistan'a tekrar dönmesi; ancak geride bıraktıklarını bulamaması, Hyder'de derin bir parçalanmışlık duygusuna yol açmıştır. Bu çalışma; Hyder'in İslam, Hiduizm ve Zen inanışlarını ortak bir zeminde örtüştürdüğü “Hacı Gül Baba Bektashi'nin Öğütleri” adlı kısa hikâyesini, Hyder'in yazarın okuyucuları ile oynadığı bir edebi oyun olarak eleştiren Vinay Dharwadker'in aksine, yazarın Hindistan merkezli mistik Doğu kültürü üzerinden manevi bir bütünlüğe ulaşma çabasını yansıtan bir metin olarak ele alan bir incelemedir. Bu bağlamda, Hindistan'ın bölünmesine ve yazar olarak Hyder'in üslup ve eserlerine kısaca değinildikten sonra Japonya'dan Macaristan'a uzanan geniş bir mekânda geçen hikâyenin, birlikçi Doğu düşünce sistemini temsil eden Bektashi dervishi Hacı Selim karakteri ile ikilikçi Batı düşünce sistemini temsil eden anlatıcı kadın karakteri arasında geçen tüm olayların batını/alegorik bir alt metine işaret ettiği tartışılmaktadır. Hyder'in ülkesinin parçalanmasına temel oluşturan dini farklılıkların aksine, sadece Hindu ve İslam inanışlarının değil; Zen Budizmi de dâhil tüm Doğu dinlerinin mistik alt yapısını vurgulayarak ülkesinin siyasi parçalanmışlığının neden olduğu bölünmüşlük duygusunu sıfırladığı sonucuna varılmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Qurratulain Hyder, mistisizm, tasavvuf, Zen

\* “The Sermons of Haji Gul Baba Bektashi” Urduca yazılıp daha sonra Hyder'in kendisi tarafından İngilizceye çevrilmiştir. (Orijinal metin için Bkz. Hyder, Qurratulain. (2004). “The Sermons of Haji Gul Baba Bektashi.” Short Stories by Contemporary Indian Women: Separate Journeys. Geeta Dharmarajan (Ed.) US: University of South Carolina Press: 92-99.) Metin içindeki tüm alıntılar İngilizce orijinalinden yazar tarafından Türkçeye çevrilmiştir.

\*\* Yrd. Doç. Dr., İpek Üniversitesi, İngiliz Dili ve Edebiyatı Bölümü, Ankara/Türkiye, zkurt@altinkoza.edu.tr

## THE CLASH OF EAST AND WEST AND THE SEARCH FOR UNITY IN QURRATULAIN HYDER'S SHORT STORY, "SERMONS OF HACI GUL BABA BEKTASHI"

### Abstract

As an Indian-Muslim writer, Qurratulain Hyde uses her fiction to explore the traumatised psychology of individuals resulting from the partition of India and aftermath. Even though she moved to Pakistan with her family just after the partition, the deep nostalgia she felt for the place where she was born and grew up urged her to return to India, where she lived until the end of her life. The disappointment surrounding the sense of loss of the world that she left behind is reflected in her search for unity throughout her writing. This paper analyses Hyder's "Sermons of Hacı Gul Baba Bektashi", a short story that reflects the writer's search for spiritual unity by combining Islam, Hinduism and Zen Buddhism as a form of mysticism, which represents holistic eastern as opposed to dualistic western thought. This text-based study takes as its starting point critic Vinay Dharwadker's reading of the mystic aspects of this short story as a literary game that Hyder plays with her readers. This study agrees with most of Dharwadker's claims concerning the mystic content of the story, but considers the framing structure of the story as Hyder's attempt to achieve a sense of wholeness. It is concluded that through the characters of the Bektashi dervish, Hacı Selim, who represents the holistic eastern thought, and the female narrator who represents the dualistic western thought that is the cause of the religious separation of her country, Hyder annihilates the sense of loss brought about by partition.

**Keywords:** Qurratulain Hyder, mysticism, Sufism, Zen

### Giriş

Bu çalışma; Hintli yazar Qurratulain Hyder'in 1970'lerde yazdığı "Hacı Gül Baba Bektaşî'nin Öğütleri" adlı kısa hikâyesini ülkesinin bölünmesinin, yazarda yarattığı manevi parçalanmışlık duygusunun yansıması olduğunu ve yazarın hikâyesinin mistik kurgusu içinde bir manevi bütünlüğe ulaşmaya çalıştığını tartışmaktadır. Bu hikâye ile ilgili çok az sayıdaki çalışmadan biri olan "Fiction at Play: The Truth About Hacı Gul Baba Bektashi" başlıklı çalışmasında Vinay Dharwadker, 'Hacı Gül Baba Bektaşî'nin Öğütleri', Hindistan'ın son altı yüzyıllık geçmişini, sömürgeci Batının düzlemsel zaman algısından çıkararak sürekli bir dairesel zaman kavramıyla yeniden anlatır<sup>1</sup>." diyerek Hyder'in mistik yaklaşımını vurgulamaktadır (2001: 101). Dharwadker, hikâyenin iki önemli kahramanı olan anlatıcı kadın ile sufi derviş Hacı Selim arasında geçen muammalı konuşmaların "... ezoterik Bektaşî terminolojisi ... Tanrı kavramı, tasavvuf, büyük tasavvuf tarikatlarının yok oluşu, ... farklı insan toplulukları ve milletlerle ilgili muammalar ... ve farklı varoluş boyutları<sup>2</sup>" gibi temalara dair semboller içerdiğini belirterek hikâyenin, hem teknik hem de kurgusal

yapısının mistisizm ve Doğu düşünce sistemi üzerine yaptığı vurguları irdeler (2001: 99). Özellikle hikayenin çerçevesel kurgusu ve bu kurgu içinde zaman mekân kavramlarının iç içeliğini ve bunun tasavvufi boyutunu tartıştıktan sonra Dharwadker, bütün bunları sadece Hyder'in okuyucularıyla oynadığı edebi bir oyun olarak değerlendirmektedir (2001: 102). Bu çalışma ise Dharwadker'in hikâyenin tasavvufi içeriği ile ilgili tüm değerlendirmelerine katılmakla birlikte, hikayenin zaman ve mekân kavramlarını iç içe yansıtan çerçevesel kurgusunu, Hyder'in okuyucusuyla oynadığı bir oyundan ziyade, hikayede tüm Doğu kültürlerinin ortak paydası olduğuna inandığı döngüsellik temasını geliştirmek için oluşturduğunu tartışmaktadır. Hyder'in Hindistan'ın parçalanmasında önemli bir rolü olduğuna inandığı sömürgeci Batı düşünce sistemine karşın, Doğu Avrupa'dan Japonya'ya kadar geniş bir coğrafyayı kapsayan Doğu düşünce sisteminin mistik alt yapısını vurgulayarak ülkesinin parçalanmasından kaynaklanan bölünmüşlük duygusunu, mistik bütünlükte hiçlemeyi amaçladığını ileri sürmektedir. Yazar, hikâyenin odağına, "Batının düzlemsel zaman" kavramını simgeleyen kadın anlatıcının sadece görünene odaklı (zahiri) algısını ve iç görüden uzak arayışını koyup hikayenin sonuna gelindiğinde ise gördüğünü idrak etmekten yoksun kadının bu nafile arayış anlatısını, iki farklı anlatı katmanı ile önce "Gül Baba'nın müritlerini eğitmek için anlattığı" bir muamma ve sonra da Mevlânâ'nın, Gül Baba'nın bu muammasını neyi eşliğinde anlattığı bir kıssa olarak çerçeveleyerek batını bir zeminde sonlandırmaktadır. Bu bağlamda, Hindistan'ın sömürgecilik sonrası parçalanma sürecine kısaca değinilerek bu toplumsal trajedinin bireyler üzerindeki travmatik etkileri Qurratulain Hyder özelinde ele alınıp özellikle "Hacı Gül Baba Bektaşî'nin Öğütleri" adlı kısa hikâye ekseninde irdelenecektir. Hyder, bu hikayede Hindistan'ın bölünmesine temel oluşturan görünürdeki İslam ve Hinduizm karşıtlığının aksine sadece Hindistan'ı değil Japonya'dan Doğu Avrupa'ya uzanan tüm "Doğu" coğrafyasını batını düzlemde bütünlendirmektedir. Hikâyenin iki temel karakteri, aldığı bir mektupla bir arayış serüvenine girişen anlatıcı kadın ve onun karşısına farklı mekanlarda farklı kimliklerle çıkıp kadının aradığı şeyi farklı imgelerle göstermeye çalışan Hacı Selim, iki zıt gerçeklik kavramını, ikilikçi Batı sisteminin "ya/ya da" gerçekliği ile Doğunun bütünlükçü (holistik) "hem/hem de" gerçekliğini temsil etmektedir. Bu hikâyenin özellikle 1947'deki Müslüman-Hindu ayrışmasının yarattığı travmanın, 1971'deki Müslüman-Müslüman ayrışması ile katmerlendiği dönemde yazılmış olması, bu üç unsurun ortak kültürlerini sadece Hindistan tarihi ve kültürü ekseninde yansıtmakta, Hindistan'ı tasavvuf ve Zen üzerinden ortak bütünlükçü Doğu kültürünün odağına oturarak yazarın ülkesinin siyasi bölünmüşlüğünü hiçleyip manevi bir bütünlüğe ulaşma çabasını yansıtmaktadır. Steele'in de ifade ettiği gibi "Qurratulain Hyder . . . edebi, siyasi ve politik aşkınlık (transcendental) gibi daha derin konuları yansıtmak için kendi özel deneyim ve kişisel düşüncelerinden yararlanan bir kişilik ve bireydi." (Steele, 2008: 182). Bu anlamda da İslamiyet'in " . . . Horasan, Hint Ya-

rımadası, Türkistan, İran, Anadolu, Balkanlar ve Kuzey Afrika'[da] . . ." yayılmasının tasavvuf üzerinden gerçekleştiğini düşüdüğümüzde Hindistan, Bektaşilik üzerinden batıda Macaristan'a ve Zen üzerinden doğuda Japonya'ya kadar uzanan mistisizmin merkezinde bulunmaktadır (Yıldırım, 2009: 105-106).

### **Sömürgecilik Sonrası Ve Hindistan'ın Bölünmesi**

Binlerce yıllık ortak tarihi ve kültürel bir geçmişi paylaşan Hindu ve Müslümanlar, Hindistan'ın maruz kaldığı üç yüz yıllık İngiliz sömürge sürecinin ardından 1947'deki bağımsızlık aşamasında parçalanmıştır. Önce Müslüman ve Hindular, daha sonra da Müslümanların kendi içlerinde parçalanmasıyla Hindistan üç farklı devlete bölünmüştür. Hindistan'ın bölünmesini " . . . on altıncı yüzyılda başlayıp yirminci yüzyılın ortalarına kadar devam eden İngiliz hakimiyeti<sup>4</sup>" ile bağdaştıran MacDonald-D'Costa, parçalanmayı da "Britanya İmparatorluğu'nun, Hindistan'a ayrılık 'hediyesi'<sup>5</sup>" olarak nitelemektedir (2009: 335-342). Binlerce yıl boyunca ortak etnik unsurları paylaşarak iç içe yaşamış insanların bölünmesi (partition), sadece siyasi ve ekonomik problemlere neden olmamış; çok büyük insanlık dramlarına da yol açmıştır. Bunu "[i]nsanlık tarihinin en büyük kıyımlarından biri" olarak niteleyen MacDonald-D'Costa şöyle devam etmektedir: " . . . [b]ölünmeyi takip eden kanlı dönemde bir milyon insan hayatını kaybetmiştir. Hindistan'ın . . . "bölünmesi", tarihte bilinen en büyük mübadeleye de tanıklık etmiştir. Yeni belirlenen devlet sınırlarından 12 milyon insanın yer değiştirdiği tahmin edilmektedir: Yedi milyon Müslüman Hindistan'dan yeni kurulmuş Pakistan'a, beş milyon Hindu ve Sih [de] . . . Hindistan'a göç etmiştir<sup>6</sup>" (MacDonald-D'Costa, 2009:342).

### **Qurratulain Hyder: Yazarlığı ve Eserleri**

1926 yılında Müslüman bir ailenin kızı olarak Hindistan'ın kuzeyindeki Uttar Pradesh'te dünyaya gelen Qurratulain Hyder, kendisi gibi yazar olan ailesi ile birlikte, doğduğu toprakları terkedip Pakistan tarafına göç etmek zorunda kalmıştır; ancak gittiği Pakistan'dan 1962 yılında tekrar Hindistan'a dönüp, öldüğü 2007 yılına kadar azınlık olarak da olsa hayatını orada sürdürmeyi tercih etmiştir. Gençliğinin geçtiği topraklara geri dönmesi, Hyder'in bilincinin derinliklerinde oluşan bölünmüşlük duygusunu ortadan kaldıramamıştır; çünkü " onun yaşadığı dünya yoktur artık<sup>7</sup>" (Rumi, 2007: 4). Ülkesinin bölünme sürecini ve bunun yol açtığı dramları yaşamış biri olarak Qurratulain Hyder, eserlerinde bölünme sonrası (post partition) dönemde bir taraftan öbür tarafa göç etmek zorunda bırakılan milyonlarca insanın acılarını yansıtmıştır. Hyder'in eserlerini feminist açıdan irdelediği çalışmasında Spyra, onun aidiyet arayışına da vurgu yaparak yazarın eserlerini " . . . tarihin en zorlu olaylarından birinin mirasını değerlendirirken millet ve aidiyet konularını irdeler<sup>8</sup>" diye tanımlamakta ve Hyder'in "bölünmenin insanlar üzerinde yol açtığı psikolojik travma<sup>9</sup>" üzerinde yoğunlaştığını belirtmektedir (Spyra, 2006: 2).

Hyder’in kendisi de bölünmeyle sonuçlanan bu süreci “Hindistan’ın kültürel mirasının sistematik imhası<sup>10</sup>” olarak eleştirmekte ve bunun “tarih düşmanlığı” olduğunu belirtmektedir (Rumi, 2007: 2). Hindistan’ın binlerce yıllık birliğinin bozulmasının tek nedeninin İngilizlerin ayrıştırıcı politikaları olduğuna inanan Hyder, gerek roman gerek kısa hikâyelerinde ülkesinin yakın ve uzak tarihini “kimlik” kavramı üzerinden ele alarak bir bütünlüğe ulaşmaya çalışmaktadır. “Onun romanları ve kısa hiâyeleri Hindu ve Müslüman edebiyatının, şiir ve müziğinin ortak özellikleri ile sömürgeciliğin tarihi güçlerini ve Hindistan’ın yakın tarihindeki bağımsızlık ve “bölünme” gibi olayların binlerce insanın hayatı üzerindeki etkilerini yansıtır<sup>11</sup>” (Rumi, 2007: 1). Özellikle 1959 yılında basılan ilk romanı Aag Ka Dariya [Ateş Nehri] siyasi “bölünmenin” bireysel yaşamlar üzerindeki travmatik etkilerini, kimlik kurgusu üzerinden ele almaktadır (Rao, 1999: 597). Hyder, bu romanda Hindistan’ın Budist döneminden “bölünme sonrası”na kadarki süreci canlandırırken her iki unsurun da dinî ve kültürel özelliklerini harmanlamaktadır. Bugün ise “. . . (bazıları diğer Hint dillerine de çevrilmiş olan) çok sayıda Urduca ve İngilizce kitabın usta yazarı Müslüman bir kadın ve bir azınlık mensubu; aynı zamanda Hindistan’ın prestijli ödülllerinden Bharatiya Jnanapeetha Award’ın da sahibi<sup>12</sup>” bir yazar olarak anılan Qurratulain Hyder’in, gerçek hayatta Pakistan’dan Hindistan’a tekrar dönerek ulaşmaya çalıştığı “bütünlük” duygusuna, sanat yoluyla eserlerinde ulaştığı görülmektedir (Rao, 1999: 597).

Khalid Hasan, Hyder’in eserlerindeki genel “zaman” temasını, yazarın “bölünme” öncesi Hindistan’ına duyduğu özlemle açıklamakta ve onun gençliğinin Hindistan’ına geri dönmekle duyduğu hayal kırıklığını şöyle dile getirmektedir “. . . zaman acımasızdır ve insanlar büyür ve değişir. Sosyal politikalarla birlikte kültür bile değişime uğrar. Hiçbir şey muhafaza edilemez; sadece hatıralar kalır<sup>13</sup>” (2008: 210). Pakistanlı bir başka ünlü yazar Aamer Hussein ise “muhteşem Qurratulain Hyder . . . bana bir hikâyede düzlemsel ve zamansal anlatım düzeninin nasıl tamamen alt üst edilebildiğini gösterdi<sup>14</sup>” diyerek Hyder’in kendi yazarlığı üzerindeki olumlu etkisini dile getirirken onun eserlerindeki mistik zaman ve mekân algısına da bir kez daha vurgu yapmaktadır (2011: 202). Hyder’in eserlerinde her iki tarafta da evlerini ve yurtlarını terk etmek zorunda kalan milyonların maruz kaldığı aidiyetsizlik duygularını dile getirirken oluşturduğu “zaman” algısı, düzlemsel zaman ve mekân kavramından farklı olarak mistik zaman algısını yansıtmaktadır.

### **“Hacı Gül Baba Bektaşî’nin Öğütleri” ve Batınlık Ekseninde Bütünlük Arayışı**

Hyder’in, 1970’lerde modernist bilinç akışı tekniği ile yazdığı, hem zaman hem de mekân açısından gerçekte masal arasındaki sınırları ihlal eden “Hacı Gül Baba Bektaşî’nin Öğütleri” adlı kısa hikâyesi, hikâyenin kadın anlatıcısının gerçek-



le rüya arası bir atmosferde bazen yürüyerek bazen anka kuşunun sırtında uçarak Japonya'dan Macaristan'a, Hindistan'dan Kafkaslara, Orta Asya ve Türkiye'ye kadar uzanan arayış serüvenini anlatırken farklı zaman katmanlarını da yansıtmaktadır. Anlatıcının, kendisinden kayıp kocasını bulmasını isteyen bir kadından aldığı mektupla başlayan arayış serüveni üzerine kurgulanmış hikâye, anlatıcı ile bu yolculuk esnasında karşısına önce Ağrı Dağı'nda çıkıp aradığı adamın gaip aleminde olduğunu tasavvufi imgelerle söylemeye çalışan bir derviş, arkasından da Şahcihanabad'da kendisine mektup yazan kadının oğlu suretinde görünen ressam babasının (anlatıcı kadının aramakta olduğu adam) kurşuna dizilerek öldürüldüğünü söyleyen Bektaşî dervişi Hacı Selim arasında geçmektedir.

mffHikayenin basit kurgusu, anlatıcının farklı zaman ve mekânlar arasında yaptığı olağandışı geçişlerle karmaşık bir hale dönüşmekte, hikâyeye mistik bir boyut kazandırmaktadır. Anlatıcı kadının, birinci tekil şahıs bakış açısıyla yansıttığı temel hikâyeye, sisli bir Kafkas gecesinde başlar. Sabaha kadar Azerbaycan Türkçesinde okunan ilahilerin ardından, anlatıcının “Kervansaraydan dışarı çıkıp anka kuşu geldi mi diye gök yüzüne doğru baktım<sup>15</sup>” demesiyle hikâyenin efsanevi alt yapısı oluşturulur (Hyder, 2004: 92). Ancak ilk başta onu nereye ve niçin götüreceğini bilemediğimiz anka kuşu yerine, Ağrı Dağı yönünden ağzında bir mektupla bir güvercinin gelmesi, sadece anlatıcının kurgudaki arayış serüvenini başlatmakla kalmaz; bu, aynı zamanda alt metindeki savaş, siyasi zulüm ve Banladeş'in (Doğu Pakistan) Pakistan'dan (Batı Pakistan) ayrılması gibi travmatik tarihi gerçeklere de gönderme yapar.

Hikâye, alt metinde yansıtılan Doğu'nun kültürel ve manevi bütünlüğünü, kurguyu çoğu Doğu toplumunun keşiştiği bir bölgede başlatarak pekiştirmektedir. Olaylar, sadece önemli bir kültürel kesişme noktası olan “. . . Azerbaycan, Ermenistan, Türkiye ve İran sınırlarının birleştiği Hazar Denizi ile Karadeniz arasındaki Aşağı Kafkasya bölgesinde . . .<sup>16</sup>” (Dharwadker, 2001: 99) başlamakla kalmaz; aynı zamanda, güvercinin getirdiği mektubun yazarı olan “bilinmeyen” kadının, kendisinden bulmasını istediği kayıp kocasını aramak üzere, anlatıcı kadının Ağrı Dağı yönüne yürümesi, hikâyenin büyük bölümünün yer alacağı bu mekâna da işaret etmektedir: “. . . [C]oğrafi olarak Türkiye'nin kuzeydoğu ucunda bulunan . . . Ağrı Dağı, elbette ki Tevrat'ta, tepesine Musa'nın gemisinin sonunda demir attığı dağ olarak geçer; fakat Tufan'dan sonra dünyaya gelen ilk ırk olduklarına inanan Ermeniler için de bu dağ kutsaldır. Bazı halk efsanelerinde insanlığın ortaya çıktığı yer olarak geçtiğinden Ağrı Dağı, İranlılar için de öyledir<sup>17</sup>” (Dharwadker, 2001: 99). Ancak anlatıcının burada cılız bir çeşme başında rastladığı namaz kılmakta olan “mavi gözlü dervişin, beyaz keçe takkesi ve çizgili gömleği, onun şu anda artık dağılmış olan Bektaşî tarikatına mensup olduğunu gösteriyordu<sup>18</sup>” (Hyder, 2004: 93). Bektaşîlik'in en batıdaki uzantısı, Macaristan'da bulunan, önemli temsilcisi

Gül Baba'ya hikâyenin başlığında yapılan gönderme ve hikâyedeki Hacı Selim karakterinin Gül Baba soyundan gelen ve bu tarikata mensup bir derviş olarak temsil edilmesi ile hem Balkanlar'dan Hindistan'a uzanan tasavvuf, hem de Hacı Selim'in elindeki su dolu tasta beliren Zen imgesi ile Hindistan'dan Japonya'ya kadar uzanan Budizm'e yapılan göndermelerle Doğu düşünce ve inanç sistemi, mistisizm ekseninde bütünleştirilmiştir.

Hikâyede, en doğuda Japon kültürü ile özdeşleştirilip mistik düşüncenin odağına oturtulan Hindistan kültürünün, batı uzantısı Türk kültürüdür. Kafkaslar'da başlayıp bugünkü Türkiye sınırları içindeki Ağrı Dağı ve Van Gölü kıyısında gelişen hikâyenin devamında, anlatıcı kadının anka kuşunun sırtında özellikle Tuğlukabad'a inmesi de Türk ve Hint kültürlerini örtüştürmektedir. Tuğlukabad, bugünkü Delhi'de, Türk hükümdarı Gıyasuddin Tuğlak tarafından on dördüncü yüzyılda kurulmuş bir şehirdir. Anlatıcı, kendisi gideli çok uzun zaman geçmemiş olmasına rağmen, şehrin değiştiğini söyler ve burada kendisine mektubu yazan kadın ile kayıp ressamın oğlu suretinde görünen Hacı Selim ile birlikte lokantada otururken pencereden dışarı bakar. Anlatıcı " [b]u pencereden, Hindistan'ın Türk hükümdarlarından bazılarının harap mezarları . . . görünüyordu. Mezarların bazılarının içine yoksul insanlar yerleşmiş, yemeklerini pişirmek ve sefil hayatlarını sürdürmekle meşgul-lerdi<sup>19</sup>" diyerek İngiliz sömürge döneminin (Batı düşünce sistemi) yoksullaştırdığı insanların hâlâ eski kültürlerine sığındığını vurgulamaktadır (2004: 98). Mektubu yazan "bilinmeyen kadının" yardım istemek için anlatıcıyı seçmesi de anlatıcı kadının Türk kültürü ile aşinalığıdır; zira şöyle der mektubunda "Türk illerinde dolaşan siz hanımefendi, belki bunu [kocasının nerede olduğunu] bilen Allah'ın bir kuluna rastlarsınız . . .20" (2004: 93). Ancak aynı zamanda hikâyedeki temel karakter de olan anlatıcı, Hacı Selim'in de " Belki kalbiniz cehalet mühürü ile mühürlenmiştir<sup>21</sup>" diyerek uyardığı gibi, gerçeği görebilecek iç görüden yoksundur. Kendi gördüklerini algılayamadığı gibi, Hacı Selim'in anlattıklarını da gönül gözü ile görmez, akıl kulağı ile dinler; bu nedenle dervişin imalarını algılayamaz. Hacı Selim'in takip eden kerametleri de anlatıcının algı zafiyetini olumlu yönde etkilemeye yetmez. Hacı Selim'in, Van Gölü kıyısındaki kulübede sureti ile birlikte dua edip namaz kıldığına tanık olan anlatıcı, şaşkınlık içinde "Pencereden çekildim ve başımı gökyüzüne kaldırarak bir başka Bektaşî duasıyla yakardım. 'Ey Bektaş,' diye yalvardım. 'Silsilesiz var olan, ne dölleyen ne de döllemiş olan! Ey Bektaş! Zamanın akışını ve kara gecelerde siyah taştta yürüyen karıncaların hareketini duyan sen . . .' Sonra, yavaşça kendi mesajımı ekledim, 'Ey Bektaş, sadece ezilen ve zulme uğrayanların feryadını duymazsın . . .'<sup>22</sup>" (2004: 94) der. Böylelikle anlatıcı kadın ile Hacı Selim arasında geçen konuşmalar, bir yandan Bektaşîlik öğretilerini yansıtır Bektaşîlik ve Nakşibendilik gibi diğer tasavvufî inanışları bütünlemekte ve diğer yandan Hacı Selim'in temsil ettiği manevi-yatçı Doğu düşüncesi ile anlatıcının temsil ettiği materyalist Batı düşüncesini karşı karşıya getirmektedir.

Hyder'in İngiliz sömürmesine referansla eleştirdiği Batı düşünce sisteminin temeli Aristo'nun *Metaphysics*'de ileri sürdüğü "Her anlamlı önerme zıddıyla anlam kazanır<sup>23</sup>" kavramıyla belirttiği ikilikçi algıya dayanmaktadır (Bkz. Fouts, 2004: 101). Buna göre varlık, şekil ve öz (form and matter) olmak üzere iki boyuttan (duality) oluşmaktadır. Bu ayrıştırıcı düşünce sistemi, teklik (wholeness) ilkesine dayanan Doğu düşüncesine tamamen zıttır. Tüm "semitik dinler topluluğu" nun ortak gerçeklik algısı olan zahirilik ve batınlık İslamiyet'te de erken dönemlerden itibaren kabul görmüştür (Öztürk akt. Üçüncü, 2011; 232). Arpa ve Ertaş bunu şöyle açıklamaktadır: "Batını düşünce sistemi, temelde zahir-batın ayırımına dayanır. Bu ayırımın merkezinde Allah'ın evrendeki her şeyi çift yönlü yarattığı kabulü yer almakta ve buna Kur'an'dan . . . delil gösterilmektedir" (Arpa ve Ertaş, 2012: 292). Batı temelli düşünce sisteminde karşıtlık olarak kabul edilen ikilik, Doğu düşüncesinde bir paralelliği temsil etmektedir. Dolayısı ile "Duyuların ilgi alanına giren zahir, kabuk veya perde; batın ise öz ve cevherdir" (Arpa ve Ertaş, 2012: 292).

Hacı Selim'in gerek ifadeleri ile gerek gösterdiği kerametlerle aslında anlatıcının ulaşmaya çalıştığı gerçeği pek çok kere ima etmesine rağmen, algısı sadece zahirle sınırlı olan anlatıcı, arayışını farklı zaman ve mekânlarda sürdürmeye devam etmektedir. Hikâyede, anlatıcı kadın zahiri temsil ederken Hacı Selim ise gerçeği, yani batın olanı temsil etmektedir; zira "görünen alan (zahir), görünmeyen alanın (batın) bir yansıması durumundadır. Bu nedenle gerçek alan görünmeyen alandır" (Üçüncü, 2011: 230). İlk karşılaşmalarında, dervişin namazını bitirdikten sonra söylediği ilk şey: " 'Ya Hu' – Ey Sonsuz Olan – . . . Şu biline ki yaşayanlar halihazırda ölüdür, ölüler de yaşamaya devam ederler . . .24" (2004: 93) Hacı Selim'in, tasavvufun temelini oluşturan "Devir Nazariyesine"<sup>25</sup> gönderme yapan bu sözleri, aslında kurşuna dizilerek öldürüldüğünü hikâyenin sonunda öğrendiğimiz Abdul Mansur'u (mektubu yazan kadının ressam kocası) arayan anlatıcı kadının ulaşmaya çalıştığı gerçektir; ancak ölümlerle yaşam, sonsuzluk kavramı içinde örtüştüren/nötrleştiren dervişin bu yorumu, anlatıcı kadının ikilikçi algı sınırlarını aştığından dolayı onun için bir anlam ifade etmez. Kadın anlatıcının, anlattığı hikâyedeki mecazı anlayamaması üzerine, derviş ona kendisini takip etmesini söyleyerek onu Van Gölü kıyısına kadar götürür. Oradaki küçük bir kulübeye giren Hacı Selim'i pencereden gözleyen anlatıcı kadın, onu sureti ile namaz kılarırken görür. Anlatıcı kadın asıl ile suret arasındaki mecazı algılayamaz ve arayışına Hindistan'da devam eder. Derin, " . . . dünyevi bir ben vardır, bu nefsimizdir aynı şekilde ilahi bir ben vardır bu da uhrevi ruhumuzdur . . . Sufiler bir anlamda insanın ben örtüsü altındaki ilahi kaynağı ortaya çıkarmaya çalışmaktadır<sup>26</sup>" diyerek bazı insanların algılarının sadece dünyevi olanla sınırlı olduğunu, bazılarının ise maddenin ötesine de vakıf olabildiklerini vurgulamaktadır (Derin, 2009: 114). "Sürekli olarak iç anlamı ve ahengi bulma" (Üçüncü, 2011:230) endişesinde olan "batını birey"<sup>27</sup> in aksine "Yalnızca duyu organlarının algılamasıyla yetinen yüzeysel bilgili insanlar, nesnel alanın görüşüne aldanır ve tanrısal gerçekliği

göremezler" (Korkmaz akt. Üçüncü, 2011: 230). Bu gerçekten yola çıkarak anlatıcı da dervişten aradığı cevabı alamadığını düşünerek ". . . şu yazıyı hatırladım: ruhunuzun derinliklerine dalarsanız aradığınızı cevaba ve iç aydınlığına ulaşırsınız. Öyle yaptım; fakat herhangi bir ışığa erişemedim<sup>27</sup>" (2004: 96) der, ki bu değerlendirme de kadının asıl sorununun kendi algısı olduğunu bir kez daha vurgulamaktadır.

Anlatıcının Ağrı Dağı'nda karşılaştığı derviş Hacı Selim, Anadolu tasavvufunun önemli temsilcilerinden Hacı Bektaş Veli tarikatının en batıdaki uzantısı, Macaristan'daki Gül Baba'nın soyundandır. Derviş namazını bitirince anlatıcı kadına ne aradığını sorar ve anlatıcının mektubu okuması üzerine, derviş isminin Hacı Selim olduğunu söyleyerek şöyle der: "Hanım, buradan fazla uzakta değil, Macar ülkesinde benim hürmetli atam, Hacı Gül Baba'nın mezarı var –ya da vardı. . . . Şimdi, hanımefendi, oraya gidip geri geliyorum ve sana söyleyebileceğim ne varsa söyleyeceğim<sup>28</sup>" (2004: 93). Arkasından, bir selvi ağacının altında bir süre hareketsiz kalan derviş, tekrar konuşmaya başlar "Tuna nehri boyundaki kutsal türbede bazı şeyler gördüm. Geçmiş ve geleceği gördüm. Bir diplomat kervanına katılan, büyük büyük dedem, Hacı Adnan Efendi, Yarkent yolunda Bektaşî kulu–Allah kulu, tarikatından bir derviş ile karşılaşmış. Derviş, uçabilen Sufi'lerden olduğu için yerin biraz üzerinden yürüyormuş . . . . Daha sonra yolun yanındaki bir hangaha girip aynı zamanda öbür tarafından çıkmış . . .29"(2004: 93-94). Bektaşîlik'in Macaristan'a kadar yayılmasında önemli rolü olan Gül Baba'ya hem hikâyenin başlığında hem de hikâyedeki Hacı Selim'in onun soyundan gelen bir Bektaşî dervîşi olarak tasvir edilmesi ile yapılan atıf, hikâyeyi tasavvuf zeminine oturtmaktadır.

### **Hacı Selim Karakteri ve Tasavvuf**

Hacı Selim karakteri temelde Bektaşî tarikatını temsil etmekle birlikte, hikâyede zaman zaman Nakşibendilik'le bağdaştırılmakta ve bazen de Kalender olarak anılmaktadır. Hikâyenin Mevlânâ'nın anlattığı bir kıssa olarak Mevlânâ'nın ağzından sonlandırılması ise hikâyeyi tümüyle Mevlevilik çerçevesine taşımaktadır. Yıldırım'ın da belirttiği gibi tüm tasavvufî tarikatlar "aynı kaynaktan beslendikleri için . . . Tasavvufî düşünce içinde yer alan bütün öğretilerin amacı ortaktır" ve bunlar birbirlerini tamamlar (Yıldırım, 2009: 105). Derin ise tasavvuf için ". . . İlahi olandan ayrı olma duygusunu ortadan kaldırmayı amaçlamaktadır<sup>30</sup>" diyerek ve tasavvuf inancının özünü oluşturan "vahdet-i vücûd" felsefesinin, "varlığın birliği" ilkesinden yola çıkarak evrendeki her şeyin, bir tek ilahi varlığın farklı tezahürleri olduğunu savunduğunu belirtir (Derin, 2009: 111). Tasavvuf anlayışı kendi içinde farklı tarikatlara ayrılmakla birlikte, hikâyede de vurgulandığı gibi, özde aynı gerçekliğe işaret etmektedir. Böylelikle tasavvuf temelinde birleştirilen Bektaşîlik'le Zen arasında da batnîlik düzeyinde bir bağ oluşturularak mistisizm içerikli Doğu düşüncesinin sınırları, Asya'nın en uzak ucu Japonya'dan Orta Avrupa'ya kadar genişletilmektedir. Bir başka ifadeyle Doğu ve Batı düşüncelerinin karşıtlığı üzerine

kurgulanmış bu hikâyede, tasavvufi tarikatların özdeşliğine paralel olarak, Zen Budizmi de bütünlükçü felsefesi ile tasavvufu örtüşürülerek Batı düşüncesine karşıt Doğu düşüncesi fikri pekiştirilmektedir.

Özellikle dervişin imalarını algılamaktan uzak kadın anlatıcının, Bektaşî prensiplerini sorgulaması üzerine, Hacı Selim namaz kıldığı kulübeden çıkarken yanında getirdiği sürahidedeki suyun birazını elindeki tasa boşaltır ve anlatıcıya suya bakmasını söyler. Kadın anlatıcı suya bakar ve şöyle der:

Fakat Efendim, bunun benim aradığım şeyle alakası yok. Sadece, atlı bir fayton görüyorum. Japon tarzı kağıt gibi bir köprüden geçiyor. İçinde No maskesi takmış bir kukla oturuyor. Ve faytoncunun yüzü yok. Efendim, bu Shogunlar zamanı . . . Nara'sı veya Kyoto'su yakınında bir yere benziyor . . . . Ayrıca ortalık o kadar sakin ki kiraz çiçeklerine düşen çığ tanelerinin sesini duyabilirsiniz . . . ince dağlar ve bambular arasında yarı gizlenmiş kırmızı bir kulübe var ve ufak tefek bir adam verandada oturmuş resim yapıyor . . . sonsuz yalnızlıkta . . . Efendim, korkarım tüm bunlar şaşırtıcı bir şekilde Zen gibi görünüyor . . . 31 (2004:96)

Sureti ile birlikte belirerek tasavvufi bağlamda tek olanın farklı tezahürleri imasının anlaşılmasında üzerine Hacı Selim, elindeki suda yarattığı bu imge ile anlatıcı kadına varlığın birliği gerçeğini bu kez de Zen üzerinden göstermeye çalışır. Yani ressam (nakkaş) olan Abdul Mansur, fiziksel gerçeklik dünyasında var olmamakla birlikte, hem tasavvufi hem de Hinduizm kaynaklı Zen Budizm'i açısından manevi dünyadaki varlığını sürdürmektedir.

### Zen İnancı

Zen, Japonların “ . . . M.S. altıncı yüzyılda siyasi bir birlik kurma sürecinde tanıştığı . . .32” (Steinbeck, 2007: 34) Budizm'in, ülkenin geleneksel dinî Şinto (bkz. Kasulis, 1990: 40-42) ile etkileşmesi sonucu ortaya çıkmış; temel inanç sistemi olarak tasavvufun, “sonlu olanın sonsuz olanda yok olması” ilkesine dayanan “vahdet-i vücûd” felsefesinden (Noyan akt. Çift, 2009: 273) farklı olarak belli bir şekli olmayan Buddha'nın kendisini dünyadaki tüm olgularda ifade ettiği fikrine dayanır (Kasulis, 1990: 444). “Zen'in temel öğretisi, herkesin halihazırda bir Buddha olduğudur” 33 (Park , 2005: 80). Kişinin buddhaliğinin farkına varması anlamına gelen “satori” (aydınlanma), Buddha olma ile sıradan olma arasında olduğu düşünülen büyük mesafenin aslında gerçek olmadığına dair ani idraktır. Buddha ile sıradan varlıklar arasında ontolojik bir ayırım olmadığından “ . . . aydınlanma anidir, yani, doğrudan ve aracısızdır34” (Park, 2005: 80). Farklı olanların “[b]irbirlerinin içine nüfuz etme” fikrine tamamen kapalı ve “zıtlıkların örtüşüp yok olmasına imkan vermeyen35,” dualistik Batı geleneği ile karşılaştırıldığında Zen düşüncesi, mantık ve ikili sisteme dayalı bu fikirlerin aksine “varlığın mutlak birliği36” ilkesinde tasavvuf ile örtüşür (Suzuki Akt. Fouts 2004: 103). Bu nedenle de dili (teorik gerçekliği)

reddeder (Bkz. Park, 2005: 81). Zen inancı, gerçeği bilinçle bağdaştırarak ve nüfuz ederek düşünüp algıladığımız her şeyle bir olunduğuna inanır. Zen inancına göre, “ esas olan bir kitaptan öğrenilen bazı ezoterik kaidelerin tekrarlanabilmesi değil . . . [herhangi] bir ‘şeye’, bir ağaca, bir çiçeğe, bir kuşa, hatta cansız bir nesneye, belki de çok değersiz bir ‘şeye’ tamamen yaşayarak kendini vermektir . . . Saf bilince ulaşıldığında her şey sonsuz bir değer kazanır” 37(Pramuk, 2008: 70).

Evrendeki tüm var oluş hallerinin, sadece tek bir gerçeğin yansıması olduğu şeklindeki tasavvuf düşüncesi ve bilinç düzeyinde özdeşleşmek suretiyle tüm varlıkla bir olunabildiği şeklindeki Zen düşüncesi, duruma farklı perspektiflerden bakmakla birlikte aynı bütünlüklü boyutta örtüşürler. Hacı Selim’in de hikayede “Bektaş’ın yüzü bütün yönlere dönüktür38” (2004: 97) diyerek belirttiği gibi, “Bektaşiler pek çok zıt akımlara ve heretik gruplara ait özellikleri barındır[dıkları için] 39” sadece tasavvufu kapsamamakta, Zen ve benzeri inanışları da içermektedir (Doja, 2006: 430). Hikâyede Zen inancı, ayrıca, anlatıcı kadının hikâyesinin başından sonuna kadar yüzünde taşımakta olduğu maske ile de çağrıştırılmaktadır. Ortaçağdan günümüze kadar Japon kültürünün önemli simgelerinden biri olan No/Noh Oyunları, Japon kültüründe sadece sanatsal bir olgu olarak değil; Zen Budizmi’nin önemli bir uygulaması olarak da varlığını sürdürmektedir. Bir başka ifade ile “Zen Budizm’ini anlamak istiyorsak . . . temsil ettiğimiz bilincin dogmalar ve öğretilerle kazanılmadığını idrak etmeliyiz. Bunun bir yaşama ve davranma tarzı olarak bilinç dışı benimsenmesi ile edinilmesi gerekir40” (Kasulis, 1990: 439). Bu bağlamda Noh Oyunları, bir tür “kozmetik Buddha” ya ulaşma ritüelidir: “. . . Noh oyuncusunun . . . anahtarı yaşanan her günün kutsallığını oyunuyla ifade etmektir41” (Kasulis, 1990: 445). Odağına aldığı evrensel yaklaşımıyla “. . . bu sade performanslar, manevi huzursuzluk, nihai pişmanlık gibi insan ruhu-kişisel benlik, ile ilgili daha derin gerçekleri nakletmeye ve sembolize etmeye çalışırlar 42” (Lamarque, 1989: 159). Tüm karakterlerin yüzlerinin maske ile gizlendiği No geleneği, sadece anlatıcı kadının yüzündeki maske ile değil; Hacı Selim’in suda yansıttığı ve hikâyesinin sonunda anlatıcının kendisine de görünen imge ile de temsil edilmektedir.

Kadın anlatıcının karşısına on yedinci yüzyıl Şahcihanabad’ında, kendisine mektup yazan bilinmeyen kadının oğlu suretinde tekrar çıkan Hacı Selim, son bir keramet gösterir: “Keçi sakallı genç, birdenbire Hacı Selim Efendi’nin sesiyle konuşmaya başladı. ‘ . . . İpe bağlı kuklalar sahneye inerler. Kuklacı birini yukarı çekerken ötekini aşağı doğru bırakır43” diyerek hem Zen ile örtüşen Noh geleneğini hatırlatmakta hem de “Devir Nazariyesi” kavramına vurgu yapmaktadır (98). Bunun ardından da Hacı Selim anlatıcıya ressam Abdul Mansur’un kurşuna dizilerek öldürüldüğünü söyleyerek onun arayışını başlatan muammayı çözer. Hacı Selim yanından ayrıldıktan sonra, anlatıcı kadının gördüğü son imge de Zen ile ilgilidir: “Yağmur yağmaya başladı. Pencereye gittim ve yaklaşan nal sesleri duydum. Ve Kutluk Nigar Hanım’ın mezarının arkasından beliren faytonu gördüm. Fayton geç-



ti, arabacı döndü ve bana baktı. Tabii ki yüzü yoktu. Bunun üzerine aceleyle kendi yüzüme dokundum, maskemin yerinde olduğunu görünce rahatladım . . . Bir kukla, ya da hiç kimsenin anlamadığı bir Noh oyununda bir karakterdim<sup>44</sup>” (2004: 99). Böylelikle kadın anlatıcı hikâyesini sonlandırırken Zen bakış açısıyla da kendi kendini gerçekleştirememiş bir karakter olduğunu bir kez daha kanıtlamaktadır.

Aslında anlatıcı kadın, Hacı Selim ile daha önce Van Gölü kıyısındaki karşılaşmasında da buna benzer işaretler göstermiştir. Hacı Selim’in elindeki suyla ne yapmaya çalıştığını anlayamadığı zaman şöyle der “ . . . Ben de alakasız bir şeyle devam ettim. ‘Efendim. Benim uzak memleketimdeki köhne baba evinde geniş bir bodrum var. Bu bodrumda raflar dolusu eski kitap . . . ve gül desenli çini eski bir Fransız sobası var. Ve entelektüelliğe susamış fareler, 1872 İstanbul, 1873 Londra EC 4 ve 1952 Russel Squire basımı kitapları kemirip dururlar<sup>45</sup>” (2004: 95). Bu örneği vererek anlatıcı kadın, çok kinayeli bir şekilde “gönül gözü körlüğünü” Zen bakış açısı ile bir kez daha göstermektedir. Çok değerli kitaplara sahip olmak, kendisinin de örnek oluşturduğu gibi, insan sezgisini yükseltmez. Bilakis Zen öğretisi, sadece yazıyı ve teorik bilgileri değil; dilin tümünü “aydınlanma”ya engel olarak gördüğü için reddeder (bkz. Park). Okumaktan çok No gibi bazı ritüellerin uygulanması ile aydınlığa ulaşılabilirliğine, Budha olunabileceğine inanılır. Bu açıdan bakıldığında anlatıcının sahip olduğu kıymetli kitaplar da farelerden başka kimseye yarar sağlamamaktadır.

### Çerçeve Çerçeve Yapı İçinde Muamma ve Kıssa Kurgusu

Hikâyenin teknik kurgusu da temaya paralel olarak, farklı anlam katmanlarıyla birlikte; iç içe kurgulanmış üç farklı anlatı boyutunu içermektedir. Dharwadker’in çerçeve hikâye (framed story) diye nitelediği kurgusal yapı, yine onun ifadesiyle “birbirini kapsayan üç kutudan” oluşmaktadır. Dharwadker, en iç çerçeveden başlayıp en dış çerçevede sonlanan bu hikâye içinde hikâye kurgusunun okuyucuda uyandırdığı şaşkınlığı, “Hyder bizimle galiba oyun oynuyor, son dakikada bazı hileler yapıyor, hikâyesinin sayfalarında bizi bir araya getiren anlatı anlaşmasını bozuyor<sup>46</sup>” diye değerlendirerek aslında hikâyenin bütünlükçü alt kurgusunu göz ardı etmektedir (2004: 102). Neredeyse tümüyle “gönül gözü kapalı” anlatıcının madde dünyasındaki nafile manevi arayışını yansıtan hikâyenin asıl anlamı, bu arayışı birer cümleyle çevreleyen iki ayrı anlatı boyutuyla oluşturulmaktadır. Kadın anlatıcının neredeyse hikâyenin tümünü oluşturan, kendi “gönül gözü “yoksunluğu ile ilgili anlatısı sona erdikten hemen sonra, “[s]evgili dostlar, bu, Hacı Gül Baba Bektaşî’nin müritlerine sunduğu bir muammadır. Altı yüzyıl önce, Tuna nehri kıyısındaki meşhur dergahında yaşarken, müritlerini eski ve yeni kıssalarla eğitirdi,<sup>47</sup>” diyerek hikâyede ilk ve son kez konuşan ikinci anlatıcının Mevlânâ Celeleddin-i Rumi olduğunu, hikâyeyi “Mevlânâ Celeleddin-i Rumi, ‘Benim musikim bu safhada sona erer. Ey alemler, kalkın ve geri gidin . . .’ dedi ve neyini yere bıraktı<sup>48</sup>” di-



yerek sonlandıran üçüncü anlatıcıdan öğrenmekteyiz. (2004: 99). Böylece anlatıcı kadın, Gül Baba'nın müritlerine, bakmak ile görmek arasındaki farkı vurgulamak için anlattığı hikâyenin nesnesi konumuna indirgenmiş; Gül Baba'nın bu hikâyesi ise Mevlânâ'nın neyi eşliğinde anlattığı bir kıssaya dönüşmüştür. Bu kıssaların, "tarz, sembol ve içerik olarak belirgin bir şekilde Batı Asya ve Güney Asya Sufiliğini<sup>49</sup>" yansıttığını söyleyen Dharwadker, bunların aynı zamanda mizaç ve tür olarak "Zen Budizmi'ni" de çağrıştırdıklarını söyleyerek yine doğunun en doğusu ile doğunun en batısı arasındaki bağlantıya dikkat çekmekte (Dharwadker, 2001: 100) ve Hyder'in "... Sufi mistisizmi ve Zen Budizmi arasında nükteli bir devamlılık kurmayı kasten arzu ettiğini<sup>50</sup>" söyleyerek eleştirirken aynı zamanda böyle bir bağın varlığını da onaylamaktadır (Dharwadker, 2001: 103).

### Sonuç

Bu çalışma boyunca değinildiği gibi, Qurratulain Hyder'in Doğu ve Batı düşünce sistemlerini karşı karşıya getirdiği bu hikâyede tanımladığı iki temel karakterden anlatıcı kadın, "gönül gözü" yoksunluğu ile madde dünyasını esas alan Batı'yı temsil ederken farklılıkları kucaklayan Hacı Selim karakteri, manevi varlığı ile Doğu'yu temsil etmektedir. Ancak yine hikâye boyunca değinildiği gibi, Batı'nın Doğu üzerindeki olumsuz etkisi sadece Hindistan'ı kapsamamakta, Türk kültürü de bu etkinin dışında kalamamaktadır. Özellikle, Hacı Selim'in büyük büyük dedesinin Yarkent yolunda karşılaştığı "uçabilen derviş" örneğinde olduğu gibi, mistik Doğu kültürünün keramet sahipleri, bugünkü ikilikçi materyalist kültür içinde yersiz kalmıştır. Yerini biraz üzerinde yürüyebilmek gibi olağanüstü kerametlere sahip bu derviş daha sonra Semerkant Müzesine girmiş, "... müzede cam bir mahfazanın içinde ... Gözleri cama dönüşmüş<sup>51</sup>" vaziyette durmakta (94). Batı kültürü, sadece Özbekistan'daki Türk kültürünü değil; Hacı Bektaş Veli ve Mevlânâ Celaladdin-i Rumi'nin geliştirdiği, "ahlak, insan sevgisi ve bir arada yaşama kültürünü[n]" merkezi olan Anadolu kültürünü de etkilemiştir (Yıldırım, 2009: 107). Hacı Selim'i anlamakta zorlanan anlatıcı kadın ondan kurtulmaya çalışırken "[e]fendim, şimdi Şahcihanabad'a dönüyorum. Siz de belki İstanbul Pera, Topkapı veya Hangah Oğlu Ali Paşa'daki Mevlevi Tekke'nize geri dönersiniz<sup>52</sup>" der. (2004: 96). Ancak Hacı Selim, "Hanım, benim gidecek yerim yok. İstanbul'un 256 tekkesi'nin tümü ... kapatıldı.<sup>53</sup>" der ve ağlamaya başlar (2004: 96). Böylelikle Batı kültürünün maneviyatçı Doğu kültürü üzerindeki etkisi Hindistan'la birlikte Anadolu kültürü üzerinden de bir kez daha vurgulanır.

Menon'un ifade ettiği gibi, Qurratulain Hyder'in "Ganj-Jamni nehirlerinin ayrılmaz olduğu ... imgesi ile anlatmaya çalıştığı bileşik kültür, ona göre sadece bir yaşam tarzı değil; ülkenin öz ruhudur da. <sup>54</sup>" (Menon, 2008: 2005). "Hacı Gül Baba Bektaşî'nin Öğütleri"nde Hyder, hem Hindistan'ı Japonya'dan Macaristan'a kadar uzanan bir coğrafyayı kapsayan kurgusal mekânın merkezine koyarak hem de Hint

kültürünün binlerce yıllık tarih katmanlarını düzlemsel bir zaman algısı yerine, iç içe geçmiş dairesel bir zaman yaklaşımı ile ele alarak hikâyenin mistik katmanında bu “bileşik kültür” ruhunu canlandırmaktadır. Yazar milletinin dinî farklılıklara dayan- dırılan siyasi bölünmesine rağmen, özde hâlâ aynı ruhu paylaştığı inancıyla Hint kül- türünün en eski dinî, Hinduizm’den başlayıp Budizm ve İslamiyet dâhil tüm inanç- ları mistik bir üst yapıda bütünleştirmekte ve aynı zamanda hikâyesini, tasavvufun hoşgörü kültürünün en önemli temsilcisi Mevlânâ’nın anlatisi ile çerçeveleyerek ulaştığı mistik bütünlüğü yansıtmaktadır. Bu bağlamda da Hindistan’ın “bölünme sonrası” döneminde milyonlarca Hintlinin maruz kaldığı bireysel ve sosyal parça- lanmışlığın travmatik sonuçlarını, hem yaşamış bir birey hem de bu trajediyi eser- lerine yansıtarak milyonların hislerine tercüman olmuş bir yazar olarak Qurratula- in Hyder, bu hikâyenin alegorik alt metninde, binlerce yıllık birlikteliğin, sömürge dönemini müteakip yaşanan problemlere rağmen, hâlâ var olduğunu Hindistan’ın batısını ve doğusunu kapsayan geniş coğrafyaya yayılmış “mistisizm” üzerinden katıtlamaya çalışmaktadır.

### Sonnotlar

- 1 “The sermons of Haji Gul Baba Bektashi’ lifts the Subcontinent’s spiritual and psychic history of the past six centuries out of its linear Western-colonialist time frame and renarrates it in fluid, cyclical time.”
- 2 “. . . esoterik Bektashi terminology . . . human world, God, the nature of Sufism, and the death of the great Sufi orders, to riddles about the races and nations of human beings, human history, modernity, and the multiple levels of existence”
- 3 “Qurratula in Hyder . . . a personality and an individual who had used her own personal encounters and private thoughts to capture on upper issues of transcendent literary, political and historical importance.”
- 4 “the British occupation of India that took place from sixteenth to the mid-twentieth century”
- 5 “ the British Empire’s parting ‘gift’ to the subcontinent”
- 6 “In the bloody aftermath of Partition, one million people lost their lives in what was one of the biggest massacres in human history. As a consequence of the communal violence, the Partition of India saw the largest exchange of pupolation known in history. It is estimated that 12 million people crossed the newly demarcated national borders: seven million Muslims moved from India to the new Pakistan, and five million Hindus Sikhs moved towards India . . .”
- 7 “. . . the world that she lived in is no more”
- 8 “. . . investigate the issues of nation and belonging as they ponder the legacies of one of the most violent events in history . . .”
- 9 “meditates on the psychological trauma”
- 10 “the systematic destruction of heritage across the subcontinent”

- <sup>11</sup> "Her novels and short stories have dealt with the inextricability of Hindu and Muslim subcultures in terms of literature, poetry and music, and the historical forces of colonisation, independence and Partition and their impact on the current of individual lives."
- <sup>12</sup> "... a Muslim woman and minority group member, is a gifted writer who has authored several books in Urdu and English (a number of them have been translated into other Indian languages); she is also a winner of India's prestigious Bharatiya Jnanapeetha Award"
- <sup>13</sup> "... time is remorseless and that people grow old and change. Even culture undergoes modifications along with the politics of society. Nothing can be recaptured; only memoirs remain"
- <sup>14</sup> "the magnificent Qurratulain Hyder ... showed me how linear and temporal narrative sequences can be broken down entirely in a story"
- <sup>15</sup> "I came out of the serai and looked at the sky for Roc"
- <sup>16</sup> "... in the Lower Caucasus region, between the Caspian and Black seas, where the borders of Azerbaijan, Armenia, Turkey, and Iran meet ..."
- <sup>17</sup> "... Mount Ararat, which, geographically, stands in the northeastern corner of Turkey ... of course, appears in the Hebrew Bible as the mountain on top of which Noah's Ark finally came to rest before the deluge receded; but it is also sacred to Armenians, who believe that they are the first race of human beings born after the flood, and to Iranians, some of whose folk-legends identify it as the birthplace of humankind itself"
- <sup>18</sup> "His felt cap and striped smock indicated that he belonged to the vanished fraternity of Bektashi dervishes"
- <sup>19</sup> "Through this window, the crumbling tombs of some of the old Turkish kings of India looked like [etc.] ... Inside some of the tombs, the poor had made their dwelling and were busy cooking their food and living out their lives."
- <sup>20</sup> "Madame, you who are roaming the lands of the Turks, you may perhaps come across a man of God who knows ..."
- <sup>21</sup> "You probably have the seal of ignorance on your heart"
- <sup>22</sup> "I stepped back from the window and raised my face to the sky and shouted another Bektashi prayer; 'O Bektash,' I cried, 'you who have no family tree, who neither begets nor begotten! O Bektash! You move with the revolving times and hear the sound of the ant crawling on black Stone in dark nights ...' Then I slowly added my own message, 'Only, O Bektash, you do not hear the cries of the oppressed and the exploited ...'"
- <sup>23</sup> "any significant assertion can be distinguished from its contradictory"]
- <sup>24</sup> "Ya Hoo –O Eternal One – ... And know that the living are already dead and the dead continue to live ..."
- <sup>25</sup> Devir Nazariyesi tasavvuf düşüncesinin temelindeki mutlak varlıktan oluşmuş olma düşüncesinden kaynaklı, en düşük varolma şekli olan maddeye indirgenip, daha sonra tekra başlangıca dönmek üzere yükselmesidir. Devir diye adlandırılan bu süreç dairesel bir döngü olarak tasavvur edilmekte ve farklı merhaleler içermektedir. (Bkz. Çift, Salih. (2009). "Bektaşî Geleneğinde Vahdet-i Vücut

ve İbnü'l-Arabi" Tasavvuf: İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi (İbnü'l-Arabi Özel Sayısı-2), 23: 257-279.)

- <sup>26</sup> “. . . we have an earthly I, that is our nafs as well as a heavenly I that is our soul with its divine origins.” “Sufis are in a sense trying to uncover the divine source under the human cover of the self.”
- <sup>27</sup> “And when nothing much happened even afterwards, I thought –It is written that you get the answer and the innerlight if you make the Haj Pilgrimage of your own soul. I did so. But found no sort of light.”
- <sup>28</sup> “Hanum, not very far from here, in the land of Hungary, there is –or was –the tomb of my revered ancestor, Haji Gul Baba. . . . Now Mademoiselle, I go there and come back and tell you what I can tell.”
- <sup>29</sup> “ I saw things at the holy tomb by the Danube. I saw the past and I saw the future. When my great-grandfather Haji Adnan Effendi accompanied a caravan of diplomats to Cathy, on the way to Yarkand he came across a dervish of the order founded by Bektashi Quli –servant of God. The dervish walked a little above the ground, for he was one of those sufis who could fly. . . . Then he walked to a wayside hospice and spontaneously emerged from the other side . . . ”
- <sup>30</sup> “. . . Sufism as a movement aims to eradicate the feeling of separateness from the Divine.”
- <sup>31</sup> “But, Effendum, this has nothing to do with what I am looking for. I only see a horse-drawn carriage. It is crossing a papery, Japanese sort of bridge. And a puppet sits inside, wearing a No mask. And the coachman has no face. Effendum it seems to be a place near Nara or Kyoto . . . of the Shoguns' time . . . You know what I mean . . . Oh well, and it is so quiet you can hear the dew falling on cherry blossoms . . . there are delicate mountains and a red hut half-hidden in the bamboos and a little man seats in the veranda painting . . . in infinite loneliness . . . Effendum, I am afraid all this looks suspiciously like Zen . . . ”
- <sup>32</sup> “Buddhism was introduced into Japan during the 6th Century CE, as part of the endeavor to unify the country under a centralized government.”
- <sup>33</sup> “The basic tenet of Zen is that everybody is already a buddha.”
- <sup>34</sup> “. . . enlightenment is sudden, that is, immediate and unmediated.”
- <sup>35</sup> “No ‘interpenetration’ is allowed, there takes place no fusing of opposites in our everyday logic . . . ”
- <sup>36</sup> “absolute oneness of things”
- <sup>37</sup> “What is required is not the ability to repeat some esoteric formula learned from a book . . . but actually to respond in a full and living manner to any “thing,” a tree, a flower, a bird, or even an inanimate object, perhaps a very lowly one. . . . When one attains to pure consciousness, everything has infinite value.”
- <sup>38</sup> “. . . Bektash has his face in all directions.”
- <sup>39</sup> “. . . Bektashis preserved many traits of oppositional movements and heretic groups . . . ”
- <sup>40</sup> “If we want to learn about Zen Buddhism . . . we must realize that the knowledge we exemplify doesnot come through the application of dogmas or principles. They derive from the unself-conscious assimilation of a way of living and acting.”
- <sup>41</sup> “So the key for the artist . . . Noh actor . . . is to express through one's action the holiness of the everyday.”

- 42 "the austere performances seek to convey and symbolize something deeper about the human spirit—about personal identity, the restlessness of the soul, ultimate redemption . . . with both an intensity of focus and a universality of application."
- 43 "All of a sudden the young man with the goatee began speaking in the voice of Haji Selim Effendi . . . The puppets descent on the stage tied to strings. The puppeteer pulls up one and lets down another."
- 44 "It had started raining, I came to the window and heard the clutter of hooves. And I saw the horse carriage appear from behind the tomb of Qutluk Nigar Khanum. The carriage passed by and the coachman turned around and looked at me. He of course, had no face. So I quickly touched my own face and was satisfied that the mask was in the place. . . . I was a puppet or a character in a Noh play which nobody understood."
- 45 "And then I said also something quite irrelevant, ' Effendum. In my faraway land, in our crumbling old ancestral house, we have a large basement . . . in the basement there are stacks of old books and an old and cracked French stove made of rose patterned porcelain. And intellectually inclined mice nibble at the books printed in Constantinople, 1872, London EC 4, 1873, and Russel Square, 1854."
- 46 "Hyder is having a bit of fun at our expenses, pulling a series of tricks at the last moment, toying with the narrative contract that brings us together on the pages of her story. "
- 47 "Beloved friends. This is a riddle set before his disciples by Haji Gul Baba Bektashi. He taught through parables ancient and modern, when he lived in his famous hospice by the Danube, six centuries ago."
- 48 "And at this stage my melody is over. O Worlds, take your leave and go back . . ." said Meulana Jelaluddin and put down his flute."
- 49 "In style, symbolism, and substance, these riddles belong distinctively to West Asian and South Asian Sufism; but in their tenor and generic properties they also resemble the riddles in . . . Tantric Buddhism . . . [and] Zen Buddhism . . ."
- 50 "Story has a " . . . deliberate, and perhaps outrageous, desire to establish a playful continuity between Sufi mysticism and Zen Buddhism."
- 51 "He stands in a glass case of that museum in Samarkand . . . His eyes have turned to glass."
- 52 "Effendum, now I return to Shahjehanabad. You may also trek back to Istanbul to your Takia Mevlevi in Pera or Topekapu or the Khangah Oghlu Ali Pasha."
- 53 "Hanum, I have nowhere to go. All the two hundred and fifty-six Takias of Constantinople were closed down . . ."
- 54 "When she spoke of a composite culture, of the Gangā-Jamni streams that could not . . . be separated, for her this culture was not only a way"

### Kaynakça

- ARPA, A. ve ERTAŞ, K. (2012). "Batını Düşüncede Tevil ve Nusayrilik." *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 62: 289-304.
- ÇİFT, S. (2009). "Bektaşî Geleneğinde Vahdet-i Vücut ve İbnü'l-Arabi." *Tasavvuf: İlmive Akademik Araştırma Dergisi, (İbnü'l-Arabi Özel Sayısı-2)*, 23:257-279.

- DERİN, S.(2009). "The Self and the Other in Ibn Arabi and Rumi." *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, (İbnü'l-Arabi Özel Sayısı-2), 23: 109-130.
- DHARWADKER, V. (2001). "Fiction at Play: The Truth about Haji Gul Baba Bektashi." *The Annual of Urdu Studies*, 16: 98-108.
- DOJA, A. (2006). "A Political History of Bektashism from Ottoman Anatolia to Contemporary Turkey." *Journal of Church and State*, Vol. 48 (2), 423-450.
- FOUTS, A. M.(2004). "Satori: Toward a Conceptual Analysis." *Budhist-Christian Studies*, 24: 101-116.
- HASAN, K.(2008). "Qurratulain Hyder: Literature's First Lady." *The Annual of Urdu Studies*, Vol. 23: 206-212.
- HUSSEİN, A. (2011). "Mother Tongue, Father Tongue." *Journal of Postcolonial Writing*, 47 (2): 199-204
- HYDER, Q. (2004). "The Sermons of Haji Gul Baba Bektashi." *Short Stories by Contemporary Indian Women: Separate Journeys*. Geeta Dharmarajan (Ed.) US: University of South Carolina Press, 92-99.
- KASULİS, T. P. (1990). "Intimacy: A General Orientation in Japanese Religious Values." *Philosophy East and West*, 4 (4) (October):433-449.
- LAMARQUE, P. (1989). "Expression and the Mask: The Dissolution of Personality in Noh." *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, 47 (2), (Spring): 157-167.
- MACDONALD-D' COSTA, A. (2009). "India's Uncanny: Anglo-Indians as Gothic." *Continuum: Journal of Media and Cultural Studies*, 23, (3), (June): 335-349.
- MENO, R. (2008). "Endearing Iconoclast." *The Annual of Urdu Studies*, 23: 202-205.
- RAO, S. N. (1999). "Book Review" *World Literature Today*, 73 (Summer): 597.
- PARK, J. Y. (2005). "Zen Language in our Time: The Case of Pojo Chinul's Hoatuo Meditation." *Philosophy East and West*, 55, (1), (January): 80-98.
- PRAMUK, C. (2008). "Something Breaks Through a Little": The Marriage of Zen and Sophia in the Life of Thomas Merton." *Buddhist-Christian Studies*, 28: 67-89.
- RUMİ, R. (2007). "Writer's Muse: Conversation with Renowned Author Qurratulain Hyder." <http://razarumi.blogspot.com/>. Erişim tarihi: 25 Temmuz 2011
- SPYRA, A. (2006). "Is Cosmopolitanism Not for Women? Migration in Qurratulain Hyder's Sita Betrayed and Amita Ghosh's The Shadow Lines." *Frontier*, 27 (2):1-26.
- STEELE, L. (2008). "We Just Stayed on the Ship to Bombay." *The Annual of Urdu Studies*, 23: 182-195.
- STEİNBECK, C. (2007). "Time is not Fleeing: Thoughts of a Medieval Zen Buddhist." *KronoScope*, 7: 33-47.
- ÜÇÜNCÜ, K. (2011). "Dini-Tasavvufî Türk Edebiyatı Vadisinde Batını Yorum Geleneği Üzerine Bazı Düşünceler. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 59: 223-238.
- YILDIRIM, R. (2009). "Tasavvufî Bir Yorum Olarak Alevilik ve Bektaşilik." *Ekev Akademi Dergisi*, 13 (41), (Güz) :103-114.

## ABDULLAH SALÂHÎ'NİN HAZRETİ HASAN VE HÜSEYİN'İ ÖVGÜSÜ: HİLYE-İ HASANEYN

Fatih SONA\*

### Özet

Hilye, edebî tür olarak Hz. Muhammed'in fiziki ve ruhi özelliklerini anlatan eserlere verilen addır. Hilye, Hz. Muhammed'le birlikte diğer peygamberler, dört halife, İslam büyükleri ve tarikat önderleri için yazılmıştır. Abdullah Salâhî, 1705 yılında Rumeli'deki Gölükesriye'de dünyaya gelmiştir. Abdülazîz Efendi'nin oğludur. İlk tahsilini memleketinde devam ettikten sonra İstanbul'a gelmiştir. Burada çeşitli devlet görevlerinde bulunmuştur. Vezir-i azam Hekimoğlu Ali Paşa'nın yanına kâtip olarak girmiş, sonra divan efendisi olmuştur. Onunla birlikte Bosna'ya gitmiştir. Bu arada Edirne'de bulunan Cemâlettin Uşşâkî'ye intisap etmiştir. Hekimoğlu Ali Paşa ile Mısır'a gitmiştir, belli bir zaman sonra İstanbul'a dönmüştür. Edirne'den İstanbul'a gelen Cemâlettin Uşşâkî'nin yanında manevi olgunlaşmasını tamamlamıştır. Abdullah Salâhî, İstanbul'da şeyhlik yapmış, 1783'te vefat etmiştir. Cenazesi uzun yıllar şeyhlik yaptığı Tahir Ağa Tekkesi'ne defn edilmiştir. Salâhî, yüzden fazla kitap yazmıştır. Kendisi şairdir. Abdullah Salâhî'nin Hilye-i Hasaneyn adlı mesnevi tarzında bir eseri vardır. Eser 421 beyit uzunluğundadır ve 1740 yılında yazılmıştır. Şair, hilyeyi ikiye ayırmış, önce Hz. Hasan'ı sonra ise Hz. Hüseyin'i anlatmıştır. Ayrıca onların şehit olmalarını hikâye etmiştir. Bundan dolayı yaşadığı ızdırap ve üzüntüyü tasvir etmiştir. Eser, aruzun "fe'ilâtün fe'ilâtün fe'ilün" vezniyle yazılmıştır. Bu makalede Abdullah Salâhî'nin hayatından bahsedilmiş, ardından eseri incelenmiş, bu esere göre Hz. Hasan ve Hüseyin'in özellikleri üzerinde durulmuş, sonunda da eserin tenkitli metni verilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Hilye, Abdullah Salâhî, Hazreti Hasan, Hazreti Hüseyin

## ABDULLAH SALÂHÎ'S PRAISE'S OF THE SAINT HASSAN AND HUSSEIN: HİLYE-IHASANEYN

### Abstract

Hilye is the name given as literary term to works that describe the physical and psychological features of the Prophet Mohammed. Hilye is written for the Prophet Mohammed and other Prophets, the Four Caliphs, great people of Islam and leaders of observances. Abdullah Salahi was born in 1705 in Golukesriye of Roumelia. He was the son of Abdulaziz. He received his first education in his own country, he arrived in Istanbul later. He performed various state duties here. He started working as a clerk in the office of Veziri Azam Hekimoğlu Ali Pasha and then he became the master of council. He went to Bosnia with him. Meanwhile,

\* Dr., Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara/Türkiye, fatihsona@yahoo.com



he became the member of the religious order of Cemalettin Ussaki in Edirne. He went to Egypt with Hekimoğlu Ali Pasha and he returned to Istanbul. He completed his spritual maturation near Cemalettin Ussaki who had come to Istanbul from Edirne. Abdullah Salahi became the sheikh in Istanbul and died in 1783. He was burried in Tahir Aga's Lodge where he performed his sheikh duty for many years. Salahi wrote more than a hundred books. He was also a poet. Abdullah Salahi has a work titled as Hilye-i Hasaneyn in mesnevi style. This work was 421-couplets long and was written in 1740. Poet divided the Hilye in two parts and he narrated first Saint Hassan and then Saint Hussein. In addition, he described their martyrdom. So he had depicted his anguish and sorrow. The work was written in the rhythm of "fe'ilâtün fe'ilâtün fe'ilün" of aruz. In this article, the life of Abdullah Salahi was mentioned and then his work was examined and the characteristics of Saint Hassan and Saint Hussein were focused. Finally, the critique of that work was given.

**Keywords:** Hilye, Abdullah Salahi, Saint Hassan, Saint Hussein

## Giriş

Hilye kelime anlamı olarak "süs, ziynet, cevher, yüz güzelliği, güzel sıfatlar" gibi anlamlara gelmekle birlikte, terim anlamı olarak Hz. Peygamberin yaradılışını, fiziksel ve ruhi özelliklerini anlatan eserlere denmektedir. Edebiyattaki hilyeler, şemâillerden, şemâiller ise hadis-i şeriflerden doğmuştur. Şemâil ismi verilen bu eserler Osmanlı Türkleri zamanında büyük bir gelişme göstermiş, bu konuda birçok eserler verilmiştir. İlk başlarda sadece Hz. Peygamber hakkında yazılan hilyeler, zamanla diğer peygamberler, dört halife, Hz. Peygamberin yakınları, din ve tasavvuf büyükleri gibi farklı kişiler hakkında da yazılmaya başlamışlardır. Bunlar da Hilye-i Enbiyâ, Hilye-i Çâr-yâr-ı Güzîn, Hilye-i Aşere-i Mübeşşere, Hilye-i Hasaneyn, Hilye-i Evliyâ, Hilye-i Mevlânâ şeklinde ifade edilerek Hz. Peygambere yazılan hilyelerden ayırt edilmektedir. Hilyeler şiir ve düzyazı olarak yazılabildikleri gibi karışık olanlar da vardır. Eski Türk Edebiyatında yazılmış hilyelerin en meşhuru Hilye-i Hâkânî'dir. Bu eserden sonra hilye türü eserlerin yaygınlaştığı görülmeye başlanmıştır. (Mermer, 2005: 40-42; Uzun, 1998: 44-47; Güngör, 2000:1-70; Güngör, 2003: 185-196). Hz. Peygamberin torunları olan Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin hakkında yazılanlara yukarıda ifade edildiği gibi Hilye-i Hasaneyn denmektedir.

## Abdullah Salâhî ve Eseri

Abdullah Salâhî H.1117/M.1705 yılında Rumeli'deki Gölükesriye'de dünyaya gelmiştir. Abdülazîz Efendi'nin oğludur. Yirmi yaşına kadar memleketinde tahsiline devam etmiş, ondan sonra İstanbul'a gelmiştir (Vassâf, 2006: 430, Süreyya, 2006: 83). İstanbul'da hem ilim tahsil etmiş, hem de devlet hizmetine girmiştir. Burada vezir-i azam Hekimoğlu Ali Paşa, Salâhî'yi kendisine kâtip yaparak yanına

almış; sonra da kendisini mektupçu ve divan efendisi yapmıştır (Uzunçarşılı, 1988: 619). H.1148 yılında Avusturyalılar'ın Bosna üzerine yükledikleri sırada orada Ali Efendi ile birlikte devlet için hizmetlerde bulunmuştur. Bu sırada Edirne'ye bir ara giderek Cemâleddin Uşşâkî'ye intisap eylemiştir (Uzunçarşılı: 1999: 57). Salâhî, Hekimoğlu Ali Paşa ile Mısır'a gitmiş, daha sonra İstanbul'a dönmüştür. Bu sırada önceden Edirne'de tanıştığı Cemâleddin-i Uşşâkî de İstanbul'a gelmiştir. Böylece onun yanında manevi olgunlaşmasını tamamlamaya başlamıştır. Bu sırada şeyhi onu kızı ile evlendirmiştir. Salâhî'nin bu evliliğinden iki çocuğu olmuştur (Akkuş, 1998: 21, Vassâf, 2006: 430). M.1750 yılında şeyhi Cemâleddin Uşşâkî vefat edince Savaklar'da onun dergahına devam etmiş, M.1764 yılında ise Tâhir Ağa Tekkesi'nin şeyhi olmuştur. M.1782 yılında büyük yangında bu tekke yanmış; Salâhî, Cemâleddin Uşşâkî'nin dergahına geri dönmüştür. (Fatin, 2010: 266). H. 1197 yılında Muharrem ayının yirmidokuzuncu Cuma günü (5 Şubat 1783) vefat etmiştir (Vassâf, 2006: 432). Salâhî'nin cenazesi, vefat ettiği Eğrikapı'daki Cemâleddin Uşşâkî tekkesinden alınarak, uzun yıllar şeyhlik yaptığı Tâhir Ağa Tekkesi'nin haziresine defn edilmiştir. Salâhî'nin kabri çeşitli zamanlarda çıkan yangınlarda zarar görmüş, bu vesileyle birçok defa tamir edilmiştir (Akkuş, 1998: 40). Salâhî'nin telif, tercüme ve şerh olmak üzere manzum ve mensur yüze yakın eseri bulunmaktadır. Kendisi şairdir (Süreyya, 1996: 84, Akkuş, 1992: 132).

Bu eserlerinden birisi de Hilye-i Hasaneyn'dir. Salâhî'nin bu eseri, mesnevi nazım şekliyle ve aruzun "fe'ilâtün fe'ilâtün fe'ilün" vezniyle yazılmıştır. Eser, 421 beyitten oluşmaktadır.

Salâhî, bu eserini yazarken kendisinden önce üç şairden etkilendiğini belirtmektedir. Bu şairler Mehmed Hâkânî1, Cevrî2, ve Neşâti3'dir.

Naôm-ı ÔÂûÂni'ye revnaú-efzÂ  
Olup ol dürr-i girÂn-úadr ü bahÂ

ÇÂr-yÂrın daði Cevrî merôým  
Eylemiş ôilyelerini manôým

Bulmuş ol daði anî ile şeref  
Olmuş aúrÂnına cümle eşref

EnbiyÂ ôilyelerin bâ-tekrim  
Úılmış anı da NeşÂûi tanôim  
126, 130-1324

Salâhî, Hz. Hasan ve Hüseyin'in peygamberin torunu oldukları halde, kendi zamanına kadar kimsenin onların hilyesini yazmadığını, Seyyid Hâşim isimli bir dostunun tavsiyesiyle bu işe başladığını ifade etmektedir:

Dedi bu óÀlime bir óÀldÀşım  
ŞürefÀdan yine Seyyid ÓÀşım

Erdi bir òÀtura-i naúd-i güher  
Úaādın èÀlemde eâer ise eger

Gül-i eşkÀl-i imÀmeyn-i saèid  
Olmamış gülşen-i naôm içre bedid

Yaèni sulûÀn Óasan ile Óüseyin  
K'oldular rÀh-ber-i ehl-i yaúin

Dürr-i evâÀflarını bÀ-taèòim  
Eyle zibende-i silk-i tanòim 140-144

Şair, bu hilyeye başlarken mürşidi Cemâleddin UşşâkîS'nin himmeti, yardımı ve duasını almıştır:

Daòì ol reh-ber-i rÀh-ı dînîñ  
Mürşidim yaèni CemÀle'd-din'iñ

Himmet-i luûf-ı şerîfiyle hemÀn  
Başladım naôma bi-úadrü'l-imkÀn 149-50

Salâhî, Hilye-i Hasaneyn isimli eserini H. 1153/M. 1740 yılında tamamlanmıştır:

Biñ yüz elli üçe vardıúda tamÀm  
Oldu bu naôm edüben òatm-i kelÀm 420

Salâhî, hilyeye Allahu Teâlâ'nın övgüsüyle başlamıştır. Ona yalvarmakta, isyanlarından tevbe etmekte, kendisini affetmesini istemektedir:

Baúma èiäyÂnıma sen eyle meded  
Kerem eyle baña ey ferd ü äamed 37

Münâcâttan sonra şair, na't yazmış, burada Hz. Muhammed'i övmektedir. Ona yüzbin salevat getirmekte, ondan şefaata istemektedir:

Sırr-ı pÂkine CenÂb-ı èallÂm  
Nice yüz biñ äalevÂt ile selÂm 106

Salâhî, bundan sonra kitabını yazmasının sebebini bildirmiştir. Şair, hilyeyi ikiye ayırmış, önce Hz. Hasan'ı sonra ise Hz. Hüseyin'i anlatmıştır. Biz de Hilye-i Hasaneyn'e göre Hz. Hasan ve Hüseyin'i burada değerlendirmeye çalışacağız. Salâhî'ye göre Hz. Hasan'ın vücudu beyaz idi, onu gören kederlerinden kurtulurdu:

Eylemiş yaèni CenÂb-ı ÖallÂk  
Reng-i rÿyını beyÂø u berrÂú 167

Hz. Hasan'ın alını açıktı. Yüzü nurluydu. Onun şekli çok güzeldi. Güzelliğine ne ay ne güneş benzer olamazdı. O güzel yüzlü ve şirin sözlüdü:

Yaèni àÂyetle güzel yüzlü idi  
Ki güler yüzlü şirin sözlü idi 188

Hz. Hasan'ın gözleri siyahtı. Kaşları ince, uzun ve açıktı. Kirpikleri sık ve uzundu. Kulakları küçük ve güzeldi. Vücudu çok ağır değildi, hafifti. Ancak kuvvetliydi, kerem sahibiydi:

Lik àÂyet ile úuvvetli idi  
Kerem ıssı ulu devletli idi 229

Hz. Hasan'ın boyu normaldi. Orta boylu diye tarif edilirdi. Eğer yürüyecek olsa melekler ona kıyam ederlerdi:

Yaèni bÂ-úÂmet-i mevzÿn u laúif  
Orta boylu diye olmuş taèrif 232

Hz. Hasan kırk yedi yaşında zehir ile şehit edilmiştir. Salâhî, bed-baht olan Yezid'e binlerce lanet etmektedir. Peygamber ve velilerin imtihanının çok büyük olduğunu ifade etmektedir:

Úırú yedi sÂle erince o saèid  
Oldu zehr-Âb-ı semÿm ile şehid 240

Yaèni rubÂh-ı Yezid-i bed-baòt  
Ola melèÿne hezÂrÂn laènet 251

Salâhî, bundan sonra “sıfât-ı hilye-i Hazret-i İmâm Hüseyin” başlığı altında Hz. Hüseyin’in özelliklerini anlatmaktadır. Hilyeye göre Hz. Hüseyin parlak, beyaz simalıydı, nur yüzünü kaplamıştı. Hz. Hüseyin’in alını genişti. Yüzü güneş, alını ay gibiydi:

Yaèni öüsniyle CenÂb-ı feyyÂø  
Eylemiş vech-i cemilini beyÂø

Nÿr-ı vechini görenler dediler  
O Őehiñ pes yüzü gün alını úamer

ÓÂâılı öÿb u laùif idi úatî  
Şekl-i öüsünde olan her ciheti 265, 276, 285

Hz. Hüseyin’in gözleri siyahtı. Gözlerinin beyazı berraktı. Gözbebekleri sonsuzluk suyu olan âb-ı hayat gibiydi. Göğsü geniş ve enliydi. Hikmetli sırlar göğsünde saklıydı. Göğsü, gizli sırların hazinesinin kaynağıydı:

N’ola âadrında olursa vüsèat  
O idi medfen-i sırr-ı óikmet 314

Hz. Hüseyin’in omuzları iri, kocamandı. Onların heybetinden düşmanları korkardı, titremeye tutulurdu. Elleri güçlü, kuvvetli ve uzundu. İnsanlara iyilik etmeye çalışırdı:

Desti àÂyet ile úuvvetli idi  
Bir kerem âÂóibi devletli idi 330

Parmakları ince ve uzun şekilliydi. Her bir parmağı düşmanların gözüne kızgın bir demir gibiydi:

Ki kerÂmet ile her parmaàî āan  
Düşmeniñ gözine bir mildi hemÂn 336

Hz. Hüseyin, ne kısa ne de uzundu; orta boyluydu:

Orta boylu idi ol merd-i güzün  
Ne úuveyl ü ne úaàir idi hemin

Tam idi úadd-i bülend ü mevzÿn  
BÂà-ı dehr içre idi sidre-nümÿn 338-9

Salâhî, Hz. Hüseyin'in özelliklerini anlattıktan sonra "münâcât" başlığı altında onun şehit olması olayını betimlemektedir. Şair, bu olaydan dolayı ağlayıp sızlamakta, göğsünü parça parça etmektedir. Gözleri kan ile dolmaktadır:

Başla ey dil yine Àh u zÀra  
Eyle gel sineñi pÀre pÀre

Derd ile eyle derÿnuñ âad-çÀk  
Öÿn ile dideleriñi nem-nÀk 350-1

Salâhî için bu olay büyük bir matemdir. Onun gözyaşları her yana saçılmaktadır. Hz. Hüseyin bu olaydan dolayı Kerbelâ'nın şahı olmuştur.

Hz. Hüseyin, şehit olmadan önce Allah'a rıza ve teslimiyet gösterip, başını feda etme pahasına yola çıkmıştır. O yola çıkınca, kovulmuş şeytanın baş askeri lanetli Yezid, peygamberin ailesi olan Hz. Hüseyin'e saygı göstermemiş, melanete başlamıştır. O, şerefli şehzadenin öldürülmesine karar vermiş, birçok din ve devlet hainini onu öldürmeye göndermiştir. Bu sırada Hz. Hüseyin ve etrafındaki dostları Kerbelâ semtine gelmişlerdi. Nemrud'un askerleri orada Hz. Hüseyin'e yetiştiler, ona ve dostlarına saldırdılar. Büyük bir mücadele oldu. Ancak sonunda Hz. Hüseyin vücuduna yetmiş iki şiddetli yara alıp şehit oldu:

èÁúbet başa çúılmaz dediler  
Tir-i bÀrÀn edip ol melèÿnlar

İrgürüp yetmiş iki zaðm-ı şedid  
Cism-i pÀkine o dem ceÿş-i Yezid

Erdi pes cÀm-ı şehÀdetle úaøÀ  
Oldu sulüÀn-ı güryh-ı şühedÀ 393-5

Hz. Hüseyin şehit olunca ay ve güneş ağladı. Dünya yüzü kan ile doldu. Göklerde melekler, yerde insanoğlu, denizde ise balıklar ağladı. O gün sanki kıyametten bir gün idi.

Şair, bu günü tasvir ettikten sonra "hâtıme" başlığıyla eserin son kısmına geçer. Bu bölümde hata ve kusurlarının çok olduğunu, ama buna rağmen affedilmesini istemektedir. Gönül erbabının kendisine dua etmesini söyleyerek eserini bitirir.

Sonuç olarak bu eserde Salâhî, Hz. Hasan ve Hüseyin'i anlatmasından dolayı hilye türü içinde farklı bir konu işlemiştir. Şair, Hz. Hasan ve Hüseyin'in özelliklerini anlattıktan sonra, onların şehit olmalarından dolayı yaşadığı acıyı, ızdırabı, hüznü tasvir etmiştir.

### Eserin Nüshaları

**D:** Ankara Dil Tarih ve Coğrafya Fakültesi, Mustafa ÖzokBölümü, No:I/116, vr. 1b-10b.

**M:** Ankara Milli Kütüphane, No: 215, vr. 1b-16b.

**İA:** İstanbul Büyükşehir Belediyesi, Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin Yazmaları, No: 58/1, vr.1-10.

**İB:** İstanbul Büyükşehir Belediyesi, Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin Yazmaları, No: 98/1.

**İC:** İstanbul Büyükşehir Belediyesi, Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin Yazmaları, No: 909/7, vr.61b-74a.

**S:** Süleymaniye Kütüphanesi, Halet Efendi Bölümü, No: 355, vr. 208b-220a.

Tenkitli metin oluşturulurken tüm nüshalar kullanılmış, farklılıkları belirtilmiştir. Bu nüshalardan İC. nüshasında diğer nüshalarda olmayan beyitler bulunmaktadır.

<p>Hilye-i Hâzret-i Hâsaneyn rağıya'llâhü anhümâ fe' ilâtün fe' ilâtün fe' ilün</p>	5	<p>Ki odur fâ' il-i muhtâr ezeli Heme eşyâdaki ahfâ vü celi</p>
<p>1 Der-i gencîne-i esrâr-ı kadîm Bismi'llâhi'r-raḥmâni'r-raḥîm</p>	6	<p>Odur ol dâver-i mülk-i vaḥdet Şeh-i iqlîm-i celâl ü ' âzamet</p>
<p>2 Edelim ḥamd ü sipâs Allâh'a Ki nuṭuḡ baḡş eden ol efvâha</p>	7	<p>Der-i ' adlinde anîñ şâh u gedâ Bir olur mür-ı za'if ü ' anḡâ</p>
<p>3 Anîñ emri iledir bu ḥarekât Zîr ü bâlâdaki cünbişe sekenât</p>	8	<p>Ḳudretinde bu semâvât u zemîn Olamaz nite ki bir zerre hemîn</p>
<p>4 Ki murâd etmese Ḥaḡ celle celâl Olamaz cünbişe eşyâda mecâl</p>	9	<p>Eremez künhüne idrâk u ' uḡûl Mütereddîd burada ' ilm-i fuḡûl</p>



10	Olamaz ‘aql-ı fuḥūl ‘ārif zāt Yine kendi bilir ancak bi’z-zāt	24	Bu imiş aşlı kamu kevn ü mekân Fer’idir gayrı ne var cümle hemân
11	Mā-ḥaşal ol şeh-i iqlīm-i ‘amā Ya’ni nā-būde iken arz u semā	25	Odur ol pādīşeh-i her dü-serā Aña baḥş eylemiş ekvāni Ḥudā
12	Kenz-i maḥfī idi vaşf-ı bī-çün Zātı müstağnī-i evşāf idi çün	26	Olacak menşe’-i gül böyle vücūd Anıñ olmaz mı ya iqlīm-i şühūd
13	İktizā eyledi ‘ilm-i ezeli Ki şifātı ola mir’āt-ı celī	27	Gel uzatma sözü ey zihn-i ḡabī Ki dil ile olamaz vaşf-ı nebī
14	Ya’ni revnaḡ-dih-i şem’-i vaḥdet Ola fānūs-ı ḡayāl-i keşret	28	Münacāt Eyle ey dil yine üftān ḡizān Ṭaraf-ı āḡire irḡā-yı ‘inān
15	Ḳıla çün rütbe-i esmāya nüzūl Ki şifātı ola ekvāna şümūl	29	‘Azm edip bāreḡeh-i Mevlā’ya Ḥāk-i zilletde cebīn-fersāya
16	Edip āḡāz-ı ta’ayyün bi’z-zāt Oldu ol nūr-ı şeffī‘ü’l-‘arāşāt	30	‘Özrūñ irādına eyle āḡāz Cürmūñ ikrārı ile başt-ı niyāz
17	Zāhir oldu çü o nūr-ı icmāl Anı Ḥaḡḡ eyledi mir’āt-ı cemāl	31	Cürmümü aldım ele Rabbi ḡafūr Derḡeh-i luṭfuña geldim nite mūr
18	Sevdi ol nūru Cenāb-ı Allāh Ḳıldı ifrāt-ı maḡabbetle nigāh	32	Benim ol mu’terif-i cürm ü günāh Ya’ni ‘iṣyān ile bir rüy-ı siyāh
19	Utanıp derledi ol nūr-ı izāḡ Dökülüp ḡaṭrelerinden ervāḡ	33	Ne yüzüm var deriñe yüz sürecek <sup>7</sup> Ne gözüm var ki cemālīñ görecek
20	Olacak bād-ı maḡabbet çü vezān Cūşa geldi yem-i vaḥdet der-ān	34	Ne yüz ile varayım ḡazretiñe Niçe ṭāḡat getirem heybetiñe
21	Geldi pes cūşa çü baḡr-i vaḥdet Zāhir oldu niçe mevc-i keşret	35	Çü ḡafūr ismini ḡıldım perde Rüy-ı ‘iṣyānıma ben yüz yerde
22	İftitāḡı bu durur ekvāniñ İḡtitāmi daḡi enbiyāniñ <sup>6</sup>	36	Der-i elṭāfiña düşdüm el-ḡaḡ <sup>8</sup> Seniñ iḡsāniña ḡaldım ancak
23	Ḥāşılı evveli mevcūdātıñ Menba’ı cümle-i maḡlūḡātıñ	37	Baḡma ‘iṣyānıma sen eyle meded Kerem eyle baña ey ferd ü şamed

- 38 Varıp ol ul erişir dağı saña  
K'aña tevfiķiñ ola rāh-nümā
- 39 Olmasa hem-reh aña lutfuñ eger  
Nice sa'y ede saña anda erer
- 40 Baña da eyle hidāyet iħsān  
Olayım vāķıf-ı esrār-ı nihān
- 41 Yā İlähî keremiñ ħürmetine  
O Őeff'ü'l-ümemiñ ħürmetine
- 42 Nār-ı firķat ile yandırma beni  
ullarıñ içre utandırma beni
- 43 Pister-i hicr ile ğamda nā-ār  
amı düşkün bu Őalāhî bî-mār
- 44 Eyle gel derdime em derdiñ ile  
Neş'e-yāb eyle beni dürdüñ ile
- 45 Cām-ı 'aşkıñdan erişdir atre  
almaya 'aql u vücuddan zerre
- 46 Mey-i vaĥdet ile mest eyle beni  
Yetirem kendimi bulam ü seni
- 47 Na't- Őerîf-i ħurûf-ı hecā  
Ĥamdü li'llāh ki Cenāb-ı Mevlā  
ıldı ol serveri ün rāh-nümā
- 48 Ki semā-yı dîne oldur meh-tāb  
Odur ekvāna veren āb ile tāb
- 49 O delîl-i reh-i sırr-ı vaĥdet  
Dağı hem nāzım-ı mülk ü millet
- 50 Kim odur ħilķat-i kevnē bā'is  
Toĥm-ı zādi reh-i Ĥaķķı ħāriř
- 51 Odur ol 'illet-i 'iřyāna 'ilāc  
Buldu bāzār-ı dîn anıñla revāc
- 52 N'ola olunsa amuya terciĥ  
Eyledi dîn-i mübîni tařĥîĥ<sup>9</sup>
- 53 Buldu emr-i Ĥaķķ ile nuĥ-ı rüsûĥ  
Oldu edyān-ı selef hep mensûĥ
- 54 Olacaķ mihr-i nübüvvetle bedîd  
Dehr-i fānîye verip nazm-ı cedîd
- 55 Buldu emri heme dehr içre nefāz  
Şer'-ı pâki ile 'ālem dil-řāz
- 56 İķtibāsa Şeb ü rüz nür ile fer  
Der-i luĥfın dolandır Şems ü amer
- 57 Odur ol maĥrem-i ĥalvetgeh-i nāz  
Odur ol kāřif-i gencîne-i rāz
- 58 Nice fehm ede kemālini ĥavās  
Nice derk ede 'uķûliyle ıyās
- 59 Ermedi sırrına mürsel ne sürüş  
Oldular cümlesi leb-beste ĥamüş
- 60 Bu kerāmet aña Ĥaķ'dan maĥşüş  
Eremez aña 'umüm u ne ĥuşuş
- 61 Feyz-i cüdündan olur müstevfîz<sup>10</sup>  
Ki semāvāt-ı 'ulā arz-ı ĥazîz
- 62 Anıñ içün döşenip arz-ı bisāt  
Anıñ içün düzülüp kevn-i ribāt
- 63 Oldu teşrîfi ün irāř-ı ĥuzûz  
Bu sa'âdet ile 'ālem maĥzûz<sup>11</sup>

- |    |  |    |  |
|----|--|----|--|
| 64 | Rūhunu hayli rūsūl gördü çü şem'<br>Oldu pervâne şıfat şem' ine cem'         | 77 | Anı evşāf-ı beşerle tavşif<br>Zāhirīdir eden ancağ ta' rīf                   |
| 65 | Büy-ı feyzin alalı çün gül-i bāğ<br>Eder 'ālemleri ta' ĩr-i dimāğ            | 78 | Ki haķıķatde beşer dense haṭā<br>Odur ol mażhar-ı envār-ı hüdā               |
| 66 | Zīr-i pāyı olalıdan refref<br>Buldu anıñ ile 'ālemdede şeref                 | 79 | Gerçi şūrettedir ibn-i Ādem<br>Ma'nide cümleden oldur aķdem                  |
| 67 | Zīr-i rānına çü gelmişdi burak<br>Oldu zīr-i ķademi seb'-ı tıbāk             | 80 | Menşe'i 'unşur-ı Ādemdir ol<br>Nūr-ı cāmī'-i muķaddemdir ol <sup>14</sup>    |
| 68 | Odur ol şāh-ı serīr-i levlāk<br>Ķademi busegeh-i nüh-eflāk                   | 81 | Dür-i ma'nisin edip böyle raķam<br>Çekdi ser-rişte-i ta' bire ķalem          |
| 69 | O durur bā' iş-i gün me' haz-i gül<br>Ki tufeylī olısar cümle rūsūl          | 82 | Çü nesīm-i keremi oldu vezīd<br>Āteş-i 'aşķımı eyledi mezīd                  |
| 70 | Gelmeden daħi vücūda Ādem<br>O idi mażhar-ı sırr-ı aķdem                     | 83 | Ķatre-i feyzi ile bā-taķdīr<br>Oldu pes tıynet-i ādem taħmīr                 |
| 71 | Olmadan baħr u semā ile zemīn<br>Ol idi ĥazret-i Allāh'a ķarīn               | 84 | Buldu ādem çü 'anāşırla vücūd<br>Etdi refār-ı ķemenzār-ı şühūd               |
| 72 | Feyzi cārī olalı nīte ki şu<br>Kendisi oldu yuķardan yuķaru                  | 85 | Aña yetmez mi güvāh ey rūḥī<br>Evveli mā ḥaleķa'l-lāhü rūḥī                  |
| 73 | Odur ol mażhar-ı envār-ı İlāh <sup>12</sup><br>Zāhir oldu çü yüzünden nā-gāh | 86 | Raķam-ı leyl ü nehārī taķdīr<br>Etmeden levḥ-ı mişāle taħrīr                 |
| 74 | Eylemiş ĥazret-i Allāh ģanī<br>Cümleniñ eşref ü ekmeli anı <sup>13</sup>     | 87 | Aña yarlıg-ı nübüvvet farazā<br>Olunup kilik-i ķaderle imzā                  |
| 75 | Olsa ger ḥaķ-ı cihān cümle debīr<br>Etseler vaşf-ı şerīfīn taħrīr            | 88 | Olmadan encüm ü meh mihr-i münīr<br>Oldu nūrıyla 'avālim tenvīr              |
| 76 | Na' t-ı pākindede o ḥayru'l-beşerin<br>Yine şerḥ etmeye yüzbiñde birin       | 89 | Yoğ iken 'ālem-i imkāndan eşer<br>Var idi ol şeḥ-i zāt-ı ekber <sup>15</sup> |

- 90 Rūh-ı ‘ālemdir o şāh-ı ekvān  
Nūr-ı a‘ zāmdır o māh-ı leme‘ ān
- 91 Çarh-ı ma‘ nāda haķıķat mihri  
Kılan envāri mūnevver dehri
- 92 Daħi ol nūr-ı bülend ü pesti  
Ki ziyā-pāş-ı fezā-yı hestī
- 93 Ya‘ ni kim maķbūl ü maħbūb-ı vedūd  
Şeh-i kevneyn Muħammed Maħmūd
- 94 Ki odur ma‘ şūķ u mergūb-ı Hudā  
N’ola ekvānı āna etse ‘atā
- 95 Olacaķ ‘āşıķ-ı Haķ celle celāl  
Zāt-ı a‘ lāsımı var eyle ħayāl<sup>16</sup>
- 96 Aña meddāħ olacaķ Rabbi raħīm  
Ne demek ister ola mūr-ı saķīm
- 97 ‘Āciz-i medħi zebān-ı büleġā  
Kaşır-ı na‘ tı lisān-ı fuşāħā
- 98 Ne ġubāram ki edem na‘ t-ı nebī  
Yā edem vaşfına cünbīde lebi
- 99 Yaķışır mı o kelāma dehenim  
Dilim ‘ işyān ile ālüde benim
- 100 Ğarażım buydı ki rüz-ı ‘ araşāt  
‘ Arz-ı ħālīm ola bā‘ iş-i necāt
- 101 Umarım rüz-ı cezā cürm-i vefīr  
Ola dāmān-ı şefā‘ atle setīr
- 102 Pür ise cürm ü kuşūrım dehre  
Yem-i iħsānına nisbet kaķre
- 103 Gerek oldur ki Şalāħī bī-mār  
Şıdķ ile eyleyerek āh ile zār
- 104 Ola pīrāye-i encām-ı kelām  
Dürr-i şehvār-ı taħıyyāt ü selām
- 105 O şeh-i zū’l-ħasebiñ bi’l-ikmāl  
Mütevaşıl ede bā-şad iclāl
- 106 Sırr-ı pākine Cenāb-ı ‘ allām  
Nice yüz biñ şalevāt ile selām
- 107 Ola daħi şalevāt-ı bī-ħad  
Āl ü aşħābına ey ferd ü şamed
- 108 Bā-ħuşuş zübde-i aşħāb-ı kirām  
Çār-erkān-ı binā-yı İslām
- 109 Maħrem-i rāz u şehāvet-ġüster  
Ya‘ ni Şıddīķ-i ‘ atıķ-ı ekber
- 110 Daħi ol kān-ı kerem ‘ ālī ġüher  
‘ Adl ü dād ile şehīr ya‘ ni ‘ Ömer
- 111 Daħi ol kān-ı ħayā vü ĩmān  
Ya‘ ni ħilim ü edeb ıssı ‘ Oşmān
- 112 Daħi ol gevher-i ġencīne-i rāz  
Ki der-i secdeġeh-i rüy-ı niyāz
- 113 Şöhreti şīr-i Hudā nūr-ı celī  
Daħi dāmād-ı nebī ya‘ ni ‘ Alī
- 114 Daħi ol iki nihāl-i maķşūd  
Kırrütü’l-‘ ayn ħabīb-i ma‘ būd
- 115 O ciger-pāre-i maħbūb-ı Hudā  
Ki rızā-dāde-i her derd ü belā<sup>17</sup>
- 116 O sa‘ ĩdān-ı şehāvet-peymā  
O şehīdān-ı şecā‘ at-pīrā
- 117 Reh-i Haķ’da edüben cānı fedā  
Oldular server-i ħil-i şühedā

- 118 Mübtelâ-yı reh-i her cevri mihen  
Ya'ni sultân-ı Hüseyin ile Hasan
- 119 Cümleliñ rûhlarına dañi müdâm  
Ola işâl-i tañiyyât ü selâm
- 120 Ola dür etmeye Allâh ğanî  
Böyle haşr eyleye anlarla beni  
Sebeb-i tanzîm-i kitâb
- 121 Dile bir dâ'ie düşdü yok aña  
Dil uzatmağa çü ruşsat kaţ'â
- 122 Dile almağa yok isti' dâdim  
Bu durur bâ' işe-i feryâdim<sup>18</sup>
- 123 N'eyleyem bu dil-i dîvâne revîş  
Eyledi derd-i derûnum der-pîş
- 124 Nâr-ı ğayret ile yana yana  
Başladı keşfine küstâhâne
- 125 Meger ol dürc-i der-i hilye-i şâh  
Ya'ni evşâf-ı o mañbûb-ı İlâh
- 126 Nazm-ı Hâkânî'ye revnağ-efzâ  
Olup ol dürr-i girân-ğadr ü bahâ<sup>19</sup>
- 127 Bâreka'llâh zihî nazm-ı laţîf  
Olamaz nazmına bir kimse ħarîf
- 128 Kalem-i şâ'ir-i pâkîze edâ  
Eylemiş âb-ı hayâtı icrâ
- 129 Bulup anîñ ile ol ferr ü bahâ  
Añdırıp ismini tâ rûz-ı cezâ
- 130 Çâr-yârın dañi Cevrî merhûm  
Eylemiş hilyelerini manzûm
- 131 Bulmuş ol dañi anîñ ile şeref  
Olmuş aqrânına cümle eşref
- 132 Enbiyâ hilyelerin bâ-tekrîm  
Kılmış anı da Neşâţî tanzîm
- 133 Koyup ol vechile ol dañi eşer  
Eylemiş fânî cihândan çü güzër
- 134 Nedir ol tarz-ı letâfet ki aña  
Nazar etdikçe olur rûha ğidâ
- 135 Ederek hilye-i manzûme nigâh  
Kopdu dilden ki bir âh-ı cângâh
- 136 Nâr-ı ğayretle derûnum pür-süz  
Düşdüñm efkârına çün her şeb ü rûz
- 137 Ola mı bende-i nâ-çîze 'aceb<sup>20</sup>  
Böylece bir eşer-i pâke sebeb<sup>21</sup>
- 138 Eyledi 'ömr-i girân-mâye güzër  
Komadım şaşfa-i 'âlemde eşer
- 139 Hâşılı kendime tevbîh ederek  
Semt-i inşâfa bu yoldan giderek
- 140 Dedi bu hâlîme bir hâldâşım  
Şürefâdan yine Seyyid Hâşım
- 141 Erdi bir hâţıra-i nağd-i güher<sup>22</sup>  
Kaşdıñ 'âlemde eşer ise eger
- 142 Gül-i eşkâl-i imâmeyn-i sa'id  
Olmamış gülşen-i nazm içre bed'id
- 143 Ya'ni sultân Hasan ile Hüseyin  
K'oldular râh-ber-i ehl-i yakîn

- 144 Dürr-i evşâflarını bâ-ta' zîm  
Eyle zîbende-i silk-i tanzîm
- 145 İntisâb ise ğarâz ancak olur  
Bu meşeldir arayan Hâkîk'ı bulur
- 146 Vâkı' â hilyeleri nazmına pes  
Etmemiş şimdiye dek kimse heves
- 147 Cevher-i hilyeleri bâ-iclâl  
Olmuş ârâyiş-i genc-i imhâl
- 148 Gerçi haddim değil evşâflarına  
İlticâ eyledim anlara yine
- 149 Daği ol reh-ber-i râh-ı dîniñ  
Mürşidim ya' ni Cemâle'd-dîn'iñ
- 150 Himmet-i luğf-ı şerîfiyle hemân  
Başladım nazma bi-ğadrü'l-imekân
- 151 Umarım ki baña imdâd edeler  
Bu eşerle beni dil-şâd edeler
- 152 Edeyim 'acizile çün baş-tı kelâm  
Bula feyz-i Hâk ile hüsn-i hitâm
- 153 Dilerem ki nazar eden ihvân  
Olmaya semt-i hañaya nigerân
- 154 Çü hañası k'ola setre kâbil  
Ola mestür bi-zevl-i kâmil
- Şıfât-ı Hilye-i Hâzret-i Hâsan ve  
Hüseyn  
Ve 'an 'Alî kerremu'llâhü  
vechehü ve rağiya'llâhü 'anhü  
kâle: el Hâsenü rağiya'llâhü 'anhü  
eşbehe Resûlu'llâh şalle'llâhü  
'aleyhi ve selleme mâ beyne's-
- şadri ilâ'r-ra'si ve'l-Hüseyn  
rağiya'llâhü 'anhü eşbehe'n-  
nebiyye şalle'llâhü 'aleyhi ve sel-  
leme mâ kâne esfele min zâlik<sup>23</sup>
- 155 Mağrem-i sırr-ı Cenâb-ı Mevlâ  
Ya' ni hâzret-i 'aliyyü'l-a' lâ<sup>24</sup>
- 156 Der-i gencine-i esrâr-ı Hudâ  
Sâkı-yi kevşer 'aliyyü'l-a' lâ<sup>25</sup>
- 157 Buyurup vaşf-ı imâmeyne dedi  
Cedd-i a' lâlarına eşbeh idi<sup>26</sup>
- 158 Sîneden farkına varınca Hasan  
Fâhr-ı 'âleme şebîh idi hemen<sup>27</sup>
- 159 Sîneden pâye varınca Hüseyn<sup>28</sup>  
Seyyid-i 'âleme beñzerdi hemîn
- 160 Biri dürr-i şâdef-i baħr-i kemâl  
Biri meh-tâb-ı sipihr-i iclâl
- 161 Ol iki verd-i ter-i gülşen-i râz  
Ya' ni kim melce-i erbâb-ı niyâz
- 162 İki dürr-i şâdef-i baħr-i şeref  
İki şeh-zâde kim ol ħayr-ı ħalef
- 163 İki meh-pâre-i evc-i devlet  
İki nev-bâve-i naħl-i 'iffet
- 164 Nür-ı 'ayneyn ħabîb-i ekrem  
K'oldular maźhar-ı envâ' -ı ne'am<sup>29</sup>
- Ve kâne Hâsan bin 'Alî  
kerrema'llâhü vecchehü ve  
rağiya'llâhü 'anhümâ ezherü'l-  
levn<sup>30</sup>

- 165 Eyleyen hilyelerini tavzīh  
Eylemiş anı bu resme taşrīh
- 166 Demiş evşāf-ı imām-ı Ḥasan'a  
Ezherü'l-levn idi vech-i ḥasene
- 167 Eylemiş ya' ni Cenāb-ı Ḥallāk  
Reng-i rüyını beyāz u berrāk
- 168 Reng-i rüyunda olupdur gül-i bāğ  
Reşk-i ḥaddi ile lāle pür-dāğ
- 169 Bir gül-i bāğ-ı behişt idi meger  
Naḥl-i ḫaddinde o rüy-ı ezher
- 170 Vech-i pākini edip şun' -ı celīl  
Levḫa-i sīm-i beyāza temsīl
- 171 Şafḫa-i sīm idi k' olmuş meşūr  
Ḳalem-i ḫudret ile sūre-i nūr
- 172 Nūr-ı maḫz idi o rüy-ı rengin  
N'ola şād olsa gören her ḡam-ḡin
- Kāne Ḥasanü'r-raği raḫbü'l-cebhe<sup>31</sup>
- 173 Eyleyen vaşf-ı şerīfin taḫrīr  
Almı açık diye etmiş taḫrīr
- 174 Ya' ni vüs' atle o pīşānī meger  
Pür-ziyā idi nite bedr-i ḡamer
- 175 Nā-gehān eylese bir yerde zuhūr  
Berḡ urur idi cebīninden nūr
- 176 Zāhir olduḡda o mihr-i enver  
Doḡdu gün şanki ufuḡdan derler
- 177 Ne aceb olsa ol envār-ı cebīn  
Ki ziyā-pāş heme rüy-ı zemīn
- 178 Çeşm-i mihr ü meh ile leyl ü nehār  
Nazār eyler idi çarḫ-ı devvār
- 179 İktibās eyleye envārından  
İftihār eyleye āşārından
- 180 Görecek nūr-ı cebīnini hemān  
Etdi bu maṭla' -ı rengini ' ayān
- 181 Maşriḡ-ı nūr-ı sa' ādetdir bu  
Maṭla' -ı mihr-i hidāyetdir bu
- Kāne Ḥasanü'r-raği melīḫü'l-vech<sup>32</sup>
- 182 Vaşf-ı rüyında eden keşf-i ḡinā'  
Melīḫü'l-vech idi demiş o muṭā'
- 183 Vech-i ḫüsni edenler tedḡiḡ  
Etdiler böyle bu remzi taḫḡiḡ
- 184 Ya' ni kim ismi Ḥasan resmi ḥasen  
Cümle eşḡālī ḥasen ḫulḡı ḥasen
- 185 Evc-i ḫüsni içre melāḫatde meger  
Aña hem-tā olamaz şems ü ḡamer
- 186 Ruḡları lem' a-i nūr ile hemīn  
İki ḡandīl idi ber- ' arş-ı berīn
- 187 Vermiş ol zīnet ile ḫüsni ü bahā  
Vech-i pākine Cenāb-ı Mevlā
- 188 Ya' ni ḡāyetle güzel yüzlü idi  
Ki güler yüzlü şirīn sözlü idi
- 189 Gülse ger luṭf ile ol şāh-ı cihān  
Açılır ḡonca-i verd-i ḫandān
- Kāne Ḥasanbin ' Alīkerrema'llāhü  
vechehü ve rağiya'llāhü ' anḫümā  
ed' acü'l' ayneyn<sup>33</sup>



- 190 Vaşf-ı ‘aynından eden baş-ı kelām  
Ed’ acü’l- ‘ayn idi demiş o hemân
- 191 Ya’ ni çeşmi siyeh ü şâfî idi  
Harem âhûları vaşşâfı idi
- 192 Kûlzüm-i nûr-ı siyâh idi bedîd  
K’almış eţrâfını ol baħr-i sepîd
- 193 Beyâzı daħi beyâz ü berrâķ  
Çeşme-i nûr-ı ziyâ-yı âfâķ
- 194 İki yenbû’ -ı sūrür idi meger  
Ol iki çeşme-i pür nûr-ı başar
- 195 Yâ iki revzene-i kaçır-ı vişâl  
Dehre pertev-fiġen-i nûr-ı cemâl
- 196 İki şeh-bâz idi kaçd etse şikâr  
Ki hümâ-yı felek eylerdi firâr
- 197 Eyleyen vaşf-ı şerîfin tedķik  
Kıldı pes anı bu resme taħķik
- 198 Ki güzel gözleri şâhâne idi  
Sâġar-ı ‘aşķ ile mestâne idi
- Kâne Ĥasanbin ‘Alikerrema’ llâhü  
vechehü rağiya’ llâhü ‘anhümâ  
ezeccâ<sup>34</sup>
- 199 Naķl eden ĥilye-i pâkini dedi  
Kaşları ince vü tûlânî idi
- 200 Eyleyen ebrûlarını temsil  
Dedi teşbîhine bî-ķâl ü ķil
- 201 Ğarra-i ĥüsn-i cemâl-i ezeli  
Olmuş ol evc-i melâĥatde celî
- 202 Yazacak ĥüsnünü ressam-ı kaçâ  
Kilk-i müyin ile çekmiş tuġrâ
- 203 Faşl-ı ĥüsnine dü-ebrü iki bâb  
Rûy-ı ‘uşşâķa mükemmel miĥrâb
- 204 Etse Ĥâriciye çin-i ebrü<sup>35</sup>  
Ki qarârgâhı olurdu ŗamu
- 205 Tiġ-i ebrüsina etdikçe nazâr  
Müşrikîn olur idi zîr ü zeber
- 206 Vech-i pâkine verip zînet ü fer  
O leŗâfetle hilâl ebrûlar
- 207 Kâne Ĥasanü’r-râzi eblec<sup>36</sup>  
Daħi naķl oldu muĥaķķaķ bu ĥaber  
Ki açķ kaşlı idi ol server
- 208 İki ebrü-yı şerîfine meger  
Tâķ-ı gencîne-i Raĥmân dediler
- 209 Ol iki tâķ-ı ‘ulâ daĥme-i râz<sup>37</sup>  
Daħi miĥrâb-ı ķamu ehl-i niyâz<sup>38</sup>
- 210 Kaşv-i ķudret idi dir ehl-i ĥired  
K’olmadı tîr-i du’âsı ĥiç red
- 211 Ya’ ni olur idi bulunca küşâd  
Vâşıl-ı bârġeh-i Rabb-i ‘ibâd
- 212 Ehdebü’l- eşfâr<sup>39</sup>  
Şûret-i çeşmin eden ĥüb taşvîr  
Müje-i siyehiñ etmişdi keşîr
- 213 Kaĥle ĥâcet degil idi her gâh  
Ki mûkaĥĥâl idi ol çeşm-i siyâh
- 214 Milket-i şabri ederdi yağmâ  
Nâvek-endâz idi şan der-heyca
- 215 Yâ iki şaf ki dizilmiş peykân  
Munŗazır rezme mükemmel müġġân

- 216 Siper-i sineden etmezdi güzer  
Ne güzel mülk-i dil ü cāna deger
- 217 Dege pür tiri diye hūr-ı cinān  
Sine çāk olup ederdi nigerān
- 218 Olalı ‘āşık-ı müjgāmı sürüş  
Nazar etdikçe ederlerdi hūrüş
- 219 Müjesi kıl kalemı şun‘-ı kadīr  
K’ider āyāt-ı cemālin tefsīr
- 220 Hāşılı hüsüne vermiş idi fer  
O siyeh daği uzun kirpikler
- Kāne Ḥasan bin ‘Alī  
kerrema’llāhü vechehū ve  
rađiyā’llāhü ‘anhümā şağīru’l-  
üzñin<sup>40</sup>
- 221 Kıt‘ a-i üzni şağīr idi ve hūb  
Şekl-i ādemde budur çün mergüb
- 222 Güş degül dürc-i dür ü cevher idi<sup>41</sup>  
Maḥrem-i rāz-ı cinān-perver idi<sup>42</sup>
- 223 Gören ol hüsni cemāl u güşı  
Giderir idi serinden hūşı
- 224 Olmayan h’ān-ı cemāle zā’ik  
İşidip oldu kulağdan ‘āşık
- 225 Cevher-i vaşfın işitdikde sürüş  
Kıldılar ‘izzet ile pes mengüş
- Ḥaffü’l-laḥm<sup>43</sup>
- 226 Eyleyen ‘uzvını ser-cümle şerīf  
Eylemiş laḥm-ı laṭīfını ḥaffīf
- 227 Ne nizār u ne mūlaḥḥam-ter idi  
Ya‘ni her bir yeri verd-i ter idi
- 228 Laḥm u şaḥm ıssı degil idi kati  
İ‘tidāl üzre idi her ciheti
- 229 Līk gāyet ile kuvvetli idi  
Kerem ıssı ulu devletli idi
- 230 Dür-i aşdāf-ı şehāvet idi ol  
Güher-i genc-i şecā‘at idi ol
- Kāne Ḥasan bin ‘Alī  
kerrema’llāhü vechehū ve  
rađiyā’llāhü ‘anhümā vasaṭü’l-  
kāmē<sup>44</sup>
- 231 Kād-i tūbā-yı hırāmını kalem  
Vasaṭü’l-kāmē diye çekdi raḥam
- 232 Ya‘ni bā-kāmet-i mevzūn u laṭīf  
Orta boylu diye olmuş ta‘rīf
- 233 Tūğ-i İslām idi şan etse hırām  
Ki ferīştehler ederlerdi kıyām
- 234 Rehden etdikçe sa‘ādetle güzer  
Oldu dāmen-giri kerrübīler
- 235 ‘Alem-i dīn idi ol serv-i hırām  
Ki melekler idi sürhıyle tamām
- 236 Ekşeri cāmede ol ‘allāme  
Meyl ederlerdi zümür-rūd fāme
- 237 Ya‘ni remziyle ederdi imā  
Zehr ile sebz ola ez-ser-tā-pā
- 238 Cāme-i sebz ile ol kadd-i tamām  
Serv-i cennet idi şan o hümām
- 239 Sāl-i ‘ömrine edenler diğkāt  
Verdiler kavı-i eşihā ruḥşat

- 240 Kırk yedi sâle erince o sa'îd  
Oldu zehr-âb-ı semûm ile şehîd
- 241 Ya'ni 'izzetle hümâ-yı nâsût  
Eyledi 'azm-i fezâ-yı lâhût
- 242 Hâtime-i hilye-i Hâzret-i Hâsan<sup>45</sup>  
Yine ey hâme-i mâtem-perdâz  
Nâr-ı hâsret ile ol şafha-güdâz
- 243 Eyle pes şöyle bir âh-ı cângâh  
Şafha-i 'âlemi ede ki siyâh<sup>46</sup>
- 244 Çeşm-i hün-pâseme olgıl hem-dem  
Şaçıla nukre-i eşkiñ dem dem
- 245 Resm-i mâtem ola pes hün-pîşeñ  
Harf-i miñnet ola hem endîşeñ
- 246 Eyle tañrîr-i ser-encâm-ı fiten  
Kışsa-i mâtem-i sultân Hâsan
- 247 Pîşvâ-yı reh-i erbâb-ı yakîn  
Ya'ni ol pâdişeh-i kişver-i dîn
- 248 Eyleyip râh-ı hüdâya diğğat  
Halkı eyler idi Hakk'a da'vet
- 249 Reh-i Hakk'da edüben cedd-i tamâm  
Etdi icrâ-yı zülâl-i ahkâm
- 250 Meger ol menba'-ı ednâs-ı şürür  
Dağı âlûde-i her fışq u fücür
- 251 Ya'ni rubâh-ı Yezîd-i bed-baht  
Ola mel'üne hezârân la'net
- 252 Dik tab'ında çün etdi galeyân  
Necs-i eczâ-yı fûnûn-ı tuğyân
- 253 Girdi pes mekr ü mekîdet rehine  
Ya'ni kim def'-i İmâm-ı Hâsan'a
- 254 Etdi bu emr-i kabîhi taşmîm  
Hufyeten anı kim ede tesmîm
- 255 Kıldı pes mel' anet ile iğdâm  
Verdi bu emre bu yüzden encâm
- 256 Kalem-i kudret-i Hakk' izze ve cell<sup>47</sup>  
Böyle cârî olagelmîşdir ezel
- 257 Dâr-ı dünyâ-yı denîde her gâh  
İmtihâniyla Cenâb-ı Allâh
- 258 Enbiyâya vere eşedd-i belâ<sup>48</sup>  
Evliyâyâ dağı envâ'-ı kazâ
- 259 Ya'ni f'el-emşelü şümme'l-emşel<sup>49</sup>  
Nüktesinden edegör 'uğdeyi hal
- 260 Hikmet-i kâdir bî-çün vü çerâ  
Kıldı pes böyle bu emri icrâ
- 261 Ya'ni zımnında vere bi'l-ikmâl  
Anlara ni' met-i 'uzmâ-yı cemâl
- 262 Olalar şâ'id-i a'lâ'd-derecât  
Ereler qurb-ı Hudâya bi'z-zât
- Şıfat-ı Hilye-i Hâzret-i İmâm Hüseyn  
Ve kâne Hüseyn bin 'Alî  
kerremu'llâhü vechehü rağıya'llâhü  
'anhümâ ezherü'l-levn<sup>50</sup>
- 263 Hilye-i pâk-ı İmâm-ı Hüseyn  
Oldu bu resme muhakkak tebyîn
- 264 Ol mübârek yüzünüñ levni meger  
Ki le'tâfet ile olmuş ezher

- 265 Ya' ni hüsniyle Cenāb-ı feyyāz  
Eylemiş vech-i cemīlini beyāz
- 266 Bāğ-ı dehr içre țarāvetle hemīn  
Bir gül-i gül-ben-i behişt-i berīn<sup>51</sup>
- 267 Lem' a-i hüsni ki tīb-efgen idi  
Nūr-ı vechiyle cihān rüřen idi
- 268 Evc-i hüsni içre o mäh-ı enver  
Oldu āfākā ziyā-bahş meger
- 269 Lehçesi fark ola mı bā-rü'yet<sup>52</sup>  
Çaplamıř rüyımı nūrāniyyet
- 270 Nūr-ı vechine baķılmazdı anıñ  
Mihr-i rařřanıñ idi dūnyānıñ
- 271 Yaķıřır nūr-ı mücessem dersem  
Rüyına mäh-ı mu' azzam dersem
- Kāne Hāzret-i İmām-ı Hüseyn  
vāsi' a'l-cebīn<sup>53</sup>
- 272 Cebhe-i pākin edenler ta' rīf  
Dediler vāsi' ü mevzūn u lařīf
- 273 Eylemiş ya' ni Cenāb-ı Hālik  
Rüy-ı rařřanıñı hūb alnıñ açıķ
- 274 Ki o vūs' atle cebīn-i pāki  
Pür-ziyā eyler idi eflāki
- 275 Lehçesi nūr-ı muřavverdi anıñ<sup>54</sup>  
Cebhesi mäh-ı münevverdi anıñ
- 276 Nūr-ı vechini görenler dediler  
O řehiñ pes yüzü gün alnı ķamer
- 277 Meh-cebīniñ görelı bā-nūr u fer  
Bildi eksikliğini bedr-i ķamer
- 278 Eylemiş vech-i řerīfini Hūdā  
Kıble-i cümle-i ařhāb-ı řafā
- 279 ' Ārızı pāk ü mücellā ter idi  
Bāğ-ı hüsne iki verd-i ter idi
- 280 Gül dağı řevķına olmuşdu hezār  
Kudsiyān eyler idi nāle vū zār
- 281 Dür döker derlese ol ' ārız-ı ter  
Berg-i gül üzre nite jāle meger
- 282 şem' -i ruřsārına pervāne hümā  
řīfe-i haşı süreyyā-yı semā
- 283 şafha-i hüsni cemāline lařīf  
Bir elif idi o beyni'-i řerīf
- 284 Gören ol enf-i řerīfi dediler  
Kurulup ' arşa gümüşden minber
- 285 Hāřılı hūb u lařīf idi kařı  
şekl-i hüsniñde olan her ciheti
- Eřkelü'l-' ayniñ<sup>55</sup>
- 286 Çeşmine eyleyen ' ibretle niğāh  
Eřkelü'l-' ayn idi demiş ol mäh
- 287 Ya' ni kim siyeh idi çeşm-i güzīn<sup>56</sup>  
Aña reřķ-āver idi hūru'l-' ayn
- 288 Var idi ĥumreti aķında anıñ  
Ya' ni ol nergis-i müsteřnāniñ
- 289 N'ola al olsa o hūni gözler  
Sāğar-ı ' ařķ-ı Hūdā idi meger
- 290 Cām-ı la' lin-i maĥabbet idi ol<sup>57</sup>  
Ya' ni řahbā-yı řehādet idi ol

- 291 Çeşm-i şāhānesi a' lā ter idi  
Nıgeh-i luḫfu cihān-perver idi
- 292 Ol iki ' ayn-ı ' ināyet eşeri  
Giderirdi dü-cihāndan kederi
- 293 Şanasın ol iki ḫüb çeşm-i siyāh  
Felek-i ḫüsne olup mihr ile māh
- 294 Merdüm-i çeşmi idi ' ayn-ı ḫayāt  
Ki civārını alıpdır zulemāt
- 295 Ol iki dāide-i şāhāne hemān  
Taḫt-ı ḫüsñ üzre oturmuş iki ḫān
- 296 Yā iki pādīşeh-i perde-niştin  
Mālik-i maḡrib ü meşriḫdi hemīn
- 297 Nazarındaki o şaf şaf müjgān  
Nāvek-endāz-ı rezmgāh idi şan
- 298 ḫüb u hem-vār idi müjgān-ı siyāh  
Ya' ni her birisi tīr-i cāngāh
- 299 Müje-i tīr ile ebrū-yı kemān<sup>58</sup>  
Hedef-i maḫşadı eylerdi nişān
- 300 Eylemiş ebrūlarını tevvāb  
Kıble-i ehl-i yaḫīne miḫrāb
- 301 Eylemiş ya' ni ḫudā-yı müte' āl  
Cümle esbāb-ı cemālin ikmāl
- Kāne ḫüseyn bin ' Alī  
kerrema' llāhü vechehü  
ve raḫīya' llāhü ' anhümā  
müdevvere' r-ra's<sup>59</sup>
- 302 Eyleyen şuret-i ḫüsñün taşvīr  
Eylemiş ra's-i şerīfin tedvīr
- 303 Ya' ni kılmışdı müdevvir Mevlā  
Ra's-i devletlerini müsteşnā
- 304 Ser-i devletleri müdevver idi  
Ki güneşden daḫi münevver idi
- 305 Resmi mevzūn u müdevver ü laḫīf  
Kūy-ı nūr idi şan ol ra's-i şerīf<sup>60</sup>
- 306 Nūrdan günbed-i kenz idi ' ayān  
Ya' ni ol tāḫ-ı binā-yı imān
- 307 Tāḫ-ı gencīne-i esrār-ı ḫadīm  
İdi ol ra's-i ḫümāyūn u kerīm
- 308 Şöyle maḫbūl idi ol ' ālī güher  
And içerdi başına kerrübīler
- Kāne ḫazret-i ḫüseyn vāsi' u' ş-  
şadı<sup>61</sup>
- 309 Dediler vaşf-ı şerīfnde hemīn  
Vāsi' u' ş-şadı idi ol şāh-ı güzīn
- 310 Ya' ni vūs' atli idi sīne-i şaf  
Ḳurş-ı meh gibi beyāz u şeffāf
- 311 Şafḫa-i sīne-i sīmīne meger  
Yazdı nūr āyetini kilik-i ḫader
- 312 Nūr-ı izāḫ ile miftāḫ-ı fütūḫ  
Metn-i şadırında muḫavvel meşrūḫ
- 313 Ya' ni olmuş idi kenzü' l-esrār  
Sīne-i şems-i ma' ārif-āşār
- 314 N'ola şadırında olursa vūs' at  
O idi medfen-i sırr-ı ḫikmet
- 315 Menba' -ı rāz-ı nihān ḫāne-i cān<sup>62</sup>  
Ya' ni gencīne-i esrār-ı nihān

- 316 O güzel sīne-i pākin dediler  
Sīne-çāki idi kerrübīler
- 317 Böyle naql oldu be-taḡdīr-i ḡadīm  
İki dü-şānesi olmuşdu ‘aẓīm
- 318 Yaşşı yağranlu yaraşık idi hem  
Çü leṡāfet ile ol kān-ı kerem
- 319 Ya‘ ni ol ḡazret-i Ḥaḡ bā-temkīn  
Eylemiş her ser-i ‘aẓmini metīn
- 320 Ne ḡadar luṡ ile şefḡatli idi  
Ol ḡadar daḡı mehābetli idi
- 321 Heybetinden o Yezīd-i nā-dān  
Lerze-nāk idi nite berg-i ḡazān
- 322 Murḡ-ı ‘anḡā-yı şecā‘ at idi ol  
Cevher-i baḡr-i sehāvet idi ol
- 323 Bir kerem-kānı şaḡī server idi  
Ki verāşet ile şan Ḥaydar idi
- 324 Tavīl-i yedīn<sup>64</sup>  
Eylemiş ḡazret-i Ḥallāḡ-ı cemīl  
Yed-i ḡudretle yedīnini ṡavīl
- 325 Ya‘ ni kim diḡḡat edenler dediler  
Uzun idi o mūbārek eller
- 326 Oldu çün maḡsim-i elṡāf u kerem  
Yed-i ḡudretle mū‘eyyed idi hem
- 327 Ki sehāvetle şecā‘ atde ‘ayān  
Var idi pes yed-i ṡulāsı hemān
- 328 Yed-i beyzā-yı kelīme nisbet  
Yed-i a‘ lāsı idi zī-ḡudret
- 329 Ki elinde idi bürhān-ı selef  
Ya‘ ni dest-māyesi ‘izzetle şeref
- 330 Desti ḡāyet ile ḡuvvetli idi  
Bir kerem şāḡibi devletli idi
- 331 Böyle naql oldu be-ḡavli-i taḡḡīḡ  
Ya‘ ni parmaḡları ḡudretle raḡḡīḡ
- 332 Parmaḡı ince uzun idi hemān  
Ki elif şeklini eylerdi beyān<sup>66</sup>
- 333 Ya‘ ni her parmaḡı bir kīlk-i ḡader  
Dest-i ḡudrette muḡarrerdi meḡer
- 334 Çekdi engüşt-i ḡaderle farazā  
Bir beyāz pençe-i fermān-ı ḡazā
- 335 Etmeye şafḡa-i ‘ālemde raḡam  
Şekl-i engüştü gibi resm-i ḡalem
- 336 Ki kerāmet ile her parmaḡı şan  
Düşmeniñ ḡözine bir mīldi hemān  
Merbū‘ u ‘l-ḡāme<sup>67</sup>
- 337 Daḡı ol genc-i revān serv-i ḡurām  
Merbu‘ u ‘l-ḡāme idi sīm-endām
- 338 Orta boylu idi ol merd-i ḡüzīn  
Ne ṡuveyl ü ne ḡaşīr idi hemīn
- 339 Tam idi ḡadd-i bülend ü mevzūn  
Bāḡ-ı dehr içre idi sidre-nümūn

- 340 Reh-revân olsa ger ol serv-i revân  
Reşk ederci aña tûbâ-yı cinân
- 341 Edeli bâğ-ı leâfette zühür  
Dediler kıddine bir serv-i nûr
- 342 Nûr idi kâmeti ser-tâ-be-kadem  
N'ola dense aña tûbâ-yı İrem
- 343 İhtirâz etse 'alem gibi hemân  
Kıdsiyân pîşine olurdu revân
- 344 Câme-i la' line meyl eyler idi  
Ya' ni bir berg-i gül-i hoş-ter idi<sup>68</sup>
- 345 Gelse meydâna pes ol la' in-püş  
Kân döker didelerinden sürüş
- 346 Ya' ni eyler idi halka imâ  
Ki budur levn-i kabâ-yı şühedâ
- 347 Raqam-ı 'ömrin eden çün tahtır  
Kıldı târihini böyle tahtır
- 348 Heşt ü pencâhe erişdikde hemîn  
Oldu pes 'âzim-i firdevs-i berîn
- 349 Ya' ni ol mefhar-i merdân-ı Hudâ  
Oldu serdâr-ı cüyüş-ı şühedâ
- Münâcât
- 350 Başla ey dil yine âh u zâra  
Eyle gel sineñi pâre pâre
- 351 Derd ile eyle derûnuñ şad-çâk  
Hûn ile dideleriñi nem-nâk
- 352 Yeridir kân döke bâ-âh u enîn  
Demidir ağlaya inleye hazîn
- 353 Şerhalarla edegör sineñi hem  
Yine mânende-i gülzâr-ı İrem
- 354 Zağm urup şerhalar açgıl ber-ten  
Ola tâ hâne-i dil pür-revzen
- 355 Aqıda çeşme-i zağmîñ Ceyhûn  
Döküle çeşm-i terinden pes hûn
- 356 Şöyle seyyâl ola kim dide-i âb  
Süre gülzâr-ı fenâyı seyl-âb
- 357 Ağla ey dide ki mâtemdir bu  
Şaçıla eşk-i revânîñ her sū
- 358 Hûn-ı çeşmiñ ile müjgân-ı kalem  
Kerbelâ kışşasın eyleye raqam
- 359 Çünkü bâ-hikmet-i Haqq 'izze ve cell  
Ya' ni lâ yüs'elü 'ammâ yef' al<sup>69</sup>
- 360 Hüccecet-i mâtemini kil-k-i kazâ  
Eyledi hûn-ı cigerle imzâ
- 361 Verdi eyyâm-ı sürûra encâm  
Felek 'işret gününü eyledi şâm
- 362 Ol şehiñ defter-i 'işini meger  
Dürdü miñnet ile eyyâm-ı keder
- 363 Ol ciger-pâre-i maħbûb-ı Hudâ  
Dağı maħdûm-ı 'aliyyü'l-a' lâ
- 364 Kerbelâ şahı İmâm-ı Hüseyin  
Ya' ni ser-halka-i cem' iyyet-i dîn
- 365 Gösterip Haqq'a çü teslîm ü rızâ  
Oldu pes garça-i girdâb-ı belâ



- 366 Tîğ-i gayreti kuşandı beline<sup>70</sup>  
Terk-i ser eyledi Mevlâ yolına
- 367 Gösterip rāh-ı hüdâyı halka  
Da' vet eylerdi kamuyı Hakk'a
- 368 Meger ol menba' -ı her şerr ü belâ  
Maşdar-ı zulm ü sitem cevri ü cefâ
- 369 Ya' ni mel' ün-ı Yezîd-i nâ-pâk  
Eylemez baħr-i muhîṭ anı ki pāk
- 370 Devlet-i fānî için etdi ħurûc  
Eyledi zirve-i ' işyâna vülûc
- 371 ' Alem-efrâz-ı ħurûc etdi le'im  
Ya' ni ser-' asker-i şeytân-ı racim
- 372 Oldu ħâ'in-i veliyyi ni' met  
Kılmadı âl-i Resüle ' izzet
- 373 Semm-i ' aqreb k'ola bâ' iş-i velîd  
Zâhir olmaz mı bunuñ gibi Yezîd
- 374 Almamış bezm-i ezelden behre  
Değişip mülk-i beķâyı dehre
- 375 Dûd-ı fısk etdi dimâğma şu' ud  
Başladı mel' anete ol merdûd
- 376 Ya' ni şeh-zâde-i ' âli güherin  
Def ine etdi nişâr şûr u şerin
- 377 Devlet-i fānî cihân için ' ayân  
Bî-vecih katline sa' y etdi hemân
- 378 Bir nice ħâ'in-i dîn ü devlet  
Gönderip katline verdi ruḫşat
- 379 Duydu çün kışsa-ı mel' unı hemân  
Cezm edip rütbesini ol sultân
- 380 Bî-muĥâbâ edüben ' atf-ı licâm  
Kerbelâ semtine eyledi ħıram<sup>71</sup>
- 381 Erişip anda gürûh-ı Nemrûd  
Etdiler semt-i Firâtı mesdûd
- 382 Bir alay şerzime-i fısk u fücûr  
Kıldılar ol şehi anda maḫşûr
- 383 Hâşılı cümle ġazât anda hemân  
Etdi her birini rezm-i ' atşân
- 384 Ya' ni meydân-ı ġazâya yetdi  
Kimisi yüz kimi elli etdi
- 385 Düşdüler dehşete Hâricîler<sup>72</sup>  
Bunlar ile çıkışılmaz dediler
- 386 Dediler gel berü el bir edelim  
Cümle ile bir uğurdan gidelim
- 387 Koyulup cümlesi de nite kilâb  
Oldu nâ'ire-i ceng pür-tef ü tâb
- 388 Her biri niçe ġazâ eyledi pes  
Etdiler ' âķibet ' azm-i firdevs
- 389 Mâ-ĥâşal ol şeh-i iķlîm-i sehâ  
Bî-tereddüt edip ' azm-i heycâ
- 390 Hâyardâne edüben ħarb ü kıtâl  
Etdi a' dâyı perişân aĥvâl
- 391 Şaflarını dağdııp bi'd-def ât  
Kıalb-i a' dâya erişdirdi çü at
- 392 Etdi pes anda ġazâ-yı bî-ĥad  
Oldu seyl-âb-ı kıtâle çün sed
- 393 ' Āķibet başa çıkılmaz dediler  
Tîr-i bārân edip ol mel' unlar

- 394 İrgürüp yetmiş iki zaḥm-ı şedīd<sup>73</sup> 407 Hilye vü şekl ü şemā'illerini  
Cism-i pākine o dem ceyš-i Yezīd Cümle evşāf-ı celā'illerini
- 395 Erdi pes cām-ı şehādetle każā 408 Ya' ni şerḥ olduđı üzre birbir  
Oldu sultān-ı gürūh-ı şühedā Etdi çün 'abd-i ḥaķire taķır
- 396 Mıhr ü meh eyledi çeşmin pür-ḥūn 409 Şevķ ile ḥilyeleri nazmına pes  
Ḳan ile ṭoldu bu ṭas-ı gerdūn Dil-i sevdā-zedeye düşdü heves
- 397 Ḳaclet ile nazār edince añā 410 Bī-ḥisāb eylemişim anda ḳuşūr  
Yere geçmege diler idi semā Zeyl-i 'afv ile ola ki mestūr
- 398 Ağladı cümle feleklerde melek<sup>74</sup> 411 Gerçi cürm ile ḳuşūrüm çoķdur  
Yerde ādem daḫi deryāda semek Anların luṭfına gāyet yoķdur
- 399 İñledi mātemi ile gerdūn 412 Umaram baķmayalar noķşāna  
Bir gün idi ki ḳıyāmetden o gün Beni de atmayalar yabana
- 400 Çıķdı evc-i felege āh-ı şerer 413 Ol sa' idān-ı şecā' at-güster  
Etmedi seng-i dil a' dāya eşer Ya' ni nev-bāve-i naḫl-i Ḳaydar
- 401 Ḳılmadı āl-i Resūle şefķat 414 Baķmayıp cürm ü ḳuşūruma hemān  
Verdi zūlmine o kāfir gāyet Eyleyip luṭf u 'ināyet iḥsān
- 402 Etdiđi mel' aneti o merdūd 415 Midḫatinde dil uzatmađa benim  
Eylemez anı ne kāfir ne cahūd Ya' ni cürmüm ile varmaz dehenim
- 403 Añā itbā' -ı ḥabīşine tamām 416 Ki zebān olsa da her mūy-ı beden  
Niçe la' net ola tā rūz-ı ḳıyām Etse evşāflarını biñ dilden
- Ḳātime-i ḫilye-i ḫazret-i İmām-ı 417 'Acz ede maḫmedetinde her an  
Ḳasaneyn Olalar şerm ile çün beste-dehān
- 404 Eyle ey ḫāme-i ḫün'ın erķām 418 Ḳanda evşāf-ı celā'il-āşār  
Semt-i 'özre yine sen 'aṭf-ı licām Ḳanda bu nazm-ı perīşān güftār
- 405 Yoğ iken ya' ni liyāķatden eşer<sup>75</sup> 419 Ğarāz-ı cümle Şalāḫī bī-kes  
Almış iken dilimi gerd-i keder<sup>76</sup> İntisāb-ı der-i devletleri pes
- 406 Bir gice 'ālem-i ma' nāda 'ayān  
Etmış anları 'azīzim seyrān

420 Biñ yüz elli üçe vardıkda tamâm 421 Bu eşerden dağı buydu mağlûb  
Oldu bu nazm edüben ĥatm-i kelâm Bir du‘â eyleye erbâb-ı ħulûb

### Sonnotlar

- <sup>1</sup> Mehmed Hâkânî, eserlerinden en çok Hilye’siyle ün kazanmıştır. Hilyesi M. 1598-9 tarihlerinde Çağalazâde Sinan Paşa’ya sunulmuştur. Eser aruzun “fe’ilâtün fe’ilâtün fe’ilün” vezniye yazılmış, 712 beyitten oluşmaktadır. Hâkânî, bu eserinde Hz. Peygamberin özelliklerini detaylı olarak anlatmıştır. Şair, M. 1606 yılında vefat etmiştir ( Mehmed Hâkânî, 1991:11; Bursalı Mehmed Tâhîr, 2000: 2/163).
- <sup>2</sup> Cevrî, 17. yy.ın şairlerindedir. İsmi İbrahim’dir. İstanbul’da yetişen maarif ehliendir. En önemli eseri Divan’ıdır. Ayrıca Hâkânî’nin Hilye’sinden esinlenerek 1630 tarihinde Hilye-i Çihâr-yâr-ı Güzin’i yazmıştır. Bu eser 145 beyitten oluşan bir mesnevidir (Nâci, 2000: 255; Şentürk vd., İstanbul: 373).
- <sup>3</sup> Neşâtî, 17. yy. şairlerindedir. Hilye-i Enbiyâ isimli eseri 187 beyitten oluşan bir mesnevidir. Aruzun “fe’ilâtün fe’ilâtün fe’ilün” kalıbıyla yazılan bu eserde sırasıyla Âdem, İdris, Nuh, İbrahim, İsmail, İshak, Lût, Yusuf, Eyyüb, Musa, Davud, Süleyman, Yahya ve İsa peygamberlerin dış görünüşleri anlatılmıştır (Şentürk vd., İstanbul:372).
- <sup>4</sup> Burada verilen sayılar, beyitlerin mesnevideki yerini göstermektedir.
- <sup>5</sup> Cemâlî, 17. yy.ın sonu ile 18. yy.ın başlarında yaşamıştır. 1750 yılında İstanbul’da vefat eylemiştir. Cemâlî, Halvetiyye tarikatının Uşşakiye yoluna bağlı bir şairdir. Mürrettep Divanı bulunmaktadır (Vassâf, İstanbul: 403-414; Cemâlî, İstanbul: 1).
- <sup>6</sup> İttitÂmi daöi enbiyÂniñ ] Mebde’ eder o úamu eşyÂniñ İC.
- <sup>7</sup> deriñe yüz ] dergehiñe İB.
- <sup>8</sup> der ] dÂr İB.
- <sup>9</sup> Eyledi ðin-i mübini taâöiö ] Ki odur eyleyen İslÂmi taâöiö S,D,M,İA,İB.
- <sup>10</sup> müstevfio ] yaèni müfio İC, müstefio İB.
- <sup>11</sup> 63-94 ] -İB.
- <sup>12</sup> envÂr ] nÿr İA.
- <sup>13</sup> ekmeli ] aèlÂsı İC.
- <sup>14</sup> muúaddemdir ] Âb-ı aúdemdir İC.
- <sup>15</sup> Var idi ol şeh-i öÂt-ı ekber ] Nÿr-ı maóó idi o şeh ser-tÂ-ser İC.
- <sup>16</sup> öayÂl ] miâÂl S, M, İA, İB.
- <sup>17</sup> 115, 161, 162, 163, 193, 215, 238, 277, 304, 306, 345 ] -İC.

- <sup>18</sup> b'Àèiâe-i fery'Àdım ] pes sebab-i fery'Àdım İC.
- <sup>19</sup> Ol dürr-i gir'An-úadr ü bah'À ] env'Àè-ı leù'Àfetle şeh'À İC.
- <sup>20</sup> èaceb ] øaèif İC.
- <sup>21</sup> Böylece bir eâer-i p'Àke sebab ] Bir eâerle ola anlara óarif İC.
- <sup>22</sup> naúd-i güher ] dürr ü güher İC.
- <sup>23</sup> Hz. Ali (Allah'ın keremi onun üzerine olsun, Allah ondan razı olsun) buyurdu ki: Hasan (Allah ondan razı olsun) göğsünden başına kadar Allah Resulü sallemahü aleyhi ve selleme, Hüseyin (Allah ondan razı olsun) ise göğüsten altına kadar Peygamber sallemahü aleyhi ve selleme benzer.
- <sup>24</sup> Yaèni óaøret-i èaliyyü'l-aèl'À ] V'Àúuf-ı r'Àz-ı rümÿz-ı ü'Àh'À İC.
- <sup>25</sup> 156, 160, 237, 303, 346, 406,407, 408 yalnız İC. de vardır.
- <sup>26</sup> eşbeh ] beñzer İC.
- <sup>27</sup> Faðr-ı è'Àleme şebih idi hemen ] Óiyle-i óaørete beñzerdi hemen İC.
- <sup>28</sup> p'Àye ] farúa İA.
- <sup>29</sup> K'oldular maøhar-ı env'Àè-ı ne'eam ] Ol iki verd-i ter-i naòl-i óarem İC.
- <sup>30</sup> Hz. Hasan (Allah'ın keremi onun üzerine olsun, Allah ondan razı olsun) beyaz tenli idi.
- <sup>31</sup> Hz. Hasan'ın alnı genişti.
- <sup>32</sup> Hz. Hasan güzel yüzlü idi.
- <sup>33</sup> Hz. Hasan'ın (Allah'ın keremi onun üzerine olsun, Allah ondan razı olsun) gözleri siyahtı.
- <sup>34</sup> Hz. Hasan (Allah'ın keremi onun üzerine olsun, Allah ondan razı olsun) uzun ve ince kaşlı idi.
- <sup>35</sup> Ó'Àriciye ] müşriklere İC.
- <sup>36</sup> Hz. Hasan açık, hilal kaşlı idi.
- <sup>37</sup> èul'À daòme-i r'Àz ] muèall'À mümt'Àz İC.
- <sup>38</sup> daòı ] oldu İC.
- <sup>39</sup> Uzun kirpikli idi.
- <sup>40</sup> Hz. Hasan'ın (Allah'ın keremi onun üzerine olsun, Allah ondan razı olsun) kulakları küçüktü.
- <sup>41</sup> dürc-i dür ü cevher idi ] iki dürr-i óikmet idi İC.
- <sup>42</sup> Maórem-i r'Àz-ı cin'An-perver idi] Ya iki revzene-i raómet idi İC.
- <sup>43</sup> Ağırhğı fazla değildi,hafifti.
- <sup>44</sup> Hz. Hasan'ın (Allah'ın keremi onun üzerine olsun, Allah ondan razı olsun) boyu normaldi.
- <sup>45</sup> Óâtime-i óiyle-i Óaøret-i Óasan ] V'Àúèa-i şeh'Àdet-i İm'Àm-ı Óasan raèiyya'llâhü teèâlâ anhümâ İC.
- <sup>46</sup> ede ki ] t'À úıla İC.

- 47 úudret ] óikmet S, D, İC.
- 48 eşedd-i ] pes nice İC.
- 49 Yaèni f'el-emâelü âümme'l-emâel ] Daði ve'l-emâelü k'el-emâel S,M,D,İA,İB.
- 50 Hz. Hüseyin (Allah'ın keremi onun üzerine olsun, Allah ondan razı olsun) parlak simalıydı.
- 51 behişt ] firdevs İC.
- 52 Lehçesi farú ola mı ] Levni farú olmaz idi İC.
- 53 Hz. Hüseyin geniş alınlı idi.
- 54 Lehçesi ] äyreti İC.
- 55 Gözünün akında kırmızılık vardı.
- 56 Yaèni kim siyeh idi ] Siyeh idi dediler İC.
- 57 maóabbet ] saèÀdet İC.
- 58 Müje-i tir ] tir-i müjgÀn İC.
- 59 Hz. Hüseyin (Allah'ın keremi onun üzerine olsun, Allah ondan razı olsun) yuvarlak başlı idi.
- 60 ra's-i şerif ] õÀt-ı şerif İA.
- 61 Hz. Hüseyin geniş göğsü idi.
- 62 rÀz-ı nihÀn òÀne-i cÀn ] feyø-i ÒudÀ idi hemÀn İC.
- 63 Hz. Hüseyin (Allah'ın keremi onun üzerine olsun) geniş omuzlu idi.
- 64 Elleri uzundu.
- 65 Hz. Hüseyin'in (Allah'ın keremi onun üzerine olsun) parmakları, ince, narin ve zarifti.
- 66 beyÀn ] èinÀn S, M, D, İA, İB.
- 67 Orta boyluydu.
- 68 Yaèni bir berg-i gül-i òoş-ter idi ] Nuúú-ı óÀl ile bunu söyler idi İC.
- 69 Kur'an-ı Kerim. Enbiya 23: Allah yaptıklarından sorumlu olmaz.
- 70 Tîà-i àayreti úuşandı ] Úuşanıþ şemşir-i èadli İC.
- 71 eyledi ] pes úıldı İC.
- 72 ÒÀriciler ] ol melèynlar İC.
- 73 zaòm ] èarb İA.
- 74 cümle ] yaèni S, M, D, İA, İB.
- 75 yaèni liyÀúatden eâer ] bende liyÀúat eâeri İC.
- 76 Almış iken dilimi gerd-i keder ] Erdi himmetle muóáuúáu óàberi İC.

### **Kaynakça**

- AKKUŞ, M. (1992). “Edebiyatımızda Regâibiyye ve Salâhî'nin Matlau'l-Fecri”, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi.
- AKKUŞ, M. (1998). Abdullah Salâhaddîn-i Uşşâkî (Salâhî)'nin Hayatı ve Eserleri: MEB Yayınları.
- Bursalı Mehmed Tâhir (2000). Osmanlı Müellifleri, Haz. Cemal Kurnaz, Mustafa Tatçı, Ankara: Bizim Büro Basımevi.
- Cemâli (2000): Cemâli Divanı. Haz. Nihal Nomer Karaman. İstanbul: Kitabevi Yayınları.
- Fatîm Davud: Hâtimetü'l-Eş'âr. Haz. Ömer Çiftçi: <http://ekitap.kulturturizm.gov.tr/dosya/1219117/h/metin.pdf>
- GÜNGÖR, Z. (2000). Türk Edebiyatında Türkçe Manzum Hilye-i Nebevîler ve Nesîmî Mehmed'in Gülistân-ı Şemâli, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara.
- GÜNGÖR, Z. (2003). “Türk Edebiyatında Hilye-i Nebevî Türünün Doğuşu, Gelişimi ve Sebepleri”, Tasavvuf, S.10, Ankara.
- Mehmed Hâkânî (1991). Hilye-i Saadet, Haz. İskender Pala. Ankara: TDV. Yayınları.
- Mehmed Süreyya (1996). Sicill-i Osmânî, C. 1, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- MERMER, A. ve KOÇ KESKİN, N. (2005). Eski Türk Edebiyatı Terimleri Sözlüğü, Ankara: Akçağ Yayınları.
- Muallim Nâci (2000). Osmanlı Şairleri, Haz. Cemal Kurnaz, Ankara: Akçağ Yayınları.
- ŞENTÜRK, A. A. ve KARTAL, A. (2004). Eski Türk Edebiyatı Tarihi. İstanbul: Dergah Yayınları.
- UZUN, M. (1998): “Hilye” TDVİA, C.18, İstanbul: TDV. Yayınları.
- UZUNÇARŞILLI, İ. H. (1988). Osmanlı Tarihi, C.IV, 2. Kısım, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- UZUNÇARŞILLI, İ. H. (1999). Karesi Meşâhiri. Haz. Mehmet Sarı, Ahmet Karaman. Balıkesir: Zağnos Kültür ve Eğitim Vakfı Yayınları.
- VASSAF, O. H. (2006). Sefine-i Evliyâ, C.4. Haz. Mehmet Akkuş-Ali Yılmaz. İstanbul: Kitabevi Yayınları.

# SEYYİT TURAK'IN HACI BEKTAŞ'IN DOĞUMU VE HAYATI HAKKINDAKİ ESERİ

İsmail Hakkı AKSOYAK\*

## Özet

Hacı Bektaş Veli'nin kimliği, nesebi, doğumu, hayatı ile ilgili kimi konularda birtakım belirsizlikler mevcuttur. Onunla ilgili bilgiler için en geniş kaynak durumundaki Velayetname ile tarih ve biyografi kitapları arasında, verilen bilgiler bakımından, tutarsızlıklar bulunmaktadır. Süleymaniye Kütüphanesi Fatih Kitaplığı 2724 numaraya kayıtlı eserin içerisinde yer alan Turak Seyyid'e ait bir risalede Hacı Bektaş Veli'nin doğumu, nesebi, çocukları, Anadolu'ya gelişi ile ilgili bilgiler yer almaktadır. Eserin sonundaki kimi ifadelerden müellifin "Turak" isminde bir kişi olduğu anlaşılmaktadır. Yine sonda O'nun Hasan Baba isminde bir müridin dervişi olduğu ve eserini ona ithafen yazdığı bilgisini vermektedir. Eserde ağırlıklı olarak Hacı Bektaş Veli'nin doğumu ve Anadolu'ya gelişi anlatılmıştır. Anadolu yolculuğu sırasında gösterdiği kerametler üzerinde de ayrıntılı bir şekilde durulmuş, bu anlatım sırasında Hacı Bektaş'ın bir insan ve veli olarak sahip olduğu nitelikler sıralanmıştır. Hacı Bektaş Veli'nin doğumu, nesebi, veliliği, yüce kişiliği, temiz ahlakı, "Hünkâr, Hacı" olarak anılmasının sebepleri, kimi kerametleri, Anadolu'ya gelişi, Bektaşilik adap ve erkânı gibi konular işlenmiştir. Velayetname'de de yer alan olaylar/konular, söz konusu eserde kimi farklılıklarla, birbirinden bağımsız anlatılar şeklinde, yedi başlık altında işlenmiştir. Eserin doğrudan Velayetname'den özetlenmediğini gösteren kimi farklılıklar da bulunmaktadır. Yazarın üzerinde durduğu konularla bunları ele alış biçimi, onun üzerinde ihtilaf bulunan meselelere değinmek ve bunları açıklığa kavuşturmak amacı güttüğünü göstermektedir. Çalışmamızda söz konusu risalede yer alan bilgiler, özellikle Velayetname'dekilerle karşılaştırılarak değerlendirilecektir.

**Anahtar Kelimeler:** Hacı Bektaş Veli, Velayetname, Hacı Bektaş Veli'nin yaşamı ve kerametleri

## SEYYIT TURAK'S BOOKLET ABOUT THE BIRTH AND LIFE OF HACI BEKTASH VELI

### Abstract

There are uncertainties about the identity, breed, birth and life of Hacı Bektash Veli. There is some contradictive information about him between the most extensive source "Velayetname" and the other historical and biography books. A booklet, which can be found in Fatih Library under the record number 2724 in Süleymaniye Library, comprises some information about the life, breed and children of Hacı Bektash Veli, and also about his coming to Anatolia. From some expressions in the end part of the booklet it can be derived that the writer of it was a person called Turak. There is also information that he was a dervish guided by a murshid called Hasan Baba and he dedicated this book to his murshid. In the booklet mostly

\* Prof. Dr., Gazi Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Ankara/Türkiye, aksoyak@yahoo.com



Hacı Bektash's birth and his coming to Anatolia are narrated. Furthermore, his keramats at the time of his journey to Anatolia and his features as an ordinary man and as a saint are told in the narration. The subjects in the booklet can be listed as: Hacı Bektash's birth, his breed, his saintness, his pure character and morality, the reasons why he was called Hünkâr or Hacı, some of his keramats, his arrival to Anatolia, proprieties and principals of Bektashism. There are slight differences between this booklet and Velâyetname about the subjects or the events. The issues are presented under seven titles in the booklet. The differences between the two books indicate that the booklet isn't just a summary of Velâyetname. The writer of the booklet especially aims to discuss and clarify some issues that hadn't been solved until that time. In this article the information about Hacı Bektash Veli in Turak's booklet is evaluated by comparing with other knowledge especially with the knowledge in Velayetname.

**Keywords:** Hacı Bektash Veli, Velayetname, the life and keramats of Hajji Bektash Veli

## Giriş

Hacı Bektaş Veli, Türk tasavvuf tarihinin önemli simalarından biri olarak geçmişten günümüze geniş bir coğrafyada çok geniş kitleleri etkilemiştir. Lokman Perende'den edindiği Hoca Ahmet Yesevî öğretisini, yine onun işaretiyle geldiği Anadolu coğrafyasında yaymıştır. Bu öğretiler bütünü, kendisinden sonra gelenler tarafından sistemleştirilerek onun adıyla tasavvufi bir yol biçimine dönüştürülmüştür. Yüzyıllar içerisinde başka bazı akımlarla birleşerek ve bunları bünyesinde eriteyerek günümüze kadar gelmiştir.

Kimi tarihî kaynaklarda Hacı Bektaş'la ilgili çeşitli bilgiler bulunmakla birlikte onun hayatına dair asıl bilgiler *Velayetname*'de bulunmaktadır. Hacı Bektaş'ın tasavvufi kimliği etrafında oluşturulmuş olan eserde, adından doğumuna, Anadolu'ya gelişine ve buradaki yaşamına kadar hayatının bütün evreleri efsanevi bir anlatım biçimiyle aktarılmıştır. Buna göre Hz. Ali soyundan gelen Hacı Bektaş Veli, Nişabur şehrinde, altıncı imam Musa Kazım neslinden olan Horasan hükümdarı Seyyid İbrahim-i Sâni ile Hatem Hatun'un evliliğinden doğmuştur. Lokman-ı Perende adlı bir mutasavvif tarafından yetiştirilmiş ve Ahmet Yesevî'nin işaretiyle Anadolu'ya gelmiştir. Kırşehir civarındaki Sulucakarahöyük'e yerleşerek birçok derviş yetiştirmiş ve burada vefat etmiştir.

*Velayetname*, Hacı Bektaş hakkında doğru, yanlış, fakat hemen hepsi olağanüstü olayları ihtiva ettiğinden, bu eser, hiç şüphe yok ki kendisinden bir hayli sonra ve menkabevi hayatı, kendisini görenlerden duyanların daha sonrakilere eklentilerle bildirerek onlar tarafından da eklentilerle nakledilerek mayalanıp yoğrulduktan, Bektaşî geleneği adamakıllı meydana gelip dal budak saldıktan sonra, en erken 15. yüzyılın sonlarında, yazılmıştır (Gölpınarlı, 1990: XXIV, XXIX). Ancak bu süreçte, bütün efsanevi anlatımlarda olduğu gibi, yaşanan olaylara ilişkin gerçeklikler (öncelikle olayların tarihleri, sonra şahıs ve mekân isimleri) bir süre sonra belirsizleşmiştir.

Bu çerçevede Hacı Bektaş'ın tasavvufi kimliği etrafında oluşturulmuş olan menkabevi nitelikteki bu eserde, onun yaşadığı mekânlara ilişkin bilgiler bulunmakla birlikte doğumu, Anadolu'ya gelişi, ölümüne ilişkin bir tarihe yer verilmemiştir. Ancak başka bazı kaynaklarda yer alan bilgiler, onun 13. yüzyılda yaşadığına işaret etmektedir<sup>1</sup>. *Velâyetname*'nin birden fazla nüshası bulunmakla birlikte bunlar çoğunlukla birbirinden istinsah edilmiş eserlerdir (bkz. Gölpınarlı, 1990: XXV-XXVII) ve aktarılan olaylar bakımından kimi farklılıklar bulunmaktadır. Sözlü gelenekte uzun süre doluşımda bulunmuş olan bütün eserlerde olduğu gibi Hacı Bektaş Veli'nin yaşamıyla ilgili anlatımlarda da farklı varyantlar ortaya çıkmıştır.

Çalışmamızın konusunu bu yolda meydana getirilmiş bir eser oluşturmaktadır. Süleymaniye Kütüphanesi Fatih Kitaplığı 2724 numaraya kayıtlı eserin içerisinde yer alan Seyyit Turak'a ait 19 varaklık risale, esas itibarıyla Hacı Bektaş Veli'nin doğumu üzerine yazılmış olmakla birlikte onun yaşamıyla ilgili ihtilafli meseleleri konu edinmiştir.

### İçerik

Eserin sonundaki kimi ifadelerden müellifle eserini yazılış amacı hakkında bilgiye ulaşmak mümkündür. “Bu zaif, hakîr, fakîr Turak Seyyid” şeklindeki kayıttan müellifin Turak isminde bir kişi olduğu anlaşılmaktadır. Yine “Hasan Baba Sultan'a gene kendi dervişi yadigâr yazdı.” ifadesi, onun Hasan Baba isminde bir mürşidin dervişi olduğu ve eserini ona ithafen yazdığı bilgisini vermektedir. Yazarla ilgili bundan başka bir bilgiye ulaşmak mümkün olmamıştır<sup>2</sup>. Nüshanın başındaki bir temellük kaydında II. Mahmut (1785-1839) döneminde Haremeyn-i Şerifeyn Müfettişi olan Mustafa Tahir'in adı geçmektedir<sup>3</sup>. Ancak ne burada ne de eserin başka bir yerinde istinsah tarihini tespit etmeye yönelik olarak kullanılacak bir bilgi bulunmamaktadır. Ancak metindeki arkaik kelime ve eklerin varlığı, eserin erken dönemde kaleme alındığını düşündürmektedir. 19 varaktan oluşan eserin her sayfası 15 satırdan oluşmaktadır. Harekeli nesihle yazılmış metinde kimi kelimelerin ve eklerin imlasında tutarsızlıklar bulunmaktadır.

Eserde, Hacı Bektaş Veli'nin doğumu, nesebi, veliliği, yüce kişiliği, temiz ahlakı, “Hünkâr, Hacı” olarak anılmasının sebepleri, kimi kerametleri (eğitim aldığı Şeyh Lokman'ın abdest alması için mektebin içinden su çıkarması, yine hocasının Arafat'ta bulunduğu sırada pişi istediği malum olarak oraya bir anda pişi götürmesi, bütün namazlarını Kâbe'de kılması), Anadolu'ya gelişi, Bektaşilik adap ve erkânı gibi konular işlenmiştir. Burada yer alan bilgiler büyük oranda *Velâyetnâme*'den alınmıştır. Ancak “Turak Seyyid, o serverün mevlûdına meşgul eyledi... Mevlûd-ı Hünkâr Hâcî Bektaş ölmez sanı tamâm oldu.” şeklindeki ifadelerden yazarın bütünüyle bir velayetname kaleme almayı düşünmediği, Hacı Bektaş'ın doğumuyla ilgili sürece odaklandığı anlaşılmaktadır. Eserin hemen başında, Hacı Bektaş Veli'nin nesebiy-

le ilgili olarak “Hazret-i Hünkâr Hâcî Bektaş sultânun mevlûdında, şöyle bildürdi ki Sultân-ı Horâsân’ın oğludur ba’zılar aydur: Aliyyü’l-murtazâ’nun sırrıdır dirler.” şeklindeki iki rivayeti ortaya koyarak tartışmaya açması, müellifin bu konudaki belirsizliği/şüpheleri ortadan kaldırmak maksadıyla ve bilinçli bir şekilde bu meseleyi ele aldığını göstermektedir.

Eser Hacı Bektaş’ın nesebi ile ilgili tespitlerle başlar. Esasen onun Türk mü yoksa Arap mı olduğu meselesi, günümüzde tartışma konusu yapılmaktadır (Bkz. Yavaş, 2006: 28). Oysa *Velayetname*’de onun seyyit olduğu bilgisi yer alır ve bunu destekleyecek nitelikte bir silsile verilir. Buna göre Hacı Bektaş’ın nesebi, Hz. Muhammet, Hz. Fatma, Hz. Ali, Hz. Hüseyin, İmam Zeynelabidin, İmam Muhammet Bakır, İmam Cafer-i Sadık, İmam Musa-yı Kazım, İmam İbrahim Mücab, İmam Musayü’s-sani, İmam Seyyit Muhammet İbrahimü’s-sani (Duran, 2007: 61, 110; Gölpınarlı, 1990: 1) şeklinde bir silsileyle Hz. Ali’ye dolayısıyla da Hz. Muhammet’e dayandırılmaktadır. Seyyit Turak da eserinde “hem Sultân-ı Horâsânun oğludur hem de Aliyyü’l-murtazânun sırrıdır” şeklinde bir söylemle *Velayetname*’deki bilgiyi destekler. Bundan sonra da onun nesebine ilişkin silsileyi ortaya koyar. Ancak burada yer alan silsilede İmam İbrahim Mücab, İmam Musayü’s-sani kaydedilmemiş ve bunun sonucunda İmam Seyyit Muhammet İbrahimü’s-sani, Musa Kazım’ın oğlu olarak kaydedilmiştir. Yine İmam Zeynelabidin, İmam Muhammet Bakır sanki tek kişiymiş gibi Muhammed Baki Zeynelabidin olarak (ve Bakır da yanlışlıkla Baki şeklinde) yazılmıştır. Onun Horasan’da doğuşu ve Horasan hükümdarının oğlu oluşu da şu şekilde izah edilmiştir: İmam Musa Kazım, Harun Reşit’in emriyle Bağdat’ta şehit edilmiş, bunun üzerine bütün çocukları farklı yerlere dağılırken İbrahim Mücab da Horasan’a gidip orada yerleşmiştir. Horasan hükümdarı Memun’un Bağdat’a giderek Harun Reşit’in yerine halife olmasından sonra halk İbrahim Mücab’ı hükümdar yapmıştır, ondan sonra da Musayü’s-sani ve İbrahimü’s-sani olarak bilinen Seyyit Muhammet hükümdar olmuştur (Gölpınarlı, 1990: 2-3). Onun ölümünden sonra hükümdarlık sırası kendisine gelen Hacı Bektaş ise tahta geçmeyip hakkını amcasının oğlu Seyyit Hasan’a bırakmıştır (Duran, 2010: 133). Ancak bu kısım Seyyit Turak’ın eserinde yer almaz.

Eserde Hacı Bektaş’ın nesebinden sonra İbrahimü’s-sani’nin doğumu ile ilgili anlatılara geçilir. Buna göre Hacı Bektaş Veli’nin dedesi olan Horasan hükümdarı Sultan Musa ile Zeynep Hatun uzun yıllardır çocuk özlemi çekmektedirler. Zeynep Hatun, Musa Kazım’ın duasıyla (onun ağzını çalkalayıp geri bıraktığı şeker şerbetini içerek) İbrahim Sultan’a hamile kalmıştır. Doğan çocuğa İbrahim ismini vermişlerdir (2a-3b). *Velayetname*’de onun adının Muhammet olduğu; ancak atası İbrahim Mücab’a benzediği için İbrahimü’s-sani olarak bilindiği kayıtlıdır (Gölpınarlı, 1990:

3). İbrahim, babası öldükten sonra onun yerine hükümdar olur. Bir gün, seyrana çıktığında çamaşır yıkarken gördüğü Şeyh Ahmet'in kızıyla evlenir [*Velayetname*'de bu karşılaşmanın, İbrahim'in avlanmak için yazıya çıktığı sırada bir çeşme başında çamaşır yıkarken gerçekleştiği yazılıdır (Duran, 1997: 73; Gölpınarlı, 1990: 3)]. Ama evliliklerinin üzerinden yirmi dört yıl geçmesine rağmen çocukları olmaz. Devlet erkânının görüşleri doğrultusunda toplanan âlimler, zahidler dervişler ve fakirler yedi gün yedi gece Kur'an okuyup ibadet ederek, yalvarıp yakararak Allah'tan onlara bir çocuk vermesini dilerler. Yedinci günün sonunda, gece rüyasına bir arslan giren kadın (Şeyh Ahmet'in kızı Hatem Hatun), korkuyla uyandığında yanında ayın on dördüne benzeyen bir erkek çocuk bulur. Çocuğa Bektaş ismi verilir (3b-5a).

*Velayetname*'de Hacı Bektaş'ın doğumu tamamen farklı bir şekilde anlatılmıştır: Yapılan dualardan sonra Sultan İbrahim, Hatem Hatun'a yaklaşmış ve normal süresinde çocuğunu doğurmuştur (Duran, 1997: 74). *Velayetname*'de bu konuda rivayetin çok olduğu belirtilerek başka bir anlatıya daha yer verilmiştir. Buna göre de gebelik müddeti bitince rüyasında yatağında yatarken kolayca bir oğlan doğduğunu görmüş ve uyanınca da gerçekten çocuğun doğduğuna şahit olmuştur (Gölpınarlı, 1990: 4). Ancak Seyyit Turak'ın rivayeti bunlara göre oldukça farklıdır. Hz. Ali'yle özdeşleştirilen arslanı rüyasında gören Hatem Hatun, gebelik yaşamadığı hâlde, korkuyla uyanınca yanında bir çocuk bulmuştur. Bu anlatı, Hacı Bektaş'ı Hz. Ali'yle özdeşleştirerek onu daha olağanüstü bir kimliğe dönüştürmüştür. Doğumu böylece efsanevi bir şekilde anlatılan Hacı Bektaş Veli'nin çocukluğu ile ilgili olarak da aynı anlatım biçiminin sürdürüldüğü görülür. Bu yoldaki ilk örnekler, doğar doğmaz, anne-babasının Allah'a hamd ettiklerini görünce, şehadet parmağını kaldırması ve anne sütünü almayarak şehadet parmağını emmesidir. Henüz bir buçuk yaşındayken kelime-i tevhidi ve Kur'an'dan ayetlerle, hadisleri söylemesi, dört yaşına kadar ibadetle meşgul olması bu onun olağanüstü hâllerindedir. *Velayetname*'de de onun bu olağanüstü hâllerine yer verilmiştir. Ancak *Velayetname*'de doğar doğmaz, ilk kelime olarak kelime-i tevhidi söylediği yazılıyken (Duran, 1997: 74; Gölpınarlı, 1990: 4) burada bir buçuk yaşındayken söylediği kayıtlıdır. Bu noktada eser, Hacı Bektaş Veli'nin adının ne olduğu yönündeki tartışmaya katkıda bulunmaktadır. Zira onun gerçek adının Muhammet (Muhammed b. Musa Sani), lakabınsa Bektaş olduğunu söyleyen kaynaklar bulunmaktadır (Coşan, 1995: 32). *Velayetname* (Gölpınarlı, 1990: 4) ve Seyyit Turak'ın eseri ise adının Bektaş olduğunu kaydetmektedir. Bunun yanında her iki eserde de onun Hünkâr ve Hacı unvanları söz konusu edilmiş, "mektebin içinden su çıkarması, hocası Şeyh Lokman'ın Arafat'ta bulunduğu sırada pişi istediği malum olarak oraya bir anda pişi götürmesi, bütün namazlarını Kabe'de kılması" gibi kimi kerametlerinden dolayı bu unvanları aldığı aktarılmıştır (Duran, 1997: 82-87; Gölpınarlı, 1990: 5-6).

Eserde bundan sonra, *Velayetname*'de anlatılan pek çok olay atlanarak Hacı Bektaş Veli'nin Anadolu'ya gelmesi -yolculuğun diğer kısımlarına değinilmeden onun Fatma Bacı'ya selam vermesi kısmından başlayarak- anlatılmıştır. *Velayetname*'de Anadolu'ya Ahmed Yesevi tarafından (Sunar, 1975: 36), kimi kaynaklarda ise hocası Lokman Perende tarafından gönderildiği kayıtlıken burada rüyasındaki bir sesin bu görevi tevdi etmesi söz konusudur (9b). Diğer konularda olduğu gibi bu yolculuk sürecinde de onun gösterdiği kerametler söz konusu edilmiştir. Arslanlık denen ve yolu arslanlar tarafından kesilmiş bir adada, herkesi korkutmuş olan bu vahşi hayvanları ehlileştirilmesi (9b-10a), Anadolu'ya yaklaşınca mana âleminde bütün Anadolu erenlerine selam vermesi, bu durumun "Bacıyân-ı Rûm"dan Fatma Bacı'ya malum olması ve selamını almasıyla Anadolu erenlerinin kanat açarak arşa dek yolunu kapatmaya çalışmaları üzerine sıçrayıp arşın üzerinden aşması bunlardandır.

Arşın üzerinden aşan Hacı Bektaş orada Hz. Peygamber'in miraca çıktığında yaşadıklarına benzer şeylere şahit olmuştur. Elifi taç giyen meleklerle karşılaşmış, onlarla konuşmuş, bu taca âşik olmuştur. Hz. Peygamber'e miraçta verildiği belirtilen hilat ve taçtan ona da verilmiştir. Bu sırada, Hz. Peygamber'in miraç esnasında, tasavvufi literatürde dünyanın manevi koruyucuları olarak bilinen "kırklar meclisi"yle temas etmesi<sup>4</sup>, "kırklar makamı"nı yücelten bir bakış açısıyla ayrıntılı bir şekilde anlatılmıştır (10a-12b). *Velayetname*'de bulunmayan ve Alevi-Bektaşî kültürü içerisinde önemli bir yere sahip olan "kırklar meclisi" inancı doğrudan Hacı Bektaş'ın Anadolu'ya gelişi ile değil Hz. Peygamber'in Miraç hadisesi etrafında teşekkül etmiştir. Bu anlatım sırasında, Bektaşî kültüründe önemli yeri olan hil'at, taç, hırka, ferman, mum ve mumun yakılması ile ilgili ritüeller de ayrıntılı bir şekilde anlatılmıştır (12b-13a). *Velayetname*'de buradaki elifi taç, hırka, çerağ, sofrası, alem ve seccade, Allah'tan Hz. Peygambere, ondan Hz. Ali'ye, ondan Hz. Hüseyin'e şekilden oğuldan oğula nakledip Ahmet Yesevi'ye kadar geldiği, ondan da Hacı Bektaş Veli'ye intikal ettiği kayıtlıdır (Gölpınarlı, 1990: 106). Bundan sonra Hacı Bektaş'ın Sulucakaraöyük'e gelmesi, *Velayetname*'de anlatıldığı biçimiyle (Duran, 1997: 174-185; Gölpınarlı, 1990: 18-20) ama kimi eksikliklerle aktarılmıştır. Buna göre Onun Anadolu'ya gelişi sırasında güvercin "don"unda Karacaöyük'e iner, oradaki erenler doğan suretine girerek onu engellemeye çalışır ama güvercin doğanı avlar. Ondan sonra Anadolu erenleri, yaptıklarından dolayı Hacı Bektaş'tan özür dileyip onun veliliğini sınamaya kalkarlar. Hacı Bektaş'ın secdeye gitmesiyle gökten yeşil bir ferman iner, elifi taç gelir başına konar. Bunun üzerine onun velayetinin Allah vergisi olduğunu anlayan Anadolu erenleri "tevelle teberra" ederler.

Eserin bundan sonraki kısmında Hacı Bektaş Veli'nin karakter özellikleri anlatılır. Bu bağlamda yolu doğru, çerağı aydınlık, sözlü sağlam bir er olarak onun gazap ehli olmadığı, meskenet ehli olup şefkat gösterdiği, nasihat edip halka söz ve

davranışlarıyla yol gösterdiği, dünyaya tamah etmediği, şehvete düşkün olmadığı, Allah'tan başka hiçbir şeye değer vermediği belirtilmiştir. Yine şeyhliğin adap ve erkânından olarak edepli olmak, yolu doğru olmak, mağfiret sahibi olmak, helal yemek, dedikodu yapmamak, yaptıklarından dolayı kimseye sıkıntı ve üzüntü vermek, gönlünü gaflet ve fesada vermemek, Allah yolunda ilerlemeyi tek amaç olarak benimsemek ve bu yolda içi dışı bir olmak, Allah'a sürekli ibadet edip durmadan hamd ü senada bulunmak, her vaktini Kabe'de kılarak sefer ehli olmak, gözüne hâkim olup kimsenin kusurunu aramamak, diline hâkim olup kimsenin kusurunu söylememek, beline hâkim olup kimsenin ırzına, namusuna göz dikmemek gibi Hacı Bektaş Veli'de bulunduğu belirtilen nitelikler sıralanmıştır (16b-17a). Bu özellikleriyle kendisine Allah tarafından "Hüdavendigâr-ı Kutb-ı Âlem Fahr-ı Benî Âdem" isminin lâyük görüldüğü belirtilen Hacı Bektaş, "ehl-i terk ve sahib-i genc" bir veli olarak "hatm-i evliya (evliyaların sonuncusu)" olarak takdim edilmiştir.

Eserde üzerinde durulan meselelerden biri de Hacı Bektaş Veli'nin evlenip evlenmediği ve çocuğunun olup olmadığıdır. Bu konudaki ihtilaf öylesine derindir ki Bektaşiler, bu tartışma sebebiyle Babalar (Babağân) ve Çelebiler (Dedegân) olmak üzere ikiye ayrılmıştır. Çelebiler, onun Kadıncık Ana'dan Seyyid Ali Sultan (Timurtaş) adlı bir çocuğunun dünyaya geldiğini, kendilerinin de bu soydan olduklarını iddia etmektedirler. Babalar ise onun hiç evlenmediğini, bugün Hacı Bektaş Veli'nin evladı olarak bilinenlerin Pir'in Kadıncık Ana'dan gelen nefes evlatları olduğunu savunur. *Velayetname*'de bu ikinci görüşü destekler nitelikte, Kadıncık Ana'nın içine Hacı Bektaş'ın burun kanı damlamış abdest suyunu içince hamile kaldığı yazılıdır. Bu şekilde Kadıncık Ana'nın üç evladı dünyaya gelmiş ama birisi henüz Hacı Bektaş hayattayken vefat etmiştir (Duran, 1997: 32). Seyyit Turak'ın eserinde evlilik konusuyla ilgili açık bir kayıt yoktur. Ancak "*Hünkâr Hâcî Bektaş şol kaç oğl dünyâda orundılandı*" şeklindeki kayıttan sonra onun "Eylik İmrici, Umurtaş (Temurtaş olmalı), Mürsek (Mürsel olmalı) Bâli, İskender Çelebi, Hızır Bâli, Yûsuf Bâli, Resûl Çelebi, Hızır Bali Mahmûd Çelebi" adlı oğulları olduğu belirtilmiştir. Fakat bu evlatların nefis ve şehvet ile dünyaya gelmediği, onun duası ve nazar-ı batınisi ile zuhur ettikleri kayıtlıdır. Seyyit Turak'ın bu görüşü, "Babağân" kolunun görüşünü destekler mahiyettedir. Bütün bunlardan başka eserde Hacı Bektaş Veli'nin kerametlerinden olmak üzere mallarına güvenerek kendisine gülenleri ve mallarını duasıyla taşa dönüştürdüğü anlatılır (15b-16a). Yine bu bağlamda çeşitli vesilelerle "Ahmed, elif, mefsûl" gibi lafızların harflerinin tasavvufi kültürde bulduğu karşılıklarda aktarılmıştır.

### Sonuç

Eserde ağırlıklı olarak Hacı Bektaş Veli'nin doğumu ve Anadolu'ya gelişi üzerinde durulmuştur. Anadolu yolculuğu sırasında gösterdiği kerametler üzerinde de ayrıntılı bir şekilde durulmuş, bu anlatım sırasında Hacı Bektaş'ın bir insan ve veli olarak sahip olduğu nitelikler sıralanmıştır.



Eser anlatım tekniği bakımından değerlendirildiğinde bütüncül bir olay örgüsünün olmadığı görülmektedir. *Velayetname*'de de yer alan olaylar/konular, söz konusu eserde kimi farklılıklarla, birbirinden bağımsız anlatılar şeklinde, yedi başlık altında işlenmiştir. Örneğin *Velayetname*'de Hacı Bektaş'ın Anadolu'ya gelişiyle ilgili olarak, Anadolu erenlerinin onun velayetinin sahipliğini ölçmek için sağ avucundaki ve alındaki yeşil beni göstermesini istemeleriyle yasemin yaprağının üstüne seccadesini sererek namaz kılması hadisesi bağlamı dışında, dördüncü ve beşinci bölümlerde ("Fi Beyâni'l-vilâyeti Hamsîne" başlığı altında) anlatılmıştır. Oysa bu susen/yasemin yaprağı üstünde namaz kılması hadisesi ile ilgili olarak *Velayetname*'de Horasan (Duran, 1997: 90-93; Gölpınarlı, 1990: 8) erlerine keramet göstermek için yaptığı bilgisi vardır.

Eserde anlatılanlar, büyük oranda *Hacı Bektaş Velayetnamesi*'yle benzerlik göstermektedir. Ancak doğrudan *Velayetname*'den özetlenmediğini gösteren kimi farklılıklar da bulunmaktadır. Örneğin, *Velayetname*'de yer alan şahıs isimleri, ek-sik olarak kaydedilmiş ya da hiç anılmamıştır. Bu çerçeveden olmak üzere, Hacı Bektaş'ın annesinin adı verilmemek, hocasının adı da sadece Şeyh Lokman olarak geçer. Sulucakaröyük'e ulaşmaya çalışırken güvercin donuna girmesi üzerine, onu avlamak için doğan donuna giren Bayezit-i Bistami'nin halifelerinden Hacı Tuğrul (Duran, 1997: 177-178)'un adı da verilmemiştir.

Eserde anlatılan olaylarla ilişkili olarak "bazılar aydur" ifadesiyle başlayan farklı rivayetlere yer verilmiştir. Bu durum, anlatılan olayların yazılı bir kaynaktan alıntılanmadığını, muhtemelen Bektaşî dergâhlarında sözlü dolaşımda olan anlatıların yazıya geçirildiğini düşündürmektedir. Yazarın üzerinde durduğu konularla bunları ele alış biçimi, onun üzerinde ihtilaf bulunan meselelere değinmek ve bunları açıklığa kavuşturmak amacı güttüğünü göstermektedir.

### Sonnotlar

- 1 Ahmet Eflakî (1973: 1/370-372, 1/450-451), Hacı Bektaş'ın Mevlana (1207-1273) ile çağdaş olduğuna işaret etmektedir. Bu bilgiyi destekleyecek şekilde Aldülbaki Gölpınarlı, Kaygısız Abdal'a ait bir risalenin sonundaki, Resmî Ali Baba'nın istinsah ettiği *Vilâyetname*'nin başındaki ve Derviş Mehmet Şükrî'nin *Silsilename*'indeki kayıtlara dayanarak onun 1209'da doğup 63 yaşındayken 1270'te vefat ettiğini kaydetmiştir (1990: XXIII-XXIV). Son dönemde Hacı Bektaş Veli ve eserleri üzerine yapılan çalışmalarda da bu görüş genel kabul görmüştür. Buna karşın Taşköprüzade onu I. Murat (1362-1389) devri ve Gelibolulu Mustafa Ali de Orhan (1326-1362) devri âlimleri arasında zikretmişlerdir. Âşık Paşazade tarihinde (2003: 570-572) ise onun yaşamına ilişkin bir tarih kaydına rastlanmaz.



- <sup>2</sup> Kaynaklarda Turak (Durak) Çelebi adında iki şairden söz edilmektedir. Bunlardan ilki Nihani mahlasıyla şiirler yazan, şehzadeliği sırasında II. Selim'in defterdarlığını yapan Edirneli Durak Ali Çelebi'dir. 30 Kasım 1562 (H. 3 Rebiülahir 970) tarihinde vefat etmiştir. Gelibolulu Mustafa Ali, onun Acemzade olduğunu söyler (Tuman, 2001: 1121). Diğeri ise Sezayî mahlasıyla şiirler yazan Edirneli Durak Çelebi'dir. Kanuni Sultan Süleyman devrinde Dergâh-ı Âli bendelerinden idi (Tuman, 2001: 427). Ancak bunların Bektaşî olduğuna ya da Hacı Bektaş üzerine bir eser yazdığına ilişkin bir kayıt yoktur. Buradan hareketle çalışmamıza konu olan Seyyit Turak'ın tezkirelere girmemiş başka bir kişi olduğu söylenebilir.
- <sup>3</sup> Eserin başındaki kayıt şu şekildedir: Vakfu's-sultani'l-muazzami'l-mansûr ve sebilü'l-hakani'l-mevfûri'l-meşhûr nâsîru ş-şerîat ve'l-milleti'l-hanifeti'l-beyzâ el-âmir bi'l-hükmi nâsîh-i akvâli'l-fukahâ es-sultan bin sultan es-sultan abu'l-fütûh ve'l-mağâzî Mahmud Han bin es-Sultan Mustafa Han cealehu'l-bedenî hısnun ve fa'llâhu mahfûzan ve men bi-amm-i a'bâi'l-celîle mahzûzen ve ene'l-fakîru ileyhi sübhânehu ve teâlâ Mustafa Tahir el-müfettiş bi'l-haremeyni'ş-şerîfeyni'l-muhteremeyni gufira lehu. (*Muzaffer ulu padişahın bağısı ve hakanın meşhur bereketli yardımı Hak yolunun ve dine samimi olarak inananların destekçisi, din bilginlerinin yol gösterici öğretilerine göre hüküm veren hükümdar oğlu hükümdar, fetihler ve gazâlar padişahı, Sultan Mustafa Han'ın oğlu Mahmut Han (Allah onu bedenlen kale (gibi sağlam) kılsın! Allah (onu) korusun! Allah onun asil evlatlarını bahtlı kılsın!) Ben onun âciz kuluyum. Şanı yüce, kusur ve noksandan münezzeh olan Cenâb-ı Hak. Muhterem Haremeyn-i Şerîfeyn Müfettişi Mustafa Tahir Allah onu bağışlasın!*). Nüshanın başında biri okunamayan iki mühür bulunmaktadır. Diğer mühürde ise aynı zamanda dua olarak da okunan şu ayet yazılıdır: Elhamdü li'llâhillezi hedânâ li hazâ ve mâ künnâ li-nehtediye levlâ en-hedâne'llâh [Bizi buna erdiren Allah'a hamdolsun. Eğer Allah bizi doğru yola sevk etmeseydi biz doğru yola erişemezdik. (Kur'ân-ı Kerîm, Araf 7/43)].
- <sup>4</sup> Kırklar meclisi ve cemi, Aleviliğin temel ibadeti olan "cem" in kaynağıdır. Kırklar meclisi, zamanı ve mekânı belirli olmayan, içinde Hz. Ali'nin de bulunduğu, Hz. Muhammet'in sonradan katıldığı bir ulular meclisinin, Aleviler için derin sembolik anlamları olan ritüelin adıdır. Geleneksel Alevi kaynaklarında bu olay Miraç gecesine bağlanarak anlatılır. Farklı varyantları olmakla birlikte yaygın olan anlatım özet olarak şöyledir: Hz. Muhammet, Miraç'tan geri dönüşünde, duyduğu seslerin kaynağını merak eder, kapıyı çalar. İçeriden, "Sen kimsin?" diye seslenirler. Hz. Muhammet, "Ben son Peygamber Muhammed Mustafa'yım." der. Kırklar; "Bize peygamber gerekmez." diyerek onu içeri almazlar. Şaşkın bir şekilde geri dönen Hz. Muhammet'e melekler, o ulu meclise dâhil ol der. Geri dönüp kendini soy ve sosyal statüsü ile tanıtır. Bu kez de "Bize soy sop mal mülk gerekmez." diyeyine içeri alınmaz. Meleklerinde tavsiyesi ile "Sıradan bir insan, hâdimül-fukârayım (fakir fukaranın hizmetçisiyim)" dediğinde içeriye kabul edilir. (DABF, 2008: 31-33. Konuyla ilgili ayrıca bkz. Bozkurt, 2006: 13-18). Seyyit Turak'ın eserinde de hadise bu şekilde anlatılmaktadır.
- <sup>5</sup> "Selam ve salavatın azı da çoğu da yaratılmışların en hayırlısı olan Muhammed üzerine olsun. Bundan sonra..."
- <sup>6</sup> Kendisinden sonra ehline, tebelerine ve haliflerine

- <sup>7</sup> O tevbe edenler, o ibadet edenler, o hamd edenler, Allah rızası için sefer edenler, o rükû edenler, o secdeye kapananlar ... (*Kur'ân-ı Kerîm*, Tevbe 9/112).
- <sup>8</sup> Bana duâ edin ki size karşılık vereyim (*Kur'ân-ı Kerîm*, Mü'min 40/60).
- <sup>9</sup> Allah'ın tek olduğuna, ortağının olmadığına, birliğine, varlığına ve peygamber efendimizin onun kulu, resülü olduğuna şahadet getiriyorum.
- <sup>10</sup> Benim ashabımın her biri yıldız gibidir; hangine uyarmanız hidayete erersiniz.
- <sup>11</sup> Allah'tan bir yardım ve yakında gerçekleşecek bir zafer! Müminlere bunları müjdele! (*Kur'ân-ı Kerîm*, Saff 61/13).
- <sup>12</sup> Fakirlik üç şeydir: Devletle mutavazi (alçakgönüllü) olmak, kudretli olunca izzetli olmak ve istemeden ihsan etmek.
- <sup>13</sup> Eğer semeresinin iyi olmasını isterse, semere çıkınca düzenli ve sağlam olur. Çünkü o Allah ü Tealâ'ya karşı mut'îdir.
- <sup>14</sup> Âlemin kutbu, Allah'ın her iki arz üzerindeki dostu.
- <sup>15</sup> Bektaşî geleneğindeki Allah'î, peygamberlerini ve tertemiz imamları sevmek ve onların düşmanlarından uzak durmak düsturudur.
- <sup>16</sup> İlimde, edebte ve oğulda...
- <sup>17</sup> Allah her şeyin üzerine ... (*Kur'ân-ı Kerîm*, Al-i İmran 3/165, Ankebût 29/20, Bakara 2/20, 109, 148, Fâtır 35/1, Hacc 22/17, Nahl 16/77, Nûr 24/45).
- <sup>18</sup> Rabb'in sana selam okuyor ey Muhammet.
- <sup>19</sup> Barış dinine bismillah ve resuküne selam olsun. Rahmet ve erdem kapılarını bize aç.
- <sup>20</sup> Arşî taşıyan melekler devamlı olarak Rab'lerini zikir ve O'na hamd ederler. Müminler için af dileyip du'â ederler: Ey ulu Rabb'imiz, senin ilmin her şeyi kuşatmıştır (*Kur'ân-ı Kerîm*, Mü'min 40/7). Parantez içindeki kısımlar metnin aslında yazılmamıştır.
- <sup>21</sup> Beni güvenli ve kutlu bir yere indir. Çünkü sen konuklayanların en iyisi, en mükemmelsin (*Kur'ân-ı Kerîm*, Mü'minûn 23/29).
- <sup>22</sup> Allah'im senin için niyetsiz oruç tuttum ve senin rızıklı orucumu açtım.
- <sup>23</sup> Benim günahlarımı başışla yarımın orucu için de niyet ederim. Allah'im kabul et.
- <sup>24</sup> Kudretinden bizi yaratan, erdemliğiyle bizi doğru yola hidayet eden ve halkını hidayet yoluna çağırarak üzere Muhammed'i tayin eden Allah'a hamdolsun.
- <sup>25</sup> Allah katında hak din, İslam'dır (*Kur'ân-ı Kerîm*, Âl-i İmrân 3/19).
- <sup>26</sup> İyiliği yapıp, kötülükleri önleyen ... (*Kur'ân-ı Kerîm*, Âl-i İmrân 3/104, 114, Tevbe 9/71).

- <sup>27</sup> Semayı (göğü) yaratan Allah'a hamdolsun. Göğü çok güzel katlı gördüm.
- <sup>28</sup> Bir gün olur ki insanları davet ederiz. Bu insanların bir kısmına muminlerin emiri Ali'nin kitabı kendisine verilecektir.
- <sup>29</sup> Bu şerif (namuslu) bir ağaç olup âlimlerin fetvasıyla mübarek olmuştur. Hamdolsun kadir, şeker ve aziz Allah'a ki gizli (saklı) ve aleni şeyleri bilendir
- <sup>30</sup> Ey şanlı Peygamber! Biz seni insanlar hakkında şahit, müjdeci, uyarıcı ve Allah'ın (izniyle onun) yoluna davet eden bir peygamber ve aydınlatan bir lamba olarak gönderdik (*Kur'ân-ı Kerîm*, Ahzâb 33/45-46). Yukarıdaki metinde ve burada parantez içindeki kısımlar ayetin aslında olmasına rağmen metne alınmamış kısımlar.
- <sup>31</sup> Allah göklerin ve yerin nurudur. O'nun nurunun misali, tıpkı içinde lamba bulunan bir kandillik gibidir. Lamba bir sırça (cam) içinde, o sırça da sanki parlayan incimsi bir yıldız!
- <sup>Bu</sup> lamba, doğuya veya batıya mensup olmayan kutlu, pek bereketli bir zeytin ağacından tutuşturulur (*Kur'ân-ı Kerîm*, Nûr 24/35).
- <sup>32</sup> Nereye dönerseniz Allah'ın yüzü işte oradadır (*Kur'ân-ı Kerîm*, Mâide 2/115).
- <sup>33</sup> Ey Allah'ımız! Ey bizim rabbimiz! (*Kur'ân-ı Kerîm*, Mâide 5/114).
- <sup>34</sup> Hamdolsun Allah'a ki ariflerin kalbini nurla doldurmuş ve kendi ziyetiyle sülemiştir. Bilgiler biriktirmiş ve onu kulları arasında eşit bir şekilde dağıtmış ve bunu yapmakta kadirdir.
- <sup>35</sup> Ama daha önce yaptığımız gibi arkanızı döner, cihattan kaçarsanız, O, size gayet acı bir azap verir (*Kur'ân-ı Kerîm*, Fetih 48/16).
- <sup>36</sup> İyiliği yapıp, kötülükleri önleyen... (*Kur'ân-ı Kerîm*, Âl-i İmrân 3/104, 114, Tevbe 9/71).
- <sup>37</sup> Sen de ki: "İddianızda tutarlı iseniz haydi delilinizi ortaya koyun!" (*Kur'ân-ı Kerîm*, Bakara 2/111, Neml 27/64).
- <sup>38</sup> Ölümünüzden önce ölün. Böyle bir hadis var ama şu şekilde: Yâ eyyühe'n-nâsü tûbü ile'llâhi kalbe en temûtû (Ömer Nasuhi Bilmen, 500 Hadis, 492. Hadis)
- <sup>39</sup> Kur'ân-ı Kerîm'de şu şekildedir: *minküm men yürüdü'd-dünyâ ve minküm men yürüdü'l-âhirete...* [Kiminiz dünya menfaatini istiyordu, kiminiz ahiret mükâfatını (*Kur'ân-ı Kerîm*, Âl-i İmrân 3/152)].
- <sup>40</sup> Allah katında hak din, İslam'dır (*Kur'ân-ı Kerîm*, Âl-i İmrân 3/19).
- <sup>41</sup> İçinizde seven (?)... (*Kur'ân-ı Kerîm*, Hucurât 49/12).
- <sup>42</sup> Kur'ân-ı Kerîm'de şu şekildedir: *feminhüm zâlimün li-nefsihî* [(Kullarımızdan) kimi nefesine zulmeder (*Kur'ân-ı Kerîm*, Fâtır 35/32)].
- <sup>43</sup> Namazınızı kılın, zekâtını verin ve Ramazanda orucunuzu tutun. Miskinlere ve yetimlere yemek verin.

- <sup>44</sup> İçlerinden bazıları; “Sahi! (İbrahim adındaki bir delikanlının) onları diline doladığını işitmiştik” dediler (*Kur’ân-ı Kerim*, Enbiyâ 21/60).
- <sup>45</sup> Erbabı haricinde kimse oraya girmez.
- <sup>46</sup> Edep, her şeyin abdesti gibidir.
- <sup>47</sup> Biz cehennem için cinlerden ve insanlardan öyle kimseler yarattık ki onların kalpleri vardır ama bu kalplerle idrak etmezler, gözleri vardır onlarla görmezler, kulakları vardır onlarla işitmezler. Hâsılı onlar hayvanlar gibi, hatta onlardan da şaşkındırlar. İşte asıl gafil olanlar onlardır (*Kur’ân-ı Kerim*, A’râf 7/179).
- <sup>48</sup> “Sahi! İbrahim’in şerefli misafirlerinin gelişlerinden haberin oldu mu? Onlar yanına varında (selam) dediler.” (*Kur’ân-ı Kerim*, Zâriyât 51/24-25).
- <sup>49</sup> “O, gözlerin hain bakışını ve kalplerin sakladığı bütün şeyleri dahi bilir.” (*Kur’ân-ı Kerim*, Mü’min 40/19).
- <sup>50</sup> “Hiç sizden biriniz ölmüş kardeşinin cesedini dişlemekten hoşlanır mı?” (*Kur’ân-ı Kerim*, Hucurât 49/12).
- <sup>51</sup> Onlar edep yerlerini korurlar. Eşleri ve cariyelerinden başkasından.Yalnız bunlarla münasebeti olanlar ayıplanamazlar. (*Kur’ân-ı Kerim*, Me’âric 70/29-30, Mü’minûn 23/5-6).
- <sup>52</sup> Yerde Allah’ın velisidir, zahir ü batını bilen, diğer evliyalara keramet gösteren...
- <sup>53</sup> Ayetin aslı şu şekildedir: “...İnne’llâhe bâligu emrihi kad ce’ale’llâhü li-küllü şey’in kadîr.” “Allah buyruğunu elbette yerine getirir. Gerçekten Allah, herşey için bir ölçü, her iş için bir vade belirlemiştir.” (*Kur’ân-ı Kerim*, Talâk 65/3).

## Kaynakça

- AHMET E. (1973). Menakbü’l-arifin. haz: Tahsin Yazıcı. İstanbul: MEB Yayınları.
- ÂŞIK Paşazade. (2003). Osmanoğulları’nın tarihi. haz: Kemal Yavuz-M.A. Yekta Saraç. İstanbul: K Kitaplığı.
- BOZKURT, F. (2006). Buyruk. İstanbul: Kapı Yayınları.
- COŞAN, M. E. (1995). Hacı Bektaş-ı Veli. İstanbul: Seha Neşriyat.
- DABF (Danimarka Alevi Birlikleri Federasyonu). (2008). Alevi-Bektaşî inançlarının esasları. [http://www.alevi.dk/ALEVILIK/Alevilik.htm#\\_Toc 216544333](http://www.alevi.dk/ALEVILIK/Alevilik.htm#_Toc 216544333). Erişim tarihi: 10.12.2011.
- DURAN, H. (2007). Velâyetnâme. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- DURAN, H. (2010). Velâyetnâme’ye göre Hacı Bektaş Veli. Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırmaları Dergisi, 55: 129-138.

- GÖLPINARLI, A. (1990). Vilâyet-nâme – Menâkıb-ı Hünkâr Hacı Bektâş-ı Veli. İstanbul: İnkılâp Kitabevi.
- SUNAR, C. (1975). Melamilik ve Bektaşilik. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.
- YAVAŞ, F. (2006). Hacı Bektaş-ı Veli'nin Vilayetnamesi'ndeki İslam öncesi ve İslami motiflerin değerlendirilmesi. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. İstanbul.

## EKLER

### Metin:

[1b]

Bismillâhirrahmânirrahîm

### **Evvel anı beyân ider kim sırr-ı hünkâr Hâcî Bektaş rahmetullahi aleyh.**

Beyân oldur kim ma'lûm ve maksûm kıldı ol peygâmbere serverine [a]shâbına ve âline ve evlâdına olındugından sonra min hulefâyı oldur imamdur anların üzerine olındugından sonra ol dört mahsûmlerdür cümleten kısmü'l-ma'rûfdur bünyâd-ı ibâdetdür, bi-kadr-i şer'atdür *kalîlen ve kesîren es-salavâtu ve's-selâmü alâ hayrî halkîhi Muhammedin ve âlihi ecma'in. Emmâ ba'dü's* şöyle bilgil kim Hazret-i Hünkâr Hâcî Bektaş sultânun mevlûdında, şöyle bildürdi ki Sultân-ı Horâsân'un oğldur ba'zılar aydur: Aliyyü'l-murtazâ'nun sırrıdır dirler. İmdi bilgil kim hem Sultân-ı Horâsân'un oğldur hem Aliyyü'l-murtazâ'nun sırrıdır; sahihdür. *Ve alâ âlihi ve etbâ'ihî ve hulefâihî min ba'dihî*<sup>6</sup> bilgil kim Horâsân, Mûsâ Kâzım oğldur. Mûsâ Kâzım, Ca'fer Sâdık oğldur. Ca'fer Sadık, Muhammed Bâkî Zeyne'l-âbidîn oğldur. Zeyne'l-âbidîn, Hüseyin oğldur. Hüseyin, Aliyyü'[1]-murtazâ oğldur. İmdi hünkâr Hâcî Bektaş sultân [2a] Ali'nün sırrıdır. Fi beyânü'l-hikâyet imdi bilgil kim Horâsân sultânının adı sultân Mûsâ idi; anun bir hatunı var idi. Zeyneb Hatunı dirlerdi. Oğlı kızı olmazdı. Bir gün Zeyneb Hatun savladı: İbâdet idüp otururdu, gönlin fikrini teşviş basmışdı, oğlı kızı olmadığına meger ki serâyı yakınında bir bınar vardı yanında bir azim ağaç bitmişdi, bakdı gördi bir yigit geldi bir ağaç dibine indi, atını bağladı, abdest aldı vakt-i duhâya ikâmet eyledi. Namâza durdı çünkü ol yigdi. Baktı gördi yüzinde nur balkır. Kaçan anun yüzini gördi, gönli nur ile münevver oldu, gam ve gussa gönlinde gıtdi. Tiz bir adam saldı ki "Varun görün ne kişidür, kandan gelür, adı nedür?" didi. Abdi vardı, sordı ki "Ne kişisin, gelişün neredendür, adun nedür?"

El-cevâb fi sualbeyân alâm ayıtdı “Adum Mûsâ Kâzım’dur, gelişim Medîne’ dendür, aslum nebidür.” didi. Abd geldi, cevâb getürdi, ayıtdı: “Aslı nebidür, adı Mûsâ Kâzım’dur, gelişim Medîne’ dendür.” Çün Zeyneb cevâbı işitdi tiz sultân [2b] Mûsâ’ya haber itdi, nesl-i resûl yetişdi, “Tiz gelsün!” didi çün sultân Mûsâ bu cevâbı işitdi, durdı, Zeyneb Hatun katına geldi. Zeyneb ol şahsı gösterdi, sultân Mûsâ tiz durdı. Mûsâ Kâzım katına geldi, merhaba didi, görüşdi, ol da’vet kıldı geldi. Zeyneb Hatun döşekler döşedi ni’metler hâzır eyledi. Geldiler, oturdılar, ortaya ta’am getürdiler. Mûsâ Kâzım aydur: “Ben sâimem.” didi. Sultân Mûsâ aydur: “Ben sizün muhibbinüz[em], bizüm hâtırımuzçün sunun.” böyle diyicek Mûsâ Kâzım aldı kaç lokma yidi, andan du’â eyledi. Oturdılar andan Zeyneb Hatun şeker şerbetlerin eyledi, getürdi; kaçan Mûsâ Kâzım anı gördi, âh eyledi. Andan sultân Mûsâ aydur: “Yâ imâm niçün âh eyledün?” didi. Mûsâ Kâzım aydur: “Ol benüm ceddüm Hüseyin suya hasret gitdi. Şimdi ben şeker şerbeti mi içeyüm?” didi, ağladı. Ve hem sultân Mûsâ dahi ağladı andan sâkin oldılar. Sultân Mûsâ aydur: “Hüseyin aşkına bizüm hatırımuzçün alun, [3a] için.” didi. Öyle diyicek Mûsâ Kâzım aldı, agzını yaykadı; içmedi, girü meşrebeye dökdi. Andan sultân Mûsâ âh eyledi. Mûsâ Kâzım aydur: “Niçün âh eyledün?” didi. El-cevâb sultân Mûsâ aydur: “Bunca yıldur ki ömrüm geçdi, bir oğul yüzün görmedüm.” didi, ağladı. Anun ağladığına Mûsâ Kâzım’un özi köyindi, el götürdi, du’â eyledi, hemân ol du’â hazretde makbûl oldu. Hemân ol dem Mûsâ Kâzım kalkdı, atına bindi, revân oldu. Sultân Mûsâ durdı ol şerbeti getürdi, Zeyneb Hatun katına getürdi ha çünki hatun meşrebeye bakdı gördi, tolu; ayıtdı: “Niçün içmedünüz?” didi. Sultân Mûsâ aydur: “Kaçan Mûsâ Kâzım şerbet gördi, ağladı, ayıtdı: ‘Ol benüm ceddüm şâh Hüseyin suya hasret gitdi ben şimdi şeker şerbeti mi içeyim.’ didi ağladı anun ağladığına ben de ağladım, çün sâkin oldı, ben ayıtdum: ‘Hüseyin ışkına, bizüm hâtırımuz için alun için.’ didüm. İyle diyicek agzına aldı, yutmadı, agzın yaykadı, girü meşrebeye [3b] dökdi. Gördüm ol içmedi, ben dahi içmedüm” didi. Çün Zeyneb Hatun bu cevâbı işitdi, be-cân hemân meşrebeyi eline aldı, şerbeti içti. Fi’l-hâl İbrâhim Sultân sulbe düşdi; zirâ du’â makbûl idi. Nitekim Hak sübhânehu ve te’âlâ, Kur’ân’da buyurmuşdur; *ettâ’ibûne’l-âbidüne’l-hâmidüne’s-sâlihâne’r-râkiêüne’s-sâcidûn*<sup>7</sup> dimişdür ve hem bunların du’ası müstecâbdur. İmdi Zeyneb Hatun hâmile oldu. Müddetle bir oğlan dünyâya geldi; sevindiler, güvendiler. Ba’zılar aydur: “Adı Güvenç olsun.” ve ba’zılar aydur: “Adı Sevinç olsun.” didiler, hem ma’nevî didiler. Zirâ kim Mûsâ Kâzım’un yârından oldu, bildiler ammâ oğlanın adını İbrâhim virdiler. Çün müddet ile oğlan on dört yaşına degdi; oğlan kuvvet, salâbet, hüsn hâsıl oldu. Sultân Mûsâ dünyâdan âhirete rihlet itdi. Oğlan[1] atası tahtına geçürdiler, âline, memleketine beg oldu. Bir gün seyrânda yürürken bir yire yitişdi kim anda hatunlar [4a] ton yurlardı. Bir kız ton yurken İbrâhim’ün yüzi-

ne bakdı, İbrâhim'ün gözi ana tuş geldi. Hemân birbirine âşık oldılar, sabr [u] karârı kalmadı, İbrâhim eve geldi, anası Zeyneb Hatun katına girdi. Çün anası gördi, ağladı. Anası aydur: “İy gözüm nûrı, cânım oğul, niçün ağlarsın?” didi. İbrâhim aydur: “Meger seyrânda yürürken bir yire yitişdüm. Bakdum hatunlar bî-kıyâs ton yurlar. Beni gördiler buşdılar. Velikin bakdum, bir kız; gözüm duş oldu, heman ol dem ak-lum gitdi, bilmezem ne oldum.” didi. Çün oğlunun cevâbını işitdi, Zeyneb Hatun tiz adam saldı, sordurdu, bildi kimün nesidür. Meger bir zâhidün kızı idi. Ol zâhidün adına Şeyh Ahmed dirlerdi. Adam saldı kızı istedi, aldı. Toylar, düğünler eyledi. Kızı akd alup oğluna getürdi. Bir niçe zamân bile oldılar. Yigirmi dört yıl arada geçdi, İbrâhim'ün oğlı kızı olmadı. Zeyneb Hatun dünyâdan geçdi. Bir gün İbrahim, [4b] begleri, uluları katına kığırdı, ayıtdı: “Şu benüm oğlum kızım olmadı, bana ne öğüt virürsüz?” didi. Bir yire geldiler danışdılar ki aydur: “Gelün hâkimler getirelüm, ilâc eylesünler.” Kimi aydur: “Ulemâlar, müneccimler getürelüm usturlâb ilmin görsünler.” “Bana ne sebep olur?” didiler. Kimisi aydur: “Gelün ne kadar âlimler, zâhidler; ne kadar dervîşler, fakîrler var ise getürelüm. Âlimler ilm okusunlar ve Kur'ân okusunlar, hatm kılusunlar, zâhidler ibâdet kılusunlar, dervîşler du'â, gülbang itsünler, fakîrler nâz u niyâz itsünler. Başda Hakk Te'alâ bunların du'âsın makbûl eyleye, bir oğul vire.” didiler. Cümlesi bu sözi kabûl itdiler, vardılar her tarafa adam saldılar. Âlimler, zâhidler, dervîşler, fakîrler cem' eylediler yedi gün, düni gün âlimler Kur'ân okıdılar, zâhidler ibâdet itdiler, dervîşler du'â, gülbang itdiler, fakîrler nâz u niyâz zârlık idüp hâcet dilediler. Yedinci gün Hak Te'alâ bunların du'âsını müstecâb kıldı. Zirâ kim Hak Te'alâ Kur'ân'da buyurmuşdur kim [Sa] *üdüni estecib leküm*<sup>8</sup> ol du'â makbûl oldu. Ol gıce hatun düşde yaturken bir arslan geldi, koynuna girdi düşden belinledi, tab turugeldi, bir oğlan koltuğı yatur, tab turugeldi sevinc ile sultânı uyardı. Gördiler, sevindiler, Allâh'a bî-kıyâs hamd ü senâ kıldılar. Bir oğlandur kim ayun on dördine benzer. Cevab-ı şi'r-goft:

Didiler bu melekdürşek degüldür  
Ki gökten yire indi dek degüldür

Karışmış nûrıyla teni sirişk  
Lebi âb-ı hayât hem şek degüldür

Eli ayığı âfitâba âfitâb  
Bir biğı ylduza benzer (de) tan degüldür.

Meger kim Alî sırrı oldu zâhir  
İzhâr olan Şâh-ı Horâsân birdür



Yüzin gören kişiler hayrân olur  
Meger kim sırrı nûr-ı Ali'nündür

Dimiş Ali kim bir gül-fâm suretde  
Nik-nutki ol ölen güfti göyündür

Hem arslan sıfatın Ali'den aldı  
Ne hikmetdür ne kudret bu ne sırdur

Ba'zılar aydur; "Oğlan adını Bektaş virdiler, Hak Te'alâ berk ömür virsün, bağışlayırsün didiler." Andan bunların hamd itdüğünü gördü, [5b] şahadet barmagını kaldırdı, anası tiz bacağına basdı, memesini ağzına virdi, almadı; şahadet barmagının emirdi. Bir yıl altı ay geçdi, bir gün oğlan söyledi. Dilinden gelen kelime bu idi: evvel "eşhedü en lâ ilâhe illa'llâh vahdehu lâ şerikelehu bi-lâ hubbin ve lâ vizrin ve eşhedü enne Muhammeden abdühü ve resûlühü ce'alehu mine'n-nebiyyi kudrete ve hatara"<sup>9</sup> Hünkâr Hâcî Bektaş Horâsânî (rahmetü'llâhi 'aleyhi vâsî'â) andan bunu didi aytdı: "es-salâtü ve's-selâmü alâ ashâbi ke'n-nücümü bi eydihim iktedeytüm ihdetedeytüm"<sup>10</sup>. Kâle azîz "kalîlennasrun mine'llâhi ve fethun karîbün ve beşşiri'l-mü'minîne"<sup>11</sup> yâ Muhammed yâ Ali." Andan Hazret-i Hünkâr (rahmetullâhi aleyh) dört yaşına girdi. Dört yıl içinde ibâdete meşgul oldu, el götürüp aydurdı: "fi hüccetihî'l-abdî'l-mü'minîne mâ dâme'l-abdü fi hacetihî ahihi." Hünkâr Hâcî Bektaş[ın] (rahmetullâhi aleyh) üç âdeti var idi: Evvel tevâzu'ı var idi; devlet içinde ikinci kimseye hüccet itmezdi, her hâlde üçüncü[ye] 'ata iderdi, minnet itmezdi her hâlde. Nitekim emirü'l-mü'minîn Ali İbni [6a] Ebî Tâlib (radiya'llâhu anh) aytmışdur: "el-fakru selase: et-tevâzu inde't-devleti ve'l-izzeti inde'l-kudreti ve'l-atâvü bi-lâ minhu"<sup>12</sup>. Nitekim aytdı: "Ol muhakkikler sultânı şeyhlik içinde amel kılıcı şeyhlerün hâssı, ef'ali içinde hâssü'l-hâs şeyhün, enbiyânun esrârında gizlidir. Şeyhlik anun hakkına gelmişdür kim, ol Muhammed Mustafâ'dur. Andan güzün gelmedi, enbiyâların hatmidür, güzün oldur andan gelmedi. Şeyhliği anuñ emrin yerine getürmekdür". Ve kâle "izâ nesebte bi-nefsehâ lâ teküne temerretühâ cîden ve izâ nesebte bi-tertibî ve te'ahhede feteküne semeretuhâ ecidde vesahîten zâlike en yuta'a bi-emri'llâhi Te'alâ"<sup>13</sup>. Nitekim Muhammed Mustafâ 'aleyhisselam nefsinde dileğin virmedi, Allâh dileği içinde oldu; nefsi gözetmezdi, murâdı Allâh emrine mutî' olmak idi. Ol evliyâların kutbı dahı âlemde oldu kim ol Hâcî Bektaşiyü'l-Horâsânî dahı şâh hazretinün sırrıdır kim dünyâda nefsi murâdın gözetmedi, kimesne aybını görüp yüzlemedi, tahâretsüz yire basmadı, bir dem, bir sâ'at ibâdetden hâli olmadı kim vilâyet ve kerâmet anda sâbit oldu. [6b] İşid imdi vilâyetini aydıvireyüm. **Fî vilâyet-i Hünkâr Hâcî Bektaşü'l-Horâsânî:** Hünkâr dinmesine sebep neydi anı bildürür beyt:

İsmi hâdîdür müsemmâ âline  
 İtmeyün ... kim müsemmâ biline  
 Gördiler nîk sözden lezzet bulanı  
 Her kelâmun ma'nîsine iresin  
 Ol "hünkâr" dimek kaç harfdür el-cevâb

Dört harfdür evvel "hı" dur; hidâyet anda hâsıl idi. İkinci "nûn" dur; niyâz-mend-i Hudâ idi, ya'nî Hudâ'ya niyâz idiciydi. Üçüncü "kef" dür; kelâmı Hak'dan hâli degüldü. Dördüncü "râ" dur; irâdetiyle yol varmışdı. Mektebe virmişler idi. Şeyh Lokmân birinden ilm okurdu. Bir gün namâz vakti oldu, şeyh su getirün âbdest idelüm didi. Andan şeyh aydur, "Benüm gücüm yitmez." didi. Eyle diyicek Hâcî Bektaş yüzün secdeye urdu, Rabb'ine niyâz eyledi. Hemân ol dem, çeşme taşradan gayb oldu. Mektebhânesine su yer altında[n] taşra çıktı gördiler. Şeyh Lokmân sevinc ile: "Ya hünkâr başun kaldur, su çıkıdı." didi, andan hünkâr hazret başını kaldurdu. [7a] Gördi kim su akar, ol sunun yanında yâsemîn bitmiş, açılmış. Ve hem bu ismi ana hazretten sunulmuş hitâb vardı, oldı kim hudâvendigâr *kutbü'l-âlem veliyyu'llâhu fi'l-arazeyn*<sup>14</sup> dinmişdi. Geldük "Hâcî" dinmesine sebep neydi? **Fi-beyâni'l-vilâyeti**: Bu vilâyet yedi yaşında idi. Şeyh Lokmân, Hicâz'a gitdi Beytu'llâh'ı sefer eyledi. Meger bir gün eyyâm ile Beytullâh'a yetdiler, evin tavâf itdiler, Arafât'a gitdiler. Arafât gicesi şeyhün gönlünden geçti ki "Şimdi bizde bişi bişirürler." didi. Evde Bektaş aydur: "Bana bir kaç bişi virün." didi. Bir tebsiye birez bişi koydılar, eline aldı, hocasına sunıvirdi. Şeyh aldı tebsiyi, Bektaş gâ'ib oldu, bişi yediler, sakladı çünkü Hicâzdan döndiler, eve geldiler. Cem'-i âm u hâs karşı çıkdılar, şeyhün [elin] öpdiler. Şeyh aydur: "Bektaş kanıdur." Ol evde oturur, çıkmadı. Mecmû' halk geldiler, şeyh elin öpdiler; şeyh geldi, Bektaş elin öpdü, "Sinin." didi. Zîrâ Hâcî Bektaş her vakit Ka'be'de kılurdu. Şeyh anda gördi çün namâzdan fârig olsalar hemân gâ'ib olurdu, Hâcî dinmesine sebep oldı. Ol asrun meşâyhleri [7b] derdiler Hicâz kutlulayı geldiler, gördiler; çeşme mektebhânedden akar. Fi'l-beyâni'l-hikâyet-i râbi' aytdılar: "Bu ne sebebdür kim çeşme mektebhânedden akar?" didiler. Şeyh Lokmân aydur: "Bu vilâyet Hâcî Bektaş'undur." didi, aytdılar: "Ne sebebden Hâcî oldı didiler, Şeyh Lokman aydur 'arefe günü idi, ben Arafât'da idüm, gönlümden geçdi, ben aytdum ki "Bizde bişi bişür." didüm, hemân bir tebsinün içinde ısıcak bişi baña sunıvirdiydi, aldum kendüsi gâ'ib oldı; bişi yedük, tebsiyi sakladum. Bir dahı vilâyet budur kim her vakit kim Ka'be'de kılurdum, benümle bile kılurdu. Kaçan fârig olurduk, hemân gaib olurdu. Çünkim bu cevâb işitdiler, aytdılar: "Bu bir oglandur henüz anası südi agzında kokar, bu kanda vilâyet, kerâmet, kanda!" didiler, "Niçün küstahlık eylerdi?" didiler. *Her civân beni edeb başed* büzürgi özi aceb özi oglanken olmasa edeb bu yerün ulu[sı] olmak ni aceb. Bunlar böyle diyicek Hazret-i Hünkâr aydur: "Dünyâya kaç

gelişünüzdür?” dedi. Bunlar aytdılar: “Bir giden kimi gelür?” didiler. Ayıtdı: “Belî bir niçe gelmişüz.” dedi, “Biz şâhun sırrıyuz.” dedi. Beyt: [8a]

Fuzûl olmak murâd degüldür ey azîz  
Veli bunda sen okıgıl en temiz  
Aytdılar: “dineküm” didiler.

“Gerçeksen kesdür görevüz kim şâhun sırrıysan senden soravuz dil ile dime gök tasdığı n’ola eger aynalı görsek tahkik ola şâhun kendüsine üç nişân vardur; evvel kefinde yaşıl bendür.” Aytdılar “Şâhuñ sırrıysan şâhun sag ayasında bir yaşıl ben vardur kaçan ki böyle.” didiler. Elini ilerü sundı, avucını açdı, gördiler bir yaşıl ben. Aytdılar “Bir dahı alında vardur.” didiler. Eyle diyicek imâmesini alından kaldurdu, gördiler bir ben dürre benzer. Anı göricek “Vechi var diler yüzün” dimişdiler. **Fî Beyân-ı Kevâkib Arşun İzhâr Bâ-Vilâyet:** Ol ben on bendür kim Ali’nün alında zâhir oldı. Nitekim Hazret-i Muhammed Mustafâ’ya Cebrâ’îl gelürdi, Cebrâil aydur: “Ben peyk-i hazretem, bana turagelmez Ali gûyâgûsı olduğçün ana turdı.” dedi, gön-linden geçdi. Resûlullâh aydur: “Yâ Cebrâ’îl ne kadar yaşındasın?” dedi. Cebrâ’îl aydur: “Yâ Resûlullâh yaşımı bilmezem bir yıldız [8b] dogar arş altında otuz bin yılda bir dogar. Anı otuz bin kez gördüm.” dir. Eyle diyicek Mustafâ, Ali’nün yüzine bakdı işâret eyledi, Ali imâmesin yukaru kaldurdu, Cebrâ’îl’i gör[di] ol yıldız Ali’nün iki kaşı arasında turur; sücüd eyledi, “dervîş-i dervîşân” dedi. Dervîş-i dervîşân demek Cebrâ’îl’den kaldı. Ve hem anlar dahı Hünkâr hazretinün öninde sücüd itdiler, dervîş-i dervîşân didiler. Andan Hünkâr hazretine sordılar, aytdılar: “Senüñ şeyhüñ kimdür?” didiler. Bektaş ayıtdı: “Benüm şeyhüm Hudâ’dur.” Ayıtdılar: “Meşrebün kimdür?” Ayıtdı: “Muhammed Mustafâ’dandur.” dedi. Ayıtdılar: “Sana bu vilâyet kimdendür?” didiler. Ayıtdı: “Bana bu vilâyet Allâh’dandur.” Ayıtdılar: “Sen bu vilâyete, bu mertebeye neyle erişdün?” didiler. Ayıtdı: “Ben bu mertebeye ibâdetle erişdüm.” dedi. Ayıtdılar: “Sana bir şeyh gerekdür.” didiler. **Fî Beyâni’l-vilâyeti Hamsîne:** Hünkâr hazret ayıtdı: “Eger sizden birünüzşol yâsemîn yapragının üstine seccâde salup iki gün [9a] namâz kılursa kendümüzi ana tapşuralum, şeyhlice kabûl idelüm.” dedi. Çün bu cevâbı işitdiler. Hazret-i Hünkâr’dan cümlesi âciz [ve] mütehayyir kaldılar. Ayıtdılar: “Sen göster görelüm.” didiler. Hünkâr hazreti aydur: “Eger ben gösterem cümleñüz bana uya mısız?” dedi. Ayıtdılar: “Belî, eger sen şu yaprak üzerine seccade salasın, çıkasın iki rek’at namaz kılursın, biz sana mutî olavuz, senden kisvet ve bi’at kabul idevüz.” didiler. Hazret-i Hünkâr tabdurı geldi, âbdest aldı, seccâdesin eline aldı, “Bismi’llâh ve bi-emri’llahi Te’âlâ.” dedi. Atdı seccâdesin, yaprak üstinde muallak durdı, Hazret-i Hünkâr çıktı, iki rek’at namaz kıldı, girü döndü, indi. Ve kangı bunı gördiler, cümlesi geldiler, Hazret-i Hünkâr öninde baş kodılar ve kisvetlerin çözdiler. Elinde Hazret-i Hünkâr bunlara *tevellâ teberrâ*<sup>15</sup>it-

dürdi, andan kisvetlerin başlarına urdı. Hemîn Şeyh Lokmân yerinde kaldı, ol dahi kisvetin getürdi, [9b] Hünkâr hazretinün önünde kodı kim Hünkâr hazreti kendü kisvetin anun başına kodı. Ve anun kisvetin şeyh Lokman aytdı: “Benüm başıma kodı yedi.” Ol dahi Hünkâr hazretinün başına kodı, ol izzet için kim andan ilm görmişdi. Nitekim Resûl hazret dimişdür kim “*Vece’aleke fi’l-ilmi ve’l-edeb ve’l-vâlid*<sup>16</sup>” didi bir kimsenün üstâdı atasıdur dimek olur. Atalık hakkıçün andan kisvet kabul eyledi. Andan sonra bir yire derildiler, aytdılar: “Yâ şeyh, bunu bu aradan uçur, yohsa bir yıl içinde hakkın eyledi nâmumuzu yıkdı.” didiler, şeyhe söylediler. Şeyh dahi bunların cevâbın kabûl eyledi. Hünkâr hazreti ol gice ibâdetden sonra bir lahza karâr eyledi, seccâdesin üstinde uyukuya vardı. Bir ün geldi kulagina, belinleni turdı, geldi. Bir ün gelür kim “Yâ Bektaş, turneglenme, Rûm evine git. Karaüyük’desana makâm virdiler.” dir. Hemân turugeldi, dosta secde itdi. Dimedi ki Rûm evi ne, kanda? Hemân revân oldı, gitdi. Bir cezire vardı Arslanlık, [10a] arslanlar korkusundan ol yol kesilmişdi. Kaçan ol araya vardı, iki arslan iki tarafından geldiler, kuyrukların salup Hazret-i Hünkâr yalandılar,iki elini iki yana uzatdı, kakdı. Ol kadem ikisi dahi taş oldılar. Andan Rûm evine yakîn gelicek aytdı: “Es-selâmü aleyke Rûm’dağı kardeşler.” didi. Rûm erenleri bir yire cem’ olup sohbet iderlerdi, Fâtıma Bacı yimek bişürürdi, taze gelindi, kalkdı üç kez tabdıgene oturdu. Andan Karaca Ahmed’i gözlerdi, oturdugı yerden indi, “Bacı kimün selâmın alursın?” didi. Fâtıma bacı aydur: “Rûm” didi. Eyle diyicek aytdılar: “Gelün, ne taraftan gelürse tâ arşa degin yolın bağlayalum, geçmesün.” didiler. Fi’l-cümle kalkdılar, arşa dek kanad kanada çatdılar, bağladılar. Çün Hazret-i Hünkâr nazar eyledi, gördi ki arşa dek yol bağlamışlar, andan Hünkâr hazreti “Yâ Allâh” didi, sıçradı, arşun sakfından aşdı. **Fi Beyâni’l-vilayet-i Sittete:** Arş-ı evvel ol vakt kim Hünkâr arşa yitişdi. Ol vakt [10b] anda melâ’ikeler gördi, bî-hadd, bî-kıyâs başlarında birer kubbe elif giyenler karşı geldiler, “Şâd geldün, yâ Hünkâr Hâci Bektaş.” didiler. Anda anların tacına âşık olmuşdi. Ol vakt kim Muhammed Mustafâ anların mi’râca çıkduğı vaktin ol feriştehler karşı geldiler, izzet ikram eylediler “Şâd geldün yâ Muhammed.” didiler. Andan Muhammed Mustafâ anların tâcına âşık oldı. Andan tâ dost hazretine yetişdi, doksan bin kelâm geçdi, otuz bin âm oldı, otuz bin hâs oldı, otuz bini beynehu ve beyne’llâh oldı, ikisi arasında sırr-ı sır oldı. Nitekim kelâmda buyurur: “*İnna’llâhe alâ külle şey’in*<sup>17</sup> sırr-ı mübini senünle benüm aramda bir olsun.” didi, çün girü döndi; mekânı ma’lûmdur. Cebrâ’îl makâmına geldi, anda Muhammed Mustafâ’ya iki hil’at geldi, bir tac, bir hırka geldi, basdılar; aydur: “Kırklar makamında geldi, vaktâ ki kırklar makamına yetişdi, dinledi, gördi birisi İlähîden sohbet iderler, aytdı: “Aceb bunlar kimler ola?” didi. İlerü geldi, kapuyı kakdı, cevâb geldi kim kimisin benven’ didi. Aytdılar: [11a] “Bunda nebilik olmaz.” didiler. Hazret-i Resûl tefekküre vardı, derhâl Cebrâ’îl geldi, “*Rabbûke yükri’ûke es-selâmü aleyke yâ Muhammed.*<sup>18</sup>” didüğü “Rabbün sana selâm eyler.” didi, niçün tefekküre varırsın? Andan resûl aytdı: “Yâ Cebrâ’îl, bu makâm ne makâmdur, bu içerdekim kimlerdür?” didi. Cebrâ’îl aydur:

“Yâ Mustafâ, bu makâm, kırklar makâmıdır, bu içer[de]kiler kırklardır.” didi. Pes Resûl hazreti aydur: “Ya Cembrâ’îl ne demek gerek ki bunların kapuyı aç?” Cembrâ’îl aydur: “Ya Muhammed, ayıt ki garîbem, yetimem, miskînem, esîrem.” didi. Çün Muhammed Mustafâ bu cevâbı işitdi, ilerü geldi, kapuyı kakdı. Ayıtdılar: “Kimsin?” Ayıtdı: “Garîbem, yetimem, miskînem, esîrem.” didi. Böyle diyicek kapu açdılar, içerü girdi. Gör[di] ki bir tâ’ife uryân, biryân birer çukur eylemişler, bellerin[e] dek ol çukurlara girmişler, saçları (köpekleriyle/kebekleriyle) anı anmış. Andan Resûl aytdı: “Es-selâmü aleyke.” didi. Andan anlardan biri “Aleykümü’s-selâm ve rahmetü’llâhi ve berekâtühü.” didi. Andan Hazret-i Resûlün gönlinden geçdi ki “Ben Allâh’un habîbiyem, benüm selâmum birisi aldı.” diyince biri aydur: “Yâ Resûlü’llâh benden kan alıyorsun.” didi. Ben aytdum: [11b] “Neşterüm yokdur.” didüm. Bir kıbal elüme sundı, gördüm neştere benzer. Aldum, kolına kodum, kan revân oldu, cümlesinden bile akdı; biri taşra gitmiş, ol dahı kanı akdı, içerü girdi, bir bir gönülleri vardı, kangısı taşra gitse geyer giderdi, gelse çıkarur çukura girürdi. Ol taşradan gelen eşit, kapuya niçe kirdi, aydı varayum evvel kapuya geldi, sağ ayagın egdialdı, andan bunu okudu: “Bism’illâhi alâ dîni’s-selâm ve’s-selâmü alâ resûli’llâhi Allâhümme fettâhlenâ ebvâbe rahmetike ve ebvâbe fazlike<sup>19</sup>” didi. Andan ilerü geldi, sağ ayagın sol ayayı üstüne kodı, iki elin gögsine berâber dutdı, bunu okıdı: “Ellezîne yahmilûne arşen (ve men havlehû) yüsebbihûne li-hamdi Rabbihim (ve yü’minûne bihi) ve yestagfirûne’llezîne âmenû rabbenâ vesî’te külle şey’in (rahmeten ve) ilmen<sup>20</sup>” didi. Andan yerine geldi bunu okıdı: “Enzilnî Münzelen mübâreken ve ente hayrû’l-münzilîn<sup>21</sup>.” Andan yerinden kalkdı, bir dâne üzüm terceman çekdi, andan bir taş koydılar, Resûl hazretinün önünde kodılar; mübarek barmagıyla ezdi, içdiler. Gene heman bayagı şerbet bir zerre eksilmedi. Andan bunu okıdı: “Allâhümme leke sumtû bilâ niyetin ve alâ rızıkike eftartü<sup>22</sup>[12a]ve aleyke yagfiru ve gafere li neveytu savma gaden takbele minne âmennâ ileyke ente semî’u alim.<sup>23</sup>” andan nefes sem’ urdılar oturdukları yerden ben dahı vecde varmışam, başum salmışam, imâmem başumdan gitmiş, dilerem kim imâmem alam, geyem. Aytdılar: “Teberrük dilerdün yâ Resûlü’llâh didiler.” İmâmem yedi irişdi başıma beş kat sarardum, kesdüm kırk pâre eyledüm, kırkına virdüm. Aldılar, başlarına urdılar, ol izzetiçün kim benüm başumdan vardı. Andan sonra hazretiden iki hil’at geldi biri tâc ve biri hırka; ol hil’at Refref getürdi, Tacanı ıstıfa di az aytdı: “Elhamdü li’llâhi’llezî halakanâ bi-kudretihi ve hedeynâ bi-fazlihi ve aleynâ ve’stafâ Muhammedin halkıhi ilâ hakk u hakîkatıhi ve seleme teslîmen kesiren<sup>24</sup>.” Eger su’âl olunrsa ki “Ol tâc nereden geldi, Hakk Te’âlâ neden halk eyledi?” El-cevab: Didi kim Resûl “Hazret-i Tâkî dost hazretine yetdüğü vakit Hakk Te’âlâ’dan ana hitâb oldu, ismi Ahmed ile kıgruldu, ol ism-i Ahmed’den dört nesne halk eyledi; eli-finden tâc-ı elifi halk eyledi, hıdan hırka halk eyledi, mîminden muhabbet-i dîni hâsıl eyledi. Nitekim Kur’ân haber virür, “inne dînehu inde’llâhi’l-islâm<sup>25</sup>.” Dâlından delâlet [12b] farz olındı. “Ye’murûne bi’l-marufi ve yenhevne ani’l-münker<sup>26</sup>.” Dördin de Ahmed ismiden halk eyledi, gene Muhammed Mustafâ’ya erzân kıldı. Ol tâc başına

geydi, ol hırka egnine geydi; din-i İslam zâhir eyledi, şerî' atı yürütdi. Yaramaz yoldan yıgıdı, seyyidü'l-evvelin ve'l-âhirin oldı, muazzam, mükkerem oldı. Andan sonra geldük kırklar makâmına; kırklar Resûl hazretine bir çerâğ getürdiler, öninde kodılar, evvel fetil eylediler, egirdiler. Egirirken bunı okudılar: “*Elhamdü li'llâhi'l-lezî en arace's-semâ'e bil'llâhi râyete's-semâ'e latıyan şar bil haseni'l-fahe celilen mekşufin*<sup>27</sup>.” Andan fetili sardılar, bunı okudılar: “*Yevme nede'û küllie enasin meşrabehüm bi-mâ femse ûşihî/unsihî kitâbehu*<sup>28</sup>.” Emirü'l-mü'minin Ali kerreme'llâhu veche aydur: “Ben aytdum 'yâ Resûl'llâh ol çerâğı benden getürdiler ' didüm. Aydur: “Yâ Ali ol çerâğ asılmışdı, indürdiler, önüm kodılar, bunı okudılar: “*Hazâ şeceratün şerifetün yefete mübâreketi'l-âlimüne bidî'lfa talimatu'l-hasenetî el-hamdü li'llâhi meliki eşkuru'l-kadîrû'l-azîzü ellezî biyedihî mefâtihtehü'l-merâ âlimu sırrı ve'l-hafâyâtı*<sup>29</sup>.” Andan fetili çerâğa kondurdılar, bunı okudılar: “*Yâ eyyühe'n-nebiyyü innâ erselnâke*[13a] *şâhiden ve mübeşşiren ve nezîren ve dâ'iyen ila'llâhi (bi-iznihi) ve sirâcen münîran*<sup>30</sup>.” Andan çerâğ urdılar, bunı okudılar: “*Allâhü nûrû's-semâvâti ve'l-arzı meselü nûrihî kemişkâtin fihâ misbâhun el-misbâhu ft zücâcetin ez-zücâcetu ke'ennehâ kevkübün durrıyyün yûkadü min şeceratin mübâreketin zeytûnetin lâ şarkıyyatin ve lâ garbiyyetin*<sup>31</sup>.” Sözi muhtasar idelüm; va'llâhu âlem, andan Hünkâr hazretine dahı iki hil'at geldi, bir ol arşda gördi, tâc ile bir yeşil fermân-ı icâzet geldi. Ba'zılar aydur: “Hevâdan indi, Karaüyük'de kondı, gögercin şeklindeydi.” Andan aytdılar: “Hay yenemedük, geç-di.” didiler. Hâci dögerik dogan oldı, hevâya agdı, gördi, Karaüyük'debir bâz gögercin oturur, hevâdan kaçıldı, di indi. Diledi kim gögercin celaydı. Gögercin kalkdı, doganı avcına aldı, sıkdı, doganın aklı zâ'il oldı, bırakdı, bir zaman yatdı, aklı başına geldi, kalkdı Hünkâr hazretinin önünde secdeye düşdi. Hünkâr hazreti aytdı: “Er ere eyle gelmez.” didi. Andan kalkdı, kisvetin çevürdi, insaf dürdi. Hünkâr hazreti du'â, tekbir eyledi, kisvetin başına urdı, cemî'-i [13b] meşâyihler geldiler, özrendiler, suçlarını dilediler. Hazret-i Hünkâr arş beyânın viricek zeyd Hünkâr hazreti cemî'-i meşâyihle piş-vâr. Anunçün kim şâhun sırrıdır, hem şerî'at muhkemdür, cemî' akvalde hem tarikat ma'lûm olındı, hem ehl-i tarike pişvârdur yolda; zirâ kim cem'-i meşâyihler anda cem' olmuşdı. Hazret-i Hünkâr aytdılar: “Ne kişisin, kimün neslisin, irşâdun kimdür?” didiler. Aytdı: “Aslum Horâsânîdür, mürşidüm Hudâ'dur.” Bu söze delil gerek didiler, Hazret-i Hünkâr yüzün yere urdı, “*fâyî nemâ tevellû fesümme vechu'llâhe*<sup>32</sup>.”, dosta secde eyledi. Hünkâr hazreti başın kaldurmadın yaşıl fermân gökden indi, önünde kondı, çün Hazret-i Hünkâr başını kaldurdı, ol dem bir elif hevâdan indi, başında kondı. Cemî'-i meşâyihler gördiler, “*Allâhümme rabbenâ*<sup>33</sup>.” didiler, yaşıl fermânı açdılar gördiler, yaşıl varak üstünde ak hatt ile yazılmış ki “*Bismi'llâhi'r-rahmâni'r-rahîm elhâmdü li'llâhi'l-lezî ce'ale kulûbe'l-ârifine münîren ve zeyyenen bi-zînetihî*[14a] *ulûmeke mahzûnetihî ve kâne alâ zâlike kadîren ve kısme'l-ma'rifeti beyne'l-ibadi bi-kaderi isti'dâdi kalilü ve kesîren*<sup>34</sup>.” Çün anı gördiler ki nasib Hudâ'dandır, anı bildiler. Andın sonra cümlesi Hazret-i Hünkâr önünde baş yere kodılar, safâ nazar eylediler. Hazret-i Hünkâr bunların üzerine tekbir eyledi, “*tevellâ*



*teberrâ*"itdiler anıñçün piş-vâ oldı ve hem "tevellâ teberrâ"andan kaldı. Nitekim Hak sübhânehu ve te'âlâ buyurur: "Ve in tevellev kemâ tevelleytüm (min kablü) yu'azzibküm azâben elîmen<sup>35</sup>." Bu âyet hakkında Hazret-i Hünkâr, Resül aleyhi's-selâm buyurur: "Evlîya'ihim etevellâ ve min atâ'ihim eteberrâ ve hüm tevellâ ve hüm teberrâ." farz sünnet oldı. Anunçün Hazret-i Hünkâr öyle aydur: "Allâh emrinde taşra olmadı, gönlini gaflet almadı, yanaluyla bahalı uzatmadı. Hak Te'âlâ dahı anı ululadı: "Ulûlihîm ve ahkemike mâlihi mâ hıfzu'l-cenâhu'l-kebîri ve'l-ayni ani'l-harâmi ve eşekat alâ zâlike min dūnihi ve istimâleti'l-huluki bi'l-kavmi ve'l-fıkli ve'l-mücâleset ehli'l-hakkı fı's-sohbetihi ma'a'llâhi fı'l-halkihi." [14b] Ve hüsn-i zânni bi'llâhi Te'âlâ Hazret-i Hünkâr gazab ehli degüldi, meskenet ehliydi kim gerekse hulk-ı şefkat iderdi, halka nasihat iderdi, kavliyle ve filiyle; zirâ kim anun irşadı Hak'dan eyledi, sohbeti Allâh ileydi, halvetde gönlini Allâh virmişdür, Allâh'dan gayrıya nazar yokdı. geldük ol elif beyânına, yüceligi Allâh'a dogrı gitmelidir, yaramaz şeriklerinden kendüyi kesmekdür, "ye'murûne bi'l-ma'rûfi ve yenhevne ani'l-münker<sup>36</sup>." Ve hem elif, Allâh adıdır, elifden murâd Allâh yolında kulluk eylemekdür, "El-abdü beyne'l-hakkı ber muhkem ber dâšten tefridi en mürîdi Hak kerden." Lâmdan murâd her eşyanun murâdın virmekdür; ya'nî yüz süren her bir şey'ün gönline girmekdür, ya'nî *sınâf ve sıfâ* ve *muselman ve cühûdı* eksân ola. Hakikat nazarında degülsen, Hak bir itdi kendüyi artuk bilmeye, eksük bile "kul hâtû bürhâneküm in küntüm sadıkım<sup>37</sup>." Feden murâd kendüyi fenâ eylemekdür; ya'nî kimseyle sözi gelicisi olmaya, dostlukdan ve düşmanlıktan "mûtû kable en temûtû<sup>38</sup>." Zirâ bu sıfatlar Allâh'dan [15a] Hünkâr'a atâdur. Anunçün elif aña "erzâni" kaldı. Ol makbûl-i irşâddur, yolu toğrı varmaga dünyâya aldanmaya, murâdı yol varmak ola. "Ve minküm men yürüdü'd-dünyâ ve minküm men yürüdü'l-ukbâ ve minküm men yürüdü'l-mevlâ<sup>39</sup>" ya'nî âyet ma'nîsi; dünyâ isteyen, dünyâya irür; âhiret isteyen, âhirete irür, Allâh'a irür demek olur. İmdi "mefsûl"ün mîminden murâd dîn yolına muhabbetle girmekdür, "inne'd-dîne 'inde'llâhi'l-islâm<sup>40</sup>." "Fe"sinden murâd ol yolda ana ferâhiyyet hâsil olmakdur "eyühıbbü ahedekum<sup>41</sup>." "Sin"den murâd ol yolun yaragın tamâm ide, yolında gafil olmaya, "feminhüm zâlimü'n-nefsi<sup>42</sup>." Eger zâlim nefesine uyarısa "lâm"ından murâd budur ki ol yolu varıyla ve hem ol iki terk ide, bir dünyâ, bir âhiretdür, dünyâyı terk ide, âhiret yaragın gözeterek dünyâ ise külli ibâdete hubb-i dünyâ ise külli hatî'etihi zirâ bu sıfatlar Hünkâr'undur, dünyâyı terk itdi, âhiret yaragın kıldı, gördi. Ve hem ol [i]ki kapu biri şerî'atdür, biri tarikatdür. [15b] Şeriat şart-ı ân râ olmakdur. "Akîmü's-salâte ve âtevü'z-zekât ve savmü şehri ramazân tarikatü tevv ehli ulâ ve yu'imüne't-ta'âmi alâ hubbihi miskînen ve yetîmen ve asîren<sup>43</sup>." Hem bu âdetler Allâh'dan Hünkâr'a atâdur. Anunçün vilâyet, kerâmet anda sâbit oldı. Hem Horâsân şâhidi hem, sırr-ı Alî'dür ve hem evliyâların kutbidur. Kendü meczûb sıfatın irmişdi, anı gören delü sanurdu. **Fî beyânî'l-vilâyet-i seb'ate:** Gendüm yolu hırmânlara ugradı, bir gün Hazret-i Hünkâr'ı gördiler, ana gülmek eylediler, aldı geldi selâm virdi, aleyke aldılar, Hazret-i Hünkâr aytdı: "Bu nedür eylügüm?" didi. Güldiler, aytdılar: "Taşdur." didiler.



Aytdı: “Taş ise taş olsun.” didi, fil-hal cümlesi taş oldu. Aytdılar andan: “Akçemüz var, filorimüz var.” didiler, öğindiler. Hünkâr varluğu aytdı: “Ol dahı taş olsun.” didi, fi'l-hâl ol dahı taş oldu, Yanladıkların bildiler, gelüp Hünkâr hazretinün ayagina düşdiler, aytdılar: [16a] “Hey sultânüm körlük eyledük.” didiler, yine meded diyüp ağlaşdılar. Hazret-i Hünkâr aydur: “Aglaman, ol bizi seven dostlar teberrük olsun.” didi, “Her kim bugdayın yudsâ er oğlu ola, her kim mercimegin yudsâ kızı ola.” didi. Her nesne ikrâr ile hâsıl oldur, münkir mahrûmdur; dünyâ ve âhiret ve hem yolu ikrâr ile gezen aldı, inkâr ile gezen yolda kaldı; zirâ Hazret-i Hünkâr Hak yolında ikrâr ile giderdi, yolu dogrı, çerâğı rüşen, kavli muhkem, şartı yakini bildirdi. Eri anunçün râh-ı güzîn oldı, hem dünyâya aldanup dünya murâdın komadı, şehvete zebûn olmadı, murâdın Allâh'dan gayrıya virmedi, anunçün adı “ehl-i terk”, “sâhibü'l-genc” oldı. Ve hem hatm-i evliyâdur, andan sonra evliyâ gelmedi ve her şeyh, her mürşid ki meşrebin düvâzdeh imâma, Ali Murtazâ, Muhammed Mustafâ'ya yetişdürmedi. Dünyâda magbûn, âhiretde mahrûmdur. Nitekim Hazret-i Resûl dimişdür: “Evliyâ'ihim etevellâ teberrâ ve men etâ'ihim teberrâ” didi. Hazret-i Hünkâr “tevellâ teberrâ” ehlidür ve hem nesli Mûsâ [16b] Kâzım'dur, sırr-ı Ali'dür, hem fakr-ı (bebben)dür, hem ehl-i cezbdür, ehl-i vilâyetdür ve kerâmet anda tamâm oldı. Vallâhu a'lem bilgil kim esrâr-ı ilahi ve âyet rivâyet olındı ahbârı nakldür kim ana şeyhlik kadimî, ezeli virmişdür. Meşhûrdur hükm-i lem yezelden âyet-i meşhur: “Kâlû semî'nâ fethen yezkurûhüm yükâlû lehüm<sup>44</sup>” Bilgil ki öz[r] [ü] bahâne yokdur. Olar şeyhlik edebdür, anun nefsinde mektûbdur, Allâh kapusından olınmışdur “lâ tedhulûhâ ile'l-lezîne ehli'l-edeb ve'l-hulasâi'l-edeb<sup>45</sup>” dir. Kimse bir kimseye “Gel mürid ol.” dimeye, kendü irâdetiyle gele, ana edeb, vuzû telkin ide, zirâ Hazret-i Hünkârın irşâdıyla olmuşdur. *El-edebülü vuzû'ı kulli şey'inve mevzû'ahu*<sup>46</sup>. İmdi gerekdür şeyhde edeb tariki râst yolına envâ'ı magrifet hâsıl ide, terbiyetle tâ'at ide ve helâl yeye, kimesne hakkında söz söylemeye, murâdı yol varmak ola, kimseye gam ve melâmet degürmeye, belini berk bağlaya, Hak yolında zâhiri, bâtını yek ola, amelden [17a] yol varmakda böyle tertib eyleye. Zirâ bu irşad hünkârundur, gönlini gaflet ve fesâda virmedi; zirâ aña Hakdan münzel olmuşdur: “Velekad zere'nâ li-cehenneme kesîren mine'l-cinni ve'l-insi lehüm kulûbün lâ yefkahûne bihâ ve lehüm a'yünün lâ yübsirûne bihâ ve lehüm âzânün lâ yesme'üne bihâ ülâ'ike ke'l-en'âmi bel hüm ezallü ülâ'ike hümül-gâfilün<sup>47</sup>.” Şeyhde altı hâssa ola; evvel, rükun ehli ola ya'nî sücud ehli ola, dili tevfik-i Hak ide ya'nî Allâh'ı hamd [ü] senâ ide; oturursa, durursa, yatsa ve uyusa gözünü gaflet almaya; zirâ bunlar Allâh'dan Hazret-i Hünkâr'a atâdur. Kavlühu Te'âlâ: “Hel etâke hadîsü zayfi İbrâhîme'l-mükrâmîn izâ dahalü aleyhi fekalû<sup>48</sup>.” Üçinci sefer ehli ola, seccâdesinün üstinde her vakti Ka'be'de kıla ve gönüllerde melâ'ikelerle ehl-i rükûn ola, altı nesneyi bağlaya, şeyh din yolunu hâsıl ide, gözi kimesne aybın gözlemeye, diliyle kimesne aybın söylemeye, yâ nefsi kimesneye hyânetlik itmeye, gazab ehline tâc hırka [17b] harâmudur. Zirâ Muhammed Mustafâ'ya teşebbühdür, anlarda bu sıfatlar yog idi, bu nesnelere Hünkâr hazretinde

atâdur. *Ya'lemü hâ'inete'l-a'yüni ve mâ tuhfi's-sudûr*<sup>49</sup>. Kimseye ayb itmedi, mesâvî söylemedi ve bühtân eylemedi ve Hakk Te'âlâ'yı sevdi. *Eyühıbbü ehadüküm en ye'küle lahme ahîhi meymen*<sup>50</sup> Belini bağladı, vücûdını sakladı, zînâdan nefsi dilegin virmedi. *Ve'llezîne hüm lifürûcîhim hâfızüne illâ 'alâ ezvâcîhim ev mâ meleket eymânühüm fe-innehüm gayrû melûmîn*<sup>51</sup>. Allâh katında bu hulklar hoşdur, zîrâ bunlar Allâh'dan Hünkâr'a atadur. Ol vücûd kim ol azîz virmişdi, kimesneye müyesser olmadı. Acı ta'âmdan kendüyi kendi men eylerdi ve kelaâdan kendüyi kesdi, Hak tarafından gayrıyla bâzârı yog idi. Hak Te'âlâ anun adını "Hüdâvendigâr-ı Kutb-ı Âlem Fahr-ı Benî Âdem" didi. Evvel şeyh Hâcî Bektaş Horâsânî'dür, ehl-i terk ve sâhib-i genc idi. "Hüdâvend-i Âlem" anun hakkında hazretten sunuldu, anun meşâyihliğine. Nitekim Hak Çalap [18a] diyüpdür. *El-muhakikîne kutbü'l-ârifîne veliyu'llâhi fi'l-arzı âlimu zâhiru ve'l-bâtinu sâhibü'l-keşfi'l-kerâmeti evliyâ*<sup>52</sup>. Ol evliyânun sırrı zuhûra geldi, Hünkâr Hâcî Bektaş şol kaç oğlu dünyâda orundılandı evvel Eylik İmrici geldi, andan Umur başa (Temurtaş olmalı) geldi, anda Mürsek (Mürsel olmalı) Bâlî geldi, andan İskender Çelebi geldi, andan Hızır Bâlî geldi, andan Yûsuf Bâlî geldi, andan Resûl Çelebüm geldi, andan Hızır Bâlî Mahmûd Çelebüm geldi, Resûl Çelebinden geldi. *Ârâmu'llâhi tevfkahu ve ömre zidetehu*. Ve bu evladı kim geldiler, Hünkâr Hâcî Bektaş rahmetü'llâhi aleyh nefis ile ve şehvet ile degüldür, hep nazarı bâtinidür, du'âsı müstecâbdur. Cümle meşâyihlerün güzînidür, dünyâya dört yüz kırk meşâyih gelmişdür, dört yüz kırk dördü orundılandı, güzîn oldu. Dört yüzden kırk dördü gene orundılandı, güzîn oldu, bunlara vilâyet, kerâmet hâsıl oldu, gayrısına olmadı. Bu kırk dördten dahı dördü güzîn oldu, bunların sonrası [18b] sünûk hâsıl oldu. "Yessera'llâhü fi'llâhi" bunlara nasib oldu, bunlara degen nasib gayrısına degmedi. Bu dördten dahı Hazret-i Hünkâr güzîn oldu, zîrâ "tevellâ teberrâ" buna nasib oldu. Ve hem "tevellâ teberrâ"dur, ehлідür, hatm-i evliyâdur, hatm-i evliyâ anda tamâm oldu ve her şeyh ve her mürşid kim "tevellâ teberrâ" itmedi anun şeyhliği makbul degüldür, hem gâlib katında maglûbun erkâmı dürüst degüldür, gâlib oldur bâligi müfret ola. "İnne bâligi emruhu izâ erâde kad ce'ale'llâhu bi-küllü şeyin kadîr"<sup>53</sup>. Sâhib-i mâ rifet ola, şerî'ati muhkem ola ve tarikatden haberdâr ola ve mâ rifetden kutb ola, hakikatden hâl bile va'llâhu a'lem aklı kavî olup gönülde hâl bilene yokdur, tabidür yoksa Hazret-i Hünkâr'un sırrına vâkıf ve hâline ne akl yiter ve ne didi duyar, aklı irmege lüdolanmaga bu kadar tapdurur vallâhu a'lem bu kadar mâ rifet ola pâdişâhun lutf [u] keremidür, hem ol gerçek erüñ himmeti [19a] ve hidâyetidür. Bu za'îf, hakîr, fakîr, Turak seyyid, o serverün mevlûdına meşgûl eyledi, şâ[h]-ı Horâsân yohsa ne haddi ve ne hâli olaydı. Turak seyyidün bu kadar kelâm didi. ol erün himmeti, Allâh'un inâyeti olmasa. İlâhî, rahmet it ana, yakinde du'â kim kıla turgıl hakkında. Mevlûd-ı Hünkâr Hâcî Bektaş ölmez sanı tamâm oldu elhamdü li'llâh. Hasan Baba Sultân'a gene kendi dervîşi yâdigâr yazdı. Tâ kim andan sonra okuyana ve yazana rahmet ve magfîret ola.

# SANDIKLI'DA BEKTAŞİLİK, BEKTAŞİ TEKKE VE TÜRBELERİ\*

Fahri MADEN\*\*

## Özet

Sandıklı, Bektaşiliğin yoğun olarak faaliyet gösterdiği bir yerleşim birimidir. XIII. yüzyıldan itibaren, Hacı Bektaş Veli ile birlikte, Anadolu'da faaliyet göstermeye başlayan Bektaşilik, Sandıklı'da pek çok tekke ve türbeye sahip olmuştur. Koluacık Hacım Sultan tarafından kurulan Kalenderi tekkesi XVI. yüzyılda Bektaşî tekkesine dönüşmüştür. Ayrıca Mürüvvet Baba, Koyun Baba, Şeyh Kavak (Kavaf) Dede, Kulacık Ali, Yalıncağ Baba ve Menteş Baba tekke ve türbeleri Sandıklı'da faaliyet gösteren diğer Bektaşî merkezleridir. XX. yüzyılın başlarına kadar varlıklarını koruyan bu kurumların 1826 yılında Yeniçeri Ocağı'nın ilgası sırasında Bektaşiliğin de yasaklanması sebebiyle bir süre faaliyetleri sekteye uğramış, ancak bu tekelerin ehl-i sünnet çizgide olmaları yasağı en az zararlarla atlatmalarını sağlamıştır. Böylece Sandıklı'da Bektaşilik 1925 yılında tüm tekke ve türbelerin kapatılmasına kadar mevcudiyetini korumuştur. Adı geçen tekke ve türbeler birer inanç merkezi olmanın ötesinde misafirler için konaklama ve barınak vazifesi görmüştür. Ayrıca bu kurumlar toplumsal açıdan sosyal dayanışma, birlik ve beraberlik gibi işlevler ifa etmiştir. Bu çalışmada tarih boyunca Sandıklı'daki Bektaşî faaliyetleri ortaya konulmaya çalışılmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Sandıklı, Hacı Bektaş Veli, Bektaşilik, Hacım Sultan

## BEKTASHISM IN SANDIKLI, BEKTASHI LOGDES AND TOMBS

### Abstract

Sandıklı is a settlement in which Bektashism operates intensively. XIII. century onwards, together with Hacı Bektas Veli, Bektashism has started to operate in Anatolia, has had many lodges and tombs in Sandıklı. Kalenderi lodge, founded by Koluacık Hacım Sultan, was turned into Bektashi lodge in the XVI. century. Also, Mürüvvet Baba, Koyun Baba, Sheikh Kavak (Kavaf) Dede, Kulacık Ali Baba, Yalıncağ Baba and Mentesh Baba lodges and tombs, are the other Bektashi centers of operating in Sandıklı. Until the beginning of the XXth century, protecting the assets of these institutions during the abolition of the Bektashi Janissary Corps in 1826 due to the prohibition of activities was disrupted for a while, but those lodges are in line with the least damage the ehl-i sunnet has to spend. Thus, Bektashism in Sandıklı kept its existence up to the closure of all religious lodges and tombs in 1925. Above-mentioned lodges and tombs, besides being religious centers for guests, served as accommodation and shelter. In addition, those lodges have been performing functions such as the social perspective, social solidarity, unity and togetherness. In this study, Bektashi activities will be introduced throughout the history in Sandıklı.

**Keywords:** Sandıklı, Hacı Bektas Veli, Bektashism, Hacım Sultan

\* Bu makale Sandıklı Araştırmaları Sempozyumu (19-21 Ekim 2011)'nda sunulan bildirinin gözden geçirilmiş ve genişletilmiş halidir.

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

## Giriş

Bektaşilik, XIII. yüzyılda yaşayan Hacı Bektaş Veli'ye nispet edilen bir tariktir. Hacı Bektaş Veli (ö. 1271) Horasan'dan Anadolu'ya gelip Sulucakaraöyük'e yerleşmiş ve burada faaliyetlerini sürdürmüştür (Ocak, 1996: 455-458). Hacı Bektaş Veli ile birlikte Anadolu'ya gelen ve onun halifeleri arasında sayılan Koluvaçık Hacım Sultan, Karaca Ahmed Sultan, Seyyid Cemal Sultan, Rasûl Baba Afyon, Kütahya ve Uşak çevresinde faaliyet gösterip Hacı Bektaş Veli kültürünü yaymışlardır (Gelibolu Mustafa Ali, 1997: 92-96; Köprülü, 1997: 461-464; Ocak, 1992b: 373-375). Bu karizmatik halifeler ile Kalenderilik içerisinde oluşmaya başlayan Bektaşilik zamanla müstakil bir tarikat hüviyetine kavuşmuş, bu arada adı geçen zatlar tarafından kurulan tekkeler XV. ve XVI. yüzyıllarda birer Bektaşi merkezine dönüşmüştür.

Hacı Bektaş Veli'nin yol arkadaşlarından olan Koluvaçık Hacım Sultan bir Kalenderi şeyhi olarak öncelikle Uşak'a bağlı Susuz köyünde bir tekke kurmuştur. Ayrıca Sandıklı'ya bağlı aynı ismi taşıyan köyde de Hacım Sultan'ın tekke ve türbesinin tesis edildiği tespit edilmektedir. Bu durumda Sandıklı'da Bektaşiliğin temelini atan kişinin de yine Koluvaçık Hacım Sultan olduğu anlaşılmaktadır.

Koluvaçık Hacım Sultan'ın Anadolu'ya gelişini Velayetnâmeleri'ndeki efsanelerle karışmış rivayetlerden takip etmek mümkündür. Hacı Bektaş Veli Velayetnâmesi'ne göre Hacı Bektaş Veli ile birlikte Horasan'dan yola çıkıp Anadolu'ya gelen Koluvaçık Hacım Sultan, Hacı Bektaş Veli'nin vefatından sonra Germiyan Bey'ine gidip yurt istemiş, Germiyan Bey'i ona Uşak tarafında Susuz denilen ıssız bir yeri yurt olarak vermişti. Bunun üzerine Hacım Sultan gidip oraya yerleşmişti. Seyyid Gazi tekkesi ile de irtibat halinde olan Hacım Sultan burada halka ziyafet vermiş, Susuz'dan su çıkarması ve ejderhayı etkisiz hale getirmesi gibi türlü kerametler göstermesi üzerine pek çok kişi gelip dervishi olmuştu (*Hünkâr Hacı Bektaş Veli Velâyetnâmesi*, 2010: 793-835).

Hacım Sultan Velayetnâmesi'ne göre ise Hacı Bektaş Veli'nin izniyle Germiyan iline gelip önce Afyonkarahisar civarındaki Üyük köyünde konaklamıştı. Zira Hacı Bektaş Veli ona "Senin makamın Germiyan'da Susuz nam mevzidedir. Yürü anda sakin ol" demişti. Hacım Sultan daha sonra Afyonkarahisar'a ulaşmış bir süre de burada ikamet etmiş, ardından Sandıklı'ya doğru yoluna devam etmişti. Nihayet Sandıklı'ya ulaşmış orada kaldığı sırada Derviş Hacı isminde bir halife yetiştirmişti. Ancak Sandıklı halkının onun varlığından rahatsızlık duymaları üzerine buradan da ayrılarak Uşak kazasına bağlı Susuz köyüne gitmişti. Burada halife ve dervişleri tarafından karşılanan Hacım Sultan vefat edinceye kadar tekkesinde ibadet ve riyazetle meşgul olmuştu. Böylece bölgede Hacı Bektaş kültürünü bölgede temsil eden ve yaşayan Hacım Sultan'ın pek çok keşif ve kerameti görülmüş, ünü etrafa yayılıp insanlar akın akın ziyaretine gelmişti (Gündüz, 2010: 80-95).

## Sandıklı'da Kurulan Bektaşî Tekkeleri

Sandıklı'da kurulan en önemli Bektaşî tekkesi Hacım Sultan tekkesiydi. Bu tekkenin bizzat Hacım Sultan tarafından ya da Sandıklı'daki halifesi Derviş Hacı tarafından kurulmuş olması muhtemeldir. XIII. yüzyılın sonları XIV. yüzyılın başlarında tesis edildiği anlaşılan bu tekke, ilk dönemlerinde Kalenderiliğe bağlıydı<sup>1</sup>. Sandıklı'ya bağlı Susuz köyünde ise Hacım Sultan türbesi mevcuttu (Özer-Hüsrevoğlu-Özseki, 2010: 40). XVI. yüzyılın başlarında Hacı Bektaş Veli tekkesinin başına şeyh olarak getirilen Balım Sultan teşkilat bakımından Bektaşîliğe tarikat hüviyeti kazandırmış, bunu yaparken Osmanlı yönetiminin de desteğini almıştı. Bu süreçte dönemin kendine mahsus şartları içerisinde uzun yıllar birer Kalenderi tekkesi olan kuruluşların pek çoğu da Bektaşîliğe tabi kılınmıştı (Ocak, 1992a: 17-18). İşte Sandıklı'daki Hacım Sultan tekkesi de bunlardan biriydi ve burası da zamanla Bektaşî şeyh ve dervişlerinin idaresine geçmişti. Öte yandan zaman içerisinde Sandıklı'da Bektaşî tekke ve türbelerinin sayısı giderek çoğalmıştı. XVIII. ve XIX. yüzyılın başlarında bölgede Mürüvvet Baba, Koyun Baba, Yalıncağ Baba, Şeyh Kavak (Kavaf) Dede, Menteş Baba gibi Bektaşî tekke ve türbeleri mevcuttu. Bu tekkeler 1826 yılına kadar faaliyetlerini normal bir şekilde sürdürmüşlerdi. Bu tekkelerin en önemli hizmetleri yolcu ve misafirlere konaklayacak bir misafirhane olmaları ve yiyecek ikramında bulunmalarıydı. Böylece tekkelerin toplumsal yardımlaşma ve dayanışma noktasında büyük faydaları görülmekteydi. Ayrıca kırsal alanda kurulan ve memleketin en ücra köşelerine kadar yayılan tekkeler ülkedeki emniyetin temini konusunda paha biçilmez bir vazife ifa ediyorlardı. Yine tekke ve zaviyeler lüzumlu ve tenha yerlerde iskan vazifesi görüyorlardı (Barkan, 2002: 136, 147-148, 150, 153).

Ocak 1798'de Sandıklı'daki Koluvaçık Hacım Sultan türbesinde "ikad-ı kandil" etmek üzere Hacı Bektaş Veli asitanesi seccadenişini Şeyh Abdüllatif Efendi'nin arzıyla Derviş Mehmed Dede'nin türbedarlık beratı yenilenmişti (VGMA, Hurufat Defteri, nr. 544, vr. 51). Böylece XIX. yüzyıla bir Bektaşî merkezi olarak ulaşan Hacım Sultan tekkesinde 1817 yılında Zaviyedar Mehmed'in vefatıyla bu göreve 2 akçe yevmiye ile oğlu Ali getirilmişti (VGMA, Hurufat Defteri, nr. 1118, vr. 106).

Menteş Baba tekkesi bulunduğu köye ismini vermişti. Rivayete göre Menteş Baba, Hacı Bektaş Veli'nin kardeşi olup (Özer-Hüsrevoğlu-Özseki, 2010: 13) Horasan'dan Anadolu'ya birlikte gelmişlerdi. Sivas'ta Baba İlyas ile görüşükten sonra sırasıyla Kırşehir ve Kayseri'ye ulaşmışlardı. Menteş tekrar geri Sivas'a dönmüş, ancak orada öldürülmüştü (*Aşıkpaşazâde Tarihi*, 1332: 204). Bu itibarla Hacı Bektaş Veli'nin kardeşi Menteş'in mezarının Sivas'ta bulunması icap etmektedir. Bununla birlikte Menteş Baba isminde Sandıklı dışında da tekkeler bulunmaktaydı. Aynı ismi taşıyan bir Bektaşî tekkesi Gördes kazasında mevcuttu (BOA, MAD, 9771, s. 62-63; 9772, s. 267; MAD, 8248, s. 6, 12; MAD, 9776, s. 25, 51; BOA,

C.EV, 254/12982). Yine Gönen’de Hacı Menteş isminde bir Bektaşî tekkesi vardı (BOA, MAD, 9771, s. 79). Sandıklı’ya bağlı Menteş köyündeki Menteş Baba türbesi 1577-1578 yıllarında onarımdan geçirilmişti (Özer-Hüsrevoğlu-Özseki, 2010: 25). Bununla birlikte 1692 yılında Menteş Baba tekkesinin başında Abdülhalim Dede isminde bir zat bulunuyordu (VGMA, Hurufat Defteri, nr. 1081, vr. 76; Haziran 1696 tarihinde Abdülhalim Dede’nin şeyhlik beratı yenilenmişti. VGMA, Hurufat Defteri, nr. 1140, vr. 189). On yıl sonra onun vefat etmesi üzerine oğlu Ali Dede mahalle kadısı tarafından zaviyedar tayin edilmişti (VGMA, Hurufat Defteri, nr. 1081, vr. 76-77). XVIII. yüzyılda Menteş Baba tekkesinin faaliyetleri devam etmişti. Mart 1745 tarihinde burada Ali isminde bir zat zaviyedar bulunuyordu (VGMA, Hurufat Defteri, nr. 1130, s. 1). Şubat 1756’daki postnişin değişikliğinde tekkenin iki şeyhinden biri olan Ali’nin vefat ettiği ve görevin oğlu Abdülhalim’e verildiği tespit edilmektedir (VGMA, Hurufat Defteri, nr. 1127, vr. 25). Şeyh Abdülhalim kardeşi Ahmed ile birlikte tekke şeyhliğini yürütürken 1778 yılında vefat etmiş, yerine meşrutiyet üzere oğlu Abdullah Ali şeyh olmuştu. Böylece tekkede amca-yeğen müşterek olarak faaliyetleri devam ettirmişlerdi. 1783 yılına gelindiğinde Ahmed’in vefatıyla yerine Mehmed, Mustafa ve Abdullah kardeşler zaviyedar tayin edilmişlerdi (VGMA, Hurufat Defteri, nr. 1129, vr. 58). XIX. yüzyılın başlarında ise tekkede zaviyedar olan Mehmed, Mustafa ve Abdal’ın vefat etmeleriyle Hacı Bektaş Veli asitanesi seccadenişini Esseyyid Eşşeyh Feyzullah’ın onayıyla oğulları Ahmed bin Mehmed, Ali bin Mustafa ve Ahmed bin Abdal’a müşterek olarak zaviyedarlık verilmişti (VGMA, Hurufat Defteri, nr. 546, vr. 51).

Sandıklı’da kurulan bir diğer Bektaşî tekkesi Koyun Baba’ydı. Yağdı köyünde bulunan bu tekke Horasan erenlerinden Koyun Baba’ya atfedilmekteydi. Koyun Baba XV. yüzyılda Osmançık’ta yaşamış bir Kalenderî şeyhiydi. Anadolu ve Rumeli’de pek çok makam türbesi bulunmaktaydı (Koyun Baba’nın hayatı hakkında bkz. Şahin, 2002: 229-230). İşte bunlardan biri Sandıklı sınırları içerisindeydi. Mayıs 1791 tarihinde tekke şeyhi Seyyid Derviş Ahmed’in vefatı üzerine buraya Hacı Bektaş Veli tekkesi postnişini Şeyh Abdüllatif Efendi’nin arzıyla Şeyh Süleyman atanmıştı (VGMA, Hurufat Defteri, nr. 548, vr. 109). 1706 tarihinde ise tekkede günlük 1 akçe ile Nasuh Halife zaviyedarlık yapıyordu (VGMA, Hurufat Defteri, nr. 1081, vr. 77). Nasuh Halife altı yıl daha bu görevi yürütmüş, 1712 yılında kendi rızasıyla Süleyman’a feragat etmişti (VGMA, Hurufat Defteri, nr. 1081, vr. 78; 1731 yılında Süleyman’ın tekke şeyhliğini onaylayan hüccet yenilenmişti. VGMA, Hurufat Defteri, nr. 1124, vr. 8). XVIII. yüzyılın ikinci yarısında Koyun Baba tekkesi gelip geçen misafirlere yemek verilmesi hizmeti vermeye devam etmişti. 1760 yılında tekke şeyhi Seyyid Ahmed’in vefatı üzerine bu göreve “ikad-ı çerağ” etmek şartıyla Hacı Bektaş Veli tekkesinin onayıyla diğer Seyyid Derviş Ahmed Halife getirilmişti (VGMA, Hurufat Defteri, nr. 1127, vr. 27).



Yalıncağ Baba tekkesi ise Sandıklı'nın Çakır mahallesinde kurulmuştu (Özer-Hüsrevoğlu-Özseki, 2010: 14; VGMA, Hurufat Defteri, nr. 1081, vr. 77; Bir arşiv kaydına göre ise bu tekke Çay köyünde bulunuyordu. BOA, Evkaf Defteri, nr. 12348, vr. 5a). Tekkeye ismini veren Yalıncağ Baba'nın Horasan erenlerinden olup Hacı Bektaş Veli'nin halifelerinden olduğu rivayet edilmektedir (Karakuş, 2011: 185-188). 1575 yılında bu tekke yıllık geliri 450 guruş olan bir miktar arazi ve bahçe ile bir adet değirmene sahipti (Küpeli, 2010: 520). XVIII. yüzyılın başlarında bu tekke 1 akçe yevmiye ile Mehmed isminde bir zat şeyh bulunuyordu (VGMA, Hurufat Defteri, nr. 1081, vr. 77). 1708'de tekkenin iki zaviyedarından Muharrem adlı zat vefat etmiş, oğlu Hüseyin amcası Mehmed ile birlikte görevi devam ettirmişti (VGMA, Hurufat Defteri, nr. 1081, vr. 78). Ağustos 1744 tarihinde Şeyh Hüseyin'in (VGMA, Hurufat Defteri, nr. 1130, vr. 1) ve 1715 yılında Mehmed'in vefatları üzerine oğulları Şeyh Osman ve Şeyh Ebubekir zaviyedar olarak atanmıştı (VGMA, Hurufat Defteri, nr. 1118, vr. 105)<sup>2</sup>. Bunlardan Şeyh Osman 1732'de evlat bırakmadan vefat etmiş, tekke şeyhliği görevi tamamen kardeşi Şeyh Ebubekir'e geçmişti (VGMA, Hurufat Defteri, nr.1124, vr.8). Şeyh Ebubekir uzun yıllar tekkenin başında bulunmuştu<sup>3</sup>. Nihayet 1761 yılında vefat edince yerine Hacı Bektaş Veli tekkesi şeyhi Elhac Feyzullah'ın arzıyla Mehmed Halife tayin edilmişti (VGMA, Hurufat Defteri, nr. 1127, vr. 27; nr. 1130, vr. 2)<sup>4</sup>.

Mürüvvet Baba türbe ve tekkesine gelince burası günümüzdeki Sandıklı belediye binasının yanında bulunuyordu (Karakuş, 2011: 211). 1575 yılında bu tekke yıllık 820 guruş geliri olan 8 dönüm çiftlik, bir miktar bağ ve 2 bab değirmene sahipti (Küpeli, 2010: 521). 1712 tarihinde Mürüvvet Baba tekkesinde Yusuf Baba kardeşi Murad ile birlikte şeyh ve müteveli bulunuyordu (BOA, AE.SAMD.III, 127/12453; VGMA, Defter nr. 460, s. 374; VGMA, Hurufat Defteri, nr. 1118, vr. 105). XIX. yüzyılın başlarına kadar tekke bu iki kardeşin soyundan gelenler tarafından idare edilmiş ve Bektaşî tarikatına bağlı olarak faaliyetlerini sürdürmüştü (BOA, EV.MH, 753/95). 1728 yılında Yusuf Baba'nın vefat etmesi üzerine yerine oğlu Süleyman, ondan sonra sırasıyla Yusuf Halife, Hafız Mehmed Halife, Seyyid Mustafa, Seyyid Abdullah ve Seyyid Mehmed zaviyedarlık görevine getirilmişlerdi. Murad Baba ise 1736 yılında vefat etmiş, onun zaviyedarlık hissesi 1823'e kadar sırasıyla Halil veled-i Beşe, Murad veled-i Beşe, Mehmed Halife ve Feyzullah Halife, Mehmed Abdurrahman, Mustafa veled-i Beşe ve Abdurrahman veled-i Beşe'ye tevcih edilmişti (BOA, EV.MKT.CHT, 121/30; BOA, EV.MH, 753/230; BOA, C.EV, 52/2575; C.EV, 500/25279).

Şeyh Kavak (Kavaf) Baba tekkesi ise Sandıklı'nın Cami-i Kebir mevkiindeydi. 1575 tarihinde bu tekke yıllık gelir 350 guruş olan bir miktar mülke sahipti (Küpeli, 2010: 520). 1758 yılında bu tekkede Ahmed bin Mustafa zaviyedar bulun-

yordu (VGMA, Hurufat Defteri, nr. 1127, vr. 26). 1797 tarihinde Şeyh Kavak Dede türbesine türbedar olarak Hacı Bektaş Veli asitanesi seccadenişini Şeyh Abdüllatif Efendi'nin arzıyla Halil veled-i Mustafa Dede'ye yeniden berat verilmişti. Ancak Mart 1798'de onun vefat etmesiyle bu defa türbedarlığa oğlu Mustafa tayin edilmişti (VGMA, Hurufat Defteri, nr. 544, vr. 51).

Bunlara ilave olarak Sandıklı şehir merkezindeki Kulacık Ali tekkesinin de Bektaşî tarikatına bağlı bulunduğu tespit edilmektedir. Bu tekkenin zaviyedarlığına 1718 tarihinde Şeyh Mehmed'in vefatı üzerine oğlu Ali getirilmişti (VGMA, Hurufat Defteri, nr. 545, vr. 61). Şeyh Ali'den sonra 1763'te oğlu Seyyid Ahmed görevi devralmıştı<sup>5</sup>. Bu bilgilerden hareketle XVIII. yüzyılın sonlarında faaliyetlerini sürdürdüğü anlaşılan tekkede 1802 yılında postnişin mücadelesi yaşanmıştı. Ekim 1802 tarihinde tekkenin zaviyedarı Seyyid Ahmed'in vefatı üzerine yerine oğlu Seyyid Mustafa atanmıştı. Tam bu sırada Bektaşî şeyhlerinden Derviş Mehmed ve Derviş İbrahim tekkeyi Hacı Bektaş Veli tekkesi postnişini Şeyh Abdüllatif Efendi tarafından kendi üzerlerine berat ettirip Seyyid Mustafa'yı buradan uzaklaştırmışlardı. Bu arada tekke Derviş Mehmed ve Derviş İbrahim tarafından tamir ettirilip misafirler için yemek ikram edilen bir yer haline getirilmişti (VGMA, Hurufat Defteri, nr. 545, vr. 60). Ancak tekke şeyhliğini babasından devralan Seyyid Mustafa bu duruma itirazda bulunup; Kulacık Ali tekkesinin 86 yıldır dedesinin ve babasının yönetiminde olduğunu, tekke şeyhliğinin kendisine ait bulunduğunu ileri sürmüştü. Neticede Derviş Mehmed ve Derviş İbrahim buradan uzaklaştırılarak görev tekrar Sandıklı kadısının ve Hacı Bektaş Veli asitanesi seccadenişini Şeyh Feyzullah Efendi'nin onayıyla Seyyid Mustafa'ya verilmişti (VGMA, Hurufat Defteri, nr. 545, vr. 61).

### **Bektaşîliğin Yasaklanması ve Sandıklı Tekkeleri**

Bektaşîlik 1826 yılında büyük bir değişim yaşamıştı. Bu tarihte Yeniçeri Ocağı ile birlikte Bektaşîlik de yasaklanmış ve faaliyetleri durdurulmak istenmişti. Sultan II. Mahmud döneminin sonuna kadar süren yasak Sandıklı Bektaşîlerini de etkilemişti. Bektaşî tekkelerini kapatmak üzere İstanbul'dan gönderilen devlet memurları 1826 yılında bölgeye ulaştıklarında Hacım Sultan, Mentеш Baba, Yalınca Baba, Koyun Baba ve Şeyh Kavaf Dede tekkelerini kapatmışlardı. Ancak bu durum kısa sürmüş, yapılan incelemede adı geçen tekkelerin ehl-i sünnet itikadından oldukları ve ilim sahibi kişilerin yönetiminde buldukları anlaşılarak faaliyetlerine izin verilmişti (BOA, MAD, 9771, s. 88; MAD, 9772, s. 187; BOA, EV.MH, 1337/127). Böylece başta İstanbul olmak üzere Anadolu, Rumeli, Irak ve Mısır'da tek tek kapatılıp yıktırılan pek çok Bektaşî tekkesi olmasına karşılık Sandıklı tekkeleri en az zararlı yasağı atlatmayı başarmışlardı. Bu durumda muhtemelen Sandıklı Bektaşî tekkelerinin küçük ve fazla bir mal varlığına sahip olmamaları da etkili olmuştu. Bununla birlikte 1826 sonrasında Bektaşî tekkeleri başka tarikatlara devredilmiş, ya da



Bektaşiler kendilerini gizleyip daha rahat faaliyet göstermek amacıyla başka tarikat adı altında varlıklarını sürdürmüşlerdi. Bu durum Sandıklı Bektaşi tekkeleri için de geçerli olmuştu.

### 1826 Sonrası Sandıklı'da Bektaşilik

Bektaşiler 1826 sonrasında üzerlerindeki baskının hafiflemesiyle faaliyetlerine yeniden başlamışlardı. Sandıklı tekkeleri zaten –yukarıda belirtildiği gibi muhtemelen ve belki küçük ve az gelirli olmaları yüzünden- yasaktan pek etkilenmemiş, ama daha ziyade başka tarikat şeyhlerinden icazet alarak o tarikatların kisvelerine bürünerek faaliyetlerini devam ettirmişlerdi. Bedri Noyan, Sandıklı merkezinde üç Bektaşi tekkesinin bulunduğunu belirtmektedir (Noyan, 2002: 313). Arşiv kayıtları ve yapılan araştırmalar bu sayının köylerdeki tekke ve türbelerle birlikte en az iki katı fazlalığına işaret etmektedir. Bektaşilik Seyitgazi'den başlayarak Afyon, Sandıklı ve Burdur hattı boyunca uzanmıştır. Sadece Sandıklı'da değil, çevredeki Kütahya, Uşak, Denizli, Eğirdir, Şeyhli<sup>6</sup> ve Şuhut'ta<sup>7</sup> da Bektaşi faaliyetlerinin yoğunlaştığı görülmektedir. Sandıklı Bektaşilerinin bu bölgedeki diğer dervişlerle münasebetleri neticesi tarikatlarına yeni katılımlar sağladıklarında şüphe yoktur. Ancak 1826 darbesi ile birlikte Bektaşiler açısından bir kendini gizleme ve yeraltına çekilme olgusu ortaya çıkmıştı. Normale dönüş ancak Sultan Abdülmecid döneminde başlamış ve Osmanlı'nın son döneminde II. Meşrutiyetle birlikte gerçekleşebilmişti.

Yasaklılık döneminde Bektaşilerin toplumsal açıdan kendilerini ifadeye zorluk yaşadıkları bir gerçektir. Her ne kadar Sandıklı Bektaşileri 1826'yı diğer bölgelerdeki dervişlere nazaran daha hafif atlatmış olsalar da Bektaşilik üzerinde meydana gelen olumsuz kanı sürüp gitmiştir. Zira Bektaşilik yasaklanırken Bektaşilerin dine uygun davranmadıkları, dinî emirleri hafife aldıkları, hasılı zındık ve rafizi oldukları resmi belgeler aracılığıyla halka ilan edilmişti. Bektaşilerin itikatlarını düzeltmeleri için sürgünler yaşanmıştı.

1826 sonrası Koluaçık Hacım Sultan tekkesinin faaliyetleri devletin denetimi altında devam etmişti. Bu tarihte Bektaşi tekkelerinin kapatılması emredildiğinde Hacım Sultan tekkesi de memurlar tarafından denetim altına alınmış, 1828 yılı Şubat ayında yapılan incelemede burada ilim talebesinden ve ehl-i sünnet ve'l-cemaat itikadında Bektaşi Derviş Mehmed Dede'nin şeyh bulunduğu tespit edilmişti. Bu itibarla tekke kapatılmadığı gibi yine bu kişinin idaresinde bırakılmıştı. Ancak 1833 yılında Derviş Mehmed Dede'nin evlat bırakmadan vefatı üzerine Hacım Sultan tekkesine Kadiri tarikatından Derviş Hacı Ahmed Dede postnişin atanmıştı. Böylece tekke Bektaşilikten Kadiriliğe devredilmişti (VGMA, Hurufat Defteri, nr. 550, s. 72). Bununla birlikte 1844 yılında Hacım Sultan tekkesi, şeyhi Derviş Hafız Ali'nin bir cinayet olayına karışıp iki yıl hapis cezasına çarptırılması üzerine kapatılmıştı (*Karahisar-ı Sahip Şer'iyeye Sicili*, nr. 568 (Hicrî 1260-1265), s. 35; Şahin, 1998: 94, 166).

Nitekim 15 Eylül 1857 tarihinde Koluvaçık Hacım Sultan tekkesi tekrar açılarak bu defa Rifai tarikatına devredilmiş ve başına Şeyh Ahmed er-Rifai türbedar atanmıştı (BOA, C.EV, 208/10370). Bir süre sonra Şeyh Ahmed Efendi tekkenin ve kendisinin bir geliri olmadığından zor durumda bulunduğunu bildirmiş, bu münasebetle tekkeye 8 Şubat 1863 tarihinden itibaren Haremeyn vakfından 100 guruş maaş tahsis edilmişti (BOA, EV.MKT, 195/31; BOA, EV.MKT.CHT, 724/57; VGMA, Defter nr. 878, s. 570). Şeyh Ahmed Efendi tekke şeyhliğinde kaldığı 30 yıl boyunca bu maaşı almaya devam etmiş, ayrıca tekkenin ihtiyacına göre yemek parası (taamiye), tamir masrafı gibi başka varidatlar da ayrılmıştı. Buna göre 1863-1888 tarihleri arasında Şeyh Ahmed Efendi'ye maaş, yemek parası (taamiye) ve tekkenin çeşitli masrafları için toplam 15.470 guruş tahsis edildiği tespit edilmektedir (BOA, EV.MH, 1645/15; 1742/29; 1946/70; 1573/8; 1904/34; 1797/12; 1885/39; 1542/21; 2530/4; 2582/75; 2168/14; 2421/62; 2461/2; 2321/18; 2355/102; 2379/41). Bu dönemde tekkede meydana gelen iki olay dikkat çekmektedir. İlki 1865 yılında tekkede misafir bulunan Bağdatlı Şeyh Hacı Ahmed'in keramet göstermek amacıyla kendini ekmek fırınına atıp yanarak vefat etmesidir. Diğeri ise bundan iki yıl sonra tekke şeyhine yapılan saldırı ve darp hadisesidir (BOA, MVL, 709/5; MVL, 747/29).

Öte yandan 1889 yılında Şeyh Ahmed Efendi'nin vefatı üzerine Hacım Sultan tekkesine oğlu Şeyh Abdülkadir Efendi postnişin atanmıştı (BOA, EV.MKT, 1516/49; EV.MKT, 1517/81; EV.MKT, 1517/87; BOA, EV.MKT.CHT, 396/88). Bu şeyh değişiminin ardından mahalli yöneticiler tarafından 100 guruşluk maaşın artırılması bahis mevzuu olmuş, ancak merkezi hükümet bunu kabul etmemişti (BOA, EV.MKT, 1610/59). Bunun üzerine Şeyh Abdülkadir Efendi Haremeyn hazinesinden tahsis edilen 100 guruşluk maaşın zamanla 83 guruşa düşürüldüğünü ifade ederek bunun sebebinin öğrenmek istemişti (BOA, EV.MKT, 1551/50). Ayrıca 100 guruşluk maaşın tekkenin ihtiyaçlarını karşılamaya kâfi gelmediğini belirterek bu mblağın artırılmasını talep etmişti (BOA, EV.MKT, 1874/100; EV.MKT, 2330/176). Yapılan soruşturmada 1863 yılında 100 guruş olarak ödenmesi emredilen maaşın 1866 yılında 17 guruş eksiltildiği ortaya çıkmış (BOA, EV.MKT, 2120/90), Şeyh Abdülkadir Efendi bu konuda muhtelif defalar başvurduğu halde maaş ve tekkeye ilave varidat ayrılması konusu bir türlü sonuca ulaştırılamamıştı (BOA, EV.MKT, 3452/11; EV.MKT, 2330/70; EV.MKT, 2330/178; EV.MKT, 3225/71; VGMA, Defter nr. 3447, s. 27).

Nihayet bu konudaki son karar 100 guruş maaşın herhangi bir artma veya eksiltme yapılmadan ödenmesi yönünde olmuştu. Nitekim postnişin Abdülkadir Efendi'ye 1897-1902 tarihleri arasında 2.500 guruş maaş ödenmişti (VGMA, Defter

nr. 3502, vr. 4, 70, 76, 88, 96, 106, 114, 128, 156). Böylece XIX. yüzyılın sonlarında Şeyh Abdülkadir Efendi'nin postnişinliğinde Hacım Sultan tekkesi mamur olup burada meskûn dervişlerle pazartesi ve cuma gecelerinde ayin-i tarikat-ı Rifaiye icra edilip misafirlere yemek ikram edilmekteydi (BOA, EV.MKT, 2330/70; EV.MKT, 2330/176)<sup>8</sup>. 1925 yılında tüm tekke ve türbelerle birlikte kapatılan Hacım Sultan tekkesi günümüzde Ece mahallesinde, Ali Çetinkaya İlköğretim okulunun bulunduğu yerdedi. Tekke 1932 yılında yıkılarak yerine okul yapılmıştır (Karakuş, 2011: 35).

Yalıncağ Baba tekkesi ise Nakşi tarikatına bağlı olarak faaliyetlerini sürdürmüştü (*Salnâme-i Hüdâvendigâr*, 1302: 473). Ancak 1840 tarihinde tekke zaviyedar bulunan Ahmet Efendi vefat ettiğiinden mahlul bir durumdaydı (BOA, Evkaf Defteri, nr. 13512, vr. 3b). Bu itibarla tekkenin başına Seyyid Ahmed b. Mehmed getirilmişti (BOA, Evkaf Defteri, nr. 12348, vr. 5a). 1853 yılında tekkede zaviyedar bulunan Seyyid Ahmed bin Mehmed'in görevini ifa etmemesi üzerine buradan uzaklaştırılarak yerine Hacı Bektaş Veli tekkesi şeyhi Abdüllatif Efendi'nin arzıyla Seyyid Mesud getirilmişti. Ancak daha sonra Seyyid Mesud'un görevi zorla üzerine aldığı anlaşılıp; gelen ve gidene yemek vermek üzere zaviyedarlık Hacı Bektaş Veli tekkesi postnişinini Şeyh Feyzullah'ın arzıyla tekrar Seyyid Ahmed'e verilmişti (VGMA, Hurufat Defteri nr. 545, s. 60). Bununla birlikte Yalıncağ Baba tekkesinde 1867 yılında Osman Efendi zaviyedar idi (VGMA, Defter nr. 3117, vr. 19). Bu tekke küçük bir vakfa sahip olup 1842-1882 yılları arasında 15.647 gurusu geliri tespit edilmektedir (BOA, Evkaf Defteri, nr. 12348, vr. 5a; nr. 17745, vr. 2b; nr. 13890, vr. 3b; nr. 13512, vr. 3b; nr. 14527, vr. 3a, 4a; BOA, EV.MH, 900/30; 1044/31; 2335/23; 2251/30; 1507/26; 1119/48; VGMA, Defter nr. 3502, vr. 133; Defter nr. 3117, vr. 19; Defter nr. 3491, vr. 117). Ayrıca Yalıncağ Baba tekkesinin Osmanlı'nın son döneminde medreseye çevrildiği ifade edilmektedir (Karakuş, 2011: 33, 185).

Koyun Baba tekkesi de bir miktar araziye sahip olup 1826 sonrası faaliyetlerine devam etmişti. Mayıs 1836'da Yağdı köyü yakınlarındaki Koyun Baba tekkesinde postnişin değişikliği yaşanmıştı. Bu tarihte tekke şeyhi Süleyman Halife'nin evlatsız olarak vefat etmesi üzerine bu göreve liyakat sahibi Seyyid Osman bin Mehmed Halife getirilmişti (BOA, EV.THR, 55/44; BOA, EV.THR, 55/44). Tekkenin postnişin maaşı ve çeşitli masrafları için aşar geliri bulunuyordu. Arşiv kayıtlarına göre 1849-1868 yılları arasında Koyun Baba tekkesinin arazilerinden 2.275 gurusu aşar geliri elde edildiği tespit edilmektedir (BOA, EV.MH, 1080/6; EV.MH, 1288/65; EV.MH, 882/87; EV.MH, 1080/6; EV.MH, 1288/65; EV.MH, 1415/79; BOA, Evkaf Defteri, nr. 13512, vr. 4b; BOA, Evkaf Defteri, nr. 17745, vr. 2b; Evkaf Defteri, nr. 14527, vr. 2b; Evkaf Defteri, nr. 16479, vr. 2a; Evkaf Defteri, nr. 13902, vr. 3a).

Sandıklı'daki bir diğer Bektaşî tekkesi –hatırlanacağı üzere- Menteş Baba'ydı. 1875 yılında meydana gelen zaviyedar değişikliğinde yirmi yıldır bu tekkenin Ahmed bin Mehmed, Ali bin Mustafa ve Ahmed bin Abdal tarafından müşterek olarak idare edildiği anlaşılmıştı. Merkezi hükümet adı geçen tarihte bu kişilerin şeyhliğe ehil evlad veya ahfatlarının bulunup bulunmadığının mahallinde araştırılıp bildirilmesi istenmişti (BOA, EV.MKT, 777/119). Yapılan soruşturmada tekke ve vakfına ait yakın zamana ait bir kayıt bulunamamış, bunun üzerine tekke vakfının muhasebesinin gözden geçirilmesi istenmişti (BOA, EV.MKT, 777/12; EV.MKT, 777/108). Sonuçta Menteş köyünde bulunan Menteş Baba tekke ve türbesi vakfının bir miktar âşar gelirine sahip olduğu belirlenmişti. 1844-1870 yılları arasında Menteş Baba tekkesi vakfı arazilerinden toplam 10.359 guruş âşar geliri elde edilmişti (BOA, EV.MH, 1080/7; EV.MH, 1415/79; EV.MH, 882/87; BOA, Evkaf Defteri, nr. 12348, vr. 6a; Evkaf Defteri, nr. 13512, vr. 4a; Evkaf Defteri, nr. 13890, vr. 4a; Evkaf Defteri, nr. 17745, vr. 2b; VGMA, Defter nr. 3117, vr. 19; Evkaf Defteri, nr. 16479, vr. 2a). 1875 yılında buraya Seyyid Osman Nuri Efendi zaviyedar ve mütevellî olarak atanmıştı (BOA, EV.MH, 2335/22). Osman Efendi Menteş Baba tekkesinin âşar hasılatından hissesine isabet eden hububat vesairenin verilmesini talep etmişti (BOA, EV.MKT, 861/6). Sonuçta muhasebesi gözden geçirilen Menteş Baba tekkesinin yıllık 1.080 guruş varidatının bulunduğu anlaşılmış (BOA, EV.MH, 2251/28; BOA, EV.MKT, 871/1), ayrıca bu gelir artarak 1882 yılında 1.348 guruş olarak tahakkuk etmişti (BOA, EV.MH, 2335/22).

Mürüvvet Baba tekkesi de 1826 sonrası faaliyetlerini sürdürmüştü. Bir miktar araziye sahip olan tekke vakıf geliri ile ayakta kalmıştı. Bektaşîlik yasaklandığında bu tekke dört kişinin idaresi altında bulunuyordu. Ancak bu kişilerin geride çocuk bırakmadan vefatları üzerine tekke muattal kalmış, bu durum tekke vakfının da inkırazına neden olmuştu (BOA, EV.MKT.CHT, 121/38; BOA, EV.MH, 900/30). 1858 yılında Şabaniye tarikatından Şeyh Yahya Efendi bu tekkenin kendisine tevcihini istemişti (BOA, EV.MH, 753/95). Ancak bu istek kabul edilmemiş, tekkeye dersiamdan olup Nakşî tarikatından Şeyh Hasan Efendi tayin edilmişti (BOA, EV.MKT, 599/73; EV.MKT, 599/55). Böylece Nakşî tarikatına bağlanan Mürüvvet Baba tekkesi faaliyetlerini bu isim altına sürdürmüştü. Bir miktar arazisi olduğunu belirttiğimiz tekke vakfının 1845'te 102 (BOA, Evkaf Defteri, nr. 12348, vr. 6a), 1849'da 57,5 (BOA, Evkaf Defteri, nr. 13512, vr. 4a), 1851'de 155 (BOA, Evkaf Defteri, nr. 14527, vr. 2b), 1858-1859'da 723 (BOA, EV.MH, 753/95; BOA, Evkaf Defteri, nr. 16479, vr. 2a), 1861'de 144,5 (BOA, EV.MH, 822/88; EV.MH, 882/87), 1862'de 585 (BOA, Evkaf Defteri, nr. 17745, vr. 2b), 1865'de 457 (BOA, EV.MH, 1079/76), 1866'da 57,5 (BOA, EV.MH, 1115/69), 1877'de 257,5 (VGMA, Defter nr. 3491, vr. 36), guruş bedel-i âşar ve bedel-i koyun (ağnam) varidatı bulunuyordu. Bu gelirin bir kısmı zaviyedar maaşına tahsis edilirken kalanı hazineye teslim edilmişti.

Kulacık Ali tekkesinin de 1826 sonrası faaliyetlerini sürdürdüğü tespit edilmiştir. Bir miktar vakıf emlakına da sahip olan tekkenin XIX. yüzyılın ikinci yarısında Mustafa b. Ahmed, Arif Efendi ve Ahmed Efendi isimlerinde zaviyedarları olmuştu. 1845-1870 yılları arasında bu tekkenin 3.060 guruş geliri bulunuyordu (BOA, EV.MH, 882/87; BOA, Evkaf Defteri, nr. 17745, vr. 2b; nr. 13512, vr. 4a; nr. 12348, vr. 5b; nr. 14527, vr. 2b; nr. 13902, vr. 2b; nr. 16479, vr. 2a; VGMA, Defter nr. 3117, vr. 20).

Yine Şeyh Kavak tekkesinin 1848 yılında Mehmed ve Abdullah Efendi isimlerinde iki zaviyedarı mevcut olup, bu tekke bir mezraya sahipti. Şeyh Kavak tekkesinin 1848 yılında 236 (BOA, Evkaf Defteri, nr. 14527, vr. 2a), 1850 yılında 605 guruş yıllık geliri vardı (BOA, Evkaf Defteri, nr. 13512, vr. 3b).

Günümüzde Sandıklı'da Bektaşilik ortadan tamamen kalkmıştır. Sadece sözünü ettiğimiz türbelerin bir kısmı ayakta duruyor. Bununla birlikte Sandıklı'da Bektaşilik inancı dairesinde Alevilerin mevcut olduğu görülmektedir. Sandıklı'nın 4 km doğusunda yer alan 70 haneli Selçik köyü bir Yörük (Türkmen) ve Alevi köyüdür. Buraya Danişmentli Türkmenleri XVIII. yüzyılın başında iskân edilmişlerdir (Halaçoğlu, 1997: 46-47). Bu köy Osmanlı'nın son dönemine ait kayıtlarda yer almaktadır (*Hüdâvendigâr Vilayeti Salnâmesi*, 1307: 229; Ayrıca bu köydeki cami için bkz. VGMA, Defter nr. 196, vr. 14; BOA, EV.MKT.CHT, 755/57). Köyde Selçiklilerin Sarı Dede adını verdikleri Sarı Selçuk Dede türbesi bulunmaktadır. Köylüler Selçuk Dede'ye her yıl adaklar adayıp kurbanlar kesmektedirler. Hacım Sultan Vilayetnamesi'nde bu türbenin yanında bir de aynı adı taşıyan bir tekkeden söz edilmektedir (Tschudi, 1914: 71). Ayrıca bu tekke ve türbenin Sarı Saltık'a izafeten inşa edilmiş olması kuvvetle muhtemeldir (Ocak, 2002: 110). Bektaşilikte de bulunan ayin-i cemlerini yaptırmak üzere Isparta'ya bağlı Senirkent ilçesinin Uluğbey kasabasındaki Veli Baba evlatlarından Hüseyin Dede gelmektedir (Aksüt, 2011). Ayrıca Aleviler, Sandıklı şehir merkezindeki Akdere mahallesinde ikamet etmektedirler. Bununla birlikte Selçik köyü yakınlarında Sandıklı'ya bağlı Bektaş (*Hüdâvendigâr Vilayeti Salnâmesi*, 1307: 229; VGMA, Hurufat Defteri, nr. 547, vr. 40; BOA, EV.MH, 1141/86) adında bir köy mevcut olup, buranın Bektaşilikle bir irtibatı bulunmamaktadır.

## Sonuç

Tarih boyunca Sandıklı'da Bektaşilik pek çok tekkeye sahip olmuştur. Hacı Bektaş Veli kültü ilk olarak bölgeye Koluacık Hacım Sultan tarafından getirilmiştir. Bununla birlikte Hacı Bektaş Veli'nin kardeşi olduğuna inanılan Mentüş Baba da Sandıklı yakınlarında medfundur. Yine Koyun Baba, Mürüvvet Baba, Şeyh Kavak (Kavaf) Dede, Kulacık Ali ve Yalıncağ Baba gibi Kalenderi dervişleri tarafından

Sandıklı'da tekkeler açılmış, bunlar XVI. yüzyılda birer Bektaşî merkezine dönüşmüştür. Bu durum arşiv belgelerine de yansımış durumdadır.

XIX. yüzyıla kadar Sandıklı'daki Bektaşî faaliyetleri önemli bir problem yaşamadan sürüp gitmişti. Ancak 1826 yılında Yeniçeri Ocağı ile birlikte merkezi hükümet tarafından Bektaşîliğin de yasaklanması bölgedeki Bektaşî faaliyetlerini sekteye uğratmıştır. Hükümet tarafından tayin edilen memurlar tarafından tek tek araştırılıp mal varlıkları ve içlerindeki dervişler denetim altına alınan tekkeler bir süre kapalı kalmışlardır. XIX. yüzyılın ortalarından itibaren Bektaşîlik üzerindeki baskının azalması sonucu tekkeler tekrar açılmış ve 1925 yılında tüm tekke, zaviye ve türbelerin kapatılışına kadar faaliyetlerine devam etmişlerdir.

Sandıklı'daki Bektaşî tekke ve türbeleri 1826 yılındaki ilga olayında fazla bir zarar görmemişlerdir. Bu durumda Sandıklı tekkelerinin ehl-i sünnet dervişler tarafından iskan edilmesinin yanı sıra mal varlıkları bakımından zayıf olmaları da etkili olmuştur. Merkezi hükümet dikkatini daha çok yeni kurulan ordunun masraflarını karşılamak telaşıyla emlak bakımından zengin tekkelere yönlendirmiştir. Arşiv belgeleri göstermektedir ki 1826 sonrası Sandıklı'daki Bektaşî tekkeleri ve türbeleri bünyelerinde barındırdıkları dervişlerin ihtiyaçlarını karşılayacak, gelen ve geçene yiyecek temin edecek miktarda vakıf mallarıyla varlıklarını sürdürmüşlerdir. Böylece bölgede tasavvuf kültürünün yayılmasında, sosyal yardımlaşma ve dayanışma konusunda önemli hizmetler ifa etmişlerdir.

### Sonnotlar

- <sup>1</sup> Hacım Sultan'a ait bir türbe bugün Uşak'a bağlı Susuz köyünde de bulunmaktadır. Keza Hacım Sultan burada da büyük bir tekke kurmuş olup burası da zamanla Bektaşîliğe bağlanmıştı. XIX. yüzyılın başlarında Hacım Sultan, artık Bektaşî büyüklerinden biri olarak görülmekteydi. Ayrıca Hacım Sultan tekkesi, türbe mahalli ve vakfiyle 1826 yılına kadar hizmet vermeyi sürdürmüştü (BOA, C.EV, 504/25481; C.EV, 659/33202), ancak bu tarihte kapatılıp mal varlığı müsadere edilmişti (BOA, MAD, 9732, s. 97).
- <sup>2</sup> 1730 yılında bu zatların zaviyedarlık beratları yenilenmişti (VGMA, Hurufat Defteri, nr. 1118, vr. 106).
- <sup>3</sup> 1748 ve 1758 yıllarında Şeyh Ebubekir'in Yalınca Baba Sultan tekkesinde şeyh olduğunu onaylayan berat yenilenmişti (VGMA, Hurufat Defteri, nr. 1127, vr. 25-26).
- <sup>4</sup> 1774 yılında bu zatın şeyhlik beratı yenilenmişti (VGMA, Hurufat Defteri, nr. 1158, vr. 167).
- <sup>5</sup> 1774 yılında Seyyid Ahmed görevinin başındaydı (VGMA, Hurufat Defteri, nr. 1158, vr. 167).
- <sup>6</sup> Sandıklı'ya yakın yerlerden biri olan Şeyhlü'de Kıran Baba (BOA, MAD, 9774, s. 127; MAD, 9771, s. 87; MAD, 9774, s. 127), Er Baba, Umur Baba, Dülbend Baba ve Sarı Baba tekkeleri vardı (BOA, MAD, 9771, s. 88; MAD, 9772, s. 186-187).



- <sup>7</sup> Sandıklı'ya en yakın yerlerden biri olan Şuhut'ta Baba Sultan ve Kurd Baba tekkeleri vardı (BOA, MAD, 9771, s. 96-97)
- <sup>8</sup> Bir arşiv kaydında 1917 yılında Hacım Sultan tekkesi şeyhinin 100 gurusu maaş almaya devam ettiği görülmekte, ancak bu tarihte kimin şeyh olduğu belirtilmemektedir (VGMA, Defter nr. 3695, vr. 165).

## Kaynakça

### A. Arşiv Belgeleri

#### 1. Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA)

- BOA, AE. SAMD.III, 127/12453.
- BOA, C.EV, 208/10370; C.EV, 254/12982; C.EV, 500/25279; C.EV, 504/25481; C.EV, 659/33202; C.EV, 52/2575.
- BOA, Evkaf Defteri, nr. 12348, vr. 5a, 5b, 6a; Evkaf Defteri, nr. 13512, vr. 3b, 4a, 4b; Evkaf Defteri, nr. 13890, vr. 3b, 4a; Evkaf Defteri, nr. 13902, vr. 2b, 3a; Evkaf Defteri, nr. 14527, vr. 2a-2b, 3a, 4a; Evkaf Defteri, nr. 16479, vr. 2a; Evkaf Defteri, nr. 17745, vr. 2b.
- BOA, EV. MH, 1119/48; EV.MH, 1079/76; EV.MH, 1080/6; EV.MH, 1115/69; EV.MH, 1141/86; EV.MH, 1288/65; EV.MH, 1645/15; EV.MH, 1742/29; EV.MH, 1946/70; EV.MH, 1573/8; EV.MH, 1904/34; EV.MH, 1797/12; EV.MH, 1885/39; EV.MH, 1542/21; EV.MH, 2530/4; EV.MH, 2582/75; EV.MH, 2168/14; EV.MH, 2421/62; EV.MH, 2461/2; EV.MH, 2321/18; EV.MH, 2251/28; EV.MH, 753/230; EV.MH, 753/95; EV.MH, 822/88; EV.MH, 2335/22; EV.MH, 1080/7; EV.MH, 1415/79; EV.MH, 1337/127; EV.MH, 2355/102; EV.MH, 2379/41; EV.MH, 1080/6; EV.MH, 1288/65; EV.MH, 1415/79; EV.MH, 900/30; EV.MH, 1044/31; EV.MH, 2335/23; EV.MH, 2251/30; 1507/26; 1119/48; 882/87.
- BOA, EV.MKT, 1516/49; EV.MKT, 1517/81; EV.MKT, 1517/87; EV.MKT, 1551/50; EV.MKT, 1610/59; EV.MKT, 1874/100; EV.MKT, 195/31; EV.MKT, 2120/90; EV.MKT, 2330/70; EV.MKT, 3452/11; EV.MKT, 599/73; EV.MKT, 777/119; EV.MKT, 777/12; EV.MKT, 861/6; EV.MKT, 871/1; EV.MKT, 3225/71; EV.MKT, 2330/176; EV.MKT, 2330/178; EV.MKT, 599/55; EV.MKT, 777/108.
- BOA, EV.MKT.CHT, 121/30; 121/38; 396/88; 724/57; 755/57.
- BOA, EV.THR, 55/44.
- BOA, MAD, 9732, s.97; MAD, 9771, s.62-63, 79, 87-88, 96-97; MAD, 9772, s.186-187, 267; MAD, 9774, s.127; MAD, 9776, s.25, 51; MAD, 8248, s.6, 12.
- BOA, MVL, 709/5; MVL, 747/29.

#### 2. Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi (VGMA)

- VGMA, Defter nr. 196, s. 14; Defter nr. 3447, s. 27; Defter nr. 3491, s. 36, 117; Defter nr. 460, s. 374; Defter nr. 878, s. 570; Defter nr. 3695, vr. 165; VGMA, Defter nr. 3502, vr. 4, 70, 76, 88, 96, 106, 114, 128, 133, 156; Defter nr. 3117, vr. 19-20.



VGMA, Hurufat Defteri, nr. 544, vr. 51; Hurufat Defteri, nr. 545, vr. 60-61; Hurufat Defteri, nr. 546, vr. 51; Hurufat Defteri, nr. 547, vr. 40; Hurufat Defteri, nr. 548, vr. 109; Hurufat Defteri, nr. 1118, vr. 106; Hurufat Defteri, nr. 1127, vr. 27; Hurufat Defteri, nr. 1129, vr. 58; Hurufat Defteri, nr. 1130, vr. 1-2; Hurufat Defteri, nr. 1140, vr. 189; Hurufat Defteri, nr. 1158, vr. 167; Hurufat Defteri, nr. 1081, vr. 76-78; Hurufat Defteri, nr. 1118, vr. 105-106; Hurufat Defteri, nr. 1124, vr. 8; nr. 1127, vr. 25-27; nr. 1158, vr. 167.

### 3. Milli Kütüphane

Karahisar-ı Sahip Şer'îye Sicili, nr. 568 (Hicrî 1260-1265), s.35.

Hüdâvendigâr Vilayeti Salnâmesi, Hüdâvendigâr 1307.

Salnâme-i Hüdâvendigâr, Hüdâvendigâr 1302.

### B. Kaynak Eserler ve Araştırmalar

AKSÛT, A. (2011). "Afyonkarahisar ve İki Alevi Köyü". [www.turkmensitesi.com/378.html](http://www.turkmensitesi.com/378.html). Erişim tarihi 15.09.2011.

Aşıkpaşazâde Tarihi. (1332). Tarih-i Osmanî Encümeni Neşri. İstanbul.

BARKAN, Ö. L. (2002). "Osmanlı İmparatorluğu'nda Kolonizatör Türk Dervişleri". *Türkler*. IX: 133-153.

Burhan Abdal (1914). *Velâyetnâme-i Hacım Sultan (Das Vilâyetnâme des Hadschim Sultan)*. yay. Rudolf Tschudi. Berlin.

Gelibolulu Mustafa Ali (1997). *Kitâbü't-Târih-i Kühü'l-Ahbar*. I. haz. Ahmet Uğur vd. Kayseri.

GÜNDÜZ, T. (2010). "Hacı Bektaş Veli'nin Yol Arkadaşı Kolu Açık Hacım Sultan ve Velayetnâmesi". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*. 55: 71-95.

HALAÇOĞLU, Y. (1997). XVIII. Yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu'nun İskân Siyaseti ve Aşiretlerin Yerleştirilmesi. Ankara.

Hünkâr Hacı Bektaş Veli Velâyetnâmesi (2010). haz. Hamiye Duran-Dursun Gümüšoğlu. Ankara.

KARAKUŞ, A. O. (2011). Sandıklı Türbeleri ve Türbelerle İlgili Halk İnançları. I. Sandıklı.

KÖPRÜLÜ, M. F. (1997). "Bektaş, Hacı Bektaş Veli". *İslam Ansiklopedisi*. II: 461- 464.

KÜPELİ, Özer (2010). "XVI. Yüzyılda Sandıklı Kasabası". *Tarih İncelemeleri Dergisi*. XV (2): 503-526.

NOYAN, B. (2002). *Bütün Yönleriyle Bektâşilik ve Alevilik*. V. Ankara.

OCAK, A. Y. (1992a). "Balım Sultan". *DİA*. V: 17-18.

OCAK, A. Y. (1992b). "Bektâşilik". *DİA*. V: 373-375.

OCAK, A. Y. (1996). "Hacı Bektaş Veli". *DİA*. XIV: 455-458.

OCAK, A. Y. (2002). *Sarı Saltık: Popüler İslam'ın Balkanlar'daki Destanı Öncüsü (XIII. yüzyıl)*. Ankara.

ÖZER, M., HÜSREVOĞLU, H. ve ÖZSEKİ, A. (2010). *Belgelerle Sandıklı ve Yunus Emre*.

İstanbul.

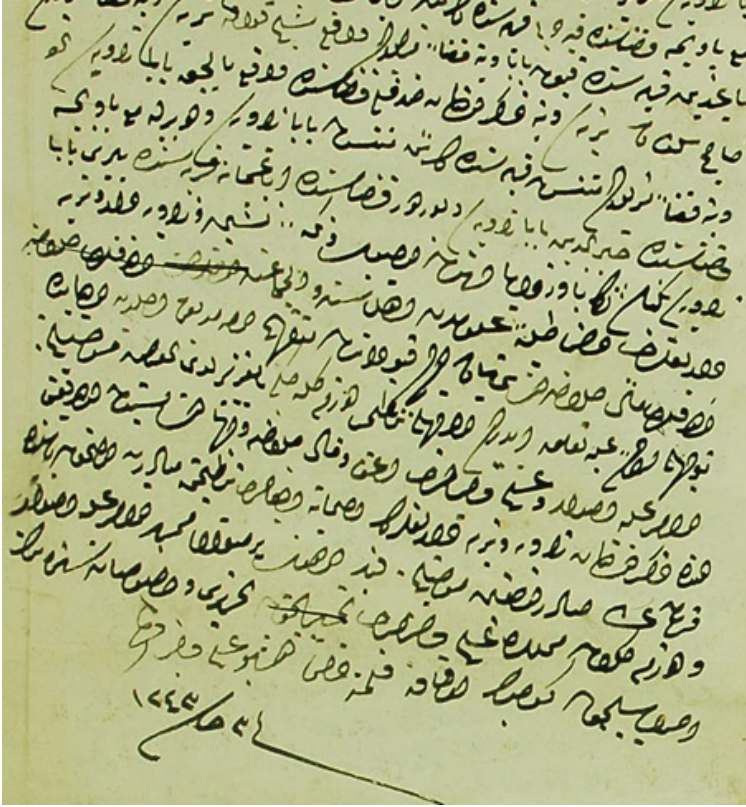
ŞAHİN, H. (2002). "Koyun Baba". DİA. XXVI: 229-230.

ŞAHİN, N. (1998). 568 Numaralı Karahisâr-ı Sahib Şer'iyye Siciline Göre Afyon (H. 1260/1265 M. 1844/1849). Basılmamış Yüksek Lisans Tezi. Afyon: Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

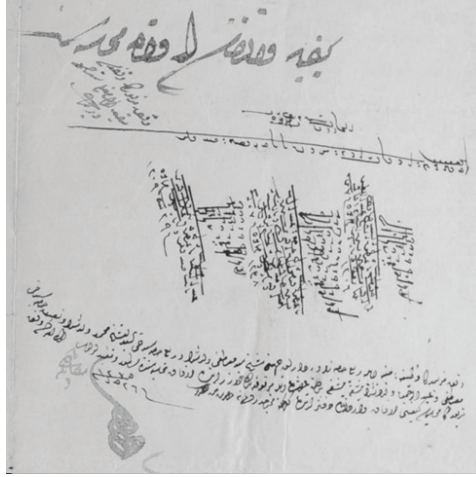
## EKLER

### A. Arşiv Belgeleri

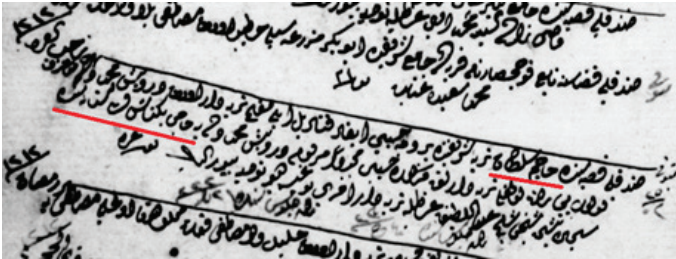
**Belge 1.** Sandıklı'daki Bektaşî Tekkelerinin 1827 Yılında Kapatılması  
(MAD, 9772, s. 187)



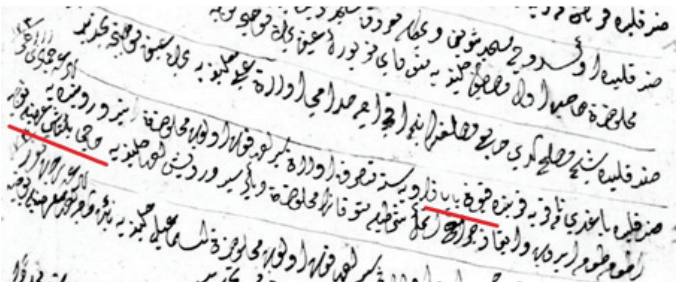
**Belge 2.** Mürüvvet Baba Tekkesine Hacı Bektaş Veli Tekkesi Şeyhi Abdüllatif Efendi'nin arzıyla postnişin tayin edilmesi (BOA, EV. MH, 753/95)



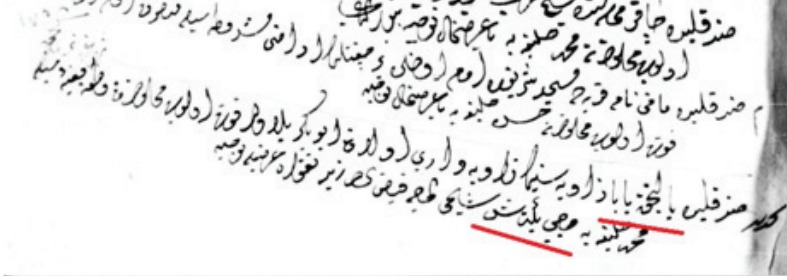
**Belge 3.** Hacım Sultan Türbesine Hacı Bektaş Veli Tekkesi Seccadenişini Şeyh Abdüllatif arzıyla türbedar tayini (VGMA, Hurufat Defteri, nr. 544, vr. 51)



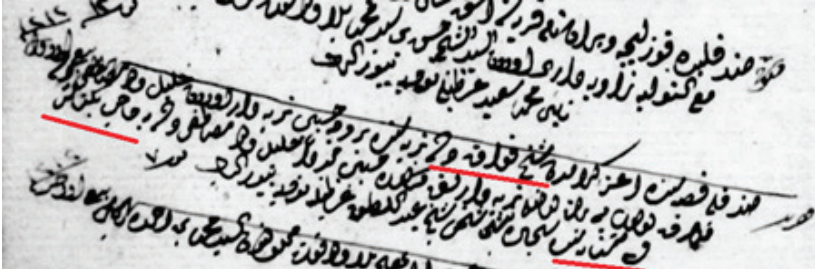
**Belge 4.** Koyun Baba Tekkesine Hacı Bektaş Veli Tekkesi Şeyhinin Arzıyla Derviş Ahmed'in şeyh tayin edilmesi (VGMA, Hurufat Defteri, nr. 1127, vr. 27)



**Belge 5.** Yalıncağ Baba Tekkesine Hacı Bektaş Veli Tekkesi Şeyhi Hacı Feyzullah'ın arzıyla zaviyedat tayini (VGMA, Hurufat Defteri, nr. 1127, vr. 27)



**Belge 6.** Şeyh Kavak Dede Türbesine Hacı Bektaş Veli Tekkesi Seccadenişini Şeyh Abdüllatif arzıyla türbedar tayini (VGMA, Hurufat Defteri, nr. 544, vr. 51)



## B. Resimler

**Resim 1.** Sandıklı'da Hacı Sultan Türbesi





**Resim 2.** Sandıklı Mentеш Köyü'nde Mentеш Baba Türbesi



# HACI BEKTAŞ VELİ'NİN MOĞOL TAHAKKÜMÜNE BAKIŞI

Mustafa AKKUŞ\*

## Özet

Hacı Bektaş Veli, yaşadığı XIII. asırdan daha ziyade XIV. yüzyıldan itibaren Osmanlı imparatorluğu döneminde sosyal, siyasi ve askeri bakımdan etkinliği artan Bektaşî düşünce ve öğretisinin piridir. Hacı Bektaş, Moğolların Anadolu'yu işgal ettiği ve Anadolu'nun bir asra yakın İlhanlı hâkimiyeti altında kaldığı bir dönemde yaşamıştır. Bu çalışmamızda Hacı Bektaş'ın Moğol istilasına bakışı, İlhanlı hâkimiyeti dönemindeki tutumu ve İlhanlı dinî politikası içerisindeki konumu ortaya konulmuştur. Hacı Bektaş'ın yaşadığı dönemdeki tarihi kaynaklar bir nevi onu yok sayarcasına ondan bahsetmemektedir. Hacı Bektaş hakkında daha çok menakıpname türü eserler ile sonraki dönem tarihi kaynaklardan bilgiler edinmekteyiz. Bu sebeple dönemin kaynakları titiz bir tetkikten geçirilerek onun Moğol tahakkümüne bakışını göstermek için konuyu bütün yönleriyle ele almaya çalıştık. Öncelikle Hacı Bektaş'ın içinde bulunduğu çevre, ilmi muhit, görüştüğü ulema ve ümera hakkındaki bilgileri, onların Moğollarla ilişkileri değerlendirerek Hacı Bektaş'ın tutumunu ortaya koymaya gayret ettik. Hacı Bektaş'ın tutumunu tespit etmenin yöntemlerinden biri de Moğol yanlısı veya İlhanlılara itaati benimseyen gruplarla diyalogudur. Bu kapsamda, Kalenderî gruplar ve işgale tepkisiz kalan Mevlevilerle ilişkilerine değinilerek Hacı Bektaş'ın tavrı ortaya konulmuştur. Ayrıca bu tutumu belirlemede önemli etkenlerden bir diğeri de Hacı Bektaş'ın müritleri ve bu dönem halifeleri ile Bektaşî dervişlerinin Moğollara bakış açılarıdır. Çalışmamızda Hacı Bektaş'ın Moğollara bakışını ortaya koyarken bu üç açıyı değerlendirerek onun Moğol muhalifi kesimler içerisinde yer aldığı kanaatine ulaşılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Hacı Bektaş, Moğol, İlhanlı, Bektaşilik

## ATTITUDE OF HACI BEKTASH VELI TOWARDS MONGOLIAN OCCUPATION

### Abstract

Hacı Bektash Veli is the founder of Bektash order which had an increasing social, political, and military influence during The Ottoman Empire from the 14th century. Hacı Bektash Veli lived during the 13th century during which Anatolia was occupied by Mongols and was ruled by the Ilkhanids for nearly a century. The present study is about the attitude of Hacı Bektash Veli towards the Mongolian occupation and during the Ilkhanid supermacy and his position within the Ilkhanid policies regarding religion. Historical documents during

\* Yrd. Doç. Dr., Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal ve Beşeri Bilimler Fakültesi, Tarih Bölümü, Konya/ Türkiye, akkus75@hotmail.com

his period do not mention him. Information about Hacı Bektash Veli can be mostly obtained from the historical documents of the later period and through a literary genre labelled *menakıpnâme*. Hence, we tried to determine his attitude towards Mongolian invasion from various perspectives through careful analysis of the historical documents of the era. Thus we tried to determine the attitudes of the social milieu he was living in and his attitudes towards the Mongolian invasion. One of the methods to determine the attitude of Hacı Bektash Veli towards the Mongolian invasion is to analyze his dialogues with the groups favoring Mongol invasion and preferring obedience to Ilkhanids. Within this context, the attitude of Hacı Bektash Veli is determined by referring to his relations with Kalenderi groups and Mawlavîs who remained indifferent to the invasion. Another important factor in determining this attitude is the attitude of his followers and representatives towards the Mongolian invasion. Evaluating these three perspectives in the present study; we came to the conclusion that he was among the groups opposing to the Mongolian invasion.

**Keywords:** Hacı Bektash Veli, Mongolians, Ilkhanids, Bektashiyya

## Giriş

Bütün dünyanın dikkatini çeken, meşrebi sekiz asırdan fazla süre devam eden nadir mutasavvıflardan biri olan Hacı Bektaş Veli<sup>1</sup>, Anadolu'da Ahmed Yesevî geleneğini sürdüren ve günümüze en fazla etki eden şahsiyetlerden biri olarak kabul edilmesi yönüyle de Türk tasavvuf tarihinde önemli bir yere sahiptir. Hacı Bektaş'ın bu önemli konumu sebebiyle Türkiye'de pek çok araştırmacı değişik maksatlarla da olsa bu konuya eğilme gereğini hissetmiş, Hacı Bektaş ve etkilerini konu alan ve birbirinden çok farklı yorumlar ihtiva eden çalışmalar ortaya koymuşlardır.

Bu çalışmamızda Hacı Bektaş'ın Anadolu'nun istilası ve İlhanlı hâkimiyeti döneminde Moğollarla ilişkileri ve onlara karşı tutumu üzerinde durulacaktır. Hacı Bektaş'ın Moğollara yaklaşımı açıklanırken de onun Moğollarla mücadeleyi seçen gruplar ile onlara itaati tercih eden veya destek olmayı savunan dinî zümrelere bakış açısını göstererek konunun net bir şekilde açıklığa kavuşturulması amaçlanmaktadır. Böylece İlhanlıların Anadolu'daki dinî politikalarında Hacı Bektaş Veli ve Bektaşîlerin konumu ortaya çıkarılarak bu dönemdeki diğer dinî gruplar gibi onların tarihi rolleri aydınlatılmış olacaktır. Ancak Hacı Bektaş'ın Moğol tahakkümüne bakışına değinmeden önce onun hakkında kısaca bilgi vermenin konunun anlaşılması açısından faydalı olacağı görülmektedir.

Hacı Bektaş Veli, Lokman Perende'nin manevî tedrisinde tasavvufî eğitimi tamamladıktan sonra hocasının halifesi sıfatıyla önce Bedağşan'a, ardından da Anadolu'ya gelmiştir<sup>2</sup>. *Velâyetnâme* yazarı ve diğer rivayetlere bakıldığı zaman Hacı Bektaş'ın Mekke, Medine, Kudüs ve Halep yolu üzerinden Rum'a geldiği Elbistan ve Kayseri'den sonra Sulucakarahöyük'e gelip orada iskân ettiği görülmektedir<sup>3</sup>.



Osmanlı tarihçisi Aşıkpaşazâde, Hacı Bektaş'ın Anadolu'ya gelişini *Velâyetnâme*'den biraz daha farklı anlatır. Ona göre, Hacı Bektaş Velî muhtemelen başını çektiği bir Türkmen oymağı ile birlikte, yanında kardeşi Menteş olduğu halde Horasan'dan kalkıp Sivas'a gelmiştir. Sivas'ta Baba İlyas ile görüşükten sonra önce Kırşehir'e, daha sonra da Kayseri'ye gitmiştir. Kardeşi Menteş, Kayseri'den geri dönerek Babâiler isyanına katılmış ve isyan sırasında öldürülmüştür (Aşıkpaşazâde, 1970: 221–222). Kardeşi, katıldığı ve hatta bu uğurda savaşarak canını verdiği halde Hacı Bektaş Velî'nin bu isyana katılıp katılmadığı konusu belirsizliğini korumaktadır<sup>4</sup>.

Hacı Bektaş'ın isyana katılıp katılmadığı konusunda net bir bilgi olmamakla beraber, Sulucakarahöyük'te kurduğu dergâhında faaliyet gösterdiği bilinen bir gerçektir. Bu sırada etrafında, muhtemelen, Horasan'dan beri kendisiyle beraber gelen ve reisleri olduğu Çepni Oymağı'nın Bektaşlı kolu da bulunuyordu (Ocak, 2002a: 158–159). Nitekim Osmanlı tahrir defterlerine bakıldığında, Hacı Bektaş Velî'ye bağlı geniş bir Bektaşlı oymağının bulunduğu görülmektedir (Beldiceanu, 2010: 133–138). Yaşadığı dönemin siyasi kadrolarına çok da yakın olmayan bir hayat sürdüren Hacı Bektaş Velî 1271 yılında Sulucakarahöyük'te vefat etmiş ve bugünkü tekkesinin bulunduğu yere defnedilmiştir. Her ne kadar Osmanlı kronikleri onun vefatını daha geç bir dönemde gösterebilir de, Aşıkpaşazâde onun hiçbir Osmanlıyla görüşmediğini kesin olarak vurgular (Aşıkpaşazâde, 1970: 221).

Hacı Bektaş Velî'nin hayatı hakkındaki belirsizlik, yaşadığı dönemdeki etkisinin ne derecede olduğu konusunu da muğlâk hale getirir. Dönemin kaynaklarında Hacı Bektaş hakkındaki bilgilerin yetersizliği veya siyasi tutumundan dolayı tarihçilerin görmezden gelmeleri, günümüz araştırmacılarını, onun yaşadığı dönemde pek de kalabalık bir mürit kitlesine hitap etmediği, çevresinde çok popüler bir şahsiyet olmadığı sonucuna ulaştırmaktadır<sup>5</sup>. Dönemin şartları, zamanın hâkim gücüne karşı Hacı Bektaş'ın düşüncesi ve geçmişte ailesinin Babailer İsyanındaki tutumları dolayısıyla var olan sabıkaları göz önüne alındığında devrin siyasi gücüne karşı pasif durumu anlaşılabilir. Bu durum onun inanç ve düşünce dünyasındaki belirsizliklerle kendini gösterir. Bundan dolayı bazı araştırmacılar o dönemden kalan kaynak azlığı ve sınırlı sayıda kaynakların verdiği malumatlarla onun Sünni bir karaktere sahip olduğunu ileri sürerken; bazıları da kaynaklardaki Şamanist motiflerden yola çıkarak heteredoks bir İslam anlayışına sahip olduğunu iddia etmişlerdir<sup>6</sup>. Eflâkî'nin, Hacı Bektaş'ın şeriata uymayan bir hayat sürdüğünü ve bu yüzden Mevlevî çevrelerinden tepki gördüğünü zikretmesi de onların bu iddialarını destekler mahiyettedir (Eflâkî, 1989a: 411–412, 539–540).

Hacı Bektaş Velî'nin inanç ve düşünce dünyasındaki belirsizlik doğal olarak onun meşrebi hakkındaki bilgilere de yansımıştır. Hacı Bektaş Velî'nin heterodoks bir İslam anlayışına sahip olduğunu düşünenler onun Haydâriliği benimsediği kanaatindedirler<sup>7</sup>. Eflâkî de Hacı Bektaş Velî'yi Baba Resul'un has halifelerinden sayar (1989a: 411-412). Hacı Bektaş hakkındaki bütün bu belirsizliklerin ve bilgi eksikliğinin temelinde onun dönemin siyasi ve askeri gücüne karşı bakışı ve tutumu olduğu düşüncesi akla gelmektedir. Temel amaçlarımızdan biri de olayları izah ederken büyük bir boya mensup, asırlar sonra bile milyonlarca insanı peşinden sürükleyebilen bir mutasavvıf hakkında, kendi asrından günümüze intikal eden kaynaklardaki kifayetsizliğin sebeplerini göstermektir.

Hacı Bektaş Velî, sadece kendi tekkesindeki müritlerine değil aynı zamanda Ürgüp yöresindeki Hıristiyanlara ve putperestlere İslam dinini öğretmeye çalışmıştır (Vryonis, 1986: 375-378)<sup>8</sup>. Hacı Bektaş'ın bazı eserler kaleme aldığı da bilinmektedir. Bunlar, *Makâlât*, *Fevâid*, *Fatiha Tefsiri*, *Şerh-i Besmele* ve *Şathiye* olmak üzere bilinen en önemli eserleridir (Fığlalı, 1996: s. 158-159; Öztürk, 1986: 887). Bunların arasında en tanınmış olan *Makâlât*'ı on bir bölümden müteşekkildir (Hacı Bektaş, 1996: muh.yer.).

*Velâyetnâme*'de Hacı Bektaş Velî'nin ileri gelen ve haklarında tafsilatlı bilgi verilen halifeleri; Seyyid Cemal, Sarı İsmail, Kolu Açık Hacım Sultan, Resul Baba ve Pir-Ebi<sup>9</sup> Sultan'dır (Firdevs-i Rumi, 1958: 56-57)<sup>10</sup>. Bektâşi metinlerinde ismi ön plana çıkan Kadıncık Ana'nın müridi Abdal Musa, Hacı Bektaş Velî'nin adına izafeten kurulan Bektâşîlik tarikatını ilk defa tesis eden kişi olarak kabul edilir. Tarikata esas şeklini XVI. yüzyılda Balım Sultan vermiştir (Ocak, 1992: 374). *Velâyetnâme*de Hacı Bektaş'ın Tapduk Emre adında bir halifesinden bahsedilir ve Hacı Bektaş'ın Yunus Emre'nin irşadı işini ona verdiği zikredilir (Köprülü, 1981: 259-260).

### **Moğollar'ın Anadolu'yu İstilaları ve Dini Zümrelerle İlişkilerine Genel Bakış**

Hacı Bektaş Velî hakkında kısa bir bilgiden sonra, Moğollar, Moğolların Anadolu'yu istilası ve Anadolu'nun bu dönemdeki genel vaziyeti ile dönemin dinî gruplarının istiladaki rolleri ve tutumlarının kısaca ele alınması konunun anlaşılması açısından faydalı olacağı görülmektedir.

Moğollar, Gobi Çölü'nün kuzeyine düşen Onan ve Kelüren nehirleri ile Baykal Gölü kıyılarında, doğusunda Hitay (Kuzey Çin), batısında Uygur, kuzeyinde Kırgız ve Selengay, güneyinde ise Tangut (Tangiut) ve Tibet bulunan yörelerde çok sert iklim şartlarında yaşamaktaydılar (Cüveynî, 1998: 84; Grousset, 2006: 189). Bu bölgede tam bir göçebe hayatı yaşayan ve her biri diğerinden bağımsız bir hayat süren Moğol kabileler arasında sonu gelmez mücadeleler bulunmaktaydı. Bu sebeplerde Cengiz Han adını alacak olan ve on yaşında yetim kalan Temuçin, 1165 yı-

ından Moğol kabilelerini etrafına topladığı 1196 yılına kadar ömrünü mücadele ve savaşlarla geçirmiştir (Moğolların Gizli Tarihi, 1995:123; Reşîdî'd-dîn, ty.: I, 211, 219, 220, 233). Moğol kabileleri arasındaki ihtilafları ortadan kaldırıp, rakiplerini bertaraf ettikten sonra ilk istilalarını çevre kabileler üzerine yapan Cengiz'in daha sonraki hedefi Çin ve Mançurya olmuş, 1215 yılında Çin, Moğollar tarafından istila edilmiştir (Reşîdî'd-dîn, ty.: I, 221, 321, vd). Çin ve Mançurya'nın alınmasından sonra artık bir dünya gücü haline gelen Moğol ordusunun sonraki hedefi Uygurlar ve Karahıtaylar olmuş, bu devletlerin de Moğollara tabi olmalarıyla İslam dünyası ile aralarındaki barikat kalkmış ve İslam dünyası Moğol istilasıyla karşı karşıya kalmıştır. Böylece İslam dünyası için kâbusa dönen başta Harzemşahlarla başlayan, zamanla Abbasi toprakları ve Anadolu'yu da içine alan Moğol İstilasası başlamıştır<sup>11</sup>.

Cengiz Han'dan sonra oğulları ve torunları döneminde de istila hareketi bütün hızıyla sürüp kısa sürede Anadolu sınırlarına dayanmıştır. Anadolu Selçuklu Devleti bu esnada Orta Doğu'nun en kuvvetli devleti olarak görülüyordu. Devletin başında bulunan Alâeddin Keykubad (1220–1237) bir taraftan devletin hudutlarını genişletirken, diğer taraftan da ülkesini madden ve manen geliştirmeye çalışıyordu.

Moğolların Anadolu Selçuklu topraklarına ilk tecavüzleri İbn Bibî'nin habere göre 1231 tarihinde olmuştur (İbn Bibi, 1996: 420–421). Bu da bize gösteriyor ki İbnü'l Esir'in esefle bize anlattığı<sup>12</sup> Moğol istilasası artık Anadolu'yu da tehdidi altına almıştır. Alaeddin Keykubad'ın ölümüyle beraber oğlu Gıyaseddin Keyhüsrev dönemindeki idari zaafiyet ve karışıklıklara Babailer isyanını eklenmesi ve Azerbaycan'daki Moğol kuvvetlerinin başına Çurmagun Noyan yerine Sinüit boyundan Baycu Kurçî'nin 1242 yılında tayin edilmesi de bu tehdidin istilaya dönmesine etken olmuştur (İbn Bibi, 1996: 62).

Baycu Noyan Anadolu Selçukluların içinde bulunduğu zafiyeti iyi değerlendiren Anadolu topraklarına saldırmış, 1242'de Erzurum'u alarak, 1243'de de Selçuklu ordusunu Köseadağ'da mağlup ederek Anadolu'yu Moğol tahakkümü altına almıştır. İstilanın ilk dönemlerinde Kafkasya ve Rusya'daki Moğolların lideri Batu Han'ın hâkimiyetini tanıyan Anadolu Selçukluları, 1253 yılındaki kurultayda imparatorluk şehzadeler arasında paylaşılırken Ceyhun Irmağından Mısır'a kadar İran, Azerbaycan, Anadolu, Suriye ve Mısır Mengü Han'ın en küçük kardeşi Hülâgû'nun hissesine düşen ve 1253 baharında harekete geçip 1255'de İran'a giren Hülâgû'nun İsmaililerin kalelerini alıp sonra da Bağdat'ı alarak Abbasi Halifeliğine son verip 1258 yılında Tebriz'e gelmesiyle beraber Türkiye Selçukluları da İlhanlı hâkimiyeti altına girmişlerdir.

Moğol zulmü ve katliamından kaçan halk adeta insan seli gibi bu bölgelerden ayrılarak batıya doğru göç etmeye başlamıştır. Türkistan bölgelerinden başlayan bu göçler Maverâünnehir ve Horasan bölgelerinde batı yönüne doğru sürekli bir bi-

çimde devam etmiştir. Moğol istilasıyla Anadolu'ya gelen yoğun Türkmen kitleleri içinde çok çeşitli mesleklere ve statülere sahip insanlar bulunmaktaydı. Bunlar arasında zengin tacirler olduğu gibi, fikir ve sanat adamları, müderris ve mutasavvıflar ile hatta ilerde beylik ve devletler kuracak boy beyleri de vardı. İşte Moğolların sebep olduğu ve XIII. yüzyılda Anadolu'ya doğru meydana gelen bu göçler, o ana kadar bu topraklarda yapılan göçlerin en yoğun ve en önemlilerindedir. Çünkü bu göçler Küçük Asya'da etnik ve dinî demografinin değişmesine sebep olmuştur.

Bunun sonucu olarak Moğollar Anadolu'yu istila ettiklerinde, Anadolu sosyal ve dinî zümreleşmeler bakımından oldukça zengin bir manzara arz etmekteydi. Abdallar, Ahiler, Haydâriler, Kalenderiler (Cavlâkiler), Mevleviler, Babailer, Bektaşiler, Şemsiler, Evhadiler, Rufailer, Ekberiler, Kübreviler, vs. bu dönemde Anadolu'da faaliyet gösteren dinî, siyasi ve fikri zümrelerdir. Bu dinî grupların çoğu, Moğol istilası öncesinde Anadolu'ya dışarıdan geldiklerinden, daha çok köken farklılıkları sebebiyle ayrışıyorlardı. Elbette içlerinde bazıları da her ne kadar düşünce kökleri dışarıdan gelmişse de Anadolu'da gelişmiş yerli tasavvufi ve sosyal gruplar da vardı; Ahilik, Mevlevilik, Evhadilik, Bektaşilik ve Ekberilik gibi. Bu dinî/tasavvufi ve sosyal zümreler, zaman zaman iktidar rekabetlerine taraf olarak siyasallaştıkları görülüyordu. Ancak esas siyasallaşmaları Moğol istilası ile olmuştur.

Kalenderî babaların kendi şamanlarından pek farklı olmadığını gören Moğollar onlara sempati ile yaklaşmışlar, Anadolu'da kendilerine en yakın dinî zümreler içerisinde Kalenderî grupları görmüşlerdir. Anadolu topraklarını ilk istilaya başladıkları andan itibaren Cavlâkiler, Moğolların en iyi müttetikleri olmuş, hatta istiladan önce başlayan bu ittifak zamanla daha da genişleyerek büyümüştür. Moğollar Anadolu'daki birçok önemli stratejik görevleri Kalenderî şeyh ve dervişlere vermiş, ordularında bu dervişleri istihdam etmiş, onları elçilik görevlerinde ve devletin resmi ideolojisini yayan bürokratları olarak kullanmışlardır. Kalenderilerin bu hizmetlerine karşılık Anadolu'da Moğol muhalifi dinî zümrelerin ellerindeki vakıflar, medreseler, tekke ve zaviyeler elinden alınarak Kalenderilere verilmiştir (Akkuş, 2011: 286–307). Moğolların Anadolu'daki hâkimiyetlerini pekiştirmek ve kalıcılığını sağlamak amacıyla iyi münasebetler tesis ettiği zümrelerden biri de Mevleviler olmuştur. Mevleviler de Anadolu'daki siyasi durumu ve konumundan dolayı Moğolların ve Moğol yanlısı iktidarların himayesini kazanarak 1256 yılından itibaren uzun bir süre Anadolu'nun en nüfuzlu tarikatlarından biri olmuştur.

Moğol saldırılarından ötürü Anadolu'ya gelmiş olan şeyh ve dervişler içerisinde çok sayıda Türkmen babaları da bulunmaktadır. Bunlar İslam dininin henüz tam nüfuz edemediği Türkmenleri İslamlaştırmada büyük bir rol oynamışlar, sahip oldukları manevi kültür birikimlerini gittikleri bölgelerde yaymışlardır. Bunların

bir sonucu olarak ta Moğol istilası ve daha sonraki dönemlerde Anadolu'da dinî, siyasi fikri alanda kozmopolit bir yapı oluşturarak burada neşet eden bu dinî zümreler İlhanlı döneminde de Anadolu siyasetinde menfi veya müspet önemli roller üstlenmişlerdir. Bu guruplardan bir kısmı Moğol yanlısı bir tutum içerisinde olurken önemli bir kısmı da İlhanlı hâkimiyetine karşı Anadolu'da mücadele başlatmış ve Moğol tahakkümünün Anadolu'ya tamamen yerleşmesini engellemişler.

### **Hacı Bektaş Veli'nin Moğol Tahakkümüne Bakışı**

Moğol istilasıyla beraber Anadolu'ya gelen Türkmen derviş ve babalarından biri de Hacı Bektaş Veli'dir<sup>13</sup>. Dönemin kaynakları incelendiği zaman Hacı Bektaş Veli'nin Moğollarla ilişkileri hakkında doğrudan ve açık bilgiler bulunmamaktadır. *Velâyetnâme*'de Moğollarla ilgili bazı rivayetler olsa da bunlar daha ziyade Hacı Bektaş ve müritlerinin Moğollar arasında İslam'ı yaymaları ile ilgili menkıbeler olup ilk bakışta tarihi olaylarla bazı noktalardan çelişkili gibi görülmektedir (Firdevs-i Rumi, 2007: 109a-119a). *Velâyetnâme*'deki bu menkıbeler Moğolların Anadolu'yu yağmalamaları; Hacı Bektaş'a saygı duymaları konusunda bazı rivayetleri ihtiva etse de (Firdevs-i Rumi, 2007: 119b, 120b-121b). Moğollarla ilişkileri konusundaki bu bilgiler, diğer tarihi kaynaklardaki rivayetleri de göz önüne alarak yapılacak izaha ihtiyaç duymaktadır. Hacı Bektaş'ın Moğol istilası karşısındaki tutum ve konumu ancak dönemin kaynakları bir bütün olarak ele alınıp dikkatli bir şekilde tetkik edildiği zaman açıkça görülebilir. Bunu net bir şekilde ortaya koyabilmek için de konuyu üç açıdan değerlendirmenin daha doğru olacağı kanaati ortaya çıkmıştır.

Hacı Bektaş'ın Moğol tahakkümüne bakışını izah edebilmek için çalışmamızda ilk olarak Hacı Bektaş'ın içinde bulunduğu ilmi muhit, çevresi ve yakın dostlarının iyi tespit edilerek üzerinde durulması gerekmektedir. Çünkü onun içinde bulunduğu ortamın Moğollara bakışı bir nevi Hacı Bektaş'ın bakış açısı, bu konudaki düşünce ve uygulamalarını yansıtmaya yönüyle büyük önem taşımaktadır.

İkinci olarak, Hacı Bektaş'ın Moğol yanlısı veya Moğollarla yakın ilişkiler içinde bulunan, Anadolu'nun istilasında onlarla beraber olup yardımcı olan veya istilaya sessiz kalan gruplarla ilişkilerine bakmak gereklidir. Nitekim bu konuların iyi bir şekilde tahlil edilerek araştırılması Hacı Bektaş'ın Moğollarla ilişkisini ve onlara karşı var olan duruşunu açıkça gösterebilir.

Üçüncü olarak da, Hacı Bektaş'ın talebeleri, müritleri ve İlhanlı hâkimiyeti dönemindeki halifelerini incelemeye ihtiyaç vardır. Onun izinden giden öğrencilerinin istila ve istilacılara bakışları bir nevi Hacı Bektaş'ın tavrını yansıtmada ve bunu tespit etmemizde önemli unsurlardan biri olacaktır.

## I. Hacı Bektaş ve Çevresinin Moğol Tahakkümüne Bakışı

*Velâyetnâme*'ye göre başını çektiği Türkmen oymağı ile beraber Horasandan Kırşehir bölgesine gelerek Sulucakarahüyük'e yerleşen Hacı Bektaş Velî, Anadolu'da otuz altı yıl irşat göreviyle uğraşmıştır (Firdevs-i Rumi, 2007: 126a-126b). Bu süre zarfında Hacı Bektaş'ın çevresinde Türkmenler ve Ahiler ağırlıklı olarak bulunmuşlardır. Nitekim *Velâyetnâme* tarafından da teyit edildiği gibi Aşıkpaşazade Tarihi'nde Hacı Bektaş'ın çevresindeki Türkmen gaziler, ahiler ve abdallar diye isimlendirilen dervişlerinde bulunduğu gruplar içerisinde Bacıyan-ı Rum'u seçerek Hatun Ana'nın yanında kalıp kendine ilk onları mürit edindiğini zikreder (Aşıkpaşazade, 1970: 222; Firdevs-i Rumi, 2007: 28b-31a).

Hacı Bektaş Velî'nin Türkmenler, Ahiler, onların şeyhi Ahi Evren, dönemin ulemasından Sadreddin Konevî ve şehir eşrafi ile daima sohbet ve temaslarda bulunduğu, hem Eflâkî hem de *Velâyetnâme*'de anlatılmaktadır (Firdevs-i Rumi, 2007: 83b, 84a-84b vd.; Eflâkî, 1989a: 539-540; Öztürk, 1986: 887). *Velâyetnâme*'deki Ahi Evren ile ilgili rivayetler, bu iki dostun aynı kaynaktan beslendiklerini göstermektedir. Bu yüzden sık sık bir araya gelip Kırşehir yakınlarındaki Gölpınar denilen yerde görüştükleri görülmektedir (Firdevs-i Rumi, 2007:87b-88b). Silah taşımalarına izin verilen, bir şeyhin yönetimi altında bulunan, yolcu ve misafirlerin ağırlanmasından, yolların güvenliğinin, huzur ve asayişinin sağlanmasına kadar çeşitli görevler üstlenen, esnaf ve sanatkârlardan oluşan Ahilerin şeyhi Ahi Evren bir sözünde: "Her kim bizi şeyh kabul edirse, Hacı Bektaş Hünkar'a gitsin; bizi görmek isteyen, Hacı Bektaş Hünkar'ı görsün." demiştir (Firdevs-i Rumi, 2007: 84a; Öztürk, 1986: 888). Gerçekten de Hacı Bektaş'ın ilk öğrencileri aynı zamanda birer Ahî idiler. Ahilerin ayin ve erkânlarında ilk zamanlarda Ahilik ve Bektaşilik arasında büyük benzerlikler vardır. Bu yüzden Ahiler, XIV. yüzyıl sonlarında Bektaşî adını alıp, silsilelerini Hacı Bektaş Velî'ye dayandırmışlardır (Köprülü, 1981: 215-216). Bektaşîlerin Ahilerle olan bu yakınlığı onların da Ahiler gibi Moğol istilasına karşı Anadolu'da onlarla iç içe mücadele ettiklerini göstermektedir. Hacı Bektaş Velî'nin hem Ahi Evren ile var olan yakınlığı, hem de Bacıyan-ı Rum'un lideri konumundaki Fatma Bacı (Kadıncık Ana) ile olan birlikteliği Moğol tahakkümüne bakışını açık bir şekilde ortaya koymaktadır<sup>14</sup>.

Hacı Bektaş'ın Moğol muhalifi Türkmen dervişlerle ilişkisi, onun Moğol karşıtı bir şeyh olduğunun açık delilidir. Evhadiliğin kurucusu ve lideri Ahi teşkilatının şeyhi olan Evhadü'd-din el-Kirmani ile yakınlığı da bilinmektedir. *Menakıb-ı Evhadü'd-din-i Kirmani*'de Kirmani'nin iyiliklerine mazhar olmuş bir Türkmen şeyhi olarak zikredilmektedir (Muhammed Sivasi, 1994: 81-82). Nitekim bu bilgileri *Velâyetnâme*'de teyit etmekte, Hacı Bektaş'ın Anadolu'ya geldiğini Kirmani'nin kızı olduğu söylenen Fatma Bacı haber vermektedir (Firdevs-i Rumi, 1958: 18). Ayrıca



Ebu's-Suud Risalesi'nde Kirmanî'nin Menakınamesine istinaden aktarılan bir rivayet de Hacı Bektaş'ın halifesi ünlü tasavvuf şairi Yunus Emre'nin ve şeyhi Taptuk Emre'nin de bir süre Muhyiddin Arabi ve Evhadü'd-din Kirmanî'ye talebe olduğu, ondan talim görekerek onun yanında yetiştiği bildirilmektedir<sup>15</sup>. Bunun yanında Hacı Bektaş'ın Anadolu'da Kübrevî şeyhi olan Necmü'd-din-i Daye ve Ekberilerin Şeyhi Sadreddin Konevî ile ilişkileri göz önüne alındığında onun Moğol karşıtlığı daha iyi anlaşılmalıdır.

*Velâyetnâme*'de Hacı Bektaş'ın çok yakın dostlarından biri olarak tanıtılan ve Hacı Bektaş'ın müridi Pir-Ebi Sultan'ın Konya'ya gelmesinde; meşrebini burada yaymasında büyük rolü olduğu vurgulanan Şeyh Sadreddin Konevî de (Firdevs-i Rumi, 2007: 140a-140b) Moğol tahakkümüne muhalefet etmiş, Vasiyetinde gençlerin ve gücü yetenlerin Anadolu'yu terk etmelerini öğütlemiştir (Ergin, 1958: II, 82-83). Nitekim Moğollara karşı Anadolu'daki Türkmen isyanlarını teşvik eden onlara destek veren din âlimlerinden biri olan dönemin büyük müderrislerinden Sadreddin Konevî'dir. Sadreddin Konevî'nin Moğolların zulmünden kaçıp onlarla mücadele eden uç bölgelerdeki Türkmenlerle münasebeti olduğunu Aksarâyî bize bildirmektedir. Burada Aksarâyî, Sadreddin Konevî'nin etrafında "tasavvuftan dem vuran hilekâr taife" dediği uç bölgelerdeki Türkmenlerden bahsetmektedir (Aksarâyî, 2000: 69). Ayrıca Sadreddin Konevî, Moğollara isyan eden Şerafeddin Hatiroğlu'na gönderdiği bir mektubunda kendisine evladım diye hitap edip Moğollara karşı isyana teşvik ettiği görülmektedir<sup>16</sup>. Bütün bunlar, Türkmen çevrelerin Sadreddin Konevî'ye yakınlığını Konevî'nin de onlar gibi düşündüğü ve Moğollara karşı aynı safta olduklarını göstermesi bakımından önemlidir. Bu iki mürşidin Moğol iktidarının özellikle 1261 yılından sonra Muinü'd-din Süleyman Pervane, Sahib Ata Fahrüddin Ali, Vezir Tacü'd-din Mu'tez, Caca Oğlu Nureddin gibi ümera vasıtasıyla Türkmenler üzerinde meydana getirdikleri şiddet ve baskılardan çok tedirgin oldukları anlaşılmaktadır. Her iki mürşidin dostu Ahi Evren Şeyh Nâsirü'd-din Mahmud ve arkadaşları 1261 yılında Kırşehir'de katliama tabi tutulmuş ve orada şehit edilmişlerdir (Aksarâyî, 2000: 55-56).

Hacı Bektaş'ın *Velâyetnâme*'de zikredilen yakın çevresi, dostları ve arkadaşlarına bakıldığı zaman yoğun olarak Moğol muhalifi bir kesimle karşılaşmaktayız. Hacı Bektaş'ın çevresinin Moğol muhalifleri ile çevrili olması açıkça kendisinin de bu çevre gibi düşünüp hareket ettiğini göstermektedir. Dostları ve arkadaşlarından hareketle Hacı Bektaş'ın da Anadolu'daki Moğol tahakkümüne muhalif olduğunu net bir şekilde dile getirebiliriz.



## II. Hacı Bektaş'ın Moğol Yanlısı Dini Zümrelerle İlişkisi

Hacı Bektaş'ın Moğol tahakkümüne bakışını sağlıklı bir şekilde ortaya koymak için Moğol yanlısı veya Moğollarla yakın ilişkiler içinde bulunan, Anadolu'nun istilasında onlarla beraber olup yardımcı olan veya istilaya sessiz kalan gruplarla ilişkilerine de bakmak gerekir. Moğol yanlısı dinî zümreler denildiği zaman şüphesiz ilk akla gelen kesim Kalenderilerdir. Kalenderi gruplar (Cevlâki, Haydarî, Rufaî) daha Anadolu'nun istilası sırasında Moğolların yanında yer almışlar, savaşlarda onlarla beraber olup yardımcı olmuşlar, Anadolu'nun Moğol tahakkümü altında kaldığı yıllarda da desteklerini artırarak devam ettirmişlerdir (Akkuş, 2011: 286–307).

Hacı Bektaş Velî, Kalenderi gruplar içerisinde ele aldığımız Haydarilerin şeyhi Kudbeddin Haydar ile yakınlıkları görülse de Moğol yanlısı Kalenderilerle ilişkileri hakkında herhangi bir bilgiye sahip değiliz. Sonraki dönem Bektaşî dervişleriyle Kalenderiler arasında bazı temaslar olsa da Hacı Bektaş'ın yaşadığı dönemle ilgili kaynaklarda bir rivayete karşılaşılmamıştır. Nitekim gerek Makâlât'da olsun gerekse Hacı Bektaş Velî'den çok sonra kaleme alınan *Velâyetnâme*'de bu konuda herhangi bir bilgi mevcut değildir<sup>17</sup>. Her iki kaynakta da Hacı Bektaş'ın çağdaşı olan ve Anadolu Kalenderi grupların ileri gelenlerinden Cavlakî Şeyhi Ebubekir Niksari, Şeyh Ömer Girihî, Hacı Mübarek Haydarî, Şeyh Muhammed Haydarî ve Aybek Baba gibi dervişlerden bahsetmemesi Hacı Bektaş'ın Moğol yanlısı dinî zümrelerden uzak olduğunun da kanıtıdır. Buna mukabil dönemin kaynaklarından olan Eflâkî zikredilen kalenderi şeyhlerini Mevlana ve çevresi ile yakın ilişkiler içerisinde gösterip haklarında müspet bir üslûp kullanmaktadır (Eflâkî, 1989a: 233, 506–507; 1989:17). Hemen hemen aynı dönemde yaşamış ve bütün bu şahsiyetleri tanımış olan *Fustât'ül-Adâle* yazarı İbn'ül-Hatîb'e göre ise bu zatlar asla makul kişiler olmayıp, İslam dairesinin dışında kalan aşâğılık mahlûklardır şeklinde tavsif edilmektedir (Turan, 2010: 537–538).

Hacı Bektaş Velî'nin zamanın mutasavvıflarından Mevlânâ Celaleddin-i Rumî ile ilişkileri konusunda kaynakların yaklaşımlarında farklılıklar bulunmaktadır. Bektaşî kaynakları Mevlânâ ile Hacı Bektaş'ın araları iyi olduğunu vurgularken (Firdevs-i Rumi, 1958: 48–49), Mevlevî kaynaklarından Eflâkî, Hacı Bektaş hakkında anlattığı her iki rivayette de ona iyi gözle bakmamaktadır. *Velâyetnâme-i Hacı Bektaş*'daki bilgilerin aksine Eflâkî, Hacı Bektaş'ın Mevlânâ'yı kıskandığı, aleyhine laflar söylediği ve onu ayıpladığı, Mevlânâ'nın da onu Moğolların Kırşehir valisi olan Nureddin Caca'ya kötülediğini ve Hacı Bektaş'tan soğutup kendine bağladığını zikreder (Eflâkî, 1989a: 411–413, 539–540). Eflâkî'de ki rivayetleri ve Hacı Bektaş'ın Moğol valisi Nureddin Caca'ya şikâyet edilmesi konusunu *Velâyetnâme*'de teyit etmektedir (Firdevs-i Rumi, 2007: 45a-48a).

Eflâkî, Hacı Bektaş'ı “*marifetle dolu ve aydın bir kalbe sahip olmasına rağmen şeriata uymamakla*” itham etmekte ve bu sebepten dolayı da Mevlânâ'nın Hacı Bektaş'ın doğru yolda olmadığını söylediğini rivayet etmektedir (Eflâkî, 1989a: 411–412, 539–540). Ayrıca Eflâkî, Mevlânâ'nın Hacı Bektaş'ı insan yüzülü şeytana benzettiği bir şiirini de nakleder (1989a: 540). Ancak Mevlevî kaynağı Eflaki'nin rivayetlerine ihtiyatla bakmak gerekmektedir. Eflaki'deki Hacı Bektaş hakkındaki olumsuz imaj dinî saiklerden ziyade siyasi sebeplere bağlı olabilir. Nitekim Mevlevî kaynakların aksine *Velâyetnâme*, Hacı Bektaş-Mevlânâ ilişkisini belki Mevlânâ'nın o dönemdeki siyasi nüfuzu ve itibarından dolayı daha müspet bir portre çizer. *Velâyetnâme* yazarına göre, Mevlânâ ile Hacı Bektaş'ın araları çok iyidir ve Mevlânâ, Hacı Bektaş için övgü dolu sözler söylemektedir (Firdevs-i Rumi, 1958: 48–49). Eflâkî'nin rivayetlerinden de anlaşılan o ki, Moğolların Anadolu'daki dinî siyasetlerine uygun bir duruş sergileyen Mevleviler, Moğol karşıtı olan Bektaşilerle iyi geçinmemektedirler.

Hacı Bektaş ile Mevlana arasında meşrep yönünden ayrılık olduğu gibi aralarında dil ve hitap yönünden de büyük farklılıklar bulunmaktadır. Mevlana daha ziyade yüksek bir sınıf tarafından tutulan ve elit zümrenin mistik zevkine tercümanlık ederken; Hacı Bektaş dil ve üslubuyla halk tabakasını kucaklamış ve daha ziyade halkın mistik zevkine ışık tutmuştur. Bu yönleriyle Mevlevilik aristokrat bir tarikat görünümü arz ederken, Bektaşilik, anonim besteleriyle, hece vezniyle yazılmış besteleriyle, sazıyla, sözüyle bir halk tarikatı olmuştur (Gölpınarlı, 1999: 238).

Hacı Bektaş ile Mevlana arasında erkân ve usul yönünden de önemli farklılıklar bulunmaktadır. Aralarındaki önemli farklılıklardan biride tasavvufi yolda manevi makamlara ulaşmada tercih edilen yol ve yöntem farkıdır. Mevlana, enfûsü dediğimiz nefsi ve şeytani duygu ve düşüncelerden benliği arındırarak seyr-i sülûğünü tamamlama metodunu tercih ederken (Gölpınarlı, 1963: 110–119), Hacı Bektaş, afakî dediğimiz eserden yola çıkarak eserin sahibine ulaşma, eşyanın esrarını ve güzelliğini temaşa ederek yaratanın celal ve cemaline ulaşma usulünü benimser. Muamelat konusunda da farklılıklar bulunmakta bu sebeple de Mevlana Hacı Bektaş'ı şeriata uymamakla suçlamaktadır (Eflaki, 1989a: 411-412). Mevlana Müzesi Kütüphanesi 2599 numarada kayıtlı Rubailer adlı eserin sonuna eklenen ve kendisine sorulan bazı sorulara verdiği cevapları konu alan Farsça bir risalede, Hacı Bektaş “nafile namazlar kocakarı işidir” diyerek namazların kısaltılmasını söylerken (Risale-i Tatavvu, nr.2599, yp87b), Mevlana namazları kısaltanları hakir görmektedir<sup>18</sup>. Mevlana ve Hacı Bektaş arasındaki dinî ve fikri farklılıklardan meydana gelen mücadele, Moğolların Anadolu'yu işgal etmelerinden sonra siyasi bir hüviyet kazandığı söylenebilir.

Anadolu'nun Moğollar tarafından işgal edilmesine sessiz kalan ve Moğollara itaati savunan bir anlayışa sahip olan Mevleviler tutumlarından dolayı Moğol muhalifi dinî zümreler tarafından eleştiri ve tepkilere maruz kalmışlardır. Mevleviler bu tutumlarından dolayı meşreplerini yaymada Moğollar ve Moğol yanlısı ümera tarafından da büyük destek görmüşler ve Anadolu'nun Moğol hâkimiyeti döneminde büyük nüfuz elde etmişlerdir (Akkuş, 2011: 326–356). Mevlevi kaynaklarının Hacı Bektaş ve müritleri ile Buzağı Baba gibi Moğol muhalifi Türkmen şeyhlerine iyi gözle bakmaması; buna mukabil Kalanderi gruplara itibar etmeleri İlhanlı dinî siyasetinin bir sonucu olarak düşünülebilir. Hacı Bektaş'ın hem Moğol yanlısı Kalanderi gruplarla mesafeli olup onlardan uzak durması, hem de istilaya sessiz kalan ve Moğollara itaati öğütleyen Mevlevilerle yukarıda açıklamaya çalıştığımız ilişkileri onun Moğol tahakkümüne bakışını gösteren delillerden biridir.

### III. Hacı Bektaş'ın Müritleri ve Halifelerinin Moğollarla İlişkisi

Hacı Bektaş'ın Moğol tahakkümüne bakışını görebilmemiz için onun talebeleri, müritleri ve İlhanlı hâkimiyeti dönemindeki halifelerinin Moğollarla ilişkilerinin olup olmadığı noktasını da ele almak gerekmektedir. *Velâyetnâme*'de Hacı Bektaş'ın birçok halifesinin de ismi zikredilmekte ve onların bizzat Hünkâr tarafından belli bölgelere gönderildiklerinden bahsedilmektedir. *Velâyetnâme* halifelerin sayısını üç yüz atmış olarak verdikten sonra bunlardan on dört tanesinin ismini zikretmekte ve ilk beş halifesinin hakkında tafsilatlı bilgiler vermektedir. İsimleri zikredilen halifeleri Seyyid Cemal Sultan, Sarı İsmail, Kolu Açık Hacim Sultan, Baba Resul, Pir-Ebi Sultan, Recep Seyyid, Sarı Kadı, Ali Baba, Barak Baba, Bahaü'ddin Sultan, Yahya Paşa, Ertalas-Pûş, Hızır Samet (Sâmit) ve Dost-u Hüdâ'dır (Firdevs-i Rumi, 2007: 127a). *Velâyetnâme*'nin muhtelif sayfalarında Kadıncık Ana, Abdal Musa, Sarı Saltuk, Can Baba, Tabtuk Emre, İbrahim Hacı ve Seyyid Mahmud gibi birçok halife ve müridinden de bahsedilir. Hacı Bektaş'ın Kara Donlu Can Baba ve Hoy Ata gibi mürit ve halifelerinin Moğollar arasında İslamiyeti yayma konusunda şuan ki tarihi bilgilere uymayan birkaç menkbe dışında onlarla iyi münasebetleri hakkında kaynaklarda hiçbir bilgiye sahip değiliz<sup>19</sup>. Bilakis Moğollarla sürtüşen, onlarla mücadele eden, onlar tarafından katledilen veya Moğollar yüzünden bölgelerini terk eden mürit ve halifeleri hakkında bilgiler mevcuttur. Aşıkpaşazâde'nin de teyit ettiği gibi ilk müridi olan Kadıncık Ana (veya Fatma Bacı) Moğollara karşı Ahilerle beraber Kayseri'de savaşmış ve esir düşmüştür (Aşıkpaşazâde, 1970: 222; Muhammed Sivasî, 2008: 183).

Hacı Bektaş'ın Moğollarla mücadele eden halifelerinden biri de Sarı Saltuk'tur. Sarı Saltuk'a bağlı olan Türkmen dervişler Moğollara karşı mücadelede Anadolu Selçuklu Sultanı II. İzzeddin Keykavus'un (1246–1260) yanında yer almışlardır. Anadolu'dan Hacı Bektaş'ın halifelerinden Sarı Saltuk adlı aşiret şeyhinin

liderliğinde Çepni boyuna mensup II. İzzeddin'e tâbi zümreler olduklarından şüphe olmayan bu Türkmenler, Moğollarla mücadelesinin ardından Bizans'a sığınan II. İzzeddin ile beraber hareket edip Moğol işgali altındaki Anadolu'yu terk ederek önce kendilerine tahsis edilen Dobruca bölgesine yerleştirilmişler, daha sonra Şeyhleriyle beraber Kırım'a geçmişlerdir<sup>20</sup>.

Hacı Bektaş'ın talebelerinden olan ve Moğollarla mücadele eden Türkmen şeyhlerinden bir diğeri de Hoca Ahmet Yesevî mektebine mensup Bahau'd-din Toğan'dır. Moğol muhalifi olan bu Türkmen Şeyhinin yine kendi gibi Moğol aleyhtarı olan Sadreddin Konevi ile mektuplaştıkları ona yazdığı, Mevlana müzesi kütüphanesinde bulunan birkaç mektubundan da anlaşılmaktadır (Hacıgökmen, 2001: 46).

Hacı Bektaş'ın halifelerinden biri olan Tabduk Emre'nin de Moğollar ve Moğol yanlısı Selçuklu ümerası ile arası iyi değildir. Niğdeli Kadı Ahmed, Taptuklu dervişlerin İlhanlı hâkimiyeti döneminde katliama tabi tutulduklarını belirtir. Ayrıca Kadı Ahmed kendi zamanında Taptukluların İbrahim Hacı'nın liderliğinde yeniden faaliyete geçtiklerini, devlet adamlarının bu Taptukluları yok ederlerse cennete gireceklerine kefil olacağını da yazmaktadır (Kadı Ahmed, 102b-108a). Bundan da anlaşılıyor ki, Kadı Ahmed'in tavsiyesi Moğol yanlısı devlet adamları tarafından Hacı Bektaş'ın müridi İbrahim Hacı'nın üzerinde yerine getirilmiştir<sup>21</sup> (Kadı Ahmed, 103a; Firdevs-i Rumi, 2007: 34a-35b).

Elvan Çelebi de (1367) *Menakıb'ül-Kudsiyye* adlı eserinde Hacı Bektaş ile Edebali'nin ismini birlikte zikretmekte ve onların sultanla savaşmaktan kaçındıklarını bildirmektedir (Elvan Çelebi, 1995: 169). Bu kayıttan ve tarihi verilerden yola çıkıldığı zaman Hacı Bektaş'ın 659/1261 yılında vuku bulan Kırşehir'deki Ahilerin isyanına katılmadığı ve bu isyan sırasında Şeyh Edebali'nin de Kırşehir'de bulunduğu sonucuna ulaşılabilir<sup>22</sup>. Nureddin Caca'nın Kırşehir'de gerçekleştirdiği katliamdan sonra Hacı Bektaş'ın birçok halifesi gibi Geyüklü Baba ve Abdal Musa ile Osman Gazi'nin kayın pederi Edebali, oğlu Ahi Mahmud, yeğeni Ahi Hasan'ın da bu katliamdan kurtulup uç bölgelere göçtükleri görülmektedir<sup>23</sup>.

Kırşehir'den göçenler, Kırşehir ve çevresinde kalanlarla ilgilerini kesmeyip Nureddin Caca ile mücadelelerini sürdürdükleri de anlaşılmaktadır. Nitekim Hacı Bektaş'ın müridesi Fatma Ana (Kadıncık Ana), uçlardaki Türkmenlerle irtibat kurduğu Abdal Musa ile gizli siyasi ilişkilerden dolayı Nureddin Caca tarafından takibata uğradığı ve bu siyasi baskılara dayanamayarak Sulucakarahöyük'e göçmek zorunda kaldığı rivayet edilmektedir<sup>24</sup>. Bu bilgileri Eflâki'de teyit etmekte ve Mevlana'ya düşman olan kişilerin göç ettiklerini çeşitli vesilelerle bildirmektedir (Eflâki, 1989a: 127-128).

Moğolların Anadolu'da uyguladıkları dinî politikalarından biri de kendilerine muhalif dinî grup ve zümrelere karşı onların mücadelelerini kırmak maksadıyla bu zümrelere kendi taraftarı olan zümreler içerisinde pasivize etme yöntemidir. Bu sebeple muhalif birçok şeyhin elindeki vakıflara el konulmuş ve kendi yandaşlarına tahsis edilmiştir. Bu amaçla Anadolu'daki birçok hangah ve zaviye Moğol yanlısı Kalenderilere verilmiş veya Moğollara itaati savunan Mevlevilere tahsis edilmiştir. Kalenderleştirme veya Mevlevileştirme siyaseti uygulamıştır. Nitekim Eflâkî'nin Hacı Bektaş'ın Mevlânâ'ya kerhen baş koymak zorunda kaldığını bildirmesi de bunu teyit etmektedir (Eflâkî, 1989a: 412-414). Bu durum karşısında Bektaşiler gibi muhalif zümreler bir nevi zorunlu tehcir politikasına tabi tutulmuşlardır. Hacı Bektaş'ın manzum olan *Velâyetnâme*'sinde zaman zaman halife ve müritlerine uç bölgelere gitmelerini öğütlemekte ve emretmektedir.<sup>25</sup> *Velâyetnâme*'de Hacı Bektaş'ın dost-ı sâdık'ı olarak tanıtılan şeyh Sadreddin Konevî de vasiyetinde gençlerin ve gücü yetenlerin şu Diyar-ı Rum'u (Anadolu'yu) terk etmelerini öğütlemektedir (Ergin, 1958: II, 82-83).

*Velâyetname*'nin de belirttiği gibi Hacı Bektaş'ın halifeleri onun emri ve işareti doğrultusunda Anadolu'nun Moğol tahakkümünden uzak uç bölgelerine göç etmişlerdir. Bu sebeple onun baş halifeleri olan Seyyid Cemal Sultan, Kütahya Altıntaş taraflarına; Sarı İsmail, Menteşe ili Denizli Tavas bölgesine; Kolu Açık Hacim Sultan, Germiyan ili Uşak Susuz taraflarına; Baba Resul, Kütahya Hisarcık civarlarına; Barak Baba, Karesi yurdu Balıkesir bölgesine göç etmişlerdir (Firdevs-i Rumi, 2007: 127a-139b, 142b). Hacı Bektaş *Velâyetname*'ye göre beşinci halifesi olan Pir-Ebi Sultan'ı da Konya'dan gelen talep doğrultusunda dostu Sadreddin Konevî'nin yanına göndermiştir (Firdevs-i Rumi, 2007: 139b-141a).

Moğolların Anadolu'yu işgallerinden sonra Anadolu'daki birçok bilginin Suriye, Mısır, Irak ve uç bölgelere göç ettikleri görülmektedir. Moğollar tarafından şehit edilen Necmeddin Kübra'nın halifesi *Mirsadü'l-İbad* adlı eserin müellifi Moğol muhalifi Necmeddin Dâye Sivas'tan ve Nureddin Mekki Aksaray'dan Irak'a göçmüşlerdir.<sup>26</sup> Moğol karşıtı bu şahısların Irak'taki tasavvufi çevrelere yine kendileri gibi Moğol muhalifi Hacı Bektaş hakkında bilgiler götürdükleri görülmektedir.<sup>27</sup> Nitekim *el-Veledü's-Şefik*'in sahibi Kadı Ahmed, Nured-din'i Mekki'nin Aksaray ve Niğde çevresindeki Türkmen dervişleri arasında bulunduğunu, Hacı Bektaş'ın halifesi Taptuk Emre ile görüştüğünü yazmaktadır (Kadı Ahmed, 102b-108a). Hacı Bektaş'ın halife ve müritlerinin bazılarının Moğollar tarafından öldürüldüğü, uç bölgeler ve Anadolu dışına kaçabilenlerin ise kurtulduklarını görülmektedir. Bütün bu açıklamalar Hacı Bektaş ve bağlılarının Moğolların aleyhinde olduğu net olarak göstermektedir.

## Sonuç

Hacı Bektaş'ın, çevresi, arkadaş ve dostları incelendiği zaman onun hep Moğol tahakkümüne karşı çıkan bir muhit içerisinde yaşadığı ortaya konuldu. O, Moğol aleyhtarlığında dostlarının yanında olup, kendisinin de mensup olduğu Türkmen boyu, Moğollarla olan mücadelelerini devam ettirdi. Bu tutumu nedeniyle dönemin Moğol yanlısı tarihçileri tarafından eleştirilip hakkında ayrıntılı bilgiler verilmedi. Bu nedenle daha az tanındı. Diğer yandan Hacı Bektaş Veli, Moğollarla mücadele eden birçok sevdiği kimsenin bu uğurda katledilmesine şahit olduğundan Moğollardan hep uzak kalmaya çalıştı.

Hacı Bektaş, Moğol yanlısı dinî ve sosyal zümrelerden uzak durarak, kendisi ve halifeleri Moğollara yakın olan veya onlara itaati savunan dinî gruplarla ilişkilere girmede. İlhanlı dinî politikası gereği Moğol yanlısı dinî zümreler Anadolu'daki Moğol tahakkümü altındaki bölgelerde siyasi ve askeri destekle hızla yayılırken Bektaşilik geriledi. Moğol yanlısı kaynaklardaki Hacı Bektaş hakkındaki olumsuz imajın dinî sebeplerden ziyade siyasi nedenlere bağlı olduğu görüldü. Hacı Bektaş, Moğol zulmü ve aleyhtarlığından dolayı Abdal Musa, Geyüklü Baba, Seyyid Cemal Sultan ve Hacım Sultan gibi halifelerinin büyük bir kısmını uç bölgelere gönderdi. Göç etmeyip Niğde ve Aksaray bölgesinde kalan halifesi Taptuk Emre'ye bağlı olan Bektaşî dervişleri de Moğollar tarafından öldürüldü.

Çalışmamızda sunduğumuz ve açıkladığımız deliller; dil ve üslubuyla halk tabakasını kucaklayan, daha ziyade Türkmen halkın mistik zevkine ışık tutan Hacı Bektaş Veli'nin, Moğol karşıtı ve İlhanlıların Anadolu politikalarına muhalif bir zümrenin lideri olduğunu göstermektedir. Nitekim Anadolu'nun İlhanlı hâkimiyetinden kurtulmasıyla beraber Bektaşîlerin Anadolu'da büyük bir nüfuz ve itibar kazanmaları Hacı Bektaş üzerindeki Moğol baskı ve tahakkümünün göstergesidir.

## Sonnotlar

- <sup>1</sup> Kesin olarak bilinmemekle birlikte, Hacı Bektaş Veli'nin 1200'lü yıllarda doğduğu tahmin edilmektedir. *Velâyetnâme*'de, Hacı Bektaş Veli'nin Nişabur'da doğduğu, babasının İmam Musa Kazım soyundan olan Seyyid Muhammed b. Musa es-Sani, annesinin ise Şeyh Ahmed adında bir bilginin kızı olan Hatem Hatun olduğu ifade edilir (Firdevs-i Rumi, 1958: 1-4). Çocukluk devresini Nişabur'da geçirdikten sonra, babası onu Lokman Perende'ye götürmüş, Lokman Perende ona Hoca Ahmed Yesevî yolunu öğretmişti (Firdevs-i Rumi, 1958: 5; Köprülü, 1981: 50; Vryonis, 1986: 369.). *Velâyetnâme* yazarına göre, bir ders esnasında gösterdiği bir keramet neticesinde "Hünkâr", hac esnasında gösterdiği bir keramet neticesinde de "Hacı" unvanları verilmiştir (Firdevs-i Rumi, 1958: 6).
- <sup>2</sup> Hacı Bektaş'ın Anadolu'ya gelişi hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Taşğın, Ahmet, "Hacı Bektaş'ın Rum'a Gelişi: Seyahati ve Rum Erenleriyle Karşılaşması", Doğumunun 800. Yılında Hacı Bektaş



Veli Sempozyumu (Nevşehir, 17-18 Ağustos 2009), Yayına Hazırlayan: Filiz Kılıç, Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, 2009, ss. 1-9.

- 3 *Velâyetnâme*'de Hacı Bektaş'ın gerek Anadolu'ya gelişi ve gerekse Anadolu'da karşılaşması ile alakalı, keramet motifleri üzerine bina edilmiş bazı rivayetler vardır. Hacı Bektaş'ın Anadolu'ya güvercin donunda gelmesi, Karaca Ahmed'in bir duvara binerek onu karşılaması, Anadolu erenlerinin onun gelişine engel olmak istemeleri bu tarz motifler arasında gösterilebilir (Firdevs-i Rumi, 1958: 20–27). Hacı Bektaş'ı karşılayıp misafir eden Fatma Bacı'nın kimliği de oldukça tartışmalı bir konudur. Zira Mikâil Bayram İdris Hoca'nın hanımı olarak gösterilen bu şahsın, Evhadüddin Kirmânî'nin kızı Fatma Bacı olduğunu söylemektedir. O'na göre Fatma Bacı, Ahilik içerisinde önemli yer tutan Ahi Evren Nasireddin Mahmud el-Hoyî ile evlidir. Verilen bu bilgiler göz önünde bulundurulduğunda Fatma Bacı'nın ya iki defa evlendiği yahut da *Velâyetnâme*'de verilen bilgilere ihtiyatla bakılması gereği ortaya çıkar ki Bayram bu konuya açıklık getirerek Molla İdris'le yapılan evliliğin onun üçüncü evliliği olduğunu söylemektedir (2003: 112–113). *Velâyetnâme*'ye göre Hacı Bektaş'ın Anadolu'ya gelişi ve izlediği yol hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Esra Doğan, "Hacı Bektaş Veli'nin *Velâyetnâmesine* Göre Horasan'dan Rum'a İzlediği Yol", *Alevilik-Bektaşilik Araştırmaları Dergisi* S:4, 58-82.
- 4 Iréné Melikoff Hacı Bektaş Veli'nin de isyana katıldığı kanaatindedir. Yazara göre, yaşadığı dönemde adını çok fazla duyurmayıp kendi kabuğuna çekilmesi şeyhin isyana katıldığına bir delildir (Melikoff, 1998: 90-94.).
- 5 Hatta Haslok daha da ileri giderek onu sadece bir söylentiden ibaret kabul etmektedir (Haslok, 2000: 46, 71). Nitekim müritlerinin olup olmadığı konusundaki belirsizlik de aynı sebepten kaynaklanmaktadır. *Velâyetnâme*'de birçok müridinden bahsedildiği halde Hacı Bektaş'ın bilinen tek müridinin evinde misafir olduğu Kadıncık Ana olduğunu ifade edenlerde bulunmaktadır (Şahin, 2007: 70–71). Ancak gerek günümüzde özellikle Osmanlı döneminde tarikatın etkisi ve nüfuzu göz önüne alınınca bu ifadelerin tutarsızlığı açıkça görülmektedir.
- 6 Melikoff, Hacı Bektaş Veli'nin karakterinde daha ziyade Şamanist motiflerin ağır bastığı kanaatindedir. *Velâyetnâme*'de anlatılan, Said Hacı'nın Hacı Bektaş'ın buyruğuyla ateşe konmuş bir kazana girerek kırk günde eriyip, küçük bir çocuk haline geldiği ve bir başka kırk gün içinde ermiş halinde kazandan çıkarak Hacı Bektaş'ın Makâlât'ını Türkçeye çevirdiğine dair rivayet buna en güzel örneklerden birisidir (Firdevs-i Rumi, 1958: 61). Melikoff'a göre bu olayda Şaman olmanın gereği olarak bir yeniden doğuş hadisesi, dinsel bir oluşum teması vardır. Yine burada Şamanların olağan üstü güçlerinden olan ateşten etkilenmeme olayı ve dinsel bir eşya olan Şaman motiflerini de görmek mümkündür (Melikoff, 1998: 101). Vryonis de aynı görüşte olup Bektaşiliğin başlangıçtan itibaren Heteredoks bir yapıya sahip olduğu düşüncesindedir (1986: 372). Ancak, Ethem Ruhi Fiğlalı, Yaşar Nuri Öztürk ve Mikail Bayram gibi akademisyenler Makâlât, Fevâid gibi eserlerinden hareketle onun Sünnî bir karaktere sahip olduğunu ifade ederler (Fiğlalı, 1996: 150 vd.; Öztürk, 1990: 23; Bayram, 2003: 143-153).
- 7 Ahmet Yaşar Ocak, Hacı Bektaş'ın meşrep olarak Haydariliği benimsediği kanaatindedir. O, Hoca Ahmed Yesevî ve Kutbeddin Haydar'ın geleneklerini aynen devam ettirmiş, Anadolu'ya geldikten



sonra Baba İlyas'a mürit olmak suretiyle Vefâiyye tarikatına girmiştir (Ocak, 2002a: 163–164). Mikâil Bayram, Bursa Eski Eserler Kütüphanesi (H. Çelebi Kısmı) Nr.1183 yp.74a-76a daki bir risaleye dayanarak Hacı Bektaş Velî'nin Ahmed Yesevi mektebine mensup Sünnî bir şeyh olduğunu belirtmektedir (Bayram, 2003: 150–151).

- <sup>8</sup> Ahmet Yaşar Ocak'a göre, bu daveti İslam hoşgörüsüne uygun bir şekilde, mühtedileri birden bire geleneklerinden uzaklaştırmadan, İslam'ı onların içine adapte etmek suretiyle gerçekleştirmiştir (Ocak, 2002a: 159).
- <sup>9</sup> Pir-Ebi isminin kullanılışı hakkında farklı rivayetler mevcuttur. Pir-âb şeklinde kullanımı olsa da Konya'da bir mahalleye ismini vermiş ve halk arasında Pirebi şeklinde teleffuz edilmesinden dolayı biz de Pir-ebi şeklini tercih ettik.
- <sup>10</sup> Bu dervişlerin faaliyetleri hakkında daha geniş bilgi için bkz. Vryonis, 1986: 379–380.
- <sup>11</sup> İslam dünyasına yönelik Moğol istilasının başlaması ve Abbasi Halifeliğini yok etmesiyle ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Özdemir, 1997: 29-228.
- <sup>12</sup> Tarihçi İbnü'l Esir bu istila hareketini, "Moğol istilasını yazmaktan yıllarca kaçındım. Bu olayı yazmayı hiç istemiyordum. Bazen yazmanın gereğine inanır ve bir adım ileri atar, sonra vazgeçip iki adım geri gerilerdim. İslam'ın ve Müslümanların ölüm haberini ve başlarına gelen bu büyük felaketi yazmak kime kolay gelebilir? Kim bu büyük felaketin yazılması ve anlatılmasını kolay görebilir? Keşke annem beni doğurmasaydı, keşke bu büyük felaketten önce ölüp gitseydim! Adım, sanım unutulsaydı da bu hadise ile karşılaşmasaydım ve bu olayı yaşamaysaydım!" sözleri ile anlatmaya başlar ve Moğol istilasının İslam dünyasında meydana getirdiği dehşet havasını çok güzel bir şekilde tasvir eder (İbnü'l Esir, 1987: 358).
- <sup>13</sup> *Velâyetnâme*'ye göre mensubu olduğu Türkmen oymağı ile beraber Horasan'dan Kırşehir bölgesine gelerek Sulucakarahüyük'e yerleşen Hacı Bektaş Velî, Anadolu'da otuz altı yıl irşad göreviyle uğraşmıştır (Firdevs-i Rumi, 2007: 126a-126b). Hacı Bektaş otuz altı yıl Rum'da kaldığına, 1271 yılında da vefat göre 1235 tarihlerinden önce Anadolu'ya geldiği anlaşılmaktadır. Buna Hacı Bektaş Velî ve beraberindeki Türkmen oymağının Horasan'dan çıkıp uzun yolculukları ve hac ziyareti de eklendiği zaman Moğol istilasının başladığı 1220 tarihinden sonra bölgeden ayrıldıkları görülmektedir.
- <sup>14</sup> Evhadüddin Kirmani'nin kızı olduğu rivayet edilen Fatma Bacı (Kadıncık Ana) uzun bir süre Moğolların elinde esir kalmıştır. Kirmani Menakıpnamesi'ndeki yirminci hikâyede bu konu hakkında tafsilatlı bilgiler mevcuttur. Menakıpname'ye göre Fatma Bacı, Köseadağ yenilgisinden sonra Kayseri'nin Moğollar tarafından zaptı sırasında esir alınmış ve 1259–1260 yılında Sahip Fahreddin Ali'nin sulh için Hülagu'nun yanında bulunduğu sırada Hülagu'dan özgür kalmasını istemiş ve Anadolu'ya tekrar dönmüştür (Muhammed Sivasî, 2008: 182–184). Hacı Bektaş'ın en yakınlarından olan, adı Bektaşî metinlerinde sık sık anılan ve Bektaşîliğin kuruluşunda büyük emeği olan Kadıncık Ana'nın 18 yıl Moğollara esir olması onun ve Bektaşîlerin Moğollara bakışını göstermesi açısından büyük önem taşımaktadır.
- <sup>15</sup> Risale-i Ebu's-Suud, Konya Yusufâğa Kütüphanesi 6730 numarada Risale-i Havas adıyla zikredilen mecmua içerisinde kayıtlı bir risaledir. Bu risalede Kur'an-ı Kerim'deki bazı ayetlerin faziletinden bahsederken Kirmani risalesinden (muhtemelen menakıpnamesi kastediliyor) bilgiler vererek Yunus Emre'nin Muhiddin Arabî vesilesiyle zikrolunan faziletli ayetler hakkında talim gördüğünü

söyler. Ayrıca risalede Yunus Emre'nin aldığı bu eğitimden sonra şiir ve hitabet kuvveti bulunduğunu da zikreder (Nr.6730, 42b-43b).

- <sup>16</sup> Sadreddin Konevi'nin Türkmen isyanlarıyla ilişkisi konusunda ayrıntılı bilgi için bkz. Hacıgökmen, 2001: 39-49.
- <sup>17</sup> Kalenteri gruplar arasında zikrettiğimiz dönemin Haydarileri hakkında *Velâyetnâme*'de bir bilgi yoksa da Haydarilerin piri sayılan ve Moğol istilasından önce vefat eden Kutbeddin Haydar (ö.1220?) hakkında geniş malumat mevcuttur (Firdevs-i Rumi, 2007: 15b-26b).
- <sup>18</sup> Hacı Bektaş'ın bu düşüncesini Evhadüddin Kirmani'den aldığı iddia edilebilir. Nitekim muhalifleri de Kirmani'yi namaz kılmamakla itham etmektedirler ki bunun temelinde onun namazların tahfif edilmesi konusundaki fikirleri yatmaktadır. Kirmani'nin Menakıpnamesinde bununla ilgili bir rivayet mevcuttur. Menakıpnâme'nin otuzuncu hikâyesinde Şeyh Necmeddin Kübra'nın halifelerinden Şeyh Saduddin Hammuye ile Kirmani'nin Haleb'de bir araya gelip bir zikir meclisi düzenledikleri anlatılır. Bu rivayette Şeyh Sadüddin'in başta gelen halifelerinden Şeyh Mecdüddin Bağdadî'nin Kirmani'ye sorduğu üç sorudan biri de namazların tahfifi hakkındadır. Menakıpnamedeki otuzuncu hikâyede bu soruya Kirmani hadisler ışığında uzun uzun cevap vermektedir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Muhammed Sivasî, 2008: 200-206. Kirmani'ye atfedilen bu tür ithamlara Hacı Bektaş ve müritleri de maruz kalmıştır. Müritlerinden biri olan Yunus Emre'nin:

"Bana namaz kılmaz diyen, ben kılarım namazımı

Kılar isem kılmaz isem ol Hak bilir niyazımı

Hak'tan artık kimse bilmez, kâfir müsliman kimdir

Ben kılarım namazımı, Hak geçirdise nazımı." dizelerinden onun da böyle bir ithama maruz kaldığı görülmektedir (Yunus Emre, 1991: 234; Metin, 64a).

- <sup>19</sup> *Velâyetnâme* Hacı Bektaş'ın halifelerinden bazılarının Moğollarla ilişkileri konusunda menkıbelerde ismi zikredilmekte ancak Kara Donlu Can Baba ve Hoy Ata gibi müritlerinin anlatılan menkıbelerdeki tarihi şahsiyetler ve olaylarla ilgili bilgilerde çelişkiler ve bariz hatalar bulunmaktadır. Nitekim *Velâyetnâme*'deki rivayetler Moğolların İslamlaşması hakkındadır ki anlatılan kişiler, olaylar ve Müslüman olmaları, tarihi bilgilere aykırılık arz etmektedir (Firdevs-i Rumi, 2007:109a-115b). Menakıpnâme türü eserlerde sıkça karşılaştığımız İslam'ı yayma gayesine matuf rivayetler aynı şekilde Hacı Bektaş-ı Veli'nin *Velâyetnâmesinde* de sıkça görülmektedir. Ayrıca *Velâyetnâme*'de bu durum Moğollar arasında İslamiyet'i yaymakla ilgili birkaç menkıbe ile sınırlı kalmamış, Hristiyan halk arasında da İslamiyet'i yaymakla ilgili birçok menkıbe zikredilmiştir (Firdevs-i Rumi, 2007: 37b-38a, 79a-80b, vd.; Vryonis, 1986: 375-378).
- <sup>20</sup> Ebu'l Hayr Rumi, 1988: 193; İbn Bibi, 1996: II, 160; Aksarayî, 2000: 56; Ebu'l-Ferec, 1999: II, 585; Yazıcı-zâde, yp.375b; Müneccimbaşı, 2000: 105-106; Ocak, 2002b: 27-31, 36. Başta Pachymere olmak üzere Bizans kaynaklarının konu ile alakalı kayıtlarının analizine dair bkz. Turan, 1999: 497-498. Ayrıca şu makaleye de müracaat edilebilir: Merçil, 1994: 717.
- <sup>21</sup> Mikail Bayram, bir yazma eserin zahriyesinde bulunan bir belgeye dayanarak Taptuk Emre'nin halifesi İbrahim Hacı'nın Kayseri'nin Develi ilçesinde öldürüldüğü ve mezarının Develi'nin İbrahimhacılı köyünde olduğunu zikreder (2003: 146).

- <sup>22</sup> Aksarayî'de bu isyana katılanların kâmilten kılıçtan geçirildiklerini yazmaktadır (Aksarayî, 2000: 56). Mikâil Bayram, Elvan Çelebi'nin verdiği bu bilgiden 1240 yılında vuku bulan Babailer isyanını kastetmiş olamayacağını, burada kastedilenin büyük bir ihtimalle 1261(659) yılında vuku bulan Kırşehir'deki Ahilerin isyanı olduğunu söylemektedir (Bayram, 2003: 146–147).
- <sup>23</sup> Taşköprü-Zade, Edebalî'nin Karaman'da doğup ilk tahsilini orada yaptığını söyleyerek onun Karaman'lı olduğunu yazmaktadır (Taşköprü-Zade, 1985: 4-5). Hüseyin Hüsameddin'in Amasya Tarihi'nde ( III, s.206) belirttiği gibi Edebalî'nin Karamanlı olduğu ileri sürülmüştür. Kırşehir o zamanlarda Karaman'a bağlı olduğu için Edebalî'nin Karamanlı olduğu ileri sürülmüştür. Taşköprü-Zade, Aşık Paşa'dan bahsederken onun Karaman beldesinden Kırşehirli olarak anıldığını zikrederken bu durumu teyit eder (Taşköprü-Zade, 1985: 6). Nitekim Kırşehirli Aşık Paşa'nın oğlu Elvan Çelebi'nin Menakibu'l-Kutsiyye'sinden de Edebalî'nin bir zamanlar Kırşehir'de ikamet etmekte olduğunu Hacı Bektaş'a yakınlığı bulunduğunu daha sonra da Söğüt'e gittiğini öğreniyoruz (Elvan Çelebi, 1995: 168-168, yp.113a-113b).
- <sup>24</sup> Aşıkpaşazade, 1970: 221–222; Tarım, 1938: 103-105. Diğer taraftan Baba İlyas'ın torunu, Aşık Paşa'nın oğlu Elvan Çelebi'de Baycu Noyan'ın Anadolu'yu işgalinden sonra Baba İlyas'ın müritlerinden bazı ileri gelenlerin batıya göçtüklerini yazıyor. Bu cümleden olarak Muhlis Paşa'nın (672/1275) halifesi Şeyh Affan ile birlikte bir cemaatin Ercüma'ya (Bergama Yöresi) göçtüklerini şu aşağıdaki beyit ile ifade etmektedir:
- "Çıktı kâfirden Ercüma'ya kaçub  
Şeyh Affan'u cümlegi suleha" bkz. Elvan Çelebi, 1995: 162 (yp.108b 1907 nolu beyit).
- <sup>25</sup> Hacı Bektaş İlçe Kitaplığı, Nr.200, yp.196a'da derkenardan naklen; (Bayram, 2003: 147)
- <sup>26</sup> Necmeddin Daye, birçok yakını, arkadaşları ve şeyhini öldüren Moğollar hakkında eserlerinde "lanet olasıcalar" "aşağılık kâfirler" ve "katiller" olarak bahsetmekte ve Moğolların yaptığı katliamları anlatmaktadır. Daye birçok eserinde Moğolların yaptığı vahşetten bahseder ve onlara lanet okur. Bunun en güzel örnekleri Anadolu'da telif ettiği *Mirsadü'l-İbâd* adlı eserinde görülür. Ayrıntılı bilgi için bkz. Dâye, 1336: 15–21. Daye, bu eserlerinde daima Moğollardan bahsederek onlar hakkında Anadolu halkını bilinçlendirmekte, Moğollara lanet okuyup beddua ederek çevresindekilere ayet ve hadislerle Moğol karşıtlığını aşılamaktadır (Dâye, 1336: 16–17, 19).
- <sup>27</sup> Bu âlimlerden bilgi alan müelliflerden biri de 1343 yılında vefat eden Iraklı Takîy'd-din Ebu'l Ferec el- Vasitî'dir. Vasitî Tiryakü'l-Muhibbin adlı eserinde Hacı Bektaş Velî'yi ismen yâd etmekte, tarikat silsilesini vermekte ve *Velâyetnâme*'ye uygun olarak onu Ahmed Yesevî'ye mensup olduğunu göstermektedir. Vasitî, Hacı Bektaş'ın Ahmet Yesevî tarikiyle Hz Ebu Bekir'e bağlandığını zikreder (El-Vasitî 1305: 47).

### Kaynakça

- AKKUŞ, M. (2011). İlhanlıların Anadolu'daki Dini Siyaseti. Yayınlanmamış Doktora Tezi Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- AKSARAYÎ, K. M. (2000). Musameratü'l Ahbar. çev. Mürsel Öztürk. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- AŞIKPAŞAZADE. (1970). Aşıkpaşaoğlu Tarihi. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları.

- BAYRAM, M. (1991). Ahi Evren ve Ahi Teşkilatının Kuruluşu. Konya: Damla Matbaası.
- , (2003). Anadolu Selçuklular Hakkında Araştırmalar. Konya: Kömen Yayınları.
- , (2005). Sosyal ve Siyasi Boyutlarıyla Ahi Evren-Mevlânâ Mücadelesi, Konya: Nüve Kültür Merkezi Yayınları.
- BELDİCEANU-STEINHERR, I. (2010). “Osmanlı Tapu-Tahrir Defterleri Işığında Bektaşiler (XV.- XVI. Yüzyıllar)”, çev: İzzet Çıvgın, Alevilik-Bektaşilik Araştırmaları Dergisi, 3(2): 130-187.
- CÜVEYNÎ, A. A. (1998). Tarih-i Cihanguşa, trc: Mürsel Öztürk, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- DÂYE, N. (1336). Mirsadü'l-İbad, nşr: M. Emin Riyahi, Tahran.
- DOĞAN, Esra. (2010). “Hacı Bektaş Velî'nin *Velâyetnâmesine* Göre Horasan'dan Rum'a İzlediği Yol”, Alevilik-Bektaşilik Araştırmaları Dergisi S:4, 58-82.
- EBU'L FEREC, G. (1999). Abul Farac Tarihi, çev: Ö R. Doğrul, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- EBU'L HAYR RUMÎ, (1988). Saltuk-name. nşr. Şükrü Akalın. I, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.
- EFLÂKÎ, A. (1989a) Menakibü'l-Arifin, I. çev: Tahsin Yazıcı, İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları.
- EFLÂKÎ, A. (1989b) Menakibü'l-Arifin, II. çev: Tahsin Yazıcı, İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları.
- ELVAN ÇELEBİ. (1995). Menakıbu'l-Kutsiyye fi Menasıbu'l-Ünsiyye. haz: İ. E. Erünsal, A.Y.Ocak. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- EL-VASİTÎ, T. A. E. (1305). Tiryakü'l-Muhibbîn fi Tabakat-i Hurkat-i'l Meşayih'il-Arifin. el-Matbaat'ül-Behiyye el-Mısıriyye.
- ERGIN, O. N. (1958). “Sadrü'd-din al Konevî ve Eserleri” Şarkiyat Mecmuası, II: 63-90.
- FIĞLALI, E. R. (1996). Türkiye'de Alevilik Bektâşilik. İstanbul: Selçuk Yayınları
- FİRDEVSİ RUMÎ, (1958). Menâkıb-ı Hünkâr Hacı Bektaş-ı Velî (Velâyet-nâme), haz: Abdülbâki Gölpınarlı. İstanbul: İnkılâp Kitapevi.
- FİRDEVSİ RUMÎ, (2007). Velâyet-nâme, haz: Hamiye Duran. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- GÖLPINARLI, A. (1963). Mevlevi Âdâb ve Erkânı. İstanbul: İnkılâp ve Aka Kitabevleri.
- , (1999). Mevlânâ Celâleddin Hayatı, Eserleri, Felsefesi. İstanbul: İnkılâp Kitapevi.
- GROUSSET, R.(2006). Bozkır, İmparatorluğu. trç: M. Reşat Uzman. İstanbul: Ötüken Yayınları.
- HACI BEKTAŞ VELÎ, (1990). Makalat. yay: Esat Coşan. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- , “Risale-i Tatavvu”, Rubaiyât. Konya Mevlana Müzesi Kütüphanesi. Nr. 2599.
- HACIGÖKMEN, M. A. (2001). “Anadolu Selçukları Zamanında, Sadreddin Konevî'nin Türkmen İsyanlarına Bakışı” Konya:Türkiyat Araştırmaları Dergisi, 10: 39-49.

- HASLOK, F.R. (2000). Bektaşilik Tetkikleri, çev: Râgıp Hulûsi. Ankara: Milli Eğitim Basımevi.
- İBN BİBİ, (1996). El Evamirül Alaiye Fil Umuril-Alaiye (Selçukname I-II) çev. Mürsel Öztürk, Ankara: 1000 Temel Eser Kültür Bakanlığı.
- İBNÜ'L ESİR, (1987). el-Kamil fit-Tarih, trc: A. Ağırakça-A.Özaydın. XII İstanbul: Bahar Yayınları.
- KADI AHMED, en-Nigidi. el-Veledü's-Şefik ve Hafidü'l-Hâlik, Süleymaniye Kütüphanesi. Nr. 4518.
- KADI AHMED, en-Nigidi. (2009). el-Veledü's-Şefik ve Hafidü'l-Hâlik, Haz. ve trc: Ali Ertuğrul. Yayınlanmamış Doktora Tezi. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- KÖPRÜLÜ, M. F. (1981). Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- MELİKOFF, I.(1998). Hacı Bektaş: Efsaneden Gerçeğe. çev: Turan Alptekin. İstanbul: Cumhuriyet Kitapları.
- MERÇİL, E. (1994). "Bizans'ta Selçuklu Hanedan Mensupları". XI. Türk Tarih Kongresi Kongreye Sunulan Bildiriler II. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları. 709-721
- MUHAMMED SİVASÎ, (2008). Şeyh Evhadüddin Hamit el-Kirmani ve Menakıb-Namesi. çev: Mikail Bayram. Konya: NKM Yayınları.
- MUHAMMED SİVASÎ, (1994). Şeyh Evhadüddin Hamit el-Kirmani'nin Menkıbeleri (İnceleme- Çeviri). çev: Fahrettin Çoşkun. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- MÜNECCİMBAŞI, A. (2000). Câmîu'd-Düvel, çev: A. Öngül. İzmir: Akademi Kitabevi.
- OCAK, A. Y. (1992). "Bektaşilik". İslam Ansiklopedisi, V: 373-379.
- , (2002). Türk Sufiliğine Bakışlar. İstanbul: İletişim Yayınları.
- , (2002). Sarı Saltık Popüler İslam'ın Balkanlardaki Destanı Öncüsü, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- ÖZDEMİR, A. (1997). Moğol İstilasası Abbasi Devletinin Yıkılışı: Cengiz ve Hülâgû Dönemleri 612-656 (1219-1258). Yayınlanmamış Doktora Tezi. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- ÖZTÜRK, M. (1986). "Hacı Bektaş-ı Velî", Belleten,L/198: 885-894.
- ÖZTÜRK, Y. N. (1990). Tarihi Boyunca Bektaşilik, İstanbul: Yeni Boyut Yayınevi.
- REŞİDÜDDİN, Fazlullah b. İmadüdevle et-Tabib el-Hemedani, (ty). *Cami'u't-Tevarih, I-II*, trc: Muhammed Sadık Neş'et, Fuad Abdülmü'ti es-Sayyad, Muhammed Musa Hindavi, Kahire.
- "Risale-i Ebu's-Suud", Risale-i Havas. Konya Yusufaga Kütüphanesi. nr.6730.
- ŞAHİN, H. (2007). Osmanlı Devletinin Kuruluş Döneminde Dinî Zümreler. Yayınlanmamış Doktora Tezi. İstanbul: Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü.
- TARIM, C. H. (1938). Kırşehir Tarihi Üzerinde Araştırmalar. Kırşehir: Kırşehir Halkevi Kıtapsaray Yayın Kolu Neşriyatı.

- TAŞĞIN, A. (2009). "Hacı Bektaş'ın Rum'a Gelişi: Seyahati ve Rum Erenleriyle Karşılaşması", Doğumunun 800. Yılında Hacı Bektaş Veli Sempozyumu (Yayına Hazırlayan: Filiz Kılıç, Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları. 1-9. 17-18 Ağustos, Nevşehir.
- TAŞKÖPRÜZÂDE, İsamüddin Ebu'l-Hayr Ahmed Efendi. (1985). eş-Şakâiku'n-Nu`maniyye fi Ulemâi'd-Devleti'l-Osmâniyye. Nşr: Ahmet Suphi Furat. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları.
- TURAN, O. (1999). Selçuklular Zamanında Türkiye. İstanbul: Boğaziçi Yayınları.
- , (2010). "Selçuk Türkiye'si Din Tarihine Dair Bir Kaynak Fustadül'l Adale Fi Kavaidi's Saltanata" Köprülü Armağanı. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları. 531-564.
- VRYONIS, S. (1986). The Decline of Medieval Hellenism in Asia Minor and the Proce of Islamization from the Eleventh through the Fitteenth Century. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Pres.
- YUNUS EMRE, (1991). Divan. haz: Mustafa Tatçı, Ankara: Akçağ Yayınları.

# ŞAH İSMAİL HATÂYÎ'NİN ŞİİRLERİNDE KULLANDIĞI VEZİN MESELESİ

Mehmet Fatih KÖKSAL\*

## Özet

Şah İsmail-i Safevi, devlet ve siyaset adamı olmasının yanı sıra Hatâî (Anadolu'daki yaygın imlâ ve söyleyişle Hatâyi) mahlasıyla bir dîvân oluşturacak kadar şiirler yazmış güçlü bir şairdir. O, Anadolu Türk toplumu üzerinde, sadece siyasi ve tasavvufi yönüyle değil yazdığı Türkçe şiirlerle de asırlar sürececek bir tesirin sahibi olmuştur. Anadolu'da, özellikle de Alevi-Bektaşî zümresi içinde çok sevilen Şah İsmail-i Safevi'nin hatırası şiirlerle yaşatılmaya çalışılmış, mecliste, erkânda onun şiirleri okunmuş, ve o şiirler mecmualarda ve cönklere yüzyıllardan beri yazılmalıdır. Şiir mecmuaları ve cönklerde şiirlerine çok rastlanması da onun Türkiye'de ne kadar çok sevildiğinin açık bir göstergesidir. Türkiye'den çok dış ülkelerde nüshaları bulunan Hatâyi Dîvânı üzerine bugüne değin kimi bilimsel, kimi popüler pek çok yayın yapılmıştır. Bu yazıda bu dîvânlar üzerine yapılan neşriyattan kısaca bahsedildikten sonra öteden beri edebî çevrelerde tartışma konusu olan Hatâyi'nin şiirlerini hangi vezinle yazdığı konusu ele alınacaktır. Bu çerçevede, kendisi gibi XVI. yüzyıl şairlerinden olan Hitâbi ile yazım benzerliği dolayısıyla karıştırılan şiirleri meselesi de irdelenecektir.

**Anahtar Kelimeler:** Şah İsmail, Hatâyi Dîvânı, şiir mecmuaları, cönkler, vezin

## THE PROBLEM OF METER IN SHAH ISMAIL HATÂYÎ'S POEMS

### Abstract

Creating a diwan under Hatâî penname, Shah İsmail-i Safavid (common usage in Anatolia, Hatâyi), is a powerful poet as much as man of government and politics. He has gained a longlasting impact on Anatolian Turkish society, not only with his mystical and political aspect but also with his Turkish poems. The memoir of Shah İsmail-i Safavid who was much loved is perpetuated with his poems among Alawi-Bektashi circles. His poems were chanted in assemblies and quoted in cönks, majmuas (poetry collection) for centuries. Coming across his poems frequently in poetry collections and conks shows how much he is loved in Anatolia. The number of copies of his Diwan on abroad is much more than the ones in Turkey. There are numerous scientific and popular publications on them. In this study, after discussing these publications on Shah İsmail-i Safavid's diwan, types of meters that have been subject of debates for a long time in literary circles will be discussed. Besides, the matter that his poems are confused with the XVIth century poet Hitâbi because of their similarities in orthography will also be discussed here.

**Keywords:** Shah İsmail, Hatâyi's Diwan, poetry collections, conks, meter

\* Prof. Dr., Ahi Evran Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Türk Dili Edebiyatı Bölümü, Kırşehir/Türkiye, mfkokal@gmail.com



## Giriş

Şah İsmail Hatâyî (1487-1524), İran’da kurulan Safevi devletinin hükümdarı ve XVI. yüzyıl siyasi tarihinde önemli bir figür olmasının yanı sıra edebî şahsiyeti bakımından da Türk şiirinin önde gelen isimlerindedir. Devrinin siyasi şartları, “Ale-tiliğin yedi büyük şairi”nden biri olarak tanınan Hatâyî’yi Osmanlı topraklarında, özellikle kendi döneminde olmak üzere, “resmî” gözlerden uzak tutsa da en gerçekçi ve objektif hüküm koyucu olan “zaman” hakkını teslim etmiş ve 37 yıl gibi çok kısa bir ömre sığdırdığı şiirleriyle onu Türk edebiyatı tarihinde hak ettiği mevkiye yerleştirmiştir.

Uzun yıllar süren Safevi-Osmanlı mücadeleleri düşünüldüğünde, özellikle merkeze yakın edebî çevreler için makul kabul edilebilecek bu soğuk tavra rağmen Anadolu Alevileri onu “yedi ulu ozan”dan biri olarak her fırsatta anmışlar ve anmaya devam etmektedirler. Anadolu Alevileri arasında hâlâ cem törenlerinde ve sair ortamlarda söylenegelen, Alevi sözlü kültürünün en önemli unsurlarından olan gülbank ve tercümanların önemli bir kısmını Hatâyî mahlaslı manzumeler oluşturmaktadır. Daha kendi çağında düzenlenen kimi şiir mecmuaları ve cönklerde<sup>1</sup> Hatâyî’den kayda değer miktarda şiir bulunması, hatta bu şiirlerin bir kısmının Alevi-Bektaşî zümresi dışındaki şiir meraklılarınca tutulan cönkler ve mecmualarda da yer alması, onun Anadolu’da -tıpkı Nesimî gibi- mezhebi ve meşrebi ne olursa olsun geniş kitlelerce ne denli sevildiğinin açık bir göstergesidir.

## Hatâyî Divânı Nüshaları ve Yapılan Neşriyata Dair

Hatâyî’nin şiiri üzerine yapılan neşriyatın pek çoğunda karşımıza çıkan mahlasının imlâsı meselesini burada bir kere daha tartışmayacağız<sup>2</sup>. Böyle olmakla birlikte asıl mesele, Hatâyî mahlasıyla yazılan manzumelerin, imlâsı nasıl olursa olsun<sup>3</sup> gerçekte Şah İsmail Hatâyî’ye ait olup olmadığıdır. Bu meselenin; şiirlerin dil özellikleri, kelime kadrosu, üslûbu, konusu; dinî, mezhepsel, sosyal ve tarihî gerçeklere uygunluğu, şiirlerin yer aldığı cönk, mecmua veya divan nüshaları, edebî değeri ve nihayet şiirlerin vezni gibi pek çok yönü vardır. Bu konuda, gereği kadar yapıldığını söyleyemeyeceğimiz tartışmaların ağırlık merkezinin kısmen “dil” ama esas olarak “vezin” meselesi olduğu gözlerden kaçmamaktadır.

Asıl konuya girmeden önce Hatâyî Divânı’nın nüshaları ve Divân üzerine bugünde değin yapılan neşriyat hakkında birkaç söz söylemek gerektiği kanısındayız.<sup>4</sup> Divân’ın bilinen en eski nüshası, şairin ölümünden 11 yıl sonra istinsah edilen Taşkent nüshasıdır. Özbekistan Bilimler Akademisi’nde bulunan bu yazmayla beraber, Divân üzerinde yapılan son çalışmada (Necef-Cavanşir 2006: 152-155) nüsha sayısı 16 adet olarak tespit edilmiştir. İran’da yedi nüsha (Erdebil Dâru’l-irşâd ve İran Millî Kütüphanesi nüshaları ve Tebriz Millî Kütüphanesi, Tahran Merkez

Kütüphanesi, Kum Mescid-i Azam Kütüphanesi, Tahran Eski Şahenşah Kütüphanesi<sup>5</sup> ve Tebriz’de Sultan el-Kurayî’nin özel kütüphanesinde bulunan nüsha), Paris Millî Kütüphanesi’nde iki nüsha, Londra’da British Museum, Vatikan’da Apostol Kütüphanesi, Berlin Kütüphanesi, Bakü’de Azerbaycan El Yazmaları Fondu<sup>6</sup> ve Afganistan’da Mezar-ı Şerif Bahtar Müzesi ve İstanbul Millet Kütüphanesi’nde birer nüsha bulunmaktadır.

Çeşitli yayınlarda başka nüshalardan da söz edilmektedir. Sadettin Nüzhet Ergun, “*Hatâyî divanının yazma bir başka nüshası da Fuad Köprülü’nün kütüphanesinde*.” demektedir (1956: 19). Ancak Ergun’un çalışmasında kullanmadığı anlaşılan bu yazmanın akıbeti hakkında bilgimiz yoktur. Kimi çalışmalarda bir Leningrad nüshasından bahsedilmekteyse de (Birdoğan, 1991: 30; Arslanoğlu 1992: 30) bunun şairin mesnevilerini içeren bir yazma olduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca *Tezkiretü’ş-Şuarâ-yı Azerbaycan Târih-i Zindeği ve Âsâr* adlı Farsça eserin “Hatâyî” maddesinde Dîvân’ın Hacı Hüseyin Ağa Nahcivanî Kütüphanesi’ndeki bir nüshasından söz edilmektedir (Dihim, 1397: 55). Bu durumda elde metni bulunmayanlar veya şüpheliler dâhil toplam 19 nüshadan söz edildiğini söylemek yanlış olmaz.

Biz de Şah İsmail Hatâyî ve onun Dîvân’ı üzerine bugün kadar yapılan çalışmalarda anılmayan, başka bir deyişle araştırmacıların varlığından haberdar olmadıkları beş yeni nüsha tespit ettik. Biri Türkiye’de, ikisi İran’da, ikisi de Mısır’da bulunan bu beş nüsha şu kütüphanelerde bulunmaktadır:<sup>7</sup>

1. İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı Osman Ergin Yazmaları Nu: 226/2
2. İran İslâmî Şura Meclisi Kütüphanesi (Eski adı: Kitabhane-i Meclis-i Şûrâ-yı Millî), Nu: 4096 (Demirbaş nu: 62919)
3. İran İslâmî Şura Meclisi Kütüphanesi (Eski adı: Kitabhane-i Meclis-i Şûrâ-yı Millî), Nu: 4077 (Demirbaş nu: 62898)
4. Mısır Millî Kütüphanesi (Kahire ) Türkçe Yazmalar Bölümü, Nu: 40
5. Mısır Hidiv Kütüphanesi (Kahire) Nu: 9090/1.
6. Şu hâlde, şüphelilerle birlikte Hatâyî Dîvânı’nın 24 nüshasının varlığından söz edebiliriz.

Hatâyî Dîvânı’nın bugüne kadar, Selman Mümtaz (1937), Sadettin Nüzhet Ergun (1946, 1956), Turhan Genceî (1959), Aziz Aka Memmedov (1966), Nejat Birdoğan (1991), İbrahim Arslanoğlu (1992) Mirza Resul İsmailzade (2001, 2003, 2004) ve son olarak Ekber N. Necef ve Babek Cavanşir (2006) tarafından olmak üzere sekiz ayrı neşri yapılmıştır.

İlk iki neşriyat birer nüsha üzerinden yapılmıştır. Selman Mümtaz sadece Erdebil nüshasını Sadettin Nüzhet Ergun ise sadece Millet Kütüphanesi nüshasını kullanmıştır. Ergun, bu nüshadan başka gördüğü şiir mecmuaları ve cönklerdeki Hatâyî mahlaslı şiirleri de eserine dâhil etmiştir. İtalyanca kısa bir girişten sonra metin ve nüsha farklarının Arap harfleriyle verildiği Genceî neşrinde Avrupa kütüphanelerindeki dört nüsha (İngiltere ve Vatikan nüshalarıyla iki Paris nüshası) kullanılmış, Aziz Aka Memmedov ise Genceî'nin kullandığı nüshalardan başka Erdebil, Mezar-ı Şerif ve İstanbul nüshalarını da değerlendirmiştir. Divân'ı, Türkiye'de yurt dışı nüshaları ("yurt dışında yapılan neşriyatı" demek daha doğru olacaktır) da kullanarak ilk yayımlayan ise Nejat Birdoğan olmuştur. İbrahim Arslanoğlu da, Birdoğan'dan bir yıl sonra neşrettiği çalışmasında önceki yapılan neşirlerden yararlanmıştır. İbrahim Arslanoğlu neşrinin diğer neşirlerden farklı tarafı Şah İsmail Hatâyî'ye aidiyetinden emin olmadığı şiirleri "Şüpheliler"<sup>8</sup>; Şâh Hatâyî, Can Hatâyî... gibi mahlaslarla yazılanları da "Anadolu Hatâyîleri" başlıkları altında toplamıştır. Birdoğan ve Arslanoğlu neşirlerinin önemli bir özelliği muhtelif kitaplıklardaki cönkler ve şiir mecmualarından da yararlanmaları, olumsuz yanı ise şiirlerin kaynağını göstermemiş olmalarıdır.

Hem Avrupa nüshaları, hem de H. 942 (1535) yılında istinsah edilen Taşkent nüshası ve diğer şark nüshalarını kullanması hasebiyle en ayrıntılı neşir Mirza Resul İsmailzade tarafından bastırılan Divân'dır. İsmailzade'nin çalışması, ikisi Arap harfleriyle ve tenkitli metin hâlinde İran'da, biri Latin harfleriyle Tahran'da olmak üzere üç kere basılmıştır. Nihayet Ekber N. Necef ve Babek Cavanşir, daha önce yapılan bütün çalışmaların karması ve toplamı denebilecek bir külliyyat neşretmişlerdir. Şu hâlde toparlayacak olursak, Hatâyî Divânı Azerbaycan, Türkiye, İran ve İtalya'da yedi ayrı çalışma olarak neşredilmiştir. Bunlardan Genceî, Memmedov ve İsmailzade'nin neşirleri -farklı derecelerde ve farklı usullerle de olsa- ilmî esaslara uygun ve tenkitli metin hâlinde yapılan neşirler olarak dikkat çekmektedir.

Bu neşirler içinde İbrahim Arslanoğlu dışında hiçbir araştırmacının Hatâyî'nin şiirlerinde kullanılan vezin meselesini irdelememiş olması ise oldukça ilginçtir. Esasında, daha Ergun neşrinden itibaren bu konunun ciddi bir mesele olarak ortada durduğu bir vakiydir. Böyle olunca, bütün nâşirler için bu hususu değerlendirmek bir keyfiyet değil mecburiyetti. Meselâ Genceî çok kısa birkaç cümlelik girişten sonra yararlandığı nüshaları tanıtmış ve doğrudan metinlere geçmiştir. Genceî, Ergun'un neşrinden haberdar olduğu hâlde onun neşrindeki heceyle yazılmış şiirler hakkında hiçbir yorumda bulunmamıştır. Aynı şekilde mevcutlar arasında "en etraflı neşirler" ve "ilmî esaslara uygun" olarak tanımladığımız Memmedov ve İsmailzade neşirlerinde ise Ergun'un yayımladığı şiirlere -kayd-ı ihtiyatla- yer verilmiş ama bu şiirlerle ilgili doğru dürüst bir yorum getirilmemiştir<sup>9</sup>.

### 'Hatâyî Şiirlerinin Vezni' Meselesi

Hatâyî'nin şiirleri üzerine özellikle Türkiye'de yapılan yayınlarda aruzla yazılmış şiirlerin yanı sıra hece ölçüsüyle yazılmış çok sayıda nefes, koşma vb. manzumeler de bulunmaktadır. Ülkemizde yapılan neşriyatın çoğunda o, hem heceyle hem aruzla şiirler kaleme alan bir şair olarak takdim edilmiştir. Abdalbaki Gölpinarlı, "*Şah İsmail 'Hatâyî' mahlâsıyla ve aruz ve heceyle yazdığı Türkçe şiirlerde...*" (1963: 13) hece ve aruzla yazan bir şair olarak tanıttığı Hatâyî'nin heceli şiirlerinin Divân nüshalarında bulunmayışını başka bir eserinde "... belki de divanını tertip edenler[in] yazmamış" olduklarından kaynaklandığı görüşündedir. "O, şiirde geleneğe uymuş (... ) Alevilerin 'âyet, deyiş, nefes' gibi adlarla andığı şiirleri yazmış veya söylemiş, yazdırmıştır. Fakat onun bilhassa heceyle söylediği şiirler, mutlaka ağızdan ağıza nakledilmiş, söylendiği lehçeyi ve şekli kaybetmiş, ancak şiiriyetini daima muhafaza etmiştir. (... )" diyen Gölpinarlı, Hatâyî mahlasını taşıyan bütün şiirlerin ona ait olmadığı kanaatini de "... bu şiirler arasında Hatâyî'nin olmayan şiirler de karışmıştır." şeklinde ifade etmiştir (1953: 18-19).

Sadettin Nüzhet Ergun, "*Nesîmî, Halilî, Habîbî, Sürûrî... gibi birçok Azeri şairleri yalnız aruz vezniyle şiirler yazarlarken, Hatâyî, hece vezniyle de manzumeler kaleme almayı ihmal etmemiş, sade ve tasannusuz nefesler de vücuda getirmiştir.*" (Ergun, 1956: 21) demekte ve onun aruz yanında heceyle de şiirler yazdığını kaydederek bunu, Hoca Ahmed Yesevî'den beri takip edilen geleneğe bağlı olarak Âzerî sahasında ve Türkmen boyları arasında pek kuvvetli bulunan Halk edebiyatını ve Yunus gibi eski halk sofilerini taklide bağlamaktadır (Ergun, 1944: 3). Ergun, bazı araştırmacıların Hatâyî mahlaslı başka şairler de bulunduğu görüşünü kesin bir dille reddetmektedir:

"*Şah İsmail Safevî'den başka 'Hatâyî' mahlâsını kullanan bir veya birkaç Bektaşî şairinin mevcut olduğu hakkında da yanlış bir tahmin ileri sürülmektedir. Fakat ağızdan ağza dolaşan bu tahmine esas olabilecek tarihi hiçbir vesikaya malik değiliz.*" (Ergun, 1956: 24)"

Sadettin Nüzhet Ergun, böyle diyerek mecmualarda ve cönklerde Hatâyî mahlasıyla yazılmış bütün şiirlerin Şah İsmail Safevî'ye ait olduğunu belirtmiş oluyor. Nitekim eserinde de bu yolu izleyerek cönklerde ve mecmualarda bulduğu Hatâyî namına kayıtlı bütün şiirleri *Şah İsmail Hatâyî Divanı* namıyla neşretmiştir.

*İslam Ansiklopedisi'*ne Şah İsmail maddesini yazan Tahsin Yazıcı, bu tartışmalara girmeksizin, edebî kişiliğine dair söz ederken "*Divân'ı şâirin inanç ve davasını tebliğ etmek için hiç bir zorlama olmadan samimi bir şekilde yazılmış hece ve aruz vezniyle yazılmış olan şiirlerini ihtiva etmektedir.*" (1997: 11/278) diyerek onun heceyle de şiirleri bulunduğu kanaatinde olduğunu izhar etmiştir.

Bizde Hatâyî Dîvânı'nı ilk neşredenlerden Nejat Birdoğan da çalışmasının muhtelif yerlerinde sarf ettiği “Şah İsmail’in hece ve aruz ozanı olması ününü arttırmış...” (1991: 24), “Onun şiirdeki asıl gücü hece ile söylediği şiirlerinde.” (1991: 24) demek suretiyle heceli şiirlerin Hatâyî’ye aidiyeti hususunda bir tereddüdünün olmadığını ortaya koymuştur.

Hatâyî adına kayıtlı hece vezniyle yazılan şiirler meselesi bugünün tartışması değildir. Yaklaşık 90 yıl önce Rıza Tevfik, bu şiirlerden birini ele aldığı bir yazısında “Hatâyî veyahut Şah Hatâyî, Şah İsmail Erdebili’nin mahlası olmak üzere meşhurdur, fakat azıcık lisân-ı ilmî ile lisân-ı Türki’nin tarih-i tekâmülü ile mütevaggil olmuş bulunanlar derhal anlar ve katiyen benimle beraber iddia edebilirler ki, bu şiir otuz kırk sene-den eski değildir... (Uçman, 1982: 82)” demektedir. Nitekim bir başka makalesinde geçen “Hatâyî’ye isnad olunan şu aşağıdaki şiir..” ve “Yine Hatâyî mahlâs-ı müsteâriyle meşhur olan o âşıkın şu manzumesi de... (Uçman, 1982: 115)” ibareleri, onun, Hatâyî mahlaslı bu âşıkane şiirlerin başka şairlere, başka âşıklara ait olduğu kanaatine sahip olduğunu göstermektedir. Rıza Tevfik, yine bu bahse değindiği bir başka yazısında görüşünü şu ibarelerle daha net ifade ediyor: “Biz biliriz ki meselâ Hatâyî, Şah İsmail’in mahlâsıdır. Şîrî Hacı Bektaş Veli’nin mahlâsıdır. Fakat her Hatâyî imzasıyla muvaşşah olan manzumenin Şah İsmail tarafından söylenmiş olmadığını da pek iyi biliriz. (Uçman, 1982: 155)”

Rıza Tevfik, doğrudan doğruya Hatâyî’nin şiirlerini ele alan bir yazı yazmamıştır. Böyle olmakla beraber muhtelif makalelerinde değindiği bu meselede, Şah İsmail’in hece ölçüsüyle de şiirler yazdığı ancak Hatâyî mahlaslı bu şiirlerin çoğunun aynı mahlası kullanan başka şairlere ait olduğu kanaatini taşıdığı anlaşılmaktadır.

İbrahim Arslanoğlu, Hatâyî’nin şiirlerinde kullandığı vezin ve bu çerçevede Hatâyî mahlasını kullanan diğer şairler meselesini etraflıca irdeleyen ilk araştırmacı olarak dikkat çekmektedir. Arslanoğlu, “Taşkent nüshası başta olmak üzere İstanbul dışındaki bütün kütüphanelerde bulunan divanların hiçbirinde hece şiir yok.” (Arslanoğlu, 1992: Vıı) diyerek aruzla yazılmayan Hatâyî mahlaslı şiirlerin Şah İsmail Hatâyî’ye aidiyetinin şüpheli olduğunu ifade etmiştir. Nitekim kitabında da Hatâyî mahlaslı şiirleri aruzla ve heceyle yazılanlar olarak ayırdıktan başka, *Cân Hatâyî*, *Derdimend Hatâyî*, *Derviş Hatâyî*, *Kul Hatâyî*, *Pîr Hatâyî*, *Sultân Hatâyî* ve *Şâh Hatâyî* şeklinde farklı mahlaslara göre de şiirleri birbirinden ayırmıştır.

Arslanoğlu; Hatâyî ve yukarıda sıralanan Cân Hatâyî, Sultân Hatâyî vb. mahlaslarla yazılan heceli şiirlerin Şah İsmail’e ait olamayacağına dair görüşünü Rıza Tevfik, Fuat Köprülü, İrene Melikof, Nihat Sami Banarlı’dan ve Ziya Gürel’den kimi aktarmalar yaparak teyit eder (1992: 333-335). Arslanoğlu’nun heceyle yazılmış Hatâyî tapşırılmalı şiirler hakkında düştüğü not da son dönem halk şairleri arasın-

da dahi bu mahlasla taşınanlar bulunduğunu, bir anlamda bunun bir nevi gelenek olduğunu göstermesi açısından oldukça dikkat çekici ve önemlidir (1992: 335, 7. dipnot).

Arslanoğlu bu şiirlerin dil bakımından da Azerî Türkçesine çok uzak olduğunu kaydettikten sonra bu şiirlerden birinin sahibinin Balım Sultan'a, diğerinin de Abdal Musa'ya intisap ettiklerini yazdıklarına işaretler, "Şah İsmail Hatâyî hem pîr, hem de mürşittir. Onun başka bir pîre intisabı düşünülemez." der. Bu duruma bir örnek de bugüne varlığı bilinmeyen ikinci İstanbul nüshasının son dördlüğünde görülmektedir (Dîvân, OE: 90a):

Şâh ÖaûAyî'm dir Úul Himmet Pir Sulûân  
Hem küçük yataâan hem büyük yataâan  
Erenler sulûânı yÂ Öacım Sulûân  
ÖÂhirde bÂûnda sen imdÂd eyle<sup>10</sup>

Şah İsmail'in, Pir Sultan gibi kendisinden sonra meşhur olmuş ve Kul Himmet gibi kendisinden en az bir asır sonra yaşamış<sup>11</sup> kişilerden şiirinde bu şekilde söz etmesi elbette mümkün değildir.

Arslanoğlu, Hatâyî mahlasıyla yazılmış bazı şiirlerin son dördlüklerinden şairin kendi adını da zikretmesine örnekler vererek bu şiirlerin meşhur Hatâyî'ye ait olmayacağını farklı delillerle ortaya koyar. Önemine binaen bu şiirlerin son dördlüklerini gösterelim (Arslanoğlu, 1992: 336-337):

*Hatâyî* lâkabım *Ca'feri* ismim  
Bir levh üzerine yazıldı resmim  
Bâtın madeninden oluptur cismim  
Hikmet-i Hudâ'ya uğradım geldim  
\*\*\*

*Hatâyî* der *Hatâyî*<sup>12</sup>  
Ârif urur potayı  
*Baba Emri'dir* ismim  
Bu da ârifler payı  
\*\*\*

Canım ciğerim bay ola  
Çeşmimin yaşı çay ola  
*Baba Emir* der *Hatâyî*'m<sup>13</sup>  
Gayb erenlere pay ola

Hatâyi'nin şiirleri üzerine Türkiye'de yapılan ilk çalışmaların müelliflerinden Sadettin Nüzhet ve Nejat Birdoğan hiçbir ayırım gözetmeden mecmua ve cönklerde bu mahlası taşıyan bütün şiirleri Şah İsmail Hatâyi'ye ait olarak gösterip eserlerine taşırlarken İbrahim Arslanoğlu heceyle yazılan bütün şiirlere “şüpheliler” arasında yer vererek tamamen zıt bir tercihte bulunmuşlardır.

Hatâyi'nin edebî kişiliğinin doktora tezi olarak hazırlandığı bir çalışmada da şiirlerin vezni konusundan bahsedilmekle beraber mesele neredeyse hiç irdelenmeden geçiştirilmiştir. Konusu doğrudan doğruya bir şairin “şiir dünyası” olan bir akademik çalışmada o şiirlerin asıl sahibinin kim olduğunu tespit etmeden varılacak sonuçların anlamlı olduğunu söylemek zordur. Söz konusu çalışmanın ön sözünde “... *divanın Azerbaycan'da yapıldığını söylediğimiz tenkitli basımında, şairin hece vezniyle ve halk şiiri tarzında yazmış olduğu şiirlere yer verilmemiştir. Hatâyi'nin divanının tahlil edildiği bir çalışmaya onun halk şiiri tarzında yazdığı 'nefes'lerin dahil edilmemesi çok büyük bir eksiklik olacaktır.*” (Temizkan, 2001: 5) diyen yazarın heceyle yazılan şiirlerin Hatâyi'ye ait olduğu görüşünde olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim bu görüşünü ileride “*Hatâyi hem aruz hem de hece vezniyle şiirler yazmıştır.*” (Temizkan, 2001: 22) diyerek teyit eder. Böyle olmakla birlikte hemen ardından “*Burada, söz konusu kitaptaki bütün şiirlerin Hatâyi'ye ait olup olmadığı sorusu akla gelebilir. Böyle bir soruya doğru ve net bir cevap verilmesi hemen hemen mümkün değildir.*” demekle yazar aslında problemi de ortaya koymakta ama bunu çok da önemli görmediğini, bu karışıklığın bütün halk şairleri için geçerli olduğunu ileri sürerek ihsas etmekte ve nihayetinde “*Ancak önemli olan husus, herhangi bir şiirin bir şaire ait olup olmaması değil halk tarafından o şaire mal edilip edilmemiş olmasıdır.*” yorumunda bulunmaktadır<sup>14</sup>.

M. Sabri Koz da bu konuyu ele alan araştırmacılardan. Rıza Tefvik'in yukarıda değindiğimiz görüşlerine istinaden Koz, “*Bu satırlara ne denebilir? Seksen küsur yıl öncesinin akl-ı selimi bugüne ışık tutuyor.*” derken Hatâyi adına kayıtlı parmak hesabıyla yazılmış şiirlerle ilgili kanaatini de ortaya koymaktadır (Koz, 2004: 187). İbrahim Arslanoğlu gibi Sabri Koz da bu düşüncesini teyit edici olmak üzere Köprülü, Melikof, Banarlı ve Gürel'den ve ek olarak Abdalbaki Gölpınarlı'dan aktarmalar yapar (2004: 186-189). Koz'un, Hamid Araslı tarafından neşredilen Şah İsmail monografisindeki bir yanlışlığa da dikkat çekmesine özellikle temas etmek gerekir. Araslı'nın -muhtemelen Ergun neşrinden etkilenerek (MFK)- Hatâyi'nin heceyle de şiirler kaleme aldığını anlatırken bunu, Kadı Burhaneddin ve Nesîmi'nin de hece vezniyle şiirler yazmasıyla irtibatlandırmak suretiyle “bir edebî geleneğin devamı” olarak değerlendirmesine Sabri Koz, “*Kadı Burhaneddin ve Seyyid Nesîmi'nin hece ölçüsünü de kullandığını söylemek o kadar kolay değildir.*” diyerek itirazda bulunur (2004: 190). Araslı'nın redaktesinde hazırlanan Memmedov neşrinin *Hatâyi Divânı* baskılarının en iyilerinden olduğu için bu yanlış bilginin sahih zannedilmesi-



nin teselsülen doğuracağı yanlışlıkların önlenmesine bir katkıda bulunmak üzere bu notu hatırlatmayı elzem gördük. Biz bu konuda şunu da eklemek isteriz. Evet, Kadı Burhaneddin'de -Türk şiirinin bu vezinle ilk örneklerinden olması hasebiyle çok da tabii olan- bazı vezin aksamaları vardır ama o bütün şiirlerini aruzla yazmıştır ve Dîvân'ında heceyle yazılmış tek bir şiiri yoktur. Dîvân'ı dışında şiir mecmuaları veya cönklerde de bugüne değin şiirine rastlanmış değildir. Keza Nesîmî'nin de heceyle yazdığı bir şiiri bilinmemektedir. Kadı Burhaneddin ve Nesîmî'nin heceli şiir yoktur ama olsa bile Klâsik şiirimizin henüz emekleme aşaması denebilecek bu dönem için bu hâl belki mazur görülebilir. Ancak Hatâyî'nin, bu şiirin olgunluk dönemi şairlerinden olduğu göz ardı edilmemelidir<sup>15</sup>.

Şah İsmail Hatâyî'ye, Anadolu'da yazılan şüara tezkirelerinden sadece *Zübdetü'l-eş'âr*'da yer verilmiştir. Tezkirelerde bu mahlası kullanan başka şairlerden bahsedilmemesi<sup>16</sup>, hiç değilse Hatâyî mahlasıyla aruz vezninde yazılan şiirlerin Şah İsmail Hatâyî'ye ait olması ihtimalini güçlü kılan bir işaret sayılabilir. Heceyle yazılan Hatâyî mahlaslı şiirler için bu ayrımı yapmak kolay değilse de, Arslanoğlu'nun kitabında ve Sabri Koz'un bildirisinde yaptığı gibi dinî-tasavvufî gelenek, şiirdeki kimi şahsi bilgiler ve bazı tarihi ipuçlarının yanı sıra kelime kadrosu, dönemin dil özellikleri, ifade biçimi gibi dil ve üslûp araştırmalarıyla büsbütün imkânsız da değildir.

Hatâyî mahlası üzerindeki tartışmalar, Sadettin Nüzhet Ergun'un "*Esasen bu tereddüt, onun yalnız hece vezinli manzumelerine âittir. Aruzla yazılmış olanlar ise – birkaçı müstesna- mutlak surette onundur.*" (1956: 25) dediği gibi hemen tamamen şairin heceyle yazdığı şiirler üzerinde yapılmıştır. Hâlbuki aruzla yazılan şiirlerle ilgili olarak da vuzuha muhtaç noktalar vardır. Ergun bu cümlesinin hemen sonrasında "istisna" olarak tespit ettiği konuyu açar ve XVI. yy. şairlerinden (Midillili) Hitâbî'nin bazı şiirlerinin Hatâyî'ye mal edildiğinden bahisle şunları kaydeder (Ergun, 1956: 25-26):

*"Hitâbî, sade ve tasannusuz şiirler yazmış, rindane ve ekseriyetle âşıkane manzumeler vücuda getirmiş bir divan şairidir. Eserlerinde tasavvuf çeşnisi yoktur. Dîvânı elimizde mevcut olmayan bu şairin 'Mecma'u'n-nezâ'ir'den itibaren bir kısım mecmualarda bazı şiirlerine tesadüf edilmektedir. Fakat bu şiirler, bir kısım mecmualarda yanlış olarak Hatâyî namına tescil edilmiştir. Hitâbî ve Hatâyî benzerliğine dikkat etmeyen yahut da Hitâbî'yi Hatâyî zanneden müstensihler bu yanlışlığa sebep olmuşlardır."*

Ergun bu iddiasını, XVI. yüzyılda derlenmiş başka şiir mecmualarındaki Hatâyî mahlaslı şiirlerden de örnekler göstererek Yavuz Selim zamanında derlenmiş mecmualarda Şah İsmail Hatâyî'ye ait bir şiirin yer almasının mümkün olmadığı tezi üzerinde temellendirmeye çalışmıştır. Ancak biraz ileride "*Gerçi XVI. asırda vücudunda getirilmiş bazı mecmualarda Şah İsmail Safevî'nin bazı şiirlerine rastlanır.*" (Ergun,

1956: 26) diyerek bu siyasi durumun kesin bir delil teşkil etmeyeceğini kendisi de -zımnen- ifade eder. Nitekim biz de şahsi kütüphanemizde bulunan ve çok güçlü ihtimalle XVI. yüzyılda derlenmiş olan bir cönkte Hatâyi'nin aruzla yazılmış üç şiirinin bulunduğunu yukarıda belirtmiştik.

Ergun, bu değerlendirmesini teyit amacıyla “*Hacı Kemal, Edirneli Nazmî, Pervâne Bey gibi şahsiyetlerin tertip ettikleri meşhur nazire mecmualarına da hiçbir şiiri kaydedilmemiştir.*” der (1956: 26). Hacı Kemal ve Pervâne Bey mecmualarında Hatâyi mahlaslı bir şiir yoksa da Nazmî'nin mecmuasında (Mecma'u'n-nezâ'ir) Hatâyi adına kayıtlı tam 10 gazel mevcuttur.<sup>17</sup> Bu 10 şiirden bazıları *Pervâne Bey Mecmuası*'nda da yer almaktadır ve aynı şiirler orada Hitâbî'ye ait olarak kaydedilmiştir. Ergun, kitabının sonuna bahis konusu Hitâbî'nin mecmualardan tespit ettiği 1 murabba ve 7 gazelini de eklemiş ve böylece var olduğunu ileri sürdüğü bu karışıklığı önlemek istemiştir. Hâlbuki Ergun'un çalışmasının sonunda Hitâbî'ye ait gösterdiği bu şiirlerden;

Çıúmaz ey dil-ber senüñ òayl-i òayâlün yâddan  
Kışver-i gönlümi yıúdí eşúuñuz bünyâddan

matlalı gazel (Ergun, 1956: 223) bütün *Dîvân* neşirlerinde (Gandjai, 1959: 117; Memmedov, 1966: 419; Birdoğan, 1991: 261; Arslanoğlu, 1992: 287; İsmailzade, 2004: 178; Necef-Cavanşir 2006: 287) yer almakta ve *Mecma'u'n-nezâ'ir*'de (Köksal, 2001: 1938) de Hatâyi'nin görünmektedir. Keza;

Ol âanem kim gice gündüz cân anuñ óayrânıdur  
èaúl u fehm andan berü eşú ile ser-gerdânıdur

matlalı gazel de Edirneli Nazmî'de Hatâyi'ye ait görünürken (Köksal, 2001: 825) Sadettin Nüzhet, şiirin Hitâbî'ye ait olduğunu belirtmektedir (Ergun, 1956: 224). Hâlbuki bu şiir de diğer *Dîvân* neşirlerinin hepsinde (Gandjai, 1959: 42; Memmedov, 1966: 189; Birdoğan, 1991: 292; Arslanoğlu 1992: 115; İsmailzade 2004: 109; Necef-Cavanşir, 2006: 375) mevcuttur.

Ergun neşrinde Hitâbî'ye ait gösterilen şiirler arasında bulunmamakla beraber *Pervâne Bey Mecmuası*'nda Hitâbî'ye mal edilen, aşağıda matla beyitlerini ve yerlerini gösterdiğimiz gazeller de *Mecma'u'n-nezâ'ir*'de Hatâyi'nin görünmekte, yukarıdaki iki şiir gibi -Ergun neşri hariç- bütün *Hatâyi Dîvânı* neşirlerinde de yer almaktadır:

TÀ kim ol zülfün niúÂbí mÂh-tÂb üstindedür  
Bir bulut nisbetlüdür kim Âf-tÂb üstindedür<sup>18</sup>

Senden özge yÂr olsa ey periveş sim-ten  
ÂstÂnuñ çevresinde úo ki òÂk olsun beden<sup>19</sup>

Derd-i eîşûn dil-berÂ çün geldi bu cÂn üstine  
âanasın kim Öîør geldi Âb-ı óayvÂn üstine<sup>20</sup>

NÂ-geh<sup>21</sup> aòşam vaúti gördüm ey büt-i meh-rÿ seni  
Gündüzün tÂ şÂm olunca isterem her sÿ seni<sup>22</sup>

Ayrıca Mecma' u' n-nezâ' ir' de olduğu hâlde divan metinlerinde yer almayan;

Şol perî-peyker melek çeşmiyle cÂnumdur benüm  
Gitmesün gönülünden ol rÿó-ı revÂnumdur benüm

beyti ile (Köksal, 2001: 1825) Dîvân'da bulunan (Memmedov, 1966: 339; Birdoğan, 1991: 254; Arslanoğlu, 1991: 88; Necef-Cavanşir, 2006: 270) aynı redif, kafiye ve vezindeki;

Ol perî kim çeşmi sÂú laèli cÂnumdur benüm  
Úaşî miórÂbum yüzi Beytü'l-óarÂmumdur benim

beyti arasında dil, ifade, konu, üslûb bakımından görülen benzerlik, bu şiirin de Hatâyî'nin olduğunu göstermektedir. Bu itibarla Edirneli Nazmî'ye itibar ederek *Mecma' u' n-nezâ' ir'* de Hatâyî adına kayıtlı diğer şiirleri de onun kabul etmemek için bir sebep olmadığını söyleyebiliriz.

Edirneli Nazmî'nin bu şiirleri bir *Hatâyî Dîvânı* nüshasından eserine aktardığı düşünülürse, Dîvân'ın belki Taşkent nüshasından da eski, hiç değilse onunla aynı asırda kaleme alınmış bir İstanbul veya Anadolu nüshası daha olması gerekir, diye düşünürüz.

Gördüğümüz Dîvân neşirleri, Dîvân nüshalarının barındırdığı şiirler ile cönkler ve mecmualarda yer alan şiirler göz önüne alındığında şu sonuçlara ulaşıyoruz:

1. Dîvân'ın elde bulunan nüshaları arasında hece ölçüsüyle şiirler sadece iki İstanbul nüshasında bulunmaktadır<sup>23</sup>. Diğer nüshalardaki şiirler bütünüyle aruzla yazılan şiirlerden oluşmaktadır<sup>24</sup>.

2. Sadettin Nüzhet Ergun'un da belirttiği gibi Nesimî, Halilî, Habîbî, Sürûrî ... gibi Hatâyî ile aynı gelenekten ve iklimden gelen şairler de bütün şiirlerini aruzla yazmış olup heceyle yazılmış şiirleri bilinmemektedir.

Edirneli Nazmî'nin bu şiirleri bir *Hatâyî Dîvânı* nüshasından eserine aktardığı düşünülürse, Dîvân'ın belki Taşkent nüshasından da eski, hiç değilse onunla aynı asırda kaleme alınmış bir İstanbul veya Anadolu nüshası daha olması gerekir, diye düşünürüz.

Gördüğümüz Dîvân neşirleri, Dîvân nüshalarının barındırdığı şiirler ile cönkler ve mecmualarda yer alan şiirler göz önüne alındığında şu sonuçlara ulaşıyoruz:

1. Dîvân'ın elde bulunan nüshaları arasında hece ölçüsüyle şiirler sadece iki İstanbul nüshasında bulunmaktadır<sup>25</sup>. Diğer nüshalardaki şiirler bütünüyle aruzla yazılan şiirlerden oluşmaktadır<sup>26</sup>.

2. Sadettin Nüzhet Ergun'un da belirttiği gibi Nesîmî, Halîlî, Habîbî, Sürûrî ... gibi Hatâyî ile aynı gelenekten ve iklimden gelen şairler de bütün şiirlerini aruzla yazmış olup heceyle yazılmış şiirleri bilinmemektedir.

3. Hatâyî Dîvânı'ndaki şiirlerin çoğu, sadece şekil bakımından değil, muhteva bakımından da Klâsik Türk şiirinin bütün kaide ve normlarına uygundur. Bu bakımdan Hatâyî'yi bir "divan şairi" olarak nitelemekte hiçbir sakınca yoktur.

4. XVI. yüzyıl gibi Klâsik Türk şiirinin olgunluk devrini yaşadığı bir dönemde bu şiir anlayışı çerçevesinde eser veren bir şairin hece vezniyle şiir(ler) yazması pek makul değildir. Her ne kadar XVI ve XVII. yüzyılda heceyle de yazan birkaç dîvân şairi biliniyorsa da bunlar sadece bir veya birkaç manzumeyle sınırlı, istisnai örneklerdir. Yalnızca Türk şiirini değil, Klâsik Fars şiiri ve Arap şiirini de bilen Hatâyî'nin geleceğin rağmına –üstelik bir veya birkaç değil- yüzlerle ifade edilecek sayıda heceyle şiirler yazması akla da, âdete de uygun değildir.

Bu mesele üzerine TDV İslam Ansiklopedisi'nde "XVII. yüzyıldan itibaren Anadolu'da Şah İsmail'i örnek alan ve onunla aynı mahlası kullanan Alevi-Bektaşî şairlerin yetişmesi, bunların hece vezniyle yazdığı şiirlerin divan nüshalarına eklenmeye başlaması Hatâî mahlaslı şiirlerin artmasına, dolayısıyla karışıklığa yol açmıştır." (Anıl, 2010: 256) şeklinde yapılan tahlil kısmen makuldür. Bu tespiti "kısmen" makul olarak değerlendirmemizin sebebi, Anadolu'da derlenen şiir mecmualarında ve özellikle de cönklerdeki Hatâyî mahlaslı şiirlerin çokluğunu ve bunların Dîvân nüshalarında yer almayışını sadece bu gerekçeye bağlamanın eksik kalacağı düşüncesidir. Alevi-Bektaşî inancına mensup pek çok ozan, belki Şah İsmail Hatâyî'ye bir saygı nişanesi olarak, belki kendi sözlerini daha muteber kılmak için, belki de daha başka sebeplerle şiirlerinde Hatâyî mahlasını kullanmışlardır. Hatta Hatâyî mahlaslı şiirler o kadar yoğunlaşmış ve yaygınlaşmıştır ki Gölpinarlı'nın bildirdiğine göre "Alevi-Bektaşîlerce 'şah beyit' denen ve mahlası taşıyan beyitte, şairin[in] adı unutulmuş şiirler okuma yazma bilmeyen zâkirler tarafından Hatâyî adına okunmuş ve bu arada belki de Hatâyî mahlasını kullanan şairlerin şiirleri, onun şiirleri arasına karışmıştır." (Gölpinarlı, 1953: 19). Konuyu pekiştirmesi açısından çok çarpıcı şu bilgiyi de Gölpinarlı aktarmaktadır:

“Aleviler Hatâyî’yi, bu mahlası o kadar hususîlikten çıkarmışlar, o kadar umumileştirmişlerdir ki herhangi bir şiirin şairini sorarlarken ‘Bu şiirin Hatâyî’si kimin?’ diye sorarlar ve Hatâyî mahlaslı herhangi bir şiir okunurken mecliste kadınlar ayağa kalkar, erkekler diz çöker (Gölpınarlı, 1953: 19)”. Yani Hatâyî mahlası Alevisi-Bektaşî çevrelerinde o kadar benimsenmiş ki âdeta “şair” diyecek yerde “Hatâyî” demişlerdir.

Bu konuya Nejat Birdoğan da temas ederek, hazırladığı Hatâyî Divânı’nda kullandığı cönklerin kendisini özellikle mahlas konusunda yordugunu belirtirken bunun sebebinin Malatya yöresi Alevilerinin tapşırma “hatayı” demelerine bağlar ve bir şiirden şu mısraları aktarır:

Hatâyimdir Şâh Hatâyî  
Ammâ adım Ömer durur

ve şöyle devam eder: “Demek ki ‘Şâh Hatât’ veya yalnız ‘Hatât’ adını kullanan başka ozanlar var. İlginçtir ki bunların birinin adı Ömer. (Birdoğan, 1991: 35)”

Demek ki, “hatayı” veya “hatayı” kelimesinin Alevi şairler, ozanlar arasında “mahlas” manasında kullanılması da bu meseledeki önemli bir karışıklık sebebi olarak önümüzde durmaktadır.

Heceyle yazılmış şiirlerin Şah İsmail Hatâyî’ye ait olup olamayacağı konusunda her bir şiir için ayrı ayrı tahliller yapmak ve manzumeleri çok farklı cephelerden değerlendirmek mümkündür. Nitekim bazı örnek çalışmaları Arslanoğlu ve Koz’un ortaya koyduklarına yukarıda değinmiştik. Bu ayrımda şiirlerin edebî değerinin, dil ve ifade hususiyetlerinin de önemli bir ölçüt olabileceği göz ardı edilmemelidir. Meselâ, estetik kayıdan uzak, zevksiz, sadece mana ve söyleyiş cihetinden değil şiir tekniği bakımından da pek çok kusurla malul şu dördlüğün Hatâyî gibi iyi yetişmiş bir şairden sadır olmayacağı aşikârdır:

Genc-i nihâmı bulmuşam  
İnsânı halka söyleyem  
Biz demezin günâh ola  
Özü kala kıyâmete (Ergun, 1956: 102)

Sadece biri değil bütün dördlükleri böyle olan şiirler bundan ibaret değil. Yine Ergun neşrinden bir dördlük:

Çıkın bakın da zevâlden  
Yönün çevirmiş kibleye  
Belki telâş verem ata  
Ellerim bağlasın dedir (Ergun, 1956: 102)

Şiirle tek ilgisi satırların alt alta dizilmiş olmasından ibaret bu sözlerin, mahlası ne olursa olsun Hatâyî'ye ait olması herhâlde düşünülemez. Ergun ve Birdoğan neşirlerinde buna mümasil şiir sayısı hiç de az değildir.

Hatâyî'nin şiirlerini doğru tespit etmenin önemli ölçütlerden biri de şairin mahlasını kullanım şeklidir. Bu, aynı zamanda üslûpla ilgili bir belirleyicidir. Hatâyî Divânı'nın son neşrinden taradığımız 422 gazel bu hususta ilginç işaretler vermektedir. Hatâyî'nin heceyle de şiirler yazdığını varsayalım. Bu durumda *Cân Hatâyî*, *Derdimend Hatâyî*, *Derviş Hatâyî*, *Kul Hatâyî*, *Sultân Hatâyî*, *Dost Hatâyî* mahlaslarıyla yazılanların hiçbirinin ona ait olmaması gerekir. Zira Divân'da bu sıfatlarla birlikte geçen bir tek "Hatâyî" mahlaslı gazel yoktur. Sadece 4 adet gazelde mahlas, "şâh" ismiyle birlikte "Şâh Hatâyî" olarak geçmektedir. Hatâyî'nin aruzlu şiirlerinde mahlasının önünde en çok kullandığı sıfat ise "miskîn"dir. 18 gazelde "miskîn Hatâyî" ibaresi geçmektedir. Bu sıfat heceyle de şiirler yazmak isteyen bir divân şairi için çok uygun değil midir? Hâlbuki Hatâyî adına heceyle yazılan şiirler arasında Sultân Hatâyî, Şâh Hatâyî, Cân Hatâyî, Dost Hatâyî, Dermimend Hatâyî, Kul Hatâyî tapşırımlarının yanında *Miskîn Hatâyî* tapşırmasına hiç rastlanmamıştır.

Hatâyî'nin, aruzla yazdığı şiirlerinde bazı kelimeleri mahlasıyla birlikte kullanması adetâ şiirlerinin bir alâmet-i farikası gibidir. Gazelleri üzerine yaptığımız taramada şairin, 105 gazelinde mahlasını "bu" sıfatıyla birlikte "bu Hatâyî" şeklinde, 80 gazelde de "ey" nidası ile beraber "ey Hatâyî" şeklinde kullandığını tespit ettik. Bu iki kelimeyi mahlasıyla kullanışı neredeyse şiirlerinin yarısına tekabül etmektedir. Hâlbuki gerek Ergun, gerek Birdoğan ve gerekse Arslanoğlu neşirlerindeki heceli şiirler içinde "bu Hatâyî" söyleyişine de, "ey Hatâyî" hitabına da rastlanmaz.

Yine mahlas beyitlerinde kullanım sıklığıyla dikkat çeken bir sıfat da "hasta" kelimesidir. Hatâyî bu kelimeyi 32 şiirinde "Hatâyî hasta", 12 şiirinde "Hatâyî hastadil", 3 şiirinde "Hatâyî hasta-hâl", 2 şiirinde ise "hasta Hatâyî" şeklinde kullanmıştır. Bu kelime, eş anlamlıları ve yakın anlamlılarıyla beraber Hatâyî gazellerinin % 20'sine yakın bir orana tekabül eder. Ergun neşirindeki hece vezniyle yazılmış 115, Birdoğan neşirindeki 139 manzumenin bir tanesinde bile mahlas "hasta" kelimesiyle birlikte geçmez ki bu da önemli bir işaret olarak önümüzde durmaktadır.

Son olarak bir şiir mecmuasından bu hususta bize ışık tutabilecek bir bilgiyi aktarmak istiyoruz. Şahsi kütüphanemizde Yz. 65, Mec. 4 numarada kayıtlı şiir mecmuasında Hatâyî mahlaslı 16 şiir bulunmaktadır. Bu mecmuadaki aruzla yazılmış 11 şiirden diğerleri Hatâyî Divânı neşirlerinde bulunmakta ancak 208. sayfadaki;

YÂ resyl-i seyyid-i kevneyn eÂlem mefârı  
Maûâad-ı maûâyd-ı eÂlemsin nebiler ser-veri

matlarıyla başlayan şiir hiçbir Dîvân neşrinde yer almamaktadır<sup>27</sup>. Ancak burada asıl ilginç olan, bu 16 şiirden 191. sayfadaki “*Dîvân-ı Hatâyî Budur ki Zikr Olunur*” başlığından sonra peş peşe gelen 11 şiirin hepsi aruz vezniyle yazılmışken 81, 82, 111, 112 ve 122. sayfalarda dağınık olarak bulunan beş şiirin beşinin de heceyle yazılmış olmasıdır. Mecmua derleyicisinin -büyük ihtimalle- bir Hatâyî Dîvânı nüshasından seçerek istinsah ettiği bu şiirleri “*Dîvân-ı Hatâyî Budur...*” başlığı altında toplayıp mecmuasındaki Hatâyî mahlaslı diğer şiirlerden ayırdığı anlaşılmaktadır. Bu, mecmua derleyicisinin de aslında bu karmaşadan haberdar olduğunu ve bu tefriki Şah İsmail Hatâyî'nin şiirleriyle mecmuadaki Hatâyî mahlaslı diğer (heceli) şiirlerin karışmasını önlemek amacıyla yaptığını göstermesi açısından son derece önemlidir<sup>28</sup>.

Hatâyî mahlasıyla hece ölçüsüyle yazılan şiirlerle ilgili başka problemler de vardır. Bunlardan biri aslında başka şairlere ait olduğu bilinen -veya öyle bilinen- şiirlerin kimi mecmualarda veya cönklerde Hatâyî mahlasıyla geçmesidir ki bu gerek tekke, gerekse halk şairleri hatta kimi zaman dîvân şairlerinin şiirleri için görülen bir durumdur. Ne var ki bu tür karışıklıkların Hatâyî'nin şiirleri üzerinde tekessüf etmesi tesadüfî değil, hiç şüphesiz yukarıdan beri saymaya çalıştığımız sebeplerin bir sonucudur<sup>29</sup>.

### Sonuç

Bütün bu bilgiler ışığında vardığımız kanaat odur ki, başta Divan'ın İstanbul nüshalarındakiler olmak üzere şiir mecmuaları ve cönklerde karşılaşılan hece ölçüsüyle yazılmış Hatâyî mahlaslı şiirlerin Şah İsmail Hatâyî'ye ait olma ihtimali pek zayıftır. Bilimselliğin doğası, bir ihtiyat payı bırakmayı gerektirmese “Hatâyî'nin parmak hesabıyla yazılmış şiiri yoktur.” dahi denilebilirdi.

### Sonnotlar

- <sup>1</sup> Xvi. yüzyıldan kalma cönklerin yok denecek kadar az olduğu, kütüphanelerimizdeki eski cönklerin Xvii. yüzyıl ve daha yakın zamanlara ait olduğu bilinen bir husustur (DTCF Kütüphanesinde Xv. yüzyıldan kalma olduğu “tahmin” edilen bir cönkten de söz edilmektedir. [Gökyay 1993: 75]). Şahsi kütüphanemizde bulunan bir cöngün (Cönk 10), cilt, kâğıt, yazı gibi fiziksel özelliklerinin yanı sıra ihtiva ettiği şairlerin hepsinin Xiv-Xvi. yüzyıllar arasında yaşayanlar olduğu göz önüne alındığında Xvi. asırda derlendiği rahatlıkla söylenebilir. Bu eski cönkte Hatâyî'nin üç gazeli bulunmakla birlikte hece vezniyle herhangi bir şiiri mevcut değildir.
- <sup>2</sup> Çoğu spekülâtif birtakım rivayetler ve bilimselliği tartışılır görüşler bir tarafa, bize göre Mustafa Ekinci'nin tatmin edici makalesiyle bu konu halledilmiştir. Ekinci, özetle, mahlasın doğru imlâsının “Hatâî” olduğunu, ancak yazmalarda Hatâî şeklinin de Hatâyî şeklinin de bulunduğunu, Hatâyî imlâsındaki “y” türemesinin bu harfin Türkçedeki kaynaştırma görevi dolayısıyla oluştuğunu



söylemektedir. Ekinci, etimolojisini de verdiği mahlasın doğru imlâsının bu olduğuna dair Divân'dan da deliller getirmektedir. Bkz. Ekinci 2004. "Hata yapan, hatalı" anlamında olan bu mahlas, Divân şiirinde şairlerin mahlas alma geleneğine de çok uygundur. Böyle olmakla birlikte biz Sayın Ekinci'nin, mahlastaki hemzenin ayın gibi algılanmaması için Hatâ'î yerine Hatâî imlâsının kullanılmasını önermesini benimseyemiyoruz. Eğer orijinali gibi imlâ edilmeyecekse Hatâîyi şeklinde, Anadolu'da da çok yaygın şeklini kullanmakta da sakınca yoktur ki biz de bu şekilde kullanmayı yeğledik.

- <sup>3</sup> Ekinci, yukarıda değindiğimiz makalesinde hemzeli ve ye'li (ÒàùÀéî ve "ÒàùÀyi) imlâlarından hareketle kelimenin etimolojisi ve transkripsiyonu meselesi üzerinde durmuştur. Fakat bu makalede değinilmeyen bir mesele, Divân nüshaları dışında özellikle mecmua ve cönklerde öî yerine óÁ veya üî yerine te kullanılan imlâların (ÒàùÀyi veya ÒatÀyi gibi) bulunduğu gerçeğidir. Bu imlâların yanlışlığı tartışmasıdır ve bunun müstensihin bilgisizliğinden kaynaklanan bir imlâ sorunu olduğu şüphesizdir.
- <sup>4</sup> Divân'ın nüshaları ve üzerine yapılan neşriyat hakkında ayrıntılı değerlendirmelerimiz daha önce yayımlandığı için (Köksal 2012) burada tekrara düşmemek adına kısaltılmıştır.
- <sup>5</sup> Bu nüsha ile ilgili bütün malumat bir katalog bilgisine dayanmakta olup, nüshanın İran'da yapılan çalışmalarda da kullanılmadığı dikkat çekmektedir.
- <sup>6</sup> Necef-Cavaşir neşrinde 14. sırada gösterilen bu nüshadan başka bir yerde bahsedildiğini görmedik. Azeri araştırmacıların yer yer basılı divan metinlerini de "nüsha" olarak değerlendirdiklerini biliyoruz. Hamid Araslı gibi yıllarca o kurumun başında olan bir ilim adamının bu fonda yazmadan habersiz olabileceğine ihtimal vermiyoruz. Nüsha hakkında ayrıntılı bilgi verilmeyişî bizce bu nüshayı da meşhuk hükmüne düşürmektedir.
- <sup>7</sup> Bu yeni nüshalar da, bahis konusu makalemizde ayrıntısıyla tanıtıldığı için burada tekrardan kaçınılmıştır.
- <sup>8</sup> Arslanoğlu'nun Taşkent nüshasında yer almayan bütün aruzlu şiirleri "Şüpheli" kabul etmesi dikkat çekicidir.
- <sup>9</sup> Son neşir (Necef-Cavaşir) ise zaten İsmailzade neşrinin transkripsiyon harfleriyle yeniden basımı gibidir. Onda da koşmalara yer verilir ama nüsha farkları gösterilmediği gibi şiirlerin nereden alındığı da belirtilmemiştir. Meselâ nâşirler mevcut nüshalara ilâve olarak iki İran nüshası daha tespit ettiklerini kaydetmişer ama bu nüshaların bulunmasının yaptıkları neşe ne katkısı olduğunu açıklamamışlardır. Bu nedenle de biz okur olarak diğer çalışmalarda yer almayan hangi şiirlerin bu yeni nüshalardan alındığını veya böyle bir durumun olup olmadığını tespit edemiyoruz. Şiir sayısı olarak da öncekilerden kayda değer bir farkı görülmeyen bu son neşirde, bu bilgilerin yer almaması önemli bir eksiklik olarak görülmektedir.
- <sup>10</sup> Bu şiirin yukarıya aldığımız dörtlüğü "sulûanı – cellâdı" farkıyla- Sabri Koz'un bildirisinde de anılmaktadır (2004: 204).

- <sup>11</sup> Kul Himmet'in doğum-ölüm tarihleri kesin olarak bilinmemekle beraber XVI. yüzyılın ikinci ve XVII. yüzyılın ilk yarısında yaşamış olması gerektiği üzerinde ittifak vardır (Ergun 1944: 171; Albayrak 2002: 352; Özen 2006: 106).
- <sup>12</sup> Bizce bu kelimeyi "hatâyî" olarak okumak da uygun ve hatta daha doğrudur (MFK).
- <sup>13</sup> "Hatâyî" kelimesinin Alevî ozanlar arasında "mahlas" anlamında kullanıldığı düşünüldüğünde bu mısrayı "Baba Emîr'dir hatâyîm" olarak okumak da doğru olabilir.
- <sup>14</sup> Bu iddialar pek çok bakımdan doğru kabul edilemez. Bir kere Hatâyî'yi halk şairi olarak kabul etmek doğru değildir. İkinci olarak mahlas karışıklığının "bütün halk şairleri için geçerli" olduğu da yanlış bir ifadedir. Yazarın maksadının "pek çok halk şairi" anlamında olduğunu düşünüyoruz. Kaldı ki İbrahim Arslanoğlu'nun bu yazı içinde de ifade edileceği üzere şairin asıl adının başka bir şey olduğunu açıkça söylediği hâlde Hatâyî diye tapşırmasına örnekler ortadayken bunları olsun tefrik etmek çok mu zordur? Bu nedenle tam da böyle bir tez çalışmasında yapılması gereken dil, üslup, dinî-tasavvufî gerçeklik, tarihi şartlar gibi pek çok durumdan yola çıkarak bu şiirlerin irdelenmesiydi. Hele sonuç olarak ortaya konan, bir şiirin asıl sahibinin kim olduğunun değil halk tarafından onun kime mal edildiğinin önemli olduğuna dair hükmün bilimsel anlamda nasıl bir karşılığı olabileceğini anlamak zordur.
- <sup>15</sup> Hemen bütün Azerî araştırmacıların, Anadolu'da yazılan cönk ve mecmualarda veya Türkiye'de yapılan Hatâyî neşriyatlarında çokça bulunan hece ölçülü şiirler üzerinde sarîh ve tutarlı bir görüş ortaya koymazlarken çalışmalarının satır aralarında Anadolu'da çoğaltılan şiirlerde Hatâyî'nin "Azerî dili" hususiyetlerinin bozulduğundan yakınmaları dikkat çekmektedir. Esasında bu görüş çok da doğru değildir. Çünkü o dönemde ortak olarak kullanılan Arap alfabesi, fonetik farklılıkları -yazı dilinde- ancak bir dereceye kadar gösterme kabiliyetindeydi. Hele metinlerin çoğunun harekesiz olduğu düşünülürse bunun neredeyse imkânsız olduğunu söyleyebiliriz. Meselâ bizim Türkiye Türkçesinde "ûadım" olarak yazdığımız kelimeyi Azerî araştırmacılar "gedim" olarak yazmakta ve okumaktadırlar. Aynı şekilde bizim tarafımızdan "gevher" yazılan kelimenin "gövhër" (veya "gîher"), "devr" yazılıp okunan kelimenin Azerbaycan ve İran'da yapılan neşirlerde "dövr" (veya "dir") olarak yazılması tamamen fonetik bir hadisedir ve bunun yazı diliyle ilgili bir tarafı yoktur. Esasında "men-ben" değişimi ve nazal n'nin (ñ) Azerî istinsahlarında "ng" olarak yazılması dışında yazıya yansıyan önemli bir dil farklılığı yok gibidir. Hatta asıl tahrifatın Azerî neşirlerinde yapıldığını söylemek dahi mümkündür. Sadece Hatâyî değil, Seyyid Nesîmî ve Fuzûlî divânlarının -özellikle İran'da yapılan neşirlerinde- "ng" ile gösterilen nazal n'lerin bugünkü Azerî Türkçesinde ses karşılığı olmadığı için bilinçli olarak "nun" a dönüştürülmesinin pek çok örneği vardır.
- <sup>16</sup> Tezkireler tezkiresi dediğimiz ve 5 binin üzerinde divân şairinin muhtasar biyografilerini içere Tuhfe-i Nâilî'de Hatâyî mahlaslı başka bir şair görünmemektedir. Kitabın tıpkıbasımını hazırlayanların eserin başına koydukları şairler dizinindeki "Hatâyî, Hatâyî Çelebi, Midillili" ibaresindeki (Tuman 2001: 1/43) şair ÖaüÂyi değil ÖiüÂbi'dir (Bkz. Tuman 2001: 1/253).
- <sup>17</sup> Bunlardan Sultan Süleyman'dan övgüyle bahseden gazelin Hatâyî'ye ait olması bizce de mümkün değildir. Nitekim bu gazel, eserin Viyana nüshasında Hitâbî'ye ait görünmektedir.

- <sup>18</sup> Gandjai 1959: 45; Memmedov 1966: 192; Birdoğan 1991: 309; Arslanoğlu 1992: 23; İsmailzade 2004: 97; Necef-Cavanşir 2006: 364. Pervâne Bey yz. 170a; Köksal 2001: 917. Bu şiir Sabri Koz'da bulunan bir mecmuada da mevcuttur (Koz 2004: 202).
- <sup>19</sup> Gandjai 1959: 119; Memmedov 1966: 391; Birdoğan 1991: 266; Arslanoğlu 1992: 92; İsmailzade 2004: 97; Necef-Cavanşir 2006: 284. Pervâne Bey yz. 461b; Köksal 2001: 2041.
- <sup>20</sup> Gandjai 1959: 137; Memmedov 1966: 430; Birdoğan 1991: 198; Arslanoğlu 1992: 265; İsmailzade 2004: 178; Necef-Cavanşir 2006: 198. Pervâne Bey yz. 545a; Köksal 2001: 2385.
- <sup>21</sup> NÂ-geh kelimesi Divân neşirlerinde “TÂ ki” şeklindedir.
- <sup>22</sup> Gandjai 1959: 143; Memmedov 1966: 519; Birdoğan 1991: 220; Arslanoğlu 1992: 68; Necef-Cavanşir 2006: 238. Pervâne Bey yz. 622ba; Köksal 2001: 2684.
- <sup>23</sup> İbrahim Arslanoğlu Ali Emiri Millet Ktp. Mnz. 131 numarada kayıtlı nüsha için şunları söylemektedir: “... Çünkü İstanbul nüshası bir divan değil, Anadolu Hatâyilerine ait cönk ve belleklerdeki şiirlerle, şiir kültüründen yoksun bir heveslinin düzenlediği, benzerlerine sıkça rastladığımız sıradan bir mecmuadır.” (1992: Vıı). Arslanoğlu'na katıldığımız gibi varlığı bilinmediği için Hatâyî üzerine yapılan çalışmalarda bugüne kadar değerlendirilmeyen Atatürk Kitaplığı Osman Ergin Yazmaları Nu: 226/2'de bulunan diğer İstanbul nüshası için de aynı şeyleri rahatlıkla söyleyebiliriz.
- <sup>24</sup> Genceî neşrinde hece ölçülü olarak gösterilen tek manzume vardır (Gandjai 1959: 22) . Hâlbuki dikkatle incelendiğinde bu şiirin -vezin kusurları bulunmakla birlikte- müstef'ilün müstef'ilün müstef'ilün müstef'ilün kalıbında olduğu görülür.
- <sup>25</sup> İbrahim Arslanoğlu Ali Emiri Millet Ktp. Mnz. 131 numarada kayıtlı nüsha için şunları söylemektedir: “... Çünkü İstanbul nüshası bir divan değil, Anadolu Hatâyilerine ait cönk ve belleklerdeki şiirlerle, şiir kültüründen yoksun bir heveslinin düzenlediği, benzerlerine sıkça rastladığımız sıradan bir mecmuadır.” (1992: Vıı). Arslanoğlu'na katıldığımız gibi varlığı bilinmediği için Hatâyî üzerine yapılan çalışmalarda bugüne kadar değerlendirilmeyen Atatürk Kitaplığı Osman Ergin Yazmaları Nu: 226/2'de bulunan diğer İstanbul nüshası için de aynı şeyleri rahatlıkla söyleyebiliriz.
- <sup>26</sup> Genceî neşrinde hece ölçülü olarak gösterilen tek manzume vardır (Gandjai 1959: 22) . Hâlbuki dikkatle incelendiğinde bu şiirin -vezin kusurları bulunmakla birlikte- müstef'ilün müstef'ilün müstef'ilün müstef'ilün kalıbında olduğu görülür.
- <sup>27</sup> Tespit ettiğimiz diğer şiirlerle birlikte bu şiirin de tamamını “Hatâyî'nin Yayınlanmış Divânlarında Bulunmayan Şiirleri” başlıklı makalemizde neşretmiştik (Köksal 2012).
- <sup>28</sup> Bu mecmuanın tam da bu kısımda kesilmesi, yani sondan eksik olması kuşkusuz büyük kayıptır. Mecmuanın cilt kalınlığı bu kısımdan zamanla en az 40-50 varaklık bir kısmın koptuğunu göstermektedir.
- <sup>29</sup> Hatâyî şiirlerinde görülen bu türden karışıklıkları, yukarıda zikredilen çalışmamızda (Köksal 2012) ayrıntısıyla bahsetmiştik. Hem bu yazının doğrudan konusu olmadığı, hem de mezkur yazıda görülebileceği için burada tekrarlanmasına gerek görülmedi.

### Kaynakça

- ALBAYRAK, N. (2002). “Kul Himmet”, TDV İslam Ansiklopedisi, C. 26, s. 352.
- ANIL, A. Y. (2010). “Şah İsmâil - Edebiyat”, TDV İslam Ansiklopedisi, C. 38, s. 256.
- BİRDOĞAN, N. (1991). Alevilerin Büyük Hükümdarı Şah İsmail Hatai, Can Yayınları, İstanbul.
- DİHÎM, M. (1397). Tezkiretü’ş-Şuarâ-yı Azerbaycan Târih-i Zindeği vo Âsâr ,Tebriz Sahhâfilikleri, Tebriz.
- Divân OE, Hatâyî Divânı, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı Osman Ergin Yazmaları Nu: 226/2.
- EKİNCİ, M. (2004). “Şah İsmail’in Mahlası ‘Hatai’ Kelimesinin Etimolojisi”, Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Yıl: 10, S. 13, s. 159-170.
- ERGUN, S. (1944). Bektâşi Şairleri ve Nefesleri, Maarif Kitaphanesi, İstanbul.
- ERGUN, S. (1956). Hatâyî Divânı: Şah İsmail-i Safevi Hayatı ve Nefesleri, 2. Baskı, Maarif Kitaphanesi, İstanbul.
- GANDJEİ, T. (1959). Il Canzoniere di Şâh İsmâ’il Hatâ’î, Istituto Universitario Orientale, Napoli.
- GÖKYAY, O. Ş. (1993). “Cönk”, TDV İslam Ansiklopedisi, C. 8, s. 73-75.
- GÖLPINARLI, A. (1953). Kaygusuz Abdal Hatayı Kul Himmet, Varlık Yayınları, İstanbul.
- GÖLPINARLI, A. (1963). Alevi – Bektâşi Nefesleri, Remzi Kitabevi, İstanbul.
- İSMAILZADE, M. R. (2001). Hatâ’î Şâh İsmâ’il Safevi Hetai (Külliyât (Divân, Nasihetnâme, Dehnâme, Koşmalar), Alhoda Neşriyat, Tahran.
- İSMAILZADE, M. R. (2004). Şah İsmail Sefevi (Hetai) Küllüyatı (Qezeller, Qasideler, Ne-sihetname, Dehname, Qoşmalar), Alhoda Neşriyat, Bakü.
- KOZ, M. S. (2004). “Belli Mahlaslar Üzerinden Şiir Söyleme Geleneği ve Türkiye’de Yazılan Alevi-Bektâşi Cönk ve Mecmualarındaki Hatâi Mahlaslı Şiirler”, I. Uluslararası Şah İsmail Hatâyî Sempozyum Bildirileri, 9-10-11 Ekim 2003, Haz. Gülağ Öz, ATO Yayını, Ankara, s. 184-217.
- KÖKSAL, M. F. (2001). Edirneli Nazmî Mecma’u’n-nezâ’ir (İnceleme – Tenkitli Metin), Doktora Tezi, 3 Cilt, Hacettepe Üniversitesi SBE, Ankara.
- KÖKSAL, M. F. (2012). “Hatâyî’nin Yayınlanmış Divanlarında Bulunmayan Şiirleri”, Uluslararası Alevilik Araştırmaları Dergisi, S. 3, s. 36-84.
- MEMMEDOV, A. A. (1966). Şah İsmail – Eserleri, (Redaktör: Hamid Araslı), 2 Cilt, SSR Azerbaycan Elmler Akademiyası Neşriyatı, Bakü.
- NECEF, E. N.– BABEK, C. (2006). Şah İsmail Hatâ’î Külliyatı, Kaknüs Yayınları, İstanbul.
- ÖZEN, K. (2006). “Kul Himmet”, Türk Dünyası Edebiyatçıları Ansiklopedisi, AKM Yayını, C. 6, s. 106.

- Pervâne Bey yz., Mecmua, Topkapı Sarayı Kütüphanesi, Bağdat Nu. 406.
- TEMİZKAN, M. (2001). Hatâyî'nin Şiir Dünyası, Doktora Tezi, Ege Üniversitesi SBE, İzmir.
- TUMAN, M. N. (2001). Tuhfe-i Nâilî (Divân Şairlerinin Muhtasar Biyografileri), C.1, Hazırlayanlar: Cemal Kurnaz – Mustafa Tatçı, Bizim Büro yayınları, Ankara.
- UÇMAN, A. (1982). Rıza Tevfik'in Tekke ve Halk Edebiyatı İle İlgili Makaleleri, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara.
- YAZICI, T. (1997). “Şâh İsmâîl”, İslam Ansiklopedisi, C. 11, MEB Yayınları, Eskişehir, s. 275-279.

# ARAP ALEVİLİĞİNDE KADININ YERİ: HATAY ÖRNEĞİ

Muharrem GÜNEŞ\*

## Özet

Din, bir kurum olarak her zaman insanlığı çok yönlü etkilemiştir. Uygarlık tarihi boyunca din kurumunun kadın üzerinde önemli bir etkisi olmuştur. Dinlerin kadın algıları her zaman aynı olmamakla beraber, zaman içinde benzer nitelikler de sergilemişlerdir. Çalışmada Hatay Arap Alevilerinde kadınların dinsel düşünüşteki ve dinsel ritüellerdeki yerleri üzerinde durulmakta olup, kadınların kendilerini bu konumlayış biçimleri üzerinden nasıl gördükleri çözümlenmiştir. Nitel karaktere sahip bu çalışmada, derinlemesine görüşme tekniği kullanılmıştır. Değişik yaş, meslek ve gelir grubundan kadınlarla derinlemesine görüşme yapılarak veriler elde edilip yorumlanmıştır. Arap Aleviliğinin Anadolu'da yaygın olarak yaşandığı Hatay'da, Arap Alevisi kadınların dinsel kültür ve yaşayış bakımından, özellikle Türk kültürü ve Anadolu Aleviliğindeki kadının konumundan çok farklı bir noktada oldukları bulgulanmıştır. Bununla birlikte söz konusu kadınların, kendi konumlarını sorgulamaya ve eleştirmeye de çalışarak, Arap Aleviliğinde kendileri için bir yer edinmeye çalıştıkları görülmektedir. Arap Alevisi olarak da adlandırılan Nusayrilerde kadınların, diğer dinsel düşünüşler karşısında, görece olarak daha "özerk" oldukları söylenebilir. Bu özerkliklerinin iki nedeni göze çarpmaktadır. Birincisi, dinsel ritüellerin ve dinsel düşünüşün kadını konumlayış biçimidir. İkincisi ise, kadınların bu konumlayış biçimini eleştiri konusu yapmadan kabullenmeleri ve bu yolla sosyal yaşamda öne çıkmayı yeğlemeleridir.

**Anahtar Kelimeler:** Din, Kadın, Hatay Arap Alevileri, Nusayri, Hatay

## THE PLACE OF WOMEN IN ARAB ALAVITES: THE SAMPLE OF HATAY

### Abstract

Religion as an institution has always had a crucial impact on people lives. During the history of civilization, the institution of religion has a significant effect on women. Even though the position of women in religions is not the same, it may also display similarities. This study focuses on the position of women in the religious thinking and rituals of the Hatay-Arab Alavites. In addition, the study also analyzes how the women perceive themselves with respect to this positioning. In this qualitative study, data was gathered through the technique of in-depth interview with the Arab Alavites women who had different ages, jobs and incomes. Then, data was interpreted to understand and explain women's positioning in this sect. In this study, it is found that the Arab Alavite women in Hatay where the Arab Alavites com-

\* Doç. Dr., Mustafa Kemal Üniversitesi, İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi, Kamu Yönetimi Bölümü, Hatay/Türkiye, muharemgunes@myynet.com

monly live in Anatolia show significant differences from the positioning of women in the Turkish culture and the Bektashi Alavites with respect to the religious culture and life. Furthermore, these women question and criticize themselves with respect to their positioning and they try to find a place into the sect of Arab Alavites. It can be argued that women of Arab Alavites, also called as Nusayris, are relatively more autonomous than the other religious thinking and beliefs are. This autonomy can be explained with two reasons. The first is the way how the religious thinking and rituals position the women. The second one is that the women don't criticize their positioning, but rather prefer to accept their positioning and to be active in their social life through these positions.

**Keywords:** Religion, Woman, Hatay Arab Alavites, Nusairi, Hatay

### Giriş

Din, toplumsal yaşam içinde etkileri açısından çok karmaşık ve bir o kadar da önemli bir olgudur. Söz konusu önem, tarih okumalarından, günümüz toplumsal yaşamın kendi dinamiklerinden ve iç işleyişinden rahatlıkla anlaşılabilir. Toplumsal cinsiyet kavramlaştırmasının önemli unsurlarından biri olan kadınların dinsel düşünüş ve yaşayış içindeki yerleri de farklı disiplinlerarası çalışmalara konu olmaktadır. Kadınların dinsel düşünüş ve gelenekler çerçevesinde, Türkiye'nin Hatay ilinde yaşayan Arap Alevisi (Nusayri) kadınların Arap Aleviliği kültürü ve gelenekleri içinde incelenmesi çalışmanın konusunu oluşturmaktadır. Çalışma kadınların içeriden kendilerini nasıl konumladıklarını tespit etmek ve çözümlemek amacıyla taşımaktadır. Çalışmanın temel tezi varolan koşullar içinde Nusayri kadınların kendi dinsel düşünüşlerini "erkekler üzerinden" yaşadığı, bu durumu eleştirmek, değiştirmek, dönüştürmek yerine kabullenmeleri nedeniyle, Anadolu'daki yaygın dinsel düşünüşlerden farklı olarak Nusayri kadınların, dinsel düşünüş ve geleneklerden tamamen dışlandığıdır. Neredeyse Anadolu'da kadınların "yok" sayıldığı başka bir dinsel düşünüş yok gibidir. Türk kültüründe ve özellikle Anadolu Aleviliğinde kadınların dinsel düşünüş içindeki yeri ve önemi, Arap Aleviliğinde aynı derecede yer ve önem işgal etmemektedir.

Çalışma alan çalışması niteliğinde olup, derinlemesine görüşme yönteminin uygulandığı niteliksel bir çalışma özelliğini taşımaktadır. Bu yöntemin niteliksel bilgi sağlaması, niceliksel bilgi toplamaya ve dolayısıyla genelleme yapmaya elverişli olmaması önemli bir zaaf olarak gösterilmektedir. Ne var ki bu yöntem alan araştırması boyunca önemli esneklikler sağlamıştır. Bu çalışmada başka araştırma tekniklerine göre uygulanması daha zor ve zaman alıcı bir görüşme yöntemi olan derinlemesine görüşme yönteminin esnekliğinden yararlanılarak, bilgi toplama süreciyle, verilerin



değerlendirilmesi sürecinin bir arada yürütülmesi sağlanmıştır (Karasar, 2003: 165-175; Yazıcıoğlu ve Erdoğan, 2004: 84-88; Ural ve Kılıç, 2005: 22).

Çalışmanın verileri 5 (beş) kimlik sorusu, 25 (yirmibeş) uygulamaya dönük olgusal ve tutumsal toplam 30 (otuz) soruyu kapsayan açık uçlu soruların olduğu yapılandırılmamış görüşme formu kullanılarak toplanmıştır. Görüşme sırasında soruların net anlaşılmasını durumunda “alternatif ifadeler ve sondalar” (Yıldırım ve Şimşek, 1999: 49) ile görüşülen kişilerin soruları anlamalarına yardımcı olunmuştur. Bulgular, çeşitli kaynaklardan elde edilen verilerin yanı sıra, Hatay’ın Antakya merkez ilçesi ile Samandağ ve İskenderun ilçeleri ve Antakya’ya bağlı Harbiye ve Serinyol beldelerinde yaşayan 50 (elli) Nusayri kadın ile yapılan derinlemesine görüşmeye dayanmaktadır. Toplanan veriler içerik analizi tekniği ile analiz edilmiş ve çalışma sınıflandırılıp yorumlanarak bu veriler üzerine oturtulmuştur.

### **Din ve Kadın**

Büyük değişim ve dönüşümlerin yaşandığı 21. yy, özellikle kadınların bu süreçten nasıl ve ne şekilde etkilendiği tartışmalarına sahne olmuştur (Sharma ve Young, 1994; Skinner Keller ve Radford Ruether, 2006; Legge, 2006; Schaefer, 2008). Din ve kadın konusu karmaşık bir alana işaret etmektedir. Özellikle din algısı, din ve kadın tartışmaları ve buna bağlı olarak tanım ve kavramlaştırmalar farklılıklar göstermektedir. Öyle ki bu durum söz konusu çalışma alanının yöntem arayışı ve tartışmalarına da yansımıştır (Sharma ve Young, 1991; Atay, 2002; King ve Beattie, 2005; Griffith ve Savage, 2006; Gross, 2006; O’Brien, 2009).

Durkheim (1976) ve Giddens’a (1984) göre bütün kültürlerin bir parçası ve gündelik yaşamın bir ögesi olan din, bir yandan bir insan topluluğunun doğaüstü ve kutsal bulduğu şeyleri yorumlayan ve yanıtlayan bir inanç ve pratikler sistemi olarak tanımlanırken; diğer yandan kültürel bir boyuta da sahiptir. Dinsel ritüeller de Tanrıya tapınma aracı olmanın yanı sıra insanların evlilik, doğum ve ölüm deneyimlerini paylaşarak bir topluluk bilinci kazanmalarına yardımcı olmakta ve grubu bir araya getirmektedir. Din, insanın yaşadığı dünyayı anlama ve kendini bu dünyada belli bir konuma yerleştirme modeli olarak çalışan bir mekanizma olarak tanımlanırken; inanç bu modelin geçerliliğini kişiye kavratan yaşam biçimine dönük dinamik bir güç olarak nitelendirilmektedir (Say, 2005: 43). Bu bağlamda Doğruel (2005: 185) dinin, grupların diğer etnik-dinsel gruplarla ilişkilerini belirleyen önemli bir unsur olduğunun altını çizerken, dinsel ritüeller arasındaki benzerlik ve farklılıkların

da grupların birbirlerine yakınlaşmaları ve uzaklaşmalarında etkili olduğunu vurgulamaktadır.

“Din, bireysel ya da kolektif insan yaşamının en derin yönleriyle ilgili bir olgu. İnsana özgü her olgu gibi din de tarihsel ve toplumsal incelemelere tabi tutulmuştur. Ve bu incelemelerde din olgusunun kadınlar ve erkekler için farklı anlamlar taşıdığı gün yüzüne çıkmıştır.” Berktaş’ın (2000: 8) bu noktada tespiti çok yerinde bir tespittir: “Kadınların dinle ilişkisi, her zaman çok karmaşık, çelişkili ve gerilimli olagelmıştır”. Bu bağlamda çoğu çalışmada kadınların din ile ilişkisi “ikircikli” bir ilişki olarak nitelenmekte; dinin kadınlara zaman zaman kendilerini ifade olanağı sunarken; aynı zamanda kadını ikincil ve bağımlı olarak değişmez bir biçimde tanımlamasıyla onlar için yalnızca ideolojik düzlemde kalmayan bir cendere oluşturduğu ifade edilmektedir (Berktaş, 2000; Ellis, 2007; Aune vd., 2008).

Dinde toplumsal cinsiyet çalışmalarının ana eksenini “kadın ve beden” üzerine yapılan tartışmalar oluşturmaktadır (Bacigalupo, 2006; Chawla, 2006; Marcos, 2006a). Çoğu çalışmada dinsel gelenekler üzerine farklı farklı kavramsallaştırmalar yapılmaktadır. Kadınların dinsel gelenekler içerisindeki rolleri konusunda tezlerin ortaya konduğu bu çalışmalar bir yandan “kadınları aramakta” ve diğer yandan bu süreçte ortaya çıkan değişkenleri yeniden belirlemektedir (Armour ve Ville, 2006; Marcos, 2006b; Lind ve Brzuzy, 2008). Diaz-Stevens (2006: 237) kadın bedeni kavrayışının dinin derin etkisi altında olduğunu söylerken, dinin normatif değerleri ile tebilmenin toplumsal çerçevesini oluşturduğunu ve çevremizdekilere ilişkin görüşümüzü yapılandırmada önemli rol oynadığını vurgular. Kadın bedeninin devlet ve kilise, bilim ve din, modernleşme ve gelenek gibi karşıt güçlerin bir savaş alanı olarak önemli bir tartışma alanında olduğunu altı çizilir özellikle. Örneğin Bell’in çalışmasında (Joy, 2006: 23) kadınların kutsal ritüeller ve mitler için gerekli niteliklerden yoksun oldukları için nasıl din dışı olarak yargılandıkları ve bu nedenle incelemeye değer bulunmadıklarına dair bulgulara ulaşılmıştır.

Dinin toplumların üretimi ve bireylerin yeniden üretimi açısından yerine getirdiği toplumsal işlev, mülkiyetin denetimi ile bedenlerin denetiminde oynadığı belirleyici rol olarak ifade edilmekte; bütün tek tanrılı dinlerin kadının ikincilliğini doğal kabul etmesi ve bu “doğal ikincilliği” kadının ve onun bedeninin denetlenmesinin meşru gerekçesi sayması en önemli özellik olarak gösterilmektedir (Berktaş, 2000: 212). Tek tanrılı dinlerin ortaya çıkışıyla birlikte kadınların toplumsal ve dini hayattan ikinci plana atılmaları sürecinin başladığı ileri sürülmektedir (Bahadır, 2005: 15). Tek tanrılı dinlerin kadınlara yönelik ayırıcı çizgisinin tarihsel süreç içerisinde daha da derinleştiğini söyleyen Bahadır (2005: 9), tarihsel gelişim süreci

içinde kadının dinler karşısındaki konumunu tek bir dönem ve coğrafya ile açıklanamayacak kadar farklılık arz ettiğinin altını çizmektedir.

Kadına ve erkeğe yüklenen ödevlerde toplumsal içselleştirme din tarafından kuvvetlendirilmekte ve bu güç kendisini geleneksel bir inanış şeklinde devam ettirmektedir. Özellikle tek tanrılı dinlerin bu içselleştirmeyi “kutsallık” vurgusu ile yaptığı; “düzenli bir dünya” kurma amacıyla söylem oluşturan dinlerin kadına çoğunlukla erkekler tarafından meydana getirilen rolleri yüklediği söylenmektedir (Haddad ve Findly, 1985; Özdamar, 2004; Anderson, 2006; Broomhall, 2006). Bir yerde Tanrının eşitlikçi, bir ve tek gören yapısı, dinsel yaşam ve kültür biçimleri içinde kadını zaman zaman ikinci konuma itmiştir demek daha doğru olabilir. Bu tespit, Arap Alevilerinde kadınlar üzerinden bugün hâlihazırda işleyen bir süreçtir.

### **Dinsel Düşünüşleri ve Dinsel Ritüelleri ile Arap Alevileri (Nusayriler)**

Nusayri kelimesi halk arasında fazla bilinmemekle birlikte son zamanlarda bilimsel çalışmaların ve yayınların da etkisiyle daha sık kullanılmaya başlanmıştır. Suriye’den Türkiye’ye uzanan bir sınır diliminde yaşayan Nusayriler Anadolu’daki Kürt ve Türk Alevilerinden ayrı olarak Arap Alevileri şeklinde tanımlanmaktadırlar. Alevi, Ehl-i Beyt (ve Hz. Ali) taraftarı demektir.

Nusayrilik heterodoks İslam’ın bätünü öze en fazla sadık kalmış kollarından biridir ve ortaya çıkışı İslam peygamberlerinin Mekke’den Medine’ye hicretinden 300 yıl sonraya rastlamaktadır. Nusayriler diğer Şii ve Anadolu Alevileri gibi Ehlibeyt’e ve İslam’ın Caferi mezhebine bağlıdırlar (Doğruel, 2005: 187).

Nusayri kelimesinin kökeni ile ilgili olarak farklı kaynaklar öne sürülse de, en güçlü olasılığın Nusayriliğin de kurucusu sayılan Muhammed bin Nusayr’ın isminden geldiği öne sürülmektedir. Ancak bir başka iddia Nusayri kelimesinin kökeninin Nusayra dağlarıyla ilgili olduğudur. Hz. Ömer’in Suriye’yi fethi sırasında İslam orduları zora düştüğünde Ensar’dan 450’yi aşkın bir Alevi topluluğunun yardımıyla ordunun başarılı olması ve bu küçük kuvvete Nusayra (küçük yardım) denilmesinin ardından; fethedilen toprakların fetheden orduya verilmesi sonucunda Nusayra grubunun aldığı topraklara Nusayra Dağı denildiğidir. Buralara yerleşen Alevilerin Nusayrilerin ataları olduğu söylenmektedir (Türk, 2002: 52).

Nusayrilerin Gadir Hum hutbesine dayanarak halifelîği Hz. Ali’ye ait bir hak sayıp onu diğer sahabilere üstün tuttıkları; Nusayrilerin tarihi kökeninin Gadir Hum olayı ile Kerbela Olayı’na kadar dayandığı ifade edilmektedir (Karasu, 2005: 120).

Haçlı seferleri, arkasından Mısır seferi dönüşü Yavuz Sultan Selim'in uygulamaları Aleviler için en büyük iki felaket sayılmaktadır. Yaşanan benzeri felaketler Alevi adının birkaç yüzyıl unutulması sonucunu doğurmuştur (Karasu, 2005: 115-116). Türk'e göre de (2002: 61) Alevilerin geçmişinde Emevilerin ve Abbasilerin dışında iki büyük baskı dönemi vardır: Haçlı Seferleri Dönemi ile Yavuz Sultan Selim Dönemi. Hicri 5. ve 6. yüzyılda gelişen Haçlı Seferleri döneminde oldukça geniş bir coğrafyaya yerleşen Nusayriler baskılar sonucu Antakya ve çevresine çekilmişlerdir. Hicri 9. ve 10. yüzyılda da Yavuz Sultan Selim döneminde Nusayriler baskılarla karşılaştıklarını ileri sürerler. Bu baskı dönemi sonucunda Nusayrilerin kendi içlerinde savunmaya yönelik, gizliliğin esas alındığı örgütlenmeler oluşturdukları belirtilmektedir.

Nusayrilerin tarihi konusunda olduğu gibi etnik kökenleri konusunda da bir belirsizlik söz konusudur. Etnik köken itibarıyla bakıldığında kaynaklar İslamiyet'ten çok önce bölgeye geldiklerini göstermektedir. Bölgenin coğrafi konumu ve doğal yapısı burayı her zaman çekici kılmıştır (Karasu, 2005: 118).

Nusayrilerin etnik kökenleri üzerin yapılan çalışmalarda, eski Türk topluluklarının inançlarından izler taşındığından hareketle, Nusayrilerin Türk soyundan geldikleri söylenmektedir. Aynı şekilde Hatay Alevileri olarak isimlendirilen Nusayrilerin Türk olduğu ve sadece Arapça konuşmalarının farklı bir etnik kökenden geldikleri anlamını taşımadığı da savunulmaktadır (Türk, 2005: 34). Andrews (1992) ise (aktaran Türk, 2005: 34-35) Nusayrilerin Arap etnik kökenine sahip olduklarını savunurken, Arigberg-Laanatza (1999) Nusayriliğin kökenini Fenikelilere ve onların dinî olan paganizme dayandırmakta; Türkiye'de yaşayan Nusayrileri de kapsayan "Suriye Alevileri" kavramını kullanarak, kökeni türdeş bir Arap aşiretine dayandırmaktadır.

"Nusayriler diğer etnik gruplara göre daha kapalı ve gizli bir cemaat örgütlenmesine sahiptirler. Nusayrilik bâtını ve kimi Alevi öğretilerini de içine alan kendine özgü bir mezheptir. Bâtınlığın temel ilkesi olan bâtını-zahiri ilişkisi Nusayrilerin bütün inanç dünyalarında etkili olmaktadır. Hz. Ali'nin tanrılaştırılması, Hızır inancı ve türbe inancının güçlülüğü, tecelli ve tenasüh, tevil ve takiyye, Hıristiyan bayram ve törenlerinden etkilenme ve amcalık geleneği, Nusayriliğin en belirgin özellikleri olarak karşımıza çıkmaktadır." (Türk, 2005: 32).

Nusayrilerin inançlarını bâtın-zahir ikiliği düşüncesine dayanarak ifade etmeleri, ilk halifenin Hz. Ali olması gerektiğine dair inançları ve Anadolu Alevileri gibi

Hız. Ali'yi tanrının yücelttiği, insani değerlerden de üstün değerler taşıyan, kozmik, mitolojik bir varlık olarak düşünmeleri, onları Sünni Müslümanlardan ayıran farklardandır (Doğruel, 2005: 188).

Anadolu Alevilerinde cem törenlerinde kadın ve erkekler bir aradayken, Nusayrilerde törenlere kadınlar alınmazlar. Sadece reşit erkekler törene dâhil olur. Nusayri Aleviler ile Anadolu Alevilerini birbirlerine yaklaştıran ortak paydaların yanı sıra farklılıklar da söz konusudur. İslam'ın Caferi mezhebine bağlı olmaları, insan ve Hız. Ali sevgisine dair öğretiler, tarikat sırrı anlayışı ve Hızır kültü Nusayri Alevileri, Anadolu Alevilerine yaklaştıran unsurlarken; Nusayrilerdeki din tarihi, gerek öğretileri ve dinî ritüelleri ile gerekse dayandığı sosyal grup açısından Anadolu Alevilerinden farklıdır. İslam teolojisine dayanmakla birlikte Nusayri teolojisi Anadolu Aleviliği teolojisine göre daha farklı olup; derin bir etnik-dinsel topluluk özelliği yansıttığı düşünülmektedir. Bunun yanı sıra Anadolu Aleviliğinin temel felsefesi olan "enel hak" öğretisi Nusayri Alevilerde yerini "ehli hak" öğretilerine bırakır (Doğruel, 2005: 190).

Kerbela olayından sonra Müslümanların Aleviler ve Sünniler diye ikiye bölünmesi ile birlikte Aleviler de kendi aralarında çeşitli bölünmeler yaşamışlardır. Nusayriler kendi aralarında da çeşitli şekillerde ayrılmışlardır. Farklı aşiretler ve şeyhlere göre verilen adlar dikkate alındığında Nusayrilerin Haydariler ve Kila-ziler olmak üzere iki kola bölündüğü söylenebilir. Ancak bu iki alt kol arasında çok önemli farklılıklar söz konusu değildir. Aradaki farklar Hız. Ali'nin makamının nerede olduğu konusundaki fikir ayrılığı ile dinsel geleneklerin uygulanmasına ilişkindir (Türk, 2002: 54; Keser, 2006: 250).

Nusayri inancına göre Tanrının farklı isimlerle yedi kez ilahi tecellisi vardır. Bunun yanı sıra Ali'nin tanrılaştırılmasının yanı sıra Nusayriliğin kendine özgü bir başka özelliği de nur inancıdır. Bütün nurların Hız. Muhammed'in nurundan yaratıldığına inanırlar. Bazı kaynaklar Tevil ve Takiyye'yi de Nusayrilerin özellikleri olarak göstermektedirler. Nusayriler de mezhep içi ilişkilerde tevil, başkalarıyla ilişkilerde ise takiyye ilkesinin geçerli olduğu ifade edilmektedir. Bir diğer Nusayri özelliği ise ruh göçü anlamına gelen reenkarnasyon'dur. Nusayriler için bu inanışın eşitsizliklerin ve adaletsizliklerin düzeltilmesini sağlayan tanrısal bir mekanizma olduğu belirtilmektedir (Türk, 2002; Özbek, 2006).

## Hatay Alevileri (Nusayrileri) ve Kadınlar

Çeşitli diller ve dinler mozaği olan Hatay; dokusu, rengi, dili, dinî, kokusu ile tarihe tanıklık etmiş bir kent belleğine ve kültürel mirasa sahiptir. Çeşitli din ve inançtan insanların birlikte yaşama kültürü, Hatay'a kültürel bir zenginlik ve hoşgörürü kültürü kazandırmış ve bu durum toplumsal yaşama, sanata, örf, adet ve geleneklere de yansımıştır.

Tarihte pek çok uygarlığa ev sahipliği yapan Hatay, farklı kültürlerin ve farklı dinsel düşünüşlerin iç içe yaşadığı çokkültürlü bir yapıya sahiptir. Bu yapıyı tarih boyunca korumuş olan kentte Ermeniler, Arap Hıristiyanlar, Arap Sünniler, Nusayri Aleviler, Yahudiler gibi farklı etnik ve dinsel topluluk bulunmaktadır. Çalışmamızın konusunu oluşturan Nusayriler de bölgede daha çok Arap Alevi ya da Alevi olarak tanımlanmaktadır. Daha çok serbest meslek olarak nitelendirebileceğimiz işlerle uğraşan Nusayrilerin diğer dinî topluluklardan farkı yurt dışında çalışan işçi sayısının fazlalığıdır. Özellikle eğitim seviyesinin son zamanlarda oldukça artmaya başlamasıyla birlikte Nusayri Aleviler dışa kapalı yapıdan sıyrılmakta ve sosyal, toplumsal ve siyasal hayatta daha aktif roller üstlenmektedir. Ancak ne var ki dinsel ritüellerin ve inanç sisteminin kapalılığı Hatay Nusayrilerinde oldukça etkili olmaya devam etmektedir.

Daha önceden de söz edildiği gibi Nusayrilik bätını bir grup olup bu gruplar gizlilik içinde örgütlenen gruplardır. Bu grupların bir zahiri, bir de bätını iç örgütlenme ve ifade kontrol sistemleri bulunmaktadır. Hatay'da da Nusayri ibadetlerinin bätını-zahiri anlamları bulunmaktadır.

Hatay'daki Nusayrilerin dinsel ritüellerini şu şekilde toparlamak mümkündür (Türk, 2002: 64-65; Karasu, 2005: 124; Türk, 2005: 83; İşoğlu, 2006: 408; Çelepi, 2009: 533): İslam'ın beş şartının bätını yorumu ve uygulaması söz konusudur. Namaz beş vakit olup, evlerde gizli kılınır. Biçime, yere ve zamana önem verilmez; her yer ve zamanda; yürürken, otururken, çalışırken namaz kılınır. Önemli olan Allah'ın adını zikretmek ve O'nunla baş başa kalarak O'nun için dua etmektir. Bayramlarda, adaklarda, cenazenin yedinci gününde şıhlarla birlikte toplu namaz kılınır. Ramazan ayında oruç tutulabilir. Ancak oruç bilinen tarihten iki gün önce başlamaktadır. Nusayrilerde Hızır inancı da oldukça güçlüdür.

Dini bilgiler genç erkeklere "din amcaları" aracılığıyla aktarılır. Amcalık geleneği, ergenlik çağına gelen, anne ve babası Nusayri olan erkek çocuklara, önceden belirlenen "amca" yanında bir süre kalarak dinsel geleneklerin aktarılması anlamına gelmektedir. "Amcalar" aracılığıyla genç erkeklere Nusayri inancının temel kuralları, kutsal kişilerin isimleri, namaz ve duaları, toplumsal gelenek ve görenekleri "gizli olmak şartıyla" aktarılmaktadır. "Dinî öğrenen" genç erkek kendisine bu bilgileri aktaranı amca, amcanın çocuklarını da kardeş olarak görür ve onlarla evlenemez. Genç

kızların böyle bir yükümlülüğü bulunmamaktadır. Din öğrenecek adayın ebeveynlerinin mutlaka Nusayri grubuna mensup kişiler olması, adayın erkek olması, akıl-ruh sağlığının yerinde olması, adayın sırrı saklayabilecek yaş ve olgunlukta olması dine girecek erkek için olmazsa olmaz kriterlerdir. Nusayrilere göre çocuğun iki doğumu vardır: Birinci doğum anadan, ikinci doğum amcadandır. İki baba vardır: Besleyen ve öğreten. Çocuk belirli aşamalardan geçtikten sonra bu bilgilere kavuşur. Burada amaç, çocuğun bu bilgileri hak edip etmediğini, sır tutup tutmadığını ölçmektir (Türk, 2002; Türk, 2005).

Çok fazla sayıda bayram ve adaklar vardır. Bayram ve kutsal günlerin sayısı yıl içerisinde 150'yi bulmaktadır. Türbe inancı Nusayrilere oldukça güçlüdür. Türbeler bir ibadet yeri olarak kullanılmaktadır. Hatay'da yaklaşık 500 türbenin var olduğu söylenmektedir. Türbelere halk dilinde "ziyaret" denilmektedir. Nusayri inanç sistemini özellikle Ortodoks Sünni İslam anlayışından farklılaştıran ve kendine özgü kılan en büyük özelliği grup dışından kimseye öğretilmeyen ve başka kaynaklarda bulunmayan 16 adet gizli suredir (Türk, 2005). İšoğlu'nun da (2006:434) belirttiği gibi bu sır sureler gerek teolojik kaynaklarda geçen kadın-şeytan mitosunu nedeniyle, gerekse etnisitenin devamı için hayati öneme sahip bir takım zorunlu sosyal ve biyolojik nedenlerden ötürü grup içerisindeki kadınlara da öğretilmemektedir. Nusayri kadınların dinden "muaf" tutulmaları söz konusudur.

Nusayrilere aile ve akrabaların "ötekilere" karşı korunması ve ailelerin sorunlarının çözülmesi erkeklerin görevidir. Toplumsal yaşamda kadınlar, erkeklerle aynı ortamları paylaşırlar (Türk, 2005; İšoğlu, 2006). Kadın-erkek eşitliğinin savunulmasına karşın, ataerkil aile yapısından dolayı kadınlar ikinci plandadırlar ve kadınların hiçbir dinî sorumluluğu bulunmamaktadır. Dinî bilgiler kesinlikle kadına aktarılmaz. Buna sebep olarak da kadınların hemen çözülmesi ve sırrı çok rahat ifşa edebilecekleri gösterilmektedir. Bir diğer sebep ise kadınların yabancı diye nitelenen başka bir dinden/mezhepten erkekle evlenmesi durumunda sırrın ortaya çıkabilme durumudur.

Bunun yanı sıra bayramlarda ve adaklarda hizmet edecek olan kadının regl olmaması, eşinden boşanmış olmaması, tek evlilik yapmış olması, yeni doğum yapmışsa 40 günü doldurmuş olması veya yeni doğum yapmış bir kadına dokunmamış olması ve sigara içmiyor olması gerekmektedir. Hiçbir dinî sorumluluk taşımayan genç kızlar regl olmaya başladıkları dönemde anne veya aile büyüğü olan diğer kadınlardan abdest alınması konusunda kısa bir dinî eğitim görürler. Bayram ve adaklarda hizmet eden kadınlarında bu duayı bilmeleri ve hizmetten önce abdest almaları zorunludur. Bunun dışında kadınlar dinsel ritüelin yapıldığı mekânın yanından bile geçemezler. Sadece temizlik, yemek yapımı gibi işler ile uğraşırlar (Türk, 2002; Türk, 2005).



Nusayrilerle ilgili olarak yapılan bir çalışmada (Uluçay, 1999: 69-83) Nusayri din adamlarına kadınlarla ilgili sorulan sorulara verilen yanıtlar çalışmamız açısından oldukça dikkat çekici söylemler taşımaktadır:

Şih İ.G.: “Kadına ilişkin felsefemiz şudur: Her şeyden önce kadına insan olduğu için değer verir, erkekle bir sayarız. Fakat ayrı tuttuğumuz bazı noktalarda vardır. Aile içindeki bazı durumlarda farklılık göze çarpar. Kadın önce tabii, yaradılış sebebiyle erkekten farklıdır. Bu farklılık tabiat ve doğuş açısından değerlendirilmelidir.”

Şih S.S.: “Kadınlarımız bir anne ve eş olarak değerlerini İslam’la beraber kazanmışlardır. Bu konuda kadın haklarını ilk arayan ve sağlayan kişi Hz. Muhammed’dir. Kadının düşünen ve üreten bir insan olarak önemi en başta gelir. Nitekim kadınlarımız günümüzde bu aşamaya gelmişlerdir.”

İşoğlu’nun (2006: 450) çalışmasında da vurguladığı üzere, Nusayri toplumunda sır olan dinî bilgilere sahip olmaması kadını etnisitenin devamı için etkisiz kılmamakta; tam tersine çocuğun yetiştirilmesinde sorumlu olan kadın, çocuğun dinî eğitiminde bir kontrol ve baskı mekanizması işlevine sahip olarak gelenekselin üretilmesinde ve korunmasında birincil işleve sahiptir. Nusayri kadınlar toplumsal yaşamda oldukça aktif roller üstlenerek dinî anlamdaki bu “arka planda kalmışlığı” sosyal rollerin çeşitliliği aracılığıyla ön plana çıkarmaya çalışmaktadır.

### **Hatay’da Nusayri Kadınların “Dinsel Görünmezliği” Üzerine Nitel Bir Çalışma**

Hatay ilinde yaşayan Nusayri kadınlar üzerine yapılmış olan bu çalışmada temel amaç Nusayri kadınların dinsel düşünüş karşısında “içeriden” kendilerini nasıl konumladıklarıdır. Nusayrilerle ilgili yapılan araştırmalarda karşılaşılan en büyük zorluk, inancın gizlilik esasına dayanması ve bu sebeple bulguların saklanması veya daha farklı şekillerde ifade edilmesidir. Nitekim Nusayri kadınları din konusunda konuşurken çok kolay olmamıştır. Ağzlarından çıkan her kelimeyi “sırrı bilmemelerine rağmen” sırrın bir parçası olarak görmekteyler. Çalışmamızda derinlemesine görüşme yönteminin tercih edilmesinin en önemli sebeplerinden biri de budur. Çünkü derinlemesine görüşme yönteminde görüşmede söylenenlerin, yüzeysel anlamları yanında “gerçek” ve “derinliğine” anlamlarına da ulaşılabilmekte; görüşmede ses tonu, mimikler ve soruları cevaplamada gösterilen istek, söylenenlerin değerlendirilmesinde önemli ipuçları taşımaktadır.

Çalışmaya katılan Nusayri kadınlarla ilgili niceliksel veriler şu şekildedir: Hatay’ın Antakya merkez ilçe ile İskenderun ve Samandağ ilçeleri ve Antakya’ya bağlı Harbiye ve Serinyol beldelerinde yaşayan 50 Nusayri kadın ile yapılan görüş-

melerde çalışma sahası olarak özellikle Nusayrielerin yoğun olarak yaşadıkları yerler seçilmiştir. Bu bölgelerde yaşayan kadınların kendilerini daha rahat ifade edebilecekleri öngörülmüştür. 50 kadının 10'u Antakya merkez ilçede, 10'u İskenderun ilçesinde, 10'u Samandağ ilçesinde, 10'u Harbiye beldesinde, 10'u da Serinyol beldesinde yaşamaktadır. Görüşme yapılan kadınlarda evli olanların sayısı 31, bekâr olanların sayısı ise 19 olarak belirlenmiştir. İlköğretimden mezun kadın sayısı 18 iken, 12 lise, 4 önlisans, 10 lisans, 2 yüksek lisans, 1 doktora mezunu kadın ile görüşülmüştür. 3 kadın ise okur-yazar değildir. Alan çalışmasında (18-24) yaş arası 1, (25-29) yaş arası 12, (30-39) yaş arası 18, (40-49) yaş arası 8, (50-59) yaş arası 5, (60-69) yaş arası 5 kişiyle görüşülmüştür. 1 kadın ise 70 yaş üstüdür. 16 kadın ev hanımı/kızı olduğunu belirtirken, 4 kişi öğrenci olduğunu belirtmiştir. Çalıştığını ifade eden kadınların meslek dağılımı ise çeşitlilik göstermektedir. Bu meslekler pazarlamacı, işçi, devlet memuru, öğretmen, akademisyen, kuaför, esnaf, sekreter gibi farklı meslek gruplarından oluşmakta olup, meslek sahibi kadınların sayısı 30'dur. Görüşme yapılan kadınlar, çalışmada ad ve soyadlarının gizli kalmasını istemişlerdir. Çalışmaya katılan kadınların ancak bu gizlilik çerçevesinde açıklayıcı ve kapsayıcı bilgiler verdikleri çalışma boyunca görülmüştür. Bu nedenle çalışmada, kadınların gizlilik talepleri dikkate alınarak, ad ve soyadlarının baş harfleri kullanılmıştır.

### **Dinin Bilinmezliği ya da Kadının Görünmezliği**

Bilinen görünür. Din olgusunda da durum böyledir. Ancak Nusayri kadınların yaşadıklarını düşündükleri dinsel düşünceleri konusunda neredeyse hiçbir bilgiye sahip olmamaları, onları bu konuda "görünmez" yapmaktadır. Nusayri dinsel düşüncesi ve ritüelleri ile ilgili sorulan sorular karşısında görüşmeye katılan kadınların neredeyse hepsi Nusayrilik ile ilgili çok fazla bilgiye sahip olmadıklarını belirtmişlerdir. 40 yaş ve üstü, ilköğretim mezunu ve ev hanımı olan kadınlar Nusayrilikle ilgili çok şey bilmediklerini, bilmeye gerek de duymadıklarını açıkça ifade ederlerken; 25-40 yaş arası, eğitim durumu yüksek ve çalışan kadınlar son zamanlarda Nusayrilikle ilgili yazılı kaynakların sayısının artması ile birlikte eskiye oranla daha fazla bilgi sahibi olduklarını belirtmişlerdir.

Görüşmelere katılan kadınlar, Nusayriliğin daha çok düşünüş ve ritüel boyutuna vurgu yapmaktadırlar. Sorular karşısında ilk başlarda uzun süren bir sessizliğin ardından Nusayrilikle ilgili temel dinsel ritüelleri sıralamaya başlayan kadınların bu ritüelleri içselleştir(e)meden bir düşünce ortaya koydukları gözlemlenmiştir. Nusayriliğin daha çok türbe ziyareti, adaklar, bayramlar gibi ritüellerine vurgu yapan kadınlar, Nusayrilikle ilgili daha fazla şey bilmediklerini ifade etmişlerdir. Görüşülen kadınların bir kısmı da Nusayriliğin özellikle felsefi yönünü bildiklerini belirtmişlerdir.

İ. Nusayrilikle ilgili şu özellikleri bildiğini bize aktarmaktadır (İ.E, 35 Yaşında, Lisans Mezunu, Antakya):

*“Büyüklerimizin anlattığı, kitaplardan okuduğumuz ve bizim yaşadığımız kadarıyla biliyorum Nusayriliğin özelliklerini. Nusayri adetlerini, gelenek-göreneklere biliyorum. En tipik özelliği hoşgörü. Kimse kimseyi bir şey için zorlamıyor. Şekil, kılıktan ziyade insanın içinde yaşadığı bir felsefe. Öncelikle İslam’ın beş şartı hepimizin görevi. Yardımlaşma, dayanışma, insan sevgisi, herkese eşit davranma... Farklı bir Allah sevgisi var bizim inancımız da, korku kökenli değil!”*

A. da buna benzer bir söylemde bulunmuştur (A.F, 42 Yaşında, Lise Mezunu, Samandağ):

*“Ailemden aldığım bilgilerden dolayı az çok Nusayrilik ile ilgili bilgiye sahibim. Her ne kadar kapalı bir din olduğunu söyleseler de tam tersi açık ve evrensel görüşleri barındıran, çok güzel ve esnek bir dine sahibiz biz. Benim yetiştiğim çevre oldukça kültür düzeyleri yüksek ve kendilerini aşmış, objektif, her dine sıcak bakan bir grup. Yobaz, tutucu değiliz biz.”*

G. ise Nusayrilikle ilgili kısmen bilgiye sahip olduğunu ifade ettikten sonra Nusayriliğin genel özellikleri olarak şunları aktarmıştır (G.D, 30 Yaşında, Yüksek Lisans Mezunu, Antakya):

*“Nusayrilikte din diğer kuşaklara amcalık kurumu ile aktarılıyor. Gizlilik söz konusu. Nusayri kadınlardan da, bu mezhepten ya da dinden olmayanlardan da saklanan dinsel öğretiler var. Bunun yanı sıra bayram ve adaklardaki genel tutumlarda farklı özellikler taşıyor. Buna ‘kadınların olmayan rolünü’ de ekleyebiliriz...”*

Nusayri kadınlar dinî görevlerini ise genel olarak “türbe ziyaretleri yapmak, buhur ya da mum yakmak, dinî bayramlarda/adaklarda namaz kılınacak mekânın temizliğini yapmak ve çalışmak, dua etmek” şeklinde belirtmişlerdir. Dinî görevlerine bağlı olduğunu ifade eden bir çocuk annesi öğretmen D. şunları söylemektedir (D.E, 29 Yaşında, Lisans Mezunu, İskenderun):

*“Bir kadın olarak, Arap Aleviliğinin kadınlara yüklediği, çocuğu geleneklere göre yetiştirme, dinî bayramlarımızda aktif rol alma ve dinî mekânları ziyaret etme etkinliklerini yerine getiriyorum.”*

### **Çift Bileşenli Etnik Kimlik**

Nusayri etnik kimliği çift bileşenli bir yapı arz etmekte ve bu yapı hem Alevilik hem de Araplık kimliklerini barındırmaktadır (İşoğlu, 2006: 392). Bu çalışmada da görüşmeciler “çift bileşenli etnik kimliklerin” Alevi yönüne vurgu yapmakta ve

etnik kimliklerini Alevilik üzerine inşa etmektedirler. Bu durum çalışmada önemli oranda bulgulanmıştır. Kendilerini öncelikle “Alevi” olarak tanımlayanlar ve üzerlerinde daha çok dinî kimliğin etkili olduğu yönünde görüş bildirenlerin bir kısmı “Arap” kimliğinin ikinci planda olduğunu belirtirlerken; diğer bir kısmı ise “Arap” kimliğini tamamen reddetmişlerdir. Örneğin H. (H.İ, 40 Yaşında, Lise Mezunu):

*“Sadece Aleviyiz biz. Çevremizde çok Arap var. Suriye’ye yakınız diye karşılıklı iletişimden dolayı Arapça biliyoruz. Ancak Arap olduğumuza inanmıyorum ben. Sınır komşularımızdan dolayı Arap diyorlar.”* şeklinde görüş belirtirken, N. de bu düşünceye paralel şunları söylemektedir (N.B, 26 Yaşında, Yüksekisans Mezunu, Samandağ):

*“Dinî kimlik benim için daha önemli. Irk olarak kendimi Arap hissetmiyorum. Arap kimliği bize etrafımız tarafından yapııştırılan bir yafta gibi. Biz hiçbir zaman arada kalmadık, arada bırakıldık. Devlete, Cumhuriyete ve Atatürk’e olan bağlılığımız diğer topluluklara göre çok daha üst seviyede. Türbelerimizde hiçbir baskı olmadan Türk bayrağı ve Atatürk resmi var.”*

Kendilerini öncelikle “Arap” olarak tanımlayanlar ise buna sebep olarak sadece öyle hissettiklerini ve Arapların kültürel özelliklerini daha çok taşıdıklarını belirtmektedirler. Görüşmeye katılan kadınların çoğunun bu konuda bir kafa karmaşası içinde oldukları söylenebilir.

### **Gizlenen Din mi? Kadın mı?**

Nusayrilik inanç sisteminin en önemli özelliklerinden biri de bätini bir nitelikten dolayı gizlilik esasına dayalı olmasıdır. Bu durumdan dolayı dışa kapalı bir grup olarak inançlarının gereklerini yerine getiren Nusayrilerde kadınlar dinî konularda bilgilendirilmemektedir. Dinî anlamda ikinci planda olan kadınların dinî hiçbir sorumluluğu ve zorunluluğu bulunmamaktadır. Çalışmada Nusayri kadınlardan ibadetlerin diğer din ve mezheplerden olanların yanı sıra, Nusayri kadınlardan da neden gizlendiği ve bu gizlilikten dolayı bir kadın olarak dinî ritüeller ve dinsel düşünüş bağlamında neler öğrenebildiklerine dair görüş bildirmeleri istenmiştir. Bu sorular karşısında Nusayri kadınların çoğunun yaklaşım biçimi “böyle gelmiş, böyle gidiyor” şeklindedir. Görüşmeye katılan kadınların çoğu Nusayri inanç sisteminin gizliliğini tarihi kökene bağlayıp, geçmişte yaşanan baskıların, ibadetlerin gizli olması sonucunu doğurduğunu söylemişlerdir. Geçmişte yaşanan bazı olayların Nusayrileri gizliliğe ittiğini belirtip, daha sonraları toplumdaki ayrımcılığa da göndermede bulunmuşlardır. Aynı şekilde Hz. Ali yandaşlarının baskı altında olmasından dolayı geçmişten günümüze kadar gizlilik içerisinde süregelen Nusayrilikteki bu gizliliğin

bugün için geçerli olmadığını ifade eden görüşmeciler gerek Nusayrilik ile ilgili yazılı kaynaklardan ve dinî kitaplardan gerekse internetten gizli olan her şeye ulaşabildiklerini de belirtmişlerdir.

Kadınlara hiçbir şekilde dinî bilgilerin aktarılmamasına ve kadınların dinî anlamda hiçbir sorumluluk taşımamasına neden olarak ise “kadının ağzının sıkı olmaması, zor durumda kaldığında hemen çözülüp sırrı başka bir din ya da mezhepten kişiye verebilmesi, kadın-şeytan anlayışı, sırrın kadına verilmesinin dine ihanet olduğuna dair genel anlayışın varlığı, kadına duyulan güvensizlik” gibi gerekçeler gösterilmiştir.

Görüşmecilerden E. ise kadına neden dinî bilgilerin aktarılmadığını şu şekilde izah etmiştir (E.S, 33 Yaşında, Lise Mezunu, Serinyol):

*“İbadetlerin kadınlardan neden gizlendiğini hiç anlamış değilim. Sanırım kadınların yabancı bir erkekle evlenmesi durumunda önceden tedbir alıyorlar sanırım. Kadına bir güvensizlik var ve bu da toplumdaki yerimizi gösteriyor.”*

Alanda görüşme yapılan en yaşlı Nusayri kadın olma özelliği taşıyan 6 çocuk annesi N.’nin bu soru karşısında kurduğu cümle ise oldukça dikkat çekicidir (N.B, 75 Yaşında, Okur-Yazar Değil, Samandağ):

*“Din erkeklere ait. Kadınlara değil...”*

Bu son bakış açısı aslında genel eğilimin de tarihsel olarak açıklanmasını içermektedir. Bu ifade kadınların dinsel düşüncesinin açısından erkeğe yönelik ciddi eleştirilerden biridir.

### **“Dinden Muafiyet” e Karşı Kadınların Tutumları**

Dinî anlamda hiçbir yükümlülük altında olmayan, başka bir deyişle “dinden muaf” tutulan Nusayri kadınların bu “muafiyet” üzerine ne düşündüklerinin ölçülme çalışıldığı sorular karşısında kadınların bu konuda pek net olmadıkları ortaya çıkmıştır. Bu durumdan rahatsızlık duyduklarını eleştirel sözlerle belirten kadınların yanı sıra, durumu daha umursamaz ve normal karşılayan kadınların sayıca birbirine yakın olduğunu belirtmek gerekir. Ancak altı çizilmesi gereken ve çalışmamız açısından önemli kabul edilebilecek bir durum söz konusudur. O da bu durumu kabullenen ya da kabullenemeyen bütün kadınların kendilerini din karşısında konumlayış biçimleri ve eleştirel bakış açılarıdır. “Umursamaz” görünen kadınların bile bu umursamaz tavırlarının altında “ironik” bir durum yatmaktadır. İroni, dinî “üreten” erkeklere yapılan göndermedir. Nusayrilik inanç sistemi hakkında dinî bilgilere sahip olmamanın kendilerine bir özgürlük alanı yarattığını, “dinlerini kendilerinin

istediği kadar, kendilerinin istediği gibi” yaşadıklarını belirten kadınlar, bu durumdan dolayı çok rahat olduklarını ifade etmektedirler. Bu, aslında bir tür “özgürlük yanılığı”dır. Kadınlar açısından, dinsel düşünüş olarak neredeyse “yok” sayılmalarına karşı gösterdikleri bir savunma mekanizmasına dönüşmüştür durum.

Dinsel anlamda daha çok şey öğrenmek isteyen ve dinî anlamda ikinci planda kalmışlığı kabullenemeyen kadınlardan bazıları da bu durumdan duydukları rahatsızlığı şu sözlerle ifade etmektedirler (S.Ö, 38, İlköğretim Mezunu, Antakya; B.R., 33, Lise Mezunu, Samandağ):

*“... tabii ki rahatsız bu durumdan. Çünkü biz dinsiz değiliz ama kendi dinimiz hakkında hiçbirşey bilmiyoruz. Sonuçta ileride çocuğuma dinî bilgiler öğretmek isterim ama bu konuda eksikim.”*

*“Çok büyük bir rahatsızlık yaratıyor bende bu durum. Sosyal ve kültürel anlamda erkeklerle eşit durumdasın, ön plandasın. Ama iş dine gelince, sen kadımsın kenara çekil... Neden ikinci plandayız dinî anlamda? Bu çağa anlam veremiyorum buna.”*

Geçmişten bugüne süregelen gizliliği bir şekilde sorgulamaya ve tartışmaya başlayan kadınların “sorgulayıcı tavrını” H.’nin şu sözlerinden okumak mümkün (H.T, 32 Yaşında, Lisans Mezunu, İskenderun):

*“Çok rahatsızım bu durumdan. Ben bana da güvenilmesini istiyorum. Neden bu sırrı bir kadın olarak ben tutamayayım ki! Hem sır neden sır olsun? Açık yaşayalım her şeyi. Madem Hz. Ali diyoruz, madem Hz. Muhammed diyoruz, Ehlibeyt’in, Ali’nin çocuklarıyı diyoruz. Neden sır olarak kalıyor?”*

### **Erkekler “Üretir” Kadınlar “Yaşatır”**

Etnisite ile toplumsal cinsiyetin kadın üzerinde kesiştiği en önemli noktalardan biri kadının doğurma yetisine bağlı olarak dünyaya yeni bireyler getirebilmesi ve mensubu olduğu etnik grubun nüfusunu artırmasıdır (İşoğlu, 2006: 444). Bu durum en somut olarak din ve kadın ilişkisinde yaşanmaktadır. Temel kabul dinin “erkek” niteliğinin önde olması, kadına düşenin ise bu süreçte dinî taşıma ve yaşatmasıdır. Çalışmada taşıma ve yaşatma rolleri açısından sosyal ilişkiler, iş ilişkileri, evlilik gibi olgular karşısında kadın açısından din ya da mezhebin belirleyicili ölçülmeye çalışılmıştır. Görüşme yapılan kadınların çoğu gerek sosyal ilişkilerde gerekse iş ilişkilerinde dinin/mezhebin belirleyici olmadığını belirtmişlerdir. Örneğin yıllarca kuaför olarak çalışan 4 çocuk annesi B.’nin aktardıkları bu konudaki yaklaşımı açıkça ortaya koymaktadır (B.O, 52 Yaşında, İlköğretim Mezunu, Samandağ):

*“Farklı din ya da mezhebe göre insanları ayırmadım hiçbir zaman. Hayatımın hiçbir döneminde bu benim için hiç belirleyici olmadı, çocuklarıma da, çalışanlarıma da bunu öğretmeye çalıştım. Alevi, Sünni, Ermeni, Hıristiyan... Dört nesil meslek öğrendi benden!”*

Hıristiyan esnafın da bulunduğu Samandağ’da yaşayan çoğu kadın da Hıristiyanlardan alışveriş yaptıklarını özellikle vurgulamışlardır. Kendileri açısından böyle bir sorun yaşamadıklarını/yaşatmadıklarını belirten görüşmeciler; ne var ki bazı zamanlar kendi din/mezheplerinden olmayan insanlar tarafından böyle bir belirleyicilik ile karşı karşıya kaldıklarını ifade etmişlerdir. Özellikle resmi kurumlarda çalışan kadın görüşmeciler Alevi olmalarından kaynaklanan çeşitli ayrımcı davranışlarla karşı karşıya kaldıklarını belirtmişlerdir. Devlet memuru olan H. bu konuda şunları aktarmıştır (H.E., 32 yaşında, Lisans Mezunu, Antakya):

*“Böyle olmasını hiç istemezdim ama sosyal ilişkilerimde de, iş ilişkilerimde de özellikle mezhep çok belirleyici oluyor. Eninde sonunda kendini o konumda buluyorsun. Çevredekilerin davranışları seni konumlandırıyor. Bunun sıkıntılarını bazı tutucu tavırlar nedeniyle çok yoğun yaşıyorum.”*

Evlilikleri söz konusu olduğunda din ya da mezhebin ne kadar belirleyici olduğuna dair sorular ile çocuklarının başka bir din ya da mezhepten birileriyle evliliğine dair bakış açılarının ölçüldüğü sorularda kadınların çoğu evlilik sürecinde din/mezhebin önemli olduğuna dair vurgu yapmaktadırlar. Evli olan kadınlar kendi istekleri, aile ya da mahalle baskısından dolayı farklı bir din ya da mezhebe mensup erkekle evlenmediklerini söylerlerken, bekâr kadınlar başka bir din ya da mezhepten bir erkekle evlenmenin günümüzde sorun olmadığına dair vurgu yapıp hemen arkasından, başka bir din/mezhepten erkekle evlenmelerinin özgürlüklerini kısıtlayacağını öne sürmektedirler.

Aynı mezhepten olmanın avantajlarının daha çok olduğunu düşünen L. şu şekilde açıklamaktadır (L.D, 42 Yaşında, Lise Mezunu, Samandağ):

*“... tercihimiz tabii ki aynı dinden, mezhepten olması. Örf ve adetlerimizi daha iyi biliyorlar. Bizi daha iyi anlıyorlar. Çocuklarımıza din öğretmek için yaptığımız bayramlara başka mezhepten biri geldiğinde canımız sıkılıyor.”*

Nusayriliğin tutuculuktan tamamen uzak bir dinsel düşünüş olduğunu özellikle belirten kadınlar, başka bir din ya da mezhepten bir erkekle evliliğe neden karşı olduklarını “kültürlerinin öyle gerektirdiğine, farklı bir din/mezhepten insanla çatışmalar yaşayabileceğine, aile tarafından aynı mezhepten bir erkeğin daha rahat ve sorunsuz bir şekilde kabulüne, ailenin uğrayabileceği çevre baskısına ve geleneklerin



devamı için aynı mezhepten biriyle evlenmenin daha iyi olacağına” bağlamaktadırlar. F. (F.D, 34 Yaşında, Lisans Mezunu, Antakya) başka bir din ya da mezhepten biriyle evliliğe neden sıcak bakmadığını şu sözlerle aktarmaktadır:

*“... çünkü ortak din, ortak duyguları yaşamak ve daha çok şey paylaşmak demektir. Eşimle paylaşımımın sınırlarının önceden belirlendiği, bizi kısıtlayan, paylaşımımızı azaltan bir evliliğe sıcak bakamam.”*

Alan çalışması sırasında başka bir mezhepten evli 12 kadın tespit edilmiştir. Grup içi evlilik yapan kadınlardan S. çocuklarının farklı bir din ya da mezhepten biriyle evliliğini şu şekilde açıklamaktadır (S.N, 57 Yaşında, İlköğretim Mezunu, Serinyol):

*“Ailemin %80’i Sünni, Hıristiyan, damat ve gelinlerden oluşmaktadır. İnsanlık önemli, insancıl olması önemli, çocuklarım mutlu olsun yeter ki, bir anne başka ne isteyebilir ki... Hala bu ayrımın olması çok ayıp.”*

Çalışmanın ilginç bulgularından biri kız/erkek çocuklarının grup dışı evliliği söz konusu olduğunda buna karşı çıkmayacaklarını ifade eden kadınların sayısının oldukça fazla olmasıdır. Ancak bu noktada da genel vurgu “karşı tarafın” çocuklarının özgürlüğünü kısıtlayabileceğine dair taşınan endişedir. Bu sorular karşısında kadınlar söz birliği etmişcesine “böyle bir evliliğe pek sıcak bakmadıklarını ama çocuklarının istemesi durumunda, onların mutluluğu için karşı çıkmayacaklarını” belirtmektedirler. Öğretmen H.’nin bu konudaki düşüncesi çalışmada başka görüşmeciler tarafından da ifade edilmiştir (H.P, 42, Lisans Mezunu, İskenderun):

*“Büyük konuşmak istemem ama biraz zor kabullenirim. Doğru olanı gösteririm ama belirleyici kendisi olur.”*

Çalışmada ortaya konan ilginç bir diğer bulgu ise bazı görüşmecilerin erkek çocuklarının başka bir din ya da mezhepten bir kadınla evliliğine olumlu yaklaşırken, kız çocuklarının başka bir din ya da mezhepten erkekle evliliği söz konusu olduğunda aynı olumlu söylemden uzaklaşmalarıdır. Kadınlar, taşıma ve yaşatma rollerini genel olarak bu tartışmalar ekseninde tutarak ve çocuklarına aktararak, “erkekler gibi” düşünmekte, dinsel düşünüş içinde kendilerine böyle bir içsel konum atfetmektedirler.

## İkircikli Durum: Bireysel İlişkilerde Güçlü-Daha Örgütlü Mekânsal İlişkilerde Tedirgin

Nusayri kadınlar için teke tek ilişkilerde “öteki” yok olmasına karşın; kadınlar toplu yaşam söz konusu olduğunda (sokak, mahalle, ilçe, kent gibi) bir tereddüt taşımaktadırlar. Çünkü bireysel ilişkilerde durumun üstesinden gelebilecek bir özgüvene sahiptirler. Ancak sokak, mahalle gibi daha örgütlü, kapsamlı bir yaşam alanında kaygı duymaya, güven sorunu yaşamaya başlarlar. Birebir ilişkilerde kendilerini anlatıp, kendilerini kabul ettirebilme şans ve olanağına sahipken, toplum içinde kendilerini zayıf hissetmekte, kendilerine bir şans verilmeden yaftalandıklarını düşünmektedirler. Arkadaş, komşu ve mahalle seçiminde din ya da mezhebin önemli olup olmadığının ölçülmeye çalışıldığı sorular karşısında görüşmecilerin çoğu arkadaş ve komşu seçiminde din ya da mezhebin önemli olmadığını ifade ederlerken; mahalle seçiminde daha farklı düşündüklerini söylemektedirler. Yaşanılan mekân söz konusu olduğunda Alevilerin daha yoğun olarak yaşadığı yerlerde kendilerini daha rahat ve güvende hissettiklerini söyleyen kadınlar, buna sebep olarak da “öteki”lerin kapalılığını, tutuculuğunu gösterirlerken; kozmopolit bir mahallede yaşayabilmelerine tek şart olarak “mahallede yaşayanların modern, çağdaş insanlar” olmasını koşmaktalar. Antakya’da Alevilerin yoğun olduğu bir mahallede yaşayan C. bu konuda şunları söylemektedir (C.D, 38 Yaşında, Önlisans Mezunu, Antakya):

*“Mahalle seçiminde din ya da mezhep benim için önemli. Kendime benzer insanlarla bir arada yaşamak güven veriyor bana. Örf ve adetlerimiz aynı, kendimizi daha rahat hissediyoruz. Biz kadın-erkek ayırımı yapmayız. Birlikte yer içer, birlikte otururuz.”*

### Kadınların Kültürel Yükselişi

Dinsel anlamda “görünür” nitelikten yoksun olan ve bu durumu eleştirel bir söylemle kabullenemediğini söyleyen Nusayri kadınların yanı sıra; “dinden muaf” olmanın getirmiş olduğu bir özgürlük ve özerklik alanının içinde “sosyal görünür-lülük” kazanan ve bunu sık sık dile getiren Nusayri kadınların sayısı gün geçtikçe artmaktadır. Nusayri erkeklere Nusayrilik ile ilgili sık sık sorular yönelten, soran, sorgulayan, erkeklerin dinsel ritüel içerisinde kadınları nasıl konumlandığını düşünen ve buna cevap arayan Nusayri kadınlar artık bu dinsel düşünüş içerisinde kadın olarak “içeriden” kendilerine de sorgulayıcı bir tavırla bakmaya başlamışlardır.

Nusayri erkeklere Nusayrilik ile ilgili sordukları soruların cevabını alamayan ve bu yüzden içinde oldukları özgürlük alanının kapsamını daraltmadan ve kendi tabirleriyle “dinin içinde boğulmadan” Nusayrilik teolojisi ile ilgili bilgiye ulaşmaya çalışan kadınlar, erkeklerin Nusayrilik dinsel düşünüşü içinde bir kadın olarak ken-

dilerini nasıl konumlandığını sorgulamaktadırlar. B.nin sözleri bize bu durumla ilgili ipuçları vermektedir (B.B., 28 Yaşında, Lise Mezunu, Samandağ):

*“Nusayrilikle ilgili babama, eşime sorular yöneltiyorum ama her soruya cevap alamıyorum. Zaten mümkün değil durduk yerde anlatmıyorlar. Hep soru-cevap şeklinde oluyor. Kadın dinî anlamda ikinci planda her zaman. Evin hanımı, çocuğun annesi olduğu da göz önünde bulunduruluyor. Sözüne önem veriliyor kadının ama dinî anlamda erkeğin verdiği kadar bir şeyler öğreniyor dinle ilgili.”*

N.'nin söyledikleri ise oldukça çarpıcı (N.B, 26 Yaşında, Yüksek Lisans Mezununu, Samandağ):

*“Nusayriler sosyal anlamda kadınıyla erkeğiyle daha dışa dönük bir toplum. Din konusunda bir içe kapanma var bu doğru. Hatta bazı kadınlar bu dışa kapalı ve gizlilik konusunda erkeklerden daha erkekçiler. Nusayrilik içinde güzel şeyler barındıran bir din. Birliktelik güzel bir duygu, farklılıklar da güzel. Özellikle Hatay'da farklı etnik kimlikler hep birlikte yıllardır yaşıyor. Bende bir Nusayri kadını olarak bu farklılığa bir katkıda bulunuyorum. Güzel bir şey bu...”*

Nusayri kadınların kendilerinin ve etnik kimliklerinin renkliliğinin farkına vararak dinî yaşamaları, yaşamak istemelerini G.'nin söylediği şu cümleden algılayabiliriz (G.D, 30 Yaşında, Yüksek Lisans Mezununu, Antakya):

*“Kendimi Nusayri topluluğuna bağlı hissediyorum. Ama asla bağımlı değilim.”*

Kadınlar kendilerini daha güçlü hissettikleri sosyal ve kültürel alana çekilerek kendilerini yetiştirmektedirler. “Bağımlı” olmama durumuyla anlatılmak istenen, “ben olan bitenin farkındayım ancak teslim de olmayı düşünmüyorum”dur. Gelişim kavramını kadınlar kendileri açık tutmaktadırlar.

### **Ötekilerle İlişkiler: “Biz”-“Onlar”**

Farklı nüfus büyüklüklerinde de olsa Ermeniler, Arap Hıristiyanlar, Yahudiler, Arap Sünniler, Arap Aleviler gibi birden fazla etnik kimliğin ve dinî topluluğun birlikte yaşadığı Hatay, çokkültürlü bir yapıya sahiptir. Hatay yereli de, bu dokuyu birlikte yaşama ve bu farklılıklardan bir zenginlik yaratma kültürüyle daha da sıkı bir şekilde dokumak çabası içerisinde. Nusayriler de bu çok dilli ve çok dinli yapının bir parçası olarak, yüzyıllardır farklı etnik kimlik ve dinî topluluklarla gerek ticari ve sosyal, gerekse siyasi ilişkiler kurarak bir arada yaşamaktadır. Ne var ki, “kendilerinden olmayan herkesi”, “öteki” olarak algılayan bir durum söz konusudur. Görüşmeler esnasında neredeyse sorulan her soruda “öteki”ne yönelik bir gönderme söz konusu olmuştur. “Biz” ve “onlar” şeklinde karşılaştırmalı bir düşünce tarzıyla

sorulan soruları cevaplamaya çalışan görüşmecilerin çoğundaki genel algı “ötekinin” kapalılığı, tutuculuğu, muhafazakârlığı yönündedir. Ne var ki Arap Hıristiyanlar bu algının biraz daha dışında tutulmaktadır. Yüzyıllardır Hatay’da yaşayan, Nusayriler gibi Arapça konuşan ve yine onlar gibi dinsel kimliklerini ön planda tutan Arap Hıristiyanlar ile Nusayriler arasında ortak bir yaşam kültürünün var olduğunu iddia etmek yanlış olmaz. Nusayriler ile Hıristiyanların Hatay’da oldukça fazla ortak dini bayramları bulunmaktadır. Bu benzerliği Nusayrilerin her inanca duydukları saygıya, bir vefa gösterisine ve Arap Hıristiyanlara bir hediye olarak algılanması gerektiğine vurgu yaparak kalıcı bir hoşgörüyü dikkat çeker.

Görüşmelerde Nusayri kadınlara diğer dinî topluluklardan kendilerini farklı görüp görmedikleri, hangi dinî toplulukla daha çok anlaştıkları yönünde sorular sorularak “öteki” algıları ölçülmeye çalışılmıştır. Görüşmeye katılan Nusayri kadınların çoğu Hıristiyanlar ile daha çok anlaştıklarını, Sünnilerin kendilerine karşı çok önyargılı davrandığını söylemişlerdir. Nusayriliğin diğer dinî topluluklardan neden daha farklı olduğunu M. şu şekilde açıklamaktadır (M.T, 39 Yaşında, Ön Lisans Mezunu, Harbiye):

*“Temelde tek tanrı inancımız aynı. Ancak diğer dinî topluluklara göre kadın olarak çok baskı altında olmadan özgürce yaşayabiliyoruz. Giyim, tavır, davranış olarak zorlamayla karşı karşıya değiliz. Hıristiyanlarla ve bazı modern Sünnilerle iyi anlaşıyorum. Ama Hıristiyanlarla kaynaşmışız biz. Ortak dinî bayramlarımız bile var.”*

*“Biz insana insan olduğu için değer veririz”* sözüyle Nusayriliğin hoşgörülü, hümanist yapısına vurgu yapan S. diğer dinî topluluklardan hangi açılardan farklı olduğunu şu sözlerle aktarmaktadır (S.G, 30 Yaşında, Lise Mezunu, Antakya):

*“Biz daha rahat bir toplumuz. Kapalı değiliz. Kapalı ve tutucu bir topluluk ile manevi değerleri hiçe sayacak kadar rahat olan topluluklar haricinde her dinden insanla anlaşabileceğimi düşünüyorum.”*

Dinî içselleştirmeden ve Nusayriliğin dinsel anlamda dışı kapalılığını görmezden gelip, “öteki”nin kapalılığına vurgu yapan Nusayri kadınları, kendi içinde buldukları toplumsal yapının en azından dinsel düşüncesinin kapalı yapısını görmezden geldikleri söylenebilir. Nusayri kadınların bu konudaki fikirlerini biçimlendiren temel gerçeğin sosyal anlamdaki “özgürlük algılarının” değerinin dinsel düşünüş ve ritüellerin önüne geçmesidir.

## **Sonuç**

Din olgusu karşısında, özellikle de tek tanrılı dinler karşısında, kadının tarihsel süreç içindeki konumunun “değişmezliği” düşünüldüğünde kadınların erkekler karşısındaki “ikincil” konumları halen sürmektedir. Bu çalışmanın temel bulguları da kadınların bu söz konusu “ikincil” konumuna göndermeler içermektedir. Bu-

nunla birlikte çalışmada, Hatay'daki Nusayri kadınlar, kadınların kendilerini Nusayri dinsel düşünüşü içinde, erkeklerden farklı olan konumlarını açıkça eleştirmekle beraber, varolan "ikincil" konumlarını toplumsal yaşam içinde, diğer hâkim dinsel düşünüşlerden farklı olarak, dengelediklerini düşünmektedirler. Hatta bu ikincil konumlarının kendilerine toplumsal yaşamda din konusunda "özerk" bir alan yarattığını, üzerlerinde bir baskı olmaksızın dinsel düşünüşlerini yaşadıkları için de kendilerini daha özgür hissettiklerini vurgulamaktadırlar ki bu bir açıdan "özgürlük yanılgısı"dır.

Arap Aleviliği açısından dinsel düşünüşü erkeklerin ortaya koyduğu ancak bunu yaşatanların, din taşıyıcılarının kadınlar olduğu çalışmada elde edilen bir diğer bulgudur. Toplumsal cinsiyet açısından kadının "kadın" olduğu için dinsel ritüellerden, Nusayri "dualar"ından "muaf" tutulmasının arkasında, kadınların zayıf yaratıldığı için kolayca çözülüp dinsel sınırları açığa vuracağı yönündeki erkek kanaatine kadınların bir kısmının katılıyor olması durumun ne denli içselleştirildiğinin de bir göstergesidir. Bununla birlikte kadınların eğitilmiş çoğunluğunun bu duruma sert bir eleştiri getirdikleri gözden kaçmamaktadır. İçselleştirmelerin yönü daha çok dinsel düşünüşü kadınlar eliyle taşıma ve yaşatma yönündedir. Kadınlara düşen bu süreçte, çocuklarını söz konusu düşünüşe hazırlamaktır. Deyim yerinde ise burada da kadınlar bir tür "dinsel mutfak" tadırlar. Nusayri kadınların çoğu dinî bayramlarda namaz kılınacak evin temizliğini yapmak, yine aynı şekilde bayramlarda ya da adaklarda yemek pişirmek, türbeleri ziyaret etmek, erkek çocukları dine giriş aşamasında teşvik etmek ve dinî öğretileri öğrenmesinde çocuğu bu sürece hazırlamak gibi sıralanabilecek bir dinî pratik algısına sahiptirler. Nusayri kadınlar dinsel görünmezliklerini görünür kılacak yegâne mekân olarak türbeleri ve bu türbelere yapılan ziyaretleri ön plana çıkarmaktadırlar.

Nusayri teolojisinin özelliklerinden bir olan gizlilik ve "sırrın" yaratmış olduğu "dinden muafiyet" ile birlikte "sır" diyerek kadının dinsel görünmezliğini haklı kılmaya çalışan "erkek algısı" karşısında, Nusayri kadınlarda ciddi bir "algı değişikliğinden de söz etmek mümkündür. Kadınlar bu "sır" olgusunda cinsiyet ayrımı yapılması karşısında seslerini yükseltmeye başlamışlardır.

### Kaynakça

- ANDERSON, P. S. (2006). "Feminist Theology as Philosophy of Religion", (Editör: Susan F. Parsons), *The Cambridge Companion to Feminist Theology*. UK: Cambridge University Press, s.40-52.
- ARMOUR, E. T. ve VILLE S. M. (2006). *Bodily Citations-Religion and Judith Butler*. New York: Columbia University Press.
- ATAY, H. (2002). "Dinde Reform", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. Cilt: XLIII, Sayı: 1, s.1-26.

- AUNE, K., SHARMA, S. ve VINCENT, G. (2008). *Women and Religion in the West- Challenging Secularization*. USA: Ashgate Publishing.
- BACIGALUPO, A. M. (2006). “Düşünümsel Bir Söylem Olarak Şamanizm: Mapuche Dinsel Deneyiminde Toplumsal Cinsiyet, Cinsellik ve İktidar”, *Bedenler, Dinler ve Toplumsal Cinsiyet*. Ankara: Ütopya Yayınları, s.273-297.
- BAHADIR, İ. (2005). *Alevi ve Sünni Tekkelerinde Kadın Dervişler*. İstanbul: Su Yayınları.
- BERKTAY, F. (2000). *Tektanrılı Dinler Karşısında Kadın-Hıristiyanlık'ta ve İslamiyet'te Kadının Statüsüne Karşılaştırmalı Bir Yaklaşım*. İstanbul: Metis Yayınları.
- BROOMHALL, S. (2006). *Women and Religion in Sixteenth Century France*. New York: Pallgrave.
- CHAWLA, J. (2006). “Hint Dinsel Geleneklerinde Kadın Bedeni ve Toprağın Birlikteliği: Tohum, Toprak ve Tahılın Cinsiyetlendirilmiş Temsilleri”, *Bedenler, Dinler ve Toplumsal Cinsiyet*. Ankara: Ütopya Yayınları, s.254-269.
- ÇELEPİ, M. S. (2009). “Hatay'da Hızır İnanışları”, *Turkish Studies*. Sayı 4/3, Bahar 2009, s.532-549.
- DIAZ-STEVENSON, A. M. (2006). “Porto Riko'da Toplumsal Savaş Alanı Olarak Kadın Bedeni”, *Bedenler, Dinler ve Toplumsal Cinsiyet*. Ankara: Ütopya Yayınları, s.235-253.
- DOĞRUEL, F. (2005). *İnsaniyetleri Benzer-Hatay'da Çoketnili Ortak Yaşam Kültürü*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- DURKHEIM, E. (1976). *The Elementary Forms of the Religious Life*. (Çev: Joseph Ward Swain), London: George Allen & Unwin Ltd.
- ELLIS, P. (2007). “They are but Women: Mary Ward, 1585-1645”, (Editör: Sylvia Brown), *Women, Gender and Radical Religion in Early Modern Europe*. Leiden-Boston: Brill, s.243-263.
- GIDDENS, A. (1984). *The Constitution of Society: Outline of the Theory of Structuration*. Oxford-UK: Polity Press.
- GRIFFITH, M. R. ve SAVAGE, D. B. (2006). *Women and Religion in the African Diaspora: Knowledge, Power and Performance Lived Religions*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- GROSS, R. M. (2006). “Women and Religion: Methods of Study and Reflection”, (Editör: Rosemary Skinner Keller ve Rosemary Radford Ruether), *Encyclopedia of Women and Religion in North America*. USA: Indiana University Press, s.3-10.
- HADDAD, Y. Y. ve FINDLY, E. B. (1985). *Women, Religion and Social Change*. Albany: State University of New York Press.
- İŞOĞLU, M. İ. (2006). “Nusayrilerde İnanç Bağlamında Etnisite ve Toplumsal Cinsiyet İlişkileri”, (Editör: Ceyhan Suvari, Ayşe Yıldırım, Tülin Bozkurt ve İlker M. İšoğlu), *Artakalanlar Anadolu'dan Etnik Manzaralar*. İstanbul: E Yayınları.
- JOY, M. (2006). “Tanrının Gözünden Ötesi: Din Çalışmalarında Alternatif Perspektifler”, (Editör: Sylvia Marcos), *Bedenler, Dinler ve Toplumsal Cinsiyet*. Ankara: Ütopya Yayınları, s.21-44.

- KARASAR, N. (2003). *Bilimsel Araştırma Yöntemi*. Ankara: Nobel Yayın-Dağıtım.
- KARASU, M. (2005). "Alevi Nusayriler", (Editör: Mehmet Karasu), *Nusayrılık Alevilik ve Çokkültürlülük*. Keşif, s. 114-125.
- KESER, İ. (2006). *Kentsel Dinamikler ve Kamusal Alan Farklılaşması: Adana Nusayrileri*. Basılmamış Doktora Tezi, Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- KING, U. ve BEATTIE, T. (2005). *Gender, Religion and Diversity: Cross-Cultural Perspectives*. London-New York: Continuum International Publishing Group.
- LEGGE, M. J. (2006). "Social Ethics, Women and Religion", (Editör: Rosemary Skinner Keller ve Rosemary Radford Ruether), *Encyclopedia of Women and Religion in North America*. USA: Indiana University Press, s.52-61.
- LIND, A. ve BRZUZY, S. (2008). *Battleground: Women, Gender and Sexuality*. Vol:1, London: Greenwood Press.
- MARCOS, S. (2006a). "Bedenlenmiş Dinsel Düşünce: Orta Amerika'da Toplumsal Cinsiyet Kategorileri", *Bedenler, Dinler ve Toplumsal Cinsiyet*. Ankara: Ütopya Yayınları, s.97-118.
- (2006b). *Bedenler, Dinler ve Toplumsal Cinsiyet*. Ankara: Ütopya Yayınları.
- O'BRIEN, J. (2009). *Encyclopedia of Gender and Society*. Vol:1-2, London: Sage Publications.
- ÖZBEK, T. (2006). *Nusayri Etnik Kimliğinin Simgesel Oluşumu*. Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Hatay: Mustafa Kemal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- ÖZDAMAR, H. (2004). "Kadın ve Din", *Kadın Çalışmalarında Disiplinlerarası Buluşma*. 3. Cilt, İstanbul: Yeditepe Üniversitesi Yayınları, s.367-376.
- SAY, Y. (2005), "İnançsal ve Yaşamsal Temel Üzerinde Kurumsallaşan Sevgi ve Barış Anlayışları" (Editör: Mehmet Karasu), *Nusayrılık Alevilik ve Çokkültürlülük*. Keşif, s. 42-100.
- SCHAEFER, R. T. (2008). *Encyclopedia of Race, Ethnicity and Society*. UK: Sage Publications.
- SHARMA, A. ve YOUNG, K. (1991). "The Annual Review of Women in World Religions". Vol:1, New York: State University of New York Press.
- (1994). "The Annual Review of Women in World Religions. Vol:3, New York: State University of New York Press.
- SKINNER KELLER, R. ve RADFORD RUETHER, R. (2006). *Encyclopedia of Women and Religion in North America*. USA: Indiana University Press.
- TÜRK, H. (2002). *Nusayrılık (Arap Aleviliği) ve Nusayrilerde Hızır İnancı*. 1. Baskı, Ankara: Ütopya Yayınları.
- (2005). *Anadolu'nun Gizli İnanıcı Nusayrılık-İnanç Sistemleri ve Kültürel Özellikleri*. 1. Baskı, İstanbul: Kaknüs Yayınları.
- ULUÇAY, Ö. (1999). *Arap Aleviliği-Nusayrılık*. 2. Baskı, Adana: Gözde Yayıncılık.



- (2003). Nusayrılık İnanç Esasları-Tenasüh. Adana: Karahan Yayınları.
- URAL, A. ve KILIÇ, İ. (2005). Bilimsel Araştırma Süreci ve SPSS ile Veri Analizi. Ankara: Detay Yayıncılık.
- YAZICIOĞLU, Y. ve ERDOĞAN, S. (2004). SPSS Uygulamalı Bilimsel Araştırma Yöntemleri. Ankara: Detay Yayıncılık.
- YILDIRIM, A. ve ŞİMŞEK, H. (1999). Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri. Ankara: Seçkin Yayınevi.

# DEDİĞİ SULTAN VE MENAKIBI: KONYA VE ÇEVRESİNDE ALEVİ BEKTAŞI OCAKLARININ İZLERİ

Ahmet TAŞĞIN\*

## Özet

Bu çalışma Dediği Sultan Menakıbının verdiği bilgileri farklı dönemlerde yayınlanan çalışmalar ile yeniden değerlendirdi. Dediği Sultan hakkında geniş bilgi veren ilk kaynak onun menakıbıdır. Makale, Konya Ilgın İlçesi Mahmuthisar beldesi yakınlarında Beykonak isimli yerde türbesi bulunan Dediği Sultan ve Menakıbını konu edindi. İlgili literatür ve Bektaşî kaynakları değerlendirilip Dediği Sultan Menakıbından yola çıkarak ortak konulara değindi. Ayrıca Dediği Sultan Zaviyeleri ve bağlı bulunan Turgutlu ve Bayburtlu oymakları ile Dediği Sultan'ın yaşadığı dönemdeki sufi çevrelerle olan ilişkisini de aktardı. Türklerin Anadolu'ya göçlerinin ardından yerleşim yerlerinden olan Konya ve çevresi Alevi Bektaşî toplulukların da zaviye ve tekkeleriyle yerleşim yerlerindendi. Moğol saldırıları öncesi ve sonrasında Konya çevresinde şekillenen Türkmen toplulukları ve onların faaliyetleri, Moğol sonrası Karaman Beyliği ve Osmanlı Devletinin hâkimiyetine geçiş üzerinden yürünerek Al-evilik araştırmaları literatürünün neredeyse hiçbir bilgiye sahip olmadığı bir konu hakkında bilgi verdi. Konya ve çevresinin Alevi Bektaşî ocak ve bağlı toplulukları açısından önemli yerleşim yerlerinden olduğu sonucuna varıldı.

**Anahtar kelimeler:** Dediği Sultan, Menakıb, Turgutlu, Bayburtlu, İbrahim Hacı, Hacı Bektaş

## DEDİĞİ SULTAN AND ITS LEGEND: TRACES OF ALEVİ BEKTASHI HEARTHS IN KONYA AND ITS ENVIRONMENTS

### Abstract

This article re-evaluates the information on the Dediği Sultan Legend provided by studies published in different periods. The first holistic source of information about Dediği Sultan is its legend. The article examined Dediği Sultan and its legend in the place of Beykonak near the town of Mahmuthisar in Ilgın district of Konya, where there is a tomb. Based on an evaluation of the relevant literature and Bektashi sources, the article also includes common issues regarding Dediği Sultan Legend. Also, it discusses the relationship between the Dediği Sultan dervish lodges affiliated with the Turgutlu and Bayburtlu tribes on the one hand, and the Sufi circles living during the time of Dediği Sultan. After migration of Turks to Anatolia, Konya and its environment become settlements and places of residence for the Alevi

\* Prof. Dr., Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal ve Beşeri Bilimler Fakültesi, Sosyoloji Bölümü, Konya/Türkiye, ahmetyt@hotmail.com

and Bektashi communities and their lodges. Data are provided on the Turkish communities, formed around Konya before and after the Mongol invasions, and a subject on which the research literature on Alevism almost does not provide any information, i.e. the transition from Karaman principality to Ottoman domination in the post-Mongol period. It concludes that Konya and the surrounding areas and its communities are important residential areas and hearths of the Alevi Bektashi's Ocaqs.

**Keywords:** Dediği Sultan, Legend, Turgutlu, Bayburtlu, İbrahim Hacı, Hacı Bektash

## Giriş

Makale, Konya bölgesinde yer alan Alevi Bektaşî ocaklarının izlerini gösteren Dediği Sultan ve Menakıbını konu almaktadır. Dediği Sultan Menakıbı sadece Dediği Sultan değil onun yanında yer alan diğer kişiler hakkında da bilgi vermektedir. Bu bakımdan da Dediği Sultan ve onun etrafındaki kişiler etrafında örülen olayları aktaran metin, olay ve kişi kadrosu Alevi Bektaşî ocaklarının yayıldığı coğrafyayı anlamada kolaylık ve ipucu sunmaktadır.

Dediği Sultan Menakıbının sunduğu bilgiler, tahrir defterleri, şehir tarihleri, menakıpnamelerle desteklenerek yeniden değerlendirilmiştir. Böylece Dediği Sultan Menakıbından yararlanarak hazırlanan makale, günümüz coğrafyası ve coğrafyanın adlandırıldığı Alevi ocaklarının dağılımı açısından önemli bir yere işaret ederken bu konudaki belirsizliğin giderilmesine de katkı sunmuştur. Bu makale Alevi Bektaşî ocak tarihi ve yerleşimi hususundaki araştırmalara Dediği Sultan ve menakıbı örneğinden yola çıkarak katkı sunmakla kalmayacak ve bu alana yönelik ürettiği bilgiyle de yeni açılımların yapılmasına kolaylık sağlayacaktır.

Malazgirt Savaşının ardından Anadolu'nun neredeyse tamamını fetheden Türkler, bir süre sonra başlayan Haçlı Seferleriyle Batı Anadolu'daki durumlarını koruyamamış ve Orta Anadolu'ya çekilmek zorunda kalmışlardı. Anadolu Selçuklu Devletinin başkenti Konya olduktan sonra da Konya etrafında yürütülen birçok faaliyet yeni bir geri çekilmenin önüne geçip uçlara doğru devletlerle yeni bir yerleşme planı uygulamışlardır. Bu faaliyetlerin bir kısmında kervansaray ve köprü yapımlarıyla uluslar arası ticareti kontrol altında tutmak sayılabilir. Böylece kervansaray ve köprü mamuriyeti arasına yerleştirilen zaviyeler Konya ve çevresinden geçen Kuzey – Güney ile Doğu – Batı eksenindeki ticaret yollarının emniyetini sağlamıştır (Özergin, 1959: 38-54).

Konya ve çevresine yerleşmenin tecrübe ve birikimi Moğollar önünden kaçıp gelen ikinci Türkmen dalgasının yerleştirilmesine büyük katkı sunmuştur. Büyük kitleler halinde Rum'a yönelen göçmenler Horasan ve Azerbaycan'dan Anadolu Selçuklu Devletine kontrollü bir şekilde yönlendirilmiştir. Bir süre sonra kovaladıkları Türkmenlerin ardından Moğolların gelmesi, Anadolu Selçuklu Devleti siyasi sınırlarının kaybolmasına ve yeni bir belirsizliğin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Böylece hem uluslararası ticaret yolu hem Türkmenlerin göçleriyle güçlü hale gelen bölgelerdeki istikrar bozulmaya başlamış. Netice itibariyle ticaret zayıflarken Türkmenler de daha uç bölgelere hareket etmişlerdir. Böylece Menteşe, Karesi, Hamidoğulları ve Germiyanogulları ticaretin ve zaviyelerin merkezi haline gelmiştir. Özellikle Moğollarla mücadele halindeki birçok tarikat teşekkülü uçlara yönelmiştir.

Anadolu Selçukluları ve Moğollar sonrası Konya ve çevresine hâkim olan Karamanoğulları Beyliği uluslararası ticareti kontrol etmeyi başaramadı veya böyle bir ihtiyaç da duymadı. Doğrusu Konya, Antalya –Alanya limanlarıyla bağlantılı olan Karadeniz limanları, Rusya ve Azerbaycan'dan Tebriz üzerinden Erzurum hattıyla gelen Sivas- Malatya ile Bağdat ve Halep hatlarının kesiştiği kavşakta yer almıştır. Konya'nın ticaret yollarının merkezinde olmasının önemi korunamamış veya sürdürülememiştir. Ticaret yolunun önemli bir kavşağı olan Sivas ile Ankara arasını da kapsayan bölgede Karamanoğulları Beyliğinin siyasi hâkimiyeti sağlayamadığı için bu yol üzerindeki ticareti de düzenleyip kontrol edememiştir. Doğal olarak Karamanoğulları Beyliğinin ticaret yollarını da bünyesinde tutan bu coğrafyada siyasi bir baskı oluşturmayı sağlayamamıştır. Her geçen gün Osmanlı Devleti daha fazla güçlenip Batı sınırlarını genişletmiş ve Anadolu'da etkili olan limanlara hâkim olmuştur. Kısa zamanda birçok beyliği kendi sınırlarına dâhil etmesi Karamanoğulları Beyliğinin siyasi ve iktisadi alanını da daraltmıştır.

Anadolu merkezinde meydan gelen siyasi hakimiyet çabaları beraberinde dinî, sosyal hayata yönelik yeni oluşumlara da uç vermiştir. Birçok yeni tarikatın ortaya çıkması veya var olanların yeni etki alanları oluşturup faaliyetlerini de çok geniş alanlara yaymalarına yol açmıştır. Bu tarikatlar arasında başta Erdebil Tekkesi etkili olmuştur. Bu durum önce Karamanoğulları ardından da Osmanlı sınırları içerisinde yer alan birçok Türkmen topluluğunun başka bir coğrafyaya sadece ruh ve fikriyle göç etmesiyle değil fiziki olarak insan kaynak ve gücüyle de göç etmesiyle sonuçlanmıştır. Bu göçün bedeli her iki beylik için de ağır sonuçlar doğurmuştur.

Makalenin şahıs ve olay kadrosu yukarıda kısaca özetlenen coğrafya, siyasi, sosyal, iktisadi ve dinî olayların geçtiği yerde yaşamaktadır. Bu bakımdan da burada ele alınan hususlar bir nebze olsun bu konuların derinleştirilmesine veya anlaşılmasına katkı sunacaktır. Kaldı ki Dediği Sultan Menakıbı anlattığı olayları ve şahıs kadrosuyla özellikle işaret ettiği Selçuklu dönemi ve sonrası açısından açık bilgi vermektedir.

Dediği Sultan Menakıbının işaret ettiği coğrafya ve şahıs kadrosu Ahmet Yesevi ile başlatılmıştır. Özellikle Oğuzların göçleri, çok uzun bir coğrafyayı ve zamanı aşarak birden fazla devlet ve beylik kurarak Rum'da neticelenen süreç ve sonrasına işaret etmektedir (Sümer, 1960: 567-594). Bu işaret Diyar-ı Rum ile ilgili kısmında Anadolu Selçuklu Devleti ve dönemindeki tavaif-i mülukten Karamanoğulları, Dul-kadiroğulları, Akkoyunlular, Menteşe Beyliği, Hamidoğulları, Karasi Beyliği, Eşrefoğulları, Safeviler vb. siyasi coğrafya ve ilişkilerini kapsamış ve Anadolu Devletinin yıkılmasına neden olan Moğolların askeri, siyasi, dinî ve sosyal etkileri de buna eklenmiştir. Yukarıda Moğolların siyasi organizasyon için yeni bir yapılanmaya neden olduğu ve siyasi ilişkiler etrafında sosyal ve dinî yapılanmaya gidildiğinin de ipuçları gösterilmiştir. Bu etki aynı zamanda yeni grupların oluşturulup ön plana çıkmasına kolaylık sağlamıştır. Bir kısmı için de iktidar etrafında üretilen siyasi, iktisadi, dinî ve sosyal kuşatmaya maruz kalıp yerleşik oldukları bölgeleri terk edip uçlara doğru hareket etmelerine neden olmuştur.

Sonuç olarak Horasan'dan Rum'a hareket eden ve Rum'da yerleşen Türkmen topluluklarının hangi esaslar etrafında nasıl bir organizasyon ile Diyar-ı Rum'u vatan kıldıkları konusu ilgi ve merak konusu olarak güncelliğini korumaya devam etmektedir. Doğrusu bu merakı giderecek akademi içi ve dışı çevrelerin önünde daha fazla çalışılmayı beklemektedir. Adı geçen mevzu birden fazla disiplini ilgilendirmekte ve bağlantılı olarak ele alınmayı zorunlu kılmaktadır. Buna hatırlı siyasi tarihin sunduğu bilgi akışına göre siyasal sistem, vergi, ceza, eğitim ve tarikatlar etrafında konu şekillenmekte ve şekillendirilmektedir. Türkmenlerin Rum'u şenlendirip vatan kılışları ikinci derecede önemli bir konuya dönüşmekte veya siyasi tarih bu konuya dönüştürmektedir. Doğal olarak siyasi tarihin merkezinde ise ülkeyi yöneten aile ve onların etrafında ikinci ve üçüncü halkada yer alan yöneticilerin mücadeleleri yer almaktadır. Doğrusu siyasi tarihin biçimlendirdiği bu tablo, kısa gibi görünen zaman ve mekân üzerinde hareket eden Türkmen tarihi açısından değerlendirildiğinde çok fazla bilgiye ulaşmak mümkün olmamakta veya ulaşılacak bilgi daha da azalmaktadır. Bu az ve zor alana ilişkin bugünden geriye kurgulu bir zihin dünyasından hareket etmek konunun anlaşılmasını daha da zorlaştırmaktadır. Bu iç içe geçmiş ve bağlantılı görünen konunun tarihsel ideolojik alanın doğrudan müdahil olduğu siyasi, iktisadi, dinî, sosyal ve kültürel kurgu ve biçiminin kuşatması altında

kaldığı da araştırmanın sorun olarak gördüğü hususa eklenmelidir. Bu son cümlede işaret edilen husus da eklendiğinde Rum'a yönelen toplulukların hangi esas ve nasıl bir organizasyon etrafında Rum'a yerleştikleri konusu gitgide daha da karmaşık ve imkânsız hale gelmektedir. Kaldı ki üzerinde çalışma yapılan konu, günümüzde de bir sorun olarak kalmaya devam etmektedir. Yani tarihi olaylara ilişkin yapılan çözümlenici veya anlayıcı çabaların devam etmesi bir yana bahsi geçen toplulukların günümüzde dahi tam anlamıyla anlaşılması söylenemez. Böyle olunca merkezden uzakta ve merkeze doğru hareket eden ve merkeze doğru şekillenen en azından dil olarak yeniden yapılanan toplulukların günümüzdeki sosyal yapılarına ilişkin anlama ve açıklama çaba ve gayretleri devam etmektedir. Kuşkusuz Diyar-ı Rum'a yerleşen Türkmenlerin sosyal yapılarına ilişkin açıklama ve anlama çaba ve gayretlerine katkı sunacağı düşünülerek toplulukların kullandıkları dil, yazıya aktarılan sözlü kültür ürünü eserlerin çalışılması önem arz etmektedir. Yanı sıra ilgili metinlerin kendisini görünür kıldığı toplulukların sosyal yapılarının anlaşılmasını kolaylaştıracak gündelik hayatlarına ilişkin katılımcı gözlem metoduyla araştırmaların sürdürülmesini de zorunlu kılmaktadır. Bu öneri bazı riskler de içermektedir. Risklerin kontrol edilip azaltılmasına yönelik toplulukların kullandıkları ikinci dilin yani kendi aralarında kullandıkları kavram ve terimlere yükledikleri anlama ilişkin çalışmalar yapılmalıdır. Topluluğun terim ve mecaz dağarcığının biriktirildiği hafızaya ilişkin dikkatli çalışmalar, ilgili metinlerin anlaşılması ve toplulukların kurulu dilinin görülmesini kolaylaştırırken riskli alanın daha da sağlıklı bir şekilde yürünmesine kolaylık sunacaktır.

Çalışmanın önerdiği bir başka husus resmi veya arşiv kayıtlarının bu araştırmalar için yeniden değerlendirilmesidir. Arşiv belgeleri ilgili metinlerin anlaşılması veya anlaşılmasına kolaylık sağlayacak olmasıdır. Bu makalenin yukarıda işaret ettiği soruna önerisi sözlü kültür ürünlerinin yazıya aktarılmasıyla ya da yazıyla resmedilmesi aynı zamanda resmedilen mevzuların anlam dünyasını anlamayı kolaylaştıracak konu ilgili toplulukların sosyal yapılarını anlamayı sağlayacak katılımcı gözlem metoduyla yapılacak araştırmalardır. Doğrusu bu önerinin Türk sosyal, iktisat, edebiyat çalışmalarının iki büyük ustası Mehmet Fuat Köprülü ve Ömer Lütfi Barkan örneği üzerinden anlatılması konunun anlaşılmasını kolaylaştıracaktır. Köprülü ile Barkan'ın konuları ele alış farkının hangi esas ve yöntem üzerine şekillendiğini de anlamamıza imkân sunar. Burada sadece Barkan'ın zaviyeler etrafında toplulukların kendi yakın akraba ve çevrelerinden oluşan grupların başlarında bulunan reislerinin seyyit, pir veya şeyh olmasıyla gerçekleştirilen iskân politikaları çerçevesinde yaptığı tartışmaya örnek olarak verilmesi yeterlidir. İlgili makale boyunca Barkan, değerlendirmeye aldığı kaynak ve belgelerin nasıl anlaşılacağına dair yaptığı açıklama ve Köprülü'ye getirdiği eleştiri, bu makalenin ele alıp önerdikleri açısından da büyük bir öneme sahiptir (Barkan, 1942: 279-386).

Barkan'ın Fuad Köprülü'nün Abdal maddesine yapmış olduğu katkı ve açıklamaya göre:

“Bizim burada tedkik ettiğimiz dervişlerle XVI ıncı eski Osmanlı şairlerinin tasvir ettiği şekilde çıplak gezen, esrar yiyen, kaşlarını, saç ve sakallarını tıraş eden, vücutlarında yanık yerleri ve dövme Zülfikar resimleri ve ellerinde musiki aletleriyle dolaşan serseri devrişler arasında büyük bir fark mevcut bulunması lazımgelir. Prof. Fuad Köprülü, Türk Halk Edebiyatı Ansiklopedisi'nde yazdığı abdal maddesinde; XVI ıncı asırdan beri Türkiye'de yaşayan abdal lakaplı şeyhler ile abdallar yahud ışıklar ismi verilen derviş zümreleri hakkında izahat verirken onları bir takım genginci derviş zümreleri gibi tasvir etmiştir. Bu izahata göre anlor ayın ve erken itibariyle olduğu gibi akideleri bakımından da müfrit Şii ve Alevi heterodoxe bir zümre idi (sf. 36). Diğer serseri derviş zümreleri gibi evlenmiyerek bekar kalırlar ve şehir ve kabalardan ziyade köylerde kendilerine mahsus zaviyelerde yaşarlardı. Bunların arasında bilhassa daha fazla Kalenderiye tarikatından müteessir olanların dünya alaka-larından tamamen uzak olmak, geleceği düşünmemek, tecrüdü, fakr, dilenme ve melamet başlıca şiarlarıdır. Bununla beraber, bütün Ru abdallarının her zaman ve her yerde dilencilerden, serseri ve çingene dervişlerden ibaret olduğunu farzetmek doğru değildir. Esasen Prof. Fuad Köprülü de bütün abdalların aynı şekilde yaşamadığını ve bazı abdal zümrelerinin, mücerred kalmak prensibinden ayrılarak, sair Kızılbaş zümreleri kabilinden bir secte halinde, Türkiyenin muhtelif sahalarında köyler kurup yerleşmiş olmaları ihtimalini kaydediyor. Aynı suretle Profesör, İran Türk aşiretleri ve Hazer ötesindeki Türkmenler arasında abdal adını taşıyan Türk oymalarına tesadüf edilmesini ve Eftalit'lerin daha asırlarca evvel abdal adını taşımış olmalarını da tetkike şayan görerek hatırlatmıştır. Bu vaziyette, “abdal” sözünün bir tasavvuf istilahı olmadan evvel bir aşiret veya zümre ismi halinde bulunup bulunmadığı ve bu nam altındaki bütün dervişlerin bidayette Orta Asyadan gelmiş abdal aşiretlerinin mümessili birer aşiret evliyası olup olmadığı meselesi tetkike muhtaç gözükmektedir. Serseri derviş zümrelerinin döküntülerinin toprağa yerleşerek köyler vücuda getirecek yerde, köyler vücuda getirecek şekilde toprağa yerleşmekte olan göçebe aşiretleri bir takım derviş zümreleri meydana getirmeleri daha fazla muhtemeldir. Esasen Prof. Fuad Köprülü de bu abdalların kendilerini Horasandan gelmiş göstermelerini, eski Oğuz rivayetlerinin aralarında hala yaşamasını, bunların etnik menşe'lerinin yani Türklüklerinin tesbiti bakımından çok mühim addetmekte (sh. 39) ve abdalları Türklüklerinden en ufak bir şüphe bile caiz olmıyan ve eski Türk şamanizminin izlerini hala saklıyan Anadolu Alevi Türklerinden ayırmağa imkan görmemektedir. Şu halde, abdalların dilencilerden ve çingenelerden ibaret olacağına tıpkı bu Alevi Türkler gibi kısmen göçebe olmakla beraber, kısmen de eski za-



manlardan beri toprağa bağlanmış ve ekincilik hayatına geçmiş Türk oymaklarından çıkmış olmaları lazım gelmez mi?” (Barkan, 1942: 285n11)

En azından belgelerin sunduğu ana temaya paralel olarak Diyar-ı Rum’a yerleşen toplulukların başıboş, rastgele, gayesiz olmadıkları söylenebilir. Beraberinde topluluklar kurdukları zaviyelerle birbirine bağlı ve haberdar oldukları organizasyonları ticaret, askeri ve haberleşme yolları etrafında gerçekleştirmiştir. Bu aynı zamanda kendi içlerinde de siyasi, askeri, dinî, sosyal ve kültürel bir organizasyona sahip oldukları da eklenmelidir. Bu toplulukların cahil, ellerinden bir şey gelmez ve beceriksiz olduklarına dair bir zihin dünyasına sahip oldukları hakkında bir izlenim oluşturulmuştur. Toplulukların bu beceriksizlikleri Horasan’dan Rum’a yönelen göçlere bağlanıp dayandırılmaktadır. Çünkü Rum’a yönelen göçmenlerin zayıf, güçsüz, korkak, anarşist, kural tanımayan, başıboş topluluklar olmalarıyla işaret edilip sunulması veya böyle anlaşılmasına fırsat ve imkân vermektedir. Bu olumsuz işaret eksik ve yanlış bilgiyi doğru sunmakta ve topluluklar hakkında da yanlış izlenimi gerçek olarak kabul ve ikna ettirmiştir. Bilginin akademik alanda bu haliyle cari oluşu, toplulukların organizasyonunda etkili olan pir, mürşit veya reislerini etkisiz ve toplulukları da başıboş topluluklar haline dönüştürmüştür. Yani manevi mimarlardan kendileri üzerinde etkili olduğu topluluklardan bağımsız ve ilişkisiz işaret edilmektedir. Bir başka ifadeyle manevi mimarların hangi topluluklar üzerinde nasıl etkili olduğu konusuna ilişkin somut bir işaret sunulamamaktadır. Çünkü etkili olduğu söylenebilecek topluluklar, baştan olumsuz bir işaretle devre dışı bırakılmaktadır. Böyle olunca da Rum’a yerleşme ve şenlendirme esaslarına ilişkin işaretlerin bu çerçevede cılız, yetersiz kaldığı ve her geçen gün hâkim bilim dünyasıyla da daha fazla karmaşık, belirsiz ve anlaşılmaz kılınmaktadır. Böylece Horasan’dan Rum’a dair yerleşme düşüncesi hem coğrafya hem mesajı belleklerden yitip gitmektedir (Koca, 2008: 1-53). Topluluklar ve bağlı liderleri hakkında oluşturulan hegemonik hava Rum’a göçeden toplulukların liderlerinden bağımsız olduklarına dair belirsizliğe sürüklemiştir. Toplulukların homojen olmadığı vurgusu bir başka homojenleştirmeyi dayatmaktadır. Manevi liderleri ile bundan bağımsız olduğu üzerinde söz söylenmeye çalışılan topluluklar bu işaretlerle üretilmiş ve hemen bütün çevreler tarafından paylaşılan ve kabul gören “gerçek” bilgiye dönüşmüştür. Bütün bu bilgiler bugünün Müslümanlık nazarıyla değerlendirilmesinin sonucunda ortaya tarihsel, kültürel ve sosyal yapıdan bağımsız değerlendirmeye ulaşılmasıyla sonuçlanmıştır.

Karamanoğulları Beyliğinin dip ataları olan Nure Sofi, Babai Hareketinin lideri Baba İlyas’ın halifesidir. Nure Sofi, Baba İlyas’ın yanında yetişmiş ve iyi bir eren ve bey olarak etrafında tanınmaya başlamış. Rum’a göç ve ardından yapılan yerleşim

hakkında verilen mücadelelerde yer almış, başarılı ve etkili olmuş. Vefatının ardından yerine oğlu Karaman geçmiş ve onun terbiyesiyle yetiştiği için bütün iyi ve güzel hasletlerle donanmış olarak Türkmenleri toparlamış. Karaman Bey bütün bu faaliyetleri yürüttüğünde en yakınında duran arkadaşları arasında Turgut ve Bayburt bulunmuştur (Şikari, 2005: 107-113). Kaynağın verdiği bilgi makalenin ele aldığı konu etrafında yeniden değerlendirildiğinde menakıbın verdiği bilgiler, arşiv belgeleri, şehir tarihi gibi kaynaklardan elde edilenlerle Baba İlyas, Nure Sofi ve Hacı Bektaş vb. pir ve mürşitlerin tarikat içerisinde Türkmen sosyal yapı ve teşkilat geleneğini uygulamaları, sözlü ve yazıya aktarılıp sürdürülen metinlerde icra edilen irfan ve hikmetin aktarıldığı dile de uygun düşmektedir.

Yukarıda işaret edilen hususlar çerçevesinde makale, Anadolu Selçuklu Devleti ve sonrasında faaliyet yürüten bir zaviye, bu zaviyenin şeyhi, ona bağlı toplulukları ve yerleşim yerlerini konu edindi. Örnek olarak ele alınan şeyh ve zaviyesi, şeyhin adıyla onun ölümünden yıllar sonra kaleme alınan Menakıbından yararlanılarak Dediği Sultan hakkında bilgi verildi. Doğrusu bu makale Ortaçağ Tarihi veya Eski Türk Edebiyatı çerçevesinde ele alınmadı veya bu bilim dallarından birisine yaslanarak da hazırlanmadı.

Bilakis makale Rum'a yerleşen göçmenlerin hangi saiklerle yeni mekânı oluşturdukları, göçmenlerin yerleşim zamanlarındaki siyasi gelişmeler, toplumsal kargaşa, savaşın getirdiği olumsuz ortamda kalıcı ve güvenli yerleşim stratejilerine dikkat çekti. İkinci olarak da göçmenlerin hareket alanı içerisinde bulunduğu uluslararası ticaret yollarının merkezinde bulunmaları onlara yeni imkânlar sunarken yanı sıra bunu fırsata dönüştüren stratejiye de işaret etti. Böylece makale göçmenlerin akrabalık ilişkileri çerçevesinde oluşturdukları dayanışmayı daha güçlü sosyal yapı ve organizasyona dönüşürken kurulan akrabalıkların kan ve hukuki çerçevede sağlanmasının etkisini de anlatmaya gayret etti. Bu çerçevede zaviyelerin kurucuları ve yakın çevrelerinin kan akrabalığı ile zaviyeye için dillendirilen öğretisi etrafında birbirlerine bağlanan toplulukların oluşturduğu örfi hukuk çerçevesi örnek metin olarak Dediği Sultan ve Menakıbının dile getirdiği hususları anlamayı kolaylaştıracaktır.

### **Dediği Sultan, Zaviyesi, Bağlı Toplulukları, Yerleşim Alanları ve Literatürün Değerlendirilmesi**

Makalenin ele aldığı Dediği Sultan ve Menakıbı konuya bir giriş mahiyetindedir. Birden fazla alanı kapsayan ve kapsayacak konunun burada ele alınması makalenin kapsamı dışındadır. Bu bakımdan da makale temel düzeyde Dediği Sultan, Menakıbı, vakıf, tahrir ve çeşitli menakıbnamelere de başvurarak bir anlamda literatürün bütün, yarım ve işaretlerinden oluşan bilgilerini bir araya getirmeyi, bir araya toparlanandan yeni bir nazar ve dikkatle bakmayı önermektedir. Doğal olarak

makale Dediği Sultan ve Menakıbına Konya ve çevresinde etkili olmuş bir zaviyeye, zaviye etrafında şekillenen topluluklara, iktisadi, sosyal ve dinî kurumların belirleyici olduğu siyasi yapılarının değerlendirilmesi ve görülmesini kolaylaştıracaktır.

Dediği Sultan Menakıbı'nın bildirdiği Turgut ve Bayburt toplulukları etrafında Türkmen ve Yörük adlandırması konu etrafında yapılan tartışmalara katkı yapacaktır. Ayrıca bu adlandırmaya tabi tutulan toplulukların hiyerarşik dizgesinin nasıl olduğu konusuna kısaca değinmek de uygun olacaktır. Çünkü Türkiye Selçuklularından itibaren özellikle Babai Hareketi ve bir anlamda bunun devamı niteliğinde olan Karamanoğulları Beyliği hususu en azından burada anılmalıdır. Çünkü Karamanoğulları Beyliği hem sosyal hem dinî yapısı hakkında farklı yaklaşımlara uç vermektedir. Doğrusu bu tartışmaların konunun anlaşılmasına sağladığı katkının yanı sıra süreç içerisinde sosyal ve dinî yapıda meydana gelen farklılaşma aynı zamanda adı geçen toplulukların anlaşılmasını da zorlaştırmaktadır. Bu cümleden olmak üzere genel hatlarıyla dinî ve sosyal geçişliliğin sağladığı duruma dair de kısa bilgi verilecektir.

Oğuzların Rum'a başlayan göçleri iki yüzyıl civarında bir zamana karşılık gelmektedir. Bu göçler birden fazla coğrafya, savaş, siyasi teşekkülü olan çok geniş bir sosyal etkinlik içermektedir. Doğal olarak Oğuzların göçleri boyunca aldıkları isimler ve yerleştikleri yerler arasında ilişki bulunmakta veya böyle bir ilişki kurmak mümkündür. Oğuzların Anadolu'da yerleşim yerlerine ilişkin tutulan defterler aracılığıyla takip etmek mümkün görünmektedir. Bunlar arasında özellikle Tahrirler, Kanunnameler, Şeriyeye Sicilleri, Mühimmeler ve Ahkam Defterlerini saymak mümkündür (Sümer, 1958: 159-162). Anadolu Selçukluları, Türkmen ve Yörük şeklinde iki ana gruba ayrılmıştır. Oğuz boylarının bu tanımı Orta Anadolu'da Kızılırmak'a olan kısmında Türkmen; Kızılırmak'tan itibaren ise Yörük adlandırmasına rastlamak mümkündür. Türkmenler içerisinde hiyerarşik bir yapı ve bu yapıya göre Türkmenler İl veya Ulus, İl'ler ise Boy ve Taife, Boy'lar ise cemaat olarak isimlendirilen oymaklara ayrılmaktadır. Boy'ların başında ise Boy Beyleri, Cemaatlerin başında ise Kethüda bulunurdu (Sümer, 1950b: 511). Bu adlandırma genel hatlarıyla yapılmakta ve her iki bakımdan da Rum'a ulaşan Oğuz boyları Türkmen ve Yörük adını almıştır. Hatta hem Türkmen hem Yörük adlandırmasının bir arada kaydedildiği veya bir yerde zikredilmiştir. Bunun en güzel örnekleri arasında da Atçekenler bulunmaktadır (Sümer, 1950a: 515).

Oğuz boyları arasında Anadolu dinî ve sosyal tarihinde ayrıcalıklı bir yere sahip olan Çepniler, Atçekenleri de bünyesinde taşımaktadır. Atçeken ulusu Eski İl, Turgut ve Bayburt isimli yerlerde yaşamaktadırlar (Sümer, 1950a: 441-443). Bütün bunlara göre Oğuz Türkmenlerinin Anadolu Selçukluları döneminde Konya ve çevresine yerleşen Çepni Boyu bünyesinde yer alan Atçeken İl'inin Karamanoğulları

Beyliğinin dip atası olan Nure Sofe ile olan bağlantısı dikkat değer hususlar arasında yer almaktadır. Karamanoğulları Beyliğinin Osmanlı Devleti tarafından yıkılmasına kadar devam etmiş ve Atçekenler ile Karamanoğulları arasındaki ilişkisi sürekli tazeliğini korumuştur. Osmanlı Devleti yönetimi altına giren Atçekenlerin boy beyliği beklentileri sürmüş ve buna bağlı olarak huzursuzlukları devam etmiştir. Şimdi de bu kısa bilgiden sonra Dediği Sultan Zaviyesi ve etki alanına dair bilgilere geçebiliriz.

Dediği Sultan, Konya Ilgın Mahmut Hisar Beldesinde Turgutlu ve Bayburtlu toplulukları arasında yaşamış ve halkın evliya olarak kabul ettiği önemli kişilerdendir. Menakıbına göre Dediği Sultan, Seyyid Hacı İbrahim'den el almıştır<sup>1</sup>. Dediği Sultan, Hacı Bektaş, Karaca Ahmed, Seyyid Harun ve Mevlana ile aynı dönemde yaşamış ve onlarla görüşmüştür. Rum evliyalari ile Konya ve çevresi düşünülüğünde Dediği Sultan büyük bir öneme haizdir (Lindner, 2000: 130-131).

Konya merkezde oğlu Toruncan tarafından bir tekke kurulmuştur (Konyalı, 2007: 616). Yine halifelerinden Mürsel Yatağan tarafından Doğanhisar Göçü köyünde de bir zaviye kurulmuştur<sup>2</sup> (Konyalı, 1945: 597; Oral, 1954: 337-345).

Dediği Sultan ve zaviyesi hakkındaki kaynakların önemli bir kısmı zaviyesine ilişkin vakıf ve tahrir defterlerinde yer almaktadır. Karaman, Konya, Akşehir, Beyşehir ve Seydişehir ile ilgili hemen bütün çalışmalarda Dediği Sultan ve zaviyesi hakkında malumat yer almaktadır (Konyalı, 1991: 91-95; Erdoğan, 1994: 89-158; Erdoğan, 2003: 99-140; Erdoğan, 2004: 119-154; Demir, 2006: 127-157).

Ayrıca Konya Doğanhisar Tekke Köyündeki Dediği Sultan Zaviye ve Tekkesini konu alan iki çalışmanın ilki (Konyalı, 1945: 595-598) ikincisi de müstakil olarak Dediği Sultan'ı konu alan araştırma (Bakırer – Faroqhi, 1975: 447 – 471) içerisinde yer almaktadır. Bunların dışında Dediği Sultan Zaviyelerinin etki ve faaliyet alanını gösteren Diyarbakır Ergani'deki Dediği Sultan Zaviyesini de konu alan araştırmayı da ekleyebiliriz (Erpolat, 2004: 53-56).

Eğridir Yazla mevki civarında Dediği Sultan Türbesinden sökülerek bir okulun bahçesine taşınan kitabesini haber eden Oral, bu kitabenin Hamit Oğullarından Hüsamettin İlyas Bey zamanında yazıldığını bildirmekte ve bu tarihin de Ilgın Mahmut Hisar Dediği Sultan türbesiyle karıştırıldığını makalesine eklemektedir (Oral, 1954: 344).

Denizli merkez Karataş köyü yakınlarında ve köylülerin “Yukarı Tekke” dedikleri Dediği Sultan Zaviyesi, Kazak Abdal Zaviyesi ile aynı yerdedir. Karataş Köyü sınırları içerisinde bulunan Dediği Sultan Zaviyesine yine merkez köylerden Çukur Köyünden ulaşılabilir ve Çukur Köyünde de Teslim Abdal'ın Zaviyesi bulunmaktadır (Filiz ve diğerleri, 2007: 104; 124-125). Burada bulunan Dediği Sultan ad-

landırmasının imlasını Bedri Noyan “Dedeği Sultan Dergâhı” şeklinde okumuştur (Noyan, 2002: 23).

Bedri Noyan bu adlandırma dışında “Dedeği Sultan” isminin kaynağı hakkında da bilgi vermektedir. Noyan’ın verdiği bilgiye göre:

“Sarıkazak Abdâl’in Balım Sultân dervîşi olduğu ve onunla beraber çok bulunduğu söylenmektedir. Sarı Kazak Abdâl’a, son günlerinde: Yerinize, posta kimi geçirelim, diye sormuşlar. O da:

-O (yani yerime geçecek kişi), zamanı gelince güvercin donunda gelir. Ona çok saygı gösteriniz, diye yanıt vermiştir.

Sarı Kazak Abdâl Sultân göçünce, gün gelmiş lokması yapılacak. Bütün muhipler toplanmışlar, ortada henüz kimse yok. Biraz sonra bir güvercin gelmiş. Bunu görenler:

-İşte, dediği sultân, dediği sultân!... diye fıslılaşmaya başlamışlar. Bundan sonra da, güvercin insan donuna girmiş ve Posta oturmuş. Halk arasında bu lejand yaygın bir şekilde söylenmektedir. Sarı Kazak Abdâl’in lokma töreni böylece yapılır. Kimse gelen zata adını bile sormaya cesaret edemez. Güvercin donunda görüldüğü zaman fıslılaşdığı gibi “Dedeği Sultân” adını alır. Bu söylem zamanla “Dedeği Sultân” şeklini almıştır.

Sarı Kazak Abdâl Dergâhı, sonradan büyük bir ün yapan Dedeği Sultân’ın adıyla da anılır olmuştur. Burası Halife Postu olan bir dergâh kabul edilmiştir. Buraya, Sarı Baba Dergâhı da demişlerdir. Osmanlı döneminde Denizli Kadısına gönderilen fermanda; buradaki “ışıkların” yani ışık tâifesinde olan Bektâşilerin “gece gündüz saz ve sözle vakit geçirdikleri” bu yüzden uslandırılmaları gerektiği buyuruluyordu. Anlaşıyor ki saziyle, sözüyle erkân yürüten Bektâşi’ye softa dayanamamış ve ihbar etmiştir. İstanbul’dan, bunlarla meşgul ol, diye kadıya emir gelmiştir.

Teslim Sultân Abdâl ile Kepenekli Sultân’ın Horasan’dan gelme oldukları da söylenir. Dedeği Sultân da Horasan’dan gelmiştir, diye bir rivayet vardır” (Noyan, 2002: 80-81).

Dedeği Sultan’dan kendi menakıbı dışında yer veren kaynak Seyit Harun Menakıbdır. Menakıba göre Seyit Harun’un geldiği haberi kendisine ulaştırılan Dedeği Sultan, bu keramet sahibi veliyi görmeye gider. Etrafındakiler keramet gösterip ayıya binip gitmesini isterler ve o da ayıya biner gider. Onun gelişini haber alan Seyit Harun taşın biner ve onu karşılar. Seyit Harun yanında üç gün kalır, birlikte namaz kılmaya kalktıklarında Seyit Harun, Dedeği Sultan’dan su çıkarmasını ister ve o da asasını yere vurur, böylece yerden bir su çıkar. Bu suyun adı da Dedeği Sultan Pınarı olur<sup>3</sup>. Seyit Harun, namazı kaldırmasını ondan isteyince o da: Ben ümmiyim, zahir bilmem,

der ve namazı onun kıldırmasını ister. Dediği Sultan, Seyit Harun tarafından kurulan şehrin dağa bitişik kurulmasını ve Müslüman olmayan toplulukların İslam'a davet edilmesini tavsiye eder. Daha sonra Dediği Sultan, Seyit Harun'un kızına talip olur ama Seyit Harun kızını ona vermez. Bunun üzerine Dediği Sultan, Seyit Harun'un bu tavırından dolayı rahatsız olur ve geri döner, kısa bir zaman sonra da Seyit Harun vefat eder (Uluçay, 1946: 773-774; Kurnaz, 1991: 53-57; Ayaz, 2008: 49-51).

Dediği Sultan ve Menakıbı iki ana konuda farklı kaynaklarda verilen bilgileri, desteklemekte ve anlaşılmasını kolaylaştırıp güçlendirmektedir. Birinci olarak Dediği Sultan'ın faaliyet ve etki alanı içerisinde olan topluluklar ve onlarla kurduğu ilişkiyi takip edip tespit etmektir. İkinci olarak da toplulukların yerleşik oldukları coğrafya ve coğrafya üzerinden faaliyetlerini tespit etmektir. Dediği Sultan ve bağlı topluluklarının yerleşim yerleri, yerleşik oldukları bu coğrafyayı adlandırmaları, ticari faaliyetleri, kurdukları zaviyelerle kadim menzil üzerinde menzilhaneleri işlevsel hale getirip yol güvenliği ve işleyişini sağlamaları hususlarına dair güçlü ipuçları sunmaktadır. Diğer yandan bütün bu faaliyetlerin yürüdüğü topluluklar olarak Dediği Sultan'ın hem menakıbı hem de faaliyet alanı Turgut ve Bayburt cemaatleri arasında geçmektedir.

Atçeken konfederasyonu içerisinde yer alan Türkmenlerden Turgut ve Bayburt toplulukları aynı zamanda bu adlarıyla Karaman Vilayetinde idari merkezler olarak yer almıştır. Karaman Vilayeti Konya Paşa Sancağı Akşehir Livası içinde veya müstakil olarak Turgut Livası veya bu idari yapı içerisinde Turgut ve Bayburt Nahiyeleri olarak devamlı surette yer almıştır (Erdoğan, 1992: 417-428). Turgut ve Bayburt cemaatleri uzun bir süre Esb Keşan Livası içerisinde de değerlendirilmiştir (Karadeniz, 2000: 183-193). Ayrıca muhtelif yıllarda Turgut ve Bayburt Türkmenlerinin bu coğrafyanın dışında başka yerlerde de iskân edildiği ve iskân edildikleri yerlerde de yerleşim yeri adı olduğu herkesin malumudur (Sümer, 1999: 179-199).

Atçekenler, Konya bölgesinde Tuz Gölü etrafında Eski il kazası merkez olmak üzere Turgut ve Bayburt kazasında yaşamaktaydılar. Atçekenlerin yerleşik oldukları veya konup göçtükleri coğrafya genel olarak Aksaray – Akşehir ile Ankara – Konya arasında Doğu – Batı ve Kuzey – Güney ekseninde Konya ovasında özellikle Konya bozkırlarıdır (Atçeken, 1995: 16). Karamanoğulları Beyliğinin en güçlü destekçileri içerisinde bulunan Atçekenler geniş bir konfederasyonu içermekteydi. Atçekenler organizasyonu başlarındaki beyler tarafından idare edilir ve baktıkları veya bakmakla yükümlü oldukları atlardan dolayı da sulu alanlarda dolaşmaktaydılar. Bu bakımdan da rastgele değil belirli alanlar içerisinde gidip gelmekteydiler. Osmanlı tahrirlerinde kendilerinden alınan vergi kayıtlarına bakılacak olursa yerleşik hayata geçmiş Atçekenlerde bulunmaktadır (Hüseyinlikoğlu, 2008: 39-64). Atçekenlerin alınan vergi ve esasları Karamanoğlu İbrahim Bey zamanından itibaren uygulandığı

kayıtlıdır. Bundan dolayı da bir süre sonra yerleşik hayata geçip tarımla meşgul olup at yetiştirmeyenler “at yetiştirmiyor” diye vergiden muaf tutulmaktadır. Yani ziraat ve çift işiyle uğraşanlardan vergi alınmazken at yetiştirmedikleri şeklinde kayıtlara bir açıklama da düşülmüştür. Karamanoğulları Beyliğinin yıkılması ve Fatih’in Osmanlı Devletine bu bölgeyi katmasının ardından yeniden toparlanamamaları için uygulanan programla Atçekenler, ziraat ve çift işine yöneldiler. Bu durum yapmış oldukları hizmetin azalması nedeniyle toparlanmalarına imkân sunulmaya çalışıldıysa da Atçekenler azaldı ve sadece geçen yüzyıla kadar bölge adı olarak kullanılmaya devam etti (Beldiceanu-Steinherr, 1992: 51).

Dediği Sultan Menakıbı, Dediği Sultan’ın faaliyet yürüttüğü ve içerisinde kaldığı Türkmenlerden Turgutlu ve Bayburtlu oymaklarının Karamanoğulları ile olan güçlü irtibatı, Osmanlı Devletinin Karamanoğulları Beyliğinin siyasi etkinliğini azaltıp ortadan kaldırdığı dönemde Atçekenler, Osmanlı Devleti yönetimine karşı yürüttükleri askeri faaliyetlerle büyük bir direnç göstermişler ve birçok kargaşaya neden olmuşlardır.

Osmanlı Devletinin Karamanoğullarıyla mücadele ettiği dönemde diğer beylikleri de kendi sınırlarına dâhil etmeye başlamıştı. Bu gelişmeler Karamanoğulları Beyliği sınırları içinde Erdebil Tekkesinden Şeyh Cüneyd Konya’ya kadar gelmiş ve bir dizi faaliyet başlatmıştı. Konya’da bir süre kaldıktan sonra Varsak Türkmenleri arasında da çalışmalarını sürdürmüştü (Aşıkpaşa, 1332: 264-269). Siyasi kargaşaların Karamanoğulları Beyliğinde meydana gelip artması Şeyh Cüneyd sonrası Şeyh Haydar’ın faaliyetlerinin Karamanoğulları arasında başarı oranını artırmıştı. Şah İsmail büyükbabalarının Rum içindeki halife ve müritleriyle olan ilişkisini sürdürüp geliştirmiştir. Bir süre sonra da Şah İsmail irtibat halinde olduğu topluluklarla Erzincan’da toplantı yapmıştı. Erzincan’daki bu toplantıya Karamanoğulları Beyliğinden birçok aşiretin katıldığı ve bunlar arasında Turgutlularında bulunduğu kaynaklarda yer almaktadır (Sümer, 1992: 18-19). Safevilerle başlayan siyasi, kültürel, sosyal ve dini uyuşma Atçeken konfederasyonu içerisinde yer alan özellikle Turgut ve Bayburt daha sonra Safevi Devletinin kuruluşuna iştirak eden Türkmen aşiretleri arasında yer almışlardır (Sümer, 1992: 51).

Zaviyelerin asıl görevi arasında bulunan “ayende ve revendeye” yani gelip geçen yolculara geceleme, yeme içme ve güvenli bir şekilde yoluna devam etmede rehberlik hizmeti sunmasıdır. Bu hizmetin sunulmasında zaviye adıyla anılan bir mekânı zorunlu hale getirmişti. Dolayısıyla zaviye hizmeti sürdürenler, hizmet ve hizmet mekânı olarak üçlü bir bileşenden oluşmaktadır. Zaviyeyi anlamlı ve önemli kılan hizmeti yürütenler kendilerine bağlı topluluklarıyla bir bütün olarak hizmeti sürdürürler. Zaviyeyi idare etmekle görevli kişi, ailesi ve zaviyenin bulunduğu yer-



leşim yerindeki kişilerin hangi esaslar üzerine birliktelik oluşturdukları konusu hale önemini korumakta ve açıklanmayı beklemektedir. Çünkü başlangıcı itibariyle zaviyelerin kurulması ve görevli tayini doğrudan yerleşim yerleri oluşturma, güvenliği sağlama, ticari yolları kontrol altında tutma ve haberleşmeyi elinde tutmak gibi birden fazla işlevi yerine getirmeyi amaçlamaktaydı. Zaviyeler bu amacına çok kısa sürede ulaştı ve bekleneni vererek Rum diyarını Müslüman Türk yurdu kılmış oldu (Barkan, 1942: 279-386).

Bunun için de Dediği Sultan Zaviyelerinin bulunduğu hat olarak Ilgın'dan geçen yollardan da bahsetmek yerinde olacaktır. Geleneksel askeri, haberleşme ve hac yolları kavşağında bulunan Ilgın, Dediği Sultan Zaviyesi ve merkezi zaviyenin bağlantılı diğer zaviyeleri arasındaki ilişkiyi görmeyi kolaylaştırmaktadır. Sadece Dediği Sultan Zaviyesi değil halifelerine bağlı zaviyelerinin de izlerini ve bağlantılarını anlama ve anlamlandırmaktadır. Bu bağlantı aynı zamanda Dediği Sultan'ın piri Hacı İbrahim'e ait zaviyelerin dağılımının da görülmesine imkân sunmaktadır (Çetin, 2004: 23-41; Çetin, 2009: 67-85).

Anadolu'dan geçen ana yol Üsküdar Halep olarak sürmekte ve bu yol sağ, sol ve orta olmak üzere üçe ayrılmaktadır. Aynı yol, Osmanlı döneminde "ulu yol" veya "hac yolu" olarak isimlendirilmiştir. Hac yolunun "sağ yol"u Ishaklu, Akşehir, Ilgın'dan geçmektedir (Sak ve Çetin, 2004: 179-221).

Dediği Sultan'dan bahseden kaynaklar arasında şehir tarihleri de bulunmaktadır. Bunlar arasında özellikle şehirlerin meşhurları, mimari yapıları veya hemen her özelliğinden bahsedenler Dediği Sultan'a doğrudan veya Seyit Harun münasebetiyle yer vermektedir (Konya, 1945: 507; Aydoğdu, 1994: 12-39; Çaycı ve Ürekli, 2003: 359-401; Özönder, 1990: 123-128; Önder, 1988: 21).

Sonuç olarak Dediği Sultan Ilgın Mahmut Hisar isimli yerde Turgut ve Bayburt topluluklarıyla Horasan'dan Rum'a gelen Türkmen Bey ve seyitlerinden bir tanesidir. Selçuklular öncesi ve sonrasında kendisi ve halifeleri stratejik bölgelere yaptıkları zaviyelerle yerleşmişlerdir. Bağlı bulunduğu şeyhi Hacı İbrahim'in yanı sıra Mevlana, Seyit Harun, Hacı Bektaş, Karaca Ahmet, Hacı Tuğrul, Emir Sultan, Kadıncık Ana, Halifeleri Yatağan Ahmet, Handan Sultan, Ömer, Muhammet ile Oğlu Mahmut Paşa gibi döneminde kamuya mal olmuş kişilerle irtibatının olduğu açıktır. Yine menakıpnamesinin verdiği bilgiler arasında Ilgın, Melengürd, Beyşehir, Aladağ vb. bölgelerde Sultan Alaaddin zamanında yaşadığı ve faaliyet yürüttüğü yer almaktadır.

Moğol istilasından sonra da uç bölgelere göç eden Dediği Sultan ve bağlılarının Hamidoğulları ve Menteşe'ye yayıldıkları da görülmektedir.

## **Dediği Sultan Menakıbı, Menakıbında Dediği Sultan ve Ele Aldığı Konular**

Dediği Sultan Menakıbından ilk defa M. Zeki Oral (Oral, 1954: 148-150; Oral, 1954a: 344; Oral, 1956: 45-47) bahsetmiştir. Ardından Safa Odabaşı, Oral'ın sözünü ettiği farklı bir nüshayı yayınlamıştır (Odabaşı, 1998: 365-403). Safa Odabaşı, Dediği Sultan Menakıbını ilk defa asıl metinle birlikte yayınlamıştır.

Menakıbı Farsçadan Türkçeye çeviren es-Seyyid Mustafa Rüşdi b. Muhammed Hamdi sene 1277 fi şehr-i Şevval 25 (6 Mayıs 1861) tarih kaydını eserde vermiştir. Mütercim, Sultan Dediğinin hicri 550 yılında vefat ettiğini, onun çevirdiği metnin ise onun vefatından 467 yıl geçtikten sonra halen elde olduğunu fakat eldeki kitabın oldukça yıprandığını da yukarıdaki bilgilere eklemektedir.

Menakıp da Dediği Sultan'ın Horasan, Türkistan'dan yola çıkışı, esasını attığı ve Rum'da da Ilgın yakınlarına düştüğü bildirilmektedir. Dediği Sultan ve Hacı Bektaş'ın amca çocuğu olduğu, Ahmet Yesevi tarafından gönderildikleri de anlatılmaktadır.

Horasan ve Rum erenleri karşılaşmasında Dediği Sultan'ın Horasan erenlerine gönderdiği darı üzerinden konu konuşulmuş ve tartışılmıştır. Bu durum hem darı hem de Dediği Sultan dilinden anlatılmaktadır. Horasan erenlerine darıyı kıpırdatmadan namaz kılma, imtihanı önerilir. Bunu da ancak Hacı Bektaş yapabilir. Hacı Bektaş Horasan erenlerinden izin alır ve yola koyulur. Dediği Sultan'ın gönderdiği darıyla imtihanı başarır ve Rum'a yönelir ve Rum erenleriyle karşılaşır.

Dediği Sultan'ın Horasan'dan başlayan uzun yolculuğu Ilgın'da neticelenir ve Ilgın'a yerleşir. Dediği Sultan'ın Horasan, Türkistan'dan başlayan yolculuğun ilk duraklarından bir tanesi de Hicaz'dır. Hicaz dönüşü doğrudan Konya bölgesine yönelir. Konya etrafında Beyşehir Melengüird ardından da Ilgın Aladağ'a yönelir ve burada yerleşir.

Çark urup sema ile döne döne  
Ahir nazil oldu Ilgın kurbune

Yar-ı gar idi Handan Sultan  
Dedi kim eylesen bu arada mesken

Bu Ilgın bizim has bahçemiz olsun  
İçi ve dışı cevahir ile dolsun

Dediği Sultan'ın piri Hacı İbrahim'dir.

Kâbe'ye tavaf edip zıydı[döndü?] andan  
Beyat edip Hacı İbrahim Sultan'dan

Halifeleri Yatağan Ahmet, Handan Sultan, Ömer Baba ve Muhammet Dede'dir. Ömer Baba'nın çok iyi Farsça ve Muhammet Dede'nin ise çok iyi Arapça bildiğini de kaydetmektedir. Esasen üç yüz elli budala ve yatağanı bulunduğu da metinde yer almaktadır. Dediği Sultan üç yüz elli halifesinin her birini bir yere göndermiş ve gönderdiği bu yeni yerlerde de birer "Yatağan" olduğunu kendi dilinden aktarmaktadır.

Lakin Ömer Baba ile Muhammet Dede  
Sultan'a canların ettiler feda

Bir saat olmazlardı sultansız  
Sultan da olmazdı çünkü onlarsız

Sultan onlara vasiyet eylemişti  
Bunları türbeme kon demişti

Muhammet Dede lisan-ı Arap'ta fasih  
Ömer Baba Farsî okurmuş nasih

Bunların dışında yakın irtibatı ve ilişkisi olan Yatağan Ahmet'tir.

Yatağan Ahmet derler bir er vardı  
Sultan Dediği ile yar-ı gar idi

Melengürd dağında onu kodu  
Bu aralığı sen bekle dedi

Sultan kendi Aladağ'a geldi  
Gelip bir zaman orada eğlendi

Dediği Sultan'ın kendisinden sonra zaviyesinin bulunduğu ve günümüze kadar da Mahmut Hisar olarak gelen adlandırmayı aldığı ve Konya merkezde de tekkesi bulunan oğlu Mahmut Paşa'da yer almaktadır.

Adını kodular Mahmud Padişah  
Gün gün üzre oluser gümrah

Yine kurb-ı Mahmut Hisarından  
Sultanoğlu idi anda

Menakıp, Dediği Sultan etrafında adı geçen şahısları ve kendisine bağlı topluluklara da yer vermektedir. Dediği Sultan'ın Horasan'dan Türkistan'dan birlikte hareket ettiği topluluklar Turgut ve Bayburt idi. Kendisi Hicaz'a gitti ve kendisine bağlı toplulukları ise Ilgın çevresine yönlendirdiği yine metinde yer almaktadır. Bu topluluklar hakkında verilen bilgiler ve yapılan araştırmalara bakıldığında da Türkistan'dan Ankara – Konya arasına gelip yerleştiklerinin söylenmesinin de mümkün olduğu görülmektedir (Karadeniz, 1995: 194-195).

Turgutu Bayburtu ikisi bir kardaş  
Dediği Sultan'a oldular yoldaş

Dediği Sultan bunları Rum'a saldırdı  
Kendisi dahi azm-i Hicaz kıldı

Kaçan Sultan Horasan'dan çıktı yola  
Turgut u Bayburt u kırk alacağıyla

Bunları Rum vilayetine salmıştı  
Kendisi azmi Hicaz kılmıştı

Turgut ve Bayburt dolandı Rum'a geldiler  
Gelip burada Sultan'ı bulamadılar

Vilayetli bunlarla ederlerdi cengi  
Bunların akılları olmuştu dengi

Vatandan ayrılanın hali ne ola  
Meğer yine Hak'tan inayet ola

Menakıp, Rum erenlerine gönderilen Hacı Bektaş ve Dediği Sultan'dan söz ederken, Rum erenleriyle karşılaşmanın organizasyonunu Dediği Sultan'a verir. Böylece Karaca Ahmet ile karşılaşan da Dediği Sultan olur.

Sultan Karaca Ahmed buluta binip  
Geldi eline biraz ateş alıp

Sultan Dediği Sanavber ağacına binip  
Kavrayıp kamçı eline alıp

Hacı Bektaş Karaca Ahmet karşılaşmasının anlatıldığı kısımlar ise daha önceki metinlerin aktardıklarıyla hemen aynıdır (Taşçın, 2010: 56-67). Rum erenlerinin başında ise Karaca Ahmet bulunmaktadır ve Emir Sultan, Karaca Ahmet kardeşi öğrencidir.

Horasan pırleri bir yere cem oldular  
Bir ulu mescide girüben doldular

Dediler kim Rum'a er gönderelim  
Rum erenlerin bize döndürelim

Amma bunda bir er vardı veli  
Rum erenleri demişlerdir beli

Cümle erenlerin ol serveridir  
Karaca Ahmed Sultan onun barıdır

Rum'a gelen Hacı Bektaş'ı murakabe ile görüp taşın üzerinde bir güvercin durduğunu da Karaca Ahmet haber etmektedir.

Sultan Karaca Ahmed cihana göz urdu  
Selam kapısında bir güvercin oturur gördü

Der Selam kapısında bir güvercin oturur  
Er oldur anda bize bir haber getirir

Dahi kayabaşında güvercin durur  
Karaca Ahmed Sultan güvercini görür

Hava yüzünden Karaca Ahmed iner  
Heybetinden dağ ve taş oda yakar

Kayalar hareket etti yerinde durmadı  
Hak Çalabın ne edeceğin bilmedi

Hacı Bektaş Sultan der üskün ya hacer!  
O gelen Sultan Karaca Ahmed'dir meğer

O gelen sana gelmez bana gelir  
Heybetini Allah sava kendi bilir

Hacı Bektaş Sultan yüz tutup hakka  
Dedi: cümle âlem fanidir sen beka

Cümle yoktan sensin var eyleyen  
Odu ve suyu ve toprağı yar eyleyen

Sultan Karaca Ahmed çekti silahı  
Rebbena sensin padişahlar padişahı

Bugün geldi üzerime Karaca Ahmed  
Def et şerrini hi-hakkı Muhammed

Bu halde iken Karaca Ahmed iner  
Hacı Bektaş Veliye el sunar

Hacı Bektaş söyler gör ne der:  
Sultan Karaca Ahmed eyidür behey yar!

Er ere bir yırtıcı surette mi gelir  
Ere doğru gelen meğer erdir ol

Hacı Bektaş der: durma bir geda  
Er oldur cansıza bine yürüde

Öyle deyüben kayaya bindi  
Haykırıp kayaya bir kamçı saldı

Sıçrayıp kayaya bir kez ya Allah dedi  
Sultan Karca Ahmed'den yana yürüdü

Hacı Bektaş Sultan bir âdem olur  
Dinle imdi anda başa ne gelir

Kavrayıp biri birini tuttular  
Üç gün [üç] gece cenk ettiler

Hacı Toğrul, konusu da yine diğer metinlerde anlatıldığı gibi aktarılmaktadır (Taşgın ve Solmaz, 2012: 105-129). Ayrıca karakuş, toğrul, sungur, laçin, doğan, çağrı, çavlı, turumtay, balaban gibi adlandırmalar ile bunların anlamları üzerinde durulması menakıb metinlerinin dillerinin anlaşılmasını kolaylaştıracaktır (Sümer, 1999a: 120-122). Rum erenleri meclisinde konu geçince Hacı Tuğrul, Hacı Bektaş'ı yani güvercini bir karakuş olup alıp gelmeyi teklif eder ve Karaca Ahmet de kendisini gönderir. Fakat arzu ettiği gibi olmaz, Hacı Bektaş birden tavşancıl olur ve onu yakalar ve yaralar. Yine Hacı Tuğrul ve Hacı Bektaş arasında geçen hadiseleri Hacı Tuğrul'un haber vermek için geldiği de yazılıdır.

Hacı Tuğrul varuben bildi hali  
Gelüb bunlara bildirdi ahvali

Kadıncık Ana'dan bahsederken Kadıncık Ana'nın Sultan Alaaddin ailesinden olduğunu da söylemektedir.

Padişah idi tahtı Konya'da  
Sultan Ala-addin ve'd-dünyada

O sultan ehlinden Kadıncık Ana  
Bu canipte oldukta revane

Söz öküşür hele bu araya geldi  
Altındaki katır yürümedi hele durdu

Böyle rivayet etti raviler  
Kendi durur etrafa adamlar salar

Tehi değil bu arada er var görün  
Dedi her kande ise tez bulun

Dediği Sultan'ın Konya ve civarında bulunan diğer velilerle görüşmeleri hakkında da bilgi verilmektedir. Bunlar arasında Mevlana'nın kendisini cemaatle namaz kılmaya davet ettiği bir mektup gönderdiği de kayıtlıdır.

Raviler işit bir dahi ne demiş  
Münla Celalettin mektup göndermiş



Demiş ey veli buraya gelesin  
Gelip bunda cemaatle namazı kılasın [5a]  
Sultan Dediği dedi ey âlemler şahı  
Muhammet Mustafa'ya aşkı ilahi

Kable'r-risalet dağ başında Cebrail  
Sure-i İkra anda oldu nazil

Seyit Harun'dan bahsetmekte ve Seyit Harun Menakıbında da Dediği Sultan'dan söz edilmektedir. Ayrıca Dediği Sultan Menakıbında da Seyit Harun ile arasında bir anlaşmazlığa işaret eden ifade bulunmaktadır. Seyit Harun'un Dediği Sultan'ı ortadan kaldırmaya çalıştığı ve ona gönderdiği okun, kendisine döndüğü ve onun zehriyle öldüğünü bildirmektedir.

Ol arada var idi meğer bir er  
Seyit Harun derlerdi ona meğer

Dediği Sultan'a kasten ok atar  
Karşı varır Sultan okunu tutar

Dediği Sultan eydür kim ki bize ok ata  
Attığı ok gene kendüye bata

Rumuz ile oku geri dönderir  
Seyit Harun okun zahminden ölür [4a]

Hatta cenaze törenine gittiğinde Seyit Harun'un kızı, Dediği Sultan'a bunu neden yaptığını sormaktadır. O, bunu Seyit Harun'un kendisinin yaptığını söyleyip suçlamaktadır.

Seyit Harun'un bir kızı var idi  
Sahibi keramet idi bir dohtar idi

Sultan'a eydür katil Dediği yine geldi  
Benim babamı neyledin ve ne kıldın

Sultan eydür müntekimdir ol baki  
Baban kendi kendüye urdu oku

Seyit Harun'un anlatıldığı yerlerde başka kişilerin öldüğünden de bahsedilmektedir. Dediği Sultan bu ölümlerin kanlarına dokunmuş ve eli kan olmuştu. Bir süre sonra da eline bulaştırdığı kanı başına sürmüş ve Kızılbaşlı olmuş. Bu işaret Dediği Sultan'ın beş terekli olduğunu da bildirmektedir.

Sultan ol kanı başına sürdü  
Kisvesi kızıl olmağa kızıl oldu

Bir elin parmağı bilirsin kaçtır  
Ol sebepten kisvesi tereki beştir

Beş parmağın başına sürdüğü için  
Her bir günün namazı beş vakit olduğu için

### **Sonuç**

Makale, Anadolu Selçuklu Devletinin merkezi olan Konya ve çevresine Horasan'dan başlayan göçler ve göçlerle beraber gelen topluluklar ile onların başlarında reis – seyitlerden Dediği Sultan ve menakıbını konu edindi. Buradan yola çıkarak Moğol saldırıları, meydana gelen siyasi istikrarsızlıklar ve bozulan iktisadi yapı etrafında kervansaraylarla sağlanan güvenli yolculukların destekçisi olarak zaviyelerin etkisine işaret etti. Bu çerçevede organizasyonun aktörleri göçmenlerin başlarında yer alan pir ve mürşitlerin stratejik öneme sahip bölgelerde önce Bizans ardından da Moğollara karşı güvenli ortam oluşturmaya çalıştıkları ortaya konuldu. Savaş ve siyasi kargaşalara rağmen pir ve mürşitler zaviyeler etrafında organize edip örgütlediği toplulukları bir arada yeni toprakları şenlendirmelerindeki etki başarıları açıklığa kavuşturuldu. Özellikle uluslararası ticaret yoluna ilişkin atılan adımlar göç, askeri ve haberleşme alanlarını kontrol etme gücü sunarken kuzey güney ve doğu batı eksenindeki akışı da takip etme fırsatı verdiği görüldü. Bir süre sonra beraberinde imkânları da getiren fırsatlarla göçmenlerin Bizans ve Moğollar arasında sıkıştığı dönemlerde de küçük beyliklere dönüşerek etkili olmayı sürdürdüler.

Makale, göç, yeni yerleşim yerleri, ticaret yolu etrafında atılan stratejik adımlara örnek olarak Konya çevresinin Alevi Bektaşî ocakları açısından önemine işaret edip Dediği Sultan ve Menakıbı çerçevesinde bu konuya değindi. Makale de doğrudan Dediği Sultan Menakıbından yararlanarak verilen bilgilerin dışında Tahrir ve vakıf kayıtlarının yanı sıra şehir tarihleri, mimari, sanat tarihi ve diğer menakıp kayıtlarına da yer verildi.

Dediği Sultan, Hacı İbrahim'in halifesidir. Dediği Sultan'ın halifeleri arasında Yatağan Mürsel Ahmet'in zaviyeleri de günümüze kadar ulaşmıştır.

Dediği Sultan zaviye ve zaviyeleri kadim ticaret, askeri ve hac yolunun Anadolu kısmında sağ yol üzerinde bulunmaktadır.

Dediği Sultan Menakıbının verdiği bilgilere göre Dediği Sultan, halifeleri ve diğer müritlerle Konya ve çevresinin Alevi Bektaşî ocaklarının merkeze hareket noktasında bulunmaktadır. Özellikle Anadolu Selçukluları öncesi ve Moğol saldırıları sonrasında uçlara doğru hareket eden topluluk ve pirlere geçiş alanında yer almaktadır. Bu bakımdan da tarihi kayıtlarda bu topluluklar ve bağlı oldukları pirlere vakıf ve tahrirlerine rastlanmaktadır. Konya çevresinden Anadolu içlerine ve uçlara doğru hareketi takip etmede de Dediği Sultan ve Menakıbı büyük bir katkı sunmaktadır.

### Sonnotlar

- <sup>1</sup> İbrahim Hacı hakkında Karaman Vakıflarına bakınız: (Erdoğan, 2004a: 145).
- <sup>2</sup> İbrahim Hakkı Konyalı verdiği bu bilgilere bir de "Dediği Sultan zadelere Hacı Bayram'ın adamları gibi halkçı adamlardır. Alın teriyle kazanırlar ve kazançlarına tekkelerine konup göçenleri iştirak ettirir." demektedir.
- <sup>3</sup> 2011 yılı Temmuz ayında Kayseri ili Develi ilçesi Havadan köyünde Hacı İbrahim hakkında Zaviyesinin bulunduğu yerde araştırma yaptık. Bu çalışma boyunca bize yoldaşlık eden değerli bilim adamı Dr. Sultan Topçu'ya minnet ve teşekkür borçluyuz. Kayseri Develi'de yapmış olduğumuz alan araştırmasında köylülerin anlattığı bir kerameti benzerliği itibarıyla buraya aktarmayı uygun gördük. Günümüzdeki Havadan köyü sonradan yerleşim yeri haline gelmiş. Esasen İbrahim Hacı Zaviyesi de köye 2 km uzaklıktadır. Zaviyenin üst kısmında dağın eteklerinde Erik Ağacı olarak isimlendirilen ağaçlar bulunmaktadır. Erik Ağacı mevkii ve köyü ise Zaviyenin bulunduğu dağın diğer yakasındadır. Zaviyenin Erik Ağacı olarak isimlendirilmesinin nedenlerinden bir tanesi de idari olarak bağlı bulunan köydür. Yoksa bugünkü Havadan köyü değildir. Diğer yandan Erik Ağacı adlandırması da İbrahim Hacı'nın kendi asası ve onunla gösterdiği kerametiyle ilgilidir. Benzeri bir su çıkarma kerameti de Dediği Sultan'ın piri Hacı İbrahim tarafından gösterilir. Hacı İbrahim, Kayseri Develi Havadan (Erik Ağacı) zaviyesinde koyunları otlatırdı. Bu zaviye Zamantı suyuna çok yakındı. Koyunları Zamantı çayına indirmedeği ve hatta hiç su içirmedeği sürü sahipleri tarafından konuşulur. Ardından da bunun gerçek olup olmadığı araştırılır. Hacı İbrahim, koyun sahipleri tarafından takip edilir. Erik Ağacı'nın bulunduğu yerde asasını yere vuruyor, oradan bir su çıkıyor ve bütün sürü bu sudan içiyor ve otlamaya devam ediyor. Sonra su kayboluyor. Bu keramet gördükten sonra onun çıkardığı su böyle kalıyor ve günümüzde de halen bu su durmaktadır.

## Kaynakça

- AŞIKPAŞAZADE (1332). Tevarih-i Âl-i Osman Aşıkpaşazade Tarihi, Notlandıran: Âli Bey, İstanbul, Matbaa-iÂmire.
- AYAZ, A. (2008). Seydişehir Tarihi, Seydişehir: Kendi Yayını.
- AYDOĞDU, D. (1994). Beykonaklım, Kendi Yayını.
- BAKIRER, Ömür – Faroqhi, Surayya (1975). “Dediği Dede ve Tekkeleri”, Belleten, Sayı 155, Ankara:Türk Tarih Kurumu Basımevi, ss. 447-471.
- BARKAN, Ö. L. (1942). “Osmanlı İmparatorluğunda Bir İskan ve Kolonizasyon Metodu Olarak Vakıflar ve Temlikler I”, Vakıflar Dergisi, Cilt 2, Ankara, Vakıflar Umum Müdürlüğü Neşriyatı, ss. 270-353.
- BELDICEANU-STEINHERR, I. (1991). “Atçeken”, İslam Ansiklopedisi, cilt 4, İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, ss. 51.
- ÇAYCI, A. (2008). Eşrefoğlu Beyliği Dönemi Mimari Eserleri, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- ÇAYCI, A. ve ÜREKLİ, B. (2003). “Dediği Sultan Haziresi Mezar Taşları” Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, Sayı 10, Konya: Selçuk Üniversitesi Yayınları, ss. 359-401.
- DEMİR, A. (2006). “Tahrir Defterlerine Göre Akşehir Zaviyeleri”, Doğumunun 65. Yılında Prof. Dr. Tuncer Baykara’ya Armağan Tarih Yazıları, Editör: M. Akif Erdoğan, İstanbul: IQ Kültür Sanat Yayınları, ss.127-157.
- ERDOĞRU, M. A. (1994). “Karaman Vilâyeti Zâviyeleri”, Tarih İncelemeleri Dergisi, Sayı 9, İzmir: Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, ss. 89-158.
- ERDOĞRU, M. A. (2003). “Murad Çelebi Defteri: 1483 Yılında Karaman Vilâyetinde Vakıflar II”, Tarih İncelemeleri Dergisi, Sayı 18, No: 2, İzmir: Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, ss. 99-140.
- ERDOĞRU, M. A. (2004). “Murad Çelebi Defteri: 1483 Yılında Karaman Vilâyetinde Vakıflar III”, Tarih İncelemeleri Dergisi, Sayı 19, No: 1, İzmir: Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, ss. 119-154.
- ERDOĞRU, M. A. (2004a). “Murad Çelebi Defteri: 1483 Yılında Karaman Vilâyetinde Vakıflar IV”, Tarih İncelemeleri Dergisi, Sayı 19, No: 2, İzmir: Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, ss. 141-176.
- ERDOĞRU, M. A. (1992). “Karaman Vilayatinin İdari Taksimatı”, Osmanlı Araştırmaları, Sayı, 12, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, ss. 425-430.
- HÜSEYİNKLİOĞLU, A. (2008). Karaman Beylerbeyliği’nde Konar-Göçer Nüfus (1500-1522), Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi.
- KARADENİZ, H. B. (1995). Atçeken Oymakları (1500-1642), Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi.

- KARADENİZ, H. B. (2000). "Atçekenlik ve Atçeken Yörükleri", *Anadolu'da ve Rumeli'de Yörükler ve Türkmenler Sempozyum Bildirileri*, Ankara: Yörük-Türk Vakfı Yayınları, ss. 183-193.
- KILIÇ, F. ve Diğerleri (2007). *Horasan'dan Anadolu'ya Alevilik Bektaşılık ve Denizli Oğuz Yerleşimine Genel Bakış*, Ankara: Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Yayınları.
- KOCA, S. (2008). "Diyâr-ı Rûm'un (Roma Ülkesi = Anadolu) Türkiye Hâline Gelmesinde Türk Kültürünün Rolü", *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, Sayı 23, ss. 1-53.
- KONYALI, İ. H. (1945). *Nasreddin Hocanın Şehri Akşehir, Tarihi-Turistik Kılavuzu*, İstanbul.
- KONYALI, İ. H. (2007). *Konya Tarihi*, Konya: Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları.
- KURNAZ, C. (1991). *Abdülkerim bin Şeyh Mûsâ Makâlât-ı Seyyid Hârûn*, İstanbul: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- NOYAN, B. (2002). *Bütün Yönleriyle Bektaşılık ve Alevilik*, Cilt 5, Ankara: Ardıç Yayınları.
- ORAL, Z. (1954). "Mürsel Yatağan Vakfı", *Belleten*, Cilt 18, Sayı 71, ss. 337-345.
- ORAL, Z. (1954). "Turgut Oğulları", *IV. Türk Tarih Kongresi (10-14 Kasım 1948, Ankara)*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, ss. 140-157.
- ORAL, Z. (1956). "Turgut Oğullarına Ait Eserler", *Vakıflar Dergisi*, Sayı 3, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, ss. 32-65.
- ÖNDER, M. (1988). "Seydişehir'de Seyit Harun Külliyesi, Vakıfları ve Bânisi", *Vakıflar Dergisi*, Sayı 20, Ankara: Vakıflar Genel Müdürlüğü Yayınları, ss. 13-28.
- ÖZÖNDER, H. (1990). *Konya Velileri*, 2. Baskı, Konya.
- SAK, İ. ve ÇETİN, C. (2004). "XVII. Ve XVIII. Yüzyıllarda Osmanlı Devleti'nde Menziller ve Fonksiyonları: Akşehir Menzilleri Örneği", *Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, Sayı 16, Konya: Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, ss. 179-221.
- SÜMER, F. (1950a). "Osmanlı Devrinde Anadolu'da Yaşayan Bazı Üçoklu Oğuz Boylarına Mensup Teşekküller", *İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Dergisi*, Cilt 11, No. 1-4, ss. 437-508.
- SÜMER, F. (1950b). "XVI. Asırda Anadolu, Suriye ve Irak'ta Yaşayan Türk Aşiretlerine Umumi Bir Bakış", *İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Dergisi*, Cilt 11, No. 1-4, ss. 509-523.
- SÜMER, F. (1958). "X. Yüzyılda Oğuzlar", *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih Coğrafyası Fakültesi Dergisi*, Cilt 16, Sayı 3-4, ss. 131-162.
- SÜMER, F. (1960). "Anadolu'ya Yalnız Göçebe Türkler Mi Geldi?", *Belleten*, Cilt 24, Sayı 96, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, ss. 567-594.

- SÜMER, F. (1992). Safevî Devletinin Kuruluş ve Gelişmesinde Anadolu Türklerinin Rolü, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- SÜMER, F. (1999). Oğuzlar (Türkmenler), 5. Baskı, İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı Yayınları.
- SÜMER, F. (1999a). Türk Devletleri Tarihinde Şahıs Adları Cilt I-II, İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı Yayınları.
- ŞİKÂRÎ (2005). Karamannâme, Hazırlayanlar, Metin Sözen – Necdet Sakaoğlu, İstanbul: Karaman Valiliği – Karaman Belediyesi Yayını.
- TAŞĞIN, A. ve SOLMAZ, B. (2012). “Hacı Bektaş Ve Hacı Toğrul Karşılaşması: Güvercin ve Doğan Donuna Bürünme”, Turkish Studies - International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic Volume 7/1 Winter, p.105-129.
- TAŞĞIN, A. (2010). “Hacı Bektaş’ın Rum’a Gelişi ve Karaca Ahmed İle Karşılaşması”, Uluslar arası Hacı Bektaş Veli Sempozyumu, Derleyenler Pınar Ecevitoglu, Ali Murat İrat, Ayhan Yalçinkaya, Ankara: Dipnot Yayınları, ss. 56-67.
- TUNCER, O. C. (1977). “Konya İlgin Beykonak Köyü Dediği Mahmut Sultan Mescidi”, Milli Kültür, Sayı 9, Ankara: ss. 52-55.
- ULUÇAY, M. Ç. (1946). “Makâlât-ı Seyyid Harun”, Belleten Cilt 10, Sayı 40, ss. 749-778.

# HATİP ZÂKİRÎ HASAN EFENDİ’NİN NÜHÜFT MAKAMINDAKİ İMAM HÜSEYİN MERSİYESİ

Gülçin YAHYA KAÇAR\*

## Özet

Bu çalışmada, XV. yüzyılın ilk yarısında yaşamış büyük alim, şeyh ve mutasavvıf Yazıcıoğlu Mehmet Efendi (? – 1451) tarafından kaleme alınmış ve Halvetiyye dergâhına mensub zâkirbaşı Hatib Zâkirî Hasan Efendi (Foça 1545?-İstanbul 1623) tarafından bestelenmiş olan Nühüft makamındaki “İmam Hüseyin Mersiyesi”nin beste analizi yapılmıştır. Güfte, Yazıcıoğlu’nun önemli eseri Muhammediye’nin ikinci bölümünde yer alan “Vefâtü’l-Hasan ve’l Hüseyin” adlı elli dört beyitten oluşan Kerbela mersiyesinden alınmıştır. On mısra ve beş beyit olarak bestelenmiş olan Mersiye’de Hazreti Hüseyin ve Ehli Beyt’in Kerbela’da şehit edilmeleri üzerine hissedilen acı ve Ehl-i Beyt’e karşı olan sevgi ve muhabbet ifade edilmiştir. Nühüft makamının seyri kullanılırken nağmelerdeki hüznü, duygulu yakarış da güftenin anlamı ile paralellik göstermektedir. İmam Hüseyin Mersiyesinin iki farklı nüshası bulunmaktadır. Birincisi Dr. Suphi Ezgi (1869-1962) tarafından Durak Evferi usulünde diğeri Ahmet Hatipoğlu (d.1933) tarafından usulsüz olarak yazılmış nüshalarıdır. Günümüzde Ahmet Hatipoğlu’nun tashih ettiği notanın kullanıldığı görülmektedir. Bu çalışma, Türk din musikisinin önemli bestekârı Hatip Zâkirî Hasan Efendi’nin Nühüft makamındaki İmam Hüseyin Mersiyesi’nin Ahmet Hatipoğlu tarafından notaya alınan nüshası üzerinden musiki yönüne ışık tutmak amacı ile yapılmıştır. Çalışmada mersiyesinin hem form, makam, usul analizleri yapılmış hem de Türk musikisinin dokuz yüz yıllık makamı olan Nühüft makamının kullanımı ile ilgili sonuçlara varılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Mersiye, Nühüft makamı, Hz. Hüseyin, Yazıcıoğlu Mehmet Efendi, Hâtib Zâkirî Hasan Efendi, Ehl-i Beyt

## İMAM HÜSEYİN ELEGY OF HATİP ZÂKİRÎ HASAN EFENDİ IN NÜHÜFT MANNER

### Abstract

his study is related to the analysis of the composition of “Imam Hüseyin Elegy” written by the great theologian and philosopher of the XVth century Yazıcıoğlu Mehmet Efendi and composed by Hatib Zâkirî Hasan Efendi from Halvetiyye temple in Nühüft Manner. This was taken from Kerbela elegy which was formed by 54 couplets named as “Vefâtü’l-Hasan ve’l Hüseyin” from the second part of his master work Muhammediye. The elegy expresses

\* Prof. Dr., Gazi Üniversitesi, Türk Müziği Devlet Konservatuarı, Çalgı Eğitimi, Ankara/Türkiye, gulcin@gazi.edu.tr



the pain felt after the martyrdom of Hüseyin and the Ehli Beyt (holly people) and the respect felt towards them. Nühüft manner shows parallelism with the lyric with its sad and sentimental lamentations. There are two different notations of Imam Hüseyin's Elegy. The first was written by Subhi Ezgi (1869-1962) in with Durak Evfer tempo while the other copy was written by Ahmet Hatipoğlu (d.1933) without rhythm. Today, the note which is amended by Ahmet Hatipoğlu has been used. This study has been conducted to shed light on the Imam Hüseyin's Elegy which was composed by the important composer music of Turkish religious preacher Zakir Hasan and noted by Ahmet Hatipoğlu. In this study both the elegy of form, manner, rhythmic features have been analyzed and the conclusions have been reached regarding the use of Nühüft manner which has existed for nine hundred years in Turkish Music.

**Keywords:** Elegy, Nühüft manner, St. Hüseyin, Yazıcıoğlu Mehmet Efendi, Hatib Zâkirî Hasan Efendi, Ehl-i Beyt

## Giriş

İmam Hüseyin Mersiyesi'ni yazan Yazıcıoğlu Mehmet Efendi, XV. yüzyılın ikinci yarısında II. Murad ve Fatih Sultan Mehmet döneminde yaşamış olan (? – 1451) şeyh, alim ve tasavvuf ehli bir zattır. Ankara'da doğduğu tahmin edilmekle birlikte hayatının büyük bir bölümünü Gelibolu'da geçirmiştir. Burada bulunduğu sırada Gelibolu'ya gelen Hacı Bayram Velî Hazretlerine intisab ederek tarikata girmiştir. Kendisinden yaklaşık yüzyıl sonra doğmuş olan Hatip Zâkirî Hasan Efendi'nin (Foça 1545?-İstanbul 1623) besteleyeceği ve 21. Yüzyıla kadar ulaşan büyük ve önemli bir eseri kaleme almıştır. Bu önemli manzum eserin adı Muhammediye'dir. Muhammediye'nin ikinci bölümünde yer alan ve Kerbela Mersiyesi olarak bilinen mersiye'nin başlığı "Vefâtü'l-Hasan ve'l Hüseyin"dir. Nühüft makamında ve Türk musikisinin Mersiye formunda bestelenen kısmı ise bu bölümdür. Mersiyeden alınan on mısra ve beş beyit XVII. Yüzyılın önemli dinî form bestekârlarından biri olan Hatip Zâkirî Hasan Efendi tarafından Nühüft makamında bestelenmiştir.

Yazıcıoğlu Mehmet Efendinin vefatından yaklaşık yüz elli yıl sonra mersiye'yi besteleyen Hatip Zâkirî Hasan Efendi de bir tarikat üyesidir. Halvetiyye tarikatı mensubu olup musiki eğitimini tekkede yapılan zikirlerde öğrenmiştir. İbadetin yanı sıra Türk musikisinde önemli bir eğitim kurumu olan dergâhlar pek çok bestekârın yetişmesinde önemli rol oynadığı gibi Hatip Zâkirî'nin de yetişmesini sağlamıştır. Zikir âyinlerini başarı ile yürütmesinden ve önderlik etmesinden dolayı Zâkirbaşı olmuştur. Türk din musikisinin en seçkin beş eserini bestelemiştir (Ateş, 1999: 36). Nat-ı Peygamberi, Dilkeşâveran Sabah Salâtı ( Usûlü: Durak Evferi), Hüseyinî Cenaze Salâtı, (Usûlü: Durak Evferi) Bayatî Cuma ve Bayram Salâtı (Usûlü: Durak Evferi), Irak Temcîd ve Münâcât (Usûlü: Durak Evferi), Nühüft İmam Hüseyin Mersiyesi (usûlsüz) (Öztuna, 1990: 333) eserleridir. Bazı kaynaklar İtrî'ye atfedilen

Segâh makamındaki Tekbîr ve Salât-ı Ümmiye'nin de Hatip Zâkirî Hasan Efendi'ye ait olduğunu iddia etmektedir ( Yavaşca, 2002: 629).

Türk Din Musikisi'nde önemli bir yere sahip olan mersiyeler usullü ya da usulsüz olarak farklı makamlarda bestelenmektedir. Mersiyeler solo olarak söylenmektedir. Mersiyeye okuyanlara mersiyehân ve nevhahân adı verilmektedir. Arap, Fars ve Türk edebiyatında ölenlerin ardından onu öven ve kaybından dolayı üzüntüsünü ifade eden şiirlere mersiyeye denilmektedir. Mersiyeler Türk-İslam edebiyatında sadece Kerbela olayının anlatılması amacıyla kaleme alınmış eserlerdir (Can,1974:19-21). Ölenin ardından yakılan bu ağıtlar musikiyle birleşmiştir. Türk musikisinin makam ve usulleri kullanılarak mersiyelerde anlatılan olaylar daha da etkili hal almıştır. Hatip Zâkirî Hasan Efendi'nin Nühüft makamında bestelediği mersiyenin sözleri şöyledir:

Rivâyette gelir bir gün Rasûlullâh olup dilşâd  
Ki dizinde oturmuştu Hüseyin ile Hasen şehzâd

Hüseyin'i öptü boynundan Hasen ağzı dudağından  
İkisin bâb u şefkatten bu resm'e eyledi irâd

İrişti Cebreil derhal elinde var idi üç şâl  
Biri kâre biri saru biri kızıl idi vekkâd

Dedi: Allah selâm eder buyurur kim revâ mıdır  
Beni nice sever ol kim bana karşı öper evlâd

Divânında eli bağlı kulundur ya Rasûlullâh  
Yazıcıoğlu'na eyle şefaata olasın dilşad

*Mefâilün / Mefâilün / Mefâilün / Mefâilün /*

Bu mersiyeye, matem ayı olarak kabul edilen muharrem ayının onundan itibaren hemen hemen bütün tekkelerde özel âyinler sırasında kendine özgü eda ve tavır ile okunmuştur. Mersiyenin okunuşunda ses güzelliğinin yanı sıra konuya hakimiyet ve konunun hissettirilerek okunması da önemlidir. Ehl-i Beyt muhabbeti hakkında hadislerin bulunması sebebiyle Kerbela olayı ve Şehid Hz. Hüseyin ile ilgili pek çok mersiyeler yazılmış ve bestelenmiştir (Can, 1974: 19). Ancak bu mersiyelerin müzikal analizleri konusunda hiçbir çalışma yapılmamıştır. Mersiyelerin ve çalışmaya konu olan Nühüft mersiyenin edebî, felsefî, tasavvufî bilgilerinin haricinde mûsikî

yönü ele alınmamıştır. Bölümleri, musiki cümleleri ve yapıları, makam ve usul özellikleri, geçkileri gibi musiki alanına yönelik incelemeler yapılmamış, sadece kağıt üzerindeki notalardan ibaret kalmıştır. Mersiyehânların yetişmemesi nedeni ile mersiyeler unutulma ve kağıt üzerinde kalma tehlikesi ile başbaşadır.

İmam Hüseyin Mersiyesinin iki farklı nüshası bulunmaktadır. Birincisi Dr. Suphi Ezgi (1869-1962) tarafından Durak Evferi usulünde diğeri Ahmet Hatipoğlu (d.1933) tarafından usulsüz olarak yazılmış nüshalarıdır. Günümüzde Ahmet Hatipoğlu'nun tashih ettiği notanın kullanıldığı görülmektedir. Bu çalışma, Türk Din Musikisinin önemli bestekâri Hatip Zâkiri Hasan Efendi'nin Nühüft makamındaki İmam Hüseyin Mersiyesi'nin Ahmet Hatipoğlu tarafından notaya alınan nüshası üzerinden mûsikî yönüne ışık tutmak amacı ile yapılmıştır.

Çalışmada mersiyenin hem form, makam, usul analizleri yapılmış hem de Türk musikisinin dokuz yüz yıllık makamı olan Nühüft makamının kullanımı ile ilgili sonuçlara varılmıştır.

## İmam Hüseyin Mersiyesinin Özellikleri

### a) Makam Özellikleri

Mersiyenin bestelendiği makam olan *Nühüft* Farsça bir kelime olup gizli, saklı anlamına gelmektedir (Devellioğlu, 1986: 1013). XIII. yüzyıldan itibaren günümüze kadar gelebilmiş en eski makamlardandır. Ancak Nühüft makamı günümüze ulaşana kadar çeşitli değişimler göstermiştir. Bu değişim çizgisini özetlemesi bakımından, II. Abdülhamid dönemi Maârif Nezâreti Celîlesi (günümüzde Milli Eğitim Bakanlığı) evrâk kalemi mümeyyiz-i sânisî (ikinci kâtibi) Hasan Tahsîn tarafından hazırlanmış *Gülzâr-ı Mûsikî* isimli eserde şöyle ifade edilmiştir:

“İşbu nühüft makâmı gizli bir şey olduğu cihetle edvâr-ı kadîmde (*eski devirlerde*) ibtidâ (*en önce*) muhayyer perdesinden bed ederek (*başlayarak*) nevâya kadar inüb ba'dehû (*ondan sonra*) ısfahân çeşnisine karîb (*yakın*) hicâz, kürdî ile düğâhda karâr eder deyû (*diye*) tahrîr ve beyân eylemişler (*yazmış ve söylemişler*) ise de (Recep Çelebi) ve (Behreci-zâde) gibi hânende-gân-ı kadîmenin (*eski hânendelerin*) kavli (*sözü*) nevâdan hareketle evc, muhayyer basarak düğâh, râst, irâk ile aşîrân kalur demişler ve neyzen (Ali Hoca) ve tanbûri (Muhammed Çelebi) kavli nevâ perdesinden hareket edüb, rehâvî çeşnisiyle râsta inüb, râstdan irâk ile aşîrân kalur deyû iddiâ etmişler ve ekseriyet (çoğunluk) bu tarîki (*yolu*) müstahsen (*güzel*) görmüşdür. Rehâvî çeşnisiyle (*rehâvî tadıyla*) râst, irâk, aşîrân, yegâh açub, tekrâr perde perde rehâvî yüzünden hüseyinî perdesine kadar çıkub, ba'dehû aşîrâna kadar inüb karâr eder” (Tahsîn, 2012:24).

Nühüft'ün diğer bir tarifi Kantemiroğlu'nun hocası olan Tanburi Koca Angeli ve Tanburî Çelebi'nin tarifidir. Nevâ perdesinden hareket edip Bûselik perdesi ile Dügâh'a iner ve oradan tam perdelerle aşağıya inip Aşîrân'da karar kılar. Bûselik perdesi ve Dügâh perdesinin vurgulanması bu makam tarifini diğer iki makam tarifinden ayırır (Hatipoğlu, 2011: 121).

Hatip Zâkirî Hasan Efendi'nin İmam Hüseyin Mersiyesi için seçtiği Nühüft makamı içinde Nevâ, Yegâh, Uşşak ve Rast makamlarını ve çeşnilerini bulunduran ağır, hüznü, vakurlu, yanık bir makamdır.

Nühüft makamının dizileri şöyledir (Özkan, 2006:506):

*Yerinde Nevâ Makamı Dizisi*

*Yegâh'ta Rast Makamı Dizisi*

*Hüseyinâşîrân'da Uşşak Dörtlüsü*

## b) Seyir Özelliği

Mersiye Nevâ perdesinden seyre başlamakta; Nevâ, Hüseyinî, Nim Hicaz ve Bûselik perdelerinde dolaşarak birinci beyti tamamlanmaktadır. “*Rivâyette gelir bir gün Rasûlullâh olup dîlşâd, Ki dizinde oturmuştu Hüseyin ile Hasen şehzâd*”. İlk beytin hem birinci hem de ikinci mısraında aynı nağmeler ve aynı seyir özelliği kullanılmıştır. Nim Hicaz perdesi yeden tutularak Nevâ perdesi sıkça kullanılmış ve Bûselik perdesinde asma kalıplar yapılmıştır. Bölüm sonu itibariyle Bûselik perdesinde kalmıştır. Burada Nişâbûr makamı etkisi hissedilmektedir. Bu bölüm, Mersiye'nin makam seyri açısından birinci bölümdür. Birinci Bölüm (A) harfi ile gösterilmiştir. Bu bölüme ait nota aşağıdadır:

(A)

Ri vâ yet te ge lir bir gün Ra sû lul lah o lup  
 dil şâd şâd Ki di zin de o tur muş tu  
 Hü sey ni le Ha sen şeh zâd zâd

Mersiyenin ikinci beytinin ilk mısraı Nühüft makamının gereği olarak Nevâ perdesi üzerindeki Rast beşlisi seslerini göstererek devam etmektedir. “*Hüseyin’i öptü boynundan Hasen ağzı dudağından*” mısraında Nevâ ve Muhayyer perdeleri aralığında makam seyri gösterilmektedir. Burada makam dizisinin üst perdelerinde seyir yapıldığını görmek mümkündür. Makam çok tizlerde seyir eden bir makam değildir. Ağıt olmasına rağmen mersiyenin ezgilerinde çok tiz perdelerle çıkmadan, feryad, fügen, bağırs, haykırış nağmeleri yapılmadan acı hissettirilmekte iç dünyada yaşatılmaktadır. Farklı bir nağmeye sahip olduğu ve farklı perdelerde dolaştığı için bu bölüm Mersiyenin makam seyri açısından ikinci bölümüdür. İkinci bölüm (B) harfi ile gösterilmektedir. Bu bölüme ait nota aşağıdadır:

(B)

Hü sey n’i öp tü boy nun dan Ha sen ağ zı du da ğın dan

Mersiyenin ikinci beytinin ikinci mısraı “*İkisin bâb u şefkatten bu resm’e eyledi irâd*” sözleriyle başlamaktadır. Nim Hicaz perdesi yeden olarak kullanılmış ve Nevâ perdesinde kısa bir kalış gösterilmiştir. Yegâh perdesine kadar inip Hüseyinîaşirân’da karar ettiği ve Nühüft makamı dizisinin tamamının gösterildiği mısra olmuştur. Yerinde Yegâh ve Hüseyinîaşirân perdesinde Uşşak dörtlüsü kullanılmıştır. Nühüft makamının önemli kalışlarından biri de Dügâh perdesindeki kalışlardır. Dügâh perdesi Nühüft makamının ikinci merteye güçlü perdesidir. Dügâh perdesinde Rast dörtlüsü kullanılmıştır. Aşağıdaki seyirde bu kalışlar görülmektedir. Seyir özelliği ve nağmesi diğer bölümlerden çok farklıdır. Makamın durak perdesi gösterilmiştir. Yarım karar verilmiştir. Bu bölüm Mersiyenin makam seyri açısından üçüncü bölümüdür. Üçüncü bölüm (C) harfi ile gösterilmiştir. Bu bölüme ait nota aşağıdadır:

(C)

İ ki sin bâ bu şef kat ten bu res me ey le di î

râd

Nühüft makamındaki karar gösterildikten sonra Mersiyenin sözlerinde olmayan küçük kelimeler ilave edilmiştir. Türk musikisinde kullanılan ve lâfzî terenüm adı verilen kelimelerden *Hey yâr ey yâr ey* kelimeleri ile yeni bölüme köprü kurulmuştur. Bu köprüde Nevâ perdesi üzerindeki Rast dörtlüsü seslerinin inici olarak kullanıldığı görülmüştür. Gerdaniye makamına geçki yapılmıştır. Köprüye ait nota aşağıda gösterilmiştir:

(Köprü)

Hey yâr ey yâr ey

Mersiyenin üçüncü beyti "*İrişti Cebreil derhal elinde var idi üç şal*" sözleri ile başlamaktadır. Bu bölümde Yerinde inici Rast makamı seyri kullanılmıştır. Mısraın sonunda Nevâ perdesinde asma kalış yapılmıştır. Makam, Nevâ ve Muhayyer perdeleri arasında gezinmiştir. Ana seyri bozmayacak küçük tartım değişiklikleri mevcuttur. Mersiyenin üçüncü mısraı ile aynı nağmelere ve aynı makam seyrine sahiptir. Küçük tartım değişiklikleri mevcut olmakla birlikte ana seyri bozmadığından dolayı bu bölüm de (B) olarak adlandırılmıştır. Söz farklı ancak nağme aynıdır. Bu bölüme ait nota aşağıdadır:

(B)

İ riş ti Ceb re il der hal e lin de var i di üç şal

Üçüncü beytin ikinci mısraında Acem'li Rast kullanılmıştır. "*Biri kâre biri saru biri kızıl idi vekkâd*" sözlerinde renklerin adının geçtiği yerlerde aynı nağme üç defa tekrarlanmış ve vurgu yapılmıştır. Acem'li Rast'tan sonra Bûselik perdesinde yine Nişâbûr göstererek bölümü tamamlamıştır. Dördüncü bölüm (A) harfi ile gösterilmektedir. Bu bölüme ait nota aşağıda gösterilmiştir:

(A)



Dördüncü beyt “Dedi: Allah selâm eder buyurur kim revâ mıdır” sözleri ile başmaktadır. Her beytin ilk mısraında tekrarlayan nağme bu beytin ilk mısraında da tekrarlanmıştır. Mersiyenin (B) bölümüdür. Burada farklı söz (B) bölümü nağmesi ile bestelenmiştir. Mersiyenin tamamında tekrar eden nağmedir. Nevâ ve Muhayyer perdeleri aralığında makam seyri gösterilmektedir. Makamın en tiz perdelerine çıkarak en etkili nağmelerin kullanıldığı bölümdür. Etkili olduğu için tekrar gerekmiştir. Bu bölüme ait nota aşağıda gösterilmiştir:

(B)



Dördüncü beytin ikinci mısraı “Beni nice sever ol kim bana karşı öper evlâd” sözleri ile başlamaktadır. Her iki beytin sonunda aynı nağmenin kullanıldığı görülmüştür. Mersiyenin makam seyri açısından Üçüncü bölümü olan (C) bölümü ile aynı nağmeye sahiptir. Yegâh perdesine kadar inip Hüseyinîaşiran’da karar ettiği ve Nühüft makam seyriinin tamamının bu mısra da tekrarlandığı görülmüştür. Yerinde Nevâ, Yerinde Yegâh ve Hüseyinîaşiran perdesinde Uşşak dörtlüsü kullanılmıştır. Makamın durak perdesi olan Hüseyinîaşiran’da kalış yapılmıştır. Bu bölüme ait nota aşağıda gösterilmiştir:

(C)



Beşinci beytin ilk mısraı “Divânında eli bağlı kulundur ya Rasûlullah” sözleri ile başlamaktadır. Her beytin ilk mısraında tekrarlayan nağme bu beytin ilk mısraında da tekrarlanmıştır. Mersiyenin makam seyri açısından (B) bölümüdür. Buradaki farklı söz (B) bölümündeki nağme ile bestelenmiştir. Bu bölüme ait nota aşağıda gösterilmiştir:



(B)



Mersiye'nin son mısraı "Yazıcıoğlu'na eyle şefa'at olasıñ dilşad" sözleriyle son bulmaktadır. Hüseyinâşîrân perdesinde Uşşak dörtlüsü sesleri gösterilerek Nühüft makamının inici seyri ile müzikî son bulmaktadır. Nağme yine (C) bölümünde olduğu gibidir.

(C)



### c) Form Özellikleri

Form, bir müzikî kalıptır. Ritmik ve melodik düzendir. Nasıl ki şiirde, romanda, konuşmada, edebiyat sanatının bütün dallarında duygu ve düşünceleri ifade eden cümleler var ise, müzikî sanatında da duygu ve düşünceleri ifade eden cümleler vardır. Bu cümleler birleşerek bir ifade meydana getirir. Bir kompozisyon oluşur. Müzikî ile yapılan bu kompozisyonun kuralları, kaideleri yüzyıllar içerisinde şekillenmiştir. Bu kalıplar tarihi, sosyolojik, kültürel, etkileşimlerle biçimlenmiştir. Küçük bir müzikî motifinden başlayarak gelişen form, önce müzikî cümlesine daha sonra müzikî bölümüne sonra da müzikî eserine dönüşmektedir. Motifler birleşerek cümleleri, cümleler birleşerek bölümleri, bölümler birleşerek eserleri meydana getirmektedir. Formlar yapılan müzikînin amacına, yerine, türüne, tarzına göre şekillenmiş, farklılıklar göstermiştir.

Nühüft Mersiye üç ana bölümden oluşmaktadır. A, B ve C bölümleri. Bu bölümlerin mısralara göre tekrarlanmıştır. A Bölümünde Nişabûr dörtlüsü ile Bûselik perdesinde asma kalış yapılmıştır. B bölümünde Rast beşlisi ile Nevâ perdesinde asma kalış yapılmıştır. Ayrıca bu bölüm her beytin birinci mısraında bir Nakarat gibi tekrarlanmıştır. C bölümü ise Nühüft makamının tam seyrinin verildiği bölüm olmuştur. Mersiye'nin form analizi, hangi beytin hangi müzikî bölümden oluştuğu, bölümlerin hangi perdede nasıl kalışlar yaptığı aşağıda gösterilmiştir:

- |        |            |   |
|--------|------------|---|
| 1.Beyt | 1. Mısra/A | Nişabûr dörtlüsü ile Bûselik perdesinde asma kalış. |
|        | 2. Mısra/A | Nişabûr dörtlüsü ile Bûselik perdesinde asma kalış. |

2.Beyt	1. Mısra/B	Rast beşlisi ile Nevâ perdesinde asma kalış.
	2. Mısra/C	Uşşak dörtlüsü ile Hüseyinîaşiran perdesinde Yedenli kalış.
	<i>Köprü</i>	Nevâ perdesinde Rast dörtlüsü ile Gerdâniye makamına geçiş.
3.Beyt	1. Mısra/B	Rast beşlisi ile Nevâ perdesinde asma kalış.
	2. Mısra/A	Nişâbûr dörtlüsü ile Bûselik perdesinde kalış.
4.Beyt	1. Mısra/B	Rast beşlisi ile Nevâ perdesinde asma kalış.
	2. Mısra/C	Uşşak dörtlüsü ile Hüseyinîaşiran perdesinde kalış.
5.Beyt	1. Mısra/B	Nevâ perdesinde asma kalış.
	2. Mısra/C	Yeden'li Uşşak dörtlüsü ile Hüseyinîaşiran perdesinde tam karar.

Buna göre Mersiye'nin mûsikî bölümleri şu düzende sıralanmıştır:

A+A+B+C+ *Köprü* + B+A+B+C+B+C

#### d) Prozodi Özellikleri

Prozodi kelimesi Yunanca'da *Prosodia* kelimesinden kaynaklanır. Hece-lerin vurgularına, uzunluk ve kısalıklarına, uyularak kelimeleri düzgün okumak ilmidir. Arapça'daki *Tecvid* kelimesinin karşılığıdır ( Hatipoğlu, 1983: 1). Nühüft Mersiye'nin prozodi açısından sağlam bir yapıya sahip olduğu görülmektedir. Söz-deki hecelerin ve bestedeki nota değerlerinin arasındaki süre, eserin tamamında hemen hemen eşittir. Sonu sessiz harfle biten heceler daha uzun nağmelerle, sonu sesli harfle biten heceler ise daha kısa nağmelerle ve nota değerleri ile bestelenmiştir.

#### e) Usul Özellikleri

Nühüft Mersiye serbest, usulsüzdür. Ağıt olduğu için nota değerleri ve tartımları açısından okuyucuya kısmi bir serbestlik tanımaktadır. Nota üzerinde görülen Puandorg'lar (notanın istenildiği kadar uzatılması), virgüller (nefes alacak kadar beklenilmesi ve nefes alınması) bu anlamları ifade etmektedir. Nühüft Mersiye'nin tartım özelliklerine bakıldığı zaman Türk musikisi karakterinde var olan noktalı tartımların kullanıldığı görülmüştür. Bu tartımlar mersiyede sıkça kullanılmıştır.

#### Sonuç

Türk musikisinde çok az örneğine rastlanan Mersiye formu, XV. yüzyıldan Yazıcıoğlu Mehmet Efendi ile ondan yaklaşık yüz elli yıl sonra Hatip Zâkirî Hasan Efendi'yi bir musiki eserinde bir araya getirmiştir. Mana açısından her ikisinin de aynı kaynaktan beslenmiş olmaları, tasavvuf ehli olmaları bu eserin vücuda gelmesinde önemli rol oynamıştır.

İmam Hüseyin Mersiyesi olarak bilinen Nühüft makamındaki mersiye'nin günümüze kadar ulaşabilmiş olması hem Türk musikisi için hem de Türk kültürü için önemlidir. Bugün sayıları birkaç adetten ibaret olan mersiyehanların icrası ile

mersiyeler gelecek kuşaklara aktarılabilecektir. Nühüft mersiye ile ilgili olarak yapılan müzikal analiz neticesinde şu sonuçlara varılmıştır:

Makam özelliklerine bakıldığında Nühüft makamı musiki edvarlarındaki makam tanımı ile büyük farklılıklar göstermiştir. Hatip Zâkiri Hasan Efendi, 1623 yılında vefat etmiştir. Bu tarihten önceki Bedri Dilşad (1425), Hızır bin Abdullah (1450?), Yusuf bin Nizameddin Kırşehirî (1424) ve Seydi (1504) musiki edvarlarında Nühüft makamını Uzzal dizisi ile gezinip Dügah perdesinde karar veren bir makam olarak tarif etmişlerdir (Levendoğlu, 2002:157). Oysa ki İmam Hüseyin Mersiyesi Hüseyinîşirân'da karar vermektedir. Nühüft makamı Kantemiroğlu'ndan itibaren Hüseyinîşirân'da karar veren bir makam olarak günümüze kadar ulaşmıştır. Günümüzde Hüseyinîşirân perdesi üzerinde Yegâh perdesini göstermeksizin Uşşak dörtlüsü ile sonlanmaktadır. Hatip Zâkiri'nin Mersiyesi'nde ise Yegâh perdesi yeden olarak kullanılmıştır.

Mersiye Yerinde Nişabûr Dörtlüsü + Neva perdesinde Rast Beşlisi + Nühüft makamı dizilerinden oluşmuştur.

Klasik Türk musikinin sözlü form geleneğinde güfteye ait bir hece uzun nağmelerle uzatılmaktadır. Ancak Nühüft mersiyede heceler çok kısa nağmelerle bestelendiği görülmüştür. Her bir sekizlik notaya bir hece denk gelmektedir. Uzun nağmeler mısraların sonuna bırakılmıştır.

A+A+B+C+Köprü+B+A+B+C+B+C biçim yapısına sahiptir. Mersiye üç bölümün tekrarından oluşmaktadır. A bölümü, B bölümü, C bölümü. Bu bölümler yukarıdaki kuruluş yapısına göre tekrarlanmıştır.

Nühüft makamı nasıl ki değişim geçirdiyse mersiyenin form ve özelliklerinin de değişmiş olabileceğini düşünmek gerekmektedir. Çünkü: meşk yöntemi ile devreden bir musikide makam özelliklerinin değişimleri kaçınılmazsa, form ve usul özelliklerindeki değişim de kaçınılmazdır.

Mersiyenin melodik ezgilerinde büyük ve küçük ikili, üçlü aralıklarının ve sıra seslerin kullanıldığı görülmüştür.

Atlama aralıklarının olduğu bölümlerde ezgi inici ikili aralığı ile çözülmüştür.

Mersiyenin Meyan bölümüne geçişte klasik musikide olduğu gibi farklı bir makama geçki yapılmıştır.

Ahmet Hatipoğlu Nühüft mersiyenin notasını yeniden düzenlemiş ve Türk Din musikisine kazandırmıştır. Nota, düzeltildiği için prozodi hatası yoktur. Tartım ve güfteye ait heceler uyum içindedir. Dr. Suphi Ezgi nüshasının notasında Durak Evferî usulüne hapsedilmeye çalışılmış, dolayısıyla prozodi hatalarının olması kaçınılmaz olmuştur. Zira ağıt formlarının gelenekte serbest okunduğu görülmektedir. Serbest usulde okunan eserlerin prozodi hataları da en aza inmektedir. Bestedeki

sağlam bir prozodi yapısı ve nağme güzelliği eserin günümüze kadar ulaşmasındaki en önemli etkenlerden biri olmuştur.

### **Kaynakça**

- ATEŞ, E. (1999). Türk Din Müsikisinde Hatip Zâkiri Hasan Efendi'nin Hayatı ve Eserleri. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Isparta: SDÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- CAN, H. (1974). "İslami Ayların Müsikisi" Müsiki Mecmuası Dergisi, 294:19-21
- DEVELLİOĞLU, F. (1986). Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lügât, Ankara: Aydın Kitabevi.
- HATİPOĞLU, A. (1983). Karşılaştırmalı ve Uygulamalı Türk Müsikisi Prozodisi. Ankara: TRT Yayınları.
- HATİPOĞLU, E. (2012). Mevlevî Ayinler -Makamlar ve Geçkiler. Konya: Konya Valiliği İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü Yayınları.
- LEVENDOĞLU, O. (2002). XIII. Yüzyıldan Günümüze Kadar Varlığını Sürdüren Makamlar ve Değişim Çizgileri. Yayınlanmamış Doktora Tezi. Ankara: G.Ü.Eğitim Bilimleri Enstitüsü.
- ÖZALP, N. (1992). Türk Müsikisi Beste Formları. Ankara: TRT Yayınları.
- ÖZKAN, İ. H. (2006). Türk Müsikisi Nazariyatı ve Kudum Velleleleri. İstanbul: Ötüken Yayınları.
- ÖZTUNA, Y. (1990). Türk Müziği Ansiklopedisi. Ankara; Kültür Bakanlığı Yayınları.
- TAHSİN, H. (2012). Gülzâr-ı Müsiki, çev: Gülçin Yahya Kaçar, Ankara: Maya Akademi Yayınları.
- YAVAŞCA, A. (2002). Türk Müsikisinde Kompozisyon ve Beste Biçimleri. İstanbul: Türk Kültürüne Hizmet Vakfı Yayınları. <http://www.Msxlabs.org/> Yazicizade Mehmet Kimdir, Erişim Tarihi:20.07.2012.

## NÜHÜFT

"Rivâyette gelir bir gün Rasûlullah olup dilşâd"

(İmam Hüseyin Mersiyesi)

Beste: Hatîb Zâkirî Hasan Efendi

Güfte: Yazıcıoğlu Mehmet Efendi

Usûlü: Serbest

Ri vâ yet te ge lir bir gün Ra sū lul lah o lup  
 dil şâd şâd Ki di zin de o tur muş tu  
 Hü sey ni le Ha sen şeh zâd zâd  
 Hü sey n'i öp tü boy nun dan Ha sen ağ zı du da ğın dan  
 İ ki sin bâ bu şef kat ten bu res me ey le di î  
 râd Hey yâr ey yâr ey  
 İ riş ti Ceb re il der hal e lin de var i di üç şal  
 Bi ri kâ re bi ri sa ru bi ri ki zil i di vek kâd kâd  
 De di Al lah se lâm e der bu yu rur kim re vâ mı dır

NÜHÜFT

"Rivâyette gelir bir gün Rasûlullah olup dilşâd"

(İmam Hüseyin Mersiyesi)

-2-

Be ni ni ce se ver ol kim ba na kar şı  
ö per ev lâd  
Di vâ nın da e li ba ğ lı ku lun dur Yâ Ra sû lal lâh

*Ahmet Hatipoğlu'nun tanzim ederek yazdığı nota*

Rivâyette gelir bir gün Rasûlullâh olup dilşâd  
Ki dizinde oturmuştu Hüseyin ile Hasen şehzâd

Hüseyin'i öptü boynundan Hasen ağzı dudağından  
İkisin bâb u şefkatten bu resm'e eyledi îrâd

İrişti Cebreil derhal elinde var idi üç şal  
Biri kâre biri saru biri kıvılcık idi vekkâd

Dedi: Allah selâm eder buyurur kim revâ mıdır  
Beni nice sever ol kim bana karşı öper evlâd

Divânında eli bağı kulundur ya Rasûlullâh  
Yazıcıoğlu'na eyle şefâat olasin dilşâd

## Nühüft Mersiye-i İmam Hüseyin

Beste : HATİP ZAKİRİ HASAN EF.

AGÜZ

Durak evleri Dost Ri va yet de ge lür bir gün ra s il i ul  
la hı o lup dil şa şa şad  
di kı dı zin de o tur muş du hü seyni le  
ha sen şeh za za zad dı  
hü sey ni öp dü boynun dan ha sen og zi ü.



da gin dan i ki sin ba bi şef kat den bu res me  
 ey Je di i rad  
 hey yar ey yar ey  
 niş di ceb ra il der hâl e lin de var i  
 di üç şel bi ri ka re bi ri sa  
 bi ri ki zil i di vek ka ka  
 kad di di di Al lah se lan i der  
 bu yu rur kim re va mi dir be ni  
 ni şe se ven ol kim be na kar sus  
 ö per ev lod  
 di va ninda e li bağ lı ku  
 lun dur va re su lah ab va ri ci se  
 lu na ey le şe fa af o la  
 SON

Dr. Suphi Ezgi nüshası

# SÖZLÜ TARİH VE KÜLTÜR AÇISINDAN İMAM RIZA OCAĞI

Cem ERDEM\*

## Özet

Anadolu Aleviliği ocak teşkilatlanması ile yapısal olarak mevcudiyet kazanan bir örgütlenme özelliği göstermektedir. Ayrıca ocaklar, kendi arasında hiyerarşik bir yapı ile birbirini kontrol mekanizması içinde tutan birlikteliklerdir. Bu örgütlenmenin sosyal ve inançsal yapılanmasında en önemli kurumlardan biri ise dedelik kurumudur. Anadolu'nun pek çok bölgesinde temsilcileri bulunan İmam Rıza Ocağı, Alevi-Bektaşî inancı içerisinde yer alan önemli ocaklardan biridir. İmam Rıza Ocağı dedeleri Anadolu'da Tunceli, Elazığ, Malatya, Kahramanmaraş, Erzincan, Erzurum, Sivas, Yozgat, Amasya, Tokat, Çorum illerinde inançsal pratiklerini halen devam ettirmektedirler. Bu çalışmada Çorum ili Mecitözü ilçesi Gökçepınar Köyü İmam Rıza Ocağı dedelerinden Hüseyin Solmaz Dede ile yapılan görüşmeye yer verilmiştir. Çorum ve Amasya illerinde İmam Rıza Ocağı'nın inançsal-düşünsel yapısı ile Alevi-Bektaşî inancının temel kavramlarına değinilecek bu çalışmada İmam Rıza Ocağı'nın düşünsel yapısı ile inanç uygulamaları tespit edilmeye; inançsal yapının geleneksel yaşam üzerindeki etkileri irdelenmeye ve ocak büyüklüklerinin inanç uygulamalarını algılayış şekli aktarılmaya çalışılmıştır. Çalışmada İmam Rıza Ocağı inanç uygulamalarının yöresel olarak çeşitli değişiklikler gösterdiği tespit edilmiştir. Özellikle Doğu- Batı Anadolu istikametinde Bektaşîlik tesirlerinin etkisiyle inançsal pratiklerde çeşitli farklılaşmaların olduğu tespit edilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Alevilik, İmam Rıza Ocağı, tarih ve kültür, Amasya-Çorum, inanç, gelenek

## IMAM RIZA OCAĞIN TERMS OF ORAL HISTORY AND CULTURE

### Abstract

Anatolian Alevisim has an organizational structure which allows us to describe it as an independent organisation. In addition, Alevi societies possess a hierarchical structure which enables them to keep every affiliated community under control. One of the most important institutions of this organisation, in terms of construction of social and religious life, is the institution of "dede" – religious leader. İmam Rıza Ocağı (İmam Rıza's Society) has affiliated communities in many regions of Anatolia and is one of the most important organisations of Alevi-Bektashi believers. Senior dervishes of İmam Rıza Ocağı continue to practise their faith in Anatolia, especially in provinces such as Tunceli, Elazığ, Malatya, Kahramanmaraş, Erzincan, Erzurum, Sivas, Yozgat, Amasya, Tokat and Çorum. This paper contains an interview with a senior dervish from İmam Rıza Ocağı, Hüseyin Solmaz, who lives in the village

\* Okutman, Adam Mickiewicz Üniversitesi, Doğu Araştırmaları Türkoloji Bölümü, Poznan/Polonya, cemerdem@gmail.com

of Gökçepınar in the district of Mecitözü in the province of Çorum. This article describes religious and philosophical structure of Imam Rıza Ocaq in Çorum and Amasya provinces and the basic concepts of Alevi-Bektashi faith. Moreover, it aims to identify a philosophical structure and religious practices of Imam Rıza Ocaq, to examine the influence of its religious structure on traditional life and depict how the elders of this society perceive their religious practices. It has been determined that religious practices of Imam Rıza Ocaq display various regional changes. The differences in religious practices caused by the influence of Bektashism are most profound between the Eastern and the Western Anatolia.

**Keywords:** Alevism, İmam Rıza Association, history and culture Amasya-Çorum, faith, tradition

## Giriş

Milletlerin oluşmasında kültürlerin yeri ve önemi büyüktür. Bunların başında ise gelenek, töre ve inançlar gelir (Artun, 2005: 1). Yazının icadına kadar, tarihî birikim ve tecrübe, sözlü ortam kaynak ve kanalları tarafından muhafaza edilip aktarılmıştır (Ersoy, 2004: 103). Tarih içerisinde Alevi-Bektaşî inanç sisteminin de bu sözlü ve kanallarla muhafaza edildiğini söylemek mümkündür. İnanç sitemine ait olarak sözlü kültür unsurları olarak adlandırılan bu yapılar Yıldırım (1998: 39)'a göre sözlü gelenekte yer alan tamamen söz ile kısmen söz ile ve tamamen sözsüz yaratılan, ama sözlü geçiş ve iletişimle fertler arasında dolaşan veya nesilden nesile geçen tüm unsurları yapı, muhteva, biçim ve fonksiyonları ne olursa olsun sözlü kültür unsurları olarak tanımlanmaktadır. Bunların her biri oluştukları sözlü ortam toplumunun ortak kabulleri olarak kendilerine mahsus bir gelenek yaratmışlardır. Her unsur bu gelenek içinde kendini korur, geliştirir veya değiştirir. Her unsur, kavram ve kapsamını bu gelenek içinde ifade etme imkânı kazanır. Gelenek kendini ortak kabul sahibi olan topluluğun -teoride en az iki kişi- veya milleti meydana getiren fertlerin ihtiyaçlarına cevap verdiği ölçüde yaşar." Bu bağlamda Alevi-Bektaşî inanç sisteminin güçlü bir geleneksel yapıya sahip olduğunu söylemek mümkündür. Tarih dönemler içerisinde bu inanç sistemi çeşitli değişimlerle kendi değerler sistemini korumayı ve toplumun ihtiyaçlarına cevap verebilmeyi başarabilmiştir. Sözlü tarih ve sözlü kültür dairesinin ana kaynaklardan güç alan bir yapıyla gelişir. Z.V. Togan (1981: 38-39) "Kendisinin yahut başkalarının başından geçenleri manzum veya mensur hikayeler tarzında nakledenlerin rivayetleri tarihlere menba olan haberlerin en eski şeklidir." demekle tarih biliminin ve sözlü tarih ve kültür arasındaki ilişkiyi de somutlaştırmaktadır.

Dinin temelini teşkil eden inanç, ibadet, ahlak vb. şeylerle ilgili düşünce, duygu ve davranış ifadeleri birer dindarlık göstergesidir (Onay, 2004: 197). Tarihsel süreç içerisinde Müslüman Türk toplumunda gözlenen dindarlık olgusunda üç temel dindarlık formundan bahsedilebilir. Birincisi, rasyonel-entelektüel öğelerin hâkim

olduğu medrese dindarlığı (kitabî dindarlık), tasavvufî yaşayışın ön plana çıktığı teke dindarlığı ve bu ikisi arasında sıkışan, bununla birlikte dinî, sihri ve mitik unsurların kendisini ciddi biçimde hissettirdiği halk dindarlığıdır. Özellikle burada temel dinî inançların çok çeşitli tarihi, kültürel ve mitik unsurlarla senkretik bir yapının ortaya çıkması söz konusudur (Günay, 1998; Yapıcı, 2007). Alevi-Bektaşî inanç sistemine baktığımızda bu tanımlamanın özellikle iki ve özellikle üçüncü formunda yer aldığı ifade edilebilir. Bu inanç sisteminde sözlü kültür unsurlarının aktarımını sağlayan ilk kaynak ise “dede” olarak ifade edilen inanç önderleridir. “Türkçede -dede-sözcüğü, Oğuzca kökenlidir. Bu sözcük edebî Türkçede “baba, dede, ced, ihtiyar, amca ve dayı” anlamlarında kullanılmıştır. “Dede” sözcüğünü, Orta Asya’da yaşayan Türk topluluklarında halka yol gösteren, tecrübeli ve bilgili kişiler için kullanılan “ata ve baba” sözcükleriyle aynı anlamda, fakat nispeten daha sonraki dönemlerde kullanıldığı söylenebilir. “Dede” ünvanı tıpkı “ata ve baba” ünvanları gibi saygı ifadesi olarak yaygın bir şekilde kullanılmıştır. Aynı şekilde Alevîlerde “dede” sözcüğünü, dinî otorite anlamında kullanırlar. Alevilikte dedelik, dinsel yapının direğidir. Dede, hem toplumsal önder hem dinsel önder hem bilgeliği kişiliğinde toplayan çok yönlü yol gösterici karizmatik bir otorite olarak kabul görülür” (Altıntaş, 2006: 451-459). Bu bağlamda dedelerin olay ve olgulara bakış açıları o toplumun ortak zihni yapısını ve hassasiyetlerini ortaya koymasından önemlidir. “Her dinî yaşantı, belirli bir kültürel ve sosyo-ekonomik çerçevede yer aldığı için, birbirine göre farklılık gösterir.” (Taş, 2006: 177). Çalışmamıza konu olan İmam Rıza Ocağının Anadolu coğrafyasında geniş bir alanda varlık gösterdiğini söyleyebiliriz. Ocak temsilcilerinin manevî bağlılıklarının ve inanç uygulamalarının aynı kaynağa dayanmasına rağmen farklı kültür, coğrafya ve sosyo-ekonomik şartlar nedeniyle birbirinden ayrışan yönleri de ortaya çıkmıştır.

Çorum ve Amasya illerinde İmam Rıza Ocağı’nın<sup>1</sup> inançsal yapısı ile Alevî inancının temel kavramlarına değinilecek olan bu çalışmada İmam Rıza ocağının düşünsel yapısı ile uygulanan pratikleri, İmam Rıza Ocağı dedelerinden biri olan Hüseyin Solmaz Dede ile yapılan görüşme kapsamındaki bilgiler doğrultusunda ortaya koyulmaya çalışılacaktır<sup>2</sup>. Aynı zamanda Tunceli-Elazığ ve Tokat illeri ve çevresindeki İmam Rıza Ocağı inanç uygulamaları ile ilgili benzerlik ve farklılıklara yer verilmeye çalışılacaktır.

Hüseyin Solmaz Dede, 1964 yılında Çorum ili Mecitözü ilçesi Gökçepınar Köyü’nde dünyaya gelmiştir. Evli ve iki çocuk sahibi olan Dede, Çorum’da ikamet etmektedir. İmam Rıza Ocağı’na mensup olan Hüseyin Solmaz Dede, cem erkânında müşid postu makamındadır ve bu hizmetini hâlen cemlerde sürdürmektedir. Röportaj yapma teklifimizi kabul eden Hüseyin Solmaz Dede ile 12 Mart 2011 Cumartesi günü söyleşimiz gerçekleştirilmiştir.

## **Cem Erdem (C.E.): Kendinizden ve yakın dönem yol büyüklerinizden bahsedebilir misiniz?**

**Hüseyin Solmaz (H.S.):** Benim ailem, İran'da Horasan ilinin Nişabur kazasından gelme, tabii göçebe olarak gelmişler. Tarih boyunca 1-2 yıllık bir göç değil bu belki 200-300 yıllık bir göç. Oradan Elazığ'a<sup>3</sup> gelmişler, belgeler onu gösteriyor. Elimizde net bir belge yok, en iyi belge icazetname ama bu da elimizde yok. Elimizde bulunan icazetname<sup>4</sup> bu dönemi aydınlatacak nitelikte değil. Hatta ben Hacı Bektaş'tayken Efendi'ye-Veliyettin Hürrem Ulusoy<sup>5</sup>- dedim bunu vermenin bir sakıncası var mı, herhangi bir sakıncası olmadığını ifade etti. Hatta Osman Eğri bu icazetname ile ilgili bir yazı yazdı. Üniversiteye götürmek istiyordu. Ecdadımız Erzincan'a geliyorlar, oradan sonra Sivas'a oradan da Tokat'a geliyorlar en sonda bizim oraya (Çorum) gelmişler. Bizim orda da en sözü geçen dede Hasan Dede Hasan Dede'ye verilen icazetname belgesine kadar bizim belgemiz yok; var ama bu var olan diğerinin devamını sağlıyor. Hasan Dede'nin de 1805 yılında icazetnamesi varmış. 1826'da ihtilal de 2.Mahmut döneminde can derdine düşmüş. O dönemde ailenin kopukluğu ortaya çıkıyor. Hasan dedenin oğlu Musa dede, dedemin dedesi. Musa Dede'den sonra Ali Dede var. Onlar iki kardeş: biri Ali Ağa diğeri Mehmet Ali Ağa, benim ailem Ali Ağa tarafından, Ali Ağanında 5 oğlu var. 5 oğlundan biri benim dede Hüseyin Ağa. Kurtuluş savaşında Ermenilere karşı gidiyor. Cemalettin Efendimle beraber yüzbaşı olarak görev yapıyor, geliyor. Kurtuluş Savaşı'nda 3 yıl İzmir Nazilli bölgesinde yine görev yapıyor; ama ne yazık ki hakları oradaki belgede yanlış çıkmış. Dedemin ismi cumhuriyetin kuruluş dönemini anlatan Çorum Valisi Cemal Bardakçı'nın anılarında da vardır. Orada Çorum'a hizmet ettiğini, Çorum'a katkıda bulunduğunu o dönemin mahkemesinin kadısının onlar olduğunu yazıyorlar. Hüseyin Ağa'nın da 4 oğlu var: Halil, Mehmet, Musa, Veli. 4 oğlun en küçüğü babam (Veli Solmaz Dede). Zaten dedem öldüğünde babam 3 yaşındaymış.

### **C.E: Ne işle geçiminizi sağlamaktasınız?**

**H.S:** İnşaat malzemeleri üzerine hırdavat dükkânım var, orada çalışıyorum.

### **C.E: Babanız Musa Dede, onların yaşamlarıyla ilgili; nasıl vefat ettiler, yol içerisindeki yeri nedir?**

**H.S:** Şimdi babamı pek hatırlamıyorum ama Musa Dede yani 15-16 yaşında başlamış dedeliğe. Amcam öldüğünde 79 yaşındaydı, ismi Musa Dede. Şu anda yaşayanlar babamı dede olarak belki fazla tanımayabilirler ama amcam Musa Dede'yi iyi tanırlar. Çorum olayları döneminde Veli Dede<sup>6</sup> –babam- bir arkadaşının eşyasını yüklemeye gidiyorlar Eşyayı yüklüyorlar kamyonla, siz gidin biz geliyoruz diyorlar onlar yol boyunca o bölgede o belediyenin garajından ana caddeye çıkma bölümünde olaylar çıkıyor.

**C.E: Musa Dede yörede Aleviler ve Sünniler tarafından çok sevilirdi, bunun sebebini ne olarak değerlendiriyorsunuz.**

**H.S:** Şimdi olay şu, bizde cem evinde ikiye ayırım yoktur. İnsanları Alevi-Sünni diye ayıramayız. Bizim aile kervancı olduğu için biraz daha iyi iletişim içerisindeyizdir. Hatta yakınlarımızda Çerkez köyü vardır, Çerkez'in biri Hacca gitmiş. Dedemle de diyalogu varmış. Dedem hacın kabul olsun diye yanına ziyaretine gitmiş. Yok, ağa demiş Hac sana ait. Ya nasıl bana ait altı ayda gittin, altı ayda geldin. Nasıl bana ait olur. Vallahi Kur'an üzerine yemin ederim ki demiş halka namazına durdum sağıma baktım seni gördüm soluma baktım seni gördüm. Hala bizim oralarda anlatırlar bunu, yani sen hacca gitmesen bile ben seni namazda gördüm demiş. Dediğim gibi burada ben tutumluluk olayını sevmiyorum. Sünni'nin Alevi'yi, Alevi'nin de Sünni'yi tanıması gerek, ama tanımiyor<sup>7</sup>.

**C.E: Köyünüze ait bilgileri sizden öğrenebilir miyiz? Hitap ettiğiniz yerleşim birimleri nereleridir?**

**H.S:** Köyümüz Çorum Mecitözü'ne bağlı Gökçeşinar<sup>8</sup> dır. Daha çok çiftçilik ve hayvancılıkla geçimini sağlayan bir köydür<sup>9</sup>. Taliplerimizin olduğu köyler genelde Çorum ve Amasya köyleri. Geçmişte dedem Tokat, Sivas, Erzincan, Elazığ'a kadar gitmiş ama şu anda yalnızca Çorum ve Amasya köylerinin hizmetini görmekteyiz. Çorumun Alaca, Ortaköy, Mecitözü; Amasya'da ise Göynücek<sup>10</sup> ilçesinde taliplerimiz yoğun bir biçimde bulunmaktadır.

**C.E: Amasya- Çorum yöresinde Aleviler daha çok nerelerde yaşar? İlde yoğunluk bakımından nasıl bir dağılım mevcuttur.**

**H.S:** Amasya'nın hangi bölgesinde; Amasya'nın hemen hemen her ilçesinde Aleviler bulunmaktadır. Gümüşhacıköy, Merzifon Göynücek Alevilerin yoğun biçimde yaşadıkları ilçelerdir. Bizim taliplerimiz daha çok Amasya Göynücek yöresindeki köyler ile Çorum'da Alaca, Ortaköy, Mecitözü ilçelerine bağlı köylerde.

**C.E: Aleviliği tanımlayabilir misiniz?**

**H.S:** Ben sana Aleviliği nasıl tanımlayayım. Sana Hamdullah Efendi<sup>11</sup>'nin "Yargılama"<sup>12</sup> kitabı var, okudun mu bilmiyorum. Okuduysan oradaki tanımın ayısını ifade ediyorum. Şimdi ben onun kelimelerine kelime katmak istemem. Benim kendime göre bir şeyler söylersem yanlış olur; ama 200 yıl önce idam sehpasının önünde onun anlattığı kadar güzel anlatabilir mi, yani her anlamda söylüyorum. Hamdullah Efendi yargılanırken 2-3 tane şeyhülislam -bugünün müftüsü- yanında idam için hazır cellât ve o günün müftüsü vur dese vuracaklar. Hamdullah Efendim, Aleviliği orada çok güzel tarif etmiş.



**C.E: Bugün Aleviler için Kızılbaş da deniyor. Farklı adlandırmalar var. Bu adlandırmaların sebebi nedir sizce? “Kızılbaş” doğru bir tabir mi?**

**H.S:** Şimdi ben kendi görüşümde değil de kaynakların görüşüyle anlatayım. Uhut savaşında Peygamber Efendimiz der ki yanındaki askerlere, bu boğazı tutun ben haber verene kadar ayrılmayın. Bakıyorlar ki Peygamber Efendimizin orduları hâkim olmuş savaşa. Askerler ganimet kapacağız diye o boğazı terk ediyorlar. O günün Mekke’ye hâkim ordusunun 2 yeni birliği varmış. O birlik geliyor ve Peygamber Efendimiz zor durumda kalıyor. Peygamber Efendimiz ve Hz. Ali Efendimiz de ordaydı. Hz. Peygamber Efendimizin dışı kırılıyor Peygamber Efendimizin kanı yere akmasın diye Hz. Ali Efendimiz kafasına çalıyor ve “Kızılbaş” kelimesi oradan geliyor. Kaynaklar onu gösteriyor ama bazıları taş bağlamış, kırmızı tak<sup>13</sup> kullanmış ama bence bunların hiçbiri doğru değil, belge olarak bu.

**C.E: Hz. Muhammed, Hz Ali, Ehlibeyt ve On İki İmamların Alevi inancındaki yeri ve önemi nedir?**

**H.S:** Şimdi zaten söyle biz zaten duaya başlarken Allah, Muhammet, Ali diyoruz. Yani Allahı Rahim olduğu için anıyoruz, peygamberi Allah’ın elçisi diye anıyoruz, Ali’yi de Allahın velisi olduğu için anıyoruz. Bak biz şimdi önce Allah’ı anıyoruz, Muhammedi anıyoruz duamızın başında ve Ali’yi anıyoruz. Biri yaratan olduğu için, biri yaratanın telkincisi yani elçisi olduğu için biri de Hz. Ali Efendimizi de veli olduğu için anıyoruz. Şimdi peygamber efendimiz hayatında ne diyor; “Ben ilim şehriyim, Ali de o şehrin kapısıdır. Benim ilmimi öğrenmek isteyen Ali’nin kapısına gelsin.” diyor. Yani ilim şehrinin Allah’ın ilmi başlangıç ilmi -ledün ilmi- olduğu bazı tarihçiler belki okudun mu bilmiyorum atladın mı ledun ilmini öğrenmek isteyenler Ali’nin kapısına gelsin diyor. Bir şey olduğu için bu ifadede kusurlu bir tavır yok ve bu savunduğum şeyinde belgesi de ortada Kur’an-ı Kerim’de Ali İmran Suresi 32. ayette<sup>14</sup>, ben Ümran soyu İbrahim soyunu diğer soylardan üstün yarattım şefaati o soydan bekleyin diyor.

**C.E: Alevilerdeki Kur’an-ı Kerim anlayışı ile ilgili olarak bilgi verebilir misiniz?**

**H.S:** Şimdi bak ben söyleyeyim Alevilerin duasında deyişinde duaz-ı imamında içerisinde Kur’an-ı Kerim vardır. Her ayetinde de vardır, ayetiyle de vardır. Eğer onu iyi irdelersen içinde vardır ama tabi irdelersen irdelemezsen bir şey yok. Örneğin Cem radyoda anlattık Delil duası<sup>15</sup> Nûr Suresinin 35. ve 36. ayetini<sup>16</sup> ifade ediyor. Diğer dualar içinde aynı şeyler söylenebilir; ama inceleyip söylemek lazım.



### **C.E: Ramazanda oruç tutuyor musunuz?**

**H.S:** Şimdi Ramazanda oruç tutulmaz Alevilikte. Neden biliyor musunuz, herkes bunu söylüyor ama niye tutulmuyor? Bizim geleneklerimizde 3 gün<sup>17</sup> tutarlarmış. Nasıl üç gün Hz. Ali Efendimizin yaralanıp ruhunu teslim ettiği gün Ramazanın 19, 20, 21 arasındadır. Şimdi mezhepler tarihine bakıyoruz Harun Reşit diyor ki; İmam Cafer Sadık kaç gün oruç tutuyor, Ramazanda üç gün tutuyor diyorlar. Üç gün az doksan gün olsun diyorlar. Bak kimi yerlerde üç ay oruç tutarlar. Hâlbuki Peygamber Efendimiz zamanında ümmetinin biri Peygamber Efendimizin cemaline âşık oluyor ve bir yıl göremiyor. Bir yıl da oruç tutuyor. Bakıyor ki Peygamber Efendimiz, halsiz düşmüş ne oldu hastalandın mı başına bir iş mi geldi diyor. Hayır, efendim ben sizin cemalinize âşık oldum oruç tuttum. Olmaz diyor Peygamber Efendimiz. Sahabeler diyor ki Peygamber Efendimiz ayda bir gün oruç tutar diyor. Sağlık açısından da tutun diyor ama 30 güne mahkûm ediliyor şu anda.

### **C.E: “Bizim orucumuz tutulmuş, namazımız kılınmış” anlayışı hakkında bilgi verir misiniz?**

**H.S:** Şimdi böyle karşı tarafa bazı yuvarlak tekerlemeler söylemek mantıklı değil. Bizde oruç, namaz ya da niyazda Cem yerine gelirsin ya da gelmezsin. Kimse bir şey demez ama bazıları şart koşuyorlar, oruç tutun günahın affoluyor, namaz tutun affoluyor, terafiye gittin affoluyor, kurban kestin affoluyor, Hacca gittin affoluyor.

### **C.E: Bazı çevreler Alevi inancının İslamiyet ile ilişkisinin olmadığını ifade ediyor. Alevi inancını, İslam dışı olarak görüyorlar. Bir Alevi dedesi olarak bu konu hakkındaki düşünceleriniz nelerdir?**

**H.S:** Şimdi olay şu, arz edeyim. Şimdi Aleviler tarihte çok acılar yaşamış. Örnek vereyim. Bir olay olmuş suç Alevilere yüklenmiş, katliama uğramış, Aleviler parça parça olmuş ve bu sebeple kendilerine gelenek yaratmışlar. Kendilerine göre töre yaratmışlar çünkü dengeleri kalmamış. Dedeleri<sup>18</sup> hep öldürülmüş. Bilmiyorum belki duymuşsundur, Tokat yöresinde Sıraçlar<sup>19</sup> vardır, onlar kefen sermezler. İnsanı neyle öldüyse onunla defnederler. Niye öyle olmuş biliyor musun? Alevileri şehre koymamışlar, kefen alamamış adam ama olan o dönemde olmuş

### **C.E: Erdebil tekkesinin ve Şah İsmail Hatayi'nin Anadolu Aleviliğindeki yeri ve önemi nedir?**

**H.S:** Şimdi bak esasında Şah İsmail Hatayi Anadolu ve Doğu Anadolu Aleviliğinde daha ön plandadır. Mesela Doğu Anadolu'daki Aleviler Hacı Bektaş Veli'yi fazla benimsemezler, bizim ocağımız üstün derler ama bizim Anadolu Çorum, Amasya, Tokat, Sivas bu yörenin Alevileri Hacı Bektaş Veliye<sup>20</sup> bağlıdır.

**C.E: Anadolu coğrafyasında birçok Alevi ocağı mevcuttur. Sizce ocak ne demektir?**

**H.S:** Ocak için şunu söylememiz lazım. 1826 yılına kadar Hacı Bektaş'ta icazet verilen ocak sayısı sınırlıdır. Ama daha sonrasında bu olay laçkalaştırılmıştır. Pirevine bir Nakşibendî şeyhi yerleştirilmiş. O Nakşibendî şeyhi de geliş güzel gelecek koymuş. Mesela bazıları vardır, dede sülalesi ise icazetnamen var mı yok tarihsel belgen var mı yok diye sorarlar. Ne olmuş biliyor musun, babalık yaparken dede olmuş adam. Bizde ocak çok kutsaldır. Şöyle kutsaldır öyle bir sinerji yaratır ki aşkı zemine döşeyeceksin. Eski ocakların yeri buymuş. Ama 1826'dan sonra bunların hepsi yıkılmış mesela bizde Çorumda bile en az 10 tane hancılara, yolculara, muhtaçlara yemek veren yerler varmış; ama bunların hepsi talan edilmiş. Ocak'ın anlamı budur yani. Orda sıcak yemek pişer. Orda insanlar yer içer. Bizim bir yakın köylümüz var diyor ki yani yaşlıları diyor. Biz tarlamıza çift sürmeye giderdik. Öğle vakti öküz güderdik diyor. Hüseyin Ağa'nın evinde aş vardır diye oraya doğru hayvanlarımızı güderdik diyor. Bak bizim köyle oranın arası en az 3 km'dir. Yemeğimizi yedik geldik çitimizi sürerdik diyor. Ocak demek her an her gün aş kaynayan ekmek veren yer demek. Tabi bunun yanında ekmekle beraber tarikat düsturunu da öğreten bir yer.

**C.E: Sizin bağlı bulunduğunuz ocak hangisidir?**

**H.S:** İmam Rıza Ocağı<sup>21</sup>.

**C.E: Bağlı bulunduğunuz ocağın ve aşiretin geçmişi hakkında bilgi verir misiniz?**

**H.S:** Bizim ailenin büyüklerinin anlattığı kadarıyla İran'ın Horasanın Nişabur kazasından gelme belki bu gelişin belki 300 belki 500 yıllık bir tarihi var, yani hemen 100 yıl önce geldi 200 yıl önce geldi demek yanlış çünkü Hasan dede 1805'te icazetnameyi almış demek ki biz o doğmadan önce Anadolu'daymışız. Amasya'da Baba İshak isyanında belki vardılar bilemiyoruz yani.

**C.E: Yörenizde İmam Rıza Ocağına bağlı olan başka aşiretler var mı?**

**H.S:** Milli aşireti<sup>22</sup>, biz hep İmam Rıza'nın dölüdür; ama aşiret olarak baksa isimde olanlarla fazla diyalogum yok. Bize bağlı olan taliplerde Milli<sup>23</sup> aşirettir.

**C.E: Ocağınızda siz, mürşit postundasınız. Sizce Pir, Mürşit, Rehber ve Evlad-ı Resul ne demektir?**

**H.S:** Şimdi pir ve mürşit aynı anlama geliyor. Dedeyi gören mürşittir<sup>24</sup>. Rehber, babadan oğul. Bizim soyumuz İmam Rıza'ya dayanır icazetnamede öyledir yani. O zaman biz Evlad-ı Resul soyundan geldik denir. Evlad-ı Resul peygamber soyundan gelene denir.

**C.E: Dedelik kurumunun Alevi inancındaki yeri ve önemi nedir?**

**H.S:** Şimdi dedeliğin en önemli yani sosyal bir adalet sistemi yerleştirmiş olmasıdır. Köyde örneğin genelde anlatılır. Bir köye gidiyorsun. O köyün sorununu halledeceksin ne yapıyorsun seni dinliyorsun, onu dinliyorsun, öbürünü diliyorsun. O köyde barışı sağlıyorsun. Mesela ben bir köye gittim. Asarkavak derler köye. O köye gittim Cem yapıyorum. 10-15 kişiyi barıştırdım. Anlattım bu lokmayı yiyemezsiniz, barışken yediğiniz lokmayla bu bir değildir dedim. Lüzumdur ama barışı sağladığında devadır, şifadır inan insanlardan 40 kişiyi barıştırdım. Önemli olan insanları barıştırmak ve bilmiyorsa o insanlara bilgiyi öğretmek. Öyle bir şey ki ama dediğim gibi Kuranı anlatıyım dilimle de olsa Ali İmran Suresi 33. ayetinde söylendiği gibi o soydan geldiğimiz için şefaate hakkımız var. O yüzdende verdiğimiz dualar kutsal sayılıyor. Bu toplumsal olarak yerleşmiş bunu şey bunu yok edemezsin.

**C.E: “El ele, el hakka” ne demektir?**

**H.S:** Şimdi kapalı bir şey yani “El ele, el hakka” talibi talibe bağlayamazsan hakka zaten gidemiyorsun ki sen. Yani önce taliplerin o barışı sağlayacak, o hoşgörüyü sağlayacak. Sen Talipten talip de senden olacak. Hakka gitmek ancak böyle mümkün olur. Böyle olmazsa mümkün yok gidilebilir mi? Yok, yok, öyle yol yok.

**C.E: Alevi dedelerinin soyu nereye dayanır?**

**H.S:** Genelde imam Zeynel Abidin’e dayanır esas soy o çünkü. Peygamber Efendimizin tek soyu o kalmış o da öyle devam etmiştir; ama şecerede İmam Musa-i Kazım olarak geçiyor.

**C.E: Dede olabilmenin koşulları nelerdir, bir dedenin yeterli olabilmesinin koşulları nelerdir?**

**H.S:** Soydan gelmek dede olmak için yeterli değildir. Hz. Ali Efendimizin Nehcül Belaga diye bir kitabı var. O kitapta şöyle der; o soydan da gelebilir o soy işte dediğim gibi İbrahim soyu Hz. Muhammed’in soyu, ahlaklıysa, faziletliyse, kültür-lüye peşine git. Hz. Ali Efendimiz diyor ben demiyorum. Bunun dışında yeni gelen neslin dedelik yolu sürebilecek yeterlilikte ve dirayette olması gerekir.

**C.E: Siz dedelik hizmetine ne zaman ve nerede başladınız?**

**H.S:** Şimdi bizim Alevilik ve Sünnilikte şu var, tecelliyet zuhur ettiği an komple hayal ediyor. Yani bak benim amcam (Musa Dede) bu işi yapıyordu. Amcamın üç çocuğu var, hiçbirine bu görevi teklif etmedi. Talipler gidip sormuşlar Musa Dede’ye. Dedem Allah vermesin kimin ne olacağı belli değil senden sonra yolu kim sürer. Valla yaparsa Hüseyin yapar demiş<sup>25</sup>. Bu bir nevi toplumun bakış açısı, mesela bizde bazı gelenekler vardır. Anne-baba dede sülalesi olacak, fakat bu şimdi laçkalaştı.

**C.E:** Sizin soyunuzdan ve farklı soydan olup sizin ocağınızda dedelik hizmetini yürüten başka dedeler var mıdır?

**H.S:** Var<sup>26</sup>.

**C.E:** Hacı Bektaş'ı dergâhınız olarak kabul ediyor musunuz?

**H.S:** Tabi.

**C.E:** Dergâhtan sizin köylerinize mürşit vasfında gelenler oluyor muydu?

**H.S:** Efendiler (Ulusoylar-Çelebiler) gelirler giderler ama amma hizmeti yapmazlar<sup>27</sup>.

**C.E:** Çelebilerle sizin konumunuz ne oluyordu, cem cemaat mi yapıyor-dunuz?

**H.S:** Bu meselede bizi aşan bir konu vardır. Hacı Bektaş gönderdi o insanı. Mesela geçen bir konu vardı bir talip beni aradı telefonla. Dede dedi, benim babam öldü babamın dar<sup>28</sup>ını yapacağız dedi. Tanımıyorum arayan kişiyi, bu nedenle ben tanışalım konuşalım, nesin necisin bir soralım dedim. Babama düşkün<sup>29</sup> diyorlar dedi. Talip, düşünlüğünü de kaldıracaksın dedi. Bak bir de emir veriyor adam biliyor musun? Baktım bununla uğramayacağız gelin dedim Hacı Bektaş Veli postunda Veliyettin Ulusoy var. Belki ismen duymuşsundur, geçen hafta da Merzifon'da dedeler toplantısı vardı. Orada gördüydüm sen git şimdi ona sor. Bana göre olmaz dedim. Şimdi arkadaş adam gitmiş ümmetini koruyamamış aramış Efendimizi bulmuş. O sırada İstanbul'da taliplerimiz var. Cem yapmaya gitmiştim. Otobüsten indik, sabah eve gidiyoruz. Sabahleyin saat 8'de telefon çaldı. Veliyettin Efendim arıyor, buyurun efendim dedim. Ya senin talibin beni aradı, sen niye dar'ı yapmıyorsun dedi. Efendim onun darı yapılmaz dedim. Ya sağ ol senin merakın için ama ben sen sormadan irdeliyorum. Sana cevap vermemde yanlış dedim. Oda gelmiş Çoruma, adam cahil tabi. Gel kardeşim yüz yüze konuşalım benim işimi bırakıp da gidecek halim yok. Baban günahıyla vebaliyle diğer dünyaya göçmüş. Ben artık ona karışmam, çağır geleyim ama onu yapmam. Tabi bizi aşan bir olay var. Efendilerimiz Hacı Bektaş soyundan geliyorlar. Belki bizde o soydan gelebilirdik ama öyle değil. Hz. Ali Efendimizin de soyunda başkaları vardı. Hz. Ali Efendimiz "Veli"<sup>30</sup> olmuş da niye diğerleri olmamış. Mesela Hz. Hamza'da kötü bir insan değilmiş ama Allah'ın bir lütfü vardır ona göre lütuftur. Öyle senin dediğinle olmaz yani.

**C.E:** Ocağınızda dedenin eşi ile cemlerinizde bulunan bay ve bayanlar bir statü farklılığı mevcut mudur?

**H.S:** Valla benim şimdi hanım rahatsız, talipler davacı oluyorlar hanımı getirmiyorsun diyorlar. Romatizması var, oturamıyor, kalkamıyor. Allah'ın verdiği bir şey gittik bir sürü doktora gittik. Dedenin karısına özel bir statüsü falan yok. Saygı

görebilir, el öpülebilir yani o kadar da tutucu değilim. Hayatımda ben taliplerime diyorum ki benim elimi öpmeyin. Bana gülerek toka yapın, severek toka yapın. Ben bundan mutluluk duyarım. Ben öyle değilim ama bizim bazı yöreler var elimi öpmekten mutluluk duyar. Vay benim ne suçum var, ne yaptım derler; ama sen benim babam, dedem yaşındasın niye öpersin benim elimi, ama anlatamıyorsun.

**C.E: Talip ne demektir, Talip olabilmenin koşulları nelerdir?**

**H.S:** Hacı Bektaş Veli Efendimizin 1300 sene söylediği güzel bir söz vardır. Talip kime denir: talibin birinci makamı dünya ve dünyada bulunanlara, ikinci makamı dünya ve ahrette, üçüncü makamı kendi zatına ihtiyaç duymaktır. Nitekim Hz. Peygamber Allah'ın selamı üzerine olsun şöyle buyuruyor dünya ahiret ehline, ahret de dünya ehline, her ikisi de Allah ehline haramdır. Ayrılık gütmek yanlıştır. Topluluğa, kimseye haksız ayrılık haramdır. Ayrılık ehline haksız olarak bir araya gelmek haramdır. Her ikisi de doğruysa topluluk hakla beraber ayakta durur.

**C.E: Alevi olmak için gerekli şartlar neler? Babasının veya annesinin Alevi olması kişinin Alevi olması için yeterli midir?**

**H.S:** Ben önce şunu söyleyeyim bir defa benim kendi kişisel görüşüm olarak bence bu genetik. Öyle Aleviler Hz. Ali'yi, 12 İmamları, Hacı Bektaş Veli'yi, Yunus Emre'yi, Pir Sultan Abdalları andığımız zaman heyecanlanıyoruz. Alevi anneden babadan oldum, ben Aleviyim demekle de olmaz. Aleviliğin ilk şartı ahlaklı olacaksın, kültürlü olacaksın. Bu Hz. Ali'nin sözüdür benim sözüm değil.

**C.E: Kişi sonradan Alevi olabilir mi?**

**H.S:** Bana göre olmaz yani.

**C.E: Bektaşî ile Alevî arasında fark var mıdır, var ise nedir?**

**H.S:** Şimdi Bektaşîlik, Alevilikten bence daha modern. Alevilik biraz Arap şovenizmine biraz İran şovenizmini ifade ediyor. Mesela en basitini söyleyeyim Cemlerde bazı dedeler Sünnileri<sup>31</sup> koymuyor, ben koyuyorum. Bektaşîlik yeniliğe açılmaktır, Alevilikte bazen tasavvufa sokuyor bunu, tutuculuğa sokuyor oda bence yanlış.

**C.E: Ocağınızın mensubu olan canlar hangi bölge ve illerde yaşamaktadır?**

**H.S:** Valla şimdi Çorum'dan başlayacağız, Amasya, Tokat, Sivas, Erzincan, Erzurum, Bingöl, Elazığ<sup>32</sup>, Kars bu bölgelerde var ama her tarafta var desek bu yanlış olur. Ama hepsiyle diyalogumuz yok.

**C.E: Günümüzde hâlen cem ibadeti<sup>33</sup> yapıyor musunuz?**

**H.S:** Evet<sup>34</sup>.

**C.E: Cemlerinizi hangi bölge ve illerde yapıyorsunuz?**

**H.S:** Çorum, Amasya, Antalya, Ankara, İstanbul, İzmir oralara gidiyoruz.

**C.E: Cem ne demektir? Sizin ocağınızda yapılan cemler kaç çeşittir?**

**H.S:** Cem toplanmak demektir. Arapça anlamı budur. İnsanlar bir araya toplanır. Mesela İmam Cafer-i Sadık söyle diyor, eğer Allahtan bir dileğiniz varsa diyor, kırkınız bir araya gelin, dua edin. Allah kabul eder. Eğer kırkınız bir araya gelemiyorsanız onunuz bir araya gelin, dua edin, aynı duayı 4 defa okuyun. Allah yine kabul eder. Eğer onunuz bir araya gelemiyorsanız, diyor dördünüz bir araya gelin duanızı on defa edin. Allah onu da kabul eder. Yani Allah bizden toplanmamızı bir olmamızı kazançlarımızı ortak yememizi varlıklaıyla muhtacın arasında köprü görevi yapıyor. Mesela Hacı Bektaş Veli Efendimiz biz kepçeyiz der, kazan kaynar kepçe savurur, taşmasın diye. Yani bir yerden aldığını bir yere veriyorsun. Ama o görevi yapan artık pek yok.

**C.E: Cem ayinlerinde Türkçe ibadetler yapılıyor, öğütler veriliyor. En fazla üzerinde durduğunuz konuları hangi başlıklarda toplayabiliriz? Halka hangi öğütleri veriyorsunuz? Neler söylüyorsunuz?**

**H.S:** İbadetlerimiz Türkçe yapılıyor. Valla şimdi benim görüşüme göre aileyle iyi geçinene Hak yakındır. Annenle ve babanla iyi geçinmen lazım. Komşularınla iyi geçinmen lazım, kimsenin gönlünü kırmaman lazım. Zaten en güzel nasihatler onlardır.

**C.E: Ocağınız Pençeli mi yoksa Erkânlı (Tarikli<sup>35</sup>) mıdır?**

**H.S:** Bizimki tarikli değildir<sup>36</sup>. Pençelidir<sup>37</sup>.

**C.E: Pençe-i Ali Aba nedir? Bilgi verebilir misiniz?**

**H.S:** Şimdi Pençe-i Ali Aba şöyle, Kur'an-ı Kerim'de az önce söyledik, Ali İmran Suresi 33. ayetinde şefaati o soydan bekleyin, o soyun elinin değdiği yerde hastalık olmayacağını, insana güç vereceğini, Allah'ın kuvveti olacağını, bu bir inanç bu bende var diye bir ısrarımız yok.

**C.E: Cemlerinizde on iki hizmetten biri olan zâkirlik hizmetini dede mi yoksa zâkir mi yürütür?**

**H.S:** Bizim dedeler saz çalmaz. Bazı yerlerde var ama bizde yok.

**C.E: Ocağınızda musahiplik kurumu var mıdır? Son zamanlarda talipelerinizden hiç musahip yaptınız mı?**

**H.S:** Olan oluyor, olmuyor diye bir şey yok; ama zayıf yani. Eskisi gibi değil.

**C.E: Musahip olabilmenin ne gibi şartları vardır?**

**H.S:** Şimdi musahip olmak bir yerde büyük hizmettir, bölüşmek demektir. Örnek bir tabak yemeğin varsa yarısını vereceksin. Musahiplik nerde başlamış biliyor musun, İslam'ın yayılışını engellemek isteyenler nedeniyle Peygamber Efendimiz Mekke'den Medine'ye o göç etmiştir. Medine'ye gidince Mekke'den gelenler muhacir deniliyor. Peygamber Efendimiz Medinelilere diyor ki herkes bizi kardeş edecek. Yani her Medineli Mekke'den gelen muhaciri kardeş ediniyor ve bölüşüm burada başlıyor. O zaman Hz. Ali Efendimiz yalnız kalmış ve Hz. Ali efendimiz üzülüyor. Peygamber Efendimizde ne üzülüyorsun ya Ali, diyor. Herkesin müsahip kardeşi var ama benim yok, diyor. Ya Ali diyor biz hem dünya da hem de ahirette kardeşiz, kelamını kullanıyor. Peygamber Efendimiz diyor ki kardeşlik bölüşümdür. Çok değerli bir şeyidir, ah keşke uygulayabilsek.

**C.E: Cemleriniz sırasında okunan duvaz imamlar, mersiyeleler, deyişleler ve nefesleler hangi ozanlara aittir?**

**H.S:** Bir bölgesel ozanlar vardır bir de bizim milli ozanımız vardır; Nesimi, Fuzuli, Pir Sultan Abdal, Harabi, Kul Himmet, Şah Hatayi. Genellikle yedi ulu ozandan söyleriz.

**C.E: Cemlerinizde hangi tür müzik aletlelerini kullanırsınız?**

**H.S:** Bizde genelde sazdır ama keman da oluyor. Bazı bölgelerde keman var ama bizim cemimizde yok.

**C.E: Kurbanın Alevi inancındaki yeri ve önemi nedir? Hangi hayvanlar kurban olarak tığlanırlar?**

**H.S:** Kurbanlık<sup>38</sup> hayvan Kur'an'da bellidir. Kur'an'ın kurban olabileceğini belirttiği hayvanlar tığlanırlar<sup>39</sup>. Ayeti de bellidir zaten. Et yemeyen hayvan kurban olur. Bunlar küçükbaş hayvan olur, büyüklerde 2 yaşını doldurmayınca kurban edilmez.

**C.E: Aleviliğin inanç sisteminde var olan semahın manası nedir?**

**H.S:** Şimdi semah insanın Allah'a sevgisiyle şevke gelip onu görmektir. Yani biz bunu temsil olarak yaptığımızı göre diyoruz ki Peygamber Efendimizde kırklar<sup>40</sup>da bu semahı dönmüşleler, bizde temsilen bunu yapıyoruz yani. Bunun özellikle bir amacı yok.

**C.E: Cem ibadeti sırasında semah ne zaman ve kaç kişiyle dönülmektedir?**

**H.S:** Belli bir sayısı yok 3 olur 5 olur 7 olur 12 kişide olur, sana bağlı bir şey bu. Bir kişide olur. Bunun bir sayısı yok yani.



### **C.E: Dem, dolu veya bade ne demektir? Ocağınızda bu tür bir uygulama var mıdır?**

**H.S:** Şimdi Cem, olay şu, 1826'ya kadar ben bunun üzerinde çok duruyorum. Bizim Alevilikte içki yok. Bizi başkalaştırmak için sonradan bizim Aleviliğin içine içki sokuyorlar. Benim rahmetli amcam 1960'larda içkiyi yasaklamış. Mesela ben de cemlerde sigarayla<sup>41</sup> ilgili bir uygulama olmadan yasaklayanlardanım. Dediğim gibi bazı yörelerde hala aynı şey devam ediyor. Benim dedem içmiş yani yok diye bir şey yok ama onu da başkalaştırmışlar. Şimdi şöyle bir şey var. Sahi, ne yapıyor biliyor musun? Babama bir bardak dolduruyor veriyor, sana da yarım bardak doldurup veriyor ama bunu kimse görmüyor oda dolu içmiş oluyor sende dolu içmiş oluyorsun. Öyle bir usul varmış ama daha sonra bunu laçkalaştırmışlar. Bana göre yani dem var içki yok. Kırkar ceminde peygamber efendimizin huzurunda tek üzüm tanesini engür<sup>42</sup> etmişlerdir. Buradaki amaç onu 40 kişiye dağıtmaktır. Yapılabilir yani ama bizde o kevsar şarabı olarak anlatırlar içki ile hiç ilgisi yok.

### **C.E: Ocağınızda Hakullah<sup>43</sup> geleneği var mıdır?**

**H.S:** Ya eskiden olabiliirdi ama ben öyle bir geleneğe karşıyım yani şu anda da yaşamıyor. Eskiden dede bir köye gider, orada küskünleri barıştırmış. Bizde pazarlık diye bir şey yok. Orda talip gönlünden ne koptuysa vermiş. Onunda farklı şeyleri var. Hakullah'ı<sup>44</sup> öyle toplarlarmış. Mesela dede köye geldi. O köyden alıyor, öbür köye gidiyor ve köyden birine diyor ki sizin köyden kimin başına bir iş geldi, diyor. Evi yandı, mahsulü olmadı, başına bir iş geldi, falan diyor. Dede onunla görüşürken kimse bilmiyor ve de öbür köyden aldığı parayı da oraya bırakıyor. Şimdi dede diyince başkalaştırdılar, dede dar yapmış, dede dar yapınca bir milyon istemiş, sonra da dede dar'ı yüz milyona yapıyor, demişler. Böyle saçma sapan bir şey var mı ya. İnsanın gönlünden ne koptuysa onu verir. Öyle şeye karşıyız biz.

### **C.E: Muharrem ayında ocağınızda ne gibi uygulamalar vardır?**

**H.S:** Şimdi anlattım bunları da kaynaklarıyla da, Nuh tufanının o ayda olduğunu, Yunus peygamberin balıktan çıktığının o aydan olduğunu, Musa peygamberin o ayda kurtulduğunu ifade ederler. Ama doğru ama yanlış bilemiyorum. Bizim geleneklerde mesela o aylarda et yemeği yemezler mümkün olduğu kadar sade yemek yerler. Ballı börekli sofralar serilmez. O gün ne bulduysan evde çökelek midir peynir midir, yumurtadır yani yaşırsın yani.

### **C.E: Ocağınızda Nevruz ile ilgili olarak ne tür gelenekler vardır?**

**H.S:** Var. Bizim kaynaklarımızda Hz. Ali Efendimizin doğum günü geliyor ama 3 defa çıktık, nevrüz cemini ilk defa bu sene yaptık cemde ve anlatmakta da zorlandık yani ki kaynağımızda yok. Kaynaklı bir şeyi çok iyi anlatırım ama kaynaksız bir şeyi sevmem anlatmayı.

**C.E: Ocağınızda Hıdrellez ile ilgili yapılan uygulamalar nelerdir?**

**H.S:** Eski geleneklerde var ama bizde yok.

**C.E: Hızır kimdir, ocağınızda Hızır orucu geleneği var mıdır?**

**H.S:** Var<sup>45</sup>. Hızır peygamber abu kevseri içerek ölümsüzleşmiştir. Hızır orucu geleneğinde bazı yöreler 3 bazıları 7 gün oruç tutar. Bazı yöreler 7 gün üst üste cem yapıyor. Hızır orucu tuttuğun gün akşamı cumalık yaparlar bazı yörelerde, bazı yörelerde hiç yok.

**C.E: Cumalık nedir?**

**H.S:** Bizim Alevi geleneğinde Perşembe günü akşam yapılır. Peygamber efendimizin miraca gittiği gün oruçtur ve oruç olarak gider yani. O yüzden bizim Alevilikte perşembe günü oruç tutulur Perşembe akşamı da duaz yapılır. Her akşam cumalık<sup>46</sup> yapılır herkes komşu evinden çörek getirir, kimi şekerini getirir, kimi çayı getirir, orada elmasını getirir, elinde ne varsa cevzini getirir, orada bölüşür, yerler dualarını ederler ve evlerine giderler cumalık budur.

**C.E: Ocağınızda ölüm ile ilgili olarak ne tür uygulamalar vardır?**

**H.S:** Bizde özel bir statü veya teferruat yok<sup>47</sup>.

**C.E: Yörenizde ve yörenize yakın olan yerleşim birimlerinde ziyaret, türbe, yatır gibi kutsal kabul edilen mekânlar var mıdır?**

**H.S:** Valla bizim Anadolu'da neredeyse tüm köylerde vardır. Her dedenin köyünde ziyaret yerleri vardır. Hatta Sünni köylerinde bile ziyaret vardır. Bizde "Buse" diye bir köy vardır. Sünni köyüdür, daha önce Aleviyken Sünnileşsen bir köydür. Tekkeleri vardır, kurban keserler, her gün biri bakar oraya. Biz de ziyaret ederiz orayı.

**C.E: Günümüzde, kentlerdeki Aleviler ile kırsal bölgelerde yaşayan Aleviler arasında ne gibi farklılıklar vardır? Siz bu farklılıkları hangi nedenlere bağlıyorsunuz?**

**H.S:** Şimdi farklılık şöyle. Köydekiler geleneklerini biraz daha çok yaşatmışlar ama şehre gelenler ben de dâhil geleneğimizi unutmuşuz. Ne kitaplarda bahsediyor ne televizyonlarda yalan söylemeyelim şimdi, bilmediğimiz konular çıkıyor karşımıza. Bunları araştırıp da sonuca bağlayamıyoruz. Hıdrellez gibi, Nevruz gibi geleneklerimize önceleri varmış ama ne olmuş unutulmuş.

**C.E: Aleviler olarak bölgenizde karşılaştığınız problemler var mı? Sün-nilerin size karşı yaklaşımları nasıl?**

**H.S:** 1980'li yıllara kadar diyalog vardı ama 80'lerden sonra soğudu. Giderdik, geldik, düğünleri olurdu, biz giderdik, onlar gelirdi. Bir ihtiyacımız olur, onların bir ihtiyacı olurdu. Böyle şeyler 80'lerden sonra soğudu.

### **C.E: Tarihi süreç içerisinde Alevilerin maruz kaldığı sıkıntılara bakacak olursak, gelecek ile ilgili düşünceleriniz ve beklentileriniz nedir?**

**H.S:** Alevi kaynaklarını iyi okumak lazım, Alevilerin ekonomik olarak güçlenmesi lazım. Ekonomik olarak güçlü olmak cahillikten de kurtulmamızı sağlayacaktır

48.

### **Sonuç**

Anadolu inanç sisteminin şekillenmesinde “Ocak” olarak nitelendirilen yapıların önemi büyüktür (Yaman, 1998). İmam Rıza Ocağı uygulamalarında da görüldüğü gibi ocakların manevi nüfuzları, inanç sisteminin işlerliğini sağladığı gibi aynı zamanda toplumsal adalet ve hukuk gibi konuları da güvence altına almıştır. İmam Rıza Ocağı, pek çok Alevi-Bektaşî Ocağında olduğu gibi İslam Peygamberinin ve Ehlibeytin soyuna dayanmaktadır. Horasan menşeli olduğunu ifade olunan İmam Rıza Ocağı, Anadolu’nun pek çok bölgesine yayılmış durumdadır. Bununla birlikte coğrafi dağılımlara göre inanç uygulamalarında farklılaşmalarda ortaya çıkmıştır. Özellikle Tunceli, Elazığ, Tokat (kısmen) gibi illerde cem ayini esnasında tarıklı hizmet görülürken “Gökçepınar” merkezli İmam Rıza Ocağı uygulamalarında pençeli hizmet görüldüğü tespit edilmektedir. Bu uygulama farklılığının Hacı Bektaş Veli çelebileri etkisiyle olduğu söylenebilir. Zira “Gökçepınar” merkezli İmam Rıza Ocağı kendisini Hacı Bektaş Veli dergâhına bağlı olarak addetmektedir. 1805 tarihli icazetnamelerinin Hacı Bektaş Veli dergâhından verilmesi bu bağlanışın Feyzullah Çelebi veya daha öncesinde gerçekleşmesi uzun bir geçmişe sahip olduğunu ortaya koymaktadır. Gölpınarlı (1993)’nında bahsettiği gibi Alevi ocaklarının ve topluluklarının Çelebilere bağlanmalarının uzun bir dönemde gerçekleştiğini söyleyebiliriz.

Alevi-Bektaşî inanç sisteminin canlı bir şekilde yaşadığı İmam Rıza Ocağı’nda ibadetler Türkçe olarak gerçekleştirilmektedir. Ocağa bağlı tüm cemaatlerin Türkçe olarak ibadetlerini gerçekleştirilmesi dikkate değer bir olgu olarak karşımıza çıkmaktadır. Amasya-Çorum ilerinde İmam Rıza Ocağı ile özdeşleşen halk uygulamaları da ortaya çıkmıştır. Yeni yıl örneğinde (sarı-sole) kendisini ortaya koyan bu uygulamalar dini uygulamalarla (Hızır Orucu) ilişkilendirilmiş ve yaşatılmıştır.

Alevi inanç-dede ocakları aracılığıyla sözlü bir kültür hâlinde yayılma alanı bulan Alevi-Bektaşî öğretisinde, ocaklara bağlı inanç uygulamalarını, karşılaştırılmalı olarak ele alacak çalışmalar yapılmalı, değişimler tespit edilmeli ve sözlü kültür kayıt altına alınmalıdır.

## Sonnotlar

- <sup>1</sup> İmam Rıza Ocağı merkezi Malatya Pötürge'nin Üyükuşağı (Gündeğer) köyündedir (Saltık, 2009).
- <sup>2</sup> Bu çalışmada, bazı kavramların net bir şekilde ortaya konulması amacıyla kaynak kişilerden de faydalanılmıştır. Kaynak kişi listesi çalışmanın sonunda yer almaktadır.
- <sup>3</sup> Tunceli ve çevre illerinde yaşayan ve zamanla Yozgat, Tokat, Çorum illerine bağlı köylere göç edip yerleşen İmam Rızalılar, doğu bölgesinin egemen kültürünün etkisinde kalarak (Kurmancı) Kürtleşmişlerdir. Ancak bölge halkı aslen Horasan'dan geldiklerini, Türk olduklarını ve egemen kültürlerin etkisinde kalarak Kürtleştiklerini ileri sürmektedirler (Seven, 2010: 361; KK1, KK2, KK3).
- <sup>4</sup> Çorum Mecitözü Gökçepınar Köyü İmam Rıza Ocağına Hicri 1219'da Hacı Bektaş Veli dergahı tarafından verilen icazetname, Osman Eğri tarafından latinize edilerek yayımlanmıştır (Eğri, 2003:11).
- <sup>5</sup> Alevi-Bektaşî toplumu inanç önderi, Hacıbektaş Veli Dergâhı postnişini (Çelebiler Kolu).
- <sup>6</sup> Veli Dede, daha çok Çorum ili Alaca ilçesi tarafının hizmetini görürdü (KK1).
- <sup>7</sup> Dedeler hâkimlerin senelerce düzeltemedikleri konuları düzeltirlerdi. Dedeler geldikleri zaman mahkemeleri çözerler, hak adaleti sağlarlar. Parasız hâkimdirler. Haksızlık yapanlar topluma konulmaz. Allaha karşı her ihtiyaçla gelinir ama kul hakkıyla gelinmez, dedeler bunu uygularlar (KK1, KK2, KK3).
- <sup>8</sup> Gökçepınar Köyü Çorum merkez'in güney-doğusunda ve merkeze ortalama 25 km uzaktadır (KK1, KK2).
- <sup>9</sup> Gökçepınar'daki ocak Çorum Ortaköy Cevizli köyünden gelmezdir (KK1, KK2, KK3).
- <sup>10</sup> Amasya-Göynücekve Çorum-Mecitözü İlçelerinde İmam Rıza'ya bağlı köyler: Cevizli, Kavalalan, Karacuma, Mıllacop, Badan Tothali, Kuyulu, Kavaklı, Çulpara, Şeyhoğlu (İmam Rıza-Ağuçan karışık), Göğdere, Alancık(3 hane kadar Tothali'den gitme), Büyükkışla, Dağsaray (Köyünün yarısı İmam Rızalı, diğer yarısı Hubyar Baba Ocağına), Badan (Yeşilova), Koyunağlı, Ahmetoğlu, Üçköy, Boyacı, Asarkavak, Şihlar (yarısı), Emirbağ (yarısı), Kargı, Karagöz, Gökçepınar, Verencik, Verencikkaçağı, Cevizli, Fuani (Figani)'dir (KK1, KK2, KK3).
- <sup>11</sup> Hacı Bektaş Veli dergâhının 23.Postnişini olan Hamdullah Çelebi (1767-1836), Feyzullah Çelebi'nin büyük oğlu olup, babasının 1824 yılında Hakka yürümesi üzerine Postnişin olmuştur. Asıl adı Mehmed Hamdi olan Hamdullah Çelebi (Hamdullah Efendi) önce Yeniçeri Ocaklarının ve bunu devamında Bektaşî tekkelerinin kapatılması sonucu II. Mahmut tarafından 23 Cemaziülahir 1243 (Miladi:11 Ocak 1828) tarihli fermanla Amasya'ya sürgün edilmiştir (Doğanbaş, 2001).
- <sup>12</sup> Adı geçen eser "Hamdullah Çelebi'nin Savunması"dır.
- <sup>13</sup> Tak: Takım, kat giysi. (Derleme Sözlüğü 12. Cilt. S. 4733).
- <sup>14</sup> İlgili ayet Ali İmran Suresi 33'tür. "Allah; Âdem'i, Nuh'u, İbrahim ailesini seçerek âlemlere üstün kılmıştır." Ali İmran, Ayet 33 (Öztürk, 2010: 55).

- <sup>15</sup> Çerağ (delil); “Mum” ya da “meş’ale”. Âyin-i Cem’de ruhun aydınlanması ve uyanıklığının bir sembolü olarak kullanılan çerağ. Bu sembol, Hz. Muhammed’in Tanrı’dan gelen ilk ışık olması anısınadır (Günşen, 2007: 337). Delil Duası Alevilerin yüzyıllardan beri maruz kaldığı aşağılama ve iftiralarda kast edilen mum, cem süresince sürekli yanması sağlanan ve cem sonunda dua ile dede tarafından dindirilen delil (çerağ) dir. Cem, delilin uyarılması (yakılması) ile başlar. Cem sonunda dede tarafından dua ile dindirilir. Delilin o meydanı hem fiziksel hem de manevi olarak aydınlattığı kabul edilir (Dedekargınoğlu, 2011; 379). Çerağ, İrfan anlayış ışığıdır. İlim, bilgi ışığıdır (Erdem, C. Demir, T., 2010:467). Delil: Fitilli mum veya kandil. Işık, aydınlık anlamlarına da gelir. Tasavvufta mürşit ve yol gösterici anlamındadır (Pala, 2004: 100-101). Tanrı’nın ışık biçiminde görünüşe taşınması, Hz. Muhammed’in Tanrı’dan gelen ilk ışık olması, Hz. Ali ve soyunun bu ışığın sürekli taşıyıcısı durumunda olması anısına, ruhun aydınlanmasının sembolü olarak algılanan ve cem törenlerinde kullanılan kandil, lamba, mum ya da çıra (Korkmaz, 2005).
- <sup>16</sup> Nûr suresi (Ayet 35): Allah göklerin ve yerin Nûr’udur. Onun nûrunun örneği içinde çerağ bulunan bir kandile benzer. Kandil bir sırça içerisindedir. Sırça inciden bir yıldız gibidir ki doğuya da batıya da nispeti olmayan bereketli bir zeytin ağacından yakılır. Bu ağacın yağı neredeyse ateş dokunmasa bile ışık saçar. Nûr üzerine nûrdur o. Allah dilediğini kendi nûruna kılavuzlar. Allah insanlara örnekler verir. Allah her şeyi bilmektedir. Nûr suresi (Ayet 36): Kandil, Allahın yükseltilmesine ve içinde adının anılmasına izin verdiği evlerdedir. Orada sabah akşam onu tespih eder (Öztürk, 2010: 355).
- <sup>17</sup> Oruç konusunda bizde zorunlu bir şey yoktur. Allah rızası için tutulur. Ramazanda 3 gün Hıdırellez’de 7 gün oruç tutulur (KK1, KK2, KK3).
- <sup>18</sup> Mürşit anlamında kullanılmıştır.
- <sup>19</sup> Kendilerini “Sıraç” olarak tanımlayan bir Türkmen aşireti olan Sıraçlarla Türkiye’nin değişik bölgelerinde karşılaşmak mümkündür (Kenanoğlu vd. 2003:161).
- <sup>20</sup> İmam Rızalıların Ulusoylara (Çelebilere) bağlılıkları vardır (KK1, KK2, KK3).
- <sup>21</sup> İmam Rıza Ocağı’na mensup olan kişilerin Anadolu’da ilk olarak yerleştikleri bölge Tunceli ilinin Pertek ilçesi Koçpınar- eski ismi “Vasgird”- köyüdür (Seven, 2010: 360).
- <sup>22</sup> Milli aşireti (Canbekler-Şihoğlunda) Horasan’dan Elazığ Sün köyü üzerinden buraya gelmişlerdir (KK1, KK2).
- <sup>23</sup> Feyzullah Çelebi tarafından verilen Miladi 1804/1805 tarihli icazetnamede Milelli Aşireti olarak ifade olunmaktadır.
- <sup>24</sup> İmam Rıza dedelerinin mürşidi Yozgat ili Çekerek İlçesi Kırkdilim Köyü’nden yine İmam Rıza Ocağına bağlı dedelerdir. Gökçepınarlı İmam Rıza dedeleri önce orada görülür sonra talibi görürler (KK1). Seven (2010)’in çalışmasında bu köyde mukim kimselerle yapılan görüşmelere yer verilmiştir.
- <sup>25</sup> Cennet mekân Hüseyin ağanın oğlu Halil Ağa sonrasında Musa Efendi’ye geçti. Sonrasında Musa Dede’nin kardeşinin oğluna (Veli dede’nin oğlu) geçti. (KK1, KK2, KK3).
- <sup>26</sup> Badan Köyü’nde: Ali Mısırlı; Koyuncu Köyü’nde: Rıza Mısırlı- Abdullah Mısırlı; Çulpara Köyü’nde Haydar Mısırlı, Rıza Mısırlı; Büyükkışla Köyünde Hüseyin Mısırlı, Mustafa Mısırlı, Cevizli Köyünde Mehmet Efendi bu civarda bilinen dedelik hizmetini yürüten kimselerdir (KK1, KK2, KK3).

- <sup>27</sup> Çelebiler, hizmet görmezler. Doğrudan gelir, Hakullah alırlar ve hala da gelirler (KK1, KK2).
- <sup>28</sup> Arapça “ev” anlamına gelen dâr kelimesi, Alevilik-Bektaşılıkte “erenler meydanı” veya “kırklar meydanı”, âyin-i cem yapılan yerin tam ortası anlamında kullanılır. Ölen bir “can”ın eşi, dostu ve alış veriş yaptığı insanlarla helâlleşmeden ölmüş gibi hareket edilerek yapılan ve ölenin affına vesile olacağı ümit edilen ve bir çeşit “hak helâllığı” toplantısı/hizmetidir. Ölen kimsenin veli veya vârislerinden birisi dâra durur. Ölen kişi namına, varsa hakkı olanın gelip alması istenir. Alacaklı varsa, borcu ödenir; darılmış incinmiş varsa, gönüllü alınır. Böylece “hak helâllığı” gerçekleştirilmiş olur (Günşen, 2007: 333).
- <sup>29</sup> Aleviler, hak ve adaleti sağlamak amacıyla birtakım kurallar koymuşlardır. Bu kurallara uymayanlara, suç işleyenlere ceza verilmiş ve bu cezaya da düşkünlük denilmiştir (Özbilgin, 2011: 427).
- <sup>30</sup> Kur’an-ı Kerim’e göre veliler, Allah’a iman, ibadet ve tâat yönünden yakın olanlardır. Her ne kadar Kur’an’da velâyet, iman ve takva temeline dayansa da sûfi nazariyeciler velilikle kerameti birlikte zikrederler. Bu düşünceye göre kendisine yaklaşan kuluna Allah da yaklaşır ve kudret delilini göstererek veli kullanının şeref ve izzetini yükseltmek için keramet lütfeder (Gökalp, 2005: 2).
- <sup>31</sup> Cem ibadeti sırasında Sünnilerden ceme girmek isteyenlere izin verildiğini söyleyebilirim. Yassıkışla köyünden babamın arkadaşı gelirdi. İbadetlerimiz gece 12 de başlardı. Dedeyle 11’e kadar muhabbet ederdi. O saatten sonra sen buraya yaramazsın derlerdi, (yola girmek isteyenler için) ben buraya girmek istiyordum derlerse git çala çocuğunu al gel derlerdi ama getiren olmazdı (KK2).
- <sup>32</sup> Elazığ Sün köyünden Amasya ili Göynücek ilçesi Şeyhoğlu Köyüne İmam Rızalı dedeler gelirdi (KK1).
- <sup>33</sup> Cem ibadetine “Allah Muhammet Ya Ali dendidikten sonra: Hal gaziler halidir//Yol gaziler yoludur//Gafil olma ey kardaş//Değen üstad elidir//Şehitler uyansın” denilerek başlanırdı. Cem’e ölü girilip diri çıkılır (KK2).
- <sup>34</sup> Abdal Musa kurbanı zamanı her sene talibin yapması gerekir. Ama son zamanlarda yapılmıyor (KK1, KK2, KK3).
- <sup>35</sup> Hz. Muhammed’in Hudeybiye’de altında biât aldığı Semure (Sidre) ağacının, ki cennetteki tûğba ağacının yeryüzündeki şekli olduğuna inanılır, dalı olarak kabul edilen, Târik sûresinin (Târik: 1-4) anlamı gereğince kişilerin üzerinde Tanrı’nın koruyucu ve gözetleyici elini temsil eden Hz. Muhammed’in eli, dolayısıyla Tanrı’nın eli kabul edilen 12 tutam (100-110 cm) uzunluğunda, parmak kalınlığındaki çubuktur (Güşen, 2007:338). Târik Suresi 1-4 ayetler: (1)Yemin olsun göğe ve Târik’a; o, gece gelene/o tokmak gibi vurana/ o çıkverip de yürek hoplatana. (2) Nereden bileceksin sen nedir Târik? (3)Parlayan ışığıyla karanlığı delen yıldızdır o. (4) Hiçbir benlik yoktur ki üzerinde bir koruyucu/bir gözetleyici bulunmasın (Öztürk, 2010: 592).
- <sup>36</sup> Tunceli ili Pertek ilçesi Koçpınar Köyü -eski ismi Vavgird- ve İmam Rıza Ocağı tarıklı hizmet görmektedir. Bununla birlikte Elazığ’da bulunan İmam Rızalılarda tarıklı hizmet görmektedir (KK4). Tokat ili Zile ilçesi Büyükkaköz Köyü İmam Rıza Ocağı da tarıklı hizmet görmekte, erkân olmadığı zaman pençeli hizmet görmektedir (Seven, 2010: 363).
- <sup>37</sup> İmam Rıza ocağı pençeli, Ağuçan tarıklı hizmet görmektedir. Ağuçanlar Hz. Ali’nin kılıcı olduğuna inandıkları bir kılıçla görgü görürler (KK1, KK2, KK3).

- <sup>38</sup> İlk zamanlarda cebraile (horozla), çörekle sonrasında kurbanla yapılır. Cemlerde koç, çebiş, koyun, büyükbaş hayvanlar veya keçi (en son planda boynuzuna elma takılarak) kurban edilir (KK1, KK2, KK3).
- <sup>39</sup> Kurban tığlamak, kurban kesmektir. Tığ, Farsça'da "kılınç" demektir. Türkler İslamiyet'i kabul ettikten sonra kurban adetlerinde de değişme olmuştur. Ancak eski itikatların izleri silinmemiştir. Kızılbaş Türkmenlerde ve Bektaşilerde, bu hatıralar daha canlı kalmıştır. Kurban kesmeyi "tığlamak" terimi ile ifade etmeleri ve kesilen kurbanın kanının yere akmaması için, büyük dikkat sarf etmeleri bunu gösterir. Büyük bir çukur kazılır, hayvanın kanı ve diğer parçaları buraya gömülür (Eröz, 1992: 43-44).
- <sup>40</sup> Kırklar, Hz. Muhammed'in melek Cebrail tarafından göğe alınışının, Kırklarla (kırk kişi) karşılaşmasının ve Kırklarla diyalogunun anlatıldığı bir söylencedir (Dönmez, 2010: 1).
- <sup>41</sup> Cemlerde sigara, Hüseyin (Solmaz) Dede tarafından yasaklanmıştır. Dem alma geleneği ise Musa Dede zamanında terk edilmiştir. Dem alındığı dönemlerde yalnızca dede ve âşıklar alırlardı (KK1, KK2, KK3).
- <sup>42</sup> Engür: Cem âyinine "kevsir şarabı" veya Kırklar Cemi'nde "üzüm suyu" (engül, engür) olarak kabul edilen "dem"dir (Günşen, 2007: 340).
- <sup>43</sup> Dede birtakım görevler yapar, dini hizmetler verir, bunların karşılığında da talip ona kendi rızalığı ile bir şeyler sunar. Buna Hakullah denir.
- <sup>44</sup> Dedeye Hakullah olarak içinden ne gelirse onu verirsin. Dedeye kesim yoktur. Diğer köylerde kesim vardır ama İmam Rızalılarda kesim yoktur. Cemden maksat görülüp sürülüp görgü görmektir. Bizim evveliyatımızda İmam Rıza'ya inanıyor musunuz dediklerinde talipler yek ağızdan inanıyoruz demişler. Ağuçan Ocağının talipleri inanmamışlar. Kocakarı yedi senelik zehir var, içsin inanalım demiş. İçmiş topuğundan çıkarmış. Sonrasında mih (çivi) yutmuş ölmemiş. O yüzden Ağuçanlı dedeler hakullah için kesim keserler. İstedikleri kadar alırlar ama biz İmam Rızalıyız, razıyız (KK2).
- <sup>45</sup> Hızır orucundan önce yılbaşı yapılır. Zemheriye yedi gün kala oruçtan sonra çörek yapılır. Hızır orucuna başlanmadan önce tüm köy halkının katıldığı bir etkinlik gerçekleştirilir. Üç tiple (İhtiyar, Gelin, Arap) karşımıza çıkan bir köy seyirlik oyunu icra edilir. Oyun kişileri şunlardır:

İhtiyar: Sakalı beline kadar, zil takar

Gelin: Kadın elbisesi giyen erkek (sayısı birden fazladır)

Arap: Kulak takılır, boynuna zil takılır.

İhtiyar, Arap ve Gelin köy içinde hane sahiplerini gezer. Her hane kapısında şu söz gurubunu tekrar ederler:

Çobanın yılı yitti

Kuzunun tüyü bitti

Verenin bir oğlu olsun

Vermeyenin bir kel kızı

O da petninin dibinde kalsın

Hane sahibi gelinin oynamasını ister. Üç tiplere de oynar. Arap, ihtiyarı kiskanarak ihtiyara çelme takar. İhtiyar düşer. Gelin, ihtiyarı yoklar. İki dizine vurur. İhtiyarın bacaklarını ellerini



düzeltilir ve vücuduna bakar. Sonrasında gelin kendi kışına vurup Arap'ın peşine düşer. Gelin'in elinde iğne vardır. Köy içerisinde izleyicilerden yanına yaklaşıp iğneyi batırır. Bu oyunla birlikte tüm hanelerden bulgur, yağ gibi malzemeler toplanır. Buradan toplanan gıdalarla yemek yapılır ve tüm köy halkı yer. Bu yemek ertesi gün için tutulacak Hızır orucu için yenen son yemektir. Yeni yıla (sarı-sole) oruçla girilir. Yedi gün boyunca da Hızır orucu tutulur (KK1, KK2, KK3).

- <sup>46</sup> Kırk sekiz Cuma'da cem yapılır. Güzün ekim zamanı işi bitirdikten sonra 12.-1. ve 2. aylarda dedelerle irtibat kurulur ve gelirler. En az sekiz cumalık yapılır ve cem yapılan günler oruçlu olunur. Her Perşembe yapılır. Bunların dışında çengel darı (talip isterse manevi saygı niteliğinde yapılır), birlik cemi, ve düşkünler şaşkınlık ve müşküller içinde toplanırlar. Muharrem ve öncesi üç gün, Hıdırellez, Kurban Bayramı arefesi cem tutulurdu. Bu tür cemler görgü ceminden önce yapılır ve sorunlar çözülür (KK1, KK2, KK3).
- <sup>47</sup> Ölümelerde çengel darından indirme yapılır. Dardan indirme cemi, ölünün kırkıktan sonra yapılır. Musahip karısı ve oğlu dara duracak olduğunda cem yapılır. Herkesten razılığı alınır. Bu cemlerde komşulardan razılık, dargın küskün var mı diye sorulur. Duranın mabalı oturanın boynuna derler. Düşkün şaşkınlık çıkarılır (KK1, KK2, KK3).
- <sup>48</sup> Bu çalışma kapsamında yer alan bazı kavramların net bir şekilde ortaya konulması amacıyla değerli bilgilerini bizlerle paylaşarak çalışmamıza destek olan Hüseyin Solmaz Dede'ye, Halil Çelik, Balım Güleç, Halil Benli'ye, kaynak kişilere ulaşmamızda ve çalışmamızın şekillenmesinde katkısı olan Emrah Erdem, Celal Berk, Ali Erdem ve Onur Durmuş, Dorota Smętek'e teşekkürü bir borç biliriz.

### Kaynakça

- ARTUN, E. (2005), "Adana İnanç Merkezleri ve Bunlara Bağlı Kültür Değerleri", Çukurova Üniversitesi Türkoloji Araştırmaları, Adana.
- ALTINTAŞ, R. (2006) "Alevi Geleneğinde Dini Otorite "Dede Profili", Dini Otorite Sempozyumu, K.T.Ü. Rize İlahiyat Fakültesi, Ensar Neşriyat, İstanbul.
- DEDEKARGINOĞLU, H. (2011). Alevilikteki Tanım ve Terimler. Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, sayı 60, s. 379.
- Derleme Sözlüğü, 12. Cilt. s. 4733.
- DOĞANBAŞ, M. (2001). Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi. Sayı: 17 s.105.
- DÖNMEZ, M. (2010). Alevi Cem Ritüelinde Canlandırılan Kırklar Söylencesinin Şiir Müzik Dans' İle İlişkisi Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi, The Journal Of International Social Research, Volume: 3 Issue: 14, s. 191-194.
- EĞRİ, O. (2003). Alevi-Bektaşî Kaynaklarının Neşri Problemi. Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi. sayı: 28. s.121-151.
- ERDEM, C. ve DEMİR, T.(2010). Bektaşilik Öğretisinde Terim ve Kavramlar. Türk Kültürü Ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi. Sayı 55 s. 467.
- ERÖZ, M. (1992). Eski Türk Dini ve Alevilik Bektaşilik. İstanbul: Türk Dünya Araştırmaları Vakfı.

- GÜNAY, Ü. (1998). Din Sosyolojisi. İnsan Yayınları, İstanbul.
- GÜNŞEN, A. (2007). Gizli Dil Açısından Alevilik-Bektaşılık Erkân ve Deyimlerine Bir Bakış. Turkish Studies / Türkoloji Araştırmaları Volume 2/2 Spring.
- GÖKALP, H. (2005). Ahi Evran-ı Veli 'nin Menkıbevi Kişiliği. Ahilik Araştırma Dergisi. Cilt 1, Sayı 2, s. 23-37.
- GÖLPINARLI, A. (1993). "Kızıl-baş" md., İslam Ansiklopedisi, Cilt: VI, İstanbul, Milli Eğitim Basımevi, s.789-795.
- KENANOĞLU, A. vd. (2003). Hubyar Sultan Ocağı ve Beydili Sıraç Türkmenleri, İstanbul, Hubyar Sultan Kültür ve Tanıtma Derneği Yayınları.
- KORKMAZ, E. (2005). Alevilik Bektaşılık Terimleri Sözlüğü, Anahtar Kitaplar Yayınevi, İstanbul.
- ONAY, A. (2004), "Dindarlık etkileşimi ve Değişim", Dem Yayınları, İstanbul.
- ÖZBİLGİN, Z. (2011). Alevilikte Düşkünlük. Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi. Sayı 60. s. 411.
- ÖZTÜRK, Y. N. ( 2010). Kur'an-ı Kerim ve Türkçe Meali. İstanbul.
- PALA, İ. (2004). Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü, Kapı Yayınları, İstanbul.
- SALTİK, V. (2009). Tunceli'de Alevi Ocakları. Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi. Sayı 52, s. 173.
- TAŞ, K. (2006). "Dindarlığın Kriterleri Üzerine Tipolojik Bir Araştırma (Dindarlığın Sosyopsikolojisi)", Karahan Kitabevi, Adana.
- YAPICI, A. (2007). "Ruh Sağlığı ve Din: Psiko-Sosyal Uyum ve Dindarlık", Karahan Yayınları, Adana.
- YAMAN, A. (1998). Alevilikte Dedeler ve Ocaklar. İstanbul, Ufuk Matbaası.

### **Kaynak Kişiler**

- KK1: Halil BENLİ -1944 Doğumlu-İlkokul mezunu-Çiftçi- ili Göynücek ilçesi-Kertme köyü.
- KK2: Balım GÜLEÇ -1933 Doğumlu- -Çiftçi- Amasya ili Göynücek ilçesi-Kertme köyü.
- KK3: Halil ÇELİK -1943 Doğumlu -İlkokul mezunu- Çiftçi- ili Göynücek ilçesi-Kertme köyü.
- KK4: Celal BERK-1946- Çiftçi- Tunceli ili Pertek ilçesi Koçpınar köyü (İmam Rıza Ocağı Dedesi).

## DEDE ŞEYH HASANLAR İLE AŞİRET ŞEYH HASANLAR

Veli SALTİK\*

### Özet

Doğu Anadolu’da Malatya, Tunceli, Erzincan, Sivas, Gümüşhane, Erzurum, Bingöl ve Muş illerinde yaşayan ve “Şeyh Hasanlılar” olarak bilinen bir topluluk var. Bu topluluk iki ana koldan gelmektedirler. Halk bunları tek kökten gelen bir topluluk sanmaktadır. Bu topluluğun bir kolu Ehlibeyt’ten gelmektedir. Yani Hz. Muhammed’in kızı Fatima ile Hz. Ali’nin evliliğinden doğan İmam Hüseyin’in Kerbela katliamında hayatta kalan oğlu Zeynel Abidin’in soyundan gelmektedirler. Bu koldan gelenlere “Dede Şeyh Hasanlılar” denir. Bunlar Alevi inanç önderleridir ve geniş bir talip topluluğuna inanç önderliği yaparlar. Bu kolun Anadolu’ya gelen ilk önderleri Şeyh Hasan ve Şeyh Ahmet kardeşlerdir. İkinci kol Şeyh Hasanlılar, esasen Moğol kökenli olup, yaşadıkları bölgelerde hâkim olan kültürün etkisinde kalarak kimi yerde Kürtçe, kimi yerde Zazaca, kimi yerde Türkçe konuşmaktadırlar. Bunlara da “Aşiret Şeyh Hasanlılar” denir. Aşiret Şeyh Hasanlıların sayıları bugün iki yüz bini bulmaktadır. İşte bu yazımızda, iki koldan (iki ayrı kökten) gelen Şeyh Hasanlıları ele alıp, yanlış algının ve yanlış bilginin ortadan kalkmasına katkı sağlamaya çalışacağız.

**Anahtar Kelimeler:** Şeyh Hasan, Şeyh Ahmet, Hoca Ahmet Yesevi, Ehlibeyt, Şeyh Hasan aşiretleri

## SENIOR DERVISH HASAN AND TRIBAL SHEIKH HASAN

### Abstract

There’s a community known as “Sheikh Hasanlılar” living in the Eastern Anatolia part of Turkey in the cities Malatya, Tunceli, Erzincan, Sivas, Gümüşhane, Erzurum, Bingöl and Muş. People think that this community is from the single root but has come from two main branches. One of this branch of the community is from the Ehlibeyt. That means after the massacre of Imam Hüseyin in Kerbela they came to get him from the descendants of the surviving son, Zeynel Abidin who is the son of Fatima (daughter of Prophet Muhammad) and Prophet Ali. The community who is from this branch is called “Dede (Grandpa) Sheikh Hasanlılar”. They are the Alevi faithleaders and they faith to the leadership of a widespread community. The first leaders of the arm who came to Anatolia are Sheikh Hasan and Sheika Ahmed brothers. The second arm of Sheikh Hasanlılar are essentially Mongolian in origin and they speak different languages. Being under the influence of the dominant culture in some places they speak Kurdish, in some places Zaza and some places Turkish. They are called “The Tribes of Sheikh Hasanlılar”. Today the number of the Tribal Sheikh Hasanlılar are two hundred thousand. Here in this article we examine Sheikh Hasanlılar who come

\* Araştırmacı –Yazar, Ankara/Türkiye, velisaltik1949@mynet.com

from the two branches (two different roots) and we try to contribute to the elimination of incorrect perception and information about them.

**Keywords:** Sheikh Hasan, Sheikh Ahmet, Hodja Ahmet Yesevi, Ehlibeyt, the tribes of Sheikh Hasan

## Giriş

Doğu Anadolu’da Malatya, Tunceli, Erzincan, Sivas, Gümüşhane, Erzurum, Bingöl ve Muş illerinde yaşayan ve “Şeyh Hasanlılar” olarak bilinen önemli bir topluluk var. Bu topluluk arasında Zazaca, Kürtçe ve Türkçe konuşanlar var. Çoğu yerde halk bu topluluğu aynı kökten gelen bir topluluk olarak bilmektedir. Ancak bu doğru değil.

Şeyh Hasanlılar topluluğu iki ana koldan gelmektedirler.

Birinci koldan gelen “Şeyh Hasanlılar” Ehlibeyt’ten gelmektedirler. (Ehlibeyt; Arapça da hane halkı demektir. Hz. Muhammet, Medine mescidinde kızı Fatima’yı, damadı Ali’yi, torunları Hasan ve Hüseyin’i kollarının arasına alarak; “bunlar benim ehlibeytimdir” yani hane halkımdır demişti).

Dede Şeyh Hasanlılar da Peygamberin kızı Fatima ile Peygamberin amcası oğlu Hz. Ali’nin evliliğinden doğan İmam Hüseyin’in soyundan gelmektedirler. Hz. Muhammet’in torunları 680 yılında Kerbela’da Emeviler tarafından katledilirken, İmam Hüseyin’in oğlu Zeybel Abidin ağır hasta olduğu için svaşamamış ve hayatta kalmıştı. Zeynel Abidin’in soyundan gelenlere “Seyyit” denir.

İşte “Dede Şeyh Hasanlılar” da bu Seyyitlerden gelmektedirler.

Bunlar Alevi İnanç önderleridir ve geniş bir Talip topluluğuna inanç önderliği yaparlar.

İkinci kol Şeyh Hasanlılar, esasen Moğol kökenli olup, yaşadıkları bölgelerde hâkim olan kültürün etkisinde kalarak zamanla Zazalaşmışlar ki takriben bugün sayıları iki yüz bini bulmaktadırlar. Bunlara da “Aşiret Şeyh Hasanlılar” denir.

Bu yazımızda, iki koldan (iki ayrı kökten) gelen “Şeyh Hasanlılar”ı ele alıp, yanlış algının ve yanlış bilginin ortadan kalkmasına katkı sağlamaya çalışacağız.

Şeyh Hasanlar iki ana gruba ayrılırlar.

- 1-Ehlibeyt’ten gelen Dede Şeyh Hasanlar;
- 2-Moğol kökenli olan Aşiret Şeyh Hasanlar.

### 1-Ehlibeyt Kökenli (Dede) Şeyh Hasanlar (Şeyh Ahmet Dede Ocağı)

Şeyh Ahmet Dede, Horasan erenlerinden olup, Elazığ'ın Baskil İlçesi Şeyh Hasan köyünde yatmaktadır. Şeyh Ahmet'in mezarı bu köydeki Garipler Mezarlığı'ndadır. Dikdörtgen şeklinde bulunan türbesinin giriş kapısının üzerindeki mermer yazıtta:

“Pir-i Piran, Serçeşmey-i Mürşidan Hoca Ahmet Yesevi D.1103-Ö.1163” yazılmaktadır.

“Hz.Ali oğlu Celal Abbas neslinden Hoca Ahmet Yesevi, D.1103-Ö.1166” yazısı bulunmaktadır.

Bu yazı daha sonra yazılmıştır ve de yanlış bilgidir. Çünkü; Ahmet Yesevi, Celal Ali Abbas soyundan değil, Muhammet Hanefi soyundan gelmektedir. Üstelik mezar taşındaki doğum ve ölüm tarihleri Türkmenistan/Yesi'de ki Hoca Ahmet Yesevi'nin doğum ve ölüm tarihleridir.

Şeyh Hasan soyundan gelen araştırmacı yazar İsmail Onarlı, şunları aktarmaktadır:

“Şeyh Hasan Dede, söylencelere göre Türkistan'ın Yesi kenti yakınındaki Üç Kurgan kasabasında doğmuş. Oğuzların Bayat boyunun “On Er Oymağı”ndandır.

Şeyh Hasan dünyaya geldiğinde dedesi Bahşi Han, oymak beyidir. Bahşi Han, oğlu Ahmet'i, Ali soyundan İmam Musa Kâzım'ın oğlu Abbas'ın kız torunu Vedduha ile evlendirir. Bu evlilikten Şeyh Hasan ve kardeşi Şeyh Ahmet doğarlar.

Şeyh Hasan'ın babası Ahmet, bir Seyyide ile evlendiği için, kendisini tasavvufa ve Alevi öğretisine verir. Bu vesile ile “Şeyh” unvanını alır. Seyyitlerden İlmi Ledun konusunda feyz ve el alır. İsmaili örgütlenmelerinde bulunur. Sufilik mahlası olarak “Verani” mahlasını alır (Verani: Dinine bağlı olan, doğru yoldan ayrılmayan, haram yemeyen anlamına gelir).

Şeyh Ahmet Verani, oğulları 10-12 yaşlarına gelince Hoca Ahmet Yesevi'nin okuluna verir. Şeyh Hasan ve Şeyh Ahmet, Hoca Ahmet Yesevi'den dersler alarak, onun halifeleri arasına girerler.

Hoca Ahmet Yesevi bir gün Şeyh Hasan'a der ki:

“Sen bir er değil, on er gücündesin. Bundan böyle senin adın Şeyh Hasan Oner olsun ve böyle biline, böyle çağrıla”.

Bahşi Han'ın vefatından sonra beylikten feragat eden Şeyh Ahmet Verani'nin yerine oymak beyi Şeyh Hasan Oner olur. Dinî işleri de (Dedelik) kardeşi Şeyh Ahmet Dede yüklenir.

Şeyh Hasan ve Kardeşi Şeyh Ahmet Dede, Pirleri Hoca Ahmet Yesevi'den icazet alarak, 40 kalenteri dervişî ile Anadolu'ya gelirler.

...

Şeyh Hasan Oner, Nizari İsmaililer'ce özel olarak görevlendirilmiş olabilir.

Bu kardeşler, Moğol işgalinden sonra Anadolu'ya göç etmiş olabilirler.

Elimizdeki bir belgeye göre, 1186 tarihinde İsfahan kalesinden Şeyh Muhammet bin Abdullah Horasanî'nin yazdığı bir "Yol İzinnamesi" olarak yola çıkarlar. Bu İzinname şöyledir:

"12 İmamın şanlı evlatlarından olan Şeyh Hasan'ın geçtiği bölgelerdeki sultan, vezir, emir, büyük efendiler, İslam kadıları ve onların hadımları; her şehirde ve köyde, zaviye ve tekkelerde; Arabın, Türkün, Acemin, Deylemlinin, Kürdün ve Haşimi'nin hasılı devlet erbabı, gelip müracaat edeceklere ilgi gösterip hediyeler ikram ve nimetlerden hissedar edip, koruyarak, bugüne kadar imdada yetişip onları muhafaza etsinler" demektedir.

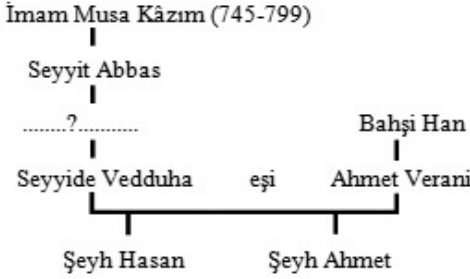
Şeyh Hasan'ın geçtiği güzergâhlarda bu tarihlerde İsmaililerin yüzlerce köy ve kaleleri vardı. Muhtemelen Şeyh Hasan Oner'in Alamut Piri 2. Muhammet (1166-1210) ile ilişkisi vardı ki; böylesine tumturaklı bir "talimatname" İsfahan'da yazılarak eline verilmiştir.

Şeyh Hasan Oner, oymağı ile birlikte Irak üzerinden Halep'e; oradan da Adana-Maraş-Adıyaman-Malatya'daki bugünkü Battal Gazi ilçesine geçip, Fırat'ın doğu kıyısına gelmiş ve Şeyh Hasan köyüne yerleşmiştir. Mukaddes dağındaki Ahron manastırı ile Muşar (Minşar)'a kadar olan bölgeyi işgal etmiştir. Burada "Şeyh Hasan Beyliği" adıyla yarı özerk bir beylik kurmuştur.

Bu bölgeyi seçmesinin nedenlerinden biri de; İ. Zeynel Abidin'in oğlu Seyyit Zeyd'in torunlarından Aliyyul Medeni ve yandaşları, 9.yy.ın ilk yarısında gelip Malatya'ya yerleşmiş olmalarıdır. Aynı soydan gelen Hüseyin Gazi ve Battal Gazi'nin Anadolu'daki faaliyetleri, Malatya Emirliği Bizans-Babek ilişkileri o dönemde önemli yer tutar.

Şeyh Hasan, muhtemelen 1196-1205 yıllarında bölgeye hakim olmuş" (Onarlı, 2001, sayı, 21).

Bize göre Sayın İsmail Onarlı bir takım tarihsel hatalar yapıyor. Bu anlatıma göre Şeyh Hasan'ın soy seçercesi şöyle yürüyor:



1-Kuşaklar arası ortalama 30 yıl olarak kabul edilir. İmam Musa Kâzım'ın doğum tarihi 745 olduğuna göre, onun oğlu Seyyit Abbas, 775 doğumlu olur. Abbas'ın adı bilinmeyen oğlu, 805 doğumlu olur. Onun kızı Seyyide Vedduha da 835 doğumlu olur. Seyyide Vedduha ile Şeyh Ahmet Verani'nin evliliğinden doğan çocukları Şeyh Hasan ve Şeyh Ahmet de 865-870 yıllarında doğmuş olurlar.

Bu durumda 10-12 yaşlarına geldiğinde Hoca Ahmet Yesevi'nin okulunda okumuş olamazlar. Hoca Ahmet Yesevi'nin 1103-1166 yılları arasında yaşadığını biliyoruz. Bu da gösteriyor ki, bu soyağacı doğru değildir. Arada en az 8 kuşak eksiktir.

2-İsmaililer, 7 imamlıdır ve Musahiplik yoktur. Oysa Şeyh Hasan ve kardeşi Şeyh Ahmet Dede, 12 imamlıdır ve Musahiplidirler.

3-Sayın İsmail Onarlı; "Şeyh Hasan Oner ve kardeşi Şeyh Ahmet Dede, Moğol işgalinden sonra Anadolu'ya gelmiş olabilirler" diyor.

Bu mümkün değil. Çünkü; Moğollar, Horasan bölgesini 1220 yılında işgal ettiler. Oysa onlar, yukarıda aktardığımız alıntudan da anlaşıldığı üzere, 1186 yılında İsfahan'da Şeyh Muhammet bin Abdullah Horasani'den "yol izinnamesi" alarak, Irak üzerinden Anadolu'ya geldiler.

4-Önemli bir çelişki de Şeyh Hasan'ın, Oğuzlar'ın Bayat boyundan gelmiş olmasıdır.

Şeyh Hasan anne tarafından bu boydan gelmiş olabilir. Baba tarafından bu boydan gelmiş olsaydı, bir Alevi Ocağı kurucusu olamazdı. Çok iyi biliniyor ki, Alevilikte, özellikle Kızılbaş Aleviliğinde (Bektaşî ocaklarında değişik olduğu için bu ayrımı kullandım), Ali soyundan gelmeyenler, Pir-Dede-Mürşit olamazlar. Pirsiz, Mürşitsiz cem dahi yapılamaz.

Esasen yukarıda aktardığımız İsfahanlı Şeyh Muhammet bin Abdullah Horasani tarafından 1186 yılında Şeyh Hasan Onerli'ye verilen "Yol İzinnamesi"nde ki: "12 İmam ve şanlı evlatlarından Şeyh Hasan'ın geçtiği..." sözleri de bu savımızı doğrulamaktadır.



Şeyh Hasan'ın 12 İmam soyundan gelen bir "Seyyit" olduğu, bu belge ile de kanıtlanmaktadır. İyi biliyoruz ki, 7 İmamlı olan Nizariler, İmam Cafer'in oğlu Musa Kâzım ve ondan sonraki imamları tanımazlar. Bu yol izinamesi İsfahanlı Şeyh Muhammet bin Abdullah Horasani tarafından verildiğine ve "12 İmam ve şanlı evlatlarından.." sözleri de ona ait olduğuna göre, Horasanlı Abdullah oğlu Muhammet, her şeyden önce bir Nizari değildir.

Nizariler'in İsfahan imamı Abdul Melik oğlu Ahmet, İsfahan'ın güneyindeki dağlık alanda bulunan Şahdiz ve Kalincar kalelerini 1100 yılında ele geçirmiş; bunun üzerine Selçuklu sultanı Tapar, büyük bir ordu ile 1107 yılında onun üzerine yürümüştü. Uzun direnişten sonra Nizari İmam Ahmet, Selçuklular tarafından ele geçirilip, öldürülmüştü. İmam Ahmet'in karısı, Selçuklular'ın eline geçmemek için, kale burçlarından atlayarak intihar etmişti. 1107 yılından sonra Nizariler'in İsfahan çevresindeki egemenliğine son verilmişti (Saltık, 2006, 233).

Şeyh Ahmet Dede soyundan gelen ozan Teslim Abdal'ın aşağıdaki dörtlüğü de onun Ahmet Yesevi soyundan değil; Musa Kâzım soyundan geldiğini kanıtlamaktadır.

Şeyh Ahmet adındır, Tahvil-i Tubi mahlasın  
Şahı Merdan Musa Kâzım Abbas neslin  
Hoca Ahmet Yesevi'nin Rum halifesinin  
İN ziyaret eyle Şeyh Ahmet Dede'yi.  
Teslim Abdal

Kimi araştırmacılarımız, ille de Arap soyundan gelmemek için; ya da ille de Türk soylu olmak için, gerçekleri yazmaktan kaçınıyorlar.

Şu iyi bilinsin ki Seyyitler; Ali soyundan, dolayısıyla Arap soyundan geliyorlar. Bir bölümü, bundan 1.000 yıl önce Türkleşmişler. Artık Araplıkla kan bağının dışında hiç bir ilişkileri kalmamıştır. "Hem Dedeyim, hem Seyyidim ama Arap soyundan gelmiyorum" demek doğru değil.

Onun içindir ki, bu soydan gelenler, utanmadan, gocunmadan; kimileri de övünmeden bu gerçeği dosdoğru anlatsınlar ve aktarsınlar.

1.Gıyasettin Keyhüsrev, 1192 yılında Selçuklu sultanı oldu. 1196 Yılında sultanlığı Rürknettın Süleyman Şah'a bıraktıktan sonra, Malatya valiliğine atandı. (1.Sultanlık: 1192-1196).

Şeyh Ahmet Dede bu sıralarda (1196-1204) onun kızı Gevher Hatun ile evlendi.

1204 Yılında Rüknettın Süleyman ölünce, tahta oğlu 3.Kılıç Arslan geçti ancak, amcası 1.Gıyasettin Keyhüsrev onu tahttan indirerek kendisi başa geçti. (2.Sultanlık: 1204-1210).

Prof. Dr. Mikâil Bayram'ın verdiği bilgiye göre, Selçuklu sultanı 1.Gıyasettin Keyhüsrev, 1204 yılında ikinci kez Selçuklu tahtına oturunca Şeyh Hasan da bölgedeki bir grup ileri gelenle, taç giyme törenlerine katılmış. (Bayram, 1991).

1.Gıyasettin Keyhüsrev, yeniden Konya tahtına oturunca, oğlu İzzettin'i Malatya valiliğine; Alaattin'i de Tokat valiliğine atadı.

1.Gıyasettin Keyhüsrev'in sultanlığına itiraz eden 1.İzzettin Keykavus (1204-1219) da sultanlığını ilan etti. Ülke ikiye bölündü. 1.Gıyasettin Keyhüsrev, Alaşehir yakınlarında Bizans güçlerine yenik düşerek, hayatını yitirdi (1210).

1.Gıyasettin Keyhüsrev ölünce, Konya'daki devlet erkânı, Malatya valisi olan İzzettin'i tahta oturtmak için Kayseri'ye çağırıldılar. Ancak Allaattin haberi alınca isyan ederek ordusu ile Kayseri üzerine yürüdü. Yanına uç beyi olan Danişmendli Zahirettin İli'yi, Erzurum valisi Tuğrul Bey'i ve Kilikya Ermeni kralı Leon'u da almıştı.

Kayseri valisi Celalettin Kayser, usta bir manevra ile Ermeni kralı Leon'u Allaattin'in ittifakından kopardı. Celalalettin Kayser, kıymetli hediyelerle Leon'u gizlice ziyaret edip kardeşler arası bu savaşta taraf olmaması halinde ona 12.000 ölçek zahire vermeyi vaad etti.

Kral Leon savaştan çekildikten sonra gizlice Erzurum valisi Tuğrul Şah'a gidip, onu da ikna ederek ittifaktan kopardı. Tuğrul Şah da ordusunu alıp Erzurum'a döndü. Danişmentli Zahirettin İli de Ulukışla üzerinden Ermeni başkenti Sis'e (Kozan) gitti. Oradan da Halep'e gitti.

Alaattin Keykubat güçsüz kalınca Ankara kalesine çekildi. İzzettin Keykavus, 1212 yılında Ankara kalesini ele geçirip, Alaattin'i tutsak alarak Malatya yakınlarındaki Mişar kalesinde zindana attı.

İzzettin Keykavus çocuksuz ölünce, Konya'daki devlet büyüklerinden Seyfettin Ayaba, Şerafettin Muhammet, Mübarezettin Çavlı, Mübarezettin Behramşah, Zeynettın Başara, Sahip Ebubekir, Şemsettin Hamza toplanarak durumu değerlendirdiler. İzzettin'in erkek evladı olmadığı için Mişar kalesinde zindanda yatan Allaattin'in tahta geçmesine karar verdiler. Ona bu müjdeyi Beylerbeyi Seyfettin Ayaba götürdü. Onu Ankara kalesinde tutuklu alıp Mişar zindanına götüren de Seyfettin Ayaba idi.

Alaattin Keykubat'a Mişar zindanında ablası Gevher Ana ile eniştesi Şeyh Ahmet Dede ve kardeşi Şeyh Hasan Dede bakmışlardı.

Keykubat, Kayseri-Aksaray-Konya yolu ile görkemli bir törenle başkente geldi. İbni Bibi'nin anlattığına göre Oğuz törenlerine göre sağ başta Kayı ve Bayat boy beyleri, sol kolda Bayındır ve Çavuldur boy beyleri olmak üzere Oğuz boy beyleri yer almışlar.

Yine İbni Bibi'ye göre Abbasi halifesi Nasır Lidinillah, taç giyme törenleri için Sultan Alaattin'e hediyeler ile birlikte İslam ulemasından Şeyh Ömer bin Muhammet Sühreverdi'yi göndermiş ve tacı Alaattin'e bu şeyh giydirmiş.

Alaattin, Şeyhi 100.000 dinar gümüş, 50.000 dinar altın ve daha birçok kıymetli hediyelerle yolcu etmiş.

Alaattin Keykubat, 1219 tarihinde Emir Çavlı ile Emir Komnenos'u kuzeyden; Antalya Subaşı Ertokuş'u da sahil yolu ile Kilikya Ermenileri'nin üzerine gönderdi. Çavlı İçel bölgesini ele geçirdi. Alaattin Keykubat, İçel bölgesini Karaman Türkmenleri'ne yurt olarak verdi. Ermeniler, Alaattin'in egemenliğini kabul edip, vergiye bağlandılar.

Alaattin Keykubat, 1221 yılında Antalya Subaşı Ertokuş Bey'in ve babasının komu-tanlarından Esettin Ayaz'ın tavsiyeleri ile Alanya kalesini ele geçirmek üzere sefere çıktı. Alanya kale beyi Kir Vart, ona karşı direnmeyerek teslim oldu. Kızını da Keykubata eş olarak verdi. Kir Vart'ın kızı Mahperi ismini alıp Müslüman oldu. Babasını zehirleyerek tahta geçen 2.Gıyasettin Keyhüsrev bu kadından doğdu.

Alaattin Keykubat, devlet içinde çok güçlenip, kendi başına buyruk davranan eski vezirlerden Seyfettin Ayaba, Zahirettin Basara, Mübarezzettin Behramşah ve Bahattin Kutluğca'yı bir planla tutuklayıp, yakın adamları ile birlikte zindana attı. Onların mallarına el koyup hazineye devretti. Ayaba ve Başara ile birlikte toplam 24 Emir, 6 Haziran 1223 tarihinde asıldılar.

1.Alaattin Keykubat daha sonra doğuya dönerek, komutanı Çavlı Bey'i Adıyaman (Kefersut)bölgesine bir ordu ile gönderirken; diğer komutanı Eseddin Ayaz'ı da Şey Hasan'la birlikte Arapkir, Ağın, Eğin ve Çemişkezek üzerine gönderdi. 1226 Yılında buraları alırken, başarılarından dolayı Şey Hasan'ı bir Ermeni kenti olan Arapkir Subaşılığı'na atadı. Arapkir'i kendisine "ıkda" olarak verdi.

Şeyh Hasan'ın soyundan gelen İsmail Onarlı, bir tahmin yürüterek, Şeyh Hasan'ın 1156 yılında Türkmenistan'ın Yesi yakınlarında doğup; 1276 yılında 120 yaşında Arapkir'in Onar köyünde vefat ettiğini yazmaktadır. Şeyh Hasan'ın türbesi de halen bu köydedir.

Şeyh Hasan'ın ölüm tarihi bize pek mantıklı gelmiyor. Ayrıca, 1239-1240 yılları arasında, Adıyaman'dan başlayarak, Kâhta, Doğanşehir, Malatya, Gürün, Sivas, Tokat ve Amasya'yı aldıktan sonra, Konya üzerine yürürken Kırşehir Malya ovasın-

da yenik düşen Büyük Türkmen İsyanı(Baba İshak İsyanı) sürerken, Şeyh Hasan Dede'nin buna seyirci kalması veya Selçuklular'ın safında yer alması düşünülemez.

Yenilgi sonrası Selçuklu sultanı 2.Gıyasettin Keyhüsrev, fellik fellik Alevi Türkmen beylerini ve Seyyitleri ararken, bu kardeşlerin ne yaptıkları konusunda bir bilgi yoktur. Bize göre bu tarihlerde (1239-1240) yaşları 80 ile 90 arasında olan bu kardeşler vefat etmişlerdi.

Şey Hasan, Alaattin Keykubat'ın ordusuna katılıp, daha sonra "Arapkir Su-başlığı" na atanınca, "Dedelik" de kardeşi Şeyh Ahmet'e kaldı. Bunun içindir ki bu ocak "Şeyh Ahmet Dede Ocağı" olarak anılmaktadır ve bir Mürşit Ocağıdır.

Şeyh Hasan köyündeki mezarlıkta bulunan Gevher Ana'nın mezarındaki kitabede: "h.740, m.1340 yılı Ramazan ayı" diye yazmaktadır ki, bu tarih de doğru değildir. Takriben 1196 yılında evlenen Gevher Hatun'un, evlendiği zaman 20 yaşlarında olduğunu varsayarsak; 1340 yılında öldüğünde 166 yaşında oluyor ki bu imkânsızdır.

Yine Şeyh Ahmet'in oğlu olarak bilinen bir mezarın baş tarafında: "h.817, m.1414 yılı Muharrem ayının yirmiikinci günü" diye yazmaktadır.

Baba 1163, anne 1340, oğul 1414 yılında vefat ediyor. Yani baba öldüğünde oğlu yeni doğmuş olsa bile tam 250 yaşında vefat ediyor ki, bunun da yanlışlığı ortadadır. Şeyh Hasan ve Şeyh Ahmet evlatları, halen Malatya, Tunceli, Erzincan, Sivas ve Isparta-Senirkent'te oturmaktalar. Bu ocağa bağlı talipler, Malatya, Tunceli, Bingöl, Muş, Erzurum, Erzincan, Sivas, Maraş, Kayseri/Sarız, Eskişehir/Seyyitgazi köylerinde oturmaktadırlar.

Bu soydan gelen Teslim Abdal, bir deyişinde şöyle der:

Kendinin olanı görür, gözetir;  
Fırat kenarında Şeyh Ahmet Dede.  
Koç, koyun kurbanlar, boyun uzatır;  
Fırat kenarında Şeyh Ahmet Dede.

Kardeşi Şeyh Hasan ismiyle söylensin,  
Bahriyle ummanları boylasın,  
Yüzün gören ol Kabe'yi neylesin  
Fırat kenarında Şeyh Ahmet Dede.

Şeyh Hasan ve ağabeyi Şeyh Ahmet Dede'yi, "İz Bırakan Erenler ve Alevi Ocakları" adlı kitabımda geniş olarak anlatıyorum. Bu Ocak, Bayat boyu oymaklarına Pirlük(Dedelik) yapmaktadır. Tunceli'ye giden bu ocağın bir kolu, halen Tunceli'de yaşayan Şeyh Hasanlar aşiretinin bir bölümüne Dedelik yapmaktalar.

Şeyh Hasanların tamamı Şeyh Ahmet Ocağı'na bağlı değiller. Önemli bir bölümü Derviş Cemal Ocağı'na bağlılar.

Şeyh Hasanların cemlerinde Rehberlik yapan bir kola Dervişler (Rayberler) denmektedir. Dervişler, Tunceli/Ovacık/Aşağı Ağdat köyüne yerleşmişler. Hangi tarihlerde buraya yerleştikleri tam olarak bilinmiyor. İşte bu Dervişler kolundan gelen Gülabi Dede, takriben 1820'lerde Erzincan'a göç etmiş. Onun soyundan gelen Mustafa Karasu, halen Erzincan'da Pir Sultan Derneği başkanlığını yapmaktadır.

Mustafa Karasu'nun yakın soyu şöyledir:

Seyyit Derviş  
Seyyit Gülabi  
Seyyit 2.Derviş  
Seyyit Mustafa  
Seyyit Mehmet Ali  
2.Mustafa Karasu  
Ali Fuat Karasu

## 2-Moğol Kökenli Aşiret Şeyh Hasanlar

Tunceli yöresinde anlatılan bir söylenceye göre bir Seyyit, Horasan'dan Malatya yöresine göç etmiş. O yörede yapılan eşkıyalıktan bıkan Seyyit Hasan (Şeyh Hasan) Tunceli'ye göç ederek gelip Nazımiye'nin Kalman köyüne yerleşmiş. Şeyh Hasan'ın Kal Mamsar adında bir hizmetçisi varmış. Şeyh Hasan, kızı "Kınca Sür"ü (sürekli kırmızı elbiseler giydiğinden dolayı kendisine "kırmızı elbiseli kız" anlamına gelen "Kınca Sür" denirmiş) Kal Mamsar ile evlendirmiş.

Şeyh Hasan ve damadı hayvancılık yapıyorlarmış. Şeyh Hasan, çoğalan sürülerine yeni meralar bulmak için Ovacık'ın Lertik bölgesine taşınmış. Çoğalan soyuna "Şeyh Hasanlılar", damadının soyuna da "Seydanlar" denmiş.

Bazen söylencelerle tarihi gerçekler örtüşmüyor. Nazımiye'nin Kalman (Günlüce) köyü, Osmanlı tahrir kayıtlarına göre 1518 yılında hala kurulmamış. Bu köy 16. yüzyıldan sonra kurulmuş.

Araştırmalarımız sonucunda iki grup Şeyh Hasanlı olduğuna öğreniyoruz. Bunlardan biri Ehli Beyt'ten gelen Dedeler'dir. Bu Şeyh Hasanlar'ı yukarıda anlattık. Diğer Şeyh Hasanlılar aslen Moğol kökenlidirler. Bu soydan gelenlere "Çobaniler" deniyor.

Moğol imparatoru Olcaytu Han, 1305 yılında Sarıca oğlu İrencu Noyan'ı Anadolu Askeri Komutanlığı'na atadı. İrencu Noyan, Anadolu'da şiddetli bir baskı

uygulayınca, birçok bölgede isyanlar çıktı. Karamanoğulları yeniden isyan ederek Konya'yı işgal ettiler. İrencu Noyan onlarla kanlı savaşımlara girdi ancak Konya'yı geri alamadı.

Bunun üzerine Olcaytu Han, Moğol egemenliğini yeniden pekiştirmek için taktik değiştirerek İrencu Noyan'ı geri çekip, Moğolların Sulduz boylarının beyi Emir Çoban'ı 1314 yılında Anadolu'ya gönderdi. Malatya'yı da Emir Çoban'ın boyu olan Çobanilere "Yurtluk" olarak verdi.

Emir Çoban, Cemalettin Hızır'ı oraya vekil bırakarak, ordusu ile gelip Afyon-Bolvadin yöresine karargâh kurdu. Türkmen beylerine elçiler gönderip, karargâhına çağırıldı:

Burgulu'dan Hamit oğlu Dünder Bey,  
Afyon'dan Sahip Ata torunları,  
Beyşehir'den Eşref oğulları,  
Kütahya'dan Germiyan beyleri,  
Kastamonu'dan Candaroğlu Süleyman Paşa,

gelip bağlılıklarını bildirdiler. Konya'yı elinde bulunduran Karaman oğulları bu davete uymadılar. Moğol komutanı Emir Çoban, ordusu ile gelip Konya önlerine karargâh kurdu. Karamanoğulları'na elçi gönderdi. Karamanoğulları güçlü Moğol ordusu ile savaşmayı göze alamadılar. Bir gece gizlice Karaman tarafına doğru geri çekildiler (1315).

Bu sıralarda Mısır Memluk sultanı, büyük bir ordu ile Halep emiri Seyfettin Tengiz'i Anadolu'ya gönderdi. Memluk komutanı Seyfettin Tengiz, Besni, Kâhta ve Gerger bölgelerini ele geçirdikten sonra 1315 baharında Malatya önlerine geldi. Emir Çoban'ın temsilcisi Ce-malettin Hızır, savaşmadan Memluklar'a teslim olduğu için Memluklar, can almadılar ancak kenti talan ederek geri döndüler. Dönerken Kilikya Ermenilerinin ödedikleri yıllık vergileri (haraçları) 1.000. 000 dirheme çıkardılar (Aksaray, 2000, 210).

Moğolların Sulduz (Çobaniler) boyu, Eski Malatya ile Baskil arasındaki bölgeye yerleştirildiler. Buralarda çoğunlukla Oğuzların Bayat Boyu obaları oturuyorlardı. Şey Ahmet ve Şeyh Hasan Dedelerin çocukları ve torunları onlara inanç önderliği (Dedelik) yapıyorlardı.

Moğollar, 1300'lerin başlarından itibaren başta Olcaytu Han olmak üzere Alevi İslam'ı seçmişlerdi. Çobaniler de Malatya bölgesine yerleşince, burada Şeyh Hasan ve Şeyh Ahmet Dede Ocağı'na bağlanıp onların Talipleri oldular.

Moğol hanı Olcaytu ölünce, yerine Ebu Sait Bahadır Han (1316-1335) Moğol tahtına oturdu. Bahadır Han, Emir Çoban'ı, Ulus Bey (başbakan) yaptı. Emir Çoban oğlu Timurtaş'ı Anadolu genel valiliğine atadı (1317-1327). Timurtaş'ın emrinde 9 Moğol, 9 Türkmen tümeni vardı.

Moğol hanı Ebu Sait Bahadır Han, şehvet düşkünü, kadın düşkünü bir imparatordu.

Moğol Ulusbeyi (Başbakanı) Emir Çoban'ın kızı Bağdat Hatun, dillere destan bir güzelliğe sahipti. Emir Çoban, kızı Bağdat Hatun'u, Bahadır Han'ın kardeşi Prens Hasan ile evlendirdi. Bahadır Han, bu güzel kadına göz koydu. Zorla kocasından boşandırıp kendisi almak isteyince, Çoban bey buna mani oldu.

Sulduz beyi Emir Çoban ve Geskert Emiri Şerafettin, Moğol hanı Ebu Sait Bahadır Han'a karşı birlikte davrandılar.

Bahadır Han, Kazvin Emiri Toğan komutasında Gilan üzerine büyük bir ordu gönderdi. Komutan Toğan, Emir Çoban'ı Lehican'da yenilgiye uğratıp tutsak aldı. Bahadır Han, onu ve oğlu Dımişk'ı 1327 yılında Tebriz'de astı.

Şeyhbenderzade Ahmet Hilmi ise olayı şöyle anlatıyor:

“Emir Çoban, Anadolu'nun en güzel kadını olarak tanınan Bağdat Hatun'u hükümdarın kardeşi olan Şeyh Hasan ile evlendirdi. Bu evlilik, felaketlerin başlangıcı oldu.

Ebu Sait Bahadır Han, Bağdat Hatun'a aşık oldu. Moğol geleneğine göre kocasından boşatıp almak istiyordu. Çoban Bey, bunun Müslümanlığa aykırı olduğunu belirterek red etti. Çoban Bey, bu aşkın zamanla geçeceğini umarak damadını ve kızını Karabağ'a gönderdi. Bahadır Han'ın Bağdat Hatun'a olan aşkı zamanla daha da arttı.

Bu arada vezir Sayın ise yanlış raporlarla Han'ı Emir Çoban'a karşı kışkırtıyordu. Bunu haber alan Emir Çoban, Horasan'da çıkan bir isyanı bastırmak bahanesi ile vezir Sayın'ı da yanına alarak götürdü. Oğlu vezir Dımişk'da tüm yetkileri üstüne aldı. Bahadır Han'a sadece “Sultanlık” yetkisi kaldı. Bundan dolayı Han yakınlarına şikâyetinde bulundu. Han'ın yakınları bunu fırsat bilerek Dımişk'ı ölen eski Han Olcaytu'nun dul eşi ile ilişkide bulunmakla suçladılar. Sultan Baha'dır onun öldürülmesine karar verdi. Fakat kimse bu cüretkâr kararı uygulamak istemiyordu. Bir gün saraya on kadar asinin kellesi getirildi. Bu asilerin Dımişk'ın adamları olduğu yalanı yayılınca, Dımişk korkuya kapılarak birkaç adamı ile saraydan ayrıldı. Ebu Sait Han'ın adamları takip ederek onu öldürdüler. Bu olay üzerine Ebu Sait Han, Çoban Bey ve adamlarını temizlenmesi için her tarafa haber gönderdi. Çoban Bey bu karışıklığın kışkırtıcısı vezir Sayın'ı öldürdü. Simnan'a gitti. Rüknettin Alaattin adındaki



Mazenderan (Eski Sasani Prensi) Ebu Sait Bahadır Han'a elçi gönderip; Oğlunun katillerinin bulunup cezalandırılması koşulu ile barış yapmak istedi. Ancak talebi red edildi. Han'a karşı isyan bayrağı açınca, çevresindeki birçok adamı ve askerleri onu terk ettiler.

Emir Çoban, "Kert" lakaplı Gıyasettin'e sığındı. Gıyasettin, bir süre sonra bu gözden düşmüş Emirin himaye edilmesinin tehlikesini anlayıp, kellesini vurup, Bahadır Han'a götürme kararı aldı.

Çoban Bey, başının vurulacağını anlayınca; Sultanın kız kardeşi Satı Hatun'dan olan oğlunun saraya gönderilmesini, kendi cenazesinin de Medine'ye gömülmesini vasiyet etti.

Ancak bu sırada Prens Hasan, eşi Bağdat Hatun'u boşamış, Bağdat Hatun'da Ebu Sait Han'la evlenip gözdesi olmuştu.

Gıyasettin, Emir Çoban ve oğlunun başlarını Bahadır Han'a götürdü. Büyük ödül alacağını umuyordu. Ancak geri dönüşüne izin verildi. Emir Çoban'ın ve oğlunun cenazeleri, bir hac kervanı ile Mekke'ye, oradan da Medine'ye nakledildi. Bu işler için 40 bin altın harlandı (Şeyhbenderzade, 2006, 2: 173-174).

Bunun üzerine Moğollar'ın Anadolu genel valisi Emir Çoban'ın oğlu Timurtaş, Anadolu'da isyan ederek bağımsızlık ilan etti. Pir İlyas'ın torunu Aşık Paşa'yı da veziri yaptı. Anadolu'da Hıristiyan köylülere verilen ayrıcalıklara son vererek, onlara ağır vergiler yükledi. Hatta Hıristiyanların, başlarına sarı başlık takmalarını zorunlu hale getirdi. Bir süre sonra isyan bastırıldı, Timurtaş ve veziri Aşık Paşa Mısır'a kaçtı. Aşık Paşa yolda ölünce oğlu ve yakınları onu getirip Kırşehir'e gömdüler (1333).

Çobaniler'den bir kısım Moğol, Timurtaş'ın oğlu Şeyh Hasan'ın yanında Tunceli'nin Pülümür ile Ovacık arasındaki dağlık bölge olan Lertik bölgesine sığındılar.

Şeyhbenderzade ise olayı başka türlü vermektedir:

"Şeyh Hasan, saray çevresinin ne denli tehlikeli olduğunu anlayıp, Anadolu Genel Valiliği'ne atanmak istedi ve bu isteği kabul edildi." (Şeyhbenderzade, 2006, 2: 174).

Hüseyin Hüsamettin;

"Timurtaş, Anadolu'da bağımsızlığını ilan edince, oğlu Küçük Şeyh Hasan'ı Anadolu Umum Valisi yaptı" demektedir (Hüseyin Hüsamettin, 2008).

Şeyhbenderzade, Ebu Sait Bahadır Han'ın sonunu şöyle anlatıyor:

“Kıpçak’ta hükümdar olan Özbek Han, Ebu Sait’in ülkesine saldırınca, onun üzerine yürüyen Ebu Sait Han, Şirvan’da hastalanıp, 1335 yılında hamamda öldü. Cenazesi Sultaniye’ye getirilerek, atalarının yanına gömüldü.

Bazıları kendisini Bağdat Hatun’un zehirlediğini söylerlerse de bu iftiradır.

Tarihçi Abdullah, “Vasıf” ismiyle bir tarih yazıp ona itaf etmiştir.

“Tarih’i Vasıf” adlı bu eser, son yüzyıldaki İlhanlı tarihini anlatmaktadır.

Ebu Sait Han, çocuk bırakmadan ölünce, Moğol prensleri emirlerin elinde oyuncak olup, taht kavgalarına girdiler.” (Şeyhbenderzade, 2006, 2: 174).

Şeyhbenderzade, Ebu Sait Bahadır sonrası şöyle anlatmaktadır:

“Bahadır Han’ın yerine geçen Arpa Han, Tulu Han’ın torunlarındandı. Çoban ailesinin sayesinde Han oldu. Fakat, Bağdat’ta bir aşirete dayanan Baydu soyundan Musa, Arpa Han’a saldırıp, onu öldürdü (1336).

Musa’yı Han ilan ettiklerinde, “Büzürk” (Büyük) ismiyle anılan Celayır Şeyh Hasan, diğer Moğol prensi Mehmet Han’ı tahta çıkardı ve büyük bir ordu ile İran’a yürüdü. Tebriz yakınında yenik düşen Musa, güneye kaçtı.

Horasan valisi Emir Ali, Çoçi soyundan Toğay Timur’u Han ilan etti. Musa’da onlara katıldı. Mehmet Han’ın üzerine yürüdüler. Musa öldürüldü. Emir Ali ve Toğan Timur Horasan’a kaçtılar.

Çobanlılar’dan Timurtaş’ın oğlu Küçük Şeyh Hasan bir ordu toplayıp Mehmet Han’ın üzerine yürüdü. Nahçıvan yakınında galip gelerek, Mehmet Han’ı öldürdü. Celayır Şeyh Hasan, Sultaniye’ye kaçtı. Küçük Hasan, Tebriz’in korunmasını Satı Hatun’a bırakarak düşmanlarının üzerine gitti. Hepsini dağıttı. Küçük Hasan Tebriz’e dönünce Satı Hatun’u Hülagü soyundan gelen Süleyman ile evlendirdi. Onu Han ilan etti. Moğol Hanlarını elinde oynatan en kudretli Emir oldu.

Yakup Şah adında biriyle ilişki içine giren eşi tarafından öldürüldü. Yerine kardeşi Eşref geçti. Eşref, Neşirvan’ı Han ilan etti. Sonra onu öldürüp, kendi Hanlığını ilan etti.

Moğol şehzadeleri Cani Bek’i çağırdılar. Hoy yakınlarında yapılan savaşta Eşref Bey öldürüldü (1355). Kendisi ile kardeşi Hasan’ın soyundan gelenler, “Şeyh Hasanlar” sülalesini teşkil ettiler.” (Şeyhbenderzade, 2006, 2: 177).

Şeyhbenderzade’nin aksine Zeki Velide Togan, Bağdat Hatun’un 1335 yılında Ebu Sait Bahadır Han’ı zehirleyerek öldürdüğünü ve bunun üzerine kol ve bacaklarından dört yöne giden atlara bağlatılıp, atlar kamçılanarak parçatıldığını yazar (Togan, 1981).

Dilşat Sultan da Ebu Sait Bahadır Han'ın eşi idi. O da ileride Küçük Şeyh Hasan'la evlendi.

Ebu Sait Bahadır Han, 1335 yılında ölünce Moğollar arasında taht kavgaları başladı. Merkezdeki Beyler İlhanlı tahtına Cengiz Han'ın torunlarından Arpa'yı oturtular. Onun soyu şöyle idi:

Cengiz Han  
Tulu  
Arık Buka  
Melik Temür  
Saban  
Arpa

Prof. Faruk Sümer:

“İkinci büyük Moğol kuvveti de Diyarbakır ve Musul'da bulunuyordu. Buradaki kuvvetlerin önemli bir kesimini Uyrat Boyu oluşturuyordu.

Bahadır Han'ın ölümünden sonra başa Arpa adında bir Han getirilmişti. Diyarbakır valisi Uyrat Ali Paşa, Arpa Han'ı tanımadı. Onun üzerine yürüyerek öldürüp, yerine Musa adlı bir han getirdi. Bu sıralarda Anadolu Genel Valisi olan Celayır Büyük Şeyh Hasan, ordusu ile başkente yürüyüp, iktidarı Ali Paşa'nın elinden aldı(1337).

Celayır Şeyh Hasan da karşısında yaman bir rakip buldu. Olcaytu ve Bahadır Hanlara Beylerbeyliği yapmış Çoban Bey'in torunu ve Anadolu Genel Valisi Timurtaş'ın oğlu Küçük Şeyh Hasan, Anadolu'da bulunuyordu. İki büyük Moğol aile karşı karşıya geldiler. Mücadeleyi Küçük Şeyh Hasan kazandı(1339).

Küçük Şeyh Hasan'ın ordusunda kalabalık sayıda Anadolu Türkmenleri vardı. Küçük Şeyh Hasan'ın yerine geçen kardeşi Eşref Bey'in gözde Emiri Beyceğiz, Anadolu'daki Salar Türkmenlerinden Hacı Mehdi Bey'in oğlu idi.”(Sümer, 1999, 166-167).

Celayir tümeni komutanı Büyük Şeyh Hasan'ın Musa Han'ın yerine tahta oturttuğu Muhammet Han, Hülagü'nün torunlarındandı. Onun soyu şöyle idi:

Hülagü  
Mengü Temür  
Ambarcı  
El Temür  
Yol Kutluğ  
Muhammet Han

Bu kez de Timutaş'ın oğlu Küçük Şeyh Hasan, Sulduzlar'dan, Türkmenler'den ve Dersim (Tunceli) bölgesindeki Zazalar'dan oluşan bir ordu ile Celayır Büyük Şeyh Hasan'ın üzerine yürüyerek, onu yendi ve onun hanı Muhammet'i öldürdü. Onun yerine Ebu Sait Han'ın kız kardeşi Satı Bek Hatun'un eşi olan Hülagü Han'ın torunlarından Süleyman'ı "Han" ilan etti (1338). Onun soyu şöyle idi:

Hülagü  
Yaşmut  
Sükey  
Yusuf  
Süleyman Han

Küçük Şeyh Hasan, Ulus Beğ (Başbakan) olup, Eretna Bey'i de Anadolu Genel Valisi yaptı.

Küçük Şeyh Hasan 1343 yılında ölünce, Ulus Bey unvanıyla kardeşi Melik Eşref, Süleyman Han'ın yerine Çoçi ulusundan Neşirvan'ı "Han" ilan etti. Onu Anadolu Genel Valisi Eretna Bey ve Celayır beyleri kabul etmediler. Anadolu Genel Valisi Eretna Bey, bu tarihten sonra bağımsızlığını ilan etti.

1355 Yılında Altınordu hanı Cani Bek Han, Celayırlarla anlaşarak Melik Eşref'i ve Çobaniler diye anılan Sulduzlar'ı ortadan kaldırdı. Sulduzlar'dan kalanlar, Dersim'deki dağlık bölgelere kaçtılar. Bu bölgede "Şeyh Hasanlar" olarak anıla geldiler. Celayırlar, Cani Bek'i "Han" kabul edip yönetimine girdiler.

Celayırlar 1358 yılında İlhanlı başkenti Tebriz'i ele geçirip, 1393 yılına dek Azerbaycan ve Irak'ta hüküm sürdüler. 1393 Yılında Timur, Azerbaycan ve Irak'ı aldı.

Tunceli'ye yerleşen Şeyh Hasanlı aşiretler, uzun süre Melkişan Beyliği'ne bağlı kaldılar. Bunların bir kolu olan Kevanlı aşiretlerden önemli bir kitle, 1502 yılında Çemişkezek Melkişan beyi Pir Rüstem ile birlikte Azerbaycan'a gidip Şah İsmail'in Muhafız Alayında yer aldılar. Şah Abbas zamanında Horasan bölgesine yerleştirildiler.

Birkaç yüzyıl sonra Şeyh Hasan aşiretleri çoğalıp büyüyünce, eski köyleri kendilerine yetmez oldu. Zor kullanarak Çemişkezek sancağına bağlı bazı Gayrimüslim köylerini ele geçirmeye başladılar. Osmanlı yönetimi, 1705 yılında Çemişkezek Sancak Beyliği'ne bir ferman göndererek, Şeyh Hasan aşiretlerinin eski yerlerine geri çekilmelerini veya Rakka'ya sürülmelerini emretmektedir (Halacoğlu, 2006, 49, 50, 135, 136).

Fermanın gereği ne denli yerine getirilmiş, tam olarak bilinmiyor. Ancak 1733 yılında Çarsancak beylerinin şikâyeti üzerine Osmanlı padişahı 1. Mahmut, Diyarbakır Beylerbeyi'ne yeni bir ferman göndermiş. Ferman özetle şöyledir.

“Diyarbakır Beylerbeyine Hükümdür:

Dersimli ve Şeyh Hasanlı Rafizi eşkıyalar (ki, bunlar Hz. Ebubekir ve Hz. Ömer'in halifeliğini kabul etmezler. Hz. Ayşe ile sahabeye küfür ederler. Bunlar, İran şahının mezhebinden olup, kadınları dahi zikre alan sapık inançlılardır. Müslüman kadınları yakalayıp İranlılara verirler.) birçok köye saldırıp can aldıkları gibi, bazı köyleri de işgal etmişler.

Sözü edilen bu aşiret liderlerinin katlinin vacip olduğuna dair bilginlerin bilgini, erdemlilerin erdemlisi Şeyhülislam Hayır Ahmet tarafından fetva verilmiştir.

Can ve mal güvenliği için, o yöredeki Sancak beyleri ve güvenlik güçleri fermanımız üzerine görevli kılınır.

Daha önce yaptıkları edepsizliğin cezasını çekmediklerinden, Çarsancak nahiyesi ve Şavak (Şakak) bölgelerinde yeniden soygunculuk yapmaya başlamışlar.

Adı geçen aşiret mensubu 600 atlı eşkıya, güpegündüz adı geçen bölgeleri basıp, talanlar yapmışlar. 11.700 adet koyun ve keçi; 659 adet sığır; 330 adet katır; 250 adet at; 130 adet merkep v.s. mal yağma etmişler. Ayrıca Mazgirt'teki Hıran köylerini basıp beş kişiyi öldürmüş, altı kişiyi yaralamışlar ve neleri varsa alıp götürmüşler.

Bu eşkıyalar yüzünden halkın perişan olduğunu Çemişkezek kadısı Seyyit Ahmet, Sağman kadısı Hacı Ömer, Mazgirt Naibi Seyyit Hüseyin, Pertek Naibi Seyyit Ahmet Zade ayrı ayrı katıma arz etmişler.

Eşkıyaların yakalanıp tepelenmeleri tanrının buyruğu olduğu gibi, sonu olmayan hüküm-darlığının da gereğidir. Bunların cezalandırılmasını son derece arzu etmekteyim.

Bu harekete sizinle birlikte katılmak üzere Palu, Eğin hâkimleri ile Kığı ve Kuzucan beylerini de görevli kılıyorum. Ayrıca Çarsancak voyvodası Osman'ı Kâhtalı

Sağiroğlu'nu, Kuruçay'lı Şeyhsuvaroğlu'nu da görevlendiriyorum.

Adı geçen beylerle birlikte baskın zamanını kararlaştırıp, gizlice iki cepheden saldırınsın. Aşağılık bir kavim oldukları apaçık ortada olan bu insanların şeriat kuralına göre idam edilmeleri gerektiği verilen fetva ile aşıktır.

Ortalığı biri birine katan, hırsızlık yapan, insan öldüren, insanlığa zararlı oldukları meydanda olan bu eşkıyanın kökünü kurutmak gereklidir. İslam dinî ve şeriat gereğidir.

Eylül 1733 Osmanlı Padişahı 1.Mahmut”(BOA-Cevdet-Dâhiliye, No: 16543).

12 Yıl sonra Osmanlı yönetimi Çarsacak Voyvodasına(Voyvoda; 16.Y.y da Osmanlı yönetimi, vergileri toplamak için sancakları ihale ile silahlı adamları olan zorbalara vermiştir. Bu zorbalara “voyvoda” denmektedir.)yeni bir ferman gönderir. Ferman özetle şöyledir:

“Çarsacak Voyvodası Karaçorlu Mustafazadeye Hükümdür:

Şeyh Hsanlı ve Dersimli diye tanınmış Ekrad eşkiyası; yolları kesip Müslüman hacıları ve madencileri soyup, insanları katletmişlerdir. Ayrıca Pah köprüsünden Çarsacak sınırına dek olan bölgelerde yöre halkı üzerinde baskı kurmaktadırlar.

Senki Çarsacak voyvodasısın. Bundan önceki işleri düzene sokup, beğenilen hizmetlerde bulunmuşsun. Keban madeni senin sayende devlete gelir getiren bir yer olmuştur. Bölgeyi korumak için devlet vergilerinden 2,5 kuruş yevmiye ile Palu ilçesi tarafından adam temin 100 nefer donatmışsın. Pah köprüsünden Çarsacak sınırına dek olan yolları ve geçitleri korumuşsun. Dersimli ve Şeyh Hasanlı eşkiyaları yakalayıp cezaya çarptırmışsın.

Sırası gelmişken derim ki; adı geçen bu eşkiyaların kötülüklerini ortadan kaldırmak için ikircimli davranma. İşi gücü soygunculuk olan bu eşkiyalar, insanların mallarını yağma etmişler. Bu nedenle Kemaliye halkı evlerini ve köylerini terk edip, kasabalara yerleşmiş ve İstanbul’ a sürekli mektup göndermekteler.

Bu durum beni çok kızdırmıştır.

Sen ki Çarsacak voyvodasısın. Gaflet uykusundan uyanıp, fermanımı alırsın almaz, Palu ilçesinden adam toplayıp Pah köprüsünden Çarsacak sınırına dek olan bölgeyi denetim altına al. Bufermanımın bir suretini Palu hakimine, bir suretini Sivas valisi Zaralızade’ye bildir. Temmuz 1745, Osmanlı Padişahı 1.Mahmut.”(Cevdet Zaptiye- No:2047).

Öyle anlaşılıyor ki, Osmanlı yönetimi Çarsacak voyvodasının paralı askerleri ile Dersimli ve Şeyh Hasanlı aşiretleri dize getirememiş. Bunun üzerine bölgedeki beylere yeni bir ferman göndermiş. Ferman, özetle şöyledir:

“Bölgedeki İlgili Beylere Hükümdür:

Daha önce birçok kez ferman gönderildiği halde Şeyh Hasanlı ve Dersimli aşiretleri, yöredeki halka ve Keban madeninde çalışan işçilere yine zarar ve ziyan vermeye devam etmektedirler. Çarsacak ilçesinin 13 köyünü baştanbaşa talan etmişler. Adı geçen bu köyler viran olup, baykuş ve kargalar ötmektedir.

Şimdi buyuruyorum ki; Palu hâkimi, Kemah voyvodası, Erzincan Ayanı Beşirzade İbrahim Ağa, Kığı beyi Hüseyin fermanımı alır almaz, çalınan malların alınıp Keban Maden eminine ve Çarsacak voyvodasına iade edilmesini sağlasınlar. Bu mümkün olmazsa Diyarbakır valiliğinden iane alınarak zarar gören halka dağıtılsın.

Ocak 1751-Matba-i Amire Nazırı Nemci Abdullah”(Hazarfen-Şener,2005)

30 Yıl sonra bu içerikte yeni bir ferman gönderilir:

“Erzurum Beylerbeyine ve Kuruçay Kadısına Hükümdür:

Kuzucan (Pülümür), Kuruçay (İliç), Kığı'nın Gayri Müslimleri, toplu dilekçeler vererek Ovacık bölgesinde bulunan Şeyh Hasanlı ve Kevanlı aşiretlerinin köylerini basarak işgal ettiklerini; mal ve cana zarar verdiklerini yazmaktalar.

Erzurum Beylerbeyi Mustafa Paşa'ya buyurdum ki;

Sen ki yüksek rütbeli bir vezirsin, gönderdiğim ferman sana ulaşır ulaşmaz derhal harekete geçip, eşkıyanın üzerine asker gönderesin. Ele geçirdikleri bölgelerden geri gönderesin. Direnenlerden ele geçirdiklerini esasın. Saklandıkları yerleri yakıp yıkasın.

Lertik ve Ovacık'ta oturan Şeyh Hasanlı ve Kevanlı aşiret mensuplarının; Kuruçay, Kığı ve Kuzucan ilçeleri köylerine girip mal ve cana zarar-zıyan vermemelerini sağlayasın. Halka yardım edip evlerini yaptırıasın.

Adı geçen eşkıya liderlerini mahkeme huzurunda biri birlerine kefil ederek, ellerinden 25.000 kuruşluk senet alsın. Bu taahhütlerinde durmazlarsa, 25.000 kuruşluk senetlerin tahsil edileceğini Kuzucan kadısı yüzlerine okuyup bildirsın. Sözlerinde durmadıkları taktirde, senetlerin tahsili ile yetinmeyip, haklarından gelesin.

Ocak 1782 Osmanlı Padişahı 1.Abdulhamit”(BOA-Cevdet Zaptiye No:1094).

Osmanlı yönetiminin bu önlemleri de başarılı olmayınca, beş yıl sonra bölgeye yeni bir fermanla asker gönderip, yakaladığı 25 Dersimli aşiret üye ve liderlerini asmış.

“Keban, Çemişkezek, Çarsacak, Kemaliye, Kemah, Kuruçay, Erzican, Tercan ve Gümüşhane Sancak Beylerine Hükümdür:

Şeyh Hasanlı aşiretleri defalarca uyarılmalarına rağmen, hırsızlık, soygunculuk ve kötülük yapmayı meslek edinmiş, çevredeki halkın malına, canına kast etmiş; Keban'daki madencilere saldırıp mallarını gasp etmişler. Daha önce bu aşiret elebaşlarından aşağıda adları yazılı olanlar ele geçirilip, Çemişkezek'te başları vurulmuş,



buna rağmen ıslah olmayıp Çemişkezek ve Çarsancak ilçelerinde oturan halkın can ve malını almaya devam ediyorlar. Emir buyurdum ki; Şeyh Hasanlı eşkiyasının üzerine gidesiniz, hakkından gelesiniz.

Şeyh Hasanlı adıyla anılan eşkiyalardan başları vurulanlar şunlardır:

- 1-Topuz oğlu Alişir,
- 2-Şat oğlu Ali,
- 3-Laçın oğlu Genco,
- 4-Ergen'li Mahmut oğlu Sarı,
- 5-Topuz oğlu Mahmut,
- 6-Laçın oğlu Ali,
- 7-Hanço'nun oğlu Ahmet,
- 8-Durso'nun oğlu Gülabi,
- 9-Arelli Maksut oğlu Ali,
- 10-Maksut'un emmisi Mahmut,
- 11-Zeki oğlu Veli,
- 12-Veli'nin kardeşi oğlu Salih,
- 13-Öksüz oğlu Ali,
- 14-Zivan'lı Süleyman,
- 15-Hamza oğlu Bertal,
- 16-Genco oğlu İsmail,
- 17-Kara Memo oğlu İbrahim,
- 18-Edil'li Mustafa,
- 19-Laçınli Bozo,
- 20-Lican oğlu Yirik,
- 21-Liçek oğlu Meşkir,
- 22-Mahmut oğlu Mustafa,
- 23-Kupik'li Ali oğlu İbrahim,
- 24-Garaz oğlu Bali,
- 25-Yusuf Mirza'nın oğlu Bertal,

Bundan başka 32 eşkiyanın daha başı vuruldu. Buna rağmen uslanmayan bu eşkiyaların hakkından gelinsin.

Mayıs 1787-Omsalı Padişahı 1.Abdulhamit" (39-BOA Cevdet Zaptiye-No:576; Saltık, 2009, 98-99).

Şeyh Hasanlı aşiretler, Osmanlı'nın baskılarına rağmen 1750'lerden itibaren Hozat, Ovacık ve Çemişkezek'in Ermeni köylerini parça parça ele geçirdiler. Ermeniler'in bir kısmı kent ve kasabalara kaçarken, bir kısmı da Şeyh Hasanlı ve Kevanlı aşiretlerin Marabaları (Yarıcıları) oldular.

Aşağıda vereceğim 1518 Yılı Osmanlı Tahrir kayıtlarına göre Çemişkezek (Dersim) Sancağı'nın Gayrimüslim nüfusu ile 1905 yılında yapılan Dersim Sancağı nüfus sayım sonuçları incelendiğinde bu gerçek daha iyi anlaşılacaktır.

Şeyh Hasan aşiretleri, iki ana kola ayrılırlar:

A-Şeyh Hasanlılar,

B-Seydanlar.

### **A)Şeyh Hasanlılar**

#### **1-Abasan Aşireti**

Abasan Aşireti, Şeyh Hasan Aşiretlerinin bir alt koludur. 1937 yılında Elazığ'da asılan Seyyit Rıza'nın aşiretidir.

Tunceli, Gümüşhane, Bingöl, Erzincan, Erzurum ve Sivas'ta yaşarlar.

#### **1-Abasan Aşireti'nin Tunceli'deki Köyleri**

- 1-Abbasuşağı-Boğalı-Pülümür
- 2-Ağdat -Baldan -Merkez
- 3-Akdağ -Akdağ -Kelkit
- 4-Askisor (Kar.) -Okurlar -Merkez
- 5-Bağlıca -Zineker- İliç
- 6-Başbudak-Haçköy-Tercan
- 7-Beşgöze-Beşgöze-Tecan
- 8-Birman-Eskigedik-Ovacık
- 9-Bornek (Karışık)-Düzpelit-Merkez
- 10-Burvent-Burvent-Ovacık
- 11-Çağlayan-Çağlayan-Erzincan Merkez
- 12-Dağbek (Kahr.)-Dağbek-Pülümür
- 13-Danzik (Karışık)-Dereboyu-Pülümür
- 14-Ergen-Geçimli-Hozat
- 15-Gürkaynak-Balımpertek-Aşkale
- 16-Hacerik (Karışık)-Güderiç-Merkez
- 17-Hacekrek-Ağaçpınar-Ovacık
- 18-Haçeli-Dikenli-Merkez
- 19-Halvori-Karşılar-Merkez
- 20-İksor (Kar.)-Gözen-Merkez

- 21-Kırmel-Aşağıtornoba-Ovacık
- 22-Kırmik-Buzlupınar-Hozat
- 23-Koçbaba-Gabonduruk-Aşkale
- 2-Kömür-Kelkit
- 25-Tilek-Yoğunçam-Ovacık
- 26-Venk (Karışık)-Karşılar Mez.-Merkez
- 27-Zımek-Çığırlı-Hozat
- 28-Karatuş-Karatuş-Erzincan merkez
- 29-Akımlı-Akımlı-Kığı
- 30-Eskikavak-Eskikavak-Kığı
- 31-Ayanoğlu-Ayanoğlu-Kığı
- 32-Güzgülü-Güzgülü-Yayladere

## 2-Feratan Aşireti

Feratan Aşireti de Şeyh Hasan aşiretlerinin bir alt koludur. Kurucu Mecliste Atatürk'ün yanında yer alan Diyar Ağa'nın aşiretidir. Çemişkezek ve Hozat köylerinde otururlar.

### Feratan Aşireti'nin Oturduğu Köyler

- 1-Ekirek (Karışık)-Gözlüçayır-Çemişkezek
- 2-Hadışar-Kalecik Mez.-Hozat
- 3-İnciğa-Altınçevre-Hozat
- 4-Kalecik (Kar.)-Kalecik-Hozat
- 5-Karataş-Kalecik Mez.-Hozat
- 6-Kilise-Yenidoğdu Mez.-Hozat
- 7-Norşin-Çağlarca Mez.-Hozat
- 8-Peyik-Çağlarca-Hozat
- 9-Poti-Yenidoğdu Mez.-Hozat
- 10-Samik-Yenidoğdu Mez.-Hozat
- 11-Segedik (Kar.)-Kalecik Mez.-Hozat
- 12-Sorpiyan-Yenidoğdu-Hozat
- 13-Sümülke-Çağlarca Mez.-Hozat
- 14-Teştektek-Atadoğdu-Merkez
- 15-Urcek-Çağlarca Mez.-Hozat

## 3-Gülabian Aşireti

Abasanlar'ın bir koludur. Kemah ve Sivas'ta yaşarlar.

#### 4-İksoran Aşireti

Şeyh Hasan aşiretinin bir alt koludur. Erzincan köylerinde yaşarlar.

#### 5-Karabalian Aşireti

Karabalian aşireti de Şeyh Hasan aşiretlerinin bir alt koludur. Hozat ve Pertek köylerinde yaşarlar. 1.Mecliste yer alıp, Şeyh Sait İsyanı'nda haksız yere asılan Binbaşı Hasan Hayri Gangotan'ın aşiretidir.

#### Karabalian Aşireti'nin Oturduğu Köyler

- 1-Ağzonik-Yeşilyurt-Hozat
- 2-Ağveşi-Taner Mezrası-Hozat
- 3-Avşeker-Akdemir-Pertek
- 4-Bezavut-Esenevler Mez.-Hozat
- 5-Eynik-Elmalı-Çemişkezek
- 6-Hopağaç-Çağlarca Mez.-Hozat
- 7-İn-İnköy-Hozat
- 8-Karsel-Esenevler-Hozat
- 9-Segedik (Kar.)-Kalecik Mez.-Hozat
- 10-Taçkirek-Kavuktepe Mez.-Hozat
- 11-Tavuk-Kardelen-Hozat
- 12-Tarnoti-Yoğunçam-Hozat

#### 6-Kırğan Aşireti

Kırğan Aşireti'de Şeyh Hasanlar'ın bir alt koludur. Hozat, Ovacık ve Merkez ilçe köylerinde otururlar.

#### Kırğan Aşireti'nin Oturduğu Köyler

- 1-Askisor (Kar.)-Okurlar-Merkez
- 2-Bornek (Kar.)-Düzpelit-Merkez
- 3-Deşt-Geyiksuyu-Merkez
- 4-Garipuşağı-Garipuşağı-Ovacık
- 5-Gevrek-Çemberlitaş-Ovacık
- 6-Haresenk (Kar.)-Biçmekaya-Pertek
- 7-Kırğan-Canbulak-Ovacık
- 8-Mamlis (Kar.)-Doludibek-Ovacık
- 9-Müşkürek-Eğriyamaç-Merkez
- 10-Pozvenk (Kar.)-Yenisöğüt-Ovacık
- 11-Sin-Sinköy-Merkez
- 12-Şakak-Altinyüzük-Merkez

## 7-Laçınan Aşireti

Şeyh Hasan aşiretlerindendirler. Ancak Sivas ve Maraş tarafına göç edenler, Koçkiri Aşiretine tabi olmuşlar, onların bir alt oymağı gibi gösterilmektedirler.

### Laçınan Aşireti'nin Oturduğu Köyler

- 1-Bırdo-Çalıbaşı-Ovacık
- 2-Kakber-Buzlutepe-Ovacık
- 3-Kızılkilise-Bilekli Mez.-Hozat
- 4-Kori-Koru-Hozat
- 5-Miksor-Bilekli-Hozat
- 6-Ortenik-Yoncalı-Ovacık
- 7-Rabat-Rabat-Hozat
- 8-Samoşi (Kar.)-Boytaş-Hozat
- 9-Velolar-Yazıören-Ovacık
- 10-Alçılıbudak/Kömürsu-Alçılıbudak/Kömürsu-Göksun
- 11-Sırapınar-Sırapınar-Göksun
- 12-Yoğunluk-Yoğunluk-Göksun

## B) Seydanlar

Şeyh Hasan aşiretlerinin bir kolu da “**Seydanlar**”dır. Sözlü anlatımlara göre Seydanlar, Şeyh Hasan'ın kardeşinin soyundan gelmektedirler. Kendi içlerinde 6 kola ayrılırlar. Bular:

### 1-Kalan Aşiretleri

#### A)Balıkan(Bal Uşağı)

- 1-Burnak-Burnak-Ovacık
  - 2-Hağaçor (Kar.)-Yenikonak-Ovacık
- Ayrıca Erzincan ve Sivas'ta yaşarlar.

#### B)Bozukan (Keçel Uşağı)

- 1-Bozukan-Eğripınar-Ovacık
  - 2-Bozik Uşağı (Karışık)-Çöğürtlük-Ovacık
  - 3-Danzik (Karışık)-Dereboyu-Pülümür
- Ve Erzincan köylerinde otururlar.

**C)Kalan**

- 1-Buduge-Canbulak-Ovacık
- 2-Çat-Çatköy-Ovacık
- 3-Hağaçor(Karışık)-Yenikonak-Ovacık
- 4-Kızılçayır-Kızılçayır-Ovacık
- 5-Mansuruşağı-Mansuruşağı-Ovacık
- 6-Şahverdi(Karışık)-Şahverdi-Ovacık
- 7-Zeruk-Yakatarla-Ovacık

D)Kerikan: Erzincan köylerinde otururlar.

E)Kulikan: Erzincan köylerinde otururlar.

F)Seyit Kemal

- 1-Ferolar-Ferolar-Ovacık
- 2-Kalanbüyük(Karışık)-Yalmanlar-Ovacık
- 3-Maraş (Karışık)-Eğimli-Ovacık

**2-Kevan Aşiretleri****A)Arslanan**

- 1-Aznut-Arzumak-Yaylagünü-Ovacık
  - 2-Birko (Karışık)-Yürekli-Ovacık
  - 3-Çakperi-Güneykonak-Ovacık
  - 4-Kedek-Koyungölü-Ovacık
  - 5-Kerdiz-Öveçler-Ovacık
  - 6-Kentkayacı-Kentkayacı-Ovacık
  - 7-Konaklar-Konaklar-Ovacık
  - 8-Kozluca-Kozluca-Ovacık
  - 9-Köseler-Köseler-Ovacık
  - 10-Maraş (Karışık-Eğimli-Ovacık
  - 11-Miştüşağı ( Karışık)-Saritosun-Ovacık
  - 12-Yılanlı-Yılanlı-Ovacık
- Ve Kemah köylerinde otururlar.

**B)Beytan**

- 1-Birko (Karışık)-Yürekli-Ovacık
- 2-Dıztaş-Mollaaliler-Ovacık
- 3-Gözeler-Gözeler-Ovacık
- 4-Hopik-Havuzlu-Ovacık
- 5-Keviçler-Kavuktepe-Hozat
- 6-Kodi-Paşadüzü-Ovacık

- 7-Markenk-Akyayık-Ovacık
  - 8-Merkol-Solhasan Mez.-Ovacık
  - 9-Pardi-Karayonca-Ovacık
  - 10-Solhasan-Solhasan-Ovacık
- Ve Erzincan köylerinde otururlar.

**C)İksoran:** Gümüşhane ve Erzincan köylerinde otururlar.

#### **D)Maksudan**

- 1-Ada-Ada-Ovacık
  - 2-Büyükköy-Büyükköy-Ovacık
  - 3-Çakmaklı (Kar.)-Çakmaklı-Ovacık
  - 4-Çirpazin-Aslandoğmuş-Ovacık
  - 5-Hüllükuşağı-Ovacık
  - 6-Kızık-Kızık-Ovacık
  - 7-Telo-Tatuşağı-Ovacık
  - 8-Teto-Isıtma-Ovacık
  - 9-Zeranik (Kar.)-Yeşilyazı-Ovacık
  - 10-Ziyaret-Ziyaret-Ovacık
- ve Erzincan köylerinde otururlar.

#### **E)Pezgeran**

- 1-Çakmaklı (Kar.)-Çakmaklı-Ovacık
  - 2-Eskigedik-Yarıkkaya-Ovacık
  - 3-Hamzik-Yarıkkaya Mez.-Ovacık
  - 4-Hanuşağı-Hanuşağı-Ovacık
  - 5-Merho-Cevizlidere-Ovacık
  - 6-Pezgar-Söğütlü-Ovacık
  - 7-Topuzlu-Topuzlu-Ovacık
- Ayrıca Erzincan ve Sivas köylerinde yaşarlar.

### **3-Kocan Aşiretleri**

#### **A)Kocan**

- 1-Ahtük-Toratlı-Çemişkezek
- 2-Amutka-Yenibaş-Hozat
- 3-Bırastık-Tekeli Mez.-Çemişkezek
- 4-Dekke-TekeliÇemişkezek
- 5-Karaağaç-Karaağaç-Hozat



- 6-Kozulca-Kozluca-Hozat
- 7-Kuzum-Payamdüzü Mez.-Çemişkezek
- 8-Nenikuşağı-Aşlıca-Ovacık
- 9-Tağar-Ormanyolu-Hozat

### **B)Resikan**

- 1-Akirek(Karışık)-Gözlüçayır-Çemişkezek
- 2-Bradi (Kar.)-Arpaderen  
Çemişkezek
- 3-Hazari-Anıl-Çemişkezek
- 4-Uskeğ-Paşacık-Çemişkezek-  
Ayrıca Erzincan ve Divriği köylerinde otururlar.

### **C)Semikan**

- 1-Bradi (Karışık)-Arpaderen-Çemişkezek
- 2-Bilges-Bilgeç-Ovacık
- 3-Çakmaklı (Kar.)-Çakmaklı-Ovacık
- 4-Derik-Kuşluca-Ovacık
- 5-Gaziuşağı-Otlubahçe-Ovacık
- 6-Kalikuşağı-Eğrikavak-Ovacık
- 7-Karataş-Karataş-Ovacık
- 8-Kavga-Kurukaymak Mz.-Hozat
- 9-Mekikuşağı-Tepsil-Ovacık
- 10-Tanzi-Kurukaymak-Hozat
- 11-Zoğar-Kurukaymak Mz.-Hozat

### **4-Aşuran Aşireti:**

- 1-Kalanbüyük-Yalmanlar-Ovacık ve Erzincan köylerinde otururlar.

### **5-Birman Aşireti:** Erzincan köylerinde otururlar.

**6-Butikan Aşireti:** Şeyh Hasanlar'ın "Seydan" kolundan gelirler. Erzincan, Bingöl, Muş, Erzurum, Tunceli köylerinde otururlar.

### **Butikanlar'ın Oturdıkları Köyleri**

- 1-Pirinçi (Karışık)-Pirinçi-Tunceli/Pertek
- 2-Horhor-Gökçeli-Bingöl/Adaklı
- 3-Çerme(Kar.)-İlçe merkezi-Bingöl/Yedisu
- 4-Döşengi-İlçe Merkezi-Bingöl/Yedisu

- 5-Kılıçderesi-İlçe Mah-Bingöl/Yedisu
- 6-Dinarbey-Dinarbey-Bingöl/Yedisu
- 7-Elmalı-Elmalı-Bingöl/Yedisu
- 8-Muşağa-Kaşıklı-Bingöl/Yedisu
- 9-Angik-Yağmurpınar-Bingöl/Yedisu
- 10-Mozlar-Yeşilgöl-Bingöl/Yedisu
- 11-Sofian-Doğanca-Muş/Varto

Yavuz Selim, Çaldıran Seferi'ne çıktığında, Erzincan'a vardığı sırada, Bayındırlı (Akkoyunlu) Korkmaz Bey'in oğlu Ferahat Bey de 200 atlısı ile birlikte Yavuz Selim'e katıldı. Ferahat Bey, o sıralarda Bayburt'un Pulur köyünde oturuyordu.

Yavuz Selim, bu sefer sırasında, Kiğı, Bayburt ve Şebinkarahisar'ı Erzincan'a bağladı. Erzincan valiliğine de Bıyıklı Mehmet Bey'i getirdi. Kürt ulemasından Şafi İdris-i Bitlis-i'yi de onun yardımcısı yaptı.

Çaldıran'a gelir gelmez yorgun askerlerini dinlendirmeden savaşa tutuştu. Çünkü; tüm önlemlerine rağmen "ordunun içinde gizlenmiş Alevilerin olabileceği ve zaman kazanırlarsa Şah İsmail'in saflarına geçebilecekleri" endişesini taşıyordu. Savaşı, Türkmenlerin kılıç ve oklarına karşın, Yeniçerinin top ve tüfekleriyle kazandı.

Çaldıran zaferinden sonra Yavuz Selim, ordusu ile Azerbaycan'a girdi. 1514-1515 Kışını Karabağ'da geçirdi. Baharda Kağızman, Bayburt, Kelkit vadisini izleyerek Amasya'ya döndü.

Erzincan eski valisi Ali Kemali, "Erzincan Tarihi" adlı eserinde aktardıklarına göre:

"Yavuz Selim Karabağ'da iken, Bıyıklı Mehmet Bey ile İdris-i Bitlis-i, o yıl Kurban Bayramı'nda çevredeki Kızılbaş kent ve kasabalarına saldırarak, onların kellerinden minareler yaptılar." (Kemali, 1992, 76).

Yavuz Selim, 1515 yazında, Bıyıklı Mehmet Bey'e bir emirname göndererek, derhal Kemah kalesini kuşatma hazırlıklarına başlamasını emretti. Kendisi de ordusunu kısa bir süre dinlendirip, Kemah'a hareket etti. Kemah kalesi kuşatıldı.

Yine Ali Kemali'ye göre:

"Kızılbaşlar, bu büyük ordu karşısında, kurtulma umudunu kestiler. İkinci üzeri kale zapt edildi. Beyler ve subaylar kılıçtan geçirildi. Kadın ve çocuklar tutuk alındılar. Yavuz Selim, Kemah'ı Şah İsmail'e vermeye neden olan, beni Selçuk hanedanlarından Hacı Rüstem Bey'i tutsaklar arasından ayırarak, hemen astırmıştır." (Kemali, 1992, 77).

Şeref Han'a göre Pir Rüstem'in asılmasına ve soyundan 40 kişinin katledilmesine neden olan Uzun Hasan'ın torunlarından Ferahşat'ın Yavuz Selim'e yaptığı asılsız ihbardır:

“Şah İsmail Çaldıran'da yenilip kaçınca, Yavuz Sultan, Tebriz'i istila etmek üzere İran'a yürüdü. Pir Rüstem'de “Merend” yakınlarında “Yam” denilen yerde Yavuz Selim'e katıldı. Yavuz Selim onu görür görmez, torunu ile birlikte orada astırdı. Çünkü evvelce Bayındırlı Ferahşat, Selim Han'a bir ihbarda bulunmuştu.

Ferahşat :

“Hacı Rüstem Bey, 1473 yılında Kemah Kalesi'ni büyük atanıza teslim etmemekte ciddi olarak direndi. Oysa Şah İsmail'in adamlarına savaşız teslim etti” demişti.

Bu ihbar, ceberrut ve intikamcı Yavuz Selim Han'ın üzerinde kötü bir etki bıraktı. Rüstem Bey'i görür görmez derhal asılmasını emretti.”(Ş.Han, 2009, S.190).

Pir Rüstem Saltuk, 1472 yılından 1502 yılına dek Çemişkezek Melkişan Beyliği'ni yaptı. Safevi Devleti kurulunca Şah İsmail, Doğu Anadolu beylerine Seyyit Nur Ali'yi elçi olarak gönderip, kendisine bağlanmalarını istemişti. Pir Rüstem Saltuk da Safeviler'e bağlandı. Beyliği de oğlu Pir Hüseyin'e bırakıp bir süre Şah İsmail'in yanında bulundu.

Araştırmacı yazar Faik Bulut, Antropolog Martin Van Bruinessen'den şunları aktarmaktadır:

“Horasan'da birkaç yüz bin Kürt yaşamaktadır. Bazıları hala göçebe, çoğu yerleşiktirler. Buradaki aşiretler, üç ayrı gruptan oluşmaktadırlar. Bunlar; Şadlu, Zafiranlı ve Keyvanlu'durlar. Kullandıkları dil “Kırmancı” dir. Fakat bazı aşiretler Türkçe konuşmaktadırlar. Bu Kürtler, “Çemişkezek” diye adlandırılan geniş aşiretten gelmedirler. Çemişkezekliler buraya 1600'de Şah Abbas tarafından Özbek ve Türkmen saldırılarına karşı sınır bekçiliği için getirildiler” (Bulut, 1998).

Araştırmacı bir konuda yanılıyor. “Çemişkezekli” diye bir aşiret yoktur. Safevi Devleti Şah İsmail tarafından kurulunca, Anadolu'da birçok Alevi Türkmen boyu gibi, Çemişkezek merkezli Melkişan beyi Pir Rüstem Saltuk da Şah İsmail'e katıldı. Hatta beraberinde götürdüğü “Çemişkezekli” diye anılan Zaza aşiretleri ve Çepniler'den oluşan, Şah İsmail'in Muhafız Alayı'nı kurdu.

### Şeref Han:

“Muhafız Alayı 1.000 kişiden oluşuyordu ve çoğunu Melkişanlılar oluşturuyorlardı. Pir Rüstem daha sonra Irak tarafında bir bölgenin beyliğine atandı. O dönemlerde Şah İsmail aldığı bölgelere Türkmen beylerini atıyordu.” (Ş. Han, 2009).

Pir Rüstem, Melkişanlılar’ın temel dayanağı olan Alevi Zaza (kıрманç) aşiretlerinden:

- 1-Şavaklar(ki, halen Çemişkezek’in Komer, Sinsor, Devdrej ve Doğan köyleri ile Pertek’in Celedor, Kurmeş, Tıtenik, Barav, Demrek gibi köylerinde yaşarlar.),
- 2-Karaçorlar(Pertek ve Mazgirt ilçelerinde yaşarlar),
- 3-Kevanlar(Hozat, Ovacık, Kemah ilçelerinde yaşarlar),
- 4-Şadılılar(ağırlıklı olarak Bingöl-Kiğı ve Tunceli Mazgirt ilçelerinde yaşarlar)
- 5-Dersim’li Çepniler’le Şah İsmail’e katıldı.

Pir Rüstem, ileri yaşından dolayı 1510 yılında ülkesi Çemişkezek’e dönerken, Muhafız Alayı komutanlığını da akrabalarından Pir Hasan Bey’e bırakmıştı. Muafız alayını oluşturan Çemişkezekliler’in aileleri de önceleri Safeviler’in başkenti olan Erdebil çevresine yerleşmişlerdi. 1514 Çaldıran yenilgisinden sonra, İran içlerine kayarak, bugünkü Tahran’ın güneydoğusundaki Hare-Varamin bölgesine yerleştiler.

“Çemişkezekliler” diye adlandırılan Alevi aşiretler ve Çepniler, Pir Rüstem’in akrabası Pir Ali Han’ın komutasında Şah Abbas’ın 1598 yılındaki Afganistan seferine katıldılar. Bu seferde onların çok savaşkan olduğunu gören Safevi imparatoru Şah Abbas;

İyi yönetildikleri takdirde bu Çemişkezekliler’le Horasan’ı Özbekler’den geri alınacağına kani olunca, Melkişanlılar’dan Pir Budak Bey’i kuzey Horasan’daki Kuşan kenti Emirliği’ne atadı.

Pir Budak Bey, Saltuklu Seyyitlerdendi. Çepniler, daha Buhara’da iken Saltuklu Seyyitleri, Pir (Dede) bilmiş ve onlara bağlanmışlardı. Çepniler’in Muhammet Buhari’nin oğlu Ebul Kasım Saltuk komutasında 1071 yılında Anadolu’ya girmiş ve Gümüşhane-Bayburt-Kelkit yöresine yerleşmişlerdi.

Pir Budak Bey, bölgedeki Çepniler’i toparlayarak Özbekler’e karşı çetin savaşlar verdi. Onları Horasan’dan sürdü.

Bunun üzerine Şah Abbas, kalıcı çözüm için Tahran’ın güneyindeki Hare-Varamin bölgesinde yerleşik olan ve “Çemişkezekliler” diye adlandırılan; Çepni, Şavak, Karaçorlu, Kevanlı, Şadili ve Tıtenikliler’den oluşan 45.000 aileyi Horasan bölgesine kaydırıldı. Çemişkezekliler’in bir bölümü Kuşan kenti civarına yerleştiler.

Melkişanlı Pir Ali Han, bölge valiliğine atandı. Bölgenin merkezi şimdiki Aşkabat kenti olan “Darun” idi. Safeviler Pir Ali Han’a “İlhan” unvanı verdiler. Bu unvan, imparatorundan sonra gelen unvandı.

Şah Abbas, bir taraftan bu önemli gücü Özbeklere karşı kullanırken, bir taraftan da bunlardan korktuğu için önlemler almaya çalışıyordu. Şah Abbas, Melkişanlı Pir Ali Han’ın ölümünden sonra, Gürcistan doğumlu Yusuf Sultan Bey’i bölgeye vali olarak atadı. Çemişkezekliler onun valiliğine itaat etmediler.

Yusuf Sultan Bey, Mazgirt tarafından giden Şadiler’den bir bey kızı ile evlendi. Şadiler ile Çemişkezekliler arasında bir süre çekişmeler oldu ancak kendi aralarında anlaştilar.

Anlaşmaya göre Şadi aşireti, Dojnurad kent merkezi ve çevresine egemen oldu. Ali Han’ın diğer aşiretleri Şirman, Kuşan ve Tabuşkan çevresine egemen oldular. Çemişkezekler’in doğu sınırında bulunan Kevanlar da Çemişkezekler’e bağlandılar(Saltık, 2011, 201-205).

1872 Erzincan Salnamesi’ne göre Kuzucan (Pülümür), Ovacık ve Mazgirt Erzincan’a bağlıdır ve bu üç ilçenin nüfusları şöyledir:

*Tablo:1 1872 Kuzucan(Pülümür), Ovacık, Mazgirt İlçelerinin Nüfusu*

İlçeler	Müslüman	Gayrimüslim	Toplam
Mazgirt	10.420	1.115	11.535
Ovacık	5.991	416	6.407
Pülümür	5.853	741	6.594
TOPLAM	22.264	2.272	24.536

1903 Yılında Dersim Mutasarrıfı Arif Bey’in raporunda Dersim nüfusu şöyle veriliyor:

*Tablo:2 1903 Yılında Dersim Nüfusu*

İlçeler	Müslüman	Gayrimüslim	Toplam
Çemişkezek	14.368	4.700	19.068
Hozat	13.336	742	14.078
Mazgirt	15.475	1.800	17.275
Nazimiye	4.577	25	4.602
TOPLAM	47.756	7.267	55.023

Mutasarrıf Arif Bey'in listesine 1872 yılı Erzincan Salnamesi'ndeki Pülümür ve Ovacık ilçesi nüfusunu da ilave edersek; 1900'lerin başlarında Dersim'deki Müslüman nüfus 71.757; G. Müslim nüfus 15.529 kişi oluyor.

*Tablo:3 1905 Yılı Sayımına Göre Dersim(Tunceli) Nüfusu*

İlçeler	Müslüman	Gayrimüslim	Toplam
Dersim/Hozat	13.336	742	14.078
Çemişkezek	14.368	4.700	19.068
Çarsacak/Peri	12.157	7.105	19.262
Mazgirt	15.475	1.800	17.275
Nazımiye	4.577	25	4.602
Ovacık	5.991	416	6.407
Pülümür	5.853	741	6.594
G.TOPLAM	71.757	15.529	87.286

(Sakin, S.201-216-217).

1518 yılı tahrir kayıtları ile 1905 yılı nüfus sayım sonuçlarını karşılaştırdığımızda Müslüman nüfus yaklaşık % 400 artarken Gayrimüslim nüfus yaklaşık % 50 oranında azalmıştır. Bunun temel nedeni yukarıda anlattığımız süreç içinde Dersimli ve Şeyh Hasanlı aşiretlerin ötelemesi sonucu Gayrimüslim nüfus Dersim'den büyük illere göç etmiştir. Yani 1915 yılından önce Dersim'de Ermeni nüfus son derece azalmıştı.

*Tablo:4 Tahrir Kayıtlarına Göre Çemişkezek Sancağı Köy Sayısı*

Yıllar	Müslüman	Gayrimüslim	Karışık	Toplam
1518	210	188	4	402
1523	173	161	3	337
1541	201	157	11	369

*Tablo:5 Tahrir Kayıtlarına Göre Çemişkezek Sancağı'nda Müslim ve G.Müslim Nüfus*

Yıllar	Müslüman	Gayrimüslim	Toplam
1518	19.006	21.557	40.563
1523	16.881	23.977	40.858
1541	30.590	36.833	67.423

Nüfus: Hane x 6 + Mücerret olarak hesaplanmıştır.

*Tablo:6 1518-1905 Dersim'de Müslim-Gayrimüslim Nüfus*

Yıllar	Müslüman	Gayrimüslim	Toplam
1518	19.006	21.558	40.564
1905	77.731	14.610	92.341

(Saltık, 2009, 66-67-303-304.)

### Kaynakça

- AKSARAYI (2000). Müsa-Meretü'l Ahbar, Çeviri: Mürsel Öztürk, TTK Yayını.
- AYDIN, M. (2008). Hüseyin Hüsamettin, Amasya Belediyesi yayını.
- BAYRAM, M. (1991). Ahi Evren ve Ahi Teşkilâtının Kuruluşu.
- Başbakanlık Osmanlı Arşivi, Cevdet Zaptiye, No:2047.
- Başbakanlık Osmanlı Arşivi, Cevdet Zaptiye, No:576.
- Başbakanlık Osmanlı Arşivi, Cevdet -Dahiliye, No:16543.
- Başbakanlık Osmanlı Arşivi, Cevdet Zaptiye, No:1094.
- BULUT, F. (2009). Horasan Kimin Yurdu?, Berfin Yayınları.
- HALLACOĞLU, Y. (2006). 18.Yüzyılda Osmanlı İmparatorluğunun İskân Siyaseti ve Aşiretlerin Yerleştirilmesi, TTK Yayını.
- HAZARFEN A. ve ŞENER, C. (2005). Osmanlı Belgelerinde Dersim Tarihi.
- KEMALİ, A. (1992). Erzincan Tarihi, Kaynak Yay.
- ONARLI, İ. (2001). Sultan Onar Ocakları ve Aşiretleri, Yol Dergisi sayı:21.



- SAKİN, O. (2010). Osmanlı'da Etnik Yapı, Ekim Yayınları.
- SALTİK, V. (2009). Tunceli'de Aşiret, Oymak ve Ocaklar, Kuloğlu Yay.
- SALTİK, V. (2011). İz Bırakan Erenler ve Alevi Ocaklar, 2.Baskı, Kuloğlu Yay.
- SÜMER, F. (1999). Oğuzlar. Selçuk Yayınları.
- ŞEHBENDERZADE, A. H. (2006). İslam Tarihi, Çeviri; Ziya Nur Aksun, Ötüken Yayını.
- ŞEREFHAN (2009). Şerefname, Çeviri: Celal Kabadayı, Yaba Yay.
- TOGAN, Z.V. (1981). Umumi Türk Tarihine Giriş, Enderun Kitapevi.