

CREATING COHESION FROM DIVERSITY THROUGH MOBILIZATION: LOCATING THE PLACE OF ALEVI FEDERATIONS IN ALEVI COLLECTIVE IDENTITY IN EUROPE

Ali YAMAN*, Rasim Özgür DÖNMEZ**

Abstract

This article evaluates the narratives of Alevi federation members, ranging from high officials to ordinary members, in order to analyze to what extent and how Alevi federations in Europe create social and political cohesion from the highly diversified structure of Alevi community in terms of ethnic, ideological, and political differences. In other words, the study analyses to what degree the Alevi federations are embedded in particular social movements and in general what comprises the Alevi Collective identity. The other aim of the study is to understand to what extent the federations ensure political mobilization for regenerating the Alevi collective identity in diaspora. Based on field research including semi-structured interviews and focus group studies with 30 Alevi associations, more concretely 52 members of the federations – Alevi Federation-located Lyon in France, Basel in Switzerland, Vienna in Austria, Berlin, Hamburg, Munich, Frankfurt and Koln in Germany – and 10 years of observations in the AABF of the authors of the study, this research sheds light on the efforts of Alevi collective identity construction efforts in diaspora through mobilization by Alevi Federations in Europe. The study tries to understand whether these organizations ensure social and political cohesion through the highly diversified structure of group between May 30, 2014 to July 28, 2014. Hence, the interviews focus on three cardinal questions: what are the elements that form the Alevi “imagined community” in diaspora; to what extent there is social and political cohesion both in Alevi Social movement identity and collective identity; what are the obstacles in creating social and political cohesion in Alevi social movement in diaspora?

Keywords: Alevi, Alevi federations, collective identity, social, political cohesion

HAREKETE GEÇME ÜZERİNDEN FARKLILIKLARDAN UYUMU SAĞLAYABİLMEK: ALEVİ FEDERASYONLARINI AVRUPA'DAKİ ALEVİ KOLEKTİF KİMLİĞİNDE KONUMLANDIRMAK

Öz

Bu çalışma Avrupa Alevi Federasyonu üyeleri ile yarı yapılandırılmış mülakatlara dayanarak Avrupa Alevi Federasyonlarının Avrupa'daki farklı etnik ve politik yapılanmalar sonucunda

* Prof. Dr., Abant İzzet Baysal University, Faculty of Economics and Administrative Sciences, Department of International Relations, Bolu/Turkey, yaman_a1@ibu.edu.tr

** Prof. Dr., Abant İzzet Baysal University, Faculty of Economics and Administrative Sciences, Department of International Relations, Bolu/Turkey, rozgurdonmez@gmail.com
DOI: 10.12973/hbvd.77.181

bölünmüş Alevileri ne dereceye kadar politik ve sosyal uyum içine sokmayı başarılabildiğini analiz edecektir. Aynı zamanda çalışma Federasyon üyelerinin söylemlerini merkez alarak AABF'nin diasporada Alevi kolektif kimliğini ne dereceye kadar sağladığını analiz etmeye çalışacaktır. Çalışma Lyon, Basel, Viyana, Berlin, Hamburg, Münih, Frankfurt ve Köln'deki 52 federasyon üyesi ve 30 dernekle yarı yapılandırılmış ve odak grup çalışmalarına dayanarak ve araştırmacıların 10 senelik gözlemine dayanarak yapılmıştır. Araştırma Avrupa'da, diasporada Alevi kolektif kimliğinin oluşmasında ve mobilizasyonunda AABF'nin ne dereceye kadar bunu başarılabildiğini analiz edecektir. Bu bağlamda mülakatlar 3 soruya odaklanmıştır: Avrupa'da Benedict Anderson'un deyimiyle Alevi "hayali cemaatini" oluşturan etmenler nelerdir? İkinci olarak Alevi sosyal hareketi içinde politik ve sosyal bir uyum var mıdır? Son olarak Alevi kolektif kimliğini oluşturan Alevi sosyal hareketinin içinde sosyal ve politik uyumu engelleyen etmenler nelerdir?

Anahtar Kelimeler: Alevi, Alevi federasyonları, kolektif kimlik, sosyal ve politik tutarlılık

Introduction

Alevi, one of the largest ethno-religious groups in Turkey, have been politically visible since the 1980s in Turkey. Their identity recognition effort against the Sunni-oriented Turkish state continues not only in Turkey but also in diaspora. European Alevi Federations established in 1990s in the aftermath of the Sivas incident are not only one of the strongest political players in Alevi politics both in the homeland and international arenas but also one of the important actors in creating Alevi collective identity. This study departs from the question to what extent the Alevi Federations in Europe (AABF), one of the sole actors in Alevi diaspora and a catalyser providing Alevi collective identity, provide social and political coherency within the Alevi social movement. Unlike Kurdish movement providing social and political coherency by means of the Kurdistan Workers Party (The PKK), this question is important to understand the role of the Alevi Federation and to what extent it achieves political and social coherency in diaspora.

This article evaluates the narratives of Alevi federation members, ranging from high officials to ordinary members, in order to analyse to what extent and how Alevi federations in Europe create social and political cohesion from the highly diversified structure of Alevi community in terms of ethnic, ideological, and political differences. In other words, the study analyses to what degree the Alevi federations are embedded in particular social movements and in general what comprises the Alevi Collective identity. The other aim of the study is to understand to what extent the federations ensure political mobilization for regenerating the Alevi collective identity in diaspora.

Based on field research including semi-structured interviews and focus group studies with 30 Alevi associations, more concretely 52 members of the federations

– Alevi Federation-located Lyon in France, Basel in Switzerland, Vienna in Austria, Berlin, Hamburg, Munich, Frankfurt and Koln in Germany – and 10 years of observations in the AABF of the authors of the study, this research sheds light on the efforts of Alevi collective identity construction efforts in diaspora through mobilization by Alevi Federations in Europe. The study tries to understand whether these organizations ensure social and political cohesion through the highly diversified structure of group between May 30, 2014 to July 28, 2014. Here cohesion is defined with regard to common social and political objectives, social order, and sense of attachment (Letki, 2008: 99). To do so, the study was applied to Alevi Organizations leader and member narratives to what Alevism means for them and to what extent they are successful in ensuring their collective identity by and through the federations, thus engaging in movement identity. Hence, the interviews focus on three cardinal questions: what are the elements that form the Alevi “imagined community” in diaspora, to what extent there is social and political cohesion both in Alevi Social movement identity and collective identity and what are the obstacles in creating social and political cohesion in Alevi social movement in diaspora?

1. There are two different perspectives about the Alevi collective identity in diaspora in the literature. The first perspective displays the effects of Alevi traditional and political practices on diaspora in terms of their political struggle and its culture (Sökefeld, 2006; Erol 2012). For example, Kosnick (2004) evaluates Alevi media in Germany. She argues that Alevi media production practices and representational strategies strongly connected with its transnational (Turkish) context. The second group focuses on identity strategies of Alevis to define themselves in multicultural countries (Hopkins, 2011; see Sökefeld, 2002). This category indicates that, in democratic and multicultural societies, the diaspora organizations have two functions. While they strengthen Alevi identity, this environment also strengthens diversity within Alevi identity. For example, in her study, Hopkins (2011) reveals that the development in multicultural citizenship and substantive rights diversifications in Alevi identity, such as both being Kurd and Alevi, both Turkish and Alevi, or being cosmopolitan and Alevi. These two perspectives portray Alevis in Diaspora and fall short of showing directly the role of the Alevi social and political organizations in the generation of Alevi Collective identity. Although Massicard (2013) fills this gap to some extent, evaluating the subject socio-political perspective, she does not specifically focus on the relationship within the federations. This study tries to fill this gap and evaluates the role of Alevi Federations in Europe in the collective iden-

tity formation by directly focusing the relationship within Alevi organizations, specifically the AABF.

In this vein, the article consists of three sections. The first section explains the brief history of Alevis and Alevi Federations in Europe. The second section evaluates the relationship between collective identity, social mobilization, and the diaspora relationship, and the last section analyses the dynamics and obstacles in creating social and political cohesion in Alevi identity in Diaspora through Federations.

1. The Brief History of Alevis and European Alevi Federations

Alevism is a religious belief following the path of Twelve Imams, more concretely Imam Ali, Prophet's Muhammad's cousin and son-in-law. In contradiction to general belief, Alevism is not part of Iranian Shiism, and it is highly distinct from Muslim Orthodoxy. Alevis in Turkey are ethnically mixed communities consisting of Kurdish Alevis, Turkish Alevis, and Arabic-speaking Alevis, which emerged in Anatolia in opposition to orthodox Sunni Islam represented by the state. The reason for this minority position can be traced back to the Shah Ismail defeat in 1514 in which many Alevis were exterminated and others ran away to isolated areas, which led them to practice their belief secretly and they consolidated their belief through the Ottoman history (Sökefeld, 2002: 133-134).

The Republic of Turkey, founded in 1923 as a secular modern nation state, to some extent equalized the Alevis position with Sunnis by controlling Sunni Islam and giving equal citizenship rights to all citizens of Turkish society, but at the same time sought a policy of national unity, mutually a continuation of the Ottoman Empire's Sunni-oriented policies which promoted the invisibility of Alevis in the field of religion (Erol, 2012: 835). This situation led to two important intermingled facts. Firstly, the Turkish state has not recognized Alevi beliefs and the identity of Alevis throughout history. Nevertheless, according to the Lozan Agreement signed in 1934, the state approached Alevis as a minority in practice, and Alevis has always suffered from this perspective, particularly in Turkey's political and social turmoil. Secondly, Alevis faced social exclusion mostly through lynching campaigns in order to decrease the power of the left-wing parties and to control them to come to power, namely the Maraş, Çorum before the 1980s, Sivas, and Gazi Mahallesi incidents after the 1980s (Massicard, 007: 64-65).

Beginning in the 1980s and particularly the 1990s, Alevis began to struggle to be recognized in the Turkish public sphere, more concretely demanding to teach their belief and culture, state services to their religion, etc. This struggle is called "Alevi Revivalism" in the literature (see Çamuroğlu, 1998: 93-100). The tension between Alevis and more radical Sunni-oriented Sunnis initiated in 1970s in the forms of the left and right cleavage escalated in 1990s as separate identity-based conflict –

Alevi versus Islamist – resulted in Sivas and Gazi Neighbourhood incidents. These situations demarcated Alevi identity borders and strengthened their identity against Islamist parties and the state.

Although the victory of the political Islam-oriented Justice and Development Party's government's coming to power in 2002 made the Alevis hesitate to approach the government, the AKP promised to make reforms in the public sphere in favour of Alevis in the name of "Alevi openings" (Erol, 2012: 835), namely to take Alevism and its history to the national education curriculum, to be represented justly in the public sphere, etc. However, the policies of the party have not satisfied Alevis yet. For example, due to the implicit moral acknowledgment, and due to the fact that legal recognition of Cemevis (Alevi worship houses) has not been approved. Rather, the party prefers to keep Cemevis within a "semi-legal" status. This perspective indicates that the party abstains from recognizing the freedom of Alevi rituals in the public sphere (see Borovali and Boyraz, 2015).

Parallel to the Alevi revivalism initiated in the 1980s and the incidents mentioned above, Alevis in the diaspora, particularly in Germany, became more organized, and the ethnic group tried to become the second power in defending, spreading, and generating the Alevi Identity. They made efforts to combine religious elements of Alevism with ethnic, national, and political elements in order to define Alevi identity. The diaspora tried to unite Alevi identity by purifying it from the elements of other ethnicities to show its homeland identity and recreate a collective memory built upon Alevi history, patterned on suffering and oppression.

2. Alevi Federations in Europe (AABF)

The foundation of AABF can be traced back to the unification of 12 Alevi associations in Germany in the name of Germany Alevi Federations in 1989 (Caba, 2014: 10, 30). These attempts were intensified after Sivas incident (2th July 2013) in 1993 and concluded in late 1993. The demolition of one of the sacred places for Alevis is *Karaca Ahmet Cemevi* by the İstanbul Municipality and *Gazi Mahallesi* incident resulting in many deaths in 1995 led to the deepening of the sensibility of Alevis and highly intensified these efforts, parallel to the rising trend of Islamism in Turkey. The federations were extended to other countries such as France, Sweden, and Austria in late 1993 and deepened with these incidents. These parties unified under the European Alevi Federations (Eke, 2015: 94).

This does not indicate that AABF represented all Alevi associations, in particular Germany and in general Europe. The FEK (The Federation of Kurdistan Alevis) comprised 20 organizations: local groups from the Kurdistan Workers Party (the PKK), some local groups with strong links to the *CEM*

Foundation having headquarters in Essen, and finally the ABAF created by European Ehl-i Beyt Foundation, which is not active. These were the other groups defending the rights of Alevis apart from the AABF (Massicard, 2013: 188-189). In addition to these organized structures, there were small numbers of various independent associations close to the ultra-Turkish nationalist associations associated with Turkish Workers party, Atatürkist Thought Associations, and small local Alevi associations set up by Alevi dedes.

Nevertheless, deep diversification occurs within the Alevi community, and the AABF renders what Alevism is and takes the role of the catalyst of Alevi collective identity. Hence, the rationale of all is to help preserve Alevi identity and meet the religious and cultural requirements of Alevis. Thus, its aim is to protect and to preserve the religious institutions, cultural traditions, and Alevi beliefs. Opening many Cemevis and putting forth effort to force federal and local governments for putting religious modules about Alevi beliefs to curriculum vitae have been one of the concrete agendas of the federations. The federations have also been successful in educating teachers applying Alevism in schools and religious leaders. It also led to the formation of open departments on Alevism at universities and facilitated the fulfilment of basic cultural needs of Alevis such as funerals and Muharrem ceremonies.

As stated above, the federations have split into various countries. Parallel to the Alevi population in Germany, comprising the largest portion in Europe, which is approximately 500,000 people, the German Unified Alevi Federations (AABF) is the strongest and most widespread one within 250 associations. The second biggest Alevi population is located in France, with approximately 100,000 Alevis. The French Unified Alevi federations were set up in 1997 and recently consisted of 30 associations. The other two countries are Austria, consisting of approximately 60,000 Alevis, and Switzerland, approximately 30,000 Alevis. The federations in Austria have approximately 7,000 members, and the federations in France have almost 5,000 members. This information was received from our interviews executed in European Federations in Western Europe.

Although the AABF is highly ambitious in including new members and associations within itself, our participants mention that the organization is successful in doing so. There are two cardinal reasons why Alevi organizations having visible numbers of members not enrolled in associations closely tied to the federations. The first is the enrolment fee of the associations close to the federations. According to our interviews with Alevi administrators in the Federation, Alevi organizations hesitate to be members of Alevi Federations in the AABF that demand 10,000 Euros as the first entry fee, which is a great amount for these associations. As described in detail above, the second reason is the ideological divergences of the associations. Some

Alevi Kurds, left-wing Alevi individuals, and Turkish ultranationalist Alevi do not attend the AABF because the Federations' philosophy is patterned on Alevi belief rather than supporting their ideologies. For understanding the role of federations in Alevi collective identity generation, the next section will depict the theoretical framework of the role of the organization in the formation of collective identity.

3. Cohesion within Collective Identity

Collective identity is an ongoing and active process involving cognitive definitions about ends, means, and motivations of mobilization conveyed through common languages and set of rituals, symbols, and cultural elements (Fominaya, 2010). It functions to distinguish the collective self from the other and is generated with regard to field of opportunities and limitations and creates solidarity between group members in the case of posing a threat to the group (Adler, 2012; Taylor and Whitter, 1992: 105).

Collective identity formation has been one of the major concerns for scholars trying to understand how and to what extent the sense of social and political cohesion is formed within social movement through collective action. For Melluci, the empirical unity of social movement is a conclusion rather than starting point (Melluci, 1995: 43). Hence, this makes understanding of how a movement achieves or fails in becoming a collective actor has been a central issue for social movement scholars. As will be seen in our example, highly fragmented structure of social movements in terms of ideologies, issues, and frames can pose a challenge in collective identity formation. Relating to the Alevi movement in Europe, we should ask how collective identity is generated in these relatively heterogeneous groups.

Snow moves beyond this point and argues that, while the process is important in collective identity formation, the product has the same weight in collective identity (Snow, 2001: 4). For Snow, the product is "*generative of a sense of agency that can be powerful impetus to collective action, but it functions as well as the orientational identity for actors in the field of action. More concretely, it is the constructed social object to which movement's protagonists, adversaries, and audiences respond...*" (Snow, 2001: 4). Snow merges two elements of collective identity: process and product. Collective identity as a process and movement identity as a socially constructed product are not the same things. For Snow (Snow, 2001:4), movement identity should not be confused with the process of collective identity. As Fominaya expresses, "*the process of collective identity is an intra movement phenomenon, even though it is conditioned and constructed in interaction with broader political field*". In only some cases, the construction of collective identity is a central explicit

goal of the movement that is strategically positioned with the movement identity (Fominaya 2010: 379).

However, these two processes – product and process – can be blurred. Relating to our topic, Fominaya remarks that the identity base movements make the construction and the preservation of collective identity building essential for themselves by which they strategically mobilize collective identity as a political tool (Fominaya, 2010: 379). The internal cohesion of the movement is settled on the construction of collective identity. They identify movement identity with the process of collective identity. However, this perspective about identity-based movements ignore the pluralist dimension of identity in that individuals are the agents of multiple and often conflicting identities as the constructivists approach support. These identities are differently motivated and invoked depending on their relative salience and their situational prevalence. Salience “refers to the relative importance of an identity in relation to other identities; prevalence or pervasiveness indicate “the situational relevance or reach any of any particular identity and the corresponding degree to which it organizes social life, including collective action” (Fominiya 2010:378). This approach rejects the primordialist and structuralists’ essentialists argument of “*the presumed link between identities and their ascriptive or structural moorings as being more indeterminate than postulated*” (Snow, 2001: 6). On the other hand, collective identities are invented and reconstituted rather than biologically, culturally, and structurally determined as the constructivist approach expresses.

Departing from this point and regarding our study, we can easily identify that identity base movements should put effort into converging their identities with their collective identities through which there can be a strong tension, for some social movements, with their social movement identity and their collective identity. Gamson answers these points by specifying three embedded layers of collective identity: “organizational, movement, and solidarity” (Gamson, 1991: 40). The organizational layer indicates the identities set up around movement carriers that, for example, the union made. This layer has a probability of being embedded in a movement layer, which is broader than any carrier (Gamson, 1991: 40). Gamson explains this as “the identity of peace activist, for example, often does not rest on any particular carrier; many support different efforts at different moments while subordinating all carriers to their broader movement identity” (Gamson, 1991: 40). Lastly, the movement layer may or may not be embedded in a wider solidarity group identity, constructed through people’s social location/affiliation. He explains as follows: “*Environmental activists, for example, may be largely white... but*

they are likely to decry narrowness of their base: their internal discourse often focuses on how they can activate more workers and people of colour” (Gamson 1991: 4-5). The existence of a collective identity at one level does not automatically integrate another level. In this vein, the next section analyses collective identity, social movement, and the diaspora relationship.

4. Diaspora, Collective Identity and Social Movements

The term diaspora originally signified the term “homeland,” expressing the dispersal of a people from its original homeland, particularly with the dispersion of Jewish people. However, the meaning of the term was extended and widespread in literature since the 1980s, “*so as to force re-assessment of its meaning*” (Butler, 2001: 1). In its recent extension, some emigrant groups have been involved in the diaspora concept due to their strong involvement in homeland politics. The term also comprises labour migrants maintaining emotional and social ties with a homeland. The other involved category is trans-ethnic and trans-border linguistic categories such as Muslim, Buddhist, Francophone, and Anglophone categories (Brubaker 2006: 2-3).

The intersection of all these definitions rests on two opposing categories of diaspora depiction. The first category comprises traditional definitions of diaspora centred on the creation of boundaries – the collective identity – and is concentrated on roots and homeland. In this classical notion, diaspora is depicted as several closed, homogenous, and stereotypical ethnic and religious entities. According to Soysal, diaspora is firmly tied to communities and solidarities between homeland and arrival, generated along the lines with the same ethnic and religious references (Soysal, 2000: 2). Space, place, and identity are perceived as stable and fixed categories, and the nation state remains unquestionable. Therefore, it primarily accepts and encourages nation state territory and identity associations (Mavroudi, 2007: 470).

This perspective is criticised on the grounds that the diaspora concept is identified with primordial belongings such as race and ethnicity and tends to homogenise and ignore cross-cutting differences within the population (Mavroudi, 2007: 468-469). That brings us to the second category, the post-modern conceptualisations of diaspora patterning on “fluidity, movement, routes, and the destabilisation of (potentially) homogenising boundaries (of identity, community, and the nation state)” (Mavroudi, 2007: 468-469). In this perspective, the nation of diaspora goes beyond confining identity solely on the nation state and feelings of home and belonging. Hence, this perspective assumes that the process of migration and globalisation has strong impacts on feelings of home and belonging, and the notion of diaspora cannot be easily theorised and analysed (Mavroudi, 2007: 473).

There is a third way, offered by geographers, of melting and comprising these two binary notions of diaspora perceiving diaspora in the context of geopolitics; they propose a definition that diaspora is an open-ended process that constructs and deconstructs the boundaries of diaspora identity. In this geographical context, diaspora is perceived as a flexible process by which displaced people recreate and negotiate their collective identity, community, and the nation state “that are static, essentialised, and fixed for political, socio-economic, and cultural reasons” (Mavroudi, 2007: 474). Meanwhile, this category problematizes and deconstructs the firm relationship between nation-state, diasporic community, and national identity and problematizes the borders of diaspora and its essentiality and purity. This category requires one to understand the dynamic relationship between boundedness and unboundedness dimensions of diaspora. It gives strong insight into how people in charge of power draw, exclude, and marginalize these boundaries (Mavroudi, 2007: 474-476).

However, these three perspectives ignore the catalyser role of the social movements in mobilization and negotiation process of collective identity in diaspora. In his seminal study, Sökefeld (2006: 276) remarks that social movements have four functions in shaping diaspora identity by mobilizing diaspora, reshaping discourses and politicizing diasporic identity. First, Diasporas do not emerge as a result of migration. Rather, social movements are catalysers to mobilize Diasporas in response to critical events and developments. Although borders of diaspora as transnational communities have strong static or, in other words, bounded features, it also comprises fluid and unbounded features in which the borders of the diasporic community can change according to the relationship with homeland and the country where they live.

Second, specific events are not sufficient to form diaspora. Rather, social movements create new discourses for community through the negotiation of a particular side of collective identity for diasporic imagination. In other words, they inculcate “consciousness” into a group, indicating “interpretative frameworks that emerge from a group’s struggle to define and realize a member’s common interests in opposition to dominant order” (Taylor and Whitter 1992: 114).

Third, mobilizing practices are not only useful for creating collective identity in diaspora but are also essential to reproduce it continuously. Mobilizing practices are not only required at the beginning of the formation of a diaspora but perhaps even more urgently later when the initial urge for community, springing from a critical event, is gone. For Sökefeld “*Initial strategies of mobilization may differ from later practices, just like “hot nationalism”*

may be replaced by everyday banal nationalism in the case of the successful establishment of an imagined community as a nation” (Sökefeld, 2006: 276).

These practices correspond with Taylor and Whitter’s “negotiation category” of collective identity, referring to a struggle to change symbolic meanings which emancipate the group from dominant representations. (Taylor and Whitter, 1992: 118) For Soysal, diaspora has particularistic claims and tries to realize them by legitimizing them through universalistic discourses and claims in order to challenge dominant and hegemonic symbols and discourses for which mobilizing practices are catalysts to reach this end. (Soysal, 1999: 2)

Lastly, Diasporas are generated by actors imagining a transnational community. These actors generated both mobilizing practices and related discourses legalizing the collective action that attracts and secures the support of the members of the supposed diaspora. The formation of diaspora stimulates specific social and political dynamics bounding social relations generated by the transnational imagined community. However, the relationship between these actors is not static; disputes between the leadership positions or power struggles between different factions within the community are in fact the cements of diaspora, helping it to regenerate itself consistently (Sökefeld, 2006: 277-288).

In short, the role of social movement is to reconstruct collective identity and thus the borders of diaspora by politicizing the bounded and unbounded elements of the borders of diaspora. In other words, social movements not only provide citizens the feeling of belonging but also provide a paramount strategy “*for negotiating a place within complex of power relationship between mainstream majority culture and the infinitely nuanced social differences between heterogeneous minority groups*” (Hopkins, 2011: 454). Benford and Snow also explain that part of the work of social movement organizations is to generate, negotiate, and keep interpretive collective action frames. These “*collective action frames are action-oriented sets of beliefs and meanings that inspire and legitimate the activities and campaigns of a social movement organization*” (Benford and Snow, 2000: 614).

By recalling Gamson’s three embedded layers of collective identity, “organizational, movement, and solidarity,” we will answer the question to what extent the Alevi Federations, as a social movement, in Europe have achieved social and political cohesion within the Alevi collective identity in diaspora through the references of the narratives of the members of Alevi federations in the rest of the study.

5. The AABF and Alevi Collective Identity

5.1. Organizational Layer of Collective Identity

The organizational layer indicates the identities set up around movement carriers; for example, those the union made. In AABF, while core individuals play a diasporic leadership role, some people join activities, while other sympathizers only attend special days such as cem ceremonies, weddings, and funerals. These Alevi rituals are catalysers to gather the Alevi community. However, to what extent these rituals tie Alevis to the federations is a question that has been extensively studied, and the answer to the question rests on the social divergences emerging from host countries' multicultural environment and community's prioritization of politics over religion; the social movement and solidarity side of the community is much stronger than the organizational identity.

In our interviews with almost all group members of federations remark that the Alevi religion – or Alevi beliefs – is the sole element that binds the federation, at least for top administrative bureaucracy. Although the top administrative segments of the AABF (European Alevi Federations), like his founder Turgut Öker, close to Marxist ideology, they hesitate to impose their ideology to the Federations for two reasons. First, the elites in Federations try to end or at least perceive these divergences as obstacles in generating Alevi collective identity patterning on solely on Alevi religion. However, there are various political, associational cultural and regional divergences that lead cleavages within the group and the host countries' secular and multicultural environment prevent Alevis from associating with the federations. In contrast to Alevis in Turkey setting up an antagonistic relationship with Sunni Islam and the state, immigrants or diaspora members have a complex relationship with their host country and social movements in which they determine strategy for negotiating mainstream, majority culture, and their groups. For example, Hopkins (2011) mentions that Alevis in Melbourne develop multiple identities other than Alevism, such as Australian citizenship or world citizenship, due to the development of multicultural and strong human and community rights provided by the Australian government. Secondly, the AABF follows the policy of transferring resources to Alevis, particularly the activists in Turkey, who pursue a position in the religious field in Europe due to the legal rights given to religious communities by Germany and other states in Europe. Hence, Germany and other states have established a relationship with the Alevi community in the lines of the religion. This perspective made Alevi federations and its institutions established in the line of religion and its relationship with these state on the patterns of religion in Europe.

Although this fact is attributed positively to the layer of social movement and solidarity segments of collective identity, this situation to a great extent is not

grasped positively by the Federation members in the sense that this fact prevents purification of Alevism on the grounds of religion and to reinforce organizational identity. The secular and liberal system in the host countries mutually secularize Alevi identity as well, and the importance of homeland politics occupy more place than religion and make the perception of Alevism culture more than religion for many Alevis. Through the dismantlement of the sanctions on Alevism in Europe, namely recognition by the governments as a religion the politicization of Alevism on the patterns of Alevi religion to a great extent decreased, and Alevis politicised more on secular politics. An Alevi association member in Wuppertal remarks this:

“There used to be an interest to Alevi belief when it was banned. When the ban was lifted the interest of Alevis to Alevi belief is dramatically decreased. Alevis go to Alevi associations just for socialization. One who does not often go to the associations are keen on attending political protests by a strong will.”

In our interviews, an administrator in Hannover explains this: *“there is a serious polarization within Diaspora, one of them is that whether one is the member of the federation or not. 90% of Alevis are out of organized Alevi structure and the rest diversified within itself”*. One member of the Alevi federation expresses this: *“the most serious problems of Alevis are prioritizing political issues over their belief. They do not have any information about their beliefs”*. The diaspora life or the Western modernity promotes this process which, to a great extent, prevents Alevi individuals from devoting attention to Alevism as a religion rather than the subject of politics. For example, the federation’s centre resides in meeting rooms and social activities that Alevis, whether they have membership or not, find socially acceptance and belonging, albeit not all of them pledged to be the followers of Alevi faith.

One of the Dedes in Hamburg explains this as: “... Alevis here do not give enough importance to religious institutions. When the religious ceremonies arranged on Thursdays they do not attend, when religious conversations and seminars are held they gamble on downstairs. Some segments of Alevis coming to Alevi associations do not have any relationship with the Alevi belief.”

This situation is strongly observed in youth attendance within Alevi associations. Young people’s interest in the associations has decreased gradually. As remarked above, the secularization and integration of immigrants to the host country in Europe secularizes these young people, making them more individualistic and letting them avoid religion and homeland. A dede in Vienna explains this: *“There is unlimited freedom and wealth here. This can be a problem in that young people are stuck in a swamp. We should motivate them to go Alevi associations and Cemevis*

for rescuing them” (See also Nagel, 2010). Also, another Alevi remarks that young Alevis have more individualistic, cosmopolitan, and liberal lifestyles than Sunnis in which young people are reluctant to attend these associations. Another reason why Alevi young people do not attend these federations stems from their integration into the host society and alienation from the homeland’s culture. These young people do not speak Turkish well and cannot read and write Turkish. For example, this situation is strongly observed in Valence Alevi Associations. One of the members of the Federation explains this as such: “There are young Alevis educating in French schools and do not speak Turkish. They do not understand the Turkish sources on Alevism.”

The majority of the participants perceive the causes of the low attention to the federations as the poor qualification of leadership and dedes in the movement. In this vein, the leadership and the education qualification of Alevi leaders are another problem in constructing the borders of Alevi diasporic identity. According to our interviews, the participants find Alevi leaders unqualified and non-professional in executing their missions. A businessman in Mannheim expresses the following: One of the most important problems of Alevis is the problem with its cadre and leaders. Yet there is no education policy in the federations. The education is taken seriously in Sunni associations and mosques, and it functions professionally due to its establishment on professional patterns in return for money. In the Alevi case, the administrative staff and dedes execute these missions voluntarily –without getting paid – and this makes the issue a volunteer job. The dedes do this mission when they are able to find time. This prevents institutionalisation.

The unqualified leadership in the community is another deficiency that leads to cleavages within the diaspora. Many of the leaders of the community do not know the rules and the traditions of Alevism and try to implement secular policies rather than religion itself and do not listen to grassroots demands. Their rationale is to govern the associations and to a great extent ignore their demands. The dede in Calw expresses this: “the previous and the current leader of the AABF have the same mentality. They overtook the administration and used more than 100 associations for their own interest by implying their policies rather than implementing the philosophy of our religion.” These prevent the formation of both borders and consciousness of the community.

The federations are the more organized sections of Alevi diaspora and Alevi social movement, but they, as seen, are far away from the whole Alevi population in Diaspora in terms of both ideology and population. According to the interviews, the administrators of the Alevi Federations mention that almost 80% of the population are not the part of the organized Alevi community, and the organized sectors of Ale-

vis are diversified within themselves. By understanding the weaknesses of the federations, we should ask what the strong components of Alevi collective identity are.

6. Movement and Solidarity Layers

6.1. Movement Layer

There are also two other layers – movement and solidarity – that form the collective identity. The organizational layer, namely Alevi Federations, is one of the catalysers in forming collective identity. However, the federations in Europe are not the sole actors representing Alevis as a social movement. There are two sources that lead to cleavages within the social movement layer. The first one is some segments of Alevis participating in political and ethnic organisations alleging to represent the Alevi identity with other identities or ideologies, such as Marxism or Kurdish nationalism. These groups blame federations for being religious, and the second one is the cleavage between Alevi Federations in Europe and Turkey and other small Alevi organizations within the community.

There are strong ideological and organizational cleavages within the Alevi community. The main ideological cleavage is based on the perception of whether an Alevi movement should be patterned on religion or secular politics. As remarked above, the Alevi community is not uniform. Although the federations are supporters in locating Alevis on religion, there are many Alevi segments and associations established on the premises of their ideological and ethnic orientations. While Kurdish and Zaza-speaking Alevis focus more on the Kurdish problem, the left-wing Alevis follow the Marxist and socialist ideals rather than Alevism. The other political Alevi groups, namely Anatolian or Turkish Alevis, affiliate with Kemalist ideology, which they believe is the solution for Alevism within the state ideology. For example, a Dede from Berlin explains that Alevis from Dersim experienced a traumatic event in 1934, and forming associations in Europe is strongly different for Alevis coming from the western part of the country. Such Alevis are less politicized and do not want to participate in Alevi organizations because of the domination of Kurdish and Marxist Alevis in the organizations. One of our participants from the administrative staff of the Federations in Germany explains this in the following way:

Some of Alevis coming to Federation building criticized and told us they would not come if they would not hang Turkish Flags and the Ataürk's portrait. On the other side, some Alevis come up with similar demand that they wanted us to hang Abdullah Öcalan's and Seyit Rıza's portraits on the wall. We do not accept hanging of political leaders' portraits on the walls. We deal with the religion.... everyone tries to put us in different categories and some blame us of Kurdish nationalism, some of Turkish nationalism.

The federation prospects to purify the Alevi community on the grounds of religion and negotiate with the political groups within the Alevi community on the lines of religion. However, this act creates tension between secular and religious perspective groups. Some of our participants connect the rationale behind this unwillingness of young people to participate in associations as the structure of the associations by which the associations cannot make religious teaching function properly. The politics in homeland – as a bounded and political cleavages as an unbounded feature – lead these young people to stay away from the associations. A member of the Alevi association in Koln expresses this: “there are 200 hundred members of this organization. They are prosperous, but they do not attend the meetings. Subjects about education have never been discussed, but other subjects such as politics are talked about for half a day. These tense discussions disincline these young people from the association”. These facts prevent and create failure for the federations to be the producers in inculcating consciousness to the next generations.

The other point that makes the federations insufficient to embed in the social movement layer is the organizational cleavage within the Alevi community. The first power cleavage is between the dedes and the federation’s administrative staffs, leading to a power struggle within the community. The authority areas of these two actors intersect with each other in that they create problems in power sharing while dedes are responsible for the religion sphere and the administrative staff is responsible for policy making, High administrative staff members from Duisburg remark as follows:

There are problems within the relationship between Dede and administrative staff... Two actors’ role in the federation merged with each other; creating problems for the Federation... dedes strongly want to involve the administrative staff rather than realizing and leading their religion duties.

Dedes want to increase their roles within the community and interfere in the secular space to gain more independence within the federations. Although some participants find this demand highly acceptable in the sense that their perspective of Alevism is more holistic (dedes as religious leaders should be active in the administrative segments of the federations), the other segments of the participants find this demand unpromising. High administrative staff members in Hessen express the following: “Dedes think that they should govern AABF for establishing their branches within the federation and become independent. I assure you that no one will participate in these Cemevis if they realise to do so”.

The other cleavage is the power struggle between Alevi organizations. The federations in Europe, particularly the strongest German Alevi Federations and Alevi

Federations in Turkey, struggle to dominate the movement. This struggle prevents unification under one organization. The leadership struggle in these groups and the lack of democracy within organizations, ignoring grass-root demands, obstruct the unity of these associations. A dede from Dusseldorf expresses this:

The CEM Association and Federation in Germany should sit on the table. The leader of Cem Vakfı, İzzettin Doğan and the leader of Alevi German Federations Turgut Öker should withdraw from leadership. They are outdated, and these people prevent to unite Alevi movement.

The centralization tendencies of the top segments of federations, for example, AABF in Europe, prevent the unification of Alevis. The AABF has strong tendency to manipulate and ignore Alevi associations within the federations, which are not close to them in terms of political and ideological reasons. Their broadcast *YOL TV* and journal, *Alevilerin Sesi*, are used to dismantle Alevi associations and exclude high administration of Alevi associations who are not close to them by not giving place for their broadcasts and journals. These cleavages scare some segments of Alevis and lead new small organizations organized around Dede Ocaks. These people face a lack of confidence with the federations organized within Ocak understanding for the survival of their belief and identity.

As expressed above, the federations cannot strongly embed in Alevi social movement, and most Alevis in Alevi social movements other than federations find Alevi identity more important than being in federations, and a greater percentage of Alevis do not participate in any Alevi organization, which brings us the importance of the solidarity layer. In other words, what makes Alevi collective identity both in homeland and diaspora? The other question that has to be asked is to what extent the movement's identity and the collective identity collapse with each other and what is the place of the federations within the collective identity?

6.2. Solidarity Layer

As seen above, there is a tension between the Alevi collective identity and Alevi social movements for ensuring cohesion. The answer of what makes Alevi collective identity is not uniform within the Alevi diaspora. Although the federations function as negotiators in negotiating Alevi identity on the basis of Alevi belief, within the Alevi community, host state, and Turkish state, they are not sufficient to depict the content of Alevi identity by itself. In other words, Alevi federations as an organization cannot be embedded strongly in the social movement layer. Then what forms Alevi collective identity? This solidarity layer plays a strong role in generating collective identity.

The formation of the other is one of the important factors that create solidarity within the community. The mistrust of Alevis toward the Turkish state and some dramatic incidents in homeland, such as Sivas and Gazi Mahallesi incidents or big protests such as Gezi protests, occurred in 2013, lead Alevis to mobilize coherently and uniformly. These protests lead Alevis to strengthen their belongings solely to Alevism and make their identity an instrument to be recognized in their host societies. In other words, Alevis negotiate their identities both with the host and homeland. These mobilizations indicate that Alevis must be recognized as a religious community in their host societies, leading them to gain significant material and moral benefits for the community. These mobilizations also function as counter hegemonic blocs against Sunni-centred Turkish state, which paves the way for Alevis to represent their identities uniformly and coherently.

The mobilization against the legislation and the laws of the host country also lead to dismantle the divergences within the community and represent Alevi identity uniformly and coherently against the host country, thus paving the way for bounding the whole Alevi community. For example, two Alevi associations, Anatolian Alevi Culture Centre (Anadolu Alevi Kültür Merkezi) in Berlin and Unified Alevi Federations (Alevi Birlikleri Federasyonu), struggle with co-operation to be recognized in the public sphere, namely to be recognized as a religious community and become successful to place Alevism in the education curriculum across Germany. In addition, all Alevi associations, including the ones close to Kurdish movement come against all actions while posing treatment of Alevi identity. For example, the television detective story series, *Tatort*, showing an incestuous relationship within the Alevi community, receives a strong reaction among all Alevis in Germany.

Apart from Alevi beliefs and rituals such as funerals, there are Cem rituals that bound the collective identity by which the community is unified against the Sunni-oriented Turkish state and against conservative Sunnis in their host countries. The Justice and Development party and its Sunni-oriented policies generate frustration and tension within the Alevi community. This anxiety is bolstered by the policies of Turkish state by not keeping promises in Alevi openings and its policies related to Syria, using heavily sectarian discourses. Alevis in diaspora worry about the life of Alevis in Turkey. A federation member from Vienna remarks, “*We do not have any expectation from Turkish government. The degradation of us by prime minister – Recep Tayyip Erdogan – and the foreign minister and Turkish government’s weapon aid to ISIS will give harm to Turkey*”.

The Turkish government continues these biased policies in Europe through its institution for Alevis. An old man from Berlin explains this:

Until the 1980s, I had gone to mosques to pray. One day when I went to Mosque I heard that a preacher systematically degraded Alevis in his preach. I responded to him. After that day I work to establish Cemevis.

The bias of the government to an extent transmits the Sunni population in Europe, particularly the conservative segments of the society. The Sunni religious men and preachers bolstered this vision among the Sunni population. An elderly woman in Stuttgart explains that a desert, aşure, was thrown to a trash when she served her Sunni neighbours. This Alevi Sunni cleavage is vividly seen when two segments of the society live together. For example, the Sunni and the Alevi students fight with each other due to the oral defamation of Sunnis, namely calling Alevi students Kızılbaş in Disburg. As the bounded side of the diaspora, the cleavage between the Sunnis and Alevis is carried into the multicultural host societies in Europe. In this sense, the participants mention that the prejudice of government policies and its reflections upon Sunni society demarcate Alevi collective identity against Turkish government and the Sunni population in Europe.

Mobilization or collective action plays a strong role in fostering collective identity, indicating that the formation of the other is not sufficient for ensuring solidarity. Rather, collective action is essential to bolster identity. Alevis in Europe ensure strong solidarity through collective action and within collective action frames. They can easily gather for protests against Sivas, Çorum, Maraş incidents, Gezi, and other protests formed against Turkish government. For example, thousands of Alevis in Germany mobilized to protest the former Prime Minister Recep Tayyip Erdoğan when he came to Germany. The diversification is transformed to group cohesion. The cohesion in solidarity is also ensured in the solution of problems about the Alevi community in host countries and homeland. The pursuit of equal citizenship rights in Turkey, the recognition of Cemevis by the Turkish state as a formal pray space, the lifting of compulsory religion – Sunni-centred – lessons, and the recognition of Alevis as a religious community in host countries are some of the issues that bind the whole community and provide solidarity.

The question of the extent to which the federations are embedded in these layers should be answered here in order to understand the role of the federations in generating collective identity. The federations ensure loose but very efficient ties with Alevi community in Europe on the patterns of Alevi belief and culture. Loose ties suggest that the federations do not have a direct aim to indoctrinate Alevis into its ideology or do not have power to take the sole monopoly of Alevis mobilization like Kurdish movement, realising it by both legal and illegal ways, solely lead by the *Partiye Karkeran Kurdistan* (PKK). On the other hand, the federations' power to regenerate collective identity is to realise Alevis providing space for gathering that

leads to the politicization of Alevi identity (see De Certeau et al. 1998). Although the administrative sectors of the Alevi community complain about the ideological tendencies of Alevi identity, Alevi identity has been strongly embedded with politics, particularly into the leftist ideology due to the suppression and being subaltern through the history, since the Ottoman period in Turkish history.

Secondly, the federations have strong financial capability to mobilize Alevi masses despite their insufficiency to make all of them its members. For example, their organizations in Muharrem or the Cem organizations receive large amounts of masses. Their strong organization capability stems from its financial power to dominate the everyday lives of Alevi. For example, the federations organize funerals; their television and radio broadcasting demarcates Alevi collective identity. Lastly, federations argue that they stay away from politics, but they defend Alevi and support Alevi collective rights in international sphere, including defense to insert Alevi religion into high school and primary school curriculum both in Turkey and countries where they live or sue Turkey in international courts, such as European Human Right Courts. Therefore, the federations have an effect in shaping the social movement, but more than that, it is a strong stimuli mechanism to provide solidarity within the Alevi community.

7. Conclusion

Collective identity is a dynamic process involving cognitive definitions about the ends, means, and field of action conveyed through common languages and set up through a set of rituals, symbols, and cultural elements. Snow (2001) remarks that the process is important in collective identity formation and the product has the same weight in collective identity. He merges two elements of collective identity: process and product. Collective identity as a process and movement identity as a socially constructed product are not the same things. For Snow, the movement identity should not be confused with the process of collective identity where these two processes – product and process – can be blurred. Fominiya (2010) fills this gap by remarking that the identity based movements make the construction and the preservation of collective identity building essential for themselves by which they strategically mobilize collective identity as a political tool. The internal cohesion of the movement is settled on the explicit construction of collective identity. They identify movement identity with the process of collective identity. However, this perspective about identity-based movements ignores the pluralist dimension of identity in that individuals are the agents of multiple and often conflicting identities as the constructivists approach support.

The identity-based movements should devote efforts to convergence of their identities with their collective identities where there can be a strong tension, for

some social movements, with their social movement identity and their collective identity. Gamson (2001) answers these points by specifying three embedded layers of collective identity: “organizational, movement, and solidarity”. The cohesion refers to the embedding of these layers with each other with these three layers for a collective identity. The organizational layer indicates the identities set up around movement carriers; for example the union made. The movement layer refers to the broader concept that indicates social movement itself, and solidarity refers to the broadest sphere, bounding a large portion of individuals within one collective identity. In this sense, the role of Alevi Federations in generating collective identity is an essential question that is answered in the study.

The foundation of AABF can be traced back to the unification of 12 Alevi associations in Germany in the name of Germany Alevi Federations in 1989 (Caba, 2014: 10, 30). With the establishment of their own federations in France, Austria, and Switzerland, this led to the unification of the roof organization, namely the AABF. The organization layer of the federations include the more organized sections of the Alevi diaspora and Alevi social movement, but they, as seen, are far away from consisting of the whole Alevi population in Diaspora in terms of both ideology and population. With the interviews in federations, the administrators of the Alevi federations mention that almost 80% of the population are not part of the organized Alevi community, and the organized sectors of Alevis are diversified within themselves. In the social movement layer, the federations cannot be strongly embedded in Alevi social movement, and most Alevis in the Alevi social movement other than federations find Alevi identity more important than being in federations. Furthermore, the higher percentage of Alevis does not participate in any Alevi organization. The federations’ power to regenerate collective identity is to realise that Alevis provide space for gathering that leads to the politicization of Alevi identity.

The federations also have strong financial capability to mobilize Alevi masses, despite its insufficiency to make all of them its members. Their strong organization capability stemming from its financial power also dominates the everyday lives of Alevis. For example, the federations organize funerals; their television and radio broadcasting demarcate Alevi collective identity. In addition, the federations defend Alevi and support Alevi collective rights in international sphere, including defending the insertion of Alevi religion into high school and primary school curriculum, both in Turkey and countries where they live or suing Turkey in international courts, such as European Human Right Courts. Therefore, the federations have an effect on shaping the social movement, but it is a strong stimuli mechanism to provide solidarity within the Alevi community.

References

- ADLER, M. (2012). Collective identity formation and collective action framing in a Mexican "movement of movements." *Interface*, 4 (1): 287-315.
- BOROVALLI, M., & POYRAZ, C. (2015). The Alevi Workshops: An Opening Without an Outcome?. *Turkish Studies*, 16 (2): 145-160.
- BENFORD, R.D., & SNOW, A. D. (2000). Framing Processes And Social Movements: An Overview and Assessment. *Annual Review of Sociology*, 26: 611-39.
- BUTLER, K. (2001). Defining Diaspora, Refining a Discourse. *Diaspora*, 10 (2): 189-219.
- CABA, M. (2014). *Avrupa Alevi Örgütlenmesi*. Ankara: İmla Kitap.
- ÇAMUROĞLU, R. (1998). Alevi Revivalism in Turkey. *Alevi Identity: Cultural Religious and Social Perspectives*, T. Olsson, E. Özdalga and C. Raudvere (eds.), Swedish Research Institute in Istanbul, London: Routledge, 93-100
- DE CERTEAU, M. et all. (1998). *The Practice of Everyday Life*. University of Minnesota Press: Minesota.
- EKE, D.C. (2015). Almanyadaki Alevi Örgütlenmesi ve Kazanımları. *Birikim*, Ocak-Şubat: 92-99.
- EROL, A. (2012). Identity, Migration and Transnationalism: Expressive Cultural Practices of the Toronto Alevi Community. *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 38 (5): 833-849.
- FOMINAYA, C.F. (2010). Creating Cohesion From Diversity: The Challenge of Collective Identity Formation in the Global Justice Movement. *Sociological Inquiry*, 80 (3): 373-404.
- GAMSON, W.A. (1991). Commitment and Agency in Social Movements. *Sociological Forum*, 6 (1): 27-50.
- HOPKINS, L. (2011). I feel Myself to be a Worldcitizen: Negotiating Turkish and Alevi Identity in Melbourne. *Social Identities*, 17 (3): 443-456.
- KOSNICK, K. (2006). Speaking in One's Own Voice: Representational Strategies of Alevi Turkish Migrants on Open-Access Television in Berlin. *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 30 (5): 979-994.
- LETKI, N. (2008). Does Diversity Erode Social Cohesion? Social Capital and Race in British Neighbourhoods. *Political Studies*, 56 (1): 99-126.
- MASSICARD, É. (2013). *The Alevis in Turkey and Europe: Identity and Managing Territorial Diversity*. Oxon-New York: Routledge Press.
- MASSICARD, É. (2007). *Türkiye'den Avrupa'ya Alevi Hareketinin Siyasallaşması*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- MAVROUDI, E. (2007). Diaspora as Process (De) Constructing Boundaries. *Geography Compass*, 1 (3): 467-479.
- MELLUCI, A. (1995). The Process of Collective Identity. *Social Movements and Culture*. Minneapolis, H. Johnston and B. Klandermans (eds) MN: University of Minnesota Press, 41-63.

- NAGEL, C. (2010). Constructing Difference and Sameness: The Politics of Assimilation in London Arab Communities. *Ethnic and Racial Studies*, 25 (2): 258-287.
- SOYSAL, N. Y. (2010). Citizenship and Identity: Living in Diasporas in Post-War Europe. *Ethnic and Racial Studies*, 23 (1): 1-15.
- SNOW, D. (2001). Collective Identity and Expressive Forms. University of California, <https://lingcult.files.wordpress.com/2008/08/david-snow-identidade-coletiva.pdf> Erişim Tarihi: 20.09.2015.
- SÖKEFELD, M. (2002). Religion or Culture: Concepts of Identity in Alevi Diaspora. *Diaspora Identity and Religion*, eds. Waltraut K. Khachig T. and Carolin A. London-New York: Routledge. 133-156.
- SÖKEFELD, M. (2006). Mobilizing in Transnational Space: a Social Movement Approach to the Formation of Diaspora. *Global Networks: A Journal of Transnational Affairs*, 6 (3): 265-284.
- TAYLOR, V., & WHITTIER, N. (1992). Collective Identity in Social Movement Communities: Lesbian Feminist Mobilization. *Frontiers in Social Movement Theory*, ed. by C. M. Mueller and A. D. Morris. New Haven: Yale University Press. 104-29.

DEDE GARKIN OCAĞI'NIN DİYARBAKIR KOLU VE DİYARBAKIR KOLUNDAN ALINAN İKİ YENİ BELGE ÜZERİNE TARİHİ VE EDEBÎ BİR İNCELEME*

Bülent AKIN**
Ozan YILMAZ***

Öz

Kurucu pirinin 12. yüzyıl sonları ile 13. yüzyıl başlarında yaşadığı bilinen ve yazılı belgeler üzerinden takip edilebilen tarihi göz önünde bulundurulduğunda ilk yapılanan Alevi ocakları arasında yer alan Dede Garkın Ocağı hakkında yapılan araştırmalar, bu ocağa mensup dede ve talip topluluklarının en eski yerleşim yerlerinin Güneydoğu Anadolu Bölgesi olduğunu göstermektedir. Mardin ve Şanlıurfa illerinin yanı sıra, ocağın bugün hâlen etkin olduğu, mensuplarının yaşadığı ve talip topluluklarının yerleşik bulunduğu Diyarbakır ilinin Alevi ocaklarının, mürşit ocaklarının ve Dede Garkın Ocağı'nın tarihi süreç içerisinde yapılandığı ilk yerleşim yerlerinin başında geldiği bilinmektedir. Bu makalede, Dede Garkın Ocağı'nın Diyarbakır koluna mensup dede ailelerinin şahsi arşivlerinden alınan iki belgenin (bir şecer-nâme ve bir hilafet icâzetnâmesi) incelenmesiyle elde edilen verilerin yanı sıra, tapu tahrir kayıtları ile saha çalışmalarımızda gerçekleştirdiğimiz mülakatlardan edindiğimiz bilgilerin ışığında, ocağın yöredeki tarihi, ritüelikle açıdan dede-dede ve dede-talip ilişkisi bağlamında etkinlik ve yetkinlik alanı ve günümüzdeki durumuna ışık tutulmaya çalışılmıştır. Ayrıca ocağın Diyarbakır koluna mensup dedelerin şahsi arşivlerinden alınan her iki belge ile ilgili ayrıntılı bir edebî analize yer verilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Ocak, Dede Garkın Ocağı, Diyarbakır Alevileri, Dede Garkın şeceresi

DIYARBAKIR BRANCH OF DEDE GARKIN OCAK AND A HISTORICAL AND LITERARY ANALYSIS OF TWO NEW DOCUMENTS TAKEN FROM THIS BRANCH

Abstract

The studies done on the *ocak* of Dede Garkın, whose founder *pir* lived between the late 12th - early 13th century and which is one of the first formed Alevi *ocaks* taking into account history traceable through written documents, show that the oldest settlement of *dede* and disciple communities affiliated with this *ocak* is Southeastern Anatolia. It occurs that, along with the

* Bu makale, TÜBİTAK 113K056 Numaralı proje kapsamında, TÜBİTAK'ın katkılarıyla hazırlanmıştır.

** Arş. Gör., Ege Üniversitesi, Türk Dünyası Araştırmaları Enstitüsü, Türk Halk Bilimi Anabilim Dalı, İzmir/Türkiye, bulentakinedb@hotmail.com

*** Doç. Dr., Sakarya Üniversitesi, Sakarya Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Sakarya/Türkiye, oyilmaz@sakarya.edu.tr
DOI: 10.12973/hbvd.77.182

provinces of Mardin and Şanlıurfa, the province of Diyarbakır, in which the *ocak* is still active, members are still living and disciple communities are located, is the main settlement where Alevi *ocaks*, *mürşid ocaks* and the *ocak* of Dede Garkın were formed within historic process. In the light of information obtained from interviews carried out in fieldwork and from land registrations along with data obtained from analyzing two documents taken from personal archives of *dede* families belonging to the *ocak* of Dede Garkın's Diyarbakır branch, this study offers an insight into the local history of the *ocak*, the domain and competence of the *ocak* in the context of relationship between *dede-dede* and *dede-disciple* in terms of ritual, and the present day status of the *ocak*. Also, a detailed literary analysis of these two documents was done.

Keywords: *Ocak*, the *ocak* of Dede Garkın, Alevi of Diyarbakır, *şajara* of Dede Garkın

Giriş

Dede Garkın ocağı, kurucu piri olan Numan Dede Garkın'ın 12. yüzyıl sonları ile 13. yüzyıl başlarında yaşadığı göz önünde bulundurulduğunda, Alevi ocakları arasında ilk dönem (evre) içerisinde yapılanan mürşit ocaklarından sayılmaktadır.¹ Anadolu'nun birçok yöresinde dede ve talip topluluğu olan Dede Garkın Ocağı hakkında, diğer Alevi ocakları ile karşılaştırıldığında, yazılı kaynaklar merkezli azımsanamayacak sayıda akademik çalışma yapılmıştır. Alevi inanç sisteminin çoğunlukla sözlü kültür aracılığıyla kuşaktan kuşağa aktarıldığı göz önünde bulundurulduğunda, Dede Garkın Ocağı ile ilgili bugüne kadar tespit edilen ve hakkında çeşitli akademik çalışmalar yapılan şecerenâme, siyadetnâme, icazetnâme, hilafet icâzetnâmesi, tapu tahrir defterleri ve evkaf kayıtları bu ocağın tarihsel süreç içerisindeki oluşum ve gelişimine önemli ölçüde ışık tutmuştur. Bu belgelerin menakıbnâme ve velayetnâme gibi Alevi-Bektaşî edebiyatına ait önemli yazma eserlerle mukayeseli olarak incelenmesi de Dede Garkın Ocağı hakkındaki tespitlerin daha detaylı ve tutarlı bir hâl almasını sağlamıştır. Diğer taraftan son birkaç yıl içerisinde gerçekleştirilen çalışmalarda, yazılı belgelerden elde edilen bu verilerin, sözlü kültürden derlenen verilerle mukayeseli olarak incelenmesiyle Dede Garkın Ocağı'nın Alevi ocakları arasındaki konumu, kökeni, tarihî alt yapısı, dede ve talip topluluğunun dağıldığı coğrafi alan, yetkinlik alanı, ritüelîk yapısı, sosyal, kültürel ve edebî yapısı hakkında yeni bilgiler ve yeni fikirler ortaya çıkmaya başlamıştır.

Devlet arşivleri ve saha çalışmalarıyla tespit edilerek şahsi arşivlerden alınan belgeler merkezli yapılan çalışmalarda, söz konusu belgeler daha ziyade, ocakların tarihî süreç içerisindeki oluşum ve gelişimine yönelik olarak değerlendirilmiştir. Ancak yukarıda da ifade ettiğimiz gibi bu belgelerin sözlü kültürle mukayeseli olarak ele alınıp ritüelîk, edebî, sosyal ve kültürel yönleriyle disiplinlerarası bir bakış açısıyla incelenmesi Alevi ocaklarıyla ilgili önemli bilimsel veriler ortaya koyacaktır. Bu doğrultuda makalemizde, Dede Garkın Ocağı'nın Diyarbakır koluna mensup dedelerin şahsi arşivlerinden aldığımız iki belge, yapılan saha çalışmaları ışığında sözlü kültürle

mukayeseli biçimde mevcut literatürden de istifade edilerek, tarihi ve edebî açıdan ele alınmak suretiyle incelenecektir. Ayrıca ocağın yöredeki ritüelik dede-talip ve dede-dede yapılanması söz konusu iki belge ile diğer yazılı ve sözlü kaynaklar merkezli incelenecek ve bu hususlarda değerlendirmelere yer verilecektir. Makale, gerek söz konusu belgelerin edebî açıdan analize tabi tutulması gerekse de saha çalışmalarıyla ocağın ritüelik yetkinlik alanının belirlenerek bu belgelerle mukayeseli olarak değerlendirilmesi açısından özgün bir çalışma niteliğindedir. Diğer taraftan, Dede Garkın Ocağı'nın tarihî süreç içerisindeki oluşumu ve teşkilatlanması, dede ve talip topluluklarının yayıldığı coğrafi alanlar, hiyerarşik olarak diğer ocaklarla olan bağlantısı gibi genel hususlar makalemizin kapsamını aştığı için çalışmada bu konulara değinilmeyecektir.

1. Dede Garkın Ocağı'nın Diyarbakır Kolu

Dede Garkın Ocağı hakkında bugüne kadar yapılan çalışmalarda, Diyarbakır kolu ile ilgili olarak, ocağın bir kolunun Diyarbakır'daki varlığını ve yaşadığı muhiti göstermenin ötesinde detaylı bir bilgi verilmemiştir.² Verilen bilgiler ise bir noktada toparlanıp Dede Garkın Ocağı'nın Diyarbakır merkezli kolu özelinde değerlendirmeye tabi tutulmadığı için, ocağın bu kolu hakkında ortaya derli toplu bir sonuç koyulamamıştır. Dolayısıyla makalenin bu kısmında, şahsi ve resmi arşivlerden alınan belgelerin yanı sıra, bugüne kadar mevcut literatürde yerini almış Dede Garkın Ocağı'nın Diyarbakır koluyla ilgili verilerin bir araya getirilmesi ve bu verilerin saha çalışmalarından elde edilen bilgilerle desteklenmesi amaçlanmıştır. Bu sayede ocağın Diyarbakır kolunun tarihî süreçteki yapılanması, ritüelik olarak dede-talip ilişkisi bakımından yetkinlik alanı ve günümüzdeki durumu aydınlatılmaya çalışılmıştır.

Diyarbakır'da bulunan Dede Garkın Ocağı'na mensup dede ailelerin sözlü tarih üzerinden takip edebildiğimiz kadarıyla yaklaşık iki asra yakın bir zamandır Diyarbakır merkeze bağlı Büyükkadı köyünde yerleşik olduğu anlaşılmaktadır. Büyükkadı köyünün adına 1518 yılına ait Diyarbakır Mufassal Tahrir Defteri'nde "Kâdı-i Ulyâ" adıyla rastlamaktayız. Bu tarihte köyde oturanlardan bazılarının isimleri şöyledir: "Saru oğlu Sipahi Yusuf, Saru oğlu İbrahim, Ali Faki oğlu Sipahi Ahmed, Ali Faki oğlu Yusuf, Halil oğlu Muhammed, Tur Ali oğlu Ali, Nur Ali oğlu Kara, Avaz oğlu Piri, İdris oğlu Yar Ali, Nur Ali oğlu Bayezid, Türki oğlu Kul." Söz konusu isimlerin Alevi ad verme geleneğine uygun olduğu görülmektedir. "Kâdı-i Ulyâ" köyündeki bu ad verme geleneğini sonraki yıllardaki tahrir defterlerinden de takip etmek mümkündür (BOA, TD. 64, ss. 115).³

Diyarbakır Vilayeti'ne ait Tapu-Tahrir Defteri numara 134/998'de Kızılbaş varlığı ile ilgili rastlanan "Surh-serân/Kızıl-başlar" tabirinin Kızılbaş topluluklardan alınan bir vergi olduğu muhtemeldir. Mükellef olanların ise Kızılbaşlar oldukları anlaşılmaktadır. Surh-serân vergisinin Diyarbakır vilayetine bağlı Amid, Mardin,

Sincar, Musul, Arabkir, Ergani, Çermik, Siverek, Kiğı, Çemişgezek, Harput ve Ruha sancaklarında yaşayan Kızılbaşlardan tahsil edildiği tespit edilmektedir. Dolayısıyla 1526 yılında Diyarbakir Vilayeti'ne bağlı Hasankeyf Sancağı ile Siird Kazası dışındaki tüm sancaklarda cari olduğu söylenebilir. Bu da söz konusu tarihlerde adı geçen sancakların tamamında Kızılbaş varlığını göstermektedir (Erpolat, 2014: 331-332).

1518 yılına ait ve 1518'den sonra düzenlenen 16. yüzyıla ait tahrir defterlerinde “Kâdı-i Ulyâ” adıyla kayıtlı, bugünkü adı Büyükkadı olan Dede Garkın Ocağı'nın Diyarbakır koluna mensup dede ailelerinin yaşadığı bu köyün yakınından geçen Karkundere adlı bir akarsu ve yine Karkundere adında bir köy dikkat çekmektedir. Kitab-ı Diyarbekriyye'de Uzun Hasan'ın babası Ali Bey'in Tebriz'den Diyarbakır'a yönelmesinin anlatıldığı satırlarda Karkundere'den şu ifadelerle bahsedilmektedir: “Ali Beğ, ‘Güç yetmediği zaman kaçış, peygamberlerin geleneklerindedir’ buyruğu gereğini yerine getirerek ulu babasının önünde yer öpmek için Diyarbakır'a yöneldi. Karkundere'de Kürtler önüne çıktılar. Onlarla vuruşmaya ve savaşmaya tutuştular. (Ali Beğ) yiğitçe savaşır orayı selamete geçti. Ulu babasının saltanatının sığınağı olan dergâhına varışıyla başı yüceldi” (Ebu Bekr-i Tihranî, 2001: 65).

Kitab-ı Diyarbekriyye'de adı geçen Kargundere köyü ve akarsuyu, tahrir defteri kayıtlarına göre “Şarkî-Âmid”de bulunmakta ve bu nahiyenin coğrafi sınırları göz önünde bulundurulduğunda aynı nahiyeye sınırları içerisinde bulunan Büyükkadı köyüne uzaklığının 15 km'yi aşamayacağı açıkça görülmektedir. Diğer taraftan, Büyükkadı köyüne 2 km uzaklıktaki Şerabi (Nahırkıracı) adlı köyde Alevi mürşit ocaklarından Ağuışen Ocağı'na mensup dede ailelerinin yerleşik olduğu görülmektedir. 15 yıl öncesine kadar bu iki köyde yerleşik bulunan ve hâlen köyleriyle irtibatı kopmamış olan dede ve talip topluluklarıyla yaptığımız mülakatlarda çok eski yıllarda bu yöreye gelip yerleştikleri ve köklerinin Musul'a dayandığı bize aktarılan ortak bilgidir. Nitekim 16. yüzyıl tahrir defterlerindeki kişi adlarından da bu köylerin Türkmen ve Alevi köyleri olduğu anlaşılmaktadır. Günümüzde bu iki köyün etrafında farklı “Kürtçe” isimlerle adlandırılan birçok dere bulunmakta ve bu isimlendirmelerin oldukça yakın tarihli olduğu bilinmektedir. Söz konusu iki önemli Alevi mürşit ocağının birbirine yürüme mesafesindeki bu iki köye yerleşmelerinin bir tesadüf eseri olduğunu söylemek mümkün görünmediği gibi, Kargundere adı verilen köy ve derenin de bu köylere oldukça yakın mesafede olacağını tahmin etmek de yanlış olmayacaktır. Ayrıca tahrir kayıtlarında Şarkî-Âmid diye adlandırılan bu muhitin yörede yaşayan Kürt toplulukları tarafından da yakın zamana kadar (yaşlılar günümüzde de aynı adlandırmayı kullanmaktadırlar) “Türkân/Tirkân/Terkân” (Türkler/Türklerin yaşadığı bölge) şeklinde adlandırıldığı bilinmektedir. 16. yüzyıla ait tahrir defteri kayıtları üzerinde yapılacak detaylı incelemeler, bu yöredeki Alevi Türkmenlerin varlığına ilişkin önemli sonuçlar vereceği kuşkusuzdur. Nitekim Dede Garkın ve Ağuışen Ocaklarına mensup dede toplulukları bu iki köye hangi tarihte

yerleşirlerse yerleşsinler etraflarında talip toplulukları olmadan bu köyleri mekân tutmayacakları unutulmamalıdır. Kaldı ki bu iki ocağın en fazla dede ve talip topluluğuna sahip ve tarihi olarak da ilk yapılanan mürşit ocakları içerisinde yer aldıklarını göz önünde bulundurursak bu görüşün önemi daha iyi anlaşılacaktır.

Diğer taraftan Alevi inancına mensup bazı âşıkların şiirlerinde Dede Garkın Ocağı'nın Diyarbakır'daki varlığına işaret edildiğini gördüğümüz gibi, yöredeki dedelerin de geçmişte dedelik hizmetinin yanı sıra zâkirlik hizmetini de yerine getirdikleri ve içlerinde âşık olanların da bulunduğunu görmekteyiz. 19. yüzyılın sonlarıyla 20. yüzyılın başlarında yaşamış olan Süleyman Dede ve Eyüp Dede bunlar içerisinde yörede en yaygın bilinen dedelerdir. Burada makalenin kapsamını da göz önünde bulundurarak bu âşıklardan Sefil Nevruz'un deyişinde geçen bir dörtlüğe yer vermekle yetineceğiz.

Musul sahralarına bir hubca seyran

Abülaziz Dağın eylemiş mekân

Mardin Diyarbakır Ergani ilinden

Seyyid Sultan Dede Garkın görünür (Aksüt, 2013: 32).

1.1. Diyarbakır Kolunun Dede-Dede ve Dede-Talip İlişkileri Bakımından Etkinlik ve Yetkinlik Alanı

Dede Garkın Ocağı'nın Diyarbakır koluna mensup dede ailelerinin yakın bir zamana kadar yerleşik oldukları köyün, merkeze bağlı Büyükkadı köyü olduğu görülür. Ancak son yirmi yıl içerisinde köyde yerleşik bulunan dede ve talip ailelerinin tamamı başta Diyarbakır olmak üzere çeşitli kent merkezlerine ve yurt dışına göç etmişler ve köyde bulunan mal varlıklarını da satmışlardır. Günümüzde, çeşitli kent merkezlerine yerleşen ocak dedelerinden sadece Diyarbakır il merkezinde ikamet etmekte olan Musa Kargın, yöredeki taliplerin ikrar, kuşanma, görgü, nikâh ve cenaze gibi hizmetlerini yerine getirmektedir. Yine Diyarbakır merkezde yer alan cemvinde 2011 yılından bu yana Muharrem ayında gerçekleştirilen "Maktel-i Hüseyin Okuma" ritüelleri, Kuşanma ritüeli, Muharrem ve Bayram Cemleri düzenli olarak Musa Kargın Dede'nin önderliğinde gerçekleştirilmektedir.

Dede Garkın Ocağının Diyarbakır il sınırları içerisinde yer alan köylerde yerleşik bulunan talip toplulukları, yirmi yıl öncesine kadar Büyükkadı köyü ile yine merkeze bağlı Şerabi köyü ve Çınar ilçesine bağlı Şükürlü köylerinde ikamet etmekteydiler. Günümüzde ise bu köylerden sadece Şükürlü köyünde az sayıda Alevi inancına mensup aile kalmıştır. Bu üç köyden Diyarbakır merkeze göç eden talip toplulukları içerisinde oldukça az bir kısmı (beş-on aile) ikrar, kuşanma, yıllık görgü, nikâh ve cenaze gibi hizmetleri için bağlı oldukları ocak dedelerine başvurmakta-

dırlar. Geri kalan kısmı ise bu hizmetleri yerine getirmemektedirler. Yine söz konusu talip topluluklarının büyük çoğunluğu günümüzde Mersin, İzmir ve Bursa başta olmak üzere büyük şehirlere ve yurt dışına göç etmişlerdir. Bu talip topluluklarının hemen hemen tamamına yakını yıllık görgülerini yaptırmamaktadırlar. Dolayısıyla bağlı oldukları ocakla ve ocak mensubu dedelerle inanç merkezli bağları önemli ölçüde zayıflamıştır.

Diyarbakır il sınırları dışında ise, saha çalışmalarımız sırasında, gerek Diyarbakır ve çevresinde gerekse Şanlıurfa'nın Kıyas beldesinde gerçekleştirdiğimiz mülakatlarda, geçmiş yıllarda Şanlıurfa'nın Kıyas beldesinde yerleşik hatırı sayılır bir talip topluluğunun olduğu tespit edilmiştir. Nitekim Diyarbakır'da yerleşik bulunan ocak dedelerinin amcazâdelerinden bir aile hâlen Şanlıurfa'da yaşamaktadır.

Şanlıurfa merkeze bağlı Kıyas beldesindeki saha çalışmalarımız sırasında gerçekleştirdiğimiz mülakatlarda burada yerleşik bulunan, "Merdinliler" diye adlandırılan ve nüfuslarının bugün 2000'in üzerinde olduğu tahmin edilen talip topluluğunun Kıyas'a Mardin'in "Büyük Bektaş" ve "Küçük Bektaş" köylerinden geldikleri tespit edilmiştir. Kıyas'a yerleşen bu Dede Garkın talipleri, bağlı buldukları ocağın dedeleriyle yeniden irtibat kurmayı başarmış ve Diyarbakır'ın Büyükkadı köyünde yerleşik bulunan Dede Garkın Ocağı dedeleri Kıyas köyüne düzenli olarak gelerek buradaki talip topluluğunun hizmetlerini görmeye başlamışlardır. Bu dedelerin içerisinde hem Diyarbakır'da ikamet eden ocak mensubu ailelerin hem de Kıyas'ta yerleşik bulunan talip topluluklarının hafızalarında kalan Eyüp Dede, Büyük Mustafa Dede ve Küçük Mustafa Dede olmuştur.

Eyüp Dede'nin yaklaşık olarak 1900'lü yılların başlarından itibaren Kıyas'a gidip gelmeye başladığı anlaşılmaktadır. Eyüp Dede, kısa bir süreliğine Kıyas'a yerleşerek burada ikamet etmiştir. Eyüp Dede'nin başından geçtiğine inanılan menkıbevi bir olayla ilgili söylemiş olduğu bir deyişi de Kıyas beldesinde cemlerde zâkirler tarafından icra edilmektedir.⁴ Eyüp Dede'nin vefatından sonra 1940'lı yıllarda onun amcasının çocukları olan Büyük Mustafa Dede ve Küçük Mustafa Dede Kıyas'a gidip gelmeye devam etmişlerdir. Küçük Mustafa Dede'den sonra çocuklarından ve torunlarından Kıyas'a yerleşip kalanlar olmuşsa da onlar yolu sürdürmemişler ve bu sebeple yöredeki talipler, Diyarbakır'daki ocakla irtibatları da kopunca Hacı Bektaş'taki Çelebilere bağlanmışlardır.

Diğer taraftan, Dede Garkın Ocağı'nın Diyarbakır koluna mensup dedelerin bize aktardıkları bilgiler arasında Eyüp Dede'nin Kıyas dışında, Dersim ya da Malatya civarından olduğunu tahmin ettikleri Ali Şan Dede'nin yanına da düzenli olarak gidip geldiği bilgisi de bulunmaktadır. Dede Garkın Ocağı'nın yetkinlik alanı göz önünde bulundurulduğunda söz konusu yörenin Malatya civarı olması daha güçlü bir olasılıktır. Hem Dede Garkın Ocağı'nın Malatya'daki varlığı hem de Malatya ci-

varındaki ocakların nerdeyse tamamına yakınının Erdebil Süreği'ne tabi olmaları bu olasılığı desteklemektedir. Ali Şan Dede ile Eyüp Dede arasındaki bağın ise ocaklar arası hiyerarşik bir bağ ya da ortak ocak mensubiyetine dayalı bir bağ mı olduğu ise belirsizdir.

1.2. Diyarbakır Koluna Ait Belgeler

Dede Garkın Ocağı'na ait siyadetnâme, şecere ve icazetnâme gibi belgeler üzerine en geniş kapsamlı çalışma Ahmet Yaşar Ocak tarafından yapılmıştır. Ocak, Dede Garkın Ocağı ile ilgili bu müstakil çalışmasında "Garkın" adının mahiyeti, Dede Garkın'ın kimliği, Dede Garkın'ın ve ocağın Vefailik ile ilgisi, Garkın'a bağlı oymaklar ve topluluklar gibi konulara şecere ve icazetnâmeler üzerinden önemli ölçüde açıklık getirmiştir. Söz konusu çalışmada, Dede Garkın Ocağı'na ait bu belgeler üzerinden, ocağın daha önceden gözden kaçan Ebu'l Vefâ ve Vefâiyye Tarikatı ile ilişkisi üzerinde durulmuş ve Menâkıbu'l-Kudsiyye Fi Menâsibi'l-Ünsiyye ile mevcut literatür üzerinden bu görüş desteklenerek pekiştirilmiştir (Ocak, 2011, 12-73).

Bizim saha çalışmalarımızda, Dede Garkın Ocağı'nın Diyarbakır koluna mensup dede ailelerinin şahsi arşivlerinden alarak Türkçeye çevirdiğimiz iki belgeden ilki, dede ailesinin soy ağacını gösteren h. 19 Ramazan 954 (m. 2 Kasım 1547) tarihli şeceredir. İkinci ise şecereden ziyade, bir yol erinin ya da pirin görevlendirilmesini tasdik eder nitelikte, icazetnâme ya da hilafet icazetnâmesi diye adlandırılabilir türde bir belge olup h. Rebiülevvel 962 (m. Ocak/Şubat 1555) tarihli dir.⁵ Her iki belgede dikkat çeken önemli husus "Dede Garkın", "Garkın" ve "Ebu'l Vefâ"ya da "Vefâiyye" sözcüklerine yer verilmemiş olmasıdır. Bunun yanında, şecerenâmede iki defa "Numan" ismi zikredilmektedir. Ancak bu ismin zikredildiği sıralama, A. Yaşar Ocak tarafından incelenen belgelerdeki Dede Garkın'ın asıl ismi kabul edilen "Numan" adının geçtiği kısımlarla birebir tutarlılık göstermemektedir. Söz konusu tutarsızlıkların birçok şecere için geçerli olduğu bilinen bir gerçektir. Bu durum belgelerde adı geçen kişilerin aynı kişiler olmayacağını gösterebileceği gibi, belgeyi düzenleyen nakibüleşrafların özensizliği olarak da düşünülebilir. Ocak tarafından incelenen icâzetnâmelerden h. 952 (m.1545) tarihli belgede, "Bayram Dede" adlı bir şahsın halife olarak görevlendirilmesi konu edilmektedir. Makalemize konu olan şecerenâme h. 954 (m.1547) tarihli olup "Seyyid Bayram" oğlu "Seyyid Ahmed" in nesebini doğrulamak için düzenlenmiş bir belgedir. Diğer taraftan, söz konusu iki belge arasında geriye doğru silsile sıralamasında ise farklılıklar vardır. Ocak tarafından yayımlanan belgede "Bayram Dede"nin babası "Hasan Dede" olarak yazılmıştır. Elimizdeki şecerenâmede ise "Seyyid Bayram"ın baba ve dede isimleri sırasıyla "Ahmed" ve "Numan" olarak yazılmış olup, "Seyyid Numan"ın babasının ismi "Seyyid Hasan" olarak zikredilmiştir.⁶

Her iki belgenin yazım üslubu, kullanılan sözcükler ve ifadelerden belgelerin Alevi inanç sistemi içerisinde oluşmuş “Seyyidlik” ya da “Dedelik” şecerenâmesi ve icâzetnâmesi oldukları açıkça anlaşılmalıdır. Bununla birlikte, şecerenâmede “Belh” şehrine vurgu yapılması dikkat çekicidir. Bilindiği gibi Belh, bir dönem önemli Türk mutasavvıflarına ve âlimlerine ev sahipliği yapmıştır. Ayrıca şecereyi düzenleyen ve tasdik eden nakibüleşrafların Kerbelâlı olduklarını vurgulamaları belgenin büyük bir olasılıkla Kerbelâ’da düzenlenip tasdik edildiğini göstermektedir.

Söz konusu iki belgeden bilhassa hilafet icâzetnâmesi türünde olanın sahihliğine dair önemli bir ipucu da belgede yer verilen şu satırlardır: “Bu kutlu vakitlerde **Diyarbakırlı** Keskin oğlu Derviş Pîr Kulu Küçük Ali oğlu Derviş Musa, kendinden geçip yürümekle yollar aşındırarak hizmete gelmiştir. Başı gözü üstüne”. Bu satırlarda icâzetnâmenin verildiği kişinin Diyarbakırlı olduğu açıkça ifade edilmiştir. İcâzetnâmenin üzerinde yer alan tarih ile aynı dönemde yöredeki Alevi nüfusunun yoğunluğu tahrir defterlerindeki kayıtlarla örtüşmektedir. Belgeyi şahsi arşivinden aldığımız Dede Garkın Ocağı’na mensup dede ailesinin hâlen Diyarbakır’da ikamet ediyor olması, Büyükkadı köyü nüfusuna kayıtlı olmaları ve yörede ciddi bir talip topluluğuna sahip olup diğer Alevi ocaklarınca itibar görmeleri de bu tezi desteklemektedir.

2. Dede Garkın Ocağı’nın Diyarbakır Koluna Ait Belgelerin Edebî Analizi

Hilâfet icâzetnâmesi içerisinde hem manzum hem de mensur parçalar vardır. Manzum parçalarda aruz vezninin kullanıldığı görülür. Mensur parçalarda ise nesrin kafiyesi secinin ustalıklı kullanıldığı yerler vardır. Bu durum metnin tarihî ve inançsal öneminin yanı sıra edebî bir hüviyet de kazanmasını sağlamıştır. Bu yönüyle icâzetnâme, edebî bir metindir.

Hilâfet icâzetnâmesi, Arapça-Farsça mülemma bir yapı göstermektedir. Metin içerisindeki manzum parçaların dili Arapça ve Farsçadır. Bu parçalar incelendiğinde, her birinin aruz vezniyle yazıldığı görülür. Belgedeki manzum parçaları sırasıyla inceleyecek olursak şu sonuçlara varırız:

Manzum parçaların ilki Farsçadır. Bu kısımda, Hz. Peygamber’in “Kerbela’ya gitmiş kimsenin cehennem ateşiyle ne işi olur?” hadis-i şerifi manzum olarak söylenmiştir:

În nükte Resûl bârhâ güft
Der-şân-ı şehîd-i Kerbelâ güft
Ân-râ ki be-Kerbelâ güzârest
Bâ-âteş-i dūzaheş çi kârest

Parça, aruzun “mef‘ülü / mefâ‘ilün / fe‘lün” kalıbıdır. aa / bb şeklinde, mesnevi nazım şeklinin kafiye biçimiyle kafiyeleşmiştir.

İkinci manzum parça Arapça – Farsça mülemma olarak söylenmiştir. Tevhîd inancına uygun olarak yazılan parçada, Allah’ın birliği vurgulanmış, kul aklının, Onun kemâlindeki derinliğe eremeyeceği ifade edilmiştir:

Sübhâne men tahayyare fi zâtihi sevâh
Fehm-i hîred be-künh-i kemâleş ne-bürde râh
Ez-mâ kıyâs-ı sâhat-i kudseş çünân ki bûd
Mûrî küned mesâhat-i gerdün zi-ka‘ r-ı çâh

Bu parçanın vezni “mef‘ülü / fâ‘ilâtü / mefâ‘ilü / fâ‘ilün”dür. Kafiyeleşmesi aaxa şeklindedir. İlk mısra Arapça, diğer üç mısra Farsça yazılmıştır.

Üçüncü parçada Huneyn’deki ilahi yardımdan söz edilmektedir. Parça Farsçadır. Aruzun “mefâ‘ilün / fe‘ilâtün / mefâ‘ilün / fe‘ilün” kalıbıyla yazılmıştır. “Huneyn’de herkese nasip olan ne devlettir! Ne din ve dünya mutluluğudur, ne İlahî yardımdır!” şeklinde tercüme edilebilecek parça şöyledir:

Çi devletî ki müyesser şevved Huneyn heme-râ
Zihî sa‘ âdet-i dünyâ vü dîn zihî tevfiķ

Dördüncü parçalar dua ve öğüt mahiyetindedir. İki ayrı beyitten oluşan bu manzum kısımların ilkinde, iyi insanların yaptıkları iyiliklerin boşa gitmeyeceği ifade edilmiştir. İkinci beyitte ise yüce imamların türbelerini ziyaret etmenin makbuliyeti ve bunun mükâfâtının eninde sonunda verileceği anlatılmıştır. Parçadaki ilk beytin vezni “mefâ‘ilün / mefâ‘ilün / mefâ‘ilün / mefâ‘ilün” şeklindedir. İkinci beyit ise “fe‘ilâtün / fe‘ilâtün / fe‘ilâtün / fe‘ilün” vezniyle yazılmıştır. Söz konusu beyitler şöyledir:

Ĥudâ zâyi‘ nemî gerdâned ecr-i nîk-kârân-râ
Der-în mezra‘ büved ârî nikûkârî nikû kârî
Her ki bâ-zâyir-i ravzât küned hem-râhî
Bî-şek ü şübhe büved ravza-i Rıdvân câyeş

Şecerenâme özelliği gösteren birinci belgede de manzum bir mısra vardır. Mısra, “mefâ‘ilün / fe‘ilâtün / mefâ‘ilün / fe‘ilün” kalıbıyla yazılmıştır:

Bibîn taķâvet-i reh ez-kücâst tâ-be-kücâ

2.1. Secili Kısımlar

Hem şecerenâmede hem de hilâfet icâzetnâmesinde, hamdele ve salvele kısımları Arapça yazılmıştır. Bu kısımların hemen ardından, “faslu’l-hitâb” mahiyetindeki “ammâ ba’d” kısmıyla birlikte Farsça yazılan bölüme geçilmiştir. Her iki belgenin Farsça kısımlarında seci sanatının iç içe geçmiş güzel örneklerine rastlanır. Secili anlatım sayesinde belgelerin dili de akıcılık kazanmıştır.

Seci; lügatte, güvercin ve kumru gibi kuşların nağmelerini tekrarlamak suretiyle ötmelerine verilen addır (Tâhirü’l-Mevlevî 1994: 131). “Nesrin kafiyesi” adlandırmasıyla bilinir. Türk Edebiyatı’nda asırlar boyunca kullanılmış bir sanatlı ifade biçimidir. Özellikle münşeat tarzı metinlerin vazgeçilmezi olan secinin en güzel örneği Sinan Paşa’nın (ö. 1486) “Tazarrunâme” adlı eseridir. Seci, nesirdeki tekdüze anlatım tipini kırdığı ve ifadeyi sanatlı bir hâle getirdiği için birçok nesir yazarı (nâsir / münşi) tarafından tercih edilmiştir.

Seciler yapılarına göre dört kısma ayrılır: Sec’-i mutarraf, Sec’-i mütevâzî, Sec’-i murassa, Sec’-i mütevâzin (Köksal 2012: 24). Belgelerde bu dört kısma uygun parçalar bulunmaktadır. Metindeki seci yapıları her ne kadar iç içe geçmiş olsa da, seci yapılarını ayrı ayrı örneklendirmeyi uygun bulduk. Metinde geçen seci yapıları ve örnekleri şöyledir:

2.1.1. Sec’-i mutarraf: “Mutarraf”, “taraflanmış, iki tarafa ayrılmış” anlamına gelir. Seciyi oluşturan kelimelerin revî (kafiye) harflerinin aynı, vezinlerinin farklı olduğu seci türüdür (Köksal 2012: 24). Çalışmaya konu edilen metinlerde bu seci yapısına uygun seci örnekleri vardır. Aşağıdaki örneklerde altı çizili ve italik kelimeler ayrı ayrı mutarraf seciye uygun örneklerdir:

ravza-i muḳaddes ve merḳad-i aḳdes

ḳüzât-ı İslâm ve ‘ulemâ-yı a‘lâm

efrâd-ı ṭabaḳât-ı ümem ve aṣnâf-ı ṭavâ’if-i Benî Âdem ez-Türk ve Deylem ve ‘Arab ve ‘Acem

ez-muḫibbân u mütâbi‘ân-ı ḥânedân-ı *nübüvvet* ve düdmân-ı *velâyet* ü *imâmet*

levâzım-ı *ḫıdmetkârî* ve merâsim-i *ḫürmetdârî*

in‘âmât u ikrâmât ve hediyyât u ‘aṭıyyât

bâ‘iş-i devlet-i dâreyn ve bânî-i kerâmet-i menzileyn

kemer-i ḫıdmet ü şedde-i meveddet

mücib-i necâbet-i ‘uḳbâ ve ref‘-i derecât-ı dünyâ

ḥayl-i zāyirān ve ez-cümle-i mu' teḫidān-ı in zümre-i 'ālī-şān
ḥānedān-ı velāyet-niṣān
semere-i ṣecere-i nübüvvet ve nūr-ı ḥadīka-i velāyet ve nūr-ı ḥadka-i
imāmet

leb-bestegān-ı melā'ik-mekān
ser-çeşme-i erbāb-ı tarīḫ ve ser-menzil-i aṣḥāb-ı taḥkīk
vazīfe-i erbāb-ı dīn ü devlet ve aṣḥāb-ı 'izz ü miknet
'ālī-ḥazret-i *siyādet* ü *neḫābet*-penāh-ı sa' ādet ü *rif'at*-destgāh-ı
ma'ālī-intibāh

mihr-i sipihr-i *siyādet* ü iḥsān āfītāb-ı āsumān-ı *neḫābet* ü 'irfān
mu' azzez ü mükerrrem ve muvaḫḫar u muḡtenem
āsītāne-i muḫaddese vü ravza-i muṭahhara

2.1.2. Sec'-i mütevāzi: Mütevāzi, “birbiriyle dengeli bir uyumu olan seci yapılarıdır. Seciyi oluşturan kelimelerin hem revî (kafiye) harfi hem de vezince aynı olduğu seci türüdür (Köksal 2012: 24-25). İncelediğimiz şecerename ve hilâfet icâzetnâmesi belgelerinde bu yapıya uygun seci örnekleri vardır:

sebîl-i ecille-i sādāt-ı 'izām ve nuḫabā-yı kirām
ḥıdmet-i sādāt-ı 'izām ve nuḫabā-yı kirām
dür-i dürc-i merace'l-baḫreyn seyyidü'l-kevneyn
şāh-ı sipāh-ı şehādet ve āfītāb-ı sipihr-i sa' ādet
āsītāne-i muḫaddese vü ravza-i muṭahhara
incāḥ-ı meṭālib ve is' āf-ı me'ārib
mu' azzez ü mükerrrem ve muvaḫḫar u muḡtenem
zāmāyir-i münire-i erbāb-ı elbāb u ḥavāṭır-ı müstetire-i aṣḥāb-ı ādāb
ḥulūd-ı ḥaşmet ü nuṣūb-ı übbehet
ḥıdmet-i sādāt-ı 'izām ve nuḫabā-yı kirām
ke'ş-şemsi vāzīḥ ve ke'ş-şubḥi lāyīḥ

2.1.3. Sec'-i murassa: Murassa, “süslü, süslenmiş” demektir. Seciyi oluşturan kelimelerin revî (kafiye), vezin ve sayı bakımından birbirine uygun olduğu seci türüdür. İncelediğimiz metinlerde bu seci yapısına uygun örnekler vardır:

cihet-i mü'minîn ü mü'minât ve müslimîn ü müslimât

sebeb-i tahrîr-i in suhûr-ı vâfirü's-sürür ve mücib-i raqam-ı in huşûr-ı fâ'izü'n-nür

gürûh-ı bâ-şükûh

2.1.4. Sec'i mütevâzin: Mütevâzin, "düzgün, düzenli, vezinli" demektir. Seciyi oluşturan kelimeler arasında, kafiye birliği olmaksızın sadece vezin birliği ile yapılan seci türüdür (Köksal 2012: 26). İncelediğimiz metinlerde bu seci yapısına uygun örnekler vardır:

efrâd-ı tabakât-ı ümem ve aşnâf-ı tavâ'if-i Benî Âdem

incâh-ı meţâlib ve is'âf-ı me'ârib

Sonuç

Dede Garkın Ocağı'nın Diyarbakır koluna ait şecerenâme ve hilafet icâzetnâmesi türündeki iki belge, yöredeki Alevi varlığının tarihinin çok eski yıllara dayandığının önemli bir göstergesidir. Nitekim belgelerin düzenlendiği tarihler göz önünde bulundurularak yöreye ait tapu tahrir defterleri incelendiğinde bu belgelerin sahihliğini doğrular nitelikte bulgulara erişilmektedir. Bu meyanda makale, resmî ve şahsi arşivlerdeki belgelerin gerek tapu tahrir defterleriyle mukayeseli incelenmesinin gerekse de saha çalışmaları merkezli sözlü gelenekten de beslenerek değerlendirilmesinin Alevi inanç sistemi ve ocak yapılanması ile ilgili önemli bilgi ve bulgular ortaya koyacağını bir kez daha göstermiştir. Bu bilgi ve bulgular tarihi süreç içerisinde ocağın oluşumuna ve gelişimine ışık tutmasının yanı sıra, Alevi ocaklarının dede-dede hiyerarşisi ve dede-talip ilişkisi bakımından ritüelik bağlarının ve yapılanmalarının aydınlatılmasına da önemli katkılar sağlayacaktır.

Diğer taraftan, gerek şecerenâme gerekse de hilafet icâzetnâmesini edebi açıdan tahlil ettiğimizde, her iki belgede dört seci tipinden de örnekler olduğu görülmektedir. Buradan hareketle, bu belgelerin belli bir estetik kaygı gözetilerek yazıldığını söylemek mümkündür. Müellif, anlatımını etkili kılmak ve dikkat çekmek için böyle bir anlatım yoluna başvurmuştur. Böylece yazdığı belge, tarihî bir belge olmasının yanı sıra edebî bir kimlik kazanmıştır.

Sonnnotlar

- ¹ Tarihi süreç içerisinde ocakların yapılanmaları hakkında ayrıntılı literatür analizi ve ilk dönem (evre) yapılanan Alevi ocakları hakkında bk. Ersal, 2012: 178- 192; 2016: 67-82.
- ² Dede Garkın Ocağı'nın Diyarbakır kolundan bahseden kaynaklar için bk. Aksüt, 2009; 2013; Taşgın, 2006; 2009: 209-223.
- ³ 1518 yılı Tahrir Defterinde Büyükkadı köyünün durumunu gösteren sayfanın fotoğrafı için bk. Ek-7.

- ⁴ Söz konusu anlatma ve deyiş için bk. Akın, 2011: 77-81.
- ⁵ Uzun yıllar şahsi arşivinde tutarak koruduğu bu belgeleri bizimle paylaşarak bilim dünyasının istifade etmesine katkı sağlayan Dede Garkın Ocağı Diyarbakır Kolu dedelerinden Musa Kargın'a teşekkür ederiz.
- ⁶ Söz konusu icâzetnâme ve içerisinde geçen isimler için bk. Ocak, 2011:223-224.

Kaynakça

- AKIN, B. (2011). *Diyarbakırlı Türkmen Alevi Âşıklar*. Köln/Almanya: Alevilik-Bektaşilik Araştırmaları Enstitüsü Yayınları.
- AKSÜT, H. (2009). *Aleviler Türkiye-İran-İrak-Suriye-Bulgaristan*. Ankara: Yurt Yayınları.
- AKSÜT, H. (2013). *Mezopotomya'dan Anadolu'ya Alevi Erenlerinin İlk Savaşı (1240) Baba İshak*. Ankara: Yurt Yayınları.
- Ebu Bekr-i Tihranî. (2001). *Kitab-ı Diyarbekriyye*. (çev. Mürsel Öztürk), Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- ERPOLAT, S. (2014). Tahrir Defterlerinde Diyarbekir Vilayetindeki Türkmen-Alevi Varlığı. *Orta Çağ Anadolu'sunda Bir Türkmen Şeyhi Dede Garkın Uluslararası Şanlıurfa Sempozyumu Bildirileri 25-27 Mayıs 2010 Şanlıurfa*, ss. 323-341, İstanbul: Önsöz Yayıncılık.
- ERSAL, M. (2012). Çubuk Havzası Alevi Ocakları Bağlamında Alevi İnanç-Dede Ocaklarının Teşkilatlanması Üzerine Bir Değerlendirme. *II. Uluslararası Tarihten Bugüne Alevilik Sempozyumu, 23-24 Ekim 2010*, Ankara, İstanbul: Horasan Yayınları, ss. 178- 192.
- ERSAL, M. (2016). *Alevilik: Kavramlar ve Ocak Sistemi -Çubuk Havzası Örneği-*, Ankara: Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Yayınları Araştırma Dizisi: 25.
- KÖKSAL, M. F. (2012), "Seci", *Klasik Dönem Osmanlı Nesri* (Cihan Okuyucu ve Ahmet Kartal ile birlikte), Kesit Yay: İstanbul, 21-33.
- OCAK, A. Y. (2011). *Ortaçağ Anadolu'sunda İki Büyük Yerleşimci (Kolonizatör) Derviş Yahut Vefâiyye ve Yeseviyye Gerçeği: Dede Garkın ve Emirci Sultan (13. Yüzyıl)*. Ankara: Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Yayınları.
- Tahirü'l-Mevlevî (1994), "Sec", *Edebiyat Lügati*, Enderun Kitabevi, İstanbul, 131-133.
- TAŞĞIN, A. (2006). *Türkmen Aleviler*. Ankara: Ataç Yayınları.
- TAŞĞIN, A. (2009). Safevi-Osmanlı Savaşı'ndan İtibaren Dini Söylemin Siyasal Propaganda Aracı Olarak Kullanılması: Dede Kargın Örneği. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Araştırma Dergisi*, S. 49, ss. 209-223. 998 Numaralı Muhasebe-i Vilayet-i Diyar-ı Bekr ve Arap ve Zü'l-Kadiriyye Defteri-I 937/1530. (1998). Ankara: Osmanlı Arşivi Daire Başkanlığı Yayınları.

Kaynak Kişi Dizini

Abbas Önen (1950), Bismil Diyarbakır Üniversite, İmam Zeynel Abidin Ocağı Dedesi.

Ali Özel (1948), Şanlıurfa, Yüksekokul, Baba, Sarı İsmail Ocağı Mensubu.

Aşır Güleç (1935), Kısas Beldesi Şanlıurfa, İlkokul, Kapıcı, Talip.

Aziz Güçlü (1951) Seyithasan (Bakacak) Köyü Bismil Diyarbakır, İlkokul, Âşık-Talip.

Cafer Açıkgöz (1956), Büyükkadı Köyü Diyarbakır, Lise, Talip-Rehber.

Cemil Akcan (1959), Büyükkadı Köyü Diyarbakır, Lise, Talip.

Cuma Kargın (1951), Büyükkadı Köyü Diyarbakır Üniversite, Dede Garkın Ocağı Mensubu.

Eren Açıkgöz (1982), Büyükkadı Köyü Diyarbakır, Ortaokul, Sofracı/Talip.

Fehmi Salık (1937), Büyükkadı Köyü Diyarbakır, Eğitim Enstitüsü, Zâkir/Talip.

Fidoş Kargın (1933), Seyithasan (Bakacak) Köyü Bismil Diyarbakır, İlkokul, Dede Garkın Ocağı Mensubu.

Gönül Açıkgöz (1966), Büyükkadı Köyü Diyarbakır, Ortaokul, Ocakçı/Talip.

Gönül Kargın (1971), Büyükkadı Köyü Diyarbakır, Lise, Dede Garkın Ocağı Mensubu.

Hasan Baykut (1961), Türkmenhacı Köyü Bismil Diyarbakır, Beyazıdı Bostan Ocağı Dedesi.

Hidayet Ulugerçek (1947), Şerabi Köyü Diyarbakır, Üniversite, Ağuiçen Ocağı Dedesi.

İbrahim Göncü (1938), Kısas Beldesi Şanlıurfa, İlkokul, Sarı İsmail Ocağı Dedesi.

Mehdi Kaygusuz (1961), Ulutürk (Darlı) Köyü Bismil Diyarbakır, Lise, İmam Zeynel Abidin Ocağı Dedesi.

Mehmet Acet (1954), Kısas Beldesi Şanlıurfa, Lise, Âşık-Talip.

Mithat Ok (1937), Büyükkadı Köyü Diyarbakır, Lise terk, Talip.

Musa Kargın (1966), Büyükkadı Köyü Diyarbakır Lise, Dede Garkın Ocağı Dedesi-Âşık.

Sefer Acet, (1928), Kısas Beldesi Şanlıurfa, İlkokul, Talip.

Sultan Kargın (1927), Büyükkadı Diyarbakır Okuma yazma bilmiyor, Dede eşi.

Umur Kargın (1971), Büyükkadı Köyü Diyarbakır, Üniversite, Dede Garkın Ocağı Mensubu.

Ekler

EK 1: H. 19 Ramazan 954 / m. 2 Kasım 1547 Tarihli Şecerenâmenin Türkçesi

Esirgeyen ve bağışlayan Allah'ın adıyla başlarım

(Âyete'l-Kürsi duası)

Ebî Abdillâh e'l-Hüseyn

Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'in, Hz. Peygamber'in soyundan gelme belirtileri saçan nurlarla örtülü mukaddes ve yüce eşiklerinden. Hamd (övgü), insanı çamurdan yaratan ve onun neslini "temiz bir sudan" çoğaltan yüce ve aziz Allah'a mahsusdur. Vasfediciler onun sıfatlarını idrâk edemezler, vehimler (düşünce ve anlayışlar) O'nun marifetinin özüne vâkıf olamazlar. O, kendisini vafettiği üzere, Vâhid (tek), Samed, Lem-yelid (Doğmamış), Lem-yüled (Doğurulmamış), hiçbir eşi ve benzeri olmayan Allah'tır. Onun birliğine ortak yoktur. Salât ve selâm nebisi, habîbi ve safisi, yeryüzünde ve gökyüzünde mevcut bütün yaratılmışların üzerine fazilet bakımından üstün kıldığı Hz. Muhammed'e (s.a.v.) olsun. Onun mertebesine bir kimse yükselmedi, vasfedenden (ler) onu vasfedemedi. O ve Ehl-i Beyti bütün yaratılmışların üzerine daha efdal kılındı. Allah, onları açık birer delil kıldı. Onları imametle sağlam kıldı. Onları, dalaletten çıkarıcı olmak üzere birer yıldız kıldı. Onların faziletini, nebisinin diliyle açıkladı. Konuşan kitabında (Kur'ân), sadık peygamberinin dilinden onları sevmeyi kullarına farz kıldı. Şöyle ki buyuruyor: "De ki ben buna karşılık sizden akrabalık sevgisinden başka bir ücret istemiyorum (Kur'ân-ı Kerîm, Şûrâ 42/23)".

Hz. Peygamber'i - Allah'ın övgüsü O'nun ve ailesinin üzerine olsun - muhabbetiyle emniyete aldı. Ailesine hürmet etmeyi ve onlara yakın olmayı mecbur kıldı.

Gelelim konumuza. Mutluluk verici bu satırların yazılma sebebi ve nurla feyizlenmiş bu harflerin dizilme gereği şudur: Yol gösterici imamların ziyaret edilmesi "urvetü'l-vüskâ (kopmayan sağlam kulp) (Kur'ân-ı Kerîm, Bakara 2/256)" gibi borçtur. Yakîn (bilme) yolunun önderleri olan karanlığı aydınlatıcı kandillerin (imamlar) yanına gidip gelmek / onlara sınıksız bağlanmak, iki cihan mutluluğuna sebep olur ve iki menzildeki (dünya ve ahiret) kerametlerin kurucusudur / yapıcısıdır. Her kim Hz. Peygamber'in Ehl-i Beyti'ne sevgi duyma şeddini ve onlara hizmet kemerini can u gönülden bağlarsa kendini Sidre mertebesindeki yüce eşikleri öpmeye eriştirir. Dahası kendini ziyaretçiler topluluğundan ve bu şanı yüce zümreye bağlı olanlardan bilir. (Bu durum) her halükârda ahiret şerefine ve dünyadaki derecenin artmasına

sebepl olacaktır. Bilhassa haseben ve neseben bu derecesi yüksek silsileye ulaşan ve kendilerini veliliğın göründüğü bu ocağın soyundan bilen yüce zümre.

Yola bağıllık nereden nereyedir, gör bakalım.

Bunun üzerine, ziyaretçilerin dayanağı Seyyid Ahmed bin Seyyid Bayram baş açık yalın ayak kendini Garviyye, Kâzımıyye ve Askeriyye'nin mukaddes kabirlerini saygıyla ziyaret etme şerefi için, özellikle de şehitlik ordusunun komutanı, mutluluk göğünün güneşi, peygamberlik ağacının meyvesi, velilik bahçesinin nuru, imamlık duvarının nuru merace'l-bahreyn (iki denizin kavuşması, Kurân-ı Kerim, Rahman 55/19) inci kutusunun incisi, iki âlemin seyyidi, doğunun ve batının imamı [Ebî Abdullah e'l-Hüseyn'in] temiz kabrine ve mukaddes eşğine erıştirmiştir. (Orası) meleklerle aynı makamdaki ağzı bağlanmışların (mübarek ölülerin) ırmağı, yol ehlinin pınar başı ve tahkik erbabının ana durağıdır. (Orada) kendi nesep silsilesinin açıkça görünmesini ve davasının kalıcı olup amaca ulaşmasını yalvara yakara rica etti. Yüce seyitlerin ve aziz nakiplerin hizmetiyle şereflendi ve baş tacı edilip, seyitlik iddiasında bulundu. Davasına bağılı olarak çok eski bir soyağacı (şecere) onun için sağlam bir delildi. Ortaya koyup içeriğinin sıhhatli olduğunu açıkça gösterdi, "Şahitliği de gizlemeyin. Kim şahit olduğu şeyi gizlerse şüphesiz onun kalbi günahkârdır (Kur'an-ı Kerim, Bakara 2/283)" âyeti gereğince talepte bulunurken (bu şecere) talebine şahit gösterildi.

Müderres Mevlâna Türâbî ve Bâli Dede ve mukaddes tekkenin firâşı Vehbizâde? şehadet verdiler ki bu o bahsedilen seyidin şeceresidir. Adı geçenin seyitliği güneş gibi açık ve sabah vakti gibi belirgin ve parlaktır. Kendi memleketinde seyitlikle meşhurdur. Bu takdiri dile getirdikten sonra şöyle yazmak gerekir: Abdîmenâf oğlu Hâşim oğlu Abdulmuttalib oğlu Ebû Tâlib oğlu garip sırlara mazhar olan ve sırları ortaya çıkaran, müminlerin emiri, sıddıkların öncüsü, müslümanların önderi, doğunun ve batının efendisi, âlemlerin nuru, doğunun yol göstericisi, batının nuru, daima gâlip Allah'ın aslanı Ebi'l-Hasen Ali oğlu Ebû Abdullah e'l-Hüseyn oğlu Mekke ve Medine'nin imamı Zeynel Âbidin oğlu Seyyid Hüseyin'i-l-Asgar oğlu Seyyid Ubeydullâh e'l-A'rec oğlu Seyyid Caferü'l-Hüccet oğlu Seyyid Hüseyin e'l-Belhî oğlu Seyyid Ebû Muhammed e'l-Hasan oğlu Seyyid Ebu'l-kâsım Ali oğlu Seyyid Ubeydullâh Ebû Aliyyi'l-Evvel oğlu Seyyid Ebu'l-hasen Muhammedü'z-Zâhir oğlu Belh nakibi Seyyid Abdullâh e's-Sânî oğlu Belh nakibi Seyyid Ebû Tâlib e'l-Hasen oğlu Seyyid Ebu'l-hasen Aliyy-i Belhî oğlu Seyyid İsmâil Tirmizi oğlu Seyyid Sultân oğlu Seyyid Numân oğlu Seyyid Mahmûd oğlu Seyyid Ziyâde oğlu Seyyid Seyehân oğlu Seyyid Hüseyin oğlu Seyyid Abdullâh oğlu Seyyid Hasan oğlu Seyyid Numân oğlu Seyyid Ahmed oğlu Seyyid Bayram oğlu Seyyid Ahmed.

Bu şekilde açıklığa kavuştu ve kabul derecesine ulaştı (kabul edildi). Din erbabının ve saygın kimselerin görevi şu ki adı geçen (Seyyid Ahmed) hangi memle-

ket, mezar, tekke, zaviye ve mescide varırsa onun mübarek ayak basışının kıymetini bilsinler. Saygı ve hürmet inceliklerinden tek bir inceliği gözden kaçırmayınlar. Hz. Peygamber'in şu hadisi gereğince ki "Soyuma saygı gösteren bana saygı göstermiş oldu. Onlara ihanet eden bana ihanet etmiş oldu". Hz. Peygamber böylece tasdik etti. Kim bu temiz soyun silsilesine (şeceresine) ulaşırsa onun nesebi hususunda akıll sahiplerinin şüpheye düşmemesi gerekir. Bütün dünya onu seyit bilir / bilsin ve gerekli riayeti gösterir / gösterebilir. Çünkü "Muhakkak ki Allah iyilerin davranışlarını boşa çıkarmaz, (Kuran-ı Kerim, Hûd 11/115)". Bunu, 954 senesi mübarek Ramazan ayının on dokuzunda yazdı. (19 Ramazan 954 / 2 Kasım 1547).

Aliyyü'l-Belhî'ye ulaştı. Onun nesebi sahihtir, soyu yücedir. Gani Allah'ın fakir kulu, Kerbelâ'lı Hüseyin'in soyundan Müsâid yazdı.

Nesep kitaplarında ve onun dışındakilerde muhakkak ki Ubeydullâhu's-Sânî oğlu Hüseyin oğlu Aliyyü'l-Belhidir. Onun soyu devam etmiştir. Ulaşan şeceresine göre onun nesebi sahihtir, soyu yücedir. Bunu kullar içinde Allah'ın rahmetine en muhtaç olan Sultân ibni İdrîsî'l-Haseneyn e'l-Müseviyyi'l-Kerbelâyî Lutfullah yazdı. Hamd Allah içindir.

Der-kenâr:

Şeceresine ulaşıldığında Aliyyü'l-Belhî bin Hüseyin bin Ubeydullâhi's-Sânî'nin soyunun eski olduğu anlaşıldı ve buna itimat edildi. Buna göre nesebi temiz, soyu yücedir. Bunu Allah'ın kullarının en muhtacı Gıyâseddin e'l-Hüseyini'l-Hâirî yazdı.

EK 2: H. 19 Ramazan 954 / m. 2 Kasım 1547 Tarihli Şecerenâmenin Transkripsiyonlu Metni

Bismillehirrahmânirrahîm

(Besmeleden sonra kenarda Âyete'l-kürsî yazılı)

Hażret-i Ebî ' Abdillâh e'l-Hüseyin.

Mine'l-'atebeti'l-'aliyyeti'l-muqaddeseti'l-Haseneyn.

Huffet bi'l-envâri'l-necâbetihî ve'l-âşâri'n-Nebeviyye.

e'l-Hamdü li'llâhi'llezî ħalaqa'l-insâne min-ţîni ve ca'ale neslehü min-sülâletin min-mâ'-i ma'în celle celâluhü ve 'azzeme sultânuhu lâ-yüdrîkehu'l-vâşifün şifatehü ve lâ-tebellâga'l-evhâm künhe ma'rifetihî hüve kemâ vaşafa nefsehü İlâhen vâĥiden Şameden Lem-yelid ve Lem-yüled ve Lem-yekün lehü küfüven eĥad. Vâĥdehü lâ-şerîke leh. Ve's-şalâtu ve's-selâm 'alâ Nebiyyihî ve şafiiyyihî ve ĥabîbihî Muhammed ellezî faĥđalahu 'alâ cemî' i ĥalkihî min-ehli's-semâvât ve'l-arzihî fażlan. Lâ-yesmü' eĥadu ve lâ-yebلاغuhu vâşifu. Ve fuĥđile bihî ehle beytihî ve 'alâ cemî' i'l-enâm ve

ca‘alehüm e’l-ḥüccetü’l-bālīgātü ve eyyedehüm bi’l-imāmeti fe-ca‘alehüm nücümü’l-arzi yehtedi bihim mine’d-ḍalāleti. Ve ebāne fażluhum ‘alā-lisāni nebiyyihī. Ve faraža ‘ale’l-‘ubbādi muḥabbetehum fī-kitābi’n-nāṭıḳ ‘alā-lisāni nebiyyihī’ş-şādıḳ ḥayşü yeḳülü celle min-ḳā’ilin: Ḳul lā-es’elüküm ‘aleyhi ecran illa’l-meveddete fī’l-ḳurbā.

Fe-emine’n-nebiyye - şalla’llāhu ‘aleyhi ve ālihī bi-ḥubbihim ve ḥaşse ‘ale’t-taḳarrübi ālihim - fī-birrihüm.

Ammā ba‘d. Sebeb-i taḥrīr-i ĩn suṭūr-ı vāfirü’s-sürür ve mücib-i raḳam-ı ĩn ḥuṭūr-ı fā’izu’n-nūr ān ki ziyāret-i e’imme-i hüdā ke-‘urveti’l-vüşḳā deynend. Ve mülāzemet-i meşābih-i dücā ki hādiyān-ı sübül-i yaḳinend bā’ iş-i devlet-i dāreyn ve bānī-i kerāmet-i menzileynest. Ve her ki kemer-i ḥıdmet ü şedde-i meveddet-i Ehl-i beyt-i Nübüvvet be-miyān-ı cān beste ḥod-rā be-mülāşeme-i ‘atıyyāt-ı ‘āliyāt-ı Sidre-mertebāt resāned. Ve ḥod-rā ez-ḥayl-i zāyırān ve ez-cümle-i mu‘teḳidān-ı ĩn zümre-i ‘ālī-şān dāned. Her-āyine mücib-i necābet-i ‘uḳbā ve ref’-i derecāt-ı dünyā ḥ’āhed büd. Ve ḥuşuşān gürüh-ı bā-şüküh ki silsile-i ḥaseb ve’n-neseb bedīn ḥazarāt-ı ‘āle’d-derecāt mī resānend ve ḥod-rā ez-sülāle-i ĩn ḥānedān-ı velāyet-nişān mī dānend.

Bibīn taḳāvet-i reh ez-kücāst tā-be-kücā

Binā ber-ĩn ‘umdetü’z-zā’irīn Seyyid Aḥmed bin Seyyid Bayram ziser-gerde ḳadem ve düzdide-na‘leyn ḥod-rā be-şeref-i taḳbīl-i tebcīl-i ravzāt-ı muḳaddesāt-ı Ğarviyye ve Kāzimiyye ve ‘Askeriyye ḥuşuşān be-āsītāne-i muḳaddese vü ravza-i muṭahhara-i şāh-ı sipāh-ı şehādet ve āfitāb-ı sipihr-i sa‘ādet şemere-i şecere-i nübüvvet ve nūr-ı ḥadiḳa-i velāyet ve nūr-ı ḥadḳa-i imāmet dūr-i dürc-i merace’l-baḥreyn seyyidü’l-kevneyn ve imāmu’l-ḥāfıḳīn [Ebī ‘Abdi’llāh e’l-Ḥüseyn] resānide. Cūy-ı leb-bestegān-ı melā’ik-mekān ser-çeşme-i erbāb-ı ṭarīḳ ve ser-menzil-i aşḫāb-ı taḥḳıḳest istid‘ā-yı ān nümüd ki silsile-i neseb-i ḥod zāhir nümāyed ve da‘vā-yı ḥod-rā şübüt resāned. Be-ḥıdmet-i sādāt-ı ‘izām ve nuḳebā-yı kirām müşerref ve ser-efrāz gerdide da‘vā-yı siyādet nümüd ber-ṭıbaḳ-ı da‘vā şecere-i girān-ḳadīm müstemsik-i ũ büd ibrāz fermüd ber-şıḥḥat-i mażmūn şāhid-i ṭaleb nümüde şüd ‘inde’ṭ-ṭaleb be-müjib-i āyet-i kerīme-i “Ve lā-tektümü’ş-şehādete ve men yektümhā fe-innehu āşimun ḳalbuhu”.

Mevlānā Tūrābī-i Müderris ve Bālī Dede firāş-ı āsītāne-i muḳaddese Vehbızāde? şehādet dādend ki ĩn şecere-i ān seyyid-i mezkūrest ve siyādet-i mūmā ileyh ke’ş-şemsi vāziḥ ve ke’ş-şubḥi lāyiḥest. Ve der-diyār-ı ḥod be-siyādet meşhūrest. Ba‘de’t-taḳrīr bedīn taḳdīr münāsebet-i taḥrīr şüd ki Seyyid Aḥmed ibni Seyyid Bayram bin Seyyid Aḥmed bin Seyyid Nu‘mān bin Seyyid Ḥasan bin Seyyid ‘Abdu’llāh bin Seyyid Ḥüseyn bin Seyyid Seyehān

bin Seyyid Ziyāde bin Seyyid Maḥmūd bin Seyyid Nu' mān bin Seyyid Sulṭān bin Seyyid İsmā' il Tirmizī bin Seyyid Ebu'l-Ḥāsen 'Aliyy-i Belḫī bin Seyyid Ebū Ṭālib e'l-Ḥāsen e'n-Naḫīb be-Belḫ bin Seyyid 'Abdu'llāh e's-Şānī e'n-Naḫīb be-Belḫ bin Seyyid Ebu'l-Ḥāsen Muḥammedü'z-Zāhir bin Seyyid 'Ubeydu'llāh Ebū 'Aliyyi'l-Evvel bin Seyyid Ebu'l-Ḳāsim 'Ali bin Seyyid Ebū Muḥammed e'l-Ḥāsan bin Seyyid Ḥüseyn e'l-Belḫī bin Seyyid Ca'ferü'l-Ḥüccet bin Seyyid 'Ubeydu'llāh e'l-A' rec bin Seyyid Ḥüseynü'l-Aşğar bin e'l-İmāmu'l-Ḥāremeyn 'Aliyyu Zeyne'l- 'Ābidīn bin Seyyidi'l-ḫāfīḳīn ve nūri'l- 'ālemīn ve hādī'l-maşriḳīn ve nūri'l-mağribīn ḫazret-i Ebī 'Abdi'llāh e'l-Ḥüseyn bin Esedi'llāhi'l-Ġālib ve maẓharu'l- 'acāyib ve muẓhirü'l-ğarāyib emirü'l-mü'minīn ve ya' sūbu'l-müslimīn ve ḳıdvetü's-şiddīḳīn Ebī'l-Ḥāsen 'Alī bin Ebī Ṭālib bin 'Abdi'l-muṭṭalib bin Hāşim bin 'Abdimenāf.

Bedīn vech be-cilve-i zuhūr resīd ve be-derece-i ḳabūl peyvest. Vazīfe-i erbāb-ı dīn ü devlet ve aşḫāb-ı 'izz ü miknet ān ki mūmā ileyh be-her diyār u mezār u tekye ve lenger ve ḫānḳāh ki resed ḳadem-i şerīfeş-rā mu'azzez ü mükerrrem dāniste. Daḳıḳa ez-daḳāyıḳ-ı 'izzet ü ḫürmet fūrū ne-güzārend be-mücib-i ḫadīş-i risālet-penāhī ki Men ekremen zürriyyetī feḳad ekremnī ve men ehānehüm feḳad ehānetī. Şadaḳa Resūlu'llāh. Ve her ki silsile-i bedīn sülāle-i aḫār resāned muḳarrerest ki erbāb-ı 'uḳūl-rā şek der-şihḫat-i nesebi ü nenümāyed. Ve heme-i 'ālem ü-rā seyyid dānend ve ri'āyet-i lāzıme şumurend ki inna'llāhe lā-yuzī' u ecra'l-muḫsinīn. Ḥarrerehu fī 19 şehri Ramaẓāni'l-mübārek sene 954.

Men itteşala ilā 'Aliyyi'l-Belḫī ve hüve şaḫīḫu'n-neseb ve 'āle'l-ḫaseb. Ḥarrerehu'l- 'abdu'l-faḳīr ila'llāhi'l-Ġanī Mūsā' id zi-tu' mehi'l-Ḥüseyni'l-Kerbelāyī.

Elemse ṭavre fī kütübihī'n-nesebi ve ḡayruhā inne 'Aliyye'l-Belḫī ibni'l-Ḥüseyn ibni 'Ubeydi'llāhi's-şānī lehü 'aḳabun. Femen itteşala āliyeti fehüve şaḫīḫun'n-neseb 'āle'l-ḫaseb. Nemiḳahu afḳaru'l- 'ibād ilā-raḫmeti'llāh Sulṭān ibni İdrisi'l-Ḥāseneyn e'l-Müseviyyi'l-Kerbelāyī Luṭfu'llāh bihī. Ve'l-ḫamdü li'llāh.

Der-kenār

Vücidet fe'l- 'umidet en 'Aliyyü'l-Belḫī bin e'l-Ḥüseyn bin 'Ubeydi'llāhi's-şānī lehü 'aḳabun. Men uttişala ileyhi fehüve zekiyyü'n-neseb 'āle'l-ḫaseb. Ketebehu afḳaru 'ibādi'llāh Ġıyāşü'd-dīn e'l-Ḥüseyni'l-Ḥāirī.

EK 3: H. Rebülevvel 962 / m. Ocak/Şubat 1555 Tarihli Hilâfet İcâzet-nâmesinin Türkçesi

Esirgeyen ve bağışlayan Allah'ın adıyla.

Ey Rabbimiz! Muhakkak ki biz “Rabbimize iman edin” diyen çağırışı işittik ve hemen iman ettik. Ey Rabbimiz! Günahlarımızı bağışla ve işlediğimiz suçların üzerini ört, ruhumuzu iyilerle beraber al. Ey Rabbimiz! Bize peygamberlerinin aracılığıyla söz verdiklerini ikram et. Kıyamet gününde bizi rezil eyleme. Şüphesiz sen söz verdiklerini yerine getirensin. Bunun üzerine Rableri onların dualarını kabul etti. “Ben, erkek ya da kadın içinizden kim çalışırsa yaptıklarını boşa çıkarmayacağım, dedi. Onlar ki hicret ettiler, yurtlarından sürüldüler”. (Âl-i İmrân 3/193-194-195).

Hz. Peygamber (Allah'ın övgüsü O'nun ve ailesinin üstüne olsun) şöyle buyurdu: “Hüseyin'i (kabrini) bilerek ve hakkıyla ziyaret edenin Cennete gitmesi vacip oldu”. Ve şunu da buyurdu: “Hüseyin bendendir ve ben de Hüseyin'den. Hüseyin'i seveni Allah da sevsin”.

Hz. Peygamber bu nükteyi, Kerbelâ şehidinin (Hz. Hüseyin'in) şânında defalarca söyledi: “Kerbela'ya gitmiş kimsenin cehennem ateşiyle ne işi olur?!”.

Yâ Rabbi! Ne kadar çok suçum ve günahım olsa da, senin affın denizindeki bir damla bile ondan daha geniştir. Yâ Rabbi! Halimi, fakrımı ve muhtaçlığımı gören sensin. Gizli gizli yalvarışlarımı duyan da sensin. Ey yüce iyilik sahibi Rabbim! Hamd sana mahsustur. Dilediğin şekilde izin verirsin ya da engellersin. Yâ Rabbi! Yaratıcısın. Koruyucusun. Efendimsin. Sıkıntıda da rahatlığında da yalvarıp yakarışım sanadır.

Dini tamamlayıcıların / bütünleyicilerin nurlanmış yüce eşiklerinden... Allah'ın övgüsü hepsinin üzerine olsun.

Zâtiyle ve seviyesiyle hayrete düşüren Allah'ı tespih ederim. Aklın anlayışı, onun kemâlinin özüne yol bulamaz.

Onun kudsiyeti sahasını bize nazaran şöyle kıyasla: Bütün dünya kör kuyunun dibinde bir karıncadır (karınca hükmündedir).

Hamd, yücelerden daha yüce olan, eşi ve benzeri olmayan, kudretiyle her şeyi yaratan Allah içindir. O yüce şân sahibi Allah'tır. O'nun övgüsü ve selâmı Hz. Peygamber'e, vasilerine, Hz. Fâtıma'ya, iki torunu Hasan ve Hüseyin'e, Seccâd'a, Bâkr'a, Sâdık'â, Kâzım'a, Rızâ'ya, Takî'ye, Nakî'ye, Askerî'ye ve zamanın sahibi Mehdi'ye olsun. Allah'ın övgüsü hepsinin üzerine olsun.

Gelelim konumuza. Akıl sahiplerinin aydın gönüllerine, edep sahiplerinin sır dolu kalplerine gizli ve örtülü kalmaz ki bu kutlu vakitlerde Diyarbakırlı Keskin oğlu

Derviş Pîr Kulu Küçük Ali oğlu Derviş Musa, kendinden geçip yürümekle yollar aşındırarak hizmete gelmiştir. Başu gözü üstüne.

Kendisini temiz ve yüce atalarının kabrini öpme şerefiyle yani Garviyye Mur-tazaviyye, Hâriyye Hüseyniyye, Kâzımiyye Müseviyye, Cevâdiyye Takaviyye, Hâ-diyye Nakaviyye, Askeriyye Haseniyye ve sahibü'z-zamânın makamı, Kûfe Mescidi, Şems Mescidi ve kutsal mekânların tamamını öpmekle şereflendirdi ve (böylece) baş tacı oldu. Nurlu ve temiz kabirleri ziyaret etme şartlarını, yol yordam gözeterek, en güzel biçimde yerine getirdi. Bu kutsal yerler, duanın kabul edildiği yerler olması hasebiyle, İslâm padişahı hazretinin - Yüce Allah gölgesini bütün insanların üstüne kıyamet gününe kadar bâki kılsın - büyüklüğünün ebediliği ve görkeminin kalıcılığı hususundaki içten dualarını, gizli gizli (içten içe) dua ederek, gerekli saygı ve hürme-ti de göstermek suretiyle yerine getirdi. Müslüman kadın ve erkekler, iman etmiş er-kek ve kadınlar için de hayır duada bulundu, onların affedilmesini rica etti. İnsanların ve cinlerin peygamberi olan Hz. Peygamber'in torunu, iki cihanın değerlisi masum, mazlum ve şehit İmam Ebî Abdullâh e'l-Hüsey'nin mübarek ve kutsal kabirlerinde, yüce nakiplere ve ulu seyitlere hizmet etmekle şereflendi.

Onun yüzünde kabiliyet ve yetkinlik izleri görüldüğü / izlendiği için, seyit-liğin ve nakipliğin sığınağı, mutluluk ve yüceliğin tezgâhı, yüce fikirlerin sırrına vâ-kıf olmuş, seyitlik ve ihsan göğünün güneşi, nakiplik ve irfan göğünün güneşi yüce hazret Emir Seyyid Gıyâseddin'in - nakiplik günleri ve yüceliği kıyamete kadar bâki olsun - hizmetçilerinden oldu. Onu (Derviş Musa'yı) ona (Emir Seyyid Gıyâsed-din'e) bağladılar. Ona (Derviş Musa'ya) sofrâ, çerâğ, taş, kılıç, post, dikiş (bahye) ve bunlara bağlı ne varsa gönderdi. Emir Seyyid Gıyâseddin, onu kimya değerindeki bakışıyla seçkin ve gözde kıldı. Adı geçenin (Derviş Musa) hakkında övgüde bulun-du, dualar okudu. Onun tarikatının pîri Derviş Pîr Ahmed oldu. Derviş Ali ve Derviş Kasım'ın biraderleri oldular. Bu kazan kaynayan bereketli ravzada / ocakta fakirlerin ve düşkünlerin rızku temin edildi.

Hüneyn'de herkese nasip olan ne devlettir! Ne din ve dünya mutluluğudur, ne İlahî yardımdır!

Yüce seyitlerin, büyük nakiplerin, İslâm kadılarının, muteber âlimlerin, mol-laların, ümmet tabakalarına mensup olan ahaliden, Türk, Deylem, Arap ve Acem kavimlerinden, peygamberlik soyu ve velilik - imamlık ocağına sevgiyle bağlanan-lardan nice taifeler, yüce imamların eşiğini öpmeyi, oraları tavaf etmek suretiyle şereflenip baştacu olmayı değerli bulurlar, bunu hürmet sebebi ve ganimet sayarlar. Adı geçen kişiye hizmetkârlığın gereklerini ve hürmet etmenin âdâbını hakkıyla ye-rine getirirler. Onun dilediklerini yapmada ve isteklerini tamamlamada açık bir çaba gösterirler. Nimetlerinden, ikramlarından, hediye ve bağışlarından, arayıp sormala-rından haz duyup faydalanırlar. Bu ilahi yardımı anlamayı "İyiliğin karşılığı iyilik-

ten başka bir şey midir? (Kur’ân-ı Kerîm, Rahman 55/60)” buyruğu gereğince her iki âlemde mutluluk sermayesi bilirlir. “İyilik ederseniz kendinize etmiş olursunuz (Kur’ân-ı Kerîm, İsrâ 17/7)”, “Allah sana ihsan ettiği gibi sen de iyilik et (Kur’ân-ı Kerîm, Kasas 28/77)”.

Allah, iyilik yapanların iyiliğini boşa çıkarmaz. Bu dünya tarlasında iyilik ekersen iyilik biçersin.

Kim seyitlerin kabrini ziyaret edenlerle yoldaş olursa, şüphesiz onun yeri Cennet bahçesi olur.

Bunun tarihi 962 senesinin Rebülevvel ayı oldu. (Ocak / Şubat 1555)

Amelini Allah için yapan kimsenin mükâfâtı Allah tarafından verilir. Fakîr, Hasan ile Hüseyin’in soyundan Müsâid ibni Şerefiddîn e’l-Musevi Lutfullah.

Ya Rabbi! Sen beni insanlardan kuru, onlardan himaye et. Rabbinin rahmetine ve atalarının şefaatine umudu olan Sultân İdris e’l-Hüseyinî e’l-Musevî Lutfullah.

Allah bana yeter. Ya Rabbi!

Ey yardım isteyenlere yardımcı olan! Bana yardım et.

EK 4: H. Rebülevvel 962 / m. Ocak/Şubat 1555 Tarihli Hilâfet İcâzet-nâmesinin Trankripsiyonlu Metni

Bismillahirrahmânirrahîm

Rabbenâ innenâ semi‘nâ münâdiyen yünâdî li’l-îmânî en âminü’ bi-Rabbiküm fe-âmennâ. Rabbenâ fa’ğfir lenâ zunübenâ ve keffir ‘annâ sey-yi’âtinâ ve teveffenâ ma’a’l-ibrâr. Rabbenâ ve âtinâ mâ va‘adtenâ ‘alâ rü-sûlike ve lâ-tuħzinâ yevme’l-kıyâmeti. İnneke lâ-tuħlifü’l-mî‘âd. Fe’stecâbe lehüm Rabbühüm ennî lâ-uẓî‘u ‘amele ‘âmilin minküm min-zekerin ev ünşâ ba‘ züküm min-ba‘ zin fe’llezîne häcerü’ [ve uħricü’] min-diyârihim.

Ķâle Resûlullâh şalla’llâhu ‘aleyhi ve âlihi ve sellem: Men zâre’l-Ķüseyyn ‘ârifen bi-ħaĶķihî vecebet lehü’l-cennete. Ve eyzan Ķâle: Ķüseyyn minnî ve ene min-Ķüseyyni. Eħabbe’llâh men eħabbe Ķüseyynen Ķad eyzan.

İn nükte Resûl bârhâ güft

Der-şân-ı şehîd-i Kerbelâ güft

Ān-râ ki be-Kerbelâ güzârest

Bâ-âteş-i düzaheş çi kârest

‘Alî – Ķüseyyn - Aħmed (kenarlarda)

İlâhî! Le'in cellet ve cemmet hañî'atî fe-^çafvüke ^çan-zenbî ecellü ve ev-
sa^çu. İlâhî! Terâ hâlî ve fakrî ve fâkatî fe-ente münâcâtiye'l-hafiyete tesma^çu.
Leke'l-hamdü yâ ze'l-cüdi ve'l-^çulâ! Tebârekte tu'ñî men teşâ'u ve temna^çu.
İlâhî ve Hâllâkî ve Hırzî ve Mevlâyî! İleyke lede'l-e^çsâri ve'l-yusri efza^çu.

Mine'l-^çatebâti'l-^çâliyâti'l-münevverâti etemmü'd-dîn şalâvâtu'llâhî
^çaleyhim ecma^çîn.

Sübhâne men taḥayyare fî zâtihî sevâh

Fehm-i ḥired be-künh-i kemâleş ne-bürde râh

Ez-mâ kıyâs-ı sâhat-i ḳudseş çünân ki bûd

Mürî küned mesâhat-i gerdün zi-ḳa^çr-ı çâh

e'l-Hamdü li'llâhî'l-^çaliyyi'l-kebir ellezî leyse lehü şibhün ve lâ-naẓîre
ḫalaḳa'l-eşyâ'e bi-ḳudretihî ve hüve ^çaliyyü'l-ḳudsî ve's-şalâtu ve's-selâmu
^çale'n-Nebiyî ve'l-vaşiyî ve'l-Betül ve's-Sıbteyn ve's-Seccâd ve'l-Bâḳır
ve's-Şâdiḳ ve'l-Kâzım ve'r-Rızâ ve't-Taḳî ve'n-Nâḳî ve'l-^çAskerî ve'l-Meh-
dî-i şâhibü'z-zamân şalavâtu'llâhu ^çaleyhim ecma^çîn.

Ammâ ba^çd. Ber-zamâyir-i münîre-i erbâb-ı elbâb u ḫavâtır-ı müsteti-
re-i aşhâb-ı âdâb maḥfî vü maḥcüb nemâned ki der-în evḳât-ı ferḫunde-şâ^çât
Dervîş Mûsâ bin ^çAliyy-i Kûçek Dervîş Pîr Ḳulı bin Keskin-i Diyârbekrî zi-
ser-gerde ve ḳadem-zedende na^çleyn be-ḫıdmet âmede bi'r-re's ve'l-^çayn

ḫod-râ be-şeref-i takbîl-i ^çabbât-ı ^çâliyât-ı nâmiyât-ı zâkiyât a^çnî Ğar-
viyye Murtaẓaviyye ve Hâriyye Hüseyniyye ve Kâzımiyye Müseviyye ve
Cevâdiyye Taḳaviyye ve Hâdiyye Naḳaviyye ve ^çAskeriyye Ḥaseniyye ve
maḳâm-ı şâhibü'z-zamân ve Mescid-i Kûfe ve Mescid-i Şems ve cemî^ç-i
emâkin-i şerîfe müşerref ve ser-efrâz gerdânîd. Ve şerâyiñ-i ziyârât-ı ravaẓât-ı
muḫahharât-ı münevverât kemâ hüve tariḳuhâ ber-vech-i aḫsen be-cây âverd.
Ve çün in emâkin-i şerîfe maḫall-i isticâbet-i du^çâst der-taḳdîm-i merâsim-i
ed^çiye-i cehr hulûd-ı ḫaşmet ü nuşüb-ı übbehet-i ḫazret-i pâdişâh-ı İslâm -
ḫalledallâhu te'âlâ zıllehu ilâ-yevmi'l-ḳıyâm ^çalâ kâffeti'l-enâm - kemâl-i
sa^çy u ihtimâm be-cây âverd. Ve cihet-i mü'minîn ü mü'minât ve müslimîn
ü müslimât du^çâ-yı ḫayr goft ve âmurziş ḫ^çâst. Ve der-ravza-i muḳaddes ve
merḳad-i aḳdes-i sıbt-ı Resûlu's-şakaleyn ve ḫâdi'l-kevneyn e'l-İmâmu's-
şehîdî'l-mazlûmi'l-ma^çşüm Ebî ^çAbdi'llâh e'l-Hüseyn be-ḫıdmet-i sâdât-ı
^çizâm ve nuḳabâ-yı kirâm müşerref şüde. Çün ez-şafahât-ı vecenât-ı ü âşâr-ı
ḳâbiliyyet ü şalâḫiyyet meshûd bûd ḫuddâm-ı ^çâlî-ḫazret-i siyâdet ü neḳâ-
bet-penâh-ı sa^çâdet ü rif^çat-destgâh-ı ma^çâlî-intibâh mihr-i sipihr-i siyâdet ü
iḫsân âfitâb-ı âsumân-ı neḳâbet ü ^çirfân Emîr Seyyid Ğıyâse'd-dîn -ḫullidet

eyyāme neḳābetihī ve rif' atihī ilā yevmi'd-dīn - şūd. Ū-rā nisbet-i ū şūde ve süf're ve çerāğ ve seng ve tığ ve püst [ve] baḫye ve ānç'i bedīnhā müte'al-likest bedū ḫavāle nümūd. Ve ū-rā be-nazar-ı kīmyā-eşer maḫşuş u manzūr gerdānid. Ve Fātiḫa-i fāyiḫa ve du'ā ve tekbīr der-ḫaḫḫ-ı müşārun ileyh ḫ'ānd. Ve üstād-ı tarīḫat-i ū Derviş Pīr Aḫmed şūd. Ve birāderān-ı Derviş 'Alī ve Derviş Ḳāsım şūdend. Ve der-īn ravza-i müteberrike-i diğ-cūşī cihet-i fuḫarā vü mesākīn nümūd.

Çi devletī ki müyesser şev'd Hūneyn heme-rā

Zihī sa'ādet-i dūnyā vü dīn zihī tevfiḫ

Sebīl-i ecille-i sādāt-ı 'izām ve nuḳabā-yı kirām ve ḳūzāt-ı İslām ve 'ulemā-yı a'lām ve mevālī vü ehālī ve efrād-ı ṭabaḳāt-ı ūmem ve aşnāf-ı ṭavā'if-i Benī Ādem ez-Türk ve Deylem ve 'Arab ve 'Acem ez-muḫibbān u mütābī'ān-ı ḫānedān-ı nübüvvet ve dūdmān-ı velāyet ü imāmet ān ki iḳ-dām-ı müşārun ileyh-rā ki be-şeref-i ṭavāf ve 'atebe-būsī-i 'abbāt-ı 'āliyat müşerref ve ser-efrāz şūde mu'azzez ü mükerrrem ve muvaḫḫar u muḡtenem şumārend ve levāzım-ı ḫıdmetkārī ve merāsım-i ḫürmetdārī nisbet be-mümā ileyh be-taḳdīm resānend. Ve der-incāḫ-ı meṭālib ve is'āf-ı me'ārib-i ū sa'y-ı mevfūr be-zuhūr resānend. Ve ez-in'āmāt u ikrāmāt ve hediyyāt u 'aṭiyyāt ve tefāḫudāt maḫzūz u behremend gerdānend. İdrāk-i in tevfiḫ-rā be-mücib-i fermūde-i *Hel cezā'u'l-iḫsāni ille'l-iḫsān* ser-māye-i sa'ādet-i her dü serā dānend. *İn aḫsentüm aḫsentüm li-entūsiküm Ve aḫsin kemā aḫsena'llāhu ileyke.*

Ḫudā zāyi' nemī gerdāned ecr-i nīk-kārān-rā

Der-īn mezra' büved āri nikūkārī nikū kārī

Her ki bā-zāyir-i ravzāt küned hem-rāhī

Bī-şek ü şübhe büved ravza-i Rıdvan cāyeş

Ve kāne zālike fi tāriḫi şehr-i Rebī'u'l-evvel Sene 962.

Men kāne 'ameluhu li'llāhi kāne ecrühü 'ale'llāhi. e'l-Faḫīr Müsā'id ibni Şerefi'd-dīn ṭu' mehu'l-Ḫaseneyn e'l-Müsevi Luṭfu'llāh bihi.

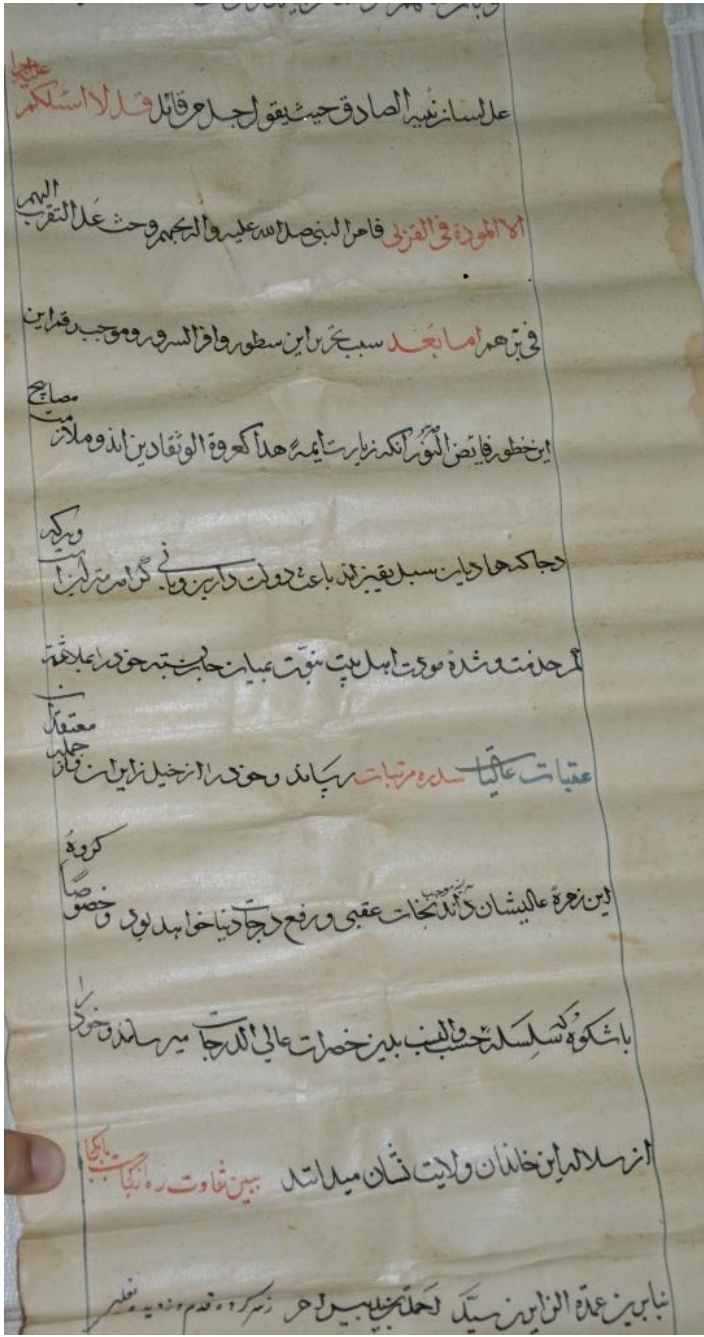
Rabbi ente şıktī fa'şamnī mine'n-nāsi. e'l-Faḫīrū'r-racī raḫmetuhū Rab-bihi ve şefā' atuhū ceddihi Sulṭān İdrīs e'l-Ḫüseynī e'l-Müsevi Luṭfu'llāh bihi.

Kenārda: Ḫasbī Allāh. Rabbī! Eḡışnī yā Ğıyāşe'l-Müstāğişin!

**EK 5: H. 19 Ramazan 954 / m. 2 Kasım 1547 Tarihli Şecerenâmenin
Fotoğrafları**



حَسْبُ الْاَوَّلِ السَّحَابُ وَالْاَوَّلُ النَّوْبُ
اَسْمَاءُ الَّذِي خَلَقَ الْاِنْسَانَ مِنْ طِينٍ وَجَعَلَ سَلَكَهُ مِنْ مَلَكَةٍ
مَاءٍ مَمِينٍ جَلَّ جَلَدُهُ وَعَظُمَ سُلْطَانُهُ لَا يَدْرِي كَمَا الْوَاغِيحُ حَقَّقَتْهُ
الْاَوَّلُ مَا كُنْتُ مَعْرِفَتُهُ وَمَا وَصَفَ نَفْسَهُ الْهَامُ اَحَدًا قَدَّمَ الْمَلِكُ وَالْمَلِكُ
لِكَيْفَ اَحَدٌ وَاشْتَرَيْكَ لَكَ وَالصَّلَاةُ وَالْمَدْعَى بِدِينٍ صَفِيحَةٍ
الَّذِي فَضَّلَكَ عَلَى جَمِيعِ خَلْقِهِ مِنْ لَهْلِ السَّمَوَاتِ وَارْضِ فَضْلًا
يَسْتَمُوا اِحْدًا لِيَلْعَنُوا صَفِ وَفَضْلًا بِرَأْسِ يَدَيْهَا وَعَلَى جَمِيعِ الْاَنَامِ
الْحُجَّةُ بِالْبَغْتِ اَيُّدِهِم بِالْاِمَامَةِ فَيَجْعَلُ لِكُلِّ حُجَّةٍ مِنْ اَرْضٍ مَبْدَعٍ مِمَّنْ
وَايَا فَضْلِهِمْ عَلَى سَائِرِ نَبِيِّهِمْ وَفَرَضَ عَلَى الْعِبَادِ مَحَبَّتَهُمْ فِي كِتَابِ النَّاسِ
عَلَى سَائِرِ نَبِيِّهِ الصَّادِقِ حَيْثُ يَقُولُ جِدْرٌ قَائِدٌ فَدَلَّ اَسْتَلْكُمُ
عَلَيْهَا
طَبَقُ
الْبَهْمِ



از سلاطین خندان ولایت شان میداند **بین ثنات و روایات**
نابین عده الزابین سید لعل خلیفه سیراحر زنگنه و قوم و سید شاهر
خدا بزرگ تفسیر تجمل و صفات مقدسه **عزیزه و خلیفه سکرین**
خودگی استانه مقدسه و روضه مطهره شاه سپاه شهادت زانما
سیم حاکمات ثمره شجره نبوت و اولاد حقیقه ولایت و نو جدقه اما
حج العجین سید الکونین و امام الحاقین **سرایه حیدر**
مالیکان حشر شیدا بر طریق و سره ترا صحیح است استعدایان
سلسله نسب خود ظاهر نماید و دعوی خود را ثبوت بر پاند بخند
استقامت و نقیای کرام مشرف و سرافراز کردن یدیه دعوی آسیای
بر طبق دعوی شیخه کداز قدیم مستمسک او بودا بران زین بود **صفت**
شاید طلب فزود شد عدل اطلب بموجب این کرم **ولا تکلموا فی**
بکلمه انا نام طلبه مولانا تاجی مدرس و ابی زهرا فزونی استانه تقد **و**

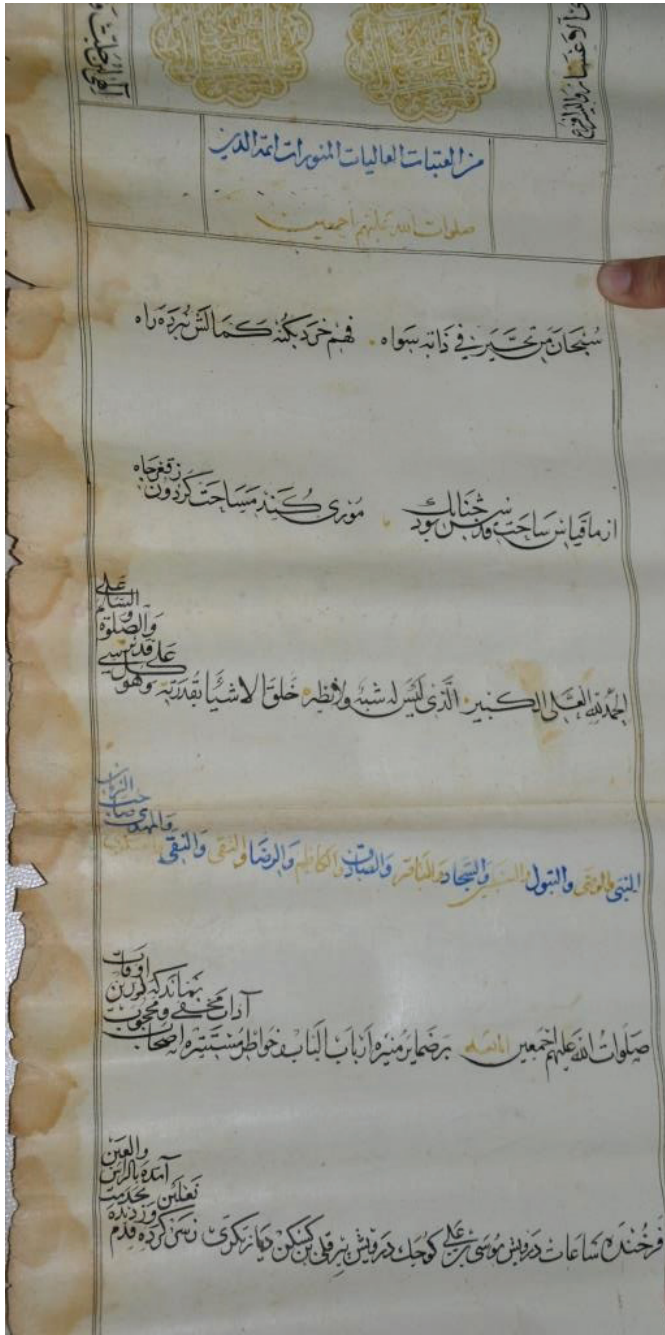
بر طبق دعوت شجره کما قدیم مستمسک او بود ابراز فرمود بر
شاهد طلب نموده شد عندا طلب بموجب این کرمه **ولا تکتوا الشراکة**
کتبها فانه تم قلبه مولانا تاجی مدرس والی ده دره فرزند استادان قدس
شهادت دادند که این شجره از سیدان کوریت و سیدان موی الیه کاشمش
امت و در خارج دیانت مشهور است بعد التقریر برین تقدیر مکتوب
سید احمد بن سید پیر احمد بن سید احمد بن سید نعمان بن سید حسن بن سید
بن سید حسین بن سید سیحان بن سید زاده بن سید محمود بن سید نعمان بن
اسمعیل بن محمد بن سید ابوالحسن علی بن سید ابوطالب الحنوفی بن سید
القنیت بن سید ابوالحسن محمد آقا زاهر بن سید عبداللہ ابو علی الاول بن سید
بن سید ابومحمد الحنوفی بن سید حیان اللجی بن سید جعفر محمد بن سید

اسماعيل بن محمد بن سيد ابوالحسن علي بن يحيى بن سيد ابوطالب الحسن القتيبي بن سيد
القتيب بن محمد بن سيد ابوالحسن محمد بن زاهر بن سيد عبيد الله ابو عبد الاول بن سيد
بن سيد ابومحمد الحسن بن سيد حيان بن علي بن سيد جعفر بن محمد بن سيد
بن سيد حيان بن لا صغر بن الامام الحسين بن علي بن ابي طالب بن سيد الخافق بن
الغليلين وهاشمي المشرقي بن زيد بن المغير بن حضرت ابي عبد الله الحسين بن
سيد الله الغالب ومظهر العجايب ومظهر الغرائب امير المؤمنين ^{المسلمين} وعضو
وقدوة الصديقين ابي الحسن علي بن ابي طالب بن عبدالمطلب بن هاشم
بن عبدمناف بلخي وجمه بحلوة ظهور سيد وبلد جبر قبول سوي
وظيفة ارباب دين ودولت واصحاب عز وكرمت انكروا صوي الين
مزار وكيه وكنك وخلفاه كمره مقدمه شريفش را معزز و مكرم
دقيقه از قبايق عترت و حرمت فزوك دارند بموجب حديث رسالت بناهي كمر

وقدوة الصديقين الحسن علي بن أبي طالب بن عبدالمطلب
بن عبدمناف بلين وجهه يملوه ظهروهم سيد و مدحهم قبول سويت
وظيفة ارباب دين ودولت واصحاب عز و مكن انكاد صوحى النبى
و غرار و كيب و شكر و خافاه كدمه قدومش راعز و مكر
دقيقه از قاي عرت و حرمت فزوكلاند بموجب حديث رسالت بناهي
عزراكر من ذيقه فدا كرتي و من اهانهم فقد اهانتي صدق رسول الله
و ركبه سيد بلين سلاله بطهاره ساند مقررت ارباب عقول
در صحت اسب او غايد و همه عالم او اسيد دانند و رعایت الامم
مستند
که ان الله لا يضيع اجر المحسنين
من اسن بن علي
وهو صبح النسب و
الحسين بن علي
الله الغني مستعد
الحسين
الكرامه
المشهور في كتب النسب وغيره
ان اصل النبي ابراهيم بن عبدالمطلب
له عقب ثم ازال الله وجه النسب
على الحسين فورا فورا فورا فورا
سلطان ابن ادرس القاسمي الموزوني
الكرامه له و اولاد

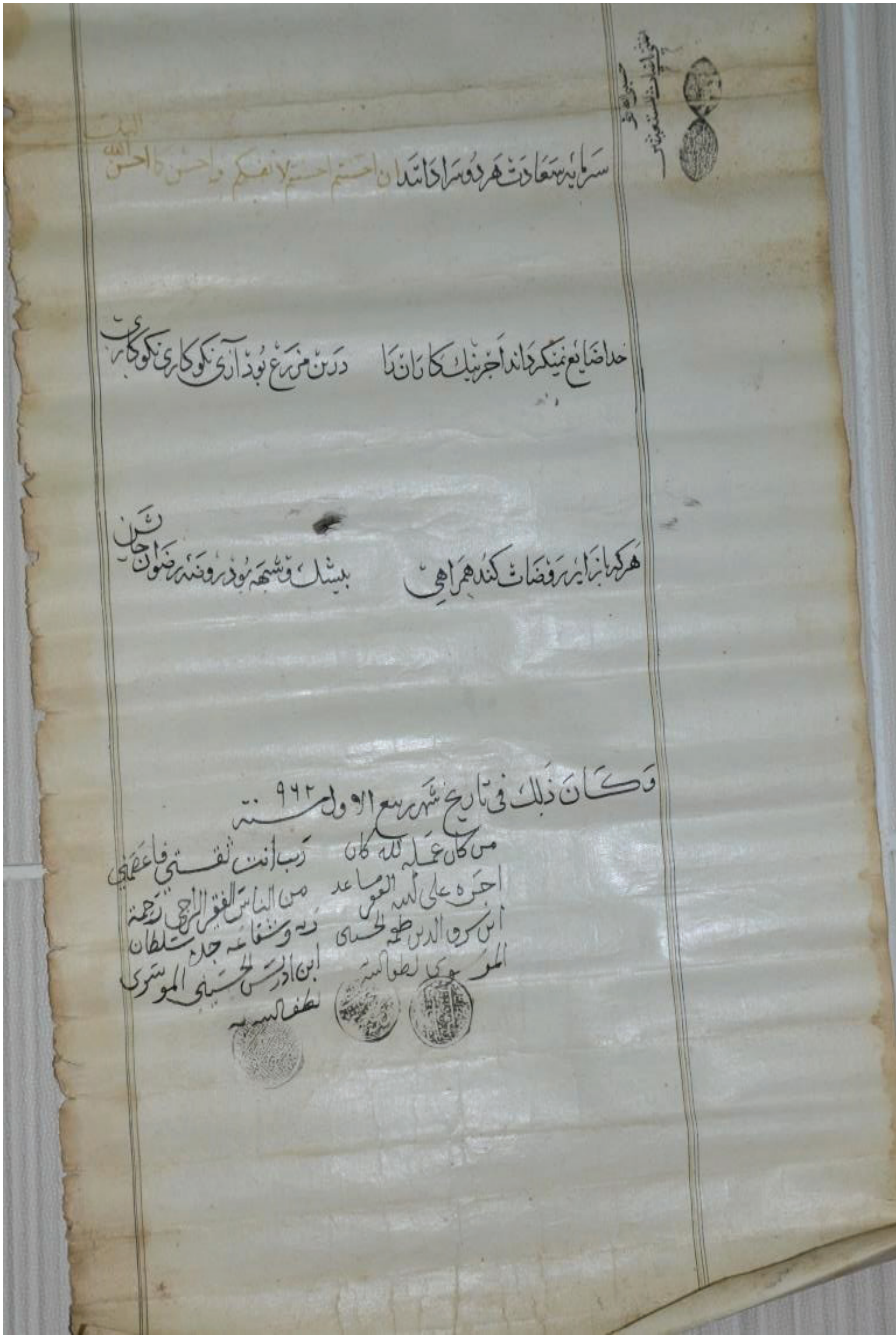
EK 6: H. Rebülevvel 962 / m. Ocak/Şubat 1555 Tarihli Hilâfet İcâzet-nâmesinin Fotoğrafları







سبیل جدیدی که عظام و نقای که از بر و فضاة اسلام و عکالی اعلام و مولای اهل بیت
و افاضت تقی است
طوائف حقیقه از ترک و بدلم و عبرت و عجم از بحران و متابعت کاندان نبوت و ذوق
و معنی
و مکرر و موقفا
مشائرا لینه که پیش از طوائف عتیبه نبوی عتبات عالیات شرف و سرفراز شده است
شمارند و لوازم خود تکبر و مایه حیرت داری سبب بموی الیه بنقدم سرساز
مطالبت
و درمحتاج
و اسعاف مبارک او سعی موفور و ظهور رسالت و از افعال و اکرامات و هدایات
و عطایات
و تقضیات
مخطوط و بهره مند کرد تا در این لوفیق را بموجب فرموده
الاستی
هل جز العنا
سسر لیه معادلت هر دو سزا دانسان استعاجتم لا عنکم و احسنه الله



سرای سعادت هر دو ساداتان احسن احسن امکم واحسن واحسن

خدا صانع نیکو داند آخر نیک کاران نا درین مزاج بود از نیکو کاری نیکو کاران

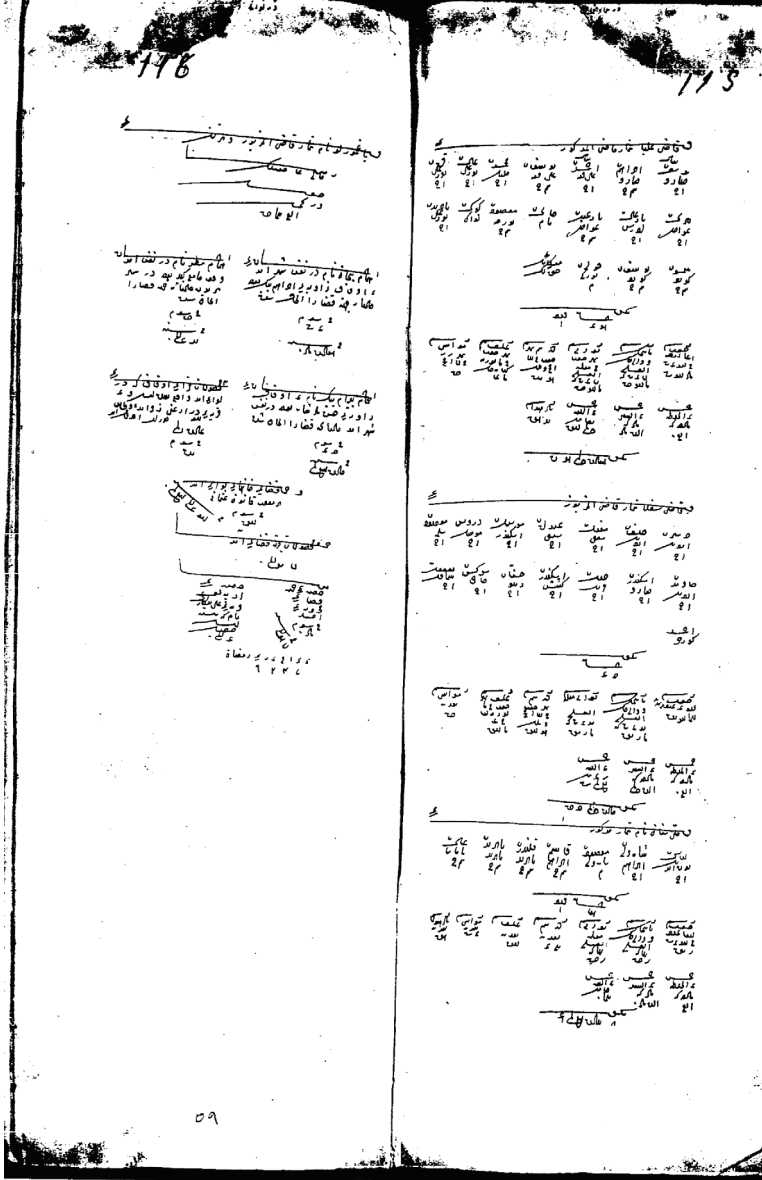
هر کجا بر آید وفات کند هر ای بیشک و ششم بود و صد و شصت و شصت

و كان ذلك في تاريخ شهر ربيع الاول سنة ٩٦٢

من كان عمله لله كان رب انفت نفسي فاعظمي
احقره على كده العوس من الناس الغفر الرجى رحمة
ان من الدر طوبى طوى نه وشفاعة جده سلطان
المو سوى لطفا كسه ابن ادرى المشي المورى
طفا كسه



EK 7: Başbakanlık Osmanlı Arşivi TD. 64 / m. 1518, Tahrir Defteri ss. 115, Kâdı-i Ulyâ Nahiyesi



ORTAÇAĞ İRAN'INI ANLAMAK: FİRDEVSÎ, NİZÂMÜ'L-MÜLK, SABBÂH VE HAYYAM

Ömer Soner HUNKAN*

Öz

Moğol öncesi ortaçağ İran'ını, her biri kendi alanında meşhur devrin dört sembol isim Firdevsî, Nizâmü'l-Mülk, Hasan Sabbâh ve Ömer Hayyam'ın biyografileri üzerinden irdelemeye çalışmak, bu dönemdeki İran imgesi hakkında hem bir fikir verebilir hem de siyasi tarihinin yoğunluğu içinde kaybolan olguları daha iyi anlamayı kolaylaştırabilir. Zira İran'ın İslâm öncesi geleneklerinin yeniden ihyası ve yeni fatihler yani Araplar ve Türkler karşısında İran'ın Fars milli hissiyatına sığınarak var olma mücadelesi, farklı alanlardaki bu şahsiyetleri ortak bir zeminde buluşturmaktadır. İşte bu makalede, Firdevsî, Nizâmü'l-Mülk, Hasan Sabbâh ve Ömer Hayyam'ı İran'ın milli bir değeri haline getiren ortak vasıflarının tarihi izleri sürülerek, biyografileri çerçevesinde bazı sonuçlara ulaşılmaya gayret edilmektedir.

Anahtar Kelimeler: İran, Firdevsî, Nizâmü'l-Mülk, Sabbâh, Hayyam

UNDERSTANDING THE MEDIEVAL IRAN: FERDOWSI, NIZÂM AL-MULK, SABBAAH AND KHAYYAM

Abstract

There are four symbol names in the medieval Iran. Each is well-known in their field. They are Ferdowsi, Nizâm al-Mulk, Sabbâh and Khayyam. Trying to examine Iran through their biographies can give an idea about the image of Iran in this period. On the other hand, the phenomena are lost in the depths of intense political history and more easily understood. Because again revival efforts of Iran's pre-Islamic tradition and Irans' desire to shelter Persian nationalism against the new conquerors Arabs and Turks, bring these personalities together on a common ground. This article aims to reach some conclusions by means of their biographies by tracing the common characteristics that make which makes Firdevsî, Nizâmü'l-Mülk, Hasan Sabbâh and Ömer Hayyam national values of Iran.

Keywords: Medieval Iran, Ferdowsi, Nizâm al-Mulk, Sabbah, Khayyam

Giriş

İran adının kökeni, Pehlevî diline dayanır. Daha eski şekli olan “Ariana” kelimesinden türemiştir. Bu, “Aryen” yani “Ârîler” veya “Aryalar” manasına gelen bir sıfattır. Bu nedenle Sâsânîlerin kendilerine “Erân ve Ânerân” dediklerine de rastlanır (Kramers 1997: 1013; Bakır ve Altıngök 2011: 382). Ortaçağ İslam kaynaklarında bu ad, İran diyarı anlamında “İran-şahr”, “İranyân” v.b. şekilde görülmektedir. Eski

* Doç. Dr., Trakya Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü, Edirne/Türkiye, osonerhunkan@trakya.edu.tr
DOI: 10.12973/hbvd.77.183

İran geleneklerini ihya eden *Şâhnâme* vasıtası ile halk arasında kullanımı yayılmıştır. Bununla birlikte, “İran” adı, ancak XIX. yüzyılın sonlarından itibaren Fars unsuru (*İrantyân*) ifade için bazı neşriyatta kullanılmaya başlanıldığı bilinmektedir (Kramers 1997: 1013). Ahameniler (M.Ö. 550 - 331), Partlar (M.Ö. 250 - M.S. 224) ve Sâsâniler (226 - 651) devletlerinin kuruluş ve değişen yayılım alanlarına uygun olarak ortaçağ İran coğrafyasını batısında yukarıda Hazar denizinin güney kıyıları ve aşağıda Basra Körfezi, doğusunda ise Merv ve Belh’i içine alan geniş sahalar şeklinde özetlemek mümkündür (Naskali 2000: 394-395; Hourcade 2000: 392).

Moğol öncesi ortaçağ İran’ını, her biri kendi alanında meşhur devrin dört sembol ismi Firdevsî, Nizâmü’l-Mülk, Hasan Sabbâh ve Ömer Hayyam’ın biyografileri üzerinden irdelemeye çalışmak, bu dönemdeki İran imgesi hakkında hem bir fikir verebilir hem de siyasî tarihinin yoğunluğu içinde kaybolan olguları daha iyi anlamayı kolaylaştırabilir. Zira, İran’ın İslâm öncesi geleneklerinin yeniden ihyası ve yeni fâtihter yani Araplar ve Türkler karşısında İran’ın Fars milli hissiyatına sığınarak var olma mücadelesi, farklı alanlardaki bu şahsiyetleri ortak bir zeminde buluşturmaktadır. Bu nedenle olmalıdır ki, meselâ, son üç isim için kendilerinden sonra henüz ortaçağ kapanmadan üçünü de bir araya getiren bir hayat hikâyesi dahi uydurulmuştur. Rivayete göre, Nizâmü’l-Mülk, Hasan Sabbâh ve Ömer Hayyam aynı hocanın öğrencisi oldular. Aralarından dünyada başarıya ve servete ilk ulaşanın diğerlerine yardım edeceğine dair birbirlerine yemin ettiler. Nizâmü’l-Mülk, Selçuklulara vezir olunca, diğer iki arkadaşı geçmişteki yeminlerini ona hatırlattı. O da her iki arkadaşına birer valilik teklif etti. Ömer Hayyam, makam yerine kendine bir maaş bağlanmasını istedi ve eğlence hayatının zevklerini tercih etti. Hasan Sabbâh ise bir taşra göreviyle merkezden uzaklaşmayı kabul etmedi ve sarayda yüksek bir makam istedi. Bu talebi yerine getirildikten bir süre sonra vezaret makamına göz koyunca, Nizâmü’l-Mülk için tehlikeli bir rakip haline dönüştü. Bunun üzerine Nizâmü’l-Mülk ona karşı bir komplo kurarak, onu Selçuklu Sultan’ın gözünden düşürdü. Hasan Sabbâh, şerefi yerlere serilmiş ve hınç hisleriyle dolmuş bir halde bunun intikamını almak için tekrar geri dönmek ve mücadelesine hazırlanmak üzere Mısır’a kaçtı (Lewis 1995: 35; Özaydın 1997: 347).

İran’ın bu üç önemli şahsiyetinin sadece doğum ve ölüm tarihlerine bakılması halinde bile aynı dönemde öğrencilik yapamayacakları ve dolayısı ile bu rivayetin bir yakıştırma olduğu hemen anlaşılır. İşte bu makalede, Firdevsî, Nizâmü’l-Mülk, Hasan Sabbâh ve Ömer Hayyam’ı İran’ın milli bir değeri haline getiren ortak vasıflarının tarihi izleri sürülerek, biyografileri çerçevesinde bazı sonuçlara ulaşılmaya gayret edilmektedir.

1. Ortaçağ'da İran ve Müslüman Araplar

İran'ın ortaçağı, esasında Hz. Peygamber'in Kısra (II. Hüsrev)'ya Abdullah b. Huzafe ile gönderdiği İslam'a davet mektubu ve aldığı cevap ile başlayan süreçte istemeyerek olsa da Farsların "şanlı" geçmişlerinden kopuşun getirdiği sarsıntıyı temsil eden yeni bir sahifedir. Mektupta şunlar yazılı idi: *"Rahman ve Rahim olan Allah'ın adıyla, Allah'ın Resulü Muhammed'den Farslıların büyüğü Kısra'ya- ... Hi-dayete tâbi olup Allah'a ve Resulüne iman eden, Allah'tan başka hiç bir ilah olmadığına ve Muhammed'in Onun kulu ve Resulü olduğuna şahadet edenlere selam olsun. Ben seni Allah'ın çağırıldığı davaya çağırıyorum. Ben bütün insanlara gönderilmiş ve onların hayatta olanlarını Allah'ın azabıyla korkutmak ve kâfirler üzerine (azap) sözü hak olmak üzere (Yâsîn, 36/70)' gönderildim. Onun için İslam'a gir ki esenliğe kavuşasın. Davetimi kabul etmeyip yüz çevirecek olursan bütün Mecûsîlerin günahı senin üzerine olacaktır"* (İbnü'l-Esir II: 199). II. Hüsrev mektubu okuyunca onu yırtarak parçaladı. Hz. Peygamber'e bu durum iletilince *"Onun da mülkü darmadağın olsun ve parçalansın"* diye buyurdu. II. Hüsrev İslâm'ı reddetme gerekçesini şöyle açıklıyordu: *"Bu kişi benim kölem olduğu hâlde bana nasıl olur da böyle bir mektup yazar?"* (İbnü'l-Esir II: 199). Aslında bu soru, Farsların hem bu dönemde hem de bütün ortaçağ boyunca bedevi Araplara bakışının genel bir özeti idi. Nitekim çok geçmedi ki, II. Hüsrev çıkan isyanda oğlu Şireveyh tarafından 628 yılında öldürüldü. Müslüman Araplar Halife Hz. Ebû Bekr döneminde İran'a karşı ilk harekâtını gerçekleştirdiler. Hz. Ömer devrine gelindiğinde İran'ın fethinin siyasi ve psikolojik başlangıcı, 637 yılında yapılan Kâdisiye savaşı oldu. Sâsânî hükümdarı III. Yezdicerd mağlup olarak devletinin siyasi ve iktisadi merkezi olan Irak'ı Araplara terk etmek zorunda kaldı. Sâsânîlerin başkenti Medâin (Ktesiphon) Arapların eline geçti. III. Yezdicerd 638'de Sevâd ile İran arasındaki Celûla'da bir kez daha mağlup oldu. Basra ve Kûfe'den yönetilen İran fütuhâtı karşısında III. Yezdicerd'in topladığı son Sâsânî ordusu Nihavend'de yenildi (642). Bu başarılar sonucunda kısa sürede Azerbaycan ve Irak-ı Acem Araplar tarafından feth edilmiş oldu. III. Yezdicerd çaresiz olarak İran'ın doğusuna Merv'e kaçtı. Araplar süratle mahalli direnişleri kırarak Fars, Kum, Kâşân, İsfahan, Tûs, Herât, Rey, Nişâbûr, Merv ve Mervu'r-rûz gibi önemli merkezleri feth ve Merv'de III. Yezdicerd'in öldürülmesi ile de Sâsânî devletine son verdiler (651). Bu fetihler o kadar hızlı cereyan etti ki, Müslüman Araplar daha Hz. Osmân'ın son yılı 656'ya gelmeden İran'ı baştan sona kat ederek doğuda Belh vilayeti dâhil olmak üzere Ceyhun nehri boylarına ulaşmış bulunuyordu. Şu halde, Hz. Peygamber'in II. Hüsrev'in Yemenli elçilerine söylediği rivayet edilen *"Benim dinim ve egemenliğim Kısra'nın ülkesine ve ayakların bastığı her noktaya varacaktır."* sözünün gerçekleşmesi uzun sürmemiştir.¹

Müslüman Araplar, İran'ı her ne kadar çeyrek asrı bile bulmayan bir süre içinde fethetmişse de İslam'ın bütün İran'da yayılması ve kabul görmesi birkaç asrı buldu. Gilân, Deylem ve Elburz dağlarındaki bazı bölgeler uzun süre alınamadı. Arap-

lar, hâkim oldukları yerleri her yıl belli bir miktar vergi karşılığında eski sahiplerine bıraktılar. İslam'ı kabul edenler bu vergiden muaf tutuldular. Öte yandan İranlı askerî ve idarî sınıfın mensupları zamanla Arapların hizmetine girdi. Bu arada İran'ın batısından doğusuna kadar önemli şehirlere Arap kabileleri iskân edildi ve buralara ordugâhlar kuruldu. Hudut bölgelere cihat etmek için gelen gaziler yerleşti. Bundan başka Irak'ta barınamayan Hâricî ve Şii Araplar da İran'a göç etmeye başladı. Buraya kadar ifade edilmeye çalışılan aslında Müslüman Arapların İran ile artık kaynaşmaya başladığıdır (Özgüdenli 2000: 396). Bununla birlikte, Zerdüşt İran nasıl Müslüman oldu? sorusuna verilen cevaplar ve buradan çıkarılan sonuçlar hala ideolojik bakış açılarını besleyen tartışmalı bir konudur. Burada iki karşıt görüş ön plana çıkmaktadır. Birinci görüş, Zerdüştlere kılıç yolu ile dinden döndürüldükleridir. Buna göre, İran'ın maddî ve manevî her şeyi Araplar tarafından ezilip geçildi. Din, dil, yazım, adet ve gelenekleri farklı bir yola girdi veya bütünü ile kaldırıldı. İkinci yani karşıt görüş, Arapların ehl-i kitap olan gayri Müslimlere (buna Zerdüşlük de dâhil) karşı uyguladığı göreceli hoşgörü yaklaşımının bir sonucu olarak eski İran'ın (maddî ve manevî) gücünün kolayca erimesidir (Stepaniants 2012: 92). Mesela, Arap fâtipler Zerdüşt bir kasaba ile yaptıkları anlaşmada şöyle der: “Siz güvendesiniz, cizye ve haracınızı (vergilerinizi) ödediğiniz sürece bizim üzerimize düşen bu anlaşmayı muhafaza etmektir” (Stepaniants 2012: 93).

Esasında her iki görüşü destekleyecek argümanlara İran'da İslâm'ın ilk üç asrında rastlamak mümkündür. Nitekim bu süreçte Zerdüştlere ehl-i kitaptan addedilmişler ve zimmiler olarak görülmüşlerdir. Buna bir de İslâm'ın farklı sosyal tabakalar arasındaki ayrımcılığa karşı dik duruşu, İran'da İslâm'ın geniş kitleler arasında hızla yayılmasını kolaylaştırdı. Zira Zerdüşt Sâsânî devletinin son dönemlerinde Şehinşah (Kisra), Zerdüşti ruhbanlar ve toprak aristokratları (dihkanlar) ülkedeki gücün bütününe temsil ediyorlardı ki, bu üçü otoritelerini fazlası ile suiistimal etmişler, fakirlik ve sefaletin derinliklerine batan kitleler yani halk ise acımasızca ezilmişti (Stepaniants 2012: 993-94). Şimdi, ihtida eden geniş halk kitlelerinin girilen yeni İslam dairesinde karşılaştıkları temel sorun, Emevîlerin izlediği Arap ve ekonomi merkezli yönetim anlayışları idi. Hâlbuki İslâm'ın takva ile sınırlandırdığı kişiler arasındaki derece ölçütü gayet açıktı. Dolayısı ile Müslüman İranlı halkın, kendilerinin maddî menfaat için ihtida etmiş ve her an irtidat edebilecek bir Arap mevalisi (kölesi) statüsünden veya muamelesinden artık kurtulmak istediği besbelli idi. Bunun için gereken şartlar da çoktan oluşmuştu. Emevîlere karşı ilk hareket, mevali nüfusunun yoğun olduğu İran'ın doğusunda Horasan'da başladı. Öteden beri halifelîği ele geçirmeye çalışan Abbâsî ailesi bu gayri memnunlar kitlelerini on iki nakîb ve bunlara bağlı yetmiş dâî ile örgütledi. Kûfe'de bir köle (mevlâ) olan Horasanlı genç Ebû Müslim, Abbâsî ailesinin hizmetine girdi ve hareketin öğretisi ile yetiştirildikten sonra 745 yılında vekil olarak Horasan'a gönderildi (Yıldız 2000: 71-78; Yıldız 1998: 32; Wel-

lhausen 1963: 236-237; Yiğit 1995: 101). Bu arada Hz. Ali'nin oğlu Hz. Hüsey'nin, son Sâsânî hükümdarı Yazdicerd'in kızı Şahbânu ile evlenmiş olması, İranlıların İslâm'a girmesinde önemli rol oynamış, Hz. Hüsey'nin ve Şahbânu'nun torunlarına daima eski Sâsânî hükümdarlarının halefleri ve milli geleneklerinin varisleri gözü ile bakmışlardı. Onların Hz. Ali soyuna olan bu büyük milli-manevi bağlılıkları, Şîa'nın İran'da pek çok taraftar bulmasında önemli rol sahibi olmuştu (Arnold 1982: 212; Yıldız 2000: 34). İşte İran'da azımsanmayacak bir nüfusa sahip olan gayri memnun bu Şiiler de Abbâsî ailesinin başını çektiği ihtilale destek verdiler (Yıldız 2000: 32-34; Wellhausen 1963: 246).

İran'ın doğusunda Ebû Müslim, Merv başta olmak üzere Herât, Nesâ, Ebîverd ve Nişâbûr'u ele geçirdi (748). Batısında ise hareketin diğer temsilcisi Kahtabe ve oğlu Hasan, Rey, Hemedan, Isfahan ve nihayet Irak'ta Kûfe'yi aldı. Burası, ihtilal hazırlıklarının gizli olarak ilk başladığı yerd. Artık alenen harekete geçildi ve daha başlangıçtan beri Şiiler ile birlikte hareket ediyormuş görünen Abbâsî ailesi, Hz. Ali evladı taraftarı olan Ebû Seleme'yi Horasanlıların desteği ile saf dışı etti. 28 Kasım 749 Cuma günü Kûfe Câmii'nde Ebu'l-Abbâs'a biat edildi ve Sünni Abbâsî hilafeti (749-1258) başlamış oldu (Yıldız 1998: 34).² Ülkenin başkenti, Şam'dan Bağdad'a taşındı. Bu, aynı zamanda eski Yunan veya Bizans tesirinden uzaklaşma ve daha çok İran tesiri altına girme anlamına da geliyordu. Artık İranlı mevali ile Araplar arasında fark kalkmış, hatta mevali Araplara karşı üstünlük dahi kazanmıştır. Merkezî bürokraside üst makamları İranlılar elde ettiler. Bermekî vezir ailesi bunun tipik bir örneği idi (Yıldız 1998: 34; Wellhausen 1963: 264). İran sahasında ise mevaliden yerel hanedanlar oluşmaya başladı. İran'ın doğusunda Horasan'da Tâhirîler (821-873), Horasan ve Mâverâünnehr'de Sâmânîler (819-1005) ve Sistan'da Saffârîler (867-1003), batı İran ve Irak'da Büveyhîler (932-1062) ile orta ve batı İran'da Kâkûyîler (1008-1051), Kuzey batı İran'da Hazar'ın güneyinde Taberistan ve Gurgan'da Ziyârîler (927-1090) hüküm sürdüler (Bosworth 1980: 117-130).

Gayri Arap yani mevâlîye dayanan Abbasîler, daha çok geçmeden 755 yılında ihtilalin Horasanlı kahramanı Ebû Müslim'i öldürdüler. Bunun siyasi ve dinî sonuçları Abbâsîleri bir hayli uğraştırdı. Ebû Müslim'in etrafında birleşenlerin ortak tarafı Emevî karşıtlığı idi. Dolayısı ile Sünnî Abbâsî hilafetinden kendini dışlanmış hissedilen ve Emevîlerin yıkılması ile umduğunu elde edemeyen heretik veya râfîzî çevreler ile İran'da köşede bucakta kalmış hala hatırı sayılır bir nüfusa sahip Mecûsîler, ortak düşmana karşı birleştiler. Ebû Müslim'in intikamını almak bahanesi ile bazen heretik İslam kisvesi altında bazen de doğrudan Zerdüşti görünümünde bir dizi kalkışmalara giriştiler. Genel olarak el-Mübeyyize (beyaz elbiseliler) denilen bu asilerden biri Zerdüşti Sinbâd, Nişâbûr'da isyan etti ve oradan Rey'e gelerek şehri ele geçirdi. Ancak kaçtığı Taberistan'da yakalanarak öldürüldü. Bir diğer şahsiyet Ebû İshak et-Türkî, Mâverâünnehr'de ayaklandı. Ancak isyan kısa sürede Baraz'ın idaresinde Ho-

rasan'a sığırdı. Bu sırada öldürülen Horasan valisinin halefi Abdu'l-Cabbâr da ona katılınca iş büyüdü. İsyân 759 yılında zorlukla bastırılabilirdi. Diğer taraftan Herat, Bâdgîs ve Sistân taraflarında ayaklanan Üstâzsis esir edildi. Ancak Horasan'daki kal-kışmanın en tehlikelisi Mukanna (Peçeli, Maskeli) isyanı idi. 789 Yılında Oğuzların da yardımı ile güç bela bastırılabilirdi (Kurt 1998: 204-208; Yıldız 1998: 36; Özgü-denli 2000: 396).

Bu isyanlar Abbasiler tarafından eski İran dinini yeniden ihya etme çabası olarak algılandı ve gayri Müslimlere verilen zımmî statüsü Zerdüştlere kaldırdı. Onların tapınakları ve kutsal ateş mabetleri imha edildi. Ayrıca "*Dîvânü'z-Zenâdika*" adı verilen bir müessese dahi kuruldu (Stepaniants 2012: 95; Yıldız 1998: 36). Artık onlar için yer altına inmek ya da meşru çevreler içinde kimliklerini gizleyerek davalarını gütmekten başka çare kalmadı. Onları sıkı takip etme görevi ise yine Abbâsi iktidarı ile uzlaşan İran asıllı yerel hanedanlara bırakıldı. Nitekim İran'ın doğusunda Horasan ve Mâverâünnehr'de Tâhirîler ve Sâmânîler nezdinde Sünnî İslâm güçlü bir şekilde temsil edildi. Onlar, yerleşik İranlı ve Arap unsurların yanında büyük toprak sahipleri dihanlar ile askerî sınıflara bahşettikleri iltifatların yanında halkın menfaatlerini korumaları, ziraat ve imarı teşvik etmeleri, bilgin ve şairleri himayeleri vasıtası ile İslâm'ın doğu vilayetlerinde sağlam bir şekilde tutundular (Bosworth 1980: 125-128). Bölgede oluşan refah seviyesi eski İran geleneklerine olan nostaljik özlemi arttırdı. Sâmânîler saraylarını, sadece geleneksel Arapçanın öğretim merkezi değil, aynı zamanda yeni Fars dili ve edebiyatı rönesansının da merkezi yaptılar. Böyle bir ortamda en eski İran devletlerinden itibaren Sâsânîlere kadar geçmiş bütün tarih, kültür ve medeniyeti edebî alanda yeniden derleme gayretine girdiler. Hatta Türk olması daha muhtemel olan Sâmânî hanedanı kendini Sâsânî hükümdar silsilesine bağlamakta beis görmüyordu (Barthold 1984: 44-45; Bosworth 1980: 127-128; Usta 2013: 64-65). Bütün bunlar, Firdevsî'nin meşhur eserini yazması için gerekli malzemeyi temin edecek bir çevreyi çoktan yaratmıştı.

Batı İran'da şartlar biraz farklı gelişti. X. asrın başlarında Hazar denizinin güney batı köşesindeki Deylem'in geri ve uzak kalmış dağlık bölgesinde halkın önemli bir kısmı geçimini gurbette Abbâsi hilafetine olduğu kadar diğer bazı yerel yönetimlere de ücretli askerlik yaparak temin etmekte idi. Bunlar arasında öne çıkan komutanlardan Merdâvic b. Zîyâr, Sâmânîlerin içinde bulunduğu siyasi şartlardan istifade ederek merkezi Rey olmak üzere Gürgân ve Taberistan'da Ziyârîler devletini kurdu. Onlar da kendilerinin Sâsânî hükümdarları neslinden geldiklerini iddia ederlerdi. Bu arada meşhur farsça *Kâbûsnâme*, Ziyârî hükümdarı Keykâvus b. İskender b. Kâbûs tarafından yazıldı. Buharalı İbn Sinâ (980-1037) ve Hârizmlî Bîrûnî (973-1061) gibi büyük şahsiyetleri bir süre himaye eden Ziyârîlerin, en azından Türk tâbiyetine girdikleri dönemde Sünnî İslâm'ın Deylemli temsilcileri oldukları bilinmektedir (Bosworth 1980: 117-118; Merçil 2013: 498-499). Bununla birlikte Zerdüştilerin

en güvenilir sığınağı durumundaki Deylem bölgesi, coğrafi konumu nedeni ile ilk İslam fetihleri sırasında alınamamış olduğundan ancak X. asrın ilk çeyreğine doğru İslam'ın muhalif kanadı Şîa'nın tüccar sûfi kılığındaki dâileri vasıtası ile İslam'a girebildi (Arnold 1982: 213). İşte Sâsânî şehinşahlarının soyundan geldiği rivayet edilen Deylemli Şîi Büveyh'in oğulları önce Ziyarîlerin hizmetinde yer aldılar ve çok geçmeden Hazar'ın güney topraklarının bir bölümü ile Cibâl, Fars, İsfahan, Şîrâz, Kirmân ve Huzistan'ı içine alacak şekilde batı ve güney İran'a sahip oldular. Ardından Irak'a yöneldiler ve 945 yılında Büveyhî kardeşlerden Ahmed, Abbâsîlerin başkenti Bağdâd'ı ele geçirdi. Şimdi İranlı hanedan, bir "Ateşgede" olarak kaybetmiş oldukları Sâsânîlerin eski başkenti Medâin'in otuz km. kuzeyindeki Bağdâd'a, dört asır sonra Şîi Müslüman kimlikleri ile yeniden hâkim unsur olarak girmiş oldular. Deylemli Büveyhîler Şîi itikadın mutedil kolu olan "İsnâ Aşariyye" yani "On İki İmam" inancına mensup idiler. Dolayısı ile Mısır'daki Şîi Fâtîmî hilafetinin Şîa'nın "İsmâiliyye" kolundan olması sebebi ile onlara mesafeli kaldılar ve Sünnî Abbâsî hilafetini ellerinde buna karşı bir koz olarak tutmayı siyasetlerine uygun gördüler. Artık, Abbâsî hilafeti fiili olarak ehemmiyetini kaybetti ve dünyevî hâkimiyet "emîrül-ümerâ" unvanı ile taltif edilen Büveyhî hükümdarlarına terk edildi (Merçil 1992: 496-497). Bu şartlarda kuzeyde Deylem dağlık bölgeleri, bu kez muhalif koyu Şîi ve İsmâiliyye dâilerinin propaganda alanı ve sığınağı haline yavaş yavaş dönüşürken, yaklaşık bir buçuk asır sonra Hasan Sabbâh'ın buraları kendi hareketine merkez yapmasına sebep olacak unsurlar da şimdiden oluşmaya başlamış oluyordu.

2. Ortaçağda İran ve Müslüman Türkler

Abbâsî hilafeti İranlı askerî ve sivil bürokrasinin artan baskısı karşısında bilhassa IX. asrın başlarından itibaren onları bir taraftan tasfiye ederken, diğer taraftan yerlerine Türk gulâmları yerleştirmeye başladı. Türklerin gerek halifelere itaatlerindeki kusursuzluk, gerekse askerlikteki üstün yetenekleri ile muhtelif isyanları bastırmakta gösterdikleri maharet, onlara olan teveccühü arttırdı. Türklerle özel bir sempati duyan Mutasım (833-842)'in hilafeti devrinde artık Türklerle birlikte anılan Abbâsîlerde "Sâmerrâ" dönemi (836-892) başlamış bulunuyordu. Halife Mutasım'ın muhafız kuvvetleri Afşin, Aşnas, Hakan, Urtuc, Vasif, İnâk, Boğa el-Kebîr ve diğer Türk komutanların idaresindeki Türk askerlerinden müteşekkil idi. Onun dönemindeki sayıları kaynaklardaki muhtelif rakamlara nazaran yirmi beş bin civarında olduğu tahmin edilmektedir. Hilafetin yeni başkenti Sâmerrâ'da kendilerine tahsis edilen mahallelerde Türk eşleri ve çocukları ile birlikte yaşıyorlar ve hususiyetlerini kaybetmemeleri için başka unsurlara karışmaları mümkün mertebe önleniyordu. Abbâsîler hizmetindeki bu Türk askerleri, Bizans'a karşı Anadolu'da gaza ve fetihlerde, dinî ve siyasî iç karışıklıkların bastırılmasında ve yerel hanedanlarla mücadelede kullanıldılar. Ayrıca devletin taşra teşkilatında valilik, merkezde ise vezirlik ve hâciblik gibi idari görevler de verildi. Bütün bunlar Bizans'a karşı üstünlük

sağlanması, iç isyanların başarı ile bastırılması ve yerel hâkimlerin merkezi otoriteye daha sıkı bağlanması başarı getirdi. Bu şartlarda İran'daki yerel hâkimler Abbâsîlerin Türk gulâmlar vasıtası ile kendi üzerlerinde oluşturduğu baskıya, onlar da aynı metotla karşılık verdiler ve kendi askeri teşkilatlarına çok sayıda Türk gulâmı dâhil ettiler. Böylece birden bire Maverâünnehr'den bütün İran'a, hatta Irak'tan Mısır'a kadar olan geniş sahalarda Türk askerî bürokrasisi hâkim unsur olarak ön plana çıktı. Orta Doğu'da Türklerin bu yükselişinden ilk rahatsız olan yine Abbâsîler oldu. Zira, Abbâsî halifeleri üzerinde zamanla Türk komutanların vesayeti hâsıl oldu. Tahtından indirilen veyahut öldürülen Abbâsî halifeleri birbirini takip edince, 890 yılında başkent yeniden Bağdâd'a taşındı. Türklerin yönetimden tasfiyesi hızlandı ve X. asrın başlarında artık etkisini tamamen kaybetti. Yerine alternatif olarak getirilmeye çalışılan diğer milletlerden teşkil edilen ücretli askeri sınıflar bu boşluğu dolduramadı. Sonuç olarak, zayıf düşen Abbâsî hilafetinde İran'ın doğusundaki Sâ mânîler ve Hârîcîlerin sığınağı olan Sistan'da Sâffârîler hukuken hilafete bağlı kalmakla birlikte fiilen bağımsız hareket etmeye başladılar. İran'ın batısında ise Büveyhîler 945 yılında savunmasız Abbâsî hilafetini tahakkümleri altına aldılar. Fakat Türk gulâmların, Abbâsîler üzerinde kaybolan etkisine karşılık, onların İranlı yerel hanedanların hizmetindeki sayıları gün geçtikçe artıyor ve güçleniyorlardı.³

İran'ın da içinde bulunduğu Orta Doğu'da bütün bunlar yaşanırken, Seyhun ötesinde yani Orta Asya'da X. Asra gelindiğinde İslâm'ın ve İranlıların kuzey doğusunu çepeçevre kuşatan Türkler arasında İslâm adeta birbiri ardına yükselen dalgalar halinde yayılıyordu. Zira, X. asrın başlarında İslâm, Sünnî Sâ mânîlerin komşusu Türk Hakanlığı (Karahanlılar) coğrafyasında batıda Seyhun boylarından doğuya doğru yavaş yavaş taban tutmaya başlamıştı. Abbâsîler ve Sâ mânîlerin askeri seferlerinin yerini İslâm'ı tebliğ için gerekli donanıma sahip kurumsal yapıları ve buradan yetişen Müslüman sûfi vaizleri alırken, bürokrasisini teşkil eden unsurlar da soyca Seyhun ötesindeki Türklere yabancı değildi. Diğer taraftan ipek yolu güzergâhının geçtiği Türk Hakanlığı'nın siyasî istikrarı, zengin Müslüman tüccarların ülkenin bir ucundan öbür ucuna kadar rahatça dolaşmalarına izin veriyordu. Onların bozkırlara inşa ettikleri ribâtlarda tüccar görünümlü Müslüman sûfi vaizlerin sattıkları İslam medeniyetine ait ürünler, atlı çoban veya konar-göçer Türk boylarına Allah'ın birliğine inanma karşılığında vaad edilen cenneti (medeniyeti) anlamayı kolaylaştıran bir model sunuyordu. Kitabî bir dine mensup olmayan atlı çoban Türk boylarının sosyal ve ekonomik yapılarında dinin rolü ve bağlayıcılığı, yerleşiklere göre çok daha zayıftı. Daha iyi bir hayat ümidiyle din değiştirmelerinde, geride bırakmak zorunda kalacakları bir ekonomik menfaat ya da örgütlenme söz konusu değildi (Hunkan 2007: 117). Ticaret için geldikleri sınır şehirlerinde onlarla birlikte yaşamayı tecrübe etmişlerdi. Halkının geçiminden sorumlu boy beylerinin ise siyasî hedefleri İslam dairesi ile bütünleşmeyi zorunlu kıldığı durumlarda taşlar yerine tam manası

ile oturmuş oluyordu. Öyleyse, Seyhun ötesinde Türkler arasında toplu ihtida yani kitlesel olarak İslâm'a girme haberlerinin İslam kaynaklarında yer bulmaya başlaması normaldi. Kısaca, İslâmlaştırılan ve İslâmlaşan açısından şartlar geçmiş asırlara göre artık çok daha müsaitti. Nitekim daha XI. asrın ortasında Seyhun boylarındaki Türkler yüz binlerle ifade edilen sayılarda İslâm'a girmiş bulunuyordu (Hunkan 2007: 115-117).

Böyle bir ortamda, hükümdarlık hakları gasp edilmiş iki farklı ülkeden iki asilzadenin yani Balasagun merkezli Türk Hakanlığı'ndan Satuk Tegin ile onların Buhara'dan yönetilen İranlı komşusu Sâmânî devletinin emirlerinden Ebû Nasr Sâmânî'nin Kaşgar'ın Artuç beldesinde buluşmalarının Türk ve İslâm dünyası açısından olduğu kadar İran'ın geleceği açısından da önemli sonuçları oldu. Zira mürşit mertebesinde tüccar görünümlü bir mutasavvıf, fakih ve emir vasıflarına sahip Ebû Nasr Sâmânî vasıtası ile ihtida ederek Müslüman olan Satuk Tegin, 921 yılında gâzilerin de desteği ile Türk Hakanlığı'nın güney batıdaki ikinci merkezi Kaşgar'ı İslam adına fethederek hakanlığın batısına Buğra Han ve Kara Hakan unvanları ile hâkim oldu. Satuk Buğra Han 955 yılında vefat edince yerine geçen oğlu Baytaş Arslan Han 960 yılında bütün Türk Hakanlığı ülkesini İslam şemsiyesi altında tek bir çatıda birleştirdi. Huzurunda bulunan fakihlerden el-Kelamati'nin de katkıları ile o yıl iki yüz bin hırkah (büyük çadır) halkı Müslüman oldu. Yeni Müslüman Türk Hakanlığı (Karahanlılar)'nın İslâm'ı yaymak için doğuya doğru genişlemesi beklenirken, onlar eski Türk politik geleneğine bağlı kalarak Batı'ya yani Mâverâünnehr ve İran topraklarına yöneldiler. Eski putperest kimlikleri ile kaybettikleri Mâverâünnehr'i şimdi İslam kimlikleri almak ve oradan tarihi Ceyhûn nehri sınırını aşarak İran'ı fethetmek istiyorlardı. Zira bu toprakların İranlı hâkimi Sâmânîler her ne kadar Sünnî İslâm'ın temsilcisi olmuş olsa da artık son uygulamaları ile halkın gözünden düşmüş, muhteris hatta dinden uzaklaşmış addediliyordu (Hunkan 2007: 118-127).

960 yıllarında Türk Hakanlığı'nın ilk hücumlarına Seyhun nehrinin batısında maruz kalan Sâmânî ülkesinin koruyucuları olarak ortaya çıkanlar ise yine bu ülkede yetiştirilmiş Türk gulâmların önde gelen siması Alp Tegin ve askerleri idi. Sâmânî sarayındaki katlanılamayan nüfuzu karşısında ülkeden uzaklaştırılan Alp Tegin hayatının geri kalanını Hindistan'da gaza yapmaya adanmıştı. Bunun için gittiği Gazne'de Gazneli devletini kurdu. Artık, Sâmânîleri Türk Hakanlığı'ndan koruyabilecek yeni güçlere ihtiyaç vardı. O da Hârizm'i doğusundan çevreleyen Oğuz Yabgu devletinden 985 yılında kopup Sâmânî ülkesindeki Buhara ve Semerkand yaylalarına gelip yerleşen Selçuk Bey ve ona bağlı kalabalık Oğuz grupları oldu. Selçuk Bey çok geçmeden yeni siyasî ve ekonomik şartların belirlediği gerçeklere vakıf olarak, hem kendisi ve hem de maiyetindeki Oğuzlar İslâm'ı kabul etti. Sâmânîleri bir taraftan Oğuz Yabguluğu'na diğer taraftan da Türk Hakanlığı'na karşı savunarak kendisine bahşedilen yeni yurtlarının karşılığını Sâmânîlere ödemeye çalıştı. Ancak bunlar yeterli ol-

madı. Türk Hakanlığı'nın batısını yöneten Buğra Han Hârûn, geçmişte Sâmânilerin dayanağı olan ancak şimdi muhalif durumda bulunan dihkanları, Türk askerî bürokrasisini ve din adamlarını kendi tarafına çekerek 992 yılında Sâmânî devletinin başkenti Buhara'yı aldı. Buğra Han Hârûn sadece Sâmânilerin Maverâünnehr ve Horasan topraklarını değil, İran'ı doğudan batıya geçerek Bağdad'a kadar uzanan bir fetih projesi hazırlamış ve Şii Büveyhîlerin Abbâsî halifeleri üzerindeki otoritesini kabul etmeyerek kendisi yeni bir halife iddiacısını da himaye etmişti. Bunun için "seyyidu'l-umerâ (emirlerin efendisi)", "zahîru'd-da've (İslam'ın yardımcısı)" ve "Türk Hakan" gibi gerekli bütün unvanları kendine vererek, propaganda etmeye başlamışken, ömrü vefa etmedi ve aynı yıl hayata gözlerini kapadı. Onun bu ideallerine hakanlıktan yerine geçen İlig Nasr sahip çıktı. 999 yılında Buhara'yı ve Maverünnehr'i tekrar ele geçirerek, Sâmânî devletine son verdi.⁴ Ancak Ceyhun nehri boylarından itibaren batıya doğru İran coğrafyasını Gaznelilere yani Sultan Mahmûd'a kaptırdı.

İran'ın geleceği açısından Buhara'nın fethinin önemini Barthold, Nöldeke'nin bu olayı İran ülkesinin tarihinde görülen en acılı felaketlerden biri olarak tavsif ettiğini hatırlatarak, şöyle izah eder: "*Yerli Aryân unsurunun hâkimiyetine ebediyen son veren bu tarihî olayın (Buhârâ'yı Türklerin fethinin) önemini o zaman belki hiç kimse idrak edememişti*" (Barthold 1990: 287). Aslında o dönemde bu olayın önemini bu şekilde idrak eden bir çevre vardı ve onların başında bu çalışmada konu edinilen Firdevsi ve XI. yüzyılın sembol şahsiyetleri Nizâmü'l-Mülk, Hasan Sabbâh ile Ömer Hayyam geliyordu. Nitekim hakanlık Maverâünnehr'e sahip olurken, Gazneliler de kuzey batıda Azerbaycan'a ve güneyde Isfahan'a kadar bütün İran'ın yeni hâkimleri oldular.

Hepsi bu değildi. Mâverâünnehr'de büyük bir potansiyele sahip olan Selçuklu Oğuzları, 1025 yılından itibaren İran'a yerleşmeye başladı. 1035 yılında ise Tuğrul Bey, Çağrı Bey ve Musa Yabgu'nun maiyetleri ile birlikte İran'a geçişleri ve 1040 yılında Gaznelileri Afganistan'a hapsederek, Nişâbûr'da Selçuklu devletini kurmaları İran'ın kaderini bütünü ile değiştirdi. Sultan Tuğrul, on beş yıl gibi kısa bir sürede bütün İran'ı fethetmiş ve hâkimiyetini Bağdad önlerine kadar yaymıştı. Bu başarılar Oğuzların diğer adıyla Türkmenlerin Orta Asya'dan kitleler halinde İran'a göçmelerini teşvik etti ve kısa sürede İran'da dolup taşan Türkmenler batıya Azerbaycan, Anadolu, Irak ve Suriye taraflarına doğru yöneldiler. Sünnî hilafetin merkezi Bağdad'daki İranlı Şii Büveyhî hâkimiyetinden rahatsızlık duyan Sünnî halk arasında artık, geçmiş asırlarda Türklere karşı savunma stratejisini tavsiye eden "*Türkler size dokunmadıkça sizde onlara dokunmayınız*" (İbn Fakîh 1996: 663; Yakut II: 27; Az-zavî 1940: 261) hadis rivayetleri yerini, kurtuluş ümidi besleyen "*Yüce Allah; Benim bir ordum vardır, ona Türk adımı verdim, onları doğuda yeryüzünün en yüksek yerinde ve havası en temiz ülkelerinde yerleştirdim. Bir millete kızarsam Türkleri onlar üzerine musallat kılarım*" (Kâşgarî I 1991: 351). hadisine bırakmış olması, Bağdad'ın ve

Sünnî halkın beklentisini ve psikolojisini yansıtmaya açısından önemlidir. 992'de İslâm coğrafyasına giren Buğra Han Hârûn'dan itibaren bekleyiş içinde olan Sünnî Bağdâd halkının kurtuluş hayali, nihayet Selçuklu sultanı Tuğrul Bey'in 1055 yılında Bağdâd'ı fethi ve Şii Büveyhî devletine son vermesi ile gerçekleştirilmiş oldu (Turan 1993: 132-136). Bu aynı zamanda Araplardan sonra eski Sâsânî geleneğinin Müslüman temsilcilerinin bu defa da Türkler tarafından bir kez daha ezilmesi anlamına geliyordu. Doğu'nun ve Batı'nın sultanı Tuğrul Bey (1040-1063)'den sonra Sultan Alp Arslan (1063-1072) Malazgirt'te Bizans'ı hezimete uğrattı. Yerine geçen oğlu Sultan Melikşah (1072-1092) ise Selçuklu hâkimiyetini Orta Asya'da Uygur bölgesinden batıda Akdeniz'e, kuzeyde Kıpçak, Kafkas ve Hazar sahalarından güneyde Arap yarımadasının güneyine kadar genişletti. Bütün bunlar artık, Hz. Peygambere atfedilen "Türk dilini öğreniniz; çünkü onlar için uzun sürecek hâkimiyet vardır" (Kâşgarî I 1991: 4). sözünün vaki olduğunu veya en azından bu dönemdeki realitenin buna işaret ettiğini göstermektedir.

Buraya kadar kısaca söylemeye çalıştığımız şey, ortaçağda İranlıların önce küçük gördükleri Müslüman Araplar tarafından ezilip geçilmesinin yarattığı şoktan kurtulduklarına inandıkları bir dönemde bu kez de Müslüman Türklerle boyun eğmek zorunda kalmalarından kaynaklanan şaşkınlıktır. İşte, İran'da bu şaşkınlığa karşı ortaya çıkan dört farklı reaksiyonun birer temsilcisi addedilebilecek dört büyük şahsiyet Firdevsî, Nizâmü'l-Mülk, Hasan Sabbâh ve Ömer Hayyam'ın biyografileri, bu yaşanmışlıkları anlamayı kolaylaştıran ortaçağ İran'ının sembolleri olarak karşımıza çıkmaktadır.

3. Edebî Alanda Reaksiyon: Ebu'l-Kâsım Firdevsî (934 '?' - 1020)

"Bununla (*Şâhnâme*) İran milletini yeniden dirilttim" (Şişman ve Kuzubaş 2007: 119). Sözünün sahibi olan *Şâhnâme* nâzımının adı hakkında kaynaklarda Ahmed, Hasan ve Mansûr gibi birbirinden farklı isimler zikredilmiştir. Mahlasının Firdevsî, künyesinin Ebu'l-Kâsım ve lakabının da Fahreddin olduğunda ittifak vardır. Firdevsî İran'ın Tûs şehrinin Tâberân nahiyesine bağlı Baj köyündendir. Tartışmalı olmakla birlikte 932 ile 940 yılları arasında doğduğu genel bir kabul görmektedir. Babası çiftlik sahibi orta halli bir dihkan idi. Çocukluğu ve gençliğine dair bilinenlerin azlığına rağmen, hiç yoktan bu dönemde Zerdüşî rahiplerden Pehlevîce ve şiir yazacak kadar da Arapça tahsil ettiği anlaşılmaktadır (Nizâmî Arûzî 1377: 75; Firdevsî I 1994: 11-12, 22; Firdevsî 1999: XVII; Ritter 1997: 643-644; Kanar 1996: 125-126).

Firdevsî'yi yaşadığı dönem itibari ile meşhur *Şâhnâme*'yi kaleme almaya sevk eden sâikleri iki maddede özetleyebiliriz. Bunlardan ilki, Abbâsî hilafetinin siyasi otoritesinin zayıflamaya yüz tuttuğu IX.- X. asırlarda, siyasi başkaldırmalara paralel olarak daha önce İslâm dininin esaslarına aykırı kabul edilen düşüncelerin

bilhassa edebî ve tarihî alanda yeniden ele alınmaya başlandığı ve derlendiği bir çevrenin İranlı hanedanların himayesinde artık mevcut olmasıdır. İkincisi ise X. asrın sona erdiği yılda Türklerin İran'da yeni fâtiler olarak ortaya çıkması ile, üç-dört asırlık bir mücadeleden sonra eski İran kültür ve medeniyetine dair elde edilen bütün kazanımların tarihin derinliklerinde ebediyen yok olmaya mahkum olacağı endişesidir: “*Uyuyan yıldızım uyandı benim, / Beynimde çoğaldı düşüncelerim. / Anladım ki geldi sözün zamanı, / Şimdi diriltelim eski çağları*” (Şişman ve Kuzubaş 2007: 20). Nitekim böyle bir eserin daha yazılmadan önce muhakkak bir bölge hâkimine atfedilmek üzere hazırlanması ve onun tarafından da himaye görmesi beklenirdi. Ancak Sâmânîler döneminde kaleme alınan eserin, bu sırada ülkenin İran topraklarına el koymuş olan Gazneli Sultan Mahmûd'a atfedilmek zorunda kalındığı anlaşılıyor (Ritter 1997: 644).

Sultan Mahmûd hem üst seviyede Türklük bilincine sahip bir Türk hükümdarı hem de Sünnî İslâm'ın müsamahasız bir savunucusuydu. Bununla birlikte Türk devlet geleneğine göre yetişmiş bir hükümdar olarak İran'ın jeopolitik haklarına ve gerçeklerine sahip çıkmanın gerekliliğinin de farkında idi. Bir rivayete göre Sultan Mahmûd seçkin ve gözde şairlerinden Unsurî'ye eski İran padişahlarının tarihini manzum olarak yazması için teklifte bulundu (Firdevsî I 1994: 19). Buradan anlaşılıyor ki, o vakte kadar eski İran tarihi mensur olarak çoktan derlenmiş bulunuyordu. Nitekim Sâsânîlerin hükümdarı Nüşirevan İran'ın bütün bölgelerinde geçmiş padişahlara ait halk arasındaki söylentileri yazdırıp kütüphanesine koydurtmuştu. Son Sâsânî hükümdarı Yezdicerd'in emri ile dihan Dânişver bu dağınık yazıları “*Hüday-nâme*” adı ile kitap halinde bir araya getirdi. Müslüman Araplar İran'ı feth edince Sad b. Vakkas eseri Hz. Ömer'e gönderdi. Hz. Ömer eseri merakla Pehleviceden Arapçaya tercüme ettirmek istemiş ancak, Zerdüş'tün dinine dair konulara gelince bunun zararlı olacağı düşüncesi ile tercümeyle yarım bıraktırmıştır. Nihayet VIII. yüzyılın ikinci yarısında ihtida edenlerden İranlı Abdullah ibn Mukaffa tarafından eserin tamamı Arapçaya tercüme edildi. Abbâsî hilafetinin otoritesine ilk karşı çıkanlardan Saffârî Yakub b. Leys (867-879), İran'ın eski kahramanlarından Keşvat'ın soyundan gelen veziri Ebû Mansûr'a eserin yeni Farsçaya tercümesinin yapılmasını istedi. “*Şâhnâme*” adı ile yapılan itinalı tercüme İran'da büyük bir rağbet gördü. Ardından eserin ilk manzum çalışması Sâmânîler döneminde Dakikî tarafından yapıldı. Güştasb ve Ercasb'ın padişahlıklarına ait bin beyte yakın bir kısmını manzum hale dönüştürdüğü sırada öldürülünce eser tamamlanamadı. Eski İran geleneklerini toplamak ve onları manzum olarak yazmak için gençliğinden beri çalışmakta olan Firdevsî, Dakikî'nin bu eserinden haberdardı. Ayrıca Dânişver'in kitabını duymuştu. Bir dostu vasıtası ile kaybolduğu kaygısına düştüğü bu kitaba da ulaştı. Artık Firdevsî, *Şâhnâme*'yi Tüs hâkimi Ebû Mansûr'un himayesinde büyük bir iştiyakla yazmaya başladı. Ancak onun ölümünden sonra Gazne'ye gitmek zorunda kaldı. Bu sıralarda

Sultan Mahmûd şairi Unsurî'ye yukarıdaki teklifi yaptığında, o da bu iş için en uygun kişi olarak Firdevsî'yi tavsiye etti. Bir şekilde Sultan'ın gözüne girmeyi başaran Firdevsî, mensur İran tarihini manzum hale dönüştürme görevini aldı. Ayrıca Sultan Mahmûd için esere methiyeler ilave etmeyi de kabul etti (Firdevsî I 1994: 14-19).

Firdevsî'nin altmış bin beyitten oluşan *Şâhnâme*'si Pişdâdiler, Keyâniler, Eş-kâniler ve Sâsâniler olmak üzere İranlı hanedanların kronolojik sırası üzerine kurulanmıştır. Muhtevası açısından değerlendirildiğinde İran'a ait unsurları dünyadaki her şeyden üstün tutmak gibi milli ruhun kuvvetle ifade edilişi bakımından tarihi vakalar ile masallar arasındaki sahnede rol alan kahramanlık karakterleriyle tam bir mitolojik manzum eser niteliği taşıdığı söylenebilir. Var olan bir mensur metnin manzum hale getirilmesi nedeniyle Firdevsî'nin kendi hayal ve tasavvuruna göre bina edilmemiş olan eserinin sanattan çok sabır ve emeğe dayalı bir manzum çalışma olarak övgüyü hak ettiği kabul edilmektedir (Firdevsî I 1994: 31; Ritter 1997: 646). Muhtelif kaynaklardaki Firdevsî ile Sultan Mahmûd arasında geçen rivayetler doğru kabul edilirse, pek çok saray oyunlarından ve meşakkatlerden sonra yaşı seksene yaklaştığı sırada *Şâhnâme*'yi bitiren Firdevsî, nedimlerden Ayaz'ın eliyle eseri Sultan Mahmûd'a takdim etti. Her bir beytine bir dinar (altın) vaat etmiş olan Sultan, şaire filin taşıyabileceği kadar altın gönderilmesini emretti. Ancak bunu çok aşırı bir cömertlik olarak gören vezir, Sultan'ı ikna ederek, onun yerine keselere konmuş altmış bin dirhemi (gümüş) Ayaz vasıtası ile Firdevsî'ye yolladı. Firdevsî olanları Ayaz'dan öğrenince gelen paranın üçte birini (yirmi bin dirhem) Ayaz'a, üçte birini hamamcıya ve kalan üçte birini de kapısının önündeki bir şerbetçiye bir bardak şerbet karşılığı olarak verdi. Sonra Ayaz'a dönerek, gidip padişaha gördüklerini anlatmasını ve bunca emekle meydana getirilen bir eserin yanında paranın bir değeri olmayacağını söyledi (Firdevsî I 1994: 25). Sultan'ı öven beyitlerin olduğu böyle bir eserin ödülünü, ne vezirin önlemeye cesaret etmesi ne de cömertliği meşhur Sultan Mahmûd'un vezirinin lafına bakarak bunu karşılıksız bırakması beklenir bir durum değildir. Gazneli Sultan Mahmûd'un, her ne kadar İran'ın yeni hâkimi olarak kendi övülmüş ve devrin gözden düşmüş mağlup Sâmânî ailesi eserde hiç bahis konusu edilmemiş olsa da iki sebepten ötürü Firdevsî'ye ve *Şâhnâme*'ye mesafeli bir tavır sergilediği düşünülebilir. Bunlardan ilki, bir Karluk Türkü olan Sultan Mahmûd'un cediti ve dönemin en eski meşru görülen hanedanı olan ve hatta ordusu Karluklardan müteşekkil olan Turan hakanı Afrasyab'ın, İranlı hükümdarlar karşısında itibarsızlaştırılmaya çalışılmasıdır. Diğeri ise şüphesiz, Firdevsî'nin Sultan Mahmûd'un rakibi Şii Rüstem ibn Fahu'd-Devle'ye eserdeki Rüstem ve İsfendiyar parçasını göndererek, ondan bin altın ödül almasıdır. Bu, Sultan'ın Şiâ'ya iyi bakmadığını bilen Gazne sarayındaki Firdevsî'nin muhalifleri tarafından kullanılmış, hatta onun Şii ve râfîzî olduğuna kanıt gösterilmişti (Nizâmî Arûzî 1377: 77-78; Ritter 1997: 645).

Sözün kıyası Gazne'yi terk etmek zorunda kalan Firdevsî, önce Herat'a, oradan da Mazenderan'da Gürgân'a gitti. Burada Kâvus, onu iyi karşıladı ancak bir müddet sonra Gazne'deki macerasını öğrenince, Sultan Mahmûd'dan çekinerek onu hediyelerle birlikte bölgesinden çıkardı. Firdevsî, Bağdad'da Abbâsî halifesinin gözüne girmeyi başardı, fakat Sultan Mahmûd'un tehdidi ve ısrarlı takibi nedeni ile oradan da ayrılarak Kuhistan'a geldi. Burada umduğu parayı alamadığı için Sultan Mahmûd aleyhine yazmış olduğu bin beyitlik hicviyeyi Kuhistan hâkimine yok etmesi için sattı. O da Sultan ile Firdevsî'nin arasını düzeltti. Ardından gönül rahatlığı ile memleketi Tûs'a döndü. Çok geçmemişti ki, bir gün kırda dolaşırken bir çocuğun kendi hicviyesinden "Eğer Padişah soyca padişah olsaydı, benim başıma altından bir taç giydirirdi." beytini okuduğunu duyduğu esnada yere düşerek vefat etti (1020) (Nizâmî Arûzî, 82-83; Firdevsî I 1994: 29).

4. Bürokratik Vesayetle Reaksiyon: Nizâmü'l-Mülk (1018 - 1092)

Nizâmü'l-Mülk'ün "Türk emîrlerinin hâcelerin (bürokrat-ulema) lakaplarını (el-mülk) kendilerine takmaları asla adet olmamıştır" (Nizâmü'l-Mülk 1999: 113) sözü, onun Selçuklu devletinde kazandığı mevki ve güvene binaen devletin sahibi Türkler ile onların tâbisi İranlılar arasında devletin yönetimine dair zihninde oluşan bölüşümü ifade eden güzel bir örnektir. Selçuklular İran'dan Gaznelileri çıkardılar, ancak İran'ın doğusunda Horasan'da kurdukları yeni devletin bürokrasisini teşkil ederken Gaznelilerin bakiyelerinden yararlandılar. Zira, onlar da Gazneliler gibi kendilerini Sünnî İslâm'ın doğudaki temsilcileri olarak görüyorlardı. Nizâmü'l-Mülk bunu şöyle ifade etmektedir: "Sultan Mahmûd ve Sultan Mesûd, Sultan Tuğrul ve Sultan Alp Arslan zamanlarında hiçbir Zerdüştinin, Hristiyanın, Râfizinin sahraya gelmeye veya bir Türk'ün huzuruna çıkmaya cüret ve cesaretleri yoktu. Bütün Türklerin kedhüdaları, memurları ve zanaatkârları temiz Hanefi veya Şâfi mezhebine mensup Horasanlı insanlardan olurdu" (Nizâmü'l-Mülk 1999: 115). Bu nedenledir ki, Gaznelilerin Horasan valisi Ebu'l-Fazl Sûrî'nin hizmetinde bulunan Şâfi mezhebine mensup Nizâmü'l-Mülk'ün, Dandanakan savaşından sonra da Selçukluların hizmetinde çalışmasında bir beis görülmemiştir.

Nizâmü'l-Mülk'ün künyesi Ebû Ali, adı Hasan olup, 10 Nisan 1018'de Tûs'un Nûkân şehrinde doğdu. Babası Ali, burada bulunan Dihkan Ali b. İshak'ın yanında çalışan servet sahibi bir kişi idi. Hasan, İslâmî ilimlerde olduğu kadar edebiyat sahasında da iyi bir eğitim aldı. Selçuklu sultanı Tuğrul, 1040 yılında devleti idarî anlamda taksim ederek, Merv merkez olmak üzere ülkenin doğu vilayetlerini melik sıfatı ile Çağrı Bey'e verdi. Çağrı Bey de güney doğuda Belh vilayetini aldıktan sonra buraya oğlu Alp Arslan'ı gönderdi. Genç Hasan da onun vezirlerinden Ebû Ali b. Şadan'ın emrinde kâtip olarak çalıştı ve ardından Çağrı Bey'in veziri oldu. Çağrı Bey 1060 yılında vefat edip yerine Alp Arslan geçince, yine aynı görevde devam etti.

Alp Arslan'ın 1063 yılında Sultan Tuğrul'un vefatı üzerine Selçuklu tahtına çıkması ile talihi iyiden iyiye açıldı. Zira Alp Arslan taht mücadelesine giriştiğinde Rey'de bulunan Selçuklu veziri Amîdü'l-Mülk Kündurî tereddüt gösterip, önce Süleymân'ı tahta çıkarmış, ama bir taraftan Alp Arslan'ı destekleyenlerin tepkisi, diğer taraftan da taht iddîacısı Kutalmış'ın Rey'i kuşatması üzerine bu kez Alp Arslan'a meyledeyerek, ondan acil yardım talebinde bulunmuştu. Bu şartlarda veziri Hasan'ın teşvik ettiği Alp Arslan, Kutalmış'ı mağlup ederek devlete hâkim olunca, ilk işlerinden biri vezir Amîdü'l-Mülk Kündurî'yi azletmek ve yerine vezaret makamına Hasan'ı tayin etmek oldu. Abbâsî halifesi de Hasan'a "Nizâmü'l-Mülk" lakabı verdi ve zamanla Ebû Ali Hasan Tûsî tam adı yerine sadece "Nizâmü'l-Mülk" adıyla anılır oldu (Özaydın 2007: 194-196; Nizamü'l-Mülk 1999: XV-XVI).

Amîdü'l-Mülk Kündurî'nin görevinden alınıp, hapsedilerek öldürülmesinde Nizâmü'l-Mülk'ün de payı vardı ve bu olayın Selçuklular ve İran açısından oldukça önemli sonuçları oldu. Amîdü'l-Mülk Kündurî amelde Hanefî, itikatta ise Mutezile mezhebine sıkı sıkıya bağlı biri idi. Buna karşın Nizâmü'l-Mülk amelde Şâfiî ve itikatta Eşârî mezhebine mensuptu.⁵ İslâm'da mezheplerin ortaya çıkışının ana sebebinin dinî ihtilaflardan değil, siyasî ihtilaflardan kaynaklandığı umumiyetle kabul edilen bir görüştür. Siyasî yollar ayrıldıkça, buna dayanak teşkil eden fikhî veya itikâdî hükümlerde de aynı oranda kararlar farklılaşıyordu. Bu durum, Sünnî İslâm ile Şîî İslâm arasındaki kesin ayrışmayı ifade ettiği kadar, onların kendi içinde de yeni fırkaların çıkmasına mani olmuyordu. İşleyişi İslam hukukuna göre olan devlet hangi mezhebi benimsemiş ise o mezhep, hem devlet hem de toplum üzerinde büyük bir etkiye sahip oluyordu. Ayrıca bundan kaynaklı menfaatlardan yararlanarak, daha geniş sahalara ve kitlelere nüfuz edebiliyordu. Dolayısı ile hâkim vaziyetteki mezhep, ister kendi içinde bulunduğu dairedede isterse karşı dairedede diğer mezhepler olsun onlara karşı bu menfaatleri tekelinde tutmak adına genellikle mesafeli bazen de katı bir tutum içine girebiliyordu. İşte tam bu nokta, Sünnî İslâm'ın iki büyük ekolü Hanefî ve Şâfiî mezhebinin bürokrasi alanındaki iki tutucu temsilcisi Amîdü'l-Mülk Kündurî ile Nizâmü'l-Mülk arasındaki rekabetin de kaynağını teşkil ediyordu.

Sünnî İslâm'ın Hanefî-Maturîdî kolunun en güçlü olduğu Mâverâünnehr'de Sâmânîler vasıtası ile İslâm'a giren Selçuklular, bu mezhebin sıkı taraftarları oldular. Samânîlerden sonra aynı inancın savunucuları ve vârisleri olan Türk Hakanlığı (Karahanlılar)'ın tedrisinden geçen Selçuklular, Mâverâünnehr'den ayrılıp Horasan'a geçtiklerinde devletlerini kurdular ve bu inançlarını İran'da da sürdürdüler. Dolayısı ile şimdi Sultân Alp Arslan'ın Hanefî Amîdü'l-Mülk Kündurî'nin yerine hizmetlerini gördüğü Şâfiî Nizâmü'l-Mülk'ü Selçuklu vezaretine tayin etmesi ve özellikle de Şâfiî ekole göre öğrenci yetiştiren Nizâmîye medreselerinin yaygınlaşması ile birlikte devlet bürokrasisinde onların hâkim unsur olarak ortaya çıkmalarını sağladı. Diğer yandan Türk etkisindeki Mâverâünnehr'den İran vilayetlerine hâsıl olan Hanefî me-

mur veya bürokrat ihracının önüne geçilmiş oldu. Buhara'daki Hanefi taraftarlarının reisliği makamı karşısında Horasan'da Şâfi mezhebinin mensuplarının reisliği makamı ihdas edildi (Kurpalidis 2007: 145). Şu halde, Selçuklu hanedanı boyutunda olmasa da devlet boyutunda Nizâmü'l-Mülk ve Şâfi mezhebi merkezinde Selçukluların Maverâünnehr köklerinden ayrılarak İranlılaşma sürecine dâhil edildiği ve en azından bürokraside eski İran devlet kültür ve geleneklerinin yeniden ihya etme gayretine girildiği sonucuna varılabilir. Zira Alp Arslan'dan sonra Melikşah döneminde de makamını koruyan ve hayatının sonlarına doğru tamamladığı meşhur eseri *Siyâset-Nâme*'de devlet işlerinin yolunda gitmesi için yaptığı tavsiyelerde İslam öncesi eski İran sülalelerine sıklıkla atıflar yaparak, onları yücelten Nizâmü'l-Mülk, akrabalarını, yakın çevresini ve taraftarlarını üst makamlara doldurarak, adeta devlete ortak olmuştu. Bu güce Selçuklu ailesine ve raiyyet-i has yani Türkmenlere gösterdiği hizmet ve hürmet ile ulaşan Vezir, artan muhalefet ve şikâyetler karşısında Sultan Melikşah'ın "*Hükümdarlıkta bana ortak mısın? İster misin ki elindeki divit ile başındaki sarığı alayım.*" tehditlerine, "*Bilmez misin ki ben devletin ortağıyım. Bu divit ile sarık senin taç ve tahtına öyle bağlıdır ki, onlar giderse senin tacın da kalmaz tahtın da*" (İbnü'l-Esîr X: 177-178) şeklinde aynı üslupla cevap verdi.⁶

Nizâmü'l-Mülk'ün gerek yaşı itibarı ile gerekse muhaliflerin baskısı nedeniyle bu şartlarda daha fazla görevini sürdürmesi beklenemezdi. Bunu kendisi de bildiğinden bütün endişesi kendisinden sonra çocuklarının hukukunun korunması idi. Nitekim çok geçmeden, Sultan Melikşah ile birlikte Bağdad'a giderken yol üzerinde Nihavend'de Bâtınî Hasan Sabbâh'ın fedailerinden biri tarafından öldürüldü (14 Ekim 1092) (İbnü'l-Esîr X: 176-177; Turan 1993: 218; Özaydın 2007: 1196). Sonuç olarak, Nizâmü'l-Mülk'ün İran'ın yeni fatihlerine karşı verdiği reaksiyonu, onlarla olan mezhebi yakınlığı dolayısı ile uzlaşma, başarılı hizmetleri karşılığında Türklere telkin ettiği güven ortamında onları Orta Asya kökenlerinden ayırıştırarak İranlı bürokratların nüfuzu vasıtası ile İranlaştırma ve eski İran devlet geleneğini pratiğe dökerek ihya etme çabası şeklinde özetlemek mümkündür.

5. Terör Faaliyeti ile Reaksiyon: Hasan Sabbâh (1053 - 1124)

Sultan Alp Arslan, Türk emirlerinden Erdem'in Bâtınî mezhebinden Hur-dâbe'ye kâtiplik görevi verdiğini öğrenince şöyle der: "*Ben defalarca sizlere söylemiştim ki, sizler Horasanlı ve Maverâünnehrli Türklersiniz. Bu diyara yabancısınız. Irak halkı çoğunlukla kötü mezhepli, kötü dinli ve Deylem taraftarı olurlar. Türk ile Deylem arasındaki düşmanlık ve ihtilaf bugüne ait değildir. Azîz ve Celîl olan Allah, Deylemlilere musallat oldukları için Türkleri yüceltmıştır. Azîz ve Celîl Allah'ın lütfu ile Türkler temiz dinlidirler. Deylemliler hevâ, bidat ve kötü mezheplidirler. Türkler karşısında aciz kaldıklarında itaat gösterirler. Türklerin işlerinde zayıflık olursa, onlar kuvvet kazanır... Türkleri helak etmeye çalışırlar. Sen Türk'sün ve Horasan ordusundansın.*

Senin kethüdaların ve hizmetkârların hep Horasanlı olması gerekir" (Nizâmü'l-Mülk 1999: 116-117). Dağlık kuzeybatı İran'da İslam'ı son kabul eden bölge olan ve Şii ve onun kolu İsmâîlî propagandalarından çok etkilenmiş bulunan Deylem, *"Ne yazık! Eğer kendime iki taraftar bulursam, bu memleketin (Selçuklu ülkesinin) altını üstüne getiririm* (Cüveynî 1998: 542)." diyen Hasan Sabbâh'ın o taraftarları bulabileceği en müsait bölgeydi. Bunu söylediği yer, İsfahan'da Bâtînî Reis Ebu'l-Fazl'ın eviydi. Ebu'l-Fazl onun gibi akıllı bir kimsenin böyle ucuz bir laf etmesini beklemiyordu. *"Bu adam, Mısır'dan Kaşgar'a kadar olan yerlerde adına hutbe okunan ve para (sikke) basılan, bayrağının altında binlerce süvari ve piyade bulunan ve bir işareti ile dünyayı altüst edebilecek güçte bir padişahın (Sultan Melikşah'ın) ülkesini iki kişiyle nasıl olur da ortadan kaldırır?"* (Cüveynî, 1998: 542-543) diye kendi kendine düşündü. Onun ruhi bir bunalımda yahut akıl hastalığına yakalanmış olduğunu zannederek, gizliiden gizliye onu tedaviye çalıştı.

Ufkunu ve hayallerini makamı ne olursa olsun devrinin sıradan insanların hatta kendi eşi ve çocuklarının dahi anlayamadığı Hasan Sabbâh, İran'da Arap fetih merkezlerinin ilklerinden ve Şiâ'nın On İki İmam mezhebinin kalelerinden biri olan Kum şehrinde XI. asrın ortalarında (1047 yahut 1053 yılında) doğdu. Tam adı ve seçeresi el-Hasan b. Ali b. Muhammed b. Cafer b. Hüseyin b. Muhammed es-Sabbâh el-Himyerî er-Râzî şeklindedir. Babası Ali b. Muhammed İmâmiyye Şiâ'sının önde gelen kişilerindendi. Babası ile Rey'e yerleşen Hasan iyi bir eğitim aldı. İslâmî ilimler ve felsefede iyi yetişti. On yedi yaşına kadar On İki İmam inancına bağlı kaldı. Bu arada Rey'de tanıştığı ve münazaralar yaptığı Şiâ'nın İsmâîlî kolundan Fâtımî dâisi Emîre Zarrâb'dan bir hayli etkilenerek, İsmâiliyye mezhebine intisap etti (Cüveynî 1998: 534-535; Lewis 1995: 33-34; Özaydın 1997: 347). 1072 Yılında Rey'e gelen Irak bölgesi baş dâisi İbn Attâş, onun kabiliyeti anlayıp, Fâtımî halifesi Mustansır Billah'ın yanına Mısır'a gitmesini ve esrar-ı ilahiyyeyi öğrenmesini tavsiye etti. Bu sırada Selçuklular tarafından sıkı bir şekilde takip edilen Hasan Sabbâh, casuslukla suçlanıp tutuklanacağı endişesi taşıdığı için, yapılan tavsiyeyi dikkate alarak Mısır'a kaçtı. Muhtelif bölge ve şehirlere uğradıktan sonra 1078 yılında Mısır'da Fâtimîlerin başkenti Kâhire'de baş dâi Dâvûd tarafından karşılandı. Mustansır Billah onu hüccet (vekil) seçti ve İran'da kendi adına davette bulunmaya memur etti. Ancak Hasan Sabbâh bir müddet sonra kendini Mısır'ın iç siyasi-dini çekişmelerinin içinde buldu. Fâtımî halifesi Mustansır Billah henüz daha sağlığında iken yerine oğlu Nizâr'ın geçmesi için onu vâliht ilan etti. Ordu komutanı Bedru'l-Cemâlî ise Halife'nin küçük diğer oğlu Mustali'ye meyletti. Hasan Sabbâh, vâliht Nizâr'ı desteklediği için devlete hâkim olan Bedru'l-Cemâlî tarafından ülkeden atıldı. Maceralı uzun bir yolculuktan sonra 1081 yılında İran'a dönerek İsfahan'a geldi (Cüveynî 1998: 536; Lewis 1995: 35-36; Özaydın 1997: 347; Yazılıtaş 2010: 189). Dokuz yıl boyunca bütün İran'ı dolaşarak Bâtînîliğin propagandasını yaparken, bir taraftan da davasına karargâh olacak

güvenli bir yer arıyordu. Sonunda Deylem’de Elburz dağ çemberinin tam ortasında Rûdbâr vadisinde yüksek bir kayanın zirvesinde iki bin metre rakımda kurulmuş olan Alamut kalesinde karar kıldı. En son 860 yılında Alevî reisi Hasan b. Zeyd tarafından yeniden imar ettirilmiş olan kale, Deylem dilinde “Alamut” veya “Aluh Amût” yani “kartalın dersi” anlamına gelmekte olup, sonradan bu dilden yapılan çevirilerde “*kartal yuvası*” manası ile karşılık bulmuştur. Hasan Sabbâh kaleyi içerden ele geçirmek için hazırladığı plan gereğince, dâîilerinden bazılarını önce kale etrafındaki köylere yerleştirdi. Ahalinin onlara katılması ile kale hâkimi de onlara dâhil oldu. Şartların olgunlaştığını düşünen Hasan Sabbâh, gizlice Kazvîn’den gelerek adamları tarafından kaleye alındı. Nihayet kendini ifşa ederek, Alamut kalesini zapt etti ve burayı Bâtinî faaliyetinin merkezi haline dönüştürdü. Daha açıkçası Alamut’ta yani kendi ifadesi ile “*Beldetü’l-İkbâl*”de İsmâîlî devletini kurdu (4 Eylül 1090) (Cüveynî 1998: 537; Lewis 1995: 37-42; Özaydın 1997: 347; Özaydın 1989: 336-337.). Hâlâ bağlı bulunduğu Mısır’daki Fâtımî halifesi Mustansır’ın 1094 yılında ölümünden sonra yerine ordu komutanı Bedru’l-Cemâlî’nin desteklediği oğlu Mustâlî geçince, O da halifenin diğer oğlu Nizâr’ı destekledi. Böylece İsmailiye mezhebi Müstaliyye ve Nizâriyye adıyla ikiye ayrıldı. Hasan Sabbâh da “*da’vetü’l-kadîme*” (eski davet)’yi terk ederek “*da’vetü’l-cedîde*” (yeni davet) adıyla anılan Nizâri yorumunun temsilcisi olarak Nizârî-İsmâîlî devletinin yönünü İran olarak belirledi ve Fâtımîler ile ilişkisini sonlandırdı (Cüveynî 1998: 538; Lewis 1995: 42; Özaydın 1997: 348).

Hasan Sabbâh artık bütün mesaisini İran’a harcayabilirdi. Onun bundan sonra izlediği politika, Deylem ve çevresindeki kaleler başta olmak üzere İran’ın içlerine doğru stratejik dağlık yerlerdeki kaleleri ele geçirmek veya bu bölgelerde yeni kaleler inşa etmek ve böylece bu korunaklı merkezlerden Bâtinî inancının propagandasını yaparak, İran halkını kendine kazanmak şeklinde kısaca izah etmek mümkündür. Hasan Sabbâh bu amaçlarına ulaşmak ve mevcut sosyal ve siyasal düzeni çökertmek için “fidâî” denilen müritlerinden bir “fidâiyye” teşkilatı kurdu. Kendisi dindar bir şahsiyet olmasına rağmen, fedailerini haşiş (esrar) kullanmaya alıştıranak, daha dünyada iken onlara cennet vaat ediyor ve onları her türlü emrini yapmaya hazır eli bıçaklı caniler haline dönüştürüyordu (Cüveynî 1998: 542; Özaydın 1997: 348; Öz 1997: 418). Bu nedenle rakipleri ve bilhassa Fâtımî İsmâîlîleri onların ideolojisini kötülemek için “haşişîyye” ismini kullanmaya başlamış, bağlılarına da “haşşâş”, “haşiş”, “haşişî” “haşişîn” veya “haşişîyyûn” yani “haşişîler” demişlerdir. Sonraki asırlarda işledikleri cinayetlerin ünü Batı’da o kadar tesirli olmuştur ki, “haşişîn” ismi, “assasin” yani suikastçı, gizli katil manasında dillerindeki yerini almıştır. Hiyerarşinin en alt tabakasındaki cahil zümre olan “fidâîler” için imamın veya hüccetin rehberliği kâfiydi. “*Refîk*”, yol arkadaşı anlamında bütün örgüt üyelerinin bir birbirleri için kullandığı bir tabirdi. Hiyerarşinin bir üst tabakasındaki davete icabet eden “*müstecibler*” yer alıyordu. Daha yukarda “*dâîiler*” bulunuyordu. Onlar genellikle müderris ve vaiz

gibi eğitilmiş kişiler olup davete çağrı ve vaaz işini üstlenenlerdi. En üstte ise “*hüccet*” yani imamın ortadan kaybolmasından sonra zamanın gizli imamı hakkında bilgi kaynağı, geçmişin ve geleceğin açık imamları arsındaki canlı bağ olarak, “*baş dâî*” ve devlet reisi Hasan Sabbâh vardı (Lewis 1995: 10, 42; Özaydın 1997: 348; Öz 1997: 418). Hazar denizinin güneyinde Deylem dağ silsilelerinde yer alan Rûdbâr ve doğu Kuhistan şehir ve kalelerini kısa sürede ele geçiren Hasan Sabbâh, İran’ın güneyine doğru Huzistan ve Fars bölgelerindeki bazı kalelerde hâkimiyet sağladı. Bu başarıları çoğu kez propaganda hileleri ile mevcut düzenden rahatsızlık duyan gayri memnurları kazanarak elde etti. Aksi durumlarda fedailerinden yararlanarak, birçok din ve devlet adamını kendilerine has metotlarla ortadan kaldırma veya susturma yoluna başvurdu (Lewis 1995: 38-40; Özaydın 1997: 348).

İran’da büyük merkezlere doğru hissedilmeye başlayan dâîlerin propaganda- ları, Selçukluları kendilerini bekleyen tehlikeye karşı uyandırdı. O sırada Sâve’de davete katılmayı reddeden bir müezzin, fedailer tarafından öldürülen ilk kurban oldu. Nizârî-İsmâîlî bir marangoz olan elebaşı, Nizâmü’l-Mülk’ün emri ile idam ettirildi (Lewis 1995: 40). Üstelik Selçuklular bununla da yetinmeyerek, önce Yorun Taş, sonra da Emîr Arslan Taş komutasında bir orduyu Alamut’u kuşatmak üzere gönderdi. Ancak Hasan Sabbâh’ın cevabı gecikmedi. Bu sırada Sultan Melikşah ile birlikte İsfahan’dan Bağdad’a gitmekte olan Nizâmül-Mülk, Nihâvend yakınlarında Suhne adlı köyde konakladığında iftardan sonra mahfesinin içinde harem otağına giderken, şefaet ve yardım isteyen bir pozisyonda yaklaşan Ebû Tâhir Arrânî adında bir fedai tarafından şehit edildi (14 Ekim 1092) (Cüveynî 1998: 542; İbnü’l-Esir X: 176-177; Râvendî 1999: 132; Hüseyinî 1943: 45; Ahmed b. Mahmud I 1977: 165; Turan 1993: 218; Özaydın 2007: 1196). Bu onların en üst seviyede bir devlet adamını katlettikleri ilk cinayet oldu. Cinayetin fâili olay yerinde derhal öldürüldü. Fakat kim tarafından öldürtüldüğü tartışmalı bir konu olarak kaldı. Zira Selçuklu bürokrasisindeki iktidar mücadeleleri hat safhadaydı. Terken Hatun, hizmetindeki Tâcu’l-Mülk’ü ihtiyar vezir Nizâmü’l-Mülk’ün yerine vezaret makamına getirmek için büyük çaba sarf ediyordu. Diğer taraftan Bağdad’da hilafete yönelik planları sebebiyle Halife ile de ilişkiler bozuldu. Bu iktidar kavgaları Sultan ve vezirin arasını birbirlerini tehdit edecek kadar bir hayli germişti. Dolayısı ile İran milli hislerinin Şii tezahüründe bir hain olarak görülen Nizâmü’l-Mülk’ün öldürtülmesinde, Hasan Sabbâh’dan başka Terken Hatun, Tâcu’l-Mülk ve Sultan Melikşah da kaynakların şüpheli listesinde yer almaktadır. Hasan Sabbâh ile Sultan Melikşah arasındaki mektuplaşmalardan bahsedilmektedir (Turan 1993: 215-220; Özaydın 1997: 348.). Şayet bu doğru ise, Hasan Sabbâh’ın teşkilatı, terör örgütlerinin doğası gereği, daha ilk ciddi eyleminden itibaren devrin iktidar güçleri tarafından kullanılmaya başlanılmış oluyordu. Aradan birkaç ay geçmedi ki, Sultan Melikşah Bağdad’da bir av merasiminde yediği etten dolayı şüpheli bir şekilde hayata gözlerini kapadı. Selçuklu hanedanının üyeleri

arasındaki bitmeyen taht kavgaları ülkenin bir ucundan öbür ucuna kadar her yerde kargaşalığı sebep oldu. 1097 yılında Haçlı ordularının Anadolu üzerinden geçerek Orta Doğu'da bir güç olarak ortaya çıkması, işleri daha da karmaşık hale getirdi. Bu şartlar, Hasan Sabbâh'ın sağlam bir şekilde İran'a yerleşmesi ve hâkimiyet alanını genişletmesi için gerekli ortamı sağlıyordu. Şair bunu şöyle ifade ediyor: *"Ey tarlakuşu! Bu geniş ve bereketli yer sana açık. Orada yumurtla ve huzur içinde öt"* (Cüveynî 1998: 542).

Sultan Berkyaruk (1092-1104) ve Sultan Muhammed Tapar (1104-1118) dönemlerinde Hasan Sabbâh'ın adamları yani Hâşîşiler devletin kurumlarına iyiden iyiye sızmaya başladı. Hatta kendilerine düşman birini vezir tayin ettiği için Sultan Berkyaruk'a saldırarak onu yaraladılar. Ordunun içine sızarak nüfuzlarını arttırdıklarından artık komutanlar zırh giymeden evden çıkamaz oldular. Bunun üzerine Sultan Berkyaruk, harekete geçerek pek çok Hâşîşiyi öldürdü. Kuhistan'a gönderdiği Emîr Bozkuş, rüşvetle satın alındıysa da Fars ve Huzistan'da Emîr Çavlı onardan pek çoğunu öldürdü ve mallarına el koydu. Yine de Hasân Sabbâh'ın fedailerinin işlediği cinayetlerin önüne geçilemiyordu. Bu arada Isfahan müftüsü ve kadısı ile Beyhak valisi fedailerin kurbanı oldu (Lewis 1995: 46; Özaydın 1997: 348-349.). Fakat Sultan Berkyaruk'un vefatı ile yerine geçen Sultan Muhammed Tapar, Hasân Sabbâh ile mücadeleyi kâfirler üzerine yapılacak gazadan üstün tutuyordu. İlk seferini Şahdiz Kalesi üzerine yaptı ve kaleyi zapt ederek, kale hakimi Hâşîşi Reis Ahmed b. Abdü'l-Melik b. Attâş'ı yakaladı. İbn Attâş sokaklarda dolaştırıldıktan sonra feci şekilde öldürüldü (Lewis 1995: 47). Diğer taraftan Sultan Muhammed Tapar, veziri Ahmed b. Nizâmü'l-Mülk'ü 1109 yılında Alamut'a gönderdi. Zira vezirin babasından sonra kardeşi Fâhrü'l-Mülk de bir yıl önce Nişâbur'da Hâşîşilerin kılıcı altında can vermişti. Ancak sefer kış nedeni ile sonuçsuz kaldı. Bununla birlikte Alamut etrafı sürekli olarak kontrol altında tutularak Hasan Sabbâh yıpratılmaya ve zayıf duruma düşürülmeye çalışıldı. Nihayet, Sultan Muhammed Tapar Alamut'u ve Hasan Sabbâh'ı ele geçirme zamanının geldiğine kanat getirdi ve 1117 yılında Emîr Anuş Tegin Şîrgîr'in emrine büyük bir ordu verdi. Karaca, İlkavşut ve Bozan gibi birçok Selçuklu emiri bizzat bu sefere katıldı. Emîr Anuş Tegin Şîrgîr kaleyi kuşattı. Hasan Sabbâh ve adamları açlıktan perişan oldular. Kale alınmak üzereydi ki, Sultan Muhammed Tapar'ın Isfahan'da hastalanarak vefat ettiği haberi geldi (1118). Gizli bir Hâşîşi olduğundan şüphelenilen Selçuklu veziri Nâsır ibn Ali ed-Dergüzînî bunu fırsat bilerek, kaleyi almaya hazırlanan Emîr Anuş Tegin Şîrgîr'e geri çekilme emri verdi (Lewis 1995: 49). Selçukluların son büyük hakanı Sultan Sencer (1118-1156) Hâşîşilerle mücadelede aynı kararlılığı devam ettiremedi. Bölgede kabullenilmiş bir denge unsuru haline dönüşen Hasan Sabbâh da işlediği cinayetlerin yoğunluğunu düşürdü ve mevcut durumunu güçlendirmek ile meşgul oldu. Rivayete göre Sultan Sencer'in Nizârî-İsmâîlî bağımsızlığı karşısında gösterdiği hoşgörünün sebebi şuydu: *"Zor durumda kalan*

Hasan Sabbâh, barış için Sultan Sencer'e birkaç defa elçi gönderdiyse de Sultan kabul etmedi. Normal yollardan amacına ulaşamayan Hasan Sabbâh, hile yoluna başvurdu. Kendisini Sultan'ın yanında savunmaları için onun yakınlardan bir grubu vaatlerle aldattı. Sultan'ın hademelerinden birine parayla birlikte bir bıçak gönderdi. Hizmetçi (cariye), Sultan gece kendinden geçmiş olarak uyuduğu vakit, bıçağı yatağının karşısında bir yere koydu. Sultan sabah kalkıp o bıçağı orada görünce endişelenmeye başladı. Sultan bu işi araştırması için gizlice bir adam görevlendirdi. O sırada Hasan Sabbâh, Sultan'a bir elçi göndererek, 'Eğer ben Sultan'ın iyiliğini düşünmeseydim, sert yere konmuş olan o bıçağı, Sultan'ın yumuşak göğsüne saplatırdım.' dedi" (Cüveynî 1998: 546).

Hasan Sabbâh Mayıs 1124'de hastalandı. Geride davasını emanet edeceği bir oğlu kalmamıştı. İki oğlundan birini içki içtiği için, diğerini de dâî Hüseyin Kâinî cinayetinde rolü olduğu iddiası ile öldürtmüştü. Alamut'un sekiz yıl boyunca kuşatıldığı zor dönemde iki kızı ile karısını Girdkuh kalesine Reis Muzaffer'e göndermiş ve ona şu talimatı vermişti: "Davamıza yardımcı olmaları için bu kadınlara ip eğirt. Ancak o işi yaparlarsa, onlara ücret öde" (Cüveynî 1998: 545). Onun amacı davası idi, çocuklarına iyi bir gelecek hazırlamak değildi. Öleceğini hissederek, yirmi yıldır Lemeser'i yöneten Buzurg Ümid'i vâli tayin etti ve 23 Mayıs 1124 tarihinde öldü (Cüveynî 547; Lewis 1995: 53; Özaydın 1997: 349). Son olarak, burada Hasan Sabbâh'ın mücadelesinin sadece siyasi alanı ihtiva etmediğini, dini-fikri yönün de olduğunu ve buna karşı Selçukluların, İmam Gazzâli (1058-1111) gibi sembol Sünnî âlimler ile Sünnî medreseleri İran'da süratle yaygınlaştırarak cevap verdiklerini belirtmek gerekir.

6. Pesimist Bakışla Reaksiyon: Ömer Hayyam (1039 ve 1048 ? – ? 1123 ve 1132)

"Bu dünya, sırrını söylemez kimseye / Bin Mahmûd'u, bin Ayaz'ı serdi yere / Şarap iç, dünyaya gelinmez iki kez / Bir kez giden bir daha gelmez geriye" (Hayyam 2003: 167). dörtlüğünün sahibi şair Ömer Hayyam, beyitleri için beklediği ödülü bulamadan göçüp giden Firdevsî'yi arkasından teselli eder gibidir. Öte taraftan, "İç, şarap iç, Mahmûd olmak budur / Çalgı dinle, Davud olmak budur / Geçmiş, geleceği düşünme / Gününü gün et, yaşamak budur" (Hayyam 2003: 179) diyerek, sanki çağdaşı Nizâmü'l-Mülk ve Hasan Sabbâh'a dünya saltanatı peşinde bunca dert çekip, boşuna ömür tüketmemeyi tavsiye etmektedir. İran'ın geleneklerine de yüz çevirmektedir: "Behram'ın şarap içtiği orman köşkünde / Bir tilki yavrulamış, bir ceylan keyfinden / Ömrünce yaban eşiği avlamış Behram / Mezar da Behram'ı avlamış günün birinde" (Hayyam 2003: 66).

İran'ın tüm yaşanmışlarına ve devrinde yaşanmakta olanlarına adeta tasavufî-felsefî bir kapıdan yaklaşmayı tercih eden Ömer Hayyam, Horasan'ın başkenti Nişâbûr'da doğdu. Ne zaman doğduğu tartışmalı olup, 1025-1050 veya 1039-1048

yılları arasında bir tarihte doğduğu tahmin edilmektedir (Minorsky 1997: 472; Çelebi 2003: 19; Unat 1998: 66). Tam adı Ebu'l-Feth (Ebu'l-Hafs?) Ömer b. İbrâhîm el-Hayyamî, mahlası ise sadece Hayyam (çadircı)'dır. "İmâm" ve "Hüccetü'l-Hakk" unvanlarına erişecek kadar İslamî ilimlere vâkıf olan Ömer Hayyam, aynı zamanda devrin en önemli riyaziyyât bilginleri arasında yerini aldı. Nitekim Ömer Hayyam'ın genelde matematiğin, özelde analitik geometrinin gelişimi, sayılar kuramı Öklid ve cebir alanındaki araştırma ve eserleri dahi Doğu'da ve Batı'da uzun zaman aşılama-
madığı bilinmektedir (Nizâmî Arûzî 1377: 100; Beyhakî 1361: 241; Kazvîni: 474; Minorsky 1997: 473). Bu nedenledir ki, Ömer Hayyam, Sultan Melikşah'ın özel ilgisine mazhar oldu. Sultan ona rasat aletleri satın alabilmesi için yüklü miktarda para gönderdi. Zira Sultan Melikşah adına yapılan rasathane heyetinde Ebu'l-Muzaffer el-İsfizârî ve Meymûn b. en-Necîb el-Vâsitî gibi bilginlerin arasında Ömer Hayyam da vardı (1074). Heyet, Melikşah'ın Celâlî'd-Dîn lakabına nispetle "*Celâlî Takvîmî*" adı verilen yeni bir şemsî takvim vücuda getirdi (İbnü'l-Esîr X: 97; Turan 1993: 335.). Ömer Hayyam yıldız ahkâmına (müneccimlik) itibar etmezdi. Ne var ki, Merv şehrinde Sultan (Melik Sencer) 1116 yılı kışında büyük hâce Sadru'd-Dîn Muhammed b. el-Muzaffer'e birini göndererek, "*Hâce İmâm Ömer'e söyle ki, kar ve yağmurun yağmayacağı birkaç gün seçsin de ava çıkalım.*" dedi. Hâce İmâm Ömer iki gün sonra av gününü belirleyerek, Sultan'a bildirdi. O gün Sultan bir mesafe gitmişti ki, hava bulutlandı, rüzgâr çıktı, kar ve sis başladı. Sultan dönmek istedi. Ancak Hâce İmâm Ömer, "*Padişah'ın gönlü ferah olsun, şimdi bu saatte bulutlar açılacak ve beş gün hiç nem olmayacak.*" dedi (Nizâmî Arûzî 1377: 101-102; Çelebi 2003: 17). Gerçekten de beş gün hiç nem ve bulut gören olmadı. Ömer Hayyam aynı zamanda tıp ilmini bilirdi ve hekimler arasında gösterilirdi. Nitekim genç Sultan Sencer çiçek çıkarmış ve Ömer Hayyam tarafından tedavi edilmişti. Ömer Hayyam bütün bu bilgi ve birikimine rağmen, cihan sultanı Melikşah'ın yanında bir nedim mertebesinden daha yukarıda değildi. Ancak bir bilgin olarak yaptığı seyahatlerinde Buhara'ya uğramış ve orada Batı Türk Hakanlığı (Batı Karahanlılar) hakamı Şemsü'l-Mülk Nasr (1068-1080) kendisine büyük iltifatlarda bulunarak, onu tahtında yanına oturtmuş ve onunla sohbet etmiştir. Ayrıca, burada bulunduğu süre zarfında Buhara kadısı Şerefü'z-Zemân İlakî ile de arasında ilmi ve felsefi konuşmaları olmuştur (Togan 1966-1967: 60; Minorsky 1997: 474).

Ömer Hayyam'ın bu seçkin ilmi kişiliği karşısında, özellikle Sultan Melikşah'ın vefatından sonra İran'ın ve İslam dünyasının içine düştüğü kargaşalık ve şiddet ortamında, onun genelde hayatın geçiciliğine vurgu yapan ve bilim için harcadığı ömrünü sorgulayan tasavvufi-felsefi şair yönünün, başka bir ifadeyle rubailerinin niçin gölgede kaldığını izaha kâfidir denilebilir. Selçuklu iktidarının kendi devlet kurumlarına gizlice sızmakta olan İran'daki baş düşmanlarından Hasan Sabbâh ve taraftarlarını tedip etme gayreti, kaçınılmaz bir şekilde toplumda birbirini çekemeyen

veya muhalif olan insanları, gayri Sünnî daireye mensup olmakla yani Bâtınlık veya Râfızılık ile itham edilmekle karşı karşıya bırakıyordu. Bunun sağlam bir karaktere sahip bir bilim adamı ve düşünür Ömer Hayyam'ın ruh halini etkilememesi beklene-
mezdi. Onun bu ruh halini hayatına dair şu anekdot açıklar gibidir: *"Bir fakih, güneş doğmadan önce her sabah ona gider ve önünde hikmet üzerine ders okurdu. İnsanların yanına gider gitmez de onu kötülerdi. Ömer, bütün davulcu ve zurnacıların evinde toplanmalarını emretti. Adet olduğu üzere fakih ders okumak için geldiğinde, onlara yüksek sesle davullarını çalmalarını ve zurnalarını üflemlerini emretti. Her taraftan insanlar Ömer'in yanına geldi. Ömer dedi ki: Ey Nişâbü'r halkı! Bu âliminiz her gün bu vakitte bana gelir. Benden ilim tahsil eder. Sonra da sizin yanınızda hakkımda öğrendiğiniz şeyleri size anlatır. Şayet ben onun söylediği gibiysem benden niye ilim istiyor, öyle değilsem bu âlim beni neden kötülüyor?"* (Kazvîni 475; Çelebi 2003: 23). 1114 Yılında Belh'de Emîr Ebû Sad'ın sarayında dostlarından *Çehâr Makale* müellifi Nizâmî Arûzî'nin de bulunduğu bir ortamda Şair Ömer Hayyam, *"Benim kabrim öyle bir yerde olacak ki, her bahar rüzgâr onun üstüne çiçekler serpecek"* (Nizâmî Arûzî 1377: 100-101) demişti. 1123'de İbn Sinâ'nın *Kitâbü's-Şifâ'sının* "Bir ve Çok" bölümüne geldiği zaman, dişlerini karıştırdığı kürdanı okuduğu sahifeye koyan Ömer Hayyam, son yatsı namazını kıldı ve secdeye kapanıp, *"Yârabbi! Bilirsin ki, ben seni bileceğim kadar bildim. Bana mağfîret et. Hakikaten seni bilmem, gufranıma vesiledir."* diyerek vefat etti (Çelebi 2003: 25). Nizâmî Arûzî yıllar sonra 1138'de Nişâbü'r'a geldiğinde Ömer Hayyam toprağa karışalı dört yıl olmuştu. Mezarını ziyarete giden Nizâmî Arûzî, Armut ve zerdali ağaçlarının, dallarını bahçe duvarı üzerinden sarkıtmış olduğu halde kabrine o kadar çok çiçek döktüğünü görünce, Ömer Hayyam'ın Belh'de söylediklerini hatırlayarak, ağladı (Nizâmî Arûzî 1377: 100-101).

Sonuç

Ortaçağda İranlılar, hor gördükleri Müslüman Araplar tarafından kısa süre içinde ezilip geçildiler. Bu şartlarda isteyerek ya da istemeyerek, çaresiz dâhil oldukları İslâm dairesinde yeni kimlikleri ile eski İran geleneklerini yeniden canlandırmanın gayretine girdiler. Başarılı da oldular. Bölgenin bir ucundan öbür ucuna bütün hâkim hanedanlar soylarını nostaljik bir özlem içinde parlattıkları Sâsânî kisralarına bağlamakla iftihar eder oldular. Bu iddiada bulunanlar sadece Fars milliyetçiliğinin ana vasıtası kabul edilen Şiâ'ya mensup olanlar değil, Sünnî İslam'ın temsilcisi İranlı hanedanlar da bu rüzgâra kapıldı ve aynı gayretin içine girdiler. İran, Arapların sebep olduğu "travma"dan kurtuluyor muydu? Hayır, zira bu kez de kendi çabaları ile İslam dairesine katmaya çalıştıkları Müslüman Türklere boyun eğmek zorunda kaldılar. Üstelik yeni fâtilher kitleler halinde İran'ın her tarafına yerleşiyorlardı yani kalıcı idiler. Buna karşı ortaya çıkan birbirinden farklı tepkilerin sembol şahsiyetlerine bakıldığında içlerinden sadece Hasan Sabbâh'ın Şiâ'ya mensup olduğu, diğerleri Nizâmü'l-Mülk'ün Sünnî, her ne kadar bazen muhaliflerince Şii yahut Râfizi olmakla

itham edilmişlerse de Firdevsî ve Ömer Hayyam'ın da Sünnî daireye mensup oldukları görülür. Şu halde, Genelde İran milliyetçiliği ve özelde ise Fars milliyetçiliği Ortaçağ İran'ında mağlup ve tâbi unsur olarak verdiği hayat memmat mücadelesinde hangi ortamın mensubu olurlarsa olsunlar o ortama uygun metotlar geliştirerek, en azından var olmaya hatta mümkünse kabullenemedikleri yeni hâkimlerini İran'dan söküp atmaya çalıştılar. Şîâ'nın doğduğu yer ve yayılım alanı İran coğrafyasının dışında ve bunun geniş bir konu olduğu bilinir. O halde İran milliyetçiliğini Şîâ'ya bağlamak, terk edilmesi gereken bir düşünce olmalıdır. Karşı bir önermeyle, Sünnî olmak milliyetçiliğe aykırı mı? sorusu gündeme gelir ki, bunun cevabının "hayır" olduğunu yukarıda izini sürdüğümüz ortaçağ İran'ı bize kanıtlamaktadır.

Sonnotlar

- ¹ İran'ın fetih süreci için bkz. Belâzurî, *Fütûhu'l-Buldân*, (Çev. Mustafa Fayda), Ankara, 1987, s.364-440; Kramers, a.g.mad., s.1015-116; Osman Gazi Özgüdenli, *İran: Fetihden Safevilere Kadar*, DİA, C.22, İstanbul, 2000, s.395-396.
- ² Daha geniş bilgi için bkz. Wellhausen 1963: 246-264.
- ³ Bu konuda daha geniş bilgi için bkz. Hakkı Dursun Yıldız, *İslâmiyet ve Türkler*, İstanbul, 2000; Ayrıca bkz. Zekeriya Kitapçı, *Orta Doğu'da Türkler*, Konya, 2008.
- ⁴ Daha geniş bilgi için bkz. Hunkan 2007: 128-154; Ayrıca bkz. Aydın Usta 2013: 285-304.
- ⁵ Kaynaklardaki farklı rivayetler nedeni ile Vezir Kündürî'nin Şii mi, Mutezile mi yoksa Hanefî mi ya da diğer mezheplere mi mensup olduğu konusu tartışmalıdır. Ancak genel görüş onun Mutezile-Hanefî olduğu yönündedir. Bu konuda bkz. Ahmet Ocak, *Selçukluların Dinî Siyaseti (1040-1092)*, İstanbul, 2002, s.86-88; Abdül-Kerim Özeydin, "Kündürî", DİA, C.26, 2002, s.554-555; Mustafa Alican, "Selçuklu Veziri Amidülmülk Kündürî'nin Yükselişi ve Düşüşü", *The Journal of Academic Social Science Studies*, C. 3, Sa. 29, 2014, s.245.
- ⁶ Nizâmü'l-Mülk'ün bu huyunu bilen onun eski ilk sahibi Gazneli emiri Tâcir, ona verdiği ücretleri arda bir geri alırdı ve "Palazlandın Ey Hasan" derdi, bkz. İbnü'l-Esir X: 179.

Kaynakça

- AHMED B. MAHMUD. (1977). *Selçuk-Nâme*. I-II. hzr: Erdoğan Merçil. İstanbul: Tercüman Yayınları.
- ALİCAN, M. (2014). Selçuklu Veziri Amidülmülk Kündürî'nin Yükselişi ve Düşüşü. *The Journal of Academic Social Science Studies*. 3 (29): 237-259.
- ARNOLD, T. W. (1982). *İntişar-ı İslam*. çev: Hasan Gündüzler. Ankara: Akçağ Yayınları.
- AZZAVÎ, (1940). İbn Hassül'ün Türkler Hakkındaki Bir Eseri. çev: Ş. Yalıtıkaya. *Bellekten*. 4 (14-15): 235-266.
- "BAKIR, A., & ALTINGÖK, A." (2011). Klasik ve Çağdaş Kaynaklar Işığında Turan İran Kavramı ve Tarihsel Coğrafyası. *Tarih İncelemeleri Dergisi*. XXVI (2): 361-422.
- BARTHOLD, W. (1990). *Moğol İstilasına Kadar Türkistan*. hzr: Hakkı Dursun Yıldız. Ankara: TTK Yayınları.

- BARTHOLD, W. (1984). *İslam Medeniyeti Tarihi*. İzah ve Düzeltilmeler: Fuad Köprülü. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- BELÂZURÎ, (1987). *Fütûhu'l-Buldân*, çev. Mustafa Fayda. Ankara: KB Yayınları.
- BEYHAKÎ, (1361). Ebu'l-Hasan. *Târîh-i Beyhak*. tashih: A. Behmenyâr. mukaddime: Mirza Muhammed Kazvîni. Kitâbfuruşî Furugî.
- BOSWORTH, C. E. (1980). *İslam Devletleri Tarihi*. çev: E. Merçil ve M. İpşirli. İstanbul: Oğuz Yayınları.
- CÜVEYNÎ, (1998). *Tarih-i Cihangüşa*, çev: Mürsel Öztürk. Ankara: KB Yayınları.
- ÇELEBÎ, A. H. (2003). *Ömer Hayyam ve Rubailer*. İstanbul: Hece Yayınları.
- FİRDEVSÎ, (1994) *Şehnâme*. çev. Necati Lugal. I-IV. İstanbul: MEB Yayınları.
- FİRDEVSÎ, (1999), *Şehnâme* (Şerifi Şehnâme Çevirisi). I-IV. hzr: Zuhal Kültürel ve Latif Beyreli. Ankara: TDK Yayınları.
- HAYYAM, Ö. (2003). *Rubailer*. çev. Sabahattin Eyüpoğlu. İstanbul: İŞ Bankası Yayınları.
- HOURLCADE, B. (2000). İran: Fiziki ve Beşerî Coğrafya. *DİA*. 22: 392-394. İstanbul: Diyanet Vakfı Yayınları.
- HUNKAN, Ö. S. (2007). *Türk Hakanlığı Karahanlılar (766-1212)*. İstanbul: IQ Yayınları.
- HÜSEYNÎ, (1943). *Ahbârü'd-Devleti's-Selçukiyye*. çev. Necati Lugal. Ankara: TTK Yayınları.
- İBN FAKÎH, (1996). *Kitâbu'l-Buldân*. nşr. El-Hâdi. Beyrut: Dâru Âlemi'l-Kütüb.
- İBNÜ'L-ESİR, *El-Kâmil fi't-Târîh*. I-XII. redaktör: Mertol Tulum. İstanbul: Bahar Yayınları.
- KANAR, M. (1996). Firdevsi. *DİA*. 13: 125-127. İstanbul: Diyanet Vakfı Yayınları.
- KAZVİNÎ, Z. B. M. *Âsârü'l-Bilâd ve Ahbârü'l-İbâd*. Beyrût: Dâru Sâdir.
- KÂŞGARÎ, (1991). *Mahmûd Divânu Lugâti't-Türk*. I-IV. çev. Besim Atalay. Ankara: TDK Yayınları.
- KİTAPÇI, Z. (2008). *Orta Doğuda Türkler*, Konya: Yedi Kubbe Yayınları.
- KRAMERS, J. H. (1997). İran: Tarihi ve Etnografik Bakış. *İA*. 5 (2): 1013-1030. Eskişehir: MEB Yayınları.
- KURT, H. (1998). *Orta Asya'nın İslamlaşma Süreci (Buhârâ Örneği)*. Ankara: Fecr Yayınları.
- KURPALİDİS, G. M. (2007). *Büyük Selçuklu Devletinin İdari Sosyal ve Ekonomik Tarihi*. İstanbul: Ötüken Yayınları.
- LEWİS, B. (1995). *Haşîşiler*. çev: Ali Aktan. İstanbul: Sebil Yayınları.
- MERÇİL, E. (2013). Ziyâriiler. *DİA*. 44: 498-499. İstanbul: Diyanet Vakfı Yayınları.
- MERÇİL, E. (1992). Büveyhiler. *DİA*. 6: 496-497. İstanbul: Diyanet Vakfı Yayınları.
- MİNORSKY, V. Ö. (1997). Hayyam. *İA*. 9: 472-480. Eskişehir: MEB Yayınları.
- NASKALİ, E. (2000). İran: İslam Öncesi Tarih. *DİA*. 22: 394-395. İstanbul: Diyanet Vakfı Yayınları.
- NİZÂMÎ ARÜZÎ, (1377). *Çehâr Makâle*. nşr: Muhammed Kazvîni. Tahran: Müessesese-i İntişârât-ı Emîr-i Kebîr.
- NİZÂMÜ'L-MÜLK, (1999). *Siyâset-Nâme*. hzr: M. Altay Köymen. Ankara: TTK Yayınları.

- OCAK, A. (2002). *Selçukluların Dini Siyaseti (1040-1092)*. İstanbul: Tatav Yayınları.
- ÖZ, M. (1997). Haşîsiyye. *DİA*. 16: 418-419. İstanbul: Diyanet Vakfı Yayınları.
- ÖZAYDIN, A. (1997). Hasan Sabbâh. *DİA*. 16: 347-350. İstanbul: Diyanet Vakfı Yayınları.
- ÖZAYDIN, A. (2007). Nizâmülmülk. *DİA*. 33: 194-196. İstanbul: Diyanet Vakfı Yayınları.
- ÖZAYDIN, A. (2002). Kündürî. *DİA*. 26: 554-555. İstanbul: Diyanet Vakfı Yayınları.
- ÖZAYDIN, A. (1989). Alamut. *DİA*. 2: 336-337. İstanbul: Diyanet Vakfı Yayınları.
- ÖZGÜDENLİ, O. G. (2000). İran: Fetihden Safevilere Kadar. *DİA*. 22: 395-400. İstanbul: Diyanet Vakfı Yayınları.
- RÂVENDÎ, (1999). *Râhatü's-Sudûr ve Âyetü's-Sürûr*. I-II. çev: Ahmet Ateş. Ankara: TTK Yayınları.
- RİTTER, H. (1997). Firdevsî. *İA*. 4: 643-649. Eskişehir: MEB Yayınları.
- STEPANIANTS, M. (2012). Zerdüştlüğün İslâm ile Karşılaşması. çev: Cahid Kara. *Journal of Islamic Research*. 23(2): 89-99.
- ŞİŞMAN B.ve KUZUBAŞ M. (2007). *Şehnâme'nin Türk Kültür ve Edebiyatına Etkileri*, İstanbul: Ötüken Yayını (PDF).
- TOGAN, Z. V. (1966-1967). *Karahanlılar (840-1212) Ders Notları*. İSAM ktp.
- TURAN, O. (1993). *Selçuklular Tarihi ve Türk - İslam Tarihi*. İstanbul: Boğaziçi Yayınları.
- UNAT, Y. (1998). Hayyâm. *DİA*.17: 66-68. İstanbul: Diyanet Vakfı Yayınları.
- USTA, A. (2013). *Türklerin İslamlaşma Serüveni Sâmâniler*. İstanbul: Yeditepe Yayınları.
- YAKUT, *Mucemu'l-Buldân*, I-V. nşr: F. A. El-Cundî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- YAZILITAŞ, N. (2010). *Fâtımî Devleti Tarihi*. İstanbul: Kriter Yayınları.
- YILDIZ, H. D. (2000). *İslâmiyet ve Türkler*. İstanbul: Kamer Yayınları.
- YILDIZ, H. D. (1988). Abbâsiler. *DİA*. 1: 31-48. İstanbul: Diyanet Vakfı Yayınları.
- YİĞİT, İ. (1995). Emeviler. *DİA*. 11: 87-104. İstanbul: Diyanet Vakfı Yayınları.
- WELLHAUSEN, J. (1963). Arap Devleti ve Sukutu. çev: Fikret Işıltan. Ankara: Ankara Üniversitesi Yayınları.

SOSYO-KÜLTÜREL İLİŞKİLER BAĞLAMINDA 15.YÜZYIL - 16.YÜZYILIN İLK ÇEYREĞİNDE ANADOLU'DAN AZERBAIJAN'A TÜRKMEN GÖÇLERİ

Bilal DEDEYEV*

Öz

Anadolu ve Azerbaycan'da yaşanan bazı siyasi gelişmeler ve Azerbaycan orjinli tarikatlardan Safeviliğin etkisiyle 15. yüzyıl ve 16. yüzyılın ilk çeyreğinde bu iki coğrafya halkı arasında sosyo-kültürel ilişkiler bağlamında birtakım yerdeğişmeleri yaşanmıştır. Özellikle 15. yüzyılın ikinci yarısında gerek Safevî propagandasının Anadolu'da artması ve gerekse Osmanlı Devleti'nde yaşanan yeniden yapılanmalar nedeniyle ortaya çıkan böylesine toplu göçler, Osmanlı toprakları ile Azerbaycan sahasında sosyo-kültürel değişikliklerin yaşanmasında basamak rolü oynamıştır. Bu dönemde Anadolu'dan Azerbaycan'a çok sayıda Türkmen aşireti, Safevî Tarikatı müntesibi olarak göç etmiş ve bunlar Safeviler'in asli gücünü oluşturmuştur. Osmanlı yöneticilerince alınan tüm önlemlere rağmen, Anadolu'dan Azerbaycan'a olan göç önlenememiştir. Böylece, merkezi Erdebil olan Safevî Tarikatı'nın güçlenmesi sonucunda Osmanlı tebası bazı Türkmen gruplar Şah İsmail'e desteklerini artırmış ve bu durum Safevî Devleti'nin kuruluşunda etkili olmuştur. Kısa bir zamanda güçlü hale gelen Safevî Devleti, 1510'dan sonra açıkça Osmanlı Devleti'ni içten tehdit etmeye başlamıştır. II. Bayezid'in yaşlı ve derviş meşrep durumu, bu dönemde Safeviler'in Osmanlı'daki faaliyetlerini bir nevi kolaylaştırmıştır. Sultan Selim, başlattığı siyasi, dini, ekonomik, millî ve askerî önlemler sonucu 1514'te gerçekleşen Çaldıran zaferiyle Safevî yayılcılığının önüne kısmen de olsa geçebilmişse de devlet politikası haline gelen Safevilik, Osmanlı Devleti'ndeki etkilerini Celali isyanları ile devam ettirmiş ve Safevî Devleti'ne Anadolu'dan göçler, 16. yüzyıl boyunca sürmüştür.

Anahtar Kelimeler: Azerbaycan, Osmanlı Devleti, Safeviler, Anadolu Türkmen aşiretleri, toplu göçler

THE TURKMEN MIGRATIONS FROM ANATOLIA TO AZERBAIJAN IN THE XVTH AND BEGINNING OF THE XVITH CENTURIES IN THE CONTEXT OF SOCIO-CULTURAL RELATIONSHIPS

Abstract

Because of some political developments in Anatolia and Azerbaijan, and with the impact of Azerbaijan-based Safavi religious sect in the XVth century andat the beginning of the XVIth there were several displacements between these two regions in the context of socio-cultural relationship. Especially, in the second half of the XVth century there were such mass migrati-

* Doç.Dr., Qafqaz Üniversitesi, Sosyal ve Humanitar Bilimler Enstitüsü, Karabağ Araştırmaları Şubesi, Bakü/
Azerbaycan, bdedeyev@qu.edu.az
DOI: 10.12973/hbvd.77.184

ons because either the increasing of Safavi propoganda in Anatolia or reconstructing in the Ottoman, played a great role in socio-economic exchange between the Ottoman and Azerbaijan. In this period, many Turkmen tribes moved from Anatolia to Azerbaijan as the Safavi followers and formed the main power of Safavids. Despite the preemtive measures by the Ottoman rulers, the movement from Anatolia to Azerbaijan was not prevented. Consequently, with the strengthening of Safavi religious sect in the capital of Ardabil, some Turkmen groups that were the Ottoman subjects, increased their support to Shah Ismail and this situation played a great role in the establishment of Safavi State. In a short period of time, becoming stronger, Safavids started to threaten the Ottoman Empire openly after 1510. The age and dervish factor of Bayazid the II facilitated the Safavids activities in the Ottoman. With the victory of Chaldiran in 1514 as the result of political, religious, economic, national and military measures by Sultan Selim, the plunder of Safavids was partially prevented, but as the state policy the Safavids continued their impact on the Ottoman with the Celali rebels and the movements from Anatolia to Safavi state continued during the XVIth century.

Keywords: Azerbaijan, Ottoman Empire, Safavids, Anatolian Turkmen tribes, mass migrations

Giriş

Timur'un (1370-1405) Azerbaycan ve Anadolu'yu istilasından sonra Azerbaycan Timurlular yönetimine, Osmanlı Devleti ise fetret dönemine girmiştir. Bu durum 15. yüzyılın ikinci çeyreğinde Azerbaycan'da Karakoyunluların Timurlu hâkimiyetinden kurtulması, Osmanlı'nın eski gücüne kavuşmasıyla farklı bir şekil almıştır. Fatih'in (1451-1481) İstanbul'u 1453'te fethi ile Osmanlı Devleti 15. yüzyılın ikinci yarısında Avrupa ve Anadolu'da genişleyerek Cihan Devleti olmuş, Karakoyunlular da Kafkasya, İran ve Irak topraklarına sahip olarak büyük bir devlet durumuna gelmiştir. İlk başlarda Timurlu tehlikesi nedeni ile dayanışma içine giren Osmanlı ve Karakoyunlu devletleri, iyi ilişkilerini bu iki ülke arasında bulunan Akkoyunlu Beyliği direnişine karşı da devam ettirmişlerdir. Beylik döneminde Trabzon'un fethi meselesine göre Fatih ile bir takım sorunlar yaşamış olan Akkoyunlu hükümdarı Uzun Hasan (1453-1478), 1467'de Cihanşah (1438-1467) ve 29 Ocak 1469'da Timurlu Ebu Said'i yenerek Osmanlı Devleti'nin Doğu'da tek rakibi durumuna gelmiştir. Bu sosyo-politik gelişmelerin etkisiyle iki devlet arasında bazı sorunlar ve buna bağlı göçler yaşanmıştır (EbuBekr-i Tihrani, 2001: 196-199, 255-262; Uzunçarşılı, 1984: 183-184, 191-192; Aka, 1991: 90-92; Erşahin, 2002: 73-76; Necefli, 2012: 121-125, 147-150, 281-290).

Siyasi ortamın böylesine gergin olduğu bir dönemde Anadolu ile Azerbaycan arasında gelişmiş bir sosyo-kültürel ilişki yaşanmıştır. Bunda değişik isimler altında faaliyet gösteren tarikatların etkili olduğu açıkça görülmektedir. Farklı coğrafyalarda yaşamasına rağmen Türk toplulukları bu yolla kolaylıkla ilişki kurabilmiştir. Özellikle, Azerbaycan orjinli Safevilik, Halvetilik ve Hurufiliğin Anadolu'da yayılması Osmanlı-Azerbaycan sosyo-kültürel bağının şekillenmesine alt yapı oluşturmuştur. Bu

ilişkilerde özellikle Safevi Tarikatı öne çıkmıştır (Küçükdağ, Dedeyev, 2009: 420-422; Dedeyev, 2010: 61-69).

Safevilerin 15. yüzyılın sonlarında yaptığı propagandalar sonucunda Osmanlı topraklarında taraftarları çoğalmış, bunların şeyhleri olan Şah İsmail'e destekleri artırmıştır. Şah İsmail, Tebriz'i ele geçirip 1501'de şahlığını ilan etmiştir (Dedeyev, 2008: 216-218).

Zira diğer dönemlerden farklı olarak 15. yüzyıl ve 16. yüzyılın ilk çeyreğinde Anadolu ile Azerbaycan'da yukarıda bahis olunan siyasî yapılanma ve ortaya çıkmış kültürel ilişkilerin etkisiyle bu iki coğrafya halkı arasında birtakım yer değişimleri de yaşanmıştır. Anadolu-Azerbaycan arasında böylesine ortaya çıkan sosyo-kültürel ilişkiler ele alınırken, yer değişimlerin bireysellikten ziyade gruplar halinde, yani toplu göçler şeklinde yaşandığı karşımıza çıkmaktadır.

Bu makalede konuya açıklık getirmek için Osmanlı ve Azerbaycan'ın sosyo-politik konumu, dinî inanç yapısı, kültürel düzey ve toplumun merkezî otorite ile olan ilişkileri ele alındıktan sonra Safevi Tarikatı müntesiplerinin Osmanlı topraklarından Azerbaycan sahasına göçleri, Safevi Devleti'nin kurulmasından önce ve sonra olmak üzere iki başlık altında verilecek, arkasından Azerbaycan'a göç eden Türkmen aşiretleri incelenecektir.

1. Sosyo-Kültürel Açıdan 15. Yüzyıl Osmanlı ve Azerbaycan Toplumsal Yapısına Kısa Bir Bakış

Klâsik Osmanlı toplum yapısı, kabaca *askerî ve reaya* şimdiki deyimle *yönetenler ve yönetilenler* diye iki katagoride ifade edilebilir. Devletin üst düzey yöneticilerinin büyük çoğunluğu, Türk kültürüne sahip ailelerinden gelen kişilerdi. Osmanlı toplumu, yapı itibariyle nüfusun büyük kesimi yerleşik hayat sürmekte idi. Bunlar başta şehir ve kasabalarda oturanlar olmakla birlikte, sayıları çok olan köylerde yaşamakta idiler. Önemli bir kesimi ise hayvancılıkla uğraşan, yaylak-kışlak tarzında hayat süren göçebeler idi. Osmanlı'da bu kesime genellikle *Türkmen*, *Yörük* veya *Konar-Göçer* denmekteydi. Bunun yanında Osmanlı'da dini inanç olarak toplum, *müslim* ve *gayrimüslim* diye ikiye ayrılmıştı. Bu sosyal yapılanma, çok zaman devlet tarafından kontrol altında tutulmuş, bazen ekonomik faaliyet, yaşayış tarzı ve özellikle gayrimüslimler için din ve mezhep farklılıkları göz önüne alınmıştır (Şahin, 1999: 132-133; Tabakoğlu, 1999: 21; Akyılmaz, 2004: 223-230).

Timur'un Anadolu seferi ve ardından fetret döneminin getirdiği sıkıntılarla uğraşan Osmanlı Devleti'nde 15. yüzyılın ortalarından başlayarak, özellikle İstanbul'un fethinden sonra yeniden yapılandırma çerçevesinde bazı değişiklikler, Osmanlı halkı arasında gayri memnun grupların ortaya çıkmasına neden oldu. Fatih döneminde üst düzey görevler, aşiret beyleri yerine medreselerde yetişmiş disiplinli

ve bilgili kişilere devredilerek ülkedeki yönetimde medrese kültürü hakim kılınmaya çalışılmıştır. Bu durum, özellikle aşiret usullerine bağlı olarak hayatlarını sürdüren Türkmenlerin itirazlarına neden olmuştur. Üst düzey görevlilerin özellikle göçebelere karşı kötü tutumu, küskün bir topluluk oluşturmuştur (Akdağ, 1979: 32; Günay, 2003: 29-34; Saydam, 2009: 24). Ayrıca, yerleşik hayat düzenine ağırlık veren Osmanlı yönetimi, bu konuda göçebelerle birtakım sorunlar da yaşamıştır. Bu durumdan bazı devlet yetkilileri kendi isteğince istifade etmişlerdir. Örneğin, Rum Mehmed Paşa'nın 1468'te Karaman'da yaptıkları ve Karaman'dan sonra Varsak Türkmenlerine de aynı şeyi yapmaya çalışmışsa da Varsak beylerinden Uyuz Bey'e yenilerek geri çekilmesi (Aşıkpaşa-Zade, 1332: 172-173; Solak-Zade, 1989: 320-321; Edirnevi, 1270: 33; Sevinç, 1999: 313), Osmanlı Devleti'nde yeni bir sosyal sorunun ortaya çıktığını göstermekte idi. Yönetimin gayri Türk ümeranın eline geçmesi, devlet-Türkmen halkı ayrımını beraberinde getirmiştir. Fatih'in dengeli siyaseti, olayın büyümesini bir nebze engellemiştir. Özellikle Fatih'in ölümünden sonra vezarette Türk – devşirme mücadelesi belirgin hal almıştır. Yönetimdeki sıkıntının ceremesini ise Türkmenler çekmiş; komşu Türk devletlerine yakınlık göstermeye başlamışlar ve birçoğu yerlerini terk ederek oralara gitmek zorunda kalmışlardır (İnalçık, 2011: 70-71). 16. yüzyıl başlarında Osmanlı Devleti'nde Anadolu eyaletinin yaklaşık % 15'ini bu gruplar oluşturmaktaydı ki, göçebe Türkmen kökenli Yaya ve Müsellemeler de ilave edilirse bu oran yaklaşık % 27'lere ulaşmıştır (Saydam, 2009: 23).

Bu dönem Azerbaycan'da ise toplumsal yapı Osmanlı'dan biraz farklı olup, aşiretlerin etkisi devlet yönetiminde ağırlığını hissettiriyordu. Karakoyunlu ve Akkoyunlu Devleti'nin yönetimi, Türkmen aşiretlerinden oluşturulmuş birlik şeklinde idi. Yerleşik hayat tarzının yanında göçebelik şekli yaygın bir biçimde görünmekte idi (Onullahi, 1982: 80-83; Erşahin, 2002: 144-145). Örneğin, Karakoyunlu Kara Yusuf (1389-1420) ve Cihanşah (1438-1467), aşiretlerle beraber yaylak-kışlak tarzı hayat sürerek devleti aşiret zihniyetiyle yönetmiştir (Tebrizi, 1349: 534). Bu yapıyı Uzun Hasan da devam ettirmiştir. Hatta, Uzun Hasan, ülkedeki aşiretlere birtakım imkânlar sunarak onların desteğini sağlamıştır. Aşiretlerle işbirliği, daha sonralar da Akkoyunlu tahtına çıkan sultanlar zamanında devam etmiştir. Bunlardan Sultan Yakup'un aşiretler gibi, ailesiyle birlikte çoğu zaman yaylak-kışlak tarzı hayat sürdürdüğü bilinmektedir (Ruzbihan, 1987: 50, 70, 76; Anonim, 1993: 6).

Dini inanç faktörüne gelince, Azerbaycan'da Karakoyunlular devrinde yönetim Şii olsa da, ülke halkının çoğunluğu Sünnî idi. Sünnîler'le Şii'ler arasında olağanüstü bir münaferet de bu dönem için söz konusu olmamıştır. Sadece birkaç kez iki taraf uleması şiddetli bilimsel tartışmalarda bulunmuşlardı. Bunlardan biri 1436 yılında Bağdat'ta Kara Yusuf'un oğlu İsfahan Mirza'nın huzurunda gerçekleşmiştir. Burada Şii ulemanın münazarayı kazanması sonucu Sultan İsfahan Mirza önce Bağdat'ta daha sonra diğer şehirlerde 12 İmam adına hutbe okutturmuştur (Uzun-

çarşılı, 1984: 186-187). Buna rağmen, Karakoyunlu paralarında dört halifenin isimlerinin yazılması, 12 İmam'ın isimlerinin ise geçmemesi, onların Şiiliği'nin aşırı olmadığını kanıtlamaktadır (Recebli, 2012: 187-192). Karakoyunlu hükümdarlarının bu tutumu, aynı zamanda toplum üzerinde dengeli bir politika uyguladıklarının göstergesidir.

Akkoyunlu Devleti'nin resmî mezhebi ise Sünnilik idi. Bununla birlikte Uzun Hasan, Beylik devrinde Sünnî olmayan diğer gruplara karşı iyi davranıp, onların desteğini kazanma yönüne gitti. Bu durum, Şii olarak bilinen Şeyh Cüneyd ve onun oğlu Şeyh Haydar'la yakın ilişkilerinde bariz bir şekilde görülmektedir. Onun Safevî şeyhlerine bu tolerantlı yaklaşımı, Karakoyunlu Cihanşah'la olan ilişkilerinde siyasi amaçlarını gerçekleştirmeye yönelik olmalıdır. 15. yüzyılın ikinci yarısında Azerbaycan'da görülen yönetim ve halk arasındaki bu yakın ilişki, Akkoyunlu'ya karşı olan aşiretlerle ve tarikatlarla serbest hareket etmesine altyapı oluşturmuştur. Netice itibarıyla Sultan Yakup döneminde Şii grupların serbest hareket etmenin verdiği rahatlıkla devleti sıkıntıya sokmalarına karşı tavır alınmış; Şeyh Haydar (Feridun Bey, 1274: 302-305) ve ülkenin güneyinde tekrar ortaya çıkan Muşaşalar hareketi yatırılmış (Ruzbihan, 1987: 97-99; Erşahin, 2002: 117; Arayancan, 2014: 182-183), bundan sonra da aşiretlerin keyfi davranışı nedeniyle devlet ciddi bir saltanat mücadelesine sürüklenmiştir.

Bu dönem Osmanlı Devleti'nde yeni yapılanma ile birlikte dini inanç olarak da halk arasında bazı bölünmeler başka bir sosyal sorun ortaya çıkarmıştır. 15. yüzyılda, genelde ilmiye ve kalemiye sınıfının yetiştiği Osmanlı medreseleri, fıkıh ağırlıklı bir eğitim sistemini benimsemişti. Medreseler, ilim adamı yanında devlet adamlarını da yetiştiren eğitim kurumları olmuştur. Dolayısıyla Osmanlı yönetiminin yanında yer alan medreseliler, Müslüman halkın homojen kesimini teşkil etmişlerdir. Bunlar, İslâmî yönetime sahip Osmanlı Devleti'nde halk ve yönetim arasında iletişim rolünü oynamıştır (Akgündüz, 1990: 318; Tabakoğlu, 1999: 22; Günay, 2003: 34-38). Ayrıca, Osmanlı Devleti'nde eyaletlerin yönetimi Enderun'dan yetişmiş bürokratların eline geçmeye başlamıştır. Durum böyle iken, medrese kültürünün dışında kalan halk ise bazı tasavvufî gruplara meyletme yönüne gitmiştir. Devlet bu grupların bir çoğunu kontrol altında tutabilse de, bazıları ise, özellikle klâsik Osmanlı eğitiminden uzak kalan Türkmen aşiretleri, Anadolu'da eskiden beri marjinal olarak mevcut, ehlibeyt sevgisini esas alan zümrelere sempati duymaya başlamış (Küçükdağ, 2002: 440-444; Günay, 2003: 38-41), sonuç olarak devletine baş kaldıran heterojen gruplar haline dönüşmüşlerdir. Ancak, ortaya çıkan bu sorunlara rağmen, Osmanlı Devleti'nde meydana gelen yapısal değişiklikler sistemli olarak devlete bağlılığı aşılabilir, toplumun büyük kesiminde hanedana ve devlete sadakati öne çıkarmıştır. Devletin bu resmî doktrinine ayak uyduramayan bazı gruplar, rahat hareket edemeyince, daha serbest olabilecekleri bir ortama sahip olan gruplara yönelmiş ve değişik

bölgelere göç etmeye başlamışlardır. Celal-Zade Mustafa Çelebi (v. 1567) (1990: 357) bu grupları *bazı anlayışsız Türkler*, Hoca Sadeddin (1979: 345), genel olarak Ali dostları gibi yorumlamışlarsa da, Ali b. Abdulkerim ise, onların sadece Safevi müritleri olmadığını, Babai, Kalenderî, Haydarî, Abdal ve Seyyadlar olduğunu açıkça belirtmiştir (Tansel, 1966: 20-30). Tarihçi Dilaver Ezimli'ye (2013: 23-25) göre ise, Emevilerden (661-750) sonra Abbasilerin (750-1258) de zulmüne uğrayan ehlibeyit ve onların tarafdarları Türklerin yaşadığı bölgelere yüz tutunca, çoğunlukla örfi hayat süren ve kökünü Hz. Ali'den alan tasavvufi tarikatlara bağlı Türkmenler tarafından kabul görülmüş ve artık siyasailemiş Safevi Tarikatı'nın lideri Şeyh Haydar'ın zamanında ise *Kızılbaş* adlandırılan bir zümrenin içinde yer almışlardır. 15. yüzyılda bu gibi grupların uğradıkları esas mıntıka, ilk önceleri Safevi Tarikatı'nın hakim olduğu Erdebil ve civar bölgeleri, 1501'den sonra ise Safevi Devleti toprakları olmuştur. Anadolu'dan Azerbaycan'a gerçekleşen bu Türkmen göçü, V. Minorsky'e göre Karakoyunlu ve Akkoyunlu göçlerinden sonra sonuncu olan Safevi göç dalgasıdır. Hans R. Roemer (2006: 2), bu göç olayını kendine özgü bir şekilde şöyle belirtmektedir:

...Türkmen aristokrasisinin temsilcilerini de içine alan bu kabilevi oluşumlar, Moğol istilası sonrası Anadolu'da pek çok küçük devletin oluşum sürecinde olduğu gibi, Osmanlıların doğuş sürecinde de pek çok sıkıntıyla karşılaşmışlardır. Onlar, daha sonraki süreçte Anadolu'da ve başka yerlerde hakimiyetlerinin bozulması sebebiyle, varlıklarını bütünüyle kaybetmiş görünmektedirler, bu yüzden de yeni siyasi ve askeri oluşumların arayışı içine girmişlerdir. Söz konusu bu problem çözülmemekle birlikte, bu süreçte onlar, Karakoyunlu ve Akkoyunlu federasyonları tarafından oluşturulmuş olan büyük Türkmen prensliklerinin çöküşünün bir sonucu olarak bağımsız kalan güçlerin bakiyeleriyle temas kurmuşlardır. Tüm bu unsurlar, sadece etnik kökenleri ve müşterek dilleri ile değil, ayrıca yaşam tarzlarıyla da, yani onların büyük çoğunluğuna özgü olan göçebe özellikleriyle de birbirlerine bağlanmışlardır. Bunlarla birlikte; Şah İsmail, Safevi Devleti'ni kurmaya başladığı dönemde bu unsurlar, bir tür yarı göçebeliliğe geçiş yapmışlardır.

Saim Savaş (2002: 156-157) ise, Anadolu'dan Azerbaycan'a doğru tersine göçün Osmanlı-Safevi ilişkilerinden ortaya çıkan nedenlerini beş madde halinde özetlemektedir:

a-Osmanlı Devletinin uyguladığı merkezîyetçi politikalar,

b-Osmanlı devlet görevlilerinin bölgede gerçekleştirdikleri bazı yanlış uygulamalar,

c-Göç veren bölgelerin iktisadi bakımdan fakir ve toprak arazilerinin küçük olması,

ç-Bölgede özellikle göçebe Türkmenler arasında yaşanan dini hayatın Safevi propagandasına müsait bir zemin teşkil etmesi,

d-Safevi halifelerinin propaganda faaliyetleri.

Tabii ki, özellikle 16. yüzyıldan itibaren Anadolu'dan Azerbaycan'a gerçekleşen toplu göçlerin bir diğer nedeni de bu küskün ve heterojen duruma gelmiş gruplara karşı Osmanlı Devleti tarafından uygulanan ağır vergi siyaseti olmuştur (Aktan vd., 2002: 7-12).

2. Safevi Tarikatı'na Katılmak için Anadolu'dan Azerbaycan'a Toplu Göçler

Şeyh Hoca Ali'nin tarikata bir takım farklı boyutlar kazandırdığı 14.yüzyılın sonları ve 15. yüzyılın başlarında Timur'un Azerbaycan ve Anadolu'daki hâkimiyet kurma işgalleri sürüyordu. Safevi şeyhlerine büyük saygı duyan Timur'un, Anadolu dönüşünde Şeyh Hoca Ali ile görüşmesi (1404), tarikattaki değişimin hızını biraz daha artırmıştır. Öyle ki Timur, köyleri ile birlikte Erdebil'i Safevi Tarikatı'na vakfederek, bir nevi Şeyh Hoca Ali'ye bu bölgede özerklik tanımıştır. Ayrıca Timur, Anadolu'dan götürdüğü yaklaşık 30 bin Türkmen esiri, şeyhin isteğiyle azat ederek onun ihtiyarına bırakmıştır. Orta Anadolu'dan getirdikleri için bunların Rumlu ismiyle anıldıkları, bir kısmının Erdebil'e yerleşip aynı isimde mahalle ve köyler oluşturdukları bilinmektedir (Münşi, 2010: 63-64; Bakıhanov, 1951: 84; Hinz, 1992: 8-9; Efendiyev, 1993: 35; Efendiyev, 1997: 92-102; Kırcıoğlu, 1998: 23; Togan, 1970: 112; Azamat, 1995: 279; Vilayeti, 1998: 34; Bilgili, 2009: 52; Musalı, 2011: 96-97; Karadeniz, 2014b: 36). Konu ile ilgili ilk bilgi, 1540-1548 tarihleri arasında yazıldığı tahmin edilen Anonim *Târih-i Şah İsmail* eserinde geçmektedir (Efendiyev, 1997: 98-99; Musalı, 2011: 9, 23-38, 96-97). Bunu dönemin kaynaklarında geçmediği için doğru kabul etmeyen Faruk Sümer (1992a: 7) bu esirlerin Anadolu Türkmenler değil Kara Tatarlar olduğu görüşündedir. İsmail Aka (1991: 30) da Timur'un Anadolu seferi sırasında yanında bulunan tarihçisi Hafız-ı Abru'dan naklen verdiği bilgiye dayanarak Selçuklular devrinde Anadolu'ya yerleşmiş olan ve Ankara savaşında Timur'un saflarına geçen 30 bin çadır kadar Kara Tatarı Maverâünnehr'e göçürdüğünü yazmaktadır. Ayrıca, konuyla ilgili kısa bir bilgi de *Oruç Beğ Tarihi*'nde geçmektedir: Yazara göre Timur Han, Osmanlı ülkesini Tatar beylerine bağışlamayı düşünüyordu. Yıldırım Han'ın ricası üzerine Tatar beylerini ve Tatar askerlerini Osmanlı Devleti'nde bırakmayıp, kendisiyle beraber alıp götürmüştür (Oruç Bey, 1972: 62-64). Eğer Sümer'in kastettiği Kara Tatarlar söylenenler ise, bunlar Timur'un esirleri değil, askerleri olmalıdır. Bu göç olayına İskender Bey Münşi (ö. 1632) (2010: 65) de kendi eserinde değinerek, Timur'un Anadolu'dan esir götürmesi olayını rivayeten

duyduğunu bildirirse de, üzerinde İlhanlıların (1256-1357) *al tamgası* ve Timur'un mührü bulunan Erdebil Tekkesi için yazdırılmış vakfiyenin bulunduğunu ve I. Şah Abbas'a (1587-1629) bunun takdim edildiğini açık bir şekilde dile getirmektedir. Bu Timur'un Şeyh Hoca Ali ile görüştüğüne, esir olarak götürülen Anadolu Türkmenlerin veya Kara Tatarların Erdebil'deki Safevi Tarikatı'na teslim edildiğine işaret kabul edilebilir. İran kaynakları da bu konuda hemfikirdirler (Vilayeti, 1998: 34; Karadeniz 2014a: 58).

Timur'un Anadolu'dan toplayıp götürdüğü esirlerin Hoca Ali'nin ihtiyarına bırakması, Safevi Tarikatı ile Osmanlı ilişkilerinin temellerini oluşturmuştur. Zikredilen esirlerin bir kısmı şeyhlerine vefa borcu olarak Erdebil'de kalırken diğer kısmı Anadolu'ya dönmüş, Safeviler adına faaliyet yapmaya başlamışlardır. Aynı zamanda bu durum Anadolu'dan Safeviliğe ilk toplu şekilde bağlanma olduğu için, Safevi Tarikatı'nda Türk mürit sayısının artması da bu döneme tesadüf etmektedir. Anadolu Türkmenler sayesinde Safevi Tarikatı, Osmanlı Devleti'nde hızla yayılmaya başlamış; amaçları henüz tespit edilemeyen Erdebil'deki şeyhe Osmanlı sultanları her yıl *Çerağ akçesi* adı altında para göndermişlerdir (Hinz, 1992: 7; Yazıcı, 1988: 53; Karadeniz, 2014a: 63).

Anadolu'dan Safevi Tarikatı'na göç olayının ikinci dalğası 1459 yılında Şeyh Cüneyd'in (ö.1460) tekrar Erdebil'e döndüğü zamana tesadüf etmektedir. Uzun Hasan'la olan yakınlığından dolayı dönemin Karakoyunlu Sultanı Cihanşah, Erdebil'e asker gönderme hazırlıklarına başlayınca Şeyh Cüneyd, yanındaki müritlerle Çerkez ve Gürcüler'e karşı cihat açtığını söyleyerek oradan ayrılmıştı (Hinz, 1992: 34). Onun Anadolu'daki faaliyetlerinden sonra, 1456'da 20 bin asker toplayabilecek güçte olduğunu Aşıkpaşa-zâde zikretmektedir (Aşıkpaşa-Zade, 1332: 266-267). Yaklaşık 12 sene sonra 1459'da Erdebil'e dönen Şeyh Ceneyd'in yanında Anadolu'dan topladığı müritlerin sayısı 10 binden fazla olmalıdır.

Anadolu'dan Azerbaycan'a bir diğer göç olayı, Şeyh Haydar (ö. 1488) döneminde yaşandı. 1470'de Uzun Hasan, Şeyh Haydar'ı Erdebil'de resmen Safevi Tarikatı'nın başına getirdi. 1477'te Uzun Hasan'ın kızıyla evlendikten sonra işini sağlama alan Şeyh Haydar, tarikat içinde yeniden yapılanmaya gitti (Münşi, 2010: 69-70; Karadeniz, 2015: 24). Bu dönem Şeyh Haydar'ın Azerbaycan'daki bütün faaliyetleri Osmanlı Devleti tarafından dikkatle izlenmekte idi. Osmanlı tebaasından olan çok sayıda Türkmen'in yerlerini yurtlarını terk ederek onun yanında yer alması, II. Bayezid'i bazı önlemler almaya zorlamıştır. Erdebil'in, Akkoyunlu Devleti sınırları içinde ve kontrolünde olması az da olsa rahatlatıyordu. Çünkü her iki devlet de Şeyh Haydar'ın siyasi faaliyetlerinden rahatsız idi. Bu yüzden olsa gerek, Azerbaycan ve İran'da memuriyette bulunan Osmanlı vatandaşlarıyla Safevi müritlerinin karıştırılmaması için 1486 yılında Akkoyunlu Devleti'ne bir mektup gönderildi. Şeyhülis-

lam Kadı İsa Saveci adına II. Bayezid'den gelen mektupta Akkoyunlu Devleti'nde bulunan Osmanlı memurlarına yardım edilmesi istenmişti (TSMA, E. 11606). Bu mektupun da etkisiyle 1487'de gittiği ikinci Çerkez seferinden altı bin esirle geri dönen Şeyh Haydar, acilen Tebriz'e çağrılmış, Kadı İsa Saveci'nin de bulunduğu Sultan Yakup'un meclisinde Şeyh Haydar'ın bundan sonra sefere çıkmaması ve Anadolu halifeleri ile ilişkilerinin kesilmesi istenmiştir (Erdem, Paydaş, 2007: 139). Şeyh Haydar'ın 9 Temmuz 1488'de öldürülmesinden sonra Sultan Yakup'un mektubuna cevap olarak II. Bayezid'in gönderdiği mektupta *Senin bu zaferin Şam ve Rum'a sevinç getirmiştir* ifadesinin yer alması (Feridun Bey, 1274: 302-305), bu ülkelerden giden Türkmenlerin önünün kesileceğine işaret kabul edilebilir.

Şeyh Haydar, 1483, 1487 ve 1488'de olmakla üç defa Dağıstan üzerine sefere çıktı. Her defasında yanına 10 bin kadar taraftar topladı. Ruzbihan, bunların büyük çoğunluğunun Anadolu'daki Karaman, Tekelü ve Hamid-ili aşiretlerinden geldiğini kaydetmektedir (Ruzbihan, 1987: 82-95). Yine tarihsiz bir Osmanlı belgesinden Şeyh Haydar'ın ordusunda Karamanlı ve Varsaklu Türkmenlerin ağırlıkta olduğu anlaşılmaktadır. Bunlar, daha önce Osmanlılarca Konya ve çevresinin ilhakı sırasında Osmanlı ordusuna karşı savaşmış aşiretlerdi. Ayrıca, belgedeki bilgilerden yola çıkarak Şeyh Haydar'ın komutanlarından birinin 1468'de Rum Mehmed Paşa'yı mağlup eden Varsaklı Uyuz Bey, diğerinin ise Karaman Beyliği'nin Osmanlı Devleti'ne ilhakından sonra Azerbaycan topraklarına göç ettikleri tahmin edilen Karaman aşiretinden Tozlukoğlu Rüstem Bey olduğu görülmektedir (TSMA, E.5469/1).

Şeyh Haydar'ın ölümünden sonra dört bir tarafa dağılan Anadolu kökenli Safevi sofileri, bir de Akkoyunlu Sultan Rüstem (1492-1496) tarafından 1493 yılında serbest bırakılan Şeyh Sultan Ali zamanında Azerbaycan'da ortaya çıkmışlardır (Hinz, 1992: 80; Necefli, 2012: 277). Ancak Şeyh Sultan Ali'nin etrafına toplanan sofilere sayısı hakkında kesin bir rakam tespit edilememiştir. Musalı (2011: 106-110), bu sayının 11-15 bin arası olduğunu bildirmektedir. Şeyh Sultan Ali başkanlığındaki sofilere, Akkoyunlu askerleriyle birleşerek iki defa Sultan Baysungur'un (1490-1492) güçlerini yendiğine bakılırsa onun çevresinde çok sayıda müridin bu sırada bir araya geldiği söylenebilir. Ayrıca, Sultan Rüstem'in, *Allah göstermesin, Sultan Ali, bir defa Erdebil'e varırsa ona karşı gönderilecek 10 bin Türkmen bile birşey yapamaz* demesi (Hinz, 1992: 82) Safevilerin sayılarının tehlikeli boyuta vardığını göstermektedir. Bunların içinde Azerbaycanlı kızılbaşlardan (Efendizade, 1994: 815) başka Anadolu'dan gelerek katılmış taze kuvvetlerin olduğu da tahmin edilebilir. Sultan Rüstem, bu gelişme karşısında korkuya kapılarak Şeyh Sultan Ali'yi ortadan kaldırmış (Eylül 1494), İsmail'le birlikte, Safevi müritleri de takibe alınmıştır (Münşi, 2010: 76-78; Hinz, 1992: 82-85; Erşahin, 2002: 125). Sultan Ali'nin katlinde Safevi Devleti'nin 1501'de kuruluşuna kadar tarikatın ciddi bir faaliyeti olmadığından Anadolu'dan Azerbaycan'a kitlesel göçlere ara verilmiş olmalıdır.

İsmail'in ortaya çıkmasıyla, Safevî Tarikatı Osmanlı topraklarında tekrar harekete geçmiş; Temmuz-Ağustos 1500'de Erzincan'a varan ve yanında yaklaşık 1500 kadar Azerbaycanlı (Erdebil, Karadağ ve Talış vilayetlerinden) taraftarı (Efendizade, 1994: 815) bulunan İsmail'in safına bazı kaynaklara göre üç-dört bin, Tufan Gündüz'ün tespitlerine göre ise, beş bin kadar aralarında çoğu Osmanlı tebaası olan Şamlu, Rumlu, Tekelü, Dulkadırlu, Varsak, Ustaclu ve Bozok Türkmeni de katılmıştır (Münşi, 2010: 83; Gündüz, 2010: 49-50; Musalı, 2011: 126). Bunlar sayesinde önce Şirvanşah, daha sonra da Sultan Elvend yenilmiş; Akkoyunlu'nun yerine 1501'de Safevî Devleti kurulmuş, böylece Osmanlı Türkmenleri için Azerbaycan bir cazibe merkezi haline gelmiştir.

2.1. Anadolu'dan Safevi Devleti'ne Toplu Göçler

Safevi Devleti'nin kuruluşundan Şah Kulu isyanına kadar geçen süre içinde Osmanlı topraklarından Azerbaycan'a yapılan toplu göçler hakkında kesin bir rakam vermek şimdilik mümkün değildir. Çünkü bununla ilgili olarak elimizde bulunan kaynaklarda sayı belirtilmemektedir. Bu aralar Osmanlı Devleti tarafından birtakım ceza tedbirleri alınmasına rağmen Safevi ülkesine göçler devam etmekte idi. Bu da Osmanlı ekonomisini kötü bir şekilde etkilemiştir. Gidenlerin yerlerinin boşalması ve bu yüzden vergilerin ödenmemesi, tımar sistemine dayanan Osmanlı Devleti'ni zor durumda bırakmıştır (Akyılmaz, 2004: 232; Bulut, 2015: 19-20). Bunun önüne geçmek için bir müddet sonra II. Bayezid'in koyduğu yasaklar sonucu Anadolu'dan Azerbaycan'a gidenlerin sayısı kısmen de olsa azalmıştı. Bunun üzerine Şah İsmail, II. Bayezid'e bir mektup göndererek yasağın kaldırılmasını rica etmiştir. II. Bayezid ise, bu şartlarda bunun mümkün olmadığı, devletin çok zarar çektiğini ve zaten geri dönmeye söz verenlere yasağın uygulanılmayacağı cevabını vermiştir (Feridun Bey, 1274: 338-339; Vilayeti, 1998: 297). Osmanlı Devleti'nden başka Dulkadir Beyliği'nin Azerbaycan'a göç hususunda yasaklar uygulaması, bu rakamın oldukça yüksek olduğunu göstermektedir. II. Bayezid'in gönderdiği göçün engellenmesine yönelik hükümleri (II Bayezid Ahkam Defteri, 1994: 21, 32, 78-79, 125, 126) esas alınır, Osmanlı Devleti'nden daha çok Trabzon, Amasya, Antalya, Karaman, Kastamonu ve Sivas vilayetlerinden Şah İsmail'in yanına gidenlerin sayının binlere balığ olduğu söylenebilir.

Anadolu'dan Azerbaycan'a bir diğer önemli göç olayı da Nisan 1510'da başlayan Şah Kulu isyanından sonra gerçekleşmiştir. Şah Kulu, o zamanlar adı Hamid ve Teke-ili olarak bilinen şimdiki Isparta ve Antalya bölgesinde çevresindeki Safevi taraftarları ile birlikte aşına olmuştu. 1510-1511 yılları arasında Şah Kulu Osmanlı Devleti'ne karşı isyan etti (Bulut, 2015: 23). Bu sırada ayaklanmaya iştirak edenlerin 15 bin civarında olduğu bilinmektedir. Nitekim Şeref Han, Tebriz'e ulaşan Osmanlı

Türkmenlerinin sayısını 15 bin olarak göstermektedir (Şerefhan Bitlisi, 1976: 156). Bu rakam, sadece Antalya ve çevresinden gelmiş Kızılbaşlar olmalıdır.

Bundan yaklaşık bir sene sonra, Şah İsmail tarafından görevlendirilen Nur Ali Halife, Erzincan'a gelerek yeni bir ayaklanma başlattı. Bunun sonucu, daha Karahisar'da iken Sivas, Amasya, Tokat ve Çorum'dan dört bin hanelik Safevi müridi topluluğu kendisine katılmıştır. Bu da yaklaşık 20 bin kişi kadar olmaktadır ki, bazı araştırmacılar 30 bine kadar ulaştığını kaydetmişlerdir (Arslan, 2001: 139). İsyan sonrası bu Türkmenler'in hemen hepsi Nur Ali Halife'yle birlikte Azerbaycan'a gitmişlerdir.

Artık ciddi tehlike boyutuna ulaşan bu göçler, Osmanlı Devleti'ni karşı önlem almaya zorlamış, netice itibariyle Safeviler'e karşı askeri harekât düzenlenmiştir. Çaldıran mağlubiyeti (1514), Safevi Devleti'nin gücünü kırmışsa da Osmanlı'dan Azerbaycan'a göçün önü tamamen alınmamıştır. Öyle ki, Anadolu'dan Azerbaycan'a bir diğer göç dalgası da Sultan Selim'in Mısır Seferi (1516-1517) sırasında Tokat ve Bozok / Yozgat çevresindeki Kızılbaş Türkmenler arasında Osmanlı Devleti'ne karşı başlatılan Şeyh Celal isyanından sonra yaşanmıştır. Bu sırada Safevilerin Diyarbakır'ı elde tutmak için Osmanlı ordusuyla savaşları devam etmekte idi. Sultan Selim Memlük Seferi'nde iken Şah İsmail'in ordu toplayarak Diyarbakır yakınlarına kadar geldiğine bakılırsa Şeyh Celal isyanının Safevilerle ilişkili bir ayaklanma olduğu açıkça anlaşılmaktadır. Buna karşılık Osmanlı Devleti Diyarbakır-Suriye arasındaki Birecik adlı yere ordu yerleştirmekle Safevilerin olaya müdahale etmesini önlemiştir (Musalı, 2011: 269). Bu zamanlar Tokat bölgesinde Turhal halkından Bozoklu Şeyh Celâl etrafına topladığı yaklaşık 20 bin kişi ile sınıra kadar gelmiş olan Şah İsmail'e güvenerek Osmanlı güçleriyle mücadeleye girişmiş, başarı elde edemeyeceğini anlayınca Azerbaycan'a gitmek üzere harekete geçtiğinde Erzincan yakınlarında yakalanarak öldürülmüştür (1518).

Şeyh Celal'in katlinden hemen sonra Şeyh Celal'in müridi Şeyh Veli tarafından organize edilen diğer bir ayaklanma ortaya çıkmış, çok geçmeden bu ayaklanma da bastırılmıştır (Uzunçarşılı, 1998: 297; İlgürel, 1993: 252; Üzüm, 2002: 550; Aktan vd., 2002: 13). İsyanlar sonrası toplam iki ayaklanmada iştirak eden 20 binden fazla Kızılbaş Türkmen ortada kalmış ve onların çoğu canlarını kurtarmak için sınırı aşarak Safevi topraklarına kaçmıştır. Şeyh Celal ve Şeyh Veli isyanlarından sonra Azerbaycan'a gerçekleşen göçün kesin sayısını söylemek çok zor olsa da, yine bu sayının da binlere balığ olduğu düşünülebilir.

Konumuz olan bu dönem için Anadolu'dan Azerbaycan'a son göç olayı ise, 1522. yılın Yazı'nda gerçekleşmiştir. Öyle ki, Mümlüklü komutanlarından Cihanverdi Gazzali Halebi kuşatarak Osmanlı Devleti'ne isyan ettiği zaman, ona karşı sefere çıkan Osmanlı komutanı Ferhad Paşa'nın yanında Maraş ve Elbistan hakimi

Dulkadirli aşiretinin reisi Şahsuvaroğlu Ali Bey de var idi. Cihanverdi, Ali Bey'e siparişen gönderdiği haberde onun da kendisi gibi Safevi sufisi olduğunu hatırlatarak, ondan sufiliğin şartlarına amel etmesini istemişti. Bu sözler Ali Bey'i öylesine etkilemiş olmalı ki, buraya kadar gelmesine rağmen Osmanlı ordusundan ayrılarak savaşa katılmamıştır. Her şey lehine giderken, Cihanverdi'nin bir kurşun darbesi ile öldürülmesi, Ferhad Paşa'nın savaşı kazanmasına neden olmuştur. Şahsuvaroğlu Ali Bey'in saf değiştirme olayından haber tutan Kanuni Sultan Süleyman, Ferhad Paşa'dan Dulkadirli'lerin cezalandırılmasını ve Ali Bey'in de katlini istemiştir. Böylece, kendisinin hasta olduğunu ve ziyarete gelmeleri için karşı tarafı ikna edebilen Ferhad Paşa, bu vesile ile Ali Bey ve yanındakileri ortadan kaldırmıştır. Bunun üzerine Şahsuvaroğlu Ali Bey'in oğlu Veled Han 3 bin kadar Dulkadirli aşireti adamları ile memleketini bırakarak Şah İsmail'in yanına, Tebriz'e gitmiştir. İran tarihçisi Ali Akber Vilayeti'nin tespitlerine göre bu olay, H.928 yılının 3 Ramazanı'nda Şah İsmail'in Tebriz'e dönüşünden birkaç gün sonra, yani yaklaşık 1522 yılı Temmuz sonunda olmuştur (Vilayeti, 1998: 208-209; Musalı, 2011: 262-263).

3. Azerbaycan Sahasına Göç Eden Anadolu Türkmen Aşiretleri

Yukarıda değinildiği üzere, 15. yüzyıl ve 16. yüzyılın ilk çeyreğinde Anadolu'dan Azerbaycan'a çok sayıda Türkmen aşireti, Safevi Tarikatı müntesibi olarak göç etmiş, bunlar Safeviler'in asli gücünü oluşturmuştur. Bu Anadolu Türkmen aşiretleri hakkında en güvenilir bilgiler 16. yüzyılda kaleme alınan Anonim *Tarih-e Kızılbaşan* (*Kızılbaşlar Tarihi*) ile İskender Bey Münşi'nin 1629 yılında bitirdiği *Tarih-e Alamaraye Abbasi* adlı eserlerde bulunmaktadır. Ayrıca, bu konuda Faruk Sümer'in de önemli tespitleri vardır. Aşağıda Azerbaycan'a göç eden Anadolu Türkmen aşiretleri ayrı başlıklar altında kısaca incelenecektir.

1. Rumlu: Rumlu Türkmen aşireti, daha çok Sivas bölgesi ile Tokat ve Amasya'ya bağlı şehir ve köylerde yaşamakta idiler. Rumlular'ın Safevi Tarikatı'yla olan ilişkileri, Şeyh Hoca Ali zamanına kadar gitmektedir. Yukarıda değinildiği üzere Timur'un Anadolu'dan götürdüğü esirlerin muhtemelen büyük bir kısmını Rumlular teşkil ediyordu. Rumlular'ın tarikatın gelişip yayılmasındaki rolü eskidir. Bunun için Safevi Devleti'nin kurulmasında da çok emeklerinin geçtiği söylenebilir. Nitekim Piri Bey ve Pir Sultan gibi Şah İsmail'in güvendiği devlet adamları bu boya mensup kişiler idi. Sonraları bu aşiretten olan Cihanşah'ın oğlu Hasan Ali'nin vekili Hacı Hüseyin, Şirvan emirü'l-ümerası Marus Han, halifetü'l-hülefa Hüseyin Kulu, Hoy hakimisi Deli Budak ve Kurban Sultan da Safevi Devleti'nde mansıp sahibi olmuşlardır (Anonim, 1993: 4; Münşi, 2010: 267).

2. Ustaclu: Sivas-Amasya-Tokat bölgesinde yaşayan Ustaclu'nun bazı oymakları Kırşehir'e kadar uzanan Ulu Yörük adlı büyük bir aşiret idi. 15. yüzyılın ikinci yarısında diğer bölgelere yayılan Ustaclular'ın Safeviler'le bağlantısı, Şeyh Cüneyd

ve Şeyh Haydar dönemine tesadüf etmektedir. Ruzbihan (1987: 93), Şeyh Haydar'ın müritlerinden bahsederken Ustaclular'ın da adını zikretmektedir. Şah İsmail, Erzincan'da iken (1500) yanına çok sayıda Ustaclu'nun katıldığı da bilinmektedir (Vilayeti, 1998: 39). Bu boya mensup Ustaclu oğlu Mehmed Bey ve onun kardeşi Kara Han sırasıyla Safeviler'in Diyarbakır valisi olmuşlardır. Mehmed Bey Çaldıran Savaşı'nda, Kara Han ise 15-20 Mayıs 1516 tarihinde Mardin yakınlarında Dede Kargın Mevkii'nde Osmanlı ordusuyla yapılan savaşta ölmüştür (Taşgın, 2009: 210; Gündüz, 2010: 145-146).

Diğer bir Ustaclu aşiretine mensup Safevi devlet adamı da Çayan Sultan lakabı ile anılan Mehmed Bey isimli birisi olup, emirü'l-ümeralığa kadar yükselmiştir. Kardeşi Köpek Sultan da aynı dönemde görev yapmıştır. Safeviler'in Korcubaşılık görevini ise Çaldıran'da maktul düşen, Ustaclu Sarı Pire yürütmüştür. Bunlardan başka Faruk Sultan ve Abdullah Han da Şah İsmail döneminde devlette görev yapmış Ustaclu emirlerdir.

Ustaclular, Safevi Devleti'nin kuruluşunda önemli rol oynadıkları kadar, Şah İsmail'e olan sadakatlarıyla da tanınmışlardır. Çaldıran Savaşı'nda atını vererek Şah İsmail'in savaş meydanından kaçmasını sağlayan Hızır Ağa, bu boya mensup idi.

Şah Tahmasb döneminde devlette görev almış Ustaclu emirler ise, şunlardır: Menteşe Sultan, Bedr Han, Şah Kulu Sultan, onun kardeşi Şah Ali Sultan, Sadruddin Han, Muhammed Han Asayışoğlu, Ahmed Sultan Sufioğlu, Hasan Bey Yüzbaşı'nın oğlu Hüseyin Bey, Timur Han'ın oğlu Murad Han Süfreci, Allah Kulu Sultan Kerampa, Şah Kulu Sultan Yekân ve bu şahısların sayıları çok olan evlatları (Anonim, 1993: 15-16; Münşi, 2010: 265-266).

3. Tekelü: Tekelü Türkmenleri, esas itibariyle Teke-ili olarak bilinen Antalya bölgesinde meskûn idiler. Kaynaklarda sık sık isimleri anılan Hamid-ili ve Menteşe ili halkından olanlar da Tekelüler arasında yer almışlardır. Bu oymak, Safeviler'le sıkı bir ilişkide olan Türk boylarının başında gelmektedir. Bunların en büyük kütleli göçü, 15 bin kişi olarak Şah Kulu isyanını müteakiben vuku bulmuştur.

Tekelüler'den Safevi Devleti'nde üst düzey görevlerde bulunanlar arasında; Mühürdar Saru Ali, Burun Sultan ve oğlu Hüseyin Sultan, Hamedan Valisi Karaca Sultan, Kanuni Sultan Süleyman zamanında Osmanlı tarafına geçen Ulema Paşa (Süreyya, 1996: 1642), Yegân Sultan, Çuha Sultan, Çirkin Hasan, Reis Bey, Ahi Sultan, Muhammed Han Şerafeddinoğlu ve Gazi Han gibi kişiler yer almıştır (Anonim, 1993: 9-10).

4. Şamlu: Şamlular, yazın Sivas'ın güneyindeki Uzun Yayla'da kışın Halep-Antep arasında yaşayan ve Osmanlı devrinde Halep Türkmenleri olarak bilinen çok büyük bir oymaklar birliğidir. Şeyh Cüneyd, Toroslar'dan Suriye'ye gittikten sonra, burada Şamlu aşiretine mensup çok kişiyi kendine mürit edinmiştir. Şeyh Haydar'ın

yanında bulunan halifelerinden biri de Hüseyin Bey Şamlu olmuştur. Şah İsmail'in lalası olan bu şahıs, devlet kurulduktan sonra emirülümera ve Herat valiliği görevlerini üstlenmiştir. Lala Hüseyin Bey Şamlu da Çaldıran Savaşı'nda ölenlerdendir.

Şamlular'dan bir diğer emir de Şah İsmail Ercinzan'da iken ona katılanlardan Abdin Bey idi. Safevi Devleti'nde tavacıbaşı görevini yürütmüş, 1507'de bir iç savaşta ölmüştür. Oğulları Durmuş ve Hüseyin beyler de Safevi Devleti'nde değişik hizmetlerde bulunmuşlardır. Durmuş Bey'in Çaldıran Savaşı'na iştirak ettiği ve Ustaclu Mehmed'in hemen saldırma önerisine karşı çıktığı bilinmektedir. Bunlardan başka bu aşiretten olup Safevi Devleti'nde yüksek görevlerde bulunanlar, Zeynel Han, Demri Sultan ve onun oğlu Ağzıvar Han, Zeyneddin Sultan, Meşhed hakimi Veli Halife Ovçu, Hemedan hakimi Fulad Halife, Esterabad hakimi Süleyman Halife, Durmuş Bey'in torunu Ali Kulu Han; Şah Abbas döneminde ise, Hüseyin Han ve Kamber Han ile oğlu Necef Kulu Han'dır (Anonim, 1993: 4; Münşi, 2010: 264-265).

5. Bayburtlu: Bu aşiret mensupları adından da anlaşılacağı üzere Erzincan yakınlarında Bayburt'tan gidenlerdi. Bunlardan büyük emir olan Karaca Emir, Şah İsmail'in cülusundan hemen sonra onun huzuruna gelerek Safevilerin hizmetine girmiştir (Anonim, 1993: 13).

6. Varsak: Bunlar, Varsak ve Tarsus bölgesindeki Türkmen oymaklarından teşekkül eden Varsak Türkmen aşiretleridir. Şeyh Cüneyd, Karaman'da tutunamayınca Varsaklar'ın meskûn oldukları yerlere geçmiş; bu sırada çok sayıda Varsak Türkmeni'ni kendine bağlamıştı (Aşıkpaşa-zade, 1332: 266). Osmanlılar, Uzun Hasan'la yaşanan siyasi gerginlik yüzünden Avrupa'dan gelecek yardımın Akkoyunlular'a ulaşmaması için, bu bölgeleri kontrol altına tutmaya çalışmış; yapılan baskılar sonucu Varsak Türkmenleri'nin Safeviler'e meyletmesi hız kazanmıştı. Varsaklar genelinde Safevi ordusunda hassa askeri görevlerinde bulunmuşlardır.

Şeyh Haydar'ın ünlü komutanlarından biri olan Uyuz Bey, Varsak Türkmenleri'nden idi (TSMA, No. E 5469/1). Uyuz Bey, Karaman topraklarında Rum Mehmed Paşa'ya karşı savaşan Varsak Beyi'dir. Muhtemelen Toroslar'ın Osmanlılar tarafından alınmasından sonra Azerbaycan'a göçmüştür. Bundan başka, varsaklardan küçük emirler olarak Musa Bey, Hasan Halife, Mustafa Bey ve Durhasan Halife bilinmektedir (Anonim, 1993: 13).

7. Çepni: Çepniler, Oğuz Han'ın oğlu Gün Han'ın soyundan gelen 24 Oğuz boyundan biri olup, Anadolu'ya ilk gelen Türk oymaklarından biridir. Başlangıçta yurtları Samsun bölgesindeki Yukarı ve Aşağı Canik olsa da, daha sonraları Kuzeydoğu Anadolu'da Sivas, Tokat ve Amasya'dan başka geniş bir topluluk halinde Trabzon, Bayburt, Gümüşhane, Giresun ve Canik bölgesinde yaşamışlardır. Çepnilerden bir grubu Trabzon-Rum Despotluğu'na karşı 1348'de yapılan sefere Akkoyunlu Tur Ali Bey'le birlikte katılmıştır. Yine Çepni aşiretinin reisi II. Abdi Bey, 1467'de Uzun

Hasan'a Osmanlılara karşı katılarak 1473 Otlukbeli savaşında bulunmuştur. Akkoyunlularda şahzadeler mücadelesinde Sultan Halil'e karşı Şahzade Yakup'u destekleyenlerden biri de Abdi Bey olmuştur (Erdem, 1991: 251). Çepnilerden bir cemaatin de Safevilerin yanında yer aldığı bilinmektedir. Muhtemelen Şeyh Cüneyd, Trabzon saldırısı sırasında Canik civarındaki Türkmenler'den bazı grupları yanına çekebilmişti. Bu vesile ile Safeviler'in hizmetinde Çepni Türkmenleri de yer almıştır. Safevilere hizmet etmiş Çepni mensubu olanlardan, Şah Tahmasb dönemi Kızılbaş emirlerden Süleyman Bey Çepni ve Muhammed Bey Calaloğlu örnek gösterilebilir (Anonim, 1993: 8; Sümer, 1992b: 7-36; Babinger ve Köprülü, 1994: 23).

8. Candaroğulları: Karadeniz bölgesinde kurdukları Candaroğulları Beyliği'nin cemaati olan bir grup Osmanlıların bu bölgeleri ilhak etmesinden sonra (1459-61) Akkoyunlulara katıldı. Candaroğullarından Sinop'un son beyi olan Kızıl Ahmed'in de saltanat mücadelesinde Şahzade Yakup'un yanında yer aldığı bilinmektedir (Erdem, 1991: 254).

9. Hınıslu: Bu aşiret Doğu Anadolu'da Erzurum civarında Hınıs, Tercan ve Karahisar'da meskûn Türkmenlerdi. Bu aşiretten olup Safevi Devleti'ne hizmet etmiş olanlara, Şah İsmail zamanında Emir Hüseyin Han Sultan, Erzurum valisi Hasan Bey Aykutoğlu, Belh hakimi Div Sultan, Emir Sultan, Sufiyan Halife, Nur Ali Halife, Süleyman Sultan; Şah Abbas döneminde ise, Şirvan valisi Aras Sultan ve Yusuf Can Sultan örnek gösterilebilir (Anonim, 1993: 9; Münşi, 2010: 268).

10. Turgudlu: Turgudlular, Karaman'da yaşayan Türk oymaklarından biri idi. Fatih döneminde Veziriazam Rum Mehmed Paşa tarafından Karaman'a yapılan seferde, Karaman yağmalandıktan sonra Turgudoğulları'nın peşine düşülmüşse de bu aşiret, Tarsus tarafına kaçmıştır. II. Bayezid döneminde Mısır seferleri sırasında da Osmanlı ordusunun Toroslar'da bu aşiretle mücadele ettiği bilinmektedir (Gelbolulu, 1997: 845). Bunların da Şah İsmail'le çok iyi ilişkide buldukları bilinmektedir. Nitekim Şah İsmail'in Turgudoğlu Musa Bey'e yazdığı 1512 tarihli Türkçe mektupta, ondan Karamanlı Ahmed Ağa'nın dedikleriyle amel etmesi istenmiştir (Tekindağ, 1968: 52; Komisyon, 1989: 186). Turgudlular, Şah İsmail'den sonra da Safevi Devleti'ne önemli denebilecek hizmetler vermişlerdir (Sümer, 1992a: 43-52; Ekinci, 2002: 145-146).

11. Karamanlı: Bilindiği üzere Oğuzlardan olan Karamanlı veya Karamanlılar, XII. yüzyılda Aral gölünün doğusundaki Maverainnehir bölgesinde yaşıyorlardı. Bu yüzyılın ortalarında doğudan gelen Moğol baskısı karşısında anayurtlarını terk ederek batıya doğru göç etmeye başlamışlar, ilk önce Azerbaycan'a yerleşmişler, sonra Şirvan ve Erran'da aşiretin bir kısmını bırakarak batıya doğru yollarına devam etmişlerdir. Karaman aşiretinin Anadolu'ya geçen büyük kısmı, I. Alaeddin Keykubad tarafından 1228'de Mut ve Ermenek civarına yerleştirilmiştir. 1256'ta ise Selçuklular

rın Moğollara ikinci defa yenilmesi ile sınır bölgelerine yerleştirilmiş; Karamanlılar bu durumdan yararlanarak beyliğin temellerini atmışlardır (Tekindağ, 1977: 316; Sümer, 2001: 455; Boyacıoğlu, 1999: 52-53; Başkan, 2012: 24-29). Azerbaycan'da kalan Karamanlılar sonraları bölgenin siyasi meselelerine karışarak İlhanlılar, Celayirli (1357-1410) ve Karakoyunlular yönetiminde üst düzey görevlerde de yer almışlardır (Tekindağ, 1977: 316).

Azerbaycan Karamanlıları'nın Safeviler'le olan ilişkilerinin daha Şeyh Haydar döneminde olduğu bilinmektedir. Bayram Bey ve Rüstem Bey Karamanlılar, Şeyh Haydar'ın ordusunda görev alan komutanlardı. İsmail daha Erdebil'de saklanırken sofilerinin başı olan Rüstem Bey Karamanlı, onu şehirden çıkarmış, Bağrav Dağı'na götürmüştür (Hinz, 1992: 83). Bu Rüstem Bey, muhtemelen Varsaklı Uyuz Bey'le birlikte Şeyh Haydar'ın yanında bulunan Tozlukoğlu Rüstem Bey'dir (TSMA, No. E 5469/1). Şah İsmail'in yanında Akkoyunlu Sultan Elvend'e karşı savaşan Safevi komutanlarından olan ve devlet kurulduktan sonra Şah İsmail'in kız kardeşi ile evlenen Bayram Bey Karamanlı ise, daha sonra Özbeklerle yapılan savaşta öldürülmüştür (Anonim, 1993; Sümer, 1992a: 54; 12; Efendiyev, 1993: 45; Gündüz, 2010: 73).

Anadolu Beylikleri'nden olan Karamanoğullarının Azerbaycan'la ilişkileri Akkoyunlular zamanından itibaren olmuştur. Osmanlılar'ın Karaman'ı ele geçirmesi üzerine Uzun Hasan'a varan Karamanoğlu Pir Ahmed ve Kasım beylerin Akkoyunlu'nun yardımıyla 1472'de tekrar devletlerini kurmak istemişlerdir (Erdem, 1991: 262; Erdem, 1993: 153). Karaman'ın Osmanlı'ya ilhakıyla Azerbaycan'da kalan bu aşiretten bazı gruplar ise, Şah İsmail'in ortaya çıkışını fırsat bilerek, 1500'de Karamanoğlu İbrahim Bey'in torunu Mustafa Bey başkanlığında Karaman'a bağlı İçil'ini işgal etmişti. Bu sırada Nasuh diye birisi de Taş-İli'nde ayaklanmıştı. Osmanlı Devleti bu sorunu ancak 1501'de çözebilmiştir (II. Bayezid Ahkam Defteri, 1994: 32,124-125; Solak-Zade, 1989: 421-422; Küçükdağ, 2002: 438).

12. Dulkadırlı: Bu aşiret mensupları yukarıda bahsedilen Dulkadiroğulları Beyliği'nin kurucularıdır. Onların yaşadığı bölgeler daha çok Elbistan ve Maraş olmuştur. Dulkadırlular Safevi Devleti'nin kuruluşundan çok önceleri Erdebil tekkesine bağlanmış olan Anadolu Türkmen aşiretlerinden biridir. Nitekim Şah İsmail'in Akkoyunlular tarafından takip edildiği esnada onu Erdebil'de gizleyen ailelerden biri Dulkadırlulara mensuptu. Ayrıca, Şah'ın Erzincan'a gelip bütün müritlerine etrafında toplanmaları için çağrı yaptığında Dulkadir ilinden de katılmalar olmuştur (Gündüz, 2006: 452). Dulkadırlulardan Safevi sarayında görev almış en meşhur emir Muhammed Kulu Halife Köroğlu olmuştur. Şah İsmail döneminde ona bağlanan Dulkadırlulara ise, Şiraz yönetimi emanet edilmiştir. Bunlar İlyas Bey, Sultan Halil, Ali Sultan, Murad Sultan, Hamza Sultan, Gazi Han, İbrahim Han, Ali Sultan Tatioğlu, Şah Veli Sultan, Berhudar Sultan, Muhammed Can Sultan ve Veli Sultan olmuştur.

Bunlardan başka Esterabad hakimi Muhammed Halife, Horasan hakimi Tebet Ağa, Lorve Fars hakimi Şah Kulu Halife ve Hoy hakimi Mensur Hacılar da devlette üst düzey görevler yapmış Dulkadırlulardandır. Yine, yukarıda bahisölenen Şahsuvaroğlu Ali Bey'in oğlu Veled Han da Şah İsmail hakimiyetinin sonlarında Safevilere katılmışlardır. Şah Tahmasb döneminde görev alanlar ise, Muhammed Bey Dulkadiroğlu ki, bu şahıs 1534 yılında Sultan Süleyman'ın İran seferi sırasında Osmanlı tarafına iltica etmiştir. Bunlardan başka mühürdarlık görevini yapmış Şah Kulu Halife, II. İsmail (1576-1577) ve Şah Abbas zamanında Şah Kulu, Ümmet Han, Ahi Han, Yakup Han ve Nadir Han isminde Dulkadırlu emirleri de Safevi Devleti'nde üst düzey görevlerde yer almışlardır (Anonim, 1993: 16; Münşi, 2010: 267; Erdem, 1991: 265; Gündüz, 2006: 452-453).

4. Sonuç

Fetret Devri'nin getirdiği sıkıntılarla uğraşan Osmanlı Devleti'nde 15. yüzyılın ortalarından başlayarak, özellikle İstanbul'un fethinden sonra yeniden yapılandırma çerçevesinde bazı değişiklikler, Osmanlı halkı arasında gayri memnun grupların ortaya çıkmasına neden olmuştur. Fatih döneminde üst düzey görevler, aşiret beyleri yerine medreselerde yetişmiş disiplinli ve bilgili kişilere devredilerek ülkedeki yönetimde medrese kültürü hakim kılınmaya çalışılmıştır. Üst düzey görevlilerin özellikle göçebelere karşı kötü tutumu, küskün bir topluluk oluşturmuştur. Bu durum, özellikle aşiret usullerine bağlı olarak hayatlarını sürdüren Türkmenlerin itirazlarına neden olmuştur. Aynı zamanda klasik Osmanlı eğitiminden uzak kalan bu Türkmen aşiretleri, ehlibeyit sevgisini esas alan zümrelere sempati duymaya başlamış, sonuçta devletine baş kaldıran heterojen gruplar haline dönüşmüşlerdir. Ancak, Osmanlı Devleti'nde meydana gelen yapısal değişiklikler sistemli olarak devlete bağlılığı aşlamış, toplumun büyük kesiminde hanedana ve devlete sadakati öne çıkarmıştır. Devletin bu resmî doktrinine ayak uyduramayan yukarıda bahsi geçen bazı küskün gruplar, buldukları yerlerde rahat hareket edemeyince, daha serbest olabilecekleri ortamlara yönelmiş ve sayıları binlere varan Anadolu Türkmeni değişik bölgelere göç etmek zorunda kalmışlardır.

Bu dönemde Azerbaycan'da alt yapısı oluşturulan Safeviye, Halvetiye ve Hurufilik gibi tasavvufi hareketlerin yayıldığı ülkelerden biri de Osmanlı Devleti idi. Bunlardan Safevi Tarikatı, yaklaşık 14. yüzyılın sonlarından itibaren açıkça başlattığı Anadolu'da etkili olma sürecini 15. yüzyılın ortalarından itibaren hızlandırmış, bu durum, Osmanlı Devleti tarafından kabul görmese de Osmanlı toplumunun bir kısmını yakinen ilgilendirmiş ve bunun sonucu Anadolu'dan Azerbaycan'a toplu göçler başlamıştır. İlk toplu göçlerin esas mıntıkası Azerbaycan'da Safevi Tarikatı'nın hakim olduğu Erdebil olmuştur. 15. yüzyılın sonları ve 16. yüzyılın başlarında ise Erdebil Safevi teşkilatının güçlenmesi sonucunda Osmanlı topraklarında ehlibeyit anlayışı-

na bağlı bütün gruplar Şah İsmail'e desteklerini artırmış ve bu durum Safevi Devleti'nin kurulmasıyla sonuçlanmıştır. Bu dönemde Safevi Tarikatı'na müntesip olup, Azerbaycan'a yerini yurdunu terk etip giden Osmanlı tebaası Türkmenler'in sayısı on binlere ulaşmıştır. Şah İsmail'in kurup kısa bir zamanda güçlü hale getirdiği Safevi Devleti, 1510'dan sonra açıkça Osmanlı Devleti'ni içten tehdit etmeye başlamış; II. Bayezid'in yaşlı ve derviş meşrep durumu, Şah İsmail'in Osmanlı'daki bu faaliyetlerini bir nevi kolaylaştırmıştır. Şah İsmail, II. Bayezid'in aldığı tüm cezai önlemlerine rağmen faaliyetlerinde büyük ölçüde başarılı olmuştur. Sultan Selim, başlattığı siyasi, dini, ekonomik, millî ve askeri önlemler sonucu 24 Ağustos 1514'te gerçekleşen Çaldıran zaferiyle Safevi yayılcılığının önüne kısmen de olsa geçebilmişse de devlet politikası haline gelen Safevîlik, Osmanlı Devleti'ndeki etkilerini Celali isyanları ile devam ettirmiş ve Safevi Devleti'ne Anadolu'dan göçler, 16. yüzyıl boyunca sürmüştür.

Kaynakça

Arşiv Belgeleri:

TOPKAPI SARAYI MÜZE ARŞİVİ (T SMA), No.E. 11606; 5469/1.

II. Bayezid Dönemine Ait 906/1501 Tarihli Ahkâm Defteri. (1994). (Haz. İlhanŞahin-FeridunEmecen), İstanbul.

Temel Kaynaklar, Kitap veMekaleler:

AKA, İ. (1991). *Timur ve Devleti*, Ankara.

AKDAĞ, M. (1979). *Türkiye'nin İktisadi ve İctimai Tarihi*, C. II. Ankara.

AKGÜNDÜZ, A. (1990). *Osmanlı Kanunnameleri ve Hukuki Tahlilleri. III. (Fatih Devri Kanunnameleri)*, İstanbul.

“AKTAŖ, C.C., DİLEYİCİ, D., ve SARAC, O. (2002).” “Osmanlı Tarihinde Vergi İsyânları-I”. *Süleyman Demirel Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi*, C.7. S. 2. s. 1-20.

AKYILMAZ, G. (2004). “Osmanlı Devletin de Yönetici Sınıf ve Reaya Ayrımı”. *Gazi Üniversitesi hukuk Fakültesi Dergisi*, C. 8, 1/2, Haziran-Aralık, s. 221-241.

ANONİM. (1993). *Tarih-eKızılbaşan (Kızılbaşlar Tarihi)*. (Çeviren ve şerhler M.E.Mehemmedi), Bakü.

ARAYANCAN, A.A. (2014). “Tarihi Süreçte Muşşâ'lar”. *Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş-ı Veli Araştırma Dergisi*, Sayı: 72. s. 175-188.

ARSLAN, H. (2001). *16. yy. Osmanlı Toplumunda Yönetim, Nüfus, İskan, Göç ve Sürgün*. İstanbul.

ÂŞIKPAŞA-ZÂDE. (1332). *Tevârih-i Âl-i Osman*, İstanbul.

AZAMAT, N.(1995).“Erdebili Alaeddin”. *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, C. 11. İstanbul. s. 279.

BABİNGER, F., & KÖPRÜLÜ, F.(1994). *Anadolu'da İslâmiyet*, İstanbul.

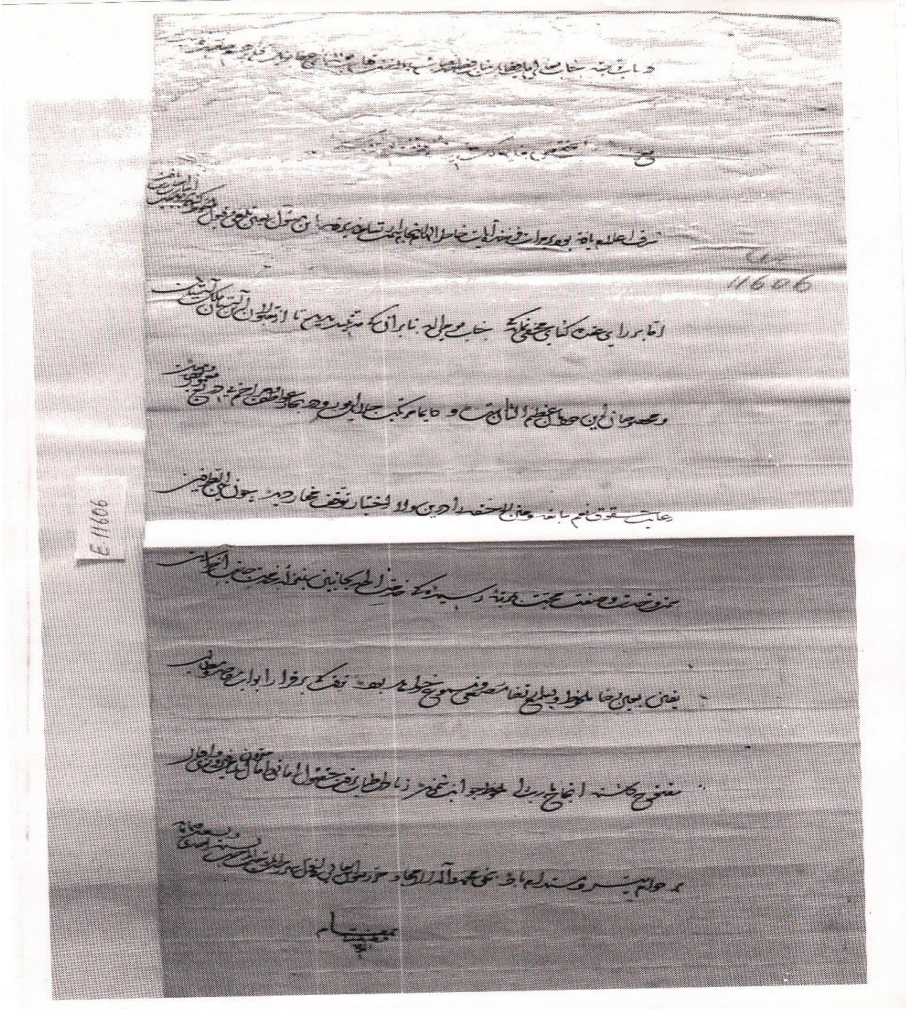
BAKİHANOV, A. A. (1951). *Gülistan-i İrem*. Bakü.

- BAŞKAN, Y. (2012). "Karamanoğullarının Kökeni Meselesi". *Tarih İncelemeleri Dergisi*, C. XXVII. Sayı-1. Temmuz. s. 23-35.
- BİLGİLİ, A. S. (2009). "Devletlik Pir; Şeyh Safiyyüddin-i Erdebili Vakfı". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli*, Sayı-49. s. 47-94.
- BOYACIOĞLU, R. (1999). "Karamanoğullarının Kökeni". *Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. III, Say-1, Sivas. s. 51-57.
- BULUT, H. İ. (2015). "Safevilerin Ehl-i Süneet Karşısı Politikaları". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, Sayı: 76. s. 15-30. <http://www.hbvdergisi.gazi.edu.tr/index.php/TKHBVD/article/download/1809/1440> (12.01.2016)
- CELÂL-ZÂDE, M. (1990). *Selim-name*. (Hazırlayanlar: Ahmet Uğur ve Mustafa Çuhadar), Ankara.
- DEDEYEV, B. (2006). "Azerbaycan ile Osmanlı Devleti Arasında olan İctimai Münasebetlerdeki Köç Hadiseleri (1450-1520)". *Medeniyet Dünyası*, S.12. Bakü. s.263-270.
- _____. (2008). "Safevi Tarikatı ve Osmanlı Devleti İlişkileri". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, S.5. s.217-218.
- _____. (2010). "Sultan Yakub Devrinde Akkoyunlu-Osmanlı Münasebetleri ve Safevi Tarikatı". *Haberler, Tarih, Felsefe, Hukuk. Azerbaycan Milli Bilimler Akademisi*, № 1-2. Bakü. s.58-72.
- EBU BEKR-İ TİHRANİ. (2001). *Kitab-ı Diyarbekriyye*. (Çeviren: Mürsel Öztürk), Ankara.
- EFENDİYEV, O. (1993). *Azerbaycan Safeviler Devleti*, Bakü.
- _____. (1997). "Timur i Sefevidskiy ŞeyxXadje Ali", *İzvestiya Akademii Nauk Azerbaydjana*, № 1-4, s.98-102.
- EFENDİZEDE, O. (1994). "Safevi Devleti'nin Kuruluşunda Azeri Türklerinin Rolüne Dair". XI. *Türk Tarih Kongresi, Ankara: 5-9 Eylül 1990*, Kongreye Sunulan Bildiriler II. Cilt, Ankara, s.813-820.
- EKİNCİ, M. (2002). *Anadolu Aleviliğinin Tarihsel Arka Planı*, İstanbul.
- ERDEM, İ. (1991). "Ak-Koyunlu Devleti'ni Meydana Getiren Aşiretler", (Çeviri J. Woods'un) "The Aqqoyunlu, Clan, Confederation and Empire", Minneapolis (1976) adlı eserinin 197-214 sayfaları arasından yapılmıştır, *Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih İncelemeleri Dergisi*, VI, İzmir, s. 243-265.
- _____. (1993). "Ak-Koyunlu Kaynaklarına Göre Otlukbeli (Başkent) Savaşı". *OTAM*, 4, s. 151-159.
- _____, PAYDAŞ, Kazım. (2007). *Akkoyunlu Devleti Tarihi. Siyaset-Teşkilat-Kültür*, Ankara.
- ERŞAHİN, S. (2002). *Akkoyunlular*, Ankara.
- EZİMLİ, D. (2013). "Azerbaycan Devlet Geleneğinde Kızılbaşlığın Rolü". *Çıngır Kültür Sanat ve Edebiyat Dergisi*, Yıl: 4, Sayı: 21, Eylül/Ekim, s. 21-28.
- FERİDUN BEY. (1274). *Münşeatü's-Selatin*. C. I. İstanbul.

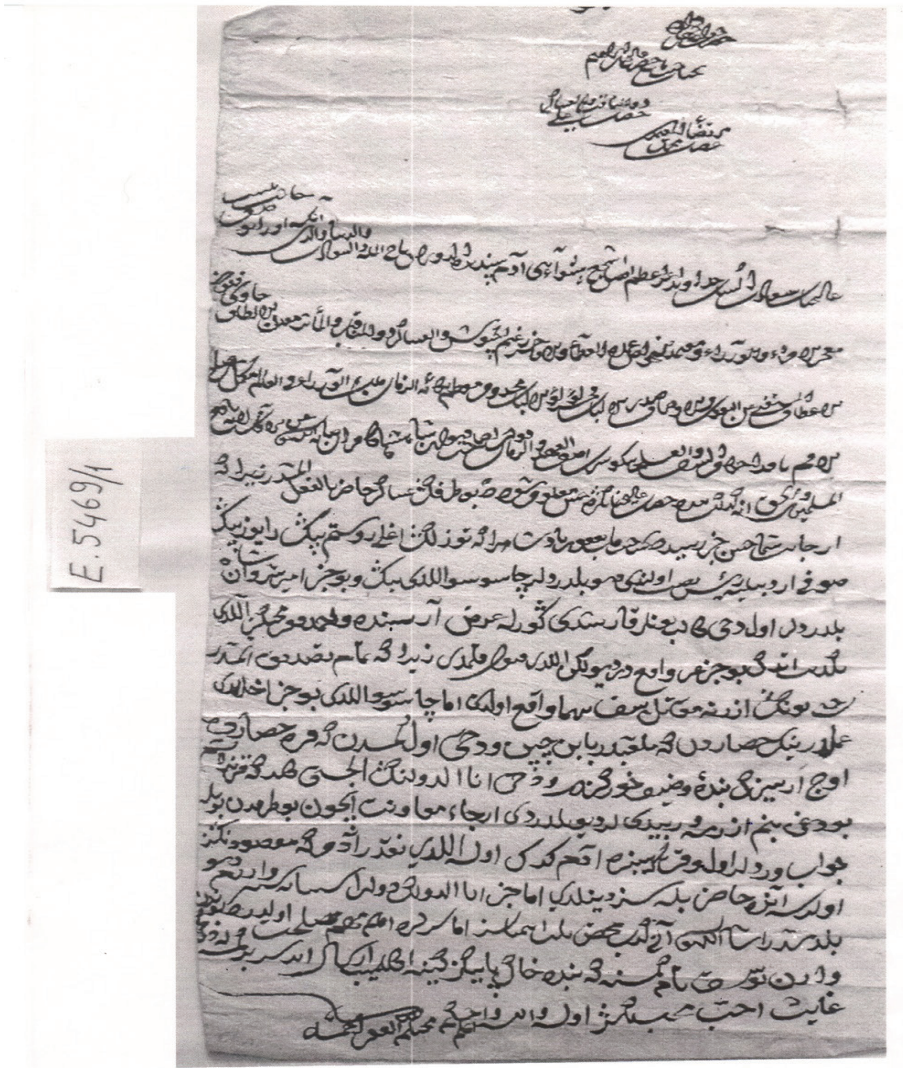
- GÜNAY, Ü. (2003). "XV. Yüzyıl Osmanlı Toplumunda Sosyo-Kültürel Yapı, Din ve değişim", *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Sayı: 14/1, s. 21-48.
- GÜNDÜZ, T. (2006). "Dulkadirli Türkmenleri", *I. Kahramanmaraş Sempozyumu Bildirileri*, İstanbul. s. 451-455.
- _____. (2010). *Son Kızılbaş Şah İsmail*, İstanbul.
- Haniwaldanus Anonimine Göre Sultan Bayezid-i Veli*. (1997). Haz. Richard F. Kreutel. (Kısaltma: *Haniwaldanus Anonimi*), İstanbul.
- HINZ, W. (1992). *Uzun Hasan ve Şeyh Cüneyd*. (Çev. Tefrik Bıyıklıoğlu), Ankara.
- HOCA SADEDDİN. (1979). *Tâcü't-Tevârih*. (Haz. İsmet Parmaksızoğlu), C. III. İstanbul.
- İLGÜREL, M. (1993). "Celali İsyanları". *DİA*, C. 7. s.252-257.
- İNALCIK, H. (2011). *Kuruluş ve İmparatorluk Sürecinde Osmanlı/Devlet, Kanun, Diplomasi*. İstanbul.
- KARADENİZ, Y. (2014a). "Safevi Devletinin Kuruluşu Meselesi: Kızılbaşların Ortaya Çıkışı" *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: 3.Sayı: 3. s.53-67.
- _____. (2014b). "Safevi Devletinin Kuruluşu Meselesi II: Safeviler Döneminde Tarikat-Şeriat Mücadelesi". *Journal of Qafqaz University. Tarih, Hukuk ve Siyasi Bilimler*, Volume 2. Number 1. s. 33-39.
- _____. (2015). "Safevi Tarikatı'nın Seyyidliği ve Şiiliği Meselesi". *Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş-ı Veli Araştırma Dergisi*, Sayı: 75. s. 15-28.
- KIRZIOĞLU, F. (1998). *Osmanlılar'ın Kafkas Elleri'ni Fethi (1451-1590)*, Ankara.
- KOMİSYON. (1989). "I. Şah İsmail'in Musa Durgutoğlu'na Fermanı". *Azerbaycan Tarihi Üzere Kaynaklar*, Bakü. s. 186.
- KÜÇÜKDAĞ, Y. (2002). "Osmanlı Devleti'nin Şah İsmail'in Şii Propagandalarına Halvetiye ile Karşı Koyma Politikası", *13. Türk Tarihi Kongresi*, 4-8 Eim 1999 Ankara, Ankara, s. 435-444.
- _____. DEDEYEV, B. (2009). "Safeviler'in Nesebine Farklı Bir Bakış". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, Cilt: 2, Sayı: 6, Kış yayını, s. 415-424.
- MEHMED B. MEHMED. (1270). *Nuhbetü't-Tevarih ve'l-Ahbar*, III. kısım. İstanbul.
- MUSALI, N. (2011). *I. Şah İsmailin Hakimiyeti*, Bakü.
- MÜNŞİ, İskender Bey Türkman. (2010). *Tarex-e Alemaryi Abbasi*. (Farsçadan tercüme Şahin Farzaliyev), Bakü.
- NECEFLİ, T. (2012). *Azerbaycan Karakoyunlu ve Akkoyunlu Devletleri*, Bakü.
- ONULLAHI, S. (1982). *XIII-XVII. Asırlarda Tebriz Şehrinin Tarihi*, Bakü.
- ORUÇ BEY. (1972). *Oruç Beg Tarihi*. Haz. Adsız, İstanbul.
- RECEBLİ, A. (2012). *Azerbaycan Sikkeleri (Coins of Azerbaijan)*. Bakü.
- ROEMER, H.R. (1994). "Kızılbaş Türkmenler, Safevi Teokrasisinin Kurucuları ve Kurbanları". (Çeviren: Harun Yıldız). *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, Sayı: 38. s. 1-9. <http://www.hbvdergisi.gazi.edu.tr/index.php/TKHBVD/article/view/873/863>. Erişimtarihi: 01.07.2015.

- FAZLULLAH B.RÛZBİHAN. (1987). *Tarih-i Alem Ârâ-yiEmîni* .(Rusça'ya çev. G. Minorska-ya), Bakü.
- SAVAŞ, S. (2002). *XVI. Asırda Anadolu'da Alevilik*, Ankara.
- SAYDAM, A. (2009). "Sultanın Özel Statüye Sahip Tebaası: Konar-Göçerler". *SDÜ Fen Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Sayı:20, s.9-31. http://sablon.sdu.edu.tr/dergi/sosbilder/dosyalar/20/20_2.pdf. Erişimtarihi: 01.07.2015.
- SEVİNÇ, N. (1999). *Osmanlı'nın Yükselişi ve Çöküşü*, İstanbul.
- SOLAK-ZÂDE. (1989). *Tarih*. C. I. (Haz. Vahit Çabuk), Ankara.
- SÜMER, F. (1992a). *Safevî Devleti'nin Kuruluşu ve Gelişmesinde Anadolu Türkleri'nin Rolü*, Ankara.
- _____.(1992b). *Çepniler*, İstanbul.
- _____.(2001). "Karamanoğulları", *DİA*, C. XXIV. s. 454-460.
- MEHMED SÜREYYA. (1996). *Sicill-i Osmani*, C. V. İstanbul.
- ŞAHİN, İ. (1999). "Göçebeler". *Osmanlı*, C. IV. Ankara. s.132-141.
- ŞEREFHAN BİTLİSİ. (1976). *Şeref-Nâme*. (Rusça'ya çev. E.İ.Vasilyev), Moskva. 1976.
- TABAKOĞLU, A. (1999). "Osmanlıictimai Yapısının Ana Hatları".*Osmanlı*, IV. Ankara.s. 17-31.
- TANSEL, S. (1966). *Sultan II. Bayezit'in Siyasî Hayatı*, İstanbul.
- TAŞĞIN, A. (2009). "Safevî – Osmanlı Savaşı'ndan İtibaren Dinî Söylemin Siyasal Propaganda Aracı olarak Kullanılması: Dede Kargın Örneği", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, Sayı: 49, s.209-223.
- TEBRİZÎ, Hafız Hüseyin Kerbelâyî. (1349). *Ravzetü'l-Cinân ve Cennetü'l-Cinân*, C. II. Tahran.
- TEKİNDAĞ, M.C.Ş. (1968). "Yeni Kaynak ve Vesikaların Işığı Altında Yavuz Sultan Selim'in İran Seferi". *İstanbul Edebiyat Fakültesi Tarih Dergisi*, XVII/22. s.49-76.
- _____. (1977). "Karamanlılar". *İslam Ansiklopedisi (İA)*, C. VI. İstanbul. s.316-330.
- TOGAN, Z. V.(1970). "Azerbaycan". *İA*. C. II. İstanbul. s. 91-118.
- UZUNÇARŞILI, İ. H.(1984). *Anadolu Beylikleri ve Akkoyunlu, Karakoyunlu Devletleri*, Ankara.
- _____.(1998). *Osmanlı Tarihi*, C. II. Ankara.
- ÜZÜM, İ.(2002). "Kızılbaş". *DİA*, C. 25. s.546-557.
- VİLAYETİ, A. A.(1998). *Şah İsmail Safevi Devrinde İranın Harici Alakalar Tarihi*, Bakü.
- YAZICI, T.(1988). "Safevîler".*İA*, C. 10. İstanbul. s. 53-59.

EKLER



Belge 1: II. Bayezid'den Akkoyunlu Devleti'ne, orada bulunan Osmanlı memurlarının korunmasına dair mektup, Receb 891 (Temmuz 1486) (TSMA, No. E. 11606)



Belge 2: Şeyh Haydar'ın Tozluoğlu Rüstem ve Uyuz Bey komutanlığında Şirvanşah üzerine hücumu hakkında Ahmed imzasıyla II. Bayezid'e gönderilen mektup, Temmuz 1488 (TSMA, No. E. 5469/1)

ALEVİ İNANÇ SİSTEMİNDE DEM KÜLTÜ VE DEM GELDİ SEMAHLARI*

Mehmet ERSAL**

Öz

Alevi inanç sisteminde dem, dolu gibi isimlerle adlandırılan ve Alevi cemlerinde önemli bir yere olan içki kültü üzerine oluşturulan ritüeller ve inanç pratikleri mevcuttur. Alevi inanç sistemindeki içki kültürüne bazı yayınlarda değinilmiştir. Fakat bu yayınlar doğrudan konuya odaklanmadıkları için geneli ortaya koymaktan uzak bir tablo çizmektedir. Mevcut yayınların temel eksikliklerinden biri de görsel unsurlarla desteklenememiş olmasıdır. Bu çalışmada Anadolu ve Balkan coğrafyasında yerleşik Alevi topluluklarında yaşamaya devam eden dem merkezli ritüellerden tespit edilenler farklılıkları ile birlikte analiz edilerek sunulacaktır. Dem kültü merkezli icra edilen ritüellerden biri olan “Dem Geldi Semahları” makalede farklı yörelerden örneklerle görsel unsurlarla desteklenerek analiz edilecektir. Dem Geldi Semahları farklı yerleşim birimlerinde cem ritüeli içerisinde dem hizmeti ile birlikte icra edilen semah ritüellerinden birisidir. Çalışmada Türkiye’nin muhtelif yerleşim birimlerinde yaptığımız alan araştırmalarında kayıt altına aldığımız Dem Geldi Semahları, semahların icra şekilleri, ritüel içerisindeki yeri, icra edilen eserler ve notaları ile mukayeseli bir şekilde verilecektir. Analizlerde, sadece semah merkezli bir bakış açısı ile odaklanılmadan inanç zümresinin içki kültürüne bakışı da gerekli yerlerde içki ile ilgili diğer inanç pratiklerine atıflar yapılarak ortaya konulmaya çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Alevi, Bektaşî, dem, içki, semah, dem geldi semahları

THE CULT OF DEM IN THE ALEVI BELIEF SYSTEM AND DEM GELDI SEMAHS

Abstract

In the Alevi belief system, there are rituals and belief activities known as dem or dolu formed around the cult of drink which has an important place in the Alevi cems. Some publications have mentioned this cult within the Alevi belief system. However, those publications are far from revealing the overall of this subject because they aren’t focusing directly on the subject. Also, one of the basic lacks of available publications is that they don’t include visual elements. In this paper, determinations from dem-based rituals that are continuing to live in the Alevi communities in Anatolia and Balkans, together with differences between them

* Bu makale, TÜBİTAK 109K072 Numaralı proje kapsamında hazırlanmıştır. Bu makale, 2011 yılında VIII. Milletlerarası Halk Kültürü Kongresinde sunulan bildirinin genişletilmiş ve güncellenmiş halidir. Bildiri olarak sunulup basılmayan metinde sadece Dem Geldi Semahları konu edinirken bu makalede Alevi inanç sisteminde dem kültü merkezli ritüel ve inanç pratiklerine de yer verilmiştir.

** Yrd. Doç. Dr., İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi, Sosyal ve Beşeri Bilimler Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Türk Halk Bilimi Anabilim Dalı, İzmir/Türkiye, mehmetersal@gmail.com
DOI: 10.12973/hbvd.77.185

will be analyzed and presented. There will be an analysis of “Dem Geldi Semahs”, one of the rituals that are dem-based practiced, supported with examples from different regions and visual elements. “Dem Geldi Semahs” is one of semah rituals which are performed together with dem service within cem ritual on different locations. In the study, “Dem Geldi Semahs” which we recorded during our fieldwork on the various locations in Turkey, and the forms of semah performances, its place in the ritual, musical works with notes will be presented comparatively. In the analyses, without just focusing on the semah in basic aspect, the view of the belief community on the cult of drink will be also presented by referring, when it is necessary, to other belief activities related to drink.

Keywords: Alevi, Bektashi, dem, drink, semah, dem geldi semahs

Giriş

Alevi-Bektaşî inanç sistemi; kültürel-yerel dinamikler, eski Türk inançları ve İslamiyet algısı ile yörelere ve ocaklara göre farklılıklar içeren ritüeller oluşturmuştur. Her ritüele ve inanç pratiğine inanç sistemi bağlamında anlamlar yüklemişlerdir. Bizim “ıçki” adıyla kavram dünyamızda anlamlandırdığımız unsur Alevi-Bektaşî inanç zümresince “dem, dolu, bâde” adlandırması ile farklı ritüelik anlamlar yüklenerek algılanmaktadır. Her adlandırmanın tarihsel ve inançsal kökenleri mevcuttur.

Sözlük tanımlamaları ıçkiye göndermeler içerse de inanç zümresi farklı anlamlar yükleyerek dem, dolu ve bâde kullanımını kabul etmiştir. Aleviler, ferman, fetva ve farklı tarihi belgelerde kadın erkek bir araya gelip ıçkili toplantılar yapmaları sebebiyle sapkın, zındık vb. tanımlamalarla tanımlanmıştır. Alevi zümreyle ilgili tarihsel verilere ulaşmaya çalışan her araştırmacı buna benzer belge ve bilgilerle karşı karşıya gelmektedir. Sadece resmi belgelerde değil halkın belleğinde Alevi zümre üzerine bilinen birkaç kelime de bu belgelerle bağlantılıdır. Bütün bu tarihsel süreç ve bilgi birikimine baktığımızda hakim inanç sistemi ve Sünni toplumun mevzu üzerine odaklanmasına rağmen Alevi toplumunun ritüelik gelenekler oluşturduğu demden vazgeçmediği tespit edilmektedir. Baskı ve kabul görmeme durumu inanç zümresinin kapalı toplum olmasında ve sır kavramı merkezli bütünleşmesinde etkin rol oynamıştır. Toplum tarafından genel olarak kabul görmeyen ritüel ve anlam dünyasını kendi içinde sürdürmeye devam ederek günümüze taşımıştır.

Alevi bireylerin bir kült halinde sürdüregeldiği ıçki metaforuna olan bağlılığını anlayabilmek için inançsal köklere inmek gerekmektedir. Bugün hangi Alevi bireyle Alevilik hakkında bir mülakat yapsanız iş ya başında ya da sonunda Miraç hadisesine ve Miraçta Hz. Muhammed’in Hz. Ali ve Kırklar ile bâtin âleminde icra ettiği “Kırklar Cemi”ne gelmektedir. Kısaca özetlersek Hz. Muhammed Miraç dönüşü Kırkların dergâhına uğramıştır. Burada Selman-ı Farisi’nin getirdiği bir üzüm tanesini eline almış gökten yeşil el gelip sıkılmış engür eylemiştir. Bir üzüm tanesinden olan engürden kırkı da ser-i hoş olup semah dönmeye başlamıştır. Miraçta içilen bu

engür suyu ilk dem, dolu olarak kabul edilir. Burada yapılan cem, ilk cem ritüelidir. Ayrıca Hz. Muhammed'e bâtin kapısı, ledün ilmi Miraçta içtiği bu dolu ile açılmıştır. Miraç hadisesi birçok imge ve sembol ile doludur. Bizim konumuz içki/dem kültürü olduğu için bu kısma değinmeyi uygun gördük.

Dem kültürünün temelleri hususunda ortak kanaatin olduğu anlatma Miraç merkezli anlatmadır. Buradan da anlaşılacağı gibi dem bir içki değil öbür dünyaya, bâtin âlemine geçişin anahtarıdır. İlk dem gökten inen bir yeşil elin ezmesi ile oluşmuştur. Bu sebeple kutsal bir içecek olarak görülmektedir. Kırkların ceminde dem vardır. İlk dem, pir elinden Hz. Muhammed'in elinden Kırklara dağıtılmıştır. Görüldüğü üzere inanç zümresi içkiye bir kutsal su olarak bakmaktadır. Bu sebeple içki üzerine, ritüel ve inanç pratikleri oluşturulmuştur. Bu ritüellerin temel göndermesi de Kırklar Cemidir.

Hak aşkına ulaşmanın yolu da pir elinden dolu içmek ile olur. Klasik Türk edebiyatında olsun, Türk Halk edebiyatında olsun âşık olmanın temelinde bir dolu içme anlatması vardır¹. Hızır'ın dolu sunması veya Hz. Ali'nin dolusu sunması Türk destanları, halk hikayeleri, velayatname vb. anlatmalarla günümüze aktarılmıştır. Her geçen gün icra ortamını kaybeden âşıklık geleneğinin son temsilcilerinin de bâde içme hikayesi mevcuttur. Bu bâdenin bugün anladığımız anlamda içki olup olmadığı ayrı bir tartışma konusu olabilir. Fakat Alevi zümre bağlamında değerlendirdiğimizde bu bir aşk şarabıdır.

Dem; "Muhabbetin anahtarıdır.", "İmam Hüseyin'in gözyaşığıdır.", "Gönlün aynasıdır.", "Sır suyudur.", "Ab-ı kevserdir." Gelenekte çok önemli anlamlar yüklenen dem kavramı hakim inanç sistemi tarafından kabul görmeyince Alevi-Bektaşî şairlerince şiirlerle izaha çalışılmıştır. Bu şiirlerde hem bir protesto hem de demin kutsallığına gönderme vardır.

Alevi zümre demi anlatan birçok deyimleşen tabirler kullanmıştır: "Dedem demsiz, dem dedemsiz olamaz.", "Bâde seni, bâde seni, vermeyelim yâda seni, münkirin ne hakkı var, zerre kadar tada seni."...

Dem kültürünü sadece İslamiyet'e ve Miraç hadisesine bağlamak doğru bir sonuca ulaşmamızı engellemektedir. Sosyal bilimler bağlamında bakıldığında sosyolojik değişimler ve ritüeller asırlar süren süreçlerde bugünkü şekillenir. Eskiden bir anda vazgeçip yenisini olduğu gibi kabul etmek sosyal bilimler mantığına aykırıdır. İçki konusuna da böyle bakmak lazım. İslamiyet öncesi metinlere baktığımızda Türk toplumunun içkiyi yadsımadığını hatta inanç önderlerinin, Şaman, Kam gibi bu dünyadan öbür dünyaya geçişte bir esrime vasıtası olarak gördükleri görmekteyiz (Bayat, 2006: 75-78). Hatta dolu bir kansız kurban olarak kabul edilmektedir (Eröz, 1977: 292-293). Türk toplumu, İslamiyet dairesine girdiğinde kendi kültürel unsurlarını tamamıyla terk etmeyip İslamiyet ile kendi kültürel değerlerini mecz etmeyi

tercih etmiştir. Bunu en iyi devam ettiren zümrenin Alevi zümre olduğunu söylemek için ritüellerine biraz bakmak yeterlidir.



Fotoğraf 1: Sâki ve Dedenin Ortasında Dem Kâsesi ve Kadehler2

1. Kuran'da İçki

İnanç zümresi, İslamiyet ile içkinin haram kılındığını yine Kuran üzerinden izaha çalışmaktadırlar. Kuran'da içki ile ayetler sıra ile verilerek Alevi zümrenin içkiye bakışı hangi ayetler üzerinden olduğu üzerinde durulacaktır:

Nahl-67: Hurma ağaçlarının meyvelerinden ve asmaların üzümlelerinden sarhoşluk veren içecekler ve güzel yiyecekler elde edersiniz. Bütün bunlarda Allah'ın varlığına ve kudretine işaret eden bir delil vardır; fakat bunu anlayacak olanlar, akıllını çalıştırıp düşünen kimselerdir (Şener vd.2008, s.273).

Muhammed-15: Allah'ın emir ve yasakları konusunda sorumlu, duyarlı, bilinçli olanlara vaat edilen cennet şöyledir. Orada hiçbir şekilde bozulmayan su ırmakları, tadı hiç değişmeyen süt ırmakları, içenlere zevk veren şarap ırmakları, süzme bal ırmakları akmaktadır. Onlar için her çeşit meyve vardır. Üstelik onlar orada Rableri tarafından bağışlanmış olmanın mutluluğunu tadacaklardır. Bu kimseler sürekli\asırlarca cehennemde kalan ve kendilerine içirilen kaynar su ile bağırsakları parçalanmış kimseler gibi olur mu? (Şener vd.2008, s.507).

Nisa 43: Ey iman edenler! Ne söylediğinizi (namazda ne okuduğunuzu) bil-meyecek derecede sarhoş iken namaza yaklaşmayın. Cünüp iken de boy abdesti al-madıkça namaz kılmayın. Ancak yolcu olur da boy abdesti alma imkanınız olmazsa o başka. Eğer hasta veya yolcu iseniz ya da küçük veya büyük abdest bozmuşsanız veya kadınlara dokunmuş, onlarla cinsel ilişkide bulunmuş ve bütün bu durumlarda su bulamamış (ya da suyu kullanma imkanı bulamamış) iseniz temiz bir toprak arayın\ teyemmüm edin; onunla ellerinizi, kollarınızı ve yüzünüzü meshedin. Bilin ki Allah Afüvv'dur; sizin için kolaylık diler, zor şartlardan kaynaklanan kusurlarınızı affeder. Gafür'dur; O daima affedici ve bağışlayıcıdır (Şener vd.2008, s.84).

İnsan 21: Onların üzerlerinde yeşil ipekten ve atlasan dokunmuş giysiler ola-caktır. Onlar gümüş bileziklerle süslenecekler ve Rableri onlara tertemiz bir cennet şarabı içirecektir (Şener vd.2008, s.578).

Bakara 219: Sana şarap\sarhoşluk veren içkilerin ve kumarın hükmünü so-ruyorlar. De ki: "İçkide de kumarda da insanlar için büyük zararlar ve bazı faydalar vardır, fakat zararları faydalarından daha büyüktür." Ayrıca sana hayırlı işlerde neyi ne kadar harçayacaklarını soruyorlar. Onlara de ki: "İhtiyacınızdan fazlasını gücünüz nispetinde harcayın." Derinliğine düşünüp anlayasınız diye Allah size ayetlerini böy-lece açıklıyor. (Şener vd.2008, s.33)

Maide-90: Ey iman edenler! Şarap, kumar, putlar ve fal okları şeytanın pis işlerindedir. Bunlardan sakınıp uzak durun ki kurtuluşa eresiniz (Şener vd.2008, s.122).

İnanç zümresi, yukarıdaki ayetleri de referans göstererek ehli için bunun bir içki değil Cennet içeceği olduğunu vurgulamaktadır. Dem dünyada cenneti bulmak, bir olmak gönülden kini, kibri atmak, eline, diline, beline sahip olmanın vasıtasıdır. Bunu başaran içkiyi dem-bâde, küfrü iman yapandır, söylemi savunulmaktadır. Ayırı-ca Kuran, kutsal kitabımız hiçbir tenakuza açık değildir. Biz, Nahl suresi 67. ayetinde anlatıldığı üzere demde Allah'ın kudretini bulanlardanız açıklamasını getirmektedir-ler.

Alevi zümrenin deme gelenekteki bakışını kısaca özetlemeye çalıştıktan son-ra dem ile ilgili tespit edebildiğimiz ritüel ve inanç pratiklerine göndermede buluna-rak asıl konumuz olan "*Dem Geldi Semahları*"nı inceleyeceğiz.

2. Dem Kültü ile İlgili Ritüel ve İnanç Pratikleri

Girişte özetlemeye çalıştığımız üzere dem üzerine inanç zümresince bir kut-siyet atfedilmiştir. Kutsal olan bir unsur için kutsiyetine uygun ritüel ve inanç pra-tikleri şekillendirilmiştir. Bu çalışmada Türkiye³, Bulgaristan⁴ ve Yunanistan'da⁵ ika-met eden Alevi-Bektaşî zümreden tespit edilebilen dem ile ilgili inanç pratiklerine

göndermelerde bulunularak Türkiye'nin muhtelif yerleşim birimlerinde Dem Geldi Semahı olarak adlandırılan semah ritüelleri icra merkezli incelenecektir.

Alevi-Bektaşî zümrenin cem ritüeli içerisinde olsun diğer ritüellerinde olsun dem alma belirli kural ve kaidelerle yapılır. Bu icra şekilleri farklı içerik ve adlarla inanç pratiklerinin oluşmasına neden olmuştur⁶. Cem ritüelinde dem ile ilgili inanç pratikleri oluşmuştur. Dem hizmeti cemde icra edilen inanç pratiklerinden birisidir. Ocak ve yörelere göre değişmekle birlikte dem alma ritüeli cemlerin vazgeçilmez hizmetlerindedir. Bazı cem sürelerinde dem hizmeti cemin tamamına yakınına yayılırken bazı ocaklarda bir hizmet olarak meydana gelir ve dem alınınca kalkar. Her ne şekilde olursa olsun demin dağıtılması bir ritüel şeklinde olur. Dem dağıtma hizmetini yapan kişiye "sâki" adı verilir. Sâki cemdeki on iki hizmetçiden biridir. Hizmet piri Erdebil süreğini süren Alevilere göre Hz. Ali'dir⁷. Sâki postu, cemde dede, baba (rehber), âşık, postundan sonra en kıdemli hizmetli postudur. Sâki, toplum tarafından kabul gören cem kardeşlerini çok iyi tanıyan biri olmalıdır. Sâki, cemde bir terazi gibi hizmet eder. Herkesin ne kadar dem alabileceğini belirleyen odur. Sâkinin yanında iki tane yardımcısı olur. Bu yardımcıları Erdebil süreğini devam ettiren ocaklarda musahipli iki bacıdır. Bektaşî (Dedegan-Babagan) genellikle erkek talipler olmaktadır⁸. Erdebil süreğini süren, Ankara Çubuk, Kalecik, Gölbaşı, Çankırı Şabanözü, Eldivan, Kırıkkale Sulakyurt ve Bursa İnegöl ilçeleri ve köylerinde yaşayan Şah Kalender Veli, Hacı Ali Turabî, Seyyid Cibali Sultan, Hacı Muradî Veli ve Hacı Mehmed Abdal Ocaklarının cemlerinde sâkinin yardımcısı olarak dem dağıtma görevini önce musahipli iki kadın yapar. Bu kadınların kadınlıktan düşmüş olmasına dikkat edilir. İlk demi bunlar dağıttıktan sonra iki genç kız meydana gelir ve dem üçleninceye kadar dem dağıtırlar. Bu iki örnekte de temizliğe, saflığa bir gönderme vardır. Dem kutsal ve dualı bir sudur. Onu kirli olmayanlar dağıtabilir.



Fotoğraf 2: İlk Lokma Olarak Dem ve Ekmeğin Aynı Anda Duanlanması



Fotoğraf 3: Sâki Dem Kadehini Sunarken Tutuş ve Alış Şekli



Fotoğraf 4: Isparta Senirkent Uluğbey, Sâki ve Yardımcıları



Fotoğraf 5: Çankırı Şabanözü Mart Köyü Sâki Yardımcısı İki Genç Kız

Sâki, meydanda demi hazırlar. Dede, demi dualar ve dem hiyerarşik sıraya göre dededen başlayarak halaka (halka), kırklardaki herkese tek tek sunulur. Her dem alınışında dede gülbeng okur. İnanca göre dede dualayarak demin ağısını (ze-hir) almakta onu bir aşk şarabı haline getirmektedir. Kadehlerin doldurulduğu, tutulduğu ve dağıtılması ritüelikle anlamlar yüklenerek yapılmaktadır. Isparta Senirkent Uluğbey Beldesi merkezli Veli Baba Sultan Ocaklıları cem ritüellerinde kadehler elden ele dolanırken veren alana “hü” diye hitap eder. Dem alındıktan sonra içen kişiye diğer canlar “Aşk olsun”, “Aşkın On İki İmamlara olsun”, “Aşkınız cemel olsun”, “Nur u iman olsun”, “Kırklar ceminde içilen dem olsun” vb. diye hitap ederler. Bunların hepsi deme yüklenen kutsiyet ile ilgilidir.

2.1. Dem ile ilgili İnanç Pratikleri

Dolu Götürme: Erdebil sürecini süren Ankara Çubuk, Kalecik, Gölbaşı, Çankırı Şabanözü, Eldivan, Kırıkkale Sulakyurt ve Bursa İnegöl ilçeleri ve köylerinde yaşayan Şah Kalender Veli, Hacı Ali Turabî, Seyyid Cibali Sultan, Hacı Muradî Veli ve Hacı Mehmed Abdal Ocaklarının cemlerinde dem meydanda halaka veya Kırklar adıyla anılan zümrenin içerisinde üç defa dolandırılır. Her dem hizmetinde muhabbet veya âşıklar tarafından nefesler okunur. Halkada oturan talipler olsun halka dışında oturan kadın ve erkek talipler cem meydanına gelerek sâkiden bir dolu alırlar. Dizlerinin üstünde ellerinde dolu kadehi ile genellikle sefalama olarak bilinen nefesleri okuyarak her dörtlükte dizüstü dedeye doğru yürürler. Mahlas beyitini okuyunca dede ile elleri birleştirip kadehi birlikte tutarken niyaz pozisyonunda dede talibin getirdiği doluyu dualar. Dualadıktan sonra bir yudum kendi içer ve kalanını dolu getiren talibe içmesi için verir. Talipler bu dualı, şifa olacağına inandıkları doludan içmek ve dualanmak için halkanın dışında sıraya geçerler.

Dem üçleme-beşleme-yedileme: İnanca göre Allah, Muhammed ve Ali üçlemesini temsilen dem en az üç kez içilmelidir. Bu üç kadeh dem ya da bir kadehi üç yudumda içmek şeklinde uygulanabilmektedir. Isparta, Bursa Kurşunlu, Antalya Elmalı, Bulgaristan Deli Orman ve Güney Bulgaristan, Yunanistan Dimetoka, Kızıldeli Ocaklıları, Babagan Bektaşilerinde cem başlayıp tövbe, tarikat namazı ve delil uyarıldıktan sonra meydana dem gelir. Dem, sâki tarafından hazır hale getirilince dede tarafından dualanır. Dualanan demi sâki, bütün cemin üç kez almasını sağlayacak hiyerarşik bir sıra ile dağıtır. Bir örnekle açıklarsak Isparta’da muhtelif ocaklara bağlı Alevi-Bektaşî bireylerin ceminde ilk alınan lokma demdir. Meydanda dem üçleninceye kadar kimse konuşmaz. Dem üçlenince dede dua eder. Duadan sonra lokmaya destur verilir. Bu aşamadan sonra âşık üç kez iki nefes bir düvaz ya da üç düvaz okuyarak icra yapar ve her icrasından sonra bütün ceme dem dağıtılır. Cem ritüelinde cemin ilk lokma olarak üçlenmesi dışında en az üç âşıklık hizmeti ile paralel şekilde dağıtılması gerekmektedir. Bir cem ritüelinde üç kez dem dolanırsa cem üçlenmiş

olur. Bu sayı beş ve yediye de çıkabilir. Beş kez dem dolanırsa cem beşlenmiş, yedi kez dolanırsa cem yedilenmiş olur (Ersal, 2009; 2015: 168-175).



Fotoğraf 6: Çankırı Şabanözü Çapar Köyü, Dolu Götürme



Fotoğraf 7: Çankırı Şabanözü Mart Köyü, Dualanmış Demi İçen Genç Talip



Fotoğraf 8: *Isparta Senirkent Uluğbey Beldesi, Dem Üçleme*

Dem Dağıtma-Açma Nefesleri: Dem meydana gelip üçlendikten sonra diğer lokmalar da yenmeye başlar. Demin açılması ile âşıklık hizmeti de başlar. Cemin bu aşamasında muhabbeti yönlendiren dede, âşık ve sâkidir. Muhabbetin açılması ile âşık sâkiyi dem dağıtması için uyaran nefesler okur. Bu nefeslerde dem kültürünün tarihsel ve inançsal arka planına göndermeler vardır. Bu nefeslere Dem açma-dem dağıtma nefesleri denir. Dem açma nefeslerinde; dem, dolu, şarap vb. kelimeler geçtiğinde sâki dededen başlayarak sıra ile dem dağıtır. Aşağıda iki örnek sunulmuştur. Bulgaristan Deliorman Alevilerinde de buna benzer bir inanç pratiği vardır. Âşık nefes okuyup tamamlayınca ayağa kalkıp hangi âşığın eserini okuduğunu söyler. Dede, âşığa duasını verirken sâkiye âşığın eserini okuduğu Hak âşığı adına dem dağıtmasını söyler. Herkes sıra ile dem alır.

Sâki Kadehleri almış elline
Doldurup veriyor cemin aşkına
Hep ondan içenler buldular şifa
Oynayıp gülerler Ali'nin aşkına

Kırkların işidir birliğe yetmek
Erenlere gelmemiş kin kibir tutmak
Bülbüle verilmiş figan ile ötmek
Öter sabahlarda gülün aşkına

Üç yıldan sonra buldu yârini
Anda teslim etti cümle varını
Elest-i bezminde görmüş pirini
Şeydullaha çıktı Selman aşkına

Kırklar Muhammed'in yüzüngördüler
Temenna eyleyip secde indiler
Kudretten bir el geldi gördüler
Müşküle vardılar hatemin aşkına

İcazet eyleyip geldiler bile
Eyvallahımız vardır bizden uluya
İman ettik Hacı Bektaş Veli'ye
Yad etme *Seyyidi* pirin aşkına

Sâki seninle gel bâde sunalım
Gülüm sâki sun aheste aheste
Sabaha dek muhabbet edelim
Canım sâki sun aheste aheste

Cümle evliyalar bâde sundular
Ol masiva deryasından geçtiler
Kırklar ab u hayatı içtiler
Gülüm sâki sun aheste aheste

Muhammed Ali'den destur alalım
Varıp eşiğine yüzler sürelim
On iki bahçenin gülünü derelim
Gülüm sâki sun aheste aheste

Hasan Dede aşk katarına yederken
İkilikten göçüp bire giderken
Bu dem pirimizden himmet var iken
Gülüm sâki sun aheste aheste



Fotoğraf 9: Tekirdağ Çorlu Çeşmeli Köyü, Âşıklık Hizmeti Sonrası Dem Alma



Fotoğraf 10: Ankara Kalecik Tavşancık Köyü, Âşık Dem Açma Nefesi Okurken

Geçmişler-İstekler Demleri: Isparta Veli Baba Sultan Ocağı'nda cemde “geçmişler demi” ve “istekler demi” adlı iki inanç pratiği daha uygulanmaktadır. Geçmişler demi, bireysel kurbanlarda cem meydanını ortaya getiren talibin geçmişlerin ruhu için dem alınmasıdır. Bu ritüel üzerinde önemle durulan bir ritüeldir. Cemde bulunan her talibin geçmişler deminden alması gerekir. Hiç içmeyenler bile kadehi eline alarak koklarlar. Demi almamak kurban sahibinin geçmişine saygısızlık olarak kabul görülür. İstekler demi ise dem hizmeti son bulmadan önceki son dem ritüelidir. Bu inanç pratiğinde de eski Türk inançlarına bir gönderme mevcuttur. İnanca göre meydana gelen her nesne meydan kapısından içeri girdikten sonra sır olmalıdır. Meydana gelen meydana bitirilmelidir. Cem lokması dışarıya çıkarılmaz. Bu sebeple sâki dem hizmetini sonlandırmadan önce bütün ayin-i ceme “deme gani misiniz?” diye sorar. İçlerinde istekli olanlar var ise kâsede kalan demi içmeleri için onlara sunar. Bu inanç pratiğine “istekler demi” denir.

Ritüelin Kutsal Unsurlarına Dem Sunma: Cem ritüelinde icra edilen el suyu hizmeti, kurban hizmeti gibi hizmetlerde hizmetçi getirdiği unsur dualandıktan sonra cemevinin ve ritüelin kutsal parçaları olarak kabul edilen kısımlara sunulur. Erdebil süreğine göre hizmetlerini yürüten Ankara Çubuk, Çankırı Şabanözü merkezli beş ocağın cemlerinde sâki ilk demi ocaklıkta yanan ateşin üstüne serper. Bu ateşe serpilene deme “*Gürgür Baba Dolusu*” denir. Sonra hazırladığı kadehlerden birini dedeye götürür. Dede dualayı içer. Üçüncü kadehi alıp baba postuna sunar. Sâki, Ateş, dede ve baba postuna dem sunduktan sonra postuna geçerek bir kadeh dem alır. Dem de olduğu gibi kutsal kabul edilen kurban olan hayvanın etinin bir parçası da önce ocağa, ateşe sunulur. Eski Türk inançlarında da kansız kurban olarak kabul edilen içki, önce ateşe sunulur (İnan, 2000: 99).

Güney ve Kuzey Bulgaristan'da yerleşik Babaî topluluklarda da dem, sadece içilmemekte, eşik gibi cemevinin kutsal mekanlarına da serpilmektedir. Deliorman bölgesindeki Babaî topluluklar dem hizmeti başlayınca ateşe dolu sunulması gibi eşığe de dem döküp süpürmektedirler. Bu sayede eşik, kutsal su ile kutsanmaktadır. Benzer bir uygulama delile yapılmaktadır. Isparta yöresindeki Çelebilere bağlı Bektaşiler, Trakya ve Bulgaristan'da yaşayan Babaîler, Bursa ve Antalya'da yerleşik Abdal Musa Ocaklılarda delile (çerağ) de dem sunulduğu tespit edilmiştir.

Erdebil süreğini süren Ankara ve Çankırı merkezli ocakların cem ritüelinde sâki hizmeti hizmetçilere dolu sunulması ile tamamlanır. Karakazan, Yasavur, Gözcü sıra ile meydana çağrılarak dolularını içip dualarını alırlar. Bundan sonra “*Kadıncık Ana dolusu*” “*Kalmış Gönüller dolusu*” ve “*Gaip Erenler dolusu*” adı ile iki dolu sunumu yapılır. Kadıncık Ana dolusu cem ritüelindeki kadınları temsilen alınan dolu hizmetidir. Gaip erenler dolusu ise, inanç sisteminde dünyada var olduğuna inanılan gaip erenler için içilir. Onlardan yardım ve himmet dileme amacıyla ortaya konan

bir pratiktir. Kalmış Gönüller dolusu, ceme katılmak istemesine rağmen, hastalık, gurbet ve hapishanede olan talipler için içilir (Ersal, 2016: 323-328).

Dem ile ilgili farklı bir pratiği de Tahtacı Alevilerinde tespit ettik. Tahtacı Alevilerinde ölüm merkezli birçok pratik vardır. Bunlardan bir kısmı da ölüm sonrası mezar başında icra edilmektedir. Çanakkale Ayvacık Uzunalan köyünde yaptığımız saha araştırmasında ölünün sevdiği meyve ve içeceklerin mezarına götürüldüğünü tespit ettik. Ölmeden önceki yaşantısında içkiyi seven bireylerin mezarının başına gidilerek içki içildiği ve her kadehte bir kabre içki döküldüğü kayıt altına alınmıştır. Mezar başında yemek yeme ve içki içme ile ilgili uygulamalara Çuvaş Türklerinde de rastlanılmaktadır (Güzel, 2015: 106).



Fotoğraf 11: Isparta Senirkent Uluğbey Beldesi, Geçmişler Demi Alan Kadın Talip



Fotoğraf 12: Ankara Çubuk Yukarı Emirler Köyü, Ocağa Dem Sunma (Gürgür Baba Dolusu)



Fotoğraf 13: Bursa İnegöl Kurşunlu Beldesi, Delile Dem Sunma



Fotoğraf 14: Çankırı Şabanözü Mart Köyü, Yasavur ve Pazvantlar Hizmet Dolusu Alırken



Fotoğraf 15: Çankırı Şabanözü Mart Köyü, Kadıncık Ana ve Gaip Erenler Dolusu Sunan Kadınlar

Bu inanç pratiklerinin sayısını arttırmak mümkündür. Biz, burada geleneksel inanç zümresinin deme bakışını izaha yetecek sayıda inanç pratiğini sunmaya çalıştık.

3. Dem Geldi Semahları

Çalışmamızın şimdiye kadarki bölümünde Alevi inanç zümresindeki dem kültü örneklerle izaha çalışıldı. Bu bölümde ise “Dem Geldi Semahı” olarak adlandırılan semah riteünün tespit edebildiğimiz iki örneğini sunacağız. Anlatımda cem ritüeli merkezli icra ortamı esas alınacaktır.

Dem geldi semahı olarak adlandırılmamakla birlikte semah öncesi dem ile ilgili pratikler de mevcuttur. Yunanistan Dimetoka bölgesinde yaşayan Seyit Ali Sultan Kızıldeli ocaklılarının cem ritüellerinde semah başlamadan önce sâki eline dem kadehini alır. Semaha çıkacak bütün bireyler semah halkasına girmeden önce serçe parmaklarını sâkinin elinde tuttuğu dem kadehine daldırırlar sonra semah halkasına dahil olurlar. Sâki de semah bitinceye kadar halkanın sağ köşesinde elinde kadeh ile semah ritüeli bitinceye kadar bekler. Bu pratiğin farklı bir icrasını Bulgaristan Haskova merkezli Alevi topluluklarda tespit ettik. Sâki, Kırklar Semahını icra eden talipler semah dönerken semah halkasına yaklaşarak elinde tuttuğu kadehteki deme serçe parmaklarını sokmalarını sağlar. Pratik bütün semahçılar demden alınca sâkinin geri çekilmesi ile tamamlanır. Bu ritüelin tarihsel arka planında Miraç hadisesinde gökten inip üzümü sıkın yeşil ele gönderme vardır.

Bir diğer uygulamada Tahtacı Alevilerinde görülen bir uygulamadır. Balıkesir ili Türkali köyünde yaşayan Tahtacı Alevilerinde semaha çıkacak bayan talip eline bir dem kadehi alarak semaha kalkmasını istediği erkek talibe sunar. Demi alan erkek birey kadın talip ile karşılıklı semah döner. Bu uygulamalarda da dem kültürünün yansımaları görülmektedir.



Fotoğraf 16: Yunanistan Dimetoka Ruşenler Köyü, Semahçılara Dem Sunan Sâki

Alan araştırmalarımızda iki farklı yörede Dem Geldi Semahı adı ile semah ritüelini tespit ettik. Yine dem geldi semahı dışında dem ile birlikte icra edilen “*Dolu Semahı*” olarak adlandırılan bir semah çeşidi de tespit edilmiştir.¹⁰

Dem Geldi Semahı ile ilgili ilk bilgiye M. Tevfik Oytan’ın “Bektaşiliğin İçyüzü” adlı kitabında rastlamaktayız. Oytan eserinde semahın icrası hakkında kısa bir bilgi verdikten sonra semah dönülürken okunan nefesleri sıralar. Oytan’dan sonra semahlar üzerine çıkarılan yayınlarda Oytan’a atıfla Dem Geldi Semahı adıyla bir bölüm açılıp herhangi ekleme yapmadan metinler sunulmuştur.¹¹

Dem Geldi Semahları adlandırmadan da anlaşılacağı üzere cem ritüelinde alınan dem ile ilgilidir. Cem ritüelindeki icra sırası ve icra şekli gibi unsurlar da birleşince Dem Geldi Semahları daha net anlaşılmaktadır. Semahların icra edildiği ve bizim kayıt altına aldığımız iki farklı icra mekanı tespit edilmiştir. Bunlardan birinci olarak metne aktarılacak olan Isparta Senirkent Uluğbey merkezli Veli Baba Sultan Ocaklılarının Dem Geldi Semahıdır. Bu semah sadece Uluğbey beldesinde dönülmemekte Isparta Senirkent merkezli Şah Ahmet Sultan ve Kutup İbrahim Dede Ocaklılarının talip köylerinde de icra edilmektedir. Isparta Senirkent ilçesi merkezli ocaklarda cemler demli yapılmaktadır. Bizim burada görsel unsurlarını sunacağımız icra Uluğbey beldesi merkezlidir.

İkinci Dem Geldi Semahı olarak adlandırılan semaha Eskişehir Sücaeddin Veli Ocaklılarının yaşadığı Seyitgazi ilçesi Arslanbeyli köyünde tespit ettik. Burada iki farklı dem ile irtibatlı semah icra edilmektedir. Birincisi “Dolu Semahı” ikincisi ile “Dem geldi Semahı” adı ile gelenekte yaşamaktadır. Bugün cemlerde dem hizmeti kaldırıldığı için iki semahta icra ortamını kaybetmek üzeredir. Dolu Semahı unutulmaya yüz tutmakla birlikte Dem Geldi Semahının icrasını bilen bir nesil mevcuttur. Eskişehir bölgesinde yaptığımız alan araştırmalarında Oytan’ın bahsettiği Dem Geldi Semahını sorguladık kayıt altına aldığımız cemlerde bu semahların icra edilmeşi dem hizmetinin kalkmasından kaynaklanmaktadır. İnanç önderleri ile olan mülakatlarımızda semahı bilmekle birlikte artık cemlerde dönülmediği cevabını aldık. Arslanbeyli köyünde Sücaeddin Veli Ocağı postnişinlik görevini yapan Mehmet Demirtaş ile semahların icrasını bize göstermelerini istedik. Semahları bilen kişilerle bize bu semahlar cem dışında geleneksel şekli ile icra edildi. Makalede bu icra esas alınmıştır. Çalışmamızda cemde icra sırası ve icra şekli geleneksel şekli ile metne yansıtılacaktır.

3.1 Veli Baba Sultan Ocağı Dem Geldi Semahı

Veli Baba Sultan Ocağı’nda semah cemdeki on iki hizmetten biri olarak görülmektedir. Çalışmada semah ritüelleri, geleneğin içindeki şekli ve icrası inanç zümresinin dünyasından sunulmaya çalışılacaktır. Cem ritüelindeki icra sırası ve inanç pratikleri Veli Baba Sultan Ocağı’nın uygulamaları ile birebir yansıtılmaya çalışılacaktır. Çünkü cem ibadeti bir bütünlük arz eder. Ritüelin tamamlayıcı unsurlarından biri de semahtır. Bir ritüel olarak semahı ele aldığımızda icra mekanı, icra sırası ve inanç pratikleri ile gelenekteki yeri ortaya çıkmaktadır.

Veli Baba Sultan Ocağı’nda icra edilen üç farklı semah ritüeli vardır: “Dem Geldi Semahı”, “Turnalar Semahı” ve “Kırklar Semahı.”dır. Konumuz olması hasebiyle bu çalışmada sadece Dem Geldi Semahı anlatılacaktır.

Dede, cem ritüelinde tövbe, چراغ uyarılması ve tarikat namazı kılınmasından sonra sofranın kurulması ve demin gelmesi için mutfak hizmetlilerine ve sâkiye destur verir. Bu desturdan sonra, sâki eline dem kâsesini alarak meydan(cem) olacak odanın eşiğinde durur. Arkasında da ellerinde tabaklar olan bay ve bayan talipler vardır. Dede içeriye girmeleri için destur verir. Sâkinin yeri dedenin önüdür. Sâkinin oturması için dedenin önüne bir minder, minderin önüne de bir sofraaltı serilir. Sâki minderin önüne gelir. Burada ayaklarını mühürler darda durur. Elinde dem kâsesi vardır. Sâki, sol ve sağ yanında iki yardımcısı ile huzurda durur. Bu yardımcılarının birinin elinde kadehler bulunan tepsi, diğerinin elinde ise dem olarak kullanılacak rakı şişesi bulunmaktadır. Arkasında ise ellerinde tabaklarla diğer talipler bulunur. Bu tabakların içerisinde kuruyemiş, meyve ve yaprak aş (yaprak sarması) bulunmaktadır.

Dede hariç bütün talipler ayakta, ayaklar mühürlü ellerinde tabak tutarak beklerler. Bütün talipler hazır olunca dede şu gülbengi okur:

“Bismişah Allah Allah, Ellerimiz dolu olsun, hep gönüller Gani olsun. Yardımcımız Şâh-ı Merdan Ali olsun. Yiyenlere helâl, yediren canlara delil olsun. Kızıldeli, Akyazılı Sultan Efendimizin dem-i devranı yürüsün. Gerçeğe Hü!”



Fotoğraf 17: Demin Meydana Lokmalarla Birlikte Dualanmak Üzere Gelişi

Dede gülbengi bitirince bütün talipler yerine oturur. Sâki de yerine oturur. Sofra altının üstüne dem kâsesini yanına da kadeh tepsisini bırakır. Dem ve kadehler hazır olunca demin üçlenmesi için kadehlere dem konulacaktır. Dede sâkiye destur verir. Sâki her kadehe, elindeki fincanı dem kâsesine daldırarak dem doldurur. Bardaklar dolunca sâki ilk olarak hizmeti gören dedeye, sonra sıra ile en kıdemliden başlayarak kıdem sırasına göre üç kadeh dağıtır. Kadeh iki avuç içine alınarak tutulur. Kadeh ve içindeki dem miktarı dışarıdan görülmez. Bu sayede kimin ne kadar dem aldığı sâkiden başka bilen olmaz. Sâki, her talibin ne kadar içebileceğini bilir ve ona göre dem sunar. Bütün kadehler eldeyken (elinde kadeh olmayanlar ise ellerini mühürlerler) Dede şu gülbengi okur:

“Bismişah Allah Allah, nur ola, sır ola, dertlere derman ola, gittiği yerler gam, kasavet görmeye, içtiğimizde demler ab-u kevser ola, içenlere aşk-ı ilâhi ola, Akyazılı, Kızıldeli Sultan’ın dem-i devranı yürüye, nefesler aşk ola, gerçeğe Hü!”

Duayı bitirince dede kadehi ağzına götürür ve ilk demi alır. Kıdem sırasına göre dağıtılan kadehlerdeki demler bütün taliplerce alınmaya devam eder. İlk demi herkes alınca dem birleşmiş olur. Bu pratik üç kez uygulanınca dem üçleşmiş olur. Dede;

“Bismişah Allah Allah, dolularımız dolu ola, içenlere aşk-ı ilâhi ola, bu içtiğimiz demler aşk-ı ilâhi ola, bu içtiğimiz demler üçler, beşler, yediler, kırklar ve bu yolu, bu erkânı kuran erenler, evliyalara için yenmiş içilmiş ola, içenlere helâl, içirenlere delil ola, nefesler aşk ola, gerçeğe Hü!”

Dem üçlenince dede âşiğa icrası için destur verir. Veli Baba Sultan Ocağı’ndan âşıklık hizmeti cemin içeriğine sazlı veya sazsız icra edilmektedir. Ocakta, yas cemi olarak kabul edilen *“Muharrem Kurbanı Cemi ve Dar Kurbanı Cemi”*nde âşık sazsız ezgi ile hizmet yapar. Sazsız âşıklık yapılan cemlerde semah da dönülmez sadece Kırklar Semahı ritüeli geldiği zaman ezgi ile bir düvaz okunur. *“Dem Geldi ve Turnalar”* semah hizmetleri yas cemlerinde hizmet olarak bulunmaz. Semahlar sazın çalındığı, muhabbet ve neşenin olduğu *“İkrar Kurbanı Cemi, Nevruz Kurbanı Cemi ve Yıl Kurbanı Cemi”* gibi cemlerde dönülür. Dem Geldi Semahı da muhabbet cemlerindeki coşku ve cezbeyle göstermeyi amaçlayan bir ritüeldir. Şu şekilde icra edilir: Dede âşiği destur verir.

“Bismişah Allah Allah, âşıklarımız söylesin, âyin-i cemde sıtk kulağıyla dinlesin, yürüyenin işi yürüsün, gerçeğe Hü!”

Destur alan âşık semah nefesini okumaya başlar. Âşık okumaya başlayınca cezbeyle gelen talipler yerlerinden kalkarak ya meydanda bir halka oluştururlar ya da oturdukları yerde ayağa kalkarak semaha eşlik ederler. Veli Baba Sultan Ocağı’nda dönülen semahlarda bir sayı sınırlaması yoktur. Semahlar er-bacı karışık dönülür. Bütün semahlarda ayak ve el hareketleri ortaktır. Semah, iki adımlı halkaya giriş ve çıkışlara el hareketlerinin eklenmesi ile dönülür. Ezgi hep aynı tempodadır. Bir ağırlama, yürüme, karşılama veya yeldirme diye ifade edilebilecek ezgisel ve ritimsel değişiklik yoktur. Bu sebeple hareket ritmiğinde bir değişiklik olmamaktadır. Herhangi bir dönme sayısı yoktur. Âşık ve nefesin sözleri dönmeyle yönlendirir.

Semaha sağ ayakla başlanır. Sağ ayak ile halkanın dışına doğru (dairesele) iki adım atılır. İkinci adımda sağ topuk sertçe yere vurulur. Sağa adım atıldığında sol el iki kademeli olarak göğüs hizasına kaldırılır. Sonra içeri doğru iki adım atılır. Sol topuk sertçe yere vurulur. Bu esnada sağ el iki kademeli olarak göğüs hizasına kalkar. Bu hareket sistemi semahın sonuna kadar aynı tempoda devam eder. Dönüşlerde dedeye sırt dönülmez. Dedenin önünden geçerken baş eğilir sağ el göğüs hizasına getirilerek niyaz edilir. Semah nefeslerinde şairin mahlası geçtiğinde de aynı niyazlaşma yapılıır. Dem Geldi Semahında aşağıdaki Sefil Hüseyin’e ait nefes okunmaktadır.

Güzel Şah'tan bize bir dolu geldi¹²(2)
Bir sen iç sevdiğim, bir de ceme ver(2)
Hünkâr Hacı Bektaş Veli'den geldi(2)
Bir sen iç sevdiğim, bir de ceme ver(2)

Herkes sevdiğini tanır sesinden(2)
Muhammet Ali'dir(Şahın Muhabbeti) bizi has eden(2)
Selman'ın keşkülünü doldur bu sudan(2)
Bir sen iç sevdiğim, bir de ceme ver(2)

Payım gelir erenlerin payından(2)
Muhammed neslinden Ali soyundan(2)
Kırkların ezdiği engür suyundan(2)
Bir sen iç sevdiğim, bir de ceme ver(2)

Beline kuşanmış nurdan bir kemer(2)
İçmişem doluyu yüreğim yanar(2)
Herkes sevdiğinden bir dolu umar(2)
Bir sen iç sevdiğim, bir de bana var(2)

Senin âşıkların kaynadı çoştı(2)
Kaynayıp çoşanlar serinden geçti(2)
Sefil Hüseyin'im bir dolu içti(2)
Bir sen iç sevdiğim, bir de ceme ver(2)

Arttırırsan sâki bir de bana ver¹³.

Nefes son bulunca semaha kalkan bütün talipler ellerini birbirlerinin omuzlarına koyup ayakları mühürleyip dedenin duasını beklemeye başlar. Dede;

“Bismişah Allah Allah, semahlarımız kabul ola, muradlarımız hasıl ola, dönmüş olduğumuz semahlar Kırklar meydanında dönülmüş ola, söyleyen diller, dinleyen kulaklar, sallanan kollar cehennem narı görmeye, nefesler cem ola, gerçeğe Hü!”

Semah duası bitince bütün talipler olduğu yerde kollarını indirerek yanlarına koyarlar. Dede şu gülbengi okur;

“Bismişah Allah Allah, özür, niyaz, teslim, temenni, iltica ve dua kapılarımız açık ola, niyaza inen başlar ağrı, sızı, acı görmeye, nefesler cem ola, gerçeğe Hü!”

Bütün talipler yere niyaz ederek postlarına geçerler. Sâki semah dönülerken dem dağıtmaya devam eder. Semah dönüp yerine oturan taliplere de dem verir. Dem Geldi Semahı ritüeli bu şekilde son bulur.

3.2. Eskişehir Seyitgazi Arslanbeyli Köyü Şücaeddin Veli Ocaklılarının Dem Geldi ve Dolu Semahı

Eskişehir ili ve Kütahya, Bilecik illerini içine alan bölgede Alevi inanç sistemi açısından önemli dergâhlar ve ocaklar bulunmaktadır. Bu ocakların tarihsel dönemde ve günümüzde birbirleri ile etkileşimleri olmuş ve olmaktadır. Özellikle Seyit Battal Gazi ve Şücaeddin Veli Ocakları bölge Aleviliğinde önemli yere sahiptirler. Her iki ocağın Eskişehir, Bursa, Bilecik ve Kütahya illerinde birçok talip köyü bulunmaktadır. Bu sebeple Eskişehir bölgesi ritüelik anlamda zengin bir tablo arz etmektedir¹⁴. Farklı cem ritüelleri ve inanç pratikleri bölgenin cemlerinde yaşamaya devam etmektedir. Bu zenginlik semahlara da yansımıştır. Farklı adlarla ve icralarla semah çeşitleri yaşamaktadır. Dem geldi ve Dolu Semahları da bunlardandır.

Bizim çalışmamızda esas aldığımız icra Eskişehir Seyitgazi Arslanbeyli köyü Sücaeddin Veli ocaklılarının semah ritüelleridir. Eskişehir yöresi Alevi ritüelleri de modern hayatın etkisi ile hızlı bir şekilde erimeye devam etmektedir. Geleneğin hızlı değişiminden semahlarda nasibini almıştır. Eskişehir bölgesinde yaşayan Alevi zümrünün önemli bir kısmı cemlerden dem hizmetini kaldırmışlardır. Bizim çalışmamıza konu olan Dolu ve Dem Geldi Semahları da dem hizmetinin ortadan kalkması ile icra ortamını kaybetmeye ve unutulmaya başlamışlardır. Çalışmamızda esas alınan metin ve icra geleneği hatırlayan ve söz konusu semahları elli yıla yakın bir süre dönmüş olan talip ve dedelerin bilgisi ile tespit ettik. Gelenekteki icra şeklini ve metinleri esas alarak çalışmamıza yansıtık.

Dolu Semahı: Dolu semahı olarak adlandırılan semah Veli Baba Sultan Ocaklılarının icrasına benzer bir yapı arz etmektedir. Nefes metni birebir aynıdır. Cemde Tövbe, çerağ ve namaz hizmeti son bulunca meydana lokmalar ve dem gelir.

Dem üçlendikten sonra âşık nefesi okumaya başlar, saki de dem dağıtmaya başlar. Coşkuya kapılan talipler oldukları yerde ellerini sallayarak semah ederler. Bazı talipler de sâkiden aldıkları kadehlerdeki demleri birbirlerine sunarlar. Âşık nefese son verince dede duasını okur, semah hizmeti son bulur. Sücaeddin Veli Ocağı ile Veli Baba Sultan Ocağının cem ritüellerinde farklılıklar olmakla birlikte tarihsel süreçte Veli Baba Sultan Ocağı hiyerarşik olarak Seyyid Battal Gazi Ocağı'na bağlıdır. Bu bağlılık cem ritüellerinde de etkileşimlere sebep olmuş olma ihtimali vardır.

Dem Geldi Semahı: Dem Geldi Semahı Eskişehir yöresinde Dede Kargın, Cemal Sultan, Şücaeddin Veli ve Seyyid Battal Gazi Ocaklarının cem ritüellerinde dönülen bir semahdır. Bölgede “*Dedeler Semahı*” olarak da bilinir. Cem ritüelinde bütün hizmetler son bulunca dedelerin döndüğü bir semahdır. Eğer postta yeterli dede yoksa sayıyı 4-6-8 ve 12'ye tamamlamak için rehber ve taliplerden katılan olabilir. Dedeler eşleri ile birlikte semah dönerler. Bu semah ritüeli her cem ritüelinde icra edilen bir semah değildir. Özellikle nevruz ve dedelerin görgü (baş okutma) cemlerinde dönülmektedir. Semah üç aşamalı bir yapı arz etmektedir. Gelenekteki adlandırması ile ağırlama, karşılama ve yürüme veya hoplatma olarak adlandırılan üç bölümden oluşur. Ritüelin icrası gelenek bağlamında birebir yansıtılmaya çalışılacaktır¹⁵.

Ağırlama: Semahın bu bölümünde semah dönecek kişiler meydana 4-6-8-12 kişi halka oluştururlar. Dede, aşığa destur verince ağırlama nefesi okunmaya başlanır. Halkada duran herkes birbirinin yüzüne karşı durmaktadır. Ayaklar mühürlü eller yanda durmaktadır. Nefes okunmaya başlayınca bel hafif eğilir eller diz hizasından başlayarak bir şey avuçlar gibi ritmik bir şekilde göğüs hizasına gelinceye kadar hareket ettirilir. Âşık ilk mısrayı bitirince eller göğüs hizasında birleştirilmiş olur. İkinci mısra başlayınca ayakları yerden kesmeden sağa doğru dönülür ve ayaklar mühürlenir. Üçüncü mısradaki eller aynı şekilde mısra bitinceye kadar hareket ettirilir. Mısra bitince sola doğru dönülür aynı işlemler yapılır. Her mısradaki sağa ve sola dönüşlerle icra devam eder.

Sarı çiğdem bürüyünce zemini

Kûfe dağlar gibi gönlüm güvenir

Aşkın ateşine verdim serimi

Gözüm yaşı yeryüzüne sulanır

Aman aman dost aman, sultanım aman

Aman aman dost aman

Dervişlikte ikilik yok birliktir
Bir düşmüşün elin tutmak erliktir
Uçan kuştan, esen yelden yörüktür
Gönül gelir itikata dayanır

Aman aman dost aman, sultanım aman
Aman aman dost aman

Hazreti yüz sürünce mihraca
Hak dua yazılı hırkaynan tacı
Güzel dedem emir kıldın kılınca
Şükür dedem saat saat dolandır.

Aman aman dost aman, sultanım aman
Aman aman dost aman

Karşılama: Bu bölümde ezgi biraz daha hızlanır halka halinde semah dönenler semah halkasına sıra ile önce sağ ayak ile öne doğru bir adım atarlar, ellerde yanlardan öne doğru sallanarak birleştirilir. Sonra geriye bir adım atılır. Eller yine geri adım ile geriye çekilir. Sol ayak ile halkaya doğru bir adım atılır. Bir nevi herkes karşısında bulunan talibe bir hamle eder bir görüntü verirler.

Dem geldi dem geldi
Ali Abbas Şah geldi
Münkire cevri-cefa
Mümine iman geldi

Şah geldi şarımıza
Bugün bayramdır bize
Şahın ela gözleri
Armağan yeter bize

Eğdim gülün dalını¹⁶
Har tutmuş yaprağını
Vadem gelir ölürsem
Şah örtsün toprağını

Endim orak biçmeye¹⁷
Eğildim su içmeye¹⁸
Şahım geliyor dediler
Kanatlandım uçmaya

Hoplatma (Yürüme): Kanatlandım uçmaya sözlerini âşık söyleyince halka turna kuşları gibi halka şeklinde dönmeye başlarlar. Ezgi biraz daha hızlanır.

Ehl-i sünnet makamı cennet(2)
Devran-ı şah ya Muhammed(2)
Müminin arzusu cennet(2)
Firdevs gülü kokuyor o(2)

Âşık “sıyrıldı çıktı meydana” sözlerini söyleyince içlerinden en yaşlı dede veya köyün en yaşlı kemal sahibi bireyi halkanın içine doğru süzülür iki tane halka olur. Büyük halka dönmeye devam ederken ortaya giren dede de halkanın içinde döner.

Sıyrıldı çıktı meydana(2)
Baş gitti boyandı kana(2)
Ağlıyor ol Fatıma ana (2)
Hüseynim Şah Hüseynim
Hüseynim vah Hüseynim

Bir alttaki dörtlük başlayınca dış halkada dönenler bir anda birbirlerini dirsek hizasından tutarak bir çember oluşturarak dönmeye başlarlar. Ortada dönen dede de bu halkanın içinde bir sağa bir sola çarpan kuş gibi döner.

Kerbela'nın yazıları(2)
Şehit düştü gazileri (2)
Ol Fatıma ana kuzuları(2)
Hüseynim Şah Hüseynim
Hüseynim vah Hüseynim

Kerbela'da yatan taşlar(2)
Şehit düştü beş kardeşler(2)
Fatıma Anaya olan işler(2)
Hüseynim Şah Hüseynim
Hüseynim vah Hüseynim

“Atının ayağı sürçtü” deyince bilekler salınır. İki halka iç içe dönerek bu dörtlükle semahı sonlandırırılar.

Atının ayağı sürçtü(2)
Münkirler başa üşüştü(2)
Ya Muhammed dedi göçtü(2)

Hüseyim Şah Hüseyim

Hüseyim vah Hüseyim

Dede gülbengini verince Eskişehir bölgesinde Sücaeddin Veli Ocaklılarının Dem Geldi Semahı son bulur. Semahın hoplatma bölümünde icra edilen eser ve icra şekli Alevi ocaklarında tespit ettiğimiz Kerbela Semahlarına benzemektedir. Semahın hoplatma kısmında Kerbela hadisesi ve orada Hz. Zeynelabidin'in Ehlibeyt kadınları tarafından kurtarılışı canlandırılmaktadır.¹⁹



Fotoğraf 18: Veli Baba Sultan Ocağı, Yerlerinde Ayağa Kalkarak Dem Geldi Semahı Döner Kadın Talipler



Fotoğraf 19: Dem Geldi Semahı Dönülürken Âşîğın Okuduğu Nefeste Dem Sözü Geçince Sâki Dem Dağıtırken



Fotoğraf 20: Veli Baba Sultan Ocağı, Meydanda Halka Halinde Semah Dönerlerden Bir Enstantane



Fotoğraf 21: Veli Baba Sultan Ocağı, Semah Tamamlanınca Dualarını Alan Semahçılar



Fotoğraf 22: Veli Baba Sultan Ocağı Duadan Sonra Yere Niyaz Eden Semahçılar



Fotoğraf 23: Eskişehir Seyitgazi Arslanbeyli Köyü, Dem Geldi Semahı Ağrlama



Fotoğraf 24: Eskişehir Seyitgazi Arslanbeyli Köyü, Dem Geldi Semahı Ağrlama



Fotoğraf 25: Eskişehir Seyitgazi Arslanbeyli Köyü, Dem Geldi Semahı Karşılama



Fotoğraf 26: Eskişehir Seyitgazi Arslanbeyli Köyü, Dem Geldi Semahı Karşılama



Fotoğraf 27: Eskişehir Seyitgazi Arslanbeyli Köyü, Dem Geldi Semahı Karşılama Yere Niyaz



Fotoğraf 28: Eskişehir Seyitgazi Arslanbeyli Köyü, Dem Geldi Semahı Karşılama Pervaz Dönme



Fotoğraf 29: Dem Geldi Semahı Hoplatma Dedeyi Temsilen Halkanın Ortasında Pervaz Dönen Semahçı



Fotoğraf 30: Hoplatma Dedeyi Temsilen Halkanın Ortasında Pervazcının Etrafında Elleri Kenetleyip Dönme



Fotoğraf 31: Hoplatma Dede'yi Temsilen Halkanın Ortasında Pervazcının Etrafında Elleri Kenetleyip Dönme



Fotoğraf 32: Dede Semah Sonunda Dua Verirken

3.3. Notalar

Aşağıda verilen notalardan Veli Baba Sultan Ocağı Dem Geldi Semahının notasyonu Uluğbey merkezli bir halk müziği sanatçısı ve kaynak kişisi olan Hüseyin Karatürk'ten alınmıştır. Karatürk'ün bize ulaştırdığı notalar TRT Türk Halk Müziği Repertuarı 2926 numaralı "Durnam Ne Diyardan Geldin Yalınız" adlı esere aitti. Hüseyin Karatürk yine yörede dönülen Turnalar semahına ait olan bu notanın "Dem Geldi Semahı" notası ile aynı olduğunu belirtince bizim kayıt altına aldığımız icra ile mukayesesi yapılarak TRT repertuarındaki notasyonu esas alıp Dem Geldi Semahının sözleri notaya aktarılmıştır. Bizim aşağıda verdiğimiz nota TRT repertuarındaki Ali Canlı'ya ait nota metni üzerinde yapılan değişikliklerden sonra ortaya konan şeklidir. Eskişehir Sücaeddin Veli Ocaklılarının Dem Geldi Semahının notasyonu İlhan Cem Erseven'in eserinden alınmıştır. Kitaptan alınan notasyon ile yörede bizim kayıt altına aldığımız icra karşılaştırılmış. Erseven'in bizim de kaynak kişimiz olan Mehmet Demirtaş'ın "Deyiş, Semah ve Türkülerle Şücaeddin Köyü" adlı eserindeki notasyondan faydalandığı düşünülmüştür. Hurufatı en düzgün notasyon olduğu için Erseven kaynak olarak kullanılmıştır.

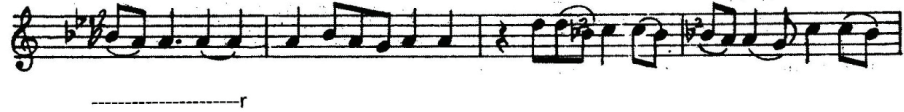
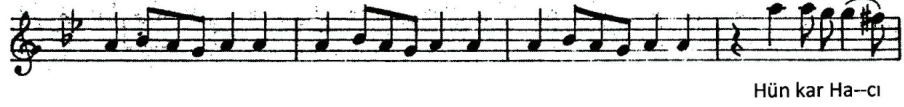
GÜZEL ŞAHTAN BİZE BİR DOLU GELDİ

Yöre: Isparta-Senirkent

Kaynak Kişi: Hüseyin Karatürk

Notaya Alan: Ali Canlı

Süre: ♩: 120



DEM GELDİ SEMAHI

Yöre: Seyingazi-Eskişehir

Kaynak: Ünzile Erdoğan (1988)

Derleyen ve Notâ: M. Uludemir

♩=70 AĞIRLAMA

Sa rı çığ dem bürü yün ce ze mi ni

Kü fe dağ lar gi bi göy nüm

gü ve nir Aş kın a te ş i ne ver düm se ri mi

Gö züm ya şı yer yü zü ne

su la nır (A man a man dost a man

sul ta nım a man a man a man

♩=280 KARŞILAMA

dost a man) Dem gel di de dem gel di A li Ab bas

Şah gel di Münki re cev ri ce fa Mümi ne sa fa gel di

♩=300 YÜRÜTME

Sıy rı lı dı çık tı mey da na (Sıy rı lı dı çık tı mey da na)

Baş git ti bo yan dı ka na (Baş git ti bo yan dı ka na)

Ağ lı yor Fa tı ma A na (Ağ lı yor Fa tı ma A na)

Hü se yi nim Hü se yi nim (Hü se yi nim Hü se yi nim)

Hü Hü dost dost Şah Şah da Şah tan ga sı la

Sonuç

Alevi inanç sistemi geleneksel bir yapı arz etmektedir. Her geleneksel yapı gibi Alevi inanç sistemine ait ritüel ve inanç pratikleri değişmekte, dönüşmekte ve icra ortamını kaybetmektedir. Semah ritüeli belki değişim bağlamında en az etkilenen ritüel gibi görünmesine rağmen aslında düşünüldüğünün aksine semah ritüelleri de tek çeşitlilik yolunda hızlı bir ilerleyiş göstermektedir. Alevi bireyler bu değişim karşısında durabilmek genç nesli inanç sistemlerine adapte edebilmek için saz ve semaha sarılmış durumdadırlar. Fakat bu sarılış Alevi semah ritüelleri merkezinde gelenekten kopuşu da simgelemektedir. Şehir ortamında Alevi dernek ve vakıflarının açtığı semah kurslarında gelenekten habersiz semah öğreticileri görev almaktadır. Yeni nesile hep göz önünde olan ekranlara yansıyan örnek olarak Hub-yar, Kısas semahı, vb. semahlar öğretilmektedir. Oysa her ocağın her yörenin kendi dinamikleri ile oluşturduğu birbirinden hareket ve ezgisel farklılıklar içeren semah ritüelleri bulunmaktadır. Geleneksel cem ritüelleri unutuldukça ocak ve yörelere özgü semah ritüelleri de kaybolmaktadır. Aynı durum saz kursları içinde geçerlidir. Kurslarda her genç virtüöz olmak için saz öğrenmeye çalışmaktadır. Bu yöresel birçok farklılığı içinde barındıran ezgilerin yok olmasına neden olmaktadır.

Dem Geldi Semahları ise en sıkıntılı durumda olan semah ritüellerindendir. Alevi bireylerin inanç sistemleri bağlamında en güçlü bir tepki aldıkları hususların başında içkiye bakış bulunmaktadır. Bu sebeple ritüellerde ilk değişime uğrayan unsur içki olmaktadır. Günümüzde birçok Alevi ocağı cemlerinden dem hizmetini ya kaldırmış ya da şarap veya rakı yerine üzüm suyu, kola, meyve suyu, vb. içeceklere geçmiştir. Ritüelin yapılmasındaki temel neden ortadan kalkınca ritüele paralel gelişen inanç pratikleri de ortadan kalkmaktadır. Dem Geldi Semahları da bu süreci yaşamış ve yaşamaya devam etmektedir.

Çalışmanın hazırlanmasındaki temel hedeflerin başında yok olmaya yüz tutmuş bir semah ritüeli olan Dem Geldi Semahlarını icra ortamını esas alarak kayıt altına almaktır. Metni kurgularken inanç zümresinin deme bakışını ortaya koymaya da çalıştık. Çünkü her ritüeli anlamak için ritüeli icra eden toplumun icrayı oluştururken temel aldığı anlam dünyasına inmek gerekmektedir. Çalışmamızda Alevi zümrenin deme bakışı ve bununla ilgili icra ettiği inanç pratikleri ve semahlar verilmeye çalışılmıştır. Bu çalışmanın Alevi inanç zümresi üzerine yapılan diğer yayınlara da örnek olması hedeflenmiştir.

Sonnotlar

¹ Geniş bilgi için bk. Günay, 1999.

- ² Makalede metinde ismi geçen yerleşim birimlerinin tamamından görsel unsur koymak çalışmayı bir albüme çevireceği düşünüldüğünden belirli yerleşim birimlerinden konuyu örneklendiren görsel unsurlar sunulacaktır.
- ³ Dem ilgili inanç pratikleri Isparta, Ankara, Antalya, Çankırı, Tokat, Tekirdağ, İstanbul, Kırıkkale, Bursa, Eskişehir, Balıkesir, Manisa, İzmir ve Afyonkarahisar illerinde yapılan derleme çalışmalarında kayıt altına alınan ritüeller merkezli değerlendirilmiştir.
- ⁴ Bulgaristan'daki Alevi zümrenin dem ile inanç pratikleri Tekirdağ ve İstanbul'da yaşayan Bulgaristan göçmeni Alevi toplulukların ve Bulgaristan'da yaşayan toplulukların ritüel kayıtları ve inanç önderleri ile yapılan mülakatlar merkezlidir.
- ⁵ Yunanistan Kızıldeli Ocaklı(Dimetoka bölgesinde yaşayan) Alevi topluluklar üzerine iki kez gerçekleştirdiğimiz saha çalışmalarında kayıt altına aldığımız ritüel ve mülakat verileri merkezlidir.
- ⁶ Alevi İnanç sisteminde dem kültü hakkında Alevi-Bektaşî inanç sistemi üzerine yapılan kitaplarda bahisler geçmekle birlikte doğrudan dem kültü üzerine bizim tespit edebildiğimiz yayın Piri Er'in Direnen Kültür Anadolu Aleviliği adlı eseri içerisinde "Anadolu Aleviliğinde İçki (dolu, dem)" adlı makalesidir. İlgili makalede Alevi zümrenin içkiye bakışı ve anlamlandırışı izah edilmekle birlikte bizim yayınıma esas oluşturan Dem Geldi Semahlarına ve dem ile ilgili inanç pratiklerine değinilmemiştir.
- ⁷ Alevi inancında cemde icra edilen her hizmetin bir hizmet piri vardır. Genel kabul gören cemde On İki İmamlarla temsil edilen on iki hizmetin olduğudur. Her hizmet için On İki İmamlardan biri hizmet piri olarak kabul görür. Aynı hizmete farklı ocak ve yerleşim birimlerinde farklı İmamlar hizmet piri olarak kabul edilmenin yanında Babağan Bektaşîlerinde olduğu gibi hizmet pirleri On İki İmam dışındaki şahsiyetlerde olabilmektedir. Hizmet pirinde olan farklılığı hizmet adlandırmasında da görmekteyiz.
- ⁸ Alevi cem ritüelleri ocaklara göre farklılıklar içermektedir. Bu sebeple bütün ocakların cem ritüelleri kayıt altına alınmadan kesin yargılarda bulunmak sıkıntı yaratabilir. Dikkat edilmesi gereken önemli bir husus da Alevi inanç sistemindeki değişimdir. Hakim inanç sisteminin ve modern hayatın getirdiği değişimlerle cem ritüellerindeki hizmetçilerde değişebilmektedir. Örnek olarak Erdebil sürecine göre cemlerini yapan Ankara Çubuk merkezli Alevi Ocaklarının cemlerinde dem hizmetinde sâki yardımcılığını musahipli kadınlar yaparken Sünnileşme temayülü olan Mahmutoğlu, Yukarı Emirler gibi köylerde son beş yılda hizmetçiler erkek talibe dönmüştür. Bu konuda bk. Ersal, 2016: 310-323.
- ⁹ "Hü" kelimesi yerel ağzla Allah'ın isimlerinden olan "Hü" yerine kullanılmaktadır. Burada da kutsallığa bir gönderme vardır.
- ¹⁰ Bizim tespitlerimiz dışında Erzincan yöresine ait olduğu belirtilen ve sanal ortamda ve TRT arşivinde Erzincan Dem Geldi Semahı olarak kayıtlı Âşık Hüseyin'e ait "Ey şahin bakışlım bülbül avazlım, Ne sen beni unut ne de ben seni" nakaratlı bir nefes vardır. Fakat bu nefes ve ezgi ile gelenekte dönülen bir semaha derleme çalışmalarımızda rastlamadık. Erzincan merkezli inanç önderleri ile olan mülakatlarımızda da bu ad ve ezgi ile dönülen bir semah olmadığını belirttiler. Belki bölgede yapılacak geniş kapsamlı alan araştırmalarında rastlanabilir. Elde mevcut bir veri olmadığı için biz bu çalışmamızda ilgili metne yer vermedik.

- ¹¹ İlhan Cem Erseven, Aleviler'de Semah adlı çalışmasında Nefesler ve icra ile ilgili Oytan'ı tekrar etmektedir. Ayrıca kitabın sonunda verdiği nefeslerin notaları ile semahı anlattığı bölümlerdeki şiir metni farklıdır. Kitabının eklerinde verdiği notalarda kullanılan şiir metinleri ise hem ezgisel hem de icrada kullanılan sözler bağlamında tutarlıdır (Erseven, 1996). Erseven'deki bu tenakuzu iki farklı kaynaktan alıntidan kaynaklandığı kanaati hasıl oldu. Notaları Mehmet Demirtaş'ın Deyiş Semah ve Türkülerle Şücaettin Köyü adlı eserinden alma olasılığı yüksek görülmektedir. Armagan Elçi, Semahlar üzerine yazdığı makalesinde de Oytan merkezli şiir metinleri verilmiş icra veya semah hakkında hiçbir bilgi verilmemiştir. Oytan'a atıfla sadece şiir sözlerini makalesine aktarmıştır. İcra ve yöreye ait herhangi bir bilgi bulunmamaktadır (Elçi, 1999).
- ¹² Semahlarda okunan şiirlerde yazım hataları dışında düzeltme yapılmamıştır. Metinlerde okunuş esas alınmıştır. Bilindiği üzere ritme ve ezgiye dayalı metinlerde âşık bazen sözleri ezgiye uyacak şekilde değiştirebilmektedir. Âşıklar bazen de bir mısrayı tekrar ederken farklı kelimelerle okumaktadır. Biz metinde farklı okumaları da parantez içinde vermeyi uygun gördük. Tekrar sayısı da parantez içinde verilmiştir. Ayrıca bu nefes Antalya Elmalı Tekke köyde yaşayan Abdal Musa Ocaklılarının cemlerinde dem dağıtma nefesi olarak icra edilmektedir. Buna benzer birçok Alevi erkânında söz konusu nefes dem hizmeti sırasında âşıklar tarafından okunmaktadır.
- ¹³ Bu mısra semah kalkanların durması gerektiğini ifade için söylenir. Âşık bu mısrayı sazsız ezgi ile okur.
- ¹⁴ Geniş bilgi için bk. Ersal, 2012b.
- ¹⁵ Şücaeddin Veli Ocaklılarının döndükleri ve bizim metnimize esas aldığımız icra cem ortamında kayıt altına alınamamıştır. Metinde de bahsettiğimiz üzere Eskişehir bölgesinde birkaç köy dışında cemlerden dem hizmeti kaldırılmıştır. Bu sebeple ona bağlı ritüeller de kalkmıştır. Bizim çalışmamıza yansıtığımız icra cem dışında bizim ricamızla semahı bilenlerin Şücaeddin Veli Ocağı postnişini Mehmet Demirtaş ve âşık Hasan Ali Uzun tarafından bir araya getirilmesi ile ortaya konulmuş icradır. Bu sebeple Veli Baba Sultan Ocağı'ndaki Dem Geldi Semahı icrasından farklı olarak semah metinleri arasında dede duaları eklenmemiştir. Ezgi ve sözler âşık Hasan Ali Uzun'un icrası merkezli metne yansıtılmış teyitleri ise yaşlı talip ve dedelerden yapılmıştır.
- ¹⁶ Semah dönenler yere doğru eğilip ellerini yere değdirip kaldırırlar.
- ¹⁷ Eğilip sağ elleriyle orakla ot biçer gibi bir hareket yaparlar.
- ¹⁸ Sol elleri ile eğilip su içer gibi avuçlarlar sonra ellerini ağzına götürürler.
- ¹⁹ Kerbela merkezli semah ritüelleri için bk. Ersal, 2016: 353-360.

Kaynakça

- BAYAT, F. (2006). *Ana Hatlarıyla Türk Şamanlığı*. İstanbul: Ötüken Yayınları.
- DEMİRTAŞ, M. (1999). *Deyiş, Semah ve Türkülerle Şücaeddin Köyü*. Eskişehir
- ER, P. (2006). *Direnen Kültür Anadolu Aleviliği*. İstanbul: Detay Yayıncılık.
- ERÖZ, M. (1977). *Türkiye'de Alevîlik Bektâşîlik*. İstanbul: Otağ Matbaacılık
- ERSAL, M. (2009). *Alevi İnanç Dede Ocaklarına Bir Örneklem Veli Baba Sultan Ocağı*. Köln: Alevi Bektaşî Kültür Enstitüsü Yayınları
- ERSAL, M. (2009b). "Alevi Cem Zâkirliği: Battal Dalkılıç Örneği". *Alevilik-Bektaşîlik*

- Araştırmaları Dergisi*. Yaz 2009. Almanya: C.1. 188-205.
- ERSAL, M. (2012a). “Çubuk Havzası Alevi Ocakları Bağlamında Alevi İnanç-Dede Ocaklarının Teşkilatlanması Üzerine Bir Değerlendirme” *II. Uluslararası Tarihten Bugüne Alevilik Sempozyumu*, 23-24 Ekim 2010 Ankara. Ankara: Ankara: Cem Vakfı Ankara Şubesi. 178-193.
- ERSAL, M. (2012b). “Şücaeddin Veli Ocağı: Balkan Aleviliğindeki Yeri Rolü ve Önemi”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*. 2012/63. 207-230.
- ERSAL, M. (2012c) *Civelek Baba Hayatı, Şiirleri ve Karasır Bektaşiliği*. Ankara: Barış Kitap.
- ERSAL, M. (2012d). “Alevi İnanç Sisteminde Ocaklar Arası Ritüelik Senkretizm”. *Prof. Dr. Fikret Türkmen Kitabı* edt. Alimcan İnyet, Zeki Kaymaz. İzmir: Ege Üniversitesi Basımevi.
- ERSAL, M., Ersöz, S. (2013) “Alevi Gülbenglerinin Temel Yapısı Üzerine Bir Değerlendirme”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*. 2013/65. 53-80.
- ERSAL, M. (2016). *Alevilik: Kavramlar ve Ocak Sistemi –Çubuk Havzası Örneği-*. Ankara: Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Yayınları
- ELÇİ, A. (1999). “Semah Geleneğinin Uygulanması”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırmaları Dergisi*. S. 12.
- GÜNAY, U. (1999). *Türkiye’de Âşık Tarzı Şiir Geleneği ve Rüya Motifi*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- GÜZEL, S. (2015). “Bir Batılının Gözünden 18. Yüzyılda Çuvaşlar: Johann Gottlieb Georgi ve Çuvaşlara İlişkin Kayıtlar”. *Türkbilig*. 2015/29. 101-120
- İNAN, A. (2000). *Tarihte ve Bugün Şamanizm Materyaller ve Araştırmalar*. Ankara: Türk Tarih Kurumu.
- OYTAN, M. T. (2007). *Bektaşiliğin İçyüzü Dibi-Köşesi-Yüzü ve Astarı*, İstanbul 2007.
- ŞENER, A., vd. (2008). *Yüce Kur’an ve Açıklamalı-Yorumlu Meâli*. İzmir: Diyanet Vakfı Yayınları

KAYNAK KİŞİ DİZİNİ

- Abidin Ciltaş (1943), Sulakyurt Hamzalı Kırıkkale, İlkokul, Talip
- Abidin Harman (1933), Sağlık Çorlu Tekirdağ, İlkokul, Baba
- Ahmet Aydoğdu (1957), Hayrettin Merzifon Amasya, İlkokul, Talip
- Ahmet Can (1959), Uzunalan Ayvacık Çanakkale, İlkokul, Talip
- Ahmet Erol (1941), Sağlık Çorlu Tekirdağ, Ortaokul, Zâkir
- Ahmet Karahüseyin (1928), Musacık Dimetoka Yunanistan, Okuma Yazma Bilmiyor, Talip
- Ahmet Kuzukıran (Kara Veli), (1938), Kargın, Çubuk, Ankara, İlkokul, Dede
- Ahmet Kuzukıran (Molla Hasan), (1935), Kargın, Çubuk, Ankara, İlkokul, Dede
- Ahmet Sargın (1938), Kurşunlu İnegöl Bursa, İlkokul, Baba
- Ahmet Yılmaz (1960), Uzunalan Ayvacık Çanakkale, İlkokul, Talip
- Ali Ay (1947), Kurşunlu İnegöl Bursa, İlkokul, Talip

Ali Berber (1939), Uluğbey Senirkent Isparta, İlkokul, Âşık
Ali Dedeoğlu (1941), Mart Şabanözü Çankırı, İlkokul, Dede
Ali Demirezen (1935), Karaşar Beypazarı Ankara, İlkokul, Baba
Ali Doğan (1927), Karaşar Beypazarı Ankara, İlkokul, Halife Baba
Ali Ateş (1956), Türkali Balıkesir, İlkokul, Dede
Ali Gürbüz (1953), Keçeci Baba Erbaa Tokat, İlkokul, Türbedar
Ali Güven (1941), Eskişehir, Emekli Öğretmen, Dede
Ali Kahya (1952), Ruşenler Dimetoka Yunanistan, İlkokul, Talip
Ali Koç (1962), Karaören Dimetoka Yunanistan, İlkokul, Talip
Ali Korkmaz (1926), Hayrettin Merzifon Amasya, İlkokul, Talip
Ali Küçük (1936), Babalar Dimetoka Yunanistan, İlkokul, Dede
Ali Rıza Yavuz (1946), Üçsaray Seyitgazi Eskişehir, İlkokul, Baba
Ali Taşdelen (1926), Hisarcık Eldivan Çankırı, İlkokul, Talip
Ali Türkan (1938), Kurşunlu İnegöl Bursa, İlkokul, Rehber
Arap Ali Gazioğlu (1932), Evcı Yenikışla Çorum, İlkokul, Dede
Arif Dalkılıç (1937), Susuz Çubuk Ankara, İlkokul, Dede
Aslan Turan (1955), Yeniköy Manisa, İlkokul, Baba
Aşur Uygur (1941), Çapar Şabanözü Çankırı, Lise, Âşık
Ayhan Karasüleymanoğlu (1960), Demirci Çubuk Ankara, İlkokul, Âşık
Bağdat Can (1941), Uzunalan Ayvacık Çanakkale, Okuma Yazma Bilmiyor, Talip
Baki Bayraktar (1930), Karaşar Beypazarı Ankara, Lise, Halife Baba
Baki Özdemiroğlu (1963), Mart Şabanözü Çankırı, Lise, Dede
Battal Dalkılıç (1948), Susuz Çubuk Ankara, İlkokul, Dede
Battal Dilmel (1338), Susuz Çubuk Ankara, İlkokul, Dede (Ulu)
Battal Özel (1946), Kayapınar Odunpazarı Eskişehir, İlkokul, Dede
Bektaş Can (1937), Uzunalan Ayvacık Çanakkale, Okuma Yazma Bilmiyor, Talip
Bektaş Ergül (1924), Tekedüzü Bozyazı Mersin, Okuryazar, Talip
Bektaş Naci Gündüz (1936), Beyoba Akhisar Manisa, İlkokul, Dede
Besim Ulusoy (1966), Koçubaba Kırıkkale, Lise, Dede
Beydilli Demirhan (1934), Hasan Dede Kırıkkale, Okuma Yazma Bilmiyor, Dede
Burhan Dereli (1970), Haskova Bulgaristan, Lise, Âşık
Cafer Ocak (1940), Harhar Alaca Çorum, Öğretmen Okulu, Dede
Dağistan Demirhan (1938), Hasan Dede Kırıkkale, İlkokul, Dede
Ercan Sargın (1971), Kurşunlu İnegöl Bursa, Ortaokul, Talip
Ercan Yalçın (1973), Senirkent Isparta, Lise, Rehber
Erman Ege (1943), Hamdiköy Çorum, İlkokul, Talip

- Erol Çelik (1958), Küre Alaca Çorum, İlkokul, Talip
 Esmâ Yılmaz (1912), Uzunalan Ayvacık Çanakkale, Okuma Yazma Bilmiyor, Talip
 Eyüp Öztürk (1934), Mehmet Dede Tekke Dodurga Çorum, Ortaokul, Dede
 Gülizar Ateş (1960), Gültepe Bergama İzmir, İlkokul, Anabacı
 Gülsüm Sargın (1944), Kurşunlu İnegöl Bursa, Okuma yazma bilmiyor, Anabacı
 Hakkı Saygı (1931), Zeytinburnu İstanbul (Silistre Kolabina), Üniversite, Terk, Baba
 Halil Dedeoğlu (1937), Mart Şabanözü Çankırı, İlkokul, Dede
 Halil İbrahim Eroğlu (1930), Senirkent Isparta, İlkokul, Talip
 Halil Özdamar (1916), Uluğbey Senirkent Isparta, İlkokul, Mürşid
 Halil Özdemiroğlu (1931), Mart Şabanözü Çankırı, İlkokul, Dede
 Hamdi Güngör (1957), Koyun Baba Kalecik Ankara, Lise, Talip
 Hamza Gündüz (1947), Beyoba Akhisar Manisa, Ortaokul, Dede
 Hasan Ali Uzun (1976), Arslanbeyli Seyitgazi Eskişehir, Üniversite, Âşık
 Hasan Ateş (1945), Doğançay Bayraklı İzmir, İlkokul, Rehber
 Hasan Dedeoğlu (1934), Göladağı Şabanözü Çankırı, Lise, Talip
 Hasan Erdoğan (1949), Karaşar Beypazarı Ankara, Üniversite, Baba
 Hasan Hüseyin Güvenç (1923), Aşağı Karaköy Çubuk, Ankara, Okuryazar, Dede
 Hasan Karahüseyin (1962), Ruşenler Dimetoka Yunanistan, İlkokul, Rehber
 Hasan Yıldız (1953), Uzunalan Ayvacık Çanakkale, İlkokul, Talip
 Haşim Demirhan (1950), Hasan Dede, Kırıkkale, Lise, Dede
 Havvalı Turan (1930), Senirkent Isparta, İlkokul, Anabacı
 Haydar Akçakoca (1953), Şehitler İnegöl Bursa, İlkokul, Dede
 Hayrettin Demirtaş (1941), Arslanbeyli Seyitgazi Eskişehir, Ortaokul, Dede
 Hüseyin Çufadar (1952), Dağkalfat Çubuk Ankara, İlkokul, Aşık
 Hüseyin Deligöz (Tahta Sakal) (1937), Ali Bey Çankırı, İlkokul, Rehber
 Hüseyin Delimolla (1941), Babalar Dimetoka Yunanistan, İlkokul, Talip
 Hüseyin Engör (1952), Mahmutoğlan Çubuk Ankara, Ortaokul, Dede
 Hüseyin Güvenç (1949), Aşağı Karaköy Çubuk Ankara, İlkokul, Dede
 Hüseyin Kesen (1962), Ovacık Çubuk Ankara, İlkokul, Âşık
 Hüseyin Mollahüseyin (1942), Babalar Dimetoka Yunanistan, İlkokul, Zakir
 Hüsnüye Sezer (1943), Senirkent Isparta, Üniversite, Anabacı
 İbrahim Yapar (1930), Silistre Romanya, İlkokul, Baba
 İsmail Sarı (1951), Yayıklı (Koşmat) Alpu Eskişehir, İlkokul, Talip
 Kadir Yurdakadim (1931), Sele Çubuk Ankara, İlkokul, Dede
 Koç Ulusoy (1954), Koçu Baba Delice Kırıkkale, İlkokul, Dede
 Mehmet Açıık (1948), Çorlu Merkez Tekirdağ, İlkokul, Dede

- Mehmet Akgül (1939), Senirkent Isparta, Üniversite, Dede
Mehmet Ali Kuldedeoğlu (1946), Hasan Dede Kırıkkale, İlkokul, Âşık
Mehmet Delibekir (1938), Ruşenler Dimetoka Yunanistan, Okuma Yazma Bilmiyor, Talip
Mehmet Demirtaş (1958), Arslanbeyli Seyitgazi Eskişehir, Yüksekokul, Dede
Mehmet Er (1945), Uluğbey Senirkent Isparta, Lise, Dede
Mehmet Kopçalı (1935), Çiflik Kırçali Bulgaristan, İlkokul, Baba
Mehmet Köse (1944), Uluğbey Senirkent Isparta, Lise, Mürşit
Mehmet Kuzukıran (1339), Kargın Çubuk Ankara, Okuryazar, Dede (Şih)
Mehmet Sezer (1944), Senirkent Isparta, Lise, Dede
Muharrem Tezol, (1944), Çeşmeli Çorlu Tekirdağ, Lise, Baba
Muharrem Topaloğlu (1947), Hayrabolu Tekirdağ, Yüksekokul, Baba
Murat Özdemiroğlu (1965), Mart Şabanözü Çankırı, Lise, Dede
Mustafa Ali Mustafa (1956), Mestanlı Kırçali Bulgaristan, Ortaokul, Talip
Mustafa Ay (1945), Keçeci Baba Erbaa Tokat, İlkokul, Dede
Mustafa Eroğlu (1950), Kargın Çubuk Ankara, İlkokul, Dede
Mustafa Karatürk, (1922), Uluğbey Senirkent Isparta, Eğitim Enstitüsü, Talip
Mustafa Nuri Özden (1952), Senirkent Isparta, Üniversite, Dede
Mustafa Özer (1952), Seyitgazi, Eskişehir, İlkokul, Dede
Mustafa Yıldız (1939), Çalçakırlar Çal Denizli, İlkokul, Baba (Babagan)
Muzaffer Çolakoğlu (1942), Bulgurcu Şabanözü Çankırı, İlkokul, Âşık
Naki Akiz (1959), Senirkent Isparta, Lise, Âşık
Nazik Hatice Akçakoca (1933), Şehitler İnegöl Bursa, Okuma Yazma Bilmiyor, Anabacı
Necati Şahin (Kamber) (1951), Çalçakırlar Çal Denizli, İlkokul, Baba (Babagan)
Nevruz (Taci) Akpınar (1948), İstanbul, İlkokul, Halife Baba
Nevzat Demirtaş (1933), Arslanbeyli Seyitgazi Eskişehir, İlkokul, Dede
Nezir Erdil (1931), Şehitler İnegöl Bursa, İlkokul, Âşık
Pakize Berber (1936), Uluğbey Senirkent Isparta, İlkokul, Talip
Pembe (Şerife) Hazer, (1944), Şehitler, İnegöl, Bursa, İlkokul, Talip
Ramazan Borucu (1954), Uluğbey Senirkent Isparta, Ortaokul, Talip
Rıdvan Korkutan (1942), Mecidiye Kocaeli, İlkokul, Baba
Rıza Şahin (1940), Keçeci Baba Erbaa Tokat, İlkokul, Dede
Rüşdü Gürçan (1933), Senirkent Isparta, İlkokul, Talip
Sadullah Yenidoğan (1931), Kırcaali Bulgaristan, İlkokul, Baba
Sakine Dedeoğlu (1943), Kargın Çubuk Ankara, İlkokul, Anabacı
Salih Topaloğlu (1923), Zeytinburnu İstanbul (Silistre Doğum), İlkokul, Talip
Süleyman Ertuğrul (1944), Uluğbey Senirkent Isparta, Ortaokul, Dede

Süleyman İmamoglu (1933), Kutluşar Şabanözü Çankırı, İlkokul, Âşık
Şemsi Ertuğrul (1947), Uluğbey Senirkent Isparta, İlkokul, Anabacı
Şükrü Güvenç (1958), Aşağı Karaköy, Çubuk, Ankara, Okuryazar, Dede
Veli Bektaşoğlu, (1949), Bulgurcu, Şabanözü, Çankırı, İlkokul, Dede
Veli Horasanlı (1949), Sağlık Çorlu Tekirdağ, Lise, Dede
Veli Topaloğlu (1949), Hayrabolu Tekirdağ, İlkokul, Âşık
Veli Yurdakadim (1953), Sele Çubuk Ankara, İlkokul, Dede
Veysel Bayram (1956), Kazçılar Razgrad Bulgaristan, Üniversite, Talip
Veysel Köse (1953), Uluğbey Senirkent Isparta, İlkokul, Âşık
Veysel Özden (1926), Senirkent Isparta, İlkokul, Dede
Yakup Akdoğan (1962), Yukarı Emirler Çubuk Ankara, İlkokul, Âşık
Zehra Demirtaş (1964), Arslanbeyli Seyitgazi Eskişehir, Lise, Anabacı
Zeynep Borucu (1954), Uluğbey Senirkent Isparta, İlkokul, Talip

DİN VE TASAVVUF KÜLTÜRÜNDE ÇİLEHANE KAVRAMI VE MEKÂN ÖZELLİKLERİ AÇISINDAN GELİBOLU ÇİLEHANESİ

Deniz DEMİRARSLAN*

Öz

Anadolu-İslam geleneğinin önemli değerlerinden biri olan tasavvuf kültüründe var olan çeşitli tarikatlara mensup dervişlerin Allah'a yakın olmak, hatta Allah ile tek vücut olmak, dinin gereklerini daha iyi anlamak ve özümsemek için çile çektikleri görülmektedir. Çile çekme ritüeli diğer dinlerde ve dünyanın birçok yerinde yaşayan topluluklarda da benzer şekilde mevcuttur. Çile çekmek için dervişlerin kullandıkları mekânların incelenmesi ile çile çekme eyleminin tasavvuf açısından daha iyi anlaşılması mümkün olacaktır. Dini mekânlar arasında Anadolu kültürü ve İslam dini içinde önemli bir yeri bulunan çilehaneler ve çilehanelerin mekân özellikleri hakkında yazılı bilimsel kaynakların az oluşu nedeniyle bu çalışmada çilehanelerin mekân özelliklerinin incelenmesi Gelibolu Çilehanesi örneği üzerinde yapılarak bu konuda yazılı bir kaynak oluşturulması amaçlanmıştır. Ünlü "Muhammediye" eserinin yazarı Yazıcıoğlu Mehmed Efendi'nin çile çektiği bir mekân olan bu çilehanenin yapılan rölöve çalışması ile belgelenmesi amaçlanmıştır. Ayrıca bu çalışmada, Türkiye'de bulunan gerek din ve tasavvuf gerekse de mekân özellikleri açısından önemli birkaç çilehanenin de incelenmesi yapılarak Gelibolu Çilehanesi'nin özellikleri vurgulanmıştır. Bu amaçla Hacı Bayram Veli Camii Çilehanesi, Somuncu Baba Çilehanesi, Hacı Bektaş Veli Çilehanesi ve Yunus Emre Çilehanesi literatür araştırmaları sonucu incelenen çilehanelerdir. Gelibolu Çilehanesi ise yerinde araştırılmış ve belgeleme çalışmaları yapılmıştır. Doğal bir oluşumun insan eliyle şekillendirilerek bir çile mekânına dönüştürülmesi açısından bu örneğin incelenmesiyle tasavvuf kültüründe çile ve mekân ilişkisinin önemi daha iyi anlaşılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Çile, çilehane, Gelibolu çilehanesi, Gelibolu

THE TERM OF CILEHANE (SUFFERING HOUSE) IN RELIGION AND SUFISM CULTURE AND GELIBOLU CILEHANE IN THE SENSE OF SPACE CHARACTERISTICS

Abstract

It is seen that dervishes belonging to various sects in Sufism culture which is one of the important values of Anatolia-Islam tradition suffer in order to be close to God, even together with God, understand and internalize necessities of religion better. The ritual of suffering exists similarly in other religions and in communities living throughout the world. The act of suffering would be understood better in the sense of Sufism by analysing spaces that dervishes use in order to suffer. Since there are few written scientific resources about çilehane

* Doç. Dr., Kocaeli Üniversitesi, Mimarlık ve Tasarım Fakültesi, İç Mimarlık Bölümü, Kocaeli/Türkiye, demirarslandeniz@gmail.com
DOI: 10.12973/hbvd.77.186

and their space characteristics which have an important place in Anatolia culture and Islam among religious places, in this study it was aimed to analyse space characteristics of çilehane considering Gelibolu Çilehane and compose a written resource on this issue. It was aimed through survey study to document this çilehane which is the place where Yazıcıoğlu Mehmed Efendi, the author of famous work “Muhammediye”, suffered. Moreover in this study, some of the çilehanes in Turkey which are important in the sense of both religion and Sufism and their space characteristics were analysed and characteristics of Gelibolu Çilehane were emphasized. For this purpose the çilehanes of Hacı Bayram Veli Mosque, Somuncu Baba, Hacı Bektaş Veli and Yunus Emre were investigated through written sources. Gallipoli Çilehane was researched in Gallipoli and documentation work was done. In the sense of transforming a natural formation into a suffering place by changing with the hand of man, the relation of suffering and its space in Sufism culture would be understood better by analysing this example.

Keywords: Suffering, cilehane, Gelibolu cilehane, Gelibolu

Giriş

Anadolu-İslam geleneğinde çeşitli tarikatlara mensup dervişlerin tasavvufî amaçlarla çile çektiği mekânlar oldukça yaygındır. Çilehane olarak isimlendirilen bu mekânlar ve bu mekânın özellikleri hakkında yazılı bilimsel kaynak ise oldukça azdır. Anadolu’da çok sayıda çilehane bulunmaktadır. Bu çilehanelerden bazıları insan eliyle inşa edilmiş yapıların içinde yer alan, bazıları ise doğal oluşumların mekâna dönüştürülmesi ile elde edilmiş mekânlardır. Bu çalışmanın araştırma konusunu oluşturan Gelibolu Çilehanesi de doğal oluşumların insan eliyle şekillendirilerek kullanılması ile elde edilmiş bir mekân olma özelliği taşıması açısından önemlidir.

1Amaç, Kapsam ve Yöntem

1.1. Araştırmanın amacı

Dini mekânlar arasında Anadolu kültürü ve İslam dini içinde önemli bir yeri bulunan çilehaneler ve çilehanelerin mekân özellikleri hakkında yazılı bilimsel kaynakların az oluşu nedeniyle bu çalışmada çilehanelerin mekân özelliklerinin irdelenmesi belirli bir örnek üzerinde yapılmıştır. Seçilen örnek üzerinde yapılan inceleme ve diğer önemli çilehanelerden örneklerin kısaca incelenmesiyle bu konudaki bilgi eksikliğinin giderilmesi ve yazılı bir kaynak oluşturulması amaçlanmıştır.

1.2. Çalışmanın kapsamı

Çalışma kapsamında örnek olarak Gelibolu Çilehanesi incelenmiştir. Çilehanenin yapısal, mekânsal ve tarihsel özellikleri ile bu çilehanede çile doldurduğu bilinen Yazıcızade Mehmed Efendi’nin din ve tasavvuf alanındaki çalışmalarından dolayı bu çilehane örnek olarak alınmıştır. Çalışma din ve tasavvuf açısından çilehane kavramı, Anadolu’da yer alan başlıca çilehaneler ve kısaca özellikleri, Gelibolu

şehrinin tarihi önemi ve Yazıcızade Mehmed Efendi, Gelibolu Çilehanesi'nin mekân özellikleri ve sonuç olmak üzere toplam altı bölümden oluşmaktadır.

1.3. Materyal ve metot

Çalışmanın ortaya konmasında öncelikle ilk aşamada çilehane kavramı hakkında bilgi edinmek üzere literatür araştırması yapılmıştır. Özellikle Gelibolu Çilehanesi'nde çile çektiği bilinen Yazıcızade Mehmed Efendi'nin bu çilehanede yazdığı "Muhammediye" adlı eseri incelenmiştir. Böylelikle Gelibolu Çilehanesi'nin mekân özellikleri ve çilehane kavramının daha iyi anlaşılması hedeflenmiştir. Ayrıca, bir Mevlevî dedesi olan Tâhirü'l-Mevlevî olarak bilinen Tahir Olgun'un 1896- 1899 yılları arasında çilehanede çile çektiği dönemde kaleme aldığı mektupların konu edildiği "Çilehane Mektupları" isimli kitap incelenmiştir. Özellikle bu kitap çile çıkaran bir tarikat mensubunun anıları olmasından dolayı önemlidir. Konuyla ilişkin incelenen diğer başlıca eserler Zübeyir Koşay'ın "Mevlevilikte Matbah Terbiyesi", Abdülbaki Gölpınarlı'nın "Mevlevî Adap ve Erkânı", Sâfi Arpağuş'un "Mevlevilikte Manevi Eğitim", Mihriban Özensel'in "Halvette Kırk Gün", Ethem Cebecioğlu'nun "Tasavvuf Sözlüğü" ile Süleyman Uludağ'ın "Tasavvuf Terimleri Sözlüğü"dür. Ayrıca Amerikalı Sufi yazar ve psikolog Robert Frager'ın "Kalp, Nefs ve Ruh" isimli kitabı, psikiyatrist yazar Stanislav Grof'un ben-ötesi psikolojisine ilişkin çalışmaları ile Faik Özdengül'ün "Rumi ve Aşkın Terapi", Safi Arpağuş'un "Mevlevilikte Manevi Eğitim" ve Sadrettin Konevi'nin "Vahdet-i Vücûd ve Esasları" isimli konuya temel teşkil edecek çalışmaları incelenmiştir. Tüm bunların yanı sıra Gelibolu'nun tarihi, kültürü, tasavvuf kültürü gibi konular hakkındaki yazılı eserler araştırılmıştır. Mehmet İrdesel'in "Gelibolu Yöresi ve Tarihi" bu eserlerin başında gelmektedir. Çalışmanın ikinci aşamasında Gelibolu Çilehanesi yerinde incelenmiş, rölye çizimleri yapılmış, fotoğraflar ile bugünkü durumu belgelenmiş ve mekânsal özellikleri ile kullanım durumu tespit edilmiştir.

2. Din ve Tasavvuf Olgusunda Çile ve Çilehane Kavramı

2.1. Çile kavramı

İslam- tasavvuf kültüründe çile çekme olgusunu daha iyi anlayabilmek için öncelikle "halvet" kavramına değinmek gerekir. "Halvet" Arapça kökenli bir sözcük olup; tenhaya çekilme ve yalnız kalma anlamına gelmektedir. Türk Dil Kurumu'nun tanımına (TDK, Güncel Türkçe Sözlük, 2015) göre halvet sözcüğü ıssız yerde yalnız kalma anlamında kullanılan bir terimdir. Tasavvuf açısından halvet etmek, istenilen tenha ve her şeyden arınmış boş bir mekânda zihindeki düşüncelerden kurtularak yaşamdaki her şeyden feragat etmektir. Ethem Cebecioğlu'nun eserindeki (2014: 34) tanıma göre; tasavvufta halvet zihinsel konsantrasyonu ve bazı özel zikirlerle riyazetleri gerçekleştirmek üzere, şeyhin müridini, karanlık, dış dünyadan soyutlanmış bir yere, belirli bir süre için koyması, Allah ile gizlice konuşmak, kalbi yanlış

inançlardan ve kötü huylardan temizlemek, kurtarmak olarak tanımlanmaktadır. Ünlü Sufi Kaşânî (?-1329), halveti kimsenin göremeyeceği yerde, gönlün Allah ile konuşması, O'na yalvarması, şeklinde tanımlar. Yani bu işin özü Allah ile beraber olmak ve yalnız olmak, topluluklardan ve kalabalıklardan uzak kalmaktır (Soysaldı, 2007: 236). Halvet, kişinin yalnız kalarak halktan uzaklaşıp Rab ile baş başa kalma ve kendini manevî yükselişe hazırlama olayıdır. Çeşitli riyazetlerle açlık, susuzluk, zikir, fikir, tekebbür ve tefekkür gibi faaliyetler sonucu kulu Allah ile yakınlaşmaya hazırlayan bir ön hazırlık konumundadır (Soysaldı, 2007: 237). Türklerin Müslümanlığı öğrenmesinde ve eğitilmesinde etkili olan Hoca Ahmet Yesevî'nin arınma yöntemleri arasında da kendi varlığını Allah'ta eritmek, kibirlenmemek, ağlamak, tövbe etmek, büyük bir Allah aşkı duymak, nefsi terbiye etmek önemli bir yer tutmaktadır (Ersanlı, 2011:108). Mihriban Özensel "Halvette 40 Gün" adlı eserinde (2002: 36) kendisini gönüllü olarak halvete kapadığı esnada neler hissettiğini anlatır. Kitapta halvet sırasında Peygamber ile ilgili rüyalar gördüğünden ve Allah'a nasıl yakınlaştığından bahsetmektedir. Robert Frager eserinde (2004: 160-161) halvetin üç aşamadan oluştuğunu ifade etmektedir. Şöyle ki; ilk aşama evden yani bilinen-den, alışıldandan, dünyevî olandan ayrılmaktır. İkinci aşama bilinmeyene, genellikle sır, güç ve meydan okuma gibi dramatik biçimde farklılık gösteren tecrübeler dünyasına giriş aşamasıdır. Üçüncü aşama ise; eve dönüştür. Birçok yönüyle bu bölüm seyahatin en önemli kısmıdır. Önemi ne öğrendiğimiz, nasıl değiştiğimiz ve geriye beraberimizde ne getirdiğimizle bağlantılıdır.

Halvete girmek ibadet, zikir gibi dini eylemler ile yalnız başına küçük bir mekânda yapılmaktadır. Tekkelerde çile çekilen odalara "halvethane" de denilmektedir. Türk Dil Kurumu halvethaneyi tekkelerde dervişlerin yalnızca ibadet etmek ve çile doldurmak için kapandıkları oda olarak tanımlamaktadır (TDK, Güncel Türkçe Sözlük, 2015). Anadolu'da halk arasında 40 gün süren halvet eğitimine "çile" denilir. Çile sözcüğü de Farsça kökenli bir sözcük olup; kırk (çihil) manasındadır (Uludağ, 2002: 102). Zamanla Türkçe'de zorluk çekmek anlamında kullanılmıştır. Bu nedenle tekkelerdeki halvethanelere "çilehane" denilmeye başlanmıştır. Tâhirü'l- Mevlevî olarak bilinen Tahir Olgun'un "Çilehane Mektupları" eserinde (1995: 192) çile dervişlerin, bir odaya çekilerek yeme, içme ve uykularını gittikçe azaltarak kendilerini ibadete vermeleri olarak tanımlanmaktadır. Tâhirü'l- Mevlevî çile çıkarmaktan maksadın ne olduğunu şöyle açıklamaktadır. "Çile-i mevleviyeden maksad bin bir gün hizmet ederek hücreye çıkıp oturmak değil, belki hidemât-ı şakka ile mahv-ı vücûd eylemek olduğu malûm." (Olgun, 1995: 108). Gölpınarlı bu durumu çilenin büyük bir bölümünün, dergâhtaki diğer dervişlere hizmetle geçtiğini bu hizmetlerin çamaşır-bulaşık yıkamadan, abdesthane temizleyiciliğine kadar değişkenlik gösterdiği şeklinde açıklamaktadır (Gölpınarlı, 2006: 391). Çile sürecini deneyimleyen Tâhirü'l- Mevlevî, kendine has ifadeleriyle çile tecrübesini şöyle anlatır: "Birader, çille

âlemi hakikaten başka bir âlem. Fakir, evvelce de Mevlevî muhibbi idim, ekser-i evkat dergâhta yatar kalkardım. Fakat bu neşeyi bulamazdım. Sen de Mevlevîsin, şeyh-zâdesin, amma sözüme darılma, çillekeş olmadığından bu neşeyi bilemezsin. Evvelî ilme'l-yakîn biliyordum, bu sefer ayne'l-yakîn öğrendim ki matbah canları gündüz hizmetleriyle meşgûldürler. Zaman-ı istirahatleri yatsı namazından sonra sabah namazına kadar olan vakittir. Salât-ı ıṣâ edâ edilip ism-i Celâl okunduktan sonra dedeler hücrelerine, cânlar meydan-ı şerîfe giderler. Artık, matbah ve meydan-ı şerîfe kimse gelmediğinden, mangal başında rahat rahat biraz otururlar, dolaplarında çay gibi, yemiş gibi bir şey varsa çıkarıp hep birlikte nûr ederler, bir miktar konuşurlar. Sohbetleri, meselâ semâin keyfiyet-i icrâsından, yahut ism-i Celâl ve sair hidemâtın sûret-i ifâsından bahistir. Gıybet, zemîme gibi ahlak-ı seyyieden hiç bahsolunmaz.” (Olgun, 1995: 33). Sadrettin Konevi “Vahdet-i Vücûd ve Esasları” isimli eserinde (2014: 36) tasavvuf düşüncesinde yaratana yaratılanın tek kaynaktan geldiğini ve “bir” olduğunu savunmaktadır. Nefsini terbiye eden insan şeriat, tarikât, marifet ve hakikât kapılarından geçmekte ve en sonunda Hak ile birleşmektedir. Bu tanım yukarıda bahsedildiği üzere Frager’ın çilenin aşamalarını tanımlamasına da işaret etmektedir. “Vahdet-i Vücûd” olarak isimlendirilen bu duruma ulaşmak için çile çekmek, yani başka bir deyişle nefsin terbiye edilmesi gerekmektedir. Nefsin kontrol edilebilmesi, istikrarlı ve ısrarlı bir şekilde ibadetlere sarılıp, öz disiplinli bir yaşam tarzını uygulamakla mümkündür (Frager, 2004: 221). Makalenin ana konusunu oluşturan Gelibolu Çilehanesi’nde çile çeken Yazıcıoğlu Mehmed Efendi de Vahdet-i Vücûd görüşünü benimseyen tasavvuf âlimlerinden biridir.

Çile çekerek insanın ruhsal ve fiziki yapısını eğitmesi esasen sadece İslamiyet’te değil; diğer bazı dinlerde de karşılaşılan bir uygulamadır. Şamanizm, Taoizm, Manihaizm, Budizm gibi dinlerde çile çekmeye benzer uygulamalar bulunmaktadır. Kuzey Amerika yerlilerinde de yine çile çekmeye benzer ritüeller bulunmaktadır. Oruç, cinsel perhiz, inzivaya çekilme, meditasyon, nefes uygulamaları, aşırı ritmik hareketler ya da hareketsizlik, uykusuzluk gibi uygulamalar çile çekme uygulamasında çeşitli dinlerde görülmektedir. Psikiyatrist yazar Stanislav Grof (2002: 27) ilkel ve uygar toplumlarda din ve çile olgusunun psikolojik yönlerini incelemiş ve ilkel kabilelerden dört büyük dine her inanışta çile çekme kavramının bulunduğunu belirtmiştir. Hıristiyanlara göre dünya bizzat bir çile yeridir. Buna rağmen özellikle manastırlarda din adamlarının çile çekmesi için mekânlar yapılmıştır. Örneğin; tarihi Trabzon Sümela Manastırı’nda 2 m²’lik bir çile odası bulunmaktadır. Çile hafatası (Strastna Sedmitsa) ayrıca Hıristiyanlıkta önemlidir. Hıristiyanlıkta belli bir aşamaya ulaşmak için çile çekmenin gerekliliği inancı “Asketizm” olarak isimlendirilir. Bu doktrin esasen dinsel ve felsefi bütün sistemlerde geçerlidir. Asketizm yani züht hayatı bedeni küçümseme yoluyla ruhu yüceltmeyi hedefler ve kesilişin en temel unsurudur (<http://www.newadvent.org/cathen/01767c.htm>). Musevilikte belir-

gin bir çile çekme uygulaması olmamakla beraber, Esseni ve Therapeutae tarikatlarında oruç, evlenmeme, para harcamama gibi uygulamalar mevcuttur. Ayrıca, Hz. Musa da Tur Dağı'nda 40 gün boyunca hiçbir şey yemeyerek çile uygulaması yapmış ve bu süre sonunda Tevrat kendisine inmiştir (Soysaldı, 2007: 237).

İslam dininde ise nefis, ruh ve zihin hayatını konu edinen düşünce sistemine "tasavvuf" adı verilmiştir. Her sufi içinde bulunduğu duruma göre, tasavvufu tarif etmiştir. Cebecioğlu'nun eserindeki (2014: 328) tanıma göre tasavvuf; Kul ile Allah arasında ihsan olayının gerçekleşmesi veya kulun ihsan vasfını kazanmasının yollarını gösteren bir ilimdir. Tasavvufun ana amacı Allah'a yönelmektir. Nefse ait tüm zevklerin terk edilmesi, açlık, hoş giden şeylerden uzak durmak gibi uygulamalar ile Allah'ı düşünmeye odaklanmayı amaçlamaktadır. Sehl Bin Abdillah et-Tüsteri (?-894)'e göre "Tasavvuf; az yemek, Cenab-ı Hak'ın huzurunda rahata kavuşmak ve insanlardan kalben uzaklaşmaktır." Sümnün el-Muhib'e göre (?-908) "Tasavvuf; hiçbir şeye mâlik olmamak ve bir malın da esiri bulunmamaktır." (Yazıcıoğlu, 2012: 463). Cüneydü'l Bağdâdi (?-910) ise "Tasavvuf, mâsivâ ile alakayı keserek, Cenab-ı Hak ile beraber olmaktır." demektedir (Yazıcıoğlu, 2012: 464). Tasavvuf düşüncesini esas alan çeşitli ekoller Türk-İslam kültüründe yer almaktadır. Bu ekollere "yol" anlamına gelen "tarikat" denilmektedir. Her tarikatın da kendisine özgü çile çekme uygulamaları vardır. Genel olarak tasavvufta çile denilince daha önce de bahsedildiği üzere 40 günlük süre akla gelir. Ancak, her tarikatta çile çekme farklı şekilde uygulanır. Örneğin Mevlevi tarikatında çile süresi 1001 gündür (Arpaguş, 2015: 23). Bu süre daha önce de belirtildiği üzere sadece inzivaya çekilme süresini değil; Mevlevihanedekilere hizmeti de kapsayan uzun bir eğitim sürecini kapsar (Gölpınarlı, 2006: 391; Koşay, 2003: 381-385).

Mevlevilikte diğer tarikatlardakinden farklı olarak çilenin nerdeyse tamamı insanlarla iç içe olarak çıkarılır. Bunun önemini ve gerekliliğini, Mevlânâ şu şekilde açıklar: "Manevî mücadele fiilleri çok çeşitlidir. Önemlisi yüzlerini Allah'a ve sırtlarını bu dünyaya dönen yoldaşlarla kaynaşmaktır. Doğru yoldaşlarla oturmaktan daha güç bir manevî mücadele yoktur. Çünkü onların bakışı egoyu uzaklaştırır ve yok eder." (Frager, 2004: 166). Diğer tarikatlarda ise çile dervişin tamamen dünyevi koşullardan kendisini soyutlayarak yalnız kalmasını amaçlamaktadır. Görülmektedir ki; tasavvuf Allah'a yakınlaşmak için dünyevi koşullardan uzaklaşmayı esas almaktadır. Esasen İslamiyet'te çile uygulamasına ilk örnek olarak Hz. Muhammed'in peygamber olmadan önceki ve sonraki dönemde az miktarda erzak yanına alarak Nur Dağı'ndaki mağarada inzivaya çekilmesini verebiliriz. Hz. Muhammed bir hadis-i şerifinde "Kim kırk gün Allah için ihlâsla amel ederse, kalbinden diline doğru hikmet pınarları fişkırsın." buyurmuştur (El- İsfahâni ve Ebu Nuaym, 2008: 189). Dolayısıyla çeşitli dinlerde farklı uygulamaları olan çile çekme kavramının temeli Allah'a yönelmek için inzivaya çekilerek insan bedeninin ve ruhunun terbiye edilmesidir.

Özellikle İslam dininde çile çekme ritüelini gerçekleştirmek için kapalı mekân gereksinimi duyulmuştur. Böylelikle çilehaneler çile çekilen mekânlar olarak karşımıza çıkmaktadır.

2.2. Çilehane kavramı ve mekânsal özellikleri

Farsça kökenli bir sözcük olan çilehane kelime anlamı olarak “çile çekilen yer” demektir (TDK, Güncel Türkçe Sözlük, 2015). Tarikat üyelerinin çilelerini doldurdukları özel hücrelere verilen isimdir (Cebecioglu, 2014: 56). Çilehanelerin oluşturulmasında tekkelerin, cami ve türbelerin karanlık ve rutubetli odaları çilehane olarak kullanıldığı gibi, bazen mağaralar bazen de kayaların içine oyularak yapılmış hücreler çilehane görevini görmüştür. Türkiye'nin birçok yerinde çok sayıda çilehane bulunmaktadır. Bunların bir kısmı içinde çile çeken dervişlerin tasavvuf kişiliklerinden ötürü önemlidir. Türkiye'de önemli olan bazı çilehanelerin incelenmesi ile mekânsal oluşum açısından makalenin hazırlanması aşamasında çilehanelerin mekân kurgusu ve biçimlendirilmesi dikkate alınarak bir sınıflama yapılmıştır. Buna göre çilehane mekânlarını;

- 1) Tekkeler, camiler ya da türbeler içinde yer alan odalar- hücrelerden oluşan çilehaneler,
- 2) Doğal oluşumlar içinde oluşturulan çilehaneler ve
- 3) Müstakil inşa edilmiş çilehaneler olarak sınıflandırmamız mümkündür.

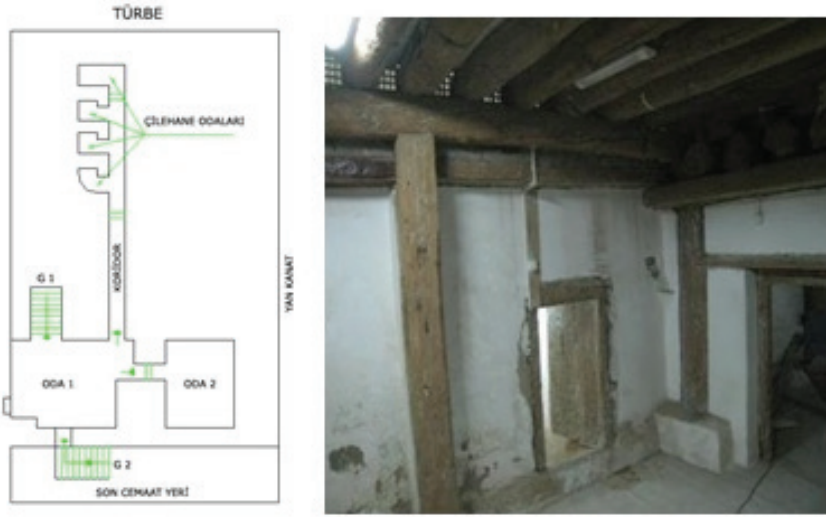
2.2.1. Tekkeler, camiler ya da türbeler içinde yer alan odalar- hücrelerden oluşan çilehaneler

Tekkeler- camiler ya da türbeler içinde yer alan odalar- hücrelerden oluşan çilehaneler genellikle bu yapıların karanlık, rutubetli, günlük yaşamdan uzak olan mekânlarında düzenlenmiştir. Özellikle dünya nimetlerinden ve günlük yaşamdan uzak kalmak için dini yapıların karanlık ve en ücra mekânları çilehane olarak ayrılmıştır. “Çilehane Mektupları” isimli kitapta da belirtildiği üzere son dönem Mevlevi dedelerinden olan Tâhirü'l- Mevlevî ya da gerçek ismiyle Tahir Olgun'un 1896 yılında çile çekmeye başladığı çilehane hücreleri de Yenikapı Mevlevihanesi'nin bodrum katında yer almaktaydı. Tahir Olgun burada dış dünyadan kendisini soyutlamıştı. Hatta “Çilehane Mektupları” isimli kitaba göre 26 Ağustos 1896 tarihinde Osmanlı Bankası'nın Ermeniler tarafından basılmasıyla başlayan İstanbul Ermeni olayları hakkında o sırada çilehanede çile çektiği için yeterli bilgiye sahip olmadığı kaleme aldığı mektuplarda belirtilmektedir (Olgun, 1995: 21).

Bu gruptaki çilehanelere örnek olarak Ankara'da Ulus semtinde yer alan Hacı Bayram Veli Camii Çilehanesi'ni verebiliriz. Duvarları tuğla olan yapı Ankara'nın en büyük camilerinden biri olarak önem kazanır. Cami adını avlusundaki Hacı Bayram

Veli Türbesi'nden alır. 1427 yılında inşa edildiği kabul edilen Cami, Bayramiyye Tarikatı'nın kurucusu Hacı Bayram Veli Hazretlerinin 1429 yılındaki vefatı ve yanındaki türbeye defninin ardından asırlarca önemli bir ziyaret merkezi haline gelmiştir (Eskici, 2014: 558). Caminin asıl ibadet mekânının altında, tavanı ahşap hatıllarla desteklenmiş, muhtemelen yapının ilk evresine (15. yüzyıl) ait, koridor ve küçük odacıklardan (zikir odası) oluşan çilehane bulunur. Buraya caminin doğu duvarındaki kapıdan inilen bir merdivenle girilir. Çilehane odalarının duvarı da Hacı Bayram Veli'nin mezarına bitişiktir. Çile odalarına giden koridor dar ve tavanı alçaktır. Bir insanın eğilmeden geçmesi mümkün değildir. Odaların da tavanları alçaktır ve ahşap hatıllıdır (Resim 1) (Eskici, 2014: 559). Cami tabanının alt kotunda bulunan çilehaneye ait ahşap direk ve hatıllar yapının en eski (15. yüzyıl) ve özgün elemanları olarak bugüne dek ulaşmıştır (Eskici, 2014: 561).

Osmanlı padişahlarının da zaman zaman çilehanelerde inzivaya çekildiği bilinmektedir. Örneğin; İstanbul Sultan Ahmed Camii'si içinde Sultan I.Ahmed'in çilehanesi de tekke, camii ya da türbeler içinde yapılmış çilehaneler grubunda yer almaktadır. Caminin mihrap duvarında yer alan soldaki pencereden duvar içinde yer alan bir çilehaneye geçilmektedir (<http://www.istanbulmuftulugu.gov.tr/tarihi-camilerimiz/1157-sultanahmet-camii.html>). Bu grupta verebileceğimiz bir diğer örnek Aksaray ilinde yer alan Somuncu Baba Çilehanesi'dir. Somuncu Baba olarak bilinen din adamı Hâmid-i Aksarâyî (1349- 1412) Osmanlı Devleti'nin kuruluş döneminde yetişen önemli bir evliyadır. Somuncu Baba aynı zamanda Bayramiyye Tarikatı'nın kurucusu Hacı Bayram Veli'nin de hocasıdır. Bu çilehane Hâmid-i Aksarâyî'nin mezarının hemen yanında toprak seviyesinden aşağıda yapılmış biri küçük diğeri ondan daha büyük iki odadan oluşmaktadır. Küçük bir kapısı olan bu dehliz görünümündeki çilehaneye merdivenlerle inilir (Resim 2). Bu alanın içinde arka kısımda bulunan ikinci odaya 70 x 40 cm ölçülerinde, ancak diz çökerek geçilebilen bir kapıdan girilir. Yapının yüksekliği ancak orta boylu bir kişinin ayakta durabileceği kadardır (<http://aregem.kulturturizm.gov.tr/Eklenti/31511,uzmanlik-tezi-serkan-canbulut.pdf?0>), Serkan Canbulut). Çilehane 3.64x 1.14 m ve 1.64x 1.30 m boyutlarındaki iki hacimden oluşur. Odaların zemini ahşap kaplamalıdır (http://www.tefekkurdergisi.com/Yazi-Somuncu_Baba_Camii_ve_Kulliyesi_Restore_Ediliyor_-504184.html). Küçük olan odanın tek gözlü bir penceresi bulunmaktadır. Namaz kılınan odada kible yönündeki duvarda Kâbe desenli bir kilim asılmıştır (Resim 2). Galata, Yenikapı, Kasımpaşa, Bursa, Yenişehir (Yunanistan) Mevlevihaneleri de bu tür çilehaneleri barındıran ve çile çekilen önemli dergâhlardır. Selçuklu dönemine ait taş duvarlı ve iç duvarları düz istifli tuğla örgülü Battal Gazi Külliyesi Çilehanesi ile 30 m²'lik bir kuyu üzerine oturtulmuş küçük bir kapı ve penceresinden başka bir şeyi olmayan İstanbul Merkez Efendi Camii Çilehanesi de bu tür çilehanelere verilebilecek önemli örneklerdir.



Resim 1: Hacı Bayram Veli Camii içindeki çilehane odaları (<http://serhira.blogspot.com.tr/2014/07/haci-bayram-veli-cilehanesi.html>, Eskici, 2014: 572)



Resim 2: Somuncu Baba Çilehanesi- Aksaray (Fotoğraf: Erem Şentürk, http://visalyolcusuyuz.biz/index.php?option=com_content&view=article&id=2621:somuncu-baba-eyh-hamid-i-veli-hazretleri&catid=53:abide-sahsiyetler&Itemid=63)



Resim 3: Hacı Bektaş Veli Çilehanesi- Nevşehir (<http://www.arastiralim.net/haci-bektas-dergahinda-mahzuni-ve-delikli-tas.html>)

2.2.2 Doğal oluşumlar içinde oluşturulan çilehaneler

Doğal oluşumların kullanımıyla oluşturulan çilehane mekânlarını da kendi içinde iki alt grupta incelemek mümkündür: Doğal oluşumların olduğu gibi kullanıldığı çilehaneler ve doğal oluşumların insan eliyle mekân haline dönüştürülmesiyle inşa edilmiş çilehaneler şeklinde bir sınıflama yapılabilir.

Doğal oluşumlar içinde oluşturulmuş çilehanelere verebileceğimiz en meşhur ve önemli örneklerden birisi Nevşehir’de bulunan “Delikli Taş” olarak da isimlendirilen Hacı Bektaş Veli Çilehanesi’dir. Orta Asya’dan Anadolu’ya gelen erenlerden biri olan ve Anadolu’nun Türkleşmesinde önemli bir yere sahip olan (Ayhan, 2014: 81) Hacı Bektaş Veli’nin çile çektiği bu yer Hacıbektaş ilçesinin 3 km doğusundaki Arafat Dağı’nda bulunan, giriş ve çıkışı bulunan küçük bir mağaradır. Mağaranın girişi bir insanın yürüyerek girebileceği genişliktedir (NİÇDR, 2012: 11). Diğer delik ise bir insanın geçmekte zorlanacağı kadar küçük bir deliktir. Alevi- Bektaşî öğretisinin önderlerinden Hacı Bektaş Veli bu mağarada zaman zaman inzivaya çekilmiştir. Hacı Bektaş Veli’nin söylenceleri üzerine yazılan “Vilayetname” eserinde bu delikli taşın günahsız insanların geçebildiği inancına yer verilmiştir (Salman, 2005: 38). Zemzem çeşmesi, Hacı Bektaş Veli, Yunus Emre ve Ozanlar Anıtları ile 5.000 kişilik modern amfiteyatro da bu çilehanenin yakın çevresinde bulunmaktadır (Gürses, 1964: 82-83; Salman, 2005: 37) (Resim 3). Ancak bu çilehane doğal bir oluşumun olduğu gibi mekân olarak kullanıldığı bir örnektir. Gelibolu Çilehanesi ise doğal oluşumun insan eliyle şekillendirildiği bir mekândır.

2.2.3. Müstakil olarak inşa edilmiş çilehaneler

Müstakil olarak inşa edilmiş çilehane örnekleri fazla olmamakla beraber Yunus Emre Çilehanesi önemli bir örnektir. Tasavvuf kültürünün önde gelen isimlerinden Yunus Emre'nin inzivaya çekildiği ve halk tarafından "Çile Damı" olarak isimlendirilen bu çilehane yapısı moloz taştan yapılmıştır. Yapıya basık kemerli bir kapıdan girilmektedir ve tek bir odadan ibarettir. Alçak giriş kapısı da taç kapıyı andıran bir uygulama ile vurgulanmıştır (Resim 4). Çile Damı ile ilgili olarak Refik Soykut bizlere şu bilgileri vermektedir: "Ziyaret Tepe'nin hemen doğu eteğinde, kuru dereyi geçince düzlükte, iç ölçüleri 3.5 x 3.7 m olan tonoz kubbeli, Horasan harçlı, epeyce yaşlı, harap bir yapı bulunuyor. Yaklaşık 110 cm kalınlıktaki duvarları bir hayli dökülmüş, tonoz kubbe delinip çatlamış, nerede ise çökecek. Batıya dönük bir kapıdan ayrı hiçbir penceresi yok. İçi ve çevresi epeyce dolmuşa benziyor. Köylülerin anlatımına göre, çok eskiden kalma bu yapıyı Yunus, bir süre çile damı olarak kullanmış. Ondan sonraki zamanlarda, dervişler burada toplanmışlar, zikir etmişler, riyazete çekilmişler, çile doldürmüşler. Zaman zaman eşkıyalar da barınmak istemiş ama onlara tekin gelmemiş, tutunamamışlar." (http://turkoloji.cu.edu.tr/HALK%20EDEBIYATI/dogan_kaya_yunus_emre_mezar_dusunceler.pdf).



Resim 4: Yunus Emre Çilehanesi (1239-1321) – Aksaray (<http://sosyodenemeler.blogspot.com.tr/2013/07/yunus-emre-turbesi-aksaray-ortakoy.html>)

Örneklerden de anlaşılacağı üzere çilehaneler ne şekilde oluşturulursa olsun; yaşamsal ihtiyaçlar ile mekân gereksinimleri en asgari ölçüde sağlanmaktadır. Çalışmanın inceleme örneği olan Gelibolu Çilehanesi'nin incelenmesi ile çilehane kavramı ve mekân ilişkisi daha iyi anlaşılacaktır.

3. Gelibolu Şehrinin Tarihi Önemi ve Yazıcıoğlu Mehmed Efendi

Osmanlı'nın İstanbul'u fethetmeden önce Avrupa kıtasında ilk ayak bastığı toprak (1354) olma özelliği taşıyan Gelibolu, Cumhuriyet Dönemi'ne dek İmparatorluğun önemli bir sancağı ve sancak merkezi konumundaydı. Osmanlı donanmasının da merkezi olarak gelişim gösteren şehirde değişik dönemlere ve kültürlerle ait birçok tarihi eserin varlığı bilinmekle birlikte, bu eserlerden günümüze dek gelebilenlerin çoğu Osmanlı dönemi eseridir. Antik dönemde inşa edilen Gelibolu Kalesi, I.Murad döneminde yapılan Ulu Camii (Hüdavendigâr Camii), namazgâhlar içinde en görkemlisi kabul edilen Azebler Namazgâhı, II.Murad dönemi eserlerinden Yazıcıoğlu Camii ve Sofuca Halil Paşa Mescidi, Ahmed-i Bicân, Sarıca Paşa ve Yazıcıoğlu Türbeleri, Kasaboğlu Ali Bey ve Sarıca Paşa Hamamı, Şengül Hamamı, Bayraklı Dede Türbesi ve Mevlevihane ilçenin belli başlı tarihi eserleridir. Tasavvuf kültürü açısından da şehir ayrı bir özelliğe sahiptir. Şemseddin Sami'nin Kamus'ul Alam (1889: 808-811) ve Ali Cevad'ın Memalik-i Osmaniye'nin Tarih ve Coğrafya Lügâtı eserlerinde (1895: 676- 677) 20. yüzyılın başlarında Edirne vilayetinin önemli bir kasabası olarak belirtilen Gelibolu, kültürel ve sosyal yapısıyla özellikle tasavvuf kültürünün bütün zenginliği ile yaşandığı önemli bir şehir olup; Halvetilik, Bayramilik, Celvetilik, Kadirilik, Rifailik, Nakşibendilik, Sa'dilik, Uşşakilik, Bektaşilik ve Mevlevilik tarikatları şehrin sosyal yapısının gelişiminde büyük rol oynamıştır (YAZICI, 2010: 508; Demirarslan, 2014: 51). Ünlü Osmanlı tarihçisi Gelibolulu Âli Mustafa Efendi'nin doğduğu yer olan şehirde tasavvuf kültürü açısından Gelibolu Mevlevihanesi ile çilehane de önemli mekânlardır.

Gelibolu Çilehanesi tasavvuf kültürünün önemli kişilerinden biri olan ve Vahdet-i Vücûd görüşünü benimseyen Yazıcızade Mehmed Efendi'nin çile çektiği ve meşhur eseri Muhammediye'yi yazdığı mekândır. Doğum tarihi bilinmeyen ve 1451'de ölen Yazıcıoğlu Mehmet Efendi Anadolu'da astroloji üzerine yazılmış ilk Türkçe eser olan Şemsiyye'nin (1408) yazarı Yazıcı Sâlih'in oğludur. Yazıcıoğlu Mehmed Efendi'nin doğum yeri hakkında hiçbir bilgi olmamakla beraber Âmil Çelebioğlu onun Gelibolu'ya 40 km uzaklıktaki Kadıköy'ünde yahut Evreşe'de doğduğunu ileri sürmektedir (Uzun, 2013: 362). Babası Yazıcı Sâlih Efendi bazı rivayetlere göre aslen Ankaralıdır. Gelibolu'ya sonradan gelip yerleşmişlerdir. Bizzat kendisi Gelibolu'ya yerleşmelerini Fatih Sultan Mehmed'in veziri olan Mahmud Paşa'nın sevgisine bağlar:

“Veziri var idi bir nûr-i vehhâb

Adı Mahmud Paşa'dı İbni Kassab

... ..

Onun sevgisine edip tavattun

Gelibolu'da kılmaştım temekkün" (Yazıcıoğlu, 2012: 5).

Gerek Yazıcıoğlu Mehmed Efendi'nin gerekse de kardeşi Ahmed-i Bicân'ın ilk hocaları babalarıdır. Yazıcıoğlu Mehmed Efendi Arap ve Fars dillerini çok iyi bilmekteydi. Kitaplarını yazarken öncelikle bu dillerdeki eserleri incelemekteydi. Babasından ayrı Zeynel-Arap ile Haydar-ı Hâfî Yazıcıoğlu Mehmed Efendi'nin hocaları olmuşlardır (Yazıcıoğlu, 2012: 6). Yazmış olduğu ünlü eseri Muhammediye'nin bir bölümünde hocası Zeynel Arap hazretlerinden hürmet ve saygıyla bahsederek kendisinin eğitimindeki yeri ve öneminden bahsetmektedir. Yazıcıoğlu Mehmed'in manevi alanda ise en büyük müşşidi devrinin mana sultanı Hacı Bayram Velî hazretleridir. Hacı Bayram Velî, II. Murad'ın davetini kabul ederek Ankara'dan Edirne'ye gelmiş, geliş- gidişinde Gelibolu'ya da uğramıştı. Hacı Bayram Velî'nin Mehmed'i ve kardeşi Ahmed-i Bicân'ı irşâdı böylelikle gerçekleşmişti. Akşemseddin, Ömer Sikkînî, Şücâeddin-i Karamani, Şeyh Baba Nehhas-ı Ankaravî, Salâhaddin-i Bolevî, Muslihiddin Halife, Eşrefoğlu Rumî, Himmet Dede, Muzaffer-i Lârendevî, Musa Dede, Şeyhî, Yusuf Seferihisarî, Ramazanü'l Edirnevî ile birlikte Yazıcıoğlu Mehmed ve kardeşi Ahmed-i Bicân Hacı Bayram Velî'nin yetiştirdiği kitâb-ı nâtiklardandır (konuşan kitap) (Yazıcıoğlu, 2012: 7). Yazıcıoğlu Mehmed Efendi Bayramîyye tarikâtı kurucusu Hacı Bayram Velî'ye bağlandıktan sonra yaşamını Gelibolu'da sürdürmüştür. Muhammediye ve diğer eserlerinde de Hacı Bayram Velî'den saygı ile bahsetmektedir (İrdesel, 2003: 89). Gelibolu'daki tasavvuf yaşamı sırasında Yazıcızade Mehmed Efendi'nin Gelibolu Çilehanesi'nde uzun yıllar olgunluğa ermek ve ölmeden önce ölümü anlamak için çile çektiği bilinmektedir. Allah'a yakınlık duymak için girdiği çilehanede başta Muhammediye olmak üzere eserlerini yazmıştır. Muhammediye eserini de çilehanede yedi yılda yazdığı bilinmektedir. 1449 yılında yazımı tamamlanan Muhammediye eseri 326+4 sahife, 25,4x 16,1 cm boyutlarında, kahverengi meşin ciltli bir eserdir. Ağır bir dille yazılmış olmasına rağmen yüz yıllar boyu Anadolu, Kırım, Kazan ve Başkurt Türkleri arasında yaygın bir şekilde okunan, kendi zamanında el yazması suretiyle en çok çoğaltılan (İrdesel, 2003: 89), Süleyman Çelebi'nin Mevlidi'nden daha yaygın bir şöhrete erişen eser, günümüzde Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşiv ve Neşriyat Müdürlüğü'nde bulunmaktadır. İkinci Dünya Savaşı sırasında Gelibolu'nun stratejik konumu dikkate alınarak Yazıcızade Mehmed Efendi Türbesi'nde abanoz bir kutu içinde saklı bulunan kitap 1943 yılında Ankara'ya götürülmüştür. Halen bizzat Sultan II. Abdülhamid tarafından yapılmış olan sedef kakmalı abanoz bir sandık içinde muhafaza edilmektedir.

Yazıcıoğlu Mehmed Efendi eserlerini Gelibolu'daki çilehanede yazmıştır. İlk eseri Megaribüzzaman'dır. Serhür-i Füsüsü-Hiken diğer önemli eseridir. Üçüncü eseri olan Muhammediye'nin yazımında ise Gelibolu halkının kendisini ziyaret ederek kendisinden Hazreti Peygamber hakkında bir kitap yazmalarını istemesi ve rüyasında Hazreti Peygamberi görüp peygamberin kendisine Muhammediye ese-

rini yazması için fikir, öğüt vererek yol göstermesi etkili olmuştur. Yazıcıoğlu Mehmed Efendi;

“Sana ol vermiş idi bı kitabı

Pes ilt ona geri işbu kitabı”

“O cümle kâinatın afitabı

Çün emri etti bana düzdüm kitabı” diyerek Muhammediye eserinin yazılış nedenini açıklar (İrdesel, 2003: 92). Tarihi kayıtlara göre Gelibolu’da Yazıcızade’nin bir tekkesinin bulunduğu varsayılmaktadır. Ancak, günümüzde tekkeye ait bir kalıntı bulunmamaktadır (İrdesel, 2003: 91). Cumhuriyetin ilk dönemlerinde harap olan tekke binası 1940-45 yılları arasında satılmış ve tamamen yok olmuştur (Yazıcıoğlu, 2012: 7). Yazıcıoğlu Mehmet Efendi 1451 yılında II. Murat tarafından Türkçe eserler yazması için görevlendirildiği sırada Gelibolu’da ölmüştür. Kabri kendi adını taşıyan mescidin yanındadır.

4. Gelibolu Çilehanesi ve Mekânsal Özellikleri

Makalenin başlangıcında da belirtildiği üzere, birçok tasavvuf düşünürü çeşitli şekillerde çile doldurmuşlar ve çoğu zaman itikâfa çekilmişlerdir. Hak’ka yakınlık, ölmeden önce ölmek, ölüm gelmeden ölüme hazırlanmak sırrına mazhar olmaya çalışmak için çile çeken tasavvuf düşünürleri içinde Yazıcıoğlu Mehmed Efendi de bu merhaleye ulaşmak için Gelibolu’daki çilehanede inzivaya çekilmiştir. Yazıcıoğlu Mehmed Efendi çilehanedeki günlerini şöyle anlatmaktadır:

“Meğer günlerden bir gün emr-i takdir

Oturmuşum Gelibolu’da sırra

Elimi çekmiş idim cümle halktan

Dilimde zikir idi kalbimde zikra” (Tanman, 1997: 390).

Doğal oluşumlar içinde oluşturulan çilehaneler grubunda inceleyebileceğimiz Gelibolu Çilehanesi Gelibolu’nun Çanakkale Boğazı’na bakan kesiminde yer alan ve Fener mevki olarak bilinen tortul kayalıklarda yer almaktadır (Resim 5). Azepler Namazgâhı’nın da üzerinde yer aldığı bu tortul kayaların oyularak şekillendirilmesi ile elde edilen iki küçük mekândan oluşmaktadır. Çilehane eskiden tam deniz kenarında yer almakta iken, zamanla denizin doldurulması ile günümüzde yol kenarında yer almaktadır. Alçak bir kapı ile önce giriş mekânı olarak da kullanılan bölüme girildikten sonra kemerli bir geçişle esas ibadet mekânına geçilmektedir. Bu mekânın köşesinde içeriye ışık alınan bir küçük boşluk ve kibleye bakan duvarda mihrap görevi gören bir niş yer almaktadır. Çilehaneye 0,70 m genişliğinde 1,15 m yüksekliğinde oldukça dar ve kemerli, alçak bir kapı boşluğundan girilmektedir (Re-

sim 6). Günümüzde bu kapı boşluğunda demir parmaklıklı bir kapı yer almaktadır. Çilehanenin içine girildiğinde ilk mekân toprak seviyesinden 0,13 m daha aşağıdadır. Giriş kapısının hemen karşısında 1,10 m x 0,50 m ölçülerinde ve yerden 0,85 m yüksekliğinde bir niş bulunmaktadır (Resim 7). Giriş kapısının yanındaki duvarda ise 4, 5 ve 7 cm yüksekliklerde üst üste derinliği de birkaç santimi geçmeyen yarıklar yer almaktadır. Bu yarıkların ne maksatla yapıldığı tam olarak belli değildir. Yaklaşık 1,32 m x 1,60 m ebatlarında 2,1 m² alanı olan giriş mekânının solunda diğer odaya geçişi sağlayan 0,72 m genişliğinde, 1,60 m yüksekliğinde kemerli bir geçiş bulunmaktadır. Bu kapı boşluğundan geçildiğinde alanı yaklaşık olarak 2,7 m² (1,60x 1,71 m) olan diğer odaya geçilmektedir. Her iki mekânı birbirinden ayıran duvarın kalınlığı ise yaklaşık 0,12 m'dir. Bu iç odanın döşeme kotu giriş mekânından 9 cm yüksektir. Kible duvarında 0,52 m genişliğinde, 1,40 m yüksekliğinde ve kible yönüne doğru biçimlendirilmiş bir mihrap yer almaktadır. Mihrabın sağında 0,35 m genişliğinde, 0,50 m yüksekliğinde ve yerden 1,05 m yükseklikte bir niş yer almaktadır. Mihrabın solunda ise küçük bir pencere boşluğu bulunmaktadır. Mekân bu boşluktan ışık alarak aydınlanmaktadır. Mekâna girişte sol duvarda ise 0,28 m derinliğinde, 0,50 m genişliğinde, yerden 0,80 m yükseklikte bir niş daha yer almaktadır. Çilehanenin içinde bulunan bu nişlerin seccade, tespih, Kur'an-ı Kerim, lamba gibi nesnelere konulması amaçlı yapıldığı anlaşılmaktadır. Her iki mekânın da tavan yüksekliği yaklaşık olarak 1,70 m'dir. Tavan yüksekliği ortalama boyda bir insanın bile ayakta zor durabileceği kadar alçaktır. Günümüzde her iki mekânın döşemesi de rabita döşeme üzeri halı kaplıdır. Duvarlar kireç badanalıdır (Resim 8 ve 9). Ancak günümüzde duvar ve tavanlarda Vandalizm etkisiyle yazılmış yazılar göze çarpmaktadır. İç mekânın oldukça rutubetli olduğu duvarlardaki badana hasarları ve küflenme izlerinden anlaşılmaktadır. Çilehanenin tavanı ise her iki odada düz olarak şekillendirilmiştir. Tortul kayalar diğer kaya türlerine göre yumuşak ve şekillendirmeye uygun olduğundan Gelibolu Çilehanesi elle biçimlendirilerek mekân vasfını kazanmıştır.

Halkın bilgisine göre Kardeşi Ahmed-i Bicân Efendi'nin ise çilehanenin üst kısmında inşa edilen, ancak sonradan yıkıldığı için günümüze dek kalmayan bir odada çile çektiği bilinmektedir (Yüzüak, 2012: 97). Ancak, bu bilgi hakkında yazılı bilimsel bir kaynak bulunmamasıyla birlikte çilehaneye dışarıdan bakıldığında çilehanenin sol tarafında yukarı doğru yükselen 10 adet basamak bu varsayımı kuvvetlendirmektedir (Resim 6). Öte yandan, bu basamakların Yazıcıoğlu Mehmed Efendi'nin çilehanenin üst kısmına çıkarak ezan okuması için yapıldığı da sözlü rivayetler arasındadır. Tuna eserinde (2005: 50) hücre şeklinde iki odadan oluşan çilehanenin bu hücrelerinden birinde kardeşi Ahmed-i Bicân Efendi'nin çile çektiğini belirtmektedir. Çilehanenin hemen yanında (1261 / 1845 tarihli Mehmed ibn-i Nuh Dede'nin mezar taşı Mehmed ibn-i Nuh Dede Rûhiyün fâtiha Sene 1261) Mevlevi Dedesi Mehmed ibn Nuh Dede'ye ait mezar taşı yer almaktadır (Yazıcı, 2008: 143).



Resim 5: Denizden Gelibolu Fener mevkii ve çilehanenin konumu
(Fotoğraf yazar tarafından belgelenmiştir)



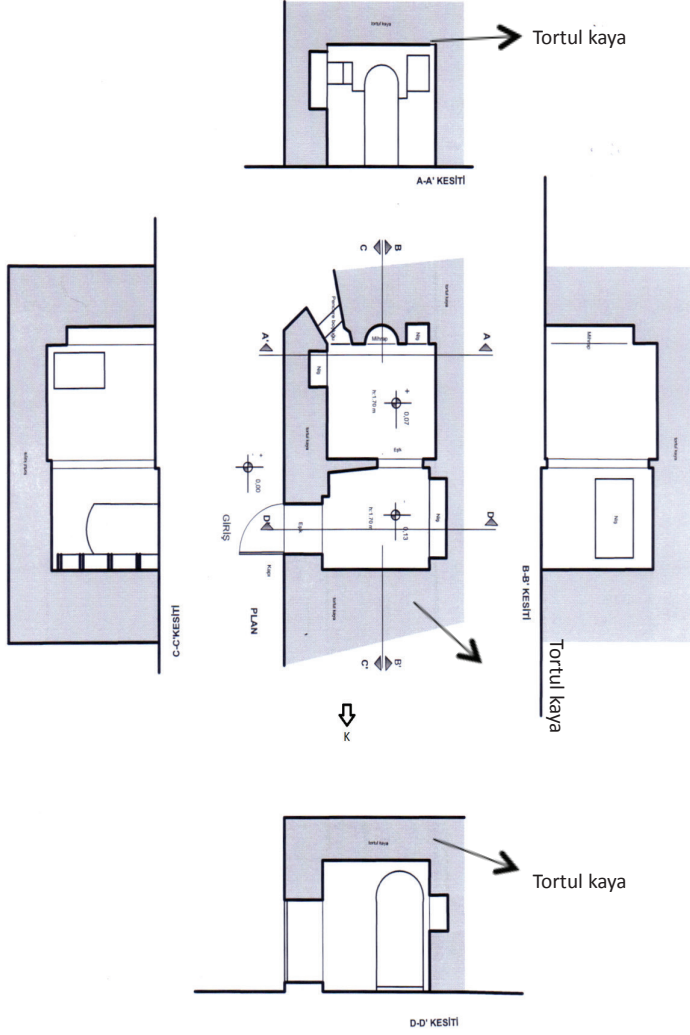
Resim 6: Çilehanenin dışarıdan görünümü ve dış kapıdan giriş (<http://www.canakkale.gov.tr/tr/canakkale-fotograf-lari/gelibolu/gelibolu-cilehane>, sağdaki fotoğraf yazar tarafından belgelenmiştir)



Resim 7: Çilehanenin giriş mekânı, karşı duvarda seccade koyulan niş ve yan odaya geçiş görülmektedir. Sağdaki resimde ise yan odadan giriş mekânının görünümü görülmektedir (Fotoğraflar yazar tarafından belgelenmiştir)



Resim 8: Çilehane iç odada kibleye bakan duvarda mihrap, niş ve pencere boşluğu (Soldaki fotoğraf yazar tarafından belgelenmiştir, <http://www.canakkale.gov.tr/tr/canakkale-fotografлари/gelibolu/gelibolu-cilehane>)



Resim 9: Gelibolu Çilehanesi rölöve çizimleri. Plan ve kesit görünüşleri (Rölöve ve çizim yazar tarafından belgelenmiştir)

5. Sonuç

Türk edebiyatının önemli şairlerinden Orhan Şaik Gökay (1902-1994) Gelibolu'da Yazıcıoğlu'nun Çilehanesi'nde isimli şiirinde şöyle demiştir:

“ ...

Yıldızlar süt- mavi, yıldızlar yeşil,
Yıldızlar çakır,
Yıldızlar bembeyaz, som gümüşleyin..
Ve.. Mezar taşları değil artık taşlayın,
Yazıcıoğlu'nun aydınlığından ...

....

Ayın gümüş servisi dalgaların beşiğinde,
Biz dalıp gitmişiz yüzyıllar öte,
Çilehanenin eşiğinde,
Denizlerden armağan ...
Kandil ışıklarında bülbüller şakır,
Sahilden..
Şadırvan desem değil, çeşme desem değil,
Ay- vurmuş göllerde suya eğil-
Sulara eğilmiş kamışlayın..
Kayaları delip gelen bir sudur bu ses,
Yüzyıllar ötesinden, gönüller berisinden,
Yazıcıoğlum bir nefes okur,
Yavaştan, derinden,
Bir yazma kitabın yazılmamış yerinden ... (Gökay; 1965: 160).

Şair Orhan Şaik Gökay bu mısraları ile deniz kıyısında, sakin ve zamanında ıssız olan bir yerde yer alan Gelibolu Çilehanesi'nin mekân kurgusu açısından özelliklerini ve bir çilehanenin taşınması gereken yapısal, mekânsal ve manevi özelliklerini çok güzel bir şekilde özetlemektedir. Tâhirü'l- Mevlevî'nin de belirttiği gibi “çille için elzem olan şey sebat ve metanet ve sabır ve tahammüldür.” (Olgun, 1995: 36).

Bunun için de çile çekilen mekânın yapısal, mekânsal ve manevi açıdan bu koşulları sağlayacak özellikleri taşıması gerekmektedir. Yani çilehanelerin insanın yaşamsal gereksinimlerini karşılamak üzere mekânsal konfor düzeylerinin asgari düzeyde hatta asgari düzeyden çok daha düşük olması tasavvufi açıdan bir zorunluluktur. Yapılan inceleme, araştırma ve gözlemler sonucu Gelibolu Çilehanesi'nin de mekânsal konfor koşulları açısından çile çeken dervişlerin yaşamsal gereksinimlerini en asgari düzeyde karşılamaya yönelik bir mekân olduğu görülmüştür. Deniz kıyısında, Çanakkale Boğazı'nın hemen kenarında, dalgalar ve rüzgârların arasında, rutubetli, loş ve konforsuz bir mekândır. Tortul kayanın insan eliyle oyularak şekillendirilmesi ile tavan, döşeme ve duvar düzlemleri insana uyumlu ölçü ve biçimlerde, olabildiğince düzgün bir biçimde oluşturulmuştur. Çilehanenin örnek olarak incelenen doğal oluşumların olduğu gibi kullanıldığı diğer çilehanelere göre en önemli farkı insan eliyle şekillendirilerek ergonomik olarak daha uygun bir mekâna dönüştürülmesidir. İç mekânı biçimlendiren konfor öğesi olarak sayabileceğimiz unsurların başında nişler gelmektedir. Yine el ile taşın oyulması suretiyle mihrabın yapıldığını görmekteyiz. İç mekânın ışık alabilmesi için açılmış pencere boşluğu, dış ve iç mekânla bağlantıyı sağlayan kapı öğesinin bulunması, iki farklı mekândan oluşarak aynı anda iki dervişin çile çekmesine olanak tanınması önemli farklılıkları arasındadır. Diğer çilehanelere göre bir önemli farkı da çilehane ve yakın çevre ilişkisinin düşünülmüş olmasıdır. Çilehanenin hemen yanındaki basamaklar bu durumu bize göstermektedir. Tamamen insan eliyle yapılmamış olmasına rağmen; insan eliyle olabildiğince özenli şekillendirilmiş ve müstakil inşa edilmiş bir çilehane kadar mekân kurgusu ve ergonomi açısından doğru biçimlenmiştir. Bu sayede belgelemenin yapılabilmesi için çilehanenin mimari bir mekân olarak rölovesinin alınması ve teknik çizimlerinin yapılabilmesi mümkün olmuştur. Mevlevi çilehanelerindeki düzenin tersine mekânda oturma sedirlerinin ve ocağın olmayışı da dikkat çekicidir. Vahdet-i Vücûd durumuna ulaşmak için nefsin kontrol ve terbiye edilebilmesi, Özdengül'ün de eserinde (2011: 152) belirttiği üzere “ölmeden önce ölme” konusuna yoğunlaşmak için her açıdan uygun bir mekân olan Gelibolu Çilehanesi'nde Muhammediye eserinin nasıl bir ortamda ve ne kadar yüce duygularla yazıldığının bilinmesi yönünden Gelibolu Çilehanesi'nin kültür turizmi açısından yaygın bir şekilde tanıtımının yapılarak yerinde gezilmesi ve incelenmesi büyük önem arz etmektedir.

Kaynakça

- ARPAGUŞ, S. (2015). *Mevlevilikte Manevi Eğitim*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı.
- AYHAN, G. (2014). Hacı Bektaş Veli Türbesi'nin Gümüş Kapı Kanatları. *Türk Kültürü Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*. 69. Ankara. 81-99.
- CEBECİOĞLU, E. (2014). *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*. İstanbul: Otto Yayınevi.
- CEVAD, A. (1895). *Memalik-i Osmaniye'nin Tarih ve Coğrafya Lügâtı*. 1-3 cilt.

- DEMİRARSLAN, D. (2014). Mekân Tasarım Özellikleri Açısından Gelibolu Mevlevihanesi. *Türk Kültürü Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*. 72. Ankara. 43-67.
- EL- İSFAHÂNİ, EBU NUAYM. (2008). *Hilyetü'l-Evliya*. Çeviren: Yahya Atak – Enver Gönenç – Sait Aykut – Abdulhamit Birışık – Yrd. Doç. Dr. Fuat Aydın. İstanbul: Sebat Yay.
- ERSANLI, E. (2011). Bireyin İç Huzur Kapanmasında Cem Törenlerinin Etkisi. *Türk Kültürü Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*. 58. Ankara. 105-110.
- ESKİCİ, B. (2014). Ankara Hacı Bayram Camisi Onarımları Üzerine. *Turkish Studies – International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*. Sayı 9- 10, Sonbahar: 557-576.
- FRAGER, R. (2004). *Kalp, Nefs ve Ruh*. İstanbul: Gelenek Yayıncılık.
- GÖKYAY, O.Ş. (1965). Gelibolu'da Yazıcıoğlu'nun Çilehanesi'nde. *Türk Dili Dergisi*. Aralık (171):160.
- GÖLPINARLI, A. (2006). *Mevlevi Âdâp ve Erkâmı*. İstanbul: İnkılâp Kitabevi.
- GROF, S. (2002). *Geleceğin Psikolojisi*, Çev.: Sezer Soner. İzmir: Ege Meta Yayıncılık.
- GÜRSES, R. (1964). *Hacı Bektaş Rehberi*. Ankara.
- İRDESEL, M. (2003). *Gelibolu ve Yöresi Tarihi*. Çanakkale: Geltur Ajans.
- KONEVİ, S. (2014). *Vahdet-i Vücûd ve Esasları*. İstanbul: Kapı Yayınları.
- KOŞAY, H.Z. (2003). *Mevlevilikte Matbah Terbiyesi*. Tasavvuf Kitabı. İstanbul: Kitabevi Yayınları. *Nevşehir İl Çevre Durum Raporu*. (2012).
- OLGUN, T. (1995). *Çilehane Mektupları*. İstanbul: Akçağ Yayınları.
- ÖZDENGÜL, F. (2011). *Rumi ve Aşkın Terapi 1-2*. Konya: Karatay Akademi- Tasavvuf Dizisi.
- ÖZENSEL, M. (2002). *Halvette 40 Gün*. İstanbul: Kaknüs Yayınları.
- SALMAN, M. (2005). *The role of the Memorial Ceremonies of Hacı Bektaş Veli in Construction the Alevi-Bektaş Identity*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). ODTÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü. Ankara.
- SAMİ, Ş. (1889). *Kamus'ul Alam*. 6 cilt.
- SOYSALDI, İ. (2007). Halvet Kavramı Üzerine Bir Değerlendirme. *Tasavvuf Dergisi*. 19: 235- 243.
- TANMAN, B. (1997). İslam Ansiklopedisi. Cilt:15: 388-393.
- TUNA, A. (2005). *Gelibolu'nun Gönül Erleri*. Gelibolu. *Türk Dil Kurumu Güncel Türkçe Sözlük*. (2015).
- ULUDAĞ, S. (2002). *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Kabcacı Yayınları.
- UZUN, M. (2013). İslam Ansiklopedisi. Cilt 43: 363.
- YAZICI, G.E. (2010). *Gelibolu Mevlevihanesi ve Gelibolu'da Mevlevilik*. İstanbul: Akademi Dizisi.
- YAZICIOĞLU, M. (2012). *Muhammediye*. Tam Metin Çeviri. Çeviren: Şevket Gürel. Sağlık Yayınları.
- YÜZÜAK, R. (2012). Şehitler ve Evliyalar Şehri Gelibolu. Gelibolu: Gelibolu Matbaacılık.

İnternet Kaynakları

- <http://www.newadvent.org/cathen/01767c.htm>, 02.09.2015.
- <http://serhira.blogspot.com.tr/2014/07/haci-bayram-veli-cilehanesi.html>, 02.09.2015.
- <http://www.istanbulmuftulugu.gov.tr/tarihi-camilerimiz/1157-sultanahmet-camii.html>, 02.09.2015.
- <http://aregem.kulturturizm.gov.tr/Eklenti/31511,uzmanlik-tezi-serkan-canbulut.pdf?0>, 02.09.2015.
- http://www.tefekkurdergisi.com/Yazi-Somuncu_Baba_Camii_ve_Kulliyesi_Restore_Ediliyor_-504184.html, 02.09.2015.
- http://visalyolcusuyuz.biz/index.php?option=com_content&view=article&id=2621:-somuncu-baba-eyh-hamid-i-veli-hazretleri&catid=53:abide-sahsiyetler&Itemid=63), 02.09.2015.
- <http://www.arastiralim.net/haci-bektas-dergahinda-mahzuni-ve-delikli-tas.html>), 02.09.2015. http://turkoloji.cu.edu.tr/HALK%20EDEBIYATI/dogan_kaya_yunus_emre_mezar_dusunceler.pdf, 02.09.2015.
- <http://sosyodenemeler.blogspot.com.tr/2013/07/yunus-emre-turbesi-aksaray-ortakoy.html>, 02.09.2015.
- <http://www.canakkale.gov.tr/tr/canakkale-fotografлари/gelibolu/gelibolu-cilehane>, 02.09.2015.

MISIR KAYGUSUZ ABDAL DERGÂHI'NA BAĞLANANLAR HAKKINDA BİR BELGE

H. Dursun GÜMÜŞOĞLU*

Öz

Bektaşî tekkelerinin 1826 yılında kapatılması sırasında sayısız belge tahrip edilmiş, bu sebeple sosyal yaşam ve kültürel ilişkiler hakkındaki bilgilere ulaşmak oldukça zorlaşmıştır. Alevî ve Bektaşîler açısından son derece önemli bir kişi olup, bu inanca yüzyıllarca damgasını vuran Kaygusuz Abdal tarafından kurulan Kaygusuz Abdal Tekkesi, Mısır'da Enver Sedat'ın da aralarında bulunduğu ekibin askerî darbeyle Kral Faruk'u tahtından indirmesinden sonra, 1957 yılında tamamen kapatılmıştır. 1970'li yıllarda Mısır'da araştırma amacıyla bulunan Frederick de Jong tarafından tekkeye ait belgelerden bazıları Hollanda'daki Leiden Üniversitesi Kütüphanesi'ne bağışlanmıştır. Makaleye konu olan el yazması belge, adı geçen kütüphaneye bağışlananlardan bir tanesidir. İlgili belge, dünyanın önde gelen Bektaşî tekkelerinden birisi olan ve Kahire'de bulunan Kaygusuz Abdal Tekkesi'nde, dergâhın son post-nişinleri, intisap edenlerin isimleri, memleketleri, kadın ve erkek sayısı, dinî törenlerin yapıldığı yerler ve kişilerin meslekleri hakkında bilgiler içermektedir. Bu çalışmanın, Hicrî 1304 (miladî 1886) tarihinden -tekkenin kapanmasına yakın- 1950 yıllarına kadar, tekke yaşamı ile ilgili karanlıkta kalmış bazı noktaların aydınlatılmasına katkı sağlayacağı düşünülmektedir.

Anahtar Kelimeler: Kaygusuz Abdal Tekkesi, Mehmet Lütfi Baba, Ahmed Sırrı Baba, Bektaşî babaları, Bektaşîlik

A DOCUMENT ABOUT THE ABIDERS OF EGYPT KAYGUSUZ ABDAL LODGE

Abstract

During the closure of Bektashi lodges in 1826, numerous documents were destroyed and it became quite difficult to get information about social life and cultural relations because of this reason. Kaygusuz Abdal Lodge, which was founded by Kaygusuz Abdal, who was an important character for Alevi and Bektashi society and left his mark on this belief for centuries, was shut down completely in 1957, after the dethronement of King Farouk by a team including Anwar Sadat with a military coup. Some of the documents, which belonged to the lodge, were donated to the library of University of Leiden in Netherlands by Frederick de Jong who went to Egypt for the purpose of research in 1970s. The manuscript that is subject to the article is one of those donated ones. Related document includes the information on one of the world's leading Bektashi lodges, Kaygusuz Abdal Lodge, which was located in Cairo; last Post-nişin's (Leader of the lodge) of the Dargah (Lodge), names of the people

* Yazar, İstanbul/Türkiye, dursungumusoglu@hotmail.com
DOI: 10.12973/hbvd.77.187

those who abide, their country of origin, female and male quantities, places where religious ceremonies were held and the professions of the people. We believe that this study will contribute to elucidation of some benighted points on the lodge life from Hijri 1304 (Gregorian 1886) until –nearly closure of the lodge- 1950s.

Keywords: Kaygusuz Abdal Lodge, Mehmet Lutfi Baba (Father), Ahmed Sırrı Baba (Father), Bektashi Babaları (Fathers), Bektashism

Giriş

Osmanlı Devleti topraklarındaki insanların inanç yaşamında Bektaşî tekkelelerinin oldukça önemli bir yeri vardır. Fütuhat ricalinden olan Bektaşî dervişlerinin gönülleri fethetmek üzere yola çıkışlarının, imparatorluğa yeni toprakların katılmasında ve yerli halkla uyum sağlanmasındaki olumlu katkısı göz ardı edilemez. Bu gönül erleri insanların yaralarına merhem oluyor, gittikleri coğrafyada hem dünyevî hem de uhrevî sorunlarını çözmeğe katkı sağlıyorlardı. Bu bağlamda, siyasi fetihler gerçekleşmeden önce gönül fetihleri yapılmakta, Ehl-i Beyt ve Peygamber sevgisi buralara gidenlerin örnek yaşamlarıyla insanlara benimsetilmekteydi. Bektaşî tekkeleleri zaman içerisinde üç kıtada yayılmıştı. Bu tekkelerin en önemlilerinden birisi de şüphesiz ki Kahire’de bulunan Kaygusuz Abdal’ın kurduğu tekke. Onun bu tekkeyi kurmasından yaklaşık yüz yıl sonra Mısır’ın Osmanlı topraklarına dâhil olduğu bilinmektedir.

Osmanlı İmparatorluğu’nun gerileme döneminde, Yeniçeri Ocağı’nın ortadan kaldırılmasına paralel olarak devletin büyümesinde olumlu katkısı olan Bektaşî tekkeleri de II. Mahmut tarafından çevresindekilerin de etkisi ile kapatılmıştır. Tekkelerin kapatılıp Yeniçerilere ve tekkelere ait belgelerin tahrip edilmesi, eserlerinin yakılması, eşyalarının satılması ve eskiye ait izlerin silinme çabalarıyla birlikte tekkelerdeki kültürel yaşamla ilgili bilgilere ulaşmak bugün oldukça zorlaşmıştır ve hala “*Bir Bektaşî tekkesinde günün yirmi dört saati nasıl geçirdi?*” sorusuna yeterli cevap bulunamamaktadır. Bunun sebebi şüphesiz ki önyargılı şekilde ortadan kaldırılmış olan belgeler ve silinmeye çalışılmış olan izlerdir. Devletin arşivlerinde bulunan resmi yazışmalar ise elbette önemlidir ancak bununla birlikte, Bektaşîlerin kültürel yaşamları ile ilgili sorulara ve diğer insanlarla olan ilişkilerine dair yeterli cevabı vermekten uzaktır.

Bu bakış açısı altında merhum Şevki Koca’nın hayatta iken tarafımıza verdiği ve aslı Hollanda, Leiden Üniversitesi arşivinde Ms. Or. 14385 numarada kayıtlı bulunan ve makalemize konu olan belgeyi, karanlığa ufak bir ışık tutması ümidiyle yayınlamanın uygun olduğunu ve bizden sonraki araştırmacılara da katkı sağlayacağını düşünmekteyiz. Bu belge, 1970’li yıllarda Mısır’da bulunan Frederick de Jong tarafından alınıp üniversite arşivine verilmiştir (Çift, 2001: 127-152).

Osmanlı coğrafyasında yüzlerce Bektaşî tekkesi olmasına rağmen halifebabaların tüm dünyada sınırlı sayıda olması mecburiyetinden dolayı, âsitâne denilen büyük dergâhlar az sayıdaydı. Bektaşî halifebabalarının bulunduğu tekkeler şu şekilde sıralanabilir:

1. Hacıbektaş'taki merkez, Pîrevi
2. Yunanistan Dimetoka'da Seyyid Ali Sultân (Kızıldeli) Dergâhı
3. Anadolu'da, Elmalı'da Abdâl Mûsâ Sultân
4. İstanbul da Karaağaç Dergâhı
5. Kerbelâ'da Abdülmü'min Dede Dergâhı
6. Irak'ta Necef Dergâhı

Bu altı âsitâne halife makamı sayılan dergâhlardandı. Sonradan Mısır-Kahire'deki Kaygusuz Dergâhı da bunlar arasında sayılmıştır. İstanbul Merdivenköy'de Şahkulu Sultân Dergâhı post-nişini Mehmet Ali Hilmi Dede Baba, kendisine halifelik pâyesi verilince bu dergâh da ötekiler arasına girmiştir (Noyan, 2002: 22).

1. Kaygusuz Abdal Tekkesi Hakkında Bazı Notlar

Kaygusuz Abdal, Alevîlik ve Bektaşîlik açısından son derece önemli bir kişi olup bu inanca yüzyıllarca damgasını vurmuştur. Kendisinin 1350 yıllarında doğduğu, 1444 yılında Hakk'a yürüdüğü tahmin edilmektedir. Mezarı onun isteği üzerine Kahire'de Mukattam dağındaki bir mağarada yer almaktadır (Çift, 2013: 73). Alâiyye Beyi'nin oğlu olan Kaygusuz Abdal'ın asıl adı Gaybî'dir. Menâkıbnâme'ye göre genç Gaybî avlanmak üzere dağa çıkar. Bir geyiği yaralar, geyik can havliyle kaçar ve Abdal Musa Sultan'ın tekkesinden içeri girer. Yaralı geyiği yakalamak için tekkeden içeri girince dervişler kendisini karşılarlar. Geleni fark eden Abdal Musa Sultan, Gaybî'yi yanına çağırır, kendisine ne aradığını sorar. O günkü adı ile *Gaybî* yani Kaygusuz Abdal, yaralı olan geyiğin kapıdan içeri girdiğini onu almak istediğini söyler. Abdal Musa nasıl bir okla vurduğunu sorduğunda, attığı oku görürse tanıyacağını söyler. Bunun üzerine Abdal Musa koltuğunun altından bir ok çıkartıp kendisine uzatır. "Aradığın bu mudur?" diye sorunca bundan çok etkilenen Kaygusuz Abdal, tacı, tahtı bırakıp dergâhta kalmaya karar verir. Burada uzun yıllar irşad olduktan sonra Mısır'da dergâh açmak, insanları eğitmek üzere mürşidi tarafından görevlendirilir (Güzel, 1983: 10). Son postnişini Ahmed Sırrı Baba olan Kaygusuz Abdal Dergâhı 1957 yılına kadar açık kalır.

Bu dergâhta hizmet eden Recep Ferdi Baba ise Ahmet Sırrı Baba'dan babalık icazeti aldıktan sonra 1952 yılında New York'ta oturan kız kardeşinin yanına giderek tekke kurmak için uygun bir mekân arayışına girer. Araştırmaları neticesinde Detroit

şehri yakınlarında Taylor denilen Arnavutların yoğunlukta olduğu bir yerleşim bölgesinde, gerekli girişimlerden sonra bir çiftlik ve büyük bir arazi satın alınıp ihtiyaç olan düzenlemeler yapıldıktan sonra bu tekke yasal olarak 15 Mayıs 1954 yılında hizmete açılmıştır (Turan-Altun,2008:103-112).

Bedri Noyan Dede Baba konuyla ilgili şu bilgileri vermektedir: *“İlk günlerde dergâhta, Recep Baba ile Ergirili Derviş Lutfi, Avlonyalı Derviş Arşi vardı. Bunlar buraya Kahire Kaygusuz Sultan Dergâhı’ndan gelmişlerdir. Sonradan Yakovalı Derviş Bayram da Amerika’ya gelerek onlara katılmıştır. Başka dervişler de vardır ki bunlar dergâhın iç işlerine bakarlar. Zeynel Tâhirî, Hüseyin Kusî, Fazıl Duro gibi.. Bu sonuncusu çiftlik işlerine bakar. Baba dahil, dergâh mensuplarının tamamı çalışırlar.”* (Noyan, 2002: 38).

1990’lı yıllarda Recep Ferdi babayı ziyarete giden Mustafa Şeref Koca, kendisine Turgut Koca halife baba erenlerin nutuklarının bulunduğu *Pir Nefes Üstad* adlı kitabını hediye etmiştir. Kitabı okuduktan sonra düşüncelerini *“devirdaim makinası gibi bir eser dönüp dönüp okunması gerek”* sözleriyle ifade etmiştir. Recep Ferdi Baba, 24 Haziran 1990 yılında Amerika’ya davet ettiği Bedri Noyan Dede Baba’dan halifelik icazeti almıştır. Recep Ferdi Baba, bütün gayretleri ile Anadolu’daki Bektaşiliğin sesi olarak Amerika’da Bektaşiliğin devamını sağlamış, 14 Eylül 1995 tarihinde Hakk’a yürümüştür ve Detroit’teki dergâhın bahçesine defnedilmiştir. Şimdi ise yaklaşık 110 yaşında olan Arşi Baba ve Derviş Eliton Pashaj hizmete devam etmektedir.

2. Kaygusuz Abdal Dergâhı’nda Hizmet Eden Babalar

Bu tekkenin son post-nişinlerden biri olan Mehmet Lütfi Baba, Arnavutluk’un Ergiri kasabasının Donavat köyünde 1265 H. (1849 M.)’de doğmuş olup asıl adı İslâm’dır. İskeçe Dergâhı’nda Hasib Baba’ya bağlanarak nasib almış, kendisine Mehmet Lutfi adı verilmiştir. Sonradan İstanbul Şahkulu Sultân Dergâhı’na giderek Mehmet Ali Hilmî Dede Baba’ya intisâb etmiş, kutsal yerleri ziyaret etmek için Irak’a gitmek amacıyla önce Hacıbektaş kasabasında Pirevi’ne gitmiştir. 1319 H. (1902 M.)’de icâzetnâme alarak Meğaravî Tekkesi’ne post-nişin olmuştur. Mehmed Lütfi Baba’nın 26 Recep 1354 H.’de (1936 M.) kendi istediği ile Aşçı Ahmet Sırrı Baba’ya yerini bıraktığını Sırrı Baba kendisi yazmaktadır. Mehmed Lütfi Baba 10 Zilhicce 1360 H. (1941 M.)’de kurban bayramı gecesi Hakk’a yürümüştür (Noyan, 2002: 230).

En son post-nişin olan Ahmed Sırrı Baba, 1895 yılında Leskovik’e bağlı Glina adındaki köyde dünyaya gelmiştir. Babasının izniyle 17 yaşında Süleyman Baba’nın olduğu dergâhta bir yıl kalmıştır. Leskovik’in işgal edilmesiyle, Yanya’ya göç etmek zorunda kalmış, kısa bir süre burada kaldıktan sonra Priştine’deki Bektaşî tekkesinin post-nişini Şaban Baba’ya hitaben yazılan mektup üzerine ondan nasip almıştır. Oradan Mısır Kahire’ye geçip Mehmet Lütfi Baba’nın hizmetinde bulunmuştur.

Mürşidinin izniyle Hacı Bektaş Veli'nin makamını ziyaret için Anadolu'ya gelmiştir. Bir süre 1922-1923 senelerinde Tarsus'taki tekkenin mürşidi Hakk'a yürüdüğü için burada irşad hizmetinde bulunmuş, Mehmed Lütfi Baba'nın çağırması üzerine Kahire'ye geri gelmiş, rahatsızlanınca doktorların tavsiyesi üzerine hava değişikliği için Arnavutluğa gitmiş ve altı ay sonra tekrar geri dönmüştür. Daha sonra Kербela ve Nefef-i Eşref'i ziyaret amacıyla yeniden yola koyulmuş, Selanik'e oradan da Katerin'e geçmiştir. Katerin Dergâhi'nin post-nişini Cafer Baba'nın Hakk'a yürümesi üzerine orada bulunan dervişler kendisine bağlanmış, yaklaşık iki yıl burada kaldıktan sonra tekrar Mısır'a dönmüştür. Ahmed Sırrı Baba, Salih Niyazi Baba'dan 1935 yılında halifelik almış, 30 Ocak 1949 yılında ise dedebaba olarak seçilmiştir (Çift, 2013: 97).

Çizelge 1'de görüleceği üzere, bu tekkede görev yapan kişilerin neredeyse tamamı Anadolu kökenlidir (Noyan, 2002: 231-232). Son üç post-nişin Arnavut babalar olarak hizmet etmiştir.

Çizelge 1. Mısır Kaygusuz Abdal Dergâhi'nda hizmet eden Babalar ve kökenleri

Baba adı	Kökeni
Nakıyb Hüseyin Baba	Aksaray
Meydancı Kasım Baba (Alâiyye) Yusuf Baba (Alâiyye)	Alanya
Hudâdâd Baba	Ankara
Halil Koç Baba	Antakya
Ali Baba	Birecik
Aşçı Mustafa Kemâl Baba Hasan Hüsnî Baba Yörük Mustafa Baba	Burdur
İsmail Baba	Bursa
Zeynelabidin Baba	Elbasan
Mest Ali Baba	Karaman
Nakıyb İbrahim Ethem Baba	Koçhisar
Aşçı Recep Baba	Konya
Sancaktar Ali Baba Nakıyb Süleyman Baba Meydancı Murat Baba	Teke
Ekrem Mustafa Baba (Kasaba)	Turgutlu
Mehmet Selim Baba	Üsküdar
Ramazan Baba Süleyman Baba	Seydişehir

Nakiyb Hasan Baba Hacı	Sofulu
Ca'fer Baba	Bağdat
Mahmut Baba	Mayadağ
Pehlivan Baba	Manastır
Salih Baba Sâdık Baba Kasım Baba	Bilinmiyor
Abbâs Baba	Mendil
Şehabeddin Baba	İstanbul
Abdullâh Baba	Kırım
Aşçı Melek Baba	Halep
Mehmet Baba Kurbancı İsmail Baba	Bosna
Haydâr Baba (Leskovik) Mehmet Lutfi Baba (Ergiri) Sırrı Baba (Glina)	Arnavutluk

Bu dergâhta hizmet eden post-nişinlerin isimleri ve hizmet ettikleri yıllar Çizelge 2'de sunulmuştur (Noyan, 2002: 228-229).

Çizelge 2. *Mısır Kaygusuz Abdal Dergahı'nda hizmet eden postnişinlerin isimleri ve hizmet ettikleri yıllar.*

Adı ya da Unvanı	Atanma Tarihi	Hakk'a Yürüme Tarihi	Post-nişinlik Tarihi
Kasabalı Kerem Mustafa Baba	848 H. (1444 M.)	855 H. (1451 M.)	7 Yıl
Meydancı Kâsım Baba	855 H. (1451 M.)	896 H. (1464 M.)	14 Yıl
Koç Halil Baba	869 H. (1464 M.)	887 H. (1482 M.)	18 Yıl
Sancaktar Ali Baba	887 H. (1482 M.)	896 H. (1490 M.)	9 Yıl
Nakiyb Hacı Süleyman Baba	896 H. (1490 M.)	909 H. (1503 M.)	13 Yıl
Mest Ali Baba	909 H. (1503 M.)	936 H. (1529 M.)	27 Yıl
Aşçı Mustafa Kemâl Baba	936 H. (1529 M.)	952 H. (1545 M.)	16 Yıl
Nakiby Hüseyin Baba	952 H. (1545 M.)	961 H. (1553 M.)	9 Yıl
Kazancı Hasan Hüsnî Baba	961 H. (1553 M.)	980 H. (1572 M.)	19 Yıl
Meydancı Hacı Yusuf Baba	980 H. (1572 M.)	1007 H. (1598 M.)	27 Yıl

Hudâdad Baba	1007 H. (1598 M.)	1016 H. (1607 M.)	9 Yıl
Meydancı Hacı Murad Baba	1016 H. (1607 M.)	1032 H. (1622 M.)	16 Yıl
Aşçı Recep Baba	1032 H. (1622 M.)	1042 H. (1632 M.)	11 Yıl
Yörük Mustafa Baba	1042 H. (1632 M.)	1064 H. (1653 M.)	22 Yıl
Es-Seyyid Câ'fer Baba	1064 H. (1653 M.)	1071 H. (1660 M.)	7 Yıl
Nakiyb İbrahim Edhem Baba	1071 H. (1660 M.)	1080 H. (1669 M.)	9 Yıl
Aşçı Ramazan Baba	1080 H. (1669 M.)	1095 H. (1683 M.)	15 Yıl
Aşçı Hacı Süleyman Baba	1095 H. (1638 M.)	1123 H. (1711 M.)	28 Yıl
Es-Seyyid Mehmet Selim Baba	1123 H. (1711 M.)	1129 H. (1716 M.)	6 Yıl
Nakiyb Hasan Baba	1129 H. (1716 M.)	1146 H. (1722 M.)	17 Yıl
Hacı Mahmud Baba	1146 H. (1733 M.)	1162 H. (1748 M.)	16 Yıl
Seyyid İsmail Baba	1162 H. (1748 M.)	1168 H. (1754 M.)	5 Yıl
Aşçı Melek Baba	1168 H. (1754 M.)	1180 H. (1766 M.)	5 Yıl
Hacı Es-Seyid Mehmet Baba	1180 H. (1766 M.)	1201 H. (1809 M.)	21 Yıl
Aşçı Kasım Baba	1201 H. (1786 M.)	1213 H. (1798 M.)	12 Yıl
Hacı Zeyne'l-Âbidîn Baba	1213 H. (1798 M.)	1224 H. (1809 M.)	11 Yıl
Pehlivan Baba	1224 H. (1809 M.)	1228 H. (1813 M.)	4 Yıl
Hacı Sâlih Baba	1228 H. (1813 M.)	1234 H. (1818 M.)	6 Yıl
Hacı Abdullâh Baba	1234 H. (1818 M.)	1239 H. (1823 M.)	5 Yıl
Kurbancı İsmail Baba	1239 H. (1823 M.)	1268 H. (1851 M.)	29 Yıl
Sâdık Baba	1268 H. (1851 M.)	1282 H. (1865 M.)	14 Yıl
Ali Baba	1282 H. (1865 M.)	1282 H. (1868 M.)	3 Yıl
Abbas Baba	1285 H. (1868 M.)	1300 H. (1881 M.)	15 Yıl
Şehâbeddîn Baba	1300 H. (1882 M.)	1303 H. (1885 M.)	4 Yıl
Haydâr Baba	1303 H. (1885 M.)	1319 H. (1901 M.)	16 Yıl
El Hac Mustafa Lütfi Baba	1319 H. (1901 M.)	1941	-
Ahmet Sırrı Baba	1332 H.(1913M.)	1963	-

3. Belge içinde göze çarpan bazı ayrıntılar

Belgedeki bilgilerden yola çıkarak dergâhta Mehmet Lütfi Baba'dan ve Ahmet Sırrı Baba'dan nasip alanların 44'ü kadındır. Ayrıca nasip ve dervişlik verilen er sayısı toplam 112'dir. İçlerinden 12'si dervişlik mertebesine yükselmiş geri kalan 100 erkek ise sadece nasip alarak yola intisap etmiştir. Bektaşilikte nasip almak, ikinci doğum, yani manevi âleme doğuş olarak kabul edildiğinden genellikle yola girenlere ikinci

bir isim verilir. Eserde asıl isimlerinin dışında yol ismi verilenler Şah İsmail, Derviş Kalender, Derviş Hızır, Derviş Şakir, Derviş Gaybi ve Derviş Melik olup diğer nasip alanların yol isimleriyle ilgili başka bir kayda rastlanmamaktadır.

İkrar verenlerden 18 kişinin muharrem ayında, 34 kişinin Nevruz, 8 kişinin Kurban Bayramı gecesi ve kalan diğerlerinin ise farklı aylarda nasip aldığı veya dervişlik törenlerinin yapıldığı görülmektedir. İlgili belgeden anlaşıldığına göre toplam olarak Mehmed Lütfi Baba'nın 64 kişiye, Ahmed Sırrı Baba'nın ise 86 kişiye mürşidlik yaptığı anlaşılmaktadır. Bazı kişilerin ise mürşid ve rehberleri belirtilmemiştir.

Ahmet Sırrı Baba Mısır'ın dışında Tarsus'ta 1 kişiye dervişlik, Arnavutluk Kolonya kasabası Aşağı Tac Köyü'nde 15 kişiye nasip vermiştir. Arnavutluk Vlora bölgesi Verpika köyünde 4 kişiye, Tac Köyü'nde ise ayrıca 2 hanıma, Katerin Dergâhı'nda 1 hanıma nasip vermiştir. Listede isimleri yazılı olan kişilerden 2'si kaptan, 1 kişi mühendis ve 1 kişi paşa olup diğerlerinin meslekleri hakkında bilgi bulunmamaktadır. Toplam 7 kişinin de Mevlevilikten Bektaşiliğe intisap ettikleri anlaşılmaktadır. 8 kişinin Türk olduğu diğerlerinin ise bir kısmının memleketleri Arnavutluk, Makedonya, Girit, Edirne, Erzurum ve Yanya olduğu kayıtlıdır. İçlerinden bazıların Ahmed Sırrı Baba'nın akrabalarından olduğu belirtilmiştir. Belgelerdeki sıra numaralarında 29 numaradan 35 atlamasından bir sayfanın eksik olduğunu ve yazının büyük ölçüde kronolojik olmaması da sonradan hatırlanan kişilerin ilave edildiğini düşündürmektedir.

Belge içerisinde belirtilen tarihler, kısmen hicri kısmen miladi olarak yazılmıştır. Dergâhlar kapandıktan sonra ise Türkiye'den nasip alanların adı kaydedilmemiştir. Ahmed Sırrı Baba'nın Mısır, Tarsus, Yunanistan, Makedonya, İstanbul ve Tire'de de meydan açarak hizmette bulunduğu tespit edilmiştir. Dahası, Mahmut Fahri Paşa'ya kendi sarayında nasip verilmesi, dervişlik ve mürşidlik hizmetini Ahmed Sırrı Baba'nın kendisinin yapmış olması ilginçtir ve genel uygulamaya uygun değildir. Nedeni ise tespit edilememiştir.

Ayrıca yaptığımız araştırmalarda, o dönemi yaşayan kişilerden aldığımız bilgilerden şu sonuca varmaktayız: Ahmed Sırrı Baba, 1950 yılında Türkiye'ye gelip iki yıl kalmıştır. Bektaşî babası kıyafetiyle dolaşması yasa gereği yasak olduğundan sokakta dolaşmaması için İstanbul Kadıköy'de şimdi itfaiyenin olduğu yerde bir çiftlik evinde kaldıktan sonra rahatsızlığı nedeniyle, Çamlıca'da bir köşkte bir süre misafir edilmiştir. Daha sonra bir süre de İzmir Tire'deki dergâhta yaşadıkten sonra, 05.10.1952 tarihinde Göztepe Şair Arşi caddesi Üç Köşkler adıyla bilinen yerde, muhabbet için kurulan bir sofrada, Bektaşî âyini açtığı suçlamasıyla 18 gün tutuklu kaldıktan sonra serbest bırakılıp yurtdışına gönderilmiştir (Milliyet Gazetesi, 05.10.1952).

Türkiye'de kaldığı zaman içinde pek çok kişiye nasip, bazı kişilere de babalık vermiştir. Babalık verdiği kişilerin isimleri şöyledir: Tireli Hasan Balım Baba, Mustafa Pektaş Baba, Mehmet Turabi Sani Ercan Baba, Salih Akdemir Baba, İstanbul Hasanpaşa'dan Hüsametdin Baba. Nasip verdiklerinden isimlerini tespit edebildiklerimiz ise şunlardır: Halim Beyko, Eşref Atar, İkbâl Atar, İsmail Söyleyen, Cemal Konur, Tosun Yeşileker, Zahide Yeşileker, Tahire Şenkal, Rakip Önkök, Hasan Zihidro, Muzaffer Zihidro, Fatma Demirkır. Ayrıca Türkiye'den Mısır'a 1962 yılında giden Kazım Varuş orada nasip almıştır.

Türkiye'de yaşayan Arnavutların sayısal olarak azınlıkta olmaları, Ahmed Sırrı Baba'nın hem Arnavut hem de mücerred olması nasip almalarını kolaylaştırmış hatta bu camiada nasip alma yönünden canlılık sağlamıştır.

4. Sonuç

Bilindiği üzere kayda geçmeyen şeyler unutulmaya mahkûmdur. Geçmişini bilmeyenlerin ise kimlik sorunları yaşamakla karşı karşıya kalmaları kaçınılmazdır. Tarihte sayısız savaşlar, yangınlar, kasıtlı olarak belgelerin ortadan kaldırılması, depremler gibi pek çok neden geçmişle olan bağlarımızı koparmaktadır. Bazen bir mektup, bir dördümlük veya bir resim dahi karanlıkta kalmış bir döneme ışık tutması açısından oldukça önemlidir ve kopuk haldeki bağları sağlamlaştırmaya vesile olmaktadır. İnancın insan yaşamının çok önemli bir parçası olduğu bilinen bir gerçektir. Kaygusuz Abdal tekkesinin son post-nişini olan Mehmed Lütfi Baba ve Ahmed Sırrı Baba'ya intisap edenlerin isim listeleri ile ilgili bu belgenin de Bektaşılık hakkında araştırma yapanlara katkı sağlayacağını ümit ederiz.

Sonnotlar

- ¹ Yanya Eyaleti, Berat Sancağı
- ² Yanya Eyaleti, Berat Sancağı
- ³ Borca; Bosna
- ⁴ İzvor, Selanik
- ⁵ Delvine, Yanya Ergiri
- ⁶ Arnavutluk, Mat bölgesinde bir köy.
- ⁷ Görice, Manastır.
- ⁸ Görice, Manastır
- ⁹ Arnavutluk'ta Bjesket, Dağlı bölgesinde
- ¹⁰ Makedonya Manastır
- ¹¹ Aşağı Tac Köyü

¹² Makedonya Manastıra bağlı Tac köyü

¹³ Barma, Arnavutluk Kolonya bölgesinde bir köy.

¹⁴ Yukarı Tac köyünden

¹⁵ Vlora bölgesinde bir köy

Kaynakça

- ÇİFT, S. (2011). *Çağdaş Mısır'da Bektâşilik İzleri: Mısırlı Bir Ressam'ın Bu Topraklardaki Son Bektâşi Şeyhi Ahmed Sırrı Baba ile İlgili Hatıraları*. T.C. Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Cilt: 20/2
- ÇİFT, S. (2013). *Ahmed Sırrı Dede Baba Ahmedîyye Risalesi ve Nefesleri*. Revak Yayınları, İstanbul.
- GÜZEL, A. (1983). *Kaygusuz Abdal'ın Mensur Eserleri*. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara. Hollanda'daki Leiden Üniversitesi Kütüphanesi Arşivi Ms. Or. 14385 numarada kayıtlı el yazması belge. Milliyet Gazetesi, 05.10.1952
- NOYAN, B. (2002). *Bütün Yönleriyle Bektâşilik ve Alevilik*. Ardiç Yayınları, Ankara Cilt: 5.
- TURAN, F.A. ve ALTUN, İ. (2008). *Hacı Bektaş Veli Geleneğinin Bir Uzantısı Olan Detrot'teki Arnavut Bektâşi Tekkesi*. Sayı 2008/45.

EK 1: El Yazma Belgenin Günümüz Harflerine Çevrilmiş Hali Aşağıdadır:

“Ene Medinetü'l-ilm ve Aliyyun Bâbuha”

Mahrûse-yi Mısır'da El Mukattam Dağı eteğinde defin-i hâk-ı ıtırnâk Kaygusuz Sultân kuddise sırrehu'l-menân Efendimiz Hazretlerinin dergâh-ı feyz-i iktinâhı postnişin-i irşâdı reşâdetlü, faziletlü, eş - Şeyh Ahmed Sırrı Baba el Glinavî hazretlerinin zamân-ı meşihatlerinde Tarikat-ı Aliyye-i Bektaşîyeden kesb-i füyûzât-i ma'nevî iden ihvân-ı tarîkin esâmisidir.

S.1

- 1- İkbâl Hanım: 15 Sefer 1320, mürşidi Lütüfî Baba, rehberi Dervîş Şerîf.
- 2- İsmâil Kapudan Demir: Giridli, 15 Oktober 1904 mürşidi Lütüfî Baba, rehberi Dervîş Süleyman.
- 3- İbrahim: Giridli Ali Efendi mahdûmu, 4 Şevval 1327 mürşidi Lütüfî Baba, rehberi Dervîş Ali.
- 4- Âdem bin Emin Tomariçeli¹: 10 Mars 1322 mürşidi Lütüfî Baba, rehberi Dervîş Mehmed ile Sırrı Baba.
- 5- Âdem Emin: Premedli², mürşidi Lütüfî Baba, rehberi Dervîş Mehmed.

6- İbrahim Ferhat: Gulmeli, 2 Şaban sene 37 mürşidi Lütîfî Baba, rehberi Dervîş Mehmed.

7- İkbâl Hanım: Giridli Hasan Bayrakî'nin haremi, 18 Muharrem 37; mürşidi Lütîfî Baba, rehberi Dervîşî Mehmed.

8- Ülfet Fâtîma Hanım; İbrahim Nâcî Bey haremi, Giridli 30 Januar[y] 1927 mürşidi Lütîfî Baba, rehberi Dervîş Edhem.

9- İbrahim Halîl: Bursalı 1345 de ikrâr aldı. Mürşidi Lütîfî Baba, rehberi Dervîş Edhem ve 1346'da Dervîş ikrârı aldı. Rehberi Sırrı Baba.

10- İkbâl Hanım: Kandiyeli. Merhûm Saffet Baba'nın kerimesi 20 Muharrem 1337 mürşidi Lütîfî Baba, rehberi Dervîş Mehmed Ergirili (Doktor Ali Râsîh'in hemşiresi).

11- Ahmed Efendi: Halîl Bektaş, 1 Ağustos 1920 mürşidi Lütîfî Baba, rehberi Sırrı Baba.

12- Üsküplü Ahmed Dede: Mevlevî dervîşânından, 1 Ağustos 1930 mürşidi Lütîfî Baba, rehberi Sırrı Baba.

13- Ahmed Rüşti Efendi, başmühendis, 28 December 1941 mürşidi Sırrı Baba, rehberi Dervîş Bayram, Yakovalı

14- Ahmed Rıfat Hayrullah Efendi: 23 Mars 1946 nevrûzun üçüncü gicesi mürşidi Ahmed Sırrı Baba, rehberi Dervîş Lütîfî Ergirili.

15- İliyya Delvine: Delvineli Hikmet Delvine Bey'in kerimesi. 20 Mars 1949 mürşidi Sırrı Baba, rehberi Dervîş Lütîfî, Ergirili.

16- İbrahim Naci Efendi: Giridli 21 Mars nevrûz gicesi 1949 dervîş ikrârı virmişdir. Rehberi Dervîş Lütîfî, mürşidi Ahmed Sırrı Dede-baba, kendilerinin lakabı Nusret-zâdedir ve ma'nevî lakabı Şâh İsmâil olmuşdur.

17- İbrahim Abdülhalîm Efendi: Girildi, İskenderiye'de muhib olmuşdur. 7 April 1949 cuma gicesi, mürşidi Ahmed Sırrı Dede-baba, rehberi Dervîş Mahmûd Gaybî'dir.

S.2

18- Penbe Hanım: Giridli Osman Efendi'nin haremi. 28 Muharrem 1304 mürşidi Lütîfî Baba, rehberi Dervîş Kâmil.

S.3

19- Cevad: Borcalı³, 4 Rebiü'l-sânî 1338 mürşidi Lütîfî Baba, rehberi Dervîş Mehmed.

20- Celil bin Yakub: İzvorlu⁴ 9 Mars 1342 mürşidi Lütfi Baba, rehberi Derviş Bilâl.

21-Cemile Tahir: Tatzanlı Kanber'in haremi. 6 November 1928 mürşidi Lütfi Baba, rehberi Derviş Edhem

22- Yüzbaşı Cemâl İzzet Bey: Mısır Türklerinden, 10 Zilhicce 1367, 12 Ekim 1948 cehârşenbe gicesi nasîb almışdır. 10 Muharrem 1368'de derviş ikrârı almışdır.

S.4

23- Haydar Fâzıl bin Rüşdü: Mısır Prenslerinden,16 Recep 1319 mürşidi merhûm Lütfi Baba, rehberi Derviş Ahmed.

24- Hacı Hâfız Mustafa: Gelibolulu, 23 Muharrem 1322 mürşidi Lütfi Baba, rehberi Derviş Selim.

25- Hasan bin Beyko Delvineli⁵, 10 Mars 1322 mürşidi Lütfi Baba, rehberi Derviş Mehmed ile Sırrı Baba.

26- Hasan bin Bekir: Burcalı, mürşidi Lütfi Baba, rehberi Derviş Mehmed.

27-Hikmet Mahmud: lakabı Hâtim. 9 Zilhicce kurban bayramı gicesi 28 December 1941 mürşidi Sırrı Baba, rehberi Derviş Bayram.

28- Hasan Efendi Ali: Ergirili, nevrûz sultan gicesi. 22 Mars 1944 mürşidi Ahmed Sırrı Baba, rehberi Derviş Bayram Yakovalı.

29- Hikmet Delvin Bey: Delvinalı. 20 Mars 1949 pazarirtesi gicesi derviş ikrârı virmişdir. Mürşidi Ahmed Sırrı Baba, rehberi Derviş Lütfi.

S.5

35- Rüstem bin Hasan: Gelibolu Mevlevî dervişlerinden 25 Rebiü'l-evvel 1330 mürşidi Lütfi Baba, rehberi Derviş Ali Ergirili.

36- Rüstem: Tepedelenli. Mürşidi Lütfi Baba, rehberi Derviş Kâmil.

37- Ragibe Hanım: Kahraman Efendi'nin haremi. 11 November 1923 mürşidi Lütfi Baba, rehberi Derviş Bilâl.

S.6

38- Zeynep Hanım: Kandiyeli Ali Ârif Efendi'nin haremi. 28 Muharrem 1326 mürşidi Lütfi Baba, rehberi Derviş Hasan.

39- Zeki bin Zifir: Curcalı⁶. 29 April 1931 mürşidi Lütfi Baba, rehberi Sırrı Baba.

40- Zeynel Abidin: Premedli. 22 Mars 1946 nevrûz gicesi, mürşidi Ahmed Sırrı Baba, rehberi Ergirili Dervîş Lütfî.

41- Zeynep Rana Hanım: Mükkerrem Efendi haremi. 22 Mars 1947 Nevruz gicesi, mürşidi Ahmed Sırrı Baba, rehberi Ergirili, Dervîş Lütfî.

S.7

42- Sâmi bin Rıf'at: Edirneli. 16 Muharrem 1320 mürşidi Lütfî Baba, rehberi Dervîş Şerîf.

43- Süleyman Sabri: Öğünlü. 16 Muharrem 1320 mürşidi Lütfî Baba, rehberi Dervîş Şerîf.

44- Şuayib bin Mehmed: Delvinalı 4 Sefer 1331 mürşidi Lütfî Baba, rehberi Dervîş Kâmil.

45-Sırrı Dede: Manastırlı. Mevlevî dervîşânından. 28 April 1931 mürşidi Lütfî Baba, rehberi Sırrı Baba.

46- Saâdet Hanım bint-i Sa'id: 28 December 1941 mürşidi Sırrı Baba, rehberi Dervîş Bayram.

47-Sipiryan Ömer: Ergirili, kurban bayramı gicesi 7.12.1943, mürşidi Ahmed Sırrı Baba, rehberi Dervîş Bayram Yakovalı.

48- Semiha Hanım: Mısırlı. Cemâl İzzet Bey'in haremi. 21 Mars nevrûz gicesi nasîb almışdır. Mürşidi Ahmed Sırrı Dede Baba, rehberi Dervîş Lütfî.

S. 8

49-Şahin bin Mehmed: Ergirili, 16 Muharrem 1320 mürşidi Lütfî Baba, rehberi Dervîş Şerîf.

50-Şuayb bin Hüseyin: Permedli. 15 Muharrem 1323 mürşidi Lütfî Baba, rehberi Dervîş Muharrem.

51- Şerafeddin Mustafa Efendi: Mevlevî Şeyh-zâde, 4 November 1946 kurban bayramının birinci günü mürşidi Ahmed Sırrı Baba, rehberi Ergirili Dervîş Lütfî.

52-Şahin Mükkerrem Efendi: Sırrı Baba'nın yeğeni, 4 November 1946 kurban bayramı birinci günü mürşidi Ahmed Sırrı Baba, rehberi Ergirili Dervîş Lütfî.

S.9

53- Sâliha Hanım: Şâkir Ağa'nın haremi. 18 Muharrem 1328 mürşidi Lütfî Baba, rehberi Dervîş Kâmil.

54- Saffet: Ergirili. Ammi-zâde Emin Hacı 1 Şubat 1322, mürşidi Lütfi Baba, rehberi Derviş Muharrem.

55- Derviş Safvet Hayreddin, 15 Kanûn-ı evvel 1936 mürşidi Lütfi Baba, rehberi Derviş Lütfi Ergirili.

S.10

56- Tâhir Kemâleddin Şâkir: Derviş Şâkir'in oğlu. 21 Mars 1949 nevrûz gicesi nasîb almıştır. Mürşidi Ahmed Sırrı Dede Baba, rehberi Derviş Lütfi.

S.11

57- Zarife Hanım: Giridli, bint-i Ali. 22 Mars 1944 nevrûz gicesi. Mürşidi Ahmed Sırrı Baba, rehberi Derviş Bayram, Yakovalı. Müsahibi oğlu Hasan ve kerimesi Fâtıma.

S.12

58- Ali Fu'âd bin Mehmed Emin Bey: İstanbullu. 28 Sefer 1325 mürşidi Lütfi Baba, rehberi Derviş Muharrem.

59- Ali Ârif: Kandiyeli, 28 Muharrem 1326 mürşidi Lütfi Baba, rehberi Derviş Hasan.

60- Ali bin Sâlih: Ergirili. 25 Rebiü'l-evvel 1330 mürşidi Lütfi Baba, rehberi Ergirili Derviş Ali.

61- Gaybî bin Şahin: Glinalı. Sırrı Baba'nın biraderi. 13 Zilhicce 1333 mürşidi Lütfi Baba, rehberi Derviş Mehmed.

62- Ali bin Halim: Göriceli⁷, mürşidi Lütfi Baba, rehberi Derviş Kâmil.

63- Ömer bin Rızâ: Mevlevî dervişânından, 9 Mars 1338 mürşidi Lütfi Baba, rehberi Derviş Bilâl

64- Ömer Hâfız: Mevlevî dervişânından. 9 Mars 1339 mürşidi Lütfi Baba, rehberi Derviş Bilâl.

65- Abdurrahman Dede: Yenipazarlı. Mevlevî dervişânından, 28 April 1931 mürşidi Lütfi Baba, rehberi Sırrı Baba.

66- Abdülvâhid bin Süleyman: Erzurumlu. 12 Mars 1927 mürşidi Lütfi Baba, rehberi Sırrı Baba.

67- Ali Âbidîn Efendi: Fellüklü, 13 Zilhicce 1359 mürşidi Sırrı Baba, rehberi Derviş Bayram.

68-Hacı Osman: Tatzanlı. 13 Zilhicce 1359 mürşidi Sırrı Baba, rehberi Derviş Bayram.

69- Abdullah Bâzara Efendi: Mısırlı. 22 Mars 1946, nevrûz gicesi mürşidi Ahmed Sırrı Baba, rehberi Derviş Lütfî.

70- Abdülhamîd İbrahim Efendi: 22 Mars 1946 nevrûz gicesi. Mürşidi Ahmed Sırrı Baba, rehberi Derviş Lütfî.

71- Abdülazîz Emin Elhâncı Efendi: 3 November 1946, kurban bayramı gicesi. Mürşidi Ahmed Sırrı Baba, rehberi Ergili Derviş Lütfî. Musâhibi Nilüfer Nef'î, 9 Receb 1366 ve 9 May 1947 de derviş ikrârı almıştır. İsmi, Derviş Vîrânî'dir. Mürşidi Sırrı Baba, rehberi Derviş Lütfî Ergirili ve tafaddal hazret fadiletten icâben bi-tevcîhi lakabi müşarün ila hadretihi zâdallahu feydan ve keremen.

72- Abdülkâdir Ca'fer Abdülkâdir: Yanya. 21 Mars 1948 nevrûz gicesi. Mürşidi Ahmed Sırrı Dede, rehberi Derviş Lütfî Ergirili. Musâhibi Abdülhalim İbrahim ve Kâzım Efendi.

S.13

73- Abdülhalim İbrahim Abdülhalim Efendi: Girildi. 21 Mars 1948 nevrûz gicesi. Mürşidi Ahmed Sırrı Dede, rehberi Derviş Lütfî Ergirili.

74- Abdullah Bâzara: 10 Zilhicce 1367 ve 13 Oktober 1948 cehârşenbe gicesi derviş ikrârı vermiştir. İsmi, Derviş Kalender.

75- Abdülkâdir Ca'fer Abdülkâdir, 20 Mars 1949 pazarirtesi gicesi derviş ikrârı vermiştir. İsmi, Derviş Hızır, mürşidi Ahmed Sırrı Baba, rehberi Derviş Lütfî.

76- Ali Hasan: Girildi. İskenderiye'den 21 Mars 1949 nevrûz gicesi nasîb almıştır. Mürşidi Ahmed Sırrı Dede, rehberi Derviş Lütfî.

77- Abdülhalim İbrahim Abdülhalim: Girildi. 22 Mars 1949 nevrûz akşamı derviş ikrârı vermiştir. Rehberi Derviş Lütfî, mürşidi Ahmed Sırrı Dede.

78-Azize İbrahim Abdülhalim: Girildi. Nevrûz 21 Mars 950 mürşidi Ahmed Sırrı Baba, rehberi Derviş Lütfî.

S.14

79- Feride Bacı: Gulemli. İbrahim Ferhad'ın haremi. 2 Şa'bân 1337 mürşidi Lütfî Baba, rehberi Derviş Mehmed.

80- Fâtıma Hanım: Musa Şahin Efendi'nin haremi. 1 May 1940 mürşidi Sırrı Baba, rehberi Derviş Bayram Yakovalı.

81- Fikret Hanım bint-i Mahmud Efendi: Nefi (Gaybî) bayram gicesi. 7.12.1943 mürşidi Ahmed Sırrı Baba, rehberi Dervîş Bayram Yakovalı.

82- Fâtıma Hanım bint-i Ali: Giridli. 22 Mars 1944, nevrûz gicesi mürşidi Baba Sırrı, rehberi Dervîş Bayram Yakovalı, Zarife binti Baka.

83- Fazilet Hanım: Abdullah Bazara Efendinin haremî. 22 Mars 1946, nevrûz gicesi mürşidi Ahmed Sırrı Baba, rehberi Dervîş Lütfî.

84- Fu'âd Abdülhamîd İbrahim: Mısır Türklerinden. Nevrûz gicesi, 22 Mars 1947 mürşidi Ahmed Sırrı Baba, rehberi Ergirili Dervîş Lütfî.

85- Fâtıma Şâkir: Kemâl Bey kızı. Nevrûz gicesi, 22 Mars 1947 mürşidi Ahmed Sırrı Baba, rehberi Dervîş Lütfî Ergirili.

86- Firdevs Hanım bint-i Hacı Mehmed Hemedânî: 10 Zilhicce 1367 ve 12 November 1948 cehârşenbe gicesi nasîb almışdır. Binbaşî Mahfûz Bey'in haremîdir. Mürşidi Sırrı Baba, rehberi Dervîş Lütfî.

87- Fikri Emin: Mısırlı. 21 Mars 1949, nevrûz gicesi nasîb almışdır. Mürşidi Ahmed Sırrı Baba Dede, rehberi Dervîş Lütfî.

88- Fâtıma Leyla Başpehlivân: Tahsin Baba'nın kerimesi ve Yılmaz Efendi'nin haremî, 21 Mars 1950 nevrûz. Mürşidi Ahmed Sırrı Dede Baba ve rehberi Dervîş Lütfî.

89- Fahri konşisi: Kosovalı. Bayram gicesi 21 September 1950 mürşidi Ahmed Sırrı Dede Baba, rehber Dervîş Lütfî.

90- Fâtıma Hüseyin: Fahri Efendi'nin haremî. Bayram gicesi 21 September 1950 mürşidi Ahmed Sırrı Dede Baba, rehberi Dervîş Lütfî.

S.15

91- Kanber: Tanzanlı. 11 November 1923 mürşidi Lütfî Baba, rehberi Dervîş Bilâl.

92- Korkmaz Hâmîd Bey, Azarbeycanlı. Nevrûz gicesi 21 Mars 1950 mürşidi Ahmed Sırrı Baba, rehberi Dervîş Lütfî.

S.16

93- Kerem Hanım: Sa'id Paşa'nın çıkarlarından. 15 Sefer 1320 mürşidi Lütfî Baba, rehberi Dervîş Şerîf.

94- Kâmil bin Tahir: Delvineli. 5 Mars 1915 mürşidi Lütfî Baba, rehberi Dervîş Mehmed.

95- Kâmil: Delvineli. Mürşidi Lütfî Baba, rehberi Ergirili Dervîş Mehmed.

96- Gülizâr Hanım: Arnavud Sagiri'nin kayınvalidesi. 13 Zilhicce 1359 mürşidi Sırrı Baba, rehberi Derviş Bayram Yakovalı.

97- Kemâl Şâkir Efendi: 21 Mars 1943 Mısır Türklerinden. Mürşidi Ahmed Sırrı Baba, rehberi Derviş Bayram Yakovalı. Nevruz gicesi derviş ikrârı aldığı tarih nevrûz gicesi 22 Mars 1947. Mürşidi Ahmed Sırrı Baba, rehberi Ergirili Derviş Lütfi (İsmi Derviş Şâkir'dir).

98- Kemâl İbrahim Efendi: Giridli min el İskenderiye. Nevruz gicesi 21 Mars 1947 mürşidi Ahmed Sırrı Baba rehberi Ergiril Derviş Lütfi.

99- Kübra Hanım bint-i Abdullah: İskenderiye'den Giridli, nevrûz gicesi 22 Mars 1947 mürşidi Ahmed Sırrı Baba, rehberi Ergirili Derviş Lütfi.

100- Gülnâz Hanım: İbrahim Nâci Bey'in hemşiresi, Nevruz gicesi. 22 Mars 1926 mürşidi Lütfi Baba, rehberi Ahmed Sırrı Baba.

101- Kazım Abdülkâdir: 21 mars 1948, nevrûz gicesi. Mürşidi Ahmed Sırrı Dede, rehberi Derviş Lütfi.

S.17

102- Uzun Mustafa: 13 Muharrem 1326 mürşidi Lütfi Baba, rehberi Derviş Kâmil.

103- Muharrem Eşref: Avlonyalı. 4 Şevvâl 1327 mürşidi Lütfi Baba, rehberi Derviş Ali.

104- Mürüvvet Hanım: Mısırlı Ârif Hilmi Efendi'nin haremi. 18 Muharrem 1328 mürşidi Lütfi Baba, rehberi Derviş Kâmil.

105- Mehmed bin Hasan: Goskovalı. 3 Şevval 1329 mürşidi Lütfi Baba, rehberi Göriceci⁸ Derviş Kâmil.

106-Muzaffer bin İzzet Ergirili Toşa-zâde, 4 Sefer 1331 mürşidi Lütfi Baba, rehberi Derviş Kâmil.

107- Mûsâ bin Şahin: Glinalı. 16 Teşrin-i evvel 1330 mürşidi Lütfi Baba, rehberi Derviş Mehmed.

108- Midhat bin Şaban: Delvineli. Mürşidi Lütfi Baba, rehberi Derviş Mehmed.

109- Mustafa bin Hüseyin: Hanyalı. 16 Muharrem 1341 mürşidi Lütfi Baba, rehberi Derviş Bilâl.

110-Mehmed bin Kabu: Avlonyalı. 9 Mars 1342 mürşidi Lütfi Baba, rehberi Derviş Bilâl.

111- Mükerrerem bin Şahin: Sırrı Baba'nın biraderi. 29 April 1931 mürşidi Lütfi Baba, rehberi Sırrı Baba.

112- Mahmûd Nef'i: Mısır Türklerinden., 22 Mars 1941 nevrûz gicesi mürşidi Sırrı Baba, rehberi Dervîş Bayram (Tarikatce nâmı Dervîş Gaybî).

113- Mahmûd Efendi Ale's-Serbeynî: Mısırlı. 22 mars 1946 nevrûz gicesi mürşidi Sırrı Baba, rehberi Dervîş Lütfi Ergirili.

114- Mustafa el Ferrâ: min Dımışk, el ehâd 26 January 1947 mürşidi Ahmed Sırrı Baba, rehberi Dervîş Lütfi Ergirili.

115- Münir Ecemen: Kaptan, Türk. El cum'a nevrûz sultan gicesi 22 Mars 1947 mürşidi Sırrı Baba, rehberi Dervîş Lütfi Ergirili ve en'amı aleyh bi lakab-ı ser teşrifâtı.

116- Mahmûd Naf'i (Dervîş Gaybî) dervîş ikrârı almışdır. Nevrûz gicesi 22 Mars 1947 mürşidi Ahmed Sırrı Baba, rehberi Dervîş Lütfi Ergirili

117- Mes'ud Ahmed Efendi Türk 9 Receb 1366 ve 29 May1947 de nasîb almışdır. Mürşidi Ahmed Sırrı Baba, rehberi Dervîş Lütfi Ergirili.

118- Mehmed Ali Efendi: Türk 9 Receb 1366 May 1947 de nasîb almışdır. Mürşidi Ahmed Sırrı Baba, rehberi Dervîş Lütfi Ergirili.

119-Şeyh Mustafa Fahreddin Efendi: Receb 1366 da ve May 1947 de taç ilbâs idilmiştir.

120-Mahmûd Naf'i (Dervîş Gaybî) 9 Receb 1366 de ve 29 Mayıs 1947 de nasîb almışdır.

S.18

121- Bektaş Mehmed Mahfûz Bey: 10 Zilhicce 1347 -12 Oktober 1947 çehârşenbe gicesi nasîb almışdır. Mürşidi Ahmed Sırrı Dede, rehberi Dervîş Lütfi Ergirili.

122- Anisa Menar bint-i Mahfûz Bey: 10 Zilhicce 1347 ve 12 Oktober 1947 çehârşenbe gicesi nasîb almışdır. Mürşidi Ahmed Sırrı Baba ve rehberi Dervîş Lütfi.

123- Mehmed Mahfûz Bey: 10 Muharrem 1367 - 11.11.1948 de dervîş ikrârı almışdır.

124- Mehmed Tebrizî Efendi: 10 Muharrem 1367 de nasîb almışdır. Mürşidi Ahmed Sırrı Baba, rehberi Dervîş Lütfi Ergirili.

125- Mahmûd Ahmed Mehmed: Mısırlı, 21 Mars nevrûz gicesi nasîb almışdır. Mürşidi Ahmed Sırrı Dede Baba, rehberi Dervîş Lütfi.

126-Mehmed Şâkir: Kemâleddin Şâkir Efendi'nin oğlu, 21 Mars nevrûz gicesi nasîb almışdır. Mürşidi Ahmed Sırrı Dede Baba, rehberi Dervîş Lütfî.

127- Maâli Mahmud Fahri Paşa, 25 Mars 1949, kendi saraylarında husûsi bir âyin-i cemde fahri dervîş ikrârı virmişdir. Rehberi ve mürşidi Ahmed Sırrı Dede Baba.

S.19

128- Nesibe Hanım: Biyeşkalı⁹ Besim Ağa'nın haremi. 3 Şevvâl 1329 mürşidi Lütfî Baba, rehberi Dervîş Kâmil.

129-Nusret bin Ali: Ergirili. 16 Teşrin-i evvel 1330 mürşidi Lütfî Baba, rehberi Dervîş Mehmed.

130- Nesimî bin İlyâs: 5 Mars 1915 mürşidi Lütfî Baba, rehberi Dervîş Mehmed.

131- Nesim: Delvinalı. Mürşidi Lütfî Baba, rehberi Ergirili Dervîş Mehmed.

132- Na'im bin Kalu: Ergirili. 13 Muharrem 1326 mürşidi Lütfî Baba, rehberi Dervîş Kâmil.

133- Nusret Ferhad Bayrakdâr: Kosovalı, kurban bayramı gicesi 7.12.1943 Mürşidi Ahmed Sırrı Baba, rehberi Dervîş Bayram Yakovalı.

134- Nilüfer Servet Hanım: Mahmud Naf'î Efendinin kerimesi. 3 November 1946 kurban bayramı gicesi. Mürşidi Ahmed Sırrı Baba, rehberi Ergirili Dervîş Lütfî musâhibi Abdülaziz Elhancı.

135- Ni'met Hanım: harem-i Abdülhalîm Efendi, Ergirili. Bâlâ-i Skenderiye, İskenderiye'de nasîb almışdır. 18 April 1949 cum'a gicesi. Mürşidi Ahmed Sırrı Dede Baba, rehberi Dervîş Mahmûd Gaybî.

S.20

136- Harun bin Tahir: Koniceli. 4 Rebiü'l-sânî 1338 mürşidi Lütfî Baba, rehberi Dervîş Mehmed.

S.21

137- Yılmaz Naf'î (Dervîş Melik): kurbân gicesi (Bayram) 7.12.1943 mürşidi Ahmed Sırrı Baba, rehberi Dervîş Bayram Yakovalı.

138- Yusuf Bekir Bimâri: Elbasan'dan. 21 Mars nevrûz gicesi nasîb almışdır. Mürşidi Ahmed Sırrı Dede Baba, rehberi Dervîş Lütfî.

S.22

1923 senesinde reşadetli Ahmed Sırrı Baba hazretleri Tarsus'da ikamet-nişin-i irşâd olduğu zaman Derviş Muharrem taç ve hırka iktisâ itmiştir.

18 Zilkade 1342 ve 19 Haziran 1924 tarihine reşadetli Ahmed Sırrı Baba Hazretleri Kolonya kazâsında¹⁰ Tâc-ı zir karyesinde¹¹ erkân-ı aliye-i Hazret Hünkâr üzere dest-i inâbet alan canların isimleri, ber-vech-i âti beyân olunur. Rehberleri Kolonya müftüsü yârân-ı tarikatden Ahmed Zihnî Efendidir.

1- Bektaş Hasan bin Ya'kûb	Tâçlı ¹²
2- Banuş bin Abdül	Tâçlı
3- Mehmed bin Ganbi	“
4- Bülbül bin Rüstem Kodraslı	Tâçlı
5- Dilber bin Kâmil	Tâçlı
6- Âbidin bin Melek	Tâçlı
7- Ya'kûb bin Celâleddin Barmaşlı ¹³	Tâçlı
8- Kâzime Hanım	Tâçlı
9- Mazriye bint-i Hüseyin	Tâçlı
10- Zeynep bint-i Halîm	“
11- Hüsniye bint-i Abdül	“
12- Koşa bint-i Kâmil	“
13- Şânîku bint-i Hüseyin	“
14- Ali bin Orhan	Koniceli
15- Feride bin Kâzım	Tâc-ı Bâlâlî ¹⁴

15 Zilhicce 1342; 1924 tarihinde Verpika¹⁵ karyesinde küşâd olunan meydan-ı Hazreti Pir'de reşadetli Ahmed Sırrı Baba Hazretlerinden etek tutan canların isimleri beyân olunur. Rehberleri Tâlib Efendidir

- 1- Baka Şemo
- 2- Mehdi bin Selâm
- 3- Aliye Rûşen
- 4- Nazîme bint-i Ali Berât

29 Muharrem 1343 tarihinde Taç karyesinde reşadettü Ahmed Sırrı Baba'dan dest-i inâbet alanların isimleri, rehberleri müftü Ahmed Zihnî Efendidir.

1- Tütî Hanım

2- Nevrûz Hanım

15 Muharrem 1345 tarihinde Katerine Dergahı'nda reşadettü Ahmed Sırrı Babadan dest-i inâbet alan Keysarakalı Rakibe Hanım bint-i Hüseyin, rehberi Der-vîş Velî'dir.

” انا مدينة العلم وعمي يابها ”

محرورسة مصرده المتظم طاغى اتكندہ
دفين خاك عطرناك قيغوسز سلطان
قدس الله سره المنان افند مزحضرتلرینہ
درکاه فیض اکتاہی پوست نشین
ارشادی رشادتلو فضیلنلو الشیخ احمد
سری بابا العینہ وی حضرتلرینک نرمان
مشیخترندہ طریقت علیہ بکناسشیہ دن
کسب فیوضات معنویہ ایدن اخوان طریقتک
اسامیسی در



Cod. 02. 14. 385 A

۱۷۸ پنبه خانج : کرمیدی عثمانه افندیته هری ۲۸ محرم ۱۲۰۴ - مرثی
لطیف بابا - رهبری درویش کامل.

۱۹ جواد : بورجهلی : ۴ ربیع الثانی ۱۲۲۸ : مرثی لطیف بابا
رهبری درویش محمد
۲۰ جلیل به بیقرب : ایزورلی : ۹ سارث ۱۲۴۲ : مرثی لطیف بابا
رهبری درویش بلول
۲۱) خ حبیله طاهر : طاتلانی قنبرک هری : ۶ مؤخیر ۱۹۲۷ . مرثی
لطیف بابا - رهبری درویش اذهم
۲۲ یوزباشی جمال عزت بیک : معبر تورکمنده : ۱۰ ذی الحجه ۱۲۶۷ و ۱۴ اکتبر ۱۹۴۸ جلا ریشم کیجیشی
لصیب المشرر
۱۰ محرم ۱۲۶۸ ده درویش اقراری المشرر

16/

27 حیدر فاضل بہ رشتی ؛ مصری فلندرنہ : ۱۶ رجب ۱۲۱۹ . مرشدی مریم
 لطنی بابا - رھبری درویش احمد

24 حاجی حافظ مصطفی : کلیدی : ۲۴ محرم ۱۲۴۴ مرشدی لطنی بابا
 رھبری درویش سلیم .

25 مسد بہ بیگو : دلونہ لی : ۱۰ مارس ۱۲۴۴ : مرشدی لطنی بابا
 رھبری درویش محمد ایله سری بابا .

26 مسد بہ بکر : بورجہ لی : : مرشدی لطنی بابا - رھبری درویش محمد

27 حکمت محمود لطنی خاں : ۹ ذی الحجہ قربانہ باہمی کیجی : ۲۱ دسامبر ۱۹۴۱
 مرشدی سری بابا - رھبری درویش باہم

28 مسد اف علی اکبر بدلی لوزر مسد بہ کیجی : ۲۲ مائ ۱۹۴۴ مرشدی
 محمد سری بابا رھبری درویش باہم یا قوہ لی

مرشدی احمد سری بابا اور رھبری درویش لطنی افق حسین زھری اولو لھا اذنتہ الی درویش لطنی
 مرشدی احمد سری بابا اور رھبری درویش لطنی فی تاریخ ۱۱ یولدی

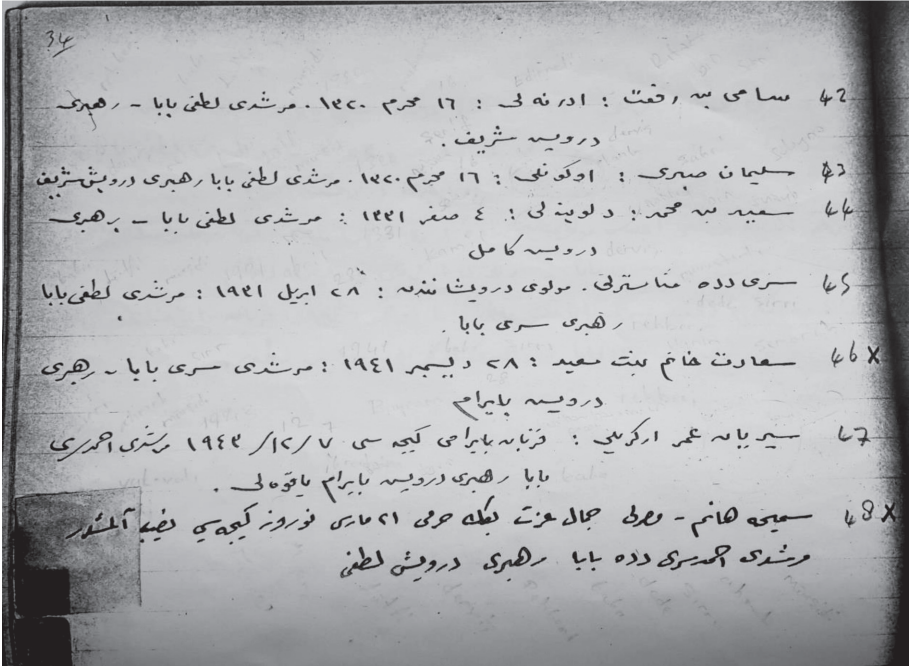
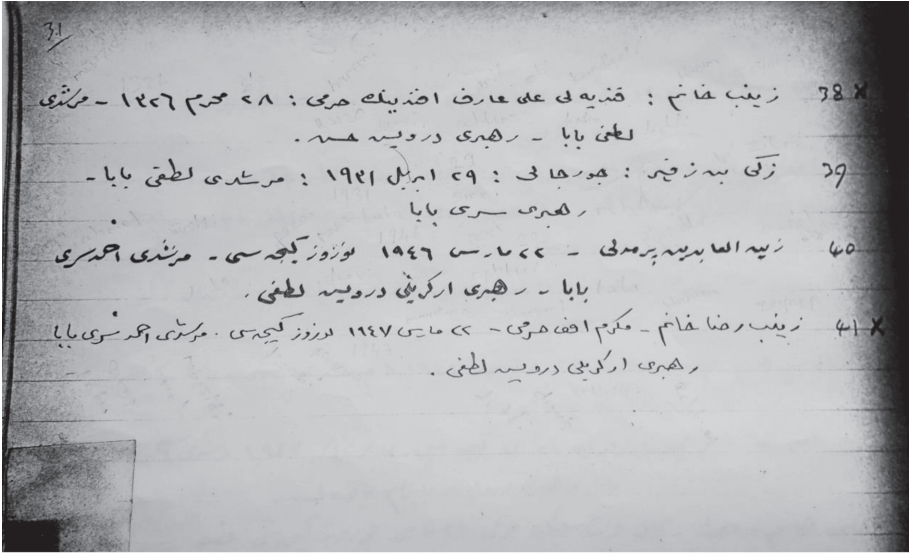
29 حکمت دلونہ لی - دلونہ لی ۲۰ مارس ۱۹۴۹ بازار اذنتہ کیجی - درویش اوزاری
 ویروشی - مرشدی احمد سری بابا رھبری درویش لطنی

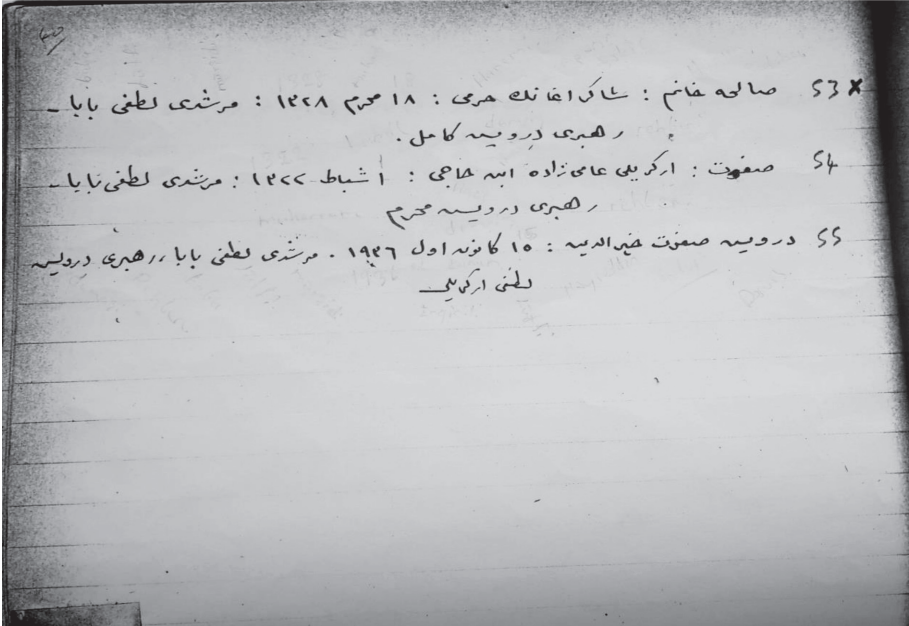
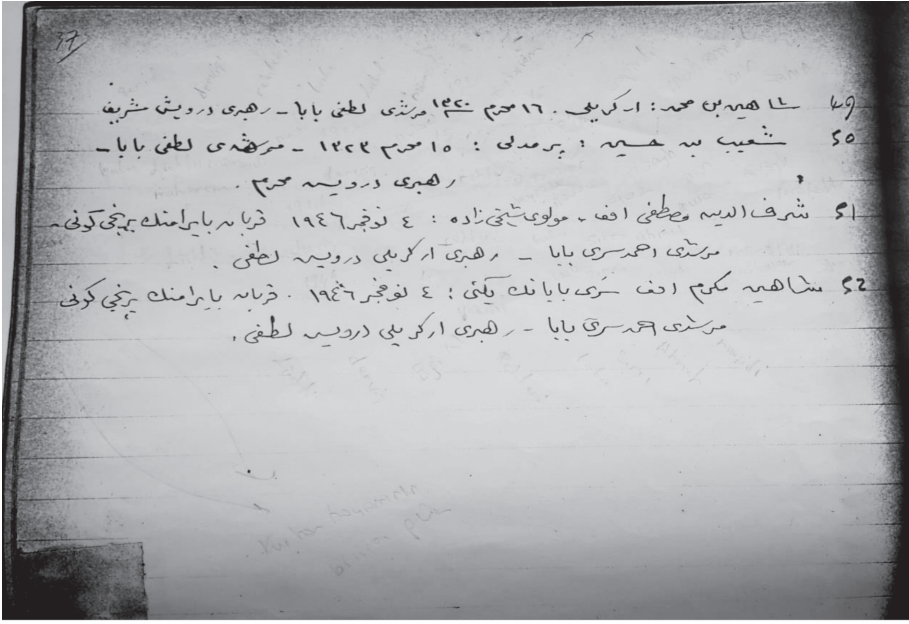
18/

35 رستم بہ مسد : کلیدی مولوی درویش ندہ : ۲۵ ربیع الاول ۱۲۴۰ مرشدی
 لطنی بابا - رھبری درویش علی ارکربی .

36 رستم : تہ دلتلی : : مرشدی لطنی بابا - رھبری درویش کامل

37 X راعبہ خاں : قدامتہ اذنتہ کیجی : ۱۱ فوجہ ۱۹۴۲ : مرشدی لطنی بابا
 رھبری درویش بلال

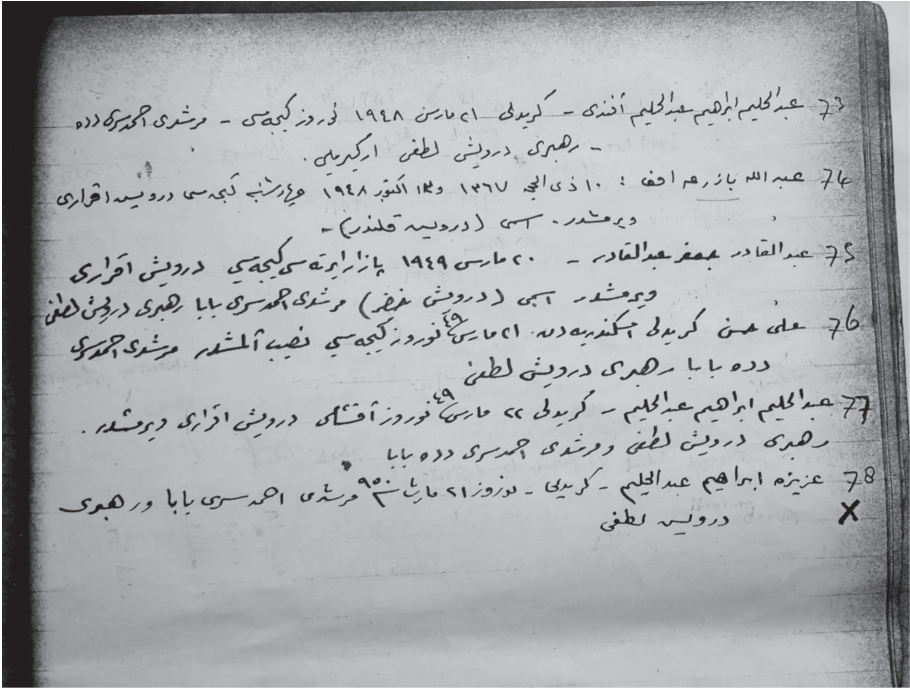




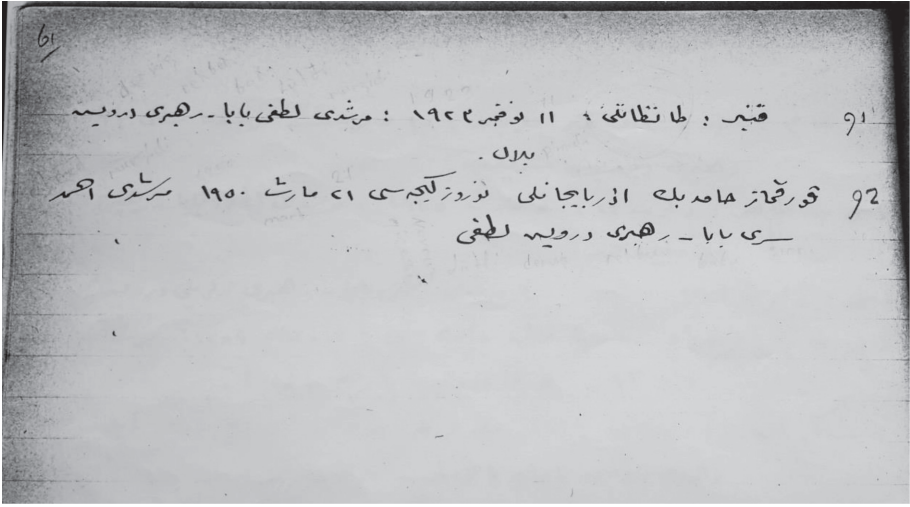
46
56 ماه كمال الدين شاکر درویش شاکر اوغلو ۱۷ مای ۱۹۲۹ نوروز کجی ضیاء المشرق
میشدی احمدی دده بابا رهبری درویش لطف

47
57 X خاریف هانم کزیدی بنت علی ۲۲ مای ۱۹۴۴ نوروز کجی میشدی
احمدی بابا رهبری درویش باباچ یاقره لی. صاحب ادعی است
دکتریم فاطمه.

58	علی قوای به محمد امین بیک : استانبول ۸۱ صفر ۱۴۵۵ مرشدی لطفی بابا - رهبری درویش محمد
59	علی عارف : قندیه کی : ۸۱ محرم ۱۴۴۶ : مرشدی لطفی بابا - رهبری درویش محمد
60	علی به صالح : ارگری : ۴۵ ربیع الاول ۱۴۴۰ : مرشدی لطفی بابا - رهبری ارگری درویش علی
61	عیسی به شاه صهی : غلینته کی : سری بابانک براری - ۱۴ ذی الحجه ۱۴۴۲ - مرشدی لطفی بابا - رهبری درویش محمد
62	علی به علی : کورمه کی : مرشدی لطفی بابا - رهبری درویش کامل
63	عمر به رضا : مولوی درویش ننده : ۹ مارش ۱۴۴۸ : مرشدی لطفی بابا - رهبری درویش بلوک
64	عمر حافظ : مولوی درویش ننده : ۹ مارش ۱۴۴۹ : مرشدی لطفی بابا - رهبری درویش بلوک
65	عبد الرحیم دده : یفی یانارلی : مولوی درویش ننده : ۸۱ اپریل ۱۹۴۱ مرشدی لطفی بابا - رهبری سری بابا
66	عبد الواهد به سلیمان ارصدوی : ۱۴ مارس ۱۹۴۷ : مرشدی لطفی بابا - رهبری سری بابا
67	علی عابدیه احمدی : فلوکل : ۱۴ ذی الحجه ۱۴۰۹ مرشدی سری بابا - رهبری درویش یایرام
68	ماحی عثمان : طاقتانلی : ۱۴ ذی الحجه ۱۴۰۹ : مرشدی سری بابا - رهبری درویش یایرام
69	عبد الله باریعه اخف - صرکی - ۴۴ مارس ۱۹۴۶ نوز کیمسی - مرشدی احمد سری بابا - رهبری درویش لطفی
70	عبد الحمید ابراهیم اخف - ۴۴ مارس ۱۹۴۶ نوز کیمسی - مرشدی احمد سری بابا - رهبری درویش لطفی
71	عبد العزیز امینة الحیجی احمدی - ۴ نوجبه ۱۹۴۶ - قیاده بایرامی کیمسی - مرشدی احمد سری بابا - رهبری ارگری درویش لطفی - صباهی نیلوفر فقیه ۹ رجب ۱۴۶۶ و ۹ مایو ۱۹۴۷ ده درویش اقراری المشرکسی درویش وریلی در مرشدی سری بابا ، رهبری درویش لطفی ارگری و تفضل حاش ونبله بابا بایرامی لقیه شاهرا ، الحاشیه زاده الله ضیضا و کرمان
72	عبد القادر محمد عبدالقادر - سه کورنسی بولایه یانسا - ۱۱ مارس ۱۹۴۸ نوز کیمسی - مرشدی احمد سری دده - رهبری درویش لطفی ارگری صباهی محمد الحلیم ابراهیم و ناظم افندک

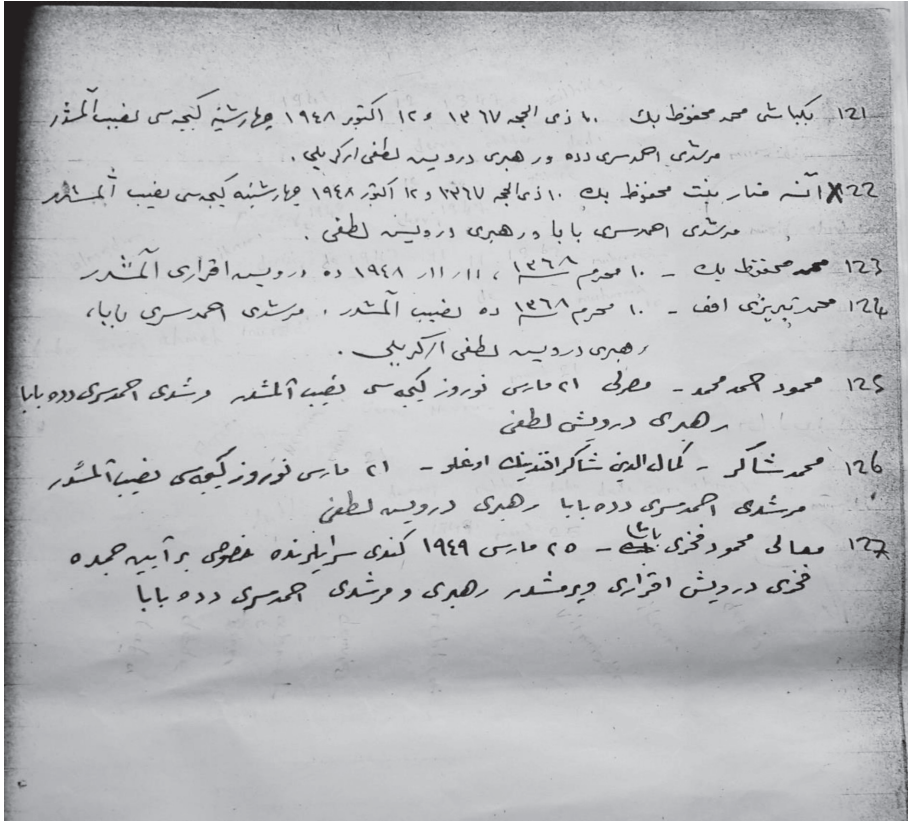


- 79 X فریدہ باجی : غولای ابراہیم فرھادک حریمی : ۷ شہار ۱۲۴۷ھ : مرشدی
لطنی بابا - رھبری درویشہ محمد .
- 80 X فاطمہ خانم : موسی شاہینہ احمدینیلہ حریمی : ۱ مایو ۱۹۴۰ : مرشدی سری
بابا - رھبری درویشہ بایرام باقرعلہ
- 81 X فخرت خانم بنت محمود اصف نقعی (غیبی) بایرام کچھی : ۱۴/۷ / ۱۹۴۴
مرشدی احمد سری بابا رھبری درویشہ بایرام باقرعلہ .
- 82 X فاطمہ خانم بنت علی کریمیک : ۲۲ مارچ ۱۹۴۴ نوزد کچھی مرشدی بابا
سری رھبری درویشہ بایرام باقرعلہ . نظریہ بابا
- 83 X صفیلت خانم - عبداللہ بازارعہ احمدینیلہ حریمی - ۲۲ مارس ۱۹۴۶ نوزد کچھی
مرشدی احمد سری بابا - رھبری درویشہ لطنی
- 84 خ فواد عبدالحمید احمد تورگرنشہ : نوزد کچھی ۲۲ مارس ۱۹۶۷ مرشدی احمد سری بابا -
رھبری ارکریبی درویشہ لطنی .
- 85 X فاطمہ شاکر : کمال بیک قری - نوزد کچھی ۲۲ مایو ۱۹۶۷ مرشدی احمد سری بابا
رھبری درویشہ لطنی ارکریبی .
- 86 X فریدوس خانم بنت حاجی محمد ہدائی : ۱۰ ذی الحجہ ۱۳۶۷ و ۱۴ اکتوبر ۱۹۴۸ ۱۹۴۸ ۱۹۴۸ ۱۹۴۸ ۱۹۴۸
بیکاشی محفوظ بیک حریمی در . مرشدی سری بابا رھبری درویشہ لطنی
- 87 خ نازی امینہ : مری ۲۱ مایو ۱۹۴۹ نوزد کچھی نصیب آلمشہ مرشدی احمد سری بابا درہ
رھبری درویشہ لطنی
- 88 X فاطمہ بی بی با شہسودان - حقیمہ بابانیک کریمہ سی و بیہماز احمدینیلہ حریمی : ۱۰ مایو
۱۹۵۰ نوزد مرشدی احمد سری درہ بابا اورھبری درویشہ لطنی
- 89 خ فخری قنسی : قوسوہ لی . بایرام کچھی ۲۱ ستمبر ۱۹۵۰ مرشدی احمد سری درہ بابا
رھبری درویشہ لطنی
- 90 X فاطمہ حمیدہ ، فخری احمدینیلہ حریمی بایرام کچھی ۲۱ ستمبر ۱۹۵۰
مرشدی احمد سری درہ بابا - رھبری درویشہ لطنی



93	X	قاسم خانم : سيد پاشا نے مير اظفر نذہ : ۱۰ صفر ۱۲۶۰ مرشدی لطیفی بابا - رهبری دروييه شريف -
94		کامل به طاهر : دلويته لی : ۵ مارش ۱۹۱۵ : مرشدی لطیفی بابا - رهبری دروييه محمد -
95		کامل : دلويته لی : : مرشدی لطیفی بابا - رهبری ارکوبی دروييه محمد
96	X	کلزار خانم : ارناؤد مغربيه قائمه والد سی : ۱۴ ذی الحجه ۱۳۵۹ : مرشدی سری بابا - رهبری دروييه بايرام يا قوده لی
97		کان شاکر احفا : ۲۱ مارس ۱۹۶۲ مر فورکلر نذہ : مرشدی احمد سری بابا - رهبری دروييه بايرام يا قوده لی . نوروز کيجه سی
		دروييه احراری الريفی تاريخ نوروز کيجه سی : ۲۰ مارس ۱۹۶۷ مرشدی احمد سری بابا - رهبری ارکوبی دروييه لطیفی - (دومی دروييه شاکر در)
98		کان ابراهيم احفا کريدي صوالکلر نذہ . نوروز کيجه سی ۲۱ مارس ۱۹۶۷ مرشدی احمد سری بابا رهبری ارکوبی دروييه لطیفی .
99	X	کبری خانم بنت عبدالله اسکندريه دمه کريدي - نوروز کيجه سی ۲۰ مارس ۱۹۶۷ مرشدی احمد سری بابا - رهبری ارکوبی دروييه لطیفی .
100	X	کلتر خانم : ابراهيم ناجی بلک هيتيه سی ۲ نوروز کيجه سی : ۲۰ مارش ۱۹۶۷ مرشدی محمد لطیفی بابا - رهبری احمد سری بابا
101		کاظم عبدالقادر : مصري ترکی - ۲۱ مارس ۱۹۶۸ نوروز کيجه سی - مرشدی احمد سری دده - رهبری درويش لطیفی

- 102 اوزوبده مصطفی : ۱۲ محرم ۱۲۴۶ - مرشدی لطفی بابا - رهبری درویش کامل -
- 103 محرم اشرف : اولونیه لی : ۴ شوال ۱۲۴۷ - مرشدی لطفی بابا - رهبری درویش علی
- 104 * مروت خان : رهبری عارف علمی افندی حریمی : ۱۸ محرم ۱۲۴۸ : مرشدی لطفی بابا - رهبری درویش کامل -
- 105 محمد بنه همه : عوفقه لی : ۲ شوال ۱۲۴۹ : مرشدی لطفی بابا - رهبری کورجه لی درویش کامل -
- 106 مظفر بنه عزت : ارکینی طوشت زاده : ۴ صفر ۱۲۴۱ : مرشدی لطفی بابا - رهبری درویش کامل -
- 107 موسی بنه شاهیه : عقیقه لی : ۱۶ قنبره اول ۱۲۴۰ : مرشدی لطفی بابا - رهبری درویش محمد -
- 108 مدحت بنه شعبان : دقینت لی : مرشدی لطفی بابا - رهبری درویش محمد
- 109 مصطفی بنه سینه : خانینه لی : ۱۶ محرم ۱۲۴۱ : مرشدی لطفی بابا - رهبری درویش بیوک -
- 110 محمد بنه قابو : اولونیه لی : ۹ مارش ۱۲۴۴ - مرشدی لطفی بابا - رهبری درویش بیوک -
- 111 مکرم بنه شاهیه : سری بابانک برادرلی : ۲۹ اپریل ۱۹۴۱ : مرشدی لطفی بابا - رهبری سری بابا -
- 112 محمود نغلی : مهر تورکلر بنده : ۲۴ مارش ۱۹۴۱ فوروز کجسی : مرشدی سری بابا - رهبری درویش بیایرام (طریقته نامی درویش عینی)
- 113 محمود افندی علی الشریعی - مرشد - ۲۴ مارس ۱۹۴۶ فوروز کجسی - مرشدی سری بابا - رهبری درویش لطفی ارکینی
- 114 مصطفی القرا بنه زمشور - الؤهد ۲۶ نیسایر ۱۹۴۷ - مرشدی احمد سری بابا - رهبری درویش لطفی ارکینی -
- 115 منیر اجمعه قطانه تورک - الجمعه فوروز کجسی - ۲۴ مارش ۱۹۴۷ - مرشدی سری بابا - رهبری درویش لطفی ارکینی - دانغ علییه بیته شریعی
- 116 محمود نغلی (درویش عینی) درویش اقراری اکثر - فوروز کجسی ۲۴ مایس ۱۹۴۷ مرشدی احمد سری بابا - رهبری درویش لطفی ارکینی
- 117 سعید احمد افند (تورک) ۹ رجب ۱۲۶۶ و ۲۹ مایس ۱۹۴۷ ده نصیب اکثر مرشدی احمد سری بابا - رهبری درویش لطفی ارکینی
- 118 شیخ مصطفی افند (تورک) ۹ رجب ۱۲۶۶ و ۲۹ مایس ۱۹۴۷ ده نصیب اکثر مرشدی احمد سری بابا - رهبری درویش لطفی ارکینی -
- 119 شیخ مصطفی فخر الدینه (افند) ۹ رجب ۱۲۶۶ ده مایس ۱۹۴۷ ده نایج الباسا اید اکثر -
- 120 محمود نغلی (درویش عینی) ۹ رجب ۱۲۶۶ ده مایس ۱۹۴۷ ده نغیب او اکثر -

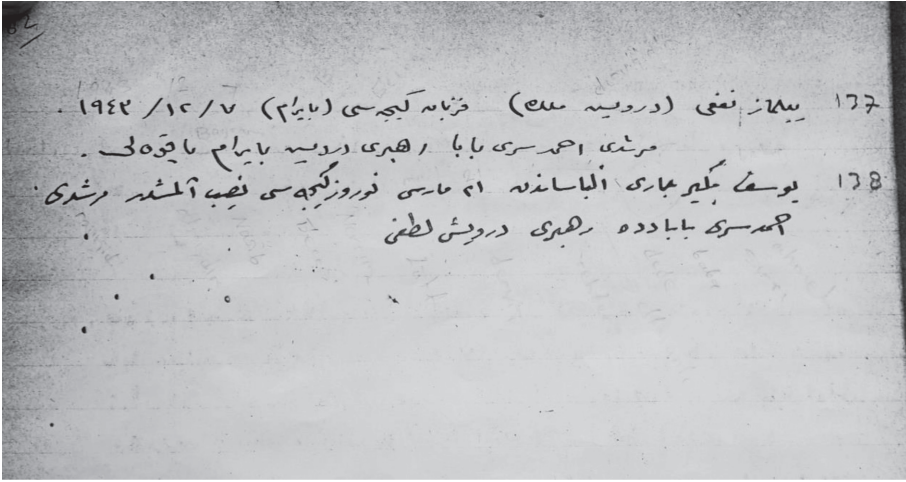


73

128	X	نسیبہ خانم : بیڈنگانی بیچم اغانک ہری : ۲ خال ۱۲۴۹ - مرشدی لطنی بابا - رھبری درویشہ کامل .
129		حضرت بہ عی : ارکوبی : ۱۶ تشریح اول ۱۲۲۰ : مرشدی لطنی بابا - رھبری درویشہ محمد
130		نسیبہ الیاس : ۵ مارش ۱۹۱۵ : مرشدی لطنی بابا - رھبری درویشہ محمد
131		نسیبہ : دولیندی : مرشدی لطنی بابا رھبری ارکوبی درویشہ محمد .
132		نسیبہ بہ قالو : ارکوبی : ۱۴ محرم ۱۲۴۶ : مرشدی لطنی بابا - رھبری درویشہ کامل .
133	X	حضرت فرھاد بایراقدار : قوموہلی : قرابہ بایرام کچھی ۱۴۷۷ / ۱۴۷۸
		مرشدی احمد سری بابا رھبری درویشہ بایرام یا قوہلی
134	X	نیلوش شروٹ / محمد نیقی احمد نیک کچھی : ۲ نومبر ۱۹۴۶ قرابہ بایرام کچھی : مرشدی احمد سری بابا - رھبری ارکوبی درویشہ لطنی رضا علی عبدالعزیز الہنجی
135	X	مفت خانم عرم عبدالحلیم افندہ الکریدی بالا سکندریہ . سکندریہ وہ نصیبہ المنذر . ۱۷ اپریل ۱۹۴۹ جیمہ کچھی ، مرشدی احمد سری دہ بابا - رھبری درویشہ محمود غیبی .

76

136		ھاروہ بہ طاھرہ : قونجلی : ۴ ربیع الثانی ۱۲۴۱ : مرشدی لطنی بابا - رھبری درویشہ محمد .
-----	--	--



۶

۱۹۴۴ سنه رشاد تلو احمد سري بابا حضرتي طهر سوره
 اقامت نشيه ارشاد اولديني زمان در وييه محرم تاج و هرفه
 آكتا ايتمشدر .

۱۷ ذى القعدة ۱۳۴۴ و ۱۹ ميزان ۱۹۴۴ تاريخنه رشاد تلو احمد سري
 بابا حضرتي قولوبه قضا سنه تاج قريه سنه ارطان عليه حضرت
 خنار اوزره دست انابت اولمه جا ندرك اسلمى بى و بى آق بيابه اولوز
 رهبرلى قولوبه منقبي بارانه طهر بيته احمد ذهن اهنى در :

۱	بكتا سه به يعقوب تاجلى	۴	بايزمه به عبدول تاجلى
۲	محمد به عوف	۵	بيل به ستم قورالى
۳	دلير به كامل	۶	عابريه به ملك تاجلى
۴	يعقوب به جلال اليريه بار ماشلى	۷	كاظمه خانم
۵	مرضيه بنت حيمه	۸	زينب بنت حيمه
۶	حسينه بنت عبدول	۹	قوشه بنت كامل
۷	شانيقو بنت حيمه	۱۰	عابه اورقان كوچمى
۸	زيد به كاظم تاج بالاك	۱۱	

۱۵ ذى القعدة ۱۳۴۴ : ۱۹۴۴ تاريخنه ور بيته قريه سنه كساد اولنايه
 ميدانه حضرت بيرده رشاد تلو احمد سري بابا حضرت ندرينه اتك طر تان جا ندرك
 اسلمى بيابه اولوز . رهبرلى طالب اهنى در :

۱	باقه شمو	۴	مهدى به سلام
۲	عليه روشه	۵	نظمه بنت عم برات

۲۹ محرم ۱۳۴۴ تاريخنه تاج قريه سنه رشاد تلو احمد سري بابا در
 دست انابت اولوزك اسلمى : رهبرلى منق احمد ذهن اهنى در :

۱۱ طلوعه خانم (۴) نوزوزه خانم

۱۵ محرم ۱۳۴۵ تاريخنه قريه در كاهنده رشاد تلو احمد سري بابا در
 دست انابت اولزه كياراقالى راكمه خانم بنت حيمه . رهبرى در وييه
 ولى در .

HACI BEKTAŞ VELİ'NİN FATİHA TEFSİRİNİN BİLİNMEYEN BİR NÜSHASI

Yaşar ŞİMŞEK*

Öz

Dinî-tasavvufî Türk edebiyatı Hoca Ahmed Yesevi ile Türkistan'da Türklerin İslamiyet'i benimsemelerini müteakiben 12. asırda başlamış, aynı coğrafyada büyüyüp gelişerek Kaşgar'dan Anadolu'ya kadar geniş bir sahada Türk dinî mefkûresini şekillendirip Yunus Emre ve Mevlana ile Anadolu'da kurulmaya başlayan dinî ve içtimaî hayatı derinden etkilemiştir. Türkistan coğrafyasındaki Yesevilik hareketinden etkilenerek Anadolu'da büyük etkiler bırakmış, düşünceleri ve bıraktığı manevî miras bugüne ulaşmış mutasavvıflardan biri de Hacı Bektaş Veli'dir. Hünkâr'ın Makâlât, Şathiye, Hacı Bektaş'ın Nasihatleri, Besmele Tefsiri, Hadis-i Erbain Şerhi, Makâlât-ı Gaybiyye ve Kelimât-ı Ayniyye adlı eserlerinin dışında bir de Fatihâ Tefsiri bulunmaktadır. Bu tefsire ilk defa Hüseyin Özcan tarafından İngiltere'de rastlanmış, araştırmacı eseri Süleymaniye Kütüphanesi'nde bulunduğu diğer nüsha ile karşılaştırmalı olarak yayımlanmıştır. Biz bu makalede, eserin İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı'nda bulduğumuz nüshası üzerinde duracak, nüshanın diğer iki nüsha ile farklarını ve benzerliklerini göstermeye çalışacağız. Nüsha, daha önce yayınlanan nüshalardaki birtakım eksik noktaları tamamlamakta, bu nüshanın yayını ile Hacı Bektaş Veli'nin Fatihâ Tefsiri metni tam olarak ortaya çıkmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Hacı Bektaş Veli, tefsir, Fatihâ tefsiri

AN UNKNOWN PRINT OF THE TAFSIR OF FATIHA BY HADJI BEKTASH VELI

Abstract

Religious-Mystical Turkish Literature begins with the adoption of Islam under the leadership of Hodja Ahmad Yassawi in Turkestan in the 12th century, develops in the same geography extending from Kashgar to Anatolia, shapes Turkish religious aims and the religious and social lives established in Anatolia and deeply affects Yunus Emre and Mevlana. It has a great impact on Anatolia by being impressed by the movement of Yassawiyya in Turkestan geography, and Hadji Bektash Veli is one of the mystics whose thoughts and spiritual heritages have reached today. He has the Tafsir of Fatihâ apart from his other works such as Makâlât, Shathiyye, Advice of Hadji Bektash, Besmele Tafsir, Commentary of Forty Hadiths, Makâlât-ı Gaybiyye and Kelimât-ı Ayniyye. Hüseyin Özcan first encountered this tafsir in England, and published the work by comparing it with another print found in Sulaimaniya Library. In this article, we will focus on the print that we have found in Istanbul Metropolitan Municipality Atatürk Library and try to demonstrate the similarities and differences between

* Arş. Gör., Kırıkkale Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Kırıkkale/Türkiye, ysimsek55@gmail.com
DOI: 10.12973/hbvd.77.188

these two prints. The print completes the missing point in the previous one, and the Tafsir of Fatiha by Hadji Bektash Veli comes out with the help of this print in an exact way.

Keywords: Hadji Bektash Veli, tafsir, tafsir of Fatiha

Giriş

Dinî-tasavvufî Türk edebiyatı Hoca Ahmed Yesevi ile Türkistan'da Türklerin İslamiyet'i benimsemelerini müteakiben 12. asırda başlamış, aynı coğrafyada büyü-yüp gelişerek Kaşgar'dan Anadolu'ya kadar geniş bir sahada Türk dinî mefkûresini şekillendirip, Yunus Emre ve Mevlana ile Anadolu'da kurulmaya başlayan dinî ve içtimai hayatı derinden etkilemiştir. Türkistan coğrafyasındaki Yesevilik hareketinden etkilenerek Anadolu'da büyük etkiler bırakmış, düşünceleri ve bıraktığı manevî miras bugüne ulaşmış mutasavvıflardan biri de Hacı Bektaş Veli'dir.

Asıl adı Bektaş olan Hacı Bektaş Veli'nin babasının adı Velâyetnâme'de Musayü's-Sanî oğlu İbrahim-i Sanî olarak geçmektedir. Kaynaklarda kendisinin Horasanlı olduğu, Horasan havalisinden Anadolu'ya 13. yüzyılda geldiği bildirilmektedir. Doğum tarihi olarak ise kesin bir bilgiye rastlamamaktayız. Hacı Bektaş Veli'nin Anadolu'ya gelişi Velâyetnâme'de şeyhi olan Ahmed Yesevi'nin onu Anadolu'ya göndermesi ile açıklanmaktadır (*bk.* Duran 2007: 28). Ancak Hacı Bektaş Veli gibi hayatı hakkında yeterince bilgi sahibi olmadığımız Ahmed Yesevi'nin doğumunun daha erken bir dönemle tarihlen-dirilmesi Velâyetnâme'de geçen bilginin hatalı olduğunu göstermektedir. Bu bilgiyi A. Güzel, *Hacı Bektaş Veli, Ahmed Yesevi'nin halifesi olan Lokman Perende'nin talebesidir* şeklinde düzeltmektedir (Güzel 1994: 15). Velâyetnâme'de Hacı Bektaş Veli'nin yolculuğuna başladıktan sonra, Horasan'dan Mekke, Medine, Necef, Kudüs, Halep'e ve Elbistan'a gittiği ve daha sonra Anadolu'da Sulucakarahöyük'e geldiği belirtilir (Duran, 2007). Hacı Bektaş Veli'nin hayatı hakkında doğum tarihinden ölüm tarihine, soy kütüğünden Yeniçeri Ocağı ile ilişkilerine kadar bilim âleminde pek çok tartışma yapılmıştır. Bu tartışmaların çıkış noktası Hacı Bektaş Veli hakkında kaynaklarda yeterince bilgi bulunmaması, bulunan bilgilerin ise tartışmaya açık ya da başka bilgiler ile çelişkili olmasındandır. Burada konumuz gereği bu tartışmalara değinilmeyecek, Hünkâr'ın eserleri hakkında çok kısa bir bilgi verildikten sonra asıl konumuz olan Hacı Bektaş Veli'nin Fatiha Tefsirine geçilecektir.

Hacı Bektaş Veli hakkında araştırma yapan uzmanlar Makâlât, Şathiye, Hacı Bektaş'ın Nasihatleri, Besmele Tefsiri, Hadis-i Erbaın Şerhi, Makâlât-ı Gaybiyye ve Kelimât-ı Ayniyye adlı eserlerin ona aitliği konusunda yaygın bir kanaate sahiptir (Özcan, 2008: 39). Ahmed Yesevi, Yunus Emre, Mevlana *vd.* gibi dinî-tasavvufî Türk edebiyatının öncülerinden olan Hacı Bektaş Veli'nin eserleri Arapça, Farsça ve Türkçedir. Dönemin siyasi, idarî, sosyolojik ahvali Türkçe yanında Arapça ve Fars-

çanın kullanılma zaruretini beraberinde getirmiş olsa da Hünkâr'ın Türkçe eserleri sade, anlaşılır ve metaforik bir üslupla kaleme alınmıştır. Bu eserlerin bizzat Hacı Bektaş Veli'nin elinden mi çıktığı yoksa müritleri tarafından daha sonra mı yazıldığı konusunda net bir fikre varmak zordur. Hacı Bektaş Veli'ye atfedilen eserler arasında konu, konunun işleniş tarzı, eserlerde benzer cümle ve ibarelere rastlanması, eserlerin muhtemel bir ana kaynağa dayanabileceği fikrini doğurmaktadır.

1. Hacı Bektaş Veli'nin Fatıha Tefsiri

Hacı Bektaş Veli'ye atfedilen Fatıha Tefsirinden ilk defa Baha Said'in Türk Yurdu'nda yayınlanan makalesinde bahsedilmiştir. Baha Said'in makalesinde verdiği bilgiye göre tefsirin bir nüshası Tire'de muhafaza edilmekte imiş. Bu bilgiden hareketle Esat Coşan ve Bedri Noyan bahsi geçen tefsiri yerinde aramış, fakat herhangi bir izine rastlayamamışlardır. Hüseyin Özcan ise, İngiltere'de British Museum Library'de eserin bir nüshasına rastlamış, daha sonra bu nüshayı Süleymaniye Kütüphanesi'nde bulduğu nüsha ile karşılaştırmalı olarak *Hacı Bektaş Veli'nin Fatıha Tefsiri* (Özcan, 2008) adıyla yayımlanmıştır. Çalışma, Özcan tarafından *Hünkâr'ın Fatıha Tefsiri* adıyla bir kitap olarak da yayımlanmıştır (Özcan, 2012). Fatıha Tefsirinin bulunduğu yazmada eserin başında *Sultân el-Hacı Bektâşu'l-Horasânî rahmetullâhi aleyh ol dîn çerağı imân nûrınun bağı erenlerün turağı şöyle beyan kıılır kim* ifadeleri yer almaktadır. Bu bilgi ve tefsirin Besmele Tefsiri ile benzerlikler göstermesi eserin Hacı Bektaş Veli'ye ait olduğunu göstermektedir (Özcan, 2008).

2. Nüshanın Tavsifi

Bizim tanıtacağımız nüsha İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı'nda Bel_Yz_K.00905/01 demirbaş numarası, 297.21297.21 1 yer numarası ile fıkıh risalelerinin bir araya toplandığı bir ciltte, *Hazâ Tefsîr-i Fâtihatü'l-Kitâb* adıyla kayıtlıdır. Tefsir, 1b-9a varakları arasında, 13 satır nesih yazı ile siyah, yeşil ve sarı mürekkep kullanılarak kaleme alınmıştır. Cilt ölçüleri 200*140, yazı ölçüleri 195*80'dir.

Tefsir peygambere naat bölümü ile başlamaktadır. Naat bölümünden hemen sonra Hz. Peygamber'in miraca çağırılması ve burada gördükleri anlatılmaktadır. Tefsire göre Hz. Peygamber 4. kat göğe erdiğinde bir ses duyar. Sesin kaynağını Cebraîl'den sorar. Cebraîl, peygambere, Âdem peygamber yaratılmadan önce Tanrı'nın bir kuyu yarattığını bu kuyuya o zaman düşmeye başlayan taşın kuyunun dibine peygamberin gelişine mukabil ulaştığını söylemektedir. Tefsirde bu kısa hikâye dışında miraç hadisesi üzerinde durulmamaktadır. Bu hikâyeden hemen sonra tefsirin ana bölümü gelmektedir. Tefsirde Fatıha suresinde geçen kelimelere verilen anlamlar şöyledir:

Sözcük	Atatürk Nüshası
e' ūzū bi'llahi	şığındum tañrıya
mine'ş-şeytāni'r-racīm	ol sürilmiş şeytāndan daħı divlerden
bi-smi-llāhi	başladum tañrı adıyla
er-raħmani	mihri bāndur
er-raħīm	esirgeyici ve bağışlayıcıdur
el-ħamdülillāhi	şükr tañrıyadır
rabbi'l-ālemīne	ol ki ālemleri yaratdı
er-raħmani'r-raħīm	raħmet kııl daħı bağışla
mālik-i yevmi'd-dīn	ol cezā iħsān güninde kādī olasıñ
ıyyāke na' būdū	saña tıparuz
ıyyāke nesta' īn	senden yardım dilerüz
iħdinā'ş-şırāta'l-mustaķīm	gönderivir bizi ol tığrı yola
şırāta'l-lezīne	ol kişilerüñ yolına ki
en' amte' aleyhim	ni' metiñü bularuñ üzerine arturduñ
ğayri'l-mağdüb-i' aleyhim	kılmağıl bizi ol hışma dutulmuş kişilerden
velā'd-dāllīn	kılma bizi azğunlardan

3. Tefsirin Kaynakları

Tefsirin ana bölümü 3a vırağının 8. satırı ile 4a vırağının 2. satırı arasında kalmaktadır. Bu satırdan sonra eserde 3 tane hikâyeye yer verilmektedir. 3. hikâyede Enes ibn-i Mālik'in hadis eserine atıf vardır. Eserin son bölümünde Kur'an'da geçen kelimelerde harf, harflerin sayısı ve sıralamasından hareketle birtakım çıkarımlarda bulunulmaktadır: *el-ħamd beş ħarfdür namāz daħı beş vahtdür her kim bu beş vaht namāz içinde bu beş ħarfı oğusa namāzda taķşirlik oldıysa ol beş ħarf ħürmetine Tañrı te'ālā bağışlaya Allah üç ħarfdür üçi bişe ħatsa sekiz olur uçmağ daħı sekizdür ve her kim bu sekiz ħarfı oğusa ħağ tebāreke ve te'ālā ol sekiz ħarf ħürmetine sekiz cennet aña vire rabbe'l-ālemīn on ħarfdür onı sekize ħatsa on sekiz olur ħağ te'ālā on sekiz biñ ālem yaratdı [...] sekiz ħarfı oğusa ħağ te'ālā on sekiz biñ ālem ħalkıçün şevāb vire er-raħmani'r-raħīm on iki ħarfdür on sekize ħatsa otuz olur şırāt köprüsi otuz biñ yıllık yoldur her kim bu otuz ħarfı oğusa şırātı yıldır[ım] gibi geçe mālīk-i yevmi'd-dīn on iki ħarfdür otuza ħatsa kırık iki olur her kim bu kırık iki ħarfı oğusa kırık iki biñ yıl tāt kılmağça şevāb vire. Bu durum tefsirin Hurufi kaynaklarından beslendiğini göstermektedir. Tefsirde bu kaynaklardan*

yararlanılmış olursa da *Kur'an'ı Kur'an ile açıklama* şeklinde bir yöntem de başvurulmuştur. Yani anlatılan bir hikâyeye delil, yine Kur'an'dan bir sure veya ayet ile gösterilmektedir. Mesela, tefsirde Hz. Peygamber'in miraç hadisesi anlatılırken Hz. Peygamber ve Cebrail arasında geçen “kuyu” hadisesinde böyle bir kuyunun varlığı Meryem suresinin 59. ayeti kanıt gösterilerek verilmektedir: *cebrā'il eytdi Tañrı te'ālā kelām u qadīm içinde ol kuyunuñ vaşfin eytdi qavlehu te'ālā fesevfe yelqavne gayyan didi*. Özellikle ilk tefsirlerde karşımıza çıkan nüzul sebebi açıklamaları bu tefsirde de varken sünnete ve sahabe sözlerine istinatların olmaması bir eksiklik olarak göze çarpmaktadır. Buna göre tefsirin kaynaklarını Kur'an-ı Kerim, Malikî hadisler ve Hurufî kaynaklar olarak sayabiliriz. Tefsir, bu özelliklerinden dolayı ne tam bir rivayet tefsiri ne de tam bir dirayet tefsiridir.

4. Nüshanın Önemi ve Diğer Nüshalardan Farkları

Üç nüsha da Eski Anadolu Türkçesinin özelliklerini göstermektedir. Ancak eserlerin istinsahı çok geç bir dönemde de yapılmış olabilir. Atatürk Kitaplığı nüshasında aynı cilt içinde aynı kâğıda aynı yazı ile yazılmış *Hazā Kitāb-ı Risāle-i Hamd* adlı risalenin 10b varağında şöyle bir ifade geçmektedir: ... *i'tikād bābında ve ibādet bābında lisān-ı türki üzre nice risāle te'lif olunmuşdur huşuşa Birgivi Muhammed Efendi rahmetu 'aleyhi...* Görüldüğü üzere risalede Birgivi Muhammed Efendi'nin adı geçmektedir. Birgivi, 16. yüzyılda dünyaya geldiğine göre Atatürk Kitaplığı nüshası 16. yüzyıldan önce kopyalanmış olamaz. Yani eserlerin Eski Anadolu Türkçesinin özelliklerini göstermesi istinsahın erken bir dönemde yapıldığını göstermez. Atatürk Kitaplığı nüshası 16. yüzyıldan sonra istinsah edilmiş olsa da diğer iki nüshaya göre daha arkaik özellikler barındırmaktadır. Nüshada Türkçe kelime sayısı diğer iki nüshaya göre fazladır. Özellikle naat bölümünün British Museum Library (=BML) nüshasına göre daha kısa ve seçilen kelimelerin Türkçe olması dikkat çekicidir. Atatürk Kitaplığı nüshasında *muhammed-i muştāfā šalātu'r-raḥman-i 'aleyhi şeker ağzından incü dışından ipar sözünden* şeklinde geçen cümlede *şeker ağzı*, diğer nüshalarda *lafz-ı gevher-bār* ile karşılanmış, *incü dış* ve *ipar söz* eksik bırakılmıştır. Burada *ipar* şeklinde yazılan sözcük, DLT'de *ipar ~ yıpar* şeklinde “misk” anlamında kayıtlıdır (DLT 972). Atatürk Kitaplığı nüshasında geçen arkaik kelimelerden biri de *geleci* sözcüğüdür. Sözcük, 4a varağının 3-4-5. satırlarında şu şekilde geçmektedir: *bölükile bir fātiha oğumağıla hālīkile nice geleci kılırsın bir dünyā begiyle geleci itseñ sevinürsin imdi ol pādīşāhlar pādīşāhiyla geleci kılıcaq nite tã'ate had olma-yasın*. “Konuşmak, sohbet etmek” anlamına gelen sözcük Türk dili tarihinin en eski kelimelerinden biridir. Sözcük, ilk defa Tabgaç Hanedanlığı tarihi olan Wei Şu'da *k'ih-wan-çen < *k'iet-mi^wan-çin* şeklinde transkripsiyonlanan,

Moğolcada *kelemürçi* “çevirmen” anlamına gelen, DLT’de “konuşma ve söz” anlamıyla da kayıtlı (DLT 701) olan sözcüğün Oğuz Türkçesindeki biçimidir. Bugün ise Çuvaş Türkçesinde *kala-* biçiminde yaşamaktadır (bk. Tekin, 1993: 30-31). Sözcüğün kullanım alanı Eski Anadolu Türkçesinden sonra zayıflamıştır. Atatürk Kitaplığı nüshasındaki *geleci kıl-*, ve *geleci it-* diğer iki nüshada hep Arapça + Türkçe *kelimât it-* ile karşılanmıştır. Diğer iki nüshada Arapça/Farsça ile karşılanan sözcükler Atatürk Kitaplığı Nüshasında çoğunlukla Türkçe bir sözcükle karşılanmaktadır: *āvāz - ün*; *cehennem - tamu*; *īmān getürmek - tañrı(yı) birle-*; *afv eyle- - bağışla-*; *hağ - tañrı vb.* gibi.

Atatürk Kitaplığı Nüshasının diğer iki nüshadan önemli bir farkı da diğer iki nüshada unutilan, eksik bırakılan ya da atlanan bazı sözcük ve cümlelerin bu nüshada tam olmasıdır. Mesela, diğer iki nüshada ... *ol vaqt dañı Ādem peygāber yaradılmadı idi dibine dañı şimdi irdi* şeklinde geçen cümlede *yaradılmadı idi* den sonra *ol vaqtden berü aşığa giderdi* eksik bırakılmıştır. Atatürk Kitaplığı Nüshasından hareketle cümlenin şöyle olduğu anlaşılmaktadır: *ol vaqt dañı Ādem peygāber yaradılmadı idi ol vaqtden berü aşığa giderdi uş şimdi aşığa dibine irdi*. Bunun gibi 43 örnek tespit ettik, fakat Atatürk Kitaplığı Nüshasının diğer iki nüsha ile karşılaştırmalı metnini verdiğimiz için bunları yeniden zikretmeyeceğiz. Bu nüsha, diğer iki nüshanın eksiklerini tamamlasa da 5a varağından 5b varağına geçilirken 1 veya 2 sayfası eksik bırakılmış ya da daha sonra ciltten koparılmıştır. İkinci ihtimal daha kuvvetlidir, çünkü nüsha kenarlarında çoban vardır ve bu çoban 5a varağından sonra gelen varakla uyuşmamaktadır.

Nüshada Hz. Peygamber ve Cebrail arasında geçtiği rivayet edilen “kuyu hadisesi”nde de diğer iki nüshadan birtakım farklar vardır. Atatürk Kitaplığı Nüshasında ilgili yer *Tañrı te‘ālā tamu içinde bir kuyu yaradı adı ğayyādur buyurdi ol kuyuyu biñ yıl kızdurdılar kızıl oldu ve biñ yıl dañı kızdurdılar ak oldu ve biñ yıl dañı kızdurdılar kapkara oldu ol qaralıkda kaldı* şeklinde iken diğer iki nüshada ... *Hağ sübhānehū ve te‘ālā cehennemde bir kuyu yaradı aña ğayyā diyü ad virdi buyurdi ol kuyuyu biñ yıl kızdurdılar kapkara oldu biñ yıl dañı kızdurdılar kıpkızıl oldu yine buyurdi biñ yıl dañı kızdurdılar appağ oldu* şeklindedir. Renk sırasının farklı olması nüshalar arasında bir kopukluk olduğunu göstermektedir. Ayrıca burada karşımıza çıkan renk adlarının kızıl, ak ve kara olması Türk destan geleneğinin dinî rivayetlere yansımaları olarak da yorumlanabilir. Şöyle ki Dede Korkut hikâyelerinden Dirse Han Oğlu Bogaç Han Boyu hikâyesinde oğlu kızı olmayan kara otağa, kızı olan kızıl otağa, oğlu olan ak otağa oturtulmuştu (bk. Ergin, 1989: 78). Renklerin metaforik anlamları da düşünüldüğünde Atatürk Kitaplığı Nüshasındaki sıralamanın daha makul olduğunu da söyleyebiliriz. Çünkü tefsire göre Cebrail,

Hz. Peygambere namazı kasıtlı olarak terk edenlerin bu kuyuya atılacağını bildirmektedir. Buna göre “kötü” *ak* ile değil *kara* ile simgelenmektedir.

Sonuç olarak, Hacı Bektaş Veli'nin Fatiha Tefsirinin Atatürk Kitaplığı Nüshası diğer iki nüshadaki birtakım eksiklikleri tamamlamakla birlikte eserin daha iyi anlaşılmasını sağlamaktadır. Eserin muhakkak başka nüshaları da olmalıdır, ancak bunlar henüz yayınlanmış veya bilim âlemine tanıtılmış değildir. Nüshalar arasında ciddi farklar olmasa dahi ileride eserin muhtelif nüshalarına ulaşılması durumunda bunlar mutlaka tanıtılmalı, diğer nüshalardan farkları ortaya konmalıdır. Anadolu'da yapılan diğer tefsirler ile Hacı Bektaş Veli'ye atfedilen tefsir arasında bir bağlantı olup olmadığı da yapılması gereken işlerden biridir. Hacı Bektaş Veli'nin tefsirinin halk arasında ne kadar yayıldığı ve Alevi-Bektaşî cemaatlerine ulaşip ulaşmadığı bu çalışmalar sonunda belli olabilir.

İBB Atatürk Kitaplığı Nüshasının Transkripsiyonlu-Tenkitli Metni

[1b] (1) Hazā Tefsir-i Fātihatü'l-Kitāb¹

(2) Bi-smi'llāhi'r-raḥmān'ir-raḥīm

(3) Kāle'n-nebiyyü şallā'llahu² 'aleyhi ve's-sellem leyletü'l-urūc bī- (4) ile's- semā'ir-rābi'at-i feseme't-i fihi şavtan 'azīman³ ve (4) şadr-i bevr-i 'ālem seyyid-i veled-i āde[m] ol mefḥar-i mevcūdāt-ı şefi'-i (5) ümmet serheng-i kıyāmet ol şadr-i şuffa-i şāfā ol mäh-i (6) kubbeyi vefā Muhammed-i Muştāfā şalātu'r-raḥman-i 'aleyhi şeker ağzından⁴ (7) incü dışından⁵ ipar^{6*} sözünden şöyle beyān kıılır kim (8) ol gice kim Tañrı te'ālā resülullahı mi' rāca kığırdı⁷ (9) dördüncü kat⁸ göge iricek⁹ bir katı ün¹⁰ işitdüm ol (10) anuñ heybetinden¹¹ dükeli firiştelere yüzün düşdiler¹² (11) ben eytdüm¹³ ay qarındaşum Cebrā'il¹⁴ bu ün ne ündür didüm¹⁵ (12) Cebrā'il¹⁶ eytdi yā resülullah şöyle bilgil ki¹⁷ Tañrı [2a] (1) te'ālā tamu¹⁸ içinde bir kuyu yaradı adı¹⁹ ğayyādur buyurdu²⁰ (2) ol kuyuyu biñ yıl kızdurdılar kıızıl oldu²¹ ve biñ yıl (3) dağı kızdurdılar aq²² oldu ve²³ biñ yıl dağı kızdurdılar kapqara²⁴ (4) oldu ol qaralıkda kaldı²⁵ dağı eytdi kim ol kıyunuñ içinde (5) bir yılan yaradı eger anuñ ağzından bir katre²⁶ dünyā deñüzine (6) düşeydi²⁷ ağı olaydı andan resül ḥazreti 'aleyhi's-selām (7) eytdi bu ün ol kıyunuñ nesindendür didi (8) andan Cebrā'il eytdi²⁸ ol kıyuyu kızdururken ağzından (9) bir taş içine düşdi idi²⁹ ol vaqt dağı Ādem peygāMBER yaradılmadı idi ol vaqtden berü aşığa giderdi uş³⁰ (10) şimdi aşığa dibine irdi bu ün anuñ ünidür didi (11) andan peygāMBER ḥazret-i 'aleyhi's-selām eytdi³¹ yā qarındaşum (12) Cebrā'il ol kıyunuñ vaşfin ne katı söyledüñ [2b] (1) gönüm korqdı didi³² ol kimüñ yiridür didi Cebrā'il eytdi Tañrı (2) te'ālā kelām u kadim içinde ol kıyunuñ vaşfin eytdi kavlehu (3) te'ālā *fesevfe yelqavne ğayyan*^{33*34} didi ve bir yirde dağı *kad te-*

*beyyene 'r-ruşdü mine 'l-ğayy*35* (4) didi andan Cebrā' il eytdi³⁶ yā Muhammed³⁷ bu ğayyā ol³⁸ kişilerün³⁹ (5) yiridür kim Tañrı⁴⁰ te' ālānuñ ni' metin yir olsa ve 'özri olmasa⁴¹ (6) ve dünyā işine meşğül olsa⁴² beş vaqt namāzı kılmasa⁴³ an-laruñ (7) yiri ğayyādür⁴⁴ didi andan resül buyurdı⁴⁵ *men tereke 'ş-şalāte mü-te' ammiden fekad kefer* (8) ya' ni her kim kaçdıla namāzı ter[k] eylese⁴⁶ ol kişi (9) kāfirdür⁴⁷ andan eytdi namāz dīnün diregidür⁴⁸ daħı her kim Allahuñ (10) ni' metin⁴⁹ namāz kılsa anuñ ni' metin arturur⁵⁰ nitekim Qur'ān anda (11) buyurdı⁵¹ *le' in şekertüm le ezidenneküm*^{52*} çün⁵³ ni' mete şükr eylemeye⁵⁴ (12) ol ni' meti andan alur⁵⁵ nitekim Qur'ānda buyurdı⁵⁶ *vele' in kefertüm inne 'azābī le şedidün*^{57*} (13) namāz kılmasa⁵⁸ anuñ dīni yıkılır⁵⁹ şöyle **[3a]** (1) bilgil kim⁶⁰ Mūsāya⁶¹ münācātı Tūr ta[...]⁶² münācātı od⁶³ (2) içinde virdi ve Yūnusa⁶⁴ münācātı balık karnında virdi (3) ve Yūsufa⁶⁵ münācātı kuyu içinde virdi ve⁶⁶ Muhammed Muştafā(4)ya münācāt gökler içinde virdi ve ümmetine münācātı (5) [namāz içinde] virdi her kim namāzı kılsa Tañrıya⁶⁷ gelecı kıl-mış⁶⁸ (6) gibidür çün Tañrıya şenā kılar kaçan bir kul namāza tursa (7) elin kaldursa⁶⁹ Allah u ekber dise dimekdür ki ey yüce (8) Tañrı⁷⁰ eger ben ma' şiy-yet⁷¹ deñizine düşdümsen⁷² sen çıkar- (9) ğıl⁷³ dir andan namāza başlar ider kim *e' ūzū* şığındum (9) *bi'llahi* Tañrıya⁷⁴ andan Hālik eydür⁷⁵ ey kulum kimden korka- (10) rsın kul eydür *mine 'ş-şeytāni 'r-racīm* ol sür- (11) ilmiş şeytān-dan⁷⁶ daħı divlerden andan başlar eydür (12) *bi-smi-llāhi*⁷⁷ başladum Tañrı⁷⁸ adıyla *er-raħmani* ki⁷⁹ mihr-i bāndur **[3b]** (1) *er-raħīm* esirgeyici ve bağışlayıcıdır andan kul⁸⁰ (2) *el-ħamdülillāhi* ya' ni şükr Tañrıyadır Hālik⁸¹ eydür yā kulum kankı Tañrıya (3) şükr kılırsın⁸² dir kul eydür *rabbī 'l- 'ālemīne* ol ki 'ālemleri (4) yaratdı şükür kılırın⁸³ kul eydür *er-raħmani 'r-raħīm* rahmet kıl daħı (5) bağışla dir Hālik eydür [...] ⁸⁴ kılayın ne[yi] bağışlayın (6) kul eydür *mālik-i yevmi 'd-dīn* ol cezā ihsān [...] ⁸⁵ (7) olasın anda rahmet kıl ve anda uçmak⁸⁶ bağışla⁸⁷ yine (8) kul eydür *ıyyāke na' būdü* saña tıparuz ve *ıyyāke nesta' in* daħı (9) senden yardım dilerüz Hālik eydür ne yardım dilersin (10) kul eydür *ihdīnā 'ş-şırāta 'l-mustaħīm* günde[ri]vir bizi ol (11) toĝrı yola⁸⁸ *şırāta 'l-lezīne* ol⁸⁹ kişilerün yolına ki⁹⁰ *en' amte* (12) 'aleyhim ni' metinü bularuñ⁹¹ üzerine arturduñ *ğayri 'l-* (13) *maĝdüb-i 'aleyhim* kılmaĝıl⁹² bizi ol hış-ma du- **[4a]** (1) tulmuş kişilerden *velā 'd-dāllin* kılma bizi azĝunlardan (2) kul eydür⁹³ *āmīn* Hālik eydür eyle olsun ey kullarum (3) bölükile bir fātiħa okumaĝıla⁹⁴ Hālikile⁹⁵ nice gelecı kılırsın⁹⁶ (4) bir dünyā begiyle gelecı itseñ⁹⁷ sevinürsün⁹⁸ imdi ol pād- (5) işāhlar pādışāhiyla gelecı kılcaĝ⁹⁹ nite¹⁰⁰ tã' ate (6) ħad olmayasın¹⁰¹ bilgil ki *el-ħamd* süresi yidi āyettür (7) her kim bu yidi āyeti oĝursa¹⁰² yidi tıamudan āzād ola¹⁰³ (8) inşā' allahu te' ālā¹⁰⁴ *Hikāyet*105 Tañrı te' ālā fātiħayı (9) viricek iblis mel' ün yas dutdı¹⁰⁶ aĝladı¹⁰⁷ çü (10) yası fātiħa dirildi¹⁰⁸ şordılar ki niçün aĝlar- (11) sın saña ne geldi¹⁰⁹ mel' ün cevāb eyle[yi]virdi¹¹⁰ kim (12) bundan artuĝ daħı¹¹¹ ne gele kim¹¹² bugün Muhamme-

de fātiha (13) sūresi endi Muḥammedūñ ümmeti okusudur¹¹³ ben **[4b]** (1) ben anları azduramazam imdi¹¹⁴ ey mü'min beşāret (2) olsun seni kim her kim [...]¹¹⁵ Tañrı birlese¹¹⁶ (3) peygāmbəri ḥaḳ resūl bilse namāz kılsa Tañrı te'ālā¹¹⁷ (4) [...]¹¹⁸ yitmiş¹¹⁹ rahmet perdesin kıla her perde¹²⁰ ara- (5) lıgı yitmiş¹²¹ yıllık yol ḳadarı¹²² ola *Hikāyet*¹²³ ḥaberde (6) gelmişdür ki Ḳayşer-i Urum ḳatında biti yazdılar Mu'āviye (7) ḳatına viribidiler ki baña cevāb virgil ki sizūñ (8) Ḳur'ānda ḳanḳı sūrede yidi ḥarf yoḳdur diyü¹²⁴ Mu'āviye (9) biti cevābından 'āciz ḳaldı durdı¹²⁵ 'Alī ḳatına var- (10) dı¹²⁶ sū'āl itdi ki¹²⁷ yā 'Alī Ḳur'ānda ḳanḳı sūrede (11) yidi ḥarf yoḳdur didi 'Alī¹²⁸ eyitdi fātiḥāda¹²⁹ yidi (12) ḥarf yoḳdur didi çok 'acāyip didi andan biti (13) yazdılar ki fātiḥāda yidi ḥarf yoḳdur diyü biti Ḳayşer-i **[5a]** (1) Rūm eyitdi bu ki ulu 'ālim cevābidur didi¹³⁰ evvel ḥarf-i ء yoḳdur ki ṭamunuñ bir adı caḥīmdür¹³¹ el-ḥamd sūre- (3) sin oḳıyan caḥīme girmeye üçinci خ yoḳdur ki ṭamunuñ bir adı ḥalāḳdur¹³² el-ḥamd oḳuyan ḥalāḳa (4) girmeye dördüncü ع yoḳdur ṭamunuñ bir adı [zaḳ] ḳūmdur (5) el-ḥamd oḳuyan girmeye¹³³ bişinci ش yoḳdur şin şerdür¹³⁴ el-ḥamd oḳuyan şerre uğramaya altıncı ظ yoḳdur ṭamunuñ (6) bir adı lazzādur el-ḥamd oḳuyan lazzā ṭamusına¹³⁵ girmeye (7) yidinci ف yoḳdur ف firāḳdur el-ḥamd oḳuyan firāḳa¹³⁶ (8) hemīşe rāḥmet içinde ola¹³⁷ inşā'allah u te'ālā (9) *Hikāyet* Enes ibn-i Mālik'den rivāyet eydür resūldan (10) şöyle işitdüm şordum ki¹³⁸ Cebrā'īl¹³⁹ fātiḥānuñ (11) faẓlın ne ḳadardur evvel¹⁴⁰ fātiḥatü'l-kitāb ikinci **[5b]**¹⁴¹ (1) ümmü'l-ḳurān üçüncü seb'a'l-meşāni dördüncü sūretü's-şifā (2) bişinci esāsü'l-ḳur'ān altıncı ḳışmatu's-şalāt¹⁴² yidinci sū- (3) sūretü'l-kenz sekizinci sūretü'l-medīne toḳuzuncü sūretü'n- (4) nūr onıncü el-ḥamd sūresi gel imdi bu on (5) aduñ her birinde bir ḥikāyet¹⁴³ vardur amma ol ḳalemiñe levḥ-i (6) maḥfūzda yazdı budur peygāmberlere evvel daḥı fātiḥa indi ve evvel namāz içinde fātiḥa oḳundu¹⁴⁴ anuñçün fātiḥatü'l- (7) kitāb dirler ikinci ümmü'l-ḳur'ān¹⁴⁵ dirler ümmü'l-ḳur'ān (8) dimek zir[ā]kim ḳamu kitāblaruñ aşıldur üçüncü seb'a'l-meşāni (9) dirler zirā kim degme rik'atde bir fātiḥa oḳunur (10) oḳunduğıçün ve daḥı anuñçün seb'a'l-meşāni (11) cümle sūreler gökden bir kez indi bu sūre iki (12) kez indi bir kez [...] yidi āyetdür yidi ḥarf anda **[6a]**¹⁴⁶ (1) zirā kim ṭamu adlarından ol ḥarfler vardur ṭamu ḥarfın (2) buña revā görmedi kim fātiḥa oḳuyanı nite revā göre fātiḥa (3) oḳuyanlar ṭamuya girmiserdür¹⁴⁷ resūl ḥazret-i 'aleyhi's- (4) selām buyurdu kim¹⁴⁸ ḥaḳ te'ālā baña iki nūr viribidi¹⁴⁹ kim (5) hiç ayruḳ¹⁵⁰ peygāmberlere virmedi evvel fātiḥa sūre- (6) sidür ikinci el-baḳara sūresidür ve ammā ḳısmetu's-şalā'at (7) dirler anuñçün kim ḥaḳ tebāreke ve te'ālā fātiḥa sūresin (8) kendünile ḳulları arasında ḳısmet eyledi yarusın (9) kendi şenā ḳıldı ve yarusın oḳuyanlara du'ā ḳıldı (10) ve ammā sūretü'l-kenz anuñçün dirler ki tebāreke ve te'ālā (11) Muḥammed-i Muştafā ḥazretlerine 'aleyhi's-selām nice (12) çünkim fātiḥa sūresin virdi¹⁵¹ minnet eyledi (13) didi kim *veleḳad āteynāke seb'an mi-*

ne'l-meşānī ve'l-ḳur'āne'l-azīm^{152*} [6b] (1) ve ammā sūretü'n-nās anuñçün dirler¹⁵³ kim enās dimek bünyād (2) olur ve her nesnenüñ bünyādı vardur gök- lere bünyādı beyte'l- (3) ma^c mürdur ve yir bünyādı ka^c bedür ve uçmaḳ bünyādı cennet-i (4) ^c adndur ṫamunuñ bünyādı hāviyedür ve kitāblar bünyādı (5) furḳāndur¹⁵⁴ ve furḳānuñ bünyādı fātiḫa sūresidür resül (6) ḫāzret-i ^c aley- hi's-selām buyurdi¹⁵⁵ Tevrīt ve Zebūr ve İncil (7) içinde ne kim yād kıldıysa¹⁵⁶ dükelinüñ¹⁵⁷ ma^c zisin Ḳur'ān içinde (8) yād kıldı ve ne kim Ḳur'ānda yād kıldıysa ḫamusın fātiḫa (9) içinde yād kıldı ve fātiḫa her kim oḫursa¹⁵⁸ (10) İncil Tevrīt Zebūr Furḳān oḫumuş müzdin bula didi (11) ve daḫı bir dürlü beşā- ret oldur kim¹⁵⁹ el-ḫamd beş ḫarfdür (12) namāz daḫı beş vaḫtdür her kim bu beş vaḫt namāz (13) içinde¹⁶⁰ bu beş ḫarfı oḫusa namāzda taḫşirlik oldıysa [7a] (1) ol beş ḫarf ḫürmetine Tañrı¹⁶¹ te^c ālā baḫışlaya¹⁶² Allah (2) üç ḫarfdür üçi bişe ḫatsa sekiz¹⁶³ olur uçmaḳ (3) daḫı sekizdür¹⁶⁴ ve her kim bu sekiz ḫar- fi oḫusa ḫaḳ tebareke¹⁶⁵ (4) ve te^c ālā ol sekiz ḫarf ḫürmetine¹⁶⁶ sekiz cennet aña (5) vire ve buyura kim her ḫanḳı [...] oḫuya öḫirsün (6) diye ḫisābsız ve ^c azābsız¹⁶⁷ rabbe'l-^c ālemīn on ḫarfdür (7) onı sekize ḫatsa on sekiz olur ḫaḳ te^c ālā on (8) sekiz biñ ^c ālem yaratdı [...] sekiz ḫarfı oḫusa (9) ḫaḳ te^c ālā on sekiz biñ ^c ālem ḫalkıçün¹⁶⁸ şevāb (10) vire *er-raḫmani'r-raḫim* on iki on iki ḫarfdür on sekize ḫatsa otuz¹⁶⁹ (11) olur şırāt köprüsi otuz biñ yıllık yoldur her kim bu otuz (12) ḫarfı oḫusa şırātı yıldır[ım] gibi geçe *mālik-i yevmī'd-dīn* (13) on iki ḫarfdür otuza ḫatsa kırḳ iki olur her kim [7b] (1) bu kırḳ iki ḫarfı oḫusa kırḳ iki biñ yıl tā^c at¹⁷⁰ (2) kılmıḫa şevāb vire¹⁷¹ *ıyyāke na'budū* sekiz ḫarfdür kırḳ iki ikisine (3) ḫatsa elli¹⁷² olur ḫıyāmet günü elli biñ yıldur¹⁷³ nite- kim (4) Ḳur'ānda buyurdi: *fi yevmin kāne miḳdāruhu ḫamsīne elfe senetin*^{174*} (5) zīre kim bu elli ḫarfı oḫusa ḫıyāmet güninde ḫaḳ te^c ālā (6) gölge vire¹⁷⁵ ve *ıyyāke ne'sta'in* on bir ḫarfdür elliye ḫatsa altmış bir¹⁷⁶ olur ḫaḳ te^c ālā yirde ve gökde¹⁷⁷ (7) altmış bir¹⁷⁸ deñiz yaratdı her kim bu altmış [bir] ḫarfı oḫusa (8) ol deñizler ḫaṫresince şevāb vire¹⁷⁹ *ihdinā's-şırāte'l-mustakīm* (9) on toḫuz ḫarfdür altmış bire ḫatsa seksen¹⁸⁰ (10) olur her kim bu seksen ḫarf oḫusa sek- sen (11) biñ yıl¹⁸¹ gündüz oruç dutup gecesi tā^c at (12) kılmıḫa şevāb vire¹⁸² şırāta'illezīne en^c amte ^c aleyhim [8a] (1) on toḫuz ḫarfdür seksenne ḫatsa toḫ- san (2) toḫuz olur¹⁸³ toḫuzan ismi va[...] ism-i ā^c zam (3) dirler her kim bu toḫsan toḫuz ḫarfı oḫusa ḫaḳ (4) te^c ālānuñ toḫsan toḫuz adın oḫumuşça (5) şevāb vire¹⁸⁴ ya^c ni her kim toḫsan toḫuz adı oḫusa (6) [s]ürüsüz ḫisābsız uç- maḫa gire¹⁸⁵ (7) *ḡayri'l-maḫdūbi* ^c aleyhim on beş ḫarfdür toḫsan [toḫuza] (8) ḫatsa yüz on dört ḫarf olur her kim (9) bu yüz on dört ḫarfı oḫusa Ḳur'ān yüz (10) on dört sūredür dükelisin¹⁸⁶ oḫumuşça (11) şevāb vire¹⁸⁷ *velā'd-dāllin* on ḫarfdür yüz (12) on dörde ḫatsa yüz yigirmi dört olur (13) ḫaḳ te^c ālā yüz yi- girmi dört biñ¹⁸⁸ peyḫāmer [8b] (1) yaratdı her kim fātiḫa sūresin¹⁸⁹ oḫusa ol (2) peyḫāmerler şevābınca şevāb vire¹⁹⁰ ¹⁹¹ *amīn* dört (3) ḫarfdür her kim bu

dört harf okusa dört dür- (4) lü kerāmet bula evvel cān niza' ı āsān ola ikinci (5) gūr 'azābın görmeye üçüncü gūrından kıpıcağ (6) aña uçmağ muştulayalar dördüncü uçmağa gire (7) ve bilüñ ey mü'minler fātīha süresin okumağ (8) her kişilerün yoludur rabbe'l-'ālemīn bizimçün şifā (9) virmişdür sevgilüdür ve Qur'ān hazretinün (10) muqaddimesidür ve oruç tutanların çoğluğudur (11) ve garīblerün ve za'iflerün yarıcısidür (12) ve teşnelerün rāhatıdır ve yoksulların ni' metidür (13) ve müşebbiḥlerün tesbīhidür ve 'āşilerün rahmetidür [9a] (1) ve günāh deñizine garq olanların kırtarıcısidür āmīn (2) yā mu'ini ve yā hādī'l-muḍallīn temmet.

Sonnotlar

- ¹ Süleymaniye Nüshasında (=SN) eserin adı *Ḥazā Tefsīrū'l-Ḥavādīs* şeklinde kayıtlıdır.
- ² SN'de *ṣallā'llahu* eksik.
- ³ British Museum Library'de (=BML) naat bölümü *el-ḥamdüllilāhi rabbi'l-'ālemīn ve's-ṣalātu ve's-selāmu 'alā ḥayri ḥalqihī muḥammedin ve ālihi ecma'in ve 'emmā ba'du ol ṣadr-i bedr-i 'ālem...* şeklindedir.
- ⁴ BML'de *lafz-ı gevher-i bārından* şeklinde yazılmış.
- ⁵ BML ve SN'de *incü dışından* eksik.
- ^{*} ıpar ~ yıpar “misk”. Divānu Lugāti't-Türk'te *yıpar* şeklinde aynı anlamda kayıtlıdır (*bk. DLT 972*).
- ⁶ BML ve SN'de peygamberin ağzından anlatım varken, burada sadece olaya atıf vardır: *ol gice kim Ḥağ subḥānehū ve te'ālā beni mi'rāca kığırdı*.
- ⁷ BML'de *kat* eksik.
- ⁸ BML'de *erdüğümde*; SN'de *varıcak* şeklinde.
- ⁹ BML ve SN'de *ün* sözcüğü yerine hep *āvāz* sözcüğü kullanılmış.
- ¹⁰ SN'de *katılığından* şeklinde.
- ¹¹ SN'de *yüzü koyun düştüler* şeklinde.
- ¹² BML'de *cebrā'il 'aleyhi's-selāma şordum*; SN'de *cebrā'il 'aleyhi's-selāma eyitdüm* şeklinde.
- ¹³ BML'de *yā aḥī* şeklinde.
- ¹⁴ BML ve SN'de *didüm* eksik.
- ¹⁵ BML ve SN'de *cebrā'il* eksik.
- ¹⁶ BML ve SN'de *şöyle bilgil kim* eksik.
- ¹⁷ BML'de *cehennem* şeklinde.

- ¹⁸ BML'de *aña*; SN'de *ol kıyunuñ adı* şeklinde.
- ¹⁹ BML'de *ğayyā diyü ad virdi buyurdı*; SN'de + *haq te'ālā*.
- ²⁰ BML ve SN'de *kapkara oldı* şeklinde.
- ²¹ BML ve SN'de *kıpkızıl oldı* şeklinde.
- ²² BML ve SN'de + *yine buyurdı*.
- ²³ BML ve SN'de *appağ* şeklinde
- ²⁴ BML ve SN'de *ol qaralıqda qaldı* eksik.
- ²⁵ BML ve SN'de + *ağu*.
- ²⁶ BML ve SN'de *düşdi* şeklinde.
- ²⁷ BML ve SN'de *andan resül hazreti 'aleyhi's-selām eytdi bu ün ol kıyunuñ nesindendür didi andan cebrā'il eytdi* eksik.
- ²⁸ BML ve SN'de *bir taş qopdı ıdı* şeklinde.
- ²⁹ BML ve SN'de *ol vaqtden berü aşığa giderdi uş* eksik.
- ³⁰ BML *hazret-i resül (a.s.) eytdi* şeklinde.
- ³¹ BML ve SN'de *gönlüm korqdı didi* eksik.
- * Meryem/59.
- ³² BML'de *tañrı te'ālā kelām u kadīm içinde ol kıyunuñ vaşfin eytdi kavlehu te'ālā fesevfe yelkavne ğayyan didi* eksik. SN'de ise *haq te'ālā kelām-ı kadiminde anuñ vaşfin didi fesevfe yelkavne ğayyan* şeklinde.
- * Bakara/256.
- ³³ BML ve SN'de *andan cebrā'il eytdi* eksik.
- ³⁴ BML ve SN'de *yā resülullah* şeklinde.
- ³⁵ BML ve BN'de *şol* şeklinde.
- ³⁶ BML ve SN'de *kişiniñ* şeklinde.
- ³⁷ BML ve SN'de *haq* şeklinde.
- ³⁸ BML ve SN'de olsa ve 'özri olmasa eksik.
- ³⁹ BML ve SN'de *ola* şeklinde.
- ⁴⁰ BML ve SN'de *kılmaya* şeklinde.
- ⁴¹ BML ve SN'de *anlaruñ yiri ğayyādur* eksik.
- ⁴² BML ve SN'de *andan şoñra hazret-i resül eytdi* şeklinde.
- ⁴³ BML ve SN'de *itse* şeklinde.

- ⁴⁴ BML ve SN'de *kāfir olur* şeklinde.
- ⁴⁵ BML'de *şükridür* şeklinde.
- ⁴⁶ BML ve SN'de + *yise*.
- ⁴⁷ BML ve SN'de *artar* şeklinde.
- ⁴⁸ BML ve SN'de *hağ celle buyurur* şeklinde.
- * İbrahim/7.
- ⁴⁹ BML ve SN'de + *ve her kim*.
- ⁵⁰ BML'de *şükrlemesi* şeklinde.
- ⁵¹ BML ve SN'de *ol ni' met andan alınur* şeklinde.
- ⁵² BML ve SN'de *nitekim kur'ānda buyurdu* eksik.
- * İbrahim/7.
- ⁵³ BML ve SN'de + *deyü buyurulmuş ve dağı şöyle bilgil kim*.
- ⁵⁴ BML ve SN'de *dini yoğdur* şeklinde.
- ⁵⁵ BML ve SN'de + *hağ subhānehü ve te'ālā*.
- ⁵⁶ BML ve SN'de *mūsā peygambere* şeklinde.
- ⁵⁷ BML ve SN'de + *tağında virdi ve İbrāhīm peygambere*.
- ⁵⁸ BML'de *mescitler* şeklinde.
- ⁵⁹ BML ve SN'de *yūnus peygambere* şeklinde.
- ⁶⁰ BML ve SN'de *yūsuf peygambere* şeklinde.
- ⁶¹ BML ve SN'de + *iki ciğān fağri*.
- ⁶² BML'de *hağ te'ālā* şeklinde.
- ⁶³ BML'de *kelimāt itmiş*; SN'de + *kendisinden tañrıya şenā kıtur*.
- ⁶⁴ BML ve SN'de *çün tañrıya şenā kıtur kaçan bir kul namāza tursa elin çaldursa yerine her kişi kim namāza girse* ifadesi var.
- ⁶⁵ BML ve SN'de *dise dimekdür ki ey yüce tañrı* eksik.
- ⁶⁶ SN'de *günāh* şeklinde.
- ⁶⁷ SN'de *ğarğ oldumsa* şeklinde.
- ⁶⁸ BML'de *sen iğrāc eyle* şeklinde.
- ⁶⁹ BML ve SN'de *e'üzübillāhi ya'ni şığındım sen tañrıya* şeklinde.
- ⁷⁰ BML ve SN'de *andan* eksik. *hālik eydür* yerine *hağ te'ālā eydür* yazılmış.

- ⁷¹ BML’de *ol sürülen şeytândan*; SN’de *ol sürülmüş iblîsden* şeklinde yazılmış.
- ⁷² SN’de *bi-smi’llâhi’r-raḥmâni’r-raḥîm başladum tañrı adıyla demek olur* şeklinde.
- ⁷³ BML’de *allâh* şeklinde.
- ⁷⁴ BML ve SN’de *er-raḥmâni’r-raḥîm* açıklanıyor.
- ⁷⁵ BML ve SN’de *andan kul yerine yine başlayup* yazılmış.
- ⁷⁶ BML ve SN’de *ḥaḳ* şeklinde.
- ⁷⁷ BML ve SN’de *yâ kulum ḳanḳı tañrıya şükr ḳılursın* yerine *nice tañrıya eydersin* ifadesi var.
- ⁷⁸ BML ve SN’de *yaratdı şükür ḳılurın* yerine yaradan ve besleyen ifadeleri var.
- ⁷⁹ BML ve SN’de + *ḳandan raḥmet ḳılam neyi bağışlayayın*.
- ⁸⁰ BML ve SN’de + *ol cezâ iḥsân güninde ḳâḏî*.
- ⁸¹ BML ve SN’de *uçmağı* şeklinde.
- ⁸² BML ve SN’de *bağışlağıl* şeklinde.
- ⁸³ BML ve SN’se *bizi toğrı yola ḳılağızla* şeklinde.
- ⁸⁴ BML ve SN’de *şol* şeklinde.
- ⁸⁵ BML ve SN’de + *ḳılavuzla*.
- ⁸⁶ BML ve SN’de *anlaruñ* şeklinde.
- ⁸⁷ BML ve SN’de *ḳılmağıl* eksik.
- ⁸⁸ BML ve SN’de *ḳul eydür* eksik.
- ⁸⁹ BML ve SN’de *bölükile bir fâtiḥa oḳumağıla* yerine *mü‘minler ma‘lûm oldu ki fâtiḥa oḳumak* yazılmış.
- ⁹⁰ BML *allâhıla* şeklinde, SN’de *tañrı ile* şeklinde.
- ⁹¹ BML ve SN’de *kelimât itmek* şeklinde.
- ⁹² BML ve SN’de *kelimât itseñ* şeklinde.
- ⁹³ BML ve SN’de *sevinürsiz* şeklinde.
- ⁹⁴ BML ve SN’de *kelimât itmege* şeklinde.
- ⁹⁵ BML ve SN’de + *niçün sevinmezsiz*.
- ⁹⁶ BML ve SN’de *meşğül olmayasız* şeklinde.
- ⁹⁷ BML ve SN’de *oḳısa* şeklinde.
- ⁹⁸ BML ve SN’de *yidi ḫamudan âzâr ola* yerine *ḥaḳ te‘âlâ anı yidi ḫamudan âzâd eyleye* yazılmış.

- ⁹⁹ BML ve SN'de *inşā' allahu te'ālā* eksik.
- ¹⁰⁰ Metnin bundan sonraki bölümü rivāyetlerdir. BML ve SN'de *şöyle rivāyet iderler kim* ile başlamaktadır.
- ¹⁰¹ BML ve SN'de *fātiha sūresi indügi vaqt iblis 'aleyhi'l-la'ne yas tıtdı* şeklinde.
- ¹⁰² BML ve SN'de + *ziyāde*.
- ¹⁰³ BML'de *mecmū' tevābi' yanına*; SN'de *çerisi katına* şeklinde; ayrıca *fātiha dirildi* eksik.
- ¹⁰⁴ BML ve SN'de *saña ne geldi* eksik.
- ¹⁰⁵ BML ve SN'de *cevāb virdi* şeklinde.
- ¹⁰⁶ BML ve SN'de *dağı* eksik.
- ¹⁰⁷ BML'de ne ola; SN'de *ne musibet gele* şeklinde.
- ¹⁰⁸ BML'de *oқыya*; SN'de *uçmağa giriserler ben onlara tākat idemezüm* şeklinde.
- ¹⁰⁹ BML ve SN'de + *gerek*.
- ¹¹⁰ BML ve SN'de + *şıdıklı ihlāşıla*.
- ¹¹¹ Tanrıyı bir bilmek. BML ve SN'de *īmān getürmek* şeklinde.
- ¹¹² BML ve SN'de *hağ te'ālā* şeklinde.
- ¹¹³ BML ve SN'de + *tamuyıla anuñ arasında* şeklinde.
- ¹¹⁴ BML ve SN'de *yitmiş biñ* şeklinde.
- ¹¹⁵ BML ve SN'de *perdenüñ* şeklinde.
- ¹¹⁶ BML ve SN'de *yitmişbiñ* şeklinde.
- ¹¹⁷ BML ve SN'de *kadarı* eksik.
- ¹¹⁸ Yukarıda belirtildiği gibi rivāyet bölümleri Atatürk Kitaplığı Nüshasında *Hikāyet* şeklinde bölümler açılarak verilmektedir. Bu bölümler BML ve SN'de *hikāyetde şöyle rivāyet eydürler ki* şeklinde verilmiş.
- ¹¹⁹ Aynı yer BML ve SN'de şöyle: *kayşer-i rüm mu'āviye'ye mektüb gönderdi kim kur'an'da kanğı süredür kim anda yedi harf yoğdur.*
- ¹²⁰ Aynı yer BML ve SN'de şöyle: *mu'āviye āciz kaldı tırdı.*
- ¹²¹ Aynı yer BML ve SN'de şöyle: *hazret-i 'alī kerrema'llahu veche katına geldi.*
- ¹²² BML ve SN'de *eyitdi* şeklinde.
- ¹²³ BML ve SN'de *'alī* eksik.
- ¹²⁴ BML ve SN'de *el-hamdülillāhi* şeklinde.
- ¹²⁵ BML ve SN'de *çok 'acāyip didi andan bitı yazdılar ki fātiha'da yidi harf yoğdur diyü bitı kayşer-i rüm eyitdi bu ki ulu 'ālim cevābıdur* eksik.

- ¹²⁶Burada müstensih tarafından bir hata yapılmış. Mebhuz ad *şebūr* olacak.
- ¹²⁷Nüşhalar arasında rivayetlerin birbirine karıştırıldığı anlaşılmaktadır. BML ve SN'de *hı* harfi yerine *cim* harfine geçilmiş: *ikinci cimdür şamunuñ bir adı cehennemdür*. Bu ad BML ve SN'de *hāvīye* şeklinde geçmekte.
- ¹²⁸BML ve SN'de + *zakḫuma*.
- ¹²⁹BML ve SN'de *şamunuñ bir adı şirkdür* şeklinde açıklanmış.
- ¹³⁰BML ve SN'de *lazḫāya* şeklinde.
- ¹³¹BML ve SN'de + *girmeye*.
- ¹³²BML ve SN'de *hemīşe rāḫata ulaşa* şeklinde.
- ¹³³BML ve SN'de *Enes bin Mālik şöyle rivāyet ider kim ḫāzret-i resūlu'llahu 'aleyhi ve's-sellem'e şordum ki* şeklinde.
- ¹³⁴BML ve SN'de *cebrā'īl* eksik.
- ¹³⁵SN'de + *ḫaḫ te'ālā altı nesneyi dost dutdı el yumağı evvel neye sürerse bereketlenür ikinci şabır kıлмаğı nitekim ḫur'an'da yād kıldı innellāhe yūhibbu's-sābirin üçüncü sünnet ve farīḫayı işleyeni dost idindi uçmağa atā virdi dördüncü tevekkül etmeyi dost edindi cümle işi bitirmek için bu yön oldu delīli ḫur'ānda ve men yetevekkel 'ale'l-lāhi fehūve ḫaşbühü bişinci şükür kılanı dost edindi ni'met artuğın aña virdi delīli ḫur'ānda le in şekertüm le ezinde'nneküm ve daḫı bil kim fātiḫanıñ on adı vardır.*
- ¹³⁶BML ve SN'de yer alan şu uzun bölüm Atatürk Kitaplığı Nüşhasında olmamasından dolayı bir sayfanın kayıp olduğu anlaşılmaktadır:
- Enes ben Cebrā'īle şordum ki fātiḫanuñ şevābı ne ḫadardur resūl eydür ya enes ben cebrā'īl'e şordum cebrā'īl mikā'īle şordı mikā'īl isrāfīle şordı isrāfīl levḫe şordı levḫe ḫaleme şordı ḫalem eytdı yā levḫ ben şunu bilürim ki ḫaḫ te'ālā yiri yaratdı nidā geldi kim yaz yā ḫalem ben eytdüm ilāḫī ne yazayım nidā geldi kim yaz el-ḫamdü süresin rabbi'l-'ālemīni çün yazdum bundan bir nūr şıçradı 'arşa toḫandı iki pāre oldı bir pāresinden cemī' firīşteleri yaradı ve bir pāresinden sekiz cennet yaradı yine nidā geldi kim yaz yā ḫalem ben eytdüm ilāḫī ne yazayım nidā geldi kim yaz er-raḫmāni'r-raḫīm çün yazdum benden bir nūr şıçradı 'arşa toḫandı raḫmet denizin andan yaratdı mü'mīler cānin şormaḫıçün nidā geldi yaz yā ḫalem ben eytdüm yā rabbi ne yazayım nidā geldi kim yaz māliki yevmi'd-dīn çün yazdum benden bir nūr şıçradı 'arşa toḫandı 'adli deñizin andan yaradı kāfirlere adli eylemek için yine nidā geldi ki yaz yā ḫalem ben eytdüm ilāḫī ne yazam nidā geldi kim yaz iyyākena'büdü ve iyyākene'sta'in çün yazdum bundan bir nūr şıçradı 'arşa toḫandı tevḫīd deñizin andan yaradı yine nidā geldi kim yaz yā ḫalem eytdüm ki ne yazayım nidā geldi ki yaz ihdine's-şirāta'l-müstaḫīme çün yazdum benden bir nūr şıçradı 'arşa toḫandı şarāban ḫahūr andan yaratdı yine nidā geldi kim yaz yā ḫalem ben iytüm ne yazayım ḫitāb geldi kim yaz şirāta'l-lezīne en 'amte 'aleyhim çün yazdum bundan bir nūr şıçradı 'arşa toḫandı rızḫı andan yaradı on sekiz biñ 'ālem ḫalḫına rızḫı virmek için yine nidā geldi ki yaz yā ḫalem ben eytdüm ilāḫī ne yazayım nidā geldi ki yaz ḫayri'l-mağḫūbi 'aleyhim çün yazdum bundan zülmet şıçradı biñ yıl hevāda ma'allāḫ ḫurdı yine indi ḫıyāmet günü andan yaradı yine nidā geldi yaz yā ḫalem ben eytdüm yā rabbi ne yazayım ḫitāb-ı 'izzinden erişdi kim*

yaz vele'd-ḡāllin çün yazdum bundan bir pāre od şıçradı biñ yıl hevāda ma'allaḡ ṭurđı yine indi ṭamu andan yaradıldı daḡı.

¹³⁷BML ve SN'de *temmetü's-şalāt* şeklinde.

¹³⁸BML ve SN'de *rahmet* şeklinde.

¹³⁹BML ve SN'de *ḡazret-i resūl şallallāhu 'aleyhi ve's-selleme evvel fātiḡa nāzil oldı* şeklinde.

¹⁴⁰BML ve SN'de *seb'a'l-meşānī* şeklinde.

¹⁴¹Çoban *yoḡdur* yazılmış. Bir yaprak eksik olmalı.

¹⁴²گرمی سردر

¹⁴³BML ve SN'de *oḡunduḡiçün ve daḡı anuñçün seb'a'l-meşānī cümle sūreler gökden bir kez indi bu sūre iki kez indi bir kez [...] yidi āyetde yidi ḡarf anda zirā kim ṭamu adlarından ol ḡarfler vardur ṭamu ḡarfın buña revā görmedi kim fātiḡa oḡıyanı nite revā göre fātiḡa oḡıyanlar ṭamuya girmiserdüür resūl ḡazret-i 'aleyhi's-selām buyurđı kim eksik.*

¹⁴⁴BML ve SN'de *virđi* şeklinde.

¹⁴⁵BML ve SN'de *ayruḡ* eksik.

¹⁴⁶BML ve SN'de *evvel fātiḡa sūresidür ikinci el-baḡara sūresidür ve ammā kısmetu's-şalavat dirler anuñçün kim ḡaḡ tebāreke ve te'ālā fātiḡa sūresin kendünile ḡulları arasında kısmet eyledi yarısın kendi şenā ḡıldı ve yarısın oḡıyanlara du'a ḡıldı ve ammā kısmetu's-şalavat anuñçün dirler ki tebāreke ve te'ālā muḡammed-i muştafā ḡazretlerine 'aleyhi's-selām nice çünkim fātiḡa sūresin virđi eksik.*

* Hicr/87.

¹⁴⁷BML ve SN'de *levḡ-i maḡfūzda sūretü'n-nās dirler* şeklinde.

¹⁴⁸BML ve SN'de *ḡur'āndur* şeklinde.

¹⁴⁹BML ve SN'de *ḡazret-i resūl sallallāhū 'aleyhi ve's-sellem eydüür* şeklinde.

¹⁵⁰BML'de *zıkr itdiyse* şeklinde.

¹⁵¹BML ve SN'de *mecmū'ı* şeklinde.

¹⁵²BML ve SN'de *yād ḡıldı ve ne kim ḡur'ānda yād ḡıldıysa ḡamusın fātiḡa içinde yād ḡıldı ve fātiḡa her kim oḡursa eksik.*

¹⁵³BML ve SN'de *ve daḡı bir dürlü beşāret oldur kim eksik.*

¹⁵⁴BML ve SN'de *her kim bu beş vaḡt namāz içinde eksik.*

¹⁵⁵BML ve SN'de *ḡaḡ* şeklinde.

¹⁵⁶BML ve SN'de *'afv eyleye* şeklinde.

¹⁵⁷BML ve SN'de + *ḡarf*.

¹⁵⁸BML ve SN'de *olur uçmaḡ daḡı sekizdür* eksik.

¹⁵⁹BML ve SN'de *tañrı te'ālā* şeklinde.

¹⁶⁰BML ve SN'de *ol sekiz ḡarf ḡürmetine* eksik.

¹⁶¹BML ve SN'de *kim her ḡankı [...] oḡıya ... * diye ... * 'azābsız* eksik.

¹⁶²BML ve SN'de *ḡaḡıncı* şeklinde.

¹⁶³BML ve SN'de + *ḡarf*.

¹⁶⁴BML'de ' *ibādet* şeklinde.

¹⁶⁵BML ve SN'de *bula* şeklinde.

¹⁶⁶BML ve SN'de + *ḥarf*.

¹⁶⁷SN'de *elli biñ yıllıḥ yoldur* şeklinde.

* Mearic/4.

¹⁶⁸BML'de *ḳıyāmet islerinden şaḳlaya* şeklinde.

¹⁶⁹BML ve SN'de + *ḥarfđür*.

¹⁷⁰BML ve SN'de *yirde ve gökde* eksik.

¹⁷¹BML ve SN'de *bir* eksik.

¹⁷²BML ve SN'de *bula* şeklinde.

¹⁷³BML ve SN'de + *ḥarf*.

¹⁷⁴BML 'de *seksen yıl*; SN'de + *gecesi ḫā' at ḳılmıḫça*.

¹⁷⁵BML ve SN'de *bula* şeklinde.

¹⁷⁶BML ve SN'de *seksenne ḳatsa toḳsan toḳuz olur* eksik.

¹⁷⁷BML ve SN'de *bula* şeklinde.

¹⁷⁸BML ve SN'de *ya'ni ḫeksüz ve şüphesüz ehl-i cennetđür* şeklinde.

¹⁷⁹BML ve SN'de *ḳur'an yüz on dört süredür dükelisin* eksik.

¹⁸⁰BML ve SN'de *bulur* şeklinde.

¹⁸¹BML'nin bundan sonraki kısmı eksiktir.

¹⁸²SN'de + *tamām*.

¹⁸³SN'de *bula* şeklinde.

¹⁸⁴Bu bölümden sonrası SN'de de eksik. SN'de bu bölümden sonra dua kısmına geçilmiştir.

Dua kısmı şöyle: *ilāhī sen maḫrūm eyleme yazanı oḳıyanı ve cemī' müslimanları yā ilāhī yā pādişāhlar pādişāhi bi ḫurmeti'n-nebiyyi bi raḫmetike rabbe'l-'ālemīn*.

Kaynakça

- COŞAN, E. (1996). *Makālāt*. Ankara:TC Kültür Bakanlığı Yayınları.
- DLT = ERCİLASUN A. B., AKKOYUNLU Z., *Dīvānu Lugātī't-Türk, (Giriş, Metin, Çeviri, Notlar, Dizin)*, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2014.
- DURAN, H. (2007). *Firdevsī-i Rūmī, Velāyetnāme*. Ankara: TDV Yayınları
- DURAN, H. (2009). *Besmele Tefsiri*. Ankara: TDV Yayınları.
- ERGİN, M. (1989). *Dede Korkut Kitabı I*. Ankara: Türk Dil Kurumu.
- GÜZEL, A. (1994). Hacı Bektaş-ı Veli'nin Hayatı ve Eserleri, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, S. 1, s. 15-21.
- ÖZCAN, H. (2008). Hacı Bektaş Veli'nin Fatıha Tefsiri, *Milli Folklor*, S. 80, s. 39-52.
- ÖZCAN, H. (2012). *Hünkar'ın Fatıha Tefsiri*. İstanbul: Ufuk Yayınları.
- ÖZCAN, N. (2010). *Hadis-i Erbaīn Şerhi*. İstanbul: Akademik Eksen Yayınları.
- TEKİN, T. (1993). *Hunların Dili*. Ankara: Doruk Yayınları.

EK 1: Orijinal Metin

1b-2a



2b-3a



3b-4a



4b-5a



AHISKALI BEKTAŞI ŞEYHİ GÂMİZİ ALİ BABA'NIN CERİDE-İ GAVÂMİZ'İ

Kenan MERMER*

Öz

Bu makalenin konusu, 19. yüzyılın ikinci yarısında yaşamış olan Ahıskalı Bektaşî şeyhi Hırmendâr Gâmizî Ali Baba'nın risalelerinden biri olan Ceride-i Gavâmiz'dir. Gâmizî Ali Baba'nın bu risalesinin dışında, Gâmizî'l-'Acâ'ib isminde diğer bir risalesi, müridi Müderris Kemal Bey'e ithafen yazdığı mektuplardan oluşan Tercümân-nâmeleri, bir kısım mektup ve diğer risalelerden birleştirilerek oluşturulan Münşe'ât isimli eserleri mevcuttur. Ceride-i Gavâmiz için modern bir isim düşünürsek, *Sırlar Defteri* diyebiliriz. Gâmizî Ali Baba eserinde, yaratılış serencamının aşamalarını, eşyanın kendine has durumunu, nef ve ruhun mahiyetini ve aralarındaki ilişkiyi, meczup olmuş veli kulları ve nihayet harflerin manasını öğrenir. Bu metafizik seyahatinin sonucunda ulaştığı bilgileri sembolik bir dille risalesinde detaylı bir şekilde ifade eder. Risalenin diğer bir önemli özelliği ise, bazı kelimelerin tasavvufî istilahının yapılmasıdır. Ceride-i Gavâmiz dili ve üslubu itibarıyla mensur bir şathiye olarak değerlendirilebilir. Çünkü hem ilk bakışta müphem ve manasız duran bir takım göstergelere hem de üzerinde düşündükçe derinleşen anlam dehlizlerine sahiptir. Makalenin amacı, kurgusal bir süre içerisinde aktarılan hikâyeyi aktarabilmek ve sembolleri çözümlemeye çalışmaktır.

Anahtar Kelimeler: Bektaşîlik, Şathiye, 'Ayn-ı cem, Gâmizî Ali Baba, Ceride-i Gavâmiz

THE SHEIKH OF BEKTAŞI AHISCANIAN GAMIZI ALI BABA'S BOOK CERIDE-I GAVAMIZ

Abstract

The subject of this article is Ceride-i Gavamiz, one of the booklets written by the Sheikh of Bektashi Ahiscanian Hırmendar Gamizi Ali Baba, who lived in the second half of the 19th century. Besides, in this booklet there are several works of Gamizi Ali Baba. For instance, another booklet named Gamizi'l-'Acaib, some works called Tercuman-name composed of the letters dedicated to his chela Muderris Kemal Bey, and some letters and other booklets enlisted as Munsheat. If we think of a modern name for Ceride-i Gavamiz, we can call it as The Record of Secrets. In that work, with his expression, Gamizi Ali Baba learns the stages of genesis phenomenon, the idiosyncratic situation of objects, the nature of nafs and soul and the connection between them, the maddened holy people, and finally the significance of the letters. In the aforesaid booklet, Gamizi Ali Baba scrutinizingly stated the information he received at the end of this transcendental travel, with a symbolic language. Another important feature of the booklet is the expression of the sufistic terms. Ceride-i

* Yrd. Doç. Dr., Sakarya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Türk-İslâm Edebiyatı, Sakarya/Türkiye, kmermer@sakarya.edu.tr

DOI: 10.12973/hbvd.77.189

Gavamiz can be estimated as a prosaic shathiya. Because the work has both several indications seeming equivocal and meaningless at the first look, and conception tunnels which become deeper with more reflection. Our aim for writing this article is to convey the story transmitted within that narrative setup and try to apprehend the terms as well.

Keywords: Bektashism, Shathiya, Ayn-e Cam, Gamizi Ali Baba, Ceride-i Gavamiz

Giriş

Sufinin zihinsel şemasını merkeze alarak düşünmeye çalıştığımızda, zor bir soru önümüze çıkar: Hakikat nedir? Hakikatin ne olduğu sorusu, bütün varoluş se-rencamını, arayışı, yürüyüşü, insanî gayretleri hulasa eden bir hususiyete sahiptir. Biricik, ezeli ve ebedi mutlak varlık olan Cenab-ı Hakk'ın gayrında ve ötesinde bir hakikat olmadığı itiraf edildiğinde, sufiyi zor bir mesele daha beklemektedir. Bu biricik hakikat nasıl dile getirilecektir? Tecelliler sınırsız sayıda çoğalırken, üstelik dilin sınırlayıcı vechesi göz önünde bulundurulduğunda, sembolik bir dilin kullanımı tam bir zorunluluk olarak önümüze çıkar. Takdir edilecektir ki, semboller bizatihi bir anlam ifade etmekten çok, öteye dair göndermeleriyle mümeyizdir. İnsanın sonsuza dair kaygılarını ve düşüncelerini ifadelendiren sembol, işaretlerden farklı olarak değiştirilebilir değillerdir: “Kesin olan gerçek şudur ki işaretler, işaret ettikleri şeyin gerçekliğine iştirak etmezler, hâlbuki semboller iştirak ederler” (Tillich, 2010: 45).

Sembol, işarete nispetle daha kanlı canlı ve bir yönüyle de muğlak kalmaya devam eder. İzaha muhtaç bir takım sembollerle örülmüş kelimelerin Bektaşî şiirlerinde çokça kullanıldığı malumdur. Şatah, “Sekk hâlinin galebesiyle uygunsuz sözler söylemek, ehl-i Hak'tan ızdırar ve ızdırab ile sâdır olan zâhiren tevili kabul olmayan sözler yerinde kullanılan tabir” şeklinde izah edilmiştir (Kurnaz ve Tatçı, 2001: 19). *Şathiyât-ı Sûfiyâne* şeklinde de isimlendirilen ve bu yolda yazılan şiirlerin yanı sıra bazen mensûr bir tarzda kaleme alınmış şathiyelerden de bahsetmek mümkündür. Sembol diliyle konuşmak, bir başka deyişle kuşdilini konuşmaktır. Dahası bu dilin, ehline hitap eden, sarrafını arayan da bir yapısı vardır: “Temkin ehli sufiler, cem‘de yaşadıkları hâlleri sembollerle ifade ederler. Şehadet âlemine ait unsurları gerçeküstü bir tabloya dönüştüren bu sözler, misal âleminde kanat vuran ruhanilere yazılmış birer şifreli mektup gibidir. Maddesine bağımlı olmayan ve lahuti âlemin âdeta ruhani kuşları konumunda olan bu insanlar, yine kendi âlemlerinde kanat vuran kişilerin anlayacağı bir tür dil geliştirmişlerdir ki, mantıku't-tayr (kuşdili) diye adlandırılan dil budur. Şathiyeler, bu sembolik anlatım özelliğinden dolayı, işâret dili, agrebu'l-garâib; mânâ dili veya kuşdili olarak nitelenirler” (Pakalın, 1983: 310).

Şathiyenin doğasında öncelikle müphem kapalı bir nokta olduğunu ifade etmek gerekir. Bu kapalılığın nedeni, aktarılmak istenen şeyin soyut ve tam anlamıyla ihata edilememesiyle ilgilidir. Serrâc, şatah kelimesinin sözlük anlamını verdikten sonra,

istilahi manada şöyle bir açıklamada bulunur: “Sel suyu, dar yataklı bir nehirde aktığı zaman, kenarlarından taşar. Bu durumu ifade etmek üzere *şataha'l-mâ'u*, nehir taşı, denir. Aynı şekilde, vecdi güçlenen mürit, kalbine vârid olan hakikatlerine ait nurların yoğunluğunu taşıyamadığında, bu hakikatler onun lisanında açığa çıkar. Binaen aleyh güçlü vecd hâlindeki mürid, o hakikatleri iyice bilen ehil kimselerin dışında duyanların, anlamakta zorlanacağı garip ifadelerle dile getirir. İşte bu tasavvuf terminolojisini bilenler tarafından *şath* diye isimlendirilir” (es-Serrâc, 1914: 376). Ayrıca aktarılacak şey aslında bir sırdır. Dolayısıyla hakikate dair bir keşfi, vecd hâlinde algılayan sufînin dudak mührünü bozan bir baskıdan söz etmek durumundayız.

Bu bağlamda bir soru sormak daha icap etmektedir: Mademki vecd ve istiğrak hâlinde algılanan bu esrarlı bilgi yahut ilham, nasıl olup da sayfalara yayılabilmektedir? Ya sezilen öz bilginin, ancak uzun uzun anlatıldığında vechesi biraz olsun aydınlatılabileceğinden bu yol bir zorunluluk olmakta ya da mürşit makamındaki zatlar, hayatlarının şu ya da bu kesitinde muhatap oldukları bu ilhami bilgiyi, kendi dünyalarındaki ilmî birikimle harmanlayarak meseleyi bir risale yahut uzun bir manzumeye yaymaktadırlar. Zaten risaledeki bütün anlatı macerası rüya kanalı içerisinden sızan bilgilerden elde edilmiştir. Rüyaların bir kısmının hem vahiy hem de ilhamlar için bir kaynak kabul edildiği malumdur.

Genel itibarla İslâm kültüründe rüya şu sacayağında anlaşılır: Birinci basamakta, sadık ya da salih rüya şeklinde de ifade edilen Rahmani rüya vardır ki nebiler, veliler, üveysiler bu rüyalarla hem bilgilendirilir hem de ikaz edilir. Bir alt basamakta nefsanî rüyalar önümüze çıkar. Ortalama olarak rüyadan ne anlaşılıyorsa karşılığı bu tabakadır. İnsanın günlük izlenimleri, hafızasının farklı birikimlerinin karmaşık çağrışımları bu rüya çeşidine bir anlamda malzeme verir. Dip tabakadaysa şeytani rüya vardır (Yüksel, 1996: 144-146). Karmaşık yahut hayali kurguların karşılığı olarak ahlâm ya da adğâs-ü ahlâm¹ şekliyle Kur’ân’da zikredilen rüya, ilk etapta anlaşılması zor; teveli ancak Allah’ın himmetiyle ehil kişinin yorumunu yapabileceği hermönötik bir alanı da işaret eder. Öyleyse bu tarz rüyalardan alınması gereken bir takım ibretler vardır.

Tasavvufi bağlamda mürit rüyasını şeyhe arz edince hâli gidişi hakkında bir yorum yapılır. Mürit, ezkar ve evratla ilgili bazı düzenlemelere maruz kalır. Rüya tasavvuf dairesi içerisinde bir bilgi kaynağı, onun yorumu da bir ilme matufdur: “Bu ‘ilmde tahayyülât-ı nefsâniyye ve ümür-ı gaybiyye beyninde olan münâsebet ta’arruf olunur” (Taşköprüzâde, 1313: 360). Gazzâlî’nin görüş açısında, bu doğal bir ilişkidir. Elbetteki rüyanın sâdik olması şartını göz önünde bulundurarak o şöyle der: “... Kerameti ispat için, kimsenin inkâr edemeyeceği iki delil vardır. Onlardan ilki, kendisiyle gayp bilgilerini açığa çıkaran, sadık rüyada görülen ilginç hâllerdir. Uykuda tecelli eden bu hâl, aynı şekilde uyanıklık hâlinde de tecelli eder. Zira uyku ile

uyanıklık arasında, uyku hâlinde duyu organlarının durgun olması ve uyuyan kimsenin duyu organlarıyla iştiğali olmaması dışında başka bir fark yoktur. Nice uyanık ama dalgın kimseler vardır ki, dalgınları yüzünden, ne iştir ne de görürler” (Gazzâlî, 1406: 28). Öyleyse hakikatin tartışımı, maddi uyanıklık yahut uyku değil; basiret belirleyecektir.

Bir Bektaşî şeyhi olan Gâmızî Ali Baba da, bahsettiğimiz ilhami bilgiyi, hakikate dair algılanan özü, bir risale çerçevesinde ve bir kurgu içinde aktarmıştır. Bazen manzum parçalarla da anlatımını desteklemiş, metnin örgüsünü kuvvetlendirmiştir. Yaratılış macerası içerisindeki mühim duraklar olan şeriatler ve onları getiren peygamberler meclisine bir rüya içinde, âdeta kaybolarak dalan Ali Baba, oradan aldığı ilhamla kendi görgüsü dairesinde kulluğun gerçek anlamını, mana âleminin hassasiyetlerini ve bir takım tasavvufî hâllerin ıstılahını yapmıştır. Elbette ki her sembolik metinde olduğu şekilde, ne yaşanılan Ahıska coğrafyası, ne Ali Baba'nın aile hayatı ve yaşantısı ne de dönemin sosyolojik karakterine dair net ifadeler kullanılmamıştır. Anlıyoruz ki anlatılan şey, mana âlemine aittir ve gündelik meselelere burada pek fazla yer yoktur. Nihayet hem risalenin dili ve müphemliği hem de bir rüya üzerinden başlatılıyor olması, onun mensur bir şathiye örneği olarak zikredilmesini makul hâle getirmiştir.

1. Gâmızî Ali Baba'nın Hayatı ve Eserleri Hakkında

Gâmızî Ali Baba'nın doğum tarihi ve yeri hakkında kesin bir bilgi olmamakla birlikte, eserlerinin sonundaki mühürlere şu noktayı kesinleştirmek mümkündür. Bektaşîliğin Babagân kolundan Ahıskalı bir şeyhidir. Ancak belirtmeliyiz ki, şeyhlik vazifesini ifa ettiği yer, illa ki onun doğduğu yer olmak durumunda değildir. Muhtelif eserlerinin temmet kayıtlarında ve mühründe ismi şu şekilde geçer: “Târîk-ı Bektaşîyye'den Gâmızî Hırmen-dâr 'Ali Baba' yahut 'Ahışhavî Hırmen-dâr 'Ali Baba'". Mühründe geçen *Gâmızî* kelimesi sırlı, düşkün; *Hırmen-dâr* ise, mahrum, nasipsiz anlamlarını taşır. Günümüz Türkçesi'yle ifade edersek, Sırlı Ali Baba yahut Nasipsiz Ali Baba şeklinde bir isim atamak mümkündür.

Otuz üç yıllık bir ilim yolculuğu yaptığından ve fakat en son yine kendi zann-ı gâlibine göre hareket etmek durumunda kaldığından bahseder: “... Hâyli müddet riyâzet ile devâm-ı zıkr ile meşğûl ve mecbûr oldı isem de artık kendi galebe-i evhâmımdan başka bir eser-i tecelliyât-ı İlâhiyyeye muvafık düşemedim” (Gâmızî Ali Baba, yz. 1: 147). Ayrıca bahsi geçen eserde, kendileri hakkında pek malumat bulamadığımız Şeyh Ahmed-i Kudsî ve Sennârî isimli iki hocasından söz eder. Gâmızî Ali Baba'nın ölüm tarihiyle ilgili kesin bir bilgimiz olmamakla beraber yalnızca 19. Yüzyılda yaşadığını söylemekle yetinmek durumundayız. Gâmızî Ali Baba'nın tespit edebildiğimiz eserleri dört başlık altında toplanabilir:

- a) Risale-i Gâmizi'l-'Acâ'ib: Bu eserle ilgili geniş bilgi daha önceki bir makalemizde mevcut olduğundan şunları söylemekle yetineceğiz. Eser, bir mukaddime ve on iki fasıldan oluşmaktadır. Gâmizî Ali Baba, bu fasıllarda bazen bir rüya, bazen tabakalar ve ebced yardımıyla bazen de tamamen mecazî bir anlatım yolu seçerek muhtelif tasavvuf konularını işler. Eserin, tespit edebildiğimiz kadarıyla, tamamı yazma eserlerden oluşan dört adet nüshası mevcuttur. İsmail Ruşenî nüshası ve *Münşeât* eseri hâriç, diğer eserlerin tamamına *sayfa numarası* verilmiştir. Araştırmacıların gerektiğinde eserleri rahat takip edebilmesi ve karşılaştırma yapabilmesi için biz de çalışmamızda bu sayfa numaralarını kullanacağız. Nüshalar sırasıyla şöyledir: 1. Marmara İlahiyat Yazma Eserler Ktp., Yazma nu: 1138, ss. 147- 201; 2. Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi, Uşşakî Tekkesi Böl., nu: 270 , ss. 97-151; 3. Milli Ktp. Yazmalar Böl. İsmail Ruşenî Nüshası, A. 7590/2: vr. 22a-108a; 4. Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi, Uşşakî Tekkesi Böl., No. 305, vr. 1A-10A.
- b) Risale-i Cerîde-i Gavâmiz: Eser, Âdem (a.s.)'dan son peygamber Hz. Muhammed'e (s.a.v.) kadar enbiya ve evliyanın beraber bulunduğu bir meclise nasıl geldiğinin hikâyesiyle başlar. İlk eseri Gâmizi'l-'Acâ'ib'in yolunda, metafizik bir algı ve metaforik tarzda olmak üzere, nefsi, ruhu, insanı, birtakım tasavvufî kavramları, kendince hakikati, öte dünyayı anlatmak gayesiyle kaleme alınmış mensur bir eser olmakla birlikte yer yer manzum metinler de yer almaktadır. Ana nüshamız olan Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Yazmalar Bölümü, 1138 numaralı eser, ilk iki sayfadan sonra, geriye yani ilk risale olan Gâmizi'l-'Acâ'ib'e doğru, hâşiye notlarından devam eder. Hatta eserin nihayeti, mecmuanın bir önceki eseri olan Seyyid Nasûhî Efendi'nin Risale-i Rüşdiyye'sine kadar gitmektedir. Gâmizi'l-'Acâ'ib için sayılmış olan dört nüsha bu eser için de geçerlidir.
- c) Tercümân-nâmeler: Müridi Müderris Kemal Bey'e cevap yahut va'z u nasihat noktasında yazılan edebî-tasavvufî mektuplardan oluşan eserdir. Gâmizi'l-'Acâ'ib için sayılmış olan dört nüsha bu eser için de geçerlidir. Eser hakkında, Mustafa Tatçı'nın² makalesi dışında herhangi bir çalışma tespit edilememiştir.
- d) Münşe'ât: Müstakil bir eser olmayıp, Tercümân-nâme'de önümüze çıkan ve oğlum diyerek hitap ettiği Müderris Kemal Bey'e hitaben yazılmış mektupların bir kısmı ve mezkûr iki risaleden ibarettir. Bu başlıkla kaydolunmuş eserin yalnızca tek nüshasına ulaşabildik: Süleymaniye Yaz-

ma Eserler Kütüphanesi, Uşşakî Tekkesi Böl., No. 305, vr. 1A-10A. Eser hakkında yapılan herhangi bir çalışma tespit edilememiştir.

2. Cerîde-i Gavâmiz'in Kurgusal Hikâyesi ve Sembol Dünyası

Gâmizî Ali Baba, bir önceki risalesi Risale-i Gamizi'l-'Acâ'ib'te olduğu üzere Cerîde-i Gavâmiz'de de, bir rüya ile hikâyesini başlatır. Rüyanın sisli âlemine dalan Ali Baba, kendisini muazzam bir dağ başında bulur. Orada bir kutlu meclis görür. Hazret-i Âdem'den başlamak üzere, cümle “*peygamberân-ı ‘ızâm ve evliyâ-yı kirâm*”ın bulunduğu bir irfan sofrasına baş kesip onların isimlerini birer birer zikredip ellerini öperek kutlu meclise dâhil olur. Oradaki hazretler, Ali Baba'ya bakıp gülerler ve bu meclise nasıl yol bulduğunu sorarlar. Aslında her varlığın bir tek zerrede saklanması gibi, bu meclistekilerle zaten ruh olarak bir birliktelik yaşadığını velakin hayat yumağına sarılmak yüzünden ancak şimdi buraya gelebildiğini söyler. Ali Baba, nûr-ı Muhammedî'den³ başlatılan yaratılış serencamını, bir taraftan da bu sırlı meclise yolunun nasıl düştüğünü şöyle ifade eder: “... Hâzret-i Âdem ‘aleyhi’s-selâmdan, Havvâ anam beni doğurup babam ‘aşâsı balı ve anam südiyle besleyip, iki def’a bülûğ-ı kemâli buluncaya kadar sırr-ı şûr-ı İsrâfil’e konulup, Hâzret-i Peygamberimiz fahr-i kevneyne yerişip, sülâlesine tekrar *nefahtü* demiyle demlenip def’a doğup hâk-i pâyiñize yüz süre geldim” (Gâmizî yz. 1: 160).⁴ Verdiği cevaba meclisdeki hazretler, “âferîn saña, ‘aqlıñda hiç noķşânñ yoğmış” diyerek onu onaylarlar. İnsanoğlu maddi âleme âdetâ fırlatılmıştır. Fakat mana âleminde, sınırlar ötesine geçerek hakiki benliğine, ilahî yurduna dönebilmesi mümkündür. Nihayetinde insan kıymetli bir varlıktır. Bu bağlamda Bektaşî geleneğinin büyük simalarından Kaygusuz Abdal’ın “âdem” yani insanoğlu hakkındaki řu görüşü zikredilebilir: “Âdem maķbûlü’l-vücûddur. Âdem’den řîrñ nesne yoķdur. Mazhar-ı Zât’dur. Sâ’ir eşyâda bu ķâbiliyyet bulunmadı. Yerde ve gökde olan bu ķâbiliyyet bir eşyâda var olmadı ve hem olmaz. Ve anın-çün Âdem’in hâli cemî’-i eşyânın üzerine mâlikdir ve hem ‘âlemdir. ‘Âlem, Âdem’de sanki bir deryâdır ki nihâyeti yoķdur” (Kaygusuz Abdal, 1983: 150).

Bu deryanın damlalarından biri olan Ali Baba, mezkûr soruya verdiği cevapla, âdetâ bir eşik atlamıştır. Daha zor sorulara cevap vermek durumunda kalacağı da sezilmektedir. Bahsi geçen ulu mecliste bulunan hazretler, “*Acaba Hak bizi ezelde hangi yönümüzle yüceltti?*” diyerek bir soru daha sorarlar. Ali Baba Kur’ân-ı azîmü’ş-şânın emir ve nehiyleri gereğince bu kutlu yolda yürüdüğünü, âlimlerin, âmillerin, kesin Kur’ânî hakikatlerin ve seyr-i sülukten hâsıl olan feyizlerin bereketiyle, gözü izden sözü özden ayırmayarak hakikat şehrine ulaştığını ifade eder. Gözünü açan, onu sırra vâkıf eden şey, Sübhanî sırrın tecellisidir (Gâmizî yz. 1: 160).

Benlik süfliyetinden, bizlik ulviyetine yahut hakikat şehrine dâhil olan Gâmizî Ali Baba, işte tam bu noktadan hareketle, deyim yerindeyse evrenin sırlarını, yaratılış serencamının aşamalarını, eşyanın kendine has hukukunu, nefis ve ruhun mahiyeti-

ni ve aralarındaki ilişkiyi, meczup olmuş veli kulları, harflerin manasını öğrenmek lütfuna nail olur ve bunları risalesinde detaylı bir şekilde ifade eder. Anlatılacak şeyin giriftliği nisbetinde, dilin sembolik yeteneği derinleşmiş ve daha katmanlı hâle gelmiştir. Esasında bütün bunlar, Ali Baba'nın ilmî ve tecrübi birikimlerinin, sufi gelenek gölgesindeki doğal izdüşümleri olarak anlaşılmalıdır. Tarifler, tahliller, sembolik atamalar arttıkça, deyim yerindeyse tahrifler de artacağından, özde ne söylendiğini aramak fikrini gözden ırak tutmamak gerekir. Peygamberler meclisinde, kabul gören cevabı neticesinde, “*evliyâ-yı kirâma havâle edilen*” Ali Baba, artık “*âşıklar defteri*”ne kaydolunur. Veliler biraz sonra Ali Baba gibi zatların bu meclise geleceğini haber verir. Bütün hazretler için bir sofrâ hazırlığı yapılmaktadır, bu noktada semboller ve sayılar önümüze dökülmeye başlar: “... Âdem ‘aleyhi’s-selâmın cennetde yidüğü buğdayın unundan on sekiz yufka açılmış ve tokuz katını altına ve ortasına Havvâ anamızın südi ve Âdem babamızın ‘aşası balıyla karışdırıp kodılar ve semâda pişirdiler” (Gâmizî yz. 1h: 160).⁵ Bu yaratılış sofrasına, Hz. Âdem’in teklif buyurmasıyla evvela Hz. Muhammed aleyhi’s-selâm ve Hz. Aliyyü’l-Murtezâ oturmuşlardır. Ardından bütün hazretler sofrada yerini alır. Herkes gibi Ali Baba da bu sofrada karnını doyurur. Hz. Peygamber, “Hağ bir katını virsün” diyerek sofrâ duasını verir. Ali Baba kendisi gibi olanlarla birlikte, sofradaki hazretlerin ayaklarını öper ve kendi ifadesiyle özünü özlerine, sözünü sözlerine teslim eder. Ali Baba bazı düşüncelerin ardından rüyasından uyanır ve kendisi için şöyle bir çıkarım yapar: Bu rüya onun dervişliğe kabulü anlamına gelmektedir. Ardından diğer bazı kelimelerde de önümüze çıkacağı şekilde, derviş kelimesinin ıstılahını yapar: “Evvel zamânın dervişleri ve şimdiki zamânın dervişleri ve gelecek zamânın dervişleri hep birdür. Zamânın hiç kabâhati ve gâbâveti bir vağt olmaz, ancak dervişlik ehlu’llâh ismidür ve ahsen-i takvîmdür ve dünyânın kalbidür” (Gâmizî yz. 1h: 159). Bahsedilen birlik mayası çerçevesinde, Peygamberler, ârif ve velî kullar, “*nefahtü*” demiyle demlenmiş, “*esrâr-ı İlâhiyyeyi*” bilen şahsiyetler olduğunun altı çizilir. Bu sırrı, çeşitli yollarla âdemoğluna telkin ve talim ederler. Ateşle barutun içine konulduğu insan –ki burada nefis ve ruh kastedilmiştir- fitraten bu büyük sırâ maildir. Çünkü sır, vücudun bütün azalarına ve ruhun en ince noktalarına kadar sirayet etmiştir; kaldı ki nefsi ve ruhu iki ayrı parça gibi söküp incelemek de pek olası gözükmemektedir. Zîra ikisinin de aslı nurdur (Gâmizî yz. 1h: 158).

Şiirlerinde bilenle bilmeyen, sezenle sezmeyen arasındaki farkın altını çizen Ali Baba, hakikati algılamak için, belli eşiklerin atlanması gerektiğini dile getirir. Eşik atlamak ancak “*Ulu Zât*”ın hakikatinin kavranılmasıyla alakadar bir meseledir. Bu hakikati kavrayacak hassaların sınırlılığına işaret eden Ali Baba, kalbin bir tıkım etten oluşan âdeta bir bağırsak, gözün üç tabakasının ise donuk bir sıvıyla kaim olduğunu hatırlatır. Elbetteki bunlar, bahsi geçen hakikatin anlaşılabilmesi için yeterli değildir. Ayrıca bunların eylem biçiminin, insandan insana değiştiğinin altını çizer. Bunların

eğitilmesi âriflerin, ehl-i tarikın eliyle olmalıdır ki, onlar birbirlerinin nişanlarını Allah'ın onlara verdiği istidatla tanır ve bilirler. Bu seçkin insanların tek davası, “*seyr-i Cemâlullâhî*”tır. Onların gerçek nişanıysa nişansız olmaları, mülevven olabilmeleridir. Ali Baba bu meseleyi zikir ettikten sonra, *nefs* ve *rûh-ı pâki* tefsir eder. *Nefs*, karanlık ve bir korku cehennemidir. *Rûh-ı pâk* ise “Cemâl-i Îlâhî ve cennet-i irfân-ı şerîf”dir. İşte kutlu ve övülmüş kişiler bu meseleyi kavrayanlar, neyin iyi neyin kötü olduğuna kesin bilgiyle sahip olanlardır. Cehenneme yahut cennete doğru insanı götüren kara nefis ve nurani ruh, böylesi mühim bir meseledir; postu kurtarmanın yoluysa, Allah'ın emir ve yasaklarına uymaktan geçmektedir (Gâmîzî yz. 1h: 153). Burada dikkatimizi çeken bir hassasiyet söz konusudur. Sembol âleminde gezinen lisan, birden normalleşerek şeriatin sınırlarından dem vurur. Sanki nefis ve ruhun nikâhı gibi, düşünceyle eylem arasındaki ilişki hep göz önünde bulundurulmaktadır. Risale boyunca, bazen karmaşık olanın basiti, bazen de basit olanın karmaşığı çağrıştıran bir vechesi önümüze çıkar.

Ali Baba realite çerçevesinde va'z u nasihat merkezinden biraz daha öteye giderek daha önce risalede bahsi geçen buğday tanesinden ve onun sayısız defa harmanı üzerinden bir analogi yapar. Bu analogide ilk olarak mürit ile mürşit arasındaki kalbî bağlantıyı ve bilginin bazen rüyayla ve bazen de imayla aktarılabilirdiğini hatırlatır. Öküzün üstündeki dünyada, birden gözden kaybolan şeyhini arayan Ali Baba, onu “*öküzün kulağının dibindeki bir kılın kıyısından, bin endaze boy gösterir*” bulur. Ondan, bir saatte bütün hakikatlerin kapısını aralayacak anahtarları alır. Bu anahtarlar sözcüklerle değil; kalbî bir ilhamla anlaşılabilir şeylerdir. Baştan sona, deyim yerindeyse ontolojinin temel örgüsünü kavrar. Buğday bir taneden ibarettir; fakat harmanı sonsuz kere yapılmaktadır. Burada zannımızca epistemolojik olarak tanımlanamayan yahut bir başka ifadeyle dilin sınırları dışına çıkan bir tecrübe alanından bahsedilmektedir. Bu nasıl bir alandır ya da bu nasıl bir bilmedir, sorusuna Ali Baba şöyle cevap verir: “*Bu bakırı altın eden bir kimyadır, çürük çarık toprağı cevher-i ruhanî kılandır.*” Böylesi bir şey, ancak ehlinin yanında ifade edildiğinde anlam kazanır. Ehli bunu sembol âleminde süzerek bir bal peteği gibi insanlara sunmak ister. Bu ilmi kavrayan, dünya ve ahiretini kurtarır; aksi takdirde pençe-i Âl-i Abâ, On Dört Masum-ı Pâk, On İki İmam üzere bir itikat kurmak, kurtulmak için yeterli değildir (Gâmîzî yz. 1h: 152-151). Kanaatimizce Ali Baba, mefhumu/çerçeveyi anlamayan ve yalnızca etiketi gören, lafzi bir algılayışta kalır demek istemiştir.

Eserin en mühim noktalarından biri de, bir takım tasavvufî kelimenin ıstılah manalarının verilmesidir. Sırasıyla elli üç kelimenin ıstılah manasını verir: Cânân, zülf, şarâb, şarâb-hâne, mey-hâne, mey-gede, bâde, sâkî, cür'a, hûşyârî, maḥmûrî, şem', şâhid, kâfir, tersâ, âb-ı dest, namâz, oruc, zekât, hac, selâmet, hırқа, ma'nâ, ḥâl-i siyâh, ḥâl-i beyâz, leb-i la'î, dehân, süḥan, câh-ı zenehdân, dest, kudret, müşâhid, şem, nefis, nefis-i emmâre, nefis-i levvâme, nefis-i mülhime, nefis-i muṭma'inne, nefis-i

râziyye, nefis-i marziyye, kavî, zaqqûm, meh-rû, raht, aşnâm, şevk, tarf u dav', tavr-ı 'aql, 'ayn, hâ, dâl, mîm, 'ayn-ı cem'. Bu ıstılahların çoğu tasavvufî terminolojinin genel çıkarımlarına ve tariflerine mukabilken; bazı kelimelerde Ali Baba'nın enfüsi yeteneği konuşur. Kendisinin ifadesi bağlamında, bu ıstılahlar maşuk olana, âşık vec-hesinden yansıyanlardır. İstılah manası verilen kelimelerin tamamını uzun uzadıya ve bütünüyle transkribe etmek yerine; karakteristik olanları belli bir mantık silsilesinde takip etmek durumundayız. Diğer bir mesele de, Ali Baba'nın mana verme şeklinin gelenek dışında yahut tamamen geleneksel olan yönlerine vurgu yapmak bizce daha manidardır.

Örneğin “*zülf*” divan edebiyatı mazmun geleneği açısından, bukleli oluşuyla, dünyanın karanlığına, insana dolandıkça dolanan dünyevî aşkın sonluluğuna kapı aralayan bir kavramdır. Tasavvuf terminolojisi içerisinde, hiç kimsenin ulaşamadığı gaybi hüviyet, Hakk'ın zatı ve kühü, tecellilerin çokluğu şeklinde de izah edilir (Uludağ, 2012: 298; Cebecioğlu, 2004: 736). Ali Baba ise *zülf* için, aynı bağlamda fakat küçük bir farklılık yaratarak şöyle bir tarif verir: “Enbiyâ-yı 'ızâm ve evliyâ-yı kirâm hâzretlerinden kimseniñ fehm ve idrâkine sığmayan hüviyyet-i gaybdan 'ibâretdür ve yol bulunmıyan maħalle dirler” (Gâmizî yz. 1h: 150). Burada *zülf*, yol bulunmayan karmaşık yönüyle ilave bir mana yüklenmiştir.

Yol bulunmayan o yerden dem vuran Ali Baba, “*mevhâne*” için var ile yokun bir olduğu mekân, “*mahabbet-i kâmilin*” ta kendisi der. Bahsettiğimiz terminoloji açısından “*sâkî*” genel itibarla, ya Feyyâz-ı Mutlak olan Allah ya da aşk şarabını sunan kâmil insanın remzidir (Vehbî Konevî, 1288: 18). Ali Baba aynı manayı korumakla beraber, biraz daha etraflı bir algılamayla şarabı içen müridânın ahvaline de değinir: “Mürşid-i kâmindür ve tâlibiñ 'aqlı güneşi ile fikri nücümü ki, dâima karamlıkdur, haberdâr olur. İşte bu mişillü mürşidiñ taşavvufâne vâqi' olan kelâmîñ bir harfinden biñ ma'nâ-yı ğaribe hâşıl ideniñ isti'dâd ve kâbiliyyetinden 'ibâretdür” (Gâmizî yz. 1h: 150).

“*Cür'a*” tarifinde geleneksel algılamayı biraz genişletir ve yedi makamın, yetmiş bin perdesini bu kelimeyle ifade eder. Bunca örtülerle gizlenmiş sırrı kavrayıp da ifşâ etmeyene “*hüşyâr*”; o sırrın cazbesiyle her türlü kaygı ve endişeden azat olanaysa “*maħmûrî*” der. Edebiyatta “*kâfir*” önümüze aldattıcı bir sevgili olarak çıkar. Özeldede, o sevgilinin kara kaşı, benleri, saçıyla irtibatlandırılarak sevgilinin merhametsizliğinden yakınılır. Dolayısıyla kâfir, dünyanın karanlık ve aldattıcı bir yüzü olarak önümüze çıkar. Oysa Ali Baba çok başka bir kanaldan giderek onu mahviyet makamının sahibi yapar (Gâmizî yz. 1h: 150).

Çok korkak anlamına gelen “*tersâ*”, Hristiyan papaz, puta tapan kişi, ince mana ve hakikat karşılığında kullanılmaktadır (Pala, 2003: 464; Konevî, 1288: 18). Ali Baba *tersâ* için, “*ehlullâhın avam gözünden gizlenmiş hâlidir*” der. İlginç bir husus

olarak incelediğimiz tasavvuf ıstılahı yapan eserlerde yer verilmeyen *raht* kelimesinin ıstılah manasını verir. “*Raht*” için sözlükte, yol için gerekli donanım eşyaları, mefrûsât, ışık hüzmeleri gibi anlamlar verilmiştir (Steingass, 1998: 572). “*Raht*: Emânetu’llâh ki rûh ile nefsiñ imtizâc-ı ğaribesiyile vücûd-ı âdemînünñ her iklim bedeniyyesine hayât-ı fânî ve esrâr-ı hâl-i hayât-ı bâkiyyesine sârî olduğunuñ keyfiyyeti bi-tarıķı’r-remzdür” (Gâmızî yz. 1h: 148). Ali Baba’ya göre bütün bu karmaşık duran bilgiler tek bir noktada birleştirilebilecek potansiyele sahiptir. Ne var ki bu ilmin kapısı avamdan insanlara kapalıdır, der. Bu ilmin şehri Hz. Muhammed, kapısı Hz. Ali, içerisine giren misafirler ise ehlullâhdır (Gâmızî yz. 1h: 148-147).

Ali Baba risalenin devamında şeriatla ilgili muhtelif konulara temas ettikten sonra, ıstılahlar bağlamında değerlendirebileceğimiz ‘*ayn-ı cem*’ kelimesini izaha başlar. Bu izah gayreti risalenin sonuna kadar devam eder. Bir başka deyişle, ‘*ayn-ı cem* tasavvufi ıstılahların son maddesidir. Anlaşılan odur ki, en kıymet verdiği madde budur. Bu sebeple biz de bu kavrama verdiği anlamları bazen kısaltarak ve özetleyerek bazen de iktibas yoluyla aktaracağız. Tasavvuf terminolojisinde cem’ geniş izah isteyen kavramların başında gelir. Birlik, bütünlük anlamına gelen cem’ birçok kısımdan oluşmaktadır: Cem’u’l-cem’, cem’u’l-fark, cem’u’t-tefriķa, cem’u’t-tefriķati’l-‘âmme, cem’u’t-tefriķati’l-hâssa, cem’u tefriķati hâssati’l-hâssa, cem’u tefriķati hulâsati hâssati’l-hâssa, el-cem’iyyetü’l-ülâ (Kâşânî, 2004: 190-191). Ali Baba, cem’ kelimesini ve ona bağlı şubelerini değil; bizzat ve sadece ‘*ayn-ı cem* kelimesini uzun uzadıya izah eder. “‘*Ayn-ı cem* her şeyden önce bir zevk ve hassasiyetin adıdır” der. Nasıl ki Hz. Peygamber ile Hz. Ali yahut arkadaşları arasında, fahr-i kâinat olan Hz. Peygamber, ayetleri bir bir okudukça kalbe doğan bir takım ilhamlar, metafizik âleme dair sezgiler cuş u huruşa geliyorsa, bu birleşmeyi de öyle anlamak icap etmektedir. Birleşmeden, yani özel bir meclisin hakikat sohbetinden, has olan manayı çekip çıkarmak gerekmektedir. Burada nokta ilmine rabıtalı bir şekilde meseleyi yorumlamak icap eder. Daha özelde ise, mürşit ile hakiki talip arasındaki bilgi ve sezgi alışverişinde ortaya çıkan meyvenin adı basirettir, duru görüdüdür ki, buna ‘*ayn-ı cem* tabir olunmuştur. Öyleyse nedir ‘*ayn-ı cem* diye sorulduğunda Ali Baba şöyle bir cevap verir: “Her eşyâda Hakk’ın didârîñ hâl göziyle müşâhede kıla. Aña âdem-i ma’nâ ve ‘*ayn-ı cem* dağı ıtlâķ olunur” (Gâmızî yz 1h:144). Ali Baba devamında, ilk ve en önemli meseleden, manaya dair son maddeye kadar bir bilince sahip olanların amel-i salihleri, iki irfan sahibinin bir araya gelmesi, tarikat haccı maksadıyla mana seferine çıkanların gidişleri için de aynı şekilde ‘*ayn-ı cem* tabiri kullanılabilir, der (Gâmızî yz 1h:143).

Ancak hakiki bir rüyadan hareketle ulaşılabilen/kavranabilen bilgiye de ‘*ayn-ı cem* tabir olduğunu ifade eden Ali Baba’nın, sırası gelince aktardığı rüyası da hayli ilginçtir. Karadeniz ortasında geceleyin, kendisini bir koyun derisinin üzerinde yüzer bulur. Alnında ve denizin dibinde bir şeyin parlaklığına, şavkına şahit olur. Tam bu sırada gökten bir karga gelip yanına konar ve altındaki koyun derisini ağızına alır.

Böylece birlikte denizin üç yüz altmış zira‘ dibine inerler. Öyle ki, bir noktada nefes alıp vermek mümkün ve kolay olur. Denizin dibinde bir kuyu kapağı görürler. Karga kapağı açınca üç yüz altmış metre daha giderek kuyunun dibine inerler. Denizin dibinde şavkını gördükleri yakutun yahut *Hacer-i Esved* nispetli taşın yanına yaklaştıklarında, parlaklığının gözükmediğini fark ederler. Bu öyle bir cevherdir ki, uzaklaştıkça nuru artmakta, dibine girdikçe nurunu kaybetmektedir. Tekrar su yüzüne çıktıklarında, o taşın gündüzden daha çok parıldadığını görürler. Ardından Ali Baba, karganın boynuna, sığırkuyruğu tüyünden bir çan bağlar ve kargayı denizin dibine “*çingir çingir*” yollar. Kendine gelen Ali Baba, bu rüyayı hayra yorar ve der ki: “Bu da bir ‘ayn-ı cemdîr.’. Anlaşılan odur ki, kendisinden bahsedildiğinde büyüsunü kaybeden; fakat bütün kalpleri aydınlatan bir efsundan bahsetmektedir. Yahut hakikatin peçeyle gizlenişi ve aslında her şeyden daha açık olmasındaki paradoksu gösteren bir rüyadır (Gâmîzî yz. 1h: 144). Sonsuzluk yurdunda, günahları nisbetinde ezadan ezaya, cefadan cefaya uğramayan; hayat-ı câvidânı bulup zevk u safa edenler için de bu tabir kullanılır.

Ali Baba, sıradaki ‘ayn-ı cem tanımıında mutasavvıfların kendine has söyleyişleri için kullanılan *kuşdili* tabiri üzerinden gider: “Vâkı‘â herkesiñ kendi nefsinde, belleyişlerine göre zabt-ı hâtırları olan bir kuş dilleri vardır. Ammâ ehlu’llâhiñ buyurdıkları kuş dilleri, kuşların pâdişâhı olan murğ-ı ‘Ankâ lisânıdır. Ol lisânı fark idicek âdem, ‘Ankâ gerekdür ve kendüleri maķâm-ı zirve-i küh-ı Kâf bulduklarından cümle-i tıyûr ve eşyâ-yı sâ’ire lisân-ı hâlin bilirler ve bunların merâtibi yedidür; faķaķ birincisinde dahı bulunmuş olsa, bu maķâmıñ ismi ‘ayn-ı cemdür” (Gâmîzî yz 1h: 141).

Ali Baba artık risale sona doğru yaklaşırken hem bir hulâsa yapmak hem de metnin son tahlildeki garazını izah etmek ister. Cerîde-i Gavâmiz ismini verdiği risalesinin demlenme, oluşma sürecini *elest bezmîne* kadar götürən Ali Baba, risaleyi ezeli bir hafızanın, şimdi ve burada olan akıl aracılığıyla aktarıldığını ifade eder. Bu risalenin muhtevasını kavrayan kişi, Gâmîzî Ali Baba’yı, Fâtiha ve Kâf surelerinin de hâtırı için dualarında aklına getirmelidir (Gâmîzî yz 1h: 139). Risalenin derinliği kavranmazsa, kılı kırk yarararak fehmedilmezse, okunup ezberlenmesi, ne müellife ne de okuyucuya fayda verecektir. Buradan hareketle mananın ve keşiflerin ruhla olan ilişkisine, ruhun nefse nisbetle öz, ilk, üstün oluşuna değinen Ali Baba yine semboller dünyasına dönerek bir izah yapar: “... Benim vücûdumda sârî olan nefsimiñ dört cânı⁷ ve yedi başı ve beş kıyruğı ve altı gözi ve tokuz kulağı ve on iki barmağı vardır. Her bir cânında dörder nefsi vardır, işâret-i gâibe ile ifâde-i hâl ve kıyl u kâl ider ve yedi başıyla beni korqudub gâh ejder gâh ‘akreb ve gâh ‘ifrit ve gâh arslan ve gâh deve ve gâh yılan ve gâh kırcınca olup, hâl diliyle Süleymân-ı rûha, nâr-[ı] dûzağdan hâlâşını niyâz iderek vücûdımı ihfâfe hâlî olmaz. Zîrâ kendisi muţma’inne olduğı hâlde dûzağı kabûl itmez ve cennet-i didâra mâ’il ve mecbûrdur. Evveli dâimâ dûzağa mecbûr idi;

velâkin rûh-ı mükerrerem, nefsi kendine kul eyledi ve andan kâbiliyyet kumâşıyla fâhi-re-i kemâl giydirip kendisine bende ve yâr-ı gâr kıldı. Bu tefekkür ve hayretde iken koltuğ virüp tayandım dîvâra hemân-dem” (Gâmızî yz. 1h: 139-138). Ali Baba sembollerle örülü bu yakaza hâlinde uyanır. Düpdüz oturup Allah’a hamd, Hz. Peygamber’e diğer bütün peygamberlere, onların ailelerine, arkadaşlarına, onlara uyanlara, temiz eşlerine, evlatlarına ve soylarına salât u selâm eder ve risalesini nihayete erdirir (Gâmızî yz. 1h: 138).

Sonuç

Gâmızî Ali Baba’nın gördüğü rüyanın süreğinde ve bir kısım hikâyeler eşliğinde, nefs-ruh arasındaki ilişki, gerçek olan ârifle sahte âlimi, ahlâkın tevhidî doğası, eşyanın kendine has hukuku bu risalede ifade edilmiştir. Ayrıca elli üç adet kelimenin tasavvufî ıstılahını yapar. İstılah yaptığı yerlerde oldukça orijinal bir dil kullanan Ali Baba, en çok ‘ayn-ı cem kavramı üzerinde durur. Mensur bir risale olan Cerîde-i Gavâmiz’de kullanılan dil bazen müphem ve metaforik olması açısından, şathiye türünün özelliklerini göstermektedir. Yine de hem mecazları kullanım biçimi hem de genele yayılan hissiyat açısından değerlendirildiğinde, aşırıya giden yahut tepeden konuşan üst yahut batınî bir dile de sahip değildir. Fakat herkesin bir çırpıda kavrayacağı bir metin yazmadığını; kuşdinin hakkını veren ehlullâhın izinde bir şey telif ettiğini hatırlatır. Risalesinin ontolojik kökenini kendi yazımıyla değil; Elest Bezmi ve Hz. Âdem’in himmetiyle olduğunun altını çizerek ve risalesini sona erdirir.

Sonnotlar

- ¹ “Dediler ki: ‘Rüya dediğin şey karmakarışık hayallerdir. Biz ise böyle karışık hayallerin yorumunu bilemeyiz’” (Yûsuf Süresi), 12/44.
- ² Bkz. Tatçı 2006.
- ³ Hakikat-ı Muhammediyye yahut Nûr-ı Muhammedî şeklinde tasavvufî eserlerde önümüze çıkan kavram için bkz. Demirci 1983.
- ⁴ Gâmızî Ali Baba, *Gâmızî’l-‘Acâ’ib - Cerîde-i Gavâmiz ve Tercümân-nâmeler.*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yazmalar Bölümü, Yazma No: 1138, s. 160. Gerektiğinde İsmail Rûşenî’nin istinsah ettiği, Milli Kütüphâne Yazmalar Böl. A 7590/2 numaralı nüshayla karşılaştırmak kaydıyla beraber, ana nüshamız bu olduğundan, diğer dipnotlarda Cerîde-i Gavâmiz’i temsilen *Gâmızî yz. 1* ve haşiyeye yazılan kısımlar içinse *Gâmızî yz. 1h.*; İsmail Rûşenî’nin nüshası için de *Gâmızî yz. 4*. kısaltmalarını kullanacağız.
- ⁵ Risale bu noktadan itibaren haşiyeye üzerinden ve geriye doğru yani bir önceki risale Gâmızî’l-‘Acâ’ib’e ve oradan dokuz sayfa boyunca Şeyh Nasuhî Efendi’ye ait, *Risale-i Rüşdiyye*’ye doğru devam etmektedir.
- ⁶ Kelimenin aslı ‘ayn-ı cem’ olmakla birlikte, muhtemelen okunuş kolaylığı arzulanarak müstensih tarafından cem kelimesi sade bir biçimde ‘ayn harfi gösterilmeksizin yazılmıştır.

⁷ Bu nüshada yanlışlıkla câli şeklinde yazılmıştır. Ruşenî nüshasında kelime cânî şeklinde doğru olarak yazılmıştır. *Gâmizî yz. 4, s. 45.*

Kaynakça

- CEBECİOĞLU, E. (2004). *Tasavvuf Terimleri&Deyimleri Sözlüğü*, İstanbul:Anka Yayınları.
- DEMİRCİ, M. (1983). “Nûr-ı Muhammedî”, Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi: 239-258.
- GAMİZİ ALİ BABA (yz. 1). *Gâmizî'l-'Acâ'ib - Ceride-i Gavâmiz ve Tercümân-nâme*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yazmalar Bölümü, Yazma No: 1138: ss. 147-208.
- (yz. 2). *Gâmizî'l-'Acâ'ib ve Ceride-i Gavâmiz*, Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi: Uşşâkî Tekkesi Bölümü, Nu. 270: ss. 97-151.
- (yz. 3). *Münşeât*, Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi: Uşşâkî Tekkesi Bölümü, Nu. 305: vr. 1a-10a.
- (yz. 4). *Gâmizî'l-'Acâib - Ceride-i Gavâmiz ve Tercümân-nâme*, Müstensih: İsmail Rüşenî, Millî Ktp. Yz. A. 7590/2: vr. 22a-108a.
- GAZZÂLÎ, M. (1406). *İhyâ'u 'Ulûmî'd-dîn*, tasnif: Zeynü'd-dîn Ebî'l-Fazl 'Abdî'r-rahîm bin el-Huseyn el-'Irâkî, c. 3, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye.
- HÜSEYİN VASSÂF (2006). *Sefîne-i Evliyâ*, haz. Mehmet Akkuş ve A.Yılmaz. c. I-V, İstanbul: Kitabevi.
- KÂŞÂNÎ, A. (2004). *Tasavvuf Sözlüğü (Letâifü'l-A'lâm fi İşârâtı Ehli'l-İlhâm)*, çev. Ekrem Demirli, İstanbul: İz Yayıncılık.
- KAYGUSUZ ABDAL (1983). *Vücûdnâme*, haz. Abdurrahman Güzel, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.
- KURNAZ C., & TATÇI M. (2001). *Türk Edebiyatı'nda Şathiyye*, Ankara:Akçağ Yayınları.
- MEHMED MECDÎ EFENDÎ (1989). *Şakaik-ı Nu'mâniye ve Zeyilleri Hadâiku'ş-Şakaik I-V*, haz. Abdülkadir Özcan, İstanbul: Çağrı Yay.
- MUHAMMED VEHBÎ KONEVÎ (1288). *Şerh-i Dîvân-ı Hâfiz*, İstanbul: Matbaa-i Âmire.
- MERMER, K. (2014). “Ahiskalı Bektaşî Şeyhi Hirmen-dâr Gâmizî Ali Baba'nın Gâmizî'l-'Acâ'ib'i”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaşî Veli Araştırma Dergisi*, 21/70: 179-204.
- PAKALIN, M. Z. (1983). *Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, c. 3, İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları.
- PALA, İ. (2003). *Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü*, İstanbul: L&M Yayınları.
- SERRÂC, Ebû Nasr et-Tûsî (1914). *el-Lüma' fi't-Tasavvuf*, tasnif: Reynold Alleyne Nicholson, Leiden: Beril Matbaası.
- MUSTAFA RASİM EFENDÎ (2008). *Tasavvuf Sözlüğü Istılâhât-ı İnsân-ı Kâmil*, haz. İhsan Kara, İstanbul: İnsan Yayınları.
- STEINGASS, F.(1998). *Persian-English Dictionary*, Beirut: Librarie du Liban Publishers.
- ŞEYH NASÛHÎ EFENDÎ. *Risale-i Rüşdiyye*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi: Yazmalar Bölümü, Yazma No: 1138.

- TAŞKÖPRÜZADE, A. (1313). *Mevzû'atü'l-'Ulûm*, mütercim: Kemâleddîn Mehmed Efendi, İstanbul: İkdâm Matbaası.
- TATÇI, M. (2006). "Bektaşî Şeyhi Gamizî Ali Baba'nın Tercüman-Nâmeleri", Sayı: 40, 1-13.
- TILLICH, P. (2010). *İmanın Dinamikleri*, çev. Fahrullah Terkan ve Salih Özer, Ankara: Ankara Okulu Yayınları.
- ULUDAĞ, S. (2010). *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: Kabalcı Yay.
- YÜKSEL, H.A. (1996). *Türk-İslâm Tasavvuf Geleneğinde Rüya*, İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları.

KUL HİMMET’İN ŞİİRLERİNDE ALEVÎ-BEKTAŞÎ İNANÇ SİSTEMİNİN TEMELLERİNE DAİR BAZI YANSIMALAR

Recep TEK*

Öz

Bektaşî tarikatı XIII. yüzyıldan itibaren Anadolu’da teşekkül etmeye başlayan edebiyatın imkânlarından yararlanarak kendine özgü bir edebiyat geleneği yaratmıştır. Bu edebiyat geleneğinin XIV. yüzyılda Kaygusuz Abdal ile kurulduğu ifade edilmektedir. Hayatı hakkında kaynaklarda çok sınırlı bilgi bulunan Kul Himmet’in XVI. yüzyılın ikinci yarısı ile XVII. yüzyılın ilk yarısında yaşadığı tahmin edilmektedir. Alevî-Bektaşî edebiyat geleneğinin yedi ulu ozanından biri kabul edilen Kul Himmet, yaşadığı çağdan itibaren büyük bir şöret kazanmıştır. Kul Himmet, kendisinin de içinde bulunduğu Alevî Bektaşî topluluğunu kimi zaman “Gürûh-ı nâci” kimi zaman da “Hüseynî” olarak nitelendirir. O, edepli olmanın, uluya hizmet küçüğe izzet göstermenin, kötülüğe iyilikle mukabele etmenin, hiç kimsenin kötülüğünü istememenin, incitmemenin, alçakgönüllü olmanın, küsmemenin, sabırlı olmanın, sır tutmanın bu topluluğun hasletleri olduğunu şiirlerinde vurgular. Onlar, bu özellikleriyle daha dünyadayken sıratı geçmişlerdir. Kul Himmet’e göre bu toplulukta ayrılık-gayrılık yoktur; birlik ve dirlik vardır. Allah, Muhammet, Ali üçlemesinin sıklıkla tekrar edildiği şiirlerinde Hz. Ali sevgisi ön plandadır. Çeşitli isimlerle vasıflandırılan Hz. Ali, Kul Himmet’e göre daha kâinat yaratılmadan önce vardır ve onun adı ve sevgisi daha elest bezminde bu gürûhun kalbine nakşedilmiştir. Alevî-Bektaşî inancında vahdet-i vücud anlayışının merkezinde yer alan Hz. Ali, yeryüzünde farklı suretlerde tecelli etmiştir. Bu hususların yanı sıra on iki imama bağlılık, tevella ve teberrâ inancı, muhabbet anlayışı ve musahip kardeşliği, ayin-i cem ve buna ait birtakım ritüeller kısacası Alevî-Bektaşî inanç sisteminin birtakım esasları şiirlerde işlenmiştir. Çalışmada Kul Himmet’in şiirlerinde geçen ve Alevî-Bektaşî felsefesinin temellerini oluşturan bu muhteva hususiyetleri örnek metinlerden hareketle açıklanmaya ve bu bağlamda Alevî-Bektaşî inancının şairin şiir dünyasını nasıl etkilediği gösterilmeye çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Alevî-Bektaşî edebiyatı, Alevî-Bektaşî inancı, Kul Himmet

SOME REFLECTIONS ON THE FOUNDATIONS OF ALEVİ BEKTASHİ BELIEF SYSTEM IN KUL HIMMET’S POEMS

Abstract

The Bektashi sect created peculiar literary traditions by benefitting from the facilities of the literature that was emerging in Anatolia as of the XIII. century. This literary tradition is said to have been established by Kaygusuz Abdal. Kul Himmet, about whose life there is limited

* Yrd. Doç. Dr., Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Türk Halk Bilimi Bölümü, Nevşehir/Türkiye, tekrecep@hotmail.com
DOI: 10.12973/hbvd.77.190

information in sources, is thought to have lived between the second half of the XVI. century and the first half of the XVII. century. Considered to be one of the seven supreme minstrels of Alevi-Bektashi tradition, Kul Himmet gained a huge reputation in the century he lived. Kul Himmet sometimes characterizes the Alevi Bektashi community, of which he is one of the members, as “Gürûh-ı nâci” and sometimes as “Hüseynî”. In his poems, he emphasizes the fact that being decent, respecting seniors and showing compassion to younger ones, responding to malignancy with kindness, not wanting the bad of anyone, not offending anyone, being modest, being patient and keeping secrets are features of a community. According to Kul Himmet, they passed through the *as-sirat al-mustaqeem* by means of these features. Kul Himmet believes that this community frowns upon disagreement and favors togetherness. In his poems, which pay tribute to the trio of Allah (God), Mohammed and Ali, the sympathy to Ali is in the foreground. According to Kul Himmet Hz. Ali was brought to life far before the universe was created and his name was engraved in the hearts of this community. Hz. Ali, who is at the heart of the unity of existence belief, appeared on the world in different guises. Along with these points, attachment to twelve imams, tevella and teberra belief, friendly talk, companionship, cem rituals and a number of other rituals connected with these and, briefly, a set of beliefs system of Bektashi were handled in poems. The present study aims to explain these aspects, which are present in Kul Himmet’s poems and form the basis of Alevi-Bektashi philosophy, by means of sample texts to show how Alevi-Bektashi belief system affects the poem world.

Keywords: Alevi-Bektashi literature, Alevi-Bektashi belief system, Kul Himmet

Giriş

XIII. yüzyıldan itibaren Anadolu’da yeni coğrafyanın, yeni yaşam koşullarının, yeni bir kültürün ve İslam dininin etkisiyle yeni bir edebiyat vücuda gelmiştir. Hacı Bektaş-ı Veli’nin fikir dünyası etrafında şekillenen Bektaşî tarikatı Anadolu’da teşekkül eden bu edebiyatın imkânlarından yararlanarak kendine özgü bir edebiyat geleneği yaratmıştır.

Umay Günay’a göre Hurufilik XV. yüzyılın ilk yarısında Bektaşî tekkelerine ve oradan da Yeniçeri Ocağı’na girince âşıklar, tasavvufî bir kılıf altında daha serbest bir biçimde aşktan ve meyden bahsetmeye başlamışlar ve nihayetinde bu durum Bektaşî edebiyatını Tekke edebiyatından ayırarak müstakil bir edebiyat hâline gelmesine vesile olmuştur (Günay, 1999: 10).

XIV. yüzyılda Kaygusuz Abdal ile kurulduğu ifade edilen (Gölpınarlı, 1968: 370; Gölpınarlı, 1992: 7). bu edebiyat geleneği, Alevî-Bektaşî topluluklarının kendi inançlarını, değerlerini, kültürlerini Halk edebiyatının unsurlarıyla birleştirerek ortaya çıkan yeni bir sentezdir.

Alevî-Bektaşî edebiyatında daha çok şiir tarzında ürünler verilmiştir. Şiirler, belli kurallar, kalıplar ve düşünceler etrafında oluşturulmuştur. Çeşitli adlarla anılan bu ürünlerde tarikata ait kavramlar ve terimler dışında oldukça sade bir dil kullanılır.

mış, ortaya konulan eserlerde Âşık edebiyatının biçimsel özelliklerinden yararlanmıştıdır.

Alevî-Bektaşî şiirinin en dikkat çekici yanı onun muhtevasıdır. Alevî-Bektaşî şiirinde Hz. Ali ve ehl-i beyt sevgisi, on iki imama bağlılık, Kerbela olayı, Hacı Bektaş-ı Veli ve diğer tarikat büyükleri hakkında anlatılan menkıbeler, tarikatın âdab, usul, ayin ve erkânı, tevella ve teberrâ inancı, giyim-kuşam âdetleri, inanç temelleri, yaşanan eziyetler, çekilen sıkıntılar, softalara ve dinin katı kurallarına karşı eleştiriler kısacası Alevî-Bektaşî felsefesi geniş bir biçimde işlenir. Bu muhteva hususiyetleri onu orijinal bir edebiyat yapıdır.

Hayatı hakkında kaynaklarda çok sınırlı bilgi bulunan Kul Himmet'in XVI. yüzyılın ikinci yarısı ile XVII. yüzyılın ilk yarısında yaşadığı tahmin edilmektedir. Asıl adının Hüseyin olduğu belirtilen şair (Yardımcı, 2013: 159), Tokat'ın Almus ilçesinin bugünkü adı Gürümlü olan Varzıl köyünde doğmuştur (Albayrak, 2002: 352). Kul Himmet'in soyunun Gürümlü köyünde bugün de "Kul Himmetliler" lakabıyla yaşadığı belirtilmektedir (Yardımcı, 2013: 161).

Alevî-Bektaşî edebiyat geleneğinin yedi ulu ozanından¹ biri kabul edilen Kul Himmet, Pir Sultan Abdal ve Hatayî'den sonra Alevî-Bektaşî çevreleri tarafından en çok tanınan ve sevilenidir. Ona karşı gösterilen bu muhabbet özellikle Alevî-Bektaşî geleneğine ait cönk ve mecmualarda şiirlerine sıkça rastlanmasından anlaşılmalıdır.

"Kul Himmetim okur yazar/Şu cihânı eler gezer/Haktan bize oldu nazar/Bu bir sırr-ı sırrullahtır"² (318/55)³ dörtlüğünde ifade ettiği üzere okuma yazma bilen şair, yine şiirlerinden anlaşıldığı kadarıyla iyi bir eğitim almış ve özellikle mensubu bulunduğu Alevî-Bektaşî kültürünü çok iyi özümsemiştir.

Hece ve aruz vezniyle nefesler, düvazlar, Kerbela şehitleri için ağıtlar, tarikat büyükleri için methiyeler, nasihatnameler, devriyeler, taşlamalar, destanlar söyleyen Kul Himmet, şiirlerinde daha çok hece veznini tercih etmiştir. Gerek heceli şiirlerinde gerek aruzlu şiirlerinde tasavvuf ve tarikata ait terim ve kavramlar bir kenara bırakılacak olursa sade, açık ve anlaşılır bir dil kullanıldığı görülmektedir.

Yaşadığı çağdan itibaren büyük bir şöhret kazanan Kul Himmet, şiirlerinde Pir Sultan Abdal ve Hatayî'nin etkisinde kalmıştır (Özcan, 2011: 27; Yardımcı, 2013: 180; Eyuboğlu, 1991: 174). Bu iki şair, Kul Himmet'in duyusu, düşünüşü ve söyleyişinde onun sanatının şekillenmesinde önemli rol oynamıştır.⁴ Kul Himmet de kendisinden sonra gelen Kul Hüseyin, Âşık Veli, Er Mustafa, Kul Himmet Üstadım üzerinde etkili olmuştur⁵ (Özcan, 2011: 27; Yardımcı, 2013: 181).

1. Alevî-Bektaşî İnanç Sisteminin Kul Himmet'in Şiirlerindeki Yansımaları

Kul Himmet, “Naci derler bir güruha uğradım/Güzel şahım yargılamış anları/Sohbet ettim hem iradet bağladım/Anlar bizi sevdi biz [de] anları” (156/32) “Söyletirse beni pîrim söyletir/Hakk'ın didarını seyran eyletir/Kul Himmet güruh-ı naci evladı/Özün berdar eder durur sabahtan” (216/74) “Ehl-i beyt katarı güruh-ı naci/Cümle güruhlardan üstün sayılır” (241/97) mısralarında da ifade ettiği gibi kendisinin de içinde bulunduğu Alevî-Bektaşî topluluğunu “kurtulmuş bölük” anlamına gelen “güruh-ı naci” tabiriyle niteler. Onlara göre on iki tarikat içerisinde en doğru ve gerçek yol Alevî-Bektaşî yoludur. Bu nedenle on iki tarikatın başı Bektaşîliklidir.

Yine, “Sevdiğim üstad nazarı bakıdan/Hoca Musa Rıza bizi okutan/Ne buldun ne ararsın yetmiş ikiden/Seç özünü yetmiş üçe varalım” dörtlüğüyle de o, “güruh-ı naci” tabirinin ne anlama geldiğini açıklamaya çalışır. Zira Hz. Muhammet'in bir hadisinde “Ümmetim yakında yetmiş üç bölüğe ayrılacak, bu bölüklerden hepsi Cehennem'dedir ancak biri kurtulmuştur.” dediği rivayet edilmektedir. İşte onlara göre kurtulmuş olan bölük yani “güruh-ı naci” kendileridir. Bu nedenle Alevî-Bektaşîler, kendilerini “güruh-ı naci” olarak adlandırırlar⁷ (Gölpınarlı, 1992: 22).

Kul Himmet, Alevî-Bektaşî topluluğunu kimi zaman da “Ezelden divane kıldı aşk beni/Hüseyinî'yiz mevâliyiz ne dersin/Yine ta'n edersin tarik düşmanı/Hüseyinî'yiz mevâliyiz ne dersin” (226/83), “Sen dahi Hüseyinî ola gör ey yar cihanda/Vücutun pak ola tende hayra döne şer” (334/167), “Hüseyinî'dir Zeynel Abidin Hüseyinîdir Muhammed Bakır/Hüseyinîler tarikin beyan etti ol imam-ı Cafer” (336/167) mısralarında da görüldüğü üzere Hüseyinî olarak niteler ve bu yola baş koyanların bedenlerinin bütün kirlerden arınacağını ve etraflarındaki bütün şerlerin hayra döneceğini ifade eder.

Kul Himmet, “Seher vakti şah kervanı gidiyor/Anın katarından ayırma bizi/Kanber'i önünce katar yediyor/Anın katarından ayırma bizi” (192/55) dörtlüğüyle bir kervana, katara benzettiği Alevî-Bektaşî topluluğunu o, “Cümle bir mürşide demişler beli/Teşbihleri Allah, Muhammed, Ali/Meşrebî Hüseyinî ismi Alevî/Muhammed Ali'ye çıkar yolları” (157/33) mısralarıyla tanımlar.

Alevî-Bektaşî inancına göre bu yolda benlik-senlik yoktur; birlik ve dirlik vardır ve bu yoldan başka Allah'a, Muhammet-Ali'ye ulaşan başka bir yol yoktur. Onlar hep birlikte bir mürşidi kendilerine rehber edinerek birinin niyazını bine sayarak birliğe, dirliğe ulaşmışlardır. “İkilikte idik birliğe yettik/Çok şükür Allah'a didara yettik” (185/50), “Bir nefesle bir mürşide uymuşlar/Birinin niyazını bine saymışlar/Kaynamışlar bir gövdeye koymuşlar/Muhammed Ali'ye çıkar kanları (156/32),

“Kul Himmet'im ey der Hak muhabbete/Dahi yol gider mi birlikten öte” (178/46) mısralarıyla bu düşünceyi ifade eden Kul Himmet, “Ta kalu beladan sevdik seviştik” (267/119) diyerek de bu birliğin Allah'ın Âdemoğullarına “Ben sizin Rabbiniz değil miyim?” diye hitap ettiği onların da “evet” dedikleri “misak”, “belâ ahdi”, “rûz-ı elest”, “bezm-i ezel” ve “bezm-i elest” diye de ifade edilen (Yavuz, 1992: 106) “kalu bela”-dan beri var olduğunu belirtir.

Alevî-Bektaşî inancında, Kul Himmet'in “Tarikat inan gerek/Bir tasdik iman gerek/Talip bu dört kapının/Varında tamam gerek” (281/130) dörtlüğünde de ifade ettiği üzere Hacı Bektaş-ı Veli tarafından geliştirilen ve Hak yolunda yürüyen bir talibin geçmek ve olgunlaşmak zorunda olduğu manevi aşamaları gösteren “dört kapı kırk makam” öğretisi çok önemlidir.⁸ Her Alevî-Bektaşî için bir eğitim ve öğretim süreci olan bu dört kapı, Kul Himmet'in, “Yol şeriat, tarikat/Bir deryadır hakikat/Dost dostu ulaşımda/Şahit eder marifet” (283/130) dörtlüğünde de görüldüğü üzere şeriat, tarikat, marifet ve hakikattir. Alevî-Bektaşî inancında şeriat, temel bilgi basamağı (Merdanoğlu, 2014: 31), tarikat, kötülüklerden arınma aşaması (Ulusoy, 1986: 216), Kul Himmet'in dostun dostu ulaşması ve buna şahitlik eden makam olarak ifade ettiği marifet, kişinin duygu ve ilimde en yüce düzeye ulaştığı, Tanrısal sırlara eriştiği evre (Ulusoy, 1986: 216), Kul Himmet'in bir “derya” olarak nitelediği hakikat ise Hakk'ı görme, zaman ve mekânda Tanrısal âlemin gücü içinde erime evresi (Ulusoy, 1986: 216) olarak ifade edilmektedir. Şeriat, “insanlar evreni”, tarikat, “melekler evreni”, marifet, “Tanrısal güç”, hakikat, “Tanrısal evren” olarak yorumlanmış ve şeriat, yele, tarikat ateşe, marifet, suya ve hakikat de toprağa benzetilmiştir (Ulusoy, 1986: 215). Bu dört kapının her birinin de on makamı vardır. Bir talip bu kapılardan ve bu kapılara bağlı kırk makamdan geçerek benliğinden sıyrılır ve kendisini olgunlaştırır.⁹

Alevî-Bektaşî inanç sistemine göre yola girmek isteyen, bu katarı, kervana katılmak isteyen bir talibin Kul Himmet'in “Mıyan beste olan üstatsız olmaz/Rehber olmayınca bu yol bulunmaz” (257/110), “Deli gönül dost evini dolandır/Girmek ister irehbersiz varılmaz” (276/126) mısralarında da belirttiği üzere bir yol göstericiye, bir rehber ihtiyacı vardır. Rehber aracılığıyla talip bir pîre bağlanır ve yola girer. Pîre bağlanıp mürit olmak ise tarikat kapısının ikinci makamıdır (Yılmaz vd., 2010: 77). “Efendim cemalin görmeğe geldim/Muhammet Ali'nin nuru sendedir” (243/99) mısralarında Kul Himmet'in açıkça ifade ettiği üzere Alevî-Bektaşî inancında pîr, Muhammet-Ali soyundan gelen, onun soyunun nurunu taşıyan, ilim, irfan, edep, erkân sahibi, talibi Hak yoluna ulaştıracak vasıflara sahip kâmil ve saygın bir kişiliktir.

Yola giren bir talibin manevi anlamda ilerleyebilmesi için tarikat erbabı arasında yaygın olarak söylenen “Hizmitsiz yol alınmaz” (Gölpınarlı, 1977: 161) sö-

zünde de vurgulandığı gibi hizmet etmesi gerekir. Zira Alevî-Bektaşî inancında hizmet, yolun esaslarından ve Alevî-Bektaşîler, “Yolumuz hizmet yoludur”, “Babam Himmet... Evladım Hizmet...” gibi ifadelerle sık sık bunu hatırlatırlar (Noyan, 2006: 494). Tarikat kapısının beşinci makamı olan (Yılmaz vd., 2010:77) hizmet, müridin olgunlaşması, nefsinin arındırması ve Kul Himmet’in, “Kişi hizmet ile erişir Hakk’a” (193/56) mısralarında da ifade ettiği üzere Hakk’a ulaşması için bir mürşidin denetiminde belirli görevleri yerine getirmesidir.

Kul Himmet’in, “Uluya hizmet et, küçüğe izzet” (130/17) mısrasında ifade ettiği üzere yola giren bir talibin yalnızca büyüklerine hizmetle yetinmeyip aynı zamanda küçüklerine de izzet göstermesi gerektiğini belirtir. Kul Himmet’in bu mısrasında ifade ettiği “Kula hizmet etmek” sözüyle aynı zamanda Alevî-Bektaşîlerde her türlü hizmetin gerçekte erenlere yapılmış olacağı inancı da (Gölpınarlı, 1977: 161) vurgulanmış olur.

Yine Kul Himmet’in, “Mürşidin emrini tutayım dersin/Hizmet kapılarını bil de andan gel” (195/57) mısralarında anlatmaya çalıştığı gibi talibin Alevî-Bektaşî inancındaki on iki hizmet erini bilmesi ve tanınması gerekmektedir. Cem ibadetinin gerçekleştirilmesi esnasında çeşitli hizmetlerin yerine getirilmesini sağlayan bu hizmet erlerinin sayısı on ikidir. Bunlar, “Bekçiler gelsin beklesin”//”Gözcüler görsün otursun”//”Sofracılar sofraya sersin/Nikaplar eksisin görsün/Fetreciler lokma versin/Gidelim erkân üstüne”//”Çıracılar çıra yaksın” (287/18) gibi mısralarında Kul Himmet’in de belirttiği üzere dede, rehber, gözcü, çerağcı, zakir/sazandar, ferraş/süpürgeci, saka/sâki, sofracı/kurbancı, pervâne/samahcı, bekçi/kapıcı, peyik ve iznikçidir (Ulusoy, 1986: 264; Fıglal, 2006: 273-275). Yukarıda ifade edildiği ve Kul Himmet’in de mısralarında görüldüğü üzere bu görevlilerin her birinin ayrı vazifesi vardır ve bu vazifeler “hizmet” olarak ifade edilmektedir.

Kul Himmet’in “Sürüp gerçeklerin izin izlemek/Maşukun mihirini canda gizlemek/Üstad nazarında edep gözlemek/Beli şu gerçeğin Cennet zatıdır” (257/110), “Daim aşk atına bin de atlı gez/Edep öğren erkân öğren otlu gez” (125/12) mısralarında belirttiği üzere her Alevî-Bektaşî edep ve erkân sahibi olmalıdır.

Marifet kapısının birinci makamı olan edep (Yılmaz vd., 2010:78), terbiye, güzel ahlak ve görgü kurallarına uygun davranma (Korkmaz, 2005: 216) anlamına gelir ve Kul Himmet’in, “Hasan Hüseyin’i severim özümden/Ben de beli dedim kalû beliden/Hak Muhammed’den Mürvet Ali’den/Edebim Muhammed Ali’den geldi” (159/35) dörtlüğünde de ifade ettiği üzere Alevî-Bektaşîlerde edep, Muhammet-Ali’den gelir.

Alevî-Bektaşî inancının temel ahlak felsefesi olan edep, bireyin eline, diline, beline sahip olarak kötü davranış ve tutumlardan uzak durması olarak ifade edilir (Özkırımlı, 1993: 211).

Kul Himmet'in, "Erenler ilmüne talip olursan/Gördüğün ört görmediğin söyleme/Zâhiri batını cümle bilirsen/Gördüğün ört görmediğin söyleme" (130/17)// "Gel gönül kimsenin ayıbına bakma/Hazer kıl sevdiğim değme gönüle" (125/12)// "Cümlenin ayıbın saklaya/Gönülden bir derya gerek talibin/Söyledikçe dilinden gevher yağa/Özü la'l-i kimya gerek talibin (221/18) mısralarında da söylediği gibi Alevî-Bektaşî, kimsenin ayıbını, kusurunu aramayan, ayıbı yaymayı örtten, gördüğünü örtten, görmediğini söylemeyen konuştuğunda dilinden gevherler saçan kendisi değerli bir taş gibi kıymetli olan bir kimsedir.

Alevî-Bektaşî inancının temel ahlak prensiplerinden biri de Kul Himmet'in, "Yine anınçün nasihat ederler pîrlere/Gıybet edenleri dinleme derler" (130/17) mısralarında da belirttiği gibi gıybet etmemek ve gıybet edilen ortamlarda bulunmaktır. Hiçbir talip, hiçbir cânın ardından onun hoşuna gitmeyecek, onu kötüleyecek, karalayacak bir tarzda konuşmamalı, dedikodu yapmamalıdır. Dedeler, cem töreninin sonunda törende bulunanlara "Oturanı duran, kovsuz, gıybitsiz evine varıp yastığına baş koyan, sağ yata selamet kalka... Ali yoldaşı, Hızır kılavuzu ola. Gerçek erenler demine hu..." (Ulusoy, 1986: 290; Saygı, 2007: 230; Zelyut, 2011: 307) duasını yaptırarak bu ahlak prensibinin önemini vurgular. Yola giren bir birey bu kurala uymadığı takdirde Alevî-Bektaşî hukukunun en önemli cezalarından biriyle cezalandırılarak "düşkün" ilan edilir (Merdanoğlu, 2014: 50).

Kul Himmet'in, "Söyleme yalanı yalan var olmaz/Veliden yalan söz lisana gelmez" (130/17) mısralarında ifade ettiği üzere Alevî-Bektaşî yalandan uzak durmalıdır. Yol içerisindeki birey, herhangi bir konu ya da herhangi bir kişi hakkında doğru olmayan gerçek dışı şeyler söylemekten de kaçınmalıdır.¹⁰

Tahammül etmek, dayanmak anlamına gelen (Gölpınarlı, 1977: 282) sabır, marifet kapısının dördüncü makamıdır (Yılmaz vd., 2010: 78). Sabır, kişiyi kötü, zararlı ve çirkin bütün iş, eylem ve düşüncelerden uzaklaştıran bir olgunluk aşamasıdır. Menzile ulaşmak üzere yola çıkan insanoğlu, yolculuğu esnasında karşısına çıkan engeller, sıkıntılar karşısında metanetli olacak, yılmayacak, acele etmeyecektir. Kul Himmet, "Bize imdad oldu Hak'tan/Sabreyle gönül sabreyle//Sabrın sonudur selamet/Az sabırda çok keramet/Kul Himmetim çekem minnet/Sabreyle gönül sabreyle" (286/131) dörtlükleriyle sabrın önemine dikkat çekerek az sabırda bile çok keramet olduğunu ve sabrın sonunun rahatlık, huzur ve mükâfat olduğunu belirtir.¹¹

Kul Himmet'in, "Türab olmayınca Hakk'a yetilmez/Türab gibi ayaklarda basılı dur" (260/112), "Türab ol ki çiğnesinler üstünü/Anda fark et düşmanını dostunu/Nesimî gibi yüzdüregör postunu/Türablıktan a'lâ yol mu bulunur (262/115) mısralarında belirtildiği gibi "türab olmak", Alevî-Bektaşîliğin en önemli inanç unsurlarından biridir. Hakikat kapısının birinci makamı olan (Yılmaz vd., 2010: 78) "türab olmak", herkesin ayağının toprağı olma manasında alçakgönüllü olmak, kibir-

lenmemek, kimseyi küçümsememek, hor görmemek, gösterişten uzak durmaktır ve bu tabiat, Kul Himmet'in, "Türablık şah-ı merdan huyudur" mısraında da ifade ettiği üzere Hz. Ali'nin mizacıdır ve onun vasıflarından biridir. Zira Hz. Muhammet'in Hz. Ali'ye "Ebu turab" yani toprağın babası sanını verdiği rivayet edilmektedir¹² (Fıçlalı, 2006: 194). Kul Himmet'in, "Tekebbürlükleri gider gönlünden/Ağır yüklerini indir çiğninden/Ar namus gömleğin çıkar eğninden/Dervişler hırkasını giy de andan gel" (195/57), "Türab ide özün türab ol türab/Kalbindeki kini kibri bırak/Muhammed Ali'nin cemalin görek/Türablıktan a'la yol mu bulunur (262/115) dörtlüğünde vurgulandığı, kişinin kendini bilmesi, kinden, kibirden uzaklaşması, Muhammet-Ali'nin cemalini görebilmesi ve yine yukarıdaki mısralarda ifade ettiği üzere Hakk'a vasil olabilmesi için bedenini türab etmesi yani alçak gönüllü olması gerekmektedir.

Alevî-Bektaşî, elinden, dilinden ve belinden kimsenin zarar görmediği kimse- dir. Zira Alevî-Bektaşî inancı, "İncinsen de incitme", "Döktüğünü doldur, ağlattığını güldür, düşürdüğünü kaldır, yıktığını yap."¹³ (Yalçın, 2007: 111) anlayışıyla hoşgörü- rüyü ön planda tutan bir felsefeyle hareket eder. Kul Himmet'in, "El sana ilişsin sen ona ilişme" (131/18) mısralarında ifade ettiği gibi Alevî-Bektaşî, kendisine yapılan kötülüğe kötülükle değil; iyilikle muamele eden engin gönüllü bir insandır. Kul Himmet, bu mısralarda yolun dışında olanlar senin bu davranışın karşısında seni garipsebilir hatta bu yaptığından ötürü sana deli diyebilirler ama sen yine de bu şekilde davranmaktan vazgeçme diyerek nasihat eder.

Yine "Sen de varıp elin kuyusun kazma/Kuyuya düşersin yolundan azma" mısralarında belirtildiği üzere Alevî-Bektaşî, kimsenin kötülüğünü istemez, kimse- nin kötülüğü için çalışmaz. Kul Himmet, bu inanç düsturuna uymayanları, "yolun- dan azmış", "kuyuya düşmüş" kimseler olarak nitelendirir.

"Gönül yıkma halk içinde tatlı gez/Sakin ey sevdiğim değme gönüle" (125/12), "Ârif ol cihânda gönül yıkma/Hazer kıl sevdiğim değme gönüle" (125/12) mısralarında Kul Himmet'in ifade ettiği gibi Alevî-Bektaşî hiç kimseyi incitmemeli, kimsenin hatırını, gönlünü yıkmamalı, kimseyi üzmemelidir. Zira Kul Himmet'in, "Şam-ı şerif Mekke'den/Ka'betullah ile Fırkan sendedir" (242/98) mısralarında vurgulamaya çalıştığı, Alevî-Bektaşî inancında gönül Ka'bedir (Fıçlalı, 2006: 485) ve dolayısıyla gönül yıkmak Ka'be'yi yıkmakla eş değerdir hatta ondan çok daha kö- tüdür. Çünkü Ka'be'nin ziyaretçisi insanlarken gönlün ziyaretçisi Allah'tır ve âlem- lere sığmayan Allah, insanın gönlüne sığmıştır. O sebeple, "Hatırlar yıkarsın gönül sarmazsın/Yıktığın hatrı yap da andan gel" (195/57) mısraında söylendiği gibi yola girmek isteyen, yıktığı hatrı onarmadan, incittiği kimsenin gönlünü almadan pîrin, Allah'ın huzuruna gelmemelidir.¹⁴

"Olur olmaz yerde çok sır verilmez/Cümle bir sıfattır kâmil bilinmez/ Her akan suların abdest alınmaz/Yuvarlanıp akan selde nemiz var" (236/92)

dörtlüğünde de belirtildiği gibi Alevî-Bektaşî inancındaki önemli unsurlardan biri de sırdır. Hakikat kapısının sekizinci makamı olan sır (Yılmaz vd., 2010:81), Hak'ın gayb durumuna getirdiği ancak halkın bilmediği şey, "Tanrı evi" olarak tanımlanan insan gönlünde tecelli eden ve ancak nefsin isteklerinden sıyrılıp, içe kapanışla, derin düşünceye dalmakla öğrenilen tanrısal gerçek (Korkmaz, 2005: 599) olarak ifade edilmektedir.¹⁵

Tasavvufî düşünce ve tarikat yolu sırlarla, gizemlerle doludur ve bu sırlar her önüne gelene söylenmez. Mutasavvıflar, ancak derece ve mertebe alan kişilere hakikatleri açıklarlar. Bektaşîler arasında bu durum "Boncuk tarlasında inci satılmaz." şeklinde ifade edilir (Noyan, 2006: 326). Kul Himmet, "Sırrını verme kallaşa/Kalbi çürük meyli boşa/Kıvılcım düşse bir taşa/Yanmadan tüte mi dersin" (308/150), "Sırrının verme hoyrata/Senden alır gider yâda/Damızlık koysan çiğ süte/Pişmeden tüte mi dersin" (308/150) dörtlüklerinde sırların kalleşlere, kalbi çürük ve meyli boş olanlara söylenmemesi gerektiğini belirtir. Ayrıca böyle insanları bir taşa ve çiğ süte; sırrı da kıvılcıma ve damızlığa benzeterek nasıl taştan duman çıkması için yanması, çiğ sütün de yoğurt olabilmesi için pişmesi gerekirse bu olgunlaşmamış, nefsini köreltmemiş ham insanlara sırların açılabilmesi, onların da sırlara vakıf olabilmesi için eğitilmeleri, derinleşmeleri ve ruh olgunluğuna erişmeleri gerektiğini belirtir. Aksi takdirde ne kıvılcım onu yakar ne de maya onun yoğurt olmasını sağlar. Bu ifadeler bize Yunus'un "Çiğdim, hamdım, piştim." sözünü hatırlatır. Zira sırlar ancak nefsin öldürmüş, bedenini Hak'ın yolunda yok etmiş kâmil kimseler tarafından bilinir ve anlaşılır.

Alevî-Bektaşî inancında "küslük" hoş karşılanmayan durumlardan biridir. Zira küslük, bireyler ve toplum arasında kin, nefret ve öfkeyi bunlar da şiddeti tetikleyeceği için tasvip edilmez. Kul Himmet'in, "Barış hasmın ile küsülü gezme/Yüzü kara götürürler divana" (131/18) mısralarında ifade ettiği üzere kişi Hak'ın huzuruna yüzü kara gitmek istemiyorsa hasmıyla barışmalıdır. Çünkü bu yol, barış ve hoşgörü yoludur. Nitekim cem ibadeti esnasında topluluk içerisinde bulunan küsler barıştırılmaktadır (Merdanoğlu, 2014: 40).

Kul Himmet'in, "Durakları ırfan bağ ile bostan/Silinmiş kalpleri gümandan pastan" (156/32) mısralarında ifade ettiği üzere yukarıda sıralanan bu güzel hasletlerle gönüllerini kirden, pastan arındırmış olan temiz kalpli bu inanç mensupları yine Kul Himmet'in, "Sıratı mizanı burada geçmişler/Benlik varlık kalesini yıkmışlar/Al giymişler yanlarından çıkmışlar/Gecesi Kadir'dir bayram günleri" (156/32) dörtlüğünde belirttiği gibi hesaplarını hayattayken vererek daha bu dünyada sırat köprüsünü geçmişlerdir. Tanrısal gerçeği, gönül yolunu bulan, Cennet'in şifrelerini çözen bu insanların her gecesi Kadir Gecesi her günü bayram günü hükmündedir.

Alevî-Bektaşî inancında Hz. Ali sevgisi ön plandadır. Alevî-Bektaşî inancının ilk imamı olarak kabul edilen Hz. Ali, halifelerin de dördüncüsüdür. Beş yaşından itibaren Hz. Peygamber'in yanında onun himayesi ve terbiyesi altında yetişmiş ve onun ahlakıyla ahlaklanmıştır (Fığlalı, 2006: 198). Başta Bedr, Uhud, Hendek ve Hayber olmak üzere hemen hemen bütün savaşlara katılan Hz. Ali, cesaret ve kahramanlığıyla ön plana çıkmıştır (Fığlalı, 2006: 197).

Kul Himmet'in şiirlerinde pîr (178/47), şah (318/55), mürşit (257/110), imam (124/11), şah-ı merdan (279/128), cevher madeninin gülü (170/40), ser-vi çınar (320/157), bedendeki damar (320/157), beldeki kemer (320/157), sırr-ı penah (320/157), şems ve kamer (320/157) olarak vasıflandırılan Hz. Ali'nin "Sid'e aslan göründü felekte Ahmed'e/Anınçün dediler ona Esedullah Haydar" (334/167) beytinde de belirtildiği gibi bir ismi de Haydar'dır.

"Kul Himmet'im eydür dediğim neden/Sevdaşı serimden ayrılmaz her dem/Ruh aşinasıydık Elest gününden/İsm-i Ali kalp evine yazıldı" (143/25) dördlüğüyle onun adının ve sevgisinin elest bezminde kalplere yazıldığını belirten Kul Himmet, "Zahirde, batında kerem-kânısın/Zülfikâr elinde hük-m-i ganisin/Tanrı'nın arslanı sırr-ı velisin/Yâ Ali, mürvettir Mürvet, yâ Ali" (175/44) dördlüğüyle onun "zengin, halîm, kerim, hamîd, her şeyi yaratan ve yaşatan, hiçbirşeye ve hiçbir varlığa muhtaç olmayan" (Karagöz vd., 2010: 196) anlamına gelen Allah'ın "Gâni" sıfatını üzerinde taşıdığını belirterek onu Tanrı'nın arslanı, "velilerin sırrı" olarak da niteler.

Kul Himmet'in deyişiyile o, cümle eşyaya zat, ölmüşe hayat, her işe mucizat, cümle nebiye can, cümle evliyaya ser-divan olandır (253/107). O, yârin yârine baktığı nazar, cümle cihânın hayatı, genç ve ihtiyarın eğlencesi, ulu divanın sahibidir. Yine o, pervaneyi ateşe yakan, Mansur'u berdara çeken, gülde burcu burcu kokan, bülbülün dilinde ötendir (253/107).

Kul Himmet'in "Yer gök yapılmazdan evvel nur idi/Hak Muhammed Ali onda var idi" mısralarında belirttiği gibi Alevî-Bektaşî inancında onun daha kâinat yaratılmadan evvel bir nur olarak var olduğuna inanılmaktadır. Kul Himmet'e göre bu dünyada aşka düşüp âşık olmak, güzel sevmek isteyenler için Hz. Ali'den başka bir güzel, ondan başka bir sevgili yoktur. Kul Himmet bu düşüncesini, "Ey âşık olup aşka düşüp hûb sevenler/Gel Ali'yi sev ki bulunmaya Ali gibi dilber" (334/167) beytiyle ifade eder.

Tasavvufî düşünce sisteminde "vahdet-i vücud" felsefesinin önemli bir yeri vardır. Bu felsefeye göre, Tanrı bir cevherdir, bir ruhtur. Tabiat ise o cevherin görüntülerinden başka bir şey değildir (Atalay, 1991: 83). Yüce yaratıcı kendi güzelliğini görmek ve göstermek istemiş ve insanı yaratmıştır. Bu anlayışa göre evren ve tüm insanlar, Tanrı'nın güzelliğinin yansımından başka bir şey değildir (Karahan, 1998: 52-53).

Tasavvutfaki vahdet-i vücud inancında mutlak varlık olan Allah'ın yerini Alevî-Bektaşî inancında Hz. Ali'nin aldığı görülmektedir. Kul Himmet'in, "Nice yüz bin yıllar kandilde durdun/Atanın belinden madere geldin/Anın için halkı gümana saldın/Baş gösterdin bin bir donda yâ Ali" (173/42), "Budur kâinatın yekta gevheri/Her nereye baksan Ali kendi var" (235/91), "Her nereye bakşam Ali görünür/Dört köşede serhat yekser Ali'dir" (253/107/) mısralarında bu düşünce açıkça görülmektedir. Hz. Ali, yeryüzünde farklı suretlerde tecelli etmekte, her nereye bakılsa o görülmektedir.

Uhud Savaşı'ndaki kahramanlığı dolayısıyla Cebrail tarafından Hz. Ali hakkında söylendiği rivayet edilen "Ali'den başka er yok, Zülfikardan başka kılıç yok." anlamına gelen (Gölpınarlı, 1977: 214) ve Alevî-Bektaşîlerin dilinde sıkça tekrarlanan "Lâ fetâ illâ Ali lâ seyfe illâ Zülfikâr" sözü Kul Himmet'in mısralarında "Lâ fetâ illâ demenin manası budur/Yeryüzüne gelmedi hergiz Ali gibi er//Lâ seyfe illâ Zülfikâr demenin manası budur/Yeryüzüne kılıç gelmedi illâ ki Zülfikâr (334/167) şeklinde dile gelir.

Dinî-tasavvufi edebiyatta "Hakikat-ı Muhammedî" ya da "Nûr-ı Muhammedî" olarak ifade edilen düşünceye göre kâinatta Allah'tan başka hiçbir şey yokken ilk önce "Nûr-ı Muhammedî" yaratılmış ve bütün âlemde bu nur sebebiyle yaratılmıştır (Demirci, 2008: 21). "Nûr-ı Muhammedî" ya da "Hakikat-i Muhammedî" olarak ifade edilen bu kavram, Allah'ın ilk olarak Hz. Muhammed'i kendi nurundan yaratması anlamına gelmektedir.¹⁶

Alevî-Bektaşî inancı ise Hz. Muhammet ile birlikte Hz. Ali'de de ilahî bir nur görmekte ve Hz. Muhammet ile birlikte Hz. Ali'nin de Allah'ın nurunun tecellisini taşıdığına inanmaktadır (Fığlalı, 2006: 185). Bu sebeple Kul Himmet'in, "Bir adın Ahmed'dir bir adın Ali/Sensin mü'minlerin hak gerçek yolu" (178/47), Hem der ki Ali benim ben Ali'yim bilmiş olasız/Bu doğru söze şek getiren münkir kâfir" (334/164) mısralarında da belirttiği gibi Hz. Muhammet ve Hz. Ali ayrı bedenlere sahip olmakla beraber aslında aynı şahsın iki adımışçasına birdirler ve aynı nurdan yaratılmışlardır. Kul Himmet, yukarıda da belirttiği üzere bunu bizzat Hz. Peygamber'in söylediğini ve hatta bundan şüphe edenlerin "kâfir" olacaklarını ifade ettiğini vurgular. Alevî-Bektaşî inancında Allah-Muhammet-Ali üçlemesi olarak da ifade edilen bu düşünce Kul Himmet'in, "Her sabah her sabah ötüşür kuşlar/Allah bir Muhammed Ali diyerek/Bülbüller gül için figana başlar/Allah bir Muhammed Ali diyerek" (193/56), "Hû ile hû demenin manası birdir/Ezelden kurulmuş bir kadim yoldur/Hak Muhammed Ali cümlesi birdir/Hak'dan nida geldi yeksan hû deyü" (274/125) dörtlüklerinde de görüldüğü üzere sıklıkla işlenir.

Alevî-Bektaşî inancının en önemli unsurlarından biri de on iki imama olan bağlılıktır. Alevî-Bektaşîlerce "Düvazdeh imam", "Düvazmam" ya da "Düvaz" olarak

ifade edilen şiirlerde on iki imamın adı ve faziletleri dile getirilir¹⁷ (Gölpınarlı, 1977: 106). “Kul Himmet tamam oldu sözümüz/Muhammed Mehdi’ye var niyazımız/ On’ki imamlara bağlı özümüz/Kalma günahıma mürvet yâ Ali” (175/43) dörtlüğüyle bu bağlılığı ifade eder. Hz. Ali’nin on iki imamların atası olduğunu ifade eden Kul Himmet (184/49), pek çok dörtlüğünde onlardan şefaât diler ve düvazların birinde de onların isimlerini şöyle sıralar: Sana derim be hey sofi/Evvel imamınız kimdir/Selâvat indi şanına/Hak Muhammed Ali diyendir//Evvelkisi İmam Hasan/İkincisi İmam Hüseyin/Üçüncüsü İmam Zeynel/Dördüncüsü İmam Abidin’dır//Beşincisi İmam Bakır/Altıncısı İmam Cafer/Yedincisi Musa Kâzım/Sekizincisi Rıza’dır//Dokuzuncu İmam Takî/Onuncusu Ali Nakî/On birinci Hasan’ül Askeri/On ikinci Mehdi sahib-zamandır (323/159).

Dünya ve ahiret kardeşliği, yol kardeşliği anlamına gelen musahiplik (Merdanoglu, 2014: 49; Ulusoy, 1986: 227-228), Alevî-Bektaşî inancında iki ailenin birbirlerini kardeş saymalarını ifade etmektedir (Eröz, 1977: 111). Kul Himmet’in, “Mürebbi farz musahip sünnettir” (257/110) mısraında da belirttiği üzere musahiplik Alevî-Bektaşî inancında çok önemlidir ve her Alevî çiftinin bir musahip tutması zorunludur. Musahipler, musahibi olacakları aileyi kendileri seçerler ve dedeye bu isteklerini belirttikten sonra yapılan “Musahiplik Cemi”yle musahip olurlar (Merdanoglu, 2014: 49). Musahipsiz Alevîlik erkânına kimse alınmaz ve musahip olanların eşleri haricinde canları, malları, ırzları birdir ve her konuda birbirlerini korumaları gerekir¹⁸ (Gölpınarlı, 1977: 239).

Alevî-Bektaşî inancında musahip kardeşliği Kul Himmet’in “Ali’dir lahmike lahmi/Alî’dir cismimim cismi/Alî’dir cümlemin aşkı/Alî’dir gevher değil midir?” (321/158), “Mürebbinin musahibin gediği/Özü özüm deyip nişan koduğu/Muhammed lahmike lahmi dediği/Sevdikçe sevesim gelir Ali’yi” (190/54) dörtlüklerinde de ifade edildiği üzere Hz. Muhammet ve Hz. Ali’nin musahip olmaları inancına dayanmaktadır. Buna göre Hz. Peygamber Medine’ye hicretinden beş ay sonra Muhacirler ile Ensar arasındaki yakınlığı, dayanışmayı ve muhabbeti sağlamlaştırmak için yaptığı kardeşlik tesisi sırasında kendisine kardeş olarak Hz. Ali’yi seçtiği ifade edilmektedir (Fırlalı, 2006: 196). Bu kardeşlik tesisi sırasında Hz. Peygamber’in Ali’nin kendisine Musa’ya Harun ne mertebede ise o mertebede olduğunu bildirdiği ve birçok münasebetle “Ali bendendir, ben Ali’denim; o benden sonra her inananın velisidir; benden sonra o sizin velinizdir.” buyurduğu (Gölpınarlı, 1977: 33) rivayet edilmektedir.¹⁹

Alevî-Bektaşî geleneğinde yolca ileri olduğu düşünülen kişilerin denetiminde ve önderliğinde gerçekleştirilen muhabbetler, sözlü kültürün icra edildiği, yaşatıldığı ve nakledildiği ortamlardır (Işık, 2011: 147-151). Alevîliğin “marifet kapısı” olarak ifade edilen (Işık, 2011: 150) muhabbetler, bilginin oluşması, aktarılması ve yorum-

lanmasında, katılımcılarda birlik duygusunun gelişmesinde önemli işlevler üstlenmiştir (Işık, 2011: 147-154). Alevî-Bektaşî geleneğinde muhabbet ortamları o kadar önemlidir ki muhabbet ortamlarında bulunmak istemeyen, bu ortamlardan kaçan insanlara, “Muhabbetten kaçan eğri sığata/Lânetullah dedi ilendi Ali” (178/46) mısralarında ifade edildiği üzere Hz. Ali'nin “Allah'ın laneti üzerine olsun.” şeklinde beddua ettiği Kul Himmet tarafından belirtilmektedir. Yine Kul Himmet'in, “Hak nazar ettiği yerdir muhabbet” (268/119), “Cibril'in gördüğü nurdur muhabbet” (268/119), “Bir acaip bağ-ı gülzardır muhabbet” (268/119), “Dalgası tükenmez göldür muhabbet”, “Hakikate vasil eder muhabbet” (268/119) mısralarında da ifade ettiği üzere o, muhabbet ortamlarını, Hak'ın nazar ettiği, Cebrail'in gördüğü, nurun yayıldığı yerler, bir gül bahçesi, dalgası tükenmeyen bir göl ve kişiyi hakikate ulaştıracak bir yer olarak niteler.

“Yezit sana eylediğim teberra/Ezeldendir ezeldendir ezelden/İmama tecella Yezid'e teberra/Ezeldendir ezeldendir ezelden”//“Hasan Askeriyle Mehdi Muhammed/Sevene ırahmet sevmemse lanet/Münkire Cehennem mümine Cennet/Ezeldendir ezeldendir ezelden” (217/75) dörtlüklerinde ifade edildiği gibi Alevî-Bektaşî inancının önemli unsurlarından biri de Hz. Peygamber'i ve ehl-i beytini sevmek, onları sevenleri sevmek, sevenleri sevenleri sevmek anlamına gelen “tevelle” ile onları sevmeyenleri, onlara zulmedenleri sevmemek, onları sevmeyenleri sevenleri de sevmemek anlamına gelen “teberra” (Gölpınarlı, 1997: 337) anlayışıdır. Teberra, Alevî-Bektaşî toplumunda Ebû Cehil, Ebû Süfyan, Muaviye, Mervan, Yezid ve soyuna lanet edilerek gösterilen bir nefret ve tiksinti hissi olarak karşımıza çıkar (Ulusoy, 1986: 215). “Siz agu kattınız Hasan aşına/Cefa eylediniz Hüseyin'in eşine/Bu teberra Muaviye'nin soyuna/Ezeldendir ezeldendir ezelden” (217/75) dörtlüğüyle de Hz. Ali'nin soyuna eziyet eden Muaviye, soyuna ve bu anlayışı devam ettirenlere karşı bu kin ve nefretin çok eskilere dayandığını belirtir.²⁰

Alevî-Bektaşî inancında toplu olarak yapılan ibadete, cem töreni, cem ayini, ayin-i cem, erkân, erkân yürütme, kurban gibi adlar verilir (Yalçın, 2007: 241). Dedeler tarafından yönetilen bu ayinlerde ibadet edilir, ikrar verilir, sorgulama yapılır, karar alınır, musahip edinilir, Alevî bilgi ve görgüsünün uygulamalı olarak eğitimi alınır, lokma paylaşılır ve kadın-erkek, yaşlı-genç, zengin-fakir, dede-talip bir arada ibadet ederek eşitlik ön plana çıkarılır (Merdanoğlu, 2014: 36-37). Birey, cem ibadetine katılarak toplumsal hesap vermeye hazır olduğunu belirtir. Bu yönü ile cem ibadeti hem dinsel hem de toplumsal anlam ve önem taşır (Merdanoğlu, 2014: 37). Cem ibadetleri, cemin amacına göre, İkrar Verme Cemi, Görgü Cemi, Musahip Cemi, Abdal Musa Cemi, Kerbela (Muharrem) Ayini, Koldan Kopan Cemi, Dardan İndirme Cemi, Düşkün Kaldırma Cemi gibi isimlerle anılır²¹ (Ulusoy, 1986: 260-262; Fırlalı, 2006: 268-273; Merdanoğlu, 2014: 37-38).

Kul Himmet, cem ayinini ve bu ayinin yapıldığı mekânı niyaz ile kapıların açıldığı, laleli, sümbüllü bağların olduğu, bülbüllerin ötüşüp, gonca güllerin dağıtıldığı, pazarlarında gül alınıp gül satıldığı, doğruların en ince ayrıntısına kadar tartışıldığı, bireyin bir zerre kadar yaptığı iyilik ya da kötülüğün mutlaka karşılığını gördüğü, değerlendirildiği yine bu ortamları Cennet'e gireceklerin giyebileceği elbiseyi giymeyi hak edenlerin bulunduğu bir şehre benzeterek bunu, "Dün gece seyrimde bir şara vardım/Niyaz ile kapılar açılır/Laleli sümbüllü bağına gördüm/Bülbüller öter gonca güller dağılır//Pazarında gül alırlar satarlar/Koklaşuben canı cana katarlar/gerçekleri bir kıl ile yederler/Mü'minlere hülle donu biçilir" (255/108) dörtlükleriyle tasvir eder.

O, "Ali aşkıdır bu derd ü âhlar/Alî'dir sürülen demler, semahlar/Ey Ali çağırır sazlar, silahlar/Dillerde vird olan ezber Alî'dir" (253/107/), Anlar oturdular yâr yâre karşı/Ederler niyazı settara karşı/Nice yüz bin yıllar didare karşı/Baktılar, kaldılar hayran hû deyu" (274/125), "Sabah mescide giderken yolum meyhaneye düştü/Kadehler sundu lütfundan can ol cananeye düştü (339/169)//Bu hanede kabul oldu iradetler, ibadetler/Dualar müstecap oldu mü'minler şaneye düştü" (339/169) mısralarıyla âdeta bir cem ayinini tasvir eder.

2. Sonuç

Sonuç olarak Alevî-Bektaşî edebiyatının en önemli temsilcilerinden biri olarak kabul edilen Kul Himmet, şiirlerinin büyük bir bölümünde Alevî-Bektaşî inancını tanımlamış, bu inanç sisteminin özelliklerini, temel taşlarını, değerlerini işlemiştir. O, mensubu bulunduğu Alevî-Bektaşî topluluğunu, güruh-ı naci, Hüseyinî olarak tanımlamış kimi zaman da bu topluluğu bir kervana bir kata benzeterek bu yolun birlik-dirlik yolu olduğunu vurgulamıştır. Alevî-Bektaşî inancının temelini oluşturan ve şeriat, tarikat, hakikat ve marifet olarak ifade edilen dört kapı ve bunların kırk makamını şiirlerinde sıkça dile getirmiştir. Mürit olup bir rehberle bağlanmak, hizmet etmek, edep ve bunun içerisinde değerlendirilebilecek kimsenin ayıbını, kusurunu aramamak, gördüğünü örtüp görmediğini söylememek, gıybet etmemek ve yalan söylememek, sabırlı olmak, alçakgönüllü olmak, kibirlenmemek manasında türab olmak, kimseyi incitmemek, gönül yıkmamak, sır tutmak, küsmemek onun şiirlerinde sıkça işlenmiştir. Kul Himmet, sıralanan bu güzel vasıflara sahip, kendisinin de içinde bulunduğu Alevî-Bektaşî topluluğunu, bu özelliklerinden dolayı daha bu dünyadayken sıratı geçip Cennet'i garantilediğini belirtmiştir. Yine Kul Himmet'in şiirlerinde Hz. Ali sevgisinin ve Allah-Muhammet-Ali teslisinin ön plana çıktığı görülmektedir. Şiirlerinde Hz. Ali'yi çeşitli sıfatlarla niteleyen şair, onu tasavvuftaki vahdet-i vücud anlayışının merkezine oturtmuş, Hz. Muhammet ile birlikte onda da ilahî bir nur görmüştür. On iki imama olan sevgi ve bağlılığı çeşitli vesilelerle dile getiren Kul Himmet, Alevî-Bektaşî inancının esaslarından olan muhabbet anlayışı-

nı, musahip kardeşliğini, tevella ve teberrâ inancını da şiirlerinde dile getirmiş, cem ayını tasvirleri yapmıştır. Kısacası, Kul Himmet'in şiirleri bir bütün olarak değerlendirildiğinde Alevî-Bektaşî felsefesinin esasları, ana hatları, Alevî-Bektaşî düşüncesi şiirlerinde açıkça görülmekte ve onun sanatının ve şiir dünyasının şekillenmesinde temel bir değer olarak karşımıza çıkmaktadır.

Sonnotlar

- ¹ Seyyid Nesimi, Yemini, Fuzûlî, Şah İsmail Hatayî, Virani, Pir Sultan Abdal ve Kul Himmet Alevî-Bektaşîlerce “Yedi ulu ozan” olarak kabul edilmektedir.
- ² İncelemede Selay Özcan'ın “Kul Himmet'in Şiir Dünyası, Şiirlerinde Gelenek, Etkileşim ve Eğitim” başlıklı yüksek lisans çalışmasında yer alan metinler esas alınmıştır.
- ³ Parantez içerisinde geçen ilk numara tezdeki sayfayı ikincisi ise şiir numarasını işaret etmektedir.
- ⁴ Kul Himmet'in şiirlerindeki Pir Sultan Abdal ve Hatayî etkisini gösteren örnek metinler için bkz. Özcan, 2011: 17-27; Yardımcı, 2013: 180-181.
- ⁵ Bu şiirlerdeki Kul Himmet etkisini gösteren örnek metinler için bkz. Özcan, 2011: 27-31; Yardımcı, 2013: 181-183.
- ⁶ “Yahudiler yetmiş bir fırkaya ayrıldılar, biri hariç diğerlerin hepsi cehenneme girer. Hristiyanlar yetmiş iki (72) fırkaya ayrıldılar, biri hariç diğerlerin hepsi cehenneme girer. Bu ümmet de yetmiş üç (73) fırkaya ayrılacak, biri hariç hepsi cehenneme girer.” (Ebu Davud, Sünnet, 1; Tirmizi, İman, 18; İbn Mace, Fiten, 17; Ahmed b. Hanbel, El Müsned, 2/332).
Diğer bir hadis rivayetinde ise şu ifadeler yer verilmiştir: “Ümmetim yetmiş iki fırkaya ayrılır, onlardan sadece biri kurtuluş ehlidir” diye buyurdu. Bunların kimler olduğu sorusuna, “Bunlar cemaatte olanlardır” buyurdu (Ahmed b. Hanbel, 3/145; Zevaid, 6/226). Diğer bir rivayette “Bunlar benim ve ashabımın üzerinde bulunduğu yolda olan kimselerdir.” manasındaki ifadeye yer verilmiştir.
Hişam b. Ammar, Velid b. Müslimden, o Ebu Amr'dan, o Katâde'den, o Enes b. Malik'ten (r.a) Peygamber'in (s.a.v) şöyle buyurduğunu rivayet etmiştir. “İsrail oğulları 71 fırkaya ayrılmışlardır. Benim ümmetim ise 72 fırkaya ayrılacaklardır. Bunların biri hariç tamamı cehennemdedir. O da cemaattir (İbn Mace, Sünen, c.2, s.1322.).
- ⁷ Yetmiş üç fırkanın adları için bkz. Noyan, 2006: 141-142.
- ⁸ Hacı Bektaş-ı Veli Makâlât'ta “Âlemin kutbu buyurur ki; kul, Çalab Tanrı'ya kırk makamda irer, dost olur. Onı şerî'at içinde, onu tarikat içinde, onu ma'rifet içinde, onu hakikat içindedür.” (Yılmaz vd., 2010: 67-68) diyerek insanın ancak bu kapılardan ve bu kapıların içinde bulunan makamlardan geçerek Tanrı'ya ulaşabileceğini belirtir.
- ⁹ Ayrıca bkz. Aktürk ve Tuğrul, 2014: 214.
- ¹⁰ Alevî-Bektaşî geleneğindeki bu hususlarla ilgili olarak bkz. Erdem ve Demir, 2010: 443-445.
- ¹¹ Makâlât'ta “sabır” hususunda şöyle denilmektedir: “Allah teâlâ şöyle buyurmuştur: ‘Andolsun! Eğer şükrederseniz elbette size olan nimetimi arttırırım...’ [İbrâhîm, 14/7] Sabretmek sizden, hesapsız

sevap vermek Allah'tan. Allah teâlâ şöyle buyurmuştur: 'sabredenlere mükafatları elbette hesapsız olarak verilecektir.' [Zümer, 39/10]."

¹² İmâm-ı Müslim'in rivâyetine göre: "Evliliği takip eden günlerden birisinde Efendimiz Aleyhisselâm kızıyla, Hazreti Âli'yi ziyarete gitmişti. O gece de aksi gibi Hazreti Fâtıma ile Hazreti Ali bir meseleden dolayı münakaşa etmişlerdi. Efendimiz Aleyhisselâm eve geldiğinde içerde Hazreti Ali'yi göremeyince sordu kızına: Ali nerede ya Fâtıma? Hazreti Fâtıma cevap verdi: Aramızda bir tartışma geçmişti, bana darılıp gündüz uykusunu dışarıda uyumak için çıkıp gitti! Efendimiz Aleyhisselâm o sırada dışarıdan geçen Sehl bin Sad (r.a)'a sordu: Bakiver bakalım Âli nerelerde? O da kısa bir araştırmadan sonra gelip cevap verdi: Mescidde uyuyor ya Rasûlullah... Bunun üzerine Efendimiz Aleyhisselâm kalkıp doğruca mescide gitti: Hazreti Âli mescidde yanı üzerine yatmış uyuyordu. Gömleği üzerinden sıyrılmış, vücudu toza toprağa bulanmıştı.. Yanına çöken Efendimiz üzerindeki tozu toprağı eliyle silerken seslendi: Kalk ya Eba Turab!.. Kalk ya Eba Turab!.. Bundan sonra Hazreti Ali anlatırdı: Benim için o günden sonra (Ebu Turab) künyesinden daha hayırlı hiç bir isim bulunmadı. Ne zaman ki birisi beni bu isimle çağırırdı, benim içim ferahlar, büyük rahatlık duyardım." (Müslim, Fezâilü's-Sahâbe, 2409; Buhari, Sahih-i Buhari, 63/8; Müslim, Sahih-i Müslim, 1874/4).

¹³ Dede, Görgü Cemi'nde başları secdede olan taliplere şunları telkin eder: "Allah, eyvallah kapısında döktüğün varsa doldur. Ağlattığın varsa güldür. Yıkıtığın varsa kaldır. Doğru gez. Dost gönlünü incitme. Mürşide teslim-i rızâ ol. Yalan söyleme. Haram yeme. Zina etme. Elinle koymadığın şeyi alma. Gözünle görmediğin şeyi söyleme. Gelme gelem, dönme dönme. Gelenin malı, dönenin canı. Riya ile ibadet, şirk ile taat olmaz. Söylediğin meydanın, sakladı senin. Allah eyvallah." (Ulusoy, 1986: 267; Zelyut, 2011: 289).

¹⁴ Makâlâtta şöyle denilmektedir: "Gönül büyük bir şehirdir. Noksan sıfatlardan uzak olan Yüce Allah, arşa değin neyi yarattı ise o şehirde vardır ve o şehre sığar... Ve yine gönül, âlemin mutlak padişahı olan Tanrısının bakış yeridir. Gönül ile Allah arasında perde yoktur. Bu durumda şimdi mü'minlerin gönlü Kâ'be'ye benzer. Kâ'be'ye varanlar ayakları ile yürürler. Gönül isteyen yüzüstü sürünmesi gerekir. Onun için âşiklar, yüzlerini yere sürerler. Ve yine Kâ'be'de ihram giyerler. Hakkı batıldan ayırmak Kâ'be'de ihram giymeye benzer. Yoldan taşları temizlemek Batn-ı Arafat'ta taşla atmaya benzer. Geçmiş ömrümüz Safa'ya, kalan ömrümüz [Merve'ye] benzer. Pişman olmak, kalan ömrümüzü Hakk'a kullukla geçirmek Safa ile Merve arasında [gidip gelmeye] benzer. Af dileyerek yürümek Kâ'be'yi tavaf etmeye benzer." (Yılmaz vd., 2010: 85, 105). Alevî-Bektaşî inancında gönül, Tanrı'nın kavrama yoluyla belirlediği yer olarak ifade edilmekte ve bu nedenle de gönlün, Tanrı'nın evi olarak anıldığı belirtilmektedir. Yunus'un, Gönül Çalab'ın tahtı/Çalab gönüle baktı/ İki cihan bedbahtı/Kim gönül yıkar ise dörtlüğünde ve benzer pek çok dörtlüğünde bu gerçeği sık sık vurguladığı söylenmektedir. Yine bir hadise göre Tanrı'nın "Yere göğe sığmadım da kulumun gönlüne sığdım." dediği vurgulanmaktadır (Zelyut, 2011: 93). Zelyut'un ifadesinde geçen bu hadis-i kudsinin metni şöyledir: "Ben göklere ve yere sığmam fakat mü'min kulumun kalbine sığarım." (El Aclûni, Keşfü'l Hafâ, 2/165; İmâm-ı Gazâlî, İhyâ-u Ulûmiddîn, c. 3, s. 14).

¹⁵ "Bektaşî sırrı" kavramı ile ilgili bir yorum için bkz. Zelyut, 2015: 161-167.

¹⁶ Nûr-ı Muhammedî konusunda ayrıntılı bilgi için bkz. Mehmet Demirci, Nûr-ı Muhammedî, Kitabevî, İstanbul 2008, s. 1-23.

- ¹⁷ On iki imamla ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Ali Toker, Hanedân-ı Ehl-i Beyt On İki İmam, Buhara Yay., İstanbul 2013.
- ¹⁸ Musahiplik ve Musahiplik Cemi ile ilgili olarak ayrıntılı bilgi için bkz. Eröz, 1977: 110-115; Merdanoğlu, 2014: 49-50; Yalçın, 2007: 248.
- ¹⁹ Bu olay kaynaklarda şöyle rivayet edilmektedir: “İbn Abbas’tan (r.a) şöyle dediği rivayet edilmiştir: Rasulullah (s.a.v) ahabından ensar ile muhacirler arasından kardeşlik te’sis ettiği zaman Ali’yi hiç kimse ile kardeş yapmamıştı. Ali (r.a) kızgın olarak çıktı, bir derenin yanına kolunu yastık yaparak uzandı. Rüzgar üzerini toz toprak etmişti. Nebi (s.a.v) onu aradı, buldu. Ayağıyla dokunarak uyardı ve ona şöyle buyurdu: Kalk, sen Ebu türab demeye uygun olmuştun. Ben muhacirler ve ensarı kardeş yapıp seni kimse ile kardeş yapmadığım için kızdın mı? Ama sen benim yanımda, Harun’un (a.s) Musa’nın (a.s) yanında olduğu gibi olmaktan hoşnut olmaz mısın? Ancak benden sonra nebi yoktur. Kim seni severse güven ve iman konusunda korunur. Kim de sana kızarsa, cahiliye ölüm üzerine ölür ve İslam’dan işledikleri ile hesaba çekilir.” (Taberânî, Kebir, IX, 288; Evsat, VIII, 39; Heysemî, Mecmeu’z-zevâid, IX, 38).
- Başka bir rivayet de şöyledir: “Abdullah b. Abbas demiştir ki: Rasulullah (s.a.v) Ümmü Seleme’ye (r.a) şöyle buyurmuştur. “ Bu Ali b. Ebu Talip; onun eti benim etimdir, onun kanı benim kanımdır. Harun’un (a.s) Musa’nın (a.s) yanında yeri ne ise onun yeri benim yanımda aynıdır. Yalnızca benden sonra nebi gelmeyecektir.” (Taberânî, Kebir, XXII, 18; Heysemî, Mecmeu’z-Zevâid, IX, 111).
- Tahran’da yayımlanmış Farsça bir kaynakta ise olay şöyle rivayet edilmektedir: “Peygamber Efendimiz buyurdular ki Ümhanı’nın evine (Miraç’tan) döndüğüm zaman hâlâ geceydi. Ben eve girdiğimde Hz. Ali’de eve geldi ve ‘Miraç’ın kutlu olsun ya Resulullah’ dedi. Ben de şaşırarak ‘Benim Miraç’a gittiğimi nereden biliyorsun?’ dedim. Hz. Ali’de cevabında ‘Tüm yol boyu ben de sizinle yol arkadaşları oldum’ dedi. Ben de ‘Benimle arkadaş olduğunuzu nelerle kanıtlayabilirsiniz?’ deyince Hz. Ali elini sarığına doğru götürdü ve saçının arasından benim Miraç’ta gördüğüm Cennet ağacının meyvesinin yaprağını gösterdi ve “Ya Resulullah, bu senin Miraç’ta gördüğün ağacın yaprağı değil mi?’ deyince, ‘Ya Ali senin etin benim etimden, senin kanın kanımdan, senin cismin benim cisimimden, ruhun benim ruhumdandır.’ dedim.” (Zekizâde, 1391: 378/983).
- ²⁰ Alevî-Bektaşî toplumundaki tevella ve teberrâ inancı ile ilgili açıklama ve yorumlar için ayrıca bkz. Ulusoy, 1986: 211-215.
- ²¹ Ayrıca bkz. Eröz, 1977: 96-145.

Kaynakça

- ALBAYRAK, N. (2002). Kul Himmet. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, c. 26. s. 352.
- AKTÜRK, H. ve TUĞRUL, T. (2014). Alevî Bektaşî Kaynaklarında İnsan Yetiştirme Modeli. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*. S. 72, s. 211-225.
- ASLANOĞLU, İ. (1997). *Kul Himmet*. İstanbul: Ekin Yay.
- ATALAY, B. (1991). *Bektaşîlik ve Edebiyatı*. 2. Baskı. İstanbul: Ant Yay.
- BUHARİ. *Sahih-i Buhari*. 63/8.
- DEDEBABA, B. N. (2006). *Bütün Yönleriyle Bektaşîlik ve Alevîlik*. c. VII, Ankara: Ardıç Yay.
- DEMİRCİ, M. (2008). *Nûr-ı Muhammedî*. İstanbul: Kitabevî.
- EBU DAVUD. *Sünnet*. c.1.

- EL-ACLÛNÎ. *Keşfü'l-Hafâ*. c. 2, s. 165.
- ERDEM, C. ve DEMİR T. (2010). Bektaşilik Öğretisinde Terim ve Kavramlar. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*. S. 55, s. 437-470.
- ERÖZ, M. (1977). *Türkiye'de Alevilik Bektaşilik*. İstanbul: Otağ Matbaacılık.
- EYUBOĞLU, İ. Z. (1991). *Alevî-Bektaşî Edebiyatı*. İstanbul: Der Yay.
- FIĞLALI, E. R. (2006). *Türkiye'de Alevilik Bektaşilik*. İzmir: İzmir İlahiyat Vakfı Yay.
- GÖLPINARLI, A. (1968). Halk Edebiyatımızda Zümre Edebiyatları. *Türk Dili*, XIX (207): 357-376.
- GÖLPINARLI, A. (1977). *Tasavvuftan Dilimize Geçen Deyimler ve Atasözleri*. İstanbul: İnkılâp ve Aka Kitabeveleri.
- GÖLPINARLI, A. (1992). *Alevî-Bektaşî Nefesleri*. 2. Baskı. İstanbul: İnkılâp Kitabevi.
- GÖLPINARLI, A. (1997). *Türkiye'de Mezhepler ve Tarikatlar*. İstanbul: İnkılâp Kitabevi.
- GÖLPINARLI, A. (2013). *Kaygusuz Abdal, Hatayî, Kul Himmet*. İstanbul: Kapı Yay.
- GÜNAY, U. (1999). *Türkiye'de Âşık Tarzı Şiir Geleneği ve Rüya Motifi*. Ankara: Akçağ Yay.
- HANBEL, A. *Zevaid*. c. 6, s. 226.
- HANBEL, A. *El Müsned*. c. II, s. 332; c. III, s. 145; c. XIX, s. 28, 135, 369, 462.
- HEYSEMÎ. *Mecmeu'z-Zevâid*. c. IX, s. 38, 111.
- IŞIK, C. (2011). Alevî Bektaşî Geleneğinde Muhabbet: Ruhsal Bir Bilgi Ortamı. *Milli Folklor*, 23 (89): 147-159.
- İBN-İ MACE. *Kitabu'l Fiten*. s.17.
- İBN-İ MACE. *Sünen*. c. 2, s. 1322.
- İMAM-I GAZÂLÎ. *İhyâ-u Ulûmiddîn*. c. 3, s. 14.
- KARAGÖZ, İ. (2010). *Dinî Kavramlar Sözlüğü*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yay.
- KARAHAN, A. (1998). *Türk Kültürü ve Edebiyatı*. İstanbul: MEB Yayınları.
- KORKMAZ, E. (2005). *Alevilik ve Bektaşilik Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Anahtar Kitaplar Yayınevi.
- MERDANOĞLU, H. (2014). *Tarihi Gerçekler Işığında 100 Soruda Alevilik*. Ankara: Tanyeri Kitap Yayıncılık Ltd. Şti.
- MÜSLİM. Fezâilü's-Sahâbe. Hadis No: 2409.
- MÜSLİM. *Sahih-i Müslim*. 1874/4.
- ÖZCAN, S. (2011). *Kul Himmet'in Şiir Dünyası, Şiirlerinde Gelenek, Etkileşim ve Eğitim*. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Dokuz Eylül Üniv. Eğitim Bilimleri Enstitüsü Türkçe Eğitimi Anabilim Dalı Türkçe Öğretmenliği Programı. İzmir.
- ÖZKIRIMLI, A. (1993). *Alevilik-Bektaşilik*. 2. Baskı. İstanbul: Cem Yay.
- SAYGI, H. (2007). *Soru ve Cevaplarla Alevî-Bektaşî İnanç*. 2. Baskı. İstanbul: Cem Yay.
- TABERÂNÎ. *Kebir*. c. IX, s. 288; c. XXII, s.18.
- TABERÂNÎ. *Evsat*. c. VIII, s.38.
- TİRMİZÎ. *İman*. s.18.

- TOKER, A. (2013). *Hanedân-ı Ehl-i Beyt On İki İmam*. İstanbul: Buhara Yay.
- ULUSOY, A. C. (1986). *Hünkâr Hacı Bektaş Veli ve Alevî-Bektaşî Yolu*. Ankara: Akademi Matbaası.
- YALÇIN, A. (2007). *Hacı Bektaş-ı Veli ve Bektaşî Alevîlik*. İstanbul: Derin Yay.
- YARDIMCI, M. (2014). *Yaşamları Sanatları ve Şiirlerinin Yorumlarıyla Âşıklarımız*. 2. Baskı. İzmir: Kanyılmaz Matbaacılık.
- YAVUZ, Y. Ş. (1992). Bezm-i Elest. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yay. c. 6, s. 106-108.
- YAZIR, E. M. H. (2000). *Kur'an-ı Kerim ve Meâli*. Yay. Haz. Ali ARSLAN, Cengiz YAĞCI. Hikmet Neşriyat.
- YILMAZ, A., AKKUŞ, M. ve ÖZTÜRK, A. (2010). *Makâlât*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- ZEKİZÂDE, A. R. (1391). *Mirac-ı Peygamber ve Ona Duyulan Şüphelere Verilen Cevaplar*. Tahran. s. 378, Hadis No: 983.
- ZELYUT, R. (2011). *Anadolu Alevîliğinin Kültürel Kökeni Türk Alevîliği*. Ankara: Kripto Yay.
- ZELYUT, R. (2015). *Hünkâr Hacı Bektaş-ı Veli*. 2. Baskı. Ankara: Kripto Yay.

