



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



Emniyet Mahallesi Abant 1 Caddesi No: 10
E Blok 10. Kat Teknikokullar Yenimahalle/ANKARA



+90 (312) 546 05 23



hacibayram.edu.tr/hbektasveli
hbvdergisi.hacibayram.edu.tr



hbektas@hbv.edu.tr



TÜRK KÜLTÜRÜ VE HACI BEKTAŞ VELÎ ARAŞTIRMA DERGİSİ

YESEVİLİK ŞEYHLERİNDEN SULTAN HUBBİ KISSASININ
KAZAKİSTAN NÜSHASI

ZUBAİDA SHADKAM
KUTLUGJON SULTANBEK

BEN-ÖTESİ PSİKOLOJİNİN İZİNDE YÜNUS EMRE'Yİ ANLAMA

AYNUR KOÇAK
SÜMEYYE KÜBRA
GÜNDOĞDU

ÂŞIK DAİMİNİN HAYATI VE ESERLERİ ÜZERİNE BİR İNCELEME

SERVET YAŞAR
CEM KARATAŞ

BUDİN GÖZCÜSÜ GÜL BABA'YA DAİR İSMÂİL SÂDİK KEMÂL
PAŞA'NIN BİR MEDHİYESİ

MELEK DİKMEN

YAŞAYAN BEKTAŞILIK BAĞLAMINDA AKSARAYLI ÂŞIK MEHMET
ÇİL'DE HACI BEKTAŞ ALGISİ

SELÇUK PEKER
ERGİN JABLE

MÜELLİFİ MEÇHUL İKİ FÜTÜVVET-NÂME

AYSUN ÇELİK

KASAP ESNAFINA DAİR FARŞÇA YAZILAN ÜÇ FÜTÜVVETNÂME

ESRA DOĞAN TURAY
ZİVAR HÜSEYNLİ BAYLAN

PİR-İ PEHLEVÂNÂN MAHMÛD-I PİR-YÂR-I VELÎ, HAYATI,
MENKİBELERİ VE ESERLERİ

ALİ RIZA MUKADDEM

TÜRK SAZ ŞİİRİNDE ESNAF DESTANLARI VE AHİLİK
KÜLTÜRÜNE KATKILARI

AZİZ AYVA
MERAL DOĞRU

VELAYETNAMELERDE GEÇEN ŞEKİL DEĞİŞTİRME
MOTİFİNİN FONKSİYONLARI

UYGAR KURUM





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



ANKARA
HACI BAYRAM VELİ UNIVERSITY
**CENTER FOR HACI BEKTAŞ-I VELİ
STUDIES FROM THE PERSPECTIVE
OF TURKISH CULTURE**

**TÜRK KÜLTÜRÜ VE
HACI BEKTAŞ VELÎ ARAŞTIRMA DERGİSİ**

TURKISH CULTURE AND
HACI BEKTAS VELI RESEARCH QUARTERLY

KIŞ - ARALIK 2022 | SAYI: 104
WINTER - DECEMBER 2022 | ISSUE: 104



TÜRK KÜLTÜRÜ VE
HACI BEKTAŞ VELİ
ARAŞTIRMA DERGİSİ



TURKISH CULTURE AND
HACI BEKTAS VELI
RESEARCH QUARTERLY

Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi

Yıl: 29 Kış - Aralık 2022 Sayı: 104

Yayın Türü

3 Aylık, Açık Erişimli, Uluslararası

Yayın Dili

Türkçe, İngilizce, Almanca

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

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

DR. YUSUF TEKİN
Ankara Hacı Bayram Velî Üniversitesi Rektörü

Sorumlu Yazı İşleri Müdürü

DR. AHMET TAŞĞIN

Editör

DR. AHMET TAŞĞIN
Ankara Hacı Bayram Velî Üniversitesi
taşgin.ahmet@hbv.edu.tr
https://orcid.org/0000-0002-2751-9924

Editör Yardımcıları

DR. ERDAL AKSOY
Ankara Hacı Bayram Velî Üniversitesi
erdal.aksoy@hbv.edu.tr
https://orcid.org/0000-0001-8814-0603

DR. FAHRİ MADEN
Ankara Hacı Bayram Velî Üniversitesi
fahri.maden@hbv.edu.tr
https://orcid.org/0000-0002-8529-9165

Yabancı Dil Editörleri

DR. ALİ SERİNKÖZ
Hacettepe Üniversitesi
aliserinkoz@gmail.com
DR. H. KAZIM KALKAN
Gazi Üniversitesi
k.kalkan@gazi.edu.tr
DR. MIYASE YAVUZ ALTINTAŞ
Ankara Hacı Bayram Velî Üniversitesi
miyaseyavuz@gmail.com
DR. ZEYNEP SERAP TEKTEK AKSÜRMELİ
Ankara Hacı Bayram Velî Üniversitesi
zeynep.tekten@hbv.edu.tr

Bilişim Danışmanları

DR. EMRAH AYAŞLIOĞLU
Ankara Hacı Bayram Velî Üniversitesi
DR. OSMAN DURMAZ
Aksaray Üniversitesi
UĞUR YALÇIN KARA
Ankara Hacı Bayram Velî Üniversitesi

Düzeltiler

ALİ KEMAL SÖNMEZ
CEM HAYAT
FUNDA ŞİRİNOĞLU
İBRAHİM YILDIZ

Sekreteryalar

DAMLAM KAYA
HASAN BASRİ GÜREL

Yönetim Merkezi Adres

AHBV Türk Kültürü Açısından Hacı Bektaş-ı Velî Araştırmaları
Uygulama ve Araştırma Merkezi
Emniyet Mah. Abant 1 Caddesi No: 10 E Blok 10. Kat Teknikokullar
Yenimahalle/ANKARA

Telefon: +90 312 546 05 23

Web: hbvdergisi.hacibayram.edu.tr
dergipark.org.tr/tr/pub/tkhcbva

Elektronik Posta: hacibektas@hbv.edu.tr

Baskı

Genç Ofset Matbaa Kağıtçılık
Sanayi ve Ticaret Limited Şirketi
Süzzün Sokak No: 18
İskitler Altındağ/ANKARA

Turkish Culture and Hacı Bektas Veli Research Quarterly

Year: 29 Winter - December 2022 Issue: 104

Publication Type

Quarterly, Open Access, International

Publication Language

Turkish, English, German

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

On Behalf of Ankara Hacı Bayram Veli University Center For Hacı Bektaş-ı Veli Studies From The Perspective of Turkish Culture, Owner

DR. YUSUF TEKİN
Rector of Ankara Hacı Bayram Veli University

Managing Editor

DR. AHMET TAŞĞIN

Editor

DR. AHMET TAŞĞIN
Ankara Hacı Bayram Veli University, TÜRKİYE
taşgin.ahmet@hbv.edu.tr
https://orcid.org/0000-0002-2751-9924

Assistant Editors

DR. ERDAL AKSOY
Ankara Hacı Bayram Veli University, TÜRKİYE
erdal.aksoy@hbv.edu.tr
https://orcid.org/0000-0001-8814-0603

DR. FAHRİ MADEN
Ankara Hacı Bayram Veli University, TÜRKİYE
fahri.maden@hbv.edu.tr
https://orcid.org/0000-0002-8529-9165

Foreign Language Editors

DR. ALİ SERİNKÖZ
Hacettepe University, TÜRKİYE
aliserinkoz@gmail.com
DR. H. KAZIM KALKAN
Gazi University, TÜRKİYE
k.kalkan@gazi.edu.tr
DR. MIYASE YAVUZ ALTINTAŞ
Ankara Hacı Bayram Veli University, TÜRKİYE
miyaseyavuz@gmail.com
DR. ZEYNEP SERAP TEKTEK AKSÜRMELİ
Ankara Hacı Bayram Veli University, TÜRKİYE
zeynep.tekten@hbv.edu.tr

Informatics Advisors

DR. EMRAH AYAŞLIOĞLU
Ankara Hacı Bayram Veli University, TÜRKİYE
DR. OSMAN DURMAZ
Aksaray University, TÜRKİYE
UĞUR YALÇIN KARA
Ankara Hacı Bayram Veli University, TÜRKİYE

Redaction

ALİ KEMAL SÖNMEZ
CEM HAYAT
FUNDA ŞİRİNOĞLU
İBRAHİM YILDIZ

Secretariat

DAMLAM KAYA
HASAN BASRİ GÜREL

Headquarter

AHBV Türk Kültürü Açısından Hacı Bektaş-ı Velî Araştırmaları
Uygulama ve Araştırma Merkezi
Emniyet Mah. Abant 1 Caddesi No: 10 E Blok 10. Kat Teknikokullar
Yenimahalle/ANKARA/TÜRKİYE

Phone: +90 312 546 05 23

Web: hbvdergisi.hacibayram.edu.tr
dergipark.org.tr/tr/pub/tkhcbva

E-mail: hacibektas@hbv.edu.tr

Printed By

Genç Ofset Matbaa Kağıtçılık
Sanayi ve Ticaret Limited Şirketi
Süzzün Sokak No: 18
İskitler Altındağ/ANKARA/TÜRKİYE

EDİTÖR KURULU/EDITORIAL BOARD

DR. ABDULMAMAD İLOLİEV

University of Central Asia, TAJIKISTAN
abdulmamad.iloliev@ucentralasia.org
<https://orcid.org/0000-0002-7593-6503>

DR. AHMET T. KARAMUSTAFA

University of Maryland, USA
akaramus@umd.edu
<https://orcid.org/0000-0001-7041-0214>

DR. AHMET YAŞAR OCAK

TOBB University of Economics & Technology, TÜRKİYE
aocak@etu.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0001-5239-3019>

DR. ALİ SİNAN BİLGİLİ

Atatürk University, TÜRKİYE
sbiigli@atauni.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0003-3182-3002>

DR. ATAULLAH HASANI

Shahid Beheshti University, IRAN
a-hassani@sbu.ac.ir
<https://orcid.org/0000-0002-2892-2176>

DR. AYŞEGÜL KILIÇ

Trakya University Balkan Research Institute, TÜRKİYE
aysegulcali@yahoo.com
<https://orcid.org/0000-0003-2943-0007>

DR. CEMAL KAFADAR

Harvard University, USA
kafadar@fas.harvard.edu
<https://orcid.org/0000-0001-6030-4522>

DR. CENK GURAY

Hacettepe University, TÜRKİYE
cenk.guray@hacettepe.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0002-9410-725X>

DR. CENKSU ÜÇER

Ankara Yıldırım Beyazıt University, TÜRKİYE
cenksu.ucer@ybu.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0001-9874-2990>

DR. ERDAL KALAYCI

University of Teacher Education of Christian Churches,
AUSTRIA
erdal.kalayci@gmx.at
<https://orcid.org/0000-0002-8695-4328>

DR. FARHAD DAFTARY

The Institute of Ismaili Studies, ENGLAND
fdaftary@iis.ac.uk
<https://orcid.org/0000-0002-2140-3963>

DR. FATİH USLUER

Ankara University, TÜRKİYE
fusluer@icloud.com
<https://orcid.org/0000-0001-5543-770X>

DR. FERENC PÉTER CSÍRKÉS

Sabancı University, TÜRKİYE
ferenc.csirkés@sabanciuniv.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0002-9670-3733>

DR. FRANCES TRİX

Indiana University Bloomington, USA
ftrix@indiana.edu
<https://orcid.org/0000-0002-9525-1624>

DR. GERGŐ MÁTÉ KOVÁCS

Budapest University of Technology and Economics,
HUNGARY
kovacs.mate.gergo@epk.bme.hu
<https://orcid.org/0000-0002-8308-7767>

DR. HEATH W. LOWRY

Princeton University, USA
ataturk@princeton.edu
<https://orcid.org/0000-0002-3015-5260>

DR. HENRYK JANKOWSKI

Adam Mickiewicz University, POLAND
henryk.jankowski@amu.edu.pl
<https://orcid.org/0000-0003-2576-1204>

DR. IRENE MARKOFF

York University, School of Arts, Media, Performance &
Design, CANADA
imarkoff@yorku.ca
<https://orcid.org/0000-0002-5442-4509>

DR. IURII AVERIANOV

Institute of Oriental Studies, RUSSIA
avanta_yuriy@mail.ru
<https://orcid.org/0000-0001-7898-8619>

DR. İLKER EVRİM BİNBAŞ

University of Bonn, GERMANY
ebinbaş@uni-bonn.de
<https://orcid.org/0000-0003-1200-4335>

DR. JANİNA KAROLEWSKI

University of Hamburg, GERMANY
janina.karolewski@uni-hamburg.de
<https://orcid.org/0000-0002-6880-4086>

DR. KRASİMİRA MUTAFOVA

St. Cyril and St. Methodius Veliko Turnovo University, BULGARIA
kmutafova@mail.bg
<https://orcid.org/0000-0003-3373-3721>

DR. MARCELLO MOLLİCA

University of Messina, ITALY
marcello.mollica@unime.it
<https://orcid.org/0000-0002-1792-7959>

DR. MARKUS DRESSLER

University of Leipzig, GERMANY
markus.dressler@uni-leipzig.de
<https://orcid.org/0000-0002-5997-8690>

DR. MEHMET KALPAKLI

Bilkent University, TÜRKİYE
mehmetkalpakli@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0003-2729-2835>

DR. MEHMET BAHA TANMAN

Istanbul University, TÜRKİYE
bahatanman@hotmail.com
<https://orcid.org/0000-0002-9821-3666>

DR. MEHMET FATİH KÖKSAL

Istanbul Kültür University, TÜRKİYE
mfkoksal@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0003-1056-9957>

DR. MEMİŞ SYULEYMAN MERDAN

Shumen Episkop Konstantin Preslavski University, BULGARIA
memish_merdan@abv.bg
<https://orcid.org/0000-0002-1236-2477>

DR. NAMIQ MUSALI

Kastamonu University, TÜRKİYE
nmusali@kastamonu.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0003-1291-8380>

DR. RAZİA SULTANOVA

University of Cambridge, Cambridge Muslim College,
ENGLAND
razia@raziasultanova.co.uk
<https://orcid.org/0000-0002-7809-1219>

DR. ROBERT LANGER

Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg, GERMANY
robert.langer@ori.uni-heidelberg.de
<https://orcid.org/0000-0002-9761-0889>

DR. SALİH ÇİFT

Bursa Uludağ University, TÜRKİYE
sacift@uludag.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0003-3675-4608>

BİLİM KURULU/SCIENTIFIC BOARD

DR. ABDÜLKADİR YELER

Istanbul Medeniyet Üniversitesi Sağlık Bilimleri
Fakültesi, TÜRKİYE
abdulkadir.yeler@medeniyet.edu.tr
https://orcid.org/0000-0002-4791-6118

DR. AHMET GÜNŞEN

Trakya Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, TÜRKİYE
gunesahmet@gmail.com
https://orcid.org/0000-0001-6706-7451

DR. ALİ AVCU

Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi İslami İlimler
Fakültesi, TÜRKİYE
ali.avcu@asbu.edu.tr
https://orcid.org/0000-0002-8416-4066

DR. ALİ DUYMUZ

Balıkesir Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi, TÜRKİYE
ali_duyuz@hotmail.com
https://orcid.org/0000-0002-2890-2749

DR. ALİ MURAT İRAT

Araştırmacı, TÜRKİYE
irat2@yahoo.com
https://orcid.org/0000-0002-0116-1004

DR. ALİ RIZA MUKADDEM

Araştırmacı, TÜRKİYE
alirizamukaddem@gmail.com
https://orcid.org/0000-0003-0365-5064

DR. ALİYE UZUNLAR

Araştırmacı, TÜRKİYE
aliyeuzunlar@hotmail.com
https://orcid.org/0000-0001-9002-5655

DR. ARİF KALA

Munzur Üniversitesi Sağlık Bilimleri Fakültesi, TÜRKİYE
arifkala@munzur.edu.tr
https://orcid.org/0000-0002-6407-4151

DR. AYNUR KOÇAK

Yıldız Teknik Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi, TÜRKİYE
aynurnazkocak@hotmail.com
https://orcid.org/0000-0002-9555-1088

DR. AYTEN KAPLAN

Hacettepe Üniversitesi Ankara Devlet Konservatuarı, TÜRKİYE
aykap@hacettepe.edu.tr
https://orcid.org/0000-0001-5500-6790

DR. AZİZ ALTI

Munzur Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, TÜRKİYE
azizalti@hotmail.com
https://orcid.org/0000-0002-5009-9438

DR. BAHİRİYE GÜRAY GÜLYÜZ

Trakya Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, TÜRKİYE
bahriyeguray@trakya.edu.tr
https://orcid.org/0000-0003-1116-6527

DR. BAYRAM DURBİLMEZ

Neveşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi Fen-Edebiyat
Fakültesi, TÜRKİYE
bayramdurbilmez@gmail.com
https://orcid.org/0000-0002-6682-8455

DR. BÜLENT KELES

İslam Din Dersi Öğretmeni, GERMANY
bulentkeles@hotmail.de
https://orcid.org/0000-0002-5397-7478

DR. CAHİT GELEKÇİ

Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, TÜRKİYE
gelekci@hacettepe.edu.tr
https://orcid.org/0000-0003-2934-9014

DR. DARYA ZHIGULSKAYA

Lomonosov Moscow State University Institute of
Asian and African countries, RUSSIA
dvzhigulskaya@gmail.com
https://orcid.org/0000-0003-3163-4308

DİMİTRİS LOUPIS

Institute For Balkan Studies, GREECE
dimitrisloupis@gmail.com
https://orcid.org/0000-0001-5614-4239

DR. DRAGI GEORGIEV

Milli Tarih Enstitüsü, NORTHERN MACEDONIA
gjorgiev.dragi@yahoo.com
https://orcid.org/

DR. EMİNE ERDOĞAN ÖZÜNLÜ

Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, TÜRKİYE
erdoganozunlu@gmail.com
https://orcid.org/0000-0002-8064-2016

DR. ESRA BİLGE SAVCI

Istanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, TÜRKİYE
esra.bilgesavci@istanbul.edu.tr
https://orcid.org/0000-0002-0114-4650

DR. ESRA DOĞAN TURAY

Mardin Artuklu Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, TÜRKİYE
esra_dogan@hotmail.com
https://orcid.org/0000-0002-2499-5239

DR. FATMA AHSEN TURAN

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi Edebiyat
Fakültesi, TÜRKİYE
fatma.turan@hbv.edu.tr
https://orcid.org/0000-0002-0645-6012

DR. FEVZİ RENÇBER

Sırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, TÜRKİYE
fevzirencber@hotmail.com
https://orcid.org/0000-0002-5676-7871

DR. GÜLBERK BİLECİK

Istanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, TÜRKİYE
gbilecik@yahoo.com
https://orcid.org/0000-0001-6555-5056

DR. GÜLDANE GÜNDÜZÖZ

Kırıkkale Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, TÜRKİYE
guldanesoner@gmail.com
https://orcid.org/0000-0003-3007-6746

DR. HALİT ÇAL

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi Edebiyat
Fakültesi, TÜRKİYE
halit.cal@hbv.edu.tr
https://orcid.org/0000-0001-9541-4350

DR. HAMİT AKTÜRK

Adıyaman Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, TÜRKİYE
akturkhamit@gmail.com
https://orcid.org/0000-0002-4682-0296

DR. HAMİT ÖNAL

Gazi Üniversitesi Eğitim Fakültesi, TÜRKİYE
hamitonat@gazi.edu.tr
https://orcid.org/0000-0001-6990-5279

DR. HAMİYE DURAN

Gazi Üniversitesi Gazi Eğitim Fakültesi, TÜRKİYE
hamiye@gazi.edu.tr
https://orcid.org/0000-0001-8036-7598

DR. HARUN YILDIZ

Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, TÜRKİYE
hyildiz@omu.edu.tr
https://orcid.org/0000-0002-8524-0593

DR. HAYDAR EFE

Erzincan Binalı Yıldırım Üniversitesi İktisadi Ve İdari
Bilimler Fakültesi, TÜRKİYE
hefe@erzincan.edu.tr
https://orcid.org/0000-0002-3307-1185

DR. HEGE İRENE MARKUSSEN

Lund University History of Religions and Religious
Behavioural Science, SWEDEN
hege_irene.markussen@kansliht.lu.se
https://orcid.org/0000-0001-5655-7287

DR. HULUSİ YILMAZ

Neveşehir Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi, TÜRKİYE
trufmantar@hotmail.com
https://orcid.org/0000-0002-9170-7604

DR. HURİYE EMEN

İstanbul Topkapı Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, TÜRKİYE
huriyeemen@gmail.com
https://orcid.org/0000-0002-3575-2785

DR. HÜSEYİN YALTIRIK

Türkiye Radyo Televizyon Kurumu (TRT), TÜRKİYE
hsyltrk@yahoo.com.tr
https://orcid.org/0000-0002-7987-8582

DR. İBRAHİM GÜL

Ondokuz Mayıs Üniversitesi Eğitim Fakültesi, TÜRKİYE
igul@omu.edu.tr
https://orcid.org/0000-0002-0501-8221

DR. İBRAHİM KARACA

Edebiyat Fakültesi Erciyes Üniversitesi, TÜRKİYE
ibrahimkaraca@erciyes.edu.tr
https://orcid.org/0000-0003-1563-7584

DR. İLGAR BA HARLU

Neveşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi Hacı Bektaş
Veli Araştırma Ve Uygulama Enstitüsü, TÜRKİYE
ilgarbaharlu@gmail.com
https://orcid.org/0000-0002-5200-1705

DR. İLKAY ŞAHİN

Erciyes Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, TÜRKİYE
sahin.ilkay@gmail.com
https://orcid.org/0000-0002-9751-0271

DR. İSA EKBER HABİBBEYLİ

Azerbaycan Millî Elmler Akademiyası, AZERBAIJAN
isa.habibbeyli@science.az
https://orcid.org/0000-0003-1957-0778

DR. İSMAİL ALTINÖZ

Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Edebiyat
Fakültesi, TÜRKİYE
altinoz@ksu.edu.tr
https://orcid.org/0000-0003-0716-6014

DR. KAMİL SARITAŞ

Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, TÜRKİYE
ksaritas@ogu.edu.tr
https://orcid.org/0000-0003-4420-3881

DR. KAREN RUFFLE

University of Toronto Department of Historical
Studies and Study of Religion, CANADA
karen.ruffle@utoronto.ca
https://orcid.org/0000-0001-8289-8771

DR. KİBAR TAŞ

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, TÜRKİYE
kibartas012@gmail.com
https://orcid.org/0000-0001-7868-6450

DR. MARK LEWIS SOILEAU

Researcher, USA
soileau12@gmail.com
https://orcid.org/0000-0002-5503-5644

DR. MAVLYUDA ABBASOVA-YUSUPOVA

Institute of Art Studies of the Academy of Sciences
of the Republic of Uzbekistan, UZBEKISTAN
m.a.yusupova@gmail.com
https://orcid.org/

DR. MEHMET AÇA

Marmara Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi, TÜRKİYE
mehmet.aca@marmara.edu.tr
https://orcid.org/0000-0003-3132-4086

DR. MEHMET DÖNMEZ

İnönü Üniversitesi Alevilik Araştırmaları Enstitüsü, TÜRKİYE
mehmet.donmez@inonu.edu.tr
https://orcid.org/0000-0003-1365-8365

DR. MEHMET ÇERİBAS

Neveşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi Fen-Edebiyat
Fakültesi, TÜRKİYE
mceribas72@gmail.com
https://orcid.org/0000-0002-0002-2117

MEHMET EMİN YILMAZ

Yüksek Mimar-Araştırmacı, TÜRKİYE
mimaremin@gmail.com
https://orcid.org/0000-0002-9742-7523

DR. MEHMET SAFFET SARIKAYA

Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi,
TÜRKİYE
msaffets@yahoo.com
https://orcid.org/0000-0002-0931-6090

DR. MERİÇ HARMANCI

Yıldız Teknik Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, TÜRKİYE
mericharmanci@yahoo.com
https://orcid.org/0000-0003-1062-7926

DR. METİN İZETİ

Tetova University Faculty of Arts, NORTHERN
MACEDONIA
metin_izeti@yahoo.com
https://orcid.org/0000-0002-7304-3816

DR. METİN ÖMER

Köstence "Ovidius" Üniversitesi, Ovidius Bilim, Kültür
ve Maneviyat Enstitüsü, ROMANIA
metinomer@yahoo.com
https://orcid.org/0000-0003-3898-6920

DR. METİN ÖZARSLAN

Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, TÜRKİYE
metino@hacettepe.edu.tr
https://orcid.org/0000-0001-5042-140X

DR. MUHAMMET ARSLAN

Kafkas Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi, TÜRKİYE
muhammetarslan25@gmail.com
https://orcid.org/0000-0002-5964-7007

DR. MUSTAFA ARSLAN

Pamukkale Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi, TÜRKİYE
marslan@pau.edu.tr
https://orcid.org/0000-0003-1133-7373

DR. MUSTAFA BOSTANCI

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi Edebiyat
Fakültesi, TÜRKİYE
m.bostanci@hbv.edu.tr
https://orcid.org/0000-0001-7518-3057

DR. MUZAFFER TAN

Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, TÜRKİYE
tanmuzaffer@yahoo.com
https://orcid.org/0000-0001-6969-0618

DR. MÜRÜVET HARMAN

Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi Fen Fakültesi,
TÜRKİYE
harmanmuruvet@gmail.com
https://orcid.org/0000-0001-6651-263X

DR. NAİDA ADEMović

University of Sarajevo, Faculty of Civil Engineering,
BOSNIA AND HERZEGOVINA
naidadem@yahoo.com
https://orcid.org/0000-0003-3099-8265

DR. NEDİM BAKIRCI

Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi Fen Edebiyat
Fakültesi, TÜRKİYE
nbakirci@ohu.edu.tr
https://orcid.org/0000-0001-8672-9481

DR. NÜKET ESEN

Boğaziçi Üniversitesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü,
TÜRKİYE
nuketesen@gmail.com
https://orcid.org/0000-0002-5078-5358

DR. NURSEL UYANIKER

Fen-Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı
Bölümü, TÜRKİYE
nuyaniker@marmara.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0002-7204-7145>

DR. ÖMÜR CEYLAN

İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi Sosyal ve Beşeri
Bilimler Fakültesi, TÜRKİYE
omur.ceylan@ikcu.edu.tr
<https://orcid.org/>

DR. ÖZCAN GÜNGÖR

Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi İlahiyat
Fakültesi, TÜRKİYE
ozcangungor@yahoo.com
<https://orcid.org/0000-0002-0775-023X>

DR. ÖZER ŞENÖDEYİCİ

Hitit Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi, TÜRKİYE
ozersenodeyici@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0001-8719-6955>

DR. PASCAHLIS ANDROUDIS

Aristotle University History and Archaeology, GREECE
archaio22@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0001-7013-8257>

DR. PERVİN ERGUN

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi Edebiyat
Fakültesi, TÜRKİYE
pervinergun@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0003-2258-4732>

DR. PETER KÖVESCİ OLAH

Eötvös Loránd University Department of Turkic
Studies, HUNGARY
peter.olah@hotmail.com
<https://orcid.org/>

DR. RESUL AY

Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, TÜRKİYE
ayresul@yahoo.com
<https://orcid.org/0000-0003-3196-7743>

DR. RUMYANA MARGARİTOVA

Bulgarian Academy of Science Institute Arts of
Studies, BULGARIA
rumiana_margaritova@yahoo.com

DR. SADULLAH GÜLTEN

Ordu Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, TÜRKİYE
sadullah-gulten@hotmail.com
<https://orcid.org/0000-0001-9986-4367>

DR. SALAHADDİN BEKKİ

Kırşehir Ahi Evran Üniversitesi Fen Edebiyat
Fakültesi, TÜRKİYE
sbekki@ahievran.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0002-6188-954X>

DR. SEADET ŞİXİYEVA

Azerbaycan Milli Bilimler Akademisi, AZERBAIJAN
shikhiyevs@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0001-5037-7285>

DR. SERKAN ÇAKMAK

Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, TÜRKİYE
serkancakmak@atauni.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0003-0632-5861>

DR. SERKAN KÖSE

Neveşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi Fen-Edebiyat
Fakültesi, TÜRKİYE
serkankose@nevsehir.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0002-6478-8795>

DR. SEVAL EROĞLU

İTÜ Türk Musikisi Devlet Konservatuarı, TÜRKİYE
sevaleroglu84@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0002-9455-2580>

DR. SEVİLAY ÇINAR

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi Türk Müziği
Devlet Konservatuarı, TÜRKİYE
sevilaycinar@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0003-3693-6719>

DR. SİDDİKA DİLEK YALÇIN ÇELİK

Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, TÜRKİYE
sdilek@hacettepe.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0002-9366-8194>

DR. STEFAN WILLIAMSON FA

Lund University History of Religions and Religious
Behavioural Science, SWEDEN
stefan.williamson_fa@ctr.lu.se
<https://orcid.org/0000-0002-7476-3356>

DR. SULTANMURAT ABZHALOV

Khoja Akhmet Yassawi International Kazakh-Turkish
University, Faculty of Theology, KAZAKHISTAN
sultanmurat.abzhalov@ayu.edu.kz
<https://orcid.org/0000-0002-6238-9512>

DR. ŞENGÜL ŞENOL

Munzur Üniversitesi İletişim Fakültesi, TÜRKİYE
sengules62@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0001-8688-8263>

DR. TALGAT ZHOLDASSULY

Korkyt Ata Kyzylorda University, KAZAKHISTAN
zholdassuly2018@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0002-0976-6075>

DR. TÜRKER EROĞLU

Gazi Üniversitesi Eğitim Fakültesi, TÜRKİYE
turkereroglu@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0002-5943-209X>

DR. UĞUR UZUNKAYA

Erzurum Teknik Üniversitesi Edebiyat Fakültesi,
TÜRKİYE
ugur.uzunkaya@erzurum.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0003-4534-9305>

DR. YILMAZ ARI

Eşkisehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi,
TÜRKİYE
yilmaz.ari@hotmail.com
<https://orcid.org/0000-0003-4529-7162>

DR. ZEKERİYA İŞİK

Hitit Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi, TÜRKİYE
zekeriyaisik77@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0003-3528-902X>

DR. ZEYNEL ÖZLÜ

Gaziantep Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi,
TÜRKİYE
zozlu@gantep.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0003-2499-4815>

DR. ZEYNEP OKTAY USLU

Boğaziçi Üniversitesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü,
TÜRKİYE
zeynepoktay@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0002-8009-4339>

DR. ZUBAİDA SHADKAM

Al-Farabi Kazakh National University, KAZAKHISTAN
zubaida.68@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0003-2080-3671>

DANIŐMA KURULU/ADVISORY BOARD

DR. ABDULSATTAR ELHAJHAMED
Istanbul Üniversitesi, TÜRKİYE

ADMİR MEÇUDORİ
Araştırmacı, ALBANIA

ALİ AKSÜT
Araştırmacı, Yazar, TÜRKİYE

ALİ AKTAŞ
Araştırmacı, Yazar, TÜRKİYE

ALİ PAŐIA
Araştırmacı, Yazar, GREECE

ALİ TIMURTAŐ ÖZMEN
Araştırmacı, Yazar, TÜRKİYE

DR. BAKİT MURZARAI MOV
Kyrgyzstan-Türkiye Manas University, KYRGYZSTAN

BAYİ DÜZGÜN
Araştırmacı, Yazar, TÜRKİYE

DR. BERDİ SARIYEV
Ankara Üniversitesi, TÜRKİYE

BURHAN DERELİ
Araştırmacı, Yazar, TÜRKİYE

DENİZ BÜYÜKŐAHİN
Araştırmacı, Yazar, TÜRKİYE

DUR SUN GÜMÜŐÖLU
Araştırmacı, Yazar, TÜRKİYE

ERDAL EREN
Araştırmacı, TÜRKİYE

ERKAN ÇANA KÇI
Araştırmacı, Yazar, TÜRKİYE

ERTÜRK MARAL
Araştırmacı, AUSTRIA

HAMZA AKSÜT
Araştırmacı, Yazar, TÜRKİYE

HÜNKAR UŐURLU
Araştırmacı, Yazar, GERMANY

HÜSEYİN DEDEKARGINOŐLU
Araştırmacı, Yazar, TÜRKİYE

HÜSEYİN HÜRREM ULUSOY
Araştırmacı, Yazar, TÜRKİYE

İBRAHİM BAHADIR
Araştırmacı, Yazar, GERMANY

KAHRAMAN ÖZKÖK
Araştırmacı, Yazar, TÜRKİYE

DR. KAKAJAN JANBEKOW
Türkmenistan Bilimler Akademisi, TURKMENISTAN

KAYA GÖKÇE
Araştırmacı, Yazar, TÜRKİYE

KAZIM BÜKLÜ
Araştırmacı, Yazar, TÜRKİYE

LEVENT METE
Araştırmacı, Yazar, GERMANY

LUAN AFMATAJ
University of Lugano, SWISS

MEHMET ÖZDURMAZ
Araştırmacı, Yazar, TÜRKİYE

MEHMET TÖTÖNCÜ
SOTA, NETHERLANDS

MURAT KÜÇÜK
Araştırmacı, Yazar, GERMANY

MUSTAFA ÇETİN
Araştırmacı, TÜRKİYE

MUSTAFA DÜZGÜN
Araştırmacı, Yazar, TÜRKİYE

DR. NEZİR BATA
University of Tirana, ALBANIA

DR. OLSİ JAZEXHİ
International Islamic University, MALAYSIA

REFİK ENGİN
Araştırmacı, Yazar, TÜRKİYE

DR. REFİK TURAN
Gazi Üniversitesi, TÜRKİYE

UFUK EROL
Indiana University, USA

UŐURCAN ASKU
Araştırmacı, Yazar, GERMANY

VATAN ÖZGÜL
Araştırmacı, Yazar, TÜRKİYE

YOLCU BİLGİNÇ
Araştırmacı, Yazar, TÜRKİYE

ZAFER AYDOŐDU
Akademisyen, NETHERLANDS

YURT DIŞI TEMSİLCİLİKLERİ REPRESENTATIVES ABROAD

AFGANİSTAN/AFGHANISTAN
MEHRABUDDİN SHARİFİ
ALMANYA/GERMANY
DR. ÖZGÜR SAVAŞI
AMERİKA/USA
ELİTON MEHMET PASHAJ
ARNAVUTLUK/ALBANIA
HİSEN SULEJMANI
AVUSTURYA/AUSTRIA
KAZİM BALABAN
AZERBAJYAN/AZERBAIJAN
DR. İLHAME GÜLTEKİN
BELÇİKA/BELGIUM
ABBAS ŞAHBAZ
BULGARİSTAN/BULGARIA
VEYSEL BAYRAM
BOSNA HERSEK/BOSNIA AND HERZEGOVINA
DR. CAZİM HACİMEYLİÇ
CEZAYİR/ALGERIA
DR. ZAIM KHENCHELAOUİ
DAGİSTAN/DAGHISTAN
DR. MEHERREMOV ŞERAFEDDİN ARİFOVİÇ
FRANSA/FRANCE
SERDAR UMUT
HOLLANDA/HOLLAND
ALPER KELEKÇİ
İRAK/IRAQ
SEYYİD ENVER EL-MUSAVİ
İRAN/IRAN
GHEİS AYAZ EBADİ
İSVEC/SWEDEN
ERASLAN ÖRGÜN
İSVİÇRE/SWITZERLAND
ÖZAN SEVİNC
İTALYA/ITALY
TOMMASO PARLANTİ
KANADA/CANADA
DR. LALE JAVANŞİR
KAZAKİSTAN/KAZAKHSTAN
DR. ZHAKHANGİR NURMATOV
KİRGİZİSTAN/KYRGYZSTAN
DR. ROZA ABDYKULOVA
KİRİM/CRIMEA
DR. NERİMAN SEYİTAYHYA
KKTC/TRNC
DR. NURAN ÖZE
KOSOVA/KOSOVO
DR. ERGİN JABLEY
KUZAY MAKEDONİYA/NORTH MACEDONIA
ABEDİN TEKESHANOSKİ
LİTVANYA/LITHUANIA
DR. GALİNA MİSKİNİENE
MACARİSTAN/HUNGARY
DR. EYA CSAKİ
MEKSİKA/MEXİCO
LUCİA CİRİANNİ SALAZAR
MİSİR/EGYPT
DR. AHMED AMEEN
ÖZBEKİSTAN/UZBEKISTAN
DR. NODIRKHON KHASANOV
PAKİSTAN/PAKISTAN
DR. HASAN ALİ KHAN
POLONYA/POLAND
DR. CEM ERDEM
ROMANYA/ROMANIA
ÖNER ERMİŞ
RUSYA/RUSSIA
DR. PAVEL BASHARİN
TACİKİSTAN/TAJKISTAN
HAKİM SAKURİ
TATARİSTAN/TATARSTAN
DR. AZAT AKHUNOV
TUNUS/TUNISIA
DR. FATHİ JARRAY
TÜRKMENİSTAN/TURKMENISTAN
DR. KAKAJAN BAYRAMOV
UKRAYNA/UKRAINE
DR. TUDORA ARNAUT
YUNANİSTAN/GREECE
NECMETTİN KAHYA

104. SAYI HAKEMLERİ REFEREES OF THE 104TH ISSUE

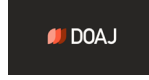
DR. ABDÜLKADİR DAĞLAR, Erciyes Üniversitesi
DR. ADEM ÇATAK, Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi
DR. AHMET NEDİM SERİNSU, Ankara Üniversitesi
DR. AHMET YILMAZ SOYYER, Süleyman Demirel Üniversitesi
DR. ALİYE UZUNLAR
DR. ATILA KARTAL, Akdeniz Üniversitesi
DR. ATTILA ÖZDEK, Necmettin Erbakan Üniversitesi
DR. AZİZ ALTI, Munzur Üniversitesi
DR. BEGÜM KURT, Çağ Üniversitesi
DR. BÜLENT AKIN, İzmir Katip Çelebi Üniversitesi
DR. CENGİZ GÖKSEN, Osmaniye Korkut Ata Üniversitesi
DR. CİGDEM MOLLABİBRAHİMOĞLU, Milli Eğitim Bakanlığı
DR. SERKAN ÇAKMAK, Atatürk Üniversitesi
DR. ERKAN ZENGİN, Hacettepe Üniversitesi
DR. ESMA ŞAHİN ÖZTAŐ, Medeniyet Üniversitesi
DR. FERİDE KAMALOVA, Al-Farabi Kazak National University
DR. FERİDE ZEYNEP GÜDER, Üsküdar Üniversitesi
DR. FEVZİ RENÇBER, Şırnak Üniversitesi
DR. GÖKHAN EKİM, Ankara Müzik ve Güzel Sanatlar Üniversitesi
DR. HAMİT AKTÜRK, Adıyaman Üniversitesi
DR. HAYRİ KAPLAN, Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi
DR. İBRAHİM DİLEK, Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi
DR. İBRAHİM ÖZTÜRK, Osmaniye Korkut Ata Üniversitesi
DR. İSMAIL PIRLANTA, Yozgat Bozok Üniversitesi
DR. İSMET TÜRKMEN, Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi
DR. KATERİNA VENEDİKOVA, Sofia University
DR. MEHMET EMİN GÜNEL, Necmettin Erbakan Üniversitesi
DR. MEHMET SAFFET SARIKAYA, Süleyman Demirel Üniversitesi
DR. METİN ÖZARSLAN, Hacettepe Üniversitesi
DR. MİRZAHAN EGAMBERDİYEV, Al-Farabi Kazak National University
DR. MUAMMER METE TAŞLIOVA, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi
DR. MUHAMMED ALİ YILDIZ, Bartın Üniversitesi
DR. MUHAMMED BAHAEDDİN YÜKSEL, Kayseri Üniversitesi
DR. MUSTAFA ATAĞ, Erciyes Üniversitesi
DR. NECATİ ÇAVDAR, Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi
DR. NECDET TOSUN, Marmara Üniversitesi
DR. NURETTİN ÇALIŞKAN, Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi
DR. OSMAN G. ÖZGÜDENLİ, Marmara Üniversitesi
DR. OSMAN KABAÇILI, Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi
DR. ÖNCEL DEMİRDAŐ, Ankara Üniversitesi
DR. SALİH ÇİFT, Bursa Uludağ Üniversitesi
DR. SAVAŞ YILDIRIM, İstanbul Bilgi Üniversitesi
DR. SEDAT BAYRAKAL, UŞak Üniversitesi
DR. SEDAT KARDAŞ, Muş Alparslan Üniversitesi
DR. SELAMİ ŐİMSEK, Gümüşhane Üniversitesi
DR. SELÇUK PEKER, Necmettin Erbakan Üniversitesi
DR. SİBEL KUŞA GÜNGÖR, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi
DR. ŞENGÜL ŞENOL, Munzur Üniversitesi
DR. ŐEVKİYE KAZAN NAS, Akdeniz Üniversitesi
DR. TOLGA KAYA, İstanbul Teknik Üniversitesi
DR. TURGAY ŐAFAK, İstanbul Medeniyet Üniversitesi
DR. TULAY ATAY, Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi
DR. ÜMİT EKER, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi
DR. ÜNSAL YILMAZ YEŐİLDAL, Akdeniz Üniversitesi
DR. VAHİT GÖKTAŞ, Ankara Üniversitesi
DR. YAKUP UZUN, Erciyes Üniversitesi
DR. YASİN YİĞİT, İğdir Üniversitesi
DR. ZEKERİYA KARADAVUT, Akdeniz Üniversitesi
DR. ZEYNEP KOYUNCU, Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi
DR. ZİYA ŞEN, Manisa Celal Bayar Üniversitesi
DR. ZÜBEYİR OVACIK, Aksaray Üniversitesi
DR. ZÜLFİKAR DURMUŞ, Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi

DİZİN

Türk Kültürü ve Hacı Bektas Velî Arastırma Dergisi, uluslararası hakemli bir dergidir. Kış - Aralık, Bahar - Mart, Yaz - Haziran, Güz - Eylül sayısı olmak üzere yılda dört defa yayımlanır. Ulusal ve uluslararası indeks ve veritabanları tarafından taranmakta ve dizinlenmektedir. Dergide yayımlanan yazılardaki görüşlerin sorumluluğu yazarlarına aittir.

INDEX

Turkish Culture and Hacı Bektas Velî Research Quarterly is an international and refereed journal. It is published quarterly in Winter - December, Spring - March, Summer - June, Autumn - September. It is scanned and indexed by national and international indexes and databases. The authors are responsible for the opinions stated in the articles published in the journal.



DOAJ

EBSCO Humanities
International Index



ERIH PLUS

Index Copernicus
Master List (ICI)



Index Islamicus

MLA



OAJI

SCOPUS



Scopus



SJR

ULAKBIM TR Dizin



İÇİNDEKİLER/CONTENTS

MAKALE/ARTICLE	XV
YESEVİLİK ŞEYHLERİNDEN SULTAN HUBBİ KISSASININ KAZAKİSTAN NÜSHASI KAZAKHSTAN COPY OF THE QISSA OF SULTAN HUBBİ, ONE OF THE YESEVİ SHEIKHS ZUBAİDA SHADKAM - KUTLUGJON SULTANBEK	1
BEN-ÖTESİ PSİKOLOJİNİN İZİNDE YÜNUS EMRE'Yİ ANLAMA UNDERSTANDING YÜNUS EMRE IN THE CONTEXT OF TRANSPERSONAL PSYCHOLOGY AYNUR KOÇAK - SÜMEYYE KÜBRA GÜNDOĞDU	15
ÂŞIK DAIMİ'NİN HAYATI VE ESERLERİ ÜZERİNE BİR İNCELEME AN EXAMINATION ON THE LIFE AND WORKS OF ÂŞIK DAIMİ SERVET YAŞAR - CEM KARATAŞ	29
BUDİN GÖZCÜSÜ GÜL BABA'YA DAİR İSMÂİL SÂDİK KEMÂL PAŞA'NIN BİR MEDHİYESİ AN ODE OF İSMÂİL SADİK KEMAL PASHA ABOUT THE WATCHER OF BUDİN GÜL BABA MELEK DİKMEN	53
YAŞAYAN BEKTAŞİLİK BAĞLAMINDA AKSARAYLI ÂŞIK MEHMET ÇİL'DE HACI BEKTAŞ ALGISI THE PERCEPTION OF HACI BEKTAS IN THE POEMS OF ÂŞIK MEHMET ÇİL OF AKSARAY IN THE CONTEXT OF LIVING BEKTASHISM SELÇUK PEKER - ERGİN JABLE	71
MÜELLİFİ MEÇHUL İKİ FÜTÜVVET-NÂME TWO FUTUWWAT-NÂME WITH UNKNOWN AUTHOR AYSUN ÇELİK	91
KASAP ESNAFINA DAİR FARŞÇA YAZILAN ÜÇ FÜTÜVVETNÂME THREE FUTUWWATNÂMES WRITTEN IN PERSIAN ON THE BUTCHER'S CRAFTSMAN ESRA DOĞAN TURAY - ZİVAR HÜSEYNLİ BAYLAN	109
PÎR-İ PEHLEVÂNÂN MAHMÛD-I PÎRYÂR-I VELÎ, HAYATI, MENKİBELERİ VE ESERLERİ PÎR OF THE WRESTLERS MAHMÛD-I PÎRYÂR-I VALÎ, HIS LIFE, LEGENDS AND WORKS ALİ RIZA MUKADDEM	137
TÜRK SAZ ŞİİRİNDE ESNAF DESTANLARI VE AHİLİK KÜLTÜRÜNE KATKILARI CRAFTSMAN EPICS IN TURKISH SAZ POETRY AND CONTRIBUTIONS TO AKHI CULTURE AZİZ AYVA - MERAL DOĞRU	153
VELAYETNAMELERDE GEÇEN ŞEKİL DEĞİŞTİRME MOTİFİNİN FONKSİYONLARI FUNCTIONS OF TRANSFIGURATION MOTIF IN THE VELAYETNAMES UYGAR KURUM	167
FÜTÜVVETİN TEŞKİLATLANMASINDA ŞİHÂBEDDİN ÖMER ES-SÜHREVERDÎ'NİN KATKILARI CONTRIBUTIONS OF SHİHÂBEDDİN UMAR AL-SUHRAWARDÎ IN THE ORGANIZATION OF FUTUWWA ADEM ÇATAK - AHMET VURAL	187
HZ. ALİ MUSHAFLARI: NİSPET AÇISINDAN İNCELENMESİ THE MUSHAFS ATTRIBUTED TO HAZRAT ALİ: RESEARCH IN TERMS OF BELONGING FATİH CANKURT	197
MALTEPE BAŞIBÜYÜK KÖYÜ DAVER BABA/KERİME NİNE TEKKESİ MALTEPE BAŞIBÜYÜK VILLAGE DAVER BABA/KERİME NİNE LODGE FAHRİ MADEN - SERKAN KAYA - ERDAL ÖZYOL - HASAN BASRİ GÜREL	211
'DİE WELT' YAZARLARININ KALEMİNDEN (2007-2020) ALMANYA'DA ALEVİLİK VE ALEVİLER FROM DIE WELT WRITERS (2007-2020) ALEVISM AND ALEVIS IN GERMANY ERDEM KARACA - MUSTAFA BOSTANCI	241

TUNCELİ EMEK GAZETESİNE KONU OLAN ALEVİLİK VE HABERLERİN ELEŞTİREL SÖYLEM ANALİZİ

ALEVISM AND CRITICAL DISCOURSE ANALYSIS OF NEWS ITEMS IN TUNCELİ EMEK NEWSPAPER
ŞENGÜL ŞENOL 265

ÂŞIK ŞİİRİNDE BİR BAĞLAM UNSURU OLARAK AKRABALIK VE KAHRAMANMARAŞLI ALEVİ ÂŞIKLAR

KINSHIP AS A CONTEXT ELEMENT IN MINSTREL POETRY AND ALEVİ MINSTRELS OF KAHRAMANMARAŞ
İBRAHİM ERŞAHİN - MUHAMMED HANİFİ ÇELİK 279

AHİLİKTE DEĞERLER EĞİTİMİ VE BİR DEĞER OLARAK NASİHAT

VALUES EDUCATION IN THE AKHISM AND "ADVICE" AS A VALUE
YUNUS EMRE SAYAN 297

AHİLİK VE FÜTÜVVET İLE İLGİLİ ÇALIŞMALARIN BİBLİYOMETRİK ANALİZİ

A BIBLIOMETRIC ANALYSIS OF AKHİ COMMUNITY AND FUTUWWAH STUDIES
ADİLE YILMAZ - MAZHAR BAL 317

NEŞET ERTAŞ TÜRKÜLERİNDE DUYGULANIM BOYUTUNUN İNCELENMESİ: BİR DUYGULAR ENDEKSİ UYGULAMASI

AN INVESTIGATION OF THE EMOTIONAL DIMENSION IN SONGS SUNG BY NEŞET ERTAŞ: AN APPLICATION OF EMOTIONAL INDEX
YASİN KÜTÜK 329

HALVET DER-ENCÜMEN VE MELÂMET KAVRAMLARININ FÜTÜVVET VE AHİLİK TEŞKİLATLARINDA EKONOMİK ZİHNİYET VE UYGULAMALARA ETKİSİ

EFFECTS OF THE CONCEPTS OF KHALWA DAR-ANJUMAN AND MALÂMA ON THE ECONOMIC MENTALITY AND PRACTICES IN FUTUWWA AND AKHISM ORGANISATIONS
TOLGA KESKİN 349

KUR'AN'IN KAVRAMLARA KATTIĞI MANA DERİNLİĞİ ÜZERİNE: 'FETÂ' ÖRNEĞİ

ON THE DEPTH OF MEANING THAT THE QUR'ÂN ACRIBES TO TERMS: THE CASE OF FETÂ
BURHAN ÇONKOR 375

ÖTEKİ'NİN ALGILANIŞI: ALEVİLİK VE ALEVİLER

THE PERCEPTION OF THE OTHER: ALEVISM AND ALEVIS
YILMAZ ARI 399

KEÇECİ BABA DERGÂHINDA 'DÜŞKÜNLÜK' ANLAYIŞI VE 'DÜŞKÜN KALDIRMA' ERKÂNI

'DÜŞKÜNLÜK' UNDERSTANDING AND 'DÜŞKÜN KALDIRMA' METHODS AT KEÇECİ BABA LODGE
FUNDA ŞİRİNOĞLU - MAHMUT KOÇ 415

FÜTÜVVET TARİHİNDE BİR DÖNÜM NOKTASI: HALİFE NÂSİR Lİ-DİNİLLÂH'IN FÜTÜVVETİ TANZİMİ

THE TURNING POINT IN UNDERSTANDING OF FUTUWWA: THE REFORMS OF THE CALİPH AL-NÂŞİR Lİ-DİN ALLÂH REGARDING THE CONCEPT OF FUTUWWA
FATİH GÜZEL 441

UYGURLARDA GELENEKSEL MESLEKLERİ KONU ALAN ÇAĞATAYCA BİR ESER: KİTÂB-I GARİBİ

A CHAGATAI MANUSCRIPT ON TRADITIONAL PROFESSION IN UYGHURS: KİTÂB-I GARİBİ
ADEM ÖGER 453

ALEVİLİĞİN TANIMI VE TEMEL İBADETLERİ (KUREYŞAN OCAĞI ÖZELİNDE)

DEFINITION AND FUNDAMENTAL PRAYERS OF ALEVISM (IN THE CONTEXT OF THE KUREYŞAN OCAK)
KİBAR TAŞ 471

17-20. YÜZYIL MEZAR TAŞLARINDA BEKTAŞİLİK

BEKTASHISM ON THE TOMBSTONES OF 17TH TO 20TH CENTURIES
HALİT ÇAL 491

ESNAF GEDİKLERİNİN KALDIRILMASINDAN SONRA İSTANBUL'DAKİ SAKA GEDİKLERİNİN DURUMLARINA DAİR TESPİTLER (1913-1950)

DETERMINATIONS ON THE STATUS OF THE WATER SELLERS' MONOPOLY OF TRADE RIGHTS IN ISTANBUL AFTER THE ABOLITION OF THE CRAFTSMAN MONOPOLY OF TRADE RIGHTS (1913-1950)
EROL KARCI - BETÜL KARCI 553

YAYIN DEĞERLENDİRME/BOOK REVIEW 569

SHAFIQUE N. VIRANI, THE ISMAILIS IN THE MIDDLE AGES: A HISTORY OF SURVIVAL, A SEARCH FOR SALVATION, OXFORD UNIVERSITY PRESS, OXFORD, NEW YORK, 2007.
HÜSEYİN ONGAN ARSLAN 571

EŞREF DOĞAN & HASAN ÇELİK, KAVRAMLAR VE TASAVVUFİ İZÂHLAR AÇISINDAN ALEVİLİĞİN EL KİTABI, KRİTER YAYINLARI, İSTANBUL, 2022.
MİHRİBAN ARTAN 575

PERVİZ BABAZADE, HEMASE-İ POR ŞUKUH EHL-İ HAK ÇEHELTENAN, 1347 (1968), KENDİ YAYINI.
İBRAHİM KARACA 581

ÇAĞATAY TÜRKÇESİYLE YAZILAN VE GELENEKSEL MESLEKLERİ KONU ALAN RİSALELER ÜZERİNE.
KAMİLE SERBEST 585

MURAT KÜÇÜK, HORASAN'DAN İZMİR KIYILARINA CEMAAT-İ TAHTACIYAN, NEFES YAYINLARI, İSTANBUL, 1995.
ERDİ DEMİR 591

ÇEVİRİ/TRANSLATION 597

GADJİ ALİ-LİNEVİÇ İ. P.-ŞANAYEV D.-AMİROV M.-AMİROV G. M.. "PREDANİYA ADAYEVTSEV O SVYATIĞ, SEKTIY HANAFIYE, JIVŞIH İ UMERŞIH NA MANGİŞLAK", SBORNİK SVEDENİY O KAVKAZSKİH GORTSAH: İZDAVAEMİY S SOİZVOLENIYA YEGO İMPERATORSKOGO VİSOÇESTVA GLAVNOKOMANDUYUŞEGO KAVKAZSKOYU ARMİYEYU PŞI KAVKAZSKOM GORSKOM UPRAVLENİİ, VİPUK 7., TİFLİS, 1873, PP. 5-17.
SULTANMURAT ABZHALOV 599

EDİTÖRDEN EDITORIAL

Sevgili Okurlar,

Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, bu yılın son sayısı ile ilgi ve dikkatinize takdim edilmektedir.

Dergi; bilimsel disiplin, yöntem, teknik ve analiz sınırı olmadan yayın yapmaktadır. Alan dergisi olduğundan farklı alan ve konu başlıklarında makalelere yer verilmektedir. Bu sayıda da farklı disiplin ve analizlerle alana yönelik birçok araştırmadan oluşan makale bulunmaktadır.

Dergi, sıralı ve özel dosyalarla konu başlıklarını çeşitlendirirken alana yönelik literatürün artırılmasına katkı sunmaktadır. Hem güncel hem de bir dönem revaçta olan konular etrafında üretilen yeni çalışmaların da gündeme gelmesine kolaylık sağlamaktadır. Bu sayının özel dosyası Fütüvvet ve Ahilik başlığıydı. Bu başlık altında birçok makale, konuyu farklı yönleriyle ele almaktadır. Yeni metinlerin değerlendirilmesi ve neşri yine daha önceki çalışmalarda yer alan konular da müstakil makalelerde yayınlanmıştır.

Sonuç olarak Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, Türkistan-Horasan-Azerbaycan-Rum ve Rumeli marifeti etrafında ele alınan konuları yayınlamakta ve araştırılması yönünde de literatürün içerik ve sayısal olarak artırılmasına katkı sunmaktadır. Bu vesileyle yılın son sayısını yayına hazırladık ve siz okuyuculara takdim ediyoruz.

Yardım, destek, katkı sunan herkesin gözcüsü ve bekçisi Rum erenleri olsun!

MAKALE
ARTICLE

YESEVİLİK ŞEYHLERİNDEN SULTAN HUBBİ KISSASININ KAZAKİSTAN NÜSHASI*

KAZAKHSTAN COPY OF THE QISSA OF SULTAN HUBBİ, ONE OF THE YESEVİ
SHEIKHS

ZUBAİDA SHADKAM**
KUTLUGJON SULTANBEK***

Öz

İslami Türk Edebiyatı sahasında Orta Asya'da Doğu Türkçesiyle yazılan eserlerin önemi büyüktür. Bu eserlerin bir kısmı doktrin bir kısmı da menkıbe türünde yazılmıştır. Menâkıbnâmeler gerek dil gerek muhtevaları açısından dilci, edebiyatçı, ilahiyatçı ve tarihçiler gibi birçok bilim insanının inceleme konusu olmaktadır. Orta Asya Türkleri arasında İslam'ın yayılmasında ve toplumun dinî-tasavvufî hayatını derinden etkileyen mutasavvıf-şair, Yesevilik tarikatının kurucusu olan Hoca Ahmet Yesevî'nin (ö. 562/1166) önemli bir yeri vardır. O, İslam'ı Türkistan bölgesinde halkın anlayabileceği şekilde söylediği öğretici ve eğitici hikmet tarzındaki şiirleri ve yetiştirdiği müritleri ile yaymıştır. Müritleri tarafından Yesevilik tarikatı ilk Mâverâünnehir sahasına yayıldı. Bir yandan da Kıpçak dervişleriyle Türkistan'ın güneybatısından Horasan, Azerbaycan ve Anadolu'ya yayılmaya başladı. Orta Asya'da Hoca Ahmet Yesevî'nin menkıbeleri ve kerametleri hakkındaki rivayetler ile beraber onun müritleri ve dervişlerinin de keramete sahip olduğunu anlatan birçok menâkıbname bulunmaktadır. Aralarında bazı farklılıklar görülse de dinî, tasavvufî ve mistik karakterli bu menâkıbnâmeler, bölge halkının yaşamında ve inancında hâlâ kendini korumaktadır. Onlardan biri de Hoca Ahmet Yesevî'nin ilk haleflerinden olan Hâkim Ata mahlasıyla bilinen Süleyman Bakırgani'nin oğlu Sultan Hubbi menkıbesidir. Sultan Hubbi hakkında N. Tosun, Ö. Kaya ve Kazakistan'da S. Kondıbay, F. Kamalova gibi araştırmacıların çalışmalarında bahsedilmiştir. Araştırmamız Sultan Hubbi menkıbesinin Kazakistan'da bulunan Çağatayca el yazması temelinde yapılmıştır. Aynı zamanda, Yesevilik tarikatının Mangıstav'da ve bazı araştırmacılara göre Türkmen sahra'da da yayılmasında önemli olan Hâkim Ata Süleyman Bakırgani'nin 3. oğlu Sultan Hubbi'nin hayatı ve kerametlerini, Mangıstav'da Sultan Hubbi'nin yeraltı camii, vadişi ve kuyusu ile ilgili yaygın rivayetler hakkında detaylı bilgi vermek de istenmektedir. Bu doğrultuda konuyla ilgili yayınlanmış ilmi çalışmalar ve makaleleri derleme, inceleme, çeviri ve değerlendirme yöntemleri kullanılmıştır. Amacımız Türk dünyası araştırmalarına katkı sağlayabileceği düşüncesinden yola çıkarak Sovyetler Birliği döneminde uzun zaman ulaşılmayan ve bilinmeyen Doğu Türkçesi (Çağatayca) ile yazılmış tarihi metinlerden Kısasa-i Sultan Hubbi el yazmasını (Almatı/Kazakistan nüshasını) tanıtmaktır.

Anahtar Kelimeler: Menâkıbnâmeler, Yesevilik, Hâkim Ata, Sultan Hubbi, Kazakistan.

Abstract

Works written in Eastern Turkic in Central Asia are of great importance in the field of Islamic Turkic Literature. Some of these works were written in the type of doctrine and some of them were written in the type of legend. Hagiographies have been the subject of many researchers, especially in the fields of language, literature, theology and history, both in terms of language and content. The *şūfî*-poet Hodja Ahmad al-Yasawî (d. 562/1166), who was the founder of the Yasawî *tarîqa* (order), had an important place in the spread of Islam among the Central Asian Turks, who deeply affected the religious-mystical life of the society. He spread Islam in the Turkestan region with his educative and instructive poems in the style of wisdom, which he said in a way that the people and his followers could understand. By followers, the Yasawî order spread to Khorasan, Azerbaijan and Anatolia from the southwest of Turkestan through the Kıpçak dervishes, first starting from the Transoxiana area. In Central Asia, there are many legends about Hodja Ahmad al-Yasawî's legends and miracles, and his followers and dervishes also have miracles. Although there are some differences between them, these religious, mystical characters still preserve themselves in the life and belief of the people of the region. One of them is the legend of Sultan Hubbi (Hubbî), the son of Süleyman Bakırgani, known as Hâkim Atâ, one of the first successors of Hodja Ahmad al-Yasawî. The legends of Sultan Hubbi is mentioned in the studies of researchers such as N. Tosun, Ö. Kaya and Kazakhstani researchers S. Kondıbai, F. Kamalova. Our research is based on the Chagatai manuscript of the Sultan Hubbi legend found in Kazakhstan. The life, miracles of Sultan Hubbi, the 3rd son of Hâkim Atâ Süleyman Bakırgani, who played an important role in the spread of the Yasawî order in Mangıstau and according to some researchers, in Turkmen sahra, with the underground mosque, valley and well of Sultan Hubbi in Mangıstau. It is aimed to give information about the common rumours. In this direction, the methods of compiling, examining, translation and evaluation of scientific studies and articles published on the subject will be used. Our aim is to introduce the Almaty/Kazakhstan with the copy of the *Kısasa-i Sultan Hubbi* manuscript, which is one of the historical texts written in Eastern Turkic (Chagatai), which was not reached and unknown for a long time during the Soviet Union period, with the thought that it could contribute to the research of the Turkic world.

Keywords: Hagiographies, Yasawîsm, Hâkim Atâ, Sultan Hubbi, Kazakhstan.

* Geliş Tarihi/Received: 26.03.2022, Kabul Tarihi/Accepted: 14.04.2022, DOI: <https://doi.org/10.34189/hbv.104.001>.

** Associate Professor, Al-Farabi Kazakh National University, Faculty of Oriental Studies, Turksöy Department. E-mail: zubaida.68@gmail.com, zubaida.shadkam@kaznu.kz, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-2080-3671>.

*** PhD Doctor, Al-Farabi Kazakh National University, Faculty of Philology, Department of Turkology and Language Theory. E-mail: sultanbekovkutlug@gmail.com, kutlugzhon.sultanbekov@kaznu.kz, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-7360-7140>.

Giriş

Her toplum varlığının tarihî sürecinde hayatına yön veren ister siyasi ister manevi olsun bazı büyük ve güçlü liderlere sahiptir. Bu liderler hem toplumun hem de bireylerin ve hatta gelecek nesillerin hayat akışını ve düşüncesini etkilemişlerdir. Onların düşünceleri, ilkeleri, amaçları ve hedefleri uğruna verdikleri fedakârlıkları, çektikleri zorluk ve çileleri toplum arasında kulaktan kulağa aktararak efsaneleşip ölümsüzleşirler. Dolayısıyla halk arasında çeşitli masallar, efsaneler, hikâyeler ve menkıbelerin ortaya çıkmasına sebep olurlar.

Menkıbe kelimesi III. (IX.) yüzyıldan sonra tasavvufun İslam dünyasında yayılmasıyla beraber sufilerin hikmetli sözlerini ve faziletli davranışlarını ifade etmek için kullanılmaya başlanmıştır. Daha sonra tarikatların kalıplaşmasıyla menkıbenin muhtevasına *keramet* kavramı da eklenmiştir. Abdulkadir-i Geylani gibi tarikat pirlirinin gösterdikleri kerametlerin vefatlarından sonra yazılan eserlerde anlatılmaya başlanmasıyla menkıbe kelimesi keramet ile aynı anlamda kullanılmaya başladı, böylece menâkıb metinleri (menâkıbnâme) ve menâkıb yazma geleneği bir tasavvufi tür olarak ortaya çıkmıştır (Şahin, 2004).

“Menkabe efsaneye yakın bir tür olarak bilinmektedir. Fransızcada menkabe ve efsane tek bir kelime ile yani “legend” kelimesi ile karşılanmaktadır. Bilim adamları bu anlatımı “popüler menkabe” ve “dinî menkabe” olarak ayırmaktalar. Legend de efsane gibi olmuş olayları anlatır, ancak menkabe sıkı bir dinî sisteme bağlıdır. Modern menkabe araştırmaları; bir kahramanın fani ömrünü anlatan “asıl menkabe” ile mucizevi ve ilahi, ya da Tanrılarla ilgili olayları anlatan “keramet menkabe”sini birbirinden ayırmıştır. Ancak Helmut Rosenfeld, menkabenin içinde yer alması gereken “dinî kahramanlık motiflerinin” menkabeden ayrılması halinde menkabenin içinde hiçbir olağanüstülük motifinin kalmayacağını savunur. Olağanüstülük ve mucize kahramanlığın göstergesidir ve içeriğine uygun olarak bir menkabede mutlaka yer almalıdır. Menkabelerde kimi zaman bölgesel milliyetçilik ve din propagandasına da rastlamaktayız” (Lüthi, 1995, 25).

Böylece dinî ve evliya menkabelerinin olağanüstülük ve mucizevi yönleri, legend ve efsaneden farklı olduğu söylenebilir.

“Evliya menkabeleri, edebî tür itibarıyla, konusu hârikulâde olaylara dayanan masal (conte), efsâne (mythe, üstüre), destan (épopée) ve menkabe (légende) gibi nevilere sonuncusuna girerler. Böyle olunca, evliya menkabeleri (légendes hagiographiques) arasında bazı bakımdan benzer ve ayrı yönler vardır. Öteki türlerle olan bu benzerlik ve ayrılıkların belirlenmesi, evliya menkabelerinin bütün özellikleriyle anlaşılmasına yardım edecektir” (Ocak, 1992, 32-33).

Toplumun düşüncesi ve yaşamı üzerinde derin ve güçlü izler bırakan her şahsiyet, daha hayattayken halk tarafından menkıbeleri oluşturulur. Bu menkıbelere zamanla bazı unsurlar eklenerek veya kısaltmalar yapılarak değişime uğrarlar. Bu durum, araştırmacıların o şahsiyetin gerçek kişiliğini anlatırken bazı güçlüklerin meydana gelmesine sebep yaratmaktadır. Özellikle, mutasavvıfların halk inancı ve dinî düşünceleri üzerinde sahip oldukları güçlü etkilerinden dolayı her geçen asır onlara yeni menkabeler eklenmiş ve bu şahsiyetlerin tarihî yönlerini her geçen gün daha da unutturmuştur. Bu durum uzmanları tarihî araştırmalarda zora sokmakta ve çoğu zaman da yanılgıya düşürmektedir. Dolayısıyla çoğu zaman evliyalar ve dinî şahsiyetlerin tarihî simalarını tespit ederken onların menkabevi yönü anlatılmaktadır.

Ancak menkıbeler her ne kadar halk muhayyilesinden yaratılmış olsalar da gerçeğin bir parçasını kendilerinde barındırmaktadırlar (Köprülü, 1976).

“Temel unsuru keramet ve onu gösteren velilerin yüceltilmesi olan menâkıb kitapları başlangıçta sadece tarikat pirleri için yazılmış, zamanla muhtevası tarikat içinde önemli yere sahip şeyhleri, tarikatın silsilesinde yer alan diğer sufileri ve şeyhin halifeleriyle şeyh ailelerini de içine alacak şekilde genişletilmiştir” (Şahin, 2004, 112).

Yesevilik tarikatının kurucusu olan Hoca Ahmet Yesevi'nin kendisiyle beraber müridleri, dervişleri ve haleflerinin de birçok menkıbeler ve kerametleri halk arasında bilinmektedir.

“Rivayete göre, Ahmed Yesevî hayatta iken tayin ettiği pek çok halifesi bulunmaktaydı. Kendi yaşadığı muhitte on iki bin, uzak ülkelerde doksan dokuz bin müridi geleneğe uygun olarak yaşıyorlardı. Üçüncü halifesi, Yesevî tarzındaki hikmetleri ve menkıbeleri ile Türkler arasında büyük bir şöret ve nüfuz kazanan Süleyman Hakîm Ata idi. Hakîm Ata Hârizm'de (Hiva'da) irşada başladı, 1186 yılında vefat edince Akkurgan'a defnedildi” (Eraslan, 1989, 161).

Sultan Hubbi¹, günümüz İran Türkmensahra'sı ve Kazakistan Mangıstav halkı arasında birçok menâkıbları ve kerametleri ile bilinmektedir. Bu menkıbelerin el yazma nüshaları; “Kıssa-i Sultan Hubbi”, “Kıssa-i İr Hubbi”, “Hace Sultan Hubbi” adlarıyla Türkiye, Türkmenistan, Özbekistan kütüphanelerinde ve Dmitriyeva'nın kataloğunda bulunmaktadır (Tosun, 2012).

İslam dinî geleneklerini halka öğretmek amacıyla Yeseviye dervişleri ve müritleri Türkistan'dan yola çıkarak Maverâünnehir, Horasan, Azerbaycan ve Anadolu'ya kadar yayarlar.

Kazakistan'ın güneybatısında Mangıstav toprakları birçok evliya, pir, ahund, işan ve atanın türbeleri, yeraltı camileri ve medreselerini kendinde barındırmaktadır. Halk arasında geçmiş zamanlarda Mangıstav'da 362 evliyanın yaşadığına inanılmaktadır (Kamalova, 2020). Bazı kaynaklarda 360 veya 363 (Kondıbay, 2008) olarak da verilmiştir. Mangıstav halkı, sayıları kesin olarak bilinmese de zamanında bu bölgede binlerce evliyanın yaşadığına ve bu toprakların kutsal olduğuna inanmaktadırlar. Hazar denizi kıyılarıyla bitişen ve Rusların (çöl olduğu için kimsenin yaşamadığını düşünerek) ayak basmadığı Mangıstav'ın geniş çöl ve kurak toprakları ile ıssız kanyonlarının derinliklerinde bölge halkı dışında az kitle tarafından bilinen birçok yerleşke, yeraltı camilerin ve türbelerin kalıntıları bulunmaktadır. Dinî anlam ve değer taşıyan bu mekânlar, halk tarafından sık sık ziyaret edilen dinî merkezlerden sayılır. Son yıllarda bu merkezlerden bazısı bölge yönetimi bazıları da Kazakistan Devleti tarafından onarılıp koruma altına alınmıştır.

Bu mekânların en önemlisi ve meşhuru Mangıstav kanyonlarında kazılmış mağaralar şeklinde yapılmış olan Beket Ata Camii ve medresesidir. Bunun dışında bölgede Şopan Ata, Koşgar Ata, Otman Ata, Karaman Ata türbeleri ile Korkembay Ahund, Hatam İşan ve Sultan Hubbi yeraltı camileri bölge halkının sık sık ziyaret ettikleri dinî mekânlardandır². Bu gelenek Sovyetler Birliği döneminde bile yok olmamış günümüze kadar devamlılığını sürdürmüştür.

¹ Kazakistan'da *Sultan Upi*, *Gobbi*, *Sultan Qubbi* gibi adlarla bilinen Yesevilik tarikatının şeyhi makalede *Sultan Hubbi* şeklinde verilecektir.

² Koyun Baba, Ali Koç ve Otman Baba adıyla Anadolu'da da veliler bulunmakta ve günümüze kadar da bu velilerin hem soyu, hem müritleri-talip toplulukları bulunmakta hem de türbeleri ziyaret edilmektedir. Hatta Koyun Baba, Ali Koç ve Otman Baba, Anadolu'ya Horasan'dan gelmişlerdir (Taşgın, 2017, 64-66).

1. Sultan Hubbi

Hoca Ahmet Yesevi'nin ilk haleflerinden olan Hâkim Süleyman Ata Bakırgani, kendi eserlerinde şeyhinin edebî üslubunu devam ettiren ve hikmetler söyleyen ilk ve en meşhur müridlerinden biridir. Bazı kaynaklarda 3 oğlu (Askar Hacı, Mahmud Hacı, Hubbi Hacı) bazı kaynaklarda ise 4 oğlu (Askar Hacı, Mahmud Hacı, Hubbi Hacı ve Koşğar Hacı) olduğu bilinmektedir. Menkıbelerin Kazan, Türkmenistan, İstanbul nüshalarında Hubbi Hacı, Sultan Hubbi, Sultan Hubbi Hacı, İr Hubbi adları dışında, Kazakistan'da (Mangıstav'da) *Sultan Epe*, *Sultan Upi*, *Er Qubbi*, *Gobbi* olarak bilinen Hâkim Ata'nın 3. oğlu, halk arasında onun yağmurun, suyun ve denizin piri olduğuna inanılmaktadır.

Yaşadığı tarih hakkında net bir bilgi bulunmamaktadır. Ancak araştırmacılar O. Köşbayulı, A. Divayev, Ş. Valihanov'un çalışmalarına ve Hâkim Ata'nın vefat (1186) tarihine dayanarak Sultan Hubbi'nin XII. yüzyılın sonu ve XIII. yüzyılın başında yaşamış olduğunu söylemektedirler (Köşbayulı, 2005).

Tiflis'te 1873 yılında yayımlanan "Predaniya Adayevtsev o Svyatı, Sekty Hanafiye, Jivşih i Umerşih na Mangıslak" (Mangıstav'da Yaşayıp Vefat Eden Hanefi Mezhebi Evliyaları) adlı derleme çalışmasında Magıstav yaşlıları ve aksakallarının anlattıkları hikâyelerinin ve rivayetlerinin yazıya aktarıldığı bu eserde Sultan Hubbi hakkındaki rivayetlerin hepsinin kaynağının aynı olduğu söylenmiştir (Gadji-Ali, 1873).

Menkıbelerde Sultan Hubbi babası Hâkim Ata Süleyman Bakırgani'nin "Bir postta iki şeyh oturmaz", bu çalışmada incelenen metinde ise "İki koçun kafası bir kazana sığmaz" sözünden sonra gayba gider (görünmez olur), bir rivayete göre de yaşadığı yeri terk edip zamanında Harezm ile Maverünnehir'in devamı ve bir parçası olan ve günümüzde güneyden Türkmenistan toprakları ile komşu olan Mangıstav bölgesine yerleşir.

Atagözlü, Sultan Hubbi'nin 1000 yıl önce Türkmensahra'da, Türkmenler arasında Yesevi tarikatının yayılmasında büyük katkısı olduğunu, hayatının sonuna kadar o bölgede yaşadığını ve mezarının da günümüz İran sınırları içerisinde Mazenderan bölgesinde bulunduğunu ancak onun İran Türkmenleri arasında sahip olduğu manevi değeri ve orada bulunan mezarı hakkında yeterince araştırma yapılmadığına dikkat çekmektedir (17 Kasım 2021).

Türkiye'de Sultan Hubbi ile ilgili Ö. Kaya (2000), N. Tosun (2012, 2017), Kazakistan'da ise Ş. Valihanov, A. Divayev, S. Kondıbay (2008), O. Köşbayulı (2005), F. Kamalova (2020) gibi araştırmacıların çalışma konuları olmuştur. Atagözlü, Sultan Hubbi'nin yaşadığı ve türbesi bulunduğu coğrafyayı günümüz İran Golestan bölgesi olduğunu söylese de Sultan Hubbi'nin yeraltı camii, kuyusu ve vadisiyle beraber Koşğar Ata (Hâkim Ata'nın 4. oğlu, Sultan Hubbi'nin kardeşi) türbesinin de Mangıstav'da bulunması O'nun bu bölgede yaşadığı görüşünü desteklemektedir. Bölge halkı, Sultan Hubbi'nin mezarı ve türbesinin olmamasının nedenini onun gayba gitmesiyle bağdaştırmaktadırlar.

1.1 Sultan Hubbi'nin Kerametleri

Halk arasında;

- Hâkim Ata'nın farz namazlarını Mekke'ye gidip kıldığını gören Sultan Hubbi, Kâbe'yi babasının önüne getirmesi;

- Ölü hayvanı derisinden ve kemiklerinden tekrar diriltmesi;
- Bir deniz perisiyle evlenmiş olması;
- Ölümünden uzun zaman sonra Hayrullah adlı birisinin rüyasına girip ona gösterdiği bir yerde bir cami yapmasını istemesi, gördüğü rüya üzere cami yapan Hayrullah sonradan sufi ve derviş olması;
- Denizde batmakta olan gemiyi ve yolcuları kurtarması gibi kerametleri anlatılmaktadır (Kamalova - Bermahanov, 2018; Kamalova, 2020).

Şehrî ve Gülfî isimli Türkçe eserinde Hoca Bahâeddin Nakşbend hakkında Mîrek Muhammed Nakşbendî Tâşkendî şu menkıbeyi nakleder: Hint Okyanusunda gemisi batmakta olan bir tüccar Hazret-i Hoca'dan (Bahâeddin Nakşbend) yardım isteyip 1000 filori (para) nezr ider. Selametle kıyıya vardığında Buhara'ya gelirken filoriyi eşarba bağlayıp nezri (adanan para) Hoca'ya götürürken Şeytanın 1000 filori fazladır, 500 filori kâfidir diyen vesvesesine uyup 500 filoriyi kenara ayırır ve 500 filoriyi getirir. Hazret-i Hoca, tüccarın yüzüne bakıp bu beyti okur: “Nezr-i mâ in nîst dû çendân buved / ân ki ez reh zed turâ Şeytân buved. Anlamı: “Bizim nezrimiz (adanan para) bu değildir, belki iki katıdır. Senin yolun kesen şeytan'dır” (Tosun, 2021, 580-581). Bu duruma şaşırıp kalan tüccara Hazret-i Hoca: sen bizim bu nezri bedava kazandığımızı sanıyorsun. Hayır, bedava değildir. Gemini çekerken ipin omuzuma bıraktığı izlere bak diyerek omuzunu gösterir. Tüccar mübarek omuzundaki ipin izleri görünce mal mülkünü Hazret-i Hoca yoluna bağışlayıp derviş olur. Ancak, en eski ve muteber kaynaklarda Hoca Bahâeddin Nakşbend hakkında böyle bir rivayete rastlanmamaktadır. Bu rivayetin benzeri Ahmet Yesevî'nin mürit ve halifesi olan Hakîm Ata'nın (ö. 582/1186) oğlu Hubbî Hoca hakkında da anlatılmaktadır. Hubbî Hoca menkıbesi yanlılıkla Bahâeddin Nakşbend'e izafe edilmiş olabilir (Tosun, 2021).

Denizde boğulmakta olan gemiyi, insanları kurtarma kerameti, Hacı Bektaş Veli velâyetnamesinde Hoca Ahmet Yesevi'nin Hacı Bektaş Veli'ye emanetleri teslim etmek için ikisinin yedişer kişi olarak uçtukları ve Amuderya üzerinde buldukları o esnada Amuderya'da boğulmakta olan tüccarın yardımına Hoca Ahmet Yesevi'nin yetişmesi de aktarılmaktadır (Taşğın - Atay, 2019). “Ahmet Yesevi, Muhammed Hanefî soyundan gelir ve kendisinin emanetleri teslim edeceği Hacı Bektaş onun yeğenidir. Ona sadece kutsal emanetleri vermez, bu aynı zamanda irfan ve hikmet mektebinin sürdürücüsü olarak da teslim ettiği anlamına gelmektedir” (Taşğın, 2014, 268). Hoca Ahmet Yesevi aynı zamanda müritlerine tasavvuf geleneği ile beraber keramet gösterme özelliğini de aktarmış olabilir.

Sultan Hubbi yukarıda bahsettiğimiz kerametleri ile beraber Mangıstav'daki yeraltı camii yanında bulunan kuyu ve pınar suyunun her derde derman, duasının, nefesinin bütün dertlere ve sıkıntılara şifa olması, sel felaketine uğrayanların ve zor durumda kalan denizciler ile balıkçıların yardımına gelmesi gibi güçlü kerametleri sayesinde şeyhlerin, *Evlîyaların Sultanı* lakabıyla Sultan Hubbi olarak bilinmektedir.

2. Yeraltı Camii

“Müslüman Türk topluluklarında ve daha da genel olarak Türk dünyasında çeşitli unsurları ve yönleri ile türbe, adak ve ziyaret dindarlığı toplum kültürü ve “yaşanan din”in çok önemli bir veçhesini oluşturmakta; veli, eren, evliya, ermiş, abit, zahit, âlim, sofu, seyit, gazi, mübarek, pir, dede, baba, abdal, şehit gibi adlarla anılan kimselerin

yattıkları yerler olarak bilinen yatır, türbe, kümbet, tekke, ziyaret, dede mezarı gibi adlarla anılan kutsal mekânlar, sahip oldukları manevî güç ve meziyetler sayesinde çok önemli birer çekim merkezi olarak kalmaya ve türlü dilek ve amaçlar ve belli usullerle ziyaretlere konu olmaya devam etmektedirler. Böylece, Türk halk dindarlığının özel bir formu olarak türbe, adak ve ziyaret dindarlığı ve kültürü, Türk toplulukları içerisinde, tarih boyunca ve günümüzde, çok yönlü ve fonksiyonlu bir dini-mistik-sihri sosyo-kültürel olgu ve gerçeklik olarak karşımıza çıkmaktadır” (Günay, 2003, 7).

Ak’a göre “ziyaret fenomeni etrafında gösterilen inanç ve pratiklerin arka planında insan psikolojisinin, çevre faktörünün, ekonomik ve kültürel faktörlerin yanında İslam öncesi Türk inanç ve kültürünün izlerini de görmek mümkündür. Bununla beraber ziyaret fenomeni etrafında gösterilen bazı inanç ve uygulamalar tevhit inancıyla çelişiyor gibi görünse de toplumumuz tarafından bu inanışlar, İslam dini ve özellikle de tasavvufi unsurlarla birleştirilerek farklı bir boyut ve anlam kazanmıştır” (2018, 96-97).

Orta Asya’nın çeşitli bölgelerinde tasavvufi görüşler temelinde bu inanış ve uygulamalar, Sovyetler döneminde zayıflatılmaya çalışılsa da halk arasında devam etmiş ve korunmuştur. Mangıstav’da Yeseviye şeyhlerinin medreseleri ve camilerinin büyük bir kısmı yeraltında, kayalar arasında ve kanyonda kazılan oyuklar veya mağaralarda yer almaktadır. Müritlerin ve dervişlerin halvetgahları ve zikir yapma odalarından oluşan bu medrese ve camilerin yeraltında ve mağara gibi oyuklarda olmasının sebebini, Hoca Ahmet Yesevi’nin 63 yaşını (Peygamber efendimizin vefat ettiği yaş) geçtikten sonra yeraltına halvete inmesi, Yesevilik tarikatının dervişleri tarafından Hoca Ahmet Yesevi’nin ölümünden sonra da gelenek olarak devam edilmiş olabilir diye düşünülmektedir. Buna Sultan Hubbi yeraltı camii örnek olabilir. 11 odadan oluşan bu caminin 3 odası zamanla aşınıp yıkılmış olsa da 8 odası hâlâ ziyaretçilere açıktır.

1982 yılında Mangıstav bölge yönetimi tarafından koruma altına alınan ve 2003 yılında bölge uzmanları tarafından incelenmeye başlanan Sultan Hubbi’nin yeraltı camii Mangıstav’ın Tüpkaragan ilçesi Tavşık kasabasının 30 kilometre kuzeybatısında yer almaktadır. Mangıstav’da Tüpkaragan yarımadasının kuzey kıyısında Sarıtas Boğazı’na yakın (5 kilometre) denize kadar uzanan Sultan Hubbi vadisi bulunmaktadır (Kalmenov - Köşbayulı, 2009). Vadiden 6 metre yükseklikte Sultan Hubbi kuyusu mevcuttur. Kuyunun derinliği 10-12 m’dir. 1870 yılında P. Lomakin’in yazılarında Sultan Hubbi’nin pınarından söz edilmiş ancak kuyu hakkında bilgi verilmemiştir (Lomakin, 1911).

Rivayete göre, Sultan Hubbi’nin ortadan kaybolmasından yüz yıl sonra Mangıstav’da günümüz Sultan Hubbi vadisi yakınlarında bir molla (hoca) çocuklara ders verirmiş. Çocuklar arasında topal ve hasta olan Hayrullah adlı bir çocuk okulda hem sınıf arkadaşları hem molla tarafından evde ise kardeşleri tarafından azarlanıp hor görülürmüş. Bütün bu zorluklara ve eziyete dayanamayıp bir gün hayattan bezip Mangıstav çölünde yollara düşüp “Böyle bir yaşam neme lazım” diye intihara kalkışır. Uzun bir yürüyüşten bitkin düşerek bir kayanın üzerine oturur ve uyuyakalır. Rüyasında bir yabancı ona; “ağlama oğlum, ağzını aç” der. Hayrullah onun dediğini yapar. Yabancı onun ağzına tükürür. O an kendinde akıllılık ve dinçlik hisseder. Yabancı ona: “uykudan uyan yavrum, çölde yoluna devam et! Yol üzeri bir taş üstünde oturan bir Kartal (*bürkit*) göreceksin. O yerde bir cami yap!” der. Ben hasta ve zayıf bir çocuğum. Yerimden bile kalkamam, bir taş bile kaldıramam - diye cevap

veren Hayrullah'a yabancı: "Ben Sultan Upı'yım. Taşı kaldırırcen: "Ya, Sultan Upı!" dersen onu istediğin yere koyabilirsin."- der ve gözden kaybolur. Uykudan uyanan Hayrullah yabancıncın dediği üzere yoluna devam etmiş ve çok uzağa varmadan taş üstünde oturan bir Kartal (*bürkit*) görmüş. Ona yaklaştığında Bürkit: "Ya Sultan Upı!" deyip uçup gitmiş. O yeri Hayrullah aklına saklamış ve hocasının yanına geri dönmüş. Uzun zamandan beri ortalıkta görünmeyen ve derslere katılmayan Hayrullah'a hoca kızar ve eline kitabı tutuşturur ve okumasını ister. Hayrullah hiç zorluk çekmeden okur. Hocasının şaşırarak sorduğu diğer sorulara da hiç zorlanmadan cevap verir. Çok zaman geçmeden Hayrullah kartalı gördüğü yere gidip cami yapar ve sufi/derviş lakabını alır (Kamalova, 2020).

3. Sultan Hubbi Kıssası'nın Nüshaları ve Özellikleri

Kul Şerif'in Türkçe manzum eserlerinden biri Kıssa-i İr Hubbî'dir. Özellikle yaşlı kadınlar tarafından ziyaret edilen Hubbi Hoca ile ilgili Hâkim Ata Kitabı'nda nakledilen bilgi ve menkıbeler "Hikâye-i Hubbi Hoca" adıyla ayrı bir risale olarak verilmiştir (Eraslan, 1989). Bu risalenin Türkiye'de Millet Kütüphanesi Ali Emîrî Manzum Eserler Bölümü'nde bir nüshasının, Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Kütüphanesi İsmail Saib bölümünde bir nüshasının, Türkmenbaşı adındaki Türkmenistan Millî Kolyazmalar Enstitüsü, Özbekistan Fenler Akademisi Bîrûnî Şarkiyat Enstitüsü Kütüphanelerinde diğer nüshalarının olduğu bilinmektedir. Dmitrieva kataloğunda Kıssa-i İr Hubbî'nin bir nüshasının olduğu ancak yanlışlıkla Kıssa-i Emîrcî şeklinde kaydedilmiş nüshaları bulunmaktadır (Tosun, 2017). Bu nüshalara Kazakistan'da El-Farabi Üniversitesi Kütüphanesinin Nadir ve Değerli Eserler Bölümünde bulunan "Kıssa-i Sultan Hubbî" menkıbesinin bir diğer örneğini de ekleyebiliriz.

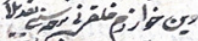

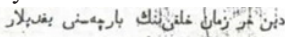
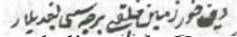
3.1. Kazakistan Nüshasının Özelliği

Dış ölçüsü 12,6×20,3 mm; iç ölçüsü ise 9×15 mm ebadında olan Kıssa-i Sultan Hubbî el yazması, iç ve dış kapağı olmayan 12 varaklık küçük bir kitapçığın ilk 8 varacağına yer almaktadır. Her sayfası 11 satırdan (toplam 73 beyt) oluşup nazım şeklinde ve ta'lik yazı türü ile yazılan metin Klasik Dönem Sonrası Çağatayca'nın dil özelliklerini taşımaktadır.

Menâkıbname yazarları sadece sözlü kültürde anlatılan menkıbeleri yazıya aktaran kişiler olmayıp menkıbeleri yazıya aktarırcen halk arasından derledikleri menkıbeleri ağır özelliklerinden uzaklaştırarak dönemin ortak yazı diliyle aktarma gibi katkılarda da bulunmaktalar (Gülerer, 2013). El yazması eserin Klasik dönem sonrası Çağatayca yazı dili özelliklerini taşıdığı ve halk diline yakın, sade, kolay anlaşılır dilde yazıldığı görülmektedir. Metin iyi korunamadığı için biraz tahrip olmuştur. Dolayısıyla çeviri yazılı metinde okuyamadığımız kelimeler soru (?) işareti ile gösterildi.

"Menkıbeler sözlü kültür içinde teşekkül ettikleri için sade bir dil ve üslup ile anlatıldığını, didaktik yönünü göz önüne aldığımızda üslup kaygısı güdülmeyişini ve halkın anlayabileceği şekilde sade yazılmakla beraber yazıldığı dönemin dil özelliklerini de yansıttığını söyleyebiliriz" (Yardım, 1999, 8). Orta Asya Türkleri arasında Kazan'dan Özbekistan'a, Kazakistan'dan Türkmenistan'a kadar bilinen Sultan Hubbî menkıbesinin çeşitli nüshalarının dili sade ve yazıldığı bölgenin ağız/dil özelliklerini taşımaktadır. Nüshaların içeriği aynı olmasına rağmen bölge ağız özelliklerini metinde görmek mümkündür. İçerik ve dil bakımından bütün nüshalar

hemen hemen aynı olsa da Kazakistan Almatı nüshasında 1b sayfasının 7. satırında ve 2b sayfasının 4. satırında *süydiler* (öpmek) fiilinin kullanılması, *aççılanıp 2a/6, yeşiben 4a/11, coyıp 4b/6* gibi gramatikal birimler ile kelime hazinesinin bu şekilde olması bölge ve dönemin özelliklerini yansıtmaktadır. Bu da dil ve dil tarihi (özellikle Kazakçanın) araştırmalarında menâkıbnâmelerin de önemli kaynak olduğunu göstermektedir.

Metnimizde 1b/5'te  ve 2b/2'deki  cümlesinde *din*/دين kelimesinin ayrı ve isimden önce yazılmış olması dikkat çekmektedir. Aynı durum 1899 Kazan baskısı Kıssa-i Hubbi Hoca yazmasının 2. sayfa 8. satırında  da bu şekilde verilmiştir. Yalnız *Harezmi* kelimesi *Harzaman* olarak yazılmıştır. “Kul Şerifin İr Hubbi Destanı” el yazma nüshası AE II 4. satırda  daki *-din*/دين Harezmi kelimesi önünde ve ayrı yazılmıştır. Harezmi kelimesi de *Horzemin* olarak yazılmaktadır.

Kul Şerifin İr Hubbi Destanı adlı çalışmasının tenkitli metin bölümünde “H̄v̄ārezm̄ini halkını barçasını yığdılar” olarak okunmuş, dipnotunda ise diğer nüshalardaki şekilleri verilmiştir (Kaya, 2000). *din*/دين kelimesini anlamlandıramamış olmalı ki orijinal şeklini yazarak bırakmış. Bu kelime tahminimizce günümüzde Kazak Türkçesinde kullanılan *din* kelimesidir. Sözlükte *tümü*, *hepsi* anlamlarına gelen bu kelimenin kökeni ile ilgili bir bilgi verilmemiştir (Abilkasimov vd., 2011, 115). Bu anlamını göz önünde bulundurursak metindeki *din h̄v̄ārezm̄ halkını barçasını yığdılar* (1b/5) ve *din h̄v̄ārezm̄ halkını barçasını yığdurdı* (2b/2) cümlelerinde geçen *din* kelimesi *tüm/bütün* olarak çevirebiliriz. Rabiğa Sızdıkova çalışmasında *din/din/dan* kelimesinin kökenini günümüz Moğolcasında “bütün/tüm” anlamında olduğunu belirtmiştir. Bu kelime Kazak Türkçesinde “din aman”, “dên riza”, “dini qattı” kelime gruplarında korunmuştur (2014).

AE II de/سیدغير diğer nüshalarda صغير olarak geçmektedir. İSİ 746, 155b'de سير aynı nüshada (157a) Amuderya ع ile *uluğ* ‘Amüderiâsın kırk yılğaça aqızur (Kaya, 2000), Kazakistan Almatı nüshasında ise *uluğ ummân deryâsı qırq yılğaça aqğusı* olarak verilmiştir. Bölgenin dil özelliği ve yazarın kattığı değişiklikler (Amuderya yerine Umman denizi) nüshaları arasında bu gibi farklılıklara sebebiyet vermiştir.

Çeviri Yazılı Metin

qışsa-i sulţān hubbī

- 1a (1) haqđın ‘ināyet bolğan
içi nūr birle tolğan
(2) özleri ġāyib bolğan
sulţān hubbī h̄v̄ācemān
(3) ‘anber ana anası hekim h̄v̄āce atası
yoqtur sözde haţası sulţān hubbī h̄v̄ācemān
(4) ir hubbiniñ dāstāni ‘aşıqlarını ġulistāni
seyr qılurda büstāni h̄udāyge arslanı
(5) h̄v̄āce aħmedniñ nāibi hekim h̄v̄āce süleymān
arvāhıdın alarını murādımnı tiley-men
(6) qayın atasın bilseñiz men aytayın buğra h̄n
ledün ‘ilmin köñlige nihāyetsiz toldurğan

1b (1) işitiñiz yārānlar ‘anber ana küçleri
aydın kündin yaruğdur ikisini işleri
(2) ‘anber ana bilseñiz buğra hānı qızıdur
āyet hadis alarnı aǵzıdaǵı sözidür
(3) h’āce birle evliyā bir birige qoşuldı
aq ve qızıl yifekdek körüñ neçük işledi
(4) mehrbānlıq vaqıtıda cānı cānga qoşuldı
‘anber ana andın soñ üç ir oğul taptılar
(5) din h’ārezm hālqını barçasını yıǵdılar
ikisini atların aşǵar maǵmūd qoydılar
(6) kiçiginiñ atları sulṭān hubbī velīdür
sıfat qılsam alarnı çın behiştıni gülidür
(7) aşǵar maǵmūd ikisin hekim h’āce süydiler
ikisini hālını yaǵşıǵana tuydılar
(8) sulṭān hubbī velīge ‘anber ana mehrībān
her ne dise anası fermān tutup berür cān
(9) aşǵar maǵmūd ikisi dihqāncılıq qıldılar
otuz iki tohumnı barçasını septiler
(10) sulṭān hubbī av salıp s(ş)unqar laçın uçlatur
qaz ve turna ördekni laçın birle üşletür
(11) sulṭān hubbī velīge ‘anber ana mehrbān
sulṭān hubbī ne dise ‘anber ana berür cān

2a (1) söz başladı qul hekim sulṭān hubbī velīdin
‘anber ana turdılar ta ‘zīm qılıp ornıdın
(2) kilinñ bibi didiler oǵullarnı çarlalı
üç oǵulnı hālını hāzır ma ‘lüm bileli
(3) ol fırsatda süleymān aşǵar maǵmūd didiler
itekleri bilinde anda hāzır boldılar
(4) üç ayçılıq yol irdi māş sefip yürerdi
fermān tutup cān baba aldıñızge kilip-miz
(5) bibi didi siz taqı oǵluñıznı çarlañız
‘anber ana turdılar sulṭān hubbī didiler
(6) balasın kilme[ge]nige ğam ğuşsa yediler
aççılanıp anası hubbī balam didiler
(7) hāzır bolıp balası lebbeyk anam didiler
ġāfil midinñ cān balam bir çarladım kilmediñ
(8) men şikeste ġarībni hālın ne dip sormadıñ
tüşgen iken ‘azīm hālq ġarq boluptur kimesi
(9) yıǵlaşurlar hubbī dip uluğ kiçik barçasını
şul fırsatda kimeni tartıp aldım rahtını
(10) kenarege çıqardım hālqı birlen mālını
işanmadı süleymān ir hubbīni aytqanın
(11) iğinin açıp körsetti arǵamçını batqanın
şabr qılıñ cān babam hāla kervān kilürler

2b (1) mālarnıñ onıdın birin sizge bertürler
şul fırsatda kār vān hālqı yıǵılıp kildiler
(2) nezr qılğan mālarnı süleymānga berdiler
din h’ārezm hālqını barçasını yıǵdurdı

- (3) hānqāhnıñ başlağın şaf şafge tüzedi
qabül qılmay atası oğlanların tuyladı
(4) sultān hubbī ir velī bir ma'nāni oyladı
aşğar maħmūdını süyüp ir hubbīni süymedi
(5) avğa çıqqan hubbīge ülüş baħş qoymadı
sultān hubbī şikārdın qayıtıp kildi kiçqurun
(6) qoymağanğa baħşını boldı içdin ciger-hün
on şığırını soyğan halq yayıp qoydı terisin
(7) 'anber ana terini tüde qıldı barısın
sultān hubbī terini yıǵıp aldı barını
(8) atasını aldığa alıp kildi barını
bir iş qılıñ cān babam halāyıqlar körsünler
(9) bu post alarge cān berin turup yüre bersünler
hekīm h'āce aydılar biz hōd yegān imes-miz
(10) hōş qudretliq ? itken imes-miz
buyursañız bu işni biz ġarībler qılalı
(11) evvelgidik bu postke cānın yine bereli
sıçrap turup kildiler gāvranını aldılar

- 3a** (1) bismillāh dip postke bir gāvranā saldılar
ol ? tiriliben turdılar
(2) sultān hubbī velīni tabanıdın öptiler
ta'zīm qılıp şıǵırlar yıraq yıraq turdılar
(3) sultān hubbī ir velī bir dem süküt turdılar
şıǵırlarge ol zamān bir bir ruħşat berdiler
(4) oğulını işige başın quyı saldılar
hekīm h'āce süleymān tefekkürde qaldılar
(5) 'arif bolduq biz ikev il halqını yıǵmas-mız
şāh çıqardıq biz ikev bir qazanğa sıǵmas-mız
(6) bu işni siz qıldıñız kiter yolğa süreli
siz turuñız cān babam biz ġarībler kiteli
(7) taqşır dıben ir hubbī yolğa revān boldılar
'anber ana keyinidin birge yüre berdiler
(8) ana birle ikevlen bir hücrege bardılar
'anber ana hücreni aǵzın alıp turdılar
(9) cāndın artuq cān balam men hücrege kireyin
namāzımını oquban bir hūdādın tileyin
(10) şubh-ı şādıq bolğanda hubbī ġāyib bolupdur
ol hücreni işigin açsalar libāsı qalıpdur
(11) tapa almadı balasın alıp çıqtı libāsın
feryād urup yıǵladı hūdāyığa şenāsın

- 4a** (1) sultān hubbī vay balam ġam yemeqqa qoyup-sen
men şikeste ġarībni imdi ma'yüb qılıp-sen
(2) 'anber ana şul zamān feryād urup yıǵladı
qayda ġāyib bolup-sen hubbī balam āh didi
(3) ey hūdāyım hūdāyım nidür meniñ günāhım
imdi qayan barayın penā bergil ilāhım
(4) ġāyibdın nidā kildi sultān hubbī tirikdür
hızr birle evliyā birge yürgen şerikdür

- (5) hîç evliyâ tapmadı uşbu dünya medârın
ğâyıbdın söz işitti könlü tapdı qarârın
- (6) ğâyib bolğan hubbîni ‘âlem hâlqlar işitti
h‘âce aħmed süleymân kilsün diben çarlattı
- (7) bir çarladı kilmedi qol ayağın bağladı
‘aşıq yūsuf kildiler bir şıǵırge taqtılar
- (8) bir yılğaça taqşırın qulağığa tutmadı
selām berdi qul hekim büzrük ‘aleyk almadı
- (9) qılğan işi hekimni h‘âce aħmedge yaqmadı
çehār tekbîr aytmadı qol ayağın işmedi
- (10) qara çekmen kiydürüp kündüz otun taşıttı
kiçesiğa köp hâlqın melâmetler işitti
- (11) bir yıldın soñ h‘âce aħmed çehār tekbîr ayttılar
qol ayağın yeşiben günâhıdın öttiler

- 4b** (1) men ? öttüm günâhıñ bilgil hüdâ ötmedi
ustuh‘ân ve postıñdın hergiz çirkiñ kitmedi
(2) yüzüm çirkü boluptur sizge neçük qarayın
ayrılıp-men barımdın imdi qayda barayın
(3) köre bile haq işni özün bâtil qılıp-sen
seksan irni zulm birle özün qatıl qılıp-sen
(4) işitür-sen qatırını yoqı qalır tökülse
‘arıflerni köñlini tikip bolmas sökülse
(5) ir hubbîni izidin bolur irdi seksan ir
seksanısın qırıp imdi boldıñ qara yer
(6) ötkür iken süleymân bātımını qılıcı
qırıp coyıp çafsalar saña tıǵer bir uçı
(7) cānıñ alıp ketgüsi teniñ körde yatquçı
uluğ ummān deryāsı qırq yılğaça aqğusu
(8) ‘arıflıqını maqāmı tiriklikde hāk bolur
qırq yıldın soñ süleymân us‘uhānıñ pāk bolur
(9) ta‘yin qıldı h‘âce aħmed ayrılmastur imānıñ
tıñla anda barğanda hîç bolmasun gümānıñ
(10) ol vaqtıdın şul vaqtğaçā hubbî tirik ğâyıbdür
qul hekimni bilseñiz h‘âce aħmedge yanıpdur
(11) ‘arıflerni köñlide bilseñiz niler bar
ir hubbîni yād qılsañız ğâyib imes hāzır bar
- 5a** (1) ‘arif bolup barça hâlq dünyā yığıp bayıpdur
(2) bu dāstānı qul şerif barça hâlqığa yayıpdur
müşkül işler tüşgende her oquğangā yetipdür
oquğan ve işitken murādığa yetipdür tamām

Sonuç

Eski çağlarda Türkler, liderlerin ve yöneticilerin isimlerinden sonra “Ata” kelimesini kullanmışlar; Korkut Ata, Hâkim Ata, Beket Ata gibi. “Ata” kelimesi bulunan kutsal yer ve mekân adlarında evliyalarnın isimleri ile ilişkilidir. Bu evliyalarnın ruhlarının kutsallığının ve manevi değerinin bu mekânlara yansıdığı ve özdeştiği kabul edilmektedir. İslamiyet’i kabul ettikten sonra da atalarnın ruhundan medet umma inancına devam eden Orta Asya Türkleri için Ata kavramı bir sembol mahiyeti taşımaktadır diyebiliriz.

Kazakistan'ın Mangıstav bölgesinde bulunan türbelerin, yeraltı cami ve medreselerin başta Beket Ata, Şopan Ata, Koşgar Ata gibi evliyalar ve dervişlerin adıyla adlandırılması yukarıda bahsettiğimiz algıdan kaynaklanmaktadır. Bu mekânlar bölge halkı tarafından sıkça ziyaret edilen dinî mekânlardır.

Orta Asya'da ata, bab, hoca, işan kültürü, Anadolu'da baba, yatır, şeyh, evliya kültürü olarak şekil almıştır. Petrol, gaz ve uranyum gibi yeraltı zengin kaynakların yanı sıra uçsuz bucaksız Mangıstav çölü Beket Ata, Koşkar Ata, Şopan Ata gibi birçok evliyalrı, ataların türbeleri, camileri ve medreseleri ile de manevi zenginliğe sahip bir bölgedir. Bu yeraltı maden kaynakları Kazakistan Devleti'nin belirli bir kısmına ekonomi güç kaynağı ise Yeseviye tarikatının dervişleri, şeyhleri ve hocalarının türbeleri, kerametleri ve menkabeleri Kazak halkıyla beraber bütün Türk Dünyası'nın dinî ve manevi güç kaynağıdır.

Çalışmamızın sonunda metnimizde yer alan ve bilinen Sultan Hubbi'nin inekleri diriltmesi, batmakta olan gemileri kurtarması, babasının farz namazlarını kılması için Kâbe'yi getirmesi gibi kerametleri dışında; onun yağmur, su ve denizin piri olduğu; denizde zor durumda kalan balıkçıların ve denizcilerin imdadına yetiştiği, deniz perisi ile evlendiği, çeşitli hastalıklara nefesi ve duasının derman olduğu gibi kerametlerinin Mangıstav bölgesinde günümüzde de bilindiğini tespit ettik. Nefesi ve duasının şifa gücü olduğu için de "Evliyaların Sultanı" lakabı verilmiştir. Yazılı menkıbelerinde Sultan Hubbi'nin bu kerametlerine rastlamamaktayız. Bu da zamanla hikâyeler ve menkıbelerin halk tarafından nasıl değiştirildiği ve eklemeler yapıldığını göstermektedir.

Yukarıda bahsedildiği gibi muhtevası, hacmi bakımından diğer yazmalar ile çok benzerlik gösterse de Kazakistan nüshasının dil özellikleri bakımından Kazak Türkçesinin $y > c$ değişimi, *Amuderya* nehri yerine *Umman* denizinin kullanılması gibi farkların olduğunu ancak bu özelliklerin tamamının ayrıntılı bir araştırmanın sonucunda ortaya çıkacağını düşünüyoruz. Mangıstav bölgesinde halk inancı, Yesevi şeyhlerinin türbeleri, menkıbeleri ve yazmaları ile ilgili yeterince bilimsel araştırma yapılmadığı fark edilmiştir.

Halk arasında olup da birçok araştırmacı ve uzmanların ilgisini çekebilecek sözlü kültür miraslarımızdan dinî, tasavvufî destanlar ve Yesevilik şeyhleri menkıbelerinin araştırılması; Türk Dünyası'nın geniş coğrafyasında dil, inanç ve kültür bütünlüğünü korumakla beraber; bölgenin dili, tarihi, edebiyatı, sosyal yapı özellikleri, medeniyeti, din ve sufilik geleneğine de ışık tutacağına inanıyoruz.

Kaynaklar/References

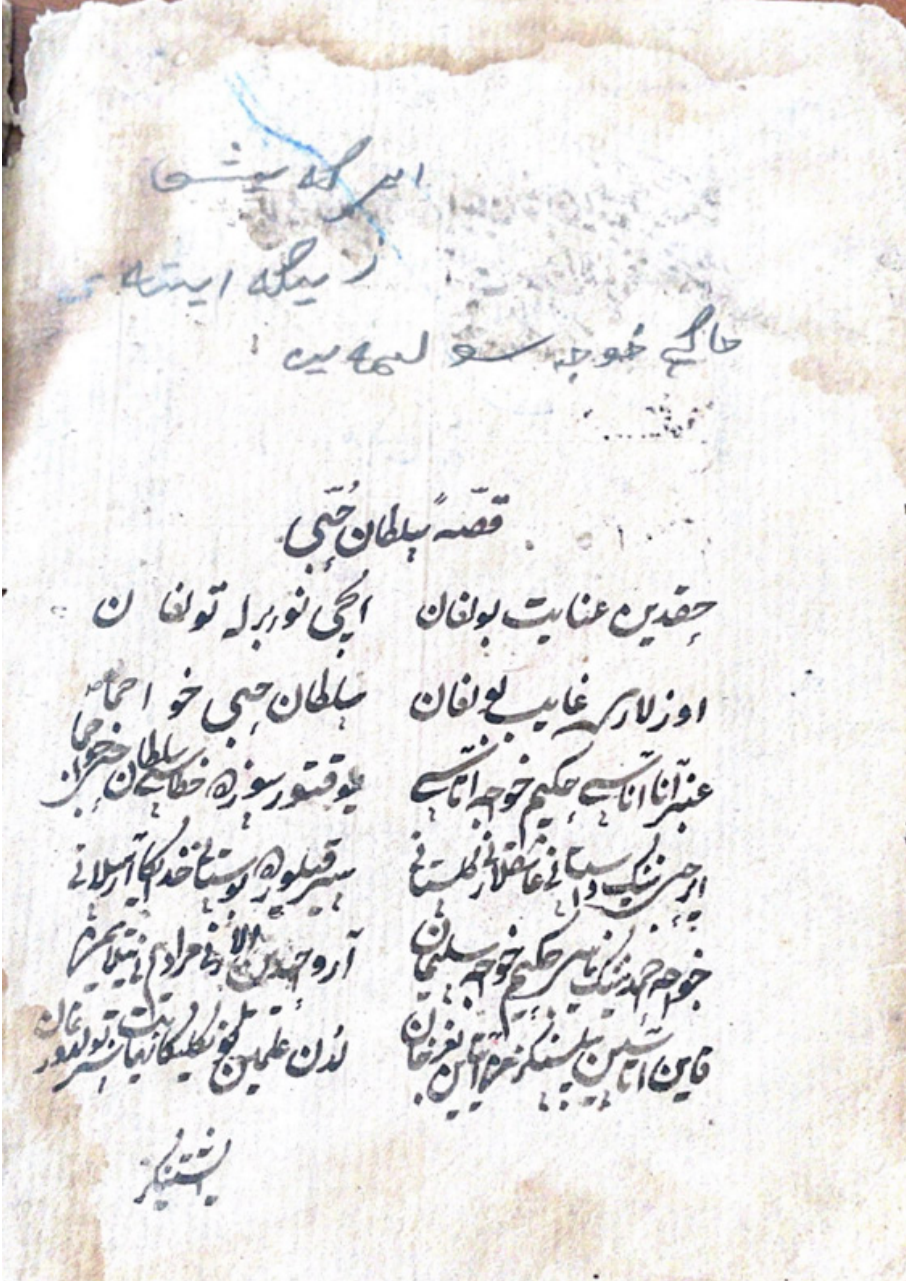
- Abilkasimov, Babaş - Bizakov S., Jünisbekov Alimnhan, Malbakov M, Konıratbayeva J, Nakısbekov O, *Kazak Adebıy Tılinin Sözdıgi*, Almatı: Til Bilimi İnstitutı, 2011.
- Ak, Muammer. "Türk Halk Dindarlığı ve Evliya İnancı: Sosyolojik Bir Yaklaşım". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velı Araştırmaları Dergisi* 86/2 (Haziran 2018), 95-110. 10.31624/tkhubd.2018.5
- Eraslan, Kemal. "Ahmed Yesevi". *İslam Ansiklopedisi*. Erişim 29 Ocak 2022 <https://islamansiklopedisi.org.tr/ahmed-yesevi> Cilt 2, Sayfa 159-161.
- Gadji-Ali - Lineviç İ., P. - Şanayev D. - Amirov M. - Amirov G.-M.. Predaniya Adayevtsev o Svyatıh, Sektıy Hanafiye, Jivşih i Umerşih na Mangışlak, *Sbornik Svedeniı o Kavkazskih Gortsah: İzdavaemy s Soızvoleniya Yevo İmperatorskovo Visoçestva Glavnokomanduyuşevo Kavkazskoy Armıyey pri Kavkazskom Gorskom Upravlenii* 7, (1873).

- Gülerer, Salih. “Türk Kültüründe Menâkıbnameler ve Menâkıbnâme Yazıcılığı”. *Tarih Okulu Dergisi* (TOD) 2013/16 (Aralık 2013), 233-262. <https://doi.org/10.14225/Joh383>
- Günay, Ünver. “Türk Halk Dindarlığının Önemli Çekim Merkezleri Olarak Dini Ziyaret Yerleri”. *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 1/15 (Aralık 2003), 5-36.
- Kamalova, Feride Bolatqızı - Bermahanov, Onğar Bermahanulı. “Mañğıstav Jerindegi Kiyeli Orındarğa Dintanulıq jane Madeniyettanulıq taldau”. *Filosofiya Seriyası, Habarşı (Madeniyettanu Seriyası, Sayasattanu Seriyası)* 1/63 (Bahar 2018), 150-158.
- Kamalova, Feride Bolatqızı. *Kazakstanniñ Kiyeli Jerleri: Dintanulıq Taldau*. Almatı: Al-Farabi Atındağı Kazak Ultık Universiteti, Dintanu, Doktora Tezi, 2020.
- Kalmenov, Murat - Köşbayulı Otınşı. *Mangıstav Jerastı Meşitteri*. Almatı: Orhon Baspa Üyi, 2009.
- Kaya, Önal. “Kul Şerif’in İr Hubbi Destanı”. *Kök Sosyal ve Stratejik Araştırmalar Dergisi* 2/1 (Bahar 2000), 135-185.
- Kondıbay, Serikbol. *Mangıstav Geografyası Mangıstav men Üstirtin Kiyeli Orındarı*. Almatı: Ans, 2008.
- Köprülü, Fuad. *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1976.
- Köşbayulı, Otınşı. *Jumbak Jaylap Anız Örgen Mangıstav*. Almatı: Üş Kıyan, 2005.
- Lomakin, Nikolay Pavloviç. “Desyet’ let v Zakaspiyskom Kraye 1870-1880”. *Voenno-İstoriçeskiy Vestnik* 1/2, (1911), 3-44.
- Lüthi, Max. “Masalın; Efsane, Menkıbe, Mit, Fabl ve Fıkra Gibi Türlerden Farkı”. Çev. Sevengül Karasubaşı, *Milli Folklor Uluslararası Kültür Araştırmaları Dergisi* 4/25 (Bahar 1995), 66-68.
- Ocak, Ahmet Yaşar. *Menâkıbnâmeler (Metodolojik Bir Yaklaşım)*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1992.
- Sızdıkova, Rabiğa. *Sözder Söyleydi*. Almatı: Yel – Şejire, 2014.
- Şahin, Haşim. “Menâkıbnâme”. *İslam Ansiklopedisi*. Erişim 9 Nisan 2022 <https://cdn2.islamansiklopedisi.org.tr/dosya/29/C29009414.pdf> Cilt 29, Sayfa 112-114.
- Taşğın, Ahmet. “Menkıbelerin Kurduğu Zaman ve Mekân Ahmed Yesevi ve Hacı Bektaş Örneği”. *Uluslararası “İpek Yolunda Türk Dünyası Ortak Kültür Mirası” Bilgi Şöleni (03-06 Ekim 2013)*. Ed. Fahri Atasoy. 267-272. Ankara: Türk Yurdu Yayınları, 2014.
- Taşğın, Ahmet. *Horasan’dan Balkanlara Ulaşan Eren Koyun Baba ve Menakıbu*, Konya: Çizgi Kitabevi Yayınları, 2017.
- Taşğın, Ahmet – Atay, Öner. “Hazreti Şah’ın Avazı Turna Derler Bir Kuştadır”. Hacı Bektaş Velayetnamesi’nde Turna ve Turna İlahisi”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırmaları Dergisi* 92 (Aralık 2019), 83-100.
- Tosun, Necdet. “Çağatayca Yazılmış Menâkıbnâmeler”. *İslâmî Türk Edebiyatı Sempozyumu, (05-06 Ekim 2012)* ed. Yalçın Yaman 438-454. İzmir: Sütun Yayınları, 2012.
- Tosun, Necdet. “Yesevilik Araştırmaları için Bazı Mühim Kaynak Eserler”. *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 15/30 (Aralık 2017), 83-105.
- Tosun, Necdet. “İslâm Dünyasında Sonraki Nesillerin Gözünde Hoca Bahâeddin Nakşebend”. *Proceedings of the International Conference Dedicated to the Memory of Academician Ubaydulla Karimov New Perspectives for the Study of Islamic Culture, History and Art in Uzbekistan, (Mayıs 2021)* ed. Prof. Mahmud Erol Kılıç - Prof. Bakhrom Abdukhalimov 579-590. İstanbul: Optimum Basım, 2021.
- Yardımlı, Emine Seval. *Menkıbe ve Menâkıbnâmelerle İlgili Eserler için Açıklamalı Bir Bibliyografya Denemesi (1928-1998)*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1999.

İnternet Kaynakları

زندگانی سلطان حبیبی خواجه بن حکیم سلیمان آتای باقیرغانی/ مزار حبیبی خواجه در حد فاصل "جنگل گلستان و منطقه گلیداغ". turkmentalk. Erişim 17 Kasım 2021. <https://turkmentalk.wordpress.com/2016/02/06/>

Ek-1: Almatı (Kazakistan) nüshasının ilk sayfası



BEN-ÖTESİ PSİKOLOJİNİN İZİNDE YÛNUS EMRE'Yİ ANLAMA*

UNDERSTANDING YÛNUS EMRE IN THE CONTEXT OF TRANSPERSONAL PSYCHOLOGY

AYNUR KOÇAK**
SÜMEYYE KÛBRA GÜNDOĞDU***

Öz

Türk kültürünün yetiştirdiği, yüzyıllara damgasını vuran bir şair-kahraman olarak Yûnus Emre'yi bütünüyle kavramak amacıyla atılan her adım, insanı anlama yolunda bir çabadır. Çalışmanın amacı, Yûnus Emre'nin psikolojik dinamiklerini ve deneyimlerini çözümlmek ve "özel" bir insan modelini ortaya koyabilmektir. Bu doğrultuda transpersonal (ben-ötesi) psikoloji ekolünün kurucusu kabul edilen Abraham Maslow'un teorileri bağlamında Yûnus Emre'nin şiirindeki doruk deneyimler ele alınmıştır. Maslow'un konu için uygun bulunmasının nedeni kendisinin Batı'da gelişen "modern sağlık psikolojisi"nin kurucularından biri olmasıdır. Bununla ilişkili olarak Yûnus Emre gibi çağlara damgasını vuran bir mutasavvıf-şairi değerlendirirken, insan zaaflarını konu edinen değil; potansiyelini konu edinen bir psikoloji ekolünün seçilmesi uygun görülmüştür. Çalışmada Maslow'un tanımladığı ruh hallerinin Yûnus Emre'nin tasavvufa bağlı olarak yaşadığı "haller" ile büyük benzerlik gösterdiği tespit edilmiştir. Bu bağlantılar iki ana başlık altında gruplandırılmıştır. Çalışmanın ilk bölümünde doruk ya da aşkın deneyimlere ulaşmak için gereken motivasyonlar ve Yûnus Emre şiirlerindeki karşılığı değerlendirilmiştir. Bu değerlendirme sonucunda sevgi, acı, adanma, endişe gibi derin duyguların Yûnus Emre şiirinde amaca yönelik birer motivasyon aracına dönüştüğü görülür. Ardından doruk deneyimlerin belli başlı özelliklerinin Yûnus Emre şiirlerindeki yansımaları değerlendirilip bu aşkın deneyimlerin temel özelliklerinin birlik-bütünlük bilinci, özbiş ve hayranlık olduğu tespit edilmiştir. Çalışmanın sonucunda farklı disiplinlerin birikiminden yararlanılarak Yûnus Emre'nin şiirlerinin analizlerine yeni bir soluk getirilebileceği görülmüştür. İnsanın potansiyelini merkeze alan bu disiplinin insanı en iyi anlatan şairlerden biri olan Yûnus Emre hakkında söyleyecekleri önemlidir. Bununla beraber Abraham Maslow'un, aşkın deneyimler ve meta-motivasyonlar konusunu el yordamıyla keşfetmesine karşın sistemli bir tanım ortaya koyamadığı; tasavvufun ise bu konuda çok daha ileri bir noktada olduğu da dikkat çekmiştir.

Anahtar Kelimeler: Ben-ötesi Psikoloji, Yûnus Emre, Abraham Maslow, Doruk Deneyim.

Abstract

As a poet-hero who was raised by Turkish culture and left his mark on centuries, every step taken to fully grasp Yûnus Emre is an effort to understand people. The aim of the study is to analyse the psychological dynamics and experiences of Yûnus Emre and to reveal a "special" human model. In this direction, the peak experiences in Yûnus Emre's poetry are discussed in the context of the theories of Abraham Maslow, who is accepted as the founder of the transpersonal psychology school. The reason why Maslow is suitable for the subject is that he is one of the founders of "modern health psychology" developed in the West. In relation to this, when evaluating a *şûfî*-poet like Yûnus Emre who left his mark on the ages, it was deemed appropriate to choose a psychology school that focuses on the potential of human, not on the weaknesses. In the study, it has been determined that the moods described by Maslow are very similar to the "states" that Yûnus lived in depending on *şûfîsm*. These links are grouped under two main headings. In the first part of the study, the motivations needed to reach the transcendent or peak experiences and their equivalents in Yûnus Emre's poems were evaluated. It has been observed that deep feelings such as love, pain, devotion and anxiety have turned into purposeful motivational tools in Yûnus's poetry. In the second part, the appearance of certain characteristics of transcendental experiences in Yûnus Emre's poems is given. The basic features of these transcendental experiences have been identified as unity of consciousness, self-cognition and admiration. As a result of the study, it has been seen that a new breath can be brought to the analysis of Yûnus Emre's poems by utilizing the accumulation of different disciplines. However, it was seen that although Maslow discovered the subject of peak experience and meta-motivations with his own efforts, he could not put forward a systematic definition, and *şûfîsm* is at a much more advanced point in this regard.

Keywords: Trans-personal Psychology, Yûnus Emre, Abraham Maslow, Peak Experience.

* Geliş Tarihi/Received: 16.05.2022, Kabul Tarihi/Accepted: 25.07.2022, DOI: <https://doi.org/10.34189/hbv.104.002>.

** Prof. Dr., Yıldız Teknik Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, İstanbul, Türkiye.

E-mail: aynurnazkoçak@hotmail.com, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-9555-1088>.

*** Yıldız Teknik Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı Doktor Öğrencisi, Türkiye.

E-mail: sumeyyegulrenk@gmail.com, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-1414-9204>.

Giriş

20. yüzyılın döneme imzasını atan psikologlarından Abraham Maslow'a göre, "nasıl bir insan" olunması gerektiği, toplumun ideallerini temsil eden şahsiyetlerin kodlarında gizlidir. Bu sebeple "kendisini gerçekleştirebilmiş insanları incelemek bize kendi yanlışlarımızı, eksiklerimizi ve ne yöne doğru geliştiğimizi görme olanağı verecektir" (Maslow, 2001, 10). Kişinin topluma doğru entegrasyonunun -sadece uyumluluk noktasında değil, topluma yön verme noktasında da- sağlanması için toplumun ideallerini temsil eden, güçlerini keşfetmiş, kendini gerçekleştirmiş ve bunları özgürce ifade eden kişileri tanımak ve anlamak son derece önemlidir. Maslow, kendinden önce ortaya atılan görüşlere ve kazandırdıklarına saygı duymakla beraber onları "Darwinist" yaklaşımlar olarak ortak bir paydada eleştirir. Bu eleştirinin sebebi, insan psikolojisini biyolojik temellere indirgeyerek takındıkları pozitivist tavrıdır. Ona göre, psikolojinin insanı diğer bütün varlıklardan ayıran yüksek duygularla ve itkilerle ilgilenmesinin vakti gelmiştir. Aradığını "hümanist ekol"de bulan Maslow, insanı doğuştan iyi kabul eden ve bu bağlamda psikolojide yeni tanımlar oluşturan bu yaklaşımdan yola çıkar ve yönünü, "transpersonel psikoloji"den yana çevirir. Bu bilim insanı "transpersonel" ya da kendi deyimiyile "trans-hümanist" ekolün kurucusu olarak kabul edilir.

Transpersonel yani "ben-ötesi", kendi temel ihtiyaçlarının dışında motivasyonlara sahip olmayı ifade eder. Transpersonel psikoloji çalışma alanını, kendini gerçekleştirmiş insan, olumlu insan davranışları, insanda gelişimi sağlayan güdüler, doruk ve plato deneyimler olarak belirler. Hedef, insanın potansiyelinin ortaya çıkarmaktır. İnsanın kendini gerçekleştirmesi konusuna önem veren Maslow'a göre, her insanın içinde gelişime, iyi olana yönelik doğal bir itki vardır. Uygun koşullarda yetişen ve özgür seçimler yapabilen her birey, her zaman potansiyelini gerçekleştirmeye, iyi bir insan olmaya, kendi doğasını keşfetmeye yönelik yol alır. Maslow, kendini gerçekleştiren insanı öncelikle "doğal", "kendiliğinden" kelimeleriyle tanımlar. İnsanlığı ve evreni daha iyi anlayabilmeleri, uzlaşmacı, sevgi dolu olmaları ve gerçekliği algılamalarındaki üstünlük bu insanların ortak özellikleridir. Kendini gerçekleştirmiş insanlar, diğerlerinden daha yaratıcıdır ve estetik duyguları da geliştirmiştir. Değerlendirmelerde ve gerçekliğin algılanmasında daha üstün ve zengin bir zihne sahiptirler. Kendilerini insanlık ailesinin bir parçası olarak görürler. Dolayısıyla kültürel biçimlendirmeye karşı daha dirençlidirler (Maslow, 2001).

Maslow'a göre, insanda maddi-manevi ihtiyaçlarının giderilmesine duyulan, ölçülemeyen ancak inkâr da edilemeyecek bir istek vardır. Bu, "güdülenme" ya da "motivasyon" olarak adlandırılır. İnsanı ihtiyacının giderilmesine yönelik eyleme yönelten güç motivasyondan gelir¹. "Kendini aşmışlık", "doruk deneyim yaşama", "adanmışlık" gibi yüksek dürtüler ya da hedefler (Maslow, 1967) farklı güdülenme türlerinin ürünleridir. Maslow, çok temel bir ayrıma giderek gelişim güdülenmelerini ikiye ayırır. Bunlardan birincisi -ve en sık görüleni- "eksiklik güdülenmesi", diğeri

¹ Günümüzde Maslow denilince "ihtiyaçlar hiyerarşisi" aklı gelmektedir. İhtiyaçlar hiyerarşisi, insanın her türlü patolojik rahatsızlıklara düşmemesi için ihtiyaç duyduğu manevi ve fiziki ihtiyaç listesidir. Bilinenin aksine Maslow, ihtiyaçlar hiyerarşisinin kendini gerçekleştirme için tek yol olduğunu iddia etmemiştir (Maslow, 2001) ancak ısrarla üzerinde durduğu ortadadır. Maslow, birçok dini okulun kişiyi olgunlaştırma programı olarak maddi arzulara yüz çevirdiğini bilmektedir. Ancak tarih boyunca pek az kişinin bu yolu izleyerek başarıya ulaşabildiğini söyler (Maslow, 1996). Bu sebeple onun geliştirdiği "meta-motivasyon" ve "doruk deneyim" kavramları diğer teorilerinin gölgesinde kalmıştır.

ise “varlık (*being*) güdülenmesi”dir. Varlık güdülleri, çoğu zaman “meta-motivasyon” olarak da çalışmalarda yer bulur².

Maslow’un bir diğer çalışma alanı, “doruk deyimler”dir. Doruk deneyimler, insanın kendi sınırlarını aştığı, özbilişin ve aynı zamanda varlık algısının bütüncül bir şekilde yaşandığı ilahi (*core-religious*) deneyimlerdir (Maslow, 1996). Doruk deneyimlerin oluşturduğu hisler ve değerler yukarıda bahsedilen varlık güdülleri (meta-motivasyonlar) ve değerleri ile neredeyse birebir aynıdır. Doruk deneyim, varlık bilişidir ve bu bilişte yargılama ve onaylama yoktur. Böyle bir anda kişi gözü pek, güçlü, doğal ve dışa vuran bir yapıdadır. İnsanın içinde taşıdığı çift kutupluluk, çatışmalar, ikilikler birbirinin içinde erir ve kaybolur. Kişi, bencil olmayan bir tatmin hali yaşar. Doruk deneyim, kendi kendine yeter ve kendi kendine anlamlı bir andır. Bu an, komuta edilemez ve kendinden daha büyük bir şeyin karşındaymış hissi oluşturur. Uzak-zaman algısının kırılması, eylemsizlik anı olması gibi konularda kendini gerçekleştirme seviyesindeki bilinçten ayrılır. Bu bilinci anlatacak kelimeler “doğru, iyi ve güzelin tam algısı ve yaşanması”dır. Bu biliş seviyesi kendini gerçekleştiren insanların normal bilişine yakın ancak daha yüksek bir deneyimdir. İlgi ve algı ben-dışına yönelir ve buna sevgi eşlik eder. Maslow’a göre doruk deneyim anında yaşanan sevgi “gerçek dünyaya geçici olarak yüz çevirme” anıdır³.

Yûnus Emre, tasavvuf yolculuğuna şiiirlerle ayna tutmuş büyük bir sanatçıdır. Onun şiiirlerinde tasavvuf yolculuğunun çok önemli bir parçası olan “hâl”lerin oldukça merkezî bir yer tuttuğu söylenebilir. Bu makalede yaşadığı çağdan itibaren insanlığa meşale tutan bir mutasavvıf-sanatçı olarak Yûnus Emre’nin yaşadığı haller, Maslow’un doruk deneyim kuramı ekseninde incelenecek ve “doruk deneyime hazırlayan motivasyonlar” ile “doruk deneyimlerin izleri” başlıkları altında değerlendirilecektir⁴.

1. Yûnus Emre’de Doruk Deneyimler

Maslow, psikolojide gerilim boşalımı ve insanların özünde kötülük olduğu teorilerini reddederek insanın kendini gerçekleştirme ile kendi içinde zaten potansiyel olarak bulunan değerlere kavuşabileceğini iddia eder. Bu görüş, temelde tasavvuf düşüncesine uygun bir yaklaşımdır. Tasavvufa göre insan, “ahsen-i takvim”dir, yani insan, en güzel şekilde yaratılmıştır. Maslow’un üzerinde durduğu değişik bilinç halleri “bir an değil, bir süreç” (Maslow,1996), tasavvuftaki “seyr ü sülûk” adıyla

² Eksiklik güdülenmesi eksikliğin giderilememesi halinde nevroz gibi bariz patolojik rahatsızlıklara sebep olur. Ancak eksikliğin doyurulması çoğu zaman hastalığın ortadan kalkmasını sağlar. Varlık güdülenmesinin eksikliği ise etik ya da ahlaksal boşluk, varoluşsal depresyon, amaçsızlık, köksüzlük, maddiyatçılık gibi görülmesi kısmen zor bir belirti verir. (Maslow, 1996) Araştırmacıya göre, eksiklik güdülenmelerinin bir doyum sınırı vardır, oysa varlık güdüllerinin ya da meta-motivasyonların bir doyum sınırı yoktur. Tadıldıkça daha çok zevk veren ve daha çok geliştiren sonsuz hazlardır. Maslow, meta-motivasyonların arasında hiyerarşik bir ilişki tespit edemediğini, bunun yoğunluğunun ve sırasının toplumsal, kişisel ya da biyolojik sebebi olabileceğini dile getirir. Ayrıca bütün yüksek motivasyonların yaşanması gibi bir zorunluluk bulunmadığına da değinir. (Maslow, 1967)

³ Maslow sevgi kavramı üzerinde varlık değerlerinin en önemlilerinden olduğunu düşünerek ısrarla durur. Bunun sebebi sevginin ayrıca kuvvetli bir varlık motivasyonu olmasıdır. Sevme eylemi için “ego hizmetinde sağlıklı bir gerileme” açıklamasını kabul eder. Üstün yaratıcılığın esin kaynağının da bilinçdışı olmasını ek bir delil olarak sunar. Maslow’un netleştiremediği ve bu sebeple eleştirildiği bir konudur. Bilinçdışı “geri”den ibaret değildir. Alt katmanları olduğu gibi üst katmanları da vardır (Merter, 2007).

⁴ Bu makalede Yûnus Emre’nin örnek şiiirleri için Mustafa Tatçı’nın hazırladığı 2020 tarihli “Yûnus Emre Dîvânı” kullanılmıştır.

üzyıllarca Anadolu'da izlenmiş kapsamlı bir tasavvuf tekniğidir (Eraydın, 2014). Doruk deneyimlerin en belirleyici özelliği olan zaman ve mekânda kırılma yaşatan bütünlük bilincinin tasavvuftaki “hayret hâli”nin bir benzeri olduğu söylenebilir (Merter, 2007). Bu halde her nesne, her an yeniden doğar⁵. Bu deneyim “hayret”in yanı sıra güncel bilinçten kopulmadığı bir “birlik” bilincidir. Belki de Yûnus Emre'nin dervişin yaşam tarzı olarak sunduğu “miskinlik hâli” buna benzer bir deneyimdir.

Maslow, şahsi tecrübeleriyle her doruk deneyimin geliştirici ve “tanrısal” olmadığını da fark etmiştir. Tasavvufta insanların yaşadığı hallerin nefsanî (nefs-i emmâre'ye ait) ya da rahmânî olabileceği bilgisi mevcuttur. Maslow'un ve Yûnus'un din anlayışı deneyime dayalı olma noktasında uzlaşır. Maslow başlangıçta deneyime dayanan dinlerin zamanla deneyimi anlamayan bireylerin eline bırakıldığını ve bunun deneyimi yaşamayan kişilerin aktarmasının zorluğu sebebiyle tarih boyu sıkıntılara yol açtığını söyler. Özellikle örgütlenmiş dinlerde bu durum sık yaşanır (Maslow, 1996). Dinsel bilgi gerçekten ve deneyimden uzaklaşır. Bilgi ve değerler karşıt konumlanmaya; dinler bilimden kopmaya, bilgiye düşman olmaya başlar (Maslow, 1996). Dört kitabın manasını bir elifte bulan (Tatçı, 2020) Yûnus Emre'nin tecrübeye dayalı bir din anlayışına sahip olduğu şüphesizdir. Ayrıca Maslow, dinlerin buldurmak istediği değerlerin insanın içinde olduğu kanısındadır: “Mucizeleri başka yerlerde aramak, bana göre var olan her şeyin mucizevi olduğunun bilgisine sahip olmamasının kesin bir göstergesidir” (Maslow, 1996, 10).

Yûnus da her iki manada Hakkı, aramış ve onu özünde bulmuştur. Aşağıdaki örnekte Yûnus, söz konusu hakikati en güzel şekilde ifade etmektedir. Acı ve gerilimin, özlemin, zevkin, muhabbetin kaynağı “birlik”te gizlidir.

*“Sanurdum kendüm ayıryam dost gayrıdır ben gayrıyam
Beni bu hayâle salan bu sıfât-ı insânımuş” (Tatçı, 2020, 293).*

İster kendini gerçekleştirme, ister doruk deneyim, ister seyr ü sülûk densin Yûnus'un bulduğu Hakk'ın ve hakikatin bir süreç gerektirdiği ve bu sürecin bazı motivasyonlara ihtiyacı olduğu muhakkaktır.

2. Doruk Deneyime Hazırlayan Motivasyonlar

Maslow'un ortaya attığı sorulardan biri de kendini gerçekleştiren insanın ne için fedakarlık yaptığı ne uğrunda öldüğüdür. Kendini gerçekleştirmiş insan, motivasyonsuz değildir. Onun, Maslow'un meta-motivasyon ya da varlık güdüsü olarak tanımladığı güdüleridir. Her insan az ya da çok varlık bilincine, varlık değerlerine ve yüksek motivasyonlara sahiptir. Ancak bazı insanların yönü tümüyle meta-motivasyona dönüktür. Bu sebeple onlar için ihtiyaçlar hiyerarşisinin herhangi bir yerinde olmanın önemi yoktur (Maslow, 1967). Meta-motivasyonlar öncelikle birer değeri temsil eder. Bu değerler, meta-motivasyona sahip kişinin benliğine işlemiştir. Bu sebeple meta-motivasyona sahip bir kişinin kendini adadığı şeye, sevdiği şeye, hatta acı duyduğu şeye saldırı aynı zamanda kişinin benliğine saldırıdır (Maslow, 1967).

⁵ Hâl olarak tanımlanan tasavvuf terimi mutasavvıfın manevî bir terbiyeden sonra amelleri neticesinde ulaştığı bir ruhsal durumdur. Ruha neşe, keyfiyet haz verir. “Hâl ehli” olmak, bu halleri tanıyıp yaşayabilmek tasavvuf çevresinde önemli bir haslettir. Çünkü ilâhi bir lütuf kabul edilir. Bununla beraber birçok önemli mutasavvıf da hâlin yani zaman kavramını aşan sonsuz zevkin gelip geçici; hallerle gelen makâmın kalıcı olduğunu belirtir (Eraydın, 2014).

Meta-motivasyonun getireceği en yüksek nokta, kişinin sahip olduğu içsel değerler için minnet duyduğu, varlık bilişinin sağlandığı bir manevi yaşamdır. Bu bağlamda Yûnus Emre'nin sahip olduğu meta-motivasyonları şiirlerinden çıkarmak mümkün olabilir. Onun şiirlerinde rastlanılan meta-motivasyonlar “acı ve çatışma”, “endişe ve korku”, “adlanmışlık- diğerkâmlık”, “sevgi-aşk” şeklinde sıralanabilir.

2.1. Acı ve Çatışma

Alışıl gelmiş psikoloji yaklaşımı insan için acı, üzüntü, vicdan azabı gibi yüklerin sağlıksız olduğu ve çabucak iyileştirilmesi gerektiği yönündedir. Maslow'a göre insanın “sağlıklı” olduğunun göstergesi dengeli bir ruh haline sahip olması değildir. Yaşanan bir zulüm karşısında vicdanı sızlamayan ve kendine yapılan haksızlıktan rahatsız olmayan kişi sağlıklı olamaz. Maslow yaşamdaki yüzeysellik ve sığılığın da bir savunma mekanizması olduğu iddiasındadır. Yaşamın “trajik bir anlam”ı olması tezi için ise varoluşçuları referans gösterir:

“Yaşamın derin ve ciddi bir boyutu (ya da belki de ‘trajik bir anlamı’) var. Bu yalnızca edebi bir görüş değil. Bu yaklaşımın, örneğin psikoterapide, işlevsel bir önemi var. Trajedi zaman zaman sağaltıcı olabilir. Terapiye acı içinde sürüklenen insanlar daha büyük ilerlemeler kaydedebiliyor. Yüzeysel yaşam doyurucu olmadığı zaman sorgulanır ve ancak o zaman temel ilkelere yönelik bir arayış başlar. Varoluşçular, yüzeyselliğin psikolojide hiçbir işe yaramadığını kesin bir şekilde gösterdi (Maslow, 2001, 20-21)”.

Ayrıca Maslow için acı ve çatışmalar ontolojik sıçrama için bir motivasyon kaynağı olabilir (Merter, 2007).

“İnsanın potansiyelini gerçekleştirme, korkularından, endişelerinden kurtulması disiplin, acı, yoksunluk, çatışma gibi kavramlarla gündeme gelmek zorundadır. Çünkü hiçbir engelle karşılaşmayan insan, olası bir engelle başa çıkıp çıkamayacağı endişesinden asla kurtulamaz. Bu yargı hem iç hem de dış etkenler için geçerlidir (Maslow, 2001, 9)”.

Maslow, acının kimi durumlar için arzu edilebilir olduğunu düşünür. Varlık motivasyonuna sahip kişi acıyı isteyebilir. Çünkü bu acının sonucunda kazanacağı şeye odaklanmıştır. Acı onun için tetikleyici ve teşvik edici bir araçtır. (Maslow, 2001). Gelişme, acı ve çatışma olmadan mümkün olamaz. Acı ve çatışma bir motivasyonsa bunun ihtiyaçlar piramidine ait olmayıp bir meta-motivasyon olduğu açıkça ortadadır⁶.

Yûnus Emre'nin şiirlerinde acı, çatışma merkezî bir yer kaplamaktadır. Yûnus, girdiği yolu “yokluk yolu” olarak tanımlamaktadır. Bu birçok insanın anlamadığı, kınadığı bir yoldur. Yükümlülükleri ise ağırdır. Yûnus bu yol uğruna ayaklara düşmüştür.

*“Bu yokluk yoluna bugün bize yoldaş olan kimdür
İlümüze gönilelüm sorun kardaş olan kimdür*

*Ne kalduk işbu iklimde ağır yüklerin altında
Bu yükleri bu yapıları döküp hâldeş olan kimdür
(...)*

*Gelünüz gidelüm gelün ki Yûnus geçdi gönildi
Ayaklara düşer Yûnus bu yola baş olan kimdür” (Tatçı, 2020, 239)*

⁶ “Acı”nın temel ihtiyaçlardan biri kabul edilmesi aynı zamanda yokluğunda nevrotik etkilerin ortaya çıkacağını iddia etmektir. Oysa temel ihtiyaçların giderilememesi bizzat ruhsal rahatsızlıkları yani ruhsal bir acıyı doğurur.

Yûnus, kâmil insanın bir hasleti olarak çevresindeki insanlara duyarsız olamamaktadır. Onlara da bildiğini anlatmak, yaşadığını yaşatmak, çevresindekileri kendisiyle beraber yükseltmek istemektedir. Yûnus, insanların samimiyetsizliğini, vurdumduymazlığını, ikiyüzlülüğünü konu edinir. Riyadan, sahte sofuluktan dem vurur. Bu kişilere bazen kızır bazen samimiyetle öğütte bulunur. Yûnus'un yanlış bir yolda olduğunu düşündüğü insanları dert edindiği görülür. Aşağıdaki mısralarda bunun bir örneğine rastlanmaktadır:

*“Ârifler ortasında sofilik satmayalar
İhlâsıla bu ‘ışka riyâyı katmayalar*

*Ya bildüğünü eyit ya bir bilürden işit
Teslîmlik ucını tut sözi uzatmayalar” (Tatçı, 2020, 254)*

Yûnus'un en çok ve en lirik şekilde bahsettiği acısı, içsel acısıdır. Yûnus, yaratıcısına duyduğu aşkın acısını bir an bile kaybetmek istemez. Uğruna bütün ömrünü adadığı davası uğruna çektiği eziyetler ona sıkıntı vermek şöyle dursun zevk vermektedir. Aşağıdaki şiirde kendisine gurur kırıcı fiziki ya da manevi eziyetlerde bulunan kimselere dua eder. Bir tek dostu ile arasına girmek isteyene dua kapısı kapalıdır. Belli ki Yûnus da kendi ontolojik sıçraması için acıyı bir araç olarak görmektedir⁷.

*“Her kim bana agyârısa Hak Tanrı yâr olsun ana
Her kancaru varurısa bâğ u bahâr olsun ana
(...)
Her kim diler ben hâr olam düşmen elinde zâr olam
Dostları şâd u düşmânı dost u agyâr olsun ana*

*Miskîn Yûnus 'un dünyede güldüğünü işitmeyin
Agladugum isteyene gözüm bınar olsun ana” (Tatçı, 2020, 228)*

Yûnus Emre, derdin ve acının üst bilinçle temasa geçme, doruk deneyim yaşama, Yaradan'ın sevgisi ile kendinden geçme için acının bir anahtar işlevinde olduğunun bilincindedir. “Derman” dertte saklıdır. Candan geçmeden canana ulaşmak imkânsızdır. Can vermek (benliği geçmek) ise dertsiz olmaz.

*“Eşkere kıldum bugün pinhânımı
Cân virüben buldum ol cânânımı*

*Cân gönül hayrân kalıpdur ma'sûka
Ma 'şûkula sürerem devrânımı*

*Derd gerekdür derd gerekdür derd gerek
Kim gerek derde virem dermânımı” (Tatçı, 2020, 459)*

⁷ Bu konuda tasavvufta önemli bir yeri olan “Melamilik” kavramı da açıklayıcı olabilir. Kelime olarak “kınama”, “rüşvalık” gibi anlamlara gelen kavram tasavvufi anlamda “kişinin iyiliklerini ve iyi yönlerini riya olur endişesi ile gizleyerek; hatalarını ve kötü özelliklerini nefisini terbiye etme gerekçesi ile açığa vurma” olarak basitçe açıklanabilir (Bolat, 2004, 10). Türk-İslam kültüründe ana tasavvufi ekole etki edecek derecede güçlü bir fenomen olarak kabul edilen bu kavram kişinin yaşayacağı belki en büyük ruhsal sıkıntıyı; kınanmayı, toplum dışına itilmeyi, ya da en azından insanların kendisi hakkında fikirlerini umursamamayı bir kişisel gelişim yöntemi olarak kabul eder (Bolat, 2004).

2.2. Endişe ve Korku

Maslow'un konu edindiği endişe ve korku, insanın daha üst bilinç boyutlarına geçerken duyacağı gerilim ve bilinmezlik hissinden ve genel olarak kendini gerçekleştirme sürecinde yaşayabileceği acı verici süreçlerden kaynaklanmaktadır. İnsan kendini aşmaya başladıkça ilk olarak kendini, kontrolünü kaybetmekten korkar. Bu korku da diğer duygular gibi doğal ve Maslow'un ifadesi ile "İlahî"dir⁸ Yûnus Emre'nin şiirlerinde kendine yönelik endişe, nadiren görülür ve bu anlarda yürüdüğü yola layık olup olmadığını, samimiyetini sorgular. Onun endişesi kendini kaybetme korkusundan çok bilinmezlik hissine yakın bir kaynaktan gelir. Aşağıdaki mısralarda, Yûnus'un yanlış bir yola sapma ve birlik (tevhit) haline ulaşamama korkusu dile gelmektedir:

*"Taşum biliş içüm yâd dilüm hoş gönüm mürted
Yavuz işe eyü ad böyle fitne kanda var*

*Hırkam suçuma perde endişem fâsîd yirde
Gönüm ayruk bâzârda dilümde sözüm esrâr" (Tatçı, 2020, 245)*

*"Boynumda icazetüm riyâyıla tâ'atüm
Endişem ayruk yirde gözüm yolu gözetmez" (Tatçı, 2020, 288)*

Yûnus da her insan gibi zaman zaman kendini motive etme gereği duymuştur. Aşağıdaki mısralarda onun, ümit ve inanç beslediği dikkat çekmektedir:

*"Yûnus imdi bildüm dime miskinliğe elden koma
Kimde miskinlik varısa Hâk didarın ol göriser" (Tatçı, 2020, 258)*

*"Sen sanmaduğun yerde,
Nâgâh açıla perde
Dermân irişe derde
Allah görelüm n'eyler" (Tatçı, 2020, 263)*

Doruk deneyimler korkunun, bocalamanın, kaygının olmadığı, bittiği bir andır. Yûnus Emre, aşağıda "Korkum seni buluncaya kadardı" mısrasından da anlaşılabilir üzere tüm korkularını ve endişelerini yenerek aşkın deneyimler yaşamış "cûş u hurûş" a dalmayı başarmıştır. Yûnus'un korkunun kaynağı ile bir olduğunu ifade etmesi ise Maslow'un görüp açıklayamadığı korku kaybının sebebini ortaya çıkarır:

*"Kaçan kim ben beni bildüm yakîn bil kim Hakk'ı buldum
Korkum anı buluncaydı şimdi korkudan kurtuldum*

⁸ Her insanın kendine özgü gizil güçleri ve potansiyeli vardır. Bu potansiyel ortaya çıkmak ister ve itkilere sebep olur. Gelişime güdülenmiş insanın bir diğer özelliği de bu itkilerin hoş gitmesidir. Bu itkiler muhakkak toplumsal baskıdan, içsel derinliğin büyüklüğünden, dengiyi kaybetmekten ve daha birçok sebepten büyük bir gerilim yaratmaktadır. Ancak gelişime güdülenmiş insan, yaşadığı deneyimlerden duyduğu hazza yönelerek yoluna devam eder. Bu sebeple bir kısım insanların doruk deneyim yaşa-ya-mama sebebi de kendini gerçekleştirme korkusu diye basitçe tanımlayabileceğimiz "Yûnus Kompleksi"dir. Yûnus Kompleksi aşkın ya da doruk deneyimi yaşamaktan korkma, onları bastırma, reddetme, onlara sırt çevirme ve 'unutma'ya varan bir ruh halidir. Dengeli ve kontrollü olmaya çalışan, gerçeğe dört elle sarılan kişi, bu doruk deneyimler karşısında korkuya kapılarak bunları saf dışı bırakmaya çalışmaktadır. (Maslow, 1996)

*Hiç ayruktan ben korkmazam ya bir zerre kayurmazam
Ben şimdi kimden korkayın korkduğumla yâr oldum
(...)
Yûnus Hakk'a kıldı tapu Hak Yûnus'a açdı kapu
Bâkî devlet benim imiş ben kul iken sultân oldum” (Tatçı, 2020, 325)*

2.3. Adanmışlık- Diğerkâmlık

Maslow’a göre kişiler içerisindeki meta-motivasyonun sesine kulak verip sebebini anlayamadığı bir gerilim yaşar. Meta-motivasyonların en önemlilerinden biri “adanma”dır. Kendi dışında, yüce bulduğu bir amaç uğruna bir şeyleri feda etmeye hazır olmaları bu kişilerin en belirgin özellikleridir (Maslow, 1967). Söz edilen özellikler tasavvufa göre insan-ı kamilin özellikleridir. Söz konusu meta-motivasyon ise diğerkâmlıktır. Bu sebeple hayır-hasenat, iyilik, bu insanlar için dışsal değil, içsel bir zorunluluktur. (Merter, 2007) (Atak, 2021) Bu özellikler kendini gerçekleştiren insanların “yaşam tarzlarında (eğitim, sanat, din, psikoterapi, doruk deneyimler, bilim, matematik vb.) ortak olan tek şeydir” (Maslow, 1967, 101). Bu insanlar bir göreve bir sevgiliye, bir mesleğe, yani kendi dışında değer verdiği bir şeye adeta adanmıştır. Maslow, bunu anlatmak için “kader” sözcüğünü uygun görür (Maslow, 1967).

“Böyle bir durumda kişi mucizenin içindeymiş, talihliymiş gibi hissetmenin, -seçilmiş olmanın- gururunu yaşarken diğer taraftan bir dereceye kadar kendi önemini de kaybeder. Kendini adandığı şeyde bulmaya yaklaşır.” (Maslow, 1967, 95-96)

“Bütünlük bilinci” başlığı altında ele alınacak kimlik değişiminin sırrı da burada yatmaktadır. Kişi, özdeşleştiği, adandığı şey ile bir bütün olur ve artık “Sen kimsin?” sorusuna o değerden ayrı bir cevap veremez (Maslow, 1967). Aşağıdaki mısralar Yûnus Emre’nin söz konusu bilinç içerisindeyken kimliğindeki genişlemeyi ve değişimi fark edişini örnekler niteliktedir.

*“Ayrık bize yas eylemez gönlümüzi pâs eylemez
Hak’dan gelen görklü âvâz andan gelen ündür bana*

*Ayrık bana ben dimeyem kimesneye sen dimeyem
Ya kul ya sultân dimeyem kalsun işidenler tana” (Tatçı, 2020, 225)*

2.4. Sevgi-Aşk

Sevginin, ihtiyaçlar piramidinde de çok önemli bir yeri vardır. Ancak bir meta-motivasyon olarak sevgi ile eksiklik güdüsüne bağlı sevgi ihtiyacını ayırmak gerekir. Maslow, varlık sevgisinin bizzat özel bir bilince yol açtığını ve bu bilinci açıklamada psikolojinin yetersiz kalıp birçok dinin, estetik ve felsefe yazarlarının psikolojiden çok daha iyi açıkladığını düşünür (Maslow, 2001). Maslow’a göre bu algıda bir şey “sevilmeye değer olduğu için sevilir, sevgi verdiği için değil” (Maslow, 2001, 43).

Tipik olarak estetik ve mistik deneyimlerde gözlemlenebilen, Maslow’un “mistiklerin tanrı sevgisi”ni örnek verdiği ve “daha zengin, daha yüce” olarak tanımladığı varlık sevgisinin en belirgin özelliği, haz vermesidir (Maslow, 2001). Çünkü gereksinimden çok değer vermeyi temel alır. Bilinç düzeyinde rahatça kabul edilir. Alınan hazın ve duyulan sevginin bir doyum noktası yoktur, sonsuzdur, gittikçe gelişir. Varlık sevgisi araç değil, kendi başına amaçtır. Varlık sevgisi ruh sağlığını artırır ve ruhu iyileştirir; kuşku, kaygı, kin tutma gibi duygulardan arınır.

Yûnus da şiiirinde Maslow gibi temel bir ayrıma giderek sevginin yüksek ve alçak türleri olduğunu, önemli olanın kişinin hangisini kendine layık bulması olduğunu şöyle dile getirir:

*“İşksuz âdem dünyede bellü bilün yok durur
Her biri bir nesneye sevgüsü var âşıkdur*

*Çalab'un dünyasında yüz bin dürlü sevgü var
Kabûl it kendözüne gör kangısı lâyıkdur*

*Biri Rahmâni'r-rahîm biri Şeytâni'r-racîm
Anun yazugı müzdi sevgüsne ta'allukdur” (Tatçı, 2020, 271)*

Sevginin “gerçek âşık” olan kişinin içinde bütün benliğini vererek gerçekleşen coşkulu ve dramatik bir deneyim olduğu görülür. Öyle ki gözyaşı, gerçek aşığın yüzündeki işarettir.

*“Gerçek ‘âşık öğüt bilmez zire öğüt assı kılmaz
Karâr itmez öğüt ile bulmak ister ol Sübhân'ı*

*Gerçek ‘âşık olanların yüzünde nişânı olur
Dün ü günü turmaz akar gözleri yaşının kanı” (Tatçı, 2020, 451)*

Varlık sevgisi “kişiyi yaratır”. Kişi kendini bu sevgide bulur. Maslow, “İnsanın böyle bir sevgi olmadan gerçek anlamıyla gelişip gelişmeyeceği konusu gerçek anlamda sorgulanmalıdır.” diyerek bu sevginin ne derece önemli bir meta-motivasyon olduğunu vurgular (Maslow, 2001, 49-51). Aşk, Yûnus’un kimliğinin ayrılmaz bir parçasıdır. Yûnus’un varlığını, bilincini Hakk’a duyduğu sevgiden ayırmak mümkün değildir.

*“Yûnus'un gönli gözi toludur Hak sevgüsü
Sohbet ihtiyâr iden yâd u bilişden geçer” (Tatçı, 2020, 262)*

Yûnus’u kendinden geçiren, doruk deneyimlere geçişini sağlayan en büyük motivasyon yine aşktır:

*“İşkın şarabın içeli kandalıgum bilimezem
Şöyle yavı kılam beni isteyiben bulmazam” (Tatçı, 2020, 334)*

3. Yûnus Emre’de Doruk Deneyimlerin İzleri

Âlimlerin, müderrislerin medresede bulduğunu, çok daha aşkın deneyimlerle Hakk’a duyduğu aşkta ve “yokluk yolu”nda bulan Yûnus’un (Tatçı, 2020) yaşadığı deneyimlerin temel bazı özellikleri Maslow’un fikirleri doğrultusunda aşağıdaki gibi “özbiliş”, “bütünlük bilinci” ve “hayranlık” başlıkları altında değerlendirilmiştir.

3.1. Özbiliş “Kendini Bilme”

Aklın ve gönlün, bilinç ve bilinç dışının aynı noktada durduğu bir üst bilinç hali olan özbiliş; Yûnus’un ifadesi ile söylenirse “kendini bilmektir” (Tatçı, 2020). Yûnus Emre, aşağıdaki dizelerinde özbilişi tıpkı Maslow gibi aklın ve gönlün uyumu olarak görür. Bu uyumu sağlamanın formülü ise ikinci mısra da anlatılmaktadır. Gönlün sesini duyabilmek için nefis, hırs ve maddi arzular kontrol altına alınmalıdır.

*“Eger ‘akıl başdayısa gönülde ol tuşdayısa
İkisi bir işdeyise düşman bana kâr eylemez*

*Düşman benim nefsim durur tama ‘ıla hırsum durur
Tama ‘ıla hırsa uyan gönüllerde yir eylemez” (Tatçı, 2020, 285)*

Doruk deneyimler, özbişin yaşandığı anlardır. Doruk deneyimde insan özüne odaklanır ve bu durum bencillikten arınmış, bütünlüklü bir görüşe imkân verir. Yûnus’un savaşı açtığı en keskin konulardan biri de “benlik davası”dır. O, kibir, benlik davası, hırs, heves gibi hasletlerin aşk yolunda olamayacağını dile getirir. Bunlar var ise o yol, aşk yolu değildir:

*“Işk da ‘visin kılan kişi hiç anmaya hırs u hevâ
Işk evine girenlere ayruk ne meyl ü ne vefâ” (Tatçı, 2020, 221)*

İnsan, üst bilincini bilinç düzeyine çektiğinde üstün yaratıcılığı da ortaya çıkar. Bu anlarda ifade şiirsel, düşsel ve coşkuludur. Maslow, bu söylemin “doğal, kendiliğindenmişçesine” bir dil olduğunu ifade eder (Maslow, 2001). Yûnus Emre, ilhamının yaratan kaynaklı olduğunu şöyle dile getirir:

*“Yûnus sana tutdı yüzün unıtdı cümle kendözin
Cümle sana söyler sözün sensün söz söyleden bana” (Tatçı, 2020, 226)*

Maslow, bu deneyimlerin kişinin daha özgür iradeli olmasını sağladığını belirtir. Ona göre zenginlik, rahatlık, öz güven ve şükran doruk deneyimin anahtar kelimelerindedir (Maslow, 1996). Yûnus’un şiirlerinde dikkat çeken kendiliğindenlik ve öz güven “kendisinin cevherin kaynağında bulunduğunun, maden yatağı ile bir olunca sultan da kul da kendisi olduğunun” göstergesidir. O, kendini Hakk’tan gelen kuvvetle güçlü hissetmektedir ve hiç kimseden korkusu yoktur. Kendini -tıpkı Maslow’un doğru şekilde ifade ettiği gibi- öyle zengin hissetmektedir ki sadece kendine değil, ruhu herkese yetecek güce ve zenginliğe ulaşmıştır:

*“Benem sâhib-kırân devrân benimdür
Benem key pehlevân meydân benimdür*

*Harâmiden benim korkum kayum yok
Bu zür u bu kuvvet Hak’dan benimdür*

*Bana gelsün yohsul olan bay ola
Bu mâl u ser-mâye dükkân benimdür
(...)*

*Yûnus’am ben Yûnus iş bu cihânda
Benem sultân kulı sultân benimdür” (Tatçı, 2020, 239)*

Bu ifadeler benliğin beden sınırlarına taşarak daha üst bir noktaya taşındığının ifadesi olarak yorumlanmalıdır. Doruk deneyimler yaşayan insan, aynı anda alçak gönüllülük ve kibir arasında hassas bir denge kurmuştur. Yûnus, özellikle kibir konusunda dengeyi korumada çok dikkatli görünmektedir. Onun sıkça farklı şekillerde ifade ettiği ikiyüzlülük, yerini ihlase ve içten bağlanmaya bırakmalıdır:

*“Riyâ çökük yirde durur key sakın oda buyurur
İhlâs gelüp cümlesin yur Yûnus yolu yavlak sezer” (Tatçı, 2020, 270)*

3.2. Bütünlük Bilinci ve Yeni Kimlik

Yukarıda ifade edildiği gibi özbiş, beklenmedik bir şekilde kendinden ayrılıp evren ile bütünleşme ile yakından ilgilidir. Bu bakış açısıyla insan doğayı kullanmak, ondan korkmak, istemek ya da tepki vermek yerine doğayı kendi içinde görebilir (Maslow, 1996). Günlük bilinçte karar almayı sağlayan karşılaştırmalar, iyi-kötü ayrımları, gruplandırmalar bu bilinç anında silinir ve tüm evren mükemmel bir bütünlük içerisinde algılanır. Bu bilinç anında uyumsuzluklar tamamıyla yok olur (Maslow, 2001). Bütünlük bilinci kutsallıkla doğrudan ilişkilidir. Bu bilinçte kutsallık dünyasal, dinsel, ve ansal olarak duyumsanır (Maslow, 1996).

Bütünlük bilincinin yansımalarına ait somut örnekleri Yûnus'un şiirinde görmek mümkündür. "İki cihan"ın birlikte algılanışı kutsal ile kutsal olmayanın, maddesel dünya ile metafizik dünyanın anlık ortak duyumsanışı olarak yorumlanabilir. Aşağıdaki örnekte yer ve göğün katmanları; ezel, ebed ve an hem tek tek hem de ayrılmaz bir bütünün uyumlu parçaları olarak betimlenir. Neticede Yûnus, gördüklerinin tümünü "Hak" olarak dile getirir:

*"Ma'ni bahrine talduk vücûd sırrını bulduk
İki cihân ser-te-ser cümle vücûdda bulduk*

*Bu çizginen gökleri tahte's-serâ yirleri
Yitmiş bin hicâbları cümle vücûdda bulduk*

*Yidi gök yidi yiri tagları denizleri
Uçmağıla Tamu'yu cümle vücûdda bulduk*

*Gice ile gündüzi gökde yidi yıldızı
Levhde yazılan sözi cümle vücûdda bulduk
(...)*

*Yûnus'un sözleri Hak cümle didüğü saddâk
Ne gördüysen kamu Hak cümle vücûdda bulduk" (Tatçı, 2020, 298)*

Bu şiirde içindeki, dışındaki aşkın ve aşkın olmayan tüm âlem mükemmel bir şekilde dile getirilmiştir. "Ben", tek bir bedenden çok daha fazlasıdır. Kendi potansiyelinin doruklarında dolaşırken kişinin kimliği gerçek hayattakinden çok farklıdır. "Ben" ve "sen" kavramları kaybolunca kimlik kolayca tanımlanamayacak bir duruma gelir. Yeni kimlik artık "ben(den)-ötesi"dir:

*"Ayrık bana ben dimeyem kimesneye sen dimeyem
Ya kul ya sultân dimeyem kalsun işidenler tana" (Tatçı, 2020, 225)*

*"Yûnus adun sâdıkdur bu yola geldünise
Adun deşşürmeyenler bu yola gelmediler" (Tatçı, 2020, 32)*

Doruk deneyimleri tanımlayan bir diğer özellik, uzay-zaman döngüsünden çıkıp mekânsız ve zamansız olarak "sonsuz an" deneyimi yaşamaktır. Maslow, sonsuz an deneyimini bu sözlerle ifade eder:

"Doruk deneyimlerde, özellik olarak uzay ve zaman arasında bir uyumsuzluk meydana gelir ya da hatta uzay ve zaman bilincinin kaybolması söz konusudur. Olumlu bir biçimde yaklaşacak olursak, bu sonsuzluğun ve evrenselliğin deneyimlenmesi anlamına gelmektedir" (Maslow, 1996, 71).

Zamanın başlangıcından bugüne yaşanan her an, bu özel bilinçte duyumsanır. Ruh, öyle bir noktaya yükselir ki insan, zamanının başlamadan öncesinden insanlığın bütün deneyimi, görüp geçirdiği her şey, dünya üzerinde yaşanan her mucize sonsuzluk deneyiminin bir parçası olur. Yûnus bu deneyimde ruhun yükseldiği mekânı “Allah’ın dergâhı” olarak dile getirir:

*“İy yârânlar iy kardaşlar sorun bana kandaydum
Dinlersenüz eydivirem ezeli vatandaydum*

*Ezeliden dilümde uş Tanrı birdür Hak’dur Resûl
Bunu böyle bilmeziken bir ‘aceb makâmdaydum*

*Kalû belâ söylenmedin tertîb düzen eylenmedin
Hak’dan ayru degülidüm ol ulu divândaydum*

*Yire bünyâd urulmadın Âdem dünyâya gelmedin
Öküz balık eylenmedin ben ezeli andaydum*

(...)

*Yûnus senün ‘âşık cânun ezeli ‘âşıklarıla
Ol Allah’un dergâhında seyrân u cevlandıydum” (Tatçı, 2020, 320)*

Yûnus, zamana ve mekâna tümüyle hâkim olduğu, zamanı ve mekânı aştığı bu anda Maslow’a göre normalden çok daha etkin, sorumlu, sezgilerinin kontrolünü elinde bulunduran bir haldedir (Maslow, 1996). Böyle bir deneyim, hayat üzerinde kalıcı etkiler bırakır. Kişinin değer yargılarını değiştirir. Yûnus’un değer yargıları bilindik değer yargılarından farklılaşmıştır. Gönülde samimiyet olmadıktan sonra yapılan bireysel ibadetlerin bir kıymeti yoktur. Bir gönle nüfuz edebilmek, halis bir niyetle bir kişinin hayatını değiştirebilmek kalp hesaba katılmadan yapılmış sayısız ibadetten daha üstündür.

*“Yûnus Emre dir hoca gerekse var bin hacca
Hepisinden eyüce bir gönüle girmekdür” (Tatçı, 2020, 274)*

3.3. Hayranlık

Maslow, doruk deneyimi belli koşullar altında herkesin yaşama potansiyeli olan üst bilinç ile temas ve bu temasın verdiği esriklik hali olarak tanımlar. (Maslow, 1996). Kişi, dünyanın yasalarına bağlı olmaktan, dünyaya ait bir şey olmaktan kurtulur, bedenini bağlayıcılığından kurtularak “arı tin” durumuna gelir (Maslow, 2001). Esrik halin tasavvufta “vecd” olarak isimlendirilen ve “keder, aşk ve iştiyak sarhoşluğu içinde kendinden geçmek ve yüksek heyecan” şeklinde tanımlanan hal ile benzerlik gösterdiği söylenebilir.

Tasavvufta vecd, kendini kimliğin yitimi, aşırı zevk ile gösterir. Vecd, Yaradan’a duyulan aşkın bir meyvesi, ödülüdür bu halden sonra birliğin idraki gerçekleşir (Eraydın, 2014). Bu hal, Yûnus’un şiirine “hayranlık” olarak yansır ve hayranlık, özellikle zıtlıklara dayanılarak ifade edilir. Neşe ve hüznün, kışın ve baharın, donup kalmanın ve dilinden inci dökmenin, arşın üzerine çıkmanın ve yerin dibine inmenin aynı anda gerçekleşmesi Yûnus’ta hayranlık; Maslow’da ise esriklik (Maslow, 2001) olarak ifade edilir. Bu esriklik, algının kapanması değil, aksine fazla açılması ve algılanan evrenin bıraktığı büyük etki olarak tanımlanabilir.

*“Hak bir gönül virdi bana hâ dimedîn hayrân olur
Bir dem gelür şâdî olur bir dem gelür giryân olur*

*Bir dem sanasın kış gibi şok zemherî olmuş gibi
Bir dem beşâretten togar hoş bâgıla bostân olur*

*Bir dem gelür söyleyemez bir sözi şerh eyleyemez
Bir dem dilinden dür döker dertlülere dermân olur*

*Bir dem çıkar ‘arş üzre bir dem iner tahte’s-serâ
Bir dem sanası katredür bir dem taşar ‘ummân olur” (Tatçı, 2020, 250)*

Sonuç

Yûnus Emre şiirlerde hem bedeninin imkânlarını hem de maddi imkânsızlıkların oluşturduğu çıkmazı, aşk ile aştığı ve doruk deneyimlerle çoştığı görülür. Maslow, çok önemli bir motivasyon olarak gördüğü ve Tanrı sevgisini örnek gösterdiği “Varlık sevgisi”ni büyük ölçüde ancak temel ihtiyaçların karşılanmasından sonra ortaya çıkabilecek üst bir motivasyon olarak değerlendirir. Maslow’un bu konuya tasavvufтан farklı olarak seküler bir pencereden bakmaya çalıştığı açıktır. Tasavvuf yüzyıllar boyunca adım adım gelişen ve Anadolu’da sayısız meyve veren, tam teşekküllü bir tekâmül yolu sergilemiş ve kişiyi “kendini aşmışlık” olarak tanımlanan hedefe vardırılmayı amaçlamıştır. Bu bağlamda Maslow’un “varlık bilışı” dediği bilinç durumu Yûnus’un yokluk yolunda elde ettiği bilinç ile örtüşmektedir.

Maslow; estetik, din, yaratıcılık ve sevgi kavramlarını birbirinden ayırmayarak onları doruk deneyimlerin ve üst-bilişin merkezleri olarak değerlendirir. Özellikle eksikliğe dayanmayan sevgi, hem gelişim için motivasyon kaynağı hem de araç olmaktan öte bir amaçtır. Bir mutasavvıf olarak Yûnus’un şiirlerinde bu durum açıkça görülür. Doruk deneyimlerle kendini gerçekleştirme yolundaki kişi aynı zamanda yaratıcılığını ve estetik duygusunu da geliştirir. Doruk deneyim anında yaşanan hisler ve değerler ile gerçekleştiren insanın his ve değerleri, Yûnus’un dünyasıyla birebir uygunluk gösterir. Bu bağlamda Yûnus’un şiirlerinin değerlendirilmesinde yeni yaklaşımlardan yararlanılabileceği görülmektedir.

Maslow, farklı bir pencereden bakıyor olsa da ihtiyaçlar hiyerarşisi ekseninde başarılı bir sistem kurmuş, meta-motivasyonlar, varlık değerleri, tüm bunların acı ve çatışma ile ilişkisini keşfetmiştir. Maslow’un doruk deneyim ve meta motivasyon eksenli çalışmalarından hareketle Yûnus Emre’nin şiirlerinde “hayranlık”, “bütünlük bilinci” ve “plato deneyim” kavramlarıyla ilgili derin izler bulunduğu görülmüştür. Bütün bu kavramların “yeni kimlik deneyimi” kapsamında değerlendirilebileceği görülmüştür.

Kaynaklar/References

Atak, Mustafa. *Nefs Psikolojisi*. İstanbul: Büyüyen Ay, 2021.

Koçak, Aynur- Mollaibrahimoğlu, Çiğdem. Yunus Emre’de Arketipsel İmgeler: “Risaletü’n Nushiyye” Örneği. *X. Uluslar Arası Yunus Emre Sevgi Bilgi Şöleni* (6-8 Mayıs 2010) Eskişehir: 635-645.

Blackham, H. J. *Altı Varoluşçu Düşünür*. Çev. E. Uşşaklı. Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2005.

Bolat, Ali. *Melametilik*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2004.

- Carlyle, Thomas. *Kahramanlar*. Çev. Z. Ünalın. İstanbul: Salt Okur, 2021.
- Eraydın, Selçuk. *Tasavvuf ve Tarikatlar*. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 11. Basım, 2014.
- Maslow, Abraham H.. *İnsan Olmanın Psikolojisi*. Çev. O. Gündüz. İstanbul: Kuraldışı Yayınları, 2001.
- Maslow, Abraham H.. A Theory of Metamotivation: The Biological Rooting of The Value Life. *Journal of Humanistic Psychology* 7/2 (1967), 93-127. <https://doi.org/10.1177/002216786700700201>
- Maslow, Abraham H. *Dinler, Değerler, Doruk Deneyimler*. Çev. H. K. Sönmez. İstanbul: Kuraldışı Yayınları, 1996.
- Maslow, Abraham H. *Farther Reaches of Human Nature*. Londra: Pelican Books, 1973.
- Merter, Mustafa. *Dokuz Yüz Katlı İnsan*. İstanbul: Kaknüs yayınları, 2007.
- Ocak, Ahmet Yaşar (Ed.). *Yûnus Emre*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2012.
- Tatçı, Mustafa. *Yûnus Emre Dîvânı*. İstanbul: H Yayınları, 5. Basım, 2020.

ÂŞIK DAİMİ’NİN HAYATI VE ESERLERİ ÜZERİNE BİR İNCELEME*

AN EXAMINATION ON THE LIFE AND WORKS OF ÂŞIK DAİMİ

SERVET YAŞAR**
CEM KARATAŞ***

Öz

Âşık, farklı yetiştirme tarzlarıyla kimlik kazanan, değişik konularda doğaçtan şiir söyleyebilen ve bunları sazı eşliğinde icra edebilen gezgin ya da yerel halk şairi olarak tanımlanan kişidir. Âşıklar, kökleri İslamiyet’ten önceki Orta Asya Türk kültürüne dayanan ve değişik Türk kavimlerinde farklı adlarla bilinen halk sanatçılarıdır. Bu kadim kültür içinde büyüçülükten müzisyenliğe kadar birçok görev üstlenmişlerdir. Yaşadıkları dönemde halkın çeşitli olaylar karşısındaki duygu ve düşüncelerini ifade etmekte önemli bir rol oynamışlardır. Anadolu’da da âşıklar toplumsal birlikteliği pekiştirmek, insanları aynı duygu çerçevesinde birleştirmek ve sözlü mirası gelecek kuşaklara aktarmak açısından önemli bir misyon üstlenmişlerdir. Bu kapsamda kendilerinden önceki dönemin toplumsal hafızası olmuş ve bulunduğu döneme de ışık tutmuşlardır. Bu çalışmanın ana hedefi, âşıklık geleneği içerisinde 20. yüzyılın önemli temsilcilerinden olan Âşık Daimi’nin kaynak kişi olarak TRT repertuarına kayıtlı eserlerinin incelenmesidir. Âşık Daimi’nin eserlerinde genel olarak tasavvufi konuların yanı sıra toplumsal olayların da önemli bir yer tuttuğu görülmektedir. Bunun yanı sıra Daimi’nin âşıklık geleneği içinde yetiştirme tarzı, sazındaki ustalığı ve ortaya koyduğu ürünlerdeki zenginlik de onu önemli kılmaktadır. Yöntem olarak literatür taraması ve görüşme teknikleri kullanılarak veriler elde edilen çalışmada, Âşık Daimi’nin hayatı ve âşıklık geleneğindeki yerinin yanı sıra TRT Repertuarı’nda kaynaklık ettiği 22 eserin detaylı bir şekilde edebî ve müzikal açıdan incelenmesine yer verilmiştir. Bu kapsamda edebî açıdan eserin şiirsel yapısı göz önüne alınarak nazım türü, nazım birimi, hece ölçüsü, uyak düzeni, konusu ve eserlerinde kullanılan mahlaslar; müzikal açıdan ise eserin ezgisel yapısı göz önüne alınarak türü, makam dizisi, seyir özelliği, ses genişliği, ritmik yapısı, metrik örgüsü ve biçimi değerlendirmeye tabi tutulmuştur. Ek olarak, Orta Asya’dan Anadolu’ya âşıklık ve âşıklık geleneğinin tarihsel sürecinin detaylarına değinilen çalışmada, geleneğin günümüzdeki işlevselliği de irdelenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Türk Halk Müziği, Âşıklık Geleneği, Âşık Daimi, Müzikal İnceleme, Edebi İnceleme.

Abstract

A minstrel is a person who is defined as a traveller or local folk poet who gains an identity with different upbringing, can sing poems on different subjects and perform them to the accompaniment of the instrument. Minstrels are folk artists whose roots go back to the Turkish culture of Central Asia before Islam and are known by different names in different Turkish tribes. In this ancient culture, they took on many duties for sorcery to musician. During the period they lived, they played an important role in expressing the feelings and thoughts of the people against various events. In Anatolia, minstrels have undertaken an important mission in terms of reinforcing social unity, uniting people within the framework of the same feeling, and transferring the oral heritage to future generations. In this context, they became the social memory of the period before them and shed light on the period they are in. The main aim of this study is to examine the works of Âşık Daimi, one of the important representatives of the 20th century in the minstrelsy tradition, registered in the TRT Repertoire as the source person. In the works of Âşık Daimi, it is seen that social events have an important place in addition to mystical issues in general. In addition to this, Daimi’s upbringing in the minstrelsy tradition, his mastery in the instrument and the richness of the products he produced make him important. In the research, in which data were obtained by using literature review and interview techniques as a method, the life of Âşık Daimi and his place in the minstrelsy tradition, as well as a detailed literary and musical analysis of 22 works that he sourced in the TRT repertoire were included. In this context, considering the poetic structure of the work in literary terms, verse type, verse unit, syllabic meter, rhyme scheme, subject and pseudonyms used in his works; in musical terms, considering the melodic structure of the work, its genre, *maqam* sequence, rhythm feature, sound width, rhythmic structure, metrical pattern and form were evaluated. In addition, in the study, in which the details of the historical process of the minstrelsy and minstrelsy tradition from Central Asia to Anatolia are mentioned, the current functionality of the tradition is also examined.

Keywords: Turkish Folk Music, Minstrelsy Tradition, Âşık Daimi, Musical Analysis, Literary Analysis.

* Geliş Tarihi/Received: 03.08.2022, Kabul Tarihi/Accepted: 30.09.2022, DOI: <https://doi.org/10.34189/hbv.104.003>.

** Doç., İskenderun Teknik Üniversitesi, Mustafa Yazıcı Devlet Konservatuarı, Müzik Bölümü, İskenderun, Türkiye. E-mail: servetyasar@hotmail.com.tr, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-3064-1530>.

*** İzmir, Türkiye. E-mail: karatassem@gmail.com.tr, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-6453-3629>.

Giriş

Âşıklar, Türk kültürünün ortaya çıkışından günümüze kadar varlığını sürdüren, yaşadıkları dönemde buldukları toplumun sosyal olaylarını şiirlerine işleyerek dile getiren saz şairleridir. Türk tarihinin ilk dönemlerinde farklı Türk kavimlerinde âşıklara şaman, kam, baksı, ozan gibi isimler verildiği ve bunların o dönem içerisinde büyücülük, çalgıcılık, hekimlik gibi dinsel ve toplumsal konularda işlevlerinin olduğu bilinmektedir. Bunlar arasında ozan isminin, Orta Asya'daki Türk kavimleri içinde nüfus ve etkinlik bakımından önemli bir yere sahip olan Oğuzlarda öne çıktığı görülmektedir.

Oğuzların süreç içinde farklı kollardan Anadolu'ya göç etmeleriyle birlikte bu geleneğin Anadolu coğrafyasında da varlığı devam etmiştir. Toplumdaki ihtiyaç ve değişimler sonucunda ozanlar, zaman içinde sürdürmüş oldukları görevlerin bir kısmını bırakmış ve şair-çalgıcı görevlerini üstlenmişlerdir. Türklerin İslamîyet'i kabul etmesiyle birlikte Arap ve Farsların etkisiyle özellikle tasavvufî konuları da işlemeye başlamışlardır.

Ozanlık geleneği 15. yüzyılın ortalarına değin sürmüştü ve bu yüzyılın ortalarından başlayarak yerini âşıklık geleneğine bırakmıştır (Eke, 2010). Bu gelenek Anadolu'da usta-çırak ilişkisiyle yetişen âşık, badeli âşık ve badesiz âşık şeklinde üç farklı yetişme tarzlarında devamlılığını sürdürmektedir. 20. yüzyıl âşıklarından asıl ismi İsmail Aydın olan Âşık Daimi de badeli âşık olarak yetişen âşıklardandır.

Bu çalışma ile Âşık Daimi'nin kaynaklık ettiği eserlerin edebî ve müzikal açıdan incelenmesinin yanı sıra Daimi'nin hayatı ve âşıklık geleneğindeki yerine ilişkin bilgilerin de verilmesi amaçlanmıştır. Bu kapsamda Daimi'nin kaynaklık ettiği eserlerin ilk defa edebî ve müzikal yönden incelenecek olması ve benzer çalışmalara da model olması, çalışmanın önemini ortaya koymaktadır. Âşık Daimi, bugün hayatta olmadığı için araştırma, var olan yazılı kaynaklar, kızı Yedigâr Aydın Orhan'ın verdiği bilgiler (Orhan, 28 Aralık 2019) ve TRT Müzik Yayınları THM Repertuarı'nda Daimi'nin kaynaklık ettiği eserler ile sınırlandırılmıştır. Çalışmada yöntem olarak ise literatür taraması ve görüşme teknikleri kullanılarak veriler elde edilmiştir.

1. Orta Asya'dan Anadolu'ya Âşıklık Geleneği ve Erzincan'daki Durumu

Orta Asya'dan başlayarak Türklerin Anadolu'ya girmesiyle birlikte Balkanlara kadar uzanan bir coğrafya içerisinde âşıklık kültürüne rastlanmaktadır. Özellikle Hazar Denizi kıyılarından başlayan ve tüm Anadolu'yu kapsayan bu bölge içerisinde hâlâ canlılığını koruyan ve yaşayan bir âşıklık kültürü bulunmaktadır (Duygulu, 2019).

Âşıklık/Ozanlık geleneğinin kökleri yapılan tespitlere göre İslamîyet'ten önceki Orta Asya Türk kültürüne dayanmaktadır. O dönemde yaşayan ozanların Türk kavimleri içinde farklı isimlerle adlandırıldıkları bilinmektedir. Altay Türklerinde kam, Kırgızlarda baksı, Tunguzlarda şaman, Yakutlarda oyun ve Oğuzlarda ozan şeklinde adlandırmalar bunlardan bazılarıdır. Bu misyona sahip şahsiyetler, o dönem yaşadıkları toplumlarda falcılık, hekimlik, büyücülük, çalgıcılık gibi rolleri olan kişiler olarak öne çıkmışlardır (Şahin, 1983).

Orta Asya topluluklarında farklı adlarla anılan ancak birçok vasfı kendilerinde toplayan bu şahsiyetler, halk arasında büyük bir yere ve öneme sahiptiler. Belirli zaman ve mekânlarda bunlara verilen önem derecesi, kıyafetleri, kullandıkları musiki aletleri, yaptıkları işlerin şekli değişmekteydi. Bu çok yönlü halk sanatçılarının tanrılara kurban

sunmak, ölünün ruhunu yerin dibine göndermek, kötülükler, hastalıklar ve ölümler gibi fena cinler tarafından gelen işleri önlemek, hastaları tedavi etmek, bazı ölümlerin ruhlarını semaya yollamak gibi çeşitli dinî görevleri bulunuyordu (Köprülü, 1999).

Türk ulusunun tarih sahnesine çıktığı dönem içerisinde komşularından olan Çin kaynaklarına bakıldığında Türk kavimlerinin inanışları, gelenekleri ve törenleri ile ilgili bilgilere ulaşılmaktadır. Bu kaynaklar, eski Türklerde halk şairlerinin varlığını ve bu şairlerin şiirlerini bir müzik aleti eşliğinde söylediklerini ortaya koymaktadır (Aslan, 2010). Banarlı, bir Çin kaynağında Türklere ait şiir örneğinin, Hunların İ.Ö. 119 yılında yaptıkları bir savaşta kaybettikleri topraklar için söyledikleri bir Hun ağzı olduğunu aktarmaktadır (Banarlı, 1987). Batı kaynaklarında ise Türk halk şairleri ile ilgili ilk önemli tarihi kayıt İ.S. 5. yüzyıla aittir. Bu kaynaklar içerisindeki bilgilerden yola çıkarak Attila'nın ordusunda şairlerin ve çalgıcıların bulunduğunu ve bu şairlerin ziyafetlerde Attila'nın kahramanlıklarına ve zaferlerine dair şiirler okuduğu bilinmektedir (Köprülü, 1989).

Sekizinci yüzyıldan itibaren İslam uygarlığı ortamında Arap düşüncesi ve Fars teknik ve estetiği ile gelişen divan şiirinin, dönemin kültür ve edebiyat çevrelerinde yayılmaya başlamasıyla halk şiiri gözden düşmeye başlamıştır. Ancak geleneklere bağlı halk toplulukları arasında, tekkelerde ve asker çevrelerinde halk şiirinin etkisi devam etmiştir. Özellikle tekke ve tarikat çevrelerinde yetişen mutasavvıf şairler din ve tasavvufu anlatan nefes ve ilahilerini mistik bir hava/makamla terennüm ederlerdi. Bu nedenle zamanla tasavvuf şairleri âşık olarak adlandırıldı. Daha sonraları kahramanlık başta olmak üzere hemen her konuda saz çalıp türkü söyleyen bütün halk şairleri veya saz şairlerine âşık adı verilmeye başlandı (Aslan, 2010). 15. yüzyılın ortalarından itibaren âşıklık geleneği Anadolu'da önemli bir yer bulmaya başlamıştır. Anadolu coğrafyasında bu gelenek özellikle toplumsal birlikteliği pekiştirmek, insanları aynı duygu çerçevesinde birleştirmek ve sözlü mirası gelecek kuşaklara aktarmak açısından önemli görülmüş ve korunmaya çalışılmıştır (Yaşar, 2018).

Anadolu'da âşıklık geleneği kendi içinde farklı yetişme tarzlarıyla günümüze kadar varlığını sürdürmüştür. Bu kapsamda âşıkların usta-çırak ilişkisiyle yetişen âşıklar, badeli âşıklar ve badesiz âşıklar olmak üzere üç farklı şekilde yetiştiği görülmektedir. Bunlara kısaca değinecek olursak;

“Usta – Çırak ilişkisiyle Yetişen Âşık: Yeteneği keşfedilmiş kişi, çocukluktan itibaren bir ustanın yanına çırak olarak verilir. Bu çırak, süreç içinde belli kurallar çerçevesinde ustasının tüm bilgi birikiminden faydalanarak kendini geliştirir ve zamanla ustasıyla birlikte etkinliklere katılır. Yetiştigi kanaat getirilen çırak, son olarak ustasından icazet alarak yetişme sürecini tamamlar. Bu yöntemle âşıklık kazanan kişiye usta – çırak ilişkisiyle yetişen âşık denmektedir.

Badeli Âşık: Bu tip yetişen âşıklar genellikle rüyasında derviş ya da hızır olarak tabir edilen birinin elinden bade içtiği ve buna bağlı olarak şevke gelerek bir anda saz çalıp söylediği bilinen kişilerdir. Uykudan uyandığında da sazı eline alır ve rüyasını gerçekleştiribildiğini görür. Bu şekilde âşıklık kazanan kişiye de badeli âşık denir.

Badesiz Âşık: Kişi, okuyarak/dinleyerek edindiği birikime ve çalıp söyleme konusundaki yeteneğine güvenerek kendisinin de âşık olabileceğine kanaat getirir. Sonraki süreçte şiir yazmaya ve saz çalmaya yönelir ve âşıklık geleneğine uygun ürünler yaratmaya başlar. Bu tarz âşıklara ise badesiz âşık denilmektedir (Yaşar, 2018, 8-9).”

Âşıklar, genel olarak gezginci ve yerel âşıklar olmak üzere iki ana grupta toplanmaktadır. Gezginci âşıklar yılın hemen hemen her mevsiminde köy köy, kasaba kasaba dolaşarak sanat yaparlar. Yerel âşıklar ise yalnızca buldukları yöresel sanat uygulaması içinde etkinliklerini ortaya koyarlar. Gezginci âşıkların çoğunun günümüze değin okuma yazma bilmediklerinden şiirlerini yazamadıkları, ancak gittikleri yerlerde okuyazar olan kişiler tarafından bu şiirlerin yazıldığı bilinmektedir. Buna karşın yerli âşıklar ve özellikle de büyük şehirlerde yaşayanlar ise şiirlerini söylemek yerine düşünerek yazarlar. Bu durum âşıkların sosyal statülerini etkilediği gibi onların şiirlerindeki temayı da yakından etkilemiştir. Bu tür âşıklara “Kalem Şuarası” adı da verilmektedir (Duygulu, 2019).

Âşıkların toplandıkları ortamlarda genellikle saz eşliğinde seslendirdikleri belirli türler bulunmaktadır. Bu türler saz eşliğinde ve çoğunlukla dörtlükler halinde söylenirler. Bunlar arasında: Âşıkların karşılıklı olarak birbirlerini ve ortamda bulunan konukları öven sözler söylemelerine tanışma ya da karşılama adı verilir. Âşıkların biraz da onları dinleyen seyircileri heyecanlandırmak adına birbirlerini yermek için söyledikleri ve mizahi temaları içeren sözlere ise taşlama denir (Yaşar, 2018). “Kâğıda yazılmış bir bilmecenin, yüzük, saat, kaşık vb. bir mendile sarılarak duvara asılmış bir nesnenin, âşıklar tarafından birbirlerine sazlı-sözlü dörtlükler söyleyerek bulunmasına muamma (askı asmak)” (Eke, 2010, 82) denmektedir. Bunların yanı sıra, âşık atışmaları sırasında âşıkların dudaklarının arasına toplu iğne koyarak b, p, m, v ve f gibi sessiz harfleri kullanmadan irticalen söyledikleri sözlere ise lebdeğmez adı verilmektedir (Yaşar, 2018).

Âşık repertuarının en bilinen ve yaygın olan türleri, Muamma (askı), Varsağı, Taşlama, Kalenderi, Selis, Deyiş, Destan, Divan, Koşma, Tekellüm, Mani, Türkü, Semai, Satranç ve Vezn-i Aher’dir. Âşıklar dinsel ve mezhepsel bağlılıklarıyla da birbirinden farklılıklar göstermektedir. Üstelik bu fark onların repertuarını da direkt olarak etkilemektedir. Örneğin; Alevi- Bektaşî toplulukları içinde yer alan âşıklar “Atışma” yapmazlar. Yukarıda belirtilen repertuarın bir kısmı bu âşıklarda bulunuyor olsa da bu topluluğun mensubu âşıklar daha farklı bir tavır ile sanatlarını icra etmektedirler. Alevi-Bektaşî edebiyatı ve müziği içerisinde yer alan Deyiş, Nefes, Duvaz, Kalenderi, Semah, Nevruziye, Mersiye (Kerbela için) gibi türlerine bu âşıklarda daha fazla rastlanmaktadır (Duygulu, 2019).

On altıncı yüzyıldan itibaren Anadolu’da yaşamış olan ozanlar/âşıklar ve bu geleneğin temsilcileri, yaşadıkları dönemde verdikleri ürünlerle toplumun hafızası olmuş ve kendilerinden sonraki süreçlere de ışık tutmuşlardır. Bunlar arasında en bilinenleri; Pir Sultan Abdal (16. yüzyıl.), Kul Himmet (16.yüzyıl), Köroğlu (16./17. yüzyıl), Kazak Abdal (16./17. yüzyıl), Ercişli Emrah (16./17. yüzyıl), Karacaoğlan (17. yüzyıl), Âşık Gevheri (17. yüzyıl), Âşık Ömer (16./17. yüzyıl), Dadaloğlu (19. yüzyıl), Dertli (1772-1846), Bayburtlu Zihni (1798 - 1859), Ruhsati (1835 – 1911), Âşık Şenlik (1853 – 1913), Âşık Sümmani (1861 – 1915), Âşık Veysel (1894 – 1973), Davut Sulari (1925 – 1984), Âşık Daimi (1932 – 1983), Âşık Mahzuni Şerif (1940 – 2002), Âşık Murat Çobanoğlu (1940 – 2005) ve Âşık Yaşar Reyhani (1932 – 2006) gibi önemli şahsiyetler sayılabilir. Öyle ki bu kişilerin ortaya koydukları ürünler yüzyıllardır etkisini kaybetmeden bugüne kadar devamlılığını sürdürmüştür (Yaşar, 2018).

Anadolu’nun diğer yörelerinde olduğu gibi Erzincan da âşıklık geleneğinin yaşatıldığı önemli yerlerdendir. Erzincan yöresinde âşıklık geleneğine hizmet etmiş,

yaşadıkları dönemde buldukları yörede iz bırakmış ve bu geleneğin günümüze kadar ulaşmasında katkıları olmuş âşıklar vardır. Bunlar arasında: Terzi Baba, Şemsi Hayal (Leblebici Baba), Salih Baba, İbrahim Hakkı, Kemahlı Tahir, Âşık Davut Sulari, Âşık Daimi (İsmail Aydın), Âşık Beyhani (İbrahim Engin), Eyüp Tekyurt, Adil Ali Atalay (Vaktidolu), Ali Ekber Çiçek gibi âşıklar gelmektedir (Eke, 2005).

2. Âşık Daimi'nin Hayatı ve Anadolu Âşıklık Geleneğindeki Yeri

2.1. Ailesi ve Yetiştirdiği Ortam

1932 yılında İstanbul'da dünyaya gelen Âşık Daimi'nin asıl adı İsmail Aydın'dır. Erzincan'ın Tercan nüfusuna kayıtlı olan Daimi'nin baba adı Musa, anne adı ise Selvi'dir. Annesi ve babası aynı zamanda amca çocuklarıdır. Daimi, yedi çocuklu ailenin üçüncü evladıdır. İbrahim, Gülizâr, Bergüzar, Gülistân, Zeynep ve Süleyman Daimi'nin kardeşleridir. Bunlar arasında sadece Gülistan Hanım hayattadır. Daimi dört beş yaşlarında çeşitli nedenlerle ailesiyle önce Tercan'a, sonra Sivas'ın Kangal İlçesine, 2. Dünya savaşı sıralarında ise tekrar Tercan'a göç etmek zorunda kalmıştır. Özellikle bu süreçlerde Tercan ve daha sonra Çayırılı ilçesine bağlı Karahüseyin köyünde geçirdiği zaman, onun hayatında önemli bir yere sahip olmuştur (Orhan, 1999).

Daimi'nin ailesi, Sivas ve Erzincan yörelerinde Ali Babaoğulları lakabıyla tanınan büyük bir sülaledir. Bunun yanı sıra Daimi, Alevi inanç kültürü içinde yetişmiş ve soyu Ehlîbeyit'e dayanan bir ailenin ferdidir. "Babası Musa Dede 12 imamlardan İmam Rıza Soyundandır" (Orhan, 1999, 7). Alevilik-Bektaşılık kültüründe var olan "Dedelik" makamı, Daimi ve ailesi içinde değerli bir makam kabul edilmiştir. Özellikle Alevi inancında ilerlemek isteyenlere yol gösteren mürşit¹ ocaklarına tâlip² olanlara ise rehber³ olmuşlardır. Bunlar arasında: Erzincan'da Can Beg aşireti, Malatya'da Kozluk köyü, Sivas'ta Davutoğlu aşiretleri yer almaktadır (Fırat, 2019).

2.2. Eğitim Süreci, Bağlama Çalmaya ve Şiir Yazmaya Başlaması

Âşık Daimi'nin okul çağında büyüdüğü köyde eğitim alacağı bir okul bulunmamaktadır. Bu nedenle o dönemlerde okul çağına erişmiş çocuklara, köyde okuma yazmayı bilen büyükler evlerde eğitim vermeye çalışırlardı. Âşık Daimi de ilk okuma yazmayı böylelikle öğrenir. İlerleyen süreçlerde ise İsmail Aydın, Âşık Daimi olarak tanındıktan sonra Erzincan merkeze bağlı Cumhuriyet İlkokulu'nda sınava girerek ilkokul diplomasını alır. Bu süreçten sonra da eğitimle ilgili hususlarda başta kendi çabaları ve çevresinde ilim irfan sahibi insanlardan feyz alarak kendini yetiştirmeye özen göstermiştir (Orhan, 2019).

Daimi, yeteneği sayesinde daha yedi yaşlarında saz çalmaya başlar. Yetiştirdiği ortamda saz çalıp deyiş söyleyen dedelerinin varlığı, onun bu yaşlarda yetişmesinde en önemli etkenlerden olmuştur. Haliyle ilk derslerini de usta-çırak ilişkisi içinde Dursun dedesinden almaya başlar. Kısa sürede sazıyla nefesler çalıp söylemeyi öğrenir. Zaman zaman cemlerde ve muhabbet ortamlarında da sazıyla nefesler okumaya başlayan Daimi, kısa sürede bu ortamların aranan kişilerinden olur. Elbette bu ortamlar onun olgunlaşmasında ve icrasının gelişmesinde önemli bir yer tutar. "O

¹ Mürşit: Doğru yolu gösteren kimse, kılavuz (Güncel Türkçe Sözlük, Erişim 20 Şubat 2022).

² Talip: İsteyen, istekli (Güncel Türkçe Sözlük, Erişim 20 Şubat 2022).

³ Rehber: Kılavuz (Güncel Türkçe Sözlük, Erişim 20 Şubat 2022).

zaman içinde yetiştiği ailenin, bölgenin ve bulunduğu kültürel kalıtın zenginliğini kendi özüne katar. Bağlı olduğu Alevi öğretisini ve öz kültürünü derinlemesine inceler ve bu konuda kendisini yetiştirir” (Zaman, 2008, 11). Böylelikle ilk ürünlerini de yavaş yavaş ortaya çıkarmaya başlar. Bunlar arasında 1948 yılında şiirini ve müziğini yaptığı “Bir seher vaktinde indim bağlara” adlı ilk eseri, günümüze kadar ulaşan önemli bir yapıttır (Orhan, 1999).

2.3. Evliliği, Eşi ve Çocukları

Âşık Daimi, âşık olup adına şiirler yazdığı Gülsüm Hanım’la 1951 yılında evlenmiş ve bu evlilikten üçü kız, dördü erkek olmak üzere yedi çocuğu dünyaya gelmiştir (Orhan, 1999). Daimi’nin Gülsüm Hanım’dan Yedigâr, Uğurcan, Hediye isimli kız çocukları ve Ali Naki, Ali Rıza, Kazım, Muharrem adlı erkek çocukları olmuştur. Âşık Daimi, kızlarından Hediye’yi daha bir yaşını doldurmadan o dönemde yakalanmış olduğu salgın (boğmaca) bir hastalık sonucu kaybetmiştir. Oğullarından Ali Rıza, Daimi askerlik vazifesini yaparken, Kazım acı bir olay neticesinde, Muharrem ise daha 1-2 aylıkken vefat etmiştir. Ali Naki adlı oğlu ise 2019 yılında vefat etmiştir (Çiçek, 2021).

2.4. Çalıştığı Meslekler

Daimi yaşamı boyunca tarım işçiliğinden müzik kurslarına, radyoda sözleşmeli sanatçılıktan plak şirketi işletmeciliğine kadar birçok meslek ile uğraşmıştır. Erzincan’da bulunduğu süreçte tarım işleriyle uğraşan Daimi (Orhan, 1999), 1953 yılında yirmili yaşlarındayken İstanbul’un alınışının 500. yılında Behçet Kemal Çağlar ile İstanbul radyosunda ilk radyo programını gerçekleştirir. Bu süreçten sonra ara ara radyo programlarına devam eder. 1960 yılında vatani görevini Isparta tamamladıktan sonra ailesiyle birlikte tekrar Erzincan’a dönüş yapar (Fırat, 2019). Burada bir süre sonra Erzincan Belediyesi’nin açmış olduğu müzik eğitimi kursunda gençlere saz kursu vererek geçimini sağlamaya başlar. Hatta bu kurs verme sürecinde halk müziği sanatçısı Yavuz Top’un da bahsedilen saz kursunda Daimi’den ders aldığı ifade edilmektedir. Daimi, yaklaşık bir yıl burada ders verdikten sonra yeniden İstanbul’a göç eder. “Uzun yıllar İstanbul radyosunda sözleşmeli sanatçı olarak görev yapar” (Orhan, 1999, 8).

Daimi, İstanbul Küçükköy’deki bir fabrikada mal giriş çıkışını denetleyen bir birimde çalışmaya başlar. Daha sonra radyo programı yapmak için izin alamadığı gerekçesiyle bu işi bırakır ve Unkapanı’nda bir “saz öğretim evini” işletmeye başlar. Saz öğretim işinden sonra yine Unkapanı’nda plakçılar çarşısında “Semah Plak” adında bir plak şirketi kurar. İlerleyen süreçlerde bu şirketi de kapattıktan sonra arkadaşı Ali Soylu ile Aksaray’da Şekerbank İş Hanı’nda yine eski mesleğini sürdürür. Bu handa hem saz yapım işi hem de kaset, plak satış işleri yapmaya başlar (Fırat, 2019). Daimi, her ne kadar farklı işler ile uğraşmış olsa da saz çalıp söylemek onun esas mesleği haline gelir. Gerek yurt içinde gerekse yurt dışında birçok konser programlarına katılarak sayısız konserler verir.

2.5. Mahlas Alması ve Etkilendiği Âşıklar

Daimi’nin mahlas almasına ilişkin iki farklı görüş vardır. Bunlardan biri Daimi’nin sekizli yaşlarındayken bir gece rüyasında bir pirin ona bade vermesi şeklinde gerçekleştiğidir. “Rüyada ona bade veren pîr ‘Dâim Olsun’ demiş ve bundan

sonra adının ‘Dâimî’ olduğunu belirtmiştir” (Fırat, 2019, 38). Bir diğer görüş ise yöre halkından edilen bilgilere göre, Âşık Daimi mahlasını dönemin ileri gelen irfan sahibi şahsiyetlerinden olan Erzincan Çayırılı Başköylü Hasan Efendi’den aldığı dairdir. Söylentiye göre Başköylü Hasan Efendi ile birlikte cemlere katıldığı süreçte, bir düvaz seslendirme esnasında Hasan Efendi tarafından ona “Daimi” mahlasının verilmiştir (Fırat, 2019). Onun için verilen bu mahlasın yanı sıra “Âşık Dâimî, halk tarafından ‘Dâimî Baba’, ‘İsmail Dâimî’, ‘İsmail Aydın’ ve ‘Âşık Dâimî’ olarak da tanınmıştır. Ama halk arasında ‘Âşık Dâimî’ ismi daha çok kullanılır olmuştur” (Zaman, 2008, 18). Belli kesimlerce “Kul Dâimî” olarak da anılmıştır. Yine halk arasında ona “Yirminci yüzyılın Pîr Sultân’ı” adını yakıştıranlar da olmuştur (Fırat, 2019).

Âşık Daimi’yi iki dedesinden sonra etkileyen iki önemli şahsiyet daha vardır. Bunlardan ilki Eyüp Dede yani İsyani’dır. Âşık Daimi, Eyüp Dede için, Eyüp Dede de Âşık Daimi için birer şiir yazmışlardır. Daimi’yi etkileyen diğer bir isim ise çok sevdiği Potik Dede’dir. Daimi, Potik Dede için de bir şiir yazmıştır (Orhan, 1999). Başköylü Hasan Efendi’nin de özellikle tasavvuf yönünden Daimi’yi etkilediği ve bu doğrultuda gelişmesine önemli katkıları olduğu bilinmektedir (Fırat, 2019). Bunların yanı sıra Âşık Veysel, Âşık Ali İzzet, Âşık Dursun Cevlanî, İsyânî, Âşık Davut Sulari, Âşık Beyhanî, Âşık Mahzunî ve Ekberi gibi âşıklar ile birçok konser, sohbet vb. ortamlarda bulunmuştur (Özdemir, 2022). Sevip saydığı bu âşıkları ise hem etkilemiş hem de onlardan etkilenmiştir.

2.6. Şiirlerinde Konu

Âşık Daimi, köyde yaşadığı süreçte çoğunlukla inanç bağlamı ürünler ortaya koymuştur. Şehir yaşantısıyla birlikte o dönem toplumun içinde bulunduğu durumlardan etkilenerek eserlerinde tasavvufi örneklerin yanı sıra toplumsal içerikli konulara da yer vermiştir. Ayrıca sözlerinde savaşlar, mezhep çatışmaları, memleket sevgisi, gurbet vb. hemen hemen her konuya değinmiş, adeta toplumun gözü, kulağı, dili olmuştur. Bu kapsamda insanlara öğütler veren bir halk aşığı olarak birçok konuyu eserlerinde dile getirmiştir (Orhan, 1999). Daimi’nin şiirlerinde değinmiş olduğu konularla ilgili olarak birkaç örneğe aşağıda birer dörtlük halinde yer verilmiştir:

Tasavvuf içerikli şiir örneği

*Mahi taban gibi doğdun aleme
Evliyalar Şahı, Pir İmam Rıza
Nutkun kudret olmuş levhi kaleme
Evliyalar Şahı, Pir İmam Rıza*

Aşk - Sevda konulu şiir örneği

*Şu karşıdan gelen maya
Yar Cemal’in benzer aya
Sevemedim doya doya
Ela gözlüm yaktın beni*

Savaş konulu şiir örneği

*Türk’ün kahramanı, Türk’ün aslanı
Senin avazından çınlasın Kore
Bir haykırsan ünün tutar cihanı
Allah, Allah sesin dinlesin Kore*

Memleket konulu şiir örneği*Coşar koç yiğitler coşar**Taştan taşa ceylan koşar**Bu diyarda aslan yaşar**Ne güzeldir bizim eller* (Orhan, 1999, 24- 391).

Âşık Daimi şiirlerinde, örnek aldığı usta işi ürünlerde olduğu gibi halkın anlayabileceği tarzda sade ve anlaşılır bir dil kullanmaya özen göstermiştir. Yapıtlarında çoğunlukla Alevilik inanç kültürüne yönelik kavram ve terimlere yer verdiği görülmektedir.

2.7. İcra özellikleri

Âşık Daimi'nin hem vokal hem de çalgı icra özelliğinin oluşmasında yetiştiği Alevi inanç kültürü ve âşıklık geleneğinin önemli bir yeri vardır. Bu konuda başta dedeleri ve ustalarının katkısı kayda değer ölçüdedir. Elbette Daimi'nin özel yeteneği ve çabası da iyi bir seviyeye gelmesinde bir o kadar önemlidir.

Daimi'nin özellikle yaşadığı yörenin seslendirme biçimlerini ustalıklı kullanmasının yanı sıra sesindeki parlaklık, rahat ve yumuşak okuma biçimi, yerinde nüans kullanımı ve dinamik seslendirme biçimi onu öne çıkaran vokal icra özelliklerindedir. Benzer şekilde bağlama icrasında da yöresinin özelliklerini içselleştirerek iyi bir şekilde kullanmış ve çabasıyla kendine özgü bir çalım stili/icra tekniği öne çıkarmıştır. Gezip-gördüğü ve katıldığı programlarda karşılaştığı farklı tavır ve stillerle yakından ilgilenmiş ve bunlardan da faydalanarak kendi gelişimine katkıda bulunmuştur. Bağlama icrasında öne çıkan sağ ve sol el koordinasyonundaki temiz ve pratik icra performansı önemlidir. Daimi, bu özellikleri sayesinde yaşadığı dönemin en önemli icracıları arasında yer almıştır.

Bağlamasında düzen olarak çoğunlukla bozuk düzen/kara düzen (alt tel: la, orta tel: re, üst tel: sol) adlı akort sistemini kullanmıştır. İlaveten bağlamasının orta tel grubunda da bam teli kullanımı dikkat çekmektedir. Bağlamada bir eser icra ederken ezgileri alt telde seslendirmenin yanı sıra zaman zaman aynı ezgileri orta ve üst telde icra etmesi sırasında bam tellerinin güçlü etkisi öne çıkmaktadır.

2.8. Karşılaşma Yaptığı Âşıklar

Âşık Daimi'nin felsefesinde, başka bir insanla atışma veya yarışma yoktur. Çünkü ona göre tüm insanlar eşittir. Daimi 1964 yılından 1983 yılları arası yani Hakka yürüdüğü tarihe kadar her yıl Hacıbektaş törenlerine hazırladığı semah ekipleriyle katılır. Orada sahneye çıkan semah ekipleri arasında Âşık Daimi'nin grubu birinci seçilerek ödüle layık görülür. Ancak Daimi aldığı ödülü başka bir ekibe verir. Ona göre, dönülen semahların Hak aşkına olduğu ve bu nedenle bir yarış unsuru olarak değerlendirilmemesi gerektiği önemlidir (Orhan, 2019).

2.9. Gezip Gördüğü Yerler ve Son Dönemleri

Anadolu'nun yanı sıra yurt dışına da gezilerde bulunan Daimi özellikle Almanya, Fransa, İsviçre, Belçika, İngiltere, Avusturya gibi Avrupa ülkeleri ve hatta Avusturalya'da da düzenlenen bir turnede yer almıştır. Bu seyahatlerde o dönem tanınmış bir çok sanatçı ve âşık ile aynı sahneleri paylaşmıştır. Hatta Anadolu'da gerçekleştirdiği bir turne sırasında babası Musa Dede'yi, yurt dışına düzenlenen bir

turne sırasında ise annesi Selvi Hanım'ı kaybeder. Ancak o dönemin haberleşme şartları nedeniyle her ikisinin de cenaze merasimlerine katılamaz. Babasını Erzincan'da bir trafik kazası sonucu kaybeder. O sırada Daimi'nin yine Erzincan'da başka bir köyde olması ve ailesinin hangi köyde olduğunu bilmemesinden dolayı kendisine bir türlü haber ulaştırılamamıştır. Bu sebepten babasının cenazesine katılamaz. Annesini ise İstanbul'da kaybeder. O süreçte de Almanya'daki turnede olan Daimi, bu sefer de annesinin cenazesine katılamaz. Bu olaylar Daimi'nin hayatında önemli izler bırakır (Orhan, 2019).

Yaşamı boyunca Anadolu halk müziğine hem kaynak kişi olarak hem de saz ve ses icracılığıyla önemli katkılar sağlamış olan Âşık Daimi, bir perşembe akşamı akraba ziyaretinde saz çaldığı sırada rahatsızlanır ve yakınları tarafından hemen Cerrahpaşa Tıp Fakültesine kaldırılır. Burada üç gün yoğun bakımda kalan Daimi, pazarı pazartesi'ye bağlayan gece (17.04.1984) Hakk'a yürümüştür. Âşık Daimi'nin kabri, bugün İstanbul Üsküdar'da bulunan Karacaahmet Türbesi'nin yanındadır (Orhan, 1999, 9).

3. Âşık Daimi'nin Kaynaklık Ettiği Eserlerin Edebî ve Müzikal Açıdan İncelenmesi

Bu bölümde, TRT repertuarında Âşık Daimi'nin kaynaklık ettiği eserlere yönelik edebî ve müzikal açıdan değerlendirmelere yer verilmiştir. Bu kapsamda edebî açıdan eserin şiirsel yapısı göz önüne alınarak nazım türü, nazım birimi, hece ölçüsü, uyak düzeni, konusu ve eserlerinde kullanılan mahlaslar; müzikal açıdan ise eserin ezgisel yapısı göz önüne alınarak türü, makam dizisi, seyir özelliği, ses genişliği, ritmik yapısı, metrik örgüsü ve biçimi değerlendirmeye tabi tutulmuştur.

Çalışmada yer verilen eserler edebî açıdan incelenirken, halk şiiri nazım biçimleri ve türleri altında değerlendirilmeye çalışılmıştır. İlaveten Âşık Daimi'nin Alevi-Bektaşî ozanları arasında yer alması ve bu inanç kültürü doğrultusunda örnekler vermesi nedeniyle, eserlerin belirtilen başlık altında yer alan tekke ve âşık edebiyatı nazım tür ve biçimleri arasında da değerlendirilmesi uygun görülmüştür. Çalışma metni ve tabloda da aynı yöntem üzerinden hareket edilmiştir. Çalışmanın içeriğini oluşturan konu çerçevesinde daha önceden yapılmış olan benzer araştırmalar da incelenip benzerlik ve farklılıklar tespit edilerek bu çalışma kapsamında farklı bir bakış açısı ortaya konmaya çalışılmıştır. Araştırmanın müzikal açıdan incelenmesi aşamasında ise yine Âşık Daimi'nin bir Alevi Bektaşî ozanı olması ve ürünlerini bu inanç kültürü doğrultusunda ortaya koyması nedeniyle, eserlerin Türk Halk Müziği'nin inançsal kolunu oluşturan Tasavvufî Halk Müziği çerçevesinde değerlendirilmesi uygun görülmüştür. Bu doğrultuda eser incelemeleri yapılırken çoğunlukla benzer çalışmalarda kabul görmüş Türk Müziği türleri ve özellikleri dikkate alınarak değerlendirmeler gerçekleştirilmiştir. Ancak Türk Halk Müziği örneklerinin genel olarak Türk Sanat Müziği örneklerindeki gibi başta belirlenmiş kurallı bir yapıya sahip olmaması, çoğunun doğaçtan üretilmesi ve bu anlamda özel bir kaygı taşımaması nedeniyle, birçok unsur özgün bir yapıda ortaya konmaya çalışılmıştır. Bu unsurlar kısaca açıklanacak olursa;

Müzik Türü: Âşık Daimi'nin Alevi-Bektaşî müzik kültürü içinde yetişen ve çoğunlukla bu inanç kültürü kapsamında ürünler ortaya koyan bir âşık olmasından dolayı, müzik türü ile ilgili belirlemeler için genel olarak deyişler ve semahlar üzerinden değerlendirmeler gerçekleştirilmiştir.

Makam Dizisi: Türk Halk Müziği eserlerinin Türk Sanat Müziği gibi belirli bir kurallı yapıya sahip olmaması nedeniyle çalışma kapsamındaki örneklerin makamsal açıdan değil makam dizisi bakımından değerlendirilmesi uygun görülmüştür.

Seyir özelliği: Eserin müzikal yapısı gereği hâkim olan ezgisel akış dikkate alınarak bir değerlendirmeye gidilmiştir. Örneğin ezgi, durak/karar sesi civarından bir başlangıç sergiliyorsa çıkıcı, güçlü sesi civarından başlıyorsa inici-çıkıcı, tiz durak civarından başlıyor ise de inici olarak belirlenmeler yapılmıştır.

Ses genişliği: Eser içindeki en pes ve tiz ses sınırlılığı düşünülerek bir değerlendirmeye gidilmiştir.

Ritmik Yapı: Türk Halk Müziği usulleri kapsamındaki yapılar göz önünde bulundurularak belirlenmeler yapılmıştır.

Metrik örgü: Eserin ritmik yapısında seyreden zaman farkları (dörtlük, sekizlik) düşünülerek metrik örgü oluşturulmuş ve eserin birim değerleri dikkate alınarak bir ifade yoluna gidilmiştir.

Biçim⁴: Eserlerin biçim incelemesinde çoğunlukla Klasik Batı Müziği ve Türk Sanat Müziği alanlarında yer alan cümlecik⁵, cümle⁶ ve bölüm⁷ anlayışı dikkate alınarak genel bir değerlendirme yapılmıştır. Ancak bu alanlarda yapılan biçim incelemeleri, kurallı bir yapı üzerinden hareket edilerek oluşturulduğundan, Türk Halk Müziği örneklerinin bu durumu tam olarak karşılamadığını söylemekte fayda vardır. Bu nedenle müzik cümleleri belirlenirken farklı olan anlamlı yapılar göz önünde tutulmuş özellikle makam dizisinin güçlü ve karar sesleri dikkate alınarak değerlendirmeler yapılmıştır. İlâveten belirli asma kalıplar üzerinde de anlam bütünlüğü oluşturan müzik cümleleri yine özgün bir cümle kapsamında değerlendirilmiştir. Bölüm değerlendirilmelerinde ise *Türk Müziği'nde Türler ve Biçimler* doğrultusunda eser içindeki makam ve usul farklılıklarının anlamlı bir bütünlüğü göz önünde bulundurularak incelemeler gerçekleştirilmiştir.

Aşağıda verilen tablolarda araştırma konusuyla ilgili TRT repertuarında Âşık Daimi'nin kaynaklık ettiği 22 eserin edebî ve müzikal analizi yer almaktadır. Bu kapsamda Tablo 1'de Âşık Daimi'nin kaynaklık ettiği eserlerin edebî yönden, Tablo 2'de ise müzikal yönden değerlendirmesi yapılmıştır.

Tablo 1: Âşık Daimi'nin Kaynaklık Ettiği Eserlerin Edebî Açıdan Analiz Tablosu

Âşık Daimi'nin Kaynaklık Ettiği Eserlerin Edebî Açıdan Analiz Tablosu								
No	Eser Adı	TRT Rep. No	Nazım Biçimi	Nazım Birimi	Hece Ölçüsü	Uyak Düzeni	Konusu	Mahlası
1	Âşıklar Neylesin Seni	662	Koşma	Dörtlük	8'li	abcb/cccb/dddb	Sitem	Âşık Daimi
2	Bir Seher Vaktinde	2468	Koşma	Dörtlük	11'li	abab/cccb	Aşk Sevda	Âşık Daimi

⁴ Biçim: Bir eserin kurgusal bütünlüğünü sağlamak amacıyla, eseri oluşturan cümlelerin ve bölümlerin sırasal ve sanatsal düzenlenmesi biçimi oluşturur (Akdoğan, 2003, 62).

⁵ Cümlecik: Ezgisel gidüş sırasında, çok ender de olsa makamın durak veya güçlü seslerinden birinde, ama çoğunlukla ilgili makamın durak ve güçlü seslerinin dışında bir ses üzerinde soluklanması sonucu oluşan ezgisel kalıpa cümlecik denir (Akdoğan, 2003, 51).

⁶ Cümle: Birbirini tamamlayan en az iki cümleciğin oluşturduğu ezgisel bütüne denir (Akdoğan, 2003, 52).

⁷ Bölüm: Gerek ritim, gerek makamsal olarak yarattığı etki nedeniyle birbirlerinden ayrılan ezgisel bütünlük bölüm olarak adlandırılır (Akdoğan, 2003, 57).

3	Bugün Ben Güzele Vardım	3038	Koşma	Dörtlük	8'li	abcb/dddb/ eeff/gggb	Övgü	Kul Nesimi 17. yy.
4	Bugün Bize Pir Geldi	4150	Nefes	Bent	7'li	aababa/ cdcdc/eeee/ ffgfgf/ hhahah/eeee	Alevilik İnancı ve Felsefesi	Kul Himmet 16. yy.
5	Bugün Canan Geldi Bize	3769	Koşma	Dörtlük	8'li	aaab/cccb/ ddd/eeeb	Sevgiliye Övgü	Âşık Daimi
6	Bunca Kahrı Bunca Derdi	3652	Koşma	Dörtlük	8'li	aaaa/ kavuştak bbcb/ddda/ bbcb aaa/ kavuştakbbb/ ccc/bbb/ ddd/bbb/eee/ bbb/fff/bbb/ ggg/bbb/hhh/ bbb	Ayrılık, Özlem	Ali Baba
7	Coşar Koç Yiğitler	4144	Koşma	Bent	8'li	aaab/ kavuştakca/ ddd/ca/ ddd/ca/ eeeb/ca abab/cccb/ ddd/eeeb/ aaab aaab/cc/ ddd/cc/ eeeb/cc	Vatan Sevgisi	Âşık Daimi
8	Dostun Bahçasına Bir Hoyrat Girmiş	2303	Koşma	Dörtlük	11'li	abab/cccb/ ddd	Öğüt	Pir Sultan Abdal 16. yy. Hatâyi (Şah İsmail) 15. yy.
9	Ela Gözlü Pirim Geldi	3404	Nefes	Dörtlük	8'li	abcb/dddb/ eeeb	Alevilik İnancı ve Felsefesi	Tamaşvarlı Âşık Hasan,17. yy.
10	Eşrefoğlu Al Haberi	2500	Nefes	Dörtlük	8'li	abcb/dddb/ cccb/cccb/ bbbb	Alevilik İnancı ve Felsefesi	Kul Hüseyini 19. yy.
11	Ey Şahin Bakışım	3131	Nefes	Dörtlük	11'li	aaab/ kavuştakca/ ddd/ca/ ddd/ca/ eeeb/ca abab/cccb/ ddd/eeeb/ aaab aaab/cc/ ddd/cc/ eeeb/cc	Alevilik İnancı ve Felsefesi	Şah Hatayi 15. yy. Âşık Daimi
12	Ezel Bahar Olmayınca	57	Koşma	Dörtlük	8'li	aaab/ kavuştakca/ ddd/ca/ ddd/ca/ eeeb/ca abab/cccb/ ddd/eeeb/ aaab aaab/cc/ ddd/cc/ eeeb/cc	Öğüt	Şah Hatayi 15. yy. Âşık Daimi
13	Geçti Gitti Vatanına Yurduna	2774	Koşma	Dörtlük	11'li	aaab/ kavuştakca/ ddd/ca/ ddd/ca/ eeeb/ca abab/cccb/ ddd/eeeb/ aaab aaab/cc/ ddd/cc/ eeeb/cc	Ayrılık- Özlem	Âşık Daimi
14	Gitme Durnam Gitme	3787	Nefes	Dörtlük	11'li	abab/cc/ ddd/cc	Alevilik İnancı ve Felsefesi	Dedemoğlu 17. yy.
				Bent	11'li	be/dddbb		
				Bent	8'li	fg/bcbcg/ hhcg/ bbacfcg/ lllcg/ mmmfccg		
15	Gönül Ne Gezersin Seyran Yerinde Kâinatta	4005	Koşma	Dörtlük	11'li	abcb/dddb/ cccb/eeeb	Öğüt	Şah Hatayi 15. yy.
16	Bir Zerreyim	4070	Koşma	Dörtlük	8'li	aaaa/aaaa/ bbba aaaa/ccca	İnsan	Âşık Daimi

17	Menzil Almak İster İsen Ne	3190	Koşma	Dörtlük	8'li	abab/cccb/ cccb	Öğüt	Âşık Daimi
18	Ağlarsın Benim Zülfü Siyahım	2649	Koşma	Dörtlük	11'li	abab/cccb/ dddb	Öğüt	Âşık Daimi
19	Sabah Namazında Kalktım Kozan'dan	4078	Nefes	Bent	11'li	aaa/bb/cc/ bb/dd/bb/ eee/bb/ fff/bb/ggg/ bb/bbb/bb	Yardım Dilemek	Kul Ahmet 20. yy.
20	Seherde Bir Bağa Girdim Sevdiğim	13	Nefes	Dörtlük	8'li	abab/aaab/ cccb	Alevilik İnancı ve Felsefesi	Teslim Abdal 17. yy.
21	Yüzünden Kaldır Nikabı Şu	3764	Koşma	Dörtlük	11'li	abab/cccb/ dddb	Aşk Sevda	Âşık Daimi
22	Sinemde Yarelerim Sızılar	4211	Koşma	Dörtlük	11'li	abab/cccb/ dddb	Aşk Sevda	Gevheri 17. yy.

Tablo 2: Âşık Daimi'nin Kaynaklık Ettiği Eserlerin Müzikal Açından Analiz Tablosu

Âşık Daimi'nin Kaynaklık Ettiği Eserlerin Müzikal Açından Analiz Tablosu								
No	Eser Adı	Türü	Makam Dizisi	Seyir Özelliği	Ses Genişliği	Ritmik Yapısı	Metrik Örgüsü	Biçimi
1	Âşıklar Neylesin Seni	Deyiş	Çargâh 5'lisi	İnici -Çıkıcı	5 ses	20/8 13/8	3+3+2+2+ 3+3+2+2 3+3+2 +2+3	a tek cümleli
2	Bir Seher Vaktinde	Deyiş	Hüseyni	İnici- Çıkıcı	9 ses	4/4	1+1+1+1	A(a+b)
3	Bugün Ben Güzele Vardım	Deyiş	Segâh 4'lüsü	İnici -Çıkıcı	5 ses	10/8	3+3+2+2	a tek cümleli
4	Bugün Bize Pir Geldi	Sema	Karçiğâr	İnici -Çıkıcı	9 ses	4/4	1+1+1+1	A(a+b+c+d+e+f)
5	Bugün Canan Geldi	Deyiş	Uşşak	İnici	5 ses	4/4	1+1+1+1	a tek cümleli
6	Bunca Kahrı Bunca Derdi	Deyiş	Hüseyni	İnici	7 ses	4/4	1+1+1+1	A(a+b+c)
7	Coşar Koç Yigitler	Deyiş	Hüseyni	İnici -Çıkıcı	5 ses	4/4	1+1+1+1	tek cümlecikli
8	Dostun Bahçasına Bir Hoyrat Gimmiş	Deyiş	Hüseyni	İnici	10 ses	4/4	1+1+1+1	A(a+b)

9	Ela gözlü pirim geldi	Semah	Çargâh	Çıkıcı	6 ses	4/4	1+1+1+1	a tek cümleli
10	Eşrefoğlu Al Haberi	Deyiş	Saba	İnici- Çıkıcı	5 ses	9/8	2+3+2+2	a tek cümleli
11	Ey Şahin Bakışım	Semah	Karcığar	Çıkıcı	7 ses	4/4	1+1+1+1	A(a+b)
12	Ezel Bahar Olmayınca	Deyiş	Karcığar	İnici- Çıkıcı	9 ses	10/8	3+3+2+2	A(a+b+c)
13	Geçti gitti vatanına yurduna	Deyiş	Muhayyer	İnici- Çıkıcı	11 ses	7/8	3+2+2	A(a+b)
14	Gitme Durnam Gitme Gönül	Semah	Hüseyini	İnici- Çıkıcı	12 ses	9/8	2+2+3+2 2+3+2+2	A(a+b+c)
			Re Hicaz			12/8	3+3+3+3	B(d+e)
15	Ne Gezersin Seyran Yerinde Kamatta	Deyiş	Hüseyini	İnici- Çıkıcı	8 ses	4/4	1+1+1+1	A(a+b)
16	Bir Zerreyim	Deyiş	Basit Suzinak	İnici- Çıkıcı	9 ses	4+4	1+1+1+1	A(a+b+c)
17	Menzil Almak İster İsen Ne	Deyiş	Uşşak	İnici- Çıkıcı	6 ses	4+4	1+1+1+1	a tek cümleli
18	Ağlarsın Benim Zülfü Siyahım Sabah	Deyiş	Hüseyini	İnici	7 ses	5/8	2+3	a tek cümleli
19	Namazında Kalktım Kozan'dan Seherde	Deyiş	Karcığar	İnici- Çıkıcı	8 ses	10/8	2+3+2+3	A(a+b)
20	Bir Bağa Girdim Sevdiğim	Deyiş	Uşşak	İnici- Çıkıcı	8 ses	2/4	1+1	A(a+b)
21	Yüzünden Kaldır Nikabı Şu	Deyiş	Uşşak	İnici- Çıkıcı	8 ses	7/8	2+2+3	A(a+b)
22	Sinemde Yarelerim Sızılar	Deyiş	Hüseyini	İnici	11 ses	7/8	2+2+3	A(a+b+c)

Tablolarda ortaya çıkan veriler ışığında her bir eser ayrı ayrı değerlendirildiğinde aşağıdaki bulgulara ulaşılmıştır:

3.1. Âşıklar Neylesin Seni

Âşıklar Neylesin Seni adlı yapıtın edebî açıdan incelenmesi sonucunda, eserin âşik edebiyatı nazım türleri arasında yer alan koşma şiir formatında ve 8'li hece

ölçüsü ile yazıldığı, dörtlük nazım biriminden oluştuğu, kafiye düzeninin abcb/cccb/dddb şeklinde olduğu ve konu itibari ile sitem temasını işlediği belirlenmiştir. İlaveten eserde Âşık Daimi mahlası kullanılmıştır.

Müzikal açıdan bir değerlendirme yapıldığında ise eserin âşık müziği çerçevesinde deyiş türünde olduğu belirlenmiştir. Bunun yanı sıra eserin çargâh 5'lisi makam dizisinde, inici-çıkıcı seyir özelliğinde, pes-tiz aralığı 5 ses genişliğinde ve ritmik örgüsünün 20/8'lik (3+3+2+2+3+3+2+2) ve 13/8'lik (3+3+2+2+3) ölçülerde olduğu tespit edilmiştir. Eser usul açısından incelendiğinde aslında 10/8'lik 3+3+2+2 düzüm yapısından oluşması gerektiği düşünülmektedir. Ezgisel yapı biçim yönünden incelendiğinde ise a şeklinde tek cümleli bir yapıya sahip olduğu gözlenmektedir.

3.2. Bir Seher Vaktinde

Eserin edebî açıdan bir değerlendirmesi yapıldığında, şiirin âşık edebiyatı nazım türleri içerisinde yer alan koşma şiir formatında olduğu, 11'li hece ölçüsü ile yazıldığı, dörtlük nazım biriminden oluştuğu, kafiye düzeninin abab/cccb şeklinde olduğu ve konu itibari ile aşk-sevda temasını işlediği tespit edilmiştir. İlaveten eserde Âşık Daimi mahlası kullanıldığı belirlenmiştir.

Eserin müzikal açıdan bir değerlendirmesi yapıldığında ise yapının âşık müziği içerisinde yer alan deyiş türünde olduğu, eserin hüseyini makam dizisinden oluştuğu, inici-çıkıcı seyir özelliği gösterdiği, pes-tiz aralığı 9 ses genişliğinde ve ritmik örgüsünün 4/4'lük ölçülerde (1+1+1+1) olduğu tespit edilmiştir. Ezgisel yapı biçim yönünden incelendiğinde ise A(a+b) şeklinde bir bölümlü bir yapıya sahip olduğu gözlenmektedir.

3.3. Bugün Ben Güzele Vardım

Bugün Ben Güzele Vardım adlı yapının edebî açıdan incelenmesi sonucunda, eserin âşık edebiyatı nazım türleri arasında yer alan koşma şiir formatında ve 8'li hece ölçüsü ile yazıldığı, dörtlük nazım biriminden oluştuğu, kafiye düzeninin abcb/dddb/eefb/gggb şeklinde olduğu ve konu itibari ile övgü temasını işlediği belirlenmiştir. İlaveten eserde Kul Nesimi mahlası kullanılmıştır.

Müzikal açıdan bir değerlendirme yapıldığında ise eserin âşık müziği çerçevesinde deyiş türünde olduğu belirlenmiştir. Bunun yanı sıra eserin segâh 4'lüsü makam dizisinde, inici-çıkıcı seyir özelliğinde, pes-tiz aralığı 5 ses genişliğinde ve ritmik örgüsünün 10/8'lik ölçülerde (3+3+2+2) olduğu tespit edilmiştir. Ezgisel yapı biçim yönünden incelendiğinde ise a şeklinde tek cümleli bir yapıya sahip olduğu gözlenmektedir.

3.4. Bugün Bize Pir Geldi

Eserin edebî açıdan bir değerlendirmesi yapıldığında, şiirin tekke edebiyatı nazım türleri arasında yer alan nefes şiir formatında ve 7'li hece ölçüsü ile yazıldığı, bent nazım biriminden oluştuğu, kafiye düzeninin aababa/cdcdcc/eeee/ffgfgf/hhahah/eeee şeklinde olduğu ve konu itibari ile Alevilik inancı ve felsefesi temasını işlediği tespit edilmiştir. İlaveten eserde Kul Himmet mahlası kullanılmıştır.

Eserin müzikal açıdan bir değerlendirmesi yapıldığında ise yapının âşık müziği çerçevesinde semah türünde olduğu belirlenmiştir. Bunun yanı sıra eserin karcığar makam dizisinde, inici-çıkıcı seyir özelliğinde, pes-tiz aralığı 9 ses genişliğinde ve ritmik örgüsünün 4/4'lik ölçülerde (1+1+1+1) olduğu tespit edilmiştir. Ezgisel yapı biçim yönünden incelendiğinde ise A(a+b+c+d+e+f) şeklinde bir bölümlü bir yapıya sahip olduğu gözlenmektedir.

3.5. Bugün Canan Geldi Bize

Bugün Canan Geldi Bize adlı yapıtın edebî açıdan incelenmesi sonucunda, eserin âşık edebiyatı nazım türleri arasında yer alan koşma şiir formatında ve 8’li hece ölçüsü ile yazıldığı, dörtlük nazım biriminden oluştuğu, kafiye düzeninin aaab/cccb/dddb/eeeb şeklinde olduğu ve konu itibari ile sevgiliye övgü temasını işlediği belirlenmiştir. İlaveten eserde Âşık Daimi mahlası kullanılmıştır.

Müzikal açıdan bir değerlendirme yapıldığında ise eserin âşık müziği çerçevesinde deyiş türünde olduğu belirlenmiştir. Bunun yanı sıra eserin uşşak makam dizisinde, inici seyir özelliğinde, pes-tiz aralığı 5 ses genişliğinde ve ritmik örgüsünün 4/4’lük ölçülerde (1+1+1+1) olduğu tespit edilmiştir. Ezgisel yapı biçim yönünden incelendiğinde ise a şeklinde tek cümleli bir yapıya sahip olduğu gözlenmektedir.

3.6. Bunca Kahrı Bunca Derdi

Eserin edebî açıdan bir değerlendirmesi yapıldığında, şiirin âşık edebiyatı nazım türleri arasında yer alan koşma şiir formatında ve 8’li hece ölçüsü ile yazıldığı, dörtlük nazım biriminden oluştuğu, kafiye düzeninin kavuştaklı aaaa/bbcb/ddda/bbcb şeklinde olduğu ve konu itibari ile ayrılık - özlem temasını işlediği tespit edilmiştir. İlaveten eserde Ali Baba mahlası kullanıldığı belirlenmiştir.

Eserin müzikal açıdan bir değerlendirmesi yapıldığında ise yapıtın âşık müziği çerçevesinde deyiş türünde olduğu belirlenmiştir. Bunun yanı sıra eserin hüseyini makam dizisinde, inici-çıkıcı seyir özelliğinde, pes-tiz aralığı 7 ses genişliğinde ve ritmik örgüsünün 4/4’lük ölçülerde (1+1+1+1) olduğu tespit edilmiştir. Ezgisel yapı biçim yönünden incelendiğinde ise A(a+b+c) şeklinde bir bölümlü bir yapıya sahip olduğu gözlenmektedir.

3.7. Coşar Koç Yiğitler

Coşar Koç Yiğitler adlı yapıtın edebî açıdan incelenmesi sonucunda, eserin âşık edebiyatı nazım türleri arasında yer alan koşma şiir formatında ve 8’li hece ölçüsü ile yazıldığı, bent nazım biriminden oluştuğu, kafiye düzeninin kavuştaklı aaa/bbb/cccb/bbb/ddd/bbb/eee/bbb/fff/bbb/ggg/bbb/hhh/bbb şeklinde olduğu ve konu itibari ile vatan sevgisi temasını işlediği belirlenmiştir. İlaveten eserde Âşık Daimi mahlası kullanılmıştır.

Müzikal açıdan bir değerlendirme yapıldığında ise eserin âşık müziği çerçevesinde deyiş türünde olduğu belirlenmiştir. Bunun yanı sıra eserin hüseyini makam dizisinde, inici-çıkıcı seyir özelliğinde, pes-tiz aralığı 5 ses genişliğinde ve ritmik örgüsünün 4/4’lük ölçülerde (1+1+1+1) olduğu tespit edilmiştir. Ezgisel yapı biçim yönünden incelendiğinde ise tek cümlecikli bir yapıya sahip olduğu gözlenmektedir.

3.8. Dostun Bahçasına Bir Hoyrat Girmiş

Eserin edebî açıdan bir değerlendirmesi yapıldığında, şiirin âşık edebiyatı nazım türleri arasında yer alan koşma şiir formatında ve 11’li hece ölçüsü ile yazıldığı, dörtlük nazım biriminden oluştuğu, kafiye düzeninin abab/cccb/dddb şeklinde olduğu ve konu itibari ile öğüt temasını işlediği tespit edilmiştir. İlaveten eserde Pir Sultan Abdal mahlası kullanıldığı belirlenmiştir.

Eserin müzikal açıdan bir değerlendirmesi yapıldığında ise yapıtın âşık müziği çerçevesinde deyiş türünde olduğu belirlenmiştir. Bunun yanı sıra eserin hüseyini

makam dizisinde, inici-çıkıcı seyir özelliğinde, pes-tiz aralığı 10 ses genişliğinde ve ritmik örgüsünün 4/4'lük ölçülerde (1+1+1+1) olduğu tespit edilmiştir. Ezgisel yapı biçim yönünden incelendiğinde ise A(a+b) şeklinde bir bölümlü bir yapıya sahip olduğu gözlenmektedir.

3.9. Ela Gözlü Pirim Geldi

Ela Gözlü Pirim Geldi adlı yapıtın edebî açıdan incelenmesi sonucunda, eserin tekke edebiyatı nazım türleri arasında yer alan nefes şiir formatında ve 8'li hece ölçüsü ile yazıldığı, dörtlük nazım biriminden oluştuğu, kafiye düzeninin abcb/dddb/eeeb şeklinde olduğu ve konu itibari ile Alevilik inancı ve felsefesi temasını işlediği belirlenmiştir. İlaveten eserde Hatayi (Şah İsmail) mahlası kullanılmıştır.

Müzikal açıdan bir değerlendirme yapıldığında ise eserin âşık müziği çerçevesinde semah türünde olduğu belirlenmiştir. Bunun yanı sıra eserin çargâh makam dizisinde, inici-çıkıcı seyir özelliğinde, pes-tiz aralığı 6 ses genişliğinde ve ritmik örgüsünün 4/4'lük ölçülerde (1+1+1+1) olduğu tespit edilmiştir. Ezgisel yapı biçim yönünden incelendiğinde ise a şeklinde tek cümleli bir yapıya sahip olduğu gözlenmektedir.

3.10. Eşrefoğlu Al Haberi

Eserin edebî açıdan bir değerlendirmesi yapıldığında, şiirin tekke edebiyatı nazım türleri arasında yer alan nefes şiir formatında ve 8'li hece ölçüsü ile yazıldığı, dörtlük nazım biriminden oluştuğu, kafiye düzeninin abcb/dddb/cccb/bbbb şeklinde olduğu ve konu itibari ile Alevilik inancı ve felsefesi temasını işlediği tespit edilmiştir. İlaveten eserde Tamaşvarlı Âşık Hasan mahlası kullanıldığı belirlenmiştir.

Eserin müzikal açıdan bir değerlendirmesi yapıldığında ise yapıtın âşık müziği çerçevesinde deyiş türünde olduğu belirlenmiştir. Bunun yanı sıra eserin saba makam dizisinde, inici-çıkıcı seyir özelliğinde, pes-tiz aralığı 5 ses genişliğinde ve ritmik örgüsünün 9/8'lik ölçülerde (2+3+2+2) olduğu tespit edilmiştir. Ezgisel yapı biçim yönünden incelendiğinde ise a şeklinde tek cümleli bir yapıya sahip olduğu gözlenmektedir.

3.11. Ey Şahin Bakışlım

Ey Şahin Bakışlım adlı yapıtın edebî açıdan incelenmesi sonucunda, eserin tekke edebiyatı nazım türleri arasında yer alan nefes şiir formatında ve 11'li hece ölçüsü ile yazıldığı, dörtlük nazım biriminden oluştuğu, kafiye düzeninin kavuştaklı aaab/ca/dddb/ca/dddb/ca/eeeb/ca şeklinde olduğu ve konu itibari ile Alevilik inancı ve felsefesi temasını işlediği belirlenmiştir. İlaveten eserde Kul Hüseyini mahlası kullanılmıştır.

Müzikal açıdan bir değerlendirme yapıldığında ise eserin âşık müziği çerçevesinde semah türünde olduğu belirlenmiştir. Bunun yanı sıra eserin karcığar makam dizisinde, inici-çıkıcı seyir özelliğinde, pes-tiz aralığı 7 ses genişliğinde ve ritmik örgüsünün 4/4'lük ölçülerde (1+1+1+1) olduğu tespit edilmiştir. Ezgisel yapı biçim yönünden incelendiğinde ise A(a+b) şeklinde bir bölümlü bir yapıya sahip olduğu gözlenmektedir.

3.12. Ezel Bahar Olmayınca

Eserin edebî açıdan bir değerlendirmesi yapıldığında, şiirin âşık edebiyatı nazım türleri arasında yer alan koşma şiir formatında ve 8'li hece ölçüsü ile yazıldığı, dörtlük nazım biriminden oluştuğu, kafiye düzeninin abab/cccb/dddb/eeeb/aaab şeklinde

olduğu ve konu itibarı ile öğüt temasını işlediği tespit edilmiştir. İlaveten eserde Şah Hatayı mahlası kullanıldığı belirlenmiştir.

Eserin müzikal açıdan bir değerlendirmesi yapıldığında ise yapıtın âşık müziği çerçevesinde deyiş türünde olduğu belirlenmiştir. Bunun yanı sıra eserin karcığar makam dizisinde, inici-çıkıcı seyir özelliğinde, pes-tiz aralığı 9 ses genişliğinde ve ritmik örgüsünün 10/8'lik ölçülerde (3+3+2+2) olduğu tespit edilmiştir. Ezgisel yapı biçim yönünden incelendiğinde ise A(a+b+c) şeklinde bir bölümlü bir yapıya sahip olduğu gözlenmektedir.

3.13. Geçti Gitti Vatanına Yurduna

Geçti Gitti Vatanına Yurduna adlı yapıtın edebî açıdan incelenmesi sonucunda, eserin âşık edebiyatı nazım türleri arasında yer alan koşma şiir formatında ve 11'li hece ölçüsü ile yazıldığı, dörtlük nazım biriminden oluştuğu, kafiye düzeninin kavuşaklı aaab/cc/dddb/cc/eeeb/cc şeklinde olduğu ve konu itibarı ile ayrılık-özlem temasını işlediği belirlenmiştir. İlaveten eserde Âşık Daimi mahlası kullanılmıştır.

Müzikal açıdan bir değerlendirme yapıldığında ise eserin âşık müziği çerçevesinde deyiş türünde olduğu belirlenmiştir. Bunun yanı sıra eserin muhayyer makam dizisinde, inici-çıkıcı seyir özelliğinde, pes-tiz aralığı 11 ses genişliğinde ve ritmik örgüsünün 7/8'lik ölçülerde (3+2+2) olduğu tespit edilmiştir. Ezgisel yapı biçim yönünden incelendiğinde ise A(a+b) şeklinde bir bölümlü bir yapıya sahip olduğu gözlenmektedir.

3.14. Gitme Durnam Gitme

Eserin edebî açıdan bir değerlendirmesi yapıldığında, şiirin tekke edebiyatı nazım türleri arasında yer alan nefes şiir formatında yazıldığı, eserin ilk bölümü olan ağırlama bölümünün 11'li hece ölçüsü ile dörtlük nazım biriminden oluştuğu, kafiye düzeninin kavuşaklı abab/cc/dddb/cc şeklinde olduğu, ikinci bölümü olan yürütme bölümünün 11'li hece ölçüsü ile bent nazım biriminden oluştuğu, kafiye düzeninin be/dddbb şeklinde olduğu, üçüncü bölüm olan yeldirme bölümünün ise 8'li hece ölçüsü ile bent nazım biriminden oluştuğu, kafiye düzeninin fg/bcbcg/hhhcg/bbacfcg/lllclg/mmmcfcg şeklinde olduğu ve konu itibarı ile Alevilik inancı ve felsefesi temasını işlediği tespit edilmiştir. İlaveten eserde Dedemoğlu mahlası kullanıldığı belirlenmiştir.

Eserin müzikal açıdan bir değerlendirmesi yapıldığında ise yapıtın âşık müziği çerçevesinde semah türünde olduğu belirlenmiştir. Bunun yanı sıra eserin hüseyini + re hicaz makam dizilerinde, inici-çıkıcı seyir özelliğinde, pes-tiz aralığı 12 ses genişliğinde ve ritmik örgüsünün 9/8'lik ölçüde (2+2+3+2), 9/8'lik ölçüde (2+3+2+2) ve 12/8'lik ölçüde (3+3+3+3) olduğu tespit edilmiştir. Ezgisel yapı biçim yönünden incelendiğinde ise A(a+b+c) ve B(d+e) şeklinde iki bölümlü bir yapıya sahip olduğu gözlenmektedir.

3.15. Gönül Ne Gezersin Seyran Elinde

Gönül Ne Gezersin Seyran Elinde adlı yapıtın edebî açıdan incelenmesi sonucunda, eserin âşık edebiyatı nazım türleri arasında yer alan koşma şiir formatında ve 11'li hece ölçüsü ile yazıldığı, dörtlük nazım biriminden oluştuğu, kafiye düzeninin abcb/dddb/cccb/eeeb şeklinde olduğu ve konu itibarı ile öğüt temasını işlediği belirlenmiştir. İlaveten eserde Şah Hatayı mahlası kullanılmıştır.

Müzikal açıdan bir değerlendirme yapıldığında ise eserin âşık müziği çerçevesinde deyiş türünde olduğu belirlenmiştir. Bunun yanı sıra eserin hüseyini makam dizisinde, inici-çıkıcı seyir özelliğinde, pes-tiz aralığı 8 ses genişliğinde ve ritmik örgüsünün 4/4'lük ölçülerde (1+1+1+1) olduğu tespit edilmiştir. Ezgisel yapı biçim yönünden incelendiğinde ise A(a+b) şeklinde bir bölümlü bir yapıya sahip olduğu gözlenmektedir.

3.16. Kâinata Bir Zerreyim

Eserin edebî açıdan bir değerlendirmesi yapıldığında, şiirin âşık edebiyatı nazım türleri arasında yer alan koşma şiir formatında ve 8'li hece ölçüsü ile yazıldığı, dörtlük nazım biriminden oluştuğu, kafiye düzeninin aaaa/aaaa/bbba/aaaa/ccca şeklinde olduğu ve konu itibari ile insan temasını işlediği tespit edilmiştir. İlaveten eserde Âşık Daimi mahlası kullanıldığı belirlenmiştir.

Eserin müzikal açıdan bir değerlendirmesi yapıldığında ise yapıtın âşık müziği çerçevesinde deyiş türünde olduğu belirlenmiştir. Bunun yanı sıra eserin basit suzinak makam dizisinde, inici-çıkıcı seyir özelliğinde, pes-tiz aralığı 9 ses genişliğinde ve ritmik örgüsünün 4/4'lük ölçülerde (1+1+1+1) olduğu tespit edilmiştir. Ezgisel yapı biçim yönünden incelendiğinde ise A(a+b+c) şeklinde bir bölümlü bir yapıya sahip olduğu gözlenmektedir. İlaveten bu eserin yine Daimi'ye ait Kainatın Aynasıym Madem ki Ben Bir İnsanım adlı eser ile varyant özelliği taşıdığı da belirlenmiştir.

3.17. Menzil Almak İster İsen

Menzil Almak İster İsen adlı yapıtın edebî açıdan incelenmesi sonucunda, eserin âşık edebiyatı nazım türleri arasında yer alan koşma şiir formatında ve 8'li hece ölçüsü ile yazıldığı, dörtlük nazım biriminden oluştuğu, kafiye düzeninin abab/cccb/cccb şeklinde olduğu ve konu itibari ile öğüt temasını işlediği belirlenmiştir. İlaveten eserde Âşık Daimi mahlası kullanılmıştır.

Müzikal açıdan bir değerlendirme yapıldığında ise eserin âşık müziği çerçevesinde deyiş türünde olduğu belirlenmiştir. Bunun yanı sıra eserin uşşak makam dizisinde, inici-çıkıcı seyir özelliğinde, pes-tiz aralığı 6 ses genişliğinde ve ritmik örgüsünün 4/4'lük ölçülerde (1+1+1+1) olduğu tespit edilmiştir. Ezgisel yapı biçim yönünden incelendiğinde ise a şeklinde tek cümleli bir yapıya sahip olduğu gözlenmektedir.

3.18. Ne Ağlarsın Benim Zülfü Siyahım

Eserin edebî açıdan bir değerlendirmesi yapıldığında, şiirin âşık edebiyatı nazım türleri arasında yer alan koşma şiir formatında ve 11'li hece ölçüsü ile yazıldığı, dörtlük nazım biriminden oluştuğu, kafiye düzeninin abab/cccb/dddb şeklinde olduğu ve konu itibari ile öğüt temasını işlediği tespit edilmiştir. İlaveten eserde Âşık Daimi mahlası kullanıldığı belirlenmiştir.

Eserin müzikal açıdan bir değerlendirmesi yapıldığında ise yapıtın âşık müziği çerçevesinde deyiş türünde olduğu belirlenmiştir. Bunun yanı sıra eserin hüseyini makam dizisinde, inici-çıkıcı seyir özelliğinde, pes-tiz aralığı 7 ses genişliğinde ve ritmik örgüsünün 5/8'lik ölçülerde (2+3) olduğu tespit edilmiştir. Ezgisel yapı biçim yönünden incelendiğinde ise a şeklinde tek cümleli bir yapıya sahip olduğu gözlenmektedir.

3.19. Sabah Namazında Kalktım Kozan'dan

Sabah Namazında Kalktım Kozan'dan adlı yapıtın edebî açıdan incelenmesi sonucunda, eserin tekke edebiyatı nazım türleri arasında yer alan nefes şiir formatında ve 11'li hece ölçüsü ile yazıldığı, bent nazım biriminden oluştuğu, kafiye düzeninin kavuşaklı aaa/bb/ccc/bb/ddd/bb/eee/bb/fff/bb/ggg/bb/bbb/bb şeklinde olduğu ve konu itibari ile yardım dilemek temasını işlediği belirlenmiştir. İlâveten eserde Kul Himmet mahlası kullanılmıştır.

Müzikal açıdan bir değerlendirme yapıldığında ise eserin âşık müziği çerçevesinde deyiş türünde olduğu belirlenmiştir. Bunun yanı sıra eserin karcığar makam dizisinde, inici-çıkıcı seyir özelliğinde, pes-tiz aralığı 8 ses genişliğinde ve ritmik örgüsünün 10/8'lik ölçülerde (2+3+2+3) olduğu tespit edilmiştir. Ezgisel yapı biçim yönünden incelendiğinde ise A(a+b) şeklinde bir bölümlü bir yapıya sahip olduğu gözlenmektedir.

3.20. Seherde Bir Bağa Girdim

Eserin edebî açıdan bir değerlendirmesi yapıldığında, şiirin tekke edebiyatı nazım türleri arasında yer alan nefes şiir formatında ve 8'li hece ölçüsü ile yazıldığı, dörtlük nazım biriminden oluştuğu, kafiye düzeninin abab/aaab/cccb şeklinde olduğu ve konu itibari ile Alevilik inancı ve felsefesi temasını işlediği tespit edilmiştir. İlâveten eserde Teslim Abdal mahlası kullanıldığı belirlenmiştir.

Eserin müzikal açıdan bir değerlendirmesi yapıldığında ise yapıtın âşık müziği çerçevesinde deyiş türünde olduğu belirlenmiştir. Bunun yanı sıra eserin uşşak makam dizisinde, inici-çıkıcı seyir özelliğinde, pes-tiz aralığı 8 ses genişliğinde ve ritmik örgüsünün 2/4'lük ölçülerde (1+1) olduğu tespit edilmiştir. Ezgisel yapı biçim yönünden incelendiğinde ise A(a+b) şeklinde bir bölümlü bir yapıya sahip olduğu gözlenmektedir.

3.21. Sevdğim Yüzünden Kaldır Nikabı

Sevdğim Yüzünden Kaldır Nikabı adlı yapıtın edebî açıdan incelenmesi sonucunda, eserin âşık edebiyatı nazım türleri arasında yer alan koşma şiir formatında ve 11'li hece ölçüsü ile yazıldığı, dörtlük nazım biriminden oluştuğu, kafiye düzeninin abab/cccb/dddb şeklinde olduğu ve konu itibari ile aşk-sevda temasını işlediği belirlenmiştir. İlâveten eserde Âşık Daimi mahlası kullanılmıştır.

Müzikal açıdan bir değerlendirme yapıldığında ise eserin âşık müziği çerçevesinde deyiş türünde olduğu belirlenmiştir. Bunun yanı sıra eserin uşşak makam dizisinde, inici-çıkıcı seyir özelliğinde, pes-tiz aralığı 8 ses genişliğinde ve ritmik örgüsünün 7/8'lik ölçülerde (2+2+3) olduğu tespit edilmiştir. Ezgisel yapı biçim yönünden incelendiğinde ise A(a+b) şeklinde bir bölümlü bir yapıya sahip olduğu gözlenmektedir.

3.22. Şu Sinemde Yarelerim Sızılar

Eserin edebî açıdan bir değerlendirmesi yapıldığında, şiirin âşık edebiyatı nazım türleri arasında yer alan koşma şiir formatında ve 11'li hece ölçüsü ile yazıldığı, dörtlük nazım biriminden oluştuğu, kafiye düzeninin abab/cccb/dddb şeklinde olduğu ve konu itibari ile aşk-sevda temasını işlediği tespit edilmiştir. İlâveten eserde Gevheri mahlası kullanıldığı belirlenmiştir.

Eserin müzikal açıdan bir değerlendirmesi yapıldığında ise yapıtın âşık müziği çerçevesinde deyiş türünde olduğu belirlenmiştir. Bunun yanı sıra eserin hüseyini makam dizisinde, inici seyir özelliğinde, pes-tiz aralığı 11 ses genişliğinde ve ritmik örgüsünün 7/8'lik ölçülerde (2+2+3) olduğu tespit edilmiştir. Ezgisel yapı biçim yönünden incelendiğinde ise A(a+b+c) şeklinde bir bölümlü bir yapıya sahip olduğu gözlenmektedir.

Tablo 1 doğrultusunda Âşık Daimi'nin kaynaklık ettiği eserler edebî açıdan değerlendirildiğinde nicel olarak şu bilgilere ulaşılmıştır:

Araştırma kapsamında yer alan şiirler nazım biçimi bakımından irdelendiğinde, bunların 15'inin âşık edebiyatı nazım biçimlerinden koşma, 7'sinin ise tekke edebiyatı nazım biçimlerinden nefes olduğu görülmektedir. Buradan hareketle çalışmada yer verilen şiirlerin ağırlıklı olarak koşma nazım biçiminde olduğundan söz edilebilir.

Şiirler nazım birimi açısından değerlendirildiğin de ise, çalışmada yer verilen 18 örneğin dördlük, 3 örneğin bent ve 1 örneğin ise aynı eser içinde dördlük ve bentten oluştuğu tespit edilmiştir. Bu bağlamda şiirlerde çoğunlukla dördlük nazım birimlerinin kullanıldığı gözlenmektedir.

Çalışmada yer alan eserlerin şiirsel yapısındaki hece ölçüsü incelendiğinde, bunlardan 11'inin sekizli, 9'unun on birli, 1'inin yedili, 1'nin de aynı eser içinde on bir ve sekizli hece ölçüsünde olduğu belirlenmiştir. Bu doğrultuda araştırmada yer alan şiirlerin çoğunlukla sekizli ve on birli hece ölçüsüyle yazıldığı tespiti yapılmıştır.

Şiirlerin uyak düzenine bakıldığında genellikle ilk dördlükleri çapraz (abab) olan düz uyak (aaba / aaab) biçiminin kullanıldığı belirlenmiştir. Bu doğrultuda 18 eserin koşma tipi uyak düzeninde olduğu tespit belirlenmiştir.

Şiirler konu bakımından değerlendirildiğinde, bunların 6'sının Alevilik inancı ve felsefesi, 5'inin öğüt, 3'ünün aşk-sevda, 2'sinin ayrılık-özlem ve 1'er de sitem, övgü, sevgiliye övgü, vatan sevgisi, insan ve yardım dilemek gibi konuları içerdiği belirlenmiştir. Bu kapsamda Âşık Daimi'nin bir Alevi Bektaşî ozanı olması münasebetiyle kaynaklık ettiği eserlerde çoğunlukla Alevi inancı ve felsefesi ve öğüt konularını öne çıkarmış olduğu gözlenmektedir.

Şiirlerde yer alan mahlaslar incelendiğinde ise, bunların 9'unun Âşık Daimi, 3'nün Şah Hatayı, 1'er de Pir Sultan Abdal, Tamaşvarlı Âşık Hasan, Kul Hüseyini, Dedemoğlu, Kul Ahmet, Teslim Abdal, Gevheri, Ali Baba, Kul Nesimi ve Kul Himmet'e ait mahlaslar olduğu görülmüştür. Bu doğrultuda Âşık Daimi'nin kaynaklık ettiği eserler arasında kendi yapıtlarının yanı sıra kendinden önceki dönemlerde yaşamış âşıkların/ozanların da yaratmalarına yer verdiği belirlenmiştir.

Tablo 2 doğrultusunda Âşık Daimi'nin kaynaklık ettiği eserler müzikal açıdan değerlendirildiğinde ise nicel olarak şu bilgilere ulaşılmıştır:

Çalışma kapsamında Âşık Daimi'nin kaynaklık ettiği halk müziği örnekleri müzik türü bakımından analiz edildiğinde; ezgilerin Alevi- Bektaşî müzik kültürü içinde ağırlıklı olarak yer verilen deyiş ve semah ezgi türlerinden oluştuğu gözlenmektedir. Bu doğrultuda müzik türü olarak 18 deyiş, 4 de semah örneği tespiti yapılmıştır.

Eserler makamsal özellikleri bakımdan incelendiğinde ise ağırlıklı olarak Türk Müziği makamları içinde birbiriyle ilişkili dizilerin öne çıktığı gözlenmektedir. Bunlar çoğunlukla aynı makam dizisinde ancak güçlü sesleri ve seyir özellikleri birinden farklı yapıdaki makamlardır. Hüseyini, uşşak ve muhayyer gibi makam dizileri birbiriyle

ilişkili makam dizileri olarak sayılabilir. Bu doğrultuda araştırmadaki her eser kendi içinde bir değerlendirmeye tabi tutulduğunda; 7 hüseyini, 4 karcıgar, 3 uşşak, 2 çargâh ve 1'er adet de segâh, saba, muhayyer, basit suzinak, hüseyini - re hicaz yapıda çeşitli makam dizilerinin varlığı öne çıkmaktadır.

Çalışmada yer verilen eserlerin ezgi yapısının seyir özelliği irdelendiğinde, genel olarak 15 örneğin ezgi akışının inici-çıkıcı bir yapıya, bunun yanı sıra 5 eserin inici, 2 eserin ise çıkıcı bir yapıya sahip olduğu gözlenmektedir. Eserlerin müzikal yapısı gereği hâkim olan ezgisel akışın inici-çıkıcı bir özelliğe sahip olduğu söylenebilir.

Eserler içindeki en pes ve tiz ses sınırlılığı düşünülerek bir değerlendirmeye gidildiğinde ise, bunlardan 5'inin beş, 4'ünün dokuz, 4'ünün sekiz, 3'ünün yedi, 2'sinin altı, 1'er de on ve on iki ses aralığında örneklerin olduğu tespit edilmiştir.

Söz konusu tabloda yer verilen eserler usul yapısı bakımından incelendiğinde, Türk halk müziği usulleri çerçevesinde yer verilen ana (basit), birleşik ve değişken/karma özellikli ritmik yapıların varlığı gözlenmektedir. Bu kapsamda 7 eserin dört zamanlı, 1 eserin ise iki zamanlı şekilde ana (basit) usul yapısında; bununla birlikte 3 eserin on zamanlı, 3 eserin yedi zamanlı, 1'er eserin de dokuz ve beş zamanlı birleşik usul yapısında; 2 eserin ise değişken/karma usul yapısında olduğu belirlenmiştir. Araştırma kapsamında değerlendirilen eserlerin ağırlıklı olarak ana ve birleşik yapıdaki usullerden oluştuğu söylenebilir.

Müzikal analiz tablosunda son olarak eserlerin genel olarak bir bölümlü biçim özelliği gösterdiği, bunun yanı sıra tek cümle ve tek cümlecikli biçim özelliği gösteren örneklerin de varlığı gözlenmektedir. Bu kapsamda 12 eserin bir bölümlü, 1 eserin iki bölümlü, 8 eserin tek cümleli, 1 eserin de tek cümlecikli biçim özelliği gösterdiği tespiti yapılmıştır. Çalışmada yer verilen eserlerin çoğunlukla bir bölümlü, bunun yanı sıra tek cümleli biçim özelliği gösteren örneklerin de ağırlıklı olarak kullanıldığı gözlenmektedir.

Sonuç

Bu araştırmada 20. yüzyıl âşıklık geleneği temsilcilerinden olan Âşık Daimi'nin hayatına ve TRT repertuarında kaynaklık ettiği eserlere yer verilmiştir. Bu kapsamda TRT repertuarında Âşık Daimi üzerine kayıtlı olarak tespit edilen 22 adet eser edebî ve müzikal açıdan bir değerlendirilmeye tabi tutulmuş ve aşağıdaki sonuçlara ulaşılmıştır:

Araştırma kapsamında yer alan eserler edebî açıdan analiz edildiğinde;

Şiirlerde nazım biçimi olarak nefes ve koşma gibi nazım türlerinin ön planda olduğu ve âşık edebiyatında sıklıkla kullanılan nazım şekli koşmanın bu şiirlerde de çokça tercih edildiği,

Türk halk şiirinin genel yapısında sıklıkla karşılaşılan dörtlük şeklindeki nazım biriminin çalışma kapsamındaki şiirlerde de öne çıktığı;

Şiirlerde sekizli ve on birli hece ölçüsünün ağırlıkta olduğu, hem kavuştaklı hem de kavuştaksız örneklere rastlanıldığı,

Şiirlerin uyak düzenine bakıldığında çoğunlukla koşma tipi uyak biçimlerinin kullanıldığı,

Çalışmadaki şiirler konu bakımından değerlendirildiğinde, Âşık Daimi'nin kaynaklık ettiği eserlerde çoğunlukla Alevi inancı ve felsefesi temalarının öne çıktığı,

İncelenen örneklerde Âşık Daimi'nin kendi yaratmalarının yanı sıra 15 ve 20. yüzyıl arasında yaşamış âşıkların/ozanların sözlerine de yer verildiği, sonucuna ulaşılmıştır.

Araştırma kapsamında yer alan eserler müzikal açıdan analiz edildiğın de ise;

Eserlerin müzik türü bakımından Alevi- Bektaşî müzik kültürü içinde ağırlıklı olarak yer verilen deyiş ve semah ezgi türlerinden oluştuğú,

Örneklerin çoğunlukla hüseyini makam dizisi ve bu makamla ilişkili dizileri içerdığı, bunun yanı sıra az da olsa farklı makam dizilerinden örnekleri de barındırdığı,

Eserlerin ezgi yapısının genel olarak inici-çıkıcı seyir özelliğine sahip olduğú,

Eserler içindeki en pes ve tiz ses sınırlılığının 5 ile 12 ses aralığında olduğú,

Örnekler içinde öne çıkan ritim anlayışının ağırlıklı olarak ana ve birleşik yapıdaki usullerden oluştuğú ve bu doğrultuda en çok dört zamanlı ritmik yapının kullanıldığı,

Eserlerin genel olarak bir bölümlü biçim özelliği gösterdiği, bunun yanı sıra tek cümleli biçim özelliği gösteren örneklerin de ağırlıklı olduğú, sonucuna ulaşılmıştır.

Âşık Daimi'nin âşıklık geleneğinin yanı sıra Alevi inancı ve felsefesiyle yetişmiş olmasının etkisiyle kaynaklık ettiği eserlerin çoğunda tasavvufi boyut öne çıkmaktadır. Şiirlerinde sade ve anlaşılır bir dil kullanmaya özen gösteren Daimi, kendi yaratmalarının yanı sıra usta malı ürünleri de ustalıklı icra etmiş bir âşıktır. İlaveten vokal ve çalgı icracılığında kendine özgü bir stil yaratarak yaşadığı döneme ve günümüze önemli bir iz bırakmıştır.

Âşık Daimi'yle ilgili daha önceden yapılan çalışmalar incelendiğinde, araştırma boyutlarının çoğunlukla Daimi'nin hayatı, eserleri ve eserlerin yüzeysel incelemelerine yönelik olduğú görülmektedir. Bu araştırma da ise âşığın hayatının yanı sıra TRT repertuarında kendi adına kayıtlı bulunan eserlerin edebî ve müzikal açıdan detaylı incelemesi yapılmış olup, öncelikle her bir eser üzerinde, daha sonra ise eserlerin geneli üzerinde bulgulara ve bu doğrultuda sonuçlara ilişkin verilere yer verilmiştir. Bu kapsamda araştırmanın alana önemli bir katkı sağlayacağı öngörülmektedir.

Âşıklık geleneği içerisinde yetişmiş ve ülkemize değerli eserler bırakmış diğer âşıklarımız için de buna benzer çalışmaların yapılması Türk halk kültürü ve müziği açısından faydalı olacaktır.

Kaynaklar/References

- Artun, Erman. *Âşıklık Geleneği ve Âşıklık Edebiyatı*. Adana: Karahan Kitabevi, 6. Baskı, 2014.
- Aslan, Ensar. *Türk Halk Edebiyatı*. Ankara: Maya Akademi Yayın, 2010.
- Akbıyık, Savaş. *Repertüvül Repertuar Türküleri Külliyatı*. Erişim 10 Kasım 2019. <https://www.repertukul.com/KirikHavalari>.
- Akdoğan, Onur. *Türk Müziği'nde Türler ve Biçimler*. İzmir: Meta Basım, 3. Baskı, 2003.
- Banarlı, N. Sami. *Resimli Türk Edebiyatı Tarihi*. Cilt 1, Ankara: Milli Eğitim Basımevi, 1987.
- Çiçek, Gonca. *Âşık Dâimî İsmail Aydın'ın İcracı Kimliği ve İcra Ettiği Eserlerin Metin/Müzik Bakımından Analizi*. İstanbul: Halic Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021.
- Duygulu, Melih. *Anadolu'da Âşıklık Geleneği Ve Âşıklarda Müzik*. Erişim 16 Kasım 2019. <http://www.turkishmusicportal.org/tr/turk-muzigi-turleri/turk-halk-muzigi-anadoluda-asiklik-gelenegi-ve-asiklarda-muzik>
- Eke, Metin. *Erzincan Folkloru*, İstanbul: Can Yayınları, 2005.
- Eke, Metin. Geçmişte Yapılan Âşık Atışmalarının Günümüzdeki Görünümü, *Çevrimiçi Tematik Türkoloji Dergisi*, Yıl 2, Sayı 1. 2010.
- Fırat, A. Erhayat. *Âşık Dâimî Ve Âşık Edebiyatı'ndaki Yeri*. Balıkesir: Balıkesir Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.

- Köprülü, M. Fuad. *Edebiyat Araştırmaları*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi. 3. Baskı, 1999.
- Orhan, Y. Aydın. *Âşık Daimi Hayatı ve Eserleri*. Ankara: Can Yayınları, 1999.
- Orhan, Y. Aydın. "Âşık Daimi'nin Hayatı ve Eserleri" (Görüşmecı: Cem Karataş, Yazılı, Görüşme 28 Aralık 2019).
- Özdemir, A. *Âşık Daimi*. Erişim 29.09.2022. A. <https://www.istanbulgazetesi.com.tr/sik-daim-makale,65670.html>
- Şahin, Salih. *Ozanlık Gelenekleri ve Doğulu Şairleri*. Ankara: Yorum Matbaacılık, 1983.
- Güncel Türkçe Sözlük*. Erişim 20 Şubat 2022. <https://sozluk.gov.tr/>
- Yaşar, Servet. *Emirdağlı Gurbetçi Bir Ozan Fakı Eder*, Ankara: Afyonkarahisar Belediyesi Kültür Yayımevi, 2018.
- Zaman, Süleyman. *Derinliklerin Ozanı Âşık Daimi (Yaşamı, Felsefesi ve Şiirleri)*, İstanbul: Can Yayınları, 2008.

Ek-1: Eserlerin Edebî ve Müzikal Açından İncelenmesine Yönelik Örnek Çalışma

T R T MÜZİK DAİRESİ YAYINLARI
T H M REPERTUAR NO : 3038
İNCELEME TARİHİ : 08. 02. 1986

DERLEYEN
NIDA TÜFEKÇİ

YÖRESİ
DOĞU ANADOLU

BUGÜN BEN GÜZELE VARDIM
(GÜLDÜR GÜL)

DERLEME TARİHİ
26. 10. 1986

KİMDEN ALINDIĞI
ÂŞIK DAİMİ

NOTAYA ALAN
NIDA TÜFEKÇİ

SÜRESİ : 3 + 3 + 2 + 2

31 2-3 2-3 2-3 2-3 4 4

2-3 2-3

2-3 2-3

BU GÜN BEN GÜ ZE LE VAR DIM
GÜL DEN TE RA ZI YA PAR LAR
GÜL DEN DE ĞİR ME Nİ DÖ NER
GEL HA GEL HA CAN NE Sİ Mİ

GÜ ZEL CE MA LI GÜL DÜR GÜL
ÇAR Şİ FA ZA RI GÜL DÜR GÜL
BEN Dİ PA ZA RI GÜL DÜR GÜL
DER Dİ Fİ GA NI GÜL DÜR GÜL

O TUR MUŞ TAH DI RE VAN DA
GÜ LA LIR LAR GÜL SA TAR LAR
A KAR AR KI DÖ NER ÇAR KI
AĞ LA YAN BÜL BÜL SE Sİ Mİ

TAH DI RE VA NI GÜL DÜR GÜL
ÇAR Şİ FA ZA RI GÜL DÜR GÜL
BEN Dİ PA NA RI GÜL DÜR GÜL
DER Dİ Fİ GA NI GÜL DÜR GÜL

TAH DI RE VA NI GÜL DÜR GÜL
ÇAR Şİ PA ZA RI GÜL DÜR GÜL
BEN Dİ PA NA RI GÜL DÜR GÜL
DER Dİ Fİ GA NI GÜL DÜR GÜL

-1- BUGÜN BEN GÜZELE VARDIM a
GÜZEL CEMALİ GÜLDÜR GÜL b
ÖTLÜRMÜŞ TAHDİ REVANDA c
TAHEX REVANİ GÜLDÜR GÜL b

1 2 3 4 5 6 7 8

-2- GÖLDEN TERAZİ YAPARLAR d
GÜLÜ GÖLÜNEN TARTARLAR d
GÜL ALIRLAR GÜL SATARLAR d
ÇARŞI PAZARI GÜLDÜR GÜL b

-3- GÖLDEN DÖĞÜRMENİ DÖNER e
ONUN İLE GÜL ÖĞÜNER e
AKAR AKRI DÖNER ÇARŞI f
BENİ REVANİ GÜLDÜR GÜL b

-4- GEL HA GEL HA CAN NESİMİ g
GÜLÜN HAĞON NEFESİ Mİ h
AĞLAYAN BÜLBÜL SESİ Mİ h
DERDİ FİĞANİ GÜLDÜR GÜL b

BUDİN GÖZCÜSÜ GÜL BABA'YA DAİR İSMÂİL SÂDİK KEMÂL PAŞA'NIN BİR MEDHİYESİ*

AN ODE OF İSMÂİL SADIK KEMAL PASHA ABOUT THE WATCHER OF BUDİN *GÜL BABA*

MELEK DİKMEN**

Öz

Osmanlı Devleti, fetihlerle elde ettiği topraklara sadece siyasî otorite olarak girmemiş, aynı zamanda sahip olduğu sosyal, kültürel ve manevî unsurlar ile halkın gönlünü fethetmiştir. Bu topraklar, ecdada ait tarihi eserlerin yanında manevî yönü olan pek çok şahsiyete ev sahipliği yapmıştır. Budin'de metfün Gül Baba da bu kapsamda zikredebilecek bir zattır. Anadolu'da ve Balkanlar'da Gül Baba ismiyle bilinen çok sayıda veli ile karşılaşmaktadır. Çalışmaya konu olan zat, 16. yüzyılda yaşamış Bektaşî dervişlerinden biridir ve sürekli gül takmasından dolayı bu şekilde anıldığı ifade edilmektedir. Kanuni Sultan Süleyman döneminde pek çok savaşta katılan Gül Baba, Budin seferinde şehit olmuş ve oraya defnedilmiştir. Türbesinin bulunduğu yer, Gültepe ya da Gül Baba Bayırı olarak adlandırılmaktadır. Aynı zamanda Budin'in manevî sahibi ve şehrin sembolü hâline gelmiş bir şahsiyettir. Hayatı ve tarihi şahsiyeti ile ilgili farklı bilgiler bulunan Gül Baba hakkında, son dönem Osmanlı ulema ve şuarasından İsmâil Sâdik Kemâl Paşa'nın Âsâr-ı Kemâl adlı külliyatında yer alan üçüncü eserde 57 beyitlik bir kaside bulunmaktadır. Edirne doğumlu olan müellif, Gül Baba hakkında yazdığı bu kasidede hem ona dair birtakım bilgiler vermiş hem de gördüğü rüyayı anlatmıştır. Rüya, devlet kademelerinde farklı hizmetlerde bulunmuş ve Balkanlar'da da görev yapmış babası Vecihi Paşa ile ilgilidir. Manzumede rüyanın Gül Baba'nın feyzi ve himmeti ile ne şekilde zuhur ettiği anlatılmıştır. Şair, babası Vecihi Paşa'nın görev yerinin değişmesi ile ilgili süreci anlatırken aynı zamanda dönemin birtakım tarihi ve sosyal olayları hakkında da bilgi vermiştir. H. 1264/ M. 1848 tarihlerinde Ankara'ya vali olarak atıldığı sırada görev yerine giderken Vecihi Paşa'nın Ankara, Yozgat, Kayseri bölgesindeki aşiretlerin baskıları sonucu halkın yaşadığı toplumsal sıkıntılar ve bu sorunların ne şekilde çözüldüğü kasideye yansımıştır. Çalışmada öncelikle Gül Baba hakkında bilgi verilmiş, daha sonra İsmâil Sâdik Kemâl Paşa kısaca tanıtılmıştır. Akabinde şairin Gül Baba ile ilgili manzumesinden hareketle şairin rüyası, dönemin sosyal olayları ve sıkıntılar üzerinde durulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Gül Baba, Budin, İsmâil Sâdik Kemâl Paşa, Âsâr-ı Kemâl, Vecihi Paşa, Mustafa Reşid Paşa.

Abstract

The Ottoman Empire did not only enter the lands it had conquered as a political authority, but also conquered the hearts of the people with its cultural, social and spiritual elements. These lands have hosted many personalities with spiritual aspects as well as historical artefacts belonging to the ancestors. Gül Baba, buried in Budin, is also a person we can mention in this context. Many saints known as Gül Baba are encountered in Anatolia and the Balkans. The saint who is the subject of our study is one of the Bektashi dervishes who lived in the 16th century and it is stated that he was mentioned in this way because he constantly wore roses. Gül Baba, who participated in many wars during the reign of Süleyman the Magnificent, was martyred in the Budin campaign and was buried there. The place where his tomb is located is called Gültepe or Gül Baba Bayırı. At the same time, he is the spiritual owner of Budin and a person who has become the symbol of the city. There is an eulogy of 57 couplets about Gül Baba, who has different information about his life and historical personality, in the third work of İsmail Sadık Kemal Pasha's corpus named *Âsâr-ı Kemâl*, one of the last period Ottoman scholars and poets. The author, who was born in Edirne, both gave some information about Gül Baba and told about the dream he had in this ode he wrote. The dream is about his father, Vecihi Pasha, who served in different government positions and served in the Balkans. In the poem, it is explained how the dream emerged with Gül Baba's help and patronage. While describing the process of the change of his father Vecihi Pasha's place of duty, the poet also gave information about some historical and social events of the period. When he was appointed as the governor of Ankara in 1848, the social problems experienced by the people as a result of the pressures of the tribes in Ankara, Yozgat and Kayseri and how these problems were resolved were reflected in the ode. In this article, first of all, information about Gül Baba will be given, and then İsmail Sadık Kemal Pasha will be briefly introduced. Then, based on the poet's poem about Gül Baba, general information will be given about the poet's dream, and some social problems and distresses experienced at that time will be mentioned.

Keywords: *Gül Baba* (Father of Roses), Budin, İsmail Sadık Kemal Pasha, Âsâr-ı Kemâl, Vecihi Pasha, Mustafa Rashid Pasha.

* Geliş Tarihi/Received: 29.06.2022, Kabul Tarihi/Accepted: 30.10.2022, DOI: <https://doi.org/10.34189/hbv.104.004>.
** Doç. Dr. Süleyman Demirel Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi ve Sanatları Anabilim Dalı, Türk İslam Edebiyatı Bilim Dalı, Isparta, Türkiye. E-mail: kahraman_melek@hotmail.com, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-8035-2097>.

Giriş

Osmanlı Devleti tarihî süreç içerisinde Balkanlar başta olmak üzere, yeni topraklar fethederek sınırlarını genişletmiş, siyasî otoritesinin yanında sahip olduğu sosyal, kültürel, dinî unsurları hoşgörü politikası ile gittiği yerlere taşımış ve bölgedeki insanların gönüllerini fethetmeyi de başarmıştır. Buralarda inşa edilen pek çok tarihî eserle birlikte gönülleri imar ve ihya eden erenler bulunmaktadır. Macaristan'ın Budin¹ şehrinde metfun Gül Baba da, bu zatlardan biridir.

Anadolu'da ve Balkanlar'da Gül Baba ismiyle bilinen çok sayıda veli ile karşılaşmaktadır.² Gül Baba'nın tarihî şahsiyeti, çevresi ve hayatı hakkında farklı rivayetler bulunmaktadır. Buna göre Gül Baba; Fâtih Sultan Mehmed, II. Bayezid, Yavuz Sultan Selim ve Kanuni Sultan Süleyman dönemlerinde yaşamış, pek çok savaşa katılmıştır. Dört padişah dönemini kapsayan bu süreç, yüzyılı aşkın bir döneme tekabül ettiği için gerçekliği şüphelidir. Gül Baba olarak tanınan kimseler üzerine yapılan çalışmalarda biri Fâtih döneminde, diğeri Kanuni döneminde yaşamış iki veliden³ bahsedilmektedir. Budin'de metfun Gül Baba'nın, bölgenin fethi esnasında vefat ettiği şeklindeki malumattan hareketle 15. yüzyıl sonları ile 16. yüzyıl başlarında yaşadığı söylenebilir. Bu da Kanuni döneminde yaşamış olan Gül Baba üzerinde durmayı gerektirmektedir.

1. Gül Baba

Gül Baba hakkındaki ilk bilgiler, Evliya Çelebi'nin babasından naklettiği bilgilere dayanmaktadır. Evliya Çelebi'nin Seyâhatnâme'sinde Budin'deki türbe hakkında bilgi verirken “Ziyâretgâh-ı kible-i vilâyet, ka'be-i hidâyet, mücerred-i bâtın u zâhir, ser-sofra-i gâ'ib ü hâzır, zübde-i evliyâ, umde-i asfiyâ, pişvâ-yı tarîk-i Âl-i Abâ, ya'nî eş-Şeyh Hazret-i Gül Baba” (Evliya Çelebi, 2002, 6/153) şeklinde tavsif etmesi dikkati çekmektedir. Bir Bektaşî dervişi olan Gül Baba'nın asıl adı Cafer'dir ve Amasya'nın Merzifon ilçesinde doğduğu söylenmektedir (Kaçalın, 1996, 14/227). Geçmişte Isparta'nın Uluborlu, günümüzde ise Senirkent ilçesine bağlı Ulugbey (İlegüp) köyünde bulunan Veli Baba Dergâhına bağlı bir dervîştir. *Veli Baba Menakıbnamesi*ndeki bilgiler de Gül Baba hakkındaki verileri destekler mahiyettedir. Ayrıca eserde babasının, *Kutbü'l-ârifîn Veliyyüddin b. Yalınkılıc* olduğu ifade edilmektedir (Erdem, 1935, 270; Noyan, 1996, 239; Aslıyüce, 2014, 156-157; Hanılçe, 2021, 177).⁴

16. yüzyılda yaşamış Bektaşî meşrep Gül Baba'nın isminin nereden geldiği hakkında kaynaklarda farklı rivayetler bulunmaktadır. Gülü çok sevdiği için bu isimle anıldığı, hatta tekkesinin bulunduğu yerin de Gül Tepe olarak anıldığı ifade edilmektedir. Ayrıca kırmızı, sarı renkte gül yetiştirmesi ve yanında daima bir gül

¹ Evliya Çelebi'ye göre Budin, Osmanlı mülkünde İstanbul, Bursa ve Edirne'den sonra en sevilen şehir olup Osmanlı'nın çok sayıda eser bıraktığı bir yerdir. 150 yıl Türk şehri olarak kalmış, 1686'da kaybedilmesi büyük bir üzüntüye sebep olmuştur (Elçioğlu vd., 2012, 298). Budin'i methetmek amaçlı yazılmış manzumeler hakkında bkz. (Gök, 2017, 119-131; Efe, 2019, 271-314).

² Anadolu'nun farklı şehirlerindeki Gül Baba Türbeleri ve halk arasındaki inanışlar hakkında detaylı bilgi için bkz. (Saral, 2004, 321-340).

³ Orhan F. Köprülü'nün konu ile ilgili yazdığı madde, Gül Baba hakkındaki farklı rivayetlere yer vermektedir ve konu ile ilgili temel kaynak kabul edilebilir (Köprülü, 1977, 4/832-834). Ayrıca bkz. (Tansel, 1968, 67-70).

⁴ *Veli Baba Menakıbnamesi*'nde Güldede olarak bilinen Seyyid Cafer'in Kanuni zamanında Nemçe'ye beraber gidip orada şehit olduğu bilgisi yer almaktadır. (Hanılçe, 2021, 329).

bulundurması, gülü çok sevdiği için sürekli sarığında ve savaşlarda başında gül taşıması, tacının tepesine tekke şeyhi alameti olarak gül takması gibi rivayetlere de yer verilmektedir (Köprülü, 1977, 4/832; Yılmaz, 2000, 95; Soyzer, 2019, 188-189). Rivayete göre Anadolu tasavvuf geleneğinde Yesevî kolunun bir özelliği olarak Koyun Baba, Çoban Baba gibi (Taşgün, 2017, 64-66) Gül Baba da gül yetiştirilmesi ile tanınmıştır. Ayrıca gül, Bektaşî meşrep Gül Baba için, Hz. Peygamber'in evlatlarından Hasaniyyü'l-Hüseynî olmanın sembolü şeklinde de değerlendirilebilir.⁵ Bunların dışında onun isimlendirilmesi hususunda birtakım farklı fikirler ve asılsız haberler de anlatılmıştır. Başında saç olmadığı için "Kel Baba" lakabını atfeden Macar araştırmacıların yanında bu ismin zamanla değişikliğe uğrayıp "Gül Baba'ya dönüştüğünü söyleyenler de olmuştur (Yılmaz, 2000, 95; Soyzer 2019, 188-189).

Kanuni döneminde pek çok sefere katılmış olan Gül Baba, Budin'in H. 948/ M. 1541'deki fethi sırasında şehit düşmüştür. Cenaze namazı, şehrin fethinden sonra Şeyhülislam Ebu's-Suûd Efendi tarafından kıldırılmış, cenazeye 2000 askerin yanında Kanuni Sultan Süleyman da iştirak etmiştir (Evliya Çelebi, 2002, 6/134, 153; Kaçalın, 1996, 14/227; Saral, 2004, 321-322). Budapeşte'nin Buda yakasındaki kalenin dışında, Osmanlı Türkleri tarafından Gültepe ya da Gülbaba Bayırı olarak adlandırılan yere defnedilmiştir (Kaçalın, 1996, 14/227) ve burada adına yapılmış bir türbe bulunmaktadır.⁶



Fotoğraf 1: Gül Baba Heykeli, Budapeşte 2015. **Fotoğraf 2:** Gül Baba Türbesi, Budapeşte 2015.

Budapeşte'de Türkler döneminden kalan dinî yapılardan günümüze ulaşan, Mustafa Paşa ve Toygun Paşa camileri ile Gül Baba Türbesi olmuştur. Bu üç eser,

⁵ Tarikatlarda gülün sembolik manası hakkında bkz. (Yahya b. Sâlih el-İslâmbolî, 2006, 179).

⁶ Gül Baba Türbesi hakkında detaylı bilgi için bkz. (Yılmaz, 2013; Yılmaz, 2021, 11-32; Eyice, 1996, 14/228-230; Ayverdi vd., 2000, 133-134). Gül Baba Türbesi tarihi süreçte farklı tamir ve restorasyonlar geçirmiştir. En son 2018 yılında Türk-Macar ortaklığıyla TİKA tarafından onarılmış ve bir kültür müzesi de inşa edilmiştir. "Müzedeki derişlerin kullandığı eşyalar, kıyafetler, arşiv belgeleri ve çeşitli objeler sergilenmekte, tekkelerde icrâ edilen sanatlar bilgi panolarında açıklanmaktadır. Osmanlı Macaristanı'nda yaşamış Bektaşî büyüklerini temsilen üç adet silikon heykel ile Evliya Çelebi'nin dilinden Gül Baba'yı anlatan çizgi animasyon üç dilde ziyaretçilere sunulmaktadır. Ayrıca türbeyle ve projeyle ilgili tüm çalışmalar ve görsel malzemeler dijital ekranlarda ziyaretçilere sunulmaktadır. Bela Toth'un 1907'de kaleme aldığı Gül Baba kitabında yer alan bir resim, minik ziyaretçiler için yap-boz olarak hazırlanmıştır." Detaylı bilgi için bkz. (<https://www.tika.gov.tr/upload/2018/G%C3%BCI%20Baba/G%C3%9CL%20BABA.pdf>, 5 Nisan 2022)

kiliseye çevrildiği için günümüze kadar ayakta kalabilmiştir. Peşte Başşehbenderi Ahmet Hikmet Müftüoğlu, bir buçuk asırlık Osmanlı Devri'nden geriye, Macaristan'da kiliseye çevrilen ve namı kaybolan iki-üç camiden başka eser kalmadığını dile getirmiştir. Gül Baba Türbesi'nin dört asır süren unutulma devrine rağmen yabancı ellerde ayakta kalmasının, ziyaretçilerinin hâlen var olmasının düşünülecek bir husus olduğunu belirtmiştir. Ayrıca Hindistan ve Mısır'dan gelen ziyaretçilerin eksik olmadığını da ifade etmiştir. Gül Baba Türbesi'nin Müslümanlar tarafından bilindiği kadar Macarlar nezdinde de bilindiğini belirten Ahmed Hikmet Bey, adına romanlar ve operalar yazılıp bestelendiğini, nefis levhalar çizildiğini aktarmaktadır (Yılmaz, 2021, 16-21; Saral, 2004, 189-196; Işık, 2012, 209-230). Görüldüğü üzere Gül Baba, 19. asrın sonlarından itibaren Türk-Macar dostluğunun sembolü olmuştur.⁷ (Resim: 1-2-3-4)



Fotoğraf 3: Gül Baba Türbesinin İçi, Budapeşte 2015. **Fotoğraf 4:** 2018 Restorasyonu Sonrası Gül Baba Türbesinin İçi, (<https://www.tika.gov.tr/upload/2018/G%C3%BCI%20Baba/G%C3%9CL%20BABA.pdf>), 10.04.2022

Gül Baba'nın Budin şehrindeki türbesinden başka Isparta'nın Senirkent ilçesi Uluğbey köyünde de bir makamı bulunmaktadır. Uluğbey'de bulunan Veli Baba Türbesi içinde, sekiz sanduka ve bir mezar bulunmaktadır. Bu mezarın, Veli Baba'nın amcası Gül Baba'ya ait olduğu ifade edilmektedir. Sandukası olmayan bu makamın üstü açıktır. Gül Baba'nın mezarında şifalı olduğuna inanılan toprak bulunmaktadır, özellikle cilt problemi ve iç hastalıkları olan ziyaretçiler ondan faydalanmaktadır. Türbedar kadın, hastayı Gül Baba'nın kabrinin başına getirerek içindeki toprağa elini batırıp şifa talep edilen yerlere sürmektedir. Bunu yaparken dileğin kabulü için duada bulunmaktadır. Şifa beklenen bütün azalara sürüldükten sonra ziyaretçi niyaz ve dualarla kabirleri gezmektedir. İç hastalıklarla ilgili problemlerde ise suyun içine bir miktar toprak karıştırılıp içilmektedir. Ziyaretçinin sağlığına kavuşması durumunda, genellikle adak kurban edilmektedir (Ersal, 2015, 54-55).



Fotoğraf 5: Senirkent Uluğbey Veli Baba Türbesi'ndeki Gül Baba'nın Makamı. (<http://www.senirkent.gov.tr/veli-baba-sultan-turbesi>) **Fotoğraf 6:** Senirkent Uluğbey Veli Baba Türbesi'ndeki Gül Baba'nın Makamı. (<https://www.turbeler.org/detay/819-seyyid-veli-baba-hz>)

⁷ Gül Baba hakkında Türkiye'de yapılan çalışmaları muhtevi bibliyografya hakkında bkz. (Bozan-Hanilçe, 2021, 267-288).

Gül Baba'nın divan sahibi bir şair olduğu, Misâli mahlasıyla manzum ve mensur eserler yazdığı⁸, ayrıca Hurufî olduğu kanaati yaygındır. *Feyznâme*, *Risâle-i Besmele*, *Dîvân*, *Miftâhu'l-Gayb* adlı eserler Misâli mahlasıyla yazılmıştır. Fakat bu eserlerin Gül Baba'ya aidiyeti hususu ihtilaflıdır. Tezkiretü'ş-Şuarâ⁹ başta olmak üzere kaynaklarda zikredilen Misâli mahlaslı şairlerin Budin'de medfun Gül Baba ile ilgisi net değildir (Kaçalın, 1996, 14/228). Rıza Tevfik, Hurufilikle ilgili bir eser olan *Miftâhu'l Gayb*'dan bazı parçalar neşrederek bu eserin Gül Baba'ya ait olduğunu öne sürmüştür. *Feyznâme* mesnevisi üzerine yüksek lisans tezi hazırlamış olan Nimet Tohumcu ise eserin sonunda yer alan H. 969/ M. 1563 yılında bitirildiği bilgisinden hareketle Misâli'nin Gül Baba olabileceği görüşünün zayıf olduğunu belirtmiştir. Zira onun H. 948 /M. 1541 yılında Budin seferinde vefat etmiş olduğu ifade edilmiştir (Güneş, 2011, 12-13).

Balkanlar ve özellikle Budin açısından önemli bir sima olması hasebiyle Gül Baba hakkında şairler tarafından farklı dönemlerde yazılmış şiirler bulunmaktadır. Budinli Hisâli'nin yazmış olduğu “Gül Baba” redifli iki gazel, bu bağlamda değerlendirilebilir.¹⁰ Bu manzumelerden biri de 19. asrın önemli şairlerinden biri olan İsmail Sadık Kemal Paşa'ya ait bir kasidedir. Söz konusu kasideye geçmeden önce şair hakkında muhtasar bilgi vermek uygun olacaktır.

2. İsmail Sadık Kemal Paşa ve Babası Mehmed Salih Vecihi Paşa

İsmail Sadık Kemal Paşa, h. 1240/ m. 1824-1825 yılında babasının görev yeri olan Edirne'de dünyaya gelmiştir. Babası el-Hac Mehmed Salih Vecihi Paşa'ya nispetle müellif *Vecihi Paşazade* olarak da bilinmektedir. Annesi Şerife Müslime Hanım'ın nesli ise Kutbu'l-Aktâb Hazret-i Seyyid Mustafa Bünyamin Ayâşi Hazretleri'ne dayanmaktadır. Mehmed Salih Bey, Rıza Bey ve Aziz Bey müellifin erkek kardeşleri, Necibe Hanım ise kız kardeşidir.¹¹ Hasnâ hanımla evli olan İsmail Sadık Kemâl Paşa'nın iki kızı ve iki oğlu olduğu da eserlerinden öğrenilmektedir. Tahsil hayatından sonra kalemlerde ve bazı memuriyetlerde görev yapmış, önemli devlet görevlerinde bulunmuştur. Mîr-i mîrân¹² ve Rumeli beylerbeyi pâyesi almış, bir süre Meclis-i Maliye azalığı yapmıştır. Ömrünün çoğunu mazulen yalısında geçirdiği de ifade edilmektedir. 10 Safer 1310/3 Eylül 1892'de vefat etmiştir. Vasiyeti üzerine Dügümlü Baba Türbesi'ne defnedilmiştir.¹³ Çok velud ve hezârfen bir şahsiyet olan müellif, *Âsâr-ı Kemâl*, *Menâkıb-ı Dügümlü Baba*, *Tefsîr-i Sûre-i İhlâs* başta olmak üzere çok sayıda dinî-tasavvufî içerikli eser kaleme almıştır. Tarih düşürme hususundaki merakı ve mahareti de dikkat çekicidir.¹⁴

⁸ Misâli Divanı ve Gül Baba Divanı üzerine yapılmış üç ayrı yüksek lisans tezi bulunmaktadır. (Dede, 2001; Güneş, 2011; Bayar, 2012).

⁹ Tezkirelerde Misâli mahlası ile bilgi verilen şairin ismi Hasan, memleketi Edirne olarak kayıtlıdır. (Bağdatlı Ahdi, 2005, 530-532; Kınalızâde Hasan Çelebi, 1989, II/751-753).

¹⁰ Hisâli'nin 10 tane divan tertip ettiği bilgisi olmakla birlikte sadece iki tanesine ulaşılabilmektedir. Bu divanlardan birisi üzerine Özlem Ercan tarafından doktora tezi hazırlanmıştır. Diğer nüsha üzerine ise Kâşif Yılmaz tarafından çalışılmıştır. Her iki divanda da Gül Baba redifli birer gazel bulunmaktadır (Ercan, 2008, 23; Yılmaz, 2010, 13). Ayrıca bkz. (Çetin-Akgül, 2012, 1/339-340).

¹¹ Kız kardeşi, Osmanlı devletinin Viyana ve Berlin sefirliğini yapmış olan Sadullah Paşa ile evlidir ve Âsaf, Nusret, Râğib ve Nazlı isimli dört çocukları vardır. Hatta hatıraları ve romanları bulunan Münevver Ayaşlı, Necibe Hanım'ın çocuklarından Nusret Bey'in eşiştir.

¹² Mîr-i mîrân, mülkî rütbelerden biridir. Türk İslâm devletlerinde değişik isimlerle zikredilmekle birlikte Osmanlı kaynaklarında beylerbeyi, emîrî'l-ümerâ ve vali adları ile de geçmektedir. Detaylı bilgi için bkz. (Pakalın, 1983, 2/545; İpşirli, 1992, 6/69-74).

¹³ Müellifin hayatı hakkında detaylı bilgi için bkz. (Dikmen, 2016, 1/19-40; Taşan, 2017, 10-14).

¹⁴ Eserleri hakkında bkz. (Dikmen, 2016, 1/41-43; Taşan, 2017, 14-24).

Hat ile de meşgul olmuş müellifin geride bıraktığı eserlerden hareketle Talik ve Celî Talik hatlarında başarılı olduğu ifade edilmiştir (Subaşı, 1993, 186-190).

Kasidede ayrıca İsmail Sadık Kemal Paşa'nın babası Mehmed Salih Vecihi Paşa'dan da sitayişle söz edilmesi hasebiyle, onun hakkında kısaca bilgi vermek yerinde olacaktır. H. 1214/m. 1799 yılında Ankara'da dünyaya gelen Vecihi Paşa, ulemadan Hüseyin Efendi'nin oğludur. İlim tahsilinden sonra Şerife Müslime Hanım ile evlenmiş, bir süre kayınpederi Hacı Mesud Ağa'nın yanında kâtiplik yapmıştır. Ayrıca Rumeli, Edirne, Varna, Belgrad, Bosna, Diyarbakır, Halep, Musul, Ankara, Bozok, Bağdad, Kengırı (Çankırı) ve Erzurum merkezlerinde valilik, kaymakamlık ve beylerbeyliği gibi önemli görevler icra etmiştir. Müellif, babası hakkında yazdığı terceme-i hâlde; onu gittiği ve görev yaptığı yerlerde insanlar tarafından ziyadesiyle sevilen, çalışkan, insanlar için faydalı işlerde bulunan, hayırsever ve devletin hoşnutluğunu kazanmış biri olarak methetmiştir.¹⁵ Görev yaptığı yerlere tekrar atanması, başka yere görevlendirildiği zaman ayrılacağı şehir halkının üzüntü duyup gidişine engel olmaya çalışması, bu durumu teyit etmektedir.

3. İsmail Sadık Kemal Paşa'nın Gül Baba Hakkındaki Medhiyesi

İsmail Sadık Kemâl Paşa'nın Gül Baba hakkında yazdığı manzume, *Âsâr-ı Kemâl* adlı külliyyatı içindeki üçüncü eserde bulunmaktadır.¹⁶ *Âsâr-ı Kemâl*, müellifin tek matbu eseridir. Eserdeki 89. manzume, kaside nazım şekli ile kaleme alınmış olup 57 beyitten müteşekkildir. Aruzun (Fâ'ilâtün) Fe'ilâtün / Fe'ilâtün / Fe'ilâtün / Fe'ilün (Fa'lün) kalıbı ile yazılmış kaside, "*Hazreti Gül Baba Kaddesallah Te'âlâ Sırrahu*" başlığını taşımaktadır. Gül Baba hakkında yazılmış olan manzume, doğrudan memdûh hakkında sitayiş ile başlamaktadır. 7 beyitlik övgüden sonra tahkiye ile 8-24. beyitler arasında İsmail Sadık Kemal Paşa'nın gördüğü rüya anlatılmaktadır. 25-50. beyitler arasında Gül Baba'nın manevî himmeti ile rüyanın tahakkuku, babası Mehmed Vecihi Paşa'nın Ankara valiliği esnasında yaşadığı olaylar söz konusu edilmiştir. Dua bölümünden önceki beyitlerde müellif, Gül Baba hakkında genel malumat vermekte, akabinde yer alan son iki beyitte ise dua yer almaktadır.

İsmail Sadık Kemal Paşa, Gül Baba ile ilgili anlatıma bir nevi onun isimlendirilmesi hususu ile başlamıştır. Beyitteki "tâc üzre olan gül-âsâ" ifadesi, Gül Baba'nın sarığında/başında her zaman gül taşıması sebebiyle "Gül Baba" olarak anılması rivayetini hatırlatmaktadır. Gül kelimesi çiçek anlamının yanında tasavvufî bir terim olarak da düşünülebilir. Zira bazı tarikat şeyhlerinin giydikleri ve farklı şekilleri olan tacın veya arakiyenin tepesine dikilen yuvarlak parçalara gül adı verilmektedir (Ayverdi, 2011, 443). Bu anlam göz önünde bulundurulursa Bektaşî şeyhi olması hasebiyle Gül Baba'nın giydiği tacın gülü olarak da anlaşılabilir. Theodor Menzel'e göre Gül Baba, şeyhlik alâmeti olarak tacının tepesinde bir gül taşıdığı için kendisine bu isim verilmiştir (Kaçalın, 1996, 14/227). Aynı zamanda Bektaşî şeyhi olmasından dolayı Hz. Peygamber, torunları Hasan ve Hüseyin'in soyundan gelmesine işaret olarak da düşünülebilir (Yahya b. Sâlih el-İslâmbolî, 2006, 186). Bu bağlamda beyitte tevriyeli bir anlatım söz konusudur. İsmail Sadık Kemal Paşa aynı zamanda, Gül Baba'nın gönülündeki feyizle etrafına nur saçtığını dile getirmektedir:

¹⁵ 19. asır Osmanlı bürokrasisi için önemli bir isim olan babası Mehmed Vecihi Paşa hakkında detaylı bilgi için bkz. (Dikmen, 2016, 1/23-28; Saydam, 2019, 1341-1361).

¹⁶ *Âsâr-ı Kemâl* hakkında yapılmış tez çalışmaları için bkz. (Karakuş, 2015; Işıl, 2015; Erçen Duran, 2018).

*Hazret-i Gül Baba tâc üzre olan gül-âsâ
Feyz ile re's-i derûn içre ider nûr ilkâ (1)*

Kasidenin ikinci beytine şairin cinaslı bir söyleyişle devam ettiği görülmektedir. Şair, Gül Baba'nın **Budin**'de sırlanmış olduğunu söylerken diğer yandan **"bu dîn-i mübîn ehli"** olan Müslümanların ziyaretçi olarak Budin'deki türbeye gidişini dile getirmektedir:

*Gerçi Budîn dinilen beldede medfûn ise de
Yine bu dîn-i mübîn ehli gider zâ'ir ana (2)*

İsmail Sadık Kemal Paşa, üçüncü beyitte dikenler içinde bulunmasının güle hâlel getirmeyeceğini söylemekte, binlerce bülbülün o gülün övgüsünde şevkle şakiyip nağmelerini artırdığını ifade etmektedir. Beyit, "Gülü seven dikenine katlanır" darbimeselini de düşündürmektedir. Gülün dikenler içinde kalması ifadesi, gerçek anlamının yanında Gül Baba'nın bir zamanlar Müslümanların elinde olmakla birlikte şimdi gayrimüslim ellerde olan bir beldede medfun olması şeklinde de anlaşılabilir. Ancak bu durum, ona sevgi besleyen bülbüllerin dile gelip güzel nağmeler ve şiirler yazıp övgüsü için şakımasına engel değildir. Bu bağlamda, Türklerin yazdığı şiirler yanında Macarlar tarafından Gül Baba adına romanlar ve operalar yazılıp bestelendiği, levhalar çizildiği de hatırlanmalıdır. Beyitteki "hezârân hezâr" ifadesi cinaslı kullanılmış olup hem bülbül hem binler anlamındadır. Beyitte h ve z sesleri ile oluşturulan aliterasyon, ayrıca dikkat çekicidir:

*Hîç hâr içre bulunmakla hâlel bulmaz gül
Yine şevkile hezârân hezâr nağme-fezâ (3)*

Gül Baba hakkındaki sitayiş dolu ifadelerle kasidesine devam eden şair, ilk mısradaki onu zulümât (karanlıklar ülkesi) içindeki abıhayat (ebedî hayat suyu) olarak tavsif etmektedir. Abıhayat, efsaneye göre sadece Hızır'ın içtiği, içeni ölümsüz kılan sudur (Ocak, 1988, 1/1-2). Mecazen Gül Baba'nın etrafındakilerin gönüllerine ferahlık ve inşirah veren, manevî anlamda onları canlandırıp ihya eden Hızır mesabesinde bir şahsiyet olduğu ifade edilmiştir. Tasavvufî terim olarak abıhayatın "insanı ölümsüz kılan gerçek aşk ve ilm-i ledün" (Çelebioğlu, 1988, 1/3) manasında kullanıldığı düşünülecek olursa, kendisine lütfedilen ilm-i ledün ile bu inşirahı gerçekleştirdiği anlaşılabilir. İkinci mısradaki ise etrafındakileri tenvir eden Gül Baba, ay ve güneşin etrafındaki ışık halkası olan haleye teşbih edilmiştir:

*Zulumât içre anın misli dimek âb-ı hayât
Hâle içinde meh ü mihre de benzer hakkâ (4)*

İsminden dolayı memdûhunu güllerle mukayese eden şair, Gül Baba'yı güllerin dahi kıskandığını söylemektedir. Zira gül, baharın müjdecisidir ve bahar, fasl-ı gül (çiçek/gül mevsimi) olarak bilinmektedir. Gül Baba ise herhangi bir vakte mahsus olmayıp her an kalplere feyiz ve bereket kokularını duyurmakta, sefa ve huzur bahşetmektedir. Ayrıca gül çiçeği maddî kokunun sembolü iken Gül Baba ilmi ile manevî kokular saçmaktadır. Beyitteki "Dâ'imâ bûy-ı füyûzâtı virir kalbe safâ" ifadesi, kokunun insanın iç dünyasına huzur ve sefa vermesi hususu ile ilgili de düşünülebilir. Gül çiçeğinin mevsimlik arzı endam etmesine karşılık Gül Baba her mevsimde ve her zamanda huzur vermektedir. Şaire göre bu durum, güllerin Gül Baba'yı kıskanma sebebidir:

*Reşk ider gül ki o hiç vakte degildir mahsûs
Dâ'imâ büy-ı füyûzâtı virir kalbe safâ (5)*

Gül Baba'nın manevî kokularından ve himmetinden istifade etme durumu, sadece türbesine gidebilen ziyaretçilere mahsus bir durum değildir. Şairin ifadesine göre sureten uzak olanlara da bu etki, pekâlâ erişmektedir. Nitekim ilerleyen beyitlerde ifade edeceği üzere, konu ile ilgili en güzel örnek şairin kendisidir:

*Sıyyemâ sâdece züvvarına mahsûs degil
İrişür dürî-i sûrîde bile pek ra'nâ (6)*

Klasik Türk Şiirinde gülden söz edince, bülbülden bahsetmemek olmaz. Bu bağlamda İsmail Sadık Kemal Paşa, “Dil, gülün sıfatlarını bülbül gibi diline dolayıp tekrarlardı.” demektedir. Buradaki dil hem konuşma uzvu olan dil hem de Farsçadaki karşılığı ile gönül şeklinde anlamlandırılabilir. Zira insan, sevdiğinin vasıflarını hem dilinden düşürmez hem de gönlünden geçirip anmaktan vazgeçmez. Bülbülün güle dair her şeyi vird edinmesi gibi, Gül Baba'nın muhipleri de onun güzelliklerini saymayı görev edinmiştir. Bunun karşılığında şair, mahşerde onun lütfü (cömertlik ve bağışlaması) ve himmeti (manevî yardımı) ile ihya olma duasındadır:

*Verd-i evsâfını vird eyledi bülbül gibi dil
İde mahşerde dahı lutf u himemle ihyâ (7)*

Buraya kadar Gül Baba'dan övgüyle bahseden şair, onun lütf ve himmetinden maksadını açıklamak istercesine, kerametleri ile ilgili kısma geçmiştir. Buna göre İsmail Sadık Kemal Paşa, H. 1262/ M. 1846'da gördüğü ve manevî işaretleri olan bir rüya hakkında bilgi vermektedir. Rüyalarda ve İslam'daki yansımaları üzerine bir eser kaleme almış olan Annemarie Schimmel, edebî eserlerde anlatılan rüyaların gelecekteki zorluklara veya gerçekleşmesi umulan gelişmelere bir önbakış sağladığını ifade etmektedir (Schimmel, 2005, 344).¹⁷

Şair, rüyasında feyiz ve bereket bahçesi olan Gül Baba Türbesi'ne ziyarette bulunmuştur. Bu ziyaret vesilesiyle şairin kalp gözüne nur sirayet etmiştir. Bu esnada çok keramet sahibi (zât-ı kerem-kâr-ı kerâmet-pîrâ) olan zat, yaşlı (pir kelimesi, şeyh manasını da ihsas ettirecek şekilde tevriyeli kullanılmıştır) olduğu halde, kapının yanında ayakta durmaktadır. İsmail Sadık Kemal Paşa, hürmetle Gül Baba'nın ellerini öpüp Hz. Süleyman'ın karşısındaki karınca misali onu takip ederek izinden gitmiştir. Kasidede hem teşbih hem telmih unsuru olarak Hz. Süleyman ve karıncaya yer verilmiştir. Neml Suresi'nin 18-19. ayetlerinde¹⁸ söz konusu edilen husustan hareketle Hz. Süleyman'ın güç, kudret ve büyüklüğü karşısında karıncanın küçüklüğü ve zayıflığı üzerinden Gül Baba ile müellif arasındaki durum somutlaştırılmıştır:

*Sene bin iki yüz altmış ikide görmüş-idim
Böylece kuvvet-i kudsiyeti ile rü'ya*

¹⁷ Schimmel aynı eserde sadık rüyalardan bahsetmekte ve insanın kaderine yazılmış olayların rüyada yaşanabileceğinden bahsetmektedir. (Schimmel, 2005, 108).

¹⁸ Nihayet karınca vadisine geldikleri vakit bir karınca, “Ey karıncalar! Yuvalarınıza girin, Süleyman ve ordusu farkına varmadan sizi ezmesinler” dedi. Süleyman, onun bu sözüne tebessüm ile gülerken dedi ki: “Ey Rabbim! Beni; bana ve ana-babama verdiğin nimetlere şükretmeye ve razı olacağın salih ameller işlemeye sevk et ve beni rahmetinle salih kullarının arasına kat!” Neml, 27/18-19.

*Gülşen-i feyz olan türbesini zâ'ir olup
Dîde-i kalbime olmakda idi nûr-resâ*

*Kapu yanında ayakda turuyor pîr olarak
Gördüm ol zât-ı kerem-kâr-ı kerâmet-pîrâ*

*Pîs idüp dest-i mukaddeslerini bi't-ta'zîm
Pey-rev oldum o Süleymâna hemân mûr-âsâ (8-11)*

İsmail Sadık Kemal Paşa, rüyasında Gül Baba'yı takip ettiğini, oldukça geniş bir evin odalarından birine girdiklerini, onun keramet buyurup babasının işleri ile ilgili birtakım bilgiler verdiğini ifade etmektedir. Buna göre Mehmet Ali Paşa'nın yakını/akrabası, Mustafa Paşa'nın terbiyesinde yetişmiş ve sadrazam mühürdarı¹⁹ olarak görev yapmış birinin sadrazam olacağını söylemiştir:

*Ki gelür sadra mühür-dâr-ı vekil-i a'zam
Hem Muhammed 'Alî Paşa da karâbetde ana*

*Terbiyet-kerdesidir Mustafâ Paşanın da
Diyerek hatm-i kelâm itdi o zât-ı ra'nâ (13-14)*

Devamında evin içinden genişçe bir bahçeye gidip orada büyük, süslü bir evin önüne gelip durduklarını dile getirmektedir. O köşkte “veliyü'n-ni'am” olarak nitelendirdiği babası Mehmed Vecihi Paşa oturmaktadır. Hayatı boyunca babasının her türlü nimetinden faydalandığını ve ona çok şey borçlu olduğunu ifade etmenin yanında kullandığı “pür-himem” terkihi, babasının manevî yönüne ve kendisine olan ihsanına işaretler:

*Kalkıp andan yine haylî giderek sahrâda
Durdı bir köşkün önünde olarak nûr-efzâ*

*Oturur imiş o köşkün içre veliyü'n-ni'amım
Vâlid-i pür-himem a'nî Vecihi Paşa (15-16)*

Babası Vecihi Paşa, bu rüya görüldüğü dönemde Belgrat muhafızı olarak görev yapmaktadır ve şair de ailesiyle beraberdir. Hürmetini ifade etmek üzere babası hakkında “nûr-efzâ, veliyü'n-niam, vâlid-i pür-himem”, kendisi için “abd-i hakir-i ednâ” sıfatlarını kullanmaktadır:

*Belgrâd içre muhâfîz idi ol esnâda
Hem berâber idi bu 'abd-i hakîr-i ednâ (17)*

O esnada, elinde üzeri yazılı bir kâğıt parçası veya müsvedde bulunan biri merdivenden inmektedir. Rüyaya göre bu kâğıt, babasının Ankara'ya görevlendirme talebini içeren bir arzuhâldir. Bunu elinde tutan kişi, kâğıdın bir kenarına kendisinden de selam yazmasını söylemekte ve bunun bir nevi referans olduğunu ihsas ettirmektedir:

*Nerdübândan birisi indi elinde var idi
Şukka yâhûd ki müsvedde olup da gûyâ*

¹⁹ Mühürdar, “Osmanlı devlet teşkilatında vezir, vali vb. devlet büyüğünün mührünü taşımak ve o makamla ilgili evrakı mühürlemekle görevli memur, maiyet memuru” için kullanılmaktadır. Aynı zamanda, “bir zatın mührünü taşıyan ve gerektiğinde kullanan kimse, özel kâtip” anlamındadır (Ayverdi, 2011, 872).

*Pederim Ankara'ya eylemiş anı tahrîr
Ya anınla idiyor Ankara'yi istid'â*

*Didi ol zât ifâde idiniz paşaya
İde benden de kenârından da selâmı inşâ (18-20)*

İsmail Sadık Kemal Paşa, rüyada evin bir odasına girip babasına yaklaşarak ne kadar süredir Belgrat'ta bulduklarını sormuş, tam hatırlamamakla beraber, yılını tamamlamaya bir gün kaldığı ya da yılını bir gün geçtiği cevabını almıştır:

*Girerek köşke karîb bir odaya sordum ki
Belgrad'da ne kadar otururuz biz âyâ*

*Seneden girmeye ya çıkmaya bir gün didi lîk
Burası kalmadı 'aklımda benim pek ra'nâ (21-22)*

Bu kâğıdı getiren kişi, babası Vecihi Paşa'nın Ankara valiliğine terfi istemesi hususundaki tembihini hatırlatmış, arzusu gerçekleşmezse bir buçuk ay sonra tekrar dilekçe vermesini istemiştir:

*Hem buyurdu ki ifâde idiniz paşaya
İstesün Ankara vâilîliğini bi'l-inhâ*

*Ger virilmezse yine bir buçuk ay sonra dahı
Eylestün böyle niyâz ile be-tekrâr imlâ (23-24)*

Ertesi gün rüyasını çok sayıda kişiye anlatmış olmakla birlikte, tabir edebilen kimse çıkmamıştır. Beş on gün içinde işin aslı aşikâr olmuş, Mustafa Reşid Paşa'nın sadrazam olduğu haberi gelmiştir. Mustafa Reşid Paşa, Osmanlı Devleti'nin diplomatlarından biri olup 13 Mart 1800'de İstanbul'da dünyaya gelmiştir. Küçük yaşta babası ölünce, eniştesi Ispartalı Seyyid Ali Paşa onu himaye etmiş, görev yerlerine giderken beraberinde götürmüştür. Eniştesinin yanında mühürdar olarak devlet memurluğuna başlayan Mustafa Reşid Paşa, Seyyid Ali Paşa görevden alındıktan sonra bir müddet geçim sıkıntısı çekmiş, 1828-1829 Osmanlı-Rus Savaşı sırasında, tekrar mühürdar olarak çalışmaya başlamıştır (Kaynar, 2010, 43). 1829 Edirne görüşmelerine başkâtip olarak katılmış, daha sonra âmedî odasına²⁰ geçmiştir. Burada Reisülküttap Pertev Paşa ile tanışmış ve Kavalalı Mehmet Ali Paşa ile yapılacak görüşmelere III. kâtip olarak dâhil olmuştur. Bu sayede, Mısır sorunuyla tanışmış, Mısır dönüşünde âmedî vekili, 1832'de ise âmedî olmuştur (Beydilli, 2020, 31/348). Mustafa Reşid bu görevdeyken dış politika ile ilgilenmiş, ayrıca padişahın emirlerini sadrazama ulaştırmıştır.²¹ Farklı kademelerde görev yapan Mustafa Reşid Paşa, 1845'te Hariciye nâzırlığına getirilmiştir. Mısır valisinin bağlılığını arz etmek üzere İstanbul'a gelmesi, nâzırlığı esnasında gerçekleştiği için kendisine sadaret kapıları açılmıştır. Sadrazam olarak görevlendirilmesi, 28 Eylül 1846 tarihine (Beydilli, 2020, 31/349) tekabül etmektedir.

*Uyanup dimiş idim irtesi gün rü'yâyı
İstimâ' eyledi pek çok kişi anı ammâ*

²⁰ Vükela meclisinden ve devlet dairelerinden gelen kâğıtlar üzerine padişahın iradesine muhtaç olanları yazan, hazırlayan ve bunları padişaha arz eden, padişahın gelecek iradeleri kaydeden, ait oldukları dairelere tebliğ eden dairenin adıdır ki Âmedî Kalemî olarak da bilinmektedir. (Pakalın, 1983, 1/56).

²¹ Konu ile ilgili olarak bkz. (Yıldırım, 2018, 534-548).

*Bilmedik nutk-ı mu'allâlarının ma'nâsın
İtdi beş on gün içinde bize Mevlâ eclâ*

*Sadra geldiği haber geldi Reşid Paşanın
Sadra evvel gelişi idi bu def'a hattâ (25-27)*

İsmail Sadık Kemal Paşa, Mustafa Reşid Paşa'nın önceleri mühürdarlık yaptığını bilmediğini ve bu haberle birlikte öğrendiğini ifade etmektedir. Ayrıca eski Mısır valisi olan ve o dönemde hayatta olan Mehmed Ali Paşa ile Mustafa Reşid Paşa'nın akrabalığını öğrendiğinde rüyanın hakikatinin anlaşıldığını da eklemektedir. Manzumede iki paşa arasındaki yakınlık, sıhriyet kelimesi ile ifade edilmiştir. Bu kavram, “damatlık, eniştelik gibi evlilikten dolayı meydana gelen akrabalık” (Ayverdi, 2011, 1100) anlamına gelmektedir. Mustafa Reşid Paşa'nın Mısır valisi Mehmed Ali Paşa ile böyle bir akrabalık bağı olup olmadığı hususunda net bir bilgi yoktur. Bununla birlikte Mustafa Reşid Paşa'nın iki evlilik yaptığı bilgisine erişilmektedir ki ilk eşi Mısır Divan efendisi İbrahim Efendi'nin kızı Emine Şerife Hanım, ikinci eşi ise eniştesi Seyyid Ali Paşa'nın hanesinden Âdile Hanım'dır (Kaynar, 2010, 350). İlk eşinden hareketle Mısır valisi Mehmed Ali Paşa ile Mustafa Reşid Paşa'nın sıhriyeti olabileceği düşünülebilir:

*Vakt-i evvelde mühür-dâr-ı vekil-i a'zam
Oldığın bilmez idim ol dem işitdim hakkâ*

*Hem Muhammed 'Alî Paşa ile sıhriyeti var
Deyu fikr eyleyicek zâhire çıkdı ma'nâ*

*İbtidâ anlamadık eski Mısır vâlisi
Sağ idi ismi Muhammed 'Alî idi zîrâ (28-30)*

Şair, devam eden beyitlerde geçen “Mustafa Paşa'nın terbiyet-kerdesi” ifadesine dayanarak Mustafa Paşa'nın terbiyesinde yetişip yetişmediğini tam olarak bilmediğini söylemekte, belki de Paşa'nın kendi ismine işaret olabileceği şeklinde yorum getirmektedir. Beyitte geçen ve ilk eğitimini aldığı kişi, babası Ruznâmçeci Mustafa Efendi olarak da düşünülebilir:

*Terbiyet-kerdesi mi Mustafâ Paşanın lik
Bilmezem ismine mi yohsa işâret ayâ (31)*

Belgrad'ta görev yapmakta olan Vecihi Paşa'nın görevinden azledildiği haberi gelince görevin tevdi edildiği tarih ile görevden alındığı tarih aralığını hesaplamış olan İsmail Sadık Kemal Paşa, Şemsî'ye göre bir seneden bir gün eksik olduğunu görmüştür:

*Belgrad'dan haber-i 'azl irişince saydı
Yevm-i tevcîhi ile oldığı gün 'azl icrâ*

*Hem Belgrad'a girüp çıkdığımız bir seneden
Bir gün eksik idi şemsi senesince hakkâ (32-33)*

Babası İstanbul'a giderek Ankara'ya vali olarak görevlendirilme talebini arz etmesine rağmen önce gerçekleşmemiştir. Rüyada gerekirse ikinci kez talepte bulunması istendiği için arzuhâlini yenilemiştir:

*Olup İstanbul'a vâsıl pederim itmiş-idi
Ankara vâlisi olmaklığını gerçi recâ*

*İbtidâ olmayarak mevsil olundu tevcîh
Nutkuna mümtesilen itdi yine istid'â (34-35)*

İkinci kez talep ettiğinde arzusu gerçekleşmiş; şair, bu işin hikmetini düşünürken Cenab-ı Hak açığa çıkarmıştır. Nitekim Ankara'ya doğru giderken yolda aşiretlerin elinde fakir fukaranın esir olduğunu; can, mal, namus güvenliği kalmamış köy halkının sıkıntı içinde olduklarını görmüşlerdir. Feryat figan içinde hâlini anlatan halk, Vecihi Paşa'dan yardım istemiştir:

*Oldı tevcîh velikin ne ola hikmet 'aceb
Deyu fikr eyler iken eyledi izhâr Hudâ*

*Ya 'ni kim Ankara'ya 'âzım olurken yolda
Gördi kim dest-i 'aşâ'irde esîrdir fukarâ*

*Kalmamış cânlarına 'ırzlarına mâllarına
Hiç emniyyeti hayretde turur ehl-i kurâ*

*Aglayup çağrışarak hep idicek istirhâm
Eyledi hâllerini devlete 'arz u inhâ (36-39)*

Paşanın gayreti ile Kayseri ve Bozok halkı ile ilgili sıkıntı da kolaylıkla çözülmüştür. Önceki meskenlerinin sıkıntılı olduğunu pek çok vezire ve devlet adamına arz etmelerine, karara varmak için toplantılar yapılmış olmasına rağmen sorun çözülmemiştir. Büyük askerî birliklere ve külfetli harcamalara sebebiyet vereceği gerekçesiyle sonuç çıkmamıştır:

*Kayseriyye ile Bozokda olundu ilhâk
Cümleten oldı suhûletle 'aşâ'ir vîvâ*

*Evvel iskânları gâyet ile müşkil diyerek
'Arz itmiş idiler çok vüzerâ vü ümerâ*

*Küllî masraf ile ordulara muhtâc deyu
Der-i devletde mecâlisde olundu şûrâ (40-42)*

Civar bölgelerdeki valilerin hepsi birkaç ordu görevlendirdilerse de çözüme ulaşılamamış, insanların feryatları göklere kadar ulaşmıştır. Buna bağlı olarak yazın bir bölük askerinin bölgeye gönderilmesi kararlaştırılmıştır:

*Ol civârda bulunan vâlilerin cümlesi de
Birkaç ordu ile me'mûr kılınmış ammâ*

*Yine bir çâresini bulamamışlar kalmış
Âh u feryâd-ı ahâlî irişüp tâ-be-semâ*

*Buna mebnî yine devletçe kılındı tertîb
Sayf irişdikde olunmıklığı 'asker isrâ (43-45)*

Böylesine zorlu bir işi Cenâb-ı Hakk'ın yardımı ile kolaylıkla çözmek Vecihi Paşa'ya nasip olmuştur ve şaire göre bu da Gül Baba'nın kerametidir:

*İşte bu vechile sa'b oldığı bî-şübhe iken
Pek suhûlet ile tevfik-i kerem itdi Hudâ (46)*

Vecihi Paşa, az sayıda askerle konakladıkları kışlağa varıp onları yerleştirmiştir. Halk, aşiretlerin önceden yağmaladığı malların on bir kesesini şerî kanunlara göre geri almıştır. Zaman zaman iskân için çatışmalar olsa da kimse mağdur olup haksızlığa uğramamıştır. 1830'lardan itibaren Anadolu'nun ortasında özellikle Ankara ve Çankırı bölgesindeki aşiretler içindeki eşkıya grupların yerli halkı, yolcuları ve posta tatarlarını katledip mallarını gasp etmeleri, zahiresini zorla ellerinden almaları, zaman zaman atlı gruplarla gözlerine kestirdikleri küçük köylere hücum edip bölgeyi talan etmeleri, merkeze sürekli gelen şikâyetlerdendir. Ankara'ya vali tayin edilen Mehmed Vecihi Paşa, Anadolu'nun ortasındaki aşiretlerin iskânı için önemli bir dönüm noktası olmuştur. Paşa'ya göre, bu tür sıkıntıların temel nedeni aşiretlerin hâlen göçebe olmasıdır. Zira aşiretler, yaylak veya kışlaklara geçişleri sırasında hayvanlarına ekili alanları yedirdikleri için yerleşik halk ile çatışmalar yaşanmaktadır. Bu durumun çözümü, göçebelerin iskânıdır ve bunun için bir an önce harekete geçilmelidir. Kış mevsiminde aşiretler hem toplu olarak bir yerde buldukları hem de iskâna muhalefet etmeleri durumunda birbirlerine yardım edemeyeceklerinden dolayı, yaz gelmeden iskân gerçekleştirilmelidir. Vecihi Paşa bu hususta ısrar etmiş, eğer başlanmayacaksa bölge halkının can ve mal güvenliğinin sağlanması için başıbozuk nefer²² istihdam edilmesi zorunluluğunu belirtmiştir. Eğer iskân gerçekleştirilecekse, yeni köyler teşkil edilerek bir aşiretin toplu olarak orada yerleştirilmesi şeklinde olmamalı, bu aşiret haneleri parçalanarak küçük gruplar şeklinde yerleştirilmelidir. Talepleri merkezî hükümet tarafından olumlu karşılanarak kendisine gerekli yetkiler verilmiştir. Böylece Paşa'nın maiyetine bir askerî kuvvet verilerek bölgedeki göçebe aşiretlerin iskânı başlatılmıştır. Vecihi Paşa, öncelikle aşiretlerdeki “edepsiz takımı” olarak adlandırdığı eşkıya gruplarla ilgilenmiş, etraflarını kuşatıp gerekli tedbirleri almış, hırsız takımından olanları yakalayıp gasp ettikleri malları onlardan geri almıştır. Diğer taraftan aşiret beyleri ve ileri gelenleriyle temasa geçilerek her bir aşirete gerekli sayıda asker bırakılarak kendileri burada hapsedilmişlerdir. Böylece kendini güvene alan Vecihi Paşa, iskân için fiilî olarak harekete geçmiş, aşiretler üzerine gerekli askerî kuvvetle birlikte memurlar göndermiştir. Bu sırada kendisi de aşiretlerin çoğunluğunun bulunduğu bölgelere doğru yola çıkmıştır. Aşiretlerin iskânı Vecihi Paşa tarafından nasihat yoluyla gerçekleştirilmiştir, fakat içlerinden itaat etmeyenler için asker gönderilmiştir. Nitekim Vecihi Paşa'nın bu usul ile iskânı “sızıltısızca” gerçekleştirmesi, merkezi hükümetçe memnuniyetle karşılanmış, aşiretlerden kalanların uygun yerlerde iskân edilmesi kendisine bildirilmiştir. Vecihi Paşa'nın aşiretleri iskân faaliyeti, merkezî bürokraside olumlu ve başarılı olarak değerlendirilmiştir. Bunu gerçekleştirirken maiyetindeki memurların, askerlerin maaşlarını düzenli ödemiş, kimseden haksız yere para almamış, hediye ve rüşvet kabul etmemiştir. İskân ile bölgenin asayışı sağlandığı gibi ahalinin Osmanlı hükûmetine sadakati de tesis edilmiş, padişah için dualar alınmıştır. Bölgedeki aşiret halkının büyük kısmının “uygunsuz ve edepsiz” takımından olduğu düşünüldüğünde Paşa'nın

²² Savaş çıktığında orduya katılan gönüllü askerler için kullanılan bir tabirdir (Pakalın, 1983, 1/164-165).

doğrudan askerî kuvvet kullanmadan bunları nasihat yoluyla iskâna razı etmesi, takdire şayan olarak görülmüştür. Bunlara karşılık Vecihi Paşa'nın kendisine bir "Tahsin-nâme", oğluna ise rütbesiz "Mirimiranlık" (Beyler Beyi) verilmiştir (Akın, 2020, 172-181; Saydam, 2020, 602-605).

*Çıktı meştâlarına cüz'ice 'askerle hemân
Müteferrik olarak köylere kıldı ivâ*

*Şer' ile aldılar on bir kiselik mâlını halk
Sû-be-sû itmiş anı evvel 'aşâ'ir yagmâ*

*Ba'z-ı harb olsa da iskân için pek cüz'î
Anda da görmedi haksızlığı kimse aslâ (47-49)*

Döneminin tarihî olaylarına ışık tutacak şekilde mühim olaylar hakkında bilgi veren İsmail Sadık Kemal Paşa, bütün bu olayların ve rüyanın tahakkuku ile kolaylıkla elde edilen menfaatin, Gül Baba'nın kerameti, feyiz ve bereketi olduğunu söylemiştir:

*Hâsılı Gül Baba Hazretlerinin feyzi ile
Kıldı gâyet ile teshîl ü muvaffak Mevlâ (50)*

İsmail Sadık Kemal Paşa, Gül Baba'nın tercüme-i hâli hakkında bazı tarih kitaplarında araştırma yapmış olmasına rağmen, sözlü kültüre ait bilgiler dışında yazılı bir kaynağa ve bilgiye ulaşamadığını söylemektedir. Bu bilgilere göre Gül Baba, bir gazada şehit düşmüştür:

*Kendünün ismi ile tercüme-i hâlinde
Aradım ba'z-ı tevârih içinde ammâ*

*Bulmadım yazılısın oldı lisânen mervî
Ki şehid olmuş iderken kefare ile gazâ (51-52)*

Şairin ifade ettiği üzere Gül Baba'nın kendi şehit olacağı vakti keşifle bilip detaylı bir şekilde izah ettiği, hakkında anlatılanlardandır:

*Hem şehid olacağı vakti dahi keşf iderek
Vech-i izâh ile kendüsi buyurmuş inbâ (53)*

İsmail Sadık Kemal Paşa'nın da ifade ettiği gibi, Budin H. 948/ M. 1541'de fethedilmiş, ancak daha sonra da bu bölgede savaşlar olmuştur. Bu sebeple Gül Baba'nın hangi gazada şehit düştüğü bilinmemektedir. Evliyaullah içindeki kadrini ve kıymetini parlak güneşe benzeten şair, Gül Baba'yı "şems-i eclâ" vasfı ile tavsif etmektedir:

*Budinin fethi tokuz yüzle tamâm kırk sekiz
Oldı sonra da gazâ oldığı anda inşâ*

*Lik ma'lûm degil kanğı kazâda var idi
Evliyâ içre anın kadri de şems-i eclâ (54-55)*

Şairin bir üslup özelliği olarak kasidelerinde makta beytinden önce tekrar ettiği bir beyit bulunmaktadır ve Gül Baba ile ilgili kasidedeki tekrar beyti "mefhar-i âlem" olan Hz. Peygamber'e, âline, ashabına salât ü selâm şeklindedir. Bu beyit ile şair, âdeta

Ahzab Suresi'nin “Şüphesiz Allah ve melekleri Peygamber'e salat ediyorlar. Ey iman edenler! Siz de ona salat edin, selam edin.” mealindeki 56. ayetine telmihte bulunmuştur:

*Mefhar-ı 'âlem ile âline ashâbına da
Ümmeti üzre dahi ide salâtı Mevlâ (56)*

Makta beytinde duaya yer veren şair, “*Gaflet soğuğu, gönül gülünü kapattırmasın. Ya Rabbi, Kemâl baharın feyzini ebedî olarak bulsun!*” niyazında bulunmaktadır. Aynı zamanda niyazın, “*Gül Baba'nın feyzinden her daim kemâl bulsun*” anlamı da düşünülebilir. Bir yandan baharda açmış güllü soğuk vurup kapanmasın derken diğer yandan da İsmail Sadık Kemal Paşa'nın gönül güllü gaflet soğğunun tesiriyle solmasın, baharın müjdecisi güllün ve Gül Baba'nın feyzi ebedî olarak ona tesir etsin demektedir. Rüyasında görmekle dahi himmet eden Gül Baba'nın manevî himmetinin üzerinde her daim bulunması, şairin niyazıdır:

*Beste-leb itmeye verd-i dili berd-i gaflet
Bula yâ Rab Kemâl feyz-i bahârın ebedâ (57)*

Sonuç

Osmanlı Devleti'nin son dönem simalarından, 19. asır müelliflerinden olan İsmail Sadık Kemal Paşa'nın *Âsâr-ı Kemâl* isimli külliyyatı içindeki üçüncü kitap; evliya, sufi, şair, âlim şahsiyetler hakkında yazılmış manzumelerden müteşekkildir. Bu kitapta bulunan ve “Budîn'in gözcüsü” olarak bilinen Gül Baba methinde yazılan 57 beyitlik kaside, farklı açılardan önem arz eden bir manzumedir. Budîn'de metfun ve türbesi bulunan Bektaş meşrep Gül Baba hakkında bilgi vermesi yanında İsmail Sadık Kemal Paşa'nın gördüğü bir rüyayı da söz konusu etmektedir. Aynı zamanda 19. asırda devlet kademelerinde pek çok hizmet ifa etmiş olan babası Mehmed Salih Vecihi Paşa'nın görev yerinin değişmesine dair birtakım işaretleri, Gül Baba'nın konu ile ilgili kerametini ve himmetini konu edinmektedir. Bu bağlamda rüya, şairin babasının Ankara'ya vali olarak atanması ve beraberinde gerçekleştirdiği başarılı idare ile ilgilidir. İsmail Sadık Kemal Paşa bu süreci anlatırken aynı zamanda dönemine ışık tutacak şekilde birtakım tarihî, siyasî ve sosyal olaylar hakkında da bilgi vermiştir. Bu bağlamda uzunca bir süredir devleti meşgul eden ve çözümünü hususunda ilerleme kaydedilemeyen göçebe aşiretlerin verdiği huzursuzluk ve yaptıkları yağma ile ilgili sıkıntılar ifade edilmiştir. Ankara valisi olmasıyla bu sorunların çözümünde aldığı hızlı kararları ve başarılı uygulamaları da kasideye yansımıştır. Bu yönüyle kaside hem Gül Baba'nın himmeti ve İsmail Sadık Kemal Paşa'nın babası Mehmed Salih Vecihi Paşa'nın başarılı politikaları hem de dönemin olayları hakkında birtakım malumatı muhtevidir.

Kaynaklar/References

- Akın, Fatma. *Tanzimat Döneminde Anadolu'da Konar-Göçer Aşiretler (1839-1876)*, Ankara: Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020.
- Aslıyüce, Erdoğan. *Macaristan'da Gül Baba*. İstanbul: Yesevî Yayıncılık, 2014.
- Ayverdi, Ekrem Hakkı vd. *Avrupa'da Osmanlı Mimârî Eserleri I, Romanya Macaristan*. İstanbul: İstanbul Fetih Cemiyeti, II. Baskı, 2000.
- Ayverdi, İlhan. *Kubbealtı Lugatı, Misallı Büyük Türkçe Sözlük*. İstanbul: Bilnet Matbaacılık, 2011.
- Bağdatlı Ahdî. *Gülşen-i Şu'arâ*. haz. Süleyman Solmaz. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları, 2005.

- Bayar, Obam Cemal. *Misâli-i Hurîfî Dîvânı (İnceleme-Metin)*. Yozgat: Bozok Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2012.
- Beydilli, Kemâl. “Mustafa Reşid Paşa”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 31/348-350. Ankara: TDV Yayınları, 2020.
- Bozan, Muhammet Fatih - Murat Hanılçe. “Gül Baba (Macaristan, Budapeşte) Hakkında Türkiye’de Yapılan Bilimsel Çalışmalar Üzerine Bir Bibliyografya Denemesi”. *Amasya Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi (ASOBİD)* 10 (Aralık 2021), 267-288.
- Çelebioğlu, Âmil. “Âb-ı Hayât-Edebiyat”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* 1/3-4. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- Çetin Kamile - Ahmet Akgül. “Peşteli (Budinli) Hisâlî’nin Kaleminden Divan Şiirinin Coğrafyasına Bakış”. *III. Uluslararası Balkanlarda Türk Varlığı Sempozyumu Bildirileri*. ed. Ünal Şenel. 1/321-343. Manisa: Celal Bayar Üniversitesi Yayını. 2012.
- Dede, Mehmet. *Divân-ı Gül Baba ve Transkripsiyonlu Metni*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2001.
- Dikmen, Melek. *Son Dönem Osmanlı Şuarâsından İsmâil Sâdık Kemâl Paşa ve Âsâr-ı Kemâl’i I-II*, Isparta: Fakülte Kitabevi, 2016.
- Efe, Zahide. “Müellifleri Meçhul İki Şehrengiz: Üsküp ve Budin Şehrengizleri”. *Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi* 23 (2019) 271-314.
- Elçioğlu, Ömür vd. “Evliyâ Çelebi Seyahatnamei ve Budin Vilayeti Üzerine Bir Değerlendirme”. *5. Balkan Tıp Tarihi ve Etiği Kongresi Özet ve Bildiri Kitabı (11-15 Ekim 2011)*. Ed. Ayşegül Demirhan Erdemir vd. 293-303. İstanbul: Nobel Tıp Kitabevleri, 2002.
- Ercan, Özlem. *Peşteli Hisâlî Divanı*. Bursa: Gaye Kitabevi, 2008.
- Erçen Duran, Zeliha. *Âsâr-ı Kemâl’deki Şerh-i Esmâ’-i Evliyânın Kıssası (İnceleme-Transkripsiyonlu Metin)*. Adana: Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Erdem, Tahir. “Gül Baba”. *Ün Mecmuası* 2/19 (Isparta 1935), 268-270.
- Ersal, Mehmet. *Veli Baba Sultan Ocağı*. Almanya: Alevi Bektaşî Kültür Enstitüsü Yayınları, II. Baskı. 2015,
- Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*. haz. Seyit Ali Kahraman - Yücel Dağlı. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2002.
- Eyice, Semavi. “Gülbaba Tekkesi ve Türbesi”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* 14/228-230. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Gök, Taner. “On Altıncı Asırda Bir Şehir Övgüsü: Budin”. *Çanakkale Araştırmaları Türk Yıllığı* 23 (2017) 119-131.
- Güneş, Deva. *Misâli Dîvânı (İnceleme-Metin)*. Kütahya: Dumlupınar Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011.
- Hanılçe, Murat. *Veli Baba Menakıbnamesi*. Ankara: Seyyit Veli Baba Sultan Kültür ve Turizm Derneği Yayınları, 2021.
- Işık, Neşe. “Macaristan’daki Manevî Sembolümüz Gül Baba ve Gül Baba Hakkındaki Efsanelerden “Derviş Baba’nın Gülleri” Adlı Efsanenin Çözümlemesi”. *Türk Dünyası Araştırmaları* 198 (2012), 209-230.
- Işıl, Fatih. *Edebiyatımızda Hadîs-i Şerîfler ve Âsâr-ı Kemâl’deki Bin Ehâdis Şerhi (İnceleme-Transkripsiyonlu Metin)*. Adana: Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015.
- İpşirli, Mehmet. “Beylerbeyi”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* 6/69-74. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.

- Kaçalin, A. Mustafa. "Gülbaba". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* 14/227-228. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Karakuş, Yasin. *Âsâr-ı Kemâl'deki Şerh-i Esmâ'-i Hüsnâ, Esmâ'-i Nebî ve Na't-ı Enbiyâ (İnceleme- Transkripsiyonlu Metin)*. Adana: Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015.
- Kaynar, Reşat. *Mustafa Reşid Paşa ve Tanzimat*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, IV. Baskı. 2010.
- Kınalızâde Hasan Çelebi. *Tezkiretü's-şuarâ I-II*. Haz. İbrahim Kutluk, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, II. Baskı. 1989.
- Köprülü, Orhan F. "Gül-Baba". *MEB. İslam Ansiklopedisi* 4/832-834. İstanbul: MEB. Yayınları 1977.
- Noyan, Bedri. *Veli Baba Menakıbnamesi*, İstanbul: Can Yayınları, II. Baskı. 1996.
- Ocak, Ahmet Yaşar. "Âb-ı Hayât-Tasavvuf". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* 1/1-3. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- Pakalın, Mehmet Zeki. *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü I-III*. İstanbul: MEB. Yayınları, 1983.
- Saral, İsmail Tosun. "Anadolulu Gül Babalar". *Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 32 (2004), 321-340.
- Saral, İsmail Tosun. "Ignacz Kunos'un "Gül Baba" Masalı". *Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 29 (2004), 189-196.
- Saydam, Abdullah. "1828-1829 Türk-Rus Savaşı ve Bir Bürokratin Doğuşu: Mehmed Vecihi Paşa". *History Studies, International Journal of History* 11/4 (Ağustos 2019) 1341-1361.
- Saydam, Abdullah. "Tanzimat Döneminde Yolsuzlukla Suçlanan Bir Vali: Mehmed Vecihi Paşa". *History Studies, International Journal of History, Doç. Dr. İlknur Mangır Karagöz Armağanı* 12/2 (Nisan 2020) 595-618.
- Schimmel, Annemarie. *Halifenin Rüyalari İslamda Rüya ve Rüya Tabiri*. İstanbul: Kabcacı Yayınları, 2005.
- Soyyer, A. Yılmaz. *Hünkâr, Ansiklopedik Bektaşilik Sözlüğü*. İstanbul: Post Yayınları, 2019.
- Subaşı, M. Hüsrev. "Ayaşlı Es'ad Muhlis, Sadullah ve Kemâl Paşaların Hattatlığı ve San'at Değeri". *Ayaş ve Bünyâmin Ayaşlı (Tarihte-Günümüzde Ayaş ve Bünyâmin Ayaşlı Sempozyumu)*. Ankara: Ayaş Belediyesi Yayınları, 1993.
- Tansel, Fevziye Abdullah. "Gül-Baba Adı Verilen İki Ayrı Şahsiyet Molla Murad Divân'ı ve Sünbül Sinan". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16 (1968) 67-78.
- Taşan, Nazım. *Kemâl-nâme-i Düğümlü Baba Cild-i Evvel (İnceleme-Metin)*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015.
- Taşgın, Ahmet. *Horasan'dan Balkanlara Ulaşan Eren Koyun Baba ve Menakıbu*, Konya: Çizgi Kitabevi Yayınları, 2017.
- Yahya b. Sâlih el-İslâmbolî. *Tarikat Kıyafetleri*. Haz. M. Serhan Tayşi, Mustafa Aşkar, İstanbul: Sufi Kitap, 2006.
- Yıldırım, Zeynep. "Mısır Meselesinin Çözümünde Mustafa Reşit Paşa'nın Tanzimat Fikrinin Anlaşılması". *Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 10/25 (2018) 534-548.
- Yılmaz, Hacı. "Feyznâme-i Misâli Gülbaba". *Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 15 (2000) 95-105.
- Yılmaz, Kâşif. *Budinli Hisâli Divanı (Transkripsiyonlu Metin ve Divânın El Yazması Eski Metni)*. İstanbul: Kriter Yayınları, 2010.
- Yılmaz, Mehmet Emin. "Budapeşte'deki Gül Baba Türbesi'nin Onarımları (1884-1915)". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 99 (2021), 11-32.
- Yılmaz, Mehmet Emin. *Macaristan Budin'de Gül Baba Tekkesi ve Türbesi*. İstanbul: Çamlıca Basım Yayın, 2013.

YAŞAYAN BEKTAŞİLİK BAĞLAMINDA AKSARAYLI ÂŞIK MEHMET ÇİL'DE HACI BEKTAŞ ALGISI*

THE PERCEPTION OF HACI BEKTAS IN THE POEMS OF ÂŞIK MEHMET ÇİL OF AKSARAY IN THE CONTEXT OF LIVING BEKTASHISM

SELÇUK PEKER**
ERĞİN JABLE***

Öz

Türk tasavvufunun önderlerinden Hacı Bektaş Veli'nin yolundan gidenlerce kurulmuş olan Bektaşilik tarikatına dair çeşitli inanmalar ve uygulamalar Anadolu'daki bazı Türkmen yerleşimlerinde hâlen canlı bir şekilde yaşamaktadır. Bektaşiliğin bir yaşam şekli olarak varlığını sürdürdüğü Aksaray'ın Gaziemir köyü de bunlardan birisidir. Gaziemir köyünün bir yandan Nevşehir'in Hacibektaş ilçesine diğer yandan da Aksaray'ın Ortaköy ilçesi coğrafyası içerisindeki Yunus Emre Türbesi'ne ve Taptuk (Emre) köyü ve türbesine yakın olması, köydeki üç büyük mutasavvıfla ilgili inanma ve uygulamaların canlılığının bir sebebidir. Gaziemir köyünün Hacı Bektaş Veli Yerleşkesi'ne uzaklığı 100, Yunus Emre Türbesi'ne uzaklığı 87, Taptuk Emre Türbesi'ne uzaklığı 50 kilometredir. Gaziemir köyü sakinleri gündelik hayatları içerisinde çocuk sahibi olma, adak adama gibi çeşitli sebeplerle Hacı Bektaş Veli Türbesi'ni ziyaret etmekte, yılda bir kez düzenlenen Hacı Bektaş Veli'yi Anma Şenlikleri'ne de düzenli katılım sağlamaktadır. Gaziemir köyünde Alevi-Bektaşî kültürü içerisinde doğmuş olan Âşık Mehmet Çil, dinî bir unvan olan babalık görevini düzenli olarak yapmış, yılda bir kez köye gelen dedenin temsilciliğini yürütmüştür. Askerlik ve ticaret amaçlı bazı ayrılıklar dışında hayatının büyük bölümünü köyünde geçiren, hayvancılık ve çiftçilikle uğraşan Mehmet Çil, hem içine doğduğu kültür hem de bu kültür içerisinde üstlendiği görev itibarıyla yaşayan Bektaşiliğin güçlü temsilcilerindedir. Bu çalışma; Gaziemir köyü örneğinde yaşayan Bektaşiliğe dair tespitler yapmayı, yaşayan Bektaşiliğin sürekliliğinde Hacı Bektaş Veli Yerleşkesi'nin somut varlığının etkisini tespit etmeyi amaçlamaktadır. Çalışmada doğal gözlem yöntemine dayalı saha araştırması yapılmış, Mehmet Çil'in konu ile ilgili şiirleri üzerinde metin merkezli incelemeler gerçekleştirilmiştir. Çalışmanın sonucunda, Hacı Bektaş Veli Yerleşkesi'nin somut varlığının inanışın sürekliliğine ve köydeki kültürel canlılığa önemli katkılar sağladığı görülmüştür.

Anahtar Kelimeler: Alevilik-Bektaşilik, Hacı Bektaş Veli, Aksaray, Âşıklık Geleneği, Mehmet Çil.

Abstract

Various beliefs and practices of the Bektashi order, which was founded by the followers of Hacı Bektaş-i Veli, one of the leaders of Turkish mysticism, are still alive in some Turkmen settlements in Anatolia. Gaziemir village of Aksaray, where Bektashism continues to exist as a way of life, is one of them. The village is close to Hacı Bektaş-i district of Nevşehir, to Yunus Emre Tomb, and to the village and tomb of Taptuk (Emre) in Ortakoy district of Aksaray, which accounts for the vitality of the belief and practice regarding the three great mystics in the village. Gaziemir village is 100 kilometres to the Hacı Bektaş-i Veli Complex, 87 kilometres to the Yunus Emre Tomb, and 50 kilometres to the Taptuk Emre Tomb. The residents of Gaziemir village visit the Hacı Bektaş-i Veli Tomb in their daily lives for various reasons such as having a child and making vows, and regularly participate in the annual Hacı Bektaş-i Veli Commemoration Festival. Âşık Mehmet Çil, who was born into the Alevi-Bektashi culture in the village of Gaziemir, served regularly as *baba* (a religious title granted to the helper of the spiritual leader *dede* in Alevism) for a long time, and represented *dede*, who came to the village once a year. Mehmet Çil, who spent most of his life in his village dealing with animal husbandry and farming, apart from some short leaves for military service and business purposes, is one of the strongest representatives of Bektashism, regarding the culture he was born into and the duty he assumed in this culture. This study aimed to make evaluations about Bektashism in the example of Gaziemir village and to determine the effect of the concrete existence of Hacı Bektaş-i Veli Complex on the continuity of living Bektashism. The method used in this study is field research based on natural observation, and text-centred analyses were carried out on Mehmet Çil's poems related to the subject. The result of the study revealed that the cultural vitality in the village and the concrete existence of Hacı Bektaş-i Veli Complex contributed significantly to the continuity of the belief.

Keywords: Hacı Bektaş-i Veli, Alevism-Bektashism, Aksaray, Âşık Tradition, Mehmet Çil.

* Geliş Tarihi/Received: 28.07.2022, Kabul Tarihi/Accepted: 25.10.2022, DOI: <https://doi.org/10.34189/hbv.104.005>.
** Doç. Dr., Necmettin Erbakan Üniversitesi, Ereğli Eğitim Fakültesi, Türkçe ve Sosyal Bilimler Eğitimi Bölümü, Ereğli/Konya, Türkiye, E-mail: speker@erbakan.edu.tr, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-4841-3640>.
*** Prof. Dr., Priştine Üniversitesi, Filoloji Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Priştine, Kosova. E-mail: erginj@gmail.com, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-0556-5097>.

Giriş

Aksaray, merkez ilçe dışında yedi ilçeye (Ağaçören, Eskil, Gülağaç, Güzelyurt, Ortaköy, Sarıyahşi Sultanhanı) sahip bir ilimizdir. Kırşehir, Nevşehir, Niğde, Konya ve Ankara illerine komşu olan Aksaray'ın Ortaköy ilçesi sınırları içerisinde ülkemizdeki Yunus Emre türbelerinden biri, yine Ortaköy ilçesi Ekecek dağı yakınlarında Taptuk köyü yer almaktadır. Nevşehir'in Hacı Bektaş Veli Türbesi ve Dergâhı'nı barındıran Hacıbektaş ilçesi de Aksaray il sınırında yer almaktadır. Sekiz ilçesi ve yüzü aşkın köyü ile Aksaray, 4.589 kilometrekarelik bir yüz ölçümüne sahiptir. İlde Alevi-Bektaşî inanç sistemine mensup, içerisinde Gaziemir ve Bozcayurt köylerinin de bulunduğu (birisini kasaba) sekiz yerleşim yeri vardır. Bunlar; Akmezar, Bozcayurt (Mandama), Cumhuriyet (Delihebil), Çağlayan (Cağıl), Gaziemir, Pınarbaşı (Geyral), Saratlı kasabası ve Kümbet'tir. Mehmet Çil, 1954 yılına kadar Mandama ve Emirgazi olan köy isimlerinin 1954'te Bozcayurt ve Gaziemir'e çevrildiğini ifade etmektedir. Köy halkına göre Bozcayurt'un eski adı "Mandama", "mal damı"ndan evrilmiş olabilir. Zira "mal", yörede büyük ve küçükbaş hayvanların genel ismi olarak da kullanılmakta ve köy, eski yerleşim yerleri üzerine kurulmuş olup koyunların barınacağı doğal veya insan yapımı çok sayıda yer üstü ve yer altı barınağını bünyesinde bulundurmaktadır. Köy isimleri ayrı bir çalışmanın konusu olacağı için biz sadece halk etimolojisine dayanan yukarıdaki örneği veriyor, Emirgazi-Gaziemir isim değişikliğinin Konya'nın ilçesi Emirgazi ile karışmayı önlemek için yapılmış olacağı kanaatini bildirmekle yetiniyoruz.

Yukarıda adı anılan köylerin tamamı kadim Türk yerleşimleri olup tarihleri boyunca Alevi-Bektaşî inanç sistemine mensup ahalinin yaşadığı köylerdir. Hiçbirisi, Orta Anadolu'da örneklerine rastladığımız, son yüzyılda herhangi bir göç vb. sebeple sonradan bölgeye yerleştirilmiş topluluklar tarafından kurulmuş köyler değildir. Alevi-Bektaşî inanç sistemine mensup bu köylerin Sünni inanç sistemine mensup diğer köylerden fiziki, sosyal, kültürel herhangi bir farkı olmadığı için ahailerinin inanç sistemi ancak sorgulandığında öğrenilebilmekte, köylüler kendilerine bu konuyla ilgili soru sorulduğunda da ekseriyetle "Türkmeniz" cevabını vermektedir. Hâliyle Aksaray coğrafyasında Hacı Bektaş ve Hazreti Ali yolunun yolcusu vatandaşlar kendilerinin "Alevi" veya "Bektaşî" olduklarını "Türkmen" kelimesiyle ifade etmekte, Türkmen sözcüğüne inanç sisteminden kaynaklanan bir anlam yükleyerek sözcüğü "Alevi-Bektaşî" anlamında da kullanmaktadır. Söz konusu sekiz köyden Ortaköy ilçesine bağlı olan Kümbet köyü, inanç bakımından Alevi-Bektaşî geleneğini sürdüren ancak etnik bakımdan diğer yedi köyden ayrılan bir Abdal köyüdür. Diğer yedi köy ahalisinin söz konusu köye fazla olumlu bakmadıkları dikkat çekmektedir. Bunun sebebi sorgulandığında diğer köylerin ahalisinin Kümbet'i inanç ve itikat bakımından takdir etmekle birlikte köyde geçimini dilencilikle sağlayanlar bulunduğu için seviyeli davrandıkları görülür. Kendi tabirleriyle, sağlıklı insanlardan bazılarının geçimini bu yolla kazanmaları, çalışma imkânları varken başkalarından bir şeyler istemeleri aynı inanç dairesindeki diğer köyler tarafından yadırganmakta ve araya mesafe konmaktadır. Kümbet köyü içerisinde yaptığımız alan araştırmalarında bazı vatandaşların bu geçim tercihinin köy halkı için de rahatsız edici bir durum olduğu tespit edilmiştir.

Güzelyurt ilçesine bağlı Gaziemir köyü; Aksaray şehir merkezine 45 kilometre, ilçeye 12 kilometre uzaklıkta bir köydür. Her ne kadar köylüler, Bozcayurt, Yakacık ve Gaziemir köylerinin yakın geçmişte Gaziemir adı altında tek köy olarak birleştiğini ifade etseler ve hâlihazırda her üç köy de birbiri ile iç içe geçmiş olsa da Bozcayurt,

mahalli idareler sisteminde ayrı bir köy olarak kayıtlıdır (<http://guzelyurt.gov.tr/mahalli-idareler>). Bozcayurt, Yakacık ve Gaziemir köyleri anlatım birliğini sağlamak için idari taksimattaki durumlarına bakılmaksızın çalışmanın bundan sonraki kısmında Gaziemir olarak anılacaktır. Köyün geçimi, tarım ve hayvancılık üzerine kuruludur. Tarımda buğday, arpa gibi hububatların yanı sıra patates ve çekirdeklik kabak ekimi yaygın olarak yapılmakta; hayvancılıkta geleneksel sürü koyunculunun yanında son yıllarda kapalı besi süt inekçiliğinin de yaygınlaştığı görülmektedir. Aksaray Nüfus Müdürlüğü'nden bizzat aldığımız kayıtlara göre Temmuz 2022 itibarıyla Gaziemir köyünün nüfusu 993, Bozcayurt köyünün nüfusu 355'tir.

Köyün ad alışı ile ilgili olarak Seyit Battal Gazi'nin oğlu Gazi Emir'in mezarının köy sınırları içerisinde olduğuna inanılmaktadır. Saha çalışmalarımız sırasında köylüler Gazi Emir'in mezarı olduğu iddia edilen iki yerleşim yeri bulunduğunu, bunlardan birisinin Konya'nın Emirgazi ilçesindeki türbe, diğerinin ise köylerindeki mezar olduğunu ileri sürmüşlerdir. Söz konusu mezar, kesme taştan yapılmış dikdörtgen bir yapı içerisinde olup üzeri açıktır. Yapının içerisinde üzerine kırmızı bir örtü örtülmüş taştan dikdörtgen bir yükselti mezar olarak ziyaret edilmektedir. Ayrıca yine üstü açık yapı içerisindeki çalı türünden ağaç, rengârenk çaputlar bağlanmak suretiyle bir dilek ağacına dönüştürülmüştür.

1. Bir Kanaat Önderi ve Bir Âşık Olarak Mehmet Çil

Mehmet Çil, 1964 yılında Bozcayurt'ta Mustafa Sabri ve Nasibe çiftinin dokuz çocuğundan biri olarak doğmuş, nüfusa 1968 doğumlu olarak kaydedilmiş, 1996 yılında Bozcayurt'tan Gaziemir'e gelmiştir. Sülalesi Akbaşlılar olarak anılır. Bu anılamada saçlarının erken dökülmesi ve kel olunması etkindir. 1982 yılında Aynur Hanım'la evlenen Çil'in bu evlilikten Serdar, Erdal, Emrah, Selda, Sevilay, Ali ve Muhammet adlarında yedi çocuğu olmuş; âşık, en büyük çocuğu olan Serdar'ı 2022 yılının Haziran ayı içerisinde kaybetmiştir. On sekiz aylık askerliğini 1988-89 yıllarında Silvan (Diyarbakır) ve Kilis'te yapan Mehmet Çil, 1992-2002 yılları arasında ailesini köyde bırakıp İstanbul'da hurda işiyle meşgul olmuş, 2002 yılında köyüne dönmüş ve o tarihten bugüne koyunculuk ve çiftçilikle uğraşarak hayatını idame ettirmiştir. Çil'in âşıklığı, kendi ifadesine göre çocukluk yıllarından başlar. İlkokuldan sonra tarih, siyer gibi kitapları okurken âşık kitaplarına da merak salmış ve içinde bir heves uyanmış, bu hevesle eline geçirdiği kâğıtlara şiirler yazmaya başlamıştır. Askerdeyken şiirlerini düzenli olarak deftere kaydeder. İki şiir defteri Silvan'daki komutanlarında, bir şiir defteri de İstanbul'da bir dostunda kalır. On beş yaşında saz çalmaya başlar, dünya görüşünün temsilcisi Âşık Mahzuni Şerif'i çok sever, onun hemen bütün bestelerini zevkle saza ve söze döker.

Alevi-Bektaş geleneğinden gelen Mehmet Çil'in şiirlerinde oldukça geniş bir konu çeşitliliği görülür. Bağlı bulunduğu geleneğe hürmeten Hoca Ahmet Yesevi'ye, Hacı Bektaş Veli'ye, Yunus Emre'ye, Hazreti Ali'ye, Hz. Mehdi'ye şiirler yazmıştır. Şiirlerinin büyük çoğunluğunda Mehmet Çil ve Mehmet Çilim mahlaslarını kullanır. Kendisinin âşık olarak bilinirliği son yıllarda artmış, Aksaray Kültür Müdürlüğü'nün düzenlediği programlara ve çeşitli illerde düzenlenen şiir etkinliklerine çağrılır olmuştur. Âşıklığının yanında inanç sistemi içerisinde önemli bir yeri olan babalık görevini de sürdürmekte, köyün babası olarak hem yaşanan sorunların çözümünde müdahil olmakta hem de dedenin gelip hesapları göreceği gün için yıl içinde geçen

olayların defterini tutmaktadır. Aile babası, tarım işçisi ve hayvancı olması gibi olağan görevlerinin yanında sürdürdüğü âşıklığı ve babalığı sebebiyle bu çalışmanın başat öznesi, saha çalışmamızın da rehberi olmuştur.

Çil, badeli âşık değildir lakin bağlı olduğu inanç çerçevesiyle ilgili olarak görmüş olduğu bir rüya, Hacı Bektaş felsefesinin, mensuplarınca nasıl algılandığını gösteren güzel bir örnektir. Âşık, ikili görüşmelerde hiç sözünü etmediği, ancak şiirlerini incelerken “*Bir dalgın anımda rüyama girdin / Seyredip cemalin gerçeğe erdim / Şükürüm Yaradana darına durdum / Mehmet Çil’i sana koşturan Hünkâr*” mısralarında tespit ettiğimiz rüyayı ısrarımız üzerine anlatmaya razı olmuştur. Biz, söz konusu rüyayı aşağıya olduğu gibi verecek, devamında âşığın rüyayı anlatmaktan niçin imtina ettiğine dair açıklamada bulunacağız. 1982 yılında görülen rüya şu şekildedir:

“1982 yılında evlendim. Evlendiğim sene rüyamda at ile çift sürerken uzaklardan Hacı Bektaş Veli Hazretleri geldi. Atının yularından tuttum. Kardeşim Haydar’a ‘Bak bu bizim pirimiz Hacı Bektaş Veli’ dedim. Niyaz ettim, elini öptüm. O bana bir anahtar verdi. Evin karşısındaki kayayı gösterdi, ‘Orada yeşil bir dolap var, onu aç, içinden üç tane Hacı Bektaş taşı al’ dedi. Hani Hacı Bektaş’ta sattıkları taşlar var ya, onlardan. Gittim, dolabı açtım, üç beş taş var. İçlerinden üç tane taş aldım, öpüp cebime koydum. O sırada o üç beş taş çoğaldı, şişti, buğday ceci gibi yığın oldu, üstünde bir de siyah gözlük bitti. ‘Ben ava gidiyorum, gözlüğü alsam da kullansam Pir bana darılır mı ki?’ diye kendi kendimle konuşurken gözlüğü gözüme taktım, geri çıkardım, taş yığınının üstüne koymak için uzandım ki dolabın içinde taşların üstünde Pir bağdaş kurmuş oturuyor. Bana dedi ki ‘Niyetini bozdun, değer miydi? Hadi o gözlüğü de sana verdim.’ Sonra kolumdan kavradı, bana bundan sonra elim ile koymadığım bir şeyi almayacağıma dair tövbe ettirdi. Sabah uyandıgımda kolumun şiş olduğuna gördüm.”

Âşık, rüyasını annesine anlattığını, iki gün sonra yeni bir rüya gördüğünü, bu rüyada bir önceki rüyasını anlattığı için korkutulduğunu ifade etmiştir. Yine ilk rüya gibi oldukça renkli ve *Vilayetname*’deki menkıbeleri andıran ikinci rüyayı verdiğimiz söz üzere burada zikretmeyeceğiz. Ancak ikinci rüyanın konusunun “güzel rüyayı anlatmamak gerektiği” olduğunu, sırrın ifşa edilmemesi üzerine kurulduğunu söylemekle yetineceğiz. Âşıkla gördüğü rüyayı karşılıklı olarak irdelediğimizde âdeta kendi rüyasını kendisi yormuş, Pir’in istediği üç taşı üç oğul sahibi olmasına, izinsiz olarak kafasına taktığı gözlüğü ise iki kız çocuğuna bağlamıştır.

Çil’in, dünyanın beş esma üzerine yaratıldığı (Hz. Muhammet, Hz. Ali, kızı Fatma, İmam Hasan, İmam Hüseyin) inancı ve şiirlerindeki “Hak - Muhammet - Ali” üçlemesi, ait olduğu Alevi-Bektaşî inanç sisteminin temel esaslarındandır. Alevi-Bektaşî inanç sistemi içerisinde yaygın olarak kullanılan “Hak - Muhammet - Ali” üçlemesinde, Hak, Allah’a inanmayı; Muhammet, peygambere inanmayı; Ali ise velayeti temsil etmektedir (Yakar, 2011, 99).

2. Gaziemir Köyünde Yıllık İnanç ve İbadet Döngüsü

Köye yılda bir kez ve ekseriyetle kasım ya da aralık ayında dede gelmektedir. Ancak köyün Avrupa’da gurbetçisi çok olduğu için gurbetçilerin izin mevsimi olan yaz aylarında talep üzerine de dede gelebilmektedir. Dede yazın geldiğinde Avrupalı gurbetçilerin, senelik ziyaretinde de köylülerin ibadetleri ile meşgul olmaktadır. Aslında bir nevi yıl sonunda görülmesi gereken hesaplar, gurbetçilerin tatil sezonu sebebiyle yaz ayına çekilmekte, köyün yerli ahali için yine olağan takvim

işletilmektedir. Köye geldiğinde babanın evinde kalan dede, vekili olan babanın bir yıl boyunca tuttuğu notlardan hareketle yıl içerisinde suç işleyenleri mahkeme etmekte; şaşkınlık, düşkünlük yapanları dâra çekmekte (eşini aldatmak veya eşinin üzerine kuma getirmek, hırsızlık yapmak, cinayet işlemek gibi suçlar düşkünlük sebebidir); yola giremeyenleri yoldan uzaklaştırmakta; temiz, dürüst insanlarla yola devam edilmesini sağlamaktadır.

Köye cemevi birkaç yıl önce inşa edilmiş, cemevinden önceki muhasebeler genellikle babanın evinde gerçekleştirilmiştir. Yıllık hesaplar son birkaç senedir cemevinde görülmektedir. Âşık Mehmet Çil'in babası on iki yıl, âşığın kendisi de dört yıl babalık yapmıştır. Âşık, köyün babası olarak dedenin başka bir köyün hesabını görmek üzere Gaziemir'den ayrıldığı andan itibaren bir yıl boyunca köyde olanlardan, köyün iyisi ve kötüsünden sorumludur. Köydeki ibadet anlayışının temeli "iyilik ve güzellik" üzerine inşa edilmiştir. Köylüler iyilik yaptıkça, güzel olanı koruyup güzel işler yaptıkça ibadet etmiş olunacağını ifade etmekte; yolda yürürken, koyun güderken bir iyilik düşünmenin bile ibadet hükmünde olduğunu söylemektedir.

Köy büyük bir camiye de ev sahipliği yapmaktadır. Köy halkının tamamı Alevi-Bektaşî geleneğine mensup olduğu için caminin bizde uyandırdığı ilk intiba, 1980 İhtilali sonrasında yapılmış olabileceği düşüncesidir. Zira camisi olmayan çok sayıda Alevi-Bektaşî yerleşim yerine 1980 İhtilali sonrasında cami yapıldığı başka köylerdeki alan araştırmalarımız sırasında da anlatılan bir hadisedir. Gaziemir köyündeki caminin hikâyesini sorduğumuzda köylüler, Avrupa'da yaşayan bir hemşehrilerinin önderlik etmesiyle gurbetçilerden para toplandığını ve bu paralarla 1974-75 yıllarında caminin yaptırıldığını anlatmışlardır. Köydeki araştırmalarımız, caminin yarım asır önceki olumsuz algıyı kırmak, dışlanmayı önlemek, çevreye 'biz de size benziyoruz' türü bir mesaj vermek amacıyla yaptırıldığını ortaya koymuştur. Bu da ülkemizdeki Alevi-Bektaşî algısının bağlamı içerisinde nasıl değiştiğini gösteren farklı bir örnektir.

3. Yaşayan Bektaşîliğe Dair Unsurlar

Âşık Mehmet Çil, Alevi-Bektaşî inanç felsefesi hakkında çok şey bilmektedir. Bildikleri ağırlıklı olarak sözlü geleneğe dayanmakla birlikte inancı gereği gittiği Hacı Bektaş Yerleşkesi'nde gördükleri, dinledikleri, kitaplardan okudukları, köye gelen dedelerin sohbetlerinden öğrendiklerinin harmanlandığı bir inanç örgüsüne sahiptir. Araştırmacılar için Gaziemir'de kapalı bir hayat sürülmesi, dedenin dışarıdan gelmeyen mukim bir dede olması, böyle bir ortamda yüzyıllar boyunca sözlü geleneğin getirdiği bilginin derlenmesi hiç şüphesiz ki en arzu edilen ortamdır. Ancak gecikmiş de olsa bu saha araştırmasının sevindirici yanı, âşığın bildiklerinin ekserisinin yaşayan geleneksel kültürüne dayanması, bu kültüre okuyarak veya dinleyerek ilave ettiklerinin de geleneksel kültürüne uygun unsurlar olmasıdır. Âşık, içinde yaşadığı kültürü bir nevi mihenk taşı olarak kullanmış, başka ortamlarda karşılaştığı bilgiyi bu mihenge sürerek uyanları almış ya da aldıklarını geleneksel kültürüne uydurmuştur. Zira kendisi ile ilgili en önemli tespitimiz, *Dede Korkut*'taki Türk destan evreninde veya *Hacı Bektaş Vîlayetnamesi*'nde anlatılanlara benzer bir dünya ve insan algısı taşıdığıdır. Bunu örneklemek için şu hikâyesine yer vermeyi uygun buluyoruz:

"Bektaş Dede, bizim köye gelip görgü gören dedelerden. Sultan Samıt Ocağı'ndan keramet sahibi bir dede. Bir tarihte Bektaş Dede köye gelmiş, içeride görgü görülürken ev sahibine 'Git bahçeden salatalık getir.' diyor. Ev sahibi önemsemiyor tabi, kış günü,

zemherinin ortası, çat ayaz. Biraz sonra ikinci kez ‘Git bahçeden salatalık getir’ diyor, ev sahibi yine önemsemiyor. Üçüncüde ‘Salatalıkları tulum ettin, bahçeyi bi yokla!’ diyor. Ev sahibi bahçeyi bir dolansa ki salatalıklar tüm tulum olmuş. ‘İlk bakın dediğimde gül bunluydu çiçek olduydu, ikincide meyve olduydu, üçüncüde tulum oldu.’ demiş. Keramet sahibi dedeymiş.”

Âşığın yukarıdaki anlatmada kullandığı görgü görmek deyimi ile tulum sözcüğünün yöredeki anlamını vermek gerekirse görgü görmek, cem mekânında cem olunması, hesap görülmesi gibi ibadetler bütünü; tulum olmak ise salatalıkların kartlaşip tohumluk olduğu, yumuşadığı evreyi anlatmaktadır.

Yunus Emre’nin nerede yaşadığı ve mezarının nerede olduğu hakkında pek çok görüş olduğu herkesin malumudur. Yunus Emre’ye ait olduğu iddia edilen mezarlardan birisi de Aksaray-Kırşehir il sınırları arasında, Ortaköy ilçesine bağlı Sarıkaraman kasabası yakınlarındaki bir tepe üzerindedir. Yörede, sadece mezarın değil Yunus Emre’nin doğduğu köyün de Aksaray hudutları içerisinde olduğuna inanılmaktadır (Kaya, 1984). Mehmet Çil, Yunus konulu sohbetimizde şu bilgileri vermiştir:

“Yunus’un köyü şurada hemen Güzelyurt’un üstünde. Güzelyurt’un üstünde Sivrihisar köyü var. Bir de Eskişehir’in Sivrihisar köyü var. Yunus eşekle bir buçuk günde varmış Hacıbektaş’a buradan. Sivrihisar’dan motorla (traktörle) gelse bir haftada gelemez. Burası doğduğu köy. Babası bunu buğdaya götürüyor, kıtlık oluyor. Köyün adı Sivrihisar. Sonradan Selanik’ten gelenleri yerleştirdiler o köye. Epeydir de muhacir köyü. Buradan heybeyle gidiyor. Kızılırmak’a varınca bir heybe alıç çırpıyor. ‘Babam gönderdi, buğday vereceksiniz.’ diyor. ‘Nefes verelim.’ diyorlar, kabul etmiyor. Buğdayı alıp dönerken Kızılırmak’ı geçince pişman oluyor, geri dönüyor, ‘Al buğdayımı, ver nefesimi.’ diyor.”

Çil’in Yunus Emre konulu şiiri “Bizim Yunus” başlığını taşımakta ve şair her dörtlüğün sonunda “bizim Yunus” ifadesini tekrar etmektedir. Bu, hem “Hangi Yunus / Bizim Yunus” konulu menkıbeyi bildiği hem de Yunus’u gönülden sevip sahiplenerek ona “bizim Yunus” şeklinde içten bir ifadeyle seslenmek istediği şeklinde yorumlanabilir. Âşığın yaşayan Bektaşilik ile ilgili bilgilerini çalışmanın devamında şu alt başlıklar altında vermeyi uygun buluyoruz:

3.1. Ahmet Yesevi ile İlgili İnanmalar

Mehmet Çil, Anadolu’daki ilk tarikatlardan olan ve hâlen yaşayan Bektaşiliğin fikir babasının Ahmet Yesevi olduğunu bilmekte, Ahmet Yesevi’nin irşat faaliyetlerini günümüzün üniversitelerine benzetmekte, bunu “Ahmet Yesevi oraya bir üniversite kurdu. Erleri yetiştiriyordu.” sözleriyle ifade etmektedir. *Vilayetname*’de de yer verilen öküzlük hikâyesini “Bir de kaşık oymacılığı yapıyordu. Kaşık yapıp öküzün heybesine koyuyor, fiyatını yazıyor, öküzü çarşıya yolluyordu. Öküz çarşığı doluyor, kaşık ihtiyacı olan kaşığı alıp parasını heybeye koyuyordu. Parasını koymayanı zaten öküz kovalıyordu. Öyle olunca da ahali, ‘Sen kaşığının parasını vermedin, ver bakayım!’ diyordu.” cümleleriyle aktarmaktadır.

3.2. Hacı Bektaş Veli ile İlgili İnanmalar

3.2.1. Hacı Bektaş Veli’nin Yetiştirilmesi

Vilayetname’ye göre Hacı Bektaş’a Lokman Perende hocalık etmekte ve bu hocalık sırasında Hacı Bektaş’ın bazı kerametlerine şahit olmaktadır (Gölpınarlı,

1958, 35). Mehmet Çil'in düşünce dünyasında Ahmet Yesevi-Hacı Bektaş ilişkisi oldukça canlıdır. Yesevi'nin Lokman Perende'den ders aldığı; peygamberin emanetlerini dergâhında muhafaza ettiği; bunları talebeleri içerisinde en başarılı olana vereceği; taç, sancak ve hırkadan oluşan emanetleri almaya öğrenci Hacı Bektaş'ın hak kazandığı; Ahmet Yesevi'nin fırlattığı asanın düştüğü yere Hacı Bektaş'ın gelerek dergâh kurduğu gibi pek çok bilgiyi sözlü olarak tarafımıza aktarmıştır. Âşığın çeşitli kereler parça parça dinlediğimiz bu hadiseleri toplu olarak anlattığı bir kaydı aşağıda vermeyi uygun buluyoruz:

“Hacı Bektaş Veli Hazretleri, Ahmet Yesevi'nin talebesi. Sadece ondan değil, Lokman Perende'den de okudu. Ahmet Yesevi'nin dergâhında peygamberin emanetleri vardı: Tacı, sancağı, hırka-i şerifi. Dergâhta okuyan bütün öğrenciler diyorlardı, ‘Hangimiz alacağız bunu, hangimiz?’ diye. Ahmet Yesevi de ‘Bunların sahibi, kendini yetiştirmiş biri olacak, hak edene vereceğim.’ diyordu. Hacı Bektaş Veli'nin Lokman Perende'den ayrı ders aldığı bilmiyorlardı öbür öğrenciler. Ahmet Yesevi, orada imtihana tabi tuttu öğrencileri. Hacı Bektaş Veli efendimiz imtihanı kazandı. Peygamber efendimizin hırka-i şerifini, sancağını, tacını aldı. Sonra Ahmet Yesevi efendimiz hocası olarak asasını fırlattı, attığı asa da buraya geldi Hacıbektaş'a düştü. Hacı Bektaş Veli hazretleri de oradan geldi, dergâhını buraya kurdu.”

3.2.2. Hacı Bektaş Veli'nin Suluca Karacahüyük'e Gelişi

Vilayetname'ye göre Hacı Bektaş Veli, Rum'a (Anadolu) geleceğinde Rum'da elli yedi bin eren sohbettedir. Fatma Bacı, onun geleceğini görüp ayağa kalkar ve kendisini üç kez selamlar. Erenler kendisine niçin böyle bir selamlama yaptığını sorunca Horasan erlerinden birinin Beytullah tarafından gelerek Rum'a girmek üzere olduğunu söyler. Erenler kanat kanada verip Rum göklerini arşa kadar bağlarlar. Hacı Bektaş Veli kendisini “Hoş geldin ya Ali'nin evladı” diyerek karşılayan meleklerin önünden Rum'a güvercin donunda gelir, bir kayaya konar. Ayakları taşa, hamura gömülür gibi gömülür. Erenler bu gelişi engelleyemeyince Karaca Ahmet, her mahlûku cinsi ile çiftler, Suluca Karaöyük'te bir güvercinin tek başına olduğunu tespit eder. Hacı Doğrul'u şahin donunda üzerine salarlar. Hacı Doğrul tam güvercin suretindeki avını kapmak üzereyken Hacı Bektaş, âdem donuna girer ve şahini yakalayıp kuvvetlice sıkır. Hacı Doğrul'un aklı başından gider. Kendine geldiğinde el öpüp af diler. Hacı Bektaş da “Er ere böyle gelmez...” diyerek Hacı Doğrul'u paylar (Gölpınarlı, 1958, VIII-IX). Hacı Bektaş Veli'nin Rum'a olağanüstü geliş ve karşılaşış hikâyesi edebiyatımızda konunun bağımsız olarak ele alındığı güvercin ilahilerinin ve manzumelerinin yazılmasına sebep olmuş (Taşğın - Solmaz, 2012), bu eserler halk arasında severek ve ilgiyle okunmuştur.

Horasan eri Hacı Bektaş'ın Rum'a gelişiyile ilgili olarak Mehmet Çil'in anlattıkları, *Vilayetname*'de gördüğümüz destansı özelliklerle dolu menkıbeye benzemektedir. Çil'in anlatımında Anadolu'ya güvercin donunda gelen Hacı Bektaş, Fatma Ana tarafından fark edilmekte, Fatma Ana post sahipleri tarafından ersemekle (erkek arzulamakla) itham edilmekte, Fatma Ana'nın “Üstünüzden er geçti!” ısrarı üzerine Kara Donlu Can Baba'ya dünyayı tekleme-çiftleme görevi verilmekte, bu işlemin sonucunda bütün canlıların çift olduğu, sadece bir güvercinin tek olduğu tespit edilmekte, bunun üzerine Kızıl Deli'nin şahin donunda güvercinin yanına gittiği, güvercin donundaki Hacı Bektaş'ın insan donuna girerek şahini sıkımayaya başladığı

anlatılmaktadır. Anlatının devamında Hacı Bektaş, Kızıl Deli'den herkesi huzuruna çağırmasını istemekte, "Biz daha kalabalığız, o buraya gelsin!" diye itiraz edenler altlarındaki postların alınarak Hacı Bektaş'ın huzuruna serildiğini fark edip Hünkâr'a biat etmektedir. Bu biatten sonra Hacı Bektaş, en baştaki olaya vurgu yaparak Fatma Ana'nın kendisini fark etmesi sebebiyle onun boş biri olmadığı anlamında "Ana dolu!" demekte böylece "Anadolu" sözcüğüne halk etimolojisinde bir katkı da Alevi-Bektaşî terminolojisinden yapılmaktadır. Değerli bulduğumuz bu anlatıyı âşğın ağzından olduğu gibi vermeyi uygun görüyoruz:

"Hünkâr uçup geliyor güvercin donunda. Oradaki ana, 'Kalkın üzerinizden er geçti.' diyor. Hakk'a ermiş bir ana. Orada bulunanlar 'Bizim Fatma ersedi.' diyorlar. O da 'Yok ben ersemedim, üzerinizden er geçti, sizin kendinizden haberiniz yok!' diyor. O zamana kadar diyorlar ki Kara Donlu Can Baba'ya: 'Dünyayı bir tekle çiftle bakalım!'. Dünyayı bir çiftliyor, bütün canlılar yerli yerinde ama nedense bizim Suluca Karaöyük'te kara taşın üstünde bir güvercin tek oturuyor. 'Git onu al gel.' diyorlar. Hemen Kızıl Deli, şahin olup uçuyor. Varıp güvercinin üstüne indiğinde Pir bunu koltuğunun altına alıp sıkıma başlayınca 'Ya pir ne yapıyorsun, pir erine böyle sıkıntı eder mi?' diyor. O da 'Er, pirine böyle hisımla iner mi?' diyor. 'Git söyle onlara hepsi buraya gelsin.' diyor. Hemen dönüp geliyor, 'Bu adam tekin değil, bizi ayağına çağırıyor.' diyor. 'Olur mu, biz çoğuz o buraya gelsin!' diyorlar. Hâlbuki altlarındaki oturdukları minderler gitmiş, o zaman post geçiyor ya, altlarından postları gitmiş, haberleri olmamış. Ana yine fark ediyor, 'Altınızdaki postlar gitti, başımıza bir hâl gelmeden kalkın gidelim, kuru yerde oturuyorsunuz, o kadar mı sarhoşladınız.' diyor. Bakıyorlar ki postları yok. Geliyorlar ki postlar serilmiş, Hacı Bektaş Veli bunları bekliyor. 'Hepiniz hoş geldiniz.' diyor. 'Sen ulu bir insansın, bizim pirimizsin. Ulu bir insan olmasan kerametini göstermezdin.' diyorlar. 'Siz hepimiz şöyle bir oturun, henüz hamsınız, çiğsiniz pişeceksiniz.' diyor. 'Ana, dolu!' diyor. "Ana Hakk'a ermiş, ana dolu!" diyor Fatma Ana'dan için."

Bu anlatının sonrasında sorularımızı cevaplayan Mehmet Çil, Kara Donlu Can Baba'yı Hacı Bektaş Veli'nin dervişlerinden biri olarak tanımlamakta, mezarının yeri hakkında bir bilgisi olmadığını söylemektedir. Kara Donlu Can Baba'nın Hacı Bektaş'ın kerametlerini anlattığını, bir anlatma sırasında kalabalıktan birilerinin "Madem şeyhin bu kadar kutlu, seni kazana atalım da o seni korusun bakalım!" dediklerini, bir kazanda Kara Donlu Can Baba'nın bedenini kırk gün kaynattıklarını, Hacı Bektaş Veli'nin, müridine yardım için "Ak pınar! ak pınar!" diye seslendiğini, Horasan'dan Akpınar'ın akıp gelerek Hacı Bektaş Yerleşkesi içerisinde şimdiki Delikli Taş'ın olduğu yerdeki çeşmeye ulaştığını, kazanı kaynatanların bu olanları fark edemediğini anlatmıştır. Onlar alttan ateşe odun attıkça Hacı Bektaş'ın hikmetiyle Akpınar üstten suyunu ılıştırmış ve kırk gün sonunda Kara Donlu Can Baba kazandan sağ salim çıkmıştır.

Mehmet Çil'in anlattığı hikâyenin *Vilayetname*'deki karşılığı şöyledir: Kavus Han, Rum ülkesine gelmek istemektedir. Bir gün kara elbiseli, kara külahlı, adının Can Baba olduğunu söyleyen birisi Hacı Bektaş'a gelip ondan nazar kılmasını ve himmet etmesini ister. Hacı Bektaş, Can Baba'ya safa nazar ettikten sonra onu Kavus Han'a gitmekle ve sünnet olup imana gelmedikçe Rum ülkesine giremeyeceğini bildirmekle görevlendirir. Can Baba, Erzincan önünde Kavus Han'a rastlar, iman edip sünnet olmadıkça buradan öteye yollarının olmadığını söyler. Kavus Han, keşişine danışır. Keşiş, karşıdakini büyük bir kazanda üç gün kaynatmayı teklif eder, eğer kazandan sağ çıkarsa o kişinin dinine girmeleri gerektiğini söyler. İmtihan başlayınca Hünkâr

da höyük yakınlarında bir yerde eliyle yeri kazıp su çıkarır. Sudan alıp etrafına serper, serptiği yerlerden buğu çıkar. Yaptığını izleyen müritlerine olayı anlatıp Can Baba'nın kaynatıldığı kazanı serinlettiğini söyler. Üç günün sonunda kazandan sağ salım çıkan Can Baba için bu kez dev bir ateş yakılır ve içine girmesi istenir. O, keşişi de kendisi ile birlikte ateşe girmeye davet eder. Keşiş kurnaz bir söylemle yapılan bu tekliften kaçamaz, sınav sonunda keşiş yanmış, Can Baba ateşten sağ salım çıkmıştır. Bu kez Can Baba'ya Kavus'un hanımının elinden zehir içirileceği söylenir. Can Baba zehri içip yine sağ kalınca Kavus Han ve tebası din değiştirip hizmet ehli olurlar (Gölpınarlı, 1958, 41-43). Görüldüğü üzere *Vilayetname*'de bu bahis oldukça kapsamlı olup Can Baba'nın Kara Donlu lakabını alması, elbisesi ve külahının rengine; Ağu İçen lakabını alması ise sınavın üçüncü aşamasında zehir içip hayatta kalmasına bağlanmaktadır.

Kara Donlu Can Baba'nın Sivas'ın Divriği ilçesindeki türbesi için yazılmış eserlerde ve yöredeki sözlü gelenekteki bir lakabı da Kara Birbat (Kara Pirpat)'tır. Ancak söz konusu kaynaklarda (Selvi, 2012; Vakdidolu, 2013; Yaman, 2013) ona niçin Kara Birbat adı verildiğine dair tatmin edici bir açıklamaya rastlanmamıştır. Türkçenin kadim sözcüklerinden olan don kelimesinin Eski Türkçe Döneminden bugüne seyrini tarihi metinlerde izlemek mümkündür (Sır, 2009, 185-193). Sözcük, tarihi metinlerde kara donlu biçiminde kullanılışında dervişleri niteleyenlerken olumlu, düşmanları nitelenenlerken olumsuz anlama bürünmektedir. Sözcüğün olumlu ve olumsuz anlamlarda kullanımını *Dede Korkut Kitabı*'nın Dirse Han Oğlu Boğaç Han Hikâyesi'nde "Kara tonlu dervişlere nezirler virdüm", "Kara tonlu azgın dinli kâfirlere bir oğul aldurduñ-ise digil maña" (Ergin, 1989, 87) şekillerinde görmek mümkündür. Kara Donlu Can Baba, derviş taifesinden olduğu için onun donunun karalığı olumlu algılanmaktadır.

Mehmet Çil, Hızır Samut'la ilgili olarak onun Hacı Bektaş Veli'nin son dervışı olduğunu, mezarının Sivas'ta bulunduğunu, adıyla anılan Samut Ocağı'na bağlı dedelerin de köye geldiğini söylemekte, Samut adının nereden geldiğini sordüğümüzda ise şu bilgiyi vermektedir:

"Hacı Bektaş Veli Efendimiz hepsinin diplomasını veriyor ya, hepsine post verecek, el verecek; Hızır Samut gelmiyor. Divaneymiş, safmış biraz, yani Allah katında tertemiz bir insan. Diğer öğrenciler 'Hızır Samut gelmedi, kim bilir nerde sañırdıp geziyor!' diyorlar. Hacı Bektaş Veli biliyor tabi onun nerede olduğunu. Deryada bir gemi daralmış, 'Yetiş ya pir!' diyorlar, bu gidip kurtarıyor. Geç kalınca 'Gemiye yardıma gittim.' diyor, 'Delilin var mı?' diyorlar, kollarından balıklar dökülüyor. 'Gel sen diplomamı aldin.' diyor Hacı Bektaş Veli efendimiz, diğer öğrencilerin huzurunda."

Çil'in Hızır Samut'a bağladığı bu anlatının benzeri *Vilayetname*'de doğrudan Hacı Bektaş'a bağlı olarak anlatılmaktadır. Hacı Bektaş bir gün tıraş olurken eliyle berberine işaret ederek onu durdurmuş, başını bir müddet hırkasının içine çekip murakabede bulunmuş, bir süre sonra başını hırkasından çıkarınca kendisine niçin böyle yaptığı sorulmuş, o da Karadeniz'de batmakta olan bir gemiden kendisini yardıma çağırdıklarını kendisinin de gemiyi kurtarmak için bu eylemi yaptığını söylemiştir. Etrafındakilerin delil istemeleri üzerine Hacı Bektaş, yenlerini silkmış ve yere üç diri balık düşmüştür. (Gölpınarlı, 1958, 69-70). Hacı Bektaş Veli Türbesi'nin mermer kapısında cepheden sağ tarafta, alt kısımdaki iki balık resminin bu olay sebebiyle kapıya işlendiği rivayet edilir (Gölpınarlı, 126).

3.2.3. Beş Taşlar

Hacı Bektaş Veli Yerleşkesi içerisindeki Beş Taşlar, bugün Alevi-Bektaşî toplumu tarafından ziyaret edilmekte, Beş Taşlar'a niyaz edilip yerde yatan Kadı Taşı da şeytan taşlar gibi taşlanmaktadır. Bektaşî toplumu arasında yaygın bilinen hikâye, Âşık Mehmet Çil'in hafızasında şu şekildedir:

“Beş Taşlar denilen yer, Hünkâr'ın inek güttüğü yer. Hacı Bektaş Veli çobanlık yapıp ahalinin ineklerini güderken İnkâr Sarı da sürüye hayvan katmak istiyor. Hacı Bektaş ona ‘Sen öküzünü katma, senin öküzünü kurt yiyecek.’ diyor. İnkâr Sarı anlamıyor tabi, ‘Bu deli midir nedir.’ diyor. Akşam oluyor, herkesin öküzü geliyor, İnkâr Sarı'nın öküzü gelmiyor. ‘Öküzüm nerde?’ diyor. ‘Öküzünü kurt yedi.’ diyor. ‘Şahidin var mı?’ ‘Var, dağlar taşlar şahidim’. ‘Dağdan taştan şahit olur mu, Allah'ın kulunu göster.’ ‘Yok, dağlar taşlar şahidim.’ Oraya toplanıp gidiyorlar, Nevşehir kadısı da gidiyor, o da yargılayacak. Hünkâr, ‘Dağlar taşlar şahidim.’ diyor. ‘Çağır!’ diyorlar ‘Dağlar taşlar, bu Sarı'nın öküzünü kurdun yediğini görmediniz mi gelin şahitlik edin.’ diyor. Dağlar taşlar yuvarlanıp gelmeye başlıyor, beş tane kaya bölünüyor yukarıdan. Beşi de oraya diziliyorlar, ‘Burada Sarı'nın öküzünü kurt yedi.’ diyorlar. Kadı bu şahitliğe rağmen Hacı Bektaş Veli'yi orada haksız çıkarmaya çalışıyor ve orada taş oluyor. Oradakiler, ‘Lanet olsun sana, haksızlık yaptın, Lanet olsun sana haksızlık yaptın, Hacı Bektaş Veli'yi yargıladın!’ diyorlar. Şimdi Beş Taşlar'ın orada bir de yatan taş var, Kadı Taşı. Oraya ziyarete gidince biz de o taşı taşlarız.”

3.2.4. Delikli Taş

Her yıl Hacı Bektaş Veli Şenlikleri'nin düzenlendiği hafta içerisinde ziyaretçiler tarafından önünde uzun kuyruklar oluşturulan yerlerden birisi de Delikli Taş'tır. Delikli Taş'tan geçmenin yeniden doğuşu ve verimliliği temsil etmesi ve gerek Delikli Taş gerekse bu çalışmada ele alınmayan taşlar ve yerleşkedeki diğer somut unsurlar için Yolcu ve Gönel tarafından hazırlanan bağımsız makaleye (Yolcu-Gönel 2015) bakılabilir.

Oldukça yaygın olan inanmaya göre Delikli Taş'ın içerisinde geçebilenlerin günahları dökülmekte ve hayatlarının bundan sonraki evresine günahsız olarak devam etmektedirler. Sözlü anlatılarda Hacı Bektaş Veli'nin Delikli Taş'tan at üzerinde geçtiği de dile getirilmektedir. Mehmet Çil, Delikli Taş'la ilgili olarak bildiklerini “Vallahi ahali ‘Delikli Taş'tan Hacı Bektaş Veli efendimiz geçmiş, biz de geçiyoruz.’ diyorlar. ‘Geçersen de günahsız oluyorsun.’ diyorlar. Tabi onu Allah bilir.” sözleriyle aktarmaktadır.

3.2.5. Türbenin Eşiği

Türk kültüründe eşik kutsaldır. Bu kutsallık Alevi-Bektaşî inancı içerisinde de köklü şekilde yaşamakta, Hacı Bektaş Veli Türbesi'nin eşiği ziyaret sırasında öpülmektedir.

Türkiye Türkleri eşiği, kapının giriş kısmında yer alan küçük ahşap veya mermer yükselti olarak algılasalar da eşik kelimesi Türkistan Türklerince kapı anlamında kullanılmaktadır. Söz gelimi Kırgızistan ve Özbekistan'da eşik, kapı anlamında olup Kırgız ve Özbek lehçelerinde kapı diye bir kelime yoktur. Türkiye Türkçesinde yükselti anlamında kullanılan eşik ise Özbeklerde astane, bosehane olarak adlandırılır. Özbekistan'ın bazı köylerinde hâlâ yeni gelinin oğlan evine girişte astaneyi (eşik) öpmesi âdettendir. Taşkent metrosunda sık sık geçilen “Ehtiyat bolin eşikler yapiladi” (Dikkatli olunuz kapı kapanıyor) anonsu da eşiğin kapı anlamında kullanıldığını gösteren güncel bir örnektir. Yükselti anlamındaki eşik, Kırgızlarda astana olarak

adlandırılır. Eşik kelimesi ise kapı anlamında kullanılır. Kırgızlarda “Astanaga turba caman bolot” (Eşikte/eşiğe durma kötü olur) sözüyle ifade edilen inanç ise Türk dünyasının tamamında görülür. Özetle, eşik kelimesi İstanbul Türkçesinde kapı önündeki yükseltiyi, Türkistan’da kapının kendisini karşılamaktadır.

Eşik kelimesi Anadolu ağızlarında tıpkı Türk dünyasındaki gibi kapı anlamında da kullanılmaktadır. Kelimenin kimi zaman hem kapı hem de önündeki yükseltiyi kapsayacak anlamda kullanıldığı da görülür. Gaziemir köyünden Mehmet Çil de eşiği hem girişteki küçük yükseltiyi hem de kapıyı kapsayacak şekilde kullanmaktadır:

“Şimdi eşiği şöyle anlayacaksınız efendim. Eşik kutsaldır. Eşik demek, şeriat, marifet, tarikat, sırr-ı hakikat dörtlüsü demek. Dört köşesi var nihayetinde kapının. Niyaz et kapıda. Sağını öptün şeriat kapısı, solunu öptün marifet kapısı, yukarı baktın hakikat kapısı, aşağıyı öptün, sırr-ı hakikat kapısı. Taban, sırr-ı hakikat, çünkü her sırrı toprak gizliyor. Eşik de toprağın üzerinde.”

Vilayetname'ye göre Hünkâr'ın ölümünden sonra Sultan Murat ona bir türbe yaptırmak istemiş, mimarlar arasından Yanko Madyan'ı bu işle görevlendirmiş, mimar inşaatin tamamlanması aşamasında bir kaza sonucu kubbeden düşerken Hacı Bektaş'tan yardım istemiş, aşağıya sağ salım inince tövbe edip Müslüman olmuş, Sadık adını almış ve vasiyeti üzere türbe eşiğinin altına gömülmüştür. (Gölpınarlı, 1958, 91-92). Eşiğe gömülen tek kişi Yanko Madyan değildir. Söz gelimi Hayrabolu'da gömülü Ahmet Sârbân'ın karısı da benzer şekilde vasiyeti üzerine eşinin türbesinin eşiğine gömülmüş, sonradan eşik biraz ileriye alınarak mezarın üstüne basılması işine son verilmiştir (Gölpınarlı, 1958, 116).

3.2.6. Dut Ağacı

Dut, kadim dünya mitolojilerinde bahsi geçen önemli ağaçlardır. Türk mitolojisinde karaçam ağacına yıldırım düştükten sonra kuzey illerinde görülmeyen dut ağacının yeşerdiğine dair bir efsane vardır (Gürsoy, 2012, 50). Bu efsanedeki dut ağacının yeşermesi ile Hacı Bektaş Yerleşkesi'ndeki dut ağacının yeşermesi arasında bağlantı kurulabilir. Alevi-Bektaşî kültüründe dut ağacının kutsallığı iki temel sebebe dayanır. Bunlardan birisi Ahmet Yesevi'nin fırlattığı ucu yanık asanın Hacı Bektaş Yerleşkesi'ne düşüp yeşermesi, ikincisi Hacı Bektaş'ın fırlatılan asalar arasında kendi asasını ucu yanık olduğu için kolayca bulması. Bu iki özellik Âşık Mehmet Çil'in anlatılarında da karşımıza çıkar. Bunlara ilave olarak Mehmet Çil, bahçedeki dut ağacının kıyamete kadar solmayacağını, o ağaç solduğu zaman kıyametin kopacağını anlatmakta ve böylece dut ağacını bir eskatoloji mitine konu etmektedir. Âşık, anlatılarının devamında yerleşkedeki ağaçtan yere düşen dutların yerde tıpkı kan lekesi gibi leke bıraktığını da ifade etmektedir. Bu ifadesi, hem kanın kutsallığına hem de ağaç ile atalar arasında bir canlılık bağlantısı kurulmasına işaret eder. Mehmet Çil'in anlatmasında hem asa hem de *köseñi* kelimeleri kullanılmaktadır. *Köseñinin Derleme Sözlüğü*'nde çeşitli telaffuzlarıyla dört değişik anlamı bulunmakla birlikte konumuzla ilgili tanımı “Ateş karıştırmaya yarayan bir ucu yanmış odun, tahta”dır (Derleme Sözlüğü VIII, 2971-2972). Çil'in konuyla ilgili anlatısı şöyledir:

“Hacı Bektaş Veli Tekkesi önünde dut ağacı var. Ahmet Yesevi'den atılan asalardan türemiş. Ucu yanık *köseñiyi* Yesevi oradan atıyor, buraya düşüyor, burada yeşeriyor. Yesevi, ‘Attığım asaları bulun, dergâhınızı oralara kurun, Anadolu’yu irşat edin.’ diyor.

Hacı Bektaş Veli geliyor. Sonrasında Yavuz falan türlü eziyet yaptı, dışarıda seferlere Bektaşileri gönderip ‘Balkanları fethedin’ dediler, içeride eziyet ettiler ya, o ayrı mesele. O ağaç hâlâ dut verir, kökü de yanık. Kıyamete kadar da o ağacın solmayacağı söyleniyor. O dut ağacı solunca kıyamet kopacak. Tatlı karadut. Dalından yere düşünce aynı kan olur. Erenlerin diktiği ağaç solunca dünyanın kıyameti koptu demektir. *Köse'nin* ucunun yanık olma sebebi de Ahmet Yesevi'nin Hacı Bektaş Veli'nin asası ile ateşi karıştırması. Bütün müritlerin asası yanık değil ama onun *köse'nisi* yanık. O da Ahmet Yesevi ile Hacı Bektaş Veli arasında sır.”

Dut ağacı Aksaray mezarları ile ilgili farklı anlatılarda da kutsal ağaç olarak karşımıza çıkar. Ekecik Dağı'nda yattığına inanılan Ekecik Baba'nın bastığı yerden su çıkmış, bir de dut ağacı yeşermiştir. Bu ağaç kutsal olduğu için dallarını kıranlar felç olmaktadır. Taptuk Emre bir yemek molasında çantasından çıkardığı dutları yerken dut çekirdekleri yere düşmüş ve bu çekirdeklerden yetişen dut ağacı üç çeşit dut vermiştir. Taptuk Emre Türbesi'nde geceleyenlerin rüyasına giren bu dut ağacının yapraklarını kaynatıp içenler şifa bulurlar (Peker, 2015, 271, 316). Görüldüğü üzere gerek Alevi-Bektaşî gerek Sünnî kültür dairesinde dut ağacı kutsaldır. Bu kutsallığın kökeni de İslam öncesi döneme, ağaç kültürüne dayanmaktadır.

3.2.7. Tandır

Alevi-Bektaşî kültüründe ve özellikle *Vilayetname*'de tandır ve tandıra girmeye ilgili çok sayıda menkıbeye rastlanır. Bu kültürün erenleri çoğu zaman eren olduklarını ispat için ateşe, kazana, tandıra girmektedir. Benzer anlatılar Sünnî inanç dairesinde de karşımıza çıkar. Söz gelimi Konya'da Ateşbaz Veli tandırda ateş kalmayınca ayaklarını ocağa uzatıp yakarak (Kartal, 2017, 121), Aksaray'da Somuncu Baba soğuk fırında kerameti ile bir çömlek yemek pişirerek (Aydoğan, 2020, 158), Hacı Gazali kızgın fırına girip yanmayarak (Aydoğan, 2020, 148-149) keramet göstermişlerdir. *Vilayetname*'ye göre Kadıncık Ana'nın tandıra girme sebebi misafir ağırlamada içine düştüğü çaresizlik sonrasında yaşadığı bir nevi isyan hâlidir. Bir gün Horasan tarafından büyük bir Kalender topluluğu dergâha gelir. Hacı Bektaş, Sarı İsmail'i Kadıncık Ana'ya gönderip misafirlere sofraya hazırlamasını ister. Kadıncık, misafir ağırlamak için üzerindeki gömlek dışında hiçbir nesnesi kalmadığını söyleyerek gömleğini İsmail'e verir, kendisi tandıra girer ve İsmail'e gömleği satarak misafirleri ağırlamasını söyler. İsmail gömleği satın erzak alır ve gelen misafirleri ağırlar. Kadıncık'ın her misafire hoş geldin deme âdeti vardır. Hünkâr, Sarı İsmail'i Kadıncık'a gönderir ve gelip misafirleri selamlamasını ister. Kadıncık, tandırın içinde üryan vaziyette olduğunu söyleyince Hünkâr yanındaki dolaptan bir bohçayı Kadıncık'a yollar. Kadıncık bohça ile kendisine gönderilen elbiseleri giyip misafirlerin karşısına çıkar, elbiselerin ağırlığı gözler kamaştırır. Kadıncık, Hünkâr'ın elini öpünce Hünkâr, Kadıncık'ın eteğine bir avuç altın bırakıp ona hayır duası eder (Gölpınarlı, 1954, 64).

Âşık Mehmet Çil, Kadıncık Ana'yla ilgili olarak onun tandıra girerek sır olduğunu, bugün ziyarete gelenlerin tandıra ellerini sokarak avuçladıklarını, niyeti iyi olanların bir parça toprak bulduklarını niyeti iyi olmayanların ellerinin boş çıktığını anlatmaktadır:

“Kadıncık Ana Hacı Bektaş Veli efendimizin hizmetçisi. Dergâha gelenlere hizmet ediyor. Bir gün tandıra girip kayboluyor, sır oluyor. Şimdi dergâha gidenler orada tandırın içine ellerini sokarlar, niyeti iyi olana biraz toprak gelir, bazısına hiç gelmez.”

3.2.8. Klasik Hacı Bektaş Veli Resmi

Alevi-Bektaşî inanç dairesinin meşhur görsellerinden birisi, klasik Hacı Bektaş Veli resmi. Bu görselde Hacı Bektaş Veli oturmuş vaziyetteyken bir koltuğunda yavru ceylan, diğer tarafında bir aslanla resmedilmiştir. Söz konusu resim ve türevlerinde bir birliktelik görülmez. Örneğin kimi betimlemelerde ceylan Hacı Bektaş'ın sol kolunda iken kiminde sağ kolundadır. Kimisinde aslan da kolunun altındayken kimisinde ceylan kolunun altında, aslan ise yerde durmakta, Hünkârın eli aslanın başını sıvazlamaktadır. Hangi şekilde betimlenirse betimlensin Hacı Bektaş Veli'yi temsil eden bu resmin teması hoşgörüdür. Âşık Mehmet Çil de bu resmi şöyle yorumlamaktadır:

“Bir koltuğunda aslan, bir koltuğunda ceylan var. Aslan ile ceylanı koltuğuna sığdırıyor. Aslında aslan ceylanı kovalayıp geliyor, ceylan Pir'in kucağına gelip giriyor, ‘destur’ diyor, aslanı da diğer koltuğuna alıyor, sakinleştiriyor.”

3.3. Yaşayan Bektaşilik Bağlamında Son Dönem Uygulamaları

3.3.1. Çeşitli Sebeplerle Hacı Bektaş Ziyareti

Hacı Bektaş Veli'yi anma şenlikleri yerleşkenin birim zamanda en fazla ziyaretçiyle bulunduğu dönemdir. Bunun dışında tabiri caizse el ayak çekildikten sonra yerleşke Alevi-Bektaşî inanç sisteminin mensuplarına kalmakta ve onlar çeşitli hacetleri için türbeyi ziyaret etmektedir. Bu ziyaretlerin en belirginini çocuk talebi ile yapılan ziyaretlerdir. Çocuk için yapılan ziyaretlerin ekserisinde kadınlar ön plandadır. Âşık Mehmet Çil'in eşi Aynur Çil de çocuk talebi için Hacı Bektaş Veli'yi ziyaret etmiş, orada niyazda bulunup adak adanmış, oğlu Serdar'ın doğumundan sonra ikinci ziyaretini gerçekleştirerek türbede koç kurban edip adağını yerine getirmiştir.

3.3.2. Mahzuni Şerif'in Yerleşke İçerisine Gömülmesi

Çağdaş Alevi ozanlardan Mahzuni Şerif, 17 Mayıs 2002'de Almanya'nın Köln şehrinde solunum yetmezliği sebebiyle ölmüş, 18 Mayıs'ta Almanya'da düzenlenen cenaze töreninin ardından naaşı 19 Mayıs 2002 tarihinde vasiyeti üzerine Hacıbektaş ilçesinde yerleşke içerisine defnedilmiştir. Bu vasiyet bile tek başına Alevi-Bektaşî inancının kültürel canlılığını ve Hacı Bektaş Veli Yerleşkesi'nin somut varlığının bu kültüre katkısını gösterir. Mahzuni Şerif, ozanlığı ve karakteri ile Alevi-Bektaşî toplumunun önder isimlerindedir. Bu önderlik, Mehmet Çil'in torunlarından birisinin adının Mahzuni Şerif Çil olmasında da görülür.

Mahzuni Şerif'in vasiyeti onun Hacı Bektaş Yerleşkesi'ne gömüleceğini net bir şekilde işaret etmesine rağmen Mehmet Çil, Hacı Bektaş'a şiirle müracaatta bulunarak Mahzuni'yi kabul etmesini istemiştir. Aşağıda tam metni verilen “Hacı Bektaş Varılmaz Oldu” başlıklı şiirin iki yerinde şair, Hacı Bektaş'a seslenmekte, “*Emanet aldığı Mazlum Şerife / Didarından bir yer ver Hacı Bektaş*” diyerek Mahzuni'nin Hacı Bektaş tarafından kabul edilmesini istemekte; “*El değil Mahzuni, halkın çocuğu / Doğdur mezarına nur Hacı Bektaş*” diyerek de Mahzuni'nin kitlelerin gönüllerinde yer tutan yönüne, halktan ve halkçı kişiliğine işaret etmektedir.

Sonuç

Alevilik ve Bektaşilik Aksaray'ın Gaziemir köyünde canlı bir şekilde yaşamaktadır. Yaşayan Alevilik ve Bektaşilik, bu hâliyle sadece bir inanç sistemi

değil aynı zamanda bir yaşam felsefesi, bir hayat şeklidir. Bunu, çalışmanın öznesi konumundaki Âşık Mehmet Çil'in hayatının her safhasında gözlemlemek mümkündür.

Bektaşî inanç dairesi mensupları Hacı Bektaş Veli ile ilgili anlatma ve inanmaları canlı bir şekilde yaşatmakta ve böylece inancın sürekliliğini sağlamaktadır. Bu inanmaların çoğu *Vilayetname*'deki temel olayları içermekle birlikte yaşayan sözlü kültürde bu olayların değişmiş hâllerini de görmek mümkündür. *Vilayetname*'nin oluşumunda halk muhayyilesi, dili ve kültürü etkilidir. Dolayısıyla *Vilayetname*, yazıldığı dönemdeki sözlü kültürün kayda geçmiş hâlidir. *Vilayetname*'de bahsi geçen hususlar halk muhayyilesinde yaşamaya devam etmiş ve bu süreklilik Alevi-Bektaşî inanç sisteminin yüzyıllar boyunca ayakta kalmasını sağlamıştır.

Olağanüstü olaylar başka vilayetnamelerde başka erenler için de karşımıza çıkabilir. Bunun temel sebebi vilayetnamelerin vücut bulmasında dinden ziyade kültürün etkili olmasıdır. Türk kültürü, destan kahramanları yaratmadaki maharetini destan kahramanlarının gerçek üstü hikâyelerini erenlere evliyalara bağlayarak onları da birer destan kahramanı hüviyetine bürümekte de göstermiştir. Hacı Bektaş Veli hem gelenekte hem de âşığın kültür ikliminde insanüstü bir kahraman olarak yaşamaya devam etmektedir.

Osmanlı toplumunda Bektaşîliğin şehirde, Aleviliğin kırsalda birbirinden bağımsız ancak aynı kaynaktan beslenmeleri göz önüne alındığında Bektaşîliğin ilgasından sonra Aleviliğin kırsalda geleneğe bağlı olarak yaşamaya devam ettiği ve Hacı Bektaş Veli'nin şahsından ve yerleşkesindeki somut kültürel unsurlardan dolayı Bektaşîliği de taşıdığı söylenebilir.

Hacı Bektaş Veli Yerleşkesi'nin somut varlığı ve yerleşkedeki kütleleşmiş unsurlar özellikle kırsalda yaşamakta olan Aksaray Aleviliğinin sürekliliğini sağlayan önemli maddi unsurlardır. Bu somut varlık, Hacı Bektaş'ın gönüllerde yaşayan manevi varlığı ile birleşince ortaya yazılı kuralları olmayan güçlü bir inanç sistemi çıkmaktadır.

Âşık Mehmet Çil gelenekten gelen Alevi-Bektaşî inanç sistemine gönülden bağlı bir âşıktır. Âşığın geleneksel inancının yansımaları şiirlerinde, torunlarının isimlerinde görmek mümkündür. Şair, şiirlerinde "Hak - Muhammed - Ali", "Allah bir - Muhammed Ali" kalıp ifadelerini kullanmaktadır. Çocuklarından birinin adının Muhammed, diğerinin adının Ali olması kendisinin her iki ismi de saygıyla anmasının göstergesidir.

Hem *Vilayetname*'de hem Âşık Mehmet Çil'in anlatılarında karşımıza çıkan dünyayı tekleme-çiftleme hadisesinin geleneksel Aleviliğin özündeki "dünyada her canlının çift yaratıldığı" anlayışını özetleyen bir örnek olduğu görülmektedir. Bugün Alevi toplumu evliliği hayatın yemek yemek su içmek gibi doğal bir parçası olarak görmekte, tek evliliği benimsemekte, eşinin üstüne kuma getiren veya evli iken başka kadınlara gidenler düşkün ilan edilerek toplum hayatının dışına itilmektedir. Bu hâliyle Alevi-Bektaşî inanç sisteminin erkekleri tek eşlilikle sınırladığı, birden fazla kadınla evlenmeye ruhsat veren geleneksel fıkha dayalı Sünni inanç sisteminden ayrıldığı görülmektedir.

Alevi-Bektaşî toplumunun önderlerinden Hacı Bektaş Veli, hem inanış hem anlatımlar hem de rüya yoluyla toplumu eğitmeye, kişileri irşat etmeye devam etmektedir. Mehmet Çil'in gördüğü rüyada Hacı Bektaş'ın âşığın kolundan tutup "Bundan sonra elim ile koymadığım bir şeyi almayacağıma" diyerek yemin ettirmesi bunun tipik örneğidir.

Mehmet Çil'in Hacı Bektaş ile ilgili olarak bildikleri şüphesiz ki yukarıda ifade edilenlerle sınırlı değildir. Bu çalışma, âşıkla değişik zamanlarda doğal ortamda yapılan sohbetlerde ve kısmen de şiirleri üzerine yapılan görüşmelerde âşığın verdiği bilgiler üzerine kurulmuştur. Aşağıda verilen birkaç şiiri incelendiğinde şairin düşünce dünyasının derinliği görülecektir.

Ek 1: Mehmet Çil'in Şiirlerinden Örnekler

Ahmet Yesevi'ye

*Horasan'a kurup erlik eleğün
Cihana erenler gönderenim gel
Sana kavuşmaktır arzum dileğim
Dervişlik çırasın yandıranım gel*

*Pirinin sıfatı yeşil güvercin
Zahiri, batını ona mı verdin
Kucağında kardeş, koyunun kurdun
Sulucahöyüğe gönderenim gel*

*Ol sarı öküze kaşık sattıran
Hünkârlık köşküne geçip oturan
Zemheride türlü çiçek bitiren
Yunusu dergâha götürenim gel*

*Gönderip Yunusu Taptuk Emre'ye
Kırk yıl odun taşıt, pişesin diye
Yunus hiç bakmazdı niçin eğriye
O canı doğruya baktıranım gel*

*Hem elifi tacı koyup başına
Kara Donlu girdi nar ataşına
Akıl ermez imiş Hakk'ın işine
Ol Yunus'a suyun çektirenim gel*

*Yürüt Mehmet Çil'i Yunus yolundan
Bülbül et, ayırma gonca gülünden
Çekti çekeceğün nefsin elinden
Kör nefşine dizgin vurduranım gel*

Bizim Yunus

*Er kişinin yaşı olmaz
Her gönülde bizim Yunus
Hak bağının kışı olmaz
Çiçek dalda bizim Yunus*

*Taptuk dergâhında pişen
Er odur kaynayıp coşan
İstemez şan ve ihtişam
Bir tatlı dil bizim Yunus*

*Pirin cemalini gören
'Alic' i hediye veren
Okunacak canlı Kuran
Doyumsuz bal bizim Yunus*

*Oldu harabat ehlişi
Her dilde onun türküsü
Aksaray'ın bir köylüsü
Bir ince yol bizim Yunus*

*Aşk katında yanan nurdur
Bu işte bir hikmet vardır
Mecnun'un baktığı yerdir
Leylaya çöl bizim Yunus*

*İki bin bir Yunus yılı
Ak turnamın sırma teli
Aşk ile işlenmiş hali
Divane kul bizim Yunus*

*Dünya'ya sevdirdi kendin
Çağlayarak yıktı bendin
Mimarı bilimin fennin
Verimli el bizim Yunus*

*Dar gönlüme nasıl sığıydın
Aşk oldun başıma yağdın
Mehmet Çil'i Hakk'a eğdın
Rehberim ol bizim Yunus*

Eyvallah

*Eri evliyası dervişleriyle
Hacı Bektaş Veli pirim eyvallah
Karacahüyükü beş taşlarıyla
Hacı Bektaş Veli pirim eyvallah*

*Dervişler içinde güvercin donlu
Erenler içinde hem Hünkâr şanlı
Avı koltuğunda göksü aslanlı
Hacı Bektaş Veli pirim eyvallah*

*Delikli Taşına anıt yapılır
Hem tekkeyin eşikleri öpülür
Sana inanmayan toplum yıkılır
Hacı Bektaş Veli pirim eyvallah*

*Kaduncık Ana'nın sırrı çözülmez
Besmelesiz Çilehane gezilmez
Seni seven şad olur da üzülmez
Hacı Bektaş Veli pirim eyvallah*

*Mehmet Çil'in yolun uğratma sarpa
Hanemi şen eyle, etme harabe
Canım kurban ayağına, turaba
Cihanın sultanı pirim gel yetiş*

Hünkâr Hacı Bektaş Veli Diyerek

*Her sabah isminle işe başlarım
Allah bir Muhammet Ali diyerek
Lisanı yok dile gelir taşların
Hünkâr Hacı Bektaş Veli diyerek*

*Bir ikrar verdim ki nasıl dönülür
Ciğerden tutuşup özden yanılır
Cümle evren canlı Hak'tan sayılır
Allah bir Muhammet Ali diyerek*

*Cem olur erenler edilir sohbet
Sunulur meydanda bal ile şerbet
Payına düşeni gözet ve sabret
Allah bir Muhammet Ali diyerek*

*Serilir seccade edilir secde
Hak ile aradan kalkar ol perde
Canlar aydınlanır yanan delille
Allah bir Muhammet Ali diyerek*

*Zikr eyleriz her an onik'imamı
Kırlara sayarız cümle tamamı
Kalkar gönüllerin gamı gümanı
Allah bir Muhammet Ali diyerek*

*Mehmet Çil'im Hak lokması sunulur
Erenlerden türlü sual sorulur
Yedullah ayeti anda okunur
Hünkâr Hacı Bektaş Veli diyerek
(Şahi velayet Aliyel Mürteza'nın doğum günü ve Nevruz Bayramı mübarek olsun)*

Hacı Bektaş Varılmaz Oldu

*Kaldım gurbet elde varılmaz oldu
Ehli cana bir su ver Hacı Bektaş
Bulandı deryamız durulmaz oldu
Yaktı sinemizi nar Hacı Bektaş*

*Coştı şelalemiz çile hanede
Açıldı yaremiz sen sar sinede
Emanet aldığın Mazlum Şerife
Didarından bir yer ver Hacı Bektaş*

*Yar saydık gönülde biz bu acıyı
Döktük ayağına kardaş bacıyı*

*El değil Mahsuni, halkın çocuğu
Doğdur mezarına nur Hacı Bektaş*

*Mehmet Çil'im himmet ister pirinden
Ham insan anlamaz Hakk'ın sırrından
Gönlümüz şad eyle Hakk'ın nuruylan
Aşkın sinemize yar Hacı Bektaş*

Ek 2: Fotoğraflar



Görsel 1: Gazi Emir'e İsnat Edilen Mezar



Görsel 2: Âşık Mehmet Çil ve Eşi Aynur Çil

Kaynaklar/References

- Aydoğan, Tuğba. *Aksaray Efsaneleri*. Aksaray: İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü, 2020.
- Ergin, Muharrem. *Dede Korkut Kitabı I, Giriş – Metin – Faksimile*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1989.
- Gölpınarlı, Abdülbâki. *Manakab-ı Hacı Bektaş-ı Velî - Vilâyet-Nâme*. İstanbul: İnkılâp Kitabevi, 1958.
- Gürsoy, Ülkü. “Türk Kültüründe Ağaç Kültü ve Dut Ağacı”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi*, 61 (2012), 41-54.
- Güzelyurt Kaymakamlığı. “Mahalli İdareler”. Erişim 20 Temmuz 2022. <http://guzelyurt.gov.tr/mahalli-idareler>.
- Kartal, Atıla. *Konya Halk Kültüründe Türbeler Etrafında Oluşan İnanç ve Uygulamalar*, Düsseldorf: Lap Lambert Academic Publishing, 2017.
- Kaya, Doğan. “Yunus Emre Niğde Ortaköy’de Yatıyor”. *Halk Kültürü*. İstanbul 2 (1984), 41-54.
- Peker, Selçuk. *Mezar ve Türbelere Kült Merkezli Bir Bakış (Aksaray Örneği)*. Konya: Kömen Yayınları, 2015.
- Selvi, Kıymet. *Karadonlu Can Baba/Kara Pirbat*, Ankara: (Yayınevi yok), 2012.
- Sır, Ayşe Nur. “Don Kelimesi Üzerine”, *ACTA TURCICA Çevrimiçi Tematik Türkoloji Dergisi*, 2/2 (2009), 184-199.
- Taşğın, Ahmet - Solmaz, Bünyamin. “Hacı Bektaş ve Hacı Toğrul Karşılaşması: Güvercin Ve Doğan Donuna Bürünme”. *Turkish Studies*. 7/1 (2012), 105-129.
- TDK, Türk Dil Kurumu. *Derleme Sözlüğü VIII. Cilt*. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1993.
- Vaktidolu. *Kara Donlu Can Baba ve Kara Pirbat*, İstanbul: Can Yayınları 2013.

- Yakar, Sümeyra. *Alevilikte Hak, Muhammed, Ali İnanıcı*, Marmara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2011.
- Yaman, Mehmet (Dede). *Horasan Erlerinden Karadonlu Can Baba Dergâhı Kara Pirbat Ocağı*, İstanbul: Cevahir Yayınevi, 2013.
- Yolcu, Mehmet Ali - Gönel, Tuğba. "Hacı Bektaş Veli Türbesi ve Çevresinde Kullanılan Sembollerin ve Mimari Motiflerin Kültürel Kökleri". *Dört Kutada Folklorun İzinde: Prof. Dr. Özkul Çobanoğlu Armağanı*. 737-756. Ankara: Hâkim Yayıncılık, 2015.

MÜELLİFİ MEÇHUL İKİ FÜTÜVVET-NÂME*

TWO *FUTUWWAT-NÂME* WITH UNKNOWN AUTHOR

AYSUN ÇELİK**

Öz

Fütüvvet-nâmeler, dinî ve dünyevi yönü olan insanın her iki hayatını da şekillendirmeyi gaye edinen; ferdî ve içtimai düzenini tesis eden, toplumsal nizâmı ve örgütlenmeyi teşhis eden, kültürel birlikteliği besleyen, iktisadi gelişmeyi destekleyen, hukuki meselelere eğilen, ideal insanı tarif eden ve ideal topluma rehber olan metinlerdir. Fiziksel, zihinsel ve duysal bakımdan insana dair bir form ortaya koyan fütüvvet-nâmeler, esaslar noktasında ayetlere, hadislere ve tasavvufa bağlı kalarak hem ahlaki hem de edebî bir türü ifade etmektedir. XIII. yüzyıldan bu yana manzum ve mensur olarak pek çok Türkçe fütüvvet-nâme kaleme alınmış, en önemli ve hacimli olanları üzerinde birçok bilimsel çalışma yapılmıştır. Fakat kütüphanelerde hâlâ bilim dünyasına tanıtılmamış fütüvvet-nâmeler bulunmaktadır. Bu durum, fütüvvet-nâmelerin anonimleşecek kadar yaygınlaştığını, bu türe halkın rağbetinin ve ehlinin talebinin çok olduğunu göstermektedir. Ve elbette bu durum, aynı zamanda, fütüvvet-nâmeler hakkında son sözü söylemeyi de geciktirmektedir. Bu çalışmada; Ankara Milli Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu'nda yer alan 06 Mil Yz A 2031/1 numarada kayıtlı el yazması bir mecmua içinde, 1b-10b yaprakları arasında peş peşe bulunan, müellifi bilinmeyen iki fütüvvet-nâme üzerinde durulmuştur. Birinci fütüvvet-nâmede ana konu ve olay, nakîbin bir küçeği erenler huzuruna çıkarılması ve erenlerden ıcazet dilemesi etrafında şekillenmiştir. Ayrıca üstad ile şakird arasındaki ilişki üzerinde de önemle durulmuştur. Eserde "selam vermek, nefes vermek, dükkân süpürmek, sofrâ çekmek, hak talep etmek, yol atası, yol kardeşi" gibi konuları kapsayan fütüvvet adabı ve erkânı işlenmiş; fütüvvetle ilgili soru ve cevaplara yer verilmiş; ayetlerle konular desteklenmiş; nasihatler, dualar edilmiş; tercümanlar eklenmiştir. İkinci fütüvvet-nâmede ise dört sayfa kopmuş olup, eserin genelinde Hz. Ali'nin belini bağladığı kişiler ve Hz. Selman'ın belini bağladığı silsile ile kişilerin temsil ettikleri meslekler sırasıyla anlatılmıştır. İlim âlemine tanıttığımız bu iki eserin fütüvvet-nâme literatüründeki önemi ve yeri, ilk eserin fütüvvet erkânı özelinde hazırlanmış mensur-manzum bir metin olması; ikincisinin de bel bağlama ve silsile konusunda bilgiler içermesiyle ilgilidir.

Anahtar Kelimeler: Fütüvvet-Nâme, Erkân, Adab, Bel Bağlama, Silsile.

Abstract

Futuwwat-nâmes aim to shape the religious and worldly lives of people. They are texts that establish individual and social order, equip social order and organization, nurture cultural unity, support economic development, deal with legal issues, describe the ideal person and guide the ideal society. *Futuwwat-nâmes*, which reveal a form of human being physically, mentally and emotionally, express both a moral and a literature by adhering to verses, hadiths and mysticism in terms of principles. Since the 13th century, many Turkish *futuwwat-nâmes* have been written in verse and prose, and many scientific studies have been carried out on the most important and voluminous ones. However, there are still *futuwwat-nâmes* in libraries that have not been introduced to today's scientific world. Although this delays the final word on *futuwwat-nâmes*, which is a valuable literary genre, it is a valuable proof that *futuwwat-nâmes* have become so widespread that they become anonymous and that the popular and popular demand for this genre is very popular. In this study, two *futuwwat-nâmes*, whose author is unknown, found one after the other between 1b-10b sheets in a manuscript book registered at 06 Mil Yz A 2031/1 in the Ankara National Library Manuscripts Collection. In the first *futuwwat-nâme*, the main subject and event was shaped around the master's bringing a student before the saints and asking for permission from the saints. In addition, the relationship between the master and the disciple was emphasized. In the work, the etiquette and etiquette of *futuwwat*, covering subjects such as "greeting, exhaling, sweeping the shop, drawing the table, claiming rights, ancestor of the road, brother of the road" are handled; questions and answers about futuwwat; topics were supported with verses; advice, prayers were given; translators have been added. In the second *futuwwat-nâme*, four pages were broken, and in the work, the people who were tied by Hazrat Ali and the lineage with which Salman tied his waist and the professions represented by the people were explained in order. The importance and place of these two works, which we introduced to the world of science, in the literature of *futuwwat-nâme*, the fact that the first work is a text prepared specifically for the order of *futuwwat*, the second is related to the fact that it contains information on reliance and its succession.

Keywords: *Futuwwat-Nâme*, Moral Rules, Rules of Decency, Reliance, Lineage.

* Geliş Tarihi/Received: 01.10.2022, Kabul Tarihi/Accepted: 20.11.2022, DOI: <https://doi.org/10.34189/hbv.104.006>.
** Doç. Dr., Hacettepe Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Eski Türk Edebiyatı Ana Bilim Dalı. E-mail: aysuncelik@hacettepe.edu.tr, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-4734-1676>.

Giriş

Fütüvvet, “genç, yiğit, cömert, kahraman, genç hizmetçi, delikanlı, kuvvetli (Ataç, 2017, II:775) anlamlarını havi geniş bir mefhumdur. Bu manaları öteden beri bilen ve bu özellikleriyle bilinen Türklerde fütüvvet, dünyevi ve uhrevi bir yaşantıyı imar eden, ideal insanı inşa eden, ideal toplumu ihya eden bir hayat felsefesine dönüşmüştür.

VIII. yüzyılda Irak ve İran’da doğan fütüvvet, Horasan ve Şam’da gelişmiş, XII. yüzyılın ortasında Anadolu, Suriye ve Mısır’da Ahilik adıyla yayılmıştır. 34. Abbasi halifesi En-Nâsır (ö. 1225) fütüvvet faaliyetlerini başlatan ilk kişi olarak anılmaktadır. 1182’de törenle fütüvvet elbisesi giyen Nâsır, müşaviri Şehabeddin Sühreverdî’ye (ö. 1234) teşkilâtı organize etmesi görevini vermiştir. Sühreverdî, Nâsır’ın elçisi sıfatıyla çevre ülkelere fütüvvete dair fermanlar göndermiştir. I. İzzeddin Keykavus (ö. 1220) ile kardeşi Alâaddin Keykubat (ö. 1237) gibi Selçuklu sultanları da fütüvvet hareketine destek vermiş, Anadolu’da bir teşkilat olarak kabul edilmesini sağlamışlardır. Osmanlı döneminde de teşkilatın yapısı loncalar vasıtasıyla da geniş kitlelere yayılmıştır (Altın, 2018, 21-22; Coşkun, 2021, 77).

Türklerin fütüvveti; dinî unsurlarla beslenen, millî unsurlarla bereketlenen bir geleneği ifade eder. Bu fütüvvetin tarifi ve tafsilatı ise fütüvvet-nâmelerde kayıtlıdır. İbadet ve merasimleri tanıtan, usul ve kuralları adeta resmeder gibi anlatan fütüvvet-nâmeler, aynı zamanda ferdî, içtimai ve iktisadi değer üreten Ahi teşkilatının da kılavuzu olmuştur.

Fütüvvet-nâmeler kaynak olarak ayet, hadis, kıssa, menkıbe gibi dinî unsurlardan istifade etmiş, tasavvuftan, çeşitli inanışlardan ve gelenekten beslenmiştir. Fütüvvet-nâmeleri esas aldıkları konulara göre üç dalda incelemek mümkündür. Bunlardan ilki Sufi Fütüvvet-nâmeler olup, bunlar IX-XIII. yüzyılda tasavvuf kaidelerini ve öğretilerini içeren metinler olarak karşımıza çıkmaktadır. İkincisi Fütüvvet teşkilatını anlatan Fütüvvet-nâmelerdir ki, bunlar XIII-XIV. yüzyılda kaleme alınmış olup, Fütüvvet-nâme sisteminin dinî ve ahlaki nizamnamesi hüviyetini taşımaktadır. Üçüncüsü olan Ahi Fütüvvet-nâmeleri ise Ahi loncalarını, teşkilat yapısını, fütüvvet kurumunun erkân ve adabını anlatan eserlerdir (Ocak, 1996, 13/264-265; Köksal, Ayçiçeği, 2020, 161).

Bilinen en eski Arapça fütüvvet-nâme Abdurrahman Sülemî’nin (ö. 692?) Kitâbü’l-Fütüvvet’si, bilinen en eski Farsça fütüvvet-nâme Hâce Abdullâh Ensârî’nin fütüvvet-nâmesidir (Yılmaz, 2011, 1179). Bilinen en eski mensur Türkçe fütüvvet-nâme Yahya b. Halil b. Çoban el-Burgazi’nin fütüvvet-nâmesi (XIII. yüzyıl) bilinen en eski manzum Türkçe fütüvvet-nâme ise Şeyh Eşref b. Ahmed’in (XV. yüzyıl) fütüvvet-nâmesidir. Bunlardan başka Türkçe önemli fütüvvet-nâmelerden Seyyid Gaybî b. Şeyh Hüseyin’in yazdığı mensur fütüvvet-nâmesini (XV.-XVI. yüzyıl), Tarsuslu Dâ’î’nin manzum fütüvvet-nâmesini (XV. yüzyıl), Radavî’nin (XVI. Yüzyıl) *Miftahu’d-Dekâyık fî Beyâni’l-Fütüvve ve’l- Hakâyık* adını verdiği mensur fütüvvet-nâmesini, Hâce-i Cân Ali’nin mensur fütüvvet-nâmesini (XVI-XVII. yüzyıl), Derviş Mîm Ahmed’in fütüvvet-nâmesini, Yâsin Rifâ’î’nin fütüvvet-nâmesi, Esrâr Dede’nin fütüvvet-nâmesini (XVIII. yüzyıl) de (Torun, 1998, 55-57) burada anmak gerekir.

Yukarıda saydıklarımızın dışında, müellifi bilinmeyen pek çok fütüvvet-nâme, bugün çeşitli kütüphanelerde bulunmaktadır. Bu çalışmada bir mecmua içerisinde peşpeşe yer alan, müellifi ve müstensihî belli olmayan iki fütüvvet-nâme üzerinde durulmuştur. Nüshadaki sırasıyla birinci fütüvvet-nâmenin başlığı “*Hazâ Kitâb-ı Fütüvvet*”, ikinci fütüvvet-nâmenin başlığı “*Hazâ Kitâb-ı Fütüvvet-nâme*”dir.

1. Müellifi Meçhul İki Fütüvvet-nâmenin Genel Özellikleri

1.1. Sebeb-i Telif

Her iki fütüvvet-nâmede de açıkça belirtilmiş bir sebeb-i telif bulunmamakla birlikte, eserin yazılış amacı olarak iki olasılık üzerinde durmaktayız. Birincisi; tekke, dergâh, zaviye gibi bir irşat mahallinde okutulmak üzere yazılmış olmaları ihtimalidir. İkinci olarak da “Medrese öğrencilerinin, kısıtlı imkânları nedeniyle derslerde okudukları ders kitaplarını kendilerinin istinsah ettikleri” (Erünsal, 2021, 194; Coşkun, 2021, 82) şeklindeki bilgi, bize ışık tutmaktadır. Buna göre; iki eserin fütüvvet ehli bir kimse tarafından bir ders kitabı ya da tören notları olarak pratik bir biçimde istifade edilmek üzere, Seyyid Hüseyin’in ve Radavî’ninki gibi mufassal büyük fütüvvet-nâmelerin ilgili yerlerinin özeti şeklinde hazırlandığını, metni çoğaltmak gayesiyle yazıldığını da söyleyebiliriz.

1.2. Nüsha Tavsifi

Her iki fütüvvet-nâme de Ankara Milli Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu’nda 06 Mil Yz A 2031/1 numarada kayıtlı bir mecmuanın içinde yer almaktadır.

İlk fütüvvet-nâme, mezkûr mecmuanın 1b-7b yaprakları arasında yer alıp “*Hazâ Kitâb-ı Fütüvvet*” başlığını taşımaktadır. İçerisinde bir “*tercümân*” ve bir de “*tercümân-ı ber-güzâr*” bulunduran bu fütüvvet-nâmede, fütüvvet erkânı ve adabı hakkında bilgi verilmiştir.

İkinci fütüvvet-nâme de “*Hazâ Kitâb-ı Fütüvvet-nâme*” başlığıyla birlikte, aynı mecmuanın 7b-10b yaprakları arasında yer almaktadır. Bu fütüvvet-nâmenin ise dört sayfası kopmuş olup, metinde bel bağlama ve silsilelerin konu edildiği görülmektedir.

Ketebe kaydında tarih verilmemiştir. Müellifi veya müstensihi belli değildir. İki fütüvvet-nâme de mensur olup birincisinde kısa bir manzumeye de rastlanmaktadır.

Metin, nesihle kaleme alınmıştır. Başlıklar kırmızı mürekkeple yazılmıştır. Varaklar sonradan tekrar numaralandırılmıştır. Satır sayısı 19’dur. Kâğıt türü suyolu filigranlıdır. Başlıklar kırmızı, diğer yazılar ise siyah mürekkeple yazılmıştır.

Kitabın cilt ölçüleri 165x105-125x70 mm’dir. Saç kapağı düşmüş, sırtı sertabı kahverengi meşin, miklebli, ebru kâğıt kaplı yıpranmış mukavva bir cilt içinde olup karton kaplıdır. Şirazesı dağınık, söz başları kırmızıdır. Mehmet Tufan Aslan’dan satın alınmıştır.

1.3. İmla Özellikleri

İmla bakımından dikkat çekici bir husus olarak yükleme hâlinin hemze ile gösterildiğini söyleyebiliriz:

“İkinci hizmet oldur ki seccâde’i yirine şalup ri’âyet itmekdür.” (2a)

“Süpürge’i eline bir kerre ala ortayı süpürüp” (4a)

“nağtîb sofra’ı döşeyüp” (5b)

“revân olan kimesne’i dahı pâk eylediler” (6a)

1.4. Dil ve Üslup Özellikleri

İki fütüvvet-nâme de aynı kalem sahibinden çıkmış olarak sade, akıcı bir üslupla yazılmıştır. Dil bakımından ise bilhassa birinci fütüvvet-nâmede Eski Anadolu Türkçesi hususiyetlerine rastlanmaktadır. Bunları şöyle sunabiliriz:

Kelimeler:

Eyitmek: Söylemek. “Hâzır olan erkân erenler **eydeler** ki...” (5a)

Kaçan: Ne zaman. “**kaçan** nakîb küçekleri alup kaçudan içerü girdükde...” (1b)

Çankı: Hangi. “Diseler ki **çankı** kaçudan girdüñ **çankı** kaçudan çıkduñ” (6b)

Paşmak: Ayakkabı. “...**paşmakda** kerâhiyet vardır.” (4b)

Segirtmek: Koşmak. “Taş tırmadı **segirtti** şehriñ içine girdi.” (3b)

Yalıncağ: Çıplak. “Ve kırk gün yine açlık çekmekdür ve **yalıncaklık** çekmekdür.” (2b)

Ekler:

Zarf-fiil eki “-dukda, -dükde” kullanılmıştır:

“kaçan nakîb küçekleri alup kaçudan içerü gir**dükde**...” (1b)

Çokluk 2. şahıs eki “-sız, -siz” kullanılmıştır:

“Siz erenler nazarında revân itmek ister ne buyururs**ız**.” (2a)

Çokluk 1. Şahıs eki “-vuz, -vüz” kullanılmıştır:

“kulağımız ile bir harâm işitmiş olav**vuz**.” (5a)

Aşağıda iki eserin kaynağı ve muhtevası hakkında ayrı ayrı bilgi verilmiştir.

2. Birinci Fütüvvet-nâme: Hazâ Kitâb-ı Fütüvvet

Bu fütüvvet-nâme, nakîbin bir küçeği erenler huzuruna çıkarması ve erenlerden icazet dilemesi hakkındadır. Eserde “*selam vermek, nefes vermek, dükkân süpürmek, sofrâ çekmek, hak talep etmek, yol atası, yol kardeşi*” gibi konuları kapsayan fütüvvet adabı ve erkânı işlenmiştir. Ayrıca fütüvvetle ilgili soru ve cevaplara yer verilmiş, ayetlerle konular desteklenmiş, nasihatler, dualar edilmiş, tercümanlar eklenmiştir.

Bu fütüvvet-nâmenin bazı bölümleri, tespitlerimize göre; Seyyid Hüseyin’in fütüvvet-nâmesinde de geçen bazı adab ve erkân ilkelerini konu etmektedir. Elimizdeki fütüvvet-nâme, nakîbin küçekleri alıp kapıdan girmesi ve cemaat ehlini, şeriat ehlini, tarikat ehlini, marifet ehlini, hakikat ehlini selamlamasıyla başlamaktadır. Ardından küçek tanıtılarak, erenlerin huzurunda icazet verilmesi talep edilmektedir. Aynı konu, Seyyid Hüseyin fütüvvet-nâmesinde şöyle anlatılmıştır:

(...) *Pes nakıybler gerekdür kim ol tâlibi alup mahfıl kapusuna, -ya 'nî pây-mâçana iledele: Irâkıtyler ol makama “kulleteyn-i tarikat” dirler. Andan -nakıyb, ye nakıybün nükabâ, tercümanlık idüp ayda kim: Esselamu aleyküm ya erbabeş şeriatı -ve ya erbabet tarikati, esselamu aleyküm ya ehleş şeddi ve 'l-vefa, esselamu -aleyküm ya ehle 'l-mürüvveti bi 'l-keremi ve ş-seha (...) işbu kardaşımız siz uluların ayağına gelüp (...) hanedan âşiklarına hizmetkâr ola, bu âşikun hakkında ne buyurursız, diye.* (Gölpınarlı, 1955, 94-95).

Çalışmamıza konu olan fütüvvet-nâmede ise ilgili bölüm şu şekilde nakledilmiştir:

Kaçan nakîb küçekleri alup kaçudan içerü girdükde es-selâmu 'aleyküm yâ ehl-i cemâ 'at diye redd-i selâm 'aleyküm selâm yâ tâlib-i ehl-i cemâ 'at. Es-selâmu 'aleyküm yâ ehl-i şerî 'at. Es-selâmu 'aleyküm selâm yâ tâlib-i ehl-i şerî 'at. Es-selâmu 'aleyküm yâ ehl-i tarikat. 'Aleyküm selâm yâ ehl-i 'tarikat. Es-selâmu 'aleyküm yâ ehl-i ma 'rifet. 'Aleyküm selâm yâ tâlib-i ehl-i ma 'rifet. Es-selâmu 'aleyküm yâ ehl-i 'hakikat. 'Aleyküm selâm yâ tâlib-i ehl-i 'hakikat. Selâm bu vechle redd eyleyeler. Andan soñra diyeler kim erenler tarikat karında[ş]ı bir küçek yetiştirdiler. Siz erenler nazarında revân itmek ister ne

buyurursız. Hâzır olan erenler üç kerre Allâhu ekber Allâhu ekber Allâhu ekber lâ ilâhe illallâhu v'allâhu ekber velâ havle velâ kuvvete illâ billâhi'l-'alîyyi'l-'azîm diyeler andan soñra erenler icâzetiyle diyüp üstâdlarınıñ elleriniñ öpdüre. (1b-2a)

Görüldüğü üzere talibin, nakip tarafından erenlere tanıtılmasındaki usul birbirine çok yakın olmakla birlikte, anlatım iki eserde de farklıdır. Bilhassa tören esnasında söylenen Arapça sözler ya da yapılan tasvirler değişiklik göstermektedir. Örneğin elimizdeki fütüvvet-nâmede nakîb, küçeği erenlere arz ederken “Andan soñra diyeler kim erenler tarîkat qarında[ş]ı bir küçek yetişdirdiler. Siz erenler nazarında revân itmek ister ne buyurursız.” şeklinde kısa bir soru sorar. Fakat Seyyid Hüseyin aynı arzı şöyle detaylıca anlatır:

Gelmekliğimiz Tanrıyçün, durmaklığımız Tanrıyçün, söylemekliğimiz Tanrıyçün, işbu kardaşımız siz uluların ayağına gelüp bu makam-ı insafda durmaklıktan murad oldu kim siz ihtiyarların silsilesine bağlanup, katarına çekilüp, erkân görüp, sahib-tarıyk olup Şâh-ı Merdân kapısına bili bağlu kul ola ve haneden âşıklarına hizmetkâr ola; bu âşıkun hakkında ne buyurursız, diye. (Gölpınarlı, 1955, 94-95).

Bu bakımdan elimizdeki “*Hazâ Kitâb-ı Fütüvvet*” adlı eserin, Seyyid Hüseyin gibi önemli fütüvvet-nâme sahiplerinin aktardığı bazı bilgileri, kimi zaman özetleyen kimi zaman da genişleten bir fütüvvet-nâme olduğunu söyleyebiliriz.

2.1. Muhtevası

Eser, “*Ey talip bilgil ve âgâh ol kim...*” şeklinde bir hitap ile başlamaktadır. Ardından “*...her kim her kim bu ma'nileri bilmese yidüği harâmdur ve aña şâkird olmak ve öğretmek ve başqa çıkarmak harâm ola. Her kim bu tarîkleri ve bu yolları bilmese ve bu ma'nilere inanmasa aña üstâdluk nâmi isnâddur. Ve pîr-perverliği yokdur. Ve şâkird revân itmesi revâ degüldür vallâhu a'lem.*” denilerek birazdan anlatılacak meselelerin/manaların üstad ve şakird tarafından bilinmesi gerektiği bildirilmiş, bunları bilmemenin haram olduğu vurgulanmıştır.

Üstadın ve şakirdin bilmesi gereken manalar, “*Kitâb-ı Fütüvvet-i Ehl-i Erkân*” başlığı altında anlatılmaya başlanmıştır. Buna göre:

Nakîbin küçekleri alıp kapıdan girmesiyle birlikte, sırasıyla; cemaat ehli, şariat ehli, tarikat ehli, marifet ehli, hakikat ehli selamlanır. Onlardan da selamın karşılığı alınır. Ardından küçek tanıtılarak, erenlerin huzurunda, icazet verilmesi talep edilir.

Bu bölümden sonra “Bâb” başlığı ile birlikte “Besmele yazılmış” ve sual-cevap kısmına geçilmiştir. Tarikin evveli ve ahiri nedir sorusu, “teslimlik” olarak cevaplanmıştır. Üstat ile şakirt arasındaki ahd, birbirlerine karşı nefislerinden emin olmak şeklinde ifade edilmiştir.

Yine bu bölümde üstadın şakirde beş hizmet göstermesi beklenmektedir; birincisi, anahtarı alıp dükkânı açıp süpürge ile ortalığı süpürmektir. İkincisi, seccadeyi serip riayet etmektir. Üçüncüsü üstadın içeceğini doldurmaktır. Dördüncüsü eli bağlayıp edep ile durmaktır. Beşincisi üç gün açlık çekmek, yedi gün dövülüp söğölmek, kırk gün açlık çekip yalın çıplak olmaktır. Bundan sonra bin bir gün çile verilir ve üstadın şakirdinden razı olması beklenir.

“Fasl” başlığı ile birlikte üç nefes bahsi açıklanmıştır. Buna göre; üstat üç nefes verir, sağ yol kardeşi üç nefes verir, sol yol kardeşi üç nefes verir. Yol atasının üç

nefes verdiği ise -metnin devamında anlatılarak- nefes sayısı on ikiye tamamlanır. Bu nefeslerden üçü şeriat, üçü tarikat, üçü marifet, üçü hakikattir.

Ardından “hak talebi” konusu işlenmiş ve örnek olarak “taşın Hz. Musa’dan hak talep etmesi” kıssası anlatılmıştır. Kıssaya göre, Mısır ve Şam kavmi, Hz. Musa’nın tenini göstermemesini cüzzam olduğu iddiasına bağlamaktadır. Allah ise onun herhangi bir hastalığı olmadığını ispat etmek istemektedir. Hz. Musa, bir gün Nil kıyısında gusül almak için elbiselerini çıkarıp bir taş üzerine koyar. Taş, elbiseleri de alarak yuvarlanmaya yani kaçmaya başlar, Hz. Musa dur, der. Taş durmaz, şehrin içine kadar girer. Hz. Musa taşa yetişince asa ile taşa şiddetle vurur. Bunun üzerine taş dile gelerek hakkını ister. Allah, Cebrail’i göndererek Hz. Musa’nın burnundan üç damla kan damlatır. Böylece taşın hak talebi yerine gelir.

Yol nedir sorusu, “*lâ ilâhe illallâh*”; erkân nedir sorusu, “*Muhammed resûlullâh*” şeklinde cevaplanmıştır.

Erkânın beş nişanı anlatılmıştır; birincisi pirden icazet; ikincisi erenlere ardını dönmeden ayakkabısını giymek; üçüncüsü bir ekmeği eline alıp gelmek; sağ ayak ile içeri girmek; dördüncüsü dışarıya sol ayak ile çıkmak; beşincisi ayakkabıda pislik var ise dışarıda bırakmaktır.

“Neredesin” diye sorulursa, “erenler nazarında” denilmelidir. “Neyle berabersin” deseler, “üç ihlas, bir Fatiha ile” diye cevaplanmalıdır. Erenler bunu kabul etmelidir.

Üstat, erenlerden icazet dileyerek selam verir. “*Bu zamana gelinceye kadar ayağımız haram yere basmış, elimiz harama uzanmış, dilimiz yalan söylemiş, gözümüz na-mahreme bakmış olabilir. Siz erenler nazarında hepsi için estagfirullah...*” der. Ve iki dizini çekip oturur. Nakîb, erenler icazetiyle kûçegi alıp kapıya geçip selam verir. Ve erenlerden kûçek için icazet diler. Erenler kabul ederler, üstat sol elini verip öptürür, sağ elini şakirdin başının üzerine koyar, üç kere “berhudar ol” der. Sırasıyla erenler de elini öptürür, kapıya geçirirler. Üstat okumayı biliyorsa hutbesini okur, bilmiyorsa meclisteki birine teklif ederek hutbeyi okutur. Üç İhlas, bir Fatiha ve Elif Lam Mim okunur, dua edilir. Ardından nakîb, erenleri sofraya davet eder. Yedikten sonra dua ederler, üç adım ileri varıp şu tercümanı okur:

*Süleymâna qarıncanıñ nihâni
Çekirge buçu idi armağânı
Süleymânsın şehâ biz bir qarınca
Qarıncadan kabûl it armağânı*

Bu tercümandan sonra “Tercümân-ı Diğer” başlığıyla bir başka tercüman verilir. Burada da üstad ile şakird arasındaki ilişki üzerine sorular sorulur, cevaplar verilir. Şakirde, “üstat sana ne verdi” diye sorulursa, “ben üstadıma iradet, üstadım bana icazet verdi” demesi gerekir. “Hangi kapıdan girdin, hangi kapıdan çıktın” diye sorulsa, “iradet kapısından girdim, icazet kapısından çıktım” denilmelidir.

Bu bölümden sonra sayfa kopmuştur. Yeni sayfa “altı nefes emanetinin” anlatımı ile başlamaktadır.

Fütüvvet-nâme, tarikatta dik başlılığın hata; erenler yolunun teslimiyet ve rıza olduğu vurgulanarak bitirilmiştir.

2.2. Metni

1b**Hazā Kitāb-ı Fütüvvet**

Ey t̄alib bilgil ve āgāh ol kim her kim bu ma'nīleri bilmese yidügi h̄arāmdur ve aña şākird olmak ve öğretmek ve başka çıkarmak h̄arām ola. Her kim bu t̄arīkleri ve bu yolları bilmese ve bu ma'nīlere inanmasa aña üstādlık nāmi isnāddur. Ve p̄r-perverligi yokdur. Ve şākird revān itmesi revā degüldür vallāhu a'lem.

Tercümān-ı Tuḥfe

Elde niyāz. Gönülde piyāz.¹ Faḫrāne elümde ber-güzārum. Muḥibb-i ḥānedān evlāda yārum.

Kitāb-ı Fütüvvet-i Ehl-i Erkān

Kaçan nakīb küçekleri alup kapudan içerü girdükde *es-selāmu 'aleyküm yā ehl-i cemā'at* diye redd-i selām *'aleyküm selām yā t̄alib-i ehl-i cemā'at. Es-selāmu 'aleyküm yā ehl-i şerī'at. Es-selāmu 'aleyküm selām yā t̄alib-i ehl-i şerī'at. Es-selāmu 'aleyküm yā ehl-i t̄arīkat. 'Aleyküm selām yā ehl-i t̄arīkat. Es-selāmu 'aleyküm yā ehl-i ma'rifet. 'Aleyküm selām yā t̄alib-i ehl-i ma'rifet. Es-selāmu 'aleyküm yā ehl-i ḥaḫīkat. 'Aleyküm selām yā t̄alib-i ehl-i ḥaḫīkat.* Selām bu vechle redd eyleyeler. Andan şoñra diyeler kim erenler t̄arīkat ḫarında[şı]

2a

bir küçek yetiştirdiler. Siz erenler naẓarında revān itmek ister ne buyurursız. Ḥāzır olan erenler üç kerre *Allāhu ekber Allāhu ekber Allāhu ekber lā ilāhe illallāhu vallāhu ekber velā ḫavle velā ḫuvvete illā billāhi'l-'aliyyi'l-'aẓīm* diyeler andan şoñra erenler icāzetiyle diyüp üstādlarınuñ ellerinüñ öpdüre.

Bāb Bismillāhirrahmānirrahīm

Ey t̄alibān-ı erkān-ı t̄arīkat. Kaçan kim su'al etseler t̄arīkuñ evveli nedür ve āḫiri nedür. Cevāb budur ki teslīmlīkdür. Ba'dehu üstād-ile şākird mābeyninde. Bir 'ahd vardur ol 'ahd budur ki. Evvel üstād şākird ḫaḫkında nefsine emīn ola. Ve şākird daḫı ḫaḫkında nefsine emīn ola. Cānibeyn şadāḫat ve muşāfāt üzere olalar. Ve üstād şākirdde beş ḫizmet göstere evvelki ḫizmet oldur ki miftāḫı eline teslīm itdikde varup dükkān açup cārub çekmekdür. İkinci ḫizmet oldur ki seccāde'i yirine şalup ri'āyet itmekdür. Üçüncü ḫizmet oldur ki sākīlıkdur. Dördüncü ḫizmet oldur ki el ḫavuşurup edeb ile dura. Beşinci ḫizmet oldur ki andan şoñra

2b

üç gün açlık çekmek. Ve yedi gün dögülüp sögülmek. Ve kırk gün yine açlık çekmekdür ve yalnızcaḫlık çekmekdür. Ba'dehu biñ bir gün çille-i merdān virilür ammā naşibi bir gün olur ol güne yevmü'r-rizā dirler ya'nī üstād şākirdinden rāzı olduğı lāzım u lā-büddür. İcāzet virilüp erkān üzere icāzet niçe virilür. Faşl imdi gerekdür ki üstād olan kimesne üç nefes vire ve sağ yol ve şol yol ḫarındaşı daḫı üç nefes vire cümle on iki nefesdür. Üçi şerī'atdür üçü t̄arīkatdür. Üçi ma'rifetdür. Üçi ḫaḫīkatdür ve ḫaḫīkat ma'rifet-i ḫikmetdür. T̄arīkat gayr-ı ḫāldür. Şerī'at 'āleme nizām içündür daḫı t̄arīkat için de şart budur ki müsāfire ve mücāvire el virürse bu āyet ile el vire:

¹ Bu ifadenin doğrusu "Dilde niyaz, elde piyaz!" şeklindedir.

Bismillāhirrahmānirrahīm İnne'l-lezīne yubāyi 'üneke innemā yubāyi 'ünallāhe yedu'llāhi fevka eydihim fe men nekese fe innemā yenkusu 'alā nefsihi ve men evfā bi-mā 'āhede 'aleyhullāhe fese'yū 'īhi ecren 'azīmā.² Ba'dehu üç nefes ki üstād virür anı beyān idelüm.

3a

Evvvel nefes ki şerī'at emrindedür ki şehādet kelimesine işāretdür ve şehādet imānuñ seccādesidür. Zıkr olınan okumak ve yazmak ile bilinmez. Pır-perver olup çürütılmekten **چوب کدو** (?) kurtıla. İkinci nefes ki tarīkatde şehādetdür imānuñ nürudur ve haqīkatde imān nedür diseler cevāb budur ki cāndur. Faşl geldük imdi yol atası nefesine ki. Üç su'āldür bir elde ve bir ayakda ve bir dilde. Şerī'atde dilün şehādetde ola. Tarīkatde elün şehāvetde ola. Haqīkatde ayağun 'ibādetde ola. Faşl geldük sağ yol qarındaşına ki üç nefes virür su'āl itseler ki revān olduğı haqīkat ile cevāb vir ki bi-izni'llāhi Te'ālā. Diseler ki niçe revān olduñ. Cevāb siz erenler nazarında diye. Faşl geldük şol yol qarındaşına ki üç nefesdür su'āl itseler vücuduñ kapısı nedür. Haqīkatle cevāb vir ki semi'dür. Faşl su'āl itseler ki Allāhı ne ile izhār eyledün. Tarīkatle cevāb vir ki sem' ile. Diseler ki Müslümān mısın? Şerī'at ile cevāb vir ki *Āmentü billāhi ve melā'iketihī ve kütübihī ve rusūlihī ve'l yevmi'l-āhīri ve bi'l-ķaderi hayrihī ve şerrihī³* āyetiyle her kim 'ilmi ile

3b

'āmīl olur zıkr olınan üslūb üzere cevāb vire. Haqīkat erenleri ortasında hizmet i maqbūl ve loğması helāl ola ve eger cevāb virmezse çürükdür pīre hizmet etmemişdür. Faşl eger sorsalar haq taleb itmek kimden ķaldı. Cevāb Mūsā peygamberden 'aleyhi's-selām zīrā Mışruñ ve Şāmuñ kavmi Mūsā tenin göstermez var ise cudāmdur didiler. Ve Haq Te'ālā celle şānūke Mūsānuñ pākligini diledi ki izhār ide. Hāzret-i Mūsā 'aleyhi's-selām ğusl itmek için Nīl mübārekün kenārında āsbābın çıkarup bir taş üzerine koymış idi. Haq emriyle taş revān oldu. Hāzret-i Mūsā 'aleyhi's-selām ardına düşüp kıf yā hācer didi. Kıf demek tur dimekdür. Taş tırmadı segirtti şehriñ içine girdi. Mūsā 'aleyhi's-selām yetişdi 'aşāyile urdı ammā hiddetiyle şöyle urdı kim 'aşā taşun öte yanına geçdi. Taş dağı Allāh emriyle nuṭka geldi. Hāzret-i Mūsādan haq taleb eyledi. Hāzret-i Haq celle ve 'alā taş haqkın hükm idüp bir āyet

4a

bağlayup Hāzret-i Mūsā 'aleyhi's-selām boğazına aşdı Hāzret-i Cebār' il gelüp indi tā kim burnından üç kaṭre ķan tamladı. Haq fermānı yirine geldi. Faşl diseler ki yol nedür erkān nedür. Cevāb yol *lā ilāhe illallāh* erkān *Muḥammed resūlullāhdur*. Dağı diseler ki sen üstāda hizmet itmedün erenler meydānında süpürge çalmadun diseler. Süpürge'i eline bir kerre ala ortayı süpürüp andan şoñra eliyle şakalına yapışma ma'nisi budur ki erenler meydānında şakalum süpürgedür. Diseler kim ne yirden

²“(Ey Rasūlüm, Hudeybiye gūntünde Rıdvan biatı ile) gerçekten sana biat edenler, (ölünceye kadar emrine bağılılık ve teslimiyet sözü verenler), ancak Allah'a biat etmiş olurlar. Allah'ın kuvvet ve yardımı, o biat edenlerin vefa ve sadakatlerinin üstündedir. Onun için kim (biatından, verdiği sözden) cayarsa, ancak kendi aleyhine caymış olur. (Bunun cezası kendine aittir). Kim de Allah'a söz verdiği şeyi yerine getirirse, Allah da ona (yarın kıyamette) büyük bir mükāfat verecektir. (Fetih Sūresi, 48/10) Meal için bk. A. Fikri Yavuz. *Kur'ān-ı Kerim ve Meāl-i Ālisi*. İstanbul: Sönmez Yayınları, 2002.

³“Ben, Allah'a, meleklerine, kitaplarına, peygamberlerine, āhīret gūnüne, kadere, hayır ve şerrin Allah'tan geldiğine inandım.”

geldüñ ve andan ne getürdüñ. Cevâb erenler selâmuñ getürdim diye ve andan ne alıkođuñ diseler. Cevâb erenler selâmuñ alıkoğum diyü cevâb vire. Cevâb diseler ki pırinden ne getürdüñ. Taşra çık içeri gir erkânda beş nişân vardır erkân erenlerine göstermek farzdur beş nişâni göricek kabûl itmek vâcibdür. Çıkup girince ehl-i erkâna ma'lûm olup bu remzi 'avâma tıyurmayalar mâni' olur zîrâ bir kişi de eksükligüñ ahkâmı tamâm olur. Evvel nişâni budur ki icâzet

4b

pırinden. İkinci nişâni budur ki erenlere ardın dönmeden ayağıkabin giye. Üçüncü nişâni budur ki bir etmegi eline alup gele ol sağ ayağın içeri kıoya. Dördüncü nişâni budur ki eşikden kıapuya şol ayağın taşra çıkara. Beşinci nişâni oldur ki paşmakda kerâhiyet vardır taşra da kıoya gele selâm vire diye ki es-selâmu 'aleyküm yâ ehl-i tarîkat. Ba'dehu etmegi ihtiyâr nazârında kıoya kim. Her ân mu'ayyen ma'rifet bir etmek yanında şat. Erkân erenlerimiz dînine/deynine **جِنَّة** (?) Muhammede şalâvât. Faş fi ahvâlü'r-revân. Diseler kim şakird revân itmek nicedür. Cevâb erkân erenlerinüñ erkânı üzerine ne tarîkle olursa mahfice söyleyesiz erenler icâzetiyle diye. Zîrâ sağ yol kırındaşınıñ cevâbidur bir def'a beyân olındı idi bi-iznillâhi Te'alâ ne yirdesin diseler erenler nazârında diyesin. Ne ile diseler üç ihlâş süresi bir seb'al-meşâni ya'nî Fâtihâtü'l-Kitâb ile diye erkân erenleri kabûl ideler. Üstâd olan kimesne evvel icâzet dileyüp kıoyup geçüp kıalkup *es-selâm* diye andan şofra diye kim erenler icâzetiyle

5a

pırımız nazârında icâzet aldık. Bu zamâna gelince ayağımız bir harâm yire başup yâhüd elimiz harâma uzadup veyâ dilimiz yalan söyleyüp veyâ gözümüz ile bir nâ-mahreme bakup veyâ kıulağımız ile bir harâm işitmiş olavuz. İmdi siz erenler nazârında *estağfirullâh* söyler dilime *estağfiru'llâh* görür gözüme *estağfiru'llâh* tutar elime *estağfiru'llâh* yürür ayağıma *estağfiru'llâh* *estağfiru'llâh* ve'l-*hamdüli'llâhi velâ ilâhe illallâhi va'llâhu ekber velâ havle velâ kuvvete illâ bi'llâhi'l-'aliyyi'l-'azîm* diye. Ve iki dizin çeküp otura ve nakîb erenler icâzetiyle küçegi alup kıapuya geçe selâm vire. Diye ki erenler tarîkat kırındaşı bir küçek irişdirdi siz erenler nazârında revân olmağ ister ne buyurursız. Hâzır olan erkân erenler eydeler ki *Allâhu ekber Allâhu ekber Allâhu ekber ve'l-hamdüli'llâhi velâ ilâhe illallâhi va'llâhu ekber velâ havle velâ kuvvete illâ bi'llâhi'l-'aliyyi'l-'azîm* diyüp kabûl itdük diyeler. Nakîb erenler icâzetiyle diyüp üstâduñ elin öpdüre ve üstâdı şol elin virüp sağ elin şakirdinüñ başı üstine kıoyup üç kerre berhüdâr ol

5b

diye. 'Ale't-tertib erenler elin öpdüre kıapuya geçüre. Eger üstâdı okumağ bilürse hıttbesini okuya eger bilmezse ol meclisde bir bilür kimesneye teklif ide hıttbesini okuya. Şâbiken zıkr olınmış idi üç kerre ihlâş ve bir kerre seb'al-meşâni ve elif lâm mîm okuya el yüze süreler hâcetleri kabûl ve du'aları müstecâb ola. Ba'dehu üstâd şakirdi geçürüp ayağ üzerinde du'â kıilup andan şofra bir kerre elini nakîb müsteħıffıye **مستحب** (?) teslîm ide. Ve nakîb sofrayı eline alup diye kim *Bismillâhirrahmânirrahîm* erenler tarîkat kırındaşınıñ biri ta'âm pişirüvirmiş nazîf ve tayıyb ve tâhir hakkında ne buyurursın. Diyeler ki ta'âmı niçün eyledüñ revânım içün dağı Allâh ecliyçün eyledim dirse *lâ ilâhe illallâh* biz de Allâh içün yeriz diyeler nakîb şofra'ı döşeyüp ta'âmı yidükden şofra du'â ideler. Ba'dehu resülullâh rühiyçün ve cümle ehl-i imân

içün pâdişâh-ı İslâm devletine du‘â idüp el yüze sürüp kabûl ve mübârek olsun diyeler. Ve ol aradan gideler meclisde hâzırlardan dört kimesnede haqqıñ vardur taleb

6a

eyle diyeler. Bir üstâd ki üç nefesdür ve üç dağı yol atada ve üç dağı sağ yol karındaşında ve üç dağı sol yol karındaşında şu bil kim on iki nefesdür yol ata ve yol karındaş revân olan taleb işâretini ve sözünü göstere. Pîrinden gördi ise yüzleri aq ve üstâdlarına ruşat tâhirlerdir revân olan kimesne’i dağı pāk eylediler. Eger üstâdsız ise rumûzı göstermeyecek جودشür çürütdür (?). Ve üstâdsızdur ber-güzârı eline alup erkânüñ rumûzın göstereñ karındaşa ta‘lîm itdürel zîrâ çürüt جورت (?) olan kimesne nâ-pâkdür. Kendüsün pîre yetüre erkân olmayınca مهمل (?) olmaz. Tarîkat içinde olmayan kişün loğması herâmıdır v'es-selâm her kim okuya şevâb kızana. Fâtîha okuya bunu yazana velhamdü lillâhi diseler ki nerde oldun fülân maħfilde seyyidü's-sâdât nazarında ihtiyârî nazarında diye.

Tercümân-ı Bergüzâr

[Mefâ‘ilün Mefâ‘ilün Fe‘ülün]
Süleymâna karıncanıñ nihâni
Çekirge buçu idi⁴ armağanı
Süleymânsın şehâ biz bir karınca
Karıncadan⁵ kabûl it armağanı

6b

Ba‘dehu üç adım ileri varup bu tercemânı okuya.

Tercümân-ı Diğer

Es-selâmu ey âftâb-ı bî-zevâl es-selâmu ey dürr-i deryâ-yı kemâl es-selâmu ey muhsin-i erkân es-selâmu ey mürşid-i şâhib-Gılân es-selâmu ey mürşid-i âhîr zamân es-selâmu ey pāk şâh-ı kâmrân. Diseler ki ve üstâd saña ne virdi ve sen üstâduña ne virdüñ. El-cevâb ben üstâduma irâdet virdüm üstâdum baña icâzet virdi diye. Diseler ki kankı kapudan girdüñ kankı kapudan çıkduñ. El-cevâb irâdet kapusından girdüm icâzet kapusından çıkduñ diye. Bu mes‘ele şöyledür kim üstâd nazarında şâkirde su‘âl olınsa ki ne lâzım ola. Şâkird sözünü yirinde söylemekdür. İkinci vefâ yolında şâbit kadem tırmağdur. Üçüncü ehl-i kerem olup cömerd olmağdur. Dördüncü gökçek sîretlü olmağ ya‘nî içerüsü pāk olmağdur. Beşinci tatlu dillü ve şîrîn sözlü olmağdur. Altıncı her kimesnenüñ haqqında gıybetin itmeye ve kendü nefsinı tekebbür tıtmaya. Diseler ki pederüñ bilîni neyle bağladı. El-cevâb peder bil bağlamaz pend ü naşîhat ider diseler ki

[Sayfa kopmuş]

7a


-duğı vaqtin bu altı nefes emânetin virmek lâzımdur. Evvelâ pîrlerüñ ve ihtiyârlarüñ önine gelüp Qur‘ân-ı ‘azîmü’s-şândan bir iki âyet okıya. Evvelâ şâkirdi irşâd eylemekdür. İkinci şehâvet itmekdür. Üçüncü itdüğü işleri ve kıldüğü fi‘li rızâ-ı Allâh için itmekdür. Dördüncü şıdık ve ihlâs ile Haqq’a yakın olmağdur. Beşinci Bârî

⁴ buçu idi, “buçudı idi” yazılmış.

⁵ “Karıncadan”, “Karıncıdan” yazılmış.

Te'âlâya tevekküli muhkem olmaqdır. Altıncı ehl-i tãma' olmayup cümle hevâdan geçüp mazlûm olmaqdır ve hem beş vaqt namâzın kılup ve hem üstâdına ve pîr pîş kademine muttaşıl hayr du'â idüp nâmin ferâmûş itmemekdür ve hem yed içinde olan işâretin üstâdından gördüğü gibi teslîm idüp 'avâma tıyurmamaqdır. Tã nã-ehlden mahfî tıtmaqdır. Ve dahı bir üstâd şâkirdin rub' pãya çıkardukda emânetleri virmek vâcibdür. Şâkirdüñ yüzine bakup ve elin eline alup diye ki şerî'at yanında üstâd-ı kâmil ol ve tarîkat arasında pâydar ol ve hakîkatden haber ol. Ve ma'rifetde ehl-i hâl olup şâd u handân ol ve Hâzret-i Resül şallallâhu 'aleyhi ve sellim yâri olup düşmâni ağıyârı olup

7b

ğayrı dimeye. Faşl üstâdlar şâkirdler arasında pîrler ve ihtiyârlar cevâbıdur ki dinilir üç nefesdür. Yarım pãya ve rub' pãya lâzımdur şâkirde telkîn itmek gerekdür. Evvelâ budur ki zehr-nûş ol. İkinci 'ayb-püş ol. Üçüncü hãmûş ol. Ve bu nefeslerden ğayrı dahı üç nefes Hôrâsân pîrleri buyurmuşlardır ki bunlardır. Evvelâ zehr-iftâr ol. İkinci hâşşa giriftâr ol ya'nî toğrı söyleyici ol. Üçüncü 'ayb-püş ol. Ya'nî demek olur ki gördüğün 'aybı şakla. Ve çig sözi söyleme ve işitdiğün acı sözleri yudup aşikâre eyleme demek olur. Cümle altı nefes olur üstâddan şâkirde mirâş olan bunlardır elbette 'amel itmesi lâzımdur. Tarîkatde boyun germek hañadur erenler yolu teslîm ve rızâdur.  (?) hañâ var ise dilimde ya elimde. Dilüm yâhüd elim kesmek revâdur.

3. İkinci Fütüvvet-nâme: Hazâ Kitâb-ı Fütüvvet-nâme

Bu fütüvvet-nâmede bel bağlamak, icazet vermek ve silsileler anlatılmaktadır. Eser, Radavî'nin *Mifhâhü'd-Dekâik fî Beyânî'l-Fütüvve ve'l-Hakâik* adlı fütüvvet-nâmesiyle (Gülten-Yılmaz, 2000, 172-197), ilgili yerler bakımından, benzerlikler göstermektedir.

3.1. Muhtevası

Eser, Hz. Muhammed'in Hz. Ali'ye duası ile başlamaktadır. Buradan sonra sayfa kopmuştur. Yeni başlayan sayfada fütüvvet silsilesinde on yedinci sırada yer alan Ebû Ubeyde-i Harezmi'nin belinin bağlanması, icazet alması ve ensarın reisi olması bahsi bulunmaktadır. Bu fütüvvet-nâmede 4 sayfa eksik olmakla birlikte, eserde genel olarak Hz. Ali'nin şed kuşattığı kişiler, Hz. Selmân'ın şed bağladığı kimseler ve temsilcisi oldukları meslekler belirtilmiştir.

Selmân-ı Fârisî'nin belini bağladığı kişiler, eksik sayfaları hariç tutmak kaydıyla, şunlardır: Birinci Ebu'l-Mu'ciz-i Kürdî, İkinci Ebu'n-Naşr 'Abdullâh, Üçüncü 'Amrû ibn 'İmrân, Dördüncü 'Adiyy ibn Bennâş, Beşinci Ebû 'Amrû 'Abdullâh-ı Vâsıfî, Altıncı Selmân-ı Kûfî, Yedinci 'Ubeyd-i Mısrî, Sekizinci Muhsin ibn 'Osmân, Dokuzuncu Manşûr ibn Kâsım, Onuncu Zeyd-i Hindî, On birinci Dâvûd ibn 'Abdullâh Hâyî, On ikinci Manşûr Zâhid-i Kattân, On üçüncü 'Abdullâh-ı Vâsıfî, On dördüncü 'İmrân ibn 'Âmir El-Ğarrân, [...] Otuz ikinci Ebu'n-Naşr Hâşimî-i Bağdâdî, Otuz üçüncü 'Ammâr ibn Yâsir, Otuz dördüncü Esîr-i Hindî Seyyâfî, Otuz beşinci Ebu'l-feth bin 'Abdullâh-ı Basrî, Otuz altıncı Nâşır bin 'Abdullâh-ı Mekki Dabbâk, Otuz yedinci Naşr-ı Hindî, Otuz sekizinci Hasan-ı Kattâl Ğazî, Otuz dokuzuncu 'İmrân Huzâ'î, Kırkıncı Naşrullâh-ı Semmâk, Kırk birinci Kâsım bin Naşr, Kırk ikinci Ebû 'Ubeyde-i Cerrâh, Kırk üçüncü Ebu'l-Kâsım 'Abdulvâhid-i Neccâr, Kırk dördüncü Ebû 'Ubeyde-i Harrât, Kırk beşinci Sa'd ibn Ebî Vaqqâş, Kırk altıncı Ebû Muhammed

‘İmrānu'l-Kavvās, Kırk yedinci ‘Āmir bin ‘Abdullāh-ı Şayyāğ, Kırk sekizinci ‘Ömer ibn Nuşayru'l-Vesār, Kırk dokuzuncu ‘Abdulfehḥār-ı Medenī, Ellinci Ġıyās ibn El-Ḥarrās, Elli birinci Ebū Zeyd-i Hindī (Baba Reten), Elli ikinci ‘Avn ibn ‘İmrān, Elli üçüncü ‘Avn ibn Şāribi’r-Rā’ī, Elli dördüncü ‘Abdullāh-ı Bahrī, Elli beşinci Mıkdād.

Silsile verildikten sonra Hz. Peygamber’in onlara dua ettiği belirtilmiş, eser “Temmetü'l-Kitāb” ifadesiyle tamamlanmıştır.

3.2. Metni

7b

Hazā Kitāb-ı Fütüvvet-nāme


Kitāb-ı Fuşülü'l-Mühimme Fī Ma‘rifeti'l-E’imme⁶de getürmüşdür ki çün ḥazret-i şallallāhu ‘aleyhi ve sellem ḥazretleri ḥazret-i ‘Alīye du‘ā kıldı ḥazret-i ‘Alīnün başına [bir imāme]

[Sayfa kopmuş]

8a

şafıyye ser-i ḥalka eyledi ehl-i riyāzetün silsilesi aña çıkar raḥmetullāhi ‘aleyh. On yedinci Ebū ‘Ubeyde-i Ḥārezmīnün belin bağladı ve icāzet virdi enşārilerün re’īsi dīndi re’īslerün silsilesi aña çıkar raḥmetullāhi ‘aleyh. Çün Ḥazret-i ‘Alī kerremallāhu vechehu bu zıkr olman aşḥāblaruñ belin bağladı ve icāzet virdi. Andan soñra seccādeye geçüp oturdı ve Selmān-ı Fārisīye Ḥazret-i ‘Alī buyurdı. Yā Selmān sen daḥı aşḥābından murād idenlerün belin bağla ve icāzet vir didi. Pes Selmān emīrül-mü’minīn icāzetiyle ayak üzere tırdı. Evvel Ebu'l-Mu‘ciz-i Kürdīnün belin bağladı ve icāzet virdi. İkinci Ebu’n-Naşr ‘Abdullāhuñ belin bağladı ve icāzet virdi. Cemī’ mükevven ehl-i cullāḥlaruñ silsilesi aña çıkar. Seksen yedi yaşında naḳl eyledi. Ḳabri Rey’dedür raḥmetullāhi ‘aleyh. Üçüncü ‘Amrū ibn ‘İmrānuñ belin bağladı ve icāzet virdi. Etmekcilerün silsilesi aña çıkar ḳabri Baḳī’dedür raḥmetullāhi ‘aleyh. Dördüncü ‘Adıyy ibn Bennāşuñ belin bağladı ve icāzet virdi baḳḳallarūñ ve yemiş şatanlarūñ silsilesi aña çıkar yüz yigirmi yaşında naḳl eyledi ḳabri Ḳuds-i mübārekdedür raḥmetullāhi ‘aleyh. Beşinci Ebū ‘Amrū ‘Abdullāh-ı Vāsīṫīnün

8b

belin bağladı ve icāzet virdi aşbāzlaruñ silsilesi aña çıkar ḳabri Ḳūmdadur  (?) raḥmetullāhi ‘aleyh. Altıncı Selmān-ı Kūfīnün belin bağladı ve icāzet virdi saḳḳālaruñ silsilesi aña çıkar yüz otuz yaşında naḳl eyledi raḥmetullāhi ‘aleyh. Yedinci ‘Ubeyd-i Mışrīnün belin bağladı ve icāzet virdi dellāklarūñ silsilesi aña çıkar raḥmetullāhi ‘aleyh. Sekizinci Muḥsin ibn ‘Oşmān belin bağladı ve icāzet virdi ḥammāmclaruñ silsilesi aña çıkar raḥmetullāhi ‘aleyh. Tokuzuncı Manşūr ibn Ḳāsmūñ belin bağladı ve icāzet virdi nāṫırlaruñ silsilesi aña çıkar raḥmetullāhi ‘aleyh. Onıncı Zeyd-i Hindīnün belin bağladı ve icāzet virdi ṫabbāklarūñ silsilesi aña çıkar raḥmetullāhi ‘aleyh. On birinci Dāvūd ibn ‘Abdullāh Ḥāyīnün belin bağladı ve icāzet virdi derzīlerūñ silsilesi aña çıkar raḥmetullāhi ‘aleyh. On ikinci Manşūr Zāhid-i Ḳattānuñ belin bağladı ve icāzet virdi ḥallāclaruñ silsilesi aña çıkar raḥmetullāhi ‘aleyh. On üçüncü ‘Abdullāh-ı Vāsīṫīnün belin bağladı ve icāzet virdi taḳyācılaruñ

⁶ İbn Sabbāğ’ın kitabıdır.

silsilesi aña çıkar rahmetullâhi ‘aleyh. On dördüncü ‘İmrân ibn ‘Âmir El-Ġarrânuh belin bağladı ve icâzet virdi.

[Sayfa kopmuş]

9a

rahmetullâhi ‘aleyh. Otuz ikinci Ebu’n-Naşr Hâşimî-i Bağdâdînuh belin bağladı ve icâzet virdi serrâclaruñ silsilesi aña çıkar rahmetullâhi ‘aleyh. Otuz üçüncü ‘Ammâr ibn Yâsirûh belin bağladı icâzet virdi penbedüzlaruñ silsilesi aña ve pâlândüzaruñ dañı silsilesi aña çıkar rahmetullâhi ‘aleyh. Otuz dördüncü Esîr-i Hindî Seyyâfînuh belin bağladı icâzet virdi kılıççılaruñ silsilesi aña çıkar yüz yigirmi yaşında naql eyledi kabri Cezîre-i ‘Uşşâkdadur rahmetullâhi ‘aleyh. Otuz beşüncü Ebu'l-feth bin ‘Abdullâh-ı Basrînuh belin bağladı ve icâzet virdi bıcağçılaruñ ve kınıcılaruñ silsilesi aña çıkar rahmetullâhi ‘aleyh. Otuz altıncı Nâsır bin ‘Abdullâh-ı Mekki Dabbâkûh **ضامك** (?) belin bağladı icâzet virdi haymedüzlaruñ silsilesi aña çıkar rahmetullâhi ‘aleyh. Otuz yedüncü Naşr-ı Hindînuh belin bağladı ve icâzet virdi ferrâşlaruñ silsilesi aña çıkar rahmetullâhi ‘aleyh. Otuz sekizüncü Hâsan-ı Kattâl Ġazînuh belin bağladı ve icâzet virdi siperdüzlaruñ silsilesi aña çıkar rahmetullâhi ‘aleyh. Otuz toközüncü ‘İmrân Huzâ‘înuh belin bağladı ve icâzet virdi çâvuşlaruñ silsilesi aña çıkar rahmetullâhi ‘aleyh. Kırkıncı Naşrullâh-ı Semmâkûh belin bağladı

9b

ve icâzet virdi balıççılaruñ silsilesi aña çıkar rahmetullâhi ‘aleyh. Kırk birinci Kâsım bin Naşruñ belin bağladı ve icâzet virdi taşçılaruñ silsilesi aña çıkar rahmetullâhi ‘aleyh. Kırk ikinci Ebû ‘Ubeyde-i Cerrâhuñ belin bağladı ve icâzet virdi cerrâhlaruñ silsilesi aña çıkar rahmetullâhi ‘aleyh. Kırk üçüncü Ebu'l-Kâsım ‘Abdulvâhid-i Neccâruñ belin bağladı ve icâzet virdi dülgerleruñ silsilesi aña çıkar rahmetullâhi ‘aleyh. Kırk dördüncü Ebû ‘Ubeyde-i Hârâtuñ belin bağladı ve icâzet virdi çıkırıkçılaruñ silsilesi aña çıkar rahmetullâhi ‘aleyh. Kırk beşüncü Sa’d ibn Ebî Vakqâşuñ belin bağladı ve icâzet virdi tîrendâzlaruñ silsilesi aña çıkar rahmetullâhi ‘aleyh. Kırk altıncı Ebû Muhammed ‘İmrânu'l-Kavvâsuñ belin bağladı ve icâzet virdi yaycıların rahmetullâhi ‘aleyh. Kırk yedüncü ‘Âmir bin ‘Abdullâh-ı Şayyâğûñ belin bağladı ve icâzet virdi boyacılaruñ silsilesi aña çıkar rahmetullâhi ‘aleyh yüz otuz yaşında vefât eyledi kabri Yemendedür. Kırk sekizüncü ‘Ömer ibn Nusayru'l-Vesâruñ belin bağladı ve icâzet virdi kirişçileruñ silsilesi aña çıkar rahmetullâhi ‘aleyh. Kırk toközüncü ‘Abdulfelhâr-ı Medenînuh belin bağladı

10a

ve icâzet virdi çanağçılaruñ ve çölmekçileruñ silsilesi aña çıkar yüz altmış iki yaşında naql eyledi kabri Medîne-i münevverededür rahmetullâhi ‘aleyh. Ellinci Ġıyâş ibn El-Hârâsuñ belin bağladı ve icâzet virdi çiftçileruñ silsilesi aña çıkar rahmetullâhi ‘aleyh. Elli birinci Ebû Zeyd-i Hindî ki aña lağab Baba Reten dirler Hâzret-i Resûlûñ bâğcûvânı idi anuñ belin bağladı ve icâzet virdi bâğcûvânlaruñ silsilesi aña çıkar yüz elli yaşında naql eyledi kabri Hindistânda Egre/Agra kurbında Kâl’a-i Güvârî **کوری** (?) demek ile ma‘rûf yirde sâkindür rahmetullâhi ‘aleyh. Elli ikinci ‘Avn ibn ‘İmrânuñ belin bağladı ve icâzet virdi hürdefürüşlaruñ ve na‘lçacılaruñ silsilesi aña çıkar rahmetullâhi ‘aleyh. Elli üçüncü ‘Avn ibn Şâribi'r-Râ‘înuñ belin

bağladı ve icâzet virdi çobanların silsilesi aña çıkar rahmetullâhi ‘aleyh. Elli dördüncü ‘Abdullâh-ı Bahrînün belin bağladı ve icâzet virdi gemicilerün silsilesi aña çıkar rahmetullâhi ‘aleyh. Elli beşinci Mıkdâduñ belin bağladı ve icâzet virdi Hâzret-i Resülullâhuñ emîni ve Hâzret-i ‘Alînün şâkirdi idi kaçan kim bir yire kâdî göndermek lâzım gelse anı gönderürler idi imdi kâdîlerün silsilesi aña çıkar rahmetullâhi ‘aleyh. Pes bu zıkr olınan aşhâblar rıdvânullâhi te‘âlâ ‘aleyhim ecma‘ın miyân-beste oldılar. Hâzret-i Resülün ve velînün ellerin öpdiler andan soñra resülullâh şallallahu aleyhi ve sellem hazretleri anlara dua eyledi.

Temmetü'l-Kitâb

Sonuç

Fütüvvet-nâmeler şifahi geleneğin ve irticalen söyleyişin zabt u rapt altına alınmasının önemini ve gereğini ortaya koyan dinî, edebî ve tarihî bir türdür. Elbette kâmil bir insanın nasıl olması gerektiğini, merasimlerin tertip şeklini, bir meslek mensubunun nasıl olması gerektiğini ve ideal özelliklerini yazılı kayda almak, ilgili sistemin varlığı ve devamlılığı için ehemmiyet arz etmektedir. Bunun farkında olan fütüvvet ehlinin de birçok fütüvvet-nâme kaleme aldıklarını, meşhur fütüvvet-nâmeleri sık sık kopyaladıklarını yahut özetlediklerini, bugün mevcut fütüvvet-nâme literatüründen izleyebilmekteyiz. XIII. yüzyılda Burgazî fütüvvet-nâmesini müteakip kaleme alınan fütüvvet-nâmeler de fütüvvetin ilkelerini ortaya koyan daha çok tercüme veya muhtasar eserlerdir. Üzerinde durduğumuz bu iki fütüvvet-nâme, bu özellikte iki metindir. Mezkr fütüvvet-nâmeler, bilhassa Seyyid Hüseyin ile Radavî'nin fütüvvet-nâmelerinin bazı bölümleri ile benzerlik göstermekte olup, mesleki ve iktisadi meseleleri değil, fütüvvetin adabı ve silsilesini, yani temel bilgi, ilke ve değerlerini ihtiva etmektedir.

Birinci fütüvvet-nâme, nakîbin bir küçeği erenler huzuruna çıkarması ve onlardan icâzet dilemesi ile ilgilidir. Bu bakımdan eser, fütüvvet erkânıyla ilgili bilinen törenin bir hülasası hüviyetindedir. Eseri edebî açıdan değerli kılan husus, metnin fütüvvet-nâme türünde yazılıp, nasihat-nâme türünün de sınırları içerisine girmesi ile ilgilidir. Ayrıca içerisinde yer alan secili söyleyişler ve manzum tercüman da metnin edebî özelliklerindedir.

İkinci fütüvvet-nâme, dört sayfa eksik olmakla birlikte, Hz. Selmân'ın belini bağladığı kişiler ve bu kişilerin meslekleri hakkında bilgiler vermesi açısından önemlidir. Müellif, silsiledeki bazı kişilerin yaşı ve defnedildiği yerlerle ilgili de bilgiler aktarmıştır. Bu metnin edebî özelliği ise “silsile” ile “meslek” bahsini ihtiva etmesi ve böylece şeh-r-engîz ile ta‘rifât-nâme türlerine yaklaşması yönüyledir.

İdeal insanın ideal topluma giden yolda, ideal ilişkileri şekillendirerek ideal bir sosyal hayat inşa etmeyi hedefleyen fütüvvet teşkilatı, kurumsallaşan yapısı ve dinamik varlığı ile Türk toplum hayatına uzun süre yön vermiş bir müessesedir. Bu müessesenin kültür hayatına bıraktığı izlerden olan fütüvvet-nâmeler, dinî, tasavvufî, içtimai, iktisadi, ahlaki konuları ihtiva eden çok yönlü bir edebî türdür. Bu çalışma ile fütüvvet-nâme türüne örnek iki eser tanıtılmış, eserlerin metinleri günümüz Türkçesine aktarılmıştır. Elbette fütüvvet-nâme yazıcılığına gösterilen rağbet, toplumun fütüvvet teşkilatına temayülü ile doğru orantılıdır. Dolayısıyla üzerinde durulacak her yeni fütüvvet-nâme, muhakkak ki fütüvvet kültürü ve fütüvvet-nâme literatürü hakkındaki bilgilerimizi derinleştirecektir.

Kaynaklar/References

- Altın, Beyza Özden. *Fütüvvetnâme Yazımı Açısından Minhâcü'l-Mürîdîn ve Mecmûa'nın Yeri ve Önemi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Ataç, Ali. *İbn Kayyım El-Cevziyye, Medâricu's-Sâlikîn*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2017.
- Coşkun, Vildan. "Molla Yusuf'un Fütüvvet Risalesi", *Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi*, 27 (2021), 75-126.
- Erünsal, İsmail. *Yirmi İki Mürekkep Damlası Osmanlı Sosyal ve Kültürel Tarihi Üzerine Sohbetler*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2021.
- Fütüvvet-nâme*. Ankara Milli Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu, Nu. 06 Mil Yz A 2031/1.
- Gölpınarlı, Abdülbâki. "Fütüvvet-nâme-i Şeyh Seyyid Huseyn ibni Gaybî", *İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası*, 17 (1955), 73-126.
- Gülten, Sadullah-Yılmaz, Hacı. *Fütüvvet-nâme-i Kebîr, Miftahü'd-Dekâik fî Beyânî'l-Fütüvve ve'l-Hakâik*. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2000.
- Köksal, M. Fatih-Ayçiçeği, Bünyamin. *İki Fütüvvetnâme Sabuncuoğlu Şerefeddîn Fütüvvetnâmesi Bursalı Hoca Cân Fütüvvetnâmesi*. Ankara: T.C. Ticaret Bakanlığı Esnaf, Sanatkarlar Ve Kooperatifçilik Genel Müdürlüğü, 2020.
- Ocak, Ahmet Yaşar. "Fütüvvetnâme". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 13/264-265. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1996.
- Torun, Ali. *Türk Edebiyatında Türkçe Fütüvvet-nâmeler*. Ankara: Kültür Bakanlığı, 1998.
- Yavuz, A. Fikri. *Kur'an-ı Kerim ve Meâl-i Âlisi*. İstanbul: Sönmez Yayınları, 2002.
- Yılmaz, Ozan. "Farsça Fütüvvetnâmelerden Hareketle Esnaf Pîrleri ve Fütüvvet Âdâbı Üzerine Bir Değerlendirme". *1. Uluslararası Ahîlik Kültürü ve Kırşehir Sempozyumu (15-17 Ekim 2008) Bildiriler Kitabı*, C. II/ 1174-1193, Kırşehir, 2011.

Ek 1: Ankara Milli Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu, Nu. 06 Mil Yz A 2031/1'da Bulunan "Hazā Kitāb-ı Fütüvvet" Başlıklı Birinci Fütüvvet-nāme'nin İlk Varağı



Hendekān Fütüvvet

ای طالب کل و گاه او که هر یک بومعباری
 بیسه بدوی حریدد و کا شاکر دلق و و کون
 و بنف جعفری حریم اوله هر یک بومعباری
 و بوبولری بیسه بومعباری انا نمسه کا استاد
 نامی اسناد در و پیر برورکی بودند و شاکر
 روان نمسی رواد کلدر و آکله اعلم **ترخان**
 آله شان کویله بیاره ففیرانه اومده بر کذارم
 حنیخاندان اولاده بایرم **کتاب فیتة اهل کربان**
 بنی نقب کویچگری التوب فیودنا بجزو کوردکله
 التسلامم علیکم یا اهل جماعت دینه **تد سائیم**
 علیکم سلام با طالب اهل جماعت اهل
 علیکم یا اهل شریعت التسلامم علیکم سلام
 با طالب اهل شریعت التسلامم علیکم یا اهل
 ظریف التسلامم علیکم یا اهل ظریف التسلامم
 علیکم یا اهل معرفت علیکم سلام با طالب
 اهل معرفت التسلامم علیکم یا اهل حقیقت
 علیکم سلام با طالب اهل حقیقت التسلامم
 رد ایلار آندنصکره دیر اوکی ارنلر طرف فرزند

برکوچک بیسه ریدولر سزارلر نظرده روایت
 اعلک استازنده نور سوز حاضر اولان ارنلر اوکوره
 آکله کبریا لاله کبریا لاله کبریا لاله االاته و آکله کبر
 و لاجولک ولا فین الاله العلی العظیم در بر
 آندنصکره ارنلر اجازتله دیوب استاد لرنیک
 الرنیک او بدور **بک** آکله العظیم
 ای طالسین ارنلر طرفی بچی کس سوال استدر
 طرفیک اولی ندره و آخری ندره **بودر** ک
 تسلیم اکرده **هده** اوستاد به شاکرد ما بنده
 بر عهد و اردر اول عهد بودر که اولک اوستا
 شاکرد حفته نفس امانی اوله و شاکرد چی
 حفته نفس امانی اوله جانین صداقت
 و مصافات اوزده اوله **هده** اوستاد شاکرد
 نبی خدمت کوسنته اوکی خدمت اولدر که
 مفصلی کس تسلیم آندکله واروب دوکان بچ
 جاروب چکاکدر ایچی خدمت اولدر که تمجاده
 برینه صالوب رعنا عمکدر ایچی خدمت اولدر که
 سابققدر دورد چی خدمت اولدر که الشون
 ادبایله و بشیخ خدمت اولدر که آندنصکره

Ek 2: Ankara Milli Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu, Nu. 06 Mil Yz A 2031/1'da Bulunan
"Hazâ Kitâb-ı Fütüvvet-nâme" Başlıklı İkinci Fütüvvet-nâme'nin İlk Varağı



KASAP ESNAFINA DAİR FARŞÇA YAZILAN ÜÇ FÜTÜVVETNÂME*

THREE *FUTUWWATNÂMES* WRITTEN IN PERSIAN ON THE BUTCHER'S CRAFTSMAN

ESRA DOĞAN TURAY**
ZİVAR HÜSEYNLİ BAYLAN***

Öz

Safeviler dönemiyle başlayan ve Cevânmerd olarak nitelenen fütüvvet ehlinin tarihine, pirlirine, edep ve erkânına yer veren Farsça fütüvvetnâmeler arasında, kasaplara ait risâleler de mevcuttur. Bu türden eserlerin yazımı Selçuklular döneminde Büyük Horasan havzasında başlamıştır. Bu eserler aynı zamanda 13. yüzyıl Anadolu Ahiliğinin de temel kaynakları sayılmıştır. Farsça fütüvvetnâmelerde kasaplık mesleği Hz. İbrahim'e dayandırılmıştır. Mesleğin piri Hz. Ali sayılmış, mesleğin kahramanı olarak ise soyu yedi kuşakta Hz. Ali'ye dayanan ve Muhammed Hânefiyye'nin (ö. 81) yakın adamlarından sayılan Reyli Cevânmerd-i Kassâb olarak kabul edilmiştir. Farsça kaleme alınan fütüvvetnâmeden tarihi sıraya göre ilki Ravzatü's-Şüheda adlı meşhur eserin de sahibi olan Molla Hüseyin Vaiz Kâşifi Sebzevârî'ye (ö.1504) ait Fütüvvetnâme-i Sultani adlı eserdir. Bu eserin son bölümünde Fasl der Beyân-i Kabze-i Kârd, Sâtur, Kârdmâl ve Tir başlığıyla kasap esnafının edeb ve erkânı yer almıştır. Makalede inceleyeceğimiz diğer risâle Fütüvvetnâme-i Kassâb adıyla İran Meclis Kütüphânesi 8898 numaralı el yazma mecmuada bulunmaktadır. Molla Muhammed Bâgir Meclisi'ye (ö.1699) nisbet edilen bu fütüvvetnâme Safeviler dönemine aittir. Konuyla alakalı üçüncü ve son risâle ise Kaçarlar dönemine ait olup Der Beyan-i Kar-i Kassâban ve Sellahân adıyla İran Sipahsalar Medresesi Kütüphânesi el yazmaları arasında yer almaktadır. Bu risâlenin müellifi meçhuldür. Kitabet kaydı ise 1879 yılına aittir. Bu üç eserde kasaplıkla ilgili benzer konular ele alınmış, mesleğin temel prensipleri belirtilmiştir. Kasapların pirliri hakkında detaylı bilgi verilmiştir. Hz.İbrahim'in oğlu İsmail'i kurban ediş sırrı üzerinde durulmuş, mesleğin pirliri tanıtılmış, meslekle alakalı ayet ve hadisler zikredilmiştir. Bu metinlerde kasap esnafının edep ve erkânı sıralanmış, kasaplığın ve kasapların ahlaki kuralları soru-cevap şeklinde dikte edilmiştir. Bu makale kasaplık mesleğine dair Farsça fütüvvetnâmeler olup Anadolu'da Türkçe olarak yazılan kasap fütüvvetnâmeleri konusunu anlamada bizi bir adım ileriye götürecektir. Bu eserler ileriki araştırmalarla beraber aslında iki dildeki bu eserlerin birbirinin devamı olduğunu, birlikte okunması ve bilinmesi gerektiğini gösterecektir.

Anahtar Kelimeler: Kasaplık, Fütüvvetnâme, Ahilik Tarihi, Muhammed Bâgir Meclisi, Molla Hüseyin Kâşifi, Safeviler.

Abstract

Among the Persian *futuwwatnâmes*, which started with the Şafavid period and are described as Persian *Cevânmerd*, there are also epistles belonging to butchers. The writing of these works began in the Great Khorasan basin during the Seljuk period. These works are considered as the main sources of the 13th century Anatolian *Akhism*. In Persian *futuwwatnâmes*, this profession is attributed to Prophet Ibrahim. The master of the profession Hazrat (Excellency) Ali were counted, and as the hero of the profession, *Reyli Cevânmerd-i Kassâb*, based on Hazrat Ali and considered one of the close men of Muhammed Hanafiyya (d.81), was accepted. The first of the *Futuwwatnâme* written in Persian belongs to Molla Hüseyin Vaizi Kâşifi Sabzevârî (d.1504), who is the owner of the famous work called *Ravzatü's-Şüheda*. and in the section titled " Fasl der Beyân-i Gabze-i Kârd, Sâtur, Kârdmâl ve Tir ". The other treatise, named *Futuwwatnâme-i Kassâb*, is in the manuscript magazine numbered 8898 in the Iranian Parliament Library. It is stated that it belongs to Molla Muhammed Bagir Majlis (d.1699) and was written during the Şafavid period. The third and last treatise is among the manuscripts of the Iranian Sipahsalar Madrasa Library, with the name of *Der Beyan-i Kar-i Kassâban ve Sellahân*. Its author is unknown. The inscription record is 1879. In these three works, similar issues related to butchery were discussed and the basic principles of the profession were determined. Detailed information is given about the butchers' chefs. The secret of the sacrifice of Prophet Ibrahim's son Ismail has been emphasized, the masters of the profession have been introduced, and the verses and hadiths of the profession have been mentioned. The decency and manners of the butcher shopkeepers were listed, and the moral rules of butchers were dictated in the form of questions and answers. This article draws attention to the similarities between the introduction and translation of the Persian *Futuwwatnâmes* on the butchery profession and the *futuwwatnâmes* in two languages. He emphasizes that these works are the continuation of each other and that they should be read and known together.

Keywords: Persian *Futuwwatnâmes*, Butcher Craftsman, History of *Akhi* Order, Muhammed Baghir, Molla Huseyin Kashifi, Safavids.

* Geliş Tarihi/Received: 04.10.2022, Kabul Tarihi/Accepted: 03.11.2022, DOI: <https://doi.org/10.34189/hbv.104.007>.
** Doç. Dr., Mardin Artuklu Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, İslam Tarihi ve Sanatları, Artuklu Yerleşkesi, Diyarbakır Yolu, Artuklu, Mardin. E-mail: esra_dogan@hotmail.com, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-2499-5239>.
*** Doç. Dr., Azerbaycan Milli Elmler Akademiyası İ. Nesimi adına Dilçilik İnstitutu, Azərbaycan Respublikası, Bakı ş., İstiqlaliyyət küç. 30. E-mail: zevarus@gmail.com, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-9587-0863>.

Giriş

Fütüvvetnâmeler Müslümanların ilk dönemlerinden itibaren tasavvufi/irfani metinler olarak Arapça, Farsça ve Türkçe yazılmıştır. Ahilik/Cevânmerdlik konuları İran ve Anadolu'da IX. ve X. yüzyıllardan beri işlenmiş fakat Ahilik ayini ve cevânmerdlerin ahlak, gelenek, inanç ve kurallarını beyan eden risâleler müstakil olarak XI-XII. yüzyıllarda ortaya çıkmıştır. Farsça yazılan ilk fütüvvetnâme Halife Nasır Lidinillah (1180-1225) dönemine aittir (Kâşâni, 1369). Abdurrezzak Kâşâni, Şemseddin Amulî, Şihabeddin Ömer Sühreverdi gibi İranlı âlimlerin yazmış olduğu Farsça fütüvvetnâmeler konuyla alakalı ilk örnekler arasında yer almaktadır. Bunlar dışında Derviş Ali ibn Yusuf Kerkehri, Necmeddin Zerku (ö. 712), Alaüddeve Semnâni (ö. 726), Emir Seyyid Ali Hemedani (ö. 756), Molla Hüseyin Kâşifi (ö. 910), Ferideddin Attar (ö. 1221) ve Nâsiri'ye ait Farsça fütüvvetnâme örnekleri de mevcuttur (Korben, 1363).

Meslek guruplarına özel Farsça fütüvvetnâmeler ise daha sonraki dönemlerde yazılmıştır. Bunlar arasında Seyyid İzzi Mervi'ye ait olan ve 1436 yılında yazılan *Fütüvvetnâme-yi Şah Kasım Envar* (ö.873/1469) başı çekmektedir. Bunun dışında anonim eserler arasında yer alan Farsça Fütüvvetnâmelere dericiler esnafına ait olan *Fütüvvetnâme-yi Ahengeran*, kumaşçılar esnafına ait olan *Fütüvvetnâme-yi Çitsazan* ve bir başka eser olan *Fütüvvetnâme-yi Seyit* örnek gösterilebilir. Yine burada Safeviler dönemi örneklerinden biri olarak yazım tarihi bilinmeyen Sebur Ali Şah'a ait olan *Fütüvvetnâme-yi-Selmanian* anılabilir. Bunun dışında Safevi padişâhı Şah Abbas'ın (1571-1629) Nurullah adlı aşçısı tarafından 1682 yılında kaleme alınan *Fütüvvetnâme-yi Tebbahan* oldukça önemli bir örnektir (Hüseyinova, 2011). Bu dönemin fütüvvetnâmeleri arasında ayakkabıcı esnafına ait olan ve Gulam Muhammed Kureyşi tarafından kaleme alınan *Fütüvvetnâme-yi Keşduzan*, *Fütüvvetnâme-yi-Heccaman*, Kalenderi ve Haydâri ahilerinin edeb ve erkânını inceleyen *Fütüvvetnâme-yi-Emirelmüminin* adlı eserler de sayılabilir. Daha geç dönemlere ait risâlelere bir örnek de 1899 yılına ait Haksâri dervîşi Seyit Nakşalı Şah'ın berber esnafına dair yazmış olduğu *Fütüvvetnâme-yi Dellakan* olabilir (Hemedani, 1382).

On üçüncü yüzyıl Selçuklu dönemi Ahilik adıyla Anadolu'da kurumsallaşan fütüvvet müessesesi, Horosan'dan gelen ve debbağlıkla meşgul olan Ahi Evran tarafından tesis edilmiştir. Selçuklu dönemi debbağların kasap ve sellahlarla birlikte iş tuttuğu, birbirlerinden ayrılmaz unsurlar taşıyan iki esnaf olduğu bilinmektedir. Sellahlık yani hayvan derisi soyuculuğun kasaplık mesleğinden ayrı görüldüğü, sellahların daha çok koyun soyucu esnafı olarak adlandırıldığı görülmektedir. Kasaphâneler, *sellahhâne* denilen salhâneler, *debbağistan* ya da *debbağhâne* denilen tabakhâneler hep yan yana olmuştur. Fakat Anadolu'da kasaplar debbağlara deri verdikleri için bazı dönemler debbağlık sınıfı içinde kabul edilmişlerdir (Çelik, 2018).

Büyük Horasan'da *Cevânmerdlik* şeklinde anılan *Ahilik* zamanla kendine ait metinler vücuda getirmiş, bunlara *Şecerenâme* ya da *Fütüvvetnâme* denilmiş, bunlar cevânmerdlerin ilke ve erkânını kayıt altına almıştır (Efşâri, 1382). Farsça'da fütüvvet ehli manasına gelen cevânmerdlik ötenen beri süregelen esnaf kesiminin birlik ve beraberliğini simgelemiştir.

Cevânmerdler arasında kasaplar ve sellahlar önemli bir yer edinmiş, bu sınıfın sahip olması gereken dini ve ahlaki inancın tarihçesi fütüvvetnâmelerle ortaya

konulmuştur. Cevânmerdlerin pirlelerini, içtimai ve ahlaki sorumluluklarını ele alan ve tüzükleri andıran bu eserler günümüze kadar ulaşmıştır (Deveci, 2021).

Cevânmerdler arasında kasaplığın meslek sayılıp sayılmaması konusu uzun bir dönem tartışılmıştır. Nitekim Hicri 7. yüzyılda Irak'da yaşayan İbn Mimar Bağdâdî'nin cevânmerdliğe dair yazmış olduğu eserinde ressamlar, hikâyeciler, neyzenler, maymun oynatıcıları, köpek besleyenler, çöpçüler, süpürgeciler, sihirbazlar, palyaçolar, şahinle kumar oynatanlar, müzisyenler, şarkıcılar, rakkaslar gibi kasaplar da fütüvvet ehlinen sayılmamıştır. Daha da ileri gidilerek kasapların adının suçlular, yalancılar ve hilekârlarla birlikte anılması gerektiği söylenmiştir. Aynı şekilde Mevlana Nasrî'nin Fütüvvetnâme'sinde de kasapların fütüvvete uygun olmadıkları, kasapların berberler, dellal/komisyonerler, dokumacılar, cerrahlar ve avcılarla aynı katagoride anıldığı görülmüştür. Nitekim Safevi dönemi Şii fikhına ait ana kaynaklarda da şarkıcılık, sihirbazlık, hacamatçılık, dokumacılık, örgücülük, kasaplık, debbağlık, sellahlık, kefen satıcılığı, kuyumculuk gibi meslekler mekruh sayılmıştır (Efşâri, 1382). İran tarihçisi Abdülhüseyn Zerrinkub bu mesleklerin mekruh sayılmasının İslam'ın özünden değil de İranlıların eski dini olan Zertüştiliğin inanç esaslarından kaynaklandığı ihtimalinden bahsetmiştir (Zerrinkub, 1357).

Gıdanın, bâhusus etin, insan yaşamındaki önemi düşünüldüğünde eti topluma kazandıran kasapların diğer meslekler arasında müstesna tutulması gerektiği düşünülmektedir. Fakat halkın kasapları gaddar kişiler olarak bildiği, bu mesleğe gereken değeri vermediği görülmüştür (Pehlivanlı, 2016). Nitekim Ahilik teşkilatı ve esnaf zümreleri sıralanırken kasapların işinin daima kan dökmek olduğu, bunların canlıları zarı zarı öldürüp durdukları, böyle kişilerin fütüvvetle işinin olmayacağı dile getirilmiştir (Deveci, 2011). Bütün bu zikredenler dışında bu durumun Hz. Muhammed'in tiksinti veren işlerle meşgul olmayı yasaklayan rivayetlerinden kaynaklanabileceği, bu sebeple kasaplığın ve sellahlığın meslek grubu olarak görülmediği düşünülmektedir.

Zamanla Anadolu ve İran'da bu görüşün değiştiği, Safeviler döneminde kasapların önceye nazaran daha çok kabul gördüğü, bu meslek gurubuna ait müstakil fütüvvetnâmeler bile kaleme alındığı anlaşılmaktadır. Nitekim Molla Hüseyin Vaiz Kâşifi yazmış olduğu fütüvvetnâmede kasap ve sellahlara yer vermiştir. Benzer şekilde Osmanlı döneminde kaleme alınan Ahi Şecerenâmelerinden biri olan *Ahi Musa Şecerenâmesi'nde* zikredilen 69 esnaf zümresi arasında kasaplar da zikredilmiştir (Safure, 2011).

Kassâb, cezzar, lahham, etçi, çâryekçi/çeyrekçi gibi adlarla anılan kasaplar, başta kasap bıçak seti olmak üzere, satır, balta, masat, zincir, masat zinciri, kanara/çengel, et kütüğü, kasap önlüğü ve terazi gibi yardımcı aletlerden istifade etmişlerdir (Bozkurt, 2001; Çelik, 2018; Pehlivanlı, 2016). Kasapların kullandığı bu alet ve edevat aynı zamanda sufilere ait tarikat cihazları gibidir. Bunların tamamı günümüzde bilinen kullanılan aletlerdir. Fakat bu aletlerden biri anlam kaymasına uğramış, Selçuklular döneminde kullanılan et asmaya yarayan ve ganara/kanara denilen kasap çengeli, Osmanlı döneminde değişerek mekân adı haline gelmiş, salhânelere itlak edilmiştir (Göktaş, 2003).

Kasap dükkânlarında *serkasap* denilen kasapbaşları dışında usta kasaplar bulunmuş ayrıca mekânda bunlara yardım eden kişiler olarak destgâhdârlar/tezgâhtarlar, kalfalar ve چراغlar/çıraklar çalışmıştır. Kasaplar bir dönem *çâryekçi* şeklinde de anılmış, koyunun dörtte birini sırtında gezdirerek satmasından dolayı

seyyar kasaplara bu ad verilmiştir. Bu ad zamanla kasaplar için de kullanılmış, usta kasaba *çaryekbaşı* denilmiştir (Pehlivanlı, 2016). Kasaplar fütüvvet ehli oldukları için şedd kuşanmış, böylece manevi anlamda Hz. Ali'ye bağlanmış, daima bel kuşakları olmuştur (Zeren-Sazak, 2011).

Öte yandan Farsça yazılan fütüvvetnamelerde kasaplar daha çok küçükbaş hayvan kasapları olarak karşımıza çıkmıştır. Safevi Şii dünyada dinen ve örfen büyükbaş hayvan tercih edilmediği ve tüketilmediğinden dolayı Farsça yazılan kasap Fütüvvetnâmelerinde büyükbaş hayvan kesiminden bahsedilmemiştir. Bu sebeple küçük ya da büyükbaş kasabı ayırımı yapılmamıştır. Oysa bu ayırım koyun ve sığır kasapları esnafı olarak Anadolu'da yapılmıştır.

Kasap esnafı ile ilişkili olan diğer esnaf kollarının başında çobanlar gelmektedir. Bu sınıfı hayvan ticareti yapan ve kesim hayvanını salhâneye götüren *cellab* esnafı takip etmektedir. Farsça olarak *celebkeşan* da denilen bu sınıftan başka kasaplara yardımcı mesleklerin belki de en önemlisi debbağlar/tabahlardır. Debbağlar dışında hayvanların yağlarını kullanan mumcular, çiğerciler, aşçılar, kebabçılar gibi esnaf kolları da kasaplarla doğrudan ilişkili mesleklerdir (Özkul, 2018).

Sellahlar koyunu keserek şişiren, derisini soyan, sakatatını çıkararak, kısaca kasaplara eti hazırlayan kişiler olarak her zaman kasaplarla birlikte anılmışlardır. Bunlar *Meslah*, *sellahhâne/salhâne*, *mezba*, *kesimevi* gibi yerlerde mesleklerini icra etmişlerdir. Mezbahaların ilk adı sellahhane/salhâne olmuştur (Develioğlu, 2008). Bu mekânlar genel olarak yaşam alanlarına uzak yerlerde, şehrin dışında ya da limana yakın mekânlarda bulunmuştur.

Sellahlık mesleği Türkçe yazılan fütüvvetnâmelerde nadir olarak anılmıştır (Deveci, 2021). Farsça fütüvvetnâmelerde sellahlar ayrı bir esnaf kolu olarak sayılırken bu meslek grubu Anadolu'da çoğu zaman kasaplara dâhil edilmiştir (Zerek-Sazak, 2011). Fakat sellahlar kasaplardan ayrı bir esnaf koludur (Merçil, 2000). *Surnâme-i Vehbi* adlı eserde bulunan minyatürdeki geçit alayında Osmanlı esnafı çizilmiş, bunlar içinde baştan sona doğru çoban esnafı, kasap esnafı, aşçı ve kebabçı esnafı, salhâne esnafı, debbağlar ve mumcular tek tek gösterilmiştir (Zeren-Sazak 2011).

Bu makale Farsça olarak yazılan üç kasap fütüvvetnamesini konu edinmektedir. Safeviler dönemine tarihlendirilen bu eserlerin Safevi Şii ortamında yazıldığı veya istinsah edildiğinden Safevi sahasına ait metinlerin tanıtımına ağırlık verilmiştir. Makalede öncelikli olarak eserler hakkında bilgi verilmiş, ardından eserlerin tam tercümesi yapılmıştır. Bu çalışmanın hedefi Anadolu'da yazılan ve kasap fütüvvetnâmelerine örneklik teşkil ettiğine inanılan eserlerin alana kazandırılmasıdır. Bu tercüme doğrudan Ahilik tarihi ve Türk kasaplık tarihiyle ilgili olup, araştırmacı ve akademisyenlerin hizmetine sunulmuştur.

1. Farsça Yazılan Kasap Fütüvvetnâmeleri ve Özellikleri

Farsça fütüvvetnâmeler incelendiğinde ilk göze çarpan nokta kasapların piri olarak *Cevânmerd-i Kassâb* adlı şahsın varlığıdır. Bu şahsın kim olduğu bilinmemektedir. Nitekim tercüme edilen üç eserde de bu zatın kim olduğuna dair net bir bilgi verilmemektedir. Bu durum ise oldukça dikkat çekicidir. Safeviler döneminde 1062/1652 yılında Muhammed Hüseyin bin Halef Tebrizi tarafından yazılan *Burhan-i Kati*' isimli sözlükte, *cevânmerd* kelimesi kerim, sahi, bahşende ve himmet sahibi kişi

olarak manalandırılırken kelimenin aynı zamanda kasapların pirininin adı olduğu da ifade edilmiştir (Tebrizi, 1362).

Çalışmada tercümesi yapıлып verilen *Kasaplar ve Sellahlar Risâlesi* adlı eserde kasaplar içinde cevânemerdlerin adları sayılmış, bu adlar *Cebrail, Mikail, İsrâfil, Azrail, Baba Âdem-i Safi, İbrahim Halil, Musa Kelim* olarak sıralanmış, en son isim olarak da *Cevânmerd-i Kassâb* ismi verilmiştir. Yine bu metinlerde kasap alet edevatı olan askı, bıçak, önlük, masat anlatılırken bunların ilk defa *Cevânmerd-i Kassâb* tarafından kullanıldığına işaret edilmiştir. Bu şahsın Hazreti Ali bin Ebu Tâlib muhibbi olduğu, onun yakınlarından biri sayıldığı dile getirilmiştir. Hz. Ali ve Kamber arasında geçen menkıbevi hikâye anlatılmış, bu hikâyede cariyeye olayından bahsedilirken *Cevânmerd-i Kassâb*'ın adı geçmiştir. Bu zatla ilgili olarak makaledeki en önemli bilgi Molla Hüseyin Kâşifi'ye ait *Fütüvvetnâme-i Sultani* adlı eserde geçmektedir. Burada şahsın adının Abdullah, babasının ise Amir Basri olduğu kaydedilmiştir (Sebzevari, 1335).

Cevânmerd-i Kassâb adı Türkçe yazılan fütüvvetnâmelerde de geçmektedir. Bu adla ilgili olarak *Kasap Cömert, pîr-i kasaplarındır* ibaresi mevcuttur (Çelik, 2018). Ayrıca Kırşehir Müzesi'nde yer alan *Ahi Şecerenâmeleri*'nde Kassâbiyân zümresi anlatılırken *Kassâb-ı Cümerd* ifadesi geçmektedir. Bu adın bir lakap olduğu, zatın asıl isminin ise *Nasr-ı Kassâb-ı İsfehâni* olduğu yazılmıştır (Deveci 2021). Burada geçen İsfahanlı kasap bilgisini doğrular nitelikteki diğer bir bilgi de Kaçarlar dönemi (1794-1925) Haksarı yolunun önemli simalarından Muhammet Ali Şerif Yazdı Şahrudi'ye ait Farsça bir risâlede yer almaktadır. Şahrudi bu risâleyi 1313-1317 yılları arasında yazmıştır. Risâlede kasap esnafına değinilmiş, Yemen'de üç şahsiyetin Hz. Ali'ye "miyan-beste" olduğu yani onun tarafından bellerine şedd kuşatıldığı ifade edilmiştir. Bu şahıslardan üçüncüsünün *Nasır Kassâb* olduğu, lakabının ise *Kassâb-ı İsfahan* olduğu yazılmıştır. Şahrudi bu zatın bilinmemesi sebebinin kasapların kendi silsile neseplerini Hz. İbrahim'e dayandırmaları olarak açıklamış, *Cevânmerd-i Kassâb*'ın da bu sebeple tanınmadığını dile getirmiştir. Mevcut kaynaklar Abdullah bin Basri yani *Cevânmerd-i Kassâb*'ın tarihi şahsiyetine dair herhangi bir bilgi vermezken bu zatın Hz. Osman'ın hilafeti döneminde yaşayan ve Basra hâkimi olan Abdullah bin Amir bin Kerz bin Rebia Emevi (ö. 59) olabileceği düşünülmektedir. Bu zatın İmam Ali'den nakledilen rivayetteki Kureyş fütüvvet ehli seyitlerinden İbn Amir olabileceği ihtimali üzerinde de durulmuştur (Babai-Mehrizi, 1398).

Cevânmerd-i Kassâb'ın Amir bin Ala Razi adlı şahıs olabileceği, bu zatın Rey kasaplarından biri olduğu bilgisini Belazuri (ö. 892) dile getirmiştir. Ona göre Amir bin Ala Razi, Ebu Muslim Horasani'nin yakın arkadaşıdır. Bu zat 747 yılında Abbasilere karşı huruc/başkaldırı düzenleyen Sinbad'a karşı savaşa gönderilmiştir. Onun gücünü ve yiğitliğini fark eden vezir Cuhur bin Mirar Acli bu zatı gözüne kestirmiş, Sinbad'a karşı savaşması için Halife Mansur'a (754-775) götürmüştür. Halife Mansur başarılarından ötürü kendisini ödüllendirmiş, onu Taberistan valisi yapmıştır. Nitekim meşhur Arap şairi Ebu'l Ataiyye de Amir'i şiirlerinde övmüştür. Bu şahıs 165/782 yılında vefat etmiştir (Belazuri, 2004). Bu bilgi dışında *Cevânmerd-i Kassâb*'ın hicri sekizinci yüzyılda yaşamış evliyauullahtan biri sayıldığı ve mezarının Rey'de olduğu da söylenmektedir (Tebrizi, 1362).

Günümüzde kasap sınıfının efsanevi kahramanı olarak kabul edilen *Cevânmerd-i Kassâb*'a ait meşhur bir türbe bulunmaktadır. Bu türbe Tahran'ın tarihi ilçesi olan Rey şehrinin batı yönünde Mansurabad mıntokasında yer almaktadır. Şah Abduazim

türbesine yakındır. Semt adını bu ziyaretgâhtan almıştır. *Cevânmerd-i Kassâb* semti, Tahran-Rey arasında işleyen yeraltı tren istasyonlarından biridir ve bu semt oldukça kalabalıktır. Ziyaretgâhta bulunan kitabede, burada yatan kişinin kasap esnafının piri olduğu yazılıdır. Kitabede ayrıca Gadirhum gününde İmam Ali'nin koyun kestiği, *Cevânmed-i Kassâb*'ın ise hayvanın derisini yüzdüğü yazılıdır. Rey şehir tarihine ait ansiklopedik çalışmada bu zatın yedi kuşakta Hz. Ali'ye ulaştığı, Muhammed Hânefiyye'nin (ö. 81) yakın adamlarından biri olduğu yazılıdır. Bu çalışmada kasap ve deblağların şecerelerini ona dayandırmak zorunda oldukları, tüm kasapların ondan el alan birine intisap etmesi gerektiği ifade edilmiştir (Babai-Mehrizi, 1398). Öte yandan bu efsanevi şahsiyetin Sovyet-Afgan savaşından kaçarak uzun yıllar Rey'de yaşayan Afganlı mülteciler arasında sevilen biri olduğu bilinmektedir. Nitekim günümüze kadar gelen gelenekle beraber cuma akşamları Afganlı kasaplar bu ziyaretgâhta toplanmakta, Cevânmerd adına nezir vermekte, yaşlı kişiler onun menkıbelerini anlatmaktadır.

Rey'in güzide mahallesi olan Cevânmerd Kassâb'ın tarihi Moğollar öncesine kadar gitmektedir. Bu semt öteden beri bir Şii mahallesidir. Mahalle geçmişte *Maslahgah* olarak anılmıştır. Dolayısıyla burası bir salhâne yani mezbahadır. *Cevânmerd-i Kassâb*'ın kabrinin burada olması manidardır. Dahası Reyle ilgili şehir tarihi kaynaklarında buranın meşhur olan Şii mahallelerden biri olduğu zikredilmiş, şehirdeki siyah giyimleriyle meşhur olan *Zad-ı Mehran* seyitleri anılırken fütüvvet ehli/cevânmerd oluşlarıyla meşhur olan *Maslahgah* gençleri zikredilmiştir. Bu bilgiler yanında Rey'de Rafizilikleri ve zahidane hayat sürüşleriyle meşhur olan '*Der-i Reşkan*' dervişleri de zikredilmiştir (Caferiyan, 1371). *Cevânmerd-i Kassâb*'ın makberesinin Rey'de olduğuna dair önemli bir kaynak da ilk dönem coğrafyacılarından Hamidullah Mustavfi'ye (ö. 1349) aittir.

Mustavfi'nin aksine Abdurrezzak Semerkândi (ö. 1482) eseri olan *Matlau's-Sadeyn ve Mecmeu'l-Bahreyn'de Cevânmerd-i Kassâb*'ın kabrinin Serahs'da olduğunu yazmıştır. Semerkândi 864/1460 yılı olaylarını anlatırken ona da değinmiştir (Semerkândi, 1382). Muhammet Kazvini'ye göre de bu zatın kabri Serahs'dadır. Kazvini Rey'deki türbeyi makam olarak kabul etmektedir. Ona göre bu türbe yenidir. Türbe Kaçar padişâhı Fethali Şâh döneminde (1797-1834) yaptırılmıştır.

Üzerinde çalışılan kasap fütüvvetnâmelerinin en erken dönemde yazılanı, Molla Hüseyin Kâşifi'ye (ö 1504) aittir. *Fasl der Beyân-i Gabze-i Kârd, Sâtur, Kârdmâl ve Tir* başlığıyla *Fütüvvetname-i Sultani* adlı eserde geçmektedir. Bunu 1700'lü yıllarda yazıldığı tahmin edilen *Fütüvvetnâme-i Kassâb* adlı eser takip etmektedir. Elimizdeki en geç tarihli kasap fütüvvetnâmesi ise *Der Beyan-i Kar-i Kassâban ve Sellahân'dır*. Üç eserin ortak yönü hiç birinin tam olarak yazım yılının bilinmemesidir. Fakat eserler dil açısından incelendiğinde tahmin edilen tarihlerin doğru olduğu söylenebilir. Zira *Fütüvvetnâme-i Sultani* ve *Fütüvvetnâme-i Kassâb*'ın nesiri daha ağırdır. *Fütüvvetnâme-i Kassâb*'da dönemin özelliğini taşıyan süslü ve ağır edebi cümleler kullanılmıştır. Bu metin her ne kadar halk diliyle yazılsa da orta dönem edebi nesir normalarını korumuştur. Eser günümüze iyi bir örnek olarak ulaşmıştır. *Der Beyan-i Kar-i Kassâban ve Sellahân* daha akıcı ve daha düzgün bir üslupla yazılmıştır. Her üç metnin nesri sade, anlaşılırdır.

Gramer açısından incelendiğinde eserde birçok hata tespit edilmiştir. Fakat metinlerde konunun soru cevap şeklinde işlenmesi, genel bir anlatım sunulması ve okuyan için pratik ve akılda kalıcı bilgiler verilmesi risâleleri oldukça başarılı birer

edebi metin haline getirmiştir. Safevi dönemi Şii fıkında sık raslanan soru-cevap şeklindeki anlatım tarzı burada da görülmektedir. Farsça fütüvvet metinlerinin birçoğu pratik fıkhi metinler gibi soru cevap şeklinde, sade ağdasız ve düz bir nesirle yazılmıştır (Efşâri-Medayini, 1381).

Her şeyden önce değerlendirmeye alınan bu üç eserin tasavvufi metinler olduğu söylenmelidir. Bu eserler kasap esnafının meslek kuralları ve âdâbı hakkında yazılan birer risâledir. Bunun yanında her üç eser de birer tarikat risâlesidir. Nitekim bu risâlelerde anlatılan yaradılış tasavvuru, kurban tefekkürü, kâmil insan olgusu ve daha birçok konu, tasavvufi öğler ve simgelerle ifade edilmiştir.

Her üç fütüvvetnâme konuları açısından değerlendirildiğinde ilk ortak değininin Âdem'in cennetten kovulması olduğu anlaşılmaktadır. Âdem'in dünyaya indirildiğinde çiftçilikle uğraşmaya başladığı, bu işten zamanla yorulduğu, sıkılınca durumunu Allah'a arz ettiği, bunun üzerine Allah'ın emri ile Hz. Cebrail'in cennetten bir koç getirdiği, insanoğluna et bahşedildiği anlatılmaktadır. *Fütüvvetnâme-i Kassâb*'da getirilen bu koçun kurbanı sırasında yere sıçrayan kandamlarından koyun sürülerinin meydana geldiği ifade edilmiş, diğer bir rivayette ise cennetten gelen koçun kemikleri Hz. Âdem ve Hz. Havva'nın elinde dişi koyun ve erkek koçlara dönüşmüştür. Bu mesele *Risâle-yi Kassâban ve Sellahan*'da farklı olarak anlatılmış, dökülen kandamlarından Allah'ın binbir isminin meydana geldiği savunulmuştur.

Fütüvvetnâmelerdeki diğer ortak konu kurban etinden pişen *Hellim aşır*dır. Bu aşım dünyada yapılan ilk ve en faydalı aş olduğu zikredilmiştir. Cennetten getirilen koçun adının *Selim* olması *Fütüvvetnâme-i Kassâb'ta* daha detaylı anlatılırken, *Der Beyan-i Kar-i Kassâban ve Sellahan*'da bu durum özet şekilde geçmiştir. Fütüvvetnâmelerin ortak konularından diğeri kurbanlık hayvanların kendilerini değersiz görerek Allah'a şikâyetleri mevzusudur. Mevzu şikâyet üzere Allah'ın bu hayvanlara teveccüh göstermesi, kesilseler bile onun adı ile kesilecekleri müjdesi, bu şartla insanlar için helal olacakları, kurbanlık hayvanların bunu onur olarak kabul etmeleri şeklinde işlenmiştir.

Fütüvvetnâme-i Kassâb'ın ikinci bölümünde ve *Der Beyan-i Kar-i Kassâban ve Sellahan* da kurban kesen kişinin yerine getirmesi gereken dini ve ahlaki şartlar, kendisine farz, vacip, sünnet, sevap, helal ve haram olan işler sıralanmıştır. Devamında hayvanın helal ve haram olan, kullanılması mekruh olan uzuvları hakkında bilgi verilmiştir. Bu şartlar her üç fütüvvetnâmede de zikredilmiştir.

Eserlerde dile getirilen ortak hususlardan biri de bu işin ilk olarak kim tarafından icra edildiği meselesidir. Risâlelerde kasaplığın Hz. Âdem'den, koyunun derisini soymanın yani sellahlığın Hz. İdris'ten, boğazlama işleminin Hz. İsrail'den, doğrama işleminin ise Hz. İbrahim'den kaldığı delilleri ile zikredilir. Ayrıca *Fütüvvetnâme-i Sultani*'de deri soyma işleminin Hz. Ali'den kaldığı, hizmetinde yedi kişi bulunduğu, bunlardan birinin Türk-i Serir olduğu ifade edilir. Diğer taraftan Türkçe yazılan fütüvvetnâmeler aksine Farsça yazılanlarda Hz. Ömer'den ve uygulamalarından bahsedilmemiş, Hz. Ali'nin söz ve davranışları örnek verilmiştir.

Bu risâleler arasında *Fütüvvetnâme-i Kassâb*'da Kur'an ayetleri, dua ve zikirler diğer iki risâleye göre daha yoğun kullanılmıştır. Burada koyunu keserken, soyarken, doğrarken okunması gereken çok sayıda ayet ve dua zikredilmiştir. Ayrıca bu risâlede yer alan bıçak ve masata ait on iki husus *Fütüvvetnâme-i Sultani*'de de

geçmektedir. *Der Beyan-i Kar-i Kassâban ve Sellahan* kasapların piri olarak bilinen *Cevânmerd-i Kassâb*'la cariyeye hikâyesini en ayrıntılı anlatan eserdir. Bu hikâye *Fütüvvetnâme-i Sultani* 'de de kısa bir şekilde zikredilmiştir. Üç eserde de *Cevânmerd-i Kassâb* hakkında bilgi verilmiş, bu mesleğin en namlı ahileri yani cevânmerdleri basit farklılıklarla sıralanmıştır.

Fütüvvetnâme-i Sultani diğer iki eserden farklı olarak yalnızca bıçak, satır, masat ve baltaya dair konulardan ibarettir. Risâle kasaplık eşya/cihazların ilk ortaya çıkışı, ilk kez kimler tarafından kullanıldığı, hangi eşyanın ne için kullanıldığı, isimlerinde yer alan harflerin ne anlama geldiğini soru cevap şeklinde işlemiştir. Bu risâlede diğer ikisinden farklı olarak sellahlık mesleğinin Hz İdris'ten, et doğramanın ise Hz. İbrahim'den geldiği detaylarla anlatılmıştır. Bunun dışında her üç eserde de ilk kurbanın Hz. Âdem tarafından kesildiği, Âdem'in bu mesleği Hz. Muhammed'e (s.a.v), Hz. Ali'ye ve Civanmerd-i Kassâb'a öğrettiği anlatılmıştır. Her üç risâlede de kasap ve sellahların mümtaz şahsiyetler arasında olması gerektiği, kasap esnafının ahlaklı, imanlı, dilinde daim zikir, kestikleri hayvana karşı nazik davranan bireylerden oluşması gerektiği vurgulanmış, kasapların kullandıkları eşyaları temiz tutmaları ve işlerini önemsemeleri tavsiye edilmiştir.

2. Fütüvvetnâme-i Sultani; Fasl der Beyân-i Kabze-i Kârd, Sâtur, Kârdmâl ve Tir (*Bıçak, Satır, Masat ve Balta'ya Dair*)

Bu risâle Molla Hüseyin Vaiz Kâşifi Sebzevari'ye (ö. 1504) aittir. Risâle, *Fütüvvetnâme-i Sultani* adlı eserde bulunmaktadır. Müellif aynı zamanda *Ravzatü's-Sühedâ* adlı meşhur eserin de sahibidir. Risâle, kitabın son bölümünde yer alır.¹ Abdülbaki Gölpınarlı tarafından tanıtılan bu eserin bazı kısımlarının özet bir tercümesi yapılmış, bizim tercüme edeceğimiz son bölüme ise değinilmemiştir (Gölpınarlı, 2011). Tercüme doğrudan müellifin eseri üzerinden yapılacaktır (Sebzevari, 1350). Metnin hem içeriği hem de çevirisi aşağıdadır.

Bıçak, satır, masat ve balta olan dört cihaz, cevânmerd evlatlarına aittir. Hazret-i Şâh-ı Merdan Ali'nin yanında on yedi şedd kuşanan kişiden biri *Cevânmerd-i Kassâb*'dir. O, Muhammed Hânefiyye'nin yakın adamlarından ilki, hizmetinde bulunanlardan biridir. Kasap ve sellahlar kendilerini fütüvvet zümreleri içinde bu zâtlara isnad ederler.

Cevânmerd-i Kassâb'ın asıl adı Abdullah, lakabı ise cevânmerd'dir. Babasının adı Amir Basri'dir. Burada onun hayatını yazacak olursak söz uzar ve asıl konudan uzaklaşırız. Bunun için adıyla yetiniyoruz.

Bil ki, kasaplık mesleği üç temel üzerine bina edilmiştir. Bunlardan ilki hayvanın başını kesmektir. İkincisi hayvanın derisini soymaktır. Üçüncüsü hayvanın etini parçalamaktır.² Bu ise iki şekilde olur. Birincisi bölerek parçalara ayırmak, ikincisi ise keserek parçalara ayırmaktır. Her ikisini de ileride geniş bir şekilde açıklayacağız.

Başın kesilerek gövdeden ayrılması hadisesinin ilk kimden bize kaldığını soranlara bu olayın Âdem-i Safi (as)'den kaldığını söyle. Şöyle rivayet edilir: Âdem'in tövbesi kabul olmuş, ardından Yüce İlah'tan emir gelmiştir. Âdem'den Mekke'ye

¹Eserin yedinci bölümü "Kabza Ehli ve Halleri" başlığı taşırken bölümdeki yedinci başlık kasapları ve onların alet edavatlarını anlatır.

²Metinde parçalamak olarak tercüme ettiğimiz beyan kelimesi aslında parça, hisse, kıta anlamlarına gelen "بيان" (san) kelimesi olmalıdır. Ancak metni tashih eden Muhammed Cafer Mahcub metinde kelimeyi "بيان" (beyan) olarak kanımızca yanlış yazmıştır. Zira bu kelimenin konu ile bağlantısı yoktur. Bu sebele bize "san" şeklinde çeviri yapmak daha mantıklı gelmiştir.

doğru giderek hacı olması istenmiştir. Günümüzde mevcut olan evin yerinde o dönemde Cebrail'in cennetten getirdiği, yakuttan yapılma bir ev vardır. Bu ev Hz. Nuh döneminden beri orada bulunmaktadır. Ev daha sonra göğe yükseltiştir. Nitekim evin göğe yükseliş hikâyesi tefsirlerde de anlatılmaktadır. Derken Arafat günü gelmiş, Âdem aleyhisselam Havva aleyhisselamla bu dağ yanında buluşmuş, tanışmıştır. Bu sebepten o dağa Arafat ve o güne de Arafat günü demişlerdir. Bu kelime bilmek, tanımak manasına gelen “irfan” kelimesinden alınmıştır. Bu adın kökeninde irfan ve tasavvufî öğeler vardır. Tasavvufla anlaşılanı.

Ardından Cebrail gelmiş ve hac merasimini Âdem'e öğretmiştir. Cebrail'in öğretisi ile hac merasimi düzenlenmiş, bayram namazı kılınmış, ardından kurban kesme zamanı gelmiştir. Cebrail (as) cennetten bir koç getirmiş ve şöyle demiştir: *Ey Âdem, bu koçu kurban et.* Âdem (a) ona şöyle sormuştur: *Ne surette kurban edeyim?* Cebrail *koçun başını keserek kurban et* demiştir. Bunun üzerine Âdem (as) şaşırarak, oracıkta kala kalmıştır. Cebrail onu böyle görünce cennetten bir bıçak getirmiş, Âdem'e vermiş, nasıl yapacağını öğretmiştir. Âdem koçun başını kesmiş, kurbanlığı öylece yere bırakmıştır. Birdenbire hayvanın yanında beyaz bir ateş görülmüştür. Bu ateş kurbanı içine alarak yok etmiştir. Bu, kurbanın kabul olduğuna dair bir işarettir. Hatırlayınız ki cennet herkesin dilediği her şeyi bulabileceği bir yerdir. Nitekim Allahu Teâlâ cennet için “*İstedikleri her şeye sahiptirler*”³ ibarelerini kullanmıştır. Dolayısıyla da insanın arzu ettiği her şey cennette vardır. Fakat kudret âleminde yani dünyada bunlar mümkün değildir. *Allah her şeye kadirdir.*⁴

Öyleyse kurban etme işinin Âdem'den geldiği anlaşılmış oldu. Âdem'den sonra tüm peygamberler de bu işi tekrarlamış, etinin yenmesi helal olan dört ayaklılar kurban edilmiştir. Dolayısıyla kurbanı hayvanını sahibi kesmelidir. Kurban koç da olsa, inek de olsa, deve de olsa bunu sahibi kendi eliyle kesmelidir. Zaten kurban bu demektir.

Sellahlık mesleğinin kimden geldiğini soranlara bu mesleğin İdris Peygamber'den kalma olduğunu söyle. Âdem'den İdris Peygamber'e kadarki dönemde kesilen tüm koçlar parçalara ayrılmış, her parçanın derisi ayrı ayrı soyulmuştur. İdris Peygamber döneminde ise kendisi dikiş işini iyi bildiği için bu durum değişmiş, başka bir yöntem bulunmuştur. Bir gün İdris Peygamber'in huzurunda bir koç kesilmiş, parçalara ayrılmış, her bir parçanın derisi ayrı ayrı soyulmuştur. İdris Peygamber deri parçalarını toplamış, birbirine ekleyerek dikmiştir. Bu işlem sonunda giysi yapılacak ya da yere serilecek büyüklükte büyük bir parça vücuda gelmiştir. Fakat o düşünmüş taşınmış, derileri tekrar dikmemek için koyunu tek parça halinde soymanın daha doğru olacağına karar vermiştir. Allah'tan gelen bu ilhamla sellahlık bunu İdris'ten öğrenmiş o günden sonra koyunun derisini parçalamadan yüzmüşlerdir.

Koyunun kesildikten sonra parçalara ayrılmasının kimden kaldığını sorarlarsa eğer onlara de ki: Bu Âdem-i Safî (a)'den kalmıştır. O, koyunu kestikten sonra parçalara ayırır ve evlatları arasında bölüştürürdü. Fakat parçalarken doğramamış, eti rastgele bölmüştü.

Etin yarar kısımlarının doğranmasının kimden kaldığını sorarlarsa onlara de ki; bu Halil İbrahim (as)'den kalmadır. Zira o, evine misafir geldiğinde koyun ya da inek

³ Nahl Suresi, 21. Ayet.

⁴ Haşr Suresi 6. Ayet, Tevbe Suresi 39. Ayet, Enfal Suresi 41. Ayet, Maide Suresi 17. Ayet, ve 19., 40. Ayet, Ali İmran Suresi 29. Ayet, ve 189. Ayet, Bakara Suresi 2. Ayet.

keser, parçalara ayırır, etin en büyük parçasını, yumuşak ve lezzetli tarafını misafirine ikram eder, geriye kalan parçaları ise taalukatı arasında pay ederdi.

Derinin soyulması ve parçalara ayrılması işinin kimden kaldığını sorarlarsa onlara de ki bu gelenek Musa Kelim (as)'den kalmıştır. Şöyle ki Allahu Teâla Tevrat'ta kurban kesilmesini emretmiş fakat koyun ve ineklerin bazı tarafları Beni İsrail'e haram kılınmıştır. Bunlar don yağı ve damarlardır. Nitekim bu Kur'an-ı Kerim'de de bildirilmiştir. “*Yahudilere bütün turnaklı hayvanları haram kılmıştık. Sığır ve koyunların sırt ve bağırsaklarına yapışmış yahut kemiğe karışmış yağları dışındaki tüm iç yağlarını da onlara haram kılmıştır. Azgınlıkları yüzünden biz onları böyle cezalandırdık. Gerçekten biz gerçeği söyleriz.*”⁵ Hazret-i Musa peygamberlik döneminde Beni İsrail'e haram olan kısımları anlatmak için etleri keser, parçalara ayırır, haram olan kısımları atardı.

Tüm bu açıklamalar ardında kurbanı elleriyle kesmenin kimden yadigâr kaldığını sorarlarsa onlara de ki hayvanın başını kesmek Mustafa ve Mürtaza'dan kalmıştır. Onlar kurbanlık hayvanların başını mübarek elleri ile kesmişlerdir. Rivayet edilir ki Emirelmüminin Ali (as) Hemdan kabilesiyle beraber Mekke'ye gelmiş, veda haccına katılmıştır. Hac günü Hazreti Rasul (s.a.v.) emir vermiş, getirdiği deve ve koyunlar hazırlanmış, kurbangâha gidilmiştir. Hz. Rasul mübarek elleri ile altmış üç deve nahr etmiş, otuz yedi deveyi ise kesmesi ve kurban merasimini tamalaması için Hz. Ali'ye vermiştir. Ardından Gadirhum biatıyla ilgili olayda anlatıldığı üzere kurban kesme olayı sona ermiştir. Hazreti Emirelmüminin (as) koyunları kesmiş, soyması için Cevânmerd'e emir vermiştir. Kendi de yardım etmiştir. Hazreti Emir (as) koyunları parçalara ayırmakta ve doğramaktadır. Yemek pişirilmiş, yenilmiş ve hazret kalan işi cevânmerd'e havale etmiştir. Ali, kasap önlüğünü giymeyi ve tekbir almayı ona göstermiştir. Denilir ki Emirelmüminin o davette kırk koyun kurban etmiş, bunların hepsinin başını tek tek kesmiş, etlerini doğramış, fakat mübarek eli ve giysisi kirlenmemiştir. Velayet sahibi biri için bu şaşırtıcı değildir.

Bıçağın kimden yadigâr kaldığını sorarlarsa onlara Ahi Cebrail (as)'dan kaldığını söyle. Anlatıldığına göre o Âdem (as)'in kesmesi için bıçağı cennetten getirmişti. Bundan sonra Âdem sürekli cennetten gelen bıçak şeklinde bıçaklar yapmıştır.

Kasap kancasının kimden yadigâr kaldığını sorarlarsa onlara Hz. Nuh'tan kaldığını söyle. Şöyle ki sular çekilip de Nuh gemiden inerken yanında götürmüş olduğu etin deniz havasından nemlenerek koktuğunu görmüştür. Bunun üzerine gemiden bir tahta parçası koparmış, demir bir çivi çakmış, çivinin uçlarını katlayarak kanca şeklini vermiştir. Etleri de kokusu gitsin diye buna asmıştır. Onun bu davranışından sonra Hazret-i Nuh'a tabi olan *Cevânmerd Cebrail*, kancanın yapılış şeklini öğrenmiş ve halka öğretmiştir.

Satırın kimden kaldığını sorarlarsa onlara Halil İbrahim (as)'den olduğunu söyle. Cebrail, Mikail ve İsrail Lut kavminin şehirlerini harabeye çevirmek için geldiklerinde Halil İbrahim (a)'in evine ulaşmışlardır. İbrahim melekleri misafir sanmıştır. Nitekim Allahu Teâla Kuran'da şöyle buyurmaktadır: *Rasûlüm! İbrâhim'in o şerefli misâfirlerinin haberi sana geldi mi?*⁶ *Hazreti Halil'ü-r Rahman onlar için buzağı keser ve etini kızartır. Nitekim Allahu Teâla Kur'an'da şöyle buyurur:*

⁵ En'am Suresi 146. Ayet'te yer alan bu ibare metinde boş bırakılmış, yazılmamıştır. Ayet metne eklenmiştir.

⁶ Zariyat Suresi 24. Ayet.

*Zaman kaybetmeden gidip önlerine güzelce kızartılmış bir buzağı getirdi.*⁷ İbrahim aleyhisselam onların yemekten memnun kalmadığını sezer, kendinden utanır. Bunun üzerine bıçak yerine hançer alıp etleri doğramaya ve hançeri satır gibi kullanmaya başlar. Bunu yapar yapmaz gelen misafirlerin melek olduğunu anlar. Melekler ona İshak adında bir oğul müjdeliler. İbrahim bu müjdeyle çok mutlu olur. Hançerle kesme işinin ona hayırlı geldiğine inanır. Bu sebeple hançerden kendisine bir satır yapar ve artık bunu kullanır.

Kasap önlüğünün kimden yadigâr kaldığını sorarlarsa onlara *Cevânmerd Abdullah Amir Basri*’den kaldığını söyle. Mürtaza Ali’nin müşriklerden biri ile savaştığı bir gündür. Müşriğin elinde demirden bir sırık vardır. Emir Aleyhisselamı bu sırıkla alt etmek ister. Emir (as) mübarek elini kaldırdığında tek bir hamleyle sırık müşriğin elinden alınmış, müşriğin boynuna dolanmış olur. Müşrik bu olağanüstü hamleden çok etkilenmiş, Müslüman olmuştur. Emir (as) sırığı onun boynundan kaldırmıştır. Sırığın uç kısmı adamın boynunun şeklini almış, eğik kalmıştır. Emir (as) bunu yanında bulunan *Cevânmerd*’e vermiş, ona “*bu bir gün senin işine yarayacak*” demiştir. *Cevânmerd* de bu sırığı almış, baş aşağı kısmına bir kanca takmış, aşağı kısmına bir demir bağlamıştır. Emir’in elini tuttuğu yere de bir tutak/kanca yerleştirmiştir. Buradan aşağı et asmıştır. O gün bu gündür, bu sırık Ali’yi temsil eder ve etleri asmak için kullanılır.

Masatın kimden yadigâr kaldığını sorsalar onlara bunun da *Cevânmerd*’den kaldığını söyle. Şöyle ki Emir (as) Hayber günü kale kapısının halkasını tutup çekmiş, kapıyı kırıp atmış, halka Emir (as)’in elinde kalmıştır. Bunu Selman’a vermiş, Selman da onu almıştır. Medine’ye geldiklerinde bu halkaları parçalara ayırmıştır. Her bir parçayı bir yarenine vermiş, bunlardan birini de *Cevânmerd*’e bağışlamıştır. *Cevânmerd* Ali (as)’in emri ile bu parçadan bir masat yapmış, Selman ise bunu beline, sağ ve sola bağlamıştır.

Baltanın kimden yadigâr kaldığını sorarlarsa onlara bunun İbrahim Peygamber (as)’den kaldığını söyle. İbrahim putları kırdığı zaman Allahu Teâla ona şöyle buyurmuştur *Nihâyet İbrâhim o putları paramparça etti; ancak onların büyüüğünü bıraktı.*⁸

Ümmet içinde davetçiler arasında Ebu Müslim de bulunmuştur. *Cevânmerd* in cihazlarından konu açılmışken burada tüm cihazların manevi yönüne, asıl manalarına kısaca değinmek gerekir.

Eğer sana eline bıçağı/bıçak sapı almanın kime yaracağı, kimin hakkı olduğunu sorarlarsa onlara de ki, bunu alsa alsa pis nefsinin başını riyazet bıçağı ile kesebilen alır.

Bıçağın baş kısmının kerametini sana sorarlarsa onlara bunun *Bismillah* olduğunu söyle. Bıçağın son kısmını soranlara da bu kısmın kasap ve sellahın elinde tuttuğu yer olduğu, buranın aslında kasab ve sellahın maharetini gösterdiği yer olduğunu, kesimi kolaylaştırdığını anlat. Bıçağın kiblesi neresi derlerse onlara kible yönünü göster. Bıçağın kuyruğunun yani ne tarafa çevrilmesi gerektiğini soranlara yukarı yöne doğru olduğunu söyle. Bıçağın sırtının hangi yöne çevrilmesi gerektiğini soranlara ise yere/alt tarafa doğru olması gerektiğini söyle.

Bıçak tutma adabının ne olduğunu soranlara ise bunlardan ilkinin bıçağın sapını abdestli ve temiz birinin eline alması olduğunu söyle. İkincisinin haksız ve

⁷ Hud Suresi 69. Ayet

⁸ Enbiya Suresi 58. Ayet.

adaletsiz birinin bu işi yapmaması gerektiğini söyle. Üçüncüsünün bıçağı bilemeden kullanmaması gerektiği, dördüncüsünün kesim için emir aldığıında Allah'ı yad etmesi gerektiği, beşincisinin bıçağı temiz kullanması, kana bulamaması gerektiği, altıncısının ise bıçağın paslanmasına ve körelmesine izin vermemesi gerektiğini söyle. Son olarak da bıçakta her hangi bir sorun ortaya çıkarsa ona derhal çözüm bulması gerektiğini söyle.

Kard (كارد) yani bıçak kelimesinin harflerinin manevi olarak neye işaret ettiğini sorarlarsa onlara de ki, K harfi keramete (كرامت), kerem sahibi olmaya delalettir. Bıçağı tutan adamın keramet sahibi ve cevânmerd olması gerekmektedir. A harfi ihsana (احسان), hayırseverliğe delalettir. Bıçağı tutan adamın başkalarına eziyet etmekten kaçınması gerekmektedir. R harfi aydınlığa (روشنی) delalettir. Bıçağı tutan adamın nurlar içinde, nur yüzlü olması gerekir. D harfi yürekliliğe (دلاری) delalettir. Bıçağı tutanın yaradılış sırrına vakıf olması, merhamet sahibi, yaradılanı hoş gören biri olması gerekmektedir. İşte bıçağı tutan adamın bu özelliklere sahip olması gerekir. Bıçak böyle adamlara helaldir.

Satır kullanacak olan adamın taşınması gereken özellikleri soranlara bu zatın nefesine hâkim olması, nefsanî ve şeytanî işlerden uzak durması gerektiğini söyle. Yukarda saydığımız bıçak taşımaya layık insanların sıfatları satır taşımaya layık kişiler için de geçerlidir. Dolayısıyla satır taşıma adabı bıçak taşıma adabıyla aynıdır.

Satır (ساتور) kelimesinin harflerinin manevi âlemde neye delalet ettiğini soranlara bu kelimenin her bir harfinin farklı bir özelliğe işaret ettiğini söyle. S selamet-i nefse (سلامت نفس) yani can sağlığına, şahsın sağlam ve zinde olması gerektiğine delalettir. E ülfete (الفت) yani şahsın pirleri ile olan dostluğuna muhabbetine delalettir. Bu zat tarikat yolunda kâmil bir mürid olmalıdır. Kendine dikkat edip halini düzeltmelidir. R harfi ise riyazete (رياضت) yani riyazet sahibi olmaya delalettir.

Kanare (قناره) yani et kancasının manasını soranlara yüreğini aşk ve şevk meydanında ortaya koymak demek olduğunu söyle. Bu kanca kişinin yüreğini riyazet desturuyla parça parça etmesi, marifet nuruyla kalbini manevî olarak lime lime doğramasıyla açıklanır. *Allah kimin göğsünü İslâm'a açmışsa, o Rabbinden bir nûr üzeredir.*⁹

Kanarenin harflerinin manevi âlemde neye delalet ettiğini soranlara bu kelimenin ilk harfindeki K harfinin kanaate (قناعت) işaret ettiğini söyle. N harfinin ise ihtiyaç manasındaki niyaza (نیاز) işaret ettiğini bildir. E harfinin tedbir ve dikkat anlamındaki ihtiyata (احتیاط), R harfinin ise dürüstlük manasındaki راستی (راستی) kelimesine, H harfinin himmet (همت) kelimesine işaret ettiğini söyle. Bu şekilde kanca sahibi kasabın kendini bilen, kabiliyetli biri olması, kimseye muhtaç olmaması, işinde dikkatli, dürüst, azimli biri olması gerekmektedir. Ancak bu şekilde olanlara kanca asmak helaldir.

Balta sapının kimden yadigâr kaldığını soranlara nefsin putlarını İbrahim misali baltayla kıranlardan olduğunu söyle. Baltayı kullanmanın gerçekte kimin hakkı olduğunu soranlara de ki bu kişi öncelikle edep sahibi olmalı, utanç sahibi, yüzü tutmayan biri olmalıdır. Arı, namusu bilmeli, doğru sözlü olmalıdır.

Balta yani teber (تبر) kelimesinin harflerinin neye delalet ettiğini soranlara ise T'nin Teberraya (تبراً) yani Allah'tan başka her şeyden uzak durmaya, B'nin bordbari (بردباری) yani sorumluluk sahibi ve sabırlı olmaya, R'nin de riyazete (رياضت) delalet

⁹ Zümer Suresi 22. Ayet

ettiğini söyle. Baltanın sapından tutan herkesin Allah dışındakilerle arasına mesafe koyması, din yolunda sabırlı olması, nefsini öldürmesi gerekmektedir.

Önlüğün manevi âlemde ne manaya geldiğini soranlara yüreğini aşk kancasına bağlamayı simgelediğini söyle.

Yukarı ya da aşağı kancaların manasını, erkânını soranlara yukarıda olan kancanın birlik mertebesine işaret ettiğini, bunun da aslında yaratılmış tüm mevcudatın Allah'ın önünde kıyama durduğunu simgelediğini anlat. Alttaki kancanın peygamberliğe ve velayete işaret ettiğini söyle. Her insanın bu iki hususa bağlı olması gerektiğini anlat. Bu iki kanca arasına konan zincirin ise Hak'tan kendilerine ulaşan feyiz halkasına işaret ettiğini söyle.

Masatı kimin eline almayı hak ettiğini soranlara, bunu cevânmerd olan kişilerin hakkı olduğunu söyle. Zaten bu sebeptendir ki masatı tüm âlemin cevânmerdlerinin başı olan Hz. Ali, Basri'ye vermiştir. Bu yüzden cevânmerd olmayan kişinin cevânmerdlerin hakkı olan şeylere dokunması/kullanması doğru değildir.

Masat anlamına gelen Kardmal (كاردمال) sözünün manevi âlemdeki mahiyetini soranlara bunun doğruluk ve dürüstlük olduğunu söyle. Masatı duvarına asan kasabın onun hakkını vermesi gerektiğin, yani doğru ve dürüst olması gerektiğini anlat.

Masatta olan üç halkanın manevi âlemde neye delalet ettiğini soranlara bunun şeriat nuru, tarikat izi ve hakikat sırrına işaret ettiğini söyle. Dolayısıyla kasaplık cihazlarına sahip olan her zatın bu üç mertebeden haberdar olması gerekmektedir.

Yukarıda olan iki halkanın manasını soranlara bunun tek adamlığa, tek dinliliğe ve tek kibleli oluşa işaret ettiğini söyle. Kasaplığın hakikatini soranlara ise bunun cevânmerdlik olduğunu söyle. Kasap tahtasının hakikatini soranlara ise bunun bir kalkan ve mavzer olduğunu, Allah'ın kaderi sonucu bu kalkana bin cefa oku da gelse Allah'a sadık kalınması gerektiğine, yerini terketmemesi gerektiğine işaret olduğunu söyle. Bunun Hakk'ın kaderinden kaçmamak gerektiğine dair bir işaret olduğunu söyle.

Sellahlığın hakikatinin ne olduğunu soranlara kendini beğenmişlikten sıyrılmak, kendi kabuğundan çıkmak, benlikten sıyrılmak olduğunu söyle.

Kasaplık adabını soranlara bunun dört olduğunu söyle. Burdaki dört rakamının kasap kelimesindeki dört harfe tekabül ettiğini de bildir. Kasap harfinin ilki K harfidir. Kabul (قبول) kelimesine işaret eder. Zira bu mesleğe gelen herkes bu işin hayrını da şerrini de canıgönülden kabul etmelidir. Ancak bu şekilde meslek erbabı yanında makbul olabilirler. S harfi sadakate (صدقات) işaret eder. Alırken, satarken, söylerken, dinlerken dürüst ve sadık olmalı, yanlışla sapmamalıdır. E harfi insafa (انصاف) işaret eder. Kasabın eti parçalara ayırırken insafı davranması gerekir. Eti bölerken etin yağını ve kemiğini eşit miktarda paylaşmalıdır. B harfi ise birre (بر) yani iyilik ve takvaya işaret eder. Kasap bir cevânmerd evladı olabilmek için öncelikle hangi işi yaparsa yapsın onu layığınca, iyi ve güzelce yapması gerekir.

Kasap önlüğü ve tennurenin mahiyetini soranlara, dervişlerin bu hususta söyleyecek sözleri olduğunu bildir. Dervişler/kasaplar önlüğün kendilerine ait bir cihaz olduğu konusunda fikir birliği içindedirler. Yalnız üzerlerine giydikleri kasap önlüğünün kendilerine ait olup olmadığı konusunda ayrılığa düşmüşlerdir. Ancak tennure sellahlara aittir. Bu fakire göre ise *Cevânmerd Şâh-ı Merdan Ali*'nin huzurunda ve hizmetindeyken bu önlüğü bağlamıştır. Dolayısıyla Ali'nin önünde şart bağlayan, şartdar olan her kasabın bu önlüğü giymesi ona haktır.

Önlük bağlamanın adabını soranlara bunun şartının beş olduğunu söyle. Bunlardan ilki dünyadan, dünyaya bağlı şeylerden uzak durmak, ikincisi kuralları ve sınırları aşmamak, üçüncüsü mütesettir olmak, dördüncüsü [...] ¹⁰, beşincisi ise fakir ve dertlilere şefkat elini uzatmak ve onlara rahmet gölgeğinde yer vermektir.

Önlük bağlamanın şartını soranlara bunun üç olduğunu söyle. Birincisinin Allah'ın yarattıklarını incitmekten çekinmek, ikincisinin yaptığı her işi temiz yapmak, üçüncüsünün de insanların suç ve ayıplarını örtmek olduğunu bildir.

Sellahların edeb ve erkânını soranlara bunların yirmi şart olduğunu, altısının farz, ikisinin sünnet, ikisinin şart, üçünün sevap ve yedisinin de edepten sayıldığını anlat. Farz olan altı emrin birincisinin kasapların tevhid ehli olmaları, ikincisinin kurban kestikleri zaman Allah'ın adını anmaları, üçüncüsünün kestiği hayvanların etinin helal olması gerektiğini anlat. Bu durumda eti haram olan hayvanları kesmemelidirler. Dördüncü şartın boyundaki halka/boruların hepsini kesmek zorunda oldukları söyle. Bu halka/borular yemek ve nefes borusu ve iki şah damarıdır. Beşinci şart bu boruların, hayvanın kanının rahatça akması ve şah damarının tam kesilecek şekilde bir şeyle kesilmesidir. Keskinin demir, taş ya da Yemani masatı gibi şeylerle iyice bilenmesi gerekir. Altıncı şart ise şahsın bilgili olmasıdır. Mesleğin ahkâmını, erkânını, İslam'ın şartlarını, imanın şartlarını iyi bilmelidir. Bunları bilmeyen kasapların kestiğinin yenilmeyeceğini bil.

Sünnet olan iki şartsa tekbirin *Bismillah* ile birleştirilmesi, yani *Bismillahi ve Allahu Ekber* denilmesi, diğeri de keserken abdestli olunmasıdır. Şart olan iki şeye gelince bunlardan biri kasabın kestiği hayvanın yüzünü kibleye çevirmesi, ikinci ise hayvanı kestiği zaman bıçak [...] ¹¹

Müstahap olan üç şey [...] ¹² ikincisi keseceği hayvanı yatırmadan önce bıçağı bilemesidir. Üçüncüsü hayvanı keserken düğümün üstünden değil de altından kesmesidir.

Mesleğin edebi olarak sayılan altı şartın ilki kasabın elinin, ayağının ve üstünün başının temiz olması, halsiz, isteksiz görünmemesidir. İkincisi kestiği kurbanın derisini daha soğumadan yüzmesidir. Hayvanı daha sonra soymak mekruhtur. Üçüncüsü tesmiye zamanında yani Allah'ın adının anılma zamanında başka hiç bir kişinin adını anmaması, dünya kelamı konuşmamasıdır. Burada bazı ulemanın salavat getirmeyi caiz gördüğü hatırlatılmalıdır. Dördüncüsü hayvanı boynunun arkasından kesmemesidir. Bu kesim mekruh sayılmıştır. Beşincisi kesilen hayvanın uzuvlarının tırnak ya da dişle koparılmamasıdır. Altıncısı hayvanın yenilmeyen parçalarının ayrılarak kenara konulmasıdır.

Şeriata göre hayvanın yenilmeyen parçalarının kaç tane olduğunu soranlara bunların yedi tane olduğunu söyle. Birincisinin hayvanın yemek borusu, ikincisinin bezeleri, üçüncüsünün dübürü, dördüncüsünün hayvanın zekeri, beşincisinin hayvanın yumurtalıkları, altıncısının safra kesesi, yedincisinin ise idrar kesesi olduğunu anlat.

Sellahlık mesleğinin başında hangi kuralın geldiğini soranlara arınmak kuralının geldiğini söyle. Sellahların guslünün ne olduğunu soranlara teslimiyet olduğunu söyle. Sellahların sermayesinin ne olduğunu soranlara her şeyi Allah'a bırakarak, tevekkül ve tefviz etmek olduğunu söyle. Sellahların abdestinin ne olduğunu soranlara içini ve

¹⁰ Bu bölüm boş bırakılmıştır.

¹¹ Bu bölüm boş bırakılmıştır.

¹² Bu bölüm boş bırakılmıştır.

dışını büyük ve küçük günahlardan arındırmak olduğunu söyle. Sellahların kefaretinin ne olduğunu soranlara devamlı *Sübhānallāhi Rabbu'l-Melāiketi ve'r-ruhi* zikrini çekmek olduğunu söyle. [...] sorsalar [...] ¹³ şu ayeti söyle: “*Allah'ın âyetlerine hakkiyle inanmış mı minlerseniz, O'nun ismi anılarak kesilmiş hayvanların etlerinden yiyin.*”¹⁴

3. Fütüvvetnâme-i Kassâb (Kasap Fütüvvetnâmesi)

Farsça olarak kaleme alınan üç Fütüvvetnâmeden ikincisi *Fütüvvetnâme-i Kassâb* adıyla Baharistan Meclis Kütübhânesi, 8898 numarada, 402-405 arasındaki varaklarda yer alır. *Fütüvvetnâme-i Kassâb* isimli risalenin bulunduğu mecmua 419 sayfa ve mecmua 22/25 ve 34/58 ölçülerindedir. Nestalik hattı ile kaleme alınmış, şekerrenkli İsfahani kâğıda yazılmıştır. Mecmuadaki risâlelerin çoğu Molla Muhammed Bağir Meclisi'ye (ö. 1699) aittir. Fakat kitabet kaydında eserin 1090-1098 /1711-1719 tarihleri arasında Molla Muhammed Emin bin Muhammed Kasım adlı kâtip tarafından yazıldığı belirtilmiştir. Lakin mecmuanın son sayfalarının birinde tarih olarak 1228/1813 yılı geçmektedir. Mecmua içinde *Kasap Fütüvvetnâmesi*'ne ait herhangi başka bir tarih verilmemiştir. Fakat kâğıt çeşidi ve yazı tipinden eserin Safeviler dönemine ait olduğu açıkça anlaşılmaktadır. Fütüvvetnâme metni mecmua içinde sadece 7 sayfadır. Bu bölüm 2003 yılında Mehran Efşâri tarafından *Fütüvvetnâmeha ve Resail-i Haksâriyye* adlı eserde, 43-52 sayfaları arasında tanıtılmış, Farsçaya kazandırılmıştır. Eserin tercümesi buradaki edisyon kritik üzerinden yapılacaktır (Efşâri, 1382).

“Bismillahirrahmanirrahim

Âlemlerin Rabbi olan Allah'a hamd olsun, akibet muttakilerindir.

Salat ve selam O'nun Peygamberi Muhammed'e ve ailesine olsun.

Bu risâle, gönderilen tüm Peygamberler, Pirlar ve önderlerin (selam olsun) kurbanları ile alakalı olup, bu kurbanların ümmete farz veya sünnet oluşunun delilleri, kurban eyleminin mahiyeti, faydaları ve şartları hakkında yazılmıştır. İslam ümmetinin evlatları ve cevânmerdler bilsin ki hiç kimse pirsiz, mürşitsiz, hocasız yol gidemez. Nitekim Kuran'da geçen *Sana öğretilen doğru yoldan gitme bilgisini bana da öğretmen için, sana tabi olabilir miyim?*¹⁵ ayetinde işaret edildiği gibi kimse tek başına bir sırâ eremez. Hazreti Musa (a.s) Hızır (a.s)'ın yanında ve hizmetinde olmadan peygamberlik ve fitri ilme ulaşamadı. Hazreti Musa (a.s) fitri ilmi Hazreti Hızır'dan öğrendikten sonra kemale erdi, Allah yoluna bağlandı. Demek ki, pir ve mürşit olmadan hiç bir evliya kâmil olamaz.

Bil ki, Âdem (a.s) ekincilikle uğraşırken durmadan sızlanır, zorlanırdı. Sonunda dayanamadı ve şöyle söyledi: *Ey Tanrım! Ekinciliğe gücüm yetmiyor.* Bunun üzerine Hazreti Cebrail cennet otlaklarında otlayan doksan dokuz koyun ve koç getirdi. Bunlardan biri yeşilbaşlıydı. Bazıları başının beyaz bedeninin siyah olduğunu söyler. Bu hayvanlar Allah'ın emri ile daim zikir içindeydiler. Cebrail aleyhisselam bu koçu kurban etti. Bu kurbandan yere bin bir damla kan döküldü. Her bir damladan bir isim vücuda geldi. Bundan sonra Cebrail aleyhisselam kesilen eti alarak Âdem ve Havva için pişirdi. Etin suyundan Hellim çorbası yaptı. Bu çorba tüm yemeklerden daha

¹³ Bu bölüm boş bırakılmıştır.

¹⁴ En'am Suresi 118. Ayet.

¹⁵ Kehf Suresi, 66. Ayet

kuvetli ve besleyici oldu. Cebrail eti tencereye boşaltırken Allah'ın adlarından birini anmıştı, *Ya Halim* demişti. İşte bu sebeplerdir ki Hellim çorbası tüm yemekler içinde besin değeri en yüksek olanıdır.

Cebrail (a.s) âlemlerin Rabbi'nden Peygamber'e (s.a.s.) vahiy getirdi. Bu *Allah'ın adı ile oku* ile başlayan Alak Suresi'di. Böylece her işe aziz ve celil olan Allah'ın adı ile başlamak farz oldu. Nitekim Rasul hazretleri (s.a.v) Kur'an'a dayanarak Allah'ın adıyla başlanmayan her meselenin sonunun fena olacağı şeklinde bir hadis buyurmuştu.¹⁶ Aynı şekilde levhi mahfuzun ilk satırında da *Bismillahirrahmanirrahim, La İlahe illah Muhammedun Rasulullah, Aliyun Veliyullah* ibaresi geçmektedir. Arzın sultanı Peygamber bu sözü şöyle açıklar:

Allahu Teâlâ'nın Levhi Mahfuzda ilk yazdığı şey '*Rahman ve Rahim'in adıyla. Benden başka İlah yoktur, Muhammed benim elçimdir ve Ali benim velimdir. Kim bana teslim olursa, benim hükümlerime boyun eğerse, alın yazısından memnun kalırsa, benim büyüklüğüme sığınursa onun adını sıdıklar kitabına yazarım*' cümlesidir.

Rivayet edilir ki Halil İbrahim aleyhisselam bir gece rüyasında kendi evladı İsmail aleyhisselamı kurban ettiğini görür. Bu esnada Melei Ala'da bir kükreme sesi duyulur. Analar babalar ağlamaya başlar. Aziz olan Allah'ın buyruğu gelmiş, İbrahim, İsmail'i kurban etmek için süslemeye başlamıştır. İbrahim kendisinin emre itaatini göstermek için oğlunu sunağa götürmüştür. Yedi kat gök melekleri olacakları izlemeğe başlar. İbrahim aleyhisselam bıçağı alır. Yetmiş kez İsmail'in boğazına çeker. Fakat bıçak kesmez. Sinirlenip bıçağı taşa vurur. Bu esnada bıçak taşa saplanır. Bıçak dile gelerek der ki: *Ey Hazreti Halil! İsmail'in boynunu kes diyorsun, oysa Celil bana buyuruyor ki kesme!* Bu söz üzerine İbrahim (a.s) düşünür ve şöyle dua eder: *Ey Allah'ım! Sen sırları, gizemleri bilirsin, ben İbrahim'im, kaderime boyun eğdim, rıza gösterdim.* Bu esnada İsmail de şöyle dua etmektedir: *Ey Allah'ım! Senin hükmüne teslim oldum.* Her ikisi de dua ve yakarıştadır.

Halil İbrahim, celil olan Allah'ın emri ile oğlunu kurban etmektedir. İsmail Peygamber başından, canından, gençliğinden olacaktır.¹⁷ Baba ve oğul başları öne eğik, kurtuluş ümidi içinde düşüncelidirler. İsmail (a.s)'ın mutluluk ve gençlik bostanı solmuş, umut reyhanlarının boynu bükülmüş, memnuniyet süseni ağıtlarda yanmaktadır. Nergiz gibi şehla gözlerden bulut misali yaşlar akmaktadır. İsmail'in alınının rengi berrak bir ışık gibi parlamaktadır. Gül renkli yüzü korku ve endişe içindedir. O gül yüz yücelik ve ihtişamın umuduyla beklemededir. Ellerini duaya kaldırmış "*Bana dua edin, size icabet edeyim*" ayetini ihlasla okumaktadır.¹⁸ Secdeye kapanmış "*Rabb'inize yakarın ve gizlice dua edin*" ayetini okumaktadır.¹⁹ Birden bire Hak'tan, yüce âlemi, melek ve melekûtu yaratan Halık'tan bir nida gelmiştir. Bu nida onu mutlu etmiştir, dudakları gülümsemektedir. Visal bahçelerinde biten gül, yüzünü açmıştır. Bu çağırış şu ayetteki gibi izzetli bir sesleniştir: *Ona fidye olarak büyük bir kurbanlık verdik.*²⁰

¹⁶ Bu hadis *El Mucem-ül Müfehres'ul Li Elfaz'il Hadis'in Nebevi* adlı eserin 1. Cildinde, s. 149'da geçmektedir. M. Efşâri

¹⁷ Metnin orijinalinde cümle yarım kalmıştır. Burada *istedi* anlamı veren "خواست" filli "برخواست" yani *berhast* şeklinde, *ayakta durdu, emre amade oldu* anlamında da olabilir.

¹⁸ Mümin Suresi, 60. Ayet

¹⁹ Araf Suresi, 55. Ayet

²⁰ Saffat Suresi, 107. Ayet.

İsmail (a.s) bunu duyduğunda neşeli bülbül gibi şakımağa başlamıştır. Yüzü, bir bostanın bülbülü gibi, meydan ortasındaki çiçeğin çehresi gibi bayram yerine dönmüştür. Bu nida o alicenab'ın kulağına ulaştığında İsmail tekrar yaşamına kavuşmuştur. Ayrılık visale dönmüştür. Visal bülbülü gibi dünyadaki çiçeğini koklamış, şakımış, kendi cemalini hatırlamıştır. Bostanda bin öykü anlatır gibi ötüp durmuştur. İsmail dua ederken Cebrail'in tekbir sesi kulağına gelmiştir. Bu ses *Allah büyüktür, Allah büyüktür, Allah büyüktür, Allah'tan başka ilah yoktur, Allah büyüktür, Allah'a hamd olsun* şeklinde bir mırıldanıştır. Cebrail İbrahim'e: *Ey İbrahim! Rabbin sana selam gönderdi, bu koçu İsmail'in yerine kurban etmen için sana yolladı*" demiştir. İbrahim de beklemeden hemen koçu kurban etmiştir. Bu sırada *Allah'ın adı ile Allah adına, Allah'ın emri ile Allah büyüktür* sesleri duyulmuştur. *Kesilen koçun adı "Selim"* olmuştur.

İbrahim'in kestiği bu koç ilk kurban olmuştur. Koçun alınca *izzetin, büyüklüğün, kudretin, itibarın, gururun ve gücün sahibi olan Allah'a hamd olsun* şeklinde bir ibare yazılmıştır.²¹ Koçun sağ ve sol buynuzlarına ise *mülk ve melekût sahibini tesbih ederim* yazılmıştır.²² Koçun sol kulağına *kutsal olana, Rabbimiz'e ve meleklerin ve ruhun Rabbine hamdolsun* yazılmıştır.²³ Koçun sağ kulağına *hayat sahibi, uyumayan, ölmeyen Malik'e hamd olsun*²⁴ şeklinde bir ibare yazılmıştır. Koçun diline *Rahman ve Rahim Allah'ın adı ile yazılmıştır*.²⁵

Rivayet edilir ki koyun, deve, inek ve eti yenilen diğer dört ayaklı hayvanlar bir zaman sonra bu duruma isyan etmiş, sızlanarak Allah'ın katına yüz sürmüşlerdir. *Ey Allahımız! Senin büyüklüğünün nasibi, hatırlanmaktadır*.²⁶ *Arşın nasibi saadettir. Göklerin nasibi rahmettir. Yeryüzünün nasibi geniştir. Peygamberlerin nasibi peygamberlik şerefidir*.²⁷ *Evliyanın nasibi velayet ve velayet şerefidir. Müminlerin nasibi marifettir. Asilerin nasibi bağışlanmaktadır, rahmettir. Bizim nasibimiz ise bıçaktan başka bir şey değildir* diyerek şikâyetlerini dile getirmişlerdir. Aziz olan Allah'tan ise hemen şöyle bir hitap gelmiştir:

"Ey hayvanlar! Size verileden daha iyi bir hil'at ve nasip kime verilmiştir ki! Zira ben kendi Kelam-i mecidimde insanlara hatırlatmış, üzerine Allah'ın adı anılmayan hiç bir hayvanın etinden yemeyin²⁸ demişim. Yani onlara Bismillah, Allahu ekber demeden kesilen hayvanın etini haram kılmış, bunları yemeyin demişim. Kurban keserken Bismillah demeyi onlara farz buyurdum, sizin için bundan daha büyük bir nasip olabilir mi? İbrahim kurban keserken Bismillahi ve Billahi ve Allahu Ekber demedi mi?"

Dört ayaklı hayvanlar bu cevabı duyduklarında memnun olmuş *Şimdi artık canımızı rahatça verebiliriz, yüz bin canımız olsa Allah adına kurban ederiz* demişlerdir.

Her insan ölüme yaklaştığı an zorlanır. Mümin kişi bile canını zor verir. Ailesinden, evlatlarından ayrılmak ona zor gelir. Zira artık vakit gelmiş, tüm yaratılmışların Cebbar olarak kabul ettiği o büyük ilahdan Azrail'e şöyle bir hitap ulaşmıştır: *Kuluma*

²¹ سبحان ذی العزّة و العظمة و القدرة و الهيبة و الکبرياء و الجبروت

²² سبحان ذی الملک و الملکوت

²³ سبحان قدسونا ربنا و رب الملائكة و الروح

²⁴ سبحان ذی الملک الحی الذی لا ینام و لا یموت

²⁵ بسم الله ارحمن الرحيم

²⁶ بهرة باد عظمتت (عظمت) امد

²⁷ مشرف و نبوت امد

²⁸ Enam Suresi, 121. Ayet

can vermek zor gelir, Ey Azrail! Avucunun içine Bismillahirrahmanirrahim yaz da yüce adıyla onların canını al" Kul Allah'ın takdiri ile ölüm anına ulaşmış, gözlerini açmış, karşısında Azrail'i görmüştür. Azrail'in avucunda yaradanın ismini fark etmiş, gözlerinden yaşlar dökülmüştür. O anda kul şöyle demiştir: Keşke bin canım olsaydı da hepsini bu ada, Allah adına feda etseydim! Ey Allah'ım! Ey yüceler yücesi! Tüm mümin ve müminelerin, hepimizin hayatlarını yüce adınla sonlandır.

Ey Müslümanlar, sakın bıçağı koyunun veyahutta başka bir hayvanların yanında bilemeyin. Taharetsiz kurban kesmeyin. Kurbanlığın ve kurban kesenin yüzü kibleye taraf olsun. Kurban keserken konuşmayın. Allah'ı yanınızda bilin. Etrafınızda bulunan imanlı kişilerin yanında Allah'ın adını anın. Şeytanın hilesine karşı her zaman tedbirli olun. Hayvanın derisini soyarken öyle sabırlı olun ki, kurban titremesin. Kurban kestiğiniz yeri yıkayın da sonra derisini soyun. Soyarken hayvana yumruk ya da tekme atmayın ki hayvan halim selim bir şekilde yumuşak bir hareketle can versin.

Ey Müslüman, koyun keserken nelerin helal, nelerin haram olduğunu bilmen gerekir. Koyunun helal olan tarafları yünü, eti, iç yağı, kuyruk yağı, beyni ve sakatatıdır. Mekruh olan şeyleri ise: Yumurtalıkları, damarları, sinirleri, boğazı, bağırsağı ve kalbinin köşeleridir. Koyunun haram olan tarafları ise: Kanı, bezeleri, arka beyni, dalağı, safra kesesi, göz küresinin siyah kısmıdır. Bu kurallara uyan müslümanlar her iki cihanda da bahtiyar olur.

Bilin ki kasaplık Cevânmerd-i Âdem Aleyhisslem'dan kalmadır. Koyun derisi soymak/sellahlık ise Cevânmerd-i İdris Aleyhisselam'dan yadigârdır. Deri yüzme Cevânmerd-i İsrail Aleyhisselam'dan kalma, koyun kesmek Cevânmerd-i Cebrail Aleyhisselam'dan, koyunu doğramak ise Cevânmerd-i İbrahim Aleyhisselam'dan kalmadır. Yedi cevânmerd vardır. Türk-i Serir, Sultan Veled, Hacı Yusuf ise dünyadaki sellahların başıdır. Bunların hepsi müminlerin emiri olan Ali (a) in bağlıları, hizmetinde olan kişilerdir.

Kasaplar ve sellahların mesleklerine ait olan ayetleri bilmeleri gerekmektedir. Kasapların ayeti şudur; *Taze et yemeniz ve takındığınız süs eşyası çıkarmanız için denizi yararlanmanıza sunan O'dur. Lütfundan rızık aramanız için, onun içinde suları yarararak giden gemiler görürsün. Umulur ki şükredersiniz.*²⁹ Sellahların ayeti ise şudur: *Onlara karşı Allah sana yeter. O, her şeyi duyan'dır, Her şeyi bilen'dir.*³⁰

Koyunun derisini soyarken besmele çekmek farzdır. *Euzubillahimineşşeytanirracim* demek ise sünnettir. *Allahu Ekber* demek vaciptir. Koyunun derisini soyma kurallarından biri her zaman taharetli olmaktır. Koyun derisini soyan kişinin manevi manada abdesti onun gerçekte takvalı olması ve günah işlemekten kaçınması demektir.

Bil ki, dervişlere, âlimlere, misafirlere sevgi göstermek, onlara hizmet etmek kasaplara farz olan bir davranıştır. İnsanları kötülükten men etmek, hakkı batıldan ayırmak, abdeste hazırlık yapmak, koyun keserken *Bismillah* demek, yaşlıların itibarını korumak ise kasaplara sünnettir. Günahlardan uzak durmak da kasaplara vaciptir.

Kasaplığın ve sellahlığın şartları Allah'ı temiz bir kalple tesbih etmek, *La ilahe İllallah* diyerek tehlil etmektir. Kasaplık ve sellahlığın temeli ise koyunun teslimiyeti gibi Allah'a tam bir şekilde teslim olmaktır. Bu mesleği üstlenen, bu görevi üzerine

²⁹ Nahl Suresi, 14. Ayet.

³⁰ Bakara Suresi, 137. Ayet

bir giysi gibi giyen birinin helal iş yapabilmesi için başkalarının hatalarını örtmesi, kusurlarını kapatması gerekmektedir.

Erenler der ki bıçak ve masata dair on iki soru ve cevap bulunur. Şunu öncelikle bil ki bıçak ve masat Muhammed (s.a.v.) nurunun ışığından yaratılmıştır. Bıçak masattan daha evladır. Bıçak ve masat kendi aralarında konuşurlar. Allah'ı şu ayet hükmü ile tesbih ederler: *Onu hamd ile tesbih etmeyen hiçbir şey yoktur.*³¹

Şiir:

Var olan her eşya, hepsi konuşur, Ama dilsizliğin dili ile.

Masatın evla oluşu onun bıçaktan güç alması ile alakalıdır. Bıçağın ve masatın imanı Hakk'ın görüşüdür. Bıçak ve masatın abdesti kötülükten ve cenabetten temizlenmektir. Bıçağın mürşidi masattır. Bıçak ve masatı ilk olarak bir pirin mübarek elinden almak farzdır. Bıçak ve masatın her zaman temiz tutulması sünnettir. Bıçağın demirini, masatın taşını Cebrail aleyhisselam cennetten getirmiştir. Bu ikisi Darü's-Selam'da bulunmuşlardır. Bunlarla ilgili on ikinci ve son husus ise bıçak ve masatı kullanmadan önce pirden dua ve izin alma şartıdır. Ayrıca kasabın her zaman ustası için dua etmesi şarttır. Kim bunları öğrenirse yararına olur. Aksi takdirde ömrünü boşa harcamış olur. Pirden ve ustasından bir fayda görmez.

Şiir:

*Pir bilgeliği olmayan yürekte ne kan akar, ne de bir kişiye fayda sağlar.
Gençliğinde yaşlılara hizmet etmeyen, pirlerin kutsallığı yanında yaramaz!
Âlemlerin Rabbine hamd olsun.”*

4. Der Beyan-i Kâr-i Kassâban ve Sellahân (Kasaplar ve Sellahların Mesleklerine Dair)

Bu risâle ilk olarak *Risâle-i Kassâban ve Sellahân* adıyla Muhammed Danişpeju ve Ali Naki Munzevi tarafından hazırlanan *İran Sipahsalar Medresesi Kütüphanesi el yazmaları* adlı mecmua içinde tanıtılmıştır (Danişpeju-Münzevi, 1356). Bu risâlenin müellifi meçhuldür. Mecmua 95 sayfadır. Nesih hattı ile yazılmıştır. Metnin hicri 11/12. yüzyıla ait olduğu düşünülmektedir. Risâledeki kitabet kaydı ise 1296/1879 yılına aittir. Eser Kaçarlar döneminde Maarif bakanı olan İtimadussaltana'nın şahsi kütüphanesinde yer almıştır. Eserin 1297/1880 yılına ait vakıf kaydı bulunmaktadır. Bu risâle ilk olarak Muhammed Kazvini tarafından *Yaddaştay-i kazvini* adlı eserde kritik edilmiştir (Kazvini, 1363). Risâle Mehran Efşâri ve Mehdi Medayini'nin *Risâle Çaharde Risâle der Bab-ı Fütüvvet ve Esnaf* adlı eserde *Bab: Der Beyan-i Kar-i Sellahân ve Kassâban* başlığı ile edisyon kritik edilerek tekrar yayınlanmıştır (Efşâri-Medayini, 1381). Burada esas alınan ve tercüme edilen metin son edisyon kritik olan Mehran Efşâri ve Mehdi Medayini'nin metnidir.

İmamı natık muhakkik³² Cafer-i Sadık'tan rivayet edildiğine göre Âdem, Amber kokulu cennetten kovulduğu için çok üzgündür. Dünyada da sürekli buğday yiyordur. Bu durum onu perişan etmekte, ağlaması hiç durmamaktadır. *Rabbimiz! Biz kendi kendimize zulmettik*³³ ayetini sürekli okuyup inliyordur. Allahu Teâla beklenmedik bir

³¹ İsra Suresi, 44. Ayet.

³² امام ناطق محقق

³³ Araf Suresi 23. Ayet.

anda Âdem`in tövbesini kabul etmiş, onun günahlarını bağışlamıştır. Hemen ardından Cebrail gelerek bu durumu Âdem`e müjdelemiştir. Âdem Havva`yı bulmak için Arafat Dağı`na gitmiş. Havva`yı bulmuş, birlikte uzun bir ömür yaşamışlardır.

Bir zaman geçince Allahu Teâla tarafından ona şöyle bir emir gelir: Ey Âdem! Sen ve evlatların neslinizi korumak, kuvvetinize güç katmak için ekincilikle meşgul olun. Fakat şunu da bilin ki ölüm karşısında insan çaresiz olacaktır. Bunun üzerine Cebrail Âdem`e ekinciliği öğretir. Fakat Âdem emek isteyen çiftçilik işinde çok yorulur. Bir zaman gelir, Âdem Aziz olan Allah`ın huzurunda yalvarıp yakarır: “*Rabbim, benim ekinciliğe ne gücüm var ne de bu konuda herhangi bir yeteneğim var*” der. Bunun üzerine Allahu Teâla Cebrail`e Âdem ve evlatlarının emrine verilmek üzere cennet otlaklarından doksan dokuz koç, koyun getirmesini ve bunları Âdem`e teslim etmesini emreder. Böylece o ve nesli hayvanların etinden yiyip kuvvet toplayacak, daha güçlü bir şekilde çiftçilik yapabileceklerdir. Buradaki doksan dokuz sayısı Allahu Teâla`nın Kelam-i Mecidi olan kitabında bir ayette *Onun doksan dokuz koyunu, benim ise sadece bir koyunum var* şeklinde geçmektedir.³⁴

Cebraill bu emir üzerine cennete gider ve doksan dokuz koyun alır, Âdem`e teslim eder. Bu koyunlar arasında yeşil bir koç olduğu söylenir. Bazıları ise bu koçun bedeninin beyaz, başının ise siyah olduğunu söyler. Bu koçu dört melek, yani Cebrail, Mikail, İsrail ve Azrail Allahu Teâla`nın emri ile Âdem için kurban eder. Cebrail koçun el ve ayaklarını bağlar. Mikail bıçağı getirip İsrail`e verir. İsrail`de Azrail`e verir. O da koçu kurban eder. Allahu Teâla kendi güç ve kudreti ile yeniden yetmiş bin koyun, koç yaratır. Bu koyunların tamamı Allahu Teâla`yı zikir için dile gelir, onu tesbih ve takdis ederler. Fakat bir rivayete göre kurban kesilirken bin bir damla kan yere damlar. Her damla kendine mahsus tesbih ve tekbirini eder. Bir rivayete göre ise bu bin bir damlanın akmasıyla hak ve pak olan Allah`ın isimleri ortaya çıkar.

Ardından Cebrail kesilen koyunun etini Âdem ve Havva için pişirir. Etin suyu ile buğdayı karıştırarak Hellim aşı yapar. Bu aş dünyada pişirilmiş ilk Hellim aşıdır.³⁵ Diğer aşlara göre Hellim aşı insana daha bir güç ve kuvvet verir. Âlemin tüm yaratılmışları bilmelidir ki, yüce Allah`ın bin bir adından biri de Halim`dir.

Bil ki bu olay başka bir şekilde de anlatılır. Şöyle ki: Âdem ekincilikle uğraşırken yorulup bitkin düşer. İzzet sahibi olan Allah`ın dergâhında inler durur. Allahu Teâla Cebrail`e şöyle emreder: *Cennete git. Orada bir koç yarattım. O koçu al ve Âdem`e götür. Onu kurban et de etinden yiyiversin, böylece toprağı ekip biçmek için güç toplansın. Âdem`e yediğı etlerin kemiğini sağ eline, Havva`nın yediğı etlerin kemiğini de sol eline almasını söyle. Bunu yaparak bizim kudretimize şahitlik etsinler.*

Cebraill ardından cennete gidip o koçu getirir, kurban eder. Eti pişirir. Âdem ve Havva`nın önüne koyar. Allah`ın buyruğunu kendilerine iletir. Âdem yediğı her etin kemiğini sağ eline alır. Her kemikten bir koç yaratılır. Havva ise yediğı etin kemiklerini sol eline alır. Bu kemiklerden de dişi koyunlar yaratılır. İşte o günden itibaren koyun sürüsü ortaya çıkar, herkes bunu böylece bilsin.

Şunu da iyi bil, İbrahim Halilullah, oğlu İsmail`i Allah rızası için Arafat dağına kurban etmeğe götürdüğünde İsmail ona şöyle der: *Ey baba! Benim ellerimi bağla ki benden sana karşı gayrı ihtiyari olarak edep dışı her hangi bir hareket meydana*

³⁴ Sad Suresi 23. Ayette geçen bu ibarenin anlatılan olayla ilgisi yoktur.

³⁵ Bazı metinlerde حليم sözcüğü هليم yazılır.

gelmesin. Bunun üzerine Hazreti İbrahim İsmail'in ellerini bağlar, bıçağı yetmiş kez İsmail'in boğazına sürer. Fakat bıçak kesmez. Halil İbrahim sinirlenir, acısından bıçağı yere vurur. Bıçak dile gelir ve şöyle seslenir: *Ey İbrahim! Sen kes diyorsun, Allahu Teâla ise kesme diye buyuruyor. Benim ne günahım var!*

Bıçakla Hazreti İbrahim konuşurlarken bir hadise gerçekleşir. Bu hadiseye işaret eden Kur'an'da *İsmail'in canına bedel olarak, büyük bir kurbanlık verdik*³⁶ şeklinde bir ayet vardır. Cibril-i Emin tekbir getirerek yeşilbaşlı bir koç getirir. Şöyle der: *Ey İbrahim! Allahu Teâla sana selam gönderdi, senin cevânmerdliğin malumumuzdur. İsmail'in yerine bu koçu kurban et, senin İsmail'inden vazgeçtiğini biliyoruz.* Hazret-i İbrahim bu hediyeye çok mutlu olur. Koçun ellerini ve ayaklarını bağlar. Bıçağı boğazına dayayıp *Bismillahi ve billahi ve biemrillahi ve Allahu Ekber* der. Koçu kurban eder. Bu rivayet âlimler ve fıkıhçılar arasında meşhurdur. Hatta bütün dünya insanların malumudur.

Fakat şunu bil ki Allahu Teâla'nın kudreti, Halil İbrahim'in bereketi, kurban olan İsmail'in sadıklığı üç yüz bin kişinin o kurbandan nasibini ve kismetini almasını sağlamıştır. Kurban işi bitince Cebrail, İbrahim'e: *Ey İbrahim! Bu kurbandan binlerce insan nasibini almıştır. Bu yüzden kurbanlığın derisini daim Allah kapısı çalan sufi ve fakirlere ver* der. İbrahim bu uyarı üzerine etrafındaki kırk fakiri çağırmış, deriyi yere serdirmiş, hisselerle böldürmüştür. Öyle ki derinin bir hissesi fakirlerin tahtı, bir hissesi fakirlerin tacı, bir hissesi de fakirlerin çıkımı olmuş, bir hissesi de Baba Abdullah Sakka'ya ulaşmıştır. Bu deri suçuların kırbası olmuştur. Derinin bir hissesi de Selman Farisi'ye ulaşmış, Selma bu deriyi hamam kesesi olarak kullanmıştır. Bu derinin bir diğer hissesi keçe giyenlere ve yün eğirenlere ulaşmıştır.

Hazret-i İbrahim bu kurban derisini fakr erkânı üzere yaşayan başka dervişlere de vermiştir. Tüm bu anlatılanlar İsmail Peygamber'in kurban olmasıyla alakalı mucize ve kanıtlardır. Halil İbrahim ve İsmail'in bu mirası dünyadaki tüm ülke şehir, makam ve menzillerde payidar olmuştur. Bu yüzden insanlık bunu böyle bile.

Şunu da bil ki koyun, inek ve deve gibi hayvanların Hazret-i İzzet'in, Hüda'nın dergahında inledikleri ve şöyle şikâyet ettikleri anlatılır:

“Ey Allahımız! Senin arşının menfaati büyüklüktür. Kürsünün menfaati ise genişliktir. Levhinin menfaati yükseklik, kaleminin menfaati heybetlilik. Göklerin menfaati kudret, yeryüzünün menfaati genişliktir. Senin peygamberlerinin menfaati nübüvvet, evliyanın menfaati velayettir. Müminlerin menfaati marifet, asilerin menfaati ise rahmettir. Biz hayvan olduğumuz için bizim menfaatimiz bıçaktan başka bir şey değildir”.

Bu sözler üzerinde izzet sahibi Hüda'dan onlara şöyle bir hitab gelmiştir:

“Ey hayvanlar! Kendi Kelam-i Mecid'imde sizi hatırlamamdan daha güzel ne olabilir? Sizin benim adıma kurban edilmenizden ve böylece etinizin müminlere helal olmasından daha evla ne olabilir? Allah'ın ismi anılmadan kesilen hayvanların etlerini yemeyin.³⁷ Ayetinde dile getirildiği üzere etinizin müminlere haram olmamasından daha güzel menfaat ve şeref var mıdır? Zira ben yüce ilah olarak adımla anılmadan bir şeyi kurban etmeyi müminlere haram kıldım. Kurban kesenin ilk önce Bismillahi ve Billahi ve Biemrillahi ve Allahu Ekber diyerek sizi kurban etmesini farz kıldım. Ancak böyle etiniz helal olur dedim. Bundan daha büyük bir izzet var mıdır?”

³⁶ Saffat Suresi, 107. Ayet.

³⁷ En'am Suresi, 121. Ayet.

Hayvanlar Allah'tan böylesine bir müjdeyi duyunca çok mutlu olur. İçleri rahatlar ve *İşte bu gün muradımıza erdik* derler.³⁸ Bu sözle *bahtiyar olduk, artık ölmeye razıyız, yüz bin canımız olsa tümünü senin adına kurban versek, bundan asla çekinmeyiz*, demektedirler. Fakat mümin kul can vermek istemez de ona evinden barkından, eşinden, evladından ayrılmak, mal ve mülkünden geçmek zor gelir. Bunun üzerine dört cihanın yüce yaratıcısı Azrail'e şöyle der: *Ey Azrail! Kuluma can vermek, dünyadan elini eteğini çekmek zor gelir. Benim adımlı avucuna yaz! O an kudret ve rahmet kalemi ile Allahu Teâla'nın yüce adı Azrail'in elinde beliriverir. Mümin kulun gözünden o yüce dostun adını gördüğü anda bir damla yaş akar ve şöyle der: Keşke yüz bin canım olsaydı da hepsini Hazret-i Dost'a feda etseydim, bunu yapmak için bir saniye beklemezdim.* Bunu söyler söylemez canını Hakk'a teslim eder. Umulur ki Allahu Teâla bizim, tüm mümin ve müminelerin, müslim ve müslimelerin canını, ömrünü kendi adı üzre alır, hayatımızı bu adla sonlandırır.

Şunu iyi bil, kurban kesen tüm sellah ve kasapların bilmesi ve uygulaması gereken on iki husus vardır. Bu şartlara uyanların kestiği kurban helal olur. Artık kesilen etler haram ve mekruh olmaz. Birinci husus koyun kesenin imanlı olması, müslüman olması, dininin farz ve sünnetini iyi bilmesidir. İkinci husus kurban kesmek istediğinde kişinin abdestli olması, hayvanı keserken *Bismillahi ve Billahi ve Biemrillahi ve Allahu Ekber* demesidir. Üçüncü husus, kurban kestiği zaman hayvanın etinin tadının leziz olması için hayvanın dilinin altına bir miktar tuz koymasındır. Dördüncü husus kurban keserken hem kendisi hem de kurbanlığın yüzünün kıbleye dönük olmasıdır.

Beşinci husus kurban keserken Allahu Teâla'nın adının zikredilmesidir. Altıncı husus kurban can vermeden sellahın yüzünü kıbleden çevirmemesidir. Yedinci husus kurban keserken koyunun sağ kulağına: *Ya Hayyu ya Kayyum* zikrinin okunması, sekizincisi husus ise sol kulağına *Tealallahi'l-Halim'ul Kerim* zikrinin okunmasıdır. Dokuzuncu husus hayvanın bağlı olan el ve ayağını çözerken *Sübhânellahi'l-Aliyyü'l-Azim* denmesi, onuncu husus koyunun başını bedeninden ayırırken *Ya Baki* demesi, on birinci husus koyunun derisini soyarken *Ya Müheymin* demesidir.³⁹ Bu şartları bilmeyen, öğrenmeyen sellah ve kasapların kestiği kurban eti helal olmaz, haram olur. Kurbanın etinden yiyen, derisinden giyenler haram işlemiş olurlar. Yarın mehşer gününde utaç içinde kalkarlar. Neuzübillah.

Bıçağın nereden geldiğini ve kime gönderildiğini soranlara bıçağın aslının Zülfikar'ın kılıcından geldiğini söyle. Bıçağın sapı ud ağacından, bıçağı bileyen masat da Allahu Teâla'nın rahmet denizinden gelmiştir. Cibril-i Emin onu Âdem-i Safi için getirmiş, Âdem'e kurbanı nasıl keseceğini öğretmiştir. Yeryüzünde ilk kurban evvelde de bahsettiğimiz üzere *Selim* adlı koç olmuş, bu koçun altında *La İlahe İllallah, Muhammedu'r-Rasulullah, Aliyyun Veliyullah* yazılmıştır. Koçun sağ boynuzunda *Sübhâne zeyu'l-mülki ve'l-melekût*, sol boynuzunda ise *Sübhâne zeyu'l-İzzeti ve'l-azameti ve'l-Kibriya* yazılmıştır. Koçun sağ kulağına *Tealallahu'l Maliku'l-Hayy ellezi la yemut*, sol kulağına ise *Subbuhun Kuddusun Rabbena ve Rabbu'l-Melaike ve'r-Ruh* yazılmıştır. Koçun dilinde ise *Bismillahirrahmanirrahim* yazılmıştır.

Bileme masatının nereden geldiğini soranlara onun hikâyesini anlat. Bir gün *Cevânmerd-i Kassâb* koyun kesmişti. Koyunun derisini soyarken bıçağı körelmişti.

³⁸ طاب لنا اليوم

³⁹ Metinde on ikinci şart geçmemektedir.

Bıçak deriyi deliyor, sürekli eti derinin üzerinde bırakıyordu. *Cevânmerd* bu durumdan rahatsız olmuştu. O sırada Hazret-i Şâh-ı Merdan Ali yetmişmiş, gelip *Cevânmerd*'e selam vermişti. *Cevânmerd* onun mübarek elini öpmüş ve ona: *Ey Şah-ı Merdan, ara sıra benim bu bıçağım köreliyor ve işim aksıyor*” demiştir. Hazret-i Emirelmüminin mübarek elini Zülfikarı'nın belçakına⁴⁰ götürerek sürmüş, Allahu Teâla'nın emri ile Zülfikarın belçakından bir çelik parçası kopmuştur. Hz. Ali bu demir parçasına mübarek elini değince çelik parçası masata dönüşmüştür. Hazret-i Şah-ı Merdan bu masatı *Cevânmerd*'in eline vermiş ve şöyle buyurmuştur: *Ne zaman bıçağım körelse buna sür de bilensin. Cevânmerd o masatı Emirelmüminin Ali (as)'in elinden alıp öpmüş, izin isteyip bıçağını masatla bilemiştir. Bıçak iyice bilenmiş, Cevânmerd çok mutlu olmuştur. Bu masat Emirelmüminin Ali (as)'in mucizelerinden biri olmuştur. Mucize olmasa çelik çeliğe değince hiç bilenir mi? İşte masat böyle ortaya çıkmıştır.*

Bıçak alet edevatından olan üç halka/yüzüğün nerden geldiğini soranlara şunu anlat: Hazret-i Emirelmüminin (as) Hayber'i feth ettiği gün Hayber Kalesinin kapısını yerinden sökmüş, demir kapıyı yarenleri arasında pay etmiştir. Otuz üç bin yareninin her birine bu kapıdan bir parça dağıtmış, kimsenin kimseye bir miskal bile hakkı geçmemiştir. Parçaların tamamı bir men⁴¹ ağırlığındadır. Bu hadise herkes tarafından çok iyi bilinir. O gün Hazreti Ali'nin elinde üç halka kalmıştır. Bunları *Cevânmerd-i Kassâb*'a götürmesi için Kanber'e vermiştir. Kanber de halkaları Bağdat'ta, *Cevânmerd-i Kassâb*'a götürmüş ve ona şöyle söylemiştir: *“Hazret-i Şah-ı Merdan bu üç halkayı senin için gönderdi, bu halkalar şeriat, tarikat ve hakikate işaretir”*. *Cevânmerd* bu üç halkayı Kanber'den almış, öpmüş ve bıçağın başına takmıştır. İşte bıçak halkası/yüzüğü burdan kalmıştır.

Deseler ki bıçak va masat Allah'ı nasıl zikreder? Onlara: *La ilahe İllellah* diye zikreder, de. Bazıları bıçak ve masatın *Ya Hayyu ya Kayyumu, ya Zülcelali ve'l-İkram* diye zikrettiğini söylerler. Deseler ki mesned/mesedin(?) zikri nedir? Onlara de ki *“Elhamdullillahillezi ceale lekum el-mesned ve teskin min edbariha ve eşariha nezzele fe tebareke Allahu Rabbul âlemin.”*⁴² Deseler ki *kardmal*⁴³ yani bıçak kaç harften oluşur ve bu harfler neye delalet eder? Onlara de ki “Kardmal yedi harften oluşur. İlk harf olan K harfi mükemmelliğe (كمالیت) ulaşmayı simgeler. İkinci harf olan E ise saf ve temiz insana (انسان) işaret eder. R harfi ikiyüzlülük (ربا) yapmamaya, D harfi kalbi (دل) din kardeşlerine kinden temizlemeğe, M harfi Mustafa ve Murteza'yı sevmeğe (محبت), E Allah'ın emrini (امر) yerine getirmeğe, L harfi de yalan söze ağız (لب) açmamaya delalet eder.

Deseler ki bıçağın başındaki o üç halka neye delalet eder? Onlara de ki: S harfi dili çirkin kelimelerden korumaya, R (?) harfi tarikat ehli kardeşlerine nezaket göstermeğe, Hey-i Havi (?) ise uyduğu yolun erkânını bilmeğe delalet eder. Deseler ki bıçak ve satır kimden yadigâr kalmıştır? Onlara de ki: bıçak ve satır Ahi Cebrail'den bize yadigâr kalmıştır. Deseler ki kasap çengeli ve sol-sağlık durumu⁴⁴ kimden yadigâr kalmıştır? Onlara de ki: Âdem Baba'dan. Deseler ki bıçak tahtası kimden yadigâr

⁴⁰ Belçak ya Balçak Türkçede kılıçın bıçağını sapından ayıran yatay şeklide kılıçın bıçağı ile sapı arasında yerleşen demire denilir.

⁴¹ I men, 260 dirheme tekabül etmektedir.

⁴² الحمد لله الذى جعل لكم المسند و تسكين من ادبارها و اشعارها نزل فتبارك الله رب العالمين

⁴³ كاردمال

⁴⁴ Bu durum sağ ve sola takılan kancalar olarak yorumlanabilir. Yazarın ifadeleri net anlaşılmamaktadır. Bu sağ ve sol durumu Fütüvvetnâme-i Sultanide de geçecektir.

kalmıştır? Onlara de ki: İbrahim Halil'den. Bu tahtanın dört köşesinde yazılar vardır. Bunların ilki “*Ey Halil seni korurum!*” yazısıdır.⁴⁵ İkinci köşesinde *Ey Halil, sana selam veririm* yazılıdır⁴⁶. Üçüncü köşesinde *Ey Halil, seni yüceltirim*⁴⁷, dördüncü köşesinde ise *Ey Halil, sana ikram ederim*⁴⁸ yazıları vardır.

*Deseler ki et kesmek ve parçalamak*⁴⁹ kimden kalmıştır? Onlara de ki Şemun Peygamber'den kalmıştır. *Deseler ki koyun kesmek, halkadan asmak, pişirmek*⁵⁰ parçalara ayırmak ve doğramak fiilleri kimden yadigâr kalmıştır? Onlara de ki: *Ahi İsrâfil'den yadigârdır. Deseler ki kasap önlüğü kimden bize yadigârdır? Onlara de ki: İbrahim Halil (as)'den yadigârdır. Bu önlüğün her bir köşesinde şeriat, tarikat, hakikat ve marifet yazıları vardır. Deseler ki kasapların üstünde halkaları olan kancası*⁵¹ kimden bize yadigâr kalmıştır? Onlara de ki: *Bu Ahi İsrâfil'den yadigârdır.*

*Deseler ki sellahların piri kimdir? Onlara de ki ilki Ahi Azrail, ikincisi Âdem Baba, üçüncü İdris Nebi, dördüncüsü Türklerin piri, Başkesen Sultan'dır.*⁵² *Bu zat Ahilerden olup, sellah cemaatinin halifesi Başkesen Türk'tür. Ali Mustafa muhibleridir. Ehli Beyt yarenleridir. Deseler ki kasapların piri kimdir? Onlara de ki ilki Halil İbrahim, ikinci Musa-i Kelim, üçüncü Hamakil, dördüncü Cevânmerd-i Kassâb'tır. Böylece sellahların piri Başkesen Türk, kasapların piri ise Cevânmerd-i Kassâb'tır. Bu iki aziz yaşadıkları dönemde olağüstü özellikleri olan kişilerdi. Hazret-i Ali bin Ebu Tâlib muhibbi ve yakınlarındandı.*

Meşhur bir hikâyedir; bir gün *Cevânmerd-i Kassâb* kendi dükânında et satmaktadır. Hizmetçilik yapan bir kadın dükkâna girer. *Cevânmerd'e* altın verir ve et satın almak ister. *Cevânmerd'in* kendisine verdiği hiç bir eti beğenmez. Denir ki *Cevânmerd* bu cariyeye için kırk parça eti ikiye bölmüş, parçalamış sunmuştur. Fakat cariyeye hiç bir parçayı beğenmemiştir. Sonunda *Cevânmerd-i Kassâb* sinirlenmiş kadının verdiği altını önüne fırlatmış ve *Git başka dükândan et al* demiştir. Hizmetçi kadın dükkâna terk etmeyerek ağlamaya başlamıştır. *İstedğim eti ver, benim Yahudi bir sahibim var, eğer eti alıp götürmezsem beni suçlar, bana işkence eder,* der. Birden bire dükkâna Şâh-ı Merdan Ali Mürteza (as) gelir, duruma vakıf olur. Şâh-ı Merdan, *Cevânmerd'e Bu cariyeye et ver!* der. Kasap Şâh-ı Merdan'ı tanımamıştır. Elini Şâh-ı Merdan'a doğru kaldırır, onun yüzüne bakar, isteğe itiraz ederek: *Senin bu cariyeye kaç kere et verdiğimden haberin var mı? Bütün etlerimi onun yüzünden heder ettim,* der.

Şâh-ı Merdan bir şey söylemeden çekip gider. Kanber, *Cevânmerd'in* yanına gelir. Der ki: *Sen o geleni tanımadın mı? O Şâh-ı Merdan'dı.* Bunu duyan *Cevânmerd* perma-perişan olur. Bütün huzuru kaçır. *Ey Kanber! Ben bu adamın Şâh-ı Merdan olduğunu, dükkânıma bu şekilde gelebileceğini nereden bilebilirdim ki,* der. Eline bıçağı aldığı gibi iki gözünü oyup yuvalarından çıkarır. Bununla da yetinmez satırla

⁴⁵ اِعْتَصَمْتُمْ عَلَيَّ يَا خَلِيلُ

⁴⁶ اَسَلَمْتُ عَلَيَّ يَا خَلِيلُ

⁴⁷ اَعْظَمْتُ عَلَيَّ يَا خَلِيلُ

⁴⁸ اَكْرَمْتُ عَلَيَّ يَا خَلِيلُ

⁴⁹ Burada Farsça fiil olarak Pohte پیختن yani pişirmek fiili geçmektedir. Bu fiilin kullanımı iş sırasına uygun düşmemektedir. Dolayısıyla burada neyin kastedildiği anlaşılamamıştır.

⁵⁰ Pişaviz: Molla Hüseyin Kaşifi döneminde pişaviz kanca (kanare) yerine kullanılırdı. Dikey, başı eğik, et asmak için üzerinde özel kancaları vardı.

⁵¹ İlginç bir şekilde bu Şâh-ı Merdan'ın tercüme edilecek olan Kasap Fütüvvetnâmesi'nde Sultan Veled olarak geçmektedir.

elini keser. *Ey Kanber! Beni Şâh-ı Merdan`ın yanına götür*, der. Kanber onu Şâh-ı Merdan`ın huzuruna götürür. Durumu arz eder. *Cevânmerd-i Kassâb* çok ağlar. Hazret-i Emirmüminin Ali dua buyurur. Anında *Cevânmerd`in gözleri iyileşir*, elinin keşiği kaynar. Şâh-ı Merdan, Fatıha okuyup ona üfler ve *Cevânmerd şifa bulur*. *Cevânmerd*, Hazret`i Ali`nin eline ayağına sarılır. Özür diler. Şâh-ı Merdan o gün *Cevânmerd`e nazar eyler*, işinin başına gönderir de kasaplar esnafı için her şey ortaya çıkar.

Deseler ki sellah ve kasapların kullandığı alet edevat Allah`ı nasıl zikir eder? Onlara de sellahların alet ve edevatları *Zalike`l-Kitap* ayeti mucibince zikir ederler.⁵³ Kasapların aletleri ise *İnne fetehna* ayetini okur dururlar.⁵⁴ Pirlar ve üstadlar kasap ve sellah cemaatine ilk olarak Kur`an`daki *Elif Lam Mim, Zalike`l-Kitabu La Raybe fih`*le başlayan sureyi sonra da *İnna Fetehna* ile başlayan ayeti ezberlemelerini söylemiş, bunun farz olduğunu bildirmişlerdir. Bunlar kasabın kurban keserken her iki ayeti de mutlaka okunmaları gerektiğini vurgulamışlardır. Okuyamadıkları takdirde bu iki ayeti yazarak yanlarında taşımaları gerekir. Ya da en azından hayvan kestiklerinde yanlarında bulundurmaları tavsiye edilir.

Deseler ki sellahlara farz ve sünnet olan ameller nelerdir? Onlara de ki sellahlara farz olan şey tekbir yani *Allahu ekber*, tehliil yani *La ilahe İllallah* ve tesbih yani *Tealallah`*dir. Sünnet olan şey ise sellahların Allah yolunda nafaka vermeleridir. Deseler ki kasaplara farz olan ve sünnet olan şeyler nedir? Onlara de ki kasaplara farz ve sünnet olan şey temizlik ve dürüstlüktür. Deseler ki kasapların gusül abdesti nedir? Onlara de ki sellahların gusül abdesti zikirdir. Kasapların gusül abdesti ise *Bismillahirrahmanirrahim`*dir. Deseler ki sellah ve kasapların hükmü nedir? Onlara de ki sellahların hükmü hakkı batıldan ayırmak, kötü işlerden uzak durmak, kasapların hükmü ise insafı olmaktadır.

Deseler ki sellahlık ve kasaplığın temeli nelerdir? Onlara de ki sellah ve kasaplığın temeli, her işe razı olmak ve yaradana teslim olmaktır. Yaratıcıya boyun eğip bağlanmaktır. Kesilmek için sellahın yanına giden koyun gibi itaatkâr olmaktır. Nasıl ki koyun bıçağın altına gider, kaderine razıdır, teslim olmuştur, sellah ve kasap da koyun misali olmalıdır. Bu meslek sahipleri kendilerini düze çıkarmak için Allah`a teslim olmak, ondan razı olmak zorundadırlar. Deseler ki sellahların imanı, İslamı ve dini nedir? Onlara de ki sellahların imanı tekbir, İslamı teslim, dinleri de *Selamun Aleyk`*tir. Deseler ki kasapların imanı, islamı ve dini nedir? Onlara de ki kasapların imanı Hakk`ı zikretmek, İslam`ı, içini dışını pak tutmak, dinleri ise insafı olmaktadır.

Deseler ki kassâblar arasında cevânmerd olarak adlandırılan kaç kişi vardır? Onlara sekiz kişi olduğunu söyle. Bunların ilki *Cevânmerd-i Cebrail*, ikincisi *Cevânmerd-i Mikail*, üçüncüsü *Cevânmerd-i İsrâfil*, dördüncü *Cevânmerd-i Azrail*, beşincisi *Cevânmerd-i Baba Âdem-i Safi*, altıncısı *Cevânmerd-i İbrahim Halil*, yedincisi *Cevânmerd-i Musa Kelim*, sekizincisi ise *Cevânmerd-i Kassâb`*dir.

Deseler ki koyunun el ve ayağını kim bağlar? Koyun başı kesilirken ne der? Onlara de ki koyun kesilirken Rabbinin yakalaması gerçekten pek şiddetlidir.⁵⁵ Ayrıca *O`dur o, dilediği her şeyi dilediği gibi yapandır* ayetini okur.⁵⁶ Deseler ki koyunun başı kesildiğinde ne der? Onlara de ki: *Bugün, hâkimiyet kimindir?`* *El-Vâhid ve El-*

⁵³ Bakara Suresi 1. ve 2. ayetleri.

⁵⁴ Fetih Suresi 1. Ayeti.

⁵⁵ Buruç Suresi 12. Ayet

⁵⁶ Buruç Suresi. 16. Ayet

Kahhâr olan Allah'ındır ayetini okur.⁵⁷ Bazılarına göre ise koyun başı kesildiğinde şu zikri söyler: *Ey Baki olan tek, Ey her şeyin ilki ve ahiri*⁵⁸ Deseler ki koyun can verdiğinde boğazından akan her damla kan ne der, bedeninin uzuvları ne der? Onlara de ki koyun can verirken *Allah sana yeter, O, işiten ve bilendir*⁵⁹ *bedeninin her zerresi ise Allah, adâleti ayakta tutarak, kendisinden başka hiçbir ilâhın olmadığına bizzat şahittir*⁶⁰ ayetini söyler.

Deseler ki kurban kesmenin kaç şekli vardır? Onlara de ki kurban kesmenin iki şekli vardır. Bunlardan birincisi isteğe bağlı olarak kurban kesmektir. Bu hayvanlar koyun, inek, deve gibi hayvanlar olabilir. Zorunlu kesim ise hayvanın murdar olmaması için olanıdır. Bu genelde tavuk, güvercin, kaz ve eti helal olan diğer kuşlarda uygulanan kesme çeşididir.

Kesim hayvanları arasında deve bazılarına göre boğazlanan hayvanlar arasına girmez. Devenin kesilme şekli *nahr* denen ve boyundan gerçekleştirilen bir eylem değildir. Nitekim Allahu Teâla Kelam-i Mecidi'nde şöyle buyurur: *Sen de Rabbin için namaz kıl ve kurban kes!*⁶¹ Deve keserken keskin bıçak ya demir, devenin göğüsüne saplanır. Deve hemen oracıkta ölür. Bıçak olmadığında ihtiyaç durumunda herhangi bir aletle, keskin bir taş, cam parçası vs. gibi şeylerle hayvan kesilebilir, uzuvları parçalanabilir. Nitekim balığın canlı halde sudan çıkarılmasına izin verilmiş, hayvanın yere çalınarak canı alınması mübah görülmüştür. Bu şekilde ölen balığın pişirilip yenildiği bilinmektedir. Bu yolla hayvanı yemek Allahu Teâla'nın emri ile helaldir.

Fakat şunu da bil ki din âlimleri ve tarikat pirleri, kurbanın helal olması için kurban kesenin iman şartlarını, İslam dininin farzlarını, sünnetlerini iyi bilmesi gerektiğini söylemişlerdir. Kişinin kurban kesme şartlarını çok iyi bilmesi gerektiğini, bunun dışında kurban kestiğinde şartlarını yerine getirdiğini göstermesi gerektiğini de savunmuşlardır.

Kurban kesen kişi bilgili, akıllı, olgun olmalıdır. Şahıs çocuk yaşta olmamalı, deli olmamalı ve pis olmamalıdır. Kurban edilecek hayvanın ise eti yenilebilecek yaş ve olgunlukta olmalı, pislik içinde olmaması, en önemlisi de ölü olmaması gerekmektedir. Kurbanlık koyun çelik bıçak ya keskin bir demirle kesilmelidir. Koyun ve ineklerin başka şeylerle kesilmesine izin yoktur. Kurban kesen kişi hayvanı keserken gırtlakındaki tüyleri kesmelidir. Nefesin çıktığı yer olan gırtlaktaki iki damarın mutlaka tamamen kesilmesi gerekmektedir. Kurban kesenin ve kesdiği hayvanın yüzünü kible yönüne çevirmesi gerekir. Ayrıca mutlaka şu sözleri söylemesi gerekir: *Bismillahirrahmanirrahim, Bismillahi ve Billahi ve Biemrillahi ve Allahu Ekber*. Bu sözlerden sonra bıçağı koyunun boğazına götürmelidir. Hayvanı kestiği zaman hayvanı öyle bir yere yatırmalıdır ki kanı tamamen aksın. Derisine ya da yününe kan sıçramasın. Bu yer hayvanın hareket etmeyeceği bir yer olmalıdır.

Öte yandan Allahu Teâla kurban kesenin mümin, akıllı, olgun ve temiz olması, hayvanı keserken ise abdestli olması gerektiğini buyurmuştur. Sarhoş ve gusul abdestsiz birinin kestiği hayvan helal değildir. Koyun kesilirken ön ayakları ve bir arka ayağının bağlı olması gerekmektedir. Bir ayağının ise boş bırakılması şarttır. İneğin ayakları bağlanmalı, ön ayağının biri boş bırakılmalıdır. Devenin ise her iki ön ayağı yanına bağlanmalı, diğer iki diz ve ayağı serbest bırakılmalıdır.

⁵⁷ Gafir Suresi 16. Ayet.

⁵⁸ يا واحد الباقي اول كل شئ و آخره

⁵⁹ Bakara Suresi 137. Ayet.

⁶⁰ Ali-İmran Suresi 18. Ayet

⁶¹ Kevser Suresi 2. Ayet.

Pirler ve din önderleri sellahların bıçağı kurbanlığın yanında bilememesi gerektiğini söylemişlerdir. Kurbanın iyi bilenmiş bir bıçakla kesilmesi, kesenin işi bitene kadar kimseyle konuşmaması gerektiğini önemle ifade etmişlerdir. Allahu Teâla'yı yanında hissetmesi, can vermenin ne kadar zor olduğunu hatırlaması, hayvanı sakinleştirmek için ona yumruk veya tekme atmaması, hayvanın etinin soğumasını sabırla beklemesi, soğuduktan sonra derisini soyması gerektiğini ifade etmişlerdir. Sellahlar halim ve selim olmalılardır. Dikkatlerini tam olarak kesecekleri hayvana vermeleridir. Zira sellahlık tehlikeli bir meslektir.

Kurban keserken mekruh olan şeyler arasında bıçağı omuriliğe kadar götürmek de gelir. Kesen kişi hayvanın tam boyun kemiğini vurmalıdır. Diğer mekruh olan şey hayvanın başını bedenden ayırmamaktır. Üçüncüsü, koyun can vermeden başını bedeninden ayırmaktır. Döndüncüsü, koyun soğumadan derisini soymaktır. Beşincisi canı çıkmayana kadar herhangi bir uzvunu kesmektir. Altıncısı kurbanlık koyunun diğer hayvanların kesilmesine şahit olmasıdır. Yedincisi yok yere koyunun boynuna bıçak sürmektir. Sekizincisi gerekmediği halde Cuma namazı saatinden önce kesmektir. Kurbanlığın kanı bir çukura akacak şekilde kaldırılıp koyulması gerekir.

Koyunda yenilmesi haram olan uzuvlara gelince bunlar on ikidir. Bir dalak, iki idrar kesesi, üç (تیره), dört cinsel organlar, beş yumurtalık, altı bezeler, yedi (ذات الاشجاع), sekiz safra kesesi, dokuz (خره) yani burun⁶², on kan, on bir rahim, on iki göz bebeği.

Sonuç

Anadolu'da debbağlar tarafından kurulan Ahilik teşkilatı günümüz İran'ında, Büyük Horasan'da var olmuş, Ahilik Cevânmerdlik şeklinde anılmıştır. Mevcut Farsça Fütüvvetnâmeler içinde kasap ve sellahlara ait üç eserin Safeviler döneminde kaleme alındığı görülmüştür. Yapılan incelemede kasap ve sellahların Anadolu'daki esnaf yapılanmasıyla benzer özellikler gösterdiği açıkça anlaşılmaktadır.

Bu makalede kasap esnafına ait tercüme edilen ve incelenen Fütüvvetnâmeler içeriği bakımından oldukça zengin, konuları bakımından ise orjinaldir. Fütüvvetnâmelerde kasaplık mesleği Hz. İbrahim'e dayandırılırken esnafın piri *Cevânmerd-i Kassâb* adlı menkıbevi kahraman sayılmıştır. Bu zatın tarihi şahsiyeti bilinmemekle beraber İran'ın başkenti Tahran'a yakın Rey'de ona ait bir ziyaretgâh bulunmaktadır.

Kasap esnafının adab ve erkânına değinen bu eserler aynı zamanda tasavvufi metinlerdir. Fütüvvetnâmelerde insanın ete olan ihtiyacı menkıbevi bir şekilde anlatılmış, mesleğin tüm merasim ve menasiki İslami ve tasavvufi bakış açısıyla açıklanarak temellendirilip kaynakları verilmiştir.

Kasap esnafı için ahlaki, dini meseleler ele alınmış, bu meseleler tasavvufi öge ve simgelerle anlatılmıştır. Sonuç olarak bu eserler Ahiliğin tüzükleri sayılan ve Anadolu'da yazılan Türkçe kasap fütüvvetnâmeleriyle birlikte değerlendirilmesi gereken kıymetli kaynaktır.

Kasaplık konulu fütüvvetlerde kasaplıkla ilgili bütün hususlar peygamberler ve melekler tarafından takdim edildiği ve ilgili konuların izahı da yine peygamberler ve melekler aracılığıyla aktarılmaktadır. Aktarılan hususların doğrudan uygulama veya yerine getirilmesi gereken hususlar olduğu özellikle vurgulanmaktadır. Uygulanması ve yerine getirilmesi gereken hususları gerçekleştiren kişilere cevânmerd denmektedir.

⁶² Sözlüklerde "خره=here" kelimesinin burun olduğuna rastlamadık. "Nesaib's-Sebyan" da "herze – خرزه" erkek aleti anlamında gelmiştir.

Kaynaklar/References

- Ayin-i Cevânmerdi*, Henri Korben, terc. İhsan İşraki, Neşr-i Nov, 1363.
- Burhan- i Kati'*, Muhammed Hüseyin Helef Tebrizi, zeyl-i Cevânmerd, c.II, 2, s. 595, Emir Kebir, Tahran, 1362.
- Çaharde Risâle der Bab-ı Fütüvvet ve Esnaf*, Mehran Efşâri, Mehdi Medayini, Neşr-i Çeşme, Tahran, 1381.
- Çelik, Fatih. "Türk İslam Kültür Tarihinde Ahilik Teşkilatı Bağlamında Dericiler Esnafı", *Uluslararası Geçmişten Günümüze Sinop'ta Türk-İslam Kültürü Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, Cilt-II s. 739-754, 2018.
- Costecu der Tasavvuf-i İnan*, Abdul Hüseyin Zerrinkub, Emir Kebir, 1357.
- Deveci, Safure. "Ahilik Teşkilatı ve Esnaf Zümreleri". *Kırşehir Ahi Evran Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, Cilt: 5, Fütüvvet, Ahilik ve İktisadi Hayat Özel Sayısı, 2021, 54-87
- Devellioğlu, Ferit, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lugat*, Aydın Kitabevi, 25. Baskı, Ankara, 2008.
- Futuhu'l-Buldan*, İmam Ebul Hasan Belazuri, Daru'l Mektebet-i Hilal, Beyrut, 2004.
- Fütüvvetnâme, Tarih Ayin Adab Rusum, Be İnzimam-i Risâle-i Fütüvvetiyye Mir Seyyid Ali Hemedani*, Tashih Abdulkarim Cerizhedar, Tahran, Esatir, 1382.
- Fütüvvetnâmeha ve Resail-i Haksariyye*, Mihran Efşâri, Pejuheşgah-i Ulum-i İnsani, Tahran, 1382.
- Göktaş, Uğur. "Kasaplar", *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi*, c. IV, Kültür Bakanlığı ve Tarih Vakfı Ortak Yayını, 2. Baskı, İstanbul 2003.
- Gölpınarlı, Abdülbaki. "Fütüvvet-Nâme-i Sultani ve Fütüvvet Hakkında Bazı Notlar" *İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası*, 17 (1-4), (2011), ss. 127-155
- Hüseyinova, Ziver. "Fars Edebiyatında Ahilik Metinleri, Fütüvvetnâmeler" *Kasap*. Editörler Emine Gürsoy, Naskali, Hilal Oytun Altun, İstanbul, Tarihiçi Kitabevi, 2011.
- Matla'u's-Sadeyn ve Mecma'u'l-Bahreyn*, Kemaleddin Abdurrezzak Semergandi, cild 2, Defter-i Evvel, ba İhtimami Abdülhüseyin Nevai, Pejuheşgah-i Ulum-i İnsani, Tahran, 1383.
- Nushehayı Kitaphâne-yi Medrese-i Sipahsalar-i İnan*, Muhammed Danişpeju ve Ali Naki Munzevi, İntişarat-i Danişgah-i Tahran, Tahran, 1356.
- Özkul, Ali Efdal. "Osmanlı İdaresi'nde Kıbrıs'ta Kasap Esnafı ve Faaliyetleri" *Akademik Bakış*, Cilt 11, Sayı 23, Kış 2018, ss.163-198.
- Pehlivanlı, Hamit. "Nüfus Defterlerine Göre Üsküdar Çeyrekçi (Kasap) Esnafı (H.1258-M.1842)" *Uluslararası Üsküdar Sempozyumu*, Editör Coşkun Yılmaz, Bildiriler Cilt I, 2016, s. 473-495.
- Risâle Fütüvvetnâme-i Sultani*, Molla Hüseyin Vaizi, Kâşifi Sebzevari, İntişarat-i Bunyad-i Ferheng-i İnan, tashih: Muhammed Cafer Mahcub, Tahran, 1350.
- Rıza Babai-Mehdi Mehrizi, *Danişnâme-i Rey*, Editör Muhammed Reyşehri, II. cilt, Çap-I Darul Hadis, Kum, 1398.
- Tarih-i Gosteriş-i Teşeyyü der Rey*, Rasul Caferiyan, Astan Mukaddesi Hazreti Abdalazim, Rey, 1371.
- Tuhfet'ul İhvan fi Hasais-i Feteyan*, Kemaleddin Abdurrezzak Kaşani, tashih Muhammed Damadi, Şirket-i İntişarat-i İlmî ve Ferhengi, Tahran, 1369.
- Türkiye Selçukluları'nda Meslekler*, Erdoğan Merçil, Türk Tarih Kurumu, Ankara, 2000.
- Yaddaşthay-i Kazvini, Heft Derviş*, Muhammed Kazvini, be Kuşş-i İrec Efşâri, 5 cilt, Tahran, İntişarat-i İlmî, 1363.
- Yılmaz, Ozan, "Farsça Fütüvvetnâmelerden Hareketle Esnaf Pirleri ve Fütüvvet Âdâbı Üzerine Bir Değerlendirme", *I. Ahilik Kültürü ve Kırşehir Sempozyumu Bildiri Kitabı*, Editörler Erksin Güleç vd. c.II, s. 2011.
- Zeren, M. Ebru-Sazak, Gözde. "Kültürümüzde Kasaplık" *Acta Turcica Türkoloji Dergisi*, Yıl III, Sayı 2, Temmuz 2011, s. 53- 69.

PÎR-İ PEHLEVÂNÂN MAHMÛD-I PÎRYÂR-I VELÎ, HAYATI, MENKİBELERİ VE ESERLERİ*

PÎR OF THE WRESTLERS MAHMÛD-I PÎRYÂR-I VALÎ, HIS LIFE, LEGENDS AND WORKS

ALÎ RIZA MUKADDEM**

Öz

Evliya Çelebi meşhur *Seyahatnâme*'sinde güreşçi pehlivanlardan bahsederken pirlerinin "Hazret-i Mahmûd-ı Pîryâr-ı Velî" olduğunu zikreder, fakat "Hazret-i Hamza kemer-bestesi" olduğu bilgisi dışında hakkında pek bir bilgi vermez, hatta mezarının nerede olduğunu da zikretmek ister fakat muhtemelen bu bilgiye ulaşamadığından dolayı ilgili satırda yerini boş bırakır. Türkçe modern araştırmalarda da söz konusu şahsın hakkında derli toplu bir bilgi bulunmamakta, hatta zaman zaman yanlış bilgilerle de karşılaşmak mümkün, oysa hem tarihî-menkıbevî kaynaklarda hem Türkiye dışında yapılan araştırmalarda küçümsenmeyecek derecede bilgi mevcuttur. Bu makalede 13.-14. yüzyıllarda yaşamış ve hâlâ geleneksel güreş sporcularının piri ve müşidi olarak bilinen Pehlevan Mahmûd-ı Pîryâr-ı/Püryâ-yı Velî'nin hayatı, menkıbeleri ve eserleri ele alınmış ve bu konulardaki tartışmalar değerlendirilmiştir. Varılan sonuçlarda Pehlevan Mahmûd'un 13. yüzyılın ortalarında Harezm'in Hive şehrinde doğduğu ve 14. yüzyılın ilk çeyreğinde aynı şehirde vefat ettiği saptanmıştır. Ayrıca mezarının Azerbaycan'ın Hoy şehrinde bulunduğu dair iddiaların temelsiz olduğu ortaya konmuştur. Makalede keza Pehlevan Mahmûd'un adının ayrılmaz bir parçası olan ve hatta çoğu zaman adının yerine kullanılan "Pîryâr-ı/Püryâ-yı Velî" lakabı da ayrıntılı bir şekilde ve en eski kaynaklardan hareketle incelenmiş ve bu konudaki farklı görüşler ele alınmıştır. Kimi kaynaklar bu adın bir lakap olduğu tezi üzerinde dururken kimi kaynaklar da aslında bu adın Pehlevan Mahmûd'un babasının adı olduğu ve zamanla oğlu Mahmûd'un adı ve lakabı olarak kullanıldığı tezinde ısrarcı. Bu husus gizimini hâlâ korumakta!

Anahtar Kelimeler: Mahmûd-ı Pîryâr-ı Velî, Püryâ-yı Velî, Güreş Tekkeleri, Pehlivanlık, Melamilik, Tasavvuf, Fars Edebiyatı, Harezm.

Abstract

Evliya Çelebi, in the description of wrestlers in his famous *Seyahatname*, mentions that their master is "Hazrat-i Mahmûd-i Pîryâr-i Valî", although he fails to provide further details, mentioning only that he is "Hazrat-i Hamza's kamar-basteh." Even he wants to mention where her grave is, but probably he could not reach this information so leaves the place blank in the relevant line. There is a lack of significant information about this character in Turkish modern studies, even sometimes it is possible to find wrong information, however, there is much written about him both in historical and hagiographic sources and in studies conducted outside of Turkey. In the present article, the life, legendary sagas and works of Pahlavan Mahmûd-i Pîryâr-ı/Püryâ-yı Valî, who lived in the 13th-14th centuries and is still known as the master of traditional wrestling athletes, have discussed and the current discussion on these issues have evaluated. In the results, it was determined that Pahlavan Mahmûd was born in the Khiva of Khwârazm in the middle of the 13th century and died in the same city in the first quarter of the 14th century. In addition, it has been revealed that the claims that his grave was found in the city of Khoy in Azerbaijan are unfounded. In the article, the nickname "Pîryâr-ı/Püryâ-yı Valî", which is an integral part of the name of Pahlavan Mahmûd and is often used instead of his name, has been examined in detail and based on the oldest sources, and different views on this subject have been discussed. While some sources emphasize that this name is a nickname, some sources insist on the thesis that in reality this name was the name of Pahlavan Mahmûd's father and was used as the name and nickname of his son Mahmûd over time. This issue still remains a mystery!

Keywords: Mahmûd-i Pîryâr-i Valî, Püryâ-yı Valî, Wrestling Lodges, Wrestling, *Malamatiyya*, *Sufism*, Persian Literature, *Khwârazm*.

* Geliş Tarihi/Received: 06.07.2022, Kabul Tarihi/Accepted: 02.10.2022, DOI: <https://doi.org/10.34189/hbv.104.008>.
** Dr., Ortaçağ Tarihi. E-mail: alirizamukaddem@gmail.com, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-0365-5064>.

Giriş

Evlıya Çelebi (2013, C. 3-4, 158a-158b, 167a) *Seyahatnâme*'sinde, Osmanlı topraklarında kurulan ikinci güreşçiler tekkesi yani Edirne Seyyid Cemâleddin Sultan âsitanesinden bahsederken, adı geçen şahsın “Hazret-i Pîr Mahmûd-ı Pîryâr-ı Velî (حضرت پیر محمود پیریاری ولی) fukarâsı”ndan olduğunu, tekkenin fetihten sonra Gazi Hüdavendigar (Sultan I. Murad Han) tarafından İslam askeri canlansın ve renklensin diye “gürbüz ü tüvânâ ve zorâver ü dilâver [ü] server-i hünerver fetâ erler” için yaptırıldığını, tekkede yazın ve kışın yüz çift güreşçi dervişin hazır bulunup Pîryâr-ı Velî töresi (آیین پیریاری ولی) üzere idman ettiğini yazarak şu bilgileri de verir: “Hâlâ bunda olan Rûmeli dilâverleri cem’ olup haftada bir kerre rûz-ı cum’ada cem’ olup yetmiş seksen çift yağa müstağrak olmuş selefın sâhib-kırânları gibi Rüstem-akrân şecî’ ü tüvânâ pehlevânân birbirleriyle musâfaha edüp dest-bûsdan sonra kepiş-misâl baş dokuşup gülbâng-ı Muhammedî çekilüp meydân-ı muhabbetde küştegîrlık etdiklerinde âdem vâlih [ü] hayrân ve dem-beste-i sergerdân olur. Hakkâ ki pîr-perverleri olan Hazret-i Mahmûd-ı Pîryâr-ı Velî’nün (حضرت محمود پیریاری ولی) rûh-ı şerîfın yâd edüp cümle guzât-ı müslimîni râh-ı gazâyâ tergîb ederler”.

Evlıya Çelebi (2013, C. 1, 71b) ayrıca Sultan IV. Murad’ın Çemensoffa adlı bir vadide güreş yaptığını, güreş öncesi kendisinin güreşçiler duasını (duâ-i küştegîrân) şu şekilde okuduğunu kaydeder: “Allâh Allâh hâce-i azîm seyyid-i kâ’inât ve mefhar-i mevcûdât ber kemâl-i cemâl Muhammed Mustafâ râ salavât. Engürü’de er yadır, Rûm’da Muhammed Buhârî Sarı Saltık tan geyer ve tummân çeker. Pîrimiz Hazret-i Mahmûd-ı Pîryâr-ı Velî (حضرت محمود پیریاری ولی) aşkına dest-ber-dest kafâ-ber-kafâ sine-ber-sine. Muhabbet-i Alî, şîr-i Yezdân Velî aşkına Allâh onara” ve şu bilgileri de ekler: “Saâdetlü Pâdişâh evren-misâl apul apul meydân-ı muhabbete gelüp, Melek Ahmed Ağa ile yâ Deli Hüseyin Paşa ile hasmâne bade’l-musâfaha kânûn-ı pehlevânân üzre birbirlerine üç kelle pîryârî (پیریاری) urup, el dutuşup, öpüşüp görüşüp birbirlerine ejdehâ-vâr sarılırlar idi”. Yine orada Mahmûd-ı Pîryâr-ı Velî’yi Hz. Muhammed’in kemer-bestesi ve pehlivanların serçeşmesi olarak nitelendirerek şöyle der: “Şeâir-i İslâm olup mehâbet [ü] salâbet olsun için pehlevânlara i’tibâr edüp cümleye Mahmûd-ı Pîryâr-ı Velî’yi kemer-beste edüp serçeşme-i pehlevân etdikde bâlâda tahrîr olunan lu’bedebâzlıklardan kırk fen ve yetmiş bend ve yüz kırk hevâ oyunlardır kim zorâver [u] dilâver [u] server hünerverler iktizâ mahallinde bu fûnûnlardan fenlenüp gazâda düşmandan intikâm alınur” (Evlıya Çelebi, 2013, C. 1, 72a).

Evlıya Çelebi (2013, C. 1, 190a), İstanbul’un güreşçi pehlivanlarından (Esnâf-ı pehlevânân-ı küşte-gîrân) bahsederken de, “Bunların pîri Hazret-i Mahmûd-ı Pîryâr-ı Velî’dir (حضرت محمود پیریاری ولی) Hazret-i Hamza kemer-bestesidir. Kabri (-----) dir” yazarak söz konusu pehlivanın mezarının nerede olduğunu bilmek istediğini fakat bulamadığını da bize aktarır. Peki, 17. yüzyıl Osmanlısında pehlivanların saygı duyduğu bu şahıs kimdir? Makalede bu sorunun yanıtını bulmaya çalışacağız. Pehlivanlık alanında yapılan araştırmalarda Pehlivan Mahmûd’un pek tanınmaması yüzünden örneğin Özbay Güven (1999, 78-79) söz konusu şahsın Hz. Muhammed Peygamber (s.v.) olduğunu sanmıştır ki elbette yanlıştır!

1. Kaynaklar ve Araştırmalar

Pehlivan Mahmûd hakkında her ne kadar yaşadığı dönemin kaynakları sessiz kalsa da, ölümünden yaklaşık 60 yıl sonra yazılmaya başlayan ve çoğu menkıbe ve

şuara tezkiresi olan eserler, hakkında bilgi vermişlerdir. Burada söz konusu kaynakları kronolojik sıralamayla zikretmeye ve Pehlevan Mahmûd konusunda içerdikleri bilgiler hakkında genel bir bilgi vermeye çalışacağız.

Yapılan araştırmalara göre Pehlevan Mahmûd'dan bahseden ilk eser Nûreddin Cafer-i Bedahşî'nin *Hulâsetü'l-menâkıb* adlı eseridir. Bedahşî söz konusu eseri 787/1385 yılında hocası ve şeyhi Seyyid Ali Hemedânî'nin (ö. 786/1385) hayatı ve menkıbeleri hakkında kaleme almış, yer yer önemli tasavvufî konulara da değinmiştir. Bedahşî (1995, 73) eserinde melâmilikten bahsederken Pehlevan Mahmûd'un da zaman zaman harâbâta (meyhaneye) uğradığını yazmıştır.

Kronolojik olarak Pehlevan Mahmûd'dan bahseden ikinci eser, Salâh b. Mübârek-i Buhârî'nin *Enisü'l-tâlibîn ve Uddetü's-sâlikîn* adlı eseridir. Nakşibendiyye'nin kurucusu Bahâeddin Muhammed Nakşibend'in (ö. 791/1389) hayatı, düşünceleri ve menkıbeleri hakkında, şeyhin vefatından sonra kaleme alınan bu eserde Pehlevan Mahmûd'un kendisinden doğrudan bahsedilmese de üç yerde ona mensup dervişlerin adı geçmekte (bk. Buhârî, 1371, 190, 206, 217). Buradaki kayıtlardan eserin yazıldığı sırada Pehlevan'ın hayatta olmadığı, lakabının yazılış tarzı ve kendisinden sonra ona mensup bir zümrenin varlığını öğreniyoruz.

Abdurrahman Câmî (ö. 898/1492) 883/1478 yılında Ali Şîr Nevâyî'nin (ö. 906/1501) isteği üzerine yazdığı *Nefehâtü'l-üns min hazarâti'l-kuds* adlı sufi tabakat kitabında, Zâhîreddin Halvetî'yi (ö. 800/1397-98) anlatırken onun Şeyh Seyfeddin Halvetî'nin (ö. 783/1381) müridi olduğunu, Şeyh Seyfeddin'in ise Şeyh Muhammed Halvetî'nin müridi olduğunu zikrettikten sonra Pehlevan Mahmûd'un Şeyh Muhammed ile çağdaş olup sohbet ettiğini kaydetmiştir (bk. Câmî, 1390, 504).

Emir Ali Şîr Nevâyî, *Nefehâtü'l-üns*'ü 901/1495 yılında ilavelerle Çağatay Türkçesine çevirdiği ve *Nesâyimü'l-mahabbe min şemâyimi'l-fütüvve* adını verdiği eserinde Pehlevan Mahmûd hakkında önceki eserlere kıyasla daha ayrıntılı bilgi vererek doğum ve ölüm yeri, lakabının anlamı ve ilerleyen yıllarda adının hep onunla anılacağı meşhur hikâyenin bir versiyonunu aktarmıştır (bk. Nevâyî, Tebriz yazması, 1359; 1979, 275-276; 2021, 304-305).

Hüseyin Vâiz-i Kâşifi (ö. 910/1504-1505), yazılış tarihi net olarak bilinmeyen *Fütüvvetnâme-i Sultânî* adlı eserinde güreşçiler zümresini anlatırken Pehlevan Mahmûd'un özellikle pehlivanlık geleneği içerisindeki konumu hakkında oldukça değerli ve ilginç bilgiler vermiştir (bk. Vâiz-i Kâşifi, 1350, 307, 311).

908-909/1502-1503 yılları arasında yazıldığı düşünülen ve farklı kaynaklarda yazarının Sultan Hüseyin Baykara (ö. 911/1506) veyahut Kemâleddin Hüseyin Gâzürgâhî (Fenâyî) olduğu söylenen *Mecâlisü'l-uşşâk* adlı eserin 38. meclisinde Pehlevan Mahmûd hakkında belki de en ayrıntılı bilgiler verilmiş, bir sonraki eserlere de kaynaklık edecek şekilde vefat tarihi zikredilmiştir (bk. Baykara, 1876, 138-141; eser hakkında ayrıntılı bilgi için ayrıca bk. Yeylâki, 1399, 41-57).

Hüseyin Vâiz-i Kâşifi'nin oğlu olan Fahreddin Ali Safi (ö. 939/1532) Nakşibendî şeyhlerinin biyografisine dair 909/1503 yılında yazdığı *Reşehât-ı Aynü'l-hayât* adlı eserinde Pehlevan Mahmûd'a ait bir rubai ve bir tek beyit zikretmiştir (bk. Vâiz-i Kâşifi, 2536, C. 2, 505, 613). Ayrıca 939/1532 yılında telif ettiği *Letâ'ifu'l-tavâif* adlı eserinde de Pehlevan Mahmûd'un ölüm anını anlatan bir menkıbe zikrederek bir kıtasını da aktarmıştır (Fahreddin Ali Safi, 1352, 274).

Osmanlı denizcisi Seydi Ali Reis, 964/1557 yılında telifini tamamladığı *Mirâtü'l-memâlik* adlı seyahatnâmesinde, Şevval 963/Ağustos 1556 tarihinde Harezmi/Hive'de "Pehlevân Mahmûd-ı Piryâr-ı Velî"nin mezarını ziyaret ettiğini yazmıştır (bk. Seydi Reis, 1313, 71).

Emin Ahmed-i Râzî 1002/1594 tarihinde Hindistan'da bitirdiği *Heft İklîm* adlı tezkiresinde Harezmi'de yetişen büyük şahsiyetlerden bahsederken Pehlevan Mahmûd hakkında da bilgi vermiş, *Mecâlisü'l-uşşâk*'taki bilgileri özetlediğinin altını çizerek şiirlerinden birkaç beyit de aktarmıştır (bk. Râzî, 1378, C. 3, 1506-1507).

Babürlü hükümdar Cihangir Şah'ın (ö. 1037/1627) döneminde Hindistan'da yazılan *Arâfâtü'l-âşıkîn ve Arasâtü'l-ârifîn* adlı şairler tezkiresinde de (telif yılı: 1024/1615) Pehlevan Mahmûd hakkında, özellikle şiirleri konusunda oldukça faydalı bilgiler bulunmaktadır (bk. Evhadî-i Belyânî, 1389, C. 6, 3753-3760)

Kâtib Çelebi'nin (ö. 1067/1657) bibliyografik eseri olan *Keşfü'z-zunûn 'an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*'da da (telif: 1043-1063/1633-1653) *Kenzü'l-hakâik* kitabı münasebetiyle Pehlevan Mahmûd hakkında kısa ve öz bilgiler verilmiştir (bk. Kâtib Çelebi, 1941-1943, C. 2, 1514)

Bindraben Das Hoşgû adlı Hindistanlı bir müellifin 1147/1734 yılında bitirdiği *Sefîne-i Hoşgû* adlı şairler tezkiresinde de Pehlevan Mahmûd hakkında bir önceki kaynaklardan pek farklı olmayan bilgiler mevcuttur (bk. Hoşgû, 1389, 633-634).

Ali Kulu Vâlih-i Dağîstânî'nin 1161/1748 yılında yine Hindistan'da kaleme aldığı şua tezkiresi olan *Riyâzu'ş-şuarâ* adlı eserinde de Pehlevan Mahmûd hakkında bilgiler mevcuttur (bk. Vâlih-i Dağîstânî, 1384, 1785-1786).

Rahm Ali Han-i İmân'ın 1190/1776 civarlarında kaleme aldığı *Müntahabü'l-letâif* isimli şairler tezkiresinde de Pehlevan Mahmûd hakkında kısa bilgiler bulunmaktadır (bk. İmân, 1386, 579).

Lütfali Beg Azer-i Beydili (Bigdili)'nin 1193/1779 yılında yazdığı *Ateşkede-i Azer* adlı meşhur şua tezkiresinde de Pehlevan Mahmûd hakkında kısa bilgiler ve rubailerinden örnekler mevcuttur (bk. Azer-i Beydili, 1378, 286-287).

Muhammed Hasan Zunûzî-i Hoyî'nin 1216/1801 tarihinde telifini bitirdiği *Riyâzu'l-cenne* isimli hacimli eserinin beşinci ravzasında Pehlevan Mahmûd hakkında bilgi verilmiştir. Eserin söz konusu ravzası hala yayınlanmamış olduğundan dolayı söz konusu bilgileri Sadrayî'nin (1394, 10-11) makalesinden aldık.

Kaçar döneminin ünlü devlet adamı Rıza Kulu Han Hidâyet, 1260/1844 yılında sufi şairler hakkında yazdığı *Riyâzu'l-ârifîn* isimli eserinde Pehlevan Mahmûd'a değinmiş, özellikle onun lakabı üzerinde tartışmıştır (bk. Hidâyet, 1385, 239). Hidâyet 8 yıl sonra Harezmi'e elçi olarak gittiğinde *Sefâretnâme-i Harezmi* adlı bir seyahatname kaleme almış, orada da uzunca Pehlevan Mahmûd hakkında bilgi vermiş, şiirlerinden örnekler getirmiştir (bk. Hidâyet, 1356, 90-93).

Modern dönem araştırmalarına gelince, bu konuda birkaç kitap ve makalenin yayımlandığını zikretmeliyiz. Bazı araştırmacılar da tasavvuf alanında yazdıkları kitaplarda konuyu ele almışlardır. Hamid Hamid (1353) pek de başarılı sayılmayacak kitabında Pehlevan Mahmûd'un hayatını ele almış, *Kenzü'l-hakâik*'in bir kısmını da yayınlamıştır. T. Celalov (1979) ise Pehlevan Mahmûd'un rubailerini Özbek Türkçesi tercümesiyle birlikte yayınlamıştır. Said Nefisi (1343, 143-144), *Serçeşme-i Tasavvuf*

der İran adlı eserinde Pehlevan Mahmûd'un lakabının anlamı hakkında yeni bir görüş ortaya koymuş, Abdülhüseyin Zerrinkub (1386, 352-355) ise *Cüstücû der Tasavvuf-i İran* kitabında Pehlevan'ın hayatına değinmiştir. Hüseyin Pertev Beyzai (1337) *Târih-i Verziş-i Bâstânî-i İran (Zorhâne)* adlı kitabında Pûryâ-yı Velî Efsanesi adını verdiği eski bir tomari neşretmiş, Gulam Rıza İnsafpur (1386, 64-76, 84-88) da yayınladığı kitapta Pehlevan Mahmûd'u ele alarak söz konusu tomari tekrar neşretmiştir. Ayrıca Pehlevan Mahmûd hakkında şu iki ansiklopedik madde de yazılmıştır: Pervane Urucniya (1379, 789-791) ve Hasan Lâşey' (1383, 743-744). Keza Ferzad Mürevvici (1394, 111-131), Muhammed Rıza Muhammed Kuluzad (1394, 197-218), Rahman Berdi Kadarov (1376, 150-159), Muctaba Keremi (1385, 29-46) ve Dick H. Luijendijk (2016, 1-15) bu konuda akademik mahiyetli makaleler yayınlamışlardır.

2. Hayat Hikâyesi

2.1. Adı ile İlgili Tartışmalar

Pehlevan Mahmûd hakkında bildiklerimizin asıl kaynağını menakıp türünden bilgiler oluşturmakta ve ne yazık ki bunlar hem sınırlı hem de karmaşık ve bazen çelişkilerle doludur. Elimizde net tarihi belgeler olmadığı yüzünden lakabı ve mahlası, doğum ve ölüm yeri, doğum ve ölüm tarihi, ailesi ve hatta eserleri hakkında kesin bilgiye sahip değiliz, dolayısıyla aşağıdaki satırlarda zikredilen bilgilerde kesinlik payı olmayıp, söz konusu bilgiler gelecekte bulunacak daha güvenilir belgeler ışığında değişebilir.

Pehlevan Mahmûd hakkında belki de en net ve kesin olarak sahip olduğumuz bilgi, onun adıdır. Bugün Orta Asya halkı özellikle Hive halkı arasında Mahmud Ata, Pehlivan Ata, Usmamut Ata (Usta Mahmud Ata?), Hazret Pehlivan, Pehlivan Baba ve Pehlivan Pir olarak anılan şahsın (Kadarov, 1376, 157) adı yukarıda kronolojik olarak sıraladığımız tüm kaynaklarda "Mahmûd" olarak geçmekte, adının başına da "pehlevan" lakabı eklenmektedir. Fakat isminin ikinci kısmı eski zamanlardan beri hep tartışma konusu olmuştur.

Pehlevan Mahmûd'un adı, adının geçtiği en eski kaynak olan *Hulâsetü'l-menâkib*'de (Bedahşî, 1995, 73) "Hidmet-i Pehlevân Mahmûd-ı Pûryâ" (خدمت پهلوان محمود پوریا) şeklinde yazılmış, fakat en eski ikinci kaynak olan *Enîsü't-tâlibîn ve Uddetü's-sâlikîn*'de (Buhârî, 1371, 190, 206) "Pehlevan Mahmûd-ı بکيار" olarak zikredilmiştir. 15. yy'ın sonlarında ise Abdurrahman Câmî (1390, 504), söz konusu adı "Pehlevan Mahmûd-ı بکيار" şeklinde yazmıştır. 18 yıl sonra Câmî'nin eserini ilavelerle Türkçeye çeviren Emîr Ali Şîr Nevâyî ise Pehlevan Mahmûd'un hayat hikâyesini de kitabına eklemiş ve özellikle adının ikinci kısmını tartışmıştır:

"Pehlevan Mahmûd-ı Pekke-Yâr kuddise sırruhu Hivek'dindir ve lakabı meşhûr Pûryâr'gadur ve ba'zı Pekke-Yâr (پکه یار) dipdürler, ammâ Hiveklik kişidin tahkik ve tashîh kılıldı Pekke-Yâr'ga karâr taptı, ya'ni barçaga Yâr-Pekke, Yâr kassâbning oğlıdur" (Nevâyî, Tebriz yazması, 1359; 1996, 275; Büyük ihtimal 16. yy'ın ilk çeyreğinde yazılan Tebriz yazmasında lakabın geçtiği ilk yerde "بکيار" yazmaktadır. Ayrıca son cümledeki virgüller bize ait olup yazmada yoktur, dolayısıyla cümleyi şu şekilde de okumamız mümkün: Pekke-Yâr'ga karâr taptı, ya'ni barçaga Yâr, Pekke-Yâr kassâbning oğlıdur).

Türkiye Türkçesi: "Pehlevan Mahmûd-ı Pekke-Yâr kuddise sırruhu Hive'dendir ve lakabı meşhur Pûryâr'dır ve bazı Pekke-Yâr der, ama Hiveli bir kişiden tahkik

ve tashih edildi, Pekke-Yâr'a karar kılındı, yani tam olarak Yâr-Pekke, Yâr kasabın oğludur/ yani tam olarak Yâr, Pekke-Yâr kasabın oğludur" (Aynca bk. Nevâî, 2021, 304).

Nevâî'nin verdiği bilgilerden Pehlevan Mahmûd'un ölümünden yaklaşık iki yüz yıl sonra (ölüm tarihi için bk. makalenin devamına), adının tartışma ve ihtilaf konusu olduğu anlaşılmaktadır. Nevâî'nin söylediklerinden anlaşılan şu ki o, Pehlevan Mahmûd'un babasının adının "Yâr" olduğu kanaatine varmıştı. "Yâr kasabın oğludur" dediğinden hareketle "pekke"nin anlamının kasap olduğunu düşünebiliriz, fakat sözlüklerde böylesine bir kelime bulamadık. Öte yandan "Pûryâr" kelimesindeki "pûr" Farsçada "erkek evlat, oğul" anlamındadır, "Pûr-ı Yâr" ise Yâr'ın oğlu demek oluyor, bu da "pekke"nin Farsçadaki "beççe" (evlat, çocuk) ile aynı olduğunu, Pekke-Yâr'ın ise Yâr'ın çocuğu anlamına geldiğini düşündürüyor. Buradan hareketle Nevâî'ye göre "Mahmûd-ı Pûryâr/Pekkeyâr" bileşiminin bir "bünüvvet" tamamlaması olduğunu da söylememiz lazım, yani Pûryâroğlu Mahmûd/Mahmûd b. Pûryâr! Dolayısıyla Nevâî'ye göre Pûryâr/Pekkeyâr bir lakap değil kişinin babasının adıdır.

Aynı yıllarda Vâiz-i Kâşîfi (1350, 307, 311) söz konusu kelimeyi "Pûkyâr" (پوکیار) şeklinde kaydetmiştir. Oğlu Fahreddin Ali Safi ise birkaç yıl sonra aynı adı/lakabı Pûryâr/Pûryâr (پوریار / پوریار), Pûrbâ (پوربا) (2536, C. 2, 505, 613) ve Pûrbâ-yı Velî (پوریای ولی) (1352, 274) olarak kaydetmiştir. Sadrayi (1394, 20) incelediği *Letâ'ifü't-tavâif*'in iki yazmasında söz konusu kelimenin "Pûryâ" (پوریا) şeklinde geçtiğini fakat Gülçin Maâni'nin neşrinde "Pûrbâ-yı Velî" olarak zikredildiğinin de altını çizmiştir.

Nevâî'den sonra Pehlevan Mahmûd'un adını tartışan ve anlamının arayışında olan ikinci kişi, aynı yıllarda yaşayan *Mecâlisü'l-uşşâk*'in yazarıdır. Yazar "Pehlevan Mahmûd-ı Pûryâr" başlığı altında Pehlevan Mahmûd'un hikâyesini anlatmış, makalenin devamında değineceğimiz meşhur Hint seferi hikâyesini anlattıktan sonra Pehlevan Mahmûd'un evliya zümresine girdiğini, ricâlû'l-gaybdan olduğunu ve o günden itibaren kendisine "Bûryâr" (بریار) (Pûryâr?) dendiğini yazmıştır, fakat şunu da eklemiştir: "Bazıları Bûkyâr (بوکیار) demişler, oranın (Hint'in) dilinde Bûkyâr, seçkin pehlivana (پهلوان سرآمد) derler" (Baykara, 1786, 140). Görüldüğü gibi *Mecâlisü'l-uşşâk*'in yazarı Nevâî'nin aksine söz konusu kelimeyi Pehlevan Mahmûd'un babasının adı değil, Pehlevan Mahmûd'un lakabı olarak değerlendirmiştir.

Fakat ilginç husus şu ki yaklaşık elli yıl sonra bir Osmanlı seyyah, öncekilerden farklı bir versiyon zikretmiştir: "Pehlevân Mahmûd-ı Pîryâr-ı Velî" (پهلوان محمود) (Seydi Reis, 1313, 71), ve daha ilginç şu ki Pehlevan Mahmûd, Osmanlı topraklarında genelde bu şekilde anılmış (bk. Evliya Çelebi, 2013, C. 1, 190a), hatta "Pîryâr" özel ad olarak kişilere de verilmiştir, örneğin 1572 tarihli Adana Mufassal Tahrir Defteri'ndeki kayıtlara göre bir kişinin adı "Pîryâr" imiş (bk. Kurt, 1991, 237). "Velî" lakabının da artık adının bir parçası olduğu Seydi Reis'in kayıtlarında görülmektedir.

Emin Ahmed-i Râzî (1378, C. 3, 1506) Pehlevan Mahmûd'u "Pûryâ" (پوریا) lakabı ile anmış, fakat yaklaşık yirmi yıl sonra yine de Hindistan'da telif edilen *Arâfâtü'l-âşîkîn* (1389, C. 6, 3753) kendisinden "Pehlevan Mahmûd b. Pûryâ-yı Velî" (پهلوان محمود بن پوریای ولی) diye bahsederek hem ilk kez net bir şekilde Pûryâ'nın Pehlevan Mahmûd'un babasının adı olduğunu zikretmiş, hem de tıpkı Seydi Reis gibi adına "Velî" lakabını eklemiştir.

Arâfâtü'l-âşîkîn'in telifinden 30-40 yıl sonra Kâtib Çelebi (1941-1943, C. 2, 1514), Arapça yazdığı eserinde sadece "Behlevan Mahmûd el-Harezmi" ibaresi

kullanırken, ilk kez söz konusu şahsın mahlasının “Kattâlî” (قتالی) olduğunu zikretmiştir! Sadrayî (1394, 10) bu mahlasın Pehlevan Mahmûd’a ait olmadığını, bu yanlışın kaynağının ise *Mecâlisü’l-uşşâk*’ta Pehlevan Mahmûd’un hikâyesi anlatılırken zikredilen Fenâyî mahlaslı bir gazel olduğunu, *Mecâlisü’l-uşşâk* yazarına ait olan bu mahlasın zamanla Kattâlî diye okunduğunu iddia etmiştir ki doğru bir tespit gibi gözükmektedir.

18. yüzyıla ait kaynaklarda da aynı karışıklık ve ihtilaf devam etmekte, *Sefîne-i Hoşgû*’da “Pehlevan Mahmûd-ı Pûryâ” (Hoşgû, 1389, 633), *Riyâzu’ş-şuarâ*’da (Vâlih-i Dağîstânî, 1384, 1785) ve *Müntahabü’l-letâif*’te (Îmân, 1386, 579) “Pehlevan Mahmûd b. Pûryâ-yı Velî” ve *Ateşkede-i Azer*’de “Kattâlî: Pehlevan Mahmûd meşhûr bi Pûryâ-yı Velî” (Azeri-i Beydili, 1378, 286) ibareleri görülmektedir. 19. yüzyılın ilk yılında yazılan *Riyâzu’l-cenne*’de ise ilginç ve önemli bir mesele yaşanmış, o da Pehlevan Mahmûd’un lakabı veyahut babasının adı olan kelimenin şairi anlatan maddenin başlığı olarak zikredilmesidir: “Pûryâ-yı Velî-i Hivekî, ismi Pehlevan Mahmûd, Pûryâ-yı Velî diye şöhret bulmuş, güya Fenâyî mahlasını kullanırmıştır...” (bk. Sadrayî, 1394, 10).

En son olarak da Rıza Kulu Han Hidâyet (1385, 239) Kattâlî-i Harezmi’den bahsederken bu meseleyi tartışmış: “İsmi Pehlevan Mahmûd’dur, Pûryâ-yı Velî diye meşhurdur. Bazıları onu Pûryâ-yı Velî’nin oğlu bilmiş, bazıları da bu lakabın kendisine ait olduğunu düşünmüş, bu sonuncusu daha sahihtir”. Fakat ilginçtir ki Hidâyet (1356, 90) sekiz yıl sonra yazdığı *Sefâretnâme-i Harezm* adlı bir seyahatnamesinde “Kattâlî” mahlaslı “Pehlevan Mahmûd-ı Harezmi”yi “Pûrbây-yı Velî”nin oğlu olarak takdim etmiştir.

Said Nefisi (1343, 144) de bu son şekli esas alarak onu Pehlevan Mahmûd’un lakabı olarak kabul etmiş ve kelimenin anlamı hakkında şu görüşü ortaya koymuştur: “Kelimenin aslı Pûrbây olmalı, bay ise önder ve komutan anlamına gelen Türkçe bey kelimesinin başka bir şeklidir.”

Görüldüğü gibi Pehlevan Mahmûd’un adının ikinci kısmı vefatından yaklaşık 50 yıl sonra yazılmaya başlayan bütün kaynaklarda ihtilaf konusu olmuştur. Hakikaten de bu konuda kesin bir kanaate varmak çok zordur, ancak şu mesele net ve açıktır ki son zamanlarda iddia edildiği gibi (bk. makalenin devamına) karşımızda iki pehlivan/kahraman yoktur. Pûryâr/Pûrbay/Pûryâ adını taşıyan kişi Pehlevan Mahmûd’un babası olsa bile, tarihte ve kaynaklarda meşhur olan kişi Pehlevan Mahmûd’un kendisidir!

2.2. Doğum Yeri ve Tarihi

Pehlevan Mahmûd’un doğduğu bölge ve şehir hakkında tüm eski kaynaklar hemfikirler diyebiliriz, Nevâyî (2021, 304) Hiveli olduğunu, *Mecâlisü’l-uşşâk* (Baykara, 1876, 138) yazarı Harezmi’de yaşadığını, Evhadî-i Belyânî (1389, C. 6, 3753) doğduğu şehrin Urgenç olduğunu, Kâtib Çelebi (1941-1943, C. 2, 1514) ve Hoşgû (1389, 633) Harezmi olduğunu, Vâlih-i Dağîstânî (1384, 1786) hem kendisinin, hem de babası olduğuna inandığı Pûryâ-yı Velî’nin Urgenç’ten olduğunu, Rahm Ali Han-i Îmân (1386, 579) da Harezmi’nin dârü’s-saltanası olan Urgenç’te doğduğunu ve nihayet Hidâyet (1356, 90) de Harezmi olduğunu zikretmişlerdir. Hive bugün Özbekistan’ın tarihî Harezmi bölgesinde bulunan Urgenç şehrine bağlı bir ilçedir. Pehlevan Mahmûd’un Harezmi’nin dışında doğduğunu söyleyen tek önemli kaynak, Kaçar döneminde yazılmış bir pehlivanlık-meddahlık tomarı/efsanesidir ki içeriğine istinaden herhangi bir güvenilir tarihî yönü yoktur. Söz konusu metinde

Pehlevan Mahmûd'un "Hoy Sermas"tan (خوی سرماس) olduğu kaydedilmiştir. Bu bilgi diğer kaynaklarca desteklenmediği gibi kaynağın bizzat zayıf olması hasebiyle de pek dikkate alınacak bir husus değildir (bk. İnsafpur, 1386, 65; makalenin devamına).

Pehlevan Mahmûd'un doğum tarihi de ne yazık ki kaynaklarda geçmemektedir fakat artık kendisine ait olduğuna kesin gözle bakılan ve 703/1303-4 yılında yazıldığı bilinen *Kenzü'l-hakâik*'teki şu beyitten hareketle:

“Çi hufti ömr ber pencâh âmed
kûnûn bîdâr şov, ger gâh âmed”

(Ne uyuyorsun, yaşın elliye dayandı / şimdi uyan, eğer zamanı geldiyse!), 653/1255 yılında doğduğu düşünülebilir (bk. Keremi, 1385, 45).

2.3. Hayatının Dönüm Noktası

Pehlevan Mahmûd'un güreşle iştigal ettiğini ve daha sonra tasavvufa eğildiğini Nevâyî'nin *Nesâyimü'l-mahabbe*'sinden (2021, 304) öğrenmekteyiz. Hayatının en önemli dönüm noktası sayılabilecek bu olayı ilk kez Nevâyî ve daha sonra *Mecâlisü'l-uşşâk* ve Hidayât, menkıbevî bir hikâye şeklinde ve azıcık farklılıklarla anlatmışlardır. Nevâyî'ye göre (Tebriz yazması, 1359-60; 1979, 275-276; 2021, 304-305), Hindistan padişahı tarafından kuyumcu bir genç Harezmi'ye gelir ve Pehlevan Mahmûd'u memleketlerine davet eder. İlk başta gitmek istemeyen Mahmûd, daha sonra gaipten gelen işaret üzere Hindistan'a doğru hareket eder. Meğer Hint padişahının bir güreşçisi varmış ve Pehlevan'ı onunla güreştirmek istiyormuş! Pehlevan Mahmûd müsabakanın yapılacağı günün gecesi dua etmek için mezarlığa gider, fakat ilginç bir sahneyle karşılaşır. Yarın kendisiyle güreşeceği pehlivanın annesini “Allah'ım yarın oğlumu utandırma!” diye Allah'a dua ederken büyük bir mezarın içinde görür ve yenilmeye karar verir. Müsabaka günü yenilen Pehlevan Mahmûd, yere düşüp sırtı yerle temas ettiği an, gözünün önünden perdeler kalkar ve o melekût âlemini görmeye başlar. Yenilmesine rağmen Hindistan padişahı kendisine hürmette kusur etmez, ava çıktıkları bir gün padişah tam da uçuruma yuvarlanmak üzereyken Pehlevan Mahmûd onu ve atını çekip kurtarır. Padişahın hayretler içinde sorduğu “bunca güç ile o güreşçiye nasıl yenildin” sorusuna şu rubaiyle yanıt verir:

“Ger ber ser-i nefsi hod emîrî, merdî
ver ber diğeri nükte negîrî, merdî”

*Merdî nebüved fîdâde râ pây zeden
ger dest-i fîdâdeî bigîrî, merdî”*

(Eğer nefsinde hâkim olursan, mertsin / eğer başkasının noksanını ayıbını araştırmazsan, mertsin // Düşen birisini tekmelemek mertlik yığıtlık değildir / eğer düşen birinin elinden tutarsan, mertsin) ve memleketi Harezmi'ye döner!

Mecâlisü'l-uşşâk ise söz konusu menkıbeyi iki farklı şekilde anlatmıştır. Hikâyelerin biri hemen hemen Nevâyî'nin anlattığı ile aynıdır, sadece burada Hindistan'daki şehrin adı da zikredilmiş: Cûne (جونه). İkinci hikâyede ise güreşçi bir genç Pehlevan Mahmûd'u ziyaret etmek niyetiyle Harezmi'ye gelir, Harezmi hükümdarı Perşembe, şehrin meydanında iki pehlivanın güreşmesini emreder. Müsabakanın yapılacağı günün gecesi Pehlevan Mahmûd, gencin evine gider ve annesinin namazda

oğlunun muzaffer olup Pehlevan Mahmûd'u yenmesi için dua ettiğini görür, bu yüzden yarın kâdir olmasına rağmen gence yenilir! (bk. Baykara, 1876, 138-140).

Yıllar sonra Hidâyet (1356, 90-91) menkıbenin bir az farklı versiyonunu zikretmiştir; burada olay Bengal bölgesinin bir şehirde gerçekleşir. Mezarlık olayı da yerini camiye verir: genç pehlivanın annesi helva pişirip camide halka dağıtır. Orada ibadetle meşgul olan Pehlevan Mahmûd, annenin “Oğlum bu bölgenin pehlivanıdır, eğer yenilirse maaşımız kesilecektir” sözleri üzerine müsabakada gence yenik düşer ve böylelikle “keş ü şühûd ve tevhîd” ehli olur. Dönüşte Pehlevan, öğrencilerinin ona olan itimatının sarsıldığını fark eder, onlarla güreşir ve hepsini yener! (Menkıbenin daha uzun ve nispeten yeni bir şekli için bk. Çakır, 2018, 16-60).

Görüldüğü gibi burada da İslam tasavvuf tarihinde örneklerine sık sık rastladığımız ruhî değişim ve dönüşümlerden birisiyle karşılaşmaktayız. Pehlevan Mahmûd da tıpkı İbrahim b. Edhem (ö. 161/778 [?]) ve Fudayl b. İyâz (ö. 187/803) gibi maddi dünyada kendi alanında ünlü birisi iken manevi dünyaya adım atmış ve böylelikle adını kalıcı kılmıştır.

Nevâyî'nin (1979, 275) “yaşurun sülûk ve riyâzeti hem bar irmiş” (gizlice sülûk ve riyazeti de varmış) dediği ise onun melâmî-meşrep olduğuna işaret etmekte, nitekim Bedahşî (1995, 73) vefatından yaklaşık 60 yıl sonra tam da buna değinerek şöyle bir menkıbe anlatmıştır: Anlatılır ki Pehlevan Mahmûd-ı Pûryâ kuddise sırruhu zaman zaman harâbâta (meyhaneye) gider ve kadınlara bacağımızın üstünü açınız diye buyururdu; kadınlar bacıklarını çıplak hale getirdiklerinde bakar ve Allah'a hamt ederdi... Pehlevan hazretleri zaman zaman ağlardı, meyhanedekiler de ağlardı ve oradakilerin çoğu o gün hiç suç işlemezdi yarına kadar! Vâlih-i Dağîstânî (1384, 1785) de bu melamet meşrebini kastederek Pehlevan Mahmûd'un da babası Pûryâ-yı Velî gibi güreşçilik kisvesini giydiğini, bu işten amacının ise avamı ve serserileri hidayet etmek olduğunu zikretmiştir, zira onları doğru yolu hidayet etmenin en yararlı yolu onlar gibi olmaktır!

2.4. Vefatı

Pehlevan Mahmûd'un ölüm tarihi ve yeri konusunda kaynaklarda daha net bilgi mevcuttur. Emîr Ali Şîr Nevâyî (2021, 305) sadece mezarının Hive'de olduğunu söylese de, *Mecâlisü'l-uşşâk* yazarı, onun 722/1322 yılında vefat ettiğini ve mezarının Harezmi'de bulunduğunu yazmıştır (Baykara, 1876, 141). Kâtib Çelebi (1941-1943, C. 2, 1514), Vâlih-i Dağîstânî (1384, 1786) ve Hidâyet (1385, 239) gibi yazarlar da büyük ihtimal *Mecâlisü'l-uşşâk*'tan yararlanarak Pehlevan Mahmûd'un 722/1322 yılında Harezmi'de vefat ettiğini zikretmişlerdir. *Mecâlisü'l-uşşâk* yazarının aktardığı bu bilgiyi diğer kaynaklardaki bilgiler de teyit etmekte, örneğin Pehlevan Mahmûd'dan bahseden en eski kaynak olan *Hulâsetü'l-menâkıb*, kendisinden “kuddise sırruhu” dua cümlesiyle bahseder ki bu da onun 787/1385 yılında artık yaşamadığını gösterir (bk. Bedahşî, 1995, 73), keza Hive'deki türbesinin bir kapısında bulunan kayıttan 754/1353 yılında hayatta olmadığı anlaşılıyor (bk. Keremi, 1385, 39), ayrıca Vâiz-i Kâşîfî (1350, 307), Pehlevan Mahmûd'un “Hazret-i Şeyh Sadreddin İbrahim-i Hamevî kuddise sırruhu” ile güreştiğini zikretmiştir. Şeyh Sadreddin İbrahim b. Saduddin Hammûye/Hamevî'nin 722/1322 yılında vefat ettiğini ve Gazan Han'ın 694/1295 yılında onun eliyle İslam'ı kabul ettiğini biliyoruz (bk. Özgüdenli, 2009, 93). Bu hususu dikkate alırsak, Pehlevan Mahmûd'un 13. yy'ın ikinci yarısı ve 14. yy'ın ilk çeyreğinde yaşaması gayet normal gözükmektedir.

Pehlevan Mahmûd'un ölümü ile ilgili kaynaklarda bazı menkıbe ve hikâyeler de bulunmaktadır, örneğin *Mecâlisü'l-uşşâk*'ta şöyle bir hikâyeye anlatılmıştır: Pehlevan'ın ömrünün sonlarına doğru, gayet güzel bir genç Hemedan'dan Pehlevan'a âşık olan kişilerin zümresine dahil olmak niyetiyle Haremz'e gelir. Pehlevan, genci görünce ona âşık olur ve sırf ona güreş yapmayı öğretsin diye tekrar güreş yapmaya başlar ve ona güreş teknikleri öğretir. Fakat işin sonunda öyle düşer ki artık kalkamaz, zira o gencin aşkından hastalanır! (bk. Baykara, 1876, 140) yahut Fahreddin Ali Safî (1352, 274) şöyle bir menkıbe anlatmıştır: Pehlevan ölüm döşeğindeyken beyhude konuşan birisi, efendim artık gitme vaktidir, ne istersiniz ve sizi ne mutlu eder, buyurun size hizmet edelim ve gerekeni yapalım der. O durumda Pehlevan, dertli bir ah çeker ve bedaheten şu kıtayı söyler:

*“Çim pürsî çi mibâyedet vakt-i merg
bi-cüz vasl-ı cânân çi mibâyedem*

*Cüdâyî mebâdâ merâ ez Hudây
diğer herçi piş âyedem, şâyedem!*

(Ne soruyorsun bana ne lâzım ölüm vaktinde / canana kavuşmaktan başka ne lâzım olabilir ki bana // Tanrı'dan ayrılmayayım hiçbir zaman / bunun dışında her ne olursa olsun, sorun değil!) (ayrıca bk. Evhadî-i Belyânî, 1389, C. 6, 3760).

Pehlevan Mahmûd'un ölümü ile ilgili Hidâyet (1356, 91) ise şu hikâyeyi zikretmiştir: Sabahleyin müritleri savmaasına (zaviyesine) geldiler, Mahmûd'un Mabûd'a secde ederken dünyasını değiştirdiğini ve şu rubaiyi yazıp seccadesinin yanına bıraktığını gördüler:

*“İmşeb zi ser-i sıdk u safâ-yı dil-i men
der meykede ân hûş-rubâ-yı dil-i men*

*Câmî bi kefem dâd ki bistân ü binûş
güftem nehorem, güft berâ-yı dil-i men!*

(Bu gece gönlümün sıdk ve sefası yüzünden / meyhanede gönlümü çalan kişi // elime bir kadeh verdi ki al ve iç / dedim: içmem, dedi: benim için).

3. Eserleri

Pehlevan Mahmûd'un edebî yönünden bahseden ilk kişi Nevâyî'dir: “Tab'ı hem hûb irmiş ve nazm aytur irmiş” (Tebriz yazması, no: 1359). Nevâyî ayrıca Pehlevan Mahmûd'a ait üç rubaiyi de nakletmiştir. *Mecâlisü'l-uşşâk* (Baykara, 1876, 138-141) ise Pehlevan Mahmûd'un iki rubaisini ve Fenâyî mahlaslı bir gazelini zikrederek, “tasavvuf yolunda nitelikli şiirleri ve risaleleri ve güzel rubailerleri vardır, örneğin *Kenzü'l-hakâik*” demiş ve 8 örnek beytini nakletmiştir (Fenâyî mahlaslı gazel hakkında bk. Makalenin adı ile ilgili tartışmalar kısmına). Fahreddin Ali Safî (1352, 274) ise onun “dönemin mücerretleri ve münferitlerinden” olduğunu zikrederek iki beyitten oluşan bir kıtasını aktarmıştır. Ayrıca diğer eserinde onun şu rubaisini zikretmiştir:

*“Cânâ bi kumârhâne rindî çendend
bâ merdüm-i kem-ayâr kem peyvendend*

*Rindî çendend ü kes nedâned çendend
ber nisye vü nakd-i her dü âlem handend”*

(Ey canım, kumarhanede birkaç rint var / ayarı düşük (düşük seviyeli) insanlarla pek kaynaşmazlar // Birkaç rintler, fakat kimse sayılarını bilmez / her iki dünyanın nakdine ve veresiyesine gülerler).

Emin Ahmed-i Râzî (1378, C. 3, 1506-1507) de eserlerinden birisinin *Kenzü'l-hakâik* olduğunu kaydederek *Mecâlisü'l-uşşâk* ve *Reşehât*'ta da geçen 8 beytini nakleder.

Pehlevan Mahmûd'un eserlerini diğer kaynaklara nazaran daha kapsamlı bir şekilde ele alan kaynak ise *Arâfâtü'l-âşıkîn*'dir: Söz vadisinde eşi benzeri olmayan mükemmel bir şairdir, çok güçlü bir şiir olan *Kenzü'l-hakâik* ise ona aittir. “Mahmûd” mahlası yüzünden bazıları onu Şeyh Şebüsterî'ninki sanmış, fakat kesinlikle *Kenzü'l-hakâik* “Pehlevan Mahmûd b. Pûryâ-yı Velî”ye aittir. Yedi yüz üç yılında altı aylık bir süre içinde söylemiş ve *Gülşen* ondan on yedi yıl sonra bitmiştir (bk. Evhadî-i Belyânî, 1389, C. 6, 3753-54). Bu sözlerden sonra Evhadî, Pehlevan Mahmûd'a ait 18 rubai ve 100 beyit mesneviyi nakletmiştir, rubailerden birisi şudur:

*“Bâ kuvvet-i pîl mûr mî-bâyed bûd
bâ mülk-i dü kevn ûr mî-bâyed bûd*

*În turfe niger ki ayb-ı her âdemî
mî-bâyed dîd u kûr mî-bâyed bûd”*

(Fil kuvvetine sahipken tıpkı bir karınca gibi olmalı / iki dünyanın mülküne sahipken çıplak olmalı // Şu ilginç hususa bak ki insanların ayıbını / görüp de kör olmalı).

Kâtib Çelebi (1941-1943, C. 2, 1514), Vâlih-i Dağıştânî (1384, 1786), Rahm Ali Han-i İmân (1386, 579), Azer-i Beydili (1378, 286) ve Hidâyet (1356, 92-93) de *Kenzü'l-hakâik*'in Pehlevan Mahmûd'a ait olduğunu zikretmiş, kendisine ait bazı rubaileri nakletmişlerdir. Samed Muvahhid (1376, 33-34) de *Kenzü'l-hakâik*'in kesinlikle Pehlevan Mahmûd-ı Harezmi'ye ait olduğunu söylemiş ve iddiası için Şeyh Mahmûd-ı Şebüsterî'nin 717/1317 yılında yazdığı *Gülşen-i Râz*'daki şu beytine istinat etmiştir:

*“Zi nesr erçi kütüb bisyâr mî-sâht
bi nazm-i mesnevî hergiz neperdâht”*

([*Gülşen*'den önce] birçok mensur kitap yazsa da / hiçbir zaman manzum eser yazmadı).

Zerrinkub (1386, 353) da söz konusu eserin Attar veyahut Şeyh Mahmûd-ı Şebüsterî'ye atfedilmesinin yanlış olduğunu söyleyerek şairin din, taharet, namaz, zekât, oruç, hac, cihat, nefis, Şeytan, cennet, cehennem, sırat ve kıyamet gibi konulardaki yaklaşımını *Gülşen-i Râz* gibi bir eserin sahibine atfedilmeyecek kadar basit ve amiyane olduğunun altını çizmiştir. Mürevvici (1394, 127-130) de 1300 beyitlik bu mesnevi hakkında aynı kanaati söyleyerek eserde bir amiyane tasavvufun öne çıktığını zikretmiş ve eserin telif sebebini şairin dilinden şu şekilde açıklamıştır:

*“Dü se yâr-ı azîz-i kem-bizâat
bîpürsîdend ez esrâr-ı tâat*

*Sühan güftem bi kadr-i fehm-i işân
berîn nazmî ki mî-bîni perîşân*

*Çü güfitem enderü çendîn dakâik
nihâdem nâm-ı û râ Kenzû'l-hakâik*

(Bilgi sermayesi az olan iki üç aziz arkadaş / itaat ve ibadetin sırlarından sordular // Onların anlayacağı ölçüde söz söyledim / şu gördüğün perişan nazım ile // Onda bunca nükte söyledigime göre / adını da hakikatlerin hazinesi koydum).

Kenzû'l-hakâik 1346/1967 yılında Seyyid Muhammed Ali Safir tarafından Tahran'da Şeyh Mahmûd-ı Şebüsterî'nin adına yayınlanmıştır. Son zamanlarda ise Fatıma Gülperveran tarafından neşredilmiştir: *Şerh-i Zindegâni-i Pûryâ-yı Velî, bi İnzimâm-ı Rubâiyyât ve Mesnevî-i Kenzû'l-hakâik*, Tahran: Astan-ı Dost, 1392.

Pehlevan Mahmûd'un rubailerini ilk önce T. Celalov (Taşkent, 1979), daha sonra ise Muctaba Keremi (Tahran 1387) ve Fatıma Gülperveran (Tahran 1392) yayınlamışlardır.

4. Pehlivanlık Geleneği ve Halk İçindeki Konumu

Fütüvvet geleneğinin bir bakiyesi olan zorhane (pehlivanlık ve güreş tekkesi) kültüründe Pehlevan Mahmûd'un çok özel bir yeri var. Günümüzde zorhanelerde pehlivanlar zor hareketler yapmak istediğinde “Yâ Pûryâ-yı Velî” der ve “Pûryâ-yı Velî” diye bildikleri Pehlevan Mahmûd üzerine yemin eder (Zerrinkub, 1386, 352). Vâiz-i Kâşifi, yaklaşık 500 sene önce *Fütüvvetnâme-i Sultanî* adlı eserini yazarken de durum pek farklı değildi. Vâiz (1350, 306-307, 311), “ehl-i zor” zümresinden sayılan güreşçileri anlatırken güreşi şu şekilde tanımlamış: “Bil ki güreş yapmak sultanların ve padişahların beğendiği bir sanattır. Kim ki bu işle uğraşırsa çoğunlukla pak ve dürüst birisi olur” ve bu zümrenin büyüklerinden “sâlik-i mücerred, ârif-i muvahhid, kudve-i ebrâr Pehlevan Mahmûd-ı Pûkyâr”ı zikretmiştir. O ayrıca güreşçilerin “buğra” pişirme geleneğinin de Pehlevan Mahmûd'dan kaynaklandığını zikretmiş, onu kendi döneminin velisi olarak nitelendirmiştir. Vâiz'e göre buğra aş pişirilirken (bu aş için bk. Çakır, 2019, 231-232) adı geçen pehlivan yad edilir ve son hamur onun adına kazana atılır, o hamur kimin kasesinde bulunursa çok mutlu olur! 17. yüzyıl Osmanlı güreş tekkelerinde de Pehlevan Mahmûd'a karşı aynı hissiyat vardı, Evliya Çelebi'nin makalenin başında zikrettiğimiz notları bunun bariz göstergesidir. 18. yüzyılda yaşamış ünlü Türkmen şairi Mahtum Kulu Ferâğî'nin de şiirlerinde Pehlevan Mahmûd'u andığını ve ondan yardım istediğini görmekteyiz:

*“Men bu yolda şunça zille bulmuşem
mânde kalb âcizliğim bilmişem*

Şibli'ni Mecnûn'u alıb gelmişem

Pehlevan Pûryâr'ı, Veys'i, Kalender!” (bk. Kadarov, 1376, 157; Ferâğî, 1388, II, 156; Ferâğî'nin Pehlevan Mahmûd'un rubailerinden etkilendiğine dair örnekler için bk. Kadarov, 1376, 157-158). Ziya Gökalp da meşhur “Polvan Velî” manzumesini Pehlevan Mahmûd'un hayatından etkilenecek kaleme almıştır (bk. Gökalp, 2015, 15; Zorhane ve Pehlevan Mahmûd ile ilgili ayrıca bk. Luijendijk, 2016, 13-14).

5. Mezarı Konusundaki Tartışmalar

Yukarıda da zikrettiğimiz gibi tüm güvenilir kaynaklar Pehlevan Mahmûd'un mezarının Hive şehrinde olduğunu zikretmişler. Günümüzde de bu mezar ve üzerindeki türbe ihtişamlı bir şekilde ziyaretçilerini ağırlamakta. Bugünkü türbe aslında 1701

yılında Hive hanı Şah Niyaz Han tarafından yaptırılmış, İkinci Muhammed Rahim Han zamanında ise (1810 yılında) Üstad Âdine Muhammed Hizâr-esbî tarafından tamamlanmıştır. Bugün külliye şu bölümlerden oluşmakta: sahn (avlu), namazhane, Pehlevan Mahmûd tekkesi, ziyaretane, Pehlevan mezarı, kâri’ hane, mutfak, Hive’nin son hanı İsfendyar Han’ın türbesi ve Pehlevan Mahmûd’un bizzat kazdığı düşünülen su kuyusu. Tekkenin içinde ise Hive hanlarından birkaçının mezarı bulunmakta (bk. Keremi, 1385, 33). Binada en çok dikkat çeken hususlardan birisi ise Pehlevan Mahmûd’un rubailerini içeren duvarlardaki çini kitabelerdir, örnek olarak iki rubaiyi zikrediyoruz:

*“Ez seng-i siyâh, laciverdî metaleb
ez filfil u zencebîl, serdî metaleb*

*Bişnev sühan-ı Mahmûd-ı Pûryâr-ı Velî
ez âdem-i nâdürüst merdî metaleb”*

(Siyah taştan lacivert olmasını bekleme (isteme) / biber ve zencefilden soğuk mizaçlı olmak bekleme // Mahmûd-ı Pûryâr-ı Velî’nin sözünü dinle / dürüst olmayan insandan mertlik bekleme).

*“Si-sad kûh-ı Kâf râ bi hâven sûden
nûh tâk-ı felek râ bi hûn-i dil endûden*

*Sad sâl esîr-i bend-i zindân bûden
bih zân-ki demî hem-dem-i nâdân bûden”*

(Üç yüz tane Kaf dağı havanda ezmek / feleğin dokuz kubbesini bin bir zahmetle sıvamak / zindanda yüz yıl hapis yatmak / cahil insanla bir an bile arkadaş olmaktan yeğdir; bk. Keremi, 1385, 35, 37).

Pehlevan Mahmûd’un mezarının Hive’de herkes tarafından bilinmesine rağmen yaklaşık yirmi yıl önce Tebriz’de yayınlanan bir makalede İran’da daha çok Pûryây-ı Velî adıyla bilinen Pehlevan Mahmûd’un mezarının Azerbaycan’ın Hoy şehrinde bulunduğu iddia edildi. İddianın sahibi olan A. Sadrayi ilerleyen yıllarda da iddiasını farklı dergilerde yayınladı. Biz burada 1394/2015 yılında yayınlanan en kapsamlı makalesini kullandık. Sadrayi’ye göre “Pûryây-ı Velî” aslında Pehlevan Mahmûd’un lakabı değil, aksine babasının adıdır. Hive’de bulunan mezar ise Pehlevan Mahmûd’a ait olup babasının mezarı Hoy halkı arasında “Pir Veli Ocağı ve Kabristanlığı” diye bilinen mezarlıktadır. Sadrayi (1394, 13-16) iddiasını şu iki belgeyle desteklemekte: 1. Yukarıda da bahsettiğimiz ve Pertev Beyzai’nin yayınladığı bir pehlivanlık tomarı, “Pûryây-ı Velî”nin Hoy ve Selmas’ta ikamet ettiğini ve bu kentin ünlü pehlivanlarından biri olduğunu yazmaktadır. 2. Sadrû’l-İslam Muhammed Emin-i İmami-i Hoyî (ö. 1367/1948) *Mir ’âtû ’ş-şark* adlı biyografi eserinde “İslam dünyasının ünlü simalarından olan Pûryây-ı Velî’nin Hoy’daki mezarından bahsetmiş ve mezar taşı üzerindeki kitabeyi de nakletmiştir”. Bu iddianın üzerine Hoy belediyesi de Pir Veli Ocağı’nı, “Pûryây-ı Velî Mezarı” adıyla yeniden restore etti!

Her ne kadar Pûryâr-ı Velî/Pûryâr-ı Velî/Pûryây-ı Velî adını Pehlevan Mahmûd’un lakabı değil, babasının adı olarak kabul etmemiz mümkün görünse de, ki zaten 15. yüzyılın sonlarında Ali Şîr Nevâyî de böyle bir iddiada bulunmuştur fakat Sadrayi’nin sunduğu iki kanıtta da çok net çarpıtmalar mevcut!

Birincisi şu ki, iddia edildiği gibi söz konusu tomarda, Pûryâ-yı Velî'nin Hoy'da ikamet ettiğine dair herhangi bir kayıt yoktur. Tomarda "Hoy Sermas"ta ikamet eden kişinin çok net ve açık bir şekilde "Pehlevan Mahmûd-ı Pûryâ-yı Velî" olduğu zikredilmekte (bk. İnsafpur, 1386, 67). Kaldı ki söz konusu tomar ne çok eski bir tarihte yazılmış, ne de güvenilir bir tarihî yöne sahiptir. Mürevvici (1394, s. 115, 124) tam da bu hususları dikkate alarak tomarın büyük ihtimal Kaçar döneminde (19. yüzyılda) yazıldığını ve herhangi bir tarihî gerçeklik içermediğinin altını çizmiş, bu tür eserlerde meddahlar dinleyicilerinin ilgi ve alakasını gözeterek gerçekleri değiştirebilirler demiş! Bu da şu demektir ki sırf bu tomara dayanarak Pehlevan Mahmûd'un bile bir zamanlar Hoy'da yaşadığını iddia etmek doğru olmaz.

İkincisi de şu ki, Sadrayî'nin iddia ettiği gibi *Mir 'âtü 'ş-şark*'ta Pûryâ-yı Velî'nin adı bile geçmez. Pûryâ-yı Velî olduğu iddia edilen şahıs söz konusu kitapta şöyle tanıtılmış: Pir Veli diye meşhur olan Emîr Veli b. Emîr Mahmûd b. Emîr Mansûr b. Emîr İbrâhîm ed-Dünbülî, vefat tarihi: 820/1417, devamında ise Pehlevan Mahmûd'un meşhur hikâyesini anımsatan bir hikâye nakledilmiştir.

Burada Pir Veli/Emir Veli'nin gerçek kişiliği hakkındaki tartışmalara girmek istemiyoruz (Dünbülî hanedanı adına düzenlenen sahte soy kütüğü ve tarihler hakkında bk. Alizadeh, 2021, 250-259), sadece onun ölüm tarihine bakmak bile bu iddianın ne kadar temelsiz olduğunu ispatlamaya yeterli görünüyor. 820/1417 tarihinde vefat eden birisi 722/1322 yılında vefat eden birisinin nasıl babası olabilir ki?!

Sonuç

Evlîya Çelebi'nin güreşi pehlivanların piri olarak zikrettiği "Hazret-i Mahmûd-ı Pûryâ-yı Velî", aslında 13.-14. yüzyıllarda yaşamış gerçek bir şahsiyettir. Hakkında dönemin tarihî kaynaklarında pek bir bilgiye rastlayamazsak da menakıp türünden eserlerde ve keza şairler tezkirelerinde hakkında bilgi bulmak mümkün. Pehlevan Mahmûd muhtemelen 653/1255 yılında Harezmi bölgesinin Hive şehrinde doğmuş, 722/1322 yılında aynı yerde vefat etmiştir. Bugün mezarı bölge halkı tarafından ziyaret edilen bir evliya türbesidir. Pehlevan Mahmûd'un adının ikinci kısmında bulunan ve kaynaklarda farklı şekillerde geçen "Pûryâ, Pûryâr, Pekkeyâr, Pûrbâ-yı Velî ve Pûryâ-yı Velî" meselesi hala gizemini korumaktadır. Bazıları bunu bir lakap olarak görseler de birçok kaynak da Pehlevan Mahmûd'un babasının adı gibi değerlendirmekte, fakat şunu unutmamak lâzım ki tıpkı Hüseyin b. Mansûr-ı Hallâc gibi (ki halk arasında daha çok babası adı ile tanınmakta: Mansûr-ı Hallâc/Hallâc-ı Mansûr) Pehlevan Mahmûd da özellikle İran ve Hint coğrafyasında Pûryâ-yı Velî adı ile bilinmektedir. Başka ifadeyle bugün bazı kaynaklarda Pûryâ-yı Velî'ye atfedilen menkıbe ve kerametler Pehlevan Mahmûd'un babası olduğu düşünülen Pûryâ-yı Velî'ye değil, Pehlevan Mahmûd'un ta kendisine aittir, bu çok önemli bir meseledir. Dolayısıyla bugün Azerbaycan'ın Hoy şehrinde bulunan Pir Veli mezarını Pehlevan Mahmûd'un babası sanılan Pûryâ-yı Velî'ye ait bilmek büyük bir hatadır, zira Pehlevan Mahmûd'un babası kaynaklarda herhangi bir kerameti zikredilmeyen sıradan bir insandır. Zorhanelerde ve pehlivanlık tekkelerinde anılan, şiirleri okunan ve kendisine saygı duyulan kişi Pehlevan Mahmûd'dur!

Kaynaklar/References

Alizadeh, Naseraddin. *Sömürgeci Küreselleşme Çağında İran ve Hindistan Aryanlar, Zerdüştiler ve İşbirlikçiler*. Ankara: Gazi kitabevi, 2021.

- Azer-i Beydili (Bigdili), Lütfali Beg. *Ateşkede-i Azer (Nîme-i Düvvüm)*. Haz. Mir Haşim Muhaddis. Tahran: Emirkebir, 1378.
- Baykara, Sultan Hüseyin. *Mecâlisü'l-uşşâk*. Hindistan: Münşi Nivalkişor (Nawal Kishore) matbaası, 1293/1786.
- Bedahşî, Nüreddin Cafer. *Hulâsetü'l-menâkıb*. Haz. Seyyide Eşref Zafer. İslamabad: Merkez-i Tahkikat-ı Farsi-i İran ve Pakistan, 1995.
- Buhârî, Salâh b. Mübârek. *Enisü't-tâlibîn ve Uddetü's-sâlikîn*. Haz. Halil İbrahim Sarıoğlu, Tevfik H. Sübhani. Tahran: Sazman-ı İntişarat-ı Keyhan, 1371.
- Câmî, Abdurrahman. *Nefehâtü'l-üns min hazarâti'l-kuds*. Haz. Mahmud Abidi. Tahran: İntişarat-ı Sühan, 1390.
- Celalov, T. *Rubâiyât-ı Pehlevan Mahmûd*. Taşkent: Neşriyat-ı Edebiyat ve Sanat, 1979.
- Çakır, Emine. “Grup Folkloru Bağlamında İcat Edilmiş Yemek: Satuk Buğra Han Aşı”. *Akademi Sosyal Bilimler Dergisi*. 6/17 (2019), 229 – 238.
- Çakır, Erhan. *Hazret-i Pehlevan Ata Aleyi'r-rahme Kitabı*. Kocaeli: Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Fahreddin Ali Safî. *Letâ'ifu't-tavâif*. Haz. Ahmed Gülçin Meânî. Tahran: Şirket-i Nesebi-i İkbâl ve Şüreka, 1352.
- Ferâğî, Mahtum Kulu. *Divân*. Haz. Nur Muhammed Aşurpur ve Yusuf Kocuk. Gurgan: İntişarat-ı Mahtum Kulu Ferâğî, 1388.
- Evliya Çelebi. *Seyahatnâme* (İndeksli Tıpkıbasım). Yayına Hazırlayan: Seyit Ali Kahraman. Ankara: TTK, 2013.
- Evhadi-i Belyânî, Takiyeddin Muhammed. *Arâfâtü'l-âşıkîn ve Arasâtü'l-ârifîn*. Haz. Zebihullah Sahibkari ve Amine Fahr-ı Ahmed. Tahran: Miras-ı Mektub, 1389.
- Gökalp, Ziya. *Altın Işık, Masallar, Menkıbeler, Tarihî Hikâyeler*. Haz. Ali Duymaz. İstanbul: Ötügen Neşriyat, 2015.
- Güven, Özbay. *Türklerde Spor Kültürü*. Ankara: Türk Yurdu Yayınları, 1999.
- Hamid, Hamid. *Zindegî ve Rûzgâr ve Endîşe-i Pûryâ-yı Velî Pehlevan Mahmûd-ı Harezmi*. Tahran: Çaphane-i Sahil, 1353.
- Hidâyet, Rıza Kulu Han. *Riyâzu'l-ârifîn*. Haz. Ebülkasım Radfer ve Gita Oşideri. Tahran: Pejuhişgah-ı Ulum-ı İnsani, 1385.
- *Sefâretnâme-i Harezm*. Haz. Ali Husuri. Tahran: Tahuri, 1977.
- Hoşgû, Bindraben Das. *Sefîne-i Hoşgû*. Haz. Kelim Asgar. Tahran: Kitabhane-i Meclis, 1389.
- İmân, RahmAli Han. *Müntahabü'l-letâif*. Haz. Hüseyin Alizade ve Mehdi Alizade. Tahran: Tahuri, 1386.
- İnsafpur, Gulam Rıza. *Tarih ve Ferheng-i Zorhane*. Tahran: Ahteran, 1386.
- Kadarov, Rahman Berdi. “Pehlevan Mahmûd-ı Pûryâ-yı Velî”. *Name-i Ferheng*. 27 (1376), 150-159.
- Kâtib Çelebi, Mustafa b. Abdullah. *Keşfü'z-zunûn 'an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*. Haz. M. Şerefettin Yaltkaya ve Kilisli Rifat Bilge. İstanbul: Maarif Matbaası, 1941-1943.
- Keremi, Muctaba. “Negîn-i Hive”. *Mütalaat-ı Asya-yı Merkezi ve Kafkaz*. 54 (1385), 29-46.
- Kurt, Yılmaz. “Adana Sancağında Kişi Adları”. *Tarih Araştırmaları Dergisi*. 15/26 (1991), 169-252.
- Laşey', Hasan. “Pûryâ-yı Velî”. *Dairetu'l-Maarif-i Büzürg-i İslami*. 13/743-744. Tahran: Merkez-i Dairetu'l-Maarif-i Büzürg-i İslami, 1383.
- Luijendijk, Dick H. “Pahlavan Mahmud of Khiva”. *Iran and the Caucasus*. 20 (2016), 1-15.
- Muhammed Kuluzad, Muhammed Rıza. “Çerâ Bayed Pûryâ-yı Velî râ Heman Pehlevan Mahmûd-ı Harezmi Bidânîm?”. *Nakd-ı Kitab: Miras*. 8 (1394), 197-218.

- Muvahhid, Samed. *Şeyh Mahmûd-ı Şebüsterî*. Tahran: Tarh-ı Nev, 1376.
- Mürevvici, Ferzad. “Püryâ-yı Velî; Der Hidmet ve Hiyanet-i Tezkirenivisan”. *Pehlivanname*. Haz. Ketayun Mezdapur ve Zehra (Nilufer) Basti. Tahran: Neşr-i Çeşme, 1394, 111-131.
- Nefisi, Said. *Serçeşme-i Tasavvuf der İnan*. Tahran: Fûruği, 1343.
- Nevâyî, Emir Ali Şîr. *Nesâyimü'l-mahabbe min şemâyimi'l-fütüvve*. Tebriz Milli Kütüphanesi Yazması, no: 1051.
- *Nesâyimü'l-mahabbe min şemâyimi'l-fütüvve*. Haz. Kemal Eraslan. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1996.
- *Nesâyimü'l-mahabbe min şemâyimi'l-fütüvve (Yiğitlik Kokularından Sevgi Esintileri)*. Haz. Vahit Türk. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2021.
- Özgüdenli, Osman G.. *Gazan Han ve Reformları (1295-1304)*. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2009.
- Râzî, Emin Ahmed. *Heft İklîm*. Haz. Seyyid Muhammed Rıza Tahiri. Tahran: Süruş, 1378.
- Sadrayi-i Hoyi, Ali. “Pehlevan Mahmûd, Püryâ-yı Velî ve Kattâlî Nist”. *Nakd-ı Kitab: Miras*. 6-7 (1394), 5-24.
- Seydi Reis. *Mirâtü'l-memâlik*. Haz. Ahmed Cevdet. İstanbul: Akdem matbaası, 1313.
- Urucniya, Pervane. “Püryâ-yı Velî”. *Danişname-i Cihan-ı İslam*. 5/789-791. Tahran: Bünyad-ı Dairetü'l-maarif-i İslami, 1379.
- Vâiz-i Kâşifi-i Sebzivârî, Hüseyin. *Fütüvvetname-i Sultânî*. Haz. Muhammed Cafer Mahcub. Tahran: İntişarat-ı Bünyad-ı Ferheng-i İran, 1350.
- Vâiz-i Kâşifi, Fahreddin Ali. *Reşehât-ı Aynü'l-hayât*. Haz. Ali Asgar Muiniyân. Tahran: Bünyad-ı Nikukari-i Nuriyani, 2536.
- Vâlih-i Dağistânî, Ali Kulu. *Riyâzu'ş-şuarâ*. Haz. Seyyid Muhsin Nâci-i Nasrabadi. Tahran: Esatir, 1384.
- Yeylaki, Mehdi vd. “Zarûret-i Tashîh-i Dübâre-i Mecâlisü'l-uşşâk”. *Faslname-i Metn-şünasi-i Edeb-i Farsi*. 1 (1399), 41-57.
- Zerrinkub, Abdülhüseyn. *Cüstücü der Tasavvuf-i İnan*. Tahran: Emirkebir, 1386.

TÜRK SAZ ŞİİRİNDE ESNAF DESTANLARI VE AHİLİK KÜLTÜRÜNE KATKILARI*

CRAFTSMAN EPICS IN TURKISH SAZ POETRY AND CONTRIBUTIONS TO AKHI CULTURE

AZİZ AYVA**
MERAL DOĞRU***

Öz

Türk saz şiiri; kökleri Müslümanlık öncesi ozan-bakı geleneğine dayanan, yüzyıllar içerisinde Türkistan coğrafyasının değişik kültür ortamlarından ve sanat çevrelerinden beslenerek gelişen ve 14. yüzyıldan itibaren Anadolu'da ilk örnekleri tespit edildikten sonra 16. yüzyıldan itibaren de sistemli bir şekilde takip edilebilen, o zamandan beri de Anadolu'da şiik-sanat ortamlarından beslenerek kendine özgü bir üslup ve şekil kazanarak günümüze kadar gelebilen köklü bir gelenektir. Destan türü de bu gelenek içerisinde hem şiik şiirinin ilk örneklerinden olması hem de aşıkların büyük rağbet gösterip sanatlarını icra ettikleri hece vezni, uzun hacmi ve hikâye etme esası üzerine kurulan önemli bir türdür. İlk örneklerinde geçmişte yaşanan tarihi bir olayın işlendiği destanlar zaman içerisinde iktisadî ve sosyal hayat, sel, yangın, kuraklık afet, kıtlık, hayvanlar, günlük hayat, vb. değişik konular etrafında da söylenmeye başlanmış ve alanı genişlemiştir. Bu bağlamda ortaya çıkan destan çeşitlerinden biri de "Esnaf Destanları"dır. Esnaf destanları; aşıkların kendi başlarından geçen çoğu zaman bir hikâyeden yola çıkarak belirli meslek ve esnaf gruplarının ve bunların ustalarının ele aldığı manzum türlerdir. Bazen, sadece bir meslek (esnaf) etrafında söylenebilen esnaf destanları çoğu zaman da birçok esnaf ve meslek grupları etrafında söylenmişlerdir. Bu destanlarda belirli bir meslek kolu ve onun ustası ile ilgili aksaklıklar; taşlama ve mizah üslubu görülürken çoğu zaman da şiğin hayatta bir işte tutunamaması ve her girdiği işte başarısız olması hikâyesi konu edilmektedir. Esnaf destanlarında devrin, sosyokültürel özellikleri, esnaf ve meslek gruplarının toplum hayatındaki yeri, esnaflığın ve meslek erbabının esasları, esnafların görevleri, devrin esnafıya verdiği önem, esnaflardan bekledikleri, mesleklerin halk nazarındaki yeri, destanın söylenmesine vesile olan trajikomik olaylar; nasihatname, taşlama, mizah, vb. anlatım yollarıyla ele alınmıştır. Ahilik teşkilatının bir esnaf teşkilatlanması olmasından hareketle aşıkların bu şiir türüne kayıtsız kalmadıkları, hatta özellikle rağbet ettikleri söylenebilir. Bu bağlamda Türk saz şiirinde birçok esnaf destanı tespit edilmiştir. Bu çalışmada; destan türünün özellikleri, çeşitleri, esnaf destanlarının Türk saz şiiri içerisindeki yeri, Türk saz şiiri içerisinde tespit edilen esnaf destanlarının özellikleri, künyeleri, örnekleri, bu destanlardaki işlenen meslekler ve bunların toplum hayatlarındaki yerleri konu edilmektedir.

Anahtar Kelimeler: Ahilik, Türk Saz Şiiri, Destan, Esnaf Destanı, Meslekler.

Abstract

Turkish instrumental poetry is a deep-rooted tradition that has survived to the present day by gaining a unique style and shape by being fed from the minstrel-art environments in Anatolia, rooted in the pre-Muslim poet-bakı tradition, developed over the centuries by feeding from different cultural environments and artistic circles of the Turkestan geography, and followed systematically since the 16th century after the first examples were identified in Anatolia from the 14th century. The epic genre, which is performed in an epic style based on the principle of syllabic meter, long volume and storytelling, in which the minstrels show great popularity and perform their art is also an important genre in this tradition. The epics, in which the first examples of a historical event in the past are dealt with, have started to be told around various topics such as economic and social life, flood, fire, drought, disaster, famine, animals, daily life, etc., thus expanding its field. One of the types of epics that emerged in this context is the *Artisan Epics*. These are poetic products in which certain professions and tradesmen groups and their masters are discussed, often based on a story that the minstrels go through on their own. *Artisan Epics*, which can sometimes only be told around a profession (craftsman), are often told around many tradesmen and professional groups. In these epics, problems related to a certain profession and its master, the story of the lover's inability to get a job in life and his failure in every job is often the subject while the satire and humour style is seen. In the tradesman epics, socio-cultural characteristics, the place of tradesmen and professional groups in social life, principles of tradesmen and professionals, duties of tradesmen, the importance given to tradesmen by the era, what is expected of traders, the place of professions in the eyes of the public, tragic-comic events that are instrumental in telling the epic; advice, satire, humour, etc. are dealt with using explanation. Based on the fact that the Akhism organization is a tradesman organization, we can say that the minstrels are not indifferent to this type of poetry, and they are especially in demand. In this context, many *Artisan Epics* have been identified in Turkish instrumental poetry. In this study, characteristics of the epic genre, varieties, the place of *Artisan Epics* in Turkish instrumental poetry, the characteristics of the *Artisan Epics* identified in Turkish instrumental poetry, tags, samples, occupations and occupations covered in these epics, and their place in community life will be shown.

Keywords: Akhi-Order, Turkish Saz Poetry, Epics, *Artisan Epics*, Jobs.

* Geliş Tarihi/Received: 29.07.2022, Kabul Tarihi/Accepted: 18.10.2022, DOI: <https://doi.org/10.34189/hbv.104.009>.

** Dr. Öğr. Üyesi, Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal ve Beşeri Bilimler Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Türkiye, E-mail: azizayva@erbakan.edu.tr, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-8792-3761>.

*** Dr. Öğr. Gör., Selçuk Üniversitesi, Türkçe Öğretimi Uygulama ve Araştırma Merkezi (TÖMER), Türkiye, E-mail: meraldogru@selcuk.edu.tr, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-7379-2147>.

Giriş

Ahilik teşkilatı; Anadolu'nun siyasi, idari, iktisadi, sosyoekonomik ve sosyal hayatında büyük çatışmaların, karışıklıkların yaşandığı bir dönemde kaynağını; Kur'an-ı Kerim, hadisler ve fütüvvetnâmelerden alarak 13. yüzyılda ortaya çıkmış bir kurumdur. Kardeşlik, yardımlaşma ve toplumsal dayanışma esaslarına dayanan bir esnaf örgütlenmesi olarak yüzyıllar boyu Selçuklu ve Osmanlı toplumlarının en önemli kurumlarından biri olmuştur. Kaynağını Kur'an'ı Kerim, hadis ve İslami edebiyatın kaynak eserlerinden alan fütüvvetnâmelerde, mesleklerin ve zanaatların ilk ustaları/pirleri büyük bir saygı ile anılmış ve her meslek erbabının piri ve ustası olarak peygamberler, sahabeler, veliler ve din uluları gösterilmiştir. Aşağıda bu meslekler ve pirleri/önderleri bir liste hâlinde verilmiştir:

Hz. Muhammed	Tüccarların ve Bütün Esnafın
Hz. Âdem	Çiftçilerin ve Aşçıların
Hz. Nuh	Marangoz ve Dülgerlerin
Hz. İdris	Terzilerin, Hattatların, Yazıcıların
Hz. Hüd	Tüccarların
Hz. Şit	Hallaçların
Hz. İbrahim	Sütçülerin, Dülgerlerin
Hz. Musa	Çobanların
Hz. Salih	Devecilerin ve Kervancıların
Hz. İsmail	Avcıların
Hz. İshak	Çobanların
Hz. Yusuf	Saatçilerin
Hz. Zülküf	Fırıncıların, Ekmekçilerin
Hz. Üzeyr	Bağcıların ve Bahçıvanların
Hz. Lut	Tarihçilerin
Hz. İlyas	Dokumacıların, Çulhacıların
Hz. Yunus	Balıkçıların
Hz. Davut	Demircilerin, Zırhçıların
Hz. İsa	Seyyahların, Gezginlerin
Hz. Lokman	Hekimlerin
Hz. Hızır	Değirmencilerin
Sad bin Ebu Vakkas	Okçuların
Ahmed İbn Abdullah	Sabuncuların
Muhammed İbn Abdullah	Şerbetçilerin
Muhammed İbn Ebubekir	Mimarların
Selman-ı Farisi	Berberlerin
Selman-ı Kûfi	Sakaların
Varaka	Börekçilerin
Avn İbn İmkân	Hurdacıların
Tayfur-i Mekki	Dellalların
Selman-ı Pâk	Hamamcıların
Bilâl-i Habeşî	Müezzinlerin
Ahi Evran	Debbağların ve Dericilerin
Şeyh Şazeli	Kahvecilerin
Hasan Basri	Ayakkabıcı, Helvacı, Şekerci ve Aşçıların
Hallac-ı Mansur	Keçecilerin
Ahmet Zemcerî	Sobacı, Kalaycı ve Tenekçilerin
Nakkaşiveli	Keçeci, Basmacı ve Boyacıların

Aktârıveli	Saraçların
Mehmet Ekber Yemâni	Yemenicilerin
Neccar	Dülgerlerin
Nâsr İbn Abdullah	Kuyumcuların
Akyusufabaiyelgaffar	Semercilerin
Ubeydullah el Bahri	Dökmecilerin
Ebul Muhcin	Kasapların
Selman-ı Kufi	Sakaların
Ebu'l Kasım Mübarek	İğnecilerin
Ebu Süleyman İbn Kasım	Nalbantların
Hüsâm İbn Abdullah	Attarların
Ebuzeyd bababeten	Bahçıvanların
Abdulfahhar Medeni	Bardakçıların
Kasım İbn Nasrullah	Taşçıların

pîrleri olarak kabul edilmiş ve esnaflık teşkilatının uygulamalarında/ ritüellerinde saygıyla anılmışlardır (Köksal-Ayva, 2016). Çalışmamızın konusu olan esnaf destanlarında da bu meslek kollarının adları, özellikleri, incelikleri, ustaları ve tarihsel süreçteki durumlarıyla ilgili bilgilere rastlanmaktadır.

1. Türk Saz Şiiri Geleneği

Türk saz şiiri kökü Müslümanlık öncesi döneme uzanan ozan-baksı geleneğine dayanmaktadır. Başlangıçta büyücü, kam, ozanlık, halk hekimi, sihirbaz, vb. özelliklerle karşımıza çıkan ozanlar tarafından söylenen ır, yır, koşuk, vb. manzumeler âşık şiir tarzının ilk örnekleridir. *Dîvânü Lûgati't- Türk*'te ilk örneklerini gördüğümüz şiirler arasında sevgi şiirleri, pastoral örnekler, “dedim-dedili” şiirler dikkatimizi çekmektedir. Türk dünyasının hemen her köşesinde yaşayan bu geleneğin temsilcileri; “ırcı, yırcı, akın, âşık, ozan, bahşi, halk şairi, saz şairi, baksı”, vb. değişik adlarla anılmaktadırlar. Parmak hesabı veya hece ölçüsü ile söylenen bu gelenekte nazım birimi dörtlük ve nazım şekli de esas olarak koşmadır. Zamanla âşıklar aruz ölçüsü ile ve değişik nazım şekilleri ile de şiirler söylemeye başlamışlardır. Anadolu coğrafyasında Baykan/Bıkan adlı bir saz şiirinin Timur'un Kars'ı işgali üzerine söylediği *Dâsitân-ı Sûkut-ı Kars* adlı destan Anadolu'da bilinen ilk halk şiiri örneğidir. Bu tarihten sonra peyder pey saz şiiri örnekleri görülecek ve yüzyıllar içerisinde şekil, konu ve üslup açısından zenginleşerek günümüze kadar gelecektir. Bugün halk şairi, âşık, Hak şairi, ozan, sazlı ozan, halk ozanı, badeli âşık, saz şairi, vb. birçok adla karşımıza çıkan badeli-badesiz bu sanatkarlar geleneği kendi bilgi, deneyim, üslup ve birikimleriyle sazlı satsız icra ederek devam ettirmeye çalışmaktadırlar. Konu, şekil, ölçü ve ezgi esasına bağlı olarak gelenekte koşma, semai, varsağı, destan, mani, divanî, semaî, kalenderi, vezni-ahir, satranç, vb. birçok çeşidi olan âşık şiiri türleri içerisinde koşmadan sonra en çok örneğin destan türünde verildiği görülmektedir.

2. Türk Saz Şiirinde Destan Türü

Saz şairi veya âşık her dönem yaşadığı toplumun sesi olmuş ve toplumu yakından ilgilendiren, toplum hayatında derin izler bırakan olayların da aktarıcısı olmuştur. Saz şiiri içerisinde; hece vezni ile belirli bir olaya bağlı olarak yani tahkiye esasında çoğunlukla dörtlük nazım biriminde koşma nazım şeklinde 10-12 dörtlükten 100 dörtlüğün üzerine kadar çıkabilen uzun soluklu hacmiyle destanlar, konu çeşitliliğiyle

de dikkat çekmektedir. Sözlü kültür geleneğinde âşıkların bir döneme damgasını vurmuş olayları destanlaştırdıklarını ve destancuların da tek parça kâğıtlar hâlinde bu destanları köylere, kasabalara gelerek sattıklarını özellikle vurgulamak gerekir.

Destan türü şekil ve muhteva hususiyetleri açısından çeşitlilik göstermektedir. Başta Özkul Çobanoğlu (2000) olmak üzere, Erman Artun (2009) ve Doğan Kaya (2019) destan türü üzerine tasnif çalışmaları yapmışlardır.

3. Esnaf Destanları

Destanlar, hikâye etme (*tahkiye*) esasına bağlı olarak söylenir. Tarihî, sosyal, kahramanlık, taşlama, vb. içerikli olan bu destanların içerisinde bir de bazen gülünç mahiyette olan “esnaf destanları” yer alır. Bu destanlar genellikle; dönemin meslekleri, esnafın yaşayış biçimi, esnaflık görgü kuralları, o esnaf kolunun incelikleri, ustalıkları, o esnaf kolunda kullanılan araç gereçlerin adları, işlevleri, esnafın müşteriye nasıl davranması gerektiği, vb. konularda bilgiler verirler. Esnaf destanları genellikle şairin/âşığın girdiği birçok meslek koluyla ilgili olabileceği gibi “*Berber Destanı*” gibi yalnızca bir meslek dalıyla da ilgili olabilir. Âşık Feryadî’nin “*Berber Destanı*” örnek olarak sayılabilir. Bu bilgi verme, didaktik bir üslup şeklinde değil, çoğu zaman belirli bir olayın içerisinde verilir.

Âşıklar ve şairler toplumsal yaşamın önemli bir parçası olan esnafı, tüccarlara alışveriş ve ticaret konularına kayıtsız kalmamışlar ve şiirlerinde bunları işlemişlerdir. “Esnaf Destanları” adıyla destan tasnifleri içerisinde bağımsız bir dal olacak kadar sıklıkla ele alınmıştır. Bilebildiğimiz en eski destan XV. yüzyılda yaşamış olan Kaygusuz Abdal’a aittir. XIX. yüzyıl ise esnaf destanlarının en çok kaleme alındığı yüzyıldır. XX. yüzyılda da devam eden bu yoğunluk ayrıca esnaf destanlarının hem şekil ve anlatım yönünden hem de icra ortamları yönünden çeşitlendiğini göstermiştir. Son yüzyılda da âşıklar ve halk şairleri esnaf destanı örneği vermeye devam etmektedir. 5 Aralık 2020’de kaybettiğimiz Karamanlı Ozan İsa Oğuz’un esnaf destanından iki dördürlüğü örnek olarak alıyoruz:

*Demircinin işi ağır,
Gürültüden olur ağır,
Çoban mesleğinden soğur,
Köpek yallayı yallayı.*

*Bakkal bekler masa başı,
Kaşa yorar hesap işi,
Bıkar **nalbant** olan kişi,
Katır nallayı nallayı (Kaya, 2019, 80).*

Esnaf (meslek) destanları bir meslekle ilgili olabileceği gibi birçok meslekle de ilgili olabilir. Ayrıca, özellikle esnaf destanı olarak söylenmiş şiirlerin yanında bir şiirin içinde birkaç dördürlük veya birkaç mısranın da esnafları konu edindiği görülebilir. Çoğunlukla, olay ve hikâye etme esasına bağlı olarak söylenen destanlarda şair bazen başından geçen bir olayı anlatırken, bazen de kurgusal olarak şiirin merkezine kendisini oturtur. Az sayıda destanda da tahkiye anlatım tarzı dışında betimleme/açıklama anlatım tarzlarıyla yazılmış şiirler de mevcuttur. Âşık, destanında tecrübe ettiği mesleğin iyi ve kötü taraflarını mizahî bir tarzda ele alır. Bu destanlarda zamanın mesleklerini, o meslek grubunun pirlirini, ünlü ustalarını, o meslek koluyla ilgili terimleri, esnaflıkla

ilgili görgü kurallarını da bulabiliriz. Destanların yanında efsane ve menkıbelerde de meslek konusunun işlendiğini görüyoruz. Tarihi şahsiyetleri hakkında çok fazla bilgi sahibi olmadığımız birçok veli, mesleklerine göre ad almış, hakkında anlatılan bazı menkıbeler velinin sahip olduğu mesleklere ilişkin birtakım bilgiler vermiştir. Meselâ Akşemseddin ile aynı dönemde yaşayan Ömer Sikkîn'in bıçakçılık yapmasından dolayı “Sikkîn” adını aldığı rivayet edilmektedir (Kaplan, 2022).

Esnaf destanları hakkında bir makale yayımlayan Esat Bozyiğit bu konuda şöyle demektedir:

“Konusunu esnaflardan, zanaatkârlardan, sanatkârlardan alan destanlar, halk şiirimizde Esnaf Destanları adını almaktadır. Yukarıdaki destan gruplarından Güldürücü (Mizahî) destanlar arasında yer almakta olan bu destanlar; toplum hayatı içinde önemli bir yeri olan esnafın geçmişteki yaşayış biçimini, çalışma düzenini, yaptığı işin özelliklerini ve güçlüklerini, yapılan bu işlerin püf noktalarını, iş kolunda kullanılan araç gereçlerin adlarını, vb. konuları yansıtmaları bakımından önem taşırlar. Güldürü diliyle yazılırlar. Kimilerinde yazarı belli olmayan bu destanlarda şair, esnaf çarşısında dolaşarak, kendisine uygun bir iş arar. Hepsine bir bahane bulur ve sonunda yine şairlikte karar kılar”¹.

Destanın kahramanı âşık/şairin bizzat kendisidir. Belirli bir boşluk içerisinde iş aramaktadır. Çoğunlukla kahvede başlayan bu iş arama serüveni şairin/âşığın bütün meslekleri denemesiyle devam eder. Ne var ki şair/âşık bu mesleklerde başarılı olamaz ve başına gülünçlükler gelir. En sonunda kendi işi olan şairlikten başka bir iş yapamayacağına karar vererek destanını bitirir. Aslında bu destanlarda Ahilik teşkilatının esaslarından biri olan bir işi en iyi şekilde yapmayı, işi hakkıyla yapmayı veya işi ehlinin yapması gibi ilkeler vurgulanmaktadır.

Nail Tan da *Türk Dili* dergisinde yayımladığı bir yazısında Kaygusuz Abdal’a ait esnaf destanını tanıtmaktadır. Bu destan, koşma nazım şekliyle ve 11’li hece ölçüsüyle yazılmıştır. Edebiyatımızda ilk esnaf destanı budur.

*Serçe olsam gel havadan uç derler,
Kayıkç (i) olsam ur küreği geç derler,
Terzi olsam al sındıyı biç derler,
Parmağım makas önünden alamam*

*Ağa olsam ben gezerim havayı,
Leblebici olsam delerim tavayı,
Saka olsam koyuveririm kovayı,
Men kovamı su elinden alamam (Tan, 2011, 316-327).*

Destanlar bir olaya bağlı olarak söylenmekle birlikte tamamen gerçek bir olayı anlatmazlar. Bazen âşık çekirdek bir olayın etrafında kişisel tecrübelerle birlikte şiire ahenk kazandırmak için zaman zaman mecaz, mübalağa ve nazari hikâyelerle destanlarını zenginleştirir.

“Destanlar bir olay anlatmakla beraber, gerçeği tamamıyla anlatıyor denilemez. Şair, kendi muhayyilesinden ifadeler katarak destanı ahenkli ve kalıcı bir hale getirir. Fakat hastalık destanlarında olduğu gibi bazı destanlarda olayların olduğu gibi yansıtıldığı görülür. Halk destanları XIX. yüzyıldan itibaren muhtelif ebattaki kâğıtlara yazılmış ve satılmaya başlanmıştır. XX. yüzyılın ortalarından itibaren de A4 kâğıdı büyüklüğündeki kâğıtlara basılmıştır. Destanlar özel bir ezgi ile okunur. İhtiva ettiği nükteleri yansıtmaları, bir bakıma buna bağlıdır”².

¹ Ali Esat Bozyiğit, *Esnaf Destanları* (Ankara: Türk Folklor Araştırmaları, 1988/2, Kültür ve Turizm Bakanlığı Millî Folklor Araştırma Dairesi Yayınları, 1988),28.

² Doğan Kaya. “*Âşık Edebiyatında Esnaf ve İş Destanları*”. Erişim 27 Eylül 2022.

Doğan Kaya'nın bu ifadelerinden yola çıkarak esnaf destanlarının da tamamıyla yaşanmış hikâyeler olmadığını şairin/âşığın hayal ve yaratıcılık gücüyle destanın mecazlarla zenginleştirildiğini ve bir *nev'i* hayal âleminde bir iş gezisi şeklinde söylendiğini de söyleyebiliriz. Şair sanki o mesleğe girmiş de o şekilde başarısız olmuş gibi bir öykünün kahramanı olarak kendini göstermektedir.

Hecenin çoğunlukla 11'li kalıbıyla söylenen bu asıl esnaf destanlarının yanında 8'li hece kalıbıyla söylenen İstanbul semai kahvehanelerinde söylenen ramazan manileri ve bekçi destanları da esnaf destanları içerisinde değerlendirilebilir. Koşma nazım şekli dışında; mani tarzında da kafiyelenen destanlar da vardır. Ayrıca az sayıda da olsa *Elifba* düzeninde, mesnevi tarzında, anonim esnaf türküleri, esnaf kantoları ve ramazan semailerini şeklinde söylenmiş destan örneklerine de rastlıyoruz.

Esnaf destanlarında anlatım biçimlerinde de farklılıklar dikkatimizi çekmektedir. Özellikle âşığın bizzat başından geçenleri hikâyeye ettiği anlatım biçimleri türün en başarılı örnekleridir. Birinci tekil şahıs ağızından âşık, başından geçenleri anlatmaya başlar. Buna göre âşık çalışma hayatının başından beri sırasıyla bütün meslekleri dener, bunlarda başarısız olur ve en sonunda asıl mesleği olan şairliğe/âşıklığa döner. Burada vurgulanmak istenen mesaj kişinin en iyi bildiği işi yapmasıdır. Ahilik teşkilatının en önemli ilkelerinden biri de işini layıkıyla yapmak ve herkesin en iyi bildiği işi yapması ve buna bağlı olarak da toplumda hoşgörü, memnuniyet ve güvenin tesis edilmesidir.

*Ben bu sanatları bir bir dolaştım,
Tekrar gelip şairliğe buluştım,
Kâmilî mürşidin eline düştüm,
Tekke-i aşk içre çile çekerken* (Kaya, 2019, 84).

Esnaf destanlarında hem zamanın mesleklerini, hem de o mesleğin özelliklerini bulmak mümkündür. Mesela bu konuda XVII. yüzyıl saz şairlerinden Âşık Ömer'in Bursa'yı anlattığı bir destanındaki ifadeler oldukça ilginçtir:

*Bezzazlar, saraclar durmayıp satar,
Kapucular etti hem derdim beter,
Nâkacılar avretlere söz atar,
Dahi çıkamadık kılâbden deyü*

*Bez esnafı mâil kıymetli taşta,
Haffaflar da yüz elli der on beşe,
Kuyumcular bakakalır güümüşe,
Boncuk da olsa satar mercan deyu* (Kaya, 2019, 84).

Ermekli Hasan Tahsin'in de esnaf destanlarının güzel bir örneği olan *Berber Destanı*'nda çevresinde çok sevilen bir berber ve berberlik mesleğiyle ilgili bilgiler bulunmaktadır. 38 dörtlükten oluşan bu uzun destandan iki dörtlüğü aşağıda veriyoruz:

*Cımbız ile çeker en ince kılı,
Eсна-i tıraşta boş durmaz dili,
Sanırsın şakıyor cennet bülbülü,
Sanatında yekta ol şanlı berber.*

*Bismillah der dükkânı açar,
Sağa sola daim bereket saçar,*

*İsm-i Hakk'ı duyan şeytanlar kaçar,
Sanatında yekta ol şanlı berber* (Ayva, 2013, 168-183).

Esnaf destanlarının dil araştırmalarına katkı sağladığını da özellikle söylemeliyiz. Destanlarda bugün kaybolmaya yüz tutmuş birçok meslek kolunun adları ve o meslek koluyla ilgili alet edevat ile ilgili kelimeler bolca bulunmaktadır. Bu bağlamda Meftûnî'nin 8 hece ölçüsü ile yazdığı şiirinden örnek olması bakımından iki dördlüğü aşağıya alıyoruz. Bu kelimelerin varlığının tespit edilmesi de hem ahi kültürüne katkı sağlayacaktır hem de esnaf örgütlenmesinde mesleğin canlandırılıp bugüne getirilebilme çalışmalarına rehberlik edecektir.

*Tüfekçi, semerci, dülger,
Çilingirde bir nev-dilber
Yumuşak nevreste berber,
Anı der-meyan severiz.*

*Eskici, nalçacı, kaffaf,
Yelkenci, yorgancı, lâffaf,
Olsa kılıcı ile mutaf
Anı el-aman severiz* (Kaya, 2019, 114-118).

3.1. Türk Saz Şiirinde Düünden Bugüne Esnaf Destanları

Türk saz şiiri tarihinde birçok âşık esnaf/meslek destanı söylemiştir. Bunlardan başka, halk edebiyatı içerisinde İstanbul semaî kahvehanelerinde söylenen esnaf manileri, ramazan aylarına mahsus olarak davulcular tarafından söylenen ramazan manileri, anonim esnaf türküleri, âşık olmamakla beraber halk şiiri geleneği doğrultusunda şiir yazar şairlerin yazmış oldukları esnaf/meslek destanları da oldukça fazladır. İncelemiş olduğumuz altmışın üzerinde esnaf/meslek destanından on dördünün kısa tanıtlarına ve esnaf manilerine alfabetik düzende yer verilmiştir. Destanlar seçilirken esnaflık ve esnaflıkla ilgili bilgilerin yoğunluğuna, şiirlerin estetik ve edebî değerlerine, farklı anlatım tarzlarına dikkat edilmiştir.

1. Âşık Dertli'nin *Elif-Ba Destanı*
2. Âşık Efkârî'nin *Esnaf Destanı*
3. Âşık Feryadî'nin *Berber Destanı*
4. Âşık Rûzî'nin *Esnaf Destanı*
5. Bayburtlu Celâlî'nin *Esnaf Destanı*
6. Bozyörük Oğlan'ın *Esnaf Destanı*
7. Ermenekli Hasan Tahsin'in *Berber Destanı*
8. İçelli Kilâbî'nin *Esnaf Destanı*
9. Kâmilî'nin *Esnaf Destanı*
10. Karamanlı Kenzî'nin *Esnaf Destanı/Tembel Destanı*
11. Kaygusuz Abdal'ın *Esnaf Destanı*
12. Niğdeli Tahiri'nin *Esnaf Destanı*
13. Şemsi Yastıman'ın *Esnaf Destanı*
14. Ziya Gökalp'in *Esnaf Destanı*
15. *Esnaf Manileri*

3.1.1. Âşık Dertli'nin Elifba Destanı

Bolulu Dertli olarak da bilinen Âşık Dertli de Elifba düzeninde bir esnaf destanı yazmıştır. Arap alfabesi Elifba düzeninde söylenen destanda harf sırasıyla meslekler ve şairin bu mesleklerde başından geçenler tahkiye esasında konu edilmektedir. Yedi dörtlükten oluşan tutarsız mısralara rağmen 11'li hece ölçüsüyle yazıldığı söylenebilir.

*Elif Edirne'de ben bir sanat eyledim,
İdris'ti ortağım **iplikçi** hâlâ.
Be Bir vakit **berberlik** ettim Bursa'da,
Bekir'di çırağım **balıkçı** hâlâ.*

*Hı Harput'ta Halil **hatipmiş** meğer
Dal Debre'de Davut **dervişlik** eder,
Zel Zile'de Zâkir zincirin yeder,
Rı Razgrad'da Ramazan **rakıcı** hâlâ.*

*Gayn Galata'da Galip Gafur **pehlivan**,
Fe Filibe'de Ferhat **fesci** bezirgân,
Kaf Kalkandelen'de Kadir **kılıççı** hemen,
Kef Girit'te Kâmil **gümrükçü** hâlâ. (Bozyiğit, 1988, 37).*

3.1.2. Âşık Efkârî'nin Esnaf Destanı

Hecenin 11'li ölçüsüyle söylenen destan 10 dörtlükten oluşmaktadır. Kafiye şeması abcb/dddb/eeeb şeklindedir. Destan hikâye etme esasına göre söylenmiştir. Yani Âşık Efkârî'nin başından geçen olaylar dizisi etrafında ilerlemektedir. Efkârî sırasıyla, kahveye (kahveci), sütçüye, tüccara, demirciye, kuyumcuya, bakkala, meyhaneye, bakırcı, kasap ve rençbere gitmekte, hepsinin içinde hile ve yanlışlıklar gözlemekte, hepsinden şikâyet etmektedir.

*Sütçüye gittim yer hazır etmiş,
Üç beş müşteriye buyurun etmiş,
Bir okka süte batman su katmış,
Gitmiş din imanı, yoktu kaymağı.*

*Bakkal koymuş üçe beşe tuzunu,
Köylünün cebine dikmiş gözünü,
Boncuğun cıncığın yok mu lüzumu,
Şüphelidir terazinin kırağı (Bozyiğit, 1988, 37-38).*

3.1.3. Âşık Feryadî'nin Berber Destanı

Hecenin 11'li ölçüsüyle ve abcb/dddb/eeeb kafiye şemasıyla yazılmıştır. Destan bir berbere giden Âşık Feryadî'nin kişisel macerası etrafında söylenmiştir.

*Bir **berbere** geldim tıraş olmağa,
Gönülsüz gönülsüz geliyor usta.
Canı cavrılarak tıraş eder mi,
Parasız olduğum biliyor usta.*

*Hele bakın şu **berberin** işine,
Yara açtı **Feryadî**'nin başına,*

*Ben söylerim onun gider hoşuna,
İşte arsız arsız gülüyor usta (Bozyiğit, 1988, 31).*

3.1.4. Âşık Rûzî'nin Esnaf Destanı

Destan 11'li hece ölçüsüyle abcb/dddb/eeeb kafiye şemasıyla söylenmiştir. Destan meslek kollarının özelliklerini ayrıntılı bir şekilde ele almaktadır. Hem o meslek (esnaf) dalıyla ilgili alet edevatın adı, kullanımı ve o meslek kolunun inceliklerini vermekte hem de toplumsal mesajlar vermektedir.

*Furuncu güzeli bir taze çörek,
Teknesi yanında hamurkâr gerek,
Dakik işler yapar ayrılır kepek,
Tuz ekmek kadrini verir hebaya.*

*Hayırlı sulh ile dünya düzelsin,
Alım satım her iş Hakk'a yönelsin,
Otuz iki esnaf hep şevke gelsin,
Rûzîyâ destanın çıksın bahaya (Öztelli, 1968, 5058-5059).*

3.1.5. Bayburtlu Celâlî'nin Esnaf Destanı

Bayburtlu Celâlî'nin destanı da 11 hecelidir ve 21 dörtlükten oluşmaktadır. Tahkiye esasıyla başlayan destan tasvir/betimleme (açıklama/tanıtma) tarzıyla devam etmektedir. Destan abab/cccb/dddb koşma kafiye tarzıyla kaleme alınmıştır.

*Boyacı dilberi boyar her rengi,
Basmacı dilberinin bulunmaz dengi,
Marangoz dilberinin baltayla cengi,
Çalışıkça bütün batar yongaya.*

*Sırmacı dilberi akranı zahir,
Pabuşçu dilberi yalanda mahir,
Gemici dilberi çok çeker kahır,
Rast gelince hemen bir fırtınaya (Kaya, 2019, 50-53).*

3.1.6. Bozyörük Oğlan'ın Esnaf Destanı

Bozyörük Oğlan'ın Esnaf Destanı şekil, anlatım tarzı ve kafiye şeması olarak bilinen esnaf destanlarından farklıdır. 6 mısralı bentlerden oluşmuştur ve aabcc şeklinde kafiyelenmiştir. Alışılmışın dışında bentler hâlinde ve mesleklerin tanıtımı yapılmak suretiyle kaleme alınan destanda her bentte farklı bir meslek/esnaf kolu tanıtılmıştır.

Kadayıfçı
*Sattığı kadayıf kâkülün teli,
Kâkül teli misal incedir beli,
Reşk ider boyuna taze fidanlar,
Tığ gibidir kadayıfa civanlar,
Vatanları Kastamonu hâkidir,
Mekânları âşık kalbi pâkidir (Kaya, 2019, 48).*

3.1.7. Ermenekli Hasan Tahsin'in Berber Destanı

Hecenin 11'li ölçüsüyle kaleme alınmış olan Berber Destanı 38 dörtlüktür. Şiir “Sanatında yekta ol şanlı berber” döner ayağıyla, söylenmiştir. Destan aaab/cccb/dddb kafiyе şemasıyla söylenmiştir. İşinde usta bir berberi konu edinen destan bilinen Esnaf Destanları içerisinde en uzunlardandır. Destandan anlaşıldığına göre bu berber işini hakkıyla yaptığı, dürüst davrandığı için insanların sevgi ve saygısını kazanmıştır.

*Reisler; müdürler müfettiş beyler,
Valiler; çocuklar; hep şanlı erler;
Bu mahir **berberi** candan severler,
Sanatında yekta ol şanlı **berber**.*

*Malumatı ile erbab-ı irfan,
Mülazım, yüzbaşı amir kumandan,
Uğrar dükkânına şerefli insan,
Sanatında yekta ol şanlı **berber** (Odabaşı, 1999, 66-71).*

3.1.8. İçelli Kilâbî'nin Esnaf Destanı

İçelli Kilâbî'nin esnaf destanı 11 heceli olup 11 dörtlüktür. Destan tahkiye esasına bağlı söylenmiştir. Destanda 21 meslek adı geçmektedir.

*Kadı oldum anlamadım davadan,
Kazanıcı oldum yapamadım tavadan,
Kayıkçı oldum çok bilirdim havadan,
Kayığı yardurdım yelken çezerken.*

*Masıracı oldum bükemedim ipini,
Boyac' oldum deldim boya küpünü,
Bahçıvan oldum kırdım çağa sapını,
Şehri suya verdim bostan sularken (Kaya, 2019, 105-106).*

3.1.9. Kâmilî'nin Esnaf Destanı

On dokuzuncu yüzyılda yaşamış olan Kâmilî'nin esnaf destanı 11'li hece ölçüsüyle söylenmiştir. Kafiye şeması abab / cccb / dddb şeklindedir. Destan 6 dörtlükten oluşmaktadır.

*Âşıklığı özge halet sanırdım,
Çalıp çığırmayı adet sanırdım,
Bunu ben bir kolay sanat sanırdım,
Mızrabım kırıldı bozuk çalarken (Kaya, 2019, 81).*

3.1.10. Karamanlı Kenzî'nin Esnaf Destanı/Tembel Destanı

Karamanlı Kenzî'nin Tembel Destanı olarak da bilinen esnaf destanı 16 dörtlükten oluşmaktadır. abab/cccb/dddb şeklinde kafiyelenen destan da Kenzî'nin değişik mesleklerdeki kişisel hasletleri ve buralarda uğradığı hayal kırıklıkları üzerine yazılmıştır. İçerisinde birçok meslek kolunun adları, incelikleri ve bu meslekleri yapabilmesi için gerekli olan hünelerden yoksunlukları dile getirilmektedir. Destan 11'li hece ölçüsüyle yazılmıştır.

*Terzi olsam iğnesini tutamam,
Halaç olsam her dem pamuk atamam,
Atar olsam ufak tefek satamam,
Bezîrgân olmaya yoktur liyakat.*

*Yemenici olsam yemeniyi dikemem,
Gazzaz olsam ebrîşimi bükemem,
Kuyumcu olsam yan körüğü çekemem,
Demircilik dahi beter rezalet (Gülcan, 1968, 59-61).*

3.1.11. Kaygusuz Abdal'ın Esnaf Destanı

Kaygusuz Abdal da 15. yüzyılın güçlü âşıklarından. Bir destanında zamanının mesleklerine özenmesi ve o meslek kollarıyla ilgili hasletlerini dile getirmesi anlamlıdır. Şiir 11 dörtlükten oluşmaktadır. 11'li hece ölçüsüyle söylenmiştir.

*Çiftçi olsam ufak ufak sür derler,
Biter ise gel git bunu der derler,
Şahna gelür gel hesabın gör derler,
Bir kalbur samanı iki bölemem.*

*Çoban olsam dağ başında gez derler,
Köşger olsam hâcetlerin düz derler,
Sarraf olsam altun eksik boz derler,
İki akçe hesabını veremem (Kaya, 2019, 88).*

3.1.12. Niğdeli Tahîrî'nin Esnaf Destanı

11'li hece ölçüsüyle yazılmış olan destan hikâye etme esası üzerine kurulmuştur. Tahîrî birçok mesleğe girip çıkmakta ve hepsinde de işi eline yüzüne bulaştırmaktadır. abab/cccb/dddb şemasıyla koşma nazım şekliyle yazılmış olup 14 dörtlükten oluşmaktadır. İçerisinde birçok iş/meslek kolunu bulundurması bakımından önemlidir.

*Ekmekç' oldum tuttu muhtesip beni,
Koyvermedi yaktım can ile teni,
Eksiğim duydular yedim dikenî,
Kendimi unuttum aman dilerken.*

*Tellâl oldum hayli maaş eyledim,
Kehle pazarında savaşı eyledim,
Berber oldum bir kel tıraş eyledim,
Başı koktu sakalını tararken.*

*Canbaz oldum edemedim saltayı,
Balıkç' oldum kırdı balık oltayı,
Kasap oldum ele aldım baltayı,
Kendi başım yardım gerdan kırarken (Bozyiğit, 1988, 36).*

3.1.13. Şemsi Yastıman'ın Esnaf Destanı

Hecenin 11'li ölçüsüyle kaleme alınan 32 dörtlükten oluşan destanın kafiye şeması abab/cccb/dddb şeklindedir. Hikâye etme anlatım tarzıyla kaleme alınan destanda âşık birçok mesleğe girip çıkmakta ve hepsinde de değişik sıkıntılarla karşılaşmaktadır.

*Nalbur oldum kimse kapım açmadı,
Saateç' oldum sağlam saat kalmadı,
Takımları sattım kimse almadı,
Mezatçıya verdim yüz bin naz ile.*

*Çiçekç' oldum hep goncalar buruştu,
Nakliyecî oldum kamyonlarım vuruştı,
Telefoncu oldum hatlar karıştı
Tamirat bitmedi hemen tez ile (Kaya, 2019, 149-152).*

3.1.14. Ziya Gökalp'in Esnaf Destanı

Millî Edebiyat akımının öncü şairlerinden Ziya Gökalp, hem toplumsal konulara duyarlılığı hem de millî konulara olan hassasiyeti sebebiyle halk kültürünü çok önemsemiş ve toplumun temel sorunlarını yazılarında ve manzumelerinde işlemiştir. Aşağıdaki esnaf destanı da bu duyarlılığının örneklerinden biridir. Destan 11'li hece ölçüsüyle, koşma nazım şeklinde, aaab/cccb/dddb şeklinde kafiyelenmiş olup 14 dörtlükten oluşmaktadır. Şiir ahilik geleneğinin esaslarını dinimizin emirlerini esnaf/ meslek kolları üzerinden dile getirmektedir.

*Kimimiz süreriz araba, kağnı,
Tanırız şehirde, köyde her yanı,
Görünce yardıma muhtaç vatani,
Hizmete koşarız İz'anımız var.*

*Kimimiz manavız, kimimiz bakkal,
Sözleştik satmaya bütün yerli mal,
Hem iyi hem ucuz, dene öyle al,
Doğrudur işimiz vicdanımız var.*

*Kimimiz kahveci, bostancı, bekçi,
Fırıncı, paçacı yahut börekçi,
Bize bir tek adla deyin emekçi,
Vatan emektarı unvanımız var (Tansel, 1977, 95-98).*

4. Esnaf Manileri

Anonim halk edebiyatı içerisinde birçok esnaf manisi bulunmaktadır. Hecenin 7'li ölçüsüyle ve aaxa kafiye şemasıyla söylenen bu manilerde de pek çok meslek kolu ile ilgili bilgiler bazen mizahî bazen de dramatik üsluplarla ele alınmış, hatta ezgili olarak da okunmuştur.

Bardakçı

*Tarlaya ekdim mahsulü ortak
Başıma kurdum çardak
Beyimin sattığı Bardak
Vay ne güzel, nane şekeri.*

Eczacı

*Keskin nane, dökülür dane dane
Ustam velî ben divane
Beyimin dükkânıdır eczane
Vay ne güzel, nane şekeri*

Garson

Garson oldum, fincanları kırdım

Akşama dek ayakta durdum

Ustamın yüzünü eğri gördüm

Vay ne güzel, nane şekeri (Kaya, 2019, 182-185).

5. Esnaf Destanlarında Esnaf ve Meslek Grupları

Ahi birliklerinde, birliğe üye olan kişiye verilmesi gereken en önemli eğitim, meslek eğitimi olmuştur. Çünkü ahilik; üretmeyi, katkı sağlamayı, çalışmayı, kişinin kendi emeğiyle geçimini sağlamasını esas alır. Bu doğrultuda üyenin ilgi, istek, beklenti ve fiziksel durumu göz önünde bulundurularak ona göre üye bir meslek dalında eğitilir. Bu öğretim yöntemi de günümüzdeki “Montessori” öğretim yöntemine benzemektedir. Burada amaç toplumu meydana getiren tüm meslek gruplarını eğitmek ve eğitilen zanaatkarları da topluma faydalı hale getirmektir. Âşıkların yazmış oldukları/söyledikleri esnaf destanları (dönemlerindeki meslek kollarıyla ilgili bilgileri, mesleğin incelikleri, önemi, toplum içindeki yerleri, döneminde o mesleğin meşhur ustaları, meslekle ilgili her türlü alet edevat ve teknik bilgileri, vb. bilgileri içinde barındırmaları sebebiyle) bu esnaf dayanışmasına ve ahi örgütlenmelerine katkıda bulunmuşlardır.

Esnaf destanlarının en önemli özelliklerinden biri de içerisinde yazıldığı/söylendiği dönemin mesleklerini, zanaatlarını ve sanatçıları göstermesidir. İncelemiş olduğumuz esnaf destanlarında rastladığımız meslek/esnaf ve zanaatkar adları şu şekildedir:

“Aşçılık, âşıklık, avcılık, bakırcılık, bakkallık, balıkçılık, bekçilik, bekri(lik), berberlik, bezirgânlık, borazancılık, bostancılık, boyacılık, börekçilik, cinci(lik), çiftçilik, çobanlık, çulhacılık, dellâklık, dellâllık, demircilik, dülgelik, eczacılık, ekmekçilik, furunculuk, garsonluk, gazzazlık, gümrükçülük, hakkaklık, halıcılık, hallaçlık, hamallık, haraççılık, hatiplik, imamlık, iplikçilik, kadılık, kahveci(lik), kalaycılık, kasaplık, katırcılık, kâtiplik, kazancılık, keçecilik, kılınççılık, koltukçuluk, köşgercilik, kuyumculuk, lülecilik, manavcılık, marangozluk, mehterlik, meyhanecilik, meyvacılık, muhtarlık, mutafılık, müftülük, nalbantlık, natırlık, nüshacılık, otelcilik, rençberlik, sa’i(lik), sahafılık, sandıkçılık, sedefçilik, semercilik, sofuluk, sütçülük, şairlik, şerbetçilik, şeyhlik, tabakçılık, terlikçilik, terzilik, tüccarlık, tüfençilik, varakacılık, yağlıkçılık, yemenicilik.”

Sonuç

Türk saz şiiri geleneği bireyi ve toplumu ilgilendiren hemen her konuda manzumeyi bünyesinde barındıran köklü ve disiplinli bir gelenektir. Bu köklü gelenek içerisinde destan türü kendine özgü ezgisi, anlatım tarzı ve zengin konu çeşitliliğiyle oldukça geniş bir fonksiyona sahiptir. Kültürel belleğin günümüze aktarılmasında çok önemli bir işleve sahip olan bu destanlar içerisinde “esnaf destanları” da ayrı bir öneme sahiptir. Esnaf destanları şekil ve anlatım tarzları itibarıyla çok değişik biçimlerde görülebilirken, muhteva açısından temelde benzerlikler taşımaktadır. Buna göre âşığın gözünden döneminin esnaf yapılanması analiz edilmektedir. Toplumsal yapı içerisinde esnaf dayanışması ve esnaf örgütlenmesi olarak ortaya çıkan ahilik geleneği içerisinde üretme, çalışma ve esnaf-müşteri ilişkileri son derece önemlidir.

Toplumun birer ferdi olan âşıklar bu toplum dinamiklerine kayıtsız kalmamış ve toplum içerisinde önemli fonksiyonlara sahip olan esnaflara, onların işlerine ve mesleklerine dair şiirler, söylemişlerdir. Kendine özgü mizah ve taşlama üslûbuyla esnaf destanları geçmişteki mesleklerin adlarını, mesleklerin inceliklerini, usta-çırak ilişkisini ve zanaatkarların toplumsal yapı içerisinde halk ile olan ilişkilerini bünyesinde barındırmaktadır. Kaybolmaya yüz tutmuş meslek kollarının kamu ve özel sektörün ortaklaşa çalışmalarıyla bu destanlardan yola çıkılarak tespit edilip yeniden canlandırılması ve genç kuşaklara istihdam alanı açılması bu bağlamda düşünülebilir. Ahilik teşkilatı ile ilgili araştırmalarda özellikle kültürel hayattaki etkisini, edebiyat alanındaki yansımalarını tespit edebilmek ve toplumsal yaşama katkısını çözümlenebilmek için dönemin sözlü edebiyat kültüründeki ve âşık şiirindeki izlerini incelemek ve bu doğrultuda tahlil yapmanın önemini vurgulamak istiyoruz.

Kaynaklar/References

- Artun, Erman. *Âşıklık Geleneği ve Âşık Edebiyatı*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2009.
- Ayva, Aziz. “Ahilik, Esnaf Destanları ve Ermenekli Hasan Tahsin’in Berber Destanı”. *Yeni İpek Yolu Özel Sayı-Aralık* (2013), s. 168-183.
- Bozyiğit, Ali Esat. *Esnaf Destanları*. Ankara: Türk Folklor Araştırmaları, 1988/2, Kültür ve Turizm Bakanlığı Milli Folklor Araştırma Dairesi Yayınları, 1988.
- Çobanoğlu, Özkul. *Âşık Tarzı Kültür Geleneği ve Destan Türü*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2000.
- Gülcan, D. Ali. *Karamanlı Halk Ozanlarından Gufrânî ve Kenzî*. Konya: Ülkü Basımevi, 1968.
- Güzel, Abdurrahman. *Dini Tasavvufî Türk Edebiyatı*. Ankara: Akçağ Yayınları, 1999.
- _____. *Dini Tasavvufî Türk Edebiyatı El Kitabı*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2009.
- Kaplan, Haktan. *Türk Kültüründe Ziyaret Olgusu*. Konya: Palet Yayınları, 2022.
- Kaya, Doğan. “Âşık Edebiyatında Esnaf ve İş Destanları”. Erişim 27 Eylül 2022. https://Dogankaya.Com/Fotograf/Dogan_Kaya_Esnaf_Destanlari.Pdf
- _____. “Âşık Edebiyatında Esnaf ve İş Destanları”. *Halk Kültüründe İktisat ve Ticaret Uluslararası Sempozyumu*, Şanlıurfa: 27-29 Nisan 2012.
- _____. *Türk Dünyası Ansiklopedik Türk Halk Edebiyatı Kavramları ve Terimleri Sözlüğü*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2014.
- Köksal, Fatih-Ayva, Aziz. “Kültür ve Edebiyatımızda Ahilik”, *Ahilik ve Meslek Ahlâkı*. Konya: Karatay Üniversitesi Yayınları, 2016, 271-272.
- Odabaşı, A. Sefa. “Ermenekli Hasan Tahsin Görgülü ve Berber Destanı”. *Folklor ve Halk Edebiyatı Kongresi / 23-25 Ekim 1998*, Konya, 1999: 65-71.
- Oğuz, Öcal vd. *Türk Halk Edebiyatı El Kitabı*. Ankara: Grafiker Yayınları, 2021.
- Öztelli, Cahit. “Âşık Edebiyatı: Âşık Rûzî’nin Esnaf Destanı”. *Türk Folklor Araştırmaları*, 11/230, Eylül, (1968), 5058-5059.
- Tan, Nail. “Gözden Kaçmış İki Esnaf Destanı Daha”, *Türk Dili*, Aralık 2011, 316-327.
- Tansel, Fevziye Abdullah. *Ziya Gökalp Şiirler ve Halk Masalları*. Ankara: Ziya Gökalp Külliyyatı I, Türk Tarih Kurumu, 1977.
- Türk Dil Kurumu Türkçe Sözlük (11. Baskı)*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2011.

VELAYETNAMELERDE GEÇEN ŞEKİL DEĞİŞTİRME MOTİFİNİN FONKSİYONLARI*

FUNCTIONS OF TRANSFIGURATION MOTIF IN THE VELAYETNAMES

UYGAR KURUM**

Öz

Tasavvufî fikir akımlarının 9. yüzyıldan itibaren İslam âleminde kabul görmesiyle birlikte sofilerin hayat hikâyelerinin ve kerametlerinin nakledildiği menâkıbnameler yazılmaya başlanmıştır. Menâkıbnamelerin Bektaşî geleneğine mensup veliler hakkında yazılanlarına ise “velayetname” denilmektedir. Velayetnameler motif ve motif çeşitliliği bakımından zengin eserlerdir. “Şekil değiştirme” de bu motiflerden biridir. Şekil değiştirme/don değiştirme, cezalandırma ve içinde bulunulan zor durumdan kurtulma işlevinin dışında velayetnamelerde farklı fonksiyonlarıyla da karşımıza çıkmaktadır. Çalışmada Bektaşî velayetnameleri olarak bilinen Hacı Bektaş-ı Velî, Hacım Sultan, Otman Baba, Koyun Baba, Şucaeddin Velî, Abdal Musa, Kaygusuz Abdal, Seyyid Ali Sultan, Demir Baba, Veli Baba, Piri Baba, Dediği Sultan menâkıbnameleri; Ahi Evran ve Şeyh Ebu’l Vefa menâkıbnameleri incelenmiştir. Konumuzla ilgili tespit edilen şekil değiştirme motifleri işlevsel olarak tasnif edilmiş ve diğer anlatı türlerindeki örnekleriyle mukayese edilmiştir. Makalede, Bektaşî velayetnamelerinde tespit edilen şekil değiştirme/don değiştirme motifleri; cezalandırmaya yönelik şekil değiştirme, ödüllendirmeye yönelik şekil değiştirme, içinde bulunulan zor durumdan kurtulmaya yönelik şekil değiştirme, belirli bir isteği gerçekleştirmeye yönelik şekil değiştirme, ders vermeye yönelik şekil değiştirme, muhafaza etmeye yönelik şekil değiştirme, velayeti ispat etmeye yönelik şekil değiştirme, iletişim kurmaya yönelik şekil değiştirme, rakibi alt etmeye yönelik şekil değiştirme, kavga edenleri ayırmaya yönelik şekil değiştirme, mesafeleri kat etmek için şekil değiştirme, zorda kalanlara yardım etmek için şekil değiştirme, ermiş kendine haset edenleri ikaz etmek için şekil değiştirme, aldatmaya yönelik şekil değiştirme, belirli bir görevi yerine getirmeye yönelik şekil değiştirme alt başlıklarına ayrılmış ve bu motifler işlevsel açıdan incelenmiştir. Bu çalışmada velayetnamelerde geçen şekil değiştirme motiflerinin cezalandırma ve içinde bulunulan zor durumdan kurtulma fonksiyonlarıyla birlikte bunlardan farklı fonksiyonları da ortaya konacaktır.

Anahtar Kelimeler: Motif, Velayetname, Şekil Değiştirme, Don Değiştirme.

Abstract

With the acceptance of *şūfî* thought movements in the Islamic world from the 9th century, hagiographies began to be written in which the life stories and miraculous deeds of the *şūfîs* were narrated. The hagiographies written about the saints who belong to the Bektashi tradition are called “velâyetnâme”. *Velâyetnâmes* are rich works in terms of the motif and motif diversity. “Transfiguration” is one of these motifs. Apart from the function of transfiguration / metamorphism, punishing and getting out of the difficult situation, it also appears with different functions in *velâyetnâmes*. In this study Hacı Bektaş Velî, Hacim Sultan, Otman Baba, Koyun Baba, Şucaeddin Velî, Abdal Müsa, Kaygusuz Abdal, Seyyid Ali Sultan, Demir Baba, Veli Baba, Piri Baba, Dediği Sultan *menâkıbnâmes* which are known as Bektashi *velâyetnâmes*; Akhî Evran and Sheikh Abu al-Vafâ *menâkıbnâmes* were examined. The shape-shifting motifs related to our subject were functionally classified and compared with their examples in other narrative genres. In the article, transfiguration / metamorphism motifs identified in Bektashi *velâyetnâmes* were divided into sub-headings of transfiguration aimed at punishing, rewarding, overcoming a difficult situation, fulfilling a certain request, lessening, protecting, proving guardianship, communicating, defeating the opponent, separating those who fight, covering the distances, helping those in need, warning those who envy the saint, deceiving, fulfilling a certain task and these motifs have been studied functionally. In this study, the different functions of the shape-shifting motifs in the *velâyetnâmes*, along with the punishment and getting rid of the difficult situation, will be revealed.

Keywords: Motif, *Velâyetnâme*, Transfiguration, Metamorphosis.

* Geliş Tarihi/Received: 27.04.2022, Kabul Tarihi/Accepted: 19.06.2022, DOI: <https://doi.org/10.34189/hbv.104.010>. Bu makale Bektaşî *Velâyetnâmelerinin* Motif Yapısı başlıklı doktora tezinden üretilmiştir.

** Dr., Hüdavent Hatun Mesleki ve Teknik Anadolu Lisesi, Merkez/Niğde. E-mail: uygar_kurum@hotmail.com, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-4143-2753>.

Giriş

“Motif” kavramı güzel sanatlar için oldukça önemlidir. Bu nedenle güzel sanatların bir dalı olan edebiyat için de üzerinde durulan ve çerçevesi çizilmeye çalışılan bir kavram olmuştur. Bu bağlamda birçok yabancı ve yerli araştırmacı “motif” kavramını tanımlayarak açıklamaya çalışmıştır. Motif kavramı hakkında farklı birçok tanımlamanın yapılmış olmasından hareketle bu tabirin göreceli bir yapıya sahip olduğu anlaşılmaktadır.

Motifler üzerine çalışma yapan yabancı bilim adamlarından Stith Thompson motifi, “Motif bir masaldaki en küçük unsur olup, bu unsur gelenekte sürekli bir varoluş gücüne sahiptir. Bu güce sahip olabilmek için bu unsur görülmemiş ve çarpıcı bir özelliğe sahip olmak zorundadır” (Thompson, 1951, 415 akt. Ekici, 2015, 75) şeklinde tanımlamıştır. Max Lüthi motifi, “Kendini an’ane muhafaza etme gücüne sahip olan, hikâye etmenin en küçük unsuru, masalın en küçük unsuru” (Lüthi, 1962, 18 akt. Sakaoglu, 1988, 129) şeklinde tarif etmiştir. Arthur Chirstiansen bu kavramı, “Canlılıkları ile kendilerini kabul ettiren tarifi güç bir psikolojik kanuna göre dinleyiciyi avuç içine alabilen bir iptidai fikir silsilelerinden yeni terkiplere girmek için az veya çok parçalara ayrılabilen unsurlardır” (Chirstiansen, 1925, 5 akt. Sakaoglu, 1980, 24) şeklinde tanımlamıştır. Ahmet Yaşar Ocak motifi, “Destan, efsâne ve masal gibi anlatım türlerinde cereyan eden, harikulade olaylarda sık sık tekrarlanan ve bu olaylara belli bir özellik veren bir takım unsurlar” (1997, 70) şeklinde tanımlamıştır. Pertav Naili Boratav motifi, “küçük konu kalıpları” (1995, 76) şeklinde nitelendirmiştir. Doğan Kaya motifi, “mitoloji, masal, efsane, destan ve halk hikâyesi gibi türlerde, yaşama gücüne sahip en küçük öğeye verilen ad” (2014, 576) şeklinde tanımlarken Muhan Bali bu kavramı, “Muhtelif halk hikâyelerinde tekrarlanan hususi bir mana ifade eden hikâye unsurlarına motif diyoruz” (1973, 206) şeklinde tarif etmiştir.

Halk anlatıları farklı türden birçok motifi ihtiva etmektedir. Bu motiflerin içerisinde şekil değiştirme ya da don değiştirmeye velayetnamelerde sıklıkla rastlanılmaktadır. Don, “giysi, kıyafet, şekil” anlamında kullanılan bir kelimedir (Uludağ, 2002, 109). Genel anlamda bir varlığın başka bir varlığın şekline girmesi olarak tanımlanan kavram, tasavvufi manada bir erenin başka bir varlığın şekline girmesi olarak tanımlanmaktadır. Mesela bir insanın güvercin gibi görünmesi, “güvercin donuna girdi, güvercin donunda göründü” diye ifade edilir. “Her dondan baş göstermek”, her şekilde görünmek anlamındadır (Cebecioğlu, 2004, 65). Abdurrahman Güzel, varlıklar arasındaki münasebeti göz önüne alarak don değiştirmenin temelinde yatan ana düşüncenin cisimlerin bünyesinde mevcut olan kuvvetin varlıklar arasındaki benzer özelliklerden dolayı şekil değişimine yol açması şeklinde ifade etmiş, menakıpnamelerde bu hadisenin genellikle velinin hayvan donuna girmesi şeklinde görüldüğünü (1999a) belirtmiştir. Saim Sakaoglu şekil değiştirmenin sebeplerini esas alarak bu kavramı şu şekilde tanımlamıştır: “Şekil değiştirme, bir efsanede yer alan canlı veya cansız unsurların bir üstün güç tarafından cezalandırılması veya bir felaketten kurtarılması için o andaki şekillerden daha farklı bir şekle çevrilmesidir” (1980, 29). Ahmet Yaşar Ocak konuyla ilgili olarak destan, masal, efsane ve menkıbelerde görülen şekil değiştirme motifinin, insanın şuur altından ve yaratıcı gücünden ortaya çıkan arzuların yansımaları olduğunu, bu nedenle pek çok efsane ve masalda hayvan donuna girmiş insanların bulunduğunu (2000) ifade ederek kavramın psikolojik alt yapısı üzerinde durmuştur.

Şekil değiştirme efsane, masal ve destan türündeki eserlerde sıkça rastlanılan bir motiftir. Yaygın şekilde tüm kültürlerde bu motifin örneklerine rastlamak mümkündür. Bilhassa hayvan donuna girme, halk anlatılarında sıkça karşılaşılan bir motiftir. Bu motif efsane ve masalarda genel olarak cezalandırma, utanma ya da içinde bulunulan zor durumdan kurtulma amacıyla gerçekleşir (Ergun, 1997). Ancak efsanelerde bir şeyin sebebini, teşekkülünü ve menşeiini izah etmeye yönelik gerçekleşen bu motifin destan ve masal türlerindeki şekil değiştirmelerden farklı yönleri vardır. Masal ve destanlarda görülen şekil değiştirmeler geçicidir, efsanelerdeki ise kalıcıdır. Efsanelerde şekil değiştirmeler Tanrı'nın veya ermişin duasıyla gerçekleşirken masalarda sihirbaz, büyücü gibi kişilerce gerçekleştirilir. Efsanelerdeki şekil değiştirmede inanç ve terbiye etme söz konusuysen masalarda bu vasıflar aranmaz (Ergun, 1997). Efsanelerde dini, ahlaki değerler ile gelenek-göreneklerin çiğnenmesine bağlı olarak gerçekleşen şekil değiştirmede lanetleyen veya beddua eden varlık yaratıcı olan Allah; yatır-evliya, Hızır, derviş, pir, ihtiyar, molla gibi kutsal varlık ve şahsiyetler; anne, baba, kayınvalide, kayınpeder gibi aile büyükleri ile hakları yenen, zulme uğrayan mazlumlardır (Kumartaşlıoğlu, 2017).

Metin Ergun tarafından taş kesilme, hayvana dönme, bitkiye dönme; dağa, tepeye ve toprağa dönme; denize, göle, nehre ve pınara dönme, uzay cisimlerine dönme, tabiatüstü varlıklara dönme; tabiat hadiselerine dönme, madene dönme, insana dönme (1997) şeklinde tasnif edilen şekil değiştirme ile ilgili motifler, *Motif Index Of Folk Literature*'de (*Halk Edebiyatı Motif İndeksi*) "D0-D699. Dönüşüm" (Thompson, 1955, II / 8) maddeleriyle gösterilmiştir.

Velayetnamelerde de sıkça karşımıza çıkan don değiştirme/şekil değiştirme motifinin kültürel ve dinsel birtakım alt yapıları mevcuttur. Hint dinleri (Hinduizm, Budizm, Caynizm, Sihizm) kökenli reenkarnasyon/tenasüh inancına göre öldükten sonra insan ruhu hayvan, bitki, nesne ya da başka bir insanın cismine intikal edebilir (Ocak, 2000). Yakut, Altay, Kazak ve Kırgızlardaki inanca göre şamanın ya da sıradan birinin herhangi bir hayvanda tecessüm ettiği bir canı vardır. Buna *ije kal* denir. *Ije kal* denilen hayvan ölürse şamanın da öleceğine inanılır (İnan, 2015). Buryatlardaki inanışa göre her şamanın istediği zaman girebildiği bir hayvan donu vardır. Şamanın girebildiği bu hayvan donu *hubligan* olarak adlandırılır ve bu tabir Moğolcada "değişmek" köküyle ilgilidir (Ögel, 1998). Yakutlardaki inanışa göre ise *emeget* adı verilen ölü şamanın ruhu, farklı bir kişide ortaya çıkarak onu şamanlık mesleğine yönlendirmektedir (Holmberg, 2014).

Efsane, masal, destan gibi halk edebiyatı anlatı türlerinde genel olarak içinde bulunulan zor durumdan kurtulma ve cezalandırmaya yönelik don değiştirmenin/şekil değiştirmenin bahsettiğimiz fonksiyonlarının dışında velayetnamelerde farklı işlevleri de mevcuttur. Cezalandırma ve içinde bulunulan zor durumdan kurtulmanın dışında ödüllendirmeye yönelik şekil değiştirme, belirli bir isteği gerçekleştirmeye yönelik şekil değiştirme, ders vermeye yönelik şekil değiştirme, muhafaza etmeye yönelik şekil değiştirme, velayeti ispat etmeye yönelik şekil değiştirme, iletişim kurmaya yönelik şekil değiştirme, rakibi alt etmeye yönelik şekil değiştirme, kavga edenleri ayırmaya yönelik şekil değiştirme, mesafeleri kat etmek için şekil değiştirme, zorda kalanlara yardım etmeye yönelik şekil değiştirme, ermişin kendisine haset edenleri ikaz etmek için şekil değiştirmesi, aldatmaya yönelik şekil değiştirme, belirli bir görevi yerine getirmeye yönelik şekil değiştirme; velayetnamelerde karşımıza çıkan don değiştirmenin/şekil değiştirmenin fonksiyonları arasında yer almaktadır.

1. Cezalandırmaya Yönelik Şekil Değişirme

Üstün bir güç tarafından şekil değiştirme, halk anlatılarında sıkça rastlanılan cezalandırma motifleri arasında yer almaktadır. Bilhassa efsanelerdeki şekil değiştirme motifinin ana nedenlerinden olan cezalandırmalarda kötü niyetli kişilerin, itaatsizlerin, toplum düzenini bozanların, düşmanların taş veya hayvan şekline dönüştükleri görülmektedir (Ergun, 1997). Genel bir ifadeyle dini, ahlaki ve toplumsal kuralların çiğnenmesi cezalandırmayı gerektiren davranış biçimleridir. Bahsedilen kuralların ihlali neticesinde gerçekleşen şekil değiştirmelerde Tanrı, yatır-evliya, Hızır, derviş, pir, ihtiyar, molla gibi kutsal varlık ve şahsiyetler; anne, baba, kayınvalide, kayınpeder gibi aile büyükleri ile hakları yenen, zulme uğrayan mazlumların lanetlenmesi veya beddua etmesi etkilidir (Kumartaşlıoğlu, 2017). Elbette cezalandırmalar şekil değiştirmeyle sınırlı değildir. Örneğin murat almak için Koyun Baba'nın mezarını ziyarete gelenler mutlak suretle abdestli olmalıdır. Aksi takdirde bu durum veliye karşı bir saygısızlık olarak kabul edilecek ve dilekleri reddedilerek cezalandırılacaklardır (Gürel, 2019).

Bilhassa taş kesilme, cezalandırmaya bağlı şekil değiştirmelerde geniş bir yer tutmaktadır. Başta insan olmak üzere hayvanlar, bitkiler, nesnelere ve diğer cansız varlıklar cezalandırma sonucu taş kesilebilmektedir (Sakaoğlu, 1980). Taş kesilme beddualar, Tanrı'nın gazabı, dilekler ya da efsaneleşmiş şahısların hatıraları dolayısıyla taşın yeni bir keyfiyet kazanması sonucu gerçekleşir (Tanyu, 1968; Ergun, 1997). Efsanelerde geçen taş kesilme motifinde şekil değiştiren unsur tekrar eski hâline dönmezken masallardaki taş kesilen unsur eski hâline dönebilmektedir. Bu yönüyle efsane ve masallardaki taş kesilme motifi birbirinden ayrılmaktadır (Günay, 1975). Taş kesilmeyle birlikte taş kesilmeye sebep olan hadise toplum hafızasında yer alarak sürekli hale gelir (Taşgın, 2017).

Efsanelerde karşımıza çıkan cezalandırmaya bağlı şekil değiştirme motifinin örnekleri Bektaşî velayetnamelerinden olan Hacı Bektaş, Hacım Sultan ve Koyun Baba menâkıpnamelerinde de mevcuttur. *Hacı Bektaş Velâyetnâmesi*'nde Hacı Bektaş-ı Veli, Türkistan'dan Rum diyarına gitmeden önce hacca gitmeye karar verir. Yol üzerinde bir sahrada bulunan iki aslan Hacı Bektaş-ı Veli'ye saldırınca Hacı Bektaş-ı Veli elleriyle sığayarak aslanları taşa çevirir (Noyan, 1996a; Gölpinarlı, 2014; Kurtoğlu, 2015; Duran, 1995; Kardaş, 2018; Korkmaz, 2006; Köksal, 2018b). Bu hadise *Hacım Sultan Menâkıbnâmesi*'nde Hacı Bektaş-ı Veli ve Hacım Sultan'ın duası ile aslanların taşa dönüşmesi şeklinde geçmektedir (Gülerer, 2014). *Koyun Baba Velâyetnâmesi*'nde ise halka zulmeden ejderha, adı geçen velinin cezalandırmasıyla taşa dönüşür (Doğanbaş, 2015; Yılmaz, 1999; Gürel, 2000; Çıplak, 2001; Taşgın, 2017). Hacı Bektaş ve Hacım Sultan velayetnamelerinde aslanların velilere saldırması saygısızlık; *Koyun Baba Velâyetnâmesi*'nde ise ejderhanın halka kötülük etmesi zalimlik olarak görülmüş, bu nedenle bahsi geçen hayvanlar velilerin cezalandırmasıyla taş kesilmiştir.

Hacı Bektaş Velâyetnâmesi'nde geçen bir başka menkıbede Hacı Bektaş-ı Veli'nin bedduasıyla cimrilik edip kendisine bir şey vermeyen köylünün buğday, arpa, çavdar, mercimek ve nohudu ile altın ve akçesi taşa dönüşür (Noyan, 1996; Gölpinarlı, 2014; Kurtoğlu, 2015; Duran, 1995; Kardaş, 2018; Korkmaz, 2006; Köksal, 2018b). Anlatılan bu menkıbede dini, ahlaki ve toplumsal değerlere aykırı olan cimriliğin, veli tarafından cezalandırıldığı görülmektedir. Velinin keramet göstererek hoş karşılanmayan bir davranışı cezalandırılması, aynı zamanda evliyaların etik değerleri müdafaa ve muhafaza eden şahsiyetler olduklarını işaret etmektedir.

Hacı Bektaş ve Hacım Sultan velayetnamelerinde benzer şekilde geçen bir menkıbede çocuk sahibi olmak için Seyyid Gazi türbesini ziyarete giden iki kadından biri, Hacım Sultan'ın çağırısına aldırmayıp ondan kaçınca adı geçen velinin bedduası üzerine taş doğurur (Noyan, 1996a; Gölpınarlı, 2014; Gülerer, 2014; Korkmaz, 2006; Köksal, 2018b). Anlaşılabacağı üzere kadının bebek yerine taş doğurmasında veliye itaatsizlik etme cezalandırılmıştır.

Cezalandırmaya bağlı olarak taş kesilme masal ve efsanelerde sıkça karşılaşılan motiflerdendir. Efsaneye göre ihtiyar ve fakir olan Hıdır, gelin alayındakilerden karnının doyurulmasını ister ancak kimse aldırmaz. Bunun üzerine Hıdır beddua eder ve gelin alayındakiler taş kesilir (Ergun, 1997). Bir başka efsanede Allah'a verdiği sözü tutmayan çoban taş kesilir (Sakaoğlu, 2015). Harput'ta anlatılan bir efsanede Feth Ahmet Baba'nın duasıyla şehrin üzerine gelmekte olan ejderha taş kesilir (Sakaoğlu, 2015). Erzurum'da anlatılan bir efsanede, suyu kesen ejderha dervişin bedduasıyla taş döner (Seyidoğlu, 1985). Elazığ'da anlatılan bir efsaneye göre ise ejderhanın saldırısına uğrayan kızın duasıyla ejderha taş kesilir (Alptekin, 1993). Azerbaycan'da anlatılan bir efsaneye göre köylüye geçit vermeyen ejderha, Hıdır-İlyas'ın tekmesiyle taş döner (Acalov, 1988). Cezalandırmaya bağlı taş kesilme; Dilaremcengi, Gülenber Hanım, Gül Sinan masallarında kızın yanına yaklaşanların taş kesilmesi (Seyidoğlu, 1975); Konuşan Bebek masalında ise bebeğin bedduasıyla padişahın taş kesilmesi (Sakaoğlu, 2002) şeklinde geçmektedir.

Hacı Bektaş Velâyetnâmesi'nde geçen bir başka menkıbede ise Ahmed Yesevi'ye iftira edenler Tanrı tarafından köpeğe çevrilirler (Noyan, 1996a; Gölpınarlı, 2014; Kurtoğlu, 2015; Duran, 1995; Kardeş, 2018; Korkmaz, 2006; Köksal, 2018b). Bu menkıbede iftira etmenin Tanrı tarafından cezalandırıldığı görülmektedir. Taş kesilmeden farklı olarak kötü davranışlarda bulunanlar hayvana dönüştürülmüştür. Efsanelerde olduğu gibi burada bahsedilen menkıbede de dönüşüm sabit kalmıştır. Cezalandırma sonucu köpeğe dönüşenler tekrar eski hallerine dönmemişlerdir.

Cezalandırmaya bağlı olarak hayvana dönüşme Türk dünyasındaki efsanelerde geniş bir yer tutar. Cezalandırılan kişi kaplumbağa, domuz, ayı, köstebek, kedi, fare, yılan, kunduz, ördek, balık ya da böcek donuna girer (Ergun, 1997). Efsaneye göre alışverişe hile karıştıran tüccar, halkın bedduasıyla kaplumbağaya dönüşür (Karadavut, 1992). Bir diğer efsanede dilenciye yün vermek istemeyen ağa, ayıya dönüşür (Görkem, 1987). Bir başka efsanede ise kocasına yalan söyleyen gelin yılan döner (Yağbasan, 2013). Bu motif Kamçı masalında kadının kocasını katıra çevirmesi, Padişahın Üç Kızı masalında ise adamın karısını kargaya çevirerek cezalandırması (Seyidoğlu, 1975) şeklinde karşımıza çıkmaktadır.

Yukarıda yer alan ifadelerden hareketle velayetnamelerde geçen cezalandırmaya bağlı şekil değiştirmelerin veliye karşı yapılan saldırganlık, cimrilik, itaatsizlik, saygısızlık ve iftira etme sonucu gerçekleştiği; cezalandırılan varlıkların insan ve hayvanlar oldukları; cezalandırılan unsurların taş veya hayvana dönüştüğü; cezalandırılan varlıkların Tanrı veya velinin kendisinin olduğu anlaşılmaktadır.

2. Ödüllendirmeye Yönelik Şekil Değiştirme

Şekil değiştirme bazı durumlarda cezalandırmanın aksine mükâfatlandırmaya yönelik olarak da gerçekleşmektedir. *Hacı Bektaş Velâyetnâmesi*'nde geçen bir menkıbede Hacı Bektaş-ı Veli'ye halkı Hristiyan olan Sineson köyünden geçerken

bir kadın tarafından ekmek ikram edilir. Kendisine gösterilen bu iyilik ve cömertlik karşısında Hacı Bektaş-ı Veli dua eder. Bu vakitten sonra köyde ekilen çavdarlar buğday olarak biçilir, yapılan küçük hamurlar ise fırından büyük somun ekmekler olarak çıkar (Noyan, 1996a; Gölpınarlı, 2014; Kardaş, 2018; Korkmaz, 2006; Köksal, 2018b). Bu bağlamda erdemli bir davranış şekli olan cömertliğin ve yardımseverliğin veli tarafından ödüllendirildiği görülmektedir. Ödüllendirme, velinin duası neticesinde çavdarların daha makbul bir tahıl olan buğdaya dönüşmesi şeklinde gerçekleşmiştir. Bununla birlikte menkıbede küçük hamurların fırından büyük ekmekler hâlinde çıkması yine velinin cömertliği ve yardımseverliği mükâfatlandırmasının birer sonucudur.

Ödüllendirmeye yönelik tahıl tanelerinin şekil değiştirmesi ve küçük hamurların büyük somunlar haline gelmesi velinin bolluk ve bereket getirme vasıflarıyla ilgilidir. Veliler, sahip oldukları keramet gücü ile azı çoğaltıp herkese yetirebilirler. Bolluk ve bereket getirme farklı kültür ve anlatılarda da karşılaşılan bir motiftir. Yunan mitolojisinde Kybele, Rhea, Demeter bolluk ve bereketle ilişkilendirilmiştir (Albayrak, 2007). Türk mitolojisindeki Umay Ana ve Moğol inançlarında yer alan Etügen yine bolluk ve bereket ile ilişkilendirilen tanrılar arasında yer almaktadır (Potapov, 2012). Bolluk ve bereket getirme Türk-İslam inançlarında Hızır kültürü ile ilişkilendirilmiştir (Ocak, 1990). Kitab-ı Mukaddes'e göre Hz. İsa ve Elya Peygamber az miktarda ekmek ve küçük bir balıkla birçok kişiyi doyurmuştur (Ocak, 2000). Türk halk inançlarında ise bu motif Fatma Ana ile ilişkilendirilmiştir. Yemeği az, misafiri çok olan ve yemek pişirmek için vakit bulamayanlar "Bu benim elim değil, Fadime Anamızın eli" diyerek Fadime Ana'dan yardım isterler (Kalafat, 2007). Anadolu'da anlatılan bir menkıbeye göre ise Osmanlı hükümdarı Sultan Murat Han'ın ordusu çetin kış şartları nedeniyle Niğde'de konaklamış, Gül Baba ise bir kaşık yağ ve bir kese bulgurla tüm orduyu doyurmuştur (Saral, 2004b: 324).

3. İçinde Bulunulan Zor Durumdan Kurtulmaya Yönelik Şekil Değiştirme

İçinde bulunulan zor durumdan kurtulmaya yönelik şekil değiştirme efsane ve masallardaki şekil değiştirmelerin ana sebeplerinden bir diğeridir. Zor durumda kalanlar buldukları hâlden kurtulmak maksadıyla taşa, kuşa, yıldıza veya başka bir şekle dönüşebilirler. Bu dönüşüm kimi durumlarda dua veya dilek ile kimi durumlarda ise kendiliğinden gerçekleşir (Ergun, 1997). Hacı Bektaş ve Dediği Sultan velayetnamelerinde de içinde bulunulan zor durumdan kurtulmak maksadıyla şekil değiştirmenin örnekleri mevcuttur.

Hacı Bektaş Velâyetnâmesi'nde geçen bir menkıbede Şems-i Tebrizî, şarap getirmesi için Molla Hünkâr Mevlâna'yı evine gönderir. Mevlâna testilere şarap doldurup geri dönerken yere düşer ve testiler kırılır. Müslüman halk testilerden akan şarabı görünce Mevlâna'yı kadıya götürmek ister. Şems-i Tebrizî, Mevlâna'yı içine düştüğü zor durumdan kurtarmak için onun testisindeki şarabı dut pekmezine çevirir (Gölpınarlı, 2014). Alkollü bir içki olan şarabın tüketilmesi *Kur'an-ı Kerim*'de "Ey müminler! Şarap (İçki içmek), kumar oynamak, ibadet için dikilen putlar, fal okları hep şeytanın işinden pis birer şeydir. Onun için bunlardan sakının ki, kurtulasınız" (Kur'an-ı Kerim ve Meâl-i Âlîsi, 2002, el-Maide 5/90) ayetiyle yasaklanmıştır. Müslüman bir toplumda dinen yasaklanan içeceklerin tüketilmesi elbette ki hoş görülmecektir. Bu nedenle Şems-i Tebrizî, Mevlâna'yı halkın tepkisinden kurtarmak için kırılan testiler içindeki şarabı dut pekmezine çevirmiştir. Ancak menkıbede anlatılan hadiseye göre içinde bulunulan zor durumda şekil değiştiren

unsur efsanelerde olduğu gibi kişinin kendisi değil, zor duruma düşmeye neden yasaklı bir nesnedir. Şekil değiştirme velinin kerameti sonucu gerçekleşmiştir ve maksat olarak içinde bulunulan zor durumdan kurtarmaya yöneliktir.

Dediği Sultan Menâkıbnâmesi'nde anlatılan bir menkıbede ise Hacı Bektaş-ı Veli ile Karaca Ahmet mücadele hâlinindedir. Karaca Ahmet denize/suya dönüşüp, alev hâlindeki Hacı Bektaş-ı Veli'nin hamlelerini bertaraf eder (Taşgın, 2013). Bu menkıbede Karaca Ahmet, alev hâlindeki Hacı Bektaş-ı Veli'nin hamleleri karşısında zor duruma düşmüştür. Bu hamlelerden kurtulmak için Karaca Ahmet alevin zıttı olan suya/denize dönüşür. Bu durumda şekil değiştirmenin içinde bulunulan zor durumdan kurtulmak maksadıyla gerçekleştiği anlaşılmaktadır. Şekil değiştirme, insanın suya dönüşmesi şeklinde olup bu durum velinin kerametiyle kendi bedeninde vuku bulmuştur.

İçinde bulunulan zor durumdan kurtulmak için şekil değiştirme efsanelerde sıkça rastlanılan bir motiftir. Bir Kırgız efsanesine göre susuzluktan ölmek üzere olan asker, sevdiği kızın suya dönüşmesiyle bu durumdan kurtulur (Ergun, 1997). Azerbaycan'da anlatılan bir efsanede fakir bir oğlanla şahın kızı yasak aşk yaşamaktadır. Bu aşkın ifşa olması sonucunda oğlan idam edileceği sırada denize, kız ise martıya dönüşür (Paşayev, 1978). Afyon'da anlatılan efsaneye göre ise kaynanasından kurtulmak isteyen gelin kuşa dönüşür (Alptekin, 2012).

4. Belirli Bir İsteği Gerçekleştirmeye Yönelik Şekil Değiştirme

Cezalandırma ve içinde bulunulan zor durumdan kurtulmanın yanında belirli bir dileğe bağlı olarak şekil değiştirme de efsanelerde karşılaşılan motiflerdendir (Ergun, 1997). Bu dönüşümün örneği, Hacı Bektaş ve Hacım Sultan velayetnamelerinde karşımıza çıkmaktadır. Adı geçen velayetnamelerdeki benzer menkıbeye göre erkek çocuk sahibi olmak isteyen zengin bir adam vardır. Ancak bu adamın bir kızı vardır. Daha önce dualar edip adaklar verse de bu adamın dileği yerine gelmemiştir. Hacım Sultan'ın duası ve kerametiyle, bu adamın kızının dişilik organı yok olur ve kız çocuğu erkeğe dönüşür (Noyan, 1996a; Gölpınarlı, 2014; Duran, 1995; Gülerer, 2014; Korkmaz, 2006; Köksal, 2018b). Anlatılan menkıbeye göre şekil değiştirme belirli bir dileğin yerine getirilmesine yöneliktir. Bu dilek veli tarafından keramet yoluyla gerçekleşmiştir. Şekil değiştirme dilek sahibinin kendi bedeninde olmayıp isteğine bağlı olarak çocuğunun bedeninde gerçekleşmiştir.

Cinsiyet değişimi Askere Giden Kız masalında cinlerin, Gülen Ayva Ağlayan Nar masalında ise devlerin beddua etmesi neticesinde kızın erkeğe dönüşmesi (Sakaoğlu, 2002) şeklinde geçmektedir. Ancak adı geçen masallardaki cinsiyet değişiminin sebebi hayali varlıkların bedduasıdır ve cezalandırmaya yöneliktir.

5. Ders Vermeye Yönelik Şekil Değiştirme

Veliler dini ve ahlaki öğretileri tarikat mensuplarına ve toplum bireylerine muhtelif şekillerde aktaran birer mürşittir. Bu aktarım kimi zaman vaaz, nasihat gibi sözlü yollarla gerçekleşebildiği gibi kimi zaman da keramet gösterme yoluyla olabilir. Bu bağlamda veliler keramet güçlerini eğitim fonksiyonunu yerine getirecek şekilde kullanmış olur. Velinin keramet göstererek nesnelere şeklini değiştirmesi yoluyla ders vermesi de burada bahsettiğimiz eğitim fonksiyonunun sınırları içerisine girmektedir.

Velinin ders vermek amacıyla nesnelere şeklini değiştirmesi *Şeyh Ebu'l Vefa Menâkıbnâmesi* ve *Şucaeddin Veli Velâyetnâmesi*'nde karşımıza çıkan bir motiftir.

Şeyh Ebu'l Vefa dünyadaki mal, mülk ve servetin değersiz olduğunu göstermek için elindeki inciye halifeye verince inci taşta dönüşür (Kaçmaz, 2006). Bu şekilde Ebu'l Vefa, dünyadaki servetin geçici ve değersiz olduğunu gözünü mal mülk hırsı bürümüş olan halifeye göstermiş olur. Ders verme amacıyla şekil değiştirme *Şucaeddin Veli Velâyetnâmesi*'nde üç yerde geçmektedir. Adı geçen velayetnamedeki bir menkıbede Şucaeddin Baba, müridine pirlerin servete ihtiyacı olmadığını göstermek amacıyla avcunda sığıdığı toprağı altına dönüştürür (Say, 2010; Köksal, 2018a). Bu bağlamda velilerin değerli nesnelere değersiz, değersiz nesnelere de diledikleri zaman değerli birer nesneye dönüştürebildikleri görülmektedir. Bunkaki maksat dünya nimetlerinin gelip geçici olduğunu ve gözde büyütmemesi gerektiğini ispatlamaktır. Adı geçen aynı velayetnamede yer alan bir başka menkıbede Şucaeddin Baba ayak yoluna gidip oturur. Oturduğu yerden kalktığında ceviz büyüklüğünde bir cevher görünür. Abdal Mehmet bu gevheri ağzına alıp yutar (Say, 2010; Köksal, 2018a). Bu menkıbede de veliler için bir mücevherin ne kadar değersiz olduğu gösterilmektedir. Buraya kadar bahsettiğimiz menkıbelerde velilerin ders vermek amacıyla değerli nesnelere değersiz birer nesneye, değersiz nesnelere de değerli birer nesneye çevirdiği anlaşılmaktadır. *Şucaeddin Veli Velâyetnâmesi*'nde geçen bir başka menkıbede ise bu durumun farklı bir örneği yer almaktadır. Şucaeddin Veli, ders vermek amacıyla balık donuna girerek kendi bedeninde dönüşüm yaşamıştır. Menkıbeye göre Şucaeddin Baba, büyük bir balık donuna girip daha önce gereğinden fazla balık tutmaması için uyardığı balıkçının ağından çıkar (Say, 2010; Köksal, 2018a). Bu menkıbede veli, aza kanaat etmeyen ve haddinden fazla balık tutan adama ders vermek maksadıyla balık donuna girmiş ve balıkçının ağından çıkarak ona haddini bildirmiştir. Bu menkıbede veli önce sözlü olarak balıkçıya nasihat etmiştir. Ancak balıkçının kendisine söyleneni yerine getirmemesi üzerine veli don değiştirerek ona ders vermeyi amaçlamıştır.

Değerli nesnelere değersiz nesnelere dönüşmesi bir Kırgız efsanesinde cimrilikten dolayı Karınbay'ın bütün servetinin taşta dönüşmesi (Ergun, 1997) şeklinde yer almaktadır. Ancak buradaki değişimin sebebi cezalandırmadır. Değersiz nesnelere değerli nesnelere dönüşmesinin en bilinen örneği ise Yunan mitolojisinde Kral Midas hakkında anlatılan söylencedir. Anlatıya göre Kral Midas, doğa ve tabiat tanrısı Dionysos'tan dokunduğu her şeyi altın yapabilmeyi diler. Dileği yerine gelen Midas'ın dokunduğu her şey altına dönüşür (Estin - Laporte, 2008). Bu anlatıda dönüşümün nedeni ders verme değil, ödüllendirme.

Balık donuna girme Türk efsane ve masallarında da rastlanılan bir motiftir. Masala göre molladan kaçıp kurtulmak isteyen çocuk balık donuna girer (Ögel, 2002). Urfa'daki Balıklı Göl efsanesine göre ise Hz. İbrahim mancınıklarla ateşe atıldığında kendisinin düştüğü ateş göle, ateşteki odunlar ise balığa dönüşmüştür (Alptekin, 2012). Erzurum'da anlatılan bir efsanede ise kocasının Allah'ın adını anıp kendini ateşe at dediği gelin kendini ateşe bıraktığı anda ateş suya, gelin de balığa dönüşür (Seyidoğlu, 1985). Burada bahsettiğimiz balığa dönüşme motifinin nedeni ise *Şucaeddin Veli Velâyetnâmesi*'nde geçen hadiseden farklı olarak içinde bulunulan zor durumdan kurtulmadır.

6. Muhafaza Etmeye Yönelik Şekil Değiştirme

Evliyaların kerametle nesnelere şeklini değiştirmesinin bir başka maksadı da tehlikelere karşı velinin korunmasıdır. Veliler kutsal sayılan kişiler oldukları için

onlar her türlü tehlike ve tehditten ilahi bir güç sayesinde korunmaktadır. *Hacı Bektaş Velâyetnâmesi*’nde geçen bir menkıbede Hırka Dağı’nın tepesindeki ardıc ağacı, çadıra dönüştürerek Hacı Bektaş-ı Veli’yi hasımlarına karşı saklar (Noyan, 1996; Gölpınarlı, 2014; Duran, 1995; Kardaş, 2018; Korkmaz, 2006; Köksal, 2018b). Bu menkıbede şekil değiştiren unsur bir ağaçtır ve fonksiyon olarak ağacın şekil değiştirmesi veliyi muhafaza etmeye yöneliktir.

Yukarıda bahsettiklerimizden hareketle ağacın hamî bir görev üstlendiği görülmektedir. Ağacın hamî bir ruha sahip olması ile ilgili inanışlar Türk toplulukları arasında önemli bir yer tutar. Yakutlardaki inanişaya göre Kübay Hatun insan ve hayvanların koruyucusu olarak bir ağacın içinde yaşamaktadır (Bayat, 2017). Hakaslardaki inanişaya göre ise Tanrı kutu taşıdığına inanılan çam türündeki ağaçlar ve dikenli çalılarından yapılan nazarlıklar insanları, şeytan ve kötü ruhlardan korumaktadır (Ergun, 2004). Ağacın veliyi muhafaza etmesi, Anadolu’da anlatılan bir efsanede ağacın peygamberlerden birisini dalları arasında saklaması (Boratav, 1997) şeklinde karşımıza çıkar. Hz. İbrahim hakkında anlatılan bir efsanede ise annesi Hz. İbrahim’i, Nemrut’un adamlarından korumak için ağacın kovuğunda saklar (Danışman, 1970). Velayetnamede geçen menkıbede de ardıc ağacının hamî bir görev üstlenerek veliyi muhafaza ettiği ve bu nedenle çadır şekline dönüştüğü anlaşılmaktadır.

7. Velayeti İspat Etmeye Yönelik Şekil Değiştirme

Sözlükte “idare etmek, düzenlemek, yaklaşmak, işini üzerine almak, yardım etmek, sevmek, salâhiyet” gibi anlamlara gelen velayet, dini bir kavram olarak velilik, ermişlik, Allah dostu olmak, sadakat, başkası üzerine söz ve tasarruf hakkı manalarını ifade etmektedir (Karagöz vd., 2010, 690). Veliler bu hallerini ispat etmek için bazı durumlarda keramet göstermektedir. Evliyaların velayetlerini ispat etmek maksadıyla gösterdikleri kerametler arasında şekil değiştirme de mevcuttur. Velayetnamede yer alan menkıbelerde velilerin velayetlerini ispat etmeye yönelik şekil değiştirmesinin örnekleri mevcuttur.

Hacı Bektaş Velâyetnâmesi’nde yer alan bir menkıbede Hacı Bektaş-ı Veli, kendisinin velayetine inanmayan Nureddin Hoca’ya gerçek bir veli olduğunu göstermek için abdest alınan suyu kana dönüştürür (Noyan,1996; Gölpınarlı, 2014; Kurtoğlu, 2015; Duran, 1995; Kardaş, 2018; Korkmaz, 2006). Adı geçen eserdeki bir başka menkıbede Hacı Bektaş-ı Veli, velayetini göstermek için Molla Sadeddin’in ibriğindeki suyu kana çevirir (Noyan,1996; Gölpınarlı, 2014; Kurtoğlu, 2015; Duran, 1995; Korkmaz, 2006; Köksal, 2018b). Bu menkıbelerde velinin suyu kana çevirmesi kendisinin velayetlerine inanmayanları ikna etmeye yöneliktir. Velayetnamede geçen bir başka menkıbede ise Hacı Bektaş-ı Veli, Seyyid Gazi’nin mezarını ziyarete geldiğinde Seyyid Gazi denize, Hacı Bektaş-ı Veli ise gemiye dönüşür (Noyan,1996; Gölpınarlı, 2014; Kurtoğlu, 2015; Korkmaz, 2006; Köksal, 2018b). Bu bağlamda velilerin şekil değiştirmeleri birbirlerinin velayetlerine inanmamalarından değil bilakis velayet sahibi olduklarını pekiştirmeye yöneliktir. Velayetnamede geçen bir diğer menkıbede Hristiyan keşiş, Sarı İsmail’in attığı sopanın kilise içinde ejderhaya dönüşmesiyle onun bir ermiş olduğunu anlar (Noyan, 1996a; Gölpınarlı, 2014; Kurtoğlu, 2015; Kardaş, 2018; Korkmaz, 2006; Köksal, 2018b). Bu menkıbede ise ermiş, velayetini Müslüman olmayan birine göstermek için sopasını ejderhaya çevirmektedir. Ermişin sopasını ejderhaya çevirmesinde hiç

şüphesiz Hz. Musa hakkında anlatılan kıssanın izleri vardır. *Kur'an-ı Kerim*'de yer alan kıssaya göre Hz. Musa, Allah'ın buyruğu üzerine elindeki asayı yere atar. Bu asa büyük bir yılanla dönüşerek firavunun sihirbazlarının yerdeki büyüleri sopalarını yutar (el-A'râf 7/115-117). Suyun kana dönüşmesi hadisesi yine peygamber kıssalarında rastlanılan bir motiftir. Kıssaya göre Firavun, Hz. Musa'dan keramet göstermesini ister. Bunun üzerine Hz. Musa elini nehre daldırınca nehrin suları kana dönüşür (Ocak, 2000). Kıssada peygamber tarafından gerçekleştirilen suyun kana dönüşmesi velayetnamede ermişin keramet gösterip, velayetini ispat etmeye yöneliktir.

Şucaeddin Veli Velâyetnâmesi'nde geçen bir menkıbede Şucaeddin Baba köçekleriyle yemek yiyeceği vakit, mutfaktaki aşçı pilava döküleceği yağ zayı eder. Şucaeddin Baba velayetini göstermek için pınardan su getirir ve pınardan getirilen bu su pilava dökülürken yağ dönüşür (Say, 2010; Köksal, 2018a). Bu bağlamda velinin gösterdiği bu keramet tarikat içerisindeki otoritesini pekiştirmeye yönelik olduğu söylenebilir. Adı geçen velayetnamede yer alan bir başka menkıbede ise Şucaeddin Baba, Laçinoğlu'na gerçek bir veli olduğunu göstermek için elindeki meftulu/fitili ortaya atar. Ortaya atılan bu meftul/fitil iki başlı bir ejderhaya dönüşerek Laçinoğlu'na hücum eder (Say, 2010; Köksal, 2018a). Menkıbede geçen fitilin ejderhaya dönüşmesi hadisesinde de daha önce ifade ettiğimiz gibi Hz. Musa hakkında anlatılan kıssanın izlerinin mevcut olduğu görülmektedir.

Abdal Musa Velâyetnâmesi'nde yer alan bir menkıbede Abdal Musa kâfire, velayetini göstermek amacıyla elindeki şarabı bala çevirir ve dervişlerinin keşküllerine doldurur. Bunu gören kâfir din değiştirerek Müslüman olur (Güzel, 1999a). Anlaşılacağı üzere ermişin velayetine şahitlik eden kâfir, velinin tesirinde kalarak İslam dinine yönelmiştir. Bu bağlamda velinin nesnelere şeklini değiştirerek gösterdiği keramet İslam dinine davet niteliğinde olduğu söylenebilir. Bu motifin benzeri Sivas'ta anlatılan bir efsanede şeyhin, padişahın gönderdiği şarap ve rakıları yağ ile bala dönüştürmesi (Ergun, 1997) şeklinde karşımıza çıkmaktadır.

Kaygusuz Abdal Velâyetnâmesi'nde geçen bir menkıbede Abdal Musa, ava çıkan Kaygusuz Abdal'a ahu/geyik donunda görünür. Kaygusuz Abdal gördüğü bu geyiğe ok atar ve onu yaralar. Kaçan geyiği takip eden Kaygusuz Abdal, en sonunda geyiğin Abdal Musa olduğunu attığı oktan anlar (Güzel, 1999b). Bu menkıbede anlatılan hadiseden velinin geyik donuna girerek keramet gösterdiği anlaşılmaktadır. Abdal Musa'nın bu kerametini gören Kaygusuz Abdal daha sonra ona intisap ederek tarikat yoluna girecektir. Menkıbede anlatılan olaydan hareketle velinin şekil değiştirerek keramet göstermesinin tarikata nüfuz kazandırmaya yönelik olduğu düşünülebilir. Benzer bir hadise *Hacı Bektaş Velâyetnâmesi*'nde de yer almaktadır. Menkıbeye göre Resul Baba ava çıkan Hristiyan beyi ve adamlarına önce bir ceylan, sonra güvercin olarak görünür. Bu keramete şahit olan bey ve adamları daha sonra Müslüman olur (Noyan, 1996a; Kardaş, 2018; Korkmaz, 2006; Köksal, 2018b). Bu motifin benzeri Altaylarda anlatılan bir efsanede deniz ilahesinin geyik donuna girip Göktürklerin atasıyla buluşmaya gitmesi (Ögel, 1998) şeklinde geçmektedir. Geyik donuna girme Azerbaycan'da anlatılan bir efsanede ise kocasından gizli ceylan sağan kadının sırrının ifşa olması sonucu ceylana dönüşmesi (Ergun, 1997) şeklinde geçmektedir.

Dediği Sultan Menâkıbnâmesi'nde yer alan bir menkıbede Hacı Bektaş-ı Veli, sivrisinek donuna girip darı taneleri üzerinde onları hiç kıpırdatmadan namaz kılarak kendisini sınavan Horasan erenlerine velayetini ispat eder (Taşgın, 2013). Menkıbede

geçen hadiseden anlaşılacağı üzere Hacı Bektaş-ı Veli, velayetini ispat etmek için hayvan donuna girmiştir. Hacı Bektaş-ı Veli'nin don değiştirerek taneler üzerinde namaz kılması onun tarikat içerisinde yeni bir statüye geçmesini sağlamıştır. Böceğe dönüşme, Türk dünyasındaki efsanelerde de karşımıza çıkan bir motiftir. Türkmenler arasında anlatılan bir efsaneye göre Tanrı'nın vekiline görünmek istemeyen adam yünlerin altına saklanınca vekilin bedduasıyla keneye dönüşür (Ergun, 1997). Burada yer alan böceğe çevirme cezalandırmaya yönelik Hacı Bektaş'ın sivrisineğe dönüşmesi velayetini ispat etmeye yönelik bir motiftir.

Şekil değiştirmek suretiyle velayetin ispatı *Şeyh Ebul Vefa Menâkıbnâmesi*'nde yer alan bir menkıbede Halife'nin, Şeyh Ebu'l Vefa'nın gerçek bir veli olup olmadığını anlamak için ona, yedi tulum şarap göndermesi ve Şeyh Ebu'l Vefa'nın keramet göstererek tulumların içindeki şarabı bala dönüştürmesi (Kaçmaz, 2006) şeklinde geçmektedir. Menkıbede anlatılan hadiseden hareketle ermiş nesnelere şeklini değiştirerek velayetini göstermektedir, denilebilir.

Yukarıda yer alan ifadelerden hareketle ermişler velayetlerini ispat etmek maksadıyla nesnelere ya da kendilerinin şeklini değiştirebilmektedir. Şekil değiştirerek gösterdikleri kerametlerin ise onların tarikat içerisinde yeni bir makama geçmesine, tarikatın nüfuzunun artmasına, tarikat ve toplum içerisindeki otoritelerinin pekişmesine, Müslüman olmayanların din değiştirerek İslam'ı kabullenmesine vesile olduğu anlaşılmaktadır.

8. İletişim Kurmaya Yönelik Şekil Değiştirme

Şekil değiştirmenin velayetnamelerde karşımıza çıkan bir diğer fonksiyonu da iletişim kurmaya yöneliktir. *Şeyh Ebu'l Vefa Menâkıbnâmesi*'nde Bâyezid-i Bıstamî'nin ruhu, kuş donuna girip Şeyh Ebu'l Vefa ile konuşur (Kaçmaz, 2006). *Pirî Baba Velâyetnâmesi*'nde ise Merhum Piri Baba, güvercin donunda Şamlıoğlu İbrahim Hoca ile "Sizinle akrabadan olduk" diyerek konuşur (Doğanbaş, 2007). Her iki eserde de ruhların kuş biçimine girip konuştuğu görülmektedir.

Evliya, ermiş ve dervişlerin kuş ya da geyik donuna girmesi Anadolu Bektaşî anlatıları arasında sıkça rastlanılan bir motiftir (Kuşça, 2015). Ruhun kuş donuna girmesinde eski Türk inançlarının ve ruh tasavvurlarının önemli bir etkisi vardır. İslam öncesi Türk inançlarında kuş, ruhun simgesi bir hayvan olarak kabul edilmiştir (Çoruhlu, 2011). Yine Altaylarda ruhun vücut bulmadan önce gökte kuş şeklinde dolaştığına inanılmaktaydı (Roux, 2011). Kuş donuna giren ermişlerin ruhlarının konuşması ve konuşulanların anlaşılması hiç şüphesiz kuş dilinin bilinmesiyle ilgili bir hadisedir. Kuş dilini bilme *Kur'an-ı Kerim*'de Hz. Süleyman hakkında anlatılan bir kıssada yer almaktadır. Kıssaya göre Allah, Hz. Süleyman'a kuş dili öğretmiş ve karıncaların konuşmalarını anlama yeteneği vermiştir (en-Neml 27/16-19)

Şucaeddin Veli Velâyetnâmesi'nde diğerlerinden farklı olarak pirlere, Seyyid Gazi donuna girerek birbirleriyle sohbet eder (Say, 2010; Köksal, 2018a). Bu bağlamda şekil değiştirme insanın başka bir insan suretine bürünerek iletişim kurmasına yöneliktir. Budizm kaynaklı reenkarnasyon/tenasüh inancına göre öldükten sonra insan ruhu, başka bir insanın bedenine girerek hayatına devam eder (Artun, 2015). Bu inancın ruhun başka bir insan bedenine göç etmesi haricinde hayvan, bitki ya da nesnelere göç etme şekilleri de mevcuttur (Ocak, 2000). Anlaşılacağı üzere ermişler kendilerinden önce yaşamış peygamber, veli ya da pir gibi kutsal şahsiyetlerin

kisvelerine bürünebilmektedirler. Ancak buradaki keramet, yaşayan bir velinin daha önce yaşamış bir insanın suretine bürünmesi şeklinde gerçekleşmektedir.

Kuş donuna girmenin örnekleri efsane ve masallarda da karşımıza çıkmaktadır. Afyon'da anlatılan bir efsanede kaynanasının baskısından kurtulmak isteyen gelin kuşa dönüşür (Alptekin, 2012). Bir Özbek efsanesinde çocuklarından vefa bulamayan anne, kendi duasıyla kuşa dönüşürken diğer efsanede babasının bedduası sonucu oğlu baykuşa dönüşür (Ergun, 1997). Gülen Ayva Ağlayan Nar ve Melikşah masallarında ise periler kuş donuna girmektedir (Sakaoğlu, 2002).

9. Rakibi Alt Etmeye Yönelik Şekil Değiştirme

Ermişin rakibini alt etmek amacıyla bulunduğu durumdan daha güçlü bir hâle gelmek için şekil değiştirmesi velayetnamelerde karşımıza çıkan bir diğer motiftir. Hacı Bektaş, Hacım Sultan ve Dediği Sultan velayetnamelerinde geçen menkıbelerde Hacı Doğrul, güvercin donundaki Hacı Bektaş'ı avlamak için doğan şekline girip uçar (Noyan, 1996a; Gölpınarlı, 2014; Taşğın, 2013; Kurtoğlu, 2015; Duran, 1995; Gülerer, 2014; Kardaş, 2018; Korkmaz, 2006; Köksal, 2018b). Bu motifin benzeri, yine *Dediği Sultan Menâkıbnâmesi*'nde Karaca Ahmet'in kara şahin donuna girerek kayanın üzerinde güvercin donunda duran Hacı Bektaş-ı Veli'yi yakalamaya çalışması (Taşğın, 2013) şeklinde karşımıza çıkar. Velinin don değiştirmesinde hayvanların sahip olduğu özelliklerin payı büyüktür ve belirli bir amaç için şekil değiştirme gerçekleşir. Şahin, doğan ve karakuş halk arasında yırtıcı ya da alıcı kuş olarak bilinen hayvanlardır ve eski Türklerde yırtıcı kuşlar hükümdar ya da beylerin sembolü ve koruyucu ruhu olarak kabul edilmektedir (Çoruhlu, 2011). Altaylardaki inanışa göre ise şamanı koruyan ve ona yardımcı olan ruhlar (esprit) hayvan, ağaç, toprak ya da ateş halinde tecelli edebilmektedir (Kafesoğlu, 1980). Paleolitik çağın ilkel avcılarında da kendilerini koruyan ve yoldaşlık eden vahşi hayvan suretinde ruhların var olduğu ve belirli bir kişiyle belirli bir hayvan arasında gizemli ilişkilerin bulunabileceği inancı mevcuttu (Eliade, 2015). Yukarıdaki ifadelerle göre ermişler mücadele ya da savaş için yırtıcı kuş donuna, barışçıl bir amaç içinse güvercin donuna girmektedir. Dolayısıyla velinin niyeti, gireceği hayvan donunu da belirlemektedir. Hayvanlar bu bağlamda anlatılarda sembolik anlamlar kazanmaktadır.

Otman Baba Velâyetnâmesi'nde Sultan Mehmet'in askerleri ejderha sıfatına girip Otman Baba ve abdallarına saldırırlar (Yalçın, 2008). Adı geçen eserde yer alan bir başka menkıbede ise Otman Baba, Saru Saltuk donuna girip ejderhayı öldürür (Yalçın, 2008). Türklerde erken dönemlerde bereket, refah, güç ve kuvvet simgesi olarak kabul gören ejderha, Ön Asya kültürleriyle ilişkiye geçildiğinde daha çok alt edilen kötülüğün simgesine dönüşmüştür. Tasavvufi konularda ise insanı yolundan saptıran tuzakları ifade etmek için alegorik şekilde kullanılmıştır (Çoruhlu, 2011). Ağzından ateş çıkarabildiğine inanılan bu hayvan, anlatı türlerinde efsanevi şahsiyetlerin veya su kaynaklarının koruyucusu yahut alt edilmesi gereken kötülüğün simgesi olarak geçmektedir (Boratav, 2012). Anlaşılacağı üzere *Otman Baba Velâyetnâmesi*'nde yer alan menkıbelerde ejderha, hem alt edilmesi gereken bir hayvan hem de güç sembolü bir yaratık olarak karşımıza çıkmaktadır.

Dediği Sultan Menâkıbnâmesi'nde geçen bir menkıbede ise Hacı Bektaş-ı Veli ateşe dönüşüp Karaca Ahmet'in üzerine hücum eder (Taşğın, 2013). Birçok toplumda ateş, kült sayılan unsurlardan biridir. Türklerde ateş, ilah olarak kabul

edilmemekle beraber takdis edilen unsurlardandır. Bu nedenle Altay ve Yakutlarda ateşi suyla söndürmek, ateşe tükürmek ve küfretmek, ateşle oynamak tabu sayılmıştır (İnan, 2015). Yine Türklerde “alaslama/alazlama” şeklinde ifade edilen bir tedavi yöntemi vardır ki bu yöntem, hastalıklara neden olan kötü ruhları kovmaya yöneliktir (İnan, 1998). Moğollarda ise ateş bereket ve zenginliğin sembolü sayılmış, sağaltma uygulamalarında kullanılmış ve hayvan sürülerinin koruyucusu olarak kabul edilmiştir (Ocak, 2000). Şamani inançlara göre şaman esrimesi, kararsız hareketleri, coşkunluğu, çırpınması, yatışması ve ani patlamalarıyla alter egosu olan ateşin ilk sahibidir (Roux, 2011). Kutsallığı nedeniyle Zerdüstilikte ateşin temizleyici ve hayatı yenileyici özelliği olduğuna; insanlara musallat olan kötü ruhları ve uğursuzlukları def edebileceğine inanılmaktadır (Ocak, 2000). Yunan mitlerinde de ateş, tanrılarla ilişkilendirilen unsurlardan olmuştur. *Hera* ile *Zeus*'un oğlu *Hephaistos*, ateş ve volkanların efendisi sayılmıştır ve Yunan mitlerinin kahramanı *Prometheus*, tanrıların katındaki ateşi çalarak yeryüzüne indirmiştir (Estin - Laporte, 2008). İnsanın ateşe dönüşmesi efsanelerde de rastlanılan bir motiftir. Azerbaycan'da anlatılan bir efsaneye göre birbirlerine kavuşmayan âşıklardan oğlan ateşe, kız da pervaneye dönüşür (Paşayev, 1978). *Dediği Sultan Menâkıbnâmesi*'nde yer alan Hacı Bektaş-ı Veli'nin ateşe dönüşerek rakibine hücum etmesi, anlaşılacağı üzere kötü ruhların def edilmesi ya da rakibin alt edilmesine yönelik bir şekil değiştirmedi.

10. Kavga Edenleri Ayırmaya Yönelik Şekil Değiştirme

Dediği Sultan Menâkıbnâmesi'nde yer alan menkıbeye göre Dediği Sultan poyraz, Emir Sultan kible yeline dönüşüp birbiriyle kavga eden su hâlindeki Karaca Ahmet'i ve ateş hâlindeki Hacı Bektaş-ı Veli'yi bir birlerinden ayırırlar (Taşgın, 2013). Anlaşılacağı üzere menkıbede insanın bir doğa hadisesi olan rüzgâra dönüşmesi söz konusudur. Erenler, rüzgâr şekline girip bir birleriyle mücadele hâlindeki velilerin kavga etmelerine mani olurlar. Rüzgâra dönüşme, efsanelerde de karşılaşılan bir şekil değiştirme türüdür. Özbekler arasında anlatılan bir efsanede sevgilisi elinden alınan genç rüzgâra dönüşürken, bir Kırgız efsanesinde aynı kıza âşık olan gençler rüzgâra dönüşür (Ergun, 1997). Efsanelerde içinde bulunulan zor durumdan kurtulmaya yönelik rüzgâra dönüşme, bahsi geçen menkıbede kavgayı ayırmak amacıyla ermişlerin kerameti sonucu gerçekleşmiştir.

11. Mesafeleri Kat Etmek İçin Şekil Değiştirme

Mesafeleri havadan kat etmek, karşılaşılabilecek engelleri aşmak ve zaman için daha pratik bir yöntemdir. Bu nedenle velayetnamelerde yer alan bazı menkıbelerde ermişlerin kuş donuna girerek gidecekleri yere vasıl oldukları görülmektedir. Ermişlerin mesafeleri kat etmek için kuş donuna girmeleri *Hacı Bektaş Velâyetnâmesi*'nde, Hacı Bektaş-ı Veli'nin, Kutbettin Haydar'ı esir edidiği yerden kurtarmak için Bedeşan'a şahin donuna girerek uçup gitmesi (Noyan, 1996a: Gölpınarlı, 2014; Kurtoğlu, 2015; Kardaş, 2018; Korkmaz, 2006; Köksal, 2018b); Sarı İsmail'in, sarı doğan donuna girip uçuşması (Noyan, 1996a; Gölpınarlı, 2014; Kurtoğlu, 2015; Duran, 1995: Kardaş, 2018; Köksal, 2018b); yine Hacı Bektaş-ı Veli'nin, Horasan ve Rum'a gitmek için güvercin donuna girip uçuşması (Noyan, 1996a; Gölpınarlı, 2014; Kurtoğlu, 2015; Duran, 1995; Kardaş, 2018; Korkmaz, 2006; Köksal, 2018b); Horasan erenlerinin toplantısına Ahmet Yesevi'yi davet etmek için gönderilen yedi erin turna donuna girip Türkistan'a uçuşması (Noyan, 1996a; Gölpınarlı, 2014; Kurtoğlu, 2015; Duran, 1995;

Kardaş, 2018; Korkmaz, 2006; Köksal, 2018b); *Dediği Sultan Menâkbnâmesi*'nde Hacı Bektaş-ı Veli'nin güvercin donuna girip Rum diyarına uçması (Taşgın, 2013); *Hacım Sultan Menâkbnâmesi*'nde Hacı Bektaş-ı Veli ve Hacım Sultan'ın kapalı yolu geçmek için iki başlı güvercin donuna girmesi (Gülerer, 2014); *Şucaeddin Baba Velâyetnâmesi*'nde Şucaeddin Baba'nın, şahin donuna girerek gökte uçması ve gelip bir höyüğün üstüne konması (Say, 2010; Köksal, 2018a) şeklinde karşımıza çıkar. Kuş donunun Anadolu evliyalarının şekil değiştirmede en çok tercih ettiği hayvan biçimi olduğunu ve bu motifin örneklerine efsane ve masallarda da rastlanıldığını daha önce belirtmiştik. Bununla birlikte kuş donuna girme, efsanelerde çeşitli sebeplere bağlı olarak gerçekleşmektedir. Saim Sakaoğlu, kuş donuna girmenin sebeplerini kendi duasıyla kuş hâline gelenler, başkalarının duasıyla kuş hâline gelenler, ikili bir isteğin neticesinde kuş hâline gelenler, farklı hususiyet gösterenler, dua edilmeden kuş hâline gelenler, farklı sebeplere bağlı olarak kuş hâline gelenler şeklinde sınıflandırmıştır (2013). Yukarıda bahsi geçen menkıbelerde ermişlerin kuş donuna girmeleri kerametleri sonucu gerçekleşmekte olup kuş donuna girmenin belirli bir mesafeyi kat etmeye yönelik olduğu anlaşılmaktadır.

12. Zorda Kalanlara Yardım Etmeye Yönelik Şekil Değiştirme

Ermişler, zorda kalanlara muhtelif şekillerde yardım eden iyi niyetli kişilerdir. Bu nedenle keramet güçlerini, iyilik yapmak ya da zor durumda kalan kişilere yardım etmek maksadıyla kullanabilmektedirler. Ermişin zorda kalan kişilere yardım etmek maksadıyla don değiştirmesinin örneği, *Şucaeddin Baba Velâyetnâmesi*'nde yer almaktadır. Bu motif adı geçen eserde Şucaeddin Baba'nın, geyik donuna girip çölde mahsur kalan Hacı Baba ve erenlerine kılavuzluk etmesi (Say, 2010; Köksal, 2018a) şeklinde geçmektedir.

Geyik donuna girme, kuş donu ile birlikte Anadolu evliyalrı hakkında anlatılan menkıbelerde en sık rastlanılan şekil değiştirme türüdür. Bu hayvan, farklı kültürlerde özel anlamlar taşımaktadır. Budist mitolojide Tanrı Buda'nın; Şamanizm'de şamanın büründüğü ruhlardan biri olan geyik, gök ve yer unsurlarını ifade etmek için kullanılan bir hayvandır (Çoruhlu, 2011). Şaman dualarında tanrısal bir mahiyet arz eden geyik, Moğollar ve Tatarlar arasında kurtarıcı ve yol gösterici olarak kabul edilir (Kalafat, 2012). *Şucaeddin Veli Velâyetnamesi*'nde geyiğin kılavuzluk edip çölde mahsur kalanları peşinden getirmesi, Anadolu Türklerinin efsanelerinde geyiğin avcüyı kendine çekmesi ve peşinden sürüklemesi şeklinde yer almaktadır. Alageyik efsanesinde Zeynep, nişanlısı Halil'i bulmak için bir geyiği takip eder ve aynı efsanede geyik avcı Halil'i sesiyle kendine çeker (Kemal, 2008). Battalnâme'de ise bu motif, Hüseyin Gazi'nin av sırasında takip ettiği geyiğin onu bir mağaraya ve dağa çekmesi (Demir - Erdem, 2006) şeklinde karşımıza çıkar. Melikşah ve Hayat Otu masallarında da benzer şekilde bir geyik, kahramanı peşinden sürükleyerek onun başına felaketler gelmesine neden olur (Sakaoğlu, 2002). Yukarıda bahsi geçen menkıbeden anlaşılacağı üzere velinin geyik donuna girip çölde mahsur kalanları peşinden getirerek kurtarmasında efsanelerdeki geyik motifinin izleri yer almaktadır.

13. Ermişin Kendisine Haset Edenleri İkaz Etmek İçin Şekil Değiştirmesi

Velayetnamelerde ermişlerin şekil değiştirmelerinin bir diğer nedeni de kötü huylara sahip olanları korkutarak uyarmaktır. Ahi Evran hakkında anlatılan menkıbelerde bu motifin örnekleri mevcuttur. *Hacı Bektaş Velâyetnâmesi*'nde geçen

bir menkıbede Ahi Evran, Hacı Bektaş'a haset eden mollaları korkutmak için evren/ ejderha donuna girer (Noyan,1996; Gölpinarlı, 2014; Kurtoğlu, 2015; Duran, 1995; Kardeş, 2018; Korkmaz, 2006; Köksal, 2018b). Ahi Evran hakkında anlatılan diğer bir menkıbede Ahi Evran, kendisinden zorla vergi almaya gelen Kayseri beyinin adamlarına ejderha olarak görünür (Köksal, 2012; Kurtoğlu, 2015; Kardeş, 2018; Korkmaz, 2006; Köksal, 2018b). Bir diğerinde ise Ahi Evran, kendini kiskanan diğer debbağların zulmünden kaçmak için sığındığı hamamda onlara yedi başlı ejder olarak görünür (Köksal, 2012). Genel olarak kötülüğü ve şeytani eğilimleri temsil eden ejderha (Ocak, 2000), İslam öncesi Türk topluluklarında bereket, refah, güç ve kuvvet simgesi (Çoruhlu, 2011); Hint ve İran kültüründe hâkimiyet sembolü (Wild, 1962, 44 akt. Ülkü, 1995, 86), Doğu toplumlarında ve Çin mitolojilerinde bereket, bolluk, doğurganlık ve iyiliğin sembolü (Duman, 2019) şeklinde tasavvur edilmiştir. Görüleceği üzere Ahi Evran velayet erki ile haset ve zalim olanlara yaptıkları işlerin yanlış olduğunu göstermek ve onları ikaz etmek amacıyla şekil değiştirerek ejderha donuna girmiştir.

14. Aldatmaya Yönelik Şekil Değiştirme

Hacı Bektaş Velâyetnâmesi'nde geçen menkıbeye göre Sarı İsmail, sarı doğan şekline girerek Tavaz'a uçar. Kâfir beyi Zpaun'un (Zânûn, Zebûn, Zeyun) adamları bu sarı doğanı görüp beye haber verirler. Bey, bu kuşun yakalanmasını emreder. Ancak Sarı İsmail, konduğu taşın dibinde kuş donundan tekrar eski haline dönüşerek kendisini yakalamaya gelenlere Hz. İsa şeklinde görünür. Bu durumdan haberdar olan bey, adamlarıyla birlikte taşın dibine gelir ve Sarı İsmail'in bir eren olduğunu anlarlar. Sarı İsmail onları İslam'a davet eder, onlar da bu daveti kabul ederek din değiştirirler (Noyan, 1996a; Gölpinarlı, 2014; Kurtoğlu, 2015; Duran, 1995; Kardeş, 2018; Korkmaz, 2006; Köksal, 2018b). Menkıbede geçen hadisede ermiş, peygamber olan Hz. İsa'nın donuna girerek Müslüman olmayan bir kitle üzerinde manevî tesirde bulunmuştur. Bu tesir üzerine kâfirler din değiştirerek Müslüman olur. Anlaşılabileceği üzere Sarı İsmail kendi suretinde kâfirleri telkin etmeye çalışsardı başarılı olamayacaktı. Bu nedenle Hristiyanların peygamberi Hz. İsa'nın suretine girerek Müslüman olmayan kitle üzerinde etkili olmaya çalışmıştır. Bundan dolayı Sarı İsmail'in kâfirlerin din değiştirmesi için Hz. İsa suretinde görünmesi bir tür aldatma olarak değerlendirilebilir.

İnsanın başka bir insan şekline girmesinde hiç şüphesiz Budizm kaynaklı reenkarnasyon/tenasüh inancının etkileri vardır. Bu inanca göre insan öldükten sonra ruhu, başka bir insanın bedeninde vücut bulabilir (Artun, 2015). Bu inancın ruhun başka bir insan bedenine göç etmesi haricinde hayvan, bitki ya da nesnelere göç etme şekilleri de mevcuttur (Ocak, 2000). İslâm âlimlerinin çoğu dinin temel esasları ve âhret inancıyla çelişkili gördükleri için tenâsüh fikrini bütün şekilleriyle reddetse de başta Şia mezhepleri olmak üzere Sebeiyye, Beyâniyye, Hattâbiyye, Cenâhiyye, Râvendiyye, Tenâsühhiyye fırkaları ile Nusayri, İsmaili ve Yezidiler tarafından bu inanç benimsenmiştir. (Bulğen - Baloğlu, 2011). Bu motifin benzeri *Battalnâme*'de İncil'den ayetler okuyarak Hristiyan cemaate vaaz eden Battal Gazi'nin, Mesih (Hz. İsa) zannedilmesi (Demir - Erdem, 2006) şeklinde karşımıza çıkar.

15. Belirli Bir Görevi Yerine Getirmeye Yönelik Şekil Değiştirme

Belirli bir görevi yerine getirmek amacıyla şekil değiştirme *Şeyh Ebu'l Vefa Menâkıbnâmesi*'nde karşımıza çıkan bir motiftir. *Şeyh Ebu'l Vefa Menâkıbnâmesi*'nde

geçen menkıbeye göre Azrail, insan donuna girip çöldeki adamı bıçaklayarak canını alır (Kaçmaz, 2006). Azrail, İslam inançlarına göre Tanrı'nın emri ile insanların canını alan dört büyük melekten biridir (Şentürk - Yazıcı, 2017). Yahudi inançlarına göre de ölüm vakti, insanın canını almaya gelen, elinde kılıç tutan, korkunç görümlü bir ölüm meleği vardır. Bu şekildeki ölüm meleği tasavvuru genel olarak Türkler arasında da yaygındır (Holmberg, 2014). Halk arasındaki inanişe göre Azrail elinde bıçağı, kılıcı ya da orağı ile canını alacağı kişinin gözüne ihtiyar, yolcu, yabancı; olağanüstü bir varlık, al kanatlı biri, hayvan veya herhangi bir nesne olarak görünür (Şimşek, 2019). Kıbrıs Türkleri arasındaki inanişe göre Azrail genç insanların canını gırtlaklarını kılıçla keserek, yaşlıların canını ise gül ya da fesleğen kokusuyla almaktadır (Bağışkan, 1997). Duha Koca Oğlu Deli Dumrul hikâyesinde Azrail, Deli Dumrul'un canını almak için gelmiştir ve kuş donunda bulunduğu yerden ayrılmıştır (Ergin, 1998). Bu motif *Tezkiretü'l Evliyâ*'da meleklerin Veysel Karani'nin kisvesine bürünmesi (Attar, 2015) şeklinde karşımıza çıkmaktadır. Görüleceği üzere Azrail, kendisine verilen görevi yerine getirmek maksadıyla farklı donlara girebilen bir melektir.

Sonuç

Velayetnameler halkın inanışlarını, yaşam tarzını, hayata bakış açısını yansıtmaları yönüyle kültürel bir hazinedir. Bunun yanında zengin motif yapılarıyla halk edebiyatı için de değerli birer kaynaktır. Halk anlatılarında örneklerine sıkça rastladığımız şekil/don değiştirme, velayetnamelerde de karşımıza çıkan motiflerdendir. Şekil değiştirme motifi velayetnamelerde insanın başka bir insana, hayvana, nesneye veya tabiat hadisesine dönüşmesi; nesnenin bir başka nesneye ya da hayvana dönüşmesi; hayvanın nesneye dönüşmesi ve metafizik bir varlığın (melek) insana dönüşmesi şeklinde karşımıza çıkmaktadır.

Şekil değiştirme motifi bakımından değerlendirdiğimizde velayetnameler ile efsane, masal, destan, peygamber kıssaları, ermişler hakkında anlatılan menkıbeler arasında ortaklıklar bulunduğu görülmektedir. Velayetnameler ile diğer anlatı türlerinde geçen şekil değiştirmelerin insana, hayvana, nesneye ve tabiat hadisesine dönüşme şeklinde gerçekleşmesi; peygamberler hakkında anlatılan kıssalarda yer alan şekil değiştirme motifinin veliler hakkında anlatılan menkıbelerde benzer şekilde tekrar etmesi; cezalandırmaya bağlı şekil değiştirme motiflerinde cezalandırılan unsurların kötü niyetli kişi ve hayvanlar olması, cezalandırılanların taş ya da hayvana dönüşmesi, cezalandırılan kişinin Tanrı yahut ermiş gibi keramet sahibi kişiler olması; İslam öncesi Türk topluluklarında yer alan ruhun hayvan donunda tecessüm edebileceği inancı bahsettiğimiz ortak yönlerdendir. Bunlarla birlikte don değiştiren velinin eski haline dönebilmesi yönüyle velayetnamelerde yer alan şekil değiştirme ile masallardaki şekil değiştirme motifi arasında benzerlik vardır. Bilhassa taş ya da hayvana dönüştürülerek cezalandırılan varlığın eski haline dönmemesi yönüyle de velayetnameler ile efsanelerde geçen şekil değiştirme motifi arasında ortak yönlerin olduğu görülmektedir. Buradan hareketle velayetnamelerde geçen şekil değiştirme motiflerinin diğer halk anlatı türlerindeki örneklerden etkilendiği anlaşılmaktadır. Ancak şekil değiştirme motifinin cezalandırma ve içinde bulunulan zor durumdan kurtulmanın haricinde velayetnamelerde farklı fonksiyonlarıyla da kullanıldığı görülmüştür. Bu bağlamda metin türünün şekil değiştirme motifinin çeşitlenmesine ve zenginleşmesine hizmet ettiği anlaşılmaktadır. Metnin kurgulanmasında başrol oynayan motif unsurları metnin muhtevasına göre işlevsel olarak farklılıklar kazanmıştır.

Velayetnamelerde geçen şekil değiştirme motifinin, İslam öncesi Türk inanışları ile farklı dinsel inanışlardan ve halkın muhayyilesinden beslendiği muhakkaktır. Bu inanışların başında Hint dinleri kaynaklı reenkarnasyon/tenasüh anlayışının geldiğini söyleyebiliriz. Bu inanışa göre ölümden sonra ruh insan, hayvan, bitki veya nesne olarak farklı formlarda yeniden cisim bulabilir. Yine eski Türk inanışlarına göre ölen bir şamanın ruhu farklı bir bedende vücut bulabilmektedir. Bir şaman inanca göre ise kamı koruyan ve ona yardımcı olan ruhlar hayvan, ağaç, toprak ya da ateş halinde tecelli edebilmektedir. Bunlarla birlikte eski Türklerdeki ata, tabiat ve hayvan kültürleri ile Türk-İslam toplumundaki Hızır kültürünün velayetnamelerde geçen şekil değiştirme motifi üzerinde etkili olduğu görülmektedir. Velilerin bilhassa ateş, su, rüzgâr, kuş, geyik, ejderha donlarına girebilmelerinde bu inanışların izleri mevcuttur. Velayetnamelerde geçen şekil değiştirme motifi ile ilgili dikkat çeken bir diğer nokta ise peygamberlerin gösterdiği mucizelerin evliya kerameti olarak metinlerde yer almasıdır. Bunun en belirgin örneği Hz. Musa'nın asasını ejderhaya dönüştürmesi ve suyu kana çevirmesidir. Bu bağlamda velayetnamelerde geçen şekil değiştirme motifi üzerinde semavi dinlerin de etkisinin olduğu söylenebilir. Bütün bu söylediklerimizle beraber halkın canlı ve cansız çevresinde yer alan tüm varlıklarla münasebeti, kültürel yapısı, hayata bakış açısı gerek menakıpnameler gerek mit, destan, efsane, masal, halk hikâyesi gibi diğer anlatı türlerindeki motiflerin çeşitlenmesine ve zenginleşmesine zemin hazırlamıştır.

Veli, Allah'a yakınlığıyla bilinen ve ona sadık kişidir. Velayet ise tasavvufta ermişlik, veli olma hali manasına gelen bir kavramdır. Velayetnamelerde evliyaların gösterdikleri olağanüstü hallerin hepsinde olduğu gibi şekil değiştirme de Tanrı'nın isteği veya Tanrı'nın velilere bahsettiği keramet gücü ile gerçekleşmektedir. Keramet, velilerin gerekli durumlarda gerçekleştirdiği ve kaynağı Tanrı olan olağanüstü hallerdir. Bu nedenle velilerin insan, hayvan ya da nesnelerin şeklini değiştirme güçlerinin ardında ilahi bir kudret mevcuttur. Bununla birlikte, cezalandırma ve içinde bulunulan zor durumdan kurtulmanın haricinde, velilerin keramet göstererek kendilerinin veya varlıkların şekillerini değiştirmelerinin farklı amaçlar doğrultusunda gerçekleştiği anlaşılmaktadır.

Kaynaklar/References

- Acalov, Arif. *Azerbaycan Mifoloji Metinleri*. Bakı, 1988.
- Albayrak, Canan. *Anadolu'da Kybele-Attis Kültü*. Ankara: Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007.
- Alptekin, Ali Berat. *Efsane ve Motifleri Üzerine*. Ankara. Akçağ Yayınları, 2012.
- Artun, Erman. *Dini-Tasavvufî Halk Edebiyatı*. Adana: Karahan Kitabevi, 2015.
- Attar, Feridüddin. *Tezkiretü'l Evliyâ*. çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Semerkand Yayınevi, 2015.
- Bağışkan, Tuncer. *Kıbrıs Türk Halk Biliminde Ölüm*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1997.
- Bali, Muhan. *Ercişli Emrah İle Selvi Han Hikâyesi Varyantların Tespiti ve Halk Hikâyeciliği Bakımından Önemi*. Erzurum: Baylan Matbaası, 1973.
- Bayat, Fuzuli. *Kadim Türklerin Mitolojik Hikâyeleri*. İstanbul: Ötügen Yayınları, 2017.
- Boratav, Pertev Naili. *100 Soruda Türk Halk Edebiyatı*. İstanbul: Gerçek Yayınevi, 1995.
- Boratav, Pertev Naili. *100 Soruda Türk Folkloru*. İstanbul: Gerçek Yayınevi, 1997.
- Boratav, Pertev Naili. *Türk Mitolojisi Oğuzların-Anadolu, Azerbaycan ve Türkmenistan Türklerinin Mitolojisi*. çev. Recep Özbay. Ankara: Bilgesu Yayınevi, 2012.
- Bulğen, Mehmet - Baloğlu Adnan Bülent. "Tenâsüh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 40/443-446. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011.

- Cebeciğolu, Ethem. *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*. İstanbul: Anka Yayınları, 3. Basım, 2004.
- Çıplak, Mehmet Şakir. *Osmancık'ta Erenler Durağı Koyun Baba*. İstanbul: Horasan Yayınları, 2001.
- Çoruhlu, Yaşar. *Türk Mitolojisinin Ana Hatları*. İstanbul: Kabalıcı Yayınevi, 2011.
- Danışman, Zuhuri. *Evliya Çelebi Seyahatnamesi*. İstanbul: Kardeş Matbaası, 1970.
- Demir, Necati - Erdem, Mehmet Dursun. *Battal-nâme*. Ankara: Hece Yayınevi, 2006.
- Doğanbaş, Muzaffer. "Piri Baba Velayetnamesi". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, XIII/41 (2007), 161-182.
- Doğanbaş, Muzaffer. *Koyun Baba Velâyetnamesi*. İstanbul: Dört Kapı Yayınevi, 2015.
- Duman, Harun. "Türk Mitolojisinde Ejderha". *Uluslararası Beşeri Bilimler ve Eğitim Dergisi*, 5/11 (2019), 482-493.
- Duran, Hamiye. *Hacı Bektaş-ı Veli Velâyet-nâmesi ve Velâyet-nâme'de Geçen Keramet Motifleri*. Ankara: Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1995.
- Ekici, Metin. "Kuramlar ve Yöntemler". *Türk Halk Edebiyatı El Kitabı*. ed: M. Öcal Oğuz, 61-96. Ankara: Grafiker Yayınları, 12. Baskı, 2015.
- Eliade, Mircea. *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi*, I Cilt. çev. Ali. Berktaş, İstanbul: Kabalıcı Yayınları, 2015.
- Ergun, Metin. *Türk Dünyası Efsanelerinde Değişme Motifi*. I Cilt. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1997.
- Ergun, Pervin. *Türk Kültüründe Ağaç Kültü*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, 2004.
- Estin, Colette - Laporte, Helene. *Yunan ve Roma Mitolojisi*. çev. Musa Eran. Ankara: TÜBİTAK Yayınları, 2008.
- Gölpınarlı, Abdülbâki. *Velâyet-nâme*. İstanbul: İnkılap Yayınevi, 2014.
- Görkem, İsmail. *Elazığ Efsaneleri üzerine Araştırmalar (Metinler ve İncelemeler)*. Elazığ: Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1987.
- Gülerer, Salih. *Hacım Sultan ve Menâkıbnâmesi*. Ankara: Gülmat Matbaası, 2014.
- Günay, Umay (1975). *Elazığ Masalları*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1975.
- Gürel, Zeki. *Koyun Baba*. Ankara: Yörük Türkmen Vakfı Yayınları, 2000.
- Gürel, Zeki. "Hacı Bektaş Veli'nin Halifelerinden Koyun Baba'nın Balkanlar'daki İzleri". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Araştırmaları Dergisi*, 91 (2019), 29-42.
- Güzel, Abdurrahman. *Abdal Musa Menâkıbnâmesi*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1999a.
- Güzel, Abdurrahman. *Kaygusuz Abdal Menâkıbnâmesi*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1999b.
- Holmberg, Uno Harva (2014). *Altay Panteonu Mitler, Ritüeller, İnançlar ve Tanrılar*. çev. Ömer Suveren. İstanbul: Doğu Kütüphanesi, 2014.
- İnan, Abdülkadir. *Tarihte ve Bugün Şamanizm*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2015.
- Kaçmaz, Ömer. *Tacu'l Ârifin Seyyid Ebu'l Vefa'nın Tarihsel Yaşamı, Vefailik Hareketinin Anadolu Selçuklu Devleti'nin Yıkılışında ve Osmanlı Beyliği'nin Kuruluşundaki Önemi ve Ebu'l Vefa Menâkıbnamesi'nin Edisyon Kritik Metni*. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006.
- Kafesoğlu, İbrahim. *Eski Türk Dini*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1980.
- Kalafat, Yaşar. *Balkanlar'dan Uluğ Türkistan'a Türk Halk İnançları* I Cilt. Ankara: Berikan Yayınevi, 2007.
- Kalafat, Yaşar. *Türk Kültürlü Halklarda Mitler*. Ankara: Berikan Yayınevi, 2012.

- Karadavut, Zekeriya. *Yozgat Efsaneleri (İnceleme-Metin)*. Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1992.
- Karagöz, İsmail vd. *Dinî Kavramlar Sözlüğü*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2010.
- Kardaş, Sedat. *Ali Nihani'nin Manzum Hacı Bektaş-ı Veli Velâyetnamesi (İnceleme-Metin-Sadeleştirme-Dizin)*. Ankara: Grafiker Yayınları, 2018.
- Kaya, Doğan. *Türk Dünyası Ansiklopedik Türk Halk Edebiyatı Kavramları ve Terimleri Sözlüğü*. Ankara: Akçağ Yayınları, 3. Basım, 2014.
- Kemal, Yaşar. *Üç Anadolu Efsanesi*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2008.
- Köksal, Mehmet Fatih. "Ahi Evran'ın Menkıbevi Hayatına Dair Bilinmeye Bir Eser: "Menâkıb-ı Ahî Cihân-ı Nasreddin Ahi Evran"" *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 62 (2012), 83-108.
- Köksal, Mehmet Fatih. *Sultân Şücâ'e'd-dîn Velâyet-nâmesi (Tenkitli Metin)*. Ankara: Alevilik Araştırmaları Dergisi Yayınları, 2018a.
- Köksal, Mehmet Fatih. *Uzun Firdevsî Manzum Vilâyet-nâme Vilâyet-nâme-i Hâcî Bektaş Veli-i Horasanî (Tenkitli Metin)*. Ankara: Alevilik Araştırmaları Dergisi Yayınları, 2018b.
- Kumartaşlıoğlu, Satı. "Şekil Değişirme Motifli Efsanelerde Lanet". *EKEV Akademi Dergisi*, 69 (2017), 89-104.
- Kur'an-ı Kerim ve Meâl-i Âlîsi*. çev. A. Fikri Yavuz. İstanbul: Sözmez Neşriyat, 2002.
- Kurtoğlu, Orhan. *Velâyet-nâme-i Hacı Bektaş-ı Veli*. Ankara: Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi, 2015.
- Kurum, Uygur. *Bektaşî Velâyetnamelerinin Motif Yapısı*. Niğde: Ömer Halisdemir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021.
- Kuşça, Sibel. "Alevi-Bektaşî İnançının Mitik Temellerini Oluşturan Figür ve İnanışların Deyiş ve Nefesler Vasıtasıyla Tespiti". *Alevilik Araştırmaları Dergisi*, 10 (2015), 9-24.
- Noyan, Bedri. *Demir Baba Vilâyetnamesi*. İstanbul: Can Yayınları, 1976.
- Noyan, Bedri. *Hacı Bektaş-ı Veli Manzum Vilâyetnamesi*. İstanbul: Can Yayınları, 1996a.
- Noyan, Bedri. *Veli Baba Menâkıbnamesi*. İstanbul: Can Yayınları, 1996b.
- Noyan, Bedri. *Seyyid Ali Sultan (Kızıdeli Sultân) Vilâyetnamesi*. Ankara: Ayyıldız Yayınları, 1999.
- Ocak, Ahmet Yaşar. *İslâm-Türk İnançlarında Hızır yahut Hızır-İlyas Kültü*. Ankara: Türk Kültürü Araştırma Enstitüsü, 1990.
- Ocak, Ahmet Yaşar. *Kültür Tarihi Kaynağı Olarak Menâkıbnâmeler*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1997.
- Ocak, Ahmet Yaşar. *Alevî ve Bektaşî İnançlarının İslam Öncesi Temelleri*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2000.
- Ögel, Bahaeddin. *Türk Mitolojisi*. I Cilt. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1998.
- Ögel, Bahaeddin. *Türk Mitolojisi*. II Cilt. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2002.
- Paşayev, Sednik *Yanardağ Efsaneleri*. Bakı, 1978.
- Poatapov, Leonid Pavlovich. *Altay Şamanizmi*. çev. Metin Ergun. Konya: Kömen Yayınları, 2012.
- Roux, Jean Paul. *Türklerin ve Moğolların Eski Dini*. çev. Aykut Kazancıgil. İstanbul: Kabalıcı Yayınları, 2011.
- Sakaoğlu, Saim. "Bey Böyrek Hikâyesindeki Kıyafet Değişirme Motifi ile Diğer Bazı Motiflerin Anadolu Masallarında Görülmesi". *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı Belleten* (1988), 129- 139.
- Sakaoğlu, Saim. *Anadolu-Türk Efsanelerinde Taş Kesilme Motifi ve Bu Efsanelerin Tıp Kataloğu*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1980.

- Sakaoğlu, Saim. *Gümüshane ve Bayburt Masalları*. Ankara: Akçağ Yayınevi, 2002.
- Sakaoğlu, Saim. *Efsane Araştırmaları*. Konya: Kömen Yayınları, 2013.
- Sakaoğlu, Saim. *101 Anadolu Efsanesi*. Ankara: Akçağ Yayınevi, 2015.
- Saral, İsmail Tosun. "Anadolulu Gül Babalar". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 32 (2004), 321-340.
- Say, Yağmur. *Şucâ'eddin Velî ve Velâyetnâmesi*. Ankara: Sistem Ofset, 2010.
- Seyidoğlu, Bilge. *Erzurum Halk Masalları Üzerine Araştırmalar*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Yayınları, 1975.
- Seyidoğlu, Bilge. *Erzurum Efsaneleri*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Yayınları, 1985.
- Şentürk, Lütfi - Yazıcı, Seyfettin. *İslam İlmihali*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2017.
- Şimşek, Esmâ. "Azrail İnanıcının Türk Halk Kültürüne Yansımaları". *Akra Kültür Sanat ve Edebiyat Dergisi*, 7/18 (2019), 11-26.
- Tanyu, Hikmet. *Türklerde Taşla İlgili İnançlar*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1968.
- Taşgın, Ahmet. *Dediği Sultan ve Menâkıbı*. Konya: Çizgi Yayınevi, 2013.
- Taşgın, Ahmet. *Koyun Baba ve Menakıbı*. Konya: Çizgi Kitabevi, 2017.
- Thompson, Stith. *Motif Index of Folk Literature*. Volume II. Bloomington-London: Indiana University Press, 1955.
- Uludağ, Süleyman. *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2002.
- Ülkü, Candan. *Ejderhanın Motif Olarak Gelişimi ve Osmanlı Sanatında Kullanımı*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1995.
- Yağbasan, Kudret Yıldırım. *Malatya Efsaneleri (İnceleme-Metinler)*. Malatya: Malatya Kitaplığı, 1992.
- Yalçın, Yunus. *Türk Edebiyatında Velâyetnâmeler ve Otman Baba Velâyetnâmesi*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008.
- Yıldırım, Rıza. *Seyyid Ali Sultan Velâyetnâmesi*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2007.
- Yılmaz, Hacı. "Bilinmeyen Bir Koyunbaba Menâkıbnâmesi Üzerine". *Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 11 (1999), 21-52.

FÜTÜVVETİN TEŞKİLATLANMASINDA ŞİHÂBEDDİN ÖMER ES-SÜHREVERDÎ'NİN KATKILARI*

CONTRIBUTIONS OF SHİHÂBEDDİN 'UMAR AL-SUHWARWÂDÎ IN THE ORGANIZATION OF *FUTUWWA*

ADEM ÇATAK**
AHMET VURAL***

Öz

Arapça fetâ "فتى" kelimesinden türetilmiş ve "feda etmek, cömertlik, cesaret, gençlik, yiğitlik, mertlik, erlik, kardeşlik" gibi anlamlar ihtiva eden fütüvvet en genel anlamda bir Müslümanın edinmesi gereken ahlâkî erdemlerin bir özetidir. Fütüvvet, kendi nefsinin değil din kardeşinin menfaatini öncelemeyi, insanların derdiyle dertlenmeyi, beklentisiz ve karşılıksız iyilik ve ikramda bulunmayı, başkalarını kendinden daha önemli, değerli ve saygın görmeyi gerektirir. Kökenini Müslümanlıktan öncesine kadar götürmek mümkün olmakla birlikte fütüvvet İslami dönemde dini bir içerik kazanmış, benzer ahlâkî öğretileri benimsemeleri sūfîlerin de fütüvveti sahiplenmesini sağlamıştır. Tasavvuf ehli İslam dışı tezahürlerinden soyutlayarak fütüvveti tamamen dini bir kılfâya büründürmüştür. Tarihi süreçte fütüvvet teşkilatının resmi bir hüviyet kazanması ise Abbâsî halifesi Nâsır li-Dinillâh dönemine rastlamaktadır. Fütüvvet birliklerinden büyük bir güç olarak gören Halife, bu teşkilat aracılığıyla devletin siyasi ve sosyal açıdan otoritesini tekrar sağlamayı hedeflemiştir. Bu minvalde merkezi idareden yoksun ve zaman zaman isyan hareketlerine kalkışan fütüvvet gruplarını bir araya getirerek fütüvvetin bir teşkilat ve devletin resmi bir kurumu hâline dönüşmesini sağlamıştır. Halife Nâsır'a pek çok yönden danışmanlık yapan Şihâbeddin Ömer es-Sühreverdî'nin fütüvvetin teşkilatlanmasındaki katkısı müsellemidir. Sühreverdî, Halife Nâsır nezdindeki itibarı dolayısıyla fütüvvetin kurumsal bir boyut kazanması adına gerçekleştirilen faaliyetlerde elçilik vazifesi görmüştür. Ayrıca fütüvvetin temel prensiplerini açıkladığı ve teorik bir zemin inşa etmeye çalıştığı *Risâletü'l-fütüvve* adlı eser İslam coğrafyasında fütüvvete dair telif edilen ilk nizamname hükmünde değerlendirilmektedir. Bu çalışma, dönemin siyasi, dinî ve sosyokültürel arka planı doğrultusunda Ahilîğin temelinin oluşturan fütüvvet yapısını ele almayı amaçlamaktadır. Bu kapsamda fütüvvetin kurumsallaşması sürecinde ortaya konan faaliyetler ve Halife Nâsır ile Şihâbeddin Ömer es-Sühreverdî'nin bu süreçteki merkezi yeri tespit edilecektir.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, Fütüvvet, Ahilik, Halife Nâsır, Şihâbeddin Ömer es-Sühreverdî.

Abstract

Derived from the Arabic word *fetâ* "فتى" and containing meanings such as "sacrifice, generosity, courage, youth, bravery, virility, brotherhood", *futuwwa* is a summary of the moral virtues that a Muslim should acquire in the most general sense. *Futuwwa* requires prioritizing the interests of his religious brother rather than his own self, worrying about people's problems, giving unexpected and unrequited favours and treats, and seeing others as more important, valuable and respected than himself. Although it is possible to trace its origins back to pre-Muslim times, *futuwwa* gained a religious content in the Islamic period, and their adoption of similar moral teachings enabled the sūfîs to embrace *futuwwa*. The people of Şūfîsm have completely disguised *futuwwa* by isolating it from its non-Islamic manifestations. In the historical process, the official identity of the *futuwwa* organization coincides with the period of Abbâsîd Caliph Nâsır li-Dinillâh. Seeing the *Futuwwa* troops as a great power, the Caliph Nâsır aimed to restore the political and social authority of the state through this organization. In this way, he brought together the *futuwwa* groups, which lacked a central administration and sometimes attempted rebellion movements and enabled the *futuwwa* to turn into an official institution of the state and an organization. The contribution of Shihâbeddin 'Umar al-Suhrawardî, who advised Caliph Nâsır in many ways, in the organization of the *futuwwa* cannot be denied. Due to her reputation with the Caliph Nâsır, Suhrawardî served as an embassy in the activities carried out in order to gain an institutional dimension for *futuwwa*. In addition, the work called *Risâlatu'l-futuwwa*, in which he explains the basic principles of *futuwwa* and tries to build a theoretical ground, is evaluated in the provision of the first regulation on *futuwwa* in the Islamic geography. This study aims to deal with the *futuwwa* structure, which forms the basis of *Akhîsm*, in line with the political, religious and socio-cultural background of the period. In this context, the activities put forward in the process of institutionalization of *futuwwa* and the central place of Caliph Nâsır and Shihâbeddin 'Umar al-Suhrawardî in this process will be determined.

Keywords: Şūfîsm, Futuwwa, Akhîsm, Caliph Nâsır, Shihâbeddin 'Umar al-Suhrawardî.

* Geliş Tarihi/Received: 30.09.2022, Kabul Tarihi/Accepted: 06.11.2022, DOI: <https://doi.org/10.34189/hbv.104.011>. Bu çalışma, III. Uluslararası Ahilik Sempozyumunda "Halife Nâsır Li-Dinillâh ve Şihâbüddin Ömer es-Sühreverdî İkilisinin Fütüvvet Teşkilatının Gelişimindeki Rolü" başlığıyla sunulmuş tebliğin yeniden düzenlenmiş halidir. Bkz.: III. Uluslararası Ahilik Sempozyumunda Çatak, Adem, Vural Ahmet, Halife Nâsır Li-Dinillâh ve Şihâbüddin Ömer es-Sühreverdî İkilisinin Fütüvvet Teşkilatının Gelişimindeki Rolü, XIII. Yüzyıla Kadar Türk ve İslam Dünyasında Ahilîğin Temelleri 5-7 Ekim 2017/ Kırşehir, c. 1, ss. 1-13.

** Doç. Dr., Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Tasavvuf Ana Bilim Dalı. E-mail: ademcatak@hotmail.com, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-4443-667X>.

*** Dr. Öğretim Üyesi, Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Tasavvuf Ana Bilim Dalı. E-mail: ahmetvural@ohu.edu.tr ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-3378-496X>.

Giriş

Fütüvvet anlayışının bir tezahürü olarak özellikle Türk-İslam coğrafyasında gelişmiş ve tesirleri günümüzde hâlen devam eden Ahilik kültürünün medeniyetimizde özel bir yeri ve önemi bulunmaktadır. Etkilerini bilhassa ticari hayat üzerinde müşahede edebileceğimiz Ahilik Anadolu topraklarındaki iktisadi hayatın ahlâkî bir zemin üzerine bina edilmesini sağlayan en önemli amildir. Bünyesinde tasavvufî ve ahlâkî unsurların baskın olduğu Ahilik kurumunun büyük ölçüde fütüvvet geleneğinden beslendiği bilinmektedir. Bu durum Ahilik araştırmalarında öncelikle fütüvvetin mahiyetine dair bir sorgulamanın yapılmasını gerekli kılmaktadır. Bu minvalde çalışmamızda fütüvvetin tarihi süreç içerisindeki gelişimini ele almayı uygun görüyoruz. Daha sonra ise fütüvvet teşkilatının kurumsallaşmasını sağlayan Halife Nâsır (ö. 622/1225) ve bu süreçte önemli bir rolü bulunan Şihabeddin Ömer es-Sühreverdi'nin (ö. 632/1234) faaliyetlerinden bahsedeceğiz.

1. Tarihi Süreç İçerisinde Fütüvvet

Arapça “fetâ” kelimesinden türetilen ve sözlükte gençlik anlamına gelen fütüvvet ıstılahı olarak mürüvvet kapsamına değerlendirilebilecek kahramanlık, cesaret, cömertlik ve diğerkâmlık” gibi anlamları ifade etmektedir (İbn Manzûr, 2005, 2976; Uludağ, 1991; Cebecioğlu, 2009, 220; Şimşek, 2017, 122). Çoğulu “fityân” ve “fitye”dir. Tasavvufî bir kavram olarak fütüvvet herhangi bir karşılık beklemeksizin başkalarına yardım ve iyilik etmek, başkasının menfaatini kendi menfaatlerine öncelemek ve onların mutluluğu veya rahatı için kendini hizmete adanmak gibi anlamları ihtiva eder (Uludağ, 1991, 183). En genel anlamda fütüvvet bir kimsenin sahip olması beklenen güzel ahlâktır. Bunun yanında İslami dönemde fütüvvet nefisle mücadele etmek, dini hükümlere riayet noktasında taviz vermemek, hizmet odaklı bir dini yaşantı sürmek ve kişinin kendisini diğer insanlardan daha günahkâr bir vaziyette görmesi şeklinde farklı anlamlar kazanmıştır (Gölpınarlı, 2011, 31). Başka bir tanıma göre fütüvvet, ahde vefa ve emaneti muhafaza etmektir (el-Cevziyye, 1990, 282). Bu vasıfların bütününe fütüvvet, hayatını bu ilkeler doğrultusunda idame ettiren kimseye de “fetâ” denmiştir.

Yaygın kabule göre fütüvvetin gelişim süreci birbirini takip eden dört merhaleden oluşmaktadır. Buna göre a) ilk evre cahiliye döneminde bireylerin ahlâkî erdemlerini ifade etmek üzere kullanılan fütüvvet, b) Müslümanlıkla birlikte bu ahlâkî hayatın İslam tarafından teyit edilmesiyle ortaya çıkan İslami fütüvvet, c) Tasavvufî bütünleştiği ve sûfiler tarafından tasavvufî bir kavram olarak yeniden yorumlandığı hâliyle fütüvvet ve son olarak d) Halife Nâsır'ın girişimleriyle kurumsallaşma yoluna giren ve neticede Anadolu topraklarında ticari hayatla iç içe geçerek Ahilik adı altında varlığını devam ettiren fütüvvet olmak üzere dört aşamada incelemek mümkündür.¹

Fetâ ve fütüvvet kavramlarının geçmişi oldukça eskidir. Müslümanlıktan önce cahiliye döneminde Arap toplumunda “Fezâilü'l-Arab” denen ve bağımsızlık, yiğitlik, cesaret, sabır, zayıfı korumak, ahde vefa, misafirperverlik, kanaatkârlık ve cömertlik gibi hasletleri ifade eden bir kavramdır. Bu üstün özellikleri yansıtan kişiler “fetâ” lakabıyla anılır ve toplum nezdinde takdir ve saygı görürdü (Apak, 2009, 68). Cahiliye döneminde yaşamış cömertliğiyle maruf ve meşhur şair Hâtem et-Tâî (ö. 578

¹ Farklı tasniflerden biri için bk. Sezai Küçük, “Abdullah Ensâri el-Herevî'nin Tasavvufî Fütüvvet Risâlesi: Kitâbü'l-fütüvvet”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (2000), 137.

[?]) Cahiliye “fetâ”sının numune-i imtisali olarak kaynaklarda zikredilmektedir. Yine aynı dönemde “erdemliler birliği” olarak tercüme edilen “Hilfu’l-Fudûl” bu fütüvvet anlayışının neticesinde ortaya çıkmış bir oluşum kabul edilmiştir (Bayram, 2000, 54; Ocak, 1996, 261-263; Güner, 2016, 185-201).

Kur’an-ı Kerîm’de kavramsal anlamda bir fütüvvetten bahsetmek mümkün olmasa da² söz gelimi Kuşeyrî ayete referansla fetâ’yı “nefis putunu kıran kimse” olarak tarif etmiş ve ayeti fütüvvetle ilişkilendirmiştir. Fütüvvetin İslami bir boyut kazanmasında en büyük tesirin tasavvufa ait olduğu söylenebilir. Sûfiler fütüvveti İslam’ın öngördüğü bütün ahlâkî vasıfların üst çatısı mahiyetinde değerlendirir. Bu manada fütüvvet daha ziyade “îsâr” (diğerkâmlık) kavramıyla irtibatlandırılmıştır.³ Cömertliğin en yüksek derecesi olan îsâr bir ahlâk kavramı olarak “kişinin dostunu önceleyerek kendi payından vazgeçmesi, onun rahat etmesi için zorluğu kendisi üstlenmesi” anlamına gelmektedir (Hücvîrî, 2014, 254). Melâmet düşüncesiyle de irtibatlı olmak üzere fütüvvet kişinin mümin kardeşini her durumda nefisine öncelemesi anlamıyla tasavvufî bir mahiyet kazanmıştır.⁴ Bu kavramlar etrafında gerçekleşen bütünleşmenin en önemli göstergesi ise kaynaklarda fütüvvet tanımlarının tamamen tasavvufî bir içerikle takdim edilmiş olmasıdır. İlk fütüvvetnâme kabul edebileceğimiz Sülemî’nin *Kitâbü’l-Fütüvve*’si⁵ tasavvufî fütüvvete dair örnekler bulabileceğimiz en eski kaynaktır. Ayrıca Kuşeyrî’nin *Risâle*’sinde yer verdiği fütüvvet bahsi ile aidiyeti kesin olmamakla birlikte Herevî’ye izafe edilen *Fütüvvet Risâlesi* bu meyanda zikredilebilecek diğer örneklerdir (Kuşeyrî, 2017, 506; Küçük, 2000, 145-161).

2. Halife Nâsır li-Dînillâh Döneminde Siyasî Atmosfer

553/1158 yılında dünyaya gelen Nâsır li-Dînillâh’ın babası Halife Müstazî-Biemrillâh, annesi Türk asıllı bir cariye olan Zümrüt (Zümürüd) Hatun’dur. Nâsır 2 Zilkade 575 (30 Mart 1180) tarihinde Abbasî halifesi olarak hilafet makamına geçmiş (Hartmann, 2006, 399-402), 575-622/ 1180-1225 yılları arasında yaklaşık 45 yıl bu makamda kalarak en uzun süre halifelik yapan Abbasî halifesi olmuştur. Halife Nâsır, Abbasî hilâfetine son döneminde düzenli bir siyaset takip eden biri olarak kabul edilir (Çatak, 2012, 11).

Halife Nâsır’ın hilafet makamında bulunduğu süre zarfında İslam âlemi siyasî bakımdan birtakım problemlerle yüz yüzeydi. Batıda Haçlılar, doğuda ise Moğol saldırılarının yanı sıra farklı devletlere bölünmüş İslam dünyası bu saldırılar karşısında birlikte hareket etmeyi başaramıyor, bilakis dâhili mücadeleler Müslümanların sahip olduğu bütün güç ve enerjiyi birbirlerinin aleyhinde sarf etmesine sebep oluyordu. Abbasî hâkimiyeti bu süreçte Irak’ta Tikrit’in güneyinden Basra’ya kadar uzanan bir bölgeye (Bağdat, Basra, Tikrit, Hille, Vâsıt) üzerinde söz konusu oldu ve bu

² Kur’an-ı Kerîm’de “fetâ” kelimesi birkaç ayette zikredilmekte olup anlam bakımından yaş itibariyle genç adamı ifade etmektedir. Bk. el-Enbiya, 21/60, el-Kehf, 18/10, 13, 60, 62, Yusuf, 12/36, 62, en-Nisâ, 4/25, en-Nur, 24/33.

³ İsâr, Kur’an-ı Kerîm’de dört yerde sözlük anlamında (Yusuf, 12/91); bir ayette de (Haşr, 59/9) terim anlamında kullanılmıştır.

⁴ Fütüvvet ve melâmet telakkilerinin öngördüğü dindarlık anlayışı üzerine yapılan bir çalışma için bk. Hicret Karaduman, “Geçimliliği Önceleyen Bir Dindarlık Modeli: Melâmet ve Fütüvvet”, *İslam ve Yorum* 4 (Malatya: İnönü Üniversitesi Yayınevi, 2020), 3/379-402.

⁵ Sülemî’nin *Kitâbü’l-Fütüvve* adlı eseri, fütüvvet konusunda yazılmış en eski risâledir. Sülemî bu eserinde, fütüvvet ahlâkının gereklerini ayet, hadis veya bir sûfi sözlerine referansla beş bölüm hâlinde izah etmektedir (Sülemî, 2002; Sülemî, 1977).

şehirler halifenin atadığı valiler tarafından yönetiliyordu. Halife şeklen de olsa Irak Selçukluları'na tâbi idi ve Bağdat'ta hutbeler Irak Selçuklu sultanı adına okunmaktaydı (Güzel, 2014a, 61). Dolayısıyla Abbasî hilafetinin dinî ve siyasî anlamda İslam dünyası üzerinde neredeyse hiçbir nüfuz ve itibarı kalmamıştı.

Halife Nâsır, Büveyhîler ve Anadolu Selçukluları hâkimiyeti karşısında dünyevî gücü gitgide azalan Abbasî hilafetine itibarını iade etmek adına dini, siyasî ve sosyal pek çok alanda çeşitli faaliyetlerde bulunmuştur (Hartmann, 2006, 399-402). Bunların altında yatan tek amaç ise Müslümanların Abbasî hilafetini dini ve dünyevi anlamda tek otorite saymalarını sağlamaktır. Öncelikle Şiîlerle kurduğu iyi ilişkiler, hilafete bağlı bölgelerde yürürlüğe koyduğu istihbarat teşkilatı ve fütüvvet gruplarını denetim altına alması bu kapsamda ortaya koyduğu çabalar arasında sayılır. Nâsır, hilafeti döneminde belli bir güce ulaşmış olan Şiîlere karşı ılımlı bir politika izlemiştir. Kendisinin Şiîlikle suçlanmasına sebep olsa da bu durumun politik gayelerle gerçekleştiği düşünülmektedir. Halifenin Hz. Ali'ye övücü söz söyleyip davranışlarıyla da ihtiramda bulunması, ayrıca devlet kademelerinde Şiî idareciler istihdam etmesi bu kabildendir (Arıkan, 2017, 158-160; Güzel, 2014b, 67-68). Aynı şekilde Nâsır'ın medreseler üzerine eğildiği ve bu anlamda bazı yenilikler tanzim ettiği bilinmektedir. Son derece güçlü bir iletişim ağı temin eden istihbarat teşkilatı Nâsır'ın bu kanalla da tebaası üzerinde etkili bir otorite kurmaya çalıştığı görülmektedir (Güzel, 2014b, 65-67). Halife Nâsır bu ideal uğruna siyasî ve itikadî açıdan birbirinden farklılaşan çeşitli mezheplerle iletişime geçmiş ve bunları yakınlaştırmaya çalışmıştır. Bunun yanında Müslüman ve gayrimüslim hükümdarlarla anlaşmalar yapmış, idari sahada pek çok reform programı uygulamış, hilafet makamından çıkan fermanların Müslüman devletler üzerindeki etkisini arttırmaya ve fütüvvet teşkilatını kontrolü altına almaya çalışmıştır (Hartmann, 2006, 399-402). Son olarak çeşitli şehirlerde müstakil gruplar hâlinde askeri ve toplumsal bir güce ulaşmış bulunan fütüvvet gruplarının devlet himayesinde yeniden teşkilatlanması hususunda adımlar atmıştır (Gürbüz, 2011, 184-185). Neticede bu gayretler İslam dünyasında dinî ve siyasî nüfuzu kendisine yeniden iade etmiş, son derece zayıf ve güçsüz durumdaki Abbasi Devleti'ne bir süre daha canlılık kazanabilmiştir.

3. Fütüvvetin Teşkilatlanmasında Halife Nâsır'ın Rolü

Halife Nâsır'ın fütüvvetle ilişkisinde ele alınması gereken ilk husus bu dönemde fütüvvet birliklerinin muhtelif çatılar altında teşkilatlanmaları ve bazı dönemlerde toplumsal hayatta kargaşa ve karışıklığa sebebiyet vermeleridir. Halife Nâsır, merkezi otoritenin zayıfladığı dönemlerde devlete karşı da isyan hareketlerinde bulunan bu anarşist grupları karşısına almaktan ziyade onların bu gücünden istifade etmek üzere dengeli bir siyaset izlemeye çalışmıştır. Nâsır halifelığının ilk on yılında, dönemin "Ayyâr"⁶ olarak bilinen isyancı ve başıbozuk fütüvvet gruplarıyla da iletişime geçmiş, bu irtibat sayesinde onları kontrol ve takibat altına almak şeklinde bir politika gütmüştür. Bu kapsamda evvela halifelığının ikinci yılında (583/1182) Bağdat'ta faaliyet gösteren "Nikâbetü'l-Fütüvve" adındaki asi tabiatlı fütüvvet grubuna üye olmuştur (Mason, 1972, 119). Teşkilatın bu kolunda "Reisü'l-fityân" olan Abdül-Cabbâr el-Bağdâdî'ye intisap ederek bu şeyhin gözetiminde fütüvvet şiarlarından

⁶ Fütüvvet grupları altında zikredilebilecek olan ayyârlar merkezi yönetimin zayıf olduğu dönemlerde toplumsal düzeni bozacak davranışlar sergileyen gruplara verilen bir isimdir (Özcan, 1991, 296).

olan kıyafeti giymiştir (Kameru'l-Huda, 2004, 40).⁷ Halife Nâsır'ın amacı teşkilatın herhangi bir üyesi olmak değil yukarıda bahsi geçen daha büyük bir perspektif doğrultusunda (Kayaoğlu, 1981, 221) çeşitli fütüvvet gruplarını merkezi bir teşkilat yani bir çatı altında buluşturmaktır. Fütüvvet teşkilatına girişinden yaklaşık yirmi beş yıl sonra (604/1207) artık Nâsır fütüvvet teşkilatında liderliğini kabul ettirmiştir (Kayaoğlu, 1981, 223). Merkezi teşkilâtle bünyesine dâhil olmaya yanaşmayan fütüvvet birliklerinin devlet nezdinde herhangi bir meşruiyetlerinin olmadığını bir ferman yayımlayarak duyurmuş ve onlarla mücadeleye devam etmiştir (Güzel, 2014, 45).

Halife Nâsır'ın fütüvvetle ilişkisinde ele alınması gereken başka bir husus fütüvvet gruplarının Hz. Ali ve Ehlibeyt'e duyduğu bağlılıktır. Daha farklı bir araştırma konusunu teşkil etmekle birlikte bu durum Nâsır'ın Şiî kesimlere yönelik denge politikasının bir uzantısı olarak görülebilir. Nâsır fütüvvet gruplarının bağlılığını kullanarak hem onların hem de Şiî kesimin tabiiyetini sağlamlaştırmak istemiş olmalıdır. Nitekim yayımladığı fermanı incelediğimizde temel iki unsurun baskın olduğunu görürüz. İlki fütüvvetin piri olarak Hz. Ali vurgusu, ikincisi ise fütüvvet üyelerinin birbirleriyle olan ilişkisine dair birtakım kurallardır. Ayrıca bu fermanla fütüvvetin dini temellerinin vurgulandığını, yine kendi başlarına hareket eden fütüvvet üyelerine yönelik genel geçer kaidelerin ortaya konduğunu söyleyebiliriz (Pırlanta, 2018, 365-367).⁸ Neticede Halife Nâsır, hilafetin ikbali uğruna ve hedefleri doğrultusunda fütüvvetin tek bir merkezde toplanmasını sağlamış ve bu merkezin kendi idaresi olduğunu açıkça ilan etmiştir. Tabi bu süreci incelerken Nâsır'a danışmanlık yapan Sühreverdî'nin rolünü de unutmamak gerekir.

4. Fütüvvetin Teşkilatlanma Sürecinde Şihâbeddin Ömer es-Sühreverdî'nin Katkıları

Halife Nâsır gözetiminde fütüvvetin teşkilatlanma sürecini incelerken kendisine bu konuda danışmanlık yapan dönemin meşhur mutasavvıflarından Şihâbeddin Ebû Hafs Ömer es-Sühreverdî'nin rolünden bahsetmek elzemdir. Sühreverdî 539/1145'te İran'ın Irak-ı Acem bölgesinin Cibâl eyaletindeki Zencan'a bağlı küçük bir kasaba olan Sühreverd'de dünyaya gelmiştir (Yılmaz, 2010, 40-42; Çatak, 2012, 17-18). Gençlik yıllarında Bağdat'a yerleşen Sühreverdî, hayatını burada idame ettirmiştir. Dolayısıyla Sühreverdî'nin biri doğup büyüdüğü (Sühreverd), diğeri ilim tahsil ettiği ve hayatının büyük bir kısmını geçirdiği (Bağdat) olmak üzere iki memleketi olduğu söylenebilir. Bağdat'ta başta amcası Ebû'n-Necîb es-Sühreverdî olmak üzere Abdülkadir Geylânî (ö. 561/1165) gibi devrin seçkin sülûflerinin sohbetinde bulunmuş ve pek çok âlimden Tefsir, Hadis ve Şafii fihri tahsil etmiştir. Sühreverdî eserleriyle tasavvuf anlayışının temellendirilmesinde önemli katkılar sunmuştur. Devrin Abbâsî hükümdarlarıyla yakın ilişkiler kurduğu ve onlar nezdinde teveccüh gördüğü bilinen Sühreverdî 632/1234 senesinde vefat etmiştir.

Sühreverdî halk nezdinde sevilen ve saygı gören nüfuzlu bir mutasavvıftır. Onun fikirlerine devrin idarecileri, âlimleri ve halk tabakasının büyük değer atfettiği bilinmektedir. Müslüman yöneticilerle ittifak ve karşılıklı güven ilişkisi

⁷ Kaynaklarda Halife Nâsır'ın teşkilata dâhil olduğu tarih hususunda ihtilaf vardır. 590 (1194), 599 (1202-1203), 601 (1204-1205) gibi tarihler zikredilmektedir.

⁸ Fütüvvet fermanının metni için ayrıca Fatih Güzel'in *Nâsır Li-Dinillâh'ın Halifeliği ve Şahsiyeti* isimli doktora tezine müracaat edilebilir.

kurma hususundaki başarısı, kendisine bu itibarı kazandıran bir başka meziyettir (Kameru'l-Huda, 2004, 37). Bütün bu özellikler, Halife Nâsır'ın siyasi ve dini anlamda kendisinden danışmanlık ve destek almasındaki en önemli etkenler olarak görülebilir. Halife Nâsır halifeliği döneminde Sühreverdî'nin yanı sıra Evhadü'd-dîn Hamid el-Kirmanî (ö. 635/1238) ve Ebû Cafer Muhammed el-Berzaî gibi devrin meşhur mutasavvıflarını da himayesine almış, halkın teveccüh gösterdiği bu zatların manevi otoritesinden büyük ölçüde istifade etmiştir.

Halife Nâsır fütüvvet teşkilatının başına geçtikten sonraki icraatlarından biri de Sühreverdî'den, teşkilatın temel kaide ve rükünlerini tespit eden bir risâle talep etmesidir. Sühreverdî'nin bu istek üzerine telif ettiği *Risâletü'l-fütüvve*⁹ fütüvvetin özü, kaynağı ve Hz. Ali'nin fütüvvetteki önemi ele alınması, fütüvvet teşkilatına mensup olanların uyması gereken adap ve erkân belirlenerek teşkilâta ait tören ve merasimler hakkında bilgi verilmiştir. Sühreverdî'nin gerçekleştirdiği en önemli yenilik ise tasavvuf ve fütüvveti özdeşleştirerek halifelik çatısı altında bir araya getirmesidir. Sühreverdî halifenin şeriatın merkezinde tek otorite olması gerektiğini düşünmekte (Yıldız, 1998, 31-48), sırasıyla fütüvvet-tarikatlar-halife olmak üzere aşağıdan yukarıya doğru hiyerarşik bir model benimsemektedir (Kameru'l-Huda, 2004, 35-38). Ona göre “halifelik bir defter, tasavvuf o defterin bir cüzü, ayrıca tasavvuf bir defter, fütüvvet de onun bir cüzüdür” (Hartmann, 2006, 399-402). Bu taksimin manası fütüvvet gruplarının bütünüyle tasavvuf çatısı altında toplandığı, tasavvufun ya da tarikatların ise halifelik merkezinde çevrelenen bir yapı olarak kabul edilmesi gereğidir.

Bu çerçevede halife Allah'ın yeryüzündeki tek temsilcisi ve vekili, ayrıca İslam dünyasının dinî, siyasi ve içtimai düzenini sağlayacak en nihai otorite konumundadır. Dolayısıyla halife, şeriat düzeninin gerektirdiği bütün hukukî müesseselerin idare edicisi olmalıdır (Kameru'l-Huda, 2004, 35-38). Bu bakımdan Sühreverdî'nin çizdiği şemanın bütün bir İslam dünyasını altında toplayan merkezi bir hüviyete sahip ve Halife Nâsır'ın zihnindeki halifelik modelinin bir yansıması olduğu görülmektedir (Mason, 1972, 126). Tasavvuf bütün katmanlarıyla halifelige bağlı bir kurum olarak merkezi otorite etrafında konumlandırılmıştır. Fütüvvet birlikleri ise tasavvufi yönleri ön plana çıkarılmak suretiyle bu tasnif içerisinde en alt katmanı oluşturmaktadır. Bu durum fütüvvette dini boyutun da önemsendiğini ve bunun haricindeki yapılanmaların devre dışı bırakıldığına işaret etmektedir. Böylece bir kurum olarak fütüvvet, dini mahiyette ve doğrudan halifelige bağlı, belli başlı düzen ve kaideleri olan, sistemli bir teşkilât olarak tayin edilmiştir.¹⁰

Fütüvvet teşkilatının yapılanma sürecinde Sühreverdî'nin elçilik vasfına da ayrıca değinmek gerekir. Sühreverdî, Nâsır adına birtakım seyahatlerde bulunarak Müslüman hükümdarlarla görüşme yapmıştır. Bu seyahatlerin amacını iki maddeyle özetleyebiliriz: İlki, batı bölgelerindeki siyasi ittifakı güçlendirmek; ikincisi ise fütüvvet gruplarının üye tabanlarını genişleterek merkezi otorite altında toplamaktır (Kameru'l-Huda, 2004, 56). Sühreverdî bu kapsamda 1207 yılında Eyyubi

⁹ Fütüvvet teşkilatına ait ve bir nizamname mahiyetindeki ilk fütüvvetname Halife Nâsır'ın Şihâbeddin Ömer es-Sühreverdî'ye (ö. 632/1234) yazdırmış olduğu *Risâletü'l-fütüvve*'dir. Bu süreçten sonra İslam dünyasında fütüvvet edebiyatı kapsamında *Fütüvvetname* yazma geleneğinin doğduğunu söyleyebiliriz (Taeschner, 1953-1954 13-14; Ocak, 1996, 264-265).

¹⁰ *Risâletü'l-fütüvve*'nin bir nüshasını görmek için Süleymaniye Kütüphanesinde yer alan 2049 numaralı yazmanın 154-181 arası varaklarına başvuru yapılabilir.

yöneticileriyle görüşmek üzere Mısır ve Suriye'ye gitmiştir. Yine Halife Nâsır tarafından Sultan İzzeddin Keykavus'a fütüvvet teşkilâtına üyeliği simgeleyen şalvar ve hırka giydirmek için gönderilmiştir. I. Alaeddin Keykubad Selçuklu Devleti'nin başına geçince, Halife Nâsır Sühreverdî'yi fütüvvet adına temsilci olarak Selçuklu sarayına göndermiştir (Kameru'l-Huda, 2004, 57). Sühreverdî görüştüğü hükümdarlara eskiden düzensiz, anarşist eğilimli başıboş insanlar olarak bilinen fütüvvet gruplarının geçirdiği değişim ve dönüşüm hakkında bilgilendirmede bulunmuş, bizzat halifenin bu noktadaki destek ve yönlendirmesinden bahsetmiştir. Halife Nâsır'ın bu hususta Anadolu coğrafyasını önemseydiğini ve Anadolu idarecileriyle iletişimini güçlendirmeye çalıştığı göze çarpmaktadır. Nitekim Anadolu'da Ahilik yapısı Nâsır ve idareciler arasındaki bu temas sonrasında oluşmaya başlamış, sonraki süreçte bölgeye göç eden fütüvvet mensupları vesilesiyle Ahilik Anadolu'ya mahsus bir renge bürünerek toplum tabanında yaygınlaşmıştır.

Bu anlatılanlardan hareketle fütüvvet teşkilatının yeniden düzenlenmesinde Sühreverdî'nin de en az Halife Nâsır kadar rol üstlendiği açıkça görülmektedir. Hatta Claude Cahen gibi müsteşriklerin iddiasına göre fütüvvette reform teklif ve projesi bizzat Sühreverdî'ye aittir. Cahen, Sühreverdî'nin de bu reformları kendi lehine kullandığı ve bu sayede kendi tasavvufi yolunu fütüvvet grupları arasında tanıtmaya ve yayma fırsatı bulduğuna işaret etmektedir (Kameru'l-Huda, 2004, 42). Hakkılık payı bulunmakla beraber eldeki verilerden yola çıkarak söz konusu girişimin Halife Nâsır öncülüğünde gerçekleştiği, Sühreverdî'nin ise bu projenin teorik yüzünü oluşturduğu şeklinde bir yargıda bulunmak mümkündür. Sühreverdî bu süreçte teorisyen olarak önemli rol oynamakla birlikte Sühreverdî ve Halife Nâsır ilişkisinde karşılıklı bir faydalanmanın söz konusu olduğu da söylenmelidir. Neticede Sühreverdî, fütüvvet teşkilatına yönelik düzenlemeler vasıtasıyla fütüvvet ve tasavvufun birbirine daha çok yaklaşabilmesini sağlamıştır. Meseleye Nâsır cihetinden baktığımızda ise tasavvufi fikir ve pratiklerin fütüvvet grupları bünyesinde benimsenmesinin onun işine yaradığını, bu sayede onlar üzerinde daha rahat kontrol ve yönlendirme yapabileceğini tahmin etmek zor değildir (Yıldız, 1998, 31-48). Neticede Nâsır zayıflayan Bağdat otoritesini Sühreverdî gibi meşhur bir mutasavvif vasıtasıyla güçlendirme imkânı bulmuş (Altıntaş, 2001, 214), tasavvufla hilafet müessesesi arasında doğrudan bir ilişki kurulmuş ve halifelik çok geniş bir tabanda otoritesini tesis etme fırsatı elde etmiştir.

Sonuç

Tarihî süreci incelediğimizde fütüvveti yeniden düzenleyerek kurumsallaştıran Halife Nâsır ve hazırladığı bu programının teorisyeni Sühreverdî'nin faaliyetlerini göz ardı etmek mümkün değildir.

Halife Nâsır dönemine kadar daha çok dağınık, kendi içlerinde örgütlenen küçük çaplı birlikler olarak varlığını sürdüren fütüvvet erbabı, Halife Nâsır ile birlikte merkezî bir yapıya kavuşmuştur. Bu sayede fütüvvet grupları arasındaki çekişmeler asgariye indirilmiş, aralarındaki dayanışma ve yardımlaşma kuvvetlendirilmiştir. Devletin desteği ve merkezi otorite sayesinde fütüvvet sistemli bir teşkilat olarak hızlı ve güçlü bir şekilde yayılma imkânı bulmuştur.

Buna mukabil Halife Nâsır Abbasî iktidarı lehine fütüvvet gruplarının gücünden faydalanmıştır. İslam âleminin pek çok bölgesine elçiler göndererek sultanları da fütüvvet teşkilâtına dâhil etmeye ve fütüvvet reisi bir halife olarak kendi otoritesini kabul ettirmeye çalışmıştır.

Neticede Müslümanlar arasındaki dinî (mezhepsel) ve siyasi ayrılıklar mezhepler üstü bir anlayışla giderilmeye çalışılmış, bu anlamda fütüvvet ruhu İslam âlemini birleştirici bir rol üstlenmiştir.

Kaynaklar/References

- Altıntaş, Ramazan “İtikadî Açından İbnü'l-Cevzî'nin Tasavvufa Yaklaşımı”. *Tasavvuf: İlmî Akademik Araştırma Dergisi* 7 (2001). 117-144.
- Apak, Adem. *Ana Hatlarıyla İslam Tarihi 1*. İstanbul: Ensar Yayınları, 2009.
- Arıkan, Adem. “Abbâsî Halifesi Nâsır lidinillâh'ın Şîî Siyaseti”. *İlahiyat Akademi Dergisi* 5 (2017), 147-164.
- Bayram, Mikail. “Anadolu Ahiliğinin Teşekkülündeki Rolü Açısından Fütüvvet Hareketi ve Tarihi”. *Selçuklu Medeniyeti Araştırmaları Dergisi* 2 (2000). 51-73.
- Cebecioğlu, Ethem. *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*. İstanbul: Ağaç Yayınları, 2009.
- Cevziye, İbnü'l-Kayyim. *Medâricü's-sâlikîn*. Çeviren Ali Ataç vd. İstanbul: b.y., 1990.
- Çatak, Adem. *Şihabeddin Sühreverdî Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Anlayışı*. Gümüşhane: Gümüşhane Üniversitesi Yayınları, 2012.
- Gölpınarlı, Abdülbâki. *İslâm ve Türk İllerinde Fütüvvet Teşkilâtı*. İstanbul: İstanbul Ticaret Odası Yayınları, 2011.
- Güner, Umut. “Cahiliye Devrinden Abbasilerin Son Dönemine Kadar Fütüvvet Teşkilatı'nın Gelişimi”. *Akademik Tarih ve Düşünce Dergisi* 3/10 (2016), 185-201.
- Gürbüz, Osman. Abbâsî Halifesi Nâsır Lidinillâh'ın Hârizmşahlar ile İktidar Mücadelesi”. *İSTEM* 18 (2011), 181-196.
- Güzel, Fatih. “Halife Nâsır li-Dinillah'ın Abbâsîlerin Hakimiyetini Canlandırma Çabaları”. *KAREFAD* 1/3 (Çankırı: 2014), 59-76.
- Güzel, Fatih. *Nâsır Li-Dinillâh'ın Halifeliği ve Şahsiyeti*. Konya Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014.
- Hartmann, Angelika. “Nâsır-Lidinillâh”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Cilt 32, Yıl 2006, ss. 399-402.
- Hücvürî, Ali b. Osman. *Keşfü'l-mahcûb (Hakikat Bilgisi)*. Çeviren Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınevi, 4. Baskı, 2014.
- İbn Manzûr Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânü'l-Arab*. Beyrut: b.y., 2005.
- Karaduman, Hicret. “Geçimliliği Önceleyen Bir Dindarlık Modeli: Melâmet ve Fütüvvet. *İslam ve Yorum* 4. Malatya: İnönü Üniversitesi Yayınevi, 2020. 379-402.
- Kayaoğlu, İsmet. “Halife en-Nâsır'ın Fütüvvet Girişi ve Bir Fütüvvet Buyrultusu”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 25/3-4 (1981). 221-228.
- Kırpık, Güray. “Sühreverdî'nin Dilinden Fütüvvet ve Ahilik”. *III. Uluslararası Ahilik Sempozyumu Bildiriler Kitabı*. Kırşehir: 2018, 395-402.
- Kuşeyrî, Abdülkerim b. Hevâzin b. Abdülmelik. *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*. thk. Enes eş-Şerfâvî. Beyrut: Dâru'l-Minhâc, 2017.
- Kuşeyrî, Abdülkerim. *Kuşeyrî Risâlesi*. çev. Dilaver Selvi, İstanbul: Semerkand Yayınları, 2014.
- Küçük, Sezai. “Abdullah Ensârî el-Herevî'nin Tasavvufî Fütüvvet Risâlesi: Kitâbü'l-fütüvvet”. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (2000). 137-166.
- Mason, Herbert. *Two Statesman of Medieval Islam: Vizir Ibn Hubayra and Caliph an-Nâsır li Din*. Paris: Mouton-The Hague, 1972.
- Ocak, Ahmet Yaşar. “Fütüvvet”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Cilt 13, Yıl 1996, ss. 261-263.

- Ocak, Ahmet Yaşar. “Fütüvvetnâme”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Cilt 13, Yıl 1996, ss. 264-265.
- Özcan, Abdülkadir. “Ayyar”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Cilt 4, Yıl 1991, s. 296.
- Pırlanta, İsmail. “Bir Fütüvvet Buyruktusu Işığında Halife Nâsır Dönemi Fütüvvet Anlayışı”. *III. Uluslararası Ahilik Sempozyumu Bildiriler Kitabı*. Kırşehir: 2018, 359-371.
- Sülemî, Ebû Abdurrahmân Muhammed b. Hüseyin. *el-Fütüvve*. thk. İhsan Sâmîrî-Muhammed Kadehât. Amman: Dâru’r-Râzî, 2002.
- Sülemî, Ebû Abdurrahmân Muhammed b. Hüseyin. *Tasavvufta Fütüvvet*. çev. Süleyman Ateş. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1977.
- Şimşek, Selami. *Tasavvuf Edebiyatı Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017.
- Taeschner, Franz. “İslam Orta çağında Futuvva (Fütüvvet Teşkilatı)”, *Çeviren Fikret Işıltan, İktisat Fakültesi Mecmuası* 15/1-4 (1953-1954). 3-32.
- Kameru'l-Huda, *Şihabeddin Ömer Sühreverdî Hayatı, Eserleri, Tarikatı*. Çeviren Tahir Uluç. İstanbul: İnsan Yayınları, 2004.
- Uludağ, Süleyman. *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Yaylacık Matbaası, 1991.
- Yıldız, Hakkı Dursun. “Abbâsiler”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Cilt 1, Yıl 1998.
- Yılmaz, Hasan Kâmil. “Sühreverdî, Şehâbeddin”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Cilt 10, Yıl 2010.

HZ. ALİ MUSHAF LARI: NİSPET AÇISINDAN İNCELENMESİ*

THE MUSHAFS ATTRIBUTED TO HAZRAT ALİ: RESEARCH IN TERMS OF BELONGING

FATİH CANKURT**

Öz

“İlmin kapısı” Hz. Ali, pek çok açıdan İslâm tarihinde önemli yere sahip sahabelerden biridir. Hz. Peygamberin ehl-i beytinden, önde gelen kurrâ sahabelerden ve vahiy kâtiplerinden biri olan Hz. Ali'nin ismi pek çok tartışmanın içerisinde yer almıştır. Halifelikte önceliğin ona ait olması gerektiğinden -özellikle şii kaynaklarında yer verilen- peygamberliğin ona verilmesi gerektiğine varıncaya kadar mesnetsiz birçok iddiaya konu olmuştur. Bunun yanında kendisine nispet edilen mushaflar, Hz. Ali hakkındaki güncel kalabilmiş konulardan biridir. Hz. Ali'nin şahsına ait bir mushaf imla ettiği genel kabule uygun olan bir bilgidir. Bu kabule binaen bugün birçok İslam beldesinde Hz. Ali tarafından yazıldığı iddia edilen mushaf/mushaflar bulunmaktadır. Bunlardan bazıları eksiksiz, tam bir mushaf niteliğinde iken bazıları ise mushaf cüzü vasfında Kur'an'dan bazı parçaları içermektedir. Bu mushafların gerçekten Hz. Ali'ye ait olup olmadığı merak celbeden, bu sebeple vuzuha kavuşturulmaya muhtaç mevzulardandır. Hz. Ali'ye ait bir mushaf olduğu kabulüne istinaden bazı kaynaklarda mushaf hakkında tanımlayıcı bilgilere, mushafın niteliklerine yer verilmiştir. Hz. Ali mushafına dair serdedilen mezkûr bilgiler esas alınarak hazırlanan bu çalışmada, Hz. Ali'ye atfedilen San'a nüshası yanında, TMSK 2, TMSK 29 ve TIEM 458 numaralı mushaflar nispeti yönüyle incelenmektedir. Çalışmada öncelikle her biri erken dönemlere ait olması hasebiyle önem arz eden mushaflar hakkındaki teknik ve tanıtıcı bilgilere yer verilmiştir. İkinci kısımda, kaynaklarda Hz. Ali'nin yazdığı belirtilen mushaf hakkında ne gibi bilgiler verildiği tespit edilmiştir. Son kısımda ise zikredilen bu bilgiler dikkate alınarak dört mushaf tetkik edilmiş, mushafların mezkûr niteliklere uyum sağlayıp sağlamadığı saptanmaya çalışılmıştır. Bu vesileyle mushafların Hz. Ali'ye aidiyeti hususu netleştirilmeye, konu üzerindeki soru işaretleri giderilmeye çalışılmıştır. Detayları çalışmanın içeriğinde de belirtildiği üzere bu araştırma neticesinde, ismi geçen tarihi önemi haiz mushaflar ile Hz. Ali'nin imla ettiği bildirilen mushaf özellikleri arasında mutabakat olmadığı, bu mushafların Hz. Ali'ye nispet edilmesinin mümkün olmadığı sonucuna ulaşılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Kur'an-ı Kerim, Kıraat, Mushaf, Hz. Ali, Şia.

Abstract

"The gate of science" Hazrat Ali is one of the people who have an important place in the history of Islam in many ways. The name of Hazrat Ali, who was from the family of the Prophet and was one of the leading scholars and scribes of revelation, has been included in many discussions. In addition to the fact that he should have the priority in the office of the head of state (caliphate), he has even been the subject of false claims that prophecy is his right, especially given by Shia sources. One of the current issues about Hazrat Ali throughout history is the *mushafs* attributed to him. It is generally accepted that Ali wrote a *mushaf* that belonged to him. As a result of this acceptance, there are *mushafs* claimed to have been written by Hazrat Ali in many Islamic cities today. While some of these are complete *mushafs*, others contain some parts of the Qur'an as a piece of *mushaf*. Whether these *mushafs* belong to Hazrat Ali is one of the problems that are of interest to Muslims and therefore need to be investigated. In accordance with the assumption that it is a *mushaf* belonging to Hazrat Ali, introductory information about this *mushaf* is given in some sources. In this study, which is prepared on the basis of the information given about Hazrat Ali's *mushaf*, TMSK 2, TMSK 29 and TIEM 458 *mushafs*, along with the San'a copy attributed to Hazrat Ali, are examined in terms of attribution to him. In the study, first of all, technical and introductory information about the *mushafs*, which are important because each of them was written in early periods, is given. In the second part, it has been determined what kind of information is given about the *mushaf* written by Hazrat Ali in the sources and which features are included. In the last part, considering these features, four *mushafs* were examined and it was tried to determine whether the *mushafs* comply with the mentioned features. On this occasion, the issue of attributing the *mushafs* to Hazrat Ali has been tried to be clarified and the question marks on the subject have been resolved. As the details are stated in the content of the study, as a result of this research, it has been concluded that there is no harmony between these historically important *mushafs* and the features mentioned about the *mushaf* written by Hazrat Ali, and it is not possible for these *mushafs* to belong to Hazrat Ali.

Keywords: The Qur'an, Qur'an Recitation, *Mushaf*, Hazrat Ali, Shia.

* Geliş Tarihi/Received: 30.04.2022, Kabul Tarihi/Accepted: 19.07.2022, DOI: <https://doi.org/10.34189/hbv.104.012>.
** Dr. Öğr. Üyesi, Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kur'an-ı Kerim Okuma ve Kıraat İlimi Ana Bilim Dalı, Türkiye. E-mail: fatihcankurt@gmail.com, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-9352-429X>.

Giriş

Kur'ân-ı Kerim'in hafızalarda olduğu gibi yazılı şekilde muhafazası, Hz. Peygamber döneminden itibaren üzerine önemle durulan konulardan birisi olmuştur. Bu sebeple Hz. Ebû Bekir döneminde eldeki malzeme derlenip mushaf haline getirilmiş, Hz. Osman döneminde çok daha kapsamlı bir çalışmayla, istinsah faaliyetiyle mushaflar yazılmış, Kur'ân ayetleri yazılı olarak muhafaza altına alınmıştır. Günümüzdeki mevcut matbu mushafların yazım şekillerine kaynaklık etmesi ve üzerinde sahabenin emeği bulunması hasebiyle Hz. Osman dönemindeki istinsah faaliyeti neticesinde vücut bulan mushafların Müslümanlar nezdinde önemli yeri vardır. Buna binaen birçok İslâm beldesinde Hz. Osman'a izafe edilen mushaflar muhafaza altında tutulmakta, bu mushaflara Müslümanlar tarafından hürmet gösterilmektedir. Farklı İslâm beldelerinde yer alan bu "Hz. Osman mushafları" yanında 4. Halife Hz. Ali'ye nispet edilen mushaflar da azımsanmayacak derecede çoktur. Mushaf istinsahı faaliyetine riyaset etmesi ve kendi yanında alıkoyduğu bir mushaf olduğuna dair rivayetler sebebiyle Hz. Osman'a ait mushaf/mushafların mevcudiyeti muhtemeldir. Ancak Hz. Ali'ye mushaf nispet edilmesi bu noktada çok anlaşılabilir görünmemektedir. Onun önde gelen sahâbe, vahiy kâtipleri arasında bulunması gibi hususiyetleri ve şahsî mushaf maliki sahabeler arasında yer aldığıyla alakalı rivayetler, bu düşünceye sevk edebilir. Fakat şahsına ait mushaf sahibi olduğu bilinen, hatta oryantalistler tarafından eksik/fazla sure barındırdığı iddialarına konu edilen Übeyy b. Ka'b veya İbn Mes'ûd gibi sahabelere ait mushafların, herhangi bir beldedeki varlığına dair kayıt bulunmamaktadır. Buna karşın Hz. Ali'nin imla ettiği belirtilen, erken dönemlere ait birçok mushafın varlığı, mevzunun tetkik edilmeye muhtaç olduğuna delalet etmektedir.

Ülkemizde ikisi Topkapı Sarayı Müzesi biri Türk ve İslam Eserleri Müzesi'nde olmak üzere Hz. Ali'ye nispet edilen üç adet mushaf bulunmaktadır. Bunlardan birisi mushaf cüzü niteliğinde iken diğerleri tam mushaftır. Aşağıda bilgilerine yer vereceğimiz bu mushaflar, sayfalarında veya ciltlerinde Hz. Ali tarafından yazıldığına dair ibare bulunması sebebiyle Hz. Ali mushafları olarak kataloglarda, sergilerde yer almış eserlerdir. Erken dönemde imla edilmiş olmaları ise üzerinde şüphe bulunmayan ortak özellikleridir.

Bu çalışmada, ülkemizde bulunup Hz. Ali'ye nispet edilen Topkapı Sarayı Müzesi Emanetler Hazinesi 2, Topkapı Sarayı Müzesi Emanetler Hazinesi 29 ve Türk ve İslam Eserleri Müzesi 458 numaralı mushaflar yanında Yemen'in başkenti San'a'da bulunan mushaf incelemeye tabi tutulacaktır. 3 kısmın ilkinde mezkûr mushaflar tanıtılmaya gayret edilecektir. Bu tanıtımda müze yönetimlerince tarafımıza iletilen envanter bilgileri ve ilgili kataloglarda yer alan malumat esas alınacaktır. İkinci kısımda Sünnî ve Şîî kaynaklarda Hz. Ali mushafına dair yer alan açıklamalar, nitelikler zikredilecektir. Son kısımda ise "mushaf" hakkında ulaşılan bilgiler Hz. Ali'ye nispeti ile meşhur 4 mushaf ile mukayese edilecektir. Bu vesileyle mushafların Hz. Ali'ye ait olup olmadığı hususu açıklığa kavuşturulmaya çalışılacaktır.

1. Hz. Ali'ye Nispet Edilen Mushafların Tanıtımı

1.1. Hz. Ali'ye Nispet Edilen Mushaf-ı Şerif: Türk ve İslam Eserleri Müzesi 458 Envanter Numaralı Mushaf

İstanbul Türk ve İslam Eserleri Müzesi "mukaddes emanetler" kısmında sergilenen mushaf, 458 numara ile kayıtlıdır. Müze'ye 12 Nisan 1914'te Ayasofya Kütüphanesinden getirilmiştir (Şahin v.d. 2010, 171). Mushaf, 20,8 cm eninde, 29,5

cm boyunda, 10 cm kalınlığındadır. Yatay olarak tasarlanmıştır. Salbekli¹ ve oval şemseli², miklepli³ kahverengi deri cildi, Memlük dönemine (14. yüzyıl) ait olduğuna işaret etmektedir. (Şahin v.d. 2010, 171) Cildin sertab⁴ kısmında “لَا يَمْسُهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ” (el-Vâkıa 56/79) ve “تَنْزِيلٌ مِّن رَّبِّ الْعَالَمِينَ” (el-Vâkıa 56/80) ayetleri ters bir şekilde yazılmıştır.

Cilt kısmı da dâhil olmak üzere mushafa ait 388 görüntü bulunmaktadır. Bunun 382’si ayet metinlerinin yer aldığı sayfalardır. Her görüntüde yaklaşık 2 sayfa bulunduğu hesabıyla mushafın, toplam 764 sayfadan oluştuğu ifade edilebilir.



Şekil 1: TİEM 458 nr. mushaftan bir sayfa: el-Bakara 2/32-38. ayetler arası, TİEM 458/35a.

Müze envanter defterinde sayfaların ceylan derisinden mamul parşömen⁵ olduğu belirtilmiştir. Her sayfada 16 satır bulunmaktadır. Klasik küfî hatla imla edilmiştir. Sayfa kenarları siyah renkli paralel çizgiler ile çerçevelemiş, bu çizgilerin araları altın renginde mürekkep ile doldurulmuştur. Bu çerçeveyi de mavi cetvel çevrelemektedir (TİEM 458/35a; el-Bakara 2/32-38).

Bütün bu bilgileri toparlayıcı mahiyette Müze’de bulunan envanter defterinde mushaf ile ilgili şu bilgiler yer almaktadır:

“Sığırdili tarzında ve 30*21 tul ve arzında 10 santim kalınlığında olup 764 sahifedir. Ve her sahife ceylan derisi üstüne siyah mürekkep ve kufi hatla (16) satır olarak yazılmıştır. Mavi hatla mücedveldir. Sonunda (كتبه علي بن ابي طالب) ibaresi yazılıdır. Birinci sahifede levha arkası (veya arkasız) olup Arap tarzındadır. (في كتاب مكنون) yazılıdır. Altında birinci Sultan Mahmud’un vakıf mührü ve Beyazid-i Sani’nin de bir mührü vardır. Kabı kahverengi meşinden olup kendinden kabartma ve yaldızla Arap tarzında tezyinatlıdır.

¹ Salbek: Ciltlerde, şemsenin ucunda yer alan uzantı süse verilen isimdir. bk. Arıtan, 1993, 554.

² Şemse: Çeşitli görsel sanatlarda kullanılan ışıklı veya ışısız güneş biçiminde süsleme motifidir. bk. Bozkurt, 2010, 38/518.

³ Miklebe: Ciltlerde sol kenarında yer alan kapaktır. bk. Arıtan, 1993, 554.

⁴ Sertab: Ciltlerde miklebe ile alt kapak arasındaki kısımdır. bk. Arıtan, 1993, 554.

⁵ Parşömen: Üzerine yazı yazmak, harita yapmak ve buna benzer işlerde kullanmak üzere hazırlanmış deridir. bk. Önder, 1988, 200.

İçi kırmızı meşinden olup siyah ve yıldızla şemselidir. Sertabında (لَا يَمْسُهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ) ve (تَنْزِيلٌ مِّن رَّبِّ الْعَالَمِينَ) ayeti de tersine yazılmıştır. Ayasofya Kütüphanesinden 31 Mart 1330'da getirilmiştir.”

Mushafın Hz. Ali tarafından imla edildiğine dair ibarenin yer aldığı kısım:



Şekil 2: Kethibe Kethibe علي بن ابي طالب: TIEM 458/384a.

1.2. Hz. Ali'ye Nispet Edilen Mushaf-ı Şerif: Topkapı Sarayı Müzesi E. H. 2 Envanter Numaralı Mushaf

Hz. Ali'ye nispet edilen mushaflardan biri de Topkapı Sarayı emanetler hazinesi 2 numaralı envanter numarasına kayıtlıdır. Bu mushafla ilgili ulaşılabildiğimiz bilgiler şu şekildedir:

195 mm boy ve 272 mm eninde 414 yaprak olup parşömen malzeme üzerine imla edilmiştir. Sayfalarda hareketleri kırmızı noktalarla ve harf noktaları yeşil renkte konmuş ve küfi hat ile yazılmış 16 satır mevcuttur. Bu mushaf da Hz. Ali b. Ebi Talib'e izafe ediliyor ise de Hicri 2./3. asra ait olması kuvvetle muhtemeldir. Eksik olan 412. varak sonrasının Abd Allah b. Muhammed el-Hazreci tarafından tamamlandığı bildirilmektedir. 1b, 2a, 3a nolu varaklarda Arap üslubunda hendesi tezyinat⁶ ile dört müzehhep levha vardır. 3b ve 4a'da el-Fâtiha ve el-Bakara surelerinin baş tarafı altın ile yazılmış ve kenarlarda Arap üslubunda tezhip mevcuttur. Tahrif olan bazı sayfa kenarları kâğıt kullanılarak tamir edilmiştir. Cildi miklepli ve şemseli, koyu kahverengi Osmanlı eseridir (Karatay, 1962, 9).

Müze yönetimince tarafımıza iletilen mushaf envanter bilgileri de şöyledir:

“Kelam-ı Kadim. Kabı zeytunî renk meşin olup yeşil atlasla kaplanmıştır. Levhaları Arap işi süslüdür. Diğer iki levhasında “el-Fâtiha” suresi ile “el-Bakara” suresinin başlangıcı yıldızla yazılmıştır. Sure başları yıldızlıdır. 411b ve 412a varaklarında “İmam Ali” yazısı olduğuna dair ibareler vardır. 412a sayfasından itibaren beş sayfa 307 tarihinde Abdullah bin Mehmet adlı kâtip tarafından yazılmıştır. Mahfazalıdır.”



Şekil 3: TMSK 2 nr. mushaftan bir sayfa; 3b: el-Fatiha 1/1-5. ayetler.

⁶ Tezhip ve süsleme sanatının ana motiflerinden biridir. bk. Doğanay, 2012, 41/81.

Mushafın miklebinde “كلام قديم بخط كوفي بخط علي رضي الله تعالى سطر ٦١” yazmaktadır: “Kûfî hatlı Ali'nin (r.a) hattı ile kelimayı kadim. 16 satır.”:



Şekil 4: TMSK 2 nr. mushaf miklebi: ٦١ سطر رضي الله تعالى سطر ٦١

1.3. Hz. Ali'ye Nispet Edilen Mushaf-ı Şerif: Topkapı Sarayı Müzesi E. H. 29 Envanter Numaralı Mushaf

Topkapı sarayı Müzesi'nde 29 envanter numarasına kayıtlı mushafın da Hz. Ali tarafından yazıldığı kabul edilmekte, kataloglarda bu şekilde yer almaktadır. Müze idaresine mushafa dair ilettiğimiz talebe binaen verilen malumat şu şekildedir:

“Kelimayı Kadim Cüzü. Kabı ince meşin üzerine beyaz atlas kaplanmıştır. Levhaları Arap işi yıldız süslüdür. 146'ncı yaprağın sonunda, diğer yazılara pek benzemeyen bir yazı ile “كتبه علي ابن ابي طالب” (Ketebehu Ali bin Ebî Talib) yazılmıştır. 41 ve 88'inci yaprağın bir miktar yeri kesilmiştir. Hemen bütün sayfaların birer taraflarındaki yazılar silik bir haldedir. Bazı yazıların üzeri mürekkeple sonradan geçilmiştir, sayfa dipleri de tamirdir. 147 varak, 7/8 satır olup 1 ve 2. cüzleri ihtiva etmektedir. Yüksekliği 12 cm genişliği ise 18 cm'dir.”⁷

Topkapı Sarayı Müzesi'nde bulunan yazma eserler üzerine 1962 yılında hazırlanan katalogta, TMSK E.H. 29 nr. mushafı ilgili verilen bilgiler de şöyledir:

“Parşömen, 123mm boy, 183mm eninde cönk biçiminde 147 yaprak. Sahifede Hicri 2/3. asır küfisiyle 140mm uzunluk 7 satır bulunmaktadır. Sonunda yıldızla yapılmış geçmeli iki levha vardır. Kahverengi deri cilde sahiptir. Kur'an'ın başından el-Bakara suresinin 2/266. ayetinin sonuna kadar olup “لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ” kelimesiyle bitmektedir.” (Karatay, 1962, 14).



Şekil 5: TMSK 29 nr. mushaftan bir sayfa: 4b; el-Bakara 2/1-3. ayetler.

⁷ Müze envanter bilgileri

Mushafın son sayfasında bulunan el-Bakara suresi 2/266. ayet sonrasında ilave edilmiş yazıda “كتبه علي بن ابي طالب” ifadesi mevcuttur ki bu, mushafın Hz. Ali tarafından yazıldığına işaret etmektedir:

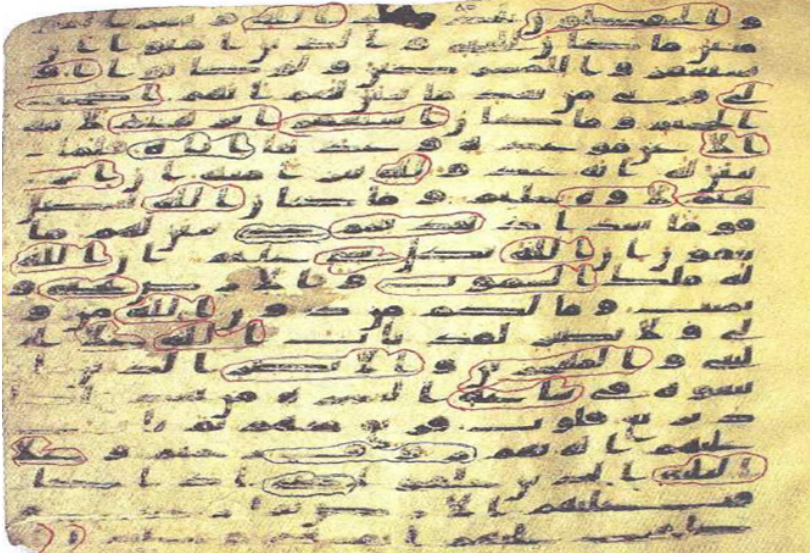


Şekil 6: TMSK 29/46a.

1.4. Hz. Ali'ye Nispet Edilen Mushaf-ı Şerif: San'a Mushafı

Yemen'in başkenti San'a'daki el-Camiu'l-Kebir'de bulunan mushaf, 34*36 ebatlarında olup ve 20'li satır sistemine sahiptir. İki ciltten müteşekkil mushafın Hz. Ali tarafından yazıldığı kabul edilmekte, bu yönü ile itibar görmektedir.

Tayyar Altıkulaç tarafından tıpkıbasımı yapılan⁸ mushafta, eksik/kayıp kısımlar olduğu bilinmektedir. Mushaf el-Bakara suresi 2/143. ayetiyle başlamakta olup öncesi mevcut değildir. el-Bakara 2/173-189 ayetler arası yoktur. en-Nisâ suresinin 4/175. ayeti ile el-Mâide suresinin 5/5. ayet arasındaki kısım eksiktir. Eksik olan kısımlardan birisi de et-Tevbe suresi 9/3-12. ayetler arasıdır. en-Nûr 24/31-40. ayetler arası, Sâd suresi 38/28. ayet sonrası, ez-Zümer suresi 39/1-3 ayetler ve 17-35. ayetler arası kayıp olup el-Haşr suresi 59/18. ayetten itibaren mevcut değildir. Buna göre mushafın takriben %14'ü eksiktir. Bununla beraber eksik olan varakları telafi amacıyla farklı kâtipler tarafından yazıldığı anlaşılan varaklar mevcuttur. Mushafın hicri ilk asrın ikinci yarısında imla edildiği düşünülmektedir (Altıkulaç, 2015, 283).



Şekil 7: Hz. Ali'ye nispet edilen San'a mushafından bir sayfa: et-Tevbe 9/112-115: 95a nolu varak.

2. Hz. Ali'nin Yazdığı Belirtilen Mushafın Nitelikleri

Birçok sahabe gibi Hz. Ali'nin de şahsına ait bir mushaf imla etmiş olması, genel kabule muvafık bir kanaattir. Mevcudiyeti kabul edilen bu mushafın akıbetinin

⁸ bk. Altıkulaç, Tayyar, *Hz. Ali'ye Nispet Edilen Mushaf-ı Şerif (San'a nüshası)*, İstanbul: IRCICA Yayınları, 2011.

ne olduğu, bu makale ve benzeri çalışmaların hazırlanmasına sebep teşkil etmiş, kaynaklarda Hz. Ali'nin yazdığı kabul edilen mushaf la alakalı zikredilen özelliklere yer verilmiştir. Tespit edebildiğimiz kadarıyla Hz. Ali mushaf ıyla alakalı yedi adet nitelik zikredilmiştir. Bu özellikler; mushaf ın nüzul tertibine göre imla edildiği, mushaf ta ayet tefsirlerinin yer aldığı, nasih-mensuh ayetlerin yazımında öncelik-sonralık gözetildiği, muhkem-müteşabih ayetleri ihtiva ettiği, Hz. Peygamberin kıraatine uygun şekilde yazıldığı, ümmetin çirkinliklerinden bahsedildiği ve 70 zira büyüklüğünde olduğu şekildedir. Bu kısımda, kaynaklarda yer verilen mezkûr nitelikler, başlıklar halinde değerlendirilmeye gayret edilecektir.

2.1. Mushaf Nüzul Tertibi Esas Alınarak İmla Edilmiştir

Bilindiği üzere Kur'ân-ı Kerîm ayetleri yaklaşık 23 yıllık süre zarfında, peyderpey indirilmiştir. Bu bağlamda surelerin nüzul sırasına göre düzenlenmesini esas alan sisteme nüzul tertibi adı verilmiştir. İlk olarak Hz. Ebû Bekir dönemindeki cem' sonrasında Hz. Osman döneminde gerçekleştirilen istinsah faaliyetinde sureler, bugünkü mushaf ların da sahip olduğu düzene göre tertip edilmiş, surelerin nüzul sırası dikkate alınmamıştır (Ebû Şâme, 1986, 113). Ancak vahiy kâtiplerinden Hz. Ali'nin yazdığı mushaf ta nüzul tertibinin esas alındığı (Suyûtî, 130-137; el-Bağdâdî, 79; Seyyid Cafer 157-158; Şen, 221), mushaf ın el-Alak suresi ile başladığı (İbn Kesîr, 4/25) bilgisi verilmektedir. Hz. Ali'ye nispet edilen mushaf la ilgili özellikler arasında, nüzul sırasına göre tertip edildiğine dair bilginin geçtiği kaynaklar itibariyle daha muteber, kabul edilmeye daha uygun olduğu ifade edilebilir. Hz. Ali'nin vahiy kâtipleri arasında yer alması sebebiyle surelerin nüzul sıralamasına hâkim olması, bu tertibe uygun mushaf imla etmesi ihtimalini kuvvetli kılmaktadır.

2.2. Mushaf ta Ayetlerin Tefsirleri Yer Almaktadır

Sahabe mushaf larında, nazil olan ayetlere dair açıklama mahiyetinde bilgilerin sayfa kenarlarında yer verildiği kaynaklarda zikredilmektedir. Örneğin, yemin kefareti olarak tutulacak 3 gün orucun ayrı ayrı günlerde mi yoksa art arda mı tutulması gerektiğine dair bilgiye, Übeyy b. Ka'b'ın şahsi mushaf ında, el-Mâide suresi 5/89. ayetin kenarına aldığı notlar vesilesiyle erişilmiş, Hanefilerce orucun art arda tutulması gerektiği kanaatine varılmıştır.⁹ Diğer sahabiler gibi Hz. Ali'nin şahsi mushaf ında da ayetlere dair tefsir edici mahiyette bilgilere yer verildiği ifade edilmiştir (Zencâni, 26; Seyyid Cafer, 157-158; Şen, 222).

2.3. Mushaf ta Önce Nesh Edilen Ayetler, Sonra Nesh Edenler; Önce Mekki, Sonra Medeni Ayetler Yazılmıştır

Nasih-mensuh konusu Kur'ânî ilimler arasında yer almakta olup, inzal edilen bir hükmün, ayetin daha sonra kaldırılmasını incelemektedir (Zerkânî, 2/176). Neshin varlığı, hangi ayetlerin neshe konu olduğu gibi hususlarda muhtelif görüşler bulunmaktadır. Hz. Ali'nin imla ettiği mushaf ta, ayetlerin önce nasih sonra mensuh şeklinde sıralandığı bilgisine kaynaklarda yer verilmiştir (el-Bağdâdî, 79; el-Hûi, 242-244; Seyyid Cafer, 157-158). Hatta onun bu ilme çok ehemmiyet verdiği; vaaz eden birinin nasih-mensuhu bilmediğini öğrenince "helak oldun, başkalarını da helak ettin" dediği aktarılmıştır (Zerkeşî, 1972, 2/29).

⁹ bk. İbn Kesîr, 2/89-91

2.4. Mushaf Hem Muhkem Hem Müteşabih Ayetleri İhtiva Etmektedir

Muhkem-müteşabih, Kur'ânî ilimler arasında yer alan konulardandır. Manasını anlayabilmek için izaha muhtaç olmayan ayetlere muhkem, birden fazla ihtimali barındırması bakımından anlaşılmasında zorluk bulunan ayetlere müteşabih denilmiştir (Yavuz, 2006, 32/204). Kur'ân-ı Kerîm ayetlerinden bazılarının muhkem bazılarının müteşabih olduğu ayet-i kerîmede (el-Âl-i İmrân 3/7) ifade edilmektedir. Hz. Ali'nin mushafına dair verilen bilgiler arasında da hem muhkem hem müteşabih ayetlerin mushafta yer aldığı zikredilmektedir (el-Hûî, 2017, 243; Seyyid Cafer, 157-158). Bugün mevcut erken dönem birçok mushafta olduğu gibi matbu mushaflarda da muhkem ve müteşabih tüm ayetler yer almakta iken bu hususun ayrı bir özellik olarak zikredilmesi anlaşılabilir değildir. Bu maddenin, “mushafın sayfalarına, hangi ayetlerin muhkem hangilerinin müteşabih olduğuna dair kayıt konulması” şeklinde anlaşılması makul görünmektedir.

2.5. Mushaf Hz. Peygamberin Harf Harf Okuduğu Şekilde İmla Edilmiştir

Rivayetlerde Hz. Peygamberin Kur'ân tilavetinde ağır ağır, harf harf okumayı tercih ettiği bildirilmiştir (Tirmizî, *Sevâbu'l-Kur'ân*, 23; Ebu Dâvud, *Salât* 335; Nesâî, *Salât* 83). Hz. Ali mushafıyla alakalı özellikler arasında Hz. Peygamberin okuduğu şekilde imla edildiği bilgisine yer verilmektedir (el-Hûî, 243; Seyyid Cafer, 154; el-Kummî, 1984, 162). Ancak önceki maddede olduğu gibi burada da kastın ne olduğu izhar edilmemiş, açıklanmamıştır. Hz. Peygamberin her ayet sonunda durmayı tercih ettiği (Tirmizî, *Fezailü'l-Kur'an*, 23; *Ebû Dâvûd, Vîtir*, 20) ve sahabe döneminde yazılan mushaflarda ayet sonlarını belirtmek için üç nokta konulduğu (Yılmaz, 1996, 88) bilinmektedir. Bu bilgiler dikkate alınarak “mushafın Hz. Peygamberin okuduğu şekilde imla edildiği” maddesinin, “Hz. Ali'nin mushafını imlâ ederken ayet sonlarına işaretler koyduğu” şeklinde anlaşılması uygun görülmektedir.

2.6. Mushafta Ümmetin İçindeki Çirkinlik ve Rezilliklerden Bahsedilmektedir

Kur'ân-ı Kerîm ayetleri arasında inanamayanların bu dünyada olduğu gibi ahirette rezil, azaba duçar olacakları dile getirilmektedir (el-Bakara, 2/114). Bunun yanında ifk hadisesinde Hz. Aişe'ye sahip çıkılmaması (en-Nûr, 24/11-16), konuşurken Hz. Peygambere karşı ses yükseltmemesi (el-Hucurât, 49/2) gibi hususlarda müminlere uyarılar, tavsiyeler mevcuttur. Ancak Müslüman olmuş kimselerin çirkinlik ve rezilliklerinden bahseden bir ayetin bulunmadığını bilmekteyiz. Ayetler hakkındaki bilgimiz bu şekilde iken Hz. Ali'nin yazmış olduğu mushafta ümmetin çirkinlik ve rezilliklerden bahsedildiği bildirilmiştir (Seyyid Cafer, 157). Geçtiği kaynakta net olarak açıklanmadığı için kastın ne olduğu bilinmemektedir. Fakat verilen bu bilgi; “ümmete uyarı niteliğindeki ayetlerin mushafta yer aldığı” veya “ümmete uyarı niteliği taşıyan bu ayetlere dair sayfa kenarında bilgi notu bulunduğu” şeklinde anlaşılabilir.

2.7. Mushaf 70 Zira' Büyüklüğündedir

Kaynaklarda Hz. Ali'nin yazdığı belirtilen mushafa ait şekli özellikler de zikredilmiştir. Mushafın 70 zira büyüklüğünde olduğuna dair bilgiyi içeren rivayet şu şekildedir:

"İmam Câfer-i Sâdık'ın huzuruna vardım. "Fedanız olayım, size bir sorum var" dedim. İmam, "Ne istersen sorabilirsin" dedi. Ben, "İnsanlar Resûlullah'ın Ali'ye her birinden bin kapı açılan bin ilim öğrettiğini söylüyorlar" dedim. İmam, "Ey Ebu Muhammed! Camia bizim yanımızdadır. Diğerleri Camia'nın ne olduğunu ne bilirler!" buyurdu. Ben, "Camia nedir?" diye sordum. İmam, "Resûlullah'ın mübarek dudaklarından çıkan imlasıyla Ali'nin kendi eliyle yazdığı Resûlullah'ın zira'sıyla yetmiş zira"¹⁰uzunluğunda bir sahifedir. Onda bütün helal ve haramlar ve halkın ihtiyaç duyduğu her şey, hatta tırmalamanın diyeti bile kaydedilmiştir" buyurdu.¹¹

3. Mushafların Nispet Açısından İncelenmesi

Hz. Ali'nin yazdığı bildirilen mushaf hakkındaki niteliklere önceki kısımda yer verilmişti. Bu kısımda ise, zikredilen bilgiler ile metinlerine erişim sağlayabildiğimiz San'a mushafı, Topkapı Sarayı Müzesi 2 ve 29 envanter numaralı mushaflar ile Türk ve İslam Eserleri Müzesi 458 envanter numaralı mushaf mukayese edilecek, uyum sağlayıp sağlamadığı saptanmaya çalışılacaktır.

3.1. Mushaf Nüzul Tertibi Esas Alınarak İmla Edilmiştir

Bazı sahabe mushaflarının nüzul tertibine sahip olduğu bilinmekle birlikte bugün de birtakım mushaflarda bu tertibin uygulanmaya çalışıldığı görülmektedir. Hz. Ali'ye nispet edilen mushaflarda da aynı özelliğin bulunduğu dair mevcut bilgi dikkate alınarak dört mushaf üzerine yapılan tetkik neticesinde: Türk ve İslam Eserleri Müzesi 458 nr. mushafın bugün elimizde matbu olarak bulunan mushafların tertibinden en ufak bir farklılık arz etmediği, nüzul tertibine uymadığı görülmüştür.

Topkapı Sarayı Müzesi envanterinde yer alan 2 nr. mushaf üzerindeki inceleme de sure düzeni bakımından nüzul tertibine uygun olmadığı neticesine ulaştırmıştır.

Sadece el-Fâtiha ve el-Bakara surelerini ihtiva etmesi itibariyle kâmil bir mushaf olmaktan ziyade mushaf cüzü olarak da nitelendirilebilecek TMSK 29 nr. eserin de nüzul tertibine değil Hz. Ebû Bekir döneminde tesis edilen tertibe uygun olduğu görülmektedir.

Eksik sayfaları, sonradan farklı kâtipler eliyle eklemeler yapıldığı bilinen San'a mushafının da diğer mushaflar gibi nüzul tertibine uymadığı tespit edilmiştir.

3.2. Mushafta Bazı Ayetlerin Tefsiri Yer Almaktadır

Ayetlerin anlaşılmasına katkı sağlama, hatırlatma niteliğinde mushaf sayfalarının kenarında yazıldığı bildirilen tefsir mahiyetindeki bilgiler açısından bakıldığında;

Hz. Ali'ye nispet edilen TİEM 458 nr. mushaf, TMSK 2 nr. mushaf, TMSK 29 nr. mushaf ve San'a mushafında tefsir mahiyetinde hiçbir bilgiye yer verilmediği saptanmıştır.

3.3. Mushafta Önce Nesh Edilen Ayetler, Sonra Nesh Edenler; Önce Mekki, Sonra Medenî Ayetler Yazılmıştır

Nüzul tertibine uyumlu imla maddesi ile paralellik arz eden bu maddeyi dikkate alarak tamamladığımız incelemeye göre; Hz. Ali'ye nispet edilen TİEM 458 nr.

¹⁰ Zira hakkında bilgi için bk. Erkal, 1991, 3/411.

¹¹ Muhammed b. el-Hasen es-Saffâr el-Kummî, *Besairu'd-derecat*, yy. 1984.

mushaf, TMSK 2 nr. mushaf, TMSK 29 nr. mushaf ve San'a mushafının hem ayet hem sure sıralaması açısından Hz. Ebû Bekir ve Hz. Osman dönemindeki tertibe uygun olarak yazıldığı, ayet ve sure düzeninde farklı bir uygulamaya yer verilmediği görülmüştür.

3.4. Mushaf Hem Muhkem Hem Müteşabih Ayetleri İhtiva Etmektedir

Kur'ân-ı Kerîm'de muhkem ve müteşabih ayetlerin mevcut olduğuna Âl-i İmrân suresinde işaret edilmektedir. Hz. Ali mushafında hem muhkem hem müteşabih ayetlerin yer aldığına dair bilgi, "mushafın ne muhkem ne müteşabih hiçbir eksik ayet içermediği" veya "muhkem/müteşabih ayetlerin yanlarına notlar düşüldüğü" şeklinde anlaşılma müsait görünmektedir. Bu noktadan bakıldığında Hz. Ali'ye nispet edilen TİEM 458 nr. mushaf, TMSK 2 nr. mushaf, TMSK 29 nr. mushaf ve San'a mushafının kayıp/eksik varaklar dışında herhangi bir ayet fazla/noksanlığı, ayet kenarlarında herhangi bir not barındırmadığı ifade edilebilir.

3.5. Mushaf Hz. Peygamberin Harf Harf Okuduğu Şekilde İmla Edilmiştir

Hz. Peygamberin Kur'ân okurken harf harf, tane tane okuduğuna dair rivayete yukarıda işaret edilmişti. Ancak bunun yazıya aktarımının nasıl olacağı, nasıl anlaşılması gerektiği hususu müphemdir. Kur'ân kelimelerinin nasıl yazılması gerektiği, resp-i mushaf ilmi dâhilinde asırlardır üzerine özenle durulan mevzulardan birisidir. Bu sebeple bu maddenin, kelimelerin imlasiyle alakalı değil de ayet sonları, durak işaretleri gibi hususlarla ilgili olduğu daha makuldür. Buna göre;

Hz. Ali'ye nispet edilen TİEM 458 nr. mushafta, ara ara ayet sonu işaretleri, tahmîs- ta'sîr¹² işaretleri bulunmaktadır. Ancak bunların mushafa sonradan eklendiği açık bir şekilde anlaşılmaktadır.

TMSK 2 ve 29 nr. mushaflarda da sonradan dâhil edildiği anlaşılan tahmîs-ta'sîr işaretleri mevcuttur ki Hz. Ali'ye ait olamayacak kadar geç bir tarihte eklendiği tespit edilebilmektedir.

San'a mushafında ise çok az sayıdaki bazı yerlere ayet sonu işaretleri konulduğu görülebilmektedir.

3.6. Mushafta Ümmetin İçindeki Çirkinlik ve Rezilliklerden Bahsedilmektedir

Bu maddedeki ifadeye uygun olarak, İslâm ümmetinin çirkinlik ve rezilliklerinden bahseden ayet-i kerime bulunmadığını bilmekteyiz. Hz. Ali'ye nispet edilen TİEM 458 nr. mushaf, TMSK 2 nr. mushaf, TMSK 29 nr. mushaf ve San'a mushafında bu maddeye destek niteliği taşıyabilecek nitelikte eksik/fazla ayet bulunmamakla birlikte ayet düzeni ve ayet içeriklerinde de farklılık söz konusu değildir.

3.7. Mushaf 70 Zira' Büyüklüğündedir

Bir zira'nın en az yarım metre olduğu bilgisinden hareketle 70 zira'nın yaklaşık 35 metrelik bir büyüklüğe karşılık geldiğini hesap etmek mümkündür. Bu büyüklükte bir mushafı tahayyül etmek dahi zor olmakla birlikte, 4 mushafın ebatları şu şekildedir:

Hz. Ali'ye nispet edilen TİEM 458 nr. mushaf 20*29, TMSK 2 nr. mushaf 19*27cm, TMSK 29 nr. mushaf, 12*18cm, San'a mushafı ise 34*36cm. Buna göre 4 mushaftan hiçbiri zikredilen ebada uyum sağlamamaktadır.

¹² Tahmîs; Kur'ân ayetlerinin beşerli gruplar halinde, ta'sîr: Kur'ân ayetlerinin onarlı gruplar halinde kısımlandırılmasını ifade etmektedir. Geniş bilgi için bk. Maşalı, 2020, 245; Okumuş, 2010, 25; Uzun, 2021, 394.

Sonuç

Bu çalışmada, ortak noktaları Hz. Ali'ye nispet olan Topkapı Sarayı Müzesi Emanetler Hazinesi 2, Topkapı Sarayı Müzesi Emanetler Hazinesi 29, Türk ve İslam Eserleri Müzesi 458 envanter numaralarına kayıtlı mushaf lar ile Yemen'in başkenti San'a'da bulunan mushaf in Hz. Ali'ye ait olup olmadığı tespit edilmeye çalışılmıştır. Hem Şîî hem de Sünnî kaynaklarda Hz. Ali'nin yazdığı belirtilen mushaf in nitelikleriyle alakalı verilen bilgiler bu incelemenin temelini oluşturmuştur. Bu özellikler; mushaf in nüzul tertibine göre yazılması, ayetlerin tefsiri mahiyetinde bilgilerin yer alması, nasih-mensuh ayetlerin yerleşiminde öncelik sonralık gözetilmesi, Hz. Peygamberin kıraatine uygun şekilde harf harf imla edilmesi, ümmet içerisindeki rezilliklerden bahsedilmesi ve büyüklüğünün 70 zira' olması şeklindedir.

Bu özelliklerin en muteberi, mushaf in nüzul tertibine muvafık yazıma sahip olmasıdır. Zira diğer özelliklerin hemen tamamı sadece Şîî kaynaklarda geçmekte iken bu bilgi Şîî kaynaklar yanında birçok Sünnî kaynaktada mevcuttur. Aynı zamanda sahabe mushaf larına dair rivayetlerde yer verilen bilgilerle de uyumaktadır.

İncelemeye konu olan 4 mushaf in mezkûr 7 nitelik ile mukayesesinden ortaya çıkan sonuç özet olarak şöyledir: Bu mushaf ların hiçbirisi, zikredilen özelliklere uygun yazılmamıştır. Tamamı Hz. Ebû Bekir döneminde gerçekleştirilen derleme ve Hz. Osman zamanındaki istinsah faaliyetinde tesis edilen duruma uygunluk arz etmektedir. Bahsi geçen 7 özelliğ in hem Sünnî hem Şîî kaynaklarda yer aldığı da dikkate alınarak, incelenen mushaf ların Hz. Ali'ye nispetinin doğru olmadığı sonucunu ifade etmenin önünde herhangi bir engel kalmamaktadır.

Bu niteliklerin dışındaki faktörleri tetkik ettiğimizde de bu mushaf ların Hz. Ali'ye ait olmadıkları ifade edilebilir. Zira mushaf ların Hz. Ali'ye nispet edilmesinin sebebi genelde ya mushaf in cildinde veya herhangi bir sayfasında bulunan yazı, ya da o mushaf la alakalı bir bilgi notudur. Ancak mushaf ların genel imlası ile mukayese edildiğinde, Hz. Ali tarafından yazıldığına dair ibarelerin diğer yazıdan farklı karakterde olduğu ve "كتبه علي بن ابي طالب" (TİEM 458/384a) gibi Arap dili grameri açısından hatalı kullanımlar içerdikleri göze çarpmaktadır ki bu da ibarelerin mushaf lara sonradan dâhil edilme ihtimalini kuvvetlendirmektedir.

Bir diğer husus ise bu mushaf lar için tahmin edilen imla tarihidir. Burada "tespit edilen" değil "tahmin edilen" ifadesi kullanılmasındaki sebep erken dönem mushaf lara tarih tayin etme meselesinin kesin, tartışılmaz kriterlere dayandığını söylemenin mümkün olmamasıdır. Çünkü bugün teknolojik imkânların gelişimiyle birlikte kullanılmaya başlanan karbon 14 testleri dahi yaklaşık bir tarih aralığı verebilmekte, hatta yanlış sonuçlara dahi ulaşırabilmektedir. Bununla beraber paleografik ve ortografik¹³ inceleme vasıtasıyla yapılan tarihlendirme daha muteber görünmekle birlikte o da yaklaşık bir tarih değeri sunmaktadır.

Mushaf lar için tahmin edilen tarihlere bakıldığında en erken tarihte imla edildiği düşünülen mushaf San'a mushaf ıdır; Hicri 1. asrın son kısmında yazıldığı düşünülmektedir. TİEM 458 nr. mushaf in Hicri 2. asrın ikinci yarısı, TMSK E.H. 2 nr. mushaf in 2. asır, TMSK E.H. 29 nr. mushaf in ise 2./3. asırda imla edildiği tahmin edilmektedir. Buna göre Hz. Ali'nin Hicri 40 yılında vefat ettiği düşünüldüğünde, en erken dönemde olduğu tahmin edilen San'a mushaf ının dahi ondan sonra yazıldığı ortaya çıkmaktadır.

¹³ Paleografi, bir dilin yazısındaki harflerin şekli vb. unsurlar, ortografi imla kurallarıyla ilgilenmektedir. bk. el-A'zamî, 2018, 183; Kütüköğlü, 2007, 153.

Çok yönlü inceleme, değerlendirmeler neticesinde bu mushafların hiçbirinin Hz. Ali'ye ait olmadığı katı bir dil ile ifade edilebilir. Bu ifadenin İslâm coğrafyalarında bulunup da üzerinde inceleme yapılmış sair mushafklar için de kullanılabilmesi mümkündür, zira benzer araştırmalar aynı sonuca işaret etmektedir.

Bu takdirde Hz. Ali'ye ait bir mushaf yok muydu veya var idiyse şu an nerede sorusu karşımıza çıkmaktadır. Kaynakların bize bildirdiğine göre önde gelen birçok sahabe gibi vahiy kâtipleri arasında yer alan Hz. Ali'nin de şahsi bir mushafı olması kuvvetle muhtemeldir. Ancak Hz. Osman devrinde yapılan mushaf istinsahı sonrası verilen şahsi mushafkların imha edilmesi, yakılması emrinin akabinde Hz. Ali de mushafını yakmış olmalıdır. Zira kaynaklarda Hz. Ali'nin bu hususta halife Hz. Osman'ı desteklediğine dair rivayete yer verilmektedir. Hülâsa bugün, Hz. Ali'nin imla ettiği mushafın herhangi bir İslâm beldesinde mevcut olma ihtimalinden söz edebilmek mümkün görünmemektedir.

Kaynaklar/References

- Altıkulaç, Tayyar. "Hz. Ali ve İlk Mushaf Nüshaları". *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [Darülfünun İlahiyat]*. Sayı: 21, (2012), 5-26.
- Altıkulaç, Tayyar. *Günümüze Ulaşan Mesâhif-i Kadîme*. İstanbul: IRCICA Yayınları, 2015.
- Altıkulaç, Tayyar. *Hz. Ali'ye Nisbet Edilen Mushaf-ı Şerif (San'a nüshası)*, İstanbul: IRCICA Yayınları, 2011.
- Altıkulaç, Tayyar. *Hz. Osman'a İzafe Edilen Mushaf-ı Şerif (Türk ve İslam Eserleri Nüshası)*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2007.
- Altıkulaç, Tayyar. *Hz. Osman'a İzafe Edilen Mushaf-ı Şerif Topkapı Sarayı Müzesi Nüshası*. İstanbul: IRCICA Yayınları, 2007.
- Altıkulaç, Tayyar. *Hz. Osman'a Nispet Edilen Mushaf-ı Şerif (Kahire el-Meşhedü'l- Hüseyini Nüshası)*, İstanbul: IRCICA Yayınları, 2009.
- Altıkulaç, Tayyar. *Mushaf-ı Şerif (Bibliothèque Nationale, Paris)*. İstanbul: IRCICA Yayınları, 2011.
- Altıkulaç, Tayyar. *Mushaf-ı Şerif (Tübingen nüshası)*. İstanbul: IRCICA Yayınları, 2011.
- Aritan, Ahmet Saim, "Çiltçilik", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*. 7/551-557. İstanbul: Diyanet Vakfı Yayınları, 1993.
- el-A'zamî, Muhammed Mustafa. *Kur'an Tarihi*. çev. Ömer Türker, Fatih Serenli, İstanbul: İz Yayıncılık, 4. Basım, 2018.
- Bozkurt, Nebi, "Şemse", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*. 38/518. İstanbul: Diyanet Vakfı Yayınları, 2010.
- Cankurt, Fatih. *Hz. Ali Mushafı*. Ankara: Fecr Yayınları, 2021.
- Dâni, Ebu Amr Osman b. Said. *el-Muhkem fi nakt'il-mesâhif*. tahk. İzzet Hasan, Dimaşk: Daru'l-Fikr, 1997.
- Déroche, François. "Manuscripts of the Qur'ân", *Encyclopedia of the Qur'ân*. ed. Jane Dammen McAuliffe. C. 3, Boston: 2003, 254-274.
- Deroche, François. *Qurans of the Umayyads*, Boston: Brill, t.y.
- Déroche, François. *The Abbasid Tradition: Qur'ans of the 8th to the 10th Centuries A.D., The Nasser D. Khalili Collection of Islamic Art*. London: Oxford University Press, 1992.
- Doğanay, Aziz. "Tezyînât", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*. 41/79-83. İstanbul: Diyanet Vakfı Yayınları, 2012.
- Ebu Şâme, Abdurrahman b. İsmail el-Makdisî. *el-Mürşidü'l-vecîz*. nşr. Tayyar Altıkulaç. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2. Basım, 1986.

- Ebul Kasım el-Hûî. *el-Beyan fî tefsîri'l-Kur'ân*. b.y.: Matbaatü'l-Âdâb, 2017.
- Erkal, Mehmet. "Arşın", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*. 3/411-413. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Fığlalı, Ethem Ruhi – Kandemir, M. Yaşar. "Ali", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*. 2/371-378. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- İbn Kesir, Ebü'l-Fidâ. *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-azîm*. Beyrut: ts.
- İzmirli İsmail Hakkı. *Tarih-i Kur'ân*. haz. Melikşah Sezen, Konya: Çizgi Kitabevi, 2019.
- Jeffery, Arthur- Mendelsohn, I. "The Orthography of the Samarqand Qur'ân Codex", *Journal of the American Oriental Society*, 62/3 (Sep., 1942), 175-195.
- Karatay, Fehmi Ethem. *Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi Arapça Yazmalar Kataloğu, Kur'an, Kur'an İlimleri, Tefsirler*, İstanbul: Topkapı Sarayı Müzesi Yayınları, 1962.
- Kütüköğlü, Mübahat. "Paleografya", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, 34/153-154. İstanbul: TDV Yayınları, 2007,
- Maşalı, Mehmet Emin. "Mushaf", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*. 31/242-248. Ankara: TDV Yayınları, 2020.
- Muhammed b. el-Hasen es-Saffâr el-Kummî. *Besairu'd-derecat*. yy. 1984.
- Müneccid, Selâhaddin. *Dirasat fî tarihi'l-hattî'l-Arabi münzû bidayetihi ila nihaye*. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Cedid, 1972.
- Okumuş, Mesut. "Kur'ân İmlâsının Gelişim Süreci Üzerine Bazı Tespit ve Değerlendirmeler". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/17 (Haziran 2010), 5-37.
- Öztürk, Mustafa. "Hz. Ali ve Hz. Fâtıma'ya Nisbet Edilen Mushafların Mahiyeti". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 6/2 (2006), 15-38.
- Seyyid Ali eş-Şehristânî. *Mushafu emiri'l-mümininin beyne'l-münzel ve'l-müfesser*. b.y.: Daru'l-Berrâk, ty.
- Seyyid Cafer Murtaza. *Hakaik-u'l-hemme havle'l-Kur'an-il-herim*. b.y.: Daru's-Safve, t.y.
- Suyûtî, Celalüddin Abdurrahman b. Ebi Bekr. *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1987.
- Şahin, Seracettin v.d. 1400. *Yılında Kur'an-ı Kerim: Türk ve İslam Eserleri Müzesi Kur'an-ı Kerim Koleksiyonu*. İstanbul: Antik A.Ş Yayınları, 2010.
- Şen, Ziya. "Hz. Ali'nin Kur'ân'a Yaptığı Hizmetler", *Hazret-i Ali -Sempozyum Bildirileri-*, 24-25 Ekim 2007. (2009), 519-532.
- Şen, Ziya. *Kur'ân'ın Metinleşme Süreci*. İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2013.
- Şen, Ziya. *Şîa'nın Kıraatlere ve Kur'ân Tarihine Bakışı*. İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2013.
- Şeyhu'l-Müfid Muhammed b. Muhammed el-Bağdâdî. *el-Mesail'us-serviye*.
- Uzun, Yakup. "Mushafların Gelişim Süreci". *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 5/1 (Nisan 2021), 383-425. <https://doi.org/10.31121/tader.856889>
- Yılmaz, Abdülkadir. *Hat Sanatında Satır Sistemi (Sülüs, Nesih, Ta'lik, Rik'a)*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1996.
- Yusuf Şevki Yavuz, "Müteşabih", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*. 32/204. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Zencânî, Ebü Abdullah. *Tarihü'l-Kur'ân* Beyrut: Müessesetü'l-A'lemi li'l-Matbuat, 3. Basım, 1969.
- Zerkânî, Muhammed Abdü'l-Azîm. *Menâhilü'l-irfân fî ulûmi'l-Kur'ân*. Beyrut: ts.
- Zerkeşî Bedruddin Muhammed b. Abdullah. *el-Bürhân fî ulûmi'l-Kur'ân*. Mısır: 1972.

MALTEPE BAŞIBÜYÜK KÖYÜ DAVER BABA/KERİME NİNE TEKKEŞİ*

MALTEPE BAŞIBÜYÜK VILLAGE DAVER *BABA/KERİME NİNE* LODGE

FAHRİ MADEN**
SERKAN KAYA***
ERDAL ÖZYOL****
HASAN BASRİ GÜREL*****

Öz

Anadolu'nun Türkleşmesinde ve İslamlaşmasında Horasan erenlerinin, gazi derviş ve alp erenlerin önemli kolonizatör rolleri olmuştur. Osmanlı Beyliğinin Bizans hududunda yaptığı mücadeleler sırasında bu gazi dervişler Kartal-Göztepe bölgesine yerleşerek gözcülük vazifesi de almışlardır. Daver Baba Tekkesi Kartal-Maltepe bölgesinde Başibüyük Köyü'nde kurulmuş ve faaliyet göstermiştir. Tekkenin o dönem faaliyetleri hakkında elde bilgi bulunmamaktadır. Daver Baba'nın 18. yüzyılda bu tekkeyi kurduğu rivayet edilmektedir. 1826 yılında Bektaşiliğin yasaklanması üzerine İstanbul tekkelerinin kapatılıp yıkırılması sırasında Daver Baba Tekkesi'nin de tahrip edilmesi söz konusudur. Uzun süre yıkık ve kapalı bir şekilde kalan Daver Baba Tekkesi 19. yüzyılın ikinci yarısında Kerime Nine tarafından yeniden ihya edilmiştir. Bugün kayıp olan 1871 tarihli mezar taşında onun emrişlerden olduğu ifade edilmektedir. Tekkenin yeniden açıldıktan sonraki faaliyetleriyle ilgili de elde bilgi bulunmamaktadır. Milli Mücadele'ye destek veren ve yardımda bulunan tekkeler arasında yer aldığı bilinmektedir. 1925 yılında tüm tekke, zaviye ve türbelerin kapatılması üzerine Daver Baba Tekkesi'nin faaliyetleri sona ermiş, tekke emlakı vakıflar idaresine geçmiştir. Bu sırada Fatma Melahat Güllüzade'nin tasarrufunda olan tekke arazisi 1933 yılında Akşam gazetesinde yayınlanan ilanla müzayedeye usulüyle satılığa çıkarılmıştır. Tekke mülklerini satın alan Şükrü Güllüoğlu tekkeden geri kalan emanetleri korumaya çalışmıştır. Bu arada tekke postnişinliği Adanalı Ekrem Halifebaba'ya tevcih edilmiştir. Ancak son yıllara kadar zamanın tahribatına direnen tekke binası 1990'lı yılların başlarında tamamen ortadan kalkmıştır. Günümüzde Daver Baba Tekkesi'nden geriye yakınlarındaki ayazma, çeşme kalıntıları ve temel duvarları kalmıştır. Ayrıca buradaki hazireden eser kalmamış, eski mezar taşları da kaybolmuştur. Sadece Daver Baba, Kerime Hatun ve orada şekiz şehitlerin bulunduğunu belirten yeni yazılı mermer bir mezar taşı vardır. Daver Baba Tekkesi ile ilgili elimizde arşiv kayıtları bulunmamaktadır. Eldeki bilgiler daha ziyade 1960'larda Reşat Ekrem Koçu tarafından gözlemlerine de dayalı olarak yazılan bilgilerden ibarettir. Bu çalışmada başta Koçu'nun verdiği bilgilerden hareketle şimdiye kadar yapılan araştırmalar ve tekkenin kurulduğu Başibüyük köyüyle ilgili arşiv kayıtları çerçevesinde Daver Baba Tekkesi'nin tarihi ele alınmaktadır.

Anahtar Kelimeler: İstanbul, Maltepe, Başibüyük, Bektaşilik, Daver Baba, Kerime Nine, Adanalı Ekrem Halifebaba.

Abstract

The Khorasan *erens*, the *gazi* dervishes and the Alp *erens* played important colonial roles in the Turkification and Islamization of Anatolia. Among the struggles of the Ottoman Principality in Byzantium, these *gazi* dervishes settled in the Kartal-Göztepe region and took on the role of spectators. Daver Baba Lodge was established and operated in Basibuyuk village in Kartal-Maltepe region. There is no information about lodge's activities at that time. It is said that Daver Baba built this unit in the 18th century. In 1826, during the closure and demolition of the Istanbul lodge on the banning of Bektashi, the destruction of the Daver Baba Lodge was also discussed. Daver Baba Lodge, which had been destroyed and closed for a long time, was revived by Kerime Nine in the second half of the 19th century. The 1871 tombstone, which is missing today, states that he was a saint. There is no information about lodge's activities after its reopening. It is known that he is one of the supporters of the National Struggle. In 1925, due to the closure of all *tekke*, *zāwiyah* and tombs, Daver Baba Lodge's activities came to an end, and the *tekke* property passed to the *waqf* (religious endowment) administration. Meanwhile, the lodge land, which was in the possession of Fatma Melahat Güllüzade, was put up for sale in 1933 with an advertisement published in the newspaper Aksam. Şükrü Gulluoglu, who bought the lodge properties, tried to protect the remaining relics from the lodge. In the meantime, the headship of the dervish lodge was conferred on Ekrem Halifebaba from Adana. However, the lodge building, which resisted the destruction of time until recent years, disappeared completely in the early 1990s. Today, the remains of the Ayazma, the fountain and the foundation walls of the Daver *Baba* Lodge are left behind. In addition, there are no traces left from the present, and the old tombstones have been lost. There is only a newly inscribed marble tombstone indicating that Daver Baba, Kerime Hatun and the martyrs were found there. We do not have archive records related to Daver Baba Lodge. The information available is more based on the observations made by Reshat Ekrem Kocu in the 1960s. In this study, the history of Daver Baba Lodge is considered within the framework of the researches carried out so far with the information given by Kocu and the archive records related to Basibuyuk village where the *tekke* was established.

Keywords: Istanbul, Maltepe, Basibuyuk, Bektashism, Daver Baba, Kerime Nine, Adanalı Ekrem Halifebaba.

* Geliş Tarihi/Received: 04.04.2022. Kabul Tarihi/Accepted: 09.04.2022. DOI: <https://doi.org/10.34189/hbv.104.013>.

** Doç. Dr., Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Alevi Bektaşî Kültürü Ana Bilim Dalı Türkiye. E-mail: fahri.maden@hbv.edu.tr. ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-8529-9165>.

*** Bektaşîlik Tarihi Araştırmacısı, İstanbul/Türkiye. E-mail: serkankayakeman@gmail.com ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-5594-9411>.

**** MEB Sokullu Mehmet Paşa İlkokulu Müdürü. Ankara/Türkiye. E-mail: erdalozol@gmail.com ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-3805-7320>.

***** Yüksek Lisans Öğrencisi, Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Alevi Bektaşî Kültürü Ana Bilim Dalı. Ankara/Türkiye. E-mail: hasan.gurel@hbv.edu.tr. ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-1049-3414>.

Giriş

Osmanlı başkentinin manevi ve kültürel dokusunda tekke ve zaviyeler fetihten önce kolonizatör işlevler gördükleri gibi fetih sonrası yerleşim, iskân ve şehrin oluşmasında da etkili rol almışlardır. Kolonizatör Türk dervişleri ifadesi Ömer Lütfi Barkan (Barkan, 1942) hocaya aittir. Manası bölgedeki Türkleşme ve Müslümanlaşma adına yapılan yerleşme; tekke, zaviye ve imaret inşa ederek kılıçla fetih dışında derviş ve abdalların gönülleri fethetmeleri, istimâlet¹ (İlgürel, 2001) politikası, Türkmen topluluklar içinde teşkilatlanan ahi ocağının/teşkilatının üretim, yardımlaşma ve paylaşma kültürünü yaymalarıdır. Tarihi süreçte başkent çevresinde açılan yirmiden fazla Bektaşî tekkesi (Maden, 2019) şehrin merkezinden ziyade kırsal alanlarda kolonizatör işlevler çerçevesinde yaygınlık kazanmıştır. Bu tekkelerin *ayende* ve *revendeye* (yolculara ve misafirlere) güvenli barınma ve yemek temini faydasının yanı sıra biraz da merkezi hükümetin sıkı kontrolünden uzakta kalıp inancını yaşama fırsatı aranmasıdır. Fetih öncesi Bizans'a karşı gözcü rolü gibi bir işleve sahip olan tekkeler olduğu gibi Horasan erenleri olarak nitelendirilen askeri harekât sırasında orduya manevi destek sağlayan gazi dervişlerin hem fetihde moral gücünü oluşturdukları hem de yerleşim birimlerine isim babası teşkil etmeleri söz konusudur. İlk Osmanlı-Bizans mücadelesinin yaşandığı Maltepe bölgesi sözünü ettiğimiz gazi dervişlerin yerleştikleri alanlardır. Bu yazıda bahse konu olan Daver Baba Tekkesi de Başibüyük Köyü'nde kurulmuş ve faaliyet göstermiş olan bu türden bir derviş merkezidir. Orhan Gazi döneminde Abdal Musa, Abdal Murad, Geyikli Baba gibi pek çok Horasan ereni gazi dervişin Bursa'nın fethinde (Çift, 2001) görüldüğü üzere Bizans üzerine yapılan seferlere iştirak etmişlerdir. Daver Baba Tekkesi'ni kuranlar da muhtemelen bu gazi zümresinden olanlardır. Özellikle bin yıl Anadolu topraklarında yaşayan Alevilik ve Bektaşîlik inancını benimseyenler için bu dergâhın önemi büyüktür. Ancak kültür varlıklarımız ve manevi değerlerimiz açısından kaybedilen ve günümüze ulaşmayan bir değerimizdir. Geride kalan son kalıntılar da yok olup gitmeden yeniden restore edilip canlandırılmasında büyük faydalar vardır.

1. Tekkenin Kurulduğu Çevre: Başibüyük Köyü ve Daver Baba Korusu

Daver Baba Tekkesi, Maltepe sınırları içerisinde Başibüyük semtinde, bir sırt üzerinde (Koçu, 1966), kuzeyden güneye doğru meyilli ve geniş bir arazi üzerinde kurulan bir Bektaşî tekkesidir. Günümüzde Maltepe'nin Başibüyük Mahallesi Tekke Caddesi No. 52'de sadece Daver Baba ve Kerime Hatun'un kabri yer almaktadır. Adını kurulduğu köyden alarak *Başibüyük Köyü Tekkesi* şeklinde de anılmıştır. Köyün ismi Osmanlı arşiv kayıtlarında Başibüyük, Başibüyükler şeklinde geçtiği gibi "Serkebir" (CDA, ML.VRD.TMT.d, 4051) olarak da Arapça Farsça birleşik kelimesinden söylenişleriyle de rastlanmaktadır. M. Şefik Korkusuz İstanbul tekkeleri üzerine hazırladığı eserinde Daver Baba Tekkesi'ni, Kartal Tekkeleri başlığı altında ele almakta ve tekkenin Kartal'a bağlı Maltepe'nin Başibüyük Mahallesi'nin kuzeyinde bulunduğunu belirtmektedir (Korkusuz, 2016). Bu itibarla Daver Baba Tekkesi'yle ilgili eldeki kısıtlı bilgileri değerlendirmeden önce tekkenin kurulduğu ve faaliyet gösterdiği muhit hakkında bilgi vermek gerekmektedir. Keza tekkenin kuruluş yerinin tesadüfen belirlenmiş ve seçilmiş olması mümkün değildir. Her tekkenin kuruluşunda bölgesinin bilinçli ve manevi bir işaret üzerine seçilmesi ve

¹ Gayrimüslim tebaayı gözetme, onların kalbini kazanma ve gönül alma.

belirlenmesi söz konusudur. Konum itibarıyla tekke Üsküdar Büyük Çamlıca'daki Tahir Baba Tekkesi gibi hâkim bir mevki de olup Marmara Denizi-Adalara muntazır bir manzaraya sahiptir (Çelebi, 1995).

Daver Baba Tekkesi'nin kurulduğu yer tarihte Bitinya bölgesi sınırları içerisinde bulunup 1329 yılında yaşanan Pelekano Savaşı ve ardından İznik'in fethi sonrası Bizans'tan Osmanlı idaresine geçmiştir (Mırmıroğlu, 1949; Uzunçarşılı, 1972). Başibüyük Köyü'nün Tekke Caddesi'nde yer alan ve İstanbul'un fethinden önce kurulan bu tekkenin yakınında Bizans dönemine ait bir ayazma mevcuttu. Ayazma Ortodokslarca kutsal sayılan su kaynaklarına verilen isimdir. Maltepe ve çevresi kaynak suları bol olduğundan Bizans döneminde Manastırlarla birlikte ayazmalar zincirinin oluşmasını sağlamıştı (Şahin, 1999). "Bizans dönemine ait ayazma, dikdörtgen planlı ve beşik tonoz örtülü bir hazneye sahiptir." (Tanman, 1993) "Başibüyük ve Büyükbakkalköy'den çıkan kaynak suları Osmanlı döneminde de İstanbul'un içme suyunu büyük ölçüde karşılamaktaydı. Özellikle eski adı Serkebir olan Başibüyük Mahallesi geçmişten günümüze bol su, verimli bağ ve bahçeleriyle tanınmaktadır." (Altıntaş, 2020)

Tanman kolonizatör dervişlerin fethedilen bölgelerdeki eski yapıları veya kalıntılarını tekke olarak kullandıklarını göz önüne alarak burada Bizans yıllarında bir Manastır veya en azından bir keşiş evi olduğunu düşünmektedir (Tanman, 1990; Tanman, 1993). Başibüyük Köyü'ndeki manastır 451 yılında dönemin meşhur Hıristiyan din adamlarından Aziz Eukentios tarafından ziyaret edilmiştir (Altıntaş, 2020). Ayrıca 1350'li yıllarda Başibüyük karyesinde bir Hıristiyan keşişin yaşadığı ve buradaki manastırın çevresinde bazı konutların varlığı bilinmektedir (Hürel, 2010). Bu itibarla benzer pek çok örneklerine rastladığımız Hıristiyan yapıtı üzerinde kurulmuş olduğu değerlendirilmiş, böylece halk nezdinde kutsal bir mekânın mirasını devralmıştır (Bülbül, 2017). Örneğin İstanbul'daki bir başka Bektaşî tekkesi olan Şahkulu Sultan'ın da bir manastır kalıntısı üzerine kurulduğu rivayeti vardır (Kocadağ, 1998). Tekkenin kurulduğu Başibüyük Mahallesi'nde Orta Bizans Devri (842-1204)'ne ait olduğu belirlenen bir Kilise kalıntısından söz edilmiştir (Çelebi, 1995). Bu bölgede Türk yerleşiminin hemen öncesine ait bir kayıttır. Bölgedeki bu Hıristiyanlık izlerinin dışında Alevilik ve Bektaşîlik açısından da dikkat çeken hatıralar mevcuttur. Haslok'un tespitine göre Maltepe'de Seyyid Battal kayası bulunduğunu haber vermektedir (Haslok, 2000).

1960 yılında Reşat Ekrem Koçu'nun verdiği bilgilere göre Başibüyük köyü Kartal-Maltepe civarının fethinden beri altı yüz yıllık bir Müslüman Türk köyüdür. Koçu o tarihte köyün sakinlerinden edindiği bilgilerle Başibüyük adının halk arasında Başbuğ isminden bozma olduğunu tespit etmiştir. Marmara havzasının daha ilk fethi devrinde kurulan bu köyde, gaziler kafilisine katılmış, biri köy içinde kabir taşı son yıllarda yok olmuş olan Ahmet Baba, diğeri köyün kuzeybatısındaki küçük koru içinde Daver Baba olmak üzere iki yatır vardır (Koçu, 1960). Kayışdağı eteklerindeki bir vadinin ağzına kurulmuş olan bu köyün dalgalı bir şekilde Marmara denizine doğru inen yamaçları ve geniş arazisi ile birlikte karşıdaki Adalara olan hâkimiyeti ve azametli manzarasının seyrine doyum olmazdı. Suyu bol ve havası latif bir köydü. Ancak Koçu böylesine yaşamın güzelliklerini bünyesinde barındıran köyün ileride bu atmosferini kaybetme ihtimaline hayıflanmıştır (Koçu, 1960).

Daver Baba Tekkesi'nin kurulduğu Başbüyük (Başbüyükülü²) Köyü Osmanlı fetihleriyle beraber bir Türkmen göçü ve iskânına uğramış olmalıdır. Anadolu'nun her yanında görüldüğü üzere Orta Asya'dan, Horasan'dan gelen Türkmen boyları, dervişler, abdallar bu bölgede de yerleşip şenlendirme gerçekleştirmiştir. Osmanlı arşiv belgelerine yansıdığı kadarıyla Başbüyük Köyü'nde Hacı Mehmet Bey adına yaptırılan bir cami³, ile bir ibtidai mektebi (CDA, MF. İBT, 502/12) mevcuttu. Ayrıca kayıtlar köyde 1903 tarihli Serasker Rıza Paşa'nın hayır eseri olan bir caminin daha varlığına işaret etmektedir (Koçu, 1960). Özellikle Başbüyük köyünde büyük bir çiftlik -Narlidere Çiftliği- satın alan Süreyya Paşa'nın köyde bir cami ve okul yaptırmasının yanında çok sayıda ekonomik faaliyeti bölgenin gelişmesine ciddi katkılar sunmuştur (Altıntaş, 2020). Sultan 2. Abdülhamit döneminde köy civarında bir cephanelik ve ambar inşa ettirilmiştir (CDA, İ. DH, 788/6404; CDA, İ. DH, 802/64990; CDA, Y. A. RES, 3/39). Başbüyük köyü de tarih boyunca doğal güzellikleri ve tarım ürünleriyle tanınmaktaydı. Başbüyük köyü keçi yetiştiriciliği (CDA, BEO, 751/56292; CDA, BEO, 761/57014; CDA, BEO, 781/58514; CDA, ŞD, 792/20) ve arıcılık (*Istanbul Kadı Sicilleri Üsküdar Mahkemesi 5 Numaralı Sicil (H. 930-936/M. 1524-1530)*, s.142) yapılan bir bölge idi. Burada karabaş çiçeği adı verilen ve yabancı nanelerden üretilen bir bal çeşidi oldukça meşhurdur. Osmanlı sarayına buradan bal gönderilir. Sultan Abdülaziz'in Başbüyük'teki Daver Baba Dergâhını ziyaret ettikten sonra dönüşünde muhakkak bu baldan aldığı rivayet edilmiştir (Hürel, 2010). Burada arıcılık açısından Karabaş çiçeği adı verilen nane bitkisi (Koçu, 1966) dışında kokusuyla ve şifalı olması yönüyle pek çok faydaları görülen funda bitkisi yetişmekteydi (CDA, ŞD, 71/48)⁴. “Bölgede yetiştirilen sebzeler arasında ise kabak, patlıcan ve salatalık en başlarda yer almaktaydı. Hatta bu sebze ve meyveler Osmanlı sarayının ihtiyacı karşılandıktan sonra belli bölgelerde satılırdı.” (Altıntaş, 2020) Başbüyük Köyü'nde Daver Baba'nın türbe ve tekkesinin bulunduğu alan küçük bir koru halinde idi. Tekke çevresinde bulunan bu koru Reşat Ekrem Koçu'nun hazırladığı İstanbul Ansiklopedisi'nde resmedilmiştir (Koçu, 1960).

19. yüzyılın ikinci yarısında Başbüyük köyünden şehit yakınlarına arazi tahsis edilmekteydi (CDA, A.MKT.DV, 97/78). Köy yakınlarında padişahın hususi mülkü bir köşkün bulunduğu tespit edilmektedir (CDA, Y.MTV, 306/50). Yine köyde Sultan 3. Selim'in annesi Mihrişah Sultan'ın vakfına ait arazi mevcut olup vergiden muaf tutulmuştu (CDA, A.MKT.MHM, 387/46). 1845 yılında Başbüyük köyü idari açıdan “Serkebir” adıyla Bolu eyaletinin İznik Kaymakamlığı dâhilindeki Kartal kazasına bağlı bir yerleşim birimiydi (CDA, ML.VRD.TMT.d, 4051, v.4). Ayrıca Osmanlı Devleti'nin son yıllarında bölgede yerleşim artmaya başlamış, Başbüyük köyünden ayrılarak yeni yerleşim birimleri oluşmaya başlamıştır. 1910 tarihli arşiv kaydına göre bu tarihte Başbüyük köyü dâhilinde bulunan Kavakbayırı Mahallesi Bostancı Yenikarye adıyla ayrılarak yeni bir köy olarak teşkil edilmiştir (CDA, DH.MUI, 120/10; CDA, DH.MUI, 127/29). Bununla birlikte bölgenin yerleşim açısından bir yoğunluk oluşturmadığı ve zaman zaman yol kesen şakilerin bölgenin ıssızlığından

² 16. yüzyılda köy bu isimle kayıtlara geçmiştir (*Istanbul Kadı Sicilleri Üsküdar Mahkemesi 5 Numaralı Sicil (H. 930-936/M. 1524-1530)*, 2010).

³ Bu cami 1896, 1902 ve 1908 tarihlerinde çeşitli tamirler görmüştür (Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi (BOA), ŞD, 139/83; CDA, ŞD, 157/66; CDA, ŞD, 186/32; CDA, Y. A. RES, 154/57).

⁴ 1535 yılında Başbüyükülü çevresinde funda kesenlere ceza verilmesi emredilmiştir (*Istanbul Kadı Sicilleri Üsküdar Mahkemesi 9 Numaralı Sicil (H. 940-942 /M. 1534-1536)*, 2010).

da istifade ederek buradan geçen yolculara zarar verip eşya ve emlakını gasp etmeleri vaki olmaktadır⁵. Arşiv kayıtlarından Osmanlı döneminin sonlarında köy ahalisinden odunculuk yaparak geçimini sağlayanların bulunduğu tespit edilmektedir (CDA, DH.EUM.AYŞ, 75/40). Ayrıca köyde 1845 yılında vergiye tabi 30 haneden ziraat ehli dışında amelelik, bağıcılık ve kahvecilik yapanlar bulunmaktaydı (CDA, ML.VRD.TMT.d, 4051, v.1-13). Daver Baba Tekkesi'nin ortadan kalkmaya yüz tuttuğu 1960'larda hala köy ahalisinin bir kısmının gündelikçi (amele) bir kısmın ise bahçıvan ve sağmalcı olarak geçimini sağlamaya devam ettikleri, köyden meşhur bahçıvanların çıktığı bilinmektedir. Köyün bu dönemde ehemmiyetini koruyan bir gelir kaynağı Çiğdem Suyu'dur. Bu su işletilerek köye gelir sağlanıyordu (Koçu, 1960). Köy nüfusuyla ilgili elimizde yüzyıllık aralıkla istatikselsel bilgi vardır. 1833 yılı nüfus tespitlerine göre Başibüyük köyünde 112 Müslüman ve 4 gayrimüslim nüfus yaşamaktaydı (Altıntaş, 2020). Köye ait temettuat defterine göre 1845 yılı sonunda burada 30 vergi hanesi vardı (CDA, ML.VRD.TMT.d, 4051). 1932 yılına ait nüfus kayıt bilgilerine göre ise Kartal kazası Başibüyük köyünde 119 kadın 125 erkek, toplam 244 kişi yaşamaktaydı (İstanbul Vilâyeti Sayım İstatistiği, Atatürk Kitaplığı, Bel_Mtf_070654, s.10).

2. Daver Baba Tekkesi'nin Kuruluşu ve Fonksiyonları

Osmanlı payitahtının biraz uzağında, Başibüyük Köyü'nde kurulan ve gözcü tekkelerden biri olan Daver Baba hakkında eldeki bilgiler ne yazık ki son derece sınırlıdır (Kocadağ, 1998). Bu tekke araştırmalarda gözcülük vasfı yanında İstanbul ve civarında kurulan “en eski tekke” ve “çok sade bir köy zâviyesi” (Özcan, 2020) şeklinde nitelenmiştir. Bununla birlikte İstanbul'daki Bektaşî tekkelerinde görülen bir durum Horasan'dan gelip İstanbul kuşatmalarında şehit olan cihat ve gaza erlerinin kabirlerinin yanında inşa edilmiş olmalarıdır. Pek çok örneğinde görüldüğü üzere Daver Baba ve Başibüyük'te kurulan tekke de aynı şekilde değerlendirilmiştir (Yüksel, 2005).

İstanbul tekkeleri üzerine araştırma yapan M. Baha Tanman, İstanbul tekkelerinin tarihçeleriyle ilgili eski kaynakların hiçbirisinde Daver Baba Tekkesi hakkında bilgiye rastlamamıştır. Tanman bunun nedeni olarak tekkenin İstanbul dışında kabul edildiği gerekçesini düşünmüştür. Günümüzde dahi tekkenin bulunduğu yerin şehrin iskân sahasının dışında kalması bu tezi destekler niteliktedir (Tanman, 1990). 1784 tarihli İstanbul ve çevresindeki Muharrem ayı yardımı dağıtılan tekkeler listesinde (Çetin, 1981), 1858 yılına ait İstanbul ve çevresinde yardımda bulunulan tekkeler arasında (CDA, EV.d, nr. 308802), 1890 tarihinde basılan *Mecmûa-yı Tekâyâ*'da (Bandırmalızâde Ahmed Münib Efendi, 1307), 1898 yılına ait İstanbul tekkelerinin şeyh isimleri, taamiye ve maaş kayıtlarında (CDA, EV.d, nr.27751), Bektaşî tekkelerini tek tek dolaşan Haslok'un notlarında (Haslok, 2000) ve 1925 yılında tekkeler kapatıldığında tutulan listelerde İstanbul tekkeleri arasında Daver Baba ismine rastlanmamaktadır⁶. Benzeri yapılardan da hareketle Orhan Gazi zamanında, İstanbul'un fethinden çok önce Rum Abdallarının ve Ahilerin kurduğu bir yapı olduğu ve sonradan yine pek çok benzerinde karşılaştığımız gibi Bektaşî tekkesine dönüştüğü anlaşılmaktadır (Tanman, 1993; Bülbül, 2017; Öz, 2001; Yüksel, 2002).

⁵ İstisnai örneklerinden biri olmak üzere Başibüyük köyü civarında Edirneli Dimitri'nin öldürülerek yük ve binek hayvanlarının (bargir) gasp edilmesi hakkında bk. CDA, A.MKT.NZD, 258/27.

⁶ Halûk Y. Şehsuvaroğlu'nun verdiği “İstanbul Tekkeleri” listesinde Daver Baba'nın ismi geçmemektedir. Bk. Şehsuvaroğlu, Halûk Y, *Asırlar Boyunca İstanbul Sarayları-Camileri-Abideleri-Çeşmeleri*, İstanbul: Cumhuriyet Gazetesi 1953.

Tekke Ahi bağlantısından önce bölgenin Pelekano Meydan Savaşı'nın ardından Osmanlı idaresinin nüfuz sahası arasına alınmasıyla Bizans'ı gözetleme vazifesi üstlenen gazi dervişlerin bir serhat (sınır) tekkesidir (Tanman, 1990; Çelebi, 1995). Tanman hem tekkenin çevreye hâkim bir yerde kurulmasından hem de meyilli bir arazide inşa edilmesinden hareketle serhat tekkesi özelliği taşımasına dikkat çekmiştir (Tanman, 1990). Gözcü olması adeta birer karakol hizmeti görmesidir. Düşmanın gözlenmesi ve devletin düşmanın faaliyetlerinden haberdar edilmesi, bir ölçüde istihbarat sağlanması bu gözcü tekkelerinin devlete ve topluma hizmetleri arasındaydı. Serhat ve sınır bölgelerinde kurulmuş Bektaşî tekkelerinin özelliklerinden bir diğeri buralardaki baba ve dervişlerin ortaya koydukları hoşgörülü tutum ve davranışların Hıristiyan olan toplumun Müslümanlaşmasını kolaylaştırmasıydı. Bu fonksiyon Bizans hududunda etkili olduğu gibi bilhassa Balkanlarda da kendi hissettirmiştir (Mélikoff, 2009). Genel olarak tekke mensupları devletin de desteğiyle uzak diyarlardan gelip fetih öncesi bir beldeyi iskân, fetihten sonra ise “tekkeler inşa edip bölgedeki toprakları insanların gönülleriyle birlikte ihya etmek amacındaydılar. Boş arazileri ekip biçerek veya üretim yaparak elde edilen ürünleri ve geliri konuklara ikram eden tekkeleri devlet vergi muafiyeti tanıyarak desteklemiştir. Bu hizmetler ihtidâ olaylarının en önemli sebeplerindendir. Sakin yerlerde kurulan, tevekkül ve teslimiyetle manevî cihadın, gönül yolculuğunun yapıldığı tekkelerde gerektiğinde savaşa katılan dervişler de yetişmiştir.” (Kara, 2011). Tüm bu sayılan fonksiyonlar Daver Baba Tekkesi tarafından da yerine getirilmiştir.

Daver Baba Tekkesi'nin ilk kuruluş ve ortaya çıkış tarihi olarak 1350-1375 yılları arası da tahmin edilmiştir (Koçu, 1966)⁷. Bununla birlikte 1402 yılında yaşanan Ankara Savaşı'ndan sonra bölgeyi Bizans'ın yeniden ele geçirip bu tekkeyi tahrip etmesi söz konusudur. Muhtemelen bugün tekke haziresinde mezarları bulunan 8 şehitler o sırada tekkedeki gözcü askerler/gazi dervişlerdir. 1420'lerde Çelebi Mehmet döneminde bölgede yeniden Osmanlı hâkimiyetinin oluşmasıyla Daver Baba Tekkesi tekrar ihya edilmiştir (Tanman, 1990; Tanman, 1993). Bizzat Hacı Bektaş Veli Tekkesi'nde ve İstanbul'daki bazı tekkelerde rastlanılan Ahi idaresinden sonra 15. yüzyılın ortalarından itibaren askeri zümre üzerinde etkili Ahilerin yerini Bektaşîlerin almasıyla burası el değiştirip Bektaşî dervişleri tarafından kullanılmaya başlamıştır. 16. yüzyılın başlarında Bektaşîliğin Balım Sultan'ın Hacı Bektaş Veli Tekkesi postnişinliğine geçmesinden sonra teşkilatlı bir yapıya kavuşmasıyla Daver Baba Tekkesi de bu teşkilata dâhil edilmiştir. Böylece 1826 yılında Bektaşîliğin yasaklanmasına kadar uzun bir süre Daver Baba Tekkesi Bektaşî hüviyetini muhafaza etmiştir (Tanman, 1990).

Daver Baba Tekkesi'nin kurulduğu bölge ve etraf kır olma özelliği taşımaktadır. Bu itibarla buraların kaynak sularıyla beraber bir dinlenme ve mesire yeri olma fonksiyonu da göz önünde bulundurmamak durumundayız. Keza 17. yüzyılda tekkelerin konumları ve durumları hakkında bilgiler veren Evliya Çelebi Beykoz'da Akbaba Sultan Tekkesi'nde belirttiği gibi (Evliya Çelebi b. Derviş Mehmed Zillî, 1996) şehrin gürültüsünden ve koşuşturmasından uzak, bir seyir ve gezinti yeri olan çok sayıda tekkeden bahsetmektedir. Reşat Ekrem Koçu tekkenin Maltepe ve Marmara'ya doğru manzarasının özellikle ay ışığı olan gecelerde harikulade olduğunu, inzivaya çekilenler için safe yeri bulunduğunu söylemektedir. Buradaki kaynak suyunu da

⁷ Bk. “Daver Baba Tekkesi'nin Tarihi”, Erişim 22 Nisan 2022, <http://www.gazete1453.com.tr>

hesaba kattığımızda Daver Baba Tekkesi'nin kırsal yaşamın ve insanı dinlendiren doğal zenginliklerin ortasında bir hayat pınarı ve kaynağı olduğu anlaşılmaktadır. Tekke böyle bir mekânda kurulmakla doğal güzelliği olan ıssız yerlerinin şenlendirilmesi ve insanoğlunun hizmetine sunulması gibi bir fonksiyonu yerine getirmektedir. Tekkenin kurulduğu bölgedeki doğal güzellik ve insan hayatını kolaylaştıran fayda ve fonksiyonlarından bir diğeri bölgede Karabaş çiçeği adı verilen yabani nane bitkisinin bol yetişmesinin arıcılıkta çiçek balı elde edilmesindeki rolüdür. Bu itibarla Daver Baba Tekkesi arıcılık faaliyetiyle dikkat çekmekteydi. Osmanlı sarayına dahi buradan bal gönderildiği rivayet edilmektedir (Koçu, 1966).

Tekkenin yerine getirdiği sosyal faaliyet ve fonksiyonları açısından bugüne ulaşmayan atevi (ahır) ve mihmanevi (misafirhane) gibi eklentileri de bulunmaktaydı. Bu eklentiler tekkenin barınma, konaklama ve misafirlere hizmet verme gibi işlevleri yerine getirdiğini göstermektedir (Tanman, 1990).

3. Başbüyük Daver Baba ve Şair Daver Baba

Mehmet Nermi Haskan'a göre Daver Baba 14. yüzyılda Orhan Gazi döneminde bölgeyi fetheden Abdurrahman Gazi'nin gaza arkadaşıdır. Muhtemelen Merdivenköy Bektaşî Tekkesi'yle paralel olarak Daver Baba Tekkesi de Bizans hududunda bir gözcü vazifesiyle daha o dönemde ortaya çıkmıştır. Orhan Gazi'nin Bursa bölgesinde fetihlere iştirak eden dervişleri teşvik ettiği ve bu tür zaviyelere mülkler bağışladığı bilinmektedir. Bektaşî geleneğine göre bölgenin fethinde şehit düşen 40 erenler arasında Daver Baba da bulunmaktadır. Ayrıca bu erenler içerisinde Başbüyük Köyü merkezinde Çiğdem Suyu Çeşmesi'nin karşısında metfun, son yıllarda kabir taşı kaybolmuş Ahmet Baba da vardır. Bu itibarla Daver Baba ile Ahmet Baba, Abdurrahman Gazi kumandasındaki gaza ordusunun iki cengâveridir (Haskan, 2001). Bu münasebetle kendisi hakkında "mücahid" tabiri kullanılmıştır.

Tekke üzerine yapılan araştırmalarda Daver Baba'nın 18. yüzyılda yaşadığı ve tekkeyi yeniden inşa ettirdiği tespit edilmiştir. Tanman yapıda Daver Baba'nın türbesinin meydanı ile iç içe bulunmasından hareketle onun tekkeyi yeniden inşa ettirdiği kanaatine varmıştır (Tanman, 1990; Tanman, 1993; Koçu, 1966). Enver Behnan Şapolyo bu tekkenin "Dilaver Baba" (Şapolyo, 2004) olarak da söz etmektedir. Ancak tekke hakkında yegâne bilgi kaynağımız olan Koçu 1960'larda bizzat tekkenin bulunduğu Başbüyük köyünde yaptığı tetkiklerde ve bölge ahalisinden topladığı bilgilerde tekkenin daha önceki ismini öğrenemediğini ifade etmektedir (Koçu, 1966). Tekkeye ismini veren Daver veya Dilaver Baba hakkında son derece az bilgi sahibiyiz. Tekkenin daha öncesine dair ve burada görev alan postnişinler hakkında hiçbir bilgi bulunmamaktadır (Noyan, 2002). Bu durumda benzerlerinden hareketle Daver Baba Tekkesi'nin fonksiyonları ve faaliyetlerini ortaya koymamız gerekmektedir. Eski bir dini yapı üzerinde inşa edilmiş olması ilk değerlendirilmesi gereken husustur. Ali Aktaş bu tekke hakkında şu bilgileri vermektedir: "Başbüyük'de 1350-1375 yılları arasında kurulduğu sanılan Daver Baba Bektaşî Tekkesi Osmanlı Devleti'nin kuruluşunda büyük emeği geçen silahşör dervişlerin (Alp Erenler) buralarda yerleştiklerini göstermektedir. Gaziyân-ı Rum (Anadolu Gazileri), Alp Erenler gibi adlarla anılan bu öncülerin tekkeler, zaviyeler kurarak küçük yerleşim birimleri oluşturdukları bilinmektedir. Tekke 18. yüzyılda burada postnişin olan Daver Baba'dan ötürü bu adı almıştır." (Aktaş, 1983)

Öte yandan 19. yüzyılda yaşamış olan şair Daver Baba (öl. 1908)'dan söz edilmektedir. Arnavutluk'un Mat ilinde 1830 yılında dünyaya gelen Daver Baba Kalkandelen Tekkesi şairlerinden Mahmut Baba tarafından yetiştirilmiş olup geçimini ticaretle sağlamıştır. Farsça ve Türkçe bilen şair Daver Baba'nın şiirlerle mizahı bir arada ele almıştır ("Daver Baba", 1980). Şair Daver Baba hakkında bize ulaşan bilgiler yine Reşat Ekrem Koçu'nun yayınladığı İslam Ansiklopedisine Vâsıf Hiç'in yazdığı Dâver Baba maddesidir. Bu maddede Baba'nın giyim kuşamından fiziksel görünümüne kadar bilgiler verilmiştir. Buna göre Bektaşî fukarasından olan Daver Baba Arnavut kökenli olup koz helvası satarak geçimini sağladı. 1908 yılında vefat ettiğinde seksen yaşının üstünde olup uzun boylu, gayet dinç, matruş sakallı, beyaz pos bıyıklı, beyaz omuzlarına kadar uzun saçlıydı. Daima ak şayaktan Arnavut kesimi potur cebken, başında beyaz keçe külah ve ayaklarında kaba kundura giyimliydi. Güler yüzlü, hoş sohbet, çok gezip çok görmüş, hatta gençliğinde Meto adlı bir eşkıyanın yamağı olarak birkaç yıl dağlar da bile dolaşmıştı. O güne ait hatıraları "Hiç adam kesmedik, ama çok adam soyduk" diyerek anlatırdı. Meto'nun jandarma tarafından katlinden sonra kaçıp canını kurtarmış, Kalkandelen'deki Bektaşî tekkesine sığınarak izini kaybettirmiştir. Böylece 18-19 yaşlarında Kalkandelen Tekkesi'ne giren Daver Baba orada önce okuma-yazmayı sökmüş, Türkçe'nin yanı sıra Farsça da öğrenmiştir. Bu tekkede Mahmut Baba'ya dervişlik etmiştir. Daha sonra Mahmut Baba ile beraber yirmi yıl süren bir seyahate çıkmıştır. Arnavutluk'tan başlayıp sırasıyla Tesalya, Yunanistan, Mısır ve Suriye'ye gitmişler, genelde Bektaşî tekkelerinde konaklamışlardır. Anadolu'ya geçtiklerinde Mahmut Baba'nın vefat etmesiyle Daver Baba İstanbul'a dönüp bir daha dışarı çıkmamıştır. Mücerred (bekâr) yaşayan Daver Baba evi barkı olmadığından İstanbul Bektaşî tekkelerinde barınmıştır. Çoğunlukla Çamlıca Tekkesi ile Merdivenköy Şahkulu Baba Tekkesi'nde kalmıştır. Daver Baba'nın adetlerinden biri "Gençlere her kötülüğü parasızlık yaptırır" deyip eli sıkı biri olduğu halde eline geçen parayı gençlere kalender bir şekilde harcamasıydı. Bu konuda Üsküdar çarşısındaki Balıkcı Hidayet başından geçen bir olayı şu şekilde anlatmıştır:

"Yirmi yaşlarında bir gençtim. İşsiz ve parasız bir gece hırsızlığa karar verdim. Gireceğim konağı bile tasarladım. Bir de bıçak tedarik ettim. Konağa girdiğimde karşıma çıkan olursa vurarak katil bile olabilirdim. Gece yarısından sonra tam konağa gireceğim sırada karşıma Daver Baba çıktı. Şaşırđım. O hemen sağ bileğimi yakaladı. -Delikanlı, senin niyetin kötü. Sen hırsızlık yolundasın!, diyerek sanki eliyl ekoymuş gibi evvela kuşağımdan bıçağımy aldı, sonra bana çıkardı beş altın verdi. -İşte sana helalinden sermaye, adam ol çalış, bana borcunu öde! Dedi. Bir de suratıma öyle bir tokat attı ki yüzümden ateş çıktı sanki. İşte ben o beş altın ve tokatla adam oldum."⁸

Daver Baba'yı bu şekilde içi mamur kişilerden biri olarak anlatan Vâsıf Hiç, onun şairlik yönüne de değinmektedir. Daver Baba şiir söylemeyi ve yazmayı, kafiye ve vezinleri de mürşidi Mahmut Baba'dan öğrenmiştir. Koçu onun şiirlerini yazdığı defterini daima koynunda taşıdığını belirtmiş ve o defterden bazı şiirlerini kopyalamıştır. Şiirlerinden bazı dörtlükler şöyledir:

*"Hoş gör şu âşık dervişini
Güzel sevmek daim işi
Her güzelde nakş-i Hüda
Arar âşık olan kişiyi"*

⁸ Hiç, Vâsıf, "Dâver Baba". *İstanbul Ansiklopedis*, VIII/4273-4275, İstanbul 1966.

“Bir eyyam koz helva sattım
Meygede külhanda yattım
Sevdim güzel Allahımı
Nefs-i emmâreyi attım”

“Keman kaşa âhu gözü
Al dudağa tatlı sözü
Söyle kim yaratmış yapmış
Behey Allah’ın öküzü”

“Sen beyzâde ben bir gedâ
Sende hüsnü nakş-i Hüdâ
Severim güzel Allah’ı
Etmış beni sana fedâ”

“Tükendi kandilin yağı
Gözümde yok gaflet bağı
Heman iman nasib olsun
Gördüm oğul son durağı”

Daver Baba’yı bir meşrutiyet şenlikleri sırasında gören Vâsif Hiç o son görüşünü şöyle nakletmektedir:

“Meşrutiyet şenlikleri idi. Bir gün Daver Baba’yı Toptaşı Rüşdiye-yi Askeriyesi’nin kapısı önünde gördüm. Dilim dilim kesilmiş helvalarını mektep çocuklarına parasız dağıttı. Sonra helva câmekânı ile sehvasını kahveciye bıraktı. -Bunları iş tutmak isteyen bir garibe ver, şu da sermayesi!, diyerek kahveciye ayrıca bir altın verdi. Hemen koştum, elini öptüm. -Hayır, ola Daver Baba! Memlekete yolculuk mu var?, diye sordum. Beni gördüğüne çok sevindi. Koynundaki defteri de bana verdi. Gözlerinde beliren yaşları elinin tersi ile silerek; -Güzel Allahıma bin hamdü minnet göz pınarlarımı kurutmadı, dedi.”⁹

Eldeki bu bilgilerden şair Daver Baba’nın Başibüyük Tekkesi’nde de misafir kalmış olması muhtemel olmakla birlikte bu tekkeye isim babası olması gibi bir durum yoktur.

4. Bektaşî Yasağı ve Daver Baba/Kerime Nine Tekkesi

Bektaşilik tarihinde 1826 yılı bir dönüm noktasını teşkil etmektedir. Keza Yeniçeri ocağı kaldırıldıktan sonra ilk anda ocakla bağlantısı nedeniyle 8 Temmuz 1826’da devlet erkânının yaptığı bir toplantıda Bektaşiliğin de yasaklanması kararı alınmıştır (CDA, HAT, 290/17351). Bu yasak kararının uygulanmasına ilk olarak İstanbul ve çevresinden başlanmıştır (CDA, HAT, 500/24493; CDA, HAT, 293/17453; Esad Efendi, 1243; Ahmet Lütfi Efendi, 1290; Ahmet Cevdet Paşa, 1309). Bu süreçten Daver Baba Tekkesi’nin de nasibini alması, diğer Bektaşî tekkelerinde görüldüğü üzere buraya da gönderilen memurlar tarafından içindeki şeyh ve dervişler çıkartılıp sürgün edildikten sonra yıktırılması, hatta enkazı dahi bırakılmayıp satılması muhtemeldir. Böylece uzun süre yıkık bir halde kalan Daver Baba Tekkesi bir düşünceye göre 1840’tan sonra Sultan Abdülmecit döneminde (Koçu, 1966; Aktaş, 1983) veya bu dönemin sonlarında (Tanman, 1993), diğer bir fikre göre Sultan Abdülaziz devrinde, 1861’den sonra yeniden faaliyete geçirilmiştir. Ancak Bektaşiliği

⁹ Hiç, Vâsif, “Dâver Baba”, *İstanbul Ansiklopedisi*, VIII/4273-4275, İstanbul 1966.

yasaklayan 2. Mahmut'un fermanı geçerliliğini koruduğundan Daver Baba Tekkesi diğerlerinde de olduğu üzere Nakşi adı ve kisvesi altında yeniden açılabilmiştir. Yakın zamanlara kadar ayakta kalan tekke binası muhtemelen bu dönemde inşa edilen yapısının devamıydı (Tanman, 1990)¹⁰.

Daver Baba Tekkesi'nin âyin günü (Özcan, 2020) ve kurucusu Daver Baba dışındaki şeyhleri hakkında bilgi bulunmamaktadır (Tanman, 1990). Bununla birlikte tekkeye dair günümüze kadar ulaşan nadir kalıntılardan o döneme ait az da olsa bilgiler mevcuttur. Hicrî 1273 (Miladi 1862-1863) tarihli ayazma önündeki ufak boyutlu ve basit ayna taşından ibaret (Tanman, 1993) çeşmenin üzerinde Enbiya Suresi'nin 30. Ayet-i Kerimesi'nde geçen "Her şeye sudan hayat verdik." mealindeki "Ve minel mâi külli şey'in hay" ifadeleri yazılı kitabesi bu kalıntıların ilkidir. Bu çeşme kitabesinden tekkenin Sultan Abdülaziz döneminin başında faal olduğu sonucu çıkartılabilir. Bu dönemde tekkenin faaliyette olduğunu gösteren bir diğer kitabe Şükrü Güllüoğlu tarafından muhafaza edildiği haber verilen, muhtemelen tekkeyi o dönemde ihya eden Kerime Nine'ye ait kabir taşıdır. Hicrî 1287 (Miladi 1870-1871) tarihli bu kabir taşı tekkeyi yeniden canlandırdığı anlaşılan Hacı Kerime Nine'nin Başıbüyük'te ermiş olarak tanındığı bilgisini de içermektedir.

Tekke hakkında neredeyse elimizdeki tüm bilgilerin kaynağı olan Reşat Ekrem Koçu'nun naklettiği kitabe şöyledir: Ya Hu. Başıbüyük'de sâkin ermişlerden merhume Hâce Kerim Nine'nin ruhuna el-Fatiha 1287 (Koçu, 1966).¹¹ Bu itibarla tekkenin bu dönemdeki banisinin Kerim Nine olması hasebiyle onun adıyla da anılır duruma gelmiştir. Kerim Nine 19. yüzyılda Daver Baba Tekkesi'nde Bacıyan-ı Rum'un temsilciliğini yapmıştır. Adeta bu geleneğin devamı niteliğindedir. Bu sebeple buraya Hatunlar Tekkesi adı verildiği de rivayetler arasındadır.

5. 1925 Sonrası Daver Baba/Kerime Nine Tekkesi

1925 yılında tüm tekke, zaviye ve türbeler kapatıldıktan sonra bir süre kaderine terk edilen Daver Baba Tekkesi'nin arazi ve binaları vakıflar idaresine geçmiştir. Bu sırada tekke arazisinin Fatma Melahat Güllüzâde'nin tasarrufunda olduğu tespit edilmektedir (Şekil 9'a bakınız). Daha sonra tekke emlakı satışa çıkarılmış ve Şükrü Güllüoğlu¹² isimli bir şahsa satılmıştır (Noyan, 2002). 6 Temmuz 1933 tarihli Akşam gazetesinde verilen satış ilanında Kartal kazasının Başıbüyük karyesinde Kerime Nine Tekkesi'nin 90 Liraya açık artırma usulüyle satışa (müzayede) çıkarıldığı ifade edilmektedir (Akşam, 6 Temmuz 1933; Sıçrayık, 2019). Koçu tekkenin geniş arazisiyle beraber 1945 yılında satışa çıkarıldığını ve burayı seçkin aydınlardan Şükrü Güllüoğlu'nun satın aldığını ifade etmektedir. Bu tarihten sonra çiftlik binası olarak kullanılan tekkenin (Tanman, 1993) hizmetleri için Güllüoğlu bir odasında bahçıvan beğçisi ikamet ettirmiştir. Ayrıca Bağdadi yapılı ve yüz yıllık, tek katlı tekke binasını

¹⁰ Tekke yeniden her ne kadar Nakşi adı altında açılmış olsa da gizlice Bektaşiliği devam ettirmiştir. Aktaş, Ali, Maltepe, İstanbul 1983.

¹¹ Günümüzde mezar taşı ve bu kitabe yerine üzerinde Hz. Daver Baba ve Kerime Hatun'un ve 8 şehitlerin ruhlarına Fatiha ifadeleri yazan bir mermer mezar taşı bulunmaktadır. 1925 yılında tekkeler kapatıldıktan sonra tekke mülkleri satışa çıkartıldığında Akşam gazetesine verilen ilanda burası Kerim Nine Tekkesi olarak zikredilmektedir. Bk. Akşam, Sene 15, Nr. 5293, 6 Temmuz 1933, s.13. Bk. Sıçrayık, Anılcan, İstanbul'da Eski Eserler Tahriri (1908-1938), Marmara Üniversitesi.

¹² Şükrü Güllüoğlu'nun Osmanlı arşivlerinde 1941 yılında "Mühimme, Ahkâm ve Nâme defterleri" üzerine araştırma yapmıştır (Çuluk, 28 Nisan 2022).

olduğu gibi muhafaza eden Şükrü Güllüoğlu tekkenin geride kalan emanetlerinin ve kitabelerinin korunmasıyla birlikte çevrenin düzenlenmesinde de fedakârlıklar yapmıştır. Tekkenin o dönemdeki durumu hakkında bilgiler veren Reşat Ekrem Koçu, Güllüoğlu ile görüşmüş ve onun tekke çevresinde Şubat 1966 tarihinde bir çam korucuğu yapmaya çalıştığını haber vermiştir. Nitekim balıyla meşhur olan ve Osmanlı döneminde saraya bal gönderilen Daver Baba Tekkesi'nde Güllüoğlu arıcılığı ihya için de çaba sarf etmiş, tekke çevresinde birkaç kovan kurmuştur. Ayrıca tekke binasının yakınındaki ve o sırada hala mamur durumdaki eski ayazmanın çok tatlı ve bol suyundan Başibüyük Köyü çeşmesinin suyunun sağlıklı olmaması nedeniyle kesilmesi üzerine Güllüoğlu bu ayazmadan su vererek büyük bir hayır işlemiştir (Koçu, 1966). Uzun yıllar Güllüoğlu ailesinin tasarrufunda kalan Daver Baba Tekkesi arazisi 1985 yılında Mehmet oğlu Adem Çelik adlı iş adamı tarafından 2.000.000 TL'ye satın alınmış olup günümüzde bu kişinin üzerinde görünmektedir (Şekil 9'a bakınız).

Öte yandan 1925 sonrası Başibüyük Dergâhı'nın postnişinliğinde Adanalı Ekrem Ramazanoğlu Halifebaba'nın bulunduğu tespit edilmektedir. Şevki Koca 30 Ocak 1949 tarihinde Mısır Kaygusuz Bektaşî Dergâhı'nın yaptığı toplantıda Halife Ahmet Sırrı Baba'yı oybirliği ile¹³ "Dedebaba" olarak seçen heyette Ekrem Baba'nın da bulunduğunu haber vermektedir (Koca, 2005). Bektaşî tekkelerinin kapatılmasından sonra tarikat adab ve erkânını gelecek nesillere aktarmak için "Fahri Baba" olarak seçilenler arasında Adanalı Ekrem Halifebaba da bulunmaktaydı. Onun Milli Mücadele'de Fransızlara karşı milis birlikler oluşturulmasında ve vatan savunmasında büyük hizmetler gördüğü bilinmektedir (*Güney Haber Gazetesi*, 1980; Çelik, 2019). 19 Nisan 1980 tarihli İskenderun Güney Haber Gazetesi'nde yayınlanan "Adana Alevileri vatan ve millet bütünlüğü istiyor" başlıklı haberde Ekrem Halifebaba "geniş çevreli ve derin sohbetli, yakasında İstiklal Madalyası'nı gururla taşıyan bir Alevi dedesi" olarak tanıtılmaktadır (*Güney Haber Gazetesi*, 1980). Kısıklı'da Eski Nahiye semtinde kendi evinde ikamet etmiştir (Öge, 1946; Kaya, 2016; Kaya, 2020). Emine, Namiye ve Muammer hanımlarla üç evlilik yaptığı ve bu evliliklerinden on beş çocuğu dünyaya geldiği tespit edilmiştir (Sümbül, 2012). Adana'nın ileri gelen Ramazanoğulları ailesinden olan Ekrem Halifebaba tıpkı annesi Hasibe Hanım (öl. 1949) gibi (Sümbül, 2012) şiire de yetenekli bir zattır. Niğde'de Mecdî Baba'dan icazet alan Ekrem Halifebaba şiirlerinde "Dertli" mahlasını kullanmıştır (Öge, 1946; Kaya, 2016; Kaya, 2020). Ali Rıza Öge tarafından hazırlanan *Bektaşî Şairler Mecmuası*'nda "Dertli Ekrem Baba"ya ait 5 adet nefes yayınlanmıştır (Öge, 1946). Bu nefesler şöyledir:

¹³ Seçim oylamasında imza ve mühürleri bulunan Halife Babalar şu ifadeleri onaylamışlardır: "Bismillahirrahmanirrahim, O'na sığınırız, Aşağıda imzaları bulunan bizler, yüce Bektaşî tarikatı mensupları ve dervişleri ile Sultan Kaygusuz Ebu Abdullah el-Meğaviri Tekkesi'nin müritleri 29 Rebiülevvel 1368/30 Ocak 1949 Pazartesi günü toplandık. Arnavutluk'taki mevcut şartların, uyulması gereken kurallara uygun olarak vazifesini tam manasıyla yerine getirmesine engel olduğunu günlerde tarikatım içerisinde bulunduğu durumu gözden geçirdik. Fazilet ve irşat sahibi Ahmed Sırrı Baba'nın başında bulunduğu ve kendisine intisapla şerefli olduğumuz tekke dışında tarikatın sığınacağı herhangi bir yer kalmamıştır. Bundan dolayı gerekli istişarenin ardından faziletli yüce şeyhimiz Ahmed Sırrı Baba'nın Dedebabalık makamına yükseltilmesi noktasında görüş birliğine vardık. Zira kendisinin fazileti, zühdü, takvası, irade güzelliği ve tarikatın varlığının korunması ve gelişmesi noktasındaki sürekli gayreti bizler tarafından yakinen bilinmektedir. Allah Teâlâ'dan, tarikatın misyonunu yerine getirmesi ve yayılması noktasında himmetiyle ona yardımcı olmasını diliyoruz. İçerisinde hayır ve doğruluk bulunan işlerde Allah bizleri başarılı kılsın! İmzalar ve Mühür." (Çift, 2013)

Nefes-i Dertli Ekrem Baba

Çile üstüne virdik çileyi
Ezel bezminde yapırdık beli
Kayda düşenler olmuşdur geri
Karşıma çıkdı cân alıcı bir peri
Rahında kurbân et amân yâ Ali

İçin için ağlar her an durdurma
Gönül tellerinden asla şâhım kırdırma
Muhabbetden başka amân sordurma
Sarup yollara zinhâr bir dem vardırma
Rahında kurbân et amân yâ Ali

Âşk ile akıtdım çeşimden nemi
Zamân zamân gezdirdin gahi serseri
Sermayenmiş eyledin muhabbet yeli
Eyledim bi'ât uzattın eli
Rahında kurbân et amân yâ Ali

Bağlandım rahına feryadlar kıldım
Âşk içre durup putlarım kırdım
Noktâ-ı vâhidde sır olan serdim
Nice bir şerleri hayra yordum
Rahında kurbân et amân yâ Ali

Ta'aşuk etdim veçhine cândan
Gınalar geldi cığa cihândân
Nice dostlar geçti bu handân
Beklenmez vefâ fitne vurandan
Rahında kurbân et amân yâ Ali

Serimde vardır düşman belâsı
Olmuşuz tâ ezel âşk müptelâsı
Âşk içre olsun gönül yuvası
Efgândır bu demde âşkın yarası
Rahında kurbân et amân yâ Ali

Durma dermândır nigâhın senin
Duymadım asla sırrına erenin
Doldurup boşaltan senin bu kürrenin
Cânlı cânsız bütün eşyâ dahi zerrenin
Rahında kurbân et amân yâ Ali

Dertlini etdirdin atârlar atarı
Gönülde birledin nur ile narı
Kemendim takup rehberle o dem karı
Hamdüllah bulduk veçh-i dildârı
Rahında kurbân et amân yâ Ali (Öge, 1946; Takır, 2018)

Nefes-i Dertli Ekrem Baba

*Tükenmez derdim nedendir acep
Dert ile yoğurdu ezelden âb
Efgânım durmaz her an u şeb
Olmuştur tesellim bintül ünâp
Derdine derman ol sen ey gel gönül*

*Dönmezem dostan verdim ikrarı
Cemâl be-cemâl görmüşüz didâr u yârı
Fâş itmedin sufi sırrı esrarı
Bezm-i erenlerde bulduk miktarı
Derdine derman ol sen ey gel gönül*

*Bulanup duruldum baktım özüye
Asaf ol da bak Süleyman'ın gözüne
Kurtar cânını gir hayatın düzüne
Tutmadık kulak ne puhteler sözüne
Derdine derman ol sen ey gel gönül*

*İçin ateşi cismimi yakar
Gözlü âdemlerin ekseri bakar
Gahi misk olur gahi de kokar
Abdestsiz olanı sufiler yıkar
Derdine derman ol sen ey gel gönül*

*Hayli feryatlar burada kıldım
Öne eğilip özümü buldum
Erenler bezminde kaynaştım durdum
Ar u namusun şişesin kırdım
Derdine derman ol sen ey gel gönül*

*Yüklersin âşıkâ derd ü belâyı
Gönlüne verirsin aşktan cilâyı
Elest bezminde söylettik alâyı
Kasemnâ rızkıdan eyledik pâyı
Derdine derman ol sen ey gel gönül*

*Derdime bulmadım âlemde tabîb
Carıma yetiştî cânândır habîb
Rindâneler içinde ol cân dil garîb
Avâre gezme olma sen sebep
Derdine derman ol sen ey gel gönül*

*Dertli ya dinle âşığın sırrı
Şâh beytin olsun gâhi de olsun şîri
Bezm-i eleste gördün pîri
Aşktan olmazsın bir an geri
Derdine derman ol sen ey gel gönül (Öge, 1946; Takır, 2018)*

Nefes-i Dertli Ekrem Baba

*Zât-ı sübhanım Muhammed Alidir gönlümde her an menem
Emrine fermân-ı berim cân-ı cânânım menem*

*Hem Hasan şâhım Hüseyin-i Kerbelânın kuluyam
Râh-ı aşkında esir bir gulâmanım menem*

*Şâh Zeyne 'l-Âbidin 'e başımız top eyledik
Bâkır u Cafer dû âlemde imâmumdır menem*

*Şâh Kâzım Şâh Rıza 'ya cân u gönülden bağılıyız
Şâh Taki ve hem Nâki emn ü emânımdır menem*

*Askerî sâhib-i livaya bir abd-i efgendeyim
Mehdi-i sâhib-i zamandır dîn u imânım menem*

*Ol velâyet bağıdır çehâr-deh ma'sûm-ı güzîn
Rûz-ı şeb bulardır gönlümdeki mihr ü tâbânım menem*

*Bir abd-i efgendeyim şâh-ı yetim-i ser olan bir dertliyim
Pîr-i erkân-ı velâyet Hacı Bektaş erkânım menem*

*Dertli olalı tâ ezelden yârine âşık
Cânân iline cân kuşunu ittirecek tayrân (Öge, 1946)*

Nefes-i Divân-ı Dertli Ekrem Baba¹⁴

*Mâtemzedenin hâlini bilmez cahil-i nâdân
Cânâna erenler oluyor dû âlemde sultân*

*Cümle kuyüddan âzâdedir ârif
Çâr köşeden ediyor âlemi seyrân*

*Her müşkülü cân-ı aşk ile gel hal et
Feth ola sana nice müşkül âsân*

*Gel tut sıdk ile câm emr-i Hüdayı
Kıla sana tecellisini ol cânân*

*Aşk ile gider derûnundaki şekki
Âyînene bak ne imiş suret-i insan*

*Hazere ereyim der isen âşık
Akıbet yâren la'l u lebinden zerrece kan*

*Yakub ihvân ile Yusuf'una zâr etti
Tâni seher eyledi nice bin giryân*

¹⁴ Öge bu nefes-i yazarken önce "Nefes" ifadesine yer vermiş, daha sonra bu ifadenin üzerine çizerek "Divan" sözcüğünü yazmıştır. Bu bilgi Ekrem Halifebaba'nın bir "Divan"ının bulunduğu izlenimi vermektedir. Bk. Öge, Ali Rıza, *Bektaş Şairleri Mecmuası*, İBB Atatürk Kitaplığı, BEL_Yz_O0131, 1946.

*Kıldı nice tahammül hased ü ihvandan
Mısır 'ın şehrine Yusuf sabr ile oldu sultan*

*Binbir cilve-i Hak ile devr olmadadır âlem
Tâlib matlubunu ister ârife seyrân*

*Vaiz âşıklara ta'n etme sakın sen
Uşşak-ı ilahî ile devr olmadadır bütün ekvân (Öge, 1946)*

Nefes-i Dertli Ekrem Baba

*Dürlü dürlü çiçekleri yarattın
Âdem 'i Havva 'ya bilmem neden rastlattın*

*Havva 'yı Hind 'e Âdem 'i Serendib 'e attın
Cilveler gösterdin seyirlerine baktın*

*Gâhi mihnet içinde gâhi de şâddın
Gâhi virân olup gâhi de âbâddın*

*Semm ile behri (?) niçün sen yaptın
Gâhi hak göründün gâhi de bâtın*

*Kendi yarattığına secde kıldırđın
Yine kendin kendine özendin taptın*

*Üzüm oldun girdin fıçılarda içine
Sabr eyledin nice peymânedeki şarabın*

*Anâsır-ı erbaanın aslı sensin
Kimyalarını bitiren nebâdâta türâbsın*

*Vahdâniyetini kimseler edemez inkâr
Her gönülde gizlenen sıfat hem zâtsın*

*Arzu kuldığın en mühim za'fâna
Dermân olursun kuvvetli hapsin*

*Nâmütenâhi günâ gün cilvelerine
Nâçiz kulların ebkemdir ne yapsın*

*Dertli hakîrâne oldunsa mu'în
Her zerrede derdine elbette muharremsin (Öge, 1946).*

6. Daver Baba Tekkesi'nin Yapısı ve Mimarisi

Tekkenin ilk kurulduğu zamanlardaki mimari yapısı ve eklentileri hakkında elimizde bilgi bulunmamaktadır. Tekkeye ait son resimler ve yapı topluluğunu son gören şahitlerden hareketle bir değerlendirme yapmak mümkündür. Tanman tekkenin yapı parçalarını şu şekilde tasnif etmiştir: “Tekkenin meydan evi, türbe, aşevi-taamhane, derviş odası, helâ-gusülhane ve odunluk bölümlerini içinde barındıran bina duvarları, ahşap hatıllı ve dikmeli moloz taş örgüsüne sahip bir bodrum katı ile ahşap

iskeletli duvarları içeriden Bağdadi sıva, dışarıdan ahşap kaplama ile teçhiz edilmiş bir esas kattan oluşmaktadır. Ahşap çatısı alaturka kiremitle kaplıdır.” (Tanman, 1990)

Dergâhın yapısı mimari açıdan Bağdadi yapı tarzının tipik bir örneği olarak nitelendirilmiştir. Bulunduğu arazi yapısının da etkisiyle eğik bir zemin üzerinde, oldukça basit ve çevresel malzeme ile inşa edilmiş, tek katlı bir yapıdır. Görüntüsüne bakıldığında ilk dikkat çeken yapı özelliği ön kısmının iki ahşap direğin üzerine oturtulmuş olmasıdır. Alt tarafta kısmen bodrum işlevi gören bir bölüm vardır. Ayrıca güney duvarının ortasında dışa doğru taşmış bir mihrap yer almaktaydı (Bülbül, 2017). Yapının içerisine girenler soldaki kapıdan geniş bir taşlığa girildiğini haber vermektedir. Bu taşlık mutfak ve yemekhane olarak kullanılmakta olup karşısında tuvalet (ayakyolu) ve gusülhane (banyo) yer almaktaydı (Aktaş, 1983; Koçu, 1966). Koçu yemek odası veya mutfak olarak kullanılan taşlıkta tekkenin son sahibi Şükrü Güllüoğlu'nun tadilatla bulunarak önünü camekânla kapatıp mutfak ocağını binanın içerisine dâhil ettiğini haber vermektedir (Koçu, 1966).

Eldeki dergâha ait son resimler binanın son derece yıpranmış bir halde bulunduğuna işaret etmektedir. Bunlar dergâhın yıkılmadan önceki son şekline şahitlik etmektedir. Yıkılmadan önceki halini tarif eden kayıtlarda “Taşlıktan zemini tahta döşeli dar bir aralığa geçilip bu aralıktan derviş odasına ve tekkenin türbe-mescidine girilmektedir. Türbe-mescitte Daver Baba'nın kabri vardır. Sanduka evkaf idaresince kaldırılmışsa da yeri mülkün yeni sahibi Güllüoğlu tarafından muhafaza edilmiştir. Mescidin ahşap mihrabı dışarıya doğru üç köşeli bir çıkıntı oluşturmuştur. Mihrabın iki yanında ve yan sağ duvarda birer pencere bulunmaktadır.” ifadeleriyle iç mimarinin detayları verilmektedir (Aktaş, 1983; Koçu, 1966).

Daver Baba Tekkesi'nin tarihi ve mimari özellikleriyle ilgili detaylı bir araştırma yapan ve buna yazdığı doktora tezinde yer veren Tanman tekke ve Daver Baba Türbesi'yle alakalı şu mimari özellikleri vermektedir:

“Tekkenin hemen bütün bölümlerini içinde barındıran iki katlı ufak bina ahşap iskeletli olarak inşa edilmiş, bodrum katının duvarları moloz taş dolgu ile zemin katınkiler ise içeriden bağdadi sıva, dışarıdan ahşap kaplama ile meydana getirilmiştir. Üst katın batı cephesindeki kapıdan, aşevi (mutfak) bölümü ile bütünleşen, dikdörtgen planlı büyükçe bir taşlığa girilir. Daver Baba Tekkesi mimari programı asgari düzeyde tutulmuş küçük bir zaviye olduğundan burası, kalabalık toplantılarda dervişlerin ve misafirlerin ağırlandığı, çok fonksiyonlu bir mekân olarak değerlendirilebilir. Taşlığın doğu yönünde, zemini bir seki ile yükseltilmiş ve bir ocakla donatılmış olan aşevi, bunu yanında da, bir kapı ile taşlığa açılan hela-gusülhane birimi yer almaktadır. Söz konusu birimin doğusunda ince uzun dikdörtgen planlı bir aralık uzanmakta, buradan, tekkenin güneydoğu köşesini işgal eden, şeyh odası olması muhtemel bir mekân ile yapının güneybatı kesiminde bulunan türbeye geçilmektedir. Dikdörtgen planlı türbenin ortasında Daver Baba'ya atfedilen büyük bir ahşap sanduka, batı duvarında bir pencere, kible yönündeki duvarının ekseninde de cephede çıkıntı yapan, yarım altıgen planlı bir mihrap bulunmaktadır. Mihrabın varlığı bu mekânın aynı zamanda, ayinlerin icra edildiği meydan evi olarak da kullanıldığını düşündürmekte, sandukanın ayinlerin koreografisini olumsuz yönde etkileyeceği hesaba katılırsa girişteki taşlığın meydan evi fonksiyonunu da haiz olması ihtimali doğmaktadır. Bu varsayımlardan ilki geçerli kabul edildiği takdirde Daver Baba Tekkesi, tarikat yapılarının pek çoğunda ayin mekânları ile türbe bölümleri arasında gözlenen kaynaşmanın doruğa ulaştığı bir bina olmaktadır.”¹⁵

¹⁵ Tanman, M. Baha, “Daver Baba Tekkesi”, *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi*, III/5. İstanbul: Kültür Bakanlığı ve Tarih Vakfı'nın Ortak Yayını, 1993.

7. Daver Baba Tekkesi'nden Geri Kalanlar

Tekkenin günümüze yakın ve yıkılmadan önceki son halini gören Koçu tekkenin haziresinden (mezarlığından) eser kalmadığını belirtmiştir. Osmanlı döneminden kalma Hacı Kerime Nine'ye ait mezar taşını Şükrü Güllüoğlu muhafaza etmiş ise o da bugün ortada yoktur (Koçu, 1966; Tanman, 1990). Geride kalan yıkık dökük tekke binası 1990'ların başında (Çelebi, 1995) bakımsızlıktan çökmüş ve ortadan kalkmıştır. Tekkeden kalan son kalıntılar zemin kata ait bazı duvarlar ile yakınındaki suyu kesilmiş ayazma taşları ve çeşme aynalıdır (Tanman, 1993).

2013 yılında tekkeden geriye kalan kalıntılarla ilgili Cem Vakfı bir incelemede bulunmuştur. İstanbul Maltepe Belediyesi Başibüyük Mahallesi Tekke Yolu Caddesi'nin sonundaki çamlık alanda bulunan Daver Baba Tekkesi'nden geriye kalanları görmek ve durum tespiti için Cem Vakfı Genel Müdür Yardımcısı Dursun Altınay ve vakfın basın halkla ilişkiler biriminden Ayhan Aydın, Bektaşî Babası Dursun Gümüšoğlu, Araştırmacı Yazar Hüsametdin Aydın ve Halk Ozanı Ahmet Akar 10 Temmuz 2013 tarihinde bölgeye gitmişlerdir. Yaptıkları incelemede Daver Baba Tekkesi arazisinin Kültür ve Turizm Bakanlığı İstanbul V Numaralı Kültür Varlıklarını Koruma Bölge Kurulu'nun 27.10.2011 tarih ve 114 nolu kararı ile bir şahıs üzerine kayıtlı görüldüğü anlaşılmıştır. Bu kararda her ne kadar tekkeyle ilgili çeşitli kurum ve kuruluşlarda, kitaplarda herhangi bir bilgi ve belgeye rastlanmadığı yönünde fikir beyan edilmiş ise de başta Reşat Ekrem Koçu'nun İstanbul Ansiklopedisi olmak üzere yazılı ve görsel malzeme elde edildiği belirtilmiştir. Heyet Koçu'dan alıntılarla beraber tekkeye ait bazı fotoğrafları incelemiştir. Ayrıca tekkenin bulunduğu yöreye yapılan gezide tekkenin varlığını ortaya koyan birçok ipucu elde etmişlerdir.

Heyetin yerine incelemesiyle tekkeden geriye etrafta,

“günümüz Türkçesi ile ve Latin Harfleri'yle ‘Hz. Dağver Baba ve Kerime Hatun’un ve 8 Şehitlerin Ruhlarına Fatiha’ diyen siyah yazıyla yazılmış beyaz bir mermer, aynı alanda bir tarihi mezar taşının ‘ayak taşı’ bölümü, eski bir tuvalet taşı, birbirine paralel eski uzun taş duvarlar, bir su havzası, bir bina kalıntısı, bir büyük çınar, çam, karaağaç ve diğer ağaç türleri, bir depo kalıntısı (büyük ihtimalle su deposu) görülmüştür.”¹⁶

Ayrıca bu heyet;

“Alevi Bektaşî inancı için hizmet etmek amacıyla kurulmuş Cem Vakfı olarak bu konuda bilgi ve belge toplamaya başladıklarını, olayı takip ederek tarihi kökleriyle bir Alevi Bektaşî mabedi olan bu alanın, özellikle de Eyüp'teki Karyağdı Bektaşî Tekkesi benzeri, arkeolojik çalışmalar da yapılarak, bir zamanlar Ahi Tekkesi olarak da kullanıldığı söylenen bu tekkenin aslına uygun ‘birlik, beraberlik, ortakça yaşam, dostluk, sevgi ve saygı merkezli bir inanç ve kültür kurumu’ olması için çalışmalarımız devam edeceğini”¹⁷

belirtmişlerdir.

Netice olarak Daver Baba Tekkesi'nin günümüze kalan kalıntıları, taş ve duvarlar ile Daver Baba'nın mezarı etrafta biriken çöp yığınlarıyla bakımsız ve terk edilmiş bir halde bulunmaktadır. Geçmiş önemli bir maneviyat ve inanç merkezi olan dergâh, çevresinin bir mangal alanına dönmesi veya ihmal edilen çok sayıda tarihi mekânın başına gelen bilindik talihsizliklerden olan tinerci veya sarhoşların mekânı

¹⁶ B.k.“Daver Baba Tekkesi”, Erişim 25 Nisan 2022, <https://www.frmtr.com>.

¹⁷ B.k.“Daver Baba Tekkesi”, Erişim 25 Nisan 2022,

haline gelmesi tehlikesi ile karşı karşıyadır. Yok olma tehlikesi yaşayan yüzlerce tarihi ve dini mekanlardan biri olan Daver Baba Dergâhı'nın yeniden canlandırılması ve yok olup gitmemesine müsaade edilmemesi hepimizin atalarımıza bir minnet borcudur. Dergâhın günümüzdeki durumu hakkında görüş beyan eden Halit Develioğlu Daver Baba ve şehitlerin kabirlerinin harabe halde kalmasına “Anadolu kültürümüzün tapu senetleri”nin tamamen yok olmasına göz yumulmaması gerektiğine vurgu yapmıştır. Keza günümüzde dergâh “Maltepe'de tarihi tekke harabeye döndü” haber başlığıyla gazete ve internet haber kanallarında dile getirilmekte, bir an önce ihya edilmesi istenmektedir (17 Mart 2022).

Öte yandan 2020 yılında “İstanbul Aydın Üniversitesi Anadolu Bil Meslek Yüksekokulu Mimari Restorasyon Program Başkanı Dr. Öğr. Üyesi Fatma Sedes, Kültür ve Turizm Bakanlığı E. Teftiş Kurulu Başkanı Veli Sarıkamış ile birlikte, sadece temel kalıntıları ve kabir kitabesi olan Daver (Dilaver Baba) Tekke kalıntısının bulunduğu sit alanında inceleme yapmış ve bu tarihsel ve kültürel mirası gelecek kuşaklara aktarmak için gerekli restitüsyon önerisine dayalı rekonstrüksiyon projesi hazırlanması amacı ile ön inceleme raporu hazırlamışlardır.” (*Anadolu Bil Meslek Yüksekokulu Bülteni*, 2020). Bu girişimlere rağmen tekke alanı terk edilmiş vaziyette durmaktadır.

Sonuç

Eldeki bilgiler Daver Baba Tekkesi'nin 14. yüzyıldan günümüze kadar tarihi sürecinde muhtelif defalar yeniden inşa ve tamir edilerek geldiğine işaret etmektedir. İlk tesisi tekkenin kurulduğu bölgenin Bizans'tan Osmanlı'ya geçtiği 1329 yılından sonradır. 15. yüzyılın başlarında fetret dönemi sırasında tekrar Bizans etkisiyle ortadan kalkan tekke 1420'lerde bir defa daha inşa edilmiştir. Tekkeye adı veren Daver Baba 18. yüzyılda yaşamış olup tekkeyi esaslı bir tamir ve onarımdan geçirmiştir. Ancak 1826 yılında yaşanan Bektaşiliğin yasaklanması hadisesinden diğer İstanbul Bektaşi tekkeleriyle birlikte ciddi bir şekilde etkilenmiş, 2. Mahmut'un emriyle buradaki şeyh ve dervişler sürgüne gönderilerek tekke yerle bir edilmiştir. Uzun yıllar yıkık ve metruk bir halde kalan tekke en geç Sultan Abdülaziz döneminde bir defa daha faaliyete geçirilmiştir. Bu dönemde tekkeyi canlandıran kişi kaybolan mezar taşı kitabesinde ermişlerden olarak nitelenen Kerime Hatun'dur. Bu sebeple tekke halk arasında onun adıyla da anılır olmuştur. Tekkenin Milli Mücadele yıllarında faydalı işlevler gördüğü ve mücadeleyi desteklediği de rivayet arasındadır. Üsküdar'dan gelen silahlar buradan Kandıra iskelesine sevk edilip Anadolu'ya götürülmüştür.

1925 yılında tüm tekke, zaviye ve türbelerin kapatılmasından sonra Daver Baba Tekkesi'nin de faaliyetleri sona ermiştir. 1933 yılında Akşam gazetesinde verilen ilan ile müzayedeye satışa çıkarılan tekke emlakı Şükrü Güllüoğlu tarafından satın alınıp tekke emanetlerine sahip çıkılmışsa da 1940'lı yıllardan sonra Başibüyük'te emlak talanı yaşanmış, o sırada Daver Baba Tekkesi'ne ait hatıralar ve belgeler de hızla yok olmaya başlamıştır. Son yıllarda çevrede yerleşen bazı kişiler mezar taşlarından başlayarak tekkeye ait geride kalan hatıraları ortadan kaldırmışlardır. Bu arada Daver Baba Tekkesi postnişinliğine Adanalı Ekrem Halifebaba görevlendirilmiş, ancak bu daha ziyade tekkenin fiziki olarak ihyasından çok Bektaşi adab ve erkânının gelecek kuşaklara taşınması için bir makam tahsisi olmuştur.

Günümüzde betonlaşmaya başlayan Başibüyük semtine varıldığında bizi ilk karşılayacak olan hatıra Başibüyük muhtarlığının karşısında metfun bulunan Ahmet

Baba'nın türbesidir. Türbe gayet bakımsız olup içerisinde sandukası yoktur. Ancak türbe içerisi adeta çöp deposu haline gelmiştir. Daver Baba Tekkesi'nin bulunduğu yere ulaşılacak istendiğinde Başibüyük Mahallesi Tekke Caddesi'ne ilerlenip tekkeye çıkan yokuşa gelinmektedir. Asfalt döşeli bu yokuş tırmanılarak orman içinde Daver Baba Tekkesi'ne ulaşılmaktadır. Daver Baba Tekkesi'ne doğru çıkılan yolda günümüz itibarıyla Karadenizli aileler kendi çabalarıyla inşa ettikleri evlerde yaşamaktalar. İrili ufaklı evlerden oluşan yerleşimin bittiği noktada, ormanlar içinde Daver Baba Tekkesi muhiti başlamaktadır. Yerleşim alanlarının bittiği, ormanın başladığı noktada semte adeta gözcülük eden Daver Baba Tekkesi kalıntlarına varılmaktadır. İlk kalıntılar geçmişte Başibüyük semtinin su ihtiyacını karşıladığı düşünülen Ayazma çeşmesine aittir. Çeşmenin tepesi göçmüş, musluğu ve kitabesi yok olmuştur. Daver Baba Tekkesi'ne çıkan merdivenler bizi adeta geçmişe götürmektedir. Günümüzde kapağı yok olmaya yüz tutmuş, suyu kurumuş ayazmaya girilen kapı neredeyse kapanmak üzeredir. Daver Baba, Kerime Hatun ve sekiz şehitlerin metfun olduğu ebedi istirahatgâhları baharla birlikte yetişen otlar içerisinde neredeyse kaybolmuş vaziyettedir.

Daver Baba Tekkesi civarının görünümü bir cennet köşesini andırmaktadır. Ocak ve duvar kalıntıları hala duran Daver Baba Tekkesi'nin bu kalıntılarının ortasında tuvaletine yahut su kuyusuna ait olduğu anlaşılan dehliz, günümüzde kapanmış vaziyettedir. Daver Baba Tekkesi'nin bahçe duvarları ve tekkenin günümüze kadar ulaşmış ocağı kısmen ayaktadır. Çevredeki bal kovanları geçmişte olduğu gibi günümüzde de köy sakinlerinden arıcılık yaparak geçinenler olduğunu göstermektedir. Daver Baba tekkesinin arkasından dolaşarak tepeye gidilen bir patika yol ile Başibüyük ormanlarına varılmaktadır. Tekkenin bitimindeki yola doğru uzanan örme taş istinat duvarları hala sağlamdır. Buradan bakıldığında Başibüyük semtinin eşsiz manzarası ve doğasıyla insan kendini adeta cennette hissetmektedir. Böyle bir tarihi mirasın en güzel şekilde korunması, restore edilerek insanımıza hizmete devam etmesi ve gelecek kuşaklara aktarılması üzerimize düşen bir vazifedir.

Kaynaklar / References

- Ahmet Cevdet Paşa. *Tarih-i Cevdet*. 12. Dersaadet 1309.
- Ahmet Lütfi Efendi. *Tarih-i Lütfi*. I. İstanbul 1290.
- Akşam*, Sene 15, Nr. 5293, 6 Temmuz 1933, s.13.
- Aktaş, Ali. *Maltepe*. İstanbul 1983.
- Altıntaş, Onur. *Mütareke'den 1938'e Maltepe*. Yeditepe Üniversitesi Atatürk İlkeleri ve İnkilâp Tarihi Enstitüsü. Basılmamış Yüksek Lisans Tezi. İstanbul 2020.
- Anadolu Bil Meslek Yüksekokulu Bülteni*. Erişim 4 Mayıs 2022. <https://www.aydin.edu.tr> Ekim-Aralık 2020.
- Bandırmalızâde Ahmed Münib Efendi. *Mecmûa-i Tekâyâ*. İstanbul 1307.
- Barkan, Ömer Lütfi. "İstilâ Devirlerinin Kolonizatör Türk Dervişleri ve Zaviyeler". *Vakıflar Dergisi*. 2/279-386. Ankara 1942.
- Bülbul, Ahmet Hamdi. "İstanbul'da Bektaşî Tekkeleri". *Vakıf Restorasyon Yıllığı*. 14/110-123. Ankara 2017.
- CDA, A.MKT.DV, 97/78, Tarih 7 Eylül 1856.
- CDA, A.MKT.MHM, 387/46, Tarih 27 Temmuz 1867.
- CDA, A.MKT.NZD, 258/27, Tarih 27 Haziran 1858.
- CDA, BEO, 751/56292, Tarih 10 Mart 1896.
- BEO, 761/57014, Tarih 5 Nisan 1896.
- BEO, 781/58514, Tarih 16 Nisan 1896.

- CDA, EV.d, nr.308802, Tarih 10 Ağustos 1858.
 CDA, EV.d, nr.27751, Tarih 20 Ocak 1898.
 CDA, DH.EUM.AYŞ, 75/40, Tarih 18 Ocak 1920.
 CDA, DH.MUİ, 120/10, Tarih 9 Ağustos 1910.
 CDA, DH.MUİ, 127/29, Tarih 5 Eylül 1910.
 CDA, HAT, 290/17351
 CDA, HAT, 293/17453.
 CDA, HAT, 500/24493.
 CDA, İ. DH, 788/6404, Tarih 17 Temmuz 1879.
 CDA, İ. DH, 802/64990, Tarih 22 Mart 1880.
 CDA, ML.VRD.TMT.d, 4051, v.1-13, Tarih 29 Aralık 1845.
 CDA, MF. İBT, 502/12, Tarih 31 Ağustos 1906.
 CDA, ŞD, 139/83, Tarih 17 Aralık 1896.
 CDA, ŞD, 157/66, Tarih 27 Mayıs 1902.
 CDA, ŞD, 186/32, Tarih 6 Mart 1908.
 CDA, ŞD, 71/48, Tarih 29 Haziran 1909.
 CDA, ŞD, 792/20, Tarih 19 Ekim 1897.
 CDA, Y. A. RES, 154/57, Tarih 25 Mart 1908.
 CDA, Y. A. RES, 3/39, Tarih 30 Mayıs 1879.
 CDA, Y.MTV, 306/50, Tarih 13 Şubat 1908.
 Çelebi, Rezzan. *Maltepe'nin Tarihi Dokusu*. İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Basılmamış Yüksek Lisans Tezi. İstanbul 1995.
 Çelik, Hasan. *Alevilikte Gönül Eğitimi ve Model Kişilik Olarak Hüseyin Doğan Dede*. Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Basılmamış Yüksek Lisans Tezi. Çorum 2019.
 Çetin, Atillâ. "İstanbul'daki, Tekke, Zâviye ve Hânkahlar Hakkında 1199 (1784) Tarihli Önemli Bir Vesika". *Vakıflar Dergisi*. 13/583-590. Ankara 1981.
 Çift, Salih. "Osmanlılar Döneminde Bursa'da Bektaşî Kültürü ve Bektaşî Tekkeleri". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 10/22. 225-239. Bursa 2001.
 Çuluk, Sinan. "Başbakanlık Osmanlı Arşivi Araştırmacı Listesi ve Araştırma Konuları 1921-1960". Erişim 28 Nisan 2022. <https://sinanculuk.blogspot.com>
 "Daver Baba Tekkesi'nin Tarihi", Erişim 22 Nisan 2022, <http://www.gazete1453.com.tr>
 "Daver Baba Tekkesi", Erişim 25 Nisan 2022, <https://www.frmtr.com>.
 "Daver Baba". *Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi*. 3/115. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1980.
 Esad Efendi. *Üss-i Zafer*. İstanbul 1243.
 Evliya Çelebi b. Derviş Mehmed Zillî. *Evliya Çelebi Seyahatnâmesi*. 1. haz. O.Ş. Gökçay. İstanbul 1996.
Güney Haber Gazetesi. 19 Nisan 1980. s.1, 6.
 Haskan, Mehmet Mermi. *Yüzyıllar Boyunca Üsküdar*. 2. İstanbul 2001.
 Haslok, F. R. *Bektaşîlik Tetkikleri*. çev. Râgıp Hulûsî. Ankara: Milli Eğitim Basımevi 2000.
 Hiç, Vâsıf. "Dâver Baba". *İstanbul Ansiklopedisi*. 8/4273-4275. İstanbul 1966.
 Hürel, Haldun. "Başibüyük". *İstanbul'un Ansiklopedik Öyküsü*. 118-119. İstanbul: Kapı Yayınları 2010.
 İlgürel, Mücteba. "İstimâlet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 23/362-363. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
İstanbul Kadı Sicilleri Üsküdar Mahkemesi 9 Numaralı Sicil (H. 940-942 /M. 1534-1536). haz. Kenan Yıldız. İstanbul: İSAM 2010.

- İstanbul Kadı Sicilleri Üsküdar Mahkemesi 5 Numaralı Sicil (H. 930-936/M. 1524-1530)*. haz. Yasemin Dağdaş-Zeynep Berktaş. İstanbul: İSAM 2010.
- İstanbul Vilâyeti Sayım İstatistiği. Atatürk Kitaplığı. Bel_Mtf_070654, s.10.
- Kara, Mustafa. "Tekke". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/368-370. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Kaya, Doğan. "Ali Rıza Öge'nin Bektaşî Şairleri Antolojisi'nde Yer Alan Şairler". *Alevilik Araştırmaları Dergisi*. 6/12. 211-297. Ankara 2016.
- Koca, Şevki. *Bektâşilik ve Bektâşî Dergahları*. İstanbul: Cem Vakfı Yayınları 2005.
- Kocadağ, Burhan. *Şahkulu Sultan Dergâhı ve İstanbul Tekkeleri*. İstanbul 1998.
- Koçu, Reşat Ekrem. "Başibüyük Köyü Camii". *İstanbul Ansiklopedisi*. 9/2186-2187. İstanbul 1960.
- Koçu, Reşat Ekrem. "Başibüyük Köyü". *İstanbul Ansiklopedisi*. 9/2184-2186. İstanbul 1960.
- Koçu, Reşat Ekrem. "Daver Baba Tekkesi". *İstanbul Ansiklopedisi*. 8/4275-4276. İstanbul 1966.
- Korkusuz, M. Şefik. *İstanbul Tekkeleri ve Postnişinleri*. İstanbul: IQ Kültür Sanat Yayıncılık 2016.
- "Maltepe'de Tarihi Tekke Harabeye Döndü", Erişim 17 Mart 2022, <https://www.iha.com.tr>
- Mélikoff, Irène. *Uyur İdik Uyardular*. çev. Turan Alptekin. İstanbul: Demos Yayınları 2009.
- Mırmıroğlu, VI. "Orhan Bey ile Bizans İmparatoru III. Andronikos Arasındaki Pelekano Muharebesi". *Belleten*. 13/50. 309-321. Ankara: TTK Yayınları, 1949.
- Noyan, Bedri. *Bütün Yönleriyle Bektaşilik ve Alevilik*. V. Ankara: Ardıç Yayınları 2002.
- Öge, Ali Rıza. *Bektaşî Şairleri Mecmuası*. İBB Atatürk Kitaplığı, BEL_Yz_O0131, 1946.
- Öz, Bakı. *Dünyada ve Türkiye'de Alevi-Bektaşî Dergâhları*. İstanbul 2001.
- Özcan, Serpil. *19. Yüzyıl İstanbul Tekkeleri ve Mekânsal Konumlanışları*. İstanbul Şehir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Basılmamış Yüksek Lisans Tezi. İstanbul 2020.
- Sıçrayık, Anılcan. *İstanbul'da Eski Eserler Tahribi (1908-1938)*. Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi. İstanbul 2019.
- Sümbül, Muzaffer. "Ramazanoğlu Ailesinden Bir Ozan: Hasibe Ramazanoğlu". *Prof. Dr. Mine Mengi Adına Türkoloji Sempozyumu (20-22 Ekim 2011) Bildirileri*. 542-562. Adana: Çukurova Üniversitesi Yayını, 2012.
- Şahin, Süreyya. *Maltepe ve Kartal İlçelerindeki Halkın Türk Halk Müziği ile Olan İlişkileri*. İstanbul Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Basılmamış Yüksek Lisans Tezi. İstanbul 1999.
- Şapolyo, Enver Behnan. *Mezhepler ve Tarikatlar Tarihi*. İstanbul 2004.
- Şehsuvaroğlu, Halûk Y. *Asırlar Boyunca İstanbul Sarayları-Camileri-Abideleri-Çeşmeleri*. İstanbul: Cumhuriyet Gazetesi 1953.
- Takır, Özlem. *Ali Rıza Öge'nin Kaydettiği Şiir Mecmuası Üzerine Tetkik (541-700. Sayfalar)-İnceleme ve Metin*. Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Basılmamış Yüksek Lisans Tezi. Sivas, 2018.
- Tanman, M. Baha. "Daver Baba Tekkesi". *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi*. III/5. İstanbul: Kültür Bakanlığı ve Tarih Vakfı'nın Ortak Yayını, 1993.
- Tanman, M. Baha. *İstanbul Tekkelerinin Mimari ve Süsleme Özellikleri*. İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Basılmamış Doktora Tezi. İstanbul 1990.
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı. *Osmanlı Tarihi*. I. Ankara 1972.
- Yüksel, Müfid. "Eyüp-Karyağdı Baba Bektâşî Tekkesi (Hafız Baba Dergâhı)". *Tarihi, Kültürü ve Sanatıyla 9. Eyüp Sultan Sempozyumu Tebliğler (13-15 Mayıs 2005)*. 194-223. İstanbul 2005.
- Yüksel, Müfid. *Bektaşilik ve Mehmed Ali Hilmî Dede Baba*. İstanbul: Bakış Yayınları 2002.

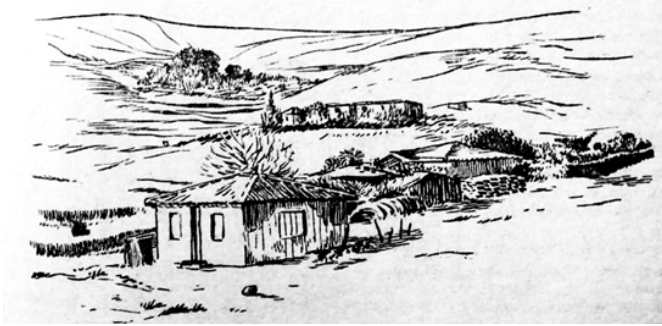
Ekler



Şekil 1: Daver Baba Tekkesi'nin temsili bir resmi (Koçu, 1966).



Şekil 2: Bülend Şeren'in çizimiyle Başbüyük Köyü'nün Maltepe yolundan panoraması (Koçu, 1966).



Şekil 3: Bülend Şeren'in çizimiyle köyün camisi önünden Başbüyük'ün görünüşü ve geride Daver Baba korusu (Koçu, 1966).



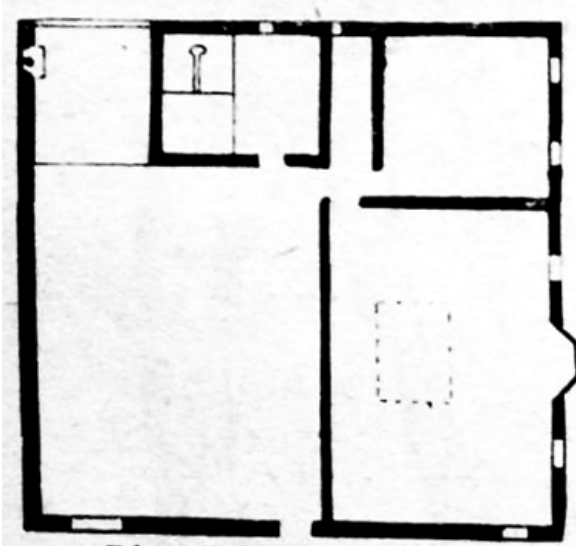
Şekil 4: Başibüyük Köyü'nde Daver Baba Tekkesi'nden kalan son görüntüler (Korkusuz, 2016).



Şekil 5: Başibüyük Köyü'nde Daver Baba Tekkesi'nden kalan son görüntüler (Bülbul, 2017; “Daver Baba Tekkesi'nin Tarihi”, 22 Nisan 2022).



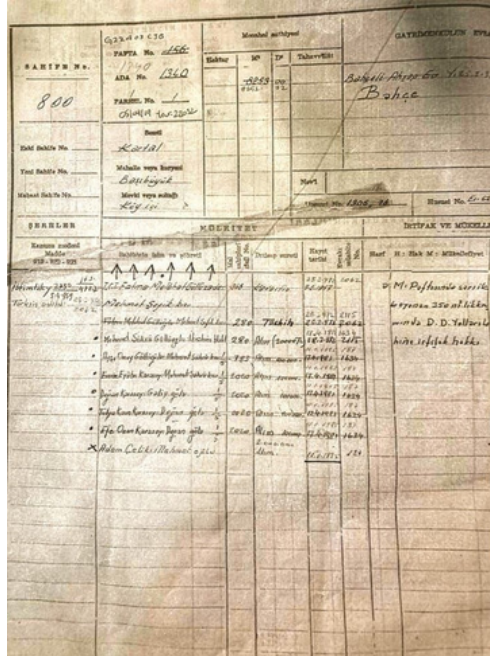
Şekil 6: Başibüyük Köyü'nde Daver Baba Tekkesi'nden kalan son görüntüler.



Şekil 7: Daver Baba Tekkesi'nin krokisi (Koçu, 1966).

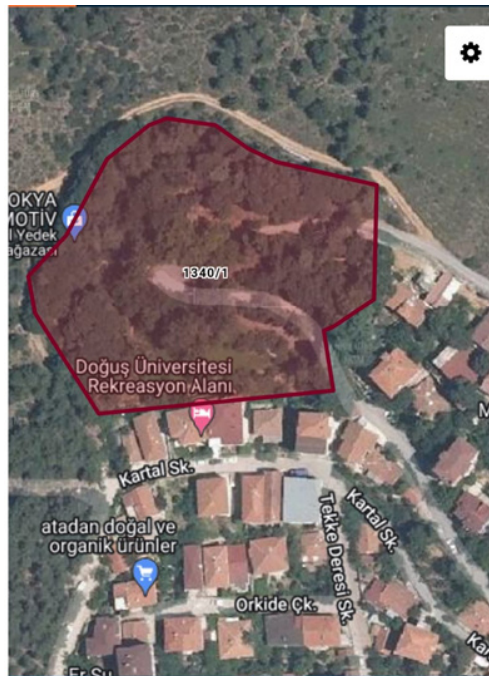
* İst. Evkaf Md. ilânları *	
Kıymeti	
Muhammenesi	
Lira	K.
175	74
87,87	00
3450	00
2580	00
780	00
275	00
450	00
169	60
4200	00
90	00
240	00
Balâdaki emlakın tamamı yirmi gün müddetle müzayedeye konmuştur. İhalesi Temmuzun 10 uncu pazartei günü saat on beştedir. Taliplerin pey akçeleriyle beraber Mahlûlât kalemine müracaatları. (2793)	
Büyük Bebek bahçesi	
Bugün açılıyor.	

Şekil 8: 6 Temmuz 1933 tarihinde Akşam gazetesinde yayınlanan Kartal kazası Başbüyük köyündeki Kerimnîne Tekkesi'nin bir dönümlük arazisiyle birlikte satışa çıkarılma ilanı (Akşam, Sene 15, Nr. 5293, 6 Temmuz 1933, s.13).

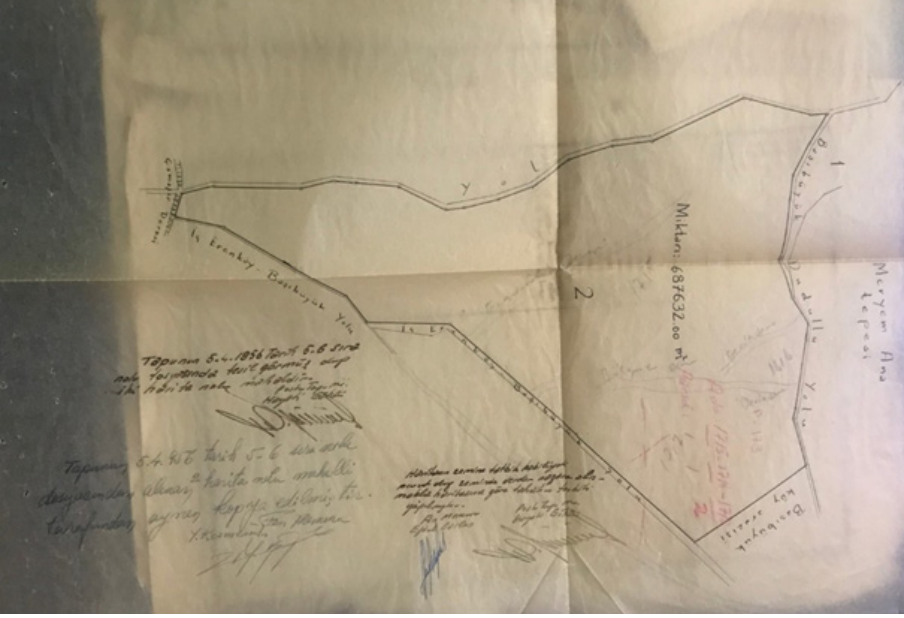


Mülakat ve tahsis		MÜHÜRLEME		MÜDEHİZET		HİTTAK VE MÜBAYAN	
PAPA No	156	Mülakat No	1340	İhtiyaçlı bulur ve vatanlı	1340/1	İhtiyaçlı bulur ve vatanlı	1340/1
ADA No	1340	Harita No	1340	Harita No	1340	Harita No	1340
FANRİ No	1	Harita No	1340	Harita No	1340	Harita No	1340
Harita No	1340	Harita No	1340	Harita No	1340	Harita No	1340
Harita No	1340	Harita No	1340	Harita No	1340	Harita No	1340

Şekil 9: Daver Baba Tekkesi'nin Fatma Melahat Güllüzade'nin tasarrufunda iken satı sonucunda Mehmet Şükrü Güllüoğlu'nun üzerine geçmesini ve günümüze kadar yeni satışlarla yapılan intikalleri gösterir belge.



Şekil 10: Daver Baba Tekkesi'nin yer aldığı Başibüyük Köyü'nde tekkenin bulunduğu araziyi gösterir harita.



Şekil 11: Daver Baba Tekkesi'nin yer aldığı Başbüyük Köyü'nde tekkenin bulunduğu araziyi gösterir kroki.



Şekil 12: Daver Baba Tekkesi'nin yer aldığı Başbüyük Köyü'nde tekkenin bulunduğu cadde.



Şekil 13: Daver Baba Tekkesi'nin yer aldığı Başibüyük Köyü'nde tekkenin bulunduğu yere çıkan merdivenler.



Şekil 14: Daver Baba Tekkesi'nin bulunduğu yerin bugünkü hali.



Şekil 15: Daver Baba Tekkesi'nden geride kalan ocak ve duvar kalıntıları.



Şekil 16: Daver Baba Tekkesi'nden geride kalan ocak ve duvar kalıntıları.



Şekil 17: Daver Baba Tekkesi'nden geride kalan ocak kalıntıları.



Şekil 18: Daver Baba Tekkesi'nden geride kalan duvar kalıntıları.



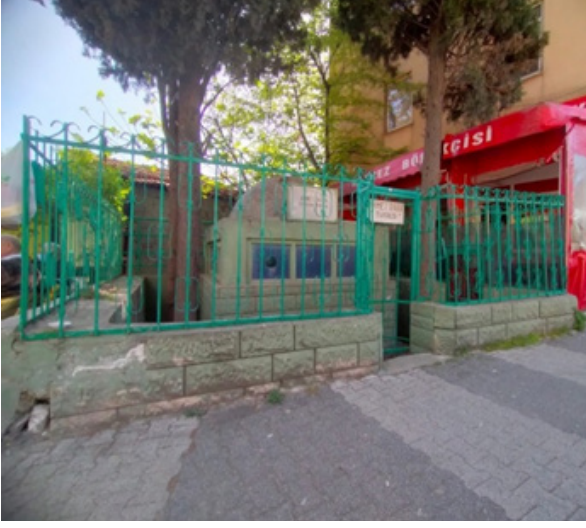
Şekil 19: Daver Baba Tekkesi'nden geride kalan kalıntılar.



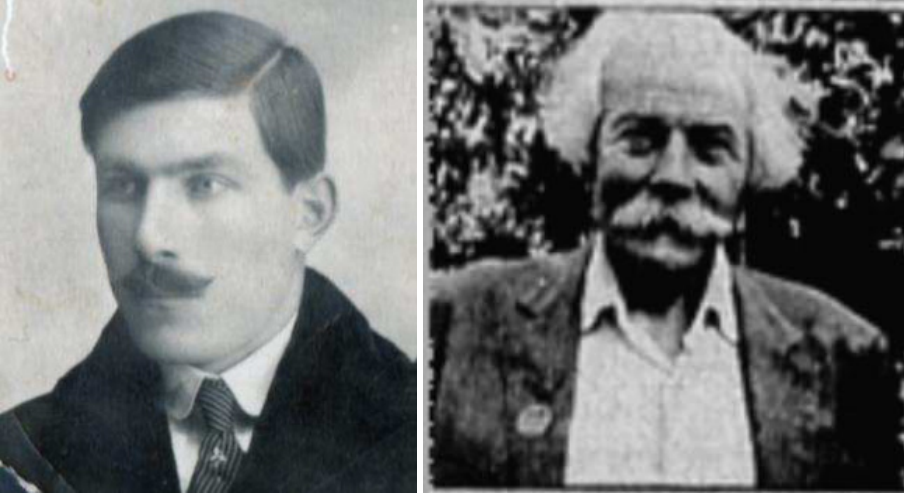
Şekil 20: Daver Baba, Kerime Hatun ve 8 şehidin mezarlarına günümüzde konulan mezar taşı ve tekleden geri kalanlar.



Şekil 21: Daver Baba Tekkesi yakınında bulunan tarihi ayazma.



Şekil 22: Başibüyük semti muhtarlığı karşısında Ahmet Baba Türbesi.



Şekil 23: Başibüyük Dergâhı postnişini Adanalı Ekrem Ramazanoğlu Halifebaba'nın gençlik ve yaşlılık resmi (Sümbül, 2012; Güney Haber Gazetesi, 1980).

‘DIE WELT’ YAZARLARININ KALEMİNDEN (2007-2020) ALMANYA’DA ALEVİLİK VE ALEVİLER*

FROM DIE WELT WRITERS (2007-2020) ALEVISM AND ALEVIS IN GERMANY

ERDEM KARACA**
MUSTAFA BOSTANCI***

Öz

Televizyon, gazete, radyo ve dergi gibi tek yönlü iletişim sağlayan kitle iletişim araçlarını ifade etmek üzere kullanılan; geleneksel medyanın yerini alan ve interaktif (etkileşimli) iletişim kurma fırsatı veren dijital medya, insanlığın vazgeçilmezleri arasına girmiştir. Bu bağlamda, Almanya’da yüksek etkisi bulunan Die Welt’e ait internet haber portalı 1995 yılında yayın hayatına başlamıştır. Kısa sürede multimedya haber merkezi seviyesine ulaşmayı başaran Die Welt, gün geçtikçe büyüyerek ve daha fazla okuyucuya ulaşarak faaliyetlerine devam etmektedir. Çalışmamızda portalda yer alan seçilmiş haberlerde Aleviler, Alevilik, İslamiyet, dini ibadetler (başörtüsü, alkol, namaz, oruç vb.), bütünleşme politikaları ve Türkiye gibi konularda yayımlanmış yazılar esas alınarak; Almanya’da Alevilik ve Aleviler hakkında hangi bilgilere yer verildiğine ulaşmak istenmiştir. Bunlar yapılırken de A. Posener, F. Schindler, F. Peters, H. Hirsch, K. Eigendorf, Ö. Muzlu, T. Stoldt’un Die Welt’te kaleme aldıkları yazılardan yararlanılmıştır. Yazarların genel olarak şu hususlar üzerinde hemfikir oldukları görülmüştür: Alevilerin, Yahudilik ve Hıristiyanlıktaki peygamberleri ve kitapları eşit vahiy olarak kabul ettikleri, kadın ve erkek ayırt etmeksizin tüm insanlar için eşit hak ilkesi fikrinin inançlarının vazgeçilmez bir parçası olduğu, hayatın kendisinin Alevi inancının odak noktası olup; camiye gitmek, günde beş vakit namaz kılmak, domuz eti ve alkol yasağı, oruç tutmak veya Mekke’ye hacca gitmek gibi salt dini ayinlerin yerine getirilmesinin herhangi bir önem taşımadığı. Alevilerin, her zaman hoşgörü ve şiddetsizlik kültürünü öğütlemekle kalmayıp bunu yaşadıkları, bu nedenle de Batı’nın Türkiye’deki doğal müttefiki oldukları, Almanya’da en az 500.000 Alevinin yaşadığı ve bütünleşme politikası çerçevesinde herhangi bir zorluk yaşamaksızın Alman toplumu ile uyum içinde olabilecekleri, Türkiye’de, Alevilere her dönemde kötü muamele edildiği ve varlıklarının görmezden geldiği, hatta zorla İslamlaşmaya (Sünnileştirmeye) tabi tutuldukları gibi pek çok noktaya ulaşılmıştır. Araştırmamızda, yazarların belirtmiş olduğu söz konusu hususların gerçekliği ve geçerliliği bilimsel veriler ışığında irdelenerek, anlaşılmaya ve açıklanmaya çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Aleviler, Alevilik, Sünni İslâm, Almanya’da Alevilik, Aleviler ve Türkiye.

Abstract

Used to express mass media that provides one-way communication such as television, newspaper, radio and magazine, digital media, which takes the place of traditional media and gives the opportunity to communicate interactively, has become one of the indispensables of humanity. In this context, the Internet news portal of *Die Welt*, which has a high impact in Germany, started its broadcasting life in 1995. *Die Welt*, which managed to reach the level of multimedia news centre in a short time, continues its activities by growing day by day and reaching more readers. In our study, based on selected news on the portal, Alevis, Alevism, Islam, religious practices (headscarf, alcohol, prayer, fasting, etc.), integration policies and articles published on Turkey, it was aimed to reach what information is given about Alevism and Alevis in Germany. While doing this, the articles written by A. Posener, F. Schindler, F. Peters, H. Hirsch, K. Eigendorf, Ö. Muzlu, T. Stoldt in *Die Welt* were used. It has been seen that the authors generally agree on the following points: Alawites accept the prophets and books in Judaism and Christianity as equal revelations, the idea of the principle of equal rights for all people, regardless of men and women, is an indispensable part of their beliefs, and life itself is the focal point of the Alevi belief; it is not important to perform purely religious rites such as going to the mosque, praying five times a day, prohibiting pork and alcohol, fasting or making a pilgrimage to Mecca. Many points have been reached such that Alevis not only preach the culture of tolerance and nonviolence at all times, they live it, therefore they are the natural ally of the West in Turkey, at least 500,000 Alevis live in Germany and they can be in harmony with the German society without any difficulties within the framework of the integration policy, Alawites have been mistreated at all times in Turkey, their existence has been ignored, and even they have been subjected to forced Islamization (Sunnization). In our research, the reality and validity of the issues stated by the authors were examined in the light of scientific data and tried to be understood and explained.

Keywords: Alevis, Alevism, Sunni Islam, Alevism in Germany, Alevis and Turkey.

* Geliş Tarihi/Received: 26.06.2022, Kabul Tarihi/Accepted: 31.08.2022, DOI: <https://doi.org/10.34189/hbv.104.014>.

** Doç. Dr., Bitlis Eren Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü Öğretim Üyesi. E-mail: erdm.karaca@hotmail.com, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-3075-3989>.

*** Doç. Dr., Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü Öğretim Üyesi. E-mail: mustafabostanci066@hotmail.com, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-7518-3057>.

Giriş

Die Welt, ilk kez günlük haber gazetesi olarak 2 Nisan 1946'da İngiliz işgal bölgesi durumunda bulunan Hamburg'da yayınlanmıştır. 1953 yılına gelindiğinde yayıncı Axel Springer tarafından devralınmıştır. *Die Welt*'e ait internet haber portalı ise 1995 yılında yayın hayatına başlamıştır. Multimedyal haber merkezi seviyesine ulaşan *Die Welt*, gün geçtikçe daha da etkisini artırarak ve büyüyerek faaliyetlerine devam etmektedir (NTV, 19 Ocak 2022; Habertürk, 19 Ocak 2022; Wikipedia, 23 Ocak 2022).

Önemle belirtilmesi gereken temel mevzu ise, Alman basınının 1960'larda devletle tesis etmiş bulunduğu "enstrümantalize" ilişkinin günümüze kadar karakteristik yapısını (*Die Welt*'i de kapsayacak şekilde) koruyarak süregelmesidir (Kutay, 16 Haziran 2022). Bundan dolayı, *Die Welt* tarafından gündeme taşınan olay ve gelişmelerin -Alevilik ve Aleviler mevzusu da dâhil olmak üzere- önemi daha da artmaktadır. Bu çalışmada, *Die Welt* yazarları tarafından kaleme alınan haber, bilgi, yorum ve verilerin bir bütünlük içerisinde takip edilebilmesi amacıyla Alevilik ve Alevilere dair yazılmış diğer çalışmalara asgari düzeyde yer verilmiştir. Çalışmanın başlığından da anlaşılabilceği üzere, yöntem olarak *Die Welt* yazarlarının kaleme almış oldukları yazılar esas alınmıştır.

İkinci Dünya Savaşı ile birlikte yeni bir döneme giren Almanya için yayılmacı süreç sona ermiştir. Savaş sonunda gerçekleşen Yalta (4-11 Şubat 1945) ve Potsdam konferansları (17 Temmuz - 2 Ağustos 1945) esnasında alınan kararlar çerçevesinde hem Almanya, hem de başkent Berlin dört işgal bölgesine ayrılmıştır. Barış antlaşmasının imzalanması, tamirat masrafı, işgal bölgelerinin birleştirilmesi ve demokrasiye geçiş gibi sorunlarla karşı karşıya kalan müttefik devletler (ABD, Fransa, İngiltere, SSCB) aralarındaki görüş farklılıkları sebebiyle 1948-1949 yıllarında yaptıkları toplantılar sonucunda bir anlaşma sağlayamamışlardır. Oysa başlangıçta ABD ve SSCB'nin temel amacı; Almanya'nın yeniden güç kazanmasını önleyecek düzenlemeler yaparak, Avrupa barışını bozma olasılığını ortadan kaldırmak olmuştur. Amacın dışına çıkan Sovyetler Birliği (SSCB) kendi işgal bölgesinde endüstriyi hızla devletleştirmeye yönelirken, ABD ise liberal ekonomi anlayışına dayalı bir federal yapı kurmak istemiştir. Bu duruma bağlı olarak da, Batı Almanya'da yapılan seçimler ve yeni Anayasa neticesinde 1949 Ağustos'unda Federal Almanya kurulmuş, Sovyetler Birliği işgali altındaki bölgede ise Ekim ayında Alman Demokratik Cumhuriyeti'nin kurulduğu ilân edilmiştir. Bundan sonra her iki Alman devleti, kendi koruyucu devleti tarafından diğerine karşıt (komünist-antikomünist) bir duruma getirilmiştir (Dayangaç, 2006, 78-80).

ABD, Marshall Planı çerçevesinde ekonomik yardımda bulunarak, Batı Almanya ekonomisinin yeniden yapılanmasını ve batı pazarlarına entegrasyonunu mümkün kılmıştır (Dayangaç, 2006, 491). Hem Başbakan Konrad Adenauer'in başarılı politikaları, hem de Marshall Planı sonucunda temin edilen yardımların etkisiyle Federal Almanya, tarihe "*Wirtschaftswunder*" tanımıyla geçecek olan ekonomik bir mucize gerçekleştirmiştir. Bu sayede 1949-1951 döneminde dış ticaret hacmini iki katına çıkartmıştır. 1951'de ihracat %75 artmış ve bu artış 1954-1964 döneminde de hız kesmeden devam etmiştir. Sanayi üretiminin altı kat artması işsizlik rakamlarına da yansımış ve işsizlik oranı 0,4 seviyesine düşmüştür. Bu denli ekonomik bir büyüme yaşayan Almanya, demografik faktörlerin de etkisiyle işgücü ihtiyacı ile karşı karşıya kalmıştır. İşgücü açığını kapatmaya yönelik tedbirler kapsamında ilk olarak

1955'te İtalya ile antlaşma imzalayan Almanya, İtalyanların mevcut işgücü ihtiyacını karşılayamaması sonucu 1960 yılında İspanya ve Yunanistan'la da işgücü antlaşmaları imzalamıştır. Almanya ile Türkiye arasındaki işgücü anlaşması ise 30 Ekim 1961 tarihinde imzalanmıştır. Türkiye'nin ardından 1963'te Fas, 1964'te Portekiz, 1965'te Tunus ve 1968'de de Yugoslavya ile işgücü antlaşmaları imzalanmıştır. Bu antlaşmalar çerçevesinde Almanya'ya yoğun bir Müslüman işçi göçü başlamıştır (Keleş, 2021, 107).

On üç maddelik Türk-Alman İşgücü Antlaşması, Federal Almanya'nın Başkenti Bonn'da iki ülkenin Çalışma Bakanları Cahit Talas ve Hans Katzer tarafından imzalanmıştır (Erdem, 2019, 85).

Esasında ekonomik anlamda Türkiye'den ilk dışa göç, 1957-1958 yıllarında başlamış ve az sayıda işçinin özellikle Federal Almanya'ya gitmesi şeklinde gerçekleşmiştir. 1957 yılında 12 kişilik sanatkâr grubun Almanya'ya gittiği görülmüştür. Bu grubu, birçoğu kaçak olmak üzere, çok sayıda başka işçinin gidişi takip etmiştir. 1961 antlaşması ise ikinci aşama olup, organize işçi alımlarının başladığı tarihe denk gelmiştir. Yapılan araştırmalara göre 1961-2011 yılları arasında Almanya'da yaşayan Türk azınlık istatistikleri ise şu şekilde kaydedilmiştir (Genel, 2014, 306-310):

1961	6.700
1970	249.400
1973	605.000
1977	508.000
1987	1.453.700
1989	1.612.600
1990	1.675.900
1991	1.779.600
1992	1.854.900
1993	1.918.400
1994	1.965.577
1995	2.014.311
1996	2.049.060
1997	2.107.400
1998	2.110.223
1999	2.053.600
2000	1.998.500
2001	1.947.900
2002	1.912.169
2003	1.877.661
2004	1.877.661
2005 (Hasırcı, 2008, 44)	1.764.041
2006 (Hasırcı, 2008, 44)	1.738.800
2007 (Hasırcı, 2008, 44)	1.713.551
2011 (Çetin, Şenoğlu, 2021, 83)	1.607.161

Yukarıdaki verilerde, Alman vatandaşlığına geçen Türkler dikkate alınmamıştır. Bu durum da dikkate alındığında 2011 yılında Almanya’da 2.956.000 Türk’ün yaşamakta olduğu ve bunların yarıya yakınının Alman vatandaşı olduğu belirlenmiştir (Bekar, 2013, 781).

1. Almanya’daki Alevi Nüfusa Dair Veriler

Türkiye’de 1950’li yıllarda köyden kente başlayan göçün, 1960’lı yıllarda Almanya’ya yönelmesinden en fazla etkilenen kesimlerden biri de Aleviler olmuştur. Aleviler göçün ilk yıllarında mevcut farklılıkları net olarak anlaşılmadığı için, Almanların gözünde Şii’liğe ait bir oluşum olarak görülmüş ve kendilerinden “Türk Şii’leri” şeklinde söz edilmiştir (Keleş, 2021, 114-115). Türkiye’de Hanefi ve Şafii mezheplerine mensup Sünni vatandaşların yanında az sayıda da olsa Şia’nın ana gövdesini oluşturan Ca’feriye (İmâmiye) mezhebine mensup vatandaşlar da yaşamaktadır. Türkiye’deki Şiiler, mezhebî kimliklerini ifade ederken genellikle “Şia”, “Ca’ferî” veya “Alevî” demeyi tercih etmektedir (Banaz, 2018, 29-32). Ancak Anadolu Alevilerinin Şii’likten farklı olarak, kendilerine özgü bir inanç yapısı bulunmaktadır. Söz konusu yapı Şii’lik ve Sünnîlik arasında da farklılaşan nitelikler içermektedir. Birçok ortak sembol ve isme rağmen Alevilik/Bektaşilik, kendisini tam olarak “Ca’ferî” şeklinde konumlandırmamaktadır. Bazı araştırmacı ve yazarların Alevi ilmihali anlamını yükledikleri “Buyruklar” referans alındığında, taşıdığı Şii/Ca’ferî semboller bakımından çok zengin olmasına rağmen, yüzeysel nitelikli ilişkileri aşp, Ca’ferîlikteki temel inanç ve ibadet anlayışlarıyla uyum arz eden bir mahiyet taşımadığı müşahade edilmektedir (Güngör, 2012, 1939-1944).

2009 yılı Alman verilerine bakıldığında, Müslümanların kendi aralarındaki dağılımı; Sünni %74.1, Alevi %12.7, Şii %7.1, Ahmedîye %1.7, İbadi %0.3, Sofi %0,1 şeklinde kayıtlara geçerken, %4’lük kesim ise herhangi bir alt gruba dâhil edilememiştir. Suriye İç Savaşı’na bağlı olarak başlayan mülteci akını dolayısıyla, Alevilerin toplam Müslüman nüfus içerisindeki oranı %10.7’ye düşmüştür. Şii’lerin oranında kısmî bir artış yaşanırken, Sünni Müslümanların oranı ise %74’te sabit kalmıştır. Söz konusu nüfus hareketliliği, 2009 yılında %8.1 olan Suriye ve Irak kökenli Müslüman nüfus oranının %19.2’ye çıkmasında etkili olmuştur. 2020 yılını içeren *Muslimische Leben in Deutschland* (Almanya’da Müslüman Yaşam Şekli) adlı araştırmaya binaen Almanya’daki Müslüman nüfusun 5,3-5,6 milyon civarında olduğu ortaya konmuştur. Bu da Almanya nüfusunun %6,4- %6,7 arasında kalan kesiminin Müslümanlardan oluştuğu anlamına gelmektedir. 1981-2015 yılları arasında yapılan araştırmalar, açıklamalar ve kayıtlar dikkate alındığında Almanya’daki Alevi nüfusuna dair şu bulgulara ulaşılmıştır (Keleş, 2021, 113-116):

	1981	1991	1994	2002	2003	2006	2009	2015
Muhammed S. Abdullah	70.000 (Türk Şiiler)							
Derviş Tur		400.000						
Faruk Şen, Andreas Goldberg			300.000					
Ursula Spuler-Stegemann				400.000				

Martin Sökefeld					500-700 bin arasında			
Deutsche Bischofskonferenz (Alman Piskoposlar Birliği)					600.000			
Wilfried Dettling						600.000		
Muslimisches Leben in Deutschland 2009							450-550 bin arasında	
Bundestag (Federal Meclis) Raporu								255-275 bin arasında
Gesellschaft für bedrohte Völker (Tehdit Altındaki Halklar Cemiyeti)								600-800 bin arasında

Avrupa ülkelerinde dini inanç temelli nüfus sayımı yapılmaması yukarıdaki rakamların bu derece farklılık arz etmesinin ya da tespit edilememesinin ana nedenidir. Bu sonuçlara ulaşmada etkili olan faktör, Almanya'da 3 milyon olduğu kabul edilen Türkiye kökenli nüfusun yaklaşık %15-%30 arasındaki kesiminin Alevi vatandaşlarımız olduğunun düşünülmesidir. Bütün bu hususlar bir arada değerlendirildiğinde ise, Dettling'in ileri sürdüğü 600.000 rakamının gerçekçi olabileceği ileri sürülmüştür (Keleş, 2021, 117).

2. Alevilik ve Sünnilik: “Birbirini İtmesi Gereken İki Olgu Perspektifi”

Alevilere dair, “İslâm kültüründen gelen göçmenler arasında hümanist, liberal, hayırsever, özgürleşmiş olarak görülüyorlar” diyen Till-R. Stoldt (2007), *Kölnarena*'da gerçekleştirilen etkinliği tarif ederken;

“Yaklaşık 10.000 kişi gözyaşı döküyor, hıçkırma hıçkırma ağlıyor veya gözleri ışılıyor. Hepsisi de tribünlerde çoğunlukla koyu renk saçlı seyirciler. Sahnede kırmızı, mavi ve sarı kostümlü genç dansçılar (semah kast ediliyor) ve geleneksel gitarları (çalgıları) saz (bağlama) ile müzisyenler sahnenin kenarında. Merhamet/hüzün sadece onlardan kopuyor. Saatlerce ağıtlar, konferanslar ve danslarla insanlığın çektiği acılar üzerine meditasyon yaptılar. Soykırımlar. Ermenilerin toplu katliamı. Ya da kendi acı hikâyesi: Alevilerin yüzyıllardır süren zulmü. Farklı grupların acılarının anıldığı bu tür festivaller, Türkiye kökenli Alevilerin dini cemaatini karakterize eder.” bilgisini paylaşmıştır.¹

¹ Till-R. Stoldt, “Die Aleviten – eine Erfolgsgeschichte”, *Die Welt*, (28 Temmuz 2007).

Stoldt'un, *Kölnarena*'daki etkinlikten bahsederken, Alevi ritüellerine dair kavramsal çerçeve ya da fiili uygulamalar üzerine yeterince bilgi sahibi olmadığı gibi, etkinlikte olup bitenleri bir de Ermeni mevzusuna bağlaması, kaleme alınan yazının farklı bir ajandaya hizmet ettiği kuşkusuna yol açmaktadır. Bu durum, "Mevzu Aleviler mi, yoksa başka bir şey mi?" sorusunun sorulmasını zorunlu kılmaktadır.

Berlin Anadolu Alevileri Kültür Merkezi'nin, *Tatort-Krimi* dizisinin "Onur kime ait" (Tema: Namus cinayeti, başörtüsü, ensest ilişki) adlı bölümüne yönelik "Alevilerin yüzyıllardır zulme uğradığı ve bugün hâlâ ayrımcılığa maruz kaldığı önyargıların aynısını tekrar ediyor" şeklindeki protestosunu kaleme alan Özcan Muzlu (2007), yönetmen ve senarist A. Maccarone'in yaklaşımının sığılık içerdiğini aktarmıştır. Almanya'daki Türk göçmenlerin her zaman Sünni İslâm'a indirgendığı ve neredeyse hiç kimsenin Almanya'daki Türklerin yaklaşık dörtte birinin Alevi olduğunu bilmediğini, Türkiye'de ise yaklaşık 20 milyon Alevi'nin yaşadığını, ancak dini bir topluluk olarak kabul edilmediğini dile getirmiştir. Aleviler ve Sünniler arasındaki teolojik farka değinirken de şunları söylemiştir:

"Bu fark, bazen Katolikler ve Protestanlar arasındaki farktan daha fazladır. Aleviler, Yahudilik ve Hıristiyanlıktaki peygamberleri ve kitapları eşit vahiy olarak kabul ederler. Kadın ve erkek, tüm insanlar için eşitlik ve eşit haklar ilkesi fikri inançta kabul edilir. Camiye gitmek, günde beş vakit namaz kılmak, oruç tutmak veya Mekke'ye hacca gitmek gibi salt dini ayinlerin yerine getirilmesi değil, ancak hayatın kendisi Alevi inancının odak noktası olmuştur."²

Bu cümleden dolayı kadın hakları konusuna İslâmî temelde bir açıklama getiren Süleyman Ateş, "İddiaya göre bütün dünyada toplumsal durumları en kötü olan kadınlar, Müslüman ülkelerinde yaşayanlardır!" dedikten sonra;

"Acaba bu görüş bir istatistiğe yahut dünya çapında yapılmış bilimsel, ciddi bir araştırmaya mı dayanıyor? Bizzat gidip Hindistan'da, Güney Amerika yerlileri arasında, Afrika'daki ilkel kabileler arasında incelemeler mi yapılmış ki, böyle kesin bir yargıya varılıyor? Hayır, sadece bu konuda, kasten yarım olarak alınan bazı âyet ve hadisler, çürük savlara kanıt olarak ileri sürülmektedir." görüşünü paylaşmıştır.³

Ateş ayrıca İslâm'ın, kadını hor görüldüğü mevkiden alıp yükselttiği, erkeği de kibir ve gururundan aşağı indirdiği, iki cinsi kulluk ve insanlık mertebesinde eşit saydığı ve birçok âyette de erkek ve kadına birlikte hitap edildiği gerçeğini paylaşmıştır. Kur'an-ı Kerim, erkek ve kadının birbirlerini tamamladıklarını, biri olmadığında diğersinin de olmayacağını, insanlık bakımından aralarında bir fark bulunmadığını belirtmiştir (Ateş, 1997, 305). Burada ortaya çıkan ya da ortaya konan olumsuz tabloda, sağlıklı bir değerlendirme yapabilmek için İslâm'ın kendisi ve onun uygulayıcısı Müslümanlar arasında bir ayırım yapmaya ihtiyaç olduğu görülmektedir. İslâm, temelde olumsuzluk vaaz etmezken, onun uygulayıcısı durumunda bulunan Müslümanlar maalesef keyfi hareket edebilmektedir. Böylesi durumlarda kusurun İslâm'a değil Müslümana ait olduğu gerçeğini görmek gerekir.

Bu konuda Freia Peters, kaleme aldığı makalesinde tartışmaya açık birtakım bilgiler ve düşünceler paylaşmıştır. Alevi cemaatinin ibadethanesi olan ilk Cemevi'nin

² Özcan Muzlu, "Aleviten sind anders". *Die Welt* (28 Aralık 2007).

³ Süleyman Ateş, "İslâm'ın Kadına Getirdiği Haklar". *İslâmî Araştırmalar* 10/4 (1997), 305.

Berlin'de açılmasının üzerinden on iki yıl geçtiğini söyleyen Peters, burada toplanan Alevilerin, tüm aile fertleriyle birlikte binaya girdiklerini ve çocukların başlangıçtan itibaren eğlendiği rengârenk desenli İran halılarının üzerine bağdaş kurup oturduklarını belirtmiştir. Mekândakilerin ruh hallerinin huzurlu, sadece birkaç yaşlı kadının başlarına gevşekçe sarılmış bir eşarp taktığını ve kocalarının da yanlarında oturduklarını ifade etmiştir. Pek çok gencin dar kot pantolonlu olduğunu, kızların saçlarında ışıltılı tokalar bulunduğunu, buranın camiden farklı olduğunu anlamak için İslâm uzmanı olunmasına gerek olmadığını belirtmiştir. Anadolu Alevileri Kültür Derneği Başkanı birkaç hoş geldin sözü söyleyerek ve bunları kabul ettiği ülkeye ithaf ederek; Almanya'ya teşekkür etmiştir (Peters, 04 Mart 2011).

Freia Peters'in gerçeklikten kopuk beyanına göre Almanya'da yaşayan Aleviler, babalarının ülkesi Türkiye'nin aksine, baskıdan korkmadan ilk kez burada örgütlenebilme imkânı bulmuşlardır. Almanya'da kesin rakamın bilinmemesine karşılık, yaklaşık üç milyon Türk kökenli göçmenin üçte biri ila dörtte biri Alevi idi. İstatistikler Almanya'da 4.2 milyon Müslüman'dan bahsetmekteydi. Ancak Alevilerin Müslüman olup olmadığı belirsiz olsa da bu toplama Aleviler de dâhil edilmiştir. Oysa Ortodoks (Sünni) Müslümanlar, Alevileri kâfir (İslâm dışı) olmakla suçlamaktaydı. Türkiye, Aleviliği bağımsız bir din olarak tanımamakta ve onları Müslüman olarak kabul etmekteydi. Ancak Alevilerin çoğu İslâm'dan uzaklaşmaktaydı. Aleviler Kur'an'ın talimatlarına uymamaktaydı. Domuz eti onlar açısından haram olmadığı gibi, alkolden uzak durma zorunlulukları da yoktu ("Die Aleviten halten sich nicht an Weisungen aus dem Koran – *Schweinefleisch* ist nicht verboten, auch der Verzicht auf *Alkohol* ist für sie kein Muss.") (Peters, 04 Mart 2011).

Almanya Alevi Cemaati Başkan Yardımcısı Ali Ertan Toprak,

"Birçoğu için, İslâm'ın demokratik olmasının son umuduyuz [...] Bizim tamamen farklı ve kendine has bir inanç biçimimiz var. Kur'an'a İncil'e saygı duyduğumuz kadar saygı duyuyoruz, ancak ondan herhangi bir talimat almıyoruz. Şeriatı reddediyoruz. Alevi kadınlar peçe veya başörtüsü takmazlar. Kendimi daha çok Alevi, daha az Müslüman gibi hissediyorum. Her şeyi karşılaşırsanız, çok az benzerlik bulursunuz." diyenlerdendi.⁴

Almanya'da Alevi çocukların baskıya uğradığına ısrarla değinen Peters, 17 yaşındaki Ceren'in ilkokul günlerinde, Ramazan orucunda öğle yemeğini sık sık okul bahçesinde gizlice yediğini ve bu konuda kendisinin "Bir ay boyunca oruç tutmadığım için Müslüman çocuklar tarafından sık sık kâfir olarak adlandırıldım." dediğini belirtmiştir. Genel olarak Ramazan, Aleviler için yılın en kötü zamanıydı. Çünkü Almanya'nın dört bir yanındaki anneler, kızlarının başörtüsü takmadığı veya mini etek giydiği için kötü gözle görülmelerinden, hakarete uğramalarından endişe duymaktaydı (Peters, 04 Mart 2011).

22 yaşındaki S. Turhan'ın, "Biz Türk ailelerin çocuklarının bazen Ramazan ayında eve erken gitmelerine izin veriliyordu. Bunu her zaman reddettim, çünkü oruç saatini takip etmiyoruz.", "Ailelerden aktarılan birçok gizeme dayanan bir dindir (Alevilik). Odak noktası aşk ve insandır." sözlerini ön plana alan K. Eigendorf, "Hayat dolu Alevi öğrenci tüm Türklerin yaklaşık dörtte birinin bağlı olduğu dini bir topluluğa ait. Camiye gitmezler, Ramazan'ı kutlamazlar. Ama yine de Suna, kendini Müslüman olarak görüyor." demiştir. Ayrıca Alevilerin, Ortodoks (Sünni) Müslümanlar

⁴ Freia Peters. "Aleviten – die anderen Türken in Deutschland". *Die Welt* (04 Mart 2011).

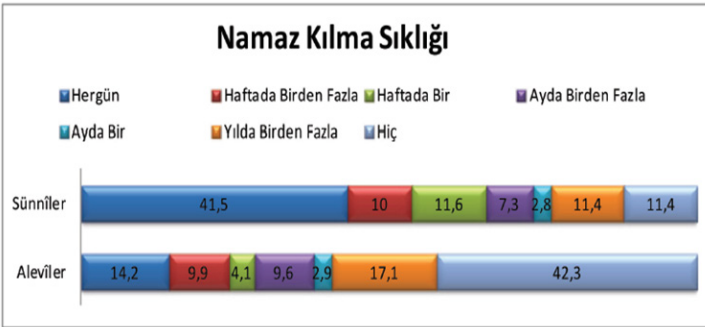
tarafından tanınmadığını, Türkiye’de onların ezilen bir azınlık olduğunu, Almanya’da ise, yaklaşık 500 bin Alevi’nin yaşadığını ve resmîyette de dini bir cemaat olarak kayıtlı bulduklarını belirtmiştir (Eigendorf, 17 Mayıs 2011).

Yapılan araştırmalar göz önünde bulundurulduğunda, Alevilikte oruç ile ilgili şu tutumlara ulaşılmıştır: Bazıları Ramazan orucunun tamamını tutarken, bazıları ise Ramazan ayının başında, ortasında ve sonunda birer gün veya 25, 26 ve 27. günlerinde üç gün oruç tutmaktadır. Bazı yörelerde ise, Ramazan ayında saldırıya uğrayıp şehit edilmesinden dolayı Hz. Ali’nin anısına dokuz gün oruç tutulmaktadır. Öte yandan, Hz. Ali’nin Ramazan ayında şehit edilmesi ve Muaviye’nin de bu ayda bayram yapması sebebiyle Ramazan’da oruç tutulmadığı da kaydedilmiştir. Alevi-Bektaşî geleneğinde, bilhassa Hz. Hüseyin’in Kerbela’da şehit edilmesinin/katledilmesinin anısına ve On iki İmamların sembolizminin de ilâve edilmesiyle, Muharrem orucu tutulmaktadır. Zahmet ve sabretmenin esas olduğu Muharrem orucunda, belirgin bir şekilde su içmemenin ve bazı yiyeceklerden yememenin önemi vurgulanır. Ayrıca bu noktada Aleviler içerisinde namazın farz olduğunu kabul edenlerin ve kılanların bulunduğunu ve bu ibadetin yerine getirilmesinin gerekliliği noktasında bir görüş ayrılığının olmadığını da belirtmek gerekir (Köker, 2018, 54-58).

“Alevilerin, sempati/cana yakınlık değerlerinin yüksek olmasının nedenleri daha da derine iniyor” diyen T. Stoldt, bu durumu şu şekilde açıklamıştır:

“Türkiye’de yüzyıllarca Sünnî Müslüman çoğunluk tarafından kanlı bir şekilde ezildiler ve bugün hâlâ ayrımcılığa maruz kalıyorlar. Buna göre Aleviler, yeni vatanlarında (Almanya) özgürlüklerine ve haklarına değer vermektedirler. Buna ek olarak, Alevî öğretisi, hümanist ve güçlü bir iç etik/ahlâk ile karakterizedir. Alevilerin, geleneksel Müslümanların şeriatın ilâhi hukukuna olan inancıyla hiçbir ilgisi yoktur. Bedensel cezayı (Kur’an’ın ve peygamberlerin geleneklerinin talep ettiği gibi) tamamen reddederler. Namaz kılmak, alkol yasağı veya başörtüsü zorunluluğu da hoş karşılanmaz; bu kadar dar bir yasallık sadece kalbe zarar verir. [...] birçok araştırmaya göre, Alevî inancı bu nedenle (Alman) anayasasının değerleriyle tamamen uyumludur.”⁵

Till-R. Stoldt’un ileri sürmüştüğü, “Alevilerde namaz kılmak hoş karşılanmaz.” şeklindeki görüşler, Federal Göçmenler ve Mülteciler Dairesi (BAMF: Bundesamt für Migration und Flüchtlinge) tarafından gerçekleştirilen ve 2009 yılında yayımlanan bir araştırmaya ters düşmektedir. Bu araştırmada Alevilerde ve Sünnilerde namaz kılma oranları (%) şu şekilde belirlenmiştir (Zengin, 2014, 64-70):



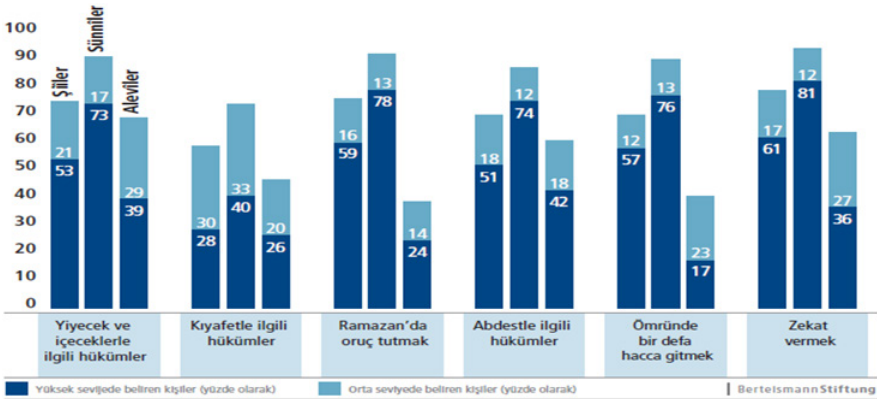
⁵ Till-R Stoldt. “Verlieren die Aleviten ihren Biss?”. *Die Welt* (04 Mart 2012).

Sivas'ta 2 Temmuz 1993 tarihinde yaşanan menfur olayı kaleme alan Helga Hirsch, bu olayda hayatını kaybeden H. Gültekin hakkında bilgi verirken, kendisinin Sünni çoğunluğa boyun eğmek istemeyen, kendi geleneğine tanıklık etmek isteyen biri olduğunu ve mensuplarına seçim ve inanç özgürlüğü veren ve hiç kimseyi hiçbir şeye, hatta Mekke'ye hacca bile inanmaya mecbur etmeyen Alevilikle gurur duyduğunu belirtmiştir (Hirsch, 02 Temmuz 2013).

Alan Posener ise, Selman Rüşdi (Şeytan Ayetleri yazarı) mevzusunu temel alarak; "Aleviler, Rüşdi'nin kışkırtmasına ve Aziz Nesin'in ateizmine müsamaha gösterdi. Bu durum tasavvufi tarikatlar gibi dini inançları nedeniyle Kemalist devlet tarafından şüphyle karşılanan onları, bağnazların düşmanı haline getirdi." demiştir (Posener, 03 Temmuz 2016).

Die Welt yazarlarının oruç, başörtüsü, alkol vb. konularda vermiş oldukları bilgiler ve yapmış oldukları değerlendirmeler, aşağıdaki grafikte ortaya konan sonuçlar dikkate alındığında sosyolojik ve dini gerçeklikten bir hayli uzak ve kopuk görünmektedir (Heine-Spielhaus, 2009, 28):

Mezheplere göre hükümlerin önemi



Söz konusu araştırmaya göre; alkol ve domuz eti tüketimi sorusuna verilen cevaplarda, inanç yoğunluğundan bağımsız olarak Şii, Sünniler ve Aleviler birbirine yaklaşmıştır. Alevilerin yarısı seyrek alkol kullandığını ya da hiç kullanmadığını söylemiş, Şii ve Alevilerin %10'undan daha az bir kesimin sıklıkla alkol tükettiği ortaya çıkmıştır. Sünnilerde ise sık alkol kullanma oranı %5'ten daha az çıkmıştır (Heine-Spielhaus, 2009, 29).

18-29 yaş aralığındaki Müslümanların %90'ı hiç domuz eti yemediğini söylerken, 40-49 yaş aralığındakilerin sadece %84'ü ve 60 yaş üzerindekiilerin ise sadece %73'ü domuz eti yemediğini söylemiştir. Orta nesle (40-49 yaş, %52) ve yaşlılara (60 yaştan itibaren, %54) nazaran alkol yasağına da Almanya'da, 18-29 yaş arasındaki Müslümanlar %59 oranda mutlak manada riayet etmiştir (Blume, 2009, 46).

Almanya'da 2000 yılında yürütülen bir anket çalışmasına katılanların %22'si, Müslüman kadınların başörtüsü takmasını onaylarken, 2005'e gelindiğinde bu oran %47'ye, 2010'da ise %62'ye ulaşmıştır. Verilerden de anlaşılacağı üzere, göçmen Türkler üzerinde İslâm dininin etkisinin artması, Alman yöneticilerini ve kamuoyunu

hem rahatsız etmiş, hem de kaygılandırmış görünmektedir. Her şeyden önce bu durumun Müslüman Türklerin Almanya'ya olan uyumunu zorlaştırdığı iddia edilmiştir. Buna bağlı olarak başörtüsü, Alman medyasında ve zihninde Türklerle ilgili olumsuz bakış açısının sembollerinden birisi haline getirilmiştir. Alevilerin başörtüsü takmadığı her fırsatta hatırlatılarak, onların sosyal yaşama ne kadar adapte oldukları ispatlanmaya çalışılmıştır. Aynı şekilde Alevilikte önemli bir yere sahip olan “tolerans” konusu da, dini değil felsefi bir öğreti olarak sunulmaya çalışılmıştır (Altun, 2014, 27, 151). Kadının örtü arkasına gizlenmesine ihtiyaç duyulmadığı Alevilikte, hiçbir şekilde hoş karşılanmayan açıklıkta giyilmesi de kabul edilmemiştir (Menemencioglu, 2011, 132). Malatya’da 2019 yılında yapılan bir araştırmada, 45 yaşında lise mezunu evli bir ev hanımı oruç ve başörtüsü konularında şunları söylemiştir: “Muharrem orucunu tutuyorum. 12 gün tutulur. On beş gün tutarsan kurban kesilir. [...] Ben küçükken cemevlerimizde yapılırdı. Hızır orucunu 3 gün tutarım. [...] Cemde tül bent dağıtılır. Cemlerde başörtüsü takarız. Ben duayı çok yaparım. Ahirete de inanırım. [...]” (Köse, 2020, 166).

Bununla birlikte, Ahmet Taşgın’ın cem ve cemevleri ile ilgili olarak kaleme aldığı şu bilgiler *Die Welt* yazarları tarafından ortaya konan anlatımların eksikliğini tüm açıklığıyla ortaya sermektedir: Bir kimsenin, “Alevi-Bektaşî grubun üyesi olma imkânı cemevlerinde başlar. Grup üyeliği de cemevindeki ilk ikrar cemiyle başlar. İmkânı nispetince ikrar olanlar tarafından kurban kesilir. Kurban, onun ikrarının şahitlerinden birisi olur. [...] Cemler, talibin müşterek bir dünyanın parçası olmasını sağlayan ortak akıl, bilgi ve ruhun oluştuğu anlardır. Buradaki bilgi ile insan arasındaki bağlamı her ikisinin bir yönüyle aşkın olan yüce zatın sonsuzluğuna işaret eden aşamalarıyla, insanın serüvenini anlamasına kolaylık sağlar. Böylece cem, cemevinde bulunan talipler, sürekli bir deryada olurlar ve buradan bir ömür beslenirler.” (Taşgın, 2009, 211).

Die Welt yazarlarının Alevilik konusunda tarihsel ve bilimsel bir tanımlama ortaya koymaksızın gündeme taşıdıkları bilgi, gözlem ve değerlendirmelerin yanlış bir Alevilik algısına hizmet edeceği muhakkaktır. Türklerin Aleviliği konusunu ele almış olmalarına rağmen, bu konuya açıklık getirecek hiçbir ana kaynağa başvurulmamıştır. Eğer başvurulmuş olsaydı, Hacı Bektaş-ı Velî’nin “dört kapı” ve “kırk makâm”ı açıklamak maksadıyla yazmış olduğu *Makâlât* adlı eserine de yer vermeleri gerekirdi. *Makâlât*’ta geçen “dört kapı”dan maksat; “şeriat, tarikat, ma’rifet ve hakikat” kavramlarıyken; “kırk makam”ın karşılığı ise bu kapılardan girilerek kat edilecek kırk adet merdiven basamağıdır. Hacı Bektaş-ı Velî, *Makâlât*’ta, bu kapıları aralayarak, her birindeki onar makamın neler olduğunu ve her makamdan bir sonraki makama ulaşmak için neler yapmak gerektiğini anlatmaktadır (*Makâlât*, 2007, 27). Aleviler arasında en çok okunan kitapların başında gelen ve adeta bir el kitabı mesabesinde olan “Buyruk” (İmam Cafer Buyruğu) ise, Aleviler açısından Kur’an’ı açıklayan ve tamamlayan bir kitap olarak benimsenmektedir. “Buyruk”un Alevi inanç, töre, tören ve söylencelerini içermesi, onun Alevilerce üstün tutulmasına fırsat vermiştir (*Buyruk*, 2018, 6).

3. Alevilerin Entegrasyonuna Hız Verilmesi

Alevilerin yaşadığı ülke değişse de, ülkelerin Alevilere bakış açısı değişmemektedir. Maalesef Almanya’da da Aleviler, tehdit unsuru olarak algılanan radikal İslâmî yapılara karşı alternatif bir İslâm yorumu şeklinde görülmüştür. 11 Eylül 2001 hadisesine müteakip, Almanya’da bulunan Müslüman topluluklarını kontrol altına almak ve tutmak isteyen Alman Hükümet yetkilileri de benzer bir refleks

geliştirmiştir (Keleş, 2021, 133). Batı'nın lider devletleri, İslâm âlemini sömürmek, dağınıklığını sürdürmek ve bu âlemin kontrolünü elinde bulundurmanın çabası içerisinde. Bu amaçla İslâm ülkelerini iç savaş, kargaşa ve terör ile zayıflatmanın yanında, bir de mallarını serbestçe satabileceği bir pazar haline getirmeyi arzu etmektedir. Gerçekleştirdikleri işgal, zulüm ve baskılara karşı ortaya çıkan Batı karşıtı direniş hareketleri önce cihadist, sonra fundamentalist, en sonunda da terörist ilân edilerek tecavüzler meşrulaştırmıştır (Bozan, 2016, 16). Bununla birlikte İslâm dünyasındaki mezhepsel farklılıklara da el atarak, bunları olumlular-olumsuzlar, modern-köhne/karşıt, ılımlılar-radikaller gibi paradigmlar çerçevesinde konumlandırmaya çalışmışlardır. Bu duruma istinaden, Alevileri kendi anlayışlarına yakın gördüklerinden olsa gerek, onları yeni bir tür istismar kaynağı haline getirmeye çalışmaktadırlar.

Alevilerin hümanist, liberal, hayırsever, özgürleşmiş olarak görüldüğünü belirten Till-R. Stoldt (2007) ise, bu nedenden dolayı Alman Hükümeti tarafından onların destekleneceğine işaret etmiştir. Ayrıca İslâm dünyasından olup da, Kuzey Ren-Vestfalya'da (*North Rhine-Westphalia -NRW-*) dini topluluk olarak tanınan ve kendi dini eğitimlerini alan ilk dini grup oldukları bilgisini paylaşmıştır. Eğitim süreci 2008'e kadar başlamayacak olsa da belirleyici engel çoktan aşılmıştır. Ulusal çapta geçerliliği olacak bir pilot projede, Eğitim Bakanlığı ve Alevi topluluğu, Almanya Hristiyan Demokrat Birliği (*CDU: Christlich Demokratische Union Deutschlands*) liderliğindeki diğer üç federal devletin de benimseyeceği bir müfredat taslağı üzerinde -ülke çapında en az 500.000 Alevi'ye din eğitimi vermek üzere- anlaşmışlardır. Esasında bu bir "bütünleşme politikası" çalışmasıydı. Ancak bu politikanın başarı öyküsü, korkuların gölgesinde kalmıştır. Bu vaziyet Almanya'daki Müslüman lobilerin Alevilerin kendi güçlerini çalabileceğinden korkması, Alman politikacıların Müslüman dernekleri yabancılaştırmaktan endişe etmesi ve Türkiye'deki politikacıların kurtuluş kıvılcımının Türkiye'ye yayılıp oradaki Alevilerin daha yüksek sesle eşitlik çağrısı yapmasına neden olabileceğinden korkması şeklindeydi. Korkuların temel noktası Eğitim Bakanlığı'nın taslak müfredatta yer alan ve Alevileri öven ifadesinde açıkça görülen, "Alevi insan imajı; modern, özgür-demokratik ve çoğulcu toplum anlayışına çok yakındır" gerekçesinden kaynaklanmaktaydı. Almanya'daki hiçbir devlet kurumu, Müslüman insan imajı için böyle bir şeref beyanında bulunmamıştır.(!) Üstelik İçişleri Bakanlığı da Alevilerin anayasaya kayıtsız şartsız bağlılıklarını tasdik etmiştir. Bu esnada *NRW* entegrasyon görevlisi Thomas Kufen'in (*CDU*), bunun başarılı göçmenlik hikayelerine örneklik teşkil ettiğini söylemesine de şaşmamalıydı. Çünkü yeni ev/yurt, göçmen Alevilere daha önce hiç tatmadıkları bir şey sunmaktaydı; din özgürlüğü.(!) Bu noktada Müslüman derneklerin artık homurdanıyor olması şaşırtıcı değildi. Aleviler 2001 yılında din eğitimi için başvurmuş, altı yıl sonra da buna sahip olmuşlardır. Müslüman dernekler ise on yılı aşkın bir süredir İslâmî din eğitimi için mücadele etmekteydi. Yasal yollardan girişimlerde bulunuldu ve çeşitli eyalet hükümetleriyle görüşüldü. Ancak herhangi bir başarı sağlanamadı. Bir yandan da Alevilerin sayısı artarken Müslümanların sayısının azalması gerçeği yeni bir tat oluşturmaktaydı.(!) Almanya Alevi Cemaati Genel Sekreteri Ali Toprak, bazı yaşlı Alevilerin, Türk devleti onları Alevi kimliklerinden bir parça çaldığı için, kendilerini hâlâ Müslüman olarak adlandırdıklarını açıkça kabul ederken, genç Alevilerin ise kendilerini İslâm'ın liberal akımı olarak değil, bağımsız bir dinî topluluk olarak kabul ettiklerini gururla belirtmekteydi. Böyle düşünen

Alevilerin Toprak'ın yanında yer alması halinde, bu durumun Müslüman dernekler açısından toplu bir irtidâd, dolayısıyla da büyük bir günah anlamına geleceği gibi, bir güç kaybına da yol açacaktı. Thomas Kufen (CDU) ise, ortaya çıkan duruma istinaden "Türk tarafında şüphe" olduğunu kabul ederken, ancak eyalet hükümeti için odak noktasının Türkiye'nin hassasiyetleri olmayıp, *NRW*'deki okul çocuklarının -Aleviler de dâhil olmak üzere- din eğitimi hakkı çerçevesinde olduğunu belirtmiştir. Bununla birlikte Entegrasyon Bakanlığı'ndaki bazı kişiler gelecekteki iklim konusunda endişe duyduklarını gizlememişlerdir. Bu durum birtakım dış politika anlaşmazlıklarından kaynaklı korkularla ilgiliydi. Çünkü Türk devleti Alevilere verilen desteği dikkatli gözlerle izlemekteydi. Varlıkları Boğaza (İstanbul) kadar yayılan ve nüfusun en az %20'sini oluşturan Türkiye'deki Aleviler de gelişmelerden etkilenerek daha isyankâr hâle gelmekte ve devlet dini olarak Sünni İslâm'ı koruyan devlete karşı giderek daha yüksek sesle protestolara başvuruyordu. Türk Aleviler, Almanya'daki din kardeşlerinden aldıkları destekle, bu zorunlu din değiştirmeye karşı artık Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi'ne dava açmaya cesaret etmekteydi. Yine onların yardımıyla, 1993'te çoğu Alevi olan 40 aydın Sivas'ta bir otelde, radikal Müslümanlar tarafından yakılarak öldürülürken, polisin hiçbir şey yapmadığı katliam her yıl anılmaktaydı. Türkiye'de eşitlik kültürü oluşturmak için Sivas'a giden Alevilerin rol modelleri ise Almanya'ydı (Stoldt, 28 Temmuz 2007).

Stoldt'un yazısına bakıldığında, Almanya'nın bütünleşme politikası, Alevilere yönelik yaklaşımları ve açılımları genellikle yüceltilmiştir. Türkiye ise sürekli ağır bir biçimde eleştirilmiş, hatta eleştirinin ötesine geçilerek katliamcı olarak damgalanmıştır. Bu noktada, Almanya'nın Alevilere hami olma ve onları Müslümanlardan uzaklaştırma gayreti "Türkiye argümanıya beslenmeye ve güçlendirilmeye mi çalışılmıştır?" sorusunu akıllara getirmektedir.

Diğer taraftan Till-R. Stoldt'un Türkiye'de devlet dininin Sünni İslâm olduğu yargısına ulaşması, T.C. Anayasası ile tezat teşkil etmektedir. Çünkü 1982 Anayasası'nda korunan laiklik ilkesi ve 2, 13, 14, 24, 68, 81, 103, 136 ve 174. maddelerinde belirlenen hükümler ile Türkiye'deki din ve inanç özgürlüğü, din, eğitim ve öğretimiyle ilgili temel ulusal hukukî çerçeve çizilmiştir. Laiklik ilkesi, din ve vicdan özgürlüğünün güvencesidir. Toplumsal çeşitliliğin korunması, bireylerin ve toplulukların benimsedikleri inançlarıyla barış içinde bir arada yaşayabilmeleri bunun kurumsallaşması sayesinde. Böyle olunca da, dini konulardaki bireysel tercihler ve bunların şekillendirdiği yaşam tarzı, devletin müdahalesi dışında, ancak koruması altındadır. Anayasada din alanıyla ilgili eğitim ve öğretim durumu, bir hak olarak tanınmak yerine, anayasal bir düzenlemeye tabi kılınmıştır. Buna bağlı olarak da, din ve ahlâk eğitimi ve öğretimi devletin gözetim ve denetimi altında yapılmaktadır. Yasal düzenlemeler gereği Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi (DKAB) dersi, ilk ve orta öğretim müfredatında zorunlu dersler arasında yer almaktadır. Alevilerin bu konudaki tavırlarına bakıldığında; DKAB dersi tamamen kaldırılın diyenler bulunduğu gibi, bu dersin zorunlu olmaktan çıkarılmasını talep eden ya da DKAB dersine çok da karşı gelmeyen, ancak bunun "ayrımcılık yapılmayan, tüm din ve inançlara eşit mesafede duran, çocuklarının maddi ve manevi olarak ayrımcılığa maruz kalmayacağı" bir din dersi şeklinde verilmesini arzu edenler de bulunmaktaydı (Yıldırım, 2021, 8-23). DKAB derslerinde ortaöğretimde 2005, ilköğretimde ise 2006 yıllarında program değişiklikleri yapılmıştır. Önceki programda "sorumluluklar merkezli bir vatandaşlık

bilinci ön planda” tutulurken, 2005-2006 değişiklikleri ile “hakları temele alan bir vatandaşlık ve onun dinle ilişkilendirilmiş şekline yer verildiği” görülmüştür. Böylece önceki programlara kıyasla, bireye ve onun hak ve özgürlüklerine daha fazla vurgu yapılmıştır. Dinî değerler ile toplumsal bilinç arasında bir ilişki kurulmasına daha fazla dikkat edilmiştir. Yeni DKAB öğretim programlarına, demokratik toplumda bir arada yaşama kültürü bağlamında bakıldığında; diğer dinlerin takdiminde çoğulculuk yönünde, bilimsel ve ötekini yargılamadan anlamaya çalışan bir değişimin olduğu da görülmüştür (Kaymakcan-Meydan, 2010, 43).

F. Peters'in, Almanya'da devam eden bütünleşme konusuna atıfta bulunarak “Entegrasyon tartışması, Türkiye’de zorla İslâmlaştırmaya (Sünnileştirmeye) karşı çıkan milyonlarca göçmeni, yani Alevileri gözden geçiriyor.” (Peters, 04 Mart 2011) şeklindeki değerlendirmesi ya da ikazı, İslâm dini şemsiyesi altında yer alan Alevilerin adeta başka bir dine mensup oldukları bilgisine sebebiyet vermektedir. Türkiye’de, Alevilerle ilgili sorunlar bulunduğunu dile getirmek bir yönüyle tartışma ortamı oluşturmak ve çözümler üretmek açısından dikkate değer olsa da, Alevilerin adeta İslâm dışı olduklarını belirtmek tarihsel ve dini gerçeklerle hiçbir şekilde örtüşmemektedir.

Aynı yazıda Almanya’da gerçekleşen bir Alevi resepsiyonuna değinen Peters, söz konusu resepsiyona katılan Almanya Sosyal Demokrat Partisi (*SPD: Sozialdemokratische Partei Deutschlands*) lideri Sigmar Gabriel’in, Alevilere çağrıda bulunarak, “Bana bir iyilik yapın: Burada kalın. [...] Artık Katolik Kilisesi’nden daha iyi entegre oldunuz!” şeklindeki sözlerinin Yeşiller Partisi lideri Claudia Roth’tan alkış, Federal Meclis Başkanı Norbert Lammert’ten (*CDU*) ise bir gülümseme aldığı belirtilmiştir. Ayrıca, Ortodoks (Sünnî) İslâm eleştirisi söz konusu olduğunda muhafazakâr partiler (*CDU*) ve Alevi toplumunun rahatlıkla el sıkışabildiğini söylemiştir. Kısa dönem içerisinde yaşanan gelişmelere bakıldığında, Almanya’da birlik çatısı altında, yakın zamanda bir Hristiyan-Alevi arkadaş grubu kurulmuştur. Türkiye’nin AB üyeliğine yönelik şüpheler konusunda da fikir birliğine varılmıştır. Bu arada Almanya Alevi Cemaati Genel Sekreteri Ali Toprak, iddiaya göre Başbakan Recep Tayyip Erdoğan’ın ülkesini AB’ye yaklaştırdığını söylese de, Türk toplumunun daha dindar ve muhafazakâr hale geldiğini ve Türkiye’de yeniden İslâmlaşmadan korktuklarını belirtmiştir. 2011 yılı başında Almanya’ya gelen ve Düsseldorf’ta yaklaşık 10 bin kişiye seslenen Başbakan Erdoğan, “Entegrasyona evet diyorum. Entegrasyon yapmak zorundasınız, ama ben asimilasyona karşıyım” demiştir. Üç yıl önce de Almanya’ya yaptığı ziyarette benzer uyarılarda bulunarak, Almanya’da yaşayan Türkleri bütünleşmeye çağırması, aynı zamanda kültürel kimliklerinden tamamen vazgeçmemeleri konusunda uyarmıştır. Toprak ise bu yaklaşımı, “Bu akıl dışı bir durum, çünkü kendi ülkesinde Alevileri asimile olmaya zorluyor. Türkiye, geçmişi hakkında tamamen eleştirel olmayan, inatçı, milliyetçi bir devlettir.” diyerek eleştirmiştir (Peters, 04 Mart 2011).

AB İnsan Hakları Komiseri Thomas Hammarberg, bir süre önce Türkiye’yi ülkenin çok dinli yapısını dikkate alması ve Alevi dini cemaatini tanıması konusunda yazılı olarak uyarmıştır. Almanya’da Aleviler -kendilerini böyle adlandırsalar da adlandırmaları da- toplumla uzun zamandır iç içeydiler. Dikkat çekici sayıda Türk kökenli politikacı ve akademisyen Alevi kökenliydi. Müslüman göçmenlerin Alman toplumundaki durumuna eleştirel bir gözle bakan yazar Güner Balcı (Almanya doğumlu), Almanya’da “Türk kökenli pek çok iyi bütünleşmiş göçmenin Alevi

olduğunu” söyleyerek, özellikle Alevi olarak yetiştirilen genç erkeklerin, modası geçmiş rol modellerden vazgeçmeye daha istekli olduklarını belirtmiştir (Peters, 04 Mart 2011). Alman siyasetçilerin Alevileri neredeyse Katolik Almanlara tercih etmeleri ve benimsemeleri son derece düşündürücüdür! Başbakan Erdoğan’ın, Türkiye’yi daha dindar ve muhafazakâr hale getirdiği ve bunun Aleviler açısından bir tehdit olduğu anlayışı ise ön yargılı bir tavrın yansıması olarak belirmektedir. Alevi genç erkeklerin, modası geçmiş rol modellerden vazgeçmeye daha istekli oldukları şeklindeki açıklamanın neyi içerdiği ise anlaşılmalıdır. Acaba bu ifadeyle Anadolu Alevilik anlayışının şekillenmesinde ve yaşatılmasında etkisi bulunan Hoca Ahmed Yesevî, Hacı Bektaş-ı Veli, Abdal Musa, Pir Sultan Abdal, Seyyid Nesîmî gibi şahsiyetler ya da Alevi anlayışının kaynağı olarak gösterilen Hz. Ali, Hz. Hasan, Hz. Hüseyin mi kast edilmektedir?

Diğer taraftan, R. T. Erdoğan’ın başbakanlık yaptığı dönem dikkate alındığında, Cumhuriyet Hükümetleri arasında ilk defa bir hükümet bir irade ortaya koyarak, Alevilerin sorun ve talepleri kapsamında adımlar atılmasını sağlamış ve mevzuyu bu ölçüde ciddiye almıştır. Bu bağlamda, ortaya konan çalışmaların başarılı ya da başarısız olmasından bağımsız olarak, bilinen fakat görmezden gelinen bir toplumsal sorunun üstü açılmış, mevzu kamuoyunun gündemine getirilmiştir. Böylece çözüm bekleyen temel sorun alanlarının tespiti için serbest tartışma ortamı oluşturulmuştur. Bu dönemde “Alevi Açılımı Kronolojisi” başlığı altında gerçekleştirilen birtakım düzenlemeler şu şekildedir:

“Alevi - Bektaşî Kuruluşları Birliği’nin kapatılması istemine ilişkin davaya bakan Ankara 2. Asliye Hukuk Mahkemesinin istediği görüşe Kültür Bakanlığı, ‘Derneğin adına bakılarak din, mezhep farkı yaratmak istediği söylenemez’ şeklinde görüş bildirdi ve birliğin kapatılmamasına karar verildi (Nisan 2003). Doğunun en büyük cemevi olan ve 1328 metrekare alan üzerine kurulan Hacı Bektaş Veli Kültür Merkezi, Erzincan’da törenle açıldı (Ağustos 2004). Avrupa Birliği’ne uyum yasaları çerçevesinde Aleviliğin “Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi” dersi kapsamına alınmasına karar veren Milli Eğitim Bakanlığı, bu yıl ilk kez ortaöğretim müfredatına, detaylı olarak Hz. Ali ve Hacı Bektaş Veli’nin yaşam öykülerini ekledi (Kasım 2005). Sivas’ta ilk cemevi çok sayıda Alevi ve Sünni vatandaşın katıldığı törenle açıldı (Haziran 2006). İstanbul 5. İdare Mahkemesi, yalnızca gayrimüslimlerin muaf tutulduğu Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi dersinden, bir Alevi çocuğun da muaf tutulabileceğine karar verdi (Kasım 2006). Danıştay 8. Dairesi içtihat değişikliğine giderek, Alevi öğrencilerin zorunlu Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi derslerinden muaf tutulabileceklerine hükmetti (Mart 2008). Dr. Necdet Subaşı’nın koordine ettiği Alevi çalıştaylarının birincisi Tunceli’de yapıldı (Haziran 2009). Genel Kurmay Başkanlığı cemevlerinde şehit cenazesi düzenlenmesine izin verdi (Ekim 2009). Madımak Oteli kamulaştırıldı (Kasım 2010). Muş Alparslan Üniversitesi’nde 2010-2011 eğitim-öğretim yılında seçmeli Alevilik dersi verilmeye başlandı (Nisan 2011). 2011-2012 eğitim-öğretim yılından itibaren ilköğretim 4. sınıftan lise son sınıfa kadar Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi ders kitaplarına Alevilik kondu (Eylül 2011). Başbakan R. Tayyip Erdoğan 1938 Dersim Olayları dolayısıyla devlet adına özür diledi (Kasım 2011).”⁶

“SPD ve Yeşiller (Kırmızı-Yeşil İttifakı), radikalleri sosyal olarak kabul edilebilir kılıyor” başlıklı bir yazı kaleme alan T. Stoldt (2011), Türkiye doğumlu Alevilerin, “SPD ve Yeşiller’in Türkiye başbakanının yardımcıları olduğunu” söylediklerini

⁶ Arda Akçiçek. *Alevi Açılımında Çözüm Ödaklanmak: Reform Adımlarına İlişkin Öneriler ve Yol Haritası Raporu*. (Haliç Üniversitesi Liberal Düşünce Topluluğu, 2016), 20-21.

belirtmiştir. Bu da Kırmızı-Yeşil (*Rot-Grün*) ittifakının, kendi destekleriyle başlarını belaya sokmaları anlamına gelmekteydi. Bu noktada Yeşiller'den olan Alevi liderlerden Ali Ertan Toprak, dinî eğitim konusunda Müslümanlar Koordinasyon Konseyi (*KRM: Koordinierungsrat der Muslime*) ile DİTİP (Diyabet İşleri Türk İslam Birliği) adlı yapıların muhatap alınmalarına sert bir biçimde karşı çıkmış; bu tavrı bir sorumsuzluk olarak addetmiştir. *KRM*'de toplanan derneklerin hiçbirinin tanınmış bir dini topluluk olmadığını ve hepsinin sorunlu olduğunu ileri sürmüştür. İmamlarının Türk milliyetçiliğine sonsuz bağlılık yemini etmesi dahi istenen DİTİP ise, Türk devletinin bir koluydu ve onun çıkarlarını gözetmesi gerekiyordu. Ayrıca DİTİP, *KRM*'de veto hakkı olan tek dernekti. Dolayısıyla Müslüman öğrencilerin Almanya'da ne öğreneceğini yakında Ankara belirleyecekti. Toprak'a göre radikaller (DİTİP, *KRM* ve Milli Görüş ve diğerleri) Almanya'da sosyal olarak kabul edilebilir hale getiriliyor ve anayasal standartlar esnetiliyordu. Bundan dolayıdır ki, vakit kaybetmeksizin Kırmızı-Yeşil ittifak, gelecekte Alman okullarında hangi İslâm'ın okutulacağına açıkça karar vermeliydi. *SPD* ve Yeşiller kendilerini çok güvende hissetmemeliydi. Aleviler artık başka partilerde de kök salmaya başlamıştı. *CDU*'da bir Hristiyan-Alevi dostluk grubu kurulmuştur. Aleviler, *CDU*'nun en azından, aşırılıkçı Türk vatandaşlarına karşı Kırmızı-Yeşil ittifaktan daha ihtiyatlı olduğunu takdir etmekteydi (Stoldt, 22 Nisan 2011).

Die Welt yazarlarının Alevilik ve Aleviler söz konusu olduğunda bilhassa Ali Ertan Toprak ismine ve açıklamalarına sıklıkla yer vermeleri ve onu bir otorite olarak ön plana çıkarmaları dikkatlerden kaçmamaktadır.

Almanya Kürt Toplumunu (*KGD: Kurdische Gemeinde Deutschland*) başkanlığı görevini de yürüten A. E. Toprak'ın "Tam bir Türkiye karşıtı" duruşa sahip olduğu bilinmektedir (Ergöz, 23 Eylül 2017). Kendisi 23 Şubat (2021) Hamburg Eyalet Meclisi seçimlerinde Hristiyan Demokrat Partiden (*CDU*) milletvekili aday olmuştur. Münster Üniversitesi'nde "*Studium Rechts-und Sozialwissenschaft*" (Hukuk ve sosyal bilimler okudum) beyanında bulunmasına rağmen, yapılan araştırmada, üniversitede hukuk okuduğu ve okulunu bitirip bitirmediği sorulduğunda Münster Üniversitesi yetkilileri, Ali Ertan Toprak'ın kayıtlara göre isminin bulunmadığını belirtmişlerdir (*Sabah*, 20 Şubat 2021). Üniversite bitirmediği kendisine hatırlatıldığında ise "Neden doğru olmasın. Çünkü okudum ama bitirmedim. Sonuçta bir okuma var." cevabını vermiştir. Ayrıca bu konuyu araştıran Zafer Özpolat'a, "Benim çok önemli medya avukatım var. Siz, bu konuda haber yaparsanız mahkemeye veririm. Yüklü tazminat ödersiniz. Yoksa *SPD*'den para mı aldın?" şeklinde gözdağı vermiştir (Özpolat, 14 Ocak 2021).

Almanya'da, PKK (terör örgütü) yasağının kaldırılması noktasında propaganda çalışmaları yapan organizasyonların başında Alman Kürt Toplumunu Derneği de gelmekteydi. PKK'nın Almanya'da daha ziyade sol cemaatte ve Sol Parti içinde yer bulduğu düşünüldüğünde eskiden Yeşiller'de görev yapmış olan Ali Ertan Toprak'ın Hristiyan Birlik Partisi'ne (*CDU*) geçerek, örgüte yönelik yasağın kaldırılması çalışmalarına muhafazakârlar arasında destek bulma arayışı içinde olduğu söylenebilir (Keskin, 2019, 70). Ali Ertan Toprak'ın faaliyetleri ve girişimleri dikkate alındığında, Aleviliği gerçek manada önemseydiği ve Almanya'da bütünleşme çalışmalarına katkı sağladığı sonucuna ulaşmak pek de mümkün görünmemektedir. *SPD* ve Yeşiller'in -Toprak'ı kızdıran- diğer İslâmî gruplarla temaslarının altında yatan gerçekleri ise bu noktada yeniden değerlendirmek gerekmektedir.

Bu arada “AABF ne terör örgütü yandaşı, ne de Türkiye Cumhuriyeti düşmanıdır” tespiti de oldukça önemlidir. Bu konuda AABF eski Genel Başkanı Mahmut Gülçiçek’in “Anavatanımızı yöneten siyasi irade bizi PKK’lı olmakla suçluyordu. Sol siyasetler bizi Genelkurmay ve devletin adamı olarak suçluyordu” şeklindeki açıklaması, bu tartışmaların nasıl görüldüğünü izah etmektedir (Keleş, 2021, 124). Bu durumda, Ali Ertan Toprak ile AABF arasındaki irtibata bakılarak federasyon için bir genelleme yapmanın sağlıklı olmayacağı kanaatine varılabilir. Diğer taraftan Toprak’ın, *KGD* başkanlığı dikkate alındığında eski başkanlardan Gülçiçek’le örtüşen bir çizgiye sahip olmadığı sonucuna da varılabilmektedir. *Die Welt* yazarlarının gündemden düşürmedikleri A. E. Toprak’ın, *KGD*’deki görevi dolayısıyla Alevi toplumunu başka bir oluşumun (PKK terör örgütü) yanında yer alıyormuş gibi anlaşılmasına sebebiyet vereceğini, ancak bunun da tartışmalı bir çıkarım olabileceğinin belirtilmesi yerinde olacaktır.

Almanya’daki Alevi varlığına değinen K. Eigendorf (2011) ise, “Türkiye’den gelen göçmenlerin yaklaşık dörtte biri Alevidir. Entegrasyon ve İslâm hakkındaki tartışmalarda genellikle göz ardı edilirler. Buna karşın olumlu bir örnek oluşturuyorlar.” demiştir. Bu konuda 20’li yaşlardaki Suna T.’nin, “Almanya’da da bütünleşme tartışmalarında göz ardı ediliyoruz. Sadece çok dindar ve bütünleşmesi zayıf Türkler dikkate alınıyor, biz değil.” sözlerini kaynak göstererek; “Suna bunun bir parçası olmak istiyor. Türk kökleriyle, Alevi inancıyla ve Alman pasaportuyla.” demiştir (Eigendorf, 17 Mayıs 2011).

T. Stoldt’un (2012) paylaştığı bilgilere bakıldığında, Berlin’de gerçekleşen entegrasyon zirvesinde Maria Böhmer (Göç ve Uyumdan Sorumlu Devlet Bakanı) ve Şansölye Angela Merkel, AABF (Almanya Alevi Birlikleri Federasyonu) sorumlusu Ali Ertan Toprak’ı aralarına almış, onu çok övmüş ve dinlemişlerdir. Almanya açısından çok ciddi bir teveccühe sahip bulunan AABF, Türk olmayan Almanları da endişelendiren hemen hemen her şeye karşı yıllardır savaşmaktaydı (Türk devletinin Almanya’daki bilinçli ilerlemesine, Türk İslâmcılığına ve Pan-Türk milliyetçiliğine karşı). AABF tüm bunlara o kadar samimiyetle saldırdı ki, entegrasyon politikacıları bu durumu sadece sessizce izlemekle yetinmişlerdir. Bunların Alman toplumuna verdikleri mesaj ise şöyleydi: “Bakın, Türk kökenli insanlar hiçbir şekilde yekpare bir blok ya da Ankara’nın beşinci kolu değiller, kalpleri doğru yerde.” Sonuç itibarıyla; Aleviler teşvik ve terfi edilmiştir. Yıllardır federal eyaletlerdeki okullarda din eğitimi verebiliyorlardı. Federal Hükümet, federal bütünleşme projelerini yönetmek için AABF’yi birkaç kez görevlendirmiştir. Federal ve eyalet hükümetleri tarafından yasal olarak dini bir topluluk olarak kabul edilmişlerdir. Hatta kendileriyle 2012’de Hamburg’da bir devlet anlaşması da imzalanacaktı. Bütün bu imkânlar henüz Almanya’daki İslâmî kuruluşlara verilmiş değildir. Yeşiller üyesi Toprak’ın güdümü altında, geleneksel olarak sol eğilimli Alevi toplulukları *CDU*’ya açılmıştır. Ancak Toprak’ın partizanlarına göre bile, bunların hiçbirisi seçimde ona yardımcı olmayacak, AABF seçimlerinden başarısızlıkla çıkacaktı. Ayrıca, Toprak’ın rakipleri onu inatçı davranışlar ve koordine olmayan eylemlerle suçlamışlardır. Ancak hepsinden öte, Federal Hükümet ile olan uyumunu ve diğer Türk kökenli insanlara karşı meşru kavgasını abartmıştır. Örneğin; Toprak, neden Kuzey Ren-Vestfalya’da Müslüman din eğitiminin getirilmesine karşı çıktı? Neden Anayasayı Koruma Dairesi tarafından gözlemlenen İslâmcıların ve Türk milliyetçilerinin gelecekte *NRW*

okullarındaki müfredatta söz sahibi olmaları gerektiği gerçeğini eleştirdi? *CDU* bile bunu destekliyorken, Aleviler neden “Almanlardan daha Alman” olsun? Toprak muhtemelen en önemli savunucusu olan eski Başkan Turgut Öker’i -cemaatin yaşlı beylerini eleştirirken- kendinden uzaklaştırdı. Onları dolaylı olarak Türk vatanlarına çok fazla yönelmek ve yeni Alman vatanlarına çok az ilgi göstermekle suçladı. Turgut Öker’in Türkiye’deki son milletvekili seçimlerine -sonuçta bir Alman dini cemaatinin başkanı olarak- katılması rahatsız edici bulunmuştur. Toprak’ın seçimlerde yenilgisi durumunda bir şey çok iyi değişebilirdi. *SPD* veya Kırmızı-Yeşil hükümetlerin eleştirisi o zaman daha temkinli olmalıydı. Her halükarda insanlar Toprak’ın karşısındaki diğer aday Ali Doğan’ın sadece *NRW*’deki *SPD*’de değil, aynı zamanda federal hükümetin en üstündekilere varıncaya kadar sadık bir yoldaş olduğuna güveniyordu. Bu arada *NRW* Entegrasyon Bakanı Guntram Schneider’in (*SPD*), Doğan için, *AABF*’de “adamımız” diyerek Alevi toplulukları arasında bir kampanya yürüttüğü de söylenmiştir (Stoldt, 04 Mart 2012).

Öte yandan, *Berlin-Neukölln Hermannplatz*’da 2 Temmuz 1993’te yaşanan Sivas Katliamı anıldı” bilgisini paylaşan Alan Posener, olayın faillerinden bazılarının Almanya’da sığınma hakkına sahip bulduklarını belirttiikten sonra, “Her zaman hoşgörü ve şiddetsizlik kültürünü öğütlemekle kalmayıp bunu yaşayan Aleviler, Batı’nın Türkiye’deki doğal müttefikleridir.” uyarısında/hatırlatmasında bulunmuştur. Burada bir konuşma yapan Cem Özdemir’in (Yeşiller Partisi’nin eş başkanı) -delil ve ispat sunmaksızın- Erdoğan’ın Suriye’deki İslâm Devleti (İD) milislerine verdiği iddia edilen desteğinden de söz ederek, Erdoğan, aniden İslâmci bir politikacı yerine büyük bir Türk politikacı haline geldi. Hoşgörü bir şansa sahip olacaksa, Türkiye’nin Ermeni soykırımı olgunlaştırması gerekiyor ve Türk olmak demek; “Ermenileri ve Hristiyanları, Keldanileri, Asurileri, Kürtleri ve Alevileri koruyan ve bugün gey ve lezbiyenleri kardeş gibi koruyan Türklerle gurur duymaktır.” (Posener, 03 Temmuz 2016) açıklamasıyla adeta yeni, ancak sorunlu bir Türklük tanımı yapmıştır. Böylece kendisini tüm Türklerin sözcüsü görece kadar had ve hudut tanımaz bir mertebede konumlandırmıştır. Ayrıca, Alevilerin gerçekleştirdiği herhangi bir etkinlik esnasında Alevilik kültürü ve geleneğinden bahsetmek yerine sürekli bir biçimde siyasi, ideolojik vb. mevzulara girilmesi, bilhassa da Sünni İslâm’ın ve Türkiye’nin hedef alınması sorunların çözümüne katkı sağlamayıp, tarafları birbirine karşı daha da güvensiz hale getirmekten başka hiçbir şeye yaramamaktadır. Bu da bazı isim ve odakların hak etmedikleri halde söz sahipliğini elde etmelerine ve yönlendirici olmalarına yaramaktadır. Eğer bu durum Almanya’da bütünleşme sürecinde fayda sağlayan bir unsur ise, o zaman da taraflar arasında samimiyet açısından sorun var demektir.

Diğer taraftan, 1 Ocak 2000’de yürürlüğe giren vatandaşlık yasası Alman vatandaşlığına geçişleri kolaylaştırılmıştır. Bu durum Aleviler tarafından olumlu karşılanmış ve Almanya’da yaşayan Alevilerin Alman vatandaşlığına geçmeleri *AABF* (Almanya Alevi Birlikleri Federasyonu) tarafından teşvik edilmiştir. *AABF*’ye kayıtlı tüm alevi kurumlarında vatandaşlığa geçişler noktasında bilgilendirme kampanyaları düzenlenmiştir. “Vatandaşlığın teşviki” isimli kampanyalar düzenleyen *AABF*, ilgiyi artırmak için de Türkçe ve Almaca broşürler bastırmıştır (Keleş, 2021, 139).

Bu arada, “Ekümenik Kilise Kongresi”ne dair bilgi veren Frederik Schindler (2020), Protestan ve Katolik kiliselerinin üzerinde çalıştığı ve Mayıs 2021’de Frankfurt’ta üçüncü kez yapılması planlanan söz konusu kongrenin hazırlık sürecinde

ortaya çıkan yeni bir soruna dikkat çekmiştir. Hazırlık çalışmalarında yer alan Almanya Alevi Gençler Derneği (BDJ: *Der Bund der Alevitischen Jugendlichen in Deutschland*), ilgili programı hazırlayan komisyondan ayrıldığını açıklamıştır. Zira söz konusu kongre programında muhafazakâr İslâmî dernekler, Müslümanlar Merkez Konseyi ve İslâm Konseyi de yer almaktaydı. BDJ'nin Başkanı Özge Erdoğan'a göre, adı geçen dernekler Aleviler ve Almanya'daki diğer azınlıklar için tehdit oluşturmaktaydı (Schindler, 26 Ekim 2020). Bu durum, Aleviler neden "Almanlardan daha Alman olsun?" sorusunu bir kez daha akıllara getirmektedir.

Sonuç

Die Welt yazarlarının kaleminden dökülen bilgiler dikkate alındığında, asıl gayenin Aleviler ve Alevilik olmadığı görülmektedir. Zira Alevi kaynaklarına, tarihine ve Alevi ocaklarına müracaat edilmeden ortaya konan şu hususlar söz konusu tespitimizi haklı kılmaktadır: Aleviler, İslâm kültüründen gelen göçmenler arasında hümanist, liberal, hayırsever, özgürleşmiş olarak görülmektedirler (Diğer Müslümanların insani değerlerden yoksun olduğu anlayışı pekiştirilmektedir!). Aleviler ve Sünniler arasındaki teolojik fark, bazen Katolikler ve Protestanlar arasındaki farktan daha fazladır. Kadın ve erkek, tüm insanlar için eşitlik ilkesi fikri Alevi inancının temel unsurlarındandır. Camiye gitmek, günde beş vakit namaz kılmak, oruç tutmak, yeme-içme yasakları, başörtüsü takmak veya Mekke'ye hacca gitmek herhangi bir önem arz etmemektedir. Özetle, Aleviler Kur'an'ın talimatlarına uymayıp, inançlarının odak noktasını hayatın kendisi oluşturmaktadır. Onlara göre Kur'an ve İncil eşdeğerdedir. Aleviler, yeni vatanlarında (Almanya) özgürlüklerine ve haklarına değer vermektedirler ve Ateizme müsamaha göstermektedirler. Alevi insan imajı; modern, özgür-demokratik ve çoğulcu toplum anlayışına çok yakındır.

Diğer taraftan *Die Welt*'e, Sünni İslâm ve Türkiye özelinde bakıldığında ise şu hususların yoğun bir biçimde ön plana çıkarıldığı görülmektedir: Yüzyıllardır zulme uğrayan Aleviler, bugün de ayrımcılığa maruz kalmaktadır. Sünni Müslüman çoğunluk yüzyıllarca Alevileri kanlı bir şekilde ezmiştir, ezmeye de devam etmektedir. Aleviler sürekli katliamlara tabi tutulmaktadırlar. Ortodoks (Sünni) Müslümanlar, Alevileri kâfir (İslâm dışı) olmakla suçlamaktadır. Türkiye'deki Sünni Müslümanlar bağnazdır. Recep Tayyip Erdoğan, Türk toplumunu daha dindar ve muhafazakâr hale getirdiği için Aleviler, Türkiye'de yeniden İslâmlaşmadan (Sünnileşmekten) korkmaktadırlar. Öyle ki, Aleviler asimile olmaya zorlanmaktadır. Türkiye, geçmişi hakkında eleştirel olamayan, inatçı, milliyetçi bir devlettir.

Die Welt'e Almanya özelinde bakıldığında ise şu noktalar ön plana çıkmaktadır: Almanya'daki Türk göçmenler her zaman Sünni İslâm'a indirgenmekte ve neredeyse hiç kimse Alman Türklerinin yaklaşık dörtte birinin Alevi olduğunu bilmemektedir. Alevilerin rol modelleri Almanya'dır. Almanya yeni bir yurt olarak göçmen Alevilere daha önce hiç tatmadıkları ölçekte din özgürlüğü imkânı sunmaktadır. Almanya açısından Aleviler, Katolik Kilisesi'nden daha iyi entegre olmuşlardır. Entegrasyon sürecinde olumlu bir örnek oluşturmaktadırlar. Yasal olarak federal ve eyalet hükümetleri tarafından dini bir topluluk olarak kabul edilmişlerdir. Aleviler, Batı'nın dolayısıyla da Almanya'nın Türkiye'deki doğal müttefikleridir.

Die Welt yazarlarının kaleme aldıkları haber ve yazıların içeriklerinde, Almanya'da Alevilerin önemsendiği anlayışı ve vurgusu ön planda tutulmuş olsa

da, esasında Alevilerin anavatanlarına (Türkiye'ye) şüpheyle, korkuyla ve kaygıyla bakmaya devam etmeleri sağlanmaya çalışılmıştır. Türkiye'deki Sünni Müslümanların onların kadim düşmanları oldukları, ancak bunun onların sahipsiz, çaresiz oldukları anlamına gelmediği belirtilerek, kendilerini anlayan, benimseyen, koruyup kollayan ve karşılığında hiçbir menfaat hesabı gözetmeyen bir Almanya'nın bulunduğunu ileri sürmüşlerdir. Durum böyle olunca da Alevilerin artık asimilasyon tehdidi olmaksızın, tüm Alevi ananelerini Almanya'nın alıcınaplığı sayesinde Almanya topraklarında onlarca, yüzlerce yıl yaşayabilecekleri iddia edilmiştir.

Herhangi bir tarihsel ve bilimsel Alevilik tanımı yapmayan yazarlar, salt gündelik yaşam ve kendi benlikleri çerçevesinde; objektiflikten uzak, Aleviliği ve Alevileri dar bir çerçeveye sıkıştıran, hatta onları Batı normları bağlamında araçsallaştıran bir çaba içerisinde girmişlerdir.

Bütün bu durumlar göz önünde bulundurulduğunda mevzunun salt bir Alevilik meselesi olmadığı, bir yandan Almanya merkezli yeni bir Alevilik formunun inşa edildiği, bir yandan da Almanya-Türkiye ilişkilerinin etki altına alınma amaçlandığı düşünülmektedir.

Almanya'daki Türkiye kökenli Alevilerin tarih boyunca yaşadığı, yaşamakta olduğu sorunlar ve zorluklar her ne olursa olsun ana yurtlarının Anadolu (Türkiye) olduğu gerçeğini değiştirmeyecektir. Bu durumda, bugün bu coğrafyanın siyasi gücü durumunda bulunan Türkiye Cumhuriyeti Devleti'nin sahip olduğu tarihsel birikim ve iyi yetişmiş (konunun uzmanı) kadroları vasıtasıyla adeta Almanların ve Almanya'nın rol çalmakta olduğu Alevilik mevzusunu tartışma konusu olmaktan çıkarması gerekmektedir. Bu yapılırken de Türkiye'deki Alevi inanç önderlerinin (dede, baba) bilgi, görüş ve tavsiyelerine başvurulmalıdır.

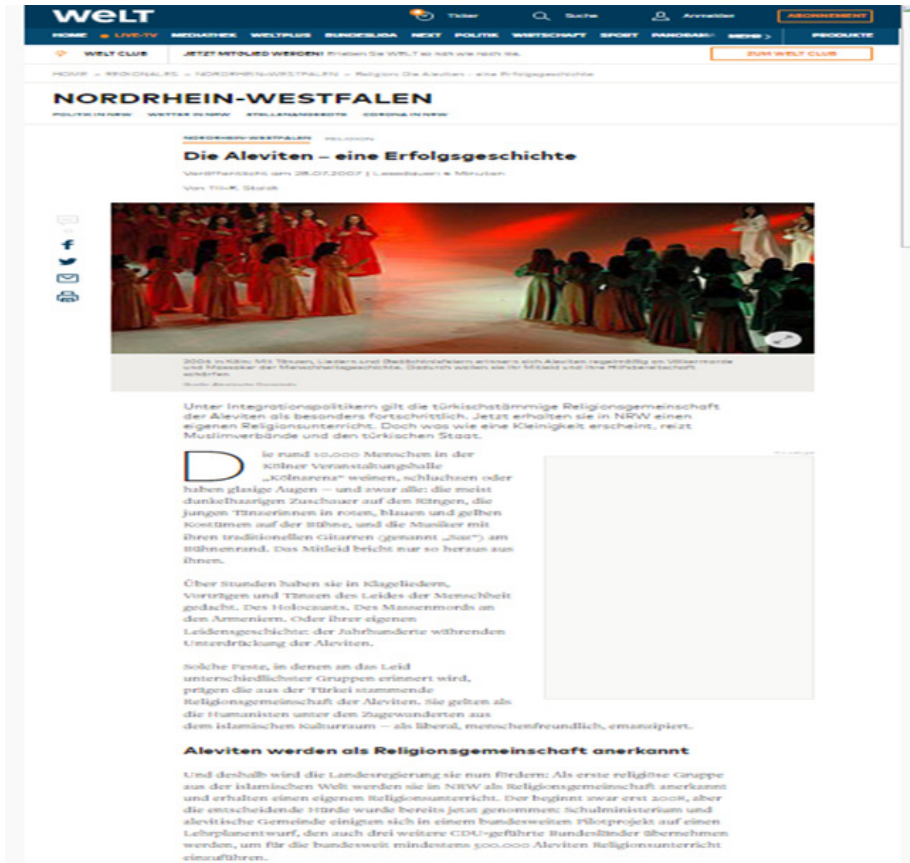
Kaynaklar/Referances

- Akççek, Arda. *Alevi Açılımda Çözüm Odaklanmak: Reform Adımlarına İlişkin Öneriler ve Yol Haritası Raporu*. Haliç Üniversitesi Liberal Düşünce Topluluğu, İstanbul, Mart 2016.
- Altun, Ali. *Almanya Alevileri'nin Sorun ve Talepleri ile Almanya'nın Alevi Politikası*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2014.
- Ateş, Süleyman. "İslâm'ın Kadına Getirdiği Haklar". *İslâmi Araştırmalar* 10/4 (1997), 304-310.
- Banaz, Şaban, "Türkiye'de Ca'feriler". *Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* IV/1 (2018), 29-62.
- Bekar, Beytullah. "Almanya'da Türkler ve Türkçe". *Turkish Studies -International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic-* 8/9 (2013), 771-787.
- Blume, Michael. "Yaş gruplarına göre İslamî dindarlık". *Din Monitörü 2008: Almanya'daki Müslümanlarda Dindarlık*, Bertelsmann Vakfı Yayını, 2009, 44-49.
- Bozan, Fatma. "Radikal Örgütlerin Ortaya Çıkmasında Batı Politikalarının Etkisi". *International Journal of Cultural and Social Studies (IntJCSS)* 2/1 (2016), 1-17.
- Buyruk: İmam Cafer-i Sadık Buyruğu*. Haz. Fuat Bozkurt. Konya: Salon Yayınları, 2018.
- Çetin, Canan ve Şenoğlu, R. Gizem. "Entegrasyon Kavramı ve Almanya'daki Türk Diasporasının Klasik Asimilasyon Teorisi Çerçevesinde Analizi". *Göç Araştırmaları Dergisi* 7/1 (2021), 76-117.
- Dayangaç, Taşkın. *II. Dünya Savaşı Sonrasında Alman Dış Politikası*. Kocaeli: Gebze Yüksek Teknoloji Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006.
- Eigendorf, Katrin. "Aleviten – eine verkannte Minderheit". *Die Welt* (17 Mayıs 2011) (Erişim: 18.04.2022). <https://www.welt.de/debatte/talk-to-the-enemy/article13377710/Aleviten-eine-verkannte-Minderheit.html>

- Erdem, Abdurrahman. *1950 Sonrası Türkiye'den Almanya'ya Dış Göçler*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Ergöz, Gülriz. "Almanya'da seçim, ilişkilerde zedelenme". *Cumhuriyet* (23 Eylül 2017) (Erişim Tarihi:18.04.2022). <https://www.cumhuriyet.com.tr/haber/almanyada-secim-iliskilerde-zedelenme-830281>
- Genel, Mehmet. "Almanya'ya Giden İlk Türk İşçi Göçünün Türk Basımındaki İzdüşümü Sirkeci Garı'ndan Munchen Hauptbahnhof'a". *Selçuk İletişim* 8/3 (2014), 301-338.
- Güngör, Özcan. "Yolda Caferi Olmanın Sosyolojik Anlamı: Alevilik Caferilik İlişkisi". *Turkish Studies - International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic- 7/4* (2012), 1939-1959.
- Habertürk. "Medya devi kanal satın aldı!". 10 Aralık 2013 (Erişim: 19.01.2022). <https://www.haberturk.com/ekonomi/is-yasam/haber/902271-medya-devi-kanal-satin-aldi>
- Hasırcı, O. Nuri. *Almanya'da Türklerin Siyasal Katılımı: Köln Örneği*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Doktora Tezi, 2008.
- Heine, Peter-Spielhaus, Riem. "*Almanya'da Sünniler ve Şiiler*". Din Monitörü 2008: Almanya'daki Müslümanlarda Dindarlık, Bertelsmann Vakfı Yayını, 2009, 24-31.
- Hirsch, Helga. "Aleviten wollen nicht vergessen". *Die Welt* (02 Temmuz 2013) (Erişim: 22.04.2022). https://www.welt.de/print/die_welt/politik/article117623380/Aleviten-wollen-nicht-vergessen.html
- Kaymakcan, Recep ve Meydan, Hasan. "Demokratik Vatandaşlık ve Din Öğretimi: Yeni Yaklaşımlar ve Türkiye'de DKAB Dersleri Bağlamında Bir Değerlendirme", *İ.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (2010), 29-53.
- Keleş, Bülent. *Almanya'da Alevilerin Kurumsallaşma Süreci*. Sivas: Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, Doktora Tezi, 2021.
- Keskin, Kazım. "Almanya". *Avrupa'da PKK Yapılanması*. İstanbul: SETA Yayınları, 2019.
- Köker, Halit. *Afşin Yöresi Alevi Bektaşilerin Dini İnanç ve Ritüellerinin Tespit ve Değerlendirilmesi*. Kahramanmaraş: Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Köse, A. Nur. *Gelenekli Dini Gruplardan Alevi-Bektaşî Kültüründe Kadın Anlayışı (Malatya Örneği)*. Malatya: İnönü Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Kutay, Taceddin. "Der Spiegel Almanya'ya Ayna Tutuyor." *Kriter Dergi* (Erişim: 16.06.2022). <https://kriterdergi.com/medya-kritik/der-spiegel-almanyaya-ayna-tutuyor>
- Makâlât*. Haz. Ali Yılmaz, Mehmet Akkuş, Ali Öztürk. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2007.
- Menemencioglu, Belkis. "Bektaşî Ve Alevi Kültüründe Kadın". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi* 60 (2011), 129-140.
- Muzlu, Özcan. "Aleviten sind anders". *Die Welt* (28 Aralık 2007) (Erişim: 22.04.2022). <https://www.welt.de/debatte/kommentare/article6070980/Aleviten-sind-anders.html>
- NTV. "Alman medya devi Axel Springer, Politico'yu satın alıyor". 27 Ağustos 2021 (Erişim: 19.01.2022). <https://www.ntv.com.tr/ekonomi/alman-medya-devi-axel-springer-politicoyu-satin-aliyor,sITdW5KAyEWHBwJ5PCoYmw>
- Özpolat, Zafer. "Ali Ertan Toprak diplomasız çıktı". *Gazete Hamburg* (14 Ocak 2021) (Erişim: 18.06.2022). <https://www.gazetehamburg.com/ali-ertan-toprak-diplomasiz-cikti-13798.html>
- Peters, Freia. "Aleviten – die anderen Türken in Deutschland". *Die Welt* (04 Mart 2011) (Erişim:08.04.2022). <https://www.welt.de/politik/deutschland/article12703157/Aleviten-die-anderen-Tuerken-in-Deutschland.html>
- Posener, Alan. "Özdemir bemerkenswerter Auftritt bei den Aleviten". *Die Welt* (03 Temmuz 2016)(Erişim:18.04.2022). <https://www.welt.de/politik/deutschland/article156783682/Oezdemirs-bemerkenswerter-Auftritt-bei-den-Aleviten.html>
- Sabah*. "Diplomanı göster Ali" (20 Şubat 2021) (Erişim: 18.06.2022). <https://www.sabah.com.tr/avrupa/2020/02/20/diplomani-goster-ali>

- Schindler, Frederik. "Wir fühlen uns durch diese Islamverbände bedroht". *Die Welt* (26 Ekim 2020)(Erişim:18.04.2022).<https://www.welt.de/politik/deutschland/article218459892/Kirchentag-Aleviten-fuehlen-sich-durch-Islamverbaende-bedroht.html>
- Stoldt, Till-R. "Die Aleviten – eine Erfolgsgeschichte". *Die Welt* (28 Temmuz 2007) (Erişim: 16.04.2022). <https://www.welt.de/regionales/nrw/article1062084/Die-Aleviten-eine-Erfolgsgeschichte.html>
- Stoldt, Till-R. "SPD und Grüne "machen Radikale salonfähig". *Die Welt* (22 Nisan 2011) (Erişim: 20.04.2022). <https://www.welt.de/politik/deutschland/article13242127/SPD-und-Grueene-machen-Radikale-salonfaehig.html>
- Stoldt, Till-R. "Verlieren die Aleviten ihren Biss?". *Die Welt* (04 Mart 2012) (Erişim: 20.04.2022). <https://www.welt.de/print/wams/nrw/article13902007/Verlieren-die-Aleviten-ihren-Biss.html>
- Taşşın, Ahmet. "Cem, Cemevi ve İşlevleri". *Geçmişten Günümüze Alevi-Bektaşî Kültürü*. Ankara: T. C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2009.
- Wikipedia. "Die Welt" (Erişim Tarihi: 23.01.2022). https://de.wikipedia.org/wiki/Die_Welt
- Yıldırım, Mine. *Türkiye'de Zorunlu Din Eğitimi*. İstanbul: Eşit Haklar İçin İzleme Derneği Yayını, 2021.
- Zengin, Erkan. "Aleviler ve Sünniler Hakkında Almanya'da Yapılan Araştırmalar". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi 70* (2014), 55-72.

Ekler



The image shows a screenshot of a news article from the German newspaper 'DIE WELT'. The article is titled 'Die Aleviten – eine Erfolgsgeschichte' (The Alevites – a success story) and is dated 28.07.2007. The author is Till-R. Stoldt. The article discusses the recognition of the Alevite religious community in North Rhine-Westphalia (NRW) as a religious community. It mentions that the Alevites are a minority in NRW and that their religious practices, such as the 'Cem' ceremony, are being recognized. The article also notes that the Alevites are being recognized as a religious community, which is a significant step for them. The screenshot includes the newspaper's logo, navigation menu, and social media sharing options.

welt

Ticker
Suche
Anmelden
ABONNEMENT

HOME
LIVE-TV
MEDIATHEK
WELTPLUS
BUNDESLIGA
NEXT
POLITIK
WIRTSCHAFT
SPORT
PANORAMA
MEHR >
PRODUKTE

WELT CLUB
JETZT MITGLIED WERDEN! Schreiben Sie WELT so nah wie noch nie.
ZUM WELT CLUB

HOME > DEBATTE > TALK TO THE ENEMY > Integration: Aleviten – eine verkannte Minderheit

MEINUNG

KOMMENTARE
KOLUMNEN
SATIRE
HEUTE IN DER WELT

MEINUNG
INTEGRATION

Aleviten – eine verkannte Minderheit

Veröffentlicht am 17.05.2011 | Lesedauer: 2 Minuten

Von Katrin Elgendorf

Rund ein Viertel aller Einwanderer aus der Türkei sind Aleviten. In der Debatte um Integration und Islam werden sie oft übersehen, dabei bieten sie ein positives Beispiel.

f
t
✉
📧

S

uma Turhan, 21, erinnert sich noch gut an ihre Schulzeit in Berlin: „Wir Kinder aus türkischen Familien durften manchmal während des Ramadan eher nach Hause gehen. Ich habe das immer abgelehnt, denn wir befolgen nicht die Fastenzeit.“

Die quirlige 1,58 große Studentin ist Alevitin, sie gehört zu einer Glaubensgemeinschaft, der rund ein Viertel aller Türken anhängen. Sie gehen nicht in die Moschee, sie feiern keinen Ramadan. Und doch sieht Suna sich als Muslima.

In ihrem Video für talktoenemy zeigt sie, wie Aleviten Gottesdienst feiern und das hat mit einem Freitagsgebet in der Moschee sehr wenig gemein.

Von orthodoxen Muslimen werden die Aleviten nicht anerkannt, in der Türkei sind sie eine unterdrückte Minderheit. In Deutschland dagegen, wo inzwischen rund 500.000 Aleviten leben, sind sie als Religionsgemeinschaft offiziell registriert. „Es ist eine Religion, die auf vielen Geheimnissen beruht, die in den Familien weitergegeben werden. Die Liebe steht im Mittelpunkt und der Mensch“, sagt Suna.

Integration war in der Familie nie ein Thema: Zwar kam Sunas Vater erst als Neunjähriger mit seinen Eltern nach Deutschland und wurde Maurer. Doch seine drei Kinder studieren und darauf ist er stolz.

Suna, die jüngste, erhielt sogar ein Stipendium für besonders begabte Schüler „mit Migrationshintergrund“. Suna muß lachen, wenn sie dass sagt, es hört sich für sie komisch an, schließlich fühlt sie sich als Deutsche. In der Altbauwohnung in Berlin, in der Suna, ihre ältere Schwester und der Bruder aufwachsen, wurde Deutsch gesprochen und Türkisch. Am Nachmittag gibt es bei Turhans deutschen Kuchen mit türkischem Tee.

welt Ticker Suche Anmelden **ABONNIEREN**

HOME LIVE-TV MEDIATHEK WELTPLUS BUNDESLIGA NEXT POLITIK WIRTSCHAFT SPORT PANORAMA: MOSS > PRODUKTE

WELT CLUB **JETZT MITGLIED WERDEN!** Erleben Sie WELT so nah wie noch nie. **ZUM WELT CLUB**

HOMEPAGE > PRINT > DIE WELT > POLITIK > Aleviten wollen nicht vergessen.

PRINT

POLITIK

Aleviten wollen nicht vergessen

Veröffentlicht am 02.07.2013 | Lesedauer: 12 Minuten
Von Heigo Hirsch

Ihr Mann kam vor 20 Jahren bei einem Massaker im türkischen Sivas um. Seither pilgert Yeter Gültekin jedes Jahr an den Tatort und kämpft für ein Mahnmal

Sie wird sich wieder von Köln nach Sivas aufmachen. So wie im letzten Jahr und in den Jahren zuvor. Sie wird so lange fahren, bis in dem Gebüde, in dem ihr Mann am 2. Juli 1993 bei einem Brandanschlag erstickte, endlich eine Gedenkstätte, ein Museum oder ein Mahnmal errichtet sein wird. Und wie jedes Jahr wird sie, ein Porträt ihres Mannes im Großformat vor der Brust, in der ersten Reihe der Demonstration marschieren. Gemeinsam mit Frauen, Müttern, Schwestern, Brüdern und Vätern anderer Opfer, die wie sie Gerechtigkeit und Gedenken fordern.

Yeter Gültekin wusste, wie sehr ihrem Mann Hasret daran lag, auf dem Alevitischen Kulturkongress Anfang Juli 1993 aufzutreten. Auch ohne Honorar. Sogar den Flug in die Türkei hatte er selbst bezahlt. Er, der kurdische Alevit und SINGER, wollte sich in seiner anatolischen Heimat demonstrativ zur Tradition von Pir Sultan Abdal bekennen, dem Namensgeber des Festivals, einem legendären Volksdichter und Freiheitshelden alevitischen Glaubens aus dem 16. Jahrhundert, der Aufstände für Gerechtigkeit und Glaubensfreiheit gegen die osmanische Herrschaft angeführt hatte und deswegen hingerichtet worden war.

Yeter war politisch links wie Hasret – und alevitischen Glaubens wie er. Was hätte sie gegen seinen Entschluss einwenden können? Seit sie ihn kannte, hatte er bei seinen Auftritten die kurdische und alevitische Tradition hochgehalten, hatte Kurdisch gesungen, als Kurdisch zu singen noch verboten war. Er wollte Zeugnis ablegen für die eigene, die andere Tradition, die sich der sunnitischen Mehrheit nicht unterwerfen wollte. Er war stolz auf das Alevitentum, das seinen Anhängern Entscheidungs- und Glaubensfreiheit zugesteht und niemanden dazu verpflichtet, etwas tun oder glauben zu müssen – nicht einmal die Pilgerreise nach Mekka.

Er sollte sich um sie keine Gedanken machen, redete Yeter ihrem Mann vor der Abreise zu. Nach vier Tagen würde er zurück sein, und sie sei so lange gut aufgehoben bei den Eltern. Denn Yeter musste sich schonen: Sie war schwanger. Wegen besorgniserregender Blutungen hatte ihr der Arzt geraten, die Zeit möglichst im Liegen zu verbringen.

TUNCELİ EMEK GAZETESİNE KONU OLAN ALEVİLİK VE HABERLERİN ELEŞTİREL SÖYLEM ANALİZİ*

ALEVISM AND CRITICAL DISCOURSE ANALYSIS OF NEWS ITEMS IN *TUNCELİ EMEK NEWSPAPER*

ŞENGÜL ŞENOL**

Öz

Bu çalışma, *Tunceli Emek* gazetesinde Alevilik konulu yazı ve haberleri konu edindi. Çalışmada *Tunceli Emek* gazetesinde Alevilik konulu yayımlanan haberlerin analizinin yapılması amaçlanmıştır. Çalışmada 1 Ocak 2020 ile 31 Aralık 2020 tarihleri arasında *Tunceli Emek* gazetesinde Alevilikle ilgili çıkan haber ve yazılar tasnif edildi. Haberler; haberlerin konusu ve dağılımı, anlatım türü, kişi ve kurum dili, Alevi ocakları, ocakların temsilcileri olan ana ve dedelerin (mürşit, pir ve rehber) söylemleri incelenirken, söylem analizi ile inançların yerel basında temsili ve bu temsillerin kültürel belleği yaşatma açısından önemi gibi birçok açılardan ele alındı. Bu haberlerin Alevilik kültürel mirası ve geleneği yansıtıp yansıtmadıklarına değinildi. Beraberinde haberlerin demokrasiye, toplumsal gelişmeye ne derece katkı sunduğu da çözümlenmeye çalışıldı. Çalışmanın sonucunda Tunceli’de Aleviliğin yaşatılması; yeni nesillere aktarımı, ritüellerin yeri ve toplumsal iletişimdeki önemi ve günümüzde geçirdiği dönüşümlere vurgu yapıldı. *Tunceli Emek* Gazetesine konu olan Alevilik hakkındaki yazılar ve Alevilerle ilgili haberleri; aynı şekilde Alevi değerlerinin ne kadar temsil edildiği yöntem olarak Teun A. Van Dijk’in eleştirel söylem analizi ile değerlendirildi.

Anahtar Kelimeler: Alevilik, Tunceli, Alevi İnanç, *Tunceli Emek Gazetesi*, Ocaklar.

Abstract

This study aims to analyse the articles and news on Alevism in *Tunceli Emek Newspaper*. In the study, news and articles about Alevism published in *Tunceli Emek Newspaper* between 1 January 2020 and 31 December 2020 were classified. The news items were analysed in terms of the subject and distribution of the news, the type of expression, the language of individuals and institutions, Alevi hearths (*ocak*), the discourses of the mothers and grandfathers (*murshid*, *pir* and guide) who are the representatives of the hearths, and the representation of beliefs in the local press and the importance of these representations in terms of keeping cultural memory alive. It was analysed whether these news items reflect Alevism's cultural heritage and tradition. The extent to which these news items contribute to democracy and social development was also analysed. As a result of the study, the survival of Alevism in Tunceli, its transmission to new generations, the place of rituals and its importance in social communication and the transformations it has undergone today were emphasised. The articles about Alevism and news about Alevis in *Tunceli Emek Newspaper*, as well as the extent to which Alevi values are represented, were evaluated adopting Teun A. Van Dijk's critical discourse analysis method.

Keywords: Alevism, Tunceli, Alevi Belief, *Tunceli Emek Newspaper*, Hearths.

* Geliş Tarihi/Received: 08.07.2022, Kabul Tarihi/Accepted: 12.10.2022, DOI: <https://doi.org/10.34189/hbv.104.015>.
** Dr. Öğretim Üyesi, Munzur Üniversitesi, İletişim Fakültesi. E-mail: sengulsenol@munzur.edu.tr, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-8688-8263>.

Giriş

Bu çalışmada okuyucu tarafından çok tercih edilen ve kadınların yayına hazırladığı Tunceli Emek Gazetesi analiz edilecektir. *Tunceli Emek* gazetesi 2004 yılında yayın hayatına başlamış ve bugün seksen bin nüfuslu olan ve Aleviliğin merkezi olarak kabul edilen Tunceli’de devam etmektedir. Bu yerel gazetenin Tunceli ile ilgili yaptığı haberler ve attığı manşetler ulusal basında da bazen yer almaktadır.

Tunceli Emek gazetesi gibi Tunceli’de yerel yayın yapan başka gazetelerde bulunmaktadır. Tunceli’nin ilk yerel gazetelerinden sayılan *Tunceli Sesi* 1957 yılında ve *Halkın Sesi* gazetesi ise 1971 yılında yayınına başlamıştır. Bu gazeteler son yıllarda isim değişikliği yapmıştır. *Tunceli Sesi*, *Özgür Dersim* adını ve *Halkın Sesi*, *Dersim Haber* adını almıştır ve yayınlarına bu isimler altında devam etmektedirler. Ayrıca 2012 kurulan *Dersim* gazetesi şu an çevrimiçi yayın yapmaktadır. 2020 yılında yayın sürecine başlayan *Yeni Dersim* gazetesi ve 2022 de kurulan *Dersim Ekspres* gazeteleri de çevrimiçi yayınlarını bugün başarı ile sürdürmektedirler. Tunceli’deki yerel basının başlangıcı 1950 yıllarına rastlamaktadır. Tunceli’ye ilk matbaa ise 1957 yılında *Tunceli Sesi* gazetesi ile birlikte gelmiştir. Diğer yerel gazeteler vilayetler adıyla 1868 yılında *İşkodra* gazetesi, 1872 yılında *Kastamonu* gazetesi, 1974 yılında *Ankara* ve *Aydın* gazeteleri, 1878 yılında *Sivas* gazetesi, 1884 yılında *Manastır* ve *Musul* (Girgin, 2009, 82-83) gazeteleri Türkçe olarak yayınlanmışlardır. Dersim sancağına yakın Mamuretü’l-Aziz vilayet gazetesi 7 Ekim 1883 yılında yayınlanmaya başlamıştır (Devrim, 1998). Buna karşılık Tunceli’deki yerel basın sürecinin çok geç başladığı görülmektedir. Türkiye’de yaşanan ekonomik ve siyasi süreçleri Tunceli yerel basında elbette önemli bir rol oynarken, aynı zamanda yayınlarına da farklı şekillerde yansımıştır. Ayrıca kırsalda yaşayan Kızılbaş, Alevi veya Ocaklı topluluklara karşı şehirlerde yaşayan Bektaşiler tarafından Muhibban isimli mecmua ilk süreli yayın sayılabilir (Taşgim, 2004, 231-240).

2000 yıllarından itibaren ise; Tunceli yerel basınında yeni bir süreç başlamıştır. El değiştiren gazete sahiplerine rastlanırken, iletişim alanında eğitim almış yazı işleri müdürleri de yerlerini almaktadır. Bu dönem aynı zaman da yeni kuşağın ve gazetecilikte yeni anlayışın hâkim olduğu gazetelerdir. Özellikle kadının elinin değdiği kadın gazetecilerinin dönemidir. Dil, haber seçimi, sayfa düzeni kendine özgü olan Tunceli Emek Gazetesi, imtiyaz sahibi bir kadın ve kadın çalışanlardan oluşmaktadır. İmtiyaz sahibi Hüsnüye Karakoyun az sayıda kadınla birlikte çıkardığı gazeteyi şöyle tanımlamaktadır: “Herkesin kendisini bulduğu bir yerel gazetedir” (Şenol, 2021, 475). Kadın gazeteci ve girişimci olarak kurduğu gazete ve matbaası ile yerel basında yer edinmiş ve başarılı çalışmalarından dolayı ulusal çapta birden fazla ödüle layık görülmüştür.¹ *Tunceli Emek* gazetesi günlük olarak 8 sayfa ve 500 adet olarak basılmaktadır. Logosunda “Günlük Bağımsız Siyasi Gazete” ifadesini taşımaktadır. Gazete aynı zamanda çevrimiçi yayın yaparken, gün içerisinde haberlerini güncellemektedir ve okuyucusu tarafından ilgiyle takip edilmektedir.

Tunceli Emek gazetesinin Alevilik ile ilgili yayınladığı haberleri Teun v. Dijk’in eleştirel söylem çözümlemesi ile ele alınıp analizi yapılacaktır. Çünkü Teun v. Dijk’in bu yöntemine göre; haber söylemi içinde yer alan ideolojik pratikleri, kültürel hegemonya, güç ve iktidar ilişkileri, değerler, yapılan anlamsal inşaları ortaya çıkarmaktadır. Haber ve metinlerde kullanılan dilinde önemli olduğu vurgusu yapılan

¹ <https://www.tunceliemek.com.tr>, ‘Otobüs nerde beyler- Dersimspor otobüsü uçtu’, Erişim, 08.09.2022.

bu yöntemde, eleştirisel haber araştırmalarının çözümlemesini sağlamaktadır.² Tunceli, düşünsel, kültürel, dini, toplumsal ve siyasi birikimini iki ana eksen üzerinde takip etmektedir. Bunlardan bir tanesi geleneği temsil eden Dersim ve Dersim'in temsil ettiği Alevilik, Alevi ocakları, aşiretler gibi başlıkları içermektedir. İkinci olarak da Tunceli ile temsil edilen yeni, modern, eşit ve demokratik olan ile dini, kültürel ve toplumsal dönüşümünü temsil etmektedir. Doğal olarak yerel basına yansıyan konu ve haberlerin iki başlıklı aktarımı olduğu rahatlıkla söylenebilir. Doğrusu Dersim'den Tunceli'ye tek bir mekân ve zaman gibi aktarılırken Dersim ve Tunceli'nin temsil ettiği dil, inanç, kültür, sosyal ve kültürel yapı ve söylemi birbirinden farklılık göstermektedir (Taşgın, 2003, 301-307).

1. Tunceli Emek Gazetesinin Alevilik ile İlgili Haber Başlıkları ve Bunların Kronolojik Tasnifi

Çalışmada Tunceli Emek Gazetesinde 1 Ocak – 31 Aralık 2020 arasında, gazetenin herhangi bir sayfasında yayımlanmış haber başlıkları ve bu haberlerin tarihleri Tablo 1'de düzenlenmiştir.

Yayın Tarihi	Yayımlanan Haber Sayısı	Yayımlanan Haber Başlıkları
Ocak 2020	3	Kaya [Ali Ekber Kaya]: Alevi inancında dağ keçileri doğanın masumlarıdır (11.01.2020) Kırmızıçiçek [Sinan Kırmızıçiçek]: Hızır Cemine duracağız (29.01.2020) Munzur Özgür Aksın Meclisi toplandı (31.01.2020)
Şubat 2020	6	Hızır Orucu nedir ve kaç gün tutulur? (03.02.2020) Kırmızıçiçek: Hızır Orucu Pazar günü yapılacak (07.02.2020) Ateş [Ahmet Ateş]: Hızır dar günün dostudur (10.02.2020) Nazımiye'de Hızır Cemi (11.02.2020) Tunceli Cemevinde Hızır Cemi (14.02.2020) Munzur Özgür Aksın Meclisinden Açıklama: Hukuksal mücadele ile baraj projeleri iptal edilmiştir (18.02.2020)
Mart 2020	2	Dereler, nehirler özgür aksın [Munzur Özgür Meclisi] (16.03.2020) Hevtemal etkinliği iptal edildi (19.03.2020)
Nisan 2020	-	
Mayıs 2020	9	Düzgün Baba'da 38 için fidan (04.05.2020) İHD [Tunceli] bu bir soykırımdır (05.05.2020) Barodan [Tunceli] Açıklama: Dersim 38'i Unutma, Unuturma (04.05.2020) 4 Mayıs unutmayacağımız, unutturmayacağımız gündür, Pir Sultan Abdal Kültür Derneği (05.05.2020) Dersim Tertele'sinin Yıldönümünde (05.05.2020) Halvori'de Anma, (05.05.2020) Dersim 38'e ağıt, Ali Rıza Güder yorumu (04.05.2020) 37-38 Dersim arşivleri açılış (08.05.2020) Korona sen neler görmemize vesile oldun böyle! (26.05.2020)

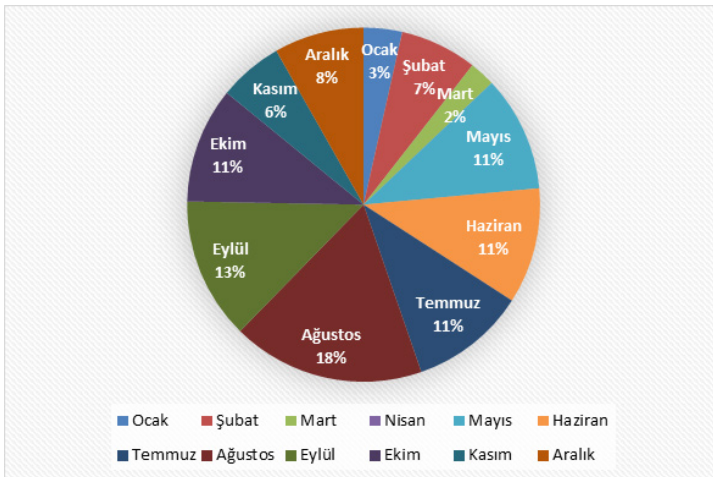
² <https://www.thebrandage.com/teun-a-van-dijk-estirel-soeyle-coezumlemesi>, Erişim 08.09.2022.

Haziran 2020	9	<p>Suyun Felsefesi (01.06.2020) Ulusal medyada “Dersim” tartışması (09.06.2020) Munzur’da yapılaşmaya karşı eylem (09.06.2020) Tarihi mezar taşları tahrip edildi (19.06.2020) Dersim Tertelesi önergesi reddedildi (21.06.2020) Düzgün Baba’da büyük değişim (23.06.2020) Gola Çeto’da virüs sessizliği (25.06.2020) Şaroğlundan [Milletvekili Polat Şaroğlu] Ovacık için TBMM’de araştırma talebi (25.06.2020) Miftü Şevket Dilmaç: ilk ziyaretim Ana Fatma’ya oldu (29.06.2020)</p>
Temmuz 2020	9	<p>Sivas için adalet herkes için adalet (03.07.2020) Düzgün Baba’da Sivas anması (04.07.2020) Gola Çeto’da Sivas [Madımak] Anması (06.07.2020) Ayıptır, günahdır, zulümdür, cinayettir [Seyit Rıza’nın sözleri] (13.07.2020) Bülbül’de [Milletvekili Kemal Bülbül] keçileri meclisi taşıdı (12.07.2020) Vali Özkan [Mehmet Ali Özkan] gereğini yaptı (17.07.2020) 15 Temmuzda Mercan Zirvesi (16.07.2020) Ana Fatma adı okula verildi (20.07.2020) Munzur Festivali yapılmayacak (30.07.2020)</p>
Ağustos 2020	15	<p>Munzur Vadisi Milli Parkı tehlike altında (04.08.2020) Munzur Gözelerinde çalışma (06.08.2020) Dünya z kuşağı ile değişecek (07.08.2020) Vali Özkan’dan Munzur Gözeleri açıklaması (08.08.2020) Düzgün Baba Cemevinden bir açıklama daha (11.08.2020) Gözeler’de [Munzur Baba] Birlik Cemi (11.08.2020) Muharrem Orucu başlıyor, Vali Özkan’dan Muharrem mesajı (19.08.2020) 12 İmam orucu başladı (20.08.2020) Kerbela olayı nedir? (21.08.2020) Hakan Özer’dan Muharrem Ayı mesajı (21.08.2020) Kimseyle savaşıyoruz [Ovacık Belediye başkanı Mustafa Sarıgül’ün makalesi] (24.08.2020) Munzur Gözelerinde [Munzur Baba] Eylem (23.08.2020) Ehlibeyt ve evrensel kurallar [Bülent Yüksel’in yazısı] (24.08.2020) 12 İmamın adı (24.08.2020) Tahliye edin, Munzur’dan bir tas su için ve yaşasınlar (25.08.2020)</p>
Eylül 2020	11	<p>Muharrem Orucu bitti (01.09.2020) 6. Alevi Kurumu 1 Eylül’de Munzur Gözelerinde [Munzur Baba] olacak (01.09.2020) Munzur Gözelerine [Munzur Baba] gittiler (01.09.2020) Müslümandı Hristiyanlığa geçti (röportaj) (07.09.2020) Ortak Deklarasyon: Munzur Gözelerinin [Munzur Baba] talanına Hayır (15.09.2020) Ovacık da dayanışma hasadı (18.09.2020) TMMOB: Munzur Gözeleri [Munzur Baba] kesinlikle korunmalıdır (18.09.2020) Maden Projeleriyle Ekolojik Katliam gerçekleşecek (24.09.2020) Ovacık’ta yakalanan alabalığın içler acısı hali (24.09.2020) Maden projeleriyle ekolojik katliamı gerçekleştirecek [Munzur Özgür Aksın Meclisi] (29.09.2020) Tunceli’nin gelenek ve görenekleri (2) (30.09.2020)</p>

Ekim 2020	9	Tunceli'de gelenek ve görenekler [Tunceli Valiliğinin web sayfasından alınan bilgiler] (01.10.2020) Nazımiye'li şifacı Zeynep Ana ile konuştuk (02.10.2020) Diyamet İşleri Başkanı Erbaş [Ali Erbaş]: Muğla'dan Tunceli'ye kadar 27 ilde il buluşmaları gerçekleştirdik (07.10.2020) 15 STK'den Rektör İpek'e dair Açıklama (08.10.2020) Gözelerdeki insan zinciri eylemine soruşturma (09.10.2020) Biz Yezid saldırısına karşı Hüseyin'ce direneceğiz (09.10.2020) Alevi derneklerinden HDP ziyareti (09.10.2020) Munzur Milli Parkı'nın ticarileştirilmesine karşı etkin bir tutum sergilenmeli (13.10.2020) (yorum yazısı) Doğal bir hayat, Çemişgezek özel (21.1.2020)
Kasım 2020	5	Seyit Rıza ve arkadaşları anıldı (16.11.2020) Tunceli/Ovacık'ta bugün (21.11.2020) Av. Yıldırım'dan [Barış Yıldırım] Havaçor Vadisi tepkisi (24.11.2020) Barodan açıklama: Dersim sözcük değil, sözlüktür (27.11.2020) Dağ keçisi avına para cezası (27.11.2020)
Aralık 2020	7	En çok okuyan iller sıralandı, işte listede Tunceli'nin hali (03.12.2020) Sarısaltuk'da bir domuz köylüye saldırdı (05.12.2020) Yine dağ keçisi yine av izni (06.12.2020) DEDEF'ten eş zamanlı tarikat açıklaması (7.12.2020) EMEP: Munzur Üniversitesi tarikat yapılanmasının merkez üssüdür (8.12.2020) Milletvekili Kenanoğlu [Ali Kenanoğlu] 600 bin alınması kaygı vericidir (17.12.2020) Tunceli'de Gağan kutlaması (23.12.2020)
Toplam	85	

Tablo 1: Tunceli Emek Gazetesi'nde 2020 Yılında Yayımlanmış Alevilik ile İlgili Haber Başlıkları ve Yayımlanma Tarihleri

Tablo 1'de belirtilen verilere göre, Tunceli Emek Gazetesinde 2020 yılı içerisinde Aleviliğe dair toplam 85 haber yapılmıştır. Tunceli Emek Gazetesinin basımı çevrimiçi yayınıyla karşılaştırıldığında, bazen aynı gün veya bir gün sonra yukarıdaki başlıklar veya kısaltılmış manşetler nadiren değiştirilmiş başlıklarla yayınlandığı tespit edilmiştir. Adı geçen yılda yayımlanan haberlerin aylara göre dağılım oranı ise aşağıdaki Tablo 2'de görülmektedir.



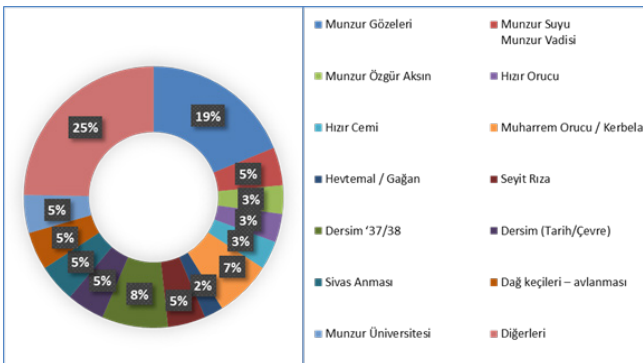
Tablo 2: Tunceli Emek gazetesi 2020 yılı Alevilik Haberlerinin aylara göre dağılımı

Tablo 2’de görüldüğü gibi, 2020 yılında *Tunceli Emek* gazetesinde yayımlanan Alevilik ile ilgili 85 haberin 15’i Ağustos ayında yayımlanmıştır. Oran olarak Alevilik ile ilgili 2020 yılında yapılan toplam haberlerin %18’ini oluşturmaktadır. En az haberin yapıldığı Ocak ayında ise %3’lük bir oranla 3 haber yapılmıştır. Nisan ayında ise konuyla ilgili hiçbir haber yapılmamıştır. Eylül ayında 11 haber gazetede yer almış ve bir yılda yapılan haberlerin %13’üne denk gelmektedir. 2020 yılı içindeki konuyla ilgili haberler aylara göre karşılaştırıldığında, yapılan haberlerin aylık ortalama 9 ile 5 haber arasında olduğu tespit edilmektedir. Bu haberler yine aylık %11 ile %6 arasında bir orana tekabül etmektedir. Grafikte de verilere göre, 2020 yılının Mayıs, Haziran, Temmuz ve Ekim aylarında 9 haber yapılmıştır ve haber oranı %11 olarak gerçekleşmiştir. Geriye kalan aylara bakıldığında; Aralık ayında 7 haber ile %8, Şubat ayında 6 haber ile %7, Kasım ayında ise 5 haber ile %6 oranında haber yayımlanmıştır. Aylara göre sınıflandırılan bu haber sayıları ve yüzdelik oranlar şu şekilde yorumlanabilir; konuyla ilgili en fazla haber ağustos ayında yapılmıştır. Ağustos ayı Tunceli’nin dışarıdan gelenlerle nüfusunun en kalabalık olduğu aydır. Bu ayda hem Tunceli kökenli olan hem de Tunceli kökenli olmayıp da Alevi olan, yurt içinde ve yurt dışında yaşayan insanlar yoğun olarak Tunceli’ye gelmekte ve kutsal sayılan ziyaretgâhları ziyaret etmekte, kurban ve niyazlarını sunmaktadırlar. Bu etkinlikler çerçevesinde haber olacak konuların çeşitlenmesi ve bu haberlere ihtiyacın artmasının düşünülmesi, haber sayısında bir artış olmasını sağlamıştır.

Ağustos ayından sonra en çok haberin Mayıs, Haziran, Temmuz, Eylül ve Ekim aylarında yapıldığı tespit edilmiştir. Tunceli, Mayıs ayından itibaren eşsiz doğası nedeniyle doğaseverlerin ilgi odağı haline gelmekte ve yerli, yabancı pek çok turisti kendine çekmektedir. Yörenin doğa harikalarının bahar, yaz ve güz aylarında her mevsim kendine özgü görünümü nedeniyle Tunceli’ye gelen turistlere yörenin inançları, bu inanca dayalı doğaya ve insana bakış açıları, gelenek göreneklere ve yaşam tarzları ile ilgili ipuçları vermek amacı güdülen bu aylarda Alevilikle ilgili haberlere daha çok yer verilmiştir. Şubat ayında da konuyla ilgili haberlere daha çok yer verilmesinde de bu ayda haber konusu olabilecek inançsal etkinliklerin (Hızır ve Gağan gibi) olması yatmaktadır. Diğer aylarda Tunceli Alevilerinin gündelik hayatında rutin bir devamlılık hâkimdir ve habere konu olabilecek ilginç durumlarla pek karşılaşmadığından dolayı haber sayısı daha azdır.

2. 2020 Yılı Tunceli Emek Gazetesi Haberlerinin Söylem Analizi

2020 yılında Tunceli Emek Gazetesinde yayımlanan haberlerin konuları, haber içerik başlıkları eleştirel söylem analizi ile ele alınıp, değerlendirilmiştir.



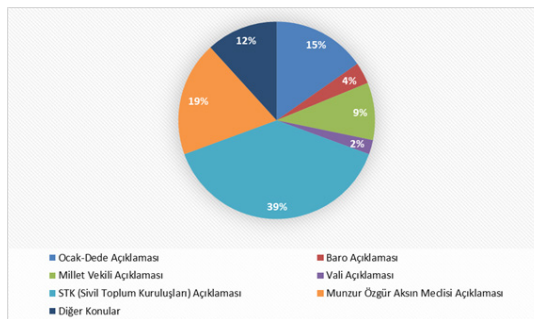
Tablo 3: Tunceli Emek Gazetesinde 2020 Yılında Yayımlanan Alevilik ile İlgili Haberlerin İçerik Başlıkları

Tunceli Emek gazetesinde Alevilik ile ilgili 2020 yılında yapılan 85 haberin konu dağılımı, yukarıdaki Tablo 3’de görüldüğü gibi şu başlıklar altında toplanmıştır; Munzur Suyu, Munzur Gözeleri, Munzur Vadisi ve Munzur Özgür Aksın. Toplam olarak başlığında Munzur adı geçen 23 haber yapılmıştır ve bu haberlerin oranı Alevilik ile ilgili yapılan toplam haberlerin %27’sini oluşturmaktadır. Grafik detaylı incelendiğinde, Munzur Gözeleri 16 haberle %19 oranında, Munzur Suyu/Vadisi 4 haberle %5 ve Munzur Özgür Aksın 3 haberle, yayımlanan toplam haberlerin %3’ünü oluşturmaktadır. Munzur başlığındaki haber yoğunluğunun nedeni ise, özellikle Şahmed/Şâh Ahmet ve Şıhasan/Şâh Hasan Ocağının³ ziyaret merkezi olan Ovacık’taki Munzur Baba Gözelerindeki 2020 yılı içerisinde yapılan peyzaj çalışmalarına yönelik gösterilen toplumsal tepkilerle ilgilidir. Çünkü Alevilerin kutsallık atfettiği bu ziyaret mekânı her yıl ziyaret edilir ve kurban ve lokma dağıtılır. Evliya olarak kabul edilen Munzur Baba’nın mekânında mum yakılır ve geleceğe yönelik iyi niyet dilekleri dile getirilir.

Alevilik ile ilgili 2020 yılında Tunceli Emek Gazetesinde yayımlanan diğer önemli haber başlıkları ise şöyledir: Seyit Rıza 4 haber ile %5 oranında, 1937-1938 yılı Dersim Anması 7 haber ile %8 oranındadır. Muharrem Orucu ile ilgili 6 haberin oranı %7’dir. Diğer yayımlanan haberlerin oranları ise %3 ile %5 arasında değişmektedir. Diğer haberlerin başlıkları; Sivas Madımak Anması, Dağ Keçileri ve Munzur Üniversitesi olarak tespit edilmiştir. Bu 4 haberin oranı %5’i oluşturmaktadır. Hızır Orucu 3 haberle %3 oranıyla yerini almaktadır. Yukarıda oluşturulan haberler kategorisinin dışında kalan, ancak Alevilik ile ilgili *Tunceli Emek* gazetesinde 2020 yılında yayımlanan 21 haberin oranı ise %25 olarak tespit edilmiştir ve ‘diğerleri’ kategorisi adı altında grafikte yer almaktadır. Bu haberlerin geneline bakıldığında hepsinin içeriğinde yöre insanının inanç boyutuyla doğayı koruma, yolun kurallarıyla doğru orantılı bir yaşama sahip çıkma ve Alevilikte önemli olan kutsalları ziyaret etme vardır.

3. *Tunceli Emek* Gazetesinin 2020 Yılında Yayımladığı Haberleri Yapan Kişi ve Kurumlar

Tunceli Emek gazetesinin 2020 yılındaki Alevilikle ilgili haberlerinde yapılan açıklamalara ait kurum ve kişilerin oranları aşağıdaki Şekil 3’te görülmektedir. Haberlerin detaylarına bakıldığında, yayımlanan %39’luk orandaki 33 haberin Tunceli’deki Sivil Toplum Kuruluşları (STK) tarafından yapılmış açıklamalar olduğu görülmektedir ve bu açıklamalar çoğunlukla, neredeyse hiç dokunulmadan olduğu gibi okuyucuya aktarılmıştır.



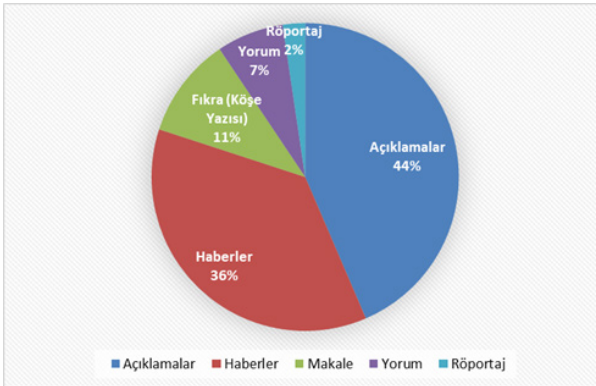
Tablo 4: Tunceli Emek Gazetesinin 2020 yılı Alevilikle İlgili Haberlerinde Açıklama Yapan Kurum ve Kişiler

³ Batı Tunceli’de yaşayan bu ocağın mensupları kendilerini Şahmed/Şâhamed evlatları olarak ifade ederler. Ovacık’taki bu Ocak yazılı kaynaklar da; Şeyh Ahmed Dede Ocağı ve bütün seyyit ve Ocakların serçeşmesi olarak yer almaktadır. Horasan’daki büyük dede Ahmed’in ismini taşıyan ve kardeşi Hasan ile birlikte Malatya’dan Ovacık’a gelen tahminen 8. kuşaktan Ahmed’in de adıdır. Bu ocak mensupları İstanbul’da 30. Ağustos 2022 yılında ‘Seyyid Ahmed Yesevi - Şahmed Vakfı için resmi başvuru yaptılar.

Tunceli Emek gazetesinin 2020 yılında yayımladığı haberler açıklayan kişi ve kurumlar bakımından değerlendirildiğinde, yukarıda da görüldüğü gibi, birinci sırada STK'ların açıklamaları yer almaktadır. Bu 33 haber ise; Munzur Gözeleri, Munzur Suyu ve Munzur Vadisi ile ilgili açıklamalar şeklindedir. İkinci sırada ise 16 haberle; Munzur Özgür Aksın Meclis'inin adı geçen konular ile ilgili açıklamaları yer almaktadır ve genelin %19'unu teşkil etmektedir. Üçüncü sırada ise; Alevi ocak temsilcileri olan dedelerin (mürşit, pir, rehber) ve Tunceli Cemevi'nin yaptığı 13 haber yayımlanmıştır. Bu haberler ise toplamın %15'lik oranı oluşturmaktadır; Dersim 1937/1938 yılı - Seyit Rıza anması ve Sivas Anması haberleridir. Tunceli milletvekillerinden Polat Şaroğlu ve Alican Önlü'nün yukarıdaki konularla ilgili yaptıkları 8 açıklama da gazetede haber olarak verilmiştir. Milletvekili açıklamaları ile ilgili yapılan bu haberler gazetenin gündemine %9'luk bir oranla taşınmıştır. Valilik ve Baro açıklamaları ile ilgili haberler yukarıdaki grafikte görüleceği gibi, özellikle Hızır Cemi veya Muharrem Cemi konularıyla ilgili olup, Tunceli toplumuna yönelik yapılan davet ve açıklamalardır. Bu konular ile ilgili Tunceli Barosu'nun 3 açıklaması, %4 oranını oluştururken, Tunceli Valiliği 2 açıklamayla %2'lik bir orana sahiptir. Grafikte de görüldüğü gibi, diğer haber kategorisi başlığı altında 10 haberin yer aldığı ve bu farklı haberlerin de %12'lik bir oranla araştırmada yerini almaktadır.

4. *Tunceli Emek* Gazetesinde 2020 Yılında Yayımlanmış Alevilikle İlgili Haberlerin Yazım Türleri

Emek Gazetesi'nde 2020 yılında Alevilik ile ilgili yayımlanan haberin yazım türlerine göre dağılımları şekil 4'te görülmektedir. *Tunceli Emek* gazetesinde Tunceli Sivil Toplum Kurumlarının (STK) 37 açıklaması bulunmaktadır ve %44'lük bir oranı oluşturmaktadır.



Tablo 5: *Tunceli Emek* gazetesi 2020 yılında yayımlanan Alevilik ile ilgili haber biçimleri

Bu veri Tunceli'deki STK temsilcilerinin bir yıl boyunca yürüttükleri çalışmalar ve gündem oluşturma ve belirlemede etkin oldukları tespit edilmiştir. Gazetede haber türü kategorisinde 31 haber yayımlanmıştır ve yazım türlerinin haber olarak %36 oranla karşımıza çıkmaktadır. Gazetede fıkra (köşe yazısı) türünde yazılmış 9 yazının oranı ise %11 olarak görülmektedir. Sayısı 6 olan yorum türü yazılarının daha çok Muharrem ayı ve 12 İmam Matemi veya Hızır ayındaki Hızır Orucu ve Hızır Cemi ile ilgili olarak yazıldığı tespit edilmiştir ve oran olarak %7'yi oluşturmaktadır. Yayımlanan röportaj türündeki 2 yazının oranı ise %2'dir.

Sonuç

Bu araştırmada grafiklerin ortaya koyduğu verilerden yola çıkılarak şu sonuçlara ulaşılabilmektedir; Alevi inanç ve felsefesinin tarihsel belleğinin korunduğu görülmektedir. Kendilerini Müslüman olarak tarif eden Tunceli Alevilerinin özellikle Asya'nın eski doğa dinlerinden beslendiği ve Horasan'dan getirdikleri Şamanist özellikleri; yani yere, göğe, doğaya kutsallık atfetmeleri gibi inançları kendi inançları içinde yaşattıkları söylenebilir. Alevilikle ilgili haberlerde de doğaya verilen değer ve doğanın korunması ile ilgili (Munzur Baba, Munzur Vadisi, Yel Baba, Gurgur Baba, Ağ Baba, Düzgün Baba, dağ keçileri ve keramet sahibi ana ve dedelerinin ebediyete uğurlandıkları mezar ziyaretgâh veya üstü kapatılan türbe mekânları) konular geniş yer bulmaktadır. Ayrıca, bu haberlerin yüzdeler olarak önemli bir sayıda olması, türbe ve ziyaret yerlerinin korunması için gereken hassasiyetin toplumun tüm katmanları tarafından gösterildiğini kanıtlamaktadır.

Kitle iletişim araçlarının öncelikli görevi iletişimin çeşitliliğini sağlamak ve bunu kamuoyuna ulaştırmak olduğuna göre; bu araştırmada elde edilen verilere göre *Tunceli Emek* gazetesi medya çeşitliliğini, Alevilik ile ilgili yaptığı haber türleri ile sağlamış bulunmaktadır. Alevilikle ilgili haberlerin büyük bir kısmının STK'lar, Parti mensupları ve diğer kurum ve kuruluşlar tarafından yapılması Tunceli'de Alevilik üzerine daha çok farklı örgütlü grupların söz söyleme hakkına sahip olduklarını göstermektedir. Ayrıca bu durum farklı siyasi görüşlerin Tunceli Aleviliği üzerinde etkili olduğunun da bir göstergesidir. Bu farklı grupların Tunceli Alevilerinin kendilerine şiar edindikleri "benim kâbem insandır" anlayışından beslenen hoşgörü ve demokrasi ortamını da zaman zaman kendi siyasi çıkarları için kullandıkları biçiminde yorumlanabilse de bu haber çeşitliliği başka perspektiften bakıldığında Tunceli'de medyanın demokrasinin yerleşmesine ve gelişmesine katkı sunduğu gerçeğini değiştirmemektedir.

Tunceli Emek gazetesinde 2020 yılında yayımlanan Alevilik ile ilgili haberlerin medya çeşitliliği ve çoğulcu düşüncüyü yaymada oran olarak %44'ünün çeşitli parti, sendika veya sivil kurum temsilcilerinin görüş ve açıklamalarından yapıldığı görülmektedir. Bunun %39 gibi önemli bir oranının Tunceli'deki sivil kurum temsilcileri tarafından yapılması Tunceli'deki STK'ların ne kadar aktif bir görev üstlendiklerinin ve toplumsal konularda hassas olduklarının bir göstergesidir. Ayrıca bu haberlerin %27'lik kısmının, kutsallık atfedilen Ovacık'taki Munzur Gözeleri, Munzur Vadisi ve Munzur Özgür Aksın konularıyla ilgili olması, Munzur vadisinde yapılacak ve buradaki eşsiz doğaya zarar verecek çalışmalara karşı özellikle sivil kurumlar tarafından yapılan açıklamalar olarak toplumsal çalışmalar da konusunda da bir görevi yerine getirmektedir. *Tunceli Emek* gazetesi de bu misyonla yaratılan toplumsal tepkiyi kamuoyuna duyurmuştur.

Aleviliğin Türkiye'de hâlâ inanç olarak ve Cemevlerinin ibadethane olarak yasal teminat altına alınmadığı bir süreçte, *Tunceli Emek* gazetesinin eleştirel bir bakış açısıyla, açıklamalarını sansürlemeden yayımlayarak kamuoyuna sunması kayda değer bir iletişim çalışmasıdır. Bu da Dersim/Tunceli toplumunun değerlerine, tarihine ve yakın inançsal geçmişine çok bağlı olduğunun bir göstergesidir. Aynı zamanda ortak hareket etmenin iradesini bu açıklamalarda görmek mümkündür. Ayrıca Alevilik açısından tarihsel olaylar ve dönüm noktaları olarak kabul edilen Kerbela ve Dersim olayları gibi toplum üzerinde derin izler bırakan konuların

kamuoyuna aktarılması da önelemiştir, bazıları tarihsel içeriklerinden yoksun olsa da. Bu da Tunceli sivil kurum temsilcilerinin, Tunceli Barosunun, Tunceli'deki parti temsilcilerinin veya milletvekillerinin yaptığı basın açıklamaları ile yerel basında yer bulmaktadır. *Tunceli Emek* gazetesi bu yayım stratejisiyle toplumsal sorunları sayfalarına taşımış, toplum temsilcilerin talepleri olan eşitlik, sosyal adalet ve çok sesliliğin gereklerini yerine getirmiştir. Tunceli'de Aleviliğin ve Alevi ocak bilincinin canlı bir şekilde yaşatılmasına da yaptığı haberlerle katkıda bulunan gazete ortak hareket etme konusunda da bir yayım yapmaktadır. Muharrem matemisi ile ilgili son yıllarda resmi kurumların, valilik, parti temsilcileri ve milletvekillerinin yaptığı açıklamaları da yerel basında yer alması haber çeşitliliğinin çoğalmasına katkı sağlasa da incelenen veriler ışığında bu haberler içinde Alevi ocaklarının merkezi olan Tunceli'de Ocak temsilcileri olan Dede ve Anaların yaptığı yorum veya röportajlar oldukça azdır. Bu da Alevilik üzerine asıl konuşması gerekenlere fazla söz hakkı verilmediğini, Tunceli'deki Alevilik gündeminde siyasilerin daha çok belirleyici olduklarını göstermektedir.

Teun v. Dijk'a göre yorumlanırsa, yerel basında yer alan Alevilikle ilgili haberlerin önemli bir çoğunluğu siyasi veya sivil kurum temsilcilerin tarafından yapıldığı tespitine atıfla, bu pratiklerin haberde bir güç gösterimi olduğu tanımlanabilir. Parti veya STK toplumsal çalışmaları elbette demokrasinin gelişmesinde katkısı çok önemlidir. Ancak Aleviliğin sembolleşmiş günlerinde bile, Kerbelâ Matemisi gibi, geçmişi ile ilgili atıflar ve yeniden üretilen inanç bağlamından koparılmış söylem veya kavramlar göze çarpmaktadır. Aleviliğin özünden; kısacası tarihsel ve inançsal bağlamından yapılan eksik veya yetersiz siyasallaştırılmış söylemler gazete okuyucularının nezdinde soru işaretleri bırakmaktadır. Birey ve kurumların kullandıkları dil, inşa ettikleri kavram ve böylesi üretilen söylemler Tunceli'de tarihsel geçmişi ve bütünsel bakış açısından kopuk, toplumunun değerleriyle uyumsuz bir Alevi kimliğinin inşasına neden olmaktadır. Bundan dolayı; Anadolu'yu vatan yapan Alevi ocaklarının önemli mekânı olan Tunceli'de, yazılı yerel basında Aleviliği daha çok haber konusu yapmak gerekmektedir. Alevi ocaklarının tarihsel geçmişleri, ocak ve Cemevinde görev üstlenen Analar, Mürşit, Pir ve Rehberler üzerinden toplumla paylaşılırken, böylelikle görevleri topluma Aleviliği öğretmek ve icra etmek olan ocaklara devamlılıklarını sağlar, destek sunulmuş olur. Gücünü ikrar ve rızalık toplumsal sistemi üzeri inşa etmiş, bireyin olgunlaşmasını 4 kapı ve 40 makam öğretisinden alan Aleviliğin, toplumsal eşitliğe olan katkısının kamuoyuna yansıtılmasına vesile olunur. Aynı zamanda, kadınlara çok önem veren Alevi inancının, yapılan gazetecilikte görünür kılınması için söyleşiler yapılmalıdır. Ayrıca daha fazla kadın gazetecinin istihdamı ile Aleviliğe kadın bakışı ve yorumu da eklenerek gazetenin daha geniş bir kitleye hitap etmesi de sağlanabilir. Böylece Alevi inancı daha sağlam temeller üzerine inşa edilerek, gelecek nesillere daha doğru bir zeminde, özünü yitirmeden aktarılabilir.

Kaynaklar/References

- Devrim, Ali. (1993). Ma'muratü'l-Aziz Vilayet Gazetesi 1883-1886, Ankara Üniversitesi Türk İnkılap Tarihi Enstitüsü İnkılap Tarihi Anabilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, Danışman Yrd. Doç. Dr. Abdülkadir Yuvalı, Ankara, 1988.
- Girgin, Attila. (2009), *Türkiye'de Yerel Basın*, İstanbul, Der yayınları.
- Şenol, Şengül. (2021). Mazgirt, *Yerel Basında Mazgirt Haberleri (2015-2020)*, S. 475. Derleyenler: Aslan, Şükrü - Çelik, Filiz. Ankara, Ütopya Yayınevi.

Taşğın, Ahmet.(2003). “Dersim / Tunceli Aleviliğinin Yeniden İnşası”, Bilgi Toplumunda Alevilik (17-19 Mayıs Almanya / Bielefeld 2002), Hazırlayan İbrahim Bahadır, Bielefeld Alevi Kültür Merkezi Yayınları, ss. 301-307.

Taşğın, Ahmet. (2004). “Alevi - Bektaşî Edebiyatında İlk Örnek: Muhibban”, Folklor/Edebiyat, cilt, X, sayı, 39, ss. 231-240.

Türkçe Sözlük. (2005). 10. Baskı. Ankara, Türk Dil Kurumu Yayınları.

İnternet Kaynakları

<https://www.thebrandage.com/teun-a-van-dijk-estirel-soeyle-coezumlemesi>, Erişim 08.09.2022.

[https://www.tunceliemek.com.tr/Otobüs nerde beyler- Dersim Spor otobüsü uçtu](https://www.tunceliemek.com.tr/Otobüs%20nerde%20beyler-Dersim%20spor%20otobüsü%20uçtu), Erişim, 08.09.2022.

Ek 1: Tunceli Emek Gazetesinde 2020 Yılında Çıkan Alevilikle İlgili Haberlerin Başlık ve Sayıları
Tunceli Emek Gazetesi (2020). *Alevi inancında dağ keçileri doğanın masumlarıdır*, Sayı: 4292, S. 1,4. Tunceli, Yüzyıl Matbaası.

Tunceli Emek Gazetesi (2020). *Kırmızıçiçek: Hızır Cem'ine duracağız*, Sayı: 4307, S.1,3. Tunceli, Yüzyıl Matbaası.

Tunceli Emek Gazetesi (2020), *Munzur Özgür Aksın Meclisi toplandı*, Sayı: 4309, S.1,3. Tunceli, Yüzyıl Matbaası.

Tunceli Emek Gazetesi (2020), *Hızır Orucu nedir ve kaç gün tutulur?*, Sayı: 4311, S.1,3. Tunceli, Yüzyıl Matbaası.

Tunceli Emek Gazetesi (2020), *Kırmızıçiçek: 'Hızır Orucu Pazar günü yapılacak*, Sayı: 4315, S. 1, 2. Tunceli, Yüzyıl Matbaası.

Tunceli Emek Gazetesi (2020). *Hızır dar günün dostudur*, Sayı: 4317, S. 2. Tunceli, Yüzyıl Matbaası.

Tunceli Emek Gazetesi (2020). *Nazımiye'de Hızır Cemi*, Sayı: 4318, S. 1,3. Tunceli, Yüzyıl Matbaası.

Tunceli Emek Gazetesi (2020). *Tunceli'de Cemevinde Hızır Cemi*, Sayı: 4321, S. 1,2. Tunceli, Yüzyıl Matbaası.

Tunceli Emek Gazetesi (2020). *Munzur Özgür Aksın Meclisi'nden Açıklama*, Sayı: 4324, S.1, 3. Tunceli, Yüzyıl Matbaası.

Tunceli Emek Gazetesi (2020). *Dereler, nehirler özgür aksın [Munzur Özgür Meclisi]*, Sayı: 4347, 1,7. Tunceli, Yüzyıl Matbaası.

Tunceli Emek Gazetesi (2020). *Hevtemal etkinliği iptal edildi*, Sayı: 4350, S. 2. Tunceli, Yüzyıl Matbaası.

Tunceli Emek Gazetesi (2020). *Düzgün Baba'da ,38 için fidan*, Sayı: 4389, S. 1, 2. Tunceli, Yüzyıl Matbaası.

Tunceli Emek Gazetesi (2020). *İHD: Bu bir soykırımdı*, Sayı: 4390, S. 4. Tunceli, Yüzyıl Matbaası.

Tunceli Emek Gazetesi (2020). *Barodan Açıklama: ,Dersim 38'i Unutma, Unutturm*, Sayı: 4390, S. 1, 4. Tunceli, Yüzyıl Matbaası.

Tunceli Emek Gazetesi (2020). *4 Mayıs unutmayacağımız, unutturmayacağımız gündür*, Sayı:4390, S. 1, 4. Tunceli, Yüzyıl Matbaası.

Tunceli Emek Gazetesi (2020). *Dersim Tertele'sinin Yıldönümünde*, Sayı:4390, S. 1, 4. Tunceli, Yüzyıl Matbaası.

Tunceli Emek Gazetesi (2020). *Halvori'de Anma*, Sayı:4390, S. 1, 4, Tunceli, Yüzyıl Matbaası.

- Tunceli Emek Gazetesi (2020). *Dersim '38'e ağıt , Ali Rıza Güder yorumu*, Sayı:4390, S. 1, 3. Tunceli, Yüzyıl Matbaası.
- Tunceli Emek Gazetesi (2020). *37-38 Dersim arşivleri açılışın*, Sayı: 4393, S. 1, 7. Tunceli, Yüzyıl Matbaası.
- Tunceli Emek Gazetesi (2020). *Korona sen neler görmemize vesile oldun böyle*, Sayı: 4406, S. 2. Tunceli, Yüzyıl Matbaası.
- Tunceli Emek Gazetesi (2020). *Sıyın Felsefesi*, Sayı: 4410, S. 1,3. Tunceli, Yüzyıl Matbaası.
- Tunceli Emek Gazetesi (2020). *Ulusal medyada ,Dersim ' tartışması*, Sayı: 4417, S 6. Tunceli, Yüzyıl Matbaası.
- Tunceli Emek Gazetesi (2020). *Munzur 'da yapılaşmaya karşı eylem*, Sayı: 4417, S. 1, 3. Tunceli, Yüzyıl Matbaası.
- Tunceli Emek Gazetesi (2020). *Tarihi mezar taşları tahrip edildi*, Sayı: 4417, S. 1, 3. Tunceli, Yüzyıl Matbaası.
- Tunceli Emek Gazetesi (2020). *Dersim Terteleşi ' önergesi reddedildi*, Sayı: 4428, 1, 7. Tunceli, Yüzyıl Matbaası.
- Tunceli Emek Gazetesi (2020). *Düzgün Baba 'da büyük değişti*, Sayı: 4429, 1, 2. Tunceli, Yüzyıl Matbaası.
- Tunceli Emek Gazetesi (2020). *Gola Çeto 'da virus sessizliği*, Sayı: 4431, S. 1, 3. Tunceli, Yüzyıl Matbaası.
- Tunceli Emek Gazetesi (2020). *Şaroğlundan [Milletvekili Polat Şaroğlu] Ovacık için TBMM 'de araştırma talebi*, Sayı: 4431, S. 1, 3. Tunceli, Yüzyıl Matbaası.
- Tunceli Emek Gazetesi (2020). *Müftü Şevket Dilmaç, ,ilk ziyaretim Ana Fatma 'ya oldu*, Sayı: 4434, S. 1, 2. Tunceli, Yüzyıl Matbaası.
- Tunceli Emek Gazetesi (2020). *Sivas için adalet herkes için adalet*, Sayı: 4438, S. 4. Tunceli, Yüzyıl Matbaası.
- Tunceli Emek Gazetesi (2020). *Düzgün Baba 'da Sivas anması*, Sayı: 4439, S. 3. Tunceli, Yüzyıl Matbaası.
- Tunceli Emek Gazetesi (2020). *Gola Çeto 'da Sivas [Madımak] Anması*, Sayı: 4440, S. 1, 2. Tunceli, Yüzyıl Matbaası.
- Tunceli Emek Gazetesi (2020). *,Ayıptır, günahdır, zulümdür, cinayettir*, Sayı: 4446, S. 1, 6. Tunceli, Yüzyıl Matbaası.
- Tunceli Emek Gazetesi (2020). *Bülbür 'de [Milletvekili Kemal Bülbül] keçileri meclisi taşıdı*, Sayı: 4446, S. 1, 2. Tunceli, Yüzyıl Matbaası.
- Tunceli Emek Gazetesi (2020). *Vali Özkan [Mehmet Ali Özkan] gereğini yaptı*, Sayı: 4450, S. 1, 4. Tunceli, Yüzyıl Matbaası.
- Tunceli Emek Gazetesi (2020). *15 Temmuzda Mercan Zirvesi*, Sayı: 4449, S. 2, 4. Tunceli, Yüzyıl Matbaası.
- Tunceli Emek Gazetesi (2020). *Ana Fatma adı okula verildi*, Sayı: 4452, S. 1, 3. Tunceli, Yüzyıl Matbaası.
- Tunceli Emek Gazetesi (2020). *Munzur Festivali yapılmayacak*, Sayı: 4461, S. 1, 4. Tunceli, Yüzyıl Matbaası.
- Tunceli Emek Gazetesi (2020). *Munzur Vadisi Milli Parkı tehlike altında*, Sayı: 4462, S. 1, 2. Tunceli, Yüzyıl Matbaası.
- Tunceli Emek Gazetesi (2020). *Munzur Gözelerinde [Munzur Baba] çalışma*, Sayı: 4464, S. 1, 7. Tunceli, Yüzyıl Matbaası.

- Tunceli Emek Gazetesi (2020). *Dünya z kuşağı ile değişecek*, Sayı: 4465, S. 1, 2. Tunceli, Yüzyıl Matbaası.
- Tunceli Emek Gazetesi (2020). *Vali Özkan'dan [Mehmet Ali Özkan] Munzur Gözeleri Açıklaması*, Sayı: 4466, S. 1, 2. Tunceli, Yüzyıl Matbaası.
- Tunceli Emek Gazetesi (2020). *Düzgün Baba Cemeviden bir açıklama daha*, Sayı: 4468, S. 1, 7. Tunceli, Yüzyıl Matbaası.
- Tunceli Emek Gazetesi (2020). *Gözeler'de [Munzur Baba] Birlik Cemi*, Sayı: 4469, S. 1, 3. Tunceli, Yüzyıl Matbaası.
- Tunceli Emek Gazetesi (2020). *Muharrem Orucu başlıyor; Vali Mehmet Ali Özkan'dan Muharrem mesajı*, Sayı: 4475, S. 1, 3. Tunceli, Yüzyıl Matbaası.
- Tunceli Emek Gazetesi (2020). *12 İmam orucu başladı*, Sayı: Sayı: 4476, S. 1, 2. Tunceli, Yüzyıl Matbaası.
- Tunceli Emek Gazetesi (2020). *Kerbela olayı nedir?*, Sayı: 4477, S. 1, 3. Tunceli, Yüzyıl Matbaası.
- Tunceli Emek Gazetesi (2020). *Hakan Özer'den Muharrem Ayı mesajı*, Sayı: 4477, S. 3. Tunceli, Yüzyıl Matbaası.
- Tunceli Emek Gazetesi (2020). *Kimseyle savaşıyoruz [Ovacık Belediye başkanı Mustafa Sarıgül'ün makalesi]*, Sayı: 4479, S. 1, 2. Tunceli, Yüzyıl Matbaası.
- Tunceli Emek Gazetesi (2020). *Munzur Gözeleri'nde [Munzur Baba] Eylem*, Sayı: 4479, S. 1, 2, Tunceli, Yüzyıl Matbaası.
- Tunceli Emek Gazetesi (2020). *Ehli beyt ve evrensel kurallar*, [Bülent Yüksel'in yorum yazısı], Sayı: 4479, S. 4. Tunceli, Yüzyıl Matbaası.
- Tunceli Emek Gazetesi (2020). *12 İmamın adı*, Sayı: 4479, S. 1, 4 (24.08.2020)
- Tunceli Emek Gazetesi (2020). *Tahliye edin, Munzur'dan bir tas su için ve yaşasınla*, Sayı: 4480, S. 1, 3. Tunceli, Yüzyıl Matbaası.
- Tunceli Emek Gazetesi (2020). *Muharrem Orucu bitti*, Sayı: 4486, S. 1, 4. Tunceli, Yüzyıl Matbaası.
- Tunceli Emek Gazetesi (2020). *6. Alevi Kurumu 1 Eylül'de Munzur Gözelerinde [Munzur Baba] olacak*, Sayı: 4486, S. 1, 3. Tunceli, Yüzyıl Matbaası.
- Tunceli Emek Gazetesi (2020). *Munzur Gözelerine [Munzur Baba] gittiler*, Sayı: 4487, S. 1, 2. Tunceli, Yüzyıl Matbaası.
- Tunceli Emek Gazetesi (2020). *Müslümandı Hristiyanlığa geçti (röportaj)*, Sayı: 4491, S. 4. Tunceli, Yüzyıl Matbaası.
- Tunceli Emek Gazetesi (2020). *Ortak deklarasyon: Munzur Gözeleri'nin [Munzur Baba] talanına hayır*, Sayı: 4498, S. 1, 3, Tunceli, Yüzyıl Matbaası.
- Tunceli Emek Gazetesi (2020). *Ovacık'da dayanışma hasadı*, Sayı: 4501, S. 2. Tunceli, Yüzyıl Matbaası.
- Tunceli Emek Gazetesi (2020). *TMMOB: Munzur Gözeleri kesinlikle korunmalıdır*, Sayı: 450, S. 1,2. Tunceli, Yüzyıl Matbaası.
- Tunceli Emek Gazetesi (2020). *Maden Projeleriyle Ekolojik Katliam gerçekleşecek*, Sayı: 4501, S. 1,3. Tunceli, Yüzyıl Matbaası.
- Tunceli Emek Gazetesi (2020). *Ovacık'ta yakalanan alabalığın içler acısı hali*, Sayı: 4404, S. 4. Tunceli, Yüzyıl Matbaası.
- Tunceli Emek Gazetesi (2020). *Maden projeleriyle ekolojik katliamı gerçekleşecek*, Sayı: 4506, S 1, 3. Tunceli, Yüzyıl Matbaası.

- Tunceli Emek Gazetesi (2020). *Tunceli'nin gelenek ve görenekleri*, Sayı: 4511, S. 2. Tunceli, Yüzyıl Matbaası.
- Tunceli Emek Gazetesi (2020). *Tunceli'de gelenek ve görenekler, Tunceli Valiliği web sayfası*, Sayı: 4512, S. 1, 2. Tunceli, Yüzyıl Matbaası.
- Tunceli Emek Gazetesi (2020). *Nazimeye'li şifacı Zeynep Ana ile konuştuk*, Sayı: 4513, S. 1, 3. Tunceli, Yüzyıl Matbaası.
- Tunceli Emek Gazetesi (2020). *Muğla'dan Tunceli'ye kadar 27 ilde il buluşmaları gerçekleştirildi*, Sayı: 4517, S. 6. Tunceli, Yüzyıl Matbaası.
- Tunceli Emek Gazetesi (2020). *15 STK'den Rektör İpek'e dair Açıklama*, Sayı: 4518, S. 1, 3. Tunceli, Yüzyıl Matbaası.
- Tunceli Emek Gazetesi (2020). *Gözelerdeki insan zinciri eylemine soruşturma*, Sayı: 4519, S. 1, 3. Tunceli, Yüzyıl Matbaası.
- Tunceli Emek Gazetesi (2020). *Biz Yezid saldırısına karşı Hüseyin'ce direneceğiz*, Sayı: 4519, S. 1, 2. Tunceli, Yüzyıl Matbaası.
- Tunceli Emek Gazetesi (2020). *Alevi derneklerinden HDP ziyareti*, (Sayı: 4519, S. 1, 2. Tunceli, Yüzyıl Matbaası.
- Tunceli Emek Gazetesi (2020). *Munzur Milli Parkı'nın ticarileştirilmesine karşı etkin bir tutum sergilenmeli*, Sayı: 4501, S. 1,2. Tunceli, Yüzyıl Matbaası.
- Tunceli Emek Gazetesi (2020). *Doğal bir hayat, Çemişgezek özel*, Sayı: 4529, S. 1, 2. Tunceli, Yüzyıl Matbaası.
- Tunceli Emek Gazetesi (2020). *Seyit Rıza ve arkadaşları anıldı*, Sayı: 4550, S. 1, 3, Tunceli, Yüzyıl Matbaası.
- Tunceli Emek Gazetesi (2020). *Tunceli/Ovacık'ta bugün*, Sayı: 4546, S. 1, 2. Tunceli, Yüzyıl Matbaası.
- Tunceli Emek Gazetesi (2020). *Av. Yıldırım'dan [Barış Yıldırım] Havaçor Vadisi tepkisi*, Sayı: 4557, S. 2. Tunceli, Yüzyıl Matbaası.
- Tunceli Emek Gazetesi (2020). *Barodan açıklama: Dersim sözcük değil, sözlüktür*, Sayı: 4560, S. 1, 7. Tunceli, Yüzyıl Matbaası.
- Tunceli Emek Gazetesi (2020). *Dağ keçisi avına para cezası*, , Sayı: 4560, S. 1, 7. Tunceli, Yüzyıl Matbaası.
- Tunceli Emek Gazetesi (2020). *En çok okuyan iller sıralandı, işte listede Tunceli'nin hali*, , Sayı: 4566, S. 1, 7. Tunceli, Yüzyıl Matbaası.
- Tunceli Emek Gazetesi (2020). *Sarısaltuk'da [Sarısaltuk köyü] bir domuz köylüye saldırdı*, , Sayı: 4567, S. 1 Tunceli, Yüzyıl Matbaası.
- Tunceli Emek Gazetesi (2020). *Yine dağ keçisi yine av izni*, , Sayı: 4567, S. 1, 3. Tunceli, Yüzyıl Matbaası.
- Tunceli Emek Gazetesi (2020). *Dedef'ten eş zamanlı tarikat açıklaması*, , Sayı: 4568, S. 1, 3. Tunceli, Yüzyıl Matbaası.
- Tunceli Emek Gazetesi (2020). *EMEP: Munzur Üniversitesi tarikat yapılanmasının merkez üssüdür*, , Sayı: 4569, S. 1, 2. Tunceli, Yüzyıl Matbaası.
- Tunceli Emek Gazetesi (2020). *Milletvekili Kenanoğlu '600 bin alınması kaygı vericidir*, Sayı: 4577, S. 1, 3. Tunceli, Yüzyıl Matbaası.
- Tunceli Emek Gazetesi (2020). *Tunceli'de Gağan kutlaması*, Sayı: 4583, S. 1, 3. Tunceli, Yüzyıl Matbaası.

ÂŞIK ŞİİRİNDE BİR BAĞLAM UNSURU OLARAK AKRABALIK VE KAHRAMANMARAŞLI ALEVİ ÂŞIKLAR*

KINSHIP AS A CONTEXT ELEMENT IN MINSTREL POETRY AND ALEVİ
MINSTRELS OF KAHRAMANMARAŞ

İBRAHİM ERŞAHİN**
MUHAMMED HANİFİ ÇELİK***

Öz

Aile, birbiriyle akraba olan kişilerin kan bağı veya evlilik yoluyla oluşturduğu, toplumun temeli durumunda olan bir topluluktur. Aile/akrabalık olgusu, halk şiiri için oluşum atmosferi/ ortamı demek olan bağlamın bir boyutunu oluşturmaktadır. Halk şairlerinin oluşturduğu ve bin yılların ötesinden bugüne uzanan bir kültür-sanat-edebiyat geleneği olan “ozanlık-âşıklık geleneği”nin meydana gelişinde araştırmacılar tarafından birkaç temel etkenin bulunduğu dikkat çekilmiştir. Bunlardan biri de Alevi kültürüdür. Türk kültür ve edebiyatının bir bölümü ve rengi olarak zengin ve köklü bir geleneğe sahip olan Alevilik, pek çok ozan/şair yetiştirmiştir. Âşık şiirinde genel bir tutum ve bağlam unsuru olan akrabalık Alevi âşıklar için de söz konusudur. Çalışmanın çerçevesini oluşturan Kahramanmaraş yöresi Alevi halk şairlerinin hacimli bir antoloji oluşturabilecek denli kalabalık bir grup teşkil ettiği söylenebilir. Çalışma ile Kahramanmaraş yöresinde 32 Alevi aile ve bu ailelere mensup 105 âşık/şair tespit edilmiştir. Çalışmada ilgili âşıkların ilçe-köy bazındaki durumu, kişilerin kronolojik olarak konumu, birbirleriyle akrabalık durumu ve mahlasları dile getirilmiş ve ulaşılan sonuçlar üzerine değerlendirmeler yapılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Âşık, Alevi, Akrabalık, Bağlam, Kahramanmaraş.

Abstract

A family is a community of people who are related to each other through associations established by blood or marriage. The phenomenon of family/kinship constitutes a dimension of the context, which means the atmosphere/environment of formation for folk poetry. It has been pointed out by the researchers that there are several basic influences in the formation of the "poet-minstrel tradition", which is a culture-art-literature tradition formed by folk poets and extending beyond millennia. One of them is the Alevi culture. The Alevi culture, which has a rich and deep-rooted tradition as a part and colour of Turkish literature, has trained many poets. Kinship, which is a general attitude and context element in minstrel poetry, is also in question for Alevi minstrels. It can be said that the Alevi folk poets of the Kahramanmaraş region, which constitutes the framework of the study, constitute such a large group that they can form a voluminous anthology. With this study, 32 Alevi families and 105 minstrels/poets belonging to these families were identified in the Maraş region. In the study, the status of the related minstrels on a district-village basis, the chronological position of the people, their kinship status and pseudonyms were expressed and the results were evaluated.

Keywords: Minstrel, Alevi, Kinship, Context, Kahramanmaraş.

* Geliş Tarihi/Received: 27.04.2022, Kabul Tarihi/Accepted: 19.06.2022, DOI: <https://doi.org/10.34189/hbv.104.016>.
** Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü Öğretim Üyesi. E-mail: ibrahimersahin@ksu.edu.tr, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-2514-1662>.
*** Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı Yüksek Lisans Öğrencisi. E-mail: hanifim8049@hotmail.com, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-1973-1746>.

Giriş

Aile, kan bağı veya evlilik ile kurulan birlik olup bu yolla akraba olan kişilerin oluşturduğu bir topluluktur. Aile mensuplarının aynı işle meşgul oldukları¹ da çokça görülür. Hatta bu sebeple uğraştıkları mesleği aile unvanı/lakabı olarak kullanan daha ötesi bunu soyadı olarak alıp kullananlar da azımsanmayacak bir sayıdadır. Bu durum bir sanat olması yanında kişilerin hayatlarını kazandıkları bir meslek olan âşıklık için de geçerli midir? Ya da ne ölçüde geçerlidir? Bu çalışma ile bir yöre ve bir zümre bazında bu sorulara cevap aranacaktır.

Halk şiiri için oluşum ortamı demek olan bağlamın bir boyutu olarak ifade edilebilecek olan akrabalık, öteden beri varlığı bilinen bir olgudur. Diğer taraftan akraba şairlerin hepsinin aynı sanat düzeyinde olmadığı ve aynı ölçüde tanınmadığı da bir gerçektir. Araştırmacıların tespitlerine göre âşıklığa başlama sebeplerinden biri olan “aile-akrabalık” faktörü, yapılan tasniflerde yöre âşiklerden etkilenme, aile büyüklerinden tevarüs şeklinde âşıklığa ilgi duyma, soya çekim sebebiyle âşik olma şeklinde ifade edilmiştir (Kaya, 1994, 39; Özarslan, 2001, 112-117; Durbilmez, 1993, 465).

Âşik aile konusu âşik edebiyatında başlı başına irdelenmesi gereken bir konu olarak görüldüğü hâlde müstakil olarak az sayıda incelemeye konu olmuştur (Kaya, 2020, 608). Konuya âşiklerle ilgili yazılan biyografilerde ve kimi yöre bazlı incelemelerde kısaca değinilmiş olmakla beraber birkaç çalışma dışında başlı başına bir inceleme konusu yapılmadığı görülür. Doğan Kaya’nın Sivas’ta Âşıklık Geleneği² ve Âşik Edebiyatı Araştırmaları adlı kitaplarında akraba olan Sivaslı âşiklerden da söz edilir. Ayrıca yine genelde Sivaslı âşikler konu alan birkaç yazı³ ve bildirisi bulunmaktadır. M. Mete Taşlıova’nın “Baba-Oğul Âşikler: Âşıklık Geleneğinde Yeni Bir Model”⁴ başlıklı yazısı da önemlidir.

Doğan Kaya’nın kişilerin âşıklığa yönelmelerinde irsiyet, baba veya annenin âşik olması ve âşik edebiyatında bu özellikte olan pek çok âşığın bulunduğu tespitleri dikkate değerdir (Kaya, 2002, 16; Kaya, 2020, 606; Kaya, 2001, 69).

Mete Taşlıova’nın “Âşikler hakkında, bir yöreyi ve/veya kişiyi konu alan monografik çalışmalara bakıldığında, baba-oğul âşiklerin, kronolojik veya biyografik bilgilere bakılarak, pek de tespit edilemediğini görmekteyiz. Bu eksikliği doğuran nedenlerden biri, âşiklerin mahlaslarıyla bilinmesi ve “baba-oğul” seyrini soyadından takip etme imkânının olmamasıdır.” (Taşlıova, 2008, 96) değerlendirmesi önemlidir.

Konu hakkında Türkiye ölçeğinde envanter oluşturacak araştırma bulunmamakla beraber kimi yöreler için yapılmış çalışmalar vardır.

Kars yöresi akraba âşikler ile ilgili olarak M. Mete Taşlıova şu isimleri verir:

- Âşik Üzeyir Fakiri-Âşik Ferhat Feryadi-Âşik Süleyman
- Âşik Şenlik-Âşik Kasım-Âşik Nuri-Yılmaz Şenlikoğlu-Fikret Şenlikoğlu
- Gülistan Çobanlar-Murat Çobanoğlu
- Âşik Müdâmî-Hikmet Ataman-Halil Ataman

¹ Özellikle geleneksel hayat yaşayan toplumlarda böyledir.

² Ruhsati’yle ilgili doktora tezinin giriş bölümü olup müstakil olarak da basılmıştır.

³ Bir Âşik Ailesi: Âşik Yüzbaşıoğlu ve Ailesindeki Diğer Âşikler”, İrsiyet, Âşıklık ve Dört Âşik, Âşik Edebiyatında “Âşik Aile” Kavramı-Ağrı ve Sivas Örneği

⁴ 2008 yılında yayınlanan makalede babadan oğula geçen unsurlar ve özellikle oğul âşikler açısından bir çırağın yetişme süreci, kullanılagelen etkenler yanında icra sistematığının aktarımı daha söz konusu edilmektedir.

- Üzeyir Göktekin-Coşkun Göktekin
- İslam Erdener-Musa Erdener
- Murat Yıldız-Günay Yıldız-Şenay Yıldız
- Veysel Şahbazoğlu-Ensar Şahbazoğlu
- Selahattin Dülger-Sebahattin Dülger
- Durmuş Denizozoğlu-Bayram Denizozoğlu
- İlyas Kaya-Şeref Kaya
- Laçin Aladağlı-İsmail Aladağlı
- Âşık Çerkez-Âşık Sevdakâr
- İbrahim Artar-Osman Artar
- Hüseyin Alyansoğlu-Rüstem Alyansoğlu
- İskender Koca-Maksut Koca
- Sabahattin İkan-Korkmaz İkan (Taşlıova, 2008, 96-97)

Sivas özelinde konuyu inceleyen Doğan Kaya şu kişilerin/ailelerin isimlerini verir:

- Ayşe Berk: Serdarî'nin üçüncü kızıdır.
- Asan-Musa Tektaş: Dedeleri Musa Tektaş (Mazlumî) âşıktır.
- Bülent: Âşık Gülşadi (Yılmaz Altay)'nin oğludur.
- Cahit-Cafer Tuncer: Kardeş şairlerdir.
- Ezginî: Mihmanî (Hasan Yüzbaşıoğlu)'nin oğludur.
- Hayati: Babası (Ömer) ve dedesi (Fahimî) şairdir.
- Gafilî: Âşık Kuddusî'nin oğludur.
- Gülhanım: Mihmanî'nin kızıdır.
- Özkan: Turgut Yalçın'ın oğludur.
- İcâzet: Babası Âşık İdrakî, dedesi Âşık Ahmet, halasının oğlu Âşık Sanatî'dir.
- İsmetî: Annesi Serfiraz, zaman zaman kendisinden şiir söylemiş.
- Kaya Özkan: Âşık Garip Özkan'ın oğludur.
- Kul Gazi: Annesi Gülfidan âşıktır.
- Mustafa Özbek: İzzet Özbek'in oğludur.
- Mustafa Soylu: Âşık Halil Soylu'nun oğludur.
- Minhaci: Ruhsatî'nin oğludur.
- Nedim: Dedesi Mehmet Efendi şairdir.
- Pir Ali ve Pir Gaib Abdal: Pir Sultan'ın oğulları olduğu tahmin ediliyor.
- Rızayî: Kurbanî'nin oğludur.
- Sevdalı: Babası Mevlüt Efendi, kardeşi Eyüp Sarıoğlu da şairdir.
- Şemsî: Babası Ali Rıza şairdir.
- Veli: Annesi (Kamer) ve babası (Hüseyin) âşıktır.
- Vahit Çetin: Babası Süleyman Çetin âşıktır.
- Zakirî: Annesi âşıktır. (Kaya, 2020, 606-607)

Bir birlik durumunda olan aile-akrabalık olgusu, âşık şiirinde bir başka birliği de akla getirmektedir. Bu ise “âşık kolu”dur. Esasen yakınlık da taşıyan bu iki birliğin bilinen kollar düşünüldüğünde iç içe girdiğini söylemek de yanlış olmayacaktır. Bu bağlamda kimi âşık kollarında akraba şairlerin bulunduğu bilinir.

1. Yaklaşım ve Yöntem

Türkiye'deki halkbilim araştırmalarında yöntem-yaklaşım olarak “metin merkezli” ve “bağlam merkezli” olmak üzere iki ana yaklaşım bulunmakta, bunlardan ilki büyük bir ağırlık taşımaktadır. Araştırmalardaki ağırlığına rağmen metin merkezli yaklaşımın yetersizliği de dile getirilmiştir. Bu noktada Malinowski'nin “Şüphesiz

metin önemlidir fakat bağlamsız metin ölüdür.” (aktaran Çobanoğlu, 1999: 225) yargısı dikkate değerdir. Kuramcı Alan Dundes'e, sadece metni kaydederek, ihtiyaç duyulan bütün tahlilleri yapabileceklerini farz etmekle halkbilimcilerin yanılığa düştüklerini belirtir (aktaran Ersoy, 2004, 85). Bu sebeple metnin oluşum atmosferi demek olan “bağlam”ın da mutlaka dikkate alınması gerekmektedir.

Bağlamsal kuram ve yöntemlerde metnin oluşumunda ortamın etkileri araştırılmaktadır. İşlevsel Kuram ve Yöntem, Sözlü Formül Kuramı ve Yöntemi ile Performans Kuram ve Yöntemi bağlam merkezli kuramlardandır (Çobanoğlu, 1999, 213-311). Bağlam, Alan Dundes'e göre "Bir folklor ürününün bilfiil içinde yer aldığı son derece özel sosyal durumudur." (aktaran Çobanoğlu, 1999: 273).

Sözlü kültür ürünleri, bir icra ortamında, teatral olarak, icra edilmekte, oynanmaktadır. Metin, söz konusu bu icra ortamının sadece bir unsurudur, ama icra ortamı sadece metinden ibaret değildir. İcra ortamında icracının hareketi, dinleyicisi, dekoru ve doğal olarak sergilenen icra ve icra yeri de değerlendirilmeye alınma durumundadır. Sözlü kültür metinlerinin üzerinde yapılan çalışmaların asıl amacı, söz konusu bu metinleri icra edenleri ve icrasına katılanları, icra ortamını bir bütün hâlinde anlamak için olmalıdır (Ersoy, 2004, 85).

Âşık şiirinde bağlamı oluşturan birçok unsurdan söz edilir. Eğitim-yetişme de bunlardan birisidir. Söz konusu unsurun da çeşitli etkenlerden oluştuğu bilinir. Akrabalık da bunlardan birisidir. Bu çalışmada Kahramanmaraş yöresi Alevi halk şairleri ele alınmış olup bu şairlerin yetişmesinde akrabalık ilişkisinin rolü belirlenmeye çalışılmıştır.

2. Kahramanmaraşlı Alevi Âşıklarda Akrabalık

2.1. Alevilik ve Âşık Edebiyatı

Alevilik, kendilerini Alevi olarak tanımlayanların önemli bir bölümüne göre Hz. Muhammed ve ailesine, özellikle de Hz. Ali ve soyuna derin bir sevgi ve saygıyla bağlı olan ve Sünni olmayan Anadolu Müslümanlarının yol, adap ve erkânlarını ifade etmektedir (Çeliker, 2013, 102).

Diğer taraftan halk şairlerinin oluşturduğu bin yılların ötesinden bugüne uzanan bir kültür-sanat-edebiyat geleneği söz konusudur. Bu geleneğe “ozanlık-âşıklık geleneği” denir.

Yaygın olarak “âşık” adıyla anılan sanat ehli tarafından oluşturulan kültüre “âşıklık geleneği, bu kültürün ürünlerine de “âşık edebiyatı” denilir. Pertev Naili Boratav’a göre âşık edebiyatı “halkın anlayabileceği lisanla yazan, daha çok hece veznini kullanan, saz çalarak diyar diyar dolaşan, çok defa âşık adıyla kalem şuarasından, divan şairlerinden tefrik olunan şairlerin mahsullerinin heyet-i mecmuası”dır (Boratav, 1982, 28).

Âşıklık geleneğinin oluşumunda araştırmacılar tarafından birkaç temel etkinin bulunduğu dikkat çekilmiştir. Bunlardan biri de Alevi kültürüdür. Eski Türk kültür ve inanışlarından kaynaklanan birtakım yaklaşım ve uygulamaların İslam dini ile imtizaç etmesinde Alevi âşık, zâkir ve büyüklerinin önemli bir yeri olduğu söylenebilir. Bunun bir göstergesi olarak Alevi zümrelerin “baba”, “dede”, “pir”, “sultan” gibi adlarla anılan temsilcilerinde kamlara özgü çeşitli özellikleri bir arada bulmak mümkündür (Durbilmez, 2017, 57).

Âşıklık geleneği, tarihsel süreçte kimi değişim ve dönüşümler yaşamış olsa da önemli bir kültür geleneği olarak var olmaya devam etmektedir.

Mitolojik bir olgu haline getirilmiş olan hilafet, Kerbela faciası, büyük öncüler/imamlar, Pir Sultan'ın idamı, yakın dönemlerde gerçekleşen acı olaylar şairlerce dile getirilmekte ve bunların eserlerinde Alevi şiirinin temel izlekleri olarak karşımıza çıkmaktadır.

Türk edebiyatının bir parçası olan Alevi edebiyatı dinî ve tasavvufî karakterde bir edebiyat olmakla doğal olarak “tekke edebiyatı” da denilen dinî tasavvufî edebiyatın kapsamındadır. Bununla beraber biçimsel özellikleri, araçları ve anlatım-icra gelenekleriyle “âşık edebiyatı” bünyesinde yer alır. Zaten bu edebiyatın oluşturucuları da zakir, dede, baba gibi kimi dinî nitelikli adlar da kullanmakla beraber esasen âşık ve ozan olarak ortak sözlü kültür geleneğinin temsilcisi olmuşlardır.

Alevi âşıkların eserleri üzerinden bir tasnif yapıldığında 14. yüzyılda Kaygusuz Abdal'la kurulmuş, 15. yüzyılda Hatâyî ile yoluna devam etmiş, 16. yüzyılda Pir Sultan Abdal'la kemâle ermiş, 17-18. yüzyıllarda donuk bir hâle gelmiş, 19. yüzyılda sosyal hayattaki değişikliklere kendini kaptırarak zümrevî mahiyetten çıkmış (Noyan, 1987, 333-372; Özmen, 1998, 17-21) bir edebiyat geleneğidir.

Türk edebiyatının bir bölümü olarak zengin ve köklü bir geleneğe sahip olan Alevi kültürü, pek çok ozan/şair yetiştirmiştir.

Bu edebiyatın çok sayıda mensubu bulunsa da bunlardan bazıları daha fazla öne çıkarak “odak-isim” durumuna gelmişlerdir. Şairliği belirgin olmamakla beraber kendisine atfedilen/bağlanan kurucu rolüyle Hacı Bektaş Veli; siyasi kimliği dinî ve edebî kimliğini de belirlemiş olan ve onları bu amaçla kullanan Şah İsmail Hatayî; inancını ve şairliği siyasi tutumuyla özdeşleşen Pir Sultan Abdal bu türden “odak-isim”ler olarak anılabilir. Bunların dışında bu tarihsel figürler ölçeğinde olmasa da yaşadığı dönemdeki etkinliğiyle daha fazla öne çıkmış Kul Himmet, Teslim Abdal, Fakir Edna, Veysel Şatıroğlu ve Mahzuni gibi isimler de bulunmaktadır.

Alevi âşıkların icra ortamlarının genelde aynı zamanda dinî bir ritüel olan “cem”lerde gerçekleştiği söylenebilir. Nitekim cem, dinî anlam ve işlevinin ötesinde uygulanışı ve kaynağı bakımından da hukuki, sosyal ve kültürel anlamda çok farklı işlevleri olan bir sisteme sahiptir (Işık-Odabaşı Yılmaz, 2017, 90). Bu durumdaki âşık şairin “zakir” kimliğinin bulunduğu da bilinir. Zakir, Anadolu Aleviliğinde cemlerde saz ile deyiş ve düvaz söyleyen âşıktır. Âşıklar, Alevi inanç sistemi içerisinde “zâkir” terimiyle adlandırılmıştır (Akin, 2019, 95).

2.2. Kahramanmaraşlı Alevi Âşıklar ve Akrabalık Durumları

Kahramanmaraş halk edebiyatı bakımından oldukça zengin bir kültüre sahiptir. Bunda da bölgede yaşamış olan Alevi âşıkların katkısı büyüktür. Söz konusu âşıklar, Alevi felsefesiyle yoğrulan deyişlerini her icra ettiklerinde yalnız Alevi edebiyatına değil Kahramanmaraş kültürüne de katkı sağlamışlardır (Özveren, 2019, 20).

Kahramanmaraş'taki Alevi yerleşim birimleri Afşin, Andırın, Çağlayancerit, Dulkadiroğlu, Ekinözü, Elbistan, Göksun, Nurhak, Onikişubat, Pazarcık ve Türkoğlu olmak üzere toplamda on bir ilçede bulunmaktadır. Aleviler bunlardan bazılarında seyrek, bazılarında yoğun olarak yaşamaktadır (Özveren, 2019, 20). Yoğun oldukları yerler kuzey ve doğu ilçeleri olarak ifade edilebilir.

Kahramanmaraş yöresinin Alevi halk şairlerinin hacimli bir antoloji oluşturabilecek denli kalabalık bir grup teşkil ettiği söylenebilir. Bununla beraber genel olarak Türk halk şiiri için söz konusu olduğu gibi bu yörenin Alevi şairleri için de geçerli olan “sözlü” ürünlerin yazıya aktarılmaması, âşıklar ve eserleri hakkında bilgiye ulaşmayı da oldukça zorlaştırmaktadır.

Âşık şiirinde genel bir tutum ve bağlam unsuru olan akrabalık Alevi âşıklar için de söz konusudur. Bu kültürde yetişmiş bazı âşıkların aile büyükleri⁵, bazılarının da oğulları⁶ âşıktır (Kaya, 2020, 606-607).

Konu hakkındaki çalışmaların yetersizliği, Alevi âşıklarla ilgili olarak da kendisini göstermektedir.

Tespit edilebildiği kadarıyla Maraş yöresinde 32 Alevi aile ve bu ailelere mensup 115 âşık/şair söz konusudur. Bu kişilerden 10’u asıl mensubu olduğu ailelerin dışında yine akrabalık ilgisiyle başka aileler içinde de yer almaktadır. Bu sebeple gerçek kişi sayısı 105 olmalıdır.

Bu 32 aile coğrafi olarak Kahramanmaraş ilinin kuzey ve doğusunda yer alan ilçe (Afşin, Çağlayancerit, Dulkadiroğlu, Elbistan, Nurhak, Pazarcık) ve köylerdendir. Âşıklar 18 yerleşim yerindedir olup bunların ikisi ilçe merkezi (Nurhak ve Pazarcık) ve 16 adedi de köydür.

Âşık ailelerinin 16’sı Afşin, 1’i Çağlayancerit, 1’i Dulkadiroğlu, 6’sı Elbistan, 6’sı Nurhak ve 2’si Pazarcık’ta yer almaktadır.

Yörenin Alevi âşıklarında akrabalık baba-anneden gelen kan bağı, evlilik bağı gibi yollar yanında evlat edinme ve manevi kardeşlik olarak nitelenen musahiplik yoluyla da gerçekleşmektedir.

Evlat edinme yoluyla evlat/kardeş durumu Afşin ilçesinin Haticepınarı köyündeki Levendiz ailesinde Zeynel Abidin Sönmez (Vicdânî) için söz konusudur.

Musahip kardeş olarak dört kişinin adı geçmektedir. Bu bağlamda Ali İspir (Perişan Ali), Pehlül Cırık’ın (Fezali Baba) musahibidir. Yine iki ayrı aileye mensup olan Ali Güzel (Güzel) ile Resul Pala (?) birbirlerinin musahip kardeşidir.

Ailelere mensup şairlerin sayısı bakımından bir değerlendirme yapıldığında karşımıza şu tablo çıkmaktadır:

- 12 kişi (1 aile): Afşin Örenli Köyü İpek Ailesi
- 10 kişi (1 aile): Afşin Berçenek Köyü Cırık Ailesi
- 6 kişi (1 aile): Afşin Arıtış (Hunu) Kasabası Arslan Ailesi
- 5 kişi (4 aile): Afşin Kaşanlı Köyü Güzel Ailesi, Elbistan Kantarma Köyü Bakır ve Yüksel Ailesi, Nurhak-Merkez Sakallı Ailesi
- 4 kişi (6 aile): Afşin Berçenek Köyü Kaya Ailesi, Afşin Haticepınarı Köyü Levendiz ve Palo Ailesi, Afşin Kaşanlı Köyü Öztürk Ailesi, Nurhak-Merkez Güneş Ailesi, Pazarcık Alibeyuşağı Köyü Temiz Ailesi
- 3 kişi (5 aile): Afşin Ağcaşar Köyü Yeşil Ailesi, Afşin Kötüre Köyü Özdil Ailesi, Çağlayancerit Bozlar Köyü Kartalkanat Ailesi, Elbistan Yalıntaş (Aktıl) Köyü İnsan (Adam) ve Öztoprak Ailesi
- 2 kişi (14 aile): Afşin Ağcaşar Kutlu Ailesi, Afşin Binboğa Köyü Cinpolat Ailesi, Afşin Kaşanlı Köyü Ersus ve Köse Ailesi, Afşin Kötüre Köyü Erbil ve Eren Ailesi, Dulkadiroğlu

⁵ Âşık Veli’nin annesi (Kamer) ve babası (Hüseyin)

⁶ Pir Sultan’ın oğulları olduğu tahmin edilen Pir Ali ve Pir Gaib Abdal

Öksüzlü Köyü Doğan Ailesi, Elbistan Köseyahya Köyü Eren Ailesi, Elbistan Yapılıpınar Köyü Doğan Ailesi, Nurhak-Merkez Bülbül, Kavak ve Kılçık Ailesi, Nurhak Pınarbaşı Köyü Palalı Ailesi, Pazarcık Merkez Özbozok Ailesi

İlgili âşıkların ilçe-köy bazındaki durumu, kişilerin kronolojik olarak konumu, birbirleriyle akrabalık durumu (soyadları esas alınarak) ve mahlasları (çoğunun mahlası bulunmakla beraber bazılarınunki tespit edilememiştir) şöyledir:

2.2.1. Afşin İlçesi

Akraba durumundaki Alevi âşıkların önemli bir bölümü bu ilçede bulunmaktadır. Afşin'e bağlı sekiz yerleşim biriminde on altı aile yer almaktadır. Bu ailelere mensup olarak da 67 kişi söz konusudur. Bunlardan beşinin akrabalık ilişkisi bakımından iki ayrı ailede de yer aldıkları görüldüğünden kişi sayısını 62 olarak ifade etmek daha doğru olacaktır.

2.2.1.1. Ağcaşar Köyü

Köyde Yeşil ve Kutlu olmak üzere iki aile ve bunlara mensup olarak beş âşık bulunmaktadır.

2.2.1.1.1. Yeşil Ailesi

Aileden üç âşık tespit edildi:

- Hasan Yeşil (Hasan): Nurettin ve Cemal Yeşil'in amcaoğlu, Özgür Yeşil'in babasıdır.
- Cemal Yeşil (Mihmani): Cemal Yeşil'in (Cemo Doğan) kardeşi, Hasan Yeşil'in amcaoğludur.
- Özgür Yeşil (Yeşil): Hasan Yeşil'in oğlu Cemal Yeşil'in yeğenidir.

2.2.1.1.2. Kutlu Ailesi

Aileden iki âşık tespit edildi:

- Ali Rıza Kutlu (Nizari): Kendisiyle aynı adı taşıyan Ali Rıza Kutlu'nun amcasıdır.
- Ali Rıza Kutlu (Efkari): Kendisiyle aynı adı taşıyan Ali Rıza Kutlu'nun yeğenidir.

2.2.1.2. Arıtaş (Hunu) Kasabası

Kasabada bir aile (Arslan) ve bu aileye mensup olarak altı âşık bulunmaktadır.

2.2.1.2.1. Arslan Ailesi

Aileden altı âşık tespit edildi:

- Hüseyin Görmez (Kör Hüseyin): Hasan Gören'in amca çocuğu, Ali Arslan ve İnan Arslan'ın ana tarafından dedesi olup Emirilyas köyündendir.
- Hasan Gören (Kul Hasan): Kör Hüseyin'in amca çocuğu olup Emirilyas köyündendir.
- Mustafa Arslan (Mustafa): Ali Arslan ve İnan Arslan'ın amcasıdır.
- Ali Arslan (Aliyar): Kör Hüseyin'in torunu, Mustafa Arslan'ın yeğeni, İnan Arslan'ın kardeşi, Ali Yaşar'ın dayısıdır.
- İnan Arslan (Dost İnan): Kör Hüseyin'in torunu, Mustafa Arslan'ın yeğeni, Ali Arslan'ın kardeşidir.
- Ali Yaşar (Dost Ali): Ali Arslan ve İnan Arslan'ın yeğenidir.

2.2.1.3. Berçenek Köyü

Köyde Cırık ve Kaya olmak üzere iki aile ve bunlara mensup olarak on dört âşık bulunmaktadır.

2.2.1.3.1. Cırık Ailesi

Aileden on âşık tespit edildi:

- Şerif Cırık (?): Mahzuni'nin amcasıdır.
- Pehlül Cırık (Fezali Baba): Mahzuni'nin amcasıdır.
- Mehmet Şerif Cırık-Şerif Mahzuni (Mahzuni): Fezali Baba'nın yeğenidir.
- Muzaffer Cırık (Cenani): Mahzuninin amcaoğlu
- Ali İspir (Perişan Ali): Pehlül Cırık'ın (Fezali Baba) musahibidir.
- Hacı Cırık (Fezali): Mahzuni'nin kardeşidir.
- Nezir Cırık (?):Mahzuni'nin amcasının oğlu, Fezali Baba'nın oğludur.
- Ali Mahzuni(?):Mahzuni'nin oğludur.
- Emrah Cırık-Emrah Mahzuni (?):Mahzuni'nin oğludur.
- Yiğit Birkan Demir (Yiğit Mahzuni):Mahzuni'nin torunudur.

2.2.1.3.2. Kaya Ailesi

Aileden dört âşık tespit edildi:

- Dalgalı Baba-Dalgalı Durmuş: Halil Kaya'nın babası, Rahmi ve Haydar Kaya'nın dedesidir.
- Halil İbrahim Kaya (?): Dalgalı Durmuş'un oğlu, Rahmi ve Haydar Kaya'nın babasıdır.
- Haydar Kaya (Aladeli): Dalgalı Durmuş'un torunu, Halil Kaya'nın oğlu, Rahmi Kaya'nın kardeşidir.
- Rahmi Kaya (Mahrumi): Dalgalı Durmuş'un torunu, Halil Kaya'nın oğlu, Haydar Kaya'nın kardeşidir.

2.2.1.4. Binboğa Köyü

Köyde bir aile (Cinpolat) ve bu aileye mensup olan iki âşık bulunmaktadır.

2.2.1.4.1. Cinpolat Ailesi

Aileden iki âşık tespit edildi:

- Mehmet Cinpolat (Dost Mehmet): Halil Cinpolat'ın kardeşidir.
- Halil Cinpolat (Söylemi): Mehmet Cinpolat'ın kardeşidir.

2.2.1.5. Haticepınarı Köyü

Köyde Levendiz ve Palo olmak üzere iki aile ve bunlara mensup olarak sekiz âşık bulunmaktadır.

2.2.1.5.1. Levendiz Ailesi

Aileden dört âşık tespit edildi:

- Yusuf Levendiz (?): Ali Haydar Levendiz'in babası, Fırat Yusuf Levendiz'in dedesidir.
- Ali Haydar Levendiz (Emekçi): Yusuf Levendiz'in oğlu, Fırat Yusuf Levendiz'in babasıdır.
- Zeynel Abidin Sönmez (Viccâni): Yusuf Levendiz'in manevi evladı, Ali Haydar Levendiz'in manevi kardeşidir.
- Fırat Yusuf Levendiz (?): Yusuf Levendiz'in torunu, Ali Haydar Levendiz'in oğludur.

2.2.1.5.2. Palo Ailesi

Aileden dört âşık tespit edildi:

- Hüseyin Palo (Nergis Hüseyin): Resul Palo'nun 'ın kardeşidir.
- Resul Palo (?): Hüseyin Palo'nun 'ın kardeşidir.
- Hüseyin İpek (Dost İpek) Hüseyin Palo ve Resul Palo'nun enişteridir.
- Ali Güzel (Güzel): Resul Pala'nın musahib kardeşidir.

2.2.1.6. Kaşanlı Köyü

Köyde Ersus, Güzel, Köse ve Öztürk olmak üzere dört aile ve bunlara mensup olarak on üç âşık bulunmaktadır.

2.2.1.6.1. Ersus Ailesi

Aileden iki âşık tespit edildi:

- Mustafa Ersus (Hayreti): Cafer Ersus'un babasıdır.
- Cafer Ersus (Cafer): Mustafa Ersus'un oğludur.

2.2.1.6.2. Güzel Ailesi

Aileden beş âşık tespit edildi:

- Dilo Ahmet (?): Keyfo, Ali ve Mehmet Ali Güzel'in annesinin amcasıdır.
- Keyfo Güzel (?): Dilo Ahmet'in kardeşinin torunu, Ali ve Mehmet Ali Güzel'in kardeşidir.
- Ali Güzel (Güzel): Dilo Ahmet'in kardeşinin torunu, Keyfo ve Mehmet Ali Güzel'in kardeşidir.
- Mehmet Ali Güzel (?): Dilo Ahmet'in kardeşinin torunu, Keyfo ve Ali Güzel'in kardeşidir.
- Resul Pala (?): Ali Güzel'in musahib kardeşidir.

2.2.1.6.3. Köse Ailesi

Aileden iki âşık tespit edildi:

- Kamil Köse (): Güzel Köse'nin (Perişan Güzel) babasıdır.
- Güzel Köse (Perişan Güzel): Kamil Köse'nin oğludur.

2.2.1.6.4. Öztürk Ailesi

Aileden dört âşık tespit edildi:

- Hasan Öztürk (Meçhuli): Şirazi Öztürk'ün ve Kadir Öztürk'ün babasıdır.
- Kemo İpek (Kamil): Hasan Öztürk'ün teyze oğlu, İsmail İpek'in babasıdır.
- Şirazi Öztürk (Şirazi): Hasan Öztürk'ün oğlu, Kadir Öztürk'ün kardeşidir.
- Kadir Öztürk (Kadiri): Hasan Öztürk'ün oğlu, Kadir Öztürk'ün kardeşidir.

2.2.1.7. Örenli Köyü

Köyde bir aile (İpek) ve bu aileye mensup olarak on iki âşık bulunmaktadır.

2.2.1.7.1. İpek Ailesi

Aileden on iki âşık tespit edildi:

- Kemo İpek (Kamil): İsmail İpek'in babasıdır.
- Hasan Öztürk (Meçhuli): Kemo İpek'in teyze oğludur.

- İsmail İpek (İpek): Kamil İpek'in oğlu, Mehmet İpek'in babasıdır.
- Mehmet İpek (İpek Mehmet): İsmail İpek'in oğludur.
- Diyar Türkan İpek (?): İsmail İpek'in kızıdır.
- Hüseyin İpek (Dost İpek): İsmail İpek'in yeğenidir.
- Ali Haydar Levendiz (Emekçi): İsmail İpek'in teyze oğludur
- Ali İspir (Perişan Ali): İsmail İpek'in amcazadesidir.
- Güzel Köse (Perişan Güzel): İsmail İpek'in amcazadesidir.
- Derviş Mermertaş (Perişan Derviş): İsmail İpek'in amcazadesidir.
- Derviş Lağap (Devrimi): İsmail İpek'in amcazadesidir.
- Emrah Mahzunî (?): İsmail İpek'in damadadır.

2.2.1.8. Kötüre Köyü

Köyde Erbil, Eren ve Özdil olmak üzere üç aile ve bunlara mensup olarak yedi âşık bulunmaktadır.

2.2.1.8.1. Erbil Ailesi

Aileden iki âşık tespit edildi:

- Hüseyin/Karaca Erbil (Meluli): Hamdullah Erbil'in kardeşidir.
- Hamdullah Erbil (?): Hüseyin Erbil'in torunudur.

2.2.1.8.2. Eren Ailesi

Aileden iki âşık tespit edildi:

- Mustafa Eren (?): Rahim Eren'in kardeşidir.
- Rahim Eren (Farazi): Mustafa Eren'in kardeşidir.

2.2.1.8.3. Özdil Ailesi

Aileden üç âşık tespit edildi:

- Dursun Özdil (Özdil, Zamani): Özlem Özdil'in babasıdır.
- Özlem Özdil (?): Dursun Özdil'in kızıdır.
- Özgür Özdil (?): Dursun Özdil'in oğludur.

2.2.2. Çağlayancerit İlçesi

Çağlayancerit ilçesine bağlı bir yerleşim biriminde bir aile yer almaktadır. Bu aileye mensup olarak da üç kişi söz konusudur.

2.2.2.1. Bozlar Köyü

Köyde bir aile (Kartalkanat) ve bu aileye mensup olarak üç âşık bulunmaktadır.

2.2.2.1.1. Kartalkanat Ailesi

Aileden üç âşık tespit edildi. Bunlardan biri büyük âşık Kul Ahmet'tir. Varlıkları bilinse de diğer iki âşık (Kul Ahmet'in babası ve dedesi) hakkında henüz bilgiye ulaşılamamıştır.

- Bilal Ağa (?): Kul Ahmet'in dedesidir.
- Mehmet Bey (?): Kul Ahmet'in babasıdır.
- Ahmet Kartalkanat (Kul Ahmet): Bilal Ağa'nın torunu ve Mehmet Bey'in oğludur.

2.2.3. Dulkadiroğlu İlçesi

Dulkadiroğlu ilçesine bağlı bir yerleşim biriminde bir aile yer almaktadır. Bu aileye mensup olarak da iki kişi söz konusudur.

2.2.3.1. Öksüzlü Köyü

Köyde bir aile (Doğan) ve bu aileye mensup olarak iki âşık bulunmaktadır.

2.2.3.1.1. Doğan Ailesi

Aileden iki âşık tespit edildi:

-Ahmet Doğan (Ulu Ahmet): Mustafa Doğan'ın amcasıdır.

-Mustafa Doğan (Meftuni): Ahmet Doğan'ın (Meftuni) yeğenidir.

2.2.4. Elbistan İlçesi

Elbistan ilçesine bağlı dört yerleşim biriminde altı aile yer almaktadır. Bu ailelere mensup olarak da yirmi kişi söz konusudur. Bunlardan beşi iki ayrı aileyle de ilişkili olmasından dolayı kişi sayısını 15 olarak ifade etmek daha doğru olacaktır.

2.2.4.1. Kantarma Köyü

Köyde Bakır ve Yüksel olmak üzere iki aile ve bunlara mensup olarak on (mükerrer olduğundan asıl olarak beş kişi) âşık bulunmaktadır.

2.2.4.1.1. Bakır Ailesi

Aileden beş (mükerrer olduğundan asıl olarak üç kişi)âşık tespit edildi.

-Tacim Bakır (Büyük Tacim): İbo Bakır'ın kardeşidir.

-İbo Bakır (Kaki): Tacim Bakır (Büyük Tacim)'ın kardeşidir

-Mehmet Yüksel (-): Büyük Tacim Bakır ve İbo Bakır'ın amcaoğludur.

-Mehmet Mustafa Yüksel (Kusuri): Büyük Tacim Bakır ve İbo Bakır'ın amcaoğludur.

-Tacim Bakır (Küçük Tacim): İbo Bakır'ın oğlu ve Tacim Bakır (Büyük Tacim) yeğenidir.

2.2.4.1.2. Yüksel Ailesi

Aileden beş (mükerrer olduğundan asıl olarak iki kişi) âşık tespit edildi:

-Mehmet Yüksel (?): Büyük Tacim Bakır ve İbo Bakır'ın amcaoğludur.

-Mehmet Mustafa Yüksel (Kusuri) Büyük Tacim Bakır ve İbo Bakır'ın amcaoğludur.

-Tacim Bakır (Büyük Tacim): Mehmet Yüksel ve Mehmet Mustafa Yüksel (Kusuri)'in amcaoğludur.

-İbo Bakır (Kaki): Mehmet Yüksel ve Mehmet Mustafa Yüksel (Kusuri)'in amcaoğludur.

-Tacim Bakır (Küçük Tacim): Mehmet Yüksel ve Mehmet Mustafa Yüksel (Kusuri)'in yeğenidir.

2.2.4.2. Köseyahya Köyü

Köyde bir aile (Eren) ve bu aileye mensup olarak iki âşık bulunmaktadır.

2.2.4.2.1. Eren Ailesi

Aileden iki âşık tespit edildi:

-İbrahim Eren (Eren): Kalender Eren'in kardeşidir.

-Kalender Eren (Kalender): İbrahim Eren'in kardeşidir.

2.2.4.3. Yalıntaş (Aktil) Köyü

Köyde İnsan (önceleri Adam) ve Öztoprak olarak iki aile ve bunlara mensup olarak altı âşık bulunmaktadır.

2.2.4.3.1. İnsan (Adam) Ailesi

Aileden üç âşık tespit edildi:

- Ali Şükrü (Şükran) İnsan (Şükrü Hasanko): Ali İnsan'ın (İnsani-Âdemi) babasıdır.
- Hatayi İnsan (Şih Hatayi): Şükrü İnsan'ın kardeşi, Ali İnsan'ın amcasıdır.
- Ali İnsan (İnsani-Âdemi): Ali Şükran İnsan'ın oğludur.

2.2.4.3.2. Öztoprak Ailesi

Aileden üç âşık tespit edildi:

- Halil Öztoprak (Öztoprak): Haydar Öztoprak ve Turabi Öztoprak'ın babasıdır.
- Haydar Öztoprak (Özlemi): Halil Öztoprak'ın oğlu, Turabi Öztoprak'ın kardeşidir.
- Turabi Öztoprak (?): Halil Öztoprak'ın oğlu, Haydar Öztoprak'ın kardeşidir.

2.2.4.4. Yapılıpınar Köyü

Köyde bir aile (Doğan) ve bu aileye mensup olarak iki âşık bulunmaktadır.

2.2.4.4.1. Doğan Ailesi

Aileden iki âşık tespit edildi:

- Ali Doğan (Ali Haki-Ali Haki Edna): Mahmut Doğan'ın dedesidir.
- Mahmut Doğan (Figani): Ali Doğan'ın torunudur.

2.2.5. Nurhak İlçesi

Nurhak ilçesine bağlı iki yerleşim biriminde altı aile yer almaktadır. Bu ailelere mensup olarak da on yedi kişi söz konusudur.

2.2.5.1. Nurhak-Merkez

İlçe merkezinde Bülbül, Güneş, Kavak, Kılıçık ve Sakallı olarak beş aile ve bunlara mensup olarak on beş âşık bulunmaktadır.

2.2.5.1.1. Bülbül Ailesi

Aileden iki âşık tespit edildi:

- Şeyho Hasan Bülbül (?): Davut Bülbül'ün babasıdır.
- Davut Bülbül (Davut): Şeyho Hasan Bülbül'ün oğludur.

2.2.5.1.2. Güneş Ailesi

Aileden dört âşık tespit edildi:

- Halil Güneş (?): Ahmet Güneş'in (Pehlül Ahmet) amcasıdır.
- Ahmet Güneş (Pehlül Ahmet): Halit Güneş'in (Pehlül Halil) babasıdır.
- Halit Güneş (Pehlül Halil): Ahmet Güneş'in (Pehlül Ahmet) oğludur. Mahlas olarak adı "Halit"i değil "Halil"i kullanmaktadır.
- Halil Güneş (?): Ahmet Güneş'in (Pehlül Ahmet) yeğeni ve Halit Güneş'in (Pehlül Halil) amcaoğludur.

2.2.5.1.3. Kavak Ailesi

Aileden iki âşık tespit edildi:

- Osman Kavak (Osman): Mustafa Kavak'ın kardeşidir.
- Mustafa Kavak (Cefai): Osman Kavak'ın kardeşidir.

2.2.5.1.4. Kılçık Ailesi

Aileden iki âşık tespit edildi:

- Mustafa Kılçık (Vefai): Barış Kılçık'ın amcaoğludur.
- Barış Kılçık (Saygını): Mustafa Kılçık'ın amcaoğludur.

2.2.5.1.5. Sakallı Ailesi

Aileden beş âşık tespit edildi:

- Ali Sakallı (Cefâkar): Ahmet Sakallı'nın amcaoğlu, Yeter Sakallı'nın eşi, Ali Sakallı'nın babası, Yunus Sakallı'nın amcasıdır.
- Ahmet Sakallı (Kul Mazlum): Ali Sakallı'nın amcaoğlu, Yeter Sakallı'nın kambiraderi, Ali Sakallı'nın amcası, Yunus Sakallı'nın babasıdır.
- Yeter Sakallı (Kul Biçare): Ali Sakallı'nın eşi, Yeter Sakallı'nın yengesi, Ali Sakallı'nın annesi, Yunus Sakallı'nın yengesidir.
- Ali Sakallı (Üzğünü): Ali Sakallı'nın oğlu, Yeter Sakallı'nın oğlu, Ahmet Sakallı'nın yeğeni, Yunus Sakallı'nın amcaoğludur.
- Yunus Sakallı (Garip Yoldeş): Ali Sakallı'nın yeğeni, Yeter Sakallı'nın yeğeni, Ahmet Sakallı'nın oğlu, Ali Sakallı'nın amcaoğludur.

2.2.5.2 Pınarbaşı Köyü

Köyde bir aile (Palalı) ve bu aileye mensup olarak iki âşık bulunmaktadır.

2.2.5.2.1. Palalı Ailesi

Aileden iki âşık tespit edildi:

- Mehmet Nuri Palalı (Sefil Pala): Tahir Palalı'nın amcazadesidir.
- Tahir Palalı (?): Mehmet Nuri Palalı'nın amcazadesidir.

2.2.6. Pazarcık İlçesi

Pazarcık ilçesine bağlı iki yerleşim biriminde iki aile yer almaktadır. Bu ailelere mensup olarak da altı kişi söz konusudur.

2.2.6.1. Pazarcık Merkez

İlçe merkezinde bir aile (Özbozok) ve bu aileye mensup olarak iki âşık bulunmaktadır.

2.2.6.1.1 Özbozok Ailesi

Aileden iki âşık tespit edildi:

- Mehmet Özbozok (Mücrimi): Aziz Özbozok'un babasıdır.
- Aziz Özbozok (Aziz Dede): Mehmet Özbozok'un oğludur.

2.2.6.2. Alibeyuşağı Köyü

Köyde bir aile (Temiz) ve bu aileye mensup olarak dört âşık bulunmaktadır.

2.2.6.2.1 Temiz Ailesi

Aileden dört âşık tespit edildi:

- Hasan Hüseyin Orhan (?): İbrahim Memo Temiz'in dayısı-kayınpederidir.
- İbrahim Memo Temiz (Meftuni-Seyit Meftuni): Hasan Hüseyin Orhan'ın yeğenidir.
- Ali Temiz (?): İbrahim Memo Temiz'in (Meftuni-Seyit Meftuni) oğludur.
- Muharrem Temiz (?): İbrahim Memo Temiz'in (Meftuni-Seyit Meftuni) oğludur.

2.3. Yöre Âşıklarında Bulunan Temel Uygulamalar

Âşık geleneği içinde, bade içme-rüya, usta-çırak usulü, saz çalma, mahlas kullanma, doğmaca söyleme, atışma, muamma çözme-sorma, hikâyecilik gibi temel uygulamalardan söz edilebilir. Bu bağlamda çalışma kapsamındaki âşık şairlerde de büyük ölçüde bu uygulamaların görüldüğü söylenebilir.

2.3.1. Bade İçme

Bade içme, âşık geleneği içinde yer alan ve bazı temsilcilerin âşık olmasında etken olan ve rüyada yaşanan özel bir durumdur. Kişi bu rüya ile başka bazı özellikler yanında özellikle şair kimliği kazanır. (Erşahin, 2011, 52-53) Çalışma kapsamındaki şairler arasında çok az sayıda olsa da “badeli” olanlar bulunmaktadır. Afşin ilçesi Berçenek köylü Kaya ailesinden olan Mahrumi (Rahmi Kaya), bu az sayıdaki badeli âşıklardandır. Birkaç isim için de (Kul Hasan, Perişan Ali, Meçhuli gibi) bazı kaynak kişilerce badeli olabilecekleri bilgisi verilmişse de bu bilgiler teyit edilememiştir.

2.3.2. Usta-Çırak İlişkisi

Âşıklıkta usta-çırak usulü de oldukça önemlidir. Bu bağlamda “çırak olma”, “usul-erkân öğrenme”, “saz çalma”, “usta malı söyleme”, “nazire yapma”, “başka âşıklardan bahsetme”, “bir kola mensup olma-kol oluşturma” gibi uygulamalardan bahsedilebilir.

“Usta malı söyleme” hemen her âşıktaki sıkça görülen bir uygulamadır.

Usta-çırak ilişkisi söz konusu olduğunda çalışmada yer alan temsilcilerin birkaç gruba ayrıldığı söylenebilir. Bunlar kendi kendine saz öğrenip şiir söylemeye başlayanlar, bir veya birkaç kişiden etkilenecek saza-söze başlayanlar, birkaç kişiden çeşitli düzeylerde istifade ederek bu yola girenler ya da âşıklık geleneğinin icaplarına göre bir kişiyi usta bilip bu yolla yetişenler olarak ifade edilebilir.

Usta-çırak ilişkisi ile yetişenler olarak Aladeli (Haydar Kaya), Aliyar (Ali Arslan), Emekçi (Ali Haydar Levendiz), İpek (İsmail İpek), Kul Ahmet (Ahmet Kartalkanat), Kul Hasan (Hasan Gören), Mahrumi (Rahmi Kaya), Mahzuni (Şerif Cırık), Meçhuli (Hasan Öztürk), Meftuni (Mustafa Doğan), Özdil-Zamani (Dursun Özdil), Şirazi (Şirazi Öztürk), Vicedâni (Zeynel Abidin Sönmez) gibi isimler anılabilir. Âşıkların böyle bir ilişki içinde ya yalnızca çırak ya da hem usta hem çırak durumunda olduğu da söylenebilir.

2.3.3. Mahlas

Âşık gelenekleri arasında “mahlas kullanma/tapşırma” ayrı bir yere ve öneme sahiptir. Çok temel bir uygulama olarak her kişinin bir (bazen da birden fazla) mahlası olur. (Erşahin, 2011, 322) Mahlas, çalışma kapsamındaki âşıklarda da temel bir özellik olarak görülür. Bazılarının mahlası tespit edilememiş olsa da tamamının mahlas kullandığı söylenebilir.

2.3.4. Saz

Alevi şiirinin en temel ifade aracı söze refakat eden müzik ve bunun ifade aracı olan “telli saz”dır. Bu kültürde şiir denince akla müzik gelir. Zira bu kültürde şiir müziksiz düşünülemez. Bir icra ortamı olarak cem ve burada gerçekleşen semahın varlığı da bunu destekler.

Ozanlık-âşıklık geleneğinin de icaplarından olan saz Alevi kültür ve edebiyatında çok daha önemli bir yere sahiptir. Saz (bağlama) sözü destekleyen herhangi bir enstrüman olmanın ötesinde bir değer taşır. Bu durum saza “kutsal” bir konum verme mertebesindedir. Bunun da bir göstergesi olarak sazı “Telli Kur’an” olarak adlandırmışlardır. (Ali Haki Edna I, 2017, 13)

Çalışmada yer alan âşıkların bazıları aynı zamanda dede ve zakirdir. Tespit edebildiğimiz kadarıyla bunlardan “dede” olanlar Mücrimî (Mehmet Özbozok), Tacim Dede (Büyük Tacim-Tacim Bakır), Meftuni-Seyit Meftuni (İbrahim Memo Temiz), Kusuri (Mehmet Mustafa Yüksel), Enhas (Mustafa Enhas) gibi isimlerdir. Bunları aynı zamanda zakir olarak da düşünebiliriz. Dede olmaksızın zakirlik görevi yapanlar arasında Mahzuni, Pehlül Ahmet (Ahmet Güneş), Meftuni (Mustafa Doğan), Vefai (Mustafa Kılçık), Cefâkar (Ali Sakallı) ve Üzgüni (Ali Sakallı) sayılabilir.

İstisnalar dışında tamamının saz çaldığı bilinmektedir. Alevi toplumunda saz, kutsal bir alet olarak her evin duvarında asılıdır. Saz çalmayanlar Öztoprak (Halil Öztoprak), Kul Biçare (Yeter Sakallı) gibi kişilerdir. Bunun yanında sazı çok ustaca veya farklı stillerde çalanlar olarak da Mahzuni, Meftuni (İbrahim Memo Temiz), Enhas (Mustafa Enhas), İsmail İpek, Perişan Ali, Meçhulî (Hasan Öztürk) gibi kişiler bulunmaktadır.

Ayrıca yörenin bazı icracıları “Sinemilli saz çalım tekniği” adıyla bilinen bir tavır geliştirmişlerdir. Bu tavır içinde şahsi üslupları da bulunabilmektedir. Çalışma kapsamında adı anılan iki Tacim (Tacim Bakır (Büyük Tacim) ve Tacim Bakır (Küçük Tacim)) ve bu türden icra yapmıştır (Özdemir, 2017, 291). Bunlardan Büyük Tacim-Tacim Bakır Soysüren, 1905/1906-1988 yılları arasında Elbistan Kantarma’da yaşadı. Küçük Tacim Bakır ise 1952 yılında Kızıl Kandil köyünde doğdu, lise mezunu, evli, emekli ve İzmit’te yaşıyor.

Çalışmada yer alan Alevi âşıkları dinî-tasavufi eksende yol aldıkları için atışma yapma, muamma çözme, hikâye anlatma gibi âşıklığın diğer bazı uygulamalarına pek rastlanmaz.

İncelenen âşıklar arasında bir âşık kolunun bütün şartlarını taşıyacak nitelikte bir/birkaç kolun bulunduğunu ve bu kola/kollara mensup âşıkların var olduğunu söylemek iddialı bir yargı olur. Bununla beraber elde edilecek yeni verilerle bunun mümkün olması da muhtemeldir.

Sonuç

Büyük ölçüde sözlü kültürden derlenmiş materyalle oluşturulan bu çalışmada Kahramanmaraş yöresinde gelişen Alevi halk şiiri incelenmiştir. Sözlü kültür ürünleri ve bunları oluşturan kişiler hakkındaki bilgilerin kayda geçirilememesinden dolayı unutulması, kaybolması realitesi yaşanmaktadır. Bu durumdan konumuz olan âşık edebiyatı ve Alevi kültürü-edebiyatı da nasibini almaktadır.

Tespit edildiği kadarıyla 32 aile ve bu ailelere mensup 105 âşık/şair söz konusudur.

Âşıklığa yönelmede “aile-akrabalık” temel bir faktör olmakla beraber Alevi olan bütün şairler dikkate alındığında yegâne faktör olmadığı görülmüştür.

Aileden kişilerin âşıklıkla ilgili ilişkileri kimi zaman tam anlamıyla usta-çırak ilişkisi şeklinde gerçekleşirken çoğu zaman da yalnızca mekân yakınlığı sebebiyle gözlem ve şahitlik şeklindedir.

Usta-çırak ilişkisi söz konusu olduğunda çalışmada yer alan şairlerin birkaç gruba ayırdığı söylenebilir. Bunlar arasında kendi kendine saz öğrenip şiir söylemeye başlayanlar olduğu gibi, bir veya birkaç kişiden etkilenerek saza-söze başlayanlar, birkaç kişiden çeşitli düzeylerde istifade ederek bu yola girenler ya da âşıklık geleneğinin icaplarına göre bir kişiyi usta bilip bu yolla yetişenler şeklindedir.

Âşıkların böyle bir ilişki içinde ya yalnızca çırak ya da hem usta hem çırak durumunda olduğu da söylenebilir.

Mahlas, çalışma kapsamındaki âşıklarda da temel bir özellik olarak görülür. Bazılarının mahlası tespit edilememiş olsa da hemen tamamının mahlas kullandığı söylenebilir.

Çalışmada yer alan şairlerin bazıları aynı zamanda dede ve zakirdir.

İstisnalar dışında hemen tamamının saz çaldığı bilinmektedir. Bunda Alevi toplumunda sazın yalnızca bir enstrüman olmanın ötesinde kutsal kabul edilmesi de pay sahibidir.

Yörenin Alevi âşıkları arasında sazı ustalık seviyesinde çalanlar olduğu gibi farklı ve özel stillerde çalanlar da bulunmaktadır.

Yörenin Alevi âşıkları daha ziyade dinî-tasavvufî ekseninde yol aldıkları için âşıklığın bazı uygulamalarına pek rastlanmaz.

İncelenen âşıklar arasında bir âşik kolunun bütün şartlarını taşıyacak nitelikte bir/birkaç kolun bulunduğunu ve bu kola/kollara mensup âşıkların var olduğunu söylemek iddialı bir yargı olur.

Çalışma kapsamındaki âşıkların büyük bölümü yörede yaşamış olmakla beraber 20. yüzyılın ortalarından itibaren özellikle geçim derdi ve siyasi sebeplerle büyük şehirlere ve yurt dışına gittikleri gözlenmiştir. Bunların bir kısmı bir süre sonra yöreye dönmüş, çoğu ise dönmemiştir. Yöre dışında vefat edenlerin bir kısmının da memleketine getirilip burada defnedildiği görülür.

Âşıkların önemli bölümü sözlü kültür ortamında yetişmiş, bazıları çeşitli düzeylerde tahsil yapmıştır.

Çalışma kapsamındaki şairlerin, âşıkların birçoğu üzerinde hiç çalışma yapılmamıştır. Mahzuni gibi sınırlı sayıdaki bir grup şöhretli kişi hakkında ise lisans ve lisansüstü tezler ile kitaplar bulunmaktadır.

Ailede âşıkların akrabalık bakımından birbirine göre büyükdede, dede, baba, amca, dayı, kardeş, amcaoğlu, amcazade, oğul, kız, torun, torun çocuğu gibi yakınlıkları bulunmaktadır. Bununla beraber bu yakınlıkların âşıklık sanatındaki etkileşim olarak belli ölçüde beraberlik anlamı taşıdığı söylenebilir. Bu bağlamda en yoğun ilişkinin 17+17=34 kişi ile baba-oğul ilişkisi şeklinde gerçekleştiği, ardından 11+11=22 kişi ile kardeş ilişkisinin geldiği görülmektedir.

Alevilik kültüründeki “müşahip kardeşlik”in bir-iki örneğine burada da rastlanmaktadır.

Afşin ilçesi yalnızca ailelerin çokluğu (sekiz yerleşim biriminde on altı aileye mensup olarak 62 kişi) bakımından değil bu ailelerin bünyesinde nitelikli âşik/ozanları (Kul Hasan, Mahrumi, Mahzuni, Meçhuli) barındırması bakımından da önemli bir bölgedir.

Çalışmadaki 105 şairden yalnızca üçünün kadın olduğu görülmüştür. Bunlar Türkan İpek (Afşin Örenli köyü İpek ailesi), Yeter Sakallı (Nurhak Merkez Sakallı ailesi) ve Özlem Öznil (Afşin Kötre köyü Öznil ailesi) adlı âşıklardır. Bu da 105 âşik içinde % 3.15 oranına karşılık gelmektedir.

Konunun yapılacak çeşitli boyutlardaki çalışmalarla elde edilecek yeni bilgiler dâhilinde daha fazla açıklığa kavuşturulabileceği ve başka iller ve bölgelerle ilgili olarak yapılacak benzer çalışmalarla karşılaştırmak suretiyle de daha sağlıklı değerlendirmelerin yapılabileceği kanaatini taşımaktayız.

Kaynaklar/References⁷

- Akın, Bülent. “Kültürel Belleğin Kutsal Taşıyıcıları: Alevi Cem Zâkirleri”. UHAD Uluslararası Halkbilimi Araştırmaları Dergisi C.2/S.3 (Kasım 2019), 93-109.
- Ali Haki Edna I.* Londra: Ali Haki Edna Vakfı Yayınları, 2017.
- Birdoğan, Nejat. Anadolu'nun Gizli Kültürü Alevilik. İstanbul: Kaynak Yayınları, 2006.
- Boratav, Pertev Naili. Folklor ve Edebiyat-1. İstanbul: Adam Yayınları, 1982.
- Çeliker, Melda. *Türkiye’de Alevilik: Siyasal Bir Analiz*. Kırıkkale: Kırıkkale Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013.
- Çobanoğlu, Özkul. Halkbilimi Kuramları ve Araştırma Yöntemleri Tarihine Giriş. Ankara: Akçağ Yayınları, 1999.
- Durbilmez, Bayram. *Karşılıklı Âşık Murat Çobanoğlu Hayatı-Sanatı ve Eserleri*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1993.
- Durbilmez, Bayram. “Âşık Edebiyatının Oluşumu ve Gelişiminde Alevi-Bektaşî Zümrelerin Yeri ve Önemi”. Alevilik Araştırmaları Dergisi Yaz/Sayı 13, (Haziran 2017), 57-86.
- Ersoy, Ruhi. “Performans Teorî” Bağlamında Sözlü Kültür Ürünleri’nin Müzelenmesi Sorunu Üzerine Bazı Görüş Ve Düşünceler”. Somut Olmayan Kültürel Mirasın Müzelenmesi Sempozyumu Bildirileri. ed. M. Öcal Oğuz vd. C1/84-90 Ankara: Gazi Üniversitesi THBMER Yayını, 2004.
- Erşahin, İbrahim. *Halk Kültürü ve Edebiyatı Sözlüğü*, İstanbul: Ötügen Neşriyat, 2011.
- İşık, Caner-Gülbahar Odabaşı Yılmaz. “Cem İbadetinde Muhabbet Erkânı: Gösterimci Kuram Analizi”. Alevilik Araştırmaları Dergisi Yaz/Sayı 13, (Haziran 2017), 87-104.
- Kaya, Doğan. Sivas’ta Âşıklık Geleneği ve Âşık Ruhsatı. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Yayınları, 1994.
- Kaya, Doğan. Sivas’ta Âşıklık Geleneği. Sivas: 1998.
- Kaya, Doğan. Âşık Edebiyatı Araştırmaları. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2000.
- Kaya, Doğan. “Bir Âşık Ailesi: Âşık Yüzbaşıoğlu ve Ailesindeki Diğer Âşıklar”. Folklor/ Edebiyat, S. 28 (2001), s. 69-84.
- Kaya, Doğan. “İrsiyet, Âşıklık ve Dört Âşık”. Erciyes, S. 29 (Eylül 2002), s. 16-19.
- Kaya, Doğan. “Âşık Edebiyatında “Âşık Aile” Kavramı-Ağrı ve Sivas Örneği”. V. Uluslararası Ağrı Dağı ve Nuh’un Gemisi Sempozyumu (16-18 Ekim 2019) Bildirileri, s. 605-612. Ağrı: Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi Yayını, 2020.
- Noyan, Bedri. Bektaşîlik Alevilik Nedir. Ankara: Sanat Kitabevi, 1987.
- Özarslan, Metin. Erzurum Âşıklık Geleneği. Ankara: Akçağ Yayınları, 2001.
- Özdemir, Erhan. “Anadolu’daki Tellî Çalgılardan Ruzba’nın Yapısal Özellikleri ve Çalım Teknikleri”, KTÜ Devlet Konservatuarı II. Uluslararası Müzik ve Dans Araştırmaları Sempozyumu “Bellek ve Kültürel Miras” (18-22 Ekim 2016) Bildirileri, s. 278-293. Trabzon: KTÜ Yayını, 2017.

⁷ Çalışmada bilgi alınan kaynak kişiler uzun bir liste oluşturduğundan burada yer verilmedi.

- Özkaynak, M. Eda. *Masal Formellerinin Sembolik Çözümlemesi*. Elazığ: Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi, 2013.
- Özmen, İsmail. *Alevi-Bektaşî Şiirleri Antolojisi I*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1998.
- Özveren, Sema. *Kahramanmaraş Alevi Ocaklarında İnanç, İbadet ve Erkân: Sinemilli Ocağı Örneği*. Mersin: Mersin Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Taşlıova, M. Mete. “Baba-Oğul Âşıklar: Âşıklık Geleneğinde Yeni Bir Model”. *Türkbilig*, 15(2008) 94-109.

AHİLİKTE DEĞERLER EĞİTİMİ VE BİR DEĞER OLARAK NASİHAT*

VALUES EDUCATION IN THE AKHISM AND “ADVICE” AS A VALUE

YUNUS EMRE SAYAN**

Öz

Ahilik, 13. ve 19. yüzyılları arasında İslam ve Anadolu toplumlarında oldukça etkili olan, etkisi zaman ve mekân sınırlarını aşan meslekî, ticarî, ekonomik, kültürel, toplumsal, ahlaki ve eğitsel bir teşkilattır. Ahilik, üyelerinin her birinin birbiriyle etkileşimde olduğu, üyelerine hem maddi hem manevi rehberlik sağlayan, insan-ı kâmilî hedefleyen yüksek ahlaklı, terbiyeli kişilerden müteşekkil bir yapı arz eder. Ahilik öğretisinin ve değerlerinin çağlar boyu kabul görmesi ve güçlü tesirinin temelinde İslam kaynaklarından mülhem bir ruh ve anlayışla inşasının rolü çok büyüktür. Ahiliği günümüze de ışık tutacak şekilde ele almak, inceleyerek anlamlandırmak, değerlendirmek, geçmişte yaşanmış başarılı bir tecrübenin neticelerinden faydalanmak yönüyle bilimsel bakımdan çok önemlidir. Eğitimin bir açıdan ideal kültür unsurlarının gelecek nesillere tanıtmaya faaliyeti olduğu düşünülürse, tarihte toplum kültürünü etkileyen kurumların günümüz insanına tanıtımı da eğitimin görevleri arasındadır. Ahilik'te hem sözlü hem davranış olarak konu edilen pek çok eğitsel değer, geçmişten günümüze usta-kalfa ilişkisi çerçevesinde gelmiştir. Bu çalışmanın amacı Ahilikte öne çıkan değerleri tespit etmek ve özellikle nasihat değerinin önemini ortaya koymaktır. Bu çerçevede Ahilik teşkilatındaki değerler ve bu değerlerden özellikle öne çıkan nasihat değeri araştırılmıştır. Aynı zamanda, günümüzde değeri zayıflasa da nasihat kavramının, kişilere ve toplumlara değer kazandırmasındaki rolü tespit edilmeye çalışılmıştır. Çalışma, nitel araştırma deseniyle tasarlanmış ve araştırmada doküman inceleme yöntemine uygun olarak temel İslam kaynakları irdelenerek mesele ele alınmıştır. Nasihat kavramının anlam zenginliğinden hareketle nasihatın kişiyi eğiten, irşat eden, hayatı şekillendiren ve değerli kılan yönü ele alınarak nasıl bir hayat tarzı inşa ettiği incelenmiştir. Çalışmada, 5N+2K (Ne, neden, nerede, nasıl, ne zaman ve kim, kime) tekniğine göre Ahilik'te nasihatın kullanımı, öğretim metodları tespit edilmeye çalışılmıştır. Ahilik'te, önemli bir yeri olduğu tespit edilen nasihatın, içerdiği anlam zenginliğine dair ulaşılan sonuçların, günümüz eğitimcilerine ve değerler öğretimine ışık tutacağı değerlendirilmektedir.

Anahtar Kelimeler: Din Eğitimi, Ahilik, Değerler, Nasihat, Ahilikte Nasihat.

Abstract

Akhism, highly influential in Islamic and Anatolian societies between 13th and 19th centuries is a professional, commercial, economic, cultural, social, moral and educational organization whose influence in this process exceeds the boundaries of time and space. It consists of highly moral and well-behaved people, each of its members interacting with each other, providing both material and spiritual guidance to its members, and aiming at the perfect human being. On the basis of its acceptance and strong influence for ages the role of its construction with a spirit and understanding inspired by Islamic sources is very great. It is very important scientifically in terms of dealing with *Akhism* in a way that sheds light on the present, to make sense of it by examining it, evaluate it, and to benefit from the results of a successful experience in the past. Considering that education is an activity of introducing ideal cultural elements to future generations, the introduction of institutions that affect the culture of society in history to today's people is also among the duties of education. In *Akhism*, educational values, both verbal and behavioral, have been inherited from the past to the present within the framework of the master-assistant master relationship. The aim of this study is to determine the prominent values in *Akhism* and to reveal the importance of advice value. In this context, the values in the *Akhi* organization and the value of “advice”, which stands out from these values, were investigated. At the same time, the role of the concept of advice in adding value to individuals and societies has been tried to be determined, although its value has weakened today. The study has been designed with a qualitative research design and the main Islamic sources have been examined in accordance with the document analysis method in the research. Based on the richness of meaning of the concept of advice, the aspect of advice that educates a person, guides, shapes life and makes it valuable and how it builds a lifestyle has been examined. In this study, according to the 5N+ 2K (What, why, where, how, when and who, to whom) technique, the use of advice and teaching methods in the *Akhism* have been tried to be determined. It is assessed that the results obtained from the richness of meaning of the advice, which has been determined to have an important place in the *Akhism*, will shed light on today's educators and values education.

Keywords: Religious Education, *Akhism*, Values, Advice, Advice in *Akhism*.

* Geliş Tarihi/Received: 14.09.2022, Kabul Tarihi/Accepted: 10.11.2022, DOI: <https://doi.org/10.34189/hbv.104.017>.
** Dr., Milli Eğitim Bakanlığı, Selçuklu Mahmut Sami Ramazanoğlu Anadolu İmam Hatip Lisesi, Selçuklu/Konya.
E-mail: ysayan@gmail.com, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-1653-335X>.

Giriş

13. ve 19. yüzyıllar arasında İslam ve Anadolu toplumlarında oldukça etkili olan ticarî, meslekî, ekonomik, toplumsal, kültürel, ahlaki ve eğitsel bir teşkilat olarak Ahilik, Ahî Evran adıyla meşhur Nasîruddin Mahmut'un (öl. 1280) rehberliğinde kurularak süreç içerisinde hızla gelişen, söz konusu asırlarda, Türkistan, Balkanlar ve Anadolu'da yaşayan Türklerin, sanat ve meslekî alanda yetişmelerini sağlayan, ahlak temelli bir organizasyondur. Esnaf ve sanatkârlar arasında benimsenmiş sanat, iş ve mesleğe yönlendiren, esnafı ve zanaatkârları aşamalı olarak çıraklıktan kalfalığa ve ustalığa her daim eğiten, terbiye eden, üretici ve tüketici arasındaki alışveriş ve etkileşimi gözeterek, iktisadi hayatı ahlak temelli düzenleyen Ahilik, aynı zamanda meslekî bir kardeşlik örgütüdür. Bu mesleki organizasyon, İslam toplumunda iktisadi hayat yanında ahlaki, dinî, eğitsel, askerî ve siyasi konularda önemli roller oynayan bir teşkilattir.

Başta mesleki ve ahlaki eğitimdeki başarısı olmak üzere pek çok açıdan rol model vasfı bulunan Ahilik Teşkilatının Türk İslam toplumunun kültürel mirasında önemli bir yeri bulunur. Bu mirasın erken yaşlardan itibaren sonraki kuşaklara aktarılması ise genel eğitimin ve din eğitiminin en temel görevleri arasındadır. (Yiğit, 2021a, 325). Nitekim eğitimin bir açıdan ideal kültür unsurlarının gelecek nesillere tanıtma faaliyeti olduğu düşünülürse tarihte var olmuş, toplum kültürünü etkilemiş, toplumda önemli bir yer edinmiş kurumların günümüz insanına tanıtımının da eğitimin görevleri arasında olduğu söylenebilir. (Yılmaz, 2018, 277). Dinin, kültürün özü ve mayası haline gelerek kültürün teşekkülünde önemli bir rolünün bulunması dolayısıyla din eğitiminin kültürel değerlerin ve kültürel mirasın yeni nesillere tanıtılmasında, benimsetilmesinde, öz kültürünü koruyan ve geliştiren bireylerin yetiştirilmesinde önemli bir işlev görebileceği düşünülebilir. (Yiğit, 2021a, 331-332).

Ahiliğin İslam yaşam kültürünün temel parametrelerinin doğrudan gözlenebileceği bir yapıda, yaşadığı coğrafyanın ve dönemin insanına bir yaşam tarzı sunan değerleriyle günümüz için de rol model olması hasebiyle eğitim aracılığıyla bu mirasın tanıtılması millet olarak Türk toplumu için önemli bir kazanım olarak görülebilir. Nitekim başarısıyla geçmişten günümüze değin adını duyuran bu teşkilatın uygulamalarının günümüze uyarlanması, toplumsal ve kültürel kalkınmada önemli bir ilerlemenin sağlanmasına katkı sağlayabilir.

Ahilik teşkilatında pek çok eğitsel değer hem sözlü hem davranış olarak konu edilmiştir. Bu değerlerin birçoğu geçmişten günümüze tevarüs ederek gelmiştir. Bunların en önemlilerinden biri de tecrübelerin aktarımı görevini üstlenen *nasihat*dir. Bundan dolayı çalışmada Ahilik Teşkilatında nasihatın yeri ve önemi ortaya konulmak istenmiştir.

Nasihat kavramının ve kapsamının daha anlaşılır hale gelmesi için kelimenin semantik anlamını vermek önem arz etmektedir. Sözlükte; *nush* kökünden, “bir şeyin saf, halis olması, kötülükten, bozukluktan uzak olmak; iyi niyetli olmak, başkasının daima iyiliğini istemek” gibi anlamlara gelen *nasihat* (Râgıb el-İsfahânî, ts.); “iyiliği teşvik etmek, kötülükten sakındırmak amacıyla verilen öğüt, başkasının kusurunu, hatasını gidermek için gösterilen çaba, bir kimsenin bir başkasının faydasına yahut zararına olan konularda onu aydınlatması, bu amaçla gösterdiği gayret” anlamlarında kullanılmaktadır (Çağırıcı, 2006, 32/408).

Nasihat, Türk Dil Kurumu tarafından *öğüt* olarak tanımlanmakta, *nasihat etmek/ vermek, nasihatte bulunmak* şeklinde kullanılmaktadır (TDK, 04 Temmuz 2021). Nasihat kavramı, vezir isimlerden olup, çok geniş anlamları olan bir kelimedir.

Günümüzde *vaz-u nasihat* olarak kullanılan terkip ise dil-edebiyat alanında meşhur âlim Halil b. Ahmed'in (ö. 175/791) *vaaz* kelimesini "Kalbi inceltip yumuşatacak şekilde hayrı hatırlatmaktır." açıklamasıyla (el-Ferâhîdî, 2003, 4/384; İbn Fâris, 2011, 2/639) birlikte ele alındığında, kalbe dokunmak anlamında bir din dili olarak *vaaz* ve Türkçe *öğüt* anlamındaki nasihatın *samimiyet* anlamıyla (İsfahânî, 1992, 808; İbn Fâris, 2011, 2/562) birleşmesinden, "Samimi bir şekilde, içtenlikle, dostça, kalbi yumuşatıp inceltecek bir üslupla hakikati hatırlatmak" şeklinde anlaşılabilir (Mert, 2018).

Görmez (2003, 333), kavramın geçtiği hadisin semantik tahlilini yaptığı çalışmasında *nasihat* kavramının taşıdığı manaları şöyle açıklar;

- "Bir kimseyi veya bir şeyi içten, gönülden ve samimiyetle sevmek; ona samimiyetle bağlanmak, ihlâs, sadâkat ve samimiyet" anlamlarına gelir.

- "Saf bal" anlamı da taşır. "Aldatma duygusu olmayan hâlis kimseler" de bu kelime ile tanımlanır. Kur'an'da samimiyetle yapılan tevbe için *tevbe-i nasîh* kullanılır.

- "Bir elbisenin parçalarını birleştirerek giyilir hale getirmek" anlamı vardır.

- "İnsanları iyiye, güzele ve hayra sevk amacıyla yapılan güzel, etkili konuşma, va'z, tavsiye, öğüt, ihtar ve ibret veren ders" anlamı da taşır. Türkçe'de sadece bu anlamı kullanılmaktadır. İbn Manzûr bu anlamlar arasında ilişki kurarak; "kendisine nasihat edilen kimsenin hayrını istemek, başkalarının iyiliğini istemek" (İbn Manzûr, trs, 4/4438) açıklamasına yer verir. Zira kişi ancak samimi duygularla sadece iyiliğini, hayrını istediği kişiye nasihat eder, yol gösterir, samimi duyguların gereğini söyler. Bu anlam örgüsü içerisinde; samimiyet boyutu, işin karşılıksız, art niyet olmadan yapılmasını; saf bal manası, nasihat edenin söylenen nasihate esas olan konuyla ilgisini ayırt edebilmesini; elbisenin parçalarının birleştirilmesi, birleşimlerin yerli yerince yapılmasını, kolun kol yerine giydirilmesi, yerli yerince iş tutulması anlamını ifade ettiği söylenebilir.

Kendisi de bir nasihat kaynağı ve bütünü kapsayan isimlerinden biri olarak 'âlemler için öğüt, nasihat' anlamında *zikir* olan (et-Tekvîr, 81/72) Kur'an, on iki ayetinde geçen nasihati, Müslümanların görevi sayar (et-Tevbe, 9/91), peygamberlerin gönderildikleri toplumlara nasihat ettiklerini haber verir (el-A'râf, 7/62, 68, 79, 93). Kur'an, nasihat kavramını kullanmadan da nasihat eder; oğluna hikmet dolu öğütler vererek adından bahsedilen, bilge kişi Lokman'ın (as) nasihatlerine dikkat çeker (Lokman, 31/13, 16-19), küçüklerin de büyüklere nasihat edebileceğini Hz. İbrahim örneğinde haber verir (Meryem, 19/42-45), Hz. Peygamber'e (sav) ve O'nun üzerinden tüm insanlara "Sen hatırlat! Zira hatırlatma, müminlere fayda verir" (ez-Zâriyât, 51/55) tavsiyesini yapar.

Kur'an öğretilerini sürekli hayata taşıyan Hz. Peygamber (sav), *dinin nasihat olduğunu* bir ilke olarak *vaz'* ederek, ashabın bazılarından, "namaz kılması, zekât vermesi" yanında "her Müslümana nasihat etmesine" yönelik söz de almış (Buhârî, "İmân", 42); Müslümanın Müslüman üzerindeki haklarından birinin de "nasihat istediğinde kendisine/kardeşine nasihat etmek" olduğunu vurgulamıştır (Tirmizî, "Edeb", 1). Bu konuda öncelikli hadislerin başında *nasihat hadisi* gelir. Temîm b. Evs Dârî'nin (ra) rivayetine göre, Hz. Muhammed (sav), "Din nasihattir" buyurmuş, Sahâbî; "Kimin için nasihattir?" deyince Hz. Peygamber (sav): "Allah, Kitabı, Resulü, müminlerin yöneticileri ve tüm Müslümanlar için nasihattir" buyurmuştur (Buhârî,

“İmân”, 42). Hz. Peygamber sonrası O’nun izini takip eden sahâbiler de nasihatî kendilerinin ve yaşadıkları toplumların eğitiminde temel bir değer olarak görmeyi sürdürmüşlerdir. Adaletiyle meşhur olan Hz. Ömer; “nasihatçi olmayan ve nasihatî sevmeyen bir toplulukta hayır yoktur” demiştir (Muhâsibî, 2014, 71).

Günümüzde eğitimci, yaşam koçu, kişisel gelişim uzmanı gibi sıfatlarla kendini tanıtan kişilerden bazıları, çocuklara *nasihat* edilmesine; çocukların sıkıldığı, şahsiyeti gelişmediği, bireysellik kazanmadığı gibi gerekçelerle çok sıcak bakmamaktadır. Ancak, tarih boyunca bütün kültür ve medeniyetlerde nasihatın olduğu bir gerçektir (Özbek, 20 Temmuz 2021). Bu gerçeklikten hareketle nasihatın, “toplumların yetiştirmeyi hedeflediği ideal/kâmil insan tipi ile ilgili” olduğu, “şöyle ol, böyle olma!” mesajı verdiği söylenebilir. Tarihte, yönetenlere, yönetilenlere nasihat veren *siyasetname*, *nasihatname* tarzı eserler kaleme alınmıştır. Büyük Selçuklu Sultanlarından Sencer’in (1086-1157) isteğiyle, İslam’ın değerli şahsiyetlerinden Gazâlî’nin (1058-1111) yazdığı, ‘Yöneticilere Nasihat’ anlamına gelen *Nasîhatu’l-Mülûk* adlı eseri bunlar arasında sayılabilir.

Yetişkinlerin yanı sıra çocuklar için kaleme alınmış nasihat türü eserler de vardır. Çinli bilge Konfüçyüs’ün (MÖ. 551-479) kaleme aldığı *Hayırlı Evlat* adlı eser, halk çocuklarının yetiştirilmesini hedefleyen, “dürüstlük, adâlet, sevgi, ana babaya saygı” değerlerini konu edinen Japon evlerinin başucu eserlerindedir. Gazâlî’nin *Eyyühe’l-Veled* isimli eseri, Şair Nâbî’nin (1642-1712) oğluna yazdığı *Hayriye* isimli manzum öğüt kitabı bu türden zikredilebilir (Özbek, 20 Temmuz 2021).

Nasihat, tarih boyunca toplumların önem verdiği bir değer olarak dikkat çekmiştir. Değerlerle öne çıkan Ahilik teşkilatı da bunlar arasında yer alır. Kendisi başlı başına bir değerler bütünü olan Ahilikte, nasihat değerinin günümüzde kullanılabilirliği noktasında araştırılması önemli bir gerekliliktir.

Ahilik üzerine yurtiçi ve yurtdışında birçok araştırma yapılmıştır. Kaya (2013), “Değerler Eğitiminde Bir Meslek Teşkilatı: Ahilik” başlıklı makalesinde, Ahilik teşkilâtındaki ahlak eğitimini iffet, şecaat, hikmet ve adalet olmak üzere dört temel ilke bağlamında ele almıştır. Ahilik’te eğitim ve değerler eğitimi konusunda Koca (2021), Ahiliğin ticari ahlak kazandırmadaki rolünü ele alırken; Yiğit (2021b), Ahiliği, kültürel miras öğretimi bağlamında din eğitimi perspektifinden değerlendirmiştir. Şenel ve Temizkan (2021), Ahilik değerlerinin günümüze olan yansımalarını Eskişehir Odunpazarı ilçesinde seçilen işletmeler bağlamında incelemişler, ahilik kültürüne örnek uygulamaların sürdürüldüğü sonucuna varmışlardır. Alanyazında özgün çalışmalar bulunmakla beraber özellikle nasihat değeri konusunda bir çalışmaya rastlanmamıştır. Ahilikte genel değerler yanında özellikle meslekte yamaklıktan ustalığa her bir kademeye geçiş süreçlerinde önemli işleve sahip nasihat değerinin incelenmesi önem taşımaktadır.

Bu çalışmanın temel problemi, Ahilik teşkilatındaki değerlerin ne olduğu ve bu değerlerden öne çıkan *nasihat* değerinin Ahilik’teki yerinin ne olduğudur. Bu problem bağlamında çalışmada, Ahilik’te hangi süreçlerde nasıl nasihat edildiği araştırılmış; bu çerçevede nasihat kavramının günümüzde önemi zayıflasa da kişilerin ve toplumların değer kazanmasındaki rolü Ahilik’teki kullanımı üzerinden tespit edilmeye çalışılmıştır.

Eğitsel ve ahlaki bir değer olarak *nasihat* kavramının sözlük ve terim anlamları, İslam'ın temel bilgi kaynaklarından Kur'an'da ve hadislerde nasıl yer aldığı da bu çalışmada irdelenmeye çalışılmıştır. Ayrıca çalışmada nasihat kavramından hareketle nasihatın kişiyi eğiten, irşat eden, hayatı şekillendiren ve değerli kılan yönü ele alınarak nasıl bir hayat tarzı inşa ettiği incelenmiştir.

Çalışma nitel araştırma desenine göre tasarlanmıştır. Nitel yöntemler metin ve imgesel verilere dayanır (Creswell, 2017, 183). Betimsel analiz modeline dayanan doküman analizi tekniği aracılığıyla nitel veriler toplanmış ve analiz edilmiştir. Doküman analizi tekniğinden faydalanılan araştırmalarda daha önce ortaya konan basılı ve elektronik materyaller olmak üzere tüm belgeler sistematik olarak incelenerek çalışma konusuyla ilgili veriler toplanır ve yorumlanır (Kıral, 2020, 173-177). Bu çalışmada da araştırma problemi doğrultusunda ilgili alanyazın ve temel İslam kaynakları taranarak nitel veriler toplanmış ve değerlendirilmiştir.

1. Ahilikte Değerler Eğitimi

Ahilik teşkilatı, toplumsal ahlak kurallarının değer temelli inşa edildiği, inanılarak ve yaşanılarak toplumsal bir kültüre dönüştürüldüğü, “iyi/ahlaklı insan”, “iyi/ahlaklı toplum” yetiştirmeyi hedefleyen bir eğitim-öğretim kurumu olarak görülebilir. “Bu açıdan Ahilik, özü itibariyle iman, edep, hayâ, ahlak ve çalışkanlık bulunan bir insan mektebidir (Yılmaz, 2018, 289).

Bir *değerler bütünü* olarak nitelendirilebilecek olan Ahilik, insan terbiyesini öncelemektedir. İnşa ettiği eğitim sistemi, insanı merkeze alan, birliğe mensup insanlara sadece iş ortamında değil; hayatının her aşamasını kapsayan, yaşam boyu süren, yaygın eğitimi de içine alan, yol gösteren bir bütünü ifade eder. Bu bütünlüştürülmüş eğitim anlayışının gereği olarak, sadece mesleki bilgilerle yetinilmez; dini, ahlaki, toplumsal bilgiler de verilirdi. Ahilikte genel eğitim ile mesleki ve dini eğitim bir bütünlük içindedir (Kayadibi, 2011, 179).

Bütünlük ilkesinin yansıması olarak Ahilerin insanı bütün yönleriyle eğitim aracılığıyla geliştirmeye çalıştıkları, eğitimin üç sacayağı olan beden, zihin ve karakter eğitimine, şahsiyet-duygu-düşünce-davranış bütünlüğü içerisinde yaklaştıkları söylenebilir (Kaya, 2013, 46). Ahiler hayatı hem ahiret hem de dünya olarak her iki alan için de çalışmak üzere *iki kanatlı bir kuş* gibi düşünmüşler; “Hiç ölmeyecekmiş gibi dünya için, yarın ölecekmiş gibi ahiret için çalış” ilkesini esas almışlar, bunun gereği davranışlarında itidal ile hareket edip, görevini hakkıyla yapmayı ve başkalarının hakkına riayeti benimseyen anlayışta bir *kâmil insan* modelini örnek almışlardır (Ekinci, 1989, 35). Ahiret için çalışma otokontrolü sağlayan bir mekanizma görevi de görür. Ahilik, yine bütüncül anlayışla irtibatlandırılabilir, insanı hem kendisiyle hem yaratısıyla hem de iletişimde olduğu insanlarla ilişkisini düzenleyen bir eğitim ufku barındırır (Klavuz, 2005, 621). Esasen bu ahiret anlayışını da besleyen bir özelliğe sahiptir. Zira kişi hem yaratısıyla hem de insanlarla ilişkilerinden hesaba çekilecektir. Bu ufku yakalayan bu anlayışla hayatı yaşayan kişi iki dünyasını da imar etmenin gayretinde olacaktır.

Ahiliğin eğitim programı diyebileceğimiz Fütüvvetnâme türü eser sahiplerinden Nâsırî, Ahilikteki terbiye ve eğitimle ilgili, “terbiyenin Ahi'yi fesat ve fitnedan uzaklaştırması, salah ve zühtle donatması” gerektiğine dikkat çeker. Ona göre, “terbiye, toprağı mercan; taş la'li bedahşan (kırmızı yakut/değerli bir taş) yapar.

Dağ meyvesinin tadı da kokusu da serttir. Hâlbuki bahçe meyvesinin tadı da rengi de sevimli hale gelir.” (Nâsîrî, 1950, 319-320). Nâsîrî, terbiye ile yapraktan atlas yapılacağını, adam olmayanların terbiye ile adam haline getirileceğini söyleyerek, Allah’ın Hz. Muhammed’i (sav) terbiye ederek, iki cihan efendisi yaptığı örneğini verir; terbiyeden geçmeyen insanın hayvandan farkı olmayacağını ifade eder.

Ahiliğin geliştirdiği sistemde eğitim; ahlak, bilgi ve çalışmayı esas alan, bir noktada tamamlanan sonlu değil, ömür boyu devam eden bir faaliyettir. Ahilik değerlerine uyan, hayatını buna göre yaşamayı kabul eden herkese her kesime açıktır. Dersler alanında uzman liyakatli kişilerce verilmekte ve eğitim ücretsiz yapılmaktadır (Ekinci, 1991, 85). Eğitim için yaş sınırlaması bulunmamaktadır. Eğitim, beşikten mezara devamlılık arz eden bir süreç olarak görülür (Yılmaz, 2018, 285) Esasen “hayat boyu eğitim” şeklinde tanımlanan günümüz eğitim anlayışının asırlar önce Ahi birliklerince uygulandığı söylenebilir.

Ahilikte belirli ahlaki değerlere sahip olmak önemlidir; ancak, daha da önemlisi bu değerlerin yaşanması, davranışlara yansıtılmasıdır. Soyut olan ahlaki değerlerin teoriden pratiğe zuhurunda, somut hale dönüşerek davranış haline geçişinde “yaparak, yaşayarak öğretim” sağlanan bir anlayış dikkate alınmaktadır. Ahilikte bilginin eyleme, değerlerin davranışlara dönüşmesine önem verilmiş, davranışa dönüşmeyen bilgi ve değer, sahip olunmamış olarak kabul edilmiştir. Bu açıdan Ahiler, iş başında yapılan eğitimi iş dışında yapılan eğitimle bütünleştirmeye çalışmışlardır (Yılmaz, 2018, 291). Fütüvvetnâme müelliflerinden Kâşânî’nin “İşle doğrulanmayan her söz beyhudedir” ifadesi bunu doğrularken (Kazıcı, 2006, 70) “Ahî, öğrencisine öğreteceği şeyi kendi yapı ki öğrencisi de görüp öğrene” sözü Fütüvvetnâmelerde yer almıştır (Kaya, 2013, 48).

Ahilikte öne çıkan değerlerin çoğunun dayanağı, İslami kaynaklardır (Okumuş, 2018, 35). Ahiliğin el kitabı olarak görülen Fütüvvetnâmelerde belirtilen değerlerin merkezinde İslam Peygamberleri bulunur. Ahiliğe giren her adayın kendisine bir “pir” verilir. Bu pir mesleğin temsilcisi olan peygamberdir. Zira Fütüvvetnâmelerde her peygamberin en az bir mesleğinin olduğu, dolayısıyla her meslek gurubunun model alacağı bir piri olduğu belirtilmektedir (Gündüz, 2018, 293).

İslam peygamberlerinin her birinin sahip olduğu ortak değerler yanında her birinde öne çıkan farklı değerlerin, Ahilikte de öne çıkarıldığı görülmektedir. Hz. Adem (as), “toprağını Tanrının yoğurduğu er, esma bilgisini bir derste ezberleyen server olarak hatasını fark etti, ağladı, Tevbe etti, özür dilemesini bildi.” Hz. Âdem (as), hatasını bilme, hatada ısrar etmeme, özür dileme değerini öğretti (A’râf 7/22-23). Hz. Nûh (as), “bilgi ve amel hüması”, “halka, Tanrıya gidilecek yolu göstermede, eziyeti, cefayı artırsalar da o davete devam etti” (Nûh 71/5; Ankebût 29/14), aktif sabrı bir değer olarak gösterdi, örnek şahsiyet oldu. Hz. Davud (as), “Kazancından ekmek yemeyi adet edindi.” (el-Enbiyâ 21/37; Buhârî, “Büyü”, 15) elinin emeği alınının teriyle helal yeme değerini öğretti. Hz. Süleyman (as), “hükümdar peygamberdi, ama rızkını elinin emeğiyle kazanırdı. İşine iyi sarılırdı. Hem nübüvvet hem mürüvvet sahibiydi” (el-Enbiyâ 21/79; İbnü’l-Esîr, 1/230). Kendine cefa eden kardeşlerini, Hz. Yûsuf (as), “Bugün suçunuza bakılmaz, size soru/ceza yok” (Yûsuf 12/92) diye bağışlayarak af değerini öğretti. Hz. İbrahim (as) “misafirperverlik, ziyafet verme, put kırıcılığı” (ez-Zâriyât 51/24-27; es-Sâffât 37/93) değerlerinin piri oldu (Gölpınarlı, 1949, 10, 27, 320-323). Ahiliğin esinlendiği önemli kaynaklardan birinin İslam dininin metinleri olduğunun önemli bir göstergesi olarak Kur’an’ın örnek gösterdiği ve model alınmasını emrettiği değerli şahsiyetlerin, Ahilikte de birer pir kabul edildiği söylenebilir.

Ahilerin temel kaynaklarından olan Fütüvvetnâmelerde, Hz. Muhammed'in (sav) önceki İslam peygamberlerinin tüm özelliklerini taşıdığı ifade edilir ve anlatılan kimi haberlerle de Ahînin taşınması gereken özellikler kıssalaştırılarak anlatılır. Sahâbiler de konu edilir. Bunları tamamlayan bir mahiyette Ahî merasimlerinde fütüvvet hutbesinde İsrâ suresinin 32-39. ayetleri okunur (Gölpınarlı, 1949, 7, 41). Bu ayetteki zinaya yaklaşmama, haksız yere kimsenin canına kıymama, yetimin hakkını gözetme, ölçü tartıda doğru olma, hakkında bilgisi olunmayan konunun peşine düşmeme, büyüklük taslamama noktasında hikmetli tutum ve davranışlar, Ahî adayının dikkatine sunulurken diğer Ahîlere de hatırlatılmaktadır.

Harput'lu Ahmed'in *Tuhfetu'l-Vesâya* isimli Fütüvvetnâmesinde, "İmanın medarı (temel prensipleri) beş hüküm: Doğruluk, takva, emniyet, namaz kılmak, zinayı terk etmek" şeklinde değer olarak ifade edilirken, bir başka bölümde "hayâ", "helal kazanç, ihsan ve cömert olmak" gibi değerlere işaret edilmiştir (Harputî, 1950, 212, 217). Kur'an'da ve Hz. Peygamber'in hadislerinde önemine işaret edilen ve her Müslümanda olması talep edilen ahlaki değerlerin aynen Ahilikte de vaz geçilmez kazanımlar olarak tavsiye edildiği görülmektedir.

Necm-i Zerkûb *Fütüvvetnâme* isimli eserinde; Hz. Ali'ye isnat ettiği, Ahilikte temel değerleri şöyle sıralar: "Ahde vefa etmek, sözü doğru söylemek, yalanı terk etmek, emaneti sahibine vermek, ele geçeni fazlasıyla ihsan eylemek, isteyene vermek, yetime acımak, yaptığı iyilikleri gün gün fazlalastırmak, konuğu toylamaktır (ikramda bulunmak). Bu alametlerin başı da hayâdır." Necm-i Zerkûb, "dil"e, "gönül"e ve "göz"e dair değerlerin korunmasına dikkat çekmekte, "sâlih, yetim, yetiştiren, bilgili, güzel ahlaklı, hilm sahibi" gibi değerleri de ifade etmektedir (Necm-i Zerkûb, 1950, 240, 244). Güzel davranışlar arasında hayânın en üstte tutulması Hz. Muhammed'in (sav) sahip olunmasını emrettiği davranışlar içerisinde hayâyâ verdiği değerle orantılı bir yer işgal etmektedir. Bu konuda Hz. Muhammed (sav), "hayâ imandandır" buyurmuş (Buhârî, "İman", 16) ve "hayâ duygusunu kaybettikten sonra ne yaptığının bir önemi yok" uyarısını yapmıştır (Buhârî, "Edeb", 78).

Necm-i Zerkûb Fütüvvetnâmesinde, Ahînin kuşanması gereken değerler, "40 hâl" olarak bir arada sunulmuştur; acımak, ağırbaşlılık, alçak gönüllülük, bilgi, cömertlik, dindarlık, doğruluk, dua, eminlik, esirgemek, güzel geçinmek, hak tanıma, halîmlik, herkesle Tanrıya inanmak, hizmet, huy, ihsanda bulunmak, iyi, kanaat, kerem, lütuf, mahremlilik, Müslümanlık, razı olmak, sabretmek, salahiyet, sebat, sevgi, şükretmek, takva, Tanrıya dayanmak, tekellüfsüzlük, teslim olmak, utanmak, varını bağışlamak, vefa, yiğitlik, yoksula nimet vermek, yücelik, yürek temizliği, zahitlik vb. sıfatlardır (Necm-i Zerkûb, 1950, 240, 245).

Kâşânî, *Tuhfetu'l-İhvân* isimli Fütüvvetnâmesinde; Hz. Ali'nin, "Fütüvvetin aslı vefa, emniyet, doğruluk, tevazu, cömertlik, nasihat, hidayet ve tövbedir. Tövbe asıl ve temeldir. Bu huyları huy edinmeyen fütüvvet ehli olamaz" ifadesiyle değerleri inşa ederken, belirtilen sekiz huyun, dört asla; "iffet, şecaat, hikmet ve adâlet"e raci olduğunu belirtmektedir. Bunlardan tövbe ve cömertlik, iffetin; tevazu ve emniyet, şecaatin; doğruluk ve hidayet, hikmetin; vefa ve nasihat de adâletin fer'i olan ana değerlerdir (Kâşânî, 1950, 270, 271). "Kudreti varken affetmek, devleti varken tevazuda bulunmak, varlık halinde cömertlik etmek ve minnetsiz olarak ihsan etmek, bir sanat sahibi olmak ve teenni" (Gölpınarlı, 1949, 19, 27) kemâl değerler arasında sayılmaktadır. Tövbeyi asıl kabul etmek, Ahînin yanlış yapmayacak bir melek olarak

görülmeyeceğinin, bilakis en yakın yoldan yanlışımdan dönmesini bilen birisi olmasına dikkat çekilerek, beklentilerin hayalî olmayıp hayatta gerçekleştirilebilecek ilkeler olduğu esasına vurgu yapılmaktadır.

Anne-babaya iyi davranmak da, Ahî teşkilatının ve Ahîlerin en büyük değerleri arasında yer alır. “Kim atasını hoşnut eylese, ben onu yarlıgaram... Kim atasını-anasını azarlarsa benim hışmım ve lanetim onadır, âbid dahi olsa...” ifadeleriyle bunu beyan ederler (Demirci, 2011).

Ahilikte, *eminlik* değeri öne çıkan bir başka değer olup Ahîler, bunu; Hz. Peygamber’in “Müslüman, elinden ve dilinden emin olunan kişidir” (Tirmizî, “İmân”, 12) hadisi ile ifade etmişlerdir. Yine bu hadisin gereği olarak, “Âdemîlerden hiç kimse ondan/Ahîden incinmeye; gözsüz, kulaksız ve dilsiz ola!” ifadesiyle konulan kural, insanlara eliyle diliyle zarar vermeme büyük bir değer olarak öne çıkarılmıştır (Demirci, 2011, 3-4). İnsanın sahip olması gereken değerleri inşa ederken aynı zamanda ayağın kayma, nefsin sapma ihtimali olan zayıflıklardan da insanı arındırmanın gayretinde oldukları görülmektedir. Yalana karşı ahde vefa, doğru sözlü olmak, kötülüğe iyilikle mukabelede bulunmak, ayırıcı vasıfları, önemli düsturları olup, bu özellikleri taşımayanlara fütüvvet değmeyeceğini belirtmişlerdir. İnsanların kusurunu arama yerine ayıplarını örtmeyi, kin ve öfke karşısında affı, hoş görüyü ve şefkatle muameleyi, hasede karşı diğerkâmlığı ve fedakârlığı, cimriliğe karşı cömertliği esas almışlar, “Kendine ne sanırsa gayrıya da anı san” ifadesiyle Hz. Peygamber’in “kendi için istediğini kardeşi için de istemedikçe tam anlamıyla iman etmiş sayılmaz” (Buhârî, “İmân”, 7) hadisinden ilhamla diğerkâmlığı yaşamanın ve yaşatmanın gayretinde olmuşlardır (Gölpınarlı, 1949, 9).

Ahîler, kibre karşı tevazuu öğütlemişler, gelene-geçene sofrasını açan ‘Ebu’l-eyzâf/misafirlerin babası’ olarak bilinen Hz. İbrahim’i (as) fetâ sıfatıyla örnek göstermişler, “Ahi’nin eli, sofrası ve kapısı” açık olmalı diyerek cimrilik hastalığına karşı insanları cömertliğe teşvik etmişlerdir. “Gözle gördüğünü eteğinle ört. Fütüvvet ehli, setr (örtü) ola, kimsenin ayıbını, kusurunu yüzüne vurmaya, zira ‘Settâr’, Allah’ın bir sıfatıdır. Bunun için fütüvvet ehlinin gözü ve kulağı bağlı olmalı!” ifadeleriyle Ahîler, insanların kusurlarını, ayıplarını örtmeyi en büyük değerler arasında sayarlar (Torun, 1998, 428; Demirci, 2011, 3-4). Bu anlayışın, “Bir Müslümanın ayıbını/kusurunu örtenin Allah da kıyamet günü ayıbını/kusurunu örter” (Buhari, "Mezâlim", 3) hadisinin farklı bir ifadesi olduğu görülür.

“Örnek insan modeli” inşasında stratejik metinler olarak kabul edilebilecek Fütüvvetnâmelerin pek çok değeri bir arada barındırdığı ve değerlerin, fütüvvet tariflerinde ve/veya fetânın özelliklerini beyan ederken dile getirildiği görülmektedir. Özellikle teşkilata girişte adayın belirli değerlere sahip olması gerekirdi. Ahiliğe giriş yapmak isteyen bir gencin, öncelikle “ahlaklı, dürüst, çalışkan, sabırlı ve iş sahibi” olması istenirdi. Bu özellikleri taşıyıp taşımadığı titizlikle araştırıldıktan sonra uygun görülen genç, bir Ahînin referansı ile teşkilata önerilirdi. Bu aşamayı geçen, yola giren genç Ahî adayına düzenlenen merasimle, önce bir tür önlük olan peştamal kuşatılır, kuşak bağlanırdı. Yolda ehliyet gösterirse, şalvar giydirilir, her makam bir tekmili ifade eder, zira ilmin kemâli amelledir ve geçişler merasimle gerçekleşir. Bu merasimlerin eğiticiliğine inanılırdı.

Merasimler değerler eğitiminin bir parçasıydı. İnsanlara karşı her daim sevgi, saygı, hoşgörü, sadâkat ve dostluk göstermesi, doğruluktan ayrılmaması öğütlenirdi.

Bu süreçte merasimlerde Ahî adayının içtiği tuzlu su da özel mesajlar içermektedir: Su, duruluk bakımından ilim, hikmet, ezeli istidat ve kalbî kabiliyete işaretlerdir. Su, beden hayata/canlılığına sebep olduğu gibi, bilgi de kalbin hayatına sebep olur. Sudaki tuz, adâlet ve fazilete işaret eder. Her yemeğin tadı tuzla ortaya konur. Bunlar da bir kâmil vasıtasıyla zuhur eder. Şalvar giydirmek, iffete işaretlerdir. Bel bağlamak, yiğitliğe ve nefsi, halka hizmete alıştırmaya remizdir (Gölpınarlı, 1949, 18, 39).

Ahilik teşkilatında yer alan remizlerin, değerlerin, ilkelerin dayandığı inanç ve felsefeyle ilgili muhtelif görüşler ifade edilmektedir. Ülken, Ahilikteki esas kuralların tümüyle İslam tasavvufuna dayandığını ve tasavvufun feragat, zahitlik ve doğruluk prensiplerinin Ahiliğe ilham kaynağı olduğunu ifade ederken (Ülken, 2004, 241-242), Ortaçağ'ın önemli Müslüman seyyahı İbn Battûta, Ahî zaviyelerinin Hanefî mezhebine mensup olduğu görüşünü dile getirir. Fütüvvetnâmeler ise Ahiliği geleneksel menşeyini ilmin kapısı Hz. Ali'ye dayandırmaktadır (Yılmaz, 2018, 286).

Yukarıda ana hatlarıyla ifade edilen değerler yanında daha pek çok değer de Fütüvvetnâmelerde ifade edilmektedir. Ahilikte, insan psikolojisinin derinliklerine nüfuz eden, hayatın en ince detayına kadar iyi düşünülmüş değerler, ilkeler göze çarpmaktadır. Bu değerlerin günümüze yansımaları da görülmektedir.

2. Ahilikte Eğitim Görevlileri ve Eğitim Yöntemlerinden Bazıları

Tarikatlardaki bir mürşid-i kâmile intisapla gerçekleşebilen seyr u sülûk eğitimi gibi, Ahilik de eğitimi, bir üstattan el almaya bağlar (Bayram, 1991, 149). Esnaf birlik başkanları *şeyh*, *halife* ve/veya *nakip* diye isimlendirilirken, en üst makamdaki yetkiliye *Şeyhu'l-Meşâyih* denirdi (Temel, 2007, 36).

Ahilik birliğine uygun görülerek; güzel ahlakı, sabrı, çalışkanlığıyla kabulü bir Ahî tarafından tavsiye edilen ve eğitime başlayacak genç, Ahî birliğine girişiyse birlikte devamlı eğitim halinde olup eğitimi boyunca ahîsine itaati esastır (Kayadibi, 2011, 179). Ahilik'te fiilî çalışan aktif gruplar, “yamak, çırak, kalfa ve üstattan oluşurdu. Çıraklık eğitimi, sıbyan mektebinden sonra başlardı. 10 yaşından küçük, işe başlayan yamak çocuklar, iki yıl iş yerinde sanatı öğrenir, öğrendiği işin zaviyesinde de okuma yazma, konuşma, iletişim, adabımuaşeret kuralları ve diğer konularda eğitim alırdı. Maharetli bir usta yanındaki iki yıl eğitim sonrası düzenlenen merasimle bağlı olduğu esnaf başkanının nasihatı ile çıraklığa terfi ederdi” (Çağatay, 1981, 153).

Genç bu süreçte ilk olarak kendisi için görevlendirilen meslekte tecrübeli kalfası “yol kardeşi”, Ahî olan ustası “yol atası”, meslek başkanı “üstad”, mesleğinin peygamberi “pir” rehberliğinde, alması istenen Ahî terbiyesini, ahlaki ve insani değerleri, Ahî zaviyelerinde okuyarak, gözleyerek, dinleyerek, yaşayarak öğrenirdi (Çağatay, 1981, 141; Kazıcı, 2006, 65-67). Çıraklık sürecinde daha çok Kur'an'da ve Sünnette methedilen *124 ahlaki kural* öğretilirken, ustalaşmış mesleklerinde üst düzeye gelince *usul, adap ve erkâna dair 740 kuralı* bilmesi, bilincine ve davranışına yerleştirmesi kendilerinden istenirdi” (Temel, 2007, 59).

Ahî zaviyelerinde gençleri eğitmekle sorumlu "Muallim Ahî" veya "Emir" adı verilen ilmi liyakat sahibi hocalar, eğitimciler bulunurdu. Bunlar, Türkçe, Arapça ve Farsça dil eğitimine ilaveten temel dini bilgiler ve Kur'an öğretimi yaparlardı. Ayrıca, yemek pişirme, şarkı ve şiir söyleme, önemli kimselerin menkıbeleri, tarih, tasavvuf ve Ahilik prensipleri ile adabımuaşeret öğretilirdi” (Çağatay, 1981, 140).

Genç çırak, dükkân ve atölyelerde ustası tarafından eğitilir, atölyelerde uygulamalı mesleki eğitimini alırdı. “Meslek eğitimi teoriden daha çok yaparak-yaşayarak öğrenmenin ön planda tutulduğu bir anlayışla yapılırdı. İş eğitimi teoride ve pratikte, ‘yaparak öğrenme’ ve ‘beceri geliştirme’ tekniğine dayalıydı (Durak - Yücel, 2007, 154). Kalfa veya usta olunca ise Ahî Şeyhi (Ahî Baba) gözetiminde dinî, tasavvufî içerikli ahlaki eğitim alırdı. Ahî Şeyhi, birliğin maddi ve manevi idarecisi olması yanında, aynı zamanda esnaf birliğinin hocası ve öğretmeniydi. Çıraqlara, kalfalara ve ustalara her türlü talimatı vermeye yetkiliydi (Kayadibi, 2011, 179).

1001 gün (3 yıl) süren çıraklık süreci ve sonrası ustasınca mesleki ve ahlaki olgunluğu bildirilen, çekirdekten yetişen *çırak*, merasimle *kalfalık* rütbesine terfi ettirilirdi. Üç yıllık eğitim sonrası mesleki ve ahlaki gelişimini başarıyla tamamlayan, maiyetindeki çırakları güzel eğiten, kalfa arkadaşlarıyla geçimli, dükkân açabilecek yetenek ve yetkinlikteki kalfalar, kendisinin imal ettiği bir ürünle görücüye çıkardı. Başarılı bulunanlar yine merasimle peştamal kuşanarak *usta* olurlardı. Ustalık payesine sahip olamayan dükkân açamazdı (Ekinci, 1991, 85).

Ahilikte öğüt verenin öğüt verecek birikim ve yönetime sahip olması, dinleyenin de duyduklarını edep içinde dinleyip dinlediklerinden daha verimli faydalanmalarını sağlayacak bir eğitim sürecine tabi oldukları görülmektedir. Ahî zaviyelerinde yürütülen eğitim-öğretim programlarında tedricilik esastı. Eğitim, muhatapların/öğrencilerin eğitim ve öğrenim düzeyleri dikkate alınarak verilirdi. *İlk aşamada* “okuma yazma becerisi, tilavet ve kıraat eğitimi, tecvit, akait bilgileri ve inanç esasları, adabımuâşeret kaideleri, değerler eğitimi ve temel dini bilgiler eğitimi verilirken (Klavuz, 2005, 621), *İkinci aşamada* “dil eğitimi, edebiyat ve estetik becerileri kazandırılırdı. Osmanlıca, Farsça ve Arapçanın konuşulup anlaşılacak düzeyde öğrenim görmeleri, edebî zevkin, şiirin ve sanat duygusunun kazandırılmasına çalışılırdı.” *Üçüncü aşamada* “musiki eğitimi, hat sanatı, hikmet eğitimi ve tasavvuf ahlaki bir bütün olarak verilirdi” (Ekinci, 1989, 37).

Ahileri eğitsel açıdan besleyen sosyokültürel etkinliklerden biri olan yaren sohbetlerinde, 20-25 kişilik “yaren” adı verilen guruplarda, genç, orta yaşlı ve yaşlı farklı kuşaklar bir arada bulunur, dinî, ahlaki, sosyal muhtevaya sahip kitaplar okunurdu (Durak - Yücel, 2007, 162). Bu oturumlar sohbet havasında hazır bulunan sakinlerine adeta birliğin birlikteliğin ekip olmanın ruhunu, anlamını yaşayarak öğretir, imecenin faydası, yardımlaşmanın güzelliği, yaren meclislerinde öğretilirdi. Küçükler otoriter tavır kullanılmadan terbiye edilir, hiyerarşik yapı içselleştirilir, küçüklerin meclislerde toplumda nasıl hareket edeceği gösterilir, had bilmenin sırrına ermesi sağlanırdı. Yaren sohbetlerinin bu işlevinin yakın zamana kadar Anadolu’da kimi köy odalarında da sürdürüldüğü yaren sohbetlerine katılan odanın müdavimlerinde ifade edilmektedir (Genç, 2021, 21). Yaren meclislerinin başlı başına bir ekol, bir okul, bir irfan mektebi işlevi gördüğü söylenebilir. Bu mektebin tedrisinden geçen insanlar buradan aldıkları uygulamalı öğrenmeler yanında duydukları kelimelerle, şiirler, kıssalarla bir bilinç de kazanmaktaydılar.

Sohbetle eğitim metodu, Fütüvvetnâmelerde yer verilen en önemli konular arasında yer almaktadır. Kâşânî, “dinde senden üstün, dünyada senden aşağı olanla sohbet et.” (Gölpınarlı, 1949, 310) sözüyle, sohbetin değerine ve sohbet ehlinin liyakatine dikkat çeker.

Ahilik’te, zengin öğretim metotlarının kullanıldığı görülmektedir. “Şakirt (öğrenci) görmeyince öğrenemez” düsturu ile kullanılan, *gösterip yaptırma/model olma* metodu, törenler esnasında ve Fütüvvetnâmelerde kullanılan soru-cevap metodu bunlar arasında öne çıkanlardır (Alpaslan, 2021, 87-94).

Yukarıda açıklanan yöntemin boyutlarını detaylıca ortaya koyacak ve daha anlaşılır hale getirilmesini sağlayacak olan sorularla Ahilikte nasihat konusunu açıklığa kavuşturmak daha faydalı olacaktır.

3. 5N+2K Tekniğine Göre Ahilikte Nasihat Değeri

Ahilik'te nasihat değerini, 5N+2K (Ne, neden, nerede, nasıl, ne zaman ve kim, kime) tekniği bağlamında ele almak mümkündür.

Ahilik'te nasihatın değerinin *ne* olduğu ve *neden* nasihat edildiği noktasında şöyle söylenebilir; ihvana nasihat, Ahilikte önemli ilkelerden biri kabul edilir. İnsan, belirli kurallar çerçevesinde hareket etmek, sapmalara karşı kendini koruyabilmek, hedeflenen, ideal çizgi dışına çıkmamak, kendini yenileyebilmek için devamlı nasihate ihtiyaç duyar. Zira nefis, dünyayı cezbedici amiller ve çevresi, kişiyi kimi zaman hakikatin dışına sürükleyebilir; yol ve hedeflerde sapmalar yaşanabilir, idealler unutulabilir yahut zayıflayabilir. Onun için Hz. Peygamber (sav) “*Din nasihattir*” (Müslim, “İmân” 95) buyurmuştur. İnsanın nasihatten yoksun olup, zamanla inanç ve ideallerinden uzaklaşabilme tehlikesiyle karşı karşıya kalması gibi; Ahi üyeleri olan ihvan da nasihatten uzak kalınca gerek ticarî ahlak gerekse genel ahlak bağlamında ideallerinden kopabilir. İhvana nasihati, fütüvvetin şartları arasında kabul eden (Gölpınarlı, 1949, 27) Ahiler, tedbiren her daim birbirlerine nasihatte bulunarak, hedeflerini, ideallerini birbirlerine hatırlatmaktadır.

Ahilikte nasihatın değerine dikkat çeken temel eserlerden Fütüvvetnâmelerde yer alan nebevi kıssalar, menkıbeler, hem olumlu insan modelini örnek gösterirken hem de hata yaptığında insana nasıl hareket edeceğini belirtir. İnsanın bir hata yapınca bu hatadan nasıl tevbe edip geri döneceğine dair önemli nasihatler içerir. Meselâ hata eden Hz. Âdem'in cennetten çıkarılması menkıbevi olarak anlatılır, pişmanlığı canlı olarak resmedilir. Bu anlatılar, insanlara hata edebileceğini, hataların ne kadar büyük olursa olsun, tevbenin ve samimiyetin daha önemli olduğunu vurgulaması bakımından değerlidir. (Gündüz, 2018, 290).

Ahilikte nasihatın önemine dikkat çeken bilginlerden Kâşânî, *Tuhfetü'l-İhvan* eserinde, Ahi'nin kuşanması gereken sekiz huydan birinin de *nasihat*¹ olduğunu beyan eder:

Nasihât, ‘adalet’ nurunun zuhuru, sadakatın temeli ve esasıdır... Nasihat, Tanrı halkının iyiliğini istemek, onları takva ve salah yoluna gitmek için uyarmak, dünya ve ahiret için hayır işlemeye, faydalı işler yapmaya, zararlı işlerden ayırmaya teşvik etmektir. Nasihatın tahakkuku için de eminlik, dindarlık ve esirgeme gerektir. Eminlik, insana verilen emanetleri korumak, emanetleri ehline vermek ve halka ait sırları ağıyardan saklamaktır. Dindarlık Tanrı ve kul haklarını korumak, halkın işlerini düzgün bir şekilde başka bir şekilde sokmaktır. Esirgeme, himmetini halktan kötü şeyleri gidermeye, zahmetlerle belaları onlardan def'e sarf etmektir. Refet ve rahmet, şefkatın gerekli sıfatıdır ki o da halkın hayrını ve rahatını dilemek, hayrat ve hasenatı olanlara ulaştırmak, onların kutluluğunu, olgunluğunu meydana getirmeye çalışmaktır. Refet ve rahmetin gerekli sıfatı sılairahimdir, yani kendisine ait olan dünyevi hayırlara yakınlarını da ortak etmek, onlarla bu hususta müvâsatta bulunmaktır” (Gölpınarlı, 1949, 282).

Ahilik'te, Ahinin tüm söz ve davranışlarında samimi olması esastır. İman edenler, inanmayan inkârcılardan farklı olarak, Allah'a olan bağlılıklarında samimidirler (el-

¹ Fütüvvetnâmelerde öz bir şekilde yapılan nasihatler *nefes* olarak da yer alabilmektedir. Torun (1998, 222), meseleyi bir örnekle şöyle açıklar: “Gözet, sakla, al, vir” cinsi kapalı ve özlü sözler, *nefes*; “Hakk'ı gözet, emanet ve sır sakla, nasihat al” cinsi nefeslerin şerhi mahiyetindeki sözler de *nasihattir*.

Mü'min 40/14). Bu yönüyle Ahî, kendisine her daim güvenilen, sözüne itibar edilen emin ve sadık kişidir. Sözü ve ameli tutarlıdır.

Nasihatin *nerede* ve *nasıl* yapıldığına gelince, Ahi teşkilatında, icra edilen merasimlerde, yola girme törenlerinde, yol atası ve şed kuşanma merasimlerinde, mesleki kademe geçişlerinde yapılan nasihatler, öğüt verme şeklinde takrir öğretim metodu kullanılarak yapılırdı (Alpaslan, 2021, 90). Ahîler vaaz yoluyla ifade edilen nasihatlerden kendilerine pay alır, bunları pratik hayatlarında tatbik etmeye çalışırlar. Geleneksel bilgilendirme metodu olan vaaz, cemaatin aynı bütünsel duygu ve düşünsel boyutunun oluşumuna sebep olur. Bu yönüyle nasihat yapılan vaazlar, toplumsal birlikteliği sağlayıcı fonksiyona sahiptir (Doğru, 2017, 77). Bunun yanı sıra, mesleki faaliyetlerde özellikle mesleki tecrübe kazanarak mesleki ilerleme kademelerinde, geçiş süreçlerinde de nasihatın anlamlı bir yeri vardır.

Nasihatin *kim* tarafından *kim/kimlere* yapıldığı konusunda kaynakların belirttiğine göre; nasihat etmede öncelikli söz sahibi Ahilik teşkilatı lideri Ahî Baba yahut esnaf birliğinin başkanıdır. Merasimlerde bulunmadığı takdirde vekili bu yetkiyi kullanır. Esnaf başkanından sonra nasihat etmeye hak sahibi olarak mesleğe hazırlayan, usta gelir. Esnaf başkanının tavsiyeleri özelde kademe geçişi yapan kimseye olduğu kadar merasime katılan zaviyedeki diğer meslek erbabına da bir hatırlatma anlamı içerirdi. Nasihat ise Ahilik zaviyelerinde farkı kademelerdeki meslek çalışanlarına yapılırdı. Bilindiği gibi on yaşından küçük çocuklar, *yamak* olarak iş başı yapar, iş yerinde sanatı öğrenir; mesleğin zaviyesinde ise diğer eğitimlerini alır. İki yıl sonrası, başarı sağlayan yamak merasimle bir sonraki aşamaya çıraklığa terfi ederdi (Yılmaz, 2018, 287). Nasihat, yamaklığa başlangıçta, yamaklıktan çıraklığa, çıraklıktan kalfalığa, kalfalıktan ustalığa terfi süreçlerinde mesleğinde başarılı kimselere yapılırdı (Yılmaz, 2018, 280; Ekinci, 1991, 85; Kayadibi, 2011, 180).

Eğitiminin yetkinliği eğitimin etkinliği açısından son derece önemlidir. Bu noktada Ahilikte görevli kişilerin ve aynı zamanda nasihat edecek kişilerin son derece ehliyetli kimseler olduğu dikkat çekmektedir (Ünsür, 2020, 318). Nasihatın belirli bir yöntem ve sistematik çerçevesinde gerçekleştiği, nasihat alan ve veren arasında rol karmaşasının ortadan kalkmasına yol açan bir boyutta ele alındığı söylenebilir.

3.1. Yamaklığa Başlangıçta Nasihat

Ahilik teşkilatına üyelik başvurusunu yapıp, yapılan incelemeler sonrası özellikleri taşıyan ve teşkilata kabul edilen kişi *talip* olarak *yola girme* adıyla düzenlenen merasimde yüzü kıbleye dönük, nakip riyasetinde okunan fütüvvet hutbesi sonrası fütüvvet mahfilinde bulunan fütüvvet ehline talibin kabulünü sorar, fütüvvet ehlinin kabulünü beyan sonrası talibe fütüvvet ehli olabilmenin şartları anlatılır ve şöyle nasihat edilirdi: “Kalbin kapısı, hazinesi kulaktır. Hayır ise dinle, şer ise unut gitsin. Kendinden büyüğe saygılı ol. Büyük veya küçük olsun önünde diz çöküp edep ile otur” (Bekki, 2005, 165).

Nasihat sonrası, Ahilik teşkilatına kabul edilen talibin beline, kabulün simgesi olarak fütüvvet kuşağı bağlanır, talibe şerbet denilen tuzlu su içirilir, böylece talip yola girmiş olurdu (Çeker, 2008, 93). Kalbe açılan kapı olarak görülen kulağa dikkat çekilmesi, kulak verilmesi gereken önceliklerin beyanı ve edebi öne çıkarılan bu ilk nasihatler, yola giren yolcuya yolculuğu boyunca rehberlik edecek özelliktedir.

3.2. Yamaklıktan Çıraklığa Geçişte Nasihat

Çırak adayları, bütün Ahilerin katılmasıyla zaviyelerde düzenlenen bir törende, birlik içerisinde kendilerine bir yol atası (usta) ve iki yol kardeşi (kalfa) seçerek çıraklığa başladılar.

Esnaf başkanının, bu merasimde çocuğa nasihatı; “namaza ve dükkâna devamı, üstadına, kalfalara, ana-babasına saygı ve bağlılığını sürdürmesi ile yalan söylememesi” konularındadır (Yılmaz, 2018, 280).

Usta, Hz. Peygamber’in sanatla ilgili bir hadisini okuduktan sonra şöyle nasihat eder:

“Pirinizden asla yüz çevirmeyiniz, farzları terk etmeyiniz, sünnete uygun hareket ediniz. Dininizi, malınızı ve ırzınızı koruyunuz. Edeple oturunuz ve söylenen şeyleri güzel bir şekilde dinleyiniz. Sözüünüz hikmetli olsun, yapılması gereken hizmetin yapılışında kusur etmeyiniz. Kendi kazancınıza dayanmayan şeyleri almayınız.” (Erken, 1999, 107-108)

Çıraklık süresi üç senedir. Usta, çırağına bu sürede sanatının bütün inceliklerini öğretir ve Usta, çırağının hem ahlaki açıdan güzel hem de mesleki açıdan donanımlı bir insan olarak yetişmesinden sorumludur (Duman, 2002, 15/62).

3.3. Çıraklıktan/Çömezlikten Kalfalığa Geçişte Nasihat

Ahilikteki çıraklık sonrası ikinci rütbe, “kalfalık” olup, bu dönem altı ay sürer. Çıraklık sürecini başarıyla tamamlayan genç, yeterli bilgisini alıp, donanım ve mesleki gelişimini tamamlayıp ahlaki yönden de olgunlaşınca, ustası teşkilata bildirirdi. Esnaf yönetim kurulu, kalfalık merasimini tespit ve tertip ederdi. Toplantının katılımcıları, esnaf yönetim kurulu üyeleri ile o mesleğin ustaları ve Ahî adayının ustasıyla kalfalarından oluşurdu. Toplantıya kalfa adayının ustası özel kıyafetleriyle katılır, kalfasını refere eder, ahlakının ve yeteneğinin iyiliklerinden bahseder; buna da esnaftan üç usta şahitlik yapardı. Bir hocanın aşır okuması sonrası dua yapılırdı. Esnaf başkanı duadan sonra, çırağın sırtını sıvazlayıp “işine devamını, ibadetini aksatmamasını, ustasına, kalfasına ve ailesine itaati ve yalandan kaçınmasını ve başkaca konularda” hayata dokunan tavsiyelerde bulunurdu (Yılmaz, 2018, 284).

Kalfalığa yükseltilme merasiminde, sanatın aletlerinden çırağın eline verilir, mesela bir terzi Şeyhi, çırağına/genç terziye bir arşın, bir makas ve iplik geçirilmiş bir iğne verir, ona şöyle nasihat ederdi;

“Oğlum! Verdiğim bu aletlerle bundan sonra helal işler gör, haramdan kaçın, kimsenin malına göz dikme. Gerçeği söylemekte bu makas gibi keskin ol. Seni gerçeğe gitmekte alıkoyan engeli bu makasla kes. Allah’ı her yerde hazır ve nazır bilip ona göre dirlik et. Arşını eline aldıkça sırat-ı müstakimi an. Kanun ve töre dışına çıkma. Namahreme bakma ve dünyaya fazla bağlanma.” (Temel, 2007, 44; Yılmaz, 2018, 285).

Nasihatler sonrası esnaf başkanı, besmele çekerek kalfa adayının beline, kuşağı bağlar ve kalfa (adayı) böylece “kalfalığa” yükseltilirdi. Esnaf başkanından başlayarak, kalfa, sırayla merasimdekilerin ellerini öperdi. Kalfanın babasının ve/veya velisinin, mesleğin bağlı olduğu esnaf vakfına, bakır bir kap hediyesiyle merasim sona ererdi. Bu merasim sonrası çırak, kalfa rütbesini alırdı (Yılmaz, 2018, 285).

3.4. Ustalık Başlangıç Nasihatleri

Kalfalık dönemi bütün meslekler için üç yıldır. Üç yıllık kalfalık sonrası, tüm eğitimlerini tamamlayan ve ustalar kurulunca eseri kabul edilerek Ustalık sınavını

kazanan kalfaya ustalık/icazet merasimi düzenlenirdi. Merasime Ahî Baba vekili köşkünde, esnaf başkanları, kadı, müftü, cami imamı, hatipler ve esnaftan ustalar davet edilirdi. Ahilik teşkilatı lideri Ahî Baba'nın riyasetinde, hazır bulunanlardan biri, Fetih suresi 10. ayeti okurdu (Günaydın, 2015, 76-77; Özdemir, 2018, 151). Nakib ayağa kalkıp usta adayını yanına çağırır, fütüvvet gereklerini saydıktan sonra, sadakat, müşteriye saygı, malına hile karıştırmamak gibi ahlaki konularda kendisine nasihat eder, sonra sözü alan Ustası, yetiştirdiği usta adayından helallik ister; usta adayının sırtını sıvazlayıp kendisine dua eder, şöyle nasihat ederdi:

“Taşı tut, altın olsun! Allah seni iki cihanda aziz etsin. Tuttuğun işten hayır gör. Erenler pirlir hep yardımcın olsun. Allah rızkını bol etsin, yoksulluk göstermesin. Sıkıntı çektirmesin. Bilginlerin dediklerini, esnaf başkanlarının nasihatlerini, benim sözlerimi tutmazsan; ana, baba, öğretmen, usta hakkına riayet etmezsen, halka zulüm edersen, kâfir ve yetim hakkı yersen, hülâsa Allah'ın yasaklarından sakınmazsan, yirmi tırnağın ahirette boynuna çengel olsun.” (Erken, 1999, 109-110).

Usta nasihat sonrası, kalfanın belindeki *kalfalık peştamalını* çıkartıp, *ustalık peştamalını* kuşatır, peşi sıra dua yapılır, dua sonrası yeni usta, merasimdekilerin elini öper; böylece merasim tamamlanırdı (Yılmaz, 2018, 284-285).

Zaviyede ustalarca beğenilen genç kalfa, bir sonraki durak olan ustalığa yükseltilince, Ahî babanın vekili yeni ustanın kulağına şöyle söylerdi:

“Harama bakma, haram yeme, haram içme. Doğru, sabırlı dayanıklı ol. Yalan söyleme, büyüklerinden önce söze başlama. Kimseyi kandırma kanaatkâr ol. Dünya malına tamah etme. Yanlış ölçme, eksik tartma. Kuvvetli ve üstün durumdayken affetmesini, hiddetli iken yumuşak davranmasını bil ve kendin muhtaç iken bile başkalarına verecek kadar cömert ol.” (Ekinci, 1991, 85; Kayadibi, 2011, 180-181).

Ahilikte en alttan en üst kadememin her bir aşamasına geçişte yapılan terfi törenlerinin eğitim ortamı olarak kullanılması, terfi törenlerinde genel ve mesleki ahlak değerleri ile bunlara uymanın öneminin hatırlatılması ve birtakım öğütlerde bulunulması eğitsel fonksiyonunu ortaya koymaktadır (Ünsür, 2020, 319). Bu törenlere katılan müftü, kadı ve üstad gibi zevatın, ayet ve hadisler ışığında değerler eğitimi niteliğinde; esnaf şeyhlerinin ve ustaların teşvik edici, eğitici ve uyarıcı nitelikte nasihatlerde buldukları görülmektedir.

Nasihatin, içerdiği anlam zenginliği bağlamında yamaklıktan çıraklığa, çıraklıktan kalfalık ve ustalığa geçiş süreçlerinde ustanın çalışanına karşı ortaya koyduğu samimiyet, yetiştirdiği ve topluma yeni döneme mesleğinin devamı niteliğinde kazandırması yetişen kişinin bunu bir hayat tarzı benimsemesine katkı sağlayacaktır. Ayrıca, süreçteki merasimler ve yapılan nasihatlerin nasihat yapılan kimselerde sorumluluk bilincini artıracığı, en alt kademedden itibaren başladığı mesleğinde ustasını örnek alarak kendisi de hem iyi insan hem iyi usta olarak mesleğini sürdürmesinde olumlu bir etki oluşturacağı ve rol modelliği sürdüreceği değerlendirilmektedir. Nitekim yapılan araştırmada (Alpaslan, 2021, 86), ulaşılan sonuca göre; çırağına mesleğinin inceliklerini, hakkını vererek, samimiyetle göstererek öğreten ustanın hareketlerini gören çırağın %83, anlattıklarını/nasihatlerini/ öğütlerini dinleyen çırağın % 11, dükkândaki eşyalara dokunan çırağın % 1,5 dilimde öğrenmesiyle toplamda %95.5'lik öğrenme yaşantısı oluşmakta ve öğrenme yaşantısı

konisine göre yüksek bir değerde öğrenme gerçekleşmektedir.² Bandura'nın sosyal bilişsel teorisine kaynaklık eden davranış oluşumu sağlayan birimlerden “sosyal ikna” (Bandura, 1977, 200) adını verdiği süreç te nasihatle gerçekleşebilecektir. Toplumda kabulü olan değerler, nasihatler aracılığıyla sonraki nesillere aktararak, böylece toplumun önemseydiği, benimsediği, hedeflediği, ideal insan modelinin yetişmesi de mümkün olabilecektir.

Öğretene öğrenci arasındaki saygı ve buna riayet edilmesinin aktarılmak istenen bilginin kabulü de çok önemli bir yere sahip olduğu görülmektedir. Bugün için kendisine bilgi aktaran konumundaki eğitimciye saygı duymayan öğrencinin öğrenme ortamından beklenen neticeyi alamayacağı değerlendirilmektedir (Sürücü-Ünal, 2018, 260-262). Bu açılarından bilgi aktarım öncesinde, eğiten ve eğitilenin karşılıklı birbirlerinin konumunu ahlak çerçevesinde kavramış olması süreç açısından son derece önemli olacaktır. Nasihati bir hakaret ve tepeden bakma olarak görmeyen öğrenci ile bunu şefkat, merhamet, yol göstericilik maksadıyla yapan öğretici arasında olumlu bir iletişim sağlanacaktır. Ahilikteki öğretici ve öğrenen arasındaki müspet ilişkiyle karşılaştırıldığında günümüzün eğitim öğretim faaliyetlerinin daha çok bir menfaat ve çıkar amaçlı yerine getirilmiş olması burada görülen müspet kazanımların elde edilmesinin önünde bir engel olabilecektir.

Ahilik teşkilatı içindeki yamak - çırak - kalfa - usta hiyerarşisi, bugün Mesleki Yeterlilik Kurumu çatısı altında uygulanmaya çalışılan “Türkiye Yeterlilikler Çerçevesi – Seviye Tanımlayıcıları”nda ifade edilen sekiz basamaklı yeterliliklere benzemektedir.³ Günümüzde uygulanmaya çalışılan yeterliliklerin ilk dört basamağı, ahilikteki hiyerarşik bu dört basamağa benzetilebilir; bugünkü her bir basamakta meslek elemanlarının o basamaktaki bilgi, beceri ve yetkinliği tarif edilmektedir. Bunlara ilave olarak, her bir basamağın tanımının içine ahlaki yeterlik kavramının da ilave edilerek; bilgi, beceri, yetkinlik ve ahlaki yeterlilik şeklinde düzenlenmesi faydalı olacaktır. Geçmişte başarılı bir şekilde gerçekleştirilen Ahilik teşkilatındaki basamaklar arası geçişlerdeki sözlü ve fiili nasihat uygulamaları, mesleki eğitim kurumunun basamaklarına bütünleşmesi noktasında referans kaynağı olabilir.

Sonuç

Ahilik kurumundaki eğitsel değerler ve bu değerlerden nasihat kavramının araştırıldığı bu çalışmadan anlaşıldığına göre, Ahî Evran'ın rehberliği ve öğretileriyle kurulan, gelişen Ahilik teşkilatı güzel ahlakı temel alan, nasihatın her alanda yaygın olduğu esaslı bir yapıdır. Denilebilir ki, Ahilik teşkilatı öncelikle ahlaka dayanan bir eğitim organizasyonudur.

Ahî Evran'ın eserleri, uygulamaları ve Ahilik teşkilatının hedeflediği insan anlayışı incelendiğinde, teşkilatın kodları ortaya çıkmaktadır. Bu teşkilatın merkezinde İslami öğretilerin olduğu bir ahlakın varlığı dikkat çekmektedir. Ahilik öğretisinin

² “Dale’in Yaşantısı Konisi, eğitimin temelinin doğrudan uyarıcı kaynaklarla etkileşimde bulunmuş duyuşal deneyimlere bağlı olduğu görüşündedir. Dale, insanların yaşadıklarının çoğunu hatırladığına inanmaktadır. Bu nedenle Dale (1969) Yaşantı Konisi’nde öğretim stratejileri ve öğretimin yürütülmesinde deneyimlerden faydalanılmasını önemli görmektedir.” (Yılmaz-Tuncer, 2020, 39-62).

³ Türkiye Yeterlilikler Çerçevesi (TYÇ); Avrupa Yeterlilikler Çerçevesi ile uyumlu olacak şekilde tasarlanan; ilk, orta ve yükseköğretim dâhil, meslekî, genel ve akademik eğitim ve öğretim programları ve diğer öğrenme yollarıyla kazanılan tüm yeterlilik esaslarını gösteren ulusal yeterlilikler çerçevesini ifade etmektedir. Detay için bkz. https://www.myk.gov.tr/images/articles/TYÇ/seviye_tanimlayicilari.pdf

çağlar boyu kabul görmesinin ve güçlü tesirinin temelinde İslam kaynaklarından mülhem bir ruh ve anlayışla inşasının rolü çok büyüktür.

Ahilik teşkilatındaki tecrübeler günümüzde meslek örgütleri dâhil tüm sivil toplum kuruluşları için de referans kaynağı olabilir. Ahilik teşkilatında öne çıkan, erdemli topluma geçişin kodları olarak hayatı inşa eden değerler, uygulanabilir bir model olarak mesleki eğitim ortamlarına sunulabilir.

Günümüzdeki esnaf ve sanatkâr odaları gibi birliklere benzeyen boyut ve işlevsellğe sahip Ahilik pek çok değeri bünyesinde barındıran, sözlü ve davranış olarak inşa ve ihya eden ahlaki, toplumsal, ekonomik bir eğitsel sistemdir. Çalışmada, kâmil insan yetiştirmeyi amaçlayan Ahilik sisteminin eğitim programı diyebileceğimiz Fütüvvetnâme türü eserlerin Ahileri eğiten, mensuplarını diri tutan pek çok değeri ihtiva ettiği, bunlardan öne çıkan bir değer olarak nasihatın işlevine ve örneklerine bu eserlerde yer verildiği tespit edilmiştir.

Ahilik'te fiili çalışan aktif gruplar, yamak, çıрак, kalfa ve üstattan oluşmakta, her biri belirli sürede işine ehil olup liyakatini tamamlayınca kademe atlayarak terfi etmekte, kademe geçişlerinde özel merasimler yapılmaktadır. Bu merasimlerde meslek büyüklerince alttan yetişenlere, mesleğe, hayata dair dikkat edilecek öğretileri kapsayan nasihatler verilmektedir. Bu eğitim sisteminde zengin öğretim metotlarının da kullanıldığı görülmektedir. Tedricilik, model olma, soru-cevap, yaparak-yaşayarak öğrenme metotları kullanılan önemli metotlardan bazılarıdır.

Günümüz yönetim stratejileri, çalışanlardan üst düzey verimin sağlandığı bir çalışma ortamını, pozitif örgüt iklimini hedeflemektedir. Bunun gerçekleşmesi, çalışanların iş ortamındaki olumsuz psiko-sosyal faktörlerin ortadan kaldırılması ve pozitif öğrenme ikliminin sağlanmasıyla mümkün olacaktır. Bu yönüyle, günümüzde 'Toplam Kalite Yönetimi', 'İnsan Kaynakları Yönetimi', 'Müşteri Odaklılık' gibi örgütlerde öne çıkan uygulamaların kökeni Ahiliğin sahip olduğu değerler sistemine dayandığı söylenebilir (Kavi, 2015, 109).

Temel ahlaki değerlere dayalı eğitim-öğretim anlayışına sahip Ahilik örgüt modeli, günümüzdeki karşılığıyla, *öğrenen organizasyon* olarak nitelendirilebilir. Öğrenen organizasyonlarda sürekli öğrenme, bilgiyi paylaşma, fikir üretme, bilginin ödüllendirilmesi terfi vb. ile cesaretlendirme ve kişiye değer verilmesi ana özelliklerdir (Mondy, 2017, 166). Öğrenen organizasyonların ana malzemesi ahlaki değerler olduğunda, yaşanması muhtemel sorunlarla karşılaşma riskleri önemli ölçüde azalmaktadır. Ahiliğe asırlarca koruyucu kalkan vazifesi gören bu özelliği (Ünsür, 2020, 321) günümüz mesleki ve genel eğitim kurumlarına uyarlamak mümkündür.

Ahilik değerlerinin kurumsal niteliğini yitirmiş olmasına rağmen bazı kurallarının günümüze kadar geldiğine yönelik araştırmalar (Şenel – Temizkan, 2021) bu yapılanmanın ne kadar başarılı bir uygulama olduğunu kanıtlar niteliktedir. Ancak nasihat uygulamalarının devam etmemesi mesleki eğitimde büyük bir eksiklik olarak değerlendirilebilir. Bundan ötürü 'Türkiye Yeterlilikler Çerçevesi – Seviye Tanımlayıcıları'nda ifade edilen sekiz basamaklı yeterliliklere ahlaki yeterlilik de eklenmeli ve basamaklar arası geçişlerde nasihat uygulamalarına da yer verilmelidir.

Geçmişten günümüze değerlerin aşınmasına karşı Ahî insanının, bilincini diri tutan, sert esintilere rağmen kendini değerli kılan değerlerine bağlı kalarak ayakta kalmasını sağlayan güç Ahiliğin değerlerinde barındırdığı ruh ve icra ettiği insan

terbiyesinde yatmaktadır. Ahiliğin en büyük gücü bu değerler ve insan mektebi özelliğidir. Bu değerler içinde nasihat değeri diğer ahlaki boyutları besleyen bir özellik taşımaktadır. Nasihat gerek kendisi de bir nasihat kaynağı olan Kur'an'da, gerek gönderildikleri toplumlara nasihat eden İslam Peygamberlerinde, Hz. Peygamber'in söz ve davranışlarında temeli olan önemli bir eğitsel değerdir. Günümüzde kimi çevrelerce olumsuzlansa da yeri, zamanı ve kıvamı gözetilerek; samimi bir şekilde, içtenlikle, dostça, kalbi yumuşatıp inceleyecek bir üslupla hakikati hatırlatmanın, nasihat etmenin kişinin söz ve davranışlarında etkili olacağı söylenebilir.

Günümüz meslek kuruluşlarında, STK'larda, Ticaret ve Sanayi Odalarında Esnaf ve Sanatkârlar Odalarında Ahiliğin bir hafta olarak kutlanmasından ziyade amacına uygun, Ahiliğin ve Fütüvvetnâmelerin içeriği, güzel bir uygulama modeli olarak anlatılabilir. Ahiliğin temelini oluşturan değerlerin öğretilmesi ve yaşanması için çalışmalar yapılabilir. Meslek liselerinde ve meslek yüksekokullarında mesleki derslere ilaveten nebevi değerleri esas alan ve Fütüvvetnâmelerde aktarılan iş ahlakına yönelik dersler ve değerler eğitimi verilebilir. Mesleki Eğitim Kurumlarında Ahilik teşkilatındaki değerler ve verilen nasihatlerden ilhamla Meslek Ahlakı adıyla müstakil bir ders planlaması yapılabilir.

Ahilikteki değerleri uygulayan işyeri sahipleri örnek gösterilerek teşvik edilebilir, Ahilik değerlerinin günümüzde de sözlü ve fiili yeniden uygulanması sağlanabilir, iş ahlakına aykırı davranan esnafa yaptırımlar uygulanabilir.

Ahilikteki değerlerin ve özellikle nasihat değerinin önemini vurgulayan ifadeler, nasihatlerin ihtiva ettiği mesajlar, cami hutbelerinde ve vaazlarda gündeme getirilebilir, kamu spotu olarak dijital medyada işlenebilir. Bu içeriklerde dizi ve filmler yapılarak bir farkındalık oluşturulabilir.

Kaynaklar/References

- Alpaslan, Nurdan. Ahilik-Tasavvuf İlişkisinin Din Eğitimi Açısından İncelenmesi. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021.
- Bandura, Albert. Self-Efficacy: Toward a Unifying Theory of Behavioral Change. *Psychological Review*, 84 (2), 191-215, 1977.
- Bayram, Mikail. *Ahî Evran ve Ahî Teşkilâtının Kuruluşu*. Konya, 1991.
- Bekki, Selahaddin. "Ahiliğe Giriş Törenlerinin Bilmecelerle İlişkisi", *I. Ahî Evran-ı Velî ve Ahilik Araştırmaları Sempozyumu I*, Kırşehir: G.Ü Ahilik Kültürünü Araştırma Merkezi Yayınları, 2005.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmi 'u 'ş-şâhih*. thk. Muhammed Züheyr b. Nasr. 9 Cilt. Beyrut: Dâru Tavki'n-Necât, 1422.
- Creswell, John W. *Araştırma Deseni: Nitel ve Karma Yöntem Yaklaşımları*. çev. ed. Selçuk Beşir Demir. Ankara: Eğiten Kitap Yayınları, 3. Baskı, 2017.
- Çağatay, Neşet. *Bir Türk Kurumu Olan Ahilik*. Ankara: A.Ü. İlahiyat Fakültesi, 1981.
- Çağrıncı, Mustafa. "Nasihat". *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*. 32/408-409. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Çeker, Semih. Anadolu Selçukluları Zamanında Gelişen Fütüvvet Teşkilatı Ve Bu Teşkilatın Halkın Eğitimine Olan Katkıları. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008.
- Demirci, Mustafa. "Selçuklu Anadolu'sunda Bir İnsaniyet Mektebi: Ahilik". *Ahilik, Büyük Selçuklu Devletinden Türkiye Selçuklu Devletine Mehmet Altay Köymen Armağanı*. Konya: Selçuk Üniversitesi Yayınları, 2011.

- Doğru, İsmet. Fütüvvetnameler Işığında Ahiliğın Dini, Sosyal Ve İktisadi Fonksiyonları. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.
- Duman, Tayyip. “Mesleki ve Teknik Eğitimin Gelişimi”. *Türkler Ansiklopedisi*. C. 15. Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 2002.
- Durak, İbrahim-Yücel, Atilla. “Ahiliğın Sosyo-Ekonomik Etkileri ve Günümüze Yansımaları”. *Süleyman Demirel Üniversitesi İ.İ.B.F. Dergisi* 15/2, 2007.
- Ekinci, Yusuf. *Ahilik*. Ankara: Sistem Ofset, 3. Basım, 1991.
- Ekinci, Yusuf. *Ahilik ve Meslek Eğitimi*. İstanbul: MEB Yayınları, 1989.
- Erken, Veysi. “Ahilik Teşkilatının Vizyonu”. *II. Uluslararası Ahilik Kültürü Sempozyumu Bildirileri*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1999.
- Ferâhîdî, el-Halil b. Ahmed el-. *Kitabu'l-'Ayn Muretteben 'Alâ Hurûfi'l-Mu'cem*. (thk. Abdulhamid Handâvî), Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, I-IV, Beyrut 2003.
- Genç, Nurullah. *Omuzlarımda Dünya*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2021.
- Gölpınarlı, Abdülbaki. “İslâm ve Türk İllerinde Fütüvvet Teşkilâtı ve Kaynakları”. *İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası* 11/1-4, 3-354, 1949-1950.
- Görmez, Mehmet. “Hz. Peygamber'in Bir Din Tanımı -Bir Hadisin Semantik Tahlili”. *Diyanet İlmî Dergi Peygamberimiz Hz. Muhammed (sav) Özel Sayı*, 331-338, 2003.
- Günaydn, Yusuf Turan. *Ahilik: Eski Türkiye'de İş Teşkilatı*. İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2015.
- Gündüz, Güldane. “Fütüvvetnâmelerde Örnek İnsan Modeli”. *II. Uluslararası Hacı Bayram-ı Velî Sempozyumu Bildiriler Kitabı 2*. 283-296. Ankara: Ankara Kalem Neşriyat, 2018.
- Harputî, Ahmed b. İlyas en-Nakkâş el-. “Tuhfetu'l-Vasâyâ”. nşr. Abdülbaki Gölpınarlı. (“İslam ve Türk İllerinde Fütüvvet Teşkilatı” içinde, s. 205-231). *İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası* 11/1-4, İstanbul, 1949-1950.
- İbnü'l-Esir, Ebü'l-Hasen İzzüddin Ali b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî. *el-Kâmil fi'l-târîh*, thk. Ö. Abdüsselâm Ted- müri. Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-arabî, 1417/1997.
- İbn Fâris, Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriyya. *Mu'cemu Mekâyisi'l-Luğa*, Haşiyeye: İbrahim Şemseddin, Beyrut, 2011.
- İbn Manzûr, Cemâlüddin Ebu'l-Fadl Muhammed b. Mukerrem. *Lisânu'l-Arab*. thk. Abdullah Ali el-Kebîr. Kahire: Dâru'l-Maarif, trs.
- İsfahânî, Ebü'l-Kâsım er-Râgib. *Müfredâtü elfazi'l-Kur'ân*. Thk. Safvan Adnan Davüdî, Dimeşk, Daru'l-Kalem, 1992.
- İsfahânî, Ebü'l-Kâsım er-Râgib. *el-Müfredât fi Garibi'l-Kur'ân*. Thk. Muhammed Seyyid Keylânî. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.
- Kâşânî, Abdürrezzâk el-. “Tuhfetu'l-İhvân”. nşr. Abdülbaki Gölpınarlı. (“İslam ve Türk İllerinde Fütüvvet Teşkilatı” içinde, s. 261-296). *İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası* 11/1-4, İstanbul, 1949-1950.
- Kavi, Ersin. “Çalışma Psikolojisi Açısından Ahilik Kurumu Ve Günümüz Çalışma Yaşamındaki Psikolojik Sorunlara Yönelik Çözümler”. *HAK-İŞ Uluslararası Emek ve Toplum Dergisi* 4/8, 102-117, 2015.
- Kaya, Umut. “Değerler Eğitiminde Bir Meslek Teşkilâtı: Ahilik”. *Değerler Eğitimi Dergisi* 11/26, 41-69, 2013.
- Kayadibi, Fahri. “Anadolu Selçuklular Döneminde Ahî Teşkilatında Eğitim”. *Istanbul Journal of Sociological Studies* 26, 177-188, 2011.
- Kazıcı, Ziya. “Ahilik ve yetişkinlik dönemin eğitimindeki yeri”. *Yetişkinlik Dönemi Eğitimi ve Problemleri*. ed. M. F. Bayraktar. 55-76. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2006.

- Kıral, Bilgen. "Nitel Bir Veri Analizi Yöntemi Olarak Doküman Analizi". *Siirt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 8/15, 170-189, 2020.
- Klavuz, M. Akif. "Ahilik Kurumunda Din ve Ahlak Eğitimi Anlayışı". *I. Ahî Evran-ı Veli ve Ahlak Araştırmaları Sempozyumu*. Ankara: Gazi Üniversitesi Ahilik Kültürünü Araştırma Merkezi Yayınları, 2005.
- Koca, H. Kasım. "Ahilik Kültürü: Ticaret Ahlakı Kazandırmaya Model Olması Açısından Eğitimsel Bir Değerlendirme". *Bilimname, Ahî Evran Özel Sayısı*, 225-248, 2021.
- Mert, Musa. "Çocuk, Genç ve Yetişkinlerle İletişimde Din Dili - Yeni Yaklaşımlar ve Öneriler". Erişim 20 Temmuz 2022. https://www.musamert.com/cocuklarla-ve-genclerle-iletisimde-din-dili-yeni-yaklasimlar-ve-oneriler_156_b.html#_ftn11.
- Mondy, R. Wayne. *İnsan Kaynakları Yönetimi* (çev. G. Tozkoparan ve M. Çolak). Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2017.
- Muhâsibî, Hâris b. Esed. *Ahlakımız (Risâletü'l-Müsterşidin)*. çev. Hüseyin Nohut. thk. Abdülfettah Ebû Gudde. İstanbul: Nebevi Hayat Yayınları, 2014.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyin Müslim b. el-Haccâc Müslim. *el-Câmi u 'ş-şâhîh*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâu't-Turâsî'l-Arabî, ts.
- Nâsirî, Nâsireddin Vâ'ız. "Fütüvvetnâme". nşr. Abdülbaki Gölpınarlı. ("İslam ve Türk İllerinde Fütüvvet Teşkilatı" içinde, s. 311-352). *İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası* 11/1-4, İstanbul, 1949-1950.
- Necm-i Zerküb. "Fütüvvetnâme". nşr. Abdülbaki Gölpınarlı. ("İslam ve Türk İllerinde Fütüvvet Teşkilatı" içinde, s. 235-261). *İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası* 11/1-4, İstanbul, 1949-1950.
- Okumuş, Ejder. "Ahlak-Bağımlı Dindarlık Açısından Ahiliğin İş Ve Ticaret Ahlakı". *Uluslararası Ahilikte İş ve Ticaret Ahlakı Sempozyumu*. 29-38. Sivas: Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, 2018.
- Özbek, Abdullah. "Nasihatlerin Değeri". Erişim 20 Temmuz 2021. <http://abdullahozbek.com/2018/02/26/nasihatlerin-degeri/>
- Özdemir, Ahmet. "Ahilik İlkelerinin Kur'ânî Dayanağı". *Uluslararası Ahilikte İş ve Ticaret Ahlakı Sempozyumu*. 149-184. Sivas: Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, 2018.
- Sürücü, Abdullah - Ünal, Ali. "Öğrenci Motivasyonunu Artıran ve Azaltan Öğretmen Davranışlarının İncelenmesi". *Uluslararası Toplum Araştırmaları Dergisi*. (8)14, 253-295, 2018.
- Şenel, Elif - Temizkan, S. Pınar. "Ahilik Değerlerinin Günümüz Açısından Değerlendirilmesi; Eskişehir Örneği". *Journal of Gastronomy, Hospitality and Travel*, 4(2), 393-408, 2021.
- TDK. Türk Dil Kurumu. Erişim 04 Temmuz 2021. <https://sozluk.gov.tr/>
- Temel, Hilal. Ahilik Teşkilatının Halkın Eğitim ve Öğretimindeki Rolü. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007.
- Torun, Ali. *Türk Edebiyatında Türkçe Fütüvvet-nâmeler Üzerine Bir İnceleme*. Ankara: Kültür Bakanlığı, 1998.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre. *el-Câmi u 'ş-sahîh*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. 5 Cilt. Mısır: Matbaatü Mustafâ el-Bâbî, 1395.
- Ülken, Hilmi Ziya. *Türk Tefekkür Tarihi*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2004.
- Ünsür, Ahmet. "Ahilik Sistemi Değerleri Yönetim ve Eğitimi". *Değerler Eğitimi Dergisi*, 18 (39), 297-337, 2020.
- Yılmaz, Hüseyin. "Bir Anadolu Esnaf Teşkilatı Olarak Ahilik Ve Eğitim". *Uluslararası Ahilikte İş ve Ticaret Ahlakı Sempozyumu*. 277-298. Sivas: Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, 2018.

- Yılmaz, Ömer-Tuncer, Murat. (2020). "Dale'in Yaşantı Konisine Göre Yapılandırılmış Ölçme ve Değerlendirme Dersinin Öğretmen Adaylarının Akademik Başarısına etkisi". *Eğitim ve İnsani Bilimler Dergisi: Teori ve Uygulama*, 11 (21), 39-62.
- Yiğit, Yasin. "Din Öğretiminin Amaçları Bağlamında Kültürel Aidiyet ve Kültürel Sorumluluk Bilinci". *Tokat İlmîyat Dergisi* 9/1, 323-347, 2021a. <https://doi.org/10.51450/ilmiyat.863033>.
- Yiğit, Yasin. "Kültürel Miras Öğretimi Bağlamında Ahilik: Din Eğitimi Perspektifinden Bir Değerlendirme". *Bilimname*, Ahi Evran Özel Sayısı, 91-123, 2021b.

AHİLİK VE FÜTÜVVET İLE İLGİLİ ÇALIŞMALARIN BİBLİYOMETRİK ANALİZİ*

A BIBLIOMETRIC ANALYSIS OF *AKHĪ* COMMUNITY AND *FUTUWWAH* STUDIES

ADİLE YILMAZ**
MAZHAR BAL***

Öz

Bu çalışmanın amacı, ahilik ve fütüvvet ile ilgili araştırmaların görünürlüğünü bibliyometrik analiz yöntemi ile ortaya koymaktır. Ahilik ve fütüvvet ile ilgili alanyazında çok sayıda çalışma bulunmaktadır. Bu çalışmalar genellikle ahilik ve fütüvvet kavramlarını, sosyal, ekonomik ve dini bağlamda ele almışlardır. Ahilik ve fütüvvet ile ilgili yapılan tüm çalışmaları içeren bir bibliyometrik analiz çalışmasına geniş kapsamıyla rastlanmamıştır. Bu yönüyle yapılan bu çalışmanın alanyazındaki diğer çalışmalardan farklı olduğu düşünülmektedir. Ayrıca bibliyometrik analiz sayesinde bu araştırmann ahilik ve fütüvvet üzerine çalışmak isteyen araştırmacılara önemli bilgiler sunacağı söylenebilir. Çalışma, nicel araştırma yöntemi ile desenlenmiştir. Çalışmanın amacı doğrultusunda Web of Science üzerinden aramalar yapılmış ve 22 çalışma belirlenmiştir. Araştırmada, yazarlar arası iş birliği, ortak anahtar kavram kullanımı ve ortak atıf analizine göre veriler çözümlenmiştir. Yazarlar arası iş birliği ağına yönelik bulgulardan hareketle konunun güncelliğini yitirdiği ve alanyazında yeterince ilişki ağı kurulamadığı konusunda iki farklı sonuca ulaşılmıştır. Araştırmaya yönelik en eski anahtar kavramlar, 2010 yılına aittir. Ortak atıf ağına yönelik bulgulara bakıldığında atıf alan yazarların doğrudan ahilik ve fütüvvet alanında çalışan yazarlardan oluştuğu belirlenmiştir. Bu araştırma, ahilik ve fütüvvet konularına ilişkin yapılan çalışmaların uluslararası görünürlüğünü ortaya koymak için yapıldığından sadece Web of Science veri tabanı ile sınırlanmıştır. Ulusal düzeyde görünürlüğünü belirlemek için de Ulakbim Tr Dizin ya da Dergipark üzerinden aramalar yapılabilir. Elde edilen verilerden hareketle ulusal boyutta ahilik ve fütüvvet kavramlarının durumu ortaya koyulabilir. Bununla birlikte bu çalışmada bu kavramlar, herhangi bir konu ile ilişkilendirilmeden ele alınmıştır. Bu kavramların daha özel alanlarla ilişkisini ortaya koymak için de bibliyometrik analiz yapılabilir.

Anahtar Kelimeler: Ahilik, Ahi, Fütüvvet, Ahi Evran, Bibliyometrik Analiz, VOSviewer.

Abstract

The purpose of this study is to reveal the general view of *akhī* community and *futuwwah* studies using the bibliometric analysis method. Many studies on *akhī* community and *futuwwah* have been published in the literature. These studies focused on the concepts of *akhī* community and *futuwwah* in social, economic, and religious settings. A comprehensive bibliometric mapping analysis study of *akhī* community and *futuwwah* studies has not been found. This study is thought to be distinct from other studies in the literature in this regard. Furthermore, because of the bibliometric analysis, it can be stated that this research will be useful to researchers working on *akhī* community and *futuwwah*. The study was designed with the quantitative research method. Searches on Web of Science were conducted in accordance with the study's purpose, and 22 studies were identified. The data in the study were analysed based on the authors' collaboration, the use of common key concepts, and the common citation analysis. Based on the findings of the network of author collaboration, two different conclusions were reached: the subject is out of date, and a sufficient network of relations could not be established in the literature. The most recent research key concepts date from 2010. Based on the findings of the common citation network, it was determined that the cited authors were all directly involved in the fields of *akhī* community and *futuwwah*. Because the purpose of this study was to determine the international visibility of the *akhī* community and *futuwwah* studies, it was limited to the Web of Science database. Ulakbim Tr Dizin or Dergipark searches can be used to determine its visibility at the national level. The situation of the concepts *akhī* community and *futuwwah* at the national level can be revealed based on the data obtained. However, in this study, these concepts are discussed independently of any subject. Bibliometric analysis can also be used to uncover the connections between these concepts and more specific fields.

Keywords: *Akhī* Community, *Akhī*, *Futuwwah*, *Akhī* Evran, Bibliometric Analysis, VOSviewer.

* Geliş Tarihi/Received: 01.10.2022, Kabul Tarihi/Accepted: 27.11.2022, DOI: <https://doi.org/10.34189/hbv.104.018>.

** Dr. Öğr. Üyesi, Akdeniz Üniversitesi, Eğitim Fakültesi, Türkçe Eğitimi Anabilim Dalı, Antalya. E-mail: ayilmaz@akdeniz.edu.tr, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-9068-6330>.

*** Sorumlu Yazar, Doç. Dr., Akdeniz Üniversitesi, Eğitim Fakültesi, Türkçe Eğitimi Anabilim Dalı, Antalya. E-mail: balmazhar@gmail.com, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-6958-9130>.

Giriş

Her kültürün kendine has sosyal, ekonomik, dini, siyasi, idari, askeri vb. kurumları vardır. Bir kültürün varlığı, gelişmesi, yaşaması bu kurumların gücüne, etkisine bağlıdır. Köklü bir kültüre sahip olan milletlerden biri olan Türkler de tarih boyunca kurdukları ve sahip oldukları güçlü kurumlarla ayakta kalmışlardır. İşte akı, ahi, ahilik ve fütüvvet kelimeleri Anadolu Türk kültürünün oluşmasında, gelişmesinde ve yaşamasında önemli rolü olan ahilik kurumunun temel kavramlarıdır (Bayram, 2006; Ekinci, 2001; Uzgur, 2019).

Arapça bir kelime olan fütüvvet, soy temizliği, mertlik, yiğitlik, delikanlılık; cömertlik anlamlarına gelmektedir, genç, yiğit, delikanlı, mert; cömert, eli açık anlamına gelen feta kelimesinden türetilmiştir (Bolat, 2019; Devellioğlu, 2010; Gölpınarlı, 1950). Sözlük anlamının yanında fütüvvet kavramının pek çok tanımı yapılmış, fütüvvet ehli dikkate alınarak anlam çerçevesi çizilmiştir. Mesela ilk Türkçe fütüvvetnameyi yazan Burgazi, fütüvveti şöyle tanımlar: “Ben de derim ki fütüvvet, Tanrı ve peygamberlere ve evliyaya yakın olmaktır, dahi âdemilerden ve canavarlardan (hayvanat) hiç kimse andan incinmeye ve sahib-i fütüvvet odur ki, gözsüz ve dilsiz ve sağır ola” (Burgazi’den aktaran Sarıkaya, 2002, 52). Farklı bölgelerde civanmerd, ayyâr (ayyârân), fetâ (fityan) gibi isimler verilen fütüvvet ülküsü, İslâm’ın yayılmasına paralel olarak Suriye, Irak, İran, Türkistan, Semerkant, Endülüs, Kuzey Afrika ve Mısır’a kadar esnaf ve sanatkârlar arasında yayılmıştır (Kazıcı, 2022).

Ahi, Anadolu’da fütüvvet ehlini anlatmak için kullanılan bir isim olmakla beraber kelimenin kökeni ile ilgili farklı görüşler vardır. Kelimenin Türkçe olduğu genel kabul gören bir husustur. Kelime, Divanu Lügati’t- Türk’te “akı” olarak geçmekte ve “eli açık, koçak” anlamıyla yer almaktadır (Atalay, 1998, 91). Ahiliği, fütüvvet teşkilatının devamı olarak kabul eden bazı kaynaklar Türkçe “akı” kelimesinin zamanla değişerek Arapçada “kardeş” anlamına gelen “Ahi”den gelmiş olabileceğini belirtmektedirler (Güllülü, 1977). Ahiliğin ne olduğunu, köklerini, ne zaman kurulduğunu ve sona erdiğini, nerelere yayıldığını ve özelliklerini anlatan pek çok tanımı yapılmıştır. Bunlardan bazıları şöyle verilebilir:

Türkçe sözlükte, “Kökleri eski Türk törelerine dayanan ve Anadolu’da yüksek bir gelişim gösteren esnaf, zanaatçı, çiftçi vb. bütün çalışma kollarını içine alan ocak” olarak tanımlanmaktadır (Türk Dil Kurumu Türkçe Sözlük).

Ekinci (2001), ahiliğin İslam inancı ile Türk gelenek ve göreneklerini kaynaştıran bir düşünce sistemi olduğunu, ahilikte her şeyin insanın dünya ve ahiret mutluluğu esas alınarak şekillendirildiğini belirterek ahilikte hiçbir şey “eşref-i mahlukat” olan insandan daha değerli değildir, diyerek ahiliğin amacına ve insana bakışına değinmiştir denilebilir. Demir (1994) de XIII. yüzyıldan XIX. yüzyıla kadar Anadolu, Balkanlar ve Türkistan’da Türklerin çeşitli sanat ve meslek alanlarında yetişmelerini, ahlaki yönden gelişmelerini sağlayan bir kurum olduğunu vurgulamıştır.

Ahiliği sosyolojik açıdan inceleyen Güllülü (1977), Ahi birliklerinin Selçuklu ve Osmanlı Anadolu’suna özgü bir sentez olarak nitelemektedir. Yine Ahilik ve Ahi Evran üzerine araştırmalar yapan Bayram (2006) da fütüvvet hareketinin Anadolu’da İslâm dünyasının hiçbir yerinde görülmemeyen bir biçimde gelişme göstererek Türklere has bir kuruluş haline geldiğini belirtmektedir. Ona göre İslamiyet’ten önce Arap ve İran kültüründe “fütüvvet” ve “cevan-merdi”; Türklerde ise “Akılık” diye geçen kavram, İslâmî ahlak ve değerlerle daha da gelişmiştir (Bayram, 2006).

1. Ahiliğin Tarihsel Süreci

Ahilik teşkilatının Anadolu'da tarihsel sürecine bakıldığında altı yüzyıla yakın bir süreçte dinî, ahlaki, siyasi, askeri, ekonomik, sosyal ve kültürel anlamda önemli rolü olmuştur. Osmanlı Devleti'nin kuruluşunda Âşık Paşa-zâde'nin (1481) belirttiği üzere önemli rolü olan dört sosyal gruptan biri de yine Ahîyân-ı Rûm yani Anadolu Ahîleri'dir (Aşıkpaşazade, 1302). Orta Asya'dan gelen göçebe Türklerin yerleşik hayata geçmesinde, İslam dininin ve ahlaki kuralların benimsenmesinde, Anadolu'nun her kurumuyla Türkleşmesinde, askerî ve siyasî bir kuruluş olmamakla birlikte Moğol İstilasında bazı şehirleri savunması, hâkimiyetin sağlanması gibi durumlarda önemli faaliyetlerde bulunmuşlardır (Çağatay, 1997; Gökbel, 2007). Bir esnaf teşkilatı olan Ahiliğin kökleri daha önce de belirtildiği üzere Türk, İran ve Arap toplumunda İslamiyet öncesine kadar gitmektedir. Ahiliğin gelişme süreci kaynaklarda şu şekilde anlatılmaktadır (Çağatay, 1997; Bayram, 2006; Şahin, 2021; Bolat 2019): Temeli yardımlaşma ve sosyal dayanışmaya dayanan ahilik, İslamiyet'in kabulü ile birlikte, Kur'an-ı Kerim, Hz. Peygamberin sünneti ve hadisleri ile yeniden şekillenmiştir. Abbasi halifesi Nâsır Lidinillah (1180/1225), devlet otoritesini sağlamlaştırmak için fütüvvet teşkilatını da resmileştirmiş, ardından, Müslüman hükümdarlara elçi ve fermanlar göndererek onları fütüvvet teşkilatına girmeye davet etmiştir. Anadolu Selçuklu sultanı I. Gıyasettin Keyhüsrev (1205-1211), halifenin davetine olumlu cevap vererek fütüvvet teşkilatına katılmıştır. Daha sonra I. İzzeddin Keykavus (1220) ve I. Alaeddin Keykubad (1219-1237) gibi sultanlar ve bazı büyük devlet adamları, kadılar, müderrisler, çeşitli tarikatlardan şeyhler vb. fütüvvet teşkilatına girmişlerdir. Anadolu'ya bu şekilde giren fütüvvet teşkilatı Anadolu'da "ahilik" adıyla yeniden şekillenmiştir. Ahi Evran adıyla anılan Şeyh Nasîrüddin Mahmud el-Hoyi (1175-1262) tarafından, Kayseri'de 1205 yılında kurulmuştur. Daha sonra Konya, Kırşehir, Sivas, Ankara, Aksaray, Denizli, Erzincan, Antalya, Bursa gibi çeşitli şehirlerde de kurulmaya başlamıştır. Ahi Evran, 32 çeşit esnaf ve sanatkarların da lideri olmuştur (Torun, 1998; Bayram, 2006).

Anadolu'daki ahileri ve ahi teşkilatını tanıyabilmek için seyyah İbn-i Batuta (2002, 404) Antalya'ya geldiği zaman kendini misafir eden ahileri şöyle tanımlar: "Onlar, Anadolu'ya yerleşmiş Türkmenlerin yaşadıkları her yerde, köy, kasaba ve şehirlerde bulunmaktadırlar. Şehirlerine gelen yabancıları misafir etme, onlarla ilgilenme, yiyeceklerini ve konaklayacakları yeri sağlama, onları eşkıyanın ve vurguncuların ellerinden kurtarma, şu veya bu sebeple haydutlara katılanları temizleme gibi konularda bunların eşine dünyada rastlanmaz.

Bilindiği üzere Ahilik Teşkilatı, Osmanlı döneminde, XV. Yüzyılın sonlarından itibaren askeri, siyasî ve idari bir güç olmaktan çıkarak tamamen bir esnaf teşkilatı haline gelmiştir. XVIII. yüzyılın başlarında bu teşkilatın yerine gedik/lonca teşkilatı kurulmuştur; XX. yüzyıl başında (1912/1913)ise, bir yasayla gedik (lonca) teşkilatı da kaldırılmıştır (Uçma, 2017; Ekinci, 2001; Gökbel, 2007). Anadolu Türk kültürüne damgasını vuran bu teşkilatın sosyal ve kültürel etkileri ve ahilikle ilgili terimler günümüze kadar gelmiştir. Kaynağını İslamiyet öncesi Türk kültürü ile doğrudan İslamiyet'ten alan ahiliğin değer yargıları, kuralları ve inanç sistemi de bu kaynaklara dayanmaktadır. Her kurum gibi Ahilik Teşkilatı'nın da kendine has yazılı kuralları, erkânı ve adabı vardı. Fütüvvet erbabının âdâb ve erkânını, fütüvvet şartlarını anlatan mensur, kısmen de manzum eserlere "Fütüvvetname" denir (Torun, 1998, 41). Türkçe, Arapça ve Farsça yazılan bu eserlerde fütüvvet teşkilatıyla ilgili kurallar ve fütüvvet ehlinde (ahi) bulunması gereken özellikler yer alır. Ahi teşkilatına girmek isteyen

kimse fütüvvetnâmelerde yer alan dini ve ahlaki kurallara uymak zorundadır. Fütüvvet sahibinde bulunması gereken özellikler farklı sayılarda olmakla beraber hemen her fütüvvetnâmede yer alır. Gölpınarlı, fütüvvetnamelerdeki ortak noktalardan hareketle fütüvvetin şartlarını şöyle verir: Vefa, doğruluk, emniyet, cömertlik, tevazu, ihvana nasihat, onları doğru yola sevk etmek, tövbe, kudreti varken afv etmek, devleti varken tevazu, yoklukta minnetsiz ihsan, bir sanat sahibi olmak vs. Aynı zamanda fütüvvet nispetine sahip olmak, akıl sahibi bulunmak, ergenlik çağına gelmek, dindar olup hayâ ve mürüvvet ehli bulunmak şarttır (1940, 27-28). Fütüvvet sahibinin içki içmek, zina kılmak, livata yapmak, gammazlık etmek, münafıklık, tekebbürlük, yavuz gönüllülük, hasetlik, yalan söylemek, emanete hıyanet, gıybet etmek, adam öldürmek gibi kaçınması gereken özellikleri olmalıydı (Torun, 1998).

Fütüvvet sahibinin ahlaki olgunluğa ulaşması için nefsin, hırs, haset, kin, buğz, bilgisizlik, aptallık, ululanmak, zulüm, hıyanet, tembellik, hayâsızlık vb. kırk kötü sıfatının; bilgi, halimlik, kerem, cömertlik, yiğitlik, sebat, ağırbaşlılık, vefa, utanmak, iyi huy, doğruluk vb. kırk iyi sığata değişmesi gerekir (Sarıkaya, 2002). Ekinci'ye (2001) göre, İslam ahlaki, ahilikteki ahlak anlayışının resmi yönünü oluşturur, ahilik fütüvvetnamelerde yer alan ahlaki kuralları aynen almıştır. Bunların yanında gayri resmi ahlaki kurallar da vardır. Bunlar bir iş, bir sanat sahibi olmak; tek bir iş, özellikle bir sanatı olmak; ustasına ve pirlerine gönülden bağlı olmak, yoksullara ve işsizlere yardımda bulunmak; bilgi sahibi olmak, beylerin uluların kapısına gitmemektir (Ekinci, 2001, 27).

Bir esnaf kurumu olarak ahiliğin ahlaki ve ekonomik kurallarından biri çalışmayı ibadet saymaları, işyerini Hak kapısı olarak kabul etmeleridir. Bu sebeple ahilikte iş yerine hürmetle girilir, helal kazanılır ve helal yerlere harcanır (Ekinci, 2001). Ahi teşkilatı aynı zamanda bir eğitim ve öğretim ocağıdır. Ahiler hem iş yerlerinde hem de zaviyelerde meslekî, dini ve ahlaki eğitim almışlardır (Güllülü, 1977; Bayram, 2006). Ahilik Teşkilatı'nda, yer alan esnaf zümrelerinden bazıları şunlardır: Âbidler (Ehl-i fukara), Alem-dârlar (bayraktar, sancaktar), Aşçılar, Attarlar, Ayakkabıcılar (Başmakçılar), Bağbanlar, Bakkallar, Balıkçılar, Bardakçılar (Testiciler, çömlükçiler), Berberler, Bıçakçılar(Kılıççılar), Boyacılar, Cerrahlar, Çadırcılar/Haymeciler, Çanakçılar, Çitçiler, Çobanlar, Çullahlar/Çulhacılar/Dokumacılar/Nessaclar, Debbağlar, Ekmekçiler/Habbazân,Hafızlar, Helvacılar, Hurdacılar/Hurdafuruşlar/Çerçiler, Gemiciler İğneciler, Kazzâzlar, Kuyumcular, Kalaycılar, Kazancılar, Keçeciler, Kûlahçılar, Kürkçüler Nalbantlar, Neccar/Dülger, Palandüzler/Palan-duzlar, Peykler, Sabuncular, Sakkalar, Saraçlar/Sarrâclar, Seyisler, Sünnetçiler, Şâirler, Şeyhler, Tabipler, Takyeciler ve Tüfenkçiler Terziler ve Yapıcılar vb. (Torun, 1998, 121-158).

Türk kültürünü, İslamiyet ve tasavvufla yoğurarak milli bir hale getiren ahilik, kültürümüzde İslamiyet'in yanı sıra Türk kültürünün de temel unsurları arasında yer alan çalışmayı, alın teri ve el emeği ile geçinmeyi, dayanışmayı, yardımlaşmayı, konukseverliği ve hoşgörüyü kutsallaştırmış, insanımızın yaşam biçimini ve davranış normlarını bu esaslar çerçevesinde belirlemiştir (Günay, 2007). Anadolu'da kurulan ve gelişen ahilik teşkilatı bugün Anadolu insanı dediğimiz Türk insan tipini oluşturan değerlere sahip insan tipini oluşturmuştur. Kaplan (1985), ahi tipini anlatırken ahilik ile Türklerin Anadolu'da yerleşik medeniyete geçişleri arasında güçlü bir bağ olduğunu belirterek ahilik teşkilatının Anadolu'ya yerleşen ve yaşayan Türkler için ne kadar önemli olduğunu tespit etmiştir. Türk kültürü için ahilerin ve ahiliğin önemini ise Anadolu, Türk kültür ve medeniyetinin teşekkülünde gaziler, veliler, âlimler kadar önemli rolü olan insanlardır (Kaplan, 1985) ifadesiyle anlatmaktadır.

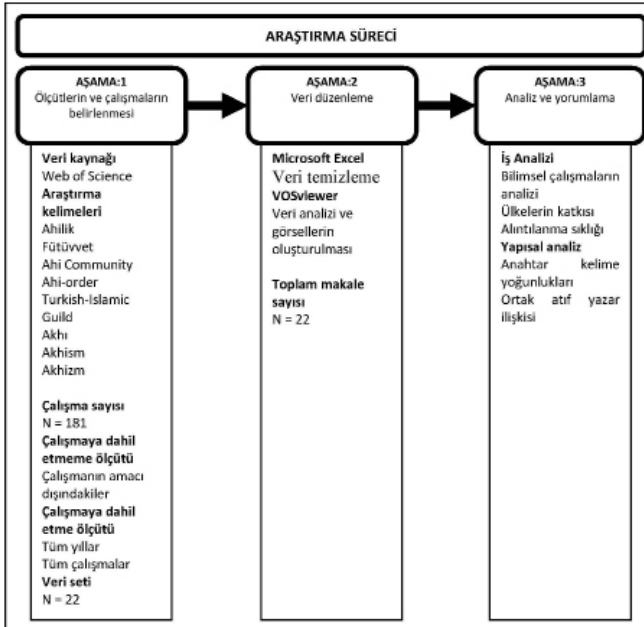
Bu araştırmanın amacı, ahilik ve fütüvvet ile ilgili çalışmaların durumunun ve görünürlüğünün bibliyometrik analiz yöntemi ile ortaya koymaktır. Çalışma, şu araştırma sorularından hareketle gerçekleştirilmiştir:

1. Ahilik ve fütüvvet ile ilgili çalışmaların yazar işbirliği konusunda nasıl bir yapı ortaya çıkmaktadır?
2. Ahilik ve fütüvvet ile ilgili çalışmaların anahtar kelime ağı konusunda nasıl bir yapı ortaya çıkmaktadır?
3. Ahilik ve fütüvvet ile ilgili çalışmalara yönelik yazar ortak atıf ağı konusunda nasıl bir yapı ortaya çıkmaktadır?

2. Yöntem

Bu araştırma, nicel araştırma yöntemi ile desenlenmiştir. Çalışmada, ahilik ve fütüvvet konusunda yapılan çalışmaların sistematik bir şekilde analiz edilmesi amaçlandığından araştırma tekniği olarak bibliyometrik analiz seçilmiştir. Ayrıca çalışmaları bir şekilde belirlemek, değerlendirmek ve analiz etmek için uygun bir teknik olmasından dolayı da tercih edilmiştir (Carmona-Serrano, López-Belmonte, López-Núñez ve Moreno-Guerrero, 2020). Bu analiz tekniği sayesinde ilgili konuda yapılan çalışmaların durumu ortaya koyulmuştur. Özellikle çalışmaların görünürlüğü, bu konuda yapılan çalışmalar arasındaki ilişkiyi ortaya koymak açısından önemlidir. Ayrıca bu analiz yöntemi, anahtar kelime ağına yönelik bulguları sayesinde ilgili alanda yapılacak yeni çalışmalara da yol gösterebilir.

Ahilik ve fütüvvet ile ilgili çalışmaları elde etmek için Web of Science (WoS) veri tabanında arama yapılmıştır. Konuyla ilgili makaleleri aramak için "ahilik", "fütüvvet", "ahi community", "ahi-order", "turkish-islamic guild", "akhi", "akhism", "akhizm" anahtar kelimeleri kullanılmıştır. WoS veritabanında yapılan ilk taramada 181 çalışmaya ulaşılmıştır. Bu 181 çalışma; 146 makale, 10 toplantı özeti, 9 inceleme makalesi, 7 konferans sunumu, 2 kitap bölümü ve diğer kaynaklardan oluşmaktadır. Belirlenen çalışmalar, 1985-2022 yılları arasındadır. Çalışmalar; yazar iş birliği, ülkeler arası ilişki, makalelerde geçen anahtar kelime yoğunlukları, yayınların ortak atıf yazar ilişkisi açısından incelenmiştir. Veri setinin oluşturulmasından verilerin analizine kadarki araştırma süreci Şekil 1'de gösterilmiştir.

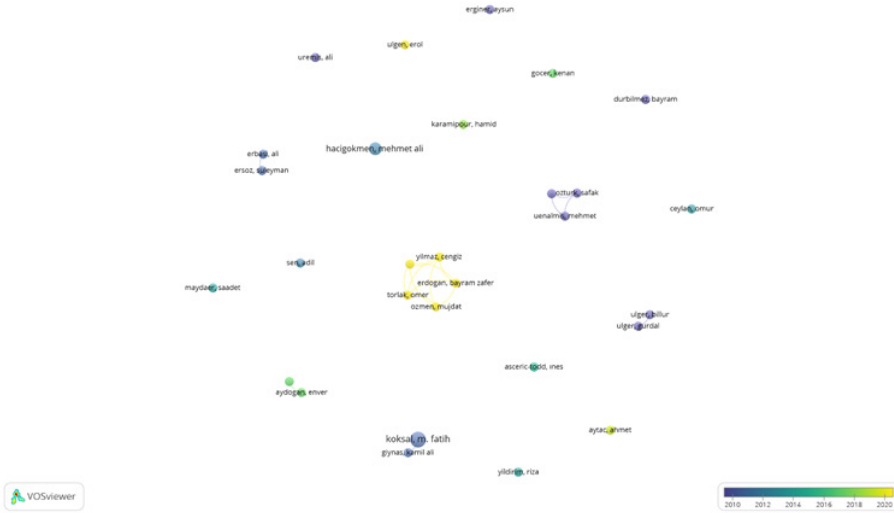


Şekil 1: Araştırma Süreci

Şekil 1’de görüldüğü üzere birinci aşamada ilk olarak 181 çalışmaya ulaşılmıştır. Belirlenen bu çalışmaların büyük bölümü çalışmanın amacı dâhilinde olan “ahilik ve fütüvvet” dışındadır. Genellikle tıp, eczacılık ve kimya alanında çalışmalar dikkat çekmektedir. Bu alandaki çalışmalar ise ahilik ya da fütüvvet kavramları ile ilgili değil; o alanda kullanılan eşsesli kelimelerin olmasından dolayıdır. Bu yüzden ilgili çalışmalar, veri setine dâhil edilmemiştir. Ardından 22 makalenin anahtar kavramları incelenmiştir. Anahtar kavramlardaki “Akhism, the Akhi organisation, The Akhism, Akhizm, Akhi organizations” kavramları “Ahilik”; “futuwwa, futuvve, futuwwah, fotovva” kavramları “fütüvvet”; “futuvvetname, futuvvet-name, fotovvatname” kavramları “fütüvvetname”; “Akhi, Akhi (brother)” kavramları ise “Ahi” olarak düzeltilmiştir. Yapılan bu düzeltmelerin sebebi, çalışmanın amacı doğrultusunda kavramsal birlik sağlamaktır. Son aşamada ise veriler VOSviewer uygulamasında ülkelere göre dağılım, anahtar kavramlar, yazar iş birliği ve atıf ilişkisi açısından analiz edilmiştir. Analiz sonucu elde edilen bulgular yorumlanmıştır.

3. Ahilik ve Fütüvvet ile İlgili Çalışmaların Yazar İşbirliğine Yönelik Çalışmaların Yazarlar Arası İş Birliği Ağına İlişkin Bulgular

Veri setindeki 22 çalışma, 29 yazar tarafından yayımlanmıştır. Bu yayınlar içerisinde bazı araştırmacılar arası iş birliği ve hiç ilgisi olmayan çalışmaların yazarları Şekil 2’de net olarak görülmektedir.



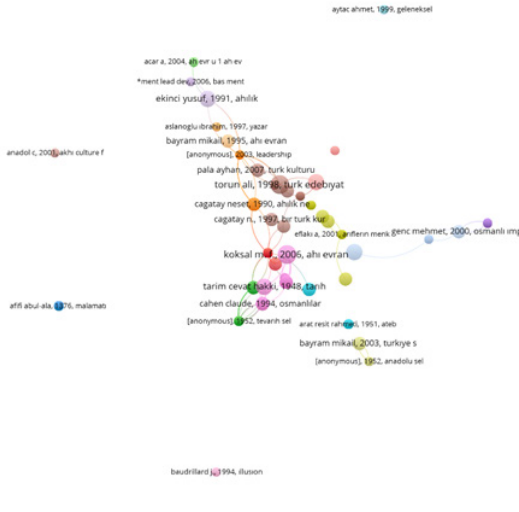
Şekil 2: Yazarlar Arası İş Birliği Ağı

Şekil 2’de yazarların en az bir çalışması olması tercih edilmiştir. Yazarlar arası tüm bağlantılar dâhil edilerek yukarıdaki ilişki ağı elde edilmiştir. Yazar ağı ilişkisinin 2010 ve 2020 yılları arasında olduğu belirlenmiştir. En yoğun çalışıldığı yıllar ise 2012 ve 2018 yılları arasındadır. 29 yazar ve 19 ilişki tespit edilmiştir. Ayrıca veri analizi sonucunda, 17 küme belirlenmiştir. Bu kümeler içinde birbiriyle en çok ilişkili yazarların olduğu, birinci kümedir. Şekil 2’de de görüldüğü üzere bu kümede Erdoğan, Bayram Zafer; İşlek, Mahmut Sami; Özmen, Müjdat; Torlak, Ömer; Yılmaz, Cengiz

kuralları ve ahlaki değerler), mentorship (mentörlük), Rifailik, Anatolia (Anadolu), Mevlâna, Kazernilik, Mevlevilik” şeklinde olduğu görülmektedir. Son yıllarda yapılan çalışmalarda kullanılan anahtar kelimeler ise “malamatiyya (Melamilik), the chivalrous people (cesur insanlar), chivalry (cesaret), knight-errant (maceracı), Sufism (Sufizm), hisbah organizations (hisbe teşkilatı), Madinah markets (Medine pazarları), marketing ethics (pazarlama etikleri), Anatolian approach (Anadolu yaklaşımları), weaving (dokuma), archive (arşiv), Ottoman (Osmanlı), artisan (esnaf)” şeklindedir. Bu anahtar kelimeler, son yıllarda ahilik ve fütüvvet ile doğrudan ilgili kavramlara odaklanıldığını göstermektedir.

5. Ahilik ve Fütüvvet ile İlgili Çalışmalara Yönelik Yayınların Ortak Atıf Ağına Yönelik Bulgular

Çalışmaya dâhil edilen yayınlar kullanılarak yapılan ortak atıf analizi incelendiğinde bu yayınlarda atıf yapılan 820 yazara ulaşılmıştır. En az 1 atıf alma kriteri kesme noktası olarak belirlenmiştir. Şekil 4’te ortak atıf ağına ilişkin analiz sonucu yer almaktadır.



Şekil 4: Yazarların Ortak Atıf Ağı Analizi

Şekil 4’te görüldüğü üzere 18 farklı küme ortaya çıkmıştır. Bu kümelerin her biri farklı büyüklüktedir. Şekil 4’te yer alan kümelerin renkleri ve yazar sayıları şu şekildedir: Kırmızı ($f=86$), yeşil ($f=81$), mavi ($f=59$), sarı ($f=58$), mor ($f=58$), turkuaz ($f=57$), turuncu ($f=56$), kahverengi ($f=46$), pembe ($f=45$), açık turuncu ($f=41$), açık yeşil ($f=40$), açık mavi ($f=39$), fıstık yeşili ($f=38$), açık mor ($f=29$), açık turkuaz ($f=26$), açık turuncu ($f=23$), açık kahverengi ($f=19$), açık pembe ($f=19$). Genel olarak bakıldığında diğer kümelerle de ilişkili olan ve en çok merkezde olan yazarlar; Köksal, M. F.; Torun, Ali; Tarım, Cevat Hakkı; Köprülü, Fuat; Arslanoğlu, İbrahim; Pala, Ayhan; Genç, Mehmet; Taeschner, Franz; Bayram, Mikail; Ekinci, Yusuf’dur. Diğer kümelerdeki yazarlara göre ilişki ağı en zayıf olanlar, Afifi, Abul-Ala; Baudrillard, J; Aytaç, Ahmet; Anadol, C.’dir.

Sonuç

Bu çalışmanın amacı, ahilik ve fütüvvet ile ilgili araştırmaların genel görünümü bibliyometrik analiz yöntemi ile ortaya koymaktır. Ahilik ve fütüvvet ile ilgili alanyazında çok sayıda çalışma (Aksoy, 2018; Balcı, 2019; Erdem, 2021; Kaya, 2013; Ünsür, 2020; Yeşil ve Kart, 2018) bulunmaktadır. Bu çalışmalar genellikle ahilik ve fütüvvet kavramlarını, sosyal, ekonomik ve dini bağlamda ele almışlardır. Ahilik ve fütüvvet ile ilgili yapılan tüm çalışmaları içeren bir bibliyometrik analiz çalışmasına geniş kapsamlıya rastlanmamıştır. Bu yönüyle yapılan bu çalışmanın alanyazındaki diğer çalışmalardan farklı olduğu düşünülmektedir. Ayrıca bibliyometrik analiz sayesinde bu araştırmanın ahilik ve fütüvvet üzerine çalışmak isteyen araştırmacılara önemli bilgiler sunacağı söylenebilir.

Ahilik ve fütüvvet ile ilgili yayınların yazarlar arası iş birliği ağına yönelik bulgulardan hareketle iki farklı sonuca ulaşılabilir. Birincisi ile ilgili konunun güncelliğini yitirmiş olmasıdır. Bu durum toplumsal, kültürel anlamda önemli olan ahilik ve fütüvvet kavramlarının uluslararası görünürlüğünü düşürmektedir. Oysaki bu iki kavram ve bu kavramların temelini oluşturan unsurlar, günümüzde de toplumun siyasi, ekonomik, sosyolojik birçok problemlerini çözebilir. İkincisi ise alanyazında birbirinden bağımsız yapılan çalışmaların olmasıdır. Çalışmalar arasındaki ilişki, araştırma alanının sürekliliği açısından önem taşımaktadır. İlişkili her çalışma daha güncel bir çalışmanın problem durumunu yansıtabilir. Böylece ahilik ve fütüvvet ile ilgili çalışmalar günümüzde de önemle çalışılmaya devam edebilir.

Araştırmanın anahtar kelime ağına ilişkin bulgulardan hareketle 79 anahtar kelimenin 71'i arasında çoklu bir ilişki belirlenmiştir. Sadece 8 anahtar kelime sınırlı bir ilişki içerisindedir. Bu 8 kelime de dörderli iki grubu oluşturmaktadır. Her bir grup kendi içerisinde ilişkilidir. İlişkili olmayan bu iki grup ahilik ve fütüvvet kavramlarıyla kapsam açısından ilişkili olmasına rağmen çalışmalar arasında ilişki bulunmamaktadır. Bunların yanı sıra anahtar kelimelere genel olarak bakıldığında doğrudan ahilik ve fütüvvet ile ilgili olduğu söylenebilir. Bu açıdan alanyazında anahtar kelime kullanımı açısından bir tutarlılık olduğu söylenebilir. 2010 yılından 2020 yılına kadar geçen dönemdeki çalışmaların anahtar kelimelerine yönelik bulgularından hareketle bu alanda yapılan çalışmaların çok azında disiplinlerarası bir anlayış dikkat çekmektedir. “4c, marketing mix (pazarlama etkenleri), marketing ethics (pazarlama etiği), marketing history (pazarlama tarihi)” kavramları ile pazarlama ve ekonomi, bu alanlara örnek gösterilebilir.

Ortak atıf ağına yönelik bulgulara bakıldığında atıf alan yazarların daha çok Türk Edebiyatı ile ilgili olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Bununla birlikte anahtar kelimelerin toplum yaşamını da yansıttığı görülmektedir. Ahilik ve fütüvvet kavramlarından uzak ya da disiplinler arası kavramlara rastlanılmamıştır.

Bu araştırmanın bulgularından hareketle ahilik ve fütüvvet ile ilgili yapılan çalışmaların uluslararası indekslerde taranan dergilerde görünürlüğünün son yıllarda azaldığı görülmektedir. Bu görünürlük yazarlar arası iş birliğinde de anahtar kelime ağına da kendini göstermektedir. Bu konuda yapılan çalışmaların görünürlüğünü arttırmak için yazarlar arası iş birliğinin daha da yaygınlaştırılması gerekmektedir. Ayrıca anahtar kelimelerde son yıllarda yapılan çalışmaların anahtar kelimeleri dikkate alınarak yayın sayısının artırılması önerilmektedir. Bunlarla birlikte bu araştırma, ahilik

ve fütüvvet konularına ilişkin yapılan çalışmaların uluslararası görünürlüğünü ortaya koymak için yapıldığından sadece Web of Science veri tabanı ile sınırlandırılmıştır. Ulusal düzeyde görünürlüğünü belirlemek için de Ulakbim Tr Dizin ya da Dergipark üzerinden aramalar yapılabilir. Elde edilen verilerden hareketle ulusal boyutta ahilik ve fütüvvet kavramlarının durumu ortaya koyulabilir. Bununla birlikte bu çalışmada bu kavramlar, herhangi bir konu ile ilişkilendirilmeden ele alınmıştır. Bu kavramların daha özel alanlarla ilişkisini ortaya koymak için de bibliyometrik analiz yapılabilir.

Kaynaklar/References

- Aksoy, Aysel. "13. ve 14. Yüzyılda Anadolu'da Ahilik Teşkilatı, Etkisi ve Siyaseti", *Medeniyet ve Toplum Dergisi* 2/1 (2018), 19-35.
- Âşıkpaşaoğlu Ahmed Âşıkı. *Tevârih-i Al-i Osmân, Osmanlı Tarihleri*, I, nşr: N. Atsiz, İstanbul, 1949.
- Balcı, Deniz. "Bir Kurum ve Eğitimi Örneği Olarak Ahilik Teşkilatında Eğitim", *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 33/46 (2019), 363-384.
- Bolat, Ali. *Bir Kavram ve Teşkilat Olarak Fütüvvet, Hz. Peygamber ve Fütüvvet*, İstanbul:Nefes Yayınları, 2019
- Carmona-Serrano, Noemi; López-Belmonte, Jesus; López-Núñez, Juan-Antonio & Moreno-Guerrero, Antonio-José. "Trends in Autism Research in the Field of Education in Web of Science: A Bibliometric Study", *Brain Sciences* 10/12 (2020), 1-22.
- Çağatay, Neşet. *Bir Türk Kurumu Olan Ahilik*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2. Baskı, 1997.
- Demir, Galip. "Ahilik", *Ahilik Yolu Dergisi* 86, İstanbul, Nisan, 1994.
- Devellioğlu, Ferit. *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lügat*, Ankara: Aydın Kitabevi Yayınları, 2010.
- Ekinci, Yusuf. *Ahilik*, İstanbul: Tâlat Matbası, 2001
- Erdem, Ekrem. "Fütüvvetin ve Ahiliğin Menşei, Mahiyeti ve Türleri", *Ahi Evran Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi* 5 (2021),1-15.
- Erdem, Ekrem. *Ahilik: Ahlakla Kalitenin Buluştuğu Bir Esnaf Teşkilatlanma Modeli*, Ankara: Detay Yayınları, 2008
- Gökbel, Ahmet. "Ahiliğin Sosyo- Ekonomik İşlevleri, Ahiliğin Dini ve Sosyal Yönleri". *II. Ahi Evran-ı Veli ve Ahilik Araştırmaları Sempozyumu Bildirileri* (12 Ekim 2006), Kırşehir: Kırşehir Valiliği ve Ahi Evran Üniversitesi Ahilik Kültürünü Araştırma Merkezi yayınları, 2007.
- Gölpınarlı, Abdülbaki. *İslâm ve Türk İllerinde Fütüvvet Teşkilatı ve Kaynakları*, İÜ İktisat Fak. Mec., C. XI, No: 14, Ekim 1949- Temmuz 1950.
- Güllülü, Sabahattin. *Sosyoloji Açısından Ahi Birlikleri*, İstanbul: Ötüken Yayınları, 1. Basım, 1977.
- Günay, Ünver. "Ahiliğin Dini ve Sosyal Yönleri", *II. Ahi Evran-ı Veli ve Ahilik Araştırmaları Sempozyumu* (12 Ekim 2006) *Bildirileri*, haz. M. Fatih Köksal, Kırşehir: Kırşehir Valiliği ve Ahi Evran Üniversitesi Ahilik Kültürünü Araştırma Merkezi yayınları, 2007.
- İbn Battûta Seyahatnâmesi. *Ebû Abdullah Muhammed İbn BattûtaTancî* (Çev. İnceleme ve Notlar: A. Sait Aykut), İstanbul: YKY Yayınları, 2000.
- Kaplan, Mehmet. *Türk Edebiyatı Üzerinde Araştırmalar 3 Tıp Tahlilleri*, İstanbul: Dergah Yayınları, 1985.
- Kaşgarlı Mahmud. *Divanü Lügati 'l-Türk I*, çev. B. Atalay, Ankara: TDK Yayınları, 1998.
- Kaya, Umut. "Değerler Eğitiminde Bir Meslek Teşkilâtı: Ahilik.", *Değerler Eğitimi Dergisi*, 11/26 (2013), 41-69.
- Kazıcı, Ziya. "Ahilik", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, (Erişim 10 Ekim 2022, <https://islamansiklopedisi.org.tr/ahilik>).

- Köksal, Fatih; Kurtoğlu, Orhan; Karaköse, Hasan ve Şenödeyici, Özer. *Kırşehir Müzesi'ndeki Ahilik Belgeleri, Ahi Şecerenâmeleri, Beratlar, Vakfiyeler*, Kırşehir: Kırşehir Valiliği Yayını, 2008.
- Mikail, Bayram. *Ahi Evren Tasavvufi Düşüncesinin Esasları Tercüme, İnceleme ve Araştırma*, Ankara: TDV Yayınları, 2006.
- Sarıkaya, Mehmet Saffet. *XIII - XVI. Asırlardaki Anadolu'da Fütüvvetnamelere Göre Dinî İnanç Motifleri*, Ankara: T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları, 2002.
- Şahin, Haşim. *Adalet, Dürüstlük ve Bereketin Temsilcisi Ahiler*, İstanbul: Erdem Yayınları, 2021.
- Torun, Ali. *Türk Edebiyatında Türkçe Fütüvvet-nâmeler Üzerine Bir İnceleme*, Ankara: T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları, 1998.
- Türk Dil Kurumu. “*Ahilik*” Güncel Türkçe Sözlük, Erişim 10 Ekim 2022, <https://sozluk.gov.tr/>.
- Uçma, İsmet. *Bir Sosyal Siyaset Kurumu Olarak Ahilik*, İstanbul: İşaret Yayınları, 2017.
- Uzgur, Yavuz Selim. *Hız. Peygamber (s.a.s) ve Fütüvvet, Hız. Pelgamber ve Fütüvvet*, İstanbul: Nefes Yayınları, 2019.
- Ünsür, Ahmet. “Ahilik Sistemi Değerleri Yönetim ve Eğitimi”, *Değerler Eğitimi Dergisi*, 18/39 (2020), 297-337.
- Yeşil, Rüştü ve Kart, Mehmet. “Değer Eğitimi Modeli Olarak Ahilik”, *Manas Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 7/3 (2018), 161-177.

NEŞET ERTAŞ TÜRKÜLERİNDE DUYGULANIM BOYUTUNUN İNCELENMESİ: BİR DUYGULAR ENDEKSİ UYGULAMASI*

AN INVESTIGATION OF THE EMOTIONAL DIMENSION IN SONGS SUNG BY NEŞET ERTAŞ: AN APPLICATION OF EMOTIONAL INDEX

YASİN KÜTÜK**

Öz

Bu çalışmada, Neşet Ertaş'ın seslendirdiği türkülerdeki söz ve bestelerin taşıdığı duyguların ortaya çıkarılması amaçlanmaktadır. Bu doğrultuda 339 adet eserin sözü, 264 adet de bestenin bilgisi elde edilmiştir. Sözlerin arasında bir adet konuşma da bulunmaktadır. Sözlerin ve konuşma metninin elde edilmesinde üç farklı kaynaktan yararlanılmıştır. Ayrıca sözler ve konuşma metni için bir dönüştürme işlemi uygulanmıştır, böylece mısra veya cümle tabanlı metinler elde edilmiştir. Bu dönüştürme işlemi, metinlerdeki gereksiz işaretleme, duraksama, yansıma, soru ekleri gibi kendi başına bir anlamı olmayan kısımlar çıkarılmış, yalın bir hale dönüştürülmüştür. Bu aşamadan sonra mısra veya cümleler işlenebilir hale getirilmiştir. Öncelikle tüm sözler için yapay öğrenme teknikleri ile teknoloji harikası Türkçe duygu analizi yöntemi uygulanmış ve sözlerin duygu skorları hesaplanmıştır. Duygu skorlarının hesaplanmasında üç farklı yapay öğrenme modelinden yararlanılmıştır. Bu üç farklı model, Google tarafından geliştirilen modellerin Türkçe için uyarlanmış halidir. Sadece mısra veya cümle boyutunda tek bir duygu değeri elde edilmiştir. Tutarlılığın sağlanması amacıyla üç farklı modelden elde edilen bu duygu skorunun ortalaması hesaplanmıştır. Daha sonra her bir türkünün mısraı veya konuşma metninin cümlelerinden oluşan bir duygu vektörü oluşturulmuştur. Bu duygu vektörünün ortalaması, o metnin ortalama duygu skorudur. Ayrıca bu duygu vektörünün varyansı da hesaplanmıştır. Bu varyans ise türkü veya konuşma metni içindeki duygusal gelgitleri ölçmekte kullanılmıştır. Sonrasında, beste bilgileri için ise yaygın olarak kullanılan bir müzik dinleme platformundaki bilgiler esas alınmıştır. Burada yer alan akustiklik, dans edilebilirlik, enerji, enstrümantallık, canlılık, ses yüksekliği, konuşma, tempo, değerlik, popülerlik gibi 10 adet değişken elde edilmiştir. Bu değişkenlerden üç tanesi, dans-edilebilirlik, enerji ve değerlik değişkenleri dikkate alınmıştır. Bu üç değişkenin ortalaması hesaplanarak bestenin duygu skoru hesaplanmıştır. Bu skorlar, daha sonrasında beste bilgileri ile eşleştirilerek 169 tekil eser verisi işlenmiş, Neşet Ertaş'ın duygu haritasını gösteren söz ve beste boyutu ile modellenilecek bir duygu atlası çıkarılmıştır. Duygular atlasında eksenler (-1, +1) aralığında hesaplanmaktadır. Bu nedenle hem metinler hem de besteler için elde edilen duygu skorları, geliştirilen bir yöntem ile (-1, +1) aralığında yeniden ölçeklendirilmiştir. Böylece hem metinlerin hem de bestelerin duygu skorları karşılaştırılabilir hale getirilmiştir. Bu aşamadan sonra duygu atlası için, metinler x-eksenine yerleştirilmiştir. Besteler ise y-eksenine konulmuştur. Söz ölçeği olarak adlandırılan x-ekseninde -1 skoru "efkârlı", +1 skoru ise "mutlu" duyguları ile belirtilmiştir. Beste ölçeği ise y-ekseninde -1 skoru "melankolik", +1 skoru ise "eğlenceli" duyguları ile gösterilmiştir. Elde edilen sonuçlara göre Neşet Ertaş'ın seslendirdiği türkülerin baskın karakteristiğinin efkârlı sözler üzerine kurulu olduğu, eserlerin büyük bir bölümünün de sözleri efkârlı ve bestesi melankolik bir yapıda öbeklendiği tespit edilmiştir. Ayrıca sözlerinde duygu değişimlerinin karakteristik olarak fazla olduğu, duygusal gelgitler içerdiği bulunmuştur; kelime bulutu analizleri sayesinde de sözlerinde öbekler halinde ise sıklıkla insanıcı, ahlaki öğütlerde bulunduğu belirlenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Neşet Ertaş, Duygu Analizi, Duygu Endeksi, Yapay Öğrenme, Derin Öğrenme.

Abstract

This article aims to highlight the emotional characteristics of the lyrics and compositions of the folk songs sung by Neşet Ertaş. For this purpose, the lyrics of 339 songs and the musical information of 264 compositions were crawled. There is also a speech among them. Three different sources have been used to obtain the lyrics and text of speech. Besides, an additional process on to them has been applied; finally, verse-based or sentence-based texts have been obtained. In this process, these texts have been removed from certain words that do not have a meaning on their own, such as unnecessary punctuations, stopwords, onomatopoeic words, question suffixes, and transformed into a plain form. After this stage, verses or sentences have been made processable. First of all, to find the Turkish sentiments of each lyric, state-of-the-art machine learning techniques have been applied to them, and the sentiment scores of each lyric have been computed. Three different machine learning models have been used to calculate sentiment scores. These three different models are re-trained for the Turkish sentiments, which are of the models developed by Google. Only a single sentiment score has been obtained for each verse or sentence. The average of this sentiment score obtained from three different models has been calculated and used to satisfy consistency. Afterward, a sentiment vector consisting of the verse of each song or each sentence of the speech text has been created. The average of this sentiment vector is the overall score of that text (song or speech). The variance of this sentiment vector has also been calculated, in which this variance has been used to measure the sentiment tides in the song or speech text. Later, some valuable variables from a widely used music listening platform have been obtained as a basis for composition information. Here, 10 variables named acousticness, danceability, energy, instrumentalness, liveness, loudness, speechiness, tempo, valence, popularity have been obtained. Three of them, danceability, energy, and valence variables have been taken into account to estimate the emotional score of the composition by getting the average of these three variables. These scores are going to be matched then with the musical information of compositions of each unique song which are 169 intersectional sets of them, and an emotional map has been drawn statistically, which can be modeled with the dimension of sentiments of lyrics and sentiments of composition showing Neşet Ertaş's emotional map. In the map of emotions, the axes have been set in the range of (-1, +1). Therefore, the scores obtained for both texts and compositions have been rescaled in the range of (-1, +1) with a formula generated for this purpose, which makes the scores of both texts and compositions are made comparable. After this stage, the sentiments of the texts are placed on the x-axis for the map of emotions while composition sentiments are placed on the y-axis. On the x-axis, which is called the lyrics scale, a score of -1 is indicated by feelings of "sorrow", and a score of +1 is indicated by feelings of "happy". The composition scale, on the other hand, shows -1 score as "melancholic" and +1 score as "cheerful" on the y-axis. According to the results obtained, it has been determined that the dominant characteristic of Neşet Ertaş's lyrics is based on sorrow words and that most of his folk songs are grouped in sorrowful lyrics and melancholic compositions. In addition, it has been found that his words are characterized by emotional changes and emotional tides; it has been also determined thanks to word cloud analysis that he often has given humane and moral advice in phrases in the lyrics.

Keywords: Neşet Ertaş, Sentiment Analysis, Sentiment Index, Machine Learning, Deep Learning.

* Geliş Tarihi/Received: 18.04.2022, Kabul Tarihi/Accepted: 25.08.2022, DOI: <https://doi.org/10.34189/hbv.104.019>. Katkıları, editörleri ve önerileri ile geri bildirimler veren üç anonim hakem ile Emekli İTÜ Öğretim Üyesi Prof. Dr. Ümit Şenesen, ANKÜ Emekli Müdürü Mustafa Özdemir, Altınbaş Üniversitesi Öğretim Elemanı Arş. Gör. Sercan Karlıdağ'a teşekkürü bir borç bilirim.

** Dr. Öğr. Üyesi, Altınbaş Üniversitesi, Ekonomi Bölümü, İİSBF, Sosyal Bilimler Kampüsü, Büyükdere Caddesi, No: 147, PK.34349, Esentepe, Şişli / İstanbul, Türkiye. E-mail: yasinkutuk@gmail.com; itu.edu.tr, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-2304-8309>.

Giriş

UNESCO'nun "Somut Olmayan Kültürel Mirasın (SOKÜM) Korunması Sözleşmesi" içerisinde SOKÜM tanımı yapılmaktadır (Oliviera, 2020). Ancak bu net anlatımın önemli bir yorumu Oğuz (Oğuz, 2009, 8) tarafından "bir toplumun kendi kültürel kimliğinin bir parçası olarak gördüğü ve kuşaktan kuşağa aktarmak suretiyle günümüze kadar getirdiği somut olmayan kültürel miraslarını korumasına ve gelecek kuşaklara aktarmasına katkı sağlayacak yol, yöntem ve imkânlar" şeklinde dile getirilmektedir. Akay (Akay, 2006) ise türkülerini bestelenmiş şiir olarak kabul etmekte ve SOKÜM içerisinde kabul etmektedir. Dolayısıyla türkülerin, somut olmayan kültürel miras içinde yer almakta olduğu iddia edilebilmektedir. Türküler söz konusu olduğunda, bu kültürel mirasın en ince işçilerinden biri de Neşet Ertaş'tır.

Parlak (Parlak, 2012), Neşet Ertaş'ı Anadolu Abdallarının içerisinde kabul etmekte, Anadolu Türkmenlerinin dili ve müziğini taşımasına, dervişane bir tavrı benimsemiş olmasına karşın Anadolu müziğinin zirvesini oluşturduğu gerçeği gözlerden kaçmaktadır. Yaşadığı dönemde de gereken takdiri görmediği, bütün bunlara rağmen öne çıkmak bir yana, tümüyle daha da inzivaya çekildiği ancak üretkenliğinden pek taviz vermediği görülmektedir. Buna ilaveten Türk halk müziğinin esas kodlarını oluşturan türküler, akademik anlamda da oldukça az çalışılan konular arasında yer almaktadır.

Neşet Ertaş'ın büyük ölçüde babası Muharrem Ertaş'ın etkilerini taşıdığı bilinmektedir. Tunç (Tunç, 2012) babasının gölgesinde kalmaktan bir adım öteye geçme çabasında olduğunu ve kendi gölgesini oluşturma gayreti içerisinde olduğunu iddia etmektedir. Elbette Yaşar Kemal'in kendisine "Bozkırın Tezenesi" (Tunç, 2021) unvanını taktığı da bilinmektedir. Bu ise sadece babasının geleneklerini değil, kendi bağlı olduğu köklerini de bir adım öteye götürdüğü, onlara bir artı değer kazandırdığı için olabilir. Hatta bu kökleri evrensel bir boyuta dönüştürdüğü, Turhan ve Kova (Turhan-Kova, 2012) tarafından öne sürüldüğü gibi ele alınacak altı türküsünde dahi insanlığın ortak pek çok değerini yeniden inşa ettiği, hatırlattığı, bunları üslubu içerisinde etkileyici ve duygusal bir şekilde işlediği görülmektedir.

Bu çalışma, Neşet Ertaş'ın ürettiği bu büyük somut olmayan kültür mirası türkülerini daha detaylı bir incelemeye tabi tutmak, kendisinin saklı kalmış özelliklerini somut ve kanıtla dayalı analizler ile ortaya çıkarmak amacını taşımaktadır. Neşet Ertaş ismi, Anadolu türkü geleneğinin belkemiğini oluşturduğu, üzerinde yapılan çalışmaların yetersiz kaldığı ve en önemli etken olarak yerel bir bağlamdan evrensel bir söyleyişe ulaştığı için kültürler ve medeniyetler arası bir konuma ulaştığı düşünülmektedir. Bu doğrultuda Neşet Ertaş'ın türküler evreni, iki ana unsura bölünerek sözler ve besteler olarak ayrılmıştır. Sözler için Neşet Ertaş'ın söylediği 338 türkü sözü ve bir konuşma metni, veri derleme yöntemleri ile programlanarak sistematik bir şekilde çekilmiştir. Bir diğer unsur olan bestelere dair bilgiler ise bu makalenin yazıldığı dönemde yaygınlıkla kullanılan bir platformdan, tekil olmayan 263 türkü ve bir konuşma için programlanarak elde edilmiş, besteler için özelleşmiş on farklı boyut bilgisi elde edilmiştir. Bestelerin bu on farklı boyutu daha sonra üçe indirilerek, iki farklı uç duygu arasındaki etkiyi temsil etmesi amacıyla yeniden ölçeklendirilmiş, her besteye dair bir duygu skoru hesaplanmıştır. Buna paralel olarak türkü sözleri için bu makalenin yazıldığı dönemde son teknoloji ürünü olan üç farklı yapay öğrenme modeli, türkü sözlerindeki duygu boyutunu iki ayrı uç açısından hesaplaması amacı ile kullanılmıştır. Böylece türkülere dair duygu skorları ve türkülerdeki duygu gelgitleri/

dalgalanmaları hesaplanmıştır. Son aşamada ise türkü sözleri duygu skorları iki farklı uç duygu arasında ve aynı şekilde beste duygu skorları da iki ayrı uç duygu arasında, tekil türküler için filtrelenmiş, nihai aşamada 168 tekil türkü ve bir konuşma metni üzerinden, türkülerin koordinat sistemi içerisine yerleştirilmesi ile Neşet Ertaş'ın türkülerine dair bir Duygu Atlası çıkarılmaya çalışılmıştır. Bu Duygu Atlası'nın Neşet Ertaş'ın türkülerine dair genel bir görünüm oluşturmaya, sonraki çalışmalarda somut veri ve analizlerin dayanak alınarak açık kaynak olarak kullanılması amaçlanmakta, bu doğrultuda akademik araştırmacıların, kültür politikaları yapıcılarının, arşivcilerin ve tüm ilgililerin faydalanması amaçlanmaktadır.

Edebi metinlerde yapay zekâya dayalı anlam motorlarının kullanılması ile metinlerin herkesin ulaşabileceği tarafsız bir anlam skorunun elde edilmesi oldukça yenidir (Zhang, 2020). Tümüyle metin tabanlı roman ve hikayelerdeki pek çok duygu durumu, üslup ve anlamsal benzerlikle de modellenmeye çalışılmıştır (Wilmot-Keller, 2020; Peth vd., 2020). Edmonds ve Sedoc (Edmonds- Sedoc, 2021) ile Akalp ve diğ. (Akalp vd., 2021) çalışmaları yapay zekâ algoritmaları¹ ile İngilizceye dayalı şarkı sözü metinlerinde duygu skorları üretme ve sınıflama, kategorilendirme gibi pek çok yöntemi başarıyla uygulamaktadır. Ancak gerek bu çalışmaların Türkiye akademisinde gerekse Türkçe tabanlı metinlerde ve şarkı sözlerinde henüz bilinen bir uygulama alanı bulunmamaktadır. Bu nedenle hem bu alana ön ayak olmak hem de Neşet Ertaş gibi bir önemli kültür köşe taşı üzerinden ilerleyen bu çalışma, literatürde önemli bir boşluğu doldurmak amaçındadır.

Bu aşamadan sonra önce veri seti derleminin -söz ve beste veri tabanlarından oluşan- nasıl elde edildiği, hangi işlemlerden geçirildiğini açıklayan bir bölüm yer alacaktır. Veri seti derlemi tanıtıldıktan sonra ise makalenin yazarı tarafından geliştirilmiş tüm istatistiksel hesaplamalar, yapay öğrenme modellerinin duygu skorlarının hesaplanması için uygulamaları, iki farklı veri setini tek ve örtüşük bir şekilde değerlendirmek için yeniden boyutlandırma aşamaları yöntem kısmında detaylıca anlatılacaktır. Bu aşamadan sonra ise üç sıra halinde sözlerin, bestelerin ve Duygu Atlası'nın sonuçları sırasıyla verilecektir. Çalışmanın son aşamasında yer alan sonuç bölümü ile elde edilen bulgular özetlenecektir.

1. Veri Seti Derlemi

Bu çalışmanın birleştirilmiş veri seti üç parçadan oluşturulmuştur. Çalışmanın bu bölümünde kullanılan veya elde edilen veri tabanlarında yer alan veya bunlardan türetilmiş değişkenlerin detaylı bir açıklaması yer alacaktır.

İlk elde edilen veri tabanı, Neşet Ertaş'ın söylediği tüm türkülerin sözlerinden ve konuşma metinlerden oluşmaktadır². Bunların elde edilmesi için açık erişimli *web* sitelerinden³ yararlanılmış, erişimi mümkün olmayan türküler kapsam dışı bırakılmıştır. Bu veri tabanında toplamda derlenebilen türkü sayısı 338, bir adet de konuşma içeren metin bulunmaktadır. Veri tabanı oluşturulurken türkülerin adları farklı şekilde geçmekte olduğundan en fazla iki şekilde anılan türkü ismi, sanatçı adı, yöresi ve sözleri elde edilmiştir. Ancak bazı türkülerde, sözler arasında küçük

¹ Daha sonra “Yöntem” kısmında bahsedileceği gibi İngilizce BERT modellerini kullanmaktadırlar.

² Burada metinler elde edilirken söz, müzik veya her ikisinin de kendisine ait olup olmadığı dikkate alınmamıştır, bu kısım ayrıca kodlanmıştır.

³ musixmatch.com, turkudostlari.net, genius.com (erişim tarihi 21.06.2021).

veya orta ölçekli farklılıklar içerdiği görülmüş, toplamda 5 türküde⁴ bu farklılıkların olduğu tespit edilmiştir, böylece tekil türkü sayısı 333 olarak gerçekleşmiştir.

İkinci veri tabanı ise makalenin yazım döneminde yaygın kullanılan *Spotify*⁵ isimli platformdan elde edilmiştir. Bu platformun içerisinde, kimi türkülerin farklı albümlerde yinelendiği görülmüş, bunlar ayıklanarak toplamda 264 adet eser, 263 türkü ve 1 adet konuşma verisi elde edilmiştir. Bu veri setinde elde edilen değişkenler sırasıyla albüm adı, parça numarası, parça kimlik numarası, parça adı gibi dört temel gösterge, ilgili platform tarafından sağlanan parça özelliklerini gösteren akustiklik, dans edilebilirlik, enerji, enstrümantallık, canlılık, ses yüksekliği, konuşma, tempo, değerlik, popülerlik⁶ gibi asıl değişkenler ise 10 tanedir. Türkü adı ve yinelemeler dikkate alındığında, bunlardaki tekrarlar çıkarıldığında ise nihai olarak 187 tekil türkü ve 1 adet konuşma verisine indirgenmiştir⁷.

Üçüncü veri tabanı ise, birinci veri tabanından türetilmiş, yöntem kısmı daha detaylıca belirtilecek duygu analizi veri tabanıdır. Bu veri tabanında, küçük farklılıklar içeren sözlerine rağmen tekrar eden 338 adet türkü sözüne ve bir konuşma metnine, Türkçe dil yapısına uygun ve söz dizimi içerisinde geçen duygu ağırlıklarını negatif (-1) ve pozitif (+1) arasında işlenmektedir. Sağlama yapılabilmesi amacıyla iki ana duygu motoru kullanılarak 339 metnin duygu analizi, metinlerin her bir mısramını bir cümle olarak kabul ederek çıkarılmıştır. Dolayısıyla bir türkü sözü için (veya konuşma metni için), her bir mısraına tekabül eden bir duygu ağırlığı elde edilmiş, mısra sayısı uzunluğunda bir duygu vektörü elde edilmiştir. Her bir türkü sözündeki duygu ortalaması da hesaplanmış, Neşet Ertaş türkülerinde mısralar arası duygu değişimlerini de tespit edebilmek amacıyla duygu vektörünün varyansı da hesaplanmıştır.

Türkü sözleri ve *Spotify* platformundaki veriler eşleştirildiğinde ise, tekil olarak veri tabanında yer alan 168'i türkü sözü, 1'i konuşma olmak üzere, 169 satır olduğu görülmüştür. Bu nedenle çalışmanın sonunda geliştirilecek olan duygu endeksi için toplamda 169 gözlem kullanılacaktır⁸.

2. Yöntem

Bu bölümde, çalışmada kullanılan iki ana yöntem ele alınacaktır. Bunlardan ilki Neşet Ertaş'ın türkü sözleri ve bir konuşması için gerçekleştirilen duygu analizi, ikincisi ise tüm verilerden elde edilen duygu endeksi olacaktır.

Üçüncü veri tabanı, Neşet Ertaş'ın türkü sözleri ve bir konuşması için, her bir mısramın birer cümle olarak kabul edilmesiyle gerçekleştirilen duygu analizi ile oluşturulmuştur. Burada gerçekleştirilen duygu analizi için teknoloji-harikası⁹ kabul edilen yapay öğrenme¹⁰ teknikleri kullanılmıştır. Duygu analizi için yapay öğrenme

⁴ Aslanım Eller, Çiçekdağı Derler, Derde Düşüm Dermanını Aradım, Göç Eyleyip Her Dağlarda, Kova Kova İndirdiler Yazıya.

⁵ <https://www.spotify.com>

⁶ Değişkenlerin İngilizce isimleri sırasıyla: *acousticness, danceability, energy, instrumentalness, liveness, loudness, speechiness, tempo, valence, popularity*.

⁷ Tekrar verisi "parça kimlik numarası" adı ile verilen, sayı ve harfler ile 22 basamaktan oluşan gösterge ile de sağlanabilmektedir, bu göstergeden de sağlama yapılmış ve tekil satırlar elde edilmiştir.

⁸ Tüm veri setlerine ve program kodlarına açık erişim için: <https://github.com/yasinkutuk/neset-ertas-paper>

⁹ İngilizcesi: *State-of-the-art*, kısaca SOTA.

¹⁰ İngilizcesi: *Machine learning*.

literatüründe pek çok model¹¹ olmasına karşın, *Google Inc.* içerisinde Devlin (Devin, 2018) tarafından geliştirilmiş, büyük veri kümesi ile eğitilmiş olan Transformatör Tabanlı Çift Yönlü Kodlayıcı Temsilleri (buradan sonra BERT¹² kısaltmasıyla) kullanılmıştır. BERT modeli 1024 gizli katmanlı, 349 milyon civarında öznitelik içeren 24 transformatör ile kurulmuş bir derin yapay öğrenme modelidir. BERT modellerinin Türkçe metinlerde uygulanabilmesi için kullanıcılar tarafından geliştirilmiş üç sürümü (bundan sonra sırasıyla tarafından geliştirilen BERT-TR1¹³ (Yıldırım, 2020), BERT-TR2¹⁴ ve BERT-TR3¹⁵ olarak anılacaktır) bulunmaktadır. BERT-TR1, BERT-TR2 ve BERT-TR3 modellerinin her üçünün de aslında daha önce eğitilmiş bir duygu etiketleme modeli sunmakta, işlenecek olan metnin içerisindeki cümleleri belirleyerek, cümle içindeki kelimeleri çekim eklerinden¹⁶ ve yapım eklerinden ayırarak köklerini çıkarma (sözbirimleştirme¹⁷), işlenecek hale getirme işlemlerini otomatik olarak yapmaktadır¹⁸. Bu veri tabanı türetilirken BERT-TR1, BERT-TR2 ve BERT-TR3 modelleri Neşet Ertaş'ın söylediği 338 türkü sözü ve 1 konuşma metni üzerinde, türkü sözlerinin her biri birer mısra kabul edilerek çalıştırılmış, her bir mısrasına dair duygu ağırlığı negatif (-1) ve pozitif (+1) olarak hesaplanmıştır; bir vektör olarak saklanmıştır. Her ne kadar BERT-TR1, BERT-TR2 ve BERT-TR3 modelleri çoğunlukla haber, edebi eser, sosyal medya ve yorum tabanlı metinler kullanılarak duygu skorları elde edilmiş, sözcükler ve cümleler için duygu skorları atamasında türkü sözlerinin görece farklı bir metin yapısında yazıldığı veya anonimleştiği dikkate alınır da bazı uyarılma sorunlarını da beraberinde taşımaktadır. Sonrasında her bir türkü ve bir konuşma metni için, bu duygu vektörlerinin ortalaması ve varyansı hesaplanarak saklanmıştır. Bu işlem için Neşet Ertaş'ın “Zülûf Dökülmüş Yüze” türküsü aşağıdaki gibi örneklendirilmiştir:

Zülûf Dökülmüş Yüze (ZDY): Zülûf dökülmüş yüze (aman) / Kaşlar yakışmış göze (aman aman) / Usandım bu canımdan (aman aman) / Derd ile geze geze / Bu ellerde gez gayrı (aman) / Kâtip ol da yaz gayrı (aman aman) / Bir kazma al bir kürek (aman aman) / Mezarımı kaz gayrı / Gün doğdu aştı böyle (aman) / Gönüldür çoştı böyle (aman aman) / (Gönüldü düştü böyle (aman aman)) / Sen orada ben burda (aman aman) / Ömrümüz geçti böyle¹⁹.

BERT-TR1-Duygu-Vektörü_{ZDY} = {-0.99, -0.75, -0.99, -0.92, -0.99, -0.99, -0.92, -0.98, -0.77, 0.95, -0.88, -0.94, 0.63}²⁰

BERT-TR2-Duygu-Vektörü_{ZDY} = {-0.97, -0.72, -0.99, 0.99, -0.94, -0.98, -0.97, -0.97, -0.99, 0.99, -1.00, 0.62, 0.99}

BERT-TR3-Duygu-Vektörü_{ZDY} = {0.55, 0.59, 0.79, 0.53, -0.81, 0.57, 0.50, -0.99, -0.57, -0.64, -0.76, -0.99, 0.51}

Yukarıdaki duygu vektörü örneklerinden yola çıkarak, Tablo 1'deki gibi bir tanımlayıcı istatistik tablosu, Zülûf Dökülmüş Yüze türküsünün duygu karakteristiğini anlamak için kolaylıkla elde edilebilmektedir.

¹¹ Kütük (2019, 2022).

¹² İngilizcesi: *Bidirectional Encoder Representations from Transformers*

¹³ <https://huggingface.co/savasy/bert-base-turkish-sentiment-cased>

¹⁴ <https://huggingface.co/kuzgunlar/electra-turkish-sentiment-analysis>

¹⁵ <https://huggingface.co/yigitbekir/turkish-bert-uncased-sentiment>

¹⁶ İngilizcesi *stemming*.

¹⁷ İngilizcesi *lemmatization*.

¹⁸ Tüm işlemler için Python 3.8.1 programlama dili kullanılmıştır.

¹⁹ Parantez içindeki kelimeler söyleyişe dâhil edildiği için duygu analizine dâhil edilmiştir.

²⁰ Her bir sayı ondalıktan sonra 2 hanesi kalacak şekilde, kesme yöntemiyle sadeleştirilerek gösterilmektedir.

Tablo 1: Zülûf Dökülmüş Yüze Türkü Sözlerinin Duygu Vektörü Tanımlayıcı İstatistikleri

BERT-TR1	BERT-TR1	BERT-TR2	BERT-TR2	BERT-TR3	BERT-TR3
Ortalaması	Varyansı	Ortalaması	Varyansı	Ortalaması	Varyansı
-0.66	0.42	-0.38	0.79	-0.05	0.52

Not: Yazarın hesaplamalarıdır.

Tablo 1 sonuçlarına göre “Zülûf Dökülmüş Yüze” türküsünün BERT-TR1’e göre oldukça karamsar veya efkârlı, BERT-TR2’ye göre ise düşük karamsar veya efkârlı olduğu, türkü içindeki sözlerde ise 0.42, 0.52 civarında bir duygu değişikliği gösterdiği görülmektedir. Duygu değişikliği için hesaplanan değer, diğer türküler ile karşılaştırılarak yorumlanabilir.

İkinci olarak uygulanan yöntem ise duygu endeksinin geliştirilmesi aşamasındadır. Duygu endeksi geliştirebilmek için öncelikle iki unsur elde edilmiştir, türkü sözlerinin duygu skorlarının ortalaması, türkü bestelerinin platformdan elde edilen toplamda on adet skorları. Öncelikle türkü sözlerinin duygu skorlarının ortalaması, BERT-TR1, BERT-TR2 ve BERT-TR3 anlam değerlerinin ortalaması ile elde edilmektedir. Buna göre aşağıdaki işlem uygulanmıştır²¹:

$$BERTTR_{Ort_i} = \frac{"BERTTR1"_i + "BERTTR2"_i + "BERTTR3"_i}{3}$$

Yukarıdaki formülde “i” indisi, her bir türküyü göstermektedir.

BERT-TR-Ort değişkeni, alt unsurlarının farklı değerler almasından dolayı (-1, +1) aralığındadır ancak minimum ve maksimum değerleri (-1) veya (+1) değildir. Dolayısıyla bu değişkene ikinci bir işlem daha uygulanarak, en efkârlı sözleri içeren türkünün minimum (-1), en mutlu sözleri içeren türkünün de maksimum (+1) değeri olması için aşağıdaki formül ile normalize edilmiştir.

$$SozNorm_i = \left(\frac{2 * "BERTTR_{Ort}_i" - \min("BERTTR_{Ort}")}{\max("BERTTR_{Ort}") - \min("BERTTR_{Ort}")} \right) - 1$$

Yukarıdaki formülde ise tüm türkülerin BERT-TR-Ort skorları, bu değişkenin minimumundan çıkarılmış, bu değişkenin aralık değerine²² bölünmüştür, sonrasında elde edilen değer 2 ile çarpılıp, en sonunda bundan 1 çıkarılmıştır. Böylece artık her bir türkünün değeri (-1, +1) aralığındadır; en efkârlı türkü sözünün (-1), en mutlu türkü sözünün de (+1) değeri olması sağlanmıştır, bu değişkene kısaca “SozNorm” adı verilmiştir.

Benzeri bir işlem platformdan elde edilen değerlere de uygulanmıştır. Bir türkünün bestesinin eğlenceli veya melankolik olduğunun ortaya çıkarılması için aşağıdaki üç unsurun ortalaması kullanılmıştır:

$$Bes_i = \frac{"dansedilebilirlik"_i + "enerji"_i + "değerlik"_i}{3}$$

²¹ Formüllerde karışıklığa yol açmamak (negatif gibi algılanmasını önlemek için) tire (-) işareti çıkarılarak verilmiştir.

²² Değişkenin maksimum ve minimum farkı.

Yukarıdaki işlemde elde edilen “Bes” değişkeni, bir türkünün bestesinin, ezgisinin melankolik veya eğlenceli olup olmadığını göstermektedir. Ancak yine bu değişkenin, SozNorm değişkeninde olduğu gibi en melankolik olan türkünün (-1), en eğlenceli olan türkünün de (+1) değeri alabilmesi için aşağıdaki formül ile normalize edilmiştir:

$$BesNorm_i = \left(\frac{2 * Bes_i - \min("Bes")}{\max("Bes") - \min("Bes")} \right) - 1$$

Böylece yukarıdaki işlemle elde edilen BesNorm değişkeni sayesinde artık her bir türkünün bestesi, (-1, +1) aralığında yeniden skorlanabilecektir.

Bütün bu işlemler sonunda ise, sözlere ilişkin SozNorm değişkeni (-1,+1) arasında uzanan yatay eksene, besteler ilişkin BestNorm değişkeni benzer aralıktaki dikey eksene yerleştirilecektir. Böylece Neşet Ertaş’ın türkülerinin bir Duygu Atlası içerisinde, yekpare bir şekilde değerlendirilmesi sağlanacaktır. Bu Duygu Atlası’nın akademisyenlere, müzikologlara, araştırmacılara, dil bilimcilere, dinleyicilere ve meraklılara genel bir perspektif sunması amaçlanmıştır.

3. Sözlere Betimleyici Analizi Sonuçları

İlk aşamada, Neşet Ertaş’ın söylediği türkülerin sözlerinin duygu analizi skorları incelenecektir. Bu doğrultuda öncelikle, araştırma konusu olan türkü sözlerinin, harf ve kelime sayıları dikkate alınarak frekans tabloları elde edilmiştir. Buna göre Tablo 2 içerisinde en çok harf kullanılan ilk üç türkü “Bir Dokuz Yüz Otuz Sekiz Cihana”, daha önce bahsi geçen türkü sözü olmayan ancak Neşet Ertaş’ın albümünde yer alan “Konuşma” isimli monologun ilk iki sırayı paylaştığı görülmektedir. Bunlara en yakın üçüncü sıradaki “Toklumenli Zeynep Gelinin Ağdı” isimli türkünün takriben 700 daha az karakter içerdiği görülmüştür. Benzer şekilde Tablo 4 içerisinde de bu anılan üç eserin, en çok kullanılan kelime sayılarına sahip olduğu görülmektedir.

Tablo 2: En Çok Harf Kullanılan İlk 3 Türkü

Türkü Adı	Harf Sayısı	Kelime Sayısı
Bin Dokuz Yüz Otuz Sekiz Cihana	1926	304
Konuşma	1924	247
Toklumenli Zeynep Gelinin Ağdı	1219	199
Dertli Yoldaş	1078	186
Semah	1051	162
Pancar Pezik Değil mi	939	158
Gel Sevelim Sevileni Seveni	892	136
Sıkı Tut	869	137
Yazımı Kışa Çevirdin	846	156
İsterim Ki Bu Dünyada	844	129

Bir diğer şekliyle en az harf içeren türkü sözleri ise Tablo 3’te verilmektedir, elde edilen bu frekanslara göre ise “Arslan Mustafam”, “Yardan Ayrı Düşeli” ve “Ben Böyle Yaylaya” türkülerinin sırasıyla ilk üç sırada yer aldıkları görülmekte; aynı zamanda burada sırasıyla verilen ilk iki türkünün Tablo 5’de gösterildiği gibi en az kelime kullanılan ilk iki türkü olduğu, üçüncü en az kelime kullanılan türkünün ise “Toplanmış Hâkimler Dediler İdam” adlı eser olduğu belirlenmiştir.

Tablo 3: En Az Harf Kullanılan İlk 3 Türkü

Türkü Adı	Harf Sayısı	Kelime Sayısı
Arslan Mustafam	196	32
Yardan Ayrı Düşeli	229	34
Ben Böyle Yaylaya	234	36
Gel Sevdiğim Gel	243	39
Toplanmış Hakimler Dediler İdam	246	35
Giye Giye Eskitmişsin Alları	251	37
Kayalar Merdin Merdin	251	41
Al Alma Boyanır Mı	253	42
Su Gelir Millendirir	253	38
Gitme Leyla'm Gitme	256	41

Tablo 4: En Çok Kelime Kullanılan İlk 3 Türkü

Türkü Adı	Harf Sayısı	Kelime Sayısı
Bin Dokuz Yüz Otuz Sekiz Cihana	1926	304
Konuşma	1924	247
Toklumenli Zeynep Gelinin Ağdı	1219	199
Dertli Yoldaş	1078	186
Semah	1051	162
Pancar Pezik Değil mi	939	158
Yazımı Kışa Çevirdin	846	156
Sıkı Tut	869	137
Gel Sevelim Sevileni Seveni	892	136
Bu Dünyada Yok Değilsin	781	134

Tablo 5: En Az Kelime Kullanılan İlk 3 Türkü

Türkü Adı	Harf Sayısı	Kelime Sayısı
Arslan Mustafam	196	32
Yardan Ayrı Düşeli	229	34
Toplanmış Hakimler Dediler İdam	246	35
Ben Böyle Yaylaya	234	36
Bıraktın Yalnız Gurbet Ellerde	262	37
Giye Giye Eskitmişsin Alları	251	37
Su Gelir Millendirir	253	38
Gel Sevdiğim Gel	243	39
Halime'nin Aşıkları	264	39
Dağlar Başlı Karlı Olur	257	41

Yöntem bölümünde anlatıldığı gibi 338 türkü sözü ve 1 konuşma metni üzerinde gerçekleştirilen üç farklı duygu analizi sonuçlarının metin bazında ortalaması ile elde edilen “BERT-TR-Ort” değişkenine dair sıralama sonuçları da Tablo 6 içerisinde verilmektedir. Ayrıca, her bir mısranın veya cümlenin duygu skorunu içeren türkünün veya konuşmanın duygu vektörünün varyansı da hesaplanmış, yöntem bölümünde

bahsedilen üç farklı duygu analizi sonucunda elde edilen varyansların metin bazında ortalaması da “BERT-TR-Var-Ort” değişkeni içinde verilmektedir; bu değişken bir türkü/konuşma içerisindeki duygu geçişliliğini göstermektedir. Özellikle bestesi eğlenceli olup efkârlı türkü sözleri kullandığı veya melankolik/hüzünlü bir beste içerisinde mutlu veya kinayeli sözler kullandığı daha sonraki analizlerde tespit edilen Neşet Ertaş’ın, bir türkü sözü yapısı içerisinde de benzer dalgalı söyleyişi benimsediği beklenmektedir.

En mutlu türkü sözlerinin kullanıldığı ilk üç türkü, Tablo 6’ya göre “Mutlu Olsun”, “Cennette Yuvanı Kurdun” ve “Mevlânâ” olarak ortaya çıkmakla birlikte, bu eserlerde duygu değişiminin de düşük olduğu, yani mutlu söyleyiş düzeninin görece devam ettiği öne sürülebilir. Tablo 7’de ise Neşet Ertaş’ın sözlerinin belkemiğini oluşturan efkârlı söyleyişin daha baskın olduğu, bu efkârlı söyleyişin ise duygu değişimlerinin daha fazla olduğu, sırasıyla “Hak Cemine Gelmesin”, “Hapishanelere Attım Postumu” ve “Ben Miyim Dünyada Bir Bahtı Kara” türkülerinde görülmektedir.

Tablo 6: En Mutlu İlk 10 Türkü (BERT-TR-Ort)

Türkü Adı	BERT-TR-Ort	BERT-TR-Var-Ort
Mutlu Olsun	0,6472	0,2481
Cennette Yuvanı Kurdun	0,6201	0,3028
<i>Mevlânâ</i>	0,5486	0,3032
Hak Muhabbettendir	0,4729	0,4079
Bunca Erler Evliyalar	0,4704	0,1674
Dost İle Sohbet	0,4595	0,4325
Beni Eller Gibi Görme	0,4593	0,4858
Bu Dünyada Yok Değilsin	0,4363	0,4405
Mah Cemal Üstünde	0,4344	0,2818
Güzele Bakması Sevaptır	0,4204	0,5057

Tablo 7: En Efkârlı İlk 10 Türkü (BERT-TR-Ort)

Türkü Adı	BERT-TR-Ort	BERT-TR-Var-Ort
Hak Cemine Gelmesin	-0,6934	0,3235
Hapishanelere Attım Postumu	-0,6188	0,4783
Ben Miyim Dünyada Bir Bahtı Kara	-0,5827	0,3694
Aradım Derdime Çare Mi Buldum	-0,566	0,3573
Gurbet Elde Yollarımız Bağlandı	-0,5456	0,443
Ak Elleri Sala Sala Gelen Yar	-0,5032	0,4603
Yar Hoyrata Tatlı Kalam Eyleme	-0,5016	0,5061
Hoyratı Alemde Kadere Boyun	-0,4961	0,5679
Kara Bahtım	-0,4936	0,4545
Telli Durnam	-0,4924	0,5815

Tablo 8: Duygu Değişimi Yoğun Olan İlk 10 Türkü (BERT-TR-Var-Ort)

Türkü Adı	BERT-TR-Ort	BERT-TR-Var-Ort
Avşar Elleri	0,0032	0,9121
Dağlar Başı Karlı Olur	0,0398	0,8686
Şad Olup Gülmedim Eller İçinde	-0,1328	0,8557
Kurusa Fidanım Güllerim Solsa	0,0662	0,842
Ben Böyle Yaylaya	-0,1436	0,8231
Suda Balık Oynuyor	-0,0567	0,8192
Şaştım Bu Kaderin Elinden	0,0338	0,8191
Anladım Evelden Böyledir Takdir	-0,2041	0,8143
Fidayda	-0,0732	0,8099
Çöllere Düştüm	-0,0976	0,805

Tablo 9: Duygu Değişimi Dingin Olan İlk 10 Türkü (BERT-TR-Var-Ort)

Türkü Adı	BERT-TR-Ort	BERT-TR-Var-Ort
Bunca Erler Evliyalar	0,4704	0,1674
Mutlu Olsun	0,6472	0,2481
Mah Cemal Üstünde	0,4344	0,2818
Cennette Yuvanı Kurdun	0,6201	0,3028
Mevlânâ	0,5486	0,3032
Güzel İzmir Sana Geldim	0,3282	0,3187
Hak Cemine Gelmesin	-0,6934	0,3235
Eğer İnsan İsen Kalbini Düzelt	0,0864	0,3295
Yemyeşil Çimeni Bürünür Dağlar	0,4108	0,3434
Seher Yeli Her Yellerin Başısın	0,1607	0,3509

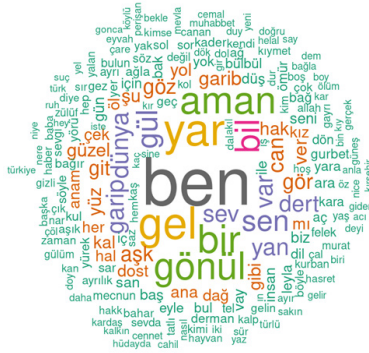
Tablo 8’de türkü sözlerinde, duygu değişimlerinin en yoğun olduğu ilk üç türkü “Avşar Elleri”, “Dağlar Başı Karlı Olur”, “Şad Olup Gülmedim Eller İçinde” olduğu görülmüştür, bu türkülerden ilk ikisinin daha mutlu olmakla birlikte, üçüncüsünün daha etkârlı bir duygu ortalaması içerdiği belirlenmiştir. Bu türkülerin sözlerine bakıldığında ise belirlenen istatistiksel değişimin diğer türkü sözlerine nazaran daha baskın olduğu açıklıkla yorumlanabilmektedir. Buna ilaveten duygu değişimlerinin daha az yoğun olduğu, görece dingin kabul edilebilecek türkü sözleri ise Tablo 9’da incelenmekte, bu anlamda en dingin türkülerin sırasıyla “Bunca Erler Evliyalar”, “Mutlu Olsun”, “Mah Cemal Üstünde” olduğu, bu üç türküde de mutlu içeriğin hâkim olduğu, ilk 10’a giren dingin türkülerden sadece “Hak Cemine Gelmesin”in etkârlı türkü sözlerine sahip olduğu dikkat çekmektedir.

Frekans istatistiklerine ek olarak tekil kelime köklerinin (1-gram) ve ikili kelime köklerinin (2-gram) frekanslarının incelendiği kelime bulutları da Neşet Ertaş’ın türkü sözlerinin karakteristiğine dair önemli ipuçları sunmaktadır. Tekil kelimelerin kelime

bulutunun verildiği Şekil 1'e göre, Neşet Ertaş, en çok "ben" kelimesini kullanmakta, bunu ise "yar", "gel" ve "bil" kelimelerinin takip ettiği görülmektedir. Bunlardan sonra ise "gönül", "aman", "bir", "sev", "sen", "yan" (çoğunlukla yanmak fiilinin kökü olarak), "dert", "garip", "gül", "dünya", sonralarında ise "aşk", "dost", "ana", "dağ", "can", "hak", "ver" gibi kelimelerin geldiği görülmektedir.

Benzer bir analizin ikili kelime köklerine (2-gram) yapıldığı kelime bulutunun yer aldığı Şekil 2'de ise "aman aman" kelime grubunun en çok tekrar ettiği görülmektedir. Bundan sonra ise ikinci sırada "ben ben", "gurbet el", "anam anam", "gel gel" ikili kelime köklerinin en çok tekrar ettiği ve Neşet Ertaş türkülerinin temel karakteristiğini yansıttığı açıkça görülmüştür. Bunlar dışında en ilginç ikiliklerin ise "kurban ol", "yürü yürü", "kıymet bil", "helal et", "gönül bil", "hak bil", "kutlu ol" gibi temel deyişler olduğu görülmüş, Neşet Ertaş'ın sürekli bu düsturlar ile dinleyicisine öğütler, nasihatler aşılamaya çalıştığı görülmektedir. Bu öğütlerin kapsayıcı, birleştirici, barışçıl, kıymetşinas, adaletli ve eşitlikçi olunması gerektiği yönünde oldukça naif öneriler içerdiği görülmekte, bu unsurların, medeniyetlerin, inançların, ahlak felsefesinin en temel öğelerini oluşturduğu iddia edilebilmektedir.

Şekil 1: Neşet Ertaş'ın Türkü Sözlerinde En Çok Kullanılan 1-Gram Öğeler



Şekil 2: Neşet Ertaş'ın Türkü Sözlerinde En Çok Kullanılan 2-Gram Öğeler



4. Sözlerin Duygu Analizinin Sonuçları

Metin verisinin yer aldığı ve içinde 338 türkü sözü ve 1 konuşma metni üzerinde gerçekleştirilen üç farklı duygu analizi sonuçlarının betimleyici istatistikleri Tablo 10 içerisinde verilmektedir. Buna göre hem BERT-TR1, BERT-TR2 ve BERT-TR3 duygu skorlarına göre hem de bunların ortalamalarına göre Neşet Ertaş'ın türkü sözlerinin ve bir konuşma metninin genel karakteristiği daha fazla eksi işaretli, yani efkârlı söyleyiş barındırmakta olduğu görülmüştür. Bu efkâr düzeyinin en fazla BERT-TR2'de gerçekleştiği (min = -0,9724), tümünün ortalamasının ise -0,0803 olduğu görülmektedir. En mutlu söyleyiş ise yine BERT-TR2 ile elde edildiği (max = 0,9858), dolayısıyla bu duygu analizi yapay öğrenme modelinin daha uç duygu skorları çıkardığı görülmektedir.

Türkü sözleri veya konuşma içerisinde duygu değişimlerini, gelgitlerini ölçen varyans değerinin ise en düşük BERT-TR2'de olduğu (var = 0,0001), en yüksek ise yine BERT-TR2'de (var = 1,0862) olduğu görülmektedir. Bunun ortalamasına bakıldığında ise en küçük 0.16 varyans ortalaması, en yüksek ise 0,91 varyans ortalaması elde edilmiştir. Tüm varyans ortalamalarının ortalaması 0,62 iken, bu değer 0,16 ve 0,91'in ortasında (0,53) yer almamakta, bu orta noktanın sağında kalmaktadır. Bu değeri, bu iki uç değerlerin bir noktasına yerleştiriyor olursak, %68'lik bir noktada bulunduğunu söyleyebiliriz, bu değer ise bize Neşet Ertaş türkülerinin sözlerinde ve konuşmasında görece daha duygusal gelgitler içerdiğini göstermektedir.

Tablo 10: BERT Modellerinin Betimleyici İstatistikleri

Değişken	Minimum	Ortanca	Ortalama	Maksimum	Toplam	Standart Sapma
BERT-TR-Ort	-0,6934	-0,0945	-0,0803	0,6472	-26,83	0,2444
BERT-TR-Var-Ort	0,1674	0,6403	0,6221	0,9121	207,79	0,116
BERT-TR1-Ort	-0,9431	-0,1511	-0,1278	0,8731	-42,7	0,383
BERT-TR1-Var	0,0023	0,7101	0,6564	1,0048	219,23	0,1933
BERT-TR2-Ort	-0,9724	0,2412	0,2344	0,9858	78,31	0,3971
BERT-TR2-Var	0,0001	0,8038	0,7233	1,0862	241,59	0,2508
BERT-TR3-Ort	-0,9465	-0,3591	-0,3476	0,2411	-116,09	0,226
BERT-TR3-Var	0,0109	0,5082	0,4867	0,8636	162,56	0,1366

5. Bestelerin Platform Analizi Sonuçları

Daha önce veri seti derlemi içerisinde gösterildiği gibi platform üzerinden 264 adet eser, 263 türkü ve 1 adet konuşma içeriğine dair toplamda 10 adet değişken verisi elde edilmiştir. Ancak burada bazı eserler, farklı albümlerde birden çok kez yer aldığından dolayı, tekrarlanan veriler bulunmaktadır. Bu amaçla önce tekrarlanan eserler çıkartılmış, sonra tüm değişkenler, tekil türkü sözlerinin yer aldığı veri tabanı ile türkü adına göre eşleştirilmiştir. Nihayetinde 168 türkü ve 1 konuşma eserine dair platform verisi, türkü sözleri ile eşleşebilmiştir.

Eşleştirilen veriler dikkate alınarak gerçekleştirilen analizlere göre Tablo 11 içerisinde bu 10 değişkenin tanımlayıcı istatistikleri çıkarılmaktadır. Neşet Ertaş türkülerinde bestelerin orta düzeyde “dans-edilebilirlik” ortalamasına sahip olduğu (ortalaması 0,44), enerjinin ise görece düşük ortalamaya sahip olduğu (ortalaması 0,40), bir kişide oluşturduğu keyif hissiyatını gösteren değerlik değişkeninin ise yine ortalamada düşük (ortalaması 0,37) olduğu belirlenmiştir.

Tablo 11: Platform Verilerinin Betimleyici İstatistikleri

Değişken	Min	Ortanca	Ortalama	Max	Toplam	Standart Sapma
akustiklik	0,090	0,895	0,840	0,995	142,094	0,168
dans-edilebilirlik	0,213	0,433	0,4376	0,679	73,959	0,098
enerji	0,039	0,360	0,4037	0,912	68,228	0,214
enstrümantallik	0,000	0,006	0,0952	0,811	16,093	0,189
canlılık	0,045	0,130	0,1685	0,505	28,482	0,098
ses-yüksekliği	-23,526	-10,711	-11,057	-4,785	-1868,782	3,000
konuşma	,028	,037	,0465	,841	7,872	,0630
tempo	64,037	96,305	102,734	178,025	17362,17	25,857
değerlik	0,039	0,318	0,367	0,925	62,178	0,2483
popülerlik	1	13	16,248	48	2746	10,586

Tablo 11’de koyu olarak işaretlenen bu üç değişken, daha sonra bestelerin duygular analizi için kullanılmakta olup, bu üç değişkenin ortalaması alınarak bestelerin duygusal skoru elde edilmiştir. Ancak söz analizinde olduğu gibi negatif değerleri en düşük -1, pozitif değerleri ise en yüksek +1 olacak şekilde, beste skorları da normalize edilmiştir. Dolayısıyla Neşet Ertaş türkülerinin sözlerinin duygu skorları x-ekseni üzerinde (efkârlı – mutlu arasında) ve bestelerinin duygu skorları y-ekseni üzerinde (melankolik – eğlenceli arasında) gösterilerek, türkülerle dair Duygu Atlası, bir koordinat sistemi ile gösterilebilecektir.

6. Duygu Endeksi Analizi ve Sonuçları

Neşet Ertaş’ın sözlerinin ve bestelerinin duygu analizleri sonucunda elde edilen, (-1,+1) aralığında normalize edilen duygu endeksi skorları, Şekil 3’te görselleştirilmiştir. Burada görselliğin kolay yorumlanması için sözlerin ortalama duygu skoru -1 olan türkü, efkârlı, +1 olan türkü ise mutlu olarak, x-ekseni üzerinde gösterilmiştir. Benzeri bir işlem sonrası bestelerin duygu skorları ise -1 olan türkü için melankolik, +1 olan türkü için eğlenceli olarak y-ekseni üzerinde gösterilmiştir. Tüm türküler ve konuşma, gösterim açısından kolayca bulunabilmesi amacıyla numaralandırılmış, ek olarak numaraları ile Ek - Tablo 12 ile listeli olarak ayrıca sunulmuştur.

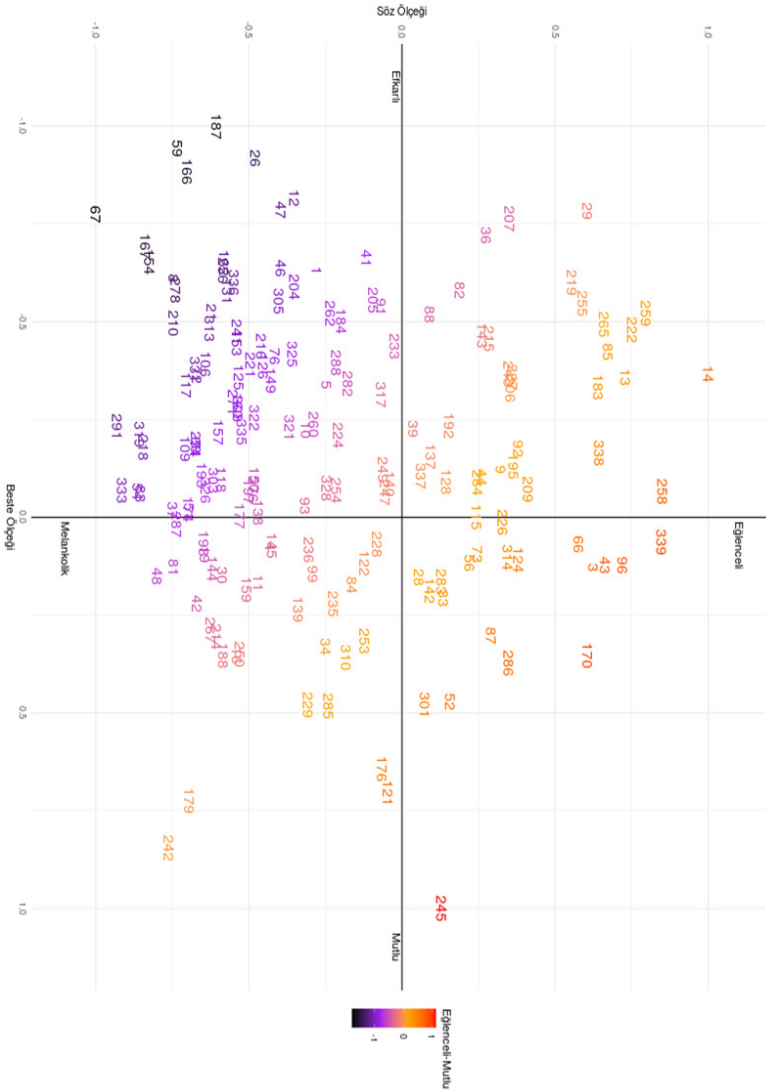
Buna göre efkârlı sözleri ve melankolik besteleri olan türküler, koordinat sisteminin III. bölgesi olarak kabul edilen bölgede yer alan türküler, 245- “Mutlu Olsun”, 67 – “Bıraktın Yalnız Gurbet Ellerde”, 59 - “Ben Miyim Dünyada Bir Bahtı Kara”, 59 - “Ben Miyim Dünyada Bir Bahtı Kara”, 166 - “Gurbet Elde Yollarımız Bağlandı”, 167 – “Gurbet Elin Gariplerdir Yolcusu”, 154 – “Göç Eyleyip Her Dağlarda” isimli türkülerdir. Bu türküler, Neşet Ertaş külliyyatı içerisinde en efkârlı ve en melankolik türküler olarak bulunmuştur. Ayrıca Şekil 3’te görüleceği üzere, belirgin bir biçimde pek çok türkünün III. bölgede yoğunlaştığı görülmektedir.

Bestesi melankolik ancak sözleri mutlu olarak ifade edilebilecek, Duygu Atlası’nda IV. bölgede yer alan türküler arasında en belirgin olanları 179 – “Hak Muhabbettendir” ve 242 - “Mevlânâ” olarak ortaya çıkmaktadır.

II. bölgede yani sözleri efkârî ancak bestesi eğlenceli türküler görece olarak III. bölgeden daha fazla çıkmaktadır, bu da Neşet Ertaş'ın oldukça farklı ve karakteristik bir özelliği olarak bulunmuştur. Bu bölgede kendini gösteren en belirgin eserler ise 29 – “Arslan Mustafam”, 207- “Kale Kaleye Bakar”, 36 – “Atım Araptır” ve 14 – “Al Yanak Allanıyor” isimli türkülerdir.

Neşet Ertaş'ın sözlerinin duygu unsuru açısından mutlu, beste unsuru açısından ise eğlenceli veya melodik olarak kabul edilebilecek en belirgin türküsü 245 – “Mutlu Olsun” türküsüdür ve I. bölgenin en belirgin türküsü olarak öne çıkmaktadır. Yine bu türküyü takip edebilecek en yakın ikinci türkü ise 170 – “Gülüşün Gülden Güzel” isimli türkü olarak ortaya çıkmaktadır. 339 - “Öldüm Yalvara Yalvara” türküsü ise oldukça eğlenceli bir müzik yapısına ancak söz açısından nötr bir duyguya sahiptir.

Şekil 3: Neşet Ertaş'ın Türkülerinin Duygu Atlası



Sonuç

Bu çalışmada Neşet Ertaş'ın söylediği türkülerin, söz ve beste açısından ele alınarak duygu analizinin yapılması amaçlanmıştır. Bu amaçla 338 söz ve konuşma metni, yapay öğrenme yöntemleri aracılığı ile iki uç duygu açısından skorlanmıştır. Yine 263 beste ve bir konuşma ise aynı şekilde iki uç duygu oluşturması açısından skorlanmıştır. Nihai olarak ise her ikisinin kesişimi olarak eşleşen ve tekil eser olarak oluşturulan 169 eser listesi ile de söz ve beste boyutunda, toplamda dört temel duygu noktasında koordinat düzlemine yerleştirilerek, Neşet Ertaş'a dair Duygu Atlası'nın oluşturulması amaçlanmıştır.

Genel olarak Neşet Ertaş'ın türkü sözlerinde efkârlı bir duygu ortalamasının hâkim olduğu açıkça görülmektedir. Buna ilaveten mısralar arası duygu durumlarındaki değişimi ölçen duygu gelgitlerinin de görece yüksek olduğu iddia edilebilmektedir. Bu yönleriyle Neşet Ertaş'ın söylediği türkü sözlerinde efkârlı hava hâkim olmasına rağmen, bir bütünlük içerisinde bu havayı hâkim kılmadığı, sürekli dalgalı bir duygu durumunun oluşmasını bilerek veya bilmeyerek gerçekleştirdiği görülmektedir. Yöntem kısmında bahsedildiği üzere, birbirleri ile sağlaması gözetilerek kullanılmış üç duygu skorlama modelinin, farklı metinlerde eğitilmesine karşın, Neşet Ertaş'ın genel kabul görmüş duygu doğasını sayısallaştırarak ortaya çıkardığı ve modellerin görece doğru çalıştığının bir sağlaması da gerçekleştirilmiştir.

Neşet Ertaş'ın söylediği türkülerin besteleri dikkate alındığında ise bir kişide oluşturduğu olumlu ve iyi duyguları gösteren değerlik değişkeninin ortalamasının düşük olduğu, bestelerin genel olarak düşük enerjili olduğu görülmektedir. Neşet Ertaş'ın popülerlik değerinin ise yine ortalamanın bir nebze altında kaldığı, dolayısıyla toplumsal bellekte tazeliğinin düşük olduğu iddia edilebilmektedir. Daha sonra bu hesaplamalardan da görüleceği üzere, bütün bu puanlar bestelerin melankolik bir ortalamaya sahip olduğunu göstermektedir.

Bu çalışmada ortaya çıkarılan Neşet Ertaş'ın Duygu Atlası'nın ve kullanılan sayısal yöntemlerin akademisyenlere, müzikologlara, araştırmacılara, dil bilimcilere, dinleyicilere ve meraklılara genel bir perspektif sunması amaçlanmıştır.

Çalışmanın içinde kullanılan BERT modellerinin Türkçe dilinde eğitilmesi ve geliştirilmesi oldukça yeni olup, bu süreçte kullanılan metinlerin pek çoğu, şarkı sözleri de dahil olmak üzere çoğunlukla haber, sosyal medya, sohbet, yardım sayfaları vb. gibi metinler ile eğitilmiştir. Bu nedenle türkü sözleri üzerindeki skorlamaların el yordamıyla da doğrulanması gerekmektedir. Ancak bu çalışmada elde edilen bulgular, Neşet Ertaş'ın okuduğu türkü sözlerinden kitleler tarafından da hissedilen ton, duygu ve anlamı ile büyük ölçüde örtüşmektedir. Buradan yola çıkarak daha sonraki çalışmalarda gerek Abdal geleneği için gerekse Türk halk müziği için etnik bir çalışma yapılarak, kültür tarihimizin köşe taşı oluşturulan kişilerin kendi yazdıkları sözler sınıflandırılabilir, gelenekler bu sınıflandırma aracılığı ile sayısal olarak ispatlanabilir, hatta anonim sözlerin hangi kişilere ait olabileceklerine dair olasılıksal bir çıkarım dahi yapılabilir. Türk halk müziği, Türk kültürünün önemli bir parçasıdır; hem bu kültürü oluşturan değerli ozanlar, bestekarlar hem de bu alanda çalışan, üretimde bulunan araştırmacılar, burada kullanılan ve daha da geliştirilen sayısal yöntemleri kullanarak, Türk kültürüne bilimsel ve tarafsız bir katkı sunabilirler.

Kaynaklar/References

- Akalp, Hasan vd. "Language representation models for music genre classification using lyrics". *2021 International Symposium on Electrical, Electronics and Information Engineering*. 408-414, 2021.
- Akay, Aydın Sefa. "Somut Olmayan Kültürel Mirasın Tarih Araştırmalarında Kaynak Olma Özelliği." *Milli Folklor Dergisi* 70 (2006), 38–58.
- Devlin, Jacob vd. "Bert: Pre-Training of Deep Bidirectional Transformers for Language Understanding." *ArXiv Preprint ArXiv:1810.04805*, 2018.
- Edmonds, Darren - Sedoc, Joao. "Multi-Emotion Classification for Song Lyrics." *Proceedings of the Eleventh Workshop on Computational Approaches to Subjectivity, Sentiment and Social Media Analysis*. 221–235, 2021.
- Kütük, Yasin. *Activation functions: Activation functions in deep learning with LaTeX applications*, Peter Lang AG, 2022.
- Kütük, Yasin. *Essays on Estimation Methods*. İstanbul Teknik Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.
- Oğuz, M. Öcal. "Terim Olarak Somut Olmayan Kültürel Miras." *Milli Folklor* 25/100 (2013), 5–13.
- Oliveira, Bruno Santucci et al. "The Culinary Intangible Cultural Heritage of UNESCO: A Review of Journal Articles in EBSCO Platform." *Journal of Culinary Science & Technology* 18/2 (March 3, 2020), 138–156, <https://doi.org/10.1080/15428052.2018.1513882>
- Parlak, Erol. "Anadolu Türkmen Müzik Sanatında Bir Abdal Deha: Neşet Ertaş." *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi* 61 (2012), 289-312.
- Pethe, Charuta vd. "Chapter Captor: Text Segmentation in Novels." *ArXiv Preprint ArXiv:2011.04163*, 2020.
- Tunç, Gökhan. "Gölgeye Girenin Gölgesi Olmaz.": Etkilenme Endişesi Merkezinde Muharrem ve Neşet Ertaş İlişkisi." *Milli Folklor* 17/129 (Mart 21, 2021), 90–97.
- Turhan, Muhammed - Kova, Öner. "Değerler Eğitimi Açısından Türk Halk Müziği ve Halk Ozanları: Neşet Ertaş, Âşık Mahsuni Şerif, Âşık Veysel ve Özay Gönlüm Bağlamında Bir İnceleme." *Eğitim ve İnsani Bilimler Dergisi: Teori ve Uygulama* 6 (2012), 117–128.
- Wilmot, David - Keller, Frank. "Modelling Suspense in Short Stories as Uncertainty Reduction over Neural Representation." *arXiv*, (April 2020), 2004.14905. <https://doi.org/10.48550/arXiv.2004.14905>
- Yildirim, Savaş. "Comparing Deep Neural Networks to Traditional Models for Sentiment Analysis in Turkish Language." *Deep Learning-Based Approaches for Sentiment Analysis*. 311–319. Springer, 2020.
- Zhang, Zhuosheng et al. "Semantics-Aware BERT for Language Understanding." *Proceedings of the AAAI Conference on Artificial Intelligence*. 34/9628–9635, 2020.

Tablo 12: Duygu Atlası Skorları

No	Türkü Adı	Türkü Adı2	SozNorm	BesNorm
1	Acem Kızı	-	-0.63	-0.28
3	Adanalı Kız	-	0.13	0.62
4	Adem Olup Şu Dünyaya Gelenler	İbret Almalı	0.07	-0.43
5	Ağla Sazım Ağlanacak Zamandır	-	-0.34	-0.25
8	Ah Şu Yalancı Dünyada	-	-0.61	-0.74
9	Ah Yalan Dünya	Yalan Dünya	-0.12	0.32
10	Ahu Gözlerini Sevdiğim Dilber	-	-0.22	-0.31
11	Ahirim Sensin	Evvelim Sen Oldun	0.17	-0.47
12	Ak Elleri Sala Sala Gelen Yar	-	-0.82	-0.35
13	Al Alma Boyanır Mı	-	-0.36	0.73
14	Al Yanak Allanıyor	-	-0.37	1.00
16	Aldın Aklımı Bir Bakışta	-	0.35	-0.54
19	Allı Turnam	-	0.10	-0.64
21	Analar Babalar Devri	-	-0.52	-0.62
26	Aradım Derdime Çare Mi Buldum	-	-0.92	-0.48
28	Arife Tarif Ne Hacet	Hak Meydanda	0.15	0.06
29	Arslan Mustafam	Bozkır	-0.78	0.61
30	Aslanım Eller	Seher Vakti	0.15	-0.59
33	Aşkı Kimden Aldın Sevgiyi Kimden	-	0.21	0.14
34	Aşkın Beni Del'eyledi	-	0.33	-0.25
36	Atım Araptır	-	-0.72	0.28
37	Avşar Elleri	-	-0.02	-0.75
39	Ayaş Yolları	-	-0.23	0.04
41	Az Mı Çektim	-	-0.66	-0.12
42	Bad-i Saba	-	0.22	-0.67
43	Bağa Gel Bostana Gel	-	0.12	0.66
44	Bağışla Sevdiğim Hakk'ı Seversen	-	-0.10	0.26
46	Baharı Görmedim Yazımdan Oldum	-	-0.64	-0.40
47	Bahçada Gül Ağacı	-	-0.79	-0.39
48	Bahçe Duvarımdan Aştım	Yanıyorum Yanıyorum	0.15	-0.80
51	Başım Alıp Çıksam Bir Yüce Dağa	Sevinir M'ola	-0.02	-0.69
52	Bayram Olsun	-	0.47	0.16
54	Belki Bundan Sonra Göremem Seni	-	-0.06	-0.86
56	Ben Bilmem Onu Beşi	-	0.12	0.22
59	Ben Miyim Dünyada Bir Bahtı Kara	-	-0.94	-0.73
66	Berber	-	0.07	0.58
67	Bıraktın Yalnız Gurbet Ellerde	-	-0.77	-1.00
68	Bilemedim Kıymetini Kadrini	Hata Benim	-0.19	-0.67
72	Bir Anadan Bu Dünyaya Gelince	-	-0.36	-0.67
73	Bir Anadan Dünyaya Gelen Yolcu	Yolcu	0.10	0.25
74	Bir Ayrılık Bir Yoksulluk Bir Ölüm	-	-0.18	-0.67
76	Bir Garip Dünyada Derdin Elinden	-	-0.41	-0.41
81	Bir Yaratmış Allah Tüm İnsanları	-	0.13	-0.75
82	Biter Kırşehir'in Gülleri Biter	-	-0.58	0.19
83	Boynunu Bükerek Gelip Geçenin	Gariptir	-0.06	-0.85
84	Böyle Olur Mu	-	0.17	-0.16
85	Bu Benim Divane Gönüm	-	-0.42	0.67
87	Bu Dünyada Eğer Sen	-	0.30	0.29
88	Bu Dünyada Muradına Ermeyen	Ne Yaşamış, Ne Yaşıyor, Ne Yaşar	-0.52	0.09
91	Burası Muştur	-	-0.54	-0.07
92	Bugün Bana Bir Hal Oldu	Vay Vay Dünya	-0.18	0.38
93	Bulunur Mu	Şu Garip Gönüm	-0.03	-0.32

96	Bülbül Benim Güller Benim	-	0.12	0.72
99	Cennette İnsan	-	0.14	-0.29
106	Çiçekler İçinde Menevşe Baştır	Kerem Der Ki	-0.39	-0.64
109	Çöllere Düştüm	Vefasız Leyla	-0.18	-0.71
115	Derde Düştümlerimanını Aradım	Yar imiş Meğer	0.00	0.24
117	Dertli Yoldaş	Dertli Anam	-0.34	-0.70
118	Dinek Dağı	-	-0.10	-0.59
121	Dost İle Sohbet	-	0.70	-0.04
122	Dostlara Selamı Saldıktan Keri	Dostlara Selam	0.12	-0.12
124	Doyulur Mu	Tatlı Dile Güler Yüze	0.11	0.38
125	Dünyaya Geleli Yüzüm Gülmedi	Vur Sineme	-0.36	-0.53
126	Eğer Benim İle Gitmek Dilersen	-	-0.39	-0.45
128	El Aman	Sevsem Öldürürler	-0.09	0.14
131	Ey Erenler Hak Aşkına	-	-0.58	-0.57
137	Garib'in Dünyada Yüzü Gülemez	-	-0.16	0.09
138	Garip Bülbül	-	-0.01	-0.47
139	Gel Bana Güle Güle	Benim Yarım	0.24	-0.34
140	Gel Sevdiğim Gel	Kavuşmak Güman Oldu	-0.09	-0.04
142	Gel Yanıma	O Şirin Sözlerine	0.19	0.09
143	Gelin Gelin	Çık Dala Kiraz Devşir	-0.46	0.26
144	Gelin Dostlar Şu Dünyada	-	0.13	-0.62
145	Gesi Bağları	-	0.07	-0.42
149	Gine Haber Gelmiş Dostun Elinden	-	-0.35	-0.43
150	Gine Mi Gurbete Düştü Yolumuz	-	-0.10	-0.48
153	Giye Giye Eskitmişsin Alları	-	-0.45	-0.54
154	Göç Eyleyip Her Dağlarda	-	-0.65	-0.83
157	Gönlümün Süruru Canının Canı	-	-0.22	-0.60
159	Gönül Dağı	-	0.18	-0.51
160	Gönül Ne Gezersin	-	-0.28	-0.54
162	Gör Ki Felek Bize Neler Eyledi	-	-0.65	-0.58
166	Gurbet Elde Yollarımız Bağlandı	-	-0.88	-0.70
167	Gurbet Elin Gariplerdir Yolcusu	Gurbet El	-0.69	-0.84
170	Gülüştün Gülden Güzel	-	0.35	0.61
174	Güneş Gözlüm	-	-0.02	-0.70
176	Güzele Bakması Sevaptır	Güzel İle Sohbet Etmek	0.64	-0.07
177	Güzel Ne Güzel Olmuşsun	-	0.00	-0.53
179	Hak Muhabbettendir	-	0.72	-0.69
183	Halime Kız Çay Aşağı Gidiyor	Halime Kız	-0.33	0.64
184	Halimenin Aşıkları	-	-0.50	-0.20
187	Hapishanelere Attım Postumu	-	-1.00	-0.61
188	Hapishanelere Güneş Doğmuyor	Mapushane	0.35	-0.58
192	Helal Etme Hakkını	-	-0.24	0.15
193	Hoş Muhabbet	-	-0.11	-0.65
195	Hüdayda	-	-0.13	0.36
197	İki Büyük Nimetim Var	-	-0.07	-0.50
198	İkilik Noktası Çıksın Aradan	-	0.07	-0.65
204	Kader	Kader Kader Derler	-0.59	-0.35
205	Kahpe Felek Ne Söyleyim Ben Sana	Felek	-0.56	-0.09
206	Kahveyi Kavuranlar	-	-0.33	0.35
207	Kale Kaleye Bakar	Sürmeli	-0.76	0.35
209	Kamayı Çektim	-	-0.07	0.41
210	Kan Ağlar Dideler Nem İle Geçti	Kan Ağlar	-0.50	-0.75
214	Kara Gözlüm efkârlanma	-	0.30	-0.61
215	Kara Kaşlar Kara Gözler	-	-0.46	0.29
216	Karga Olan Gül Kıymeti Bilemez	-	-0.44	-0.46

218	Karlı Dağlar Geçit Vermez Olunca	-	-0.18	-0.84
219	Kaşların Karasına	-	-0.60	0.56
221	Kendim Ettim Kendim Buldum	-	-0.39	-0.49
222	Kesik Çayır	-	-0.48	0.75
224	Kına Mı Yaktın Eline	Emine	-0.21	-0.21
226	Kız Pınar Başında	-	0.01	0.33
228	Kibar Kızın Saçları Sallanıyor	Kibar Kız	0.07	-0.08
229	Konuşma	-	0.48	-0.31
233	Köprüden Geçti Gelin	-	-0.44	-0.02
235	Kurban Ola'm	-	0.22	-0.22
236	Kurusa Fidanım Güllerim Solsa	-	0.08	-0.30
241	Mecnun Leyla'ya Hasret	Hele Bakın Şu Feleğin İşine	-0.47	-0.54
242	Mevlana	-	0.84	-0.76
243	Misket	-	-0.37	0.35
245	Mutlu Olsun	-	1.00	0.13
247	Naz Eyleme Bana N'olur	Gurban Olduğum	-0.06	-0.05
249	Ne Güzel Yaratmış	-	-0.12	-0.06
250	Ne Olur Sevdiğim Bayram	-	0.35	-0.53
251	Ne Söyleyim Şu Dünyanın Halına	-	-0.19	-0.67
253	Nerde Ne Arıyo'n Divane Gönlüm	-	0.32	-0.12
254	Neredesin Sen	-	-0.07	-0.21
255	Niğde Bağları	-	-0.55	0.59
256	Niye Çattın Kaşlarını	-	-0.63	-0.58
258	N'olur Gelin N'olur	-	-0.06	0.85
259	O Kız Mektepten Gelirdi	O Kız	-0.52	0.80
260	O Sen Misin	-	-0.24	-0.29
262	O Yarın Kaşları Kara Değil Mi	-	-0.52	-0.23
264	Öldürme Beni	Yandı Bağrım	-0.09	0.25
265	Pancar Pezik Değil mi	-	-0.49	0.66
267	Sabreyle Ey Gönül	Mecnun Gibi Dolaşıyorum	0.29	-0.63
271	Sarı Kız	Sana Yandım Sarı Kız	-0.29	-0.55
276	Semah	-	-0.07	-0.48
278	Sen Olmayınca	-	-0.58	-0.74
282	Sevda Gitmiyor	Amanın Leyla, Kaşların Kara	-0.34	-0.18
283	Sevda Olmasaydı	Nar Danesi	0.17	0.13
285	Sevgidir Sevgi	-	0.48	-0.24
286	Sevişmek İbadettir	Gece Gündüz Baharında Yazında	0.37	0.35
287	Sıkı Tut	-	0.02	-0.74
288	Söyle Başka Suçum Nedir	Suçum Nedir	-0.40	-0.21
291	Şad Olup Gülmedim Eller İçinde	Şad Olup Gülmedim	-0.23	-0.93
301	Su Sille'den Gece Geçtim	-	0.48	0.08
303	Ta Küçükten Bir Aşk Düştü Özüme	Lelo'm Daramis	-0.09	-0.61
305	Taramış Zülfünü	Zulfunu Kabadan	-0.55	-0.40
308	Toklumenli Zeynep Gelinin Ağdı	Son Bakışım	-0.28	-0.53
310	Türkiyem	-	0.36	-0.18
313	Uykuda Mısın Sevgili Yarım	-	-0.48	-0.63
314	Uymasını Bil	Zamana Uymasını Bil	0.10	0.35
317	Yar Gönlünü Bilenlere	-	-0.31	-0.07
319	Yar Yolunda Canım	-	-0.21	-0.86
321	Yaralı Ceylan	-	-0.23	-0.37
322	Yardan Ayrı Düşeli	-	-0.25	-0.48
325	Yarım Senden Ayrılalı	-	-0.42	-0.36
326	Yarın Aşkı İle Gurbet Ellerde	-	-0.07	-0.64

327	Yaz Olunca Köylü Kızı	-	-0.36	0.36
328	Yazımı Kışa Çevirdin	-	-0.07	-0.25
331	Yozgat Elleri	Yozgat Sürmelisi	-0.38	-0.68
333	Yüce Dağlar	Viran Dağlar	-0.07	-0.91
335	Zahidem	Zahide	-0.22	-0.52
336	Zülûf Dökülmüş Yüze	-	-0.60	-0.55
337	Çiçek Dağı	-	-0.10	0.06
338	Yörü Güzel	Yürü Güzel Yürü	-0.16	0.64
339	Öldüm Yalvara Yalvara	-	0.06	0.85

Not: SozNorm ve BesNorm değişkenleri ondalık kısmı iki haneye kesme yöntemi ile basitleştirilerek verilmektedir.

HALVET DER-ENCÜMEN VE MELÂMET KAVRAMLARININ FÜTÜVVET VE AHİLİK TEŞKİLATLARINDA EKONOMİK ZİHNİYET VE UYGULAMALARA ETKİSİ*

EFFECTS OF THE CONCEPTS OF *KHALWA DAR-ANJUMAN* AND *MALÂMA* ON
THE ECONOMIC MENTALITY AND PRACTICES IN *FUTUWWA* AND AKHISM
ORGANISATIONS

TOLGA KESKİN**

Öz

Bu çalışmada tasavvuf literatüründeki halvet der-encümen ve melâmet kavramlarının, fütüvvet ve ahilik teşkilatlarında ekonomik zihniyet ve uygulamalara etkisi ele alınmaktadır. Halvet der-encümen insanın manevi gelişimini toplum içinde var olarak geliştirmesini ifade eden bir tasavvuf terimidir. Nakşibendiyye yolunun temel esaslarından olan bu ilkeye göre insanın elini işten çekerek inzivaya yönelmesi değil kalbinde Allah sevgisi ile işinin başında olması gerekmektedir. Bu anlatış “el kârda gönül yârda” deyimiiyle de ifade edilebilir. Daha çok Bektaşilik ile birlikte zikrediliği ve ele alındığı gözlemlenen melâmet kavramının da ekonomik zihniyet açısından ele alındığında halvet der-encümen ilkesi ile benzer tavırlar gerektirdiği ve bunun uygulamasının fütüvvet ve ahilik teşkilatlarında gerçekleştiği görülmektedir. Melâmilik ihlası korumak saikiyle manevi yönünü meslek ve sosyal kimlik altında gizlemeyi esas almaktadır. Bununla bağlantılı olarak da fütüvvet, cömertlik ile tüm varlığa hizmet etmenin, ahilik iktisadi ahlak ve dayanışmanın teşkilatlı bir görünümü olarak ele alınabilir. Çalışmada, günümüzde yaygın olarak farklı tarikatların prensip ve erkâm ile ilişkilendirilerek ayrılmaya neden olan bu kavramların iktisadi ve sosyal zemindeki birlikteliği ortaya konmakta ve tasavvuf yollarının özündeki birliğe vurgu yapılmaktadır. Tüm tasavvuf silsilelerinin Resulullah (sav)’ta ve ortak değerlerde buluşuyor olmaları farklı dalların aynı kökte birleşmesi gibidir. Tasavvuf yollarındaki farklılıklar aslı değil arızî unsurlardır. İnsanlığın huzuru için tefrikaya değil rahmet doğuran çeşitliliği idrak etmeye ihtiyaç vardır.

Anahtar Kelimeler: Halvet Der-Encümen, Melâmet, Fütüvvet, Ahilik, Ekonomik Zihniyet.

Abstract

In this study, the effects of the concepts of *khalwa dar-anjuman* and *malâma* in the *şūfî* literature on the economic mentality and practices in *futuwwa* and *akhism* organizations are discussed. *Khalwa dar-anjuman* is a *şūfî* term that expresses the spiritual development of a person by existing in society. According to this principle, which is one of the basic principles of the *Naqshbandiyya* order, a person should not turn away from work and turn to seclusion, but should be at work with the love of Allah in his heart. This understanding can also be expressed with the phrase “hands to work, hearth to God”. When the concept of *malâma*, which is observed to be mentioned and discussed together with Bektashism, is also considered in terms of economic mentality, it is seen that it requires similar attitudes with the principle of *khalwa dar-anjuman* and its implementation is realized in *futuwwa* and *akhism* organisations. *Malâma* morality is based on concealing its spiritual aspect under professional and social identity with the aim of protecting sincerity. In connection with this, *futuwwa* means serving all existence with generosity and *akhism* can be considered as an organized view of economic morality and solidarity. In the study, the unity of these concepts on the economic and social ground, which causes separation by being associated with the principles and methods of different sects today, is revealed and the unity in the essence of *şūfî* orders is emphasized. The fact that all *şūfî* ways meet in the Prophet Muhammed (pbuh) and in common values is like the merging of different branches under the same root. Differences in *şūfî* ways are not essential but incidental. For the peace of humanity, there is a need to realize the diversity that brings mercy, not division.

Keywords: *Khalwa Dar-Anjuman*, *Malâma*, *Futuwwa*, *Akhism*, Economic Mentality.

* Geliş Tarihi/Received: 22.09.2022, Kabul Tarihi/Accepted: 03.11.2022, DOI: <https://doi.org/10.34189/hbv.104.020>.
** Dr., Türk İşbirliği ve Koordinasyon Ajansı (TİKA) Başkanlığı, GMK Bulvarı No: 140, Anadolu Meydanı, Çankaya/Ankara. E-mail: tolgakeskinn@gmail.com, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-3449-913X>.

Giriş

İnsanın merkezde olduğu bir sosyal bilim ve disiplin olarak ekonominin, insanın manevi gelişimine yönelik bir yol olan tasavvufun normatif öğretilerinden ve uygulamalarından etkilenmesi tabiidir. Bu çalışmada tasavvuf literatüründeki halvet der-encümen ve melamet kavramlarının, fütüvvet ve ahilik teşkilatlarında iktisadi zihniyet ve uygulamalara etkileri üzerinde durulmaktadır.

Literatürde hem melâmet ve halvet der-encümen, hem de fütüvvet ve ahilik bahislerinde geçmekte olan şu ayet, kavramlar arasındaki bütünlüğe önemli delillerden biridir:

“...Öyle erler vardır ki, ticâret ve alışveriş onları Allah’ı zikretmekten, namazı ikâme etmekten ve zekatı vermekten alıkoyamaz...” (en-Nûr, 24/37).

Çalışmada ele alınan ve mânâ olarak kaynağı Resulullah (s.a.v.) olan bu kavramlar, tarih boyunca genellikle tasavvuf ile birlikte ulaştığı yerlerde coğrafya ve dönem şartlarına bağlı olarak farklı tezahürler göstermiştir.

Bu çalışmanın amacı, tarihsel süreçte kâmil haliyle Hicaz’da görünen ve oradan Horasan’a, Mâverâünnehir’e, Türkistan’a, Anadolu’ya, Balkanlar’a, Afrika’ya ve diğer coğrafyalara yayılan Muhammedî tevhidin getirdiği varlık bilgisi, sevgisi ve insanlık anlayışı ile şekillenen büyük bir medeniyetin önemli kodlarından birini gündeme farklı bir çerçevede yeniden taşımaktır. Kanaatimizce, günümüzde dünyanın içinden geçmekte olduğu sıkıntılı süreçlerin ve yaşanan ekonomik problemlerin temelinde varlık telakkisi ve hayatı anlamlandırma sorunları bulunmaktadır. Bu hususu gözardı eden çözümlerin geçici olacağı ve her çözümün bir başka soruna kapı aralayacağı öngörülebilir.

Talıcı çözümler için sorunun kaynağına gidilmeli, İslam’ın ve tasavvufun en temel unsuru olan tevhid anlayışı çerçevesinde iktisat ve diğer konular farklı boyutlarıyla yeniden ele alınmalıdır. Zîra iktisat geniş mânâsıyla, maksatlı yaratılmış varlıktaki dengeyi ve ölçüyü ifade etmektedir. Tevhidî bütünlük içindeki zâhir-bâtın, madde-mânâ ve cemiyet-fert dengeleri gereğince insan ve âlem/kâinat birlikte dönüşmektedir. İnsanın aklındaki ve ruhindaki gelişmeler âleme yansıdığı gibi, insan âlemdeki gelişmelerden de etkilenmektedir.

1. Tasavvuf-Ekonomi İlişkisi

“Ticaret ile meşgul olmak, evliyâullahın bir kolunun neş’esidir, zevkidir, tercihidir.” (Coşan, 2011, 60-61).

Tasavvuf, fıkıh ve akâid gibi, İslam’ın inkar edilemez bir bölümü olarak “ihlas, murâkabe, zikir, zühd, tevâzu, muhabbet, îsâr, merhamet, râbîta” gibi esaslara sahip olup (Güneç, t.y., 85-96), en belirgin niteliği bir felsefî düşünce sisteminin savunmasını yapmak değil, dünyaya karşı belli bir tavır takınmak ve buna uygun yaşamaktır (Güngör, 2008).

“İslam maneviyatı” (Lings, 2007), sûfinin müşâhede ettiği bir hâl ve rûhî tecrübe (Affî, 2009), keşf ve ilham gibi bilgi edinme kaynaklarının şeriat ve nassa dayandığı bir sezgicilik (Uludağ, 2009); huşu ve huzur gibi ibadetin iç yönlerini tetkik eden bir “bâtînî fıkıh” (Çiçek, 1998); eşyanın hakikatine bakma ve yaratılış sebebinin düşünme (Eşrefoğlu Rûmî, 2013), “insanın yaratıcısını arama fikir ve çabası” (Gürer, 2007) ve bir hayat felsefesi gibi farklı yaklaşımlarla ele alınan tasavvufun öznel yönü

literatürde de büyük bir zenginlik oluşturmuştur. İktisadi boyutuyla ele alındığında ise tasavvufun; “insanın hiçbir şeye mâlik olmaması, hiçbir şeyin de insana mâlik olmaması”, “hakikatleri almak ve insanların elinde bulunan şeye göz dikmemek”, “fuzûlî işleri terk etmek”, “insana en yararlı davranış”, “güzel ahlâk”, “insanlığa ve varlığa sevgi”, “varlık sırrına erme gayreti”, “dünyanın süs ve aldaticılığından yüz çevirmek” gibi tanımları öne çıkmaktadır (Güzel, 1992). Sosyal ve ekonomik yönü açısından tasavvufun amacı; insanın dünyaya sırt dönmesi, mal-mülk, makam sahibi olmaması, tevekkül düşüncesiyle hiçbir şey yapmaması, yalnız yaşaması değil; kalbindeki Allah aşkı ile dünyanın esiri olmaması, mal-mülk ve makâmın güdümüne girmemesi; gerekli gayreti gösterdikten sonra gerçekleşene râzı olması, insanlar içinde ama yalnızlık duygusuyla ve kendini denetleyerek yaşamasıdır (Kayıklık, 2009).

Sülûk, şu maddi sûrete gelişin aksine, kesretten vahdete gitmek, benlikten, bencillikten vazgeçmek, kendi için değil, halk için, insanlar ve insanlık için yaşamak yüceliğine ulaşmaktır (Şebusteri, 1972).

Tasavvufun “yokluk bilinci içinde Hakk’a (hakiki varlık sahibi Allah’a) ulaşma yolu” olması onun diğer bazı mistik akımlar gibi ruhbanlık yolunu tuttuğunu göstermemektedir. Aksine tasavvuf “halk içinde Hakla beraber olmayı” ve medeni bir varlık olarak insanın sosyal hayatın içinde kemâle yürümesini öngörmektedir. Tasavvuf bu yönüyle de ekonomi, siyâset, eğitim, bilim, sanat ve edebiyat gibi alanlarda derin izler bırakmış, büyük bir kültür birikimi ve medeniyet oluşturmuştur.

Sosyal ve beşeri bilimler arasında her insanın muhatap olduğu bir alan olarak ekonomi için de tasavvufta olduğu gibi çok farklı tanımlar ve yaklaşımlar bulunmaktadır. Ekonomi kelime olarak ev idaresi, geçim, tutumluluk, tertip ve nizam gibi anlamlara gelirken bir terim olarak kaynakların ihtiyaçlara uygun olarak yönetilmesidir. Daha geniş bir mânâ açılımına sahip olan iktisat ise kelime olarak; itidal üzere hareket, ifrat ile tefrit arasında vasat bir hâl, denge ve ölçü gibi anlamlara gelirken, kavram olarak her türlü varlığın/eşyanın maksadına uygun bir hâlde bulunmasını ifade etmektedir.

Bir bilim olarak ekonomi, insanlar arasındaki alışverişi; çeşitli maddelerin toplumun fertlerine dağılımını; üretim ve tüketim hususunda insanların maddî hayatlarını incelemekte ve düzenlemektedir. Ekonomi, bir toplumun kalkınmasını ve refahını amaç edinmekte, çalışma ve servet edinme yollarını göstermekte; fert, aile ve devletin gelir kaynaklarını ve bu gelirin ihtiyaçlar doğrultusunda değerlendirilmesini ele almaktadır (Neccar, 1978). Ekonomi anlamında kullanıldığında iktisat “kıt kaynakların yönetimi, geliştirilmesi ve bunların ihtiyaçlar doğrultusunda kullanılmasına yönelik faaliyetleri” (Çolak, 2003), “servetin üretim, tüketim ve dağıtım durumları ile ilgili olguların tümünü (Gül, 2010) ve herhangi bir malî ihtiyaca uygun şekilde kullanmayı ifade eder.

Daha geniş perspektiften ele alındığında ise insanın ferdi veya toplumsal ihtiyaçlarının, işgücü, malzeme ve bilgi kaynakları israf edilmeden kullanılarak giderilmesi (Gündoğan, 1997), “ihtiyaç tatmini yolunda insanla madde, çevre ve zaman arasındaki ilişkilerin toplamı” (Ülgener, 1981), nimetlere ulaşmanın yollarını gösteren bir ilim (Coşkun, 1990) ve “doğru dengenin muhafaza edilmesi” (Nasr’dan aktaran Kalın, 2005) gibi anlamlara gelmektedir.

Orta yol ve aşırılıklardan kaçma” şeklindeki tanımı ile iktisat; yaradılışa uygun ve pratikte uygulanma niteliğine sahip, fert ile toplum arasında dengeyi bulduran,

çatışma ve aşırılık meydana getirmeden hak ve hürriyetleri gözetin; birlik, beraberlik ve kemâlin kendisinden geçtiği bir anlayışı ifade etmektedir (en-Neccar, 1978). Tüm bu yönleriyle iktisat sosyal bir ilim olmakla birlikte önemli bir kültür meselesidir (Tabakoğlu, 2003) İktisadi faaliyet, “insanı diğer canlılardan ayıran bir özellik” olarak, “rızkınızı arayınız” ayeti ile Allah’ın bir emridir. Çiftçilik ve zanaatlarla ilgili temel bilgiler de insanlara Allah tarafından peygamberler vasıtasıyla öğretilmiş olup iktisadi faaliyet mübarek ve mukaddestir (Özkılıç, 2006).

İktisat, biyolojik zaruretin insanın önüne koyduğu bir gerçek olarak başlamakta, oradan insan hayatının diğer alanlarına doğru yayılmaktadır (Orman, 2014). Âlemdeki dengenin korunması, varlığa karşı ölçülü ve adaletli davranış, eşyanın yaratılış maksadının anlaşılması ve tahakkuk ettirilmesi gibi anlamları da içeren iktisat, yaşamı idame ettirebilmek için hava teneffüs etmek ve su içmekten geçim amacıyla ziraat yapıp gıda üretmeye, sanayi faaliyetleriyle tabiattaki hammaddeyi işlevsel eşyaya dönüştürmekten ticarete, çevreyi korumaktan zamanı iyi değerlendirmeye kadar hayatın içindeki tüm faaliyetlerle ilişkilidir.

Tasavvuf ve iktisadın geniş mânâları düşünüldüğünde bu iki ilim/disiplin arasında önemli bir kesişme alanı ve ilişki dikkat çekmektedir. Bu alanlardan birisi iktisadi yansıması olan tasavvuf kavramları ve oluşumlarıdır. Tasavvuf ahlakı ve uygulamaları ile bazı hâl ve makamları ifade eden “zühd, tevekkül, riyâzet, halvet, kanaat, şükür, sehâ, îsâr, fakr, fütüvvet, melâmet” gibi kavramlar tasavvufun iktisadi yönü ile öne çıkan bazı kavramlarıdır.

Yaygın mânâsıyla halvet, insanın toplumdan uzak geçirdiği, kendi ile başbaşa kaldığı münzevî bir hayatı, özel bir terim olarak ise mürşidin kontrolünde belirli bir süre bu iş için ayrılmış özel, küçük ve karanlık bir odada, çok az bir yiyecek ve uyku ile idare ederek, yoğun bir zikir ve tefekkür içinde Rabbi ile birlikte olmasıdır.

Bu anlamda halvet dervişin nefis terbiyesinin araçlarından biri olup mânâ gözünün açılmasını hedeflemektedir. Sosyal ve iktisadi hayat açısından son derece önemli bir kavram olan “halvet der-encümen” ise halvetin toplum içinde gerçekleşmesini ifade eder. Yani kişinin bedeni insanların arasında iken ruhunun/gönlünün Allah ile beraber olmasıdır. Halvet der-encümen deyimini sadece çarşı pazarda dolaşırken Allah’ı dil ile anmak olarak ele almak yeterli değildir. Bu deyim bir başka mânâsı “kendine ait bir varlık olmadığını idrak ederek, kesrette vahdeti, her baktığında Hakk’ın yüzünü görmek”tir.

Bu çalışmadaki anlamı ile de melâmet, Hakk’a yakınlığını belli bir hal ve kıyâfetle teşhîr etmeyi düşünmeyen, herkesle beraber ve herkes gibi işi gücü peşinde, ubûdiyyet vazifesini sessiz sedâsı yerine getirmekle meşgul olan, görünürde halkla, gönülde Hak ile beraber olan ehlullahın meşrebi olarak da tanımlanmıştır (Akgündüz, 1995). Melâmet, Hakk’ın hizmetinde iken halkın dedikodusuna, doğru bildiği yolda kınayanın kınamasına aldırış etmemektir. İnsanın şeriatı karşı kasıtlı bir hürmetsizlik sebebiyle kendisini halkın ayıplamasına maruz bırakması melâmetin esası değildir (Molla Câmî, 1998; Bardakçı, 2015). Melâmet Riyâdan kaçınmak amacıyla gizliliğe dikkat etmek ve şöhretten sakınmak, halkın değil Hakk’ın rızasını gözetmek, (bazı) sûfiler gibi belirgin kıyâfet giymemek, sahip olduğu ilim ve hâlin ortaya çıkmasını tasvip etmemektir (Bardakçı, 2015).

Fütüvvet ve buna bağlı bir kavram olan mürüvvet, hakka riayet etmeyi, helâlden kazanıp yemeyi ve yoksullara harcamayı; doğru yolda ve hayır üzere

bulunmayı, kimseyi incitmemeyi, geçimde iktisatlı olmayı, sıkıntılara karşı direnmeyi içermektedir (Gölpınarlı, 1985; Anadol, 1999). Fütüvvet ehlinin, zamanlarında hırfet ve san'at erbabını teşkilatlandırıp bir disiplin kurması, yardımlaşmayı en geniş bir tarzda sağlaması, hiç şüphe yok ki tasavvufun müspet tesirlerinden biri ve belki de en önemlisidir (Gölpınarlı, 1985). Afifi'ye göre, fütüvvet, neredeyse doğuşundan itibaren tasavvuf ile birleşmiş ve onun rengini kazanmıştır (Afifi, 2000).

Ahilik ise fütüvvet hareketinin Anadolu'daki uzantısı kabul edilen çok yönlü bir iktisadi ahlak teşkilatlanmasıdır. Ahilik ülküsündeki kendini topluma adama ve topluma hizmet aşkı, karşılık beklemezsizin yolcuya, düşküne, muhtaca yardım elini uzatma, yedirme, içirme, barındırma gibi uygulamaların melâmet felsefesinden alındığı söylenebilir (Bayram, 2006).

Bu çalışma açısından önemli olan, fütüvvet ve ahilik teşkilatlarının etimolojisi ve tarihsel süreçte ortaya çıkışı değil, beslendiği ve taşıdığı tasavvufi ahlâkın ekonomi üzerindeki etkileridir. Konuya bu açıdan yaklaşıldığında melâmîliğin elinin emeğiyle geçinme, mesleğiyle anılma ve fütüvvetin cömertlik/îsâr prensiplerinin ahî teşkilatına yansıdığı görülmektedir. Bunlar da tasavvufa doğal olarak Kur'an'dan ve nebevî ahlâktan gelmiştir.

2. Halvet der-Encümen: Halk İçinde Hak'la Beraber Olmak

Halvet der-encümen prensibi ağırlıklı olarak Nakşibendiyye içinde zikredilse de, Nakşibendiliğin kuruluşundan çok öncesinde de mânâ itibarıyla var olmuş ve diğer sahih tasavvuf yollarında da kabul gören bir anlayış olmuştur. Örneğin, Abdülkerim Kuşeyri (v. 1072) mürşidi Ebû Ali Dekkak (v. 1015)'ın şöyle söylediğini bildirmiştir: "Halkın giydiği elbiseden giy, onların yediğinden ye, fakat sırrın (kalbin) ile onlardan ayrı ol" (Molla Cami, 2016). Kâdiriyye Piri Hz. Geylânî (v. 1166) de "Onlardan bir kısmı çarşıya çıkar, gezer; fakat ilâhî hikmetlerden gayrı bir şey görmez. Sanki gördüğü Allah'ın nurudur. Ve bundan gayrısına kördür, sağırdır. Bunun derecesi yüksektir. Bu dereceye erenler, Hak'tan gayrısını bilmezler" (el-Geylani, 2004) buyurmuştur.

Feridüddin Attâr (v.1221) ise bu hususta şöyle söylemiştir: "On dokuz sene alışveriş sebebiyle bu cihan halkıyla meşgul oldum. Zâhirde onlar beni kendileriyle meşgul sanırlardı. Halbuki ben bir an için Hakk'ın huzurundan ayrılmamıştım" (es-Seyyid Hüseyin Fevzi el-Hasenî Paşa, t.y., 198).

Buharalı sûfilerden Abdülhâlik Gucdüvânî (v. 1179), Ahmed Yesevî (v. 1166)'nin de şeyhi olan Yûsuf-ı Hemedânî (v. 1140)'den yetişmiş, Nakşibendiyye yolunun öncüsü niteliğindeki Hâcegân silsilesinin ve "halvet der-encümen"nin de dahil olduğu, tarikatın temel prensipleri olarak kabul edilen "kelimât-ı kudsiyye" ismindeki (sayısı daha sonra 11'e çıkarılacak olan) sekiz esasın kurucusudur (Algar, 1996).

Elbette sûfiler için bu tür özel kavramların kendi içinde derinlikleri ve farklı mânâları da bulunmaktadır. Öncelikle halvet ve riyâzet gibi uygulamalar sûfi için nihai amaç değil, nefsin terbiyesi ve ruhsal tekâmül yolunda özel gerekçelerle geçici olarak kullanılan araçlardır. Amaç elini eteğini maddeden çekip dünyadan soyutlanmak değil, mürşid-i kâmil denetiminde, belirli usuller çerçevesinde bir sülûk metodu uygulamaktır. Salt iktisadi açıdan bakılsa dahi bu uygulamaların olumsuz neticeler verdiğini iddia etmek doğru değildir. Sülûk amacı olmasa ve usul gözetilmese dahi, en basit hâliyle bile kısa süreli halvet/yalnızlık kişinin dünyalık telaşlardan geçici

olarak ayrı kalarak zihnini toparlaması ve yoğun tefekkürde bulunması için bir fırsattır. Riyazet ise bedeni/nefsi zorluklara alıştırma, yemeyi azaltarak sıhhat bulma ve gereksiz iâşe israfını önleme gibi çok önemli işlevlere sahiptir.

Sûfilere göre çalışırken ve kazançla uğraşırken de insan Allah'la beraber olabilir ve olmalıdır. İnzivâya/uzlete çekilmek şart değildir. “Dil be yâr, dest be kâr” (el kârda/işte, gönül yârda) olmalıdır. Sûfi zâhiren ve bedeniyle halk ile, bâtınen ve ruhuyla Hakk ile olur. İşiyile, gücüyle, mesleğiyle, sanatıyla, ailesiyle meşgul olması, çalışması, ruhen ve kalben Hakk'la olmasına engel değildir (Uludağ, 2015). Tasavvufta esas olan, halveti geçici sürelerde uygulamakla birlikte, halvetten sonra toplum içine çıkıp, sosyal vazifelerini yerine getirmektir. Celvet olarak da ifade edilen bu durum Aziz Mahmud Hüdayî (v. 1628)'nin kurduğu tarikatı (Celvetiyye) isim olmakla birlikte, Nakşibendiyye yolunun esaslarından olan “halvet der-encümen”in mânâsı ile de uyumludur.

Abdulhâlîk Gucdüvânî'nin temel prensiplerini benimseyen Nakşibendiyye yolunun kurucusu sayılan Bahâeddin Nakşibend (v. 1389) helal rızık kazanıp, helal lokma yemeye büyük önem vermiş ve sohbetlerinde şu hadis-i şerifi sıkça söylemiştir: “İbadet on kısımdır. Dokuzu helalinden kazanmak, birisi de diğer ibadetlerdir.” Bu anlayışının bir yansıması olarak da geçimini ziraatle sağlamış, her sene bir miktar arpa ve buğday ekip, toprağı işlemiştir (İbn Allan, 2006).

Bahâeddin Nakşibend'in şeyhi Emir Külâl (v. 1370) de helalinden yemek için çömlek yapıp satmıştır (Coşan, 1996). Gelir getirici çeşitli işlerle uğraşmak, ekonomik faaliyetlerde bulunmak Nakşibendiyye'nin tasavvuf anlayışı ile ters düşmeyen, bilakis uyumlu bir durumdur. Buhara çarşılarında zanaatkâr, esnaf, büyük arazi sahibi müritler ve şeyhlere Nakşibendiyye metinlerinde sıkça rastlamak mümkündür (Çağlar, 2015).

Hâcegân'ın ilk zamanlarında ortaya konulan “halvet der-encümen” prensibi Nakşibendiyye'nin karakteristiği hâline gelmiş ve bu prensip sayesinde tarikat, günlük hayatın merkezine, sokağa, çarşıya ve pazara yerleşmiş ve böylece sürekli bir canlılık, dinamiklik, nüfuz ve zenginlik kazanmıştır. Nakşibendiyye'yi ekonomik faaliyetlerin aktif bir parçası hâline getiren, sözü edilen bu prensip Bahâeddin Nakşibend'e dâir bir hikâyede şöyle ifade edilmiştir:

Şeyhin Mekke'de gördüğü iki kişiden düşük himmetli olan Beytullah'ın kapısının halkasına yapışmış, Hak Teâlâ'dan Hakk'ın dışında nesnelere talep etmektedir, yüksek himmetli olan ise Bâzâr-ı Mina'da çok yüksek meblağlı ticaret yapmasına rağmen, Allah'tan gâfil değildir (Çağlar, 105). Şâh-ı Nakşibend, halktan uzaklaşma anlamında “halvet” ihtiyacının insanın mânevîyatı için ayrı bir tehlike oluşturabileceği hususunda şöyle uyarıda bulunmaktadır: “Bizim yolumuz sohbet yoludur. Halvette şöhret, şöhrette ise afet vardır” (İbn Allan, 2006).

“Halvet der-encümen” veya “dil be yâr, dest be kâr” prensibi gereği Nakşibendi uygulamalarının temelinde iş ve meslek sahibi olmak önem kazanmış, “hırka yerine hırfe (meslek)” öne çıkmıştır.

Sosyal, ekonomik ve siyasî hayatla Nakşibendiliğin uyumunda Gucdüvânî (1220) ve Şâh-ı Nakşibend dönemleri olgunlaşma safhası olup Hâce (Ubeydullah) Ahrâr ile birlikte bu süreç tamamlanarak Nakşibendiyye sosyal hayatta bir güç merkezi hâline gelmiştir (Çağlar, 2015).

Timurlular döneminde Türkistan'daki ileri gelen Nakşibendî şeyhlerinden Hâce Ahrâr ve evlâdı etrafında oluşan vakıflar bir tarikat şeyhinin ne derece güçlü ekonomik, siyasî ve kültürel nüfuzuna sahip olabileceğini göstermektedir (Erşahin, 1998).

Sosyal ve iktisadi hayata katkıları bakımından çok önemli faaliyetleri olan Hâce Ahrâr önceleri Taşkent'te ziraatle meşgul olmuş, yüksek gelir elde etmiş (Attâr, 1983) Müslümanların yönetimin mâlî baskılarından ve diğer haksız uygulamalarından korunmasını sağlamak düşüncesiyle Semerkant'a geçiş planlamıştır (Çağlar, 2015) Timurlularda hükümdarların Nakşibendî şeyhleri ile olumlu ilişkileri önceden de mevcut olmuştur ve Hâce Ahrâr'ın desteği/kerâmeti ile Ebû Said Mirza (v. 1469)'nın hükümdar olması sonrasında Sultan, Hâce Ahrâr'ı Semerkand'a davet etmiş ve devlet işlerinde kendisi ile müşâverede bulunmuştur (Yüksel, 2009; Yüksel, 2015).

Hâce Ahrâr Semerkand'da siyâsî, sosyal, kültürel ve ekonomik bakımlardan Taşkent'e göre daha geniş ve karmaşık bir ilişkiler ağının içine girmiştir (Çağlar, 2015). Timurlu mirzaların¹ çevresinde vergilerle ve kendilerine tahsis edilen toprakların gelirleriyle yaşayan askeri ve idari bir kadro bulunmuş olup bunlar Hâce Ahrâr için bir potansiyel çatışma alanı olmuştur. Yanlarında uzun zamandır Semerkand şeyhülislamlığını ellerinde tutan ve hem saray hem ahâlî üzerinde nüfûza sahip bir aile de bulunmuştur. Medreselerde görev yapan mollaların elinde de, bir güç ve nüfûz aracı olarak, bir bölümü vakfa dönüştürülmüş bir sermaye vardır. Dolayısıyla Hâce Ahrâr burada dinî ve ekonomik bir yerleşik düzenle mücadele etmiştir.

Semerkand'da oturan siyâsî bir aktörden ziyade, sürekli bir köyünden başka bir köyüne seyahat eden bir tımar sahibini veya âyânı hatırlatan Hâce Ahrâr'ın sahip olduğu (ya da kendisine tahsis edilen) araziler üzerinde sürekli bir iş gücünün ve üretimin olması ve bununla da mirzaların ihtiyaç duyduğu vergi gelirini sağlaması, Timurlu yönetimi ile açmış olduğu siyâsî ilişki kanalını açık tutmuştur (Çağlar, 2015).²

Hâce Ahrâr ziraat ve diğer dünyevi işlerle fazlaca meşgul olmaktan dolayı tasavvuf nispetlerinde azalma endişesi taşıyan yakınlarına, Hâcegân yolundaki "halvet der-encümen" / "dil be yâr, dest be kâr" ilkesini hatırlatmıştır. Hâce Ahrâr'ın ekonomik faaliyetlere yönelmesine sebep olan sâiklerden birisi de, Herat'ta iken gördüğü şeyhlerin, emir ve hükümdarların hatırlarını sormaya ve her vakit onlardan gelecek hediyelere muhtaç yaşantılarına olan eleştirisiydi (Çağlar, 2015).

Gross'a göre Hâce Ahrâr'ı kimileri hırka içinde bir şeyh, kimileri ise güçlü ve zengin bir toprak beyi olarak algılamaktadır (Çağlar, 2015). Tasavvufi perspektiften bakıldığında ise Şeyh zenginliği nefsi için istememiş, mali yönden zayıf ve baskılar altında ezilen kitlelere daha rahat ve adil bir istihdam sağlamak ve bu emek sömürsünü ve zulmü ortadan kaldırabilmek için alternatif bir işveren olmayı gerekli görmüştür. Bu süreçte de mevcut yöneticiler ile kendi çalışma alanını daraltacak çatışmalara girmekten kaçınmıştır.

Ellerindeki toprakları Hâce Ahrâr'a satmak, bağışlamak ya da onun arazilerinde çalışmak isteyenlerin Şeyh'in mânevîyatından istifade etmek kadar, canlarını ve mülklerini devletin ve ümerânın sert müdahalelerinden korumak düşüncesiyle hareket etmiş olmaları da kuvvetle muhtemeldir (Çağlar, 2015). Bu tercih mirzalar için de

¹ Timurlu devlet geleneğinde, hükümdar ailesinin ortak malı sayılan tahta çıkacak kişinin yetiştirilmesi/seçilmesi amacıyla, eyaletlere/yerel yönetimlere gönderilip seçkin atabegler tarafından eğitilen ve devlet yönetimi tecrübesi kazandırılan veliaht adayı şehzadeler. Bkz. Şahbaz, 2018.

² Mirzalar için şeyhlerinin iradesine boyun eğmiş ziraatçi kitleler, mevcut ümeranın çalıştırmakta zorlandığı ve baskılar sonucu göç etmeye eğilimli kitlelere göre daha kolay yönetilebilir ve böylece gelirlerin sürdürülebilirliği sağlanabilirdi. Hâce Ahrâr ise bu ihtiyacı görerek, dönüştürmek istediği bir yapının öncelikle içerisinde yer almak gerektiğini düşünmüş olmalıdır.

faydalıdır, zîra sadece siyasi nüfuzla sahip emirlerin iyi yönetemediği ve ahalisini baskılarla göçe zorladığı arazileri Şeyh devraldığı anda oraya huzur geliyor, üretim ve vergi adeta garanti altına alınmış oluyor ve yönetim istikrarı sağlanıyordu.

Hâce Ahrâr Timurlu Devleti ve halk nezdinde sahip olduğu nüfuz ve itibar sayesinde vakıf şeklinde çok sayıda mülk ve araziye, elinde tuttuğu Semerkand merkezli büyük bir ticaret ağı ile de önemli bir sermayeye sahip olmuştur (Yüksel, 2015). Hâce Ahrâr'ın idealleri bağlamında halkı devlet karşısında himaye edebilmenin en uygun şekli tarımsal üretim ve onun vakıflarla güvence altına alınan sistematik yapısıdır. Böylece ihvanlar ile küçük ve orta ölçekli toprak sahipleri ve köylüler aynı düzlemde buluşmuş ve araziler vakıflarla dinî ve siyasi koruma altına alınmış olmaktadır (Çağlar, 2015).³

Diğer bir deyişle, Hâce Ahrâr sahip olduğu ekonomik imkanları ihtiyaç sahibi halkın menfaati için kullanmış ve devlet idaresi açısından tehdit olarak algılanmayan (siyasi emel içermeyen) bir üslupla hareket etmiştir. Bu da gerçek sûfilerin siyasetle değil ancak halkın dertleriyle ve kamu düzeniyle ilgilendiklerini göstermektedir. Hâce Ahrâr, akşamları kapanan şehir kapıları ve surları dışında kalan, ellerindeki malları mülkleri her türlü yağma ve saldırıya açık, güvenliği ve huzuru garanti altına alınmamış, çocukları ve kadınları her an köleleştirilme tehlikesiyle karşı karşıya kalan kitleler için güvenliğin bir sembolü idi (Çağlar, 2015). Hâce Ahrâr mânevî açıdan yakınındaki sınırlı sayıdaki müridlerine ilave olarak, büyük kitleleri ekonomik ve güvenlik ihtiyaçlarına hitap ederek kendine çekmiştir ve bu kitleler “tekke dervişleri” olmaktan ziyade işlerinin başında terbiye olmuşlardır.⁴

Taşkent'te tarımla uğraşan Hâce Ahrâr, Semerkand'da ticari alanda da faaliyet yürütmeye başlamış bu amaçla dükkânlar satın almıştır (Çağlar, 2015). Şeyhin Semerkand'da genişleyen ekonomik faaliyetlerini zenginleşme isteği olarak yorumlayan araştırmacılar olsa da, sûfi bakış açısına uygun olan görüş Hâce Ahrâr'ın sadece taşra halkının değil, Semerkand'daki şehirlilerin, özellikle de esnaf ve tüccarın haklarının da koruyucusu olmayı amaçlamış olmasıdır. Hâce Ahrâr, tüm faaliyetlerinde kurulu düzeni tehdit etmeden adaleti sağlamayı ve halkı sıkıntıya düşmekten korumayı amaçlamıştır.

Ayrıca sahip olduğu nüfuz ve vergi muafiyetleri sayesinde de ekonomik bir güç olarak ortaya çıkmış ve o dönemdeki şartlar gereği vergi yükünden rahatsız olanlara da kendine özgü bir ekonomik himaye sağlamıştır.⁵

Hâce Ahrâr'ın ekonomik, sosyal, siyâsî ve dini-tasavvufî faaliyetlerini birbirinden bağımsız düşünmek mümkün değildir. İç içe geçmiş bu olgular birlikte düşünüldüğünde kendisinin, Nakşibendilik tarihinde önemli bir döneme imza atan, yaşadığı zaman ve mekânın şartlarının da bir gereği olarak yaşamak ve yaşatmak

³ Hâce Ahrâr himayesine girenleri üç tür vergiden (zirâî üretimden alınan “haraç”, pazar vergisi “tamga” ve devletin paraya ihtiyaç duyduğu anda fevkalâde vergi olarak saldıdığı “dehyâzdeh”) korumuştur. Bununla birlikte kendisi Timurlu Divanı'na düzenli olarak öşür ödemiştir. Bkz. Çağlar, 2015, 148.

⁴ Şeyh idarecilerin tedirgin olmaması maksadıyla da böyle bir stratejiyi tercih etmiş olabilir. Sayıları belli olmasa da bu kitlesel hareket kanalıyla Şeyh'e ulaşan ve sonra gerçekten müridi olan ya da Şeyh'e hizmet eden insanların varlığı kaçınılmazdır.

⁵ Bazı araştırmacıların Hâce Ahrâr için, “Semerkand'da kaldığı 40 yıl boyunca iktidarın gerçek dizginleri onun elinde kalmıştır” şeklindeki iddiaları, Hâce Ahrâr'ın Timurlu Devleti bünyesinde oynamış olduğu dinî, siyâsî, ekonomik ve toplumsal rolün etkinliğini göstermektedir. Bkz. Yüksel, 2015.

için siyâsî ilişkileri, ekonomik imkanları ve tasavvufî eğitimi maharetle birleştiren bir şeyh olduğu değerlendirilebilir (Çağlar, 2015).

Hâce Ahrâr, Molla Câmî (v. 1492) ile birlikte, mâlî desteğe ihtiyaç duyan bilim ve din adamları ile öğrencilere vakıflardan yardım sağlanması, din adamlarının vergiden muaf tutulması, kuraklık dolayısı ile fazla mahsul alamayan halka vergi indirimi yapılması, zorla göç ettirilen ailelerin geri dönmelerine ya da bıraktıkları malları satabilmelerine izin verilmesi gibi toplumsal konularda da Timurlu sarayına rica ve tavsiye mektupları yollamış ve çoğundan da olumlu sonuç almıştır (Yüksel, 2015).

Çalışıp kazanmaya önem veren ve kimseden hediye kabul etmeyen Hâce Ahrâr, halkı yönetim zulmünden korumak için sultanlarla iyi geçinmiş ve savaşın eşliğine gelen yöneticileri barıştırarak halkı katliamlardan korumuştur (Tosun, 2012).

Hâce Ahrâr'ın şu sözleri de neden Timurlu yöneticilerle yakın olduğuna ilişkin anlamlı bir izahtır: “Oldukça kötüye giden bu devirde murâkabe ve teveccühten daha üstün olan şey, şayet mümkün ise, bir padişahın yanında bulunmak, dine uygun olmayan bir davranış ya da halka zulüm yaptığını görünce ona mâni olmak ve bu sayede mazlumun gönlünü hoş tutmaktır” (Yüksel, 2015, 220).⁶

Hâce Ahrâr'ın Mâverâünehir'de “halvet der-encümen” ilkesi çerçevesinde verdiği mücadelenin benzerini, yüzyıllar sonra İstanbul'da farklı tarihsel koşullarda ve ölçekte, Nakşibendi silsilesinin Türk toplumu için çok önemli isimlerinden Gümüşhaneli Ahmed Ziyâeddin Efendi de sergilemiştir. Efendi'nin sosyal ve iktisadî alana ilişkin çok yönlü hizmetleri bulunmaktadır. Kendisi gençlik döneminde bir taraftan derslerine ve hafızlığa çalışırken diğer taraftan kendi eli ile ördüğü para keselerini satarak, istikbalde, lüzumuna inandığı parayı biriktirme gayretinde olmuştur. Onun marifet ve ilim tahsiline helal lokma ile girilmesi zaruretine olan inancı babasının kazancından faydalanmasına mâni olmuş, rızasız ve şüpheli lokmadan uzak durma hassasiyeti neticesinde, onu kendi el emeği ve alınteri ile kazandığını biriktirmeye sevk etmiştir. On beş yaşlarında Gümüşhânevi'deki bu müstağni tavır, tahsilindeki tasavvufî muhitin tesiri olsa gerektir (Gündüz, 1984).

İrili ufaklı pek çok iktisadî ve sosyal faaliyetin içinde olan Gümüşhânevi'nin bu çerçevedeki en önemli etkinliği, 1838 Baltalimanı Ticaret Anlaşması ile İngilizlerin Osmanlı ekonomik düzenine iktisadî hürriyetçilik içinde “*laissez-faire*” (bırakınız yapsınlar) anlayışını bir reçete olarak sunmaları ile başlamıştır (Sayar, 2003). Özellikle Tanzimat sonrası Osmanlı'ya yabancı sermaye, bankalar ve borsanın geldiği zamanlara şahitlik eden Efendi, dönemin iktisadî ve ahlâkî problemleri ile yakından ilgilenmiştir.

Bu kapsamda öncelikle faizle mücadele etmiş, o dönemde açılan faizli bankalara alternatif olarak, sonradan ödenmek üzere ihtiyaç sahiplerine yardım etmek ve iş kurmak isteyen yetenekli kişilere sermaye sağlamak üzere yardımlaşma sandıkları kurmuş, buradan yerli girişimcilerin ortaklaşa kuracakları şirketleri destekleyerek yabancı sermaye tutsaklığından kurtulmayı hedeflemiştir (Gürdoğan, 2011; İştâr, 2013).

Gümüşhânevi bu tavırlarla, ibadetin cami ve tekkelerle sınırlı olmadığını, İslam'ın hayata yüklenen bir mânâ ve bu doğrultuda bir tavır alış olduğunu

⁶ Hâce Ahrâr'ın hayatının son 10 yılında yanında olan Burhaneddin es-Semerkindî (Mevlâna Muhammed Kâdî)'nin “Silsiletü'l-Ârifîn” eserinde (bu düşüncüyü destekleyen) Ahrâr'la ilgili tavsifi de şöyledir: “İyi bir hoca müslümanlara faydalı olmalı, aynı zamanda emirler ve sultanlarla ilişki içinde olmalı ki; onun ruhanî varlığı, bu yöneticileri halkın yararına çalışmaları hususunda cesaretlendirsün, onların adaletsizlik ve zulüm yapmalarına da engel olsun.” Gross, 1999, 155.

göstermiştir. Bâb-ı Âli'nin tam karşısında yer alan, metruk bir câmiyi ihyâ ederek, idare merkezine böylesine yakın bir yeri tekke itihaz etmesi, İstanbul'da ilk faizli banka açıldığında⁷ bağlılarını “bankaların şerrinden koruyabilmek için”, Osmanlı'daki “avarız sandıkları”na benzer, dergâh içi bir yardımlaşma müessesesini kurması, Gümüşhânevî'nin, iktisadi ve içtimaî hayata istikâmet verici bir irşad siyaseti benimsediğini göstermektedir.

Gümüşhânevî ayrıca, müridlerinden atıl duran menkul servetlerini, dergâhta toplamalarını istemiş, muhtaç olanların, burada biriken paradan, ihtiyaçları kadar ve mâlî güçlerine göre bilâhare ödemeleri şartı ile, “karz-ı hasen” usulü üzere borç almalarını sağlamıştır. Böylece, atıl durumdaki ufak sermayelerin bir araya gelerek büyümesi ve iş hayatına intikali sağlanmış, hem de cemiyet hayatının her safhasında hizmet gören tekkelerin, “ortak yardımlaşma ve yatırım” usulü ile iktisadi hayatta da rol alabileceği gösterilmiştir (Gündüz, 1984).

Gümüşhânevî çizgisini 20. yüzyılda Türkiye'de sürdüren sûfilerden Mehmed Zâhid Kotku (v. 1980) da iktisâdî alana önemli katkılar sunmuştur. Zâhid Efendi, aktif siyasette yer almamış olsa da, Türkiye'deki siyasi, ekonomik, sosyal, kültürel sorunlarla ilgilenip çözüm önerilerini yetki sahipleri ve ilim adamları ile paylaşmıştır. Yerli sermaye ile girişimciliği ve milli teknoloji ile üretimi telkin etmiş, Gümüş Motor fabrikasının kurulmasını teşvik etmiştir (Gürdoğan, 2011).

3. Melâmet: El Kârda Gönül Yârda

Horasan evliyâsından Hamdûn Kassâr (v. 885) sûfilik yolunda gelişen şekilciliğe karşı ortaya konulan melâmetilik akımının kurucusu kabul edilmektedir.⁸

Fetihler sonrası gelen zenginleşme neticesindeki dünyevîleşmeye ve bunu temsilen gösterişli kıyafetler giymeye bir tepki olarak gelişen ve yün elbise giyme ile temsil edilen sûfilik, zaman içerisinde kendisi de ayrıcalıklı bir oluşum olarak algılanmaya ve tenkit edilmeye başlanmıştır. Hamdûn Kassâr toplumda itibar görme amaçlı “sûfi olarak anılmak ve değer görmek, farklı kıyafet ve şekli merâsimlerle hürmet ve hizmet beklemek” gibi yaklaşımlara karşı bir tavır olarak gerçek sûfilik isim ve şekil ile olmayacağını göstermeye çalışmış, sûfinin görünürde diğer insanlar gibi olmakla, meslek edinip çalışmakla, başkasını değil kendisini kınamakla ve riyâdan kaçınma kaygısıyla Allah ile aralarında bir sır olan mânevî hallerini gizlemekle kemâle yürüebileceğini düşünmüştür (Bolat, 2004).

Fütüvvet ve Ahîlik teşkilatlarını da etkileyen bu anlayış ayrı bir tarikat olmanın ötesinde sûfiler tarafından bir meşrep ve makam olarak görülmüş, melâmiliğin ikinci

⁷ 1854 yılında Kırım Savaşı ile borç almaya başlayan Osmanlı Devleti, 1875 yılında borçlarını artık ödeyemeyeceğini belirtmiş ve moratoryum ilan etmiştir. Bu sırada galata bankerleri dış güçler desteği ile İstanbul Bankası'nı (Bank-ı Dersaadet) kurmuş, bu banka Osmanlı'nın dış ödemelerini düzenleme işlevini üzerine almıştır. Daha sonra da bir İngiliz diplomat başkanlığında merkezi Londra'da bulunan, The Ottoman Bank (Osmanlı Bankası) kurulmuştur. Bu bankaların ardı sıra, imparatorluk bünyesinde yabancı sermayeli birçok banka ve kredi kuruluşu faaliyete geçmiştir. Böylece ekonomi yönetimi yabancıların denetimine girmiş, bu durum imparatorluğun çöküşünü daha da hızlandırmıştır. Bkz. İstar, 2013.

⁸ Fıkıh ve hadiste en yüksek dereceye ulaştıktan sonra tasavvufa ilgi duyarak Ali en-Nasrâbâdî ve Selm b. Hasan el-Bârûsî'nin sohbetlerine katılan Hamdun Kassâr'ı melâmî fikirlere yönlendirenin sûfi Ebû Turâb en-Nahşebî olduğu kaydedilmektedir. Ebû Hâtîm el-Attâr ve Hâtîm el-Esam'dan feyiz alan Ebû Turâb sûfilere has şekil ve kıyafetlere ilk karşı çıkanlardan olup onun “Kim hırka giyerse, kim hankâha gidip oturursa dilencilik yapıyor demektir” sözü bu alanda söylenen ilk sözlerdendir. Kara, 1997, 455, 456.

devresinde Hacı Bayrâm Veli (v. 1430) ile birlikte Bayrâmilik ve üçüncü devresinde Muhammed Nûrî'l-Arabî (v. 1888) ile birlikte Nakşibendîlik ile iç içe olmuştur. Tasavvuf tarihi boyunca da farklı dönemlerde ve coğrafyalarda ismen geçmese dahi bir tavır olarak varlığını sürdürmüştür. Örneğin, akıl ile hisse, lafız ile mânâya ve zâhir ile bâtına aynı derecede önem veren Buharâ sûfilerinden Kelâbâzî (v. 990), tasavvuf klasiklerinden olan “et-Taarruf” adlı eserinde melâmetten ve melâmîlerden bahsetmemekle birlikte, kişinin başkasının ayıbıyla meşgul olmayı bırakıp kendiyile ilgilenmesi ve başkalarına hizmet etmesi prensibi üzerine kurulu bir tasavvuf anlayışına sahiptir (Göktaş, 2007).

Sülemî (v. 1021), melâmetin genel niteliklerini “hakları sahiplerine vermek, fakat bir hak peşinde koşmamak, kendisine eziyet edenlere yumuşak davranmak, sabırlı olmak, boyun eğmek, özür dilemek, karşılık görmese bile iyilik yapmak, nefsinin kusurlu ve halkı içinde bulunduğu durumdan dolayı mâzur görmek, nefsinin hiçbir hâlden râzı olmamak, kardeşinin ayıbını görmemek, hizmet edilmeyi ve hürmet görmeyi hor görmek, insanlara işleri ve ihtiyaçlarında yardımcı olmak, mahlûkattan yardım istemeyi terk etmek, iyi arkadaş olmak ve ihvân arasında güzel ilişkiler kurmak” olarak ifade etmektedir (Sülemî’den aktaran: Bolat, 2004, 118). Cürcanî (v. 1413)’ye göre ise melâmîler, “emîn olan, bâtınları zâhirlerinden belli olmayan, hakikatin kemaline ulaşmaya çalışan” kimselerdir (Cürcanî’den aktaran Er, 2015, 7).

Tarikat teşekkülünden ziyâde tasavvufî bir meşrep, hâl ve/veya makâm olarak ortaya çıkan melâmîlik, Ülgener’in tasavvufun iktisadî zihniyet üzerindeki etkisini incelediği çalışmasında kritik bir konumda yer almasından sonra, ekonomik bağlamda çok daha sık kullanılır hâle gelmiştir. Ülgener’e göre tasavvuf, iktisadî zihniyet açısından “bâtinî” ve “melâmî” olarak ikiye ayrılmakta; bâtinî anlayışta olanlar iktisadî hayata karşı duyarsız, pasif, dünya ile uğraşmaktan kaçan, aşırı kadercî, menfî anlamda zâhit ve mütevekkil bir tavır sergilerken, melâmîler çalışmayı ibâdet gören, iktisada katkı yapan, üreten insanlardır. Melâmîler, kendilerinin derviş olduğunu gösterebilecek en küçük belirtilerden bile şiddetle kaçınmışlar, “melâmet hırkası” ile kendilerini gizlemişlerdir. Bu anlayış, melâmîleri iktisadî ve sosyal hayatın içine çekmiştir. Başka bir ifadeyle melâmîler mistik/mânevî yaşantılarını fütüvvetin sosyal görünümünü altında gizlemişlerdir. Bu durum birçok sûfinin/melâmînin ismine de yansımıştır (Bolat, 2011).⁹ Hamdûn el-Kassâr, çalışmayı bırakıp kendini ibâdete vermek isteyen Abdullah el-Haccâm’ı bundan menederek ona, “Hacamatçı Abdullah diye tanınman zâhid veya ârif Abdullah diye tanınmandan daha iyidir” demiştir (Uludağ, 1997, 387). Mânevîyat izhar eden ünvanlar yerine meslekleri ile anılma, melâmîlerin ilk dönemlerinden itibaren gösterdikleri hassasiyetlerden olmuştur.

Bayramî-melâmîlerinden Lâ’lîzâde Abdülbâki (v. 1746)’ye göre “evliyâdan her biri bir hizmet ve işle meşgul olup, o iş onlara perde olur, o işle kendilerini setrederler, basîret sahiplerinden başkaları onları bilemez” (Gölpınarlı, 2015, 200) ve melâmîler “her kılıkta, her meslekte, her mevkîde olabilirler” (Lâ’lîzâde Abdülbâki, 2010, 13).

Melâmîlik yaygın kanaatte olduğu gibi toplum tarafından kınanmak amacıyla yadırganacak davranışlar göstermek için uğraşmak değil, kişinin kendi sahip

⁹ Örneğin: Kassâr (halı çırpıcı, çamaşır temizleyici), haddâd (demirci), haccam (hacamatçı), sakatî (eskici), verrâk (kağıtçı), kazzâz/harrâz (ipekçi), hallâc (pamuk atıcı), nessâc (dokumacı), kettâni (ketenci), zeccâc (camcı), husarî (hasırcı), sayrafî (koyuncu), ferrâ (kürkçü), serrâc (eyerci), külâl (çömlekçi), attâr (ilac, deva, ot satan). Bkz. *Kubbealtı Lugatı*, <http://lugatim.com/>.

olduğu kötü hal ve hareketleri nedeniyle kendisini eleştirebilmesi, nefsini hesaba çekebilmesidir. Diğer bir deyişle, amaç toplum tarafından reddedilmek, kötülenmek, dışlanmak, inzivâyâ çekilmek değildir. Melâmîler halka menfur olmadan Hakk'a makbul olmak istemişlerdir (Aydın, 2015).

Kritik nokta halk nezdinde sevilme, kınanan biri olmak değil; Hak yolunda halkın kınamasına aldırış etmemek, halk tarafından beğenilmek için ayrı bir gayret sarf etmemektir. Yani melâmîler, iyiliklerini dışa vurmak, toplumda bilinmek, farkedilmek kaygısı gütmeyen; sözlerinden, davranışlarından ve kıyafetlerinden mânevî hallerinin anlaşılacağı kişilerdir. Bu halleri riyâdan kaçıp ihlaslı olma gayretinin bir sonucudur (Tahir Hafızalioğlu'nun sunuşu, Lâ'lizâde Abdülbâki, 2001).

Günümüzde melâmet, tasavvufun içinde bir meşrep olarak görülebildiği gibi, klasik tekke kültürünün dışında bir sanat, emek ve kesb hareketi olarak temâyüz eden; tekkelerdeki hazır tüketme, bağış bekleme temâyülüne karşı tasavvufun içinden çıkan; ama tasavvufa müteriz bir Horasânî anlayış olarak da ele alınabilmektedir (Bergen, 2011). Sayar'a göre melâmet bir hâl, bir neş'e, bir tavır, bir yaşam biçimi ve tarikatler-üstü bir eşya/kâinat anlayışı ve sülûk etme tarzıdır (Sayar, 2003).

Melâmîliğin iktisatla maddî ve manevî olmak üzere iki türlü ilişkisinden bahsedilebilir. Maddî ilişkinin bir gereği olarak, melâmîler helal lokma yolunda el emeği ile kazancı esas alıp bir meslek/iş tutmuşlar ve meşrepleri gereği mânevî yönlerini bu zâhirî mesleklerinin arkasına gizlemişlerdir. Bu tavır, melâmîlerin topluma faydalı ve örnek olma, sünnete uygun davranma, riyadan kaçınarak ihlası koruma hassasiyetleriyle de ilgilidir. Manevî ilişki biçiminde ise, iktisat -geniş mânâsı ile- varlıktaki ölçü, denge ve maksatlı birliğin (varlığın hakikatinin) bir ifadesi olup melâmîler tevhidi gönül âleminde kemâliyle idrak edip vücûd-ı vâhidi yokluklarının idrakiyle bihakkın yaşamışlardır (Bursalı Mehmed Tahir Bey, 2014).

Benliğin büyük bir günah olduğu hususunu Sütçü Beşir Ağa (v. 1661) "her biriniz yalnız kaldığımızda kendi varlığımızdan istiğfar edip Allah'ın sevgisini kazanmaya çalışın" sözleriyle ifade etmiş (Lâ'lizâde Abdülbâki, 2010, 57), Allah'a kavuşmak isteyenlere, şeriatın ayrılmama hususunda uyarıda bulunmuş; şeriata aykırı, kendi zannı ile söz söylemeye kalkışmalarını, sözde ve fiilde dışı şeriat ile süslerken içi Allah muhabbetiyle güzelleştirip rûhânî ve nûrânî olmak gerektiğini hatırlatmıştır (Lâ'lizâde Abdülbâki, 2010). Melâmîler de buna uygun olarak; dış-ıç, zâhir-bâtin, şeriat-hakikat dengesini gözeten hakiki tevhid yolunun müntesipleri olarak iktisat ve adalet üzere yaşamayı esas almışlardır.

Melâmet konusunu akımın ortaya çıktığı dönem ve bölgeden soyutlayarak bir tasavvuf makâmı olarak temellendiren İbn Arabî (v. 1240) sâlikleri âbidler, sûfiler ve melâmetîler şeklinde üç gruba ayırmış ve bunların en üstününün melâmetîler olduğunu söylemiştir. Ona göre melâmetîler Allah'ın kendisine yönelttiği ehlullahtan bir grup olup bir an bile ibadetten geri kalmazlar ve rubûbiyet kalplerini istilâ ettiği için riyâsete karşı bir istek duymazlar. İbn Arabî'ye göre melâmet velâyet makamlarının en üstünüdür ve bu makâmın üstünde sadece nübüvvet makâmı bulunmaktadır (Azamat, 2004).

Ebû Saîd-i Ebu'l-Hayr (v. 1049)'a göre "suda yürümeye, havada uçmaya, tayy-ı mekân eylemeye aldanmamak gerekir" ve ehlullah "insanlara karışan/halka temas eden, alışveriş eden ama bir an Hak'tan gâfil olmayan"dır (Sarı Adullah Efendi, 1967, 90-91; Lâ'lizâde Abdülbâki, 2010, 20). Melâmet anlayışında vakıf kaynaklarıyla

geçinmek değil, herkesin kendi kazancıyla yaşaması ve yaşatması esas olup varlığını Hakk'a, varını yoğunu halka vermek gerekmektedir (Gölpınarlı, 1985).

Ocak'a göre, bir meslek sâhibi olma, geçimini elinin emeğiyle sağlama (kedd-i yemîn), belki esasında devletin kontrolünden uzak olma ve devletin ihsanına bağımlı kalmayarak ekonomik özgürlüğünü elinde bulundurma amacına yönelik bir erkân olsa da, bir yönüyle cemaati devlete karşı daha sorumsuz ve bağımsız bir konumda tutmak, diğer yönüyle de kimliğini saklamak suretiyle daha serbest faaliyet gösterebilmek amacına yönelik olmalıdır (Ocak, 2014). Zîra tarihte de bazı devlet yöneticileri ile pek çok ulemâ, şeriata aykırı görünen yönleri nedeniyle melâmîlere tepki göstermişlerdir.

Halvetî-Şâbânî azizlerinden Çerkeşi Mustafa Efendi (v. 1814), sûfilerden melâmet yoluyla Hakk'a vâsıl olanların halkın yanında şeriata aykırı söz, fiil ve tavırları görünse de, tahkik edildiğinde İslam şeriatına kıl kadar muhalefetleri olmadığını, bu kişilerin tabiatları gereği gizlilikten hoşlandığını ve kendilerini örttüklerini, kâmil ve râşid olduklarını ancak mürşid olmadıklarını beyân etmiştir (Tatçı, 2016).

Tasavvufun şekle indirgenmesine ve bozulmasına yönelik tepki sadece melâmîlerden değil, tasavvufun bozulmamış hâlini temsil eden diğer sûfilerden de gelmiştir. Erken dönem sûfilerinde dahi görülen tasavvuf tenkitlerinden önemli bir tanesi Cüneyd-i Bağdâdî'nin (v. 909) "Tasavvuf ehli geçip gitti; tasavvuf, tesbih, hırka, seccade, bağırıp çağırmak, halkı kandırmak olup çıktı" (Gölpınarlı, 1969) mealindeki sözleridir. Bu örnek, tasavvufun özüne ilişkin önemli bir uyarı olup kavramların tarihsel süreçte kazandıkları yeni içeriklerin, sosyal teşkilatlanmaların ve dönemlendirmelerin aslı unsurlar olmadığını göstermektedir.

Melâmîlikle ilgili bu genel bilgi ve yorumlardan sonra, melâmî meşrepleri ile de bilinen bazı sûfilerin tarihsel süreçte toplumdaki rollerine ve bazı iktisadi faaliyetlerine değinmek uygun olacaktır.

Hacı Bayrâm-ı Velî, Somuncu Baba olarak bilinen Şeyh Hamîdüddin-i Aksarâyî'nin halifesidir (Taşgın-Abzhalov-Assanova, 2017, 489-500). Safevî tarikatı (Erdebil tekkesi) şeyhi Alâeddin Erdebilî (v.1429)'nin müridi olarak bilinen ve Bâyezîd-i Bistâmî'nin ruhaniyetiyle Üveysi yolla terbiye edildiği de rivayet edilen Şeyh Hamîdüddin, Anadolu'da kuruluş döneminde Osmanlı'nın mânevî hayatına destek vermiştir (Taşgın-Öner, 2017, 252-258; Şahin, 2009). Bursa'ya yerleştikten sonra kendisini gizlemek ve şöhretten uzak durmak amacıyla melâmet neş'esinin de bir özelliği olarak halktan biri gibi yaşayıp fırıncılık ile iştiğal etmiş, halk arasında "Somuncu Baba/Ekmekçi Koca" olarak tanınmıştır (Cebecioğlu, 1991; Kızıler, 2012). Zamanının mânevî mutasarrıfı kabul edilen Somuncu Koca, bilinmemek için, merkep ile dağdan odun getirmiş, geceleri hamur yoğurmuş; ekmeğe pişirmiş ve satmıştır. Somuncu Baba'nın bundan asıl maksadı, para kazanmak değil, kendi manevî makamını ifşa etmeden insanlara yaklaşmak ve onları mânen terbiye eylemektir (Akgündüz, 1995).

Yesevî mektebinin talebelerinden Şeyh Şemseddin Mûsâ Efendi'nin oğlu olan Somuncu Baba'nın tarihteki rolü ve faaliyetleri günümüz için de örnek alınabilecek bir muhteviyattadır. Somuncu Koca ve oğlu Yûsuf-ı Hakîkî (v.1488) yaşadıkları zaman diliminde insanlıklarıyla topluma iyilik yolunu açık ve aydınlık kılmışlardır (Serinsu, 2017; Taşgın, 2016).

Bu iyilik mayasının özü yüce Allah'ı ve elçisi Hz. Muhammed (s.a.v.)'i sevmek, ana-baba, akraba başta olmak üzere bütün insanlara hatta bütün varlıklara şefkat ve

hürmet göstermek, vatan-millet için iyilik üretmek ve bunları yaparken kardeşliği gözetmektir. Somuncu Koca ve oğlunun bize bıraktıkları miras “Anadolu mayasıyla insan olmak” ve bu maya ile insan inşâ etmektir. Somuncu Koca, Orta Asya’dan bu coğrafyaya taşınan “Anadolu Mayası”nın bir tutturucu simâsıdır. Bu uğurda bir ömür boyu çalışmış ve bu maya ile nice yüksek insanlar inşâ etmiştir (Serinsu, 2017). Somuncu Baba’nın insan inşâsı metodunun temeli insanın iç ve dış dünyasının birlikte îmar edilmesine dayanır. Bu yolda öncelikle; kendi bireyselliğinde emek harcayarak içini arındırmış, kimseyle rekabet etmemiştir. Dışının îmarında ise öncelikle ilim tahsiliyle meşgul olmuş, geçim için meşrû ve makbul bir yol tutmuş, dönemin şartlarına uygun ve getirisi olan, aynı zamanda insan inşâsına imkan verecek olan üreticiliği seçmiş, buğday ziraatıyla meşgul olmuş, ürettikleri buğdayı satarak getirisini yememiş, üretime devam ederek bir mâmul maddeye dönüşmesi için öğütüp un yapmış, yine üretmeye devam etmiş ve en sonunda somun/ekmek üretip arz etmiştir.

Vaazlar, nasihatlar, medrese ve dergâhtaki dersler aracılığıyla eğitim öğretim devam ederken, doğru dini bilgiyi talep eden halka anlayacakları bir dil/üslup kullanmış, Türkçe hitap etmiş, hayatın içinde ancak zuhur göstermeden, “saklantılık” üzere yaşamış, sadece konuşmayı değil yaparak örnek olma yolunu benimsemiş, imece usulü ile üretimi uygulamış, ekme ve çorba ikram etmiştir (Serinsu, 2017).

Somuncu Koca’nın halifesi, Akşemseddin (v. 1459) ve Bıçakçı Ömer/Emir Dede (v. 1475)’nin müşşidi ve İstanbul’un fethinin müjdeleyicisi olan Hacı Bayrâm-ı Velî Hazretleri de insanlara ekin tarlasında da Hak ve hakîkatin bulunabileceğini, helalinden çalışıp kazanmayı ve cömertliği telkin eden, gönüllerle birlikte Anadolu’yu da îmar eden, devletin gelişmesinde önemli bir rolü olan, fütüvvet ehli, gerçek bir erendir (Tatçı, 2020).

Hacı Bayram-ı Velî, bir taraftan medrese ve irşad faaliyeti yürütürken diğer taraftan insanların dertlerine derman olabilmek için sosyal yardım sandıkları kurmuş; yoksullara, yetimlere, dullara, gariplere, yolda kalmışlara, ilim talebelerine yardım etmiş, halka hizmeti Hakk’a hizmet olarak görmüştür.

Çevresindeki zenginlerden para ve mal toplayarak ihtiyaç sahibi fakirlere dağıtması ve müridlerine de bunu telkin etmesi; müridlerinin nefis terbiyesi, zenginlerin infaka teşvik edilmesi ve fakir insanların gönüllerinin kazanılması bakımından çok yönlü fayda sağlayan bir uygulama olmuştur (Cebecioğlu, 2011; Kızıler, 2012).

Hacı Bayram Velî padişah ve vezirlerle de sohbet etmiş, halka adil davranmalarını, devletin malına göz dikmemelerini, zulümden uzak kalmalarını tavsiye etmiştir. Ahîlik kurumunun içinde de yer almış ve “Ahî Sultan” olarak da anılmıştır. Hacı Bayram’ın diğer sûfilerle, ahîlerle ve siyâsî yönetimle ilişkili bulunuşu, sanat/zanaat ve ziraat alanındaki teşvik edici rol oynayışı, hem kendi ruhundan kaynaklanmış, hem de çevre şartları onu bu yönde motive etmiştir (Cebecioğlu, 2011).

Hacı Bayram’a intisap edenler, ekin ekmele, ettiklerini beraberce biçip harmanda dövüp ihtiyaçtan fazlasını satarak elde edilen kârı, ihtiyaçlarına göre yoksul müntesiplere dağıtmakla örnek teşkil etmişler, bu nedenle de Hacı Bayrâm “ekinciler piri” olarak bilinmiştir (Gölpınarlı, 1969; Turan-Aydın, 2011). Haksız kazanca, haram lokmaya savaş açan Hacı Bayrâm Velî, Ankara’nın o bereketli ve münbit tarlalarında ter dökmüş, elinden orağını, dilinden tesbihatını asla eksik etmemiştir. Hocası Ebû Hamîd Hazretleri gibi elinin emeğini yemiş, müridleri ve kendi geçimleri için tarlalarda çalışmış, zîraatçılık yapmıştır (Çelik, 2012).

Dünyaya içecek kadar su ve zaruret kadar helal ekmekten başka değer vermemiş, her sene burçak ekip bizzat kendisi biçmiş, hasat zamanı imece ile harman etmiş, mübarek aylarda âsâsını alıp sokak ve pazarda zekat toplayıp müridlerine dağıtmış, bu melâmet tavrı üzerine, fakr-u zaruret, kanaat ve takva ile ömrünü geçirmiş (Lâ’lîzâde Abdülbâki, 2010). Hacı Bayram etrafında toplanan insanları durumlarına göre değerlendirmiştir. Sanattan anlayan birine “sanatınla meşgul ol, git çalış, kazan, ye, yedir, alınının teri ile geçimini temin et, kimseye avuç açma” demiş, gelen göçebe ise ona yerleşik hayat tarzını ve çiftçiliği tavsiye etmiştir.¹⁰

Kendisi de buğday, arpa ve burçak ekip biçmiş, müridlerine yaşayan bir örnek olmuştur. Çubuk Ovası’nda hasad zamanı gelince, koyduğu imece usulü ile, müridleriyle birlikte kollektif bir çalışma içinde, tarlalardaki ürünü birkaç saat içinde kaldırmışlardır. Geçimini alınları ile sağlayan, toplum içinde yaşayıp üreten bir sūfî olan Hacı Bayram’ın Ankara’da Ahî teşkilatındaki gibi bir yardım sandığı kurarak zenginler ve yoksullar arasında kurduğu sosyal denge şehrin huzuru ve refahını sağlamıştır. Hoca Ahmed Yesevî ve Ebu’l-Hasan Harakânî gibi fütüvvetin bir gereği olarak tekkesinde sürekli bir kazan kaynatmış, gece gündüz gelen fakir ya da zengin herkese çorba ikram edilmiştir¹¹ (Cebecioğlu, 2011).

Bayramilik üzerinden ilerleyen ikinci devre melâmîlik, çok tabii olarak bu tarikatın daha ziyade çiftçi ve köylülerden, kısmen de sipâhilerden oluşan sosyal tabanına vâris olmuş, ancak bu tabanın içine zamanla şehir ve kasabaların esnaf tabakasını da almıştır. Bıçakçı (Sikkîni) Ömer/Emir Dede ile başlayan bu dönüşüm, kendinden sonraki sırayla kutub olan Bünyâmin-i Ayâşî (v.1520), Pir Aliyy-i Aksarâyî (v.1539) ile hızlanmış ve İsmail-i Maşûkî (v.1529) ile doruk noktasına çıkarak melâmîliği bir fütüvvet sūfliliğine yükseltmiştir. Sonra gelen Hamza Bâlî (v.1572) ve Hüsâmeddîn-i Ankaravî (v.1566) dönemlerinde ise siyasal iktidar toplumda karşılık bulan Bayramiye Melâmîliğini bir tehdit olarak algılamıştır (Ocak, 2014).

Tabakoğlu, Bayrami Melâmîliğini Anadolu’nun düzenini kuran “iktisadi adl - nizâm-ı âlem” fikrinin merkezine koymaktadır (Tabakoğlu, 2018). Ülgener’in yaklaşımında ise, bâtinî tasavvuf anlayışı; zikir, ayin, cezbe ve telkin ile insanlara daha kolay ve cazip geldiğinden, şehir ve kasabaların orta sınıf halkına uzanabilmiş, emek ve mücadele isteyen melâmîlik ise dar bir çevre içinde kalmış ve tabanda sürekli iz bırakamamıştır. Melâmîlik yolunun sâliklerinin mutlaka bir iş ve güç kaygısında olmuşlar ve maddi rızıkları için piyasa muamelelerine katılmışlardır (Sayar, 2003). Hamîdeddîn-i Aksarayî “somunculuk”, Hacı Bayrâm-ı Velî, Bünyâmin-i Ayâşî, Pir Aliyy-i Aksarâyî ve Hüsâmeddîn-i Ankaravî “çiftçilik”, Dede Ömer Sikkîni “bıçakçılık” ile anılmıştır. 16. yüzyıldan 19. yüzyıla gelinceye kadar, Melâmî kutuplarının veya önemli simalarının mühim bir kısmının da esnaf olduğu görülmektedir.¹² İdrîs-i Muhtefî (v. 1615) ticaretle uğraşmış, Hacı Kabâyî (v. 1624) elbise satmış, Sütçü Beşir mandracılık yapmıştır (Bolat, 2004). Diğer esnaflarla

¹⁰ Müridlerini toprağa bağlı yaşamaya teşvik ederek Anadolu’ya Orta Asya’dan gelen Türk göçerlerin yerleşik hayata geçmesini sağlamış, Anadolu’da kalıcı Türk birliğinin sağlanmasında ve Osmanlı Devletinin medeniyet yolunda aşama kaydetmesinde önemli rol oynamıştır.

¹¹ Bu faaliyet Türk tasavvuf geleneğinde, fütüvvetin bir esası olarak Hoca Ahmed Yesevî ve Ebu’l-Hasan Harakânî gibi sūfîlerde de görülmektedir.

¹² Örneğin; Yakub-ı Helvâî (helvacı), Ahmed-i Sârban (deveci), Hasan-ı Kabâdûz (terzi), Kaygusuz Alâeddin (debbağ/derici), İdrîs-i Muhtefî (terzi ve tüccar), Hacı Kabâyî (elbiseci), Lebenî Beşir Ağa (sütçü).

birlikte hemen tamamı ile bu zümreye dâhil olan peştemalcı esnafı da 16. ve 17. yüzyıllar İstanbul’undaki melâmî hareketinin temel sosyal tabanını teşkil etmiştir (Ocak, 2014; Gölpınarlı, 1931; Çiftçi, 2004). “Melâmîliğe gönül vermiş kişi “el-kâsibu habibullah” gereğince, dünya işlerinden bir meşru kârla (işle) meşgul olmak lazımdır. Ve ancak menzile (eve) geldiğinde ikilik pasını üzerinden silkip atmak üzere Hakk’a niyaz eylemek gerekir” (Sarı Abdullah Efendi, 1967, 90).

Hacı Bayrâm Velî’nin bu çalışma açısından en önemli özelliği Bayramilik yolunun, Nakşibendî-Halvetî terkibi olması ve kendisinden sonra ikinci devre olarak adlandırılan melâmîliğin gelişmesidir. Literatürdeki üçüncü devre melâmîlik ise Seyyid Muhammed Nûru’l-Arabî (v. 1888) ile başlamıştır. Muhammed Nûr’un tuttuğu yolun Nakşibendi Melâmîliği olarak adlandırılması da konumuz açısından dikkate değerdir. Zîra Nakşibendiyyenin kabul ettiği kelîmât-ı kudsiyyenin önemli bir prensibi de “halvet der-encümen”dir.

4. Fütüvvet ve Ahilik Teşkilatlarında Ekonomik Zihniyet

“Türkistan’dan Şam’ın kapısına kadar olan sahadaki kimselerden birinin parmağına batan diken benim parmağıma batmıştır... bir kimsenin ayağı taşa çarpsa, onun acısını ben duyarım. Bir kalpte üzüntü olsa, o kalb benim kalbidir.” (Ebû’l-Hasan Harakânî’den aktaran: Ferîdüddin Attâr, 1984, 728).

Gölpınarlı’ya göre, melâmet ehlinin en kesin özelliği ve (diğer) sûfilerden farkı, halktan ayrılmamaları, Tanrı’ya ulaşmanın zikirle, rüyalarla, geleneklerle, törenlerle olmayacağını, bu amaca, gönül alçaklığı, Hakk’a bağlanmak ve halka hizmetle erişileceğini kabul edişleridir ve bu ana prensip, melâmet ideolojisini halka yayan, esnafı ve sanat erbâbını teşkilatlandıran fütüvveti meydana getirmiştir (Gölpınarlı, 1931).

Bu hareketin kurucularından sayılan Ebu’l-Hasan Harakânî (v. 1034) tasavvuf tarihinde müstesna bir yere sahiptir. Harakânî, sûfî tecrübesinin somut hâlinin fütüvvet olduğunu, bunun da üç temel unsurunun “cömertlik, şefkat ve halktan müstağni/Hakk’a muhtaç olmak” olduğunu ifade etmektedir (Özköse, 2017). Harakânî, Türklerin Anadolu’ya 1071 Malazgirt Zaferi ile girişinden yarım asır kadar önce dervişleriyle birlikte gelmiş ve bu topraklardaki insanların gönüllerini mayalamaya başlamış, 1075’te 1. Süleyman Şah tarafından resmen kurulacak olan Anadolu Selçuklu Devleti’nin mânevî temellerini inşa etmiştir.

Tarikat silsilelerinde önemli bir halkayı temsil eden ve Bayezîd-i Bistâmî’nin rûhâniyetiyle (Üveysi yolla) beslendiği kabul edilen Harakânî, kendisinden sonra Nakşibendiyye, Halvetiyye, Kâdiriyye ve Mevleviyye gibi pek çok tarikata kaynaklık etmiştir (Seyhan, 2013).

Harakânî’den yetişmiş olan Ebu Ali Farmedî (v. 1084)’nin müridi Yûsuf-ı Hemedânî (v. 1140)’nin talebesi olan ve Arslan Baba’dan -melâmet hususunda-feyiz alan Ahmed Yesevî (v. 1166) de yanlış fikirlerin bulunduğu bir ortamda; doğru İslam anlayışını, Türk diliyle ifade eden aksiyoner tasavvufun öncülerindendir. Bu anlayışta, tasavvufun insan ruhunu kuşatan sonsuz güzellikleri ile; cesur, iyiliksever, teşkilatçı ve aksiyoner Türk seciyesi birleşmiş ve asırlara damgasını vuran büyük bir Türk-İslam medeniyeti vücuda getirilmiştir (Türer, 1996).

Yesevî’den beslenen oluşumlar arasında hem Nakşibendî tarikatı hem melâmet meşrebinin yer alması çalışmamız açısından kaydadeğer hususlardandır. Yesevî’nin

melâmet anlayışı, “pasif ve körü körüne bir itaatın îcab ettirdiği şüursuz, uyuşuk, afyonlu ve dünyadan kaçan bir tevekkül değil... insandaki irade ve tefekkür gücünü, maddi ve manevî enerji unsurunu kontrollü ve uyanık tutmak, bunları mutedil ve verimli bir çizgiye getirmek suretiyle toplumda ihtiyaç duyulan sahalara kalifiye eleman transferini gerçekleştirerek dünyayı kovalayan aktif bir tevekkül” (Gündüz, 1998, 190) niteliğindedir.

Bir yandan yaşama sevincini kaybetmiş insanların ve güvenlik kaygısının yerleştiği toprakların şenlendirilmesi için Türk dervişlerini Anadolu’ya gönderirken diğer yandan kendi el emeği, göz nuru tahta kaşık ve kepeçleri satarak geçim yolu tutan Yesevî, Horasan/Melâmetîlik ekolünün kilit şahsiyetlerindedir. 1166 yılında Hakk’a yürüdüğünde talebelerinin 99 bini bulduğu rivayet edilen Yesevî, talebelerini tebliğ ve irşad için Uzakdoğu’dan Avrupa’ya kadar göndermiştir. Yesevî ve onun yolunu takip edenler, tembellik/pasiflik iddialarının aksine, insanın hem ruh dünyasında hem sosyal hayatta gerçek bir dinamizmi temsil ederek; Orta Asya’da, Kafkasya’da, Horasan’da, Anadolu’da, Balkanlar’da İslam’ın yerleşmesinde önemli rol üstlenmişlerdir (Türer, 1996; Ocak, 1996).

Ahmed Yesevî ile ilgili diğer önemli husus, Resûlullah (s.a.v.)’a hürmeten, onun vefat ettiği 63 yaşından itibaren yer altında açtığı çukura girip bir daha çıkmadığı şeklindeki iddiadır. Yesevî’nin halveti, yetiştirdiği alperenlerin manevî gıdalarına gönül desteği ile ilgilidir ve erenler için halvet maddî gıdanın kesilerek, manevî gıda ile beslenmesi ve bunun insanlık hayırına rahmete dönüştürülmesi hâdisesidir (Tatcı, 2016). Halvet süfünin geçici olarak ibadet ettiği, tefekkür ettiği, mânevî meselelerle ilgilendiği, adeta “mânevîyat çalıştığı” bir dönemdir.

Melâmilik ve fütüvvetle ilişkili bir teşkilat olan Ahîlik tasavvuftan beslenmiş ve güçlü olduğu dönemlerde iktisadi ve sosyal hayatı şekillendirmiş önemli bir kurumdur. Ahî Evran’ın şeyhi Evhadüddin-i Kirmânî de fütüvvet yolunun kurucu büyüklerinden Ebû Hafs Şehâbeddin Ömer es-Sühreverdî (v. 1234.)’den yetişmiş bir melâmî olarak, müritlerinin halktan bir şey talep ve kabul etmelerini yasaklamış, aksine halka ve muhtaçlara vermeyi emreden cömertlik geleneğini devam ettirmiştir (Azamat, 1995).

Türk kültürü, zevki ve töresi ile İslam fütüvveti ve geleneklerinin kaynaşmasının bir ürünü olup Türk fütüvvet hareketi olarak da isimlendirilen Ahîlik, dinî ve siyâsî bakımdan Abbâsî Halifesi en-Nâsır li-Dînillah (v.1225)’ın kurduğu fütüvvet teşkilatının bir uzantısı olarak ortaya çıkmıştır.

Anadolu Selçukluları zamanında, I. Gıyasuddin Keyhüsrev (v. 1211)’in, hocası Şeyh Mecdüddin İshak (v. 1221)’ı Halife’ye göndererek siyâsî ve kültürel ilişkiler başlatması ve fütüvvet şeyhlerini Anadolu’ya celbetmesi neticesinde, Ahî Evran Şeyh Nasırüddin Mahmud ve onun hocası Şeyh Evhadüddin Kirmânî önderliğinde, Anadolu’daki sosyal, kültürel, sınıt, ticari ve siyasi şartların etkisiyle teşekkül etmiş ve gelişmiştir (Bayram, 2006). Ahî Evran’ın, tasavvuf meşrebinde şeyhi Evhadüddin Kirmânî gibi melâmet yolunu tutmuş olması, Ahî Teşkilatı’nın iş ve sanat ahlâkının büyük ölçüde melâmîliğe dayandığını göstermektedir.

İktisadi hayat, tasavvuf ve ahlâkın iç içe geçtiği fütüvvet ve Ahîlik gibi kurumlar 13. yüzyıldan itibaren Anadolu’da ortaya çıkan ve Osmanlı Devleti’nin kurulmasında etkin rol oynayan, teori ile pratiğin bir arada bulunduğu teşekküllerdir (Saruhan, 2003). Günümüz modern dünyasında da çoğunlukla esnaf dayanışması, üretimde kalite ve standardizasyon ve sosyal güvenlik gibi dar bir çerçevede ele alınan Ahîlik; Kur’an’daki uhuvvet ve îsâr gibi değerler üzerine kurulmuş ve tahrif olmamış

tasavvuf anlayışını esas alarak beldelerin ve toplumların inşasında çok yönlü işlevler icra etmiş, ahlâkî değerleri topluma ulaştırmada güçlü bir araç olmuştur.

Ahîlikte çalışmanın teşviki kapitalist rekabetçilik çerçevesinde çok üretim ve tüketim için olmamıştır. İhtiyaç kadar üretmek ve tüketmek esas olmuş ve ihtiyaç fazlası paylaşılmıştır. Her ne kadar, ahîye çalışmak, bir sanat sâhibi olmak emredilmişse de üretim, “kanaat ve tevâzu” ölçülerine bağlı olarak, “hırs” ve “tamah”tan uzak, ağır ağır ilerlemiştir (Güllülü, 1977).

Gittikleri bölgenin îmar ve emniyetiyle meşgul olan ve tesis ettikleri merkezlerle İslam’ı ve Türk dilini öğreten, köylere kadar yayılarak ticarete hakim olan ve sosyal dayanışmayı güçlendiren gönüllü muhacirlere sahip olan ahîler Türk Devleti’nin en büyük kuvvetini temsil etmiştir (Sevinç, 1978). Osmanlılarda ekonomik yapı, sanat faaliyetleri ve esnaflık, Ahîlik de dahil olmak üzere tasavvuf gruplarınca kontrol edilmiştir (Yılmaz, 2010). Ahî birliklerinin siyasî fonksiyonlarının en geliştiği dönem Anadolu’da merkezi otorite yapısının dağıldığı “Beylikler Dönemi” olmuştur (Güllülü, 1977).

Osmanlı Devleti’nin ve toplumunun oluşmasında da “gaziler, abdallar ve bacılar” ile birlikte önemli bir yere sahip olan ahîler, sultanları da etkilemiştir. Şeyh Edebâli (v. 1326) ve I. Murad (v. 1389) Ahî önderleri olup, ilk Osmanlı vezirleri ve yeniçeri birlikleri arasında da ahîlerin yer aldığına dair görüşler mevcuttur (Tabakoğlu, 1991). Uzunçarşılı da “Âşıkpaşazâde Tarihi”ne dayanarak, Osmanlı Devleti’nin temeli atılırken, Ahîlikten ve Ahî reislerinin nüfuzlarından istifade edildiğini söylemiştir (Uzunçarşılı’dan aktaran: Anadol, 1999).

Ahîler sanayide sadece imalatçı kârı ile satış yaparak, üretici ile tüketiciyi buluşturmuş, aracı sınıflar ortaya çıkmayıp sermaye birikimi olmadığından kapitalizm gelişmemiştir. Ahî birliklerindeki hazine konumunda bulunan “orta sandığa” ait gelir ve giderler incelendiğinde bu birliklerin yoksul, yetim ve dullar için adeta bir sosyal sigorta/yardım kurumu gibi çalıştığı, ayrıca bu birliklerin köprü onarımı, yol yapımı gibi bazı kamu yatırımlarına da katıldığı görülmektedir. Üretim süreçleri, kalite, fiyatlandırma gibi hususlar da Ahî yöneticilerin önerileri ile devlet tarafından onaylanmıştır (Güllülü, 1977).

Ahîlik, özünü Türk-İslam evren tasavvuru ile bilgi-beceri sisteminden almakta olup burada zengin ile fakir, üretici ile tüketici, işgücü ile sermaye ve millet ile devlet arasında iyi ilişkiler ve denge vardır (Durak-Yücel, 2010).

Ahîlik, üretmeden tüketmeye, ihtiyaç fazlasını tüketmeye, haksız rekabete, güçlünün zayıfı sömürmesine, haksız kazanç sağlamaya, insanları kandırmaya ve diğer ahlâki olmayan davranışlara karşıdır (Durak-Yücel, 2010). Ahîlik modelinin temelinde insanların birbirini sevmesi, sayması, birbirine yardım etmesi, fakir ve yoksulu gözetmesi, iş hayatında ahlâki kuralları esas alması vardır. Hilesiz iş, sağlam mal, ölçülü kazanç, adil bir kalite kontrol sistemi bu modelin vazgeçilmez esaslarıdır. Ahî teşkilatında üretim ihtiyaca göre ayarlanmıştır. İhtiyaçların sürekli kamçılanarak tüketimin çoğaltılmasına ve israfa karşı olan Ahîlik teşkilatında bunu sağlamak için gerektiğinde üretim kısıtlamalarına gidilmiştir (Ekinci, 1989).

Ahîliğin doğrudan ve dolaylı iş ahlâkına yönelik ilkeleri; kanaatkâr olma, iddihar (biriktirme) yapmama, iş bölümü, çalışma azmi ve alınterinin önemi, yardımlaşma, kalite ve standardizasyon, piyasanın kontrolü ve tüketicinin korunması, doğruluktan ayrılmama, cömert ve misafirperver olma, yalan söylememe, utanma duygusu ve eline, diline, beline sahip olma şeklinde sıralanabilir (Erdem, 2004).

Ahîler bir taraftan kendi meslekleri ile ilgili ilkelere uyarken diğer taraftan da fert-toplum, millet-devlet bütünlüğü için ortak toplumsal ilkelere uymaktadırlar. Bu yönüyle Ahîlik sanat, ticaret ve meslek ile olgun kişilik, ahlâk ve doğruluğun iç içe girmiş bir bileşimdir (Tatar-Dönmez, 2008).

Tabakoğlu'na göre ahîler, bize mahsus bir iktisat süjesi oluşmasına katkıda bulunmuşlardır. Batı medeniyeti ve kapitalizmini oluşturan en önemli faktör burjuva zihniyeti iken bizim içtimâî-iktisadi hayatımızı büyük ölçüde ahî zihniyeti yönlendirmiş, bundan dolayı bizde kapitalizmi oluşturan sömürgeci faaliyetler ve sınıf mücadeleleri görülmemiştir (Tabakoğlu, 2018).

Ahîler buldukları şehrin maddi ve mânevî imarına da çok önemli katkılar sunmuşlardır. Zaviye vakıfları ile çok sayıda dini ve sosyal amaçlı eser inşa ederek halkın dertlerine derman olmaya çalışmışlar; şehirde eğitim, kültür ve ticaret hayatına katkı sağlamışlar, buldukları yerlerde güvenliği tesis etmişlerdir (Erdoğan, 2011).

Ahîlikte insan-insan, insan-eşya, insan-tabiat ilişkilerinin ana eksenini, insanın dünya-ahiret mutluluğuna göre düzenlenmiştir. Bu yaklaşım, ahîlerin dengeli bir hayat anlayışı geliştirmelerini sağlamıştır (Durak-Yücel, 2010). Ahîlik felsefesine göre bütün insanlar, eşya, tabiat ve dünya, Allah'ın bütün insanlığa bahşettiği emanet konumundadır. Dolayısıyla emeğin ve tabiatın sömürülmemesi, aralarında adalet ve denge ilkeleri korunarak bireysel ve toplumsal refah ve huzurun sağlanması esastır (Ekinci, 1989, Durak-Yücel, 2010).

Tarihsel süreçte, güçlü olduğu dönemlerde topluma iktisadi ve idarî süreçlerde büyük katkılar sunan Ahîliğin çalışmamız açısından önemi, bu teşkilatın tasavvufî değerler üzerinde yükselmesi ve çoğunluğa sûfilerin önderdiğinde ya da işbirliğinde faaliyet göstermesidir. Günümüzde Ahîlik tecrübesinden istifade edilmek istendiğinde, yapılması gereken tarihi geriye döndürmeye çalışmak ya da merasimleri taklit etmek değil, Ahîliğin başarılı olduğu dönemlerde olduğu gibi, Kur'an ahlâkını ve tasavvufî değerleri yeni sanayi, teknoloji ve ticaret şartlarındaki günümüz ekonomisinin ve insanının ihtiyaçlarına uygulamak olmalıdır. Zira 13. yüzyıldan beri dünya ve insanlar değişmiş, farklı ilimler ve meslekler ortaya çıkmış, toplum ve devlet yapıları gelişmiştir. Değişmeyen ise insan fitratına bağlı kronik problemler ile bunlara çözüm teşkil edebilecek değerlerdir. Bu kapsamda Ahîliğin, esnaf işbirliğine indirgenmemesi; îmar, iskan ve inşaa faaliyetleriyle şehirler kurmuş ve yönetmiş, helal rızık arayışı ile ziraat, zanaat, sanayi ve ticaret faaliyetlerinde yer almış; siyâsî, ekonomik, sosyal ve kültürel hayatı bütünlüklü bir şekilde kuşatmış; insan gönlünü, aileyi, mahalleyi ve şehri birlikte ihyâ ve îmara yönelmiş bir yaşama ve teşkilatlanma biçimi ve hayata dair çok yönlü bir paradigma olarak hatırlanması daha doğru ve faydalı olacaktır.

Çalışmanın, başında olduğu gibi sonunda da bahsedilmesi gereken önemli bir konu da sûfilerin her türlü farklılıklarına rağmen Resulullah'ta birleşiyor olmalarıdır. Onların düşüncelerinin ve hayat pratiklerinin ardında Kur'an ahlâkı ve sünnet / Ehlibeyt bulunmaktadır.

Tarihsel süreçte ilk önce Mekkeli fakir ve yetim bir beşer olarak görünen Hz. Muhammed (s.a.v.), gençlik döneminde çobanlık ve ticaretle meşgul olmuş, “el-Emîn” olarak anılmış, dönemin erdemliler hareketi sayılan “*hulfu'l-fudûl*” cemiyetinde bulunmuş, tebliğ/irşad vazifesi ile birlikte komutanlık ve devlet idareciliği gibi görevler de üstlenmiştir (Yıldırım, 2014).

Bağımsızlığın önemini çok iyi bildiğinden hicreti müteâkip ilk iş olarak siyâsi ve iktisadi yönden mümkün mertebe güçlü bir devlet tesis etmeyi hedefleyerek, Müslümanların siyâsi hâkimiyetini tesis edecek “Medîne Vesikası/Anayasası” olarak tabir edilen muâhedeyi gerçekleştirmiş, mescit inşa etmiş, ardından Müslümanların hâkimiyetinde ve onların ahkâmının uygulanacağı piyasayı oluşturmak için de Medîne Pazarı’nı kurmuştur.

Böylece ekonomik hayatı Medîne’deki Yahudilerin kontrol ve baskısından kurtarmış, haksız kazanç elde edilmesini engellemiştir (Kallek, 1994; Çolak 2003). Sosyal ve ekonomik hayatın bizzât içerisinde bulunan Resulullah (s.a.v.) her zaman orta yolu, tabiiliği ve sâdeliği tercih etmiş, fitrata uygun mutedil davranışı önermiştir. İhtiyacından fazlasını istememiş, elde ettiğine razı olmuştur. Çalışmak, helal kazanmak ve infak etmek konusunda da öncü ve örnek olmuş, insanları aşırı isteklere, dünyalık şeylere ilgi duymaya ve ihtirasa karşı uyarmıştır (Yıldırım, 2014). Elbette, Resûlullah (s.a.v.)’ın diğer insanlar gibi yemesi, içmesi, aile hayatı, çalışması ve sosyal hayatın diğer gereklerini yerine getirmesi, onun örneklik teşkil etme vazifesi ile ilgili olup bu hususlar onun sıradan bir beşer olarak algılanmasını gerektirmez.¹³

O, kendinden önceki tüm peygamberlerin insanlığa sunduklarını birleştirmiş ve her alanda mükemmel bir örnek olmuştur. Sonradan gelen her âlim ve sûfi, onun bir ya da birkaç yönünü karakterinde taşımış ve ona benzemeyi bir ideal hâline getirmişlerdir. O en yüce mertebeye erişmiş olmakla birlikte, insanlığın istifade edebilmesi için kullar arasında bir beşer olarak yaşamış, insanlarla, tabiatla ve eşyayla muhatap olmuş, tenezzül buyurmuş, varlığını vakfetmiş, dini dünya içinde yaşayarak madde ile mânânın bütünlüğünü göstermiştir. Onun hayatı tasavvuf-iktisat ilişkisinin teorisi ve pratikleri hususunda birincil derecede kaynaktır.

Sonuç ve Öneriler

Kaynağını Resulullah (s.a.v.)’ta bulan ve tarihsel süreçte Ehlibeyt ile Horasan’da, Türkistan’da, Mâverâunnehir’de olgunlaşan halvet der-encümen ve melâmet kavramları yaygın olarak iki farklı tasavvuf ekolüne ait kavramlar şeklinde ele alınsa da, fütüvvet ve ahilik teşkilatlarında da görüldüğü üzere sosyal ve iktisadi hayata yansımaları açısından çok benzer tavırlar ve sonuçlar üretmiştir.

Türk seciyesi ile de uyumlu bu yaklaşımların sosyal hayat içinde teşkilatlanması ve bunların da tekkeler ve vakıflarla bütünleşmesi neticesinde büyük bir medeniyetin kökleri ve omurgası oluşturulmuştur.

Tasavvufta sülûk usülleri ve tarikatlardaki farklılıklar, insan mizaçları/meşreplerine ilave olarak zaman ve coğrafyanın değişen ihtiyaçlarıyla ilgili olup, bunlar sûfiler arasında taassuba dönüşmemiştir. Zira tüm tasavvuf yollarının kaynağı Resûlullah (s.a.v.) olup ondan aldıkları ışığı yansıtan pirlar ve mürşidler arasında rahmet sayılan ihtilaflar olsa da tefrika söz konusu değildir.

“Halvet der-encümen” ilkesinin, melamet anlayışıyla da uyumlu bir şekilde, fütüvvet ve ahilik kurumlarındaki uygulamalarını gerçekleştiren sûfiler incelendiğinde,

¹³ Münir Derman’a göre; O dünyanın en mütevâzî, en temiz, en iyi huylu, en güzel, en cömert, en cesur ve en merhametlisi idi. Bir gün huzuruna giren bir adam onun heybetinden titremeğe başlayınca “Ben padişah değilim. Kureyş boyundan kurmuş etle geçinen bir kadının oğluyum ancak” demişti. Nalınını kendi tamir eden, gömleğini kendisi yamayan, evini süpüren, toprak bir kapta yemek yiyen, bir post üstünde yerde yatan bu mütevâzî insan, icab ettiği zaman da semavâtî gezerdi (Derman, t.y., 37).

bu büyük zâtların sülûk metodu açısından farklı tasavvuf yollarını temsil etseler de sosyal ve iktisadi hayat karşısında ortak bir tavır aldıkları görülmektedir. Bunun nedeni elbette tasavvufun, tarihsel şartların ve coğrafi farklılıkların ötesinde Resulullah (s.a.v.)’tan tevârûs etmiş misyon ve değerler üzerine bina edilmiş olmasıdır. Zîra hem melâmet ve halvet der-encümen kavramları, hem de fütüvvet ve ahilik değerleri, lafzen olmasa da mânâ olarak, onun hayatında önemli bir yer tutmuştur. Sûfilerin de ana gayesi Resûlullah (s.a.v.)’ın yolunda, onu kaynak ve örnek kabul ederek ilerlemek, ondan aldıkları feyz ve ışığı çevrelerine yansıtmak ve sonraki nesle aktarmak olmuştur. Bu çerçevede, melâmet ve halvet der-encümen anlayışına sahip sûfiler, gönlünde Allah aşkı ile varlığın hizmetinde olan, yaşadıkları ve öğrettikleri tevhid anlayışı gereği birleştirici vasıflarıyla mâruf insanlar olmuşlardır.

Farklı ekoller ve cemaatler olarak şekil almış pek çok oluşumun, geriye gidildikçe aynı köklerden beslendiği görülmektedir. Tarihsel, coğrafi, siyasi ve ekonomik yerel koşullar sülûk metodunda belirleyici olmakla beraber hakikat yolunda aslı unsurlar değildir. Bu nedenle tasavvufun Mâverâünnehir, Horasan, Türkistan, Anadolu/Rumeli, Afrika gibi ön eklerle tanımlanması sadece tarihsel ve yerel boyutu anlamak açısından bir anlam ifade etmektedir.

Hakikî sûfiler/veliler coğrafya, milliyet, mezhep, meşrep, tarikat ile kayıtlı olmayan ve bunları aslı kimlik unsurları ve üstünlük olarak görmeyen, ululuğa fakr ile erişmiş insanlardır.

Günümüzde Nakşibendîlerin bazı şer’î/koruyucu hassasiyetleri nedeniyle menfî mânâda “zâhîrîlik/selefilik”, Melâmîlerin ise tevhid mertebeleri ve hakikate ilişkin bazı yorumları nedeniyle “bâtınîyye/ibâhiyye” ile yan yana gösterilerek, bu iki oluşumun/anlayışın kutuplaştırıldığı ve bu tarikatlar/meşrepler üzerinden hakikate bir yol bulmaya çalışan insanların, ayırıştırıcı ve toplumsal birliği zedeleyici bazı siyasi ve ideolojik yaklaşımlar içine çekilmeye çalışıldığı gözlenmektedir.

Nakşibendilikte temel ilkelere olan halvet der-encümeni tanımlayan, “halk içinde Hakk ile birlikte olma” ve “vahdeti kesrette bulma” gibi ifadeler, “el kârda gönül yârda” ve “halka hizmet Hakk’a hizmet” gibi deyimlerle de tanımlanan melâmî meşrebi ile mânâ birlikteliğine sahiptir.

Çalışmada ele alınan sûfilerin faaliyetlerinden de bu mânâ ve gâye birlikteliği açıkça görülmekte olup bu ortak hususlar üzerine inşa edilecek birliktelik bahse konu kutuplaşmayı önleyecektir.

Horasan ve Mâverâünnehir’in yakın hatta iç içe geçmiş coğrafyaları işaret etmesi gibi, bu bölgelerden çıkan melâmet ve halvet der-encümen kavramları da bir sosyal tavır ve bunun iktisadi hayattaki yansımaları açısından çok yakın, bütünleşik iki kavramdır. Hatta bu coğrafyaların, kavramların ve bunlarla anılan sûfilerin ve tarikatların iç içe geçmesi söz konusudur. Bu sebeple, her ne kadar çalışmada iki ayrı kısımda ele alınmış olsa da, içeriklerden anlaşılacağı üzere, melâmet ile halvet der-encümen gibi; Horasan, Anadolu, Mâverâünnehir ve Türkistan da ayrı düşünülemez. Bu tarihsel ve mânevî birliktelik bugünkü uluslararası ortamda da ekonomik, siyasi, sosyal ve kültürel işbirliği açısından önemli bir zemindir.

Resûlullah’ın (s.a.v.) hayatı, geçtiği makamlar ve farklı halleri, turûk-î âliyenin tamamı için kaynaklık teşkil edecek kadar zengindir. Netice olarak, tasavvuf yolu, hangi coğrafyada ve tarihsel şartlar altında olursa olsun, onun örnekliğinde tevhid,

adalet ve iktisadı birlikte yürütmüş bir yoldur. Bu yolun müntesipleri tevhide iman gereği varlığı bütün olarak algılamışlar ve her zaman birlik beraberlik için çalışmışlardır. Bugün de insanlığın selameti ve huzuru; tevhid ehlinin bu vizyonu çerçevesinde tesis edilebilecektir. Kanaatimizce; helal lokmayı, varlığa hizmeti, Hakk'ı bilmeyi ve herkes için iyiliği telkin eden bu öğretiden başka bir çıkar yol görünmemektedir. Geçmişte bunun başarılı örnekleri olduğu gibi, bugün ihtiyaç olan da budur. Bunu tesis edecek maddî kültürel iklim de mevcuttur.

İnsanlar, coğrafyalar ve kültürler arasındaki fitrî farklılıkları tevhidî bir bilinçle zenginlik kabul edip bir ve beraber olma iradesi göstermek gerekmektedir. Buna ulaşmak için herkesin yapabileceği şeyler vardır. Devletler ölçeğinde planlanan çalışmaların sağlam zeminde yükselmesi ve başarılı olabilmesi için, insanlar da; melâmiler gibi şekli kayıtlardan ve benlikten kurtulmalı, önce kendi nefisini sorguya çekmeli, fütüvvet ehli gibi yiğit olmalı ve cömertlikle paylaşmalı, ahîler gibi dayanışma içinde çalışıp helal kazanca yönelmeli, dünya tekkesinde aşk ile hizmet eylemeli ve sîneler hakketmelidir.

“Uslu değil delidir, yüce saraylar yapan
Âkıbet virân olur; cümlelerin imâreti
Çalış kazan ye yedir, bir gönül ele getir
Yüz Kâbe'den yeğrekdir, bir gönül ziyâreti” (Yunus Emre, 2021, 356).

Kaynaklar/References

- Afifi, Ebu'l-Alâ. *Tasavvuf-İslam'da Mânevi Hayat*, (trc. Ekrem Demirli, Abdullah Kartal), İz Yayıncılık, İstanbul, 2009.
- Ahmed Yesevî, *Dîvân-ı Hikmet: Hoca Ahmed Yesevî*, (ed. Mustafa Tatcı), (trc. Hayati Bice), Hoca Ahmet Yesevi Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesi, Ankara, 2016.
- Akgündüz, Ahmed, *Arşiv Belgeleri Işığında Somuncu Baba ve Neseb-i Âlisi*, es-Seyyid Osman Hulusi Efendi Vakfı Yay., İstanbul, 1995.
- Algar, Hamid, “Gucdüvâni, Abdülhâlik”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, C: 14, İstanbul, 1996.
- Anadol, Cemal, *Ahîlik Kültürü ve Fütüvvetnâmeler*, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara, 1999.
- Attâr, Feridüddin, *Tezkiretü'l-Evliya*, (haz. M. Zâhid Kotku), Seha Neş., İstanbul, 1983.
- Aydın, Kemal, *Gerçek Melâmet ve Yaşadığımız Ortam*, Seyyid Muhammed Nûru'l-Arabî Uluslararası Melâmi Eğitim ve Kültür Derneği, Antalya, 2015.
- Azamat, Nihat, “Melâmet”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, C: 29, Ankara, 2004, 24-25.
- Azamat, Nihat, “Evhadüddîn-i Kirmânî”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, C:11, İstanbul, 1995, 518-520.
- Bardakçı, M. Necmeddin, *Doğuştan Günümüze Tasavvuf ve Tarikatlar*, Rağbet Yay., İstanbul, 2015.
- Bayram, Mikail, *Tasavvufî Düşüncenin Esasları-Ahî Evren*, TDV Yay., Ankara, 2006.
- Bergen, Lütfî, *İsyandan Dirliğe: Anadolu'da Yerli Olmak*, Ebabil Yay., Ankara, 2011.
- Bergen, Lütfî, *Kent-İslam ve Kapitalizm*, Doğu Kitabevi, İstanbul, 2014.
- Bolat, Ali, “Kuşeyri'de Melâmet ve Bir Mülâhaza”, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, S: 12, Ankara, 2004, 111-222.
- Bolat, Ali, *Bir Tasavvuf Okulu Olarak Melâmetîlik*, İnsan Yay., 2011, İstanbul.
- Bursalı Mehmed Tahir Bey, *Menakıb-ı Şeyh Seyyid Hâce Muhammed Nuru'l-Arabî (Beyan-ı Melâmet ve Ahval-i Melâmîyye)*, (haz. Mustafa Tatcı ve Burak Anılır), H Yay., İstanbul, 2014.
- Cebecioğlu, Ethem, *Hacı Bayram Velî*, Kültür Bakanlığı, Ankara, 1991.

- Coşan, Mahmud Es'ad, "Ahmed-i Yesevî Hazretleri", *Ahmed-i Yesevî-Hayati, Eserleri, Tesirleri*, (haz. Mehmed Şeker, Necdet Yılmaz), Seha Neşriyat, İstanbul, 1996, 13-49.
- Coşan, Mahmud Es'ad, "İmâm-ı Âzam ve Tasavvuf", *Tarihî ve Tasavvufî Şahsiyetler*, (ed. Necdet Yılmaz), Server İletişim, İstanbul, 2011.
- Coşkun, Ahmet, "Buhârî'nin Sahih'indeki Bazı Rivayetlerde Ve Bab Başlıklarında Rızık Ve İktisat", *Erciyes Ü. SBE Dergisi*, S: 4, Kayseri, 1990, 273-284.
- Çiftçi, Cafer, "Osmanlı Toplumunun İktisat Zihniyetinde Tasavvufun Etkisine Dair Düşünceler", *Bursa'da Düinden Bugüne Tasavvuf Kültürü-3*, Bursa, 2004, 167-183.
- Çolak, Abdullah, "İslam'ın İktisâdî Prensipleri", *Din bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, C: 3, S: 4, 2003, 29-49.
- Demirci, Mehmet, *Hadislerle Tasavvuf Kültürü*, Vefa Yay., İstanbul, 2009.
- Derman, Münir, *Allah Dostu Der Ki, Yazılmamış Sırların İlki, Yazılacak Sırların Sonu*, yy, ty.
- Durak, İbrahim-Yücel, Atilla, "Ahiliğin Sosyo-Ekonomik Etkileri ve Günümüze Yansımaları", *Süleyman Demirel Üniversitesi İİBF Dergisi*, C: 15, S: 2, 2010, 151-168.
- Ekinci, Yusuf, *Ahîlik*, Sistem Ofset, 2.Baskı, Ankara, 1989.
- Er, Şaban, *Melâmîlik ve Osmanlı Devri Melâmîleri*, Kutup Yıldızı Yayınları, İstanbul, 2015.
- Erdem, Ekrem, *Ahîlik - Ahlâkla Kalitenin Buluştuğu bir Örgütlenme Modeli*, Kayseri Esnaf ve Sanatkarlar Odaları Birliği, Kayseri, 2004.
- Erdoğan, Abdülkerim, *Ankara Ahileri ve Eserleri*, Ankara Büyükşehir Belediye Başkanlığı Kültür Yay., Ankara, 2011.
- Ersoy, Arif, "Hoca Ahmed Yesevî'nin Sosyal Yapılanmaya Yönelik Yaklaşımları", *Ahmed-i Yesevî-Hayati, Eserleri, Tesirleri*, (haz. Mehmed Şeker, Necdet Yılmaz), Seha Neşriyat, İstanbul, 1996, 85-106.
- Erşahin, Seyfettin, "Sovyetlerin Vakıf Politikası ve Türkistan'da Vakıfların Kamulaştırılması", *İlim ve Sanat*, S: 48, İstanbul, 1998, 131-143.
- Eşrefoğlu Rûmî, *Müzekki'n-Nüfus*, (çev. Yaman Arıkan), Saadet Yay., İstanbul, 2013.
- el-Geylânî, Abdulkâdir, *Fütûhu'l-Gayb*, (çev. Abdulkadir Akçiçek: "Gizliden Sesler"), Alperen Yay., Ankara, 2004.
- Göktaş, Vahit, *Hicri IV. Asır Buhârâ'da Tasavvuf: Kelâbâzi Örneği*, Meydan Yay., İstanbul, 2008.
- Gölpınarlı, Abdülbaki, *Melâmîlik ve Melâmîler*, Kapı Yay., İstanbul, 2015.
- Gölpınarlı, Abdülbaki, *100 Soruda Tasavvuf*, Gerçek Yay., İstanbul, 1985.
- Gölpınarlı, Abdülbaki, *100 Soruda Türkiye'de Mezhepler ve Tarikatler*, Gerçek Yay., İstanbul, 1969.
- Gross, Jo-Ann, "Bir Şeyhin Çok Yönlü Roller ve Sezgileri: Siyâsî ve Dînî Otoritenin Sembolik İfadeleri", (çev. M. Mustafa Çakmaklıoğlu), *Tasavvuf*, S: 2, Ankara, 1999, 155-168.
- Gül, Ali Rıza, "İslam İktisat Düşüncesinin Kur'an'daki Temelleri", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C: 51, S:2, 2010, 27.78.
- Güllülülü, Sabahattin, *Ahî Birlikleri*, Ötüken Yay., İstanbul, 1977.
- Gündoğan, Mete, *Refah Toplumunu*, Vadi Yay., Konya, 1997.
- Güneç, Halil, *İslâmî Düşünceler*, Emel Yayıncılık, ty.
- Gündüz, İrfan, "Ahmed-i Yesevî'nin Tarikat ve İrşad Anlayışı", *Yesevîlik Bilgisi*, (haz. Cemal Kurnaz, Mustafa İsen, Mustafa Tatcı), Ahmet Yesevi Vakfı, Ankara, 1998, 189-196.
- Güngör, Erol, *İslam Tasavvufunun Esasları*, Ötüken Neşriyat, İstanbul, 2008.
- Gürdoğan, Ersin Nazif, *Görünmeyen Üniversite*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2011.
- Gürer, Dilaver, *Düşünce ve Kültürde Tasavvuf*, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2007.

- Güzel, Abdurrahman, *Tekke ve Zaviyelerin İslâm Düşüncesindeki Yeri ve İlgası*, KAB Yayını, Ankara, 1992.
- İbn Allan, Hâce Ahmed b. İbrahim, *Şah-ı Nakşibend*, Semerkand Yay., İstanbul, 2006.
- Kalın, İbrahim, "Seyyid Hüseyin Nasr İle İş Ahlakı, İktisâdî Faaliyet Ve Ekonomi-Din İlişkileri Üzerine", *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, C: 18. S: 4, TEK-DAV, 2005, 485-490.
- Kallek, Cengiz, "Medine Pazarı", *İktisat ve Din*, (haz. Mustafa Özel), İz Yayıncılık, İstanbul, 1994.
- Kara, Mustafa, "Hamdûn el-Kassâr", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, C:15, İstanbul, 1997, 455-456.
- Kayıklık, Hasan, *Tasavvuf Psikolojisi*, Akçağ Yay., Ankara, 2009.
- Keskin, Tolga, *Sûfîlerin İktisat Anlayışı ve Uygulamaları*, İlahiyat Yayınları, Ankara, 2022.
- Kızılar, Hamdi, "Osmanlılarda İlk Yerel Mânevî Oluşum: Hacı Bayrâm Veli ve Bayrâmiyye Ekolünün Anadolu'ya Etkisi", *Ankara Üniversitesi OTAM*, S: 32, Ankara, 2012, 67-80.
- Lâ'lizâde Abdülbâki, *Sergüzeşt*, (haz. Tahir Hafızlıoğlu: "Aşka ve Âşıklara Dair-Melâmî Büyüklere"), Kaknüs Yay., İstanbul, 2001.
- Lâ'lizâde Abdülbâki, *Sergüzeşt*, (sad. Tahir Galip Seratlı), "Melamilik Yolunda Görüp Öğrendiklerim" Kardelen Yayınları, Konya, 2010.
- Lings, Martin, *Tasavvuf Nedir*, (trc. Veysel Sezigen), Vural Yayıncılık, İstanbul, 2007.
- Molla Câmî, *Nefehâtü'l-Üns*, (çev. Lamii Çelebi), (haz. Süleyman Uludağ ve Mustafa Kara), Marifet Yay., İstanbul, 1998.
- Molla Câmî, *Sırlar Denizi* (trc. ve şerh. M. Ali Özkan), Semerkand Yay., İstanbul, 2016.
- en-Neccâr, Ahmed, *İslam Ekonomisine Giriş*, (çev. Ramazan Nazlı), Hilal Yay., İstanbul, 1978.
- en-Nedvî, Abdülbâri, *Kur'an ve Sünnet Işığında Tasavvuf ve Hayat*, (trc. Mustafa Ateş), İrfan Yay., İstanbul, 1996.
- Ocak, Ahmet Yaşar, *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler-15-17. Yüzyıllar*, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 2014.
- Orman, Sabri, *İslami İktisat, Değerler ve Modernleşme Üzerine*, İnsan Yay., İstanbul, 2014.
- Özkılıç, İbrahim, "İbn Haldûn Perspektifinden İktisâdî Kalkınmada Ahlâkî Değerler", *Araşan Sosyal Bilimler Enstitüsü İlmî Dergisi*, S: 1-2, Bışkek, 2006, 132-145.
- Özköse, Kadir, "Ebû'l-Hasan Harakânî'nin Nakşibendiyye Silsilesindeki Yeri", *Kafkas Üniversitesi İlahiyât Fakültesi Dergisi*, Yıl: 2017, C: IV, S: Ek-1, 8-30.
- Sarı Abdullah Efendi, *Semerâtü'l-Fuâd*, (çev. Yakub Kenan Necefzâde: "Gönül Meyveleri"), Neşriyat Yurdu Yeni Şark Maarif Kütüphanesi, 1967.
- Saruhan, Müfit Selim, "İslam Ahlâkında İsrâf ve Cimriliğin Tedavisi", *İslami Araştırmalar Dergisi*, C: 16, S: 4, Türkiye Ekonomik ve Kültürel Dayanışma Vakfı, 2003, 640-647.
- Sayar, Ahmed Güner, *Osmanlıdan 21. Yüzyıla: Ekonomik, Kültürel ve Devlet Felsefesine Ait Değişmeler*, Ötügen Neşriyat, İstanbul, 2003.
- Serinsu, Ahmet Nedim, "Somuncu Koca Hazretleri ve Oğlu Bize Ne Söylüyor?", *II. Uluslararası Aksaray Sempozyumu (26-28 Ekim 2017) Tam Metin Kitabı*, (ed. Mehmet Sami Yıldız, Ayşegül Can ve Mehmet Özkaya), Aksaray Üniv. Somuncu Baba Tarih ve Kültür Araştırmaları Uygulama ve Araştırma Merkezi Yayını, Aralık, 2017, 1-6.
- Sevinç, Necdet, *Osmanlılarda Sosyo-Ekonomik Yapı*, C.1, Kutsun Yay., İstanbul, 1978.
- Seyhan, Ahmet Emin, "Ebu'l-Hasan El-Harakânî'nin İlim Anlayışı", *The Journal of Academic Social Science Studies*, C: 6, S: 5, 2013, 1049-1083.
- Şahbaz, Mehibe, "Timurlu Mirzalar Meselesi", *Ç.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, C: 27, S: 6, 2018, 18-32.

- Şebüsterî, Mahmûd, *Gülşen-i Râz Şerhi*, (trc. ve şerh: Abdülbaki Gölpınarlı), Milli Eğitim Bakanlığı, İstanbul, 1972.
- Tabakoğlu, Ahmet, “İktisat ve Ahlak”, *İnsan, Ahlâk ve İktisat (15-17 Eylül 2017, Hatay)*, (ed. Musa Kazım Arıcan, Muhammed Enes Kala, Yunus Emre Aydınbaş) Türkiye Yazarlar Birliği Yay., Ankara, 2018, 30-123.
- Tabakoğlu, Ahmet, *İslam ve Ekonomik Hayat*, Diyanet İşleri Bşk. Yay., Ankara, 2003.
- Tabakoğlu, Ahmet, “Tasavvuf ve İktisat”, *Vefatının 10. Yılında Mehmed Zâhid Kotku ve Tasavvuf Sempozyumu (10-11 Kasım 1991) Tebliğleri*, (haz. Coşkun Yılmaz), Seha Neş., İstanbul, 1991, 177-185.
- Taşğın, Ahmet, “Hasan Harakânî Fütüvveti: Günümüz Müslümanlarının Fütüvvetten Beklentileri”, *II. Uluslararası Harakânî Sempozyumu: Fütüvvet (16-18 Ekim 2014) Bildirileri*, Kars, 2015, 378-388.
- Taşğın, Ahmet, “Erdebil Tekkesinin Rum’da Son Temsilcilerinden Yusuf Hakiki Baba”, *I. Milletlerarası Türkiye-Azerbaycan Münasebetleri Sempozyumu*, Kastamonu Üniversitesi Yayınları, 2016, 192-198.
- Taşğın, Ahmet - Öner, Atay, “Erdebil Tekkesinin Rum Diyarındaki Halifesi Şeyh Hamid-i Velî Nâm-ı Diğer Somuncu Baba”, *2. Uluslararası Azerbaycan-Türkiye Münasebetleri Sempozyumu*, 2017, 252-258.
- Taşğın, Ahmet - Abzhalov, Sultanmurat - Assanova, Saltanat, “Erdebil Tekkesinin Rum’daki Temsilcilerinden Hacı Bayram Veli ve Erdebil Tekkesinde Ayrışma”, *II. Uluslararası Hacı Bayram-ı Velî Sempozyumu Bildirileri*, C: 1, Ankara, 2017, 489-500.
- Tatar, Taner - Dönmez, Mehmet, “Zihniyet ve İktisat İlişkisi Çerçevesinde Ahilik Kurumu”, *Doğu Anadolu Bölgesi Araştırmaları*, 2008, 194-202.
- Tatçı, Mustafa, *Bir Ulu Pir: Hacı Bayrâm-ı Velî*, H Yay., (ed. Sevda Urfa), İstanbul, 2020.
- Türer, Osman, “Türk Dünyasında İslam’ın Yerleşmesi ve Muhafazasında Süfi Tarikatlar ve Yesevî’nin Rolü”, *Ahmed-i Yesevî-Hayati, Eserleri, Tesirleri*, (haz. Mehmed Şeker, Necdet Yılmaz), Sehâ Neşriyat, İstanbul, 1996, 467-485.
- Uludağ, Süleyman, *Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyrî Risâlesi*, Dergâh Yay., İstanbul, 2009.
- Uludağ, Süleyman, *Hayata Süfi Gözüyle Bakmak*, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2015.
- Uludağ, Süleyman, “Halvet der-Encümen”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, C:15, Türkiye Diyanet Vakfı, İstanbul, 1997, 387-388.
- Ülgener, Sabri F., *Zihniyet Ve Din*, Der Yay., İstanbul, 1981.
- Yıldırım, Ahmet, *Din, Dünyevîleşme, Zühd*, Ankara Okulu Yay., Ankara, 2014.
- Yılmaz, Hasan Kamil, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, Ensar Neş., İstanbul, 2010.
- Yûnus Emre, *Yûnus Emre-II: Dîvân-ı İlâhiyât, Risâletü’n-Nushiyye, Âşık Yûnus*, (thk. Mustafa Tatçı), H Yayınları, İstanbul, 2021.
- Yüksel, Musa Şamil, *Timurlularda Din-Devlet İlişkisi*, TTK, Ankara, 2009.
- Yüksel, Musa Şamil, “Din-Siyaset-Ekonomi Arasında Timurlularda Himaye Sistemi”, *Türk Tarih Kongresi Ankara: 20-24 Eylül 2010, Kongreye Sunulan Bildiriler, II. Cilt*, Türk Tarih Kurumu, Ankara, 2015, 217-228.

KUR'AN'IN KAVRAMLARA KATTIĞI MANA DERİNLİĞİ ÜZERİNE: 'FETÂ' ÖRNEĞİ*

ON THE DEPTH OF MEANING THAT THE *QUR'ÂN* ACRIBES TO TERMS: THE CASE OF *FETÂ*

BURHAN ÇONKOR**

Öz

Kur'an; kullandığı kavram ve getirdiği hükümlerde, indirildiği toplumun normlarını dikkate alarak bunlar üzerinden mesajlarını insanlığa ulaştırmıştır. Yirmi üç yıllık zaman dilimi içerisinde gelişen olaylara müdahale ederek İslam'ın öngördüğü hayat anlayışı tedrici olarak yerleştirilmiştir. Kur'an, Arapça olarak indirilmiş ve hitap ettiği Arap toplumunun kavramlarını kullanmıştır. Ancak Kur'an'ın kullandığı *Allah*, *Rab* vs. kelimeleri başta olmak üzere bazı kavramlar, şirk toplumunun hayat tarzındaki karşılığını değil, dinin öngördüğü karşılığı zihinlere yerleştirmek üzere kullanılmıştır. Dolayısıyla bazı kavramlar, Kur'an'ın kullanmasıyla birlikte, değişim süreci geçirmiş ve zaman içerisinde de bu manalar kalıcı hale gelmiştir. Cahiliye dönemi Araplarında belli özelliklere haiz genç karakterini ifade eden *fetâ* kavramı da Kur'an'ın kullanılmasıyla birlikte değişim geçirmiş, İslam öncesi döneme ait olumsuz özellikler bu kavramın dışında bırakılmıştır. Fetâ kavramının geçirdiği değişim ve sosyal hayata etkisi nedeniyle risalet sonrası dönemde fütüvvet adıyla kurumsal bir yapıya da bürünmüştür. Kısaca ifade edilecek olursa fetâ denildiğinde zihinde oluşan manalar ile verilmek istenen mesajlar açısından İslam öncesi ve sonrası arasında önemli farklar bulunmaktadır. İlave olarak Kur'an, bu kavramı, peygamberler gibi seçkin kimseler hakkında da kullanarak, kavrama yeni bir boyut kazandırmıştır. Çalışmamızda fetâ kavramı detaylı olarak incelenmiş, İslam öncesi ve Kur'an'daki kullanımları karşılaştırılmıştır. Kur'an'da geçen fetâ ifadelerinin ve bu ifadelerle anılan şahsiyetlerin ortaya koyduğu karakter özelliklerinden hareketle, kavramda meydana gelen değişim ve genişlik tespit edilmeye çalışılmıştır. Ayrıca Kur'an'da bu kavramın kullanımı Mekke döneminin ikinci yarısı ve hicrete yakın zaman aralığında olduğu anlaşılmaktadır. Bu doğrultuda ilgili kavramın kullanılmasıyla, o günkü muhataplar üzerinden hangi mesajların verildiği üzerinde durulmuştur. En genel anlamıyla gençliği ifade etmesi sebebiyle, Kur'an ve gençlik ana teması doğrultusunda yapılan çalışmalarda fetâ kavramına değinildiği gibi, fütüvvet konulu çalışmalarda da değinilmiştir. Çalışmamızda zaman zaman ilgili araştırmalardan da istifade edilmiştir. Ancak bu makalede, fetâ ve türevlerinin manalarının tespiti yanında, Kur'an'daki kullanımlarından kastedilen manalar ile bağlamsal olarak indigi döneme mesajları ortaya konulmaya gayret edilmiştir. Çalışmamızın, ilgili kavramın anlam içeriğinin ve Kur'an'ın bu kavramı kullanmak suretiyle verdiği mesajların daha iyi anlaşılmasına katkı sunmasını umuyoruz.

Anahtar Kelimeler: Kur'an, Tefsir, Fetâ, Mekke, Fütüvvet.

Abstract

The *Qur'ân*, in the concepts it uses and the provisions it brings, taking into account the norms of the society in which it was revealed, conveyed its messages to humanity through them. By interfering with the events that developed in a period of twenty-three years, the understanding of life envisaged by Islam was gradually placed in the minds. The *Qur'ân* was downloaded in Arabic and used the concepts of the Arab society to which it was addressed. However, the *Qur'ân* uses some concepts, especially the words, *Allah*, *Rab*, etc. are used to place in minds the equivalent of religion, not the life style of the polytheistic society. Therefore, some concepts have undergone a process of change with the use of the *Qur'ân* and these meanings have settled in the minds over time. The concept of *fetâ*, which expresses the young character with certain characteristics in the Arabs of the Jahiliyya period, has also changed with the use of the *Qur'ân*, negative features of the pre-Islamic period are excluded from this concept. Due to the change that the concept of *fetâ* went through and its effect on social life, it also took on an institutional structure under the name of *futuwwa* in the post-prophecy period. In short, there are important differences between pre-Islamic and post-Islamic meanings and the messages that are intended to be given when *fetâ* is said. In addition, the *Qur'ân* has added a new dimension to the concept by using this concept about distinguished people such as prophets. In our study, the concept of *fetâ* has been examined in detail and its usage in pre-Islamic and *Qur'ân* has been compared. Based on the character traits of the *fetâ* expressions in the *Qur'ân* and the personalities mentioned by these expressions, the change and breadth in the concept have been tried to be determined. In addition, it is understood that the use of this concept in the *Qur'ân* was in the second half of the Makkan period and in the time period close to the Hijra. In this direction, with the use of the related concept, it was emphasized which messages were given through the addressees of that day. Since it expresses youth in the most general sense, the concept of *fetâ* was mentioned in the studies carried out in line with the *Qur'ân* and the main theme of youth, and it was also mentioned in studies on *futuwwa*. In our study, related studies were also used from time to time. However, in this article, in addition to the determination of the meanings of *fetâ* and its derivatives, it has been tried to reveal the meanings meant by their use in the *Qur'ân* and their messages to the period in which they descended in context. We hope that our study will contribute to a better understanding of the meaning content of the related concept and the messages given by the *Qur'ân* by using this concept.

Keywords: *Qur'ân*, Exegesis, *Fetâ*, *Makkî*, *Futuwwa*.

* Geliş Tarihi/Received: 08.09.2022, Kabul Tarihi/Accepted: 07.10.2022, DOI: <https://doi.org/10.34189/hbv.104.021>.

** Doç. Dr. Çankırı Karatekin Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri/Tefsir Anabilim Dalı, Çankırı, Türkiye. E-mail: beonkor@hotmail.com, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-8285-7969>.

Giriş

Kur'an, gerek içeriği gerekse de bu içeriğin ifade edilişi açısından kendine has bir özelliğe sahiptir. Ayetlerin dizilişi yanında kullanılan kavram çeşitliliği; mana derinliğini artırmakta, farklı bakış açılarına kapı aralamaktadır. İlk bakışta benzer ya da aynı gibi görülen manalar için kullanılan farklı kelimeler, farklı bir mesajın da olabileceğini düşündürmektedir.

Diğer bir husus ise Kur'an'ın evrensel bir hitap oluşu ve insanlık için öngördüğü mesaj ve hakikatleri, çoğunlukla muhatap olduğu toplum üzerinden vermesidir. Bu durum, ilahi hitabın evrensel mesajını anlama noktasında, indiği dönemdeki muhatapların sosyolojik ve psikolojik şartlarını bilip dikkate alacak şekilde bir yaklaşıma sahip olmayı önemli hale getirmektedir. Bu doğrultuda muhatapın sosyal ve kültürel hayatına ait uygulamalarda ıslah yoluna gittiği gibi, kullanılan kavramlarda da bu türden değişim ve etkileşimler görmek mümkündür.

Kur'an'ın, insan hayatı için önemli ve en dinamik çağı olan gençlik yıllarına dair ifadelerinde de bahsi geçen bu üslup özelliğini görmek mümkündür. Gençlik, Kur'an'ın önemle üzerinde durduğu bir konu olmasına rağmen, farklı bağlamlardaki ayetlerde farklı kavramlarla zikredilmesi, verilmek istenen mesajlarda da farklılık olduğunun göstergesidir. Bahsi geçen kavramların incelenmesi ve anlaşılması, verilen mesajların da doğru anlaşılması için gereklidir. Bu amaçla Kur'an'ın/İslam'ın gençlere ve gençliğe bakışı çeşitli açılardan incelenmiştir.¹ İlgili çalışmalar incelendiğinde, Kur'an'ın gençlikle ilgili kullandığı kavramların çeşitliliği dikkat çekmektedir.

Gençliği ifade eden kavramlardan biri olan *fetâ* (فتى), farklı bağlamdaki ayetlerde Kur'an'da zikredilmektedir ve çalışmamızda da Kur'an'ın bu kavrama

¹ Bkz. Seyfullah Kara, *Hz. Peygamber (s.a.v) Döneminde Gençlik*, (Yüksek Lisans), (Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1996; Mehmet Emin Ay, "Kur'an'da Gençler ve Gençlik Değerleri", *Gençlik Dönemi ve Eğitimi-II Tartışmalı İlmî Toplantı*, ed. Hayati Hökelekli (İstanbul: Ensar Neşriyat 2003), 15-35; İlhami Günay, *Kur'an-ı Kerim'de Gençlik Tipolojileri*, (Doktora), (Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2003); Şuayip Özdemir- Rahime Kavak, "Kur'an Ve Hadislerde Gençlik Dönemi Ve Özellikleri", *Turkish Studies – International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*. Volume 9/2 Winter, Ankara, (2014), 1215-1226; Süleyman Gür, "Kur'an'a Göre Müslüman Gençte Bulunması Gereken İki Önemli Ahlaki Değer: İffet Ve Haya", *Uluslararası Gençlik ve Ahlak Sempozyumu Bildirileri*, c. 2. ed. Hasan Barlak vd., (Sinop: İkizler matbaası, 2016), 1019-1030; Faruk Özdemir, "Gençliğin Ahlaki Olgunlaşmasında Kur'an Kısallarının Rolü". *Uluslararası Gençlik ve Ahlak Sempozyumu Bildirileri*, c. 1. (Sinop: İkizler Matbaası, 2016), 307-319; Mehmet Kaya, "Kur'an'da Gençler Aracılığıyla Verilen Ahlakî Mesajlar" *Uluslararası Gençlik ve Ahlak Sempozyumu Bildirileri*. c. 2. ed. Hasan Barlak vd., (Sinop: İkizler Matbaası, 2016), 740-767; Mehmet Vehbi Şahinalp, "Kur'an-ı Kerim'de Gençlik Kavramı ve Anlam Dünyası", *Peygamberimiz ve Gençlik, I. Şanlıurfa Uluslararası Mevlid-i Nebi Sempozyumu*, ed. Cüneyt Gökçe vd., (Şanlıurfa: Y.y., 2018), 80-103; Mehmet Şirin Yıldırım, *Müslüman Gençlere Bir Rol-Model: Ashâb-ı Kehf*, (Yüksek Lisans), (Muş: Muş Alparslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019); Ali Osman Yaşa, *Kur'an'da Olumlu Ve Olumsuz Genç Prototipleri*, (Yüksek Lisans), (Gümüşhane: Gümüşhane Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019); Fatih Karakaş, *İlahi Geleneğin İdealindeki Gençlik İçin Rol Model Olarak Hz. Yusuf*, (Yüksek Lisans), (Erzincan: Binali Yıldırım Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019); Cahit Karaalp, "Kur'an'da Örnek Genç Modeli", *Uluslararası İnsan Çalışmaları Dergisi / International Journal of Human Studies*, 2/4, (2019), 180-195; Bilal Yaralı, *Kur'an Kısaları Bağlamında Müsbet ve Menfi Gençlik*. (Yüksek Lisans), (Bingöl: Bingöl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2021); Mehmet Bağış, "Kur'an'da Genç Ve Gençlik İle İlgili Kullanılan Kavramların Semantik Açısından Tahlili", *Iğdır International Social Sciences Congress*, (İğdir: 2021), 207-215; Muhammet Ali Asar, "Hz. Peygamber'in Çocuklarla İletişiminin Temel İlkeleri". *XIV. Uluslararası Mevlid-i Nebi Sempozyumu İslam ve Çocuk Tebliğler Kitabı*, ed. Kadri Önemli vd., (Şanlıurfa: Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi yay, 2021), 348-360; Ahmet Nair, "Gelenekle Modernite Arasında Kalan Gençliğe Kur'an'dan Rol Modeller", *Tafsir Dergisi* 1/1, (2021), 1-21.

yüklediği manalar tespit edilmeye çalışılmıştır. Her ne kadar Kur'an'da bu kavramın, kullanıldığı bütün yerlerde sözlük anlamı (genç) dışında başka bir manaya işaret etmediği şeklinde yorumlar yapılmışsa da (Taeschner, 1954; 5; Ocak, 1996: 261; Bayram, 2016: 53), bu yorum, risalet dönemi boyunca; gelişen olaylara ve durumlara göre nâzil olmuş ve muhataba göre söz söylemiş olan Kur'an'ın eşsiz üslubuna uygun düşmemektedir. Ayrıca ilgili kısımda yer verdiğimiz, fetâ kavramının sözlüklerde geçen manalarına bakıldığında görüleceği gibi kelimenin oldukça geniş bir anlam yelpazesi söz konusudur. Dolayısıyla “sözlük manası şudur” şeklinde net bir tespit yapmak oldukça zor görünmektedir. Kelimenin, Kur'an'daki kullanımlarına bakıldığında da görüleceği üzere, bazılarında fetâ olarak nitelenen kimselerin vasıflarının da bizzat zikredilmesi, sözlük anlamının dışına çıkıldığını da ortaya koymaktadır.² Özellikle kıssalar konusunda Kur'an'ın amacı düşünüldüğünde; zikredilen bir kavramın, bağlı olduğu olay ya da kişi ile birlikte değerlendirildiğinde ilgili kavrama kazandırdığı bir derinlik söz konusu olmaktadır ki fetâ kelimesini de bu doğrultuda değerlendirmek gerekir (Yaşar, 2018: 299). Zira bu kelime, çoğunlukla kıssalarda zikredilmiştir.

Aynı kökten türeyen ve zaman içerisinde kurumsal bir yapı haline gelen fütüvvet; Kur'an-fütüvvet/Kur'an-Ahilik kapsamında yapılan çalışmalarda ele alınmış, fütüvvet ya da ahilik teşkilatının benimsediği ahlaki prensipler ve kurumsal ilkelerin Kur'an'daki karşılıkları tespit edilmeye çalışılmıştır. Yine bu çalışmalarda ortak bir sonuç olarak, fütüvvet teşkilatının ve bu teşkilatın Anadolu'daki yansıması olan Ahiliğin, temel ilkeler açısından Kur'an ve sünnetle bağlantılı ve uyumlu olduğu ifade edilmiştir.³ İlgili yerlerde bahsi geçen çalışmalardaki konumuzla ilgili yorumlara yer verilmiştir.

Çalışmamız bunlardan farklı olarak, Fütüvvet gibi tarihsel süreçte önemli roller üstlenmiş bir teşkilatın temelini teşkil eden fetâ kavramı ve türevlerinin geçtiği Kur'an ayetlerinin, Kur'an'ın iç ve dış bağlamı dikkate alınarak analiz edilmesini içermektedir. Bu amaçla, öncelikle kelimenin kök ve türevleri ile klasik lügatlerde bunlara verilen mana çeşitliliği tespit edilmeye çalışılmıştır. Ardından da ilgili ayetlerin bu manalar ekseninde nasıl anlaşılması gerektiği ve Hz. Peygamber dönemi özelinde bu kavramlar üzerinden verilen mesajlar ile Kur'an'ın bu kavrama kattığı

² Bahsi geçen görüşe dair eleştiri için bkz. Zülfikar Durmuş, “Fütüvvetin Kur'ani Temelleri (Ashâb-ı Kehf Bağlamında)”. 3. Uluslararası Ahilik Sempozyumu”. c. 2. ed. Ahmet Gökbel vd. (Kırşehir: Ahi Evran Üniversitesi Yayınları, 2018), 893.

³ Bkz. Ali Akpınar, “Fütüvvet Ruhunun Dini Temelleri”, 1. Ahi Evran-ı Veli ve Ahilik Araştırmaları Sempozyumu”. c. 1, Haz. M. Fatih Köksal, (Kırşehir: 2005), 43-61; Osman Kabakçılı, “Kur'an'da Fütüvvet”, *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi*, Kış/Winter Cilt/Volume:10, Sayı/Issue, (2011), 35, 299-306; Hilmi Karaağaç, “İlk Dönem Fütüvvetnâmelerine Göre Ahiliğin İtikâdi Temelleri”, *Iğdır Üniversitesi / Iğdır University İlahiyat Fakültesi Dergisi / Journal of Divinity Faculty Sayı 12*, (Ekim 2013): 41-70; M. Bahaeddin Yüksel, “Temel Dinamikleri Açısından Fütüvvet ve Ahiliğin Kur'ânî Referansları”, *Tefsir Araştırmaları Dergisi*, 1/2, (2017), 270-311; M. Bahaeddin Yüksel, “Ahilik Ahlâkında Kur'an'ın Yeri”, *Ahi Evran*, haz. Hakan Sarı ve Yusuf Koşar (İstanbul: İhlamur Yayınları, 2021), 243-274; Hüseyin Yaşar, “Fütüvvetin Kur'ânî Temeller (Sülemi Örneği)”. 3. Uluslararası Ahilik Sempozyumu”, c.1. ed. Ahmet Gökbel vd. (Kırşehir: Ahi Evran Üniversitesi Yayınları, 2018), 295-306; Zülfikar Durmuş, “Fütüvvetin Kur'ani Temelleri (Ashâb-ı Kehf Bağlamında)”, 3. Uluslararası Ahilik Sempozyumu”, c. 2., ed. Ahmet Gökbel vd. (Kırşehir: Ahi Evran Üniversitesi Yayınları, 2018), 890-904; Ali Binol, “Müfessirlerin Eserlerinde “Ahilik” ve “Fütüvvet” Anlayışı”, 4. Uluslararası Ahilik Sempozyumu”. ed. Ahmet Gökbel vd. (Kırşehir: Ahi Evran Üniversitesi Yayınları 2019), 105-123; İsa Kanik, “Kur'ânî Değerlerin Ahilik Kültüründeki/Ahlâkındaki İzdüşümleri ve Günümüz Yansımaları”, VI. Uluslararası Ahilik Sempozyumu, ed. Ahmet Gökbel vd. (Kırşehir: Ahi Evran Üniversitesi Yayınları, 2020), 261-302.

mana derinliği üzerinde durulmuştur. Çalışmamızın, bahsi geçen kavram ve konuyla ilgili ayetlerin daha doğru anlaşılmasına ve Kur'an'ın fetâ kelimesine kattığı anlam zenginliğini tespit anlamında katkı sunacağını ümit ediyoruz.

1. Fetâ ve Türevlerinin Anlamsal Analizi

Fetâ kavramının türemiş olduğu f-t-v/f-t-y kökü *fetâun* ve *feten* şeklinde mastar olarak “genç olmak, delikanlılık çağında olmak” ve isim olarak da “gençlik/gençlik dönemi, gençliğin ortaya çıktığı yaş” anlamlarına gelmektedir. Aynı kökten isim olarak “genç” anlamında erkek için *fetiy* (*fetiyyu's-sin*) ve *fetâ*, kadın içinse *fetiyye* ve *fetât* denilmektedir (Ezherî, 2001: 14/233; İbn Manzûr, h. 1414: 15/145-146). Bu kelimelerden *fetâ* ve *fetât*, genç yaştaki erkek ve kadın köleler için kullanıldığı gibi, *fetiy* ve *fetiyye* de genç yaştaki dişi ve erkek develer için de kullanılmaktadır (Ezherî, 2001: 14/233; İbn Fâris, 1979: 4/474; İbn Manzûr, h. 1414: 15/146; Zebîdî, ts.: 39/208-216). *Fetâ'nın* çoğulu *fütüvv*, *fityân* ve *fitye*; *fetât'ın* çoğulu *feteyât*; *fetiy'in* ise *eftâu* (*yetim-eytâm gibi*) şeklindedir. Fiil olarak *tefettâ* “gençlere benzemek” manasında kullanılmaktadır. *Füttiyyet/tefettet el-câriyetü* ifadesi; cariyeye, bulûğa erip yetişkin bir genç olduğunda, başını örtmesini, evden çıkma ve çocuklarla oynamasının da yasaklanmasını ifade etmektedir (Ezherî, 2001: 14/233-234; İbn Manzûr, h. 1414: 15/145-147; Zebîdî, ts.: 39/208-216). Hilal el-Askerî, yaşlı kadın köle/cariye için de *fetât* denildiğini, çünkü köle olması hasebiyle yaşlılık saygınlığını kazanmadığını ifade etmektedir (Askerî, ts.: 65).

Aynı kökten *istifâl* babında *istefât* fiili; “danışmak, görüş almak” ve fihri bir kavram olarak “fetva sormak” anlamına gelirken, if'âl babında *eftâ* fiili, “açıklama yapmak” ve ıstlahi manada da “bir konuda fetva vermek” manalarına gelmektedir. Müşkil hükümler konusunda açıklama/fetva verme manasından hareketle fetâ; müşkil konuları, açıklamaları/ifadeleri ile aşarak yetişen, dayanıklı bir genç (*fetiyyen kavîyyen*) haline gelen kimsedir (Ezherî, 2001: 14/234; İbn Manzûr, h. 1414: 15/147-148). Muhtemelen bu mana ile bağlantılı olarak, ileride daha detaylı değinileceği üzere, öğrenci için de fetâ kelimesi kullanıldığı ve öğretmenine izafe edilerek “onun fetâsı” denildiği de bilinmektedir (Ebussuûd, ts.: 5/231).

Fetâ denildiğinde 11 ila 35 yaş arasındaki dönemde yaşayan kimse anlaşılmalıdır (Günay, 2003: 20). Bundan hareketle, kaynaklar incelendiğinde fetâ ve türevlerinin, gençliği ifade eden genel bir manaya sahip olduğu gibi bir sonuç ortaya çıksa da gerçekte Arapların bu kelimeyi, sıradan bir genci ifade etmek üzere kullanmadıkları aşikârdır (Âlûsî, 1995: 2/157). Hatta genç ya da yaşlı ayırt etmeksizin bir sıfat olarak kullanıldığı da ifade edilmiştir (Zemahşerî, 1998: 2/7; Zebîdî, ts.: 39/208). Dolayısıyla Kur'an'ın da bu kelimeleri kullanırken vermek istediği ayrı bir mesaj olduğu açıktır. Zira hem Araplar hem de Kur'an, insan ya da diğer canlıların genç olanlarını ifade etmek üzere fetâ kelimesinin dışında başka kavramlar da kullanmıştır ve konuyla ilgili çalışmalara yukarıda yer verilmiştir. Kaynaklarımız, ilgili kök ve bu kökten türeyen kelimelerin özelliklerine dair bilgilere de yer vermektedir. Buna göre, fetâ ve türevlerinin aşağıda yer alan mana genişliğinden istifade edilerek anlaşılmaya çalışılması doğru bir yaklaşım olacaktır.

Fetâ sadece genç ve delikanlı değil, çok fedakâr/cömert anlamında erkekler için de kullanılmaktadır (Ezherî, 2001: 14/233; İbn Manzûr, h. 1414: 15/146). Fetâ aynı zamanda gençliği ve fiziksel sağlamlığı ifade eder. Fetâ'nın, sadece gençliğin

nimetine ulaşan kimse değil, bütün sıkıntılara göğüs geren kimse (إِنَّ الْفَتَىَّ حَمَلٌ كُلِّ) (مَلِمَةٌ), anlamında olduğu bazı şiirlerde vurgulanmıştır (Ezherî, 2001: 14/233-234; İbn Manzûr, h. 1414: 15/146). Fetâyı izah ederken çok cömert anlamına gelen السَّخِيُّ ve الْكَرِيمُ kelimelerinin kullanılması da ahlaki açıdan övgüyü hak eden bir genç profiline işaret edildiğini göstermektedir. Buna göre fetâ, cömertliğiyle ön plana çıkan genç kişiyi ifade etmektedir (İbn Manzûr, h. 1414: 15/147).

Arapların su kabını (cerre) fite (fitetün) kavramıyla ifade etmelerinden (Fîrûzabâdî, 2005: 1320; Zebîdî, ts.: 39/214) hareketle gençliğin, içine konulan her şeyi alıp kabul eden bir kap gibi olması ve bu nedenle de gençlerin yetiştirilmesi ve kötülüklerden korunması konusunda dikkat edilmesi gerektiği yorumu da yapılmıştır (Günay, 2003: 11).

Araplar *fetâ* ve *fetât* kelimelerini, yaşlı da olsa köleler için kullanmaktadırlar (Zeccâc, 1988: 3/109; Askerî, ts.: 65; Zebîdî, ts.: 39/208-209). Kölelerden bahsederken *abd* kelimesiyle değil *fetâ* diye söz edilmesi, hadis-i şeriflerde tavsiye edilmiştir (Buhârî, “Itk”, 17 (No. 2414); Ebu Dâvûd, “Edeb”, 83 (No. 4977). Hz. Peygamber’in, insanların sahip olduğu köleler için *fetâ* ifadesinin kullanılmasını istemesi, *abd* kelimesinin daha çok Allah’ın kulu/kölesi anlamında kullanılması ve ikisinin ayırt edilmesi amacına matuftur (Ezherî, 2001: 14/234; İbn Manzûr, h. 1414: 15/147).

Fetâ, fütüvvet sahibi; yani dünya ve ahirette başkalarını kendisine tercih eden kimse, düşmanı engellemek ve dostunu korumak için kendini feda eden yiğit kimse olarak ifade edilmiş, bu nedenle Hz. Ali için; *Lâ fetâ illâ Ali/Alî'den başka fetâ yoktur* sözü bu manada meşhur olmuştur (Zebîdî, ts.: 39/213). Bu özellikleri bünyesinde taşıyan en iyi genci/fetâyı ifade etmek üzere *fetâ'l-fityân/fetâların fetâsı-en üstün fetâ* (İbn Hişâm, 1955: 2/177) kullanımı da söz konusudur ve bu tabir hiç düşünmeden kabilesi için kendini feda eden kahraman (Taeschner, 1972; 205-206) manasında anlaşılmaktadır. Netice itibariyle bahsi geçen tanım ve kullanımlarından hareketle fetâ kavramının, aslında pek çok ahlaki güzelliklerle donanmış (kâmil) bir genç profiline işaret ettiğini söylemek mümkündür.

Aynı kökten isim olan *fütüvvet* ise, “özgürlük, cömertlik/iyilik, gençlik, yiğitlik, olgunluk” manalarına gelmektedir (Askerî, ts.: 65; Zemaşerî, 1998: 2/6). Terim olarak *fütüvvet*; dünya ve ahirette, diğer mahlûkatı kendine tercih etmek olarak tarif edilmiştir (Zebîdî, ts.: 39/213).

İslam öncesi Arap sosyokültürel hayatında *fetâ* tanımlaması yer almaktadır. Buna göre *fetâ*; cesur, vefalı, sabırlı ve cömert gibi vasıfları haiz seçkin bir genç karakteridir. Ancak dönemin hayat anlayışı gereği *fetâ* nitelemesinde, bahsi geçen özelliklere ek olarak, ata binme, içki içme ve eğlence hayatı gibi faaliyetlerin de yer aldığı ve içki-eğlence kültürünün fetâ profilinde normal karşılandığı anlaşılmaktadır (Yılmaz, 2018: 309-312; ed-Dîk, 2018: 325-326). Arapların yaşadığı zorlu çöl şartlarının, *fetâ* kavramındaki cesaret, kuvvet, cömertlik ve akıl gücü gibi anlamları öncelendiği söylenebilir (Taeschner, 1954; 5; ed-Dîk, 2018: 323-324). Dolayısıyla İslam öncesi dönemde fetâ ideal insan tipinde öne çıkan bu özellikleri hakkıyla taşıması sebebiyle toplum içerisinde ün kazanmış meşhur cahiliye fetâlarından da bahsedilmekle ve Hilfu'l-fudul (Bkz. Hamîdullah, 1998: 18/31-32) teşkilatının cahiliyede, fütüvvet benzeri bir yapılanma olduğu ifade edilmekle beraber (Güner, 2016: 187-191), bilinen şekliyle kurumsal bir fütüvvet teşkilatından söz edilememektedir. Cahiliye dönemi

fetâ karakterini; ülkü ve dava gayesi olmaksızın, bir övgüye mazhar olma, takdir kazanma gibi sâiklerle yapılan fedakârlıklar olarak değerlendirmek mümkündür (Bayram, 2016: 53). Fetâ kavramının anlam içeriğinin zamanla kurumsal bir yapıya bürünen şekli olan fütüvvetin farklı pek çok tarifi ile tarihi süreç içerisinde geçirdiği farklı aşamalar, akademik çalışmalarda ele alınmıştır.⁴

2. Kurân-ı Kerîm’de Fetâ Kavramı ve Türevleri

Kur’an-ı Kerim’de, fetâ kavramı ve türevlerinin yer aldığı on ayetten sekizi Mekki (Mekke son dönemi), ikisi ise Medenî surelerde yer almaktadır (Abdulbâkî, 1945: 512).⁵ Aşağıda ilgili ayetler metin ve meal olarak verilerek Kur’an içi ve Kur’an dışı bağlam açısından izah edilmeye çalışılacaktır. Ancak daha öncesinde, ayetlerin yer aldığı surelerin tanıtımı yapılarak, özellikle de nüzul zamanı hakkında değerlendirmelere yer verilecektir. Fetâ kavramının geçtiği ayetlerin çoğunun Mekki olması ve kıssa içeriklerinde yer alması da konuya bu açıdan yaklaşılmasını gerekli kılmaktadır.

Yaşanan şartlar nedeniyle Mekke dönemi, inananlar için zorlu geçen bir dönemdir. Bu nedenle Mekke döneminde nazil olan ayet ve surelerin, muhatapları açısından içerdiği farklı mesajları söz konusudur. Dönemsel şartlar dikkate alınarak verilen; teselli etme, bilinç ve şuur oluşturma kabilinden bu mesajlar, zaman zaman kıssalar üzerinden de verilmiştir. Önceki risalet dönemleri, peygamberlerin ve inananların yaşadığı tecrübeler, canlı birer örnek olarak sunulmuştur. Bu durum, anlatılan kıssalara benzer hâdiselerin, risalet döneminde yaşandığını göstermenin yanı sıra, aynı zamanda kıyamete kadar benzer hâdiselerin görülebileceğinin de ifadesidir. Dolayısıyla ilgili ayetlerde, dönemin Mekke’sinde yaşayanlar ile benzer şartlarda hayatlarını sürdüren her dönemin Müslümanları için ortak mesajlar bulmak mümkün olacaktır. Bu mesajların, tarihi arka plan ekseninde değerlendirilmesi, Kur’an’ın evrensel mesajlarının doğru anlaşılıp ifade edilmesini de kolaylaştıracaktır.

2.1. Fetâ ve Türevlerinin Zikredildiği Surelerin Nüzul Zamanları

Fetâ ve türevlerinin zikredildiği surelerin nüzul sırasına göre ilki Yusuf suresidir ve bu surede *fetâ*; müfred, tesniye ve cem’i formunda olmak üzere üç defa zikredilmiştir. Her ne kadar farklı sıralamalar olsa da geleneğimizde kabul gören sıralamaya göre Yusuf suresi, Mekke döneminde ve 53. nüzul sırasında indirilmiştir.⁶

⁴ Fütüvvet tarihi ve tanımları hakkında bkz. Neşet Çağatay, “Fütüvvet-Ahi Müessesesinin Menşei Meselesi”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1, sayı 2-3, (1952), 61-84; Franz Taeschner, “İslâm Ortaçağında Futuvva (Fütüvvet Teşkilatı)”, çev. Fikret İşıltan, *İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası [İstanbul İktisat Dergisi]*, 15/1-4, (1953-1954), 3-32; Franz Taeschner, “İslam’da Fütüvvet Teşkilatının Doğuşu Meselesi ve Tarihi Ana Çizgileri”, çev. Semahat Yüksel, *Türk Tarih Kurumu Belleten*, Nisan, XXXVI/142, (1972), 203-235; Süleyman Uludağ, “Fütüvvet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 13: 259-261; Ahmet Yaşar Ocak, “Fütüvvet2-Tarih”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 13: 261-263; M. Bahaeddin Yüksel, “Temel Dinamikleri Açısından Fütüvvet ve Ahiliğin Kur’ânî Referansları”, *Tefsir Araştırmaları Dergisi*, 1/2, (2017), 270-311; Fatih Güzel, “Nasır Li-Dinillah’tan Önce Fütüvvet’in Durumu”, 3. *Uluslararası Ahilik Sempozyumu*, c.1. ed. Ahmet Gökbel vd. (Kırşehir: Ahi Evran Üniversitesi Yayınları, 2018), 235-242; Ekrem Erdem, “Fütüvvetin Ve Ahiliğin Menşei, Mahiyeti Ve Türleri”, *Kırşehir Ahi Evran Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, Cilt: 5, Fütüvvet, Ahilik ve İktisadi Hayat Özel Sayısı, (2021), 1-15.

⁵ Aynı kökten türeyen *istefâ* (Nisâ, 4/127, 176; Yusuf, 12/41; Kehf, 18/22; Saffât, 37/11, 149) ve *eftâ* (Nisâ, 4/127, 176; Yusuf, 12/43, 46; Neml, 27/32) fiilleri konumuzun dışındadır.

⁶ İlgili nüzul sıralaması ve diğer sıralamalar ile karşılaştırma için bkz. Esra Gözeler, *Kur’an Âyetlerinin Tarihlendirilmesi Sorunu Ve Kur’an’a Kronolojik-Olgusal Bir Yaklaşım (1 Rebiu’l-Evvel-4 Rebiu’l-Evvel*

Buna göre surenin nüzulünün, Mekke döneminin ortalarına veya buna yakın bir zamana tekabül ettiği söylenebilir. Ancak nüzul zamanını net olarak tespit etmemizi mümkün kılan herhangi bir rivayet bulunmamaktadır. Mekki surelerin iniş zamanını tespite yönelik yapılan kimi çalışmalarda ise surenin, Mekke döneminde müşriklerin Müslümanlara uyguladığı muhasara yıllarından önce (Câbirî, 2014: 1/239, 451-467), muhasara yıllarından sonra ve hicrete yakın bir zamanda, indirildiğine dair yorumlar yapılmıştır (Doğrul, 1980: 276; Saîdî, 1992: 33, 149; Mevdûdî, 2002: 2/433-434). Surenin içeriğine bakıldığında ise; gerek Hz. Yakup gerekse Hz. Yusuf, türlü zorluklar yaşamış ve Allah'ın yardımıyla bunların üstesinden gelmişlerdir. Kardeşlerinin Yusuf Peygamber'i ortadan kaldırma girişimleri ile Mekke müşriklerinin Hz. Peygamber'i öldürme girişimleri, Yusuf Peygamber'in Mısır'a giderek güç kazanması ile Hz. Peygamber'in Medine'ye giderek güç kazanacağı arasında ilişki kurulabilir (Mevdûdî, 2002: 2/434). Benzer süreçleri yaşayan Hz. Peygamber'e bu kıssa üzerinden mesaj verildiği anlaşılmaktadır. Kıssanın sonunda yer alan ayetlerde bu durum açıkça izah edilmiştir:

“Bu (anlattığımız kıssa), gayb haberlerindedir. Onu sana Biz vahyedyoruz. (Yoksa) Onlar hile yaparak işlerine karar verdiklerinde sen onların yanında değildin; sen ne kadar çabalasan da insanların çoğu inancak değildir.” (Yusuf, 12/102-103.)

Fetâ kavramının, ikisi müfred ikisi de cem'i formunda olmak üzere dört defa zikredildiği Kehf sûresi de Mekke döneminde ve 69. nüzül sırasında indirilmiştir (Kurtubî, 1964: 10/346; İbn Âşûr, 1984: 15/241-242). Sure içeriği dikkate alınarak hicrete yakın bir dönemde nazil olduğu sonucuna ulaşmak mümkündür (Câbirî, 2014: 2/223-230, 253).

Fetâ kavramının bir defa ve İbrahim Peygamber için kullanıldığı Enbiya suresi de Mekki surelerdendir ve 73. nüzul sırasında yer almaktadır. Gerek nüzul sırası gerekse surenin içeriği, Mekke döneminin sonlarında nazil olduğunu göstermektedir ve bu doğrultudaki görüşler ağır basmaktadır (İbn Âşûr, 1984: 17/5-6).⁷

Bu bilgilerden hareketle, Yusuf, Kehf ve Enbiya surelerinin, Mekke döneminin en zor zamanlarının yaşandığı muhasara yılları ve hicret arasında kalan dönemde indirildiğini söylemek mümkündür. Kaynaklarımızda bu döneme ait teferruatlı bilgiler yer almasa da, muhasaranın kaldırılması sonrasında; Hz. Peygamber'in Zeyd b. Hârise ile Tâif'e gidip burada Taifliler tarafından taşlanması ve Mut'im b. Adî'nin himayesinde Mekke'ye dönmesi, Mekke dışından gelen kabilelerle iletişimi artırması, Akabe biatlerinin yapılması, buna karşın Ebû Tâlib ile Hz. Hatice'nin vefatıyla müşriklerin, Hz. Peygamber ve Müslümanlar üzerindeki baskılarını artırması, peygamberi öldürme teşebbüsleri ve hicretle neticelenen olaylar zincirinden bahsedilebilir.⁸ Bu açıdan düşünüldüğünde, sadece *fetâ* kelimesinin anlam analizini yaparken değil, bu dönemde indirilen surelerin tamamındaki mesajları siret-nüzül ilişkisini dikkate alarak okumanın gerekliliği daha iyi anlaşılacaktır.

Fetâ kelimesinin (*feteyât* şeklinde) birer defa zikredildiği Nisâ ve Nûr sureleri ise Medenî surelerdendir. Surelerin nüzul zamanına dair çeşitli yorumlar ve

Arası, (Doktora), (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2009), 89-94, 235-256; Burhan Çonkor, *Boykotun Bitiminden Hicrete Kadar Olan Dönemde İnen Surelerin Tahlihi*, (Doktora), (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2015), 47-66.

⁷ Konuyla ilgili görüşler ve detaylı değerlendirmeler için bkz. Burhan Çonkor, *Boykotun Bitiminden Hicrete Kadar Olan Dönemde İnen Surelerin Tahlihi*, 141-145.

⁸ Bu periyotta yaşanan olaylar ve değerlendirmeleri için bkz. Çonkor, *Boykotun Bitiminden Hicrete Kadar Olan Dönemde İnen Surelerin Tahlihi*, 102-114.

değerlendirmeler yapılmış olsa da içerikleri dikkate alındığında bu iki surenin de Medine döneminin geniş bir zaman aralığında nazil olduğu anlaşılmaktadır (İbn Âşûr, 1984: 4/211; 18/139-140).

3. Fetâ ve Türevlerinin Zikredildiği Ayetlerin Bağlamsal Analizi

3.1. Bir Fetâ Örneği Olarak Peygamberler

3.1.1. Yusuf Peygamber

Kur'an'da *fetâ* kavramı peygamberler için kullanılmıştır. Nüzül sırası itibariyle *fetâ* kavramının kullanıldığı ilk sure Yusuf suresi, kendisinden *fetâ* olarak bahsedilen ilk peygamber de Hz. Yusuf'tur. Kardeşlerinin kurduğu tuzak neticesinde kuyuya atılan ve sonrasında bir kervan vasıtasıyla devlet idarecisi olan Aziz'e köle olarak satılan Yusuf Peygamber, gençlik çağına geldiğinde Aziz'in karısı ondan murat almak ister. Aziz'in bunu duyması neticesinde kadın Yusuf peygamberi suçlar fakat bir şahidin ifadesiyle suçlu olmadığı anlaşılır. Buna rağmen Yusuf hapse atılır. Olayın duyulması üzerine dedikodular yayılır (Yûsuf, 12/4-35). Aşağıdaki ayette bu sözlere yer verilmiş ve Yusuf peygamber *fetâ* olarak zikredilmiştir:

وَقَالَ نِسْوَةٌ فِي الْمَدِينَةِ امْرَأَتُ الْعَزِيزِ تُرَاوِدُ فَتَاهَا عَنْ نَفْسِهِ فَدَّ شَعْقَهَا حُبًّا إِنَّا لَنَرَاهَا فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ

“Şehirdeki bazı kadınlar: ‘Azizin karısı, fetâsından murat almaya kalkmış, sevgi yüreğini yakıp kavuruyormuş, biz onu (kadını) kesinlikle apaçık bir azgınlık içinde görüyoruz’ dediler.” (Yûsuf, 12/30).

Ayette Hz. Yusuf'un *fetâ* olarak zikredilmesi, kelimenin yukarıda yer verdiğimiz manaları ve Yusuf peygamberin buradaki konumu birlikte değerlendirildiğinde onun; hizmetkâr/köle oluşuna vurgu yapıldığı açıktır ve tefsirlerde de bu şekilde izah edilmiştir (Taberî, 2000: 16/62). Ancak Araplarda köleler için *abd* kelimesinin kullanıldığı, Kur'an'ın da köle manasında *abd* ifadesini kullandığından hareketle (Bakara, 2/221), burada *fetâ* denilmesi sadece kölelik vurgusu olarak anlaşılmalıdır. Zira Yusuf peygamberin masum olduğunu öngören kadınların *abd* yerine *feta* ifadesini kullanmaları, onun iffetine ve sadakatine bir vurgu olmalıdır. *Fetâ* denilmesi, Aziz'in karısının hizmetçisinden murat almaya kalkacak kadar nefesine hâkim olamadığını ifade etmek üzere kadın için bir aşağılama ifadesi olarak da görülmüştür (Tantâvî, 1998: 7/351).

Kronolojik olarak düşünüldüğünde ise; Mekke döneminin çetin koşullarında, Hz. Peygamber'e Yusuf peygamberin örnekliliği hatırlatılmak suretiyle yaşadıklarının, risaletin zorluklarından olduğu vurgulanmaktadır. Artan müşrik muhalefeti nedeniyle tahammül sınırları her geçen gün zorlanan Müslümanlar için de bu kıssa manidardır. Kardeşleri Yusuf peygamberi öldürmeye çalıştığı gibi, Kureyşlilerin de peygamberimizi öldürmeye çalışması, Hz. Yusuf'un Mısır'a gidip kurtulacağı ile Hz. Peygamber'in Medine'ye hicret ederek kurtulacağı arasında önemli bir uyum söz konusudur (Mevdûdî, 2002: 2/434). Yusuf peygambere atılan iftiralar Allah Teâlâ tarafından nasıl bertaraf edilmişse, Hz. Peygamber aleyhinde söylenen asılsız söz ve iftiralar da bertaraf edilecektir. Şu halde Allah resulünün yanında yer alan Müslüman gençler zaafılarına yenilmemeli, peygamberle olan ahitlerine de sadık kalmalıdır.

Yusuf Peygamber'in ailesinden uzak kalıp sabretmesi ve sonunda Allah'ın yardımıyla mutlu sona ulaşması, Hz. Peygamber ve ashâbı için özellikle hicrete yakın dönemde önemli bir örnekliliktir. Nitekim sonunda Hz. Yusuf'un kardeşlerinin

düşükleri durumun benzerini Mekke'nin fethi sonrasında Müslümanların akrabaları olan müşrikler de yaşamıştır. Yusuf peygamberin kardeşlerine söylediği “Lâ tesrîbe aleykum el-yevm / Bugün size kınama yok” (Yûsuf, 12/92), ifadesi ile Hz. Peygamber'in Mekke'yi fethettiğinde kavmine söylediği “İzhebû entüm tulekâ / Gidiniz hepiniz serbestsiniz” (Taberî, 2000: 3/61), sözü de bu mesajın alındığının ifadesi gibidir (Bkz. Karaman vd., 2007: 3/209-210).

Bir *fetâ* olarak zikredilen Yusuf peygamber kıssada; Allah'a itaati, sorumlu olduğu kişiye sadakati, anne-babasına saygısı, kardeşlerine sevgisi, kendi onurunu koruması, ihlaslı (muhlis) ve iyilik yapan (muhsin) oluşu ile ön plana çıkmaktadır (Tok, 2018: 109-124). Kurumsal fütüvvet anlayışlarında da terimleştiği üzere *fetâ*, nefesine hâkim olma konusunda yiğitlik gösteren kişidir (Uludağ, 1996: 13/260). İslam öncesi *fetâ* profilinde nefsanî olarak *sabır ve yiğitlik* manaları görülmemektedir. Aksine, o dönem *fetâ* denildiğinde içki ve eğlence alışkanlıkları da bu karakterin bir parçası gibi algılanmaktadır. Kur'an, *fetâ*'nın yiğitlik manasını Yusuf Peygamber'in şahsında derinleştirerek “nefsanî arzulara karşı yiğitlik gösteren” manasını ortaya koymuştur. Hz. Peygamber'in, gerçek pehlivanın öfkelenildiğinde nefesine hâkim olabilen kimse olduğuna dair ifadesi (Müslim, Birr, 106; Ebû Dâvûd, Edeb, 3) de İslam'ın nefsanî konulardaki yiğitliğe yaptığı vurguyu ve bakış açısını ortaya koymaktadır. Bunun yanında Yusuf peygamber; cömertlik, cesaret, fedakârlık, müşkül konuları aşan dayanıklı genç özellikleriyle de *fetâ* kimliğini temsil etmektedir. Bahsi geçen özellikler, ilerleyen süreçte Ashâb-ı kiram tarafından özümsemiş ve onlar, fütüvvet ruhunun temsilcileri olmuşlardır.⁹ Hz. Peygamber'in, önce Mekke'de bazı sahâbiler, ardında da Ensar ve Muhacirler arasında tesis ettiği kardeşlik antlaşması da (Muâhât), Araplarda yerleşik *fetâ* anlayışı olan kabilesel beraberlik ve bağlılığı, dinsel/inançsal beraberlik ve bağlılığa dönüştüren bir girişim olmuştur (Bkz. Algül, 2020: 30/306-307; Savaş, 2018: 785-789).

3.1.2. İbrahim Peygamber

Kur'an'da, nüzul sırasına göre kendisinden *fetâ* olarak söz edilen diğer peygamber ise Hz. İbrahim'dir. Yusuf Peygamber'de olduğu gibi burada da peygamber için *fetâ* ifadesini kullananlar, Hz. İbrahim'in içinde bulunduğu kavmidir. Kavminin taptığı putları cesaretle kırması ve sonrasında kavminin onun hakkındaki ifadelerinde Hz. İbrahim'i *fetâ* olarak nitelermeleri söz konusudur:

قَالُوا سَمِعْنَا فَتًى يَذُكُرُ هُمْ يُقَالُ لَهُ إِبْرَاهِيمُ

“İbrahim denen bir gencin/fetânın onları (Tanrılarımızı) diline doladığını duyduk.” dediler. (Enbiya, 21/60.)

Hayatı ve etkisi itibarıyla Kur'an'da en çok zikri geçen peygamberlerden olan Hz. İbrahim'in, tevhid mücadelesi bağlamında ortaya koyduğu örneklikler çeşitli surelerde yer almaktadır (Bkz. Harman, 2000: 21/266-272). Hz. İbrahim'den *fetâ* olarak bahsedilen bu ayet ve öncesinde, kavminin taptığı putları kırıp sadece en büyük putu bırakması ve kavminin kendisinden şüphelenmesi anlatılmaktadır. Yukarıdaki ayette dikkat çeken husus, kavminin Hz. İbrahim'i suçlamakla beraber ondan *fetâ* diye söz etmeleridir. Bu durum, başta tanımları verilen *fetâ* kavramına karşılık

⁹ Sahabedeki fütüvvet ahlakına dair örnekler için bkz. Ömer ed-Desûkî, *el-Fütüvve 'inde'l-'Arab, ev; Ehâdisü'l-Furûsiyye ve'l- Mislü'l-Ulyâ*, (Kahire: Mektebetü'n-nahda, 1959): 166-219.

gelmektedir. Çok tanınamakla beraber ondan *fetâ* diye söz etmeleri, cesaretinden dolayı da olabilir (ed-Dîk, 2018: 328). Çünkü putperest bir kavmin taptığı putları kırıp buna rağmen onların karşısında korkusuzca durmak büyük bir cesaret örneğidir. Dolayısıyla yaptığı eylem, müşrik kavim açısından her ne kadar kabullenilemez olsa da eylemi gerçekleştirenin cesaretini ortaya koymaktadır.

Kavminin onu yüceltmek ve kemal sıfatlarla muttasıf biri olduğunu ifade etmek amacıyla ondan *fetâ* diye söz etmeyecekleri malumdur. Zaten ayet-i kerimede “يَقَالُ” şeklindeki meçhul kullanım çok iyi tanımadıklarını ifade etmektedir. Ya da onu gören şahitlerin tahkir ve küçük görme amacıyla meçhul siygasını tercih ettikleri düşünülebilir (İbn Âşûr, 1984: 17/99). Buna göre Hz. İbrahim için kavminin kullandığı *fetâ* ifadesiyle onun gençliğine vurgu yapıldığı anlaşılmaktadır. Zira Allah Teâlâ her peygamberi ancak genç olarak göndermiştir ki (İbn Kesîr, h. 1414: 3/223) bu gençlik sadece fiziken ulaşılmış bir merteye değil, zihnen ve ahlaken de ulaşılmış bir olgunluğu ifade etmektedir.

Çalışmamızın başında da yer verdiğimiz üzere, İslam öncesi Arap toplumunda yüksek karakterli asil bir genç tipi olan *fetâ* kavramı biliniyor ve bu özelliklere sahip kimseler için kullanılıyordu. Hz. İbrahim de Arapların atası olarak kendileri tarafından biliniyordu. Onun *fetâ* olarak ifade edilmek suretiyle, özellikle Hz. Peygamber’in yanında bulunan gençlerin, hem ataları hem de cesaretiyle ideal bir *fetâ* örneği olan Hz. İbrahim’i örnek almaları amaçlanmış olabilir. Yine Hz. İbrahim, hicret öncesi dönemde müşrik aileleri ile Hz. Peygamber arasında tercih yapmak zorunda kalan Mekkeli gençlere, inancında sağlam bir *fetâ* örneği olarak sunulmuştur. Zira o inancı uğruna sadece kavmine değil babasına da karşı durmuştur. (Bkz. Meryem, 19/42-46; En’âm 6/80-81; Enbiya 21/51-73; Şuara 26/70-89; Ankebût 29/16-27; Sâffât 37/83-98; Zuhruf 43/26-28).

3.2. Peygamber Fetâları

3.2.1. Yusuf Peygamberin Fetâları

Yusuf suresinde, Yusuf peygamberle birlikte hapse giren iki kişiden bahsedilmekte ve bu iki kişi de *fetâ* (*feteyân*) kavramıyla zikredilmektedir:

وَدَخَلَ مَعَهُ السِّجْنَ فَتَيَانٍ قَالَ أَحَدُهُمَا إِنِّي أَرِيتِي أُعْصِرُ خَمْرًا وَقَالَ الْآخَرُ إِنِّي أَرِيتِي أُحْمَلُ فَوْقَ رَأْسِي خُبْرًا تَأْكُلُ
الطَّيْرُ مِنْهُ نَبْتَنَا بِأَوَّلِيَّةٍ إِنَّا نَرِيكَ مِنَ الْمُحْسِنِينَ

“Onunla beraber, zindana iki genç/fetâ daha girdi. Onlardan biri: ‘Ben kendimi rüyamda şarap için üzüm sıkarken gördüm.’ dedi. Öbürü ise: ‘Ben de kendimi, başımın üzerinde, kuşların yediği bir ekmeğe taşırken gördüm’ dedi. ‘Bize bunu yorumla; senin iyilerden olduğunu görüyoruz.’ (dediler).” (Yûsuf, 12/36).

Kaynaklarımızda verilen bilgilere göre bu iki kişi, Mısır kralının hizmetçileri olup biri yemek diğeri de içecek işleriyle meşguldür. Yemek işlerinden sorumlu olan gencin, kralı zehirlemek istediği haber verilince kral, içecekten sorumlu diğer gencin de sorumluluğu bulunduğu gerekçesiyle, her ikisini de hapse attırıştır (Taberî, 2000: 16/94-95; Râzi, h. 1420: 18/453). Buna göre bahsi geçen kişilerin bilinen şekliyle efendi-köle durumundan ziyade, sarayda yiyecek ve içecek işlerinden sorumlu iki resmi görevli oldukları anlaşılmaktadır.

Hapse giren iki kişi, yaşadıkları hayatta hizmetçi konumunda olmaları ya da genç olmaları hasebiyle bu kimseler için *fetâ* denilmesi gayet doğaldır. Ancak

Yusuf peygamberle birlikte hapse girmeleri Allah'ın bir takdiridir ve bunda farklı hikmetler söz konusudur. Devam eden ayetlerde Hz. Yusuf, bu iki kişi için “hapishane arkadaşlarım” (Yusuf, 12/39) ifadesini kullanmaktadır ki sahâbe döneminde, mekâna (hapishaneye) izafe edilmeksizin bu iki kişinin Hz. Yusuf’un iki arkadaşı şeklinde zikredildiği de olmuştur (Taberî, 2000: 16/96). Bu ifade Peygamber’imizin de yanındaki Müslümanlar için kullandığı (ashâb) ifadedir (Müslim, “Fedâilü’s-sahâbe”, 221, 222). Hicret esnasında Peygamber’in yanında olan Hz. Ebubekir için de Kur’an “İsâhibihî/arkadaşına” (Tevbe, 9/40) ifadesini kullanmıştır. Hapishanede Yusuf ve bu iki genç arasındaki konuşmanın insanî olarak başlayıp dinî ve özellikle de tevhid boyutuna yönlendirilmesi, gençlerin içinde buldukları durumdan kurtulmak için fitri olarak dine doğru inanca yöneliklerini göstermektedir ve Yusuf peygamberin yapmak istediği de budur (Günay, 2003: 71, 86). Yusuf peygamber; rüya tabir etme, hastalıkları tedavi, üzüntüleri teselli ve muhtaçlara yardım gibi iyiliklerle muhsin olarak vasıflandırılmıştır (Tüsterî, h.1423: 82; Neseî, 1998: 2/110; Günay, 2003: 77). Bu davranışı Hz. Peygamber’in; yanındaki gençlere davranışı konusunda bir örneklik oluşturmasının yanında, hapishaneye giren bu kişilere *fetâ* denilmesi, Yusuf peygambere arkadaş olmaları/olacaklarına dair bir mesaj olarak düşünülebilir.¹⁰ O, yanındaki gençlere psikolojik ve dini olarak destek sağladığı gibi Hz. Peygamber de yanında bulunan ve zor zamanlar geçiren gençlere destek olmaktadır/olacaktır.

Dolayısıyla bağlam merkezli düşünüldüğünde *fetâ* ve *sahâbî* kelimelerinin sıradan bir dostluk ya da birlikten ziyade aynı düşünce, inanç ve ahlaki ilkelere sahip kimseler için kullanıldığını söylemek yanlış olmaz (Durmuş, 2018: 893-894).

Neticede bu iki kişiden biri olan ve hapisten kurtulan kişiye Yusuf peygamber, efendisinin yanında kendisinden bahsetmesini istemiş ve bu kişi de her ne kadar gecikmeli de olsa Yusuf peygamberin rüya yorumladığını vezire haber vererek onun hapisten kurtulmasına aracılık etmiştir (Yusuf, 12/42-45). Başka bir deyişle Yüce Allah, o iki gencin Yusuf (as) ile beraber hapse girmelerini takdir ederek onları peygambere yardımcı kılmış, onların rüyalarını tabir etmesi de onun hapisten kurtuluşunu sağlamıştır (Vâhidî, h.1430: 12/116). Netice itibarıyla bu iki kişi, hem Yusuf peygamberin dini tebliğ etmesi hem de kendisine yardımcı olmaları bakımından *fetâ* olarak anılmışlardır. Aralarında oluşan samimiyet, hapisten çıkıp tekrar Yusuf’un yanına gelen kişinin: “Yusuf! Ey Siddik!” (Yusuf, 12/46) şeklindeki hitabında sezilmektedir. Kur’an’ın, genel manada Allah’ın dinine, özel manada ise peygambere yardım/hizmet eden kimseler için bu tabiri kullandığı görülmektedir.

Yusuf peygamberin fetâlarından bahsedilen diğer bir ayette de şu ifadeler yer alır:

وَقَالَ لِفِتْيَانِهِ اجْعَلُوا بِضَاعَتَهُمْ فِي رَحَالِهِمْ لَعَلَّهُمْ يَخْرُجُونَهَا إِذَا انْقَلَبُوا إِلَىٰ أَهْلِهِمْ لَعَلَّهم يَرْجِعُونَ

“Yusuf (emrindeki) gençlerine/fetâlarına: ‘(Aldıklarının karşılığı olarak) getirdiklerini de yüklerinin içine koyun. Belki ailelerine döndüklerinde, anlarlar da bir daha (buraya) geri gelirler.’ dedi.” (Yûsuf, 12/62).

Erzak almak üzere Yusuf Peygamber’e gelen kardeşlerinin, Bünyamin’le beraber yeniden gelmelerini isteyen Yusuf (as), emrindeki görevlilere, kardeşlerinin verdiği erzak ücretini, yüklerinin arasına koymalarını istemiştir. Bu sayede hem geri gelirken

¹⁰ Gençler hakkında yapılan çalışmalarda, onların hayatı anlamlandırma konusunda arkadaşlarıyla ilişkilerinin önemli bir etken olduğunu ve ardından bir rol model rehberliğine başvurdukları sonucuna ulaşılmış da (Bkz. Yüksel, 2020: 392-393) bu yaklaşımı desteklemektedir.

ihtiyaç duyacakları parayı onlara vermiş hem de kardeşi Bünyamin'in getirilmesini kesinleştirmiş olmaktadır. (Yusuf, 12/58-62).

Ayette zikredilen *fetâ* kavramı, Arapların alışık olduğu kullanımlardan farklılık arz etmektedir. Zira buradaki *fetâ* sıradan bir köle/hizmetçiden öte, peygamberin emrine itaat edip yardımcı olan resmi görevlileri (hizmetçi) ifade etmektedir (Kurtubî, 1964: 9/223; Yaşar, 2018: 300). Yusuf peygamberin mali işlerden sorumlu bir yönetici olduğu dikkate alındığında *fetâ* (fityân) kavramıyla devletin resmi görevlilerinin kastedilmiş olması daha makul görünmektedir. Zaten bu kişilerin, tahlil ölçme tartma işinden sorumlu kimseler (keyyâl) olduğu kaynaklarda yer almaktadır (Zemahşerî, 1987: 2/485; Âlûsî, 1995: 7/11). Esasen bu manayı düşündüren en önemli gerekçelerden biri, gençlerin Hz. Yusuf'a izafe edilerek "fetalara" değil de "fetalarına" denilmiş olmasıdır.

Cenabı Hak Yusuf peygamberi türlü badirelerden sonra Mısır'da yönetici yapmışsa, Hz. Peygamber de ileride bu mükâfata nail olmakla müjdelenmektedir. Onun yanındaki Müslümanlarsa Yusuf peygamberin *fetâları/sadık hizmetkârları* olarak Allah katındaki eşsiz yerlerini hazırlamış olmaktadır. Dolayısıyla Kur'an, peygamberin yanında ve onun hizmetinde olan kimseleri *fetâ* kavramıyla nitelendirerek bu kavrama yeni bir boyut getirmiştir. İlgili ayetlerde iki durum arasındaki benzerliğe şu şekilde dikkat çekilmektedir:

"Böylece Yusuf'a, o memlekette dilediği şekilde hareket etmesi için imkân verdik. (Aynı şekilde) Rahmetimizi dilediğimiz kimselere ulaştırırız ve iyilik yapanların ecirini de zayi etmeyiz." (Yusuf, 12/56).

Bu ayete göre, Yusuf peygamberle hapse giren gençler ve onlara *fetâ* denilmesi dahil hiçbir hâdisenin tesadüf eseri olmadığı anlaşılmalıdır. Merâğî (ö. 1883-1952), bu durumu özetle şu şekilde ifade eder: Kardeşleri haset etmeseydi Yusuf (a.s) kuyuya atılmayacaktı, kuyuya atılmasaydı Mısır Azizi'ne ulaşamayacaktı, Aziz ona güvenmeseydi ailesini emanet etmeyecekti, kadın ona meyletmeseydi iffeti ortaya çıkmayacaktı, kadının tuzağı işe yarasaydı hapse girmeyecekti, hapse girmeseydi Firavun'un adamları onun faziletini fark edip onu tanıyamayacaklardı, tanınmasalardı Firavun da tanınamış olacaktı ve hazineden sorumlu vezir olamayacaktı (Merâğî, 1946: 13/7).

Yusuf'la beraber bu gençlerin hapse girmesinin tesadüf olmadığı gibi, onlar hakkında fetâ ifadesinin kullanılması da tesadüf değildir. Zira onlar peygamberin yardımcıları olmuştur. Peygamberlerin köle istihdam etmediklerinden hareketle bu kişilerin genç memurlar olarak anlaşılmasının yanında memurluk görevlerine ilk olarak gençlerin atanmasına dair bir telmih olarak da yorumlanmıştır (Şahinalp, 2018: 88).

3.2.2. Musa Peygamberin Fetâsı

Kehf suresi 60 ve 62. ayetlerinde Kur'an, Musa peygamberin Hızır'la (rahmet ve ilim verilen kimse (Kehf, 18/65) görüşmeye gittiği esnada yanında bulunan kişi hakkında *fetâ/Musa'nın fetâsı* ifadesini kullanmıştır. Bu iki ayet metin ve mana olarak şöyledir:

وَإِذْ قَالَ مُوسَىٰ لِفَتَاهُ لَا أَبْرَحُ حَتَّىٰ أَبْلُغَ مَجْمَعَ الْبَحْرَيْنِ أَوْ أَمْضِيَ حُقُبًا

"Bir zamanlar Musa, fetâsına şöyle demişti: 'Ben, iki denizin birleştiği yere varıncaya kadar durmayacağım/yola devam edeceğim. Vele ki oraya ulaşmam yıllarca sürse bile.'" (Kehf, 18/60.)

فَلَمَّا جَاوَزَا قَالَ لِفَتَاهُ إِنِّي جَدَاءٌ لَقَدْ لَقِينَا مِنْ سَفَرِنَا هَذَا نَصَبًا

"Oradan uzaklaştıklarında Musa, fetâsına dedi ki: 'Yiyeceğimizi getir, gerçekten bu yolculuğumuzdan dolayı yorgun düştük.'" (Kehf, 18/62.)

62. ayette Musa'nın; "yiycekleri getir" diye yanındaki kişiye emretmesinden hareketle bu kişi, köle/Musa'nın kölesi şeklinde anlaşılmıştır (İbn Manzûr, h.1414: 15/147). Ancak bu kişinin gerçekten edinilmiş bir köle mi olduğu yoksa başka bir manada mı kullanıldığı, bahsi geçen kişinin kim olduğunun tespit edilmesi ile daha iyi anlaşılacaktır.

Kaynaklarımızda verilen bilgilere göre; ayetlerde geçen *fetâ*, Musa peygamberin yanında bulunup ona hizmet eden, Yusuf peygamberin de torunu olan Yûşâ b. Nûn'dur. Bu kişi, Musa'nın (a.s) kız kardeşinin oğludur ve uzun yıllar ona hizmet etmiş, talebelik yapmış ve Musa'dan sonra İsrailoğullarına yöneticilik yapmıştır (Sa'lebî, 2002: 6/180-181; İbn Kesîr, h.1414: 2/51, 324, 525). Buna göre Yûşâ b. Nûn'a *fetâ* şeklinde hitap edilmesi, onun bilinen manada bir köle olmasından değil, peygambere olan hizmeti ve sadakati sebebiyledir. Nitekim ayette Musa peygamberin Yûşâ b. Nûn'a kendi fikrinden bahsedip onu bu plana zorlamaması, sade bir köle ya da hizmetçi değil, sadık bir dost ve yardımcı konumunda olduğunu göstermektedir. Hz. Musa'dan sonra onun yerine geçmesi ve hem askeri hem de dini lider olması (Harman, 2013: 44/43-45) da bunu desteklemektedir. Bütün bunlar, Musa peygamberin yanındaki kişinin, bilinen manada edinilmiş bir köle konumunda olmadığını göstermektedir.

Yine kaynaklarda bu kişinin Yûşâ'nın kardeşi olduğu ve bu yolculukta ona arkadaşlık ettiği de söylenmiştir (Râzî, h. 1420: 21/478). Musa'nın yanındaki kişinin *fetâ* olarak isimlendirilmesi ve ona nispet edilmesinin gerekçesi; arkadaşlık etmek, yardımcı olmak ve kendisinden ilim öğrenmek için Musa peygambere tabi oluşudur (Mâturidî, 2005: 7/190; Şevkânî, h. 1414: 3/352). Bu kişinin, Musa peygamberin gideceği yolu ve şartları iyi bilen bir rehber olduğu ve kendisine yol gösterdiği de düşünülmüştür (Yaşar, 2018: 298, 301). Zira bahsedildiği gibi efendilik-kölelik ilişkisi görülmemektedir. Hizmet etmek gençlerin en fazla içinde buldukları durum olduğu için bu kelimeyle peygambere hizmet etme ve onunda yanında yer almaya vurgu söz konusudur. Aynı zamanda Yûşâ b. Nûn, Hz. Musa'dan ilim öğrenmektedir. Bu nedenle öğrencisi manasında "onun fetâsı" şeklinde izafe edilmesi de bu sebeptedir (Ebû Hayyân, 1999: 7/198; Ebussuûd, ts.: 5/231; Âlûsî, 1995: 8/293). Örneğin Hasan Basri'nin (ö. 110/728) öğrencisi Bekr b. Abdullah el-Müzenî (ö. 108/726) için de "Hasan Basri'nin fetâsı" (İbn Sa'd, 1968: 7/167, 209), denilmesi benzer bir örnektir.

Yukarıda Yusuf suresi 62. ayette de değindiğimiz üzere, Kur'an *fetâ* kelimesini peygambere hizmet eden ve onun emirlerini yerine getirenler için kullanmıştır. Bu mana ise Kur'an'ın kelimeye kattığı özel anlam olarak değerlendirilebilir.

Ayetlerin yer aldığı Kehf suresinin, hicrete yakın bir dönemde indirilmiş olduğuna dair görüşlere yukarıda yer vermiştik. Hz. Musa ve fetâsından bahseden bu kıssa, ilgili bağlam ekseninde yorumlandığında ise şu sonuçlara ulaşmak mümkündür: Musa peygamber Allah'ın yol göstermesi ile yola çıkmıştır. Bu yolculukta kendisine Yûşâ b. Nûn eşlik etmektedir ve adeta bir hizmetkârı gibi bütün işlerini yapmakta ve ona sadık kalmaktadır. Hz. Peygamber ve Müslümanlar yakında hicret edecekler ve bu durum onlar için yeni bir durum olup, Allah Teâlâ tarafından kendilerine bu kıssa ile yol gösterilmektedir. Hz. Peygamber, bu yolculukta Hz. Musa'nın yaşadıkları gibi birtakım olaylar yaşayabilecektir. Bu durumda kendisine söyleneni yaparak sabırlı olmaya çağırıldığı anlaşılmaktadır. Ashabı kiram ise Musa peygamberin yanındaki Yûşâ b. Nûn konumundadırlar ve onlara düşen ise peygamberin her türlü hizmetini yerine getirmeleri, her durumda ona sadakatle bağlı kalmaları gerektiğidir. Taberî Hz.

Musa'nın, fütüvvet çağına geldiğinde kendisine itaat eden, onun etrafında toplanan ve onu dinleyen genç bir taraftar grubunun olduğundan bahseden bir rivayet nakletmiştir (Taberî, 2000: 19/537). Ayette de belirtildiği üzere (Yunus 10/83), Musa'ya (a.s) ilk inananların gençler olması ve çoğunluğun inançlarını gizlemesi, Musa peygamberin belli bir güce ulaşmasını beklemleri şeklinde izah edilmiştir (Nesefî, 1998: 2/36; Günay, 2003: 168-169). Hz. İsa'nın havarileri de bu bağlamda değerlendirilebilir. Zira dost, arkadaş, ileri derecede yardımsever ve davasına kendini adayan kimse manalarına gelen *havârî* kelimesi, özel manada Hz. İsa'ya yardımcı olan on iki kişi hakkında kullanılsa da Allah'ın peygamberlerine inanıp yardım eden herkesi kapsayan bir manaya sahiptir (Cilacı, 1997: 16/513-516). Hz. Peygamber'in, bütün peygamberlerin havarileri ve kendisine uyan yakın dostlarının olduğuna dair ifadeleri de bu manayı desteklemektedir (Buhârî, "Cihâd", 40 (No. 2691), 41 (No. 2692); Müslim, "Fedâilü's-sahâbe", 48; "İmân", 80). Buna göre peygamberlerin yanında, onlara itaat edip destek olan bir gruptan bahsedilebilir ki Kur'an, dönemin gençlik algısının en güzel ifadesi olan *fetâ* kavramıyla buna işaret etmiştir.

Cahiliye dönemi Araplarında genç erkekler arasında kahramanlık, cömertlik ve yardımseverlik gibi temel noktalarda birleşmiş fetâların ve bunlara ait adetlerin olduğu bilinmektedir (Güner, 2016: 187-190; Erdem, 2021: 4-5). Bu gençler bağlı bulunduğu kabilesine karşı büyük bir sorumluluk taşıyordu ve İslam'la birlikte bu gençler, Allah'a ve peygambere karşı sorumluluk taşımaya ve ilahi hükümleri peygamberle birlikte yaymaya yönlendirilmiş olmaktadır (ed-Dîk, 2018: 327). İslam'ın da önemle üzerinde durduğu bu ahlaki ilkeleri benimsemiş gençleri ifade eden fetâ kavramı, ayetlerde kullanılarak bu gençlerin değerine işaret edilmiş olabilir. Aynı zamanda her ne kadar ahlaki olarak üstün bir genç karakteri ifade etse de İslam öncesi fetâ kavramında dini bir vurgu söz konusu değildir. Kur'an ise bu kavramı, bahsi geçen özelliklerin yanında dini anlamda da cesaretli ve yiğit davranan gençleri ifade etmek üzere kullanarak anlamını genişletmiştir. Nitekim bu durum, Hz. Peygamber döneminden itibaren gençlerin dinleri uğrunda korkusuzca mücadele etmesi olarak tezahür ettiği gibi, Anadolu'nun Türkleşmesi ve İslam'la buluşmasını da İslam'ın çizdiği fetâ profilinin ve fütüvvet anlayışının bir sonucu olarak görmek mümkündür (Bu doğrultudaki değerlendirmeler için bkz. Erdem, 2021: 9).

Kaynaklarımızda verilen bilgiler, Hz. Peygamber'in yanında ona yardım ve destek olanların daha çok genç ve fakir insanlardan oluştuğunu göstermektedir. Hatta bu durumdan rahatsız olan Mekke müşriklerinin peygamberimize gelerek, zayıf ve fakir Müslümanlar onun yanında olduğu için yanına gelmediklerini çünkü dışarıdan gelenlere karşı küçük duruma düşeceklerini bu nedenle de yanındaki bu fakir Müslümanları uzaklaştırmasını ve Arapların ileri gelen zenginleriyle oturup kalkmasını talep ettiklerini kaydetmektedir (İbn Mâce, "Zühd", 7 (No. 4127, 4128); Taberî, 2000: 18/6). Kur'an ise, onların bu taleplerine uymaması konusunda Hz. Peygamber'i uyarmaktadır (Kehf, 18/28). Allah Resul'üne tabi olup onun yanında ve hizmetinde olanların genellikle gençlerden oluşuyor olması ve Kureyş'in ileri gelen yaşlılarının onun karşısında yer alıyor olması (İbn Kesîr, h.1414: 3/92), peygamberin yanındaki gençlere vurgu yapıldığını göstermektedir. Diğer taraftan risalet dönemi ve özellikle Mekke'deki kısmi incelendiğinde Müslüman olduklarında yaşı otuz beş ve üzeri olanların sayısının birkaç kişiyle sınırlı oluşu ve geri kalanların gençlerden oluşuyor olması da dikkat çekicidir (Örnekler için bkz. Akpolat, 2007: 243-257).

Nitekim Hz. Peygamber'in, kendisine ilk inananların Kureyşli gençler olduğuna (İbn Kesîr, h.1414: 3/92) ve her peygamberin yardımcısı bulunduğu (Buhari, "Fedâilü's-sahâbe", 13 (No. 3514); Müslim, "Fedâilü's-sahâbe", 48) dair ifadeleri de bu bakış açısını desteklemektedir. Dolayısıyla Hz. Peygamber'in en zor dönemlerinde gençlerin desteği önemliydi ve bunun için onları motive edecek bir kavram olan *fetâ* karakteri, o dönemde gündeme gelmiş olmaktadır. Kur'an kıssalarının verdiği mesajlar Müslümanların tamamını ilgilendirse de geçmişte yaşananlardan ibret alarak dini, zihni ve ahlaki olgunluğa erişme yolunda kıssaların gençler üzerindeki etkisinin daha fazla olduğunu söylemek yanlış olmaz.¹¹ Yaşlılardan farklı olarak gençlerin içinde var olan; kendini geliştirme, hayatına yön verme, geleceğe dair kafasında oluşan sorulara cevap bulma gibi özellikler, gençlerin yeniliklere ve doğrulara daha açık bir yapıda olduğunu göstermektedir (Kara, 1996: 23). Bu nedenle Kur'an, Ashâb-ı kehf'i; inançları yüzünden Allah'ı bırakıp putlara tapmadıkları, Yusuf peygamberi; kötülükten uzak durduğu, Yûşâ b. Nûn'u ise Musa peygambere itaati sebebiyle fetâ olarak isimlendirmiştir (Gölpınarlı, 1985: 118-119) ki bu, Kur'an'ın ilgili kavrama kattığı dini sıfat olarak önem arz eder.

İlave olarak bu ayetlerde fetâların peygamberlere nispet edilmesi ve ön plana çıkarılması, Peygamber Efendimize yönelik bir mesaj olarak da düşünülmelidir. Özetle diğer peygamberler, nasıl Allah'ın takdir ettiği ve *fetâ* olarak isimlendirdiği yardımcılarla destek görmüşse, Hz. Peygamber de yanındaki bu fetâlarla başarıya ulaşacaktır. Bu nedenle müşriklerin, fakir Müslümanlardan uzak durmasına yönelik tekliflerine karşı temkinli yaklaşmalıdır. Nitekim bazı rivayetlerde rastladığımız "*fityânü Rasûlillah*", *fityânü'n-nebi*" (İbn Hanbel, 1998: III/60 (No. 11603); Ebû 'Avâne, 1998: 3/389, (No: 5429, 5430); Heysemî, 1994: 9/250-251, (No. 15372), "*fityetü'n-nebi*" (Taberânî, 1994: 24/67, (No: 176; İsfahânî, 1998: 6/3232 (No: 7445) şeklindeki kullanımlar da bunu desteklemektedir. Bunlara ilave olarak, Hz. Peygamber'in yanında bulunan, ona hizmet eden, destek olan veya biat eden kimselere de zaman zaman fetâ olarak hitap edildiğini görmekteyiz (İsfahânî, 1998: 1/244, (No: 839); 1/498 (No: 1410); 3/1606, (No:4044); 3/1625, No: 4090); 6/2985 (No: 6947); İbnü'l-Esîr, 1989: 4/447; 5/245, 265, 406; 6/286; *İbn Hacer*, h.1412: 1/213; 2/253; 3/549; 4/615; 7/320; 8/208).

3.3. Allah Yolundaki Fetâlar

Kur'an'da, kendilerinden *fetâ/fitye* olarak bahsedilen bir diğer kimseler de Ashâb-ı kehf olarak bilinen gençlerdir. Kehf suresinde iki defa zikredilen *fetâ* kavramının ilki şu aytettir:

إِذْ أَوَى الْفِتْيَةُ إِلَى الْكَهْفِ فَقَالُوا رَبَّنَا آتِنَا مِنْ لَدُنْكَ رَحْمَةً وَهَيِّئْ لَنَا مِنْ أَمْرِنَا رَشَدًا

"Bir zamanlar gençler/fetâlar mağaraya sığınmış, ardından da: 'Ey Rabbimiz! Katından bize rahmet ver ve bu durumumuzdan bir kurtuluş yolu ihsan et!' demişlerdi." (Kehf, 18/10.)

İnançları uğruna müşrik kavimlerinden uzaklaşıp bir mağarada uzun yıllar uyuyup sonra uyanan ve hayata kaldıkları yerden devam eden gençlerin kıssası olarak diğer bazı din ve inanışlarda da yer alan Ashâb-ı kehf kıssası (Bkz. Ersöz,

¹¹ Kıssaların gençler üzerindeki etkisine dair bkz. Faruk Özdemir, "Gençliğin Ahlaki Olgunlaşmasında Kur'an Kıssalarının Rolü". *Uluslararası Gençlik ve Ahlak Sempozyumu Bildirileri*, c. 1. (Sinop: İkizler Matbaası, 2016), 307-319.

1991: 3/465-467), Hz. Peygamber'e Mekke döneminin sonlarına doğru nâzil olmuş (Câbirî, 2014: 2/223) ve pek çok mesaj içeren bir kıssadır. Diğer vurguların yanı sıra konumuzla alakalı olan kısmı, buradaki gençlerin *fetâ* (*fitye*) kavramıyla ifade edilmiş olmasıdır. Arapların kelimeye verdiği ve yukarıda sıraladığımız manalar ile kıssada bahsi geçen kimselerin özellikleri beraber düşünüldüğünde; bu insanların yaş itibarıyla genç olmaları, cesur olmaları, inançlarına aykırı olan bir ortamdan hicret etmeleri, Allah'tan başka hiçbir dayanaklarının olmaması ve ona tevekkül etmeleri gibi özellikleri ön plana çıkmaktadır. (Kehf, 18/10-26.)

Bu gençlerin, o şehirdeki dönemin ileri gelenlerinin çocukları olduğu ve içlerinden gelen sese/ilhama kulak vermek suretiyle tevhid için kavimlerine baş kaldırdıkları (Râzî, h. 1420: 21/442) bilgisinden hareketle, Mekke'nin ileri gelenlerinin çocukları olan Kureyşli gençler de bunlardan ibret almalıydılar. Zira onlar da inançlarıyla ataları arasında kalmışlardı (Örnekler için bkz. Kara, 1996: 31 vd.; Günay, 2003: 141-142, 144-145). Zor şartlar yaşayan gençler, ailelerinde maddi manevi baskı görüyorlardı. Böyle bir ortamda Kur'an, her ne olursa olsun peygamberin yanında olmayı öğütüyor ve gerçek fetâların bunlar olduğunu vurguluyordu. Nitekim inandıkları halde ailevi ve toplumsal baskı nedeniyle peygamberin yanında yer almayan, hicret etmeyen ve hatta savaşlarda bile müşriklerin arasında yer alan gençlerin olması (İbn Hişâm, 1955: 1/641) da fetânın inancı uğruna her şeyi göze almış yiğitler olduğunu göstermektedir. Buna aykırı davranan kimseler için Kur'an *fetâ* kavramını kullanmadığı gibi Medine döneminde inen ayetlerde inancına muhalif davranan bu insanlar şiddetle eleştirilmiş ve mazeretlerinin geçerli olmadığı vurgulanmıştır (Nisâ, 4/97). Yukarıda değinildiği üzere, Hz. Musa'nın yanında bulunan gençlerin de Musa peygamberin belli bir güce ulaşmasını bekleyerek inançlarını gizlediklerine dair haberle birlikte değerlendirdiğimizde, hem ilgili örneklerin hem de burada zikredilen *fetâ* kavramının muhatapları daha iyi anlaşılacaktır.

Surenin nazil olduğu dönemdeki Müslümanlarla, Ashâb-ı kehf gençleri benzer şartlar içerisindeydiler ve Allah'tan başka güvenebilecekleri kimse kalmamıştı. Mücadele güçleri olmadığından ve müşriklerin baskıları artık son haddine geldiğinden hicret etmekten başka çareleri de yoktu. İşte böyle bir dönemde Allah Teâlâ, dönemin Müslümanlarına ve Hz. Peygamber'e bu gençleri hatırlatarak hicret yolunu işaret etmektedir. Nitekim surenin devamında, bu kıssaların, dönemin şartlarına uygunluğu nedeniyle zikredildiği dolaylı olarak da olsa ifade edilmiştir:

“Hidayet rehberi geldiği halde, insanları inanmaktan ve Rablerinden bağışlanma dilemekten alıkoyan, ancak öncekilerin başına gelenin (cezanın) kendilerinin de başına gelmesini veya gözleri önünde azabın gelişini beklemeleridir.” (Kehf, 18/55.)

Devam eden ayetlerde, Mekke müşrikleri ile Ashâb-ı kehf dönemi müşriklerinin ortak özelliği, Ashâb-ı kehf gençleri tarafından şu şekilde dile getirilir: “Kalkıp şöyle dediler:...Şu bizim milletimiz, Allah'ı bırakıp başka tanrılar edindiler. Onların gerçek olduğuna dair apaçık bir delil getirselerdî ya! Allah'a karşı yalan uydurandan daha zalim kim vardır?” (Kehf, 18/15).

Hz. Peygamber önderliğindeki İslam hareketi, gençlerle başlayıp devam etmiş, çoğu 30 yaşlarının altında olan (Günay, 2003: 164) bu gençleri öven pek çok ayet Kur'an'da yer almıştır.

Surenin 13. ayetinde ikinci defa bu gençlerden *fetâ* olarak söz edilmiş ve onların özelliklerine yer verilmiştir:

نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ نَبَأَهُم بِالْحَقِّ إِنَّهُمْ فِتْيَةٌ آمَنُوا بِرَبِّهِمْ وَزِدْنَاَهُمْ هُدًى

“Biz sana onların haberini, tüm gerçekliğiyle anlatıyoruz. Şüphesiz onlar, Rablerine iman eden ve bizim, hidayetlerini artırdığımız gençlerdir/fetâlardır.” (Kehf, 18/13.)

Ashâb-ı Kehf gençlerinin sıradan gençler olmadığı ve bu insanlara fetâ derken de belli özellikleri bünyesinde birleştirmiş gençlerin kastedildiği ayetten anlaşılmaktadır. İlgili ayetlerde bu özellikler; Allah'a olan güven ve bağlılıkları, Allah'a imanlarının sağlamlığı, hidayetlerinin artırılmış olması, inançları uğruna kalkıp hakikati haykırabilmeleri, Allah'tan başkasına tapmama konusundaki kararlılıkları, Allah tarafından yol gösterilip yardım edilen (Kehf, 18/16) ve yiyeceklerinin temiz/helal olmasına dikkat eden (Kehf, 18/19) kimseler olduğu şeklindedir. Bu gençlerin durumlarını, müşriklere karşı durup Allah'ın birliğini duyurma şeklinde özetlemek de mümkündür (Elmalılı, ts.: 5/347). Onların *fitye* olarak nitelendirilmesi; sebepler kendilerine gelince hemen beklemeden rablerine inanmaları, hemen Allah için harekete geçmeleri ve ona ulaşınca kadar da durmamaları sebebiyledir (Kuşeyrî, ts.: 2/380).

Surenin nüzul zamanı dikkate alındığında Arapların genç, yiğit, delikanlı olarak bildiği *fetâ* kavramı, bahsi geçen anlamlarını korumakla birlikte, Allah'a tereddütsüz inanan ve inancı için mücadele eden gençler şeklinde revize edilmiş olmaktadır. Kıssanın tamamlanmasının ardından gelen ayetlerde (Kehf, 18/22 vd.) muhatap zamiriyle başta Hz. Peygamber'e mesajlar sıralanmış, onun yanındaki gençlere de Ashâb-ı kehf olarak ifade edilen bu gençler örnek gösterilmiştir. Zira gerek Hz. Peygamber ve gerekse yanında bulunan Müslümanlar, Ashâb-ı kehf benzeri bir ortamın içindeydiler. Zor şartlarda yaşayan Müslümanların, imanlarını korumak için gereken sabır ve tahammülü göstermeleri, gerekirse Ashâb-ı kehf gençlerinin mağaraya sığınması gibi Hz. Peygamber ve Müslümanların da hicret etmeleri gerektiği Ashâb-ı kehf (Fitye) üzerinden verilmektedir. Ayetlerde, onların yaptığı dualara da yer verilmiştir. (Kehf, 18/10). Buna göre benzer durumda olan Hz. Peygamber'in fetâları, Allah'a dua edip ona güvenerek, Mekke müşriklerinin zulmünden kurtulacaklardır. Nitekim Ashâb-ı kehf gençlerden oluştuğu gibi Hz. Peygamber'in yanındakiler de gençlerden oluşuyordu. *Fetâ* kavramı, iki grubu dini ve ahlaki değerler ile peygamberin yardımında olma ortak noktasında buluşturarak cesur gençleri ideal bir örnek olarak ortaya koymaktadır.¹² Bu gençlerin fetâ olarak nitelendirilmesi, Yusuf peygamber örneğinde olduğu gibi, inancı uğruna hem şirke karşı hem de kendi nefesine karşı yiğitlik gösterme olarak da yorumlanabilir.

3.4. Câriyeler/Feteyât

Nisâ Sûresi 25 ve Nur suresi 33. ayetlerde *fetâ* kelimesinin müennes cemi formu olan *feteyât* kullanılmıştır. İlgili ayetlerin metin ve mealleri şu şekildedir:

وَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلًا أَنْ يَنْكِحَ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ فَمَنْ مَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ مِنْ فِتْيَانِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ

“Sizden her kim, mümin muhsan/hür kadınlarla evlenmeye güç yetiremezse sahip olduğunuz mümin cariyelerinizden alsın...” (Nisâ, 4/25.)

¹² Bu doğrultudaki yorumlar için bkz. İmâdu'd-dîn Ebû'l-Fidâ İsmail İbn Kesîr, *Tefsiru'l-Kur'âni'l-Azîm*, (Y.y: Dâru'l-Fikr, 1414), 3/92; Zülfikar Durmuş, “Fütüvvetin Kur'ani Temelleri (Ashâb-ı Kehf Bağlamında)”. 3. *Uluslararası Ahilik Sempozyumu*”. c. 2. ed. Ahmet Gökbel vd. (Kırşehir: Ahi Evran Üniversitesi Yayınları, 2018), 898-899; İhsan ed-Dik, “Cahiliye ve İslami Dönemde Fütüvvet”. 3. *Uluslararası Ahilik Sempozyumu*. c. 1. ed. Ahmet Gökbel vd. (Kırşehir: Ahi Evran Üniversitesi Yayınları, 2018), 327.

الدُّنْيَا وَمَنْ يُكْرِهُنَّ فَإِنَّ اللَّهَ مِنْ بَعْدِ إِجْرَاهُمْ يُكْرَهُنَّ تُكْرَهُنَّ تَكْرَهُنَّ عَلَى الْبِغَاءِ إِنَّ أَرْضَنَا تَحْصَنَّا لِنُبْتَغُوا عَرْضَ الْحَيَاةِ وَلَا غُفُورٌ رَجِيمٌ

“Dünya hayatının geçici nimetini elde etmek için genç cariyelerinizi, eğer kendileri de iffetli olmak isterlerse, fuhşa zorlamayın. Kim onları (buna) zorlarsa şüphesiz ki Allah, kendilerinin zorlanmasından sonra da onlara (o cariyelere) çok bağışlayıcı, çok merhametlidir.” (Nûr, 24/33).

Ayetlerde geçen *feteyât* kelimesi, genç yaştaki cariyeleri ifade etmektedir (Taberî, 2000: 8/188, 19/174; Zemahşerî, 1987: 1/499-500, 3/237-238). Hem köle ve cariyelik statüsü hem de bunlar için *fetâ* kavramı, İslam’dan önce de var olduğu için Kur’an’da (yukarıdaki ayetlerde) *fetâ* kelimesi aynı manada kullanılmıştır. Savaş esiri, borç ya da ihtiyaç nedeniyle satılan veya işlenen suçta ceza olarak köleleştirilen insanlardan oluşan kölelik, İslam’ın geldiği sıralarda Arap toplumunda yaygın bir durumdu. Köle ve cariyelerin hürlerden aşağı bir statüye sahip olması, sahibinin köle ve cariyeye üzerinde sınırsız tasarrufta bulunma yetkisi, kölelerin insan sayılmaması noktasına götürmüştür. Belki de bunun bir neticesi olarak sahibinin, cariyesini fuhşa zorlayarak bu yolla para kazanması gibi gayri ahlaki durumlar normal karşılanmaya başlanmıştır. Müslüman olan cariyeler, sahibi tarafından fuhşa zorlanma durumunda kaldıklarında bundan rahatsız olmuş, bahsi geçen ayetlerde de bu duruma dair emirler yer almıştır (İsfahânî, 1998: 6/3452-3453 (No. 7855,7856)). İslam dini, geldiği dönemde yerleşik bir uygulama olan köleliği tedrici olarak kaldırmak üzere hükümler belirlemiştir. Köle ve cariyeler için farklı ayetlerde farklı kavramlar kullanılmış, (Bkz. Aydın ve Hamidullah, 2002: 26/237-246), bu ayetlerde ise *feteyât* denilerek, cariyelere sahip çıkılması, onların da ailenin genç kızları gibi görülmesi istenmiştir (Karaman vd., 2007: 2/47-48). Tanımlarda da yer verildiği üzere, çocukluk devresi bitip evlilik çağına gelen cariyeler için de *feteyât* denilmekteydi. Buna göre Kur’an bu kelimeyi kullanarak, hem ilgili kavrama mana derinliği katmış hem de evlilik çağına gelen cariyelerin dışlanmasına ve insani değerleri hiçe sayılarak istismar edilmesine engel olmuş, onları ailenin bir ferdi/ailenin gençlerinden biri gibi görme anlayışını yerleştirmiştir.

Kur’an’daki diğer fetâ kullanımları ile bu ayetlerdeki feteyât kullanımı beraber düşünüldüğünde bir adanmışlıktan/fedakârlıktan bahsetmek mümkündür. Hz. Musa’nın fetâsı kendisini Musa peygambere adanmış, Yusuf peygamber ise hem Aziz’e karşı hem de risâlet görevi konusunda sadakatini ve fedakârlığını ortaya koymuştur. Ashâb-ı kehf gençleri, inandıkları değerlere (tevhid) adeta kendilerini adanmışlar, Yusuf’un fetâları da üst düzey bir yöneticinin hizmetinde olan kişilerdir. Bu son ayetlerde *feteyât* olarak ifade edilen genç kızlar ise iffetiyle Müslümanlara hizmet eden cariyelerdir (Bkz. Akpınar, 2005; 46-47).

Sonuç ve Değerlendirme

Kur’an, tedricen indirilmek suretiyle muhatapların içinde bulunduğu hayat anlayışlarını da tedrici olarak düzenlemiştir. Bunun bir parçası olarak, indiği toplumun, dinin çizdiği sınırlar dışında kalan söz ve uygulamalarında da müdahaleleri olmuştur. Arap toplumunda övülen bir gençlik tanımlaması sayılabilecek *fetâ* kavramını da kullanmış, dini bir içerik yüklemiş ve bu sayede dönemin gençlerini yeni *fetâ* anlayışı noktasında birleştirmeyi hedeflemiştir.

En genel manasıyla gençliği ifade eden *fetâ* kavramı ve türevleri İslam öncesinden itibaren Arapların bilip kullandığı kavramlardandır. Gençliğin yanında

cesareti, fedakârlığı ve cömertliği de temsil eden bu kavram, İslam'ın gelişiyile birlikte ilave anlamlar da kazanmıştır. Kavramın kullanımı, Hz. Peygamber sonrasında da devam etmiş, fütüvvet ve ahilik olarak kurumsal bir yapıya da bürünmüştür. Fütüvvet ve tarihi başta olmak üzere teşkilatın Kur'an ve hadislerdeki dayanaklarına dair önemli sayıda çalışma yapıldığı, özellikle Kur'an ve fütüvvet ekseninde yapılan çalışmalarda, Fütüvvet ve Ahilik teşkilatlarının benimsediği ahlaki ilkelerin Kur'an'daki karşılıklarının, Kur'an'ın bütününe yönelik bir bakış açısıyla ortaya konulmaya çalışıldığı görülmüştür.

Fetâ kavramının Arap lügatlerinde verilen manaları incelendiğinde, oldukça geniş bir kullanım alanının olduğu, aslında bu kavramı herhangi birisi için kullananların, o kişiyi pek çok olumlu karakter yönünden nitelemek istedikleri söylenebilir. Gerek Arap dilinin klasik kaynakları gerek fütüvvet ve ahilik kurumları ve gerekse de Kur'an-ı Kerim, *fetâ* kavramını kullanırken belli bir vasıftan ziyade, çok yönlü müspet özellikleri bünyesinde toplayan bir karakter vurgusu yaptığı şeklinde bir sonuca ulaşmak mümkündür.

Kur'an'da bu kavram, en genel ve bilinen manalarda kullanılmakla beraber, kelimeye dini bir anlam da yüklenmiştir. Özel bir anlam olarak Allah'ın dinine ya da peygamberine hizmet edenlere *fetâ* denilmiştir. Özellikle Yusuf ve Musa peygamberlerin yanında ve yardımında olanları ifade ederken fetâların peygamberlere nispet edilerek söylenmesi, Allah'ın, bu insanlara verdiği değer de ifadesi olarak düşünülebilir.

Kur'an'ın, *fetâ* kavramını, İslam öncesinde var olan kabilesel birlik ve bağlılıktan, dînî/îtikâdî beraberlik ve bağlılığa dönüştürdüğü görülmektedir. Hz. Peygamber'in, önce Mekke'de ardında da Medine'de ensar ve muhacirler arasında gerçekleştirdiği kardeşlik antlaşması da bu amaca yönelik bir girişim olmuştur. İlave olarak, İslam öncesi *fetâ* anlayışında gayet normal görülen eğlence ve içki gibi alışkanlıklar da *fetâ* tanımının dışında bırakılmıştır. Ahlak timsali Yusuf peygamberin *fetâ*, fuhşa zorlanan cariyelerin de *feteyât* olarak zikredilmesi, *fetâ* profilinde ahlaksızlığa yer olmadığını da ortaya koymaktadır. Buna rağmen, *fetâ* nitelemesine ait cesaret, cömertlik, yiğitlik, fedakârlık, îsâr gibi sıfatlar cahiliyede olduğu gibi devam etmiştir. Sahabenin cömertlik ve fedakârlıkta ne kadar ileri gittiğini gösteren ensar-muhacir kardeşliğinin yanında, savaşlarda gösterdikleri cesaret ve yiğitliklerde de bu geleneğin örneklerini görmek mümkündür.

Kur'an'da kullanılan *fetâ* ve türevleri dikkate alındığında, dindar bir profil dikkat çekmekle beraber, her birinde farklı mesajlara vurgu yapıldığını görmek mümkündür. Örneğin, cariyeler için kullanılan *feteyât* ifadesi, bu kimselerin sahiplenilmesi ve kendi aile fertlerinden biri gibi muamele edilmesine yönelik bir mesaj içerdiği anlaşılmaktadır. Zira Kur'an, köle ve cariyeler için her zaman bu kavramı kullanmamıştır.

Diğer bir husus da *fetâ* kavramının kıssalarda zikredilmesidir. Kur'an'ın kendisinin de ifade ettiği üzere bu kıssalar geçmişte yaşananlardan ibret alınması için zikredilmektedir (Araf, 7/176; Hûd, 11/120). O halde bu kıssalarda peygamberlerin yanında olan gençlere *fetâ* denilmesinin, risalet döneminde ve sonrasında bir karşılığı olmalıdır ki bu da Hz. Peygamber'in yanında bulunan ona sadakatle bağlı genç sahâbilerdir. Bazı rivayetlerde "*fityânü Rasulillah*", "*fityânü'n-nebi*", "*fityetü'n-nebi*" şeklindeki kullanımlar da bu açıdan önemlidir.

Kur'an *fetâ* tanımlarını, muhatap olduğu toplumun çoğunluğu tarafından bilinen Hz. Yusuf, Hz. İbrahim, Ashâb-ı kehf, Yûşa' b. Nûn gibi meşhur şahsiyetler üzerinden vererek, somut örnek oluşturmuş ve kavramın manasını da bu şahsiyetlerdeki bütün üstün vasıfları kapsayacak şekilde genişletmiştir. *Fetâ* kavramına kazandırılan derinliğin yanında, kıssalardaki peygamber ve diğer kişilikler üzerinden somutlaştırılarak ilgili karaktere bezeme konusunda bir teşvik algısı hissedilmektedir. Buna göre risalet dönemi gençlerine kıssalar üzerinden yapılan *fetâ* vurgusunu, Allah yolunda birbirlerine ve peygamberlere yoldaş olanlar şeklinde ifade etmek mümkündür. Zira bu, Mekke'de zor şartlar yaşayan peygamber ve Müslümanlara yönelik en net mesaj olarak düşünülebilir. Ashâb-ı kehf gençlerinin, yanlarında bir peygamber olmadan tevhid mücadelesini cesaretle sürdürmeleri, *fetâ* üzerinden verilen mesajı daha evrensel hale getirmektedir. Özetle Kur'an'a göre *fetâ*, peygamber yanlarında olmasa da inancı konusunda ilkel davranan ve bunun gereğini yerine getiren kimse olmaktadır.

Meşhur şahsiyetlerin *fetâ* olarak zikredilişi, aynı zamanda kölelerin Arap toplumu nazarındaki değersizlik algısını yerme olarak da görülebilir. Yusuf veya Yûşa peygamber eğer *fetâ* olarak nitelenmişse, dünya hayatında köle olarak anılmak, Allah katında bir değersizlik ifade etmez. O halde kölelerin de insan olduğu ve Allah katında yüce bir değere sahip olabileceği hatta peygamber dahi olabildiği unutulmamalı, onlara muamele ederken bu hususlar dikkate alınmalıdır.

Risâlet sonrası dönemde *fetâ* ideal şahsiyetinin Fütüvvet ve Ahilik gibi teşkilatlarla günümüze kadar kurumsal bir yapıda sürdürülme gayreti, Kur'an'ın, *fetâ* kavramı üzerinden, nüzul dönemindeki muhataplar vasıtasıyla verdiği mesajların evrenselliğinin tezahürüdür. Özetle *fetâ* kimliğinin, İslam öncesi dönemden itibaren cesaret, isâr, fedakârlık ve cömertlik gibi özelliklere ilaveten, Kur'an'ın yüklediği dini kimlikle, bütün dönemlerde ideal Müslüman delikanlı imajını temsil ettiğini söylemek mümkündür.

Kaynaklar/References

- Abdulgâfi, Muhammed Fuâd (1945). *el-Mu'cemu'l-müfehras li elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerim*. Kahire: Matbaatü Dârü'l-Kütübi'l-Mısıriyye.
- Akpınar, Ali (2005). "Fütüvvet Ruhunun Dini Temelleri". *I. Ahi Evran-ı Veli ve Ahilik Araştırmaları Sempozyumu*. C. 1, Haz. M. Fatih Köksal, Kırşehir: 43-61.
- Akpolat, Sabri (2007). "Peygamberimiz Ve Gençlik". *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17 / 17, 243-257.
- Algül, Hüseyin (2020). "Muâhât", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 30: 306-307.
- Âlûsî, Şihâbüddîn Mahmûd (1995). *Rûhu'l-Meâni fi Tefsîri'l-Kur'âni'l-Azîm ve's-Sebi'l-Mesâni*. Thk. Ali Abdulgâfi Atıyye. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- Asar, Muhammed Ali (2021). "Hz. Peygamber'in Çocuklarla İletişiminin Temel İlkeleri". *XIV. Uluslararası Mevlid-i Nebi Sempozyumu İslam ve Çocuk Tebliğler Kitabı*. ed. Kadri Önemli vd., Şanlıurfa: Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi yay. 348-360.
- Ay, Mehmet Emin (2003). "Kur'an'da Gençler ve Gençlik Değerleri", *Gençlik Dönemi ve Eğitimi-II Tartışmalı İlmi Toplantı*, ed. Hayati Hökelekli, İstanbul: Ensar Neşriyat. 15-35.
- Aydın, Mehmet Âkif, Hamidullah, Muhammed (2002). "Köle". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 26: 237-246.

- Bağış, Mehmet (2021). "Kur'an'da Genç Ve Gençlik İle İlgili Kullanılan Kavramların Semantik Açından Tahlili", *Iğdır International Social Sciences Congress*, Iğdır. 207-215.
- Bayram, Mikail (2016). "Anadolu Ahiliğinin Teşekkülündeki Rolü Açısından Fütüvvet Hareketi Ve Tarihi". *Seleşuklu Medeniyeti Araştırmaları Dergisi* / 1 (Aralık 2016): 51-73.
- Binol, Ali (2019). "Müfessirlerin Eserlerinde "Ahilik" ve "Fütüvvet" Anlayışı", *4. Uluslararası Ahilik Sempozyumu*". ed. Ahmet Gökbel vd. Kırşehir: Ahi Evran Üniversitesi Yayınları. 105-123.
- Buhârî*, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil (1987). *Sahîhu'l-Buhârî*. Thk. Muhammed b. Zuheyr b. Nâsır. Beyrut: Dâru İbn Kesîr.
- Câbirî, Muhammed Âbid (2014). *Fehmü'l-Kur'an*. Trc. Muhammed Çoşkun. 3 Cilt. İstanbul: Mana Yayınları.
- Cilacı, Osman (1997). "Havâri", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 16: 513-516.
- Çağatay, Neşet (1952). "Fütüvvet-Ahî Müessesesinin Menşei Meselesi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1, sayı 2-3, s. 61-84.
- Çonkor, Burhan (2015). *Boykotun Bitiminden Hicrete Kadar Olan Dönemde İnen Surelerin Tahlili*. (Doktora). Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Desûkî, Ömer (1959). *el-Fütüvve 'inde'l-'Arab, ev; Ehâdisü'l-Furûsiyye ve'l- Mislü'l-Ulyâ*. Kahire: Meketebetü'n-nahda.
- Doğrul, Ömer Rıza (1980). *Tanrı Buyruğu-Kur'an-ı Kerim'in Tercüme ve Tefsiri*. İstanbul: İnkılâp ve Aka Basımevi.
- Durmuş, Zülfikar (2018). "Fütüvvetin Kur'ani Temelleri (Ashâb-ı Kehf Bağlamında)". *3. Uluslararası Ahilik Sempozyumu*". ed. Ahmet Gökbel vd. Kırşehir: Ahi Evran Üniversitesi Yayınları, cilt 2, s. 890-904.
- Ebû 'Avâne, Yakûb b. İshâk b. İbrahim el-İsferâyîni (1998). *Müsnedu Ebî 'Avâne*. Thk. Eymen b. 'Arif ed-Dimeskî. Beyrut: Dâru'l-ma'rife.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistânî (ts.). *Sünen*. Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-Arabî.
- Ebû Hayyân, Muhammed b. Yusuf el-Endelüsî (1420/1999). *el-Bahru'l-muhît*. Thk. Sıdkı Muhammed Cemil. Beyrut: Daru'l-Fikr.
- Ebû Hilâl el-'Askerî (ts.). *el-Furûku'l-luğaviyye*. Thk. Muhammed İbrâhîm Selim. Kâhire: Dâru'l-'İlmi ve's-Sekâfe.
- Ebussuûd b. Muhammed el-İmâdî (ts.). *İrşadü'l-Akli's-selîm ilâ mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm*. Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî.
- ed-Dik, İhsan (2018). "Cahiliye ve İslami Dönemde Fütüvvet". *3. Uluslararası Ahilik Sempozyumu*. C.1. ed. Ahmet Gökbel vd. Kırşehir: Ahi Evran Üniversitesi Yayınları. 325-326.
- Elmalılı, M. Hamdi Yazır (ts.). *Hak Dini Kur'an Dili*. İstanbul: Azim Dağıtım.
- Erdem, Ekrem (2021). "Fütüvvetin Ve Ahiliğin Menşei, Mahiyeti Ve Türleri", *Kırşehir Ahi Evran Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, Cilt: 5, Fütüvvet, Ahilik ve İktisadi Hayat Özel Sayısı, 1-15.
- Ersöz, İsmet, (1991). "Ashâb-ı Kehf". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 3: 465-467.
- Ezherî, Muhammed b. Ahmed (2001). *Tehzîbu'l-Luğa*. Thk. Muhammed Ivaz. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî.
- Fîruzabâdî, Ebû't-Tâhir Meccüddîn (2005). *el-Kâmûsu'l-Muhît*. Thk. Mektebü tahkiki't-turâs fi müesseseti'r-risâle. Beyrut: Müessesetü'r Risâle.
- Gölpınarlı, Abdülbaki (1985). *100 Soruda Tasavvuf*. İstanbul: Gerçek Yayınları.

- Gözeler, Esra. *Kur'an Âyetlerinin Tarihlendirilmesi Sorunu Ve Kur'an'a Kronolojik-Olgusal Bir Yaklaşım (1 Rebiu'l-Evvel-4 Rebiu'l-Evvel Arası)*. (Doktora). Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2009.
- Günay, İlhami (2003). *Kur'an-ı Kerim'de Gençlik Tipolojileri*, (Doktora), Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Güner, Umut (2016). "Cahiliye Devrinden Abbasilerin Son Dönemine Kadar Fütüvvet Teşkilatı'nın Gelişimi". *Akademik Tarih ve Düşünce Dergisi*, Cilt:3/Sayı:10/, s. 185-201.
- Gür, Süleyman (2016). "Kur'an'a Göre Müslüman Gençte Bulunması Gereken İki Önemli Ahlakî Değer: İffet Ve Haya". *Uluslararası Gençlik ve Ahlak Sempozyumu Bildirileri*. ed. Hasan Barlak vd., Sinop: İkizler matbaası, 1019-1030.
- Güzel, Fatih (2018). "Nasır Li-Dinillah'tan Önce Fütüvvet'in Durumu". 3. *Uluslararası Ahilik Sempozyumu*. C.1. ed. Ahmet Gökbel vd. Kırşehir: Ahi Evran Üniversitesi Yayınları, 235-242.
- Hamîdullah, Muhammed (1998). "Hilfû'l-Fudûl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 18: 31-32.
- Harman, Ömer Faruk (2000). "İbrâhîm". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 21: 266-272.
- Harman, Ömer Faruk (2013). "Yûşâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 44: 43-45.
- Heysemî, Nuruddîn Ali b. Ebî Bekr (1994). *Mecmeu'z-zevâid ve menbau'l-fevâid*. Thk. Hisâmuddîn el-Kudsî. Kahire: Mektebetü'l-Kudsî.
- İbn Âşûr, Muhammed Tâhir (1984). *et-Tahrîr ve'l-Tenvîr*. Tunus: ed-Dâru't-Tûnusiyye.
- İbn Fâris, Ebu'l-Huseyn Ahmed (1979). *Mu'cemu Mekayisi'l-Luğa*. Thk. Abdusselam Muhammed Harun. Y.y.: Dâru'l-Fikr.
- İbn Hacer*, Şihâbuddîn Ahmed b. Alî el-Askalânî (h.1412). *el-İsâbe fî Temyizi's-Sahâbe*. Beyrût: Dâru'l-Cil.
- İbn Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed (1998). *Müsned*. Thk. es-Seyyid Ebu'l-Muâti en-Nûrî. Beyrut: Âlemü'l-kütüb.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik el-Himyerî (1955). *es-Siretu'n-Nebeviyye*. Thk. Mustafa es-Sakâ vd. Mısır: Mektebetü Mustafâ.
- İbn Kesîr, İmâdu'd-dîn Ebû'l-Fidâ İsmail (h.1414). *Tefsiru'l-Kur'âni'l-Azîm*. Y.y.: Dâru'l-Fikr.
- İbn Ma'ce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd (ts.). *Sünen'ü İbn Ma'ce*. Thk. Muhammed Fuad Abdulbâki. Beyrut: Dâru'l-fikr.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem (h.1414). *Lisânu'l-'Arab*. Beyrut: Dâru Sâdır.
- İbn Sâ'd, Ebû Abdillâh Muhammed el-Hâşimî (1968). *et-Tabakâtu'l-Kübrâ*. Beyrut: Dâr-u Sâdır.
- İbnü'l-Esir, Ebu'l-Hasen İzzüddîn Ali el-Cezerî (1989). *Üsdü'l-Gâbe fî Ma'rifeti's-Sahâbe*. Beyrut: Dâru'l-fikr.
- İsfahânî, Ebû Nuaym (1998). *Ma'rifetü's-Sahâbe*. Thk. Adil b. Yusuf el-Azâzî. Riyad: Dâru'l-vatan.
- Kabakçılı, Osman (2011). "Kur'an'da Fütüvvet", *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi*, Kış/Winter Cilt/Volume:10, Sayı/Issue: 35, 299-306.
- Kanik, İsa (2020). "Kur'ânî Değerlerin Ahilik Kültüründeki/Ahlakındaki İzdüşümleri Ve Günümüz Yansımaları", *VI. Uluslararası Ahilik Sempozyumu*, ed. Ahmet Gökbel vd. Kırşehir: Ahi Evran Üniversitesi Yayınları, 262-302.
- Kara, Seyfullah (1996). *Hız Peygamber (s.a.v) Döneminde Gençlik*. (Yüksek Lisans). Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

- Karaağaç, Hilmi (2013). "İlk Dönem Fütüvvetnâmelerine Göre Ahilîğin İtikâdî Temelleri". *İğdır Üniversitesi / Iğdır University İlahiyat Fakültesi Dergisi / Journal of Divinity Faculty Sayı / No: 2: 41-70.*
- Karaalp, Cahit (2019). "Kur'an'da Örnek Genç Modeli". *Uluslararası İnsan Çalışmaları Dergisi / International Journal of Human Studies, 2/4, s. 180-195.*
- Karakaş, Fatih (2019). *İlahi Geleneğin İdealindeki Gençlik İçin Rol Model Olarak Hz. Yusuf.* (Yüksek Lisans). Erzincan: Binali Yıldırım Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Karaman, Hayreddin vd. (2007). *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir.* Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- Kaya, Mehmet (2016). "Kur'an'da Gençler Aracılığıyla Verilen Ahlâkî Mesajlar" *Uluslararası Gençlik ve Ahlak Sempozyumu Bildirileri.* c. 2. ed. Hasan Barlak vd., Sinop: İkizler Matbaası: 740-767.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed (1964). *el-Câmiu li Ahkâmî'l-Kur'an.* Thk. Ahmed Berdûnî, İbrâhîm Atfîş. Kâhire: Dâru'l-Kütübî'l-Mısriyye.
- Kuşeyrî, Abdülkerim (ts.). *Letâifü'l-işârât.* Thk. İbrahim el-Besyunî. 2. Baskı. Mısır: el-hey'etü'l-Mısriyyetü'l-amme.
- Mâturidî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed (2005). *Te'vilâtü Ehli's-Sünne.* Thk, Mecdî Baslum. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye.
- Merâğî, Ahmed Mustafa (1946). *Tefsîrül-Merâğî.* 30 Cilt. Kâhire: Şerike Mektebe ve Matba'a Mustafa.
- Mevdûdî, Ebû'l-A'lâ (2002). *Tefhîmu'l-Kur'an.* Trc. Komisyon. İstanbul: İnsan Yayınları.
- Müslim, Ebû'l-Huseyn b. Haccâc (ts.). *Sahîhu Müslim.* Thk. Muhammed Fuâd Abdalbâkî. Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî.
- Nair, Ahmet (2021). "Gelenekle Modernite Arasında Kalan Gençliğe Kur'an'dan Rol Modeller". *Tafsir Dergisi* 1/1, s. 1-21.
- Nesefî, Ebû'l-Berekât Abdullâh b. Ahmed b. Mahmûd (1998). *Tefsîru'n-Nesefî (Medârikü't-tenzil ve hakâiku't-te'vil).* Thk. Yûsuf Alî Bedîvî. Beyrût: Dâru'l-Kelimi't-Tayyib.
- Ocak, Ahmet Yaşar (1996). "Fütüvvet 2-Tarih", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi.* İstanbul: TDV Yayınları, 13: 261-263.
- Özdemir, Faruk (2016). "Gençliğin Ahlaki Olgunlaşmasında Kur'an Kıssalarının Rolü". *Uluslararası Gençlik ve Ahlak Sempozyumu Bildirileri.* C. 1. Sinop: İkizler Matbaası. s. 307-319.
- Özdemir, Şuayip ve Kavak, Rahime (2014). "Kur'an Ve Hadislerde Gençlik Dönemi Ve Özellikleri", *Turkish Studies – International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic.* Volume 9/2 Winter, Ankara, s. 1215-1226.
- Râzi, Fahreddin Ebû Abdullâh Muhammed b. Ömer b. Huseyn (h. 1420). *Mefâtihu'l-Ğayb- et-Tefsîru'l-Kebîr.* Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî.
- Saîdî, Abdulteâl (1992). *en-Nazmu'l-Fenniyyu fi'l-Kur'an.* Kâhire: Mektebetü'l-Âdâb.
- Sa'lebî, Ebû İshak Ahmed b. Muhammed b. İbrahim (2002). *el-Keşf ve'l-beyan an tefsîri'l-Kur'an.* Thk. Ebû Muhammed b. Âşûr. Beyrut: Dâru İhyai't-Türâsi'l-Arabî.
- Savaş, Rıza (2018). "Ahilîğin Hz. Muhammed Devrindeki Temelleri". 3. *Uluslararası Ahilik Sempozyumu*". C. 2. ed. Gökbel, Ahmet, Doğan, Ahmet. Kırşehir: Ahi Evran Üniversitesi Yayınları, s. 785-789.
- Şahinalp, Mehmet Vehbi (2018). "Kur'an-ı Kerim'de Gençlik Kavramı ve Anlam Dünyası". *Peygamberimiz ve Gençlik, I. Şanlıurfa Uluslararası Mevlid-i Nebî Sempozyumu.* ed. Cüneyt Gökce vd. Şanlıurfa: Y.y., s. 80-103.

- Şevkânî, Muhammed b. Ali (h. 1414). *Fethu'l-Kadir*. Beyrut: Dâru İbn Kesir.
- Taberânî, Ebû'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed (1994). *el-Mu'cemü'l-Kebîr*. Thk. *Hamdi b. Abdülmecid es-Selefi*. Kâhire: Mektebetü İbn Teymiye.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr (2000). *Câmiu'l-beyân an te'vili âyi'l-Kur'ân*. Thk. Ahmed Muhammed Şâkir. B.y.: Müessesetü'r-risâle.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr (h.1387). *Tarihu'r-Rusulü ve'l-Mulûk*. Beyrut: Dâru't-Turâs.
- Tantâvî, Muhammed Seyyid (1998). *et-Tefsîru'l-Vasûli'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Kâhire: Dâru'n-nahda.
- Taeschner, Franz (1954). "İslâm Ortaçağında Futuvva (Fütüvvet Teşkilatı)". çev. Fikret İşiltan, *İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası [İstanbul İktisat Dergisi]*, 15/1-4, 3-32.
- Taeschner, Franz (1972). "İslam'da Fütüvvet Teşkilatının Doğuşu Meselesi ve Tarihi Ana Çizgileri", çev. Semahat Yüksel, *Türk Tarih Kurumu Belleten*, Nisan, XXXVI/142, 203-235.
- Tok, Fatih (2018). "Kur'an'da Ahlak Abidesi Bir Genç: Hz. Yusuf". *Uluslararası Mevlid-i Nebi Sempozyumu "Peygamberimiz ve Gençlik"*. İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, s. 109-124.
- Tüsterî, Ebû Muhammed Sehl b. Abdullah (h.1423). *Tefsîru't-Tüsterî*. Thk. Muhammed Bâsil. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye.
- Uludağ, Süleyman (1996). "Fütüvvet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 13: 260.
- Vâhidî, Ebû'l-Hasen Alî b. Ahmed b. Muhammed en-Nisâbüri (h.1430). *et-Tefsîru'l-Basîf*". Thk: Komisyon. B.y: İmâdetü'l-Bahsi'l-İlmiyyi.
- Yaralı, Bilal (2021). *Kur'an Kıssaları Bağlamında Müsbet ve Menfi Gençlik*. (Yüksek Lisans). Bingöl: Bingöl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Yaşa, Ali Osman (2019). *Kur'an'da Olumlu Ve Olumsuz Genç Prototipleri*. (Yüksek Lisans). Gümüşhane: Gümüşhane Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Yaşar, Hüseyin (2018). "Fütüvvetin Kur'ânî Temeller (Sülemi Örneği)". 3. *Uluslararası Ahilik Sempozyumu*". ed. Ahmet Gökbel vd. Kırşehir: Ahi Evran Üniversitesi Yayınları, s. 295-306.
- Yıldırım, Mehmet Şirin (2019). *Müslüman Gençlere Bir Rol-Model: Ashâb-I Kehf*. (Yüksek Lisans). Muş: Muş Alparslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Yılmaz, İbrahim (2018). "Eski Arap Şiirlerinde ve Günümüzde Fütüvvet". 3. *Uluslararası Ahilik Sempozyumu*". ed. Gökbel, Ahmet, Doğan, Ahmet. C. 1. Kırşehir: Ahi Evran Üniversitesi Yayınları, 307-319.
- Yüksel, M. Bahaeddin (2017). "Temel Dinamikleri Açısından Fütüvvet ve Ahiliğin Kur'ânî Referansları", *Tefsir Araştırmaları Dergisi*, 1/2, s. 270-311.
- Yüksel, M. Bahaeddin (2021). "Ahilik Ahlâkında Kur'an'ın Yeri". *Ahi Evran*. Haz. Hakan Sarı ve Yusuf Koşar. İstanbul: İhlamur Yayınları, 243-274.
- Yüksel, Zeynep (2020). "Gençliğin Anlam Arayışına Din Eğitiminin Katkısının İncelenmesi". *Çankırı Karatekin Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 11 (1), 376-395.
- Zebîdî, Ebû'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ (ts.). *Tâcu'l-'Arûs*. Thk. Heyet, B.y.: Dâru'l-hidâye.
- Zeccâc, Ebû İshak (1988). *Meâni'l-Kur'an ve 'irâbihi*. 5 Cilt. Beyrut: Âlemü'l-kütüb.
- Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer (1987). *el-Keşşâf an hakâiki gavâmizi'tenzil*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî.
- Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer (1998). *Esâsu'l-belâğa*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye.

ÖTEKİ’NİN ALGILANIŞI: ALEVİLİK VE ALEVİLER*

THE PERCEPTION OF THE OTHER: ALEVISM AND ALEVIS

YILMAZ ARI**

Öz

Alevilik gerçeği, ortaya çıktığı ilk zamanlardan beri (kendi ve etkileşime girdiği toplumların) olumlu ya da olumsuz açıdan maruz kaldığı siyasi, sosyal, dinî ve kültürel zaviyelerden değişim ve dönüşüm süreçlerinden etkilenmiş, kimini etkilemiş ve günümüze değin varlığını devam ettirerek gelmiştir. Modernite ile birlikte Alevi toplulukların köy yaşamından şehir hayatına geçişlerinde yaşanan ve değişim-süreklilik ilişkisi adına ortaya çıkan birçok veri bulunmaktadır. İnanç, ibadet, dinî otorite ve bunlara bağlı olarak şekillenen yeni dinî ve sosyal hayatta meydana gelen değişimler ve süreklilik arz eden yapılar önem arz etmektedir. Yapılan kimi alan araştırmalarında bu verilerin tespit ve analizi gerçekleştirilmektedir. Çalışmanın konusu, Adıyaman yöresinde yaşam süren Alevî vatandaşlarımız ile muhtelif zamanlarda tarafınca gerçekleştirilen görüşmeler ve bu esnada gözlemlenen kimi olay ve pratikler üzerine sosyo-dinî değerlendirmelerde bulunmaktadır. Böylelikle de yörede yaşam süren birey ve toplulukların (şahit oldukları/maruz kaldıkları) bazı olay ve durumların gölgesinde şekillenen (değişen/farklılaşan) bakış açıları ve buna bağlı olarak oluşan kimi değer yargılarının, "değişim ve süreklilik" boyutlarıyla aktarılması hedeflenmiştir. Örneğin: Derviş Yusuf anlatısındaki lokma ritüeli, ötekine karşı konumlanma endişesinden dolayı; Sünnîlerin, Alevîlerin yemeğinden yemeyecekleri önyargısını ortaya çıkarmıştır. Talip H.'in okul hayatında yaşadığı hoş olmayan kimi olaylar, ötekileştirmenin beklenen bir sonucu olarak kendisini Sünnî ortamdan bir kopuşa doğru sürüklemiştir. Rahman Dede'nin namaz ibadetine yüklediği dua anlamında; sözün aslı manasının, yaşanan ötekileştirme serüveni sonucunda değişime uğradığı görülmektedir. Muhtarın kendi evinde sakladığı seccadeyi aramasında; tüm ayrımsa hareketlerine rağmen kodlarda yaşatılan İslamî kültürü görmek mümkündür. M. Öğretmenin, cem ritüeli esnasında saz eşliğinde okunan tevhit cümlelerindeki manayı yakaladığında sarf ettiği cümlelerde, ötekileştirmenin acı dölü itirafı gözlenmektedir. Alevî ve Sünnî bireylerin evlenmesine dair yörede yaşanan kültürel taassubun da ötekileştirme ajanı olarak halen işlerlik gösterdiğini açığa çıkarmaktadır. Öteki'nin Algılanışı: Alevilik ve Alevîler adlı bu makalede; çalışma alanını tanıma amacıyla daha önce yapılan çalışmalardan farklı olarak; geleneksel ve modern inanç panoramasına sahip Alevî bireylerin, Adıyaman özelinde yaşadıkları kimi tanıklıkların ve bunların neden olduğu veya beslediği öteki anlayışı üzerinde durulmuştur. Bu çalışmada bilimsel veri taramasının yanı sıra, saha taraması da yapıldı. Konu çerçevesinde yazılı eserlerden istifade edildi. Bununla birlikte nitel araştırma tekniklerinden gözlem, not tutma, kaynak kılavuz kişilerden istifade etme ve katılımcıların konu hakkındaki kişisel düşüncelerini, deneyimlerini ve bakış açılarını şahsi anlatımları ile ifade etmelerine imkân sağlayan görüşme/mülakat yöntemi kullanıldı.

Anahtar Kelimeler: Alevilik, Değişim, Süreklilik, Önyargı, Öteki.

Abstract

The reality of Alevism has been affected by the political, social, religious and cultural aspects of change and transformation processes that it has been exposed to positively or negatively since the first times it emerged (itself and the societies it interacts with) and has survived until today. Along with modernity, there are many data that emerged in the name of the change-continuity relationship experienced in the transition of Alevi communities from village life to city life. Belief, worship, religious authority and the changes that occur in the new religious and social life shaped by them and the structures that show continuity are important. In some field studies, these data are identified and analysed. The subject of the study is to make socio-religious evaluations on the interviews carried out by me at various times with our Alevi citizens living in the Adıyaman region, and on some events and practices observed during this time. In this way, it is aimed to convey the (changing/differentiating) perspectives of individuals and communities living in the region (which they witnessed/exposed) under the shadow of some events and situations, and some value judgments formed accordingly, with the dimensions of "change and continuity". For example, in the Dervish Yusuf narrative, the food ritual is due to the anxiety of positioning against the other. It has revealed the prejudice that Sunnis will not eat the food of Alawites. Some unpleasant events experienced by Talip H. in his school life led him to break away from the Sunni environment as an expected result of othering. In the sense of "prayer" that Rahman Dede attributes to prayer, it is seen that the original meaning of the word has changed as a result of the adventure of marginalization. While searching for the prayer rug that the headman kept in his own house; despite all the separation movements, it is possible to see the Islamic culture in the codes. When teacher M. catches up with the meaning of the *tawhid* sentences read with an instrument during the *cem* ritual, a painful confession of othering is seen in the sentences he utters. It reveals that the cultural bigotry about the marriage of Alevis and Sunnis in the region still functions as a mediator of othering. In this article, unlike previous studies for the purpose of recognizing the study area, some of the testimonies of Alevi individuals, who have traditional and modern belief panoramas, in Adıyaman and the understanding of the other that they cause or nourish are emphasized. In the study, besides scientific data scanning, field scanning was also done. Written works were used within the framework of the subject. In addition to this, the interview method, which allows the participants to express their personal thoughts, experiences and perspectives on the subject, was used.

Keywords: Alevism, Change, Continuity, Prejudice, Other.

* Geliş Tarihi/Received: 01.07.2022, Kabul Tarihi/Accepted: 05.08.2022, DOI: <https://doi.org/10.34189/hbv.104.022>.
** Dr. Öğretim Üyesi, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Din Sosyolojisi Ana Bilim Dalı. E-mail: yilmaz.ari@ogu.edu.tr, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-4529-7162>.

Giriş

Bireyin ve birliktelik ilişkisine istinaden görünür hale gelen münasebetlerini devam ettirdiği ve içinde yaşamını sürdürdüğü topluma ait klasik inanış evrenine ait biçim ve şekilleri gözlemlenmek ve tanımlayabilmek sosyolojik açıdan önemlidir. Çünkü bireyin içinde hayatını idame ettirdiği toplum yapısı, ortaklaşa kullandığı alanlar ve sahip olduğu (ve sürdürdüğü) inanç, kültür ve duygular ışığında şekillenen pratikleri anlama ve anlamlandırma çabası din sosyolojinin ilgi alanına girmektedir. Bireye ait (belki de miras olarak devraldığı) iman ve aksiyon evreninin, bireysel anlamda (toplumsal olandan etkilenen yönüyle de olabilir) hayatına ve pratiklerine yansiyarak (bazen eksilerek ya da artan haliyle) şekil değiştirerek devam ettiği bilinmektedir.

Bireyler gibi sosyal kurum ve yapılar da toplumlarda gördükleri işlevleriyle önem arz ederler. Toplumsal yaşamda işlevlerini yitiren kimi yapı ve kurumlar, zamanla ortadan kalkmakla yüz yüze kalmaktadırlar. Bu nedenle gelişen ve değişen dünyada birçok yapı ve kurum, niteliksel ve işlevsel açıdan değişime uğramıştır denilebilir. Alevilikte değişim ve süreklilik gerçeğini/izlerini tanıma adına sahada yapılan çalışmalar ile bahse konu değişimleri ve süreklilik arz eden inanış, kültür, iz, kalıntı ve şekilleri tanıma adına önemli veriler elde edilmiştir. Son yıllarda Adıyaman ili ekseninde yoğunlaşan ve alana ciddi katkı sağladığı düşünülen çalışmaları kısaca tanımakta fayda vardır. Bu çalışmalardan:

Fevzi Rençber'e ait Adıyaman özelinde yapılan *Adıyaman'da Alevilik*¹ adlı doktora tezinde; günümüz geleneksel Aleviliğe ait sosyokültürel ve dinî yaşam izlerinin tespiti yapılmaya çalışılmıştır. Rençber, bu eserinde Adıyaman yöresinde yaşam süren Alevilerin tarihî süreç içerisindeki; inanç, ibadet, kültür, örf, âdet, ahlâkî kurallar, demografik yapı, coğrafi dağılımlarını mülakat ve anket çalışması yöntemlerinden istifade ile incelemiştir.²

Hamit Aktürk, *Toplumsal Değişme ve Alevi Dernekler-Adıyaman Örneği*³ adlı doktora tezinde; Adıyaman'da mevcut olan Alevi dernek ve örgütlerin Aleviliği nasıl yorumladıkları, kendi içlerinde ve Sünni kesim ile münasebetleri, uygulayageldikleri ritüelleri, siyaset mekanizmasına dair görüşleri, kent yaşamında fonksiyonlarını yitiren Alevi kurumlara yaklaşımları vb. konuları irdelemiştir.

*Kâhta Yöresi Alevilerinde Dinî ve Sosyal Hayat: Bağlar Mahallesi ve Ortanca Köyü Örneği*⁴ isimli yüksek lisans tezinde; göçebe Türkmen boylarının Anadolu'daki devamı olarak görülen Adıyaman ili Kâhta ilçesine bağlı Bağlar mahallesi ve Ortanca köyünde yaşayan Alevilerin dinî ve sosyal hayatı konu edinilmiştir. Yöre Alevilerinin dinî ve sosyal hayatı ile sınırlı olmakla birlikte, çalışmada genel Alevî anlayışında etkin olan bazı kavramlara da yer verilmiştir.

¹ Rençber, Fevzi, Adıyaman'da Alevilik, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2012. (Bu çalışma; "Hakk Muhammed Ali Aşkî Adıyaman Alevileri" adlı isimle 2016 yılında Ankara'da, Gece Kitaplığı Yayınları tarafından kitap olarak basılmıştır.)

² Alan çalışmalarının anlam ve önemi üzerine Bkz. Rençber, Fevzi İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalında Alevilik Üzerine Yapılan Alan Çalışmalarının Bilim Üretimine Etkisi, e-Makâlât Mezhep Araştırmaları, 2017, cilt: X, sayı: 2, s. 455-470

³ Aktürk, Hamit, Toplumsal Değişme ve Alevi Dernekleri-Adıyaman Örneği-, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Kayseri 2013.

⁴ Ari, Yılmaz, Kâhta Yöresi Alevilerinde Dinî ve Sosyal Hayat: Bağlar Mahallesi ve Ortanca Köyü Örneği, Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Diyarbakır 2011. (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi).

*Alevilikte Dini Otorite: Değişim ve Süreklilik (Adıyaman Örneği)*⁵ isimli doktora tezinde: Alevilerin inanç ve yaşayış bakımından dini otorite pozisyonunda bulunan dedelik kurumu, bu kurumu temsilen bir dini otorite tipi olarak dedenin topluluk üzerindeki etkileri, denetleme ve uzlaştırma fonksiyonları temel bir problem olarak ele alınmıştır. Bunun yanı sıra, genel sosyal değişme bağlamında, topluluk üyeleri arasında özellikle de kentlerde yaşayan bireylerin dedelere karşı tutumları ve onları bir otorite olarak görüp görmedikleri tartışılmıştır. Ayrıca dedelik kurumunda meydana gelen değişim, devam eden kimi işlev ve fonksiyonlar Adıyaman özelinde incelenmiştir.

“*Öteki'nin Algılanışı: Alevilik Ve Aleviler*” isimli bu çalışmamızda yukarıda kısaca temas ettiğimiz ve alanı betimleme hususunda kayda değer ipuçları sunmakla büyük önem arz eden çalışmalardan farklı olarak; geleneksel ve modern inanış kalıp ve modellerini temel kimlik kodlarında barındıran ve bunları yaşamsal pratik düzleme aktaran Alevi bireylerin, Adıyaman yöresinde sosyal, psikolojik, dini ve kültürel açıdan deneyimledikleri kimi tanıklıkların ve bunların kendi inanç ve duygu evreninde oluşturduğu izler üzerinde durulmuştur. Bu çalışmada akademik kaynak taramasının yanı sıra, mülakat, gözlem, katılımcı gözlem, not tutma, kaynak kılavuz kişiden istifade etme gibi alan araştırmasının temel yöntem ve tekniklerden istifade edilmiştir.⁶ Kaynak kılavuz kişilerin şahsî bilgileri tarafımızca muhafaza edilmekte olup, metin içerisinde ve kaynakçada kendileri kodlama yöntemiyle belirtilmiştir.

1. Öteki Algısı

Son yıllarda yapılan ve her geçen gün artarak devam eden sosyolojik alan araştırmalarında ülkemizin sahip olduğu renkli inanç ve kültürel mozağinden kaynaklı olarak; coğrafyamızda mevcut, birbirinden farklı kimliklerin varlığını kabul ve rıza gösterme/me sorunu, inanç ve kültürel bağlamda farklılık arz edene gösterilen tahammül veya saygı (saygısı/tahammülü az veya çok olan bir toplum imajının sergilenmesi) gibi oldukça önemli sosyo-psikolojik olgular açığa çıkmaktadır. Bu durum ise muhtemelen, toplum içerisinde bireylerin “öteki” olarak nitelendirdikleri din, kültür, kimlik (Yapıcı, 2009, 52) ideoloji, diğer cemaat ve gruplar ile birbirini yakından tanımamak, güvenmemek, korkmak gibi vb. nedenlerden kaynaklanmaktadır. Ayrıca bu sebepler genellikle yekdiğerini besleyerek “ayırıcı, ötekici, ötekileştirici” görüş, hissiyat ve manevra kalıplarını tetikleyici unsurlar haline bürünmektedir (KONDA, 2012, 4).

20. yüzyıl ve akabinde meydana gelen fikrî ve teknolojik gelişmeler, uygarlık düzeyinde yükseltilen çığa, iktisadî düzende gerçekleştirilen atılımlar, topyekûn bir terakki için yapılan düzenlemeler ve oluşturulan organizasyonlar; birey, grup, ülkeler arası ilişkiler bağlamında mânia teşkil eden sınırlar ve negatif anlamlarının azalması gerektiği yargısını ortaya çıkarsa da toplumların bir diğeri öteki ön kabulüyle açığa çıkan önyargıları yıkmayı başaramamıştır (Emiroğlu, 2016, 94).

Günümüzde ben, biz veya diğeri; temsil ettikleri kutuplar sadedinde konumlandırılan ötekini var etmek, temelde bir farklılaştırma hareketinin olası/ beklenen sonucudur (Özalp, 2014, 229). Esasen hemen hemen her kültürde bireylerin varlığını/değerlerini kâinatın merkezinde gören bir fitrî önsezi mevcuttur. Buna göre,

⁵ Arı, Yılmaz, Alevilikte Dini Otorite: Değişim ve Süreklilik -Adıyaman Örneği- Kayseri 2019. (Bu çalışma; 2020 yılında Berikan Yayınevi tarafından Ankara’da; *Değişim Sürecinde Alevilikte Dini Otorite (Adıyaman Dedeleri Örneği)* ismiyle basılmıştır).

⁶ Bu çalışmada kullanılan alan araştırması verileri ekseriyetle 2020 yılından önce elde edilen donelerden oluşmaktadır.

sadece hakiki bir din, kültür ve realite vardır (Ataman, 2013, 220). İnsanoğlu, ferdi hususiyetlerini önceleyerek âlem içerisindeki mevcudiyetini açıklama, kim olduğunu belirtme ve şahsiyetini makul bir merkeze konumlama arzu ve çabasında bulunur ve özünü betimlediği “ben” mefhumu üretir. Böylelikle kendini “öteki” olarak addettiklerinden ayıran hususlar üzerinde yoğunlaşır ve iki taraflı ayrışan yönlerin daha belirgin hale gelmesine neden olur. Benzer vetireler, (dinî veya siyasî kaynaklı olsun) renkli kültürel mozaîge sahip toplumlarda yaşam süren sosyo-dinî gruplarda daha bariz bir şekilde görülür. Zira bu tarz zengin yapılarda yaşayan bireylerin öteki sayılan kişi ve toplumlara karşı geliştirdikleri bir tür güçlendirilmiş benlikleri bulunmaktadır (Özel, 2021, 241).

Türk Dil Kurumu öteki ifadesini, “mevcut kültürün içinde dışlanmış olan, sözü edilen veya benzer iki nesneden önem ve konum bakımından uzakta olan, diğeri, öbürü” şeklinde tanımlar (TDK, 2021). Kavramsal analiz yönüyle öteki mefhumu, “ben” kavram ve söylemi içerisinde imgelenir. Çoğunlukla da “ben” delaletinden yola çıkılarak “öteki” betimlenir. Bu betimleme sürecinde evvela “ben kimim”, “benim ötekim” kimim/neyim oluyor? gibi sorular öne çıkmaktadır. Bu aşamada öteki ve ben ifadelerinin ekseriyetle ontolojik bakımdan bir ayrışma tasvir ettiği düşünülür (İlter, 2006). Ben ve öteki mefhumları birbirlerini anlamlı kılma adına önemli rol oynamakta ve adeta bu iki figürün varoluşunu simgelemektedir (Uyanık-Kala, 2012, 136). Evrendeki anlamlandırılma süreci; ötekinin betimlenmesi ve tanımlanmasında kendisinin bir miktar yabancılaştırılmasını ve garipsenmesini de ihtiva etmektedir, denilebilir. Bundan dolayı “ben” mefhumundan hareket edilerek “öteki” kavramı da kurgulanır, toplumdaki imaj ve algısı (Metin, 2022, 18-19) anlaşılır hale gelir.⁷

Belli coğrafya ve sosyokültürel çevrelerde kendine has söylemleriyle ortaya çıkan ve kendi iç cemaat-grup-fert organizasyonlarını tekâmül ettiren dinlerin, öteki olarak adlandırabileceğimiz diğer din veya kültür gruplarından farklılık arz eden kimi söylem ve iddialarıyla müntesiplerine yeni bir dünya görüşü ve farklı birer sosyal kimlik sunmakta olduğu görülür. Bundan sonra “biz” ve “öteki” algı ve ayırımıyla ortaya çıkan, buna bağlı olarak derinleşen tartışma ve olayları besleyen ayrıca bir dinî-kültürel grup veya cemaati kendine has motifleriyle belirgin hale getiren kimi değer ve inançlar aktif hale gelir (Yapıcı, 2009, 52).

Genellikle birçoğumuz, kendi dışımızdakileri yani öteki olarak addettiklerimizi betimlerken veya oluştururken hakikatlere dayalı kaynak ve objektif müşahedelerden istifade ettiğimizi varsaysak bile zihin dünyamızda daha önceden var ettiğimiz ben ve öteki şablonundan yani peşin hükümlü olmaktan azade kalamayabiliriz. Belli bir çevre, yöre, grup, kültür ya da bireyden bahsedildiğinde birden (daha önceki tecrübe ya da beslediğimiz duygu ve fikirlerden kaynaklı olsa gerek) başlıca kimi kalıplaşmış düşünce ve imgeler havsalamızda beliriverir. Esasen kimliklerin belirgin hale gelmesi anlamında temel hakikat “kim olup-olmadığımız” suallerine verebileceğimiz cevaplara endeksli oluşu ve bu manada ortaya çıkan bilimsel tartışmaları, sosyal ilimlerin ilgi çekici ve karmaşık mevzularından biri keyfiyetine dönüştürmektedir. Ben-biz ve diğerleri tasavvuru, öteki algısını mutlak surette etkilemektedir. Mesela, kendisini hakikatin yegâne mümessili olarak varlık alanına konumlandırılan birey ve toplulukların, başkalarını “heretik, hidayete muhtaç, sapkın, yoldan çıkmış”

⁷ Detaylı bilgi için bkz: Tuğrul İlter, Modernizm, Postmodernizm, Postkolonyalizm: Ben-Öteki İlişkileri ve Etnosantrizm, Küresel İletişim Dergisi, sayı 1, Bahar-2006. ss. 1-14.

olarak görmesine, öteki olarak tasavvur etmesine ve bunu aktif bir kabule götürür (Özel, 2021, 241-242). Ancak bu tasavvur, dinî yaşam ve kültürel evrenin radikal çeşitliliğiyle ve farklılıklarıyla uyuşmamaktadır (Ataman, 2013, 220). Bu mihverde beslenen inanış, ahlak anlayışı, dinî ibadet ve beraberinde şekillenen ibadetlerin yanı sıra başkaca etkenlerin de etkisiyle “biz veya “öteki” dünya görüşünü ortaya çıkarmaktadır, sonucuna varılabilir.

2. Kâhta ve Çevresini Kapsayan Derviş Yusuf Etkinliklerinde Gözlemlenen “Öteki”

2.1. Derviş Yusuf Menkıbesi

Yörede ermiş bir kişi kabul edilen Derviş Yusuf ile ilgili anlatılan menkıbe şöyledir:

Derviş Yusuf, yaşam sürdürdüğü köyün ağasının yanında çoban olarak çalışmakta ve nasibini böyle kazanmaktadır. Günün birinde, köyün ağası hacca gider. Derviş Yusuf, ağanın yokluğunda yapılması gereken işlerin deruhte edilmesini sağlar. Bir gün (köy ağası hacdayken) hanımı akşam yemeği olarak kendisinin çok sevdiği içli köfte aşını yapar. Biraz hüznlenerek, Derviş Yusuf’a; “*keşke ağan da burada olsaydı da yeseydi, o, içli köfte aşını çok severdi*” der. Bu özlem dolu hüznü sahne karşısında Derviş Yusuf şu cevabı verir:

“*Hanımım, aşı hazırla da ağama götüreyim!*” der. Ağanın eşi, Derviş Yusuf’un canının içli köfte aşı çektiğini düşünür ve kendisine bir tabak daha içli köfte aşısı verir. Derviş Yusuf, bu tabağı alıp kutsal topraklarda hac vazifesini ifa eden ağasına götürür. Ağ, bu olaya çok şaşırır. İçli köfte aşını yedikten sonra tabağı geri vermeyerek, kendisiyle birlikte geri getireceğini söyler.

Hac vazifesi dönüşü ağa, elini öpüp kendisine hoş geldin demeye gelenlere; “*benim değil, Yusuf’un elini öpünüz!*” der ve elindeki köfte tabağını insanlara göstererek yaşadıklarını çevresindekilere anlatır. O esnada sırrı fâş olan Derviş Yusuf, Allah katından kendisine bahşedilen keramet ile oradan kaybolur. Derviş Yusuf’un bir eren olduğu anlaşılır ve anısına kaybolduğu yere adına bir türbe yapılır. Halk belli dönemlerde bu türbeyi ziyaret eder, orada kurbanlarını tığlar ve lokma dağıtır (KK-1).

Derviş Yusuf menkıbesine bağlı olarak muhtelif bölge ve yörelerde değişik adlarda benzer söylenceler bulunmaktadır. Bunlardan bazılarını şöylece sayabiliriz: Kars’ta Hacı Kağızman, Kadiri ve çevresinde Hasan Dede, Balıkesir’de Ali Dede, Bergama’da Lokma Dede, Kozan’da Hacı Efraim Devletli, Gaziantep’te Memik Dede ve Şeyh Bilecen, Bursa’da Helvacı Bacı, Diyarbakır’da Ali Baz, Erzurum’da Ahmet Baba, Tunceli’de Munzur Baba, Koçarlı’da Bilal Dede, Hatay’da Bâyezid-i Bistâmi, Mudurnu’da Fariğ Emine, Muğla’da Çoban Evliya, Malatya’da Hacı Yusuf⁸, Yozgat’ta Aliyar... (Şimşek, 2018, 528).

Efsane ve menkıbeler; belirli kişi, olay ve yer ile ilgili inançsal boyutta etkili, gizemli ve çoğu olağanüstü ya da sırlı hususiyetlere sahip halk anlatılarıdır (Boratav, 2014, 111). Bu anlatılar; toplumsal hafızada önemini koruyan, birey ve toplum inanç ve kültürel dünyasında önemini hissettiren, ortaya çıktığı topluluğun tarihi, inancı, duyguları, değer yargıları, gelenek ve göreneklere hakkında malumat veren birer tarihi ve sosyolojik

⁸ Bilinen diğer söylencede “Derviş Muhammed” olarak geçer. Bkz. Ayhan Aslanoğlu, Her Yöntüyle Anadolu Aleviliği, Kitap Dünyası, Konya 2022, s. 224.

gerçeklidir. Aynı zamanda dünyada varlıklarını sürdüren topluluklar ve kendilerine ait anılan gerçeklikleri analiz, anlama ve anlamlandırmada da önemli araçlardır.

Derviş Yusuf örneğinde olduğu gibi önemli görülen ve keramet ehli olarak sayılan kimi şahıslarla ilintili olarak anlatılan dinsel hikâyelerin, anılan kişinin olağanüstü hallerini nakletmek suretiyle onun, topluluğun sahip olduğu dini-kültürel yaşam evreni açısından ne kadar önemli biri olduğunu açığa çıkarmaktadır. Ayrıca topluluk üyeleri, çeşitli anma etkinlik ve ritüelleri düzenlemek suretiyle bu önemi gösterirken diğer üyelerin (yeni yetişen neslin) de bu keramet sahibi şahsın, sürdürülen yolun ereni olduğunu öğrenmelerini sağlamaktadırlar.

2.2. “Siz Bizim Lokmayı Yemezsiniz!”: Ötekine Göre Konumlanma Endişesi

Adıyaman ilinin Kâhta ilçesi sınırları dâhilinde ve yörede “Derviş Yusuf” adı ile maruf türbenin bulunduğu alanda yılın belli dönemlerinde cem ve akabinde lokma dağıtma etkinlikleri düzenlenmektedir.⁹ Bu etkinliklere Alevi halkın yanı sıra davet edilen Sünni kimi siyasi ve idari erkân da katılım göstermektedir.¹⁰ 2011 yılı içerisinde gerçekleştirilen etkinliğe, çalışmam adına veri toplamak için ben de katılım sağlamıştım. O gün dede ve talip birçok kişi ile tanıştım. Bazı kadın talipler; odun ateşiyle tutuşturulan ocaklarda; erkeklerin tığladığı¹¹ kurbanın etini yörede “beroş” olarak isimlendirilen büyükçe kazanlarda pişirirken, bazıları da kazanlarda lokma için bulgur pilavını pişirmekle meşgul idi. Kimisi de düzenlenen cemi izlemekle meşgul iken kimileri de Derviş Yusuf’un türbesinde dua etmekteydi. Orada yaşlı, genç, çocuk, kadın, erkek Alevi bireyler, şölen havasında günü anlamlı kılma ve yaşama adına bir şeyler yapma telaşındaydılar.

Cem sona ermiş, sıra lokma dağıtmaya gelmişti. Derviş Yusuf türbesi civarında sorularımı cevaplayan muhtar, çekinerek bana şunları söyledi:

-“Hocam lokma vaktidir! Haydi, lokma yiyelim diyeceğim ama siz bizim lokmadan yemezsiniz ki!”

Bu sözlerin ihtiva ettiği mana ve içinde sakladığı hatıralar anlaşılabilir ve belki de kimliğin sınırını muhatabı üzerinden aktarıyordu. Sünnilerin çoğu, Alevilerin kestiği kurban etlerinden yemez ve helal kabul etmez. Bu durum Alevilerde kimlik ve sınırlarının belirgin hatlarla oluşması ve aktarımını sağlamıştır. Ötelenmiş olarak görmeleri/hissetmeleri için yeterli bir sebep ve ortak alanın giderek tek taraflı belirlenip kuşatıldıklarını ifade etmektedirler.

Burada muhtara içtenlikle verdiğim cevapta, *“İslami usullerle ve sırf Allah rızası için Allah’ın adıyla kesilen kurban etinden ve pişen bulgur lokmasından seve seve yiyeceğimi”* ifade ederken muhtarın yüzünde daha önce belirginleşen endişeli tavır, yerini umuda bırakmıştı. Akabinde bana ikram edilen lokmadan yedim. Aksi takdirde

⁹ Rençber, Fevzi, Alevî Nitelemeli Gruplarda Zekât ve Lokma Anlayışı, Uluslararası İktisadi ve İdari Bilimler Kongresi Tam Metin Kitabı (International Congress on Economic and Administrative Sciences), Şırnak, Türkiye, May 2-4, 2019, s. 254-257.

¹⁰ Geniş bilgi için Bkz. Rençber, Fevzi, Hakk Muhammed Ali Aşkî Adıyaman Alevileri, s. 199-202. Rençber, Fevzi, Adıyaman Alevilerinde Türbe veya Yatır Ziyareti, Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, 2014, sayı: 71, s. 209-220.

¹¹ Kurban kesmeye Alevi gelenekte “Kurban Tığlama” adı verilir.

Derviş Yusuf anlatısındaki lokmaya dair dile getirilen düşünceler ve kalıp yargılar negatif anlamda desteklenmiş ve pekiştirilmiş olacaktır. Alevi olanın ötekine yani Sünni olana karşı konumlanma (olumlanamama) endişesinden dolayı; Sünnilerin, Alevilerin yemeğinden yemeyecekleri önyargısının şahsında devam etmesine neden olacaktır.

Birlikte yaşama, bizler gibi düşün(e)meyen, bizim gibi evreni algıla(ya)mayan ve hayatı yaşa(ya)mayan bireylerle aynı ortamı paylaşma mecburiyetini ifade eder (Rençber, 2017, 89). Zira insanlar yerine göre; bir diğerine mecbur, bağ(ım)lı ya da muhtaç olabilmektedir. O halde insani ve ahlaki sorumluluk gereği bireyi temele almak gerekir. Unutmamalıdır ki her bireyin; kişisel veya grupsal süreçleri, hayat koşulları, beslendiği kaynak(lar), yaşam tecrübesi ve onu algılayışı farklı olabilmektedir. Bu nedenle insanoğlunun, bir diğerini değerlendirirken daha dikkatli olması gerekir. Kişisel veya grupsal olay, gerçeklik ve süreçleri ayrıca sebeplerini bilmeden (önemsemeden) yapılacak her türlü değerlendirme, menfi sonuçlar doğuracak olup, “*Alevi veya karşıtı olarak üretilen Sünni*” için olsun (Taşgın, 2016, 118) ortaya çıkacak olan sosyal mesafe, ötekileştirme adına farklı ya da benzer tutum ve bakış açılarını olumsuz etkileyecektir.

2.3. İmam Hatip Lisesi Öğrencisi ve Güzel Kuran Okuyan Talip H.'in Yaşadıkları: Ötekileştirmenin Sonucu Kopuş

Eskiden beri süregelen ötekileştirme, hakaret ve baskılama hareketlerinin Alevi bireylerde bir sarsıntıya neden olduğu bilinen bir realitedir. En hafif haliyle incinme, beraberinde bir pusma ve içe kapanma süreci meydana getirmiştir. Bu konu, hakikatin muhataba anlatılamaması ve hakikati muhatabın kabullenmesi gibi iki yönlü bir süreç işlemektedir. Bundan dolayı hem aktarmaya devam etmekte hem de muhatabın dünyasına teslim olmamak için ötekine karşı bir direnç ve muhalif kimlik geliştirmesine neden olduğu söylenebilir. Aşağıda (KK-1) Talip H.'in¹² hikâyesi bu duruma bir yönüyle örnek gösterilebilir.

Talip H., Kâhta yöresinde bulunan Alevi köylerinde bilinen saygın bir iş adamıdır. Cıvarda bulunan bir petrol istasyonu işletmesi bulunmaktadır. Kendisiyle gerçekleştirdiğimiz mülakatlar esnasında Talip H.'in, çocukluk döneminde ortaokul eğitimi aldığı yıllarda Kâhta ilçesinde bulunan İmam Hatip Orta Okuluna gittiğini öğrendik. Sohbet sırasında; sesinin güzel oluşunu, sınıfta Kur'an-ı Kerim ve ezanı en güzel okuyan zeki bir öğrenci olduğunu kendisinden öğrenmiştik. Sonraları bu okuldan ayrılmak zorunda kaldığını söylemişti. İlk neden İmam Hatip Orta Okulundan ayrılmak zorunda kaldığını söylemek istemese de biraz ısrar ettikten sonra sebebini bize anlatmıştı. Kendisi, köyden ilçe merkezinde bulunan okula giderken köyün bitimi ilçenin başlangıç sınırında yolun sağına ve soluna dizilen bazı çocukların sırf Alevi oldukları için kendilerine hakarete bulunduğunu ve küfürler ettiğini, bu da yetmezmiş gibi sınıfta kendisi Alevi olduğu için önünde ve arkasında kimsenin oturmadığını iç çekerek anlatmıştı (Arı, 2011, 58).

Talip H.'in bu anlattıklarından her toplumun, kendi ötekisini oluşturma konusunda yeterli kanıt ve fırsatlara sahip olduğunu, öğrendik. İlaveten, ötekileştirme veya dışlama hareketleri sonucunda refleks olarak karşı toplumun içe kapanma, toplumdandan kopma veya soyutlanması daha da anlaşılır bir durum arz etmektedir.

¹² Kullanılan isimler gerçek değildir.

O süreçte Talip H.'in yaşadıklarından; farklı bir toplum özelliği arz etmenin, bir baskı aracı/sebebi haline gelebildiğini, çözüm ve eylem gerektiren bir toplumsal problem olarak yorumlandığını anlıyoruz. Sosyo-tarihi atmosferin bir müntehası olarak, birçok Sünnî muhit tarafından muhtelif nedenlerle ötekileştirilen Alevî topluluklar, biriken tecrübeyle içine kapanmış, farklı bir sosyal çevre içerisinde sosyalleşme süreçlerinin yetersizliğiyle çoğu sosyalite aracı çevre ve kanıtlardan kendini uzakta tutmak/mahrum etmek durumunda kalmıştır.

2.4. Sözü'nün Aslı Yorumu ve İbadet Pratiğinin Değişmesi: Namaz Duadır Diyen Rahman Dede İle Namaz Üzerine Bir Anı ve Hacca Giden, Namaz Kılan Talipler...

Değişim, insanlık serüveninin başlangıcından beri tüm birey, toplum ve kurumlar üzerinde mevcudiyetini hissettiren (Günay, 1999, 10) ve gelişerek gerçekliğini muhafaza eden bir olgudur (Ari, 2021, 131). Varlık âleminin bir cüzü olarak insan, bireysel istenç (irade) ve düşünme yeteneğine haiz biricik canlıdır. Bu münasebet ile birey mevzubahis olduğunda; bireyin, akıl, fikir ve muhakemesinin mahsulü olarak ürettiği tüm kreasyonlar da tedricen farklılaşmaya başlamış, değişim ve dönüşüm süreciyle birlikte varlığını devam ettirmiştir. Birey yaşamında önemli yer tutan kimi sosyo-dini ve kültürel yapı mahsulü (şekil ve mana imli) yaratımlar, süreç içerisinde ya tamamen ortadan kalkmış ya da antik yaşam döneminden günümüze değin varlığını muhafaza ederek süre gelmişlerdir (Şişman-Şahin, 2018, 544). Bu değişim sadece düşünce mahsullerinde görülmekle kalmamış, kimi zaman ilahi kudretin tecellisi ve muradı olan dini öğelere de yansımış olup toplum düşünce, fikir ve ibadet yaşamında izlerini göstermiştir. Kimi Alevî topluluklarında anılan bu değişimden nasibini alan ibadetlerden biri de namazdır.¹³ Kendilerinin namaz kavramına bakış açıları şöyledir:

“Namaz kavramı Farsça bir kelime olup, Kur’an-ı Kerim’deki karşılığı “es-salât” kavramıdır. Es-salât ise; dua, yakarma, mabudunu kalpten anmak ve selamlamak manasına gelmektedir. Allah’a dua etmenin, içtenlikle kendisini anmanın ve onu selamlamanın bir biçimi bulunmamaktadır. Dua etmek, kulun, ilâhî ile birlikteliğidir. Bunun için de belli bir kural, şekil, mekân, saat, yoktur. Birey, istediği zaman, arzu ettiği dil ve şekillerde Allah’a dua edebilir.” (KK-2).

Mülakat esnasında “*Rahman Dede*” adıyla maruf Alevî bir talip ile tanıştık. Asıl adı Abdurrahman olmasına rağmen yaşı ilerlemiş olduğundan kendisine “*Rahman Dede*” olarak hitap ediliyordu. Konuşmalarımız arasında; köyde dede bulunmadığı için, dedelik yaptığını da söylemişti. Rahman Dede ile konuşurken konu namaza geldi. Kendisi namazın şeklinin olmadığını, halka namazı (cem) kıldıklarını belirtince kendisine; namazın Kur’an’da geçen Arapça bir kavram olarak “es-salât” olduğunu, bunun da “dua” anlamına geldiğini söyleyince kendisi sevinerek, “*evet işte, bak hocam aynen öyle*” dedi. Kendisinin Hz. Muhammed’i peygamber olduğunu kabul edip etmediğini sorduğumda, kabul ettiğini beyan eden Rahman Dede’ye Hz. Muhammed’in dua ediş şekli hakkında (elimi kulaklarıma atıp, namaz tekberi alıp, rükû, secde ve namazdaki oturuşu gösterip) şu hadis-i şerifini okudum:

“*Dua edin! Beni nasıl dua ediyor görüyorsanız siz de öyle dua edin!*” (Buhârî, Ezân, 18) duanın yani es-salât kavramının fiiliyatta nasıl olması gerektiğini

¹³ Geniş bilgi için Bkz. Rençber, Fevzi, Oryantalistlere Göre Alevilik ve Bektaşilik, Gece Akademi, Ankara 2019, 113-114.

basit birkaç hareketle Hadis-i şerif eşliğinde tarifini yaparken Rahman Dede'nin birden durgunlaştığını ve tefekküre durduğunu gördüm.¹⁴ Anlaşılan o ki; sözün aslı manası ve pratiğin icrası zamanla kimi topluluklarda değişime uğramış, belki de öz kaynaklardan uzak kalmanın ve/veya birlikte yaşadıkları Sünni topluluklar ile yaşanan kimi olumsuz tanıklıkların tesiriyle İslami ibadet ve merasimlerden uzak kalmıştır. Süreç içerisinde de ortaya bir yabancılaşma/uzaklaşma meydana gelmiş ve ihdas edilen alternatif ritüellerden de yeni bir ibadet anlayışı üretilmiştir denilebilir.

Eskiden namaz kılan, ezan okuyan, imam hatip okuyan bireylerin varlığı da bu gerçeği desteklemektedir. Ayrıca konuştuğumuz kimi taliplerden öğrendiğime göre 30-40 yıl öncesine kadar yörede namaz ibadetinin ifa edildiğini, zamanla bu ibadetin bir şekilde terkedildiğini, köyden ayrılıp kente veya yurt dışına giden kimi taliplerin namaz kıldıklarını ve hatta hacca gidenlerin de bulunduğunu öğrenmiştik. (KK-3,4).

2.5. Muhtarın Evinde Kıldığım Namaz. Evde Seccade Arayışı: Kodlarda Yaşatılan İslami Kültür

Bir toplum bünyesinde varlığını idame ettiren her birey, bir takım sürdürülebilir kalıtların varisidir. Kendisi gelenek, görenek, örf ve adetlerinden, dini inançlarından ve kültürel temsillerinden vareste yaşayamaz, onlardan sıyrılamaz. Zaten her birey bağlı bulunduğu toplumun sosyo-dini ve kültürel kodlarını belleğinde taşır. Zihinsel kodlar da düşünce ve görüş dünyamıza yön veren lakin istikamet iletiminin bilincine katıyen vakıf olmadığımız, kalıtsal ve refleks köklü birer zihni donedir (Günay, 2008, 110, 111).

Yöre Alevileri, Müslümandırlar. Kendileri de bu gerçeği her fırsatta dile getirmektedirler. Zaten Ehl-i Beyt temelli bir kültür kodu ve temelinden hareketle aksini söylemek kabul de görmez. Son çeyrek yüzyılda aksi yönde ortaya atılan kimi fikri söylem ve pratikler de yöre Alevilerince karşılık bulmada zorlanmıştır denilebilir. Halk İslam kökenlidir. Zihin kodlarında örtük bir İslami algı vardır. Bazı inanç ve pratiklerde (namaz gibi) zamanla değişimler görülmüş olsa bile özden gelen bir tevarüsle bu inanış ve pratiklerin simgesel alametleri halen evlerde barındırılmaktadır. Yörede ziyaret ettiğim evlerde bu gibi alametlere sıkça şahit oldum.

Çalışma yaptığım süreçte defalarca muhtar H.'e ziyarette bulunmuş, kendisiyle muhabbet etmiş, namaz vakitlerinde evinde abdest almış, bana uzatılan tertemiz havlu ile kurulanmıştım. Hatta bir defasında aldığım abdestten sonra muhtar H.'in telaşla, telefonla birileriyle konuştuğunu görünce ne olduğunu merak edip kendisine bu durumu sorduğumda bana; evde misafirler için bulundurulmuş bir seccade olduğunu ama nerede muhafaza edildiğini bilemediği için komşuya ziyarete giden eşini aradığını, ona seccadeyi sorduğunu söylemişti. Bu tanıklıklar, Alevi-Sünni topluluklar arası sağlıklı ve nitelikli bir iletişim ve bilgi paylaşımı belki de öze tekrar vakıf olma adına yapılacak ortak çalışmalar adına bana epeyce ümit vermişti...

2.6. Önyargılar ve Cem Ritüeline Beraberimde Götürdüğüm M. Öğretmenin Şaşkınlığı: “-Aa Bunlar Müslümanmış!”

Toplumsal hayatın ortak alanlarının kullanımı, birlikte yaşama sürecinde oluşacak olan muhtemel ilişkinin seyrini belirleyecek ve etkileyecek herhangi bir grup veya

¹⁴ “Mâlik (b. Huveyris) şu rivayette anlatıyor: “Biz aynı yaşlarda (birkaç) genç, Peygamber'in yanına geldik. O bize şöyle buyurdu: “. . .Benim nasıl namaz kıldığımı gördüyseniz siz de öyle namaz kılın. Namaz vakti olduğuna izininden birisi, sizin için ezan okusun. (Yaşça) en büyüğünüz de size imam olsun (yani namaz kıldırın).” (Hadislerle İslâm, 2013, 6/525).

bireye karşı menfi değerlendirme yapma ve dışlamanın altında yatan temel unsur önyargılarımızdır (Karşlı, 2014, 127). Önyargılar; dayanaksız ve delilsiz bir çeşit sempati ve antipati duygularını ihtiva eden peşinen kabul edilmiş bir kanaat ile beraber, bir varlığın leh veya aleyhinde bir tutum sergilemek, tavır takınmaktır. Toplumun hâfızasında yatan kültürel edimlerden olan önyargılar (Çobanoğlu-Demir, 2018, 515) ilmi literatür bakımından ise, katı bir tutum ile pekişmiş yanlış genelleştirmeler yapmak suretiyle, bir grup ya da o grubun mensuplarına karşı menfi düşünce, tutum, eylem ve davranışları sergileme eğilimi olarak tasvir edilebilir (Yapıcı, 2004, 14-19).

Kimi birey ve topluluklara haksız, toleranssız ve izole tutum sergilemenin temelinde yer alan inat kanıların değişim ve dönüşümü epey zor bir olaydır. Bu tür dogmatik önyargılar, birey ve grupların sosyal münasebetlerini de azaltabilmekte, bozabilmekte hatta bitirebilmektedir. Bu durumların nedeni ise; tarihi, sosyal, dinsel, kültürel, ekonomik, psikolojik vb. etkenlerden oluşan karmaşık saikler olabilmektedir. Bu tutum, taraf tutma veya taraf olma etkenlerinden ötürü bazen ötekini olumsuz değerlendirmek bazen de ötekine olumsuz davranmak şeklinde ortaya çıkabilmektedir (Gürses, 2005, 143, 144).

Aleviliğin ve Sünniliğin kadersel boyutunu yaşayan yöre insanı, araştırmaya dayalı olmayan ve atadan miras olarak devraldığı inanca dayalı grup aidiyetinin ve gereği olarak algılanan/benimsenen rollerinin yoğun etkisinde kalmaktadırlar. Bunun bir örneğine; cem izlemeye ve kayda almaya gittiğim Adıyaman merkez Karapınar mahallesinde bulunan cem evinde şahit oldum. Şöyle ki:

Kâhta ilçesinde ikamet etmekteydim. Daha evvel bahsettiğim gibi akademik çalışmalarım için veri toplamak adına bir cuma gecesi (perşembeyi cumaya bağlayan gece) cemi yakından izlemek ve kayda almak üzere şehir merkezinde bulunan cem evine gitmeye hazırlanıyordum. O esnada, bir okulda öğretmen olan komşum M. ile karşılaştık. Bana nereye gittiğimi sordu. Ben de şehir merkezine gideceğimi ve gidiş gerekçemi kendisine söyledim. “Beni de götürsene hocam” dedi. İsteğini kabul ettim ve birlikte cem evine doğru yola revan olduk...

Cem başlamadan cem evinde yerimizi aldık ve kısa bir süre sonra cem başladı. Garip Dede adıyla bilinen Kureyşan Ocağı dedesi hem cemi yönetiyor hem de deyişler okuyor, zâkirin görevini de üstlenerek Alevi cemaatini coşturuyordu. Semah dönen yaşlısı, genci Alevi bireyler adeta kendinden geçmiş, bu durum öğretmen arkadaşımın dikkatinden kaçmamıştı. Kendisi için ilk deneyim olduğu her halinden belliydi. Keyifle her figürü dikkatlice izliyor, ara sıra göz göze geliyor ve başını sallayarak hoşnutluğunu beyan ediyordu. Derken Garip Dede’nin seslendirdiği:

*Şu âleme nur doğdu
Muhammed doğduğu gece
Yeşil kandilden nur indi
Muhammed doğduğu gece*

Şeklindeki Tevhit bahrinin her bir dizesinin akabinde cem evini doldurup, halka oluşturan sayıları yüzleri bulan Alevi bireylerin hep bir ağızdan en gür seda ile “**Lâ İllâhe İllâllah**” diyerek eşlik ettiklerinde öğretmen arkadaşım Kürtçe olarak hayret ifadesi kullanarak “**Vi! Vanê Müslümann! (Aa! bunlar Müslümanmış!)**” (KK-5) demesi üzerine kendisine yöredeki Alevi taliplerin, elbette Müslüman olduğunu söyledim.

Bu hikâyede de görüldüğü üzere, hasbelkader Sünni bir ailede doğan bir bireyin, Alevi ailede doğup, büyüyüp, yetişen bir diğer bireyi iyice tanımadan, gerçeklerine vakıf ol(a)madan, tamamen bir önyargı ile İslam dışı olarak bilmesi/kabul etmesi vakiası açığa çıkmaktadır. Arkadaşım için hakkında sağlıklı ve net bilgi sahibi olmadan bir topluluğa karşı sergilenen menfi tavır ve sergilenen olumsuz tutumların sebep olduğu tabuları yıkma ve değişim süreci adına bir Ramazan akşamı iftar yemeği akabinde koşturarak gözlemlenmeye gidilen bir cem izlemek güzel bir başlangıç olmuştur.

2.7. Alevi-Sünni Evlenmesi Üzerine: Kültürel Taassup

Evlilik, toplumun temelini oluşturan en küçük yapı birimi olan aileyi meydana getiren ve en belirgin hususiyetlerindedir. Evlilik meselesi, Aleviler ile Sünni kesim arasında eskiden beri süre gelen problemlerden biridir. Eğitim, öğretim, iş ve ticari faaliyetleri nedeniyle hızlanan köyden kente göç sürecinin beraberinde getirdiği problemler dizisinden en önemlileri arasında yerini alan Alevi-Sünni arasında evlenme talebi, halen sosyo-dini ve kültürel önyargı, sosyal mesafe ve dogmaları yenememiştir. Bunun sonucunda da her iki taraftan evlilik isteği olan genç bireyler, yaşanan problem ve gerginlikleri derinden hisseden ve etkilenen taraflar olmaktadır.

Dini anlayış, nesil ve kimlikleri muhafaza etme düşünce ve endişesinden kaynaklanan bu problemlerli durum, Alevi-Sünni evliliklerini engellemektedir. Eğer Alevilik İslam dairesinde değerlendirilmekteyse bu gibi evliliklere karşı menfi bakış açısını anlamak pek mümkün olmamaktadır. Lakin Alevi veya Sünni olsun eskiden beri karşılıklı tecrübe ve şahit olunan hadiseler, iki taraf için de yer yer bu gibi evliliklere olumlu bakılmamasının nedenleri arasında görülebilir. İslam dini, kutsal metinlerinde evlilik engellerini detaylıca izah etmiştir. Bunları şöylece sıralayabiliriz:

Bireyin usulü: Anne, baba, dede, nine...
Bireyin fūruu: Kızı, oğlu, torunları...
Anne-babanın Fūruu: Kız kardeş, abla, abi...
Dede-ninenin fūruunun ilk tabakası: Hala, amca, dayı, teyze
Kayınvalide
Üvey kızlar
Fūruun zevceleri
Usulün eşleri vb.
Süt akrabalar
Din farklılığı meselesi.¹⁵

İslam'ın belirlediği evrensel ölçü ve prensipler dâhilinde kurulan aile kurumu; içinde muhabbet, hürmet, sükûnet ve hoşnutluk oluşmasına vesile olan ve sağlıklı bir aile ve toplumun meydana gelmesini sağlayan temel yapı taşları mesabesinde. Yukarıda anılan evlenilmesi yasaklı sınıflar arasında başka bir kültür veya mezhepten olma vb. gibi İslam dairesine giren bireylerce kesin olarak evlenilmesi yasak sayılan bir sınıf bulunmamaktadır. Aslında muhtelif sebeplerden dolayı birbirinden farklı dini ve dünyevi telakkileri benimseyen ve bunun etrafında şekillenen bir yaşam kültürüne sahip olan Alevi ve Sünniler arasında oluşabilecek olası bir evlenme yasak ve engelinin temellerini İslam'ın dini metinlerinde bulabilmek olanaksızdır.

Alevilerin yoğunlukla yaşadığı kırsal mıntıklalarda Sünni olan ile evlilik pek gerçekleşmez. Muhtelif sebeplerle kent yaşamına adapte olup, geleneksel kalıpların

¹⁵ Detaylı bilgi için Bkz: Ziya Duru, Evlilik Mâni'leri Bağlamında Akraba Evliliği, Ç. Ü. Sos. Bil. Enst. Adana, 2007.

etkisinden azade olanlar arasında ise ayrılığı bir kenara atarak ve anlaşılabilir evlenen bireyler olabilmektedir (Şahin 2011, 281-282). Kendileriyle görüşme sağladığım bireylerden evlenme durumu; biri olumlu diğeri olumsuz sonuçlanan iki örnek sunacağım. İlk olarak dedesi Alevi, ninesi Sünni olan KK-6 şunları söylemiştir:

“Ninem Sünni, dedem Alevi idi. Biz Adıyaman’a yakın ... Köylüyüz. Köyümüz Alevi ve Sünni karışık bir köydür. Bir şekilde dedem ve ninem anlaşarak evlenmişler. Dedem namaz kılmamış. Zaten kırsalda yaşayan çoğu insan asli kaynaklardan ve din bilgisinden uzak kalmıştır. Ama ninem İslam’ı asli kaynaklardan öğrenen bir ailenin kızıymış. Bu evlilikle beraber dedem de dinini öğrenmiş ve namaz kılmaya, oruç tutmaya başlamış. Ben İlahiyat Fakültesi mezunu emekli bir öğretmenim. Bu kazanımlarımı sevgili ve rahmetli nineme borçluyum.” (KK-6).

İkinci olarak KK-7 (Alevi) ile KK-8’in (Sünni) yaşamış oldukları 6 yıllık bir muhabbetin neticesinde ailelerini ikna edememeleri ve sonucunda ayrılığın hüznünlü perdesini yaşamaya devamlarıyla ilgili şunları söylemişlerdir:

“Biz altı yıldır birbirimizi seviyoruz. Ama ailem karşı taraf Alevi olduğu için hor görmekte ve çevrenin eleştirilerine maruz kalıp, baskısını da yaşamak istememekte bunun neticesinde de evliliğimize onay vermemektedir. Ben de ısrarla sevdiğim kişiye varmak istiyorum. Ailem izin vermiyor, verecek gibi de durmuyor. İstesem sevdiğime kaçırım ama bunu aileme yapmak istemiyorum. Ailemin rızasını almak istiyorum. Bu nedenle evi otel gibi kullanıyorum. Aileme bir faydam yok. Onların gözünde de benim bir kıymetim yok gibi hissediyorum. Bu süreçte çok talibim oldu. İş, güç, mevki, makam sahibi insanlar... Ama ben sevdiğime varmak istiyorum. Kaldı ki sevdiğim adam cuma namazı kılıyor. İslam’ı araştırdı. Kur’an’ı araştırdı, okudu. Bazen beş vakit namaz da kılıyor. Ramazan oruçlarını da kaçırıyor. Ama ailem ikna olmuyor.” (KK-8).

“Ben Aleviyim. Daha doğrusu Alevi olduğumu söyleyen bir ailede doğmuşum. Sevdiğim kızın ailesi beni sırf Alevi olduğum için kınıyor ve kızlarını bana vermek istemiyor. Ben Kıbrıs’ta okurken sürekli camiye giderdim. Dinimi öğrendim. Oruçlarımı tutarım. Cumalarımı giderim. Bir ara beş vakit namaz kılardım. Bu olaylardan sonra biraz ibadet hayatım da gevşedi maalesef. Tekrar toparlanmak istiyorum. Ailem namaz kılmama pek bir şey demiyor. Demek istediklerinde ben de onları uyarıyorum. Dinlerini yaşamadıklarını, yerine getirmeleri gereken ibadet ve merasimleri yerine getirmediklerini söylüyorum. Bu kızı seviyorum. Ne yapacağımı da bilmiyorum...” (KK-7).

Bu örneklerden de anlaşılacağı üzere Adıyaman ve çevresinde evlilik yapacak bireylerin, ötekiye ait; farklı görülen inanış, kültür, ibadet, örf ve âdetler karşısında problem yaşamalarını önleme istek ve çabası ile soyu muhafaza ve grup kimliklerini koruma düşüncesiyle Alevi ve Sünnilerde genellikle bu tür evliliklere olumlu bakılmayıp çoğu zaman izin verilmemektedir. Bu tarz evliliklerde aile, akraba ve çevreden çok ciddi tenkitler alınmaktadır. Bunun yanı sıra evlilik bağını kurmayı başarıp, ailece mutlu ve mesut yaşama saadetine erişen bireyler nadiren de olsa bulunmaktadır.¹⁶

Sonuç

“Ötekileştirme” meselesi, farklı şekil ve formlarda görülse bile insanlığın tarih boyunca deneyimlediği en büyük problemlerden biri olagelmıştır. Kimi birey, grup ve toplulukların, bazen ötekileştirmeye/ayrımcılığa uğradığı, bazen de mevzu bahis ayrımcılık ve ötekileştirmeyi kişisel veya topluluk düzeyinde uygulayan taraf olduğu söylenebilir.

¹⁶ Geniş bilgi için Bkz. Rençber, Fevzi, 40 Soruda Adıyaman’da Geleneksel Alevilik, Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, 2010, sayı: 56, Alevilik özel sayısı, s. 403.

Ötekileştirme, din başta olmak üzere, etnik yapı, bölge, kültür, dil, renk, cinsiyet, sosyal ve ekonomik durum, hastalık vb. birçok konuda deneyimlenmiştir. Süreç içerisinde bu tür nedenlerle yaşanan ayrı ve öteki sayma faaliyetlerinin azalması ve hatta ortadan kalkması beklentisinin zaman zaman yaşanan kimi tanıklıklar neticesinde son bulmadığı, birey ve toplum açısından kapanmayan yaralar haline gelebildiği de bir vakıa olarak karşımıza çıkmaktadır.

Birey, toplum ve devlet yaşamının her kademesinde zaman zaman görülen ve görülmesi muhtemel kimi ayrımcılık faaliyetlerinin; ferdi, zihni, psiko-sosyal, sosyo-dini, ekonomik ve politik zeminde bir karşılığının olduğu muhakkaktır. Nerede ve ne sebeple olursa olsun, bir yerlerde karşımıza çıkan ayrımcılık ve öteki sayma refleksini kabul etmemeli ve ona teslim olmamalıdır. Bu gibi hususlarla mücadele eden, ayrımcılık izlerini silmeye çalışan, sosyolojik, teolojik ve siyasal düzlemde mücadelesini anlamlı bir şekilde yürüten birey ve grupların varlığı da; ötekileştirme, ayrıştırma ve dışlamanın ilelebet hüküm sürmesine müsaade etmeyeceği konusunda umut verici gelişmeler arasında öne çıkmaktadır. Bu gibi aktivistlerin önemli çaba ve faaliyetleri ile konjonktürel yeni ayrımcılıkların üretilmesinin de önüne geçilmiş olunacaktır.

Derviş Yusuf söylencesinde yer alan lokma, Alevi olanın ötekine yani Sünni olana karşı konumlanma problemini ortaya çıkarmıştır. Bu nedenle de Sünni'nin, Alevi olanın lokmasından yemeyecekleri önyargısı ortaya çıkmıştır. Talip H.'nin İmam Hatip okuluna gittiği dönemle ilgili dile getirdiği (maruz kaldığı) nahoş olaylar, ötekileştirme faaliyetinin bir neticesi olarak kendisinin eğitim gördüğü Sünni bir ortamdan uzaklaşmasına neden olmuştur. Rahman Dede'nin Müslümanların temel ibadeti olan namaza yüklediği "dua" şeklindeki sınırlı mana; sözün ve ibadet kavramlarına dair aslî anlamların, muhatap olunan ötekileştirme neticesinde bir değişime uğradığı gerçeğini açığa çıkarmaktadır. Muhtarın namaz kılmak isteyen misafirleri için evinde muhafaza ettiği seccade; tüm ayrışma ve ötekileştirme argümanlarına rağmen kendi zihni kodlarında yaşatılan İslami kültür öğelerinin sürekliliğini bize göstermektedir. M. Öğretmenin, cem sırasında Garip Dede'nin saz eşliğinde okuduğu ve taliplerin eşlik ettiği tevhit cümlelerini duyduğundaki tepkisi ve bu pratikteki manayı kavradığında gayr-ı ihtiyari kullandığı cümlelerde, kendi bünyesinde saklı olan ön yargı ve ötekileştirme meselesine dair bir itiraf gözlenmektedir. Çeşitli nedenlerden ötürü diğerinden farklı dinî, dünyevi ve kültürel düşünce ve imgelemeleri edinen ve bu doğrultuda şekillenen kültür ve düşüncesine sahip olan Alevi ve Sünniler arasında evlenme engel ve yasağının mesnetlerine İslam hukuku metinlerinde bulabilmek olanaksız olmasına rağmen; Sünni ve Alevi bireylerin evliliklerine yönelik yörede kimi zamanlar şahit olunan kültürel taassubun da bir ayrıştırma ve ötekileştirme etki ajanı olarak günümüzde de işlerlik gösterdiğini açığa çıkarmaktadır.

Kültürel ve (dinî-mezhebî) kimliksel çeşitlilik ve pratiksel yaşam tonlarında belirginleşen farklılıklara hürmet hususu, İslam'ın ilk gününden bu yana önemini arttırarak koruyan konulardandır. Farklı hususiyetlere haiz birey ve toplulukların hep birlikte, problemsiz bir yaşam sürmelerinin önündeki başlıca engeller; ayrımcılık, ötekileştirme, kalıplaşan önyargılar ve bunlara sahip zihniyetin açığa çıkardığı kimi karşıt duygular, nefret dili ve ziddiyet söylemleridir. Bu gibi zıtlıkları ortadan kaldırmak ve daha yaşanılabilir bir dünya hayatına sahip olabilmek için farklılıklara saygı ile birlikte:

Empati kurmalı ve insanların farklılıklarına saygı duyulmalı,
 Birey ve toplulukların olumsuz etki bırakan tecrübelerini bir kenara bırakarak aralarında
 daha sıkı bir etkileşim kurulmalı,
 Ayrımcılık ve ötekileştirme refleksinden kurtulmalı,
 Olumlu kimlik ve öz değer geliştirip, kimsenin bir değerinden üstün, aşağısında veya
 eksik olmadığını, üstünlüğün itimat edilen dinî yaşamın temel kodlarında belirginleşen
 gerçeklerde ve mesajlarında olduğunu kabullenmeli, sosyal ve dinî-pratikleri bu mesajlar
 ışığında icra ve ifa etmeli,
 Ön yargılara karşı kendini ve öteki sayılanı, insani değerler ışığında savunabilme
 erdemini yakalayabilmeli,

Tüm bu anılan sosyo-psikolojik ve dinî temelleri olan gerekler yerine
 getirildiğinde, kimin hangi aile, boy, kabile, dinî grup, kültürel sınıftan olduğunun
 pek bir önemi kalmayacak olup, daha insani bir yaşam evrenine sahip olunabilecek,
 bunun yanı sıra çalışmada da gördüğümüz şekliyle bireylerin karşılaştıkları sorunlar
 ortadan kalkacaktır. Ve böylelikle:

Kimse ötekine hakaret etmeyecek, bir diğerine saygı duyacak, Talip H., İmam Hatip
 okulunu terk etmeyecek ve en güzel ezanı okumaya devam edecek,
 Lokmalar endişesiz yenilecek, davetlerde tereddütler yaşanmayacak,
 M. Öğretmen, aynı muhiti paylaştığı komşularını farklı bir dinden görmeyecek,
 Rahman Dede, namazın boyutunu duayla sınırlamayacak,
 Aynı dini paylaşan gençler, farklı dinsel yorumlara ve yorumculara yenilmeyip birbiriyle
 evlene(bile)cek...

Bu çalışmanın ortaya çıkma serüveninde yaşanan deneyimler, anılan duvar
 ve engelleri aşma adına toplumun beslendiği ana kaynakların önemini de açığa
 çıkarmaktadır. Farklı kimlik ve kültürler, alışlagelen formlar, mevzu bahis
 değişimlerin zorluğunu hisas ettirse de dinamik yapısıyla Türk toplumu, hiçbir
 çabayı boşa çıkarmayacak kadar engin bir gönle sahiptir. Bu çalışmanın, Alevi ve
 Sünni gündemine dair oluşan veya oluşturulan ve halen kimi çevrelerce kötü amaç
 ve niyetlerle devamına yönelik gayret gösterilen ötekileştirmeye bir son verme çabası
 olarak kendinden sonraki çalışmalara ışık olması umut edilmektedir.

Kaynakça/References

1. Kaynak Kişiler

- KK-1. H. T. Bağlar 1967 doğumlu, ilkokul mezunu, işletmeci, 17.03.2011.
 KK-2. A. E. Ortanca 1947 doğumlu, ilkokul mezunu, çiftçi, 17.04.2011.
 KK-3. Y. T. Ortanca 1955 doğumlu, ilkokul mezunu, muhtar, 25.04.2011.
 KK-4. H. A. Bağlar 1960 doğumlu, lise mezunu, muhtar, 25.04.2011.
 KK-5. M. K. Gerger 1972 doğumlu, yüksek lisans mezunu, eğitimci-yönetimci, 19.06.2015.
 KK-6. M. Ç. Adıyaman 1965 doğumlu, lisans mezunu, emekli öğretmen, 23.11.2018.
 KK-7. X.X. (Erkek). Adıyaman doğumlu, lisans mezunu, serbest meslek, 13.07.2021.
 KK-8. X.Y. (Bayan). Adıyaman doğumlu, lise mezunu, işsiz, 13.07.2021.

2. Eserler

- Aktürk, H. (2013). Toplumsal Değişme ve Alevi Dernekleri -Adıyaman Örneği-. Erciyes
 Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri.

- Arı, Y. (2011). Kahta Yöresi Alevilerinde Dini ve Sosyal Hayat: Bağlar Mahallesi ve Ortanca Köyü Örneği. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. *Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü*, Diyarbakır.
- Arı, Y. (2019). Alevilikte Dini Otorite: Değişim ve Süreklilik -Adıyaman Örneği. Yayınlanmış Doktora Tezi. *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü*, Kayseri.
- Arı, Y. (2020). *Değişim Sürecinde Alevilikte Dini Otorite (Adıyaman Dedeleri Örneği)*. Ankara: Berikan Yayınevi.
- Arı, Y. (2021). "Toplumsal Değişim ve Din". *Asya Studies-Academic Social Studies / Akademik Sosyal Araştırmalar*, Sayı: 5/16, (Summer). Yıl: 2021, 131-142.
- Aslanoğlu, A. (2022). *Her Yönüyle Anadolu Aleviliği, İnanç, İbadet ve Halk İnanışları (Arguvan Örneği)*. Konya: Kitap Dünyası.
- Ataman, K. (2013). "İslam Düşüncesinde 'Öteki'ni Anlama: Bîrûnî Örneği". *Milel ve Nihal*, Sayı: 10/3 Yıl: 2013, 201-223.
- Boratav, P. N. (2014). *100 Soruda Türk Halk Edebiyatı*. Ankara: Bilgesu Yayınları.
- Çobanoğlu Y. - Demir, M. C. (2018). "Tunceli'de "Öteki" Olmak: "Öteki"nin, "Ötekisi"ne Bakışı Üzerine Bir Alan Araştırması". *Turkish Studies*, Vol: 13/18, (Summer). Yıl: 2018, 509-524. <http://dx.doi.org/10.7827/TurkishStudies.14082>
- Duru, Z. (2007). Evlilik Mâni'leri Bağlamında Akraba Evliliği. Yüksek Lisans Tezi. *Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü*, Adana.
- Emiroğlu, B. (2016). "Avrupa Birliği'nin Çokkültürlülük ile İmtihanı". Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı: 44 (Aralık), Yıl: 2016, 91-121. <https://doi.org/10.21054/deuifd.284948>
- Günay, Ü. (1999). *Toplumsal Değişime Tasavvuf Tarikatlar ve Türkiye*, Kayseri: Erciyes Üniversitesi Yayınları.
- Günay, F. (2008). "Zihinsel Ve Dini Kodlar Arasında Müslüman Birey". *Kelam Araştırmaları*, Sayı: 6/1, Yıl: 2008, 107-128
- Gürses, İ. (2005). "Önyargının Nedenleri". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* Sayı: 14/1 (Ocak) Yıl: 2005, 143-161.
- Hadislerle İslâm, (2013). (Edit: Mehmet Emin Özafşar vd.), 2. Baskı, Cilt 6, DİB Yayınları, Ankara.
- İlter, T. (2006). "Modernizm, Postmodernizm, Postkolonyalizm: Ben-Öteki İlişkileri ve Etnosantrizm". *Küresel İletişim Dergisi* Sayı: 1 (Bahar) Yıl: 2006, 1-14.
- Karslı, B. (2014). "Toplumsal Birlikteliklerde Öncelikler: Kabullenme ve Dışlamanın Sosyo-Psikolojik Temelleri (Alevilik-Sünnilik Örneği)". *Birey ve Toplum Sosyal Bilimler Dergisi* Sayı: 3/2 (Haziran) Yıl: 2014, 99-136.
- KONDA (2012). *Gündelik Hayatta "Öteki" Algısı*. KONDA Barometresi TEMALAR, KONDA Araştırma ve Danışmanlık, Temmuz.
- Metin, İ. (2022). *Fransız Oryantalizminde Hz. Muhammed İmajı*. İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları.
- Özalp, A. (2014). "Ötekileştirme: Sembolik Etkileşimci Bir Bakış". *Toplum Bilimleri Dergisi* Sayı: 8/16 (Temmuz-Aralık) Yıl: 2014, 227-235.
- Özel, C. (2021). "İslam ve Öteki: Erken Dönem Müslüman Topluluklarında Öteki İmgesi Üzerine Bir İnceleme". *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* Sayı: 7/2 (Aralık) Yıl: 2021, 239-292. <https://doi.org/10.32955/neu.ilaf.2021.7.2.01>
- Rençber, F. (2010). 40 Soruda Adıyaman'da Geleneksel Alevilik, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, Sayı: 56, Alevilik Özel Sayısı, ss. 396-404.
- Rençber F. (2012). Adıyaman'da Alevilik, *İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü*, İstanbul.

- Rençber F. (2014). Adıyaman Alevilerinde Türbe veya Yatır Ziyareti, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, Sayı: 71, ss. 209-220.
- Rençber F. (2016). *Hakk Muhammed Ali Aşkı Adıyaman Alevileri*. Ankara: Gece Kitaplığı Yayınları.
- Rençber F. (2017). “İslam Birliği İnşasında Bir Engel Olarak Mezhep-Cemaat Taassubu ve Çözüm Yolları”. *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları*, Cilt: X, Sayı: 1, s. 77-102.
- Rençber F. (2017). “İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalında Alevilik Üzerine Yapılan Alan Çalışmalarının Bilim Üretimine Etkisi”. *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları*, Cilt: X, Sayı: 2, ss. 455-470.
- Rençber, F. (2019). *Alevi Nitelemeli Gruplarda Zekât ve Lokma Anlayışı, Uluslararası İktisadi ve İdari Bilimler Kongresi Tam Metin Kitabı* (International Congress on Economic and Administrative Sciences), Şırnak, Türkiye, May 2-4, 2019, ss. 254-257.
- Rençber, F. (2019). *Oryantalistlere Göre Alevilik ve Bektaşilik*. Ankara: Gece Akademi.
- Şahin, M. K. (2011). “Alevî Geleneğinde Toplum Ve Aile Kavramı”. *Kelam Araştırmaları*, 9/1 Yıl: 2011, 263-284.
- Şimşek, E. “Kadirli (Osmaniye) Ve Çevresinde Hasan Dede İle İlgili İnanış Ve Menkıbeler”. *IV. Uluslararası Alevilik Ve Bektaşilik Sempozyumu (18-20 Ekim 2018 Ankara) Bildiriler Kitabı*, (Edit. O. Kurtoğlu; A. Çamkara), Ankara: Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi Türk Kültürü Açısından Hacı Bektaş-ı Veli Araştırmaları ve Uygulama ve Araştırma Merkezi Yayınları, 2018. 518-534.
- Şişman B-Şahin, M. (2018). “Alevi Toplumunda Halk İnançları Bağlamında Görülen Kültürel Değişim”. *IV. Uluslararası Alevilik Ve Bektaşilik Sempozyumu (18-20 Ekim 2018 Ankara) Bildiriler Kitabı*, (Edit. O. Kurtoğlu; A. Çamkara), Ankara: Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi Türk Kültürü Açısından Hacı Bektaş-ı Veli Araştırmaları ve Uygulama ve Araştırma Merkezi Yayınları, 535-546.
- Taşgın, A. (2016). “Yol Oğlunun Ehlibeyt Muhibliğinden İki Kızılbaşlıktan Birini Tercihe Zorlanması”. *Avrasya Alevilik Araştırmaları – I*. Ed. Mehmet DÖNMEZ. Ankara: Son Çağ Yay. 115-124.
- TDK, Türk Dil Kurumu Sözlükleri, <https://sozluk.gov.tr/>, Erişim Tarihi: 16.04.2022.
- Uyanık, Z. - Kala, A. (2012). “Ardahan ili Alevilerinde Kendini Tanımlama, İbadet Ve Öteki Algısı”. *Akademik Araştırmalar Dergisi*, Sayı 52, Yıl: 2012, 109-144.
- Yapıcı, A. “İçimizdeki Öteki: Kimlik ve Ön Yargı Kıskaçında Sünni Alevi İlişkiler”. *Dem Dergi*, Sayı: 6/2 Yıl: 2009, 52-59.
- Yapıcı, A. (2004). *Din, Kimlik ve Ön Yargı*. Adana: Karahan Kitapevi.

KEÇECİ BABA DERGÂHINDA ‘DÜŞKÜNLÜK’ ANLAYIŞI VE ‘DÜŞKÜN KALDIRMA’ ERKÂNI*

‘DÜŞKÜNLÜK’ UNDERSTANDING AND ‘DÜŞKÜN KALDIRMA’ METHODS AT
KEÇECİ BABA LODGE

FUNDA ŞİRİNOĞLU**
MAHMUT KOÇ***

Öz

On üçüncü yüzyılda Horasan erenlerinin Anadolu’ya gelişi ile birlikte Aleviliğin konargöçer topluluklar arasında yaygınlaşması ve kurumlaşması üzerine gelişen ocak sistemi, Alevi inancı ve sosyal yapısı üzerinde etkili olmuştur. Müşit, pîr, rehber, dede ve talip ekseninde sürdürülen ibadet sistemi, aynı zamanda sosyal anlayışını da sergilemektedir. Ocakların adı bağlı oldukları erenlerin adı ile anılmaktadır. Ehlîbeyit soyundan gelme, keramet gösterme ve hizmet görme gibi özelliklere sahip olanların ocak kurucusu oldukları anlaşılmaktadır. Bunlardan bir ya da birkaç özelliğe sahip olanların genellikle ocak kurduğu görülmektedir. Dedelik görevi de söz konusu erenlerin soyundan gelen Ocakzade dedeler tarafından yürütülmeye devam etmektedir. Alevi yolu, Hak, Muhammed, Ali yoludur. Sosyal hayatta etkin olan Alevi ocak sistemi, adaleti uygularken kendi suç tanımını yapmış ve cezalarını da erkâna göre uygulamıştır. Günümüze kadar sözlü kültür ile gelen Alevilik yol ve erkânı pek az ocakta aynı şekilde devam etmektedir. Yine 13. yüzyılda Anadolu’ya gelip Ahilik teşkilatının son mensuplarından olduğu tahmin edilen Keçeci Baba, adı Fakihler olan ve daha sonra Keçeci köyü olarak bilinen bölgede bir zaviye kurmuştur. Seyyid Ahi Mahmud Veli’nin kurduğu Keçeci Baba Ocağı, Tokat ili Erbaa ilçesi Keçeci köyünde, Keçeci Baba Ocakzadesi olan dedeler tarafından, erkânıyla birlikte hâlâ varlığını sürdürmektedir. Aleviliğin düşkünlük kavramı ve düşkün kaldırma konusunun, yeterli olmamakla beraber, araştırılmış olsa da Keçeci Baba Ocağında daha önce kapsamlı olarak ele alınmadığı görülmüştür. Bu nedenle Keçeci Baba Ocağındaki düşkünlük anlayışı ve düşkün kaldırma erkânı önem arz etmektedir. Erkân uygulanırken taliplerin uyması gereken kuralların, altıncı inam olan Cafer-i Sadık’a atfedilen *Buyruk*’a göre belirlendiği vurgulanmakta, Keçeci Baba’nın soyunun İmam Musa Kâzım’a kadar uzandığı belirtilmektedir. Çalışmada, uygulamaları yapan Keçeci Baba Dedesi Mahmut Koç’un deneyimleri ile gözlemlerimiz değerlendirilmiş, doküman analizi ile konu daha bütünsel olarak ele alınmıştır. Çalışmanın amacı, ocağa bağlı dedelik faaliyetlerini yürüten Mahmut Koç’un, düşkünlük anlayışı ve düşkün kaldırma erkânına bağlı gerçekleştirdiği uygulamaların, Kur’an-ı Kerim odaklı açıklamalarını yapmaktır.

Anahtar Kelimeler: Alevi Ocakları, Keçeci Baba Ahi Mahmud Veli, Keçeci Baba Ocağı, Düşkünlük, Düşkün Kaldırma Erkânı.

Abstract

With the arrival of Horasan saints in Anatolia in the 13th century and the establishment of hearth (*ocak*) system, which developed upon the spread and institutionalization of Alevism among nomadic communities, had an impact on the Alevi belief and social structure. The worship system, which is maintained on the axis of the *mürşid*, *pîr*, *rehber*, *dede*, and *talip*, also constitutes the framework of the social law system. The names of the *ocaks* are mentioned with the names of the saints they are affiliated with. It is seen that the founders of the hearths must come from the family of the *ahl al-bayt*, show miracles and serve, and it is seen that those who have one or more of these aspects usually set up a hearth. The duty of *dede* continues to be carried out by the *Ocakzade dedes* who are the descendants of the aforementioned saints. The Alevi way to say this is Hak, Muhammed, and Ali. The Alevi *ocak* system, which is active in social life, made its own definition of crime while applying justice and applied its punishments in accordance with the method. The way and the method of Alevism, which has come down to the present day with oral culture, continue in the same way in very few hearths. Keçeci Baba, who came to Anatolia in the 13th century and is estimated to be one of the last members of the *Akhî* organization, established a *zawiyah* in the region called Fakihler and later known as Keçeci village. Keçeci Baba Ocağı, founded by Seyyid Ahi Mahmud Veli, still exists in the Keçeci village of Erbaa district in Tokat, by the *dedes* who are Keçeci Baba Ocakzades, together with their methods. Although the concept of *düşkünlük* (fondness) and *düşkün kaldırma* (lifting fond) in Alevism has been adequately researched, Keçeci Baba Ocağı has not been dealt with comprehensively together with his methods before. For this reason, the understanding of indulgence in Keçeci Baba’s Ocağı and the place of raising the poor are important. It is emphasized that the rules to be followed by the aspirants while applying the methods are determined according to the Order of İmâm Ja’far al-Sâdîq, the sixth imam, and it is stated that Keçeci Baba’s lineage goes back to İmâm Mūsâ l-Kâzîm. In the study, the experiences of Keçeci Baba Dede Mahmut Koç, who made the applications, and our observations were evaluated, and the subject was discussed more holistically with document analysis. The aim of the study is to make the Qur’ân-oriented explanations of Mahmut Koç’s, understanding of “düşkünlük” and the practices “düşkün kaldırma” methods.

Keywords: Alevi *Ocaks*, Keçeci Baba Ahi Mahmud Veli, Keçeci Baba Ocağı, *Düşkünlük*, *Düşkün Kaldırma* Methods.

* Geliş Tarihi/Received: 27.05.2022, Kabul Tarihi/Accepted: 28.06.2022, DOI: <https://doi.org/10.34189/hbv.104.023>.

** Yüksek Lisans Öğrencisi, Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Alevi Bektaşî Kültürü Anabilim Dalı, Ankara/Türkiye. E-mail: funda.sirinoglu@hbv.edu.tr ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-0701-7174>.

*** Keçeci Baba Ocağı Dedesi, Tokat Erbaa Keçeci köyü.

Giriş

Ocak kavramı, Anadolu Aleviliğinde soya bağlı olarak ortaya çıkmıştır ve Alevi geleneğinde önemli bir yeri vardır. Bu sistemin ne zaman ortaya çıktığı hakkında farklı görüşler ifade edilmektedir. Hz. Ali'nin soyundan gelenlerce oluşturulduğu, Hacı Bektaş Veli'den sonra ortaya çıktığı veya Horasan'dan Anadolu'ya gelen Türkmen abdallarca oluşturulduğu belirtilmektedir (Kurt ve Çal, 2021; Akın, 2017; Atalay, 1999; Şahin, 2007; Tuğrul, 2019; Yaman, 2004; Yaman, 2011).



Şekil 1: Keçeci Baba'nın Türbede Mevcut Olan Şeceresi

Horasan erenlerinin 13. yüzyılda Anadolu'ya gelişi ile birlikte Aleviliğin konargöçer topluluklar arasında yaygınlaşması ve kurumlaşması üzerine gelişen ocak sistemi, Alevi inancı ve sosyal yapısı üzerinde etkili olmuştur. Bu inanç sistemi, Horasan marifetinin kaynağı olan Kur'an, Ehlibeyt ve her iki kaynak tarafından belirlenen edep- erkân etrafında uygulanmaktadır.

Bu açıdan bakıldığında yaklaşık yedi yüzyıldır süren bir gelenek söz konusudur. 13. yüzyılda Keçeci Baba'nın yerleştiği köy, onun adını almış bir Türkmen köyüdür. Hacı Bektaş Veli'nin amcası olduğu söylenen Ahi Mahmud Veli'nin; hekimlik, veterinerlik ve eğitimcilik yaptığı da söylenmektedir. Keçeci Ahi Mahmud Veli; Keçeci Baba, Gül Ahi Baba, Şah ve Ergani Mahmud gibi isimlerle de anılmaktadır (Tepecik ve Hanılçe, 2016; Maden, 2014; Durma, 2010; Yücel, 2003; Açıknel, 2020b).

Keçeci Baba Türbesinde hâlâ mevcut olan ve sonradan tarihi kayıtlara göre yapıldığı tahmin edilen şeceresinde, Ahi Mahmud Veli'nin soyunun İmam Cafer-i Sadık'ın oğlu olan yedinci İmam Musa Kazım'a kadar uzandığı görülmektedir (Şekil 1). Bu silsile ile Hz. Ali'nin oğlu Hz. Hüseyin'in on altıncı kuşaktan evladı olmalıdır.

Keçeci Baba Ahi Mahmud Veli tarafından kurulan ocakta erkân, dedeler tarafından hâlâ uygulanmakta ve mürşit, dede, talip ilişkileri devam etmektedir. Ocağa

bağlı dedeler, sözlü geleneğe uygun olarak, yolun gereklerine bağlıdır. Düşkün kaldırma cemleri talip yerleşkelerde de gerçekleştirilmektedir.

Çalışmada, Horasan marifeti olarak aktarılan ve Danişmentliler havzasında kurulup edep- erkân süren Keçeci Baba Ocağında kurallara uymamanın cezaları, bu cezaların uygulanma yöntemleri ve bu cezaların nasıl ortadan kaldırılabileceği konuları, Keçeci Baba Ahi Mahmud Veli Dergâhı çerçevesinde, Kur'an-ı Kerim referansları ile ele alınmaktadır. Ocaklar arasında farklılık gösteren "düşkünlük" kavramı, halen Tokat ili Erbaa ilçesi Keçeci köyünde yaşayan Keçeci Baba Ahi Mahmud Veli Dergâhı Dedesi Mahmut Koç¹ ile gözlemlerimiz ve tecrübemizle hazırlanan bu çalışma ile Kur'an ayetleri temelinde açıklanmaya çalışılacaktır; çalışma bu açıdan özgün bir yapı arz etmektedir. Alevilikteki düşkünlük kavramının, Keçeci Baba Ahi Mahmud Veli Dergâhındaki uygulanış biçiminin Kur'an'daki surelerle ilişkilendirildiği bir çalışma olmadığı görüldüğünden, alana katkı yapmak amacıyla bu çalışma hazırlanmıştır ve sözlü kültüre ait kalmış bu uygulamanın yazılı olarak ortaya konulması amaçlanmaktadır. Konu, Horasan marifetinin kaynağı olan Kur'an, ehlibeyit ve her iki kaynak tarafından belirlenen edep- erkânı etrafında izah edilip aktarılmaya çalışılacaktır. Söz konusu dedelerin verdiği bilgiler çerçevesinde, düşkünlük ve düşkünlükten kaldırma erkânının Kur'an-ı Kerim'deki hangi ayetler temel alınarak uygulandığı açıklanacaktır.

1. Keçeci Baba Ahi Mahmud Veli

Sözlü kaynaklara ve köydeki Ocak dedelerine göre Ahi Mahmud Veli, Horasan bölgesinde Nişabur'da doğmuş (Pehlivan, 2002) ve 13. yüzyılda Horasan'dan Anadolu'ya gelmiştir. Danişmentliler havzasında (Şekil 2) kurulup edep- erkân süren Keçeci Baba Ocağındaki Ocakzade dedeler, Keçeci Baba'nın Hacı Bektaş Veli'nin amcası olduğunu, 1349 senesinde Anadolu'da şehit düşüğünü ifade etmektedirler. Tepecik'in Keçeci Baba Türbesi'ndeki sancağındaki yazıdan okuduğu üzere, "Keçeci Baba'nın Ali Haydar, Altunbıyık ve Seyyid Mehmed isminde üç oğlu olduğu" görülmektedir (Tepecik, 2019, 29).



Şekil 2: Anadolu Selçuklular Döneminde Anadolu (Unit, 1992, 27)

¹ Tokat Erbaa Keçeci köyünde dergâhı izzetinde, gerçek âleme *meftun mergabı meftun merkadı* (Dergâhın iç yüzüne gönül vermiş, orada uyuyan) olan Peygamber nesli On İki İmamlardan İmam Rıza'nın sekizinci evladı Musa El Sani oğlu Zeynep Hatun'dan olma Mahmud, Ahi Mahmud Veli, Ergani Gül Ahi Baba ve Keçeci Sultan namı lakabı ile de bulunan Seyyidi Şah Mahmud Veli Dergâhında sancağı olup, sancağında Ali Haydar, Seyyit Mehmet ve Altun Bıyık namı İmam Ali ve torunu Seyyit Süleyman nesli evladıdır.

Keçeci Baba'nın Keçeci köyüne yerleşmesi ile ilgili menkıbeye göre, Keçeci Baba Anadolu'ya gelirken elinde bulunan çelik taşı fırlatır. Böylelikle taşın düştüğü yere yerleşecektir. Taşı türbesinin de olduğu köyde bulup oraya yerleşir. Türbenin dışındaki yere dikili halde duran ve boyu bir metre civarında, eni elli santimetre olan taşın, menkıbede anlatılan taş olduğuna inanılmaktadır (Keskin, 2004; Çetin ve Karademir, 2018).

Keçeci Baba Ahi Mahmud Veli, adından da anlaşılacağı gibi Ahi teşkilatının son temsilcilerinden olan ve keçe imalatı yapan bir erendir (Açikel, 2020b). Keçeci Baba Zaviyesi ile ilgili bilgilere ilk kez, Osmanlı arşivindeki 1455 yılına ait bir belgede şu şekilde rastlanmaktadır. "Tokat'a bağlı Kazabad (Pazar) nahiyesinin Karaltan köyünde tesis edilmişti." Bu durumda zaviye önceki yıllarda yapılmış olmalıdır. 1280 (1864) ve 1292 (1876) tarihleri arasında zaviye vakıfları arasında bulunan vakıf çiftliği, Kazabad'a bağlı Keçecibaba köyünde bulunmaktadır; zaviyenin bulunduğu ve adı "Karaltan" olan köy, cumhuriyetin ilk yıllarında Tokat'ın Erbaa ilçesine bağlanmış ve adı daha sonra "Keçeci" olarak değiştirilmiştir. Günümüzde o bölgede sadece Ahi Mahmud Türbesi mevcuttur (BOA, TD, nr. 2, s. 95; nr. 19, s. 52; nr. 79, s. 133; nr. 387, s. 450; nr. 287, s. 316; TKGMA, TD, nr. 14, 294a; TVBMA, Muhasebe Defteri, nr. 1, s. 73; aktaran Açikel, 2020a, 133). 1575 yılına ait tahrir defterlerinde, Karaltan ve Fakihler köyünde Ahi Mahmud Zaviyesi ile ilgili bilgilere ulaşılmıştır (Hanılçe ve Tepecik, 2012; Tepecik, 2019).

I. Alaü'd-din Keykubâd dönemi başta olmak üzere, Selçuklular zamanında Tokat ili önemli bir kültür merkezidir. Danişmendoğulları döneminden beri Türk kültürü ile tanışan ve Tokat'a bağlı olan kazalar, Selçuklular zamanında ahilerin oldukça etkin olarak faaliyet gösterdikleri bir alandır (Bayram, 2012). Konya İl Halk Kütüphanesi Müdürlüğü F. Nafiz Uzluk Bölümünde Bulunan ve Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi Devredilen, 558-566 Demirbaş Numarası ile kayıtlı eserde, Turhal ve çevresindeki evliyaların makam ve türbeleri ile ilgili önemli bilgilere ulaşılmıştır (EK 1). Söz konusu belgede Keçeci Baba Zaviyesi şu şekilde okunmaktadır:² (Bayram, 1986, 37; Bayram, 2012, 75).

"Turhal kazasında medfunin olan evliya-i kiram-ravvah Allahu rûhahum Hazretlerinin esâmî-i şerifleridir ki, medfün oldukları mevzileri ile tahrir olunmuştur.

...

13. Keçeci Ahi Baba Sultan: Hadsiz büyük asitanedir. Görenlere malumdur. Evlad-i kirâmlarından bir alay dervişân zaviyesinde müstefiddirler..."

Görüldüğü üzere on üçüncü maddede "Keçeci Ahi Baba Sultan" zaviyesinden söz edilmiş ve 1708 tarihli belgede Ahi Mahmud, Ahi Yusuf Perende ile Turhal'daki diğer evliyalar arasında kaydedilmiştir. Belgeden anlaşıldığı üzere, Keçeci Baba Ahi Mahmud Veli'nin kendi ismini taşıyan bir zaviyesi vardır ve zaviyede pek çok derviş bulunmaktadır. Ahi Mahmud tarafından yaptırıldığı düşünülen ancak kim tarafından yapıldığı kesin olmayan zaviye kayıtlarına göre, zaviyenin geliri ve ziyaretçisi fazladır zira "hadsiz büyük asitane" tanımlaması ile bu durum açıkça ortaya konulmaktadır (Bayram, 2012).

² Metin, ilk kez Mikail Bayram tarafından okunmuştur ve "Selçuklular Zamanında Tokat ve Yöresinde İlmî ve Fikrî Faaliyetler", Türk Tarihinde ve Kültüründe Tokat Sempozyumu, Tokat 2-6 Temmuz 1986, s. 30-37'te yayınlanmış ancak metnin yerinden tam olarak söz edilmemiştir. Eserin ana metnine ve bulunduğu yere Ahmet Taşgın tarafından ulaşılmıştır.

Keçeci Baba hakkında birçok menkıbe anlatılmaktadır. Bunlardan birinde:

“Keçeci Baba Turhal tarafından köye gelirken bir Rum köyünden geçer. Köylülerle sohbet eder ve onları Müslüman olmaya davet eder. Köylüler bu veli kişiden su çıkarmasını ve susuz olan köylerini suya kavuşturmasını isterler. Bazı kaynaklara göre bu koşullarda Müslüman olacaklarını belirtirler. Bunun üzerine Keçeci Baba, dua eder ve Gözderesi adı verilen kayalık bir mevkiden su çıkarır.” (Keskin, 2004, 93; Maden, 2014, 151; Hanilçe ve Tepecik, 2016; Çetin ve Karademir, 2018, 311)³

Keçeci Baba Ocağı, talip toplulukları ve pir ocaklarıyla birlikte mürşit ocağıdır. Zaman içinde bu ocağa bağlı talip grupları kendi pir ocaklarını kurmuşlardır. Özellikle dört grup dikkat çekmektedir; Ali Bircivan Ocağı Gümüşhacıköy Sarayözü köyünde, Seyyid Selahaddin Ocağı Merzifon Hırka köyünde, Ergonaş Baba Ocağı Amasya'nın Yassıçal beldesinde, Nebioğlu Ocağı Amasya Avşar köyündedir (Yıldız, 2017).

Keçeci Baba Ocağına bağlı talip toplulukları; Tokat, Sivas, Çorum, Samsun ve Ordu'ya bağlı bazı köylerde bulunmaktadır (Maden, 2014). Ocağın talibi olan köyler şu şekildedir:

Tokat il sınırlarında: Kargın, Depremçi, Yağlıalan, Kestene, Yenisu, Emirdolu, Kurupınar, Dazmana, Akçatarla, Erenli, Kuytul, Kızılköy, Kemalpaşa, Yağmurlu, Boğazbaşı, Soğukpınar, Acıpınar, Kurupınar, Emirören; Amasya ili sınırlarında: Yassıçal, Avşar, Bayat, Albayrak, Hasabdal, Fındıklı, Karadaş, Karalı, Sarıalan, Uygur, Ümitköy, Ahmetkoluğu, Karabrahim, Karalı, Uygur, Yeşildere, Çengelkayı; Samsun ili sınırlarında ise Gillen ve Arıcak olarak tespit edilmiştir (Tepecik, 2019).

Aksüt, altı tane mürşit ocağı ve kırk sekiz tane pir ocağı olduğunu ve Keçeci Baba Ocağının “konumu belli olmayan ocaklar”dan olduğunu belirtmektedir (2012). Tepecik'in çalışmasında yaptığı saha araştırmalarında, Keçeci Baba Ocağı dedelerinin, kendilerinin Hacı Bektaş Veli Ocağına bağlı olduğunu, Hacı Bektaş Veli'nin köyü ziyaret ettiklerini ve Keçeci Baba'nın Hacı Bektaş Veli'nin amcası olduğunu ifade ettiği görülmüştür. Menkıbelere göre, türbenin girişinde halen mevcut olan kül rengi taş, Hacı Bektaş'ın amcasına nişane olarak getirdiği taştır (Tepecik, 2019). Çalışmamızda Keçeci Baba Ocağının bir mürşit ocağı olarak nitelendirilme sebebi, öncelikle Keçeci Baba'nın bir veli olması, kendisine bağlı; Seyyid Selahaddin Ocağı (Sivas Şarkışla'nın Yahyalı, Sivas Gürün'ün Mağara ve Amasya Merzifon'un Hırka köylerinde) (Aksüt, 2012; Yıldız, 2011), Pir Ali Bircivan Ocağı (Gümüşhacıköy Sarayözü köyü), Ergonaş Baba Ocağı (Amasya Yassıçal beldesi), Nebioğlu Ocağı (Amasya Avşar köyü) pir ocaklarının bulunmasıdır. Seyyid Selahaddin ve Ali Bircivan, Keçeci Baba'nın oğulları olarak bilinmektedirler. Seyyid Selahaddin Ocağının Amasya Merzifon'un Sarıköy ve Oymaağaç köylerinde de talipleri bulunmaktadır. Pir Ali Bircivan Ocağı dedeleri, Ali Bircivan'ın Keçeci Baba'nın en küçük oğlu olduğunu ifade etmekte ve aralarındaki ilişkiden dolayı, Keçeci Baba Ocağı dedelerinden el almaktadırlar. Ergonaş Ocağı ve Nebioğlu Ocağı dedeleri de Keçeci Baba Ocağına bağlı olduklarını ve Keçeci Baba dedelerinden el alıp erkân yürüttüklerini belirtmektedirler (Yıldız, 2017).

Keçeci köyündeki Ocakzade dedeler,⁴ kendilerine bağlı olan ve halen hizmet gören ocakları şu şekilde beyan etmektedirler:

³ Benzer bir suyun çıkarılma kerameti *Hacı Bektaş Veli Velayetnamesi*'nde de mevcuttur (2010, 271).

⁴ Kaynak: Keçeci Baba Ocağı Dedesi Mahmut Koç.

Tablo 1: Keçeci Baba Ocağı Dedelerinin Hizmet Gördüğü Ocaklar ve Yerleşimleri

İL	İLÇE	KÖY	TÜRBE- OCAK
Tokat	Erbaa	Can Polat	Kesegen Baba
Tokat	Turhal	Karkın	Aziz Baba-Seyyid Süleyman
Tokat	Turhal	Erenli	Er Mahmut-Kuzu Kıran
Tokat	Turhal	Erenli	Dervişoğlu-Keçeci Baba
Tokat	Turhal	Yenisu	Göz Deresi
Tokat	Turhal	Kuytul	Seyyit Veli Sultan
Tokat	Zile	Emirdolu	Ayan Baba- Dervişler
Tokat	Zile	Çakırçalı	Koca Beden Baba
Tokat	Pazar	Erkilet	Şeyh Mahmut Baba
Tokat	Merkez	-	Çeltek Baba
Tokat	Merkez	Kat	Gat Baba
Tokat	Merkez	Kızılköy	Ümmetoğlu Ali Baba-Arifoğlu
Tokat	Reşadiye	Soğuk Pınar	Şeyh Yakup
Ordu	Ünye	Alan Köyü	Seyyit Mehmet Baba
Samsun	Vezirköprü	Güldere	Sünnetçi oğlu Piri Baba
Samsun	Merkez	Merkez/ Ladik	Seyyit Mehmet-Hacı Yusuf Baba
Amasya	Suluova	Saygılı köyü	Seyyit Gani Baba
Amasya	Gümüşhacıköy	Sarıalan	Ali Pircivan
Amasya	Gümüşhacıköy	Eymir	Niyaz Baba
Amasya	Merzifon		Piri Baba
Amasya	Merkez	Yassıçal	Seyyit Mustafa Baba
Amasya	Merkez	Efte köyü	Seyyit Ali Sultan- Cafer Baba
Amasya	Merkez	Uygur köyü	Hasan Baba-Cafer Baba
Amasya	Merkez	Yağcı Abdal	Er İsa Sultan-Şah Kerim
Amasya	Merkez	Avşar	Nebiöğlu
Amasya	Merkez	Girap	Sarı İsmail
Amasya	Merkez	Şeyh Sadi	Şeyh Safi Baba
Amasya	Merkez	Sarıalan	Hodulca Baba- İlyas Baba
İzmit	Merkez	Balören	Seyyit Ahmet
Çorum	Osmancık		Koyun Baba

Türbe ve tekke, her yıl Türkistan-Horasan-Azerbaycan-Rum-Rumeli marifetine gönül vermiş kişilerce ziyaret edilmektedir. Her yıl Ağustos ayının son Pazar gününde Keçeci Baba Kültür Festivali düzenlenmektedir (Açıkel, 2020b). Türbesi halen ziyarete açıktır. Türbenin ruhsal ve fiziksel hastalıkları iyileştirdiğine inanılmaktadır (Şekil 3). Ayrıca tekkede, geçirdiği bir yangından sonra onarılmış bir medresenin olması, Keçeci Baba Dergâhının bir eğitim merkezi de olduğunu göstermektedir. Keçeci Baba evladından Muhsin Pehlivan, bu konuda Keçeci Baba Dergâhının bir tasavvuf eğitim kurumu olduğunu ve cumhuriyetin ilk yıllarına, Latin alfabesine geçilen döneme kadar tekkenin çalışmakta olduğunu ifade etmektedir. Tekkeye Amasya ve Tokat'ın çevre köylerinden öğrenciler gelmiş ve eğitimlerini tamamladıktan sonra tasavvuf felsefe ve düşüncesini geri döndükleri kendi yörelerinde yaymışlardır (Pehlivan, 2002).



Şekil 3: Keçeci Baba Türbesi

2. Hatır Kalsın, Yol Kalmasın: Keçeci Baba Ocağında Düşkünlük ve Erkânı

Keçeci Baba Ocağı, Horasan erenlerince Anadolu'ya taşınan Alevi kültürünü tüm uygulamalarıyla devam ettirerek, Alevi yol ve erkânını sözlü kültür ile günümüze kadar koruması açısından, Alevilikte oldukça önemli bir yer teşkil etmektedir. Tepecik'in çalışmasında (2019, 41) Keçeci Baba dedelerinden Salih (Arslan) Dede'den aktardığı gibi:

“Cem, günahların yanı sıra hata ve suçların yargılandığı yargılananlara adalet ve hâk ile muamele edilen toplumsal kararların alındığı yerdir. Birliğin dirliğin olduğu yerdir. Cem insana ve insanlığa hizmettir. Cem; çokluk olmak çokluğun içinde yalnız bir vücut olup vahdet âlemine yani yokluk âlemine girmektir. Ölmeden evvel ölmektir. Cem, sevginin, hoşgörünün, muhabbetin, barışın, özgürlüğün, şefkatin paylaşmanın yeridir. Helal kazancın bölüldüğü yerdir. Canların Canan'a yol aldığı yerdir. Kadın, erkek ayırmadan bacı ve kardeş olarak cemel cemale ibadettir. Cem, hamların has olduğu eğrilerin doğruyu bulduğu çiğlerin piştiği ilim ve irfan mektebidir.”

Alevilikteki sosyal yapılanma, ocaklar arasındaki mürşitlik, pirlük ve rehberlik ilişkisi ile süreklilik oluşturur. Her pir ocağın bağlı olduğu ve temel aldığı bir mürşit ocağı, mürşit ocaklarının da pir ocakları vardır. Bu ocakların birbirlerine karşı sorumlulukları mevcuttur (Kurt ve Çal, 2021). Her pir ocağı bir mürşit ocağına bağlı olarak erkâna devam etmektedir. Bir talip, mürşit ocağına ya da bir pir ocağına bağlıdır. Mürşit yolun talibiyken pir de mürşidin talibidir (Dedekargınoğlu, 2012).

Alevilik, dini ve toplumsal yapısı içinde tarih boyunca ibadet ve sosyal hayatının düzenlenmesi amacıyla kendi hukuk yapısını geliştirmiştir. Konargöçer bir tarihsel süreçten geçen bu sistemli yapı, hem dinî hem de sosyal yönetici olan dedeler eliyle gerçekleşmektedir (Taşgın, 2003). *Buyruk*'ta (Taşgın, 2003, 22, 26) “El-Bâbu'r-râbi'u” bölümünde mürşit, rehber ve talip konusu şöyle açıklanmaktadır:

“Mürebbi. Kâle'n-nebiyyi sallallâhu aliyhi's-salam men 'arefe nefsehu fe kad 'arefe rabbehu"⁵ be bir hadîs dahi buyurur buyurur levla'l-mürebbi mâ 'arauftu rabbi.⁶ Ya'ni demek olur ki bana Cebrâil Emîn rehberlik eyledi. İmdi rehber kişinin hak yolunun biridir. Zîrâ bana Cebrâil rehberlik itmeyeydi tarikı hakkı ol kadar bilmeyeydim didi. İmdi bir kimsenin mürebbsi olmasa ol hakkı ve hak yolunu nice bilir. Eyle olsa anın şeyhi şeytan olur.”

Ayrıca yine aynı eserdeki aynı bölümde konuyla ilgili: “İmdi oğulun mertebesi rehberine her hususta teslîmi rızâda olmak gerek ve cân ve mâlî cümle rehberin. Zîrâ oğul babadan her ne görse anı işler. Rehberin dahi böyle gerektir ve tâlip ahdinden dönmemek gerektir.” denilmektedir.

Dünya hayatı için Rabbin tüm insanlığa verdiği akıl, mantık ve düşünce ile özellikle İslam inancı ve yaşam için Hz. Muhammed Mustafa'nın (S.A.V.) buyurduğu gibi, İslamiyet'in temel kaynağı güzel ahlaktır. İnsan beşeridir; hataya düşebilir. Hatasını bilip de özür dilerse bağışlanır, affedilir, gerekirse yol hakkı cezası verilir; Alevi inancında buna sitem denilir. Kişi hata işlerse bu hatanın muhakemesi yapılır. Cemaatin kararı ne ise hatalı kişinin durumuna göre davranılır. Kişinin hatası ile özrü dikkate alınır; buna göre hizmet verilir. Mühim olan, insanın yanlıştan alınıp doğruya yönlendirilmesidir. Böylece toplum da onu kabul eder, ceme katılır, topluma girer, lokma yiyebilir, tercüman verebilir, dedesi de onun her türlü hizmetini görebilir.

Soyyer ve Çelik düşkünlüğü, yolun kuralları uyarınca, eline, diline, beline sahip olarak ahlaklı bir insan olunacağına dair verilmiş “bir ikrarı ve vicdanî denetim” olarak tanımlamaktadırlar. Bu kurallara uymayan kişi, dar-ı Mansur'da yargılanır. Alevi Bektaşî erkânında dünya işleri dünyada çözülür ve bu temel koşuldur. Dolayısıyla “kul borcu” olan kişiler kesinlikle ceme alınmazlar. Bu durumda kişi işlediği suçtan sorumludur. Kul hakkını çiğneyerek düşkün olanlar, cemlerdeki rızalıkla tespit edilebilir. Ceme katılanlar “birbirlerinden razı olmadan cem ibadeti başlamaz/başlatılamaz.” (Soyyer, 2019; Çelik, 2014)

Alevi inancında Ahi Mahmud Veli Dergâhına bağlı olan kollarında hizmet gören dede, rehber, talip toplulukları, Kur'an-ı Kerim hükümlerine uyararak üstadın yönlendirmesi ile hizmetlerini insan haklarını göz önünde bulundurarak, başta inanç olmak üzere; aile hukuku, nikâh hakkı, toplum sevgisi, malın korunması, Yaradan'a, kitaba, Peygamber'e, On İki İmam'a, tarik-i müstakim yoluna, pire, rehberine, musahip haklarına sahip çıkıp yaşatmak amacı ile yapmaktadırlar.

Keçeci Baba Dergâhında seyit dede, muhip, talip el ele bağlanıp yol erkân, ibadet ve hizmetini gönül birliği ile yürütmektedirler; rıza-yı gönül ile yola devam etmektedirler. Talip, rehber, mürşit, pir ekseninde ibadete devam edilir. Bu devamlılık içinde yola, inanca aykırı olan bir durum vuku bulursa o zaman ceza-i müeyyide öngörülür. Keçeci Baba Dergâhında bu durumda erkâna uygun hizmet, rehber komşu birliği ile olur.

Düşkünlük kavramı, Aleviliğin geleneğe dayalı örfi hukuk uygulaması olarak karşımıza çıkmaktadır. İkrar verip yola giren kişi eline, diline, beline sahip olacağı sözünü verir. Eğer bu söze aykırı davranırsa düşkün olur (Bal, 2007). *Buyruk*'ta (Taşgın, 2003, 19), “El-Bâbu's-sâbi'u” alt başlığında yer alan “Fectenibü le'allakum

⁵ “Kendini bilen rabbini bilir.”

⁶ “Şayet mürebhim olmasaydı rabbimi bilemezdim.”

tuflihûn”⁷ ayetine atıf yapılarak:

“İmdi Şeyh emrinde olmak hâk rızâsı ve resûl emri üzere olmaktır. Eyle olsa iredetden taşra kendü bilişile fi’li eylemek hakka ve resûline muhâlefet gibidir. İmdi mürebbiye muhâlifet şeytân fi’lidir. Zirâ hilaf iş işlemek kendü nefâsine zulüm eylemek gibidir. Zirâ eyle olan adem dünya azâbından ve âhîret azâbından kurtulamaz. Zirâ münafık sıfatıdır...”

sözleri, şeyhe ve ikrara aykırı davranmanın oldukça ağır bir suç olduğunu ifade etmektedir. Buyruğu temel alan düşkünlük kavramı bu şekilde ifade edilebilir.

Bu hizmetler Kur’an’daki şu surelere uyularak yapılmaktadır: Tövbe ile ilgili olarak; Bakara 2/160⁸, Âl-i İmran 3/98⁹, Nisa 4/16 ve 18¹⁰, Maide 5/39¹¹, Enfal 8/54¹², Hûd 11/61, 92 ve 112¹³, Meryem 19/60¹⁴, Tâhâ 20/82¹⁵, Nûr 24/31¹⁶, Furkan 25/70 ve 71¹⁷, Kasas 28/67¹⁸, Tahrîm 66/8¹⁹.

⁷ Maide 5/90: “Bunlardan kaçınınız ki kurtuluşa eresiniz.” Kur’an Yolu (Erişim 12 Mart 2021),

⁸ “Ancak tövbe edenler, kendilerini düzeltenler ve gerçeği açıkça ifade edenler bunun dışındadır. İşte bunların tövbesini kabul edeceğim. Doğrusu ben tövbeleri çokça kabul eden ve rahmeti bol olanım.”

⁹ “De ki: ‘Ey Ehl-i kitap! Allah yaptıklarınızı görüp dururken niçin Allah’ın âyetlerini inkâr edersiniz?’”

¹⁰ Nisa 4/16: “İçinizden bu çirkin fiili işleyen ikilinin canlarını yakın. Eğer tövbe eder, durumlarını düzeltirlerse artık onlara eziyet etmekten vazgeçin; çünkü Allah tövbeleri çok kabul eden, çok esirgeyendir.” Nisa 4/18: “Yoksa kötülükleri yapıp yapıp da içlerinden birine ölüm gelip çatığında “Ben şimdi tövbe ettim” diyenlerle kâfir olarak ölenler için kabul edilecek tövbe yoktur. Onlar için acı bir azap hazırlamışızdır.”

¹¹ “Kim bu haksız davranışından sonra tövbe eder ve halini düzeltirse bilsin ki Allah onun tövbesini kabul eder. Şüphesiz ki Allah çok bağışlayıcı, çok esirgeyicidir.”

¹² “Firavun hânedanıyla onlardan öncekilerin yapageldikleri gibi bunlar da rablerinin âyetlerini yalanladılar, biz de günahları yüzünden onları helâk ettik. Firavun hânedanını da suya gömdük. Bunların hepsi hak hukuk tamamaz kimselerdi.”

¹³ Hûd 11/61: “Semûd kavmine de kardeşleri Sâlih’i gönderdik. Dedi ki: ‘Ey kavimim! Allah’a kulluk edin; sizin O’ndan başka tanrınız yoktur. O sizi yerden var etti ve size orayı mâmur hale getirme görevi verdi. O halde O’ndan mağfîret isteyin; sonra O’na tövbe edin. Şüphesiz rabbim yakındır, duaları kabul eder.’” Hûd 11/92: “Şuayb da, Ey kavimim! Size göre benim kabilem Allah’tan daha mı hatırlı ki O’nu arkanıza atıp unuttunuz. Şüphesiz ki rabbim yaptıklarınızı kuşatmıştır.”

Hûd 11/112: “Senin yanında hak yola dönenlerle birlikte, sana buyurulduğu gibi dosdoğru ol! Siz de azıp sapmayın. Allah, yaptıklarınızı çok iyi görmektedir.”

¹⁴ “Ancak tövbe eden, iman eden ve iyi davranışta bulunan kimseler böyle değildir. Bunlar hiçbir haksızlığa uğratılmaksızın cennete; çok esirgeyici olan Allah’ın, kullarına vaad ettiği, onların idraklerini aşan adn cennetlerine gireceklerdir. Şüphesiz O’nun vaadi yerine gelecektir.”

¹⁵ “Şu da bilinmeli ki, ben tövbe edip yürekten inanan ve iyi işler yapan, sonra da doğru yolda sebat eden kimselere karşı çok bağışlayıcıyım.”

¹⁶ “Mümin kadınlara da söyle, gözlerini haramdan sakınsınlar ve iffetlerini korusunlar. Dışarıda kalanlardan başka ziynetlerini göstermesinler. Başörtülerini yakalarının üzerinden bağlasınlar. Kocaları, babaları, kocalarının babaları, kendi oğulları, kocalarının oğulları, erkek kardeşleri, erkek kardeşlerinin oğulları, kız kardeşlerinin oğulları, başka kadınlar, hizmetlerinde bulunan köleleri ve câriyeleri, cinsel arzusu bulunmayan erkek hizmetçiler, kadınların cinselliklerinin farkında olmayan çocuklar dışında kimseye süslerini göstermesinler. Yürürken, gizledikleri süsleri bilinsin diye ayaklarını yere vurmasınlar. Ey müminler! Hepiniz Allah’a tövbe edin, umulur ki kurtuluşa erersiniz!”

¹⁷ Furkan 25/70: “Ancak tövbe edip inanarak erdemli işler yapanın durumu başkadır; Allah böylelerinin kötü hallerini iyiye çevirecektir. Allah çok bağışlayıcı, çok merhametlidir.”

Furkan 25/71: “Evet, kim tövbe edip erdemli davranırsa bu durumda gerektiği şekilde Allah’a yönelmiş olur.”

¹⁸ “Tövbe edip iman eden ve iyi işler yapan kimseye gelince, işte onun kurtuluşa erenler arasında olması umulabilir.”

¹⁹ “Ey iman edenler! İçtenlikle ve kararlılık içinde Allah’a tövbe edin. Umulur ki rabbiniz kötülüklerinizi örter ve sizi altından ırmaklar akan cennetlerine koyar. O gün Allah, peygamberi ve onunla aynı imanı paylaşanları utandırmaz. Onların nuru önlerinde ve sağ yanlarında ilerleyerek yollarını aydınlatırken şöyle derler: ‘Rabbimiz! Nurumuzu arttır eksiltme ve bizi bağışla. Şüphesiz senin her şeye gücün yeter.’”

Yapılan hizmetler, yaratılış şekli ile Allah'a kul olmanın meziyetidir. Maksat, kulluğun derecesini fark edip Allah'a boyun eğmektir. Cümle Peygamberleri düşünerek, içlerinden ümmetlerine öncü olarak Allah'a nasıl boyun eğilir?

Peygamberler, öncü ve rehber olarak gereken hizmeti gerek çile gerekse imtihan olarak yerine getirmişlerdir. Kullar, kısım kısım ayrılarak, bazı Peygamberlerin hizmetini örnek alıp yaşama katarak, Allah'a kulluğu ifade etmeye çalışırlar. Eksiklikleri, beşeri kullukları göz önüne alınarak Allah'tan mağfiret ve af dilerler, başışı Allah'tan beklerler. Kur'an'da konuyla ilgili, Peygamberlerle ilgili durumlar açıkça ifade edilmiştir:

Âdem Peygamber cennette buğday yedi; çilesini çekti. Boyun büktü; af için mağfiret diledi (A'râf 7/19²⁰, Bakara 2/35-37²¹, Tâhâ 20/120-122²²).

İbrahim Halil Peygamber, Nemrut'la imtihana girdi. Canı ile ateş arasında kalınca canını değil, ateşi tercih eyledi. Rabbi, ateşi gülzar eyleyip Halil'i mağfireti ile bağışladı (Bakara 2/124²³, Enbiyâ 21/66-70²⁴).

Yakup Peygamber, evladı Yusuf ile imtihan eyledi. Yakup Aleyisselam, şükrünü kesmeyip gözlerini feda eyledi dahi Yusuf, Mısır'a sultan olup hizmet eyledi. Kul hakkından mağfiret dileyip, Rabb'inin rızasını istedi. Hak Teâla, Yusuf'u ve Yakup'u mağfireti ile bağışladı (Yûsuf 12/6-8, 18, 84, 96²⁵).

²⁰ "Ey Âdem! Sen ve eşin cennette yerleşip dilediklerinizden yiyin. Ancak şu ağaca yaklaşmayın! Sonra zalimlerden olursunuz."

²¹ Bakara 2/35-37: "Ey Âdem! Sen ve eşin cennette oturun, orada istediğiniz yerden rahatça yiyip için ve şu ağaca yaklaşmayın; yoksa zalimlerden olursunuz, dedik. Şeytan oradan onların ayağını kaydırda da buldukları yerden onları çıkardı. Biz de 'Birbirinize düşman olmak üzere inin! Bir zamana kadar sizin için yeryüzünde kalacak bir yer ve ihtiyaç maddeleri vardır' dedik. Bunun üzerine Âdem rabbinden bazı kelimeler aldı (bunlarla tövbe etti); rabbi de onun tövbesini kabul buyurdu. Şüphesiz O, tövbeleri kabul buyuran ve rahmeti sınırsız olandır."

²² "Derken, şeytan şöyle diyerek onun kafasını karıştırdı: 'Ey Âdem! Sana sonsuzluk ağacının ve son bulmayacak bir hükümlürlüğün yolunu göstereyim mi?' Nihayet ikisi de o ağaçtan yediler. Bunun üzerine mahrem yerleri kendilerine göründü, üstlerini cennet yaprağıyla örtmeye çalıştılar. Böylece Âdem rabbine karşı gelmiş ve yolunu şaşırmişti. Sonra rabbi onu seçkin kıldı, tövbesini kabul etti ve doğru yola yöneltti."

²³ "Vaktiyle rabbi İbrâhim'i bazı sözlerle sınavı da İbrâhim onları eksiksiz yerine getirince, 'Ben seni insanlara önder yapacağım' buyurmuştu. İbrâhim, 'soyumdan da' deyince rabbi, 'Vaadim zalimleri kapsamaz' buyurdu."

²⁴ "İbrâhim, 'öyleyse Allah'ı bırakıp da size ne fayda ne de zarar veremeyen şeylere mi tapıyorsunuz? Size de Allah'ı bırakıp taptığımız bu şeylere de yuf olsun! Siz aklınızı kullanmaz mısınız?' dedi. Putperestler, 'Eğer bir şey yapacaksınız, yakın onu ve böylece tanrılarınıza yardım edin!' dediler. Biz de, 'Ey ateş' dedik, 'İbrâhim'e serin ve zararsız ol!' Ona bir tuzak kurmak istediler; fakat biz onları daha çok zarar eden taraf yaptık."

²⁵ Yûsuf 12/6-8: "Bir gün Yûsuf, babasına demişti ki: 'Babacığım! Ben rüyamda on bir yıldızla güneşi ve ayı gördüm; onları bana secde ederken gördüm.' Babası, 'Yavrucuğum' dedi, 'Rüyanı sakın kardeşlerine anlatma, sonra sana tuzak kururlar! Çünkü şeytan insana apaçık bir düşmandır.' Anlaşılan böylece rabbin seni seçecek, sana rüyada görülenlerin yorumunu öğretecek ve daha önce ataların İbrâhim ve İshak'a nimetini tamamladığı gibi sana ve Ya'kûb soyuna da nimetini tamamlayacaktır. Kuşkusuz rabbin çok iyi bilendir, hikmet sahibidir.' Andolsun ki Yûsuf ve kardeşlerinde, almak isteyenler için ibretler vardır. Hani kardeşleri demişlerdi ki: 'Yûsuf ile öz kardeşi babamızın gözünde bizden daha değerli. Halbûki bizim sayımız daha çok. Şüphesiz ki babamız apaçık bir yanılığ içinde!'"

Yûsuf 12/18: "Gömleğinin üstünde uydurma bir kan izi de gösterdiler. Ya'kûb, 'Hayır! Nefsinizi sizi kötü bir iş yapmaya sürüklemiş; artık (bana düşen) güzelce sabretmektir. Anlattığınız şeyler karşısında, kendisine sığınılacak olan ise ancak Allah'tır' dedi."

Yûsuf 12/84: "Onlardan yüz çevirdi, 'Âh Yûsufum âh! İçim yanıyor!' diyordu. Sonunda üzüntüden gözlerine boz geldi. Artık kederini içine gömüyordu."

Yûsuf 12/96: "Müjdeci gelince, gömleği yüzüne koyar koymaz Ya'kûb tekrar görür hale geldi. Dedi ki:

Hız. Musa Peygamber, Firavun ile imtihana girdi. Rab, Musa'ya bir asa verdi. Çok çileler gördü, bir dem oldu. Katillikle suçlandı; bir dem sürgün olup hizmetkâr oldu. Bir dem ziyade ışık aradı, bir dem Nil Nehri ile sınandı. Neticede Tur-i Sina'da bağışlandı. Rab, Musa'ya Kelîmullah buyurdu; mağfîreti ile bağışladı (Ankebût 29/39²⁶, Meryem 19/51 ve 52²⁷, İsrâ 17/101²⁸, Yûnus 10/75²⁹, Ahzâb 33/69³⁰).

Hız. İsa Peygamber'i çarmıh ile imtihan eyledi. Rab, lütuf ile Meryem'den İsa'yı var edip, İsa'ya nefes ihsan ederek *behdan*³¹ ile sınıadı. Hidayetini verdi; öncü rehber eyledi. Fakat ümmeti, İsa'yı tan eyleyip çarmıha çekti. Rabb'i celil, lütfu ile İsa Peygamber'i *sufufu*³² katına alıp ihsanı ile bağışladı. Şükür eyledi (Nisâ 4/157³³).

Hız. Eyüp Peygamber'i evladı, malı, eşi ile imtihan eyledi. Eyüp, verenin Allah ve alanın da Allah olduğunu, şüphesiz kabul edip derde, kedere, çileye şükür eyleyip, tenini kurtlar yedi ise de şükürünü hak bilip, Allah'tan mağfîret diledi. Sonunda Rab, Eyüp'ü bağışlayıp, Rahime'sine kavuşturup misli ile ihsanını beyan eyledi; malı ile evladı ile sevindirdi. Eyüp, şükür ile sevinip hayata devam etti, bağışlandı (Sâd 38/41-44³⁴).

Hız. Muhammed Mustafa'yı yetimlikle imtihan eyledi. Cahiliye zulmü ile kıtlık, yoksulluk mücadelesi verip müşriklerin iftirası ile sürgün yaşadı. Nesli ile kınandı. Bütün bunlara şükürü yezdan eyleyip mağfîret diledi. Rabb Celil Cellahu mükâfatını Kur'an'da buyurdu. İslam'a baş, Resul, rehber oldu. İlahi Celil, Resul'ünü evladı tahir ile ehlibeyit ile sevindirdi. Kâbe'yi Mükerrerem ile yüceltti. Sidretü'l Müntahâ'yı nasip eyledi. Doksan bin kelime ilimle nasiplendirdi. Dileğini sordu; ümmeti ile sevindirdi. *Sufufta nuş* eyleyip, evladı El-aba'ya Âl-i Âba'ya³⁵ kavuşturdu. Netice ümmetine şefaaf için hizmet nasibi buyurdu. İslam dini içinde, evladı El-aba'ya mazhar olan

'Ben size, Allah tarafından sizin bilmediklerinizi bilirim, demedim mi?'"

²⁶ "Kârûn, Firavun ve Hâmân'ın âkıbeti de aynı oldu. Gerçekte Mûsâ onlara açık seçik deliller getirmişti; ama onlar yeryüzünde ululuk tasladılar. Oysa kaçıp kurtulmaya güçleri de yoktu."

²⁷ "Bu kitapta Mûsâ'yı da okuyarak an. Gerçekten o ihlâslı biriydi, elçi-peygamberdi. Ona Tür'un sağ tarafından seslendik ve onu fîsâldâşircasına (kendimize) yaklaştırdık."

²⁸ "Andolsun biz Mûsâ'ya açık seçik dokuz âyet verdik. Haydi İsrâiloğulları'na sor; Mûsâ onlara geldiğinde Firavun ona, 'Ey Mûsâ' demişti, 'Senin büyülenmiş olduğunu düşünüyorum!'"

²⁹ "Onların da ardından Mûsâ ve Hârûn'u açık mucizelerimizle Firavun'a ve çevresindeki ileri gelenlere gönderdik. İman etmeyi kibirlerine yediremediler; onlar günaha gömülmüş kimselerdi."

³⁰ "Ey iman edenler! Mûsâ'yı incitenler gibi olmayın. Allah onun, hakkında söylediklerinden uzak, tertemiz biri olduğunu ortaya koymuştu. Gerçekten o, Allah katında itibarlı idi."

³¹ "Behdan" bühdan, iftira etmek, suç yüklemek anlamında kullanılmıştır.

³² "Saflarına" anlamına gelmektedir.

³³ "Allah elçisi Meryem oğlu İsâ Mesih'i öldürdük, demeleri yüzünden... Hâlbuki onu ne öldürdüler ne de çarmıha gerdiler; (başkası ona benzer kılındığı için) şüphe içine düşürüldüler. Onun hakkında ihtilâfa düşenler bu konuda tam bir kararsızlık içindedirler. Bu hususta zanna uyma dışında hiçbir bilgileri yoktur ve kesin olarak onu öldürmemişlerdir."

³⁴ "Kulumuz Eyyüb'u da an. O, rabbine, 'Şeytan bana sıkıntı ve acı vermektedir' diye seslenmişti. 'Ayağımı yere vur (dedik), işte yıkanılacak ve içilecek serin bir su!' Tarafımızdan bir rahmet ve akıl iz'an sahipleri için de anılacak bir örnek olmak üzere ona aile efradını, ayrıca bunlarla birlikte bir mislini daha bağışladık. (Bir yemini vardı.) 'Eline bir demet bitki sapı alıp onunla vur ve böylece yeminini yerine getirmiş ol' (dedik). Gerçekten biz onu sıkıntılara dayanıklı bulduk. O ne güzel bir kuldu! Yönü hep Allah'a dönüktü."

³⁵ *Âl-i Afa*: Arapçada, aba, cübbe, kaftan anlamına gelir. Rivayete göre, bir gün Hz. Muhammed üzerinde abası varken yanına gelen Hz. Ali'yi, kızı Hz. Fatıma'yı, torunları Hasan ve Hüseyin'i abasının altında toplar. Âl-i Âba terimi, Hz. Muhammed'in yakınlarını anlatır. Hz. Muhammed, Hz. Ali, Hz. Hasan, Hz. Hüseyin ve Hz. Fatıma olmak üzere beş kişi oldukları için bir elin beş parmağına benzetilerek, Pençe-i Âl-i Âba da denilmektedir. Bkz. Ethem Cebecioğlu, Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü, 2009, s. 23, İstanbul: Ağaç Kitabevi Yayınları.

tarik-i müstakim yolcuları, ehlibeyit muhipleri, yukarıda yazılan metinler uyarınca eksiklerini giderir, affını diler. Mağfired sahibi yücelerin yücesi, ilahi adalet sahibi, kismetlerin abidesi, hükmü ilahiden özür, af, bağış, şefaathlerini talep ve rica edip, Allah Celil Celalullah'a bağlanıp şefaath beklerler.

Kur'an kaynaklı ibadet ve kurallarıyla erkâna bağlı kalan Seyyid Mahmud Veli'nin kurduğu Keçeci Baba Ocağındaki düşkünlük, düşkünlüğün kaldırılması hizmetleri, diğer bütün hizmetler gibi birlik ve beraberliğin sağlanması, toplumsal yapının ve ibadetlerin uygulanması amacına yönelik olarak yapılmaktadır. Ocakların sürdürdüğü erkân; sosyal ve dini hayatın düzenlenmesi bakımından toplumsal olarak önem arz etmektedir. Çalışmamızda, Keçeci Baba Ocağı dedelerinden Mahmut Koç'un uyguladığı, düşkünlük ve düşkün kaldırma erkânı ele alınacaktır.

Alevî yol erkân inancında yol düşkünlüğünün cezai müeyyide unsurları; ikrar düşkünlüğü, yol düşkünlüğü (küstahlık), dil düşkünlüğü (cürmü) ve hâl düşkünlüğüdür (şaşkınlık). Bu dört ceza unsuru, Alevî ibadet yönteminde var olup yol erkânında uygulanır çünkü cem, bir nevi halk mahkemesi olup cemde yargılanma da yapılır. Bu bahsi olunan dört ceza unsurunun, insan yaratılışı olan dört maddenin vermiş olduğu hidayet insanın mevsimleri gibidir. Beden, kan, fikir, nefis, yaratılış, toprak, su, ateş, rüzgâr karışımı, En'am 6/98³⁶, Nisa 4/1³⁷, A'râf 7/11 ve 189³⁸, Hac 22/5'te³⁹ böyle beyan edilmektedir.

Bedri Noyan, düşkünlüğün bir çeşit aforoz etme anlamına geldiğinden bahsetmekte ve suçun derecesine, türüne ve büyüklüğüne göre kendi müşidi tarafından cezalandırıldığını ifade etmektedir. Dedeler de müşidin vekili olduğundan düşkün meydanını onlar açarlar. Meydan erenlerinden biri, bir kişi hakkında şikâyetçi olduğunda bunu gözcüye bildirir ve dedenin uygun gördüğü bir zamanda düşkün meydanı açılır (Noyan, 2010). Keçeci Baba Ocağında da düşkün olarak tanımlanmak için, kişinin suçunun duyulması, görülmesi yeterlidir. Böyle bir durumda cem gerekli değildir.

Beşerî olan insanın dünya nimetleri üzerine insanda mevcut olan *nefs-i emmare*⁴⁰, kişinin fikrini yenince insanı yalnız düşürür. İslami inanca göre bu durum insanı suça teşvik eder. Bu suç unsurları dört bölüme ayrılır:

³⁶ "O, sizi bir tek *nefisten* yaratmıştır. (Sizin için) bir kalma yeri, bir de emanet olarak konulacağınız yer vardır. Gerçekten biz, derinlemesine düşünen bir topluluk için kanıtları birer birer açıkladık."

³⁷ "Ey insanlar! Sizi bir tek *nefisten* yaratan ve ondan da eşini yaratan, ikisinden birçok erkek ve kadın üretilip yayan rabbinize itaatsizlikten sakının. Adını anarak birbirinizden dilek ve istekte bulunduğunuz Allah'a saygısızlıktan ve akrabalık haklarına riayetsizlikten de sakının. Şüphesiz Allah sizin üzerinizde gözetleyicidir."

³⁸ A'râf 7/11: "Andolsun sizi yarattık; sonra size şekil verdik; sonra da meleklerle, "Âdem'e secde edin" diye emrettik. İblîs'in dışındakiler secde ettiler. O secde edenler arasında yer almadı."; 7/189: "Sizi bir tek *candan* yaratan, kendisiyle mutlu olsun diye ondan da eşini yaratan O'dur. Erkek eşiyile beraber olunca kadın hafif bir yük yüklenir, onu bir süre taşır; hamileliği ağırlaşınca rableri olan Allah'a şu sözlerle yakarılır: "Andolsun, bize kusursuz bir çocuk verirsen kesinlikle şükredenlerden olacağız!"

³⁹ "Ey insanlar! Öldükten sonra dirileceğinizden kuşku duyuyorsanız şunu unutmayın ki, biz *sizi topraktan, sonra nutfeden, sonra alakadan, sonra belli belirsiz et parçasından yarattık* ki size (kudretimizi) açıkça gösterelim ve biz dilediğimizin rahimlerde belirli bir vakte kadar kalmasını sağlarız, sonra sizi bebek olarak çıkarırız, ki daha sonra yetişkinlik çağınıza erişesiniz. İçinizden kimi erken vefat ettirilirken kimi de önceden bildiklerini bilmez hale gelinceye kadar ömrün en düşkün çağına eriştirilir. Öte yandan yeryüzünü kupkuru ve cansız görsün; üzerine yağmur indirdiğimizde ise (bir de bakarsın) canlanıp kabarıp ve her cinsten güzel bitkiler çıkarır."

⁴⁰ *Nefs-i emmare*, kötülükleri emreden nefis anlamında kullanılmaktadır. Bkz. Ethem Cebecioğlu, Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü, İstanbul: Ağaç Kitabevi Yayınları, s. 201, 2009.

1. İkrar Düşkünlüğü: Ağır suçtur.
2. Yol Düşkünlüğü (Küstahlık): Suça teşvik, azmettirme.
3. Dil Düşkünlüğü (Cürmü): Küfür, yalan, cebir.
4. Hâl Düşkünlüğü (Şaşkınlık): Bilmeyerek suça karışmak, yanlış karar vermek, kandırılmak.

Yaratan'ın rızasına sığınmak, kitabın buyruğuna uymak, Peygamber'in sünnetini taşımak tarik-i müstakime girmekle olur. Tarik-i müstakime girmek de güzel ahlakla, insan-ı kâmil olmakla, ikrarına sadık kalmakla, bir rehber, mürşide bağlanmakla ve itikatla olur. İslam'ın temeli güzel ahlakıdır.

Kin, kibir, adavet, şiddet, cebir, şirk, riya, nefret ile tarikat makamına girilemez. Allah'ın rızasını kazanmak, seçkin kulların arasına girmektir. Kur'an-ı Azim Fecr 89/27, 28, 29, 30'da⁴¹ beyan edilmektedir.

İnsanlar, başlarına bir husumet, bir bela gelmeden inancı, itikadı fark edemezler. Bu nedenle Rab, kullarını Zümer 39/55'te şu şekilde uyarır: "Hiç farkında olmadığımız bir sırada azap ansızın başınıza gelmeden önce rabbinizden size indirilen en güzel hükümlere uyun..." Tarikat makamı⁴² bu nedenle Kur'an'sız olmaz. Hataları, eksikleri, kusurları örtecek olan Rab, Yaratan kullarını noksansız yaratmıştır, her türlü rızkını da vermiştir. Cümle mahlûktan üstün kılmış ve fikir vermiştir. İnsanoğlunun, bu nimetlere şükrederek yaşamına devam etmesi gerekmektedir. Ancak insan beşerî olduğundan kimi zaman hataya düşebilir. Hata yaptığında fikredip, "Bu yanlıştan, hatadan nasıl dönebilirim?" demelidir, işte bu vakit bir rehber⁴³ gerekir. Rehber, buyruk buyurup talibi, muhibbi yanlıştan döndürüp tarik-i müstakim yoluna çevirir (Yûnus 10/107⁴⁴).

Hayır ve şer Allah'tandır. Fetih 48/11⁴⁵, Yûnus 10/107, Neml 27/53, 54, 55⁴⁶ surelerinde olduğu gibi yanlıştan dönülüp doğru bulunulduğunda, Rabb'e sığınıp rehberle bağlanarak, onun buyruğu ile doğru yol olan tarik-i müstakime girilmelidir.

Sonuç olarak Keçeci Baba Ocağında yol ve yolun kuralları, insanın yeryüzü serüveninde istikametini tam olarak tutup takip etmesi için hem insanın yaratılışında Ahi Mahmud Veli Dergâhında talip, muhip, rehber, pir ve yola bağlanma budur. İnsanın şükretmekten başka kurtuluşu yoktur.

Söz ve fiillerdeki düşkünlüğün kaldırılmasında ise kişi, evvela ailesi ve yakınları ile durumu paylaşır. Musahipli ise musahibi ile de görüşülür. Musahibi ve aile büyükleri yoksa eşini alır, rehberle dedeye gidilir. Dedesi uzakta ise dönmesi beklenir,

⁴¹ Fecr 89/27, 28, 29 ve 30: "Ey imanın huzuruna kavuşmuş insan! Sen O'ndan hoşnut, O da senden hoşnut olarak rabbine dön. Böylece has kullarımın arasına sen de katıl. Cennetime gir!"

⁴² Tarikat makamı, yolun dört makamından biridir. Makamlar: Şeriat, tarikat, marifet ve hakikat aşamalarından meydana gelmektedir. "Tarikatın ilk makamı bir pirden el almak ve tövbe etmektir." Bkz. "Hacı Bektaş Veli Külliyyatı- Makalat", Ankara: Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi, 2010, s. 537.

⁴³ Rehber, yolda talibe yol gösteren kişidir. Alevi erkânı; Mürşit, pir (dede), rehber ve talip ilişkileriyle sürülür.

⁴⁴ "Allah sana bir zarar verecek olursa, onu O'ndan başka giderecek yoktur. O senin hakkında bir iyilik dilerse onun lütfunu engelleyebilecek de yoktur. Bunu kullarından dilediğine nasip eder. Bağışlayan ve esirgeyen O'dur."

⁴⁵ "Arap kabilelerinden savaşta katılmayanlar sana, gönüllerinde olmayı dillerinin ucuyla söyleyerek, 'Bizi mallarımız ve ailelerimiz alıyordu, bu yüzden Allah'ın bizi bağışlamasını iste' diyecekler. Onlara şöyle de: 'Size bir zarar gelmesini isterse veya size iyilik etmeyi murat ederse, sizin için Allah'a karşı herhangi bir şey yapmaya kimin gücü yeter? Hayır! Allah bütün yaptıklarınızı bilmektedir...'"

⁴⁶ Neml 27/53, 54, 55: "İman edip Allah'a karşı gelmekten sakınanları ise o felâketten kurtardık. Lût'u da hatırla! O kavmine, 'Göz göre göre hâlâ o hayâsızlığı yapacak mısınız? Gerçekten siz kadınları bırakıp da şehvetle erkeklere mi yöneliyorsunuz? Doğrusu siz değerleri bilmeyen bir topluluksunuz' demişti."

icap ederse dede davet edilir. Konu bir araya gelinerek görüşülür. İnancı ilgilendiren bir durum varsa dede yol, erkân gösterir. Peyik⁴⁷ ile yakın komşularına haber gönderilir. Düşkün kaldırma cemine suçlu olmayan, ikrarı olan herkes katılabilir. Düşkün kaldırma ceminde, dede başta olmak üzere kişi ceme katılanlarca muhakeme edilir. Suç ağırsa ceza verilir. Eğer durum gerçek bir şaşkınlıksa kişiye tekrar yol, erkân anlatılır. Toplumun da görüşleri alınarak kişi affedilir, bağışlanır. Kişi meydana Dâr-ı Mansur⁴⁸ olur. İstiğfar duası okunur, Tahrîm 66/8⁴⁹ okunur, gülbank⁵⁰ çekilir. Kişi hanesinde bir lokma verir, komşuların da rızalığı alınır. Dedenin tercümanı⁵¹ verilir. Kişi böylece yanlıştan döner.

Tekbirli kurban için dedenin söylediği gülbank şöyledir:

“Allah Allah... Kurbanınız kabul ola, niyetiniz makbul ola, kadaya kalkan belaya bekçi ola, İsmail’e inen koç kurbanın defterine kayıt ola, yiyip yediren didar bula, tuğunun başına sevap yazıla, enler dergâhına yazılmış ola. Emir ümmiyeden şefaata ola, hazırlayanların hizmetleri kabul ola. Allah, Halil İbrahim bereketi vere. Duası bizden, kabulü Allah’tan ola. Nur-ı Nebi, Kerem-i Ali Pirimiz Hacı Bektaş Veli hizmetlerimizi kabul eyleye. Keçeci Baba Dergâhına yazılmış olan gerçeğin demine hüü, mümine ya Ali.”

Kurbanın meydanına süpürge çalınır. Dar duası yapılır. Erenler sükûta geçer.

“Dar çeken didar bula, darı Fatıma şefaatten ayırmaya, hizmetler makbul ola, enler safasına vara. Gerçeğin demine hüü, mümine ya Ali.”

Keçeci Baba Ocağında, aynı kişi dört kez suç işler ve düşkün olursa o kişi bir kere daha düşkünlükten kaldırılmaz (Tepecik, 2019, 71). Düşkünlük cemi, düşkün kişinin pişman olup bir aracı vasıtasıyla durumu dedeye bildirmesi üzerine yapılır.

Keçeci Baba Ahi Mahmud Veli Dergâhında cem kültürü, yapılan hizmet, inanç içinde olan noksanlıkları giderme ve düşkün, şaşkın düzeltme erkânı şu şekilde ayrıntılandırılabilir:

1. Cemevi hazırlanır. Dede rehber postuna oturur. Sonra cemaat sırası ile gelir. Gelen canlar, yaş sırasına göre erkân meydanını halka olarak çevirir. Bacılar bir bölük olarak otururlar. Böylece cem kurulur.
2. Gözcü elinde asa ile meydana gelir, “Destur Pirim.” der. “Tarihimiz Bektaşîdür.⁵² Yürürüz ced be ced,⁵³ üstadımız Kırklar Cemi’nde gözlekçi Karaca Ahmet.⁵⁴ Salavat.” ile devam eder.
3. Bekçiler meydana girerler. Üçü de “Destur Pirim.” derler. “Kırklar Cemi’dir cemimiz, cümlemize yardım eylesin Pirimiz. Rehberimiz Kırklar Cemi’nde üstadımız İmam Hasan Efendimiz. Salavat.” ile devam ederler.

⁴⁷ Peyik, cemin yapılacağını taliplere bildiren hizmet görevlisidir.

⁴⁸ Ayaktayken kollar serbest bırakılıp baş öne hafifçe eğilerek, teslim olmuş bir halde durmak, Hallac-ı Mansur gibi yol uğruna asılmayı göze almak anlamına gelir. Bkz. Hüseyin Dedegarkınoğlu, “Dedegarkın Süreğinde Cem Töreni”, Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, Sayı: 46, s. 19.

⁴⁹ “Ey iman edenler! İçtenlikle ve kararlılık içinde Allah’a tövbe edin. Umulur ki rabbiniz kötülüklerinizi örter ve sizi altından ırmaklar akan cennetlerine koyar. O gün Allah, peygamberi ve onunla aynı imanı paylaşanları utandırmaz. Onların nuru önlerinde ve sağ yanlarında ilerleyerek yollarını aydınlatırken şöyle derler: Rabbimiz! Nurumuzu artırır eksiltme ve bizi bağışla. Şüphesiz senin her şeye gücün yeter.”

⁵⁰ Hep birlikte makamla yapılan dua.

⁵¹ Dedenin makamla yaptığı dua.

⁵² Keçeci Baba evladı, kendilerini “Bektaşî” olarak tanımlamaktadır.

⁵³ “Atalarımızdan beri yoldayız.” anlamında kullanılmıştır.

⁵⁴ *Velâyetname*’de de olduğu gibi erkânda gözcülüğün Karaca Ahmet’e ait bir görev olduğu ifade edilmektedir (2010: 207).

4. Zakir elinde sazı ile gelir, “Destur Pirim.” der. “Biz erenler dellahıyız. Metin eyleriz. Aşikâr evliyalar ser çeşmesidir. Hz. Hünkâr Kırklar Cemi’nde üstadımız, Pirimiz Abdüssamed,⁵⁵ İmam-ı Cafer. Salavat.” ile devam eder.
 5. Selman elinde ibrik ile gelir. Yanında hizmetçi bir elinde havlu, bir elinde leğen vardır. “Destur Pirim.” der. “Biz Gülam’ın kamberiyiz. *Âdulardan* etmeyiz havf çünkü Kırklar Cemi’nde üstadımız Selman-ı Pir-i Pak.⁵⁶ Salavat.” ile devam eder.
 6. Ferrâş elinde süpürge ile meydana girer. “Destur Pirim.” der. “Şah Hüseyin için gözlerim kan ile yaş, Şah-ı Merdan cümleye baş, Kırklar Cemi’nde üstadım Seyyidü’l-Ferrâş. Salavat.” ile devam eder.
 7. Meydancı kucağında seccade ile meydana gelir. “Destur Pirim.” der. “Pirim, Yaratan Allah’ın adı ile Cebrail, Mikail, İsrail, Azrail, Kırklar Cemi’nde Pirimiz, Üstadımız Hz. Pir Keçeci Baba. Salavat.” ile devam eder.
 8. Delilci elinde şamdan ile meydana gelir. “Destur Pirim.” der. “Pirim Cabur Ensari külhana girdi, yanmadı; pişti, kaynadı doğrulayıp Hak cemine gelince. Salavat.” ile devam eder.
 9. Saki elinde kova ve kâsesi, yanında Kevser hizmetçisi ile meydana gelir. “Destur Pirim.” der. “Saki sağ, Selman Pak, Ahmedi Muhtar Haydarı *kerrar*, Kırklar Cemi’nde Pirim Şah-ı Merdan. Salavat.” ile devam eder.
 10. Sofracı kucağında tepsisi ile meydana gelir. “Destur Pirim.” der. “Sofra aldım destime, Pirimden inayet isterim, Ceddım Keçeci Baba’dan hayır himmet beklerim. Salavat.” ile devam eder.
 11. Semahçılar meydana gelir. “Destur Pirim.” deyip kıyam eylerler. “Pervaneyiz, Hak meydana dönmeye yanmış, büryan olmuş, sönmeye geldik. Salavat.” ile devam ederler.
 12. Peyik ve iznikçi meydana gelirler. “Destur Pirim.” derler. “El pençe divana geldim. Bu meydana peymanı geldim. Ber cema-i Muhammed, ber kemal-i Şah Hasan, Şah Hüseyin, Ali’yi pir bilip verelim Muhammed Mustafa’ya canı gönülden salavat.” ile devam ederler.
- “Allahümme salli âlâ Muhammed evladı ehli beyt.”

Keçeci Baba Dergâhında cem hizmetleri bu dize ile tamamlanır. Cem hizmetçileri, pir ve üstatlarının şefaât faziletleri üzere hizmetlerini yerli yerince yaparlar. Rehber dede üstatları üzerinden dua ve gülbankları okur. Cümle muhipler “Allah Allah” sedaları ile dedeye katkıda bulunurlar. Her hizmetçi, üstadının ism-i şeriflerini duyduğu vakit, kendi sağ eli ile işaret parmağına secde kıyamda bulunur.

Cem erkânında kible, dede, rehberdir. Cemde topluluk olarak dedeye yön tutulur (Âl-i İmran 3/113⁵⁷). Rehberle bağlanıp ibadetlerine böyle devam ederler.

Hizmetçiler hazırlandıktan sonra dede cemaate yapılacak hizmeti anlatır. Cemaati ayağa kaldırır, bir dar duası yapar. Duadan sonra cemaat secdeye iner, secdeden kalkılınca herkes yerine oturur. Meydancı meydanı hazırlar ve suçlu olan kişiyi dışarıda hazırlar. Bu kişi düşkün veya küstah ise boynuna bir atkı ya da ip takılarak kapı açılır. Meydancı ipin⁵⁸ ucundan tutarak üç adım içeri atar; sağ eli göğsünde cemaate “Selamün Aleyküm cem erenleri, şeriatan bir kul getirdim, kabul eyleyin.” der.

Cemaat veya dede, “Hayır.” der. Meydancı tekrar dışarı çıkar; tekrar kapıyı çalar. İçeriden buyur edilir. İçeri girer, üç adım atar. “Selamün Aleyküm tarikat erenleri, tarikata bir kul getirdim. Kabul olur mu?” diye sorar.

⁵⁵ Kırklar Cemi’nde zakir olarak hizmet eden Abdüssamed, cemdeki zakirin piri olarak adlandırılmaktadır.

⁵⁶ Kırklar Cemi’nde ibrikçi olarak hizmet eden Selman Farisi, cemdeki ibrikçinin piri olarak adlandırılmaktadır.

⁵⁷ “Hepsi bir değildir: Ehl-i kitap’tan öyle bir topluluk var ki, geceleri ibadete durup Allah’ın âyetlerini okur, secdeye kapanırlar.”

⁵⁸ İpi boynuna takmak, Musa Aleysselam’dandır. Bir canı ya da canlıyı aşağılarsa ipi boynuna takıp, kendinin noksanlığını, hatasını göstermek, ortaya koymak anlamına gelir.

Cemaat ya da dede, “Hayır.” der. Tekrar dışarı çıkar ve kapıyı çalar. İçeriden buyur edilir. Kapı açılır, içeri yeniden buyur edilir. Üç adım içeri girer. “Selamün Aleyküm marifet erenleri, marifetinize bir kul getirdim. Kabul mü? Dede ısrarın nedir? Allah eyvallah... Kapıdan bırakmazsan camdan gelirim, bırakmazsan bacadan gelirim. Kellem yani kafam içeri, vücudum, gövdem dışarı, malım tercüman, canım da kurban. Allah eyvallah. Yolumla yoldayım, Mansur gibi dardayım.”

Dede rehber buyurur: “İkrarına sadık isen buyur. Öl, ikrar verme. Verdi isen, ölür isen ikrarından dönme. İkrar verenin malı tercümanlığa kabul edilir, dönenin canı hiçe sayılır. Allah eyvallah. Meydana buyurun, dedik de meydan ipi boynundan alır, meydanı tarif eyler. Suçlu kişi, meydan ortasına iki diz üzere marifet olur. Dede-talip sizi yargı mahkeme edeceğiz, sabrın var mı? Verilecek, gerek mal gerek meydan gerek akçe, para cezalarına razılığın var mı?” diye sorar. Talip, “Baba evlada kıymaz; küçükten kusur, büyükten af... Malım, kazancım, canım yolunuza fedadır. Allah eyvallah.” der.

Dede, “Komşular, bizim yol kardaşımız düşmüş, birlik ve beraberlik içinde kaldıralım; cezası ne ise verelim. Düşmüşün elinden tutmak sevaptır. Bizler cemde, cenazede, düğünde, kutlu günlerde beraberiz, bu komşuya, bu yol kardaşımıza yardımcı olup, başışı Allah’a ısmarlayalım.” buyurur.

Cemaat hep birlikte, “Eyvallah. Dede buyruğunu tutar, ikrarında durursa komşumuz, yol kardaşımız kabulümüzdür.” der. Dede, “Sizlerden Allah razı olsun. Allah, cümle günahları başışlasın, eksiklerimizi tamam kabul eylesin.” der.

Dede telkine başlar; tarikat cem erkânını anlatır. Allah’ın birliği, Kitabın Kur’an’ın buyruğunu, Peygamber’in sünnetini, On İki İmam’ın faziletini, evliyanın ahkâmını, pirin, mürşidin, rehberin hizmetini, yolun gerçeğini, meydanın hizmetini hutbe olarak anlatır. Bunlara göre tekrar talibinden ikrar ister. Talip, “Eyvallah.” der.

Dede cezai unsurları buyurur:

- Yol cezası, dışta kalmak: Üç yıldan on iki yıla kadar olabilir. Suça göre dörde bölünür.
- Kurban veya mal cezası: Bir veya üç kurban olur, bu da üçe bölünür.
- Akçe yani para cezası: Bin liradan on iki bin liraya kadar olabilir. Bu ceza da beşe bölünür. Bir bölümü pire, bir bölümü mürşide, bir bölümü rehberine, bir bölümü cem erkânına, bir bölümü de fakir fukaraya yardım amacıyla verilir.

Meydan cezası ise dede tarafından şöyle uygulanmaktadır:

1. Düşkünün boynuna ip takma, üç tekrarla kapıdan girme; küstah olana iki sefer (biri şeriat, diğeri tarikat) kapıdan girme. Dil cürmüne ve şaşkına ip uygulanmaz, doğrudan meydana gelir.
2. Ayağın yani dizin altına sopa koyup, üç beş dakika diz üstü oturur. Bu arada da dede, suçluluğun yola, erkâna, inanca ve insanlığa aykırı oluşunu anlatır. Suçun ağırlığına göre bu bölüm uzar. Bu ceza, ağır suçu olanlara uygulanır. Dil cürmüne ve şaşkına uygulanmaz (Mâide 5/39⁵⁹).
3. Ayağının altına dayanabileceği sıcaklıkta sac konur; üzerine bastırılır. Bu uygulama, günahı erisin diye ağır suçluya ve düşküne yapılır. Beş on dakika süresi vardır. Bu süre içinde İbrahim Halil Aleyhisselam’ın ateşe atılışı ve yanmayıp başışlanması anlatılır (İbrâhîm 14/27⁶⁰).
4. Cezalı kişinin boynuna ağırlık olarak bir taş veya bir kova su asılır. Bu durum, suçun

⁵⁹ “Kim bu haksız davranışından sonra tövbe eder ve halini düzeltirse bilsin ki Allah onun tövbesini kabul eder. Şüphe yok ki Allah çok başışlayıcı, çok esirgeyicidir.”

⁶⁰ “Allah’a ortaklar koşular ki halkı O’nun yolundan saptırsınlar. De ki: ‘Biraz daha oyalanın; sonunda döneceğiniz yer ateştir!’”

ağırlığının temsili olarak kişinin kusurunun farkına varması için uygulanır. Suçlu kişi gelip özür dilemelidir (Â-li İmran 3/89⁶¹).

5. Cezalı kişi, meydana ayak üstünde dâr-ı Mansur olur. Elleri yanda, gözü rehberde, kulağı zakirde, başı hafif öne eğik, alınına dayalı bir asa olduğu halde durur. Cezanın durumuna göre zakir duaya başlar. En az üç kere, en fazla on iki kere duvaz okur. Sonra dede gülbank verir. Kişi meydanda bağdaş kurar, oturur. Bu hizmet böylece tamamlanır.

6. Cezalı kişiye sağlığı, sıhhati sorulur, bir de kırbaç cezası hatırlatılır. Bu durumda meydancı, kişiyi dedenin önünde secdeye indirir. Dede eline bir çubuk alır, kişinin omzuna koyar. Bileği ile üçten az olmamak üzere kırka kadar vurur. Bir gülbank okur. Bu hizmet de böyle tamamlanır.

7. Cezalı kişi, tekrar orta meydana çekilir. "Bu yapılan ve verilen ceza ve siteme karşı adavetin, kinin, itirazın var mı?" diye sorar. Dede, bu kişiden helallik ister. Meydanda olan talip, "Allah eyvallah. Erenler bizden razı ise biz de cem erenlerinden razıyız." der. Secdeye iner. Dede, cemaate hitaben, "Canlar, bu yol kardeşimiz türlü cezaya razı geldi, buyruğumuzu dinleyip canı ile, ailesi ile, malı ile 'Yolumla yoldayım, Mansur gibi dardayım. Canım kurban, malım tercüman bu yolun fermanına.' deyip ikrarını tazeler. Rehber olarak hakkımı helal ediyorum. Ey cemaat, sizler de komşuluk hakkınızı helal ediyor musunuz?" buyurur. Cemaat da bir ağızdan, "Allah eyvallah." deyince meydancı cezalı talip kişiyi ayağa kaldırır, dar-ı Mansur olur.

8. Dede önce niyet eder. Tahrim 66/8'⁶² okur. İstiğfar duası ile devam eder: "Estağfirullah. Estağfirullah. Estağfirullahe'l-azim el-kerim, ellezi lâ ilâhe illâ hüve'l-hayyü'l-kayyümü ve etübü ileyhi, tevbete abdin zâlimin li-nefsihî, lâ yemlikü li-nefsihî mevten velâ hayâten velâ nüşürâ. La feta illa Ali la seyfe illa Zülfükâr."

Ardından bir duvazla devam edilir.⁶³

*Ey gönül âşık gel dem-be-dem didâra bak
Terk-i ağıâr eyle her dem aç gözün ol yâra bak*

*Kurretü'l-aynım buyurdu ol Resûl-i Kibriyâ
Şebber ü şübbler buyurdu Hayder-i Kerrâr'a bak*

*Bâkir u Ca'fer İmâm'ı Kâzım'a ver cânını
Şah Ali Mûsâ Rızâ ol sâhib-i esrâra bak*

*Hâdi-i ehl-i tarikattır Takî vü bâ-Nakî
Sâhib-i erkân isen inkârî ko ikrâra bak*

*Askerî'ye Askerî dersen muhakkak ey kabâ
Bülbül ol zâg olma her dem hârî ko gülzâra bak*

*Mehdi-i Sâhib-Zamân'ın derdmendi sen şehâ
Derdine gam çekme her dem erişen timâra bak*

*Ey Virânî zâhirin virân eden âl-i Ali
Bâtının ma'mûr eden anlardurur mi'mâra bak.*

⁶¹ "Ama yaptıklarının ardından tövbe edip kendilerini düzelterler başka; çünkü Allah çok bağışlayıcı ve merhametlidir."

⁶² "Ey iman edenler! İçtenlikle ve kararlılık içinde Allah'a tövbe edin. Umulur ki rabbiniz kötülüklerinizi örter ve sizi altından ırmaklar akan cennetlerine koyar. O gün Allah, peygamberi ve onunla aynı imanı paylaşanları utandırmaz. Onların nuru önlerinde ve sağ yanlarında ilerleyerek yollarını aydınlatırken şöyle derler: 'Rabbimiz! Nurumuzu arttır eksiltme ve bizi bağışla. Şüphesiz senin her şeye gücün yeter.'"

⁶³ Yukarıdaki duvaz, Virani'nin bir duvazıdır. Virani on altıncı yüzyılın sonu ile on yedinci yüzyılın başlarında yaşamış, Balım Sultan'dan el almış bir Hak aşığıdır. Duvası için bkz. Virânî Divânı, Hz. Şah Hüseyin Şahin, 2000, s. 446. Mahmut Koç tarafından bu duvazın okunduğu belirtilmiştir.

Dede bir gülbank verir. Cemaat, “Allah Allah...” sedası ile katılır. Meydancı, talibi canlarla ziyaretleştirir, tekrar meydana oturur. Başta dede olmak üzere, cemaat, “Geçmiş olsun, gazanız mübarek olsun.” der. Erenler selamı olan, “Hüü” selamı verilir. Dar duası ile erenler sükûta geçer ve meydan boşalır. Sırası ile hizmetçiler duasını alır. Kurbancı lokmayı getirir, lokma gülbangi verilir. Cemaat, lokmasını yer, sofraya toparlanır. Dede destur gülbangi verir. Cemaat dağılır. Hizmet tamamlanır.

Yapılan bu hizmetler, Pirimiz Ahi Mahmud Veli Keçeci Baba Dergâhında tarihler boyu cem erkânında rehber üstat dede-talip gönül birliği ile evvela Allah, Muhammed, Ali, Kur’an ayetleri beyanı ile yapılmaktadır. “Ancak tövbe edip durumlarını düzelterenler ve gerçeği açıkça ortaya koyanlar başkadır. Zira ben, onların tövbelerini kabul eden ve çokça esirgeyenim...” (Bakara 2/160)

Keçeci Baba Dergâh Dedesi, “Allah azze ve celle ala cemian cümle ehlibeyit, dost ve muhiplerin hizmetini makbul, tövbesini kabul eylesin. Keçeci Baba Ahi Mahmud Veli işimize karışıp cümle hizmetlerimizi dergâh izzetinde makbul kılsın. Hüü canlar.” der.

Keçeci Baba Dergâhı cem ve hizmet erkânı süregelen talip-dede, rehber-mürşit pir bağlantısı, on iki hizmet anlayışı dünyada yaşarken kul hakkından, nefis-i emmareden arınmak için gereklidir. Düşkünlük türleri aşağıdaki başlıklarla açıklanacaktır.

2.1. İkrar Düşkünlüğü

Yola girmek, ikrar vermekle başlar. Alevilikte On İki İmam’a, ehlibeyite ikrar verip dönmemek, “eline, diline, beline sahip olmak” gerekmektedir. Ocakta dedenin yöneteceği “İkrar Cemi” ile ocağın talibi olunup yola girilir (Yalçın, 2012). “Onlar, büyük günahlardan ve zinâ, fuhuş gibi hayâsız çirkin işlerden kaçınırlar. Kızdıkları zaman öfkelerini yutup kusurları bağışlarlar.” (Şura 42/37) Örneğin, bu ayete uymayanlar ikrar düşkünlüdür.

Alevi inancına ikrar verip bir ocağa, ocaktan da bir dedeye bağlanan bir kişi:

- Bağlı olduğu ocaktaki dedeyi inkâr ederse düşkün olur. Bu ocağın dedesine dönüncüye kadar yola giremez. Buna ikrar düşkünlüğü denir.
- İkrarlı bir Alevi, ikrarsız birine kızını verirse ve bunda kararlı ise düşkün olur.
- Alevi inancında bir kişi musahipli ise ve musahibini inkâr ederse, musahibinin iffetine, malına, canına göz koyarsa düşkün olur.
- Bir Alevi, Allah emri ile nikâhlendiği eşini haksız yere boşarsa,
- Nikâhlı iken başka bir ailenin evinin nikâhını bozarsa,
- Yetim veya öksüz bir kızın iffetinin bozar, onu zor duruma düşürürse,
- Gasp için sınır bozarsa düşkün olur; bütün bunlar ağır suçtur.

Bu durum kimin başına gelirse ve düşünüp suçunu kabul ederse durumu önce ev halkı ile müzakere edilip ev halkının rızalığını almak gerekir. Musahipli ise musahibi ile görüşülüp onun rızalığı alınır. Rehber dedeye gidip onun da rızalığını alır. Rehberin buyruğunu dinleyip komşuları haberdar eder. Cem günü belirlenir, o güne kadar hazırlıklar görülür. Günü geldiğinde cem kurulur. Rehber nasıl karar verdi ise ona göre hazırlık yapılır. Hizmet edecekler görevlendirilir. Kişi musahipli ise meydancı da musahipli olmalıdır. Cemde zakir, çerağcı olmalı, çerağcı çerağı uyarmalıdır. Rızalıkla İstiğfar duası okunmalı, gülbangla lokması yenilmeli ve hizmet tamamlanmalıdır.

Bu suçları işleyen kişilere verilecek cezalar şunlardır:

1. Yol cezası: Üç yıldan on iki yıla kadar ceme girmeme cezası,
2. Biri tekbirli, biri tekbirsiz⁶⁴ iki kurban mal cezası,
3. Üç bin liradan on iki bin liraya kadar akçe cezası verilir.
4. Meydan cezasında ise boynuna ip takılır, sıcak demire bastırılır, alınına asa dayanır, boynuna ağırlık takılır ve zakirler üçten az olmamak kaydıyla on iki taneye kadar duvaz okurlar. Üç kereden kırk kereye kadar meydanda kırbaç cezası verilir.

Bu cezalar, cem erkânında en ağır suçlulara uygulanır. Başta dede rehber olmak üzere, cemde olan canların rızalığı ile olur. Rızalık olmazsa dede tek başına cezaları uygulayamaz. Eğer bir ceza indirimine gidecekse cemde bulunan canlar, yol cezasını paylaşır, aşağı çekerler; kurbanı, mal cezasını bölerler, akçe-para cezasını duruma göre indirirler, meydan cezasını pay ederler, bölüşürler. Kalanı cezalı talibe kalır ve kalan cezalar uygulanır.

2.2. Yol Düşkünlüğü (Küstahlık)

Alevi inancında; Allah'a kul, Âdem'e zürriyet, İbrahim Halil'e nesil, Hz. Muhammed'e ümmet, Kur'an'a saygı, ehlibeyite taraf, Şah-ı Merdan Ali'ye tarik-i müstakim yoluna hizmet, On İki İmamları bilip sevmek, piri, müşidi hak bilip bir rehberden el tutup ocağa bağlanmak gerekir. "Ey insanlar! Sizi bir tek nefisten yaratan ve ondan da eşini yaratan, ikisinden birçok erkek ve kadın üretilen rabbinize itaatsizlikten sakının. Adını anarak birbirinizden dilek ve istekte bulunduğunuz Allah'a saygısızlıktan ve akrabalık haklarına riayetsizlikten de sakının. Şüphesiz Allah sizin üzerinizde gözetleyicidir." (Nisa 4/1) Örneğin, bu ayete aykırı davrananlar, yol düşkündür.

Bu yola hizmet eden bir talip:

- Alaylı davranırsa,
- Piri, rehberi yalanlarsa,
- Rehberi hizmet ettiği halde rehberi yalanlayıp yok sayarsa,
- Yolu, erkânı hafife alırsa,
- Musahipli ise bilerek musahibinin arkasından konuşur, onun kişiliğine, iffetine, malına zeval getirirse,
- Yok yere komşusunu incitip rencide ederse, iffetine, malına zeval verirse,
- Yaptığı maddi manevi işlerde hilekârlık ederse,
- Ailesini yanlış yönlendirir, toplumda küçük düşürürse,
- Kazancını yanlış yerlerde kullanırsa,
- Yalan sözle kendi hakkında yanlış bilgilendirirse,
- Birinin sözlerini başkasına yanlış anlatır, ortamı bozar, milleti birbirine düşürürse; bunlar da küstahlıktır.

Horasan marifetinde bu hâl ve hareketlerin yeri yoktur. Böylesi insanların cemde, hizmette, kurbanda, toplumda söz hakkı ve hizmette hakkı yoktur. Küstahlık suçuna düşen insanlar, yanlış yaptığını anlayıp hatasını kabul ettiği zaman çevresine, başta ailesi olmak üzere, danışır, rızalık ister, pişmanlık duyarsa aile büyükleri ya da komşuları rehberine yani dedeye giderek bu kişinin hâlini dedeye bildirirler. Dede,

⁶⁴ Tekbirli kurban; ikrarlı, musahipli, ceme katılan ve hizmet görenlere, tekbirsiz kurban; yolculara, bölgede yaşayan, ikrarsız olup nasibi olan kişilere ikram edilir. Ayrıca tekbirsiz kurban cem dışında, kurbanca tarafından tekbirlenir; tekbirli kurban cem esnasında dualanır.

onları dinledikten sonra bu suçlu kişiyi yanına ister, mahkeme eder, şahitleri varsa dinler. Suçlu kişinin kırıcı, yıkıcı, büyük ölçüde rencide edici ise kadına, iffete, rehber, yola karşı suç işlemiş, komşuların geçim düzenini bozmuş ise cezalıdır.

Bu suçu işleyen insanlardan bir daha bu gibi suçlardan birini işlemeyeceğine dair söz, yani ikrar alınır. Bir kurban mal cezası, bin liradan az olmamak üzere akçe yani para cezası, düşkünlükte anlatılan kadar olmasa da daha düşük bir ceza olmalıdır. Örneğin, boynuna ip takılırsa sıcak saca basmaz; alınına asa dayanırsa kırbaç vurulmaz; düşküne on iki duvaz⁶⁵ okunursa küstaha beş duvaz okunur; düşkünün boğazına on beş kilo ağırlık takılırsa küstaha beş kilo ağırlık takılır. Dede, yol ve erkânı tekrar anlatır. On iki kapıdan, üç sünnetten, yedi farzdan, On İki İmam'ın faziletinden, insan haklarından, yaşamdan, geçimden, saygıdan, sevgiden söz eder. Tekrar ikrar alınır. Tövbe İstiğfar duası okunur. Bir kâse su dualanıp dede tarafından cezalıya içirilir. Cem toplanır; gülbank okunur, lokması yenir, akçesi alınır, destur duası verilir. Ardından sükût ile cemaat dağılır.

2.3. Dil Düşkünlüğü (Cürmü)

İnsanlık âlemini yaratan, bedeni azasının istifade edebileceği dil vermiştir. Dil, bedenın tat alma duyusunu sağlar, bedeni sevdırır, toplumlarda kendini ifade etmek için dil kullanılır. Dil tatlıdır, dil doğrudur, dil şırındır; dil yalan söyler, dil acı söyler, dil çirkindir, dil gerçek sözlerle bedeni Tanrı'ya yaklaştırır. Dil insanı yoldan uzaklaştırır. Yoldan uzaklaşan kişi de dilinin cürmünü çeker ve ona katlanır. “Ey iman edenler! Mûsâ'yı incitenler gibi olmayın. Allah onun, hakkında söylediklerinden uzak, tertemiz biri olduğunu ortaya koymuştu. Gerçekten o, Allah katında itibarlı idi.” (Ahzâb 33/69) Örneğin, bu ayete aykırı davrananlar dil düşkünlüdür.

Eyüp Peygamber, tenine zeval gelince Rabbine yalvardı: “Ya Rab, dilime zeval verme ki sana yaklaşıyım.” Dili ile kendini Rabbine bağıslattı. Ezazil buyruğu dinlemedi, toku giydi.⁶⁶

Allah, tüm yaşam unsurlarının önüne ismi şeriflerini koyup bunu da dile nasip eylemiştir.

Dil beş duyu organından biridir; göz ne kadar önemli ise, burun ne kadar önemli ise, kulak ne kadar önemli ise dil ziyadesi ile o kadar önemlidir. Bir insan eli ile ne kadar suç işlerse dili ile de o kadar suç işleyebilir. İşlediği suçun karşılığı olan cürmü de çekmek zorunda kalır.

Dil cürmü;

- Küfür etmek,
- Yalan söylemek,
- Rencide etmek,
- Birini küçük düşürmek,
- Arkadan söylemek,
- İnanca dil uzatmak,
- Rehberin, dedenin görevini yalanlamak,
- Namusa, iffete sözle zarar vermek,
- Komşular arasına nifak sokmak olarak tanımlanır; bütün bunlar suçtur.

Kişi dil cürmüne düşerse yanlışını anlayıp özür ve af kapısına varır. Hangi yönde dil hatası yaptı ise gerek toplum gerek bireysel kendini ifade edip özür ve af dilerse

⁶⁵ Duvazlar, On İki İmam'ın isimlerini içeren nefeslerdir. Örnek için bkz. Ek 2.

⁶⁶ “Şeytan, Allah'ın buyruğunu dinlemedi, işlediği günahın dolayısıyla boynuna günah ağırlığı asıldı, lanetlendi.”

bağışı kabul edilip hoş görülür. Kişi inat eylerse ikna yoluna varılır, sözleri hatırlatılır, ikna olup bir daha yapmamak üzere ikrar verirse yol, erkân, saygı, sevgi ve insan hakları anlatılır. Topluma katılır ve gülbankla tamamlanır.

Kişinin sözleri yola, erkâna, rehber, topluma, hizmete uymazsa fakat kişi cezasına razı olursa rehberi, dedesi komşulardan oluşan cemaatle cem olup meydana hazırlanır. Kişi huzura, meydana alınır, muhakeme edilir. Sözlerin ağırlığı oranınca kazancından, malından lokmalık ceza verilir. Pir Dergâhına "Kara Kazan"⁶⁷ hakkı da ayrılıp, Hacı Bektaş Dergâhı Postnişini olan pire gönderilir. Yol, erkân, kitap, sünnet, rehber, mürşit, kul hakkı, musahip, mürebbi hakları anlatılır. Zakirler duvaz, dede gülbankla okur. Cemaat, "Allah Eyvallah" ile katılır. Lokması yenilir, cezası alınır. Bağışlanmak Allah'ın tasarrufudur.

Bu gibi hizmetlerde hatır kalır, yol devam eder. "Bu benim, şu senin" değil, kul Allah'ın, talip, Şah-ı Merdan'ın, hizmet erenlerin, yol göstermek dedenin, lokma nasiplinin, bu yol erenlerin, çarha girenlerindir. Bu yola eğriler giremez.

2.4. Hâl Düşkünlüğü (Şaşkınlık)

Yaratan, kulunu dört ana unsur olan su, rüzgâr, ateş ve topraktan karışım olarak yarattı (Hac 22/5 ve 17⁶⁸, En'âm 6/59⁶⁹). İnsanlar yaşar ve ölürler; kimisi uzun, bazısı da kısa yaşar. Yaşanan süre içinde beşerî âlemde her insan kendi fikri ile yaşamaya devam eder; ekşiği, fazlası insanın kendine aittir. Bazen yaşamda da yapılan işlerde olumlu, olumsuz durumlar vuku bulur. Bazen gerek yaşamda gerek inançta sözlü veya zihinsel yanlış fikirler insanı şaşırtır; vermiş olduğu kararlar, işlettiği fikirler kişiyi yanlış sürükler. "Ey Âdem! Sen ve eşin cennette oturun, orada istediğiniz yerden rahatça yiyip için ve şu ağaca yaklaşmayın; yoksa zalimlerden olursunuz, dedik. Şeytan oradan onların ayağını kaydırıldı da buldukları yerden onları çıkardı. Biz de 'Birbirinize düşman olmak üzere inin! Bir zamana kadar sizin için yeryüzünde kalacak bir yer ve ihtiyaç maddeleri vardır' dedik. Bunun üzerine Âdem, rabbinden bazı kelimeler aldı (bunlarla tövbe etti); rabbi de onun tövbesini kabul buyurdu. Şüphesiz O, tövbeleri kabul buyuran ve rahmeti sınırsız olandır." (Bakara 2/35-37) Örneğin, bu ayete riayet etmeyenler hâl düşkünlüktür.

Bu durumlar vuku bulup gündeme geldiğinde, kişi veya toplum bunu fark edince mahkeme icap eder. Bu yanlış yapan veya düşünen kişiye hatırlatılır. Bu andan sonra kişi ailesi ile görüşür. Şaşkınlığını cem erkânında ortaya koyar. Konu orada şaşkınlık olarak görüşülür (En'âm 6/54).⁷⁰

⁶⁷ Kara Kazan, Hacı Bektaş Veli Dergâhında bulunan, özel günlerde içinde yemek yenilen kazanın adıdır. "Kara Kazan Hakkı" Hacı Bektaş Veli Dergâhına gönderilecek olan paydır.

⁶⁸ Hac 22/5: "Ey insanlar! Öldükten sonra dirileceğinizden kuşku duyuyorsanız şunu unutmayın ki, biz sizi topraktan, sonra nutfeden, sonra alakadan, sonra belli belirsiz et parçasından yarattık ki size (kudretimizi) açıkça gösterelim ve biz dilediğimizin rahimlerde belirli bir vakte kadar kalmasını sağlarız, sonra sizi bebek olarak çıkarırız ki daha sonra yetişkinlik çağınıza erişesiniz. İçinizden kimi erken vefat ettirilirken kimi de önceden bildiklerini bilmez hale gelinceye kadar ömrün en düşkün çağına eriştirilir. Öte yandan yeryüzünü kupkuru ve cansız görürsün; üzerine yağmur indirdiğimizde ise (bir de bakarsın) canlanıp kabarıp ve her cinsten güzel bitkiler çıkarır."

Hac 22/17: "Gerçek şu ki, iman edenler, Yahudiliği benimseyenler, Sâbiiler, Hristiyanlar, Mecûsiler ve şirke sapanların her biri hakkındaki hükmünü Allah kıyamet günü verecektir. Şüphesiz Allah her şeye taniktir."

⁶⁹ "Yaş ve kuru ne varsa hepsi bu apaçık kitaptadır." Bkz. "Hacı Bektaş Veli Külliyyatı -Makalat" Ankara: Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi. 2010, s. 491.

⁷⁰ "Ayetlerimize inananlar sana geldiğinde onlara de ki: 'Selâm size! Rabbiniz kendine, merhamet etmeyi yazdı. Gerçek şu ki, sizden kim bilmeyerek bir kötülük yapar da ardından tövbe edip kendisini düzeltirse, bilsin ki Allah çok bağışlayan, çok esirgeyendir.'"

Görüldüğü üzere Keçeci Baba Ocağında düşkün olma hali, genel bir çatı altında değerlendirilmekle beraber, cezalar bağlamında dört ana başlıkta ele alınmaktadır. Böylece Alevi yolunun devamlılığı ocağa has uygulamalarla sağlanarak erkânı sürdürülmektedir.

Sonuç

Horasan erenleri tarafından Anadolu'ya taşınan Alevi kültürü, Keçeci Baba Ocağında yaklaşık yedi yüzyıl boyunca kesintisiz devam etmektedir. Çalışmada, Tokat ilinin Erbaa ilçesine bağlı Keçeci köyünde bulunan ocağın Dedelerinden Mahmut Koç'un uygulamalarıyla birlikte, Keçeci köyünde gözlemlenen ve tecrübe edilen düşkünlük, düşkün kaldırma ve cezalandırma kavramları, Kur'an-ı Kerim temelinde değerlendirilmektedir.

Ocakların sürdürdüğü erkân, sosyal ve dini hayatın düzenlenmesi bakımından toplumsal olarak önem arz etmektedir. "Düşkünlük" ve "düşkün kaldırma" uygulamaları, Alevi toplumunun kendi adalet sistemi içinde oluşturmuştur ve bu yapılırken yine "Hak, Muhammed, Ali" anlayışı çerçevesinde, Horasan marifetinin kaynağı olan Kur'an, ehlibeyit ve her iki kaynak tarafından belirlenen edep-erkânı etrafında uygulanmaktadır. Keçeci Baba Ocağındaki düşkünlük, düşkünlüğün kaldırılması hizmetleri, diğer bütün hizmetler gibi birlik ve beraberliğin sağlanması, toplumsal yapının ve ibadetlerin uygulanması amacına yönelik olarak yapılmaktadır. Örnekleri görüldüğü üzere Kur'an-ı Kerim'de düşkünlükle ilgili ayetler bulunmakta ve birçok ayette tövbe kapısının açık olduğu vurgulanmaktadır. Düşkünlüğün kaldırılması da bu ayetler temel alınarak uygulanmaktadır. Keçeci Baba Ocağında düşkünlük, dört bölümde ele alınarak suçun ağırlığına göre cezalandırılmaktadır. Uygulamalarda ayetler telaffuz edilerek, dualarla da Alevi anlayışı ortaya konulmaktadır.

Alevi edep ve erkânı, zaman geçtikçe siyasi birtakım saiklerle marifet ehli velilerin yetişmemesi ve eğitimin merkezileşmesi nedeniyle değişmeye ya da ortadan kalkmaya başlamıştır. Ayrıca uygulamaların daha çok zahiri kısmı kalmış, bätını kısmı anlamını yitirmeye başlamıştır. Adalet sistemi zamanla merkezi bir şekil aldığından, ocakların yaptırımları sembolik olarak kalmıştır. Bütün bunlara rağmen günümüzde tüm erkânı hâlâ devam eden Keçeci Baba Ocağı, bu açıdan önem arz etmektedir.

Kaynaklar/References

- Açikel, Ali. "Ahi Mahmud Zaviyesi (Kazabad)" (2020a); "Ahi Mahmud Zaviyesi (Tokat)" (2020b). *Ahilik Ansiklopedisi* ed. Yusuf Küçükdağ vd. 1/133-134. Ankara: T.C. Ticaret Bakanlığı, 3. Baskı, 2020.
- Aksüt, Hamza. *Aleviler*. Ankara: Yurt Yayınları. 2012.
- Akın, Bülent. "Alevilikte Ocak: Kavramsal Çerçeveye ve Tarihî Arka Plana Yeni Bir Bakış". *Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi* 17/2 (2017), 239-264.
- Atalay, Adil Ali. *İmam Cafer-i Sadık Buyruğu*. İstanbul: Can Yayınları. 1999.
- Bal, Hüseyin. "Yaşayan Alevî-Bektaşî Geleneği (Teke Yöresi Örneği)". 2. *Uluslararası Türk Kültür Evreninde Alevilik ve Bektaşîlik Bilgi Şöleni Bildiri Kitabı* (17-18-19 Ekim 2007). ed. Filiz Kılıç-Tuncay Bülbül. 1/33-51. Ankara: Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Yayınları, 2007.
- Bayram, Mikail. "Selçuklular Zamanında Tokat ve Yöresinde İlmî ve Fikrî Faaliyetler". *Türk Tarihinde ve Kültüründe Tokat Sempozyumu*. (2-6 Temmuz 1986). ed. Hayri Bolay vd. 30-37. Tokat: Tokat Valiliği Şeyhülislâm İbn Kemal Araştırma Merkezi, 1987.
- Bayram, Özhan. *Türkiye Selçukluları Zamanında Danişmend İli'nde Ahiliğin Teşkilatlanması*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Tarih Ana Bilim Dalı, Ortaçağ Tarihi Bilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 2012.

- Cebecioğlu, Ethem. *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*. İstanbul: Ağaç Kitabevi Yayınları. 2009.
- Çelik, Hasan. "Alevilik ve Bektaşılık'te Gönül Eğitimi". *Hünkâr Alevilik Bektaşılık Akademik Araştırmalar Dergisi*, 1/1 (2014), 83-100
- Çetin, İsmet-Karademir, Serap. "Keçeci Baba'nın Bektaşı Kültüründeki Yeri". *IV. Uluslararası Alevilik ve Bektaşılık Sempozyumu Bildiriler Kitabı*. (18-20 Ekim 2018). ed. Orhan Kurtoğlu-Ayşe Çamkara Erginer. 1/305-317. Ankara: Hacı Bayram Veli Üniversitesi Türk Kültürü Açısından Hacı Bektaş-ı Veli Araştırmaları Uygulama ve Araştırma Merkezi, 2018.
- Dedegarkinoğlu, Hüseyin. "Dedekargın Süreğinde Cem Töreni". *Türk Kültürü ve Hacı Bayram Veli Araştırma Dergisi* 46 (Yaz 2008), 11-76.
- Dedegarkinoğlu, Hüseyin. *Dede Garkın Süreğinde Cem*, Ankara: Yurt Kitap-Yayın. 2012.
- Durma, Abdulhalim. *Evlialar Şehri Tokat*. Amasya. 2010.
- Ersal, Mehmet. *Alevilik Kavramlar ve Ocak Sistemi Çubuk Havzası Örneği*. Ankara: Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi. 2016.
- Aytaş, Gıyasettin vd. (ed.). *Hacı Bektaş Veli Külliyyatı*. Ankara: Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi. 2010.
- Duran, Hamiye ve Gümüšođlu, Dursun. (ed.). *Hünkâr Hacı Bektaş Veli Velayetnâmesi*. Ankara: Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi. 2010.
- Keskin, Y. Mustafa. "Gelenek ve Modernlik İlişkisi Bağlamında Türkiye'de Ziyaret Olgusuna Sosyolojik Bir Bakış". *Dini Araştırmalar Dergisi* 6/18 (2004), 89-101.
- İsimsiz*. Konya: Konya İl Halk Kütüphanesi Müdürlüğü F. Nafiz Uzluk Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi. 558-566, 206a).
- Kurt, Begüm-Çal İlayda. "Alevilikte Ocak Geleneği ve Ali Bircivan Ocağı". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 97 (2021), 131-149.
- Maden, Fahri. "Keçeci Baba Ocağı". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 71 (2014), 147-169.
- Noyan, Bedri. *Bütün Yönleriyle Bektaşılık ve Alevilik*. Cilt: VIII. Ankara: Ardıç Yayınları. 2010.
- Pehlivan, Muhsin. "Anadolu Gizli Kalmış Bir Er (Bektaş Ahi Babası) Ahi Mahmut Veli Keçeci Baba". *Uluslararası Türk Dünyası İnanç Önderleri Kongresi*. (23-28 Ekim 2001). 733-753. Ankara: Tüksev Yayınları, 2002.
- Soyyer, A. Yılmaz. *Hünkâr Ansiklopedik Bektaşılık Sözlüğü*. İstanbul: Post Yayın Dağıtım.
- Şahin, Haşim. "Ocak", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. 33, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2007, 316-317.
- Taşđın, Ahmet. *Şeyh Sâfi Buyruğu [Bisâti]*. Konya: Çizgi Kitabevi Yayınları. 2003.
- Tepecik, Melike-Haniilçe, Murat. "Anadolu'nun Manevi Önderlerinden Bir Eren: Ahi Mahmud Veli (Keçeci Baba)". *Alevilik Araştırmaları Dergisi* 12 (2016), 141-169.
- Tepecik, Melike. *Keçeci Baba Ocağı Üzerine Nitel Araştırmalar*. Ankara: Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Alevi Bektaşı Kültürü Ana Bilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Tuğrul, Talip. "Alevilikte Dedelik Kurumu ve Ocak Kültü". *İslam Düşüncesi Araştırmaları* 10 (2019), 453-481.
- Unat, Faik Reşit. *Tarih Atlası- Yeni Basım*. İstanbul: Kanaat Yayınları. 1992.
- Şahin, Şah Hüseyin. *Virâni Divânı*. İstanbul: Hünkar Basım Yayın. 2020.
- Yalçın, Hüseyin. *Alevilik Tarihi Öncesi Dünü Bugünü*. Adana: Karahan Kitabevi, 2012.
- Yaman, Ali. *Alevilikte Dedelik ve Ocaklar: Dedelik Kurumu Ekseninde Değişim Sürecinde Alevilik*. İstanbul: K.A.S. Derneği Yayınları. 2004.
- Yaman, Ali. "Alevilikte Ocak Kavramı: Anlamı ve Tarihsel Arka Planı". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırmaları Dergisi* 60 (2011), 43-64.
- Yıldız, Harun. "Amasya Yöresi Alevi Ocakları", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 4/19 (2011), 228-242.

Yıldız, Harun. "Amasya Yöresinde Alevîlik: Ocak ve Yapılar". *Uluslararası Amasya Sempozyumu Bildiriler Kitabı* (4-7 Ekim 2017). 2/1527-1555. Amasya: Amasya Üniversitesi Amasya, 2017.

Yücel, Sabri. *Keçeci Ahi Baba ve Zaviyesinden Yetişen Ünlü Kişiler*. İstanbul: Can Yayınları, 2003.

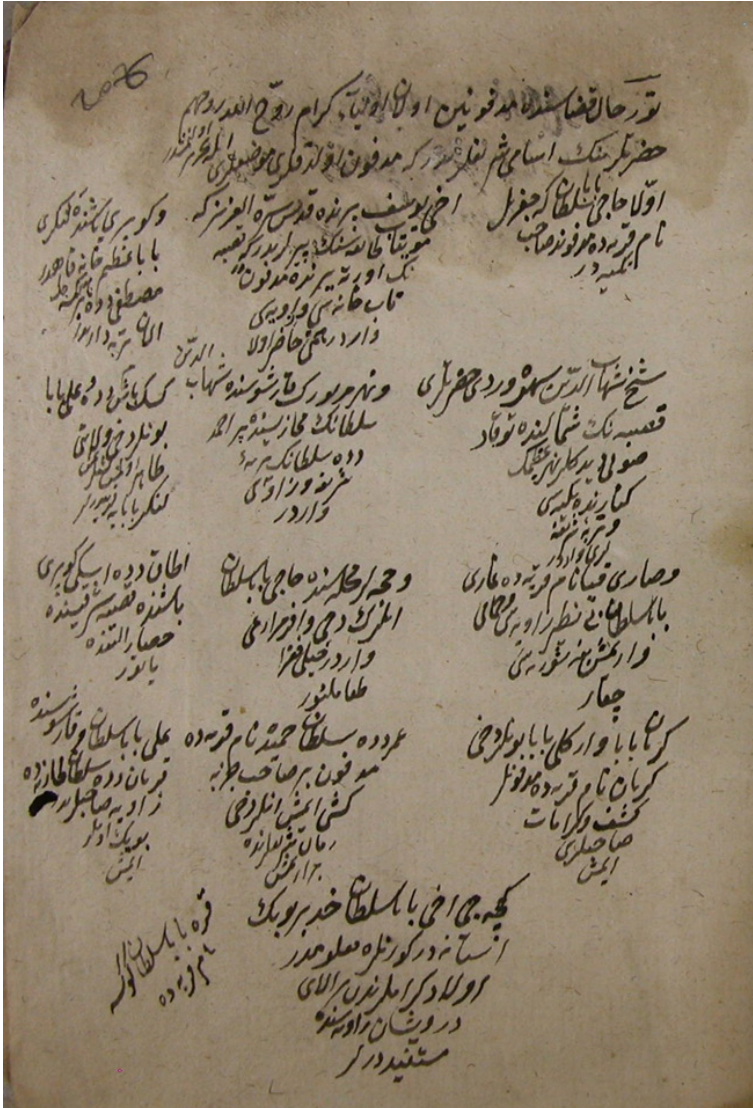
Kaynak Kişi

Mahmut Koç, Keçeci Baba Ocağı Dedesi. (Görüşme Tarihi 20.03.2022)

Diyanet İşleri Başkanlığı Kur'an-ı Kerim. Erişim 05.06.2022. <https://kuran.diyanet.gov.tr/tefsir/>

Ekler

Ek 1: Konya İl Halk Kütüphanesi Müdürlüğü F. Nafiz Uzluk bölümünde bulunan ve Bölge Yazma Eserler Kütüphanesine devredilen, 558-566 demirbaş numaralı ile kayıtlı eser (206a)



Ek 2: Sefil Ali (Duvaz İmam)

*Abdal Musa Sultan emri Hüda'nın,
Medet Allah sahip kerem gel yetiş
Ehl-i Beyt'in dostlarını bağışla
Peşinde yâreyi saran gel yetiş.*

*Affet müminleri Ali aşkına,
Hünkâr Hacı Bektaş Veli aşkına,
Balım Sultan Kızıldeli aşkına,
Cemalettin kutb-u devran gel yetiş.*

*Zahiri batını erenler şahı,
Şu iki cihanın bediri mahı
Elinde fermanı emri ilahi
Kudret kılıcını vuran gel yetiş.*

*Hatice, Fatıma bilir halimiz,
Soldurma bahçede gonca gülümüz,
Ya Muhammed, Ali sen tut elimiz,
Uhud'da Muhammed'e yeten gel yetiş.*

*Şah İmam Hasan'dır keremler kâni,
Şah Hüseyin şehitlerin sultanı
Kul olan kimsenin çoktur noksanı,
Kerbela'da serin veren gel yetiş.*

*İmam Zeynel, Bakır nazım niyazım,
Hak katında iki olmaz hem sözüm,
İmam Cafer bizden dur etme yüzün,
Zahiri batını gören gel yetiş.*

*Bir yanımda derd-ü mihneti ceza
Kusurum çok her ne cevretsem size,
İmam Musa Kâzım, Şah İmam Rıza
Horasan ilinde duran gel yetiş.*

*Muhammed Taki'dir dertler dermanı,
Ali 'yyül Naki'dir Hakk'ın fermanı,
Şah Askeri, Mehdi sahip zamanı
Deccal tabisini kran gel yetiş.*

*Sefil Ali'm niyazım var sultana,
Dü cihan bekçisi Şah-ı Merdan'a
Kulda kusur çoktur bakma noksana
Cihanın binasını kuran gel yetiş.
(Yücel, 2003, 308-310)*

FÜTÜVVET TARİHİNDE BİR DÖNÜM NOKTASI: HALİFE NÂSİR Lİ-DİNİLLÂH'IN FÜTÜVVETİ TANZİMİ*

THE TURNING POINT IN UNDERSTANDING OF FUTUWWA: THE REFORMS OF THE CALİPH AL-NÂŞİR Lİ-DİN ALLÂH REGARDING THE CONCEPT OF FUTUWWA

FATİH GÜZEL**

Öz

Abbasi halifelerinin siyasî güçlerini kaybederek sadece sembolik dini bir lider olarak varlıklarını devam ettirdikleri bir dönemde halife olan Nâsir li-Dinillâh, Abbâsî halifelüğünü İslam dünyasında yeniden hâkim bir güç haline getirmek istemiş, bu amacı doğrultusunda, siyasî, içtimai, fikrî, askerî reformlar yapmıştır. Nâsir li-Dinillâh'ın gerçekleştirdiği reformlardan biri de eskiden beri var olan fütüvvet anlayışını yeniden yapılandırarak kendi liderliğinde birleştirmesidir. “Gençlik, yiğitlik, mertlik” gibi anlamlara gelen fütüvvet kelimesi Arapça, “genç” anlamındaki “fetâ” kelimesinden türemiştir. Tarihsel süreç içinde iki tür fütüvvet anlayışı gelişmiştir. İslâm fetihleriyle birlikte Orta Doğu’da hızlı bir şehirleşme meydana gelmiş, sosyolojik değişim sonucu kabile ve aşiret bağları zayıflamış, bunun yerini aynı meslek ve meşrebe sahip kişilerin yardımlaşma ve birlikte hareket etme amacıyla bir araya gelerek oluşturdukları “fütüvvet birlikleri” adı verilen gençlik grupları almıştır. Ayrıca İslâm dininin güzel ahlak anlayışını temel alan tasavvuf anlayışında da üstün ahlaklı olmayı gerektiren, karşılıksız ve beklentisiz iyilik yapmayı, halkın hizmetinde bulunmayı esas alan bir fütüvvet anlayışı gelişmiştir. Dağınık, başıbozuk, çoğu zaman toplumda anarşiye sebep olan, devlet otoritesini tanımayan fütüvvet birliklerini yeniden yapılandırmak isteyen Halife Nâsir li-Dinillâh dönemin ünlü mutasavvıfı Sühreverdî’yi yeni bir fütüvvet doktrini oluşturmakla görevlendirmiştir. Sühreverdî, yeni fütüvvet doktrininde, toplumda güçlü desteğe sahip olan fütüvvet birlikleri ile tasavvufî fütüvvet anlayışını birleştirerek üstün ahlaklı, enerjisini toplum yararına harcayan fütüvvet birlikleri oluşturmayı hedeflemiştir. Kendisini bütün fütüvvet birliklerinin lideri olarak ilan eden Nâsir li-Dinillâh, otoritesini kabul etmeyen fütüvvet birliklerini lağv etmiştir. Böylece Nâsir li-Dinillâh güçlü toplumsal desteğe sahip olan ancak çoğu zaman başına buyruk hareket eden fütüvvet birliklerini kontrol altına almış, onların desteği ile de gücünü artırmıştır. Halife Nâsir li-Dinillâh, fütüvvet anlayışını yeniden yapılandırarak Müslümanların mezhepsel farklılıklarını bir yana bırakarak fütüvvet ruhu etrafında birleştirmeyi amaçlamıştır. Nâsir li-Dinillâh döneminde resmî bir kimlik kazanan fütüvvet, İslâm toplumunda esnaf ve zanaat erbabını teşkilatlandırarak meslek loncaları haline getirmiştir. Ahilik adı altında Anadolu’ya yayılan fütüvvet, asırlarca Anadolu’da sosyo-ekonomik hayatın temelini teşkil etmiştir. Bu çalışmada fütüvvet lideri olarak Nâsir li-Dinillâh’ın fütüvvet anlayışı, yeniden yapılandırması, hedefleri ve amaçları ele alınmıştır.

Anahtar Kelimeler: Fütüvvet, Ahilik, Nâsir li-Dinillah, Abbâsiler.

Abstract

Having been an ‘Abbâsîd Caliph in such a period when the Caliphate office lost its political authority and symbolically serviced as a religious power, al-Nâsir li-Dîn Allâh desired to reset the authority of Caliphate in Islamic world. For doing so he did notable military, political, intellectual and social reforms. One of the reforms he did that dates back to the earlier times was to improve the concept and position of the idea of *futuwwa* under his authority. Term “*futuwwa*,” referring youth, bravery and gallantry derives from the Arabic term *fetâ* that means youth in Arabic. Two different types of concept of *futuwwa* have been developed in historical process. One is resulted in due to the fact that social and demographic changes in the Middle East. Especially, after the Islamic conquests around the Middle East, rapid urbanization has been appeared there. This urbanization phenomenon caused to weaken the ties within tribe members. Unitary function of the tribe was replaced with *futuwwa* unities that were formed by young people who were having same profession and had same ideology. The purpose of this development was to increase the social cooperation and the association activities. Moreover, *şîfîsm* also created a kind of *futuwwa* that requires men to be virtuous men and to do favours for others without any personal interest. It is meaningful that this kind of *futuwwa* also emphasizes public service. As a result of the fact that some of the scattered and disobedient *futuwwa* unities, Caliph al-Nâsir li-Dîn Allâh ordered al-Suhrawardî who is the leading *şîfî* of his era to compose a new doctrine related to the concept of *futuwwa*. Al-Suhrawardî tried to integrate the *futuwwa* unities with the *şîfîstic* approach of the concept of *futuwwa* and he also aimed to form such virtuous *futuwwa* unities that they devote themselves to the public interest. Furthermore, al-Nâsir li-Dîn Allâh who declared himself as a leader of all *futuwwa* groups did not hesitate to disband some *futuwwa* groups not obeying his authority. In this way, he not only overcame the disobedient *futuwwa* unities but also increase his authority over all *futuwwa* unities, and finally, the entire *futuwwa* unities unavoidably confirm his power. It is seen that al-Nâsir li-Dîn Allâh focused on rearranging the concept and mission of the *futuwwa* to unite all Muslims under the power of *futuwwa* by ignoring the denominational differences within all Muslims. Thus, the concept of *futuwwa* that was legitimized during the reign of the Caliph al-Nâsir li-Dîn Allâh turned to the shape of the craft guilds in following periods as it organize the artisan and craft groups in Muslim societies. Therefore, *futuwwa* which spread and serviced under the title of *Akhîsm* in Anatolia contributes to the shape of the socio-economic life in Anatolia. In this study, not only the position and role of al-Nâsir li-Dîn Allâh as a leader of *futuwwa* unities were discussed in the sense of his perception of *futuwwa* and but also his reforms, and possible aims regarding this phenomenon were covered.

Keywords: Futuwwa, *Akhîsm*, al-Nâsir li-Dîn Allâh, ‘Abbâsîd.

* Geliş Tarihi/Received: 24.04.2022, Kabul Tarihi/Accepted: 18.04.2022, DOI: <https://doi.org/10.34189/hbv.104.024>.
** Doç.Dr., Karatekin Üniversitesi, İslami İlimler Fak., İslam Tarihi ve Sanatları Böl. E-mail: fatihguzel1975@gmail.com, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-4153-3933>.

Giriş

Türk-İslâm dünyasında derin tesirler bırakan günümüzde de etkileri devam etmekte olan Ahilik kurumunun sosyal ve dini hayatımızda özel bir yeri vardır. Ahilik kurumu, temelinde tasavvufi ve ahlakî unsurların bulunduğu fütüvvet anlayışından beslenmiştir. Ahilik kurumunun iyi anlaşılabilmesi için ahiliğin temelini teşkil eden fütüvvetin tarihsel sürecinin ve süreç içinde geçirmiş olduğu dönüşüm ve değişimin iyi anlaşılması büyük önem arz etmektedir. Bu çalışmada fütüvvet tarihinde dönüm noktasını teşkil eden Halife Nâsır li-Dinillâh'ın fütüvvet düsturunu tanzimi ele alınacaktır. “Nâsır li-Dinillâh, niçin ve hangi amaçlarla fütüvveti tanzim etmiştir? Fütüvvet teşkilatı bu tanzimden nasıl etkilenmiştir? Fütüvvetin değişimi İslâm dünyasına nasıl yansımıştır?” gibi sorular çalışmamızın temelini teşkil etmektedir. Bu çalışmada daha ziyade dönemin kaynaklarından istifade ederek fütüvvetin Nâsır li-Dinillâh dönemindeki değişimini ve onun bu değişimdeki rolünü ele almaya çalışacağız.

1. Halife Nâsır li-Dinillâh'ın Tarihsel Kişiliği

Ebü'l- Abbas Abdullah Nâsır li-Dinillâh, 575-622/1180-1225 yılları arasında en uzun süre halifelik makamında kalan Abbâsî halifesidir. Büveyhilerin ve Selçukluların asırlarca süren vesayeti sonucu siyasî gücünü kaybederek sadece dinî bir sembol haline gelen Abbâsî hilafetini yeniden hâkim bir güç haline getirmeyi hedefleyen Nâsır li-Dinillâh, bu amacı için siyasî, askerî, içtimaî reformlar gerçekleştirmiştir.

Nâsır li-Dinillâh, halife olduğunda çok sayıda devlete bölünmüş olan İslâm dünyası siyasî olarak parçalanmış bir görüntü arz ediyordu. Batıdan Haçlıların, doğudan göçebe Türk ve Moğol kabilelerin saldırısına maruz kalan Müslümanlar enerjilerini ve güçlerini düşmanlarıyla mücadeleden ziyade kendi aralarındaki iktidar mücadeleleriyle tüketiyorlardı. Abbâsî hilafetini tamamen bağımsız bir güç haline getirmek isteyen Halife Nâsır li-Dinillâh bu amacı doğrultusunda aktif bir dış siyaset takip etmiştir. Deha seviyesinde zeki olan ve siyasî oyunları iyi bilen Nâsır li-Dinillâh düşmanını düşmanıya yok etme politikası uygulayarak Irak Selçukluları, Harzemşahlar ve Gur devletlerini birbiri ile mücadele ettirmiştir. Bu mücadelelerin sonucunda Irak Selçuklu ve Gur devletleri Harzemşahlar tarafından yıkılmış mücadeleden galip ayrılan Harzemşahlar da zayıflamıştır. Müslüman yöneticilerin arasındaki iktidar mücadelesinden faydalanan Nâsır li-Dinillâh, Irak ve İran'ın bir bölümünü ele geçirerek hiçbir sultan veya yöneticinin vesayeti olmadan bağımsız olarak vefatına kadar hüküm sürmüştür. Cengiz Han, Selahaddin Eyyübî, II. Tuğrul, Muhammed Harzemşah, Celaleddin Harzemşah gibi kudretli hükümdarlarla aynı dönemde yaşayan Halife Nâsır li-Dinillâh, muazzam askerî güç sahibi hükümdarlara karşı Abbâsî hilafetinin varlığını ve bağımsızlığını korumaya çalışmıştır.

Güçlü bir devlet için güçlü bir toplumsal yapı oluşturmayı hedefleyen Nâsır li-Dinillâh, Sünnî dünyanın lideri olarak İran'da yaygın olan Şîî-İsmailî ve Caferî mezhepleriyle anlaşma yoluna gitmiştir. Uzun yıllardır siyasî cinayetlerle İslâm dünyasını sarsan Haşhaşî-İsmailîlerle anlaşmış, Nâsır li-Dinillâh'ın gayretleri sonucu Batınî Alamut şeyhi III. Hasan Nev-Müselman 608/1211 yılında Sünnî inanca döndüğünü ilan ederek Halife Nâsır li-Dinillâh'a biat etmiştir. Yine Nâsır li-Dinillâh, Şîî-Caferî mezhep müntesiplerini de devletin en üst makamlarında görevlendirmiştir. Nâsır li-Dinillâh toplumsal tabakalar arasındaki birlikteliği sağlamak, farklı mezhep müntesiplerini bir araya getirebilmek amacıyla fütüvvet inancını yeniden tanzim etmiştir. Güçlü toplumsal desteğe sahip ancak başına buyruk, başıbozuk fityân gruplarını kendi liderliğinde birleştirerek siyasî gücünü artırmıştır.

2. Fetâ-Fityân Kavramları ve Fütüvvetin Tarihsel Gelişimi

“Genç, yiğit” anlamındaki “Fetâ” kelimesinden türetilen fütüvvet “gençlik, yiğitlik” anlamındadır. (İsfehânî, 2010, 780). Kur’an-ı Kerim’de ahlaki bir durum belirtilemeksizin “genç adam” anlamında kullanılmıştır (Nisa, 25; Kehf, 13, 60, 62, Yusuf, 30, 36). Cahiliye dönemi Arap düşüncesinde asil ve kâmil insanlar için kullanılan fetâ ve fütüvvet kavramı, en yüksek cömertliği, konukseverliği ve yiğitliği ifade etmekteydi. Fütüvvet batıdaki şövalyeliğin, eski Türklerdeki Alplığın, Japonya’daki Samuraylığın eski Arap toplumundaki tezahürü idi.

Tarihsel süreç içinde iki farklı fütüvvet tasavvuru gelişmiştir. Orta Doğu’da İslam fetihleri sonucu hızlı bir şehirleşme ortaya çıkmış, buna bağlı olarak da kabile ve aşiret bağları zayıflamış, kişiler şehirlerde kendi çabaları ve yetenekleriyle var olmaya çalışmışlardır. Değişen sosyal ortam ve çevre, aynı meslek veya ortak bir paydada buluşan gençlerin bir araya gelerek birlikte var olma ve birlikte zaman geçirme duygusunu tetiklemiş bunun sonucunda bir liderin etrafında toplanan fityân adı verilen gençlik grupları ortaya çıkmıştır (Güllülü, 1977, 31).

Sosyolojik şartların değişmesi sonucu ortaya çıkan fütüvvet anlayışının yanı sıra İslâm dininin üstün ahlaki emretmesi sonucu tasavvufi düşüncede de bir fütüvvet anlayışı gelişmiştir. Tasavvufi anlamda fütüvveti ilk tarif eden kişinin Cafer-i Sâdık olduğu kabul edilir. Ona göre fütüvvet, ele geçen nimeti başkasına vermek, ele geçmeye şükretmektir. Fütüvvet kendi nefsinin değil peygamberler gibi halkı düşünmek, onların dertleriyle dertlenmek, ayıp ve kusurlarını örtmektir. Fütüvvet Âdem gibi tevbe etmek, Nuh gibi kararlı, İbrahim gibi zalime dik, İsmail gibi teslimiyet sahibi, Eyyüb gibi sabırlı, Yahya gibi iffetli, Ömer gibi adaletli, Osman gibi hayâli, Ali gibi mert ve âlim olmaktır (Yılmaz, 2009, 5). Kısacası fütüvvet bir gençte bulunması gereken güzel ahlakın tümüdür. Halife Nâsır li-Dinillâh dönemi fütüvvetname yazarlarından İbnü’l-Mi’mâr fütüvveti şöyle tarif etmektedir: “Fütüvvet peygamberlerden kalma ahlak yoludur, dinin aslındandır. Dünyada başkaları için yaşamak, dünya ve ahirette başkasını kendi nefesine tercih etmektir. Fütüvvet doğru yolda olan insanlara ait bir sıfattır” (İbnü’l-Mi’mâr, 1958, 140).

Tarihsel süreçte birbirinden farklı hatta birbirine zıt iki fütüvvet anlayışı ortaya çıkmıştır. İlki gençlerin birlikte var olma duygusu içinde hareket ettikleri hatta gevşek bir ahlaki yapıya sahip bir fütüvvet anlayışı diğeri ise tasavvufta ortaya çıkan üstün ahlaki olmayı gerektiren fütüvvet anlayışıdır. Fütüvvet ve fityân kavramları birbiri ile bağlantılı gibi görünse de birbirinden farklı düşünülmüş ve tanımlanmıştır. Buna göre fityân kavramı ile serbest hayat tarzı benimseyen, ahlaki yapıları gevşek gençlik grupları, fütüvvet kavramı ile de tasavvufi boyutu olan ahlaki seviyesi yüksek tarikatvârî yapı kastedilmiştir. Fetâ ve fütüvvet kavramı tarihsel süreç içinde gelişerek değişikliğe uğramıştır. Cahiliye döneminde üstün özelliklere sahip insanı ifade eden fetâ anlayışı, sosyal değişime bağlı olarak fityân gençlik gruplarına, tasavvufun etkisiyle sufi bir fütüvvet anlayışına, nihayetinde esnaf ve zanaat erbabıyla birleşerek ahilik fütüvvetine dönüşmüştür (Ocak, 1993, XIII/268).

3. Nâsır li-Dinillâh’tan Önce Fütüvvetin Durumu

Fütüvvet hızlı bir şehirleşme sonucu ortaya çıkan sosyal değişime ayak uydurmaya çalışan gençlerin ortak yaşama isteği sonucu gelişmiş bir müessesedir. Orta Doğu’da yaygın olan fütüvvet grupları farklı bölgelerde “Ayyâr, Rind, Şâtır, Ahdâs” gibi farklı

şekillerde isimlendirilmişlerdir. Irak'ta oldukça gevşek bir ahlaki yapıya sahip Ayyâr ismi verilen fityân grubu etkin durumdaydı. Ayyârlar, sadece belden altını kapatan, pejmürde kılıklı, toplumda düzen bozucu faaliyetlerde bulunan, çoğunlukla iktidara karşı olumsuz tavırlar takınan serseri grup olarak tasvir edilmişlerdir (Barthold, 2006, 157). Ayyârlar genellikle devlet güçlerine karşı tavır takınıp kendi belirledikleri kurallara göre yaşamayı tercih ederlerdi. Anlaşmazlıklarına kendi içyapılarıyla son verip mahkemelere müracaat etmezlerdi. Gayr-i meşru işlerde birbirlerine yardım eden Ayyârlar, çoğu zaman zenginlerden yağmaladıkları malları fakirlere dağıtarak kendilerince sosyal adaleti temin ettiklerine inanırlardı (Taeschner, 1953, 10).

Irak Selçuklu Sultanı Mesud ile Abbâsî halifesi Râşid Billâh arasındaki iktidar mücadelesinden istifade ederek güçlenen Ayyârlar 530/1135 yılında Bağdat'ta esnaf ve tüccarların mallarını zorla alarak halka dağıtmışlardır (Neccâr, 1981, 114). Ayyârlarla baş edemeyen Selçukluların Bağdat valisi halktan Ayyârlara karşı mallarını ve canlarını korumalarını istemiştir. Bu çağrı üzerine silahlanan Bağdat halkıyla Ayyâr grupları arasında çatışmalar çıkmıştır. Ayyârların Bağdat'ta sebep olduğu anarşi ancak Irak Selçuklu Sultanı Mesud'un ordusuyla Bağdat'a gelmesiyle bastırılabilmiştir (İbnü'l-Cevzî, 1985, X/185).

Ayyârlar, Irak'ta sadece Bağdat'ta değil diğer şehirlerde de etkin olmuşlardır. 532/1138 yılında Bağdat yakınlarındaki Enbâr şehrini ele geçiren İbn Bekrân isimli Ayyâr reisi kendi adına para dahi bastırmıştır (İbnü'l-Esîr, 1987, 302). Ayyârların Bağdat ve çevresinde etkin olmasının bir nedeni de onların yükselen askerî gücü ve halk desteğinden istifade etmek isteyen devlet adamları olmuştur. Bağdat valisinin kardeşi dahi bir Ayyâr reisinin elinden şedd kuşanarak onun refikleri arasına dâhil olmuştur. Sultan Mesud'un Ayyâr tehdidini ortadan kaldırmak üzere Bağdat'a gönderdiği komutanı İldeniz, sultana sunduğu raporda sultanın kayınbiraderi ve vezirin oğlunun dahi Ayyârlarla birlikte hareket ettiklerini bildirmiştir (İbnü'l-Cevzî, 1985, X/106). Ayyârların yükselen gücünden istifade etmek isteyen Halife Müktefi, Irak Selçuklu Sultanı Mesud'un vefatından sonra Abbâsîleri, Selçuklu vesayetinden kurtarmak amacıyla kurmuş olduğu orduya 547/1156 yılında Ayyârları da davet etmiştir (Neccâr, 1981, 115; Hutaymî, 2008, 157).

3.1. Nâsır li-Dinillâh'ın Fütüvvete Girişi

575/1180 yılında İslam dünyasının dâhili ve harici saldırılarla parçalandığı bir dönemde halife olan Nâsır li-Dinillâh, İslam dünyasını kendi riyasetinde birleştirmeye çalışmış bir liderdir. Selçukluların vesayeti altındaki Abbâsî halifeliği sadece Bağdat ve çevresine hâkim durumdaydı. Bağdat halkı ise Sünnî ve Şîî mezhep çatışmalarıyla parçalanmış haldeydi. Her şeyden önce toplumsal birlikteliği sağlamak isteyen Nâsır li-Dinillâh halkı yeni bir mefkûre, fütüvvet ruhuyla birleştirmek istemiştir. Nâsır li-Dinillâh, hem fityân gruplarını kontrol altına almak hem de onların desteğini almak amacıyla yakın çevresinin teşviki ile halife olduktan iki yıl sonra 578/1182 Ruhhasiyye fütüvvet reisi Şeyh Abdülcebbar b. Salih'in elinden şedd kuşanarak fütüvvete dâhil olmuştur. Halife ile birlikte çok sayıda devlet adamı da fütüvvete dâhil olmuştur (Faruk, 2007, 100; Hatşatrayan, 1998, 93). Şeyh Abdülcebbar'ın elinden şedd kuşanarak bir tür şalvar olan fütüvvet libası giyen halife, bununla yetinmeyerek binlerce müntesibi bulunan diğer bir fütüvvet reisi Davud b. Semüre ile de yakın ilişkiler geliştirmiştir (Eyyübî, 2005, 203).

578/1182 yılında fütüvvete dâhil olan Halife Nâsır li-Dinillâh ancak 604/1207 yılında yirmi beş yıl sonra kendisini fütüvvet piri ilan etmiştir. Bu süre içinde fütüvvette etkin bir rol oynayan Nâsır li-Dinillâh, Şeyh Abdülcebbar ve oğlu adına 589/1196 yılında Selahaddin Eyyübî'yi, 509/1202 yılında Eyyübî sultanı Adil'i 602/1205 yılında ise Gazne ve Horasan hâkimi Gur sultanı Şihabüddin'i fütüvvete davet etmiştir (Makrizî, 1997, I/291; İbnü'l-Mi'mâr, 1958, 70). Hilafetinin ilk yıllarında Halife Nâsır li-Dinillâh, fütüvvete dâhil olarak fityan reisleri ile bağlantı kurmuş, anarşist eğilimleri ve iktidarla çatışma temayülünde olan fityân gruplarını karşısına almak yerine uzun yıllar sistemli bir siyaset takip ederek fityân gruplarına devlet otoritesini hâkim kılmayı başarmıştır.

3.2. Fütüvvet Anlayışının Yeniden Yapılandırılması

Halife Nâsır li-Dinillâh döneminde Bağdat ve çevresinde bir reisin etrafında toplanan, kendilerine göre kuralları olan Ruhhasiyye, Nebeviyye, Şahiniyye gibi farklı isimlerle anılan fütüvvet grupları bulunuyordu. Şehrin belli bölgelerine hâkim olan ve birbiri ile rekabet halinde olan fütüvvet grupları zaman zaman toplum güvenliği tehdit eder hale geliyorlardı. Bedrân el-Hüsâmî isimli bir fütüvvet liderine bağlı grup 578/1182 yılında, Bağdat'a ziyarete gelen Hemedan şehir valisinin oğlunu öldürerek mallarını yağmalamışlardır. 604/1207 yılında Me'muniyye fityân grubu ile hilafet askerleri arasında çatışma çıkmış, olaylar zorlukla bastırılabilmiştir (İbnü's-Sâi, IX, 226-228). Fütüvvet grupları arasındaki çatışmalara devlet adamları da müdahil oluyorlardı. Halifenin veziri Mehdî'nin desteklediği reis Fâhir el-Alevî'ye bağlı fütüvvet grubuyla komutan Necâh eş-Şerâbî'nin desteklediği grup arasında çatışma çıkmış Bağdat'a günlerce kargaşa hâkim olmuştur (İbnü's-Sâi, IX, 226-228; Cevâd, 1958, 67).

Fütüvvet anlayışının bozulduğunu müntesiplerinin de toplumda anarşiye sebep olduğunu gören Nâsır li-Dinillâh 604/1207 yılında yayınladığı bir ferman ile kendisini bütün fityân gruplarının reisi ilan etmiştir. Fütüvvetname yazarı Nakkaş Ahmed, Halife Nâsır li-Dinillâh'ın kendisini bütün fütüvvet gruplarının reisi "*Seyyidü'l-Fityân*" ilan etmesi ile ilgili şu bilgileri vermektedir; "Fütüvvet birlikleri haktan sapmış, batıla sarılmışlardı. Azgınlık yollarına girerek hidayet yolundan ayrılmışlardı. Fitnede bulunmak, hileler yapmak, düzenler tertip etmek onların şiarı haline gelmişti. Kötülük onları sarmış, bürümüstü. Fütüvvet bilgileri azalmış, kavgaya ve cedele meyilleri artmıştı. Bu hal Allah'ın Mü'minlerin emiri Nâsır li-Dinillâh'ın vasıtasıyla fütüvveti yüceltmesine kadar böylece sürüp gitti" (Cevad, 1958, 63).

Halife Nâsır li-Dinillâh, 604/1207 yılında yayınladığı bir ferman ile kendisini bütün fütüvvet gruplarının reisi, piri ilan etmiş, riyasetine rıza göstermeyen fütüvvet ehlinin fütüvvet şalvarları alınmıştır. Halifenin fütüvvet fermanı iki ana bölüme ayrılmıştır. İlk bölümde fütüvvetin kaynağı ve nizamı, ikinci bölümde ise fütüvvet ehlinin uyması gereken kurallar bildirilmiştir. Fermanın metni şöyledir;

"Bismillahirrahmanirrahim"

"Kuşkusuz, kesin olarak bilinmektedir ki Mü'minlerin emîri Ali b. Ebi Talib fütüvvetin aslı ve kaynağıdır. Fütüvvetin güzel kuralları ondan beslenmiş, kolları ondan doğmuştur. Refik ve ihvanın ilişkileri onun peygamberle olan yüce kardeşlik duygusundan neşet etmiştir. Hz. Ali, fütüvveti ve üstün şahsiyeti ile her çeşit suç, din ve mezhep farkı gözeterek cezalandırırdı. Kanunların öngördüğü cezaları uygulamada ihmal göstermemiştir. Bu konuda Allah'ın emirlerine uymuş, hakkı, hakikati korumuştur. Hz.

Ali'yi örnek alan öncekilerin yolundan gider, sahabilerin yolundan ayrılmaz. Çünkü ümmetten kimsenin onu kınadığı ve ayıpladığı duyulmamıştır. Allah kimi Ali'nin makamına mirasçı kılmışsa onun da dinî hükümleri tatbikte Ali'yi örnek alması gerekir. Onu örnek alan fütüvvette Ali'ye ulaşır. Ali örnek alınmaya layıktır, onun ahlakının bir benzeri daha yoktur. Mü'minlerin emiri Nâsır li-Dinillâh kutsal peygamberlerden ve imamlardan gelen fütüvvetin merasimini koymuş, geçerliliğini artırmış, temellerini sağlamlaştırmıştır. Peygamberler ve imamlardan gelen üstün ve yüce fütüvvete giren kimseler için fütüvvetin esaslarını tespit etmiştir. Allah onun makamını yüceltsin, esaslarını ebedi kılsın, sözünü ve sancağını üstün tutsun.”

“Bir kimseyi öldüren refik -Allah insan öldürmeyi ve kan dökmeyi haram kılmıştır- Allah'ın 'Kim bir mü'mini kasten öldürürse cezası ebedi olarak cehennemdir' ayetinde anılan günahkâr kimselerden olur. Fityândan birisi böyle bir suç işlerse fütüvvetten çıkarılacak ihvanlar da onu terk edecektir. 'Bu onlar için dünyada bir utançtır ve ahrette onlar için büyük bir azap vardır.' Katili koruyan, gizleyen ya da öldürme işinde ona yardım eden her fetâ, kebirî tarafından terk edilir, arkadaşlığı bırakılır ve ondan uzaklaşır. Kim kusurlu birini gizlerse, kusur işlemiş ve yanlış bir iş yapmış olur. Kanunun kovduğunu barındıran sapıtmış ve nefesine uymuş olur. Peygamber (as) şöyle buyurmuştur; 'Kim suç işleyen birini barındırırsa Allah'ın meleklerin ve bütün insanların laneti ona olsun, Allah ondan hiçbir bedel ve fidye kabul etmeyecektir. Zulüm ve haksızlık yönünden öldürmekten daha büyük bir şey daha ağır bir günah yoktur.”

“Fetâ kendi grubundan bir fetâyı öldürürse fütüvvetten çıkarılır. 'Tevrat'ta onlara, cana can, göze göz, buruna burun, kulağa kulak, dişe diş ve yaralar için kısas koyduk' ayeti gereğince kısasla cezalandırılır. "Kendisine itaat edilmesi gereken Halife Nâsır li-Dinillâh'ın ülkesinde bir refik, fetâ olmayan birini veya divana bağlı olan birini öldürürse katil, grup sahibinin (Sahibü'l-Ahzâb) katında öldürülür. Fetâ büyüğü (kebir) vasıtasıyla cezalandırılır. Refikler bunu bilsinler, gereği gibi amel etsinler, işleri emredildiği üzere yürütsünler. Bu fermanla tayin edilen esaslara uysunlar. Bu fermanı Allah'ın izniyle boyun eğerek karşılasınlar.”

“Bu yüce fermanın içeriğine göre görev yapmayı üstlendim. Emredilen ve belirlenen hususlara aykırı bir şey olursa bunun halifeye bildirilmesi üzerime borçtur. Suç işleyenler grup başkanının uygun göreceği tarzda cezalandırılması gerekir. Allah halifenin devletini sağlamlaştırsın ve sözünü yüceltsin.” (İbnü's-Sâî, 1934, IX/223; Hammâde, 1958, 239; Kayaoğlu, 1981, 221-227).

Halifenin 9 Safer 604/4 Eylül 1207 yılında yayınladığı fütüvvet buyruktusu fityân grup reislerine otuz kişinin şahitliğinde teslim edilmiştir.

Fütüvvet nizamının yeniden tanzimiyle Halife Nâsır li-Dinillâh hem güçlü toplumsal desteğe sahip iktidarla uzlaşmayan, adeta paralel bir güç gibi organize olan fütüvvet gruplarını birleştirerek devletin kontrolüne tabi tutmayı hem de kendi gücünü artırmayı hedeflemiştir. Dağınık fityân birliklerini “*el-Keşşâfe fi'l-İslâm*” adı altında birleştiren halife, büyük Şafîî âlimi ve mutasavvif Şihabüddin Ömer es-Sühreverdî'ye fütüvvetin esaslarını belirleyecek bir risale yazdırmıştır (Çağatay, 1952, 75). Nâsır li-Dinillâh, Sühreverdî'nin oluşturduğu doktrine göre fütüvveti yeniden tanzim etmiştir. Sühreverdî, fütüvvet doktrinini Şia ve tasavvuftan belli öğeler olarak oluşturmuştur. Sühreverdî'ye göre hilafet tasavvufu, tasavvuf da fütüvveti bünyesinde barındırmaktadır. Ona göre halifelik bir defterdir, tasavvuf ondan bir cüz, fütüvvette o cüzün bir sayfasıdır. Halifelik çatısı altında tasavvuf ve tarikatlar, tarikatların çatısı altında ise fityân grupları bulunmaktadır (Hartmann, 2006, 401). Bu anlayışa göre Allah'ın yeryüzündeki temsilcisi olan halife, şeriatın getirdiği bütün

müesseselerin başında olmalıdır. Çünkü o dinî, siyâsî, sosyal düzenin koruyucusudur. Tasavvuf yoluyla fütüvveti hilafete bağlayan Sühreverdî, fütüvvetin aslının da Hz. Ali olduğunu iddia ederek Şia düşüncesini fütüvvete dâhil etmiş böylece Ehl-i Sünnet ve Şia mezhep müntesiplerini Halife Nâsır'ın riyasetinde birleştirmeyi amaçlamıştır. Sühreverdî'nin oluşturduğu fütüvvet anlayışında fütüvvetin kaynağı olarak Hz. Ali gösterilmektedir. Hz. Peygamberin “La fetâ illâ Ali/Er ancak Ali'dir” buyurarak onu övdüğü kabul edilir. Hatta Hz. Ali'ye fütüvvet libası bizzat Hz. Peygamber tarafından giydirilmiştir (Turan, 2007, 158; Anadol, 1991, 6).

Halife Nâsır li-Dinillâh'ın fütüvvetin kaynağını Hz. Ali olarak kabul etmesi, fütüvveti tanzim ederken Şia düşüncesine ait pek çok argümanı kullanması onun Şîi olarak itham edilmesine sebebiyet vermiştir. Tarihsel süreç içinde Haşimoğullarının iki kolu olan Abbasoğulları ve Taliboğulları iktidar mücadelesi yapmışlardır. Abbasiler kendilerini gasıp olarak gören Taliboğullarını iktidarları için tehdit olarak görerek baskı ve kontrol altında tutmuşlardır. Şia'nın temel akidelerinden biri de imamet ve hilafetin Ehl-i Beyt'e ait olduğu inancıdır. Abbâsî halifesi Nâsır'ın kendi iktidarını reddetmeden Şîi olamayacağı aşikârdır. Bütün bunlar göz önüne alındığında fütüvvetin kaynağının Hz. Ali olarak kabul edilmesi ve Şia'ya ait birçok argümanın fütüvvette kullanılması dinî olmaktan öte siyâsî bir tercihtir. Nâsır li-Dinillâh bu tercihle İslam dünyasının iki büyük itikadî mezhebini kendi riyasetinde birleştirerek Abbâsî hilafetini ve İslâm dünyasını tehdit edecek güçlere karşı sevk etmeyi amaçlamıştır.

Halifenin bir sūfi şeyhi marifetiyle fütüvveti yeniden tanzim ettirmesiyle tasavvuf fütüvvet anlayışında baskın karakter olarak ortaya çıkmıştır. Fütüvvet piri olan Nâsır li-Dinillâh da tasavvuf yolunu örnek alarak Hz. Ali'ye ulaşan bir fütüvvet silsilesi de oluşturmuştur. Nâsır li-Dinillâh'ın fütüvvet silsilesi şöyle sıralanır. Hz. Ali, Selman el-Farisî, Huzeyfe el-Yemânî, Mikdad b. Esved, Ebu'l-İz en-Nevbî, Eşecc el-Basrî, Hafız el-Kindî, Avf el-Kettânî, ed-Deylemî, Ruzbeh el-Farisî, Hasan b. Rebîa el-Mahzumî, Cevşen el-Fezarî, Ebü'l-Hasan en-Neccâr, Ebu'l-Fazl et-Tarhan, Selman, Âid eş-Şibli, Fazl b. Zeyyâd, Melik Ebu Kalincar, Emîr Âvî, Nâsiruddin b. Na'ce, Ebu Ali es-Sûfî, Mihenî el-Alevî, Nu'man el-Bûn, Şeyh Nefis b. Abdullah, Bekaa b. Tabbah, Ebu Hasan eş-Şeribân, Ebu Bekr el-Cahş, Ömer er-Rahhaz, Ubeydullah b. el-Kîr, Emîr Ali b. Dakim, Kudvetü'l-Fütüvve Abdülcebbar b. Salih, Ebü'l-Abbas Ahmed Nâsır li-Dinillâh” (İbnü'l-Mi'mâr, 1958, 144). Halife Nâsır'ın oluşturduğu fütüvvet silsilesinde hem Sünnî hem de Şîi mezhep müntesipleri bulunuyordu. Bunlardan Ebu Kalincar, Şîi Büveyhî emiriydi.

3.3. Nâsır li-Dinillâh Dönemi Fütüvvetin İçyapısı

Kaynaklarda Nâsır li-Dinillâh dönemi fütüvvetin içyapısı hakkında fazla bilgi bulunmamaktadır. Ancak eldeki sınırlı veriden fütüvvetin teşkilat yapısı hakkında bazı bilgilere ulaşılmaktadır. Buna göre Nâsır li-Dinillâh'ın belirlediği kurallara göre fütüvvete dâhil olmak için akıllı olmak, erkek olmak, buluğa ermek, çevresinde iyi bilinir olmak, toplumda muteber olmak üzere altı şart gerekliydi. Fütüvvete dâhil olacak “Talib” adı verilen kişi “Matlub” denilen bir fütüvvet erbabına müracaat etmek zorundaydı. Matlubun eğitimiyle belli aşamaya gelen talib “Şedd” adı verilen bir kuşak bağlanarak “Mürîd” olarak fütüvvete dâhil olurdu. Ancak belli aşamaya gelmiş mürîdler fütüvvet kâsesinden tuzlu içerek “Refik” olabiliirdi. Bu aşamaları gerçekleştirmeye ise “Tekmile” adı verildi (Desûkî, 1959, 279).

Nâsır li-Dinillâh yeniden teşkilatlandırırken fityân gruplarını İmamiyye inancındaki on iki imamın adına on iki gruba bölmüştür. Her grubun başına da kendine bağlı bir reis tayin etmiştir. Halifenin oluşturduğu fütüvvet teşkilat yapısının en altında “*Kebir-Sağır/Eb-İbn*” denilen usta ve çıraklar bulunuyordu. Bunların oluşturduğu yapıya “*Beyt*” adı veriliyordu. Beytlerin birleşmesiyle “*Hizb*” meydana geliyordu. Hizblerin başında “*Zaimü'l-Kavm*” adı verilen bir reis bulunuyordu. Bütün gruplar “*el-Keşşâfe*” isimli bir çatı kuruluşa bağlıydı. Bütün grupların lideri de Halife Nâsır li-Dinillâh’tı. Nakib adı verilen bir kişi halife adına fütüvvet teşkilatının işlerini yürütüyordu (Ocak, 1993, XIII/262). Halife, Mısır, Suriye, Anadolu gibi bölgelere Şeyh adı verilen fütüvvet liderleri göndermiştir. Bu şeyhler de halifenin yanında bulunan Şeyhü’ş-Şuyüh’a bağlıydı (Taeschner, 1953, 15). Evhadüddin Kirmanî, Zeynüddin Sadaka ve Ahiliğin kurucusu kabul edilen Ahi Evran, Anadolu Selçuklu sultanı I. Gıyaseddin Keyhüsrev’in talebi üzerine halife tarafından Anadolu’ya fütüvveti tanıtmak amacıyla gönderilmiştir (Bayram, 1991, 19). Halife Nâsır li-Dinillâh’ın teşkilat yapılandırmasında fütüvvet ehli üç dereceden oluşuyordu. Birinci derecede Fetâ, İbn olarak isimlendirilen, yamak ve çıraklar, ikinci derecede, Eb-Ced olarak isimlendirilen kalfa ve ustalar, üçüncü derecede ise Şeyhler ve Şeyhu’ş-Şuyüh bulunuyordu. Nâsır li-Dinillâh, fütüvvet ismi altında faaliyet gösteren ancak her biri ayrı idareye sahip bağımsız hareket eden grupları birleştirmiş, soysal bir düzene sokmuş, liderliği şahsında toplamış, fütüvvet anlayışını hem meşrulaştırmış hem de merkezileştirmiştir.

Halife Nâsır li-Dinillâh, toplumu fütüvvet ülküsüne özendirmek için sadece fütüvvet ehlinin katılabildiği, gösterişli, göz alıcı merasimler tertiplemişti. Bunlardan en önemlisi ise fütüvvete kabul merasimiydi. Fütüvvete giriş, belirli bir törenle gerçekleşirdi. Tören; şedd bağlama, libas, şalvar giyme ve şerbet içme aşamalarından oluşurdu. Fütüvvet kabul merasiminde Talib olan kişi ayağa kalkarak sonsuz günahlarından dolayı Allah’tan bağışlanma dilediğini dile getirir. Allah’ın emir ve yasaklarına uyacağına, sünnete riayet edeceğine, enbiya ve evliyanın yolunda yürüyeceğine, başına gelene rıza göstereceğine, Fetâ’nın aslı Ali el-Mürtezâ’nın fütüvvet ahidine bağlı kalacağına, fütüvvetin sadrını, mürüvvetin kadrini, ihvaniyetin bedrini bileceğine dair söz vererek yemin ederdi. Daha sonra meclisteki fetâların ulusu talibin elini tutarak ayakta kıbleye yönelerek fütüvvet hutbesi olarak kabul edilen şu ayeti kerimeleri okurdu;

“Zinaya yaklaşmayın. Zira o, bir hayâsızlıktır ve çok kötü bir yoldur. Allah’ın haram kıldığı cana haksız yere kıymayın. Haksız yere öldürülenin velisine bir yetki tanımışsınız. Artık o da öldürmekte aşırı gitmesin. Zira kendisi ne de olsa yardım görmüştür. Yetimin malına ergin çağa ulaşana kadar en güzel şeklin dışında yaklaşmayın. Ahdi de yerine getirin, doğrusu verilen ahide sorumluluk vardır. Bir şeyi ölçtüğünüz zaman, ölçüyü tam tutun, doğru teraziyile tartın. Böyle yapmak, sonuç itibarıyla daha güzel ve daha iyidir. Bilmediğin şeyin ardına düşme; doğrusu kulak, göz ve kalp, bunların hepsi o şeyden sorumlu olur. Yeryüzünde böbürlenerek yürüme çünkü sen ne yeri delebilir ve ne de boyca dağlara ulaşabilirsin. Rabbinin katında bunların hepsi beğenilmeyen kötü şeylerdir. Bunlar Rabbinin sana bildirdiği hikmetlerdir. Sakın Allah’la beraber başka tanrı edinme. Yoksa yerilmiş ve kovulmuş olarak cehenneme atılırsın” (İsra 32-39).

Daha sonra halifeye ve bölgeye hâkim olan hükümdara dua edilirdi. Fütüvvet ulusu fütüvvete dâhil olacak Talib için mecliste bulunanlara; “Ey Ulular! Bu Talib fütüvvet şeddi kuşanmak ve Allah’a ulaşmak için filanı Şeyh tutmak ister” derdi. Meclistikilerin

onayı alındıktan sonra şedd kuşatma ve kâseden tuzlu su içilmesi merasimine geçilirdi. Fütüvvete dâhil olacak kişiye libas adı verilen bir şalvar giydirilir, beline de şedd adı verilen bir kuşak sarılırdı. Fütüvvet şalvarı giymek iffete, şedd bağlamak ise beli harama karşı bağlamak anlamına geliyordu. Şalvar giyip kuşak sarılarak fütüvvete dâhil olan kişiden belini ve karnını haramdan, dilini gıybet ve iftiradan, elini halkı incitmekten alı koyması, ayağı ile harama gitmemesi, gönlünü hırstan arındırması beklenirdi. Aksi halde fütüvvet şalvarı elinden alınır. Bir kâse suya üç defa tuz atılırdı. İlk tuz atımında “bu şeriattır”, ikincisinde “bu tarikattır”, üçüncüsünde ise “bu hakikattir” denilirdi. Daha sonra bu su Talib ya da Mürid’e içirilirdi (Gölpınarlı, 1949, 18). Fütüvvet anlayışına göre su hayatiyeti itibarıyla canlılığa, duruluğu itibarıyla da ilme ve hikmete işarettir. Tuz ise fazilet ve kemâlâta işarettir. Nasıl yemeğin lezzeti tuz ile ortaya çıkarsa faziletler de kâmil insanlarda ortaya çıkmaktadır. Ayrıca kaynaklarda, Anadolu Selçuklu Sultanı I. Alaeddin Keykubat’a Şeyh Sühreverdi tarafından fütüvvete kabul merasimi yapıldığı, şeyhin sultana fütüvvet libası giydirdiği, başına sarık sardığı ayrıca sırtına dört defa çubukla vurulduğu bilgisi de yer almaktadır (İbn Bibi, 1941, 251). Fütüvvetnamelerde fütüvvete kabul merasiminin Cebrail tarafından Hz. Peygambere bildirildiği onun da Hz. Ali’ye böylece kâseden tuzlu su içirip, şedd kuşattığı rivayet edilmektedir (Bekki - Yalçın, 2009, 25).

Fütüvveti tanzim ettikten sonra Nâsır li-Dinillâh dönemin hükümdar ve yöneticilerine elçiler göndererek kendisiyle fütüvvet şalvarı giymelerini, şedd kuşanmalarını ve fütüvvet kâsesinden tuzlu su içmelerini istemiştir. Halifenin fütüvvet teşkilatına davet mektubunu gönderdiği kişiler arasında; Mısır Eyyübi Sultanı Adil, Anadolu Selçuklu Hükümdarı I. İzzeddin Keykavus ve kardeşi Alâeddin Keykubad, Cezire, Meyyafakirin ve Ahlat hakimi Melikü'l Eşref, Gazne ve Hind hükümdarı Şahabeddin Gurî, Kış ve Şiraz Emiri Atabek Sa'd, Haleb Emiri Zâhir gibi önemli hükümdar ve yöneticiler bulunmaktaydı (Ebû Şâme, 1947, 69; İbn Bîbî, 1941, 111). Halifenin oluşturduğu yeni fütüvvet anlayışı en asilinden en alt tabakaya kadar bütün insanlara açılmıştır. Hükümdarların, sûfilerin, kavgacı kabadayıların her tabakadan insanın dâhil olabildiği fütüvvet kendisine ait seremonisi olan bir tarikat gibi teşkilatlanmıştır.

Nâsır li-Dinillâh, fütüvvet ehline sadece ahlakî, dinî eğitim vermekle yetinmemiş askerî anlamda da eğitmiştir. Bندوق adı verilen, oluklu bir borudan barutun itme gücüyle fındık büyüklüğünde taşlar atan ilkel bir tüfeği sadece fütüvvete dâhil olanların kullanılmasına müsaade etmiştir. Avrupalılar, Haçlı seferleri esnasında Orta Doğu’dan aldıkları bunduğu geliştirerek tüfek haline getirmişlerdir. Oka gör daha etkili olan bunduğun askerî değerini gören Nâsır li-Dinillâh, siyasî emellerini gerçekleştirmek için askerî güç olarak kullanmayı planladığı fütüvvet ehlinin bندوق talimi yapmalarını emretmiştir (Zeydân, 1971, V/270).

Sonuç

Başlangıçta yiğit, asil insan anlamına, daha sonrada gençlik organizasyonları anlamında kullanılan fütüvvet, zamanla tasavvuftan etkilenecek ahlakî ve dinî boyut kazanmıştır. Esnaf ve zanaatkârla arasında teşkilatlanan fütüvvet, ahilik ve lonca teşkilatı olarak İslâm dünyasında asırlar boyu tesirler bırakmıştır. 578/1182 yılında fütüvvete dâhil olan Nâsır li-Dinillâh, fütüvvet nizamının bozulup müntesiplerinin toplumda anarşiye sebep olduğunu görerek 604/1207 yılında kendisini bütün fityân gruplarının seyyidi, lideri ilan etmiştir. Halifenin liderliğini kabul etmeyen fityân grupları gayr-i meşru ilan edilerek lağvedilmişlerdir.

Fütüvvet teşkilatı ilk defa Halife Nâsır li-Dinillâh tarafından sosyal bir düzene sokulmuştur. Nâsır li-Dinillâh'ın fütüvvet nizamını yeniden tanzim ettirmesi fütüvvet tarihi açısından bir dönüm noktasıdır. Nâsır li-Dinillâh, fütüvvet nizamına dinî, ahlaki prensipler çerçevesinde yön vermiş, fütüvvet birliklerini birleştirmiş, toplumun her kesiminin kabul edebileceği, mezhepler üstü, birlik ve beraberliği hedefleyen bir akım oluşturmaya çalışmıştır. Halifenin fütüvveti yeniden tanzim etmesi hem fütüvvet hem de Abbâsî hilafeti açısından olumlu sonuçlar doğurmuştur. O zamana kadar dağınık, başına buyruk olan fütüvvet birlikleri meşruiyet kazanarak merkezi bir örgüt haline gelmiştir. Yeni yapılanmasıyla güçlenen fütüvvet, halifenin desteği ile İslam dünyasına yayılma imkânı bulmuştur. Abbâsî hilafeti de genellikle merkezi otorite ile çatışma halinde olan daha çok paralel bir yapı gibi hareket eden fütüvvet birliklerini kontrol altına almış onlardan siyasî hedeflerini gerçekleştirmek için askerî kuvvet olarak istifade etmiştir.

Halife Nâsır li-Dinillâh, hilafetin siyasî gücünü artırmak için fütüvvetten istifade etmiştir. Siyasî yönden bölünmüş, mezhepsel çatışma halinde bulunan İslam dünyasını kendi liderliğinde birleştirmek isteyen Halife Nâsır li-Dinillâh, birçok sultan ve hükümdara fütüvvet libası giydirek kendisini kayıtsız, şartsız lider ve önder olarak kabul etmelerini sağlamıştır. Halife Nâsır li-Dinillâh adeta resmi bir devlet kurumu haline getirdiği fütüvvet teşkilatından siyasî ve askerî açıdan destek almış, Abbâsî hilafetinin gücünün nerdeyse tamamen yok olduğu bir dönemde kendisine kayıtsız, şartsız bağlı fütüvvet teşkilatı ile Abbâsî hilafetine yeni bir güç ve ruh kazandırmayı başarmıştır.

Kaynaklar/References

- Anadol, Cemal. *Türk-İslâm Medeniyetinde Âhîlik Kültürü ve Fütüvvetnâmeler*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1991.
- Barthold, Vasilij Viladimiroviç. *Halife-Sultan*, çev. İlyas Kamalov. İstanbul: Yeditepe Yayınevi, 2006.
- Bayram, Mikail. *Ahi Evren ve Ahi Teşkilatının Kuruluşu*. Konya: Damla Matbaacılık, 1991.
- Bekki, Selahaddin-Yalçın, Enis. “Bazı Fütüvvetnâmeler ve Seçerenameler Işığında Hz. Ali”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırmaları Dergisi*, 90/25-74, 2019.
- Cevad, Mustafa. *Kitabü'l-Fütüvve'nin Mukaddimesi*. Bağdat: Mektebetü Müsennâ, 1958.
- Çağatay, Neş'et. “Fütüvvet-Ahi Müessesesinin Menşei Meselesi II”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 2-3/ 61-84, 1952.
- Desukî, Ömer. *el-Fütüvve İnde'l-Arab ev; Ehâdisü'l-Furusiyye ve'l-Mislü'l-Ulya*. Kahire, Mektebetü Nehdati'l- Mısır, 1959.
- Ebû Şâme, Şihabüddin Ebû Muhammed. *Terâcimu Ricâli'l-Karni's-Sâdis ve's-Sâbi'*. thk. Muhammed Zahid Hasen el-Kevserî, Beyrut: Dâru Küttübi'l-Melekiyye, 1947.
- Eyyübî, Muhammed b. Takıyyüddin *Mizmârü'l-hakâik ve Sırrü'l-Halâik*, thk. Hasan Hebeş, Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyyeti'l-Âmme, 2005.
- Güllülü, Sabahattin. *Ahi Birlikleri, Sosyoloji Açısından*, İstanbul: Ötüken Yayınevi, 1977.
- Gölpınarlı, Abdülbaki. “İslam ve Türk İllerinde Fütüvvet Teşkilatı ve Kaynakları”, *İktisat Fak. Mecmuası*, 11/7-113, 1949.
- Hammâde, Muhammed Mahir. *el-Vesâiku's-Siyâsiyye ve'l-İdâriyye el-Âide li'l-Usûri'l-Abbâsiyye*, Beyrut: Müessesetü'd-Dirâse, 1985.
- Hartmann, Angelika. “Nâsır-Lidinillâh”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 32/399-402, 2006.
- Haşşatrayan, Aleksander. *Ehlü'l-Fütüvve ve'l-Fityân fi Müctemai'l-İslâmî*, Beyrut: el-Merkezü'l-Arabiyyu li'l-İbhas, 1998.

- Hutaymî, Ahmed Muhammed. *el-Fütüvvetü Neş'etühâ ve Tetavvuruhâ hattâ Sukûti'l-Abbâsiyye Senete 656/1258*, Amman: el-Mektebetü'l-Vataniyye, 2008.
- İbn Bîbî, Nâsirüddin Hüseyin b. Muhammed. *Anadolu Selçukî Devlet Târîhi*. trc. Nuri Gençosman. Ankara: TTK Yayınları, 1941.
- İbnü'l-Esîr, İzzüddin b. Ebi'l-Hasen. *el-Kâmil fi'l-Târîh*. thk. Ebü'l-Fida' Abdullah el-Kâdî, Beyrut: Dârü'l-İlmiyye, 1987.
- İbnü'l-Mî'mâr, Ebu Abdullah Muhammed b. Ali. *Kitâbu'l-Fütüvve*. thk. Mustafa Cevad-Muhammed Takıyyüddin Hilâli. Bağdat: Mektebetü'l-Müsenna, 1958.
- İbnü's-Sâî, Ebü Talib Taceddin Ali. *el-Câmiü'l-Muhtasar fi Unvânî'l-Tevârih ve Uyûni's-Siyer*. nşr. Mustafa Cevad. Bağdat: Matbaatü's-Süryaniyye el-Katolikiyye, 1934.
- İsfehanî, Rağîb. *Müfredât-Kur'an Kavramları Sözlüğü*. ter. Abdülbaki Güneş-Mehmet Yolcu. İstanbul: Çıra Yayınları, 2010.
- Kayaoğlu, İsmet. "Halife en-Nâsır'ın Fütüvvet Girişi ve Bir Fütüvvet Buyruktusu", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 25/221-227, 1981.
- Makrîzî, Takıyyüddin Ahmed b. Ali. *es-Sulûk li-Ma'rifeti'l-Mulûk*. thk. Muhammed Abdülkadir Ata. Beyrut: Dârü'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1997.
- Neccâr, Muhammed Receb. *Hikayâtü's-Şuttâr ve'l-Ayyârîn*. Kuveyt: Âlemu'l-Ma'rife el-Meclisü'l-Vatani li's-Sekâfe ve'l-Fünun ve'l-Edeb, 1981.
- Ocak, Ahmet Yaşar. "Fütüvvet Maddesi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları. 13/261-263, 1993.
- Ömer, Faruk. "Abbâsîler Döneminde Şehirlerdeki Esnaf Birlikleri", *İktisat, Tarih, Zihniyet Dünyamız*. İstanbul: MÜSİAD Yayınları, 2006.
- Taeschner, Franz. "İslam Ortaçağında Fütüvvet", *İktisat Fakültesi Mecmuası*, 15/3-32, 1953.
- Turan, Namık Sinan. "Selçuklu ve Osmanlı Anadolu'sunda Ahiliğin Sosyo-Ekonomik Gelişim Süreci", *Sosyal Siyaset Konferansları Dergisi*, 52/151-187, 2007.
- Zeydan, Corci. *Medeniyet-i İslamiyye Târîhi*, ter. Zeki Meğamiz. İstanbul: Güneş Yayınevi, 1971.

UYGURLARDA GELENEKSEL MESLEKLERİ KONU ALAN ÇAĞATAYCA BİR ESER: *KİTÂB-I GARÎBÎ**

A CHAGATAI MANUSCRIPT ON TRADITIONAL PROFESSION IN UYGHURS:
KİTÂB-I GARÎBÎ

ADEM ÖGER**

Öz

Türk boyları içinde erken dönemde yerleşik hayata geçerek mimari, resim, minyatür, müzik, geleneksel meslekler gibi alanlarda zengin bir kültürel birikime sahip olan Uygurlar, Türk kültürünün gelişmesinde ve yayılmasında da büyük bir etkiye sahip olmuştur. Sözlü geleneğe şekillenen bu zengin kültürel miras, 15. yüzyıldan itibaren Çağatay Türkçesi ile yazılı olarak da yayılmaya başlamıştır. Kültürel mirası konu alan ve sözlü gelenekten beslenen bu yazılı eserlerin bir kısmının müellifi veya müstensihisi bilinmezken bir kısmının ise yazılış tarihi ve müellifi bilinmektedir. Özellikle 19. ve 20. yüzyılda Doğu Türkistan'da yaşayan ve klasik eserler kaleme alan şairlerin büyük bir kısmı Uygurların tarihi ve kültürel mirasına ilişkin konuları işleyen mesnevi ve tezkire türünde eserler kaleme almışlardır. Bu tarzda eser veren isimlerden biri de Turdi Nâzım Garîbî'dir. Garîbî'nin 1841 yılında kaleme aldığı ve geleneksel meslekleri konu alan eseri, Çağatay Türkçesiyle ve mesnevi nazım biçimiyle yazılmış olup *Kitâb-ı Garîbî* adını taşımaktadır. Eser, mukaddime, 32 bölüm ve 978 beyitten oluşmaktadır. Dönemin Kaşgar hakimi Zuhûriddin Beg'in isteği üzerine yazılan eserde, Uygurlar arasında yaygın olarak icra edilen çiftçilik, demircilik, kerpiç ustalığı, kuyumculuk, marangozluk, kumaş dokumacılığı, tüccarlık, fırıncılık, kazancılık, miskereçilik, kürkçülük, tamçılık (yapı ustalığı), kilimcilik, ayakkabıcılık, kumaş boyacılığı, boyacılık, sarraçlık, dokumacılık gibi geleneksel meslekler ve bunların özellikleri hakkında bilgi verilmiştir. Eserin bazı bölümlerinde meslek erbablarının münazaraları yer almaktadır. Toplamda 32 meslek hakkında bilgiye yer verilen eser, geleneksel mesleklerin Uygurların sosyo-kültürel ve ekonomik hayatındaki yerini ortaya koyması bakımından önemlidir. Makalede, Uygurlar arasında geleneksel mesleklerin oluşma ve gelişme süreci, meslekleri konu alan eserler, günümüze kadar varlığını sürdürebilen meslekler ve *Kitâb-ı Garîbî*'de yer verilen geleneksel meslekler tanıtılıp değerlendirilecektir.

Anahtar Kelimeler: Uygurlar, Geleneksel Meslek, Çağatay Türkçesi, Mesnevi, Fütüvvetname.

Abstract

Uyghurs, who had a rich cultural background in fields such as architecture, painting, miniature, music and traditional professions, had a great influence on the development and spread of Turkish culture. This rich cultural heritage, shaped in oral tradition, has started to spread in written form in Chagatai Turkish since the 15th century. While the author or copyist of some of these written works, which are about cultural heritage and fed from oral tradition, are unknown, the date and author of some of them are known. Especially in the 19th and 20th centuries, most of the poets, who lived in East Turkestan and wrote classical works, wrote works in the genre of *mesnevi* and *tezkire*, which deal with the historical and cultural heritage of the Uyghurs. One of the names who produced works in this style is Turdi Nâzım Garîbî. The work of Garîbî, which was written in 1841 and is about traditional professions, was written in Chagatai Turkish and in *mesnevi* verse and is called *Kitâb-ı Garîbî*. The work consists of an introduction, 32 chapters and 978 couplets. Written upon the request of Zuhûriddin Beg, the ruler of Kashgar at the time, the work includes information about such widely practiced traditional professions among the Uyghurs as farming, blacksmithing, adobe crafting, jewelry, carpentry, cloth weaving, trader, bakery, boiler making, *miskereçilik*, furriery, taming (building craftsmanship), rug making, shoemaking, fabric dyeing, dyeing, blacksmithing and weaving, and information about their characteristics. In some parts of the work, there are debates of the professionals. The work, which includes information about 32 professions in total, is important in terms of revealing the place of traditional professions in the socio-cultural and economic life of the Uyghurs. In the article, the formation and development process of traditional professions among the Uyghurs, the works on the professions, the professions that have survived until today and the traditional professions included in *Kitâb-ı Garîbî* will be introduced and evaluated.

Keywords: Uyghurs, Traditional Profession, Chagatai Turkish, *Mesnevi*, *Futuwwatnâme*.

* Geliş Tarihi/Received: 02.10.2022, Kabul Tarihi/Accepted: 30.10.2022, DOI: <https://doi.org/10.34189/hbv.104.025>.

** Prof. Dr., Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Türk Halkbilimi Bölümü. E-mail: adem.oger@nevsehir.edu.tr, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-1278-2110>.

Giriş

Meslek, insanlara yararlı mal ya da hizmet üretmek ve karşılığında para kazanmak için yapılan, belli bir eğitimle kazanılan sistemli bilgi ve becerilere dayalı, kuralları toplumca belirlenmiş etkinlikler bütünü (Kuzgun, 2003, 15) olarak tanımlanmaktadır. Araştırmacılar, mesleği emek piyasalarının büyümesinin bir sonucu olarak ev eksensli işlerden ayrılan iktisadi bir rol olarak tanımlar ve mesleki rollerin bir sanayi kuruluşunun, resmî bir dairenin ya da sosyoekonomik yapının içindeki daha geniş bir iktisadi iş bölümünün bir parçasını oluşturduğunu söylerler (Yolcu, 2014, 1721). Kuralları zaman içinde belirlenmiş, belirli bir eğitimle kazanılan ve geleneksel bilgiyi içeren meslekler ise “geleneksel meslek” terimi içinde değerlendirilmektedir. Bir başka ifadeyle geleneksel meslek kavramıyla, geçmişten beri yaşaya gelen halk estetiğini ürünlere yansıtan, geleneksel yollarla çırak yetiştiren, el sanatlarıyla ilişkili meslek akla gelmektedir. Geleneksel meslekte endüstriyel üretim koşullarından ziyade basit el aletleri ve kol gücü ön plana çıkmaktadır. İnsanların ihtiyaçları ölçüsünde ortaya çıkan bu mesleklerin öğrenme süreçleri halk kültürünün yarattığı bilgilerle inşa edilir. Bu bilgilerden yola çıkılarak yapılan bir ürün de ister istemez halkın ortak beğeni anlayışını ve halk kültürü öğelerini yansıtacaktır. Söz konusu mesleklerdeki geleneksel nitelik işte bu amillerle ortaya çıkmıştır (Yolcu, 2014, 1721).

Türk boyları arasında Uygurlar, geleneksel mesleklerin çeşitliliğini ve bu mesleklere ilişkin sözlü gelenekte oluşan bilginin yazılı bir geleneğe dönüştüğünü göstermesi açısından dikkat çekmektedir. Kendilerinden önceki Türk devletlerinden Hunların ve Köktürklerin kültür mirası üzerine kurulmuş olan Uygurların bu devletlere nazaran tam bir yerleşik hayata geçmesi ve artık taş üzerine yazılmış belgeler yerine kâğıtlar üzerine yazılmış belgeler bırakmaları Türk kültür hayatı bakımından çok önemli neticeler doğurmuştur. Siyasi tarihlerine nazaran kültür tarihleri çok daha ağır basan Uygurlar, Orta Asya Türk tarihi bakımından hem devlet olarak yaşadıkları dönemde hem de yıkılışlarından sonra çok uzun süre kültürlerini yaşatabilmeleri bakımından önemli olmuşlardır. Atlı göçebe bir hayat tarzından yerleşik hayat tarzına geçişlerinin ve bu uygarlığa kendi karakterlerini katarak yeni bir kültür yaratılışının en güzel örneğini Uygurlarda görmekteyiz (İzgi, 1989, 13). Uygurlar, ilk dönemde yaşadıkları coğrafyanın etkisiyle tarımsal faaliyetlerden çok göçebe ve yarı göçebe kabileleri yağma etmeye devam etmişlerdir. Ancak Mani dinine girmeleri ve bunun sonucunda yerleşik hayata geçmeleri ile birlikte durum değişmiştir (Gül, 2004, 70). 9. yüzyılda Uygurlar arasında geleneksel mesleki üretim, pazarlama ve örgütlenmenin sistemli bir şekilde var olduğunu bilmekteyiz. En eski dönemlerden itibaren Uygurların Çinliler ile olan ticari faaliyetlerinde ipek ve bez dokuma, keçeden yapılan ürünler, yabani at derisi ve edik dikkat çekmektedir. Örneğin; İdikut Uygur Devleti (866-1369) devrindeki tarihî belgelerde 965 yılında Uygurların Suñ sülalesine 1000 top kumaş, 1010 yılında ise 1629 top kumaş sattıkları bilgisi yer almaktadır (Rozibaki, 2004, 71). Ayrıca Uygurların 7. yüzyılda kumaşın yanı sıra Çinlilere doğrudan elbise sattıkları ve giyim kuşam açısından Çin kültürüne büyük etkisi olduğu da bilinmektedir (Yatsenko, 2011, 112-119).

Mesleki üretim ve ürünleri pazarlamada oldukça mahir olan Uygurların 13. yüzyıldaki sosyo-kültürel yaşamına ilişkin bilgiler veren Marko Polo, Kaşgar hakkında “Burada çok sayıda giysi ve mal bulunur. İnsanlar, zanaat ve ticaretle yaşarlar ve özellikle pamuk işlerler. Çok güzel bağları, bahçeleri, meyvelikleri vardır. Toprak verimlidir ve yaşamak için gerekli her şey üretilir, çünkü ülke ılımandır.” (Polo, 2003,

136) şeklinde bilgiye yer verir. Polo, Yarkent şehri ile ilgili olarak “Bu vilayetteki insanların her şeyi boldur. Burada yeterince pamuk yetişir. İnsanlar özellikle ticaret ve zanaatla yaşarlar.” (Polo, 2003, 143); Hoten için “Burada her şeyden bolca bulunur. Yeterince pamuk, keten ve kenevir yetişir, yağ, tahıllar ve şarap bulunur ve şarap bizim ülkelerimizdeki gibidir. İnsanlar ticaret ve zanaatla yaşarlar.” (Polo, 2003, 142-143) şeklindeki bilgilere yer verir. Kumul hakkında ise “Topraktan elde ettikleri meyvelerle yaşarlar, çünkü yeterince yiyecek ve içecekleri vardır hem kendilerine yetecek hem de oradan geçen yolculara, başka yerlere götüren tacirlere verecek ve satacak kadar boldur.” (Polo, 2003, 152). Bu bilgilerden Uygurların 13. yüzyılda gerek ticaret gerek el sanatları gerekse tarımsal faaliyetler açısından oldukça ileri bir düzeye geldikleri anlaşılmaktadır.

Uygurlar arasında 13. yüzyıldan 20. yüzyıla kadar geleneksel meslekler konusunda devamlılığın olduğunu, meslek erbaplarının yetişme süreci ve mesleğin icrasında uyulması gereken kurallara ilişkin sistemli bir yapının oluştuğunu görmekteyiz. Son yıllardaki araştırmalarda, Ahilik teşkilatına benzer mesleki örgütlenme ve toplantıların Uygur meslek erbapları arasında da olduğu tespit edilmiştir. Önceki yüzyıllar hakkında çok bilgi sahibi olmamakla birlikte 19-20. yüzyılda geleneksel mesleği öğrenme süreçleri, icrası ve meslek ahlakı gibi unsurların sözlü kaynakların aktarımıyla açıkça ortaya konduğunu söyleyebiliriz. Uygurlarda geleneksel mesleklerin aktarımı ve ustaların yetişmesi sürecine ilişkin keçecilik mesleğini araştıran Mukaidaisi Muhetaer, “Küçük yaşlarda babasının mesleğini icra etmek istemeyen ya da babasının belirli bir mesleği olmayan çocuklar, babası tarafından bir ustanın yanına götürülür. Ustaya çocuğu çırak olarak kabul edip etmeyeceği sorulur. Usta çocuğu çırak olarak kabul ettikten sonra çocuğun ailesi ustaya hediye (2-3 metre kumaş, şeker, et veya para) verir. Ardından usta, evi yakın olan çırağa evinde kalması için izin verirken evi uzakta olan çıraklar ustanın evinde kalır. Ustanın evinde kaldığı sürece çırağın yeme-içmesi ve barınmasını ustası üstlenir. Bu süreçte çırak da ustanın hem ev hem de dışarıdaki işlerine yardımcı olur. Bu sürede kazanılan para ustaya aittir. Ancak usta bayramlarda ve belirli günlerde çırağa harçlık verir. Ustanın yanında 36 ayını dolduran ve ustalık beratı almaya hak kazanan çırağın ailesi, ustanın ailesini ve mahallenin aksakallarını bir yerde toplayarak onlara ziyafet verir. Böylece çırak olarak işe başlayan kişi, ustası ve aksakalların icazetiyle yeni bir işyeri açma hakkını elde eder. Bu toplantıda usta, çırağa usta malı olması bağlamında genellikle bir meslek risalesi hediye eder.” (Muhetaer, 2017, 34-35) şeklinde bilgiye yer verir. Ayrıca Muhetaer, keçecilik mesleğinde bir ustanın yetişme süresinin ortalama üç yıl olduğu ve mesleği başarıyla icra edenlerin toplantılarda meslek erbabına tanıtıldığını, şakirtlerin mesleği öğrenme süresince genellikle üstadının evinde kaldığını, onun mesleki işlerinin yanı sıra diğer işlerinde de ona yardımcı olduğunu ve üstadın şakirdine okuma yazmayı, dini eğitimi ve mesleki kuralları birlikte öğrettiğini belirtir (Muhetaer, 2017, 34-35). Bu bilgilerden, Uygurlarda usta-çırak arasındaki ilişkinin mesleki eğitimin yanı sıra dinî bir eğitim içerdiği, ustalık beratı almanın belirli kuralları olduğu, ustalık belgesi alırken bir toplantı düzenlendiği ve ustalık icazetinin alameti olarak bir meslek risalesi hediye edildiği ve yeni ustanın diğer meslek erbaplarına tanıtıldığı anlaşılmaktadır ki bu durum Anadolu sahasında da benzerdir (Tek, 2016, 888-897).

Uygurlar arasında 1970’li yıllara kadar Kaşgar’ın Yarkent ilçesinde keçecilik mesleğini icra edenler her cumartesi günü bir araya gelerek Kur’an-ı Kerim okumak

suretiyle toplantıyı açmışlar ve ardından keçencilik risalesini okuyarak mesleğin icrasında uyulması gereken iş ve işlemlere ilişkin bilgileri çirak ve kalfalara aktarmışlardır. Ayrıca bu toplantıda koyun kesilerek mesleğin icracılarına ziyafet verilmiştir. Yemeğin ardından Kur'an-ı Kerim okuyarak tekrar risaleden parçalar okunup istişarelerde bulunulmuştur. Toplantının sonunda meslekte yeni yetişen ve başarılı olan şakirtler, üstatları tarafından meslek erbabına tanıtılarak ustalık beratını almış ve dükkân açması, mesleği usta olarak devam ettirmesi gibi hususlarda yetkin olmuştur (Muhetaer, 2017, 36). Bu bilgilerden Uygurlar arasında mesleki örgütlenmenin çok güçlü olduğu, belirli gün ve dönemlerde meslek erbabının bir araya geldiği, meslek risalelerinin önemli bir işleve sahip olduğu anlaşılmaktadır.

Günümüze geldiğimizde, Uygurlar arasında yaygın olan geleneksel mesleklerin sayısı tam olarak bilinmemekle birlikte çeşitli araştırmacılar bu sayının 200'den fazla olduğunu belirtmektedirler. Bu denli çok mesleğin icra edildiği bir toplumda, zamanla geleneksel mesleklerin *el kitabı* ya da *yasası* olarak tanımlayabileceğimiz risaleler ortaya çıkmıştır. Uygurların "risale" olarak adlandırdıkları kitaplar, genellikle 13 cm uzunluğunda, 9 cm genişliğinde ve daha çok cepte taşınacak nitelikteki el yazmalarıdır. Temelde tüccarlık, ağaç oymacılığı, çobanlık, sepetçilik, çömlekçilik, dericilik, açıcılık gibi mesleklerin ortaya çıkışını, mesleğin pirlelerini, mesleği icra edenlerin uyması gereken kuralları ve icra sırasında okunması gereken ayet ve duaları içeren (Öger-Kaşgari, 2016, 151-155) bu eserlerde, İslam dininin kuralları ve tarikat adabına ilişkin de bilgiler ayrı bir yer tutar. Geleneksel meslekleri konu alan bu eserler, Anadolu sahasında "fütüvvetname" olarak da anılmaktadır. Fütüvvet erbabının adab ve erkânını, fütüvvet şartlarını anlatan mensur, kısmen de manzum eserler (Alyılmaz, 2011, 41) şeklinde tanımlanan fütüvvetnameler, "fütüvvet ehlinin zaman içinde ihtisaslaşması ve değişik müesseseler teşkiline gitmesi neticesinde bu eserler ihtisaslaşmaya paralel olarak genelden çıkıp hususi bir gruba hitap eden kitaplar haline gelmiştir (Alyılmaz, 2011, 41).

Çağatay Türkçesiyle Kaşgar, Hoten, Yarkent, Kumul ve Turfan gibi şehirlerde kaleme alınan bu risalelerin büyük bir kısmı 19.-20. yüzyıllarda misyoner, seyyah ve araştırmacılar tarafından toplanarak farklı ülkelere götürülmüştür. Günümüzde geleneksel meslekleri konu alan ve Çağatay Türkçesi ile yazılmış olan risaleler başta Lund Üniversitesi Kütüphanesi (Eker-Zal, 2014, 12; Çakmak, 2016) olmak üzere Rusya Bilimler Akademisi Doğu Bilimi Enstitüsü Kütüphanesi (Muginov, 1962, 10-14), Fransız Bilimler Akademisi Kütüphanesi, Şincañ Uygur Özerk Bölgesi Eski Eserler İşhanesi ve İktisadi Fenler Akademisi Kütüphanesi'nde bulunmaktadır. Ayrıca Japon araştırmacıların yanı sıra Kaşgar, Hoten, Yarkent, Turfan ve Ürümcü'de yaşayan kişilerin şahsi kütüphanelerinde de bu eserlerden bazıları bulunmaktadır (Sugawara, 2004, 1; Lükçüni-Veli, 1988). Bu eserlerin bir kısmı üzerinde çeşitli bilimsel çalışmalar da yapılmıştır (Öger, 2016a; Öger, 2016b; Öger, 2016c; Öger, 2016d; Öger, 2016e; Öger, 2017). Bu çalışmalar incelendiğinde, risalelerin yazılış maksatları ile ilgili farklı fikirler ileri sürülebilir. Ancak bizim bu konudaki kanaatimiz, risaleler bir mesleğin sözlü gelenekte kesinleşmiş ve kalıplaşmış icrasının ve kaidelerinin sonraki kuşaklara doğru aktarılması ve onlara kılavuz olması amacıyla yazıldığı şeklindedir. Risalelerde mesleğe ilişkin bilgi ve becerilerin kazandırılması yanında dinî bilgilerin de öğretilmesi hedeflendiği açıktır. Çünkü risalelerde bütün bilgiler soru-cevap şeklinde ifade edilmiş ve mesleğin icrası sırasında okunması gereken ayet ve dualar

açıkça belirtilmiştir. Uygurlar arasında yazılan risalelerde, risale ve tarikatnamelerin iç içe kaleme alındığı görülmektedir ki bu durum mesleki örgütlenme ile tarikatlar arasındaki ilişkiyi ve bu yapının Anadolu sahası ahilik teşkilatına etkisini göstermesi bakımından dikkate değerdir.

Uygurlar arasında risalelerin yanı sıra Çağatay Türkçesiyle farklı türlerde yazılan eserlerde de geleneksel mesleklere yer verilmiştir. Özellikle 19. ve 20. yüzyılda yazılan divan, mesnevi, tezkire gibi eserlerin bir kısmında geleneksel mesleklerin adı geçmekte bir kısmı ise bütünüyle geleneksel mesleği/meslekleri konu almaktadır. Bu eserlerden biri 19. yüzyılda mesnevi tarzında yazılan ve geleneksel meslekleri konu alan “*Kitâb-ı Garîbî*” isimli eserdir.

1. Şair Turdi Nâzım Garîbî

Kitâb-ı Garîbî’nin şairi Turdi Nâzım Garîbî’dir. Şiirlerinde “Garîbî” mahlasını kullanan şair, tarihî kaynaklarda “Turdi Nâzım” ve “Turduş Ahun” olarak da geçmektedir (Ehmidi, 1996, 241). Garîbî, 1217/1802-1803 yılında Kaşgar’ın Konaşehar ilçesine bağlı Karakaşlık Köyü’nde zanaatkâr bir ailede dünyaya gelmiş olup babasının adı Abdullah’tır. Çocukluk ve gençlik yıllarında bir yandan memleketinde eğitimini sürdürürken diğer yandan da babasının yanında geleneksel el sanatlarını öğrenmiştir. Şair, “*Kitâb-ı Garîbî*” isimli eserinin son kısmında yer alan “*Cihân içre gurbette hâlim taab İdi Turdi ismim Garîbî lakab*” beytinde ismine ve mahlasına açıklık getirmiştir (Utuk vd., 2006, 82-83).

Şairin ailesi o küçük yaşlarda iken geçim sıkıntısı nedeniyle Kaşgar’a göç etmiş ve Kaşgar’da Bulakbaşı mahallesine yerleşmiştir. Şair, burada dönemin ünlü hattat ve şairi Abdurehim Nizârî ile tanışmıştır. İlk eğitimini Nizârî’den alan şair, Nizârî vasıtasıyla Kaşgar’da bulunan dönemin ünlü medresesi Hanlık Medresesine devam etmiştir. Burada Arapça ve Farsçanın yanı sıra hem dinî hem de edebî ilimleri tahsil eden Garîbî, medreseden mezun olduğunda çok iyi bir hattat olmuştur. 1835 yılında dönemin Kaşgar hâkimi Zuhûriddîn Beg, Nizârî’yi saray kütüphanesinin baş mirzası olarak tayin etmiş, Nizârî de Garîbî’yi mirza olarak görevlendirmiş ve birlikte çalışmışlardır. Onun kaleme aldığı *Kitâb-ı Garîbî* ile *Behrâm ve Dilârâm* isimli eserleri halk arasında sözlü olarak da yayılmıştır (Utuk vd., 2006, 81-84; Osman vd. 2005, 523). Şair, 1278-1279/1862 yılında Kaşgar’da vefat etmiştir (Ehmidi, 1996, 241).

Şairin iki eseri bulunmaktadır. Birincisi “*Behrâm ve Dilârâm*” isimli eser olup 1838 yılında Turfan şehrinde kaleme alınmıştır. “*Şâh Behrâm*”, “*Behrâm Gor*”, “*Behrâm ve Heptemenzer*” gibi isimlerle de bilinen eser, 15 bölüm, 22 mevzû ve 2033 beyitten oluşmaktadır. Eser, Acem padişahı Behrâm ile Çin melikesi Dilârâm’ın aşkını konu etmektedir. Söz konusu eserin müellifinin bazı kaynaklarda Nizârî, bazı kaynaklarda Garîbî olduğu belirtilirken, son yıllardaki araştırmalarda bu eseri her iki şairin Turfan şehrinde birlikte kaleme aldığı belirtilmektedir. Çünkü eserdeki şiirlerin bazılarında Garîbî mahlası, bazılarında ise Nizârî mahlası bulunmaktadır (Utuk vd., 2006, 87-89). Şairin bir diğer eseri ise *Kitâb-ı Garîbî*’dir.

2. Kitâb-ı Garîbî

Uygur divan şairi Turdi Nâzım Garîbî’nin 1841 yılında mesnevi tarzında kaleme aldığı ve geleneksel meslekleri konu alan eser, mukaddime, 32 bölüm ve 978 beyitten oluşmaktadır. Dönemin Kaşgar hâkimi Zuhûriddîn Beg’in isteği üzerine yazılan eserde,

Uygurlar arasında yaygın olarak icra geleneksel meslekler ve bunların özellikleri hakkında meslek erbabının dilinden bilgi verilmiştir. Son dönem Çağatay Türkçesiyle yazılan ve toplamda 36 meslek hakkında bilgiye yer veren eser, geleneksel mesleklerin Uygurların sosyokültürel ve ekonomik hayatındaki yerini ortaya koyması bakımından önemlidir. Şair meslekleri anlatırken adalet, doğruluk, sadakat, bilgi, dürüstlük, yardımlaşma, paylaşma, haram, helal gibi konulara da vurgu yapar. Ayrıca mesleki hüner ve meziyetin toplumsal yaşamın sürdürülmesi ve kültürel hayatın devamlılığındaki etkisi ile helal kazancın önemi eserde sıklıkla belirtilen hususlardandır.

Uygur edebiyat tarihçileri, eserin günümüzde iki nüshasının mevcut olduğunu belirtmektedirler. Birincisi Şincang Üniversitesi Klasik Eserler Arşivi'nde korunmakta olup, nüsha 1870'li yıllarda Kaşgar'da istinsah edilmiştir. Bu nüsha 1985 yılında Uygur Türkçesiyle Bulak dergisinde yayımlanmıştır (İslami, 1985, 325-373), biz de çalışmada bu nüshayı esas alarak inceledik. İkinci nüsha ise 1902 yılında istinsah edilmiş olup nerede saklandığı konusunda bilgi yoktur ancak nüshaları karşılaştıran Geyretcan Osman, birinci nüshanın daha uzun olduğunu belirtir (Osman, 2011, 593).

3. Kitâb-ı Garîbî'nin Özellikleri

Manzum bir fütüvvetname de diyebileceğimiz Kitâb-ı Garîbî'nin "mukaddime" mahiyetindeki 40 beyitlik kısmında, Uygurlar arasında yaygın olan mesleklerin insanlar arasında paylaşımı anlatılmaktadır. Bu kısım şöyledir:

*Biravnı kılıp ilm ile rehmemûn
Ki birni ganî birni zâr u zebûn*

*Pididâr etip ottuz ikki hüner
Cihân ehliğe eyledi müteber*

*Üleşdi ezel mülkide her kişi
Çıkardı bu dünyâ bir işi*

*Birav aldı dihkâncılık pişesi
Özi kesbiniñ kıldı endişesi*

*Çü âhenger oldı birav şol zaman
Cihân içre kesbini kıldı ayan*

*Birav ihtiyâr etti neccârlık
Kılıp çün imâretke mimârlık*

*Birav anda zergerlik ilmin alıp
Hünerni köñül küresiğe salıp*

*Çü misger yügürdi özi kesbiğe
Özi sanatniñ minip atığa*

*Ki böz tokumaknı alıp bâb-kâr
Cehân mülkide böz bile kıldı kâr*

*Alıp moyne ilmini cübbeçi
Ki postin bile munda iş kılğuçı*

*Çü tamçı alıp kesbi gilgârlık
Cehânnı kılıp kasr u divârlık*

*Ötüik ilmini anda alıp moz-düz
Kelip munda evkan etip şeb u rûz*

*Gilem kesbin aldı gilem-bâblar
Tokup zilçe munda kılıban hüner*

*Yana uşteger şüstesu eyledi
Hüner alğalı cüst ü cü eyledi*

*Kılıp basmacı nakışını ihtiyâr
Çıkardı kılıp munda nakş-ı nigâr*

*Birav aldı saraçlık sanatın
Yasap munda hayli tepeñniñ atın*

*Boyakçı hünerge kılıp mâcerâ
Cehaŋğa kelip eylep aknı kara*

*Birav sırcılıkka köñül bağladı
Kılıp nakş saykal bile bağladı*

*Birav boldı kimsen bilen rüberû
Ki peyda kılıp munda altın tire*

*Ki kur-bâblar anda aldı hüner
Cehân safhasıda tokuban kemer*

<i>Bolup ol zamanda birav atkuçı Ki mazlumğa kesbini satkuçı</i>	<i>Birav ihtiyâr eyledi boriya Komuşdın bisât eyledi halk ara</i>
<i>Kulalçı kılıp kesbige ittifâk Kelip âb u kildin yasapdur tabak</i>	<i>Birav kuldı nessâclık ihtiyâr Yazıp ebrişim eyledi târ târ</i>
<i>Birav boldı pâki tutup ser-tarâş Burut aldı lebidin yasap etti baş</i>	<i>Kabul etti essâr kesb-i cubâz Bolup ol cehân içre revgan-güdâz</i>
<i>Yana birisi könçi bolup ol zemân Kılıp çerm birle mişi sahtiyân</i>	<i>Çü zeytâblıka yügürdi birav Ki andın kelip eştı munda üçev</i>
<i>Çü ol vaktıda sağrıçı tuttu iş Helâl u harâmdan çılâp hâm kayış</i>	<i>Ki şâlger işni alıp bî-bedel Tireni sunuç birle eylep yeşil</i>
<i>Birav boldı kassâb köp kırdı cân Ganem öltürüp her küni tökti kan</i>	<i>Bu sanat hakikatte takdim olup Ezel mülkide anda taksim bolup</i>
<i>Ne kim anda boldı kişiğe nasip Kelip munda boldı ol işka kirip</i>	<i>Bu hirpe ara hem salâh u fesâd Ki fîli irür bayaz u savâd</i>
<i>Ki misak ara kesip şaye idi Çü kim anda kasbige kani idi</i>	<i>Beşer nesli birle tüzüldi cahân Heme kesipler boldı bir bir ayân</i>
<i>Temenna kılıp kesbige her kişi Cahân mülkide körgüzüp bir işi</i>	<i>Kılıp her biri pezelni aşkâr Özi kesbige körgüzüp itibâr</i>
<i>Birniñ sözini biri almidi Biri pezlige birsi köz salmidi</i>	<i>Hasedden bular içre boldı cedel Bular sözleri boldı redd u bedel</i>

Eserin mukaddime kısmında şair, 32 mesleğin insanoğlu arasında nasıl paylaşıldığını anlatacağını söyler lakin bu kısımda 28 mesleğe yer verilmiştir. Bunlar dihkânçılık (çiftçilik), âhengerlik (demircilik), neccârlik (marangozluk), zergerlik (kuyumculuk), misgerlik (bakırcılık), bâb-kârlık (dokumacılık), moyneçilik (kürkçülük), tamçılık (yapı ustalığı), moz-dûzluk (ayakkabıcılık), gilemçilik (kilimcilik), uştegerlik (bezcilik), basmacılık (nakkaşlık), saraçlık, boyakçılık (ip boyacılığı), sırcılık (sırcılık), kimsençilik (deri süslemeciliği), kur-bâblık (kemercilik), atkuçılık (pamuk atıcılığı), boriyacılık (hasırcılık), kulalçılık (çömlekçilik), nessâclık (iplikçilik), ser-tarâşlık (berberlik), cûbazlık (yağcılık), könçilik (dericilik), zeytâblık (kirişçilik), sağrıçılık (kayışçılık), şâlgerlik (deri boyacılığı) ve kassâblık (kasaplık) meslekleridir.

Eserin sonraki bölümlerinde bu mesleklere ilaveten sûdegerçilik (tüccarlık), nanvâyılık (fırıncılık), kazançılık (kazancılık), tügürmençilik (değirmencilik), bakkallık, nemedmâllık (keçencilik), sapunçılık (sabunculuk) ve hişçilik (kerpiççilik) mesleklerine de yer verilmiştir. Bu meslekler incelendiğinde, Uygurlar arasında günümüzde de yaygın olarak icra edilen ve Uygurların sosyokültürel yaşamında önemli yer tutan meslekler olduğu görülmektedir.

Eserin mukaddime kısmından sonra 36 meslek erbabı, münazara şeklinde kendi mesleğinin özelliklerini dile getirmiştir. Burada şair, meslek erbabının dilinden mesleklerin özelliklerini anlatmıştır. İlk söze başlayan çiftçi (dihkân), insanoğlunun

çiftçiliği Cebrail aleyhisselam aracılığıyla öğrendiğini; tohum ekerek, tarlayı sürerek ve bunların sonucunda ekmek yaparak insanların karnını doyurduğunu anlatarak insanların yaşamlarını sürdürmede en önemli mesleğin çiftçilik olduğunu söyler. Çiftçinin ardından söz alan demirci (âhenger), çiftçiyi öşür vermediği, namazı ve niyazı yerine getirmediği, zekât vermediği, fakire yardımında bulunmadığı, haram ve helali bilmediği, risaleye göre hareket etmediği gerekçesiyle eleştirir. Eğer demirci orak, bıçak, kazma, çapa gibi aletleri yapmasa çiftçinin mesleğini icra edemeyeceğini belirtir. Burada en dikkat çeken beyit

*Risâle bilen kılmañlar emel
Hudâ emrini tuttuñzlar sehel*

şeklinde demircinin çiftçiyi risaleye göre iş yapmamakla suçlamasıdır ki bu durum risalenin önemini ortaya koyar. Ardından demirci, kendi mesleğine ilişkin övgüde bulunarak insanoğlunun işlerini kolaylaştırmak için bütün meslek erbaplarına tığ, balta, bıçak, orak, kazma, kapı kolu, kılıç, hançer, nal, değirmen taşı kazığı, çivi, tüfek, ok, kazan gibi aletler yaptıklarını söyler ve demircilik mesleğinin pirinin Hz. Davut olduğunu şu beyitlerle anlatır:

O şol Dâvûd aleyhisselâm *Kılıp kesib ahen bile pütü kâr*
Nebî zât peygamber-i zülkerem *Ki bizge ulardın kalıp yadigâr*

Demirciden sözü alan zerger (kuyumcu), kömürle ve ateşle uğraşıp kirlenmesi, bunca uğraşına rağmen yaptığı hançerin insanları öldürmesine, tığı cellatların ve eşkıyaların kullanmasına işaret ederek demirciyi eleştirir. Bütün bunların nedeninin ise pirlerin yolundan gitmediği ve risaleye uymadığı için olduğunu söyler. Burada mesleğin pirlerinin yâd etmenin gerekliliğini, onlar için ateşte yağ kokutmanın ve onlar için çerağ yakmanın zaruretini şöyle anlatır:

Ki sizlerde yok pîrge itikâd *Çü pîr hakkıda kılmañlar çerağ*
Untup ay ve yıl kılmañ asla yâd *Buratmay ki ervâh burnığa yağ*

Demirciyi yeren kuyumcu, kendi mesleğinin zarafetinden ve diğer özelliklerinden bahseder. Altın ve gümüş gibi değerli madenlerle uğraştığını, yaptıkları altın tacı ve kemeri şahların taktığını, altın tahtta ise hükümdarların oturduğunu ve şahin kuşları için altın kafes yaptığını belirterek kendi mesleğine övgüde bulunur.

Sözü alan marangoz (neccâr), kuyumcuyu eleştirir ve ardından nice saray ve imaretlerin, mescit ve tekkelerin, gemilerin ve tahtların ağaçtan yapıldığını belirterek kendi mesleğini metheder. Ayrıca marangozluk mesleğinin pirinin Nuh peygamber olduğunu şu beyitlerle vurgular:

Eyâ kesibâ añlıñız bu kelâm *Kılıpdur yığaç birle turpe hüner*
O şol vakt Nuh aleyhisselâm *Ki neccârlıktan beripdür haber*

Dokumacı (babbâr), marangozun sözlerine itiraz ederek marangozun meyve ağaçlarını kestiğini ve yaptığı okların can aldığını, inşa ettiği gemilerin denizde gark olduğunu, iş yaparken ağaçta hile yaptığını belirterek marangozluk mesleğini hicveder. Ayrıca dokumacılık mesleğinin Hz. Âdem ile başladığını ise şöyle anlatır:

İşitgil eyâ kâsib-i rind-i hâm *Çıkıp hulddin keldi rüy-ı zemin*
O şol vakt Âdem aleyhisselâm *Kerek boldı dünyâ yüzide egin*

*Cahân hakkaniğa teşna kelip
Vücûd-ı mübârek berehne kelip*

*Mamuknı Hüdâvend kıldı itâ
Uni rişte eylep çü Âdem ata*

*Çü tâlim etip şiyisiğa Cebrâil
Ki böz tokumağlıknı kıldı delil*

Dokumacı, mesleğinin peygamber mesleği ve ilk pirinin de Hz. Âdem olduğuna vurgu yaptıktan sonra dükkânında her renk kumaşın bulunduğundan övgüyle bahseder.

Eserde, bundan sonra fırıncı (nan-vây) ile tüccarın (sûdeger) münazarası yer alır. Fırıncı, tüccarı halkı aldatmakla ve aldığı malın parasını insanlara vermemekle suçlar. Kendisinin ise aşk ateşiyle tandırını yaktığını, pişirdiği ekmeğiyle ve kebablarıyla halkı doyurduğunu, aç ve yoksullara yaptığı hayrı gizli tuttuğunu anlatır. Sözü alan kazancı (kazançı), fırıncıyı hicveder ve kazanda tüm yiyecekleri harmanlayarak gerçekte insanları kendisinin doyurduğundan övgüyle bahseder.

Bakırcı (misger), kazancının kibirli davrandığını, kazanın yanından geçen insanların bile ondan kaçtığını, kömür gibi renginin korkunç olduğunu ifade ederek onu eleştirir ve kendi mesleğinin zarif bir meslek olduğunu, şahlar için kâseler ve semaver yaptığını anlatır. Bakırcının kendisini övmesine karşılık kürkçü (cuvaçi) onu eleştirir ve kendisinin baş giyimi ve post gibi giysiler diktiğini, farz olan setr-i avretin kürkçüler sayesinde yerine getirildiğini ifade eder.

Kürkçüyü eleştiren yapı ustası (tamçı), kendisinin mescitler, tekkeler ve saraylar yaptığını söyleyerek mesleğine övgüde bulunur. Ayakkabıcı (moz-dûz) ise kendisi olmasa insanların ayaklarının yara olacağını ve iş yapamayacaklarını belirtir. Ayrıca mesleğinin pirinin Hz. Salih olduğunu şöyle anlatır:

*Maña kıldı bu pişe tâlimni
Peygamber arasıda Sâlih nebî*

*Behiştin alıp çıkdı altun koba
Uniñdin uña kaldı âhir maña*

Kilimci (zilçeci), moz-dûzu verdiği sözde durmamakla, bir işi zamanında yapmamakla ve yalancılıkla suçlarken kendisini de dokuduğu kilimlerin üzerinde şahların oturduğunu belirterek över. Bezci (uşteger), kilimciyi hicvederek kendisi olmasa kilimlerin bir güzelliği olmayacağını belirtir. Boyacı (boyakçı) ise bezciyi eleştirerek dünyayı güzelleştirenlerin ip boyacıları olduğunu söyler ve pirlerinin Hz. İsa olduğunu şöyle anlatır:

*Muallim idi bizge İsa nebî
Kalıpdur uniñdin maña bir humi*

*Ki köñlüm tiler bolsa her neme reng
Humimdin çıkarğum uni bi-dereñ*

Sözü alan saraç hem üzerinin hem gönlünün kara olduğunu söyleyerek boyacıyı eleştirir ve kendisinin gaza ehlinin ihtiyaçlarını karşıladığından, bu nedenle de padişahların övgüsüne nail olduğundan övgüyle bahseder. Nakkaş (basmaçı) söze girer ve onu eleştirerek ipek dokumalar üzerine nakışlar işlediğini, hünerinin insanüstü bir sanat olduğunu belirterek kendisini över.

Değirmenci (tügürmençi), nakkaşı eleştirip halkın unu ve ekmeği, dolayısıyla karnını doyummasını kendisine borçlu olduğunu, bu nedenle değirmenin kapısında insanların beklediğini övgüyle şöyle ifade eder:

*Maña pişe boldı tügürmençilik
Meniñsiz tapar barçe peşmürdelik*

*Tügürmen işikide barçe esir
Un almak için ehl-i âlem yesir*

*Felek devridekdür tügürmen taşı
Uniñdin yeter elge nan u aşu*

Yağcı (cuvazçı), değirmenciye eleştirir ve kendini över. Yağı sayesinde karanlıkların aydınlık olduğunu ve çırağın onun sayesinde yandığını belirtir. Kasap (kassâb) ise yağcıya kendini övmenin kibirlilik olduğunu söyler ve kendisinin mesleğini şeriat kuralları içinde yaptığını şöyle anlatır:

*Mana yetti kesb içre kassâblık Ganem lehmi ilkimde boldu helâl
Yitürdüm cihân ehliğa tâblık Şeriat işin eyledim baka mâl*

Bakkal, kasabı can almakla suçlar ve kendisinin kimseyi öldürmediğini, dükkânında meyve, şeker, bal ve nar gibi ürünleri sattığını şöyle anlatır:

*Maña boldı bakkallık çün hüner Mîvez u şeker, nukle, pişte, nabât
Ki aldım da bardur bari mîveler Hesel, şirni hemçün âb-ı hayât*

İplikçi (ebrişimkâr), bakkalı eleştirip rengârenk iplere sahip olmakla kendini şöyle över:

*Saña kesb bed fül bedkârlık Meniñ mehşutum kör; ottuz iki reng
Maña kesibdür ebrişimkârlık Bu yengliğ ki gülzâr ara reng mu reng*

Çömlekçi (tabakçı), iplikçiye eleştirerek yaptığı kâselere yemekler ve altınlar konduğunu ve bunların sarayda kullanıldığını anlatarak kendini över. Söze giren sırcı (cilacı) ve deri süsleyicisi (kimsençi), birlikte çömlekçiye hicvederek kendilerini överler. Çömlekçinin yaptığı kapları güzel kılan şeyin sır ve üzerindeki nakışlar olduğunu şöyle belirtirler:

*İşit ey tabakçı bizniñ vasfımız Eger tartsam nakışdan sûreti
Cihân içre nakkâşlık kesbimiz Ve ger nakş kılsam aceb hayâtı*

*Nokuşumğa çin ehli hayrân irür
Pereñ hayliniñ köñli virân irür*

Sözü kayışçı (sağrıçı) ve deri boyacısı (şâlger) alıp cilacı ve deri süsleyicisini eleştirip kendilerini överler. Özellikle cilacıların evleri puthaneye çevirdiğini söyler. Söze giren hasırcı (boriyaçı), kayışçı ve deri boyacısını işlerinde eşek derisini kullanmakla ve nağra, def gibi müzik aletleri yapmakla suçlar. Hasırcıların yaptığı ürünlerin ise mescitte kullanıldığını, üzerinde zahitlerin namaz kıldığını ve kendisinin de sevap kazandığını belirterek hasırcılık mesleğini övgüyle anlatır.

Keçeci (nemedmâl), hasırcıyı eleştirir ve keçeden yaptıkları seccade üzerine insanların abdestsiz oturmadıklarını belirterek mesleğini şöyle över:

*Meniñ kesbim añla nemed-sâz idim Nemedsiz boyutlarğa veyrâneliğ
Uluğlarğa kesib içre hemrâz idim Nemed bolsa öylerge perzaneliğ*

*Dağı eylegüm nakş ile caynamâz
Taharet bile oturur ehl-i râz*

Keçecinin övgüsü karşısında söz alan sabuncu (sopunçi), keçeciye eleştirir ve kendisinin her şeyi temizlediğini övgüyle şöyle anlatır:

*Maña kesb keldi sabun-sâzlık
Hüner içre kıldım tek u sâzlık*

*Barı çirik mihnetni pâk eyledim
Cihân ehlini perâhnâk eyledim*

Sözü alan kemerci (kurbâb), şahlara kemer yaptığını ve sanatının değerinin çok yüksek olduğunu şöyle anlatır:

*İşitgil tokurmen ipek birle kur
Bu kesbi kemâlimde yokdur pütür*

*Uniñ birle şâhlar belin bağladı
Bahâsığa dünya yüzün çağladı*

*Bu işidin bolup ki şahlarğa hâs
Terettüb bile kıldı gamdın halâs*

Kemercinin kendini övmesine berber (ser-tarâş) itiraz eder ve eğer berber olmasa insanların saçına kuşların yuva yapacağını söyleyerek mesleğini şöyle över:

*Maña kesbdür sertarâş eylemek
Başıñ mihnetini perrâş eylemek*

*Eger bolmasa sizge bu hırpemiz
Zenânlar kebi saçıtız örgesiz*

*Eger bolsa kesbim cihânda nihân
Başıñnı kılur murglar aşıyân*

Berberin sözlerine karşılık pamuk atıcı (atkuçı), kendi mesleğine övgülerde bulunur. Araya giren kirişçi (zeytâb), pamuk atıcıyı eleştirir ve mesleğini şöyle anlatır:

*Meniñ birle boldı saña kesb-kâr
Saña ruddin eyledim neççe târ*

*Maña yetti kesb içre zeytâblık
Zerâfet tarikide nâyâblık*

*Muganni bizniñ riştedin sâz iter
Nevâ sâzlukdın besinâz iter*

Sözü alan derici (könçi), kirişçiyi hicveder ve kitaplara cilt yaptığını, ayaklara edik yaptığını anlatarak mesleğine övgülerde bulunur:

*Meniñ kesbim könçi kemâl eylemek
Barı cildlerni helâl eylemek*

*Ki rahtım bilen boldı cild-i kitâb
İşitgil ki hırpemde köydür sevâb*

*Ayağı yalañ kiydi mendin ötüük
Kişi kiyse bolmas ayağı töşük*

Dericiden sonra sözü kerpiç ustası (hişçi) alır, sadece su ve toprakla her şeyi yaptığını belirterek meslek erbâblarına çok kelim kılmanın gereksiz olduğunu şu beyitle anlatır:

*Eyâ kâsibâ sal tekellümğa güş
Dimağıñda ger bolsa bir zerre hûş*

Meslek erbaplarının münazarası kerpiç ustasının sözü ile sona erer. Eserde bu bölümden sonra her bir meslek erbabı kerpiç ustasına bir soru sorar ve kerpiç ustası da soruları cevaplar. Buradaki soruların dini-tasavvufi mahiyette olması dikkat çekmektedir. İlk soruyu cefa ile yaptığı çiftçilik mesleğinin bir sevabı olup olmadığı ve bu mesleğin öbür dünyada onları azaptan kurtarıp kurtarmayacağı konusunda çiftçi sorar. Kerpiç ustası ise şeriat hükümlerine göre iş yaparsa, zekât ve namazı eda ederse mesleğinin onu azaptan kurtarabileceğini söyler. Bu cevabın üzerine tüccar söz

alıp ölümden korktuğunu ve gönlünü nasıl temiz tutabileceğini sorar. Kerpiç ustası, gönlünden mal ve mülk sevgisini çıkarmasını ve nefesine yenik düşmemesini salık verir. Söz alan demirci, beden ile ruhun neden bu dünyada birleştiğini ve ölüm ile ruhun neden uçup gittiğini sorar. Kerpiç ustası, bu dünyanın imtihan için yaratıldığını, cennet ve cehelemi anlatır.

Kuyumcu, hidayet diyarının yolunun neden meşakkatli olduğunu sorar ve bu dünyaya ilişkin taleplerinden vazgeçerse yoldaki müşküllerin ortadan kaybolacağı cevabını alır. Söz alan marangoz, günahlarının çok olduğunu, gece gündüz ağladığını, Allah'a yalvarıp yakardığını bunun karşılığında günahlarının affolup olmayacağını sorar. Kerpiç ustası ise günahları için tövbe ederse ve bunları bir daha işlemezse başıslanacağını söyler.

Bâbkar, cihanda kötü işlerin çok olduğunu belirterek bir insanın başına gelebilecek en kötü işin ne olduğunu ve bunun çaresini sorar. Kerpiç ustası, Tanrı Teâlâ'nın gazabının en kötüsü olduğunu ve buna maruz kalmamak için de kişiye kötülük yapana bile iyilik yapmak gerektiğini belirtir. Fırıncı söz alarak bu dünyada hangi işi yaparsa ölümden korkmadan can verebileceğini sorar. Aşk ateşiyle iş yaptığında ve Tanrı'yı gözeterek çalıştığında kolay can verebileceği cevabını alır.

Kazancı, yaratılmışlar içinde "muttaki"nin kim olduğunu sorar. Kerpiç ustası, ibadet edenlerin saadete erişeceklerini söyler. Söz alan kürkcü, âlemde neden farklılıkların olduğunu, Tanrı düşmanlarının neden dünyayı cennet gibi gördüklerini, dostlarının ise mihnet içinde olduklarını sorar. Karşılığında ise bu beş günlük dünyanın küffarlar için olduğu, ebedi âlemin ise gece gündüz Allah aşkıyla gözyaşı dökenlerin olduğu cevabını alır.

Yapı ustası, âlemde yıldızların, şimşegin ve gök cisimlerinin hikmetinin ne olduğunu sorar. Kerpiç ustası, gök cisimlerinin ve dünyanın yaratılışının hikmetini şeytan ve melek çatışması üzerinden anlatır. Bakırcı, mezar azabının nedenini ve insanların bu azabı görememesinin nedenini sorar. Buna karşılık mezar azabının günahkârlar için olduğu, iki meleğin kabir azabı yaptığı ve eğer insanlar bu azabı görürse tüm dünya işlerinden vazgeçecekleri cevabını alır.

Ayakbacı, depremin nedeninin ve hikmetinin ne olduğunu sorar. Kerpiç ustası, dünyanın kenarında bir meleğin görevlendirildiğini ve Tanrı'nın emriyle onun depreme neden olduğunu söyler. Kilimci ise ibadetler içinde en güzelinin hangisi olduğunu ve takvanın nasıl olması gerektiğini sorar. Bütün ibadetlerin bir usulü olduğu ve önemli olanın bu usule göre ibadet yapılması gerektiği cevabını alır.

Bezci, gökteki kuyruklu yıldızın hikmetini ve yıldızlar ile falcılık arasındaki ilişkiyi sorar. Kerpiç ustası, yıldızın doğması ile meydana gelecek olaylar arasında ilişki kurmanın cahillik olduğunu söyler ve ona Hz. Muhammed'in yolundan gitmesini tavsiye eder. Nakkaş ise yaratılmışlar içinde en akıllı ve cahilin kim olduğunu sorar. Ölümden korkanların akıl kişi, ölümü düşünmeyenlerin ise cahil kişi olduğu cevabını alır.

Boyacı, rüyada peygamberi görmenin hikmetini ve onun bir isteğini yerine getirip getirmemenin iyi olup olmadığını sorar. Kerpiç ustası, rüyanın rahmani, şeytani ve nefsanî çeşitleri olduğunu anlatır. Saraç, şeytanın oyunundan kurtulmak için ne yapması gerektiğini sorar. İnsanların kalplerine giren şeytandan kurtulması için nefsinin terbiye etmesi gerektiği cevabını alır.

Değirmenci, aşk acısı çeken ve insafli kişilerin mükâfatının ne olacağını sorar. Kerpiç ustası, bir kişide insaf olmazsa insan olamayacağını, insafın Tanrı'nın bir lütfu olduğunu belirterek değirmenciye de insafli olmayı ve insafli olmanın Tanrı'ya giden yol olduğunu belirtir.

Yağcı, Allah'ın rızasını almak için uygun davranışın ve günahattan uzak olmanın yolunun ne olduğunu sorar. Kerpiç ustası, takva sahibi olmasını, ibadetlerini yerine getirmesini ve daima tövbe edip niyazda bulunmasını önerir. Kasap ise gönlünün ölüm ile bir türlü barışmadığını, ölümü idrak etmenin yolunun ne olduğunu sorar. Bu dünyaya sevgiden dolayı geldiği, ayrılığın zor olduğu ve nefis ile mücadele etmek gerektiği cevabını alır.

Bakkal, kendisine istikamet belirleyemediğini ve bu dünyada farklı düşünceler arasında gidip geldiğini söyleyerek aklı ile gönlünü nasıl birleştireceğini sorar. Kerpiç ustası, seher vakitlerinde Allah'a dua etmesini, şeytani olan nefisini yok etmesi gerektiğini söyler. İplikçi, insan ile melek arasındaki ilişkiyi ve meleklerin insandan yüce olup olmadığını sorar. Allah'ın insanlara hem akıl hem de nefis verdiği, aklı ile davrananların melekten daha yüce bir mertebeye eriştiği, nefsi ile davrananların ise eşekten daha aşağı bir mertebede olduğu cevabını alır.

Çömlekçi, bu dünyada çok cefa çektiğini, bunun karşılığında akıbetinin iyi olup olmayacağını sorar. Kerpiç ustası, bu cefanın ve çilenin mahşerde karşılığı olduğunu ve akıbetinin de güzel olacağını söyler. Kayışçı ve deri boyacısı, dedikodu ve vesveseden uzak durmak için ne yapılması gerektiğini sorar. Kerpiç ustası, dedikodu etmenin kötü olduğunu ve bu durumda sükût içinde olmak gerektiğini atasözleri ile açıklar.

Deri süsleyicisi ve cilacı, “kerem” sıfatının özelliklerini sorar. Kerpiç ustası, ihtiyaç sahiplerine yardım etme ve paylaşma cevabını verir. Hasırcı ise bu dünyada neden her daim gam çektiğini ve rahat yüzü görmediğini sorar. İnsanın gönlünün çok şeyi arzuladığı, o nedenle gama gark olduğu cevabını alır.

Berber, “bidarlık” ve “bimarlık”tan hangisinin daha iyi olduğunu sorar. Kerpiç ustası, gönül gözünün açık olması gerektiğini, gözünü yumup gönlünün yaş dökmesi gerektiğini söyler. Dericici ise mezardan yeniden dirilişin nasıl olacağını ve kıyamet gününü sorar. O gün herkesin kabirden çıkacağı, herkesin kendi derdine düşeceği, kiminin mezardan insan kiminin de hayvan şeklinde çıkacağı cevabını alır.

Kerpiç ustasının meslek erbaplarının sorusunu cevaplamasıyla eserin bu kısmı tamamlanır. Bu bölümün ardından şair, sözünü artık tamamlaması ve Allah'tan af dilemesi için kendi kendine şöyle seslenir:

*Garîbî sözüñni tamam eylegil
Ki veyrâne güncin makâm eylegil*

*Bu beş künlük âlemde yokdur bekâ
Bu ömrüñni bilgil besî bî-vepâ*

*Cahân şuğli gerdiğa silki itek
Hudâdin günâhuñni kalğil tilek*

*Bu dehr içre esr u hatâkârmen
Özümdin özümgce capâkârmen*

Şair, ilim ve marifet bostanında tüm meslek erbaplarını doğru yola davet etmek, açgözlülük ve hasetten uzak tutmak için onlara Allah yolunu izlemeleri ve şeriat hükümlerine uymalarını şöyle salık verir:

*Eyâ kâsibâ izdeseñ râh-ı Hâk
Şeriat ili birle bol hem sebak*

*Eger izdeseñ büy-ı Hâkdan nesim
Bu dehr içre bol şerî ara müstakim*

*Şeriatını bil âlem içre çırağ
Unıñ birle maksatka tapkuñ sorağ*

*Kişi kılsa her hirpeni ihtiyâr
Kerek şerî hükmiñi kılğay şuar*

*Eger kimse kim şerîsiz kesb iter
Uni mâsiyet ehliden bil beter*

*Garibîğa körset şeriat yolın
Közüm hyre “yâ erhamerrâhimin”*

Eserin son kısmında ise şair, bu eserin yazılması için onu teşvik eden dönemin Kaşgar hâkimi Zuhûriddîn Beg'e methiyede bulunmuş, kitabını kaleme alma nedenini açıklamış ve hataları için okurlardan af dilemiştir.

*Çü Kaşgâr ara bar asr-ı şâh özi
Dili içre mergûb imes kasr-ı câh*

*Kaşgâr şâhı şâmı uluğ
Ölüm havfıdan köñli erdi sunuğ*

*Zuhûriddîn ismi başı üzre tâc
Zamanıda erdi şeriât revâc*

*Cihân içre körgen besî sergüzeşt
Cihânıñ binâsını körgen şikest*

*Bar erdim men çuğze vîran nîş
Hemîşe ulûm ehlighe hemnîş*

*Ulûm ehlighe keşş berdâr idim
Cihân ehlidin asr u bîzâr idim*

*Cihân içre gurbette hâlim taab
İdi Turdi ismim “Garibî” lakab*

*Didi taleb etkil bu yanlığ kitâb
Halâyık dimağığa yetkür gülâb*

*Barı hirpeger sözlerin kıl temâm
Ki nazm eylegil añlasun hâs u âm*

*Dağı eylegil bir neçe mâripet
Şeriât beyânını hem zâhir et*

*Cihân ehli mekkârlık kılmasun
Hüner içre heddârlık kılmasun*

*Hara ve meniynetni terk eylesun
Hemîşe şeriât yolın izdesun*

*Sözün añliban hirpegerler barı
Kadem koymağay şeridin taşkarı*

*Bu yanlığ maña hökmi kıldı emîr
Barıp körsetip sözni gûyâ ki pîr*

*İşittim barı emri permânların
Beyân eyledim barçe ayğanların*

*Cihân içre bolğay kitâbı açıp
Aña isim koydum “Kitâb-ı Garib”*

*Çü tarihğa eyler ersen rücû
Garib üstige eyledi “me” tulû*

*“Garib” ile “me”ni hisâb eylegil
Miñ ikki yüz ellik dağı yette bil*

*Zamân ehli körseñiz bu kitâb
Binâgâh hatâ bolsa eyleñ sevâb*

*Hatâ körseñiz eylimeñ bizge tain
Yasañ anı köp kılmanız bizge lâin*

Şair eserin son kısmında asıl adının Turdi, mahlasının ise Garib” olduğunu, eserin adını “Kitâb-ı Garib” şeklinde koyduğunu, söz konusu eseri H. 1257 (M. 1841/1842) yılında Zuhûriddîn Beg döneminde ve onun isteği üzerine yazdığını ve bu dönemde şeriatın hâkim olduğunu, eserinde de meslek erbablarına ve halka şeriat, marifet, hakikat kısmını anlattığını açıkça belirtmiştir.

Sonuç

19. yüzyılın başlarında Kaşgar'da zanaatkâr bir ailede dünyaya gelen Uygur divan şairi Garibî, küçük yaşlardan itibaren babasından öğrendiği mesleki bilgi ile hayatının ilerleyen dönemlerinde medresede aldığı dinî ve edebî bilgiyi birleştirerek manzum fütüvvetname tarzında mesnevi nazım şekliyle önemli bir eser ortaya

koymuştur. Çağatay Türkçesiyle ve akıcı bir üslupla kaleme alınan bu eser, Uygurlar arasında yüzyıllardır devam eden ve belirli kuralları sözlü gelenekte kuşaktan kuşağa aktarılan mesleklerin klasik tarzda edebî bir dille yazıya geçirilmiş şeklindedir. Eser, içerik bakımından Uygurlar arasında mensur tarzda yazılan ya da sözlü gelenekten derlenip yazıya geçirilen ve meslekleri konu alan risaleler ve tarikatnameler ile büyük benzerlik göstermektedir. Aynı kaynaktan ve çevreden beslenen bu eserde, meslek erbabının sahip olması gereken özellikler, mesleği icra ederken uyulması gereken kurallar, meslek pirlerinin her daim yâd edilmesi, şeriat hükümlerinin dışına çıkılmaması gibi konuların işlendiği tespit edilmiştir.

İncelediğimiz eserde, mesleklerden bir kısmının ilk pirinin peygamberlerden biri olduğu ve dolayısıyla peygamber mesleğini icra ederken şeriat hükümlerinin dışına çıkılmaması en çok vurgulanan hususlardandır. Eserde, rengrizlik (ip boyacılığı) mesleğinin pirinin Hz. İsa, bakkârlık (dokumacılık) mesleğinin pirinin Hz. Âdem, moz-dûzluk (ayakkabıcılık) mesleğinin pirinin Hz. Salih, âhengerlik (demircilik) mesleğinin pirinin Hz. Davut, neccârlik (marangozluk) mesleğinin pirinin ise Hz. Nuh olduğu belirtilir. Bu durumun, mesleğe bir kutsiyet yüklediği gibi meslek erbaplarının iş ve işlemlerinde dinî hükümler çerçevesinde hareket etmesi yönünde de bir işlev üstlendiği görülmüştür.

Eserde, meslek erbaplarının geçmişinin ve ilkelerinin dinî ve ahlaki değerlerle bütünleşerek bazen tahkiye bazen diyaloglarla bazen de soru cevap yoluyla anlatıldığı görülür. Bu anlamda eserin bir kısmında münazara tarzında bir üslup tercih edilmiştir. Bir meslek erbabı kendi mesleğinin özelliklerini överken söz alan diğer meslek erbabı, önceki mesleği hicvetmekte ve kendi mesleğini övmektedir. Bu hiciv kısımlarında meslek erbaplarının mesleğini icra ederken şeriat hükümlerine uymamaları ve mesleki alanda ortaya koydukları ürünlerin adam öldürme, hayvanı kesme vs. kötü amaçlarla da kullanımına vurgu yapılmaktadır. Mesleğe ilişkin övgü kısımlarında ise meslek erbabının ürettiği ürünlerin topluma faydalı olduğu ve insan hayatını kolaylaştırdığına dikkat çekilmektedir.

Eserde soru-cevap tarzında üslubun kullanıldığı kısımda ise her meslek erbabı bir soru sormuş ve kerpiç ustası da buna cevap vermiştir. Burada meslek erbaplarının sorularının meslekten ziyade tarikatnamelerde gördüğümüz dinî ve tasavvufî konular olması dikkat çekicidir. Doğru Türkistan coğrafyasında yazılan tarikatnâmelerde, belirli bir tarikattan ziyade İslam dininin temel kuralları yer almaktadır. Bu eserde de kerpiç ustası, diğer meslek erbaplarının sorularına tarikat adabına uymaları, şeriat ilmini talebelerine öğretmeleri, iyi, mülayim ve güzel huylu olmaları, kibirli davranışlardan uzak durmaları, kimsenin hakkını yememeleri ve geçmiş peygamberlerin davranışlarını örnek almaları, kötü sözlü ve doyumсу olmamaları, Allah'ın rahmetinden ümidini kesmemeleri, iş yaptıkları mahallerde pir ve mürşitlerini iyi yâd etmeleri vs. yönünde cevaplar verir. Eserde mürşit ve kâmil insan örneğini sergileyen kerpiç ustası, tüm sorulara büyük bir bilgelikle cevap verir.

Eserde bir başka husus da meslek ustaları içinde soruları neden kerpiç ustasının cevapladığıdır. Kerpiç ustası, mesleğini anlatırken su ve toprağı kullanarak sanatını çamurdan yaptığını belirtir. Burada, kerpiççilik mesleğinin Allah'ın insanoğlunu yaratmasıyla başlaması ve dolayısıyla ilk ve en eski meslek olarak görülmesinin etkili olduğu söylenebilir. Kerpiç ustası ile insanoğlunun yaratılışına bir gönderme yapıldığı ve kerpiç ustasının çamura şekil vererek sanatını yapmasından dolayı insan-ı kâmil sıfatıyla soruları cevapladığı düşünülebilir.

Kitâb-ı Garîbî'den hareketle Uygurlar arasında geleneksel mesleklerin 19. yüzyılda sistemli bir yapıda olduğu, meslekî eğitimde dine ilişkin konulara da büyük önem verildiği, geleneksel mesleklerin çeşitli ve zengin olduğu, mesleklere ilişkin kural ve kaedelerin sözlü gelenekle birlikte yazılı olarak da kuşaklar arası aktarıldığını söylemek mümkündür. Bu noktada Kitâb-ı Garîbî de Uygurların kültürel miraslarından biri olan geleneksel meslekleri ve meslek ahlakını yazılı olarak aktaran muhtevası zengin, dil ve üslubu akıcı bir eserdir.

Kaynaklar/References

- Alyılmaz, Semra. *Risâle-i Müze-dûzluk*. Ankara: Elik Yayınları, 2011.
- Çakmak, Serkan. *Jarring Koleksiyonundan Uygurca Meslek Risaleleri*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016.
- Ehmidi, İmincan. *Uygur Edebiyatı Tarihindeki Namayendiler*. Ürümçi: Şincang Halk Neşriyatı, 1996.
- Eker, Ümit-Zal, Ünal. "Risale-i Temürçilik". *Uluslararası Uygur Araştırmaları Dergisi* 4 (2014), 11-23.
- Gül, Bülent. *Eski Türk Tarım Terimleri*. Ankara: Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2004.
- İslami, Abdüreşit. "Kitâb-ı Garip". *Bulak* 16 (1985), 325-373.
- İzgi, Özkan. *Çin Elçisi Wang Yen-Te'nin Uygur Seyahatnamesi*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1989.
- Kuzgun, Yıldız. *Meslek Rehberliği ve Danışmanlığına Giriş*. Ankara: Nobel Yayın Dağıtım, 2003.
- Lükçüni, Nesrulla Mehsum-Veli, Kurban. *Kedimki Uygur Hüner-Kesip Risaleleri (1)*. Kaşgar: Kaşgar Uygur Neşriyatı, 1988.
- Muginov, A. M. *Opisaniye Uygurskih Rukepisey İnsituta Narodov Azii*. Moskova: İzdatel'stvo Vostochnoy Literaturı, 1962.
- Muhetaer, Mukaidaisi. *Kashi Min Jian Shou Gong Yi Pin De Bao Hu Yu kai Fa-yi Hua Zhan Wei Li*. Ürümçi: Şincañ Üniversitesi, 2017.
- Osman, Ğayretcan. *Uygurların Kedimki Edebiyatı 2*. Ürümçi: Şincan Maarip Neşriyatı, 2005.
- Osman, Ğeyretcan. *Uygur Kilasik Edebiyat Tarihi*. Ürümçi: Şincang Üniversitesi Neşriyatı, 2011.
- Öger, Adem-Abdüreşit Kâşgari, Nuriman. "Uygurlarda Risalecilik Geleneği ve Rengrizlik Risalesi". *Türk Dünyası Dil ve Edebiyat Dergisi* 41 (2016), 151-183.
- Öger, Adem vd. (ed.). *Risâle-i Aşfezlik (Aşçılık Risalesi)*. Yay. Haz. Kadri H. Yılmaz- Ahmet Turan Türk-Zulhayat Ötkür. Ankara: Gazi Kitabevi, 2016.
- Öger, Adem vd. (ed.). *Risâle-i Dehkânçılık (Çiftçilik Risalesi)*. Yay. Haz. Ahmet Turan Türk-Ekber Enveri- Zulhayat Ötkür- Kamile Serbest. Ankara: Gazi Kitabevi, 2017.
- Öger, Adem vd. (ed.). *Risâle-i Harrâtlık (Ağaççılık Risalesi)*. Yay. Haz. Ahmet Turan Türk-Ekber Enveri- Kamile Serbest- Zulhayat Ötkür Ankara: Gazi Kitabevi, 2016.
- Öger, Adem vd. (ed.). *Risâle-i Kassâblık (Kasaplık Risalesi)*. Yay. Haz. Recep Tek- Ahmet Turan Türk-Ekber Enveri-Zulhayat Ötkür-Hüseyin Karakaya. Ankara: Gazi Kitabevi, 2016.
- Öger, Adem vd. (ed.). *Risâle-i Nemed-mâllık (Keçecilik Risalesi)*. Yay. Haz. Hüseyin Karakaya- Ahmet Turan Türk- Ekber Enveri- Zulhayat Ötkür. Ankara: Gazi Kitabevi, 2016.
- Öger, Adem vd. (ed.). *Risâle-i Tegürdmençilik (Değirmencilik Risalesi)*. Yay. Haz. Recep Tek- Ahmet Turan Türk-Ekber Enveri-Zulhayat Ötkür. Ankara: Gazi Kitabevi, 2016.
- Polo, Marco. *Dünyanın Hikâye Edilişi Harikalar Kitabı 1*. çev. Işık Ergüden. İstanbul: İthaki Yayınları, 2003.

- Rozibaki, Abdusemet. “İdikut Hanlıkiniñ Kol Hünervençilik İgiliki Toğrisida”. *Turpan* 3 (2004), 71-74.
- Sugawara, Jun. “Uygurların Hünler-Kesip Risaleleri”. çev. Ömercan Nuri. *Miras* 1 (2004), 1-7.
- Tek, Recep. “Din-Meslek İlişkisi Bağlamında Geleneksel Meslekler Üzerine Bir Değerlendirme”, *IV. Kazan Uluslararası Halk Kültürü Sempozyumu Bildiriler*, 2016, 888-897.
- Utuk, İmincan Ehmedi vd. *Uygur Edebiyatı Tarihi*. 3. Cilt. Beijing: Milletler Neşriyatı, 2006.
- Yatsenko, Sergey A. “Çin Sanatında Erken Dönem Türk Erkeğinin Giyim-Kuşamı”. çev. Hicran Karataş. *Karadeniz* 11 (2011), 112-141.
- Yolcu, Mehmet Ali. “Nevşehir’de Yaşayan Geleneksel Mesleklerin Değişim ve Dönüşümü”. *Turkish Studies* 9/2 (2014), 1719-1738.

ALEVİLİĞİN TANIMI VE TEMEL İBADETLERİ (KUREYŞAN OCAĞI ÖZELİNDE)*

DEFINITION AND FUNDAMENTAL PRAYERS OF ALEVISM (IN THE CONTEXT OF THE KUREYŞAN OCAK)

KİBAR TAŞ**

Öz

Bu çalışmada, Tunceli/Dersim yöresinde yaşayan Kureyşan ocağındaki Alevilik inancına ait çeşitli ibadetlerin ve bu ibadetler sırasında uyulması gereken kuralların neler olduğu hakkında bilgiler verilmiştir. Öncelikle, bu “ocak” mensuplarının “Alevilik nedir?” sorusuna verdiği cevaplardan bahsedilmiş, sonra da Kureyşan ocağı bağlamında, Alevilik inancının temel ibadetlerine yer verilmiştir. Elbette, çoğu “ocak”ta olduğu gibi bu ocakta da eskiden uyulmasına büyük özen gösterilen kurallardan bazıları artık yapılmıyor. Kimi ritüellerde de değişiklikler olmuştur. Makalede, Kureyşan ocağı mensubu kaynak kişilerin aktardığı, Aleviliğe ait ibadetler ve ritüeller yer almaktadır. Mesela, *pir* ve *rayverin* taliplerini ziyaret etmelerinin amacı nedir? Ve bu ziyaretler nasıl gerçekleşir? Eskiden *cem* ayinleri nasıl yapılırdı? On İki İmam orucu tutulurken ve evliya mekânları ziyaret edilirken nelere dikkat edilir? Ölüm merasimlerinde eskiye göre ne tür değişiklikler olmuştur? Bu tarzdaki soruların cevapları verilecektir. Bunlara ek olarak, Osmanlı Devleti'nin son dönemlerinde ve Türkiye Cumhuriyeti'nin ilk yıllarında bu yörede yapılmış olan araştırmalarda yer alan ibadetler ve kurallardan da söz edilecektir.

Anahtar Kelimeler: Tunceli/Dersim, Kureyşan ocağı, Alevilik, Alevi İnancında İbadetler.

Abstract

In this study, information is given about the various prayers of the Alevi faith and the rules to be followed during these prayers in the Kureyşan *ocak*, living in the Tunceli/Dersim region. First of all, the answers of these "ocak" members to the question "what is Alevism" are mentioned. Then, in the context of the Kureyşan *ocak*, the basic prayers of the Alevism faith are mentioned. Of course, in this *ocak* also, as in most *ocaks*, some rituals that used to be meticulously practiced are no longer practiced. There have also been changes in some rituals. In the article, there are prayers and rituals of Alevism conveyed by the members of the Kureyşan *ocak*. For example, what is the purpose of *pir* and *rayver* visiting their *tâlips*? How do these visits take place? How were *cem* rituals performed in the past? What is considered while fasting the Twelve Imams and visiting *awliyâ'* (saints) places? What changes have occurred in death ceremonies compared to the past? Questions like this will be answered. Furthermore, the prayers and rules written in the researches made in this region, in the last periods of the Ottoman Empire and the first years of the Republic will also be mentioned.

Keywords: Tunceli/Dersim, Kureyşan *ocak*, Alevism, Prayers in the Alevi Faith.

* Geliş Tarihi/Received: 16.04.2022, Kabul Tarihi/Accepted: 29.05.2022, DOI: <https://doi.org/10.34189/hbv.104.026>.
** Dr. Öğr. Üyesi, Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü, Ankara, Türkiye. E-mail: kibartas012@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0001-7868-6450>.

Giriş

Bugüne kadar, Alevilik ile ilgili pek çok yazı kaleme alındı. Fakat ne yazık ki kimse Alevilik inancının kökeninin nereye dayandığı hakkında tam bir açıklama getiremediği gibi Alevi kelimesinin anlamını da bütünüyle tarif edemedi. Bu da birbirinden farklı, eksik ve hatalı tanımlamaların ortaya çıkmasına sebep oldu.

Bu makalede, Alevilik inancının tanımını ve Tunceli/Dersim kökenli Kureyşan ocağı¹ özelinde bu inançta uygulanan ibadetleri izah etmeye çalışacağız.

Vereceğimiz bilgiler, geçmişten bugüne eksik ve hatalı olarak aktarılan bilgileri tamamlayacak ve düzelterek mahiyettedir. Yine bu çalışmadan amacımız, hem yeni nesle hem de gelecek nesillere, Aleviliğin kökeninin nereye dayandığını, Alevi kelimesinin dar ve geniş manasını ve bu inancın ibadetlerini, kurallarını ve bunların bilinmeyen bazı anlamlarını aktarmaktır.

Buradan hareketle bu çalışmada uzun uzadıya Alevi kelimesinin ve inancının literatürde nasıl tanımlandığını anlatmayacağız.² “Alevilik nedir?” diye sorulduğunda, genel olarak verilen cevapları vermekle yetinip asıl olarak alan araştırmada elde ettiğimiz en temel bilgileri aktaracağız.

Bilindiği üzere yıllardır gerek akademik çalışmalarda gerekse yazılı ve görsel basındaki tartışmalarda verilen tanımlamalar genel olarak birbirine benzemektedir. Yani, kimileri Aleviliğin bir inanç olmadığını, bir felsefe olduğunu (aşırı politikleşmiş kişiler) ileri sürerken kimileri de aşağıda verildiği üzere, çeşitli kültür ve inançların karışımı neticesinde meydana geldiğini iddia etmişlerdir. Bazıları da sadece Hz. Ali’yi sevenlere verilen bir isim olduğunu ifade etmişlerdir. Kimi araştırmacılar da Alevi isminin esasen Hz. Ali soyundan gelenler manasına geldiğini, zamanla hareketlerine nüfuz ve yaygınlık kazandırmak için Hz. Ali soyundan gelmeyenlerce de kullanıldığını belirtmişlerdir (Gülten, 2016:28). Nitekim 15. asırdan itibaren “Alevi” terimi; Kalenderi, Haydari, Vefai, Babai, Bektaşî, Işık, Torlak, Abdal ve Rafizi gibi topluluklar için de kullanılmıştır (Akın, 2021; Akın, 2020b: 13-59). Yine, Alevi sözcüğünün, herkesin kabul edeceği bir tarifinin olmadığını, bunun sebebinin de tarih boyunca bu isme farklı anlamların yüklenmesi olduğunu ileri sürenler de vardır (Kutlu, 2008: 15).

İslam Ansiklopedisindeki “Alevi” maddesinde ise genellikle Şîîler ve Şîa içinde yer aldıkları kabul edilen bazı mezheplerin Alevi nisbesini aldıkları ve Zeydiyye, İsnââşeriyye gibi mutedil Şîîlerin ve Beyâniyye, İsmâiliyye ve Bâtıniyye mensuplarının Alevi olarak bilindikleri yazmaktadır. Yine bu maddede, bugün asıl Alevi olarak tanınanların, Nusayriler ile 13. asırda Anadolu’daki etnik ve sosyal - dinî kaynaşmaların bir sonucu olarak ortaya çıkan ve 16. asırda Safeviler’in propagandası ile gelişen Kızılbaşlar olduğu ileri sürülmektedir (Ocak, 1989: 368-369). Köprülü ise Alevilerin sürdürdüğü yol için Alevi ismini değil Şîî ismini kullanmıştır. O, bu inancı Şîî-Batınî olarak tanımlamıştır (Köprülü, 2004: 226-230).

¹ Bugün Gaziantep/Yukarı Kayabaşı ve Adıyaman/Kındıralı köylerinde yaşayan ve Tunceli’deki Kureyşan ocağı mensupları ile aynı atadan gelen diğer bir Kureyşan ocağı kolu da bulunmaktadır.

² Alevi kelimesinin çeşitli anlamları hakkında geniş bilgi için bk. Mehmet Ersal, *Alevi-Bektaşî İnanç Sisteminde Hiyerarşik Yapı: Çubuk Havzası Aleviliği Örneği*, Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi. İzmir: 2013, 21-25. Ayrıca bk. Rıza Zelyut, *Türk Aleviliği Anadolu Aleviliğinin Kültürel Kökeni*. Ankara: Kripto Yayınları, Şubat 2014, 21-26.

Bu tanımlamaların pek de gerçekçi olmadığı Şiilerin, Nusayriilerin inanç yapılarında açıkça görülmektedir. Alevilerdeki cem ve semah ibadeti, Muharrem orucu ve sonrasında İmamların hayrı için yapılan Aşure ile kadın ve erkeğin ibadetlere birlikte katılımı bu inançlarda mevcut değildir. Yine Şiiler ve Nusayriilerdeki ibadet yerleri de farklıdır. Onlar Alevilerde olduğu gibi ibadetlerini cemevinde yapmazlar (Ersal, 2013: 46-54).

Alevilerin kendilerini tanımlamasında da maalesef eksiklikler vardır. Ersal, Anadolu ve Balkan coğrafyasında yaptığı alan araştırmalarında Alevi zümrenin, hilafet mücadelesinin başladığı günden beri Hz. Ali'nin yanında oldukları için kendilerine Alevi dendiğini ve en başından beri Alevi olduklarını ve kendilerine verilen diğer adların da Sünniler tarafından verildiğini, ifade ettiklerini aktarır (Ersal, 2013: 24-25).

Son olarak, Alevi bir aileden doğan veya “ben kendimi Alevi gibi hissediyorum” diyen herkesin Alevi sayıldığını öne süren tanımlamalar da mevcuttur (Metin, 2014: 13). Fakat geçmişte Alevi bir ailede doğup sonradan baskılara boyun eğerek yolunu bırakan nice Alevi de oldu. Alevi nüfusunun bugün az olmasının bir sebebi de asırlar süresince yapılan bu baskılardır.³ Ayrıca “Alevi gibi hissediyorum” demekle neden Alevi olunamayacağı, aşağıda alan araştırmalarından elde edilen Alevilik tanımında açıkça görülmektedir.

1. Alevilik Nedir?

Yıllarca, hem Alevi kelimesinin hem de Alevilik inancının ne olduğu, ne anlama geldiği nasıl ortaya çıktığı hakkında pek çok fikir öne sürüldü. Bilindiği üzere, bu inanca mensup olmayanlar tarafından hakaretler içeren tanımlar da yapıldı. Yine yukarıda verildiği üzere farklı isimlerle de anıldı. Bütün bu sebeplerden ötürü de herkesin kabul edeceği bir tarifinin olmadığı iddia edildi.

Girişte verilen tanımlamalarda her ne kadar Aleviliğin bir inanç değil bir felsefe olduğu, etnik ve sosyal-dinî kaynaşmalar neticesinde sonradan oluştuğu, Şiiliğin bir parçası olduğu, sadece Hz. Ali'yi sevenler veya Hz. Ali soyundan gelenler için kullanıldığı ifade edilse de Tunceli/Dersim'deki Kureyşan ocağı mensuplarına göre⁴ Alevilik tanımı daha farklıdır.

Ocak mensuplarının bu tanımlamasına geçmeden önce, Kureyşan ocağının tarihi hakkında kısaca bilgi vermekte fayda vardır. Çünkü “bu ocak mensupları kimlerdir ki, bu tür bir tanımlamayı yapabiliyorlar, bu bilgileri verebiliyorlar?” sorusuna cevap verebilelim.

Günümüzde kopyaları var olan ve Anadolu Selçuklu Hükümdarı Alaaddin Keykubad ile Osmanlı padişahlarının mühürlediği “şecere”de de yazdığı üzere; Keykubad, gerçek bir seyyid olup olmadığını test etmek için Dersim/Mazgirt yöresinde, Seyyid Mahmud-ı Kebir'in (Kureyş)⁵ yanan fırına girmesini ister. Fırından

³ Osmanlı Devleti'nde Alevilere yapılan bu baskılarla ilgili geniş bilgi için bk. Saim Savaş, *XVI Asırda Anadolu'da Alevilik*, Ankara, Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2013. Ayrıca bk. Kibar Taş, “Tunceli/Dersim'in Osmanlı Hâkimiyetine Girişi ve Osmanlı'nın XVI. Asırdan İtibaren Sınırları İçindeki Kızılbaşlara Karşı Tutumu ve Bunun Dersim'e Etkisi”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, Sayı: 76, Kış 2015, s. 79-107.

⁴ Bu makalenin temeli, Kureyşan ocağının Şih (Mahmud) kolundan Hasan Taş (2015-2019) ve Kudan kolundan Haskar Taş (2015-2021) ile yapılan görüşmelerden alınan bilgilere dayanmaktadır. Bu görüşmelerin çoğu kaydedilmiş bir kısmı da yazılı olarak tutulmuştur.

⁵ Kureyş'in, isimlerini kendisinin verdiği 7 oğlu vardır. Mahmud, Ali, Kali, Mevali, Hüseyin, Kud ve Haydar. Mahmud, kerameti en ağır olan oğul olduğu için kendisine sonradan *Şih* lakabı verilmiştir. Kimi Aleviler bizde Şih yok Şah var, derler. Oysaki “şih” tabiri Alevilikte en ağır kerameti olanlara verilmiştir. Daha

yanmadan çıkınca da Kureyş'in seyyidliğini kabul eder. O sırada elinde bulunan ve kendisine atalarından kalmış olan seyyidlik şeceresine de mührünü basar ve istediği yere yerleşebileceğini söyler (Taş, 2019b). Bugünkü Kureyşan ocağı mensupları da bu atadan gelirler ve asırlar boyunca hem Kureyş'in hem de onun soyundan gelen kerametli dervişlerin söyledikleri gerek tarihsel, gerekse inançla ilgili bilgileri babadan-oğula aktararak bugüne getirmişlerdir.⁶

İşte bu soydan gelen Kureyşan ocağı mensuplarına “Alevilik nedir?” diye sorduk ve şu cevabı aldık:

Alevilik, bizzat Hz. Muhammed Mustafa tarafından, Allah'ın emriyle insanlığa öğretilmesi istenen *son inanç yoludur*. Hz. Muhammed, Arapları cahiliye dönemlerinden çıkarmak için Yüce Hakk tarafından gönderildiğinde, öncelikle bu insanlara beden temizliğini ve temel ahlak ilkelerini (eline, diline, beline sahip olmayı) yani kul hakkından uzak durmayı içeren *Müslühan*'lığı öğretir ki bunlar *zâhiri* bilgilerdir. *Müslühan* kelimesinin anlamı, 'Bu Han'a (yani Aleviliğe) layık' demektir. Bu ilkeleri gerçekten yerine getirenlere de, ismi *Alevilik* olan inancı öğretmiştir. Kelime anlamı *Ali evi* olan bu inancın geniş anlamı *medeniyet*, temeli ise *adalettir*.

Son peygamber Hz. Muhammed ile gönderilen ve insanlığa öğretilmesi istenen *Aleviliğin* diğer peygamberlerin getirdiği inançlardan en büyük farkı da tasavvufi yönünün (maneviyatının) hepsine göre daha 'ağır' olmasıdır. Yani Hakk'a ulaşma, keramet sahibi olma Alevilik inancı ile gelmiştir. Bu da şu yolla olmaktadır. Sadece Müslühanlığın ilkelerini yerine getirmek, Aleviliğe geçiş için yeterli değildi. Hz. Muhammed, yanına gelenlere şunu demiştir: *Önce Ali'nin kapısından geçin, sonra bana gelin*. Yani önce Hz. Ali'nin değerine, gücüne, yüceliğine inanmanız, bunu kabul etmeniz gerekir ki, sizi Alevilik inancına kabul edeyim.

Nitekim Hz. Muhammed'in Hz. Ali için söylediği; 'Ben ilim şehri isem, Ali kapısıdır'⁷ hadisindeki *ilim şehri*, 'Alevilik' inancına karşılık gelir. Daha açık bir deyişle; sır, keramete ulaşmak isteyen, derviş olmak isteyen önce Ali'ye inanacak, O'nun Hakk katındaki gücünü ve değerini kabul edecek, sonra da gelip Peygamberden son inancı öğrenecek. Alevilik, Ali'nin kendisidir. Hakk aşkına ermek için, keramet almak için 'yol' Ali'den geçer. Çünkü O'nu Allah, kendi elçisi olarak gönderdi. Yine kıyamette, her Peygamber ki onlar da Ali'dir, kendisine inananları temsil edecek, Ali

sonradan diğer inanç mensupları tarafından da kullanılmıştır. Bunlardan Haydar adındaki oğlu ise genç yaşta bir mağaraya (esket) çekilip çile doldurur ve sonra da sır olur. Bugün, Haydar'ın çile doldurduğu ve sır olduğu dağ, onun mekânı olarak ziyaret edilir ve Tunceli/Dersim'in en büyük ve en güçlü ziyaretlerinden biri olan *Düzgün Baba* olarak anılır. Bu sebepten Kureyş'in soyu diğer 6 oğlundan bugüne gelir. Nitekim kimi eserlerde Kureyş'in oğulları sayılırken farklı isimler de yazılmıştır. Herhalde bunlar, Kureyş'in sonraki neslinden asırlar içinde sayıları artıp, ayrı isimle anılanlar olmalı. Çünkü geçmişte yörede şöyle söylenirdi: "Hot laze Kures esto" (Kureyş'in yedi oğlu var). Bu sebepten kimi eserlerde Kureyş'in farklı sayıda oğlu olduğu yazsa da gerçek değildir. Yine bu küçük yörede Kureyş'in hayatı, büyük kerametleri ve bu kerametleri kendi soyundan gelenlere de aktardığı bilindiği için kimsenin kendisini onun soyuna eklemesi mümkün değildir. Kaldı ki bunu denemeye kalkanlar da hemen dışlanırlar. Çünkü yörede *has* ve *ham* aşiret ayrımı vardır. "Has" aşiretler seyyidler, "ham" aşiretler ise bu seyyid ocaklarına talip olanlardır.⁶ Elbette bu bilgiler her *ocak* mensubunda mevcut değildir. Kimileri atalarının anlattıklarını kendi torunlarına aktaramamış, kimileri de geçmişte siyasetle ilgilenerek Alevilik inancını ve kurallarını dışlamışlardır.

⁷ Bu hadisin farklı şekillerde söyleyişleri de vardır: "Ben hikmetin şehriyim, Ali de kapısıdır", "Ben ilim şehriyim, Ali onun kapısıdır. Şehre ancak kapıdan girilir" ve "Ben ilim şehriyim, Ali onun kapısıdır. İlim isteyen Ali'den alsın". Bk. Veysel Akkaya, "Tasavvuf Klasiklerinde Hz. Ali'nin Şahsiyeti", *Usul*, sayı: 32, 2019, s. 69-90; Seyit Avcı, "Ben İlim Şehriyim Ali de Onun Kapısıdır" Hadisi Üzerine", *Marife*, sayı: 3, Kış 2004, s.371-381.

ise Allah'ı temsil edecek. Yani Allah kendisini göstermeyecek. Temsilcisi olarak Ali'yi yaratmıştır. Bütün bu sebeplerden, Yüce Hakk son Peygamberi dünyaya gönderirken, yanında Hz. Ali'yi de gönderdi ve *son inanç yoluna* da Hz. Ali'nin ismini verdi.

Alevilik inancının kurallarından olan adalet, eşitlik, pir makamı, Hz. Fatma'nın, On İki İmamların isimleri, İmamların şehit olacakları ve onlar için oruç tutulması gerektiği Kur'an-ı Kerim'de yazılmıştır. Yine Kur'an'da Hz. Hüseyin'in 'şehitlerin başı' olduğundan bahsedilmiştir.

Kur'an kelimesinin ve *Ehl-i Beyt* mensuplarının isimlerinin gerçek anlamları ise şöyledir:

Kur'an: İmana gelin

Ali: Yüce

Muhammed: Hakk aşkı

Hasan: Evrenin ışığı

Hüseyin: Şehitler Şahı

Fatma: Cennet kapısı

Hz. Ali'ye hem Dündül, hem de Zülfikâr özel gönderilir. Anlamları şudur:

Zülfikâr: Elindeki güç, savaş

Dündül⁸: *Erişilmez güç*

Son olarak, Hakk katından keramet almak ve derviş olmak isteyen, Ali'nin gücünü ve üstünlüğünü, Allah tarafından özel güçlerle gönderildiğini kabul etmesi gerekir. Yani Ali'nin üstünlüğünü kabul edenler Alevi oldu ve bu Aleviler arasında 'yola' bağlanıp ikrar verenler de keramet aldı, derviş oldu. Sadece Muhammed'e inananlar ise dünyevi kaldı. Bu, geçmişten geleceğe hep böyle olacaktır.⁹

Hz. Muhammed'den sonra, O'nun getirdiği bu "inanç yolu"nu (Aleviliği) devam ettirip insanların unutmamasını engellemek için Allah tarafından çeşitli kerametlerle donatılmış evliyalar gönderilmiştir ki Kureyş de bunlardan biridir. İnsanlar ancak onların bu kerametlerini görünce, söylediklerinin doğruluğuna inanmışlar ve onların sürdüğü yolu takip etmişlerdir. Yani bu "yol", Peygamberden sonra On İki İmam¹⁰ ile onlardan sonra da evliyalar, pirlere ve dervişlere aracılığıyla canlı tutulmuş ve günümüze kadar gelmiştir. Bütün bu sebeplerden Aleviliğin, yukarıdaki bazı tanımlamalarda iddia edildiği üzere, sonradan başka inançlarla karışarak oluşmasına, Şiilik içinde yer alan bir inanç olmasına ya da bir felsefe olmasına imkân yoktur.¹¹

Ek olarak şunu da belirtmekte yarar vardır. Bugün sürdürülen Aleviliğin, 13. asırda Anadolu'daki karışık ortamda kaynaşarak oluştuğunu söyleyen araştırmacılar (Ocak, 1989: 368-369), yine aynı dönemde yani 13. asırda Kirmanşah'tan gelip Tunceli/Dersim'e yerleşen¹² ve o sırada sürdürdükleri Alevilik inancının en saf halini

⁸ Kaynak kişilere göre; Hz. Ali'nin atının gerçek ismi *Dündül*'dür. Bu isim yanlış olarak düldül şeklinde bugüne gelmiştir.

⁹ Görüşme, Hasan Taş (2015-2019) ve Haskar Taş (2015-2021).

¹⁰ İmamların adları sırasıyla şöyledir: İmam Ali, İmam Hasan, İmam Hüseyin, İmam Zeynel Abidin, İmam Muhammed Bakır, İmam Cafer-i Sadık, İmam Musa-yi Kazım, İmam Ali Rıza, İmam Muhammed Taki, İmam Ali Naki, İmam Hasan'ül Askeri, İmam Muhammed Mehdi.

¹¹ Alevilik inancı ile Caferilik, Şiâ ve Nusayri inançları arasındaki farklar hakkında ayrıntılı bilgiler için bk. Mehmet Ersal, *Alevi-Bektaşî İnanç Sisteminde Hiyerarşik Yapı...*, s. 46-54.

¹² Kureyşan Aşireti'nin göç yolu ile ilgili ayrıntılı bilgiler için bk. Kibar Taş, *Orta Asya'dan Anadolu'ya Uzanan Köklü Tarihi ile Kureyşan Ocağı*, Ankara, Berikan Yayınları, 2019.

asırlar sonrasına yani bugüne kadar taşıyan ve de *seyyid* olan Kureyşan ocağı gerçeğini nereye yerleştiriyorlar? Kaldı ki Osmanlı Devleti'nin son dönemlerinde yöreye ilgili tutulan yerli ve yabancı raporların çoğunda, bu yörenin asırlar boyunca kapalı bir yapıya sahip olduğundan bahsedilir (Taş, 2014).

Sonuç olarak, İmam Musa-yi Kazım aracılığı ile soyu Hz. Muhammed ve Hz. Ali'ye dayanan Seyyid Mahmud-ı Kebir'in (Kureyş) nesli olan ve yukarıda bahsettiğimiz bugünkü Kureyşan ocağı mensuplarına göre *Alevilik*, Hz. Muhammed Mustafa'nın, Allah'ın emriyle insanlığa getirdiği "son inanç yolu"dur.

2. Kureyşan Ocağında Alevilik İnançına Ait İbadetler ve Ritüeller

Tüm inançlarda çeşitli ibadetler bulunur. Bunları incelediğinizde görürsünüz ki genel olarak, kurallar hariç, birbirine benzerler. İnançların çoğunda oruç tutma, bir Tanrı için ayin yapma, kutsal bilinen yerleri ziyaret etme ve kurban kesme gibi ibadetler ve ritüeller mevcuttur.

Aşağıda, Alevi inancına mensup olan Kureyşan ocağındaki ibadetlerden ve kurallarından bahsedeceğiz. Anlatacağımız bu ibadetler ve ritüeller elbette zaman içinde kimi değişikliklere uğramıştır. Hatta kimileri de unutulmuştur. Biz burada ibadet ve ritüellerin temel kurallarını ve anlamlarını aktarmaya çalışacağız. Bunlar; *oruç* tutma, *cem* tutma, *semah* dönme, *pir* ve *rayverin* (*pirin* yardımcısı, rehber) taliplerini ziyaret etmeleri, evliya türbelerinin ve mekânlarının ziyaret edilmesi, kurban kesme ve defin ritüelleridir.

2.1. Oruç Tutma

Diğer inançlarda olduğu gibi Alevilik inancında da çeşitli zamanlarda tutulan ve özel kuralları olan oruç ibadeti¹³ mevcuttur. Bu oruçlardan biri *On İki İmam (Muharrem)* orucudur¹⁴ ki yukarıda bahsettiğimiz üzere bu orucun tutulmasının Yüce Hakk tarafından Kur'an-ı Kerim'de emredildiğine inanılır. Yani Kur'an'da, ilerde hangi imamların geleceği, onların isimlerinin ne olduğu ve Mehdi hariç hepsinin şehit olacağı ve bu sebepten On İki İmamlar için oruç tutulmasının emredildiğinin yazıldığına inanılır.

Bu oruç, on iki gün tutulur. Bu süre boyunca su içilmez, et, yumurta, tatlı yenilmez, eğlence yapılmaz, erkekler tıraş olmaz, eşler ayrı yatar, hayvan kesilmez, kan akıtılmaz. Son İmam hariç bütün İmamlar şehit olduğu için, onlar için tutulan bu oruç süresince eğlenmek, canlılara zarar vermek günah kabul edilir, bedene ve ruha zevk veren şeylerden kaçınılır.

Güneşin battığı sırada, öncelikle el-yüz yıkanır ve sonra bir tutam tuz ile oruç açılır ve gece 12'den sonra, yeni bir gün başladığı için bir şey yenilmez.¹⁵

¹³ 1911 yılında Dersim'i gezip rapor yazan İngiliz Yüzbaşı L. M. Seel, "Kızılbaşlar, 12 İmam için 12 gün oruç tutarlar. 3 gün de Hıdırellez için tutarlar." demektedir. Bk. Suat Akgül, *Amerikan ve İngiliz Raporları Işığında Dersim*, İstanbul, Yaba Yayınları, Aralık 2009, s.113.

¹⁴ Yusuf Ziya Yörükân'ın 1927-1932 arası yazdığı makalelerinde de görülüyor ki, Tahtacı olarak adlandırılan Aleviler de, Muharrem orucunu, bazı ufak farklılıklar dışında neredeyse aynı şekilde tutmaktadırlar. Onlar da oruç sırasında et, yumurta yemez, su içmez, kan akıtmazlar. On ikinci günde kurban keserler, oruç bitiminde de "aşure" yaparlar. Bk. Yusuf Ziya Yörükân, *Anadolu'da Aleviler ve Tahtacılar*, İstanbul, Ötüken Yayınları, 2015, s.267-278.

¹⁵ Naşit Hakkı da, Muharrem orucunun 12 gün olduğunu ve bu oruç sırasında 24 saatte bir yemek yendiğini, su içilmediğini, oruç bitince kurban kesilip aşure yapıldığını yazar. Aşureye mutlaka On İki İmam'a

Oruç bitince de On İki İmamların hayrı için *aşure* yapılır. Büyük bir kazanda pişirilen aşurenin içine ana malzeme olan buğday, su ve şekerle birlikte, kuru üzüm, kuru kayısı, kuru incir, hurma, ceviz, fındık, fıstık ve bir parça mevsimine göre elma ya da ayva ile bir tutam tuz katılır. Aşureye katılan malzemenin hepsinin sayısı on iki olmalıdır. Yine aşurenin on iki eve dağıtılması gerekmektedir.

Esasen, aşurenin kokusunun İmamlara ve Kerbela şehitlerine gitmesi için aşurenin açık havada yani bahçede pişirilmesi gerekir. Eğer bu imkân yoksa en azından aşure pişirilen yerdeki kapı ve pencereler açılmalıdır.

Diğer bir oruç ise Ocak sonu ile Şubat sonu arasında herhangi bir hafta içinde Salı-Çarşamba-Perşembe günleri tutulan *Hızır* orucudur.¹⁶ Bu oruç ise güneş tam battıktan ve biraz karanlık olduktan sonra yine el-yüz yıkanarak açılır. Bunun sebebi hakkında kimileri şu hikâyeyi anlatır: “Hz. Hasan ile Hz. Hüseyin'in gözleri ağrıdığı için Ana Fatma ve Hz. Ali oruç tutarlar. Onlar oruçlu iken iftar saatinde kapı çalınır, gelen kişi, ben açım, der. Onlar da olduğu gibi sofrayı ona verirler. Üç gün aynı şey yaşanır. Sonuçta gelenin Hızır olduğu anlaşılır. İmamlar da iyileşir.” Hızır orucunun daha geç açılmasının sebebi ise belki o gün birisi gelir, yemek ister, ona yemek kalsın. Yani bu gece bir lokma vermek büyük sevap kabul edilir.¹⁷

Kureyşanlı Haskar Ananın oruç hakkında anlattıkları ise şöyledir:

“On iki gün oruç tutuyorduk, oruçluysen su içmiyorduk. Gece kalkmıyorduk. Akşam ne yedikse oydu. Oruçken et, yumurta, tatlı türü yemekler yemiyorduk. Eşler ayrı yatıyordu. Erkekler tıraş olmuyordu. Hayvan kesilmiyordu. Oruç bitince de aşure yapıyorduk. Aşureyi, büyük bir kazanda pişiriyorduk. İçine buğdaydan başka, kuru üzüm, incir, hurma, ceviz, fındık, şeker, bir parça mevsime göre elma ya da ayva gibi meyveler katıyorduk. Hepsini tamam on iki olmalıydı. Yine aşurenin on iki eve dağıtılması gerekiyordu. Şimdiki gibi o zaman Hızır Orucu da tutuyorduk. Bu oruç kışın tutulurdu ve üç gündü. Bekârlar, evlenecekleri kişiyi görmek için oruç süresince su içmezlerdi. Bu oruç bitiminde kurban da kesilirdi.

Hızır Orucu da önemli bir oruçtu. Çünkü bir kış günü Ali, Hızır ve İlyas bir yerde buluşmuş. Hızır ve İlyas ölümsüz peygamberler. Bunlar kışın bulunduğu için, Ocak sonu ve Şubat sonu arasında bunlar için üç gün oruç tutuluyor. Yani üç gün tutulmasının sebebi, bu üç büyük mübareğin bir araya gelmesidir. Bu buluşmada yer-gök şenlenmiştir. Yani bu zamanın maneviyatı çok ağırdır. Hızır, herkese yardım eden, ölümsüz bir peygamber olduğu için, bu oruca onun ismi verilmiştir. Hızır da yine Ali'dir. Aleviliği kabul eden herkes de bu orucu tutmuş.”¹⁸

Son olarak şunu söyleyebiliriz. Hızır peygamber sadece Alevilere ya da Hz. Muhammed'e inananlara ait bir peygamber değildir. O, tüm insanlığa aittir. Yani tüm dünyada kim darda kalırsa onların yardımına koşan ölümsüz bir peygamberdir. Her toplumda farklı farklı isimlerle anılmaktadır. Yine Haskar Ana'nın deyişiyle; “*Hızır; yazın dağlarda, kışın sulara gezer ve kim darda ise onlara yardım eder.*”

hürmeten 12 türlü malzeme konulduğunu da belirtir. Bk. Naşit Hakkı Uluğ, *Tunceli Medeniyete Açılıyor*, İstanbul, Kaynak Yayınları, Mayıs 2007, s.121.

¹⁶ İrene Melikof, Anadolu'daki “Hızır Orucu”nun ve İran Azerbaycan'ındaki “Hızır Nebi Bayramı”nın Şubat ayına denk geldiğini ve törenin Salı, Çarşamba ve Perşembe günleri yapıldığını, yazmaktadır. Bk. İlhan Cem Erseven, *Çerağ-ı Ruşen Alevilik-Bektaşılık Üzerine Çeviri Yazılar*, Ankara, Ürün Yayınları, 2012, s.184.

Ali Kemali de Hızır orucunun Şubat ayı içerisinde 3 gün tutulduğunu belirtmiştir. Bk. Ali Kemali, *Erzincan*, İstanbul, Kaynak Yayınları, 2013., s.209.

¹⁷ Görüşme, Uzun Mehmet Yıldız, 4 Ağustos 2014.

¹⁸ Görüşme, Kureyşan ocağının Kudan kolundan Haskar Taş (2015-2021).

2.2. Cem Tutma ve Semah Dönme

Alevilik inancının ibadetlerinden biri de *cem* tutma ve *semah* dönmedir. Alevilerde, semah dönme ibadetinin Hz. Muhammed Mustafa tarafından, Miraç'tan döndükten sonra, kendisine inananlara bıraktığı bir ibadet olduğuna inanılır. Pek çok yazılı kaynakta da semahın ilk ne zaman ve nasıl ortaya çıktığı ile ilgili çeşitli bilgiler mevcuttur.¹⁹ Bunların başında gelen *Buyruk*'ta, Kırklar Meclisi'ne giden Peygamberin, kendisine Selman-ı Farisi'nin verdiği bir üzüm tanesini ezip şerbet yaparak Kırklara verdiği ve sonrasında Kırkların ve Peygamberin semah döndüğü anlatılır (Bozkurt, 2020: 26-27). Yine Ehl-i Hak (Yaresan) Alevilerinin inanç ve ibadetlerinin yazılmış olduğu *Kelâm-ı Serencam* adlı kitapları ile Velâyetnâme ve Menâkıbnâmelerde de Kırklar ve cem ritüelleri hakkında bilgiler verilmiştir (Akin, 2020c: 64-77).

Kaynak kişilerimiz ise semah ve cem ritüellerinin kökeni için şunları anlatmışlardır:

“Cem ibadeti ilk olarak Kırklar Meclisi'nde yapıldı. Kırklar cem tutunca, kimseyi almazlar. Çünkü hepsinin bedenleri Hakk aşkından dolayı su oluyor. Yeryüzünde insanlar cem tutarken uygulanan 12 hizmet ise cem ibadetinin düzenini sağlamak içindir. Alevilikte 3 tane cem tutulur. Biri On İki İmam orucu bittikten sonra, biri Hızır orucu zamanı, biri de yeni yıla girerken yeni yıl hayırlı gelsin diye tutulan cemdendir. En kutsal cem bunlardır. Bunların haricinde pek cem olmaz. Her zaman cem tutulmaz. Semah, Muhammed Mustafa tarafından getirildi. Yani, Peygamber Miraç'a çıktığında Kırklar Meclisi'ne gider ve Meclis'in başında Ali'yi görür. Ali, bir üzüm tanesini ezip çıkardığı suyu Muhammed'e verir. Bunu içen Peygamber vecde gelir ve dönmeye başlar. Miraç'tan dönünce de semahı kendisine inananlara ibadet olarak verir. İnsanlar doğa şartlarından dolayı kapalı ibadet yerleri yapmak zorunda kalmışlardır. Oysaki Allah insanlığa ibadet yeri olarak yer ve gök arasını vermiştir. Bu sebepten Hakk katında en makbul ibadet yeri, yer-gök arasında temiz bir toprak parçasıdır.²⁰ Semah²¹ dönmenin temel kuralı şudur: Semah dönülürken bir elin içi yukarıya bakar, diğer elin içi aşağıya bakar. Bunun anlamı, gökten alıp, yere vermektir. Yani, yüce Hakk'tan, bu dünya için iyilik istemektir. Semah ibadeti benlik için değil, insanlık, dünya için yapılır. Yüce Hakk'tan başka her şey döner. Evren, dünya, mevsimler, aylar, günler, insan ömrü hep döner. Yani her şey bir döngü içindedir. Sabit olan sadece Yüce Allah'tır. İşte semah da bu döngüyü temsil ediyor, bu döngüyü anlatıyor.”²²

Aşık Hüdai şöyle söyler:

“Bütün evren semah döner
Aşkından güneşler yanar
Aslına ermektir hüner
Beş vakitle avunmayız
...”

¹⁹ Semah hakkında ayrıntılı bilgi için İlgar Baharlı'nın şu iki makalesine bk. “Tasavvuf Klasikleri Eşliğinde Safevîler Öncesinde Sema (Semah)”, *Alevilik-Bektaşılık Araştırmaları Dergisi*, Sayı: 22, 2020; “Safevîler Döneminde Sema (Semah) (Kronikler, Seyahatnâmeler ve Minyatürlerde)”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi*, Sayı: 97, Bahar 2021.

²⁰ Horasan süfîlerinden olup 1049'da ölen Ebû Saîd Ebû'l Hayr için, ibadet sırasında yeryüzü zemin, gök kubbe çatıdır. Geniş bilgi için bk. İlgar Baharlı, “Tasavvuf Klasikleri Eşliğinde Safevîler Öncesinde Sema (Semah)...”, s. 186-189.

²¹ Türk Dil Kurumu internet sayfasındaki sözlükte (<https://sozluk.gov.tr/> E.T. 23 Nisan 2022)

sema için; Mevlevî dervişlerinin ney, nısıfıye vb. çalgılar eşliğinde, kollarını iki yana açıp dönerek yaptıkları ayin denilirken;

semah için; Alevî ve Bektaşî topluluklarında yaygın olan ve müzik eşliğinde uygulanan tören nitelikli oyun, denmektedir.

Birisi için *ayin*, diğeri için *oyun* deniyor. Oysaki Hz. Muhammed Mustafa'nın insanlığa bıraktığı ibadet *semah*'tır.

²² Görüşme, Hasan Taş (2015-2019) ve Haskar Taş (2015-2021).

Kureyşan ocağında eskiden tutulan cemlerle ilgili Haskar Ana'nın anlattıkları aşağıdadır:

“Bizim evde cem tutma, evimizdeki jar (ziyaret) çıkarıldığı zaman bir de her sonbaharda olurdu. Bu ziyaret, benim kerametli dedelerimden kalan bir asa şeklindedir. Bunun birkaç yılda bir bulunduğu yerden indirilip yıkanması lazım. Fakat bunu ancak kerametli bir dervişin yapması gerek. Çünkü herkes bu ziyaretlere el vuramaz. Çarpılır.

Derviş, ziyareti çıkarmadan önce cem tutardı. Cem tutulmadan bir gün evvel, biri köyleri gezip, haber veriyor ki şu gün derviş gelecek, ziyaret çıkarılacak, diye. Derviş 2-3 gün önceden geliyordu. O gün sabahtan kurban kesilir, yemek yapılır, cem tutulacak yer temizlenirdi. Akşama doğru da köylerden insanlar gelir, önce yemek yer, sonra da derviş ceme otururdu. Saz çalılıp, deyiş söyler, teute/tevtte (kendinden geçme) girer. Bu sırada bu dünyada değildir. Diğer dünyaya gider. Kimin ne sıkıntısı, ne hastalığı var, başlarına ne gelecek hepsini söylerdi.

Sonra derviş yavaş yavaş kendine gelince kalkıp jar'ı yeşil sarılı bezden çıkarıp perdenin arkasında yıkarı. Gelenler yanlarında yapıp getirdikleri lokmaları birbirlerine dağıtırlar ve cem biter.

Babamın piri geldiği zaman da cem tutuluyordu. Sonbaharda geliyordu. Çünkü kışın zordu. Yazın da herkes yaylada olduğu için Sonbaharda geliyordu. Hızır ayı kışa geldiği için zor oluyordu.

Bir de şu var. Dedeler (pirler), taliblerini sırasıyla gezerler. Eğer sonbahara denk gelmezse mecburen kışın gelirlerdi. Pir gelince, kurban kesilir, yemek verilir. Köylüler de niyaz (tereyağlı ekmek) yapıp getirirler. Pir saz çalılıp deyiş söylüyor. Semah dönülüyor. Cem bitince pir gülbank okuyor. Bu sırada herkes ayağa kalkıyor.

Ziyaret çıkarılacağı zaman çevre köylere haber veriliyor. Ancak pir, talib ziyareti için gelince sadece köye haber veriliyordu. Herkes banyo yapıp lokmalarını alıp ceme gelirdi.”

Görüldüğü üzere, eskiden Dersim yöresindeki Kureyşan ocağında, diğer yerlerde olduğu gibi her zaman cem tutulmuyor ve cem ibadeti de bütün kurallarıyla uygulanmıyordu. Büyük olasılıkla bütün kuralların tam olarak uygulanması o kadar önemsenmemiş. Bu anlatılardan anlıyoruz ki iki tür cem ibadeti var. Biri ziyaret olan evlerde, ziyaretin çıkarılma zamanı yapılan cem ki bu sırada semah dönülmüyor diğeri ise *pir*'in talib ziyareti sırasında tutulan cem burada ise semah dönülüyor. Birinci cemde semah dönülmemesinin sebebi, gelen dervişin kerametli olması ve jar/ziyareti çıkarması. Buradaki ulviyet, talib ziyaretinden farklıdır.

1930'ların başında yöreyle ilgili kitap yazan Erzincan Valisi Ali Kemali, eserinde çeşitli iddialarda bulunmuştur. Kimileri tamamen asılsız olan bu iddialardan (ki seyidler inançları gereği yıkanmazlar gibi mantıksız bir iddia da var) biri de Kızılbaşlar her sene 20 Ocak'ta cem ayini yaparlar ve bu ayine bekâr kız ve erkek katılmaz şeklindedir (Ali Kemali, 2013: 210). Oysaki görüşme yaptığımız ocak mensupları bizzat kendi katıldıkları cem ayinlerinde bu tarz bir kural olmadığını anlatmışlardır. Ali Kemali'nin bahsettiği, Hızır ayının ilk haftasında yapılan cem ayinidir ve gerek bu ibadete gerekse başka zamanlarda yapılan cem ibadetlerine herkes katılır. Bugün seksen yaşında olan Haskar Ana bu konuda şunları söylemiştir: “*Hızır'da tutulan ceme herkes katılır. Yani çocuk, genç, yaşlı, kadın, erkek, evli, bekâr, herkes banyo yapar ve ceme gider. Yani ibadete temiz olarak katılmak gerekir.*”

Sonuçta, Alevilik inancında, her ne kadar sonradan değişiklikler olsa da, bazı ocaklarda uygulanmasa da, ibadetlere herkes katılır. İnancı öğrenebilmeleri için küçüklükten itibaren ibadetler ve ritüeller öğretilir. Kadın, erkek, genç, bekâr, çocuk ayrımı yapılmaz. Çünkü ibadet sırasında *cinsiyet gömleği* dışarıda bırakılmalıdır. Yani, ibadete katılan bir kişi, bedeninin değil, ruhunun isteğini yerine getirmektedir. Bunu yapamayan kişinin ibadeti kabul olmayacağı gibi, ibadet ortamında da yeri yoktur.

2.3. Pir ve Rayver'in Taliplerini Ziyaret Etmeleri

Alevilikte her ailenin *pir* ve *rayveri* (*pirin* yardımcısı, rehber) vardır. Pir'in görevi inancı anlatmak, yol göstermektir. Pir, yanında yardımcısı rayver ile gezer. Taliblerine onunla gider. Eskiden Pirlar kendi oğullarından birini rayver olarak yanlarında gezdirir, onunla taliplerine giderlerdi. Yaşlandıklarında da görevi bu oğluna devrederler, artık o pirlar yapardı. Haskar Ana şöyle demiştir: “*Bizde denir ki; Hakk, pir-rayverin ayağını kimsenin evinden eksik etmesin.*” Ancak zamanla, yaşam şartlarındaki değişiklikler nedeniyle bu kural da değişmiş, pir ve rayverler ayrı ayrı taliblerini ziyaret etmeye başlamışlardır.

Tunceli’de bulunan Kureyşan ocağının piri Baba Mansurlardır. Bu ocaktan bir pir geldiğinde yanında yardımcısı olan rayveri de taliplerine getirir. Seydislerin (Sey Savun/Seyyid Sabun) piri de Kureyşanlılardır. Yine bu ocaktan bir pir taliplerine kendi seçtiği rayveri ile gider. Yani Seydislerin piri Kureyşanlı iken rayverleri de pirin yanında getirdiği kişidir (burada Derviş-i Gevr mensubu oluyor). Yukarıda da söylediğimiz üzere, şartlar zamanla değişince pir ve rayverler de değişmiştir. Uzak şehre taşınan bir aile, orada yaşayan hangi ocak varsa o ocağa ait bir dedeyi evine davet etmiştir. Eğer pir yoksa sadece rayver varsa onu da, kendisi *pir ocağı* olsa bile, davet etmiştir. Çünkü her seyyid pirlar yapmak istemez. Bunu hakkıyla taşımak zordur. Buradaki amaç, “yol”un kurallarının yeni nesillere aktarılmasıdır.

Mesela Derviş-i Gevr (Derviş Beyaz) ocağı, atalarına Kureyş’in rayverlik görevi vermesi sebebiyle *rayver ocağı* olmuştur. Gerçekte seyyid soyundan gelmezler (Taş, 2019a). Bugün çoğu tanımlamada “ocak” olarak anılabilmek için seyyid olmak gerektiği ifade edilmiştir.²³ Bununla ilgili Kureyşan ocağı mensubu kaynak kişilerden aldığımız bilgilere göre; “ocaklama” olmak için seyyid olmak şart değildir. Ali’nin üstünlüğünü kabul edip bu yola gönülden bağlananlara da geçmişte keramet verilmiştir ve onların soyu da sonradan “ocak” olarak anılmıştır. Ancak önde gelen, derin, kerametli ocaklar, seyyid soyundan gelenlerdir ve sadece bunlar pirlar yapabilir. Yani, atalarının “el” alması nedeniyle ocak haline gelmiş olsalar bile, bu ocaklara Hakk katından pirlar görevi verilmemiştir. Bunlar sadece rayverlik yapabilir. Derviş-i Gevr de sürekli Kureyş’in yanında gezdiği için ve Kureyş tarafından kendisine “el” yani keramet verildiği ve bu keramet kendisinden soyuna da aktarıldığı için “ocak” kabul edilmiştir. Gerçekte bu soy mensupları rayver olarak Seydisleri ziyaret etmeleri gerekirken (Seydislerin piri Kureyşanlılar olduğu için), ataları sürekli Kureyş’in yanında olduğu ve onunla birlikte Dersim/Nazımiye’den gittiği ve ona çok bağlı olduğu için, bu soydan gelenler de çoğunlukla Kureyşanlıların yanına gelmişlerdir. Bu sebepten bugün Kureyşan ocağında, Derviş Gevrler rayver olarak kabul edilir. Ancak bunlar pirlar yapamaz. Sadece rayverlik yapabilirler.

Ayrıca, bir evliyadan gelen ocağın devam etmesinin de kuralı vardır. Eğer kerametli bir seyyidin yani evliyanın soyundan gelenler, onun yolunu terk ederlerse (yani Aleviliği bırakırlarsa), ocak o anda Hakk katındaki yerini kaybeder.²⁴

Bu bilgilerde görüldüğü üzere bütün Alevi ocaklarının kökü İmam Hüseyin’e dayanmamaktadır. Ancak büyük çoğunluğunun seyyid kökenli olduğu muhakkaktır. Yine

²³ Bu konuda şu kaynaklara bakılabilir. Ali Yaman, *Kızılbaş Alevi Ocakları*, Ankara, Elips Yayınları, 2006; Mehmet Ersal, *Alevi-Bektaşî İnanç Sisteminde Hiyerarşik Yapı...*, s. 54-127.

²⁴ Görüşme, Hasan Taş (2015-2019) ve Haskar Taş (2015-2021).

anlatılardan da anlaşılacağı üzere, sadece ataları İmam Hüseyin soyundan gelen Alevi ocakları pirlük görevini yerine getirebiliyor. Diğerleri ise ocak olarak anılsa bile pirlük yapamıyor.

Alevilik inancında *pirin* de *piri* olmak zorundadır. Bunun anlamı şudur: Bir derviş, ne kadar sır-keramet sahibi olsa da en üst değildir. Herkes eşittir. Ne kadar güçlü olursan ol, herkes birbirine muhtaçtır. Kişinin bu yolda kendisine eşlik edecek sadık bir dosta ihtiyacı vardır. Kimse yalnız yaşayamaz. Yalnızlık Allaha mahsustur.

Ek olarak, Pirin piri, talibe mürşid gelir. Ancak mürşid en üst makam değildir. Çünkü mürşid de pir seçmek zorundadır. Bunu en iyi şu şekilde açıklayabiliriz. 13. asrın başında Kirmanşah'tan Dersim yöresine gelen Kureyş aşiretinin üç üyesi; Seyyid Mahmud-ı Kebir (Kureyş), Baba Mansur ve Seyyid Savun birbirlerini pir seçerler. Kureyş Baba Mansur'u, Baba Mansur Seyyid Savun'u, Seyyid Savun da Kureyş'i pir seçer. Görüleceği üzere bu üç veli birbirlerine hem pir hem de mürşid gelmişlerdir. Baba Mansur Kureyş'in piri iken, Kureyş de Baba Mansur'un mürşididir.

Pir'in taliblerini ziyaret etmesi de belirli kurallar çerçevesinde gerçekleşir. Pir ya da rayver geldiği zaman, öncelikle ağırlanır. Yemek bitince aile üyelerinin hepsi onun karşısında ayakta ve biraz eğilerek, sağ ellerini kalplerinin üstünde tutarlar. Sağ ayak başparmağı sol ayak başparmağının üstüne getirilir, mühürlenir. Aile üyeleri büyükten küçüğe sıralanır. Yani en başta, eğer dede ya da nine yaşıyorsa onlar, yaşamıyorsa baba, sonra anne ve sırasıyla büyükten küçüğe çocuklar dizilir. Bu şekilde durunca, pir veya rayver gülbank okur. Gülbank bitince yine sırasıyla pirin eli öpülür ve çıralık adı verilen bir miktar para ya da başka bir şey verilir. Bu çıralıkta "rıza" esastır. Ne kadar kıymetli olduğunun bir önemi yoktur. Talib çıralık verirken "Benim bu dünya malında gözüm yok." demektedir.

Bu konuda Haskar Ana şunları söylemiştir:

"Bizim pirimiz Baba Mansurlardır. Bunlar eskiden her yıl mutlaka taliblerini ziyaret ederlerdi. Bugün artık bu gelenek kalmadı. Pirimiz vefat ettikten sonra çocukları bu görevi devam ettirmedi. Pir ya da rayver geldiğinde talib ona gücü oranında çıralık verir."

Bütün bu ritüeller asırlar boyunca büyükten küçüğe aktarılarak gelmiştir. Ancak bugün, pir veya rayver'in her yıl taliplerini ziyaret etmesi geleneği neredeyse bitmiştir.

Son olarak şunu belirtmekte fayda vardır. *Pirlük* ve seyyidlik farklıdır. Bir seyyid ocağında doğan her erkek seyyiddir ancak dede yani pir değildir. Pirlük makamını hak etmek gerekir. Bu makam seyyidlik gibi babadan oğula geçmez. Kişinin kendi isteğiyle *yola* bağlanıp *yolun* gereklerini yerine getirmesiyle elde edilebilir. Yine Alevi olmakla *yola* girmek de farklıdır. *Yol*'un kuralları ağırdır. Bu sebepten; "Gelme gelme, dönme dönme. Gelenin malı, dönenin canı." denmiştir. Yani *yola* girdiğinizde bütün dünyevi isteklerinizi bırakırsınız. Görüldüğü üzere bu da zorla olacak bir şey değildir. Kişinin kendi rızası ile *yola* girmesi gerekir.

Bizim burada "yola girmek" deyiimi ile kastettiğimiz, tamamen kişinin kendisi ile ilgilidir. Kaynak kişilerin deyiimiyle, "*Sen yüzünü yola dön, gayb âlemi görür. Kerametli dervişin bir oğlu ticaret yapar, bir oğlu derviş olur uçar.*"²⁵ Bu cümlelerde anlatılmak istenen, ikrarın gönülden verileceğidir. Kişi yola gönülden bağlanınca ayrıca onun için cem yapmaya da gerek yoktur. Nitekim geçmişte Tunceli/Dersim yöresinde bu tarz, kendi halinde yola ikrar verip yaşayan insanlar çoktu. Diğer insanlar

²⁵ Görüşme, Kureyşan ocağının Şih (Mahmud) kolundan Hasan Taş (2015-2019).

da onların bu halini bilirdi. Bu konuda, kerametleri açık bir evliya olan Kureyşanlı Başköylü Hasan Efendi'nin (1896-1973) yanına gelip, onun gibi yol sürmek isteyen Alevilerin neler yaşadıklarını aktarmak bizce yeterli olacaktır:

“Abbas Çevik, Haçköy'den Zeynel Dede ile birlikte Hasan Efendi'yi müşrid²⁶ olarak kabul ederek izinde ve yolunda yürümek amacıyla yanına gitmişler. Abbas Çevik, (Hasan) Efendi'ye, ‘Ben bu yola tabi olmak istiyorum; ama çok borcum var.’ demiş. Hasan Efendi de; ‘Eğer bu yola girersen ve sadık kalırsan bütün borçların hallolur. Ancak benim yolum çok ağırdır; boyunduruğum ve samılarım²⁷ demirdendir, altında kalıp boğulmazsan kendini kurtarabilirsin. Çok iyi düşünmelisin, söz verip dönersen bunun affı yoktur. Siz gidin işinize gücünüze bakın, bu iş sandığımız kadar kolay değildir, bunun altından kalkamazsınız!’ diyerek uyarılmış, Abbas Çevik ile Zeynel Dede, birlikte Hasan Efendi'nin yanında kalarak yolunun izleyicisi (takipçisi) olmaya karar vermişler.

Köylülerin anlatımına göre, Abbas Çevik'in bütün borçları hallolduktan sonra, Hasan Efendi'nin yanında inzivaya çekilmişler. Hasan Efendi gibi bütün dünya nimetlerinden el etek çekerek perhize başlamışlar. Koyunun ürünleri ve buğday ekmeği dışında başka bir şey yememişler. Bu iki can, zamanla zayıflayarak halsiz ve dermansız bir duruma gelmişler. Bir gün açlıktan yürüyecek durumları kalmadığı için yakınlarında bulunan bir mısır tarlasından mısır kopartarak yemeleri üzerine, tarla sahibi bunlara silahla ateş etmiş. Bunlar yaralanmadan kaçıp kurtulmuşlar. Yaşanılan sıkıntılar nedeniyle, bu yolun sorumluluğunu taşıyamayacaklarını ve sürdüremeyeceklerini anlayarak Hasan Efendi'ye durumlarını anlatmışlar. Hasan Efendi, Abbas Çevik'e; ‘Sen hâlâ kendi koltuğunun altındaki köpekleri öldürmemişsin!’ demiş. Abbas Çevik ile Zeynel Dede oradan ayrılarak köylerine dönüp günlük yaşamlarına devam etmek zorunda kalmışlar.” (Boy, 2013: 203-204).

1895 yılında Dersim'i gezen Antranik Yeritsyan, Dersim'in genel dini liderinin Kureyşan aşireti ve bu aşiretten her erkeğin de seyyid olduğunu belirttikten sonra, bir seyyide dedeliğin nasıl verildiğini şöyle anlatmaktadır:

“Bir seyyide dedelik derecesi verileceği zaman özel bir tören yapılır. Yedi dede o seyyidin evinde toplanır ve sazlar eşliğinde seslerini koyverip içli şarkılar [deyişler] söylerler. Ardından dedelerden biri, tabii ki kirve olan dede ayağa kalkar, seyyidin sakalını ve uzun saçlarını kırmaya başlar. Bu işlem bitince 7 dede de sağ ellerini seyyidin başına koyarlar ve tekrar çalan sazlar eşliğinde şarkılar söyleyerek onu dedelik derecesine yükseltirler. Halk arasında barışı sağlamak dedenin görevidir... Dedenin öğütlerini dinlemeyenler dışlanırlar. Sadece seyyid ve dedeler değil, komşular da o kişiyle ilişkilerini keserler.” (Antranik, 2012: 115, 124).

Burada yazar, inancı ve ritüellerini bilmediği için bu törenin ne için yapıldığını tam olarak yazamamıştır. Bu ritüel, “pirlik makamına” seçilmiş bir seyyid için yapılır. Burada yazılan kirve, aslında seçilen pirin, piridir. Kaynak kişilerin aktardıklarına göre;

“Yola giren bir seyyid, yolun gereklerini yerine getirdikten bir süre sonra kendisine pirlük makamı verilip verilmediğini öğrenmek için bir gece sabaha kadar oturup bekler ve bu sırada uykuya dalar. Eğer o kişi bu makama layık ise ona gayb âleminden işaret gelir ve o ancak bundan sonra pirlük yapabilir. Kimse ben pirim diyerek, pir olamaz.”²⁸

İşte bu tür bir ritüel de bu seçimden sonra yapılan bir törendir. Yani seyyid çoktan kendi gönlünde Hakk yoluna ikrar vermiş, yola girmiş ve yine Hakk katından

²⁶ Görüldüğü üzere Hasan Efendi için müşrid deniyor. Ancak O da en üst makamda değildir çünkü Onun da piri vardır. Alevi inancında kimse kendisini en üst makamda göremez.

²⁷ Boyunduruk çubuğu.

²⁸ Görüşme, Kureyşan ocağının Şih (Mahmud) kolundan Hasan Taş (2015-2019).

ikrarı kabul edilmiştir. Onun seçildiğini bilen diğer pirlar de onu pirlarlık makamına hazırlamak için toplanmış ve kendi aralarında bir ritüel yapmışlardır.

Seyyidin saç ve sakalının kesilmesi ise eski hayatı bırakıp yeni bir hayata başlaması yüzündendir. Dünyevi hırslarını bir kenara bırakıp yeni bir hayata başladığı bu yolda, Hakk için tekrar saç ve sakalını uzatır. Çünkü uzun saç ve sakal Muhammed-Ali'den gelir ve bu sebeptendir ki asırlardır Alevi pirlari, dedeleri uzun saç ve sakalla gezerler. Yine bir seyyide “dedelik” derecesinin 7 dede tarafından verilmesi de Kureyş'in 7 oğlu olmasından kaynaklanır. Her bir dede, Kureyş'in bir oğlunu temsil eder.

Her ne kadar Velayetnâme'de Hacı Bektaş Veli'nin başındaki tüm tüylerin kesildiğinden bahsedilse de (Velayetnâme, 1225: 115; Gölpınarlı, 1958: 69-70), bunun Alevilik'te yeri yoktur ve sonradan eklenmiştir.

2.4. Evliya Türbeleri ve Mekânları Ziyaret Edilirken Yapılan Ritüeller

İnsanlar, bir dilekleri olduğu vakit niyet edip bir ziyarete giderler. Büyüklerin aktardıklarına göre eğer bir ziyaret için adak adadığımız zaman, mutlaka gitmeniz gerekir. Çünkü o ziyaret, o adağı bekler. Adağı yerine getirmemenin kişiye olumsuz olarak yansiyacağına inanılır.

Bugün Tunceli'deki ziyaretlerin bazılarının türbesi varken çoğunluğunun yoktur. Burada yaşayan insanlar, atalarından gelen bilgilerle nerenin bir *ziyaret* yeri olduğunu bilirler. Ziyaret mekânı, Tunceli bağlamında, şöyle ortaya çıkmaktadır. Bir eren/evliya daha sağlığında insanların şahit olduğu mucizevi güçler, kerametler gösterir. Ölümünden sonra eğer mezar yeri belli ise orası türbe olur. Eğer mezar yeri değil de en son yaşadığı ve keramet gösterdiği yer biliniyorsa orası ziyaret yeri olur. Bu şekilde bugün Tunceli/Dersim'de çok sayıda evliyaya ait ve onların mekânı kabul edilen yüce dağlar mevcuttur. Bunlarla ilgili hikâyeler de asırlar boyunca anlatıla gelmiştir. Kaynak kişilerin de aktardığı gibi; “*Bir evliya için keramet göstermek zor değildir.*”²⁹ Yine bu evliyaların birbirlerini ziyarete giderken gösterdiği kerametler de mevcuttur. Her ne kadar bu kerametlerin, evliyaların birbirlerine karşı üstünlük kurması olduğu iddia edilse de, aslında bu tür kerametler evliyaların birbirlerini selamlama şeklindedir. Mesela bugünkü Kureyşan ocağının atası Kureyş'in (Seyyid Mahmud-ı Kebir) hem Baba Mansur'u hem de Hacı Bektaş Veli'yi ziyarete giderken gösterdiği kerametlerden birinde vahşi bir ayıya, birinde de aslana binip zehirli bir yılani da kamçı yapması, o evliyadan da keramet beklediği anlamına gelmektedir. Kureyş'in ayıya binerek gelmesine karşılık, Baba Mansur'un duvar yürüterek³⁰ onu karşılaması, maalesef bugün ocaklar arasında üstünlük tartışmasının yaşanmasına sebep olmuştur. Oysaki ocaklar, Kureyş'in, vahşi ayıya binip yılani kamçı yaptığı kerametinden daha önce, yanan fırına girerek Alaaddin Keykubad'a keramet gösterdiğini de bilir ve kabul ederler. Düşünmezler ki ateşe giren bir evliya diğer bütün kerametleri de gerçekleştirecek güce sahiptir (Taş, 2019b: 110-111).

Yani, gerek geçmişte gerekse bugün dışarıdan yöreyi gezmeye gelenlerin³¹ iddia ettiği gibi, Tunceli/Dersimliler önüne gelen dağa, taşta, ağaca tapmazlar. Mesela

²⁹ Görüşme, Hasan Taş (2015-2019) ve Haskar Taş (2015-2021).

³⁰ Evliyalar arasındaki bu tür kerametler ile ilgili bk. Bülent Akın, “Alevi-Bektaşî İnançında “Taş/Kaya/Duvar Yürütme” Keramet Motifi Etrafında Oluşan Anlatılar Üzerine Bir Anlam Çözümlemesi”, *Ritüelleri ve Anlatılarıyla Kutsal Mekânlar-I*, Editör: Bülent Akın, Çanakkale, Paradigma Akademi Yayınları, Eylül 2020, 192-213.

³¹ Sadece iddialarla kalmayıp, işi hakaret boyutuna, iftiraya kadar götürülenlerin başında Naşit Hakkı Uluğ gelmektedir. Naşit Hakkı Uluğ, *Derebeyi ve Dersim*, İstanbul, Kaynak Yayınları, 2011; aynı yazar, *Tunceli Medeniyete Açılıyor*, İstanbul, Kaynak Yayınları, 2007.

görüşme yaptığımız Kureyşan ocağı mensubu, kendi dedesinin kerametli bir zat olduğunu ve vefat etmeden önce aile bireyelerine, “*Beni gömdükten sonra, eğer ertesi sabah mezarımın başında bir ağaç çıkarsa, keramet bende kalmıştır. Ağaç çıkmazsa, keramet oğullarımdan birine verilecektir.*” demiştir. Öldükten sonra defnedilmiş ve herkes ertesi sabah mezarının başına gitmiş ve görmüşler ki mezarının üstünde bir ağaç çıkmış. Bu sebepten burası bir ziyaret yeri olarak kabul edilmiş ve o günden bugüne burada kurban kesilmeye başlanmıştır.³²

Ziyarete gitmeden önce, kurban niyet edilmişse ve eğer o kurbanı tutacak yeriniz varsa birkaç gün önceden alınması gerekir. Çünkü kurban yıkanır ve temizlenir. Haskar Ana; “*Hayvanlar içinde temiz olmayı en çok seven koyundur.*” demektedir. Ziyarete gidilecek sabah, niyaz (yağlı gömme) yapılır. Tereyağıyla yapılması gerekir. Ayrıca çeşitli meyveler de alınır. Daha önceden evde yapılmış ve *çile* denilen mum da getirilir. Bunların hepsi kurbanın yanında ziyarete götürülür. Kurban kesilmeden önce, kurban edilecek hayvana biraz tuz ve su verilir ve kurban sahibi kurbanın ayağını öperek ona; “*Cennet kapısından geçerken beni söyle. Günahlarımla, sevaplarımla.*” der. Kurbanın kanı, kazılan bir çukura akıtılır. Üzerine basılmaz. Kurban kesildikten sonra pay edilir ve getirilen yiyeceklerle birlikte dağıtılır. Kurbanın kalan parçaları temiz bir yere gömülür. Ziyarete evde yapılan *çile* de yakılır. Evde yapılan bu *çile*, daha makbuldür. Bunu yapmak için pamuk ince bir şekilde eğrilir ve tereyağına batırılır. Yapımında mutlaka tereyağı kullanılmalıdır. Çünkü tereyağı hayvandan elde ediliyor, hayvan da kurban ediliyor. Ziyaretten döndükten sonra kıyafetler önce temiz bir yere silkelenip ziyaret toprağından arındırılır ve öyle yıkanır.³³

Elbette bütün bu ritüeller bugün, yaşanan mekânlardan dolayı yapılamıyor yapılmadıkça da unutuluyor.

2.5. Defin Ritüelleri

Tunceli/Dersim’de defin işlemleriyle ilgili kurallarda da kimi değişiklikler olmuştur. Büyük olasılıkla bu değişiklikler son asırda, özellikle 1938’den sonra yaşandı. Çünkü Osmanlı Devleti’nin son dönemlerinden itibaren bu yöreyle ilgili çok sayıda rapor tutuldu ve buraya çeşitli araştırma gezileri yapıldı. Raporlarda, bölgede Alevilik inancını zayıflatmak için Nakşibendi tekkelerinin açılmasından da bahsedilmektedir (*Dersim Raporu*, 2010: 164). Bu doğrultuda Dersim merkezde Kur’an kursları açılmıştır. Sonuçta buralarda eğitim görenlerle birlikte, defin işlemlerinde eskiye göre farklılıklar ortaya çıktığı görülmektedir.

Şöyle ki; 1925’ten itibaren birçok kez Dersim’e gidip devlet adına incelemeler yapanlardan biri olan Naşit Hakkı, ölüm merasimi ile ilgili şunları yazmaktadır:

“Bir kimse öldüğü zaman seyyide haber verilir, seyyid bir müridini de alır, gelir ölüyü yıkar. Ölünün üzerine konu komşu eski püskü örterler. Seyyidler birtakım ağıtlar okurlar ve bağlama çalarlar. Cenazeyi kaldırıp gömme işi de seyyidlere aittir. Ölünün üzerine konan eşyayı da onlar alıp giderler. Ölü gömüldükten sonra mezarcılara yemek dağıtılır, buna “can aş” derler. Kırk gün sonra da ‘kırk yemeği’ diye bütün köye aş dağıtılır. Dersim’de sosyal incelemeler yapan öğretmenler, bu cenazelerde söylenen ağıtlardan birini şöyle not etmişlerdir:

³² Görüşme, Kureyşan ocağının Şih (Mahmud) kolundan Hasan Taş (2015-2019).

³³ Görüşme, Kureyşan ocağının Kudan kolundan Haskar Taş (2015-2021).

*Bu dünya böyle olduğunu bilmezdim,
El uzatıp, gonca gülün dermezdim,
Canım çıksın, yâr kadrini bilmezdim,
Gün doğanda, gün batanda oy Mahmut!*

*Dağlar al giyinmiş, deryalar kara,
Vücudum sağ değil, sinem hep yara.
Dilim kopsun, nasıl öldü diyem o yâra,
Gün doğanda, gün batanda oy Mahmut!*

*Yeni duydum Mahmut gitmiş ölüme,
Ateş saldı gülşenime, gülüme,
Kanlı kılıç seni almam elime,
Gün doğanda, gün batanda oy Mahmut!” (Uluğ, 2007: 133).*

Ali Kemali ise “Belirli olmamakla beraber; İslam usul ve ibadetlerine uyar, ölü hazırlanır ve kefenlenir; mezarında bir aşır Kur'an okunur.” (Ali Kemali, 2013: 231) dedikten sonra şunları ekler:

“Ölü henüz kaldırılmamış olduğu esnada, aşağıda bir kısmı yazılı manzumeyi okumak, Erzincan'a civar yerlerde oturan bazı aşiretlerin âdetleri arasındadır:

<i>Halep'ten gelir dalı</i>	<i>Aşkın narına dalmışım</i>
<i>Yemen'den gelir teli</i>	<i>Dersimi pirden almışım</i>
<i>Öter bülbül gibi dili</i>	<i>Mürşid-i Kâmil görmüşüm</i>
<i>Şeytan bunun neresinde?</i>	<i>Şeytan bunun neresinde</i>

<i>Tarikat yolu bende oldu</i>	<i>Tarikat yoluna bendoldum</i>
<i>Serde sırrım yürek doldu</i>	<i>Hakikat yolunda kaldım</i>
<i>Söyleyen beyhude oldu</i>	<i>Taliplere bir bir sordum</i>
<i>Şeytan bunun neresinde?</i>	<i>Şeytan bunun neresinde?” (Ali Kemali, 2013: 232).</i>

Görülebileceği üzere, bu satırlarda tenburdan (3 telli dede sazı) bahsedilmektedir. Ölünün başında söylenen bu tarz bir şiir, her ne kadar Ali Kemali yazmamışsa da büyük ihtimalle saz çalarak söylenmiştir.

Yine 1888 ve 1895 yıllarında iki kez Dersim'e gelip araştırma yapan Antranik'in, 1900'de yayımlanan kitabında şunlar yazar:

“... Ziyaretleri teselli amaçlı olan *seyyidler* ve *dedeler* ise Hristiyan din adamı için İncil ne ise onlar için de ayrılmaz bir yoldaş olan, sazlarını alır, evin baş tarafına geçer ve çeşitli geleneksel şarkılar, ağıtlar, büyük ölçüde de destanlar çalıp söylemeye başlarlar. Eğer bütün bunlar toplanmış olsaydı belki Homeros'un destanları gibi önemli şeyler ortaya çıkardı, çünkü söyledikleri şarkılar genellikle kendi tarihleri üzerindedir ve hemen tümüyle destanlardan ibarettir.” (Antranik, 2012: 124).

Burada kastedilen teselli ziyareti, büyük olasılıkla bir kayıp ile ilgilidir. Yani bir evden cenaze çıkarsa o ailenin *piri* de elbette onları ziyaret eder, gülbank okur, saz çalıp deyiş söyler.

Bugün seksen yaşında olan Haskar Ana da, “38”den sonra çok şeyin değiştiğini, evvelden biri öldüğünde onun yakınlarının gidip *pir*lerini getirdiklerini, cenaze

yıkandıktan sonra da *pir*'in gülbank okuduğunu ve her zaman yanında taşıdığı 3 telli saz (tenbur) ile deyiş söylediğini ancak sonradan bunun değiştiğini ifade etmiştir. Haskar Ana'nın, hem çok gençken gördüğü bir cenaze için hem de yaklaşık elli yıl önce vefat eden babasının cenazesi için uygulanan defin ritüelleri ile ilgili anlattıkları, bu değişimi gözler önüne sermektedir:

“Biri öldüğü zaman, Kur'an bilen biri çağrılır. O kişi, ölenin başında dua okur. Ölü; yıkanıp beyaz, yeşil, mavi renklerinde 7 tane kefene sarılır. Ailenin gücüne göre bu sayı bazen 5 bazen de 3 oluyor ancak çift sayı olmuyor. Daha sonra tabuta konuluyor ve hoca yine dua okuyor. Mezarlığa giderken de yarı yolda tabut yere indiriliyor ve tekrar hoca Kur'an okuyor. Sonra mezarlığa götürülüp gömülüyor. Bu sırada hoca yine dua okuyor. Eve dönünce de mezar kazımı yani kazma-kürek hakkı için yemek veriliyor. 3 gün sonra bir yemek daha veriliyor. Ölü gömüldükten 20 gün sonra da dost-akrabalarla birlikte mezara gidiliyor. Gitmeden önce bu insanlardan maddi gücü olanlar kurban kesiyor ve yemek yapılıyor. Yemek mezara götürülüp orada gelenlere dağıtılıyor. 40'ı çıkarıldığı zaman tekrar evde yemek yapılıyor ve bu sefer dua okuması için hoca da çağrılıyor. Bundan sonra yılda bir kez hayır veriliyor. Bu hayır özellikle Sonbahar aylarında veriliyor. Ölü için hayır verildiğinde, bu hayır, götürülen evdeki kişinin direk eline verilmiyor, önce yere bırakılıyor. Verildiğinde de “Yer-gök şahit ol.” deniyor ve kimin hayrı ise onun adı söyleniyor.”³⁴

Görüldüğü üzere, defin ritüellerinde kimi değişiklikler olmuştur. Eski anlatılara göre, birisi öldüğünde seyyidler gelip başında ağıt yakıp, tenbur (3 telli dede sazı) çalarken, daha sonraki yıllarda, Kur'an öğrenenler yetişince, saz çalma yerine, Kur'an okunmaya başlanmıştır. Önceden daha sade bir tören yapılırken, sonraları oldukça ayrıntılı ritüellerin uygulandığı görülmektedir.

2.6. Musahip Tutma

Kureyşan ocağında bugün de yaşatılan ritüellerden biri de musahip tutulmasıdır. Alevi inancına mensup her erkeğin kendisine musahip tutması gerekir. Nasıl ki *pir*ler kendilerine *pir* seçiyorsa, bu inanç mensubu her erkek de kendisine bir “yol kardeşi” yani musahip seçer. Yukarıda da bahsettiğimiz üzere, Alevilikte *pir*in de *piri* olmalıdır. Çünkü bu yolda giderken kişinin güvenilir bir dosta ihtiyacı vardır. Yalnızlık Allah'a mahsustur. Ayrıca musahiplerin ve kirvelerin yakınları arasında evlilik olmaz. Çünkü kirve, ailenin bir mensubu sayılırken musahipler de birbirlerini “yol kardeşi” seçerek aileden daha yakın olurlar.

Bugün bazı ocaklarda Musahip Kurbanı cemi uygulanmakta ve bu ritüele de sadece musahibi olanlar girebilmektedir. Musahip kurbanı kesenlerin çocukları dâhil eğer musahibi yoksa bu ceme giremiyorlar (Ersal, 2013: 435-506). Elbette bu tür ritüeller sonradan çeşitli tarikatların kendilerince düzenlenmişlerdir. Bilindiği üzere geçmişte baskı ve iftiralar yüzünden çoğu ibadet gizli yapılmıştır. Nitekim bugün dahi İran'daki Ehl-i Haklar (istisnalar hariç) kadınları ceme almazlar. Bunun sebebini sorduğumuzda, Anadolu'dakine benzer olarak, orada da Ehl-i Haklara, kadın ve erkek eskiden ceme birlikte girdiği için iftiralar atılmış, onlar da bunun önüne geçmek için kadınları ceme almamaya başlamışlar.³⁵

Bu konuda kaynak kişilerimiz ise şunları söylemiştir:

³⁴ Görüşme, Kureyşan ocağının Kudan kolundan Haskar Taş (2015-2021).

³⁵ Bu konuda görüşme yapılan kişiler çeşitli sebeplerden, isimlerinin yazılmasını istememişlerdir.

“Alevilikte musahip tutulurken kurban kesilir. Bu kurbanı kendisine musahip seçen yani birisine; ‘Sen benim musahibim olur musun?’ diyen alır. Eğer kişi evlenmeye karar verdiği sırada kendisine bir musahip seçmişse, bu kurban düğün sırasında da kesilir. Musahip düğüne gelince kesilen kurbanın kanına ikisi parmağını batırıp birbirlerinin alınına sürerler. Kurban kesme “yol kardeşliği”nin kutsallığını ifade eder. Musahiplik cemi yapılmaz.”³⁶

Bazen de aileler, çocukları daha çok küçükken de musahip seçmişlerdir. Bu konuda Haskar Ana şunları anlatmıştır:

“Akrabalardan birinin oğlu beş yaşında iken başka bir aile aynı yaşlardaki oğluna musahip olmasını istedi. Babası da kabul etti. Niyaz (tereyağlı ekme) yaptılar ve oğlanı da alıp onlara gittiler. Orada bir gece kaldılar. Musahip teklifi yapan aile kurban kesiyor ve kurbanın kanı musahip olan çocukların alınına sürülüyor. Sonra da döndüler. Bazen de evlenmeden önce musahip seçip kurban kesiyorlar. Ancak her zaman kurban kesilmiyordu. İnsanlar durumlarına göre bazen de sadece niyaz yapıyorlardı. Eğer pir gelmişse o zaman musahipler onun önünde gülbak da alıyordu. Musahip düğüne geldiği vakit hediye getiriyordu. Düğün sırasında, omuzlarına eşarp örtülen damat ve musahibi yüksek bir yere çıkıp eşarabın bir ucu ile ağızlarını kapatarak gelinin başına elma atıyordu. Düğün bitip geri dönünce bu sefer de ona hediye veriliyordu.”

Diğer bir kaynak kişimiz de şunları aktardı:

“Eskiden, sen benim musahibim olur musun, diye sorulduğunda ve karşıdaki de kabul ettiğinde, orada biterdi. Yani ‘ikrar verdim’ dediğinde bitiyor. Çünkü ‘ikrar’ kutsal, ondan dönülmez. Bu yüzden başka bir şeye gerek kalmıyor.”³⁷

Bu ifadelerden de anlaşılacağı gibi herkes musahip kurbanı ritüeline katılmaktadır ve bu ritüel bekârken ya da evlenilen gün yapılmaktadır. Musahip kurbanının gizli yapılması için bir sebep yoktur. Muhtemelen geçmişte yapılan baskılar yüzünden bu tür uygulamalar ortaya çıktı. Tunceli/Dersim yöresi geçmişte de çoğunlukla Alevi inancına sahip olduğu için cem yapılırken herhangi bir gizliliğe ihtiyaç duyulmamıştır.

Son olarak, Kureyşan ocağında bugün dahi yaşlılar tarafından uygulanan kimi ritüellerden bahsetmek isteriz. Bunların içinde en önemlilerinden biri de *ocakta* yanan ateşin kutsallığıdır. Çünkü *ocaktaki* ateş³⁸ bir ailenin devamı anlamına gelmektedir. Bu ateş su dökülerek söndürülmez. Ateşe tükürülmez. Bunun kötü şansı getireceğine inanılır.

Kaynak kişimiz Haskar Ana şunları anlatmıştır:

“Ateş su ile söndürülmez. Ateşin yanması ‘aile ocağının tütmesi, devamı’ anlamına geliyor. O yüzden suyla söndürülüyor. Çünkü bu, ‘aile ocağını da söndürmek’ anlamına geliyor. Eskiden evlerde ocak varken, bu ocaktaki ateş gün boyu yanar, akşam olduğunda ise kalan közlerin üzerine kenarlarından kül atılır, sabah olunca da küllerin altında kalan bu köz tekrar uyandırılırdı. Bu şekilde ocakta yanan ateş, sönmeden devam ederdi. Ocakta yanan ateşe su dökülmez, ancak ekme pişirilen saca ve taşa biraz su serpilir. Yani ekme yapıp bittiğinde, en son, ekme pişirilen sacın üzerine biraz su serpilir.

³⁶ Görüşme, Kureyşan ocağının Şih (Mahmud) kolundan Hasan Taş (2015-2019).

³⁷ Görüşme, Kureyşan ocağının Şih (Mahmud) kolundan Baki Taş, 30 Nisan 2022.

³⁸ Ahmet Yaşar Ocak, eski Türkler’de ve bugün Sibiryâ ve Altay’da, Kızılbâş Türkler ve Kürtlerde olduğu gibi ateşe su dökmek, pis bir şey atmak yasaktır, demektir. Bk. Ahmet Yaşar Ocak, *Alevî ve Bektaşî İnançlarının İslâm Öncesi Temelleri*, 10. Baskı, İstanbul, İletişim Yayınları, 2013, s.241-251.

Ayrıca bk. Yaşar Kalafat, *Doğu Anadolu’da Eski Türk İnançlarının İzleri*, Ankara, Berikan Yayınları, 2010, s.185-195.

Suyun yarısı saca, yarısı sacın üzerinde durduğu taşa gelir. Eğer su serpmezsen, sac susuz kalıyor ve; ‘Ekmek pişirdi, bana su vermedi’ diyor. Sac ateşte yandığı için su istiyor. Bizde ekmek pişirilen saca ‘Soj-i Ana Fatma’ denir. Çünkü ilk olarak Peygamberin kızı Fatma Anamız saca su serpmiştir. Sac ateşe bırakıldığı zaman; ‘Bismillah, Ya Ana Fatma’ denir. Ekmek piştikten sonra sac susuz kaldırıılmaz. Çünkü sürekli ateşte yanıyor. Soğumaya ihtiyacı var. O yüzden, soğusun diye su serpiliyor.”

Sonuç

Bugünkü Tunceli/Dersim kökenli Kureyşan Ocağı, 1220’lerde Kirmanşah’tan gelip Dersim’e yerleşen Kureyş isimli aşiretin bir üyesi olan Seyyid Mahmud-ı Kebir’in soyundan gelmektedir. Bu seyyid, Peygamberin aşiretinin ismi unutulmasını diye “Kureyş” mahlasını kullanmış ve bu sebepten bugün soyu Kureyşanlılar olarak anılmaktadır.

Seyyid Mahmud-ı Kebir’in, 1228’in sonunda³⁹ doğu seferine çıkan ve kışı Bağın kalesinde geçiren Anadolu Selçuklu Hükümdarı Alaeddin Keykubad tarafından yanarı fırına girmesi istenerek seyyidliği sınanmış ve fırından yanmadan çıkınca da elindeki “şecere”ye mühür basılmıştır. Alevi olan bu seyyid, inancın kurallarını çocuklarına, taliblerine aktarmış ve bu yol bugüne kadar gelmiştir.

Makalede, bu soydan gelen kaynak kişilerin yaptığı Alevilik tanımlamasından ve ocakta geçmişten bugüne uygulanan Alevilik inancına ait ibadetler ve ritüellerden ve bunların geçirdiği değişimlerden bahsedilmiştir.

Bu ocak mensuplarının yaptığı Alevilik tanımı, bugüne kadar gelmiş Alevi ve Alevilik tanımlamalarındaki eksik ve hatalı kısımları düzelterek mahiyettedir. Bu tanımlamadan öğreniyoruz ki Alevi olabilmek için ilk şartın, Hz. Ali’nin yüceliğinin, gücünün ve Allah tarafından özel olarak yaratılıp gönderildiğinin kabul edilmesidir. Yine bu anlatılardan, Aleviliğin bir inanç olduğu, felsefe olmadığı ve Hz. Muhammed Mustafa tarafından getirilen *son yol* olduğu da anlaşılmalıdır.

Günümüzde Tunceli kökenli Kureyşan ocağındaki Alevilik inancına ait ritüellerin eskiye göre değiştiği görülmektedir. Bu ritüellerin kimileri de neredeyse yok olmuştur. Bugün cem tutma, semah dönme ve defin ritüelleri eskiye göre farklı ve daha ayrıntılı yapılmaktadır. Buna karşılık, geçmişte daha canlı olan pir ve rayverlerin taliblerini ziyaretleri ve bu ziyaretler sırasında uygulanan ritüeller ise hemen hemen bitmiştir. Bu da yeni nesillerin inancı eksik olarak yaşamalarına sebep olmakta, doğal olarak gelecekte kendi nesillerine de aktaramayacakları anlamına gelmektedir. Yine evliya mekânlarını ziyaret etme ve bu ziyaret esnasında kurban kesme ritüelleri de, kimi uygulamalar unutulsa da canlı bir şekilde devam etmektedir.

Kaynaklar/References

Sözlü Kaynaklar

Görüşme, Hasan Taş, Aydın, 2015-2019.

³⁹ Alaeddin Keykubad, 1228 yılının sonunda önce Erzincan’ı, 10 Kasım 1228 tarihinde de Kemah’ı alır. Daha sonra Erzurum üzerine yürümek ister. 19 Eylül 1234 tarihinde ise Harput Kalesi’ni teslim alır ve kışı geçirmek için Antalya’ya gider. Bk. Emine Uyumaz, *Sultan I. Alâeddîn Keykubad Devri Türkiye Selçuklu Devleti Siyasî Tarihi (1220-1237)*, Ankara, Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2003, s. 44, 65, 77.

Bu bağlamda, Alaeddin Keykubad’ın Bağın Kalesi’nde bulunduğu tarihin 1228 yılının sonu olması daha mantıklıdır. Çünkü Erzincan ve Kemah’ı aldıktan sonra Erzurum’u da almak istemiş ve doğal olarak sefer hazırlığı için bu civarda bir müddet konaklamıştır.

Görüşme, Haskar Taş, Aydın, 2015-2021.

Görüşme, Baki Taş, Aydın, 30 Nisan 2022.

Görüşme, Uzun Mehmet Yıldız, Tunceli/Merkez, 4 Ağustos 2014.

Yazılı Kaynaklar

Akgül, Suat, *Amerikan ve İngiliz Raporları Işığında Dersim*, İstanbul, Yaba Yayınları, Aralık 2009.

Akın, Bülent, “Alevi-Bektaşî İnançında “Taş/Kaya/Duvar Yürütme” Keramet Motifi Etrafında Oluşan Anlatılar Üzerine Bir Anlam Çözümlemesi”, *Ritielleri ve Anlatılarıyla Kutsal Mekânlar-I*, Editör: Bülent Akın, Çanakkale, Paradigma Akademi Yayınları, Eylül 2020a.

Akın, Bülent, “Melamet Hırkası Giyenler: 17. Yüzyıl Öncesinde Heterodoks Türk Derviş Topluluklarının Adlandırılması ve Alevilik ile İlişkileri”, *Alevilik-Bektaşîlik Araştırmaları Dergisi*, Sayı: 24, 2021.

Akın, Bülent, *Kızılbaş Oğuzlar ve Şah İsmail'in Anayurdu Diyarbakır*, İstanbul, Kitabevi Yayınları, 2020b.

Akın, Bülent, *Mitten Tasavvufa Alevi Ritiellerinin Sır Dili Kırklar*, İstanbul, Kitabevi Yayınları, 2020c.

Akkaya, Veysel, “Tasavvuf Klasiklerinde Hz. Ali'nin Şahsiyeti”, *Usul*, sayı: 32, 2019.

Ali Kemali, *Erzincan*, İstanbul, Kaynak Yayınları, 2013.

Antranik, *Dersim Seyahatname*, çev. Payline Tomasyan, İstanbul, Aras Yayınları, 2012.

Avcı, Seyit, “Ben İlim Şehriyim Ali de Onun Kapısıdır” Hadisi Üzerine”, *Marife*, sayı: 3, Kış 2004.

Baharlu, İlgar, “Safevîler Döneminde Sema (Semah) (Kronikler, Seyahatnâmeler Ve Minyatürlerde)”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, Sayı: 97, Bahar 2021.

Baharlu, İlgar, “Tasavvuf Klasikleri Eşliğinde Safevîler Öncesinde Sema (Semah)”, *Alevilik-Bektaşîlik Araştırmaları Dergisi*, Sayı: 22, 2020.

Boy, Hüseyin (Derleyen), *Yaşamı ve Anlarıyla Seyyid Hasan Efendi (Hasani Sani)*, Ankara, Yurtkitap Yayınları, Temmuz, 2013.

Buyruk İmam Cafer-i Sadık Buyruğu, haz. Fuat Bozkurt, Salon Yayınları, Temmuz 2020.

Dersim Raporu, düz. İzzeddin Çalışlar, İstanbul, İletişim Yayınları, 2010.

Ersal, Mehmet, *Alevi-Bektaşî İnanç Sisteminde Hiyerarşik Yapı: Çubuk Havzası Aleviliği Örneği*, Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, İzmir, 2013.

Erseven, İlhan Cem, *Çerağ-ı Ruşen Alevilik-Bektaşîlik Üzerine Çeviri Yazılar*, Ankara, Ürün Yayınları, 2012.

Gölpınarlı, Abdülbaki (Hazırlayan), *Manakıb-ı Hacı Bektaş-ı Veli Vilâyet-nâme*, İstanbul, Nurgök Matbaası, 1958.

Gülten, Sadullah, “Osmanlı Devleti'nde Alevî Sözcüğünün Kullanımına Dair Bazı Değerlendirmeler”, *Alevilik Araştırmaları Dergisi*, Sayı: 11, Yaz/2016.

Kalafat, Yaşar, *Doğu Anadolu'da Eski Türk İnançlarının İzleri*, Ankara, Berikan Yayınları, 2010.

Köprülü, Fuad, *İslâm Medeniyeti Tarihi*, Ankara, Akçağ Yayınları, 2004

Kutlu, Sönmez, *Alevilik-Bektaşîlik Yazuları*, Ankara, Ankara Okulu Yayınları, 2008.

Metin, Süleyman, *Anadolu Alevi/Bektaşî Erkân-Nâmesi*, İstanbul, Baba Mansur Ocağı Yayınları, 2014.

Ocak, Ahmet Yaşar, “Alevî”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, cilt: 2, İstanbul, 1989.

Ocak, Ahmet Yaşar, *Alevî ve Bektaşî İnançlarının İslâm Öncesi Temelleri*, 10. Baskı, İstanbul, İletişim Yayınları, 2013.

Savaş, Saim, *XVI Asırda Anadolu'da Alevilik*, Ankara, Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2013.

- Taş, Kibar, “Seyyid Mahmud-ı Kebir’in (Kureyş) Seyyid Mahmud Hayrani ve Derviş Beyaz/ Gevr ile Tarihi Bağı”, *Journal of Social and Humanities Sciences Research (Uluslararası Sosyal ve Beşeri Bilimler Araştırma Dergisi)*, Sayı: 43, 2019a.
- Taş, Kibar, “Tunceli/Dersim’in Osmanlı Hâkimiyetine Girişi ve Osmanlı’nın XVI. Asırdan İtibaren Sınırları İçindeki Kızılbaşlara Karşı Tutumu ve Bunun Dersim’e Etkisi”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi*, Sayı: 76, Kış 2015.
- Taş, Kibar, *Orta Asya’dan Anadolu’ya Uzanan Köklü Tarihi ile Kureyşan Ocağı*, Ankara, Berikan Yayınları, 2019b.
- Taş, Kibar, *Osmanlı Döneminde Dersim (Daresime Aşiretleri)*, İstanbul, Libra Yayınları, 2014.
- Uluğ, Naşit Hakkı, *Derebeyi ve Dersim*, Kaynak Yayınları, İstanbul, 2011.
- Uluğ, Naşit Hakkı, *Tunceli Medeniyete Açılıyor*, İstanbul, Kaynak Yayınları, Mayıs 2007.
- Uyumaz, Emine, *Sultan I. Alâeddîn Keykubad Devri Türkiye Selçuklu Devleti Siyasî Tarihi (1220-1237)*, Ankara, Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2003.
- Velâyetnâme* (yazma nüsha) (Şevval 1225), müstensih: Mehmed bin Derviş Mustafa, Türk Tarih Kurumu Kütüphanesi, Yer No: Y.I/0017, Halep.
- Yaman Ali, *Kızılbaş Alevi Ocakları*, Ankara, Elips Yayınları, 2006.
- Yörükân, Yusuf Ziya, *Anadolu’da Aleviler ve Tahtacılar*, İstanbul, Ötüken Yayınları, 2015.
- Zelyut, Rıza, *Türk Aleviliği Anadolu Aleviliğinin Kültürel Kökeni*, Ankara, Kripto Yayınları, Şubat 2014.

17-20. YÜZYIL MEZAR TAŞLARINDA BEKTAŞİLİK*

BEKTASHISM ON THE TOMBSTONES OF 17th TO 20th CENTURIES

HALİT ÇAL**

Öz

Bu yazı ile bir mezar taşının Bektaşilik içinde ele alınmasını nelerin sağlayacağı belirlenmeye çalışılmıştır. Türkiye’de, Balkanlardaki önemli Bektaşi tekkelerinin hazirelerindeki mezar taşları hakkında bazıları oldukça nitelikli değerlendirmeler yapılmıştır. Aralarında yöntem ayrılıkları olması ve bir tekkedeki örneklerin incelenmesi, kapsayıcı bir sonuca ulaşamama sonucunu doğurmuştur. Bu makale ile yayımlar, tezlerde yer alan bütün örneklerle dayalı tek bir yöntemle göre genel bir değerlendirme ilk defa yapılmıştır. Gövde, başlık, teslim taşı gibi biçime ve yazılardaki Bektaşilikle ilgili ifadelere dayalı genel sonuçlar ilk defa ortaya konulmaya çalışılmıştır. Bektaşilik-Alevilik ve yeniçeri ocağı ilişkileri her durumda kolayca ayrıştırılmayacak kadar iç içedir. Bektaşiler için olduğu kadar Alevi ve yeniçeri mezar taşlarını ayırmada da sıkıntılar çöktür. Bu yüzden Alevi ve yeniçeri mezar taşlarını konu kapsamına almadık. Veri kütüğümüze girdiğimiz 48870 (39218 baş + 9652 ayak) mezar taşından yazıları, başlık-teslim taşı gibi şekil unsurlarıyla Bektaşiliği gösterilen 488 örnek (432 baş, 56 ayak) belirledik. Bektaşi tekkeleri-türbelerinde gömülmelerine karşılık bu unsurların olmadığı mezar taşlarını da kapsam dışı bıraktık. Bu döküm aynı zamanda Bektaşi hazirelerindeki mezar taşlarının önemli ölçüde Türkiye geneli ile aynı özellikleri taşıdığı sonucunu da verdi. Örneğin Merdivenköy Kırklar Haziresindekilerin tamamı, Rumelihisarı Tekkesi’ndekilerin yüzde yetmişinde Bektaşilik bağı yoktur. Buna karşılık bir tarikat adı olmayan, yalnızca ehli beyt, Kerbela gibi Bektaşiler kadar Halveti, Mevlevi, Nakşibendi, Sadi, Sümbüli tarikatları mezar taşlarında da bulduğumuz ifadeler yer alanlardan Bektaşi hazireleri dışındaki 60 (49 baş, 11 ayak) tanesi liste sonunda belirsizler olarak verilmiştir. Mezar taşları 1604-1945 yılları arasından olduğu için tarihi 17-20. yüzyıllar ile sınırladık. Örneklerimizi, tekke düzenine göre, derviş, baba gibi tekke görevlileri ve tekke dışında asker, memur, esnaf ve yakınlarından oluşan tekke bağlıları olmak üzere iki ana kümede ele aldık. 432 baş taşından kırklar dışında 234 tanesi (%54) görevliler, 195 tanesi (%45) görevlilerin yakınları, bağlılar ve yakınları için yapılmıştır. Bektaşiliği kesin saydıklarımızda 24 gövde tipi, 2 dilimli elifi, 4 dilimli edhemi ve 12 dilimli hüseyini olmak üzere 3 ana kümede 18 başlık tipi belirledik. Başlıklılar %72,5 gibi yüksek bir orandadır. “Hu, hu dost, ya hu” gibi ifade kalıplarının oranı %40,1’dir, ancak bu kalıplar Mevleviler gibi diğer tarikatlarda da görülür.

Anahtar Kelimeler: Mezar Taşı, Bektaşi, Başlıklar, Teslim Taşı, Bektaşilik İfadeleri.

Abstract

With this article, it has been tried to determine what will enable a tombstone to be handled within Bektashism. In Turkey, some highly qualified assessments have been made about the tombstones in the graves of important Bektashi lodges in the Balkans. The fact that there were differences in method among them and the examination of the examples in a dervish lodge led to the inability to reach an inclusive conclusion. With this article, a general evaluation has been made for the first time according to a single method based on all the examples in the publications and theses. For the first time, general results based on the form such as the body, the headgear, the *teslim* stone and the expressions related to Bektashism in the inscriptions have been tried to be put forward. Bektashism-Alevism and Janissary quarry relations are so intertwined that they cannot be easily separated in any case. There are many difficulties in separating Alevi and Janissary tombstones as well as for Bektashis. For this reason, we did not include the Alevi and Janissary tombstones in the scope of the subject. We identified 488 specimens (432 heads, 56 feet) that were shown as Bektashism with their inscriptions from the 48,870 tombstones that we entered in our data log, and visual elements such as headgear and teslim stone. Although they are buried in Bektashi lodges - tombs, we have excluded the tombstones without these elements. This data also gave the result that the tombstones in Bektashi burials had the same characteristics as the general ones in Turkey. For example, all of those in Merdivenköy Kırklar Graveyard and seventy percent of those in Rumelihisarı Lodge do not have Bektashi ties. On the other hand, 60 (49 heads, 11 feet) excluding Bektashi burials which are given at the end of list, which do not have a sect name and have expressions that we find only on the tombstones of the Bektashis such as *Ahl al-Bayt*, *Karbala*, as well as the *Khalwatī*, *Mawlawī*, *Naqshibandī*, *Sa’dī*, *Sümbülī* sect tombstones. Since our examples are from the years 1604 to 1945, our date limit was the 17th to 20th centuries. We have handled our examples in two main clusters, according to the lodge order, as dervish and father dervish officers, and dervish lodge followers, consisting of soldiers, civil servants, shopkeepers and their relatives, apart from the lodge. Apart from the 432 head stone fractures, 234 (54%) were made for officials, 195 (45%) were made for the relatives, dependents and relatives of the officials. When we consider Bektashism as certain, we have identified 18 title types in 3 main clusters: 24 body types, 2-sliced *elifi*, 4-sliced *edhemi* and 12-sliced *hüseyini*. The titles are as high as 72.5%. The rate of expression patterns such as *hu, hu dost* (friend), *ya hu* is 40.1%, but these patterns are also seen in other sects such as the *Mawlawī*.

Keywords: Tombstone, Bektashi, Headgears, Submission Stone (*teslim taşı*), Expressions of Bektashism.

* Geliş Tarihi/Received: 22.05.2022, Kabul Tarihi/Accepted: 30.07.2022, DOI: <https://doi.org/10.34189/hbv.104.027>.

** Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi Sanat Tarihi Bölümü, E-mail: halit.cal@hbv.edu.tr, <https://orcid.org/0000-0001-9541-4350>.

Giriş

Bu yazının sorusu, bir mezar taşını nelere göre Bektaşilik kapsamına aldığımız, gövde ve başlık tipleri, semboller ve yazılarında Bektaşilere özel kalıplar olup olmadığıdır. Mezar taşlarından yazıları, başlıkları ve teslim taşları ile Bektaşilikle bağı kurabildiklerimizi belirlemeye çalıştık. Elmalı Abdal Musa Tekkesi (Karaçağ, 2011), İstanbul’da Rumelihisarı Şehitlik Tekkesi (Kut - Eldem, 2010), Şahkulu Tekkesi (Bacque-Grammont vd., 1991), Karyagdı Tekkesi (Yüksel, 2005), Hacı Bektaş Veli Tekkesi (Bayrakal, 2011), İzmir Şemsi Baba Tekkesi (Öztürker, 2013), Denizli Dediği Sultan Tekkesi (Beyazıt - Beyazıt, 2014), Makedonya Harabati Baba Tekkesi (Demir, 2016) gibi önemli Bektaşî tekkelerindeki mezar taşları ile ilgili nitelikli araştırmalar yapılmıştır. Ancak aralarında yöntem değişiklikleri vardır ve bir tekkedeki örnekler incelendiği için bütüne dayalı tipler belirlenememiştir. Yazımızda, bütün örnekler aynı yöntemle değerlendirilerek mezar taşı, başlık tipleri belirlenip bunların yüzyıllara ve tekkelere göre durumları ortaya konulmaya çalışılmıştır.

Bu yazıda, aslında ulaşılabilen örnekler temelinde bir tarih sınırı yoktur. Ancak 13-15. yüzyıllar için bir mezar taşının neye göre Bektaşî sayılacağı konusu oldukça belirsizdir. Aslan, ejder gibi figürlü olanlar, sonradan Bektaşilik içinde eriyen Babai, Haydari, Kalenderlik ve Bektaşilik inanç dünyası ile ilişkilidir. Bu ortamın bu yüzyıllarda yaygın olduğu da açıktır. Birge’nin (1991, 30-31) aktardığı, Babinger’in 2. Keyhüsrev’in Alevi olduğu görüşünü Köprülü’nün kabul etmediğini ancak sultanın Hz. Ali ve 12 İmam bağlısı şeyhlere saygı duyduğu görüşü, dönemin anlayışı hakkında fikir vermektedir.

Ancak bu dönemin mezar taşlarında Bektaşilik ile açık yazılı bağ kurulamıyor. Evliya Çelebi’nin, Şeyh Nusret’in Hacı Bektaş ile Anadolu’ya gelenlerden olduğu bilgisine göre (Maden, 2013, 101), Tokat Zile Şeyh Nusret Türbesi içindeki 14. yüzyıldan olabilecek tarihsiz 3 mezar taşını (Çal, 1987) ve dışındaki 1375, 1384 tarihliilerini (Hanoğlu, 2021, 680-682) Bektaşilik içinde ele almak gerekir. Ancak bu baş taşlarında Bektaşilikle ilgili bir şey yoktur. İkizkenar ve dilimli tepelikleri, Hacı Bektaş Veli Müzesindeki üstü iki eğimli sanduka, yazısız ve tarihsiz üst yüzü üç dilimli sanduka, 14-15. yüzyılların yaygın tipleridir (Çal, 2020a).

Yine 1425, 1441, 1490 yıllarından Bursa’daki 3 örnekte (Güven, 1995, Bu. Kat. 6, 17, 28) 12 İmam’ın adı, Bektaşilikle açık bağ kurmaya yetmemektedir. 1425 tarihliisinin tüccara ait olması, İran ve Şiiliği de gösteriyor olabilir. Anadolu Kızılbaş Türkmenlerine 19. yüzyılda Alevi denilmeye başlanması, Alevi teriminin İran Şiiilerinde Hz. Ali soyundan gelenler için kullanılması da (Melikoff, 1993, 25) bu görüşü desteklemektedir. Aksaray’da Haydar bin Hüseyin el Alevi’nin 1365 tarihli (Konyalı, 1974, 1534) baş taşına¹ da bu gözle bakılabilir. Van Gevaş’ta Sitti Zeynep’in (14. yüzyıl) baş taşındaki “*el-Aleviye, binti Seyyide evlad-ı Resul*” yazısındaki (Uluçam, 2000, 35) Hz. Ali soyundan gelme iddiası açıktır. Bektaşî bağlısı Sait Efendi Baba’nın baş taşındaki (1825) “*ehl-i ikrar-ı tariki Alevi*” ifadesi (sıra nu: 157), Kızılbaş yerine benimsenmiş olabilir.

Bu nedenlerle ve şimdilik 16. yüzyıldan bir örnek bulamadığımız için yazımızın tarih alt sınırını 17. yüzyıl olarak belirledik. Cumhuriyet döneminden az sayıdaki geleneği sürdürenleri de katınca, üst sınırimız 20. yüzyıl oldu.

¹ Aksaray Müzesindeki 14-15. yüzyıl mezar taşları içinde olabilir.

Diğer bir sıkıntı, Bektaşî tekkelerindeki her mezar taşının Bektaşîlik içinde mi sayılacağı konusudur. Bektaşî tekkelerindeki mezar taşlarından yazılarında Bektaşîlikle ilgili ifade olmayanları, başlık, teslim taşı vb. yoluyla biçim bağı kurulamayanları yazı kapsamına almadık. Bu çerçeve, konu bütünlüğü bakımından sorundur. Bu kişiler Bektaşîliğe gönül verdikleri için bu tekkede gömülmüş olmalıydılar. İçlerinde baba-dedelerin yakınları da vardır. Bektaşîlikle ilgili özellikler yok diye bu mezar taşları kesinlikle Bektaşîlik dışındadır denilemez. Ancak yazı başlığımızdaki “Mezar Taşlarında Bektaşîlik” vurgusu bilerek seçilmiştir. Bu mezar taşlarının, bir tarikat bağı olmayan kişilerin mezar taşlarından farkı yoktur. Bunları almak, bir genel mezarlıkta aynı biçimdeki örneklerin hangilerinin Bektaşî sayılıp sayılmayacağı sorununa yol açacak, mezar taşlarında Bektaşîlik ile ilgili özellikleri belirlemeyi oldukça güçleştirecekti. Biz yalnızca Bektaşîlik bağını kurabildiklerimizi alarak, bir mezar taşında neleri görürsek o mezar taşının bir Bektaşîye ait olduğunu anlayabiliriz konusunda kesin ölçüler ortaya koymaya çalıştık. Az sayıda da olsa yine bir Bektaşî tekkesinde olmasına karşılık yazılarından başka bir tarikat bağılı oldukları anlaşılan kişilerin mezar taşlarına da yer vermedik.

Önemli Bektaşî tekkelerindeki toplam sayının ne kadar olduğunu, bunların kaç tanesinin gereken özellikleri taşımadığı için yazımıza almadığımızı belirttik. Bu da aynı zamanda Bektaşî tekkelerindeki mezar taşlarının hangi oranda bütünüyle Bektaşî olmayan kişilerin mezar taşlarıyla aynı özellikleri taşıdığını ortaya koydu.

Üçüncü olarak yazıdaki ifadeler, başlık-teslim taşı gibi Bektaşîlik bağı olmasına karşılık “masum, tıfl” gibi kelimelerden çocuk olduğu anlaşılanların durumudur. Bu, anası babası Bektaşî olan çocukların da Bektaşî mi sayılacağı sorusunu getirdi. Osmanlı döneminde evlenme yaşının kızlarda 14-15 yaş diliminde olabildiği düşünüldüğünde evlenmiş bir kişinin bir tarikata da girebilmesi gerekir. Ancak yaş belirtilmediği durumlarda bu ifadelerle dayalı kesin bir yaş söylemek zordur. Bu yüzden sözünü ettiğimiz unsurlarla Bektaşîlik bağı kurulanları yazımıza aldık. Bursa’da Bezzaz İbrahim’in eşi ve “gonca gül” ifadesine göre 14-15 yaşlarında olabilecek Şükriye Hanım için daha küçük çocuklara yakışan “peder, valide ve zevcinin eğlencesi”denilmesi (Öcalan - Mermutlu, 2016-1, 449), 38 aylık Emin Nail Efendi’nin tarik-i kadiriyyeden olduğunun belirtilmesi (Sürün, 2006, 91), bu konudaki güçlüğü gösteriyor.

İstanbul Şahkulu Tekkesinde Derviş Mehmet’in oğlu Fethullah’a (1802) validesinin hasret kalması, çocuk olduğunu düşündürürken, açıkça Bektaşî tarikatından olduğu belirtilmiştir.

Yalnızca ehl-i beyt, Kerbela, Hüseyin, tarikat-ı nazenin gibi diğer tarikatlarca da kullanılan ifadeler olan, bunların dışında başlık, teslim taşı gibi Bektaşîliğin şekil unsurlarının bulunmadığı örnekler vardır. Bunlardan Bektaşî tekkelerindekileri listemize koyduk. Genel mezarlık, cami veya başka tarikat hazirelerinde bulunanları ise, bu ifadeler daha çok Bektaşîlerde görüldüğü için listemizin sonunda belirsizler olarak ayrıca verdik.

1. Alevi ve Yeniçeri Mezar Taşlarının Alınmama Gerekçesi

Konuyla ilgili verilerdeki çeşitlilik yüzünden yazının bütününde uygulanacak bir yöntem belirlemek oldukça sıkıntılı oldu. Bunların başında gelenlerden biri Alevi-Bektaşî ayrımıdır. Başlık, teslim taşı gibi görsel unsurlar ile Bektaşîlikle ilgili

yazılar olduğunda ayırım kesinleşiyor. Ancak başlık-sembollerin olmadığı, yazılarda Ali, Hüseyin, Kerbela, zülfikar gibi iki kesimin de kullandığı ifadelerde bu ayırım yapılamıyor. Bu yüzden köylerde bu ifadelerin olduğu örneklerle, açıkça Bektaşî olduğu yazılmadıkça, Aleviliği yazımız kapsamına almadığımız için yer vermedik. Örneğin, “Tahtacı” denilen İzmir Bayındır Yakapınar köyündeki 190 baş ve 118 ayak 308 mezar taşında (Karaçağ, 2016, Güçlü, 2013), Tunceli mezar taşlarında genellikle doğrudan Bektaşîlikle ilgili yazı-biçim ve sembol yoktur. Araştırmaları sırasında Alevilerin İ. Melikoff’a (1993, 57), kendileri ile Bektaşîler arasında seçim yapması gerektiğini söylemeleri, Kızılbaşlardaki dedeliğin babadan oğula geçişi (yol evladı-bel evladı) gibi konular (Selçuk, 2021) bu ilişkideki sorunları göstermektedir.

Yeniçerilik ile Bektaşîlik ilişkisi konusu, tarikat gibi bireysel seçime dayalı bir bağın kurumsal bir ilişkiye dönüşmesi vb. konularda oldukça tartışmalıdır. Yeniçerilik kaldırıldığında, Bektaşî tekkelerinin de kapatılması, bu ilişkinin devlet bakımından oldukça ciddiye alındığını gösteriyor. 18. yüzyıl başında Edirne Şeyh Mehmet Halife Tekkesinde yemek geliri olmadığı için 41. Bölük odabaşısının Edirne gümrüğünden aldığı 27 akçelik ulufesi Tekkeye aktarılmıştır (Maden, 2012, 60).

Yeniçerilik-Bektaşîlik bağı oldukça özeldir. Yeniçeriler için Hacı Bektaş Veli pirdir. Ocağa giren her yeniçeri, Hacı Bektaş yoluna bağlılık yemini eder (Selçuk, 2021, 28). Sofralarında, ulufe alırken niyaz duruşunda, savaşta gülbanklarında Bektaşîlik bağı görülür. Yeniçeri kahvehanelerinde bir Bektaşî babası bulunur. Her yeniçeri olana verilen tezkirede Hacı Bektaş Veli’nin adı yazılıdır (Noyan, 1998, 144-146). 16. yüzyıl ortasında sekiz dervîşi ile miralay rütbeli bir Bektaşî babası 99. Orta’da görevlendirmiştir (Maden, 2016, 18). İstanbul Karaağaç Tekkesi babası bu göreve getirilirdi (Yılmaz, 2015, 108). Ancak bu ilişkinin sorunlu yönü, Yeniçeriliğin isteğe bağlı olmamasına karşılık Bektaşîlik, diğer tarikatlar gibi bireyin seçimine bağlıdır. Başka bir tarikatta görülmeyen bir biçimde yeniçeriliğin Bektaşîlik ile kurumsal bağı vardır. Bu durum, her yeniçerinin Bektaşî sayılıp sayılmaması konusunu öne çekmektedir. B. Noyan da (1998, 143) aynı pire bağlılıklarına karşılık her yeniçerinin “usûl ve töreni ile ayin-i cem görerek” Bektaşî olmadığını yazmıştır. Yeniçeri, Bektaşîleri kendisine yakın görür ancak doğrudan Bektaşîlik bağısı değildir (Soyyer, 2005, 74).

Zaman içinde yeniçerilerin 196 ortasından yalnız 33 tanesi Bektaşîliğe bağlı kalmıştır (Noyan, 1998, 159). İstanbul’daki 2 yeniçeri kışlasında 5 Bektaşî tekkesi vardı ve yeniçeri kılıç kuşanma törenini 66. Orta’nın Bektaşî babası yürütmektedir. Kahvehane açma hakkı yalnızca emekli yeniçerilere verilir ve bu kahvelerde Bektaşî babasının özel yeri vardır (Soyyer, 2005, 70, 71). Eskişehir Seyid Gazi Tekkesinde her yıl yapılan büyük törenlere yeniçeriler ve acemi oğlanlarının katılımı, bazı tekkelerin başına emekli yeniçerilerin atanması, ocak kaldırılırken Bektaşî tekkelerinin çoğunun kapatılmasına gerekçe olarak yeniçeriler ve Bektaşîlerin yeni tekkeler ve vakıflar kurarak fesat çıkarmalarının gösterilmesi (Yılmaz, 2015, 109, 110, 130) ilişkinin çapını ortaya koymaktadır. Bunun yanında Evrenosoğulları ve Hacı Bektaş Veli Tekkesinde kitabesi olan Malkoçoğulları gibi Rumelideki önemli akıncı beylerinin Bektaşîliği, ordu ile bağın yalnızca yeniçerilerle sınırlı olmadığını gösteriyor. Buna karşılık Mimar Sinan başta olmak üzere yeniçerilerin Hacı Bektaş Ocağında yetiştiklerinin vurgulandığı, maaş defterlerinde yeniçerilerin Hacı Bektaş dervîşleri olduklarının yazıldığı, bir yeniçeri ocağa girdiğinde yoldaşlarına bir koyun kestikten sonra dua ile arakiye üstüne tül bent sarmaya hak kazanmasının ikrar töreni karşılığı olduğu gibi görüşlerle yeniçeriler tam bir Bektaşî de sayılmıştır (Küçükyağcı, 2022, 94, 114).

Tezler ve yayınlardan (Öcal, 1981; İşli-Kökrek, 2017; Arslan, 2018) 298 baş 9 ayak taşı toplam 307 yeniçeri mezar taşını veri kütüğümüze girdik. Ancak bunların bir bölümü yeniçeri yakınları için yapılmıştır. Bazıları, yazılarında yeniçerilik ifadesi olmamasına karşılık yeniçeri başlıklıdır. Yeniçeri başlıklılarda ise molla gibi yeniçerilikle bağdaşmayan unvanlar, yazı bağı olmayanlarda yeniçeri sembolleri bulunabiliyor. Yeniçeri olduğu yazılan bir bölümünde de kâtipler gibi diğer meslek başlıkları vardır. Konu, çözülmesi gerek çok sayıda sorunu barındırmaktadır. Bu yüzden yeniçeri mezar taşlarını da yazı kapsamına almadık.

2. Bektaşî Tekkesinin Düzeni

Bektaşî tekkesi işleyişi, tarikata girmek isteyen aşık, tarikata girmiş muhip, muhipler içinden tekke görevlisi olmak isteyen derviş, baba, halife baba ve dede-baba sıralamasıyla yürütülmüştür (Maden, 2011, 66). Tekke görevliliğinin ilk basamağı dervişliktir. Dervişler içinden yetki alanlar muhip ve derviş yetiştirebilir (Atasoy, 2005, 53). Dede-babadan sonra aşevi babası gelir. Dede-baba, halifelerden seçilir (Noyan, 1998, 106, 158, 160). Bektaşî Tekkesi mihman evi, aş evi, ekmek evi, meydan evinden oluşur, her bölümden birer baba sorumludur (Soyyer, 2005, 24). Dede-baba aynı zamanda meydan evi babası iken 1826'da meydan evi babalığı kaldırılınca, dedebaba kiler evi babası da olmuştur (Noyan, 1998, 447). Ayrıca çelebiler kolundan gelen mütevelliler gelenlerin ağırlanması, tekke yapılarının bakım-onarım işlerini yürütürlerdi (Noyan, 1998, 448). Tekkede derviş olmaya gelenlerin arakiye, dervişler, baba-dedelerin taç giydikleri, derviş taçlarının sarıksız, baba başlıklarının 3-12 dilimli yeşil sarıklı olduğu, halife, dedeba başlıklarında taylasan denilen sarığın ucunun, bakışa göre sol yanda aşağı sarkıtıldığı belirtilmiştir (Maden, 2011, 67).

Çelebi-baba tartışmasında Bedri Noyan'ın görüşleri (1998, 105-106) şöyle özetlenebilir: Hacı Bektaş'tan sonra Kadıncık Ana ile İdris Hoca'nın soyundan gelenler, Balım Sultan'a kadar postnişin olmuşlardır. Bunlar içinden yalnız Kalender 16. yüzyılda çelebi ünvanını kullanmıştır. Bunun Hacı Bektaş soyundan geldiğini göstermek için mi olduğu açık değildir. 16. yüzyılda Sersem Ali Baba ile birlikte yönetimin babadan oğula geçişi bitmiştir. Hacı Bektaş Veli'nin evlendiği konusunda bir belge de sunulmadığı için çelebilik iddiasının temeli yoktur.

Bütün Alevilerin Hacı Bektaş Veli'ye bağlı olduklarının belirtilmesine karşılık, Bektaşîlerin törenlerine bir babadan nasip alanların dışındaki Alevileri almadıkları yazılmıştır (Noyan, 1998, 106-197).

3. Mezar Taşlarında Bektaşîlik ile Diğer Tarikatlardaki Ortak İfadeler

3.1. Bedevilerde

İstanbul Bedevi Tekkesi'nde Bedevi tarikatından İfakat Hanım (1872) “ehl-i aba, hu diyerek, Hz. Zehra” (Mehmed Raif, 1996, 266).

3.2. Halvetilerde

Tarikat-ı nazenin: Kastamonu İsmail Efendi (1833) “*Tarikat-ı nazenin-i Halvetiye*” (Taşdemir, 2003, Kat. 9)

Kerbela: Aydın Kuşadası Hüseyin Çavuş (1879) “*Olsun şefi'i ruz-i haşr sultan bezm-i Kerbela*” (Varol, 2019, Kat. 435), Bursa Şevki Efendi (1858) (Halveti başlıklı)

(Öcalan- Mermutlu, 2012, 401), Bursa Bahaeddin Efendi (1916) (Mermutlu - Öcalan, 2011, 264-14), İstanbul Hüseyin Hüsnü (19. yüzyıl) (Berk, 2016-1, 390).

3.3. Mevlevilerde

Al-i aba: İstanbul Mustafa Remzi (1892) “dest-i haydar, peñç-i ali-aba” (Berk, 2016-2, 1366), İstanbul Şerife Zeynep (1864) “Ehl-i Beyt muhiblerinden - *Muhibbe-i al-i aba*” (Berk, 2016-2, 1179); İstanbul Yenikapı Mevlevihanesi’nde Hamdullah (1857) “sevdiği *al-i aba*, *Kerbela’nın suzişinden*” (Berk, 2016-2, 1146) tarikat adı yok.

Ehl-i beyt: Karaman Şerife Kadın (1829) “ehl-i beyt, molla hünkar” (Konyalı, 1967, 247),

Haydari: Afyonkarpıcıbaşı Osman Haydar (1848) (Mevlevi başlıklı) (Ürkmez, 2017, Kat. 11)

Hünkar: İstanbul Mevlevi Neyyire Hanım (1921) “*hünkar-ı inayet-i ferma*” (Berk, 2016-2, 1195), Mevhibe Hanım (1864) (Berk, 2016-2, 1185); Kütahya Mevlevihanesi Şeyh Abdülkadir Ali (1855) “Hazret-i Hünkar” (Çaycı - Durmuş, 2007).

Kerbela: İstanbul Mehmet Esat (1788) “*Şehid-i Kerbela* hüznüyle” (Berk, 2016-2, 1206), İstanbul Osman Dede (1907) “*Hüseyn-i Kerbela*” (Berk, 2016-2, 1504); Karaman Hacı Mustafa (1567) “*şehid-i Kerbela*” (Şahin, 2017, Kat. 23 - Konyalı, 1967, 250). Tarikat adı yok ancak bulunduğu yere göre Mevlevi olmalıdır.

3.4. Nakşibendilerde

Ehl-i beyt: İstanbul Ahmet Efendi (1855), “*Muhibb-i ehl-i beyt*” (Nuhoğlu, 2003, Kat. 294); İstanbul Hüseyin Ekrem (1876) “*Hubb-i evlad-ı Rasul*” (Çoktan, 1996, Kat. 150); İstanbul Dide (Saraylı) Hanım “*muhibb-i ehl-i beyt-i Rasulullah olan Tarikat-ı aliyeye-i Nakşibendiyye-i Behçediyye-i Hazretiyye-i Rufaiyye-i Ulviye muhibbanından* (Berk, 2016-1, 249); Bursa Ali Baba (1829) “*muhibb-i hanedan-ı Mustafa*” (Mermutlu - Öcalan, 2011, 288-2)

Haydar: Trabzon Hacı Ali (1888), Rıza (19. yy) “*Haydar-ı kerrar*” (Yüksel, 2000-4, 93); İzmir Hacı Ali (1866) “*Haydari-haslet*” (Ülker vd., 2008, 2-32),

Hünkar: İstanbul Ethem Baba (1845) “Hazreti Hünkar, *Muhibb-i Beyt-i al-i Mustafa*” (Kıvrakoğlu, 2013, Kat-21)

Kerbela: İzmir Emir Sultan Tekkesi haziresindeki Şeyh Nuri Efendi’nin (1904) mezar taşında tarikat adı yazmamakla birlikte “*şah-ı şehid-i Kerbela*” ifadesine göre (Ülker vd., 2008, 1-25) aynı haziredeki Hacı Ali gibi Nakşi olmalıdır.

3.5. Sadiye

Ehl-i beyt: Bursa’da Sadiye Tarikatından Ali Efendi’nin (1916) mezar taşında “Hubb-i ehl-i beyt, Haydar-ı Kerrar” (Öcalan - Mermutlu, 2016-1, 215)

3.6 Sünbülü

Hamdi Efendi kızı (19. yy) “*şehid-i Kerbela*” (Nuhoğlu, 2003, Kat. 436).

3.7. Ortak İfadeler Olan, Tarikat Adı Yazılmayan Belirsizler (1. EK)

49 örneğinden Alevi 1 (sıra nu: 452), al-i aba 7 (sıra nu: 434, 439, 448, 450, 456, 460, 468), aşure günü 1 (sıra nu: 467), ehl-i beyt 14 (sıra nu: 442, 445, 447, 449,

452 457-459, 461, 463, 464, 470, 471, 481), Haydar 5 (sıra nu: 462, 472, 479, 480, 486), Hüseyin 3 (sıra nu: 437, 474, 475), Kerbela 14 (sıra nu: 436, 438, 440, 441, 443, 444, 451, 455, 459, 460, 469, 476-478), Murtaza 1 (sıra nu: 435), *tarik-i nazenin* 4 tanesinde kullanılmıştır (sıra nu: 433, 446, 454, 433). Bu ifadeler ortak olmakla birlikte Bektaşilikte daha yaygındır. Bu yüzden listemizin sonuna ayrıca ekledik.

3.8. Bektaşî Denilmesi Tartışmaları

Çanakkale’de Nakşibendi Ahmet Efendi (1846), Mülazım Refik Efendi’nin oğlu (1911), Bekir Sıtkı (1894) olmak üzere Bektaşî denilen (Acioglu, 2007, Kat. 4, 8, 17) dört terklı başlıklar Halveti başlıklarına benzemektedir. Yine Çanakkale Eceabat Cahidi Sultan Tekkesinin Halvetiliğin Cahidiye kolundan iken 19. yüzyılda Bektaşîleştiği belirtilip 3 başlığa Bektaşî denilmiştir (Acioglu, 2007, 26). Buradaki 64 baş taşından yalnız 1 tanesinde Bektaşî tarikat adı yazılıdır, sözü edilen başlıklar da Halveti-Nakşî başlıklarına benzemektedir.

3.9. Bektaşî Tekkesinde Gömülü Herkes Bektaşî midir?

Bu yazının amacı, mezar taşlarındaki Bektaşîlik unsurlarını belirlemektir. Bu yüzden Bektaşî tekkelerinin hazirelerinde olmalarına karşılık, bu unsurları taşımayanları doğrudan değerlendirmeye almadık. Bunlar ancak genel mezar taşları ile aynı özellikleri taşımalarıyla Bektaşîliğin bütün ile ilişkisini göstermeleri bakımından önemlidirler. Ancak bu yazının konusu değildir. Aslında bu yazıda ulaşılan bazı yargıları destekleyen sonuçlar vermiştir. Baş-ayak taşlarında Bektaşîlikle ilgili bir ifade yazılmayan, başlık, teslim taşı, kanberkiye gibi bir Bektaşîlik sembolü bulunmayanlar şunlardır:

Antalya Elmalı Abdal Musa Tekkesi: Ali Çelebi’nin eşi Rabia Ana (1796) ve İsmihan kızı Ümmü Gülsüm’un (1815) mezar taşları (Karaçağ, 2011, Kat. 22, 23).

Çanakkale Saka Baba Tekkesi: Eceabat Kilitbahir köyü yakınındaki tekkeden bugüne 14, Tekke Koyu’nda bu yapıyla ilgili olduğu anlaşılan 4 olmak üzere 18 baş taşı kalmıştır. Bunlardan ilişkisi açık olmayan 8 tanesini almadık (Sabah, 2019, 96, 101-103, 105).

Denizli Dediği Sultan Tekkesi: Denizli merkez Karataş köyündeki tekkede bulunan 22 baş taşından 11 tanesi² alınmamıştır. Bunlar içinden Huma Kadın Ali Dede’nin anası ve Huma, Dede Süleyman’ın kızı olmalarına karşılık baş taşlarında bağ olmadığı listemize koymadık. Denizli Dediği Sultan Tekkesi’ndeki 19-20. yüzyıl mezar taşlarının ancak bir bölümünün Bektaşî başlıklı oluşu, yüzyıllara göre değişen seçimi de gösteriyor.

Denizli Teslim Abdal Tekkesi: 9 mezar taşından yenilenmiş, yazısız ve tarihsiz olan üçü alınmamıştır (Beyazıt-Beyazıt, 2016, Kat. 1, 2, H3).

Edirne Keşan Rüstem Baba Tekkesi: 8 baş taşından 2 tanesi.³

İstanbul Erikli Baba Tekkesi: 35 baş taşından 10 tanesi.⁴

² Beyazıt - Beyazıt, 2014, Kat. 1-5, 7-9, 11-13.

³ Gümüšoğlu, 2010, Kat. 6-7. Makalede yalnız 4 tanesinin fotoğrafı verilmiş olup bunların da başlıklı olan 2 tanesinin başlık tipleri anlaşılammaktadır.

⁴ Berk, 2016-2, 1540, 1541, 1546, 1549-1552, 1554, 1555; Vatin - Zarccone, 1997, Kat. 3, 11, 12, 18, 23, 26, 27, 28, 33, 34, 35.

İstanbul Karyagdı Tekkesi: 16 (13 baş + 3 ayak) mezar taşından Fatma Hanım'ın baş ve ayak taşları (1867) (Yüksel, 2005, 220).

İstanbul Merdivenköy Kırklar Haziresi: Kırklar haziresindeki, 1803-1921 yıllarındaki 27 baş taşından 1 tanesi Nakşi, 1 tanesi Celveti Tarikatındandır, kalan 24 tanesinde yazı, biçim, başlık olarak Bektaşilik ile bağ yoktur.⁵ Yalnız Osman Beşe'nin (1813) baş taşı başlığı (Gümüşoğlu, 2018, Kat. 49) yeniçerilerde görülen tiplerdendir.

İstanbul Merdivenköy Mansur Baba Haziresi: 49 baş taşından 1 tanesi Nakşibendi tarikatından toplam 32 tanesi⁶.

İstanbul Rumelihisarı Şehitlik/Nafi Baba Tekkesi: Fotoğrafi verilen 289 (264 baş + 25 ayak), fotoğrafi verilmeyen 5 toplamda 294 mezar taşından 208 baş, 21 ayak taşı toplam 229 tanesi.⁷ Bunlardan 6 tanesinin⁸ başlığı yeniçerilerde görülen başlıklardan olmasına karşılık yazılarında yeniçerilik vurgusu yoktur.

İstanbul Şahkulu Tekkesi: 54 baş, 1 ayak 55 mezar taşından 6 baş taşı⁹. Tekkedeki Mir Kasım'ın mezar taşında (1863) başlık ve sembol olarak Bektaşilikle bağ yoktur ancak "hubb-ı evlad-ı Muhammed, Haydarla hitam eyledi ömrünü" ifadelerine bakarak ve Şahkulu Tekkesinde olduğu için aldık.

İzmir Tire Horasanlı Ali Baba Tekkesi: 6 baş + 5 ayak taşından, Sinop'lu Tosun Ağazade Ahmet Fuat Bey'in oğlu Mustafa Necati Bey'in baş taşı yazısında açık ifade yoktur (Maden, 2018, 197), fotoğrafi da verilmemesi için değerlendirmeye almadık.

İzmir Tire Arappınarı Tekkesi: 6 baş taşından Tahmişçi Ali Ağa'nın kızı Fatma Molla'nın kırık baş taşında (Maden, 2018, 188) yazı - sembol olarak Bektaşilik bağı yoktur.

İzmir Şemsi Baba Tekkesi: 27 mezar taşından (23 baş + 4 ayak) 4 ve Uşşaki Tarikatından 1 baş taşı (Ülker, 1987, Kat. 18, 19, 21, 25, 10).

Konya Ilgın Dediği Sultan Tekkesi: 24 baş, 1 ayak taşından 1 tanesi 1366, 10 tanesi 15. yüzyıldan, 2 tanesi 1600 - 1606, 3 tanesi 1869-1893 yıllarındandır. Tarihsiz 8 tanesi ise yazı ve tepeliklerine göre 15. yüzyıldan olmalıdırlar (Çaycı - Ürekli, 2003, Kat. 1-21; Boran vd., 2019, 424-439). Bu mezar taşlarının tamamı başlıksızdır. Yazılarında ve biçimlerinde Bektaşilik ilişkisi yoktur. Tepelikleri, biçimleri, bezemeleri 14-15. yüzyılların geneli ile (Çal, 2020a) benzerdir. Somut bir Bektaşilik bağı olmadığından yazı kapsamına almadık.

Makedonya Kalkandelen Harabati Baba Tekkesi: 87 mezar taşından (71 baş-16 ayak) 18 tanesi¹⁰ (11 baş - 7 ayak).

Safranbolu Yörük Köyü: 32 mezar taşından (16 baş 16 ayak) 20 tanesinde¹¹ (10 baş-10 ayak) Bektaşilikle ilgili yazı, biçim bağı yoktur. Burada ilgi çeken Alevilik-

⁵ Bacque-Grammont vd., 1991, Krk 1-23; Gümüşoğlu, 2018, Kat. 38-51.

⁶ Gümüşoğlu, 2018, Kat.:1-37; Bacque-Grammont vd., 1991, Mb 1-45.

⁷ Kut - Eldem, 2010, : 167, 172, 174, 176, 178, 180 - 183, 194, 197, 199, 202 - 205, 208 - 212, 214, 218, 222, 223, 232, 234, 235, 238, 242, 251, 252, 256 - 260, 262 - 269, 271, 273, 278 - 280, 282, 284, 285, 287, 288, 291, 305, 307, 309, 310, 312, 313, 315 - 319, 323, 324, 327, 329, 330, 331, 333, 334, 336 - 339, 343 - 350, 352, 354, 357 - 359, 364 - 366, 370, 374, 377 - 387; Çetintaş, 2014.

⁸ Kut - Eldem, 2010, :206, 2, 2, 314, 340, 342, 360.

⁹ Bacque-Grammont vd., 1991, Mk A 1, Mk A 2, Mk D 38, Mk D 40, Mk D 52, Mk D 54.

¹⁰ Demir, 2016, Kat. C-2, 3, 11, 14, 17, 18, 24, 26, 28, 31, 34.

¹¹ Biçici, 2008, Kat. 1, 3, 4, 6-8, 11, 12, 14, 15.

Bektaşilik ilişkisidir. Bektaşilik genellikle Anadolu kızılbaş köylerine girmemiştir. Burada ise 6 örnekte yazı ve başlıklarda biçim bağı vardır: İstanbul Şahkulu Tekkesi'ndeki Safranbolu Çaryekzade Hafız Efendi (1871) (Bacque-Grammont vd., 1991, Mk B 8), Rumelihisarı Şehitlik Dergahı'nda Hacı Bektaş Veli bendesi Çaryekzade Hafız Efendi (1881) (Kut - Eldem, 2010, 237) mezarlarına karşılık Yörük köyündeki Halil'in 1863 tarihli mezar taşındaki Bektaşî vurgusu (Biçici, 2008, Kat. 2) köyün İstanbul Bektaşılığı ile bağının daha eski olabileceğini gösteriyor.

3.10. Bektaşî Tekkelerinde Gömülü Diğer Tarikat Bağlıları

İstanbul Rumelihisarı Şehitlik Tekkesinde Nakşibendi Derviş Osman Ağa (1851) (Kut - Eldem, 2010, 240), Mansur Baba Tekkesi'ndeki Nakşibendi Ali Rıza Efendi (1892), Şerif Mehmet Nayab Efendi (1833) ile Celveti Tarikatından Mehmet Raşit Efendi (1824) (Gümüşoğlu, 2018, Kat. 31, 39, 42), İzmir Şemsi Baba Tekkesinde Uşşaki Tarikatından Haydar (1876) (Ülker, 1987, Kat. 16). Şemsiyye tarikatından Şeyh Abdülbaki, Rumelihisarı'nda kışın öldüğü için aile mezarlığının olduğu Edirnekapısı'na götürülememiş ve Şehitlik Tekkesinde gömülmüştür (Kut - Eldem, 2010, 73). Az da olsa iki tarikata da bağlı olanlar bilinmekle birlikte bu kişilerin Bektaşî tekkelerinde gömülü olmaları dışında Bektaşilikle açık bir ilişkisi yoktur.

4. Mezar Taşlarındaki Bektaşilik Bağları (1. EK)

Baş taşı yazılarında Bektaşilikle ilgili ifadeler, başlık ve teslim taşı, bir mezar taşının Bektaşilikle bağımlı oluşturmaktadır. Şimdilik birer tanesinde “kanberiyeye ve keşkül - teber - nefir” belirledik. Bunlardan baba, dede, derviş, aşçı, ekmekçi gibi tekke görevlileri ilk, Bektaşilik bağlularını ikinci grupta ele aldık. Her kümede, aynı baş taşında bu unsurlardan kaç tanesinin bir arada bulunduğuna göre de alt tiplerini oluşturduk. Tek mezar taşında birden çok unsurun olması, o taşın Bektaşilikle ilgisini güçlendirmektedir. Tipler, yalnızca baş taşlarına göre yapılmıştır. Her başlık altında, Bektaşî mezar taşı kabul ettiklerimiz ve ortak ifadeler olan ancak tarikat adı yazılmayan belirsizleri ayrı ayrı göstereceğiz.

4.1. Tarikat - Görev - Başlık - Teslim Taşı

29 baş taşı¹², Antalya 2, Denizli 1, İstanbul 12, Makedonya 7, Muğla 1, Nevşehir'de 6 olarak dağılmıştır. Bunların yazılarında Bektaşilik ile ilgili ifadeler, Bektaşî başlıkları ve teslim taşı yer almaktadır. Başlıksız silindirik gövdeye başlık ve teslim taşı kabartılan Erikli Baba Tekkesi postnişini Mustafa Baba'nın baş taşını da (Vatin - Zarcone, 1997, Kat. 7; Berk, 2016-2, 1543) burada ele aldık.

4.2. Tarikat - Görev - Başlık

119 baş taşının¹³ yazılarında Hacı Bektaş Veli, Kızıldeli, Abdal Musa gibi Bektaşî ulularının adları geçer. Nazenin, hünkar, ehlibeyt gibi diğer tarikatlarda

¹² 1.EK sıra nu: Antalya 26, 29; Denizli 56; İstanbul 73, 82, 90, 96, 101, 208, 227, 243, 247, 252, 255, 258; Muğla 301; Nevşehir 311, 313, 320, 332, 333, 338; Makedonya 349, 357, 363, 370, 394, 396, 404.

¹³ 1. EK sıra nu: Antalya 3-6, 8, 11-25, 27, 31-34, 37-39; Çanakkale 423 - 427; Denizli 48, 52, 55, 58; İstanbul 72, 81, 93,98, 103, 108-110, 113, 117-119, 121, 124, 143, 146-148, 150, 157, 164, 166, 178, 191, 193, 200, 201, 204, 210, 216, 218, 223-226, 228, 230, 234, 236, 249, 263; İzmir 268, 270-272, 274, 275, 282; Konya 299; Nevşehir 302-309, 312, 315-319, 321, 323, 325, 326, 334, 335, 341, 342; Sinop 343; Makedonya 350, 355, 365, 368, 391, 393, 395, 406-408; Ukrayna 410.

da görülebilecek ifadeler karşılık, Bektaşî başlıkları taşıdıkları için bu kümeye alınmıştır. Antalya 28, Çanakkale 4, Denizli 3, İstanbul 39, İzmir 3, Konya 1, Makedonya 12, Nevşehir 29, Ukrayna'da 1 tanedir. Konya'dakinin fotoğrafından başlığı seçilememektedir.

4.3. Görev - Başlık - Teslim

15 tanedir. 1 tanesi İstanbul Rumelihisarı Şehitliğinde, 1 tanesi Denizli Teslim Abdal Tekkesinde, 13 tanesi de¹⁴ Makedonya Harabati Baba Tekkesindedir. Harabati Baba'daki yoğunluk, Tekke bahçesinde gömüldükleri için tekke adı veya Bektaşiliği belirten bir açıklamaya gerek duyulmadığını düşündürüyor. Yalnız hepsinde görev bellidir, başlık ve teslim taşları Bektaşiliği göstermektedir.

4.4. Görev - Başlık

Çanakkale 1, Denizli 5, İstanbul 18, İzmir 2, Nevşehir 1, Makedonya'da 8 tane olmak üzere, görev yazılı 41 örnekten¹⁵ 36 tanesi bilinen Bektaşî başlıklıdır. Diğer başlıkların (f tipi) Bektaşilik bağı, başlıklar bölümünde tartışılmıştır. Antalya Elmalı Abdal Musa Tekkesi'ndeki başlıkları kırılmış 2 baş taşı (Karaçağ, 2011, Kat. 19, 27) ve Denizli Dediği Sultan Tekkesi'ndeki Dede Süleyman'ın baş taşını da (Beyazıt - Beyazıt, 2014, Kat. 17) bu kümeye aldık.

4.5. Tarikat - Görev

Antalya 1, Bursa'da 1, Çanakkale'de 3, Edirne'de 7, İstanbul'da 13, Nevşehir 2, Girit 3 tane olmak üzere 30 tanedir¹⁶. Yazılarında Bektaşî tarikatından oldukları belirtilen, ikisi de başlıksız, Edirne'de Mustafa Baba'nınki nokta taşı / zeyni tipindedir. İstanbul'da Mehmet Ali Baba'nın (Berk, 2016-2, 797) saraç olması, Bektaşî bağı ve Baba denilmesinin görev değil lakap olabileceğini de düşündürüyor. Hacıbektaş'ta ise fotoğrafı olmadığı için başlığını bilemediğimiz, Hacı Bektaş Veli'nin türbedarı Mehmet Baba'ya aittir (Bayrakal, 2011, Kat. 5). Hacı Bektaş Veli Müzesindeki Kalecikli? Ali Baba'nın mezar taşı fotoğrafı verilmemiştir (Bayrakal, 2011, Kat. 40), bulunduğu yere göre burada ele aldık. Başlığı kırık İstanbul Rumelihisarı Şehitlik Tekkesi'ndeki Mahmut Baba'nın baş taşı da (19. yüzyıl) (Kut - Eldem, 2010, 376) buraya eklenebilir.

5. Bektaşî Bağlılarının Mezar Taşlarında Başlıklar, Semboller ve Bektaşiliği Belirten Yazılar

5.1. Tarikat Görevlilerinin Yakınları

28 tanesi Bektaşî baba, dedelerinin kardeşi, eşi, oğlu, kızı, damadı, torunu gibi yakınları için yapılmıştır: eşi 8 (sıra nu: 85, 188, 196, 281, 289, 300, 310, 336), damadı 1 (sıra nu:279), kardeşi 1 (sıra nu: 162), kızı 3 (sıra nu: 292, 337, 465), oğlu 8 (sıra nu: 114, 138, 181, 277, 284, 286, 426, 455), torunu 1 (sıra nu: 129), yeğeni 1 (sıra nu: 50). Bu

¹⁴ 1. EK sıra nu: Denizli 51; İstanbul 152; Makedonya 354, 358, 360-362, 367, 373, 377, 378, 381, 397, 400, 403.

¹⁵ 1. EK sıra nu: Amasya 1; Antalya 2, 35; Çanakkale 42; Denizli 45-47 49, 53, 59; İstanbul 94, 106, 122, 123, 128, 144, 151, 153, 194, 209, 214, 215, 220, 221, 239, 260; İzmir 265, 267, 269, 276, 280; Nevşehir 339, 331, 356, 366, 369, 388, 390, 392.

¹⁶ 1. EK sıra nu: Antalya 36; Bursa 41; Çanakkale 430-432; Edirne 64-70; İstanbul 71, 102, 107, 120, 140, 145, 149, 195, 202 217, 415, 416, 417; Nevşehir 322, 340; Yunanistan 411, 412, 413.

kişilerin Bektaşılığı ile ilgili ifade yoktur. Ancak tamamında Bektaşi başlıkları vardır. Bu yüzden bunları Bektaşi bağlıları saydık. Baba, postnişin eşlerinin ana, bacı gibi sıfatları aynı zamanda tekke görevlisi olduklarını düşündürüyor.

Şahkulu Tekkesinde (1802) Derviş Mehmet'in oğlu Fethullah'ın Bektaşi tarikatından olduğunun yazılmasına karşılık, validesinin hasret kalması, Denizli Dediği Tekkesi'ndeki Abdülkadir'e *gül-i ziba*, Şehitlik Tekkesinde Şir Ali için *dürdane-i Nafi* Baba denilmesi, çocuk olabileceklerini gösteriyor. Belirsizlerdeki İstanbul Koca Mustafa Paşa Camisi haziresinde Muğla İdadisi öğretmeni iken Çanakkale'de şehit olan Mehmet İhsan Bey müzezzin Raşit Dede'nin oğludur. Raşit Dede'nin bir tarikat bağı varsa da açık değildir (sıra nu: 445).

5.2. Tarikat Bağlıları Tarikat - Başlık - Bağlılık İfadesi

48 baş taşı¹⁷ tarikat bağlılarına aittir. Tamamı Bektaşi başlıklıdır, birkaç tanesinde başlık kabartma olarak işlenmiştir. Hacı Bektaş Veli, Abdal Musa, Şemsi Baba gibi Bektaşi büyüklerinin adları ile Bektaşilik bağı kesin olanların yanında, yazılarındaki al-i aba, ehl-i beyt, Haydar, Kerbela gibi başka tarikatlarca da kullanılan ifadeleri, başlıklarına bakarak Bektaşi kabul ettik.

Bende-i al-i aba, bende-i ehl-i beyt, bende-i Muhammed, *tarik-i nazenin bendegani*, Hacı Bektaş Veli'ye bende-i salik, Hacı Bektaş-ı Veli'nin *bende-i fermanberi*, *çaker-i ali aba*, *çırağ*, *hak-i pay*, *intisap*, *kul*, *muhip* - *muhibbe*, *vaz-i cebin* (yüz sürmek), müntesip gibi ifadelerden bir veya bir kaçını ile Hacı Bektaş Veli bağı oldukları gösterilmiştir. İstanbul'da 8, Makedonya'da 5 tanesinde olmak üzere toplam 18 tanesinde kabartma olarak teslim taşı da işlenmiştir. İstanbul Murat Paşa Camisi'nde Halil Ağa'nın kızı Derviş Fatma Hanım'ın (1812) baş taşına teslim taşı işlenmiştir, başlığı c-2 tipindedir (sıra nu:142). Dervişliği, tekke görevlisi anlamında mıdır, bağlılığın genel bir ifadesi midir, anlaşılıyordur.

5.3. Tarikat Bağlılarının Yakınları Tarikat - Başlık - Bağlılık İfadesi

Sekiz baş taşından 5 tanesi Bektaşi başlıklı veya başlık kabartmalıdır (1. EK sıra nu: 40, 79, 135, 197, 253, 287, 337, 111). Balıkesir'de *tarik-i nazenin* fukarasından Miralay Musa Bey'in çocuğu Fakı Bey, İstanbul Erikli Baba Tekkesinde Sikke-i Hümayun muavini Mehmet Sabit Efendi'nin oğlu İsmail Bey, Karyağdı Tekkesinde Haseki İmaretî aşçıbaşısı Kalyoni Mehmet Baba, Şahkulu Tekkesinde *al-i aba bendesi* Fehime Hanım'ın 2,5 yaşındaki torunu Hüseyin Kemal'in Bektaşılığı yazılar ve başlıklar, İstanbul Mansur Baba Tekkesinde Edhem Bey zade Ali Bey'in kızı Makbule Hanım'ın, İzmir Şemsi Baba Tekkesinde 6 aylık Orhan Gazi Bey'in Bektaşilikleri ise yalnızca başlıklarından (Makbule Hanım'ın baş taşı da erkek başlıklıdır) anlaşılabilir. Bağlılık ifadesi olmamasına karşılık Hacı Bektaş Veli Müzesindeki Koçu Baba soyundan Ayşe Hatun (1906) ile İstanbul Rumelihisarı Şehitlik Tekkesi'ndeki Mahmut Baba'nın kızının (19. yüzyıl) baş taşlarını da buraya ekledik.

5.4. Yalnız Başlık

Antalya Elmalı Abdal Musa Tekkesinde 3, Denizli Dediği Sultan Tekkesinde 4, İstanbul'da 5, İzmir Tire Ali Baba Tekkesinde 1, Makedonya Kalkandelen Harabati

¹⁷ 1. EK sıra nu: Antalya 28, 30; Çanakkale 428; Denizli 57; İstanbul 74, 80, 83, 87, 88, 100, 105, 115, 116, 125, 130, 141, 142, 162, 171, 172, 175, 177, 183, 212, 229, 232, 237, 244-246, 248, 250, 251, 259; İzmir 278, 288, 290; Karabük 294, 296, 298; Sinop 344; Makedonya 372, 375, 376, 379, 384, 386, 387.

Baba Tekkesinde 13, Bulgaristan Malkoçoğlu Türbesinde 1 toplamda 29 baş taşında¹⁸ Bektaşilik bağı yalnızca başlıkları ile kurulabilmektedir. Kalkandelen Harabati Baba Tekkesinde Halil Ağa'nın mezar taşında başlığın yanında yazısında da Hacı Bektaş adı geçmektedir, tek örnek olduğu için ayrı bir tip yapmadık. İzmir Tire Horasanlı Ali Baba Tekkesi'ndeki Girit Kandiyeli Canbazaki İbrahim bin Mehmet Ağa'nın baş taşında (1922) yazıda Bektaşilik geçmez, fotoğrafı verilmemesine karşılık Edhemi başlıklı olduğu belirtilmiştir. İstanbul Türk İslam Eserleri Müzesindeki 1 tanesi dışındakiler Bektaşî tekkelerindedir.

5.5. Yazıda tarikat bağı - teslim taşı kabartması - bağlılık ifadesi

İstanbul'da Erikli Baba Tekkesinde 4, Mansur Baba Tekkesinde 2, Seyyid Nizam Camisi haziresinde 3, İzmir Arappınarı Tekkesinde 1 olmak üzere 10 baş taşına¹⁹ da teslim taşı işlenmiştir. Yazılarındaki al-i aba, ehl-i beyt, Hacı Bektaş Veli ifadeleri Bektaşilik bağını, bende ve muhibbe terimleri ise tarikattaki konumlarını göstermektedir. Yalnız Beyrut valisi İbrahim Halil Paşa'nın eşi Fatma Nezhiye Hanım'ın bağı yalnızca Erikli Baba Tekkesinde olması ve teslim taşı ile kurulmaktadır. Mansur Baba Tekkesi'ndeki İbrahim Bey'in torunu Ali Bey (1889) ve 16 yaşındaki Hatice'nin (1893), İzmir Tire Arappınarı Tekkesinde Girit Kandiyeli göçmenlerinden Arif Tosun Akı'nın (1907) baş taşlarındaki teslim taşı kabartması dışında yazılarında Bektaşilikle ilgili bir ifade yoktur. Ayrı bir tip yapmayı burada yer verdik.

5.6. Yazılarda Tarikat Bağı ve Bağlılık İfadesi

Bektaşiliğin yanında Alevi, nazenin, zülfikar, 12 İmam, al-i aba, tahtacı, ehl-i beyt, haydar, Kerbela, hanedan-ı resul, tarikat, fırka-i naciye, Haydari, hun-ı Hüseyin, hadim-i ehl-i aba, pir-i Hünkar gibi diğer tarikatlarda da görülen ifadelerden Bektaşî tekkelerinde 84 baş taşı²⁰ vardır. Bektaşî, Hacı Bektaş Veli, Balım Sultan, Şahkulu, Şemsi Baba, Musa Kazım gibi kişi adı verilenlerde ise Bektaşilik bağı açıktır. Bunlardan 12 tanesi tekke görevlilerinin yakınıdır, 54 tanesinde ise muhip, ikrar gibi terimlerle tarikat bağlılığı gösterilmiştir. Bektaşî tekkeleri dışındaki 15 baş taşında²¹ tarikat adı açık değildir. 7 tanesi tarikat bağlıdır.

5.7. Yalnız Bağlılık

Karyağdı Tekkesinde Mustafa Paşa'nın eşi Dervişe Nuriye Hanım'ın dervişliği, Rumelihisari Tekkesinde Derviş Mustafa Ağa ve Derviş İsmail Ağa'nın adlarındaki ağa unvanına göre dervişlikleri tarikat bağlılığı anlamında olmalıdır (sıra nu: 112, 414, 419).

Bektaşî tekkeleri dışındaki 33 tanesinde²² Alevi, Kerbela, Hüseyin, al-i aba, *ehl-i beyt* gibi ortak ifadeler olmakla birlikte açık tarikat adı yoktur. İstanbul Merkez

¹⁸ 1. EK sıra nu: Antalya 7, 9, 10; Denizli 54, 60-63; İstanbul 198, 242, 254, 261, 264; İzmir 273; Bulgaristan 347-348; Makedonya 352, 353, 359, 371, 374, 380, 382, 385, 398, 399, 401, 402, 409 47.

¹⁹ 1. EK sıra nu: İstanbul 89, 91, 95, 99, 129, 134, 205, 206, 211; İzmir 266.

²⁰ 1. EK sıra nu: Balıkesir 433; Bursa 434, 435; Çanakkale 43; Çankırı 44; İstanbul 75, 77, 84, 86, 92, 97, 104, 126, 127, 131-133, 136, 137, 139, 154-156, 158-161, 163, 165, 167-170, 173, 174, 176, 179, 182, 184-190, 199, 203, 207, 213, 231, 233, 235, 238, 240, 241, 256, 257, 262, 420, 439, 440, 441, 443, 445, 447, 448, 450, ;İzmir 285, 291; Karabük 293, 295; Nevşehir 310, 324, 327, 329-331; Sinop 472, 473; Sivas 345, 346; Makedonya 383, 389, 405.

²¹ 1. EK Sıra nu: Balıkesir 433; Bursa 436, 437; İstanbul 459-465; Sinop 473, 474.

²² 1. EK: Bursa 436-438; İstanbul 442, 444, 449, 451-454, 437; İzmir 467-468; Manisa 469; Rize 470, 471; Sinop 474, 475, Tekirdağ 476; Trabzon 477-478; Uşak 481.

Efendi Camisi haziresinde bende ve muhip İbrahim Edhem Baba'nın (1881) maliye mümeyyizi görevi (Berk, 2016-1, 384), tekke bağılısı olabileceğini düşündürüyor.

6. Tekkedeki Görevler (1. EK)

6.1. Yönetim Altı Görevliler

Aşçı baba: 8 tanedir. 1800-1898 yılları arasındandırlar. Tamamına baba denilmiştir. 7 tanesi aşçı, 1 tanesi aşevi postnişini diye kayıtlıdır. 5 tanesi Hacı Bektaş Veli Tekkesinde, 3 tanesi Abdal Musa Tekkesindedir. Harabati Baba Tekkesi gibi büyükleriyle Rumeli tekkelerinde olmaması ilginçtir.

At evi serveri: Hacı Bektaş Veli Tekkesi'ndeki Baba Ali Şah'ın 1779 yılından baş taşı tek örnektir.

Ekmekçi: 8 tanedir. Tarihli 4 tanesi 1805, 1814, 1869, 1880 yıllarındandır. Tarihsizleri 19. yüzyıla verilebilir. Antalya Elmalı Abdal Musa Tekkesinde 1, Nevşehir Hacı Bektaş Veli Tekkesinde 3, Makedonya Kalkandelen Harabati Baba Tekkesinde 4 tanedir. Hacı Bektaş Veli Tekkesi'ndeki ekmekçiler İbrahim Baba, Mehmet Baba, Melek Baba, Harabati Baba Tekkesinde Ahmet Baba, diğerleri ise ekmekçi derviştir.

Çoban: Şahkulu Tekkesinde Musa Baba'nın 1929 yılından baş taşında (sıra nu: 260) çobanlık yaptığı belirtilmiştir.

Baba: Toplamda 124 tanesinde yer alır (EK 1). Ancak aşçı, ekmekçi, çoban, at evi babası, postnişin gibi açık görev belirtilenler çıkıldığında kalan 45 tanesinde baba denilmesi dışında tekkedeki görevini belirtecek bir ifade kullanılmamıştır. Bunlardan İstanbul Rumelihisarı Şehitlik Tekkesi'ndeki Derviş Ali Baba (1766), Seyyid Nizam Camisi haziresindeki Derviş Mehmet Revnak Baba (1815), Şahkulu Tekkesi'ndeki Derviş Ömer Baba (1811), Derviş Abdal Musa Tekkesi'ndeki Derviş Veli Baba'nın (1812) adlarındaki derviş, kişi adından çok, tekke görevlisi olduğunu gösteren genel bir sıfat olmalıdır.

Bacı: 6 tanedir (sıra nu: 104, 163, 185, 205, 233, 281). İstanbul Gözcü Baba'da Hilmi Dede Baba'nın anası *bende-i güruh-u naciden* Emine Şerife Bacı (1896), Rumelihisarı Tekkesinden muhibbe-i al-i aba Okumuş Hatice Bacı (1855), Seyyid Nizam Camisi haziresinde Hacı Bektaş Veli bendesi Şerife Hafize Bacı (1853) Şahkulu Tekkesinde muhibbe-i ali aba Hacerülhame Bacı (1861), İzmir Şemsi Baba Tekkesi kurucusu Şemsi Baba'nın eşi Ana bacı Fatma Zehra Hanım'ın (1892) tekkedeki görevleri için açık tanımlamalar yoktur. Yalnız Nur Baba Tekkesi'ndeki Havva Bacı'nın (1864) sivri kemerli baş taşına b-3 tipli başlık kabartılmıştır. Şimdilik belirlediğimiz tek kadın tekkenişindir. Barkan (1942, 302), Kız Bacı, Ahi Ana, Sakari Hatun, Hacı Fatma gibi zaviye şeyhlerinden söz eder.

Debbağ: Karyağdı Tekkesinde *Debbağ* Süleyman Baba'nın (1812) c-3 tipli başlığı, tekke içinde bu işi yaptığını düşündürüyor.

Dede: Antalya Abdal Musa Tekkesinde 6, Çanakkale Saka Baba Tekkesinde 1, Denizli Dediği Sultan Tekkesinde 3, İstanbul Gözcü Baba'da 2, Makedonya Kalkandelen Harabati Baba Tekkesinde 2 tane olmak üzere 1699-1907 yıllarından 16 tanedir (Sıra nu: 2, 3-5, 8, 14, 45-47, 102, 106, 354, 390, 410, 413, 424). Tamamında tekkelerdeki görevleri ile ilgili bir ifade yoktur. Çoğunluğu oluşturan İstanbul tekkeleri ve Harabati Baba Tekkesinde az görülür.

Derviş: 49 tanesinde geçer. Ayrıca 12 tanesinde aşçı, ekmekeçi gibi görevleri bilinenlere de derviş denilmiştir. Tarihli 44 tanesi 1708-1927 yılları arasındandır. Antalya Elmalı Abdal Musa Tekkesinde 6, Çanakkale’de 5, Edirne Keşan’da 1, İstanbul’da 17 (Erikli Baba’da 1, Maltepe Mezarlığı’nda 1, Mansur Baba Tekkesinde 2, Murat Paşa Camisi 1, Rumeli Şehitlik Tekkesinde 7, Seyyid Nizam Camisi haziresinde 1, Şahkulu Tekkesinde 3, TİEM’de 1), İzmir Şemsi Baba Tekkesinde 2, Makedonya Kalkandelen Harabati Baba Tekkesinde 15, Nevşehir Hacı Bektaş Veli Tekkesinde 2, Yunanistan’da 1 tanedir. Bir bölümünde Hacı Bektaş Veli, Seyyid Ali Sultan, Kızıl Deli gibi Bektaşî uluları, tekke adı, bir bölümünde ise yalnızca dervişin adı verilmiştir. Şerifi Mustafa Paşa’nın eşi, Abdurrahman Paşa’nın kızı Dervişe Nuriye Hanım’ın (1863) (Yüksel, 2005, 220) adındaki dervişe ad mıdır, unvan mıdır, açık değildir. Unvan ise, bir paşa kızı ve paşa eşinin tekke görevlisi olması çok akla yatkın değildir. Karyağdı Tekkesinde gömülmesi ve Bektaşî mezar taşı yazılarındaki yaygın kalıplardan hu dost ile başlaması, Bektaşî bağlısı olduğunu düşündürüyor. Böyle ise, dervişe tekkeye genel bir bağlılık için de kullanılıyor demektir.

İşçi: Kalkandelen Harabati Baba Tekkesi’ndeki baş taşı toprağa gömülü olduğundan yalnızca işçi Derviş yazısı okunabilmiştir (19. yüzyıl) (sıra nu: 397). Aynı yerdeki müşid-i kamil denilen (sıra nu: 29) işçi Emin Baba’nın adı (18. yüzyıl), işçiliğin tekkedeki görevlerden olduğunu düşündürüyor.

Kahveci: Hacı Bektaş Veli Tekkesinde Kahveci Derviş Ali’nin baş taşı 1899 tarihlidir (sıra nu: 335).

Kilerci: Kalkandelen Harabati Baba Tekkesi’ndeki Kilerci Derviş (19. yüzyıl) tek örneğidir (sıra nu: 396).

Lüleci: Rumelihisarı Şehitlik Dergahı Lüleci Hasan Baba (1778) adındaki lüleci bir aile adı mıdır, tekke içindeki varsa lülecilikten sorumlu olduğundan mıdır bilinmiyor (sıra nu: 151).

Meydancı: Harabati Baba Tekkesi’ndeki tek örneği Derviş Mustafa’ya (1854) aittir (sıra nu: 377).

Mihmandar: Hacı Bektaş Veli Tekkesinde Mustafa Baba (1856), Ali Baba (1897), Ahmet Baba (1898), Edirne Keşan Rüstem Baba Tekkesinde Seyyid Yakup (1801) olmak üzere 4 tanedir (sıra nu: 68, 313, 332, 333).

Muhip: Genel anlamıyla muhip, tekke görevlisi değildir. Başka meslekleri olan kişilerden bu yola gönül verenlerdir. Ancak, tekke görevlisi olmak üzere eğitilen, tekke düzeninin en alt basamağındakilere de talip, muhip denilmesi (Soyyer, 2005, 112) bu ayrımı güçleştirmektedir. Değişik terimlerle belirtilen 114 tanesi²³ bu grupta ele alınabilir.

Nakip: Tekkede şeyhin yardımcısı olan en eski derviş olarak tanımlanmıştır²⁴. Elmalı Abdal Musa Tekkesi’ndeki tek örneğinde Derviş Ali’nin baş taşı 1801 yılındandır.

Nakkaş: Makedonya Kalkandelen Harabati Baba Tekkesinde Nakkaşçı Baba Mehmed (1825).

²³ Bende 29, civarı Abdal Musa 1, çaker muhip 2, çeledi eşi 1, çırağ muhip 2, hak-i pay-i Hz Şemsi 1 (çocuk), haydari 1, Hilmi Dede’nin tarih düştüğü 16 yaşında kız, ikrar 1, intisap 1, kul 1, molla 1, muhibbe 2, muhip 54, müntesip 4, Nafi Baba eşi 1, Nafi Baba’nın çocuğu, paşa 1, pir gelini 1, pir soyu 1, postnişin eşi 3, salik 3, şeyh eşi 1 tane.

²⁴ https://lehcediz.com/tarama/pages/arama/arama_sonuc.php?s=nakib erişim 25-2-2022

Nazır: Harabati Baba Tekkesi'ndeki bütünü okunamayan baş taşında (19. yüzyıl) nazır-ı hankah Sersem Ali Baba'nın tarih düştüğü anlaşılıyor.

Saraç: Saraç Seyyid El-hac Mehmed Ali Baba (1839) Seyyid Nizam Camisi haziresinde gömülüdür. Bektaşî tekkesinde gömülü olmaması, saraçlığın tekke içinde bir görev değil, piyasada bir meslek ve Mehmet Ali Baba'nın da tarikat bağlı olabileceğini de düşündürüyor (1. EK sıra nu: 202).

Şeyh: 4 tanesinde geçer (Sıra nu: 108, 122, 144, 214, 215). Karyağdı Tekkesinde Mısır Baba Kaygusuz Dergahı şeyhi Hasan Baba (1756) Bektaşî elifi taçlıdır. Ancak İstanbul Şahkulu Tekkesinde Şeyh Mustafa (1682) ve Şeyh Yusuf (1685) Rumelihisarı Tekkesinde Şeyh Abdülbaki (1750), Mansur Baba Tekkesinde Şeyh Abayi Ali Efendi'nin (1753) baş taşları yazılarında Bektaşîlikle ilgili ifade yoktur. Başlıkları da Bektaşîlerden çok diğer tarikatlara benzer.

Taşçı: İstanbul Mansur Baba Tekkesinde melami meşrep Derviş Remzi (1888) için *seng-i haray-ı kalemtaş* denilmiştir (sıra nu: 128). Bu ayrı bir meslek midir, dervişliğin yanında gerektiğinde tekke içinde kullanılan ek iş midir, anlaşılmıyor.

Türbedar: 12 tanedir. Elmalı Abdal Musa Tekkesi'ndeki Derviş Hüseyin (1780), Hafız Mehmet (1801), Arabin Yusuf (1916), adı okunamayan (19. yüzyıl) olmak üzere 4, Makedonya Kalkandelen Harabati Baba Tekkesinde 2 Derviş Recep (1785), Yakup Baba (1837); Nevşehir Hacı Bektaş Veli Tekkesinde 6 Mehmet Baba (1781), Mustafa Baba (1852), Hacı Tahir Baba (1866), Ali Baba (1882), İbrahim Baba (1883), Mehmet Baba (19. yüzyıl). Hacı Bektaş Dergahı'nda postnişin aynı zamanda türbedardır (Noyan, 1998, 318).

6.2. Tekke Yönetimi (baba, ca-nişin, dede, halife, irşad-nişin, mürşit, pir, post-nişin, seccade-nişin)

41 tanesinde tekke görevlilerinin başındaki kişi bellidir. Bunların 21 tanesi (Antalya 3, Çanakkale 1, Edirne 2, İstanbul 8, İzmir 1, Nevşehir 4, Makedonya 2) baba, 10 tanesi dede (Antalya 5, Çanakkale 1, Denizli 1, Edirne 1, İstanbul 1, Nevşehir 2), 1 tanesi efendidir. 9 tanesinin adları okunamamıştır. Şahkulu Tekkesi'ndeki baş taşında önce Derviş Ali yazılmış (1699) tarihinin rakamla belirtilmesine karşılık "tarih mürşid Ali Dede" denilerek tarih düşülmüştür. Hacı Bektaş Veli Tekkesinde (1883) aynı baş taşında Perişan Ali Dede ve Perişan Baba birlikte kullanılmıştır.

Dedebaba ünvanı mezar taşlarında, Mansur Baba Tekkesinde Mehmet Ali Dedebaba (1910) (sıra nu: 141), Mehmet Ali Hilmi Dedebaba (1896) (sıra nu: 107) diye iki kere geçer.

Bu görev için 8 ayrı terim kullanılmıştır. Baba, dede dışında diğerleri Arapça-Farsçadır ve yol-tarikat kurucusuna saygı gereği, genellikle O'nun yerine işi yürüten anlamında dolaylı ifadelere gidilmiştir. Halife, mürşit, pir ve şeyh, medrese ve sanat gibi başka alanlarda da kullanıldığından zaman zaman karışıklık yaratabilmektedir. Postnişin genellikle tekke düzeninin başındaki kişiyi gösterirken Hacı Bektaş Veli Tekkesinde Abdullah Fahri Baba (1919) Ekmekevi, Abdal Musa Tekkesinde Mehmet Baba (1888) aşevi postnişinidir.

Baba: 24 tanesinde baba denilmiştir. Antalya Elmalı Abdal Musa Tekkesinde 3 tane: Süleyman Baba (1879), Baba Cafer (1898), Ali Baba (1906); Çanakkale'de 4, İstanbul Erikli Baba Tekkesi'ndeki (1892) Hasan Baba mürşit; Mehmet Perişan Baba

(1866) tekke banisi; Rumelihisarı Şehitlik Tekkesinde İsmail Baba (1856) *pir-i ruşen dil* (?); Nafi Baba (1912) *mürşid-i kamil*; Şahkulu Tekkesinde Ahmet Baba (1849) ban-i sani, Hacı Sadık Baba mürşit (1852), Gözcü Baba Tekkesinde Yörük Baba (19. yüzyıl) *kutb-u alem*; İzmir Karadutlu/Şemsi Baba Tekkesinde Yusuf Şemsettin Baba (1885) tekke banisi; Makedonya Kalkandelen Harabati Baba Tekkesinde Harabati Baba (1779) *mürşid-i agah*, Emin Baba *mürşid-i kamil* (18. yüzyıl).

Ca-nişin: İstanbul Şahkulu Tekkesinde İsmail Baba (1804) (sıra nu: 223).

Halife: Beş tanedir (sıra nu: 17, 19, 267, 280, 407). Abdal Musa Tekkesinde Mustafa Dede (1859), Abdal Musa'nın halifesidir. Aynı tekkedeki bir bölümü okunabilen yazıdaki *halife-i haydar ...* (1783), Harabati Baba Tekkesi'ndeki Erce Seyyid Ali'nin (19. yüzyıl) baş taşındaki "hilafetle ... *ser çeşme-i irfan*" ifadelerinden hilafet makamında oldukları anlaşılıyor. Denizli Dediği Sultan Tekkesi'ndeki Hüseyin Mazlum Balım Baba (1945) baş taşında halife-mürşit-*kutb-u alem*, İzmir Karadutlu/Şemseddin Baba Tekkesi kurucusu Şemseddin Baba (1885), Hacı Bektaş Veli hulefasından, *mürşid-i agah* olarak tanımlanmıştır.

İrşadnişin: Hacı Bektaş Tekkesi'ndeki tek örneğinde Ali Baba'nın baş taşı 1790 yılındandır (sıra nu: 303).

Mürşid: Sekiz tanedir (sıra nu: 90, 93, 98, 204, 216, 227, 316). İstanbul Erikli Baba Tekkesinde Hasan Baba (1892) ve Zikri Baba (19. yüzyıl), Rumelihisarı Tekkesinde Nafi Baba ile Şahkulu Tekkesinden Sadık Baba (1852), Makedonya Kalkandelen Harabati Baba Tekkesinde İşçi Emin Baba (18. yüzyıl) mürşid-i kamil; Seyyid Nizam Camisi haziresindeki Revnaki Baba (1851) *mürşid-i agah*, Şahkulu Tekkesinde Ali Dede (1699) mürşit, Hacı Bektaş Veli Tekkesinde Mehmet mürşid-i danadır.

Pir: İzmir Şemsi Baba Tekkesinde Eğribozlu Zülfikar Baba (1893) pir, Hacı Bektaş Veli Tekkesinde Perişan Ali Dede (1906) pir ve *mürşid-i yekta*, İstanbul Rumelihisarı Tekkesinde Mahmut Baba (1860) pir ve babay-ı alemdir (sıra nu: 166, 282, 325).

Postnişin: 29 tanedir: Antalya'da 7, Çanakkale Saka Baba'da (Mehmet Arif Dede-1850 ve Hüseyin Haydar Baba-1889) olmak üzere 2, Denizli Dediği Sultan Tekkesinde 1, Teslim Abdal Tekkesinde 2, Edirne Keşan Rüstem Baba Tekkesinde 3, İstanbul'da 7, Nevşehir'de 4, Makedonya'da 3. (Elmalı Abdal Musa Tekkesinde İsmail Dede-1774, Salih Dede-1779, Halil Dede-1781, İbrahim Dede-1821, Süleyman Baba-1879, Baba Cafer-1898, Ali Baba-1906; Denizli Dediği Sultan Tekkesinde Şeyh Ali Dede-1866, Teslim Abdal Tekkesinde Hüseyin Baba-1878, Sinan Baba- Cumhuriyet dönemi; Edirne Keşan Rüstem Baba Tekkesinde Ali Dede-1778, İbrahim Baba-1801, Hüseyin Baba-1812; İstanbul Erikli Baba Tekkesinde Mustafa Baba-1872, Karyağdı Tekkesinde Mehmet Necip Baba-1874, Rumelihisarı Şehitlik Dergahı'nda, Ahmet Baba-1893, Şahkulu Tekkesinde Mahmut Baba-1793, Arif Baba-1887, Ahmet Baba-1918; Makedonya Harabati Baba Tekkesinde Mehmet Meyli Baba-1785, Kahveci Baba (18. yüzyıl), adı okunamamış-19. yüzyıl; Nevşehir Hacı Bektaş Veli Tekkesinde Hacı Ali Baba-1801, Hasan Dede-1807, Saatçi Ali Dede-1849).

Elmalı Abdal Musa Tekkesi'ndekilerde biri dışında Abdal Musa'nın ve ölenin adı geçer. Hacı Bektaş Veli Tekkesi'ndekiler Hacı Bektaş Veli'nin yerinde oturduklarını vurgularken İstanbul'da Hacı Bektaş Veli yanında Şahkulu veya tekke adı, Keşan Rüstem Baba Tekkesinde 2 tanesinde yalnız ölenin adı, birinde ölenin ve tekkenin adı, Harabati Baba Tekkesinde Kızıldeli, Sersem Ali Baba'nın adları yazılmıştır.

Seccedenişin: 1698 yılında kullanılmaya başlanmıştır (Noyan, 1998, 115). İstanbul Şahkulu Tekkesinde Feyzullah Efendi (1761) ve Karyağdı Tekkesinde Mehmet Salih Baba (1917) olarak 2 tanesini belirleyebildik.

7. Muhiplerin Konumu

Asker ve yakınları 25 tane: 4 tane paşa (sıra nu: 184, 237, 245, 389), 1 paşa oğlu (sıra nu: 383), 4 tane paşa kızı (sıra nu: 91, 112, 136, 165), 3 paşa eşi (sıra nu: 137, 246, 248), 3 paşa anası (sıra nu: 89, 99, 211), 1 beylerbeyi (sıra nu: 88), 1 miralay oğlu (sıra nu: 40), 3 binbaşı (sıra nu: 83, 167, 428), 1 binbaşı eşi (sıra nu: 132), 1 tabip binbaşı (sıra nu:97), 1 tüfekçi (sıra nu: 105), 1 saray bekçibaşısı (sıra nu: 177), 1 paşa çamaşır ağası (sıra nu: 199).

Memur ve yakınları 17 tane: başkomiser 1 (sıra nu: 116), kalem halifesi 2 (sıra nu: 138, 153), kethuda 1 (sıra nu: 169), katip 3 (sıra nu: 203, 240, 283), mektep hocası 1 (sıra nu: 235), muhasebe *ser mümeyyizi* 1 (sıra nu: 139), müsteşar muavini 1 (sıra nu: 259), pir evi müdürü 1 (sıra nu: 327), *rüsumat nazırı* kızı 1 (sıra nu: 75), *sikke-i hümayun* muavini ve oğlu 2 (sıra nu:79, 80), tabip eşi 1 (sıra nu: 254), veznedar 1 (sıra nu: 232), yazıcı 1 (sıra nu: 141). *Eşraf-ı kudat-ı Anadolu*, *ehl-i ikrar-ı tariki* Alevi, Hacı Bektaş-ı Veli'den ifadeleri ile anılan Sait Efendi Baba'nın (1825) Bektaşî bağılı olduğu anlaşılıyor (sıra nu: 157) ve başlığı örfi (Çal, 2020c, 526) tiptedir.

Eşraf ve yakınları 12 tane: Ağa, zade gibi unvanlarla anılanların kendileri, kızları, eşleri 12 (sıra nu: 44, 95, 135, 154, 189, 219, 241, 256, 290, 344, 384, 387).

Esnaf ve yakınları 15 tane: Börekçi eşi 1 (sıra nu: 185), çörekçi 1 (sıra nu: 262), *haffaf* 1 (sıra nu: 158), hancı oğlu 1 (sıra nu: 287), kaptan 3 (sıra nu: 155, 161, 207), kaptan kızı 1 (sıra nu: 170), lüleci 2 (sıra nu: 125, 420), saraç 1 (sıra nu: 202), tüccar kızı 1 (sıra nu: 92), yelkenci 2 (sıra nu: 130, 171), yorgancı 1 (sıra nu: 115).

8. Tarikat Uluları İle Bağın Kurulması

181 tanesinde tekke kurucusunun, tekkedeki bir babanın ya da tekkenin adı ile bağ kurulmuştur:

Abdal Musa Tekkesi'ndeki 18 tanesi Abdal Musa, Denizli Teslim Abdal Tekkesi'ndeki 1 tanesi Abdal Musa ve Teslim Baba (sıra nu:48), Hacı Bektaş Veli Tekkesinde 1 tanesi Abdal Veli (sıra nu: 327), Harabati Baba Tekkesinde 1 tanesi Ali el Murtaza (sıra nu: 404), Ukrayna'daki Baba İlyas (sıra nu: 410), Hacı Bektaş Tekkesinde 1 tanesi Balım Sultan (sıra nu: 329), Edirne, İstanbul, Karabük, Muğla, Konya'da 14 tanesi Bektaşî tarikatı, İstanbul Emin Baba Tekkesinde 1 tanesi dergah-ı Bektaşîye (sıra nu: 73), Harabati Baba Tekkesinde 1 tanesi Elmalı Baba (sıra nu: 355), Şahkulu Tekkesinde 1 tanesi Elmas Baba (sıra nu: 240), İzmir Horasanlı Ali Baba Tekkesinde 1 tanesi Habip Baba ve Karadut Tekkesi (sıra nu: 270), Denizli 1, İstanbul 28, İzmir 3, Karabük 3, Konya 1, Nevşehir 20, Makedonya'da 5 toplamda 61 tanesi Hacı Bektaş Veli, Girit Horasanlı Tekkesinde 1 tanesi Horasanlı Baba (sıra nu: 411), Antalya, İstanbul, Karabük, Nevşehir'de 7 tanesi hünkar, hünkar veli (sıra nu: 39, 96, 172, 235, 297, 319, 321), İstanbul, İzmir, Nevşehir'de 7 tanesi pir – Hz. pir - pir Hünkar (sıra nu: 208, 210, 268, 304, 324, 326, 338), İstanbul'da 1, İzmir'de 2 tanesi İbrahim Baba (sıra nu: 264, 265, 267), Girit'te 1 tanesi Kalender Veli (sıra nu: 413), İzmir'de 1 tanesi Karadut Tekkesi (sıra nu: 271), İstanbul'da 1, Makedonya'da 1 tanesi Kaygusuz Baba (sıra nu: 108, 357), Makedonya'da 4 tanesi Kızıl Deli (sıra nu:

363, 365, 391, 406), Nevşehir’de 1 tanesi Koçu Baba (sıra nu: 337), Sivas’ta 2 tanesi Kurbancı Baba (sıra nu: 345, 346), İstanbul’da 4 tanesi Mahmut Baba (sıra nu: 171, 191, 416, 422), İstanbul’da 1 tanesi Mansur Sultan (sıra nu: 133), İstanbul’da 1 tanesi Mustafa Baba (sıra nu: 203), İstanbul, İzmir ve Sinop’ta 3 tanesi *tarikât-ı nazenin* (sıra nu:237, 288, 343), Edirne’de 1 tanesi Rüstem Baba (sıra nu: 68), Harabati Baba Tekkesinde 4 tanesi Sersem Ali Baba (sıra nu: 370, 393, 394, 396), 4 tanesi Seyyid Ali (sıra nu: 392, 395, 407, 408), İstanbul’da 1 tanesi Sultan Ahmet (sıra nu: 124), Antalya, İstanbul, İzmir’de 4 tanesi, şah - şah-ı Kerbela - şah-ı veli (sıra nu: 27, 74, 140, 274), İstanbul’da 10 tanesi Şahkulu Sultan - Şahkulu Tekkesi (sıra nu: 101, 104, 136, 226, 229-231, 234, 241), İstanbul’da 2 tanesi Şehitlik Tekkesi (sıra nu: 166, 186), İzmir’de 5 tanesi Şemsi Baba (sıra nu: 272, 278, 286, 290, 292), İstanbul’da 1 tanesi Şeyh Mustafa (sıra nu: 209), İstanbul’da 1 tanesi Turabi Baba (sıra nu: 232), Çanakkale’de 5 tanesi Saka Baba (sıra nu: 424, 426, 430-432).

Tarikatın kurucusu olarak Hacı Bektaş adı 61 tanesinde geçer. Bunlara 7 tane pir, 7 tane hünkar, 14 tane de Bektaşî tarikati geçenleri eklersek 88 tanesinin oranı %48,60 olmaktadır. Bu konuda katı kuralların olmadığı, yerel kişiliklerin de önem kazanabildiği anlaşılıyor.

9. Tarihleri (1. EK)

Listemizi Bektaşiliği açık olanlar ile olmayanlar olarak iki bölümde yaptık. Ana listemizdeki 488 örnekten (432 baş, 56 ayak) 430 tanesi (378 baş, 52 ayak) 1604-1945 yıllarındandır. 55 tanesi ise tarihsizdir. Bektaşiliği açık olmayan 60 tanesinden (49 baş, 11 ayak) tarihli 43 baş taşı 1660-1917 yıllarındandır. Sayının azlığı, yeniçeriliğin yanında Bektaşî tekkelerinin kapatılıp bazılarının yıktırılması sırasında mezar taşlarının da zarar görmesi yanında Şehitlik Tekkesi'ndeki mezar taşlarının 1970'lı yıllarda çevredeki gecekondularda oturanlarca kırılması (Kut - Eldem, 2010, 68) gibi şehirleşmeye de bağlanabilir.

17. Yüzyıl: Bektaşiliği kesin 7 örnek belirledik. En eskisi, Odessa Arkeoloji Müzesindeki 1604 tarihlişidir (Tütüncü, 2021b). Ancak bir mezar taşı için, asıl mezar taşının bir maketi denilecek kadar küçüktür (25x14 cm). İşçiliği de 17. yüzyıl için oldukça basittir. Bununla birlikte, silindirik gövdesi, 12 dilimli başlığı, yazıları ve tarihi ile bir mezar taşında olması gerekenleri taşıdığı için şimdilik biz de en eski Bektaşî mezar taşı saydık.

Bulgaristan Elmalı Tekkesinde Güner Baba'nın, fotoğrafı verilmeyen, silindirik ve 12 dilimli başlıklı diye tanımlanan baş taşı 1620 yılındandır (Venedikova, 2015, 73).

Girit Horasanlı Tekkesinde yazıları verilmiş ama fotoğrafları olmayan 2 baş taşından (Köprülü, 1980, 49, 70, 77) Ali Baba'nın 1672 tarihli baş taşının sonradan yapıldığı belirtilmiştir, yazı kalıpları da 17. yüzyıl ile çok uyuşmamaktadır. Yine buradaki 1674 tarihli, Derviş Ahmet'in baş taşının da biçimini bilmiyoruz.

İstanbul Şahkulu Tekkesi postnişinleri Şeyh Mustafa'nın (1682), Şeyh Yusuf'un (1685), Ali Dede'nin (1697), Feyzullah Efendi'nin (1761), Mahmut Baba'nın (1793), Mansur Baba Tekkesinde Şeyh Abayi Ali Efendi'nin (1753) e, f-1, f-2, f-3 tipli başlıkları alışıldık Bektaşî başlıklarından değişiktir (1. EK sıra nu: 122, 214-216, 218). Şeyh Mustafa ve Şeyh Yusuf'un baş taşı yazılarında Bektaşilikle ilgili ifade yoktur. Yalnızca Şahkulu Tekkesinde bulunuşları olabilirliği düşündürüyor.

Bektaşî oldukları yazılmış (Yılmaz, 2015, 117) ancak mezar taşı dışında bir yazılı belge gösterilmemiştir. Bunları Bektaşilik içinde yaygınlaşmamış denemeler olarak mı görmek gerekir? Yoksa özellikle Şeyh Mustafa, Şeyh Yusuf'un ve Şeyh Abayi Ali Efendi'nin adlarındaki şeyh unvanları ve ulema ve Halveti başlıklarına benzer başlıklarını, Bektaşiliğin bu kesimlerden bir nedenle etkilenmesine mi bağlamak gerekir? Bektaşî tekkelerinde az da olsa başka tarikat görevlilerinin baş taşlarının olduğunu belirtmiştik. Baba veya dede yerine şeyh denilmesi, başlığının alışıldık Bektaşî başlıklarından olmaması bu seçeneği akla getiriyor. Bu durum aynı zamanda bir başlığın neye göre Bektaşî başlığı sayıldığı sorusunu da öne getiriyor. Bektaşilerde iki dilimli elifi, dört dilimli Edhemi ve 12 dilimli Hüseyini başlıkları yanında 5, 7, 8, 9 dilimlileri de kullanılmıştır ve Bektaşilik kaynaklarında her bir dilim sayısının anlamları için değişik açıklamalar getirilmiştir. Bunlar içinden ilk üçünün daha çok Bektaşiliği simgelemesi de, düşünülerek alınmış bir karardan çok zaman içinde Bektaşilik içinde yaygın kabul edilmesiyle oluşmuş görünüyor.

1604 tarihli dışında, ölçüleri, başlığı, yazısındaki Hacı Bektaş Veli adıyla Bektaşiliği kesin ilki, Şahkulu Tekkesi'ndeki Derviş Ali'nin 1697 yılından baş taşıdır. Ahmet Paşa'nın 1660 yılından baş taşındaki "*revan-ı murtaza, ruh-i Haydar*" ifadelerine karşılık tarikat adı yazılmamıştır (sıra nu: 452). Elmalı Abdal Musa Tekkesi'ndeki Salih Dede'nin 1699 tarihli baş taşı sonradan yapılmış olmalıdır.

18. yüzyıl: 54 baş 3 ayak taşı tarihlidir: Amasya Rumi Hoca Türbesinde 1, Antalya Abdal Musa Tekkesine 16, Çanakkale Ayvacık'ta 1, Saka Baba Tekkesinde 2, Edirne Keşan Rüstem Paşa Tekkesinde 2, İstanbul Erikli Baba, Mansur Baba, Şahkulu, Rumelihisarı Şehitlik tekkelerinde 24, Nevşehir Hacı Bektaş Veli Tekkesinde 2, Makedonya Harabati Baba Tekkesinde 6 tane. Abdal Musa Tekkesi'ndeki 16 baş taşından Fazlı Dede'nin 1701, Halil Dede'nin 1742, İsmail Dede'nin 1745, Mehmet Baba'nın 1763, İsmail Dede'nin 1766, Ahmet Dede'nin 1780, Derviş Hüseyin'in 1783, Haydar Halife'nin 1783, adları okunamayan 1766, 1771, 1771 tarihli baş taşlarının kötü işçilikleri, 19. yüzyıl sonu - 20. yüzyıl başında yeniden yapıldıklarını gösteriyor. Şahkulu Tekkesi'ndeki 112 (1?) / 1708 yılından Ali Derviş'in silindirik mezar taşı da elden geçtiğini düşündürüyor. Makedonya'da 3 baş, 1 ayak, İstanbul'da 1 baş taşı 18. yüzyıla tarihlenebilir. Belirsizlerde İstanbul'da ehl-i beyt muhibbi Rukiye'nin (1798) tarikatı bilinmiyor (sıra nu: 456).

19. yüzyıl: 249 baş, 32 ayak taşı tarihlidir. Antalya Abdal Musa Tekkesinde 17 baş 1 ayak, Balıkesir Şeyh Lütfullah Camisi'nde 2, Bursa'da 1, Çanakkale'de 8, Denizli Dediği Sultan Tekkesinde 6, Teslim Abdal Tekkesinde 4, Edirne'de 5, İstanbul'da 127 baş, 4 ayak, İzmir Şemsi Baba'da 8, Arappınarı Tekkesinde 1, Horasanlı Ali Baba Tekkesinde 2, Safranbolu Yörük köyünde 2, Konya'da 1, Muğla Bodrum Ortakent'te 1, Nevşehir Hacı Bektaş Veli Tekkesinde 32, Sinop'ta 1, Sivas'ta 2, Girit'te 1, Makedonya Kalkandelen Harabati Baba'da 29 baş, 5 ayak taşı vardır.

Antalya'da 1, Çankırı'da 1, Denizli'de 4, İstanbul'da 20 baş 2 ayak, Safranbolu Yörük köyünde 1 baş, 1 ayak, Makedonya Harabati Baba Tekkesinde 17, Nevşehir Hacı Bektaş Tekkesinde 4, Bulgaristan'da 2 tane olmak üzere 50 baş 3 ayak taşı 19. yüzyıla tarihlenebilir.

Belirsizlerden Balıkesir'de 1, Bursa'da 2, İstanbul'da 17 baş 4 ayak, İzmir'de 2, Manisa'da 1 baş 1 ayak, Rize'de 2, Sinop'ta 1, Trabzon'da 3 baş 2 ayak, Uşak'ta 1, toplam 30 baş 7 ayak taşı tarihlidir. Tarihsiz 4 tanesi 19. yüzyılda yapılmış olabilir.

20. yüzyıl Osmanlı: 56 baş, 13 ayak taşı: Antalya 3, Bursa 1, Denizli 2 aş 1 ayak, İstanbul 26 baş 2 ayak, İzmir Şemsi Baba 9 baş 2 ayak, Arapınarı Tekkesi 3, Horasanlı Ali Baba Tekkesi 2 baş 1 ayak, Karabük 3, Makedonya Harabati Baba 3, Nevşehir Hacı Bektaş Veli Tekkesi 3, Sinop 2. Belirsizlerden 11 baş, 4 ayak taşı bu dönemdedir.

Cumhuriyet: Denizli'de 2 baş, İstanbul'da 2 baş 1 ayak, İzmir'de 3 baş 1 ayak, Konya'da 1 baş, Harabati Baba Tekkesinde 3 baş 2 ayak taşı olmak üzere 15 (11 baş, 4 ayak) tanedir.

10. Bektaşilik Bağı Olan Baş-Ayak Taşlarında Gövde Tipleri (1. EK)

Türkiye'den 64 il ve Türkiye dışında 5 ülkeden 48870 (39218 baş + 9652 ayak) örneği veri kütüğümüze işledik.

Bunlar içinden Bektaşilere ait saydığımız 488 (432 baş, 56 ayak), tarikat adı açık olmayan ancak ortak ifadeleri diğer tarikatlardan çok Bektaşilerde görülen 49 baş 11 ayak, toplamda 548 örnek belirledik. Aşağıdaki tiplerde her iki grup ayrı ayrı gösterilecektir. Baş, ayak taşı tiplerinde hiçbir tarikat veya sosyal küme ile özdeşleşmiş bir tip yoktur. Burada Bektaşilerdeki baş ayak tipleri ile Türkiye genelindeki tipler karşılaştırılarak durum belirlenecektir.

432 baş (14 fotoğrafı olmayan + 6 yalnızca başlığı kalan + 412 baş taşı) ve 56 ayak taşı, toplam 488 mezar taşında 24 tip belirledik. Hangi tarikata ait olduğu bilinmeyenler ilgili tiplerde gösterilmekle oranlamalara katmadık:

Ç-1 (1. Görsel): Sekizgen prizmal gövdeli, başlıksızdır. Tek örneği Harabati Baba Tekkesinde Harabati Baba'nın 1779 tarihli mezarının ayak taşıdır (1. Ek sıra nu: 359).

D-1 (2. Görsel): 273 tanesi, dikdörtgen yatay kesitli, başlıklıdır²⁵. Amasya'da 1, Antalya Abdal Musa Tekkesinde 23, Balıkesir'de 1, Bursa'da 2, Çanakkale'de 8, Denizli Dediği Sultan Tekkesinde 7, Teslim Abdal Tekkesinde 6, İlbadi Mezarlığında 2; İstanbul Cevri Usta Camisi'nde 1, Emin Baba Tekkesinde 1, Erikli Baba Tekkesinde 12, Gözcü Baba Tekkesinde 1, Haşim Baba Tekkesinde 1, Karyağı Tekkesinde 5, Maltepe Mezarlığı'nda 1, Mansur Baba Tekkesinde 9, Mihrimah Sultan Camisi'nde 1, Murat Paşa Camisi'nde 1, Rumelihasarı Tekkesinde 33, Seyyid Nizam Camisi'nde 9, Silivrikapı Mezarlığında 1, Şahkulu Tekkesinde 24, Taşköprü Caddesi Mezarlığında 1, Türk ve İslam Eserleri Müzesinde 2; İzmir Arapınarı Tekkesinde 5, Horasanlı Ali Baba Tekkesinde 3, Şemsi Baba Tekkesinde 12, Safranbolu Yörük köyünde 5, Konya'da 1, Makedonya Harabati Baba Tekkesinde 49, Muğla'da 1, Nevşehir Hacı Bektaş Veli Tekkesinde 32, Sinop Seyyid Bilal Türbesinde 2 tane olmak üzere tamamı erkek baş taşıdır. Yalnız İstanbul Murat Paşa Camisi'nde Derviş Fatma Hanım'ın baş taşı (sıra nu: 142) teslim taşı ve c-3-1 tipinde erkek başlıklıdır.

Tarihli 236 tanesi 1750-1945 yıllarındandır. Bektaşiliği kesin olanlardan fotoğrafı olmayanları çıkardığımızda kalan 415 baş taşı içinde oranı %56,8, 371 erkek baş taşlarında ise %63,6'dır. Genel içinde Konya'da %14, Erzurum'da %19, Yozgat'ta

²⁵ 1. EK sıra nu: Amasya 1; Antalya 11-13, 15, 19-31, 33-35, 37-39, 41; Bursa 43; Çanakkale 45-46; Denizli 48-61, 63; İstanbul 75-77, 79-81, 84, 90, 93, 96, 97, 99, 101, 103, 104, 111, 113, 114, 117, 119, 120, 124-129, 131-133, 138, 143, 149, 150, 152, 154-156, 158-, 159-163, 165, 166, 168, 170, 172, 174, 175, 179, 180, 182-184, 186, 189, 191, 199, 201-203, 208, 209, 211, 212, 216-22, 224, 225, 230- 241, 246, 247, 249, 251, 252, 254-256, 259, 264, 265, 272, 274, 276, 277, 414, 415, 418, 420; İzmir 278- 283, 285, 286, 288-292, 295-297, 299-301, 303; Karabük 306, 309-311; Konya 312, Makedonya 364, 368-370, 372-404, 408-419; Muğla 314; Nevşehir 315-322, 324-326, 328-334, 336, 338-341, 345-348, 351-355; Sinop 356, 357, 359.

%38, Rize’de %53, Gebze’de %58 oranlarına göre (Çal, 2015, 122) Bektaşilerdeki genel içinde yüksek oranlılardır. Bunda Bektaşiliğin en önemli şekil unsuru olan başlığı gösterme isteğinin ağır bastığı açıktır. Belirsizlerden bu tipe giren 11 tanesi²⁶ 1839-1915 yıllarındandır. Mevlevilerin 162 baş taşı içinde 71 başlıklıının (Bakırcı, 1999, 230) oranı %43,8’dir. Bu oranlar, Bektaşiliğin görünür sembolleri kullanmada daha başarılı olduğunu gösteriyor.

D-2 (4. Görsel): İstanbul’daki 1865 tarihli (sıra nu: 168) önceki tipten farkı, kenarların taşkın yaylı olmalarıdır. Belirsizlerde İstanbul’da “murtaza” ifadeli adı okunamayan çocuk baş taşının 1917, Bursa’da “Kerbela” ifadeli Ali Paşa’nın 1913 tarihli baş taşlarında tarikat adı yoktur (sıra nu: 435, 440).

D-3 (5. Görsel): 11 tanesi üçgen tepeliklidir. Rumelihisarı Tekkesinde 1822, 1855 tarihli 2, Hacı Bektaş Tekkesinde 1906 tarihli 1 baş taşı kadınlara aittir (sıra nu: 156, 163, 337). 8 ayak taşından Nevşehir’deki 2 tanesi 1850, 1883, Sinop’taki 1 tanesi 1852, Harabati Baba Tekkesinde 5 tanesi 1852-1929 yıllarındandır. Derviş, baba ve müntesip mezarlarında kullanılması, biçime özel bir anlam verilmediğini gösteriyor (1. EK sıra nu: 310, 326, 343, 381, 382, 384, 387, 389). Konya’da %1, Manisa’da %22,1 olan oranlar (Çal, 2020b, 100) kentlere göre oldukça farklıdır. Belirsizlerde İstanbul’da ehl-i beyt ifadeli Rukiye’nin baş taşı 1798, Balıkesir’de *tarikat-ı nazeninden* 12 yaşındaki Sıdık’a’nın 1873 tarihli (sıra nu: 433, 457).

D-4 (6. Görsel): Sivri kemer tepelikli 6 baş, 22 ayak taşından²⁷ Bursa’daki 1825, Çankırı’daki 19. yüzyıl, İstanbul’daki 1864, 1907, İzmir’deki 1910, Konya’daki 1929, Sivas’taki 1878 tarihli. Edirne’de %26,5, Erzurum’da %6,9, Konya’da %29,2, Manisa Akhisar’da %11,7, Sinop’ta %12, Trabzon’da %6,5, Urfa’da %31, Uşak’ta %24 olan oranların (Çal, 2020b, 102) yanında 468 Bektaşî mezar taşındaki %6 oranın azlığını, kentlere göre değişen seçimler kadar, diğer tarikatlardaki gibi Bektaşilerde de görülen erkek ağırlığına ve tarikatın en görünür simgesi olan başlığın bu tipte olmayışına bağlayabiliriz. Belirsizler grubunda İstanbul’da Refia Hanım’ın 1881 tarihli 1 baş 1 ayak, Bursa’daki Hatice Hanım’ın 1825 tarihli baş, Sinop’ta Emine Hanım’ın 1910 yılından 1 baş ve 1 ayak taşındaki *al-i aba* ve Hüseyin ifadelerine karşılık tarikat adı yazılmamıştır (sıra nu: 434, 456, 474).

D-5 (7. Görsel): Yuvarlak kemerli tepeliği olan 2 baş taşından İstanbul’daki 1927, Hacı Bektaş Veli Tekkesi’ndeki 1850, bu tekkedeki 3 ayak taşı 1885, 1897, 1898 tarihli (1. EK sıra nu: 97, 310, 327, 332, 333). Bu sonuç, Edirne’de %1,5, Konya’da %1,3, Manisa Akhisar’da %1,3, Sinop’ta %1,1 oranları (Çal, 2020b, 103) ile yakındır.

D-6 (8. Görsel): 26 baş, 1 ayak taşı bitkisel tepeliklidir²⁸. 1844-1927 yıllarındandırlar. İstanbul Erikli Baba Tekkesi’ndeki 3 tanesi 1879, 1918, Karyagdı Tekkesi’ndeki 1863, Mansur Baba Tekkesi’ndeki 3 tanesi 1885, 1893, 1899; Rumelihisar Tekkesi’ndeki 8 tanesi 1844-1909, Seyyid Nizam Camisi’ndeki 2 tanesi 1853, Şahkulu Tekkesi’ndeki 4 tanesi 1861-1888; İzmir Şemsi Baba Tekkesi’ndeki 2 tanesi 1916, 1923, Karabük’teki 1900, Nevşehir Hacı Bektaş Veli Tekkesi’ndeki 2 tanesi 1882, 1904 tarihli. Tamamı kadın

²⁶ 1. EK sıra nu: Bursa 414; İstanbul 418, 419-421, 446; İzmir 456; Sinop 463; Tekirdağ 465; Trabzon 466.

²⁷ 1 EK sıra nu: Çankırı 44; İstanbul 92, 143; İzmir 285; Konya 300; Sivas 345 Ayak taşları Antalya 29; İstanbul 114, 262, İzmir 272, 275, 287; Karabük 294-297, Nevşehir 308, 319,320, 322, 324, 328, 337; Sinop 344; Makedonya 377, 393.

²⁸ 1. EK sıra nu: İstanbul 84, 85, 95, 112, 127, 134, 136, 159,165, 179, 185-188, 196, 205, 206, 233, 241, 251, 254, İzmir 289, 292; Karabük 293, 306, 308, Nevşehir 324, 336.

baş taşıdır. Ayrıca belirsizlerden Bursa, İzmir, İstanbul, Manisa, Rize ve Trabzon'daki 10 baş 3 ayak taşı 1835-1925 yıllarındandır (sıra nu: 438, 443, 448, 463, 464, 467, 469-471, 477, 479). Bunlar da kadınlara aittir. Belirtilen 4 tanesi muhiptir.

D-7 (9. Görsel): Bitkisel tepelikli 7 tanesi de kadın baş taşıdır. İstanbul'daki 4 tanesi 1868, 1890, Hacı Bektaş Veli Tekkesi'ndeki 3 tanesi 1893 tarihlidirler (1. EK sıra nu: İstanbul 92, 102, 178, 205, Nevşehir 342-344). D-6 ve D-7 tiplerindeki toplam 35 baş taşının oranı %8'dir. Edirne'de %6,7, Erzurum'da %13,2, Konya'da %5,7, Manisa Akhisar'da %10,4, Sinop'ta %13,8, Trabzon'da %12,7, Uşak'ta %3,6 olan oranlar (Çal, 2020b, 104), kentlere göre değişen seçimleri sunuyor.

D-8 (10. Görsel): Lale (palmet?) tepelikli tek örneğimiz Denizli Dediği Sultan Tekkesinde Kazım Baba'nın (1917) ayak taşıdır (1. EK sıra nu:56). Akşehir'de 1437 ve 1461, Peçin'de 1428, Bursa'da 1437, Edirne'de 1446 tarihli benzerleri (Çal, 2020a, 69), 15. yüzyılda çok görülen bir tipin 19. yüzyılda sürdürüldüğünü gösteriyor.

D-9 (11. Görsel): Güneş tepelikli tek örneği, İstanbul Rumelihisarı Tekkesinde muhip ve salike Rukiye Hanım'ın (1874) (sıra nu:173) baş taşıdır. Belirsizlerden Bursa'da Kıymet Hanım'ın (1913), İstanbul'da Cemile'nin (1853), Trabzon'da Zübeyde Hanım'ın (1898) baş taşlarında ehl-i beyt, Hüseyin ve Kerbela ifadelerine karşılık tarikatı kesinleştirecek özellik yoktur (sıra nu:437, 445, 478). Türkiye genelinde oranı yüzde birdir, genellikle kadın baş ve ayak taşlarında görülür, 19. yüzyılda yaygındır (Çal, 2021).

D-10 (12. Görsel): İstanbul Erikli Baba Tekkesi'ndeki Ahmet RasimPaşa'nın kızı Fatma Hanım'ın teslim taşı işlenmiş baş taşının D-9 tipinden tek farkı yine kenarların taşkın yaylı oluşudur (1. EK sıra nu: İstanbul 91).

D-11 (13. Görsel): Hacı Bektaş Veli Tekkesinde irşadnışın Ali Baba'nın (1790), aşçı İbrahim Baba'nın (1857), İzmir Şemsi Baba Tekkesinde muhip? Cafer'in (1916) ayak taşlarında, tepelik bir kişi başına benzer (1. EK sıra nu: 288, 303, 315). Türkiye genelinde bir oranlama yapılmayacak kadar azdır (Çal, 2020b, 108 D-II-8 tipi).

D-12 (14. Görsel): Düz tepelikli, dikdörtgen prizmal gövdeli tek örneğimiz, 1451 tarihli olmasına karşılık 19. yüzyılda yapıldığını düşündüğümüz Sakka Baba'nın baş taşıdır (1. EK sıra nu: 192).

D-13 (15. Görsel): Hacı Bektaş Veli Tekkesinde Zarife Kadın'ın ayak taşında tepelik, bileşik kaş kemerden türetilmiş süs kemeri biçimlidir (1. EK sıra nu: 330).

D-14 (16. Görsel): Tepeliği bir su kabağı biçimli Rumelihisarı Tekkesi'ndeki Abdurrahman Bey'in baş taşı 19. yüzyıldan, Hacı Bektaş Veli Tekkesi'ndeki Horasani Mehmet Baba (1781) ve Deli Topuk Baba'nın (1833) ayak taşları bu tiptedir (1. EK sıra nu: İstanbul 140, Nevşehir 302, 306). Erzurum'da %5,9, Konya'da %1, Trabzon'da %1,6 orana karşılık Elmalı, Manisa Akhisar, Urfa, Uşak'ta hiç örneğinin olmaması (Çal, 2020b, 110) yine buradaki sonuçla uyumludur.

D-15: Rumelihisarı Tekkesinde Derviş İsmail Ağa'nın 1878 tarihli baş taşında tepelik basık kemerlidir (sıra nu: 419).

K-1 (17. Görsel): Erkek başlıklı, gövdesi yatay kare kesitli 16 baş taşı²⁹ 1682-1783 yıllarındandır. Ancak Elmalı Abdal Musa Tekkesinde bu tipteki 1699-1783 yıllarından 13 örneği de, işçiliklerine göre 19. yüzyıl sonu, 20. yüzyıl başında yenilenmiş olmalıdırlar. Bunların asıllarının da kare kesitli ve erkek başlıklı mı olduklarını bilmiyoruz. Şahkulu Tekkesi'ndeki 1682, 1685 ve 1697 tarihli, başlıklar konusunda tartıştığımız üzere, Bektaşiler için yapıldıysa, 1604 tarihli, 25 cm. boyundaki dışında Bektaşiliğin şimdilik

²⁹ 1. EK sıra nu: Abdal Musa Tekkesi: 2-10, 14, 16-18; Şahkulu Tekkesi 214-216.

bildiğimiz erken örnekleridir. Macaristan Gül Baba Tekkesi avlusunda bu tipteki yazısız - tarihsiz 11 örnek 17. yüzyıldan olabilirler³⁰.

KRM-1 (18. Görsel): Seyyid Nizam Camisi'ndeki saraç Mehmet Ali Baba'nın 1839 yılından baş taşında, fotoğrafından anlaşıldığı kadarıyla çokgen veya silindirik gövdenin ön yüzü düzleştirilip buraya kitabe yazılmıştır (1. EK sıra nu: 202).

KRM-2 (19. Görsel): Rumelihisarı Tekkesinde Derviş Eyüp'ün 1765 tarihli baştaşı, silindirik ve dikdörtgen prizmal gövdenin karması olarak düzenlenmiştir (1. EK sıra nu: 145).

N-1 (20. Görsel): Nokta taşı veya zeyni tipindeki tek örneğimiz Edirne'de Mustafa Baba'nın 1839 yılından baş taşıdır (1. EK sıra nu:64). Türkiye genelinde çok azdır, Kadiri ve Mevlevilerde de görülür (Çal, 2020b, 111).

Y-1 (21. Görsel): 26 baş, 8 ayak taşı³¹ ile dikdörtgen kesitlilerden sonra ikinci sırada gelen silindirik gövdelilerin en çok uygulananıdır. Gövde genelde yukarı doğru genişler, tepeliği basık bir takke biçimlidir. 1708-1910 yıllarındadırlar. 29 baş taşının İstanbul'da oluşu başkent modası olduğunu gösteriyor. Erikli Baba Tekkesi'ndeki 7 tanesi 1869-1887, Gözcü Baba'daki 2 tanesi 1889, Karyagdı Tekkesi'ndeki 1 tanesi 1888, Mansur Baba Tekkesi'ndeki 1 tanesi 1900, Merkez Efendi Camisi'ndeki 1 tanesi 1881, Rumelihisarı Tekkesi'ndeki 6 tanesi 1848-1910, Seyyid Nizam Camisi'ndeki 1 tanesi 1780, Şahkulu Tekkesi'ndeki 5 tanesi 1708-1881, Taşköprü Cad. Mezarlığındaki 1879, Sinop'taki 1908 tarihlidir. Makedonya Harabati Baba Tekkesi'ndeki tek örneğimiz 19. yüzyıla verilebilir. 25 tanesi erkekler, 7 tanesi kadınlar için yapılmıştır. 3 baş taşı postnişinler, 2 baş taşı baba ve dede, 3 ayak taşı postnişin babalar, 1 baş taşı derviş, 14 baş taşı *bende-* muhipler; 1 ayak taşı ekmeççi dervişe, 3 ayak taşı muhiplere için yapılmıştır. 19 baş 7 ayak taşı erkeklerle, 7 baş 1 ayak taşı kadınlara aittir. Maliyeci İbrahim Edhem Baba'nın babalığı lakap mıdır, tarikattaki yerini mi gösterir açık değildir (sıra nu: 447). Belirsizlerde 11 baş, 3 ayak taşı da bu tiptedir³². Ahmet Paşa, Fazıl Paşa, Habip Paşa, Hüseyin Hüsnü Paşa gibi üst düzey görevlilerin yanında muhiplerin baş taşlarında da aynı tip bulunur.

Y-2 (22-23. Görsel): 35 baş taşında silindirik gövde Bektaşî başlığı ile bitmektedir³³. 1604 yılından tek örnek dışında 1766-1927 yıllarındadırlar. Abdal Musa Tekkesinde 1 tanesi 1888, İstanbul Gözcü Baba Tekkesi'ndeki 3 tanesi 1891-1906 yıllarından, Karyagdı Tekkesi'ndeki 4 tanesi 1812, 1874, Rumelihisarı Tekkesi'ndeki 3 tanesi 1889, 1896, Şahkulu Tekkesi'ndeki 7 tanesi 1876-1919; İzmir Horasanlı Ali Baba Tekkesi'ndeki 2 tanesi 1899, 1927; Harabati Baba Tekkesi'ndeki 11 tanesi 1785-1805 yıllarındadır. Ukrayna'daki tek örnek ise 1604 yılındadır. Başlıksız olan Y-1 tipi daha çok muhiplerde görülürken başlıklı bu tipin 25 tanesi baba, dede, halife, müşit gibi tekke büyükleri için yapılmıştır. 6 tane de olsa muhip baş taşlarının tekke babaları ile benzer başlıklar taşıması ilginçtir. Biri dışındakiler erkek baş taşlarıdır. Yalnız Şahkulu Tekkesinde Dervişe Emine Hüsnü'nün silindirik gövdeli (1893) baş taşının kısa 12 terkli başlığı, muhip Nebil Bey (1919) ve muhip Cemil Bey'in (1. EK sıra nu: 255, 256, 259) başlıkları ile aynıdır. Bunların dışında İzmir Şemsi Baba Tekkesinde Afet Hanım'ın silindirik kırık baş taşının (1921) (Öztürker, 2013, Kat. 13), tepelik midir, başlık mıdır,

³⁰<https://www.star.com.tr/guncel/gul-baba-kimdir-gul-baba-turbesi-nerede-tarihi-onemi-nedir-haber-1393790/> erişim 25-4-2022

³¹ 1 EK sıra nu: Antalya 36, İstanbul 75, 79, 80, 82, 83, 86, 88, 102, 107, 115, 119, 137, 139, 161, 169, 177, 180, 182, 184, 189, 190, 199, 217, 236, 246, 248, 250, 271, 356, 391; Makedonya 405.

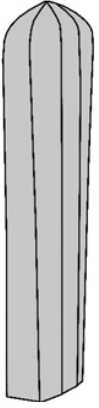
³² 1. EK sıra nu: İstanbul 439, 442, 446, 447, 450-453, 460, 462; Sinop 473.

³³ 1. EK sıra nu: Antalya 32, İstanbul 103,105, 106, 109, 113, 118, 119, 177, 180, 198, 230, 232, 245, 249, 255, 256, 258, 259, 261; Çanakkale 423, İzmir 271, 274; Makedonya 350-352, 356, 390-392, 406-408; Ukrayna 410.

karar vermek güçtür. Çanakkale’de Saka Baba’nın baş taşının (1766) başlığı yoktur. Ancak tepe bölümünün giderek incilmesi başlıklı olduğunu gösteriyor.

Y-3 (24. Görsel): 1868-1910 yıllarından silindirik gövdeli, bitkisel tepelikli İstanbul’da 6 baş taşı ile İzmir’de Şemsi Baba’nın ayak taşı (1885) bu tiptedir. İstanbul örnekleri kadın başlılara aittir. (1. EK sıra nu: İstanbul 131, 132, 138, 211, 238, 257, 280). Belirsizlerden İstanbul’da Mehmet Avni Paşa’nın 1913 yılından baş ve ayak taşları da bu tiptendir (sıra nu: 461).

Y-4 (25. Görsel): 3 baş 2 ayak taşında silindirik gövdenin tepesi düzdür. İzmir Şemsi Baba Tekkesi’ndeki Fatma Zehra Hanım’ın 1892 yılından baş ve ayak taşı ile Horasanlı Ali Baba Tekkesinde Hasan Baba’nın 1927 tarihli mezarının ayak taşı yalındır. Gözcü Baba’da Emine Şerife Hanım (1896) ve Mansur Baba Tekkesinde Besime Hanım’ın (1892) baş taşlarında üst kenarı bitkisel kuşak sınırlar (1. EK sıra nu: 104, 133, 280, 281). Silindirik gövdeliler (Y tipi), toplamda 85 örnek ile oranı %20’dir. Edirne’de ise bu oran %15,4 idi (Çal, 2020b, 112).



1- Ç-1 Harabati Baba 1779 (Demir, 2016, Kat. A-2)



2- D-1 İbrahim Dede 1821 (Karaçağ, 2011, Kat. 05)



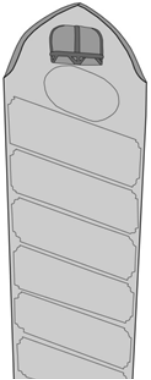
3- D-1 Fatma Hanım 1812 (Gizem Karakaya’dan)



4- D-2 Ahmet Paşa 1865 (Kut - Eldem, 2010, 216)



5- D-3 Ayşe Hatun, 1906 (Bayrakal, 2011, Kat. 34)



6- D-4 Tekkenişin Havva Bacı³⁴ 1864 (Soyyer, 2005, 43)



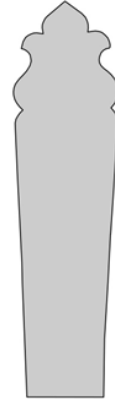
7- D-5 Fatma Ana 1850 (Bayrakal, 2011, Kat. 39)



8- D-6 Fatma Hatun 1804 (Bayrakal, 2011, Kat. 36)



9- D-7 Düriye Hanım 1893 (Bayrakal, 2011, Kat. 29)



10- D-8 Kazım Baba 1917 (Pektaş, 2019, Kat.77)

³⁴ Çizim yapılan fotoğraf: <https://www.facebook.com/318642724857837/posts/4421084397946962>



11- D-9 Cemile
1853 (Berk,
2016-2, 792)



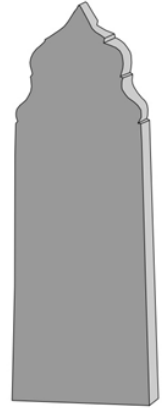
12- D-10 Fatma
Nezhiye 1907
(Vatin-Zarcone,
1997, Kat. 14)



13- D-11 Ali
Baba 1790
(Bayrakal,
2011, Kat. 19)



14- D-12 ist.
5511 19. yüzyıl
(Kut - Eldem,
2010, 372)



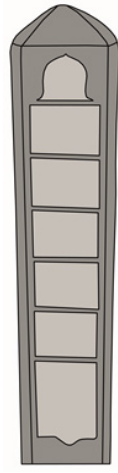
15- D-13
Zarife Kadın,
1893 (A.
Karaçay'dan)



16- D-1
Abdurrahman
19. yy. (Berk,
2016-1, 514)



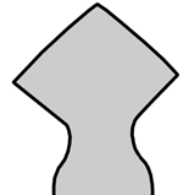
17- K-1 Şeyh
Mustafa 1682
(Bacque-G. vd.,
1991, MkD39)



18- KR-1 Ali
Baba 1839
(Berk, 2016-2,
797)



19- KR-2 Derviş
Eyüp 1765 (Kut
- Eldem, 2010,
321)



20- N-1 Mustafa
Baba 1839
(Dağlıoğlu,
1936, 187)



21- Y-1 Başkomser
Ali Rıza 1900
(Yüksel, 2005, 219)

22- Y-2 Mehmet
Baba 1888
(Karaçağ, 2011,
Kat.7)

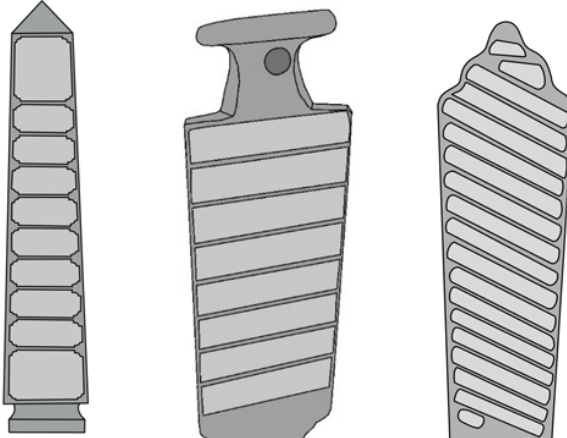
23- Y-2 Veznedar
Eşref 1860
(Bacque-G. vd.,
1991, Mkc29)

24- Y-3 Ayşe Paşa
eşi 1882 (Berk,
2016-2, 840)

25- Y-4 Fatma
Ana Bacı
Şemsi Baba eşi
1892 (Ülker,
1987, Kat. 8)

11. Yazılarında Ortak İfadeler Bulunan ve Hangi Tarikata Ait Olduğu Bilinmeyenler

Bunların yukarıdaki tiplere girenleri ilgili tiplerde gösterilmiştir. Onların dışında aşağıda gösterilen 3 tip daha vardır (26-28. Görsel).



26- K-2 Emine Hanım
1908 (Çalhan, 2019,
Kat. 173)

27- D-15 Emine çocuk
19.yy. (Çoktan, 1996,
Kat. 572)

28- D-16 Ayşe
Hatun 19.yy.
(Bayrakal, 2016, 85)

Kadın baş taşlarında başlığın oranı genele göre düşüktür. Karadeniz bölgesindeki 18. yüzyıl kadın baş taşları içinde oranı ise %48'dir (Çal, 2019,109). Dilimli tepelikliler 14. yüzyıla kadar iner (Çal, 2020a, 63), yaygın olmamakla birlikte her yüzyılda görülür.

12. Başlıklar (1. EK)

Tarikat başlıklarının başa oturan alt bölümüne lenger, üst bölümüne ise kubbe denilir. Örneklerimize göre Bektaşiler için yapıldığı kesin en eskisi 1697 yılındandır. Balım Sultan öncesinde başlıkların üst bölümü dört terklı iken Balım Sultan ile 12 terklı olduğu bilgisi (Birdoğan, 1995, 112) için kaynak gösterilmemiştir. Mezar taşlarında 13-15. yüzyıllardan Bektaşi başlığı bilmiyoruz. 16. yüzyılda dede başlığına börk denildiği, terkinde altın-gümüş olduğu için Pir Sultan Abdal'ın bunları kınadığı biliniyor (Ağirdemir, 2011, 376). Hacı Bektaş Veli Tekkesinde duvardaki yazıtlar olarak verilen ancak fotoğrafları olmayan Turabi Ali Dede'baba'nın 1868 tarihli kitabesi dil olarak dönemine uygundur. Ancak dedebabalık yapanlardan Sersem Ali Baba (1551-1569), Ak Abdullah Baba (1569-1596) Kara Halil (1596-1628), Vahdeti Dede'baba'nın (1628-1649) kitabeleri dönemlerine uymamaktadır. Bunların sonradan birer makam mezarı olarak duvara yerleştirilmiş levhalar biçiminde olduğu anlaşılıyor. Bu tekkedeki mezar taşlarıyla ilgili makalede (Bayrakal, 2011) yer verilmemeleri, sonradan kaldırıldıklarını gösteriyor.

Bektaşi başlıklarından elifi 2, edhemi 4, bozdoğanı 5, şemsi / kalenteri 7, cannuş 9, hüseyini 12 terklıdır. Ayrıca bir özel ad verilmeyen 8 terklısi de vardır. Kalenteri tacının ise 7 ve dikışsiz- düğmesiz 12 terklı olduğu şeklinde iki ayrı görüş aktarılmıştır. Muhipler sarıksız dal tac takar, Bektaşiliğin kollarından Şahbaz Veli kolu 4, Celaliye kolu 7, Cankuş kolu 9 terklı başlık giyer (İşli, 2009, 176; Maden, 2011, 67-70) ve Hüseyini, Kalenteri, Celali başlıkları 12 terklı 4 kapılı olur gibi (Noyan, 1998, 280) iki farklı bilgi verilmiştir. Edhemi taca aynı zamanda horasani de denilmekle birlikte (Maden, 2011, 79) dört terklı olmalarına karşılık iki ayrı biçim vardır. Örnek gösterilen Bandırmalı Tekkesinde Halil Dede'nin başlığı (Maden, 2011, 79) ana yapısı ile elifi taca yakındır. 12 terklisini, önceden evlenmeyen babalar giyerken sonradan bütün babaların giydiğini belirtilir (Maden, 2011, 80). Başlıkların terk sayıları bakımından yalnızca Bektaşilikte görüleni yoktur. En yaygın başlıklardan Elifideki 2, Ethemideki 4, Hüseyindeki 12 terk, diğer tarikatlarda da görülür ve bu bakımdan zaman zaman başlığın hangi tarikata ait olduğu karıştırılmaktadır. Terk sayılarının ortaklığına karşılık Bektaşi başlıkları ak keçeden yapılmaları, üst çapının alt çapından az büyük ve dik oluşları ile ayrılırlar (Soyyer, 2005, 42; Ağirdemir, 2011, 370).

Yol evlatlarının arakiye, dervişler, baba-dedelerin ise tac giydikleri, derviş taclarının sarıksız olduğu, iç astarının dışa kıvrılarak lenger bölümünün vurgulandığı, baba taclarının 3 veya 12 dilimli olduğu, halife, dedebalarda sarığın ucunun, bakışa göre sol yanda aşağı sarkıtıldığı belirtilmiştir (Maden, 2011, 67). Hayreti'nin şiirine dayanarak, Bektaşi dervişlerinin 16. yüzyılda başı açık gezdiği, taci şeyh ve halifelerin giymiş olabileceği yorumlanmıştır (Birdoğan, 1995, 447).

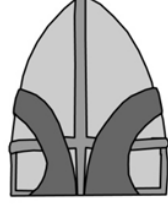
a-1 (29-32. Görseller): Elifi denilen ve sivri kemer biçimlilerde, Rumelihisar Tekkesi'ndeki Derviş Mahmut'un (1766) ve Cevri Usta Camisi haziresindeki Hasan Baba'nın (1756) başlıklarının iki yanı, kulakların üstüne gelen bölüm yukarı kaldırılmış gibi işlenmiştir (sıra nu: 101, 103). 2 tanesi tarihsizdir (sıra nu: 118, 119). Fatih döneminden Şeyh Bedrettin ve Evrenos Dede'nin baş taşları elifi başlıklıdır. Evrenos Dede baş taşının sonradan yapıldığı, Şeyh Bedrettin'inin ise bugün yerinde olmadığı belirtilmekle birlikte (Ayanoğlu, 1958, 204, 206, res. 58-59, 67) yalnız başlığı kayıptır. Bizce ikisi de sonradan yapılmıştır. Tarihli iki örneğimizde olduğu gibi 18. yüzyıldan veya Bektaşi tekkelerinin kapatılışından sonraki canlanma döneminde 19. yüzyılın ikinci yarısından olabilirler.

29-Horasani elifi³⁵ (1766)

30-Horasani elifi (Ağirdemir, 2011, 369)

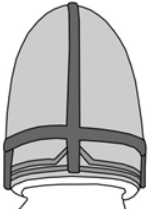


30a-Evrenos Dede (Ayanoğlu, 1938, res.58)

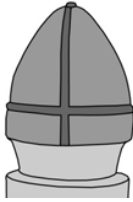
31-Hasan Baba³⁶ (1756)

32- Derviş Mahmut (Kut - Eldem, 2010, 361)

a-2 (33-36. Görseller): 5 örneğinden (sıra nu: 60, 101, 103, 118, 119) sonradan Hilmi Dede'nin yaptırdığı Gözcü Baba (1889) ve Sancaktar Baba (1891) baş taşlarının başlıklarında yanlarındaki bu bölümler yoktur. Yine sonradan yaptırılan Karyağdı Ali Baba'nın (19. yüzyıl) başlığının alt bölümünde simit gibi sarılıdır. Bektaşilikte önemli bu üç kişinin başlıklarında, Bektaşî tarikatının kapatılmasından sonra yeniden açılması sırasında, gelenekten güç almak için Hacı Bektaş Veli'nin taktığı varsayılan başlığın özellikle seçildiği anlaşılıyor. Horasani elifi tac denilen a-1 tipinin bozulmuş biçimi olduğu söylenmiştir (Ağirdemir, 2011, 370). Bektaşî halifelerinin elifi taca kara sarık sardıkları yazılmıştır (Ağirdemir, 2011, 368). Şehinşahname'deki Kalenderi başlıklarına (Atasoy, 2005, 16) benzemektedir. Denizli Teslim Abdal Tekkesi'ndeki yandan bakıldığında kartal başı veya koç olabilir denileni (Beyazıt-Beyazıt, 2016, 104), iki terkli elifi başlığı da andırmaktadır ve iki terkli Kadiri ve Nakşibendi başlık çizimlerine (Atasoy, 2005, 132, 175) çok yakındır. Arnavutluk Akçaşehir'de (Kruje) Dolma Mustafa Baba Tekkesinde bu tipteki başlık 19. yüzyıldan olabilir³⁷.



33- Gözcü Baba (1889) (Bacque-G. vd., 1991, GB 2)



34-Karyağdı Tekkesi Abdi Baba (19. yüzyıl) (Yüksel, 2005, 219)



35-Karyağdı Tekkesi Karyağdı Ali Baba (19. yüzyıl) (Yüksel, 2005, 219)



36-Denizli Teslim Abdal 19. yy. (Beyazıt-Beyazıt, 2016, 105)

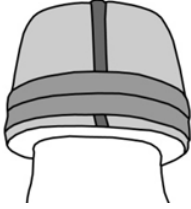
b- Bu kümedeki 23 örnekte başlık, Edhemi denilen 4 dilimlidir. Gölpinarlı'nın Edhemi başlığı evlilerin, 12 dilimli Hüseyini başlığı ise bekarların giydiği görüşü aktarılmıştır (Ağirdemir, 2011, 369). Edhemi başlıktaki dört dilimin Bektaşilikte, İslam kültürü içindeki dört kapıyı, cennetteki 4 ırmağı ve 4 meleği gösterdiği açıklaması (Beyazıt - Beyazıt, 2014, 226) yanı sıra Şamanizmde dört ana yön ve dört tanrı olduğu, Bektaşiliğin bu dört kavramı üstüne kurulduğu da belirtilmiştir (Ülker, 1987, 3).

³⁵ <https://twitter.com/Revakkitabevi/status/1133299875867713536/photo/2>

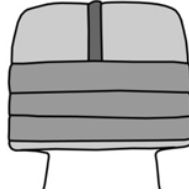
³⁶ <https://twitter.com/Revakkitabevi/status/1133299875867713536/photo/3>

³⁷ https://tr.wikipedia.org/wiki/Dolma_Tekkesi. (erişim 22-05-2022). Bu tekke için verilen fotoğrafta 1 başlık ve 2 mezar taşı görülmektedir. Metin okunuşları olmadığı için listemize eklemedik.

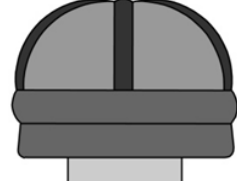
b-1 (37-39. Görseller): Hacı Bektaş Veli Tekkesi'ndeki Ekmekçi İbrahim Baba (1869) ve Denizli Teslim Abdal Tekkesinde Hacı Ali Baba'nın (1890) baş taşları, bu tipin kesin olanlarıdır. Derviş Şevki İbrahim Efendi'nin 1860 tarihli baş taşlarında tarikat açık değildir. Şevki İbrahim'in Seyyid Nizam yakınına gömülmek istemesi, Bektaşî olmayabileceğini düşündürüyor. Ancak bu mezarlıkta gömülü Bektaşîler olması ve başlığı Etmekçi İbrahim'in başlığına benzediği için aldık. 4 dilimli başlığın alt ucu 2-3 dilimle sarıdır. Bektaşî tarikatından olduğu yazılmakla birlikte, Üsküdar Mihrimah Sultan Camisi haziresindeki yazıcı Mustafa Tevfik'in (1857), üç sıralı sarığı ve dilimsiz başlığı, döneminin tarikat başlığı olmayanlarda yaygındır. Bu yüzden tarikat başlığı demek zordur. Örneklerimize göre sarık dilim sayısı ile tarikattaki görev arasında açık bir ilişki kurulamıyor. Çanakkale Saka Baba Tekkesinde Mehmet Arif Dede'nin Kadiri olduğunun bilinmesine karşılık (Sabah, 2019, 97) mezar taşında tarikat adı yoktur. Başlığı (1850) bu tiptedir ve başka örnekleri gibi Bektaşî tekkelerinin diğer tarikatlara verilmesinden sonra bu şeyhlerin zaman içinde Bektaşîliği kabul etmesini anımsatıyor.



37-Etmekçi İbrahim Baba
(1869) Hacı Bektaş Tekkesi
(Bayrakal, 2011, Kat. 3)

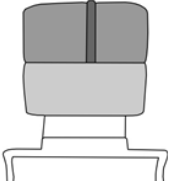


38-Derviş Şevki İbrahim
(1860) Seyyid Nizam
Camisi (Berk, 2016-2, 791)

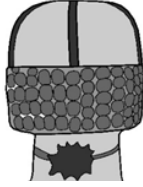


39-Hacı Ali Baba (1890)
Denizli Teslim Abdal Tekkesi
(Beyazıt-Beyazıt, 2016, 100)

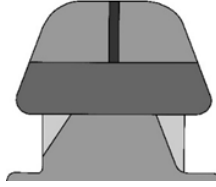
b-2 (40-43. Görseller): 8 tanedir. 4 dilimli başlığın alt ucuna enli bir şerit sarılmış biçimdedir. Seyyid Nizam Camisi haziresi'ndeki Revnaki Baba (1851) ve Hacı Bektaş Veli Tekkesi'ndeki (19. yüzyıl) postnişindir. Denizli Dediği Sultan Tekkesi'ndeki tekkenişin şeyh Ali Dede (1866), Sinan Dede (1834) tekke görevlisi iken, gonca, gül-i ziba-i nazenin ifadelerinden Ali Dede'nin yeğeni Abdülkadir (1868) ile yavrusu, masum ifadelerinden Balıkesir Jandarma Miralay Musa Bey'in oğlu Fakı Bey'in (1882) çocuk oldukları ama Bektaşî başlığı sayıldıkları anlaşılıyor. Denizli örnekleri, üst bölümündeki daralmanın fazlalığı ile nakşi-kadiri başlıklarını andırırlar. Bektaşî tekkeleri kapatıldığında Dediği Tekkesine dokunulmamasına (Beyazıt - Beyazıt, 2014, 63) karşılık döneme bağlı olarak alınıldık Bektaşî başlıkları yerine Nakşi başlıklarına benzerlerin seçildiği düşünülebilir. İstanbul Şahkulu Tekkesi başlığı Tufeyl Paşa'nın (1868) fesli baş taşına bu tip başlık işlenmiştir. Seyyid Nizam Camisi haziresi'ndeki İsmail Hakkı'nın (19. yüzyıl) baş taşında başlığın alt ucuna sarılı şerit bezemelidir. İstanbul Seyyid Nizam Camisi haziresinde Emin Baba'nın (1867) baş taşında tarikat adı yoktur. Hacı Bektaş Veli'nin en eski resmi denilen 1651 tarihlisindeki (Tütüncü 2021a) dilimli olmamakla birlikte başlığın genel biçimi bu tiptedir.



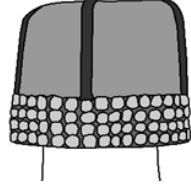
40-Hacı Bektaş Veli
Tekkesi postnişini
(19.yy.) (Bayrakal,
2011, Kat. 11)



41-Seyyid Nizam
C. (19.yy.) Bende-i
âl-i abâ İsmail Hakkı
(Berk, 2016-2, 798)

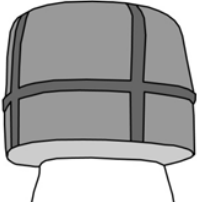


42-Denizli Dediği
Tekkesi Ali Dede yeğeni
Abdülkadir (Beyazıt -
Beyazıt, 2014, Kat.10)

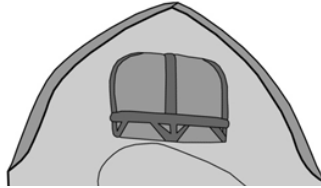


43-Emin Baba (1867)
(1868) Seyyid Nizam
C. (Berk, 2016-2, 791)

b-3 (44-45. Görseller): 13 örneğinde düz başlıkta, düşey dört fitili alt kenarın az üstünde yatay kesen bir fitil biçimi taşınmıştır. Çanakale Saka Baba Tekkesinde Cemali Hüseyin Bey (1881), Denizli Teslim Abdal Tekkesinde Hüseyin Baba (1878), İstanbul Rumelihisarı Tekkesinde postnişin Ahmet Baba (1893), Nur Baba Tekkesinde tekkenişin Havva Bacı (1864), Hacı Bektaş Veli Tekkesi türbedarı İbrahim Baba (1883), Erikli Baba Tekkesinde Gani Baba (1872), Tire Arappınarı Tekkesinde ikinci kurucu İbrahim Baba (1890) ve Çolak Hasan tekke görevlileridir. İzmir Şemsi Baba Tekkesinde *tarik-i nazenin bendeganından* Tahir Ağa (1916), *dergah-ı bende* Giridi Ahmet Ağa (1918) ve mezar taşına bu başlığın kabartma olarak işlendiği Şahkulu Tekkesinde Eyüp Paşa'nın eşi Saide Hanım (1879), Rumelihisarı Tekkesinde yelkenci başı Mir İsmail (1873) ise tekke bağlılarıdır. Karyağdı Tekkesinde Salih Baba'nın 1 yaşındaki oğlunun (1886) başlığı da bu tiptendir. Eyüp Paşa'nın eşi Saide Hanım'ın (1879) baş taşına bu tip başlık kabartılmıştır.

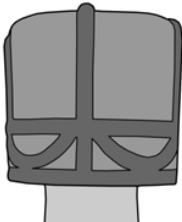


44-İstanbul Erikli Baba Tekkesi Gani Baba
(1872) (Vatin-Zarcone, 1997, Kat. 3-9)

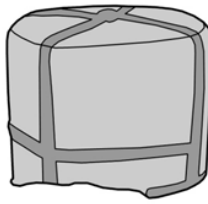


45-İstanbul Nur Baba Tekkesi postnişini
Havva Bacı (1864) (Soyer, 2005, 43)

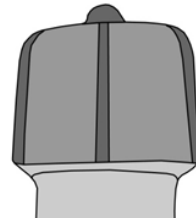
b-4 (46-47. Görseller): Ana yapısı b-3 tipine benzer ancak başlığın alt ucundaki şerit iki uçtan kalın birer fitille sınırlanmış biçimdedir. Gözcü Baba Tekkesi'ndeki tüfeng-i şehinşah-ı cihan Osman Nuri Bey (1906) tekke bağlısıdır. Rumelihisarı Tekkesi'ndekinin ise yalnızca başlığı kalmıştır.



46-İstanbul Rumelihisarı
Tekkesi Kırık başlık (Kut -
Eldem, 2010, 304)



47-Bulgaristan Malkoç
Baba Türbesi (19. yüzyıl)
(İbrahimgil-Keleş, 2016, 245)



48-Elmalı Abdal Musa Tekkesi
Türbedar Arabın Yusuf (1916)
(Karaçağ, 2011, Kat. 13)

b-5 (48. Görsel): Abdal Musa Tekkesi türbedarı Arabın Yusuf'un başlığını (1916) dörde bölen fitiller alt kenara kadar düz iner. Çanakkale Saka Baba Tekkesi'ndeki binbaşı Edhem Bey'in baş taşına (1868) kabartılmış başlık, açık olmamakla birlikte bu tipi andırır (sıra nu: 38, 428).

c-1 (49-55. Görseller): 33 tanedir. Tarihli 32 tanesi 1774 – 1899 yıllarındandır. Düz fes gibi, yalnız üst köşesi az yuvarlatılmış 12 dilimli başlığın alt ucu az görünecek biçimde, alt bölümüne birbirine koştur üç dilim sarılmıştır. Taylasan denen ucunun, başlığa bakışa göre sol kenarda üstteki dilimden aşağı sarkması, halifebabaların başlıklarına hastır (Ağirdemir, 2011, 372). Gerçek başlıklarda sarılan dilimler yeşil olur (Soyyer, 2005, 42). İstanbul Erikli Baba'da Mustafa Baba'nın 1872 yılından silindirik baş taşına kabartılmıştır, diğerleri gerçek başlıktır. Antalya Elmalı Abdal Musa Tekkesinde 7, Denizli Dediği Sultan Tekkesinde 1 (dilimler diğerlerindeki kadar düzgün değildir), İstanbul'da 27 (Erikli Baba Tekkesi 6, Mansur Baba Tekkesi 1, Rumelihisarı Tekkesi 2, Seyyid Nizam Camisi haziresi 1, Şahkulu Tekkesi 6), Nevşehir Hacı Bektaş Veli Tekkesi 8 tanedir. Denizli Dediği Sultan Tekkesinde Hüseyin Dede (1813), Hacı Bektaş Veli Tekkesinde Ali Baba (1790), Haki Ali Baba (1801), Ali Baba (1882), İstanbul Erikli Baba'da Mehmet Baba (1799), Mansur Ali Baba'da Derviş İsmail'in (1796) başlıklarının üst kenarları diğerlerine göre daha çok yuvarlatılmıştır. İstanbul Şahkulu Tekkesinde Mahmut Baba'nın (1793) başlığının alt bölümü taşkın ve geometrik bezemelidir. Musa Baba (1799), Musa Baba (1875), Ali (1875), Arif Baba'nın (1887) alttaki sarık bölümleri boyandığı veya birşey sarıldığı için tam algılanamamaktadır. Sarılan bölümlere göre diğer tiplerden de olabilir.

Başlık tipini, ait oldukları kişilerin tekkelerdeki görevleri ile karşılaştırdığımızda değişik sonuçlar dikkati çekiyor. Yalnızca Abdal Musa Tekkesinde bu tipte ve neredeyse bir farkları olmayan 6 başlığın 3 tanesi postnişin, 1 tanesi türbedar derviş, 2 tanesi aşçı baba, 1 tanesi ekmekçi dervişe aittir. İstanbul tekkelerinde de 8 tanesi postnişin, 2 tane derviş, 5 tane babalara aittir. Dürdane-i Nafi Baba (1899) denilmesi çocuk olduğunu düşündüren Nafi Baba'nın oğlu için aynı başlığın kullanılması, başlık seçiminde babasının konumunun etkili olduğunu akla getiriyor. Yine ayrıntılar dışında aynı biçimlerdeki Hacı Bektaş Veli Tekkesi'ndeki 7 başlığın 1 tanesi aşçı, 2 tanesi mihmandar, 2 tanesi postnişin, 2 tanesi türbedar babalara, 1 tanesi kahveci dervişe aittir. Gerçek hayatta renk ayrımları ile başlıklardaki görev farkları belirleniyor, mezar taşları da ilk yapıldıklarında boyanıyor ama zamanla boyalar silindiği için bu sonuç ortaya çıkmış olabilir.



49-Şahkulu
Tk. Ahmet
Baba (1849)
(Samet
Altay'dan)



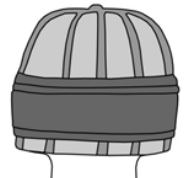
50-Hacı Bektaş
Veli Tk. Ali
Baba (1790)
(Bayrakal, 2011,
Kat. 19)



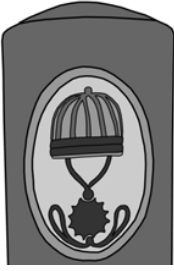
51-Şahkulu Tk.
İsmail Baba
(1804) (Samet
Altay'dan)



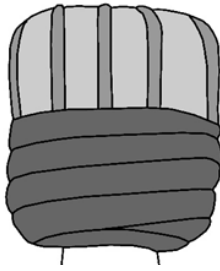
51b-Mahmut
Baba 1796 (D.
Gümüšoğlu)



52-42-Rumelihisarı
Tk. Lüleci Hasan
Baba (1778) (Kut -
Eldem, 2010, 224).



53-İstanbul Seyyid Nizam Tekkesi Muhip Ali Bey (1780) (Berk, 2016-2, 794)



54-İstanbul Cevri Usta Camisi Kıncı (Fethi?) Baba (1813) (Soyyer, 2005, 60; Mehmet Rıfat, 1996, 194)



55-Elmalı Abdal Musa Tekkesi postnişini Salih Dede (1779) (Karaçağ, 2011, Kat. 10).

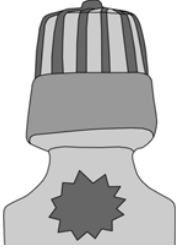
c-2 (56-63. Görseller): 53 örnekten tarihli 50 tanesi 1742-1929 yıllarındandır. Ancak Abdal Musa Tekkesi'ndeki 1742, 1745, 1766, 1771 tarihlilerinin işçiliklerinin basitliği ve oran bozukluklarına göre 20. yüzyılda yenilendiklerini söyleyebiliriz. Antalya Abdal Musa Tekkesinde 11, Denizli Dediği Sultan Tekkesinde 3, Teslim Abdal Tekkesinde 1, İstanbul'da 9 (Erikli Baba Tekkesinde 2, Mansur Baba Tekkesinde 1, Rumelihisarı Tekkesinde 2, Seyyid Nizam Camisi haziresinde 1, Şahkulu Tekkesinde 6, İzmir Şemsi Baba Tekkesinde 1, Nevşehir Hacı Bektaş Veli Tekkesinde 2). 12 dilimli başlığın alt ucu, dilimsiz enli bir şerit biçimindedir. İşçilik olarak bu şerit, başlıktaki kabarık terk çizgileri ile aynı seviyededir. Şeritler genelde düzdür. Ancak Denizli'de Kazım Baba'nın (1917) başlığında olduğu gibi çizgilileri de vardır. Genelde düz denilebilir, alt ve üst genişlikler arasında fark çok azdır. Yalnız Rumelihisarı Tekkesi'ndeki Lüleci Hasan Baba'nın (1778), Antalya Abdal Musa Tekkesi'ndeki türbedar Hafız Mehmet Baba'nın (1801) ve İstanbul Şahkulu Tekkesinde Mehmet Baba'nın (1879) başlıkları ovale yakındır. Genel olarak buldukları tekkeye göre küçük farklılıkları, oldukları şehirlerde yapıldıklarını düşündürüyor. Harabati Baba Tekkesi'ndekiler daha uzun, İzmir Şemsi Baba Tekkesi'ndekiler kısadır. Şahkulu Tekkesi'ndekilerde üst kenarlar daha yuvarlatılmıştır.

Elmalı Abdal Musa Tekkesinde Mehmet Baba (1888) aşevi postnişini, İsmail (1766) dede, Süleyman Baba (1879) postnişin, Denizli'de Hüseyin Baba (1945) *kutb-u cihan*, Hacı Bektaş Veli Tekkesinde Mustafa Baba (1919) ekmek evi postnişini, Ali Ahmet (1881) aşçı baba, Melek Baba (1880) ekmek evinde baba, Mehmet Baba (1781) türbedar, İstanbul Şahkulu Tekkesi'ndeki Musa Baba çoban, Harabati Baba Tekkesinde Hasan (1793) dede, Safranbolu Yörük köyünde Osman Efendi (1902) çırağıdır. Çoğunluğunda ise yalnızca baba ve derviş oldukları belirtilmiştir.

Şahkulu Tekkesinde Edhem Baba'dan himmet almış Said Ağa (1855) muhip, Rumelihisarı Tekkesinde Hafız Efendi (1881) Hacı Bektaş Veli bendesidir. Muhip ve bende, Şahkulu Tekkesi'ndeki "*bende-i al-i abay muhibb-i hanedan-ı mürteza Egriboyun es-Seyyid el-Hacc Mehmet Baba*" gibi tekke görevlileri için de kullanılabildiğinden bunların tekke görevlisi mi, bağlısı mı oldukları açık değildir. Ancak ağa ve efendi unvanları tekke bağlısı olduklarını düşündürüyor.

Hacı Bektaş Veli Tekkesi'ndeki Aşçı İbrahim Baba (1859), *mürşid-i dana* Mehmet (1859), Abdal Musa Tekkesi'ndeki *mürşid-i kamil* Mustafa Dede (1857), İstanbul Seyyid Nizam Tekkesinde Mehmet Revnak Baba (1815), İzmir Şemsi Baba Tekkesinin kurucusu Şemsi Baba'nın (1885) baş taşlarında alttaki şerit süslüdür. Çiçek, yuvarlak halka biçimli bu süslemelere fenai denilmiştir (Atasoy, 2005, 59). Bu başlık tipi, İzmir Şemsi Baba Tekkesi'ndeki Şemsi Baba'nın damadı, Hacı Bektaş Veli

bendesı Sami Bey'in (1884) baş taşına kabartılmıştır. Sarı Saltuk'un 1651 yılından resmindeki başlık (Tütüncü, 2021a) bu tiptendir.



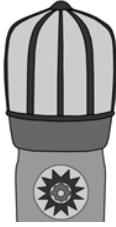
56-Denizli Dediği Tekkesi
(1927) Al-i aba bendesı Salih
Efendi (Pektaş, 2019, Kat. 82)



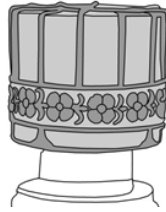
57-Abdal Musa Tekkesi postnişini
Süleyman Baba (1879) (Karaçağ,
2011, Kat. 3)



58-Abdal Musa Tekkesi mürşidi
Mustafa Baba (1859) (Karaçağ,
2011, Kat. 6)



59-Harabati Baba Tekkesi
Ekmekçi Derviş Ali (1805)
(Demir, 2016, Kat. B-14)



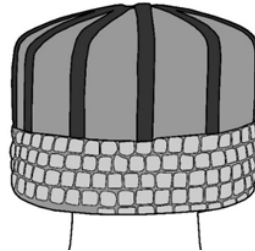
60-şemsi Baba Tekkesi postnişini
şemsettin Baba (1885) (Ülker,
1987, Kat. 7)



61-Hacı Bektaş Veli Tekkesi
aşısı İbrahim Baba (1857)
(Bayrakal, 2011, Kat. 22)



62-Hacı Bektaş Veli
Tekkesi mürşidi Mehmet
(1857) (Bayrakal, 2011,
Kat. 31)



63-İstanbul Seyyid Nizam
Camisi Mehmet Revnak
Baba (1815) (Berk, 2016-
2, 790)

c-3: İki alt grubunda 107 örneği vardır.

c-3-1 (64-71. Görseller): 94 tanedir (Antalya 14, Çanakkale 3, Denizli 1, İstanbul 19, Karabük 1, Nevşehir 11, Sinop 2, Bulgaristan 1, Makedonya 43, Ukrayna 1). Tarihlipleri, Ukrayna Odessa Müzesindeki mezar taşı maketi olabilecek kadar küçük 1604 tarihli dışıda (Tütüncü, 2021b), 1701-1927 yılları arasında 18. yüzyıldan 16, 19. yüzyılda 52, 20. yüzyıl Osmanlı döneminde 3, Cumhuriyet döneminde 1 tanedir. Tarihsiz 19 örneğin 4 tanesi 18. yüzyıl, 15 tanesi 19. yüzyıla verilebilir. Tarihlielerde 18.

yüzyılda İstanbul'daki biri dışında Abdal Musa ve Harabati Baba Tekkeleri gibi taşrada çoğunluktadır. 19. yüzyılda ise İstanbul, Rumeli ve Anadolu'da dağılım dengelidir.

Önceki c-2 tipinde alttaki şerit başlığa sonradan sarılan bölüm karşılığı idi. Bu tipte altta sarılan ayrı bir parça yoktur. Fitillerle düz başlığın üst bölümü 12, alt bölümü ana eksenlerde 4 dilime ayrılmış biçimi taşa aktarılmıştır. Başlık genelde düz sayılır, üste doğru içe çok az daralır. İstanbul Türk İslam Eserleri Müzesi'ndeki Derviş Mustafa (1761) ve yalnızca ya hu yazılı (18. yüzyıl) ikisi daha oval biçimlidirler. Bu tipte de şehirlere göre ayrıntılar değişiktir. Abdal Musa Tekkesi'ndekilerde üst kenar, İstanbul'dakilere göre daha yuvarlatılmıştır. Harabati Baba Tekkesi'ndekiler yine Mevlevi başlıkları gibi daha uzundur. 7 tanesi başlıksız silindirik ve bitkisel tepelikli dikdörtgen prizmal gövdeli baş taşlarına kabartılmıştır.

Başlık tipi ile tekkedeki konumunu karşılaştırdığımızda yine değişik sonuçlar çıkıyor. Hacı Bektaş Veli Türbesi'nde Ahmet Baba (1848), Mehmet Baba (1869) aşçı, Baba Ali Şah at evi serveridir. Rumelihisarı Tekkesinde Mehmet Baba (1856) pir, Antalya'da 1, İstanbul'da 2, Harabati Baba'da 4, Hacı Bektaş Veli Tekkesinde 1, Çanakkale'de 2 tanesi tanesi babadır. Abdal Musa'da Veli (1812) derviş-baba, Harabati Baba Tekkesinde (1825) Baba Mehmet nakkaştır. Abdal Musa Tekkesinde 2, Harabati Baba Tekkesinde 1 tanesi dede, Abdal Musa'da 3, Çanakkale'de 1, Harabati Baba'da 12, Nevşehir'de 3, İstanbul'da 1 tanesi derviştir. Nevşehir'de 1, Harabati Baba'da 1 tanesi ekmeççi baba, Harabati Baba'da 2 tanesi ekmeççi derviş, 1 tanesi kilerci derviş, 1 tanesi meydancı derviş, Abdal Musa'da 1 tane mihmandar Baba, Hacı Bektaş'ta 1 tanesi nakip derviş, Harabati Baba'da nazır, Abdal Musa'da 1, Hacı Bektaş Veli'de 1, Harabati Baba'da 2 türbedar, Abdal Musa ve Harabati baba tekkelerinde birer halife, Harabati Baba'da 4, Hacı Bektaş Veli'de 1, Abdal Musa'da 1 postnişin baş taşında bu başlık yer alır.

Sonuç olarak, "postnişin, baba, dede" gibi tekkenin en üstünden başlayıp halife, aşçı baba, ekmeççi baba, kilerci, meydancı derviş gibi her aşamadan tekke görevlileri yanında tekke bağlılarında da bu başlık görülür. Rumelihisarı Tekkesinde postnişin Nafi Baba'nın damadı, *bende-i al-i aba* Yusuf Aziz Efendi'nin (1902) tekke görevlisi mi, başlısı mı olduğu açık değildir. Ancak bende-i al-i Muhammed Pehlivan Ağa'nın görevli değil bağlı olduğu söylenebilir. Mansur Baba Tekkesi'ndeki Hacı Bektaş Veli'ye intisap eden Sürmeneli yelken ustası Ali Ağa'nın (1889) yol başlısı olduğu kesindir. Merdivenköy ileri gelenlerinden Edhembey-zade Ali Bey'in kızı Makbule Hanım'm (1897) baş taşında Bektaşilik ile ilgili bir ifade yoktur. Ancak a-3 tipi erkek başlığı, Bektaşî başlısı olduğunu vurgulamak için seçilmiş gibidir. 11 tanesi Makedonya Harabati Baba Tekkesinde olmak üzere 17 tanesinin yazılarında baba, dede, derviş gibi görev belirtilmemiştir. Bunlar da Bektaşî başlısı olmalıydılar. Rumelihisar Tekkesinde *bende-i al-i aba* Boyabadi Mustafa Fehmi Efendi'nin (1889) silindirik baş taşı başlığı Mevlevi başlıklarına benzer ancak gövdeye ayrıca c-3-1 tipi başlık işlenmiştir. *Al-i aba bendesi* Fehime Hanım'm 2,5 yaşındaki torunu Hüseyin Kemal'in baş taşı (1888) büyüklüğü, başlığı, teslim taşı ile bir Bektaşî babasınınki ile eştir. Şehinşahname'deki Kalenteri başlıklarına (Atasoy, 2005, 16) benzemektedir. Hasip Paşa'nın eşi bende-i muhlise Azmidil Hanım (1878) ve *bende-i muhlis* Abdi Efendi'nin (1881) baş taşlarına c-3 tipli başlık kabartılmıştır.

Bulgaristan Hasan Baba Türbesi'ndeki yazısız ve tarihsiz 2 silindirik gövdenin başlıkları bu tiptendir, Elmalı Tekkesinde Güner Baba'nın (1620), fotoğrafı verilmeyen

baş taşının başlığı da tanıma göre 12 dilimlidir (Venedikova, 2015, 66,73). Arnavutluk Akçaşehir (Kruje) Dolma Mustafa Baba Tekkesi'ndeki iki başlık 19. yüzyılda yapılmış olabilir (38. Dipnota bknz.)

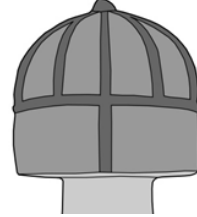
Örnekler, başlıkların oval ya da köşeli olmalarında, tekke görevlilerinin sıralamasına bağlı kalınmadığını gösteriyor.



64-İstanbul Şahkulu Tekkesi
(1876) Giridi Musa Baba
(Samet Altay'dan)



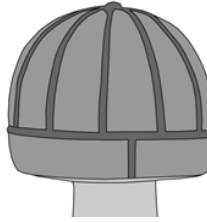
65-Merzifon Rumi Hoca
Türbesi Rumi Hoca (1794)
(Doğanbaş, 2005, 397)



66-Çanakkale Ayvacık Adatepe
Köyü Derviş [...] (1779)
(Başaran, 2020, Kat. 116)



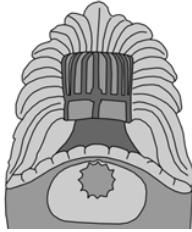
67-İstanbul Şahkulu Tekkesi
Ömer Baba (1811) (Bacque-
Grammont vd., 1991, Mk B 19)



68-Türk ve İslam Eserleri
Mz Derviş Mustafa (1761)
(Bozcu, 2017, Kat. 246)



69-Hacı Bektaş Veli Tekkesi Derviş
... (19. yüzyıl) (Bayrakal, 2011,
Kat. 24) (Fotoğraf: Halit Çal)



70-İstanbul Şahkulu Tekkesi Elma
Hanım (1882), muhibbe (Bacque-
Grammont vd., 1991, Mk A 5)



71-Hacı Bektaş Veli Tekkesi
türbedarı Hafız Mehmet (1801)
(Karaçağ, 2011, Kat. 28)

c-3-2 (Görsel 72): Elmalı Abdal Musa Tekkesinde 1, İstanbul'da 5, İzmir'de 1, Makedonya Harabati Baba Tekkesinde 8, Muğla Bodrum Ortakent'te 1 olmak üzere 16 baş taşı 1849-1926 yıllarındandır. Başlığın alt kenarındaki şeridin çok dar olması dışında önceki tipten farkı yoktur. Muğla'daki baba, Abdal Musa Tekkesi'ndeki 1, İstanbul'daki 3 ve Harabati Baba Tekkesi'ndeki 2 tanesi dervişlere aittir. İstanbul'da alay katibi Mehmet Nasrettin'in (1871) fesli baş taşının boynuna, Abdi Efendi'nin silindirik baş taşına (1881) bu tip başlık ve teslim taşı kabartılmıştır (Bacque-Grammont vd., 1991, Mk B 20 -Mk D 45).

İzmir Şemsi Baba Tekkesi'ndeki 1879 tarihindeki dürdane ifadesine göre ölen çocuk olabilir. Harabati Baba Tekkesi'ndeki Mehmet Rıza'nın (1903), Halil Ağa'nın (1909) baş taşlarındaki müntesip, çaker-muhip sözlerinden tekke başlığı oldukları anlaşılıyor.



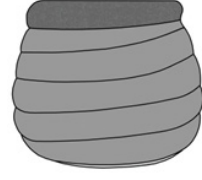
72-Muğla Bodrum Ortakent Bekir Fahri Baba (875) (Biçici, 2013, Kat. 31)



73- Abdal Musa Tekkesi postnişin İbrahim Dede (1821) (Karaçağ, 2011, Kat. 5)



74- Rumelihisarı Tekkesi İbrahim Baba (1784) (Kut - Eldem, 2010, 185)³⁸

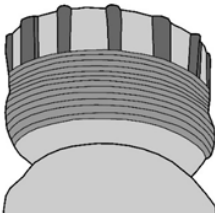


75- Denizli Dedîği Tekkesi Kırık başlık (19. yy.) (Beyazıt - Beyazıt, 2014, Kat. 21)

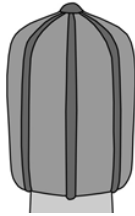
c-4 (Görsel 73-74): Abdal Musa Tekkesinde postnişin İbrahim Dede (1821), İstanbul Rumelihisarı Tekkesi'ndeki Ahmet Baba (1784), Salih Baba (1766), Mec Ali Baba (1776), Nafi Baba (1912) olmak üzere 5 tanedir. 12 dilimli başlığın yaklaşık alt yarısı, çapraz eğimli iki ters yönde kalın dilimlerle sarılmıştır. 17-18. yüzyılların başlıklarını andırır. Nafi Baba'nın Süleymaniye müderrisliği, Halep mevleviyeti gibi görevleri yüzünden tekke dışında Bektaşî sembollerini göstermediği, alışıldık Bektaşî başlıklarından değişik olan baş taşının başlığındaki sarıklı bölüm ile de ilmiyeden olduğunun vurgulandığı belirtilmiştir (Kut - Eldem, 2010,55-56, 130. dipnot). Bu yorum doğru ise, bu tip başlıklı aynı tekke'deki İbrahim Baba'nın (1784), Abdal Musa Tekkesi'ndeki İbrahim Dede'nin de (1821) ilmiye sınıfı ile bağımlı düşünmek gerekir.

c-5 (Görsel 75): Denizli Dedîği Sultan Tekkesi'ndeki 2 tanesinin (19. yüzyıl) yalnızca başlığı kalmıştır. Bektaşîlere ait oldukları kesin olan başlıklara benzememekle birlikte bulunduğu tekkeyi dikkate alarak yazımızda yer verdik. Halk ve esnafın giydiği dolama destara benzemektedir (İşli, 2009, 30).

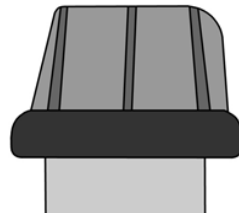
c-6 (Görsel 76): İstanbul Gözcü Baba'da Hilmi Dede'nin (1907) baş taşında, 12 dilimli başlığın yaklaşık alt yarısı 12 ince dilimle taşkınca sarılmış biçimlidir.



76-Postnişin Hilmi Dede (1907) (Bacque-G. vd., 1991, GB 1)



77-Harabati Baba Tekkesi 19.yy. (Demir, 2016, Kat. B-29)

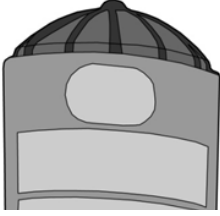


78-Denizli Teslim Abdal Tekkesi (1893) Hasan Baba (Beyazıt-Beyazıt, 2016, 113)

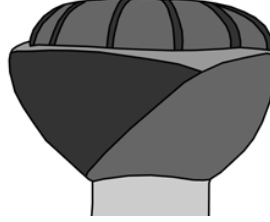
c-7 (Görsel 77-78): 8 terklı iki örneğimiz olduğu için alt gruplara ayırmadık. Harabati Baba Tekkesinde yalnızca başlığı kalanı (19. yüzyıl), 8 dilimli olabilir. Denizli Teslim Abdal Tekkesi'ndeki Hasan Baba'nın (1893) bu tipte, ancak sarıklı başlığı açıkça 8 dilimli denilen tek örnektir (Beyazıt-Beyazıt, 2016, 113). Yazısında Bektaşîliği düşündürecek açık ifade yoktur. Bektaşîliğin kapatılması sonrasında diğer tarikatlardan şeyhler atanması sürecinin bir yansıması olabilir.

³⁸ Çizim yapılan foto: <https://www.oguztopoglu.com/2014/12/rumeli-hisar-nafi-baba-tekkesi-haziresi.html> erişim 7-5-2021

d (Görsel 79): 1857-1919 yıllarından 6 örneği de Şahkulu Tekkesindedir. Silindirik gövdenin tepesi, yarım 12 dilimli başlık biçiminde bitirilmiştir. Hasan Baba (1857), Ali Baba (1863) ve Dervişe Emine Hüsnâ (1893) tekke görevlisi, veznedar Mehmet Eşref (1860), Ömer Faiz Paşa (1876) muhip, hariciye müsteşar muavini Nebil Bey (1919) *muhibb-i al-i* Haydar'dır. Ana yapısına göre c tipi içinde de düşünülebilir.



79-Şahkulu Tekkesi muhibbi
Ömer Faiz Paşa (1876) (Samet
Altay'dan alınan fotodan çizildi)



80-Şahkulu Tekkesi mürşidi
Ali Dede (1697) (Bacque-
Grammont vd., 1991, Mk C 31)



81-Rumelihisarı Tekkesi şeyhi
Mahmut Baba (1860) (Kut -
Eldem, 2010, 187)

e (Görsel 80): Şahkulu Tekkesinde Ali Dede'nin başlığı (1697), Bektaşiliğin erken örneklerindedir ve bu tipteki tek örnektir.

f-1 (Görsel 81): Rumelihisarı Tekkesi postnişini, *babay-ı alem ve tarik-i Haydariden* Mahmut Baba'nın (1860) takke gibi oval başlığının alt yarısı destar sarıllı biçimdedir. 19. yüzyılda yaygın ve Bektaşilik dışındaki bu tipin seçiminde, yeniçeri ocağının kapatılması sonrasında Bektaşiliğin diriliş sürecinin etkisi olduğu anlaşılıyor.

f-2 (Görsel 82-83-84): Bu kümeyi Bektaşi başlıkları olarak kabul etmek oldukça sorunludur. 18./19. yüzyıllarda ilmiye sınıfı başlıkları ile aynıdır. Yazılarında Bektaşilik ile ilgili ifadeler olması veya Bektaşi tekkelerinde bulunması gibi nedenlerle makale kapsamına aldık.

Takke tipi başlığın alttan başlayarak yaklaşık üçte ikisi çapraz eğimli dilimlerle sarılmıştır. Takke 9-12 gibi değişen sayılarda dilimlidir. Bu tip başlık ilmiye sınıfında yaygındır. 7 örneğinden (sıra nu: 46, 63, 144, 214, 215, 218, 262) Şahkulu Tekkesi seccadenişini Hacı Bektaş Veli soyundan Feyzullah Efendi (1761) Bektaşilik bağı kesin olan tek örnektir. Ana yapısı benzemekle birlikte iç başlık bu gruptakilere göre daha yüksek ve 12 dilimlidir. Yine iç başlığı 10 dilimli, Denizli Dediği Sultan Tekkesi'ndeki Süleyman Dede'nin (1809) dede oluşu ve Bektaşi tekkesinde bulunuşu, bu başlığı kolayca Bektaşilere has bir başlık saymaya yetmemektedir. Çünkü aynı biçimde ve Bektaşilere ait olmayan yüzlerce benzeri vardır. Bektaşiliği kesin olan Feyzullah Efendi'nin başlığının benzeri Şeyh Yusuf'un (1685) başlığıdır. Bektaşi ise, Bektaşiliğin erken örneklerindedir. Ancak baba veya dede yerine şeyh denilmesi ve ilmiye sınıfı örneklerine benzemesi bir kuşku yaratmaktadır.

Rumelihisarı Tekkesi'ndeki şeyh-i arif Abdülbaki (1750), Şahkulu Tekkesi'ndeki Şeyh Mustafa'nın (1682) başlıkları ve şeyh denilmeleri, bu kişilerin iki tarikatlı olmaları veya başka bir tarikattan olmalarına karşılık burada gömüldüklerini akla getiriyor. Kesinlik taşımadıkları için, bu kümedeki 1682 ve 1685 yıllarından olanları, Bektaşiliğin en erken örnekleri olarak saymadık. Denizli Dediği Sultan Tekkesinde bu tipteki kırık başlığı (19. yüzyıl) (Beyazıt-Beyazıt, 2014, Kat. 22) yine bulunduğu tekkeye göre aldık. Bektaşi tekkelerinin 1826 yılında kapatılması ve bazı tekkelerin

Nakşi ve diğer tarikatlara verilmesi sürecinde bu tarikat başlıklarına benzerlerin yapılmasının kabul edilebilir nedenleri vardır. Rumelihisarı Tekkesinin 1832 yılında başlayan canlandırma sürecinde Mahmut Baba'ya şeyh denilmesi de Bektaşiliğin öne çıkarılmamasına çalışmak olarak yorumlanmıştır (Kut - Eldem, 2010, 53).

Ancak 1682-1761 yıllarında da bu tür başlıkların görülmesi, kapatılmadan önce Bektaşî tarikatındaki iç çekişmelerin sonucu mudur? Şehitlik Tekkesinin Bayrami Tekkesi iken zaman içinde Bektaşî tekkesine dönüşmesi ve Gülşeni- Halveti Durmuş Dede Tekkesi ile bütünleşmesi konusu tam açıklığa kavuşmamıştır (Kut - Eldem, 2010, 31, 36, 37). Tekke'nin Bektaşîliği bilinen en eski babası olarak gösterilen Ali Baba'nın (1766) (Alkan, 2015, 29). Baş taşının başlığı kırık olduğu için tipini bilemiyoruz. Ancak Hacı Bektaş soyundan olduğu kabul edilen Feyzullah Efendi'nin baş taşı daha eskidir (1761) ve Şeyh Yusuf ve Şeyh Mustafa'nın Bayrami başlıkları (Atasoy, 2005, 35) ile aynı tiptedir. Bu da işi daha karıştırmaktadır. Şeyh Yusuf ve Şeyh Mustafa Bayrami şeyhleri iseler, Feyzullah Efendi'nin baş taşı neden onlarla aynı tiptedir? Baş taşında açık tarikat adı yazılmamakla birlikte, başlığı bu tipten olan Şeyh Abdülbaki'nin, Halveti- Şemsi kolundan Nişancı Paşa Tekkesi Postnişini Şeyh Abdülbaki ile aynı kişi olduğu belirtilmiştir (Kut - Eldem, 2010, 221). Şemsi tarikatının postnişini Şeyh Abdülbaki'nin baş taşına tarikatının adı neden yazılmamıştır? Yalnızca şeyh oldukları yazılan diğerleri gibi, bir nedenle bu tekkede gömüldükleri ve buldukları tekkeye saygının sonucu mezar taşlarına kendi tarikatlarının adının yazılmadığı düşünülebilir mi? Bu soruların açık bir yanıtı yoktur.



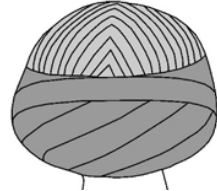
82-Şahkulu Tekkesi seccadenişini Feyzullah Efendi (1761) (Bacque-G. vd., 1991, Mk D 49) (Fotoğraf: Samet Altay)



83-Şahkulu Tekkesi Şeyh Yusuf (1685) (Bacque-G. vd., 1991, Mk D 37) (Fotoğraf: Samet Altay)



84-Şahkulu Tekkesi Şeyh Mustafa (1682) (Bacque-G. vd., 1991, Mk D 39) (Fotoğraf: Samet Altay)



85-Mansur Baba Tekkesi Şeyh Abayi Ali (1753) (Bacque-G. vd., 1991, Mb 20)

f-3 (Görsel 85): İstanbul Mansur Baba Tekkesinde şeyh Abayi Ali Efendi'nin (1753) iç başlığı tepesindeki iç içe "V" biçimli düzeni, Halveti tarikatında yaygındır (Atasoy, 2005, 68; Çal, 2020c, 529). F-2 başlıklılarda olduğu gibi, bir nedenle buraya gömülmüş Halveti şeyhi olabilir.

13. Teslim taşı (1 EK)

94 baş taşında teslim taşı işlenmiştir. Tarihi bilinen 83 tanesi 1779 – 1927 (18. yüzyıl: 7; 19. yüzyıl: 62; 20. yüzyıl Osmanlı:12; Cumhuriyet: 2 Tarihsiz 11 tanesi 19. yüzyıla tarihlenebilir) yılları arasındadır. İstanbul tekkeleri 46 ve Kalkandelen Harabati Baba 35 örnek ile ana gövdeyi oluştururlar. İlk görüldükleri tarih olan 1779-1793 zaman dilimindekiler de Kalkandelen Harabati Baba, İstanbul Seyyid Nizam Camisi, Rumelihisarı Şehitlik Tekkesi ve Erikli Baba Tekkesi'ndedir. İstanbul'da 19. yüzyılın ilk yarısından Murat Paşa Camisi'nde Fatma Hanım'ın (1812) ve Seyyid Nizam Camisi'nde katip Mahmut Efendi'ninki (1848) dışında örnek olmaması ilginçtir. Aynı dönemde Kalkandelen'de örnekler bulunması, Yeniçerilik ve Bektaşî

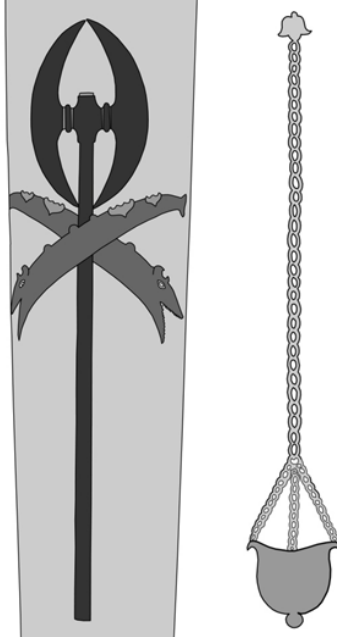
tekkelerinin kapatılması sürecinin İstanbul'da daha katı uygulanmasıyla ilgili olabilir. Revnaki Baba, Halveti şeyhi iken Bektaşî ve Şahkulu Tekkesine postnişin olmuştur. Bektaşîlik yasaklanırken bazı Bektaşîler Revnaki Baba'nın eski tekkesi olan Seyyid Nizam Tekkesine sığınmıştır. Burada Bektaşî mezar taşları vardır ve bazı Halveti mezar taşlarına da teslim taşı işlendiği belirtilmiştir (Soyyer, 2005, 63-64). Nakşibendi şeyhi Rıza Bey'in baş taşında da (Berk, 2016-2, 823) teslim taşının sekiz uçlusu işlenmiştir.

14. Kanberiyeye

Tek örneği olan İstanbul Seyyid Nizam Tekkesi muhibbi Ali Bey'in (1780) teslim taşının altındaki (Görsel 53), kanberiyeye denilen³⁹ bel bağı olmalıdır.

15. Keşkül - Nefir – Teber

Üçünün işlendiği tek örnek, Nafi Baba'nın oğlu Mustafa Abbas'ın baş ve ayak taşları (1896) olduğu için tek başlıkta ele aldık (Kut - Eldem, 2010, 82). Teberin Bektaşîlere has ve nefirin Bektaşî dervişlerince üflendiği bilgilerine (Kut - Eldem, 2010, 80-81. dipnotlar) karşılık Kadiri ve Mevlevilerde de bulunur (Atasoy, 2005, 243). Manda boynuzundan yapılan nefir, dervişlerin yırtıcı hayvanları kaçırmak ve diğer dervişleri bir şey içmeye çağırmak için öttürülür. Keşkül, gezici dervişlerin yiyecek taşıdığı, su içtiği, dilenirken kullandıkları çok amaçlı bir kaptır, Nakşi dervişlerinde de görülür (Atasoy, 2005, 243-245). Belki de bu yüzden Bektaşî mezar taşlarında şimdilik tek örneğinin olması, diğer tarikatlarda da bulunması, kesin bir Bektaşî simgesi olma özelliğini kaybetmesine bağlanabilir. Nefir örneğimizde işli gözler, kulaklar, ağızın dışlı olması, ejderi hatırlatır. Teberlerde de ejder işlendiği biliniyor (Çevrimli, 2009, 43).



86-87: Şehitlik Tekkesi Mustafa Abbas Efendi'nin baş ve ayak taşlarındaki (1895) semboller (Kut - Eldem, 2010, 82, 171).

³⁹ Hz. Ali'nin atı Düldül'ün ayak kösteğinin, ata takılmadığında seyis Kanber'in beline bağlandığı, Bektaşîlerin Hz. Ali'ye bağlılıklarını göstermek amacıyla, örülerek yapılan bu kuşağı kemerlerinin üstüne taktıkları belirtilmiştir (Atasoy, 2005, 251).

16. Bektaşî Baş Taşlarında Adlar

24 baş taşında aşınma, gömülme gibi nedenlerle kişi adı okunamamıştır. 8 tane yalnız başlıktır. Baş taşlarındaki yalnız ölenlerin adı dikkate alınmış, yakınlarının adları hesaplanmamıştır.

Ana listemizdeki 432 baş taşında 122 erkek adı belirledik. Seyyid, Perişan, Revnaki gibi sıfatları ayrı bir ad olarak saymadık. Yalnız Gözcü, Sancaktar gibi yalnızca sıfat verildiğinde ad olarak kabul ettik. 16 tanesi iki adlıdır. Abdal 1, Abbas 1, Abdi 2, Abdülkadir 1, Abdullah 5, Abdurrahman 1, Abdülbaki 1, Abdülmuttalip 1, Ahmet 20, Ali 42, Arif 4, Asım 1, Aziz 2, Bahtiyar 1, Bayram 2, Bekir 3, Cafer 4, Cemal 1, Cemali 1, Cemil 1, Derviş (tamamı unvan olabilir) 6, Ebubekir 1, Edhem 2, Emin 3, Esat 1, Eşref 1, Eyüp 1, Fahri 1, Faiz 1, Fakı 1, Fazlı 1, Fehmi 1, Fethullah 1, Feyzullah 1, Fuat 1, Gani 1, Gözcü 1, Habip 1, Hafız 1, Hakkı 2, Halil 7, Halim 2, Hamdi 1, Hamza 1, Harabatı 1, Hasan 11, Haydar 2, Hızır 1, Hidayet 1, Hilmi 1, Hulki 2, Hüseyin 16, Hüsnü 1, İbrahim 15, İsmail 11, Kadir 1, Kadri 1, Kasım 1, Kazım 2, Kemter 1, Kıncı 1, Lütfi 1, Mahmut 8, Mazlum 1, Mebni 1, Mehmet 36, Melek 1, Muharrem 1, Muhtittin 1, Muhtar 1, Musa 4, Mustafa 23, Mümin 1, Nafi 1, Nasrettin 1, Nebil 1, Necip 1, Nuri 1, Orhan Gazi 1, Osman 3, Ömer 2, Paşa 1, Raif 1, Rana 1, Recep 2, Remzi 2, Rıza 1, Rumi 1, Sabit 1, Sadık 2, Said 2, Saka 2, Salih 7, Sami 1, Sancaktar 1, Selim 2, Selman 1, Seyfi 1, Seyyid 1, Sıddık 1, Sinan 2, Süheyb 1, Süleyman 5, Şah 1, Şakir 1, Şemsettin 2, Şevki 1, Şir 1, Tahir 1, Tevfik 1, Timur 1, Topuk 1, Tosun 1, Tufeyl 1, Veli 4, Vehbi 1, Yakup 2, Yaşar 1, Yeşil 1, Yörük 1, Yusuf 8, Zeynel 1, Zeynullah 1, Zikri 1, Ziver 1, Zülfikar 1. Mehmet, Ali, Abdullah, Hüseyin 32 kere ikinci bir adla birlikte kullanılmıştır.

Kullanım çokluğuna göre ilk 10 tanesi, Ali 42, Mehmet 36, Mustafa 23, Ahmet 20, Hüseyin 16, İbrahim 15, İsmail 11, Hasan 11, Yusuf 8, Halil 7 kere olmak üzere sıralanmıştır.

Bunların Bayram, Gözcü, Kıncı, Orhan, Paşa, Sancaktar, Timur, Topuk, Yaşar, Yeşil, Yörük olmak üzere yalnızca 11 tanesi Türkçedir. Ad sayısına göre yaklaşık %10 orana karşılık, kullanım sıklığı, oranlama yapılmayacak kadar düşüktür. Kalanları Arapça ve Farsçadır.

Kadınlarda ise 40 ad görülür. Afet 1, Amine 1, Ayşe 3, Azmidil 1, Besime 1, Düriye 1, Elma 1, Emine 7, Fatma 17, Hacer 1, Hacerülhame 1, Hafize 1, Hatice 4, Hamide 1, Hasene 1, Hasibe 1, Hatem 1, Havva 1, Hayriye 2, Hüsnü 1, İkbâl 1, Kenizek 1, Lütfiye 1, Makbule 1, Münevver 1, Müzeyyen 1, Nezhiye 1, Nimet 1, Nuriye 1, Pakize 1, Rafia 1, Rukiye 1, Sabire 1, Saide 1, Samita? 1, Sıddıka 1, Şehma 1, Şekibe 1, Şerife Hafize 1, Zarife 1, Zehra 5 kere yer almıştır.

Elma dışında Türkçe ad yoktur. Kullanım sıklığı Fatma 17, Emine 7, Hatice 4, Zehra 5, Ayşe 3 olarak sıralanır. 12 tanesinde Fatmaya ikinci bir ad eklenmiştir. Örnek olarak Boyabat'ta 104 baş taşındaki 49 erkek 17 kadın adına göre (Çal, 2015, 170), 412 Bektaşî baş taşındaki 120 erkek, 40 kadın adı, Bektaşilerdeki çeşitliliği gösteriyor. Bu çeşitliliği, Bektaşilikten çok, Bektaşî mezar taşlarının çoğunun kentlerde oluşunun sonucu olarak da görmek gerekir.

Belirsiz 49 tanesinden 4 tanesinde ad okunamamıştır. Erkek adları olarak ana listedekilerle aynı adlardan Abdullah 1, Ahmet 1, Ali 5, Arif 1, Edhem 1, Hasan 1, Hüseyin 1, Hüsnü 2, İbrahim 1, Mehmet 5, Rıza 1, Tevfik 1; farklı olarak Avni 1, Cavit 1, Fazıl, Ferruh 1, Giray 1, Hamit 1, Hasip, Hulki 1, İhsan 1, Nazif 1 tanedir.

Kadınlarda ana listemizdekilerden Ayşe 2, Emine 4, Fatma 3, Hatice 2, Müzeyyen 1, Refia 1, Rukiye 1, Sıddıka 1; farklı adlardan Cemile 1, Fitnat 1, Hüzmüz 1, Kaniye 1, Kıymet 1, Şakire 1, Üftade 1, Zübeyde 1 kere görülür.

Otman Baba'nın "Yad illerde yitmemek için tek dayancımız Oğuz dilidir" (Noyan, 1998, 260) sözündeki Türkçeye bağlılığa karşılık, Bektaşî adlarındaki Türkçe azlığı, ayrıca araştırılması gereken bir konudur. Erkek adlarında Ali'nin birinci sırada olması dışında Türkiye genelinde mezar taşlarındaki kişi adlarının durumu ile benzerdir (Çal, 2019, 523).

17. Erkek - Kadın ayırımı

Bektaşîliğini kesin saydığımız 488 mezar taşından 477 tanesinde cinsiyet bellidir. Bunlardan 420 mezar taşı (371 baş 49 ayak) erkek, 68 tanesi (61 baş, 7 ayak) kadınlara aittir. Baş taşlarına göre erkeklerin oranı %85, kadınlarınkı %15'tir.

Belirsizlerde ise 27 baş 6 ayak erkek, 22 baş, 5 ayak taşı kadınlar için yapılmıştır. Kadın – erkek oranları için bir genel fikir vermek üzere seçtiğimiz merkezlerde durum şudur: İstanbul Üsküdar mezar taşlarından cinsiyeti belirlenen 217 mezar taşından 126 tanesi erkek (%58), 91 tanesi (%42) kadınlarındır (Yarış, 2015, 380). Antalya ilinde cinsiyet belirlenebilen 250 baş taşından 188'i erkek (%75,2), 62 tanesi (%24,8) kadınlarındır (Keskin, 2019, 672). Edirne kentinde erkeklerde %63,4, kadınlarda %36,6 (Çal, 2020b, 116), Rize ilinde erkeklerde %66,8, kadınlarda %33,2'dir (Hanoğlu, 2015, 1998-1999). Tarikatlarda ise Anadolu'daki Mevlevî baş taşlarından cinsiyet belirlenen 155 tanesinden 122 tanesi erkek (%78,7), 33 tanesi kadınlarındır (%21) (Bakırcı, 1999, 230). Bektaşî ve Mevlevîlerdeki kadın-erkek oranların yakınlığı, tarikatlardaki erkek ağırlığını da göstermektedir.

18. Tarih Düşürme (Ebcad)

432 baş taşından yine fotoğrafı olmayan, yalnız başlığı kalan ve kırıkları çıkardığımızda kalan 394 baş taşından 149 tanesinde tarihi rakamla yazmanın yanında aynı zamanda şiir diliyle ebcadla tarih düşülmüştür. Oranı 149/432: %37,8'dir. Abdal Musa Tekkesinde 1774-1906 yıllarından 10, Denizli Teslim Abdal Tekkesinde 1 (1890), İlbadi Mezarlığında 1 (1917), İstanbul Emin Baba Tekkesinde 1 (1886), Erikli Baba Tekkesinde 18 (1787-1927), Gözcü Baba'da 3 (1891-1907), Karyagdı Tekkesinde 1 (1917), Maltepe Mezarlığında 1 (1912), Mansur Baba'da 8 (1882-1900), Merkez Efendi'de 1 (1861), Rumelihisarı'nda 31 (1750-1912), Seyyid Nizam'da 6 (1780-1867), Silivrikapı'da 1 (1892), Şahkulu Tekkesinde 27 (1761-1919), Taşköprü Caddesi'nde 1 (1843); İzmir Arappınarı Tekkesinde 1 (1914), Horasanlı Ali Baba Tekkesinde 1 (1927), Şemsi Baba Tekkesinde 7 (1875-1921), Karabük Safranbolu Yörük Köyü'nde 3 (1863-1900); Nevşehir Hacı Bektaş Veli Tekkesinde 14 (1847-1899); Sinop'ta 2 (1852, 1912), Makedonya Harabati Baba Tekkesinde 9 (1785-1903) tanedir.

Tarih düşülen baş taşlarından Abdal Musa Tekkesi'ndekiler türbedar, halife ve postnişin; Denizli'dekiler baba; İstanbul'dakilerin 42 tanesi muhip, 38 tanesi derviş, baba, postnişin, 4 tanesi görevli yakınları; İzmir'dekilerin 4 tanesi muhip, 4 tanesi derviş, halife, postnişin; Yörük Köyü'ndekiler muhip; Hacı Bektaş Tekkesi'ndekiler 1 muhip dışında aşçı, ekmekçi, kahveci, postnişin; Sinop'takiler baba, muhip; Harabati Baba'dakiler 3 muhip- müntesip dışındakiler meydancı derviş, türbedar, postnişinler için yapılmıştır. Muhip baş taşlarında tarih düşürmenin oranı, İstanbul ve İzmir'de yüksektir.

Tarihlileri, 18. yüzyılda 14 (1750-1793), 19. yüzyılda 102 (1802-1899), 20. yüzyılda 28 (1900-1945) olmak üzere 144 tanedir. 1826 yılındaki kapatılmadan sonra tarih

düşürmenin 1839 yılında başlaması, canlanmanın erken başladığını göstermekle birlikte 19. yüzyıldaki 101 örnekte 86 tanesi yüzyılın ikinci yarısındadır. Ebced, İstanbul Üsküdar'daki 263 baş taşından 52 tanesinde (%19,7) (Yarış, 2015, 301, 347), Antalya ilindeki 262 baş taşından 3 tanesinde (Keskin, 2019, 677) ebced, Rize'deki 886 (592 erkek, 294 kadın) mezar taşı içinde (Hanoğlu 2015:2016) 15 tane ile oranı %1.6'dır.

Orta Anadolu'daki 173 Mevlevi baş taşında içinde 12 tanesindeki (Bakırcı, 1999, 232) %6,9 oran beklenmedik ölçüde düşüktür ve İstanbul örneklerinin olmayışından kaynaklanmış görünmektedir. Celvetiye tarikatının 149 mezar taşından 16 tanesinde (Akarsu, 1985, 13, 23, 33) oran %10,7'dir.

19. Baş Taşlarının Yazılarında Yaygın Kalıplar

Başlangıç ifadesi dediğimiz (yakarış- ser levha) kalıplar ayrı bir araştırma konusudur. Bunlar içinde tarikatlarda, daha çok da Bektaşilerde görüldüğü belirtilen (Kut - Eldem, 2010, 93) bir kaç kalıbın dökümünü vermeye çalışacağız.

Ana listemizdeki 432 baş taşından yalnızca başlığı kalan 6 tanesi çıktığında kalan 426 baş taşından 198 tanesinde “hu, ya hu, hu dost” olmak üzere 3 ana kalıp ve bunların karmalarından söz edebiliriz.

Hu: 45 tanesi Çanakkale'de 6, Denizli'de 1, Edirne'de 4, İstanbul'da 29, Sivas'ta 1, Makedonya'da 4 olarak dağılmıştır. Tarihleri 1761 – 1912 yıllarındadır. Tarih, coğrafya ve İstanbul'daki tekkeler olarak dağılımları dengelidir. 13 tanesinin muhiplere, 27 tanesinin tekke görevlilerine ait olması da bu kalıba bir özellik kazandırmıyor. Yalnız, Hacı Bektaş Veli Tekkesinde olmayışı ilginçtir. Bunlara İstanbul'da 2 tanesindeki hu Allah (sıra nu:104, 106), İstanbul, Karabük, Nevşehir'de 3 tanesindeki Allah hu (sıra nu:109, 293, 317), İstanbul'daki hele ya hu (sıra nu:219), Makedonya'daki dost hu (sıra nu:350) olanı da ekleyebiliriz.

Hu dost: 103 (Antalya 11, İstanbul 58, Karabük 1, Nevşehir 15, İzmir 17, Makedonya 1) tanedir. 18. yüzyıldan 7 (1774-1793), 19. yüzyıldan 69 (1800-1899), 20. yüzyıldan 20 (1900-1927) tane olmak üzere tarihleri 96 tanedir. Coğrafya ve tarih dağılımı dengelidir. Ancak burada da Balkanlarda tek örnek dışında bulunmaması, yerel seçim farklarını gösteriyor.

Ya hu: 31 tanedir. Çanakkale 4, Edirne 2, İstanbul 19, Konya 1, Muğla 1, Nevşehir 2, Makedonya 1, Yunanistan 1 tane dağılımı, başkent ağırlığını gösteriyor. Sultanîye Mektebi öğrencisi Ziver'in baş taşında Bektaşilik bağı yalnızca “ya hu” kalıbı ile kurulabilmesine karşılık Rumelihisarı Tekkesinde olduğu için listemize aldık.

Bu üç kalıbın %41 oranı ile; 173 Mevlevi mezar taşından 67 tanesinde hu, 18 tanesinde ya hu (Bakırcı, 1999, 210) olmak üzere toplamdaki %50 oranı birbirine yakındır ve bu kalıpları bir tarikatın özelliği olmaktan çıkarmaktadır.

Sonuç

Aşçı baba 8, at evi serveri 1, ekmeççi 8, çoban 1, debbağ 1, kahveci 1, kilerci 1, meydancı 1, mihamdar 4, nakip 1, nazır 1, taşçı 1, türbedar 12, postnişin 39 tanesinde tekke içinde ne iş yaptıkları bellidir. Baba 55, dede 13, derviş 42 örnekte geçer. Unvanları tekkedeki konumlarını göstermekle birlikte öncekilerdeki gibi özel bir sorumluluklarının olup olmadığı belli değildir. Tekkedeki görevleri bilinenlerdeki baba sıfatını da eklediğimizde 124 tane ile baba en yaygındır.

Muhiplerin mesleği belirtilen 25 tanesi asker ve yakınları (5 tanesi paşa), 16 tanesi memur ve yakınları, 15 tanesi esnaf ve yakınları 12 tanesi eşraf ve yakınlarına aittir. Paşalar, Sait Efendi Baba (1825) gibi “eşraf-ı kudatdan” (sıra nu: 157) üst düzey görevliler, Bektaşiliğin Osmanlı bürokrasisindeki güçlü etkisini gösteriyor.

432 baş taşından 181 tanesinde başta kurucu Hacı Bektaş Veli olmak üzere Bektaşi ulularının, babalarının adı yazılmıştır. Hacı Bektaş Veli’nin kişi, tarikatı veya tekkesinin adı olarak geçme oranı %50’dir. Bu durumda bütün merkezi düzen kurma çabaları bir ölçüde başarılıdır, ancak Abdal Musa, Kızıl Deli gibi babalar yerel ölçekte öne çıkabilmektedir.

Bektaşilik bağı açık 488 mezar taşından (432 baş, 56 ayak) 430 tanesi (378 baş, 52 ayak) tarihlidir. Bunlar 17. yüzyıldan 7, 18. yüzyıldan 54 baş 3 ayak, 19. yüzyıldan 248 baş, 32 ayak taşı, 20. yüzyıl Osmanlı döneminden 57 baş, 13 ayak taşı, Cumhuriyet döneminden 11 baş 4 ayak taşı olmak üzere 1604-1945 yıllarındandır.

Bektaşi mezar taşları konusunda ilk bilinmezlik tarih konusundadır. Ölçülerine göre mezar taşı maketi denilecek kadar küçük Odessa Müzesi’ndeki 1604 yılından baş taşı dışında yazıları ve başlığı ile Bektaşiliği kesin en eskisi 1697 yılındandır. Başlıkları tartışmalı olanlar bile 1682 yılından önceye gitmemektedir. Bektaşilik Balım Sultan ile 16. yüzyıl başında kurumlaştığına göre, yaklaşık 200 yıllık süreçten günümüze neden mezar taşı kalmadığının açık yanıtı yoktur. Bektaşi tekkelerinin kapatılması ve bazılarının yıkılması sırasında mezar taşları kırılmış, çarpık şehirleşme aşamasında yok edilmiş olabilirler. Ancak yıkıma uğramayan Hacı Bektaş Veli Tekkesinde 1781, Harabati Baba Tekkesinde 1779 yılından eskisi yoktur. 17. yüzyılda Osmanlı genelinde, Kadızadeli hareketine bağlanabilecek bir mezar taşı azlığı vardır. Bektaşi mezar taşlarından 17. yüzyılda yalnızca 7 tane kalması belki buna bağlanabilir. Ancak 16. yüzyıldan hiç örnek kalmamasına bir açıklama getiremedik.

Bektaşiliğini kesin saydığımız 488 mezar taşında 24 gövde tipi vardır. Tamamı genel Osmanlı gövde tiplerindedir, yalnızca Bektaşilerde görülen bir tip yoktur. Yalnız silindirik gövdenin tepesine dilimli bir takke ile Hüseyini tipi bir başlığın yaklaşık yarısının oturtulmasına, Şahkulu Tekkesinin özelliği denilebilir. Şehirlere göre belirlediğimiz tip sayıları Bektaşi gövde tipi sayısı uyumludur. 1708-1910 yıllarında Y-1 tipinde bendeden postnişine kadar her aşamada aynı tipin seçimi ilginçtir. Bunlarda başlık, teslim taşı gibi şekil unsurların olmaması, postnişinlerin bundan bilerek mi kaçındıkları, yoksa öldükten sonra taşlarını diktirenlerin seçimi midir, bilmiyoruz.

Biçim farklarına göre 18 başlık tipi belirledik: Kaynaklarda 2, 4, 5, 7, 8, 9, 12 dilimli ve elifi, edhemi, bozdoğanı, şemsi-kalenderi, cannuş, hüseyini adı verilen Bektaşi başlıklarından söz edilmekle birlikte çoğunun biçimini kesinleştirecek bilgiler verilmemiştir. Dilim sayılarını fotoğraflara ve yayınlardaki ifadelerle göre belirledik. Her başlık çizim veya fotoğraf ile belgelenmemiştir. Denizli Dediği Sultan Tekkesi başlıklarından yalnız 6 tanesinin (4 hüseyini, 2 edhemi) üst görünüşleri çizilmiştir (Beyazıt - Beyazıt, 2014, Kat. 6, 14, 16, 18, 19, 22). Hacı Bektaş Veli Tekkesinde de yalnız Hüseyini ve edhemi tip vardır (Bayrakal, 2011, 61). Fotoğraflardan her durumda dilim sayısı anlaşamıyor. Görünüşü ile bu tipte olan ancak 8 terklı denilen (Atasoy, 2005, 140) örnekler de vardır. Kesin sonuçlar için bütün örneklerin yerinde incelenmesi gerekmektedir. Kaynaklarda başlık çeşitliliğine karşılık örneklerimiz, 2 dilimli elifi (a tipi), 4 dilimli edhemi (b tipi) ve 12 dilimli hüseyini (c tipi) olmak üzere 3 ana tiptedir.

Fotoğrafi olmayanları çıkardığımızda kalan 415 baş taşı içinde dikdörtgen kesitli başlıklı 268 tanesinin oranı %64, silindirik gövdeli başlıklı 35 tanesinin oranı %8, başlıkların toplamı 303 tanesinin oranı ise %73'tür. Bunlardan Şahkulu Tekkesinde derviş Emine Hüsna (1893) ile İstanbul Murat Paşa Camisi'nde derviş Fatma Hanım'ın (1812) başlıkları erkeklerinki ile aynıdır. Başlıkların genel mezar taşları içinde Konya'daki %14, Gebze'deki %58 oranları, şehirlere göre büyük farkları gösteriyor. Bektaşilerde genele göre %64, erkek mezar taşlarına göre %73 oran ise oldukça yüksektir. Bir mezar taşında tarikat kimliği en kolay başlıklardan anlaşılır. Bektaşiliğin bu konuda çok başarılı olduğu açıktır. Kalıplı bir fesi andıran 12 dilimli hüseyini başlık, yalnız Bektaşilere özeldir. 283 başlık içinde bu tipin çeşitlemelerini barındıran c-1, c-2, c-3, d kodlu 217 örneğin %76 oranına göre Bektaşiler bu temsiliyeti isteyerek yaratmışlardır.

Başlıklar ve ait oldukları kişilerin görevleri arasında kesin bir bağ yoktur. Edhemi başlığın b-2 tipi postnişinlerin yanında bir dedenin küçük yeğeni ve bir miralay çocuğunun; b-3 tipi postnişin, paşa eşi ve bir babanın 1 yaşındaki oğlunun; hüseyini başlığın c-1 ve c-2 tipleri postnişin, aşçı baba, türbedar derviş, kahveci derviş, çerağ, muhip; c-3-1 tipi pir, aşçı baba, ekmekçi, kilerci, muhip, bende Fehime Hanım'ın 2,5 yaşındaki torununun baş taşlarında kullanılmıştır. Bu durum, tekkelerde sıkıca uygulanan görevlilerin seviye sıralamasına mezar taşlarında çok uyulmadığını, esnek davranıldığını gösteriyor. Osmanlı mezar taşlarında başlıkların meslekleri gösterdiği görüşü yaygınlaşmış olmakla birlikte, gerçeğinde başlıklar ve meslekler arasında kesin bir bağ yoktur. Küçük çocuk baş taşlarında babalarının mesleği ile ilgili başlıkların yapıldığı çok sayıda örneği biliyoruz. Bektaşilerde de aynı durumun görülmesine bakarak, ölüm karşısında dünya kurallarının çok da önemsenmediğini söyleyebiliriz. Başlıklardan c-5, c-7, f-1, f-2, f-3 tipleri, kapatılma sonrasında kimliğini açıkça gösteremeyip diğer tarikatların örtüsü altına girildiğini düşündürüyor. Sultan Vahdetin'in Rumelihisarı Tekkesi için 1922 yılında Nakşibendiye usulü ayin yapmak üzere berat vermesinden (Alkan, 2015, 32), Bektaşi tekkelerinin dirilişine göz yummakla birlikte bunu yasal bir çerçeveye sokmadıkları anlaşılıyor.

Bektaşi mezar taşlarında önemli ikinci biçim, teslim taşlarıdır. Teslim taşları, Bektaşiliği simgelemekte kimi durumlarda başlıktan bile önde gelebilmektedir. Fotoğrafi olmayanlar, yalnız başlığı kalanlar ve kırıkları çıkardığımızda kalan 401 tanesinden 94'ünde teslim taşı işlenmiştir (%23,4). 1779-1927 yıllarından 83 tanesi tarihlidir (18. yüzyılda 7 tane (%13), 19. yüzyılda 62 tane (%26), 20. yüzyıl Osmanlıda 12 tane (%21), Cumhuriyet döneminde 2 tane (%18). Bu sayı ve oranlar 19. yüzyılda yaygınlaştığını gösteriyor. 1826 yılındaki yasaktan sonra 1835-1850 yıllarında tekkelerin uygulamada Bektaşileştirme süreci başlamıştır. Bu zaman diliminde İstanbul'da 1, Harabati Baba Tekkesinde 3 örnek olması baskının taşrada daha az olduğunu düşündürüyor. Diğer taraftan 19. yüzyıldaki teslim taşı 62 örnekten 49 tanesinin yüzyılın ikinci yarısından oluşu, Bektaşiliğin dirilişinde bu sembolün önemini gösteriyor. Nakşibendi şeyh Rıza'nın baş taşında 8 uçlusu işlenmekle birlikte, bu biçim ile Bektaşilik özdeşleşmiştir.

Bir tanesinde kanberkiye, bir tanesinde keşkül, nefir ve teber işlenmesi, Bektaşilerin mezar taşlarında bunları başlık ve teslim taşı kadar önemsemediğini ortaya koyuyor.

Mezar taşı yapılan kişilerde 120 erkek, 40 kadın adı belirledik. Kullanım çokluğu erkeklerde Ali, Mehmet, Mustafa, Ahmet İbrahim; kadınlarda Fatma, Emine, Hatice,

Zehra, Ayşe olarak sıralanır. Erkeklerde 11, kadınlarda 1 tanesi Türkçedir ve kullanım çokluğu çok düşüktür. 16. yüzyılda Balım Sultan ile amaçlanan Sünni çoğunluk ile uyum sağlamanın kişi adları konusunda gerçekleştiğini söyleyebiliriz.

Baş- ayak taşlarında erkeklerin %85, kadınların %15 oranı, Türkiye ortalamasının üstündedir. Tarikatların genelindeki erkek ağırlığının Bektaşilerde de olduğu anlaşılıyor.

Baş taşlarında ebce ile tarih düşürülenlerin %37,8 oranı, Türkiye genelinin hayli üstündedir. 149 örneğin de 98 tanesi (%65,7) İstanbul'dadır. Mezar taşlarındaki iyi işçiliğin yanında tarih düşürülen örneklerin çokluğu, Şehitlik Tekkesi'ndekilere kalburüstü denilmesinin (Kut - Eldem, 2010, 76), Bektaşî mezar taşlarının geneli için geçerli olduğunu gösteriyor.

Yazılarının başlangıç ifadelerinde (yakarış) “hu, hu dost, ya hu” kalıplarının oranı %40,1'dir. Bu kalıpların Bektaşilerde yaygın olmasına karşılık Mevlevilerdeki oranı da %50'dir.

Kaynaklar/References

- Acioğlu, Yusuf. “Kilitbahir Cahidi Sultan Camii Haziresindeki Mezar Taşları”. *İpek Yolu Konya Ticaret Odası Dergisi Konya Kitabı X, Prof. Dr. Rüçhan Arık-Prof. Dr. Oluş Arık'a Armağan*, (2007), 25-42.
- Ağirdemir, Erdoğan. “Bektaşilikte Tac Çeşitleri ve Anlamları”. *TürkKültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 60, (2011), 365-378.
- Akarsu, Kamil. *Celvetiye Tekkelerinde Bulunan Mezar Taşları Ve Kitabeler*. Ankara: Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1985.
- Akıncı, Yasemin. *Üsküdar Şeyh Mustafa Devati Haziresi 19. YY. Erkek Mezar Taşları*. Ankara: Gazi Üniv. Edebiyat Fak. Sanat Tarihi Bölümü Seminer Ödevi, 2007.
- Alkan, Ercan. “Şehitlik Dergahı Tarihçesine Bir Katkı: Abdünnafi Baba'nın Ahmet İsmet Efendi'ye Verdiği İcazetname”. *Tasavvuf*, 16/35, (2015), 25-58.
- Arslan, Ceren. *Edirne Yeniçeri Mezar Taşları*. Ankara: Gazi Üniv. Sosyal Bilimler Ens. Sanat Tarihi Anabilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Arslan, Esra. *Sahrayıcedit Mezarlığında Bulunan Kitabeli Mezar Taşları*. T.C. Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Geleneksel Türk Sanatları Anasanat Dalı Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Atasoy, Nurhan. *Derviş Çeyizi Türkiye'de Tarikat Giyim Kuşam Tarihi*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2005.
- Ayanoğlu, İsmail Fazıl. " Fatih Devri Ricali Mezar Taşları Ve Kitabeleri". *Vakıflar Dergisi* 4, (1958), 193-208.
- Bacque-Grammont, Jean Louis vd. “4. Corpus De Stelae Turcicae V Enclos Du Tekke De Şah-Kulı Sultan”. *Anatolia Moderna / Yeni Anadolu* 2, (1991), 92-135.
- Bacque-Grammont, Jean Louis vd. *Stelae Turcicae II Cimetieres la mosquee de Sokollu Mehmet Paşa a Kadırğa Limanı, de Bostancı Ali et du türbe de Sokollu Mehmet Paşa a Eyüp*. Tübingen: 1990.
- Bacque-Grammont, Jean Louis vd. “Les Steles Funeraires de Sinop”. *Yeni Anadolu* I, (1991b), 105-208.
- Bakırcı, Naci. *İç Anadolu Bölgesindeki Mevlevi Mezar Taşlarında Görülen Dekoratif Sanatlar ve Semboller*. Konya: Selçuk Üniv. Sosyal Bilimler Enstitüsü İslam Tarihi ve Sanatları Bilim Dalı Doktora Tezi, 1999.
- Barkan, Ömer Lütfi. “Osmanlı İmparatorluğunda Bir İskan ve Kolonizasyon Metodu Olarak Vakıflar ve Temlikler”. *Vakıflar* 2, (1942), 279-386.

- Başaran, Emel. *Ayvacık Mezar Taşları*. Çanakkale: T.C. Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sanat Tarihi Anabilim Dalı Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Bayrakal, Sedat. “Ölümsüzlüğe Uzanan Taşlar: Hacı Bektaş Veli Külliyesi Haziresindeki Mezar Taşları”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 59, (2011), 15-70.
- . *Uşak'ta Osmanlı Mezar Taşları*. İzmir: 2016.
- Bayraktar, Saliha. *İstanbul Karacaahmet Mezarlığı 22 Numaralı Adadaki Mezar Taşları*. Ankara: Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Doktora Tezi, 2019.
- Berk, Süleyman. *Zeytinburnu'nun Tarihi Mezar Taşları Zamanı Aşan Taşlar 1-2*. İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi, 2016.
- Beyazıt, Mustafa ve Yasemin Beyazıt. *Denizli Dediği Tekkesi*. Ankara: Bilgin Yayınları, 2014.
- Beyazıt, Yasemin ve Mustafa Beyazıt. *Denizli Teslim Baba Tekkesi*. Denizli: Denizli Büyükşehir Belediyesi Yayını, 2016.
- Biçici, Kamil. *Manisa Gördes'te Bulunan Osmanlı Dönemi Süslemeli Mezar Taşları*. Ankara: Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Doktora Tezi, 2004.
- Biçici, Kamil. “Safranbolu Yörük Köyü Mezarlığında Bulunan Süslemeli Mezar Taşları”. *Sosyal Bilimler Dergisi*, 20, (2008), 297-324.
- Biçici, Kamil. “Muğla Ortakent'te Bulunan Osmanlı Dönemi Süslemeli Mezar Taşları II”. *The Journal Of Academic Social Science Studies*, 6/2, (2013), 1373-1436.
- Birdoğan, Nejat. *Anadolu Aleviliği'nde Yol Ayrımı İçerik - Köken*. İstanbul: Mozaik Yayınları, 1995.
- Birge, John Kingsley. *Bektaşilik Tarihi, Çeviri Reha Çamuroğlu*. İstanbul: Ant Yayınları, 1991.
- Boran, Ali vd. *Ebedi İstirahatgah İlgin Mezar Taşları*. Konya: İlgin Belediyesi, 2019.
- Bozcu, Mustafa. *Türk ve İslam Eserleri Müzesi Taş Eserler Koleksiyonu*. İstanbul: Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sanat Tarihi Anabilim Dalı Doktora Tezi, 2017.
- Bulut, Mustafa. *Sultan II. Mahmut Türbesi Haziresi*. İstanbul: T.C. Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Türk Sanatı Anabilim Dalı Doktora Tezi, 2012.
- Çal, Halit. “Şeyh Nasreddin (Nusret) Türbesi.” *Türk Tarihinde ve Kültüründe Tokat Sempozyumu (2-6 Temmuz 1986) Bildiriler Kitabı*. 427-461. Ankara, 1987.
- Çal, Halit. *Boyabat Mezar Taşları*. Ankara: Boyabat Belediyesi, 2015.
- Çal, Halit. “Karadeniz Bölgesinde 18. Yüzyıl Kadın Mezar Taşları”. *Osmanlı Sanatında Değişim ve Dönüşüm*. Ed. Ayşe Budak – Muzaffer Yılmaz. 105-130. İstanbul: Litera-Türk-Academia, 2019.
- Çal, Halit. “Erken Osmanlı Dönemi Mezar - Mezar Taşları”. *Fetih Öncesi Osmanlı Sanatı ve Mimarisi*. Ed. Yıldray Özbek - Ayşe Budak. 51-94. Konya: Literatürk Academia, 2020a.
- Çal, Halit. “Edirne Şehrindeki Mezar Taşı Tipleri”. *Türkmes 2019 Tam Metin Bildiriler*. 89-142. Kayseri: Kimlik Yayınları, 2020b.
- Çal, Halit. “Türkiye’de Selçukludan Osmanlıya Türk – İslam Mezar - Mezar Taşları”. *Türk İslam Sanatları Tarihi*. Ed. Abdülkadir Dündar. 503-544. Ankara: Grafiker Yayınevi, 2020c.
- Çal, Halit. “Türkiye Mezar Taşı Tipleri 1: Güneş Tepelikliler”. *Belleten*, 85/303, (2021), 645-689.
- Çalhan, Filiz. *Kadıköy – Söğütluçeşme Mahmut Baba Mezarlığı (Mezar Taşları Tipolojisi Hakkında Bir Deneme)*. İstanbul: T. C. Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Türk Sanatı Anabilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Çaycı, Ahmet ve Ürekli, Bayram. “Dediği Sultan Haziresi Mezar Taşları”. *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 10, (2003), 359-400.
- Çaycı, Ahmet - Durmuş, Latife. “Kütahya Erguniye Mevlevihanesi (Dönenler Camii) Haziresindeki Mezar Taşları”. *İstem*, 5/10, 2007: 205-221.
- Çetintaş, Burak. “Rumelihisarı'ndaki Nafî Baba Şehidlik Dergahı'nda Yeni Bulunan Osmanlı Dönemi Mezar Taşı Kitabelerine Dair”. *Arkeoloji Sanat* 147, (2014), 109-134.
- Çevrimli, Nilgün. “Madeni Eşya Örneklerinden Bir Grup Teber” *Vakıflar Dergisi*, 32, 2009: 37-64.

- Çoktan, Ekrem. *Karacaahmet 9. Ada Mezar Taşı Kitabeleri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İslam Tarihi ve Sanatları, Yüksek Lisans Tezi, 1996.
- Dağlıoğlu, Hikmet Turhan. “Edirne Mezarları”. *Türk Tarih Arkeologya ve Etnoğrafya Dergisi*, 3, (1936), 164-192.
- Demir, Saniye. *Kalkandelen Bektaşî Tekkesi Haziresi*. İstanbul: Tc Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İslam Tarihi ve Sanatları Anabilim Dalı Yüksek Lisans Tezi, 2016.
- Doğanbaş, Muzaffer. “Rumi Hoca Türbesi”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 2005/33, (2005), 395-400.
- Gökler, Burak Muhammet. *Balıkesir Mezar Taşları*. Erzurum: Atatürk Ün. Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk İslam Sanatları Anabilim Dalı Yüksek Lisans Tezi, 2017.
- Güçlü, İbrahim. *Bayındır Yakapınar Köyü Mezartaşı Kitabeleri*. İzmir: T.C. Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İslam Tarihi ve Sanatları Anabilim Dalı Yüksek Lisans Tezi, 2013.
- Gümüšoğlu, Dursun. “Mansur Baba Haziresindeki Son Osmanlıca Bektaşî Mezar Taşları”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 53, 2018: 9-41.
- Gürlevik, Sebiha. *Sivas Mezar Kitabeleri Üzerine Bir İnceleme*. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi, 2008.
- Güven, Alım. *XV. Yüzyıl Osmanlı Mezar Taşları*. İstanbul: İstanbul Ün. Sosyal Bilimler Enstitüsü Sanat Tarihi Anabilim Dalı Yüksek Lisans Tezi, 1995.
- Hanoğlu, Canan. *Batılılaşma Dönemi Rize Mezar Taşları 1-2*, Erzurum: T. C. Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sanat Tarihi Anabilim Dalı, Doktora Tezi, 2015.
- Hanoğlu, Canan. “Tokat/Zile Şeyh Nusrettin Türbesi Haziresi’nde Yer Alan Tarihi Mezar Taşları”, *ODÜ Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi*, 11/2, (2021), 675-698.
- Hanoğlu, Canan - Bayhan, Ahmet Ali. “Rize Şehir Merkezi’nde Bulunan Osmanlı Dönemi Bezemeli Kadın Mezar Taşları”. *Turkish Studies*, 12/3, (2017), 235-308.
- İbrahimgil, Mehmet - İbrahimgil, Ammar. *Rodos Adası’nda Osmanlı Mimarisi (Mimari Eserler-Kitabeler-Mezar Taşları)*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı, 2019.
- İbrahimgil, Mehmet ve Hamza Keleş. *Bulgaristan’da Osmanlı Dönemi Vakıf Eserleri Envanteri*. I. İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2016.
- İşli, H. Necdet - Kökrek, Mehmet. *Yeniçeriler Remizleri ve Mezar Taşları*. İstanbul: Dergah Yayınları, 2017.
- İşli, Nedret. *Osmanlı Serpuşları*. İstanbul: İstanbul Kalkınma Ajansı, 2009.
- Kalafat, Nihal. *Çankırı Osmanlı Dönemi Mezar Taşları*. Kayseri: T.C. Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sanat Tarihi Anabilim Dalı Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Kançal, Nikole Ferrari. *Kırım Hanlarının İmar Faaliyeti Ve Mezar Taşları*. İstanbul: İstanbul Ün. Sosyal Bilimler Ens. Yüksek Lisans Tezi, 1997.
- Karaçağ, Abdullah. “Elmalı Abdal Musa Dergahı’ndaki Bektaşî Mezartaşları”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 57, (2011), 99-130.
- . *Tahtacı Mezar Taşları*. Bişkek: Byr Publishing House, 2016.
- Keskin, Burcu. *Antalya’da Osmanlı Dönemi Mezar Taşları: Alanya ve Manavgat İlçeleri*. Antalya: Akdeniz Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sanat Tarihi Ana Bilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Kıvrakoğlu, Nihal. *İstanbul Çiçekçi Camii Haziresi Mezar Taşları*. Kayseri: Erciyes Ün. Sosyal Bilimler Ens. Sanat Tarihi Anabilim Dalı Yüksek Lisans Tezi, 2013.
- Konyalı, İbrahim Hakkı. *Abideleri ve Kitabeleri ile Karaman Tarihi Ermenek ve Mut Abideleri*. İstanbul: Baha Matbaası, 1967.
- . *Abideleri ve Kitabeleri İle Niğde Aksaray Tarihi*, 1-3, Fatih Matbaası, 1974.
- Köprülü, Orhan. “Usta-zade Yunus Bey’in Meçhul Kalmış Bir Makalesi Bektaşiliğin Girid’de İntişarı”. *Güneydoğu Avrupa Araştırmaları Dergisi*, 8-9, (1980), 37-86.

- Kucur, Sadi. “Üsküdar Mihrimah Sultan Camii (İskele) Haziresi Mezartaşları”. *Uluslararası Üsküdar Sempozyumu IX, 11-12-13 Kasım 2016, Bildiriler*, 2, 103-202. İstanbul: Üsküdar Belediyesi, 2017.
- Kurtbil, Zeynep. *Kadıköy Taşköprü Caddesi Mezarlığı (Batı Yönündeki 19. Yüzyıl Mezar Taşlarının Sanat Tarihi Açısından Değerlendirilmesi)*. İstanbul: T.C. Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Türk Sanatı Anabilim Dalı Yüksek Lisans Tezi, 2009.
- Kut, Günay ve Edhem Eldem. *Rumellihisarı Şehitlik Dergahı Mezar Taşları*. İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayinevi, 2010.
- Küçükalyağın, Erdal. *Yeniçeri Yoldaşlığı ve Bektaşilik Turna'nın Kalbi*. İstanbul: Kapı Yayinevi, 2022.
- Maden, Fahri. “Bektaşilikte Giysi ve Sembol Olarak Tac”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 60, (2011), 65-84.
- Maden, Fahri. “Edirne Vilayetinde Bektaşî Tekke ve Türbeleri.” *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 64, (2012), 55-76.
- Maden, Fahri. “Evlıya Çelebi'nin Seyahatnamesinde Bektaşî Tekke ve Türbeleri”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 68, (2013), 89-128.
- Maden, Fahri. “Girit'te Bektaşî Tekkeleri”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 79, (2016), 17-59.
- Maden, Fahri. “Tire'de Üç Bektaşî Tekkesi: Arappınarı, Ali Baba ve Kurt Baba.” *Alevilik Araştırmaları Dergisi*, 8/16, (2018), 179-216.
- Mehmed Raif. Mir'at-ı İstanbul, 1. Cilt Asya Yakası, Çelik Gülersoy Vakfı Yayınları, İstanbul, 1996.
- Melikoff, İrene. *Uyur İdik Uyardılar Alevilik-Bektaşilik Araştırmaları*. İstanbul: Cem Yayinevi, 1993.
- Mermutlu, Bedri - Öcalan, Hasan Basri. *Tarihi Bursa Mezar Taşları I Bursa Hazireleri*. Bursa: Bursa Büyükşehir Belediyesi, 2011.
- Noyan, Bedri. *Bütün Yönleriyle Bektaşilik ve Alevilik, 1-2*. Ardıç Yayınları - Şahkulu Sultan Dergahı Hilmi Dede Baba Vakfı, 1998.
- Nuhoğlu, Mehmet. *Koca Mustafa Paşa (Sünbül Sinan) Camisi Haziresi Mezar Taşları Üzerine Bir Araştırma*. İstanbul: Marmara Ün. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Türk Sanatı Anabilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 2003.
- Öcal, Ersin. “İstanbul Müzelerindeki Börklü Mezar Taşları”, *Türk Dünyası Araştırmaları Dergisi*, 11/4, (1981), 51-75.
- Öcalan, Hasan Basri - Mermutlu, Bedri. *Tarihi Bursa Mezar Taşları II, Emirsultan Mezarlığı*. Bursa: Bursa Büyükşehir Belediyesi Yayını, 2012.
- . *Tarihi Bursa Mezar Taşları III Pınarbaşı Mezarlığı, 1*. Bursa: Bursa Büyükşehir Belediyesi, 2016.
- Öztürker, Hazal Ceylan. “Bektaşî Mezar Taşları Üzerine Bir İnceleme: Şemsi Baba Tekkesi Örneği”, *İğdir Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 4, (2013), 155-193.
- Pektaş, Kadir. *Denizli'de Türk Varlığının Kadim Tarihi İlbadı Mezarlığı I*. İstanbul: Denizli Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 2019.
- Sabah, İsmail. “Tarihi Yarımada Unutulmuş Bir İsim ve ve Zamana Direnen Bir Mekan: Saka Baba Dergahı”, *IBAD Sosyal Bilimler Dergisi, (Özel Sayı)*, 2019: 90-115.
- Selçuk, Havva. “Osmanlı Devletinin Kızılbaş (Alevi) Bektaşileri Sünnileştirme Siyaseti Takip Ettiği 19. ve 20. Yüzyılda Hacı Bektaş Veli Tekkesi”, *Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi SBE Dergisi Hacı Bektaş Veli Özel Sayısı*, 11, 2021: 26-36.
- Soyyer, Yılmaz. *19. Yüzyılda Bektaşilik*. İzmir: Akademi Kitabevi, 2005.
- Sürün, Mustafa. *Şeyh Vefa Camii Haziresi (Mezar Taşları Tipolojisi Üzerine Bir Deneme)*. İstanbul: T.C. Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Türk Sanatı Ana Bilim Dalı Yüksek Lisans Tezi, 2006.

- Şahin, Harun. “Karaman Mader-i Mevlana (Aktekke) Camisi Haziresinde Bulunan Mezar Taşları”, *Türk Dünyası Dil ve Edebiyat Dergisi*, 44, (2017), 297-343.
- Taşdemir, Meral. *Kastamonu Şeyh Şaban-I Veli Camisi ve Türbesi Haziresinde Yer Alan Mezar Taşları*. Ankara: Gazi Ün. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sanat Tarihi Ana Bilim Dalı Yüksek Lisans Tezi, 2003.
- Tunçel, Gül. “Üsküp Sultan Murat Camii Haziresi’ndeki Mezartaşları”, *Bilge*, 43, (2004), 20-38.
- Turnalı, Bilgin ve Esin Turnalı. “Celvetilik ile Bektaşiliği Birleştiren İlgü Çekici Bir Dal Haşimiye Kolu ve Üsküdar’da Bandırmalı Tekkesi.” *Türk Dünyası Araştırmaları Dergisi*, 66, (1990), 111-120.
- Türker, Fatma. *Sinop Seyyid Bilal Türbesi Haziresindeki Mezar Taşları*. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İslam Tarihi ve Sanatları Anabilim Dalı Yüksek Lisans Tezi, 2011.
- Tütüncü, Mehmet. “Hacı Bektaş Veli'nin En Eski Resmi.” *International Journal Of Turkology*, 13, (2021a), 4-11.
- Tütüncü, Mehmet. “En Eski Bektaş Mezar Taşı Odessa Arkeoloji Müzesi'nde mi?” *International Journal Of Turkology*, 13, (2021b), 12-15.
- Uluçam, Abdüsselam. *Eski Erciş- Çelebibağ Mezarlığı ve Mezar Taşları*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2000.
- Uysal, Nadide. *Süleymaniye Camii Haziresi*. Kayseri: T.C. Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sanat Tarihi Anabilim Dalı Doktora Tezi, 2013.
- Ülker, Necmi. “İzmir Ali Ağa Cami Haziresi Mezar Kitabeleri (18.-20. Yüzyıl)”. *VI. Araştırma Sonuçları Toplantısı, 23-27 Mayıs 1988*, 19-34. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 1988.
- Ülker, Necmi. “İzmir Yağhanelerdeki Bektaş Mezar Kitabeleri (19.-20. Yüzyıl)”. *IV. Araştırma Sonuçları Toplantısı, 26-30 Mayıs 1986*, içinde, 1-38. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 1987.
- Ülker, Necmi vd. *İzmir’de Türk Mührü Emir Sultan Dergahı Haziresi Mezar Kitabeleri*. İzmir: Şenocak Yayınları, 2008.
- Ürkmez, Seray Akın. *Afyonkarahisar Mevlevihanesi ve Haziresinden Müzeye Taşınan Mezar Taşları*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İslam Tarihi ve Sanatları Ana Bilim Dalı Yüksek Lisans Tezi, 2017.
- Varol, Abdülhalim. *Aydın Kuşadası Adalızade Mezarlığı Osmanlı Mezar Taşları*. Ankara: T.C. Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sanat Tarihi Anabilim Dalı, Doktora Tezi, 2019.
- Vatin, Nicolas - Zarcone, Thiery. “Le Tekke Bektachi de Kazlıçeşme. I. Etude historique et epigraphique”. *Anatolia Moderna*, 7, (1997), 79-109.
- Venedikova, Katerina. “Başlıno (Hasan Babalar) Köyü ve Yöresiyle İlgili Kaynaklar”. *Balkanlarda Alevilik Bektaşilik*, 62-86. İstanbul: Çorlu Belediyesi, 2015.
- Yaman, Sümeyye. *Üsküdar Nasûhi Mehmet Efendi Camii, Türbesi ve Haziresindeki Mezar Taşları*. T.C. Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Yarış, Sahure. *Üsküdar’da Yer Alan Bir Grup Cami Haziresindeki Mezar Taşları*. İstanbul: T.C. Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sanat Tarihi Ana Bilim Dalı Doktora Tezi, 2015.
- Yılmaz, Edip. *İzmir - Ödemiş’teki Türk İslam Devri Mezar Taşları*. Van: Yüzüncü Yıl Ün. Sosyal Bilimler Enst. Doktora Tezi, 2013.
- Yılmaz, Gülay. “Bektaşilik ve İstanbul’daki Bektaş Tekkeleri.” *Osmanlı Araştırmaları*, 45, 2015: 97-136.
- Yüksel, Murat. *Trabzon’da Türk - İslam Eserleri Ve Kitabeler, C. 4-5*. Trabzon: Trabzon Belediyesi, 2000.
- Yüksel, Müfit. “Eyüp - Karyağdı Baba Bektaş Tekkesi (Hafız Baba Dergahı)”. *Tarihi Kültürü ve Sanatıyla IX. Eyüpsultan Sempozyumu Tebliğler 13-15 Mayıs 2005*, 194-223. İstanbul: Eyüp Belediyesi Yayını, 2005.

Sıra	İl	Elferi	Miladi	Yeri	Yazıdaki İfade	Kişi Adı	teslim taşı	Baş Taşı	Ayak Taşı	Başlık	Tekkedeki Konumu	Tekke Bağlı	C	Kaynak
1	Anayasa	1208	1794	Rumi Hoca Türbesi		Rumi (Hoca)	D-1	D-1		c-3	kubularların	E	E	Doğanbaş, 2005, 397
2	Antalya	1111	1699	Abdal Musa Dergahı		Salih Dede	K-1	K-1		kırık	dede	1*4	E	Karaçığ, 2011, Kat. 27
3	Antalya	1113	1701	Abdal Musa Dergahı	dede	Fazlı Dede	K-1	K-1		c-3	dede	1*2	E	Karaçığ, 2011, Kat. 34
4	Antalya	1155	1742	Abdal Musa Dergahı	dede	Halil Dede	K-1	K-1		c-2	dede	1*2	E	Karaçığ, 2011, Kat. 14
5	Antalya	1158	1745	Abdal Musa Dergahı	dede	İsmail Dede	K-1	K-1		c-2	dede	1*2	E	Karaçığ, 2011, Kat. 16
6	Antalya	1177	1763	Abdal Musa Dergahı	dede	Mehmet Baba	K-1	K-1		c-3	baba	1*2	E	Karaçığ, 2011, Kat. 37
7	Antalya	1180	1766	Abdal Musa Dergahı	dede	ad okunamamış	K-1	K-1		c-3	dede	2*4	E	Karaçığ, 2011, Kat. 12
8	Antalya	1180	1766	Abdal Musa Dergahı	dede	İsmail Dede	K-1	K-1		c-2	dede	1*2	E	Karaçığ, 2011, Kat. 38
9	Antalya	1185	1771	Abdal Musa Dergahı		ad okunamamış	K-1	K-1		c-2	dede	2*4	E	Karaçığ, 2011, Kat. 31
10	Antalya	1185	1771	Abdal Musa Dergahı		ad okunamamış	K-1	K-1		c-3	dede	2*4	E	Karaçığ, 2011, Kat. 32
11	Antalya	1188	1774	Abdal Musa Dergahı	Abdal Musa	İsmail Dede	D-1	D-1		c-1	postnişin baba	1*2	E	Karaçığ, 2011, Kat. 09
12	Antalya	1193	1779	Abdal Musa Dergahı	Abdal Musa	Salih Dede	D-1	D-1		c-1	postnişin baba	1*2	E	Karaçığ, 2011, Kat. 10
13	Antalya	1195	1780	Abdal Musa Dergahı	deriş	Hüseyn	D-1	D-1		c-1	deriş türbedar	1*2	E	Karaçığ, 2011, Kat. 36
14	Antalya	1195	1780	Abdal Musa Dergahı	dede	Ahmet Dede	K-1	K-1		c-3	dede	1*2	E	Karaçığ, 2011, Kat. 11
15	Antalya	1196	1781	Abdal Musa Dergahı	Abdal Musa	Halil Dede	D-1	D-1		c-1	postnişin dede	1*2	E	Karaçığ, 2011, Kat. 33
16	Antalya	1198	1783	Abdal Musa Dergahı	deriş	Hüseyn (deriş)	K-1	K-1		c-3	deriş	1*2	E	Karaçığ, 2011, Kat. 17
17	Antalya	1198	1783	Abdal Musa Dergahı	Abdal Musa	ad okunamamış	K-1	K-1		c-3	halife	1*2	E	Karaçığ, 2011, Kat. 20
18	Antalya	1198	1783	Abdal Musa Dergahı	Abdal Musa	Hüseyn (deriş)	K-1	K-1		c-3	deriş	1*2	E	Karaçığ, 2011, Kat. 21
19	Antalya	1215	1800	Abdal Musa Dergahı	Abdal Musa	İbrahim (Çolak deriş)	D-1	D-1		c-3	deriş	1*2	E	Karaçığ, 2011, Kat. 24
20	Antalya	1215	1800	Abdal Musa Dergahı	Abdal Musa	Bayram Baba	D-1	D-1		c-1	baba aşçı	1*2	E	Karaçığ, 2011, Kat. 29
21	Antalya	1215	1800	Abdal Musa Dergahı	Abdal Musa	Ali (deriş)	D-1	D-1		c-3	deriş nakip	1*2	E	Karaçığ, 2011, Kat. 30
22	Antalya	1216	1801	Abdal Musa Dergahı	türbedar	Mehmet (Hafız)	D-1	D-1		c-2	türbedar	1*2	E	Karaçığ, 2011, Kat. 28
23	Antalya	1227	1812	Abdal Musa Dergahı	Abdal Musa	Yeli Baba (deriş)	D-1	D-1		c-3	baba deriş	1*2	E	Karaçığ, 2011, Kat. 25
24	Antalya	1230	1814	Abdal Musa Dergahı	Abdal Musa	Yeli Baba	D-1	D-1		c-1	baba aşçı	1*2	E	Karaçığ, 2011, Kat. 18
25	Antalya	1230	1814	Abdal Musa Dergahı	Abdal Musa	Mehmet (deriş)	D-1	D-1		c-1	deriş emekçi	1*2	E	Karaçığ, 2011, Kat. 26
26	Antalya	1237	1821	Abdal Musa Dergahı	Abdal Musa	İbrahim Dede	D-1	D-1		c-4	postnişin dede	1*1	E	Karaçığ, 2011, Kat. 05
27	Antalya	1265	1849	Abdal Musa Dergahı	şah	Ali (çocuk)	D-1	D-1		c-3	deriş	1*2	E	Karaçığ, 2011, Kat. 04
28	Antalya	1274	1858	Abdal Musa Dergahı		Ahmet	D-1	D-1		c-2	dede	2*2	E	Karaçığ, 2011, Kat. 39
29	Antalya	1276	1859	Abdal Musa Dergahı	Abdal Musa	Mustafa Dede	D-1	D-1		c-2	halife dede	1*1	E	Karaçığ, 2011, Kat. 06
30	Antalya	1284	1868	Abdal Musa Dergahı	Abdal Musa	ad yok	D-1	D-1		2*2	postnişin baba	1*2	E	Karaçığ, 2011, Kat. 35
31	Antalya	1295	1879	Abdal Musa Dergahı	Abdal Musa	Süleyman Baba	D-1	D-1		c-2	postnişin baba	1*2	E	Karaçığ, 2011, Kat. 03
32	Antalya	1306	1888	Abdal Musa Dergahı	Abdal Musa	Mehmet Baba	Y-2	Y-2		c-2	postnişin aşevi	1*2	E	Karaçığ, 2011, Kat. 07
33	Antalya	1316	1898	Abdal Musa Dergahı	baba	Çafer (Baba)	D-1	D-1		c-3	postnişin baba	1*2	E	Karaçığ, 2011, Kat. 02
34	Antalya	1316	1898	Abdal Musa Dergahı	baba	Halil Baba	D-1	D-1		c-2	baba	1*2	E	Karaçığ, 2011, Kat. 15
35	Antalya	1317	1899	Abdal Musa Dergahı	deriş	Deriş ...	D-1	D-1		kırık	deriş	1*4	E	Karaçığ, 2011, Kat. 19
36	Antalya	1322	1906	Abdal Musa Dergahı	Abdal Musa	Ali Baba	Y-1	Y-1		c-1	postnişin baba	1*5	E	Karaçığ, 2011, Kat. 08
37	Antalya	1327	1911	Abdal Musa Dergahı	deriş	İbrahim (deriş)	D-1	D-1		c-2?	deriş	1*2	E	Karaçığ, 2011, Kat. 40

38	Analya	1335	1916	Abdal Musa Dergahı	Abdal Musa	Yusuif (Arabun)		D-1	b-5	türbedar	1*2	E	Karaçag, 2011, Kat. 13
39	Analya	1935	1935	Abdal Musa Dergahı	hünkar	Aziz		D-1	c-3	türbedar	1*2	E	Karaçag, 2011, Kat. 01
40	Balıkesir	1299	1882	Şeyh Lutfullah Cms.	nazenin	Faki Bey (çocuk)		D-1	b-2	baba	2*3	E	Gökler, 2017, Kat. S-39
41	Bursa	1266	1850	Pınarbaşı Mzrl.	bektası	Ehnebir Baba		D-1	c-3	derviş	1*5	E	Öcalan-Mermutlu, 2016/2, 10, 2
42	Çanakkale	1193	1779	Mezarlık		Derviş		D-1	c-3	derviş	1*4	E	Başaran, 20, Kat. Kat. 116
43	Çanakkale	1276	1860	Çatıdi Sultân Cms.	bektası	Mehmet Rana - kızı Ayyşe		D-1			2*6	E	Acoglu, 2007, Kat. 1
44	Çankırı	1935	1935	San Baba Mzrl.	bektası	İsmail (Tufekçibaşı)		D-4			2*6	E	Kalarlar, 2018, Kat. 9
45	Denizli	1224	1809	Değiği Sultân Tk.		Silleyman Dede		D-1	f-2	dede	1*4	E	Beyazit-Beyazit, 2014, Kat. 15
46	Denizli	1228	1813	Değiği Sultân Tk.		Hüseyn dede		D-1	c-1	dede	1*4	E	Beyazit-Beyazit, 2014, Kat. 14
47	Denizli	1250	1834	Değiği Sultân Tk.		Sinan Dede		D-1	b-2	dede	1*4	E	Beyazit-Beyazit, 2014, Kat. 16
48	Denizli	1267	1850	Teslim Abdal Trb.	al-i aba	Almet Baba		D-1	c-2	baba	1*2	E	Beyazit-Beyazit, 2016, 109
49	Denizli	1283	1866	Değiği Sultân Tk.		Ali Dede (seyih)		D-1	b-2	postnişin dede	1*4	E	Beyazit-Beyazit, 2014, Kat. 18
50	Denizli	1285	1868	Değiği Sultân Tk.		Abdulkadir (gü-i ziba)		D-1	b-2	dede dede yeğeni	2*1	E	Beyazit-Beyazit, 2014, Kat. 10
51	Denizli	1295	1878	Teslim Abdal Trb.		Hüseyn Baba	teslim	D-1	b-3	baba	1*3	E	Beyazit-Beyazit, 2016, Kat. 3
52	Denizli	1308	1890	Teslim Abdal Trb.		Ali Baba (derviş)		D-1	b-1	baba	1*2	E	Beyazit-Beyazit, 2016, Kat. 4
53	Denizli	1311	1893	Teslim Abdal Trb.		Hasan Baba		D-1	c-7	baba	1*4	E	Beyazit-Beyazit, 2016, 113
54	Denizli	1313	1895	Değiği Sultân Tk.		ad okunamamış		D-1	c-3	baba	2*4	E	Beyazit-Beyazit, 2014, Kat. 6
55	Denizli	1334	1916	Teslim Abdal Trb.		Sinan Baba	tekte-i sagir	D-1		baba	1*2	E	Beyazit-Beyazit, 2016, Kat. 5
56	Denizli	1335	1917	İlbadi Mzrl.	al-i aba	Kazim Baba	teslim	D-1	D-8	baba	1*1	E	Pektas, 2019, Kat. 77
57	Denizli	1927	1927	İlbadi Mzrl.	al-i aba	Salih Efendi	teslim	D-1	c-2	bende	2*2	E	Pektas, 2019, Kat. 8, 2
58	Denizli	1945	1945	Değiği Sultân Tk.	bektası	Hüseyn Mazlum Balım Baba		D-1	c-2	kitbu al em baba	1*2	E	Beyazit-Beyazit, 2014, Kat. 19
59	Denizli	1935	1935	Değiği Sultân Tk.		Almet		D-krnik	krnik	dede oğlu	1*4	E	Beyazit-Beyazit, 2014, Kat. 17
60	Denizli	1935	1935	Değiği Sultân Trb.		yalnız başlık		D-1	a-2		2*4	E	Beyazit-Beyazit, 2016, 105
61	Denizli	1935	1935	Değiği Sultân Tk.		yalnız başlık		D-1	c-5		2*4	E	Beyazit-Beyazit, 2014, Kat. 20
62	Denizli	1935	1935	Değiği Sultân Tk.		yalnız başlık		başlık	c-5		2*4	E	Beyazit-Beyazit, 2014, Kat. 21
63	Denizli	1255	1839	Uzun Kaldırım mzar	bektası	Mustafa Baba		başlık	f-2	baba	2*4	E	Beyazit-Beyazit, 2014, Kat. 22
64	Edirne	1227	1812	Rüstem Baba Tk.		Hüseyn Baba		N-1		postnişin baba	1*5	E	Gümüsoğlu, 2010, Kat. 1
65	Edirne	1192	1778	Rüstem Baba Tk.		Ali Dede		foto yok		postnişin dede	1*5	E	Gümüsoğlu, 2010, Kat. 2
66	Edirne	1182	1768	Rüstem Baba Tk.		İbrahim Seyfi Baba Efendi		foto yok		baba	1*5	E	Gümüsoğlu, 2010, Kat. 3
68	Edirne	1216	1801	Rüstem Baba Tk.		Yakup (Seyyid)		foto yok		mihmandar	1*5	E	Gümüsoğlu, 2010, Kat. 4
69	Edirne	1234	1818	Rüstem Baba Tk.		Ali (Seyyid, derviş)		foto yok		derviş	1*5	E	Gümüsoğlu, 2010, Kat. 5
70	Edirne	1216	1801	Rüstem Baba Tk.		İbrahim Baba		foto yok		postnişin baba	1*5	E	Gümüsoğlu, 2010, Kat. 7
71	İstanbul	1197	1782	Bandırmalı Tk.		Selim Baba		foto yok			1*5	E	Turnal-Turnalı 1990, 117
72	İstanbul	1229	1813	Cevri Usta Cms.	al-i aba	Kıncı Baba		D-1	c-1	baba	1*2	E	Melmed Raif, 1996, 194
73	İstanbul	1304	1886	Emin Baba Tk.	bektası	Emin Baba (Mahri)	teslim	D-1	c-1	kurucu baba	1*1	E	Soyser, 2005, 30
74	İstanbul	1202	1787	Erkikl Baba Tk.		Almet	teslim	D-1	c-1	pir	2*2	E	Vatin-Zarcone 1997, Kat. 6
75	İstanbul	1208	1793	Erkikl Baba Tk.	haydar	Fatma Hanım (çocuk)		Y-1			2*6	K	Berk, 2016-2, 1547
76	İstanbul	1214	1799	Erkikl Baba Tk.		Mehmed Baba		D-1	c-1	baba	1*4	E	Vatin-Zarcone 1997, Kat. 9
77	İstanbul	1239	1823	Erkikl Baba Tk.	bektası	Bekir ağa		D-1	krnik	saılık	2*4	E	Vatin-Zarcone 1997, Kat. 38
78	İstanbul	1283	1866	Erkikl Baba Tk.		Mehmed Perişan Baba		D-1	c-1	baba tekke banisi	1*4	E	Vatin-Zarcone 1997, Kat. 8
79	İstanbul	1285	1869	Erkikl Baba Tk.		İsmail Bey	teslim	Y-1	c-3 kırt	muhup oğlu	2*3	E	Vatin-Zarcone 1997, Kat. 16b
80	İstanbul	1287	1871	Erkikl Baba Tk.		Mehmet Sabit Efendi	teslim	Y-1	c-3 kırt	muhup	2*2	E	Vatin-Zarcone 1997, Kat. 16a

81	İstanbul	1289	1872	Erkeli Baba Tk.	bektâşi	Abdullah Baba	D-1	b-3	baba mulup	1*2	E	Vatın-Zarcone 1997, Kat. 39
82	İstanbul	1288	1872	Erkeli Baba Tk.	bektâşi	Mustafa Baba	teslim	c-1 kbrt	postnişin baba	1*1	E	Vatın-Zarcone 1997, Kat. 7
83	İstanbul	1292	1875	Erkeli Baba Tk.	bektâşi	Ahmed Ağa (binbaşı)	teslim			2*2	E	Vatın-Zarcone 1997, Kat. 29
84	İstanbul	1296	1879	Erkeli Baba Tk.	al-i aba	Amine Hanım	D-6			2*6	K	Berk, 2016-2, 1550
85	İstanbul	1296	1879	Erkeli Baba Tk.	haydar	Emine Hanım	D-6		postnişin eşi	2*6	K	Berk, 2016-2, 1550
86	İstanbul	1301	1883	Erkeli Baba Tk.	haydar	Fatma Hatun (çocuk)	Y-1			2*6	K	Vatın-Zarcone 1997, Kat. 19
87	İstanbul	1303	1885	Erkeli Baba Tk.	al-i aba	Mustafa Bey	D-1	c-3 kbrt	bende	2*2	E	Vatın-Zarcone 1997, Kat. 20
88	İstanbul	1305	1887	Erkeli Baba Tk.	haydar	Timur Paşa	teslim	a-3 kbrt	bende	2*2	E	Vatın-Zarcone 1997, Kat. 13
89	İstanbul	1308	1890	Erkeli Baba Tk.	al-i aba	Emine	D-7		bende	2*5	K	Berk, 2016-2, 1553
90	İstanbul	1309	1892	Erkeli Baba Tk.		Hasan Baba	teslim	c-1	mürşid baba	1*1	E	Vatın-Zarcone 1997, Kat. 5
91	İstanbul	1325	1907	Erkeli Baba Tk.	kerbela	Fatma Nezhaye (Paşa kızı)	D-10			2*5	K	Vatın-Zarcone 1997, Kat. 14
92	İstanbul	1325	1907	Erkeli Baba Tk.	kerbela	Fatma Aliye (tüccar kızı)	D-4			2*6	K	Vatın-Zarcone 1997, Kat. 32
93	İstanbul	1327	1909	Erkeli Baba Tk.	nazemin	Hamdi Baba	D-1	c-1	mürşid baba	1*2	E	Vatın-Zarcone 1997, Kat. 4
94	İstanbul	1334	1915	Erkeli Baba Tk.	bektâşi	Mümin Efendi (Derviş)	D-1	c-2	derviş	1*4	E	Berk, 2016-2, 1554
95	İstanbul	1334	1918	Erkeli Baba Tk.	ehl-i beyt	Fatma Melek Hanım	D-6			2*5	K	Vatın-Zarcone 1997, Kat. 41
96	İstanbul	1339	1920	Erkeli Baba Tk.	bektâşi	Abdullah Baba	D-1	c-2	baba	1*1	E	Vatın-Zarcone 1997, Kat. 1
97	İstanbul	1343	1927	Erkeli Baba Tk.	bektâşi	Haydar Bey (Tabip binbaşı)	D-5			2*6	E	Vatın-Zarcone 1997, Kat. 30
98	İstanbul	19.3Y	Erkeli Baba Tk.	bektâşi	ehl-i beyt	Zikri Baba	D-1	c-1	mürşid baba	2*5	K	Vatın-Zarcone 1997, Kat. 22
99	İstanbul	1299	1882	Erkeli Baba Tk.	ehl-i beyt	Emine (Süleyman Paşa anası)	D-7			2*2	E	Vatın-Zarcone 1997, Kat. 15
100	İstanbul	1307	1889	Gözet Baba Tk.	Şahkulu	Lütfi Bey	D-1	a-3?	baba	1*1	E	Bacque-G, vd 1991, GB, 2
101	İstanbul	1307	1889	Gözet Baba Tk.	Şahkulu	Gözet Baba	teslim	a-2	baba	1*1	E	Bacque-G, vd 1991, GB, 2
102	İstanbul	1307	1889	Gözet Baba Tk.	Şahkulu	ad yok	Y-1		dede	1*5	E	Bacque-G, vd 1991, GB, 4
103	İstanbul	1309	1891	Gözet Baba Tk.	Şahkulu	Sancakdar Baba	Y-2	a-2	baba	1*2	E	Bacque-G, vd 1991, GB, 3
104	İstanbul	1314	1896	Gözet Baba Tk.	şahkulu	Emine Serife Bacı	Y-4		bacı dede anası	2*6	K	Bacque-G, vd 1991, GB, 8
105	İstanbul	1324	1906	Gözet Baba Tk.	kerbela	Osman Nuri Bey (tıfancı)	Y-2	b-4	mulup	2*2	E	Bacque-G, vd 1991, GB, 7
106	İstanbul	1324	1907	Gözet Baba Tk.	Şahkulu	Hilmi Dede	Y-2	c-6	dede	1*4	E	Bacque-G, vd 1991, GB, 1
107	İstanbul	19.3Y	Gözet Baba Tk.	Şahkulu	Şahkulu	Yörük Baba	Y-1		kubül-i alem baba	1*5	E	Bacque-G, vd 1991, GB, 6
108	İstanbul	1170	1756	Hâşim Baba Türbesi	al-i aba	Hasan Baba şeyh	D-1	a-1	kubül-i abdal baba	1*2	E	
109	İstanbul	1227	1812	Karıyağdı Tk.	al-i aba	Süleyman Baba	Y-2	c-3	debağ baba	1*2	E	Yüksel, 2005, 220
110	İstanbul	1232	1817	Karıyağdı Tk.	al-i aba	Müsa Baba	D-1	c-3	baba	1*2	E	Yüksel, 2005, 220
111	İstanbul	1243	1827	Karıyağdı Tk.	Karıyağdı Tk.	Mehmed Baba (Kalyon)	D-1	c-3	ınaret aşçısı baba	2*3?	E	Yüksel, 2005, 220
112	İstanbul	1280	1863	Karıyağdı Tk.	Karıyağdı Tk.	Nuriye (Mustafa Paşa eşi)	D-6		mulup dervise	2*7	K	Yüksel, 2005, 220
113	İstanbul	1291	1874	Karıyağdı Tk.	Karıyağdı Tk.	Mehmed Necib Baba	Y-2	c-3	postnişin baba	1*2	E	Yüksel, 2005, 219
114	İstanbul	1303	1886	Karıyağdı Tk.	Karıyağdı Tekkesi	İbrahim Selim	D-1	D-4	postnişin baba	2*1	E	Yüksel, 2005, 220
115	İstanbul	1305	1888	Karıyağdı Tk.	tekke	Asım Efendi (Yorgancı)	Y-1	c-3 kbrt	bende yorgancı	2*2	E	Yüksel, 2005, 219
116	İstanbul	1318	1900	Karıyağdı Tk.	tekke	Ali Raza Efendi (başkomsar)	D-1	c-3 kbrt	mulup	2*2	E	Yüksel, 2005, 219
117	İstanbul	1335	1917	Karıyağdı Tk.	bektâşi	Mehmed Salih Baba	D-1	c-3	seccadenişin baba	1*2	E	Yüksel, 2005, 219
118	İstanbul	19.3Y	Karıyağdı Tk.	şeyh	Şeyh	Mehmet Abdi Baba	Y-2	a-2	baba	1*2	E	Yüksel, 2005, 219
119	İstanbul	19.3Y	Karıyağdı Tk.	Kazımiyye	bektâşi	Ali Baba (Karıyağdı)	teslim	a-2	kubül arifin baba	1*2	E	Yüksel, 2005, 219
120	İstanbul	19.3Y	Karıyağdı Tk.	bektâşi	ad okunmıyor	ad okunmıyor	foto yok	Y-1	postnişin	1*5	E	Yüksel, 2005, 220
121	İstanbul	1330	1912	Maltepe Mazi	bektâşi	Cemal Efendi (Derviş)	D-1	c-3	derviş	1*2	E	Berk, 2016-2, 1461
122	İstanbul	1166	1753	Mansur Baba Tk.	bektâşi	Ali Efendi (Şeyh Ağrı)	D-1	f-3	şeyh	1*4	E	Bacque-G, vd 1991, Mb, 20
123	İstanbul	1211	1796	Mansur Baba Tk.	al-i aba	İsmail (Derviş)	D-1	c-1	derviş	1*4	E	Bacque-G, vd 1991, Mb, 40
124	İstanbul	1286	1869	Mansur Baba Tk.	al-i aba	Abdullah Baba	D-1	c-2	baba	1*2	E	Bacque-G, vd 1991, Mb, 46

125	İstanbul	1300	1882	Mansur Baba Tk.	hünkar	Mustafa Ağa		D-1	c-3	mulhip	2*2	E	Bacque-G. vd 1991, Mb. 26
126	İstanbul	1302	1884	Mansur Baba Tk.	al-i aba	Halim		D-1		bende	2*6	E	Bacque-G. vd 1991, Mb 10
127	İstanbul	1303	1885	Mansur Baba Tk.	pir	Süddika Hanım		D-6		mulhip	2*6	K	Bacque-G. vd 1991, Mb 9
128	İstanbul	1304	1886	Mansur Baba Tk.		Renzi (Derviş)		D-1	c-3	derviş	1*4	E	Bacque-G. vd 1991, Mb. 27
129	İstanbul	1306	1889	Mansur Baba Tk.		Ali Bey	teslim	D-1			2*5	E	Bacque-G. vd 1991, Mb 11
130	İstanbul	1306	1889	Mansur Baba Tk.	bektaşî	Ali Ağa (yelken ustası)		D-1	c-3	bende intisap	2*2	E	Bacque-G. vd 1991, Mb. 25
131	İstanbul	1309	1891	Mansur Baba Tk.	al-i aba	Mehri (Hacı)		Y-3		minnesip	2*6	E	Gümüştöğül, 2018, Kat. 3, 2
132	İstanbul	1309	1891	Mansur Baba Tk.	al-i aba	Hadice Nimet (binbaşî esî)		Y-3		mulhip	2*6	K	Bacque-G. vd 1991, Mb 8
133	İstanbul	1309	1892	Mansur Baba Tk.	ehl-i beyt	Besime Hanım	Y-4			mulhip	2*6	K	Bacque-G. vd 1991, Mb 13
134	İstanbul	1311	1893	Mansur Baba Tk.		Hatice (16 yaş)	teslim	D-6			2*5	K	Bacque-G. vd 1991, Mb. 23
135	İstanbul	1315	1897	Mansur Baba Tk.		Makbule Hanım		D-1	c-3		2*3	E	Bacque-G. vd 1991, Mb 4
136	İstanbul	1317	1899	Mansur Baba Tk.	minnesip	Fatma Müzeyyen (Paşa kızı)		D-6		minnesip	2*6	K	Bacque-G. vd 1991, Mb 38
137	İstanbul	1318	1900	Mansur Baba Tk.	al-i aba	Fatma Zehra (Paşa esî)		Y-1		bende	2*6	K	Bacque-G. vd 1991, Mb 37
138	İstanbul	1328	1910	Mansur Baba Tk.	bektaşî	Muhtit Bey (muhtasebeci)		Y-3	c-3 kbrt	dede oğlu	2*1	E	Bacque-G. vd 1991, Mb 33
139	İstanbul	1278	1861	Merkez Efendi Oms.	bektaşî	ad yok		Y-1			2*6	E	Berk, 2016/1, 122
140	İstanbul	19-yy		Merkez Efendi Oms.	şah-i veli	Abdurrahman Bey		D-14		baba	1*5	E	Berk, 2016/1, 514
141	İstanbul	1274	1857	Mürrimah Sultan Oms.	bektaşî	Mustafa Tevfik Efendi		D-1	b-1	mulhip	2*2	E	Kucur, 2017, Kat-81
142	İstanbul	1227	1812	Murat Paşa Oms.	bektaşî	Fatma Hanım (derviş)	teslim	D-1	c-3	derviş	2*2	K	Gizem Karakaya'dan
143	İstanbul	1281	1864	Nur Baba Tk.	tarikati-aliyye	Hevva Bacı (dervişe)		D-4	b-3 kbrt	tekkensin	1*2	K	Soyyer, 2005, 43
144	İstanbul	1164	1750	Rumelhisar Tk.		Abdülbaki		D-1	F-2	şeyh	1*4	E	Kut-Eldem, 2010, 221
145	İstanbul	1179	1765	Rumelhisar Tk.	al-i aba	Eyüp (derviş)		RK-2		derviş	1*5	E	Kut-Eldem, 2010, 321
146	İstanbul	1180	1766	Rumelhisar Tk.	al-i aba	Salih Baba		D-1	c-4	baba	1*2	E	Kut-Eldem, 2010, 188
147	İstanbul	1180	1766	Rumelhisar Tk.	abdal	Ali Baba (derviş)		D-1	kmk	baba derviş	1*2	E	Kut-Eldem, 2010, 322
148	İstanbul	1179	1766	Rumelhisar Tk.	bektaşî	Mahmut (Derviş)		D-1	a-1	derviş	1*2	E	Kut-Eldem, 2010, 361
149	İstanbul	1184	1770	Rumelhisar Tk.	al-i aba	Mustafa Baba	foto yok			baba	1*5	E	Kut-Eldem, 2010, 349
150	İstanbul	1189	1776	Rumelhisar Tk.	abdal	Ali Baba (Mec)		D-1	c-4	baba	1*2	E	Kut-Eldem, 2010, 253
151	İstanbul	1192	1778	Rumelhisar Tk.		Hasan Baba		D-1	c-2	baba ilteci	1*4	E	Kut-Eldem, 2010, 224
152	İstanbul	1198	1784	Rumelhisar Tk.		Ahmed Baba	teslim	D-1	c-4	baba	1*3	E	Kut-Eldem, 2010, 185
153	İstanbul	1227	1812	Rumelhisar Tk.		Mazlum Mustafa Baba		D-1	c-3	baba	1*4	E	Kut-Eldem, 2010, 325
154	İstanbul	1227	1812	Rumelhisar Tk.		Mehmed Efendi (Tacirzade)		D-1	kmk	mulhip	2*6	E	Kut-Eldem, 2010, 326
155	İstanbul	1238	1822	Rumelhisar Tk.	al-i aba	Mehmet (derviş, kaptan)		D-1	kmk	bende	2*6	E	Kut-Eldem, 2010, 276
156	İstanbul	1237	1822	Rumelhisar Tk.	kerbela	Ayye (Mahmud Baba anası)		D-3		baba anası	2*6	K	Kut-Eldem, 2010, 198
157	İstanbul	1240	1825	Rumelhisar Tk.	bektaşî	Said Efendi Baba		D-1		baba	1*2	E	Kut-Eldem, 2010, 166
158	İstanbul	1255	1839	Rumelhisar Tk.	al-i aba	Arif Mustafa Ağa (naîf)		D-1		mulhip	2*6	E	Kut-Eldem, 2010, 195
159	İstanbul	1260	1844	Rumelhisar Tk.		Hacer Hanım (Ali Bey kızı)		D-6		mulhip	2*6	K	Kut-Eldem, 2010, 243
160	İstanbul	1265	1848	Rumelhisar Tk.	haydari	Salih Ağa		D-1		mulhip	2*6	E	Kut-Eldem, 2010, 270
161	İstanbul	1265	1848	Rumelhisar Tk.	kerbela	Mahmut (mir, kaptan)	Y-1			bende	2*6	E	Kut-Eldem, 2010, 241
162	İstanbul	1272	1855	Rumelhisar Tk.	ehl-i beyt	Ali Ağa (Baba kardeşi)		D-1	c-3	mulhip	2*2	E	Kut-Eldem, 2010, 190
163	İstanbul	1271	1855	Rumelhisar Tk.	al-i aba	Hatice Bacı		D-3		bacı mulhip	2*2	K	Kut-Eldem, 2010, 226
164	İstanbul	1272	1856	Rumelhisar Tk.	haydar	İsmail Baba		D-1	c-3	pir baba	1*2	E	Kut-Eldem, 2010, 245
165	İstanbul	1274	1857	Rumelhisar Tk.	huseyin	Fatma Hayriye (Paşa kızı)		D-6		pir baba	2*6	K	Kut-Eldem, 2010, 175
166	İstanbul	1277	1860	Rumelhisar Tk.	haydar	Mahmut Baba		D-1	f-1	pir baba	1*2	E	Kut-Eldem, 2010, 187
167	İstanbul	1280	1864	Rumelhisar Tk.	kerbela	Mehmet (binbaşî)		D-1		mulhip	2*6	E	Kut-Eldem, 2010, 225
168	İstanbul	1282	1865	Rumelhisar Tk.	kerbela	Ahmet Paşa		D-2	kmk	mulhip	2*6	E	Kut-Eldem, 2010, 216
169	İstanbul	1282	1866	Rumelhisar Tk.	al-i aba	Kadı		Y-1		mulhip	2*6	E	Kut-Eldem, 2010, 239

170	İstanbul	1285	1868	Rumelhisarı Tk.	kerbela	Münever (8 yaşında)	D-7				2*6	K	Kut-Eldem, 2010, 274
171	İstanbul	1290	1873	Rumelhisarı Tk.	muhup	İsmail (mir, yeğençibaşı)	D-1	teslim	b-3 kbrt		2*2	E	Kut-Eldem, 2010, 231
172	İstanbul	1291	1874	Rumelhisarı Tk.	hünkâr	Mehmet Pehlivan	D-1	teslim	e-3		2*2	E	Kut-Eldem, 2010, 227
173	İstanbul	1291	1874	Rumelhisarı Tk.		Rukiyye Hanım	D-9				2*6	K	Kut-Eldem, 2010, 220
174	İstanbul	1294	1877	Rumelhisarı Tk.	tarik	Edhene Efendi (Yörgenli)	D-1				2*6	E	Kut-Eldem, 2010, 244
175	İstanbul	1299	1881	Rumelhisarı Tk.	bektaş	Hatice Efendi (Çaryekzade)	D-1				2*2	E	Kut-Eldem, 2010, 237
176	İstanbul	1305	1887	Rumelhisarı Tk.	bektaş	Mustafa ağa	D-1				2*6	E	Kut-Eldem, 2010, 228
177	İstanbul	1307	1889	Rumelhisarı Tk.	al-i aba	Mustafa Fehmi (bekçibaşı)	Y-2	Y-1	kmk		2*2	E	Kut-Eldem, 2010, 236
178	İstanbul	1310	1893	Rumelhisarı Tk.	postnışın	Alimed Baba	D-1		b-3		1*2	E	Kut-Eldem, 2010, 191
179	İstanbul	1312	1894	Rumelhisarı Tk.	Şehitlik Tekkesi	Lutfiye	D-6				2*6	K	Kut-Eldem, 2010, 248
180	İstanbul	1313	1896	Rumelhisarı Tk.	bektaş	Mustafa Abbas Efendi	Y-2	Y-1	c-3		2*1	E	Kut-Eldem, 2010, 169
181	İstanbul	1317	1899	Rumelhisarı Tk.	Naft Baba	Şir Ali (Naft Baba çocuğu)	D-1	teslim	c-1		2*1	E	Kut-Eldem, 2010, 165
182	İstanbul	1318	1900	Rumelhisarı Tk.	resul	Fatma Pakize Hanım	Y-1				2*6	K	Kut-Eldem, 2010, 219
183	İstanbul	1320	1902	Rumelhisarı Tk.	ehl-i beyt	Yusuf Aziz (Baba damaad)	D-1	teslim	e-3		2*2	E	Kut-Eldem, 2010, 192
184	İstanbul	1322	1904	Rumelhisarı Tk.	haydar	Hüseyin Galib Paşa	Y-1				2*6	E	Kut-Eldem, 2010, 298
185	İstanbul	1323	1905	Rumelhisarı Tk.	al-i aba	Hamide (börekçi eşi)	D-6				2*6	K	Kut-Eldem, 2010, 246
186	İstanbul	1323	1905	Rumelhisarı Tk.	al-i aba	Emine Makbule	D-6				2*6	K	Kut-Eldem, 2010, 247
187	İstanbul	1324	1906	Rumelhisarı Tk.	al-i aba	ad yok (Naft Baba eşi)	D-6				2*6	K	Kut-Eldem, 2010, 173
188	İstanbul	1327	1909	Rumelhisarı Tk.	naciye	Hasene Hn. (postnışın eşi)	D-6				2*6	K	Kut-Eldem, 2010, 261
189	İstanbul	1327	1909	Rumelhisarı Tk.	ehl-i beyt	Şekibe Hanım	Y-1	Y-1			2*6	K	Kut-Eldem, 2010, 254
190	İstanbul	1328	1910	Rumelhisarı Tk.	nazenin	Hasan Bey	Y-1	Y-1			2*6	E	Kut-Eldem, 2010, 249-250
191	İstanbul	1330	1912	Rumelhisarı Tk.	haydar	Naft Baba	D-1		c-4		1*2	E	Kut-Eldem, 2010, 367
192	İstanbul		19-yy	Rumelhisarı Tk.		Salka Baba	D-12					E	Kut-Eldem, 2010, 372
193	İstanbul		19-yy	Rumelhisarı Tk.	bektaş	Salih Ağa	D-1		c-1		1*2	E	Kut-Eldem, 2010, 233
194	İstanbul		19-yy	Rumelhisarı Tk.		Derviş....	D-1		kmk		1*4	E	Kut-Eldem, 2010, 273
195	İstanbul		19-yy	Rumelhisarı Tk.		Mahmud Baba	D-1		kmk		1*5	E	Kut-Eldem, 2010, 376
196	İstanbul		19-yy	Rumelhisarı Tk.		Hayriye (Sevli eşi)	D-6				2*6	K	Kut-Eldem, 2010, 375
197	İstanbul		19-yy	Rumelhisarı Tk.		ad okunamıyor	D-7				2*3	K	Kut-Eldem, 2010, 277
198	İstanbul		19-yy	Rumelhisarı Tk.		başlık	Y-2		b-4		2*4	E	Kut-Eldem, 2010, 304
199	İstanbul	1194	1780	Seyyid Nizam Cms.	bektaş	Ali Bey (Paşa giysi ağası)	Y-2	teslim			2*6	E	Berk, 2016-2, 794
200	İstanbul	1230	1815	Seyyid Nizam Cms.	bektaş	Mehmed Revnak Baba	Y-1		c-2		1*2	E	Berk, 2016-2, 790
201	İstanbul	1239	1823	Seyyid Nizam Cms.	bektaş	Abdullah Baba	D-1		c-1		1*2	E	Berk, 2016-2, 887
202	İstanbul	1255	1839	Seyyid Nizam Cms.	bektaş	Mehmed Ali Baba (sarac)	KR-1				1*5	E	Berk, 2016-2, 797
203	İstanbul	1264	1848	Seyyid Nizam Cms.	kerbela	Mahmud Efendi (kâtip)	D-1	teslim			2*6	E	Berk, 2016-2, 8, 24
204	İstanbul	1267	1851	Seyyid Nizam Cms.	al-i aba	Hâli Revnakı Baba	D-1		b-2		1*2	E	Berk, 2016-2, 789
205	İstanbul	1269	1853	Seyyid Nizam Cms.	bektaş	Serife Hatice Bacı	D-6	teslim			2*5	K	Berk, 2016-2, 8, 21
206	İstanbul	1269	1853	Seyyid Nizam Cms.	haydar	Hatice Hanım	D-6	teslim			2*5	K	Berk, 2016-2, 8, 23
207	İstanbul	1274	1858	Seyyid Nizam Cms.	bektaş	Osman (Kapitan)	D-1		kmk		2*6	E	Berk, 2016-2, 796
208	İstanbul	1275	1858	Seyyid Nizam Cms.		Ali Rıza Bey (3 yaşında)	D-1		c-3		1*1	E	Berk, 2016-2, 837
209	İstanbul	1277	1860	Seyyid Nizam Cms.		Sevki İbrahim Efendi	D-1		b-1		1*4	E	Berk, 2016-2, 791
210	İstanbul	1284	1867	Seyyid Nizam Cms.	Emin Baba	Emin Baba	D-1		b-2		1*2	E	Berk, 2016-2, 791
211	İstanbul	1289	1882	Seyyid Nizam Cms.	ehl-i beyt	Ayye Hasibe (Paşa eşi)	Y-3	teslim			2*5	K	Berk, 2016-2, 840
212	İstanbul		19-yy	Seyyid Nizam Cms.	al-i aba	İsmail Hakkı	D-1		b-2		2*2	E	Berk, 2016-2, 798

213	İstanbul	1309	1892	Silivrikapı Ayvalık M.	haydar	Mustafa Remzi	teslim	D-1			2*6	E	Berk, 2016-2, 1366
214	İstanbul	1093	1682	Şahkulu Tk.	Şahkulu Tk.	Mustafa (şeyh)	K-1	D-1	f-2	şeyh	1*4	E	Bacque-G. vd 1991, Mlk. D 39
215	İstanbul	1097	1685	Şahkulu Tk.	Şahkulu Tk.	Yusuf (şeyh)	K-1	K-1	f-2	şeyh	1*4	E	Bacque-G. vd 1991, Mlk. D 37
216	İstanbul	1109	1697	Şahkulu Tk.	bektaş	Ali Dede	K-1	K-1	e	mürşid dede	1*2	E	Bacque-G. vd 1991, Mlk. C 31
217	İstanbul	1121	1708	Şahkulu Tk.	Şahkulu Tk.	Ali Derviş	Y-1	Y-1	f-2	derviş	1*5	E	Bacque-G. vd 1991, Mlk. C 34
218	İstanbul	1175	1761	Şahkulu Tk.	Şahkulu Tk.	Fezailülâî (Hacı Bektaş soyu)	D-1	D-1	f-2	postnişin	1*2	E	Bacque-G. vd 1991, Mlk. D 49
219	İstanbul	1186	1772	Şahkulu Tk.	Şahkulu Tk.	ad yok Azbi? Dedezade	D-1	D-1	c-1	dedezade	2*1	E	Bacque-G. vd 1991, Mlk. D 46
220	İstanbul	1205	1793	Şahkulu Tk.	Şahkulu Tk.	Mahmud Baba	D-1	D-1	c-2	postnişin baba	1*4	E	Bacque-G. vd 1991, Mlk. D 35
221	İstanbul	1214	1799	Şahkulu Tk.	Şahkulu Tk.	Musa Baba (Giridi Resmi)	D-1	D-1	c-1	baba	1*4	E	Bacque-G. vd 1991, Mlk. C 3, 2
222	İstanbul	1217	1802	Şahkulu Tk.	Şahkulu Tk.	Fethülâî	D-1	D-1	c-3		2*1	E	Şamet Algaydan
223	İstanbul	1218	1804	Şahkulu Tk.	Şahkulu Tk.	İsmail Baba	D-1	D-1	c-1	ca-nişin baba	1*2	E	Bacque-G. vd 1991, Mlk. C, 23
224	İstanbul	1226	1811	Şahkulu Tk.	al-i aba	Ömer Baba (derviş)	D-1	D-1	c-2	baba derviş	1*2	E	Bacque-G. vd 1991, Mlk. B 19
225	İstanbul	1229	1813	Şahkulu Tk.	Şahkulu Tk.	Hüseyin Efendi (Derviş)	D-1	D-1	c-2	derviş	1*2	E	Bacque-G. vd 1991, Mlk. B, 21
226	İstanbul	1266	1849	Şahkulu Tk.	Şahkulu Tk.	Alimed Baba	D-1	D-1	c-1	2. kurucu baba	1*2	E	Bacque-G. vd 1991, Mlk. C, 24
227	İstanbul	1269	1852	Şahkulu Tk.	kerbela	Sadık Baba	teslim	D-1	c-1	mürşid baba	1*1	E	Bacque-G. vd 1991, Mlk. D 50
228	İstanbul	1271	1854	Şahkulu Tk.	Şahkulu Tk.	Paşa Baba	D-1	D-1	c-1	baba	1*2	E	Bacque-G. vd 1991, Mlk. B 13
229	İstanbul	1272	1855	Şahkulu Tk.	kerbela	Said Ağa	D-1	D-1	c-2	muhip	2*2	E	Bacque-G. vd 1991, Mlk. B 9
230	İstanbul	1274	1857	Şahkulu Tk.	Şahkulu Tk.	Hasan Baba	teslim	Y-2	d-1	baba	1*2	E	Bacque-G. vd 1991, Mlk. B 11
231	İstanbul	1274	1857	Şahkulu Tk.	Şahkulu Tk.	Kenzek (Miralay esri)	D-4mk	D-4mk	kirik	muhip	2*6	K	Bacque-G. vd 1991, Mlk. C, 27
232	İstanbul	1276	1860	Şahkulu Tk.	haydar	Eşref Efendi (Veznedar)	Y-2	Y-2	d-1	muhip	2*2	E	Bacque-G. vd 1991, Mlk. C, 29
233	İstanbul	1277	1861	Şahkulu Tk.	al-i aba	Hacerülhame Bacı	D-6	D-6	d-1	bacı muhip	2*6	K	Bacque-G. vd 1991, Mlk. E 53
234	İstanbul	1280	1863	Şahkulu Tk.	Şahkulu Tk.	Ali Baba	teslim	D-1	c-1	baba	1*2	E	Bacque-G. vd 1991, Mlk. B 10
235	İstanbul	1280	1863	Şahkulu Tk.	haydar	Kasım (mir)	D-1	D-1	c-3	muhip	2*6	E	Bacque-G. vd 1991, Mlk. B 16
236	İstanbul	1284	1867	Şahkulu Tk.	al-i aba	Mehmet Şakir Baba	Y-1	Y-1	c-3	baba	1*2	E	Bacque-G. vd 1991, Mlk. C, 25
237	İstanbul	1285	1868	Şahkulu Tk.	al-i aba	Tufulay Paşa	D-1	D-1	b-2	kırt	2*2	E	Bacque-G. vd 1991, Mlk. B 17
238	İstanbul	1285	1868	Şahkulu Tk.	Şahkulu Tk.	Rafia Hanım	Y-3	Y-3	d-1	muhip	2*6	K	Bacque-G. vd 1991, Mlk. B 15
239	İstanbul	1288	1871	Şahkulu Tk.	Şahkulu Tk.	Hidayet Derviş	D-1	D-1	c-2	derviş	1*4	E	Bacque-G. vd 1991, Mlk. B 18
240	İstanbul	1288	1871	Şahkulu Tk.	nazenin	Mehmet Naserettin (katip)	teslim	D-1	c-3	kırt	2*6	E	Bacque-G. vd 1991, Mlk. B, 20
241	İstanbul	1288	1871	Şahkulu Tk.	Şahkulu Tk.	ad yok Hafiz Efendi eşi	D-6	D-6	c-3	muhip	2*6	K	Bacque-G. vd 1991, Mlk. B 8
242	İstanbul	1291	1874	Şahkulu Tk.	Şahkulu Tk.	Mehmet Sadık (Bahmuncu)	D-1	D-1	c-3	muhip	2*4	E	Bacque-G. vd 1991, Mlk. B 7
243	İstanbul	1292	1875	Şahkulu Tk.	Şahkulu Tk.	Musa Baba	teslim	D-1	c-1	baba	1*1	E	Bacque-G. vd 1991, Mlk. A 3
244	İstanbul	1292	1875	Şahkulu Tk.	Şahkulu Tk.	Ali	D-1	D-1	c-1	intisap	2*2	E	Bacque-G. vd 1991, Mlk. C 30
245	İstanbul	1293	1876	Şahkulu Tk.	Şahkulu Tk.	Ömer Paiz Paşa	Y-2	Y-2	d-1	muhip	2*2	E	Bacque-G. vd 1991, Mlk. C, 28
246	İstanbul	1296	1878	Şahkulu Tk.	Şahkulu Tk.	Azmiñdi (Hâşid Paşa eşi)	teslim	Y-1	c-3	kırt	2*2	K	Bacque-G. vd 1991, Mlk. B, 2, 2
247	İstanbul	1295	1879	Şahkulu Tk.	Şahkulu Tk.	Mehmet Baba	teslim	D-1	c-2	bende	1*1	E	Bacque-G. vd 1991, Mlk. D 48
248	İstanbul	1297	1879	Şahkulu Tk.	Şahkulu Tk.	Said Hanım	teslim	Y-1	b-3	kırt	2*2	K	Bacque-G. vd 1991, Mlk. B 14
249	İstanbul	1298	1880	Şahkulu Tk.	Şahkulu Tk.	Hızır Baba (Esarî)	Y-2	Y-2	c-2?	baba	1*2	E	Bacque-G. vd 1991, Mlk. D 47
250	İstanbul	1299	1881	Şahkulu Tk.	Şahkulu Tk.	Abdi Efendi	teslim	Y-1	c-3	kırt	2*2	E	Bacque-G. vd 1991, Mlk. D 45
251	İstanbul	1300	1882	Şahkulu Tk.	Şahkulu Tk.	Elma Hanım	D-6	D-6	c-3	muhip	2*2	K	Bacque-G. vd 1991, Mlk. A 5
252	İstanbul	1306	1887	Şahkulu Tk.	Şahkulu Tk.	Arif Baba	teslim	D-1	c-1	postnişin baba	1*1	E	Bacque-G. vd 1991, Mlk. D 51
253	İstanbul	1306	1888	Şahkulu Tk.	Şahkulu Tk.	Hüseyin Kemal (2.5 yaş)	teslim	D-1	c-3	bende torunu	2*3	E	Bacque-G. vd 1991, Mlk. C, 26
254	İstanbul	1306	1888	Şahkulu Tk.	Şahkulu Tk.	Zehra Hanım	D-6	D-6	c-3	kırt	2*4	K	Bacque-G. vd 1991, Mlk. B 1, 2
255	İstanbul	1311	1893	Şahkulu Tk.	Şahkulu Tk.	Emine Hüsnîa (dervişe)	Y-2	Y-2	d-2	dervişe	1*1	K	Bacque-G. vd 1991, Mlk. D 43
256	İstanbul	1313	1895	Şahkulu Tk.	Şahkulu Tk.	Cemil Bey	teslim	Y-2	d	muhip	2*6	E	Bacque-G. vd 1991, Mlk. A 4

257	İstanbul	1321	1903	Sahikulu Tk.	Sadıkca	Fatma Şehma	teslim	Y-3				2*6	K	Bacque-G. vd 1991, Nk-A 6
258	İstanbul	1336	1918	Sahikulu Tk.	bektaş	Alimed Baba	teslim	Y-2	c-1	postnişin baba		1*1	E	Bacque-G. vd 1991, Nk-D 36
259	İstanbul	1337	1919	Sahikulu Tk.	bektaş	Nehil Bey	teslim	Y-2	d-2	mulup		2*2	E	Bacque-G. vd 1991, Nk-D 44
260	İstanbul	1929	Sahikulu Tk.			Musa Baba	D-1	D-4	c-2?	baba çoban		1*4	E	Bacque-G. vd 1991, Nk-C 33
261	İstanbul	193Y	Sahikulu Tk.			yazı yok	Y-2		f-2	bende		2*4	E	Bacque-G. vd 1991, Nk-D 4, 2
262	İstanbul	1259	1843	Teşciopri Cad. Mzrl.	al-i aba	Abdurrahman (çörekçi)	D-1	D-4				2*6	E	Kürtbil, 2009, Kat: 94
263	İstanbul	1175	1761	Türk İslam Es.Mz	bektaş	Mustafa (Derviş)	D-1	D-1	c-3	derviş		1*2	E	Bozcu, 2017, Kat. 246
264	İstanbul	183Y	Türk İslam Es.Mz			ad yok	D-1	D-1	c-3	baba banı-i snni		2*4	E	Bozcu, 2017, Kat. 247
265	Zmir	1307	1890	Arappanun Tk.		İbrahim Baba (banı-i snni)	D-1	D-1	b-3	baba banı-i snni		1*4	E	Maden, 2018, 184
266	Zmir	1907	Arappanun Tk.			Arif Tosun Aki	teslim	D-1				2*5	E	Maden, 2018, 188
267	Zmir	1332	1914	Arappanun Tk.		Hüseyin Hüsnü Baba	D-1	D-1	c-2	halife		1*4	E	Maden, 2018, 185
268	Zmir	1918	Arappanun Tk.			Hâsın (Çolak)	D-1	D-1	b-3	baba		1*2	E	Maden, 2018, 186
269	Zmir	1344	1925	Arappanun Tk.		Alimed Baba	D-1	D-1	c-1	baba		1*4	E	Maden, 2018, 186
270	Zmir	1317	1899	Horasanlı Ali Baba T.		İbrahim (derviş)	teslim	D-1	c-3	derviş aşçı		1*2	E	Maden, 2018, 196
271	Zmir	1317	1899	Horasanlı Ali Baba T.		Habib Baba	Y-2	Y-1	c-2	postnişin baba		1*2	E	Maden, 2018, 195
272	Zmir	1328	1910	Horasanlı Ali Baba T.		Mehmed Baba (karaburumlu)	teslim	D-1	D-4	baba		2*4	E	Maden, 2018, 197
273	Zmir	1340	1922	Horasanlı Ali Baba T.		İbrahim (Camazak)	D-1	D-1	b	mulup		1*2	E	Maden, 2018, 197 (foto yok)
274	Zmir	1346	1927	Horasanlı Ali Baba T.		İbrahim (halife)	Y-2	Y-4	c-1	postnişin baba		1*2	E	Maden, 2018, 194
275	Zmir	1292	1875	Şemsi Baba Tk.	abdal	Kazım (Derviş)	D-1	D-4	c-2	derviş		1*4	E	Ülker 1987, Kat. 13
276	Zmir	1292	1875	Şemsi Baba Tk.		Yusuif (derviş)	D-1	D-1	c-2?	derviş		1*4	E	Ülker 1987, Kat. 15
277	Zmir	1298	1878	Şemsi Baba Tk.		Alimed	D-1	D-1	c-2	baba oğlu		2*1	E	Ülker 1987, Kat. 14
278	Zmir	1297	1879	Şemsi Baba Tk.	Şemsi Baba	Fahri (çocuk)	D-1	D-1	c-3?			2*2	E	Ülker 1987, Kat. 2
279	Zmir	1302	1884	Şemsi Baba Tk.	bektaş	Veli Sami Bey	D-1	D-1	c-2 kbirt	baba damadı		2*1	E	Ülker 1987, Kat. 11
280	Zmir	1301	1885	Şemsi Baba Tk.		Yusuif Şemseddin Baba	Y-2	Y-3	c-2	halife baba		1*4	E	Ülker 1987, Kat. 7
281	Zmir	1309	1892	Şemsi Baba Tk.		Fatma Zehra Hanım	Y-4	Y-4		bacı ana baba eşi		2*6	E	Ülker 1987, Kat. 8
282	Zmir	1311	1893	Şemsi Baba Tk.	ehl-i beyt	Zülfikar Baba (Eğribozlu)	D-1	D-1	c-2?	pir baba		1*2	E	Ülker 1987, Kat. 17
283	Zmir	1320	1902	Şemsi Baba Tk.		Muharem Baba Efendi	D-1	D-1	c-2	baba efendi		2*1	E	Ülker 1987, Kat. 6
284	Zmir	1322	1906	Şemsi Baba Tk.		Hüsnü Efendi	D-1	D-1	c-2	baba oğlu		2*1	E	Ülker 1987, Kat. 5
285	Zmir	1326	1910	Şemsi Baba Tk.	ehl-i aba	Sabire	D-4	D-4		salık mulup		2*6	K	Ülker 1987, Kat. 24
286	Zmir	1327	1911	Şemsi Baba Tk.		Şemseddin (Mir Rıza sovu)	D-1	D-1	c-2	baba oğlu		2*1	E	Ülker 1986, Kat. 4
287	Zmir	1331	1912	Şemsi Baba Tk.		Orhan Gazı Bey (6 aylık)	D-1	D-4	karık			2*3	E	Ülker 1987, Kat. 12
288	Zmir	1335	1916	Şemsi Baba Tk.	nazenin	Cafer (Kandıyeli)	teslim	D-1	D-11	b-3	bende	2*2	E	Ülker 1987, Kat. 20
289	Zmir	1332	1916	Şemsi Baba Tk.		İkbal Ana (postnişin eşi)	D-6	D-6		postnişin eşi		2*6	K	Ülker 1987, Kat. 9
290	Zmir	1334	1918	Şemsi Baba Tk.	semshab	Alimed Ağa (Giridi)	D-1	D-1	b-3	bende		2*2	E	Ülker 1987, Kat. 23
291	Zmir	1337	1921	Şemsi Baba Tk.	al-i aba	Afet Hanım	D-kirik	D-1		mulup		2*6	K	Ülker 1987, Kat. 22
292	Zmir	1342	1923	Şemsi Baba Tk.	Şemsi Baba	Fatma Zehra	D-6	D-6		baba kıızı		2*6	K	Ülker 1987, Kat. 3
293	Karabük	1280	1863	Mezarlık	bektaş	Halil (12 yaş)	D-1	D-6				2*6	E	Biçici, 2008, Kat. 2
294	Karabük	1292	1875	Mezarlık	bektaş	Bayram Efendi	D-1	D-4	c-3			2*2	E	Biçici, 2008, Kat. 5
295	Karabük	1318	1900	Mezarlık	bektaş	Fatma	D-6	D-4		mulup		2*6	K	Biçici, 2008, Kat. 9
296	Karabük	1320	1902	Mezarlık	bektaş	Osman Efendi (Kuruzade)	D-1	D-4	c-2	çrağ mulup		2*2	E	Biçici, 2008, Kat. 10
297	Karabük	1324	1908	Mezarlık	hünkar	Kasım Abdullah efendi	D-1	D-4		mulup		2*6	E	Biçici, 2008, Kat. 13
298	Karabük	193Y	Mezarlık		bektaş	ad okunamıyor	D-1	D-1	c-2	çrağ mulup		1*2	E	Biçici, 2008, Kat. 16
299	Konya	1261	1845	Ah Gay Medressesi	bektaş	Kemter Baba	D-1	D-4		baba		1*2	E	Konyalı 1964, 913
300	Konya	1347	1929	Ulu Mezarlık	bektaş	Emine Ana Kadın	D-4	D-4				2*6	K	Boran vd. 2019, 334

301.	Muğla	1292	1875		Beğir Fahri Baba	teslim	D-1		c-3	baba	1*1	E	Bıçıcı, 2013, Kat. 31
302.	Neveşehir	1196	1781	Hacı Bektaş Veli Tk.	beğtaş		D-1	D-14	c-2	baba türbedar	1*2	E	Bayrakal, 2011, Kat. 10
303.	Neveşehir	1205	1790	Hacı Bektaş Veli Tk.	abdal		D-1	D-11	c-1	baba irşadın pir	1*2	E	Bayrakal, 2011, Kat. 19
304.	Neveşehir	1216	1801	Hacı Bektaş Veli Tk.	pir		D-1		c-1	postın baba	1*2	E	Bayrakal, 2011, Kat. 12
305.	Neveşehir	1222	1807	Hacı Bektaş Veli Tk.	beğtaş		D-1		c-1	postın dede	1*2	E	Bayrakal, 2011, Kat. 09
306.	Neveşehir	1249	1833	Hacı Bektaş Veli Tk.	at-i aba		D-1	D-14	c-3	baba	1*2	E	Bayrakal, 2011, Kat. 27
307.	Neveşehir	1264	1847	Hacı Bektaş Veli Tk.	beğtaş		D-1		c-3	baba at evi serveri	1*2	E	Bayrakal, 2011, Kat. 04
308.	Neveşehir	1265	1848	Hacı Bektaş Veli Tk.	beğtaş		D-1	D-4		baba aşçı	1*2	E	Bayrakal, 2011, Kat. 28
309.	Neveşehir	1266	1849	Hacı Bektaş Veli Tk.	beğtaş		D-1		c-3	postın dede	1*2	E	Bayrakal, 2011, Kat. 08
310.	Neveşehir	1267	1850	Hacı Bektaş Veli Tk.	beğtaş		D-5	D-3		pir gelini	2*6	K	Bayrakal, 2011, Kat. 39
311.	Neveşehir	1269	1852	Hacı Bektaş Veli Tk.	hınkar veli	teslim	D-1		c-3	baba türbedar	1*1	E	Bayrakal, 2011, Kat. 25
312.	Neveşehir	1270	1853	Hacı Bektaş Veli Tk.	hınkar veli		D-1		c-3	deriş	1*2	E	Bayrakal, 2011, Kat. 18
313.	Neveşehir	1273	1856	Hacı Bektaş Veli Tk.	at-i aba		D-1		c-3	baba mihmandar	1*1	E	Bayrakal, 2011, Kat. 16
314.	Neveşehir	1273	1856	Hacı Bektaş Veli Tk.	Mustafa Baba		D-kırk			baba mihmandar	1*1	E	Bayrakal, 2011, Kat. 32
315.	Neveşehir	1274	1857	Hacı Bektaş Veli Tk.	beğtaş		D-1	D-11	c-2	baba aşçı	1*2	E	Bayrakal, 2011, Kat. 22
316.	Neveşehir	1274	1857	Hacı Bektaş Veli Tk.	beğtaş		D-1		c-2	mürşî	1*2	E	Bayrakal, 2011, Kat. 31
317.	Neveşehir	1282	1866	Hacı Bektaş Veli Tk.	kerbela		D-1		c-1	baba türbedar	1*2	E	Bayrakal, 2011, Kat. 14
318.	Neveşehir	1286	1869	Hacı Bektaş Veli Tk.	at-i resal		D-1		b-1	baba ekmeği	1*2	E	Bayrakal, 2011, Kat. 3
319.	Neveşehir	1286	1869	Hacı Bektaş Veli Tk.	hınkar		D-1	D-4	c-3	baba aşçı	1*2	E	Bayrakal, 2011, Kat. 17
320.	Neveşehir	1298	1880	Hacı Bektaş Veli Tk.	dedebağı	teslim	D-1	D-4	c-2	baba ekmeği evi	1*1	E	Bayrakal, 2011, Kat. 15
321.	Neveşehir	1299	1881	Hacı Bektaş Veli Tk.	hınkar		D-1		c-2	baba aşçı	1*2	E	Bayrakal, 2011, Kat. 26
322.	Neveşehir	1299	1881	Hacı Bektaş Veli Tk.	baba	fotoyok	D-1	D-4		baba	1*5	E	Bayrakal, 2011, Kat. 40
323.	Neveşehir	1300	1882	Hacı Bektaş Veli Tk.	beğtaş		D-1		c-1	baba türbedar	1*2	E	Bayrakal, 2011, Kat. 41
324.	Neveşehir	1300	1882	Hacı Bektaş Veli Tk.	pir		D-6	D-4		pir soyu	2*6	K	Bayrakal, 2011, Kat. 35
325.	Neveşehir	1301	1883	Hacı Bektaş Veli Tk.	beğtaş		D-1		c-2	pir baba dede	1*2	E	Bayrakal, 2011, Kat. 23
326.	Neveşehir	1301	1883	Hacı Bektaş Veli Tk.	beğtaş		D-1	D-3	b-3	baba türbedar	1*2	E	Bayrakal, 2011, Kat. 30
327.	Neveşehir	1303	1885	Hacı Bektaş Veli Tk.	pir evi		D-1	D-5		müdr	2*6	E	Bayrakal, 2011, Kat. 20
328.	Neveşehir	1311	1893	Hacı Bektaş Veli Tk.	beğtaş		D-1	D-4	c-3		2*1	E	Bayrakal, 2011, Kat. 33
329.	Neveşehir	1311	1893	Hacı Bektaş Veli Tk.	Balım		D-7			mulup	2*6	K	Bayrakal, 2011, Kat. 29
330.	Neveşehir	1311	1893	Hacı Bektaş Veli Tk.	beğtaş		D-7	D-13		pir soyu	2*6	K	Bayrakal, 2011, Kat. 37
331.	Neveşehir	1311	1893	Hacı Bektaş Veli Tk.	beğtaş		D-7			pir soyu	2*6	K	Bayrakal, 2011, Kat. 38
332.	Neveşehir	1315	1897	Hacı Bektaş Veli Tk.	beğtaş	teslim	D-1	D-5	c-1	baba mihmandar	1*1	E	Bayrakal, 2011, Kat. 6
333.	Neveşehir	1316	1898	Hacı Bektaş Veli Tk.	beğtaş	teslim	D-1	D-5	c-1	baba mihmandar	1*1	E	Bayrakal, 2011, Kat. 7
334.	Neveşehir	1316	1898	Hacı Bektaş Veli Tk.	beğtaş		D-1		c-1	baba aşçı	1*2	E	Bayrakal, 2011, Kat. 13
335.	Neveşehir	1317	1899	Hacı Bektaş Veli Tk.	beğtaş		D-1		c-1	deriş kahveci	1*2	E	Bayrakal, 2011, Kat. 21
336.	Neveşehir	1322	1904	Hacı Bektaş Veli Tk.	ehl-i beyt		D-6	D-kırk		çelebi eşi	2*6	K	Bayrakal, 2011, Kat. 36
337.	Neveşehir	1324	1906	Hacı Bektaş Veli Tk.	postın		D-3	D-4		baba soyu	2*3	K	Bayrakal, 2011, Kat. 34
338.	Neveşehir	1338	1919	Hacı Bektaş Veli Tk.	postın	teslim	D-1		c-2	ekmekevi	1*1	E	Bayrakal, 2011, Kat. 1
339.	Neveşehir	19. yy		Hacı Bektaş Veli Tk.	Mehmed Baba		D-1		c-3	baba ekmeği	1*4	E	Bayrakal, 2011, Kat. 2
340.	Neveşehir	19. yy		Hacı Bektaş Veli Tk.	beğtaş		D-1		fotoyok	baba türbedar	1*5	E	Bayrakal, 2011, Kat. 5
341.	Neveşehir	19. yy		Hacı Bektaş Veli Tk.	beğtaş		D-1		b-2	postın	1*2	E	Bayrakal, 2011, Kat. 11
342.	Neveşehir	19.yy		Hacı Bektaş Veli Tk.	ad okunmamış		D-1		c-3	deriş	1*2	E	Bayrakal, 2011, Kat. 24
343.	Snoop	1269	1852	Seyyid Bilal Hazire	Mustafa Baba (seyh)		D-1	D-3	b-1?	baba	1*2	E	Bacque-Grammont vd. 1992, 140
344.	Snoop	1327	1912	Seyyid Bilal Hazire	Fuat Hüseyin Bey (Kavizade)		D-1	D-4	c-3	kul	2*2	E	Bacque-Grammont vd. 1992, 147

345	Sivas	1296	1878	Masumlar Tk.	Musa Kazım	Salih (Musa Kazım soyu)	D-4		2*6	E	Gürlevik, 2008, 134
346	Sivas	1296	1878	Masumlar Tk.	Muhammed Bakır	Süleyh-i Rumi yalnız başlık	foto yok		2*6	E	Gürlevik, 2008, 135
347	Bulgarian		19.yy	Malikoğlu Türbesi			başlık	c-3	2*4	E	İbrahimli-Keleş, 2016, 245
348	Bulgarian		19.yy	Almalı Baba Türbesi			başlık	c-3	2*4	E	İbrahimli-Keleş, 2016, 437
349	Makedonya	1194	1779	Harabati Baba Tk.	Harabati	Harabati Baba	teslim D-1	c-3	1*1	E	Demir, 2016, Kat. A-2
350	Makedonya	1200	1785	Harabati Baba Tk.	al-i aba	Mehmed Meyli Baba Recep (Deriş)	Y-2	c-3	1*2	E	Demir, 2016, Kat. B-1, 2
351	Makedonya	1200	1785	Harabati Baba Tk.			teslim D-1	c-3	1*4	E	Demir, 2016, Kat. C-37
352	Makedonya	1204	1789	Harabati Baba Tk.		Hüseyn Bey	teslim Y-2	c-3	1*4	E	Demir, 2016, Kat. C-3, 2
353	Makedonya	1206	1791	Harabati Baba Tk.		Ali Bey (Lestofçalı)	teslim D-1	c-3	2*4	E	Demir, 2016, Kat. C-9
354	Makedonya	1208	1793	Harabati Baba Tk.		Hasan Dedo	teslim D-1	c-2	1*3	E	Demir, 2016, Kat. B-10
355	Makedonya	1218	1803	Harabati Baba Tk.	baba	Cafer (Deriş)	D-1	c-2	1*2	E	Demir, 2016, Kat. B-8
356	Makedonya	1220	1805	Harabati Baba Tk.		Ali (Deriş)	Y-2	c-2	1*4	E	Demir, 2016, Kat. B-14
357	Makedonya	1223	1808	Harabati Baba Tk.	al-i aba	Yusuf (Deriş)	teslim D-1	c-3	1*1	E	Demir, 2016, Kat. B-4
358	Makedonya	1223	1808	Harabati Baba Tk.		Halil (Deriş)	teslim D-1	c-3	1*3	E	Demir, 2016, Kat. B-13
359	Makedonya	1224	1809	Harabati Baba Tk.		Muhlar	teslim D-1	c-3	2*4	E	Demir, 2016, Kat. B-11
360	Makedonya	1224	1809	Harabati Baba Tk.		Bekir (Deriş)	teslim D-1	c-3	1*3	E	Demir, 2016, Kat. B-16
361	Makedonya	1226	1811	Harabati Baba Tk.		Mustafa (Deriş)	teslim D-1	c-3	1*3	E	Demir, 2016, Kat. B-7
362	Makedonya	1232	1816	Harabati Baba Tk.	al-i aba	Ali Baba (Açem)	teslim D-1	c-3	1*3	E	Demir, 2016, Kat. B-19
363	Makedonya	1233	1817	Harabati Baba Tk.	Kızıldeli	Yusuf (Deriş)	teslim D-1	c-3	1*1	E	Demir, 2016, Kat. B-1
364	Makedonya	1238	1822	Harabati Baba Tk.		Recep Paşa	D-1	c-3	1*2	E	Demir, 2016, Kat. A-1
365	Makedonya	1239	1823	Harabati Baba Tk.	baba	İbrahim (Deriş)	D-1	c-3	1*2	E	Demir, 2016, Kat. B-17
366	Makedonya	1240	1824	Harabati Baba Tk.		Mustafa (Girdi, deriş)	D-1	c-3	1*4	E	Demir, 2016, Kat. B-21
367	Makedonya	1240	1824	Harabati Baba Tk.		Süleyman	teslim D-1	c-3	1*3	E	Demir, 2016, Kat. C-19
368	Makedonya	1240	1824	Harabati Baba Tk.	baba	Bahıyyar (Kaçanıklı Deriş)	D-1	c-3	1*2	E	Demir, 2016, Kat. C-23
369	Makedonya	1241	1825	Harabati Baba Tk.		Mehmet Baba (Nakkasçı)	D-1	c-3	1*4	E	Demir, 2016, Kat. C-21
370	Makedonya	1253	1837	Harabati Baba Tk.	Sersem Ali Baba	Yakup Baba	teslim D-1	c-3	1*1	E	Demir, 2016, Kat. C-7
371	Makedonya	1259	1843	Harabati Baba Tk.	12 imam	Mehmed Ağa	teslim D-1	c-3	2*4	E	Demir, 2016, Kat. C-1
372	Makedonya	1264	1850	Harabati Baba Tk.		Halim Bey	teslim D-1	c-3	2*2	E	Tuncel, 2004, S.3
373	Makedonya	1267	1850	Harabati Baba Tk.		Zeynel (Deriş)	teslim D-1	c-3	1*3	E	Demir, 2016, Kat. C-29
374	Makedonya	1268	1851	Harabati Baba Tk.		ad Okunamıyş	teslim D-1	c-3	2*4	E	Demir, 2016, Kat. C-4
375	Makedonya	1268	1851	Harabati Baba Tk.		Veli (Molla)	teslim D-1	c-3	2*2	E	Demir, 2016, Kat. C-4
376	Makedonya	1269	1852	Harabati Baba Tk.	bektası	Mehmed Ağa (Malizi)	teslim D-1	c-3	2*2	E	Demir, 2016, Kat. C-5
377	Makedonya	1271	1854	Harabati Baba Tk.		Mustafa (Deriş)	teslim D-1	c-3	1*3	E	Demir, 2016, Kat. C-1, 2
378	Makedonya	1272	1855	Harabati Baba Tk.		Mehmet Baba (Tiryaklı)	teslim D-1	c-3	1*3	E	Demir, 2016, Kat. C-13
379	Makedonya	1281	1864	Harabati Baba Tk.		Seyyid Ağa	teslim D-1	c-3	2*2	E	Demir, 2016, Kat. C-1
380	Makedonya	1282	1865	Harabati Baba Tk.		ad okunamıyş	teslim D-1	c-3	1*4	E	Demir, 2016, Kat. C-8
381	Makedonya	1292	1875	Harabati Baba Tk.		Cafer (Deriş)	teslim D-1	c-3	2*3	E	Demir, 2016, Kat. C-33
382	Makedonya	1297	1879	Harabati Baba Tk.		Kadir Selman Ağa	teslim D-1	c-3	2*4	E	Demir, 2016, Kat. C-30
383	Makedonya	1310	1892	Harabati Baba Tk.	bektası	Esat Paşa	teslim D-1	c-3	2*6	E	Demir, 2016, Kat. C-6
384	Makedonya	1321	1903	Harabati Baba Tk.	bektası	Mehmed Ruza	D-1	c-3	2*2	E	Demir, 2016, Kat. C-20
385	Makedonya	1321	1903	Harabati Baba Tk.		Rauf Efendi	D-1	c-3	2*4	E	Demir, 2016, Kat. C-2, 2
386	Makedonya	1327	1909	Harabati Baba Tk.		Yusuf Efendi (Malizi)	teslim D-1	c-3	2*2	E	Demir, 2016, Kat. C-36
387	Makedonya	1342	1926	Harabati Baba Tk.	ehli-i beyt	Yusuf Bey	teslim D-1	c-3	2*2	E	Demir, 2016, Kat. C-27
388	Makedonya	1343	1927	Harabati Baba Tk.		Deriş	D-1	c-3	1*4	E	Demir, 2016, Kat. B-30

389	Makedonya	1929	Harabati Baba Tk.	ehli-i beyt	Haçki Paşa		D-1	D-3	bende	2*6	E	Demir, 2016, Kat. B-5
390	Makedonya	18.YY	Harabati Baba Tk.		Hüseyn Dede		Y-2		dede	1*4	E	Demir, 2016, Kat. B-6
391	Makedonya	18.YY	Harabati Baba Tk.	baba	Ali Baba		Y-2	Y-1	c-3	1*4	E	Demir, 2016, Kat. B-9
392	Makedonya	18.YY	Harabati Baba Tk.		Enin Baba (ışçı)		Y-2		c-3	1*4	E	Demir, 2016, Kat. B-15
393	Makedonya	19.YY	Harabati Baba Tk.	baba	ad okunmıyor		D-1	D-4	c-3	1*2	E	Demir, 2016, Kat. B-2
394	Makedonya	19.YY	Harabati Baba Tk.	Sersent, Ali Baba	Zeynülli (derviş)		teslim	D-1	c-3	1*1	E	Demir, 2016, Kat. B-20
395	Makedonya	19.YY	Harabati Baba Tk.	baba	Ali Baba (derviş)		D-1		c-3	1*2	E	Demir, 2016, Kat. B-2, 2
396	Makedonya	19.YY	Harabati Baba Tk.	baba	Derviş (kilerci)		teslim	D-1	c-3	1*1	E	Demir, 2016, Kat. B-23
397	Makedonya	19.YY	Harabati Baba Tk.		Derviş (ışçı)		teslim	D-1	c-3	1*3	E	Demir, 2016, Kat. B-24
398	Makedonya	19.YY	Harabati Baba Tk.		ad okunmıyor		teslim	D-1	c-2	2*4	E	Demir, 2016, Kat. B-25
399	Makedonya	19.YY	Harabati Baba Tk.		ad okunmıyor		D-1		c-3	2*4	E	Demir, 2016, Kat. B-26
400	Makedonya	19.YY	Harabati Baba Tk.		Yesli (Derviş)		teslim	D-1	c-3	1*3	E	Demir, 2016, Kat. B-27
401	Makedonya	19.YY	Harabati Baba Tk.		ad okunmıyor		teslim	D-1	c-2	2*4	E	Demir, 2016, Kat. B-28
402	Makedonya	19.YY	Harabati Baba Tk.	bektâşi	Hañli Ağa (Matizi)		teslim	D-1	c-3	2*4	E	Demir, 2016, Kat. C-10
403	Makedonya	19.YY	Harabati Baba Tk.		Abdal Baba		teslim	D-1	c-3	1*3	E	Demir, 2016, Kat. C-25
404	Makedonya	19.YY	Harabati Baba Tk.	Hz. Ali	İbrahim (Derviş)		teslim	D-1	c-3	1*1	E	Demir, 2016, Kat. C-35
405	Makedonya	19.YY	Harabati Baba Tk.	bektâşi	Suddak Bey		Y-1		c-3	2*6	E	Demir, 2016, Kat. B-18
406	Makedonya	19.YY	Harabati Baba Tk.	baba	ad okunmıyor		Y-2		c-3	1*2	E	Demir, 2016, Kat. B-3
407	Makedonya	19.YY	Harabati Baba Tk.	kerbela	Ali (Erce)		Y-2		c-3	1*2	E	Demir, 2016, Kat. B-31
408	Makedonya	19.YY	Harabati Baba Tk.	baba	Almet Baba		Y-2		c-3	1*2	E	Demir, 2016, Kat. B-3, 2
409	Makedonya	19.YY	Harabati Baba Tk.		başlık		başlık		c-7	2*4	E	Demir, 2016, Kat. B-29
410	Ukrayna	1013	Arkeoloji Müzesi	bektâşi	Ali Dede		Y-2		c-3	1*2	E	Tüncel, 2021b
411	Yunanistan	1085	Horasanlı Tk.		Almet (derviş) sonradan?		foto yok			1*5	E	Köprülü, 1980, 77
412	Yunanistan	1083	1672	Horasanlı Tk.	Ali Baba (sonradan?)		foto yok			1*5	E	Köprülü, 1980, 70
413	Yunanistan	1258	1842	Mağaralıköy Tk.	Kalendri Tekkesi		foto yok			1*5	E	Köprülü, 1980, 58-59, 72
414	İstanbul	1184	1770	Rumelihanın Tk.	Mustafa Ağa		D-1			2*7	E	Çetintaş, 2014, Kat. 23
415	İstanbul	1217	1802	Rumelihanın Tk.	Hüseyn		D-1			1*5	E	Çetintaş, 2014, Kat. 39
416	İstanbul	1229	1814	Rumelihanın Tk.	Hulki		D-krnk			1*5	E	Çetintaş, 2014, Kat. 48
417	İstanbul	1240	1824	Rumelihanın Tk.	Almet		D-krnk			1*5	E	Çetintaş, 2014, Kat. 51
418	İstanbul	1294	1877	Rumelihanın Tk.	Ziver		D-1			2*7	E	Çetintaş, 2014, Kat. 61
419	İstanbul	1296	1878	Rumelihanın Tk.	İsmail Ağa		D-15			2*7	E	Çetintaş, 2014, Kat. 62
420	İstanbul	19.YY	Rumelihanın Tk.	ehli-i beyt		D-1			2*6	E	Çetintaş, 2014, Kat. 67
421	İstanbul	19.YY	Rumelihanın Tk.	baba		D-krnk			2*1	E	Çetintaş, 2014, Kat. 81
422	İstanbul	19.YY	Rumelihanın Tk.	kerbela	Hayriye Hanım		D-krnk			2*1	K	Çetintaş, 2014, Kat. 85
423	Çanakkale	1180	1766	Saka (Kadir) Baba Tk.	Saka Baba		Y-2			1*2	E	Sabah 2019: 93
424	Çanakkale	1266	1850	Saka (Kadir) Baba Tk.	Mehmet Arif Dede		D-1		b-1	1*2	E	Sabah 2019: 97
425	Çanakkale	1307	1889	Saka (Kadir) Baba Tk.	Hüseyn Haydar Baba		D-1		c-3	1*2	E	Sabah 2019: 98
426	Çanakkale	1324	1906	Saka (Kadir) Baba Tk.	Mahmut Efendi		D-1			2*1	E	Sabah 2019: 99
427	Çanakkale	1211	1796	Saka (Kadir) Baba Tk.	Hanzza Baba		D-1		c-3	1*2	E	Sabah 2019: 101
428	Çanakkale	1285	1868	Saka (Kadir) Baba Tk.	Hacı Edhem		D-1		b-5	2*2	E	Sabah 2019: 104
429	Çanakkale	1299	1881	Saka (Kadir) Baba Tk.	Cemali Bey		D-1		b-3	2*3	E	Sabah 2019: 104
430	Çanakkale	1232	1816	Saka (Kadir) Baba Tk.	Mustafa Baba		foto yok			1*5	E	Sabah 2019: 96
431	Çanakkale	1229	1813	Saka (Kadir) Baba Tk.	Hasan		foto yok			1*5	E	Sabah 2019: 96
432	Çanakkale	1221	1806	Saka (Kadir) Baba Tk.	Almet		foto yok			1*5	E	Sabah 2019: 96

466	İstanbul	1278	1861	Şeyh Devrî Cms.	haydar hümkar	ad yok		D-1				2*7	E	Alkner, 2007, Kat. 9
467	Zmir	1188	1852	Hacı Mahmud C	aşure	Ühade Hanım (paşa eşi)		D-6				2*7	K	Ülker 1988,11-4, 2
468	Zmir	1313	1895	büyük mezarlık	al-i aba	Hamid Usta		D-1		muhip		2*7	E	Yılmaz, 2013, Kat., 268
469	Manisa	1251	1835	Ağalar Mzrl.	kerbela	Hadiçe Molla (muftu eşi)		D-6	D-6	muhip		2*7	K	Biçici, 2004, Kat A-5
470	Rize	1306	1889	Fener Cms.	ehl-i beyt	Fatma Hanım (reis eşi)		D-6				2*7	K	Bayhan-Hanoğlu, 2017., 249
471	Rize	1291	1874	Kuran Kursu Yanı	ehl-i beyt	Fatma Hanım		D-6				2*7	K	Hanoğlu, 2015, Kat. 408
472	Sinop	1299	1881	Seyyid Bilal Hazire	haydar	Ali Bey (Kavizade)		D-1		muhip		2*6	E	G.-Vatin 199, 2, 153
473	Sinop	1326	1908	Seyyid Bilal Hazire	nazenin	Hasan Hütki (Kavizade)		Y-1		muhip		2*6	E	Türker, 2011, Kat. 88
474	Sinop	1328	1910	Mezarlık	hüseyn	Emine Hanım		D-4	D-4			2*7	K	Çal, 2015, Kat. 1. 2. 2
475	Sinop	19.yy		Kesikbaş	hüseyn	ad yok		D-1				2*7	E	Çal, 2015, Kat. 1. 24
476	Tekirdağ		18.yy	Ayas Paşa Cms.	kerbela	Mehmet Giray (han soyu)		D-1				2*7	E	Kançal 1997, Kat. 7, 2
477	Trabzon	1312	1894	Küçük İmaret Mzrl.	kerbela Kalfa		D-6	D-6			2*7	K	Yüksel 1991- 2, 140
478	Trabzon	1316	1898	Sülükli Şehir Mzrl.	kerbela	Zübeyde Hanım		D-9				2*7	K	Yüksel, 2000-4, 338
479	Trabzon	1294	1867	Sülükli Şehir Mzrl.	haydar	Şakire		D-6	D-4			2*7	K	Yüksel 1991-3, 44
480	Trabzon		19.yy	Şehir mzrl.	haydar	Rıza Paşa		D-1				2*7	E	Yüksel, 2000-5, 417
481	Uşak	1283	1866	Mezarlık	Ehl-i beyt	Ayşe Hatun		D-16				2*7	K	Bayrakal, 2016, 85

ESNAF GEDİKLERİNİN KALDIRILMASINDAN SONRA İSTANBUL'DAKİ SAKA GEDİKLERİNİN DURUMLARINA DAİR TESPİTLER (1913-1950)*

DETERMINATIONS ON THE STATUS OF THE WATER SELLERS' MONOPOLY OF
TRADE RIGHTS IN ISTANBUL AFTER THE ABOLITION OF THE CRAFTSMAN
MONOPOLY OF TRADE RIGHTS (1913-1950)

EROL KARCI**
BETÜL KARCI***

Öz

Ahi veya lonca adı altında organize olan Osmanlı esnaf teşkilatının kökeni, Selçuklu Devleti dönemine hatta İslamiyet'in ilk yıllarındaki "fütiüvvet" teşkilatına dayanmaktaydı. Osmanlı Devleti esnaf teşkilatının en önemli gelişme aşamalarından olan esnaf gediklerinin doğuşu 17. yüzyılın ortalarından başlamaktadır. Gedik kavramı iktisadi anlamda, Osmanlı Devleti'nde esnafın sanatını icra edebilme yetkisi anlamına gelmekte olup, ayrıca her zanaat kolunun belirli bir sayı ile sınırlandırılması ve bu zanaat için gerekli olan dükkân ile içerisindeki âlet ve edevat anlamına da gelmektedir. Gedik sistemi, 18. yüzyılın sonlarına doğru, esnaf örgütlerinin, gedikleşmeyi, içe kapalı bir tekelleşmeye dönüştürme çabaları nedeniyle devletin güttüğü hedeflerle çatışmaya başlamıştır. Bu nedenle zaman içerisinde bazı düzenlemeler yapılmıştır. 1 Mart 1913'te çıkarılan "Gediklerin İlgası Hakkında Kanun-ı Muvakkat" ile de gedikler kaldırılmıştır. İstanbul'un su ihtiyacının karşılanmasına hizmet etmiş olan saka gedikleri ise bu tarihten sonra varlıklarını devam ettirmişlerdir. Saka gediklerinin durumlarına dair bazı konular resmi yazışmalara yansımıştır. Bu konulardan bazıları saka gediklerinin ilga edilmesinin uygun olup olmadığı, ilga edilirse gedik bedellerinin ödenip ödenmeyeceği veya hangi kurum tarafından ödeneceğidir. Sonuçta 1916 yılında hazırlanan ek kanun maddesi ile saka gediklerinin de kaldırılmasına karar verilmiştir. Ancak bazı kaynaklar bu ek kanun maddesini içeren layihaya rağmen saka gediklerinin varlıklarını 1950'li yıllara kadar devam ettirdiklerini belirtmektedir. Kanaatimiz hazırlanan ek kanun maddesine dair layihanın kanun niteliği kazanmadığı ya da kazanmışsa da uygulanmadığıdır. Çalışmamızın amacı, saka gediklerine dair bilgiler verdikten sonra bu gediklerin 1913'ten sonraki durumlarına dair tespitlerde bulunmaktır. Çalışmamızın ana kaynağı ise Osmanlı Arşivinden temin ettiğimiz belgelerdir. Bununla birlikte konumuzla ilgili araştırma eserlerinden de faydalanılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Ahilik, Esnaf, Gedik, Saka, İstanbul.

Abstract

The origin of the Ottoman craftsman organization organized under the name of *Akhî* or craft guild dates back to the Seljuk period and even to the "Turkish-Islamic guild" organization (*fütüvvet* in Turkish) in the first years of Islam. The dawn of the craftsman's monopoly of trade rights, which is one of the most significant development stages of the Ottoman craftsmen organization, begins in the mid-17th century. The term monopoly of trade right, in the economic sense, means the authorization of the craftsmen to perform their art in the Ottoman Empire, it also refers to the limitation of each craft to a certain number of branches and the shop and the tools and equipment required for that craft therein. Towards the end of the 18th century, the system of the monopoly of trade rights began to conflict with the goals sought by the state due to the efforts of craftsman organizations to transform the monopoly of trade rights into a closed monopolization. For this reason, some regulations have been introduced in time. The monopoly of trade rights have been abolished by the "Ad-hoc Law on Abolition of Monopoly of Trade Rights" enacted on 1 March 1913. The water sellers' monopoly of trade rights, which serves in supplying the water, needs of Istanbul have continued their existence thereafter. Some issues regarding the situation of the water sellers' monopoly of trade rights were contained in official correspondences. Some of which include whether it is appropriate to abolish water sellers' monopoly of trade rights, if so, whether or not the monopoly of trade rights costs will be paid or by which institution. In conclusion, by an additional article enacted in 1916, it is resolved to abolish the water sellers' monopoly of trade rights. However, some sources imply that despite this additional article, water sellers' monopoly of trade rights continued to exist until the 1950s. In our opinion, the bill for the drafted additional article did not qualify as a law or if it did, it could not be implemented. The aim of our study is to provide information about the water sellers' monopoly of trade rights and then to determine the status of the water sellers' monopoly of trade rights after 1913. The principal source of our study is the documents we obtained from the Ottoman State Archives. In addition, we make use of research books related to our topic.

Keywords: *Akhî*-order, Craftsman, Monopoly of Trade Rights, Water Seller, İstanbul.

* Geliş Tarihi/Received: 20.09.2022, Kabul Tarihi/Accepted: 20.11.2022, DOI: <https://doi.org/10.34189/hbv.104.028>.

** Doç. Dr., Çankırı Karatekin Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü Öğretim Üyesi. E-mail: ekarci06@gmail.com, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-3326-4283>.

*** Dr., Tarih. E-mail: b.d.karci@gmail.com, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-7702-4540>.

Giriş

Ahi veya lonca adı altında organize bir şekilde çalışan Osmanlı esnaf teşkilatının kökeni, Selçuklu Devleti dönemine hatta İslamiyet'in ilk yıllarındaki “*fütüvvet*” teşkilatına dayanmaktaydı. Selçuklular döneminde ahiler şehirlerde ve kasabalarda iyi organize olmuşlardı (Ünal, 2012, 118). Bilindiği üzere ahilik, 13. yüzyıldan 20. yüzyıla dek Anadolu'daki esnaf ve sanatkâr birliklerine verilen isimdir (Çağatay, 1989, 1). Ahilerin kurduğu esnaf ve sanatkâr birlikleri tarafından kabul edilen kurallar, daha sonraları bu alanda hazırlanan kanunların temelini oluşturmuştur (Andaç, 1994, 9). Osmanlı Devleti'nin kuruluşu sırasında rol oynayan dört zümre arasında “*Ahîyân-ı Rûm*” yani Anadolu Ahileri de bulunmaktadır (Kazıcı, 1988, 1/541; Çetin, 1981, 175).¹ Ahilik, II. Mehmet devrinden itibaren siyasi bir güç olmaktan çıkmış ve sadece esnaf birliklerinin idari işlerini düzenleyen bir teşkilat halini almıştır (Kazıcı, 1988, 1/541).

Osmanlı esnaf teşkilatının en önemli gelişme aşamalarından olan esnaf gediklerinin doğuşu ise 17. yüzyılın ortalarından itibaren başlamaktadır (Kal'a, 1990, 181). Gedik kelimesi sözlükte çentik, yıkık yer, eksik, kusur, noksan, düşük dış, sanat ve ticarete becerikli kimse gibi anlamlara gelmektedir (Parlatır, 2006, 500). Terim olarak ise imtiyaz ve inhisar (tekelleşme) esasına dayanıp askeri, idari, hukuki ve iktisadi anlamlar ifade etmektedir (Akgündüz, 1996, 13/541).²

Gedik kavramı iktisadi anlamda, Osmanlı Devleti'nde esnafın sanatını icra edebilme yetkisi anlamına gelmekte olup, ayrıca her zanaat kolunun belirli bir sayı ile sınırlandırılması ve bu zanaat için gerekli olan dükkân ile içerisindeki âlet ve edevat anlamına da gelmektedir. Gedik usulüyle, bir sanat dalında kaç kişinin çalışacağı ve bu iş kolunda kaç dükkân açılacağı belirlenmekteydi. İhtiyaç olmadıkça esnaf ve dükkân sayısında artma veya azalma yapılmamaktaydı (Demirel, 1999, 3/508).

Gedikler “*Müstakarr*” ve “*havai*” olmak üzere başlıca iki türdü. Bunlardan havai gedikler şahsa aitti ve sahibi istediği yerde sanatını icra edebilirdi (Sıdkı, 1325, 31; Ünal, 2012, 129). İncelediğimiz bir arşiv belgesine göre hancılık, odabaşılık, kayıkçılık ve konumuz olan saka gedikleri havai tabir edilen gedikler arasında bulunmaktaydı.³ Müstakarr gedikler ise dükkân ve mağaza gibi sabit bir iş yeri bulunan gediklerdi. Bunların mutasarrıfları sanatlarını başka bir yerde icra edemezdi. Başka bir yere taşınacak olurlarsa gediklerini de resmi olarak nakletmek ve senedini değiştirmek mecburiyetindeydi (Sıdkı, 1325, 31; Ünal, 2012, 129-130; Osman Nuri, 1922-1338, 1/659-660). Bazı kaynaklar bu iki gedik türüne ek olarak bir de “*müstahlas*” gediklerden bahsetmektedir. Müstahlas gedikler, Şer'iyye Sicillerine göre binası yanmış veya bir yerden başka bir yere nakledilmiş olan gediklerdi (Akgündüz, 1996, 13/542; Koyuncu, 2018, 64).

Ekonomik gelişmeyi sağlamak için gerekli olan iktisadi ve hukuki şartları oluşturmak amacıyla devletin ve esnaf birliklerinin ortak çabaları sonucunda doğan (Kal'a, 1990, 186-187) gedik sistemi, 18. yüzyılın sonlarına doğru, esnaf örgütlerinin, gedikleşmeyi, içe kapalı mutlak bir tekelleşmeye dönüştürme çabaları nedeniyle devletin güttüğü hedeflerle çatışmaya başlamıştır. 18. yüzyılın sonlarına doğru

¹ Ahiler dışındaki diğer üç zümre Gaziler ve Alplar, Bâciyân-ı Rum ve Abdâlân-ı Rûm'dur. Bkz. (Köprülü, 1999, 84-102).

² Gedik kelimesinin askeri, idari ve hukuki anlamları için bkz. (Akgündüz, 1996, 13/541).

³ BOA. ŞD. 471/15.

havai gediklerin (örneğin hamallar, bina inşa eden nakkaşlar ve taşçılar gibi) ortaya çıkmasından sonra gedik sisteminde sapsmalar meydana gelmiştir (Kal'a, 1988, 141-142). Bu nedenle III. Selim döneminde çıkarılan bir fermanla gedikler düzenlenmiştir (Akgündüz, 1996, 13/542). II. Mahmut döneminde ise ekonomiye zarar veren gedikleşmiş esnaf örgütleriyle mücadelede etkili sonuçlar verecek uygulamalara başlanmıştır. Bu uygulamaların temelinde, gedikleşerek içe kapanma eğilimine giren esnaf örgütlerinin faaliyet alanlarını rekabete açmak bulunuyordu (Kal'a, 1988, 147). II. Mahmut Döneminde yeni bir gedik taksimi de ortaya çıkmıştır. Vakıf gediklerin lehine yapılan düzenlemelerden sonra II. Mahmut ve Haremeyn vakıflarına devredilen gedikler çoğalmıştır. Bu vakıflara bağlanan ve mutasarrıflarına yeniden senet verilen gediklere “*nizamlı gedik*” bunların dışındakilere ise “*adi gedik*” denilmeye başlanmıştır. Osmanlı hukukunda istisnai olarak meşruiyeti kabul edilen gedik usulü, ticarete inhisar usulünün 1853'te kaldırılmasıyla imtiyaz anlamını kaybetmiş ve yeniden önceki anlamıyla tasarruf hakkı olarak kabul edilmiştir. 1861 (H.1277) tarihli “*Gedik Nizamnamesi*” ile de gedik hakkına sınırlamalar getirilmiştir (Akgündüz, 1996, 13/542).

1 Mart 1913'te çıkarılan “*Gediklerin İlgası Hakkında Kanun-ı Muvakkat*” ile gedikler tasfiye edilmiş ve gediklerin yüzde doksanı kaldırılmıştır (Akgündüz, 1996, 13/542). Bu kanunun mimarı İttihatçıların meşhur Maliye Nazırı Cavit Bey'dir. “*İlm-i İktisat*” isimli eserinde “*usul-ü serbesti*”nin ekonomi açısından diğer yöntemlerden üstün olduğunu vurgulayan Cavit Bey, Osmanlı coğrafyasındaki iş özgürlüğü ve sanayi üzerindeki sınırlamalar arasında özellikle esnaf yönetmelikleri ve gedik usulünün altını çizmiştir (Tural, 2003, 75).⁴

Cavit Bey'in, kapitalistleşmenin önünde engel olarak gördüğü gedikleri kaldırmak için hazırlanan kanun tasarısı Nisan 1911'de Meclis-i Mebusan'a getirilmiştir. Ancak kanunun yasalaşması devam etmekte olan Trablusgarp Savaşı ile aynı yılın sonbaharında patlayan Balkan Savaşları ve birbirini kovalayan hükümet krizleri nedeniyle gecikmiştir. 5 Mart 1913'te Mahmut Şevket Paşa hükümeti tarafından meclisin kapalı olması nedeniyle geçici (muvakkat) kanun şeklinde uygulamaya konulan (Tural, 2003, 77) bu kanun 6 Mart 1913'te ise Takvîm-i Vakayi'de yayınlanmıştır (Düstur, Tertib-i Sani, 1332, 5/118). Aynı tarihte Dâhiliye Nezareti tarafından İstanbul Vilayeti ile Şehremaneti'ne de gönderilmiştir.⁵

1. Sakalara ve Saka Gediklerine Dair Bazı Bilgiler

Çalışmamızın merkezinde yer alan ve İstanbul'un su ihtiyacının karşılanmasına hizmet etmiş olan sakaların, gediklerin kaldırılmasından sonraki durumları hakkında bilgi vermeden önce saka kelimesi ve saka gedikleri hakkında bilgi vermenin gerekli olduğunu düşünmekteyiz. Saka kelimesi temelde Yeniçeri Ocağı'nın su ihtiyacını temin edenler için kullanılan bir tabirdir. Kelimenin aslı Arapça “*sakka*” kelimesine dayanmaktadır. Anlamı da su taşıyan, su getiren demektir. Bu tabir halk arasında da aynı anlamda kullanılmıştır (Pakalın, 1983, 3/96).⁶ Bilindiği üzere su tesisatı olmayan

⁴ 1 Mart 1913 (22 Rebülevvel 1331) tarihli “*Gediklerin İlgası Hakkında Kanun-ı Muvakkat*” in tam metni için bkz. (BOA. A.DVN. MKL. 54/24; BOA. İ.MMS. 158/18; BOA. ML. EEM. 971/1; BOA. DH. HMs.12/15; Düstur, Tertib-i Sani, 1332, 5/118-119).

⁵ BOA. DH. İD. 87/7.

⁶ Saka kelimesi tasavvuf literatüründe de özel bir anlama sahipti. Terimin tasavvuftaki karşılığı “*mürşid-i kâmil*” ve “*pîr-i tarikat*”tı. Sakalara, Bektâşi ve Alevî gelenek içerisinde ayrı bir önem atfedilmiş olup cemdeki başlıca hizmetlerden birisi saka/sakka hizmetiydi. Sakalar, Yeniçeri Ocağı'nın su ihtiyacını temin ettikleri gibi Osmanlı sarayında da suyun temininden sakacıbaşı sorumluydu. Sakacıbaşı sarayın

eski İstanbul evlerinde su ihtiyacı çeşitli yollarla karşılanırdı. En kolay yol ise mahalle çeşmeleri idi. Çeşmelerin önünde kalabalıkların oluşması, bazı evlerin çeşmelerden uzak olması ve ev işlerinin her zaman çeşmeye gitmeye müsait olmaması gibi nedenler İstanbul halkını su temini için çözüm arayışına itmiştir. Bu amaçla 15. yüzyılda kurulan saka loncası, evlere para karşılığında su taşıyan kişileri bir araya getirmiştir. Buna göre her mahallenin loncaya kayıtlı belirli sayıda sakası bulunmaktaydı. Sakalar sularını sebillerden alırlardı. Ayrıca sebillerin önünde toplanarak buralardan su alacak vatandaşları engellemeleri için de hangi sebilden hangi sakaların su alacakları belirlenmişti. İzin belgesi (gedik) olmadan su alıp satmak yasaktı. Saka gediği bir imtiyaza bağlı olarak alınır, satılır ve varislere intikal ederdi (Göktaş, 1994, 6/420).



Şekil 1: Cebecibaşı Abdullah Ağa Çeşmesi'nde Sakalar, Taksim/Sébah&Joallier. Kaynak: <http://www.eskiistanbul.net/2414/cebecibasi-abdullah-aga-cesmesi-nde-sakalar-taksim-sebah-joallier#lg=0&slide=0> Erişim: 22.11.2022.

su hizmetlerini kendisine bağlı görevlilerle yürütürdü. Bununla birlikte sakalar, savaşlarda da en önemli görevliler arasındaydı. Sakalar, savaş sırasında yürüyüş yapan ya da cephede savaşan Kapıkulu Ocakları'na mensup askerlere su dağıtırlardı. Bkz. (Şahin, 2017, 147). Sakaların ahlaki ve mesleki eğitiminde önemli bir yer tutan "*Kitab-ı Sakka/Sakalar Fütüvvetnâmesi*"ne göre sakanın büyüğünü küçüğünü bilmesi, ilmihal bilgilerini öğrenmesi, pîrini tanıması, âdâp ve erkânı yerine getirmek için dini hükümleri öğrenmesi gerekliydi. Sakalık sınıfına alınırken yapılan merasimlerin anlamı ve tarihi bir hikâyesi vardı. Örneğin sakanın kuşandığı kemerin aslının Cenneteki asma çubuğundan olduğu, bunu Cebrâil'in, Hz. Âdem'in beline bağladığı, onun da dünyaya gelince Şit Peygambere bağladığı, ondan da sırasıyla peygamberlerin birbirine bağladığı ve en sonunda da Hz. Muhammed'e emanet edildiği belirtilmiştir. Kemer daha sonra Hz. Ebubekir, Hz. Ömer ve Hz. Ali'ye kalmış, o da sakaların Piri Süleyman-ı Kûfî'nin beline bağlamıştır. Süleyman-ı Kûfî ise kemeri Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'e bağlamıştır. Çapraz (yelek) giyme ise Yunus Peygamberden kalmıştır. "*Saka kamçısı*", Hz. Hamza'dan, "*kamçı salma*" Hz. Ali'den, "*kamçının salkımları*" Hz. İbrahim'den kalmıştır. Bektaşilikte önemli yer tutan dört kapı anlayışı ise fütüvvetnâmede şu sıra ile anlatılmıştır. Dört kapı selâmı yazıldıktan sonra, dört kapı pîrleri olarak; Hz. Âdem, Hz. Musa, Hz. İbrahim ve Hz. Muhammed yazılmıştır. Tarikat pîrleri olarak Hz. Ebubekir, Hz. Ömer, Hz. Osman ve Hz. Ali, marifet pîrleri olarak da Selmân-ı Fârisî, Süleyman-ı Kûfî, Cüneyd-î Bağdâdî ve Havva Anamız yazılmıştır. Hakikat pîrlerinin gaip kırk erenler olduğu, Şeriatın bir ulu ağaç olup, güneşin şeriat, budaklarının tarikat, dallarının hakikat, yemişlerinin ise marifet olduğu belirtilmiştir. Eserde, sakaların kışladaki yerinin önemi belirtildikten sonra, bir araya geldiklerinde birbirlerine gösterecekleri saygı ve konuşma adabı üzerinde durulmuş ve bu bağlamda fütüvvetin üç kısma ayrıldığı, bunların da Allah'ın hukukunu korumak, Resulün sünnetini gözetmek ve Ehlullah ile sohbet etmek olduğu belirtilmiştir. Daha sonra ise sakanın özellikleri sıralanmıştır. Aşık, sadık ve derviş olan sakaların ilimle donanmış olmaları, dünyevi heveslerden ilgiyi kesmeleri, Allah'a karşı salih amelî korumaları ve her sözü hikmet ile söylemeleri tavsiye edilmiştir. Ayrıca postun Fâtîha süresi ile mühürlenip açıldığı, sakalık yolunun Allah'ın rızası, Peygamberin şeriatı ve üstadın eğitimi ile öğrenildiği, sakalığa hidayet kapısından girilip rıza kapısından çıktığı ve sözünde durmanın önemi vurgulanmıştır. Bkz. (Şen, 2013, 34-35). Sakabaşılığın şartları, post sahibi olabilmek için gereken şartlar, saka-pîr ilişkisi ve gündelik işlerde riayet edilmesi gereken âdâp hakkında ayrıca bkz. (Şen, 2013, 36-39).

Terkos ve diğer şirket suları ile Kâğıthane memba sularının borularla Galata, Beyoğlu ve çevresine getirilmesi saka gediklerinin önemini kaybetmesine neden olmuştur. Bununla birlikte gerek gedik sahiplerinin gerekse de sakalarla halkın zaman içerisindeki şikâyetleri Şehremaneti'ni uğraştırmıştır (Osman Nuri, 1922-1338, 1/666).

Eski İstanbul'da halk sakalardan ve gedik usulünden zamanla şikâyetçi olmuştur. Bu durumun nedeni ise sakaların bazı çeşmeleri, sanki mülkleriymiş gibi kullanmaları ve çeşmelerden su aldıktan sonra suyunu kesmeleridir. Bu nedenle mahalle halkı ya da çeşme yaptıran kimseler gediği olmayan bazı çeşmelerin üzerine “*Bu çeşmede saka gediği yoktur*” ibaresi yazılmış mermer levhalar koymuşlardır (Göktaş, 1994, 6/420).⁷ Çeşme vakfedenler, sakaların kendi çeşmelerinden su alıp satmalarını istemiyorlarsa bunu çeşme vakfiyesinde veya kitabesinde belirtirlerdi. Sakaların devamlı su aldıkları çeşmeler ise saka çeşmesi olarak isimlendirilirdi (Urfalıoğlu, 2015, 8/470; Kızıltoprak vd., 2006, 1/52). Saka çeşmeleri, sade ve büyük lüleli ve bazen yan yana birkaç tane olurdu (Öz, 1947, 6).



Şekil 2: Çeşmeden su alan sakalar/ Gülmez Frères Fotoğrafi. Kaynak: <http://www.eskiistanbul.net/7040/cesmeden-su-alan-sakalar-gulmez-freres-fotografi#lg=0&slide=0> Erişim: 22.11.2022.

Sakalar atlı ve yaya sakalar olmak üzere iki gruba ayrılırlardı (Kalyoncu, 2021, 375). Sakalar suyu evlere, ilk başlarda “*kırba*” denilen deri tulumlarda taşınırlardı. Kırbalar, 45-50 litre kadar su alır ve sakaların omuzlarına deri bir kayışla asılırdı. Sakalar, kırbalarının altına ciğerlerini rutubetten koruması için deri bir yelek giyerlerdi. Görünüş itibarıyla oldukça çirkin olan kırba, su taşımak için oldukça pratik bir araçtı. Sakalar evlerin önüne geldikleri zaman kapının önüne sıralanmış kovalara veya içeride bulunan büyük, ağzı kapalı küplere kırbanın fil hortumu gibi uzanan meşin borusuyla suyu boşaltırlardı. Su boşaldıktan sonra ise saka, hortumu kırbanın üzerindeki çengele takarak başka bir eve

⁷ Halkın sakalardan olan şikâyetleri ya da en azından sakaların umursamazlığı Osmanlı mizah basınına da yansımıştır. Öyle ki *Çaylak*'taki bir karikatürde sakaların umursamazlığı ve suların pisliği şu diyalogla anlatılmıştır: Çeşmeden su için efendi, saka ile konuşuyor:

-Of... *Bu su fena kokuyor.*

Saka: *Efendi, bu evveli böyle değildi. Otuz-kırk gündür içine bir kedi düştü de böyle oldu.*

-Ey burada buna bakacak kimse yok mudur? *Bu herkesin midisini fesada verir! Fena şey..., Bkz. (Özgül, 2015, 7/191).*

doğru yola koyulurdu (Göktaş, 1994, 6/420).⁸ Bununla birlikte bazı evlerin giriş kapısının yanında “*saka deliği*” diye adlandırılan taştan küçük tekneler olurdu. Bu teknelere doldurulan su, tekneye bağlı boru vasıtasıyla avludaki veya evin içerisindeki küplere dolardı. Bazı evlerde ise abdesthane ya da sofalara yapılan çeşmelerin duvara gömülü çömlek biçimindeki küçük su haznelerine yine aynı sistemle su doldurulur ve oradan da bir boru ile musluğa su verilirdi (Kızıltoprak vd., 2006, 1/52).

Bazı sakalar, kırbaları sırtlarında dolaşırken bazıları ise daha çok para kazanmak için at veya eşek sırtına üç dört kırba asarak ticaretlerini yaparlardı. Atla dolaşan sakalar özellikle kahve ve lokanta gibi suyun fazla tüketildiği yerlere satış yaparlardı. Müşteriler, paralarını aydan aya kırba hesabıyla öderlerdi. Çetele veya kertme geleneği yaygındı. Saka, her gün bıraktığı kırba sayısı kadar evin kapısının kenarına tebeşirle işaret koyar ve ay sonunda bunları toplardı. Ancak hemen hemen her ay müşterilerle sakalar arasında çetele kavgası yaşanırdı. Hatta bazı müşteriler, sakaların ortası kesik tebeşir kullandığını ve bir çekişte iki çizgi çekerek hile yaptıklarını iddia etmekteydi. 19. yüzyılın sonundan itibaren kırba ile su taşıma geleneği ortadan kalktı. Hamidiye, Terkos suyu taşıyan sakalar, sularını gaz ya da zeytinyağı tenekelerine doldurarak at arabalarıyla satmaya başlamışlardı (Göktaş, 1994, 6/420).

Sakaların bir görevi de yangınlarda su taşımaktı (Göktaş, 1994, 6/420). Bir zamanlar evleri ve konakları ahşaptan yapılmış olan İstanbul’da sık sık meydana gelen yangınlar birçok evin yanmasına ve can kayıplarının yaşanmasına neden olurdu. Küçük bir tedbirsizlik sonucunda çıkan yangınlar kısa sürede şehrin büyük bir kısmını kül yığını haline çevirirdi (Kılıç, 2013, 8). Ellerinde topraktan yapılmış hafif su kapları taşıyan binlerce saka, yangın yeri ile su kemeri arasına kısa mesafelerle dizilir ve elden ele geçirmek suretiyle taşınan sular yangın pompalarına ulaştırılırdı (Kuzucu, 2015, 4/399).

İstanbul’daki atlı ve yaya sakalar 1726’da bir düzenlemeye tabi tutuldular (Yurdakul, 2010, 175). Ancak saka gediklerine dair asıl önemli düzenleme 1866’da yapıldı. Su tesislerinin iyi bir şekilde korunması, hizmetlerin adil ölçüler içerisinde devam ettirilmesi, sulara mutasarrıf olanlarla, saka gediği sahiplerinin hak, yetki ve sorumlulukları 27 Aralık 1866 (15 Kânunuevvel 1282) tarihli nizamname ile düzene konuldu (İnan, 1994, 35).⁹

⁸ Refik Halit Karay, “*Üç Nesil Üç Hayat*” isimli eserinde: “*Kırba, sevimsiz hatta içi çıkarılmış bir işkembe benzemek itibarıyla çirkin bir şeydi ama hem doldurma, hem boşaltma cihetinden pek pratikti; sırttan indirmeye, elde taşımaya, başkasının yardımına lüzum bırakmazdı. Saka, eve girince küpün kapağını kaldırır, kurbanın ağzını çevirdi mi, su, kısa bir müddet zarfında lok lok bu deri kaptan toprak kaba nakli mekân ediverirdi. Ondan sonra tebeşirle kapı pervazına çizgi çekmekten başka iş kalmazdı.*” diyerek bu bilgiyi doğrulamaktadır (Karay, 2009, 179). Bununla birlikte Tahsin Öz, meşin kırbaların sihihi olmaması nedeniyle Cemil (Topuzlu) Paşa’nın Şehreminliği döneminde yasaklandığını belirtmektedir. Bkz. (Öz, 1947, 6). Daha erken tarihli bir arşiv belgesi ise oldukça ilginçtir. “*Mahmut Paşa’da Tarak ve Kaşık Tüccarı Hafız Efendinin Yazıcısı Abdülkadir*” mührüyle verilen Haziran 1902 tarihli arzuhale göre sakaların daha önce kullandıkları kırbalar yerine kullanmaya başladıkları gaz tenekeleri suyu sağlıklı bir hale getirdiğinden halkın sağlığı için yeniden kırbaların imal ettirilerek kullanılması istenmektedir. Bu konuda Şehremaneti’nden, Dâhiliye Nezareti’ne gönderilen 7 Ocak 1903 tarihli yazıda ise gaz tenekeleriyle su taşınmasının zararlarının Hıfzıssıhha-ı Umumiye Komisyonu’na sorulduğu belirtilmektedir. Buna göre gaz tenekelerinin içerisine toz dolmamak üzere ağızları kapalı olmak şartıyla kullanılmasının temizlenmesi mümkün olmayan kırbalara göre daha uygun olduğu ifade edilmiştir. Bkz. (DH.TMIK.M. 131/11).

⁹ Nizamnamenin tam metni için bkz. (İnan, 1994, 35-37; BOA. ŞD. 729/33; BOA. ŞD. 200/30).

2. Gediklerin Kaldırılmasından Sonra Saka Gediklerinin Durumlarına Dair Bazı Tespitler

1 Mart 1913 tarihli “*Gediklerin İlgası Hakkında Kanun-ı Muvakkat*”ın yürürlüğe girmesinden sonra saka gediklerinin varlıklarını devam ettirdikleri ve bunlara ait bazı durumların resmi yazışmalara konu olduğu görülmektedir. Bu noktada değineceğimiz ilk belge aralarında saka gediklerinin de bulunduğu ve “*havai*” olarak tabir edilen gediklerin durumlarındaki belirsizliğe dairdir. İncelediğimiz bir arşiv dosyası içerisindeki belgeler özelde Uzun Çarşı’daki Katırcı Hanı’nda bulunan odabaşılık ve hancılık gediklerinin durumuna dairdir. Bu konuya dair Şehremaneti, Maliye Nezareti ve Şura-yı Devlet arasında bir dizi yazışma yapılmıştır. Maliye Nezareti’nden, Şura-yı Devlet’e gönderilen 15 Ağustos 1915 tarihli yazıya göre gediklerin türleri hakkında yapılan inceleme sonucunda İstanbul’da¹⁰ ve bilâd-ı selâsede¹¹ iki yüz altmıştan fazla gedik olduğu tespit edilmiştir. Bu durum, geçici kanunun yürürlüğe girmesine rağmen bazı gediklerin varlıklarını devam ettirdiğini göstermektedir. Belgeye göre bu gediklerin büyük çoğunluğu müstakarr (sabit) gediktir. Ancak içlerinde hancılık, odabaşılık, kaykıcılık ve saka gedikleri gibi istikrarlı bir yeri olmayan ve “*havai*” tabir edilen gedikler de bulunmaktadır. Belgede istikrarlı bir yerleri olmaması nedeniyle gayrimenkulle de ilişkisi bulunmayan bu tür gediklerin söz konusu kanuna tabii tutulmalarının uygun görülmediği belirtilmiş ve Şehremaneti Meclisi eski başkâtibi Salim Bey tarafından ferağ (tapuda bir başkasının üstüne geçirme) talep olunan odabaşılık gediği de bu türden sayılmıştır.¹²

10 Ekim 1915 tarihli diğer bir belgede ise Defter-i Hakanî Emaneti’nin cevabi tezkeresine ve Dâireye davet olunan Senedat Müdürü Rüştü Bey’in verdiği bilgilere göre odabaşılık gediği havai gedik olup bunların kaldırılması hakkında kanunda bir açıklık bulunmaması nedeniyle bu tür gedikler hakkında geçerli olan teamüle göre işlem yapılması uygun görülmüştür.¹³

Bunun üzerine Şura-yı Devlet Maliye ve Nafia Dairesi havai gedik niteliğindeki saka gediklerinin ilgası için 30 Ekim 1915’te bir mazbata hazırlamıştır. Oldukça uzun olan ve konunun detaylarına dair bilgiler veren bu mazbataya göre Saka Esnafı Cemiyeti, mahalle bekçileriyle diğer birtakım kişilerin gaz tenekeleriyle halka su taşıyarak haklarına tecavüz etmesinden şikâyetçidir. Bu nedenle ya bunların engellenmesini ya da ellerinde bulunan gedik senetlerinin karşılığı olan paranın iade edilmesini istemiştir. Mazbatada 27 Aralık 1866 tarihli nizamnameye göre saka gediklerinin mahlûl¹⁴ oldukça başka birisine verilmeyerek iptal edildiği hatırlatılmıştır. Ancak mahlûl olmayan ve senet karşılığında tasarruf edilmekte olan saka gediklerinin tasarruf hakkının korunması gerektiği de belirtilmiştir (Yurdakul, 2010, 176-177).¹⁵

Mazbatada halkın en önemli ihtiyaçlarından olan çeşmelerden su taşıma hizmetinin önemi vurgulanarak saka gediği mutasarrıflarının haklarının nasıl korunacağı konusunda Dâhiliye Nezareti’nden gelen yazı üzerine ilgili dairelerle görüşmeler yapıldığı da ifade edilmiştir. Buna göre gediklerin bedellerinin Evkaf

¹⁰ BOA. ŞD. 471/15.

¹¹ Eyüp, Galata ve Üsküdar’ın üçüne birden verilen isim. Bkz. (Sertoğlu, 1986, 122).

¹² BOA. ŞD. 471/15.

¹³ BOA. ŞD. 471/15.

¹⁴ Mahlûl, mirasçısı olmayan ve hükümete kalan miras. Bkz. (Devellioğlu, 2001, 568).

¹⁵ BOA. BEO. 4385/328830; BOA. DH.UMVM.88/73; BOA. ŞD. 200/30.

Hazinesi'nden iade edilerek ilga edilmesinin uygun olacağına dair olan 22 Mayıs 1912 tarihli mazbatanın gönderilmesi istenmiştir.¹⁶

Ayrıca saka gediklerinin ferağ ve intikaline dair işlemlerin Şehremaneti tarafından yapılması, bu işin başka bir daireye bırakılmayarak gediklerin lağvedilmesi ve bununla birlikte su nakliyatının da uygun bir şekilde temin edilmesinin 27 Aralık 1866 tarihli nizamname icabından olduğu hatırlatılmıştır. 1866'dan 1915'e kadar geçen uzun süre içerisinde gediklerin ortadan kalkmış olması gerekirken elde hala birçok gedik senedi olduğu anlaşılmıştır. Bu nedenle imha edilmemiş gedik senetlerinin sayısı ve bedellerinin ne kadar olduğuna dair Evkaf Hümayun Nezareti'nden gönderilen tezkere ile Şura-yı Devlet'e havale edilen 14 Temmuz 1914 tarihli tezkere ve yine Şehremaneti'nden alınıp gedik bedellerinin henüz ödenmediğine dair olan eski Ermeni Sakalar Kethüdası Vartan'ın arzuhalı Maliye ve Nafia Dairesi'nde okunmuştur.¹⁷

Evkaf Nezareti'nin tezkeresi ile Şura-yı Evkaf'ın buna bağlı karamamesinde saka gediklerinden kaç adedinin mahlûliyet¹⁸ nedeniyle kaldırıldığıının konuyla doğrudan vazifeli olan Şehremaneti tarafından bilinmesi gerektiği belirtilmiştir. Ayrıca sahiplerinin uhdesinde bulunan gediklerin kaldırılması halinde bedelinin hangi kurum tarafından ödenmesi gerektiği de ele alınmıştır. Buna göre bu gedikler Evkaf tarafından ihdas edilmiş ve karşılığında da bir bedel alınmıştır. Şura-yı Devlet, bu bedellerin Evkaf Nezareti tarafından ödenmesini uygun görmüştür ancak karşılık tedarikindeki güçlük belirtilerek gediklerin ilgasına dair olan 1 Mart 1913 tarihli geçici kanunun birinci maddesine işaret edilmiştir. Bu maddenin ikinci fıkrasında yer alan "*Müsakkafât*¹⁹ ve *müstegallât*²⁰ hâricinde ve bazı çarşı ve sokak köşelerinde muhaddes gedikler dahi bedel-i mislileri Şehremanetince tesviye olunmak üzere bi'l-küllüye ilga edilmiştir." ifadesine dayanarak saka gediklerinin de bu fıkrada bahsedilen gediklerden olduğu belirtilmiş ve meselenin bu kanun ile halledildiği beyan olunmuştur.²¹

¹⁶ BOA. BEO. 4385/328830 ve ayrıca 22 Mayıs 1912 tarihli Şura-yı Devlet mazbatasında halkın suya olan ihtiyacı nedeniyle hayırs severler tarafından yer yer çeşmeler inşa ettirildiği belirtilmiştir. Ayrıca suların daha önce Evkaf-ı Hümayun Nezareti tarafından bir bedel karşılığında gedige bağlanması uygun görülmediği gibi söz konusu gediklerin ilgası için bedellerinin Şehremaneti'ne ödettirilmesi de uygun bulunmamıştır. Bununla birlikte çeşmelerden herkesin istifade etmesi ve vakıfların amaçlarına aykırı olarak yapılmış bir muamele için Evkaf-ı Hümayun Nezareti tarafından alınmış olan gedik bedellerinin sahiplerine iade edilmesi ile gediklerin ilga edilmesinin uygun olacağına dair Evkaf Nezareti'ne bildirilmesine karar verilmiştir. Bkz. (BOA. ŞD. 200/30).

¹⁷ Eski Ermeni Sakalar Kethüdası Vartan, Sadaret makamına hitaben yazmış olduğu 20 Temmuz 1914 tarihli arzuhalinde Ermeni saka esnafının taleplerini belirtmektedir. Buna göre Vartan, Beyoğlu bölgesindeki çeşmelerde Ermeni sakalarına ait gedikler hakkındaki işlemlerin 18 seneden beri sonlandırılmadığı ve fukara Ermeni esnafın zor durumda kaldığını belirtmektedir. Vartan'ın iddiasına göre gedikleri son Ermeni hadisesi nedeniyle ellerinden alınmıştır. Ancak yine II. Abdülhamid Döneminde kendilerine geri verilmiş olan gedikler için tazminin bir bedel verilmesi gerek Şura-yı Evkaf gerekse de Şura-yı Devlet tarafından kararlaştırılmış ve konu Şehremaneti'ne tebliğ edilmiştir. Bu kararın icra edilmesi beklenirken evrakı 13 Temmuz 1914'te yeniden Şura-yı Devlet'e havale edilmiştir. Vartan, arzuhalinin devamında gedikler için kendilerine verilecek bedelin ne kadar olduğuna dair bilgileri olmadığını da belirtmiş ve taleplerini sıralamıştır. Buna göre eğer gedik bedeli ödenecekse bunun miktarı belirlenerek bir an önce ödenmelidir. Yok, ödenmeyecekse nasıl ki Müslüman sakalar gediklerine sahiplerse kendilerinin de hukukları iade olunmalıdır. Bkz. (BOA. ŞD. 200/30; Yurdakul, 2010,177).

¹⁸ BOA. BEO. 4385/328830; BOA. DH. UMVM. 88/73. Mahlûliyet, mutasarrıflarının mirasçı bırakmaksızın ölümü üzerine taşınmaz malların sahipsiz kalmasıdır. Bkz. (Güneri,1978, 22).

¹⁹ Müsakkaf olan, üzeri dam ile örtülü olan yerler (ev, han, dükkân gibi). Bkz. (Devellioğlu, 2001, 737).

²⁰ Gelirlerinden yararlanılan arazi, bağ, bahçe ve maden ocağı gibi vakif gayr-i menkullere müstegallât adı verilir. Bkz. (Günay, 2012, 42/478).

²¹ BOA. BEO. 4385/328830; BOA. DH. UMVM. 88/73; BOA. ŞD. 200/30.

Bunun üzerine Şehremaneti'nden alınan 2 Eylül 1914 tarihli tezkerede gediklerin ilgası hakkındaki geçici kanunun söz konusu maddesiyle bazı gediklerin bedellerinin ödenerek kaldırılması külfetinin Şehremaneti'ne verilmesinin bunların Şehremaneti'ne ait çarşı ve sokaklarda sabit (müstakarr) bulunmasından kaynaklandığı belirtilmiştir. Ayrıca çeşmelerdeki saka gediklerinin bunlarla karıştırılmaması gerektiği de ifade edilmiştir. Meselenin çözümü kavuşturulması için bu gediklerin nasıl ihdas edildikleri hakkında bilgi almak üzere Evkaf Nezareti Hukuk Müşaviri Seniyüddin Bey davet edilmiştir. Seniyüddin Bey, bu gediklerin sadece küçük bir bölümünün vakıflar tarafından ihdas edildiğini geri kalanının ise ya vakfedenin şartı gereğince ya da mahalle ahalisinin teşebbüsleriyle vücuda getirilmiş olduğunu beyan etmiştir.²²

Bununla birlikte Şehremaneti'nden 17 Eylül 1915'te bir tezkere alınmıştır. Bu tezkerede ne kadar gedik senedi mevcut olduğu, bunlardan ne kadarının vakıflardan, ne kadarının vakfedenler tarafından ve ne kadarının da mahalle sakinlerinin teşebbüsleriyle vücuda getirildiği, saka gedikleri ilga edilecek olursa tazmin bedellerinin ne kadar olacağı, tanzim bedelleri yüksek bir meblağ tutarsa bu miktarın ödenmesiyle gediklerin ilgası mı yoksa ilk etapta ilgadan kaçınarak 1866 tarihli nizamnamenin uygulanmasına devam edilmesi ve herhangi bir bedel ödmeden yavaş yavaş ilgalarının gerçekleşmesini beklemenin mi daha uygun olacağı gibi hususlar üzerinde durulmuştur.²³

Bu tezkereye göre İstanbul'da 1866 tarihli nizamnameye göre tutulan defterde 587 adet saka gediği kayıtlıdır. Bu gediklerden 35 adedi sahipsiz durumdadır. Yeni yapılan ilan üzerine sahipleri tarafından Şehremaneti'ne ibraz olunan ve mevcut kayıtlar ile doğruluğu teyit edilen seksen kadar da gedik senedi bulunmaktadır. Ancak gerek savaş hali gerekse de diğer bazı sebepler nedeniyle bütün ilgililerin haberdar edilmesinin mümkün olmadığı da ifade edilmiştir. Bununla birlikte haberdar olanlar da diğer bazı nedenlerden dolayı müracaat etmediklerinden bu konuda tam ve kesin bir bilgi alınamamıştır.²⁴

²² BOA. BEO. 4385/328830; BOA. DH. UMVM. 88/73; BOA. ŞD.200/30.

²³ BOA. BEO. 4385/328830; BOA. DH. UMVM. 88/73.

²⁴ BOA. BEO. 4385/328830; BOA. DH. UMVM. 88/73. İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı'nda "*Bel-MTF-071060*" demirbaş numarasında rastladığımız bir rapor konumuzla ilgilidir. Üzerinde herhangi bir tarih bulunmamakla birlikte okunduğunda bu raporun 1914-1915 yıllarında hazırlandığı kanaati oluşmaktadır. Raporun sonunda konuya ilişkin bir heyetin üyesi olduğu anlaşılan Ali Rıza Bey'in imzası bulunmaktadır. Raporun üzerinde ise "*Hülasa: Saka gedikleri hakkında tetkikat ve bazı müatalaati havi rapordur*" notu yer almaktadır. Raporda, 29 Ocak 1867 tarihli tezkerede saka gediği namıyla mevcut olan gediklerin 1300 adetten ibaret olduğu, bunların "*sakabaşlıların mühriyle ve ihticaca gayr-ı salih evrak*" ile tasarruf olunmasından dolayı zaman içerisinde bazı hile ve fesad karışarak gerek esnaf gerekse de gedik sahiplerinin mağduriyetlerine neden olduğu belirtilmektedir. Ali Rıza Bey, tezkerede saka gediklerinin 1300 adet olduğu belirtilse de Şehremaneti'ne yapılan müracaat sonucunda deftere kayıtlı saka gediği senedinin 587 adet olduğunun tespit edildiğini de belirtmektedir. Hatta bunların o zamanki esnaf teşkilatına göre kaç adedinin hangi kollarda bulunduğunu gösteren defterden detaylı bir bilgi de almıştır. Buna göre Kumkapı'da 28, Langa'da 28, Aksaray'da 20, Samatya'da 36, Karagümrükte 18, Eyüp'te 31, Balat'ta 56, Cibali'de 30, Kırk Çeşme'de 26, Ayasofya'da 13, Hasköy'de 53, Kasımpaşa'da 15, Garp Kapı'da 21, Karaköy'de 35, Beyoğlu'nda 77, Tophane'de 42, Beşiktaş'ta 16, Üsküdar'da 22, Çakmakçılar'da ise 20 adet olmak üzere toplam 587 adet saka gediği bulunmaktaydı. Ali Rıza Bey, 1867'den içerisinde buldukları güne gelinceye kadar bu gediklerden 35 adedinin mahlûl olarak kayıtlarının silindiğini belirtmektedir. Heyetleri tarafından çalışılmaya başlanacağı sırada durumun Türkçe ve Ermenice gazeteler tarafından ilan edildiğini hatta iki ay sonra bu ilanın tekrarlandığını da belirtmektedir. Bu müddet zarfında oldukça az müracaat olmuştur. 30 Aralık 1914 tarihinden 13 Haziran 1915'e kadar bu

Şura-yı Devlet'te yapılan değerlendirmede iki önemli konu ele alınmıştır. Bunlardan ilki saka gediklerinin ilga edilmesinin uygun olup olmadığıdır. İkincisi ise eğer ilga edilirse sahiplerine ödenmesi gereken bedelin ödenip ödenmeyeceği ve ödenirse de kim tarafından ödeneceğidir. Bu konulardan birincisi hakkında fikir alışverişi yapılırken Reis Nazif Bey ve azadan İhsan Bey, vakıflar tarafından usulüne uygun olarak vakfedilmiş olan gediklerin ilgasının uygun olmayacağını belirtmişlerdir. Ancak çoğunluk ise gedik ihdası hakkının devlete ait olduğunu belirterek devletin bu konudaki kararını her an değiştirebileceğini ifade etmiştir. İkinci konuda ise ilga nedeniyle gedik sahiplerine bedel ödenmesi gerektiği hususunda görüş birliğine varılmıştır. Ancak bu bedelin kim tarafından ödeneceği konusunda ise görüş ayrılığı ortaya çıkmıştır.²⁵

Azadan Sami Bey, bu gediklerin kurucusu kim ve kuruluşu ne şekilde olursa olsun devletin bunların kuruluşlarına engel olmadığını ve bir nizamname ile tasarruflarına ait bazı hususları Şehremaneti'nin kontrolüne verdiğini belirtmiştir. Sami Bey, sözlerinin devamında bu gediklerin de diğer gedikler ve gayrimenkuller gibi devlet himayesine girerek alınıp satıldıklarını ifade etmiştir. Ayrıca bunların tasarruf kabiliyetlerinin yok edilmesi gerekli görülüyorsa benzer durumlarda yapıldığı gibi devlet tarafından istimlak yoluna gidilmesinin doğru olduğunu da belirtmiştir. İstimlak bedelinin ise şehrin su ihtiyacını karşılamakla vazifeli olan ve gediklerin varlığını buna engel görerek onların lağvedilmesine karar veren daire tarafından ödenmesi gerektiğini de ifade etmiştir.²⁶

Çoğunluk ise bu bedellerin ne devlet tarafından ne de ilgayı gerektiren gerekçeleri belirleyen Şehremaneti tarafından ödenmesinin uygun olmadığını belirtmiştir. Ayrıca bu gedikleri ihdas edenlerin temsilcilerine müracaat edilerek bedellerin onlardan talep edilmesinin gerektiğini de ifade etmişlerdir. Şura-yı Devlet'teki değerlendirmede son görüş olarak gediklerin ilgası hakkındaki geçici kanunun birinci maddesinin ikinci fıkrasındaki hükmün saka gediklerine uygulanmasının uygun görülmediği ve ilganın özel bir kanun ile yapılması gerektiği düşüncesi ortaya çıkmıştır.²⁷

Maliye ve Nafia Dairesi'nin mazbatası 1 Kasım 1915'te Heyet-i Umumiye önünde okunmuştur. Mazbatada, 1 Mart 1913 tarihli geçici kanunun hükümlerinin

konuda ne kadar gayret edilirse edilsin defterde kayıtlı senetler hakkında daha fazla bilgi alınmamıştır. Ali Rıza Bey'de ve heyette oluşan kanaate göre ilanlardan gerekli faydanın sağlanamaması başka bir ifadeyle de defterde kayıtlı senet sahiplerinin birçoğunun müracaat etmemesi çeşitli sebeplere dayanmaktadır. Bu sebepler arasında birçok kişinin senedini kaybetmiş olması, miras kalan gedik sahiplerinin müracaat edip intikal muamelesini yaptırmamış olması, halkın bir kısmının gediklerin lağv edilmesinden sonra bu senetlerin bir işe yaramayacağını düşünmesi, sakallıkla meşgul olanların veya bunların varislerinin yüzde doksan taşra ahalisinden olması nedeniyle haber alamamaları bulunmaktadır. Bununla birlikte seferberlik nedeniyle halkın önemli bir kısmının askerde bulunması, bazı senet sahiplerinin lakayt davranması, birçok seneden beri aranılmayan gedik senetlerinin biranda aranmasının bunlardan vergi alınacağı düşüncesini uyandırması, aylık cüzzi bir miktar kiraya sahip olan senet sahiplerinin senet ibraz etmek için zahmete girmemesi de etkili olmuştur. Ali Rıza Bey, devam eden gedik senetlerinin net bir şekilde belirlenmesinin mümkün olmadığını, tazmin bedelleri için kayıtlı olan 587 adet senet mevcutsa da bu senetlerin ne kadarının mahlûl olduğu anlaşılacağı için bu konunun da açıklığa kavuşturulamadığını belirtmiştir. Eğer tazminat bedeli yüksek bir miktar tutar ise bu miktarın ödenmesiyle gediklerin ilgası mı yoksa hemen ilgadan kaçınarak nizamnamenin uygulanmasına devam edilmesi ve gediklerin herhangi bir bedel ödenmeden tedricen ortadan kaldırılmasının mı uygun olacağını Şehremaneti'nce takdir edilmesi gerektiğini de ifade etmiştir. Bkz. (Atatürk Kitaplığı, Bel-MTF-071060, Erişim Tarihi 28.09.2022).

²⁵ BOA. BEO. 4385/328830; BOA. DH. UMVM. 88/73.

²⁶ BOA. BEO. 4385/328830; BOA. DH. UMVM. 88/73.

²⁷ BOA. BEO. 4385/328830; BOA. DH. UMVM. 88/73.

saka gediklerini kapsamadığı belirtilmiştir. Ayrıca saka gediklerinin ilgası uygun görüldüğü takdirde gerek bu amacı gerçekleştirmek gerekse de tazminata ait meseleleri ortadan kaldırmak için bir kanun hazırlanmasının gerekeceği ifade edilmiştir.²⁸

Şehremaneti'nden, Dâhiliye Nezareti'ne gönderilen 30 Mart 1916 tarihli bir yazı ise Şura-yı Devlet'in bu kararından sonra konuya açıklık getirmiştir. Bu yazıya göre devletçe bir bedel karşılığında dağıtılan, mülkiyet olarak tasarruf olunan ve nizamlı gedikler türünden sayılmayan saka gedikleri zamanında sakabaşıları tarafından ihdas edilerek birtakım kimselere verilmiştir. Geçen zamanla birlikte büyük bir kısmı sahihsiz kalmış, çeşmelerin bir kısmı yıkılmış, bir kısmı yangınlar nedeniyle yola dönüşmüş ve az bir kısmı da tasarruf şekli bilinmeyen bir hal almıştır. Bu durumun nedenleri arasında geçmişte yangın söndürme görevini de üstlenmiş olan sakaların meydana gelen teknik ilerleme ve kurulan itfaiye teşkilatı sonrasında önemini kaybetmesi, memba sularının şehre getirilmesi, Terkos ve Elmalı gibi şirket sularının birçok haneye ulaştırılması ve eski çeşmelerin ortadan kalkması bulunmaktadır. Bu nedenlerden dolayı da saka gediklerinin ilga edilmesi gerektiği ifade edilmiştir.²⁹

İlga ve tasarruf senetlerine ait bedelin nasıl ödeneceği konusunda ise Şehremaneti Hukuk Müdüriyeti tarafından hazırlanan ek kanun maddesine ait layiha takdim edilmiştir. Bu layiha ile saka gedikleri kaldırılmıştır. Saka gediklerinin bedellerinin ise ihdas edenleri yani kurucuları tarafından ödeneceği layihada açık bir şekilde belirtilmiştir. Ayrıca senet sahiplerine kanunun yayınlanmasından itibaren bir yıl içerisinde ait olduğu daireye müracaat ederek tasarruflarını ispat etme mecburiyeti getirilmiştir. Belirtilen süre içerisinde müracaat etmeyenlerin ise bir hak iddia edemeyecekleri ifade edilmiştir.³⁰

²⁸ BOA. BEO. 4385/328830; BOA. DH. UMVM. 88/73; BOA. ŞD. 200/30.

²⁹ BOA. DH. UMVM. 88/73. Konuya ilişkin bir raporun altında imzası bulunan Ali Rıza Bey, raporun son kısmında toparlayıcı nitelikte bir özet yapmış ve şu bilgileri vermiştir. Gedikler meselesi senelerden beri devam eden ve bir türlü halledilemeyen bir konudur. Bu vesile ile icra edilen tetkikata göre saka gedikleri vaktiyle hükümet tarafından ihdas ve bir bedel karşılığında satılıp tasarruf olunan gedikler arasında değildir. İstanbul'da meydana gelen yangınların söndürülmesi için gerekli olan suyu nakletmek ve bu konuda parasız olarak hizmet ettirilmek üzere sakalara ihtiyaç görülmüştür. Sakalar çeşmelerden menfaatlenirken hadlerini aşmış oldukları için sakabaşılar tarafından böyle bir gedik oluşturulmuştur. Daha sonra muamelelerde görülen sıkıntılar nedeniyle bu görev sakabaşılardan alınarak Şehremaneti'ne verilmiştir. Saka gediklerinin hükümet tarafından makbul ve kıymetli gediklerden sayılmaması nedeniyle mevcudunun arttırılmaması ve sahihsiz kalması durumunda kaydının silinmesi şartı getirilmiştir. Ali Rıza Bey, 1895 ve 1896 yıllarındaki Ermeni olaylarından sonra bazı gedik sahipleri idareten görülen lüzum üzerine tasarruftan men edilerek çeşmelerinin serbest bırakıldığını ve bu tarihten sonra yavaş yavaş diğer gedik sahiplerinin ellerindeki senetlerin de kıymetsizleştiğini belirtmektedir. Hatta öyle çeşmeler vardır ki yangın ve istimlak gibi nedenlerden dolayı mevcut değildir ancak senetleri hala sahiplerinin elinde bulunmaktadır. Terkos ve Elmalı sularının borularla şehre akıtılması, Kâğıthane memba sularının Galata, Beyoğlu ve Beşiktaş çevresine getirilmesi saka gediklerinin kıymetini hızlı bir şekilde düşürmüştür. Eldeki senetlerde kayıtlı olan bedelleri artık geçerli değildir. Ali Rıza Bey, 1866 ve 1 Mart 1913 tarihli nizamnamelerde bunların bedellerinin Şehremaneti'nce ödeneceğini belirten bir madde görülmeyp sadece 1 Mart 1913 tarihli geçici kanunun birinci maddesindeki "*Müsakkafât ve müstegallat haricinde ve bazı çarşı ve sokak köşelerinde muhaddes gedikler dahi bedel-i mislileri Şehremanetince tesviye olunmak üzere bil-küllüye ilga edilmiştir*" denildiğini ancak bundan saka gediklerine dair bir hüküm çıkarılmayacağını da belirtmiştir. Ali Rıza Bey, 1866 (H.1282) tarihli nizamnamenin Düstür'a konulmayarak açıkta bırakıldığını, bu meselenin halledilmesinin sırf idari bir keyfiyetten ibaret bulunduğunu ve senelerden beri devam eden yazışmalar ile bir kısım senet sahiplerinin şikâyetlerine son verilmesi gerektiğini de belirterek raporunu tamamlamıştır. Bkz. (Atatürk Kitaplığı, Bel-MTF-071060, Erişim Tarihi 28.09.2022).

³⁰ BOA. DH. UMVM. 88/73. Saka gediklerinin ilgasına ilişkin layiha şu şekildedir: "*Gediklere müteallik*

9 Mayıs 1916 tarihli bir belgeden ek kanun maddesini içeren layihanın hazırlanarak ilgili makamlara takdim edildiği anlaşılmaktadır.³¹ Bazı kaynaklar hazırlanan bu ek kanun maddesine rağmen saka gediklerinin varlıklarını devam ettirdiğine dair bilgiler vermektedir. Örneğin Neşet Çağatay'a göre gediklerin büyük bir kısmı kaldırılmış olmasına rağmen saka gedikleri varlıklarını uzun bir süre daha devam ettirmişlerdir (Çağatay, 1989, 118). Uğur Göktaş ise sakaların İstanbul'un bazı semtlerinde 1950'li yılların sonuna kadar hizmet vermeye devam ettiklerini belirtmektedir (Göktaş, 1994, 6/420; Yurdakul, 2010, 177).³² İlhami Yurdakul, bu durumu konuyla ilgili yeni bir kanunun ve düzenlemenin yapılmamasına bağlamaktadır (Yurdakul, 2010, 177). Kanaatimiz ise hazırlanan ek kanun maddesine dair layihanın kanun niteliği kazanmadığı ya da kazanmışsa da uygulanmadığıdır.



Şekil 3: Ortaköy 1944. Kaynak: <https://www.haberler.com/fotogaleri/eski-istanbul-dan-nostaljik-fotografilar-3/>
Erişim: 22.11.2022

Bu noktada ifade edilmesi gereken önemli bir husus Cumhuriyet'in ilanı sonrasında esnaflarla ilgili önemli adımların atıldığıdır. Bu dönemde ilk olarak 1925 yılında çıkartılan 655 sayılı Ticaret ve Sanayi Odası Kanunu ile Esnaf Odaları kurulmuştur. Böylece esnafın cemaat şeklinde örgütlenmek yerine cemiyet şeklinde örgütlenmesi ön görülmüştür. Ticaret ve Sanayi Odaları Kanunu'nda, esnaf ve sanatkar ile küçük tacirin Ticaret ve Sanayi Odalarına olan ticaret sicili kaydının ayrı ayrı yapılması zorunlu tutulmuştur. Bu yıllarda İstanbul'da 30.000 esnafın ve 57 esnaf cemiyetinin kaydı yapılmıştır. 1930'lu ve 1940'lı yıllarda İstanbul en fazla esnaf nüfusuna sahip şehirdir. Bu yıllarda İstanbul'da yaşayan 1.000.000 nüfusun

16 Şubat 1328 tarihli kanun-u muvakkatın birinci maddesine zeyldir. Saka gedikleri dahî ilga edilmiştir. Senedât-ı tasarruflıyeye müstenid saka gediklerinin bedel-i misilleri muhdisleri tarafından tesviye edilecektir. İş bu fıkra-ı kanuniyenin neşrinden itibaren bir sene zarfında ashâb-ı senedât dâire-i âidesine resmen mürâcaatıyla isbât-ı tasarruf etmelidirler. Bu müddet zarfında resmen mürâcaat etmeyenler ba'dema bedel-i misil iddia eyleyemezler." Bkz. (BOA. DH. UMVM. 88/73).

³¹ BOA. ŞD. 44/26.

³² Yeni İstanbul gazetesindeki bir haberde yer alan "...İstanbul'un meşhur içme suları vardır. Karakulak, Kanlıkavak, Kayışdağı, Hünkarsuyu, Kocataş vesaire. Bunlar damacanalarla, büyük ve küçük şişelerle satılır..." cümlesi sakalığın 1950'de devam ettiği düşüncesini kuvvetlendirmektedir. Bkz. (Yeni İstanbul, 23 Temmuz 1950, 2).

yaklaşık 100.000'ni geçimini esnaflıktan sağlamaktaydı. 1940'lı yıllarda ise Türkiye genelindeki 210 esnaf cemiyetinin 34'ü İstanbul'da bulunmaktaydı. 1930'lu ve 1940'lı yıllarda İstanbul'da birçok esnaf cemiyeti kurulmuştur. Bunlardan bazıları İstanbul Madeni Sanatlar Cemiyeti, İstanbul ve Mülhakatı Umum Lokantacılar Cemiyeti, İstanbul Bakkallar ve Müstahdemini Cemiyetidir. Aynı dönemde konumuzla ilgili olan İstanbul Sucular ve Külsüz (Alkolsüz) Meşrubatçılar Cemiyeti de kurulmuştur. 1943 yılında ise her meslek için ayrı ayrı cemiyet kurmak yerine onları bir araya getiren esnaf odaları tesis edilmiştir (Ceylan, 28 Eylül 2022).

Sonuç

17. yüzyılın ortalarından itibaren doğmaya başlayan gedik sistemi, 18. yüzyılın sonlarına doğru, esnaf örgütlerinin, gedikleşmeyi, içe kapalı bir tekelleşmeye dönüştürme çabaları nedeniyle devletin belirlediği hedeflerle çatışmaya başlamıştır. 18. yüzyılın sonlarına doğru "havai" gediklerin ortaya çıkmasından sonra ise gedik sisteminde sapmalar olmuştur. Konumuz olan saka gedikleri de "havai" tabir edilen gediklerdendir. Sakalar, İstanbul halkının su ihtiyacının karşılanmasına katkı sağladıkları gibi şehre büyük zararlar veren yangınların söndürülmesine de hizmet etmişlerdir. Ancak saka gedikleri de gedik sisteminin geneli gibi zaman içerisinde bozulmalar göstermiştir. Sakalar, bazı çeşmeleri mülkleriymiş gibi kullanmışlar hatta çeşmelerden su aldıktan sonra çeşmenin suyunu dahi kesmişlerdir. Ayrıca suyun temizliğine karşı da lakayt bir tavır takınmışlardır. Bu durum mizah basınına dahi konu olmuştur. Bununla birlikte sakalar ile halk arasında satılan suyun hesabı üzerinden de anlaşmazlıklar yaşanmıştır. Yaşanan bu olumsuzluklar halkın sakalardan birçok defa şikâyetçi olmasına neden olmuştur.

Bu nedenlerden dolayı saka gedikleri 1726 ve 1866 yıllarında düzenlemelere tabi tutulmuştur. Özellikle 27 Aralık 1866 tarihli düzenleme ile saka gediği sahiplerinin hak, yetki ve sorumlulukları düzene konulmaya çalışılmıştır. Ancak dikkat çeken bir gerçek var ki saka gedikleri değişen dünya şartları karşısında önemini yitirmiştir. Öyle ki sakalar teknik ilerlemeler ve kurulan itfaiye teşkilatı ile yangın söndürme konusundaki önemlerini kaybetmişlerdir. Ayrıca memba ve şirket sularının şehre taşınması ile eski çeşmelerin çeşitli nedenlerle ortadan kalkması da saka gediklerinin gözden düşmesine neden olmuştur. Bununla birlikte incelediğimiz belgeler saka gediklerine ait kayıtların zaman içerisinde güncellenmediğini de göstermektedir. Bu durum gediklerin kaldırılmasından sonraki süreçte saka gediklerinin durumuna dair yaşanan belirsizliğin artmasına etki etmiştir.

1 Mart 1913 tarihli "Gediklerin İlgası Hakkında Kanun-ı Muvakkat"ın yürürlüğe girmesinden sonra "havai" türden olan saka gedikleri varlıklarını devam ettirmiştir. Şura-yı Devlet, Evkaf Nezareti ve Şehremaneti gibi farklı devlet daireleri arasında yapılan yazışmalar ve kurumların incelemeleri göstermektedir ki gediklerinin ilgasına dair olan kanunun birinci maddesinin ikinci fıkrası saka gediklerini kapsamamaktadır. Saka gediklerinin ilga sürecinde ne kadar gedik senedi mevcut olduğu, bunlardan ne kadarının vakıflar tarafından, ne kadarının vakfedenler tarafından ve ne kadarının da mahalle sakinlerinin teşebbüsleriyle vücuda getirildiği, saka gedikleri ilga edilecek olursa tazmin bedellerinin ne kadar olacağı gibi konular gündeme gelmiştir. Bunlarla birlikte saka gediklerinin tanzim bedelleri yüksek olursa bu miktarın ödenerek gediklerin ilga edilmesi mi yoksa ilgadan kaçınarak bu gediklerin tedricen ortadan

kaldırılmasının mı uygun olacağı gibi hususlar da tartışılmıştır. Ayrıca söz konusu tazmin bedellerinin hangi kurum tarafından ödeneceği de tartışma konusu olmuştur. Bu konulardaki müzakereler neticesinde 1916'da ek kanun maddesini içeren bir layiha hazırlanmış ve saka gediklerinin kaldırılmasına yönelik bir karar alınmıştır. Ancak bazı kaynaklar buna rağmen saka gediklerinin varlıklarını 1950'li yılların sonuna kadar devam ettirdiğini belirtmektedir. Bu durum hazırlanan ek kanun maddesinin ya kanun niteliği kazanmadığını ya da uygulanamadığını göstermektedir.

Kaynaklar/References

- Akgündüz, Ahmet. "Gedik". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 13/541-543. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Andaç, Faruk. "Osmanlı Döneminde Ahilik Teşkilatı". *Erciyes Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, 11 (1994), 1-14.
- Babiâli Evrak Odası (BEO.) 4385/328830.
- BOA (Başbakanlık Osmanlı Arşivi)
- Cebecibaşı Abdullah Ağa Çeşmesi'nde Sakalar, Taksim/Sébah&Joallier. Kaynak: <http://www.eskiistanbul.net/2414/cebəcibası-abdullah-aga-cesmesi-nde-sakalar-taksim-sebah-joallier#lg=0&slide=0> Erişim 22.11.2022.
- Ceylan, Okan. "İstanbul Esnaf Cemiyeti". *Atatürk Ansiklopedisi*. Erişim 28/09/2022. <https://ataturkansiklopedisi.gov.tr/bilgi/istanbul-esnaf-cemiyeti/?pdf=3572>
- Çağatay, Neşet. *Bir Türk Kurumu Olan Ahilik*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1989.
- Çeşmeden su alan sakalar/ Gülmez Frères Fotoğrafı. Kaynak: Erişim 22.11.2022.
- Çetin, Osman. *Selçuklu Müesseseleri ve Anadolu'da İslamiyet'in Yayılışı*. İstanbul: Marifet Yayınları, 1981.
- Dâhiliye Nezareti Hukuk Müşavirliği Evrakı (DH. HMS.) 12/15.
- Dâhiliye Nezareti İdare Evrakı (DH. İD.) 87/7.
- Dâhiliye Nezareti Tesri-i Muâmelat ve Islahat Komisyonu (DH. TMIK.M) 131/11.
- Dâhiliye Nezareti Umur-ı Mahalliyye ve Vilayat Müdürlüğü (DH.UMVM.) 88/73.
- Demirel, Ömer. "XIX. Yüzyıl Osmanlı Şehir Ekonomisi (Sivas Örneği)". *Osmanlı* 3 (1999), 504-521.
- Devellioğlu, Ferit. *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lügat*, Ankara, Aydın Kitabevi, 2001.
- Düstur*. Tertib-i Sani. 5. Cilt. Dersaadet: Matbaa-ı Âmire, 1332.
- Göktaş, Uğur. "Sakalar". *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi*. 6/420. İstanbul: Kültür Bakanlığı- Tarih Vakfı, 1994.
- Günay, Hacı Mehmet. "Vakıf". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 42/475-479. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Güneri, Hasan. "Vakıflarda Metrukiyet ve Mahlûliyet Müesseselerinin Hukuki Mahiyeti ve Bunlarla İlgili Mevzuat Hükümleri". *Vakıflar Dergisi*, 11 (1978), 19-25.
- İnan, Ahmet. "19. Asırda İstanbul'daki Saka Gedikleri ve Bazı Temel Kavramlar". *Türk Dünyası Tarih Dergisi*, 96 (1994), 33-37.
- İrade Meclis-i Mahsus (İ.MMS.) 158/18.
- İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı No: *Bel_Mtf_071060*, Erişim 28/09/2022. https://katalog.ibb.gov.tr/kutuphane3/Evraklar/OErgin/Bel_Mtf_071060.pdf
- Kal'a, Ahmet. "Gediklerin Doğuşu ve Gedikli Esnaf". *Türk Dünyası Araştırmaları Dergisi*, 67/ Ağustos (1990), 181-187.

- Kal'a, Ahmet. *II. Mahmut Döneminde Sanayinin İktisadi ve Sosyal Organizasyonu ve Bu Organizasyonda Tanzimat'a Doğru Yapı Değişimleri (1808-1839)*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1988.
- Kalyoncu, Hülya. "Resim Sanatına Yansıyan İstanbul Sokak Satıcılarının Osmanlı-Türk Sosyal Yaşamındaki Yeri ve Önemi". *Artuklu Sanat ve Beşeri Bilimler Dergisi* 6 (2021), 358-390.
- Karay, Refik Halit. *Üç Nesil Üç Hayat*. İstanbul: İnkılâp Yayınevi, 2009.
- Kazıcı, Ziya. "Ahilik". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 1/540-542. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- Kılıç, Abdurrahman. "Padişah Gelmez Yangın Sönmez". *Yangın ve Güvenlik Dergisi*. 161(2013), 8-9.
- Kızıltoprak, Süleyman vd. "İstanbul'da Suyun Tesisi". *İstanbul Tarihî Çeşmeler Külliyyatı*. ed. Necdet Ertuğ. 1. Cilt/41-66. İstanbul: İSKİ Genel Müdürlüğü, 2006.
- Koyuncu, Nuran. "Osmanlı Devleti'nde Esnaf Gediklerinin Hukuki Esasları, Gelişimi ve İlğası". *Selçuk Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*. 26/2 (2018), 47-76.
- Köprülü, Fuad. *Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu*. Ankara, Türk Tarih Kurumu, 1999.
- Kuzucu, Kemalettin. "İstanbul İtfaiyesi". *Antik Çağdan XIX. Yüzyıla Büyük İstanbul Tarihi*. ed. Coşkun Yılmaz. 4/399-409. İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür A.Ş. 2015.
- Maliye Nezareti Emlak-ı Emiriyye Müdüriyeti (ML. EEM.) 971/1.
- Ortaköy 1944. Kaynak: <https://www.haberler.com/fotogaleri/eski-istanbul-dan-nostaljik-fotograflar-3/>. Erişim 22.11.2022
- Osman Nuri. *Mecelle-i Umur-ı Belediye*. 1. Cilt. İstanbul: Matbaa-ı Âmire, 1922/1338.
- Öz, Tahsin. "İstanbul Çeşmeleri ve Sebilleri". *Türkiye Turing ve Otomobil Kurumu Belleteni*. 68 (Eylül 1947), 6-8.
- Özgül, M.Kayahan. "Mizah Periyodiklerinde İstanbul". *Antik Çağdan XIX. Yüzyıla Büyük İstanbul Tarihi*. ed. Coşkun Yılmaz. 7/189-195. İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür A.Ş. 2015.
- Pakalın, Mehmet Zeki. *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*. 3. Cilt. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1993.
- Parlatır, İsmail. *Osmanlı Türkçesi Sözlüğü*. Ankara: Yargı Yayınevi, 2006.
- Sadaret Divan Kalemi Mukavele-nameler (A.DVN. MKL.) 54/24.
- Sertoğlu, Midhat. *Osmanlı Tarih Lügati*. İstanbul, Enderun Kitabevi, 1986.
- Sıdkı, *Gedikler*. Dersaadet: Tanin Matbaası, 1325.
- Şahin, Haşim. "Sakaların Piri Saka Baba". *Z Kültür/Sanat/Şehir Tematik Dergi*. 2 (Güz 2017), 147-151.
- Şen, Adil. *Kitâb-ı Sakkâ Sakalar El Kitabı*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2013.
- Şura-yı Devlet (ŞD.) 729/33; 200/30; 471/15; 44/26.
- Tural, Erkan. "Gedik Uygulamasının Kaldırılması (1 Mart 1913)". *Çağdaş Yerel Yönetimler*. 12/2 (2003), 75-81.
- Urfaloğlu, Nur. "İstanbul'un Çeşme ve Sebilleri". *Antik Çağdan XIX. Yüzyıla Büyük İstanbul Tarihi*. ed. Coşkun Yılmaz. 8/468-481. İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür A.Ş. 2015.
- Ünal, Mehmet Ali. *Osmanlı Sosyal ve Ekonomik Tarihi*. İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2012.
- Yeni İstanbul*, 23 Temmuz 1950.
- Yurdakul, İlhami. *Aziz Şehre Leziz Su Dersaadet (İstanbul) Su Şirketi (1873-1933)*. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2010.

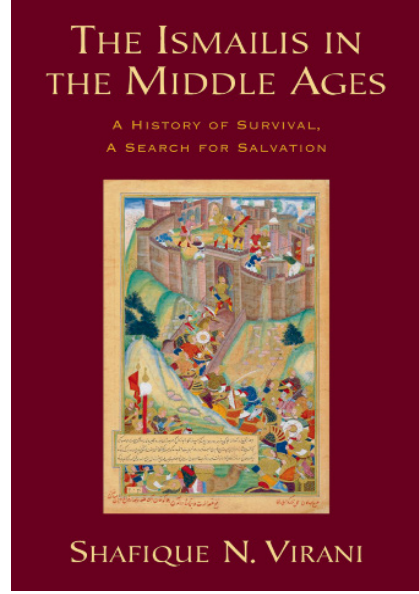
YAYIN DEĞERLENDİRME
BOOK REVIEW

Shafique N. Virani, *The Ismailis in the Middle Ages: A History of Survival, a Search for Salvation*, Oxford University Press, Oxford, New York, 2007.*

HÜSEYİN ONGAN ARSLAN**

Batı Asya tarihi literatürü, on üçüncü yüzyıl Moğol ilerleyişi ve bu ilerleyişin sonuçlarının bölge için kritik önem arz ettiği yönünde bir fikir birliği oluştuğunu gösteriyor. Öyle ki “Moğol-sonrası” dönemselleştirilmesi, yaygınlıkla kabul edilmiş, ve Moğolların, Müslümanların çoğunluk olduğu toprakları ele geçirmesi ve bunun etkisiyle bu topraklarda sadece siyasi ve ekonomik değil aynı zamanda kültürel ve dini bir dönüşümü ifade eden bir dönemi imler hale gelmiştir. Moğol-sonrası dönem, Peygamber ile başlayıp takip eden Dört Halife devri, Emeviler iktidarı ve Abbasiler ile gelişipserpilmiş İslam topluluğu ve kurumlarının evvela bir kriz haline gark olması ve daha sonra eski düzenin yeni şartlara ve ihtiyaçlara uyum göstererek ortaya çıktığı ve nihayetinde Osmanlı, Safevi ve Babür İmparatorluğu gibi büyük merkezi imparatorlukların kurulduğu zamana kadar olan tarihi devir olarak görülebilir. Hodgson’ını takip ederek söylemek gerekirse, bu devri bir kriz ve yenilenme dönemi olarak tanımlayabiliriz.

İslam nüfusunun çoğunluğunun tebaası olduğu mezkûr üç imparatorluğun bugüne olan etkisini takdir edersek, bu üçlünün de hangi ihtiyaçlara cevaben ve nasıl bir sosyoekonomik gerçeklik üzerine bina edilmiş olduklarının önemi de ortaya çıkar. İşte bu tarihsel bağlamı anlamak için krizle başlayıp yenilenmeyle biten geç Orta Çağ devrinin tüm veçhelerine yakinen eğilmek zarureti hasıl olur. Değerlendirmemizin bahsi olan Virani’nin *Ortaçağda İsmâîliler: Bir Hayatta Kalma Tarihi, Kurtuluş Arayışı* kitabı da bahsi geçen dönemin dini veçhesi üzerine odaklanarak İsmâîlî topluluğun krizini ve hayatta kalma mücadelesini konu ediniyor. Bilindiği gibi, geç Orta Çağ Batı Asya’sı, güçlü bir merkezi otorite yoksunluğundan da kuvvet alan çok çeşitli ve dinamik dini tezahürlerin ortaya çıktığı bir devirdir. Ancak bu çeşitlilik ve dinamizmi tüm boyutlarıyla yansıtmaya gereken ana akım harici dini cereyanlar üzerine yapılan çalışmalar, evvela ilgi yoksunluğundan daha sonra da ilk kaynakların sınırlı olmasından ötürü gereken gelişmeyi gösterememişlerdir. Virani, İsmâîlî tarihin daha az popüler alan ya da ziyadesiyle göz ardı edilmiş dönemi Alamut sonrası İsmâîlîlik üzerine odaklandığı ve yeni kaynaklarla güçlendirdiği bu çalışmasıyla, hem özelden İsmâîlî tarihin bu karanlık dönemine ışık tutuyor hem de geç Orta Çağ Batı Asya din tarihinde önemli bir boşluğu dolduruyor. Irak, Suriye, Azerbaycan ve İran coğrafyası gibi Anadolu dini iklimini yakından etkilemiş bölgelerdeki böylesi güçlü bir dini akımın ayrıntılı tarihini ve teolojisini vererek, Anadolu Orta Çağ’ı ve erken modern dönemdeki dini tezahürler tartışmalarına da doğrudan katılmasa dahi kaynak malzeme sunuyor.



* Geliş Tarihi/Received: 31.05.2022, Kabul Tarihi/Accepted: 21.06.2022, DOI: <https://doi.org/10.34189/hbv.104.029>.
** Dr., Çankırı Karatekin Üniversitesi, İİBF, İktisat Bölümü. E-mail: huseyinonganarslan@gmail.com, hoarslan@karatekin.edu.tr, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-5442-5301>.

On üçüncü yüzyıl Moğol fetihlerini, yıkılan devletler, yerle bir edilen şehirler, mahvedilen tarlalar üzerinden kısaca tasvir ettikten sonra, nihayet Moğol ordularının İslam dünyasının kalbine, Bağdat'a girdiklerini, şehri yakıp yıktıkları ve halifeyi öldürdüklerini söyleyen Virani, bütün olup bitenin şahidi olan Sünnî tarihçi Atâ' Melik Cüveynî'nin, anlatısında Moğol fetihlerinin zirvesini Bağdat'ın fethi değil de, Şii İsmâîlilerin Elburz dağlarındaki Alamut merkezli küçük devletlerinin viran edilmesi olarak gördüğü anekdotuyla başlıyor söze. Cüveynî'nin eseri *Târîh-i Cihângüşâ'*'nin neredeyse üçte birini sadece bu Moğol fethine ayırmasının dönem Müslümanlarının dünyasında İsmâîlilerin ne kadar büyük bir yer kapladığının ifadesi olarak algılayan Virani, dönemin Farsça yazar tarihçilerinin Alamut'un yok edilmesini İsmâîlilerin sonu olarak algılayıp, statükoya karşı hem entelektüel hem de siyasi cephede meydan okuyan Şii İslam'ın bu güçlü sesinin yok edilmesini kutladıklarını aktarıyor (Virani, 2007, 3–4).

Ardından meselenin tarihi arka planını vermeye girişen Virani, Peygamber'in vefatını takip eden Sünnî-Şii ayrılığı ile başladığı anlatısında, Şîa içinde de İsmâîlî ve On İki İmamcı ayrılığına değinip, İsmâîlî fırkanın tarihini anlatarak devam ediyor. Bu özetten sonra Virani, kitabın esas meselesinin yapılan bu katliamlardan ziyade, bu katliamlara rağmen İsmâîlîlerin nasıl varlıklarını sürdürmeyi başardıkları ve dini doktrinleri ile dünya görüşlerinin İsmâîlîlerin bu hayatta kalma mücadelesini nasıl sağladığını anlamak olduğunu söylüyor (Virani, 2007, 4–9).

Batı merkezli tarih literatüründe, Atâ' Melik Cüveynî ve çağdaşlarının kayıtları üzerinden kritik edilmeksizin değerlendirilip Moğolların saldırıları ile yok oldukları düşünülen İsmâîlîlerin, yine Batı'nın emperyalist genişlemesiyle eşgüdümlü olarak Oryantalist çevrelerce tekrar “keşfedilmeleri”nin üzerinden yaklaşık iki asır geçmesine rağmen, Alamut sonrası ya da daha genel bir ifadeyle Orta Çağ İsmâîlî tarihi hala aydınlatılmayı bekleyen bir alan olarak karşımıza çıkıyor. Virani işte tam da bu “karanlık dönemi,” yani Moğol işgallerinden Safevîlerin doğuşuna kadar olan on üçüncü yüzyıl ortasından on beşinci yüzyıl sonuna dek olan dönemde İsmâîlîlerin izini sürüyor. Bunu yaparken, hala çoğunluğu kataloglanmamış el yazması olan çeşitli dillerdeki (Arapça, Farsça, Sindhî, Sarâ'îkî, Hindustânî, Pencapça, Guceraçça, Latince) daha önce bilinmeyen kaynakları kullanıyor. Bu kaynaklarla, literatürde İsmâîlî ana kaynaklar hakkındaki en mühim yayınlar olan I. K. Poonawala (Poonawala, 1977) ve W. Ivanow'un (Ivanow, 1933; Ivanow, 1963) çalışmalarında ilim âleminin istifadesine sunulan kaynak sayısını neredeyse iki katına çıkarıyor. Virani bu geniş ilk kaynak kullanımıyla, “bilinmeyen bir çok İsmâîlî yazarın tanıtıldığını ve dönemin literatürü hakkında daha önceki yargıların tekrar değerlendirilmesi gerektiğini” söyleyip, “bazıları sadece ismen bilinen, bir kısmı ise çok az çalışılmış kaynakların ise dikkate alındığında çoğunlukla kabul edilmiş teorilerde bir revizyon ihtiyacını açığa çıkardığını ya da önceki akademisyenlerin mevcut kaynaklarla ortaya attıkları bazı teorileri desteklediğini” ekliyor (Virani, 2007, 9–17).

Esas olarak Nizari İsmâîlîlerin anayurdu diyebileceğimiz İran bölgesine odaklansa da Orta Doğu'da İsmâîlîlerin çoğunlukta olduğu ya da İsmâîlî nüfusun önemli olduğu başka bölgelerine de değinilen eserde, başlangıç bölümleri daha çok İsmâîlî toplumunun tarihsel süreçlerine odaklanırken, kitap ilerledikçe İsmâîlîliğin dini düşüncesi ve topluluğu var eden meseleler tartışılıyor. Giriş, sekiz bölüm ve sonsözden oluşan kitapta Virani, Orta Çağ İsmâîlî toplumunun varlıklarını sürdürmek için inançlarının üç temel veçhesi olan takiye, davet ve imamet üzerinden Orta Çağ İsmâîlî tarihini aydınlatmaya çalışıyor.

İlk bölüm olan “Kayıp bir Tarihin İhyâsı” (*Recovering a Lost History*), Virani’nin literatürdeki ve bizatihi bu eserinde kullandığı ana kaynakların tanıtımına ayırıyor. Kullandığı ana kaynakları ilgili dönem ve bölge çalışacaklar için listelemek gerekirse: Atâ’ Melik Cüveynî’nin *Târih-i Cihângüşâ*’sı; Minhâcü’l-dîn Sirâc Cûzcânî’nin *Tabakât-ı Nâsırî*’si; Reşîdüddin Fazlullâh-ı Hemedânî’nin *Câmi’u’l-tevârih*’i; Hamdullah el-Müstevfî’nin *Târih-i Güzide, Nüzhet’ül-Kulûb* ve *Zafernâme*’si; Hâfız-ı Ebrû’nun *Câmi’u’l-tevârih*’e yazdığı zeyil; Ebu’l-Kâsım Kâşânî’nin *Târih-i Olcaytu*’su; Seyfi-i Herevî’nin *Târihnâme-i Herât*’ı; Fasîh-i Hâfî’nin *Mücmel-i Faşîhî*’si; Zahirüddin Mar’âşî’nin *Târih-i Gilân ve Deylemistân*’ı; Molla Şeyh Ali Gilanî’nin *Tarih-i Mâzenderân*’ı; Celal-i Kayımî’nin *Nesa’ih-i Şahrûhî*’si; Şemseddin Dimaşki’nin *Nuhbetü’l-Dehr fi Acâibi’l-Berr ve’l-Bahr*’ı; Şeyh Abdülhak Dihlevî’nin *Ahbârü’l-ahyâr*’ı; Kadı Rahmetullah b. Gulam Mustafa’nın *Menâzil el-Aktâb ve Besâtin el-Ahbâb*’ı; İdrîs İmâdüddin’in *Uyünü’l-ahbâr*’ı; Nizâmeddin Şâmî’nin *Zafernâme*’si; Şerefeddin Ali Yezdî’nin *Zafernâme*’si; Mîrhând’ın *Ravzatü’l-ş-şafâ*’sı; Hândmîr’in *Habîbü’l-siyer*’i; İskender Bey Münşî’nin *Târih-i Âlem’ârâ-yı Abbâsî*’si; Devletşâh’ın *Tezkiretü’l-ş-şu’arâ*’sı; Sâm Mirza’nın *Tuhfe-yi Sâmî*’si; Kadı Nurullah Şufterî’nin *Mecâlisu’l-Mu’minîn*’i; Lutf Ali Beg’in *Âteşkede*’si. Tarihsel bağlamı inşa için kullandığı bu eserleri ve bilhassa hangi dönemler ve meseleler üzerine kullandığını açtıktan sonra, Virani İsmâîlî eserleri bir yandan tanıtmaya girişiyor bir yandan da literatürde ne şekilde kullanıldıklarını tartışıyor (Virani, 2007, 19–28).

“Kartalın Dönüşü” (*The Eagle Returns*) adlı ikinci bölüm, İsmâîlîlerin Gilan, Deylem, Mazenderan, dolayısıyla Alamut Kalesi, gibi Hazar’ın güneyindeki bölgelerde Moğol felaketi sonrasında dahi nasıl direnç gösterdiklerine odaklanıyor. Virani, Atâ’ Melik Cüveynî’nin İsmâîlîler hakkında verdiği bilgileri temel alarak ancak bu bilgileri dönemden bize ulaşan diğer kaynaklarla kontrol ederek, aslında İsmâîlîler Moğol işgalinden sonra dahi mezkur bölgeleri bir merkez olarak kullanabildiklerini ve varlıklarını sürdürdüklerini gösteriyor (Virani, 2007, 29–46).

Daha sonra İsmâîlî toplumun varlıklarını sürdürmesini sağlayan inançlarının üç temel veçhesi olarak tanıttığı, takiye, davet ve imamet olgularını devam eden üç bölümde açıyor. Üçüncü bölüm, “Güneş’in Gizlenmesi” (*Veiling the Sun*), Moğol sonrası direncin ana karakterleri olan işgal sonrasının ilk İsmâîlî İmam’ı Şemseddin Muhammed’e (ö. 710/1310) ve onun bağlılarından şair Nizari Kuhistani’ye (ö. 720/1320) odaklanarak, onlar üzerinden takiye olgusunu tanıttırıyor. Takiyenin İslam içindeki yerini, İslam tarihi içinde sürekli bir azınlık oldukları için bilhassa Şiilerin kullandıkları ancak Sünnîlerin de zaman zaman faydalanmak zorunda kaldıklarını aktaran Virani, İsmâîlîlerin azınlık içinde de azınlık konumunda oldukları için takiyenin onlar için ne derece hayâtî olduğunu belirttikten sonra, pratikte nasıl uygulandığını Şemseddin Muhammed ve Nizari Kuhistani üzerinden gösteriyor (Virani, 2007, 47–70).

İkinci temel veçhe olan “davet” olgusunu ise dördüncü bölümde, “Hakk’a Da’vet” (*Summoning to the Truth*), Şemseddin Muhammed’in selefi Kâsımşâh ve onun çağdaşı gibi görünen önde gelen İsmâîlîlerden Kâsım Tuşteri’nin (5–6. yy./11–12. yy.) biyografisi ve yazdıkları üzerinden tartışıyor. İsmâîlî davet sistemi ve hiyerarşisini ayrıntıyla tartıştığı bu bölümde, Virani, geleneksel literatürde Moğol işgali ile davet sisteminin yerle bir olduğunun düşünüldüğünü, ancak yeni bulunan el yazmaları ile durumun hiç de öyle olmadığını, Moğol işgaline uğrayan bölgelerde dahi davet sisteminin İsmâîlî inananlara rehberlik edebildiğini gösteriyor (Virani, 2007, 71–90).

Üçüncü veçhe olarak tanıttığı imamet olgusunu ise, bu sefer Kâsımşâh'ın selefleri İslâmşâh ve İslâmşâhoğlu Muhammed'in hayatları üzerinden beşinci bölümde, "Emrin Mâlikleri" (*Possessors of the Command*), inceleyen Virani, İran-ötesi İsmâîlî toplulukların bu dönemdeki ahvalini yazarken aynı zamanda da takiyenin Kuhistan ve Suriye'deki farklılaşan biçimlerini gözler önüne seriyor (Virani, 2007, 91–108).

"Dünyanın Kıblesi" (*Qibla of the World*) adlı altıncı bölüm, imametın Ancedan'a (Keşan ve Kum'un yüz kilometre batısına düşen bir şehir) taşınması, dönemin imamları Müstansır-Billâh (ö. 885/1480), Abdüsselam (ö. 899/1493) ve Garib Mirza'nın (ö. 904/1498) hayatları, ve yine çağdaşları olan önde gelen İsmâîlîlerin biyografileri ve yazdıklarına odaklanıp, imamı ruhani bir kıble olarak tartışıyor (Virani, 2007, 109–132).

İmam Müstansır-Billâh'ın çağdaşı olan Ebu İshak Kuhistani'nin yazdıkları üzerinden onun Hakk'ı arayışı, İsmâîlîliğe girişi ve bu inanç içindeki sülukuna eğilen yedinci bölüm, "Arayanın Yolu" (*The Way of the Seeker*), takiye ve davet tartışmasını derinleştiriyor. Bu dönem takiyesinde en ilgi çekici değişim, İran coğrafyası için hâkim dini anlayışın Sünnilikten Şîliğe doğru geçiş gösterdiği bir dönemde uygulanıyor olması, dolayısıyla bu döneme kadar Sünnilik içinde bir görüntü sergilemeye çalışmak durumunda kalan İsmâîlîlerin artık Şîlik içinde, daha doğru bir ifadeyle On İki İmamcı Şîîlik içinde, bir görüntü arz etmek durumunda kalmalarıdır. Virani, bu takiyenin de daha çok Sufi görüntü altında yapılmasının izini sürüyor (Virani, 2007, 133–164).

"Kurtuluş ve İmâmet" (*Salvation and Imamate*) adlı sekizinci ve son bölüm ise, İsmâîlîliğin merkezi inancı olan Tanrı bilgisine ulaşmak için hazır bir imamın gerekliliğine ve bunun İsmâîlî toplum için ne derece hayati olduğuna odaklanıyor. Ek olarak, Şîiliğin en önemli argümanlarından olan imamın hem dini hem siyasi liderliği mevzusunun artık Moğol sonrası dönemi İsmâîlîlerince siyasi liderlikten azade bir şekilde düşünüldüğünü aktaran Virani, bu dönem için imametın dini ve bânîni düzlemde bir liderlikten ibaret görüldüğünü söylüyor (Virani, 2007, 165–182).

Gerek dönemin tarihsel bağlamının böylesi bir azınlık inancı ve topluluğu için ne ifade ettiğinin değerlendirilmesi gerekse bilhassa Şîa ancak genelde İslam inancında temel meselelerden olan takiye, imamet ve Sufilik üzerinden düşünürsek davet olgularının pratikte nasıl uygulandıklarını göstermesi bakımından Virani'nin kitabı Moğol sonrası dönem Batı Asya dinseliliği üzerine çalışan herkes için yararlı bir eser olarak ortaya çıkıyor. Daha önce hiç kullanılmamış, az kullanılmış ya da mezkur meseleler özelinde hiç okunmamış kaynaklar da eserin önemini bir kat daha artırıyor. Özellikle giriş, birinci ve ikinci bölümler hem dönemle ilgili tarih ve ilahiyat dersleri için hem de metodoloji dersleri için kaynak olarak kullanılabilir.

Kaynaklar/References

- Hodgson, Marshall G. S. *The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization*. 2. Cilt. Chicago; London: The University of Chicago Press, 1974.
- Ivanow, Wladimir. *A Guide to Ismaili Literature*. London: The Royal Asiatic Society, 1933.
- Ivanow, Wladimir. *Ismaili Literature: A Bibliographical Survey*. Tehran, 1963.
- Poonawala, Ismail K. *Biobibliography of Isma'ili Literature*. Malibu, CA, 1977.
- Virani, Shafique N. *The Ismailis in the Middle Ages: A History of Survival, a Search for Salvation*. Oxford, New York: Oxford University Press, 2007.

Eşref Doğan & Hasan Çelik, *Kavramlar ve Tasavvufî İzâhlar Açısından Aleviliğin El Kitabı*, Kriter Yayınları, İstanbul, 2022.*

MİHRİBAN ARTAN**

Tanıtımını yapmaya çalıştığımız “*Kavramlar ve Tasavvufî İzâhlar Açısından Aleviliğin El Kitabı*” adlı eser, Ağuışen Ocağı’nın Mir Seyyid Koluna mensup olan Eşref Doğan Dede ile Alevilik alanındaki çalışmalarıyla tanınmaya başlayan Din Sosyolojisi Uzmanı Hasan Çelik tarafından kaleme alınmıştır. Bu çalışmada yazarların “*Kavramlar ve Tasavvufî İzâhlar Açısından Aleviliğin El Kitabı*” adlı eseri incelenmiş, yazarların Aleviliğin kavramları ve tasavvufî boyutu ile ilgili görüşleri hakkında birtakım değerlendirmeler yapılmıştır. Eser hem önemli bir kanaat önderi olan Eşref Doğan Dede hem de gelenekten yetişen, Anadolu Aleviliği üzerinde çalışan ve birçok basın ve yayın kuruluşlarında yazarlık yapan Hasan Çelik Hoca tarafından kaleme alınması bizi eseri okunmaya ve tanıtmaya sevk etmiştir.

Yazarların hem gelenekten gelmesi hem de özellikle de Hasan Çelik’in Alevilik çalışmaları alanında uzman olması bu eserin sağlam argümanlarla olabildiğince objektif bir şekilde kaleme alınmasını sağlamıştır. Eserin tanıtımı yapılırken de şekil ve muhtevası hakkında bilgi verip yazarın ele aldığı konulara dair birtakım eleştiriler içeren değerlendirmelerde bulunduk.

Yazarların kaleme aldığı bu eser 2022 yılında Kriter Yayınları tarafından basılmıştır. Eser, muhtevası itibarıyla 265 sayfalık bir hacme sahip olmakla beraber üç bölümden müteşekkildir. Eserin editörlüğünü ise Ardahan Üniversitesinden Dr. Öğr. Üyesi Serkan Balcı yürütmüştür. Kitap; önsöz, giriş ve asıl konunun anlatıldığı üç bölümden müteşekkildir. Birinci bölüm 171 sayfadan, ikinci bölüm 67 sayfadan, üçüncü bölüm ise 6 sayfadan oluşmaktadır. Ancak ifade etmek gerekirse bölümlere ayrılan sayfa aralığının orantılı olmaması metodolojik olarak tartışılacak bir durumdur.

Kitabın önsözünde çalışmanın genel hatlarının neler olduğunu görmek mümkündür. Yazarların amacı, daha önce Aleviliğin inanç dünyasına ait kullanılan kavramları, erkânları veya tanıtları izah etmek için bundan önceki yıllarda kaleme aldıkları akademik çalışmaları derli toplu bir şekilde genişleterek bir arada veren bir eser ortaya koymak olmuştur. Eserin daha önceki çalışmalarından farkı ise tasavvufî yönü ile Aleviliğin kavramlarının izahı yapılmasıdır. Bu sebeple “İslam, Alevilik ve Tasavvuf” ilişkisi çerçevesinde Aleviliğe dair erkânların, sembollerin ve kavramların yazıldığı daha kapsamlı bir çalışma yapmayı amaçlamışlar. Eserin sınırları da bu



* Geliş Tarihi/Received: 29.04.2022, Kabul Tarihi/Accepted: 11.05.2022, DOI: <https://doi.org/10.34189/hbv.104.030>.
** Dr., Nevşehir/Türkiye. E-mail: artanmihriban@gmail.com, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-2349-2234>.

çerçeve de şekillenmiştir. Bu bağlamda Aleviliğin tarihsel arka planı ve tarihsel sürecine dair bir anlatıya eserde yer verilmemiş sadece kavramların izahı yapılmıştır.

Eserin içeriği hem teorik hem de mülakat tekniklerinden istifade edilerek oluşturulmuştur. Ciddi bir literatür okuması ve kaynakçasıyla kaleme alınan eserde, teorik bilgilerle tanımlamalara yer verilmiştir. Ancak yazarların kullandığı kaynaklar yazma eserler ve tasavvufun klasik kaynakları açısından eksik olduğunu söylemek mümkündür. Kullanılan ana kaynakların ise tercümelerine müracaat edilmiştir. Görebildiğimiz kadarıyla yazarların müracaat ettiği yazma eserler yoktur. Bu bağlamda literatürün zayıf olduğunu ama tetkik eserler açısından hayli zengin bir kaynak çeşitliliği oluşturulduğu söylenebilir. Zira konuyla ilgili kitaplara, makalelere ve ansiklopedi maddelerine büyük oranda ulaşılmış ve yerinde kullanılmıştır. Ana kaynaklardan Hacı Bektaş Veli'nin eserlerinden, buyruklardan ve deyişlerden; tetkik/inceleme eserlerden ise konuyla ilgili akademik anlamda çalışmaları bulunan Abdülbaki Gölpınarlı, Mehmet Fuat Köprülü, Ahmet Taşgün, Ali Yaman, Bülent Akın, Mehmet Ersal, Doğan Kaplan, İrene Melikoff, Ahmet Yaşar Ocak gibi birçok araştırmacıdan istifade edilmiştir. Tetkik/inceleme eserlerin eksik yönü ise yabancı araştırmacıların çalışmalarından azımsanacak derecede istifade edilmesidir. Ayrıca eserde Aleviliğin inanç dünyasından inanç önderlerinin yorumlamalarına ve geçmişle günümüz arasındaki erkânların algılanmalarına ilişkin değişen sosyolojik değerlendirmelere de gidilmiştir. Eserin bu yönü onu güçlü kılan özelliklerindedir.

Yazarlar, çalışmanın girişinde; Türklerin İslamlaşma evresine dair kısa bir bilgi verip Türk tarihi açısından Anadolu'nun yurt edinilmesinde büyük bir eşik olan Malazgirt Meydan Savaşı'nın kazanılmasında Alevi Ocaklarının üstlendikleri rollere dikkat çekmektedirler. Yazarlara göre Türklerin İslamlaşması ve bu süreçle Malazgirt Zaferi arasında geçen yaklaşık 250-300 yıllık bir zaman diliminde Alevi Ocakları, Anadolu topraklarına peyderpey gelip yerleşmeye başlamış ve Sultan Alparslan'ın Malazgirt Zaferi'ni kazanmasının sosyolojik/psikolojik altyapısını da o dönemlerde hazırlamışlardır. Yazarların bu bölümde eleştirdikleri husus ise Türk millî tarihinin mezhepsel kaygılardan arındırılmamış olması meselesidir. Bu eleştirilerini de Cumhurbaşkanlığı forsunda yer alan ve her biri büyük Türk Devletlerini temsil eden 16 yıldızın eksik olduğu yönündeki kanaatleriyle ifade etmişlerdir. Yazarlara göre Cumhurbaşkanlığı forsuna Safevî Devleti'ni de temsilen bir yıldız eklenmelidir. Çünkü Safevî Devleti de bir Türk devleti olup Türk tarihinde önemli yeri vardır.

Giriş kısmında verilen bilgiler kanaatimizce eksiktir. Aleviliğin erkânlarını, sembollerini ve kavramlarını tasavvufî açıdan ele almaya çalışan yazarların giriş kısmında tasavvuf hakkında özellikle de Horasan Tasavvufuna dair giriş mahiyetinde bilgi verilebilirdi. Böylece Aleviliğin kavramları hem tasavvufî açıdan hem de tasavvuf klasiklerince de değerlendirilmiş olurdu. Örneğin İlgar Baharlı'nun "*Tasavvuf Klasikleri Eşliğinde Safevîler Öncesinde Sema (Semah)*" adlı çalışmasında "Semah" kavramının tarihsel arka planı ve tasavvufî izahının tasavvuf klasiklerinden yararlanarak ortaya konulduğunu görmekteyiz.

Çalışmanın en geniş kapsamlı bölümü olarak kaleme alınan "Alevilik/ Kızılbaşlık, Bektaşilik ve Sünnilik" (S. 3-174) adlı birinci bölümde on iki temel başlık ve birçok alt başlık üzerinden Aleviliğin inanç dünyasını ilgilendiren kavramların izahlarına yer verilmiştir. Bu bölümde "Alevî", "Kızılbaş" ve "Bektaşî" kavramlarının tanımlamaları yapılmıştır. Eserin ikinci baskısında bu kavramlara ilaveten Sünnî veya

Şîî İslam şeriatının dışında kalan ve kendilerini “Sır, Bâtın ve Hakikat” kavramları çatısı altında tanımlayan “Kalenderî, Haydarî, Şemsî, Abdal, Babaî, Işık, Vefaî, Cavlaki, Torlak, Rafızî” gibi kavramların da tanımlamaları yapılması gerekmektedir. Nitekim tüm bu kavramlar bugünkü şemsiye (*hipernim*) adlandırma olan “Alevî” kavramını karşılamaktadır.

Şah Baba Mansur Ocağı’ndan Hıdır Akbayır Dede Aleviliği şu şekilde tanımlamıştır:

“Aleviliği coğrafi bir bölgeye hapsedmek doğru değildir. Alevilik bir inançtır, onu coğrafi sınırlarla tanımlamak ve Alevilerin yaşadığı yerlere göre isimlendirmek Aleviliğin bir bütün olarak görülmesini eksik bırakmaktadır. Alevilik bir üst tanımlamadır. Bektaşilik, Nusayrilik, Mevlevilik vb. gibi tanımlamalarda bu üst tanımlamanın içerisindeyler. Bu nedenle Aleviliğin içinden doğan bir tarikat olan ve 16. yüzyıldan sonra vücut bulan Bektaşilik kavramını kullanırken bile ‘Alevilik-Bektaşilik’ diyoruz. Oysaki Bektaşilik belli ritüelleri farklı olan ve Aleviliğin içinden doğan bir tarikatken, kavramı Aleviliğe eşanlamli şekilde kullanıyoruz. Araştırmacıların kavramları kullanırken bu gibi hassasiyetlere dikkat etmesi gerekmektedir.”¹

Bu bölümde ve çalışmanın genelinde yazarların bu üst tanımlamaya hassasiyetle uyduklarını görmekteyiz. Eserde Bektaşilik, Mevlevilik vb. inanç gruplarının müstakil ritüellerini ifade eden tanımlamalar dışında “Alevilik” üst tanımlaması kullanılmıştır. Alevi teriminin bir şemsiye kavram olarak kullanıldığı bu bölümde Alevi inanç ritüellerine dair pek çok kavramın da izahı yapılmıştır. Ayrıca bu bölümde Sünniliğin tanımlanması ve Alevilik üzerinden algılanmasına dair önemli değerlendirmeler de kaleme alınmıştır. Eserde Aleviliği oluşturan temel kavramların ve manevi makamların içerisinde Bektaşiliğin de manevi makamları olarak bilinen ve her biri müstakil bir tanımlama olarak verilen “Babalık, Dervişlik ve Halifelik” gibi kavramlara da açıklık getirilmiştir.

Birinci bölümde Aleviliğin temel unsurlarından olan “Hz. Ali, Ehl-i Beyt ve On İki İmam Kültünün” Alevilikteki yerine de ayrıntılı bir şekilde değinilmiştir. Devamında ise Aleviliğin temel unsurlarından manevi makam ve uygulamaları olan “Mürşidlik, Pirlık, Rehberlik, Taliplik, Muhiplik, Dervişlik, Babalık, Mücerretlik, Halifelik, Post ve Manevi aşamalara” dair izahlar yapılmıştır.

Bu bölümde Alevilikte “Ocak sistemi” hakkında detaylı bilgi verilmiştir. Ocakların tarihsel süreci, manevi yönü, toplumu dizayn etmedeki rolü, Ocakların işlevleri ve Anadolu’daki Alevi ocaklarının listesi bu bölümde ayrıntılı bir şekilde verilmiştir. Yazarlar ocakların anlatıldığı başlığa oldukça ehemmiyet vermiştir. Yine bu bölümde “Kırklar Cemi ve Cem İbadeti” adlı başlıkta cem ibadetinin makamları, ceme bekâr veya eşli girme halleri Buyruklardan, tetkik eserlerden ve Kırklar Cemi menkıbesinden istifade edilerek yazılmıştır. Bu bölümde Cemde on iki hizmetin sahipleri, cem ibadetindeki sıralama ve cem ibadetinin dört makamı hakkında ayrıntılı bilgi verilmektedir.

Eserin birinci bölümünde Aleviliğin terminolojisine dair “On Dört Mahsum-u Pak, On Yedi Kemberbest, Düşkünlük, Semah ve İkrar” kavramlarının açıklanması da yapılmıştır. Alevilikte Dâr ve türleri olan “Dâr-ı Fâtma/Dâr-ı Hüseyin, Dâr-ı Mansur, Dâr-ı Fazlı, Dâr-ı Nesîm” hakkında kısaca bahsedilmiştir. Yine bu bölümde Alevilikte Gülbank (dua) ve çeşitli versiyonlarına da yer verilmiştir. Görüldüğü

¹ Hıdır Akbayır Dede’den aktaran için bk. Doğan, Eşref - Çelik, Hasan. *Kavramlar ve Tasavvufî İzahlar Açısından Aleviliğin El Kitabı*. İstanbul: Kriter Yayınları, 2022, S. 6.

üzere birinci bölümde Alevi inancına dair inanç, ritüel, makam, ibadet ve daha birçok hususa açıklık getirilmiş ve bu bağlamda birinci bölüm eserin bel kemiğini oluşturmaktadır. Eserin önemini ortaya koyan birinci bölüm yazılırken yazılı, sözlü, tetkik ve ana kaynaklardan istifade edilmiştir. Anlatımı güçlü kılmak için de deyişlerden ziyadesiyle atıf yapılmıştır. Ancak kavramların tasavvufi açıdan tasavvuf klasikleri çerçevesinde değerlendirilmesi 2. baskıda tekrar gözden geçirilmesi eserin kalitesini daha da artıracak kanaatindeyiz.

Çalışmanın ikinci bölümü olan “Alevilikte Gönül Eğitimi” (S. 175-242) adlı kısım birinci bölüme nispeten daha kısadır. Yazarlar bu bölümde Aleviliğin manevi eğitim boyutlarını açıklamalarının yanında, Aleviliğin inanç dünyasının kimliğini oluşturan erkân ve adablara dair geniş açıklamalara yer vermişlerdir. Taliplerin yol içinde uyması gereken kuralları yani “yolculuğun boyutları ve aşılacak makamları” buyruklardan yola çıkarak ele alınmıştır. Yazarlara göre “Alevilikte ve Bektaşilikte insan her zaman yol halinde ve yolculukta. Bu yolculuğun esas gayesi ise hakikat şehrine ve oradaki gerçek hakikate yani Hakk’a ulaşmaktır.” Yazarlar, Mehmet Yaman’ın tercümesini yaptığı “*Buyruk*” adlı çalışmasından yola çıkarak bu yolun Alevi tasavvufunda nasıl olduğuna, hangi kurallar çerçevesinde şekillendiğine dair birtakım değerlendirmeler yapmışlardır. İlaveten Doğan Kaplan’ın “*Yazılı Kaynaklara Göre Alevilik*” adlı çalışmasında bu yolda uyulması gereken kural ve edepin neler olduğu da otuz beş madde şeklinde verilmiştir. Ayrıca Allah’a ulaşma mertebeleri olan “Şeriat kapısı ve makamları, Hakikat kapısı ve makamları, Marifet kapısı ve makamları” açıklamışlardır.

Bu bölümde üzerinde en çok durulan hususlardan biri de yazarlarca Aleviliğin gönül birleme okulu olarak tanımlanan “musahiplik” olmuştur. Musahipliğin İslam tarihinde nasıl zuhur ettiğine, Alevilik ve Bektaşilikteki uygulamalarına, erkânlar arasındaki farklılıklarının neler olduğuna dair tespitlerden söz edilmiştir. Yazarlar musahiplik erkânını, musahipliğin Alevi toplum yapısının iç organizasyonunu anlamamız açısından oldukça önemli olduğunu vurgulamaktadırlar.

Alevilikte gönül eğitimi konusuna tahsis edilen ikinci bölümde konunun tasavvufi boyutu birçok yönüyle anlatılmıştır. Bu bölümde göze çarpan husus ise ana kaynaklara doğrudan ulaşılmaması, tercüme edilen veya ana kaynaklara atıf yapan tetkik çalışmalarından yararlanmasıdır. Bu da çalışmanın literatür açısından zayıf olduğunu göstermektedir. Fakat çalışmada verilen bilgiler, yapılan değerlendirmeler, kavramların izahı için referans gösterilen tetkik eserler son derece yerinde olmuştur.

Çalışmanın üçüncü ve son bölümü ise “Alevi-Bektaşî Deyimlerinin Türk Edebiyatına Yansımaları” (S. 243-248) olarak ele alınmıştır. Yazarlar bu bölümde günlük yaşamda sıklıkla kullanılan ama anlamları pek bilinmeyen “Pabucu dama atıldı”, “Kambersiz düğün olmaz”, “Eski kulağı kesik” ve “Hâyî’den gelen Hü’ya gider” gibi birçok deyime açıklık getirmektedirler. Bu bölüm kitabın en kısa bölümüdür. Daha önce de vurguladığımız gibi bu husus metodolojik olarak eserin bütünlüğünü bozan bir durumdur. Kitabın ikinci baskısında bu bölüme Türk Edebiyatında Aleviliğin izlerine dair kapsamlı bir çalışma eklenebilir. Örneğin, Alevi ve Bektaşî deyimlerine ek olarak Yunus Emre, Pir Sultan Abdal, Kul Himmet, Kaygusuz Abdal, Aşık Veysel ve Hayatî gibi daha birçok ozanın Alevi inancını deyişlerine nasıl yansıttığına ayrıca Alevilik açısından bu deyişlerin önemine de vurgu yapılabilir.

Sonuç olarak yaptığımız kitap değerlendirmesini kanaatimizce şöyle özetlemek mümkündür: Eşref Doğan Dede ile Din Sosyolojisi Uzmanı Hasan Çelik tarafından Aleviliğin kavramları ve tasavvufi yönünü derli toplu bir şekilde vermeye çalışmaları hasebiyle eserin ciddiye alınması gerekmektedir. Yazarlar bu eserinde daha önce kaleme aldığı çalışmalarını genişleterek, Aleviliğin kavramlarının tasavvufi yönünü vurgulamaya yönelik kapsamlı bir çalışma yapmayı amaçlamışlardır. Bu amaçla eserin birinci bölümünde Aleviliğe dair kavramların izahı yapılmıştır. Kavramların açıklamasının yapıldığı birinci bölüm oldukça kapsamlıdır.

Yazarların bu eserde bir tartışmaları yoktur, sadece eserde Alevi inanç, ritüel ve erkânlarına dair kavramların açıklaması yapılmıştır. Bu açıklamaları yaparken de son derece hassas davranılmıştır. Yazarların bu kitabı, Aleviliğin kendine has terminolojisinin oluşturulması, kavramların tasavvufi boyutunun tekrar gözden geçirilmesi gerekliliğini yeniden gündeme getirmiş ve literatüre katkı sağlaması, yapılacak yeni çalışmalara zemin hazırlaması bakımından hayli kıymetlidir.

Nitekim bu eser, Aleviliğin kavramlarının tasavvufi yönünü anlama ve anlatma çabasıyla kaleme alınmıştır. Alevilik okumalarına başlayacak araştırmacıların Aleviliğe dair zihinlerinde oluşacak kavramlara yön verebilmeleri ve derli toplu bir halde cevap verecek nitelikte olması açısından, alana önemli katkı sunacak donanımdadır.

Yazarların izlediği yöntem ise kavramların kaynaklar ışığında tarafsız bir gözle, anlayıcı-yorumlayıcı bir yaklaşımla ele alınması şeklinde olmuştur. Çalışmanın dil özellikleri bakımından akıcı bir üslupla kaleme alınmış olması ve ana metin içerisinde yer alan bilgilerin de dipnotlarla zenginleştirilmesi ve sıklıkla deyişlere atıf yapılması eserin en güçlü yönleri olarak değerlendirilebilir. Son söz yerine yazarların “Kırklar Cemi ve Cem İbadeti” adlı başlık altında atıf yaptığı Şah Hatayî’nin deyişiyle bitirmek istiyorum.

*“Erenler cemine her can giremez,
Edep ile erkân yol olmayınca.
Her kamberim diyen kamber olamaz.
Şâh’ın kamberine kul olmayınca.*

*Arama uzakta vardır yakını,
Gerçek olan talip bulur hakkını,
Yüklemeler sana yolun yükünü,
Bükülü kametin dal olmayınca.*

*Şah Hatayî’ m eder bu sırrı beyan,
Kâmil midir cahil sözüne uyan,
Bir baştan ağlamak ömre ziyan,
İki baştan muhip yar olmayınca.”²*

Kaynaklar/References

Doğan, Eşref – Çelik, Hasan. *Kavramlar ve Tasavvufi İzâhlar Açısından Aleviliğin El Kitabı*. İstanbul: Kriter Yayınları, 2022.

² Kaynak kişiden aktaran için bk. Doğan, Eşref – Çelik, Hasan. *Kavramlar ve Tasavvufi İzâhlar Açısından Aleviliğin El Kitabı*. İstanbul: Kriter Yayınları, 2022, S. 98.

**Perviz Babazade, *Hemase-i Por Şukuh Ehl-i Hak Çeheltenan*, 1347 (1968),
Kendi Yayını.***

İBRAHİM KARACA**

İran'da yaşayan Ehl-i Haklar ve Alevi topluluklarını konu alan birçok kaynak bulunmaktadır. Bu kaynaklar önemli ve ayrıcalıklı bir yere sahip olan Hemase-i Por Şukuh Ehl-i Hak Çeheltenan adlı eser Perviz Babazade tarafından 1347 (1968) yılında kendi yayını olarak yayınlanmıştır. Kitap on bölümden oluşmaktadır.

Perviz Babazade İran'da bulunan Ehl-i Hak ve Kırklar topluluklarının yine İran'da ortaya çıkan tasavvuf akımları arasında yer aldığını ve hatta tasavvuf akımlarının etkisiyle meydana geldiğini ileri sürmektedir. Perviz Babazade, Kırklar topluluğunun bir üyesidir. Yayınladığı bu çalışma ile beraber özellikle Türk olan Alevi topluluklarını tek bir çatı altında değerlendirmeye çalışmıştır.

İran da yaşayan Ehl-i Haklar hakkında yapılan çalışmalar Avrupalı ve Rus şarkiyatçılar ile başlamıştır. 19. yüzyılın sonları ve 20. yüzyılın başlarında yoğunlaşan bu çalışmalar, Ehl-i Haklara dair ilk bilgi veren eserlerdir. 20. yüzyılın ortalarından itibaren, Ceyhunabadi gibi Ehl-i Hak olan kişiler Ehl-i Haklar hakkında ilk elden kaynaklardan kelimeleri yayınlamaya başlamışlardır. Sır topluluklarından Ehl-i Haklar hakkında yapılan bu çalışmalarla haklarındaki sır perdeleri giderek aralanmaya başlanmıştır.

Kitabın birinci bölümünde İran tasavvufunu veya sufiliğini etkileyen Hinduizm, Yunan felsefecileri ve Maniheizm gibi inançlardan bahsetmektedir. Zerdüştiliğin sadece yönetici sınıfta kaldığını halka inmediği için İran tasavvufu üzerine bir etkisinin olmadığını kaydetmektedir. Bu bölümde Maniheizm'e genişçe yer vermiştir. Sasaniler devleti zamanında ortaya çıkan Mani ve Maniheizmin Maveraünnehir, Anadolu ve İran'da yayıldığını ve bölgelerdeki inanışlar üzerinde derin etkiler bıraktığını ileri sürmektedir. Mani'nin ortaya attığı fikirlerle İran sufiliği üzerinde etkisi çok fazla olmuştur. Maniheizm de daha sonra yeniden son peygamber Hazreti Muhammet ile tebliğ edilen İslam dini gibi zenginle fakiri, şahla halkı aynı yerde beraber ibadet etmeyi sağlamıştır. Bir diğer etken olarak Ehl-i Haklar içinde yer alan vahdeti vücud fikrinin Hint etkisini vurgulamıştır. Ayrıca Hinduizm'deki karma inanışının da bu sayede İran'a geldiğini belirtmiştir. Ehl-i Hak inancındaki tenasüh fikri veya inanışının Hinduizm'den kaynaklandığını da ileri sürmektedir.

Tasavvuf ülkesi adını taşıyan ikinci bölümde ilk sufileri anlatmaktadır. Babazade, İranlı ilk sufünün Hallac-ı Mansur olduğunu, Hallac-ı Mansur'un Bağdat'ta



* Geliş Tarihi/Received: 27.01.2022, Kabul Tarihi/Accepted: 28.01.2022, DOI: <https://doi.org/10.34189/hbv.104.031>.
** Dr., Erciyes Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi Türk Halkbilimi Bölümü. E-mail: ibrahimkaraca@erciyes.edu.tr, <https://orcid.org/0000-0003-1563-7584>.

yaşadığı ve Abbasi halifesi tarafından “*enel hak*” söylemi üzerine kâfir ilan edilip idam edildiğini anlatmaktadır. Ardından sırasıyla Beyazıd-ı Bestami, İbrahim Edhem, Feridüddin Attar, Mevlana Celaleddin gibi sufileri bu bölümde anlatmaktadır.

Kitabın üçüncü bölümünde sufi tarikatların silsilelerine yer vermiştir.

Kitabın dördüncü bölümünde tasavvufu anlatılmaktadır.

Kitabı değerli kılan önemli bölümlerden biri Ehl-i Hak inancını anlattığı beşinci bölümdür. İslam’ın dört kapısı, şeriat, tarikat, marifet ve hakikat olduğunu ve insan, bu merhalelerden geçerek tekâmüle erdiğini kaydetmektedir. Şeriat kapısı Âdem’den başlamıştır. Ehl-i Hak’lar ise kendilerinin hakikat halkından olduklarını söylemektedirler. Bu bölümde Ehl-i Hak hanedanlarının isimlerini vermektedir. Bu hanedanlar; Hanedan-ı Hamuşi, Hanedan-ı Şah İbrahimi, Hanedan-ı Ali Kalenderi, Hanedan-ı Baba Yedigari, Hanedan-ı Mir Suri, Hanedan-ı Seyid Mustafayi, Hanedan-ı Hacı Baveysi, Hanedan-ı Zevalnuri, Hanedan-ı Ateşbeyi, Hanedan-ı Şah Hayasi, Hanedan-ı Baba Haydari’dir. Yazar ayrıca Kırkların ve Bektaşilerin de bu hanedanlara dâhil olduğu ve Hakikat topluluğu olduğunu vurgulamaktadır. Bu bölümde ayrıca Ehl-i Hak inancında yer alan kavramları açıklamaktadır. Ehl-i Hakların kitaplarına “*Kelam*” veya “*Defter*” dendiği ve *Kelamlar* Ehl-i Hak büyüklerinin başından geçen olayları, usul ve esasları içeren nesir veya nazım biçimindeki eserlerdir. *Ya hu, evel, ahir yar, zakir, hadem, sokrane* kavramlarının Ehl-i Haklar için hangi anlamlara geldiğini açıklamaktadır. Bu bölüm de ayrıca *don be don* inancını da yer verilmektedir. Ehl-i Hakların fenafillaha ulaşmak için sürekli beden değiştirip bu merhaleye ulaştığı inancına dair bilgiler vermektedir.

Altıncı bölüm “*Defter-i aferineş esrar-ı hakikat*” ismini taşımaktadır. Bu bölümde Ehl-i Haklarda yaratılış anlatılmıştır. İlk yaratılan varlığın Cebrail olduğunu ve Cebrail’i de Tanrı kendinden yaratıldığını belirtmektedir. Tanrı, Cebrail’i yarattıktan sonra yeryüzünde uçsuz bucaksız denizde uçmaya başlamış ve bir sonra Cebrail, kendini yaratan Tanrı’yı tanımaz hale gelmiştir. Tanrı, Cebrail’in kendisini tanıması için kendisine bir rehber göndermiştir. Bu rehber, genç bir çocuktur. Bu sayede kendisini yaratan tanrıyı tanımaya ve hatırlama ardından âlem yaratılmaya başlanmıştır. Tanrı, Cebrail’in duası üzerine “*Altı Ten*” daha yaratmıştır. *Yediler*, hep beraber dua edince Tanrı yeryüzünde aşikâr olmuştur. “*Havendegar*” ismi ve şekliyle ortaya çıkan Tanrı, sonrasında “*Mevla Ali*” olarak zuhur etmiştir. *Mevla Ali*’nin *Yedileri*, *Cebrail-Salman*, *İsrafil-Kanber*, *Mikail-Cabir*, *Azrail-Malik Eşter*, *Fatma bint Esed*, *Hasan ve Hüseyin*’dir. Yazar, yukarıda özetlenen Ehl-i Hak yaratılış inancı konusunu duyduklarını aktardığını özellikle belirtmektedir.

Yedinci bölümde “*Kırklar*” anlatılmaktadır. *Kırklar*, Miraç’tan dönen Muhammed’e dayandırılmaktadır. Burada *Kırkların* isimlerine yer vermektedir. Bu bölümde aktarılan bir diğer önemli konu da *Kırklar* topluluğunun cem zikrini nasıl icra ettiklerine dair verdiği bilgilerdir. Cemhanede cem için *Pir*, *Pire*, *Kelamhan* ve *Dokuz Yol Oğlu*’nun görevli olduğunu saymaktadır. Ehl-i Hak ve *Kırklar* topluluğunun farklılıkları ve benzerliklerine değinmektedir. *Kırklar* topluluğunda 12 İmam inancı olduğu ve Mehdi ile son bulmaktadır. Ehl-i Haklar Tanrı’nın tecelli ettiğine ve bu tecellilerin de yedi adet olduğuna inanır. Bu tecelliler *Havendegar*, *Ali*, *Şah Hoşin*, *Sultan İshak*, *Şah Veys Kulu*, *Muhammed Bey* ve *Ateş Bey*’dir. Her tecelli döneminde farklı donlarda dört melek eşlik etmiştir. İlk dört tecellinin sırasıyla şeriat, tarikat,

mağrifet ve hakikat dönemlerini ifade ettiğini açıklamaktadır. Ehl-i Haklara tecelli inancından dolayı Ali İlahi denildiğini söylemektedir.

Sekizinci bölümde, *Kırklar* ve Ehl-i Haklar için önemli olan *Keşf'ül-Esrar* adlı kitap açıklanmaktadır. Bu kitabın *Kırklar* için en önemli kitap olduğunu söylemektedir. *Keşf'ül-Esrar*'da *Divan-ı Fethi*, *Divan-ı Himmeti*, *Divan-ı Nesimi*, *Divan-ı Rehberi*, *Divan-ı Hakiki*, *Divan-ı Baba Haziri*, *Divan-ı Hatayi*, *Divan-ı Âşık Paşa*'nın kelimaları bulunmaktadır. *Keşf'ül Esrar*'ı toplayan kişi *Baba Nihani* veya *Şeyh Fethullah Azerbaycani*'dir. Bu kişi aynı zamanda divanı bulunan *Şeyh Fethi*'dir. Bu bölümde, Hatayi mahlasıyla kelimaları olan Şah İsmail'den kelimalara yer vermektedir. Burada Şah İsmail hakkında bilgiler vermiştir. Hatayi'den bir kelam ve Nesimi'den Türkçe bir kelama yer vermiştir.

Kitapta bölümler arasında bazı dualara yer verilmektedir. *Kurbani* ve *sofra duası* bunlardandır. Bu dualar Farsça olup *Kırkların* okudukları dualardır.

Dokuzuncu bölümde *Kırklar* topluluğunun büyükleri aktarılmaktadır. Bu bölümü hazırlarken *Tezkiret'ül Evliya*, *Mesnevi-yi Manevi*, *Lügatname-i Dekhoda ve Ilhıcı* kitabından faydalandığını söylemektedir. *Hasan Basri*, *Şeyh Habip*, *İbrahim Edhem*, *Beyazıt-ı Bestami*, *Şeyh Davud Tai*, *Şeyh Cüneyd-i Bağdadi*, *Taceddin İbrahim Şeyh Zahid Geylani*, *Şemsi Tebrizi*, *Mevlana Celaleddin Rumi*, *Feridüddin Attar*'dan bahsetmektedir. Bu bölümde *Çerağha* dediği başlıkta *Şeyh Necef Kulu Sani*, *Şeyh Necef Kulu Sani'nin oğlu Şeyh Eb'ul Feth*, *Doktor Rıza Han Tahmasb Virani*, *Necef Kulu Pir Niya*'dan bahsetmektedir.

Onuncu bölümde *Kırkların* aile silsilelerine yer verilmektedir. Bu bölümdeki bilgiler, *Kırklar* topluluğu hakkında nadir bilgilerdendir.

Hemase-i Por Şukuh Ehl-i Hak Çeheltenan adı ile *Perviz Babazade* tarafından hazırlanan bu kitap, Ehl-i Haklar ve *Kırklar* hakkında önemli bilgiler vermektedir. Özellikle topluluklar içerisinde biri tarafından yazılması, kitaba ayrı bir önem katmıştır. *Kırkların* zikir meydanı hakkında verdiği bilgiler, günümüzde de önemini korumaktadır. İran'da yaşayan Ehl-i Haklar ve Alevi toplulukları hakkında yapılan çalışmalar için halen birinci derecede kaynak görevi üstlenmektedir.

Kaynaklar/References

Babazade Perviz, *Hemase-i Por Şukuh Ehl-i Hak Çeheltenan*, 1347 (1968), Kendi Yayını.

Çağatay Türkçesiyle Yazılan ve Geleneksel Meslekleri Konu Alan Risaleler Üzerine*

KAMİLE SERBEST**

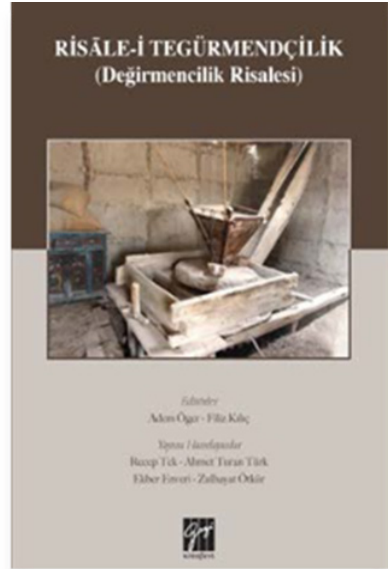
Yerleşik hayata geçen ilk Türk toplumu olan Uygur Türkleri, yerleşik hayat ve bölgede kurulan düzen neticesinde edebiyat, sanat, tababet, geleneksel meslekler vb. alanlarda gelişme göstermiştir. İpek Yolu gibi önemli ticaret yolunun Uygur Türklerinin yaşadığı bölgeyi kapsamı ve çeşitli ülkelerle etkileşim hâlinde olunması nedeniyle kültür aktarımında önemli bir role sahip olmuştur. Kültür aktarımında farklı ülkeler, coğrafyalar arasındaki etkileşimin yanı sıra “dil” de önemli bir yere sahiptir.

13. yüzyılda Moğol baskısı dolayısıyla farklı bölgelere kitlesel göçler yaşanmış, bu açıdan 13. yüzyıl kitlesel göçler ile Türk kültürünün yanı sıra Türk dilinin de geniş coğrafyalara yayıldığı bir yüzyıl olmuş hatta bu göçler sonucunda Türk dili yeni dillerin meydana gelmesinde etkili olmuştur. Yine bu süreçte Doğu Türkçesi olarak da bilinen “Çağatay Türkçesi” şekillenmeye başlamış, 15. ve 20. yüzyıllar arasında ise Orta Asya’daki Türk topluluklarının ortak yazı dili olmuştur. Uygur Türkleri de 13. yüzyıldan 20. yüzyılın ilk çeyreğine kadar olan süreçte Çağatay Türkçesiyle divan, mesnevi, tezkire ve risale gibi türlerde çok sayıda eser vermiştir.

Bu eserler arasında geleneksel meslekleri konu alan ve “risale” olarak anılan birçok fütüvvetnâme kaleme alınmıştır. Daha çok Kaşgar, Hoten, Yarkent, Kumul ve Turfan gibi şehirlerde kaleme alınan bu eserler, 19. ve 20. yüzyıllarda Doğu Türkistan’a giden araştırmacı, seyyah ve misyonerler tarafından toplanarak çeşitli ülkelere götürülmüştür.

Prof. Dr. Adem Öger yürütücülüğünde gerçekleştirilen “Çağatay Türkçesiyle Yazılan ve Geleneksel Meslekleri Konu Alan Risalelerin Araştırılması, İncelenmesi ve Yayınlanması” başlığını taşıyan proje kapsamında da İsveç Lund Üniversitesi Jarring Koleksiyonu, St. Petersburg’da bulunan Rusya Bilimler Akademisi Doğu Bilimi Enstitüsü Kütüphanesi, Çin Milletler Üniversitesi Uygur Dili ve Edebiyatı Bölümü, Minzu Üniversitesi’nden orijinal metinleri temin edilen sekiz eser yayımlanmıştır.

Proje kapsamında yayımlanan eserlerden ilki “Risāle-i Tegürmendçilik (Değirmencilik Risalesi)”dir. Eserin orijinal metni St. Petersburg’da bulunan Rusya Bilimler Akademisi Doğu Bilimi Enstitüsü Kütüphanesinde A 408 numarada kayıtlı olup 27 sayfadan ibarettir. Adem Öger ve Filiz Kılıç’ın editörlüğünde 2016 yılında yayımlanan çalışma, *Ön Söz, Giriş, Beş Ana Bölüm, Dizin ve Sözlük, Sonuç, Kaynaklar, Faksimile Metin* bölümlerinden



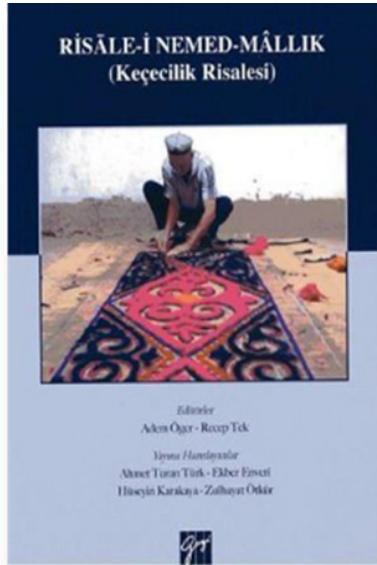
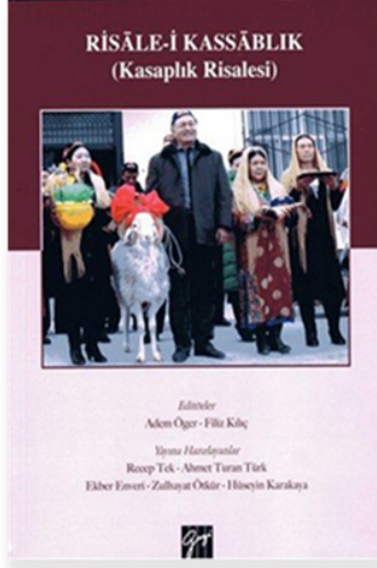
* Geliş Tarihi/Received: 30.09.2022, Kabul Tarihi/Accepted: 02.10.2022, DOI: <https://doi.org/10.34189/hbv.104.032>.
** Arş. Gör., Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Türk Halkbilimi Bölümü. E-mail: kamileserbtest@nevsehir.edu.tr, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-9859-3120>.

oluşmaktadır. Çalışmada; geleneksel meslek kavramı ve mesleki örgütlenme, Uygurlarda risaleler ve özellikleri, Türklerde geleneksel meslek olarak değirmencilik incelenmiş ve Çağatayca olarak kaleme alınan eserin transkripsiyonlu metnine yer verilmiştir. Çalışmanın konu üzerine yapılacak olan çalışmalara kaynaklık teşkil etmesi açısından çalışmaya *Dizin ve Sözlük* kısmı eklenmiştir. Çalışmanın sonunda ise Çağatay Türkçesi ile kaleme alınan elyazmasının orijinal metnine yer verilmiştir.

Proje kapsamında yayımlanan ikinci eser, *Risāle-i Kassāblik (Kasaplık Risalesi)*'tir. Çalışmada, birisi Jarring Koleksiyonu, diğeri St. Petersburg'da bulunan Rusya Bilimler Akademisi Doğu Bilimi Enstitüsü Kütüphanesinde A 379 (SP, A379) numarada kayıtlı olmak üzere iki nüsha incelenmiş olup içerik incelemesinde, Jarring Koleksiyonu'nda Prov. 36 numara ile kayıtlı olan nüsha esas alınmıştır. İki yazma arasındaki farklılıklar ise dipnotlarda belirtilmiştir. Eser, *Ön Söz, Giriş, 1. Bölüm: Geleneksel Meslek Kavramı Üzerine, 2. Bölüm: Uygurlarda Risalecilik Geleneği ve Risalelerin Özellikleri, 3. Bölüm: Türklerde Kasaplık, 4. Bölüm: Risāle-i Kassāblik ve Özellikleri, 5. Bölüm: Transkripsiyonlu Metinler; Dizin ve Sözlük, Sonuç, Kaynaklar, Faksimile Metinler* bölümlerinden oluşmaktadır.

Projeye dâhil edilen eserlerden bir diğeri *Risāle-i Nemed-Māllık (Keçecilik Risalesi)*'tir. Çalışmada içerik incelemesi yapılan elyazması Jarring Koleksiyonu Prov. 403 numarada kayıtlı bir metin olup bu yazmanın 1b-29b sayfaları arasında yer aldığı ifade edilmiştir. Adem Öger ve Recep Tek editörlüğünde yayımlanana eser, proje kapsamında yayımlanan üçüncü çalışmadır. Çalışmada, diğer yayımlanan risalelerde olduğu gibi öncelikle geleneksel meslek kavramı, Türklerde ve Uygur Türklerinde risalecilik geleneği üzerinde durularak Keçecilik Risalesi'nin yazılış amacı, keçeciliğin pirleri, erkânı, uygulama yöntemleri hakkında bilgi verilmiştir.

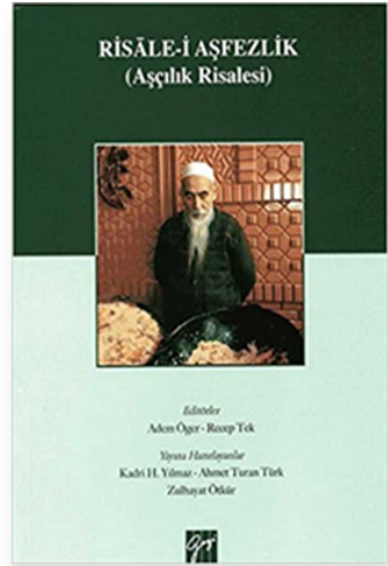
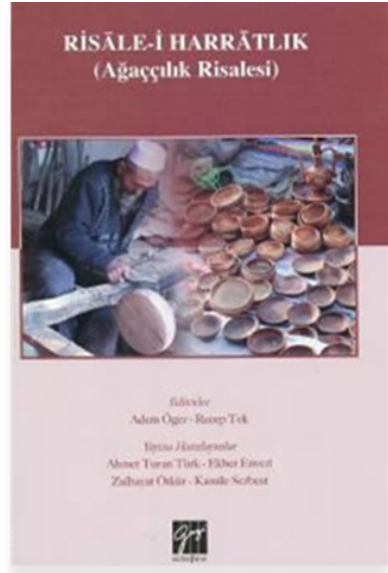
2016 yılında proje kapsamında yayımlanan eserlerden bir diğeri de *Risāle-i Harrātlık*, Türkiye Türkçesine aktarımı ile *Ağaççılık Risalesi'*dir. Adem Öger ve Recep Tek editörlüğünde hazırlanan çalışma, diğer



risalelerde olduğu gibi geleneksel meslek kavramı ve risalecilik geleneği hakkında bilgiler ile başlamaktadır. Çalışmanın 1. bölümünde gelenek, geleneksel meslek ve mesleki örgütlenme konuları üzerinde durulmuştur. 2. bölümünde Uygurlarda risalecilik geleneği ve risalelerin özellikleri hakkında bilgi verilmiştir. 3. bölümünde, Türk kültüründe ağaç oyma ve işlemeciliğinin yeri ve önemi üzerinde durulmuştur. 4. bölümünde çalışmanın asıl konusunu oluşturan Risâle-i Harrâtlık (Ağaççılık Risalesi) isimli eser in içerik ve işlev özellikleri tanıtılıp değerlendirilmiştir. 5. bölümünde çalışmaya konu olan yazmaların transkripsiyonlu metinlerine yer verilmiştir. 6. bölümünde metinlerde yer alan kelimelerin dizin ve sözlüğü yer almaktadır. Çalışma *Sonuç, Kaynaklar* ve *Tipkibasımlar* ile tamamlanmıştır.

Risâle-i Aşfezlik (Aşçılık Risalesi) başlığını taşıyan Aşçılık Risalesi, proje kapsamında 2016 yılında yayımlanan eserlerin sonucusudur. Çalışmada; aşçılık mesleğinin doğuşu, ilk piri ve geçmiş pirleri, mesleğin ehemmiyeti, meslek erbaplarının dikkat etmesi gereken hususlar, meslek risalesinin önemi, mesleğe dair iş ve işlemler gerçekleştirilirken okunacak ayet ve dualar, mesleğin farzları, vacipleri, sünnetleri ve mubahları, tekbir getirmenin farz olduğu durumlar, kural ve kaidelere riayet eden ve etmeyen usta ve çırakların halleri hakkında bilgiler yer almaktadır. Çalışmanın esas alındığı orijinal metin St. Petersburg'da bulunan Rusya Bilimler Akademisi Doğu Bilimi Enstitüsü Kütüphanesi'nde A402 numarada kayıtlıdır.

2017 yılında yayımlanan eserlerin ilki *Risâle-i Dehkânçılık (Çiftçilik Risalesi)*'tir. Uygur Türklerinin yerleşik hayata geçen ilk Türk toplumu olması nedeniyle tarım faaliyetleri diğer göçebe Türklere nazaran erken dönemde başlamış ve gelişim göstermiştir. Bu hususiyetle çiftçilik Uygur Türklerinde önemli bir yere sahip olmakla birlikte toplumsal statüyü de ifade etmektedir. Çalışma, dört nüshanın karşılaştırılması ile ortaya konmuştur. Çalışmanın 1. bölümünde, geleneksel meslek kavramı üzerine aktarılan bilgilerin yanı sıra yayımlanan diğer çalışmalardan farklı olarak fütüvvetnameler hakkında bilgilere



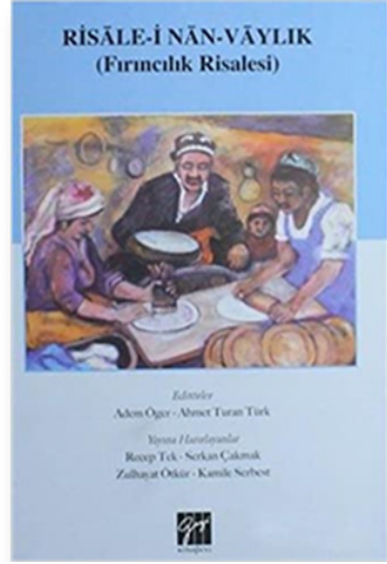
yer verilmiştir. Çalışmada yine Türklerde ve Uygur Türklerinde déhkançılık/çiftçilik, déhkan kavramı etimolojik ve semantik yönleriyle alınmış olup dört nüsha içerik ve şekil özellikleri bakımından mukayeseli olarak incelenmiştir.

Geleneksel meslekler arasında deri işlemeciliği ve ayakkabıcılık da önem arz etmektedir. Deri insanlara çok eski devirlerden beri giyim-kuşam, yeme-içme ve barınma işlerinde kullanmış oldukları eşyaların yapımında önemli bir ham madde olarak tanınmaktadır. Ayakkabıcılığın temel malzemesini de deri oluşturmaktadır. Projenin yedinci eseri de Risâle-i Mûze-dûzluk (Ayakkabıcılık Risalesi)'tur. Bu çalışmada ayakkabıcılık mesleğini konu alan risalenin iki nüshası incelenmiş olup söz konusu yazmalardan A nüshası Jarring Koleksiyonu'nda Prov. 500, B nüshası ise Prov. 43 olarak kayıtlıdır. İncelemede A nüshası esas alınmış olup yine aynı koleksiyonda Prov. 207'de bulunan ve bir sayfadan oluşan "Mozuduz Beyanı" adlı el yazmasına da çalışmada değinilmiştir. Çalışmanın içerik incelemesinde ve sözlük kısmında, Dr. Semra Alyılmaz'ın "Risâle-i Mûze-dûzluk" isimli çalışmasından, Serkan Çakmak'ın "Jarring Koleksiyonundan Uygurca Meslek Risaleleri (Giriş-İnceleme-Metin-Dizin)" adını taşıyan doktora tezinden ve H. 1152 (M. 1739/1740) yılında yazılarak 1980 yılında özetlenerek Uygur Türkçesine aktarılmış olan "Kedimki Uygur Hüner-Kesip Risaliliri (1)" adlı çalışmadan da yararlanılmıştır. Çalışmada iki nüsha mukayeseli olarak incelenmiş ve ayakkabıcılık mesleğinin piri, adap ve erkânı, kaideleri, mesleğin icrası ve icra sırasında okunacak ayet ve dualara yer verilmiştir.

Projenin sekizinci ve son çıktısı Risâle-i Nân-vâyılık" (Fırıncılık Risalesi)'tur. Çalışmaya konu olan fırıncılık risalesinin orijinal metni, Jarring Koleksiyonu Prov. 41 numarada kayıtlıdır. Söz konusu metin, Serkan Çakmak'ın "Jarring Koleksiyonundan Uygurca Meslek Risaleleri (Giriş-İnceleme-Metin-Dizin)" adlı doktora tezinde transkripsiyon olarak verilmiş, ancak metnin müstakil olarak dil ve içerik incelemesi ile tıpkıbasımına yer verilmemiştir. Ayakkabıcılık risalesinde olduğu gibi çalışmanın içerik incelemesinde ve sözlük



kısımında, Serkan Çakmak'ın söz konusu çalışması ve H. 1152 (M. 1739/1740) yılında yazılan ve 1980 yılında özetlenerek Uygur Türkçesine aktarılmış olan “Kedimki Uygur Hüner-Kesip Risaliliri (1)” adlı çalışma içinde yer alan nüshadan da yararlanılmıştır. Ekmeğin yapımı, şüphesiz ateşin bulunuşu ve insanoğlunun hayatta kalabilmek için yiyecek arayışı içerisinde yabanî tahılları keşfetmesi ile yakından alakalıdır. Türkler ekmeği sadece bir yiyecek olarak görmemişler aynı zamanda ona bir kutsiyet atfederek saygı duymuştur. Çalışmada, Türklerde ve Uygur Türklerinde fırıncılık geleneği incelenmiş olup mesleğin kaide ve uygulamaları hakkında bilgiler verilmiş, ekmek yapımının her aşamasında uyulması gereken kurallar, okunması gereken ayet ve dualar orijinal metinden hareketle ortaya konmuştur.



Çağatay Türkçesiyle Yazılan ve Geleneksel Meslekleri Konu Alan Risalelerin Araştırılması, İncelenmesi ve Yayımlanması başlığını taşıyan proje kapsamında, günümüzde unutulmaya yüz tutmuş sekiz geleneksel meslek hakkında incelmelerde bulunulmuş ve çeşitli kütüphaneler ve üniversitelerden temin edilen elyazması eserlerden hareketle bu mesleklerin adap ve erkânı, kaideleri, pirleri, mesleğin ortaya çıkışı ve icrası, yaratım ve aktarım süreçleri hakkında detaylı olarak bilgi verilmiştir. Geleneksel mesleklere dair geleneksel bilgi ve tecrübelerin yazıya geçirilmesi ve aktarılması açısından risaleler önem arz etmedir. İncelemelerde, her mesleğin bir pirinin olduğu ifade edilmekte olup geleneksel mesleklere ve mesleği icra edenlere yönelik bir kutsiyet atfedildiği görülmektedir. Yine bu hususta kaleme alınan ve mesleğin *el kitabı* mahiyetindeki risaleyi saklamak; haftada, ayda veya yılda bir kez okumak ve pirlere dua etmek gerektiği sık sık vurgulanmakta olup bu durum geleneksel meslekler ve risalelerin Türk kültüründe yeri ve önemini de açıkça göstermektedir. Bu noktada *Çağatay Türkçesiyle Yazılan ve Geleneksel Meslekleri Konu Alan Risalelerin Araştırılması, İncelenmesi ve Yayımlanması* projesi ve çıktıkları, geleneksel mesleklerin aktarımı açısından büyük önem taşımakla birlikte konu ile ilgili yapılacak olan yeni proje ve çalışmalara kaynak teşkil etmektedir.

Kaynaklar/References

- Öger, Adem ve Kılıç, Filiz (ed.). *Risâle-i Tegürmendçilik (Değirmencilik Risalesi)*. Ankara: Gazi Kitabevi, 2016.
- Öger, Adem ve Kılıç, Filiz (ed.). *Risâle-i Kassâblık (Kasaplık Risalesi)*. Ankara: Gazi Kitabevi, 2016.
- Öger, Adem ve Tek, Recep (ed.). *Risâle-i Nemed-Mâllık (Keçecilik Risalesi)*. Ankara: Gazi Kitabevi, 2016.
- Öger, Adem ve Tek, Recep (ed.). *Risâle-i Harrâtlık (Ağaççılık Risalesi)*. Ankara: Gazi Kitabevi, 2016.
- Öger, Adem ve Tek, Recep (ed.). *Risâle-i Aşfezlik (Aşçılık Risalesi)*. Ankara: Gazi Kitabevi, 2016.
- Öger, Adem ve Tek, Recep (ed.). *Risâle-i Dehkânçılık (Çiftçilik Risalesi)*. Ankara: Gazi Kitabevi, 2017.
- Öger, Adem ve Tek, Recep (ed.). *Risâle-i Mîze-dîzluk (Ayakkabıcılık Risalesi)*. Ankara: Gazi Kitabevi, 2017.
- Öger, Adem ve Türk, Ahmet Turan (ed.). *Risâle-i Nân-vâylik (Fırıncılık Risalesi)*. Ankara: Gazi Kitabevi, 2017.

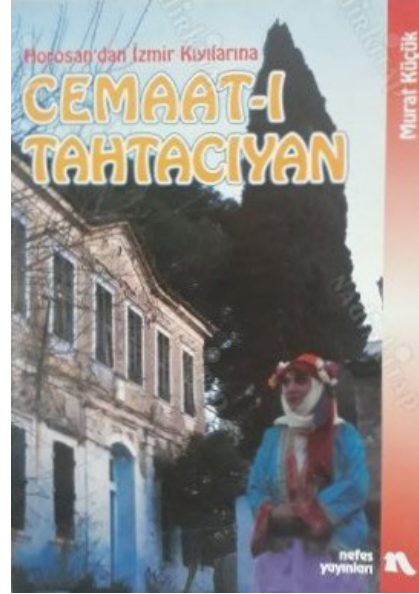
Murat Küçük, *Horasan'dan İzmir Kıyılarına Cemaat-i Tahtacıyan*, Nefes Yayınları, İstanbul, 1995.*

ERDİ DEMİR**

Anadolu coğrafyasında Tahtacılar olarak bilinen Alevi Türkmenleri konu alan bu çalışma, Anadolu halk kültüründe önemli bir yere sahip Tahtacıların, toplumsal tarihleri, kökenleri ve kültürlerini incelemektedir. Evvel Horasan, Anadolu, Tahtacının Tanıklığı, Erkan ile ve Doğum-Sünnet başlıkları ile 5 bölümden oluşan çalışmada Tahtacıların, gelenek ve görenekleri, düğünleri, nevrüz, inanç ve ritüelleri ayrıntılı olarak değerlendirilmiştir. Tahtacılar üzerine yapılan çalışmaların genellikle onların etnik kökenleri ve inanç pratikleri üzerine yoğunlaştığı bilinmektedir. Bu çalışma ise sadece Tahtacıların etnik kökenleri ile sınırlı olmayıp; Tahtacıların toplumsal tarihleri, gelenek ve görenekleri, evlilik ve aile kurumları, gündelik yaşamlarını konu almıştır. Ağaçlerinin bakiyesi kabul edilen Tahtacı toplumu, Alevi Türkmen bir topluluktur. Cemaat-i Tahtacıyan ifadesine ilk kez Osmanlı Devleti'nin Tahrir defteri kayıtlarında rastlanılmıştır. Günlük hayatta Türkçe konuşan Tahtacılar, orman ve ağaç kesme, kerestecilik ve oymacılık gibi işlerle meşgul olduklarından Tahtacı ismini almıştır. Kendilerini Türkmen olarak tanımlayan Tahtacıların toplum tarafından Tahtacı olarak tanımlanması sadece mesleki faaliyetleri ile ilgili değildir. Nitekim tahtacı kimliğini oluşturan güçlü faktörlerin birisi de Alevilik inancı olmuştur. Tahtacıların Alevilik inancı Anadolu'da Alevilik inancını paylaşan diğer sosyal gruplardan farklılıklar arz etmektedir. Tahtacılar, Hacı Bektaş Veli ocağını kabul etmemekte olup Tahtacıların bağlı olduğu iki ocak bulunmaktadır. Bunlardan birisi İzmir'in Narlıdere İlçesi'nde bulunan Yanı Yatır ocağı ve Aydın iline bağlı Reşadiye kasabasında yer alan Hacı Emirli ocağıdır. Ocak terimi birisinin oğlu ya da belirli bir soydan gelen insanları nitelemek için kullanılan bir ifadedir. Uzun süre göçebe yaşayan Tahtacıların büyük bir kısmı yerleşik yaşama geçmiş olup; Çanakkale, Balıkesir, İzmir, Aydın, Muğla, Antalya, Mersin, Isparta, Denizli, Adana, Gaziantep ve Kahramanmaraş dolaylarında yaşamaktadırlar. Anadolu kültür dokusunun ayrılmaz bir parçası olan Tahtacılar; gelenek, görenek ve inanç bakımından Orta Asya Şaman kültürünün izlerini taşımaktadırlar.

Eserin birinci bölümü Evvel Horasan bölümünde, Anadolu sahasında yaşayan Alevi Türkmenler için özel bir yere sahip Horasan kültürel coğrafyası anlatılmıştır.

Coğrafi olarak Hazar Gölü'nün doğusu ile İran'ın kuzeyini kapsayan bölge, göçebe Türkmenler için bir yaşam alanıdır. Nişabur, Rey, Semerkand ve Belh



* Geliş Tarihi/Received: 07.03.2022, Kabul Tarihi/Accepted: 24.03.2022, DOI: <https://doi.org/10.34189/hbv.104.033>.

** Doktorant, Akdeniz Üniversitesi, Akdeniz Uygarlıkları Araştırma Enstitüsü, Akdeniz Yeni ve Yakınçağ Araştırmaları Bölümü. E-mail: edemir.akdeniz@gmail.com, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-3227-5984>.

gibi şehirleri içine alan bölge kültürel zenginlikleri ve çeşitlilikleri bakımından sınırlanamamaktadır. Sadece Oğuzların; Bayat, Çepni ve Peçenek Boylarından ibaret olmayan Horasan Bölgesi tarihsel olarak Şamanizm, Budizm, Musevilik, Hristiyanlık ve İslam gibi dinlerle yoğrulmuş bir yaşam alanı olmuştur. Yazar; artan nüfus, hayvan hastalıkları ve yeni otlaklar bulabilmek için X. yüzyılda göçebe Türkmenlerin Horasan Bölgesine göç ettiğini ve bu dönemde Gazne Devleti'nin bu bölgeye hâkim olduğunu belirtmektedir. Nitekim göçebe topluluklardan vergi toplayabilmek için göçebe Türkmenlerin bu bölgeye göç etmesine izin veren Gazneli Sultan Mahmut, bir araya gelen Oğuz Boyları ile baş edememiştir. Gazneli Sultan Mahmut'un ölümü sonrası yerine geçen oğlu Sultan Mesut'u 1040 Dandanakan Savaşı ile mağlup eden Oğuzlar, İran topraklarında Büyük Selçuklu Devleti'ni kurmuşlardır. 26 Ağustos 1071 Malazgirt Zaferi ile Anadolu topraklarına göç eden göçebe Türkmenler arasında Ağaçeri olarak tabir edilen Elbistan, Maraş ve Adana yöresine yerleşen bir grup yer almıştır. Faruk Sümer'e (1962, 528) göre ilk kez XVII. yüzyıl Osmanlı Devleti vergi kayıtlarının tutulduğu tahrir defterlerinde "Cemaat-i Tahtacıyan" olarak geçen bu grup, Toroslar'da göçebe yaşayan, kerestecilik, ağaç oymacılığı ve işlemeciliği ile geçinen Alevi Türkmenlerdir.

Eserin ikinci bölümü Anadolu başlığında Tahtacıların Anadolu coğrafyasındaki toplumsal yaşamları, siyasi ve ekonomik faaliyetleri, inanç pratiklerinden bahsedilmiştir. Yazar, Tahtacı kimliğini oluşturan temel faktörün göçebe yaşam biçimi ve mesleki faaliyetler ile açıklanamayacağını bilakis Alevilik inancının bu kimliği oluşturan güçlü bir unsur olduğunu belirtmiştir. Tahtacılar, Malazgirt Savaşı (1071) ve doğudaki Moğol istilası sebebiyle Anadolu sahasına göç ettiği düşünülen Ağaçerleri'nin bakiyeleri kabul edilmektedir. Tahtacılar üzerine yürütülen akademik çalışmalar genel itibarıyla onların etnik kökeni ve inancı üzerine yoğunlaşmıştır. Alman teolog ve tarih bilimci Krizstina Kehl (1995, 108), Tahtacıların ölümlerini defnetme geleneklerinin Hristiyanların geleneklerine çok benzediğini belirtmiştir. Faruk Sümer'in "Ağaç eriler" isimli makalesi (1962) ve Yusuf Ziya Yörükân'ın (2002) Tahtacılarla ilgili çalışmaları Tahtacıların Alevi Türkmenler olduğunu ortaya koymaktadır. Yörükân; Tahtacılarda hırsızlık, yağmacılık ve haydutluk gibi eylemlerin olmadığını (Yörükân, 2002, 161), Tahtacıların dilencilik yapmadığını (Yörükân, 2002, 207), göçebelik dönemlerinde okuma yazma bilmediklerini (Yörükân, 2002, 210), çocuklarına Bekir, Osman ve Ömer gibi isimler vermemeye özen gösterdiklerini belirtmiştir (Yörükân, 2002, 211). Enver Behnan Şapolyo, Tahtacıların tavşan ve hindi eti yemediklerini, kavga ve münakaşa esnasında dahi "ayı" teriminin kullanılmadığını belirtmiştir (Şapolyo, 2013, 329). Nitekim Orta Asya Şaman kültüründe ayılar, bereket kültürü anlamına gelmektedir. Bu yönüyle Tahtacı inancının Orta Asya'da yaşamış Türklerin inanışlarıyla büyük bir benzerlik taşıdığı görülmektedir.

Tahtacıların konuştukları dilin Türkçe olması, gelenek ve göreneklerin diğer Türk unsurlarla benzeşmesi, Alevilik inancını benimsemiş olmaları dikkat çekicidir. Tahtacıların, Azerbaycan, Horasan ve İran üzerinden Anadolu'ya göç eden ve 1240 yılında Babailer isyanına katılan göçebe Türkmenlerden olduğu düşünülmektedir. Günümüzde Tahtacılar, Kaz Dağları'ndan Toroslara kadar uzanan kıyı hattı boyunca çeşitli şehirlerde yaşamlarını sürdürmektedirler. Uzun süre göçebe yaşayan Tahtacıların büyük bir kısmı yerleşik yaşama geçmiş olup; Çanakkale, Balıkesir, İzmir, Aydın, Muğla, Antalya, Mersin, Isparta, Denizli, Adana, Gaziantep ve Kahramanmaraş dolaylarında yaşamaktadırlar. Yazar, cumhuriyetin ilan edildiği

dönemde Tahtacı oymaklarının yaklaşık 18.000 ila 20.000 olduklarını bu sayının takriben 100.000 olabileceğini belirtmiştir. Çıblak (2003, 31) Tahtacıların sayılarının yaklaşık 300.000 ile 400.000 arasında olabileceğini değerlendirmektedir. Esen (2021, 21) yerleşik yaşama geçen Muğla-Antalya Yöresi Tahtacıları üzerine yürütmüş olduğu çalışmasında; göçebelikten yerleşik yaşama geçen Tahtacıların geçimlik ekonomik yerine piyasa ekonomisine geçiş yaptıklarını, eğitim seviyesinin yükselmesiyle beraber dinsel törenlere katılım ve ilginin azaldığını belirtmiştir. Toplumsal değişme, iletişim ve bilgi teknolojilerinde meydana gelen gelişmeler; Tahtacıların toplumsal yaşamı ve gündelik yaşam pratiklerinde değişmelere yol açmıştır.

Eserin üçüncü bölümü Tahtacının Tanıklığı başlığında İzmir Yöresinde yaşayan Tahtacıların dinsel pratikleri, Tahtacı anıları ve görüşmelere yer verilmiştir. Tahtacıların inanç yönünden Sünni Müslümanlara mesafeli olduğunu aktaran yazar, Tahtacıların endogami (iç evlilik) ve kapalı bir toplum yapısına sahip olduklarını belirtmiştir. İzmir'in Yunan işgali sırasında dağlara sığınan Tahtacılar, kendi aralarında organik bir dayanışma ağına sahip olmuşlardır. Kendilerine özgü kültürel karakteristikleri bulunan Tahtacılar, Anadolu sahasında yaşayan diğer Alevi gruplardan farklı bir görünüme sahip olmuştur. Nitekim Tahtacılar, Anadolu Aleviliğinde önemli bir yere sahip Hacı Bektaş Veli ocağını kabul etmemektedirler. Tahtacıların bağlı olduğu iki ocak bulunmaktadır. Bunlardan birisi İzmir'in Narlıdere ilçesinde yer alan Yanı Yatır ocağı, ikincisi Aydın ilinde bulunan Hacı Emirli ocağıdır. Ocak, belli bir kişinin oğlu ya da soyundan gelen insanları ifade etmek için kullanılan bir tabirdir. Bu ocaklara bağlı dedeler, hasat zamanı başladığı zaman Tahtacı köylerini ve yerleşkelerini ziyaret ederek hayır duasında bulunmakta ve cemaatlerinden yardım parası toplamaktadırlar. Tahtacı kültüründe dedelere verilen bu paraya "nezir" adı verilmektedir. Dedeler Tahtacı cemaatleri ziyareti sonrasında yerine vekil tayin ederek başka Tahtacı cemaatlerini ziyarete gitmekte ve bu ziyaret senede bir kez yapılmaktadır.

Eserin dördüncü bölümü olan Erkan ile kısmında Tahtacı adetleri, Alevilik inancı, Muharrem ayı, Tahtacı inanışlarına ait folklorik unsurlara yer verilmiştir. Tahtacı Aleviliğinde dört kapı vardır. Bunlar; musahiplik, aşinalık, peşinelik ve çiğildalıktır. Bu dört kapı; Şeriat, Tarikat, Marifet ve Hakikat kapılarını temsil etmektedir. Bu inanışın temelinde olgun bir insan olabilmek, Hakk'a ulaşabilmek arzusu yatmaktadır. Tahtacılar göre mürşit, Hz. Muhammed rehber ise Hz. Ali'dir. Musahiplik yani yol kardeşliğine kabul edilen canların, ahlaki olgunlukları ve erdemli davranışları ile topluma örnek olmaları beklenir. Tahtacılar cem adı verilen, kadınların ve erkeklerin birlikte katılabildiği dinsel törenler icra etmektedirler. Cem törenleri genellikle perşembe günlerini cuma gününe bağlayan akşamlarda icra edilmektedir. Cem törenlerini yönetecek dede, tören başlamadan önce toplanan cemaate aralarında birbiriyle küs, dargın veya kavgalı olan varsa öne çıksın demektedir. Dedeler, küsler ve kırgınların olduğu bir toplumda cem töreni icra etmenin bir anlamı olmayacağını söyledikten sonra dargın olanlar varsa barıştırılır ve tören başlar. Semah törenlerinde ise bedenün günahahtan arındığı inancı Tahtacılar da yaygındır. Bedenün aşkını dışa vurduğu semah törenlerine dışarıdan yabancılar kabul edilmemektedir. Dedeler, semah esnasında günahların af olması, gönülden geçen muradın hâsıl olması, semah dönen kişinin evinin ve ocağının huzurlu olması için hayır dualarında bulunmaktadır.

Tahtacılar için kutsal sayılan Muharrem ayı, Hz. Ali'nin oğlu Hz. Hüseyin'in Kerbela'da şehit edilmesini, acı ve hüznü temsil etmektedir. Muharrem ayında

on iki imamı simgeleyen on iki gün oruç tutan Tahtacılar, 10 gün boyunca adet gören canlıların etini yemez ve su içmezler. On gün oruç tuttuktan sonra elbise ve çamaşırlarını yıkayabilen Tahtacılar, on ikinci günde aşure adı verilen bir tür tatlı yaparak komşularına ve ihtiyaç sahibi insanlara bu tatlıyı ikram etmektedirler. Tahtacılar başları dara düştükleri zaman, hastalık ya da bir sorunla karşılaştıklarında adakta bulunma geleneğine sahiptir. Tahtacıların adağı genellikle şekerli hamur tatlısı olmakla beraber kendilerince kutsal gördükleri horozdur. Nitekim horoz (Cebrail), Tahtacı örfünde geceleri ve gündüzleri öterek sürekli Allah'ın ismini zikreden, insanların ibadet etmesini hatırlatan kutsal bir canlıdır. Bu sebeple Tahtacılar, Allah'a adak olarak sunulacak en değerli canlının horoz olduğunu kabul etmektedirler. Tahtacı geleneğinde Nevruzlar, Hz. Ali'nin doğum günü demektir. Nevruz vakti, altı mayıs sabahı, Hz. İlyas ve Hz. Hızır'ın bir çeşme ya da dere başında buluşacağına inanılmaktadır. O gün birbirinden güzel yemekler, içecekler ve tatlılar hazırlanmaktadır. Tahtacılar genellikle o gün işe gitmemekte ve güzel elbiselerini giyerek mezarlıklara ölü ziyaretine gitmektedirler. Mezarlıkta yiyeceklerin ve içeceklerin ölen kişiler tarafından tadılacağı inancını taşıyan Tahtacılar, o gün hep beraber eğlenerek uçurtma uçurma, çocukları sevindirme ve fakirleri doyurma gibi etkinlikler düzenlemektedirler. Çocuklara güzel hediyeler veren Tahtacılar, komşu ve akrabalarına yiyecekler ikram ederler. Böylece olgun davranışları ile Hakk'ın gönül rızasını kazanacaklarına inanırlar.

Çalışmanın son bölümü olan Doğum-Sünnet kısmında Tahtacıların doğum adetleri, nişan ve evlilik törenlerinden bahsedilmiştir. Aile kurumunun özellikleri, aile tipleri ve düğün adetleri bakımından Tahtacıların, diğer Alevi gruplardan farklı bir karaktere sahip oldukları söylenebilir. Doğum, Tahtacılar için bereket ve mutluluğun sembolüdür. Dünyaya gelen bebeği kucağına alan Tahtacı dedesi, üç defa “Hz. Muhammed'e salavat, Allahümme Salli Ala Seyyidina Muhammed” diyerek salavat getirir, adın falanca olsun, ömrün hayırlı, bereketli olsun demektir. O gün çeşitli yemekler ve içecekler hazırlanır, komşulara ve akrabalara ikram edilir. Çocuğun kırkı çıkmadan başka bir kadınla aynı odada kalmasına izin verilmez, kırk gün yıkanmaz ve anne çocuğuna kırk gün sırtını dönerek yatmaz. Kırkı çıkınca Dede hanımı (Anabacı) gelerek hayır duaları eder ve çocuk yıkanarak güzel elbiseler giydirilir. Çocuğun dişleri çıkmaya başlayınca buğday kaynatılarak bir türlü tatlı ya da muhallebi yapılır. Sonrasında yiyecekler komşulara dağıtılır. Tahtacılar erkek çocuklarına Hz. Ali'den önce halifelik yapan Hz. Ebubekir, Hz. Ömer ve Hz. Osman'ı hatırlatmamaları için Ömer, Osman ve Bekir gibi isimler koymamaya özen göstermektedirler. Nitekim Tahtacıların inanışlarına göre İslam dini peygamberi Hz. Muhammed'in vefatından sonra halifelik makamı Hz. Muhammed'in amcasının oğlu ve damadı Hz. Ali'nin hakkıdır. Dolayısıyla Hz. Ali'nin hakkını yiyen kimselerin isimlerini taşımak Tahtacı geleneğinde hoş karşılanmamaktadır.

Tahtacıların önem verdiği diğer bir kurum ise evliliğdir. Eş seçme anne ve babanın sorumluluğuna bırakılmış görünmektedir. Yörüklerle ve Sünni diğer gruplara kız vermemeye özen gösteren Tahtacılar, kendi içlerinde ve akraba grupları arasında evlilik yapmaktadırlar. Oğullarının istediği kızla evlenebilmesi için kız tarafının ne düşündüğünü öğrenmek isteyen erkek tarafı ebeveynleri bir haberci aracılığıyla kız tarafının ne düşündüğünü öğrenir ve sonrasında harekete geçer. Kız tarafı, anne ve babasının rızası önemlidir. Kız isteme merasiminde dedenin huzurunda gerçekleşir.

Dede, kız tarafı ile erkek tarafı anne ve babalarını yanına çağırır. Dedenin önüne oturan ebeveynlere hitaben dede: “Allah’ın emri ve peygamberin kavliyle ile kızınızı falanca oğlumuz isteriz, ne dersiniz? Gönül rızanız var mıdır?” diye üç kere sorduktan sonra merasimi tamamlar. Nişan günü konuşulur ve zaman dilimi belirlenir. Güzel yiyecekler ve içeceklerin misafirlere ikram edildiği nişan gününde dede yüzükleri takarak “Peygambere salavat, Allahümme Salli Ala Seyyidina Muhammed, salavat getirenin akıbeti hayır olsun” der ve yüzükleri takar. Tahtacılar düğün töreni bayrak dikme merasimi ile başlar. Düğün yapılan eve bayrak dikene bir miktar para verilir. Düğün günü büyük kazanlarda yemekler pişirilir ve misafirlere içecekler sunulur. Kadın arkadaşları tarafından süslenen gelinin beline kuşağını babası bağlar. Gelinin babası, “Ya Allah, Ya Muhammed, Ya Ali” diyerek gelinin kuşağını kuşatır. Bu gelenek Tahtacılar namusu simgelemektedir. Babasının hayır duasını alan gelin, davul ve zurna eşliğinde baba ocağından ayrılarak eşyalarıyla birlikte evlendiği eşinin evine gelmektedir.

Sonuç olarak, Anadolu halk kültürünün zengin folklorik unsurlarını içinde barındıran Tahtacı kültürü, inanç ve değerler sistemi bakımından Türk kültür ve geleneklerini temsil etmektedir. Günlük konuşma dili ve ibadet dili Türkçe olan Tahtacılar; orta boylu, al yanaklı, siyah ince kaşları ve güler yüzleriyle Oğuz Türklerinin en güzel suretleri ve örneklerini oluşturmuşlardır. Misafirperverlik ve yardımseverlikleri ile bilinen Tahtacılar, gelenek ve göreneklerini yaşatan kapalı bir toplum özelliğine sahiptirler. Bu çalışma, Anadolu coğrafyası ile Tahtacıların tarihsel ve toplumsal geçmişlerine ışık tutması bakımından önemlidir. Alan yazında Tahtacılarla ilgili akademik çalışmaların etnisiteye odaklandığı bilinmektedir. Bu sebeple çalışmanın alan yazına düşünsel ve kültürel açıdan katkı sağlayacağı düşünülmektedir. Bir kültürün yeniden ve yeni formlarla kendisini yenileyebilmesi, tekrardan üretilebilmesi o kültürün zenginliğini yansıtmaktadır. Tahtacıların yaklaşık 800 yıllık tarihleri, dil, inanç, gelenek ve göreneklerini muhafaza edebilmiş olmaları köklü bir kültüre sahip olduklarını ortaya koymaktadır.

Kaynaklar/References

- Çıblak, Nilgün. (2003). “Mersin Tahtacı Kültüründeki Terimler Üzerine Bir Deneme”. *Folklor / Edebiyat Dergisi*, 9/34 (2003), 217-238.
- Esen, Nükhet. (2021). “Göçebelikten Yerleşikliğe Geçerken Tahtacılar”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 100 (2021), 11-24.
- Kehl, Kristina. (1995). “Tahtacı Geleneklerinde İslam Dışı Öğeler”. *1. Akdeniz Yöresi Türk Toplulukları Sosyo-Kültürel Yapısı Tahtacılar Sempozyumu Bildirileri*, (26-27 Nisan 1993). 107-115. Ankara: Halk Kültürlerini Araştırma ve Geliştirme Müdürlüğü Yayınları, 1995.
- Küçük, Murat (1995). *Horasan’dan İzmir Kıyılarına Cemaat-i Tahtacıyan*. İstanbul: Nefes Yayınları.
- Sümer, Faruk. (1962). “Ağaç-Eriler”, *Belleten*, 26/103 (1962), 521-528.
- Şapolyo, Enver Behnan. (2013). *Mezhep ve Tarikatler Tarihi*. İstanbul: Milenyum Yayınları.
- Yörükân, Yusuf Ziya. (2002). *Anadolu’da Aleviler ve Tahtacılar*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.

ÇEVİRİ
TRANSLATION

Gadji Ali-Lineviç İ. P.-Şanayev D.-Amirov M.-Amirov G. M.. “Predaniya Adayevtsev O Svyath, Sektıy Hanafiye, Jivşih İ Umerşih Na Mangışlak”, Sbornik Svedeniy O Kavkazskih Gortsah: İzdavaemyı S Soizvoleniya Yego Imperatorskogo Visoçestva Glavnokomanduyuşego Kavkazskoyu Armiyeyu Pri Kavkazskom Gorskoy Upravlenii, Vipusk 7., Tiflis, 1873, pp. 5-17.*

GADJİ ALİ-LİNEVİÇ İ. P.-ŞANAYEV D.-AMİROV M.-AMİROV G. M.,
“MANGIŞLAK’TA YAŞAYAN VE VEFAT EDEN HANEFİ EVLİYALAR HAKKINDA
ADAY KABİLESİNİN RİVAYETLERİ”, KAFKAS DAĞLARI İDARESİ KAFKAS
ORDUSU BAŞKOMUTANI MAJESTELERİ’NİN İZİNİYLE YAYINLANAN KAFKAS
HALKLARI HAKKINDA DERLEME. VII. BASKI. TİFLİS 1873, PP. 5-17.

SULTANMURAT ABZHALOV**

Mangışlak boyunca Kırgızlar (burada Kazaklar kastediliyor) ve Türkmenler tarafından saygı duyulan birçok evliyanın mezarları dağılmıştır. Her bir evliyanın mezarına uzun direkler dikilir, ziyarete gelenler bu direklere bez parçalarını bağlarlar. Avcılar, öldürdükleri argalilerin (arhar, erkek yabani dağ koyunu) başlarını evliyanın mezarlarına koymayı görev sayar ve uzun süre efendilerine hizmet etmiş deve ve atların başlarını da oraya yerleştirirler. Bazı mezarların üzerine kesme taştan, kubbeli ve Kuran’dan ayetler yazılı sağlam binalar yapılmış; bazılarının küçük mescitleri vardır, bunlar belirli bir zamanda etrafta dolaşan herkesin dua etmek için toplandığı yerlerdir. Aralarında anlaşmazlık olup davalık olanların da uğrak yeridir ve davacı tarafından belirlenen bir evliyanın mezarı üzerine davalı tarafından verilen yemin, davalının masumiyetinin mükemmel bir kanıtı olarak kabul edilir. Ama çok azı yemin eder. Yemin eden, kabir üzerinde duran direği iki eliyle tutmalı ve şöyle demelidir:

-Görmedim, duymadım, içmedim, yemedim; yalan söylersem Allah beni öldürsün, bu evliya beni öldürsün!

Evlıyanın hayatta ve ölümden sonra gerçekleştirdiği kerametler hakkında birçok efsane vardır. Bu derlenen kerametler, Kafar Karacigitov, Bik Bulat Yesekenov ve Molla Hoca Berdi’nin sözlerinden kaydedilmiştir.

Muhammed Peygamber (s.a.v.), ölümünden kısa bir süre önce, Baba Arslan’ı çağırdı, ağzına bir tane nohut koydu ve şöyle dedi:

-Üç yüz yetmiş üç yıldan sonra bu nuhudu Hoca¹ Ahmed’e ver; O zamana kadar ağzından çıkarma. Baba Arslan:

-Bunu nasıl yapabilirim ve Hoca Ahmed’i nasıl tanırım? diye sordu. Hz.Muhammed (s.a.v.):

-Söylediğim yılları yaşayacaksın ve Hoca Ahmed’i Türkistan’da insanlar camide toplanmaya başlayınca camiye ilk onun girip en son onun çıkacağını görünce tanyacaksın, diye cevap verdi.

¹ Hocalar, Muhammed’in kızlarından olan torunlarıdır.

* Geliş Tarihi/Received: 12.11.2022, Kabul Tarihi/Accepted: 12.12.2022, DOI: <https://doi.org/10.34189/hbv.104.034>.
** Associate Professor, Candidate of Philosophical Sciences, Khoja Akhmet Yassawi International Kazakh-Turkish University, Faculty of Theology, Department of Theology. E-mail: sultanmurat.abzhalov@ayu.edu.kz, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-6238-9512>.

Baba Arslan üç yüz yetmiş üç yıl daha yaşadı, Peygamber Efendimizin talimatıyla Hoca Ahmed'i tanıdı ve ona nohutu verdi. Nohutu alan Hoca Ahmed, onu hemen yuttu ve o zamandan ölümüne kadar hiçbir şey yemedi ve içmedi. Büyük bir evliya oldu, elinde her zaman bir asa ile dolaşırdı, bu nedenle ona Yesevi (veya Kırgızca telaffuzda Esayi) lakabını koymuşlardır. 3363 müriti vardı, başka bir rivayete göre 14.000'dir. Hoca Ahmed'in ölümünden sonra müritleri farklı yerlere dağıldı, 363'ü Mangışlak'a geldi ve hepsi de burada öldü; isimleri bilinmemekle birlikte hepsi evliya olarak kabul edilir ve halk, mezarlarına büyük saygı gösterir.

Mangışlak'taki bu erenler arasında ön plana çıkan iki büyük evliya vardır: Hoca Ahmed Yesevi'nin müriti olan Hâkim Ata ve oğlu Sultan Efe (Hübbi).

Bir gün Hoca Ahmed Yesevi camide oturuyordu; Namazın sonunda, oradan çıkan talebelere baktı ve içlerinden birinin Kuran'ı Kerim'i başında tutarak kapıya sırtı dönük geri geri çıktığını gördü. Hoca Ahmed onu çağırdı ve sordu:

-Neden Kuran'ı Kerim'i başında taşıyorsun? Genç talebe:

-Onu omuzlarımda taşımayı uygunsuz buluyorum, çünkü içinde Allah'ın emirleri var; Ayrıca Kuran'ı Kerim'i ve dini merasimleri öğreten muallime sırtı dönmenin saygısızlık olduğunu düşünüyorum, diye cevap vermiş. Hoca Ahmed bu cevabı beğendi; bu çocuğu büyüttü, yetiştirdi, ilim öğretti, müriti yaptı ve ona Hâkim Ata ismini verdi.

Hâkim Ata, uzun yıllar çalıştıktan sonra tarikat bilgisinde kâmilliğe ulaştığında, Hoca Ahmed onu Hive'ye gönderdi ve ayrıldıktan sonra şöyle dedi:

-O ülkede yaşamak senin kaderin. Senin öğretin birçok kâmil müritin yetişmesini sağlayacak; orada evleneceksin ve çocuk sahibi olacaksın".

Bütün bunları dikkatle dinleyen Hâkim Ata, deveye bindi; birkaç gün sonra Hiva Denizi'ne (Aral Denizi) ulaştı. Deniz kıyısında, bir otlağın sonunda Hâkim Ata'nın devesi durdu, yere yattı ve zorlamaya rağmen kalkmak istemedi, sadece kükredi, bu yüzden bu yer daha sonra ve hâlâ "Bagırgan" olarak adlandırılıyor, yani kükreme veya ağlama anlamına geliyor.

Bu mera Buğra Han'a aitti; at sürüleri onun üzerinde otlardı; çobanlar Hâkim Ata'yı görünce yanına geldi ve ona dediler ki:

-Hanımızın izni olmadan arazisinde dolaşıyorsun, sen nasıl bir adamsın? Bu küstahlıktır! Hâkim Ata:

-Ben bir yabancayım, buraya sığınmak istiyorum, diye yanıt verdi.

-İzin vermeyeceğiz! Burası han diyarı, diye bağırıldı çobanlar ve sopalarını alarak Hâkim Ata'yı dövmek istediler; ama o, etrafında olan ağaçlara dönerek,

-Onları tutun!, dedi. Aynı anda ağaçların dalları uzadı ve üç çobanı yakaladı; kalanlar büyük korku içinde kaçtılar ve Buğra Han'a koşarak olanları anlattılar.

Bura Han, veziri Abdullah Sedr'a çobanların bahsettiği adamın sıradışı biri olduğunu söyledi ve gidip her şeyi ayrıntılarıyla öğrenmesini buyurdu. Vezir, Hâkim Ata'ya geldi ve selamlamadan sonra kibarca sordu:

-Kimsiniz ve nerelisiniz? Hâkim Ata cevap verdi:

-Benim adım Hâkim Ata, babam Hâkim Süleyman, müşidim ise Hoca Ahmed Yesevi". Abdullah Sedr:

-Bu çobanlar neden ağaçlar tarafından tutuluyor? diye sordu. Hâkim Ata:

-Allah'ı hoşnut etmeyenlerin akıbeti böyledir, diye cevap verdi.

Vezir geri döndü ve hana gördüğü ve duyduğu her şeyi anlattı. Onu dinledikten sonra, han dedi ki:

-Hâkim Ata, evliyaullah (büyük evliya) sınırlarımıza geldi, ona bir nimet için, güzel takdimelerle gitmeli ve onu *Pîr* olarak tanımalıyız.

Daha sonra han, bir meclis topladı ve Hâkim Ata'ya hediye olarak ne takdim edeceğini karara bağladı: Buğra Han'ın güzel kızı, yüz deve, yüz at, yüz sığır ve yüz köç, önderler, seyisler, çobanlar ve kölelerle birlikte. Bütün bu hediyeler Hâkim Ata'ya teslim edildi, o, hediyeleri olumlu bir şekilde kabul etti ve ağaçlara tuttukları çobanları serbest bırakmalarını emretti.

Bunu takiben bizzat Buğra Han, vezirler, beyler ve şerefli kişiler, Hâkim Ata'ya gelip müritleri oldu.

Kısa süre sonra Hâkim Ata'nın kutsallığının ünü dünyaya yayıldı; onu görmek ve öğretilerini dinlemek isteyenlerin sayısı her geçen gün arttı. Devesinin durduğu yere bir kale yapıldı ve kısa süre sonra etrafına "*Bağırğan*" adında büyük bir şehir inşa edildi.

Hâkim Ata'nın eşi Anbar, üç erkek çocuk dünyaya getirdi:

- 1- Muhammed Hoca,
- 2- Asker Hoca,
- 3- Hübbi (Kırgızlar ona "Sultanı Efe" derlerdi).

İlk ikisi Bağırğan'dan 15 günlük bir yolculuk mesafede bulunan bir okulda okudu; babasına çok benzeyen üçüncü oğlu ise evde büyüdü.

Hâkim Ata'nın evinde tarikat ilminde tam bir kemale ulaşan Şeyh-Saet adında bir talebesi vardı. Bir gün Hâkim Ata ve eşi Anbar, şehirden uzak bir açık alanda konuşuyorlardı; Oğullarının Sultan-Efe mi yoksa Şeyh Saet mi olduğunu, Hâkim Ata'nın öğrencilerinden hangisinin ilim bakımından daha fazla geliştiğini konuşmaya başladılar. Anlaşmazlığı çözmek için Hâkim Ata her ikisini de yüksek sesle isimleriyle çağırdı; "Buyurun!" cevap duyuldu ve ondan sonra Şeyh Saet ortaya çıktı; Sultan Efe ise ikinci ve üçüncü aramalarda bile görünmedi, ancak birkaç saat sonra geldi ve iki geyik getirdi.

Hâkim Ata öfkeyle:

-Hemen gelmedin mi?. dedi ve ondan geyik kabul etmek istemedi.

Büyük denizde (Hazar Denizi), iki gemi batmış; gemide bulunanlar da yardım istemişti.

Sultan Efe:

-Sultan Efe, yardım et!² diye çağırdıklarında oraya koştum, onları kurtardım ve tam bu koşuşturmada çağrınızı duydum; ama mesafe çok uzun olduğu için geç kaldım, dedi.

-İnanmıyorum, dedi Hâkim Ata ve sözüne devam ederek:

-Buradan büyük denize ne kadar uzak olduğunu iyi biliyorum. Sultan Efe:

-Bana inanmıyorsanız, ıslak elbiseme ve kayıklarımın altına çaktığım ipin izlerine bakınız, dedi.

Hâkim Ata oğlunun sırtına baktı ve üzerinde ipe sürtünmeden oluşan izi gördü.

Sultan Efe:

-Kurtardığım insanlar beş ay içinde on bin tenge³ hediye edeceklerine söz verdiler, getirecekler, dedi.

² Kırgızlar, suda batarken Sultan Efe'ye dua ederse kurtulacaklarına inanırlar.

³ Küçük Hiva gümüş parası; mevcut döviz kurunda 9 tenge 2 rubleye eşittir.

Hâkim Ata buna cevap vermedi. Tam beş ay sonra kurtarılanlar on bin tenge getirdi. Kısa süre sonra bu olay her tarafta bilinir hale geldi ve herkes, keramet sahibi olan Sultan Efe'ye saygı duymaya başladı.

Hâkim Ata, sabah namazının sünnetini şehrin mescidinde, farzını ise Mekke'de Kâbe'de kılıyordu. Bir gün Sultan Efe, Hâkim Ata'ya sordu:

- Baba, sabah namazının farzını nerede kılarırsın? Hâkim Ata:
- Kâbe'ye uçar namazı orada kılarım" diye yanıtladı.
- Bu seni rahatsız ediyor, Kâbe'yi buraya getiremez misin? Diye sordu Sultan Efe.
- Hayır, bunu yapamam.
- Yapabiliyorsan yap. Bakalım, dedi Hâkim Ata.

Ertesi sabah Hâkim Ata mescide girerken, Kâbe'yi ve yanında pek çok kişinin namaz kıldığını gördü ve kendisi de sabah namazını kıldı. Böyle bir kerameti gören Bağıranlılar, ona mürit oldu.

Bir keresinde, Kurban bayramında, Hâkim Ata'nın müritleri bir araya toplandı, dokuz boğa kesti ve bütün etleri tamamen yediler. Sultan Efe orada değildi. Ertesi gün geldi ve kendisine bir et parçası kalmadığını öğrenince babasına sordu:

- Neden beni unuttunuz? Hâkim Ata:
- İşi kim yaptıysa, payına düşeni aldı; Madem orada değildin, o zaman sana hiçbir şey yok, dedi.
- Sultan Efe, babasının müritlerinden, kestikleri boğalardan alınan derileri ve kemikleri kendisine getirmelerini istedi; Bunu yaptırdıktan sonra, babasına dönerek,
- Bu derilere ve kemiklere, kalkıp otağa gitmelerini emret, dedi. Hâkim Ata:
- Bunu yapamam, dedi.
- O zaman, yapmama izin ver. Babasının rızasını alan Sultan Efe:
- Bismillah! (Allah'ın adıyla!), dedi, derileri ve kemikleri asa ile bir yerde topladı ve yığına hafifçe vurdu:
- Allah'ın izniyle kalkın!, dedi. Boğalar canlandı, kalktı ve meraya gitti. Bu kerametten sonra Sultan Efe, babası ve annesiyle vedalaştıktan sonra görünmez oldu.

Hâkim Ata, kaybolan oğlunu uzun süre her yerde aradı ama hiçbir yerde bulamadı. Hoca Ahmed Yesevi, olup bitenleri öğrenince, oğluna yaptığı kötü muameleden dolayı Hâkim Ata'yı şiddetle azarladı ve:

- Kırk yıl kabrinin üzerinden sular aksın, dedi.

Hâkim Ata vefat edince şehrin yakınına defnedildi; hemen ardından Urgan Nehri (Amu Derya) yatağını değiştirip şehre doğru yöneldi, Bağırğan şehrini yıktı ve tam kırk yıl boyunca şehrin üzerinden aktı; epey bir zaman geçtikten sonra yine kendi yatağında akmaya başladı ve Hâkim Ata'nın mezarı ortaya çıktı.

Hâkim Ata'nın büyük oğulları Muhammed Hoca ve Asker Hoca, kardeşlerinin kaybolduğunu öğrenerek onu her yerde aradı, bundan dolayı her ikisi de Mangışlak'a geldi ve yine ikisi de orada öldü. Onlar da evliyadır. Keramet gösterdiler. Mezarları Meret pınarının yanındadır.⁴

Sultan Efe'nin ortadan kaybolmasından yüz yıl sonra, Nogaylar Mangışlak'ta iken, ovanın üst kısmında (şimdi Sultan Efe Vadisi olarak adlandırılmakta)⁵ birçok

⁴ İskender Kalesi'nin 40 mil kuzeydoğusunda, Sary-tash körfezinin yanında.

⁵ Meret'in kuzeybatısı, 10 mil.

çadır toplandı. Gezinler arasında çocuklara bir molla ilim öğretirdi; Öğrencileri arasında Hayrulla adında, kel, sivilceli ve topal bir çocuk vardı. Her gün molla onu okulda, ebeveynleri ise evde döverdi. Arkadaşları onunla alay ederdi ve her zaman onu gücendirdi. Her bakımdan hayatı meşakket ve zorluk içindeydi. Çoğu zaman bu sıkıntılardan kaçmak için Bozkırın derin vadilerine giderdi ve yine bir keresinde vadiye indiğinde, kendi canına kıymaya karar verdi; derin ve uzun vadide yürümekten yoruldu, büyük bir taşa yaslandı ve hararetle bir duayla ellerini açıp Allah'a yalvarıp yakararak çok ağladı, göğsünü dövüp kendisini perişan etti, sonunda bitkin düşüp uykuya daldı. Ertesi gün öğle vakti, henüz uykudayken, rüyasında tanımadığı bir kişi ona göründü ve şöyle dedi:

-Oğlum! Ağlama, ağzını aç! Hayrulla ağzını açtı, yabancı ağzına tükürdü. Hemen çocukta akıl ve bilgi ortaya çıktı. Sonra bu yabancı şöyle dedi:

-Kalk, bozkırda yürü ve oturan kartal gördüğün yere mescit yap! Hayrulla:

-Ben zayıf bir çocuğum ve küçük bir taş bile kaldıramıyorum, diye cevap verdi. Yine yabancı dedi ki:

-Ben Sultan Efe'yim! Taşı kaldırdığımda:

-Ey Sultan Efe!, de. Taşlar ilahi güçle yükselecek ve onları ihtiyaç olan yere kolayca koyabilirsin! Bunu söyledikten sonra Sultan Efe ortadan kayboldu.

Hayrulla uyandı, bozkırı geçti ve çok geçmeden oturan bir kartal gördü; ona yaklaştığında, kartal yüksek sesle dedi:

-Sultan Efe uçu ve kayboldu! Kartalın oturduğu yeri iyice fark eden Hayrulla, hocasına döndü. Onu döven molla, uzun süre ortalıkta görünmediği için ona bir kitap verdi ve okumasını emretti. Hayrulla zorlanmadan okudu. Sonra molla ona yeni bir dersten yedi sayfa daha okuttu, çocuk onları bir kez okudu ve mollanın sorduğu sorulara bir âlim gibi cevap verdi. Böylece aldığı bilgelik ortaya çıktı ve tüm insanlar böyle bir keramete hayran kaldı. Bundan sonra Hayrulla bozkıra gitti ve işaret edilen yere gelerek elleriyle büyük taşlara dokunarak haykırdı:

-Ey Sultan Efe!, dedi ve dokunduğu her taş kolayca kaldırdı ve gereken yere koydu. Böylece Hayrulla işaret edilen yerin yakınında bir mescit inşa etti. Cami ve yanındaki evin kalıntıları şimdi bile görülebilir. Hatta "yıkıntılar arasında bir yol vardı", derler; ama şimdi otlarla kaplandı ve kayboldu, çünkü bir süre sonra bu yolu kimse kullanmadı; ancak burası hala bir türbe olarak kabul edilmekte; Hastalar buraya dua etmek için gelmekte, hastalıklarından kısa sürede kurtulmakta ve hatta çocuk sahibi olmak isteyen kadınlar da istediklerini alıp şifa bulmaktadır. Bu kerametten sonra Hayrulla'ya, "Sufi" lakabını verdiler.

Hoca Ahmed Yesevi'nin on dört bin müriti vardı. Bir keresinde kendilerine olan bağlılıklarını sunmak için iç donuna su dolu bir bağırsak bağladı, eline bir asa aldı ve mescide gitti. Namaz başladığında, herkesin önünde namaza başlayan Hoca Ahmed, bağırsağı sıktı ve içindeki su dışarı aktı; Bunu fark eden müritler:

-Hocamız idrarını kaçırmakta, temizliği bozuldu, onunla namaz kılmamalıyız, dedi ve birer birer mescitten ayrıldı; Namaza devam etmek için sadece iki mürit kaldı: Hâkim Ata ve Çoban Ata. Namazlarını bitirip mescitten çıktıklarında müritler etraflarını sardı ve -Niçin murdar bir kimse ile namaza devam edip namaz kıldınız? diye sordu.

Hoca Ahmed'in öğrencilerini imtihan etmek için bağladığı su dolu bağırsağı anlattılar; Bunu öğrendikten sonra, tüm müritler yaptıklarından tövbe etti ve talimat ve öğretilerini dinlemek için tekrar Hoca Ahmed'e geldi.

Hoca Ahmed vefatından kısa bir süre önce mescitte namaz kıldı ve mescitte oturduğu esnada esasını camdan dışarı attı; asa uçup gitti; sonra müritlerine dönerek dedi ki:

-Kim bana asamı getirirse ona Fatiha suresini okurum.⁶

Bütün müritler asayı aramak için mescitten dışarı fırladı, sadece Çoban Ata kaldı. Çoban Ata, kalkıp dışarı çıkmak için mescidin kapısına doğru yürüdü ama birden geri döndü ve kalkıp gittiği yere geri oturdu. Hoca Ahmed ona döndü ve sordu:

-Neden oturuyorsun? Çoban Ata:

-Bana şimdi Fatih'ayı okusaydınız giderdim; zaten asa buradan çok uzakta, batıda, Mangışlak'ta, büyük bir denizin kıyısında, dedi.

Bu sırada asayı bulamayan müritler de mescide geri dönmeye başladı. Hoca Ahmed onlara dönerek şöyle dedi:

-Bu kadar çok öğrenciden sadece bir tane değerli ve yolda kardeşim var, dedi. Sonra Çoban Ata'ya Fatiha'yı okudu, onun asayı bulması için Mangışlak'a gitmesine izin verdi ve onunla vedalaştı.

Çoban Ata yola çıktı, birkaç ay yürüdü, sonunda Mangışlak'a geldi, burada Hoca Ahmed'in esasının düştüğü yeri buldu. Fakat asanın çoktan büyüyüp serpilmiş uzun bir ağaca dönüştüğünü gördü; ağacın altında, Çoban Ata'nın gelişini bekliyormuş gibi görünen ihtiyar bir adam oturuyordu. Kısa bir süre içerisinde tanıştılar. Çoban Ata bu adamın kızıyla evlendi ve Maşkışlak'ta kaldı.

Kısa bir süre sonra Çoban Ata'nın gelişi, ilim ve hikmet sahibi âlim ve arif olduğu bilgisi tüm Mangışlak'ta bilinir hale geldi; İnsanlar öğretisini dinlemek için ona gelmeye başladı ve on bin kişi onun müridi oldu.

Çoban Ata'nın üç çocuğu vardı, oğulları:

- 1- İsan Ata (Ehsan),
- 2- Çağrik Ata (Şah Ruh),
- 3- Kızı Tergin Bibi.

Çoban Ata, yaşadığı süre boyunca ve vefatından sonra birçok keramet göstermiş; burada bu kerametlerin bir listesini veya tamamını vermek imkânsız. Vefat ettiğinde de Hoca Ahmed'in esasını bulduğu yerin yakınına defnedildi.⁷ Mezarında dua edenler, kısa zamanda istediklerine ulaşırlar.

Bai Muhammed Mayaev⁸ şöyle anlattı:

-Gençliğimde bir zamanlar çok hastaydım ve çok muhtaçtım; bir gün Çoban Ata mezarının yanına geldim; Oraya gittim, dua ettim ve bana esenlik getirmesi için bir istekle nezr (hediye) sundum. Geceleri, rüyamda, başında büyük beyaz bir sarık ve yanında yedi yüz koç olan saygın görünlü bir adam gördüm; O, demiş ki:

-Ey oğlum! Bu koyunları sana vereceğim. Ertesi gün kendimi epey iyi hissettim ve eve döndüm; bir süre sonra farklı insanlardan hediye olarak koç aldım, o kadar başarılı bir şekilde çoğalmaya başladılar ki, yılsonunda tam olarak yedi yüz tane oldu.

İsan Ata'nın Karaman Ata (Kagerman) adında tek bir oğlu vardı. Oğul, her şeyiyle dedesine benzerdi. Birçok keramet gösterdi ve Çoban Ata'nın kabrinden bir

⁶ Kuran'ın ilk suresi.

⁷ Hiva yolu üzerinde, Aleksandr Kalesi'nin 120 mil güneydoğusunda.

⁸ Üst Aday birliğinin eski başkanı, Mart 1870'de Albay Rukin'in müfrezesinde iken çatışmada öldürüldü.

günlük yolculuk mesdafesinde mescit inşa ettirdi. Vefat ettikten sonra Çoban Ata'nın kabrinin yanına defnedildi.

Karaman Ata'nın kabri büyük saygı göstermekte; temizlik yemini etmesi gereken herkes evliya adına yemin etmektedir. Birçok kez tecrübe edildi ki Karaman Ata adına yalan yemin edenler hemen ölmekte ve aileler kısa sürede tamamen ortadan kalkmaktadır.

Bir zamanlar Mangışlak'ta dolaşan iki kol arasında önemli bir konuda bir anlaşmazlık vardı; Karaman Ata mezarı üzerinde anlaşmazlık olan taraftan yüz kişinin yemin etmesi davasının sona erdirilmesine karar verildi. Yaptıkları iş yanlış olmasına rağmen yemin ettiler. Türbeden öteye yüz adım gidip eve gitmek için atlarına bindiklerinde, birdenbire adeta top gürleri gibi gök gürlendi, bu adamların yüzleri karardı, yüz kişi atlarından düştü ve o anda orada öldü.

Yine bir başka olay ise bir kadın örtüsünü kaybetti; o görmemiş ama örtüsünü inek yemiş; Bunu bilmeden kadın, komşusunun hırsızlık yaptığından şüphelendi ve ondan Karaman Ata'nın mezarında yemin etmesini istedi. İkisi de oraya gitti ve şüpheli masum olduğuna yemin etti; eve döndüklerinde çadırın yanında ölü bir ineğin yattığını, midesinin patladığını ve kayıp örtüsünün içinden çıktığını gördüler.

Daha buna benzer çok vaka vardı, bu yüzden herkes, Karaman Ata adına yalan yemin edenlerin mutlaka cezalandırılacağına inanıyor.

Çagrik Ata'nın iki oğlu vardı:

- 1- Şah Mardan,
- 2- Kaba Ali (Kapam Ata).

Şah Mardan, Çakmag Ata (çakmak, ateş yakmak) olarak daha iyi bilinir, çünkü yolda ateşe ihtiyaç duyulduğunda, kıvılcımların düşmesi için bir tırnağını diğerine dokunması yeterliydi.

Bir gün Çakmag Ata, namazın sonunda camide uyuyakaldı; O sırada, yakın yerleşen göçebeleri soyan düşmanlar, camiye de soymak amacıyla camiye yaklaştı. Ancak kapıların içeriden sıkıca kilitletiğini ve kıramadıklarını fark eden soyguncular, kazmaya başladılar ve kazı işi bitmeye yaklaştığında camide bulunan müritler bir vuruşla duyunca bağırıldılar:

-Ey Çakmag Ata, yardım et! O anda, kazanların hepsi taşa dönüştü.

İmedi Dağı'nın (Karadağ'da) tepesinde kutsal sayılan ve Sahabiy (bulutlu) olarak adlandırılan bir yer var; rivayete göre Çakmag Ata buraya buluta binerek çıktı.

Yine rivayete göre, kendisini takip eden düşmandan kaçan Çakmag Ata, namaz vakti gelince durdu, üzerinde namaz kılmak için büyük bir taş seçti, üzerine çıktı ve namaz kılmaya başladı; vaktini farketmeden tam iki yıl namaz kıldı. Bu taşın üzerinde, secdeye varırken, dokunduğu yerlerde hala ayak, el, alın ve burun izleri görülmektedir. İki yıl sonra düşmanı buraya geldi ve kafasını kesti; ama Çakmag Ata, kopmuş başını kolunun altına alarak kaçtı ve kısa sürede ortadan kayboldu; Bastığı taşlarda kaçıp gittiği yol boyunca çok uzaklara kadar ayak izleri vardı. Bu yer, Kunan Su adını taşıyan derin bir vadide bulunur.

Aleksandr Kalesi'nden 25 mil uzaklıktaki Hanga adlı yolda, İmam Hüseyin'in soyundan gelen evliya Muhtim Baba'nın mezarı var. İran'daki Kürekal Türkmenlerinin

yaşadığı yerden Mangışlak'a geldi. Kısa zaman sonra çok sayıda mürit oldu; o zaman Hanga civarında hiç bir ağaç yoktu. Bir gün müritler, Muhtim Baba'ya geldi ve ondan bahçelerde dolaşmak çıkmak için izin istedi. Onlara,

-Bugün hiçbir yere gitmeyin, yakın yerde bahçe bulamazsanız, yarın gitmenize izin veririm, dedi.

Müritleri onu dinledi ve gitmeyip kaldı. Ertesi sabah erkenden yakındaki dağın tamamının meyveli birçok güzel ağaçla kaplı olduğunu gördüler. Bu manzarayla karşılaşan müritler, gerçekleşen kerametle büyüledi ve şaşırıp kaldı. Müritler, Muhtim Baba'nın yanına geldi, ayaklarına kapandı ve günahlarından tövbe etti. Bu hadiseden sonra Muhtim Baba'nın müritlerinin sayısı artmaya başladı ve birkaç bine ulaştı.

Muhtim Baba'nın vefatından sonra bahçeleri kimse koruyup gözetmedi ve bahçeler harap olup yıkıldı; bu güne kadar sadece birkaç dut ağacı canlı kaldı, kurumadı ve hale ürün vermektedir.

Sultan Efe'nin ovasında maneviyatla, bir şekilde daha fazla bahçe ortaya çıktı. Şöyle oldu:

Bir gün Sufi Hayrulla, yalnız başına oturuyordu ve tefekküre dalmıştı. Tam bu esnada bir yandan birkaç kişi, diğer yandan da birkaç kişi ona geldi; gelenler onun yanına oturdu ve kendi aralarında konuşmaya başladı; sohbetlerinin konusu velilerdi; bir kısmı Sultan Efe en büyük veli dedi; diğer bir kısmı ise Muhtim Baba en büyük veli, dedi. Çünkü Muhtim Baba, tek kelimeyle çöl dağı muhteşem bahçelerle kapladı. Bunu duyan Sufi Hayrulla dedi ki:

-Muhtim Baba tek kelimeyle bahçe meydana getirdiyse, o zaman Sultan Efe'nin faziletlerinin küçük bir zerresine sahip olan ben, bu bahçeleri size göstereceğim; şu dağa tırmanın, ovaya bakın, üzerinde istediğiniz bahçeleri göreceksiniz. Bundan dolayı Muhtim Baba'nın en büyük veli olduğunu söyleyenler:

-Çılgınsın! Ne olduğunu bilmeden konuşuyorsun, dedi.

Bunu duyan Sufi Hayrulla öfkeyle haykırdı:

-Hu hakk! Zıpladı ve olduğu yerde dönmeye başladı, sonra hızla dağa koştu ve yere düştü; Orada bulunanların hepsi onu takip etti ve kısa süre sonra büyük bir şaşkınlıkla geniş bir alana yayılan ovanın mükemmel ağaçlarla kaplı olduğunu gördü. Sonra hepsi yüksek sesle Allah'ı tesbih etti, Sufi Hayrulla'nın ayaklarına kapandı ve onun sadık müritleri oldu.

Gugrah yolunda, Burla kuyularının yakınında, bir evliya mezarı var. Bu evliya, Horasan'dan, Meşhed şehrinden Mangışlak'a geldi. Kalmukların orada dolaştığı bir zamanda onlara karşı gazavat yaptı ve onlar tarafından öldürüldü. Kalmuk'un kafasını kestiğinde, onu elinde tuttuğunu, atına atladığını ve ortadan kaybolduğunu söylüyorlar; atının izleri hala görülebilir. Kırgızlar, ona Masat Ata (geldiği yere göre yani Meşhed) derler.

Çene'den (Ust Yurt'un etekleri) çok uzak olmayan Aktöbe kumlarının başında bir dağ tepesinde Danişmend Ata⁹ adında kutsal bir yer var. Onun hakkında şöyle rivayet edilmektedir:

Bir gün Danişmend Ata, Türkistan'daki Kukay dağlarından birinde oturuyordu ve tefekküre dalmıştı; bir dilenci ona geldi ve dedi ki:

⁹ Farsça. Kelime anlamı: şeriatin bütün inceliklerini idrak etmiş âlim.

-Hâkim Ata'nın oğlu Sultan Efe'nin kerametleriyle yüceltilen Mangışlak'ta bir yerin olduğunu duydum, oraya dua etmeye gidiyorum.
-Eğer öyleyse, oraya seninle geleceğim, dedi. Danişmend Ata, dilenci ile Mangışlak'a gitmek için ayağa kalktı ve dağdan aşağı indi. Aniden dağdan bir ses duyuldu:
-Beni de yanına al! Danişmend Ata:
-Öyleyse üstüne oturayım gidelim, dedi, adeta binek bir hayvana biner gibi dağa çıktı ve oturdu; dağ hareket etmeye başladı ve batıya yöneldi; Mangışlak'a yaklaştığında Danişmend Ata:
-Kutsal yerlere binekle gitmek yakışıksızdır, dedi. Dağ durdu, Danişmend Ata orada indi ve Sultan Efe'nin kerametleriyle yüceltiği kutsal yerlere ibadet etmek için yaya olarak gitti.

Uncag'da, Karayalçı yolunun güney ucunda¹⁰, Koşkar Ata (Koç Ata) adında bir evliyanın mezarı var¹¹; o Kalenderi derviş idi (dünya telaşından kaçan bir münzevi), Horasan'dan Mangışlak'a geldi, geyik eti yedi; yiyeceğe ihtiyacı olduğunda, geyikler ona gelirdi ve onları hiçbir engel olmadan keserdi.

Biraz kuzeyde, Koşkar Ata'nın talebesi, Halife adıyla tanınan ve aynı zamanda bir evliya olarak da saygı gören Mangışlak Türkmenlerinden birisinin mezarı var. Her ikisi de birçok keramet gösterdi; gerçek isimleri bilinmiyor.

Sonuç olarak burada Mangışlak evliyalari hakkında bilinen her şey anlatıldı; bahsi geçenlerin dışında daha birçok evliya olmasına rağmen, faaliyetleri ve yaşamlarıyla ilgili rivayetler, Kırgızlara aktarılamadığı için de bu kadarı derlenebildi, bu derlemenin yapıldığında Kırgızlar vardı. Aslında Mangışlak'ta göçebe kabileler sürekli değişmektedir ve burada yerleşen kabilelerden Nogaylar, Türkmenler, Kalmuklar, yine Türkmenler ve nihayet Kırgızlar vardı.

1870 Yılında Muhammed Safa'nın¹² Adaylara Hitabı:

*Aday halkı! Beni dinle!
Kötü düşünceleri kafandan at!
Temiz yürekle bana gel!
Kötü düşünceleri kafandan at!*

*Önce Rukin ile Bay Muhammedi¹³ öldürdün
Kandırdın onları, öbür dünyada cevap verirsin
On günden sonra bela yaşamaya başladın
Kötü düşünceleri kafandan at!*

*Çılgın olup onları soydun
Sonra da umidini Allah'ın merhametine bıraktın
Rus, kurt oldu; sen ise koyun oldun
Kötü düşünceleri kafandan at!*

*Göç edelim, dedin ve Mangışlak'ı terk edersin
Yok edecek bu fikri beyendin
Böylece fena iş yaptın
Kötü düşünceleri kafandan at!*

¹⁰ Adını, Kara-Yalçı (siyah işçi) mezarından almıştır. Rivayete göre, zengin ve asil bir Türkmen'in işçisi, efendisinin kızını kaçırmış ve burada yetişerek öldürülmüştür.

¹¹ Koşkar - koç.

¹² 1870 yılında Adayların ayaklanmasından sonra aracılık hizmeti yapan Türkmen beyi. 1871 yılında kolera salgını nedeniyle vefat etmiştir.

¹³ Üst Aday ilçesinin eski valisi.

